

الأحكام

في أصول الأحكام

تأليف

الإمام العلامة علي بن محمد الآمدي

علق عليه

العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي

المجلد الثالث

المكتب الإسلامي

طُبِعَ
بِإِذْنِ فَضِيلَةِ الشَّيْخِ الْمُحَقِّقِ
و
مُؤَسَّسَةِ النُّورِ

الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ. الرياض
الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ. بيروت

المكتب الإسلامي

دمشق : ص ٨٠٠ - هاتف : ١١١٦٣٧ - برقية : إسلامي

بيروت : ص ٣٧٧١/١١ - هاتف : ٤٥٠٦٣٨ - برقية : إسلامياً

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْصَّنْفُ السَّادِسُ فِي الْمَطْلُوقِ^(١) وَالْمَقْيَدِ

أما المطلق فعبرة عن النكرة في سياق الاثبات .
فقولنا (نكرة) احتراز عن أسماء المعارف وما مدلوله واحد معين أو عام مستغرق .

وقولنا (في سياق الاثبات) احتراز عن النكرة في سياق النفي ، فانها تعم جميع ما هو من جنسها ، وتخرج بذلك عن التنكير لدلالة اللفظ على الاستغراق ، وذلك كقولك في معرض الامر « اعتق رقبة » او مصدر الامر كقوله (فتحرير رقبة) او الاخبار عن المستقبل كقوله (سأعتق رقبة) ولا يتصور الاطلاق في معرض الخبر المتعلق بالماضي ، كقوله « رأيت رجلاً » ضرورة تعيينه من إسناد الرؤية اليه (٢) .
وإن شئت قلت هو اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه (٣) .

فقولنا (لفظ) كالجنس للمطلق وغيره .

وقولنا (دال) احتراز عن الالفاظ المهمة .

وقولنا (على مدلول) ليعم الوجود والعدم .

١ - هل الامر بمطلق الماهية أمر بجزئي من جزئياتها ، ضرورة انها كلي ولا وجود للكلي خارج الاذهان الا في الجزئيات ، او امر بكل ج-زئي من جزئياتها ، لإشعار عدم التقييد بالتعميم ، او اذن وتخيير في فعل كل جزئي من جزئيات الماهية ويخرج المكلف بفعل واحد منها كالواجب الخير ، في ذلك خلاف .

٢ - انظر نقد صاحب جمع الجوامع وشارحه للتعريفين ورد العطار في حاشيته عليهما وما نقله عن العلامة طاش كبري مما يوضح هذا الموضوع .

٣ - وقيل : المطلق : ما دل على الماهية بلا قيد اى من غير اعتبار قيد سواء وجد ولم يعتبر ام لم يوجد فعلى التعريفين الأول والثاني لا يسمى اللفظ باعتبار دلالة على الماهية دون نظر الى القيد مطاقاً وعلى الثالث يسمى مطلقاً .

وقولنا (شائع في جنسه) احتراز عن أسماء الاعلام ، وما مدلوله معين أو مستغرق .
وأما المقيد فانه يطلق باعتبارين .

الاول : ما كان من الالفاظ الدالة على مدلول معين ؛ كزيد وعمر ؛ وهذا الرجل ونحوه .

الثاني : ما كان من الالفاظ الدالة على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه كقولك « ديننا مصري ، ودرهم مكّي » .

وهذا النوع من المقيد ؛ وان كان مطلقاً في جنسه من حيث هو دينار مصري ودرهم مكّي ، غير انه مقيد بالنسبة الى مطلق الدينار والدرهم ، فهو مطلق من وجه ؛ ومقيد من وجه .

واذا عرف معنى المطلق والمقيد ، فكل ما ذكرناه في مخصصات العموم من المتفق عليه ، والمختلف فيه ؛ والمزيف ، والمختار ؛ فهو بعينه جار في تقييد المطلق ، فعليك باعتباره ونقله الى ههنا .

ونزيد مسألة اخرى ، وهي أنه اذا ورد مطلق ومقيد ، فلا يخلو .
إما أن يختلف حكمهما ، أو لا يختلف : فان اختلف حكمهما . فالاختلاف في امتناع حمل احدهما على الآخر ، وسواء كانا مأمورين أو منهيين ، أو أحدهما مأموراً والآخر منهيّاً ، وسواء اتحد سببهما أو اختلف ؛ لعدم المناقاة في الجمع بينهما الا في صورة واحدة ؛ وهي ماذا قال مثلاً في كفارة الظهار « اعتقوا رقبة » ثم قال « لا تعتقوا رقبة كافرة » فانه لا خلاف في مثل هذه الصورة أن المقيد يوجب تقييد الرقبة المطلقة بالرقبة المسئلة . وعليك باعتبار أمثلة هذه الاقسام ، فانها سهلة .

وأما إن لم يختلف حكمهما ؛ فلا يخلو اما أن يتحد سببهما ، أولاً يتحد : فان اتحد سببهما ، فاما ان يكون اللفظ دالاً على اثباتهما او نفيهما ، فان كان الاول كما لو قال في الظهار « اعتقوا رقبة » ثم قال « اعتقوا رقبة مسئلة » فلا نعرف خلافاً في حمل المطلق على المقيد ههنا ، وانما كان كذلك ، لان من عمل بالمقيد فقد وفي بالعمل بدلالة المطلق ، ومن عمل بالمطلق لم يف بالعمل بدلالة المقيد ، فكان الجمع هو الواجب والأولى .

فان قيل بطريق الشبهة اذا كان حكم المطلق امكان الخروج عن عهده ، بما شاء المكلف من ذلك الجنس فالعمل بالمقيد مما ينافي مقتضى المطلق ، وليس مخالفة المطلق ، واجراء المقيد على ظاهره اولى من تأويل المقيد بحمله على الندب واجراء المطلق على اطلاقه .

قلنا : بل التقييد اولى من التأويل لثلاثة اوجه .

الاول : أنه يلزم منه الخروج عن العهدة بيقين ، ولا كذلك في التأويل .
الثاني : أن المطلق اذا حمل على المقيد ، فالعمل به فيه لا يخرج عن كونه موفياً للعمل باللفظ المطلق في حقيقته ، ولهذا لو أداه قبل ورود التقييد ، كان قد عمل باللفظ في حقيقته ، ولا كذلك في تأويل المقيد وصرفه عن جهة حقيقته الى مجازه .
الثالث أن الخروج عن العهدة بفعل أي واحد كان من الآحاد الداخلة تحت اللفظ المطلق لم يكن اللفظ دلالة عليه بوضعه لغة ، بخلاف ما دل عليه المقيد من صفة التقييد . ولا يخفى ان المخدور في صرف اللفظ عما دل عليه اللفظ لغة أعظم من صرفه عما لم يدل عليه بلفظه لغة .

وأما ان كان دالا على نفيهما أو نهي عنهما ، كما لو قال مثلاً في كفارة الظهار « لا تعتق مكاتباً كافراً » فهذا أيضاً مما لا خلاف في العمل بمدلوليهما ، والجمع بينهما في النفي ، اذ لا تعذر فيه .

واما ان كان سببهما مختلفاً كقوله تعالى في كفارة الظهار « والذين يظاهرون من نسائهم ، ثم يعودون لما قالوا ، فتحرير رقبة » وقوله تعالى في القتل الخطأ « ومن قتل مؤمناً خطأ ، فتحرير رقبة مؤمنة » فهذا مما اختلف فيه .
فنقل عن الشافعي (ر ي الله عنه) تنزيل المطلق على المقيد في هذه الصورة . لكن اختلف الاصحاب في تأويله .

فمنهم من حمل على التقييد مطلقاً من غير حاجة الى دليل آخر .
ومنهم من حمله على ما اذا وجد بينهما علة جامعة مقتضية للحاق .
وهو الاظهر من مذهبه .

وأما أصحاب أبي حنيفة فانهم منعوا من ذلك مطلقاً .

ولنذكر حجة كل فريق ، ثم نذكر بعد ذلك ماهو المختار .

أما حجة من قال بالتقييد من غير دليل ، فهي أن كلام الله تعالى متحد في ذاته لا تعدد فيه فاذا نص علي اشتراط الايمان في كفارة القتل ؛ كان ذلك تنصيماً علي اشتراطه في كفارة الظهار ، ولهذا حمل قوله تعالى « والذاكرات » علي قوله في اول الآية « والذاكرين الله كثيراً » من غير دليل خارج .

وهذا مما لا اتجاه له ، فان كلام الله تعالى .

اما أن يراد به المعنى القائم بالنفس ، أو العبارات الدالة عليه . والاول ، وان كان واحداً لا تعدد فيه ، غير أن تعلقه بالمترلفات مترلف باختلاف المترلف ، ولا يلزم من تعلقه بأحد المترلفين بالاطلاق والتقييد ، أو العموم والخصوص ، أو غير ذلك ، ان يكون مترلفاً بالآخر وإلا كان امره ونهيه ببعض المترلفات أمراً ونهيّاً بمباقي المترلفات ، وهو محال متناقض ، بل وكان يلزم من تعلقه بالصوم المترلف في الحج بالتفريق ، حيث قال تعالى « فصيام ثلاثة ايام في الحج ، وسبعة اذا رجعت » وبالتتابع في الظهار حيث قال « فصيام شهرين متتابعين » أن يتقيد الصوم المطلق في اليمين ، اما بالتتابع أو التفريق ، وهو محال ؛ أو بأحدهما دون الآخر ، ولا أولوية .

كيف وانه يلزم من تقيده بأحدهما دون الآخر ، ابطال ما ذكره من ان التنصيص علي احد المترلفين يكون تنصيماً علي الآخر .

وان أريد به العبارة الدالة ، فهي متعددة غير مترحدة ، ولا يلزم من دلالة بعضها علي بعض الأشياء المترلفة ؛ دلالة علي غيره ، والا لزم من ذلك المحال الذي قدمنا لزومه في الكلام النفساني (١) .

واما ما ذكره من حمل الذاكرات علي الذاكرين الله كثيراً ؛ فلا نسلم ان ذلك من غير دليل .

ودليله ان قوله تعالى « والذاكرات » معطوف علي قوله (والذاكرين الله كثيراً)

ولا استقلال له بنفسه ، فوجب رده الى ما هو معطوف عليه ومشارك له في حكمه
واما حجة اصحاب ابي حنيفة ؛ فانهم قالوا : اذا امتنع التقييد من غير دليل
لما سبق . فلا بد من دليل ولا نص من كتاب او سنة يدل على ذلك ؛ والقياس
يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الخروج عن العهدة بأي شي كان ، مما هو داخل
تحت اللفظ المطلق ؛ كما سبق تقريره ، فيكون نسخاً ، ونسخ النص لا يكون بالقياس
ولقائل ان يقول : لانسلم انه يلزم من القياس نسخ النص المطلق ، بل تقييده
ببعض مسمياته ، وذلك لا يزيد على تخصيص العام بالقياس عندكم ، فكذلك التقييد .
كيف وان لفظ (الرقبة مطلق بالنسبة الى السليمة والمعيبة ، وقد كان مقتضى
ذلك ايضاً الخروج عن العهدة بالمعيبة ، وقد شرطتم صفة السلامة ، ولم يدل عليه
نص من كتاب او سنة .

وان كان بالقياس ، فاما ان يكون نسخاً : اولا يكون نسخاً : فان كان الاول
فقد بطل قولكم ان النسخ لا يكون بالقياس ، وان لم يكن نسخاً ، فقد بطل قولكم
ان رفع حكم المطلق بالقياس يكون نسخاً .

واما حجة من قال بالتقييد ، بناء على القياس فالوجه في ضعفه ما سبق في تخصيص
العام بالقياس فعليك بنقله الى ههنا .

والخيار انه ان كان الوصف الجامع بين المطلق والمقيد مؤثراً اى ثابتاً
بنص او جماع ، وجب القضاء بالتقييد ؛ بناء عليه ، وان كان مستتباً من الحكم
المقيد فلا ، كما ذكرناه في تخصيص العموم .

الصنف السابع - في المجمل

ويشتمل على مقدمة ومسائل ،
أما المقدمة ففي معنى المجمل . وهو في اللغة مأخوذ من الجمع .
ومنه يقال « أجمل الحساب » اذا جمعه ورفع تفاصيله .
وقيل هو المحصل ، ومنه يقال « جملت الشيء اذا حصلت » هكذا ذكره صاحب
المجمل في اللغة .

وأما في اصطلاح الاصوليين ، فقال بعض اصحابنا : هو اللفظ الذي لا يفهم
منه عند الاطلاق شيء ، وهو فاسد ، فانه ليس بمانع ولا جامع .
اما انه ليس بمانع ، فلانه يدخل فيه اللفظ المهمل ، فانه لا يفهم منه شيء عند
اطلاقه ؛ وليس بمجمل ، لان الاجمال والبيان من صفات الالفاظ الدالة ؛ والمهمل
لا دلالة له ، ويدخل فيه قولنا مستحيل فانه ليس بمجمل مع انه لا يفهم منه شيء
عند اطلاقه ، لان مدلوله ليس بشيء بالاتفاق .

وأما أنه ليس بجامع ، فلأن اللفظ المجمل المتردد بين محامل ، قد يفهم منه شيء
وهو انحصار المراد منه في بعضها ، وان لم يكن معيناً . وكذلك ما هو مجمل من
وجه ، ومبين من وجه ، كقوله تعالى « وآتوا حقه يوم حصاده » فانه مجمل ؛
وان كان يفهم منه شيء .

فان قيل . المراد منه انه الذي لا يفهم منه شيء عند اطلاقه من جهة ما هو
مجمل ؛ ففيه تعريف المجمل بالمجمل ، وتعريف الشيء بنفسه ممتنع .

كيف وان الاجمال كما أنه قديكون في دلالة الالفاظ ، فقد يكون في دلالة
الافعال ، وذلك كما لو قام النبي ﷺ من الركعة الثانية ، ولم يجلس جلسة التشهد
الوسط ، فانه متردد بين السهو الذي لا دلالة له على جواز ترك الجلسة ، وبين
التعمد الدال على جواز تركها . واذا كان الاجمال قد يعم الاقوال والافعال ،

فتقييد حد المجمل باللفظ يخرج عن كونه جامعاً ، وبهذا يبطل ما ذكره الغزالي في حد المجمل من انه اللفظ الصالح لا حد معين الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال .

وذكر أبو الحسين البصري فيه حدين آخرين .

الاول : أنه (الذي لا يمكن معرفة المراد منه) ويبطل بالالفاظ المهمة ، وباللفظ الذي هو حقيقة في شيء ، فانه اذا اريد به جهة مجازه ، فانه لا يفهم المراد منه ، وليس بمجمل .

الثاني : قال (المجمل هو ما أفاد شيئاً من جملة اشياء هو متعين في نفسه ، واللفظ لا بعينه) ، قال وهذا بخلاف قولك « اضرب رجلاً » فان مدلوله واحد غير معين في نفسه ، فإي رجل ضربته جاز ، ولا كذلك لفظ القرء فان مدلوله واحد في نفسه من الطهر او الحيض ، وفيه اشعار بتقييد الحد باللفظ حيث قال (واللفظ لا بعينه) فلا يكون جامعاً بخروج الاجمال في دلالة الفعل عنه ، كما حققناه ؛ وانما يصح التقييد باللفظ ، لو اريد تحديد المجمل اللفظي خاصة .

والحق في ذلك ان يقال : (المجمل هو ماله دلالة على احدا من لامية لأحدهما على الآخر بالنسبة اليه) .

فقولنا (ماله دلالة) ليعم الاقوال والافعال وغير ذلك من الادلة الجملة .

وقولنا (على احد امرين) احتراز عما لا دلالة له الا على معنى واحد .

وقولنا (لامية لأحدهما على الآخر بالنسبة اليه) احتراز عن اللفظ الذي هو

ظاهر في معنى وبعيد في غيره ، كاللفظ الذي هو حقيقة في شيء ومجاز في شيء على ما عرف فيما تقدم .

وقد يكون ذلك في لفظ مفرد مشترك عند القائلين بامتناع تعميمه ، وذلك

إما بين مختلفين ، كالعين ، للذهب والشمس ، واختار للفاعل والمفعول ، او ضدتين كالقرء ، للطهر والحيض (١) .

١ — انظر الفرق بين المختلفين والضدين في التعليق ص ١٧٣ — ١٧٤ ج ٢ .

وقد يكون في لفظ مركب ، كقوله تعالى « أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح »
فان هذه مترددة بين الزوج والولى .

وقد يكون ذلك بسبب التردد في عود الضمير الى ما تقدمه كقولك « كل ماعلمه
الفقيه فهو كما علمه » فان للضمير في (هو) تردد بين العود الى الفقيه والى معلوم
الفقيه ، والمعنى يكون مختلفاً ، حتى انه اذا قيل بعوده الى الفقيه كان معناه في الفقيه
لمعلومه . وان عاد الى معلومه كان معناه . فغلوله على الوجه الذي علم .

وقد يكون ذلك بسبب تردد اللفظ بين جمع الاجزاء وجمع الصفات ، كقولك
« الخمسة زوج وفرد » والمعنى مختلف ، حتى انه ان اريد به جمع الاجزاء ، كان
صادقاً ، وان اريد به جمع الصفات ، كان كاذباً .

وقد يكون ذلك بسبب الوقف والابتداء ، كما في قوله تعالى « وما يعلم تأويله
الا الله والراسخون في العلم » فالواو في قوله (والراسخون) متردد بين العطف
والابتداء ، والمعنى يكون مختلفاً (١) .

وقد يكون ذلك بسبب تردد الصفة (٢) وذلك كما لو كان زيد طبيباً غمراً ماهر

١ — الاختلاف بالوقف والابتداء في الآية فرع الاختلاف في المراد بالمتشابهة
وبتأويله ، والجميع من اختلاف التنوع لا التضاد ، فان اريد بالمتشابهة حقيقة الله
وكنه صفاته وكنه الروح ونعيم الجنة ، الى امثال ذلك مما اختص الله بعلمه ، كان
تأويله بمعنى مآله وحقيقته التي لا يعلمها الا الله ، وعليه يكون الوقف على لفظ
الجلالة ، وتكون الواو للاستئناف والجملة بعدها اسمية .

وان اريد بالمتشابهة ما اشبهه معناه وخفى على بعض الناس ، كان تأويله بمعنى
تفسيره . وعليه يكون الوقف على لفظ العلم ، وتكون الواو عاطفة وجملة « يقولون »
حال من قواه : « والراسخون » والتقدير : وما يعلم المعنى المراد من الآيات المتشابهة
الا من انزلها والا الراسخون في العلم قائلين آمنا به كل من المحكم والمتشابه من عند
ربنا . فليس في الآية تردد يوجب الاجمال ويمنع من اعتقاد ما دل علىه ؛ والعمل
به كما هو الشأن في الاجمال ، بل التخيير بين قراءتين لكل منهما معنى صحيح .

٢ — معناه تردد اللفظ بين ان يكون نعتاً وخبراً كما في المثال .

في الطب وهو ماهر في غير ، فقلت « زيد طبيب ماهر » فان قولك (ماهر) متردد بين ان يراد به كونه ماهر في الطب فيكون كاذباً ، وبين ان يراد به غيره فيكون صادقاً . وقد يكون ذلك بسبب تردد اللفظ بين مجازاته المتعددة عند تعدد حملته على حقيقة ؛ وقد يكون بسبب تخصيص العموم بصور مجهولة ، كما لو قال « اقتلوا المشركين » ثم قال بعد ذلك « بعضهم غير مراد لي من لفظي (١) » فان قوله (اقتلوا المشركين) بعد ذلك يكون مجحلاً غير معلوم ، أو بصفة مجهولة كقوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين » فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل بما هو الاحصان ؛ موجب للاجمال فيما أحل (٢) او باستثناء مجهول كقوله « أحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم (٣) » فانه مهما كان المستثنى مجحلاً ، فالمستثنى منه كذلك ، وكذلك الكلام في تقييد المطلق .

وقد يكون ذلك بسبب اخراج اللفظ في عرف الشرع عما وضع له في اللغة عند القائلين بذلك ، قبل بيانه لنا ، كقوله « اقيموا الصلوة ، وآتوا الزكاة » (والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً) فانه يكون مجحلاً لعدم اشعار اللفظ بما هو المراد منه بعينه من الافعال المخصوصة ، لانه (٤) مجمل بالنسبة الى الوجوب .

١ — هذا مثال فرضي لا يقع مثله في التكليف .

٢ — الاحصان والسفاح وان كان كل منهما يطلق على معان في اللغة الا ان الاحصان هنا بمعنى العفة ، والسفاح بمعنى الزنا . فعنى : محصنين غير مسافحين أعفاء بنكاح ما أحل الله لكم غير زناة ، كما يدل على ذلك سياق الكلام وعرف الاستعمال ، فلا خفاء في المعنى ولا اجمال في الآية .

٣ — « الا ما يتلى عليكم » قد بين الله المستثنى في آية « حرمت عليكم الميتة » . من سورة المائدة ، وآية « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » وغيرها من سورة الانعام ، وآية « انما حرم عليكم الميتة » من سورة النحل وهما قبل سورة المائدة نزولاً . وبذلك لم يكون المستثنى مجهولاً ، ولا المستثنى منه مجحلاً . ضرورة ان ما ينل من المحرمات قد سبق بيانه في القرآن قبل نزول هذه الآية .

٤ — لانه - فيه تحريف . والصواب : لانه ؛ بحرف النفي لا بحرف التعليل .

هذ كله في الاقوال وقد يكون ذلك في الافعال ، كما ذكرناه أولا
وتمام كشف الغطاء عن ذلك بمسائل ، وهي ثمان

المسألة الأولى

الذى صار اليه اصحابنا وجماعة من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار والجبائي
وابي هاشم وابي الحسين البصري ، أن التحليل والتحرير المضافين الى الاعيان ،
كقوله تعالى « حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة » لا اجمال فيه ؛
خلافاً للكرخي وأبي عبد الله البصري .

احتج القائلون بالاجمال بأن التحليل والتكرير انما يتعلق بالافعال المقدورة ،
والاعيان التي أضيف اليها التحليل والتحرير غير مقدورة لنا ، فلا تكون هي متعلق
التحليل والتحرير ؛ فلا بد من اضممار فعل يكون هو متعلق ذلك ؛ حذراً من اهمال
الخطاب بالكلية ؛ ويجب أن يكون ذلك بقدر ما تندفع به الضرورة تقييلاً للاضممار
المخالف للاصل . وعلى هذا ، فيمتنع اضممار كل ما يمكن تعلقه بالعين ، من الافعال
وليس اضممار البعض أولى من البعض ، لعدم دلالة الدليل على تعيينه ، ولانه لودل
على تعيين بعض الافعال ، لكان ذلك متعيناً من تعلق التحريم بأي عين كانت وهو محال
قال النافون : وان سلمنا امتناع تعلق التحليل والتحرير بنفس العين ، ولكن
متى يحتاج الى الاضممار اذا كان اللفظ ظاهراً بعرف الاستعمال في الفعل المقصود
من تلك العين ، او اذا لم يكن ؟ الاول ممنوع ، والثاني مسلم .

وبيانه : ان كل من اطلع على عرف أهل اللغة ؛ ومارس ألفاظ العرب لا يبادر
الى فهمه عند قول القائل لغيره « حرمت عليك الطعام والشراب ، وحرمت عليك
النساء » سوى تحريم الاكل والشرب من الطعام والشراب ، وتحريم وطء النساء .
والاصل في كل ما يتبادر الى الفهم أن يكون حقيقة ، اما بالوضع الاصلي ،
أو بعرف الاستعمال : والاجمال منتف بـكل واحد منهما ، ولهذا كان الاجمال
منتفياً عند قول القائل « رأيت دابة » لما كان المتبادر الى الفهم ذوات الاربع
بعرف الاستعمال ؛ وان كان على خلاف الوضع الاصلي . وعلى هذا فقد خرج
الجواب عما ذكره من الوجه الثاني ايضاً .

سلمنا : انه لا بد من الاضمار، ولكن ما لما نفع من اضمار جميع التصرفات المتعلقة
بالعين ، المضاف اليها التحليل والتحرير .

قولهم : ان زيادة الاضمار على خلاف الاصل .

قلنا : فاضمار البعض اما ان يفضي الى الاجمال، او لا يفضي اليه . فان كان
الثاني ، فقد بطل مذهبكم ، وان كان يفضي الى الاجمال، فلا بد من اضمار الكل ،
حذرا من تعطيل دلالة اللفظ .

فلئن قالوا : اضمار البعض ، وان افضى الى الاجمال ، فليس في ذلك ما
يفضي الى تعطيل دلالة اللفظ مطلقا ، لا مكان معرفة تعيين مدلوله بدليل آخر .
واما محذور اضمار كل التصرفات فلازم مطلقا . ولا يخفى ان التزام المحذور الدائم
اعظم من التزام المحذور الذي لا يدوم .

قلنا : بل التزام محذور اضمار جميع الافعال اولى من التزام محذور الاجمال
في اللفظ لثلاثة اوجه .

الاول : ان الاضمار في اللغة اكثر استعمال من استعمال الالفاظ المجملة ؛ ولولا
ان المحذور في الاضمار اقل ، لما كان استعماله اكثر .

الثاني : انه انعقد الاجماع على وجود الاضمار في اللغة والقرآن واختلف في
وجوده لاجمال فيهما ، وذلك يدل على ان محذور الاضمار اقل .

الثالث انه قال ﷺ لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم، فجملوها وابعوها
(وكانوا اثمانها) (١) وذلك يدل على اضمار جميع التصرفات المتعلقة بالشحوم
والا لما لحقهم اللعن ببيعها، ولو كان الاجمال اولى من اضمار الكل، لكان ذلك
على خلاف الاولى .

١ — الحديث رواه احمد وابو داود بلفظ « لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم
فباعوها واكلوا اثمانها » ؛ « وان الله اذا حرم علي قوم اكل شيء حرم عليهم ثمنه »
وقد رواه الستة ضمن حديث طويل . وفيه « قاتل الله اليهود ان الله لما حرم شحومها
جملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه » .

المسألة الثانية

ذهب بعض الحنفية الى أن قوله تعالى « وامسحوا برؤوسكم » محمل لانه يحتمل مسح جميع الرأس ويحتمل مسح بعضه، وليس احدهما أولى من الآخر، فكان مجملا.

قالوا : وما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه مسح بناصيته ، فهو بيان المحمل الآية .

واتفق النافون على نفي الاجمال ، لكن منهم من قال انه بحكم وضع اللغة ظاهر في مسح جميع الرأس ، وهو مذهب مالك والقاضي عبد الجبار وابن جني مصبرا منهم الى ان (الباء) في اللغة اصل في الالتصاق ، كما سبق تعريفه ، وقد دخلت على المسح وقرنته بالرأس ، واسم الرأس حقيقة في كله لا بعضه ، ولهذا ، لا يقال لبعض الرأس رأس ؛ فكان ذلك مقتضيا لمسح جميعه لغة ، وهذا وان كان هو الحق بالنظر الى أصل وضع اللغة ، غير ان عرف استعمال أهل اللغة الطاريء على الوضع الاصلي حاكم عليه ، والعرف من اهل اللغة في طراد الاعتبار جابر باقتضاء الصاق المسح بالامس فقط مع النظر عن الكل والبعض ولهذا فانه اذا قال القائل لغيره امسح يدك بالمنديل لا يفهم من احدهم أهل اللغة أنه أوجب عليه الصاق يده بجميع المنديل بل ان شاء ب كله . وان شاء ببعضه . ولهذا فابه يخرج عن العهدة بكل واحد منهما .

وكذلك اذا قال « مسحت يدي بالمنديل » فالسامعون يجوزون أنه مسح ب كله وبعضه ، غير فاهمين لزوم وقوع المسح بالكل أو البعض ، بل بالقدر المشترك « بين الكل والبعض . وهو مطلق مسح (١) ويجب أن يكون كذلك . نفيا للتجوز والاشتراك في العرف . وهذا هو مذهب الشافعي « رضى الله عنه » واختيار القاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري .

وعلى كل تقدير . فلا وجه للقول بالاجمال . لا بالنظر الى الوضع اللغوي الاصلي . ولا بالنظر الى عرف الاستعمال .

١ - يظهر لي فرق بين قوله تعالى : « وامسحوا برؤوسكم » وقول القائل : امسح يدك بالمنديل ، ومسحت يدي بالمنديل ، فان عرف الاستعمال يدل على ان =

المسألة الثالثة

مذهب الجمهور أنه لا إجمال في قوله ﷺ رفع عن أمتي الخطأ والنسيان (١) . وقال أبو الحسين البصري وأبو عبد الله البصري وغيرهما انه مجمل ، مصيرا منهم الى أن اللفظ بوضعه لغة يقتضي رفع الخطأ والنسيان في نفسه ، وهو محال مع فرض وقوعه فيجل منصب النبي عن ذنبه .

وعند ذلك ؛ فاما أن يضم نفي جميع أحكامه أو بعضها ، لاسيلا الى الأول ؛ لان الاضمار على خلاف الأصل ؛ وانما يصار اليه لدفع الضرورة اللازمة من تعطيل العمل باللفظ ، فيجب الاقتصار فيه على أقل ما تندفع به الضرورة وهو بعض الاحكام . كيف وانه يمتنع إضمار نفي جميع الاحكام ، لان من جملتها لزوم الضمان وقضاء العبادة ، وهو غير منفي بالاجماع . ثم ذلك الحكم المضمر لا يمكن القول بتعيينه لعدم دلالة اللفظ عليه ؛ فلم يبق الا أن يكون غير معين ، ويلزم منه الاجمال .

قال النافون للاجمال : وان تعذر حمل اللفظ على رفع عين الخطأ والنسيان ؛ فانما يلزم الاضمار ان لو لم يكن اللفظ ظاهراً بعرف استعمال أهل اللغة في نفي المؤاخذة والعقاب قبل ورود الشرع ، وليس كذلك . ولهذا فان كل من عرف عرف أهل اللغة لا يتشكك ولا يتردد عند سماعه قول السيد لعبده « رفعت عنك الخطأ والنسيان » في ان مراده من ذلك رفع المؤاخذة والعقاب .

والاصل أن كل ما يتبادر الى الفهم من اللفظ أن يكون حقيقة فيه ، إما بالوضع الاصل ، أو العرف الاستعمالي . وذلك لا اجمال فيه ولا تردد .

= القصد بالخطاب في الآية الى مسح الرأس ، والعضو الماسح وسيلة ، وان القصد في طلب مسح اليد بالمنديل والاختبار بذلك الى مسح اليد ، والمنديل وسيلة ، فالمنديل نظير العضو الماسح ، كلاهما آلة للمسح لم تقصد به لنفسها واليد في المثالين نظير الرأس في الآية وكلاهما مقصود بالمسح ، وكل من وضع اللغة وعرف الاستعمال يدل ظاهراً على تعميمهما به .

١ - رواه الطبراني في الكبير عن ثوبان بلفظ « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما سكرهوا عليه » ورمز له السيوطي في الجامع الصغير بـ « رموز الصحة » .

الثاني أنه لو حصل العلم بخبر الجماعة الكثيرة لحصل العلم بما ينقله اليهود عن موسى، والنصارى عن عيسى، من الأمور المكذبة لرسالة نبينا، التي دلت المعجزة القاطعة على صدقه فيها ووجوب علمنا بها. واجتماع علمين متناقضين محال

لثالث : أنه لو حصل العلم الضروري بخبر القوادر ، لما خالف في نبوة نبينا أحد ، لان ما علم بالضرورة لا يخالف ؛ وحيث وقع الخلاف في ذلك من الخلق الكثير علمنا ان خبر التواتر لا يفيد العلم (١).

الرابع انه لو كان العلم الضروري حاصلا بخبر التواتر ، لما وقع التفاوت بين علمنا بما اخبر به أهل التواتر من وجود بعض الملوك ؛ وعلمنا بأنه لا واسطة بين النفي والاثبات واستحالة اجتماع المضدين ، وان الجسم الواحد لا يكون في آن واحدي مكانين ، لان الضروريات لا تختلف ؛ ولا يخفى وجه الاختلاف في سكون النفس اليهبا .
الخامس : هو أن ما يحصل من الاعتقاد الجازم بما يخبر به أهل التواتر لا يزيد على الاعتقاد الجازم بأن ما شاهدناه بالامس من وجود الافلاك الدائرة ، والكواكب السيارة ؛ والجبال الشامخة ؛ انه لذي نشاهده اليوم مع جواز أن يكون الله تعالى قد أعدم ذلك ، وما نشاهده الآن قد خلقه الله تعالى على مثاله ، فاذا لم يكن هذا يقيننا ، فما لا يزيد عليه في الجزم والاعتقاد أيضاً لا يكون يقيننا .

السادس انه لو كان العلم الضروري حاصلا من خبر التواتر ، لما خالفناكم فيه . لان الضروري لا يخالف : والجواب من جهة الاجمال والتفصيل .

أما الاجمال : فهو أن ما ذكره تشكيك على ما علم بالضرورة ، فلا يكون مقبولا وأما التفصيل : فاما السؤال الاول ، فجوابه بما سبق في بيان تصور الاجماع ، فإنا تقدم . وأما السؤال الثاني فلانه لا يلزم ان ما كان ثابتا لاحاد الجملة وجائزا عليها أن يكون ثابتا للجملة ، وجائزا عليها . ولهذا ، فانه مامن واحد من معلومات الله الا وهو متناه ؛ وجملة معلوماته غير متناهية . وكذلك كل واحد من آحاد الجملة

(١) يجاب عن ذلك باننا لا نسلم الملازمة . اذ يمكن أن يخالف بعض الناس ما علم علما ضروريا . مكابرة وهناداً . سلنا الملازمة غير أن مقتضى الدليل أن التواتر لا يفيد العلم الضروري لا علم العلم مطلقاً فكان الدليل أخص من الدهوى .

فانه جزء من الجملة ، والجملة ليست جزء من الجملة . وكذلك كل لبنة او خشبة داخلية في مبنى الدار وهي جزء منها وليست داراً ، والمجتمع من الكل دار ، وكذلك العشرة مركبة من خمسة وخمسة ، وكل واحدة من الخمسة ليست عشرة والمجموع منهما عشرة ونحوه .

واما ما ذكره في السؤال الثالث من الالتزام الاول ، فهو فرض محال ؛ فانه مما أخبر جمع بما يحصل منه العلم بالخبر ، فيمتنع اخبار مثلهم في الكمية والكيفية وقرائن الاحوال بما يناقض ذلك .

واما الالتزام الثاني ، فانما يصح أن لو قلنا ان العلم يحصل من خبر كل جماعة ؛ وان خبر كل جماعة تواتر وليس كذلك ؛ وانما دعوانا أن العلم قد يحصل من خبر الجماعة ، ولا يلزم ان يكون خبر كل جماعة محصلاً للعلم .

وأما الالتزام الثالث ، فغير صحيح لان التواتر انما يفيد للعلم في الاخبار عن المحسات والمشاهدات والنبوة حكم ، فلذلك لم يثبت بخبر التواتر (١) كيف وانا لاندعي أن كل تواتر يجب حصول العلم بمخبره مطلقاً لكل أحد لتفاوت

(١) الامور التي تتصل بشوة محمد صلى الله عليه وسلم أنواع .

منها ما نقل تواتر من اخباره عن نفسه أنه نبي ودهوته الناس لاتباعه والايمان به ومنها ما نقل تواتر من معجراته صلى الله عليه وسلم . ومنها دلالة ما شهوده أو نقل من معجزاته على ما ادعاء من الرسالة ، فأما الاول والثاني فالأخبار فحما تواترة عن محسات ومشاهدات . وهي أقوى نقلاً وأكد اثباتاً لصدور ما تضمنته عنه صلى الله عليه وسلم ونسبته اليه من الخبر عن البلاد الثانية . والخلفاء والملوك والوجهاء في العصور الماضية ، ومن الاخبار عن شجاعة علي وكرم حاتم ونحوها من الأمور التي يضرب بها المثل في الاستفادة والتواتر ، فمن أنكر ذلك فهو اما مجنون أو مكابر لا تصح مناظرته وأما الثالث فيكفي بعض ما نقل من معجزاته في اثبات رسالته يقيناً ولو بطريق النظر . والامامات بذلك الحجة عن أن يرسله الله اليهم ولا سقطت به معاذيرهم ولا استبيحت به دماء الثقاتين واموالهم ولا كان ثواب ولا عقاب . وذلك باطل بنصوص القرآن والسنة القولية والعملية المستفيضة بل التواترة فمن أنكر رسالته بعد مشاهدة الآيات أو البلاغ الصحيح فهو أيضاً اما مجنون أو مكابر حسود أو مقلد مخدوع غلبه على أمره من هم في نظره من كسبراء قومه . وبذلك يتبين ما في الشق الأول من جواب الأمدي عن الالتزام الثالث .

الثاني : انه اذا كان اللفظ قد دل على نفي العمل وعدمه ، فيجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته حمله على اقرب المجازات الشبيهة به ، ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفى عنه احد الأمرين دون الآخر ، فكان الحمل عليه أولى .

فان قيل ما ذكرتموه معارض من وجهين :

الاول : انه يلزم منه الزيادة في الاضمار والتجاوز المخالف للاصل .

الثاني : ان حمله على نفي الكمال دون الصحة مستيقن ، من حيث انه يلزم من نفي الصحة نفي الكمال ، ولا عكس ، واذا تقابلت الاحتمالات لزم الاجمال .

قلنا : بل الترجيح لما ذكرناه ، لانه لا يلزم منه تعطيل دلالة اللفظ ؛ بخلاف ما ذكرتموه ، ولانه على وفق النفي الاصلي ؛ وما ذكرتموه على خلافه ، فكان ما ذكرناه أولى .

وعلى هذا ، فقوله ﷺ « لا عمل إلا بنية ، وانما الاعمال بالنيات » .

وان لم يكن للشارع فيه عرف ، كما في الصلاة والصوم ونحوهما ، فعرف أهل اللغة في نفيه نفى الفائدة والجدوي ، كما قررناه فيما تقدم ، فلا إجمال فيه أيضاً ، خلافاً لابن الحسين البصري وأبي عبد الله البصري وغيرهما من المعتزلة .



المسألة الخامسة

اختلفو في قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فقال بعض الاصوليين ان لفظ القطع واليد مجمل .

أما الاجمال في القطع ، فلازم يصدق إطلاقه على بينونة العضو من العضو ؛ وعلى شق الجلد الظاهر من العضو بالجرح ، من غير إبانة للعضو . ولذلك يقال عندما إذا جرح يده في بعض الاعمال ، كبري القلم وغيره « قطع يده »

وأما الاجمال في اليد ، فلان لفظ اليد يطلق على جملتها الى المنكب ؛ وعليها الى المرفق ، وعليها الى الكوع ، وليس أحد هذه الاحتمالات أظهر من الآخر ؛ فكان لفظ اليد والقطع ، مجملا .

وذهب الباقون الى خلافه متمسكين في ذلك بالاجمال والتفصيل :

أما الاجمال فهو أن اطلاق لفظ اليد على ما ذكر من المحامل ، وكذلك اطلاق لفظ النقطع .

اما ان يكون حقيقة في الكل او هو حقيقة في البعض مجاز في البعض .

فان كان حقيقة في الكل ، فاما ان يكون مشتركا ، او متواطئاً :

القول بالاشتراك يلزم منه الاجمال في الكلام ؛ وهو على خلاف الاصل .

وان كان الثاني والثالث ، فليس بمجمل .

كيف : وانه وان كان الاشتراك على وفق الاصل ؛ الا أن الاحتمالات ثلاثة كما

ذكرناه ، ولا إجمال فيه على تقديرين منها . وهما حالة التواطىء والتجاوز في أحدهما

وانما يتحقق الاجمال على تقدير الاشتراك ، وهو متحد ، ووقوع احتمال من احتمالين

أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه . واذا كان حقيقة في أحدهما دون الآخر ،

فيجب اعتقاد كونه ظاهراً في كل العضو ضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيا سواه

اما عند الخصم ، فلدعواه الاجمال ، وأما عندنا فلمصيرنا الى نفي الظهور عنه

وانحصاره في جملة مسمى العضو .

وأما التفصيل : فهو ان لفظ اليد ، وان أطلق على ما ذكره من الاحتمالات إلا أنه حقيقة في جملة العضو الى المنكب ، ومجاز فيا هذه . ودليله أن يصح أن يقال ، اذا أبيت اليد من المرفق أو من الكوع : هذا بعض اليد لا كلها . وذلك يدل على أنه ليس حقيقة من وجهين :

الاول : أن مسمى اليد حقيقة لا يصدق عليه أنه بعض اليد .

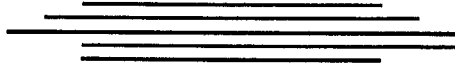
والثاني : صحة القول بأنه ليس كل اليد ولو كان مسمى اليد حقيقة ، لما صح نفيه .

وأما لفظ القطع فحقيقة في اهانة الشيء هما كان متصلا به . فاذا أضيف القطع الى اليد ، وكان مسمى اليد حقيقة في جملتها الى الكوع ، وجب حمله على ابانة مسمى اليد ، وهو جملتها ، وحيث أطلق قطع اليد عند ابانة بعض أجزائها عن بعض لا يكون حقيقة ، بل تجوز أ .

فان قيل : لو كان الامر على ما ذكرتموه لما وجب الاقتصار في قطع يد السارق على قطعه من الكوع ، لما فيه من مخالفة الظاهر .

قلنا : وإن لزم منه مخالفة الظاهر الا انه أولى من القول بالا جمال في كلام الشارع فكان ادراج ما نحن فيه تحت الاغلب أغلب .

الثاني : أن القول بالا جمال مما يفضي الى تعطيل اللفظ عن الاعمال في الحال ، الى حين قيام الدليل المرجح ، ولا كذلك في الحمل على المجاز : فانه إن لم يظهر دليل التجوز عمل باللفظ في حقيقته ، وإن ظهر عمل به في مجازه ، من غير تعطيل اللفظ في الحال ولا في ثاني الحال .



المسألة السادسة

اللفظ الوارد إذا أمكن حمله على ما يفيد معنى واحداً ، وعلى ما يفيد معنيين .
قال الغزالي وجماعة من الأصوليين : هو مجمل لتردده بين هذين الاحتمالين ،
والذي عليه الأكثر انه ليس بمجمل ، بل هو ظاهر فيما يفيد معنيين . وهذا هو المختار .
وقبل الخوض في الحجاج لا بد من تلخيص محل النزاع .

فنقول : اللفظ الوارد ، اما ان يظهر كونه حقيقة فيا قبل من المحملين مع اختلافهما
او كونه حقيقة في احدهما ، مجازاً في الآخر ، او لم يظهر احد الامرين :
فان كان من القسم الاول او الثاني ، فلا معنى للخلاف فيه .
اما الاول : فلتحقق اجماله .

واما الثاني : فلتحقق الظهور في احد المحملين : وانما النزاع في القسم الثالث .
ويجب اعتقاد نفي الاجمال فيه للاجمال والتفصيل :
اما الاجمال فما تقدم في المسألة المتقدمة .

واما التفصيل فهو ان الكلام انما وضع للافادة ، ولا سيما كلام الشارع .
ولا يخفى ان ما يفيد معنيين اكثر في الفائدة فيجب اعتقاد كون اللفظ ظاهراً فيه .
فان قيل : هذا الترجيح معارض بترجيح آخر ، وهو ان الغالب من الالفاظ
الواردة هي المفيدة لمعنى واحد ، بخلاف المفيد لمعنيين . وعند ذلك فاعتقاد ادراج
ما نحن فيه تحت الاعم الاغلب اغلب .

قلنا : يجب اعتقاد الترجيح فيما ذكرناه ، وذلك لانه لا يخلو .

اما أن يقال بالتساوي بين الاحتمالين او التفاوت .

القول بالتساوي يلزم منه تعطيل دلالة اللفظ وامتناع العمل به مطلقاً ، الى
حين قيام الدليل ، وذلك على خلاف الاصل .

وان قيل بالتفاوت والترجيح ؛ فاما ان يكون فيما يفيد معنى واحداً ، او فيما
يفيد معنيين : لا سبيل الى الاول ، اذ للمقائل قائلان : قائل يقول بالاجمال ؛ ففيه
نفي الترجيح عن المعنيين ، وقائل يقول بأنه ظاهر راجح فيما يفيد معنيين دون
ما يفيد معنى واحد ، فقد وقع الاتفاق على نفي الترجيح فيما يفيد معنى واحداً ،
فتعين الترجيح لما يفيد معنيين .

المسألة السابعة

اللفظ الوارد من جهة الشارع اذا امكن حمله على حكم شرعي مجدد ، وامكن حمله على الموضوع اللغوي : اختلفوا فيه .

فذهب الغزالي : الى انه مجمل لتردده بين الاحتمالين من غير مزية .

وذهب غيره : الى انه ظاهر في الحكم الشرعي ، وهو المختار .

وذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم « الطواف بالبيت صلاة » (١) .

فانه يجعل انه اراد به انه كالصلاة حكما . في الافتقار الى الطهارة .

ويجعل انه اراد به انه مشتمل على الدعاء الذي هو صلاة لغة .

وكقوله صلى الله عليه وسلم « الاثنان فافوقها جماعة » (٢) .

فانه يحتمل انه اراد به انها جماعة حقيقة .

ويحتمل انه اراد به انعقاد الجماعة بهما وحصول فضيلتها، وانما قلنا بكونه ظاهراً

في الحكم الشرعي للاجمال والتفصيل :

اما الاجمال فاذكرناه فيما تقدم .

واما التفصيل فهو انه صلى الله عليه وسلم ، انما بحث لتعريف الاحكام الشرعية، التي لانعرف

الا من جهته لا لتعريف ما هو معروف لاهل اللغة . فوجب حمل اللفظ عليه لما فيه

من موافقة مقصود البعثة .

١ — رواه الترمذي والحاكم والدارقطني من حديث ابن عباس بلفظ « الطواف

بالبيت صلاة الا أن الله أباح فيه الكلام » وصححه ابن السكن وابن خزيمة وابن

حبان ، وقال الترمذي : رواه مرفوعاً وموقوفاً ولا نعرفه مرفوعاً الا من حديث

عطاء بن السائب ، ورجح النسائي والبيهقي وابن الصلاح والمنذري وقفه (عطاء

بن السائب اختلط بآخرة) .

٢ — تقدم الكلام عليه تعليقا ص ٢٢٣ ج ٢

فان قيل : ما ذكرتموه من الترجيح مقابل بمثله . وبيانه ان حمل اللفظ على الحكم الشرعي المجدد مخالف للنفي الأصلي ما يخالف الحمل على الموضوع الأصلي . قلنا : الا انا لو حملناه على تعريف الموضوع اللغوي . كانت فائدة لفظ الشارع التأكيد بتعريف ماهو معروف لنا .

ولو حملناه على تعريف الحكم الشرعي . كانت فائدته التأسيس وتعريف ما ليس معروفا لنا . وفائدة التأسيس اصل . وفائدة التأكيد تبع . فكان حمله على التأسيس اولى .

المسألة الثامنة

اذا ورد لفظ الشارع . وله مسمى لغوي ، ومسمى شرعي عند المعترف بالاسماء الشرعية . قال القاضي ابو بكر تفريعاً على القول بالاسماء الشرعية انه يحمل . وقال بعض اصحابنا واصحاب ابي حنيفة انه محمول على المسمى الشرعي . وفصل الغزالي ، وقال : ما ورد في الاثبات ، فهو للحكم الشرعي ، وما ورد في النهي ، فهو مجمل ؛ ومثال ذلك في طرف الاثبات قوله ﷺ ؛ حين دخل على عائشة ، فقال لها « اعندك شيء ؟ » فقالت . لا . قال : إني اذا اصوم ، (١) فهو ان حمل على الصوم الشرعي دل على صحة الصوم بنية من النهار بخلاف حمله على الصوم اللغوي ، ومثاله في طرف النهي نهيه ، عليه السلام عن صوم يوم النحر ، (٢) فانه ان حمل على الصوم الشرعي ، دل على تصور وقوعه لاستحالة النهي عما لا تصور لوقوعه ، بخلاف ما اذا حمل على الصوم اللغوي والمختار ظهوره في المسمى الشرعي في طرف الاثبات ، وظهوره في المسمى اللغوي في طرف الترك (٣) .

١ - جزء من حديث رواه مسلم في صحيحه من طريق عائشة قالت دخل على النبي ﷺ ذات يوم فقال هل عندكم شيء فقلنا لا « قال فاني اذا صائم » الحديث
٢ - روي مسلم في صحيحه من طريق أبي هريرة أن رسول الله ﷺ نهى عن صيام يومين « يوم الاضحى ويوم الفطر » ورواه ايضا من طريق عمر وابي سعيد وعائشة بمعناه .

٣ - الترك يعني به النفي والنهي

اما الاول : فبيانہ بما تقدم في المسألة التي قبلها ، ويزيد ههنا وجه آخر في
في الترجيح ، وهو ان الشارع ، مهما ثبت له عرف وان كانت مناطته لنا بالامور
اللغوية غالباً ، غير ان مناطته لنا بعرفه ، في موضع له فيه عرف أغلب :

واما اذا ورد في طرف الترك ، كقوله ﷺ دعي الصلاة أيام أقرائك (١)
وكنهه عن بيع الحر والحر وحبل الحبله والملاقح والمضامين ، فانه لو كان اللفظ
ظاهراً في الصلاة الشرعية والبيع الشرعي ، لزم ان يكون ذلك متصوراً للاستحالة
النهي عما لا تصور له ، وهو خلاف الاجماع ، وأن يكون الشارع (٢) قد نهى
عن التصرف الشرعي ، وذلك ممتنع لما فيه من اهمال المصلحة المعتبرة المرعية في
التصرف الشرعي (٣) ؛ او ان يقال مع ظهوره في المسمى الشرعي بتأويله وصرفه
الى المسمى اللغوي ؛ وهو على خلاف الاصل ، ولا يلزم من اطراد عرف الشرع
في هذه المسميات في طرف الاثبات ، مثله في طرف النهي أو النفي .

وعلى ما حققناه من تقديم عرف الشرع في خطابه ، على وضع اللغة ، فيقدم
ما اشتهر من المجاز الذي صار لا يفهم من اللفظ غيره على الوضع الاصيل الحقيقي ،
وسواء كان ذلك التجوز بطريق نفي الكلام من محل الحقيقة الى ما هو خارج عنه
كلفظ الغائط ، أو بطريق تخصيصه ببعض مسمياته في الحقيقة ، كلفظ الدابة
لان العرف الطاريء غالب هو وضع الاصيل ولا اجمال فيه .

١ - هذا معنى جزء من حديث رواه أبو داود والنسائي من حديث فاطمة بنت
أبي حبيش أنها شكت الى رسول الله ﷺ الدم فقال لها انما ذلك عرق فانظري ،
إذا أتى قرؤك فلا تصلي فاذا مر قرؤك فتطهري ثم صلي ما بين القرء الى القرء ؛
وقريب منه ما ذكرت عائشة ان النبي ﷺ امر ام حبيبة ان تدع الصلاة أيام أقرائها .

٢ - وان يكون - معطوف على فاعل لزم .

٣ - اجيب بأنه ليس المراد بالشرعي الصحيح شرعاً حتى يلزم ما قيل ، بل المراد
ما يسميه الشرع بذلك الاسم من الهيئات الخصوصية حيث يقول هذه صلاة صحيحة
وهذه صلاة فاسدة ، والالزم في قوله وودعي الصلاة أيام أقرائك ، ان يكون مجعلاً =

الصَّنْفُ الثَّامِنُ - فِي الْبَيَانِ وَالْمَبِينِ

ويشتمل على مقدمة ومسائل ، أما المقدمة ، ففي تحقيق معنى البيان والمبين .
واختلاف الناس في العبارات الدالة عليهما ، وما هو المختار في ذلك .

أما البيان : فاعلم انه لما كان متعلقا بالتعريف والاعلام بما ليس بمعروف ولا معلوم . وكان ذلك مما يتوقف على الدليل والدليل مرشد الى المطلوب وهو العلم او الظن الحاصل عن الدليل . ولم يخرج للبيان عن التعريف والدليل والمطلوب الحاصل من الدليل . لعدم معنى رابع يفسر به البيان . فلا جرم اختلف الناس .

فقال ابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وغيره : ان البيان هو التعريف وعبر عنه بأنه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي .

وذهب ابو عبد الله البصري وغيره : الى ان البيان هو العلم الحاصل من الدليل .

وذهب القاضي ابو بكر والغزالي واكثر اصحابنا واكثر المعتزلة ؛ كالجائني وابي

هاشم وابي الحسين البصري وغيرهم ، الى ان البيان هو الدليل . وهو المختار .

ويدل على صحة تفسيره بذلك ان من ذكر دليلا لغيره . ووضحه غاية الايضاح

يصح لغة وعرفا ان يقال . تم بيانه . وهو بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور .

وان لم يحصل منه المعرفة بالمطلوب للسامع ، ولا حصل به تعريفه . ولا اخراج

المطلوب من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي . والاصل في الاطلاق

الحقيقة ؛ والذي يخص كل واحد من التعريفين الآخرين .

إما الاول : فلانه غير جامع ، لان ما يدل على الحكم بديا من غير سابقة

اجمال بيان ، وهو غير داخل في الحد ؛ وشرط الحد ان يكون جامعا مانعا . كيف

وفيه تجوز وزيادة . اما التجوز ففي لفظ الحيز فانه حقيقة في الجوهر دون غيره ،

واما الزيادة فما فيه من الجمع بين الوضوح والتجلي ، واحدهما كاف عن الآخر ،

والحد مما يجب صيانتة عن التجوز والزيادة .

= بين الصلاة في حرف الشرع والدعاء ، أو يكون ظاهرا في الدعاء ، واللازم باطل ؛

لظهوره في المعنى الشرعي انظر المسألة في مختصر ابن الحاجب وشرحه .

واما التعريف الثاني : . فلأن حصول العلم عن الدليل يسمى تبيناً . والأصل في الاطلاق الحقيقة فلو كان هو البيان أيضاً حقيقة . لزم منه الترادف . والأصل عند تعدد الاسماء تعدد المسميات ، تكثيراً للفائدة . ولأن الحاصل عن الدليل قد يكون علماً . وقد يكون ظناً . وعند ذلك فتخصيص اسم البيان بالعلم . دون الظن لا معنى له . مع ان اسم البيان يعم الحالتين . واذا كان النزاع انما هو في اطلاق امر لفظي . فاولى ما اتبع ما كان موافقاً للاطلاق اللغوي . وابتعد عن الاضطراب ومخالفة الاصول .

واذا عرف ان البيان هو الدليل المذكور فحد البيان ما هو حد الدليل ؛ على ما سبق في تحريره (١) ويعم ذلك كل ما يقال له دليل ، كان مفيداً للقطع او للظن وسواء كان عقلياً أو حسيّاً ، أو شرعياً أو عرفياً ، او قولاً أو سكوتاً ، او فعلاً أو ترك فعل الي غير ذلك .

وأما المبين فقد يطلق ؛ ويراد به ما كان من الخطاب المبتدئ المستغني بنفسه عن بيان ، وقد يراد به ما كان محتاجاً الى البيان ، وقد ورد عليه بيانه ، وذلك كاللفظ المجمل اذا بين المراد منه ، والعام بعد التخصيص ، والمطلق بعد التقييد ، والفعل اذا اقترن به ما يدل على الوجه الذي قصد منه الي غير ذلك .

واما المسائل فثان .

١ - سبق شرح الدليل في المبادئ الكلامية .

المسألة الأولى

مذهب الاكثرين ان الفعل يكون بيانا ، خلافا لطائفة شاذة .

ويدل على ذلك النقل والعقل .

أما النقل : فمروي عن النبي ﷺ انه عرف الصلاة والحج بفعله حيث قال :

« صلوا كما رأيتموني اصلي . » وخذوا عني مناسككم .

وأما للعقل : فهو أن الاجماع منعقد على كون القول بيانا ، والاثيان بافعال الصلاة

والحج ، لكونها مشاهدة ، أدل على معرفة تفصيلها من الاخبار عنها بالقول ،

فانه (ليس الخبر كالمعاينة) (١) ولهذا كانت مشاهدة زيد في الدار أدل على معرفة

كونه فيها من الاخبار عنه بذلك . واذا كان القول بيانا ، مع قصوره في الدلالة

عن الفعل المشاهد ، فكون الفعل بيانا أولى .

فان قيل : اما النقل فالبيان فيه انما وقع بالقول لا بالفعل ، وهو قوله « صلوا

كما رأيتموني اصلي ، وخذوا عني مناسككم »

واما المعقول : فهو ان الفعل ، وان كان مشاهدا ، غير ان زمان البيان به مما يطول ،

ويلزم من ذلك تأخير البيان مع امكانه بما هو افضى اليه . وهو القول . وذلك مممتنع .

قلنا : اما القول بان البيان انما حصل بالقول ليس كذلك فانه لم يتضمن تعريف

شيء من افعال الصلاة والحج . بل غايته تعريف ان الفعل هو البيان لذلك .

واما القول بان البيان بالفعل مما يفضي الى تأخير البيان مع امكان تقدمه بالقول

فهو غير مسلم : بل التعريف بالقول . وذكر كل فعل بصفته وهتته وما يتعلق به

ايهد عن التشبث بالذهن من الفعل المشاهد . وربما احتيج في ذلك الى تكرير في

ازمنة تزيد على زمان وقوع (الفعل) بأزمنة كثيرة . على ما يشهده العرف والعادة .

وان سلمنا ان زمان التعريف بالفعل يكون اطول ، فليس في ذلك ما يدل على كونه

غير صالح للبيان والتعريف ، والخلاف انما هو في ذلك ، وقد بينا انه مع صلاحيته

للتعريف ادل من القول .

١ - جزء من حديث انظر طريقه . ومن خرجه والكلام على متنه واسانيد في كشف الخفاء

قولهم انه يفضى الى تأخير البيان ؛ مع إمكان تقديمه بالقول .
قلنا : لا يخلو امان لا تكون الحاجة قد دعت الى البيان في الحال ، اودعت اليه :
فان كان الاول ، فلا مخدور في التأخير مع حصول البيان بما هو ادل من القول .
وان كان الثاني ، فلا نسلم امتناع التأخير على قولنا بجواز التكليف بما لا يطاق
على ما قررناه .

وبتقدير امتناعه فانما نسلم ذلك فيما اذا كان التأخير لالفائدة ، واما اذا كان لفائدة فلا .
وقد بينا الفائدة في البيان بالفعل من جهة كونه أدل على المقصود .

المسألة الثانية

اذا ورد بعد اللفظ المجمل قول وفعل ، وكل واحد منهما صالح للبيان ، فأي بيان
بماذا منهما ؟

والحق في ذلك أنه لا يخلو إما أن يتوافقا في البيان او يختلفا ، فان توافقا
فان علم تقدم أحدهما فهو البيان لحصول المقصود به ، والثاني يكون تأكيداً الا
اذا كان دون الاول في الدلالة ، لاستحالة تأكيد الشيء بما هو دونه في الدلالة .
وان جهل ذلك ، فلا يخلو إما أن يكونا متساويين في الدلالة ، أو أحدهما أرجح
من الآخر على حسب اختلاف الوقائع والاقوال والافعال :
فان كان الاول فأحدهما هو البيان : والآخر مؤكد من غير تعيين .

وان كان الثاني : فالاشبه أن المرجوح هو المتقدم لانا لو فرضنا تأخر المرجوح
امتنع أن يكون مؤكداً للرأجح ، اذ الشيء لا يؤكد بما هو دونه في الدلالة ، والبيان
حاصل دونه فكان الاتيان به غير مفيد ، ومنصب الشارع منزّه عن الاتيان بما لا يفيد
ولا كذلك فيما اذا جعلنا المرجوح مقدماً ، فان الاتيان بالرأجح بعده يكون مفيداً
للتأكيد ، ولا يكون معطلاً .

واما إن لم يتوافقا في البيان ، كما روي عنه عليه السلام ، أنه بعد آية الحج قال :
« من قرن حجاً الى عمرة فليطف طوافاً واحداً ، ويسعى سعياً واحداً » . (١)

١ - الحديث في مسند أحمد من طريق ، بن عمر بلفظ (من قرن بين حجه وعمرة
أجزاه لهما طوف واحد) ورمز له السيوطي في الجامع الصغير بـ رموز الحسن .

وروى عنه عليه السلام أنه قرن فطاف طوافين ، وسعى سعين . (١)
 فلا يخلوا : إما أن يعرف تقدم أحدهما أو يجهل . فان علم التقدم .
 قال ابو الحسين البصري : المتقدم هو البيان . فان تقدم الفعل كان الطواف
 الثاني كان الطواف الثاني واجباً . وان تقدم القوم كان الطواف الثاني غير واجب ،
 وليس بحق ، بل الحق ان يقال :

ان كان القول متقدماً ، فالطواف الثاني غير واجب ، وفعل النبي صلى الله عليه وسلم له
 يجب ان يحمل على كونه مندوباً ، والا فلو كان فعله له ، دليل الوجوب ، كان
 ناسخاً لما دل عليه القول ، ولا يخفى ان الجمع اولى من التعطيل ، وفعله للطواف الأول
 يكون تأكيداً للقول . وان كان الفعل متقدماً . فهو وان دل على وجوب الطواف
 الثاني : الا ان القول بعده يدل على عدم وجوبه ، والقول باهمال دلالة القول
 ممتنع ، فلم يبق الا ان يكون ناسخاً لوجوب الطواف الثاني الذي دل عليه الفعل
 أو ان يحمل فعله على بيان وجوب الطواف الثاني في حقه دون امته ، وان يحمل
 قوله على بيان وجوب الاول دون الثاني في حق امته دونها ، والا شبه انما هو الاحتمال
 الثاني دون الاول ، لما فيه من الجمع بين البيانين من غير نسخ ولا تعطيل (٢) .
 واما ان جهل المتقدم منهما ، فالاول انما هو تقدير تقدم القول وجعله بياناً لوجهين

١ — ذكر ابن حجر في كتاب الدراية في تخريج احاديث الهداية ان عليا جمع
 بين الحج والعمرة فطاف طوافين وسعى سعين وحدث ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك
 رواه النسائي في مسند علي ورواه موثقون ، واخرجه محمد بن الحسن من قول علي
 موقوفاً بلفظ الأمر وفي اسناده راو مجهول .

٢ — قد يقال الأشبه انما هو الاحتمال الأول لما سيحيى له بعد قليل من أن
 التشريك بين النبي صلى الله عليه وسلم وأمته في التشريع هو الغالب فلا يعدل عنه الى التفريق
 بينهما في الحكم الا للدليل ، ولا دليل ، ودعوى أن الاول يلزمه اما اهمال دلالة
 القول وهو ممتنع . واما نسخ الفعل بالقول غير صحيحة اذ يمكن ان يقال ان
 للقول بعد الفعل المعارض له بين حمل الفعل على الندب من أول الأمر فلا نسخ
 للفعل ولا تعطيل للقول .

الاول : انه مستقل بنفسه في الدلالة بخلاف الفعل ، فانه لا يتم كونه بيانادون اقتران العلم الضروري بقصد النبي ﷺ البيان به او قول منه يدل على ذلك . وذلك مما لا ضرورة تدعو اليه (١) .

الثاني : انا اذا قدرنا تقدم القول امكن حمل الفعل بعده على نديبة الطواف الثاني كما تقدم تعريفه . ولو قدرنا تقدم الفعل يلزم منه اما اهمال دلالة القول ؛ او كونه ناسخا لحكم الفعل ، او ان يكون الفعل بياناً لوجوب الطواف الثاني في حق النبي ﷺ دون امته ، والقول دليل عدم وجوبه في حق امته دونهم ، والاهمال والنسخ على خلاف الاصل ، والافتراق بين النبي ﷺ والامة في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنظر الى ما ذكرناه من التشريك ، لكون التشريك هو الغالب دون الافتراق (٢) .



١ - الأصل في فعله ﷺ التشريع لنفسه ولأمرته حتى يصرفه عن ذلك دليل فهو دليل مستقل بنفسه كالقول .

٢ - تقدم أنه يمكن الجمع بحمل الفعل السابق على التذب والقول المعارض له على نفي الوجوب فلا اهمال للقول ولا نسخ للفعل ولا افتراق بينه وبين الامة .

المسألة الثالثة

هل يجب ان يكون البيان مساويا للمبين في القوة، او يجوز ان يكون ادنى منه .
قال الكرخي : لا بد من المساواة .

وقال ابو الحسين البصري : يجوز ان يكون ادنى منه .
وهل يجب ان يكون مساويا للمبين في الحكم .
فمنهم من قال به ، ومنهم من نفاه .

والختار في ذلك ان يقال : اما المساواة في القوة ، فالواجب ان يقال : ان كان المبين مجملا ، كفى في تعيين احد احتماليه ادنى ما يفيد الترجيح ، وان كان عاما او مطلقا ، فلا بد وان يكون المخصص والمقيد في دلالة اقوى من دلالة العام على صورة التخصيص ، ودلالة المطلق على صورة التقييد . والافلو كان مساويا لزم الوقف (١) ولو كان مرجوحا لزم منه الغاء الراجح بالمرجوح ، وهو ممتنع .
واما المساواة بينهما في الحكم فغير واجب ، وذلك لانه لو كان ما دل عليه البيان من الحكم هو ما دل عليه المبين ، لم يكن احدهما بيانا للآخر . وانما يكون احد الامرين بيانا للآخر . اذا كان دالا على صفة مدلول الآخر . لا على مدلوله .
ومع ذلك فلا اتحاد في الحكم .

فان قيل : المراد من الاتحاد في الحكم انه ان كان حكم المبين واجبا كن بيانه واجبا ، وان لم يكن واجبا ، لم يكن للبيان واجبا .

قلنا : لا يخلو إما ان لا تكون الحاجة داعية الى البيان في الحال ، او هي داعية فان كان الاول : فالبيان غير واجب . على ماسياتي ، وسواء كان الحكم المبين واجبا او لم يكن . وان كان الثاني ، فعلى قولنا بجواز التكليف بما لا يطاق على ما تقر (٢) فالبيان ايضا لا يكون واجبا . وان الحكم المبين واجبا .

١ - ان تخصيص العام وتقييد المطلق حال المساواة في قوة للدلالة أولى ، لما في ذلك من اعمال الدليلين ، بخلاف القول بالوقف فانه تعطيل للدليلين ، وبخلاف القول بالغاء البيان فان فيه العمل باحد الدليلين دون الآخر .

٢ أنظر المسألة الأولى من مسائل الأصل الثالث في المحكوم فيه - ج ١

وإذا حرف ذلك فلنذكر ما يتعلق به من المسائل ؛ وهي سبع :

المسألة الأولى

اختلفوا في الواحد العدل . إذا أخبر بخبر ، هل يفيد خبره العلم ، (١) فذهب قوم الى أنه يفيد العلم . ثم اختلف هؤلاء .

فمنهم من قال إنه يفيد العلم بمعنى الظن لا بمعنى اليقين . فان العلم قد يطلق ويراد به الظن . كما في قوله تعالى « فان علمتموهن مؤمنات » أي ظننتموهن ومنهم من قال إنه يفيد العلم اليقيني من غير قرينة ، لكن من هؤلاء من قال ذلك مطرد في خبر كل واحد ، كبعض أهل الظاهر ، وهو مذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه ومنهم من قال انما يوجد ذلك في بعض أخبار الآحاد ، لا في الكل ، واليه ذهب بعض أصحاب الحديث .

ومنهم من قال إنه يفيد العلم ، إذا اقترنت به قرينة ، كالنظام ، ومن تابعه في مقاله . وذهب الباقر إلى انه لا يفيد العلم اليقيني مطلقاً ، لا بقرينة ولا بغير قرينة والمختار حصول العلم بخبره ، إذا احتفت به القرائن . ويمتنع ذلك عادة دون القرائن ؛ وان كان لا يمتنع خرق العادة بأن يخلق الله تعالى لنا العلم بخبره من غير قرينة أما أنه لا يفيد العلم بمجرد ، فقد احتج القائلون بذلك بحجج واهية لا بد من التنبيه عليها ، والاشارة بعد ذلك الى ما هو المعتمد في ذلك .

الحجة الاولى : من الحجج الواهية قولهم : لو كان خبر الواحد مفيداً للعلم لا فاده كل خبر واحد ، كما أن خبر التواتر لما كان موجباً للعلم كان كل خبر متواتر كذلك ولقائل أن يقول : هذا قياس تمثيلي ، وهو غير مفيد للعلم . كيف وان خبر التواتر ان قيل ان العلم به ضروري غير مكتسب ، فلا يمتنع أن يخلقه الله تعالى عند كل تواتر ؛ لعله بما يشتمل عليه من مصلحة مختصة به ، أولاً لمصلحة (٢) كما يشاء ويختار . ومثل ذلك غير لازم في أخبار الآحاد .

(١) انظر الكلام على خبر الواحد في الجزء الثالث من الرسالة للشافعي ، وفي الباب الحادي عشر من الاحكام في اصول الاحكام لابن حزم ، وما ذكره الموصلي آخر الجزء الثاني من مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم من الاحتجاج بالسنة وافادتها العلم ووجوب العمل .

(٢) هذا مبني على عدم رعاية المصالح في افعاله تعالى ، والصواب : أن جميع افعاله وتشريعه مبني على رعاية المصلحة لكلال علمه وحكمته وسعة رحمته وعظيم كرمه واحسانه .

وان قيل إنه نظري مكتسب ، فلا مانع من استواء جميع أخبار التواتر فيما لا بد منه في حصول العلم . ولا يلزم من ذلك استواء جميع أخبار الآحاد في ذلك الحجة الثانية : أن تأثيرات الأدلة في النفوس بحسب المؤثر ، ولا نجد في انفسنا من خبر الواحد ، وأن بلغ الغاية في العدالة ، سوى ترجيح صدقه على كذبه من غير قطع ، وذلك غير موجب للعلم .

وهذه الحجة في غاية الضعف ، لأن حاصلها يرجع الى محض الدعوى في موضع الخلاف من غير دلالة ، ومع ذلك ، فهي مقابلة بمثلها ، وهو أن يقول الخصم : وأنا أجد في نفسى العلم بذلك . وليس أحد الامرين أولى من الآخر .

الحجة الثالثة : أنه لو كان خبر الواحد يوجب العلم ، لما روعى فيه شرط الاسلام والعدالة كما في خبر التواتر :

وحاصل هذه الحجة أيضاً يرجع الى التمثيل ، وهو خير مفيد للبقين . ثم ما مانع أن يكون حصول العلم بخبر التواتر ، لأن الله تعالى أجرى العادة بخلق العلم عنده أن قيل إن العلم بخبر التواتر ضروري ، وذلك غير لازم في خلقه عند خبر من ليس بمسلم ولا عدل ، أو أن يكون التواتر من حيث هو تواتر مشتمل على ما يوجب العلم ، أن قيل بأن العلم بخبر التواتر كسبي ، وخبر من ليس بمسلم ولا عدل غير مشتمل على ذلك .

والمعتمد في ذلك أربع حجج :

الحجة الاولى : أنه لو كان خبر الواحد الثقة مفيداً للعلم ، مجرد ، فلو أخبر ثقة آخر بفسد خبره ، فإن قلنا خبر كل واحد يكون مفيداً للعلم لزم اجتماع العلم بالشيء وبنقيضه ، وهو محال . وإن قلنا خبر أحدهما يفيد العلم دون الآخر ، فاما أن يكون معيناً ، أو غير معين ، فإن كان الاول ، فليس أحدهما أولى من الآخر ، ضرورة تساويهما في العدالة والخبر ، وإن لم يكن معيناً ، فلم يحصل العلم بخبر واحد منهما على التعيين ، بل كل واحد منهما إذا جردنا النظر اليه ، كان خبره غير مفيد للعلم لجواز أن يكون المفيد للعلم هو خبر الآخر ، كيف وأنه لازمة لاحدهما على الآخر حتى يقال بحصول العلم بخبره ، دون خبر الآخر (١) .

(١) لمن يرى افادة خبر الواحد العلم أن يقول هذا مجرد فرض ، فإن العادة قد تمنع =

وايضاً فان أمر النبي ﷺ بالاتباع بقوله (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه) والأمر بذلك غير خاص ببعض القرآن دون البعض اجمالاً، ولأنه لا أولوية للبعض دون البعض، ولأنه لو حمل ذلك على البعض دون البعض ؛ مع كونه غير معين في اللفظ ، كان مجملاً وتكليفه بالاتباع بما ليس بمعلوم له ، وهو خلاف الاصل ، واذا ثبت ان المراد من قوله من اول الآية انما هو جميع القرآن فالظاهر ان يكون الضمير في قوله تعالى : (ثم ان علينا بيانهم) عائد الى جميع المذكور السابق، وهو جملة القرآن، لا الى بعضه، لعدم الاولوية . وانما يمكن ذلك بحمل البيان على ما ذكرناه . لا على ما ذكره لاستحالة افتقار كل القرآن الى البيان بالمعنى الذي ذكره ، فانه ليس كل القرآن مجملاً ولا ظاهراً في معنى، وقد استعمل في غيره ، فكان ما ذكرناه أولى .

وهذا اشكال مشكل ، وفي تحريره وتقريره على هذا الوجه يتبين للناظر المتبحر فيه إبطال كل ما ينجب به بعض المخبطين . (١)

وان سلنا أن المراد به انما هو بيان المراد من الظاهر الذي استعمل في غير ما هو الظاهر منه، لكن ما المانع أن يكون المراد به البيان التفصيلي، كما قاله أبو الحسين البصري؟

= على مطلوبه ؛ وقيل معنى بيانه ايضاح مجمله وتحديد المراد من عامه ومطلقه والدلالة على منسوخه « وعليه يتم الاستدلال بالآية على المطلوب، والذي يظهر لي أن البيان عام لأنه اسم جنس مضاف فيشمل كل ما ذكر ، فالله تكفل لرسوله ﷺ بحفظ القرآن ونشره واشهاره وتيسير تلاوته، وتكفل بايضاح متشابه بمحكمه والدلالة على المراد بعامة ومطلقه وبذلك يتم الاستدلال بالآية على المطلوب .

١ - استحالة افتقار كل القرآن الى بيان بالمعنى الذي ذكره المستدل ضرورة انه منه المجمل وغير المجمل قرينة على ارادة البيان لما يحتاج الى البيان ، كما ان استحالة ابلاغ القرآن واحكام الشريعة لكل فرد من بني آدم ضرورة ان فيهم من ليس اهلاً للتكليف قرينة على ارادة البيان بالمعنى الذي ذكره المعارض لمن هو اهل للتكليف دون غيره . فعموم البيان لجميع القرآن محمول على الاختصاص على التفسيرين فلا اولوية لتفسير المعارض ولا المستدل، والاختلاف بينهما اختلاف تنوع فيجب حمل الآية على الجميع كما تقدم . وعليه فلا اشكال .

فان قيل . لا يمكن ذلك لان لفظ البيان مطلق (١) فحملة على البيان التفصيلي يكون تقييدا له ، وتقييد المطلق من غير دليل ممتنع .

قلنا . واذا كان مطلقاً ، فالمطلق لا يمكن حمله على جميع صورته ، والا كان عاما لا مطلقاً ، بل غاية انه اذا عمل به في صورة ، فقد وفي بالعمل بدلالته . وعند ذلك ؛ فلا يخفى أن تنزيل البيان في الآية على الاجمالى دون التفصيلي يكون تقييدا للمطلق ؛ وهو ممتنع من غير دليل . وان لم يقل بتنزيله عليه ، فلا حجة فيه .

وان سلمنا أن المراد به البيان الاجمالى والتفصيلي ؛ غير انه قد تعذر العمل بظاهر (ثم) . من حيث انها تدل على وجوب تأخير بيان كل القرآن ضرورة عود الضمير الى الكل (٢) على ما سبق . وذلك خلاف الاجماع . واذا تعذر العمل بظاهرها وجب العمل بها في مجازها وهو حملها على معنى (الواو) كما في قوله تعالى : «فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون» فان (ثم) ههنا بمعنى (الواو) ولاستحالة كون الرب شاهدا ، بعد ان لم يكن شاهدا .

الحجة الثانية : قوله تعالى «آلر كتاب احكمت آياته ثم فصلت» و(ثم) للتأخير . ولقائل ان يقول . لا نسلم أن المراد من التفصيل بيان المراد من المجمل والظاهر والمستعمل في غير ما هو ظاهر فيه ، بل المراد من قوله احكمت أى في اللوح المحفوظ وفصلت في الانزال .

الحجة الثالثة قوله تعالى (ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضي اليك وحيه) وأراد به بيانه للناس .

١ — تقدم أن لفظ البيان في الآية عام لا مطلق ؛ لأنه اسم جنس مضاف ، وعليه فلا يصح ما ذكره الآمدي في الجواب لبنائه على ان لفظ البيان في الآية مطلق .

٢ — القرآن نزل منجما وكلما نزل منه نجم بينه الله بعد نزوله انجاز الوعدة وهذا ما دلت عليه ثم من الترتيب . ولم تدل على وجوب تأخير بيان كل القرآن حتى يتم نزوله ، وبذلك لم يتعذر حملها على ظاهرها كما قال الآمدي .

ولقائل أن يقول : ظاهر ذلك لمنع من تعجيل نفس القرآن ؛ لا بيان ماهو المراد منه ، لما فيه من الاضرار المخالف للأصل ، وانما منعه من تعجيل القرآن أي من تعجيل أدائه عقيب سماعه ، حتى لا يختلط عليه السماع بالأداء ، والا فلو اراد به البيان . لما منعه عنه بالنهي للاتفاق على أن تعجيل البيان بعد الاداء غير منهي عنه .

الحجة الرابعة انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة بقوله تعالى « ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة » ولم يعينها الا بعد سؤالهم . ودليل كون المأمور به معيناً امران : الاول انهم سألوا تعيينها بقولهم له « ادع لنا ربك يبين لنا ماهي » . و « ما لونها » ولو كانت منكرة لما احتج الى ذلك للخروج عن العهدة بأي بقرة كانت . الثاني ان قوله تعالى « انه يقول إنها بقرة لا فارض ولا بكر » . و « انها بقرة صفراء » . و « انها بقرة لا ذلولاً تثير الارض ولا تسقي الحرث » والضمير في هذه جميع الكنايات (١) يجب صرفه الى ما امروا به اولاً .

وبيانه من وجهين : الاول انه لو لم يكن كذلك ، لكان تكليفاً بامور مجدة غير ما امروا به اولاً ، ولو كان كذلك لكان الواجب من تلك الصفات المذكورة آخراً دون ما ذكر اولاً ؛ وهو خلاف الاجماع على ان المأمور به كان متصفاً بجميع الصفات المذكورة .

الثاني : انه لو لم يكن كذلك للزم منه ان لا يكون الجواب مطابقاً للسؤال . وهو خلاف الاصل .

ولقائل ان يقول : لانسلم ان البقرة المأمور بها كانت معينة في نفس الامر . بل منكرة مطلقاً . فلا تكون محتاجة الى البيان لامكان الخروج عن العهدة بذبح أي بقرة اتفقت . ولا يكون ذلك من صور النزاع . قولهم انهم سألوا عن تعيينها . ولو امروا بمنكر . لما سألوا عن تعيينه .

١ - في هذه جميع - فيه تحريف والصواب في جميع هذه .

قلنا ظاهر الامر يدل على التنكير حيث قال «ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة» والقول بالتعيين مخالف للتنكير المفهوم من اللفظ. وليس الحمل على التعيين ضرورة تصحيح سؤلهم ومخالفة ظاهر النص أولى من العكس. بل موافقة ظاهر النص أولى. قولكم في الوجه الثاني: ان الضمير في جميع الكنايات عائد الى المأموره أولا، لانسلم ذلك.

قولهم: لو لم يكن كذلك لكان ذلك تكليفاً بامور مجددة مسلم، وما المانع منه؟ قولكم: لو كان كذلك، لكان الواجب من تلك الصفات المذكورة آخرها دون ما ذكر أولا، لانسلم ذلك. وما المانع أن يكون قد أوجب عليهم بعد السؤل الاول ذبح بقرة متصفة بالصفات المذكورة أولا، ثم أوجب بعد ذلك اعتبار الصفات المذكورة ثانيا، ولا منافاة بين الحالتين.

قولكم: لو كان كذلك، لما كان الجواب مطابقا للسؤل، وهو خلاف الاصل فهو معارض بما روي عن ابن عباس؛ رضي الله عنهما، انه قال. لو ذبحوا أية بقرة أرادوا لأجزأتهم، لكنهم شددوا على أنفسهم، فشدد الله عليهم (١). وهذا يدل على أن ذلك كان ابتداء لإيجاب لا بياناً؛ لان البيان ليس بتشديد بل تعيين ما هو الواجب. ولا يخفى أن موافقة ظاهر النص الدال على تنكير البقرة وظاهر قول ابن عباس أولى من موافقة ما ذكروه من لزوم مطابقة الجواب للسؤل، لما فيه من موافقة الاصلين، ومخالفة اصل واحد، وما ذكروه بالعكس. ثم وإن سلمنا ان المأمور به كان بقرة معينة في نفس الامر، غير انهم سألوا البيان الاجمالي أو التفصيلي؟

الاول: ممنوع والثاني مسلم. ولا يلزم من جواز تأخير البيان التفصيلي، تأخير البيان الاجمالي، كما هو مذهب ابي الحسين البصري؛ وليس تقييد سؤلهم بطلب البيان مع اطلاقه؛ بالاجمالي، أولى من التفصيلي، ولا محيص عنه. وربما أورد على هذا الاحتجاج ما لا اتجاه له. كقولهم: ما المانع ان يكون البيان مقارنا للبين. غير انهم لم يتبينوا أن الامر بالذبح كان ناجرا، وتأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع.

١ — انظر تعليق ابن جرير في تفسيره على هذا الأثر وماروى بمعناه.

اما أولا : فلانه لو كان البيان حاصلًا ، لفهموه ظاهر ؛ ولما سألوه عنه .

وأما ثانيا : فلان الامر بالذبح كان مطلقا ، والامر المطلق على التراخي عند صاحب هذه الحجة على ماسبق تقريره . ولو كان على الفور فتاخير بيانه عنه ايضا غير ممتنع على اصله ، لكونه قائلا بجواز التكليف بما لا يطاق ، كما سبق تحقيقه .

الحجة الخامسة انه لما نزل قوله تعالى « انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ، اتم لها واردون » قال عبدالله ابن الزبيري « فقد عبدت الملائكة والمسيح أقرامهم يعذبون » والنبي ﷺ لم ينكر عليه ، بل سكث الى حين ما نزل عليه بيان ذلك بعد حين ، وهو قوله (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون (١) وذلك يدل على جواز التأخير .

ولقائل ان يقول : لا نسلم أن الآية لم تكن بينة حتى انها تحتاج الى بيان ، فان الملائكة والمسيح إنما يمكن القول بدخولهم في عموم الآية ان لو كانت (ما) تناول من يعلم ويعقل وهو غير مسلم ، واذا لم تكن متناولة لهم ؛ فلا حاجة الى اخراج مالا دخول له في الآية عنها .

فان قيل : دليل تناول (ما) لمن يعلم ويعقل النص والاطلاق والمعنى .

اما النص : فقوله تعالى وما خلق الذكر والأنثى ، وقوله تعالى (والسماء وما بناها) .

وقوله تعالى (ولا اتم عابدون ما أعبد) .

وأما الاطلاق فن وجهين .

الاول : ان (ما) قد تطلق بمعنى (الذي) باتفاق اهل اللغة ، و(الذي) يصح اطلاقها على من يعقل . بدليل قولهم . الذي جاء زيد فما كذلك .

الثاني : انه يصح ان يقال — ما في داري من العبيد احرار .

وأما المعنى فن وجهين .

الاول : هو ان ابن الزبيري كان من فصحاء العرب . وقد فهم تناول (ما) لمن يعقل ، والنبي ﷺ لم ينكر عليه ذلك .

الثاني : ان (ما) لو كانت مختصة بمن لا يعلم ، لما احتج الى قوله (من دون الله)
وحيث كانت بعمومها متناولة لله تعالى احتاج الى التقييد بقوله « من دون الله »
قلنا : أما ماذكروه من النصوص والاطلاقات فغايتها جواز اطلاق (ما) على
من يعقل ويعلم ، ولا يلزم من ذلك ان تكون ظاهرة فيه . بل هي ظاهرة فيمن لا يعقل .
ودليل ذلك قول النبي ﷺ لابن الزبيري لما ذكر ما ذكر (١) راد عليه بقوله « ما اجهلك
بلغة قومك اما علمت ان (ما) لما لا يعقل و (من) لمن يعقل . ولا يخفى ان الجمع بين
الامرین والتوفيق بين الادلة اولى من تعطيل قول النبي ﷺ والعمل بماذكروه .
واذا كانت (ما) ظاهرة فيما لا يعقل دون من يعقل ، وجب تزيلها على ما هي ظاهرة فيه .
وماذكروه من الوجه الاول في المعنى فهو باطل بما ذكرناه من انكار النبي ﷺ
ولا يخفى ان اتباع قول النبي اولى من اتباع ما ظنه ابن الزبيري .
وماذكروه في الوجه الثاني من عدم الاحتياج الى قوله « من دون الله » إنما
يصح ان لو لم يكن فيه فائدة ، وفائده التأكيد ، وحمل الكلام على فائدة التأسيس ، وان
كان هو الاصل ، غير انه يلزم من حمله على فائدة التأسيس مخالفة ظاهر قول النبي
ﷺ والجمع اولى من التعطيل .

وان سلمنا ان (ما) حقيقة فيمن يعقل ، غير اننا لا نسلم ان بيان التخصيص لم يكن مقارناً للآية .
وبيان المقارنة ان دليل العقل صالح للتخصيص على ما سبق . والعقل قد دل
على امتناع تعذيب أحد مجرم صادر من غيره ، اللهم الا ان يكون راضياً بجرم
ذلك الغير ، واحد من العقلاء لم يخطر بباله رضا الملائكة والمسيح بعبادة من عبد هم .
وما مثل هذا الدليل العقلي ؛ فلا نسلم عدم مقارنته للآية .

واما نزول قوله تعالى « ان الذين سبقتم منا الحسنی » الآية ، فانا ورد تأكيذاً
بضم الدليل الشرعي الى الدليل العقلي ، مع الاستغناء عن اصله ، أما ان يكون هو
المستقل بالبيان ؛ فلا .

الحجة السادسة : قول الملائكة لابراهيم « إنا مهلكو أهل هذه القرية ؛ إن أهلها
كانوا ظالمين » ولم يبينوا إخراج لوط ومن معه من المؤمنين عن الهلاك بقولهم
« نحن أعلم بمن فيها لننجينهم وأهلهم » الا بعد سؤال ابراهيم وقوله « ان فيها لوطاً » .

١ - انظر التعليق ص ٢٠١ ج ٢ .

واقائل ان يقول : لانسلم تأخر البيان عن هذه الآية ، بل هو مقترن بها .
ودليله قول الملائكة في تعليل الهلاك : (إن أهلها كانوا ظالمين) ، وذلك لا يدخل
فيها إلا من كان ظالماً .

كيف وانه لم يتدخل بين قول الملائكة غير سؤال ابراهيم ، وهو قوله « ان فيها
لوطاً » وما مثل هذا لا يعد تأخيراً للبيان . فان مثل ذلك قد يجري إما بسبب
انقطاع نفسه أو سعال فما بين البيان والمبين . ولا يعد ذلك من المبين تأخيراً .
ومبادرة ابراهيم الى السؤال ، ومنعهم (١) من اقتران البيان بالمبين نازل منزلة
انقطاع النفس والسعال ، حتى انه لو لم يبادر بالسؤال ، لبادروا بالبيان .
الحجة السابعة : ان النبي ﷺ انفذ معاذ الى اليمن ليعلمهم الزكاة وغيرها ،
فسألوه عن الوقص ، فقال « ماسمعت فيه شيئاً من رسول الله ، ﷺ ، حتى أرجع
اليه فاساله (٢) » وذلك دليل على أن بيانه لم يتقدم .

ولقائل أن يقول كون معاذ لم يسمع البيان ولم يعرفه لا يدل على عدم مقارنة البيان
للمبين . كيف ويمكن أن يقال الاصل عدم وجوب الزكاة في الأوقاص وغيرها .
غير أن الشارع أوجب فيما أوجب ، وبقي الباقي على حكم العقل ، وذلك صالح
للبيان والتخصيص ، هذا ما يتعلق بالمنقول وأما الحجج العقلية .
فاولها أنه لو كان تأخير البيان ممتنعاً ، فاما أن يكون امتناعه لذاته أو لغيره ، وذلك
اما ان يعرف بضرورة العقل او نظره ، وكل واحد من الأمرين متنفذ ، فلا امتناع .
ولقائل أن يقول : ولو كان جائزاً ، فاما ان يعرف بضرورة العقل أو نظره
وكل واحد من الأمرين متنفذ . فلا جواز ، وليس احد الأمرين اولى من الآخر
وكل ما هو جواب له ههنا فهو جوابه فيما ذكر .

الحجة الثانية أنه لو امتنع تأخير البيان لامتنع تأخيره في الز من القصير وامتنع
عطف الجمل المتعددة اذا كان بيان الاولى متأخراً عن الجمل المعطوف عليها ، ولما
جاز البيان بالكلام الطويل ، واللازم ممتنع .

- ١ - ومنعهم من إضافة المصدر للمفعول والمعنى ومنع ابراهيم اياهم .
- ٢ - حديث معاذ روى من طرق لم تخل من مقال فارجع الى تلخيص الحبير لتعرف
طرق الحديث وما في كل منها من المقال .

ولقائل ان يقول : انما يجوز تأخير البيان في الزمان القصير اذا كان مع قصره لا يعد المتكلم معرضاً عن كلامه الاول ، فان كلامه الثاني مع الاول معدود كالجملة الواحدة ، وذلك لا يعد تأخير للبيان . وهذا بخلاف ما اذا تاول الزمان تطاولا يعد به المتكلم بالكلام الاول معرضاً عن كلامه . ولهذا فانه يجوز لغة وعرفاً ان يتكلم الانسان بكلام يقصر فهم السامع عنه ؛ ويبينه بعد الزمان القصير من غير استهجان بخلاف ما اذا بينه بعد الزمان المتطاول ، فلا يلزم من التأخير ثم التأخير ههنا .
وأما الجمل المعطوفة فنازلة منزلة الجملة الواحدة ، فالبيان المتعقب للجمل المعطوفة ينزل منزلة تعقبه للجملة الواحدة .

واما البيان بالكلام الطويل فانما يجوزه الخصم اذا لم يكن (١) حصول البيان الابه ، او كانت المصلحة فيه أتم من الكلام القصير والا فلا .

الحجة الثالثة : أنه لو قبح تأخير البيان ، لكان ذلك لعدم تبين المكلف ، وذلك يقتضى قبح الخطاب اذا بين له ؛ ولم يتبين ، فانه لافرق في ذلك بين ما امتنع بامر يرجع الى نفسه أو الى غيره . ولهذا يسقط تكليف الانسان اذا مات ، سواء قتل هو نفسه ، أو قتله غيره واللازم ممتنع .

ولقائل أن يقول نسلم أن قبح تأخير البيان لما فيه من فقد العيين المنسوب الى المخاطب ، ولا يلزم من ذلك قبحه عند عدم تبين المكلف اذا بين له ؛ لكونه منسوبا الى تقصير المكلف ، لا الى المخاطب . وسقوط التكليف عن الميت انما كان لعدم تمكنه المشروط في التكليف ، وذلك لا يفترق بان يكون قد فات بفعله أو بفعل غيره .

والاختار في ذلك : أما من جهة النقل فقوله تعالى « واعلموا أن ما غنمتم من شيء فان لله خمسة » الى قوله « ولذى القربى » ثم بين بعد ذلك أن السلب للقاتل وان المراد بذوى القربى بنو هاشم وبنو المطلب دون بني أمية وبني نوفل بمنعه لهم من ذلك حتى أنه لما سئل عن ذلك قال : انا وبنو هاشم والمطلب لم نفرق في

١ - لم يكن - لعلة لم يمكن .

جاهلية ولا اسلام ، ولم نزل هكذا ، وشبك بين أصابعه . (١)
فان قيل : المتأخر انما هو البيان المفصل ؛ ونحن لا نمنع من ذلك ، وانما نمنع
من تأخير للمبيان المجمل (٢) ، ولا دلالة لما ذكرتموه على تأخيره .

قلنا : اذا سلم عدم اقتران البيان التفصيلي بهذه الآية ، فهو حجة على من نازع
فيه ، وهي حجة على من نازع في تأخير البيان الاجمالي ، حيث انها ظاهرة في العموم
لكل ذوي القربى ولم ينقل أحد من أهل النقل وأرباب الاخبار ما يشير الى البيان
الاجمالي أيضا ، مع ان الاصل عدمه ؛ ولو كان لما أهمل نقله غالبا .

وأیضا : ما روى أن جبريل ، عليه السلام ، قال للنبي ﷺ «اقرأ» - قال : وما
أقرأ ؟ كرر عليه ذلك ثلاث مرات ، ثم قال له «اقرأ باسم ربك الذي خلق (٣)» ،
آخر بيان ما أمره به أولا مع اجماله الى ما بعد ثلاث مرات من أمر جبريل ،
وسؤال النبي ، مع امكان بيانه أولا . وذلك دليل جواز التأخير .

فان قيل : امره له بالقراءة مطلق ، وذلك اما ان يكون مقتضاه الوجوب على
الفور ؛ او التراخي . فان كان الاول ، فقد اخر البيان عن وقت الحاجة ؛ وان
كان الثاني ، فلا شك في افادته جواز الفعل في الزمن الثاني من وقت الامر ؛ وتأخير
البيان عنه تأخير له عن وقت الحاجة ؛ وذلك ممنوع بالاجماع .

فترك الظاهر لازم لنا ولكم ، والخلاف انما وقع في تأخير البيان الى وقت
الحاجة ، وليس فيما ذكرتموه دلالة عليه .

قلنا : اما ان الامر ليس مقتضاه للوجوب على الفور فقد تقدم . واذا كان
على التراخي ، فلا نسلم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة .

قولكم انه يفيد جواز الفعل في الزمان الثاني من وقت الامر .

١ - هذا جزء من حديث واه أحمد والبخاري وابوداود والنسائي من طريق جبير
بن مطعم مطولا بالفاظ مختلفة فاقصر الآمدي منه على موضع الشاهد وتصرف
في العبارة فأرجع اليه في دواوين السنة المذكورة ،

٢ - انظر التعليق ١ - ص ٣٣ - (ج ٣)

٣ - الحديث معروف وقد رواه البخاري في باب بدء الوحي عن عائشة مطولا
فاقصر المؤلف منه على موضع الشاهد في العبارة .

قلنا متى ، اذا كان الفعل المأمور به مبيناً ، او اذا لم يكن مبيناً ؟ الاول مسلم والثاني ممنوع : وان سلمنا ذلك ، لكن لا نسلم ان الحاجة داعية الى معرفته مع قطع النظر عن وجوبه وعدم المؤاخذه بتركه ، بدليل ما قبل الأمر .
وايضاً فانه لما نزل قوله تعالى (اقيموا الصلاة) مع انه لم يرد بها مطلق الدعاء اجماعاً لم يقترن بها مطلق الدعاء اجماعاً لم يقترن بها البيان ، بل اخر بيان افعال الصلاة واولقاتها الى ان بين ذلك جبريل للنبي ﷺ بعد ذلك ، وبين النبي ﷺ ذلك لغيره بعد بيان جبريل له .

وكذلك نزل قوله تعالى (وآتوا الزكاة) مطلقاً ، ثم بين النبي ﷺ بعد ذلك مقدار الواجب وصفته في النقود والمواشي غيرها من اموال الزكاة شيئاً فشيئاً .
وكذلك نزل قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما » ثم بين بعد ذلك ما يجب القطع بسرقة في مقداره وصفته على التدرج ، وكذلك نزل قوله تعالى : وجاهدوا باموالكم وانفسكم » ثم نزل تخصيصه بقوله تعالى « ليس علي الضعفاء ولا على المرضى » الى غير ذلك من الاوامر العامة التي لم تبين تفاصيلها الا بعد مدد .
فان قيل : المؤخر في جميع هذه الاوامر إنما هو البيان التفصيلي ؛ وليس فيها ما يدل على تأخير البيان الاجمالي ، كيف وان الأمر إما أن يكون على الفور ، أو التراخي ، وتام الاشكال ما سبق .

قلنا : وجواب الاشكالين أيضاً ما سبق . وايضاً فان العمومات الواردة في البيع والنكاح والارث وردت مطلقة . والنبي ﷺ بين بعد ذلك على التدرج ما يصح بيعه وما لا يصح ، ومن يحل نكاحها ومن لا يحل ، وصفات العقود وشروطها ؛ ومن يرث ومن لا يرث ، ومقادير الموارث شيئاً فشيئاً . ومن نظر في جميع عمومات القرآن والسنة وجدها كذلك .

وايضاً فانه لما نهى النبي ﷺ عن المزانية ، وشكى الانصار اليه بعد ذلك ، رخص لهم في المرايا ، وهي نوع من المزانية ، مع انه لم ينقل أنه اقترن بنهيها عن ذلك بيان مجمل ولا مفصل ، وهو لا يخلو اما أن يكون ذلك نسخاً أو تخصيصاً وعلى كلا التقديرين فهو حجة على المخالف فيه .

وأما من جهة المعقول : فهو انه لو امتنع تأخير البيان لم يخل .

إما ان يكون ذلك ممتنعاً لذاته أو لامر من خارج .

لا جائز أن يكون لذاته ، فانا لو فرضناه واقعاً ، لا يلزم عنه المحال لذاته .

وان كان لامر خارج ، فلا يخفى أنه لا فارق بين حالة وجود البيان وعدمه .

سوى علم المكلف بالمراد من الكلام ؛ حالة وجود البيان . وجهله به حالة عدمه .

فلو امتنع تأخير البيان ، لكان لما قارنه من جهل المكلف بالمراد ؛ ولو كان كذلك

لا متنع تأخير بيان النسخ ، لما فيه من الجهل بمراد الكلام الدال بوضعه على تكرار

الفعل على الدوام واللازم ممتنع فاللزوم ممتنع .

وهذه الطريقة لازمة على كل من منع من تأخير بيان المجمل والعام والمقيد

وكل ما أريد به غير ما هو ظاهر فيه . وجوزه في النسخ ، كالجبائي وابي هاشم

والقاضي عبد الجبار وغيرهم .

اعترض القاضي عبد الجبار ، وقال الفرق بين تأخير بيان النسخ وتأخير بيان

المجمل هو ان تأخير بيان النسخ مما لا يخل بالتمكن من الفعل في وقته ؛ بخلاف

بيان صفة العبادة ، فانه لا يتاتي معه فعل العبادة في وقتها للجهل بصفتها .

والفرق بين تأخير تخصيص بيان العموم وتأخير بيان النسخ من وجهين .

الاول : أن الخطاب المطلق الذي اريد نسخه معلوم ان حكمه مرتفع لعلمه

بانقطاع التكليف ، ولا كذلك الخصوص .

الثاني : ن تأخير بيان تخصيص العموم ، مع تجويز اخراج بعض الاشخاص

منه من غير تعيين مما يوجب الشك في كل واحد من اشخاص المكلفين ، هل هو

مراد بالخطاب ام لا ، ولا كذلك في تأخير بيان النسخ .

وجواب الفرق بين الاجال والنسخ ان وقت العبادة انما هو وقت دعو

الحاجة اليها ، لا قبل ذلك ، ووقت الحاجة اليها فالبيان لا يكون متأخراً عنه ، فلا

يلزم من تأخير بيان صفة العبادة عنها في غير وقتها وجوده في وقتها تعذر الاتيان

بالعبادة في وقتها .

وجواب الفرق الاول بين العموم والنسخ هو ان حكم الخطاب المطلق ؛ وان

علم ارتفاعه بانقطاع التكليف ، فذلك مما يعم التخصيص والنسخ ؛ لعلمنا بانقطاع

التكليف بالموت في الحالتين . وانما الخلاف فيما قبل حالة الموت ، مع وجود الدليل الظاهر المتناول لكل الاشخاص واللفظ الظهر المتناول لجميع اوقات الحياة . وعند ذلك ، اذا جاز رفع حكم الخطاب الظاهر المتناول لجميع الاوقات ، مع فرض الحياة والتمكن منه غير دليل مبين في الحال جاز تخصيص بعض من تناوله اللفظ بظهوره مع التمكن من غير دليل مبين في الحال ايضا ، لتعذر الفرق بين الحالتين .

وجواب الفرق الثاني ان تأخير بيان التخصيص ، وان اوجب التردد في كل واحد من اشخاص المكلفين انه داخل تحت الخطاب ام لا ؛ فتأخير بيان النسخ عندما إذا امر بعبادة متكررة في كل يوم مما يوجب التردد في ان العبادة في كل يوم عدا اليوم الاول . هل هي داخلة تحت الخطاب العام لجميع الايام ام لا . واذا جاز ذلك في احد الطرفين ، جاز في الطرف الآخر ضرورة تعذر الفرق .

وكذلك : ايضا فانه اذا امر بعبادة في وقت مستقبل امرأعاً ما فان ما من شخص الا ويحتمل اختراجه قبل دخول ذلك الوقت ؛ ويخرج بذلك عن دخوله تحت الخطاب العام . وذلك مما يوجب التردد في كل واحد واحد من الاشخاص هل هو داخل تحت ذلك الخطاب اذا لم يرد للبيان به ؛ ومع ذلك فانه غير ممتنع اجتماعا . شبه المخالفين منها ما يختص بتأخير بيان المجمل ، ومنها ما يختص بتأخير بيان ماله ظاهر اريد به غير ما هو ظاهر فيه .

اما الشبه الخاصة بالمجمل فشبهتان :

الاولى انه لا فرق بين الخطاب باللفظ المجمل الذي لا يعرف له مدلول من غير بيان ، وبين الخطاب بلغة يضعها المخاطب مع نفسه من غير بيان . وعند ذلك . فاما ان يقال بحسن المخاطبة بهما ، او بأحدهما دون الآخر اولا بواحد منهما : الاول : يلزم منه حسن المخاطبة بما وضعه مع نفسه من غير بيان ، وهو في غاية الجاهلة .

والثاني ايضا ممتنع لعدم الاولوية ، والثالث هو المطلوب .

الشبهة الثانية : ان المقصود من الخطاب انما هو التفاهم والمجمل الذي لا يعرف مدلوله من غير بيان له في الحال لا يحصل منه التفاهم ، فلا يكون مفيداً ؛ والا فائدة فيه لا تحسن المخاطبة به لكونه لغواً ، وهو قبيح من الشارع كما لو خاطب بكلمات مهملة لم توضع في اللغة من اللغات لمعنى على ان يبين المراد منها بعد ذلك .

واما الشبهة الخاصة بما استعمل من الظواهر في غير ما هو ظاهر فيه فثلاث شبه الاولى : انه ان جاز الخطاب بمثل ذلك من غير بيان له في الحال ، فاما ان يقال بجواز تأخير بيانه الى مدة معينة ، فهو تحكم لم يقل به قائل . وان كان ذلك الى غير نهاية ، فيلزم منه بقاء المكلف عاملا ابدأ بعموم قد اريد به الخصوص ؛ وهو في غاية التجهيل .

الثانية : انه اذا خاطب الشارع بما يريد به غير ظاهره ، فاما ان لا يكون مخاطبا لنا في الحال أو يكون مخاطباً لنا به حالا :

الاول خلاف الاجماع ، وان كان الثاني ، فلا بد وان يكون قاصداً لتفهمنا بخطابه حالا ، والاخرج عن كونه مخاطباً لنا حالا ، وهو خلاف الفرض .

وبيان لزوم ذلك ان المعقول من قول القائل « خاطب فلان فلانا » انه قصد تفهم كلامه له . واذا كان قاصداً للتفهم في الحال ، فان قصد تفهم ما هو الظاهر من كلامه فقد قصد تجهيلنا ، وهو قبيح ، وان قصد تفهم ما هو المراد منه فقد قصد ما لا سبيل لنا اليه دون البيان ، وهو ايضاً قبيح .

الثالثة : انه لو جاز أن يخاطبنا بالعموم ويريد به الخصوص من غير بيان له في الحال ، لتعذر معرفة المراد من كلامه مطلقاً ، وذلك لان ما من لفظ يبين به المراد الا ويجوز ان يكون قد أراد به غير (ماهو) الظاهر منه ولم يبينه لنا ، وذلك مما يخل بمقصود الخطاب مطلقاً ، وهو ممتنع .

والجواب عن الشبهة الاولى بالفرق وهو ان اللفظ المجمل ، وان لم يعلم منه المراد بعينه ؛ فقد علم المكلف انه مخاطب باحد مدلولاته المعينة المفهومة له ، وبذلك يتحقق اعتقاده للوجوب والعزم على الفعل بتقدير البيان والتعيين ، فكان مفيداً بخلاف الخطاب ؛ بما لا يفهم منه شيء أصلاً ، كما فرضوه .

وبهذا يكون جواب الشبهة الثانية

وعن الشبهة الثالثة : ان تأخير البيان انما يجوز الى الوقت الذي تدعو الحاجة فيه البيان . وذلك لا يكون الا معيناً في علم الله تعالى . ويجوز ان يكون معلوماً للرسول باعلام الله تعالى (له) وعند ذلك فاي وقت وجب على المكلف العمل

بمدلول اللفظ فيه ، فذلك هو وقت الحاجة الى البيان ، والبيان لا يكون إذ ذاك متأخرا لما فيه من تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وقبل وقت الوجوب ، فلا عمل للمكلف ، حتى يقال بانه عامل بعموم أريد الخصوص ، بل عايته أنه يعتقد ذلك ولا امتناع فيه كما لو أمر بعبادة متكررة كل يوم ، فانه لا يمتنع اعتقاده لعموم ذلك في جميع الايام ، مع جواز نسخها في المستقبل وإن لم يرد بذلك بيان ، وكل ما يعتذر به في النسخ فهو عذر لنا ههنا .

وعن الشبهة الرابعة من وجهين :

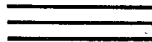
الاول انه ، وإن لزم من كونه مخاطبا لنا ان يكون قاصدا لتفهيمنا في الحال ، لكن لا لنفس ما هو الظاهر من كلامه فقط ؛ بل يفهم ما هو الظاهر من كلامه مع تجويز تخصيصه ، وليس في ذلك تجهيل ولا احالة . وذلك مما لا يمنع وورد المخصص بعد ذلك ، والا لما كان مجوز التخصيص ، ، وهو خلاف الفرض .

الثاني : انه يلزم على ما ذكره ، الخطاب مما علم الله انه سينسخه ، فان جميع ما ذكر من الاقسام بعينها متحققة فيه ، ومع ذلك جاز الخطاب به مع تأخير بيانه

وعن الخامسة من وجهين .

الاول : انه لا يمتنع ان يكون البيان . اما بدليل قاطع لا يسوغ فيه احتمال التأويل او ظني اقترن به من القرائن ما اوجب العلم بمدلول كلامه .

الثاني : انه يلزم على ما ذكره ، الخطاب الوارد الذي علم الله نسخ حكمه مع تأخير البيان عنه والجواب يكون متحدا .



المسألة الخامسة

الذى منعوا من تأخير بيان المراد من الخطاب عن وقت الخطاب .
اختلفوا : في جواز تأخير تبليغ ما أوحى به الى النبي ﷺ ، من الاحكام والعبادات الى وقت الحاجة اليه .

واكثر المحققين على جوازه ، وهو الحق لانه لو امتنع ؛ لم يخل .
اما ان يمتنع لذاته ، او المعنى من خارج ؛ الاول محال فانه لا يلزمه من فرص وقوعة لذاته محال ، وان كان ذلك لامر من خارج ، فالاصل عدمه .
كيف وان تأخيره يحتمل ان يكون فيه مصلحة في علم الله تقضي التأخير .
ولهذا لو صرح الشارع بذلك ، لما كان ممتنعاً .

ويحتمل أن يكون فيه مفسدة مانعة من التأخير وليس أحد الامرين أولى من الآخر
فان قيل . الامتناع من التأخير انما هو المعنى خارج عن ذاته ، وهو قوله تعالى
« يا أيها الرسول بلغ ما انزل اليك » وظاهر الامر للوجوب .
قولكم : يحتمل وجود مقسدة في التقديم ، ومصلحة في التأخير ، وليس أحد
الامرین أولى من الآخر .

قلنا : فهذا كما لا يمكن معه الجزم بامتناع التأخير ، فلا يمكن معه الجزم بجواز
التأخير الذي هو مذهبكم .

وجواب الاول : أنا . وان سلمنا أن قوله تعالى (بلغ) أمر ، ولكن لا نسلم
انه للوجوب (١) وان سلمنا انه للوجوب ؛ ولكن لا نسلم أن مطلق الامر يقتضي
الفور ، على ما تقدم تقريره . وان سلمنا انه على الفور ، غير اننا لا نسلم انه يتناول
تبليغ الاحكام التي وقع الخلاف فيها ، وانما هو دال على تبليغ ما انزل من لفظ
القرآن اذ هو المفهوم من لفظ المنزل .

وجواب الثاني انه اذا وقع التردد بين المصلحة والمفسدة ، تساقطا ، وبقينا على
اصل الجواز العقلي .

٧ - الأمر في هذه الآية للوجوب قطعاً وليس من محل النزاع فيما تقتضيه صيغة الأمر
اذ محله الامر المجرد من القرائن وهوا في الآية قد اقترن بالتهديد على الترك في
قوله (وان لم تفعل فما بلغت رسالته) .

المسألة السادسة

الذين انفقوا على امتناع تأخير البيان الى وقت الحاجة ، اختلفوا في جواز اسماع الله تعالى للمكلف العام دون اسماعه للدليل المخصص له . (١)
 فذهب الجبائي وابو الهذيل (٢) الى امتناع ذلك في الدليل المخصص السمعى ؛
 وأجاز أن يسمعه العام المخصص بدليل العقل ، وإن لم يعلم السامع دلالة على التخصيص .
 وذهب ابو هاشم والنظام وأبو الحسين البصري الى جواز اسماع العام من لم يعرف الدليل المخصص له ، وسواء كان المخصص سمعيا أو عقليا ، وهو الحق لوجهين .
 الاول : انا قد بينا جواز تأخير المخصص عن الخطاب اذا كان سمعيا ، مع ان عدم سماعه لعداه في نفسه ، اتم من عدم سماعه مع وجوده في نفسه ، فاذا جاز تأخير المخصص ، فجواز تأخير اسماعه مع وجوده أولى .
 الثاني : هو ان وقوع ذلك يدل على جوازه ، ودليله اسماع فاطمة قوله تعالى « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين » مع انها لم تسمع بقوله « نحن معاشر الأنبياء لانورث » ، ما تركناه صدقة » الا بعد حين ، وكذلك اسمعت الصحابة قوله تعالى « اقتلوا المشركين » ولم يسمع اكثرهم الدليل المخصص للمجوس وهو قوله ﷺ (سنوا بهم سنة أهل الكتاب) الا بعد حين ، الى وقائع كثيرة غير محصورة .
 وكل ما يتشبه به الخصوم في المنع من ذلك فغير خارج عما ذكرناه لهم من الشبه في المسألة المتقدمة وجوابها ما سبق مع أنه منتقض بجواز اسماء العام مع عدم معرفته بالدليل المخصص ، اذا كان عقليا .

المسألة السابعة

اختلف المجوزون لتأخير البيان عن وقت الخطاب في جواز التدريج في البيان فنع منه قوم مصير أمهم الى ان تخصيص البعض بالتخصيص على اخراجه دون غيره يرهم وجوب استعمال اللفظ في الباقي ، وامتناع التخصيص بشيء آخر وهو
 ١ - خلافهم في جواز اسماع الله للمكلف العام دون اسماء الدليل المخصص له خلاف لا جدوى له بعد انقطاع الرحي فلا ينبغي الاشتغال بمثله .
 ٢ - ابو الهذيل هو محمد بن الهذيل بن عبد الله المعروف بالعلاف رأس في الاعتزال مات ٢٣٥ أو ٢٣٦ أو ٢٣٧ .

تجهيل للمكلف ، وانما ينتفي هذا التجهيل بالتخصيص على كل ما هو خارج عن العموم .
ومذهب المحققين منهم خلاف ذلك . ودليل جوازه ، وقوعه .

وبيان وقوعه ، قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) فانه عام في كل
سارق . ومع ذلك فان تخصيصه بما خصص به من ذكر نصاب السرقة أولاً ،
وعدم الشبهة ثانياً وقع على التدرج .

وكذلك قوله تعالى (والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً) خصص
أولاً بتفسير الاستطاعة بذكر الزاد والراحلة ، ثم بذكر الامن في الطريق والسلامة
من طلب الخفارة ثانياً .

وكذلك قوله تعالى (اقنوا المشركين) اخرج منه أهل الذمة أولاً ، ثم العسيف والمرأة ثانياً
وكذلك آية الميراث اخرج منها ميراث النبي ﷺ والقاتل والكافر ، وكل
ذلك على التدرج ، الى غير ذلك من العمومات المخصصة . ولولا جوازه لما وقع .
والقول بان تخصيص البعض بالذكر يوهم نفى تخصيصه بشيء آخر ليس كذلك ،
فان الاختصار على الخطاب العام درن ذكر المخصص ، مع كونه ظاهراً في التعميم
بلفظه ، اذا لم يوهم المنع من التخصيص ، فاخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه مع
أنه لا دلالة له على إثبات غير ذلك البعض بلفظه أولى أن لا يكون موهما لمنم التخصيص .

المسألة الثامنة

اذا ورد لفظ عام بعبادة أو غير ما ، قبل دخول وقت العمل به .
قال أبو بكر الصيرفي : يجب اعتقاده ومعه جزماً قبل ظهور المخصص ، واذا ظهر
المخصص تغير ذلك الاعتقاد ، وهو خطأ : فان احتمال ارادة الخصوص به قائم ، ولهذا ؛
لو ظهر المخصص ؛ لما كان ذلك ممنوعاً ، ووجب اعتقاده بالخصوص وما هذا شأنه فاعتقاد
عمومه جزماً قبل الاستقصاء في البحث عن مخصصه وعدم الظفر به على وجه تركن
النفس الى عدمه ؛ يكون ممنوعاً ، فاذا لا بد في الجزم باعتقاد عموميه من اعتقاد انتفاء
مخصصه بطريقه ، ومع ذلك لانعرف خلافاً بين الاصوليين في امتناع العمل بموجب
اللفظ العام قبل البحث عن المخصص ، وعدم الظفر به ؛ لكن اختلفوا .

فذهب القاضي أبو بكر وجماعة من الاصوليين الى امتناع العمل به واعتقاد

عمومه الا بعد القطع بانتفاء المخصص ، وإلا فالجزم بعمومه ، والعمل به مع احتمال وجود المعارض ممتنع . قال : ومعرفة انتفاء المخصص بطريق القطع ممكن ؛ وذلك بان تكون المسألة المتسكك بالعموم فيها مما كثر الخلاف فيها بين العلماء ، وطال النزاع فيما بينهم فيها ، ولم يطلع أحد منهم على موجب للتخصيص ، مع كثرة بحثهم واستقصائهم . ولو كان ثم شيء . لاستحال أن لا يعرف عادة ، ولأنه لو كان المراد بالعموم الخصوص لاستحال أن لا ينصب الله تعالى عليه دليلاً ، ويبلغه للكافرين . وذهب ابن سريج وإمام الحرمين والغزالي وأكثر الأصوليين إلى امتناع اشتراط القطع في ذلك وهو المختار .

وذلك . لأنه لا طريق إلى معرفة ذلك بغير البحث والسبر ، وهو غير يقيني ؛ والقول بأنه لو كان ثم مخصص لاطلع عليه العلماء غير يقيني لجواز وجوده مع عدم اطلاع أحد من العلماء عليه (١) وبتقدير اطلاع بعضهم عليه ، فنقله له أيضاً غير قاطع ، بل غايته أن يكون ظنياً .

كيف وأنه ليس كل ما رُود فيه العام مما كثر خوض العلماء فيه وبحثهم عنه ليصح ما قيل . والقول بأنه لو كان المراد بالعام الخصوص ، لنصب الله تعالى عليه دليلاً ، غير مسلم (٢) وبتقدير نصبه للدليل ، لا نسلم لزوم اطلاع المكلفين عليه وبتقدير ذلك لا نسلم لزوم نقلهم له ، (٣) وإذا لم يكن إلى القطع بذلك طريق فلو شرط ذلك في العمل بالعموم لتعطلت العمومات بأسرها .

وذا عرف ؛ أنه لا بد من الظن بانتفاء المخصص ، فالحد الذي يجب العمل بالعموم عنده ان يبحث عن المخصص بحثاً يغلب على ظنه عدمه وانه لو بحث عنه ثانياً وثالثاً ، كان بحثه غير مفيد .

وعلى هذا يكون الكلام في العمل بكل دليل مع معارضه .

١ - جواز وجود المخصص للعام مع عدم اطلاع أحد من الأمة عليه ينافي عصمة الأمة في إجماعها . ويرده أيضاً حديث : « لا تزال طائفة من امتي قائمة على الحق » الحديث .
٢ - يجاب عن منع الملازمة بأن نصب الأدلة على المراد مما أريد به غير ظاهره هو مقتضى الحكمة فان ارادة الخصوص من اللفظ العام دون دليل تلييس ينافي حكمة الله وعدله ورحمته بعباده .

٣ - لزوم الاطلاع على المخصص ونقله ولو من آحاد المكلفين هو مقتضى عصمة الأمة والأحاديث الدالة على العصمة

الصنف التاسع - في الظاهر وتأويله

ويشتمل على مقدمة ومسائل

اما المقدمة ، ففي تحقيق معنى الظاهر والتأويل .

اما الظاهر فهو في اللغة عبارة عن الواضح المنكشف ومنه يقال : ظهر الامر للفلاني ؛ اذا اتضح وانكشف ، وفي لسان المتشرعة ، قال الغزالي : اللفظ الظاهر هو الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع ، وهو غير جامع مع اشتماله على زيادة مستغنى عنها ، أما انه غير جامع ، فلأنه يخرج منه ما فيه اصل الظن دون غلبة الظن مع كونه ظاهرا . ولهذا يفرق بين قول القائل : ظن ، وغلبة ظن ، ولان غلبة الظن ما فيه اصل الظن وزيادة .

واما اشتماله على الزيادة المستغنى عنها فهي قوله (من غير قطع) فان من ضرورة كونه مفيداً للظن ان لا يكون قطعياً .

والحق في ذلك ان يقال . اللفظ الظاهر مادل على معنى بالوضع الاصلي ، او العرفي ، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً .

وانما قلنا (مادل على معنى بالوضع الاصلي او العرفي) احترازاً عن دلالة على المعنى الثاني ، اذا لم يصير عرفياً ، كلفظ الاسد في الانسان وغيره .
وقولنا (ويحتمل غيره) احتراز عن القاطع الذي لا يحتتمل التأويل .
وقولنا احتمالاً مرجوحاً (احتراز عن الالفاظ المشتركة .

وهو منقسم الى ما هو ظاهر بحكم الوضع الاصلي ، كاطلاق لفظ الاسد بازاء الحيوان المخصوص ، والى ما هو ظاهر بحكم عرف الاستعمال ، كاطلاق لفظ الغائط بازاء الخارج المخصوص من الانسان .

وأما التأويل ففي اللغة مأخوذ من آل يؤل ، أي رجع ؛ ومنه قوله تعالى « ابتغاء تأويله » أي ما يؤل اليه . ومنه يقال : تناول فلان الآية الفلانية ، أي نظر الى ما يؤل اليه معناها .

وأما في اصطلاح المتشرعة ، قال الغزالي : التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر ، وهو غير صحيح

أما أولاً ، فلأن التأويل ليس هو نفس الاحتمال الذي حمل اللفظ عليه ؛ بل هو نفس حمل اللفظ عليه ، وفرق بين الأمرين .
وأما ثانياً : فلأنه غير جامع فانه يخرج منه التأويل بصرف اللفظ عما هو ظاهر فيه الى غيره بدليل قاطع غير ظني ؛ حيث قال : يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر .

وأما ثالثاً : فلأنه اخذ في حد التأويل من حيث هو تأويل ، وهو اعم من التأويل بدليل ، ولهذا يقال تأويل بدليل وتأويل من غير دليل ؛ فتعريف التأويل على وجه يوجد معه الاعتضاد بالدليل لا يكون تعريفاً للتأويل المطلق ، اللهم الا ان يقال : انما اراد تعريف التأويل الصحيح دون غيره .

والحق في ذلك ان يقال ، اما التأويل ، من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطالان ، هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه ، مع احتماله له .
واما التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده .

وانما قلنا : (حمل اللفظ على غير مدلوله) احتراز ، عن جملة على نفس مدلوله .
وقولنا (الظاهر منه) احتراز عن صرف اللفظ المشترك من احد مدلوليه الى الآخر ، فانه لا يسمى تأويلاً .

وقولنا (مع احتماله له) احتراز عما اذا صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر الى ما لا يحتمله اصلاً ؛ فانه لا يكون تأويلاً صحيحاً .

وقولنا (بدليل يعضده) احترازاً عن التأويل من غير دليل ، فانه لا يكون تأويلاً صحيحاً ايضاً .

وقولنا : (بدليل يعم القاطع والظني) وعلى هذا فالتأويل لا يتطرق الى النص ولا الى المجمل ، وانما يتطرق الى ما كان ظاهراً لا غير . (١)

واذا عرف معنى التأويل فهو مقبول معمول به اذا تحقق مع شروطه . ولم يزل علماء الامصار في كل عصر من عهد الصحابة الى رمتنا عاملين به من غير تكبر .

١ - ذكر ابن تيمية للتأويل ثلاثة معان ، وأوضح كلامها بالأمثلة فانظرها في الدمرية والخوية وغيرهما من كتبه .

وشروطه ان يكون الناظر المتأول اهلاً لذلك ؛ وأن يكون اللفظ قابلاً للتأويل
 بان يكون اللفظ ظاهراً فيما صرف عنه محتملاً لما صرف اليه . وان يكون الدليل
 الصارف للفظ مدلوله الظاهر راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه
 عنه الى غيره . والا فبتقدير ان يكون مرجوحاً . لا يكون صارفاً ولا معمولاً به اتفاقاً .
 وان كان مساوياً لظهور اللفظ في الدلالة من غير ترجيح ، فغايبه ايجاب التردد
 بين الاحتمالين على السوية ، ولا يكون ذلك تاويلاً غير انه يكتفى بذلك من المعارض
 اذا كان قصده ايقاف دلالة المستدل ، ولا يكتفى به من المستدل دون ظهوره ،
 وعلى حسب قوة الظهور وضعفه وتوسطه يجب ان يكون التأويل .
 وتام كشف ذلك بمسائل ثمان

المسألة الأولى

قوله ﷺ لغيلان وقد اسلم على عشر نسوة « امسك اربعا ، وفارق سائرهن » (١)
 وقوله لفيروز الديلمي ، وقد اسلم على اختين « امسك ابنتهما شئت ، وفارق الاخرى » (٢)
 امر بالامساك ، وهو ظاهر في استصحاب النكاح ، وقد تاوله أصحاب أبي حنيفة
 بثلاث تاويلات .

الاول انهم قالوا ؛ يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء للنكاح ، ويكون معنى
 قوله « امسك اربعا » أي انكح منهن اربعا . واراد يقوله : (وفارق سائرهن)
 لا تنكحهن .

١ - رواه احمد والترمذي وابن ماجه من طريق عبدالله بن عمر بلفظ (اسلم غيلان
 الثقفي وتخته عشر نسوة في الجاهلية فاسلمن معه فأمره النبي ﷺ أن يختار منهن
 اربعا . قال البخاري هذا الحديث غير محفوظ . وحكم أبو حاتم وأبو زرعة بأن
 المرسل أصح وصحيحه الحاكم وابن حبان . انظر الكلام عليه في تلخيص الحبير
 ٢ - رواه الشافعي وأحمد وابو داود وابن ماجه والترمذي من طريق الضحاك
 ابن فيروز الديلمي عن ابيه . أنه قال اسلمت وعندي امرأتان اختان فأمرني النبي
 ﷺ أن اطلق احدهما . وفي لفظ للترمذي اختر ابنتهما شئت » صحيحه ابن حبان
 والدرقطني والبيهقي وحسنه الترمذي واعله البخاري والعقيلي . انظر تلخيص الحبير .

الثاني انهم قالوا يحتمل ان النكاح في الصورتين كان واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع وتخرجه نكاح الاختين ، فكان ذلك واقعا على وجه الصحة ، والباطل من انكحة الكفار ليس الا ما كان مخالفا لما ورد به الشرع حال وقوعها ، الثالث انهم قالوا : يحتمل انه امر الزوج باختيار اوائل النساء .

وهذه التأويلات . وان كانت منقذة عقلا ، غير ان ما اقترن بلفظ الامساك من القرائن دائرة لها . اما التأويل الاول فمن وجوه .

الاول ان المتبادر الى الفهم من لفظ (الامساك) انما هو الاستدامة دون التجديد . الثاني : انه فوض الامساك والفراق الى خيرة الزوج ، وهما غير واقعين بخبرته عندهم ، لوقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقف النكاح على رضا الزوجة . الثالث : انه لم يذكر شروط النكاح مع دعو الحاجة الى معرفة ذلك لقرب عهدهم بالاسلام .

الرابع : انه امر الزوج بامساك أربع من العشر ، وواحدة من الاختين ، ومفارقة الباقي والامر اما للرجوب ، او للتدب ظاهراً على ما تقدم ، وحصر التزويج في العشرة وفي الاختين ليس واجبا ولا مندوبا والمفارقة ليست من فعل الزوج ، حتى يكون الامر متعلقا بها .

الخامس : هو ان الظاهر من الزوج المأمور انما هو امتثال امر النبي ﷺ ، بالامساك ، ولم ينقل احد من الرواة تجديد النكاح في الصور المذكورة .

السادس : هو ان الزوج انما سال عن الامساك بمعنى الاستدامة لا بمعنى تجديد النكاح ، وعن الفراق بمعنى انقطاع النكاح . والاصل في جواب الرسول ﷺ ان يكون مطابقاً للسؤال .

واما التأويل الثاني فبعيد ايضا ، لانه لو لم يكن الحصر ثابتا في ابتداء الاسلام لما خلا ابتداء الاسلام عن الزيادة على الأربع عادة ، وعن الجمع بين الاختين ، ولم ينقل عن احد الصحابة ذلك في ابتداء الاسلام ، ولو وقع لنقل .

وقوله تعالى « وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف » قال اهل التفسير المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي ﷺ ولهذا قال (انه كان فاحشة ومقتاً ، وساء سبيلا) .

وأما التأويل الثالث فيدروؤه قوله ﷺ لزوج الاختين « امسك ايتهما شئت ؛ وفارق الاخرى » وقوله لو احد كان قد اسلم على خمس نسوة « اختر منهن اربعا وفارق واحدة » (١) قال المأمور بذلك . فعمدت الى تقديمهن عندي ؛ ففارقتهما .

المسألة الثانية

ومن جملة التأويلات البعيدة ما يقوله اصحاب ابى حنيفة في قوله ﷺ (ي اربعين شاة شاة) (٢) من ان المراد به مقدار قيمة الشاة ؛ وذلك لأن قوله (في اربعين شاة شاة) قوي الظهور في وجوب الشاة عيناً ، حيث انه خصصها بالذكر . ولا بد في ذلك من اضمار حكم ، وهو اما الذب ؛ أو الوجوب ، واضمار الذب ممتنع لعدم اختصاص الشاة الواحدة من النصاب به فلم يبق غير الواجب .

ولا يخفى أنه يلزم من تأويل ذلك بالحل على وجوب مقدار قيمة الشاة بناء على ان المقصود إنما هو دفع حاجات الفقراء وسد خللتهم جواز دفع القيمة ، وفيه رفع الحكم ، وهو وجوب الشاة بما استنبط منه من العلة ، وهي دفع حاجات الفقراء واستنباط العلة من الحكم (٣) ، اذا كانت موحبة لرفعه ، كانت باطلة .

ومما يلتحق من التأويلات بهذا التأويل (٤) ما يقوله بعض الناس في قوله تعالى : (انما الصدقات للفقراء والمساكين) الآية ، من جواز الاقتصار على البعض نظرا الى ان المقصود من الآية إنما هو دفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة ؛ لادفع

١ - الحديث عند الشافعي عن نوفل بن معاوية أنه أسلم وتحتة خمس نسوة فقال له النبي ﷺ امسك أربعا وفارق الأخرى » وفي سنده رجل مجهول .

٢ - هذا معنى جزء من حديث رواه أحمد والبخاري وابو داود والنسائي من طريق أنس أن ابا بكر كتب لهم ان هذه فرائض الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ الحديث .

٣ - واستنباط العلة من الحكم - هذا من اضافة الصفة الى الموصوف والتقدير والعلة المستنبطة من الحكم - ولا عبر بهذا لكان انسب لما ذكر بعد .

٤ - أى في البعد .

الحاجة عن الكل ، لأن الآية (١) ظاهرة في استحقاق جميع الاصناف المذكورة للصدقة ، حيث انه أضافها اليهم بلام التمليك في عطف البعض على البعض بواو التثريك ، وما استنبط من هذا الحكم من العلة يكون رافعاً لحكم المستنبط من هذا الحكم من العلة يكون رافعاً لحكم المستنبط منه ، فلا يكون صحيحاً .

وما يقال من ان مقصود الآية إنما هو بيان مصارف الزكاة وشروط الاستحقاق ، فنحن وان سلمنا كون ذلك مقصوداً من الآية ، فلا نسلم أنه لا مقصود منها سواه ؛ ولا منافاة بين كون ذلك مقصوداً ، وكون الاستحقاق بصفة التثريك مقصوداً ، وهو الاولى موافقة لظاهر الاضافة بلام التمليك ، والعطف بواو التثريك .

ويقرب من هذا التأويل أيضاً ما يقوله أصحاب أبي حنيفة في قوله تعالى : (فاطعام ستين مسكيناً) من ان المراد به إطعام طعام ستين مسكيناً ، مصبراً منهم الى المقصود إنما هو دفع الحاجة . ولا فرق في ذلك بين دفع حاجة ستين مسكيناً ودفع حاجة مسكين واحد في ستين يوماً ، وهو بعيد أيضاً . وذلك لان قوله تعالى (فاطعام) فعل لا بد له من مفعول يتعدى اليه . وقوله (ستين مسكيناً) صالح أن يكون مفعول الاطعام . وهو مما يمكن الاستغناء به مع ظهوره . والاطعام وان كان صالحاً ان يكون هو مفعول الاطعام الا انه غير ظاهر ومسكوت عنه . فتقدير حذف المظهر . واظهار المفعول المسكوت عنه بعيد في اللغة والواجب عكسه . واذا كان ذلك ظاهراً في وجوب رعاية العدد فيما استنبط منه يكون موجباً لرفعه فكان ممتنعاً ، كيف وانه لا يبعد أن يقصد الشارع مع ذلك رعاية العدد دفعاً لحاجة ستين مسكيناً . نظراً للمكفر بما يناله من دعائهم له . واغتنامه لبركتهم . (٢)

وقلنا يخلو جمع من المسلمين عن ولي من أولياء الله تعالى يكون مستجاب الدعوة . مغتنم الهمة . وذلك في الواحد المعين مما ينذر .

٥ - لأن الآية - الخ تعليل لبعد هذا التأويل .

٦ - واغتنامه لبركتهم ، أي لبركة دعائهم له من أجل مواساته لهم .

المسألة الثالثة

قوله . صلى الله عليه وسلم (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها ، فنكاحها باطل باطل باطل) (١) ، صدر الكلام (بأي وما) في معرض الشرط والجزاء ، وذلك من أبلغ ادوات العموم عند القائلين به ، وأكد به بالبطلان مرة بعد مرة ثلاث مرات ، وهو من أبلغ ما يدل به الفصيح المصقع على التعميم والبطلان .

وقد طرق إليه اصحاب أبي حنيفة ثلاث تأويلات .

الاول : انه يحتمل انه اراد بالمرأة الصغيرة .

الثاني : انه وان اراد بها الكبيرة . فيحتمل انه اراد به الامة والمكاتبة ، .

الثالث : انه يحتمل انه اراد ببطلان النكاح ، مصيره الى البطلان غالبا .

بتقدير اعتراض الاولياء عليها . اذا زوجت نفسها من غير كفؤ .

وهذه التأويلات . مما لا يمكن . المصير اليها في صرف هذا العموم القوي المقارب

للقطع . عن ظاهره

اما الحل على الصغيرة فن جهة انها لا تسمى امرأة في وضع اللسان . ولان النبي

صلى الله عليه وسلم حكم بالبطلان ، ونكاح الصغيرة لنفسها دون اذن وليها صحيح عندهم ،

موقوف على اجازة الولي .

واما الحل على الامة فيدراه قوله صلى الله عليه وسلم (فان مسها فلها المهر بما استحل من

فرجها) ومهر الامة ليس لها بل لسيدها .

واما الحل على المكاتبة فبعيد ايضا من جهة انها بالنسبة الى جنس النساء نادرة

واللفظ المذكور من اقوى مراتب العموم ؛ وليس من الكلام العربي اطلاق ما هذا

شأنه ، وارادة ما هو في غاية الندرة والشذوذ . ولهذا فانه لو قال السيد لعبده

(ايما امرأة لقيتها اليوم فاعطها درهما) وقال (انها اردت به المكاتبة) كان منسوبا

الى الالتغاز في القول وهجر الكلام ، وعلى هذا . فلا نسلم صحة الاستثناء بحيث

لا يبقى غير الاقل النادر من المستثنى منه كما سبق تقريره ، ولا فرق بين البابين .

١ — جزء من حديث رواه ابو داود الطيالسي وأبو عوانه وابن حبان والحاكم وحسنه

الترمذي ؛ وأعل بالارسال ، وقول ابن جريج ثم الفيت الزهري فسأله عنه فانكره .

واما حمل بطلان النكاح على مصيره الى البطلان . فبعيد من وجهين .
 الاول ان مصير العقد الى البطلان : من اندر ما يقع : والتعبير باسم الشيء
 عما يؤول اليه . انما يصح فيما اذا كان المال اليه قطعاً : كما في قوله تعالى : (انك
 ميت وانهم ميتون) او غالباً كما في تسمية العصير خمر في قوله تعالى (ارني اعصر خمرا)
 الثاني قوله (فان اصابها فلها المهر بما استحلت من فرجها) .
 ولو كان العقد واقعاً صحيحاً . لكان المهر لها بالعقد لا بالاستحلال .

المسألة الرابعة

ومن التأويلات البعيدة قول أصحاب أبي حنيفة في قوله ^{تعالى} (لا صيام لمن
 لم يبيت الصيام من الليل) ان المراد به صوم القضاء والنذر ، من حيث (١) ان الصوم
 نكرة وقد دخل عليه حرف النفي : فكان ظاهر العموم في كل صوم : والمتبادر الى
 الفهم من لفظ الصوم انما هو الصوم الاصل المتخاطب به في اللغات وهو الفرض والتطوع
 (٢) دون ما وجوبه بعارض ، ووقوعه نادر : وهو القضاء والنذر .

ولا يخفى ان اطلاق ما هو قوى في العموم . واردة ما هو العارض البعيد النادر
 واخراج الاصل الغالب منه . الغاز في القول .

ولهذا فانه لو قال السيد نعبده (من دخل داري من اقاربي اكرمه) وقال
 انما اردت قرابة السبب دون النسب ، او ذوات الارحام البعيدة دون العصابات
 القريبة : كان قوله منكراً مستبعداً : لكنه مع ذلك لا ينتهض في البعد الى بعد
 التأويل في حمل الخبر السابق على الامة والمكانة .

١ — من حيث . الخ تعليل لبعده ما تقدم من تأويل أصحاب أبي حنيفة للحديث

٢ — لكن دل حديث عائشة الذي رواه الجماعة الا البخاري على استثناء صيام
 التطوع فلا يجب فيه تيبيب النية .

المسألة الخامسة

ومن التأويلات البعيدة ايضا تاويل قوله عليه السلام (من ملك ذا رحم محرم عتق عليه) (١) فان ظهور وروده لتأسيس قاعدة ؛ وتمهيد اصل ، في سياق الشرط والجزاء ، والتنبيه على حرمة الرحم المحرم ، وصلته قوى الظهور في قصد التعميم لكل ذي رحم محرم ، وذلك مما يمتنع معه التأويل بالحمل على الاصول والفصول ، دون غيرهم لانهم قد امتازوا بكونهم على عمود النسب عن غيرهم ممن هو على حواشيه من الارحام ، وذلك موجب لاختصاصهم بالتنصيب عليهم ؛ اظهارا لشرف قربهم ونسابتهم ، فلو كان القصد متعلقا بهم دون غيرهم بالذكر ، لما عدل عن التنصيب عليهم الى مايعم ، لما فيه من اسقاط حرمتهم واهمال خاصيتهم ، ولذلك ، فانه لو قال السيد لعبده (اكرم الناس) قاصد الاكرام ابويه لا غير كان ذلك من الاقوال المهجورة المستبعدة .

المسألة السادسة

ومن التأويلات البعيدة تاويل ابي حنيفة في قوله تعالى (واعلموا انما غنمتم من شيء ؛ فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى) حيث انه قال باعتبار الحاجة مع القرابة وحرمان من ليس بمحتاج من ذوي القربى ، وهو بعيد جدا ، لان الآية ظاهرة في اضافة الخمس الى كل ذوي القربى ، بلام التملك والاستحقاق مومنة الى ان مناط الاستحقاق هو القرابة (٢) فانها مناسبة للاستحقاق ، اظهارا لشرفها وابانة لخطرها . وحيث رتب الاستحقاق على ذكرها في الآية ، كان ذلك ايماء الى العليل بها ، فالمصير بعد ذلك الى اعتبار الحاجة يكون تخصيصا للعموم . وتركها لما ظهر كونه علة ، ومى اليها في الآية . وهو صفة القرابة . وتعليل بالحاجة المسكوت عنها . وهو في غاية البعد .

- ١ - رواه احمد وابو داود والترمذي وابن ماجه من طريق الحسن عن سمرة ، وطعن فيه بمسافي سماع الحسن من سمرة من الخلاف ، وبأن شعبة رواه عن قتادة عن الحسن مرسل واحد هو الذي رواه عن قتادة عن الحسن عن سمرة متصلا وشعبة احفظ من حماد ، وأيضا بقول ابن المديني فيه انه حديث منكر وقول البخاري فيه لا يصح .
- ٢ - لكن خصها الحديث ببني هاشم وبني الملب دون بني نوفل وبني عبد شمس .

فان قيل : ما ذكرتموه بعينه لازم على قول الشافعي . باعتبار الحاجة مع اليتيم في سياق الآية .

قلنا : المختار من قول الشافعي انما هو عدم اعتبار الحاجة مع اليتيم . وبتقدير القول بذلك . فاعتبار الحاجة انما كان لان لفظ اليتيم مع قرينه اعطاء المال يشعر بها . فاعتبارها يكون اعتبارا للمادل عليه لفظ الآية ، لانه الغاء له واليتيم بمجردة عن اقتران الحاجة به . غير صالح للتعليل . بخلاف القرابة فان القرابة بمجردها مناسبة للاكرام باستحقاق خمس الخمس (١) . كما ذكرناه . فاعتبار الحاجة معها يكون تركا للعمل بما ظهر كونه علة وعمل بغيره وهو مناقضة لا تأويل .

المسألة السابعة

ومن التاويلات البعيدة ايضاً مصير قوم الى ان قوله ﷺ « فيا سقت السماء العشر . وفيما سقي بنضح اودالية نصف العشر (٢) ليس بحجة في ايجاب العشر ونصف العشر في الحضرات . لان المقصود الذي سيق الكلام لاجله انما هو الفرق بين العشر ونصف العشر . لا بيان ما يجب فيه العشر ونصف العشر ؛ وهو بعيد ايضاً . لان اللفظ عام في كل ما سقت السماء وسقي بنضح اودالية بوضع اللغة عند القائلين به ، وكون ذلك مما يقصد به العشر ونصف العشر غير مانع من قصد التعميم اذ لا منافاة بينهما اللهم الا ان يبين ان الخبر لم يرد الا لقصد الفرق ، وذلك مما لا سبيل اليه .

١ — اما ان القرابة مناسبة بمجردة للعطاء من الخمس فسلم ، واما ان قدر الاستحقاق خمس الخمس فيحتاج الى دليل آخر سوى مجرد القرابة .

٢ — رواه الجماعة الامسلمان طريق ابن عمر بلفظ « فيما سقت السماء والعيون او كان عثرياً العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر » ورواه احمد و مسلم والنسائي وابو داود من طريق جابر بمعناه .

المسألة الثامنة

ومن أبعد التاويلات ما يقوله المائلون بوجوب غسل الرجلين في الوضوء في قوله تعالى « وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين » من ان المراد به الغسل ، وهو في غاية البعد (١) لما فيه من ترك العمل بما اقتضاه ظاهر العطف من التشريك بين الرأس والارجل في المسح من غير ضرورة .

فان قيل . العطف انها هو على الوجوه واليدين في أول الآية . وذلك موجب للتشريك في الغسل ، وبيان ذلك من وجهين .

الاول : قوله تعالى « الى الكعبين » قدر المأمور به من الكعبين كما قدر غسل اليدين الى المرفقين ولو كان الواجب هو المسح لما كان مقدرا كمسح الرأس .

الثاني : ماورد من القراءة بالنصب من قوله تعالى « وارجلكم » وذلك يدل على العطف على الأيدي دون الرؤوس .

واما الكسر فانما كان بسبب المجاورة ، فانها موجبة لاستتباع المجاور ، ومنه قول امرئ القيس .

كان ثيرا في عرائن ويله * كبير اناس في بجاد مزمل

كسر (مزمل) استتباعاً لما قبله ، وإلا فحقة ان يكون مرفوعاً لكونه وصف (كبير) وان سلمنا ان الأرجل معطوفة على الرؤوس غير انه ليس من شرط العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في تفاصيل حكم . المعطوف عنيه ، بل في أصله كما سبق تقريره ، وذلك مما قد وقع الاشتراك فيه ، فان الغسل والمسح قد اشتركا في ان كل واحد منهما فيه اساس العضو بالماء ، وان افرقا في خصوص المسح والغسل وذلك كاف في صحة العطف ، ودليله قول الشاعر :

ولقد رايتك في الوغى * متقلداً سيفاً ورمحاً

عطف الرمح على التقليد بالسيف ، وان كان الرمح لا يتقلد وانما يعتقل به ، لاشتراكهما في أصل الحمل .

١ — انظر ما ذكره ابن جرير وابن كثير في تفسيرهما لقوله تعالى (وامسحوا برؤوسكم وارجلكم » وكلام شارح الطحاوية عند ذكر الأدلة على مشروعية المسح على الخفين .

وكذلك عطف الشاعر الماء على الثبن في قوله : (علفتها تبنا وماء باردا) . (١)
والماء لا يعلف لا اشتراكهما في اصل التناول .

والجواب ، قولهم ان العطف انما هو على الايدي ؛ فابعد من كل بعيد لما فيه
من ترك العطف على ما يلي المعطوف الى ما يليه . واما التقدير بالكعين فمما لا
يمنع من العطف على الرؤوس الممسوحة ؛ وان لم يكن مسح الرؤوس مقدراً في الآية
كما عطف على الايدي على الوجوه في حكم الغسل ، وان كان غسل اليدين مقدراً
وغسل الوجوه غير مقدر .

واما القراءة بالنصب ، فانما كان ذلك عطفاً على الموضع ، وذلك لان الرؤوس
في موضع النصب بوقوع الفعل عليها ، غير انه لما دخل الخافض على الرؤوس ،
اوجب الكسر ، ومنه قول الشاعر .

معاوي اننا بشر فأسجح * فلسنا بالجبال ولا الحديد

عطف (الحديد) على موضع (الجبال) اذ هي في موضع نصب ، غير انها
خففت بدخول الجار عليها

قولهم ان الكسر بسبب المجاورة انما يصح اذا لم يكن بين المتجاورين فاصل
كما ذكره من الشعر ، واما اذا فصل بينهما حرف العطف فلا . وان سلم اجوازه ،
غير انه مما لا يتحمل الا لضرورة الشعر ؛ فلا يمتنع موجباً لاتباعه ، وترك ما اوجبه
العطف . ومثل ذلك ، وان ورد في النثر كما في قولهم (جحر ضب خرب وماء
شن بارد) فمن النواذر الشاذة التي لا يقاس عليها .

قولهم . ان العطف وان وقع على الرؤوس ، فذلك غير موجب لاشتراك في
تفاصيل حكم المعطوف عايه .

قلنا : هذا هو الاصل ، وانما يصار الى خلافه لدليل ، ولا دليل ، وانما ذكرنا
هذه النبذة من مسائل التأويلات لتدرب المبتدئين بالنظر في امثالها .

وبالجملة ، فالمتبع في ذلك انما هو نظر المجتهد في كل مسألة فعليه ، اتباع ما اوجبه ظنه .

١ - تمامه (حتى شئت همالة عيناها) انظر هذا البيت وما معه من الأبيات في
باب الحذف والاختصار من تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة .

القسم الثاني في دلالة غير المنظوم

وهو ما دلالة لا بصريح صيغته ووضعه، وذلك لا يخلو: اما ان يكون مدلوله مقصودا للمتكلم ؛ أو غير مقصود :
فان كان مقصودا ؛ فلا يخلو .
اما ان يتوقف صدق المتكلم أو صحة الملفوظ به عليه ، أولا يتوقف .
فان توقف ؛ فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الاقتضاء ،
وان لم يتوقف فلا يخلو .
اما أن يكون مفهوما في محل تناوله اللفظ نطقاً أولا فيه .
فان كان الاول : فتسمى دلالة التنبية والایحاء ،
وان كان الثاني : فتسمى دلالة المفهوم .
واما ان كان مدلوله غير مقصود للمتكلم ، فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الإشارة
فهذه أربعة أنواع .

النوع الاول - دلالة الاقتضاء

وهي ما كان المدلول فيه مضمرا ، اما لضرورة صدق المتكلم ، واما لصحة وقوع الملفوظ به .
فان كان الاول : فهو كقوله ، بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ «رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» وقوله عليه السلام (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل) وقوله عليه السلام (لا عمل الا بنية) (١) فان رفع الصوم والخطأ والعمل مع تحققه ممتنع ، فلا بد من اضممار نفي حكم يمكن نفيه ؛ كنفى المؤاخذة والعقاب في الخبر الاول ، ونفي الصحة أو الكمال في الخبر الثاني ؛ ونفي الفائدة والجدوى في الخبر الثالث ضرورة صدق الخبر .
١ - الحديث معناه صحيح وقد روى بالفاظ عدة منها انما الاعمال بالنيات ، (والاعمال بالنيات) (والاعمال بالنية) وقد ذكر كثيرا منها ابن حجر في فتح الباري وليس من بينها (لا عمل الا بنية) .

واما ان كان لصحة الملفوظ به، فاما ان نتوقف صحته عليه عقلا أو شرعاً.
فان كان الاول : فكقوله تعالى (واسأل القرية) فانه لا بد من اضرار أهل
القرية لصحة الملفوظ به عقلاً (١) .

وان كان الثاني : فكقول القائل لغيره (اعتق عبدك عني ألف) فانه
يستدعي تقدير سابقة انتقال الملك اليه، ضرورة توقف العتق الشرعي عليه .

النوع الثاني - دلالة التنبيه والإيحاء

وهي خمسة أصناف ؛ رسياني ذكرها في القياس .

النوع الثالث - دلالة الاشارة

وذلك كما في قوله ﷺ في حق النساء (النساء ناقصات عقل ودين) فقيل له
(يارسول الله ، ما نقصان دينهن ؟) - قال تمكث احداهن في قعر بيتها شطر دهرها
لا تصلي ، ولا تصوم) (٢) فهذا الخبر انما سيق لبيان نقصان دينهن ، لا لبيان
اكثر الحيض وأقل الطهر ، ومع ذلك لزم منه ان يكون اكثر الحيض خمسة عشر
يوماً ، واقل الطهر كذلك ، لانه ذكر شطر الدهر مبالغة في بيان نقصان دينهن ،
ولو كان الحيض يزيد على خمسة عشر يوماً لذكره .

وكذلك دلالة مجموع قوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) وقوله تعالى (وفصاله
في عامين) على ان أقل مدة الحمل ستة اشهر وان لم يكن ذلك مقصوداً من اللفظ .
وكذلك قوله تعالى (فالآن باشروهن) أباح المباشرة ممتدة الى طلوع الفجر،
بقوله (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود) وكان بيان ذلك هو
المقصود ، ومع ذلك لزم منه أن من جامع في ليل رمضان ، وأصبح جنباً لم يفسد
صومه ، لان من جامع في آخر الليل ، لا بد من تأخر غسله الى النهار ، فلو كان
ذلك مما يفسد الصوم لما أبيح الجماع في آخر جزء من الليل . ومع ذلك فانه لم يقع
مقصوداً من الكلام الى نظائره .

١٦ - واسأل القرية - انظر ٤٥ ج ١

١٧ - الحديث مثل به الأصوليون لما يدل على معان ثانوية، واستدل به الفقهاء على
اكثر مدة الحيض وأقل مدة الطهر ، وقد انكره غير واحد وقال لا اصل له . انظر
تلخيص الحبير، وكشف الخفا .

النوع الرابع المفهوم

ولا بد من النظر في معناه وأصنافه قبل الحجاج في نفيه وإثباته .
أما معناه ، فاعلم ان المفهوم مقابل للمنطوق ، والمنطوق أصل للمفهوم ؛ فلا بد من تحقيقه أولاً ، ثم العود الى تحقيق معنى المفهوم ثانياً .

فنقول اما المنطوق ، فقد قال بعضهم (هو ما فهم من اللفظ في محل النطق) ، وليس بصحيح ، فان الاحكام المضمرة في دلالة الاقتضاء مفهومة من اللفظ في محل النطق ، ولا يقال لشيء من ذلك منطوق اللفظ ، فالواجب أن يقال : (المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ قطعاً في محل النطق) .

وذلك كما في وجوب الزكاة المفهوم من قوله ﷺ « في الغنم السائمة زكاة »
وكتحريم التأفيف للوالدين من قوله تعالى ﴿ ولا تقل لهما اف ﴾ الى نظائره .
وأما المفهوم (فهو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق) ؛ والمنطوق ، وان كان مفهوماً من اللفظ ، غير انه لما كان مفهوماً من دلالة اللفظ نطقاً ، خص باسم المنطوق ، وبقي ما عداه معروفاً بالمعنى العام المشترك ، تميزاً بين الأمرين .
واذا عرف معنى المفهوم ، فهو ينقسم الى ما يسمى مفهوم الموافقة .
والى ما يسمى مفهوم المخالفة .

أما مفهوم الموافقة فما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقاً لمدلوله في محل النطق ؛ ويسمى ايضاً فحوي الخطاب ولحن الخطاب ، والمراد به معنى الخطاب ومنه قوله تعالى (ولتعرفهم في لحن القول) اي في معناه .
وقد يطلق اللحن ويراد به اللغة ، ومنه يقال (لحن فلان بلحنه) اذا تكلم بلغته .
وقد يطلق : ويراد به الفطنة ، ومنه قوله ﷺ ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض (أي افطن) .

وقد يطلق : ويراد به الخروج عن ناحية الصواب ، ويدخل فيه إزالة الاعراب عن جهة الصواب .

ومثائه تحريم شتم الوالدين وضربهما من دلالة قوله تعالى (ولا تقل لهما أف)
فان الحكم المفهوم من اللفظ في محل السكوت موافق للحكم المفهوم في محل النطق ،
وكذلك دلالة قوله تعالى (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) على تحريم
إتلاف أموالهم ،

وكدلالة قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة
شرا يره) على المقابلة فيما زاد على ذلك .

وكدلالة قوله تعالى (ومنهم من إن تأمنه بقنطار يؤده اليك ، ومنهم من إن
تأمنه بدينار لا يؤده اليك) على تأدية مادون القنطار ، وعدم تأدية ما فوق الدينار ،
الى غير ذلك من النظائر .

والدلالة في جميع هذه الاقسام لا تخرج عن قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى ،
وبالاعلى على الادنى ، ويكون الحكم في محل السكوت أولى منه في محل النطق ، وإنما
يكون كذلك ان لو عرف المقصود من الحكم في محل النطق من سياق الكلام ، وعرف
انه أشد مناسبة واقتضاء للحكم في محل السكوت من اقتضائه له في محل النطق ؛
وذلك كما عرفنا من سياق الآية المحرمة للتأفيف أن المقصود انما هو كف الاذى
عن الوالدين . وأن الاذى في الشتم والضرب أشد من التأفيف ، فكان بالتحريم
أولى . والا فلو قطعنا النظر عن ذلك ، لما لزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب
العنيف ، ولهذا فانه ينتظم من الملك ان يامر الجلاد بقتل والده اذا استيقن منازعته
له في ملكه ؛ وينهاه عن التأفيف ؛ حيث كان المقصود من الامر بالقتل انما هو دفع
محذور المنازعة في الملك ، وان كان القتل أشد في دفعه من التأفيف ، ولذلك
لم يلزم من اباحة أعلى المحنورين اباحة أدناهما ، ولا من تحريم أدناهما تحريم أعلاهما .

وهذا مما اتفق أهل العلم على صحة الاحتجاج به الا ما نقل عن داود الظاهري
أنه قال إنه ليس بحجة ، ودليل كونه حجة أنه اذا قال السيد لعبده « لاتمط زيدا حبة ،
ولا تقل له أف ؛ ولا تظلمه بذرة ، ولا تعبس في وجهه » فانه يتبادر الى الفهم من
ذلك امتناع اعطاء ما فوق الحبة ، وامتناع الشتم والضرب . وامتناع الظلم بالدينار

وما زاد ، وامتناع أذيته بما فوق التعيين من هجر الكلام وغيره . واذلك كان المفهوم من قول النبي ﷺ « احفظ عفاصها ووكاءها » حفظ ما التقط من الدنانير . ومن قوله ﷺ ، في الغنيمة « ادوا الخيط والمحيط » اداء الرحال والنقود وغيرها ، ومن قوله (من سرق عصا مسلم ، فعليه ردها) رد ما زاد على ذلك : وكذلك لو حلف أنه لا يأكل لفلان لقمة ، ولا يشرب من مائه جرعة ، كان ذلك موجباً لامتناعه من أكل ما زاد على اللقمة كالرغيف وشرب ما زاد على الجرعة الى نظائره غير أن الخلاف واقع في ان مستند الحكم في محل السكوت ، هل هو فحوى الدلالة اللفظية ، أو الدلالة القياسية .

وقد احتج القائلون بالفحوى بان العرب انما وضعت هذه الالفاظ للمبالغة في التأكيد للحكم في محل السكوت . وأنها أفصح من التصريح بالحكم في محل السكوت ولهذا ، فانهم اذا قصدوا المبالغة في كون أحد الفرسين سابقاً للآخر . قالوا (هذا لا يلحق غبار هذا الفرس) وكان ذلك عندهم أبلغ من قولهم (هذا الفرس سابق لهذا الفرس) وكذلك اذا قالوا (فلان يأسف بشم رائحة مطبخه) فانه أفصح عندهم وأبلغ من قولهم (فلان لا يطعم ولا يسقى)

واحتج القائلون بكونه قياساً أنا لو قطعنا النظر عن المعنى الذي سبق له الكلام من كف الاذى عن الوالدين ؛ وعن كونه في الشتم والضرب ؛ أشد منه في التأفيف لما قضى بتحريم الشتم والضرب إجماعاً ، ولما سبق من جواز أمر الملك للعجلاد بقتل والده ، والنهي عن التأفيف له ، فالتأفيف اصل ، والشم والضرب فرع ، ودفع الاذى علة ، والتحريم حكم ولا معنى للقياس إلا هذا . وسموا ذلك قياساً جلياً نظراً الى أن الوصف الجامع بين الاصل والفرع ثابت بالتأثير . والأشبه انما هو المذهب الاول ، وهو الاسناد إلى فحوى الدلالة اللفظية .

وما قيل من أنه لا بد من فهم المعنى ، وكونه في محل السكوت أولى بالحكم في محل النطق ، فهو شرط تحقق الفحوى ، ولا مناقضة بينه وبين الفحوى . ويدل على أنه ثابت بالفحوى لا بالقياس أمران .

الاول : أن القياس لا يشترط فيه أن يكون المعنى المناسب للحكم في الفرع أشد مناسبة له من حكم الاصل إجماعاً ، وهذا النوع من الاستدلال لا يتم دونه ، فلا يكون قياساً .

الثاني : ان الاصل في القياس لا يكون مندرجاً في الفرع وجزءاً منه إجماعاً . وهذا النوع من الاستدلال قد يكون ما تخيل اصلاً فيه جزء مما تخيل فرعاً ، وذلك كما لو قال السيد لعبده « لاتعط لفلان حبة » فانه يدل على امتناع اعطاء الدينار ومازاد عليه ، والحبة المنصوصة تكون داخلة فيه . وكذلك قوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يراه » فانه يدل على رؤية ما زاد على الذرة ، والذرة تكون داخلة فيه ، الى نظائره .

ولهذا ؛ فان كل من خالف في القياس مطلقاً وافق على هذا النوع من الدلالة سوى اهل الظاهر ؛ ولو كان قياساً ؛ لما كان كذلك . وعلى كل تقدير ، فهو منقسم الى قطعي وظني .

اما القطعي : فكما ذكرناه من آية التأفيف حيث انا علمنا من سياق الآية ان حكمة تحريم التأفيف إنما هو دفع الاذى عن الولدين ، وان الاذى في الشتم والضرب اشد . واما الظني : فكما في قوله تعالى « ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة » فانه وان دل على وجوب الكفارة في القتل العمد ، لكونه اولى بالمؤاخـذـة ، كما يقوله الشافعي ، غير انه ليس بقطعي لامكان ان لا تكون الكفارة في القتل الخطا موجبة بطريق المؤاخـذـة لقوله ﷺ « رفع عن امتي الخطأ والنسيان » والمراد به رفع المؤاخـذـة ، بل نظراً للخطأ ؛ بايجاب ما يكفر ذنبه في تقصيره ، ومن ذلك سميت كفارة ، وجناية المتعمد فوق جنابة الخطأ . وعند ذلك ، فلا يلزم من كون الكفارة رافعة لاثم ادنى الجنائيتين ان تكون رافعة لاثم اعلاهما .

واما مفهوم المخالفة فهو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفاً لمدلوله في محل النطق ، ويسمى دليل الخطاب ايضاً ؛ وهو عند القائلين به منقسم الى عشرة اصناف متفاوتة في القوة والضعف .

الصف الأول - منها ذكر اسم العام مقترنا بصفة خاصة كقوله ﷺ (في الغنم السائمة زكاة) .

الصف الثاني - مفهوم الشرط والجزاء كقوله تعالى : (وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن) وقوله ﷺ (اذا اتاكم كريم قوم فأكرموه) . (١)

الصف الثالث - مفهوم الغاية كقوله تعالى (فلا تحل له من بعد ، حتى تنكح زوجا غيره) وقوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) ؛ و (حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) .

الصف الرابع - مفهوم إنما كقوله ﷺ (إنما الاعمال بالنيات) و (إنما الربا في النسيئة) . و (إنما الولاء لمن اعتق) . و (إنما الشفعة فيما لم يقسم) الى نظائره .

الصف الخامس - التخصيص بالاوصاف التي تطرأ وتزول بالذكر كقوله ﷺ (الثيب أحق بنفسها من وليها) وقوله (عليه الصلاة والسلام في السائمة زكاة) .

الصف السادس - مفهوم اللقب ؛ وذلك كتخصيص الاشياء الستة في الذكر بتحريم الربا . (٢)

الصف السابع - مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس ، كقوله ﷺ (لا تتبعوا الطعام بالطعام) وهو قريب من مفهوم اللقب لكون الطعام لقباً لجنس .

الصف الثامن - مفهوم الاستثناء ، كقوله تعالى (لا إله إلا الله) وقول القائل لا عالم في البلد الا زيد .

الصف التاسع - تعليق الحكم بعدد خاص ، كتخصيص حد القذف بثمانين .

الصف العاشر - مفهوم حصر المبتدأ في الخبر كقوله (العالم زيد وصديقي عمرو) (٣) .

١ - حديث (اذا اتاكم كريم قوم فأكرموه) روى من عدة طرق كلها ضعيفة بل حكم بعض العلماء بوضعه واسكن عابه في ذلك ابن حجر وشيخه العراقي لكثرة طرقه التي يقوى بعضها بعضها .

٢ - في الذكر بتحريم الربا ، لعله بالذكر في تحريم الربا .

٣ - الظاهر ان الحصر في قوله العالم زيد من حصر الخبر في المبتدأ فان المعنى على =

واذا عرف المفهوم بحد، وأصنافه، فيجب أن تعلم قبل الخوض في الحجاج في هذه الاصناف أن مستند فهم الحكم في محل السكوت عند القائلين به إنما هو النظر الى فائدة تخصيص محل النطق بالذكر دون غيره ، وسواء كان ذلك من قبيل مفهوم الموافقة أو المخالفة ، وان افرقا من جهة أن فائدة التخصيص بالذكر في مفهوم الموافقة إنما هو تأكيد مثل حكم المنطوق في محل المسكوت عنه، وفائدة التخصيص بالذكر في مفهوم المخالفة إنما هو نفي مثل حكم المنطوق في محل السكوت وذلك مما لا يعلم من مجرد تخصيص محل النطق بالذكر دون نظر عقلي يتحقق به ان التخصيص للتأكيد أو النفي ، وذلك بان ينظر الى حكمة الحكم المنطوق به فان عرفت وعرف تحققها في المحل المسكوت عنه وأنها أولى باقتضاها الحكم فيه من الحكم في محل النطق ؛ علم أن فائدة التخصيص للتأكيد، وأن المفهوم مفهوم الموافقة ؛ (١) وان لم يعلم حكمة الحكم المنطوق به ، أو علت غير أنها لم تكن متحققة في محل السكوت ؛ أو كانت متحققة فيه لكنها ليست أولى باقتضاء الحكم فيه (٢) علم ان فائدة التخصيص انه هي النفي ، (٣) وأن المفهوم مفهوم المخالفة . واذا أتينا على تحقيق المفهوم واصنافه ، فلنرجع الى المقصود من الحجاج في نفيه واثباته ، وما هو المختار في كل واحد من أصنافه، فنقول :

اما مفهوم الموافقة فقد اتفق الكل على صحة الاحتجاج به سوى الظاهرية ، وان اختلفوا في دلالة ، هل هي لفظية أو قياسية ؛ على ما سبق . والمتفقون على صحة مفهوم الموافقة اختلفوا في صحة الاحتجاج بمفهوم المخالفة ، فيجب الخوض فيما يتعلق به من المسائل ، وهي تسع مسائل .

- = الحكم بالعلم لزيد والمحكوم له او عليه هو المبتدأ والمتضمن للحكم هو الخبر . وكذلك القول في جملة صديقي عمرو فهو من قصر صداقة المتكلم المفهومة من الخبر على عمر والمحكوم عليه .
- ١ - ومثل ذلك ما اذا علم أن اقتضاء الحكم في المسكوت مساو لاقتضاها اياه في محل النطق فيسمى ايضا مفهوم الموافقة ، أو القياس الجلي .
- ٢ - وليست مساوية أيضا كما تقدم .
- ٣ - إنما هي النفي ، يعني ان التخصيص في المنطوق فيها عدا ما يسمى مفهوم =

المسألة الأولى

اختلفوا في الخطاب الدال على حكم مرتبط باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله عليه السلام « في الغنم السائمة زكاة » (١) هل يدل على نفى الزكاة عن غير السائمة، أو لا؟ فائتبه الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل والاشعري وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيد (٢) وجماعة من اهل العربية .

ونفاه ابو حنيفة وأصحابه والقاضي ابو بكر وابن سريج والفقهاء والشاشي وجماهير المعتزلة .

وفرق أبو عبد الله البصري من المعتزلة ، وقال : الخطاب المتعلق بالصفة دال على النفي عما عداها في أحد أحوال ثلاث ، وهي :

أن يكون الخطاب قد ورد للبيان ؛ كما في قوله عليه السلام « في الغنم السائمة زكاة » .
او التعليم ، كما في خبر « التحالف عند التحالف والسلعة قائمة » (٣) .

او يكون ماعدا الصفة داخلا تحتها ، كالحكم بالشاهدين ، فانه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله في الشاهدين ؛ ولا يدل على النفي فيما سوى ذلك .

= الموافقة يدل على انه لا يحكم في المسكوت بمثل ما حكم به في المنطوق ؛ أما ان يدل على ثبوت حكم في المسكوت مخالف لحكم المنطوق فهذا محل نظر واختلاف بين العلماء على ماسيجي : وقالت الظاهرية ان التخصيص في المنطوق لا دلالة له على اثبات حكم ما في المسكوت ولا نفيه .

١ — هذا معنى جزء من حديث رواه البخاري من طريق انس بن مالك بلفظ في صدقة الغنم اربعين الى عشرين ومائة شاة فاقتصر المؤلف على موضع الشاهد وتصرف في العبارة .

٢ — ابو عبيد هو القاسم بن سلام ، البغدادى مات بمكة عام ٢٢٤ هـ ٧٦ سنة .

٣ — يشير الى ما رواه عبد الله بن أحمد في زيادات المسند من طريق القاسم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن جده بلفظ (اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة ولا بينة لأحدهما تحالفا) ؛ وقد روي الحديث عن عبد الله بن مسعود من طرق بألفاظ مختلفة كل منها لم يخل من مقال ، وقد جزم الشافعي بأن طرق هذا الحديث عن ابن مسعود ليس فيها شيء موصول .

واذ أتينا على تفصيل المذاهب من الجانبين ، فلا بد من ذكر حجج الفريقين
والتنبيه على ما فيها ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .

أما القائلون بالاثبات فقد احتجوا بحجج عقلية وعقلية

أما الحجج العقلية فست حجج .

الحجة الأولى: انهم قالوا ان ابا عبيد القاسم بن سلام من اهل اللغة وقد قال
بدليل الخطاب في قوله ﷺ « لي الواجد يحل عرضه وعقوبته » (١) حيث قال
انه أراد به ان من ليس بواجد لا يحل عرضه وعقوبته ، والواجد هو الغني ، وليه
مطله ، ومعنى إحلال عرضه مطالبته ، وعقوبته حبسه . وقال في قوله ﷺ « مطل
الغني ظلم ، مطل غير الغني ليس بظلم ، وقال عليه السلام « لأن يمتلئ جوف أحدكم
قيحا خيرا له من ان يمتلئ شعرا » (٢) وقد قيل له ان النبي ﷺ إنما اراد الهجاء
من الشعراء او هجاء الرسول ؛ فقال : لو كان ذلك هو المراد ، لم يكن لتعليق ذلك
بالكثرة وامتلاء الجوف منه معنى ، لان ماديون ملء الجوف من ذلك ككثيره .
ووجه الاحتجاج به انه فهم ان تعليق الذم على امتلاء الجوف من ذلك مخالف لما دونه .
ولقائل ان يقول : حكم ابي عبيد بذلك ان ادعيت انه كان نقلا عن العرب ،
فهو غير مسلم ، وليس في لفظه ما يدل على النقل ، وان قلتم ان ذلك كان بناء على
مذهبه واجتهاده فغايتة انه مجتهد فيه ، فلا يكون ذلك حجة على غيره من المجتهدين
المخالفين له في ذلك ، كيف وانه لو ذكر ذلك نقلا ، فلا نسلم كونه حجة في مثل
هذه القاعدة اللغوية لكونه من اخبار الآحاد ، ثم هو معارض بمذهب الاخفش (٣)

١ - رواه احمد وابو داود والنسائي وابن ماجه والحاكم من طريق الشريد بن سويد .

٢ - رواه الجماعة .

٣ - الاخفش - الاخفش في النحو ثلاثة ؛ أبو الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد
مولي قيس بن ثعلبة توفي عام ١٧٧ هـ المعروف بالاخفش الاكبر .

٢ أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي بالولاء البلخي ثم البصري المعروف بالاخفش
الاولى توفي عام ٢١٥ . ٣ أبو المحاسن علي بن سليمان بن الفضل المعروف
بالاخفش الاصغر توفي ببغداد عام ٣١٥ هـ عن ثمانين سنة .

فانه من اهل اللغة ، ولم يقل بدليل الخطاب على ما نقل عنه ، على انه يمكن ان يكون حكمه بذلك مستندا الى النفي الاصلى وعدم دلالة الدليل على مخالفته ، وهو اولى جمعا بين المداهب .

الحجة الثانية : ما روى قتادة انه قال : لما نزل قوله تعالى (استغفر لهم) :
اولا تستغفر لهم ، ان تستغفر لهم سبعين مرة ، فلن يغفر الله لهم) قال النبي ﷺ
(قد خيرني ربي ؛ فوالله لازيدن على السبعين) فعقل ان ما زاد على السبعين بخلافه
ولقائل ان يقول : ما ذكرتموه من اخبار الآحاد ، لا نسلم كونه حجة في مثل
هذه القاعدة .

وان سلمنا انه حجة ؛ ولكن يتنوع التمسك به لوجهين :

الاول : ان زيادة النبي ﷺ على السبعين في الاستغفار ليس فيه ما يدل على
فهمه وقوع المغفرة لهم باستغفاره زيادة على السبعين ، وليس في لفظه ما يدل عليه ؛
فيحتمل انه قصد بذلك استمالة قلوب الاحياء منهم ترغيبا لهم في الدين ، لا لوقوع
المغفرة ، وليس احد الامرين اولى من الآخر ، بل ربما كان احتمال الاستمالة اولى
من فهمه وقوع المغفرة بالزيادة على السبعين في الاستغفار من الآية ، لما فيه من دفع
التعارض بين هذه الآية وبين قوله تعالى « سواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر
لهم لن يغفر الله لهم » .

الوجه الثاني : ان تخصيص نفي المغفرة بالسبعين يدل على انتفاء المغفرة بالسبعين
قطعا ضرورة صدق الله تعالى في خبره . ومن قال بدليل الخطاب فهو قائل بانه
يدل على نقيض حكم المنطوق في محل السكوت ؛ وعند ذلك فلو دل اختصاص
السبعين بنفي المغفرة قطعاً ؛ على نقيضه في محل السكوت ، لكان دالا على وقوع
المغفرة بعد السبعين ، وذلك إما أن يكون قطعاً أو ظنا :

الاول : خلاف الإجماع وخلاف ما ذكرناه من الآية الدالة على امتناع المغفرة
بعد السبعين .

والثاني : فليس نقيضاً لنفي المغفرة قطعاً ، بل هو مقابل ، والمقابل أعم من
النقيض ، فلا يكون ذلك من باب دليل الخطاب ، وفيه دقة فليتأمل .

الحجة الثالثة : مصير ابن عباس رضي الله عنهما الى منع توريث الأخت مع الهنت ، استدلالا بقوله تعالى « ان امرؤ ليس له ولد ؛ وله أخت ، فلها نصف ما ترك » حيث انه فهم من توريث الأخت مع عدم الولد امتناع توريثها مع البنت لانها ولد ؛ وهو من فصحاء العرب وترجمان القرآن .

وجواب هذه الحجة ما سبق في دفع الحجة التي قبلها . كيف وانه يحتمل أنه ورث الأخت عند عدم الولد بالآية ؛ وعند وجود البنت لم يورثها بناء على استصحاب النفي الاصيلي ، لا بناء على دليل الخطاب ، وليس أحد الامرين أولى من الآخر .

الحجة الرابعة أن الصحابة اتفقوا على أن قوله ﷺ « اذا التقى الختانان ؛ فقد وجب الغسل » (١) ناسخ لقوله ﷺ (الماء من الماء) (٢) ولولا أن قوله : (الماء من الماء) يدل على نفي الغسل من غير انزال لما كان نسخا له .

ولقائل ان يقول : لا نسلم صحة الاحتجاج بخبر الواحد في اللغات ، وان سلمنا . ولكن لانسلم أن جلة الصحابة اتفقوا على ذلك ، وقول البعض لا يكون حجة على غيره . وان سلمنا اتفاق الصحابة على ذلك ، ولكن انما حكموا بكونه ناسخاً لا للمدلول دليل الخطاب ؛ بل يحتمل أنهم فهموا من قوله ﷺ (الماء من الماء) كل غسل من انزال الماء .

ويدل على تأكيد هذا الاحتمال قوله ﷺ (لا ماء الا من الماء) فكان قوله (اذا التقى الختانان ، وجب الغسل) ناسخاً للمدلول عموم الاول ، لا للمدلول دليل الخطاب وليس أحد الامرين أولى من الآخر ، بل حملة على ما ذكرناه أولى . لكونه متفقاً عليه ، ومختلفاً فيما ذكره .

١ - رواه الشافعي في الام وابن ماجه من طريق عائشة وصححه ابن حبان واعله البخاري بأن الاوزاعي اخطأ فيه ورواه غيره عن عبد الرحمن ابن القاسم مرسل ورواه الترمذي بلفظ (اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل) وصححه .
٢ - جزء من حديث رواه احمد وابو داود والترمذي وصححه .

الحجة الخامسة : ماروي أن يعلى بن أمية قار لعمر (مابالنا نقصر ، وقدأما
وقد قال الله تعالى : فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم)

ووجه الاحتجاج به أنه فهم من تخصيص القصر بحالة الخوف عدم القصر عند عدم
الخوف ولم ينكر عليه عمر ، بل قال (لقدعجبت مماعجبت منه ، فسألت النبي ﷺ
عن ذلك ، فقال لي : هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة) ويعلى بن
أمية وعمر من فصحاء العرب ، وقد فهم ذلك . والنبي ﷺ اقرهما عليه .

ولقائل ان يقول : لا نسلم صحة الاحتجاج بخبر الواحد ههنا ، وان سلمنا .
لكن يحتمل ان يعلى وعمر بنيا عدم القصر على استصحاب الحال في حالة الامن ،
لا على دليل الخطاب ؛ وليس احدا الامرين أولى من الآخر . بل البناء على الاستصحاب
اولى دفعا للتعارض بين الدليل المجوز للقصر حالة الامن . والدليل الثاني له .

الحجة السادسة : انه اذا قال العربي لو كيله « اشتر لي عبداً اسود » فهم منه
عدم الشراء للابيض . حتى إنه لو اشترى أبيض لم يكون ممثلاً . وكذلك اذا قال
الرجل لزوجته « أنت طالق إن دخلت الدار » فهم منه انتفاء الطلاق عند عدم الدخول
ولقائل أن يقول : ليس ذلك مفهوم من دليل الخطاب بل عدم شراء الابيض
وعدم وقوع الطلاق قبل دخول الدار إنما كان مستندا الى النفي الاصلي ، ولهذا
فانه لو قال له « لا تشتري عبداً اسود » أو قال لزوجة « ان دخلت الدار ، فلست
طالقة » فإنه لا يصح شراءه لعبد غير اسود ، ولا يقع بالزوجة الطلاق بتقدير عدم
دخول الدار لبقاء ذلك على النفي الاصلي ، ولو كان نفي الحكم في محل السكوت
مما يدل عليه ذكر الحكم في محل النطق ، يصح شراء عبد ليس باسود ، وطلقت
الزوجة بتقدير عدم دخول الدار . وعلى هذا فكل خطاب ورد في الشرع أو اللغة
بحكم مخصص بصفة ، وهو منفي عما عدا تلك الصفة ، فهو مبني على استصحاب
الحال ، لا على دليل الخطاب .

وأما الحجج العقلية فخمس حجج .

الحجة الاولى : أنه لو كان حكم السائمة والمعلوفة ، سواء في وجوب الزكاة لما كان لتخصيص السائمة بالذكر فائدة ؛ بل كان ملغزاً بذكر ما يوهم نفي زكاة في المعلوفة ، ومقتصراً في البيان مع دعوة الحاجة اليه . وذلك على خلاف الاصل . وحيث امتنع ذلك دل على ان فائدة التخصيص بذكر السائمة نفي الزكاة عن المعلوفة . ولقائل أن يقول : ما ذكرتموه في اثبات دليل الخطاب يرجع الى اثبات الوضع بما فيه من الفائدة ، ولا نسلم إمكان اثبات الوضع بذلك (١) سلمنا إمكان ذلك ولكن لا نسلم أنه لا فائدة في تخصيص الصفة بالذكر سوى نفي الحكم المعلق بها عند عدمها . وبيانه من وجهين .

الاول : انه لو لم يكن له فائدة سوى نفي الحكم في محل السكوت لا متنع ورود نص خاص يدل على اثبات الحكم في محل السكوت لما فيه من ابطال فائدة التخصيص بالذكر لمحل النطق لما يلزم من اللغو في كلام الحكم ، وهو ممتنع . فان قيل : فاذا ثبت مثل ذلك الحكم في محل السكوت لم يكن مخصصاً للصفة بالحكم ، حتى يقال بان التخصيص يكون لغوا .

قلنا . فاذا مجرد تخصيص الصفة بالذكر لا يكون دليلاً على نفي الحكم عند عدمها دون البحث عما يدل على اثبات الحكم في محل السكوت مع عدم الظفر به وليس كذلك عندكم ، لكن نفس التخصيص دليل ، ووجود ما يدل على ثبات الحكم في صورة السكوت يكون معارضاً له ، بل امكن (٢) وجود فائدة أخرى دعت الى التخصيص بالذكر ، وهي اما عموم وقوع المذكور ؛ كما في قوله تعالى (وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن) واما السؤال سائل سأل عن ذلك ، أو لحدوث واقعة وقعت كذلك . وان لم يكن شيء من ذلك فأمكن ان يكون ذلك لرفع وهم من توهم أن حكم الصفة بتقدير تعميم اللفظ يكون مخالفاً لحكم العموم ١ — وذلك لأن مدار اثبات الوضع النقل لا التعليل والعقل ؛ اذا العقل لا مدخل له في اثبات اللغات .

٢ — لم يتميز بدء (الوجه الثاني) ولعله يبدأ بقوله بل أمكن وجود فوائد أخرى دعت الى التخصيص بالذكر الخ .

ويكون بذلك منها على اثبات الحكم فيما عدى الصفة بطريق الاولى ، وذلك كما لو قال (ضحوا بشاة) فانه قد يتوهم متوهم أنه لا يجوز التضحية بشاة عوراء ، فاذا قال «ضحوا بشاة عوراء» كان ذلك أدل على التضحية بما لبست عوراء ، وكذلك لو قال (ولا تقتلوا اولادكم) على العموم فقد يتوهم انه لم يرد النهى عن قتلهم عند خشية الاملاق ؛ فاذا قال (ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق) كان ادل على النهى في غير حالة الخشية ؛ وان لم يكن كذلك أمكن أن يكون لفائدة تعريف حكم المنطوق والمسكوت بنصين مختلفين ، اذ هو ادل على المقصود من التعميم لوقوع الخلاف فيه ، وامكان تطرق التخصيص بالاجتهاد الى محل الصفة وغيرها ، وليس مراد للتخصيص ، وان لم يكن كذلك ، امكن أن يكون ذلك لفائدة التوصل الى معرفة الحكم في المسكوت عنه بطريق الاجتهاد لينال المكلف ثواب الاجتهاد ، وحين توفر دواعي المجتهدين على النظر والاستدلال والبحث عن الاحكام الشرعية ، فبقى غطة طرية ، كما هي في سائر الاصول المنصوص عليها مع وقوعها في الاقيسة ، وان لم يكن كذلك امكن ان يكون حكم الصفة جاريا على حكم العقل الاصلى ، وتكون المصلحة في نظر الشارع تعريف ذلك الحكم عند وجود الصفة بالنص ، وعند عدمها بالبقاء على الحكم الاصلى ؛ كما لو قال (لا زكاة في الغنم السائمة) وان لم يكن كذلك ؛ وكان الحكم في محل السكوت مخالفا للحكم في محل النطق ، فامكن ان يكون ثبوت الحكم على خلاف حكم العقل ؛ كما في ايجاب الزكاة ، وتكون فائدة التنصيص على محل الصفة اختصاصه بالحكم ، فانه لولا النص ، لما ثبت ، ويكون الحكم في محل السكوت ، منتفياً بناء على حكم العقل الاصلى .

فان قيل : فاذا سلمت انتفاء الحكم في محل السكوت . فقد وافقتم على المطلوب .

قلنا : ليس كذلك ، فان النزاع إنما وقع في اسناد النفي في محل السكوت الى دليل الخطاب لا الى النفي الاصلى .

وان سلمنا انه لا فائدة في التخصيص سوى ما ذكرتموه، لكن يلزم على ما ذكرتموه مفهوم اللقب الذي لم يقل به محصل على ما يأتي تقريره، فكل ما هو جواب لكم ثم فهو جواب لنا ههنا .

الحجة الثانية : ان أهل اللغة فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة؛ كما فرقوا بين الخطاب المرسل وبين المقيد بالاستثناء والاستثناء يدل على ان حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه فكذلك الصفة .

ولقائل ان يقول : نحن لاننكر الفرق بين حكم الخطاب المطلق وبين حكم الخطاب المقيد بالصفة ، فان حكم المطلق العلم او الظن بثبوت حكمه مطلقا . وحكم الخطاب المقيد بالصفة ثبوته في محل التنصيص قطعاً أو ظناً وفي غير محل الصفة . شكوك في إثباته ونفيه . فقد اختلفا كما وقع الاقتراق بين الخطاب المطلق والخطاب المستثنى منه . غير ان المطلق يقتضى اثبات الحكم أو نفيه مطلقاً .

والخطاب المستثنى منه يقتضى نفي الحكم في صورة الاستثناء جزماً .

وعلى هذا . فان قيل بأن العرب سوت من كل وجه فهو ممتنع، وان قيل بوجوب التسوية بينهما من جهة أنه لا بد من الاقتراق بين المطلق والمقيد بالصفة في الجملة . كما وقع الاقتراق بين المطلق والمستثنى منه في الجملة . فهو واقع لاحالة .

الحجة الثالثة أنه إذا كان التخصيص بذكر الصفة يدل على الحكم في محل التنصيص ، وعلى نفيه في محل السكوت ، كانت الفوائد فيه أكثر مما اذا لم يدل ، فوجب جعله دليل عليه .

ولقائل أن يقول : ما ذكرتموه وان كان من جملة الفوائد، غير أن إثبات الحكم أو نفيه مأخوذاً من دليله ، فرع دلالة ذلك الدليل عليه .

فلو قيل بكونه دليلاً عليه لكون الحكم يكون داخلاً فيه كان دوراً . كيف وانه ليس القول بكون التخصيص دالاً على نفي الحكم في محل السكوت ؛ فكثيراً للفائدة ، وابطال ما ذكرناه من الفوائد التي سبقت ، أولى من العكس .

الحجة الرابعة أن التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة ، والتعليق بالعلة يوجب نفي الحكم لانتفاء العلة ، فكذلك الصفة .

ولقائل أن يقول : لا نسلم لزوم انتفاء الحكم مع انتفاء العلة ؛ حتى يقال مثله في الصفة ، اللهم الا ان يقال باتحاد العلة فانه يلزم مع نفيها نفي الحكم ؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم مثله في الصفة ؛ ضرورة انه يلزم من تعدد أصناف النوع واشخاصه تعدد صفاته والا لما تعدد ، بل كان متحدا من كل وجه .

الحجة الخامسة : انه قال عليه السلام (طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعا) فلو لم يدل على عدم الطهارة فيما دون السبع ، والا لما طهر بالسبع ، لان السابعة تكون واردة على محل طاهر ، فلا يكون طهوره بالسبع ، ويلزم من ذلك ابطال دلالة المنطوق .

وكذلك اذا قال (يحرم من الرضاع خمس رضعات) لو لم يدل على ان مادون ذلك لا يحرم لما كانت الخمس رضعات محرمة لما عرف في الغسلات .

ولقائل ان يقول لا يلزم من كون الغسلات السبع غير دالة على نفي الطهارة فيما دون السبع ؛ ومن كون الرضعات الخمس غير دالة على نفي الحرمة فيما دونها ان يكون المحل قبل السابعة طاهراً ولا ان يكون ما دون الخمس من الرضاع محرم لجواز ثبوت النجاسة قبل السبع بدليل آخر غير دلائل الخطاب .

وكذلك جاز ان يكون ما دون الرضعات الخمس غير محرمة بدليل غير دلائل الخطاب .

واذا اتينا على حجج القائلين بدليل الخطاب وتنبع ما فيها فلا بد من ذكر حجج عول عليها القائلون بابطال دليل الخطاب والتنبيه على ما فيها ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .

الحجة : الاولى إن تقييد الحكم بالصفة ؛ لودل على نفيه عند نفيها ، اما ان يعرف ذلك بالعقل او النقل ، والعقل لا مجال له في اللغات ، والنقل اما متواتر او آحاد ولا سبيل الى التواتر والآحاد لا تقييد غير الظن ، وهو غير معتبر في اثبات اللغات لان الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى ورسوله عليه السلام بقول الآحاد مع جواز الخطأ والغلط عليه يكون ممتنعاً .

ولقائل ان يقول: ان سلمنا ان ذلك لا يعرف الا بالنقل، ولكن لا نسلم امتناع اثبات ذلك بالآحاد، اذ المسألة عندنا غير قطعية، بل ظنية مجتهد فيها بنفى او اثبات، بل غلبة ظن تجرى فيها التخطئة الظنية، دون القطعية، كباقي سائر مسائل الفروع الاجتهادية كيف وان اشتراط التواتر في اثبات اللغات اما ان يكون في كل كلمة ترد عن اهل اللغة، او في البعض دون البعض، القول بالتفصيل تحكم غير معقول . كيف وانه لا قائل به .

وان كان ذلك شرطاً في الكل فذلك مما يقضى الى تعطيل التمسك باكثر اللغة لتعذر التواتر فيها، ويلزم من ذلك تعطيل العمل بأكثر الفاظ الكتاب والسنة، والاحكام الشرعية، والمحذور في ذلك فوق المحذور في قول خبر الواحد المعروف بالعدالة والضبط والمعرفة، وهو تطرق الكذب أو الخطأ عليه، مع ان الغالب صدقه وصحة نقله . ولهذا كان العلماء في كل عصر والى زمننا هذا يكتفون في اثبات الاحكام الشرعية المستندة الى الالفاظ اللغوية بنقل الآحاد المعروفين بالثقة والمعرفة؛ كالاصمعي والخليل وأبي عبيدة وأمثالهم (١) .

الحجة الثانية: أنه لو كان تقييد الحكم بالصفة يدل على نفيه عند عدمها لما حسن الاستفهام عن الحكم في حال نفيها لا عن نفيه ولا عن اثباته، لكونه استفهاماً عما دل عليه اللفظ، كما لو قال له (لا تقل لزيد أف) فانه دل على امتناع ضربه فانه لا يحسن أن يقال (فهل أضربه) ولا شك في حسنه؛ لو قال (أد الزكاة عن غنمك السائمة) فانه يحسن أن يقال وهل أؤديها عن المعلوفة ؟ .

ولقائل ان يقول: حسن الاستفهام انما كان لطلب الاجلي والأوضح لكون دلالة الخطاب ظاهرة ظنية غير معينة؛ ولهذا فانهم لم يستقبحوا الاستفهام من

١ — هو ابو سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي بن اصمعي الباهلي الأصمعي البصري مات بالبصرة عام ٢١٣ — ٢١٧ عن ٨٨ سنة .

والخليل هو ابن احمد الأزدي الفراهيدي ابو عبد الرحمن البصري صاحب العروض وكتاب العين في اللغة مات عام ١٧٠ — ١٧٥ هـ وابو عبيدة النحوي معمر بن المثني التيمي بالمولاء البصري من ائمة العلم بالادب واللغة ولد عام ١١٠ هـ وتوفي عام ٢٠٩ هـ فان كان المذكور أبا عبيد بلاتاء فقد سبقته ترجمته في ص ٧٢

قال (رأيت أسداً أو بحراً، أو دخل السلطان البلد) بان يقال (هل رأيت الحيوان
الخصوص او انسانا شجاعا ؟ وهل رأيت البحر الذي هو الماء المخصوص او
انسانا كريما ؟ وهل رأيت السلطان نفسه او عسكره ؟) مع أن لفظه ظاهر في احد
المعنيين دون الآخر .

الحجة الثالثة: لو كان تعليق الحكم على الصفة يدل على نفيه عن غير المتصف بها
لكان في الخبر كذلك، ضرورة اشتراك الامر والخبر في التخصيص بالصفة، واللازم
ممتنع . ولهذا فانه اوقال (ريت الغنم السائمة ترعى) فانه لا يدل على عدم رؤية
المعلوفة منها .

ولقائل ان يقول . الاستشهاد بالخبر، وان كان كثيرأما يستروح اليه المنكرون
لدليل الخطاب ، الا انه ممنوع عند القائلين بدليل الخطاب ، ولا فرق عندهم في
تعليق الحكم بالصفة بين الأمر والخبر .

ولهذا فانه لو قال القائل : (الفقهاء الشافعية فضلاء أئمة) فان سامعه من
فقهاء الحنفية وغيرهم تشمئز نفسه من ذلك ، وتكبر عن سماعه . لا لوصفه لهم
بذلك ؛ بل لما فيه من الاشعار بسلب ذلك عن ليس بشافعي . وهذا الشعور مما لا
يختلف فيه الامر والخبر عندهم، وان سلم امتناع ذلك في الخبر؛ فحاصل ما ذكره
يرجع الى القياس في اللغة وهو ممتنع لما سبق، وبتقدير صحة القياس في اللغة فالفرق
بين الخبر والأمر ظاهر ، وذلك انه اذا اخبر وقال (رأيت خبزاً سميذاً ، ولحماً طرياً
ورطباً جنيماً) انما يخبر عما شاهده وعلمه ، ولا يلزم من مشاهدته لذلك ان لا يكون
قد شاهد ما ليس على هذه الصفة ؛ واذا قال لعبده (اشتر خبزاً سميذاً، ولحماً طرياً،
ورطباً جنيماً) مع علمه بأن الخبز الخشكار . واللحم والرطب البابت ، مما يباع في
السوق ، فقوله ذلك انما يقصد به البيان ؛ وتمييز ما يشتري عما لا يشتري ، فكان
لنفي ملازماً للاثبات .

الحجة الرابعة ان اهل اللغة فرقوا بين العطف والنقض فقالوا : قول القائل :
(اضرب الرجال الطوال والقصار) فالقصار عطف . وليس بنقض للاول، ولو كان
قوله (اضرب الرجال الطوال) مقتضياً لنفي الضرب عن القصار، لكان نقضاً لا عطفاً .

وهي بعيدة عن التحقيق ، وذلك ان قول القائل (اضرب الرجال الطوال)
انما يدل على امتناع ضرب القصار بتقدير اختصاص الطوال بالذكر ، واذا عطف
عليه القصار ، فلا يكون مخصصاً للطوال بالذكر . فلا يدل على نفي الضرب عن
القصار ؛ ثم هو منتقض بالتخصيص بالغاية . كما لو قال القائل لغيره (صم الى
غروب الشمس) فانه يدل على ان حكم ما بعد الغاية مخالف لما قبلها . ومع ذلك فانه
لو قال له (صم الى غروب الشمس والى نصف الليل) فانه لا يكون نقضاً .

الحجة الخامسة : أنه لو كان تعليق الحكم بالصفة دالاً على نفيه عن غير الموصوف
بها لما حسن الجمع بين قوله (اد زكاة السائمة) وبين قوله (والمعلوفة) لما بينهما
من التناقض . كما لا يحسن ان يقول له (لا تقل لزيد أف ، واضربه) .

ولقائل ان يقول : انما لا يحسن ذلك أن لو قيل بالمناقضة ؛ وليس كذلك
على ماسبق في الحجة التي قبلها . هذا اذا كان بطريق العطف . واما ان قال بعد
ذلك (اد زكاة المعلوفة) فانما لم يمتنع ؛ لان غايته أن صريح قوله (اد زكاة الغنم
المعلوفة) وقع معارضا لدليل الخطاب والمعارضة غير ممتنعة ، ولا يلزم من عدم
جواز مثل ذلك في فحوى الخطاب امتناعه في دليل الخطاب ، اذ هو قياس في اللغة
وهو ممتنع لما سبق ؛ وبتقدير صحة القياس في اللغة ، فالفرق ظاهر ، وذلك لان
امتناع ذلك في فحوى الخطاب انما كان فيما علم . لافيا ظن على ماسبق ، ودليل
الخطاب مزنون ، ولا يلزم من امتناع معارضة المقطوع امتناع معارضة المزنون ،
ثم يلزم عليه التخصيص بالغاية كما سبق .

الحجة السادسة : ذكرها أبو عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وهي
أن المقصود من الصفة انما هو تمييز الموصوف بها عما سواه ، وكذلك المقصود
من الاسم انما هو تمييز المسمى عن غيره ، وتعليق الحكم بالاسم ؛ كما لو قال (زيد
عالم) لا يدل على نفي العلم عن لم يسم باسم زيد فكذلك تعليق الحكم بالصفة .
ولقائل ان يقول : قياس التخصيص بالصفة على التخصيص بالاسم قياس
في اللغة ، فلا يصح . وان صح ؛ فلا نسلم أن تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفي
الحكم عما سواه كما يأتي ؛ وان سلم عدم دلالة علي ذلك ، فانما يلزم مشاركة التعليق

بالصفة له في ذلك ، ان لو بين ان مناط عدم دلالة التعليق بالاسم كونه موضوعاً للتمييز وهو غير مسلم .

ثم الفرق بينهما ان شعور المتكلم بالاسم العام المقيد بالصفة الخاصة بما ليس له تلك الصفة (١) اتم من شعور المتكلم باسم احد الجنسين بالجنس الآخر ، وعند ذلك فلا يلزم من عدم دلالة التخصيص بالاسم مثله في الصفة .

كيف : وهو منقوض بالتخصيص بالغاية فانها مقصودة للتمييز ، ومع ذلك ، فهو دال على ان حكم ما بعد الغاية مخالف لما قبلها .

الحجة السابعة : أن تعليق الحكم بالصفة لا يدل على نفيه عن غير الموصوف بها ، لانه يصح أن يقال : في الغنم السائمة زكاة ، ولا زكاة في المعلوفة منها ، ولو كان قوله : (في الغنم السائمة زكاة) يدل على نفيها عن المعلوفة ، لما احتيج الى العبارة الاخرى لعدم فائدها .

ولقائل ان يقول : كون الحكم في محل السكوت مستفاداً من دليل الخطاب لا يمنع من وضع عبارة خاصة اذ هو أبلغ في الدلالة وأقرب الى حصول المقصود كما لا يمتنع ذلك في التقييد (بالغاية) كما تقدم ذكره .

الحجة الثامنة : أن القول (في الغنم السائمة زكاة) له دلالة بمنطوقه على وجوب زكاة السائمة ، فلو كان له دلالة مفهومة ، لجاز أن يبطل حكم المنطوق ، ويبقى حكم دلالة المفهوم ، كما يجوز أن يبطل حكم دليل الخطاب ، ويبقى حكم صريح الخطاب وهو ممتنع .

ولقائل أن يقول : دليل الخطاب انما هو متفرع من تخصيص الحكم بالصفة فإذا بطل حكم الصفة ؛ فلا تخصيص ، ومع عدم التخصيص ؛ فلا دلالة لدليل الخطاب . ثم هو منقوض بالتخصيص بالغاية .

الحجة التاسعة : أنه ليس في لغة العرب كلمة تدل على المتضادين معاً ، فلو كان قوله (في الغنم السائمة زكاة) دالاً على نفي الزكاة عن المعلوفة : لكان اللفظ الواحد دالاً على الضدين معاً : وهو ممتنع .

١ — بما ليس له تلك الصفة متعلق بشعور .

ولقائل أن يقول : لانسلم أنه ليس في اللغة لفظ يدل على المتضادين معا بدليل ما ذكرناه من دلالة الاسماء المشتركة على المسميات المتعددة معا ؛ كانت أضداداً ولم تكن . سلمنا امتناع ذلك ، ولكن انما يمتنع ذلك بالنظر الى جهة واحدة من دلالة اللفظ . وأما من جهتين فلا نسلم ذلك ؛ وههنا الدال على وجوب الزكاة في السائمة صريح الخطاب ، والدال على نفي الزكاة عن المعلوف دليل الخطاب ، وهما غيران ، ثم ما ذكرتموه منتقض بالتخصيص بالغاية .

الحجة العاشرة : ان صورة الغنم السائمة مخالفة لصورة الغنم التي ليست بسائمة ، وعند اختلاف الصورتين ؛ لا يلزم من ثبوت الحكم في احدهما ثبوته في الاخرى ولا عدمه ، لجواز اشتراك الصور المختلفة في احكام وافتراقها في احكام . واذا لم يكن ذلك لازماً ، لم يلزم من الاخبار عن حكم في احدى الصورتين الاخبار عنه في الصورة الاخرى ، لوجودها ولا عدماً .

ولقائل ان يقول : متى لا يلزم من ثبوت الحكم في احدى الصورتين نفيه في الصورة الاخرى اذا كان ذلك الحكم قد علق ثبوته بالاسم العام الموصوف بصفة خاصة ، او اذا لم يكن ؟ الاول ممنوع ، ودعواه دعوى محل النزاع ، والثاني مسلم . وعلى هذا ، فالقول بأنه لا يلزم من الاخبار عن حكم احدى الصورتين المختلفتين الاخبار عن الصورة الاخرى مطلقاً لا يكون صحيحاً ، ثم انه منتقض بفحوى الخطاب ، فان صورة المنطوق بالحكم فيها مخالفة للصورة المسكوت عنها ، ومع ذلك فان الحكم الثابت في صورة النطق لازم ثبوته في صورة السكوت ، والاخبار عنه في احدهما اخبار عنه في الصورة الاخرى .

واذا أتينا على ما اردناه من التنبيه على ابطال الحجج الواهية ، فلا بد من اشارة الى ماهو المختار في ذلك ، وأقرب ما يقال فيه مسلكان :

المسلك الاول : انه لو كان تعليق الحكم على الصفة موجباً لنفيه عند عدمها لما كان ثابتاً عند عدمها ، لما يلزمه من مخالفة الدليل . وهو على خلاف الاصل ، لكنه ثابت مع عدمها . ودليله قوله تعالى «ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق» فان النهي عن قتل الاولاد رقع معلقاً بخشية الاملاق ، وهو منهى عنه أيضاً في حالة عدم خشية الاملاق .

فان قيل : تعليق الحكم بالصفة عندنا انها يكون دليلا على نفيه حالة عدم الصفة اذا لم يكن حالة عدم الصفة أولى باثبات حكم الصفة ، كما ذكرناه من حكم زكاة السائمة والمعلوفة .

واما اذا كان الحكم في حالة عدم الصفة أولى بالاثبات من حالة وجود الصفة فلا . وههنا تحريم القتل حالة عدم خشية الاملاق أولى من التحريم حالة خشية الاملاق . فكان التنصيص على تحريم القتل حالة خشية الاملاق محرما له حالة عدم الخشية بطريق الاولى . وكان ذلك من باب فحوى الخطاب ؛ لا من باب دليل الخطاب . قلنا : هذا وان استمر لكم في هذه الصورة ، فلا يستمر في قوله تعالى « لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة » .

وفي قوله تعالى « ولا تأكلوها اسرافا وبداراً أن يكبروا » .

وفي قوله تعالى « ولا تكرر هوا فتيا نكم على البغاء ان اردن تحصناً » .

فان النهي في جميع هذه الصور ليس هو أولى من صور السكوت (١) ، فان النهي ، عن اكل قليل الربا ليس أولى من كثيره ، ولا النهي عن اكل مال البتيم من غير اسراف أولى من الاسراف ؛ ولا النهي عن الاكراه على الزنا حالة إرادة التحصن أولى من حالة إرادة الزنا (٢) ومع ذلك ؛ فالحكم في الكل مشترك .

فان قيل : مخالفة داليل الخطاب في هذه الصور انما كانت لمعارض ، ولا يلزم مخالفته عند عدم المعارض .

قلنا : وان كان ثبوت الحكم في صورة السكوت على نحو ثبوته في صورة النطق لدليل ، ولكن يجب ان يعتقد انه من غير مخالفة دليل لما فيه من دفع محذور المعارضة . ولو كان دليل الخطاب دليلا ، لزم من ذلك التعارض ، وهو خلاف الاصل . المسلك الثاني ان تعليق الحكم بالصفة ، لو كان مما يستفاد منه نفي الحكم عند عدم الصفة ، لم يخل .

١ — من صور السكوت - فيه تحريف والصواب في صور السكوت .

٢ — ولا النهي عن الاكراه على الزنا حالة إرادة التحصن أولى من حالة إرادة الزنا - في العبارة قلب والصواب - ولا النهي عن الاكراه على الزنا حالة إرادة الزنا أولى من حالة إرادة التحصن .

اما ان يكون ذلك مستفادا من صريح الخطاب .
او من جهة ان تعليق الحكم بالصفة يستدعي فائدة ، ولا فائدة سوى نفي
الحكم عند عدم الصفة .
او من جهة اخرى : الاول محال . فان صريح الخطاب بوجوب الزكاة في
السائمة غير صريح بوجوبها في المملوكة .
كيف وان ذلك مما لا قائل به .
والثاني : ايضا ممتنع لما ذكرناه من الوجوه الكثيرة في ابطال الحجة الاولى من
المعقول للقائلين بدليل الخطاب .
والثالث : فالاصل عدمه ، وعلى مدعيه بيانه ، ويلتحق بهذه المسألة تخصيص
الاصناف التي تطرا وتزول كقوله « السائمة تجب فيها الزكاة » والحكم كالحكم
نفياً واثباتاً ، والمأخذ من الطرفين ، فعلى ماعرف ، والمختار فيها كالمختار ثم .



المسألة الثانية

اختلفوا في الحكم المعلق على شيء بكلمة (إن) هل الحكم على العدم عند عدم ذلك الشيء أولا :

فذهب ابن سريج والهراسي (١) من اصحاب الشافعي والكرخي وابو الحسين البصري الى ان الحكم على العدم مع عدم ذلك الشرط .
وذهب القاضي عبد الجبار وابو عبدالله البصري الى ان الحكم لا يكون على العدم عند عدم الشرط ، وهو المختار

وبيانه ان ما علق عليه الحكم بكلمة (ان) :

اما ان لا يكون شرطاً للحكم او يكون شرطاً :

فان كان الاول . فلا يلزم من نفيه نفي الحكم . وان كان شرطاً فلا يخلو .
اما ان يكون من لوازم الشرط انتفاء الحكم المعلق عليه مطلقاً عند انتفائه ؛
ولا يكون لازماً له . الاول محال ، والا لا يمنع وجود القصر المعلق على الخوف .
بكلمة (ان) في قوله تعالى « فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا » وهو خلاف الاجماع ، وان كان الثاني فهو المطلوب .
فان قيل : هو من لوازمه بتقدير عدم المعارض ؛ وليس من لوازمه بتقدير المعارض .
ثم ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه ، وبيانه ان كلمة (ان) مسباة في اصطلاح اهل اللغة بالشرط ، والاصل في الاطلاق الحقيقة ، ولان قول القائل غيره « ان دخل زيد الدار فاكرمه » في معنى قوله دخول زيد الدار شرط في اكرامه ، فكان ما دخلت عليه كلمة (ان) شرطاً في الحكم . واذا كان شرطاً لزم من عدمه عدم المشروط . ويدل عليه ثلاثة امور .

الاول ان يعلي بن امية فهم من تعليق القصر على الخوف بكلمة (ان) عدم القصر عند عدم الخوف حيث سأل عمر قال . ما بالنا نقصر وقد آمننا ، وقد قال تعالى « فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم » واقره عمر على ذلك ؛ وقال له : لقد عجبت مما عجبت منه ، فسألت النبي ﷺ عن ذلك فقال : صدقة

١ - الهراسي علي بن محمد بن علي ابو الحسن الطبري الشافعي الملقب بعماد الدين المعروف بالكيا الهراسي ولد عام ٤٥٠ هـ وتوفي ٥٠٤ هـ

تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته » (١) وفهم عمر ويعلي ذلك مع تقرير النبي ﷺ لهما على ما فهماه دلائل ظاهر على العدم عند العدم .

الثاني ان الامة متفقة على ان الحياة شرط لوجود العلم والقدرة والارادة ونحو ذلك ، وان الحول شرط لوجوب الزكاة وحكموا بانه اء العلم والقدرة عند عدم الحياة وبانتفاء وجوب الزكاة عند هدم الحول ، ولولا ان ذلك مقتضى الشرط لما كان كذلك .

الثالث : انه ذ كان الشرط مما يثبت الحكم مع عدمه على كل حال ، وهو لا يلزم من وجوده وجود الحكم ، فيلزم ان يكون كل امرين مختلفين لا يلزم من وجود احدهما وجود الآخر ، ولا من عدمه عدمه شرطاً ، وهو محال متفق عليه . والجواب : قولهم انه من لوازمه بتقدير عدم المعارض .

قلنا يجب ان لا يكون مقتضيا لذلك ، حذرا من التعارض بتقدير وجود المعارض وما ذكره ثانيا ، إنا وان سلمنا ان ما دخلت عليه كلمة (ان) شرط ، ولكن لانسلم نه يلزم من عدمه عدم المشروط .

واما الاستدلال بقضية يعلي بن امية فليس فيه ما يدل على ان عدم الخوف مانع من ثبوت القصر دونه ، بل لعله فهم ان الاصل عدم القصر ، وحيث ورد القصر حالة الخوف بقوله « فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم » ولم يوجد ما يدل على القصر حالة عدم الخوف ، فيبقى على حكم الاصل .

فان قيل : ما ذكرتموه من الاحتمال انما يصح ان لو كان الاصل في الصلاة الاتمام ، وليس كذلك ، بل الاصل في الصلاة عدم الاتمام . ودليله ما روي عن عائشة ؛ رضي الله عنها ، انها قالت : كانت الصلاة في السفر والحضر ركعتين ؛ فأقرت في السفر وزيدت في الحضر (٢) فلم يبق للتعجب وجه سوى دلالة اشتراط الخوف وعدم القصر عند عدمه .

قلنا الصلاة المشروعة بديا ركعتين لا تسمى مقصورة ، كصلاة الصبح ، ولا فعلها قصرا ؛ وانما المقصورة اسم لما جوز الاقتصار عليه من ركعتين في الرباعية

١ — حديث يعلي بن امية رواه الجماعة الا البخاري .

٢ — رواه البخاري ومسلم .

ولفظ القصر لنفس الاقتصار على الركعتين من الرباعية ، فإطلاق لفظ القصر في الآية مشعر بسابقة وجوب الاتمام لامحالة .

وإذا كان الاتمام هو الاصل السابق على القصر ، فقد بطل ما ذكروه .
كيف وان ما ذكرناه من الاحتمال هو الاولى ، والا فلو كان اشتراط الخوف في القصر مانعاً من القصر مع عدمه ؛ لما جاز القصر مع عدم الخوف ؛ أو كان القصر على خلاف الدليل ، وهو ممتنع من غير ضرورة .

وأما (١) عدم العلم والقدرة ، وعدم وجوب الزكاة عند عدم الحياة وعدم الحول ، فليس في ذلك ما يدل على أن عدم الشرط مانع من وجود الحكم مع عدمه ولا بد ، بل غايته ان الحكم قد ينتفي في بعض صور نفي الشرط ، ولا نزاع فيه وانما النزاع في لزوم انتفائه من انتفاء شرطه ولا بد .

وأما الوجه الثالث : فالوجه في جوابه أن يقال : لا يلزم من كون الشرط لا يلزم من ثبوته ثبوت الحكم ، ولا من نفيه نفيه ، اذا كان غير الشرط مشاركاً له في هذه الصفة ، ان يكون شرطاً ، لانه لا يمتنع اشتراك المختلفات في عارض عام لها .

كيف وان معنى كون الشيء شرطاً لغيره أنه مؤكد لحال المشروط ، بمعنى أنه اذا تحقق الشرط لا يجوز نفي المشروط عند تحقق مقتضيه دفعاً لوهم من يتوهم أن الخطاب لو ورد مطلقاً لجاز أن لا يكون المشروط بذلك الشرط مراد .

وذلك كما لو قال القائل «ضح بالاشاة وان كانت عوراء» فانه لو قال : «ضحوا بالاشاة مطلقاً» لجاز أن يتوهم متوهم أنه لا يجوز التضحية بالعوراء فكان ذكر الشرط لدفع هذا الوهم .

وعلى هذا فلا يلزم أن يكون كل شيء شرطاً لكل شيء ، كما قالوه ، الا أن يكون الشرط على هذا النحو الذي ذكرناه ، وليس كذلك .

وان سلمنا ان الشرط يمنع من وجود المشروط دونه ، ولكن متى اذا امكن قيام شرط مقام ذلك الشرط ، أو اذا لم يقم مقامه شرط آخر ؟ الاول ممنوع ، والثاني مسلم وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار وابي عبد الله البصري . وعلى

١ - جواب عن الدليل الثاني من الأدلة الثلاثة التي ذكرت لتأييد المعارضة .

هذا ، فكونه شرطاً يتحقق بانتفاء الحكم عند انتفائه ، اذا لم يقم غيره مقامه وان لم يثبت اذا قام غيره مقامه ، فلم قلتم ان غيره لم يقم مقامه في الشرطية مع ان لفظ الاشتراط لا يدل على وجود شرط آخر ، ولا على عدمه .

فان قيل : اذا قال القائل لغيره « ان دخل زيد الدار فاعطه درهما » معناه ان الشرط هو دخول الدار في عطيتك له ، وذلك يقتضي ان يكون كمال الشرط هو دخول الدار ، لان لام الجنس تقتضي العموم ، ولان قوله « ان دخل الدار فاعطه درهما » يقتضي عدم الاعطاء عند عدم الدخول ، فلو قام شرط آخر مقامه لزم منه جواز الاعطاء مع عدم الدخول ، فيقتضي الشرط الاول امتناع وجود شرط آخر يقوم مقامه ، لما فيه من اخراج الشرط الاول عن كونه شرطاً قلنا : جواب الاول أنا لا نسلم ان معنى قوله (ان دخل الدار) هو شرط ، بل هو شرط ، وذلك لا يمنع من شرط آخر . وتقدير لام الجنس ههنا ، زيادة لم يدل عليها دليل ، فلا يصار اليها .

وجواب الثاني أنا لا نسلم ان قوله (ان دخل الدار) يقتضي عدم الاعطاء عند عدم الدخول مطلقاً ، بل اذا لم يقم غيره مقامه . (لكن قد يمكن ان يقال ههنا اذا سلم انه اذا لم يقم غيره مقامه أن عدمه يقتضي العدم ، فالاصل عدم قيام غيره مقامه ، فاقتضى عدمه العدم .) وربما احتج القاضي عبد الحبار وابو عبد الله البصري بانه لو منع الشرط من ثبوت الحكم عند عدمه ؛ لكان قوله تعالى « ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصناً » يمنع من تحريم الاكراه على الزنا عند عدم ارادة التحصن ، وهو محال مخالف للاجماع .

ولقائل ان يقول : ذكر ارادة التحصن انما كان لكونه شرطاً في الاكراه لاستحالة تحقق الاكراه على الزنا في حق من هو مريد غير مرید للتحصن .
لأنه شرط في تحريم الاكراه على الزنا : والله اعلم .

المسألة الثالثة

اختلفوا في الخطاب اذا قيد الحكم بغاية . كما في قوله تعالى (ثم أتموا الصيام الى الليل) وقوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) .
وقوله (فلا تحل له من بعد ، حتى تنكح زوجاً غيره) .
وقوله (حتى يعطوا الجزية) .

فذهب اكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين ؛ كالقاضي أبي بكر والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري وغيرهم (الى) ان ذلك يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية .

وخالف في ذلك اصحاب أبي حنيفة وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وهو المختار وذلك لانه لو دل تقييد الحكم بالغاية المحدودة على نفي الحكم فيما بعد الغاية لم يخل : أما أن يدل عليه بصريح لفظه أو بأنه لو لم يكن دالاً على نفي الحكم فيما بعد الغاية . لما كان التقييد بالغاية مفيداً ، أو من جهة أخرى : الاول محال ، لان اللفظ بصريحه لم يدل على نفي الحكم بعد الغاية ، والثاني انما يلزم ان لو لم يكن للتقييد فائدة سوى ما ذكره ، وليس كذلك . بل جاز ان تكون فائدة التقييد تعريف بقاء ما بعد الغاية على ما كان قبل الخطاب أي انه متعرض فيه لاثبات الحكم ولا نفيه . وان كان الثالث . فالاصل عدمه وعلى مدعيه بيانه .
وايضاً فانه لا مانع من ورود الخطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق قبل الغاية بالاجماع

وعند ذلك اما ان يكون تقييد الحكم بالغاية نافياً للحكم فيما بعدها ، أو لا يكون : والاول يلزم منه اثبات الحكم مع تحقق ما ينفيه ، وهو خلاف الاصل .
وان كان الثاني ، فهو المطلوب .

فان قيل : ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه
وبيانه أن كلمة (حتى) و (الى) لانتهاء الغاية ، وهي جارية مجرى قوله « صوموا صوماً آخره الليل » ولو قال ذلك لمنع من وجوب الصوم بعد مجيء

الليل لانه لو وجب الصوم بعد ذلك لصارت الغاية وسطاً ، وهو محال . ولهذا فانه لو قال القائل لعبده (لا تعط زيدا درهما حتى يقوم ، واضرب عمراً حتى يتوب) فانه لا يحسن الاستفهام بعد ذلك ، وان يقال (فهل أعطيه اذا قام ، وهل أضربه اذا تاب ؟) ولولا أن التقييد بالغاية يدل على عدم الحكم بعدها لما كان كذلك .

قلنا لاننكر أن (حتى) و(الى) لانتهاء الغاية وأنها جارية مجرى قوله (صوموا صياماً آخره الليل) غير أن الخلاف إنما هو في أن تقييد الحكم بالغاية هل يدل على نفى الحكم فيما بعد الغاية ، وذلك غير لازم من التقييد بالغاية ، بل غايته أن دلالة التقييد بالغاية على أن ما بعدها غير متعرض فيه بالخطاب الأول لا بنفي ولا اثبات ، ولا يلزم من وجود صوم بعد الغاية أن تصير الغاية وسطاً ، بل هي غاية للصوم المأمور به أولاً ، وإنما تصير وسطاً إن لو كان الصوم فيما بعد الغاية مستنداً إلى الخطاب الذي قبل مغاية وليس كذلك .

وأما أنه لا يحسن الاستفهام عند قوله (لا تعط زيدا درهما حتى يقوم ، واضرب عمراً حتى يتوب) لأن ما بعد الغاية مسكوت عنه غير متعرض له بنفي ولا اثبات فلا يحسن الاستفهام فيما لا دلالة للفظ عليه ، كما قبل الأمر بالاعطاء والضرب .

المسألة الرابعة

اختلفوا في تقييد الحكم بعدد مخصوص هل يدل على أن ما عدا ذلك العدد بخلافه أولا .

والحق في ذلك انما هو التفصيل ؛ وهو أن الحكم اذا قيد بعدد مخصوص . فنه ما يدل على ثبوت ذلك الحكم فيما زاد على ذلك العدد بطريق الاولى ، وذلك كما لو حرم الله جلد الزاني مائة ، وقال اذا بلغ المائتين لم يحمل خبثاً ، فانه يدل على تحريم ما زاد على القلتين لا يحمل خبثاً بطريق الاولى (٧) ولان ما زاد على المائة وعلى القلتين ففيه المائة والقلنان وزيادة .

وهل يدل ذلك على ان الحكم فيما دون المائة ودون القلتين على خلاف الحكم في المائة والقلتين ؟ هذا موضع الخلاف .

ومنه ما لا يدل على ثبوت الحكم فيما زاد على العدد المخصوص بطريق الاولى . وذلك كما اذا اوجب جلد الزاني مائة أو أباحه . فانه لا يدل على الوجوب والاباحة فيما زاد على ذلك بطريق الاولى . بل هو مسكوت عنه ومختلف في دلالة على نفي الوجوب والاباحة فيما زاد ، ومتفق على ان حكم ما نقص كحكم المائة لدخوله تحتها . لكن لا يمنع من الاقتصار عليه . (١)

والمختار فيما كان مسكوتاً عنه . ولم يكن الحكم فيه ثابتاً بطريق الاولى من هذه الصور أن تخصيص الحكم بالعدد لا يدل على انتفاء الحكم فيه لما ذكرناه في المسائل المتقدمة . ومن نازع في ذلك فلا يخرج في احتجاجة على مذهبه عما فكرناه فيما تقدم . وقد عرف ما فيه .

١ — لكن لا يمنع من الاقتصار عليه فيه تحريف والصواب لكن يمتنع الاقتصار عليها

المسألة الخامسة

اتفق الكل على ان مفهوم اللقب ليس بحجة خلافاً للدقاق وأصحاب الامام أحمد بن حنبل ، رحمه الله .

وصوته أن يعلن الحكم لإمام باسم جنس ، كالتخصيص على الاشياء الستة بتحريم الربا أو باسم علم ، كقول القائل : زيد قائم أو قام .

والخثار إنما هو مذهب الجمهور ، لكن قد احتج بعض القائلين بإبطاله بحجج لا بد من الإشارة إليها والتنبيه على ما فيها ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .

الحجة الأولى : لو كان مفهوم اللقب حجة ، لبطل القياس ، وذلك ممتنع .

وبيان لزوم ذلك أن القياس لا بد فيه من أصل ، وحكم والأصل إما أن يكون منصوباً أو مجمعاً عليه : فلو كان النص على الحكم في الأصل ، أو الإجماع عليه يدل على نفي الحكم من الفرع فالحكم في الفرع إن ثبت بالنص أو الإجماع ، فلا قياس ، وإن ثبت بالقياس على الأصل ، فهو ممتنع لما فيه من مخالفة النص أو الإجماع الدال على نفي الحكم في الفرع .

ولقائل ان يقول : النص الوارد في الأصل ، وإن دل على نفي الحكم في الفرع فليس بصريحه ، بل بمفهومه ، وذلك مما لا يمنع عند القائلين به من إثبات الحكم بمعقول النهي ، وهو القياس ؛ فلا يفضي الى إبطال القياس ؛ وغايته التعارض ؛ لا الابطال .

الحجة الثانية : أنه لو كان مفهوم اللقب حجة ودليلاً ، لكان القائل اذا قال « عيسى رسول الله » فكانه قال « محمد ليس برسول الله » وكذلك اذا قال « زيد موجود » فكانه قال « الا له ليس بوجود » وهو كفر صراح ، ولم يقل بذلك قائل .

ولقائل ان يقول من الخصوم انما لا يكون المتكلم بذلك كافراً اذا لم يكن متنبها لدلالة اللفظ ، أو كان متنبها لها ؛ غير انه لم يرد بلفظه ما دل عليه مفهومه ، واما اذا كان متنبها لدلالة لفظه وهو يريد لدلولها ، فانه يكون كافراً .

الحجة الثالثة : أنهم قالوا : اذا قال القائل «زيداً كل» لا يفهم منه أن عمرأ لا يأكل ولقائل ان يقول : لا يفهم منه ذلك من يعتقد دلالة مفهوم اللقب ، أو من لا يعتقدده الاول : ممنوع ، والثاني مسلم . وعدم فهم ذلك بالنسبة الى من لا يعتقد دلالاته لا يدل على عدم دلالاته في نفسه .

الحجة الرابعة : انه لو كان مفهوم اللقب دليلاً ، لم حسن من الانسان أن يخبر أن زيدا يأكل ؛ الا بعد علمه ان غيره لم يأكل والا كان مخبراً بما يعلم أنه كاذب فيه ، أو بما لا يامن فيه من الكذب ، وحيث استحسّن العقلاء ذلك ، مع عدم علمه بذلك دل على عدم دلالاته على نفي الاكل عن غير زيد .

ولقائل ان يقول : اذا أخبر بذلك ، فلا يخلو إما ان يكون عالماً بان غير زيد يأكل ، او غير عالم بذلك . وعلى كلا التقديرين انما لم يستقبح منه ذلك لظهور اقربته للدالة على انه لم يرد سوى مدلول صريح لفظه دون مفهومه ، لعدم علمه بذلك في احدي الحالتين ، وعلمه بوقوع الاكل من غير زيد في الحالة الاخرى فان الظاهر من حال العاقل انه لا يخبر عن نفي ما لم يعلمه ولا نفي ما علم وقوعه حتى انه لو ظهر منه ما يدل على ارادته لنفي ما دل عليه لفظه عند القائلين به لكان مستقبحاً .

والمختار في ابطاله ما سبق في المسائل المتقدمة .

وأما حجج الخصوم وجوابها ، فعلى ما سبق في مفهوم التقييد بالصفة ، وربما احتجوا في خصوص هذه المسألة بحجج أخرى ؛ وهو انه لو تخاصم شخصان ، فقال أحدهما للآخر . «أما أنا فليس لي أم ولا أخت ولا امرأة زانية» فانه يتبادر الى الفهم نسبة الزنا منه الى زوجة خصمه وأمه وأخته . ولهذا قال اصحاب احمد بن حنبل ومالك بوجوب حد القذف عليه .

وجوابه أن ذلك ان فهم منه ، فانما يفهم من قرينة حاله لا من دلالة مقاله ، بدليل ما اسلفناه . ولذلك لم يكن حد القذف عندنا واجباً بذلك ؛ وعلى هذا كون الحكم في مفهوم الاسم العام المشتق ، كقوله «لا تبيعوا الطعام بالطعام» .

المسألة السادسة

اختلفوا في تقييد الحكم بـ «إنما الشفعة فيما لم يقسم» و«إنما الأعمال بالنيات» و«إنما الولاء لمن أعتق» و«إنما الربا في النسيئة» هل يدل على الحصر أو لا . فذهب القاضي أبو بكر والغزالي والمهراسي وجماعة من الفقهاء إلى أنه ظاهر في الحصر ، محتمل للتأكيد .

وذهب أصحاب أبي حنيفة وجماعة ممن أنكر دليل الخطاب إلى أنه لتأكيد الإثبات ، ولا دلالة له على الحصر ، وهو المختار .

وذلك لأن كلمة (إنما) قد ترد ولا حصر ؛ كقوله «إنما الربا في النسيئة» وهو غير منحصر في النسيئة لانعقاد الإجماع على تحريم ربا الفضل ، فإنه لم يخالف فيه سوى ابن عباس ؛ ثم رجع عنه .

وقد ترد والمراد بها الحصر ، كقوله تعالى «قل إنما أنا بشر مثلكم» (١) وعند ذلك فيجب اعتقاد كونها حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين ؛ وهو تأكيد إثبات الخبر للمبتدأ ؛ نفياً للتجاوز والاشتراك عن اللفظ لكونه (٢) على خلاف الأصل ، ولأن كلمة (إنما) لو كانت للحصر لكان ورودها في غير الحصر على خلاف الأصل .

فان قيل : لو لم تكن للحصر ؛ لكان فهم الحصر في صورة الحصر من غير دليل ، وهو خلاف الأصل .

قلنا : إنما يكون فهم ذلك من غير دليل أن لو كان دليل الحصر منحصر في كلمة (إنما) وليس كذلك .

١ - المعنى أنا بشر لا ملك فالحصر في الجملة إضافي للاحقيقي ، إذ للرسول ﷺ صفات أخرى سوى البشرية .

٢ - لكونه - الصواب - لكونها أي التجوز والاشتراك .

المسألة السابعة

اختلفوا في قوله **صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** «الاعمال بالنيات» وفي قول القائل : العالم زيد وصديقي زيد ، هل يدل على حصر الاعمال فيما كان منويا ، وعلى حصر العالم والصديق في زيد . فذهبت الحنفية واللقاضي أبو بكر وجماعة من المتكلمين الى انه لا يدل على الحصر وذهب الغزالي والمهراسي وجماعة من الفقهاء الى أنه يدل على الحصر .

والمختار أنه لا يدل لما سبق في المسائل المتقدمة

فان قيل : لو لم يكن ذلك دالا على حصر الاعمال في المنوى ، والعالم والصديق في زيد ، لكان المبتدأ اعم من خبره ، وكان ذلك كذبا ، كما لو قال : «الحيوان انسان ، والانسان زيد» .

قلنا : انما يلزم الكذب ان لو كانت (الالف واللام) في الاعمال للعموم فانها تنزل منزلة قوله «كل عمل منوى» وهو كاذب ، كما في قوله «كل حيوان انسان» وليس كذلك ! بل هي ظاهرة في البعض فكانه قال «بعض الاعمال بالنيات» وذلك صادق غير كاذب .

وكذلك الحكم في قوله «العالم زيد» وكذلك قوله «صديقي زيد» ليس عاما في كل صديق ، بل كأنه قال بعض اصداقائي زيد حتى انه لو ثبت أن (الالف واللام) اذا دخلت على اسم الجنس تكون عامة ، وكان المتكلم مريدا للتعميم ، فانه يكون كاذبا بتقدير ظهور عالم آخر وصديق آخر له . وكان قوله دالا على الحصر لا محالة (١) وربما قيل في ابطال القول بالحصر انه لو كان قوله (العالم زيد وصديقي زيد) يدل على حصر العالم والصديق في زيد ؛ لكان اذا قال (العالم زيد وعمرو ، وصديقي زيد وعمرو) متناقضا ، وليس كذلك باتفاق اهل اللغة ، وليس بحق ، فان للخصم ان يقول انما يكون ذلك مناقضا بشرط ان يتجرد قوله الاول عما يغيره .

١ — الظاهر قصر الاعمال المعبرة شرعا على ما صاحبته النية ، وقصر العلم والصدقة في المثاليين الاخيرين على زيد قصراً حقيقياً أن لم يكن ثم عالم من الخلق وقت التكلم سوى زيد ، ولا صديق للمتكلم في الواقع سواه ، والا فالقصر ادعائي ولا كذب في الحالين .

واما اذا عطف عليه قوله (وعمر) صار الكل كالجملة الواحدة ؛ وكان قوله (العالم زيد) مع الانفراد مغايرا في دلالة لقوله (العالم زيد وعمر) وهذا كالمال قال « له علي عشرة » ثم بعد حين قال (الا خمسة) فانه لا يقبل لما فيه من مناقضة لفظه الاول ولو قال (له علي عشرة الا خمسة) على الاتصال كان مقبولا لعدم تناقضه ، ولولا اختلاف الدلالة لما اختلف الحال ، بل كان الواجب ان لا يقبل استثناؤه في الصورتين ، او يقبل فيهما ، وهو محال .

المسألة الثامنة

اختلفوا في قوله « لا عالم في البلد الا زيد » فالذي عليه الجمهور واكثر منكري المفهوم انه يدل على نفى كل عالم سوى زيد ، واثبت ككون زيد عالما .
وذهب بعض منكري المفهوم الى ان ذلك لا يدل على كون زيد عالما ، بل هو نطق بالمستثنى منه ، وسكوت عن المستثنى . ومعنى خروج المستثنى عن المستثنى منه انه لم يدخل في عموم المستثنى منه رانه لم يتعرض فيه لكون زيد عالما ، لانفيا ولا اثباتا .
والحق انما هو المذهب الجمهوري ، ودليله ما بيناه فيما تقدم من ان الاستثناء من النفي اثبات ، وان قول القائل « لا اله الا الله » ناف للإلهية عن غير الله تعالى ، ومثبت لصفة الألوهية لله تعالى ؛ وقررناه احسن تقرير وحققنا وجه الانفصال عن كل ما ورد عليه من الاشكالات ، فعليك بالالتفات اليه ونقله الى ههنا .

المسألة التاسعة

اتفق القائلون بالمفهوم على ان كل خطاب خصص محل النطق بالذكر لخروجه مخرج الأعم الاغلب ؛ لامفهوم له ، .

وذلك كقوله تعالى « وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » .
وقوله (وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها) (١)
وقوله ؛ عليه السلام « أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها ، فنكاحها باطل » .

وقوله ﷺ فليستنج بثلاثة احجار) فان تخصيصه بالذكر محل النطق في جميع هذه الصور انما كان لانه الغالب ، اذ الغالب ان الريبة انما تكون في الحجر ، وان الخلع لا يكون الا مع الشقاق ، وان المرأة لا تزوج نفسها الا عند عدم اذن الولي لها وابائه من تزويجها ، وان الاستنجا لا يكون الا بالحجارة ، ،

وكذلك الحكم في دل ماظهر سبب تخصيصه بالذكر كسؤال سائل ؛ أو حدوث حادثة او غير ذلك مما سبق ذكره من اسباب التخصيص .

وعلى هذا فلو لم يظهر سبب يوجب تخصيص محل النطق بالذكر دون محل السكوت ، بل كانت الحاجة اليهما والى ذكرهما مع العلم بهما مستوية ، ولم يكن الحكم في محل السكوت أولى بالثبوت ، .

وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في محل السكوت ، فهل يجب القول بنفي الحكم في محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص ، أولا يجب :

ان قلنا نه لا يجب ؛ كان التخصيص بالذكر عبثاً خاليا عن الفائدة ، وذلك مما ينزه عنه منصب آحاد البلغاء ، فضلا عن كلام الله تعالى ورسوله .
وان قلنا بوجوب نفي الحكم ، لزم القول بدلالة المفهوم في هذه الصورة .

١ — المناسب لذكر الخلع أن يمثل بقوله تعالى (فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) فان آية بعث الحكمين ليس فيها اشعار بخلع .

والوجه في حله ان يقال : إذا لم يظهر السبب المخصص ، فلا يخلو :
إما ان يكون مع عدم ظهوره محتمل الوجود والعدم على السواء .
أو ان عدمه اظهر من وجوده :
فان كان الاول ؛ فليس القول بالنفي اولى من القول بالاثبات .
وعلى هذا فلا مفهوم .

وإن كان الثاني ، فانما يلزم من ذلك نفي الحكم في محل السكوت، ان لو كان
نفي الحكم فيه من جملة الفوائد الموجبة لتخصيص محل النطق بالذكر؛ وليس كذلك
وذلك لان نفي الحكم في محل السكوت عند القائلين بمفهوم المخالفة انما هو فرع
دلالة اللفظ في محل النطق عليه، فلو كانت دلالة اللفظ في محل النطق على نفي الحكم
في محل السكوت متوقفة عليه بوجه من الوجوه كان دوراً ممتنعاً . (١)
وإلى ههنا تم الكلام في اصناف دلالة غير المنظوم .

هذا ما يتعلق بالنظر فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع .
واما ما يتعلق بالنظر فيما يشترك فيه الكتاب والسنة دون غيرهما من الأدلة ،
فهو النظر في النسخ ، ويشتمل على مقدمة ومسائل .
اما المقدمة فتشتمل على اربعة فصول .

١ - انظر مختصر المنتهي لابن الحاجب وشرحه للعضد فانه أجاب عن كثير من
أدلة الآمدي واعتراضاته في هذه المسألة .

الفصل الأول

في تعريف النسخ والتأسيخ والمنسوخ

اما النسخ : فهو في اللغة قد يطلق بمعنى الازالة ، ومنه يقال نسخت الشمس الظل ، اي ازالته ، ونسخت الريح اثر المشي ؛ اي ازالته . ونسخ الشيب الشباب ، اذا ازاله ، ومنه تناسخ القرون والأزمنة . والازالة هي الاعدام ؛ ولهذا يقال : زال عنه المرض والالام وزالت النعمة عن فلان ، ويراد به الانعدام في هذه الاشياء كلها . وقد يطلق بمعنى نقل الشيء تحويله من حالة الى حالة مع بقاءه في نفسه .

قال السجستاني من اهل اللغة . والنسخ ان تحول ما في الخلية من النحل والعسل الى اخرى ، ومنه تناسخ الموارث بانتقالها من قوم الى قوم ، وتناسخ النفس بانتقالها من بدن الى غيره عند القائلين بذلك . ومنه نسخ الكتاب بما فيه من مشابهة النقل ، واليه الاشارة بقوله تعالى (انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) . والمراد به نقل الاعمال الى الصحف او من الصحف الى غيرها .

اختلف الاصوليون : فذهب القاضي ابو بكر ومن تابعه ، كالغزالي وغيره الى ان اسم النسخ مشترك بين هذين المعنيين .

وذهب ابو الحسين البصري وغيره الى انه حقيقة في الازالة ، مجاز في النقل . وذهب القفال من اصحاب الشافعي الى انه حقيقة في النقل والتحويل .

وقد احتج ابو الحسين البصري بأن اطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم (نسخت الكتاب) مجاز ، لان ما في الكتاب لم ينقل حقيقة . واذا كان اسم النسخ مجاز في النقل ، لزم ان يكون حقيقة في الازالة لانه غير مستعمل فيما سواهما . واذا بطل كونه حقيقة في احدهما تعين ان يكون حقيقة في الآخر .

وقد قرر ذلك بعضهم من وجه آخر ، فقال . اطلاق اسم النسخ بمعنى الازالة والاعدام واقع كما سبق ، والاصل في الاطلاق الحقيقة . ويلزم ان لا يكون حقيقة في النقل : دفعا للاشتراك عن اللفظ .

ولقائل ان يقول على الوجه الاول ان اطلاق اسم النسخ على الكتاب .
اما ان يكون حقيقة ، او تجوزا . فان كان حقيقة فهو المطلوب ، وبطل ماذكروه ؛
وان كان مجازا ؛ ضرورة ان مافي الكتاب لم ينقل على الحقيقة . فيمتنع ان يكون
التجوز به مستعارا من الازالة ، فانه غير مزال ، ولا يشبه الازالة ، فلا بد من استعارته
من معنى آخر والاجماع منعقد على امتناع اطلاق اسم النسخ حقيقة في الازالة والنقل
فاذا تعدرت استعارته من الازالة ، تعين ان يكون مستعارا من النقل .

ووجه استعارته منه ان تحصيل مثل مافي احد الكتابين في الآخر . تجري مجرى
نقله وتحويله اليه ؛ فكان منه بسبب من أسباب التجوز ، واذا كان مستعارا من النقل
وجب أن يكون اسم النسخ حقيقة في النقل ، اذ المجاز لا يتجوز به في غيره باجماع
اهل اللغة .

ثم وان كان ذلك مجازا في نسخ الكتاب . فما الاعتذار عن اطلاق اسم للتناسخ
في المواريث . مع كونها منتقلة حقيقة ، واطلاق اسم النسخ على تحويل النحل والعسل
من خلية الى اخرى فان ماذكروه في تقرير التجوز في نسخ الكتاب غير متصور ههنا .

وأما الوجه الثاني : فقابل بمثله ؛ وهو أن يقال : اسم النسخ قد أطلق بمعنى
النقل على ما سبق ، والاصل في الاطلاق الحقيقة : ويلزم من كونه حقيقة فيه ان لا يكون
حقيقة في الازالة دفعا للاشتراك عن اللفظ وليس أحد الامرين أولى من الآخر .

فان قيل : الترجيح لكونه حقيقة في الازالة ، وذلك لان الازالة مطلق اعدام ،
والنقل أخص من الازالة ، لانه يستلزم اعدام الصفة وحدوث أخرى ، والاعدام
المستلزم حدوث شيء آخر ، أخص من الاعدام الذي لا يستلزم ذلك ؛ واذا كانت
الازالة أعم فجعل النسخ حقيقة فيها أولى ، نفياً للتجوز والاشتراك عن اللفظ .

قلنا : لا نسلم أن الازالة أعم من النقل ، والتحويل وان كان يستلزم اعدام صفة
وتجدد أخرى ، فكل ازالة هكذا ، لان الازالة على ما قيل هي الاعدام ؛ والاعدام
يستلزم زوال الصفة ، وهي الوجود وتجدد أخرى ، وهي صفة العدم ، وهما صفتان
متقابلتان ؛ مهما انتفت احدهما تحققت الأخرى ، واذا تساويا عموماً وخصوصاً

فليس جعل اسم النسخ حقيقة في أحدهما أولى من الآخر .
وإذا تعذر ترجيح أحد الأمرين مع صحة الإطلاق فيهما؛ كان القول بالاشتراك أشبه .
اللهم الا أن يوجد في حقيقة النقل خصوص تبديل الصفة الوجودية بصفة
وجودية . فيكون النقل أخص .

ومع هذا كله ، فالنزاع في هذا لفظي لا معنوي .

وأما معناه في اصطلاح الأصوليين ؛ فقد اختلف فيه .

فقال أبو الحسين البصري هو ازالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله تعالى
أو عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً، وهر فاسد من وجهين :
الاول هو ان ازالة المثل ، اما أن تكون قبل وجود ذلك المثل ، أو بعد عدمه ،
أو في حالة وجوده :

الاول : محال ، فان ما لم يوجد ، لا يقال انه أزيل .

والثاني أيضاً محال ، فان ازالة ما عدم بعد وجوده ممتنع .

والثالث أيضاً محال ، لان ازالة هي الاعداد واعداد الشيء حال وجوده محال . (١)
الوجه الثاني : انه غير مانع اذ يدخل فيه ازالة مثل ما كان ثابتاً من الاحكام
العقلية قبل ورود الشرع بخطاب الشارع المتراخي على وجه لولا خطاب الشارع
المغير لكان ذلك الحكم مستمراً ؛ وليس بنسخ في مصطلح المشرعين اجماعاً .
وملهم من قال : هو ازالة الحكم بعد استقراره ؛ ويبطل بالوجهين السابقين .
وبما لو زال الحكم بعد استقراره بمرض أو جنون أو موت ، فانه داخل فيما قيل
وليس بنسخ اجماعاً .

وملهم من قال : هو نقل الحكم الى خلافه ، ويبطل بما بطل به الحد الذي قبله
وبما لو نقل الحكم الى خلافه بالغاية كما في قوله تعالى (ثم اتوا الصيام الى الليل)
فان الحكم فيما قبل الغاية قد قلب الى خلافه . فيما بعد الغاية وليس بنسخ ، وبه
يبطل قول من قال في حده انه بيان مدة الحكم .

١ — سيأتي مثل هذا التردد في أدلة المانع للنسخ عقلاً وجواب الآمدى عنه ،
وبذلك تعرف لونا من جدل الآمدى في نقاشه ودفاعه .

وقال القاضي أبو بكر انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً ، مع تراخيه عنه ، وهو اختيار الغزالي أيضاً . وقصد بالقيد الأول تعميم كل خطاب كان من باب المنظوم أو غيره ، والاحتراز عن الموت والمرض والجنون وجميع الاعذار الدالة على ارتفاع الاحكام الزائلة بها مع تراخيها ولولاه لكانت الاحكام الزائلة بها مستمرة .

وبالقيد الثاني : وهو الخطاب المتقدم : الاحتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الاحكام العقلية قبل ورود الشرع .

وبالقيد الثالث : وهو على وجه لولاه لكان مستمراً الاحتراز عما اذا ورد الخطاب بحكم مؤقت ، ثم ورد الخطاب عند تصرم ذلك الوقت بحكم مناقض للاول ، كما لو ورد قوله عند غروب الشمس (كماوا) بعد قوله (ثم أتموا الصيام الى الليل) فانه لا يكون نسخا لحكم الخطاب الاول حيث انه لو قدرنا عدم الخطاب الثاني : لم يكن حكم الخطاب الاول مستمرا ، بل منتهيا بالغروب .

وبالقيد الرابع الاحتراز عن الخطاب المتصل ، كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية . فانه يكون بياناً لانسحا .

ويرد عليه اشكالات .

الاشكال الاول : ان الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت هو الناسخ ، والنسخ هو نفس الارتفاع فلا يكون الناسخ هو النسخ .

الثاني : وهو ما رده ابو الحسين البصري انه قال انه ليس بجامع ولا مانع . اما انه ليس بجامع فلانه يخرج منه النسخ بفعل الرسول . مع انه ليس بخطاب . ويخرج منه نسخ ما ثبت بفعل الرسول وليس فيه ارتفاع حكم ثبت بالخطاب . وأما انه ليس بمانع . فلانه لو اختلفت الامة في الواقعة على قولين . واجمعوا بخطابهم على تسويغ الاخذ بكل واحد من القولين للمقلد . ثم اجمعوا باقوله على أحد القولين فان حكم خطاب الاجماع الثاني دل على ارتفاع حكم خطاب الاجماع الاول . وليس بنسخ اذ الاجماع لا ينسخ به .

الثالث: هو أن تحديد النسخ بارتفاع الحكم الثابت تحديده بما ليس بمنصور .
لوجوه يأتي ذكرها في مسألة اثبات النسخ .

الرابع : أن فيه زيادة لاحاجة إليها ؛ وهي قوله (متراخ عنه) وقوله (على وجه لولاه لكان مستمرا ثابتا) فان ذكر التراخي إنما وقع احتراز عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية ، وفي الحد ما يدرأ النقض بذلك ، وهو ارتفاع الحكم . والخطاب المتصل بالخطاب الاول في هذه الصور ليس رافعا لحكم الخطاب المتقدم في الذكر ، بل هو مبين أن الخطاب المتقدم لم يرد الحكم فيهما استثنائي ، وفيما خرج عن الشرط والغاية ، وبالتقييد بالرفع يدرأ النقض بالخطاب الوارد بما يخالف حكم الخطاب المتقدم اذا كان حكمه موقتا من حيث ان الخطاب الثاني لا يدل على ارتفاع حكم الخطاب الاول لانتهائه بانتهاء وقته .

والجواب عن الاشكال الاول . لانسلم ان النسخ هو ارتفاع الحكم ، بل النسخ نفس الرفع المستلزم للارتفاع ، والرفع هو الخطاب الدال على الارتفاع ، وذلك لان النسخ يستدعي ناسخا ومنسوخا والناسخ هو الرافع أى الفاعل ، والمنسوخ هو المرفوع أى المفعول ، والرافع والمرفوع ، اي الفاعل والمفعول ، يستدعي رفعا وارتفاعا ، أي فعلا وانفعالا ، والرافع هو الله تعالى على الحقيقة ، وان سمي الخطاب ناسخا ، فانما هو بطريق التجوز كما يأتي تحقيقه ، والمرفوع هو الحكم ، والرفع الذي هو الفعل صفة الرافع ، وذلك هو الخطاب ؛ والارتفاع الذي هو نفس الانفعال صفة المرفوع المفعول وذلك على نحو فسح العقد فان الفاسخ هو العاقد ، والمفسوخ هو العقد والفسح صفة العاقد ، وهو قوله (فسخت) ولافساخ صفة العقد ، وهو انحلاله بعد انبرامه .

وأما النسخ بفعل الرسول ، فلانسلم أن فعل الرسول ناسخ حقيقة ، اذ ليس للرسول ولاية اثبات الاحكام الشرعية ، ورفعهما من تلقاء نفسه ، وانما هو رسول ومبلغ عن الله تعالى ما يشرعه من الاحكام ، ويرفعه ، ففعله ، ان كان ولا بد ، فانما هو

دليل على الخطاب الدال على ارتفاع الحكم. لأن نفس الفعل هو الدال على الارتفاع
وأما الاشكال بالاجماع ففيه جوابان .

الاول : انه مهما اجتمعت الأمة على تسويغ الخلاف في حكم مسألة معينة ،
وكان اجماعهم قاطعاً فلا نسلم تصور اجماعهم على مناقضة ما أجمعوا عليه أولاً
ليصح ما قيل .

الثاني : أنه وان صح ذلك فلا نسلم أن الحكم نفيًا وإثباتًا مستند الى قول أهل
الاجماع ، وإنما هو مستند الى الدليل السمعي الموجب لاجماعهم على ذلك الحكم
وعلى هذا ؛ فيكون اجماعهم دليلاً على وجود الخطاب الذي هو النسخ .
لأن خطابهم نسخ .

وما وعدوا به في الوجه الثالث فسيأتي الجواب عنه أيضاً .

وأما ما ذكره من الزيادات ، فهي غير محلة بصحة الحد ، وفائدتها الميز بين
النسخ والصور المذكورة مبالغة في تحصيل الفائدة .

ومع ذلك . فلنختار في تحديده أن يقال : النسخ عبارة عن خطاب الشارع
المانع من استمرار مائت من حكم خطاب شرعي سابق ، ولا يخفى ما فيه من
الاحتراز من غير حاجة الى التقييد بالترخي ، ولا بقولنا (لولاه لكان مستمرًا ثابتًا)
لما سبق تقريره . (١)

١ - هذا تعاريف للنسخ في اصطلاح المتأخرين ؛ وأما النسخ عند المتقدمين فيشمل
مع ما ذكره تقييد المطلق ؛ وتخصيص العام ؛ وبيان المجمل ، ورفع ما توهم المكلف
ارادته من النصوص وهو غير مراد منها - انظر تفسير قوله تعالى : (وان تبدوا ما في
انفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) الآيات في مجموع الفتاوى لابن تيمية ج ١٤
وص ٣٩٧ ج ٢٠ من مجموع الفتاوى ، والمسألة الثالثة من مسائل النسخ في الموافقات
للشاطبي واعلام الموقعين لابن القيم .

واما الناسخ ، فانه قد يطلق على الله تعالى ، فيقال : نسخ فهو ناسخ .
ومنه قوله تعالى « ما ننسخ من آية » وقوله تعالى « فينسخ الله ما يلقي الشيطان » .
وقد يطلق على الآية أنها ناسخة ، فيقال : آية السيف نسخت كذا فهي ناسخة .
وكذلك على طريق يعرف به نسخ الحكم من خبر الرسول وفعله وتقريره وإجماع الأمة .
وعلى الحكم فيقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشورا ، فهو ناسخ
وعلى المعتقد لنسخ الحكم ، فيقال : فلان ينسخ القرآن بالسنة ، أي يعتقد ذلك
فهو ناسخ .

غير أن الاجماع منعقد على ان اطلاق اسم ناسخ على الحكم ، وعلى المعتقد للنسخ مجاز ،
وانما الخلاف بيننا وبين المعتزلة في أنه حقيقة في الله تعالى أو في الطريق المعروف
لارتفاع الحكم .

فعندهم الناسخ في الحقيقة هو الطريق ، حتى قالوا في حده : ان الناسخ هو قول
صادر عن الله تعالى أو عن رسوله أو فعل منقول عن رسوله يفيد ازالة مثل الحكم
الثابت بنص صادر عن الله تعالى أو بنص أو فعل منقول عن رسوله . مع تراخيه
عنه على وجه لولاه لكان ثابتا .

ولما نحن : فمعتقدنا أن الناسخ في الحقيقة انما هو الله تعالى . وان خطابه الدال
على ارتفاع الحكم هو النسخ : وان سمي ناسخا فمجاز .
وحاصل النزاع في ذلك آيل الى اللفظ .

وأما المنسوخ فهو الحكم المرتفع ، كالمرتفع من وجوب تقديم الصدقة بين يدي
مناجات النبي ﷺ ؛ وحكم الوصية للوالدين والأقربين ، وحكم التربص حولا
كاملا عن المتوفي عنها زوجها ، الى غير ذلك .

الفصل الثاني

الفرق بين النسخ والبداء

وأعلم ان البداء عبارة عن الظهور بعد الخفاء .
ومنه يقال : بدالنا سور المدينة بعد خفائه ، وبدالنا الأمر القلاني ؛ أي ظهر بعد خفائه .
واليه الإشارة بقوله تعالى «وبدا لهم من الله ما لم يکونوا یحتسبون » « بل بدا لهم ما كانوا یخفون من قبل » ، «وبدا لهم سیئات ما عملوا » .
وحيث كان فإن النسخ يتضمن الأمر بما نهى عنه ، والنهي عما أمر به على حده وظن ان الفعل لا يخرج عن كونه مستلزما لمصلحة أو مفسدة .
فان كان مستلزما لمصلحة ، فالأمر به بعد النهي عنه على الحد الذي نهى عنه انما يكون لظهور ما كان قد خفي من المصلحة .

وإن كان مستلزما لمفسدة ، فالنهي عنه بعد الأمر به على الحد الذي أمر به انما يكون لظهور ما كان قد خفي من المفسدة ، وذلك عين البداء .

ولما خفي الفرق بين البداء والنسخ على اليهود والرافضة ، منعت اليهود من النسخ في حق الله تعالى ، وجوزت الروافض البداء عليه لا اعتقادهم جواز النسخ على الله تعالى مع تعذر الفرق عليهم بين النسخ والبداء (١) واعتضدوا في ذلك بما نقلوه

١ - اعتذر الآمدي عن اليهود والرافضة في انتقاصهم لله وطعنهم في افعاله وشرائعه بخفاء الفرق بين النسخ والبداء ، وتعذر الفصل بينهما عليهم ، فنهت اليهود النسخ حماية لجناب الله في زعمهم ، وجهلت الرافضة ربها فحكمت بأن الله يبدو له من المصالح والمفاسد ما كان خفيا عليه فينقض ما أبرمه (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) ، ومن تبين امر اليهود وحسدكم لمن جاء بعدهم ورسول الأنبياء وكبدكم اشرايع الإسلام وتبين حال الرافضة ووقف على فساد دخيلتهم وزندقتههم بإبطان الكفر وإظهار الاسلام ، وانهم ورثوا مبادئهم عن اليهود ونهجوا في الكيد للإسلام منهجهم علم أن ما قالوه من الزور والبهتان إنما كان عن قصد سيء وحسد للحق واهله وعصبة =

عن علي، (رضي الله عنه) انه قال لولا البداء لحدثتكم بما هو كائن الى يوم القيامة .
ونقلوا عن جعفر الصادق ، (رضي الله عنه) انه قال : ما بدا الله تعالى في شيء
كما بدا له في اسماعيل ، أي في امره بذبحه . ونقلوا عن موسى (١) بن جعفر انه
قال البداء ديننا ودين آبائنا في الجاهلية . وتمسكوا ايضاً بقوله تعالى « يحجو الله
ما يشاء ، ويثبت » وفي ذلك قال شاعرهم :

واولا البداء يته غير هائب * وذكر البداء نعت لمن يتقلب

ولولا البداء ما كان فيه تصرف * وكان كنار دهره يتلهب

وكان كضوء مشرق بطبيعة * وبالله عن ذكر الطبايع يرغب

فلزم اليهود علي ذلك انكار تبدل الشرائع ، ولزم الروافض على ذلك وصف الباري
تعالى بالجهل مع النصوص القطعية والادلة العقلية على استحالة ذلك في حقه ،
واذ لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء .

أما النصوص الكتابية ؛ فكقوله تعالى « وهو بكل شيء عليم » .

وقوله تعالى « عالم الغيب والشهادة » وقوله (وما تسقط من ورقة الا يعلمها
ولا حبة في ظلمات الارض ، ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين) وقوله « لا اصاب
من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها »
الى غير ذلك من الآيات .

واما الادلة العقلية ، فما استقصيناه في كتبنا الكلامية .

وما قلوه عن علي وعن اهل بيته ؛ فمن الاحاديث التي انتحلها الكذاب الثقفى (٢)

= ممقوتة دفعتهم الى الدس والخداع واعمال معاول الهدم سرأ وعلناً للشرائع ودولها
القائمة عليها ، ومن قرأ آيات القرآن وتاريخ الفريقين ظهر له ما هم عليه من
الدخل والمكر السيئ .

١ - هو موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين
بن الحسين بن علي ابن ابي طالب الهاشمي .

٢ - الكذاب الثقفى - هو : المختار بن أبي عبيد ؛ كان خارجياً ثم زيرياً ثم شيعياً
وكيسانياً واليه تنسب المختارية من فرق الشيعة ؛ ومن مذهبه جواز البداء على الله =

علي اهل البيت ، فانه كان يدعى المصمة لنفسه ، ويخبر باشياء ، فاذا ظهر كذبه فيها ، قال ان الله وعدني بذلك . غير انه بداله فيه ، اسند ذلك الى اهل البيت مبالغة في ترويج اكاذيبه .

واما الآية فالمراد بها نما هو محو المنسوخ واثبات الناسخ ومحو السيئات . بالحسنات . كما قال تعالى « ان الحسنات يذهبن السيئات » ومحو الحسنات بالردة على ما قال تعالى « ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر . فاولئك حبطت اعمالهم » او محو المباحات واثبات الطاعات . على ما قاله اهل التفسير ، او محو ما يشاء من الآجال او الارزاق واثبات غيرها . ويجب الحمل على ذلك جمعا بينه وبين الادلة القاطعة الدالة على امتناع الجهل في حق الله تعالى . (١)

وكشف الغطا عن ذلك يتحقق بالفرق بين النسخ والبداء ، فنقول : اذا عرف معنى البداء ، وانه مستلزم للعلم بعد الجهل والظهور بعد الخفاء ، وان ذلك مستحيل في حق الله تعالى على ما بيناه ، في كتبنا الكلامية . فالنسخ ليس كذلك . فانه لا يبعد ان يعلم الله تعالى في الازال استلزام الأمر بفعل من الأفعال المصلحة في وقت معين ؛ واستلزام نسخه للمصلحة في وقت آخر ؛ فاذا نسخه في الوقت الذي علم نسخه فيه فلا يلزم من ذلك ان يكون قد ظهر له ما كان خفيا عنه ؛ ولا ان يكون قد امر بما فيه مفسدة ؛ ولا نهى عما فيه مصلحة ؛ وذلك كإباحته الأكل في الليل من رمضان ؛ وتحريمه في نهاره .

=تعالى، انظر ترجمته في المنل للشهر ستاتي، والفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي قتل في مرقعة بينه وبين مصعب بن الزبير بحر وراء عام ٦٧ هـ .

١ - بين (تعالى في آخر الآية أن كل ما يكون منه من محو واثبات وتبديل وتغيير واقع بمشيئته فعلا كونياً او تشريعاً ومسطور عنده في أم الكتاب ، جرى به القلم فكتب ما هو كائن من ناسخ ومنسوخ وسعادة وشقاوة وسائر ما يكون من التغيير والتبديل كل منها في وقته الذي حدد له في علمه (تعالى) وكتابه . ورهين بأسبابه حسب ما تقتضيه الحكمة ، وبذلك يتبين أنه لا يلزم من المحو والاثبات عموماً أن يكون بدا لله أمر كان خفياً عليه ، بل كل ما كان وما سيكون ن فعل أو تشريع تفسير عملي وتطبيق واقعي دقيق موافق لسابق علمه وما جرى به قلمه في كتابه .

فان قيل : لا يخلو اما ان يكون البارى تعالى قد علم استمرار امره بالفعل المعين
ابدا ؛ او الى وقت معين ؛ وعلم انه لا يكون مأموراً بعد ذلك الوقت
فان كان الاول ؛ استحال نسخه لما فيه من انقلاب علمه جهلا .

وان كان الثاني ؛ فالحكم يكون منتهياً بنفسه في ذلك الوقت ؛ فلا يتصور
بقاؤه بعد ؛ والا لانقلاب علم البارى جهلا ؛ واذا كان منتهياً بنفسه فالنسخ
لا يكون مؤثراً فيه لا في حالة علم الله تعالى انه يكون الفعل مأموراً فيها ؛ ولا في
حالة علم الله انه لا يكون مأموراً فيها لما فيه من انقلاب علمه الى الجهل . واذا لم
يكن النسخ مؤثراً فيه ؛ فلا يتصور نسخه .

قلنا : الأمر مطلق ؛ والبارى علم ان الأمر بالفعل ينتهي بالنسخ في الوقت
الذي علم ان النسخ يقع فيه ؛ لآ انه علم انتهاءه الى ذلك الوقت مطلقاً بل علم انتهاءه
بالنسخ ؛ فلو لم يكن منتهياً بالنسخ لا انقلب علمه جهلا ، وعلى هذا فلا يلزم من انتهاء
الأمر في ذلك الوقت بالنسخ . ان لا يكون الأمر منسوخاً .



الفصل الثالث

في الفرق بين التخصيص والنسخ

نقول ان التخصيص والنسخ وان اشتركا من جهة ان كل واحد منهما قد يوجب تخصيص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ لغة ، غير انها يفترقان من عشرة اوجه :
الاول : ان التخصيص يبين ان ما خرج عن العموم لم يكن المتكلم قد اراد بلفظه الدلالة عليه ، والنسخ يبين ان ما خرج لم يرد التكليف به ، وان كان قد اراد بلفظه الدلالة عليه .

الثاني : ان التخصيص لا يرد على الامر بما هو واحد ، والنسخ قد يرد على الامر بأمور واحد .

الثالث : ان النسخ لا يكون في نفس الامر الا بخطاب من الشارع ، بخلاف التخصيص ، فانه يجوز بالقياس ، وبغيره من الادلة العقلية والسمعية .

الرابع : ان النسخ لا بد وان يكون متراجعا عن المنسوخ ، بخلاف التخصيص ؛ فانه يجوز ان يكون متقدماً على المخصص ومتأخراً عنه ، كما سبق تحقيقه .

الخامس : ان التخصيص لا يخرج العام عن الاحتجاج به مطلقاً في مستقبل الزمان فانه يبقى معمولاً به فيما عدا صورة التخصيص ، بخلاف النسخ ، فانه قد يخرج الدليل المنسوخ حكمه عن العمل به في مستقبل الزمان بالكلية ، وذلك عند ما اذا ورد النسخ على الامر بأمور واحد .

السادس : انه يجوز التخصيص بالقياس ؛ ولا يجوز به النسخ

السابع : ان النسخ رفع الحكم بعد ان ثبت ؛ بخلاف التخصيص .

الثامن : انه يجوز نسخ شريعة بشرية ، ولا يجوز تخصيص شريعة باخرى

التاسع : ان العام يجوز نسخ حكمه حتى لا يبقى منه شيء ، بخلاف التخصيص

العاشر : وهو ما ذكره بعض المعتزلة ، ان التخصيص اعم من النسخ ، وان

كل نسخ تخصيص ؛ وليس كل تخصيص نسخاً ، اذ النسخ لا يكون الا بتخصيص

الحكم ببعض الازمان ، والتخصيص يعم تخصيص الحكم ببعض الاشخاص

وبعض الاحوال وبعض الازمان ، وفيه نظر .

وذلك : انه ان ثبت ان ما ذكر من صفات التخصيص الفارقة بينه وبين النسخ داخلية في مفهوم التخصيص ، أو ملازمة خارجية فلا وجود لها في النسخ ، فلا يكون التخصيص اعم من النسخ ؛ لان الاعمال لا بد وان يصدق الحكم به مع جميع صفاته اللازمة لذاته على الاخص ؛ وذلك مما لا يصدق على النسخ ، فلا يكون النسخ تخصيصاً .
والا فللقائل (١) أن يقول : ما ذكر من الصفات الفارقة بين التخصيص والنسخ انما هي فروق بين انواع التخصيص ، وليست من لوازم مفهوم التخصيص ، بل التخصيص اعم من النسخ ، ومن جميع الصور المذكورة وهو قاذح لا غبار عليه .
اللهم الا أن يرجع الى الاصطلاح ، واطلاق اسم التخصيص على بعض هذه الانواع ؛ والنسخ على البعض الآخر .
فحاصل النزاع يرجع الى الاطلاق اللفظي ولا منازعة فيه بعد فهم غور المعنى .

الفصل الرابع

في شروط النسخ الشرعي

وهي منقسمة الى متفق عليه ومختلف فيه
أما المتفق عليه ؛ فان يكون الحكم المنسوخ شرعياً ، أو ان يكون الدليل الدال على ارتفاع الحكم شرعياً متراحياً عن الخطاب المنسوخ حكمه ، وان لا يكون الخطاب المنسوخ حكمه مقيداً بوقت معين
وأما الشروط المختلف فيها . فان يكون قدور الخطاب الدال على ارتفاع الحكم بعد دخول وقت التمكن من الامتثال ، وان يكون الخطاب المنسوخ حكمه مما لا يدخله الاستثناء والتخصيص ، وأن يكون نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة وأن يكون الناسخ والمنسوخ نصين قاطعين ؛ وان يكون الناسخ مقابلاً للمنسوخ مقابلة الامر بالنهي والمضيق بالموسع ، وان يكون النسخ ببدل فان ذلك كله مختلف فيه .
والحق أن هذا الامر غير معتبرة كما يأتي واذا أتينا على ما اردناه من المقدمة فلا بد من العود الى المسائل المتشعبة عن النسخ ، وهي عشرون مسألة .

١ - والافلقائل - كان فيه تحريفا ولعل الأصل واقائل ويكون جوابا عن النظر المتقدم

المسألة الأولى

في اثبات النسخ على منكره

وقد اتفق أهل الشرائع على جواز النسخ عقلاً ، وعلى وقوعه شرعاً ، ولم يخالف في ذلك من المسلمين سوى أبي مسلم الاصفهاني (١) فانه منع من ذلك شرعاً ، وجوزه عقلاً ، ومن ارباب الشرائع سوى اليهود ، فانهم انقسموا ثلاث فرق . فذهبت الشيعية الى امتناعه عقلاً وسمعاً .

وذهبت العنانية منهم الى امتناعه سمعاً لا عقلاً .

وذهبت العيسوية الى جوازه عقلاً ، ووقوعه سمعاً ، واعترفوا بنبوته محمد ﷺ لكن الى العرب خاصة لا الى الامم كافة .

والدليل على الجواز العقلي والعقل والسمع (٢)

أما العقل : فهو أن المخالف لا يخلو اما أن يكون ممن يوافق على أن الله تعالى له أن يفعل ما يشاء كما يشاء من غير نظر الى حكمة وغرض ، واما أن يكون ممن يعتبر الحكمة والغرض في افعاله تعالى : فان كان الاول ؛ فلا يمتنع عليه تعالى أن يأمر بالفعل في وقت ، وينهى عنه في وقت ، كما امر بالصيام في نهار رمضان ؛ ونهى عنه في يوم العيد ، وان كان الثاني ، فمع بطلانه (٣) على ما عرفناه في كتب الكلام ؛ فلا يمتنع أن يعلم الله استلزام الامر بالفعل في وقت معين للمصلحة واستلزام

١ - أبو مسلم الاصفهاني : هو محمد بن بحر المعتزلي من كتبه : (جامع التأويل) . ولد عام ٢٥٤ هـ ومات عام ٣٢٢ هـ .

٢ - العنانية فرقة من اليهود تنسب الى رجل يقال له عنان بن داود من مذاهبهم الاعتراف بو لاية عيسى عليه السلام وانكار نبوته والعيسوية فرقة من اليهود تنسب الى أبي عيسى اسحاق بن يعقوب الاصفهاني ادعى النبوة وبدأ دعوتهم من مروان بن محمد الحمار ، وحارب اصحاب المنصور بالري - انظر تراجمهم ومذاهبهم في كتاب الملل للشهرستاني ، والفصل لابن حزم .

٣ - أنظر ما سبق تعليقا ص ٩١ - ٩٤ ١٠٤ ج ١

النهي عنه للمصلحة في وقت آخر ، فان المصالح مما يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال حتى ان مصلحة بعض الاشخاص في الغنى أو الصحة أو التكليف ، ومصلحة الآخر في نقيضة ، فكذلك جاز ان تختلف المصلحة باختلاف الازمان حتى ان مصلحة بعض اهل الازمان في المداراة والمساهلة ، ومصلحة اهل زمان آخر في الشدة والغلظة عليهم ، الى غير ذلك من الاحوال .

واذا عرف جواز اختلاف المصلحة باختلاف الأزمان ، فلا يمتنع أن يأمر الله تعالى المكلف بالفعل في زمان لعلمه بمصلحته فيه ، وينهاه عنه في زمن آخر لعلمه بمصلحته فيه ، كما يفعل الطبيب بالمريض ، حيث يأمره باستعمال دواء خاص في بعض الأزمنة، وينهاه عنه في زمن آخر، بسبب اختلاف مصلحته عند اختلاف مزاجه، وكما يفعل الوالد بولده من التأديب له وضربة في زمان ، واللين له والرفق به في زمان آخر على حسب ما يترأى له من المصلحة . ولهذا خص الشارع كل زمان بعبادة غير عبادة الزمن الآخر، كأوقات الصلوات والحج والصيام ، ولولا اختلاف المصالح باختلاف الأزمنة لما كان كذلك .

ومع جواز اختلاف المصالح باختلاف الأزمنة لا يكون النسخ ممتنعاً .

هذا ما يدل على الجواز العقلي من جهة العقل .

وأما من جهة السمع فقوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ، ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير » .

فهذه الآية تدل على جواز النسخ على الله تعالى شرعاً .

أما بالنسبة الى من خالف في ذلك من المسلمين فظاهر لموافقته على أن الآية من كلام الله تعالى ، وأن كلامه صدق .

وأما بالنسبة الى اليهود فلانه إذا ثبت أن محمداً رسول الله بما أثبتناه من الأدلة القاطعة في علم الكلام ، وأنه صادق فيما يدعيه من الوحي اليه من الله تعالى ، فقد ادعى كون هذه الآية من كلام الله ، فكان صادقاً في ذلك ، وكانت الآية حجة على جواز النسخ .

وأما ما يدل على وقوع النسخ في الشرع .

أما بالنسبة الى من خالف من المسلمين في ذلك فهو أن الصحابة والسلف أجمعوا على أن شريعة محمد ﷺ ناسخة لجميع الشرائع السالفة ، وأجمعوا على نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس باستقبال الكعبة ؛ وعلى نسخ الوصية للوالدين والاقربين بآية المواريث ، ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان . ونسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ ووجوب التربص حولاً كاملاً عن المتوفى عنها زوجها ، ووجوب ثبات الواحد للعشرة ، الاستفادة من قوله تعالى « إن يكن منكم عشرون صابرون » الآية بقوله « الآن خفف الله عنكم » الآية ؛ الى غير ذلك من الاحكام المتعددة (١) .

وأما بالنسبة الى منكر ذلك من اليهود فيدل عليه أنه ورد في التوراة ان الله تعالى امر آدم أن يزوج بناته من بنيه ، وقد حرم ذلك في شريعة من بعده . وايضاً فان الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك « إني جعلت لك كل دابة مأكلاً لك ولذريتك ، واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ، ما خلا الدم فلا تأكلوه وقد حرم كثير من الدواب على ما بعده من ارباب الشرائع ، وهو عين النسخ (٢) فان قيل : يحتمل ان امر آدم والاباحة لنوح وذريته كان مقيداً بظهور شريعة من بعده ، فتحريم ذلك على من بعده لا يكون نسخاً لانتهاء مدة الحكم الأول لكونه كان مقيداً بظهور شريعة من بعده .

قلنا : الامر لآدم والاباحة لنوح كان مطلقاً . والاصل عدم التقييد . وان قيل انه كان ذلك مقيداً في علم الله تعالى بظهور شريعة أخرى . قلنا : فهذا هو عين النسخ ، فان الله تعالى اذا أمر بالفعل مطلقاً ، فهو عالم بانه سينسخه ، ويعلم وقت نسخه ، فتقييده في علمه لا يخرج عنه حقيقة النسخ .

١ — سيأتي الكلام على هذه النصوص في مواضعها (من مسائل النسخ) ان شاء الله تعالى
٢ — الاحتجاج على اليهود بماي كتبهم من باب الالتزام فقط ، فإنها قد دخلها التحريف والتبديل فلا يصلح ما فيها حجة لإثبات حق إلا ما ذكر منه في القرآن أو روي من طريق صحيح عن الرسول ﷺ ، مع تقريره أو السكوت عنه .

وقد احتج عليهم بالزامات آخر .

منها : أن العمل كان مباحاً في يوم السبت ، ثم حرم على موسى وقومه .
ومنها : أن الختان كان في شرع ابراهيم جائزاً بعد الكبر ، وقد لم أوجبه موسى
يوم ولادة الطفل .

ومنها : أن الجمع بين الاختين كان مباحاً في شريعة يعقوب ، وقد حرم ذلك
في شريعة من بعده .

ولقائل ان يقول : العمل في يوم السبت ، وكذلك الختان في حالة الكبر ؛
وكذلك الجمع بين الاختين كان مباحاً بحكم الاصل ؛ ورفع ما كان ثابتاً بحكم
الاصل العقلي لا يكون نسخاً كما علم فيما تقدم .

فان قيل : لو كان النسخ جائزاً عقلاً ، لم يخل نسخ ما أمر به .
إما أن يكون لحكمة ظهرت لم تكن ظاهرة حالة الامر ، ولا يكون كذلك .
فان لم يكن لحكمة ظهرت له ، كان عابثاً ، والعبث على الحكيم محال .
وان كان الأول : فقد بدا له ما لم يكن ، والبداء على الله تعالى محال .
وأيضاً فانه لو جاز نسخ الاحكام الشرعية لكون التكليف بها مصلحة في
وقت ، ومفسدة في وقت ، لجاز نسخ ما وجب من الاعتقادات في التوحيد ،
وما يجوز على الله تعالى ، وما لا يجوز وهو محال .
وايضاً : فان الخطاب المنسوخ حكمه .

اما ان يكون موقتا بوقت ، او هو دال على التأييد .
فان كان الاول : فهو غير قابل للنسخ لانتهائه بانتهاء ذلك الوقت .
وان كان الثاني : فهو محال من اربعة اوجه .

الاول : انه يلزم من ذلك اعتقاد المكلف دوام الحكم وتأبيده ، وهو جهل
قبيح ، وما يلزم منه القبيح فهو قبيح .

الثاني : انه يلزم منه ان لا يبقى لنا طريق الى معرفة التأييد بتقدير ارادة التأييد
وذلك مما يوجب اعجاز الرب تعالى عن اعلامنا بالتأييد ، وهو محال .

الثالث : أنه لو جاز النسخ مع ان اللفظ للتأيد ، لما بقي لنا وثوق بوعد الله تعالى ووعيده ؛ ولا بشيء من الظواهر اللفظية ؛ ولا يخفي ما في ذلك من اختلال الشرائع واتجاه قول الباطنية .

الرابع : انه يلزمكم علي هذا جواز نسخ شريعتكم ، ولم تقولوا به .
وايضاً : فانه لو جاز رفع الحكم بعد وقوعه ، فاما أن يكون رفعه قبل وجوده او بعد عدمه ، أو في حال وجوده .

الاول : محال لان رفع مالم يوجد غير متصور .

والثاني : محال لان رفع المعدوم ممتنع .

والثالث : يلزم منه ان يكون الشيء حالة وجوده مرتفعاً ، وذلك أيضاً ممتنع .
وأيضاً : فان الفعل المأمور به اما أن يكون حسناً أو قبيحاً : فان كان الاول فقد نهى عن الحسن ، وان كان الثاني ، فقد أمر بالقبيح .

وايضاً : فانه اما ان يكون طاعة او معصية : فان كان طاعة ، فقد نهى عن الطاعة ؛ وان كان معصية ، فقد أمر بالمعصية .

وايضاً : فانه اما ان يكون مراداً او مكروهاً : فان كان مراداً ، فقد صار بالنهاي مكروها ، وان كان مكروها ، فقد صار بالامر مراداً .

واما ما ذكرتموه من الدليل السمعي على الجواز العقلي ، فلا وجه له .

اما قوله تعالى « ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها » فالمراد بالنسخ الازالة ، ونسخ الآية بازالتها عن اللوح المحفوظ .

واما ما ذكرتموه على الوقوع الشرعي ، فلا نسلم ان شريعة محمد ناسخة لشرائع من تقدم على ما يأتي تقريره .

واما وجوب استقبال بيت المقدس فانه لم يزل بالكلية لجواز التوجه اليه عند الاشكال ومع العذر ، فكان ذلك تخصيصاً لانسحاً .

واما تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ ، فانما زالت لزوال سببها ، وهو امتياز المنافقين من حيث انهم لا يتصدقون على المؤمنين .

ووجوب التبرص حولا كاملا لم يزل بالكلية ابقائه عندما اذا كانت مدة حملها سنة
فكان ذلك أيضاً من باب التخصيص ؛ لا من باب النسخ .

سلمنا الجواز العقلي ، ولكن لانسلم الجواز الشرعي ، وبيانه من وجهين .
الأول : قوله تعالى في صفة القرآن « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه)
فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل ، وهذه حجة من منع جواز نسخ القرآن مطلقاً .

الثاني : ان موسى الكليم كان نبياً حقاً بالاجماع منا ومنكم وبالدلائل الدالة على
صدقه في رسالته ، وقد نقل عنه نقلاً متواتراً أنه قال (هذه الشريعة مؤبدة عليكم
مادامت السموات والارض) .

وروي عنه أنه قال (الزموا يوم السبت أبداً) فقد كذب بذلك من ادعى نسخ
شريعته ، فلو قبل بجواز نسخ شريعته لزم منه أن يكون كاذباً ؛ وهو محال .

والجواب عن الاشكال الاول ان النسخ لم يكن لحكمة ظهرت له بعد أن تكن ظاهرة
بل (ان قلنا برعاية الحكمة) لحكمة ، كان عالمها على ما سبق في الفرق بين النسخ والبداء .
وعن الاشكال الثاني : ان اعتقاد التوحيد وكل ما يستند معرفته دليل العقل ،
لا يخلو ؛ إما ان يقال بان وجوبه (١) ثابت بالعقل ؛ كما قاله المعتزلة ، او بالشرع
كما نقوله نحن :

فان كان الاول : فلا يخفى احالة نسخ ما ثبت وجوبه عقلا ، لان الشارع لا
يأتي بما يخالف العقل .

وان كان الثاني : فالعقل يجوز ان لا يرد الشرع بوجوبه ابتداء فضلاً عن
نسخه بعد وجوبه .

وعن الثالث : قولهم ان الخطاب ان كان موقفاً ، فلا يكون قابلاً للنسخ ،
لا نسلم ذلك ، فانه لو قال في رمضان حجوا في هذه السنة ، ثم قال قبل يوم عرفة
لا تحجوا ؛ فانه يكون جائزاً عندنا ، على ما يأتي في جواز نسخ الامر قبل التمكن
من الامتثال .

قولهم وان كان دالاً على التأييد فهو محال ، لا نسلم ذلك .

١ - اي وجوب اعتقاد التوحيد وما في حكمه على المكلف .

قولهم في الوجه الاول إنه يلزم منه جهل المكلف باعتقاد التأييد .
فقد اجاب عنه أبو الحسين البصري بأنه انما يفضي الى ذلك ان لو لم يكن قد
اقرن بالخطاب المنسوخ ما يشعر بنسخه ، وليس كذلك .

وقد بينا إبطال ماذهب اليه في تأخير البيان الى وقت الحاجة (١) .

والوجه في الجواب أن نقول : دلالة الخطاب على التأييد لا يلزمها التأييد مع
القول بجواز النسخ ، فاذا اعتقد المكلف التأييد فالجهل انما جاءه من قبل نفسه ،
لا من قبل ما اقتضاه الخطاب ، بل الواجب أن يعتقد التأييد بشرط عدم النسخ
ثم وان افضى ذلك الى الجهل في حق العبد ؛ فالقول بقبح ذلك من الله تعالى
مبني على التحسين والتقبيح العقلي ، وقد ابطالناه فيما تقدم (٢) .

ثم متى يكون ذلك قبيحاً إذا استلزم مصلحة تربو على مفسدة جهله ، أو إذا لم
يكن كذلك ، الأول ممنوع ، والثاني مسلم .

وبيان لزوم المصلحة الزائدة هنا ما فيه من زيادة الثواب باعتقاده دوام ما أمر به
والعزم على فعله والانقياد لقضاء الله وحكمه في الامر والنهي .

كيف : وان ما ذكروه منتقض بما يحدثه الله تعالى للعبد من الغنى والصحة ، فان
ذلك مما يوجب اعتقاد دوامه له مع جواز ازالته بالفقر والمرض .

قولهم في الوجه الثاني : انه يفضي الى تعجيز الرب تعالى عن اعلامنا بالتأييد ،
ليس كذلك ، لحواز ان يخلق لنا العلم الضروري بذلك .

وما ذكروه في الوجه الثالث فنندفع ، فانه ان كان اللفظ الوارد في الخطاب مما
لايحتمل التأويل ، فالوثوق به حاصل لا محالة ؛ وان كان ممايحتمل التأويل . فيجب
أن يكون الوثوق به على حسب ماقتضاه الظاهر لا قطعاً وذلك غير مستحيل .
وما ذكروه في الوجه الرابع فغير صحيح ، فانا لا نمنع من جواز نسخ شرعنا

١ — انظر رأي أبي الحسين البصري والرد عليه في المسألة الرابعة من مسائل
البيان والمبين .

٢ — تقدم ايضا ما فيه تعليقا على المسألة الاولى من الاصل الأول في الحاكم .

هقلا، وانما منع منه شرعاً لورود خبر الصادق بذلك عندنا، وهو قوله تعالى (وخاتم النبيين)

وقوله ؛ صلى الله عليه وسلم (إلا انه لاني بعدي) (١) والخلف في خبر الصادق محال ومع ذلك فانا لا نحمل عقلا أن يكون ذلك الخبر شرطاً بقيد .

قولهم : لو جاز رفع الحكم ؛ ينظر الاصل أن يكون قبل وقوعه ، فنُدفع . فانا وان اطلقنا لفظة الرفع في النسخ انما نريد به امتناع استمرار المنسوخ ، وانه 'ولا الخطاب الدال على الانقطاع لاستمر ، وذلك لا يلزم عليه شيء مما قيل (٢) .

قولهم : الفعل المأمور به اما ان يكون حسناً ، او قبيحاً فهو مبني على التحسين والتقييح العقلي ، وقد أبطلناه .

قولهم : اما ان يكون طاعة امعصية ، قلنا هو طاعة حالة كونه مأموراً ومعصية حالة كونه منهياً ، فالطاعة والمعصية ليست من صفات الأفعال ؛ بل تابعة للأمر والنهي قولهم : إما ان يكون مراداً او مكروهاً ؛ لا نسلم الحصر لجواز ان لا يكون مراداً ولا مكروهاً ، اذ الارادة والكراهة عندنا غير لازمة للأمر والنهي (٣) .

١ - في معناه مارواه الامام أحمد والترمذي والحاكم من طريق أنس ، قال صلى الله عليه وسلم ان الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدي ولا نبي ، الحديث وفي آخر عند احمد بلفظ لانبوة بعدي (الا المبشرات) الحديث وقد صح في ذلك المعنى آحاد حديث بلغت درجة التواتر ، وفيها الرد على القاديانية ومن ذهب مذهبه في عدم ختم النبوة انظر تفسير ابن كثير لقوله تعالى (ولكن رسول الله وخاتم النبيين) . «الاحزاب»

٢ - انظر ما تقدم - ص ١٠٤ ج ٣

٣ - ان قصد المستدل بالآرادة ، الارادة الكونية وبالأمر الامر الشرعي فلا تلازم بينهما ، وكذلك ان قصد بالكراهة الكراهة الكونية فلا تلازم بينهما وبين النهي كما قال الآمدي ، فان الله قد اراد كونا كفر بعض المكلفين كأبي لهب وامره بالايان وكره كراهة كونية قدرية ايمان ابي جهل ولم ينه عنه بل امره به ، وان قصد المستدل بالارادة في دلبه الإرادة الشرعية وبالكراهة الكراهة الشرعية فالتلازم بين الإرادة والأمر الشرعيين حق ، وكذلك التلازم بين الكراهة والنهي =

وبتقدير ان يكون ما أمر به مراداً، جاز ان يكون مراد احالة الأمر دون حالة النهي .
 قولهم : المراد من نسخ الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ ، ليس كذلك .
 فانه قال تعالى « ما ننسخ من آية او ننسخها نأت بخير منها او مثلها) .
 والقرآن خير كله من غير تفاوت فيه ، فلو كان المراد من نسخ الآية إزالتها
 عن اللوح المحفوظ وكتابة أخرى بدلها ، لما تحقق هذا الوصف ، وإنما يتحقق الخيرية
 بالنسبة لآيائنا فيما يرجع الى احكام الآيات المرفوعة عنا والموضوعة علينا ، من حيث
 إن البعض قد يكون أخف من البعض فيما يرجع الى تحمل المشقة ، او ان ثواب
 البعض اجزل من ثواب البعض على اختلاف المذاهب ، فوجب حمل النسخ على
 نسخ احكام الايات لا على ما ذكره (١) .

وأما منع كون شريعة محمد ﷺ ناسخة لشرع من تقدم فخالف لاجماع السلف قاطبة
 والكلام في هذا المقام انما هو مع منكر النسخ من الاسلاميين .
 وما يذكرونه في تقدير ذلك فسيأتي الجواب عنه أيضا .
 وأما ما ذكره على باقي صور النسخ فهو أيضا خلاف اجماع السلف .
 كيف : وان ما ذكره من التخريج لا وجه له .
 قولهم ان التوجه الى بيت المقدس لم يزل بالكلية .
 قلنا : لا خلاف انه كان يجب التوجه اليه حالة عدم الاشكال والعذر . وقد
 زال ذلك بالكلية فكان نسخا .

قولهم ان وجوب تقديم الصدقة انما زال لزوال سببه .
 قلنا : الاصل بقاء السبب . وما ذكره من السبب يلزم منه ان كل من لم يتصدق
 من الصحابة ان يكون منافقا ، ولم يتصدق احد منهم سوى علي عليه السلام على
 ما نقله الرواة . وذلك ممتنع .

= الشرعيين ، والجواب هو ما ذكره الآمدي بعد قوله (وبتقدير الى آخره) وقد مر
 نظيره في الاجابة عن الدليل الذي قبله .
 ١ — انظر الكلام على هذه الآية في كتاب ، جواب أهل العلم والأيمان في أن قل هو الله
 احد تعدل ثلث القرآن) .

قولهم ان وجوب التبرص لم يزل بالكلية .

قلنا لا خلاف بين أهل الملة في انه كان التبرص حولا كاملا واجبا . سواء كانت مدة الحمل سنة أو لم تكن ، وذلك مما رفع بالكلية . وما ذكروه من امتناع نسخ القرآن بقوله « لا يأتيه الباطل الآية » . فليس فيه ما يدل على امتناع النسخ . الا أن يكون النسخ ابطالا له . وليس كذلك .

وبيانه أن النسخ لا معنى له سوى قطع الحكم الذي دل عليه اللفظ . مع كون مخاطب مريدا لقطعه على ما سبق . وذلك لا يكون ابطالا له بل تحقيقا لمقصوده . وما ذكروه من قول موسى . فمخترق لم تثبت صحته عن موسى عليه السلام .

وقد قيل ان أول من وضع ذلك لهم ابن الراوندي (١) ليعارض به دعوى الرسالة من محمد ﷺ لما ظهر من تسمحه في الدين . ويدل على ذلك أن أحبارهم ككعب الاحبار ، وابن سلام . ووهب ابن منبه . (٢) وغيرهم كانوا اعرف من غيرهم بما في التوراة وقد اسلموا ولم يذكروا شيئا من ذلك : ولو كان ذلك صحيحا لكان من أقوى ما يتمسك به اليهود في زمن النبي ﷺ . في معارضته . ولم ينقل عنهم شيء من ذلك ؛ ثم انهم مختلفون في نفس متن الحديث . فان منهم من قال الحديث ان أطعموني لمأمرتكم به ونهيتكم عنه . ثبت ملككم . كما ثبتت السموات والارض . وليس في ذلك ما يدل على احوالة النسخ .

وان سلنا صحة ما نقلوه . فيحتمل انه أراد بالشرعية . التوحيد .

ويحتمل انه اراد بقوله « مؤبدة » ما لم تنسخ بشرية نبي آخر .

١ — ابن الراوندي هو ابو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحاق كان من المعتزلة اشتهر بالزندقة والاحاد ، واليه تنسب الرواندية إحدى فرق المعتزلة توفي عام ٢٩٨ هـ

٢ — كعب الاحبار بن ماتع أبو اسحاق الحيري أسلم أيام أبي بكر أو عمرو توفي في خلافة عثمان عام ٣٢ هـ عن ١٠٤ سنة وابن سلام هو عبد الله بن سلام ابو يوسف الاسرائيلي صحابي جليل مات بالمدينة عام ٤٣ هـ ووهب هو ابن منبه بن كامل اليماني الصنعاني ا.و عبد الله الابن اوى ولد عام ٣٤ هـ ومات عام ١١٠ أو ١١٦ ،

ومع احتمال هذه التاويلات فلا يعارض قوله ماظهر على يد النبي ﷺ من المعجزات القاطعة الدالة على صدقه في دعواه الرسالة ونسخ شريعة من تقدم .

كيف وان لفظ التأبيد قد ورد في التوراة . ولم يرد به الدوام كقوله (ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة . فان أبى العتق . فلتثقب أذنه ويستخدم أبدا) وكقوله : في البقرة التي أمروا بذبحها (هذه سنة لكم أبدا) .

وكقوله (قربوا كل يوم خروفين قربانا دائما) .

واما العيسوية ؛ فيمتنع لهم بعد التسليم بصحة رسالته وصدقه في دعواه بما اقترن بها من المعجزة القاطعة تكذيبه فيما ورد به التواتر القاطع عنه بدعوى البعثة الى الأمم كافة ونزول القرآن بذلك .

وهو قوله تعالى « يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً » وقوله تعالى « وما ارسلناك الا كافة للناس » .

وقال في وصف ما انزل عليه « هذا هدى للناس » .

ومن ذلك قوله ﷺ « بعثت الى الأحمر والأصفر والأسود » .

وقوله « بعثت الى الناس كافة » (١) .

وقوله « لو كان اخي موسى حياً لما وسعه إلا اتباعي » .

ويدل على ذلك ما اشتهر عنه ، وقواتر من دعائه لطوائف الجبابرة والأكاسرة . وتنفيذه الى أقاصى البلاد ، وطلب الدخول في ملته والقتال لمن جاحده من العرب وغيرهم في نبوته ، والله أعلم .

المسألة الثانية

اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز نسخ حكم الفعل بعد خروج وقته .
واختلفوا في جوار ذلك قبل دخول الوقت .
وذلك ، كما لو قال الشارع في رمضان حجوا في هذه السنة ؛ ثم قال قبل يوم
عرفة لا تحجوا .

فذهبت الاشاعرة واكثر اصحاب الشافعي ، واكثر الفقهاء الى جوازه .
ومنع من ذلك جماهير المعتزلة وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي ؛ وبعض
أصحاب الامام احمد بن حنبل .
والمختار جوازه . وقد احتج الأصحاب بحجج ضعيفة .

الحجة الأولى: قوله تعالى « يمحو الله ما يشاء ويثبت » دل على انه يمحو كل
ما يشاء محوه على كل وجه ، فيدخل فيه محو العبادة قبل دخول وقتها ، ولا دلالة
فيه ، لأن الآية إنما تدل على محو كل ما يشاء محوه ؛ وليس فيها ما يدل على انه
يشاء محو العبادة قبل دخول وقتها ؛ مع كون ذلك ممتنعاً عند الخصم ، وان بين
إمكان مشيئة ذلك بغير لاية ، ففيه ترك الاستدلال بالآية .

كيف وانه قد امكن حمل المحو على ما هو حقيقة فيه ؛ وهو محو الكتابة مما
يكتبه المللكان من المباحات ، وتبقي المعاصي والطاعات .

ومنهم من احتج بقصة ابراهيم عليه السلام وامر الله له بذبح ولده ونسخه
عنه بذبح الفداء ؛ ودليل امره بذلك انه قد روي انه تعالى قال لا ابراهيم (اذبح
ولذك) وروى (واحدك والقرآن دل عليه بقوله (يا بني اني ارى في المناسم اني
اذبحك ، فانظر ماذا ترى) قال يا ابت افعل ما تؤمر) وانه نسخ بذبح الفداء بقوله
(وفديناه بذبح عظيم) وهذا ايضا مما يضعف الاحتجاج به جدا .

غير انه قد وجه الخصوم على هذه الحجة اعتراضات واهية لا بد من ذكرها
والاشارة الى الانفصال عنها تكثيرا للفائدة .

ثم نذكر بعد ذلك وجه الضعف في الآية المذكورة (١) .

اما الاسئلة ، فاولها : انهم قالوا ان ذلك إنما كان مناما لا اصل له ؛ فلا يثبت به الأمر ، ولهذا قال : اني ارى في المنام .

سلمنا ان منامه اصل يعتمد عليه ، ولكن لا نسلم انه كان قد امر ، وقول ولده فعل ما تؤمر ، ليس فيه دلالة على انه كان قد امر : ولهذا علقه على المستقبل . ومعناه افعل ما يتحقق من الامر في المستقبل .

سلمنا انه كان مأمورا ، لكن لا نسلم انه كان مأمورا بالذبح حقيقة ، بل بالعزم على الذبح امتحانا له بالصبر على العزم ، وذلك بلاء عظيم ، والفداء انما كان يتوقعه من الأمر بالذبح لاعن نفس وقوع الامر بالذبح ، او بمقدمات الذبح من اخراجه الى الصحراء وأخذ المدينة والحبل وتله للجبين ؛ فاستشعر ابراهيم انه مأمور بالذبح ، ولذلك قال تعالى : (قد صدقت الرؤيا) .

سلمنا انه كان مأمورا بالذبح حقيقة ؛ الا انه قد وجد منه ؛ فانه قد روى انه كان كلما قطع جزءا عاد ملتجئا الى آخر الذبح ، ولهذا قال الله تعالى (قد صدقت الرؤيا) واذا كان ما امر به من الذبح قد وقع ، فالفداء لا يكون نسخا .

سلمنا ان الذبح حقيقة لم يوجد ، لكن قد روى ان الله تعالى منعه من الذبح بان جعل على عنق ولده صفيحة من نحاس او حديد مانعة من الذبح لآ أن ذلك كان بطريق النسخ .

والجواب عن الأول : ان منام الأنبياء فيما يتعلق بالأوامر والنواهي ، وحي معمول به ، واكثر وحي الأنبياء كان بطريق المنام ؛ وقد روى عن النبي ﷺ ان وحيه كان ستة اشهر بالمنام ولهذا قال عليه السلام «الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة» (٢) فكانت نسبة الستة اشهر من ثلاثة وعشرين سنة من نبوته ؛

١ — أي وجه الضعف في الاستدلال بالآية .

٢ — رواد البخاري من طريق ابي سعيد الخدري ومسلم من طريق ابن عمر وابي هريرة واحمد وابن ماجه من طريق أبي رزين .

كذلك ، ويدل على ذلك قوله ﷺ « ما احتلم نبي قط (١) يعني ما تشكى له الشيطان في المنام على الوجه الذي يتشكل لأهل الاحتلام .

كيف وانه لو كان ذلك خيالاً ، لا وحيّاً لما جاز لابراهيم العزم على الذبح المحرم بتمام لا اصل له ، ولما سماه بلاء مبيناً ، ولما احتاج الى الفداء .

وعن الثاني : ان قوله « افعل ما تؤمر » وان لم يكن ظاهراً في الماضي ، لكنه قد يرد ويراد به الماضي . ولهذا فانه لو قال القائل « قد امرني السلطان بكذا » فانه يصح ان يقال له (افعل ما تؤمر) اي ما امرت به ، وانت مأمور . ويجب الحمل عليه ضرورة حمل الولد على اخراجه الى الصحراء واخذ آلات الذبح وترويع الولد ، فان ذاك كله مما يحرم من غير أمر ولا اذن في ذلك .

وعن الثالث : ان حمل الامر على العزم أو على مقدمات الذبح على خلاف قوله (اني ارى في المنام اني اذبحك) والعزم على الذبح ومقدمات الذبح غير الذبح) ثم لو كان مأموراً بالعزم على الذبح ومقدمات الذبح لا غير ، لما سماه بلاء مبيناً . ولما احتاج الى الفداء لكون المأمور به مما وقع ، ولما قال الذبيح (ستجدني ان شاء الله من الصابرين) فان ذلك مما لا ضرر عليه فيه وقوله (قد صدقت الرؤيا) معناه أنك عملت في المقدمات عمل مصدق للرؤيا بقلبه .

لكن لقائل ان يقول : اذا كان قد امر باخراج الولد الى الصحراء وأخذ المدينة والحبل وتله للجبين مع ابهام عاقبه الامر عليه وعلى ولده ، فانه يظهر من ذلك لهما ان عاقبة الامر انما هي الذبح ، وذلك عين البلاء ، وبه يتحقق قول الذبيح (ستجدني ان شاء الله من الصابرين) واما تسمية الكبش فداءً ، فانما كان عن الامر المتوقع ، لا عن الامر الواقع ، غير ان هذا مما لا يستقيم على اصل أبي الحسين البصري (٢) لما فيه من توريط المكلف في الجهل ، حيث أوجب عليه ما يظهر منه الامر بالذبح ، ولا أمر .

١ — ذكره السيوطي في الخصائص الكبرى من قول ابن عباس بلفظ ما احتلم بني قط وانما الاحتلام من الشيطان ونسبه الى الطبراني والدينوري في المجالسة .

٢ — انظر رأيه والرد عليه في المسألة الرابعة من مسائل البيان المبين .

وعن الرابع : انه لو كان قد اتى بما امر به من الذبح ، لما احتاج الى الفداء ولا اشتهر ذلك وظهر ؛ لانه من اكبر الآيات الباهرات ، وحيث لم يتقله سوى بعض الخصوم دل على ضعفه .

وعن الخامس : ان ذلك من المعترلة لا يصح لانهم لا يرون التكليف بما لا يطاق ، وهذا تكليف بما لا يطاق ، كيف وانه او كان كما ذكره لنقل ايضا واشتهر ، لكونه من المعجزات العظيمة . هذا ما في هذه الاسئلة والاجوبة .

واما وجه الضعف في الاحتجاج بقصة ابراهيم فمن جهة ان لقائل ان يقول : وان سلمنا انه نسخ عنه الأمر بالذبح ، لكن لا نسلم انه نسخ قبل التمكن من الامتثال ، بل انما كان ذلك بعد التمكن من الامتثال ، والخلاف انما هو فيما قبل التمكن لا بعده . ولا سبيل الى بيان انه نسخ قبل التمكن من الامتثال الا بعد بيان ان مطلق الامر يقتضي الوجوب على الفور ، او ان وقت الامر كان مضيقا لا يجوز التأخير عنه ، للنبي ، عليه السلام ، او ان النبي عليه السلام لا يجوز عليه صفات المعاصي ، والكل ممنوع على ما عرف .

الحجة الثانية : ان الله تعالى نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ قبل فعلها . وايضا : فان النبي ﷺ صالح قريشا يوم الحديبية على رد من هاجر اليه ؛ ثم نسخ ذلك قبل الرد بقوله تعالى « فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار » وايضا فان الاجماع من الخصوم واقع على ان الله تعالى لو امرنا بالمواصلة في الصوم سنة ، جاز ان ينسخه عنا بعد شهر منها ؛ وذلك نسخ للصوم فيما بقي من السنة قبل حضور وقته .

وايضا فان النبي ﷺ قال « احلت لي مكة ساعة من نهار » ومع ذلك منع من القتال فيها ، وهو نسخ قبل وقت الفعل ، وهذه الحجج ايضا ضعيفة . اما الاولى ، فلأن لقائل ان يقول : لا نسلم ان نسخ تقديم الصدقة كان قبل التمكن من الوقت ، وبطل عليه امران :

الاول : عتاب الله لهم بقوله « أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجويكم صدقات ، فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم » الآية ؛ ولو لم يكن وقت الفعل قد حضر لما حسن ذلك

الثاني: ان علياً ، رضي الله عنه ، ناجى بعد تقديم الصدقة (١) وذلك يدل على حضور وقت الفعل .

وأما الثانية : فلأنه لا يمتنع أن يكون ذلك بعد مضي وقت تمكن المهاجرة فيه اليه مع ردهن ، ولا دليل على وقوع نسخ ذلك قبل دخول وقت الفعل ، فلا يكون حجة .
وأما الثالثة : فلأن النسخ ورد على بعض ما تناوله اللفظ ، فكان بياناً أن مراده من اللفظ انما هو بعض السنة ؛ ويكون النهي متناولا لغير ما تناوله الامر ، وذلك غير ممتنع ؛ وهذا بخلاف ما إذا نسخ قبل دخول شيء من الوقت ، لان النهي يكون متناولا لغير ما تناوله الامر ؛ ولا يلزم من جواز ذلك ثم جوازه ههنا .

وأما الرابعة : فلان اباحة القتال في تلك الساعة لا يقتضي وقوع القتال ولا بد ، وعلى هذا ، فلا يمتنع أن يكون النهي عن القتال بعد مضي تلك الساعة ، ولا دليل يدل على وقوع النسخ قبل دخول الوقت .

كيف : وانه لا دلالة في قوله « أحلت لي مكة ساعة » على إباحة القتال . بل لعله أراد بذلك إباحة قتل اناس معينين ؛ كان خطل وغيره . فالنهي عن القتال لا يكون نسخا لإباحة القتال . والاقرب في ذلك حجتان :

الحجة الاولى : التمسك بقصة الاسراء . وهو ما صح بالرواية أن الله تعالى فرض ليلة الاسراء على نبيه وعلى أمته خمسين صلاة . فأشار عليه موسى بالرجوع . وقال له « أمتك ضعفاء لا يطيقون ذلك . فاستنقص الله ينقصك) وأنه قبل ما اشار عليه . وسأل الله في ذلك فنسخ الخمسين الى ان بقي خمس صلوات . وذلك نسخ لحكم الفعل قبل دخول وقته .

الحجة الثانية : أنه يجوز ان يأمر الله تعالى زبد أبفعل في الغد . ويمنعه منه بمانع عائق له عنه قبل الغد . فيكون مأموراً بالفعل في الغد بشرط انتفاء المانع . واذا جاز الامر بالفعل بشرط انتفاء الناسخ مع تعقيبته بالنسخ . اذ الفعل لا يفرق بين الحاليتين ، وهو الزام ملزم .

١ — ذكر ابن كثير في تفسيره مناجاة على رسول الله ﷺ بعد تقديمه الصدقة من طريق ابن أبي نجيح وليث ابن أبي سليم عن مجاهد فارجع الى تفصيل القصة فيه وفي تفسير ابن جرير .

فان قيل : أما قصة الاسراء فهي خبر واحد . فلا يمكن اثبات مثل هذه المسألة به .
وان كان حجة . الا أنه يقتضي نسخ حكم الفعل قبل التمكن . وقبل تمكن المكلف من
العلم به لنسخه قبل الانزال . وذلك مما لا يحصل معه الثواب بالعزم على الادواء
والاعتقاد لوجوبه . ولم يقولوا به .

واما الحجة الثانية فلا نسلم أنه يجوز أن يأمر زيداً في الغد ويمنعه منه قبل الغد
لأنه لا يخلو .

اما ان يأمره مطلقاً ويريد منه الفعل ، أو بشرط زوال المانع .
فان كان الاول : فمنعه منه بعد ذلك يكون تكليفاً بما لا يطاق ؛ وهو محال

وان كان الثاني : فالأمر باشرط مما لا يجوز وقوعه من العالم بعواقب الامور
على ما سبق تقريره في الأوامر ، وهذا بخلاف ما إذا أمر جماعة بفعل في الغد ؛
فانه يجوز أن يمنع بعضهم من الفعل ، لان ذلك يدل على أنه لم يرد بخطابه من
علم منعه ، وإذا لم يجز في المنع ، فكذلك في النسخ .

ثم ما ذكرتموه مع رض بما يدل على نقيضه ، وبيانه من وجوه .

الاول : أنه اذا نهى المكلف عن الفعل الذي أمر به قبل دخول وقته . فالأمر
والنهى قد تواردا على شيء واحد من جهة واحدة في وقت واحد . وهو محال .
وذلك لأن الفعل في نفسه في ذلك الوقت ؛ إما أن يكون حسناً أو قبيحاً . وعند
ذلك . فلا يخلو الباري تعالى عند الامر بالفعل ، اما أن يكون عالماً بما هو عليه الفعل
من الحسن والقبح . وكذلك في حالة النهي . أو لا يكون عالماً به أصلاً . او هو
عالم به في حالة النهي . دون حالة الامر ، او في حالة الأمر دون حالة النهي :
فان كان الاول . فان كان الفعل حسناً . فقد نهى عن الحسن مع عامه به . وان
كان قبيحاً . فقد أمر بالقبح مع علمه به . وهو قبيح . وان كان الثاني فهو محال .
لما يلزمه من الجهل في حق الله تعالى . وكذلك ان كان الثالث ، أو الرابع .

كيف وانه إذا ظهر له في حالة النهي ما لم يكن قد ظهر له في حالة الامر .
فهو عين البداء والبداء على الله محال .

الوجه الثاني : أنه إذا امر بالفعل في وقت معين . ثم نهى عنه . فقد بان انه لم يرد إيقاعه . ويكون قد امر بما لم يرده . ولو جاز ذلك . لما بقي لنا وثوق بقول من اقوال الشارع لجواز ان يكون المراد بذلك القول ضدهما هو دال على إرادته . وذلك محال .

الثالث : أن ذلك مما يفضي الى ان يكون الفعل الواحد مأموراً منهيّاً . والامر والنهي عندكم كلام الله وكلامه صفة واحدة . فيكون الكلام الواحد أمراً نهياً بشيء واحد بوقت واحد . وذلك محال .

والجواب . قولهم في قصة الاسراء إنها خبر واحد . قلنا : والمسألة عندنا من مسائل الاجتهاد ولذلك لا يكفر المخالف فيها ، ولا يبدع . قولهم : انه نسخ عن المكلفين قبل علمهم به . قلنا : فقد نسخ عن النبي ﷺ بعد علمه ، وان سلمنا أنه نسخ عن المكلفين قبل علمهم به ، ولكن لم قالوا بامتناعه قولهم : لأنه لا يتعلق به فائدة الثواب باعتقاد الوجوب والمزم على الفعل ، فهو مبني على رعاية الحكمة في افعال الله تعالى ؛ وهو ممنوع على ما عرف من اصلنا . قولهم على الحجة الثانية : انا لانسلم الامر مع المنع . قلنا : قد سبق تقريره في الأوامر .

قولهم ان أراد منه الفعل ، فهو تكليف مالا يطاق . قلنا : وان كان كذلك ، فهو جائز عندنا على ما تقرر قبل . قولهم : وان لم يكن مريداً له ، فهو امر بشرط عدم المنع من العالم بعواقب الامور ، وذلك محال لما سبق .

قلنا : وقد سبق أيضاً في الاوامر جواز ذلك ؛ وباطال كل ما تخيلوه مانعاً . قولهم في المعارضة الاولى انه يلزم من ذلك ان يكون الرب تعالى آمراً وناهياً عن فعل واحد ؛ في وقت واحد وهو محال ، لانسلم حالته .

قولهم : اما أن يكون حسناً أو قبيحاً ؛ فهو مبني على الحسن والقبح العقلي ؛ وهو باطل لما سبق . فليئن قالوا : وان لم يكن حسناً ولا قبيحاً ، فلا يخلو . اما أن يكون مشتملاً على مصلحة أو مفسدة .

فان كا الاول ، فقد نهى عما فيه مصلحة . وان كان الثاني : فقد أمر بما فيه مفسدة .

قلنا : وهذا ايضا مبني على رعاية الحكمة في افعال الله تعالى . وهو باطل لما عرف من اصلنا ، بل جاز ان يكون الأمر والنهي لا لمصلحة ولا لمفسدة . وان سلم عدم خلوه عن المصلحة والمفسدة ، ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك الأمر بالمفسدة والنهي عن المصلحة ، بل جاز أن يقال انه مشتمل على المصلحة حالة الأمر ، ومشتمل على المفسدة حالة النهي ولا مفسدة حالة الأمر ولا مصلحة حالة النهي . على ما تقرر قبل . ولا يلزم من ذلك الجهل في حق الله تعالى ولا البداء لعلمه حالة الأمر بما الفعل مشتمل عليه من المصلحة ، وانه سينسخه في ثاني الحال ، لما يلزمه من المفسدة المقتضية للنسخ حالة النسخ كما علم .

قولهم في المعارضة الثانية : اذا امر بالفعل ، ثم نهى عنه ، فتبين أنه امر بما لم يرد ، مسلم . وعندنا ليس من شرط الأمر ارادة المأمور به كما سبق تعريفه .

قولهم : يلزم من ذلك عدم الوثوق بجميع اقوال الشارع ؛ ان ارادوا بذلك انه اذا خاطب بما يحتمل التأويل ؛ انا لا نقطع بارادته لما هو الظاهر من كلامه ، فسلم ولكن لا نسلم امتناع ذلك ، وهذا هو أول المسألة ، وان ارادوا به انه لا يمكن الاعتماد على ظاهره مع احتمال ارادة غيره من الاحتمالات البعيدة ، فغير مسلم ، وان ارادوا غير ذلك ، فلا نسلم تصوره .

قولهم : في المعارضة الثالثة انه يلزم منه ان يكون الفعل الواحد في وقت واحد مأمورا منها .

قلنا : مأمور منهى معا ، اولا معا ؟ الاول ممنوع والثاني مسلم . قولهم ان كلام الله عندكم صفة واحدة لا نسلم ذلك ، ان سلكنا مذهب عبد الله بن سعيد من اصحابنا ، وان سلكنا مذهب الشيخ ابي الحسن فلم قالوا بالاحالة . قولهم يلزم منه ان تكون الصفة الواحدة امرا نهيا .

قلنا : انما تسمى الصفة الواحدة بهذه الاسماء بسبب اختلاف تعلقاتها ومتملقاتها فان تعلقت بالفعل سميت امرا . وان تعلقت بالترك سميت نهيا . وذلك انما يمنع ان لو اتحد زمان التعلق بالفعل والترك .

واما اذا كان زمان التعلق مختلفا . فلا والمأمور والمنهى . وان كان زمانه متحدا لكن تعلق الامر به غير زمان تعلق النهي به ، ومع التغاير فلا امتناع .

المسألة الثالثة

اتفق الجمهور على جواز نسخ حكم الخطاب اذا كان بلفظ التأييد . كقوله :
(صوموا ابد) خلافا لشذوذ من الأصوليين .

ودليل جوازه ان الخطاب اذا كان بلفظ التأييد غايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان بعمومه ، ولا يمتنع مغ ذلك ان يكون المخاطب مريدا لثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض ، كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص ؛
واذا يكن ذلك ممتعا . فلا يمتنع ورود الناسخ المعروف لارادة المخاطب لذلك .
واو فرضنا ذلك لما لزم عنه المحال وكان جائزا .

فان قيل : لفظ التأييد جار مجرى التنصيص على دل وقت من اوقات الزمان بخصوصه ، والتنصيص على وجوب الفعل في الوقت المعين بخصوصه لا يجوز نسخه ، فكذلك هذا .

وايضا فانا لو امرنا بالعبادة بلفظ يقتضي الاستمرار ، جاز النسخ ، فلو جاز ذلك مع التقييد بلفظ التأييد ، لم يكن للتقييد معنى .
وايضا ، فانه لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التأييد لما بقي لنا طريق الى العلم بدوام العبادة في زمان ارادة التكليف .

وايضا : فان المخاطب إذا اخبر بلفظ التأييد لم يجز نسخه ، فكذلك في غير الخبر .
والجواب عن الاول : لانسلم أن لفظ التأييد ينزل منزلة التنصيص على كل وقت بعينه ، بل هو في العرف قد يطلق للمبالغة ، كما في قول القائل : لازم فلانا ابدأ
وفلان ابدأ بكرم الضيف ، وادام الله ملك الامير ابدأ .

وان سلمنا انه ينزل منزلة التنصيص على الاوقات المعينة ، فعندنا لا يمتنع نسخ حكم الخطاب ؛ اذا كان مقيدا بوقت معين ، كما اذا قال (صل وقت زوال الشمس ركعتين) فانه يجوز نسخه بعد دخول الوقت وقبله على ما عرف من اصلنا .

وعن الثاني : ان فائدة التأييد تأكيد الاستمرار ، فاذا ورد النسخ ؛ كانت فائدة تأكيد المبالغة في الاستمرار ، لا نفس الاستمرار . ثم يلزمهم على ما ذكره

ما اذا اتى بلفظ عام ، كما لو قال (كل من دخل داري فاكرمه) فانه يجوز تخصيصه مع تأكيده بكل ، وجميع ، فما هو جوابهم في التخصيص فهو جواب لنا في النسخ .
وعن الثالث : ان مذكروه انما يصح ان لو كان لفظ التأييد يفيد العلم ، ولا طريق يفيد سواه ؛ والامران ممنوعان . اما الأول : فلما سبق ، واما الثاني فلجواز ان يخلق الله تعالى العلم الضروري بذلك ؛ او بما يقترن باللفظ من القرائن المقيدة لليقين ، كما في القرائن المقترنة بخبر التواتر ، ثم مذكروه لازم عليهم في تخصيص العام المؤكد ؛ فانه جائز مع توجه مذكروه في النسخ بعينه عليه .
والجواب ان ذلك يكون متحداً .
وعن الرابع : بمنع ذلك في الخبر ايضاً .

المسألة الرابعة

مذهب الجميع جواز نسخ حكم الخطاب لا الى بدل خلافا لبعض الشاؤذ ؛ ودليله أمران .

الأول : ما يدل على الجواز العقلي ؛ وهو أنا لو فرضنا وقوع ذلك لم يلزم عنه لذاته محال في العقل ، ولا معنى للحائز عقلا سوى هذا ، ولأنه لا يحلو اما أن لا يقال برعاية الحكمة في أفعال الله تعالى (١) أو يقال بذلك .
فان كان الأول ؛ فرفع حكم الخطاب بعد ثبوته لا يكون ممتنعاً ، لأن الله تعالى له أن يفعل ما يشاء .

وان كان الثاني ؛ فلا يمتنع في العمل أن تكون المصلحة في نسخ الحكم دون بدله .
الثاني : ما يدل على الجواز الشرعي ، وهو أن ذلك مما وقع في الشرعي كنسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ (٢) ونسخ الاعتداد بحول كامل في حق المتوفي عنها زوجها ، ونسخ وجوب ثبات الرجل لعشرة ؛ ونسخ وجوب الامساك بعد

١ — سبق تعليقا الرد على القول بعدم رعاية الحكمة في أفعال الله وتشريعه فتعين الشق الثاني من الترديد المذكور .

٢ — انظر ما تقدم تعليقا ص ١٣٠ ج ٣

الفطر في الليل (١) ونسخ تحريم ادخار لحوم الاضاحي (٢) وكل ذلك من غير بدل الى غير ذلك من الأحكام التي نسخت لا الى بدل والوقوع في الشرع أدل الدلائل على الجواز الشرعي .

فان قيل : ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه ، وهو قوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » أخبر انه لا ينسخ الا ببدل ؛ والخلف في خبر المصادق محال .

قلنا : ما ذكروه انما هو دليل لزوم البديل في نسخ لفظ الآية ، وليس فيه دلالة على نسخ حكمها ، وذلك هو موضع الخلاف .

سلمنا دلالة ما ذكروه على نسخ الحكم ، لكن لا نسلم العموم في كل حكم وان سلمنا ، ولكنه مخصص بما ذكرناه من الصور .

سلمنا انه غير مخصص ، لكن ما المانع أن يكون رفع الحكم بدل اثباته ؛ وهو خير منه في الوقت الذي نسخ فيه ، لكون المصلحة في الرفع دون الاثبات ، وان سلمنا امتناع وقوع ذلك شرعاً ، لكنه لا يدل على عدم الجواز العقلي .

١ - يعني وجوب الامساك عن الجماع بعد الفطر ليلة للصيام .

٢ - يشير الى ما رواه أحمد والبخاري ومسلم ، من طريق عائشة قالت : دف أهل أبيات من أهل البادية حضرة الاضحى زمان رسول الله ﷺ فقال : ادخروا ثلاثاً ثم تصدقوا بما بقي ، فلما كان بعد ذلك قالوا : يا رسول الله ان الناس يتخذون الاسقية من ضحاياهم ويجمعون فيها الودك ، فقال : وما ذاك قالوا : نهيت ان تؤكل لحوم الاضاحي بعد ثلاث ، فقال : انما نهيتكم من أجل الدافة ، فكلوا وادخروا وتصدقوا ، وقد روى الحديث من طرق بالفاظ مختلفة يفسر بعضها بعضها وفي بعضها زيادات .

ويرى بعض العلماء ان الحكم اختلف في الحاليين لاختلاف مقتضيه وليس من النسخ فلو دعت الحاجة الى منع ولى الامر رعيته من ادخار لحوم ضحاياهم كان له ذلك دفعا للحاجة ثم يعود الحل بعد ذهابها ويكون ذلك من التصرفات التي لولى الامر في رعيته .

المسألة الخامسة

وكما يجوز نسخ حكم الخطاب من غير بدل كما بيناه ، يجوز نسخه .
الى بدل أخف منه كنسخ تحريم الاكل بعد النوم في ايل رمضان الى حله .
والى بدل مماثل ، كنسخ وجوب التوجه الى القدس ، بالتوجه الى الكعبة .
وهذان مما لا خلاف فيها عند القائلين بالنسخ .
وانما الخلاف في نسخ الحكم الى بدل أثقل منه .
ومذهب اكثر أصحابنا وجهور المتكلمين والفقهاء جوازه ، خلافا لبعض
أصحاب الشافعي وبعض أهل الظاهر .
ومنهم من أجازه عقلا ، ومنع منه سمعا .
ودليل جوازه عقلا ماسبق في المسألة المتقدمة .
ودليل الجواز الشرعي وقوع ذلك في الشرع .
فمن ذلك أن الله تعالى أوجب صيام رمضان في ابتداء الاسلام مخيراً بينه
وبين الفداء بالمال ، ونسخه بتحريم الصوم ، وهو أثقل من الأول (١) .
ومن ذلك أن الله تعالى أوجب في ابتداء الاسلام الحبس في البيوت والتعنيف
حدا على الزنا ، ونسخه بالضرب بالسياط والتغريب عن الوطن في حق البكر ،
وبالرجم بالحجارة في حق الثيب ، (٢) ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان (٣)
وكل ذلك أثقل من الأول .

- ١ - يشير الى ما دلت عليه آية الصيام ومارواه مسلم من طريق سلة بين الاكوع
انه قال : كنا في رمضان على عهد رسول الله ﷺ من شاء صام ومن شاء افطر
فافتدى بطعام مسكين حتى انزلت هذه الآية « فمن شهد منكم الشهر فليصمه »
- ٢ - يشير الى ما رواه الجماعة الا البخاري والنسائي من طريق عبادة بن الصامت
انه قال : قال رسول الله ﷺ : خذ واعنى خذ واعنى ، قد جعل الله لهن سبيلا
البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة والثيب بالثيب جلد مائة والرجم .
- ٣ - يشير الى ما رواه احمد والبخاري ومسلم من حديث عائشة قالت : كان يوم عاشوراء =

فان قيل: ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه، وبيانه من جهة العقل، والسمع،
أما من جهة العقل ؛ فهو ان النسخ اما ان يكون لا لمصلحة أو لمصلحة .
فان كان الأول : فهو عبث وقبيح ، فلا يكون جائزاً على الشارع .
وان كان لمصلحة : فاما أن تكون ادنى من مصلحة المنسوخ ، أو مساوية لها ،
او راجحة عليها :

فان كان الأول : فهو أيضاً ممتنع، لما فيه من اهمال أرجح المصلحتين واعتبار أدناها
وان كان الثاني : فليس النسخ أولى من المنسوخ ، فلم يبق غير الثالث .
واذا كان النسخ انما يكون للأصلح والأأنفع والأقرب الى حصول الطاعة ،
وذلك (١) انما يكون بنقل المكلفين من الاشد الى الأخف ، ومن الأصعب
الى الأسهل لكونه اقرب الى حصول الطاعة ، واسهل في الانقياد ، واذا كان
بالعكس ، كان اضراً بالـمكلفين ، لأنهم ان فعلوا ؛ التزموا المشقة الزائدة .
وان تركوا استضرروا بالعقوبة والمواخذة ، وذلك غير لائق بحكمة الشارع .
واما من جهة السمع ، فنصوص .

اولها : قوله تعالى « يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفاً » ،
ولا تخفيف في نسخ الأخف الى الأثقل .

وثانيها : قوله تعالى (يريد الله بهكم اليسر ، ولا يريد بكم العسر) وفي نسخ
الأخف الى الأثقل ارادة العسر ، وفيه تكذيب خبير الصادق .

وثالثها : قوله تعالى (ويضع عنهم اصرهم والأغلال التي كانت عليهم)
والأصر هو الثقل ، اخبرانه يضع عنهم الثقل الذي حمله للأمم قبلهم ، فلو نسخ ذلك
بما هو أثقل منه كان تكديبا لخبره تعالى ، وهو محال .

ورابعها : قوله تعالى « ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها » .

= يومما تصومه قريش في الجاهلية، وكان رسول الله ﷺ يصومه ؛ فلما قدم المدينة
صامه وامر الناس بصيامه ؛ فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ومن شاء تركه «
وقد روه ايضا من طريق عبدالله بن عمر .

١ - وذلك - فيه تحريف والصواب فذلك لأنه جواب قوله واذا كان «

وليس المراد منه انه يأتي بخير من الآية في نفسها؛ اذ القرآن كله خير، لا تفاضل فيه،
وانما المراد به ما هو خير بالنسبة اليها؛ وذلك هو الاخف والاسهل في الاحكام (١)
والجواب عن المعقول ان مذكروه لازم عليهم في ابتداء التكليف، ونقل
الخلق من الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف، وكذلك في نقلهم من الصحة
الى السقم؛ ومن الشبهة الى الهرم، ومن الجدة الى العدم، واعدام القوي والحواس
بعد وجودها، فان ما نقلهم اليه اشق عليهم مما نقلهم عنه، وكل ما ذكره فهو بعينه
لازم ههنا، وما هو الجواب في صورة الالزام فهو جوابنا في محل النزاع.
وعن الآية الاولى:

انه لا عموم فيها حتى يلزم من ذلك ارادة التخفيف في كل شيء.
وبتقدير العموم، فليس فيه ما يدل على ارادة التخفيف على الفور؛ بل جاز
ان يكون المراد من ذلك التخفيف في المال برفع اثقال الآخرة، والعقاب على
المعاصي، بما يحصل لنا من الثواب الجزيل على الاعمال الشاقة علينا في الدنيا وعلى
طباعنا، تسمية للشيء بعاقبته (٢) ومنه قوله تعالى «فما اصبرهم على النار»
وقوله تعالى: «انما يأكلون في بطونهم نارا» ومنه يقال (لدوا للموت وابنوا للخراب) (٣)
وبتقدير ارادة الفور، فلا يتمتع التخصيص، كما خص بانقال تكاليفه المبتدأة
وابتلائه في الابدان والاموال، كما سبق تقريره. وما ذكرناه من الأدلة الدالة
على وقوع ذلك صالح لتخصيص هذه الآية.

وعن الآية الثانية: انه يجب حملها على ما فيه اليسر والعسر بالنظر الى المال
حتى لا يلزم منه كثرة التخصيص بابتداء التكاليف؛ وما وقع به الابتلاء في الدنيا
في الابدان والاموال.

- ١ — انظر ما ذكره ابن تيمية من وجوه التفاضل بين سور القرآن وآياته في تفسيره
لهذه الآية في كتابه جواب اهل العلم والايان في أن قل هو الله احد تعدل ثلث القرآن
- ٢ — تسمية للشيء مفعول لأجله وقع على لقوله المراد من ذلك التخفيف.
- ٣ — جزء من حديث رواه البيهقي في الشعب من طريق ابي هريرة والزبير مرفوعا
ان الله ملكاه الحديث ونقل القاري عن الامام احمد انه قال هو مما يدور في الاسواق
ولا أصل له «انظر تفصيل الكلام عليه في كشف الحفاء والالباس للعجلوني.

ولا يخفى ان التكليف بما هو اشق في الدنيا اذا كان ثوابه المسأل اكثر وادفع للعقاب المجتلب بالمعاصي انه يسر لا عسر . وان سلمنا ان المراد به ارادة اليسر وعدم ارادة العسر العاجل ، لكنه يجب تخصيصه بما ذكرناه جمعا بين الأدلة .
وعن الآية الثالثة انه : لا يلزم من وضع الإصر والثقل الذي كان على من قبلنا عنا ، امتناع ورود نسخ الاخف بالاثقل في شرعنا .
وعن الآية الرابعة : أنه كان ذلك عائداً الى نسخ التلاوة ؛ فلا حجة فيه اذ النزاع انما هو في نسخ الحكم الاخف بالاثقل .
وان كان عائدا الى نسخ حكم الآية ، فالخير في الامور الدينية يرجع الى ما هو أكثر في الثواب .

ومنه يقال الفرض خير من النفل ؛ بمعنى انه اكثر في الثواب ؛ وان كان أشق من النفل على النفس ، وفي الامور الدنيوية يرجع الى ما هو خير في العاجل وأصلح ولا يختص ذلك بالأسهل ، ولهذا يحسن ان يقول الطبيب للمريض « الجوع والعطش اصلح لك وخير من الشبع والرّي » .
وعلى هذا ؛ فلا يمتنع ان يكون التكليف بالاشق اكثر ثوابا واصلح في المسأل ؛ على ما قال تعالى « ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله » الى قوله تعالى « الا كتب لهم به عمل صالح » وقال تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » وقال تعالى « جزاء بما كانوا يعملون » وقال ﷺ لعائشة (رضي الله عنها) (ثوابك على قدر نصبك) (١) فكان التكليف بالاشق خيرا من الاخف .

١ - ذكر البخاري في باب « أجر العمرة على قدر النصب » عن عائشة قالت : « يا رسول الله يصدر الناس بنسكين وأصدر بنسك فقيل لها : انتظري فاذا طهرت فاخرجي الى التنعيم فأهلي ثم أتينا بمكان كذا ولكنها على قدر نفقتك أو نصبك » .
وذكر مسلم مثله في باب « وجوه الأحرام » . . الخ .
وفي المستدرک للحاكم عن عائشة أن النبي « ص » قال لها في عمرتها إن لك من الاجر على قدر نصبك وذكر الحاكم في المستدرک أيضا شاهداً له ان النبي ﷺ قال لها في عمرتها « إنما أجرك في عمرتك على قدر نفقتك » .

المسألة السادسة

اتفق العلماء على جواز نسخ التلاوة دون الحكم ؛ وبالعكس ، ونسخهما معا خلافا لطائفة شاذة من المعتزلة . ويدل على ذلك العقل والنقل .

اما العقل : فهو أن جواز تلاوة الآية حكم ، ولهذا يثاب عليها بالاجماع .

وقد قال عليه السلام (من قرأ القرآن فأعربه ؛ فله بكل حرف منه عشر حسنات) (١)

وما يترتب عليها من الوجوب والتحريم وغير ذلك حكم ، واذا كانا حكمين جاز أن يكون اثباتهما مصلحة في وقت ؛ ومفسدة في وقت ، وان لا يكون اثبات أحدهما مصلحة مطلقا ، واثبات أحدهما مصلحة في رقت دون وقت ، واذا كان كذلك جاز رفعهما معا ، ورفع أحدهما دون الآخر كما سبق تقريره .

وأما النقل ؛ اما نسخ التلاوة والحكم فبدل عليه ماروت عائشة انها قالت :

كان فيما انزل عشر رضعات محرمات ، فنسخت بخمس (٢) وليس في المصحف عشر رضعات محرمات ، ولا حكمها ؛ فهذا منسوخان . واما نسخ الحكم دون التلاوة ؛ فكذلك نسخ حكم آية الاعتداد بالحوال (٣) ونسخ حكم آية الوصية للوالدين .

١ — رواه البيهقي من حديث ابن عمر بلفظ « من قرأ القرآن فأعرب في قرائته كان له بكل حرف عشرون حسنة ومن قرأه بغير اعراب كان له بكل حرف عشر حسنات » انظر كتاب البرهان - مسألة في استحباب قراءة القرآن بالتفخيم

٢ — في صحيح مسلم من طريق عمرة عن عائشة قالت : كان فيما انزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرم من ثم نسخن بخمس رضعات فتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن وفي رواية عنها « نزل من القرآن عشر رضعات معلومات ثم نزل خمس معلوت »

٣ — هذا مبني على ما رآه جمهور العلماء من أن آية « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول غير اخراج » نزلت في بيان حكم العدة والسكنى ، اما على رأي من قال انها نزلت في بيان حق ، السكنى دون مدة العدة فليست منسوخة لأنه لا تعارض بينها وبين آية اعتداد المتوفى عنها زوجها بأربعة اشهر وعشر لاختلاف موضوع الآيتين .

واما نسخ التلاوة دون الحكم : فأروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال كان فيما انزل (الشيخ والشبيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله) فانه منسوخ التلاوة دون الحكم .

وهل يجوز بعد نسخ تلاوة الآية ان يسها المحدث ويتلوها الجنب . فذلك مما تردد الاصوليون فيه ؛ والاشبه المنع من ذلك .

فان قيل : الحكم مع التلاوة ينزل منزلة العلم مع العالمية ؛ والحركة مع المتحركية والمنطوق مع المفهوم ، وكما لا يمكن الانفكاك بين العلم والعالمية والمنطوق مع المفهوم ، فكذلك التلاوة مع حكمها .

واما ما يخص نسخ الحكم دون التلاوة ؛ فهو ان الحكم اذا نسخ وبقيت التلاوة كانت موهمة بقاء الحكم ؛ وذلك مما يعرض المكلف الى اعتقاد الجهل ؛ والحكيم يقيح منه ذلك .

وايضاً اذا بقيت التلاوة دون حكمها ، تبقى عرية عن الفائدة . وبمتنع خلو القرآن عن الفائدة .

وأما ما يخص نسخ التلاوة دون الحكم ، فوجهان

الأول : ان الآية ذريعة الى معرفة الحكم ؛ فاذا نسخت الآية دون الحكم ، أشعر ذلك بارتفاع الحكم ، وفيه تعريض الكلف لاعتقاد الجهل ، وهو قبيح من الشارع .
الثاني : أن نسخ التلاوة دون حكمها يكون عريا عن الفائدة ، حيث انه لم يلزم من ذلك اثبات حكم ولا رفعه ، وما عرى من التصرفات عن الفائدة كان عبثا والعبث على الله محال .

والجواب عن الاول : لا نسلم أولا أن العالمية مغايرة لقيام العلم بالذات ، ولا المتحركية مغايرة لقيام الحركة بالذات ، ولا الملازمة بين المنطوق والمفهوم ، ليصح التمثيل . وان سلمنا جميع ذلك ، ولكن لا نسلم أن التلاوة مع الحكم نازلة منزلة مذكروه . بل هي نازلة منزلة الالة والعلامة على الحكم في ابتداء ثبوتة دون حالة دوامة .

وعلى هذا فلا يلزم من انتفاء الامارة في طرف الدوام انتفاء مادلت عليه .
وكذلك لا يلزم من انتفاء الحكم لدليل انتفاء الامارة الدالة عليه .

وعن قولهم : ان التلاوة اذا ثبتت بعد نسخ الحكم عرضت المكلف لاعتقاد
الجهل متى اذا نصب الله تعالى دليلا على نسخ الحكم ؛ أو اذا لم ينصب ؟ الاول
ممنوع والثاني مسلم . وذلك ، لان الناظر اذا كان مجتهداً ، عرف دليل النسخ ، وان
مقلدا فغرضه تقليد المجتهد العارف بدليل النسخ . ثم وان كان كما ذكره ، فلا
نسلم أن ذلك ممتنع في حق الله تعالى ، إلا على فاسد أصل من يقول بالتحسين والتقييح
العقلي ، وقد أبطلناه (١) .

وعن قولهم : انه ليس في بقاء التلاوة فائدة بعد نسخ الحكم أن ذلك مبني
على رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى ؛ وهو غير مسلم (٢) .

وان سلمنا ذلك ، فلا يمتنع ان يكون الباري تعالى قد علم في ذلك حكمة
استأثر بها ، ونحن لا نشعر بذلك .

وعن قولهم : إن الآية اذا نسخت عرضت المكلف لاعتقاد الجهل ، انما يلزم
ذلك ان لو كان يلزم من انتفاء الدلالة على الحكم في الدوام انتفاء الحكم ، وهو
غير مسلم ، ولا يلزم من الدليل الدال على نسخ التلاوة أن يكون دالا على نسخ الحكم .
وعن قولهم : انه لا فائدة في نسخ التلاوة مع بقاء الحكم ماسبق في قولهم
ان بقاء التلاوة غير مفيد مع نسخ الحكم .

١ — انظر مسألة الحسن والقبح العقليين مع التعليق عليها في الجزء الاول .

٢ — تقدم ما فيه مرارا في التعليق .

المسألة السابعة

فيما يتعلق بنسخ الأخبار .

والنسخ : اما ان يكون لنسخ الخبر أو لمدلوله وثمرته :

فان كان الأول : فاما أن تنسخ تلاوته أو تكليفنا به بأن نكون قد كلفنا ان

نخبر بشيء فينسخ عنا التكليف بذلك الاخبار؛ وكل واحد من الأمرين جائز من

غير خلاف بين الفائلين بجواز النسخ، وسواء كان ما نسخت تلاوته ماضيا . أو

مستقبلا . وسواء كان ما نسخ تكليف الاخبار به مما لا يتغير مدلوله ، كالاخبار

بوجود الله تعالى وحدوث العالم .

او يتغير كالاخبار بكفر زيد وإيمانه، لأن كل ذلك حكم من الأحكام الشرعية

فجاز أن يكون مصلحة في وقت ، ومفسدة في وقت آخر .

لكن هل يجوز أن ينسخ تكليفنا بالاخبار عما لا يتغير، بتكليفنا بالاخبار بنقيضه

قالت المعتزلة : لا يجوز، لأنه كذب، والتكليف بالكذب قبيح، وهو غير متصور

من الشارع ، وهو مبني على أصولهم في التحسين والتفبيح العقلي ووجوب رعاية

المصلحة في أفعال الله تعالى ، وقد أبطلناه . وعلى هذا، فلا مانع من نسخ التكليف

بالخبر ؛ بنقيض الخبر .

واما ان كان النسخ لمدلول الخبر وفائدته ، فذلك المدلول .

اما ان يكون مما لا يتغير، كمدلول الخبر بوجود الاله سبحانه وحدوث العالم، أو مما يتغير :

فان كان الاول فنسخه محال بالاجماع .

واما ان كان مدلوله مما يتغير ، وسواء كان ماضيا ، كالاخبار بما وجد من

إيمان زيد وكفره ؛ او مستقبلا وسواء كان وعدا او وعيدا ، او حكما شرعيا .

فقد اختلف في رفعه ونسخه .

فذهب القاضي ابو بكر والجباثي وابو هاشم وجماعة من المتكلمين والفقهاء

الى امتناع رفعه .

وذهب ابو عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري الى جوازه .

ومنهم من فصل بين الخبر الماضي والمستقبل، فمنعه في الماضي، وجوزه في المستقبل .

والمختار جوازه، ماضياً كان او مستقبلاً. وذلك لأنه اذا ما دل عليه كان الاخبار متكرراً . والخبر عام فيه فأمكن ان يكون النسخ بينا لاجراج بعض ما تناوله اللفظ. وان المراد بعض ذلك المذكور . كما في الاوامر والنواهي .

فان قيل الفرق بين الخبر وبين الأمر والنهي أن نسخ الخبر يؤذن بكونه كذباً ولهذا فانه لو قال « أهلك الله زيداً » ثم قال « ما اهلك الله زيداً » كان كذباً ، بخلاف الامر والنهي . وان سلمنا امكان نسخ مدلول الخبر ، لكن اذا كان مدلوله حكماً شرعياً تكليفاً ، اما اذ لم يكن كذلك ، فلا . وذلك لانه اذا كان حكمه تكليفاً كان الخبر في معنى الامر والنهي . والأمر يجوز نسخ حكمه ، كما لو قال « امرتكم ونهيتكم وأوجبت عليكم » بخلاف ما اذا لم يكن كذلك .

والجواب عن الأول: ان ذلك انما يفضي الى الكذب ، ان لو لم يمكن حمل النسخ على غير ما اريد من الخبر ، وليس الامر كذلك على ما حققناه ، واما اذا قال (اهلك الله زيداً) فاهلاكه انما لم يدخله النسخ ، لانه لا يتكرر حتى يمكن رفع بعضه وتبعية البعض ، بل انما يقع دفعة واحدة ، فلو اخبر عن عدمه مع اتحاده ، كان كذباً ، لاتحاد المثبت والمنفي .

وعن الثاني : انهم ان ارادوا بقولهم ان الخبر بالحكم الشرعي في معنى الامر ان صيغته كصيغته ، فهو خلاف الحسن (١) ، وان ارادوا به انه يفيد ايجاب الفعل كما في الامر ، فسلم ، ولكن لا يلزم ان يكون هو هو ، فانه لا يلزم من اشتراك شيئين مختلفين في لازم واحد عام لهما اتحادهما .

وغايته ، تسليم نسخ مدلول بعض الاخبار ، وليس فيه ما يدل على امتناع نسخ غيره مع ما قد بينا .

المسألة الثامنة

اتفق القائلون بالنسخ على جواز نسخ القرآن بالقرآن ، لتساويه في العلم به ووجوب العمل ، وذلك كما بيناه من نسخ الاعتداد بالحول باربعة اشهر وعشر . ونسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول بقوله (أأشفقتم) . الآية . ونسخ وجوب ثبوت الواحد للعشرة ، بقوله تعالى (الآن خفف الله عنكم ، وعلم أن فيكم ضعفا) .

واتفقوا ايضا على جواز نسخ السنة المتواترة بالمتواترة منها . ونسخ الآحاد منها بالمتواتر .

ونسخ الآحاد بالآحاد ، كما روى أنه ﷺ حرم زيارة القبور بنهيها عنها ثم نسخ ذلك بقوله « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ، الا فزوروها (١) » وكما روي عنه ﷺ انه قال في شارب الخمر « فان شربها الرابعة فاقتلوه » (٢) فنسخ ذلك بما روى عنه أنه حمل اليه من شربها الرابعة فلم يقتله

وأما نسخ المتواتر منها بالآحاد ، فقد اتفقوا على جوازه عقلا ، واختلفوا في وقوعه سمعا . فاثبتته داود وأهل الظاهر ، ونفاه الباقر . وقد احتج النافون لذلك بالاجماع ؛ والمعنى :

١ - جزء من حديث رواه ابن ماجه من حديث ابي سعيد الخدري والحاكم من طريق انس

٢ - يشير الى ما رواه الخمسة الا النسائي من حديث معاوية ان النبي ﷺ قال : إذا شربوا الخمر فاجلدوهم ، ثم اذا شربوا فاجلدوهم ، ثم اذا شربوا الرابعة فاقتلوه » قال الترمذي انها كان هذا في اول الامر ثم نسخ ، هكذا روى محمد بن اسحاق عن محمد بن المنكدر عن جابر عن النبي ﷺ قال ان شرب الخمر فاجلدوه فان عاد الرابعة فاقتلوه قال : ثم الى النبي ﷺ بعد ذلك برجل قد شرب في الرابعة فضربه ولم يقتله . وذهب جماعة الى قتله منهم ابن حزم وانكر الاجماع على النسخ .

أما الإجماع: فما روى عن عمر بن الخطاب ، رضي الله عنه أنه قال « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت . (١)

وايضا: ما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال «لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه (٢) .

ووجه الاحتجاج به أنها لم يعملوا بخبر الواحد ؛ ولم يحكما به على القرآن ، وما ثبت من السنة تواترا ، وكان ذلك مشتهرا فيما بين الصحابة ولم ينكر عليهما منكر ، فكان ذلك إجماعا .

واما المعنى : فهو ان الآحاد ضعيف ، والمتواتر اقوى منه ، فلا يقع الاضعف في مقابلة الاقوى (٣)

ولقائل ان يقول : عدم قبول خبر الواحد فيما ذكر لا يمنع من قبول خبر الواحد مطلقا ؛ وذلك لانه لا مانع ان يكون امتناع قبوله لعدم حصول الظن بصدقه . ولهذا قال عمر «لا دري أصدقت أم كذبت» وقال علي في الاعرابي ما قاله والافكيكف يمكن القول بعدم قبول خبر الواحد مع ما بينا من كون خبر الواحد حجة ، ومع ما بيناه من جواز تخصيص التواتر بالآحاد (٤) وما ذكره من المعنى فهو باطل بالتخصيص على ما سبق .

١ — ثبوت السكنى للمبتوتة من المسائل الاجتهادية ، وقد رأى عمر الحكم بها لدلالة القرآن عليها في نظره وخالفته في ذلك فاطمة بنت قيس وغيرها وهي صاحبة الواقعة ، وانكرت على عمر فهمه في آية (. تخرجوهن من بيوتهن) ، وآية (اسكنوهن من حيث سكنتم) ، ورأت ان حديث حرمان المبتوتة من حق السكنى لا يعارض الآية فلا نسخ . انظر ص ٧٩ ج ٢ .

٢ — قيل ان ما روي عن علي من رد حديث معقل بن سنان الاشجمي في المفوضة لم يثبت .

٣ — انظر جوابه الثالث عن المعارضة الاولى في مسألة نسخ السنة بالقرآن والتعليق ص ١٥١ - ج ٣ .

٤ — تخصيص التواتر بالآحاد - الصواب تخصيص المتواتر بالآحاد .

كيف ، وانه وان كان أضعف من المتواتر من جهة كونه آحادا الا أنه أقوى من المتواتر من جهة كونه خاصا ، والمتواتر عاما . والظن الحاصل من الخاص اذا كان آحادا أقوى من الظن الحاصل من العام المتواتر ، لأن تطرق الضعف الى الواحد من جهة كذبه واحتمال غلظه ؛ وتطرق الضعف الى العام من جهة تخصيصه ، واحتمال إرادة بعض ما دل عليه دون البعض ؛ واحتمال تطرق التخصيص الى العام أكثر من تطرق الخطاء والكذب الى العدل ، فكان الظن المستفاد من خبر الواحد أقوى .
واما المثبتون فقد احتجوا بالنقل ؛ والمعنى .

أما النقل فمن وجهين :

الأول : ان وجوب التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة المتواترة ، لانه لم يوجد في الكتاب ما يدل عليه ، وان اهل قباء كانوا يصلون الى بيت المقدس ، بناء على السنة المتواترة ، فلما نسخ جاءهم منادي رسول الله ﷺ فقال لهم : (ان القبلة قد حولت) (١) فاستداروا بخبره ، والنبي ﷺ لم ينكر عليهم ؛ فدل على الجواز .

الثاني : ان النبي ﷺ كان ينفذ الاحاد الى اطراف البلاد لتبليغ الناس والمنسوخ ولولا قبول خبر الواحد في ذلك ، لما كان قبوله واجبا . وأما المعنى فمن وجهين :
الاول ان النسخ احد البيانين ، فكان جائزا بخبر الواحد كالتخصيص .
الثاني : ان نسخ القرآن بخبر الواحد جائز على ما سيأتي بيانه ؛ فنسخ السنة المتواترة به اولى (٢) .

١ — يشير الى ما رواه احمد ومسلم وغيرهما من حديث انس ان رسول الله ﷺ كان يصلي نحو بيت المقدس فنزلت « قد نرى قلب وجهلك في السماء فلتولينك قبلة ترضاها » قول وجهلك شطر المسجد الحرام « فر رجل من بني سلمة وهم ركوع في صلاة الفجر وقد صلوا ركعة فنادى الا ان القبلة قد حولت فما لوا كما هم نحو القبلة .
٢ — هذه القاعدة اجتهادية للنظر فيها مجال ، ومن اجل ذلك كانت موضع نزاع بين المجتهدين فتثبت بخبر الواحد كما مثالها من مسائل الاصول ، ولا ينبغي ان يتكلم بمثل هذا الاعتراض من يستدل في مسائل الاصول بالاحاديث الضعيفة والمرسوعة

ولفائل ان يقول : اما قصة اهل قبا، فمن اخبار الاحاد، ولا نسلم ثبوت مثل هذه القاعدة به، كيف وانه يحتمل ان يكون قد اقترن بقوله قرائن اوجبت العلم بصدقه من قربهم من مسجد رسول الله ﷺ وسماهم لضجة الخلق في ذلك فكان نازلا منزلة الخبر المتواتر (١)

واما تنفيذ الاحاد للتبليغ فانما يجوز فيما يقبل فيه خبر الواحد وما لا فلا (٢) وما ذكروه من المعنى الاول فحاصله يرجع الى قياس النسخ على التخصيص، وهو انما يفيد في الامور الظنية، فلم قالوا ان ما نحن فيه من هذا القبيل . (٣) كيف والفرق حاصل، وذلك ان النسخ رفع لما ثبت بخلاف التخصيص على ما سبق معرفته (٤) فلم قالوا بانه اذا قبل خبر الواحد فيما لا يقتضى الرفع لما ثبت يقبل في رفع ما ثبت .

واما المعنى الثاني : فلا نسلم صحة نسخ القرآن بخبر الواحد على ما يأتي .

١ — حديث تحول الصحابة وهم في الصلاة الى الكعبة ظاهر في اضافة تحولهم الى خبر المنادي فلا يعدل عن ذلك الى الاضافة للقرائن، اذا الاصل عدمها .

٢ — ثبت ان النبي ﷺ كان ينفذ الاحاد لتبليغ اصول الدين وفروعه وتحفيظ ما نزل من القرآن فخير الواحد معمول به في جميع مسائل الدين .

٣ — تقدم غير مرة ان كثيرا من مسائل اصول الفقه ظنية هل فيها ما خرج منه المؤلف بالشك والحيرة واذن فما نحن فيه من قبيل ما يستدل عليه بما يفيد غلبة الظن .

٤ — قد يقال ان النسخ بيان لأمد انتهاء الحكم وتعريف بمراد المتكلم من خطابه وانه لم يرد من اطلاق خطابه الاول الاستمرار فهو تخصيص للحكم ببعض الازمان انظر قوله في ص ١٢٢ - ج ٣ « فانا وان اطلقنا لفظة الرفع في النسخ انما نريد به امتناع استمرار المنسوخ، الخ » وقوله آخر المسألة التاسعة « بل هو عبارة عن دلالة الخطاب على ان المشارع لم يرد بخطابه الاول ثبوت الحكم في وقت النسخ » لتعرف طريقته الجدلية في نقاشه ودفاعه .

المسألة التاسعة

المنقول عن الشافعي رضي الله عنه في أحد قوليّه انه لا يجوز نسخ السنة بالقرآن ومذهب الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة والفقهاء جوازهم عقلاً ، ووقوعه شرعاً

احتج المثبتون على الجواز العقلي والوقوع الشرعي

أما الجواز العقلي : فهو ان الكتاب والسنة وحى من الله تعالى ؛ على ما قال تعالى « وما ينطق عن الهوى ، إن هو الا وحى يوحى » غير ان الكتاب متلو ، والسنة غير متلوة ، نسخ حكم أحد الوحيين بالآخر غير ممتنع عقلاً . ولهذا فانا لو فرضنا خطاب الشارع بجعل القرآن ناسخاً للسنة لما لزم عنه لذاته مجال عقلاً .

وأما الوقوع الشرعي فيدل عليه امور .

الاول : ان النبي ﷺ ، صالح أهل مكة عام الحديبية على أن من جاءه مسلماً رده ، حتى إنه رد أبا جندل ، جماعة من الرجال فجاءت امرأة فانزل الله تعالى « فان علمتموهن مؤمنات ، فلا ترجعهن الى الكفار » وهذا قرآن نسخ ما صالح عليه رسول الله ﷺ ، وهو من السنة .

الثاني : التوجه الى بيت المقدس لم يعرف إلا من السنة (١) وقد نسخ بقوله تعالى « فول وجهك شطر المسجد الحرام » ولا يمكن ان يقال بان التوجه الى بيت المقدس كان معلوماً بالقرآن ، وهو قوله « فثم وجه الله » لان قوله « فثم وجه الله » تخير بين القدس وغيره من الجهات ؛ والمنسوخ إنما هو وجوب التوجه اليه عيناً : وذلك غير معلوم من القرآن .

الثالث : أن المباشرة في الليل كانت محرمة على الصائم بالسنة ، وقد نسخ ذلك بقوله تعالى « فالآن باشروهن » .

الرابع : أن صوم عاشوراء كان واجباً بالسنة ، ونسخ بصوم رمضان في قوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » .

الخامس : ان تأخير الصلاة الى انجلاء القتال كان جائزاً بالسنة . ولهذا قال

١ — تقدم تعليقا ص ١٤٩ ج ٣ .

يوم الخندق ؛ وقد أخرج الصلاة حشا الله قبورهم نارا ، لحبسهم له عن الصلاة (١) وقد نسخ ذلك الجواز بصلاة الخوف الواردة في القرآن .

فان قيل : ما ذكرتموه من صور نسخ السنة بالقرآن ؛ ما المانع أن يكون الحكم في جميع ما ذكرتموه ثابتاً بقرآن نسخ رسمه وبقي حكمه ؟ وإن سلمنا انه ثابت بالسنة ؛ ولكن ما المانع أن يكون النسخ وقع بالسنة ، ودلالة ما ذكرتموه من الآيات على أحكامها ليس فيه ما يدل على عدم ارتفاع الاحكام السابقة بالسنة .

ويدل على أن الامر على ما ذكرناه أن الشافعي كان من اعلم الناس بالناسخ والمنسوخ وأحكام التنزيل وقد أنكر نسخ السنة بالقرآن ولولا أن الأمر على ما ذكرناه لما كان انكاره صحيحاً . ثم وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على نسخ السنة بالقرآن غير انه مغارض بالنص والمعقول .

أما النص : فقوله تعالى « لتبين للناس ما نزل اليهم » ، جعل السنة بيانا ، فلو نسخت لخرجت عن كونها بيانا ، وذلك غير جائز .

وأما المعقول فمن وجهين الاول : أنه لو نسخت السنة بالقرآن ، لزم تنفير الناس عن النبي ﷺ ؛ وعن طاعته لايهامهم ان الله تعالى لم يرض ماسنة الرسول ؛ وذلك مناقض لمقصود البعثة ولقوله تعالى « وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله » الثاني : أن السنة ليست من جنس القرآن لأن القرآن معجزة ومتلو ومحرم تلاوته على الجنب ولا كذلك السنة ؛ واذا لم يكن القرآن من جنس السنة امتنع نسخه لها ، كما يمتنع نسخ القرآن بحكم دليل العقل ؛ وبالعكس .

٣٥ — يشير الى ما رواه احمد والنسائي من حديث ابي سعيد الخدري قال حبسنا يوم الخندق عن الصلاة حتى كان بعد المغرب بهوي من الليل كفيينا ، وذلك قول الله عز وجل « وكفى الله المؤمنين القتال ؛ وكان الله قويا عزيزا » قال : فدعا رسول الله ﷺ بلا لافأ قام الظهر فصلاها فاحسن صلاتها كما كان يصليها في وقتها ثم امره فاقام العصر وصلاها فاحسن صلاتها كما كان يصليها في وقتها ، ثم اقام المغرب فصلاها كذلك ، قال : وذلك قبل ان ينزل الله عز وجل في صلاة الخوف « فان خفتم فرجالا او ركباناً »

والجواب عن السؤال الأول أن اسناد إثبات ما ذكرناه من الأحكام المنسوخة إلى ما وجد من السنة من أفعال النبي ﷺ وأقواله وتقريراته صالح لإثباتها ؛ وقد اقترن بها الإثبات ، فكان الإثبات مستنداً إليها ، وكذلك الكلام في اسناد نسخها إلى ما وجد من الآيات الصالحة للنسخ من ترتب النسخ عليها ، فبتقدير (١) وجود خطاب آخر يكون اسناد اثبات الأحكام المذكورة إليه بتقدير نسخ

وكذلك تقدير وجود سنة ناسخة لها مع عدم الاطلاع عليها ، وامكان اسناد نسخها إلى ما وجد من الآيات الصالحة لنسخها من غير ضرورة يكون ممتنعاً .

ولو فتح هذا الباب ، لما استقر لاحد قدم في اثبات ناسخ ولا منسوخ ؛ لأن ما من ناسخ يقدر الا ويحتمل أن يكون الناسخ غيره ؛ وما من منسوخ حكمه يقدر الا ويحتمل أن يكون اسناد ذلك الحكم إلى غيره ، وهو خلاف اجماع الامة في الاكتفاء بالحكم على أن كون ما وجد من الخطاب الصالح لنسخ الحكم هو الناسخ ، وأن ما وجد من الدليل الصالح لإثبات الحكم هو الملقب ؛ وأن احتمل اضافة الحكم والنسخ إلى غير ما ظهر ، مع عدم الظفر به بعد البحث التام عنه . وعن المعارضة بالنص من وجهين :

الاول : أن المراد بقوله « لتبين للناس » إنما هو التبليغ وذلك يعم تبليغ الناس من القرآن وغيره ، وليس فيه ما يدل على امتناع كون القرآن ناسخاً للنسبة .

الثاني : وأن سلمنا أن المراد بقوله « لتبين للناس » إنما هو بيان المجمل والعام والمطلق والمنسوخ ، لكن لا نسلم دلالة ذلك على انحصار ما ينطق به في البيان ، بل جاز مع كونه مبيناً أن ينطق بغير البيان ، ويكون محتاجاً إلى بيان .

وعن المعارضة الاولى من جهة المعقول من ثلاثة اوجه .

الاول : أن ذلك إنما يصح أن لو كانت السنة من عند الرسول من تلقاء نفسه وليس كذلك ، بل إنما هي من الوحي على ما قال تعالى « وما ينطق عن الهوى ، ان هو الاوحي يوحى » .

الثاني : أنه لو امتنع نسخ السنة بالقرآن لدلالته على أن ما شرعه اولا غير مرضي لامتنع نسخ القرآن بالقرآن ؛ والسنة بالسنة ، وهو خلاف اجماع القائلين بالنسخ

١ — فبتقدير — فيه تحريف والصواب فتقدير ؛ الخ .

الثالث : ان مذكروه إنما يدل على ان المشروع اولاً غير مرضي ان لو كان النسخ رفع ما ثبت اولاً ، وليس كذلك ، بل هو عبارة عن دلالة الخطاب على ان الشارع لم يرد بخطابه الأول ثبوت الحكم في وقت النسخ دون ما قبله .
وعن المعارضة الثانية : انه لا يلزم من اختلاف جنس السنة والقرآن بعد اشتراكهما في الوحي بما اختص بكل واحد منهما امتناع نسخ احدهما بالآخر .
وعلى هذا ، فتقول القرآن يكون رافعا لحكم الدليل العقلي ، وان لم يسم ناسخا

المسألة العاشرة

قطع الشافعي واكثر أصحابه واكثر أهل الظاهر بامتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة ، واليه ذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه .
واجاز ذلك جمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة ، ومن الفقهاء مالك وأصحاب أبي حنيفة وابن سريج ، واختلف هؤلاء في الوقوع .
والمختار جوازه عقلاً ، لما ذكرناه في المسألة المتقدمة .

واما الوقوع فقد احتج القائلون به بان الوصية للولدين والاقرين نسخت بقوله **صلى الله عليه وسلم** « الا لاوصية وارث (١) »

قالوا : ولا يمكن أن يقال بأن النسخ للوصية آية الميراث ، لان الجمع ممكن من حيث إن الميراث لا يمنع من الوصية بدليل الوصية للأجانب ، وهو ضعيف لما فيه من نسخ حكم القرآن المتواتر بخبر الآحاد ، وهو ممتنع على ما يأتي (٢) ولانه لا يلزم من كون الميراث مانعا من الوصية للوارث أن يكون مانعا من الوصية لغير الوارث .

واحتجوا أيضا بان جلد الزاني الثابت بقوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) نسخ بالرجم الثابت بالسنة ، وهو ضعيف لما فيه من نسخ القرآن بآحاد السنة ، وهو ممتنع على ما يأتي (٣) وفي حق الشيخ والشيخة من جهة انه أمكن

١ - جزء من حديث رواه الخمسة الا ابا داود من طريق عمرو بن خارجة عن النبي **صلى الله عليه وسلم** بلفظ ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث ، وقد رواه ايضا الخمسة الا النسائي من طريق أبي امامة .

٢ - ٣ - سيأتي ايضا الكلام على ذلك تعليقا ان شاء الله .

أن يقال ان نسخ الجلد بالرجم انما كان بقرآن نسخ رسمه ، وهو ماروي عن عمر انه قال (كان فيما انزل الله : الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله (١) .

ولا يمكن ان يقال ان ذلك لم يكن قرآنا بماروي عن عمر انه قال (لولا انني اخشى ان يقال : زاد عمر في القرآن ما ليس منه لكتبت : الشيخ والشيخة اذازنيا على حاشية المصحف (٢) وذلك يدل على انه لم يكن قرآنا لأننا نقول : غاية قول عمر الدلالة على اخراج ذلك عن المصحف والقرآن لنسخ تلاوته ، وليس فيه دلالة على انه لم يكن قرآنا .

فان قيل (الشيخ والشيخة) لم يثبت بالتواتر ، بل بقول عمر ، ونسخ المتواتر بالآحاد ممتنع على ماياتي ، وسواء كان ذلك قرآنا أو سنة .

١ — يتلخص الكلام على رجم المحصن في ثلاثة امور ، الأول نقله عمليا نقلا متواترا عن النبي ﷺ والخلق الراشدين ومن بعدهم الى يومنا فلم يخل عهد من اقامة حد الزنا جلدا للبكر ورجما للثيب ، ونقله ايضا بالقول من عدة طرق نقلا مستفيضاً ان لم يكن متواترا وكل من النقلين يفيد وحده العلم بثبوت حد الرجم وباجتماعها يتأكد العلم بمشروعته ولا مدخل بعد هذا لشبهة والاموضع لريبة الثاني ان حكم الرجم مما نزل في كتاب الله ودلت عليه آية من آيات القرآن قراها الصحابة وحفظوها وعمل بها النبي ﷺ حياته والصحابة بعده وقد ثبت ذلك في الاحاديث الصحيحة من ذلك ما رواه مالك في الموطأ والبخاري ومسلم في صحيحيهما من طريق ابن عباس عن عمر في خطبة طويله ان الله بعث محمدا ﷺ بالحق وانزل عليه الكتاب فكان في انزل عليه آية الرجم قرأناها ووعيناها وعقلناها فرجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده فاخشى ان طال بالناس زمان أن يقول قائل ما نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة انزلها الله الحديث ، الا ان الاحاديث الصحيحة لم تذكر نص الآية ولم تعين موضعها من سور القرآن وقد ذكرها النسائي والترمذي وأبو داود وابن ماجة بلفظ « الشيخ والشيخة اذازنيا فارجموهما البتة » وذكر النسائي انها من سورة الأحزاب .

الثالث قول عمر : ولولا ان يقول قائل أو يتكلم متكلم أن عمر زاد في كتاب =

قلنا : والسنة وهو رجم النبي ﷺ للزاني لم يثبت بالتواتر، بل بطريق الآحاد.
وغايته ان الأمة مجمعة على الرجم والاجماع ليس بناسخ ، بل هو دليل وجود
الناسخ المتواتر ، وليس إحالته على سنة متواترة لم تظهر لنا أولى من إحالته على
قرآن متواتر لم يظهر لنا تواتره بسبب نسخ تلاوته (١) .
واما النافون لذلك فقد احتجوا بحجج عقلية وعقلية :
أما العقلية فمن خمسة اوجه .

الاول : قوله تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) وصف نبيه بكونه مبينا ،
والناسخ رافع ، والرافع غير البيان .

الثاني : قوله تعالى (واذا بدلنا آية مكان آية) اخبرانه انما يبدل الآية بالآية ،
لا بالسنة .

= الله لا يثبتها كما نزلت « . وهذه المقالة فيها نظر من جهتين :

الاولى أن عمر لم يكن ليمنعه قول الناس او الخوف من كلامهم ان يكتب في
القرآن ما هو منه في عقيدته وقد عرف بالصرامة في القول والصلابة في الحق لا يحنى
في ذلك لومة لائم ولو كان معتذرا في ذلك لاعتذر بما يقال من أنها نسخت
تلاوتها وبقي حكمها .

الثانية : أن في أسانيد تلك المقالة ضعفا ففي أحد أسانيدها عند أحمد هشيم
ابن بشير السلمي عن الزهري وهشيم كثير التدليس ، ومد غنن وهولين في الزهري
وفي سند آخر عنده هشيم عن علي بن زيد بن جدعان . وعلى ضعيف . وعلى كل
حال في هذه المقالة ريبة وفتح لباب الظنة في الصحابة والقرآن فيجب ان تبحث
وتحقق كما ينبغي والله المستعان .

١ — الأمة مجمعة على رجم الزاني المحصن وهي مستندة في اجماعها عليه الى نقله
عمليا نقلا متواترا عن النبي ﷺ ومن بعده الى يومنا هذا في الدول التي تقام فيها
الحدود ، والى نقله بالقول نقلا صحيحا ان لم يبلغ درجة التواتر المصطلح عليه فلا
أقل من ان يكون مستفيضاً استفاضة يفيد معها العلم لكثرة طرقه وعدالة رواته .

الثالث : ان المشركين - عند تبديل الآية مكان آية ، قالوا (انما انت مفتر)
فأزال الله تعالى وهمهم بقوله (قل نزله روح القدس من ربك بالحق) وذلك يدل
على ان التبديل لا يكون الا بما نزله روح القدس .

الرابع : قوله تعالى (قال الذين لا يرجون لقاءنا انت بقرآن غير هذا أوبدله
قل ما يكون لى ان أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى الي) وهو دليل على
ان القرآن لا ينسخ بغير القرآن .

الخامس قوله تعالى (ما نسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها ، الم
تعلم أن الله على كل شيء قدير) وذلك يدل على أن الآية لا تنسخ الا بآية .
وبيانه من وجوه .

الاول : انه قال (نأت بخير منها او مثلها) والسنة ليست خیر من القرآن ، ولا مثله
الثاني : ان الله تعالى وصف نفسه بانه الذي يأتي بخير منها ، وذلك لا يكون
الا والناسخ قرآن لاسنة .

الثالث : وصف البديل بانه خير أو مثل وكل واحد من الوصفين يدل على ان
البديل من جنس المبدل اما المثل فظاهر وأما ما هو خير . فلانه لو قال القائل لغيره
(لا آخذ منك درهما الا وآتيك بخير منه) فانه يفيدانه يأتيه بدرهم خير من الأول .
الرابع : قوله تعالى (ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير) دل على أن الذي يأتي
به هو المختص بالقدره عليه وذلك هو القرآن دون غيره .
وأما من جهة المعقول فن وجهين :

الأول : ان السنة انما وجب اتباعها بالقرآن ، في قوله تعالى (وما آتاكم الرسول
فخذوه) وقوله (فاتبعوه) وذلك يدل على ان السنة فرع القرآن ، والفرع لا يرجع
الى اصله بالابطال والاسقاط ، كما لا ينسخ القرآن والسنة بالفرع المستنبط منها وهو القياس
الثاني : أن القرآن أقوى من السنة ، ودليله من ثلاثة أوجه .

الأول : قول النبي ﷺ لمعاذ بن أنس بن مالك (يا معاذ بن مالك ان الله قد بعث في كل أمة نبياً ، فكل من سمع نبياً فليؤمن به ، ولا طاعة لمخلوق على أمر الله) قال فان لم تجد ؟
قال بسنة رسول الله (قدمه في العمل به على السنة والنبي ﷺ) أقره على ذلك .
وذلك دليل قوته .

الثاني : انه أقوى من جهة لفظه ، لانه معجز ، والسنة ليست بمعجزة .

الثالث : أنه أقوى من حكمه حيث اعتبرت الطهارة في تلاوته عن الجنابة والحيض ، وفي مس مسطوره مطلقا والا قوى لا يجوز رفعه بالأضعف .
والجواب عن الآية الأولى : من ثلاثة أوجه .

الاول : انه يجب حمل قوله (لتبين للناس) على معنى لتظهر للناس لكونه اعم من بيان المجمل ، والعموم لانه يتناول إظهار كل شيء حتى المنسوخ ، وإظهار المنسوخ اعم من إظهاره بالقرآن .

الثاني : أن نسخ حكم الآية بيان لها فيدخل في قوله (لتبين للناس) وتبين القرآن اعم من تبينه بالقرآن .

الثالث : انه وان لم يكن النسخ بيانا غير أن وصف النبي ﷺ بكونه مبينا لا يخرج عن اتصافه بكونه ناسخا . وعن الآية الثانية من وجهين :

الاول انها ظاهرة في تبديل رسم آية بآية ، والتزاع انما هو في تبديل حكم الآية ، وليس فيه ما يدل على تبديل حكمها بآية أخرى .

الثاني ان الله تعالى اخبر انه اذا بدل آية مكان آية قالوا انما انت مفتر ، وليس في ذلك ما يدل على ان تبديل الآية لا يكون الا بآية . وذلك كما لو قال القائل المقاتل لغيره (اذا أكلت في السوق سقطت عدالتك) فان ذلك لا يدل على انه لا يأكل في السوق .

وعن قوله « قل نزل به روح القدس » ان ذلك لا يدل على امتناع نسخ القرآن بالسنة الا ان تكون السنة لم ينزل بها روح القدس . وليس كذلك . اذ السنة من الوحي . وان كانت لا تقتل على ما سبق تقريره .

وعن الآية الرابعة من وجهين :

الاول : ان قوله « ان أتبع الا ما يوحى الى » أي في تبديل آية مكان آية . وليس فيه ما يدل على امتناع تبديل حكم الآية .

الثاني : ان النسخ . وان كان بالسنة . فهي من الوحي على ما تقدم فلم يكن متبعا . الا ما يوحى اليه به . وعن الآية الاخيرة من ثلاثة أوجه :

الاول : لا نسلم دلالتها على امتناع نسخ حكم الآية بغير الآية .

قولهم : في الوجه الاول ان السنة ليست خيرا من القرآن ولا مثله .

قلنا : قوله « مانسخ من آية » اما ان يراد به نسخ رسمها . او نسخ حكمها .
فان كان الاول فهو ممتنع . فانه وصف البديل بكونه خيراً منها . والقرآن خير كله .
ولا يفضل بعضه على بعض (١) وان كان الثاني فذلك يدل على أن الحكم الناسخ
يكون خيراً من الحكم المنسوخ أو مثله . .

ونحن نقول به فانه لا يمتنع أن يكون الحكم الناسخ أصح في التكليف وأنفع للمكلف
واما الوجه الثاني : فلا دلالة فيه لان السنة اذا كانت ناسخة فالآتي بما هو خير
انما هو الله تعالى ، والرسول مبلغ ، ولا يدل ذلك على ان الناسخ لا يكون الا قرآناً
بل الإتيان بما هو خير اعم من ذلك .

واما الوجه الثالث : فلا دلالة فيه على لزوم المجانسة بين الآية المنسوخ حكمها
وبين ناسخه . لانه وصفه بكونه خيراً ، والقرآن لا تفاوت فيه ، على ما سبق ؛
فعلم أن المفاضلة والمماثلة انما هي راجعة الى الحكم المنسوخ والحكم الناسخ على ما سبق .
وعلى هذا ، فلا نسلم انه إذا قال له « ما آخذ منك درهماً وآتيك بخير منه »
انه يدل على المجانسة فان ما هو خير منه أعم من الجنس فكأنه قال « آتيك بشيء
هو خير مما أخذت منك » والمذكور اولا . وان كان هو الآية والضمير في قوله
بخير منها ؛ وان كان عائد اليها فلا يلزم منه المجانسة بين المضمّر والمضهر .
وأما الوجه الرابع : فنحن قائلون بمرجبه ؛ فان الممكن من ازالة الحكم بما
هو خير منه انما هو الله عز وجل .

الوجه الثاني : ان الآية تدل على انه لا بد في نسخ كل آية من الإتيان بآية هي
خير منها او مثلها ضرورة الاخبار ، ولكن ليس في ذلك دلالة ان الآية المأتي بها
هي الناسخة لإمكان أن يكون بدلا عن الآية الاولى وان كان الناسخ غيرها .

١ - الخيرية قد تكون في الثواب وقد تكون في تأثر التالين والسمعين وقد تكون
فيما تضمنته الآيات من الأحكام اصولا وفروعا ، ضروريات ومكملات ، وقد تكون
باختلاف احوال الناس واطوارهم فيكون حكم في حال وظروف اصلح وانفع
للناس من غيره في تلك الحال ، انظر ما كتبه ابن تيمية على الآية في كتابه جواب
اهل العلم والإيمان .

الثالث : ان ظاهر الآية يتناول نسخ رسم الآية ، والاصل تنزيل اللفظ على حقيقة ، وفي حمله على نسخ الحكم ، صرفه الى جهة المجاز ، وهو خلاف الاصل والنزاع انما وقع في نسخ الحكم ، لا في نسخ الرسم .
وعن المعارضة الاولى من جهة المعقول من ثلاثة اوجه .

الاول : ان ذلك ، انما يمتنع ان لو كانت السنة رافعة لماهي فرع عليه من القرآن وليس كذلك بل ماهي فرع عليه غير مرفوع بها ، واما هو مرفوع بها ليست فرعاعليه الثاني : ان مذكروه حجة عليهم ؛ فان القرآن قد دل على وجوب الاخذ بما يأتي به الرسول ووجوب اتباعه ، فاذا اتى بنسخ حكم الآية ، ولم يتبع ؛ كان على خلاف مذكروه .

الثالث : ان السنة ليست رافعة للقرآن ، وانما هي رافعة لحكمة وحكمه ليس اصلاها ، فاذا المرتفع ليس هو الأصل وماهو الاصل غير مرتفع .
وعن المعارضة الثانية ان القرآن ، وان كان معجزا في نظمه وبلاغته ، ومنلوا ومحترما ، فليس فيه ما يدل على أن دلالة كل آية منه اقوى من دلالة غيره من الادلة ، ولهذا فانه لو تعارض عام من الكتاب وخاص من السنة المتواترة ؛ كانت السنة مقدمة عليه .

وكذلك ايضا لو تعارضت آية ودليل عقلي ، فان الدليل العقلي يكون حاكما عليها وكذلك الاجماع وكثير من الادلة على ما يأتي في الترجيحات .
وعلى هذا ؛ فلا يمتنع رفع حكم الآية بدليل السنة .
كيف وان السنة الناسخة ليست معارضة ولا نافية لمقتضى الآية ، بل مبينة ومخصصة على ما سبق (١) .

١ — انظر ما ذكره المؤلف في الجواب الثالث عن المعارضة الاولى من جهة العقل آخر المسألة التاسعة .

المسألة الحادية عشرة

اختلفوا في جواز نسخ الحكم الثابت بالاجماع فنفاه الاكثرون ، واثبته الاقلون واختار مذهب الجمهور ؛ ودليله أن ما وجد من الاجماع بعد رسول الله ﷺ وانقراض زمن الوحي لو نسخ حكمه .

فاما ان يكون بنص من كتاب او سنة ، أو باجماع آخر ، ار قياس : لاجائز ان يكون بنص ؛ لان ذلك النص لا بد وان يكون موجوداً في زمن النبي ﷺ سابقاً على هذا الاجماع . لاستحالة حدوث نص بعد وفاة رسول الله ﷺ ولو كان ذلك النص متقدماً على الاجماع ؛ لكان اجماعهم على خلاف مقتضاه خطأ ، وهو غير متصور من الامة .

ولاجائز أن يكون باجماع آخر لأن الاجماع الثاني ؛ اما ان يكون بناء على دليل رافع لحكم الاجماع او لابتناء على دليل : فان لم يكن مبنياً على دليل ، كان خطأ ، والامة مصونة عنه ، وان كان ذلك بدليل ، فذلك الدليل اما ان يكون نصاً او قياساً : لاجائز ان يكون نصاً لانه لا بد وان يكون متقدماً على الاجماعين متحققاً في زمن النبي ﷺ ويلزم من ذلك الخطأ في الاجماع الاول ، وهو محال .

ولاجائز ان يكون قياساً ، لانه لا بد له من اصل ، والحكم في ذلك الأصل اما ان يكون بدليل متجدد بعد الاجماع الاول ؛ او سابق عليه : فان كان بدليل متجدد فهو اما اجماع او قياس ، لاستحالة تجدد النص ؛ فان كان اجماعاً فلا بد له من دليل ، وذلك الدليل لا بد وان يكون نصاً او قياساً على اصل آخر ، فان كان قياساً على اصل آخر ، فالكلام في ذلك الأصل كالكلام في الاول ، فاما ان يتسلسل او ينتهي الى اصل ثابت بالنص والتسلسل محال ، والثاني يلزم منه ان يكون النص على اصل القياس سابقاً على الاجماع الاول . وعند ذلك فصحة القياس عليه مشروطة بعد الاجماع الاول على مناقضته ، ونسخ الاجماع الاول به متوقف على صحته ؛ وهو دور ممتنع .

هذا كله ، ان كان دليل اصل القياس الذي هو مستند الاجماع متجدداً ، وان كان سابقاً على الاجماع الاول فعدول أهل الاجماع عنه دليل على عدم صحة القياس عليه والا كان اجماعهم خطأ وهو محال .

وأما ان كان الناسخ لحكم الإجماع الاول هو القياس، فلا بد وان يكون مستندا الى اصل ثابت بالنص، والكلام في نسخ النص به مما يفضي الى الدور كما قررناه قبل. فان قيل: فلو اختلفت الأمة في المسألة على قولين، فقد اجمعت على ان المقلد له الاخذ بأي القولين شاء. ولو اجمعت بعد ذلك على احد القولين؛ فقد اجمعت على حصر (١) ما اجمعت اولا على تجويزه وهو نسخ حكم الإجماع بالاجماع. قلنا: نحن لا نسلم تصور انعقاد الإجماع الثاني على ما سبق في مسائل الإجماع.

المسألة الثانية عشرة

مذهب الجمهور ان الإجماع لا ينسخ به؛ خلافا لبعض المعتزلة وعيسى بن ابان (٢) ودليل الامتناع أن المنسوخ به: اما أن يكون حكم نص أو إجماع أو قياس: الاول: محال لأن الإجماع اما ان يكون مستندا الى دليل. او ليس مستندا الى دليل. فان لم يكن مستندا الى دليل فهو خطأ.

وان كان مستندا الى دليل، فذلك الدليل اما ان يكون نصا أو قياسا. لاجازة أن يكون قياسا لما سنبينه بعد. وان كان نصا فالناسخ ذلك النص، لا الإجماع.

وان قيل: ان الإجماع ناسخ؛ فليس الا بمعنى انه يدل على الناسخ، وان كان ناسخا لحكم إجماع سابق، فهو باطل بما سبق في المسألة التي قبلها؛ وان كان ناسخا لحكم قياس؛ فالقياس اما أن يكون صحيحا أو لا يكون صحيحا: فان كان صحيحا، فإجماع الأمة على خلاف مقتضاه، ان كان لا لدليل فهو خطأ،

وان كان لدليل، فذلك الدليل اما ان يكون نصا أو قياسا: فان كان نصا فالرافع لحكم ذلك القياس هو النص، وان كان قياسا، فاما ان يكون راجحا على القياس الاول، أو مرجوحا، أو مساويا: فان كان راجحا، فالاول لا يكون مقتضاه ثابتا لان شرط ثبوت الحكم رجحان مقتضيه؛ وكذلك ان كان مساويا، وان كان القياس الاول راجحا؛ فالإجماع على القياس الثاني خطأ، وهو ممتنع.

١ - حصر - الصواب حظربا لظاء.

٢ - هو عيسى بن ابان بن صدقة ابو موسى الكوفي الحنفي القاضي مات عام ٢٢١ هـ

فان قيل : ما ذكرتموه معارض بالنقل والمعنى .

أما النقل : فهو أن ابن عباس حين قال لعثمان « كيف تحجب الام عن الثلث بالاخوين » والله تعالى يقول (فان كان له إخوة ، فلأمه السدس) والاخوان ليسا باخوة قال عثمان حججها قومه يا غلام (١) وذلك دليل النسخ بالاجماع .
وأما المعنى ، فهو أن الاجماع دليل من أدلة الشرع القطعية فجاز النسخ به كالقرآن والسنة المتواترة .

قلنا : اما قصة ابن عباس مع عثمان انما يصح الاستدلال بها ان لو كان حكم الام مع الاخوين منسوخا ، وليس كذلك ، الا أن يكون الاخوان ليسا باخوة ، وليس كذلك على ما سبق بيانه في مسائل العموم .
وما ذكروه من المعنى فحاصله يرجع الى اثبات كونه ناسخا بالقياس على النص ، وهو غير مسلم الصحة في مثل هذه المسائل ؛ وان كان صحيحا ، غير انه مما يمتنع التمسك به لما بيناه .

١ — مناظرة ابن عباس لعثمان رضي الله عنهم في رد الأم للسدس بالأخوين
خرجها الحاكم ، وذكر ابن كثير في تفسيره آيات الموارث مارواه البيهقي
من طريق شعبة مولى ابن عباس عن ابن عباس أنه دخل على عثمان ، فقال ان
الأخوين لا يرد ان الام عن الثلث قال الله تعالى « فان كان له إخوة فلأمه الثلث »
والاخوان ليسا بلسان قومك إخوة ، فقال عثمان لا يستطيع تغيير ما كان قبلي ومضى
في الامصار وتوارث به الناس . ثم قال ابن كثير : وفي صحة هذا الاثر نظر ،
فان شعبة هذا تكلم فيه مالك بن أنس ، ولو كان هذا صحيحاً عن ابن عباس لذهب
اليه أصحابه الاخصاء .

المسألة الثالثة عشرة

اختلفوا في نسخ حكم القياس :

فمنهم من منع من ذلك مطلقاً ، كالحنابلة والقاضي عبد الجبار في بعض اقواله مصيراً منهم الى ان القياس اذا كان مستنبطاً من اصل ، فالقياس باق ببقاء الاصل فلا يتصور رفع حكمه مع بقاء أصله .

ومنهم من جوز ذلك مطلقاً ؛ كابي الحسين البصري ، لكنه فصل بين القياس الموجود في زمن النبي ﷺ ، والقياس الموجود بعده ، فقال : ان كان القياس موجوداً في زمن النبي ﷺ بان يكون قد نص على أصل كتخصيصه على تحريم بيع البر بالبر ، ففاضلاً وتعبد الناس بقياس غير البر على البر بواسطة الكيل مثلاً بامارة تدل عليه ؛ فاذا قضى بتحريم بيع الارز بناء على القياس على البر ، فلا يمتنع نسخه بالنص وبالقياس .

اما النص : فبان ينص بعد ذلك على اباحة بيع الارز وبسسخ تحريمه .
واما القياس : فبان ينص على اباحة بيع بعض المأكولات ويتعبد بالقياس عليه بواسطة كونه مأكولاً بامارة هي أقوى من الامارة الدالة على أن علة تحريم البر هي الكيل .
وان كان القياس موجوداً بعد النبي ﷺ بأن يكون قد اجتهد بعض المجتهدين فاداه القياس الى تحريم شيء بعد البحث عن الادلة المعارضة وعدم الظفر بها ثم اطع بعد ذلك على نص او اجماع متقدم ، او قياس ارجح من قياسه ، فانه يلزم من ذلك رفع حكم قياسه الاول ، وان كان ذلك لا يسمى نسخاً .

قال : وهذا كله إنما يتم على القول بان كل مجتهد مصيب ؛ حيث انه تعبد بالقياس الاول ؛ ثم رفع .

واما من لا يقول بأن كل مجتهد مصيب ، فانه لا يقول بتعبده بالقياس الاول فرفعه لا يكون متحققاً ؛ هذا جملة ما ذكره ابو الحسين .

وأما نحن فنقول : العلة الجامعة في القياس اما ان تكون منصوبة ؛ او مستنبطة بنظر المجتهد .

فان كانت منصوصة ، فهي في معنى النص ؛ وما مثل هذا القياس فليكن نسخ حكمه بنص او بقياس في معناه ، ولو ذهب اليه ذاهب بعد النبي ﷺ لعدم اطلاعه على ناسخه بعد البحث عنه ، فانه وان كان متعبدا باتباع ما اوجبه ظنه ، فرفع حكمه في حقه بعد اطلاعه على الناسخ لا يكون نسخا متحدا بل تبين انه كان منسوخا ، وفرق بين الامرين .

واما ان كانت العلة الجامعة مستنبطة بنظر المجتهد ؛ فحكمها في حقه غير ثابت بالخطاب ، فرفع في حقه عند الظفر بدليل يعارضه ، ويترجح عليه لا يكون نسخا على قولنا ان النسخ رفع حكم خطاب ، على ما قررناه ، وان كان مشاركال للنسخ في رفع الحكم وقطع استمراره ، وسواء قلنا ان كل مجتهد مصيب او لم نقل بذلك

المسألة الرابعة عشرة

اختلفوا في النسخ بالقياس على ثلاثة اقوال .

ثالثها الفرق بين القياس الجلي والخفي ، وهو قول أبي القاسم الانماطى (١) من اصحاب الشافعي .

والمختار : انه ان كانت العلة الجامعة في القياس منصوصة ؛ فهي في معنى النص فيصح النسخ به .

وان كانت غير منصوصة ؛ فاما ان يكون القياس قطعيا او ظنيا بان تكون العلة فيه مستنبطة بنظر المجتهد .

فان كان قطعياً ، كقياس الأمة على العبد في تقويم الصيب على السيد ، المعتقد فانه وان كان مانعا من إثبات حكم دليل آخر كان نصا او قياسا ، فلا يكون ذلك نسخا ، وان كان في معنى النسخ ، لكونه ليس بخطاب ، على ما بيناه من ان النسخ انما هو الخطاب الدال على ارتفاع حكم خطاب آخر .

وان كان القياس ظنيا ، فيمتنع ان يكون ناسخا لان المنسوخ حكمه :
اما ان يكون نصا او اجماها او قياسا : الاول والثاني محال ، ان كان النص والاجماع

١ - ابو القاسم الانماطى هو عثمان بن سعيد .

خاصا ، لكون النص الخاص والاجماع مقديا على القياس الظني بالاتفاق ، وان كان عاما فلا نسخ لأن القياس ليس بخطاب على ماسبق وان كان قياسا ، فلا بد وان يكون القياس الثاني راجحا على الأول .

وعند ذلك ، فتارة نقول ان القياس الاول لا يكون قياسا لعدم ترجحه ، وان الترجيح شرط في الاقتضاء ، وتارة نقول انه وان لزم منه رفع ...كمه ؛ فهو في معنى النسخ ولكنه ليس بنسخ لما بيناه من ان النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع حكم خطاب ، وهو غير متحقق فيما نحن فيه ، وللمخالف شبهتان :

الاولى : قوله تعالى (الان خفف الله عنكم ، وعلم ان فيكم ضعفا ، فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ، وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله) اوجب نسخ ثبات الواحد للعشرة ، وليس مصرحا به ، وانما هو منبه عليه ، وذلك هو نفس نسخ حكم النص بالقياس .

الثانية أنهم قالوا : النسخ أحد البيانين ، فجاز بالقياس كالتخصيص .

والجواب عن الاولى : انها إنما تصح أن لو كان ثبوت الواحد للآخرين الارتفاع ثبوت الواحد للعشرة مستفادا من القياس ، وليس كذلك ، بل استفادته انما هي من نفس مفهوم اللفظ .

وعن الثانية : أنها منقوضة بالاجماع ، وبديل العقل ، وبخير الواحد ؛ فانه يخصص به ولا ينسخ به .

المسألة الخامسة عشرة^(١)

اتفق الكل على جواز النسخ بفحوى الخطاب ، كدلالة قوله تعالى (ولا تقل لها أف) على تحريم الضرب وغيره من أنواع الأذى ، وعلى جواز نسخ حكمه . وانما اختلفوا في جواز نسخ الأصل دون الفحوى ، والفحوى دون الأصل . غير أن الأكثر على أن نسخ الأصل يفيد نسخ الفحوى ، لان الفحوى تابع للأصل ؛ ولا يتصور بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع .

وأما نسخ الفحوى دون الأصل ، فقد تردد فيه قول القاضي عبد الجبار ، فجوزه تارة نظر الى أن ذلك جار مجرى التنصيص على تحريم التأفيف ، وتحريم

الضرب العنيف ، فكأنه قال (لا تقل لها أف ولا تضربها) فرفع حكم احدهما يفيد رفع حكم الآخر ؛ ومنع منه تارة ؛ ووافقه على المنع أبو الحسين البصري مصيراً منها الى أن تحريم التأفيف إنما كان اعظماً للولدين . فاذا بيع ضربهما كان ذلك نقضاً للغرض من تحريم التأفيف .

والمختار : في ذلك أن يقال : اثبات تحريم الضرب في محل السكوت .
أما ان يقال انه ثابت بالقياس على تحريم التأفيف في محل النطق ، أو انه ثابت بدلالة اللفظ لغة على اختلاف المذاهب فيه .

فان كان الاول : فيجب أن يقال بأن نسخ حكم الأصل يوجب رفع حكم الفرع ، لاستحالة بقاء الفرع دون أصله ، وان لم يسم ذلك نسخاً ، لما سبق . وان رفع حكم الفرع لا يوجب رفع حكم الأصل اذ لا يلزم من رفع التابع رفع المتبوع وان كان الثاني . فلا يخفى أن دلالة اللفظ على تحريم التأفيف بجهة صريح اللفظ ، وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى ، وهما دالتان مختلفتان ، غير ان دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق . وعند ذلك ، أمكن أن يقال بأن رفع حكم احدى الدالتين لا يلزم منه رفع حكم الدلالة الاخرى .

فان قيل : فاذا كانت دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق ، فرفع الأصل مما يمتنع معه بقاء التابع .

وأيضاً فان الغرض من دلالة المنطوق اعظام الوالدين ، فرفع حكم الفحوى مما يخل بالغرض من دلالة المنطوق ، فيمتنع معه بقاء حكم المنطوق .

قلنا : أما الاول فنندفع ؛ وذلك لان دلالة الفحوى ، وان كانت تابعة لدلالة المنطوق ، فنسخ حكم المنطوق ليس نسخاً للدلالة . بل نسخاً لحكمه ، ودلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه ، لأنها تابعة لحكمه ، ودلالته باقية بعد نسخ حكمه كما كانت قبل نسخه ، فما هو اصل لدلالة الفحوى غير مرتفع ، وما هو المرتفع ليس اصلاً للفحوى .

وأما الثاني : فغاية ما يلزم من نسخ حكم الفحوى ابطال الغرض من اصل إثبات الحكم فيه ، ولا يخفى ان غرض اثبات التحريم للتأفيف مغاير لغرض تخصيصه بالذكر ، تنبيهها بالادنى على الاعلى ، ولا يلزم من ابطال احد الغرضين ابطال الغرض الاخر

المسألة السادسة عشرة

اختلفوا في نسخ حكم اصل القياس ، هل يبقى معه حكم الفرع اولا ؟ .
 فذهب بعض اصحاب ابي حنيفة الى بقاءه ، والباقيون الى امتناعه ، وهو المختار ، لأن
 ثبوت الحكم في الفرع تابع لاعتبار علته به حكم الأصل ، فاذا نسخ حكم الأصل خرجت
 العلة المستنبطة منه عن ان تكون معتبرة في نظر الشارع ؛ فبطل ما كان تابعا لاعتبارها .
 فان قيل : يلزم مما ذكرتموه نسخ حكم الفرع بالقياس على حكم الأصل ؛
 حيث جعلتم رفع حكم الفرع تابعا لرفع حكم الأصل ؛ والنسخ بالقياس غير جائز
 على ما قررتموه ، ثم ما ذكرتموه من انتفاء التابع لانتفاء المتبوع ، متى يلزم ذلك ؛ اذا
 كان الحكم يفتقر في دوامه الى دوام سببه ، او اذا لم يفتقر ؟ .

الاول مسلم ، والثاني ممنوع ، فلم قلتم بافتقاره اليه ، وان سلمنا ذلك ، ولكن ما ذكرتموه
 منتقض بالاب ، فانه يتبعه ولده الطفل في الاسلام والكفر ، ولوزال اسلام الاب
 بالردة لم يلزم منه زوال ما كان ثابتا للولد من الاسلام تبعا له .

قلنا : جواب الاول انا لا نسلم ، ان رفع الحكم في الفرع كان بالقياس
 على رفع حكم الأصل ، والا لافترق الى علة جامعة نافية لهما وليس كذلك ، وانما
 قيل برفعه لانتفاء علته ، وفرق بين انتفاء الحكم لانتفاء موجه وبين انتفائه بالقياس .
 وجواب الثاني : انه ان قيل بافتقار الحكم في دوامه الى دوام علته فهو المطلوب ،
 وان لم يقل بذلك فلا خلاف بين ائمة الفقه انه وان لم يفتقر الحكم في دوامه
 الى دوام ضابط حكمه المعروف للحكم في الفرع في ابتدائه انه لا بد من دوام
 احتمال الحكمة ، حتى انه لو انتهت حكمه الحكم قطعاً ، امتنع بقاؤه بعدها ،
 واذا لم يكن بد من دوام احتمال الحكمة فلا بد من ان تكون معتبرة لاستحالة بقاء
 الحكم لحكمة غير معتبرة ، وبسبب نسخ حكم الاصل زال اعتبارها ، وانتفاء ما لا بد منه
 في دوام الحكم يوجب رفع الحكم .

وعلى هذا فقد اندفع النقض ، فانا لا نسلم ان اسلام الاب علة موجبة لاسلام
 الابن ، حتى يلزم من انتفاء اسلامه انتفاء اسلام الابن ، ولا ان دوام اسلام الاب
 معتبر في دوام اسلام الابن ، ليلزم من انتفائه انتفاؤه .

المسألة السابعة عشرة

لنعرف خلافا بين الأمة في ان الناسخ اذا كان مع جبريل ، عليه السلام ، لم ينزل به الى النبي ﷺ لم يثبت له حكم في حق المكلفين ، بل هم في التكليف بالحكم الأول على ما كانوا عليه قبل الفاء الناسخ الى جبريل ، وانما الخلاف فيما اذا ورد النسخ الى النبي ﷺ ، ولم يبلغ الأمة ، هل يتحقق بذلك النسخ في حقهم او لا . فذهب بعض اصحاب الشافعي الى اثباته ، وبعضهم الى النفي ، وبه قال اصحاب ابي حنيفة ، والامام احمد بن حنبل وهو المختار .

وبيانه : ان النسخ له لازم ، وهو ارتفاع حكم الخطاب السابق وامتناع الخروج بالفعل الواجب أولا عن العهدة ، ولزوم الاتيان بالفعل الواجب الناسخ والاثم بتركه ، والثواب على فعله . وهذه اللوازم منتفية : ويلزم من إنتفاء اللزوم انتفاء الملزوم ، اما ان الحكم السابق لم يرتفع فهو أن المكلف يثاب على فعله (١) ويخرج به عن العهدة ، ويأثم بتركه نه قبل بلوغ النسخ اليه (٢) بالاجماع .

ولهذا فان اهل قبل لما بلغهم نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة استداروا ، والنبي ﷺ اعتدلهم بالركعات التي أتوا بها بعد نزول النسخ قبل علمهم بالنسخ ولم ينكر عليهم .

وأما ان الخطاب بالنسخ غير لازم للمكلف قبل البلوغ فبياناه بالنص والحكم .

أما النص : فقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » .

وقوله تعالى « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل »

وقوله تعالى « وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا »

وأما الحكم : فهو ان المكلف ، لو فعل العبادة التي ورد بها الناسخ على وجهها كان آثما عاصيا غير خارج به عن العهدة ، كما لو صلى الى الكعبة ؛ قبل بلوغ النسخ اليه ولو كان مخاطبا بذلك لخارج به عن العهدة ؛ ولما كان عاصيا بفعل ما خوطب به .

١ — يثاب على فعله . أي بتقدير وجوبه أو ندبه .

٢ ويأثم بتركه له قبل بلوغ النسخ اليه — أي بتقدير وجوبه .

والمدخالفين خمس شبه .

الشبهة الاولى: أن المكلف متصرف بالاذن من الشارع، فلزم رفعه برفع الشرع له ؛ وان لم يعلم المكلف بالرفع كما لو عزل الموكل الوكيل عن التصرف فانه لا ينعقد تصرفه بعد ذلك ، وان لم يعلم بعزله .

الثانية: ان النسخ اسقاط حتى لا يعتبر فيه رضى من يسقط عنه ، فلا يعتبر فيه علمه ؛ كالطلاق والعق والابراء .

الثالثة: ان النسخ إباحة ترك الفعل بعد إيجابه او إباحة فعله بعد حظره ، فلا يتوقف ذلك على علم من أبيع له ، كما لو قال لزوجه « ان خرجت بغير اذني ، فانت طالق ، ثم أذن لها من حيث لا تعلم ؛ فانه يثبت حكم الاباحة في حق الزوجة ولا يقع الطلاق بخروجها .

الرابعة: ان نسخ الحكم إباحة ترك المنسوخ الذي هو حق الشارع ، فوجب أن يثبت قبل علم المباح له كما قال القائل « أبحث ثمرة بستانك لكل من دخله » فانه يباح لكل داخل ، وان لم يعلم بذلك .

الخامسة: ان رفع الحكم بتحقيق بعد علم المكلف بالنسخ ، فرفعه اما ان يكون بعلمه أو بالنسخ ، والعلم غير مؤثر في الرفع ، فكان الرفع بالنسخ ، ولزم رفعه عند تحقق النسخ . والجواب عن الاولى: بمنع عزل الوكيل قبل علمه بالعزل .

وعن الثانية: لم قالوا بان النسخ اذا لم يتوقف على رضى المنسوخ عنه لا يتوقف على علم . ولا يلزم من عدم اعتبار العلم في صورة الاستشهاد عدم اعتباره في النسخ فانه لا مانع أن يكون عدم اعتبار العلم ثم لعدم تضمينه رفع حكم خطاب سابق بخلاف ما نحن فيه فكان العلم مشروطا فيه ، لما ذكرناه .

وعن الثالثة والرابعة : بمنع الحكم فيما ذكره من صور الاستشهاد .

وعن الخامسة: أن رفع الحكم بالنسخ مشروط بالعلم ، ولا تحقق للمشرط دون شرطه .

المسألة الثامنة عشرة

الزيادة على النص هل تكون نسخاً ؟ وقد اتفق العلماء على أن الزيادة اذا كانت عبادة منفردة بنفسها عن المزيد عليها أنها لا تكون نسخاً لحكم المزيد عليه .
وذلك كزيادة صلاة على صلوات أو صوم أو حجة أو زكاة الا ما نقل عن بعض العراقيين انهم قالو : ان زيادة صلاة سادسة على الصلوات الخمس يكون نسخاً من جهة ان الصلاة الوسطى بالمأمور بالمحافظة عليها في قوله تعالى « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى » تخرج عن كونها وسطى ، وهو غير صحيح لوجهين .
الاول ان النسخ انما يكون لحكم شرعي على ما تقدم وكون العبادة وسطى امر حقيقي ليس بحكم شرعي .

الثاني : انه يلزم عليه ، ان لو اوجب الشارع اربع صلوات ثم اوجب صلاة خامسة ، او زكاة او صوما ، او زكاة او صوما ، ان يكون ذلك نسخاً لاجراخ العبادة الاخيرة عن كونها أخيرة ، واجراخ العبادات السابقة عن كونها اربعاً ، وهو خلاف الاجماع .

وانما اختلفوا في غير هذه الزيادة كزيادة ركعة على ركعات صلاة واحدة ، وزيادة جلدات على جلدات حد واحد ، وزيادة صفة في رقبة الكفارة ، كالايمان الى غير ذلك من الزيادات :
فذهبت الشافعية والحنابلة وجماعة من المعتزلة ، كالجبائي وابي هاشم ، الى أنها لا تكون نسخاً .

وقالت الحنفية تكون نسخاً . ومنهم من فصل .
ثم القائلون بالتفصيل ؛ منهم من قال ان كانت الزيادة قد أفادت خلاف ما أفاده مفهوم المخالفة والشرط كانت الزيادة نسخاً ، كاجاب الزكاة في معلوفة الغنم فانه خلاف ما افاده قوله **وَيَسِّرْهُ** « في الغنم السائمة زكاة » من نفي الزكاة عن المعلوفة ، والا فلا .

ومنهم من قال : ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في المستقبل ؛ كزيادة التغريب في المستقبل ؛ على الحد ، وزيادة عشرين جلدة على حد القذف ، كانت نسخاً .

وان لم تغير حكمه في المستقبل ، فانها لا تكون نسخاً ، وسواء كانت الزيادة لا تنفك عن المزيد عليه كما لو أوجب علينا ستر الفخذ ، فانه يجب ستر بعض الركبة . ضرورة أن ما لا يتم الواجب الا به . فهو واجب . او كانت الزيادة عند تعذر المزيد عليه . وذلك كما يجب قطع رجل السارق ، بعد قطع يده . وهذا هو مذهب الكرخي وأبي عبد الله البصري من المعتزلة .

ومنهم من قال : ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيراً شرعياً بحيث صار المزيد عليه ؛ لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها ؛ كان وجوده كعدمه ، ووجب استنفاه ، كزيادة ركعة على ركعتي الفجر . كان ذلك نسخاً . أو كان قد خير بين فعلين . فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخاً لتحريم ترك الفعلين السابقين . والا فلا . وذلك كزيادة التغريب على الحد . وزيادة عشرين جلدة على حد القذف . وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلاة . كزيادة الوضوء . وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار .

ومنهم من قال ان كانت الزيادة متصلة بالمزيد عليه اتصال اتحاد رافع للتعدد والانفصال كزيادة ركعتين على ركعتي الصبح ، فهو نسخ ، وان لم تكن الزيادة كذلك كزيادة عشرين جلدة على حد القذف . فلا تكون نسخاً . وهذا هو الذي اختاره الغزالي ،

والمختار أنه ان كانت الزيادة متأخرة عن المزيد عليه وكانت رافعة لحكم شرعي كان ذلك نسخاً ، ووجب النظر في دليل الزيادة . فان كان مما يجوز بمثله نسخ حكم النص ، فهو نسخ . والا فلا . وان لم تكن الزيادة متأخرة عن المزيد عليه . أو كانت رافعة لحكم العقل الاصلي لا غير . لم يكن ذلك نسخاً شرعياً ؛ وان كان نسخاً لغوياً . وجاز بكل ما يصلح أن يكون دليل في موضعه . وان لم يجزبه النسخ . كالقياس ، وخبر الواحد ، ونحوه وهذا هو اختيار أبي الحسين البصري . واذا أئينا على شرح المذاهب بالتفصيل . فلا بد من النظر فيما تفرع على هذه المذاهب من المسائل الفرعية . والكشف عن وجه الحق في كل واحدة منها . تنمة للمقصود . وهي عشرة فروع .

الفرع الاول : اذا وجبت الزكاة في معلوفة الغنم ؛ لا يكون ذلك نسخا لحكم قوله صلوات الله وسلامه عليه « في الغنم السائمة زكاة » لانه لا يقتضي نفي الزكاة عن المعلوفة كما سبق في ابطال دليل الخطاب . وانما يقتضي نفي الزكاة عن المعلوفة بناء على حكم العقل الاصيلي . فرفعه لا يكون نسخا لما تقدم .

وان سلمنا أن دليل الخطاب حجة . وأنه يدل على نفي الزكاة عن المعلوفة . فلا يخفى أن وجوب الزكاة فيها يكون رافعا لما اقتضاه دليل الخطاب فيكون نسخا الفرع الثاني : اذا زيدت ركعة على ركعتي الصبح بحيث صارت صلاة الصبح ثلاث ركعات .

قال ابو الحسين البصري : هذا ليس بنسخ لحكم الدليل الدال على وجوب صلاة الصبح ، لان زيادة الركعة ؛ اما ان تكون نسخا للركعتين ؛ أو نسخا لأجزائها ووجوبها ، أو نسخا لوجوب التشهد عقب الركعتين .

لا جائز ان يكون نسخا للركعتين ، لان النسخ لا يتعلق بالافعال . كيف وان الركعتين قارتان لم يرتفعا .

ولا جائز أن يكون نسخا لأجزائها ، والا كان زيادة غسل عضو آخر في طهارة الصلاة ناسخا لأجزائها ووجوبها ، الذي كان قبل ايجاب غسل العضو الزائد ؛ ولم يقل به من قال بهذا المذهب كالقاضي عبد الجبار ؛ كما عرف من مذهبه ولا جائز أن يكون نسخا لوجوب التشهد عقب الركعتين لانه انما كان واجبا آخر الصلاة ، وذلك غير مرتفع ولا متغير ، وانما المتغير آخر الصلاة ؛ فان آخرها كان بآخر الركعتين ، والآن صار آخر الثلاث .

وقد قيل في ابطاله لا نسلم الحصر ، فانه كان يحرم الزيادة على الركعتين والتحريم حكم شرعي ؛ وقد ارتفع بالزيادة ، وليس بحق اذ لقائل أن يقول : انما يصح ذلك ان لو كان الامر بالركعتين مقتضيا للنهي عن الزيادة عليهما ، وليس كذلك بل أمكن ان يكون ذلك مستفادا من دليل آخر ، فزيادة الركعة على الركعتين لا يكون نسخا لحكم الدليل الدال على وجوب الركعتين .

وقد قيل في ابطاله ايضا ان النسخ انما هو لاجزاء الركعتين بتقدير انفرادها وهو حكم شرعي . وقد ارتفع بالزيادة . وفيه نظر اذ يمكن ان يقال معنى كون الركعتين مجزئة انه يخرج بها عن عهدة الامر .

ومعنى الخروج بها عن العهدة انه لا يجب مع فعلها شيء آخر . وليس كذلك حكما شرعياً ليكون رفعه نسخاً شرعياً . بل هو من مقتضيات النفي الاصيلي .

وانما طريق الرد عليه ان يقال : ما ذكره من الالتزام باشتراط غسل العضو الزائد . وان كان لازماً على القاضي عبهـد الجبار فغير لازم لغيره كالغزالي ونحوه . من القائلين بكون ذلك نسخاً فلا بد من الدلالة عليه . ولم يتعرض لذلك . وان قدر لزوم ذلك فلا يخفى ان وجوب التشهد بعد الركعتين حكم شرعي . وقد ارتفع بزيادة الركعة . والقول بأن المغير انما هو آخر الصلاة ليس كذلك :

فان التشهد كان واجباً عقب الركعتين . وبالزيادة صار غير واجب .

الفرع الثالث : زيادة التغريب على الحد ، وزيادة عشرين جلدة على الثمانين ليس بنسخ لان النسخ يستدعي رفع ماثب للثمانين من الحكم الشرعي ، ولا تحقيق له ، اذا الاصل بقاء ما كان لها من الحكم قبل الزيادة بعدها .

فان قيل : بيان ارتفاع حكم الثمانين من خمسة أوجه :

الاول : ان الثمانين قبل الزيادة كانت كل الحد الواجب ، وقد صارت بعد

الزيادة بعض الحد .

الثاني : ان الثمانين كانت مجزئة قبل الزيادة ، وقد ارتفع اجزاؤها بالزيادة .

الثالث : الثمانون وحدها كان يتعلق بها التفسير . ورد الشهادة ؛ وبعد الزيادة

زال تعلق ذلك بالثمانين .

الرابع : ان الثمانين قبل الزيادة كان يجب الاقتصار عليها ، وبعد الزيادة

زال هذا الوجوب .

الخامس : ان قيل الزيادة كانت الزيادة غير واجبة (١) وقد زال هذا الحكم بايجاب الزيادة

والجواب عن الاول : انه لا معنى لكون الثمانين قبل الزيادة كل الواجب إلا

١ - ان قبل الزيادة كانت الزيادة غير واجبة - فيه تحريف ولعل الأصل ان الزيادة

كانت قبل الزيادة غير واجبة .

انها واجبة ، وغيرها . ليس هو واجب ، ووجوبها لم يرتفع ، وانما المرتفع بالزيادة
عدم وجوب الزيادة وذلك معلوم بالبراءة الاصلية ؛ فلا يكون رفعه نسخاً شرعياً .
وعن الثاني : ما سبق في الفرع الذي قبله .

وعن الثالث : لانسلم ان التفسير ورد الشهادة متعلق بالثمانين ؛ بل بالنقذف
وان سلمنا تعلق ذلك بالثمانين ؛ الا ان معنى التفسير يرجع الى عدم موقفة امر
الشارع ، ورد الشهادة الى عدم قبولها ، وذلك معلوم بالنفي الاصيلي ورد الشهادة
وان كان معلوما من قوله تعالى (ولا تقبلوا لهم شهادة) فليس من مقتضيات دليل
ايجاب الثمانين ، فرفعه لا يكون نسخاً شرعياً .

وعن الرابع : أن معنى وجوب الافتصار على الثمانين قبل الزيادة انها واجبة
ولا تجوز الزيادة عليها ؛ ووجوبها لم يرتفع ، وانما المرتفع عدم الجواز المستند الى
البراءة الاصلية ، وذلك ليس بنسخ على ما تقدم .
وعلى هذا ، فقد خرج الجواب عن الالزام الخامس أيضاً .

الفرع الرابع : اذا اوجب الله تعالى غسل الرجلين على التعيين ، ثم خيرنا بين
ذلك وبين المسح على الخفين أو خيرنا في الكفارة بين الاطعام والصيام ، ثم زاد
ثالثاً ؛ وهو الاعتاق ، هل يكون ذلك نسخاً لوجوب غسل الرجلين على التعيين ،
ووجوب التخيير بين الاطعام والصيام على التعيين ؟ الحق انه ليس بنسخ (١) لان
معنى كون العمل واجباً على التعيين انه واجب وان غبره لا يقوم مقامه وكونه

١ — حكى الاسنوي في كتابه نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول للبيضاوي عن
الآمدي انه اختلف قوله في المسألتين فقال في الاحكام ان الحق أنه ليس بنسخ في
المسألتين ، وقال في منتهى السؤل انه نسخ في الاولى وليس بنسخ في الثانية ،

وقد وجدت بمخطوطة المدينة التي هي العمدة في هذه الطبعة قول الآمدي انه
لانسح في المسألتين فأثرت أن أجعل ما فيها في أصل هذه الطبعة واجعل في التعليق
قول الآمدي الآخر الذي ذكر الاسنوي أنه قوله في منتهى السؤل لا في الاحكام
وهذا نصه : (الحق أنه نسخ لغسل الرجلين ؛ وليس نسخاً للتخيير بين الاطعام
والصيام ، لان التخيير بين الاطعام والصيام على التعيين) .

واجبا لم يرتفع وانما المرتفع كون غيره لا يقوم مقامه وذلك حكم ثابت بمقتضى
النفي الاصيلي فرفعه لا يكون نسخا شرعيا وكذلك لتخيير بين الاطعام والصيام على
التعيين معناه أن الواجب واحد منهما ، وان غيرهما لا يقوم مقامهما ووجوب أحدهما
لا بعينه غير مرتفع ، وانما المرتفع كون غيرهما لا يقوم مقامهما ، وذلك ثابت
بمقتضى النفي الاصيلي ، فرفعه لا يكون نسخا شرعياً .

الفرع الخامس : اذا أوقف الله تعالى الحكم على شاهدين بقوله « فاستشهدوا
شبهدين » فاذا جاز الحكم بشاهد ويمين بخبر الواحد . فهل يكون ذلك نسخا
للحكم بالشاهدين على التعيين ؟ الحق انه ليس بنسخ . وذلك لان مقتضى الآية
جواز الحكم بالشاهدين . وان شهادتهما حجة . وليس فيه ما يدل على امتناع
الحكم بحجة أخرى الا بالنظر الى المفهوم ولا حجة فيه على ما تقدم . وان كان
حجة فرفعه يكون نسخا . ولا يجوز بخبر الواحد . (١)

الفرع السادس : اذا أوجب الله تعالى عتق رقبة مطلقة في كفارة الظهار ،
فتقيدها بعد ذلك بالايان إن ثبت أن الله تعالى أراد بكلامه الدلالة على جزاء
الرقبة الكافرة وغيرها ، كان التقييد بالايان نسخا ، ولا يجوز بدليل العقل والقياس
وخبر الواحد ، وإلا كان تقييداً للمطلق لا نسخا . (٢)

الفرع السابع : اذا أوجب الله تعالى قطع يد السارق ورجله على التعيين ،
فاباحة قطع رجله الأخرى بعد ذلك ، ان كان رافعا لعدم الاباحة الثابتة بحكم
العقل الاصيلي ، فلا يكون نسخا شرعياً وان كان رافعا للتحريم ، وان جاز أن

١ - متى صح خبر القضاء بالشاهد واليمين ، وجب العمل به مطلقا ، اما لعدم
اعتبار مفهوم المخالفة في قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) واما الرجحان
الخبر عليه ، ان قلنا ان المفهوم حجة وجهل التاريخ لانه منطوق متفق على العمل
به عند المختلفين في حجية مفهوم المخالفة ، وإما لأنه ناسخ له ان علم التاريخ وكان متأخرا .
٢ - يجب العمل بخبر الواحد في ذلك تقييدا أو نسخا فانه على تقدير إفادته لغلبة الظن
فقط فافادة المتواتر لاستمرار حكمه ظنية مادام الوحي ينزل فلا بعد في ان يقطع
الاستمرار بخبر الواحد ، اذ كلاهما ظني - انظر التعليق ٤ ص ١٤٩ ج ٣ .

يكون نسخا ، فليس نسخا لمقتضى النص لأول (لعدم دلالة عليه) .
 الفرع الثامن : اذا زيد في الطهارة اشتراط غسل عضو زائد على الاعضاء
 الستة فلا يكون نسخا لوجوب غسل الاعضاء الستة ، اذ هي واجبة مع وجوب
 غسل العضر الزائد ؛ ولا لاجزائها عند الاقتصار عليها ؛ لأن معنى كونها مجزئة
 ان امتثال الأمر بفعلها غير متوقف على أمر آخر ، وامتثال الأمر بفعلها غير مرتفع
 وانما المرتفع عدم التوقف على شرط آخر ، وذلك المرتفع وهو عدم اشتراط أمر
 آخر انما كان مستنداً الى حكم العقل الاصلي ؛ فلا يكون رفعه نسخا شرعيا .
 وعلى هذا ، يكون الحكم فيما اذا زيد في الصلاة شرط آخر

فايجاب صوم أول الليل بعد ذلك هل يكون نسخا لما دلت عليه الآية من
 كون أول الليل غاية للصوم وظرفا له ؟
 والحق في ذلك أن يقال : ان قلنا إن مفهوم الغاية ليس بحجة وأنه لا يدل على
 مد الحكم الى غاية أن يكون الحكم فيما بعد الغاية على خلاف ما قبلها ، فاييجاب
 صوم أول الليل لا يكون نسخا لمدللول الآية ؛ والا كان نسخا ، وامتنع ذلك بدليل
 العقل وخبر الواحد . (١)

الفرع العاشر : اذا قال الله تعالى « صلوا ان كنتم متطهرين » فاشتراط شرط
 آخر لا يكون نسخا لانه اما أن يكون نسخا لوجوب الصلاة مع الطهارة ، أو
 لأجزائها ، أو لما فيه من رفع عدم اشتراط شرط آخر ، أو لشيء آخر :

لا سبيل الى الاول لان الواجب مع الطهارة لم يرتفع .
 والثاني لا سبيل اليه ؛ لما سبق في الفرع الثامن .
 ولا سبيل الى الثالث ، لانه رفع حكم العقل الاصل ، فلا يكون نسخا شرعيا
 والرابع لا بد من تصويره لان الاصل عدمه .
 وعلى هذا أيضا قوله تعالى « وليطوفوا بالبيت العتيق » موجب للطواف مطلقا
 مع الطهارة ، ومن غير طهارة ؛ فاشتراط الطهارة بقوله صلى الله عليه وسلم « الطواف بالبيت

صلاة « لا يكون نسخا لوجوب الطواف لبقاء وجوبه ، ولا لاجزائه ، ولا لعدم اشتراط الطهارة لما بيناه .

ولذلك ، منع الشافعي من الاجزاء بقوله الطواف بالبيت صلاة . (١)
وابو حنيفة لما لم يسعه مخالفة الخبر قال بوجوب الطهارة مع بقاء الطواف مجزئا
من غير طهارة ، حيث اعتقد ان رفع الاجزاء يكون نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد .



١ - « الطواف بالبيت صلاة » رواه ابن حبان في صحيحه من حديث فضيل بن عياض والحاكم في المستدرک من حديث سفيان كلاهما عن عطاء بن السائب عن طاووس عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : « الطواف بالبيت صلاة الا ان الله قد أحل فيه النطق فمن نطق فيه فلا ينطق إلا بخير . واخرجه الترمذي في كتابه عن جرير عن عطاء بن السائب به ، بلفظ « الطواف حول البيت مثل الصلاة » قال وقد روي هذا الحديث عن ابن طاووس وغيره عن طاووس موقوفا ، ولا نعرفه مرفوعا الا من حديث عطاء ابن السائب ، انظر تفصيل الكلام على متنه وطرقه في نصب الراية وتلخيص الحبير .

المسألة التاسعة عشرة

اتفقوا على أن نسخ سنة من سنن العبادة لا يكون نسخاً لتلك العبادة ، كنسخ ستر الرأس ، والوقوف على يمين الامام في الصلاة .

واختلفوا : في ان نسخ ما تنوقف عليه صحة العبادة . هل يكون نسخاً لتلك العبادة فذهب الكرخي وابو الحسين البصري الى ان ذلك لا يكون نسخاً للعبادة . وسواء كان المنسوخ جزءاً من مفهوم العبادة كالركعة من صلاة الظهر مثلاً . او شرطاً خارجاً عن مفهوم الصلاة ؛ كالوضوء .

ومن المتكلمين من قال : انه نسخ للعبادة مطلقاً ، واليه ميل الغزالي . ومنهم من فصل بين الجزء والشرط ، وأوجب نسخ العبادة بنسخ جزئها دون شرطها ؛ كالقاضي عبد الجبار

والمختار أنه لا يكون ذلك نسخاً للعبادة مطلقاً . اما اذا كانت الصلاة اربع ركعات ، فكل ركعتين منها واجبة ؛ فنسخ احد الواجبين لا يوجب نسخ الواجب الآخر وكذلك اذا كانت الصلاة واجبة والطهارة شرط فيها ؛ فنسخ اشتراط الطهارة لا يكون موجباً لنسخ وجوب الصلاة بل الوجوب باق بحاله ، فلانسخ .

فان قيل : اذا أوجب الشارع اربع ركعات ، ثم نسخ منها وجوب ركعتين ، فقد نسخ وجوب اصل العبادة ، لأنّه نسخ للبعض وتبقيّة للبعض ، فان الركعتين الباقيتين ليست بعض الرابع ، بل هي عبادة اخرى ، والا فلو كانت بعضها منها ؛ لكان من صلى الصبح اربع ركعات آتياً بالواجب وزيادة ، كما او اوجب عليه التصديق بدرهم . فتصدق بدرهمين .

وان سلمنا ان وجوب الركعتين باق بحاله غير انها كانت قبل نسخ الركعتين لا تجزي . وقد ارتفع ذلك بنسخ الركعتين الزائدتين حيث صارت تجزيء ، وكان يجب تأخير التشهد الى ما بعد الرابع . وقد ارتفع ذلك . وهو عين النسخ . وعلى هذا يكون الحكم فيما اذا نسخ شرط العبادة ، فانها كانت قبل النسخ لا تجزيء وقد ارتفع ذلك بنسخ الشرط .

والجواب قولهم : ان نسخ الركعتين نسخ لوجوب اصل العبادة ليس كذلك بدليل بقاء وجوب الركعتين :

قولهم : الركعتان عبادة أخرى غير العبادة الأولى ، ان ارادوا بالغيرية انها بعض منها ، والبعض غير الكل فسلم ، ولكن لا يكون نسخاً للركعتين ، وان كان نسخاً لوجوب الكل ، وان ارادوا به انها ليست بعضاً من الاربعة فهو غير مسلم .

قولهم : لو كانت بعضاً من الاربعة ، لكان من صلى الصبح اربعاً ، قد اتى بالواجب وزيادة . قلنا ولو لم تكن بعضاً من الواجب الأول ، بل عبادة أخرى ، لا افتقرت في وجوبها الى ورود أمر يدل على وجوبها ، وهو خلاف الاجماع ، وحيث لم تصح صلاة الصبح عند الايمان باربعة ركعات فانما كان لإدخال ما ليس من الصلاة فيها .

قولهم : انها كانت قبل نسخ الركعتين لا تجزىء .

قلنا : ان أريد به عدم امتثال الامر والثواب عليها فذلك مستند الى النفي الأصلي ، فرفعه لا يكون نسخاً ، وان أريد به وجوب القضاء . فهو نسخ لكن لا لنفس العبادة .

قولهم : انه كان يجب تأخير التشهد الى ما بعد الاربعة ليس كذلك ، فان التشهد بعد الركعتين جائز .

نعم غايته : أنه لم يكن واجباً وعدم وجوبه فلبقائه على النفي الأصلي ، فرفعه لا يكون نسخاً شرعياً على ما عرف .

نعم : لو قيل برفع جوازه بحكم الشرع ، كان ذلك نسخاً .

وعلى هذا ؛ فقد عرف الجواب عن قولهم ان العبادة كانت لا تجزي دون الطهارة ثم صارت مجزئة .

المسألة العشرون

اتفق العلماء على جواز نسخ جميع التكاليف باعدام العقل الذي هو شرط في التكليف ، وأنه يستحيل أن يكلف الله أحدا بالنهي عن معرفته ، إلا على رأي من يجوز التكليف بما لا يطاق . وذلك لأن تكليفه بالنهي عن معرفته يستدعي العلم بنهيه ، و العلم بنهيه يستدعي العلم بذاته ، فان من لا يعرف الباري تعالى يتمتع عليه أن يكون عالما بنهيه . فاذا تحريم معرفته متوقف على معرفته ، وهو درو ممتنع . وإنما الخلاف في أمرين :

الاول : أنه هل يتصور نسخ وجوب معرفة الله تعالى ، وشكر المنعم ، ونسخ تحريم الكفر ، والظلم ، والكذب ، وكذلك كل ما قيل بوجوبه لحسنه وتحريمه لقبحه في ذاته : فذهبت المعتزلة بناء على فاسد أصولهم في اعتقاد الحسن والقبح الذاتي ورعاية الحكمة في أفعال الله تعالى ؛ الى امتناع نسخ هذه الأحكام لاعتقادهم أن المقتضي لوجوبها وتحريمها إنما هو صفات ذاتية لا يجوز تبديلها ولا تغييرها ، ونحن قد أہطلنا هذه الأصول ، ونہنا على فسادها فيما تقدم .

الثاني : أنه وان جاز نسخ هذه الأحكام ، فبعد ان كلف الله العبد هل يجوز أن ينسخ عنه جميع التكاليف أولا ؟

اختلفوا : فيه نفيا ، وإثباتا ، واختار الغزالي المنع من ذلك مصير آمنه الى ان المنسوخ عنه يجب عليه معرفة النسخ ؛ والناسخ ؛ والدليل المنصوب عليه . فهذا النوع من التكليف لا يمكن نسخه ؛ بل هو باق بالضرورة ، وليس بحق ، فانا وان قلنا بأن النسخ لا يحصل في حق المكلف دون علمه بنزول النسخ ، فلا يتمتع بتحقيق النسخ لجميع التكاليف في حقه عند علمه بالنسخ وان لم يكن مكلفا بمعرفة النسخ .

خاتمة في طريق معرفة الناسخ والمنسوخ

فنقول: النصان اذا تعارضا وتنافيا، إما أن يتعارضا من كل وجه أو من وجه دون وجه .
فان تنافيا من كل وجه، فإما أن يكونا معلومين أو مظنونين، أو أحدهما معلوما
والآخر مظنونا، فان كانا معلومين أو مظنونين، فإما أن يعلم تأخر أحدهما عن الآخر
أو اقترانهما، أو لا يعلم شيء من ذلك : فان علم تأخر أحدهما عن الآخر، فهو
ناسخ، والمتقدم منسوخ .

وذلك قد يعرف اما بلفظ النسخ والمنسوخ، كما لو قال النبي ﷺ « هذا ناسخ
وهذا منسوخ » (١) أو أجمعت الأمة على ذلك .

واما بالتاريخ : وذلك قد يعلم إما بان يكون في اللفظ ما يدل على التقدم والتأخر
كقوله ﷺ « كنت نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها » .

واما باسناد الراوي أحدهما الى شيء متقدم، كقوله، كان هذا في السنة
الفلانية، وهذا في السنة الفلانية » وإحدهما معلومة التقدم على الاخرى؛ هذا كله
إذا كان سند الناسخ والمنسوخ مستويا .

وليس من الطرق الصحيحة في معرفة النسخ أن يقول الصحابي « كان الحكم
كذا، ثم نسخ » فانه ربما قال ذلك عن اجتهاد، ولا أن يقول في أحد المتواترين
انه كان قبل الآخر، لانه يتضمن نسخ المتواتر بقول الواحد؛ ولا يلزم ثبوت
نسب الولد من صاحب الفراش ضمنا من قبول قول القابلة في الولدانه من احدى
المرأتين، وان كان النسب لا يثبت بقولها ابتداء مثل ذلك ههنا، كما قاله القاضي
عبد الجبار، فان غاية ذلك الجواز، ولا يلزم منه الوقوع .

ولا أن يكون احدهما مثبتا في المصحف بعد الآخر لأنه ليس ترتيب الآيات
في المصحف على ترتيبها في النزول، ولا ان يكون راوي احدهما من احداث

١ — هذا مجرد فرض وتقدير إذ لم يعهد مثل هذا في عبارات الكتاب والسنة، فهو
غير عملي في التمييز بين الناسخ والمنسوخ

الصحابة لانه قد ينقل عن تقدمت صحبته . وان روى عن النبي ﷺ من غير واسطة ، فلجواز ان تكون رواية متقدم للصحبة متأخرة .

ولا ان يكون اسلام احد الراويين بعد اسلام الآخر ، لما ذكرناه في رواية الحدث ولا ان يكون احد الراويين متجدد الصحبة بعد انقطاع صحبة الراوي الآخر ، لجواز سماعه عن تقدمت صحبته .

ولان يكون احد النصين على وفق قضية العقل والبراءة الاصلية والآخر على خلافه فانه ليس تقدم الموافق لذلك اولى من المخالف .

واما ان علم اقترانها مع تعذر الجمع بينهما ؛ فعندى ان ذلك غير متصور الوقوع ، وان جوزه قوم ، وبتقدير وقوعه فالواجب اما الوقف عن العمل بأحدهما (١) او التخيير بينهما ان امكن ، وكذلك الحكم فيما اذا لم يعلم شيء من ذلك .

وأما ان كان احدهما معلوما والآخر مظنونا ، فالعمل بالمعلوم واجب ، سواء تقدم او تأخر (٢) أو جهل الحال في ذلك لكنه إن كان متأخرا عن المظنون كان ناسخا ، والا كان مع وجوب العمل به غير ناسخ . هذا كله فيما اذا تنافيا من كل وجه .
واما إن تنافيا من وجه دون وجه ، بان يكون كل واحد منهما اعم من الآخر من وجه دون وجه .

كما في قوله ؛ ﷺ (من بدل دينه فاقتلوه) (٣) فانه خاص بالمبدل ؛ وعام في النساء والرجال ، وقوله « نهيت عن قتل النسوان » (٤) فانه خاص في النساء ، وعام بالنسبة الى المبدل ؛ فالحكم فيهما كما لو تنافيا من كل وجه ، فعليك بالاعتبار ، والله اعلم .

١ - عن العمل بأحدهما - لعله عن العمل بكل منهما .

٢ - بل العمل بالتأخر منها واجب فان المتواتر وان كان معلوم الثبوت لكنه ظني الاستمرار مادام الوحي ينزل فيجوز قطع استمراره بالآحاد وليس في ذلك اكثر من تخصيص متواتر ظاهره العموم في الزمان بأحاد يبين اختصاصه ببعض الزمان وتخصيص المتواتر العام بالآحاد لاغرابه فيه ، انظر التعليق ٤ - ص ١٤٩ ج ٣

٣ - من بدل ، رواه احمد والبخاري والاربعة من طريق ابن عباس .

٤ - روى البخاري ومسلم من حديث ابن عمر . نهى النبي ﷺ عن قتل النساء والصبيان .

الأصل الخامس في القياس

ويشتمل على مقدمة وخمسة ابواب .

اما المقدمة ففي تحقيق معنى القياس ، وبيان اركانه .

اما القياس : فهو في اللغة عبارة عن التقدير . ومنه يقال . قست الارض بالقصة

وقست الثوب بالذراع . اي قدرته بذلك .

وهو يستدعي امرين يضاف احدهما الى الآخر بالمساواة فهو نسبة وضافة بين شيئين .

ولهذا يقال . فلان يقاس بفلان . ولا يقاس بفلان اي يساويه . ولا يساويه .

واما في اصطلاح الاصوليين فهو منقسم الى قياس العكس وقياس الطرد .

اما قياس العكس فعباره عن تحصيل نقيض حكم معلوم ما في غيره . لا فراقهما (١)

في علة الحكم . وذلك كما لو قيل . لو لم يكن الصوم شرطاً في الاعتكاف ، لما كان

شرطاً له عند نذره ان يعتكف صائماً كالصلاة فان الصلاة ، لم تكتف بشرطاً في

الاعتكاف لم تكن من شرطه اذا نذر ان يعتكف مصلياً فالاصل هو الصلاة .

والفرع هو الصوم . وحكم الصلاة انها ليست شرطاً في الاعتكاف . والثابت في

الصوم نقيضه . وهو انه شرط في الاعتكاف وقد افترقا في العلة (٢) لان العلة التي

لأجلها لم تكن الصلاة شرطاً في الاعتكاف انها لم تكن شرطاً في حالة النذر .

وهذه العلة غير موجودة في الصوم . لانه شرط في الاعتكاف حالة النذر إجماعاً (٣)

١ - لا فراقهما - الصواب لتنافيها فان مجرد الافتراق في العلة والاختلاف فيها

لا يوجب التناقض في الحكم .

٢ - افترقا في العلة - اي تنافيا فيها وتقابلا بالسلب والإيجاب .

٣ - ومن امثله ايضا ما تضمنه قوله تعالى « أفن يخلق كمن لا يخلق » فقد اثبت الله تعالى

لنفسه التفرد باستحقاق الألوهية وانكر ان يكون غيره مستحقاً لذلك استقلاً لاواشراكاً

لتنافيها في الموجب وهو الخلق فله الخلق والامر وحده وغيره ليس اليه شيء من ذلك

ومن ذلك قوله تعالى « ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء ومن رزقناه

منارزقاً حسناً » الآيتين من سورة النحل ، ومنه قوله ﷺ « وفي بضع أحدكم صدقة =

واما قياس الطرد: فقد قيل فيه عبارات غير مرضية . لا بد من الاشارة اليها
والى ابطالها .

ثم نذكر بعد ذلك ماهو المختار فيه .
فمنها قول بعضهم: انه عبارة عن اصابة الحق . وهو متقضى باصابة الحق بالنص
والاجماع ، فانه على ما قيل وليس بقياس .
كيف: وان اصابة الحق فرع للقياس وحكم له . وحكم القياس لا يكون هو القياس ،
ومنها قول بعضهم : لانه بذل الجهد في استخراج الحق . وهو أيضاً باطل بما
أبطلنا به الحد الذي قبله .

كيف وان بذل الجهد اما هو منبنيء عن حال القائس ، لاعن نفس القياس .
وقد قيل في ابطاله انه غير منعكس لوجود المحدود : دون الحد . وذلك أن من
رأى حكماً منصوباً عليه وعلى علته ؛ وكانت علته مما يشهد الحسن بها في الفرع
فان ذلك مقتضى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بطريق القياس . وان لم يوجد
فيه بذل جهد في استخراج الحق فقد وجد المحدود دون حده وليس بحق . فانه
وان لم يلحق المكلف بذل جهد في معرفة الحكم وعالته . لكونها منصوبين ،
ولا في معرفة وجود العلة في الفرع لكونها محسنة فيه . فلا بد من الاجتهاد في معرفة
صحة النص ان كان آحادا . وان كان متواتراً . ولا بد من البحث عن كونه
منسوخاً أم لا . وان لم يكن منسوخاً . فلا بد من النظر في الاصل هل للعلة فيه
معارض أو لا ، وان لم يكن لها معارض في الأصل فلا بد من النظر في الفرع هل
وجد فيه مانع او فات شرط اولا . ثم وان قدر انتفاء الاجتهاد مطلقاً في الصورة
المفروضة . فلا نسلم تحقق القياس فيها . بل الحكم انما يثبت في الفرع على هذا
التقدير بالاستدلال . لا بالقياس . على ما يأتي تحقيقه .

ومنها قول بعضهم ان القياس هو التشبيه . ويلزم عليه ان يكون تشبيه أحد
الشئين بالآخر . في المقدار . وفي بعض صفات الكيفيات كالالوان والطعوم ونحوها
قالوا يارسول الله آياتي أحدنا شهرته ويكون له فيها اجر قال : أرايتم لو وضعها
في حرام اكان عليه وزر فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له اجر .

قياساً شرعياً . اذ الكلام انما هو في حد القياس في اصطلاح المتشرعين . وليس كذلك .
ومنها قول بعضهم : القياس هو الدليل الموصل الى الحق . وهو باطل بالنص والاجماع .
ومنهم من قال . هو العلم الواقع بالمعلوم عن نظر . وهو أيضاً باطل بالعلم
الحاصل بالنظر في دلالة النص والاجماع .

كيف : وان العلم غير حاصل من القياس . فانه لا يفيد غير الظن ، وان كان حاصلًا
منه فهو ثمرة القياس فلا يكون هو القياس .

وقال ابو هاشم : انه عبارة عن حمل الشيء على غيره واجراء حكمه عليه وهو
باطل من وجهين .

الأول : أنه غير جامع لانه يخرج منه القياس الذي فرعه معدوم ممتنع لذاته فانه
ليس بشيء .

الثاني : أن حمل الشيء على غيره واجراء حكمه عليه قد يكون من غير جامع .
فلا يكون قياساً وان كان بجامع ، فيكون قياساً ؛ وليس في لفظه ما يدل على
الجامع ، فكان لفظه عاماً للقياس ؛ ولما ليس بقياس .

وقال القاضي عبد الجبار : انه حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضرب
من الشبه ، وهو باطل بما أبطلنا به حد أبي هاشم في الوجه الأول .

وقال أبو الحسين البصري : القياس تحصيل حكم الأصل في الفرع لا اشتباههما
في علة الحكم عند المجتهد .

وقد أورد على نفسه في ذلك اشكالا وأجاب عنه . اما الاشكال فهو ان
الفقهاء يسمون قياس العكس قياساً ؛ وليس هو تحصيل حكم الأصل في الفرع
لاشتباههما في علة الحكم ، بل هو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لا اقترانهما
في علة الحكم ، كما سبق تحقيقه .

وأما الجواب : فعاصله أن تسمية قياس العكس قياساً انما كان بطريق المجاز
لقوات خاصية القياس فيه ، وهو الحاق الفرع بالأصل في حكمه لما بينهما من المشابهة .

ويمكن ان يقال في جوابه ايضاً : انه وان كان قياس العكس قياساً حقيقة .
غير ان اسم القياس مشترك بين قياس الطرد وقياس العكس . فتحديد احدهما

بخاصيته لا ينتقض بالمسمى الآخر المخالف له في خاصيته . وان كان مسمى باسمه .
ولهذا فانه لو حدث العين بحد ينقصها لا ينتقض بالعين الجارية المخالفة لها في حدها
وان اشتركا في الاسم ، والمحدود ههنا انما هو قياس الطرد المخالف في حقيقته لقياس
العكس . غير ان ما ذكروه من الحد مدخول من وجهين .

الاول . ان قوله بتحصيل حكم الاصل في الفرع مشعر بتحصيل عين حكم
الاصل في الفرع . وهو ممتنع . فكان من حقه ان يقول . مثل حكم الاصل في الفرع .
الثاني : ان تحصيل حكم الاصل في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة القياس .
ونتيجة الشيء لا تكون هي نفس ذلك الشيء ، فكان الاولى ان يقول .
القياس هو اشتباه الفرع والاصل في علة حكم الاصل في نظر المجتهد على وجه
يستلزم تحصيل الحكم في الفرع .

وقال القاضي أبو بكر (١) القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما .
او نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من اثبات حكم اوصفة لها أو نفيهما عنهما . وقد
وافقه عليه أكثر اصحابنا . وهو مشتمل على خمسة قيود .

الاول قوله : حمل معلوم على معلوم .

الثاني قوله : في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما .

الثالث قوله : بناء على جامع بينهما .

الرابع قوله : من اثبات حكم اوصفة لها .

الخامس قوله : او نفيه عنهما .

أما القيد الاول فيستدعي بيان معنى الحمل . وبيان فائدة اطلاق لفظ المعلوم
وفائدة حمل المعلوم على المعلوم .

أما الحمل : فعناه مشاركة احد المعلومين للآخر في حكمه ، وإعنا اطلق لفظ
المعلوم . لانه ربما كانت صورة المحمول والمحمول عليه عديمة . وربما كانت وجودية
فلفظ المعلوم يكون شاملا لها فانه لو اطلق لفظ الموجود لخرج منه المعلوم . ولو
أطلق لفظ الشيء لاختص أيضا بالموجود على رأي أهل الحق .

١ — هو محمد بن الطيب الباقلاني .

ولو قال حمل فرع على أصل . ربما أوهم اختصاصه بالموجود من جهة
أن وصف أحدهما بكونه فرعاً والآخر بكونه أصلاً ، قد يظن أنه صفة وجودية
والصفات الوجودية لا تكون صفة للمعدوم ، وإن لم يكن حقاً ؛ فكان استعمال
لفظ المعلوم أجمع وأمنع وأبعد عن الوهم الفاسد ، وإنما قال : حمل معلوم على معلوم
لأن القياس يستدعي المقايضة ؛ وذلك لا يكون إلا بين شيئين ، ولأنه لولاه لكان
اثبات الحكم أو نفيه في الفرع غير مستفاد من القياس ، أو كان معللاً بعلّة غير
معتبرة ، فيكون بمجرد الرأي ، والتحكم وهو ممتنع .

وأما القيد الثاني : فأنما ذكره لأن حمل الفرع على الأصل قد بان أن معناه التشريك
في الحكم ، وحكم الأصل . وهو المحمول عليه قد يكون اثباتاً ، وقد يكون نفياً
وكانت عبارته بذلك أجمع للنفي والاثبات .

وأما القيد الثالث : فأنما ذكره لأن القياس لا يتم إلا بالجامع بين الأصل والفرع
والا كان حمل الفرع على الأصل في حكمه من غير دليل ، وهو ممتنع .

وأما القيد الرابع : فأنما ذكره ؛ لأن الجامع بين الأصل والفرع ، قد يكون
تارة حكماً شرعياً ، كما لو قال في تحريم بيع الكلب . نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير
وقد يكون وصفاً حقيقياً . كما لو قال في النبيذ مسكر فكان حراماً كالخمر .

وأما القيد الخامس : فأنما ذكره لأن الجامع من الحكم أو الصفة
قد يكون إثباتاً كما ذكرناه من المثالين . وقد يكون نفياً .

أما في الحكم فكما لو قال في الثبوت النجس إذا غسل بالخل . غير طاهر . فلا
تصح الصلاة فيه كما لو غسله باللبن والمرق .

وأما في الصفة . فكما لو قال في الصبي . غير عاقل . فلا يكلف كالحجّون .
وقد أورد عليه تشكيكات لا بد من ذكرها والإشارة إلى دفعها .

الاشكال الاول : أن القول بحمل المعلوم على المعلوم إما أن يراد به اثبات مثل
حكم أحدهما للآخر . أو شيء آخر .

فإن كان الاول : فالقول ثانياً في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما يكون تكراراً

من غير فائدة

وان كان الثاني: فلا بد من بيانه؛ كيف: وانه بتقدير أن يراد به شيء آخر فلا يجوز ذكره في تعريف القياس. لأن ماهية القياس تتم باثبات مثل حكم احد المعلومين للآخر بأمر جامع. فكان ذكر ذلك الشيء زائدا عما يحتاج اليه.

الثاني: ان قوله في اثبات حكم لها أو نفيه عنها مشعر بأن الحكم في الاصل والفرع مثبت بالقياس. وهو محال من جهة أن القياس فرع على ثبوت الحكم في الأصل. فلو كان ثبوت الحكم في الأصل فرعاً على القياس كان دوراً.

الثالث: انه كما يثبت الحكم بالقياس. فقد ثبتت الصفة ايضاً بالقياس. كقولنا في البارئ تعالى (عالم) فكان له علم كالشاهد فالقياس أعم من القياس الشرعي والعقلي. وعند ذلك، إما أن تكون الصفة مندرجة في الحكم. أو لا تكون.

فان كان الاول: كان القول بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيهما تكرر اراً لكون الصفة أحد أقسام الحكم. وان كان الثاني: كان التعريف ناقصاً.

الرابع: أن المعتبر في ماهية القياس الجامع من حيث هو جامع لأقسام الجامع وذلك أن ماهية القياس قد تنفك عن كل واحد من اقسامه بعينه، وما تنفك عنه الماهية لا يكون داخلاً في حدها، وايضاً فانه لو وجب في ذكر ماهية القياس ذكر أقسام الجامع، فالحكم والصفة الجامعة أيضاً كل واحد منها منقسم الى أقسام كثيرة لا تخصي، فكان يجب استقصاؤها في الذكر، والا كان الحد ناقصاً، وهو محال. الخامس: ان كلمة (أو) للترديد والشك، والتحديد انما هو للتعين، والترديد ينافي التعيين.

السادس: أن القياس الفاسد قياس، وهو غير داخل في هذا الحد، وذلك لأن هذا القائل قد اعتبر في حده حصول الجامع، ومهما حصل الجامع كان صحيحاً فالفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الأمر، لا يكون داخلاً فيه؛ فكان يجب ان يقال بأمر جامع في ظن المجتهد، فانه يعم القياس الفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الأمر.

والجواب عن الاشكال الاول أن المراد بحمل المعلوم على المعلوم انما هو التشريك بينهما في حكم احدهما مطلقاً.

وقوله بعد ذلك (في اثبات حكم أو نفيه) اشارة الى ذكر تفاصيل ذلك الحكم واقسامه،

وهي زائدة على نفس التسوية في مفهوم الحكم، فذكرها ثانيا لا يكون تكراراً .

وعن الثاني : وان كان هو اقوى الاشكالات الواردة ههنا ان يقال : لا نسلم ان قول القائل (حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لها او نفيه عنهما) مشعر باثبات حكم الأصل بالقياس ؛ حتى يلزم منه الدور ، لأن القياس على ما علم مركب من الأصل والفرع ، وحكم الأصل والوصف الجامع بين الأصل والفرع والحكم في الأصل غير مستند في ثبوته ولا نفيه الى مجموع هذه الامور ؛ اذ هو غير متوقف على الفرع ، ولا على نفسه وانما هو متوقف في ثبوته على الوصف الجامع وهو العلة حيث إن الشرع لم يثبت الحكم في الأصل الا بناء عليه . ولهذا قال الحاد في حده (في اثبات حكم لها او نفيه عنها بامر جامع بينهما) والوصف الجامع ركن للقياس ، وليس هو نفس القياس ؛ فلا يكون ثبوت الحكم في الأصل ولا نفيه بالقياس ، بل بالعلة . وليست هي نفس القياس ، وانما الثابت والمنفي بالقياس إنما هو حكم الفرع لا غير (١) .

وعن الثالث من وجهين : الاول انه مبني على تصور القياس ، في غير الشرعيات وهو غير مسلم ، على ما يأتي بيانه (٢) وما ذكروه من المثال ؛ فقد ابطلنا صحة القياس فيه في « ابيكار الافكار » . الثاني وان سلمنا تصور القياس في غير الشرعيات ، غير ان الكلام انما وقع في تحديد القياس الشرعي في مصطلح اهل الشرع ، وذلك لا يكون الا فيما كان حكم الأصل فيه شرعياً ، والصفة ليست حكماً شرعياً ، فلا

١ - انما الاولى زائدة وتقدر الكلام ، والثابت والمنفي بالقياس انما هو حكم الفرع لا غير .

١ - قياس التعليل والتمثيل كما يجرى في الاحكام الشرعية يجرى في طبائع الاشياء وخواصها وفي العقلية صفات وأفعالا بعد معرفة العلة - انظر الكلام على ذلك في ص ٣٦٦ - من مسودة آل تيمية ، واللمع لابي اسحاق الشيرازي ، وروضة الناظر لابن قدامة ، والكوكب المنير للفتوح .

تكون مندرجة فيه . وعلى هذا ؛ فخروج القياس العقلي عن الحد المذكور للقياس الشرعي لا يكون موجبا لنقصانه وقصوره .

وعن الرابع : انه ، وان كان ذكر أقسام الجامع من الحكم والصفة وتعيين كل واحد غير داخل في مفهوم القياس ، فذكره لم يكن لتوقف مفهوم القياس عليه ، حتى يقال بقصور التعريف بل المبالغة في الكشف والايضاح بذكر الاقسام وذلك مما لا يخل بالحد ، ولا يلزم من ذلك الاستقصاء بذكر باقي اقسام الحكم والصفة لعدم وجوبه .

وعن الخامس : أن التحديد والتعريف قد تم بقولنا (حمل معلوم على معلوم بأمر جامع بينهما) وما وقع فيه التردد بحرف أو : فقد بان التحديد (١) والتعريف غير متوقف عليه ، وانما ذكر لزيادة البيان والايضاح ، فلا يكون ذلك مانعا من تعريف المحدود . كيف وانه لا معنى للترديد سوى بيان صحة انقسام الحكم والجامع الى ما قيل ، وصحة الانقسام من الصفات اللازمة التي لا ترد فيها .

وعن السادس : ان المطلوب انما هو تحديد القياس الصحيح الشرعي ، والفاسد ليس من هذا القبيل . فخروجه عن الحد لا يكون مبطلا له ، لكنه يرد عليه إشكال مشكل لا يحصى عنه ، وهو ان الحكم في الفرع نقيضا واثباتا متفرع على القياس اجماعا ، وليس هو ركنا في القياس لأن نتيجة الدليل لا تكون ركنا في الدليل ، لما فيه من الدور الممتنع . وعند ذلك فيلزم من أخذ اثبات الحكم ونفيه في الفرع في حد القياس أن يكون ركنا في القياس ، وهو دور ممتنع . وقد أخذه في حد القياس حيث قال (في اثبات حكم لها أو نفيه عنها) اشارة الى الفرع والأصل . واختار في حد القياس أن يقال انه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الاصل . وهذه العبارة جامعة مانعة وافية بالغرض عرية عما يعترضها من التشكيكات العارضة لغيرها على ما تقدم (٢) .

١ — بان التحديد — تم وانتهى .

٢ — هذه التعاريف دخلتها الصناعة المنطقية المتكلفة فصارت خفية غامضة ؛ واحتاجت الى شرح وبيان ، ومع ذلك لم تسلم من النقد والاخلو الرد ، واوسلكوا في =

واذا عرف معنى القياس ، فهو يشتمل على اربعة اركان : الاصل والفرع ، وحكم الاصل ، والوصف الجامع .

اما الاصل : فقد يطلق على امرين : الاول : ما بنى عليه غيره كقولنا : ان معرفة الله اصل في معرفة رسالة الرسول ، من حيث ان معرفة الرسول تنبني على معرفة المرسل الثاني : ما عرف بنفسه من غير افتقار الى غيره ، وان لم يبن عليه غيره وذلك كما تقوله في تحريم الربا في النقدين فانه اصل وان لم يبن عليه غيره .

وعلى هذا اختلف العلماء في الاصل في القياس ، وذلك كما اذا قسنا النبيذ على الخمر المنصوص عليه بقوله ، عليه السلام « حرمت الخمرة لعينها » (١) في تحريم الشراب ، هل الاصل هو النص او الخمر او الحكم الثابت في الخمر ، وهو التحريم مع اتفاق الكل على ان العلة في الخمر وهي الشدة المطربة ليست هي الاصل . فقال بعض المتكلمين : الأصل هو النص الدال على تحريم الخمر لانه الذي بني عليه التحريم والأصل ما بني عليه .

=البیان طريقة القرآن وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام ، ومعهود العرب وما لو فهم من الايضاح بضرب الامثال لسهل الامر وهان الخطب .

١ — حديث حرمت الخمر لعينها ، ويروي بعينها قليلها وكثيرها والمسكر من كل شراب رواه للعقيلي في ترجمة محمد بن الفرات عن ابي اسحاق السبيعي عن الحارث عن علي مرفوعا واعله بمحمد بن الفرات ورواه العقيلي من طريق عبد الرحمن بن بشر القطفاني عن ابي اسحاق عن الحارث عن علي مرفوعا وقال وعبد الرحمن مجهول في الرواية والنسب وحديثه غير محفوظ ، وانما يروى هذا عن ابن عباس من قوله . وقد رواه موقوفا على ابن عباس التستائي في سننه من طرق ، والبخاري في مسنده والطبراني في معجمه والدارقطني في سننه مع اختلاف في العبارة ، ومن اراد تفصيل القول في ذلك فليرجع الى كتاب نصب الراية للزيلعي ، والى ترجمة ابي اسحاق السبيعي والحارث الاعور في تهذيب التهذيب لابن حجر . فان ابا اسحاق يدلس وقد عنعن ؛ والحارث الاعور كذاب . ومع ذلك فلعنة اهل الجدل واصطلاح علماء الفقه واصوله بعد استحكام الخلاف بينهم ظاهره في صناعة الحديث ووضعه لنصرة المذهب .

وقالت الفقهاء . الاصل انما هو الخمر الثابتة حرمة لان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبساً منه ومردود اليه . وهذا انما يتحقق في نفس الخمر .
وقال بعضهم : الاصل انما هو الحكم الثابت في الخمر ؛ لان الاصل ما انبنى عليه غيره ، وكان العلم به موصلاً الى العلم بغيره او الظن . وهذه الخاصية موجودة في حكم الخمر ، فكان هو الاصل .

قالوا : وليس الاصل هو النص ، لأن النص هو الطريق الى العلم بالحكم ولو تصور العلم بالحكم في الخمر دون النص ، كان القياس ممكناً ، ولأنه لو كان النص هو الاصل ، لكونه طريقاً الى معرفة الحكم ، باتفاق لكان قول الراوي هو أصل القياس بطريق الأولى ، لكونه طريقاً الى معرفة النص ، وليس كذلك بالاتفاق .
وليس الاصل ايضاً هو الخمر ، لانه قد يعلم الخمر ، ولا يعلم ان الحرمة جارية فيه ، ولا في الفرع ؛ بخلاف ماذا علم الحكم ؛ فكان هو الاصل .

واعلم ان النزاع في هذه المسألة لفظي ، وذلك لانه اذا كان معنى الاصل ما يبنى عليه غيره فالحكم امكن ان يكون اصلاً لبناء الحكم في الفرع عليه ؛ على ما تقرر . واذا كان الحكم في الخمر اصلاً ، فالنص الذي به معرفة الحكم يكون اصلاً للاصل . وعلى هذا ؛ اي طريق عرف به حكم الخمر من اجماع او غيره امكن ان يكون اصلاً وكذلك الخمر ؛ فانه اذا كان محلاً للفعل الموصوف بالحرمة ، فهو ايضاً اصل للأصل ، فكان اصلاً .

والاشبه ان يكون الاصل هو المحل ، علي ما قاله الفقهاء ، لافتقار الحكم والنص اليه ضرورة من غير عكس ؛ فان المحل غير مفتقر الى النص ولا الى الحكم .

واما الفرع : فهل هو نفس الحكم المتنازع فيه او محله ؟ اختلفوا فيه :
فن قال بان الاصل هو الحكم في الخمر ، قال الفرع هو الحكم في النبيذ .
ومن قال بأن الاصل هو المحل ، قال الفرع هو المحل ، وهو النبيذ ، وان كان الاولى ان يكون الفرع هو الحكم المتفرع على القياس ، والمحل اصل الحكم المتفرع على القياس .
فتسمية الخمر اصل اولي من تسمية النبيذ فرعاً ، من حيث ان الخمر أصل للتحريم الذي هو الاصل ؛ بخلاف النبيذ فانه اصل للفرع ، لآ انه فرع له .

واما الوصف الجامع فهو فرع في الحكم لكونه مستنبطاً من محل حكم المنصوص عليه ، فهو تبع للنص والحكم ومحلّه ، وهو اصل في الفرع ، لكون الحكم المتنازع فيه في التبنيذ مبنياً عليه ، وتسمية الوصف الجامع في الفرع اصلاً ، اولى من تسمية النص في الحظر والتحريم ومحلّه اصلاً للاختلاف في ذلك ، والاتفاق على كون الوصف في ذلك اصلاً .

واذا عرف معنى القياس واركانه ، فلنشرع في بيان ابوابه :

الباب الأول في شرائط القياس

ويشتمل على مقدمة ، واقسام .

اما المقدمة ، فاعلم ان القياس ؛ على ما سبق تعريفه ، يستدعى اركاناً لا يتم دونها ، وثمره هي نتيجته .

فأما الاركان ، فهي اربعة :

الفرع : المسمى بصورة محل النزاع وهي الواقعة المتنازع في حكمها نفياً وإثباتاً .

والاصل : وهو الواقعة التي يقصد تعدية حكمها الى الفرع .

والحكم : الشرعي الخاص بالاصل .

والعلة الجامعة بين الاصل والفرع .

واما ثمرته : فحكم الفرع فانه اذا تم القياس انتج حكم الفرع ، وليس حكم الفرع

من اركان القياس ، اذ الحكم في الفرع متوقف على صحة القياس ؛ فلو كان ركناً

منه ، لتوقف على نفسه ، وهو محال .

وعلى هذا ؛ فشروط القياس لا تخرج عن شروط هذه الاركان ، فمنها ما يعود

الى الاصل ، ومنها ما يعود الى الفرع : وما يعود الى الاصل فمنها ما يعود الى حكمه ،

ومنها ما يعود الى علة . فلنرسم في كل واحد منهما قسماً (١)

١ — منهما — الصواب منها .

القسم الاول في شرائط حكم الأصل وهي ثمانية

الشرط الاول - ان يكون حكماً شرعياً ، لان الغرض من القياس الشرعي

انما هو تعريف الحكم الشرعي في الفرع نفيًا وإثباتًا ، فاذا لم يكن الحكم في الاصل

شرعياً بأن كان قضية لغوية أو عقلية فالحكم المتعدي الى الفرع لا يكون شرعياً فلا

يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلًا ، كيف وانه اذا كان قضية لغوية فقد بينا

امتناع جريان القياس فيه ، في اللغات .

الشرط الثاني : - ان يكون ثابتاً غير منسوخ ، حتى يمكن بناء الفرع عليه ،

والا فتقدير ان لا يكون ثابتاً ، فلا ينتفع به ناظر ولا مناظر ، لانه إنما تعدى

الحكم من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع ، وذلك متوقف على اعتبار

الشارع له . فاذا لم يكن الحكم المرتب على وصفه ثابتاً في الشرع ، فلا يكون معتبراً .

الشرط الثالث : - ان يكون دليل ثبوته شرعياً ؛ لان مالا يكون دليله شرعياً

لا يكون حكماً شرعياً .

الشرط الرابع : - ان لا يكون حكم الاصل متفرعاً عن اصل آخر ، وهذا

ما ذهب اليه اكثر اصحابنا والكرخي ، خلافاً للحنابلة (١) وابي عبد الله البصري ، وبعض المفسرين

ذلك لان العلة الجامعة بينه وبين اصله ، إما ان تكون هي العلة الجامعة بينه وبين

فرعه ؛ او هي غيرها :

فان كان الاول : فالاصل الذي به الشهادة بالاعتبار انما هو الاصل الاخير لا

الاصل الاول ، فليقع الرد اليه ، والا فهو تطويل من غير فائدة ، وذلك كما لو قال

١ - ظاهر الاطلاق في قوله : خلافاً للحنابلة جـواز بناء القياس على القياس .

وليس كذلك ، فان منهم من منع ذلك ؛ ومنهم من اجازه ؛ بل منهم من روي عنه

قولان في ذلك : المنع ، والجواز ، كالقاضي ابي يعلى وابي الخطاب - انظر روضة الناظر

لابن قدامة ، والكوكب المنير لابي العباس الفتوحى واللمع لابي اسحاق الشيرازي

وانظر خلاف للحنابلة في حكم بناء القياس على القياس في ص ٣٩٤ و٣٩٥ من مسودة

آل تيمية طبعة المدني

الشافعي مثلاً في السفر جل مطعوم ، فجري فيه الربا ؛ قياساً على التفاح ، ثم قاس التفاح في تحريم الربا على البر بواسطة الطعم ايضاً .

وان كان الثاني ؛ وهو ان تكون العلة في القياسين مختلفة ، فلا تخلو :
اما ان تكون العلة التي عدى بها الحكم من الاصل الممنوع حكمه الى فرعه مؤثرة اي ثابتة بنص او إجماع ؛ او مستنبطة فان كان كان الاول ؛ فقد امكن إثبات الحكم في الفرع الاول بالعلة المؤثرة ، ولم يبق للقياس على الاصل الممنوع حكمه وقياسه على الاصل الاخير حاجة ، بل هو تطويل غير مفيد . وان كان الثاني وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة فسح النكاح بالجذام عيب يثبت به الفسخ في البهيح ؛ فيثبت به الفسخ في النكاح ، قياساً على الرق والقرن ثم قاس الرق والقرن عند توجه منعه على الجب والعنة بواسطة فوات غرض لاستمتاع به ، فلا يصح القياس فيه ، وذلك لان الحكم في الفرع المتنازع فيه أولاً إنما ثبت بما يثبت به حكم أصله ، فاذا كان حكم أصله ثابتاً بعلة أخرى وهي ما استنبطت من الأصل الآخر ، فيمتنع تعدية الحكم بغيرها ؛ لأن غيرها لم يثبت اعتبار الشارع له ضرورة أن الحكم الثابت معه ثابت بغيره بالاتفاق ؛ فلو ثبت الحكم بـ في الفرع الأول مع عدم اعتباره ، كان ذلك اثباتاً للحكم بالمعنى المرسل الخلقى عن الاعتبار ، وذلك ممتنع .

وعلى هذا ، فان قلنا بجواز تعليل الحكم الواحد بعلمتين مع كونه ممتنعاً ، كما يأتي تقريره (١) فهو ممتنع ههنا ، حيث انا مطعنا بأن العلة المستنبطة من الأصل الممنوع مما لم يلتفت اليها شارع في اثبات الحكم في أصلها للاتفاق على ثبوته بغيرها . والجمع بين العلل انما يكون حيث يمكن الظن باعتبار الشارع لها من اثبات الحكم على وفقها . هذا كله إن كان حكم الاصل مقولاً به من جهة المستدل ، ممنوعاً من جهة المعترض .
وأما إن كان مقولاً به من جهة المعترض ممنوعاً من جهة المستدل .

وذلك كما لو قال الحنفي في مسألة تعيين النية عندما إذا نوى النفل أتى بما أمر به ؛ فوجب أن يصح ، كما إذا كان عليه فريضة الحج ؛ ونوى النفل ، فان الحكم

١ - سيأتي الكلام على ذلك تعليماً في المسألة الثانية عشرة من مسائل شروط العلة ان شاء الله تعالى .

في الاصل مما لا يقول به الحنفي ، بل الشافعي فلا يصح من المستدل بناء الفرع عليه ، لانه اما أن يذكر ذلك في معرض التقرير لمأخذ من هو منتم إليه ، أو في معرض الالتزام للخصم :

فان كان الاول : فهو ممتنع لانه انما يعرف كون الوصف الجامع مأخذاً لامامه باثباته للحكم على وفقه ، وبالقيااس على الاصل الذي لا يقول به امامه لا يعرف ذلك .

وان كان الثاني: وذلك بأن يقول هذا هو عندك علة الحكم في الاصل المقيس عليه، وهو موجود في محل النزاع ، فيلزمك الاعتراف بحكمه؛ والافيلزم منه ابطال المعنى وانتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير معارض، ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل ، فهو أيضا ممتنع ، لوجهين :

الاول: أن للمعارض أن يقول: الحكم في الاصل لم يكن عندي ثابتا بناء على هذا الوصف ؛ بل بناء على غيره ، ويجب تصديقه فيه ، لكونه عدلا ، والظاهر من حاله الصدق وهو أعرف بمأخذ مذهبه . الثاني: أنه وان كان الحكم في الاصل معللا بالوصف المذكور ، غير أن حاصل الالتزام يرجع الى الزام المعارض بالتخطئة في الفرع باثبات خلاف حكمه ؛ ضرورة تصويبه في اعتقاد كون الوصف الجامع علة للحكم في الاصل المقيس عليه وهو غير لازم؛ إذ ليس تخطئته في الفرع ضرورة تصويبه في تعليل حكم الاصل بالوصف المذكور اولى من تخطئته في تعليل حكم الاصل بالوصف المذكور . وتصويبه في حكم الفرع .

الشرط الخامس - أن لا يكون حكم الاصل معدولا به عن سنن القياس ، والمعدول به عن سنن القياس على قسمين :-

الاول : مالا يعقل معناه ، وهو على ضربين : إما مستثنى من قاعدة عامة أو مبتدأ به : فالاول كقبول شهادة خزيمة وحده ، فإنه مع كونه غير معقول المعنى ؛ مستثنى من قاعدة الشهادة .

والثاني : كاعداد الركعات ؛ وتقدير نصب الزكوات ومقادير الحدود ،

والكفارات ؛ فانه مع كونه غير معقول المعنى ، غير مستثنى من قاعدة سابقة عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع فيه القياس .

القسم الثاني ما شرع ابتداء ؛ ولا نظير له ، ولا يجرى فيه القياس لعدم النظر وسواء كان معقول المعنى ؛ كـ رخص السفر والمسح على الخفين لعله دفع المشقة ، أو هو غير معقول المعنى ؛ كـ اليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة ونحوه .
الشرط السادس - إذا كان حكم الأصل متفقاً عليه ؛ فقد اختلفوا في كيفية الانفاق فمنهم من قال بأنه يكفي أن يكون ذلك متفقاً عليه بين الفريقين لا غير .

ومنهم من قال : لا يكفي ذلك ، بل لا بد وان يكون متفقاً عليه بين الأمة ، وإلا فان كان متفقاً عليه بين الفريقين فقط ؛ فلا يصح القياس عليه ، وسموه قياساً مركباً وقبل النظر في مأخذ الحجاج ، فلا بد من النظر في معنى القياس المركب وأقسامه أما القياس المركب فهو أن يكون الحكم في الأصل غير منصوص عليه ، ولا يجمع عليه من الأمة (١) وهو قسمان .

الاول ، مركب الأصل ، والثاني مركب الوصف .

أما التركيب في الأصل : فهو أن يعين المستدل علة في الأصل المذكور ، ويجمع بها بينه وبين فرعه ، فيعين المعترض فيه علة أخرى ، ويقول الحكم عندي ثابت بهذه العلة ، وذلك كما اذا قال في مسألة الحر بالعبد مثلاً ؛ عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب ، فان المكاتب غير منصوص عليه ولا مجمعاً عليه بين الأمة ، لا اختلاف الناس في وجوب القصاص على قاتله ، وانما هو متفق عليه بين الشافعي وأبي حنيفة ، وعند ذلك فللحنفي أن يقول العلة في المكاتب (٢) المتفق عليه المانعة من جريان القصاص فيه عندي إنما هو جهالة (٣) المستحق من السيد أو الورثة . فان سلم ذلك امتنعت التعديعية الى الفرع لخلو الفرع عن العلة ، وان ابطال التعليل بها ؛ فأنا أمنع الحكم في الأصل لانه انما ثبت عندي بهذه العلة ، وهي مدرك اثباته ؛ ولا محذور في نفي الحكم

١ - ولكنه متفق عليه من الخصمين المستدل والمعارض .

٢ - العلة في المكاتب - أي علة الحكم بترك القصاص للمكاتب من قاتله الحر .

٣ - انما هو جهالة - الصواب انما هي جهالة ؛ لأن كلامنا مرجع الضمير وخبره مؤنث .

لا انتفاء مدركه إذ لم يلزم منه مخالفة نص ولا إجماع، وعلى كلا التقديرين، فالقياس يكون ممتنعاً إما لمنع حكم الاصل، وإما لعدم علة الاصل في الفرع.

قال بعض الأصوليين: وإنما سمي هذا النوع قياساً مركباً، لاختلاف الخصمين في علة الاصل، وليس بحق. والا كان كل قياس يختلف في علة اصله؛ وان كان منصوباً أو متفقاً عليه بين الأمة، مركباً. وليس كذلك.

والاشبه انه انما سمي بذلك الاختلاف للخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم أن العلة الجاهة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له. والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة. وهي المثبتة له؛ وانه لا طريق الى اثباته سواها، وأنها غير مستنبطة منه. ولا هي فرع عليه، ولذلك منع ثبوت الحكم عند إبطالها. وإنما سمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل. (١) واما مركب الوصف فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل، هل له وجود في الاصل اولا؟

وذلك كما لو قال المستدل في مسألة تعليق الطلاق بالنيكاح تعليق، فلا يصح قبل النكاح، كما لو قال: زينب التي أتزوجها طالق. فللخصم ان يقول: لانسلم وجود التعليق في الاصل، بل هو تنجيز فان ثبت أنه تعليق؛ فانا امنع الحكم واقول بصحته، كما في الفرع، ولا يلزمني من المنع محذور؛ لعدم النص عليه واجماع الأمة. وإنما سمي مركب الوصف لانه خلاف في تعيين الوصف الجامع واذا اتينا على بيان معنى القياس المركب واقسامه.

فنقول: لا يخلو اما ان ينظر في ذلك الى الناظر المجتهد، او المناظر: فان كان اولاً. فان كان له مدرك في ثبوت حكم الاصل سوى النص والاجماع فالقياس صحيح لانه اذا غلب على ظنه صحة القياس فلا يكابر نفسه فيما اوجبه ظنه، وان

١ - قارن بين خلاف الحنفية والأئمة الثلاثة هنا فيما ثبت به حكم الأصل، وبين الآمدي علة تسمية هذا النوع من القياس المركب بالأصل، وبين خلاف الحنفية والشافعية فيما ثبت به حكم الاصل في المسألة العشرين من مسائل شروط العلة مع مراعاة أن العلة هنا مستنبطة، وفي المسألة الآتية منصرصة.

لم يكن له مدرك سوى النص والاجماع فالقياس متعذرا لتعذر اثبات حكم الأصل .
وان كان الثاني : فالخيار بعد ابطال ما يعارض به الخصم في القسم الاول من
التركيب وتحقيق وجود ما يدعيه في الأصل في القسم الثاني منه ، انما هو التفصيل
وهو ان الخصم اما ان يكون مجتهدا او مقلدا .

فان كان مجتهدا وظهر في نظره ابطال المدرك الذي بنى عليه حكم الأصل ،
فله منع حكم الأصل وعند ذلك فالقياس لا يكون مستغفرا به بالنسبة الى الخصم .
وان كان مقلداً فليس له منع الحكم في الأصل وتخطئة إمامه فيه بناء على عجزه
هو عن تمشية الكلام مع المستدل ، وذلك لاحتمال أن لا يكون ما عينه المعارض هو
المأخذ في نظر امامه ، وبتقدير أن يكون هو المأخذ في نظر امامه ، فلا يلزم من
عجز المقلد عن تقريره عجز إمامه عنه لكونه أكمل حالا منه وأعرف بوجه
ما ذهب اليه وتقريره .

وقد قيل انه وان كان لا بد من تخطئة امام المعارض ، اما في حكم الأصل
أو الفرع ، فليس للخصم تخطئة امامه في حكم الأصل دون الفرع ، وليس بحق ؛
فانه كما انه ليس للخصم تخطئة امامه في حكم الأصل دون الفرع ، فليس للمستدل
تخطئة إمام المعارض في الفرع دون الأصل ، ولا أولوية .

فان قيل : بل تخطئته في الفرع أولى لوقوع الخلاف فيه بين امام المستدل وامام
المعارض ، بخلاف حكم الأصل ، فيقال كما ان الخلاف واقع في الفرع بين الامامين
فان الخلاف في الأصل أيضاً واقع بين الائمة ، اذ هو غير مجمع عليه . وليس موافقة
امام المستدل في الفرع أولى من موافقة المخالف في الأصل .

الشرط السابع — أن لا يكون الدليل الدال على إثبات حكم الأصل دالاً على
إثبات حكم الفرع ، والا فليس جعل احدهما أصلاً للآخر أولى من العكس .
الشرط الثامن — اختلف الأصوليون في اشتراط قيام الدليل على تعليل حكم
الأصل وجواز القياس عليه زنياً واثباتاً .

والخيار أنه ان أريد بالدليل الدال على ذلك أن يكون دليلاً خاصاً بذلك الأصل
من كتاب أو سنة أو اجماع ، فهو باطل .

وان اريد به أنه لابد من قيام دليل على ذلك بجهة العموم والشمول، فهو حق .
وذلك لانا سنبين ان كل أصل أمكن تعليل حكمه فانه يجب تعليله ، وانه يجوز
القياس عليه، وذلك لان مدرك كون القياس حجة انما هو اجماع الصحابة على ما يأتي (١)
وقد علمنا من تتبع احوالهم في مجاري اجتهاداتهم انهم كانوا يقيسون الفرع
على الاصل عند وجود ما يظن كونه علة لحكم الاصل في الاصل فظن وجوده
في الفرع ؛ وان لم يقم دليل خاص على وجوب تعليل حكم ذلك الاصل وجواز
القياس عليه ، حتى قال عمر لابي موسى الاشعري (اعرف الاشباه والامثال . ثم
قس الامور برأيك) (٢) ولم يفصل .

وكذلك اختلفوا في قوله (أنت على حرام) حتى قاسه بعضهم على الطلاق،
وبعضهم على الظهار ، وبعضهم على البمين . ولم ينقل نص خاص ولا اجماع ،
على القياس على تلك الاصول ولا على جواز تعليلها .

١ - سيأتي في أدلة التعبد بالقياس ان العمدة في ثبوت ذلك إجماع الصحابة ،
فحصره مدرك التعبد بالقياس هنا على الإجماع حصر ادعائي يقصد به بيان ان
الإجماع هو المعزل عليه في اثباته لانفي المدارك الاخرى التي استدل بها على التعبد
بالقياس .

٢ - سيأتي الكلام عليه تعليقا عند الكلام على ادلة التعبد بالقياس ان شاء الله تعالى .

القسم الثاني في شروط علة الاصل

وقد اتفق الكل على جواز تعليل حكم الاصل بالأوصاف الظاهرة الجليلة العربية عن الاضطرار . وسواء أكان الوصف معقولا ؛ كالرضى والسخط ، ام محسا كالقتل والسرقة ، ام عرفيا كالحسن والقبح وسواء أكان موجودا في محل الحكم كما ذكر من الامثلة أم ملازما له غير موجود فيه ، كتحريم نكاح الأمة لعله رق الولد ، لكن اختلفوا في شروط . فلنفرض في كل واحد منها مسألة .

المسألة الأولى

ذهب الاكثرون الى أن شرط علة الاصل (١) أن لا يكون محل حكم الاصل ولا جزءا من محله . وذهب آخرون الى جوازه والمختار انما هو التفصيل . وهو امتناع ذلك في المحل دون الجزء ؛ وذلك لان الكلام انما هو واقع في علة أصل القياس فلا كانت العلة فيه هي محل حكم الاصل بخصوصه . لكانت العلة قاصرة لاستحالة كون محل حكم الاصل بخصوصه متحققا في الفرع . والا كان الاصل والفرع متحدا . وهو محال .

نعم انما يمكن ذلك فيما اذا لم تكن علة حكم الاصل متعدية . لانه لا بعد في استلزام محل الحكم لحكمة داعية الى ذلك الحكم . كاستلزام الاوصاف العامة لمحل الاصل والفرع .

وأما الجزء . فلا يتمتع التعليل به لاحتمال عمومته للأصل والفرع .

١ - علة الاصل - اي علة تحكم الاصل .

المسألة الثانية

اختلفوا في جواز كون العلة في الاصل بمعنى الامارة المجرة ، والمختار انه لا بد وان تكون العلة في الاصل بمعنى الباعث أى مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم والا فلو كانت وصفا طرديا لاحكمة فيه . بل امارة مجردة فالتعليل بها في الاصل ممتنع لوجهين .

الاول : انه لا فائدة في الامارة . سوى تعريف الحكم . والحكم في الاصل معروف بالخطاب لا بالعلة المستنبطة منه .

الثاني : ان علة الاصل مستنبطة من حكم الاصل . ومتفرعة عنه فلو كانت معرفة لحكم الاصل . لكان متوقفا عليها . ومتفرعا عنها وهو دور ممتنع .

المسألة الثالثة

ذهب الاكثرون الى امتناع تعليل الحكم بالحكمة المجردة عن الضابط (٢) وجوزوه الاقلون . ومنهم من فصل بين الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها والحكمة الخفية المضطربة فجوز التعليل بالاولى دون الثانية وهذا هو المختار .

١ - اختار ان تكون العلة في الاصل بمعنى الباعث لا لامارة وهذا وان كان بالنسبة للمكلف مناسباً فان المعنى الذي ثبت الحكم من اجله يبعث المكلف على العمل بمقتضاه ، لكنه ينبغي ان يعبر عنه في حق الله بالمقصود من شرع الحكم ادبا مع الله قال في مسودة آل تيمية قد اطلق غير واحد من اصحابنا القضي وابو الخطاب وابن عقيل والحلواني وغيرهم في غير موضع ان علل الشرع لانما هي امارات وعلامات نصبها الله ادلة على الأحكام فهي تجري مجرى الأسماء ؛ ثم قال وهذا الكلام غير صحيح على الإطلاق ؛ ثم قال : ذكر ابن عقيل وغيره انها وان كانت امارات فانها موجهة لمصالح ودافعة لمفاسد ليست من جنس الامارات الساذجة العاطلة عن الایجاب .

٢ - المراد بالضابط هنا الوصف للظاهر المشتمل على الحكمة المقصودة للشارع من شرع الحكم .

١٠١ اذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة غير مضطربة فلانا اجمعنا على ان الحكم اذا اقترن بوصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها انه يصح التعليل به . وان لم يكن هو المقصود من شرع الحكم . بل . اشتمل عليه من الحكمة الخفية . فاذا كانت الحكمة . وهي المقصود من شرع الحكم . مساوية للوصف في الظهور والانضباط كانت اولى بالتعليل بها .

واما اذا كانت الحكمة خفية مضطربة غير منضبطة فيمنع التعليل بها لثلاثة اوجه .
الاول انها اذا كانت خفية مضطربة مختلفة باختلاف الصور والأشخاص والازمان والاحوال . فلا يمكن معرفة ما هو مناط الحكم منها والوقوف عليه الا بعسر وحرَج ، ودأب الشارع فيما هذا شأنه على ما ألفناه منه انما هو رد الناس فيه الى المظان الظاهرة الجلية . دفعا للعسر عن الناس والتخبط في الاحكام ؛ ولهذا فانا نعلم أن الشارع انما قضى بالترخيص في السفر دفعا للمشقة المضبوطة بالسفر الطويل الى مقصد معين . ولم يعلقها بنفس المشقة . لما كانت مما يضطرب ويختلف . ولهذا فانه لم يرخص للجمال المشقوق عليه في الحضر . وان ظن أن مشقته تزيد على مشقة المسافر في كل يوم فرسخ . وان كان في غاية الرفاهية والدعة . لما كان ذلك مما يختلف ويضطرب .

الثاني : أن الاجماع منعقد على صحة تعليل الأحكام بالاوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على احتمال الحكم ؛ كتعليل وجوب الفصاص بالقتل العمد المدون بالحكمة الزجر او الجبر ، وتعليل صحة البيع بالتصرف الصادر من الأهل في المحل لحكمة الانتفاع ، وتعليل تحريم شرب الخمر وايجاب الحد به لحكمة دفع المفسدة الناشئة منه ونحوه ، ولو كان التعليل بالحكمة الخفية مما يصح لما احتيج الى التعليل بضوابط هذه الحكم والنظر اليها ، لعدم الحاجة اليها ، ولما فيه من زيادة الحرج بالبحث عن الحكمة ، وعن ضابطها مع الاستغناء بأحدهما .

الثالث : ان التعليل بالحكمة المجردة إذا كانت خفية مضطربة ، مما يفضي الى العسر والحرَج في حق المكلف بالبحث عنها والاطلاع عليها ؛ والحرَج منفي بقوله تعالى « ما جعل عليكم في الدين من حرج » غير اننا خلفناه في التعليل بالوصف

الظاهر المنضبط ، لكون المشقة فيه أدنى ؛ فبقينا عاملين بعموم للنص فيما عداه .
فان قيل : ما ذكرتموه في جواز التعليل بالحكمة الظاهرة المنضبطة فهو فرع
امكان ذلك ؛ وهو غير مسلم في الحكمة ، فانها راجعة الى الحاجات الى المصالح
ودفع المفاسد ؛ والحاجات مما تخفى وازيد وتنقص فلا تكون ظاهرة ولا منضبطة
وان سلمنا امكان ذلك نادرا .

غير انه يلزم من التوصل الى معرفتها في آحاد الصور لتعيين التعليل بها ، نوع
عسر وحرَج لا يلزم مثله في التوصل الى معرفة الضوابط الجلية والمطان الظاهرة
المنضبطة المشتمة على احتمال الحكم في الغالب ؛ وذلك مدفوع بقوله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج .

وما ذكرتموه في امتناع التعليل بالحكمة الخفية .

أما الوجه الأول ، فالبحث عن الحكمة الخفية ؛ وان كان فيه نوع حرج
ومشقة . غير أنه لا بد منه عند التعليل بالوصف الظاهر المشتمل عليها ضرورة أنها
علة لكون الوصف علة ولولا اشتغال الوصف عليها لما كان علة للحكم واذا لم يكن
بد من معرفتها في جعل الوصف علة للحكم وقد جعلت علة للعلة أمكن ان تجعل
علة للحكم من غير حاجة الى ضابطها ، وحيث لم نقض بالترخص في حق الحمال في
الحضر دفعا للمشقة عنه . فغايتة امتناع تعليل الرخصة بطلق المشقة بل بالمشقة الخاصة
بالسفر . ولا يلزم من ذلك امتناع التعليل بالحكمة مطلقا .

وأما الوجه الثاني : فغايتة ما فيه جواز التعليل بالضابط المشتمل على الحكمة .
وليس فيه ما يبدل على امتناع التعليل بالحكمة . قولكم : انه لا حاجة اليه . لانسلم
ذلك . فان الاطلاع عليه اسهل من الاطلاع على الحكمة .

وأما الوجه الثالث : فهو ان الحرج اللازم عن البحث عن الحكمة الخفية .
وان كان شاقا غير انه لا يزيد على البحث عنها عند التعليل بضابطها . بل المشقة في
تعرفها . مع تعرف ضابطها . أشق من تعرفها دون ضابطها وقد اجمعنا على مخالفة
النص المذكور عند التعليل بالضابط وكانت مخالفته عند التعليل بالحكمة لا غير
أقل مشقة وخرجا . فكان أولى بالمخالفة .

والجواب عن الاعتراض الاول: ان الكلام انما هو مفروض فيا اذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها في بعض الصور لافيا لم يكن .

قولهم « ان الاطلاع عليها والبحث عنها أشق من البحث عن الضابط » ليس كذلك . فانها اذا كانت ظاهرة منضبطة . كالوصف . فلا تفاوت .

وعن الاعتراض الاول: على الوجه الثاني (١) ان البحث عن الحكمة عند تجردها عن الضابط لا بد فيه من معرفة كميتها وخصوصيتها حتى تأمن من الاختلاف بين الاصل والفرع فيها، وذلك غير ممكن في الحكمة الخفية المضطربة . ولا يكفي فيه مجرد معرفة احتمالها ، بخلاف ما اذا كانت مضبوطة بضابط فاننا نكتفي بمعرفة الضابط ومعرفة أصل احتمال الحكمة لا غير . ويدل على ذلك ما ذكرناه من الاستشهاد، وما ذكره عليه، فهو اعتراف بامتناع التعليل بمجرد الحكمة، وهو المطلوب .

وعن الاعتراض على الوجه الثاني أنه لو امكن التعليل بالحكمة لما احتيج الى التعليل بالضابط .

قولهم : ان الوقف عليه أسهل من الوقوف على الحكمة بمجردها .

قلنا : فيلزم من ذلك امتناع التعليل بالحكمة لما فيه من تأخير اثبات الحكم الشرعي الى زمان امكان الاطلاع على الحكمة مع امكان اثباته بالضابط في اقرب زمان ، وذلك ممتنع .

وعن الاعتراض على الوجه الثالث انا لا نسلم التساوي في الحرج والمشقة في البحث عن الحكمة مع ضابطها ، ومع خلوها عن الضابط ، وذلك لانا نفتقر في البحث عنها عند خلوها عن الضابط الى معرفة خصوصيتها وكميتها ، حتى تأمن من التفاوت فيها بين الاصل والفرع ، كما سبق ، ولا كذلك في البحث عنها مع ضابطها ، فاننا لانفتقر في البحث عنها الى اكثر من معرفة اصل احتمالها ، ولا يخفى ان الحرج في تعرفها على جهة التفصيل اتم من تعرفها لا بجهة التفصيل .

١ — وعن الاعتراض الأول على الوجه الثاني - فيه تحريف والصواب وعن الاعتراض على الوجه الاول .

المسألة الرابعة

اختلفوا : في جواز تعليل الحكم الثبوتي بالعدم : فجوزه قوم .
ومنع منه آخرون ؛ وشرطوا ان تكون العلة للحكم الثبوتي أمراً وجودياً ،
وهو المختار .

وبيانه من ثلاثة أوجه :

الاول : ان الحكم يكون الوصف علة صفة وجودية ، لان نقيض العلة
(لاعلة) ، و (لاعلة) أمكن أن يكون صفة لبعض الاعدام ، ولو كان المفهوم
(من لاعة) وجودياً ، لكان الوجود صفة للعدم ، وهو محال ، واذا كان (لاعلة)
عدماً ، فالمفهوم من نقيضها وجودي .

الوجه الثاني : أنه يصح قول القائل « أي شئ وجد حتى حدث هذا الأمر؟ »
ولو لم يكن الحدوث متوقفاً على وجود شيء ، لما صح هذا الكلام كما لو قال :
أي رجل مات ، حتى حدث لفلان هذا المال ؟ » حيث لم يكن حدوث المال
لفلان متوقفاً على ما قيل .

الثالث : وهو خاص بما إذا كان الحكم ثابتاً بخطاب التكليف ، كالوجوب
والحظر ونحوه ، وهو أن يقال « قد ثبت أن العلة المستنبطة من الحكم لا بد وان
تكون بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة ، والباعث ما اشتمل على تحصيل مصلحة أو
تكميلها ، أو دفع مفسدة أو تقليلها ، كما يأتي بيانه ، فاذا كان الحكم ثابتاً بخطاب
التكليف لمثل هذا الغرض ، فلا بد وأن يكون ضابط ذلك الغرض مقدوراً للمكلف
في ايجاده واعدامه ، والا لما كان شرع ذلك الحكم مفيداً لمثل ذلك الغرض ،
لعدم إفضائه الى الغرض المطلوب ، والعدم المحض لا انتساب له الى قدرة المكلف
لا بايجاد ولا اعدام ، فجعل ضابطاً لغرض الحكم ، ومقصوداً ، لا يكون مفصلاً
الى مقصود شرع للحكم ، فيمتنع التعليل به .

فان قيل : ما ذكرتموه من الوجه الاول معارض بما يدل على ان المفهوم من
صفة العلة عدم ، وبيانه من وجهين :

الاول: أنه لو كانت صفة العلة أمراً وجودياً ، لم يخل ؛ اما أن تكون واجبة لذاتها ، او ممكنة: الاول محال ، والا لما افتقرت الى الموصوف بها ،
والثاني : يوجب افتقارها الى علة مرجحة لها ، والكلام في صفة تلك العلة كالكلام في الاولى ، وهو تسلسل ممتنع .

الوجه الثاني : انه يصح وصف الامر العدمي بكونه علة للامر العدمي ولهذا يصح أن يقال : انما لم اسلم على فلان ، لأنني لم اره . وانما لم افعل كذا ؛ لعدم الداعي اليه .
واما الوجه الثاني ، فليس فيه دلالة على توقف حدوث ذلك الامر على تجدد وجود أمر آخر ولهذا ، فانه يصح أن يقال أي شيء صنع هذا ، حتى حدث له المال ؟ وان لم يكن حصول المال له موقوفاً على صنع من جهته ، لجواز حدوثه له عن ارث أو وصية .

وان سلمنا دلالة على التوقف على الامر الوجودي ، غير أنه معارض بما يدل على صحة تعليل الامر الوجودي بالامر العدمي .

وبيانه أنه يصح أن يقال ضرب فلان عبده لانه لم يمثل أمره ، وشتم فلان فلاناً لانه لم يسلم عليه ؛ وهو تعليل للأمر الوجودي بالامر العدمي .

وأما الوجه الثالث : فهو وان سلمنا ان العلة لا بد وان تكون بمعنى الباعث ؛ وان الباعث عبارة عما ذكرتموه ، ولكن لا نسلم امتناع كون الوصف العدمي باعثاً وذلك لأننا أجمعنا على جواز التعليل بالوصف الوجودي الظاهر المنضبط ، اذا كان يلزم من ترتيب الحكم على وفقه تحصيل مصلحة او دفع مفسدة ظاهراً ، فالعدم المقابل له يكون ايضاً ظاهراً منضبطاً ؛ ويكون مشتملاً على نقيض ما اشتمل عليه الوصف الوجودي ، وهو لا يخرج عن المصلحة أو المفسدة ، لانه ان كان ما اشتمل عليه الوصف الوجودي مصلحة ، فعدمه يلزمه عدم تلك المصلحة ، وعدم المصلحة مفسدة . وان كان ما اشتمل عليه الوجودي مفسدة فعدمه يلزمه عدم تلك المفسدة وعدم المفسدة مصلحة وهو مقدور للمكلف ؛ لأنه اذا كان مقابله ، وهو الوصف الوجودي ، مقدوراً ، فلا معنى لكونه مقدور ، الا انه مقدور ، على ايجاده واعدامه ، فاذا العدم المقابل للوجود مقدور ، واذا كان مقدوراً وهو ظاهر

منضبط مشتمل على مصلحة او مفسدة ، فقد امكن التعليل به كما امكن التعليل بالوصف الوجودي .

والجواب عن الاول : ان مذكروه من لزوم التسلسل بتقدير كون العلية صفة وجودية ، لم يثبت بتقدير كونها عدمية ؛ وذلك ؛ لان المفهوم من صفة العلية ؛ اذا كان امراً عدمياً ، فاما ان يكون واجباً لنفسه ومفهوماً ، او ممكناً : لا جاز ان يكون واجباً لذاته ، والا لما افتقر في تحقيقه الى نسبته الى ذات العلة وكونه وصفاً لها ، وان كان ممكناً ، فلا بد له من علة مرجحة . والتسلسل لازم له وعند ذلك ؛ فالجواب يكون متحداً .

وما ذكره من الاحتجاج ثانياً ، فلا يصح . وذلك ، لان وجود الداعي الى الفعل شرط وجود الفعل . وكذلك الرؤية لزيد شرط في السلام عليه ، لا أن ذلك علة له ، وإنما اضيف عدم الاثر اليه بلام التعليل بجهة النجوز لمشابهة للعلة في افتقار الاثر الى كل واحد منها . ولذلك ، يقال في صورة تعليق الطلاق والعق بحدوث الدار ، (انما طلقت الزوجة ؛ وعق العبد لدخول الدار) ويجب حمل ذلك على جهة النجوز جمعاً بينه وبين مذكرناه من الدليل .

قولهم على الوجه الثاني : ليس فيه دلالة على توقف الحدوث على تجدد الوجود . قلنا : دليله مذكورناه ، وما ذكره من الاستشهاد . فانما صح بناءً على الظاهر من جهة ان الغالب في حدوث المال لبعض الاشخاص ان يكون مسنداً الى صنعة لا الى مذكروه . ونحن انما نتمسك في هذا الوجه بالظاهر ، لا بالقطع .

وما ذكره من المعارضة الدالة على تعليل الأمر الوجودي بالأمر العدمي غير صحيح . فان المعلن به ليس هو العدم المحض ، فانه غير منتسب الى فعل الشخص فلا يحسن جعله علة للعقاب ، لا عقلاً ولا شرعاً ، وانما التعليل بالامتناع عن ذلك وكف النفس عنه ، وهو امر وجودي لا عدمي .

وما ذكره على الوجه الثالث فحاصله راجع الى التعليل بالاعدام المقدور ؛ وهو امر وجودي لا بالعدم المحض الذي لا قدرة للمكلف عليه . وذلك غير ما وقع فيه النزاع .

واذا عرف امتناع تعليل الوجود بالعدم المحض مما ذكرناه، فبمثله يعلم ان العدم لا يكون جزءاً من العلة المقتضية للأمر الوجودي، ولا داخلاً فيها . والوجه في الاعتراض على ذلك ولا انفصال فعلي ما تقدم .

ويخصه اعتراض آخر، وهو أن انتفاء معارضة المعجزة بمثلها جزء من المعرفة، لكونها معجزة . وكذلك الدوران فإنه معرف لعلية المدار، وأحد أجزاء الدوران العدم مع العدم .

وجوابه : أنا لا نسلم أن العدم فيما ذكرناه من صور الاستشهاد جزء من المعرفة بل شرط ، والشرط غير الجزء .

واذا عرف امتناع تعليل الحكم الثبوتي بالعدم المحض ، وامتناع جعله جزءاً من العلة لزم امتناع التعليل بالصفات الإضافية (١) وذلك لأن المفهوم من الصفة الإضافية : إما أن يكون وجوداً أو عدماً، لا جائز أن يكون وجوداً ، لأن الصفة الإضافية لا بد وأن تكون صفة للمضاف ، ويلزم من ذلك قيام الصفة الوجودية بالمعدوم المحض وهو محال .

وبيان لزوم ذلك أن الإضافة الواقعة بين المتناقضين وبين المتقدم والمتأخر قائمة بكل واحد من الأمرين وأحد المتقابلين مما ذكرناه لا بد وأن يكون معدوماً . وإذا بطل أن يكون المفهوم من الإضافة وجوداً ، تعين أن يكون عدماً .

١ — أنظر تعريف الصفة الإضافية في التعليق ص ١٧٤ ج ٢ .

المسألة الخامسة

اختلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي : فجوزه قوم . ومنع منه آخرون . وشرطوا في العلة أن لا تكون حكماً شرعياً . ونحن نشير إلى مأخذ الفريقين ، وننبه على ما فيه ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار . فأما من قال بأن الحكم يجوز أن يكون علة للحكم ، فقد احتجوا عليه بأن أحد الحكمين قد يكون داثراً مع الحكم الآخر وجوداً وعدمًا . والدوران دليل كون المدار عليه الدائر (١) وسنبين أن الدوران لا يدل على التعليل فيما بعد . وأما القائلون بامتناع التعليل بالحكم ، فقد احتجوا بأن الحكم إذا كان علة لحكم آخر ، فاما ان يكون متقدماً عليه ؛ او متأخراً عنه ، او مقارناً له . لاجبائز ان يقال بالاول ، وإلا لزم منه وجود العلة مع تخلف حكمها عنها وهو نقض للعلة .

ولاجبائز ان يقال بالثاني . لان المتأخر لا يكون علة للمتقدم . وان كان الثالث : فليس جعل احدهما علة للآخر اولى من العكس . وايضاً : فانه يحتمل ان يكون الحكم الأصل علة ، ويحتمل ان يكون . واذا كان معللاً ، احتمل ان لا يكون الحكم به هو العلة ، واحتمل ان يكون ، وعلى هذا فلا يكون علة على تقديرين ، وانما يكون علة على تقدير واحد ، ولا يخفى ان وقوع احتمال من احتمالين اغلب . ن وقوع احتمال واحد . وايضاً : فانه لو كان الحكم علة للحكم ، فاما ان يكون علة بمعنى الامارة المعرفة او بمعنى الباعث .

لا جائز ان يقال بالأول لما سبق (٢) ولا جائز ان يقال بالثاني . لان القول بكون الحكم داعياً وباعثاً على الحكم محال خارق للاجماع .

١ - عليه الدائر - الصواب علة للدائر .

٢ - لما سبق ، يعني لما تقدم له اول المسألة الثانية من الادلة على انها بمعنى الباعث .

ولقائل أن يقول : أما الحجة الاولى ، فلا نسلم امتناع التقدم .

قولهم : يلزم منه نقض العلة - ليس كذلك ، فان الحكم لم يكن علة لنفسه وذاته ؛ بل انما يصير علة باعتبار الشرع له بقران الحكم الآخر به ، وذلك كما في تعليل تحريم شرب الخمر بالشدة المطربة ، فان الشدة المطربة ، وان كانت متقدمة على التحريم ؛ فلا يقال انها علة قبل اعتبارها من الشرع بقران التحريم بها ؛ فلا تكون منتقضة بتخلف التحريم عنها قبل ورود الشرع . وان سلنا امتناع التقدم فما المانع أن يكون مقارناً ؟

قولهم : ليس جعل أحد المقترنين علة للآخر أولى من العكس ليس كذلك ، فان الكلام انما هو مفروض فيما اذا كان أحد الحكمين مناسباً للحكم الآخر من غير عكس ، والا فمع قطع النظر عن جهة البعث في أحد الحكمين فلا يكون علة . وما ذكروه من الترجيح ، فهو لازم عليهم في التعليل بالأوصاف الحقيقية ، وما هو جواب ثم ، فهو الجواب فيما نحن فيه .

وأما الحجة الثانية ؛ فالخثار من قسميها أنه علة بمعنى الباعث .

قولهم : انه ممتنع ، خارق للاجماع ، دعوى مجردة ، لا دليل عليها .

وعند هذا فنقول : الخثار أنه يجوز أن يكون الحكم علة للحكم ، بمعنى الامارة المعرفة ، لكن لا في أصل القياس ، بل في غيره فقد حرمت كذا فانه لا يمتنع أن يقول الشارع : مهما رأيت أنني حرمت كذا ، فقد حرمت كذا ، ومهما أبحث كذا كما لو قال : مهما زالت الشمس فصلوا ؛ ومهما طلع هلال رمضان فصوموا .

وأما في أصل القياس فقد بينا أنه لا يجوز أن تكون العلة فيـه بمعنى الامارة المعرفة ، بل بمعنى الباعث ؛ فاذا كان الحكم علة لحكم أصل القياس ، فلا بد وان يكون باعثاً عليه .

وعلى هذا ، فحكم الأصل إما أن يكون حكماً تكليفياً أو ثابتاً بخطاب الرضيع والأخبار .

فان كان ثابتا بخطاب النكاي ؛ امتنع أن يكون الحكم الشرعي علة له ،
لأنه غير مقدور للمكلف لافي ايجاده ، ولا في اعدامه ، فلا يصلح أن يكون علة له
لما ذكرناه في امتناع التعليل بالوصف العدمي ، وبما ذكرناه أيضا بمتنع تعليله بالوصف
العرفي والتقديري والوصف الوجودي الذي لا قدرة للمكلف على تحصيله ، كالشده
المطربة والطعم والنقدية والصغر ونحوه .

وأما ان كان حكم الاصل ثابتا بخطاب الوضع والاخبار ؛ فلا بد وان يكون
الحكم المعلن به باعثا على حكم الاصل اما لدفع مفسدة لزم من شرع الحكم
المعلن به ، واما لتحصيل مصلحة تلزم منه : فان كان الأول ؛ فيمتنع أن يكون
الحكم علة لان المفسدة اللازمة من الحكم المعلن به كانت مطلوبة الانتفاء بشرع
حكم الاصل ، لما شرع الحكم المعلن به ، لما يلزم من شرعه من وجود مفسدة مطلوبة
الانتفاء للشارع . وان كان الثاني ، فلا يمتنع تعليل الحكم بالحكم ، فانه لا يمتنع أن
يكون ترتيب أحد الحكمين على الآخر يستلزم حصول مصلحة لا يستقل بها
أحدهما ، فقد ينحل من هذه الجملة أن اطلاق القول بامتناع التعليل بالحكم الشرعي
وجوازه ممتنع ، بل لا بد من النظر الى ما ذكرناه ، لما ذكرناه من التفصيل .

المسألة السادسة

اشتراط قوم أن تكون العلة ذات وصف واحد ؛ لا تركيب فيه ، كتعليل تحريم
الخمر بالاسكار ونحوه ، ومنع من ذلك الأكثرون ، وهو المختار .
وذلك كتعليل وجوب القصاص بالحدود بالقتل العمد العدوان .
ودليله أنه لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من الأوصاف المتعددة بما يقوم
الدليل على ظن التعليل بها اما بمناسبة او شبه ، او سب وتقسيم ، او غير ذلك من
طرق الاستنباط والتخريج مع اقتران الحكم بها حسب دلالته على علية الوصف
الواحد ، فكانت علة .

فان قيل : ما ذكرتموه ، وان دل على جواز التعليل بعلة ذات أوصاف ، غير
أنه معارض بما يدل على امتناعه .

وبيانه من اربعة أوجه :

المعارضة الأولى : أن مجموع الأوصاف اذا كان علة للحكم ؛ فالعلية صفة زائدة على مجموع تلك الأوصاف . ودليله مران :

الأول : انا نعقل الهيئة الاجتماعية من الأوصاف ، ونجهل كونها علة والمعلوم غير المجهول .

الثاني : انه يحسن ان يقال . الهيئة الاجتماعية من الأوصاف لمة ؛ فنصفها بها ، والصفة يجب ان تكون غير الموصوف ، وعند ذلك فاما ان تكون صفة العلية بتامها قائمة بكل واحد من الأوصاف ؛ او بواحد منها ، او انها مع اتحادها قائمة بالمجموع ؛ كل بعض منها قائم بوصف :

لا جائز ان يقال بالارل ، والا كان كل وصف علة مستقلة ، لان العلة مجموع الأوصاف وهو خلاف الفرض ، كيف وان ذلك محال كما يأتي .

وان قيل بالثاني : فالعلة ذلك الوصف الذي قامت به صفة العلية لا مجموع الأوصاف ، وهو ايضا خلاف الفرض .

ولاجائز ان يقال بالثالث ، لان صفة العلية متحدة ؛ فيلزم من ذلك تعدد المتحد لقيامه بالمتعدد او اتحاد المتعدد ، وهو محال .

المعارضة الثانية : انه لو كانت العلة صفة لأوصاف متعددة ، فهي متوقفة على كل واحد من تلك الأوصاف ، ويلزم من ذلك ان يكون عدم كل وصف منها علة مستقلة لعدم صفة العلية ضرورة انتفاؤها عند عدمه . وذلك محال لوجهين .

الأول : انه اذا انتفت جميع الأوصاف . فاما ان يكون عدم كل وصف علة مستقلة لعدم العلية او البعض دون البعض ، وانه لا واحد منها مستقل بل المستقل الجميع لاجائز ان يقال بالاول ، لان معنى استقلال عدم كل واحد من الأوصاف بعدم العلية ، لا معنى له سوى انه المفيد لذلك دون غيره ؛ ويلزم من ذلك امتناع استقلال كل واحد منها .

ولا جائز ان يقال بالثاني لانه لا اولوية لاختصاص البعض بذلك دون البعض .

ولا جائز ان يقال بالثالث لما فيه من اخراج كل واحد من تلك الأوصاف عن الاستقلال بالعلية ؛ وقد قيل إنه مستقل .

الوجه الثاني : انه اذا كان عدم كل وصف منها يستقل عند انفراده بعدم العلية ، فبتقدير انتفاء العلية عند انتفاء بعض الاوصاف ، يلزم منه انه اذا انتفى بعد ذلك وصف آخر من تلك الأوصاف ان لا يكون موجبا لعدم العلية لكونها معدومة ويلزم من ذلك نقض العلة العقلية . وهو محال .

المعارضة الثالثة انه لا يخلو اما ان يكون كل واحد من تلك الاوصاف مناسباً للحكم ، او لا واحد منها مناسب له . أو المناسب البعض دون البعض .

فان كان الاول : فيلزم من مناسبة كل واحد للحكم مع اقتران الحكم به ان يكون مستقلاً بالتعليل . وعند ذلك ؛ فالحكم اما ان يضاف الى كل واحد على سبيل الاستقلال . او الى البعض دون البعض ، او إلى الجملة ؛ والكل محال لما تقدم في المعارضة السابقة .

وان كان الثاني فضم ما لا يصلح للتعليل الى ما يصلح له لا يكون مفيداً للتعليل وان كان الثالث : فذلك هو العلة المستقلة لمناسبته وقران الحكم به ، ولا مدخل لغيره في التعليل .

المعارضة الرابعة : ان كل واحد من الاوصاف اذا لم يكن علة عند انفراده ، فعند انضمامه ؛ ان تجددت صفة العلية له ، فلا بد من تجدد امر يقتضي العلية . وذلك الامر المتجدد لا بد له من علة متجددة توجبه : والكلام في ذلك المتجدد كالكلام في الاول ، وهو تسلسل ممتنع .

الجواب عن المعارضة الأولى من ثلاثة اوجه .

الأول : انه لا معنى لكون مجموع الاوصاف علة سوى ان الشارع قضى بالحكم رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة . وليس ذلك صفة لها فلا يلزم

ما ذكره ، إلا أن هذا يناقض ما ذكر من الوجه الاول في امتناع التعليل بعدم الثاني

الثاني : انه ان كانت العلية صفة للاوصاف غير انه يمتنع ان تكون صفة

وجودية وبيانه من وجهين .

الاول : انها لو كانت صفة وجودية ، لكانت عرضا والصفات المعمل بها اعراض ، والعرض لا يقوم بالعرض كما بيناه في (أبتكار الافكار) وغيره .

الثاني : انها صفة اضافية وقد بينا فيما تقدم ان المفهوم من الصفة الاضافية غير وجودي ، وما ذكره من المحال ، انما يلزم بتقدير كونها صفة وجودية ، وليس كذلك . غير ان هذين الجوابين يتناقضان ما ذكر من الوجه الاول في امتناع التعليل بالعدم . الثالث : ان ما ذكره منتقض بكون القول المخصوص خبرا او استخبارا او وعدا او وعيدا او غير ذلك ، مع تعدد الفاظه وحروفه ، فان كان ما ذكره من الاقسام بعينه متحقق فيه . ومع ذلك ، لم يمتنع وصفه بما وصف به ، فما هو الجواب ههنا يكون جوابا في محل النزاع .

وعن الثانية : انها مبنية على كون عدم الأوصاف علة لعدم العلية . وليس كذلك ، لوجهين

الاول : ان عدم لا يصلح ان يكون علة لما تقدم .

الثاني : ان وجود كل واحد من الاوصاف شرط في تحقق العلية ، فانتفاء العلية عند انتفاء بعض الأوصاف او كلها انما هو لانتفاء الشرط لا لعله علم العلية .

وعن الثالثة : انه وان لم يكن كل واحد من الأوصاف مناسبا للحكم مناسبة استقلال فلا يمتنع ان تكون مناسبة الاستقلال ناشئة او ملازمة للهيئة الاجتماعية من الاوصاف ، كما في القتل العمد العدوان بالنسبة الى وجوب القصاص ونحوه .

وعن الرابعة : ان المتجدد والمستلزم للعلية انما هو الانضمام الحادث بالفاعل المختار ، فلا تسلسل ، ثم يلزم على ما ذكره تجديد الهيئة الاجتماعية من الاوصاف المتعددة ، فانها غير متحققة في كل واحد واحد من الأوصاف مع لزوم ما ذكره ، فما هو الجواب عن تجديد الهيئة الاجتماعية يكون جوابا عن تجديد صفة العلية .

المسألة السابعة

اتفق الكل على ان تعدية العلة شرط في صحة القياس ، وعلى صحة العلة القاصرة كانت منصوبة أو مجعاً عليها .

وانما اختلفوا في صحة العلة القاصرة إذا لم تكن منصوبة ولا مجعاً عليها .

وذلك : كتعليل أصحاب الشافعي حرمة الربا في التقدين بجوهرية الثمينة .

فذهب الشافعي وأصحابه ، وأحمد بن حنبل ، والقاضي أبو بكر ، والقاضي عبد الجبار ، وأبو الحسين البصري ، وأكثر الفقهاء ، والمتكلمين ، الى صحتها .

وذهب أبو حنيفة وأصحابه ، وأبو عبد الله البصري ، والكرخي ، الى إبطالها . واختار صحتها ، وقد احتج القائلون بذلك بتسالك .

المسلك الأول : أنهم قالو : تعدية العلة الى الفرع موقوف على صحتها في نفسها فلو كانت صحتها متوقفة على تعديتها كان دوراً ممتنعاً .

ولقائل أن يقول ان اردتم بالتعدية الموقوفة على صحة العلة ثبوت الحكم بها في الفرع ، فهو مسلم ، وان اردتم بالتعدية الموقوفة على صحة العلة وجودها في الفرع لا غير ، فهو غير مسلم .

وعلى هذا : فتحن لانقول بأن التعدية بالاعتبار الأول شرط في صحة العلة ليكون دوراً ، وانما نقول بأن شرط صحة العلة التعدية بالاعتبار الثاني ، وهو غير مفضل الى الدور ، فان صحة العلة وان كانت مشروطة بوجودها في غير محل النص ، فوجودها غير متوقف على صحتها في نفسها ، فلا دور ، وان سلمنا توقف التعدية على الصحة وتوقف الصحة على التعدية ، فانما يلزم الدور ان لو كان ذلك التوقف مشروطاً بتقدم كل واحد من الامرين على الآخر ، وأما اذا كان ذلك بجهة المعية كما في توقف وجود كل واحد من المضافين على الآخر فلا دور .

المسلك الثاني : انهم قالوا اذا دار الحكم مع الوصف القاصر وجوداً وعدمًا دل على كونه علة كالتعدي ، وهو غير صحيح لما سبق من ابطال التمسك بالدوران

المسلك الثالث : انهم قالوا اذا جاز أن تكون علة عند دلالة النص عليها جاز ان تكون علة بالاستنباط ، وهو غير صحيح أيضا . وذلك لان عليتها عند دلالة النص عليها مستفادة من النص ، ودلالة النص عليها غير متحققة حالة استنباطها ، فلا يلزم أن تكون علة .

فان قيل : اذا دل النص على علية للوصف القاصر ؛ وجب الحكم بعلية المستنبط لما بينهما من الاشتراك في الحكمة ؛ قلنا : هذا قياس في الاسباب ، وسيأتي ابطاله . والمعتمد في ذلك أن يقال : اذا كان الوصف القاصر مناسباً للحكم ، والحكم ثابت على وفقه ، غلب على الظن كونه علة للحكم بمعنى كونه باعثا عليه ، ولا معنى لصحة العلة سوى ذلك .

فان قيل : القضاء بصحة العلة يستدعي فائدة ، فان مالا فائدة فيه لا يمكن القضاء بصحته ، وفائدة العلة انما هي في اثبات الحكم بها ؛ والعلة القاصرة غير مثبتة للحكم في الاصل لكونه ثابتا بالنص أو الاجماع ، ولانها مستنبطة منه فتكون فرعاً عليه فلو كانت مثبتة له ؛ لكان فرعاً عليها ، وهو دور ؛ ولا هي مثبتة للحكم في الفرع لعدم تعديتها ، فقد تعرت عن الفائدة بالكلية ، فلا تكون صحيحة . قلنا : وإن سلمنا امتناع إثبات الحكم بالعلة القاصرة ، وان اثبات الحكم بها فائدة لها ، ولكن لا نسلم انحصار فائدتها في ذلك ؛ بل لها ثلاث فوائد آخر .

الاولى : معرفة كونها باعثة على الحكم بما اشتملت عليه من المناسبة أو الشبه واذا كانت باعثة على الحكم ؛ كان الحكم معقول المعنى ، وكان أدعى الى الانقياد وأسرع في القبول له مما لم يظهر فيه الباعث ، وكان تعبدا ، واذا كان كذلك ، كان افضى الى تحصيل مقصود الشرع من شرع الحكم ، فكان التعليل بها مفيداً .

الثانية : أن العلة اذا كانت قاصرة ، فبتقدير ظهور وصف آخر متعدي محلها يمتنع تعدية الحكم به دون ترجيحه على العلة القاصرة ، وذلك من أجل الفوائد . الثالثة أنه اذا كانت القاصرة علة ؛ وعرفناها ، فقد امتنع بسببها تعدية الحكم الى الفرع ، وذلك أيضا من أتم الفوائد .

فان قيل : وان كان ما ذكرتموه من جملة الفوائد ، وأن ذلك مما يغلب على الظن الصحة ، غير أن العمل بالظن على خلاف قوله تعالى « وان الظن لا يغني من الحق شيئا » وحيث خالفناه في العلة المتعدية لاشتغالها على ما ذكرتموه من الفوائد وزيادة فائدة التعدية ، فلا يلزم منه المخالفة فيها (١) دون ذلك .

قلنا : يجب حمل الآية على ما المطلوب فيه القطع ؛ جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الدليل .

سئلنا : انه لا فائدة في العلة القاصرة . ولكن لا يلزم من ذلك امتناع القضاء بصحتها بدليل ما لو كانت منصوبة .

المسألة الثامنة

اختلفوا في جواز تخصيص العلة المستنبطة :
فجوزه أكثر أصحاب أبي حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل .
ومنع من ذلك أكثر أصحاب الشافعي ، وقد قيل انه منقول عن الشافعي .

١- فيها — فيه تحريف والصواب فيها — بالميم .
٢ — ذكر في روضة الناظر أن أبا حفص البرمكي حكى وجهين في اشتراط الاطراد لصحة العلة، الاول أن الاطراد — وهو ان يوجد الحكم كلما وجدت العلة — شرط صحتها، فتنى تخلف الحكم عنها استدلالنا على انها ليست بعلة ان كانت مستنبطة ؛ وعلى أنها بعض العلة ان كانت منصوبة عليها ، ونصره القاضي أبو يعلى وبه قال بعض الشافعية — ويسمى تخلف الحكم عن العلة نقضا .

الثاني : أن الاطراد ليس بشرط في صحتها فتبقى حجة فيما عدا محل الخصوص كالمعوم إذا خص واختاره أبو الخطاب . الخ .
وفي المنهاج للبيضاوي خمسة اقوال في المسألة — الجواز مطلقا ، المنع مطلقا ، الجواز في المنصوبة دون المستنبطة — الجواز في المستنبطة بمنع أو فوات شرط ، الجواز في المستنبطة ولو بلا مانع أو فوات شرط دون المنصوبة فارجع إلى الكتابين .
تجد ذلك مع الأمثلة .

ثم القائلون بجواز تخصيصها اتفقوا على جواز تخصيص العلة المنصوصة .
واختلفوا : في جواز تخصيص المستنبطة اذا لم يوجد في محل التخلف مانع ولا
قوات شرط ، فمنع منه الاكثرون ، وجوزه الاقلون .
والقائلون بالمنع في تخصيص العلة المستنبطة ، اختلفوا في جواز تخصيص العلة
المنصوصة .

والمختار انما هو التفصيل ، وهو ان يقال : العلة الشرعية لا تخلو .
اما ان تكون قطعية أو ظنية .

فان كانت قطعية ؛ فتخلف الحكم عنها لا يخلو .
اما ان يكون لا بدليل أو بدليل . لا جائر أن يقال بالأول ، لانه محال ،
وان كان الثاني : فالدليل إما ظني أو قطعي ؛ والظني لا يعارض القطعي ، وتعارض
قاطعين أيضا محال ، الا أن يكون أحدهما ناسخا للآخر .

وان كانت ظنية ، فتخلف الحكم عنها إما في معرض الاستثناء أولا في معرض الاستثناء
فان كان الاول : كتخلف ايجاب المثل في لبن المصرة عن العلة الموجبة له ،
وهي تماثل الأجزاء ، بالعدول الى ايجاب صاع من التمر .

وتخلف وجوب الغرامة عن صدرت عنه الجناية في باب ضرب الدية على العاقلة .
وتخلف حكم الربا مع وجود الطعم في العرايا ونحوه ؛ فذلك مما لا يدل على
بطلان العلة ؛ بل تبقى حجة فيما رواء صورة الاستثناء ؛ ومواء كانت العلة
المخصوصة منصوصة أو مستنبطة . وذلك لان الدليل من النص او الاستنباط قد
دل على كونها علة ، وتخلف الحكم عنها حيث ورد بطريق الاستثناء عن قاعدة
القياس كان مقررا لصحة العلة لا ملغيا لها .

وأما ان كان تخلف الحكم عنها لا بطريق الاستثناء فلا يخلو .
اما ان تكون العلة منصوصة او مستنبطة : فان كانت منصوصة فلا يخلو .
اما ان يمكن حمل النص على ان الوصف المنصوص عليه بعض العلة وذلك

كتعليل انتقاض الوضوء بالخارج من غير السبيلين مأخوذاً (١) من قوله عليه السلام «الوضوء مما خرج» (٢) فإنه إذا تخلف عنه الوضوء في الحجامة أمكن أخذ قيد الخارج من السبيلين في العلة ، وتأويل النص بصرفه عن عموم الخارج النجس الى الخارج من المخرج المعتاد ، أو حمله على تعليل حكم آخر غير الحكم المصرح به في النص ، وذلك قولاً (٣) تعالى «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين» ، عللاً بقوله تعالى (ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله) . فان الحكم المعلل المصرح به إنما هو خراب البيت ، وليس كل من شاق الله ورسوله يخرب بيته ، فأمكن حمل الخراب على استحقاق الخراب ، وجد الخراب أو لم يوجد . أو أنه لا يمكن ذلك ، فان أمكن تأويل النص بالحمل على معنى خاص أو حكم آخر خاص وجب التأويل لما فيه من الجمع بين دليل التعليل بتأويله ، ودليل إبطال العلة المذكورة . وان لم يمكن تأويله بغير الوصف المذكور والحكم المرتب عليه ، فغايبته امتناع اثبات حكم العلية لما عارضها من النص النافي لحكمها ، والعلة المنصوصة في معنى النص وتختلف حكم النص عنه في صورته (٤) لما عارضه لا يوجب إبطال العمل به في غير صورة المعارضة ، فكذلك العلة المنصوصة .

وأما ان كانت العلة مستنبطة ، فتختلف الحكم عنها ، أما ان يكون لما منع أو فوات شرط أو لا يكون .

فان كان الأول : وذلك كما في تعليل إيجاب القصاص على القاتل بالقتل العمد العدوان ، وتختلف الحكم عنه في الأب والسيد بمانع الابوة والسيادة . فلا يكون

١ — كتعليل انتقاض الوضوء بالخارج من غير السبيلين مأخوذاً - الخ ؛ فيه سقط وتقدير الكلام : كتعليل انتقاض الوضوء بالخارج من غير السبيلين بالخارج النجس مأخوذاً - وبالخارج الاول متعلق بانتقاض ، والثاني متعلق بتعليل . وسيأتي للمؤلف مثل هذا في المسألة التاسعة عشرة من مسائل شروط العلة .

٢ — رواه الدار قطني والبيهقي من حديث ابن عباس بلفظ «الوضوء مما يخرج وليس مما يدخل» وفي اسناده الفضل بن المختار وشعبة مولى ابن عباس وكلاهما ضعيف - انظر تلخيص الحبير . ٣ — وذلك قوله تعالى - الصواب وذلك كقوله .

٤ — في صورته - الصواب في صورة .

ذلك مبطلا للعلية فيما وراء صورة المخالفة لان دليل الاستنباط قد دل على العلية
بالمناسبة والاعتبار وقد امكن احالة نفي الحكم على مظهر من المانع لا على الغاء
العلة فيجب الحمل عليه جمعا بين الدليل الدال على العلة والدليل الدال على مانعية
الوصف النافي للحكم . فان الجمع بين الادلة اولى من ابطالها .

ولا يخفى : ان القول بابطال العلة يتخلف الحكم عنها مما يلزم منه ابطال الدليل
الدال على العلة ، والدليل الدال على مانعية المانع . فكان القول باحالة نفي الحكم
على المانع اولى .

فان قيل : لا نسلم ان المناسبة وقران الحكم بها فقط دليل العلية . بل مع
الاطراد ، وان سلمنا ذلك . لكن لا نسلم امكان تعليل انتفاء الحكم بالمانع لوجهين .
الاول : ان تعليل انتفاء الحكم بالمانع او فوات الشرط في صورة التخلف
يتوقف على وجود المقتضى للحكم فيها فانه لو لم يكن المقتضى للحكم موجودا
فيها . لكان الحكم منتفيا لانتهاء المقتضي لا للمانع ولا لفوات الشرط . والقول
بكون الوصف المذكور علة يتوقف في صورة التخلف على وجود المانع
او فوات الشرط . فانا اذا لم نتبين وجود المانع ولا فوات الشرط . فالحكم
يجب ان يكون منتفيا لانتهاء ما يقتضيه . وعند ذلك نتبين ان الوصف المذكور
ليس بعلة . واذا توقف كل واحد من المقتضى والمانع على الآخر كان دوراً ممتنعاً
وهذا الامتناع إنما لزم من التعليل بالمانع او فوات الشرط في صورة التخلف فكان ممتنعاً
الوجه الثاني : ان انتفاء الحكم في صورة التخلف كان متحققاً قبل وجود
المانع . وفي تعليله بالمانع تعليل المتقدم بالتأخر وهو محال . وسواء كان المانع
بمعنى الامارة او الباعث .

قلنا جواب الأول : انا اذا راينا الوصف مناسباً والحكم مقترناً به . غلب
على الظن تأول النظر (١) اليه انه علة مع قطع النظر عن البحث في جمع مجاري
العلة . هل الحكم مقارن لها اولا .

١ - تأول - الصواب بأول .

وأما الاطراد فحاصله يرجع الى السلامة عن النقض المعارض الدليل العلية وعدم المعارض غير داخل في دليل العلية ؛ وعن الدور من ثلاثة اوجه :

الاول : لانسلم ان تعليل انتفاء الحكم بالمانع يستدعي وجود المقتضى .

ودليله : انه يصح انتفاؤه بالمانع مع وجود المقتضى ومع كون المقتضى معارضا للمانع . فلأن يصح تعليل النفي : . مع عدم المقتضى كان اولى (١) .

الثاني : وان سلمنا توقف التعليل بالمانع على وجود المقتضى . ولكن لا نسلم توقف وجود المقتضى على وجود المانع ؛ فان كون المقتضى مقتضيا انما يعرف بدليله من المناسبه والاعتبار . او غير ذلك من الطرق . وذلك متحقق فيما نحن فيه . فيجب القضاء بكونه مقتضيا . والمانع انما هو من قبيل المعارض . فان وجد انتفى الحكم المقتضى مع بقاء المقتضى بحاله مقتضيا . وان لم يوجد . عمل المقتضى عمله .

الثالث : سلمنا توقف كل واحد منهما على الآخر ، لكن توقف معية أو توقف تقدم : الاول مسلم ، والثاني ممنوع . وعلى هذا فلا دور

وعن قولهم : فيه تعليل المتقدم بالتأخر أن المعلن نفيه بالمانع انما هو انتفاء الحكم الذي صار بسبب وجود المقتضى بعرضية الثبوت عرضية لازمة لا مطلق حكم ، وذلك مما لا يسلم تقدمه على المانع المفروض

وأما ان لم يظهر في صورة التخلف مانع ولا فوات شرط ؛ فالحق بطلان العلة ، وذلك لأن العلة المستنبطة انما عرف كونها علة باعتبار الشارع لها بثبوت الحكم علي وفقها ، ذلك ان دل علي اعتبارها . فتخلف الحكم عنها مع ظهور ما يكون مستندا لنفيه يدل علي الغائها ؛ وليس احد الدليلين اولى من الآخر ؛ فيتقوا مان ، ويبقى الوصف علي ما كان قبل الاعتبار ، ولم يكن قبل ذلك علة ، فكذلك بعده

فان قيل : مناسبة الوصف وقران الحكم به دليل ظاهر علي كونه علة ، وكذلك سائر طرق الاستنباط ، وهذا الدليل قائم ؛ وان وجد النقض ، وتخلف الحكم

١ - كان اولى - المناسب حذف كان وقد استعمل المؤلف هذا الأسلوب اكثر من مرة

عن الوصف، غاية انه يوجب الشك في فساد العلة ، وتقاوم احتمال انتفاء الحكم لانتفاء العلة ، أو وجود المعارض على السواء ، وإذا كان دليل العلة ظاهراً ، ودليل الفساد مشكوكاً فيه ، فالمشكوك فيه لا يقع في مقابلة الظاهر، ودليل وقوع الشك في فساد العلة في صورة النقص وتقاوم الاحتمال فيها ؛ أنه يحتمل أن يكون انتفاء الحكم في صورة النقص لمعارض ، من وجود مانع أو فوات شرط، ويحتمل أنه لفساد العلة وهما متقاومان . وبيان التقاوم أن احتمال الانتفاء لانتفاء العلة ، وإن كان على وقف الأصل بالنسبة إلى احتمال انتفائه للمعارض ؛ دفعاً لمحدور المعارضة ، غير أنه على خلاف الأصل بالنظر إلى إبطال العلة مع قيام الدليل الدال على كون الوصف علة ؛ واحتمال انتفاء الحكم للمعارض وإن كان على خلاف الأصل لما فيه من نفي الحكم مع قيام دليله ، غير أنه على وفق الأصل من جهة موافقة الدليل الدال على كون الوصف علة ، فإذا احتمل انتفاء الحكم لا انتفاء العلة موافق للأصل من وجه ، ومخالف له من وجه، فيتقاوم الاحتمالان على السواء وذلك مما يوجب الشك في فساد العلة . والشك لا يعارض الظاهر بوجه .

قلنا : إذا اعترف بالشك في دليل فساد العلة ، فيلزم منه الشك في فساد العلة ؛ ويلزم من الشك في فساد العلة انتفاء الظن بكونها علة ؛ لأن الصحة والفساد متقابلان ؛ فهما وقع الشك في أحدهما المتقابلين ، وقع الشك في الآخر ، وإن كان أحدهما ظاهراً ، والآخر بعيداً ، فالقول بوقوع الشك في أحدهما المتقابلين مع ظهور الآخر ممتنع ؛ كما يمتنع الشك في الغيم مع ظن الصحو ؛ والشك في موت زيد مع ظن حياته . وهذا بخلاف ما إذا شككنا في الطهارة ؛ وحكمنا بالنجاسة نظراً إلى النجاسة السابقة ، فإن الشك في هذه الصورة لا يجامع النظر إلى الأصل ، بل عند النظر إلى الأصل يرجح أحد احتمالي الشك على الآخر ؛ فلا يبقى الشك متحققاً ، حتى إنه لو وقع الشك في النجاسة أو الطهارة مع النظر إلى الأصل ؛ لبقى الشك معمولاً به . وهذا ، بخلاف ما نحن فيه فإن الشك إنما وقع في فساد العلة في صورة النقص مع النظر إلى دليل العلة ، ولولا النظر إلى دليل العلة ، لكان الظاهر انتفاء الحكم لا انتفاء العلة ومهما كان كذلك ؛ فلا يمكن القضاء بظهور العلة ، مع أن تقاوم الاحتمال إنما كان بالنظر إلى دليل العلة .

كيف : وانه قد يمكن أن يقال : انتفاء الحكم مع وجود الوصف دليل ظاهر على انه ليس بعلّة ؛ وثبوت الحكم على وفقه مع مناسبته مما يوجب الشك في صحة التعليل به في محل الاعتبار والمشكوك فيه لا يعارض الظاهر ، ويبان وقوع الشك في صحة التعليل في الأصل المستروح اليه أنه وان كان ثبوت الحكم به على وفق الأصل . غير انه على خلاف الأصل بالنظر الى دليل الفساد . وثبوت الحكم لغيره ، وإن كان على خلاف الأصل مع عدم الظفر به إلا أنه على وفق الأصل بالنظر الى دليل الفساد ، ويلزم من ذلك تقاوم الاحتمالات في صحة العلة . وان كان الظاهر قد دل على فسادها ، فلا يترك بالمشكوك فيه .

فان قيل : ما ذكرتموه من دلائل عدم الانتقاض في الصور المذكورة معارض من ثمانية أوجه : (١)

الأول : وهو اختيار أبي الحسين البصري ، ان تخصيص العلة مما يمنع من كونها أمانة على الحكم في شيء من الفروع ؛ سواء ظن بها أنها جهة للمصلحة أو لم يظن بها ذلك .

وبيان ذلك : أنا إذا علمنا أن علة تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلا هي كونه موزونا ، ثم علمنا إباحة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا مع انه موزون ، لم يخل اما ان يعلم ذلك بعلّة أخرى تقتضي إباحته أو بنص فان علمنا إباحته بعلّة أخرى يقايس بها الرصاص على أصل مباح لكونه أبيض مثلاً ، فانا عند ذلك لانعلم تحريم بيع الحديد بالحديد متفاضلا الا بكونه موزونا غير أبيض ، فانا لو شككنا في كونه أبيض لم نعلم قبح بيعه متفاضلا ، كما لو شككنا في كونه موزونا ، فبان انا لانعلم بعد التخصيص تحريم شيء لكونه موزونا فقط ؛ فبطل ان يكون الموزون

٩- هذه معارضات ممن يقول بمنع تخصيص العلة مطلقا لادلة من يقولون بجواز تخصيصها في الصور الآتية - العلة القطعية مطلقا ؛ والظنية في معرض الاستثناء ؛ والمنصوصة الظنية في غير الاستثناء والمستنبطة اذا كان لها معارض من مانع او فقد شرط .

مع كونه غير أبيض وعلى هذا، يكون الكلام فيما اذا دل على اباحة بيع الرصاص نص ، وسواء علمت علة الاباحة ، او لم تعلم .

الثاني : قال بعض اصحابنا : اقتضاء العلة للحكم ، اما ان يعتبر فيه انتفاء المعارض ؛ او لا يعتبر . فان اعتبر لم تكن العلة علة الا عند انتفاء المعارض ، وذلك يقتضي ان الحاصل قبل انتفاء المعارض ليس هو تمام العلة ؛ بل بعضها . وان لم يعتبر ، فسواء حصل المعارض أو لم يحصل يكون الحكم حاصلا ، وذلك يقدر في كون المعارض معارضا .

الثالث : انه لا بد وان يكون بين كون المقتضى مقتضيا اقتضاء حقيقيا بالفعل وبين كون المانع مانعا حقيقيا بالفعل منافاة بالذات ؛ وشرط طريان احد المتنافين بالذات انتفاء الاول وليس انتفاء الاول لطريان اللاحق ، والا لزم الدور ، وحيث كان شرط كون المانع مانعا خروج المقتضى عن كونه مقتضيا بالفعل لم يجز ان يكون خروجه عن كونه مقتضيا بالفعل لاجل تحقق ، والا لزم الدور ، فاذا المقتضى انما خرج عن كونه مقتضيا لا بالمانع ، بل بذاته ، وقد انعقد الاجماع على أن ما يكون كذلك لا يصلح للعلية .

الرابع : ان الوصف وإن وجد مع الحكم في الاصل فقد وجد مع الحكم في صورة النقص مع عدم الحكم . ووجوده مع الحكم لا يقتضي القطع بكونه علة لذلك الحكم ووجوده مع عدم الحكم في صورة النقص يقتضي القطع بأنه ليس بعلة لذلك الحكم في تلك الصورة . والوصف الحاصل في الفرع كما انه مثل الوصف الحاصل في الاصل ، فهو مثل الوصف الحاصل في صورة النقص ؛ وليس إلحاقه بأحدهما أولى من الآخر ، فلم يجز الحكم عليه بكونه علة .

الخامس : قالوا : لا طريق الى صحة العلة الشرعية سوى جريانها مع معلولها ، فاذا لم تجر معه ، لم يكن الى صحتها طريق .

السادس : قالوا : العلة الشرعية اذا دل الدليل على تعلق الحكم بها ، امتنع تخصيصها ، كالعلة العقلية .

السابع: قالوا: العلة في القياس طريق الى اثبات الحكم في الفرع ، فاذا وجدت العلة في فرعين ؛ امتنع ان تكون طريقا الى العلم بحكم احدهما دون الآخر ، كما في الادراكات والأدلة العقلية .

الثامن: قالوا: لو جاز وجود العلة الشرعية في فروع يثبت الحكم معها في البعض دون البعض لم يكن البعض بالاثبات أولى من البعض الآخر .

وما ذكرتموه من دليل الانتقاض في الصورة الأخيرة معارض من أربعة أوجه (١) الاول : اجماع الصحابة على ذلك ، ودليله ما روى عن ابن مسعود أنه كان يقول (هذا حكم معدول به عن سنن القياس (٢) واشتهر ذلك فيما بين الصحابة من غير تكبير فصار اجماعا .

الثاني : ان العلة الشرعية أمانة على الحكم في الفرع ، ووجودها في موضع من غير حكم لا يخرجها عن كونها أمانة ، فاذ ليس من شرط كون الأمانة أمانة على شيء أن يكون ذلك الشيء ملازماً لها دائماً وبدائيل وجود جميع الامارات الشرعية على اثبات الاحكام . وان لم تكن الاحكام ملازمة لها قبل ورود الشرع وبدليل الغيم للرطب . فانه أمانة على وجود المطر وان لم يكن المطر ملازماً له ، ولذلك . فان وقوف مركوب القاضي على باب الملك أمانة على كونه في دار الملك ولا يخرج ذلك عن كونه أمانة لوجوده (٣) في بعض الاوقات والقاضي غير موجود

١ - الصورة الأخيرة هي ما اذا كانت العلة مستنبطة وتختلف الحكم عنها على غير طريق الاستثناء ، وبدون معارض لها من وجوه دمانع أو فقد شرط ، وقد اختار الآمدي بطلان العلة بتخلف حكمها عنها في هذه الصورة ، واستدل على ذلك بما تقدم ، فعارضه من يقول بجواز تخصيص العلة مطلقاً بأربعة أوجه ذكرها الآمدي وأجاب عنها .

٢ - هذا حكم معدول به عن سنن القياس . لم أجد هذه الكلمة عن ابن مسعود . وليس مما يشبه لغة عهد الصحابة . لكنها شبيهة بلمغة علماء الفقه وأصوله في نقاشهم وجدالهم عند الاستدلال واشتداد الخلاف بينهم . ومع ذلك فقد ذكر ابن تيمية في ص ٥٠٤ وما بعدها من ج ٢٠ كثير من المسائل التي ادعى فيها علماء الفقه وأصوله انها على خلاف القياس وبين انها لم تخرج عن قاعدة القياس فارجع اليه .

٣ - لوجوده - في العبارة تحريف والصواب بوجوده - والباء سببية ؛ وجملة =

في دار الملك ، بان يكون مركوبه مستعاراً . وكذلك خبر الواحد فانه اشارة على وجود الحكم . وتختلف حكمه عند وجود النص الراجع المخالف له لا يخرج عن كونه اشارة ، عليه عند عدم ذلك النص (١)

الثالث : أن العلة المستنبطة اشارة فجاز تخصيصها كالمنصوصة .

الرابع : أن كون الوصف اشارة على الحكم في محل ، اما أن يتوقف على كونه اشارة على ذلك الحكم في محل آخر ، أولاً يتوقف : فان توقف ، فاما أن لا يتعكس الحال في ذلك أو يتعكس (٢) الاول محال ، لما فيه من الدور .

والثاني : أيضاً محال لعدم الأولوية . وان لم يتوقف فهو المطلوب .

والجواب عن المعارضة الاولى : من المعارضات للدالة على امتناع التخصيص :

أنا . وان سلمنا أن علة القياس اشارة على حكم الفرع معرفة له . وأنه اذا تخلف الحكم عنها في صورة أخرى للمعارض لا يمكن اثبات الحكم بها في فرع من الفروع دون العلم بانتفاء ذلك المعارض لها المتفق عليه . ولكن لا يلزم أن يكون انتفاء ذلك لمعارض من جملة المعارض للحكم بل المعارض للحكم انما هو ما كان باعثاً عليه في الاصل ، وانتفاء المعارض انما يتوقف اثبات حكم الاشارة عليه ، ضرورة أن الحكم لا يثبت مع تحقق المعارض الثاني له . فكان نفيه شرطاً في اثبات حكم الاشارة لا أنه داخل في مفهوم الاشارة .

وعن الثانية : انه وان سلم ان انتفاء العلة للحكم لا يتوقف على عدم المعارض فما المانع منه

قولهم انه يكون الحكم حاصلًا . وان حصل المعارض ، لا نسلم ذلك فان

العلة ؛ وان كانت مقتضية للحكم فانما يلزم وجود الحكم . أن لو انتفى المعارض

الراجع أو المساوي .

= « والقاضي غير موجود في دار الملك » حالية .

١ - أي عند عدم ذلك النص الراجع المعارض لخبر الواحد .

٢ - فاما ان لا يتعكس الحال في ذلك أو يتعكس هكذا في المخطوطة والنسخ

المطبوعة وفي جميعها تحريف ، والصواب فاما أن يتعكس الحال في ذلك أولاً يتعكس .

وبذلك يتفق مع تعليل رد الاول بما فيه من الدور ، ورد الثاني بعدم الاولوية .

وعلى هذا : فلا يلزم من النفي القدح في المعارض ولا في العلة .
وعن الثالثة : لا نسلم المنافاة بين اقتضاء المقتضي واقتضاء المانع . ولا استحالة
الجمع بينهما . وان استحالة الجمع بين حكمهما .
وعلى هذا . فلا يلزم من تحقق المانع خروج المقتضي عن جهة اقتضاء .
لا بذاته . ولا بغيره بخلاف المتنافيات بالذات .

وعن الرابعة : أنه وان كان وجود الموصف مع الحكم في الأصل لا يوجب
القطع بكونه علة . لكنه يغلب على الظن كونه علة ؛ ووجوده مع عدم الحكم في
صورة النقص ، لانسلم أنه يقتضي القطع بأنه ليس بعلة لذلك الحكم . بل الظن
بالعلة باق بحاله ، وانتفاء الحكم انما كان لوجود المعارض النافي للحكم على ماهو
معلوم من قاعدة القائلين بتخصيص العلة .

وعن الخامسة : لانسلم أن اطراد العلة طريق الى صحتها كما يأتي مفصلاً
من كونه (١) لا طريق سواه .

وعن السادسة : لانسلم ان العلة العقلية يتمتع تخلف للحكم عنها ، بل ذلك جائز
عند فوات القابل لحكمها ، كما بيناه في الكلاميات وان سلمنا امتناع تخلف حكمها
عنها ، فليس ذلك لدلالة الدليل على تعلق الحكم بها ، ولا لكونها علة ؛ بل انما كان
ذلك بكونها مقتضية للحكم لذاتها ، وذلك غير متحقق في العلة الشرعية فانها ليست
مقتضية للحكم لذاتها ، وانما هي علة بوضع الشارع لها اشارة على الحكم في الفرع .
وعن السابعة : أنه ليست العلة في امتناع الافتراق في الدليل العقلي المتعلق
بمدلولين ؛ وامتناع الافتراق في الادراك المتعلق بمدركين ، كونه طريقاً لا دليلاً
بل لكون الدليل العقلي موجبا لذاته ، ولكون الادراك مما يجب العلم بالمدرَك عنده
عادة (٢) بخلاف العلل الشرعية ، على ما سبق .

١ - مفصلاً من كونه - هكذا في المطبوعة والمخطوطة والصواب فضلاً عن كونه الخ
٢ - جرى في التعبير بلفظ عنده عادة على طريقة الاشعرية فانهم يقولون المسببات
توجد عند وجود الاسباب لا بها والنتائج توجد عند وجود الادلة لا بها ، ومذهب
اهل السنة والجماعة انها توجد بها لكن لا بذاتها بل بجعل الله لها اسباباً لمسبباتها
ودلائل على نتائجها .

وعن الثامنة : انه انما يختص البعض بتخلف الحكم دون البعض ، لاختصاصه بمعارض لا يتحقق له فيما كان الحكم ثابتاً فيه .

وعن المعارضة الاولى : من المعارضات الدالة على التخصيص انه لا دلالة لقول ابن مسعود على ان القياس الذي كان الحكم ثابتاً على خلافه أنه حجة ، فالاجماع على ذلك لا يكون مفيداً .

وان كان حجة ، لكن يمكن حمله على ما اذا كان تخلف الحكم عنه بطريق الاستثناء . ويجب الحمل عليه ؛ جمعاً بين الأدلة .

وعن الثانية : لا نسلم ان تخلف الحكم عن الأمانة من غير معارض لا يخرجها عن كونها أمانة ؛ وذلك ، لأنه إما ان يكون كل ما توقف عليه التعريف في صورة كانت الأمانة أمانة فيه قد تحقق في صورة تخلف الحكم او لم يتحقق . فان كان الاول : فتخلف الحكم عنه ممتنع .

وان كان الثاني : فالموجود في صورة التخلف ليس هو الأمانة التي توقف عليها التعريف ، بل البعض منها .

وعلى هذا ؛ يكون تخريج كل ما ذكره من الصور (١) .

وعن الثالثة : بمنع كون المستتبطة مع تخلف الحكم عنها من غير معارض امانة . وعلى هذا ، فلم يوجد الجامع بين الأصل والفرع . وإن دلوا على كونها امانة مع التخصيص بطريق آخر ، فهو كاف في المطلوب ؛ وخروج عن خصوص هذه الدلالة .

وعن الرابعة : ان المختار مما ذكره من الاقسام قسم التوقف من الطرفين . فولههم : إن ذلك يفضي الى الدور — انما يلزم ان لو توقف كون الأمانة في كل واحدة من صورتين على كونها امانة في الصورة الاخرى توقف تقدم ؛ اما اذا كان ذلك بطريق المعية فلا ، كما عرف ذلك فيما تقدم والله اعلم .

١ - يعني صورة الاستدلال بالغيم الرطب على المطر وبوجود مركوب القاضي في مكان على وجوده فيه . والاستدلال بخبر الواحد عند عدم المعارض وان تخلف مع وجود المعارض الراجح .

المسألة التاسعة

اختلفوا في الكسر : وهو تخلف الحكم المعلن عن معنى العلة وهو الحكمة المقصودة من الحكم ، هل هو مبطل لليلة اولاً ؟ .

وصورته : ما لو قال الحنفي في مسألة العاصي بسفره مسافراً . فوجب ان يترخص في سفره كغير العاصي في سفره وبين مناسبة السفر ، بما فيه من المشقة . فقال المعارض ما ذكرته من الحكمة ، وهي المشقة ، منتقضة ، فانها موجودة في حق الحال وارباب الصنائع المشقة في الحضر ، ومع ذلك فانه لا رخصة . والأكثر على ان ذلك غير مبطل للإيلة .

والوجه فيه : ان الكلام انما هو مفروض في الحكمة التي ليست منضبطة بنفسها بل بضابطها ، وعند ذلك فلا يخفى أن مقدارها مما لا ينضبط ، بل هو مختلف باختلاف الاشخاص ، والازمان ، والاحوال ، وما هذا شأنه . فدأب الشارع فيه رد الناس إلى المظان الظاهرة الجلية ، دفعاً للعسر عن الناس ، والتخبط في الاحكام ، على ما قال تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وعلى هذا ، فيمتنع التعليل بها دون ضابطها . واذا لم تكن علة ، فلا معنى ليراد النقض عليها .

فان قيل : المقصود من شرع الحكم انما هو الحكمة دون ضابطها ، وعند ذلك فيحتمل ان يكون مقدار الحكمة في صورة النقض مساوياً لمقدارها في صورة التعليل ويحتمل ان يكون ازيد ، ويحتمل أن يكون أنقص وعلى تقدير المساواة والزيادة . فقد وجد في صورة النقض ما كان موجوداً في صورة التعليل ، وانما لا يكون موجوداً بتقدير أن يكون أنقص .

ولا يخفى أن ما يتم على تقديرين أغلب على الظن مما لا يتم إلا على تقدير واحد ومع ذلك ؛ فيظهر الغناء ما ظن أن الحكم معلل به .

قلنا : الحكمة ، وان كانت هي المقصودة من شرع الحكم ، لكن على وجه تكون مضبوطة إما بنفسها ، أو بضابطها ، لما ذكرناه ، وما فرض من الحكمة في صورة النقض مجردة عن ضابطها . فامتنع كونها مقصودة ؛ وبتقدير كونها

مقصودة ، فالنقض انما هو من قبيل المعارض لدليل كونها معللا بها . وعلى هذا فانتهاء الحكم مع وجود الحكمة في دلالة على ابطال التعليل بالحكمة مرجوح بالنظر الى دليل التعليل بها . وذلك لانه من المحتمل أن يكون انتهاء الحكم في صورة النقض لمعارض . ومع هذا الاحتمال فتخلف الحكم عنها لا يدل على إبطالها .

فان قيل : بحثنا وسبرنا فلم نطلع على ما يصلح معارضا في صورة النقص ، (١) فظهر ان انتهاءه لانتهاء العلة ، فهو معارض بقول المستدل ، بحثت في محل التعليل فلم اطلع على ما يصلح للتعليل سوى ما ذكرته . فدل على التعليل به .

فان قيل بحثنا راجح ، لما فيه من موافقة انتهاء الحكم لانتهاء علة . اذ هو الاصل ، نفيا للمعارض ، فهو معارض بما في بحث المستدل من موافقة ما ظهر من دليل العلة من المناسبة والاعتبار ، فيتقاربان . ويترجح كلام المستدل بأن مقدار الحكمة في صورة التعليل ، وان كان مظهر الوجود في صورة النقص ، فيحتمل ان لا يكون موجوداً فيها . والا كان مقطوعاً . لا مظهرنا . وهو موجود في صورة التعليل قطعاً مع قران الحكم به قطعاً ، وهو دليل العلية ؛ وما هو دليل البطلان فوجودها (٢) في صورة النقص ظناً . مع انتهاء الحكم قطعاً . والمقطوع به من وجهين راجح على ما هو مقطوع من وجه . ومظنون من وجه .

ولا يخفى أن مثل هذا الترجيح مما لا يتجه على النقص على المظنة فلذلك . كان النقص لازماً على المظنة دون الحكمة .

فان قيل : فلو فرض وجود الحكمة في صورة النقص قطعاً . فما المختار فيه ؟ قلنا : ذلك مما يمتنع وقوعه . وبقيدير وقوعه . فقد قال بعض اصحابنا : إنه لا التفات اليه مصيراً منه الى أن التوصل الى معرفة ذلك في آحاد الصور بخفائه وندرته مما يلزم منه نوع عسر وحرج ، ولا يلزم مثله في التوصل الى معرفة الضوابط الجلية . فكان من المناسب حط هذه الكلفة عن المجتهد ورد الناس الى الضوابط الجلية المشتملة على احتمال الحكم في الغالب .

١ — في صورة النقص - الصواب في صورة النقص بالضاد المعجمة .

٢ — في المخطوطة فوجودها وفي المطبوعات موجودها وكلها محرفة والصواب فوجود

ولقائل ان يقول : البحث عن الحكمة في آحاد الصور . هل هي موجودة قطعاً . وان كان يفضي الى العسر والحرج . إلا أنا نعلم أن المقصود الأصلي من اثبات الأحكام ونفيها إنما هو الحكم والمقاصد . فعلى تقدير وجود الحكمة في بعض الصور مما ثلث لها في محل التعليل قطعاً لو لم نقل بوجوب التعليل بها في غير محل التعليل . لزم منه انتفاء الحكم مع وجود حكمته قطعاً وذلك ممتنع . كما يمتنع اثبات الحكم مع انتفاء حكمته قطعاً فإما عدا الصورة الدائرة وكذلك لو لم نقل بالغائها عند تخلف الحكم عنها فيصح مع تيقنها : فيلزم منه (١) اثبات الحكم بها مع الضابط مع كونها ملغاة قطعاً .

ولا يخفى ان محذور اثبات الحكم لحكمة ألغاهما الشارع أو نفي الحكم مع وجود حكمته يقينا أعظم من المحذور اللازم للمجتهد من البحث عن الحكمة في آحاد الصور . على ما لا يخفى .

وعلى هذا . يكون الكلام فيما اذا فرض وجود الحكمة في صورة النقض أزيد منها في محل التعليل يقينا . لكن ان كان قد ثبت معها في صورة النقض حكم هو أليق بها بأن يكون وافياً بتحصيل أصل الحكمة وزيادة، ولو رتب عليها في تلك الصورة الحكم المعلن كان فيه الإخلال بتلك الزيادة في صورة النقض . فلا يكون ذلك نقضا للحكمة . ولا الغاء لها . بل الواجب تخلف الحكم المعلن عنها واثبات الحكم اللائق بها الوافي بتحصيل الزيادة لما فيه من رعاية أصل المصلحة وزيادتها فإنه أولى من رعاية أصل المصلحة والغاء الزيادة . فإذا انتقاء الحكم في هذه الصورة لا يدل على الغاء الحكمة بل على اعتبارها بأصلها وصفتها .

ومثال ذلك ما اذا علل المستدل وجوب القطع قصاصاً بحكمة الزجر فقال المعتبر ، مقصود الزجر في القتل العمد العدو اعظم . ومع ذلك فإنه لا يجب به القطع . فللمستدل ان يقول : الحكمة في صورة النقض . وان كانت أزيد منها في محل التعليل ، غير انه قد ثبت معها في صورة النقض حكم هو أليق بها وهو وجوب القتل .

١ - فيلزم منه - المناسب للزم منه لأنه جواب لو

المسألة العاشرة

اختلفوا في النقض المكسور ، وهو النقض على بعض اوصاف العلة . (١)
وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة بيع الغائب . مبيع مجهول الصفة عند العاقد
حال العقد ، فلا يصح بيعه ؛ كما لو قال « بعثك عبداً »
فقال المعارض هذا ينتقض بما لو تزوج امرأة لم يرها ؛ فانها مجهولة الصفة عند
العاقد لدى العقد ؛ ومع ذلك فان النكاح يصح ، والاكترون على رده وابطاله .
وذلك : لأن التعليل انما وقع بكونه مبيعاً مجهول الصفة ، لا بكونه مجهول
الصفة فقط ، والمنكوحة ليست مبيعة ، وان كانت مجهولة الصفة . وابطال التعليل
ببعض اوصاف العلة لا يكون ابطالا بجملته العلة .

نعم . ان بين المعارض انه لا تأثير للوصف الذي وقع به الاحتراز عن النقض
في الحكم لا بانفراده ولا مع ضميمته الى الوصف الاخر ؛ فالمستدل بين امرين بين
ان يبقى مصراً على التعليل بمجموع الوصفين . وبين ان يترك الكلام على التعليل
بالوصف المنقوض .

فان كان الأول . فقد بطل التعليل بما علل به لعدم التأثير لا بالنقض .
وان كان الثاني : فقد بطل التعليل بالنقض لكونه وارداً على كل العلة .
فان قيل : الوصف المحذوف وان لم يكن مناسباً ولا له تأثير في اثبات الحكم المعلن
لا بانفراده ولا مع ضميمته الى غيره . فلا يمتنع اخذه في التعليل لفائدة الاحتراز عن
النقض . وانما يخرج عن التعليل . ان لو تعرض عن الفائدة بالكلية . وليست
الفائدة منحصرة في المناسبة على ما تقدم .

قلنا : فائدة الاحتراز به عن النقض متوقفة على كونه من اجزاء العلة . حتى
انه لو لم يكن من اجزاء العلة لكانت العلة ماوراءه والنقض اذ ذاك يكون
وارداً عليها . وكونه من اجزاء العلة يتوقف على امكان الاحتراز به عن النقض
وهو دور ممتنع .

١ - النقض المكسور كما عرفه المؤلف الخ . اما النقض فهو تخلف الحكم عن العلة

المسألة الحادية عشرة

اختلفوا في اشتراط العكس في العلل الشرعية : فأثبتته قوم ، ونفاه اصحابنا والمعتزلة . وقبل الخوض في الحجاج . لابد من بيان أقسام العكس . واختلاف الاصطلاحات فيه . وتعيين محل النزاع منها .

فنقول . أما العكس في اللغة فأخوذ من رد أول الأمر الى آخره ، وآخره الى أوله ، وأصله شدرأس البعير بخطامه الى ذراعه .

وأما في اصطلاح الحكماء فهو عبارة عن جعل اللازم ملزوماً . والملزوم لازماً مع بقاء كيفية القضية بحالها من السلب والايجاب (٢) وذلك كقول القائل في عكس القضية الحلية اذا كانت موجبة كلية . كقولنا (كل انسان حيوان) أو جزئية كقولنا (بعض الانسان حيوان) (بعض الحيوان انسان) أو كلية سالبة . كقولنا (لاشيء من الانسان بحجر) (لاشيء من الحجر بانسان) وعلى قياسه عكس القضية الشرطية .

وأما في اصطلاح الفقهاء والاصوليين . فقد يلق العكس باعتبارين . الأول : منهما مثل قول الحنفي : لما لم يجب القتل بصغير المثل . لم يجب بكبيره بدليل عكسه في المحدد . وهو انه لما وجب بكبير الجراح وجب بصغيره وهو باطل

١ - الخلاف في اشتراط العكس متفرع على الخلاف في جواز تعدد العلل ؛ فكان المناسب ان تجعل هذه المسألة بعد مسألة تعدد العلل .

٢ - في المخطوطة بجعل الخبر مبتدأ والمبتدأ خبر مع بقاء الخ ، وتعريف المطبوعة خاص بعكس القضية الشرطية وتعريف المخطوطة خاص بعكس القضية الحلية . وقد عرفه صاحب متن المسلم بتعريف يشملهما فقال :

العكس قلب جزأي القضية مع بقاء الكم والكيفية
والصدق الا الموجب للكلية فعوضوها الموجب الجزئية

فهذا اجمع من كل من التعريفين وانسب لما ذكر بعد من التمثيل لعكس كل منهما والقضية : الجملة الخبرية ، والكم العدد الذي يعبر عنه بكل وبعض وما في معناها والكيفية السلب ولا يجاب ، اي النفي والاثبات .

فانه لا مانع من ورود الشارع بوجوب القصاص بكل جرح وان تخصص وجوبه في المثل بالأكبر منه .

وأما الثاني : فهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة (١) والعكس بهذا الاعتبار هو المقصود بالخلاف ههنا .

والمختار فيه انما هو التفصيل : وهو ان جنس الحكم المعلن . إما أن لا يكون له سوى علة واحدة . او انه معلن بعلة في كل صورة بعلة .

فان كان الأول : وذلك كتعليل جنس وجوب القصاص في النفس بالقتل العمد العدوان . فانه لا علة له سواه فلا شك في لزوم انتفائه عند انتفاء علته ، لآلانه يلزم من نفي العلة الواحدة نفي الحكم . بل لان الحكم لا بد له من دليل . ولا دليل . وان كان الثاني : كما في تعليل اباحة الدم بالقتل العمد العدوان . والردة عن الاسلام والزنا في الاحصان . وقطع الطريق . وتعليل نقض الوضوء بالمس واللمس والبول والغائط . فلا شك انه لا يلزم من انتفاء بعض هذه العلل نفي جنس الحكم لجواز وجود علة أخرى . وانما يلزم نفيه بتقدير انتفاء جميع العلل . هذا في جنس الحكم المعلن .

وأما آحاد اشخاص الحكم في آحاد الصور . فانه يمتنع تعليله بعلتين على ما يأتي تقريره ، وانما يكون معلن بعلة واحدة على طريق البدل . فلا يلزم من نفي العلة المعينة نفيه لجواز وجود بدلها كما سبق .

فان قيل : وان كان الحكم معللا بعلة واحدة . ولا علة له سواها . فهي دليل عليه . فكانت مشابهة للدليل العقلي في العقليات ، ولا يلزم من نفي الدليل في العقليات نفي المدلول ، ولهذا فان الصنعة دليل وجرد الرب تعالى . ولو قدر انتفاؤها لم يلزم منه انتفاء وجود الرب تعالى فكذلك العلة الشرعية .

قلنا : العلة وان كانت دليل الحكم . فلا نعني بانتفاء الحكم عند انتفائها انتفائه في نفسه . بل انتفاء العلم او الظن به ضرورة توقف ذلك على النظر الصحيح في الدليل ولا دليل . وكذلك الحكم في الصنعة مع الصانع .

١ — ويقابل العكس بهذا المعنى الطرد وهو عندهم كلما وجدت العلة وجد الحكم .

المسألة الثانية عشرة (١)

اتفقوا على جواز تعليل الحكم بعلة . في كل صورة بعلة .
واختلفوا: في جواز تعليل الحكم الواحد (٢) في صورة واحدة بعلتين معا .
فمنهم من منع ذلك مطلقاً كالقاضي أبي بكر وامام الحرمين ومن تابعهما .
ومنهم من جوز ذلك مطلقاً .
ومنهم من فصل بين العلل المنصوصة والمستنبطة . فجوزها في المنصوصة ومنع
منه في المستنبطة . كالغزالي ومن تابعه .
والمختار: انما هو المذهب الاول . وذلك . لانه لو كان معللاً بعلتين ، لم يخل ،
اما أن تستقل كل واحدة بالتعليل . أو أن المستقل بالتعليل احدهما دون الاخرى
أو أنه لا استقلال لواحدة منهما . بل التعليل لا يتم الا باجماعهما .
لا جائز ان يقال بالاول . لان معنى كون الوصف مستقلاً بالتعليل أنه علة
الحكم دون غيره . ويلزم من استقلال كل واحدة منهما بهذا التفسير امتناع استقلال
كل واحدة منهما ، وهو محال .
وان كان الثاني : أو الثالث ، فالعلة ليست الا واحدة ، وعلى هذا فلا فرق
بين ان تكون العلة في التعليل بمعنى الباعث أو بمعنى الامارة .
فان قيل : نحن لا نفسر استقلال العلة بأن الحكم ثبت بها لا غير ، ليلزمنا ما
قيل ، بل معنى استقلالها انها لو انفردت لكان الحكم ثابتاً لها ولا أثر لانتفاء غيرها
ولا يخفى وجه الفرق بينه وبين القسمين الآخرين .
سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع تعليل الحكم بعلتين على وجه تكون كل
واحدة مستقلة بالحكم ؛ لكنه معارض بما يدل على جوازه . بالنظر الى ما هو الواقع
من احكام الشرع .
وذلك أنا قد اتفقنا على ثبوت الحكم الواحد عقيب علل مختلفة ، كل واحدة
قد ثبت استقلالها بالتعليل في صورة .

١ - انظر ص ١٦٧ ج ٢٠ وص ٢٧٣ - ٢٧٤ ج ١٨ من مجموع الفتاوي .

٢ - الواحد اي بالشخص .

وعند ذلك ، فاما ان يقال : العلة منها واحدة ؛ او الكل (علة) واحدة ذات
أوصاف ، أو ان كل واحدة علة مستقلة .

لا جائر أن يقال بالاول ، والا فهي معينة أو مبهمة: القول بالتعيين ممتنع لعدم
الأولية ، ولما فيه من خروج الباقي عن التعليل مع استقلال كل واحدة به ؛ وبهذا
يبطل الابهام .

والقسم الثاني : أيضاً ، فلم يبق سوى القسم الثالث وهو الاستقلال .
ودلائل ثبوت مثل هذه الأحكام ، الاجماع على اباحة قتل من قتل مسلماً قتلاً
عمداً عدواناً ، وارتد عن الاسلام ؛ وزناً محصناً وقطع الطريق معاً ، وعلى ثبوت
الولاية على الصغير المجنون . وعلى امتناع نكاح من أولدته وأرضعته ، وعلى تحريم
وطء الحائض المعتدة المحرمة ، وعلى انتقاض الوضوء بالمس واللمس والبول والغائط معاً
والجواب عن الاشكال الأول أن الكلام إنما هو مفروض في حالة الاجتماع .
لا في حالة الانفراد ؛ والتقسيم في حالة الاجتماع ، فعلى ما سبق .

واما الأحكام فالوجه في دفعها أن نقول اما اباحة قتل من قتل ، وارتد وزنى
محصناً ، وقطع الطريق ، فالعلل وان كانت فيه متعددة : فالحكم أيضاً متعدد
شخصاً ، وان اتحد نوعاً ، ولذلك فانه لا يلزم من انتفاء اباحة القتل بعد العودة عن
الردة الى الاسلام انتفاؤها بباقي الاسباب الأخرى ، ولان انتفاء الاباحة بسبب اسقاط
القصاص انتفاؤها بباقي الاسباب .

وبدل على تعدد الحكم ايضاً ان الاباحة بجهة القتل العمداً ومدوان حق للآدمي
بجهة الخلوص ؛ ولذلك يتمكن من اسقاطه مطلقاً ، والاباحة بجهة الزنا والردة
حق لله تعالى بجهة الخلوص دون الآدمي ، وذلك غير متصور في شيء واحد ؛
وعلى تقدير الاستيفاء . فالمقدم حق الآدمي وهو الاباحة بجهة القصاص لان حقه
مبني على الشح والمضايقة ؛ وحق الله تعالى مبني على المسامحة والمساهلة ؛ من حيث
ان الآدمي يتضرر بفوات حقه دون الباري تعالى .

وأما ثبوت الولاية على الصغير المجنون فمستندة الى الصغر لسبقه على الجنون
لكون الجنون لا يعرف الا بعد حين ، وكذلك امتناع نكاح الوالدة المرضعة .
فانه مستند الى الولادة دون الرضاع لسبقها عليه .

وأما الوطء في حق الحائض المعتدة المحرمة فغير محرم على التحقيق، وإنما المحرم في حق الحائض ملابسة الأذى ، وفي حق المعتدة تطويل العدة، وفي حق المحرمة افساد العبادة ، وهي أحكام متعددة لآ أنها حكم واحد .

وأما المس واللمس وباقي الأسباب فالأحداث المربعة عليها متعددة على رأي لنا وعلى هذا فلو نوى رفع حدث واحد منها لا يرتفع الباقي ؛ فأحكامها أيضاً متعددة ، لا أنها حكم واحد ، والتزاع إنما هو في تعليل الحكم الواحد بالشخص بعنتين ، لافي تعليل حكيم .

وعلى هذا فلا يخفى وجه التخريج لكل ما يرد من هذا القبيل .

المسألة الثالثة عشرة

اختلفوا في العلة الواحدة الشرعية هل تكون علة لحكمين شرعيين أولا ؟ .

والختار جوازه . وذلك ، لأن العلة : إما بمعنى الأمانة ؛ أو الباعث . فان كانت بمعنى الأمانة فغير ممتنع ، لأ عقلا ، ولا شرعا ، نصب أمانة واحدة على حكمين مختلفين . وذلك مما لا نعرف فيه خلافا كما لو قال الشارع . جعلت طوع الهلال أمانة على وجوب الصوم والصلاة ونحوه (١) .

وأما إن كانت بمعنى الباعث ؛ فلا يمتنع أيضا أن يكون الوصف الواحد باعنا للشرع على حكمين مختلفين ، أي مناسبا لهما . وذلك كمناسبة شرب الخمر للتحريم ووجوب الحد ، وكذلك التصرف بالبيع من أهل في المحل المرثي ، فانه مناسب لصحة البيع ولزومه .

فان قيل : اذا كان الوصف مناسبا لأحد الحكمين ؛ فمعنى كونه مناسبا له انه لورثب ذلك الحكم عليه لحصل مقصوده .

وعلى هذا ، فيمتنع أن يكون مناسبا للحكم الآخر ، لأنه لو ناسبه لكان بمعنى أن تربيته عليه محصل المقصود منه ، وفي ذلك تحصيل الحاصل لكونه حاصلا بالحكم الآخر .

١ — هذا مثال فرضي ومثاله من واقع التشريع جعل غروب شمس يوم من رمضان امانة على مشروعية المطر للصائم ووجوب صلاة المغرب .

وأيضاً فإنه إذا كان الوصف الواحد مناسباً للحكمين مختلفين .
فاما أن يناسبهما من جهة واحدة ، أو من جهتين مختلفتين :
فان كان الأول ؛ فهو ممتنع اذ الشيء الواحد لا يكون مناسباً لشيء من جهة
ما يناسب مخالفه .
وان كان الثاني فعلة الحكمين مختلفة لآ أنها متحدة .
والجواب عن الأول أن معنى المناسب للحكم أعم مما ذكره .
وذلك لان المناسب ينقسم الى ما ترتيب الحكم الواحد عليه ، يستقل بتحصيل
مقصوده . وذلك مما يمنع كونه مناسباً للحكمين بهذا التفسير .
والى ما يتوقف حصول مقصوده على ترتيب الحكم عليه .
وان لم يكن ذلك الحكم وافياً بتحصيل المقصود دون الحكم الآخر .
وعلى هذا ، فامتناع مناسبة الوصف الواحد للحكمين بالتفسير الاول وان كان
لازماً فلا يمتنع أن يكون مناسباً للحكمين بالتفسير الثاني .
وعن الاشكال الثاني : أنه اذا عرف أن معنى مناسبة الوصف للحكمين توقف
حصول المقصود منه على شرع الحكمين ، فلا يمتنع ان يكون الوصف مناسباً لهما
من جهة واحدة

المسألة الرابعة عشرة

اذا كانت العلة في اصل القياس بمعنى الباعث ؛ كما قررناه ، فشرطها ان تكون
ضابطاً للحكمة المقصودة للشرع من اثبات الحكم او نفيه ؛ بحيث لا يلزم منه (١)
اثبات الحكم مع تيقن انتفاء الحكمة في صورة ، والا كان فيه اثبات الحكم مع
انتفاء الحكمة المطلوبة منه يقيناً ، وهو ممتنع ، ومثاله ما لو قبل بأن حكمة القصاص
انما هي صيانة النفس المعصومة عن القوات ، فمن ضبط صيانة النفس عن القوات
بالجرح لا غير ، كما يقوله ابو حنيفة ؛ فيلزمه شرع القصاص في حق من جرح
ميتاً ضرورة وجود الضابط مع تيقن انتفاء الحكمة او نفي الحكم مع وجود
علته وهو ممتنع .

فان قيل : وان لزم من ذلك اثبات الحكم في صورة بدون حكمة واحدة .

١ — اي الوصف الذي جعل ضابطاً للحكمة .

وذلك الضابط (١) في الاصل المذكور، وانما يمتنع الضبط به ان لو لم يكن له سوى حكمة واحدة .

وأما اذا جاز ان يكون الوصف الواحد ضابطاً في كل صورة لحكمة ، فانتفاء حكمة احدى الصورتين عن الاخرى لا يوجب ان يكون ثبوت الحكم في الصورة التي انتفت عنها تلك الحكمة عرياً عن الفائدة ، بل يكون ثبوته بالحكمة الخاصة بتلك الصورة ، والضابط لها ولحكمة الحكم في الصورة الاخرى شيء واحد .
قائلاً . اذا اتحد الضابط فاختصاصه في كل صورة بحكمة مخالفة للحكمة المختصة به في الصورة الاخرى ، اما ان يكون ذلك لذاته وللخصص مختص بتلك الصورة دون الصورة الاخرى .

لا جائز ان يقال بالاول : ولا يلزم الاشتراك بين الصورتين في الحكميتين ضرورة اتحاد المستلزم لها .

وان قيل بالثاني : فما به التخصيص في كل واحدة من الصورتين ، ولا وجود له في الصورة الاخرى يكون من جملة الضابط ، فالضابط للحكمتين يكون مختلفاً وان كان مركباً من الوصف المشترك وما به تخصصت كل صورة من المخصص الزائد (٢)

المسألة الخامسة عشرة

ذهب جماعة الى ان شرط ضابط الحكمة أن يكون جامعاً بحيث لا توجد الحكمة يقيناً في صورة دونه . مصيراً منهم الى انه لو كان كذلك فلا يخلو .
اما أن يثبت الحكم في الصورة التي وجدت فيها الحكمة دون ذلك الضابط ؛ او لا يثبت .
فان كان الاول ، فيلزم منه إدارة الحكم على الحكمة دون ضابطها ، وهو ممتنع ، لما فيه من الاستغناء عن الضابط لا مكان اثبات الحكم بالحكمة دونه .
وان كان الثاني : فيلزم منه اهمال الحكمة مع العلم بأن الحكم لم يثبت الا بها . وهو ممتنع .
وصورة ذلك ضبط الحنفى العمدية باستعمال الجارح ، حيث انه يلزم منه اهمال العمدية مع تيقن وجودها فيما اذا ادار حجر البزارة على راسه ، او القاه في بحر مغرق ، او نار محرقة .

١ - وذلك - الأولى فذلك .

٢ من المخصص الزائد - بيان لكلمة ما في قوله وما به تخصصت كل صورة .

ولقائل ان يقول : ما ذكر من المحذور انما يلزم ان او امتنع تعليل الحكم في صورتين بعلتين ، وهو باطل لما سبق .
ومع جواز تعليل الحكم في صورتين بعلتين . لا يمتنع ان تكون حكمة الحكم في الصورتين واحدة ، ولها في كل صورة ضابط بحسب تلك الصورة ، وذلك لا يجر الى اهمال الحكمة ولا الى الغاء الضابط .

١ المسألة السادسة عشرة

اختلفوا في جواز تعليل حكم الاصل بعلة متأخرة عن ذلك الحكم في الوجود وذلك كتعليل اثبات الولاية للاب على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون ، فان الولاية ثابتة قبل عروض الجنون .
والمختار امتناعه . وذلك ، لان علة حكم الاصل ، اما أن تكون بمعنى الباعث أو بمعنى الامارة المعرفة له .

فان كان الأول : فيلزم من تأخر العلة عن الحكم في الوجود أن يكون الحكم ثابتا قبل ذلك . اما لا يباعث او يباعث غير العلة المتأخرة عنه لاستحالة ثبوت الحكم يباعث لا تحقق له مع الحكم

وان كان الثاني : فهو ممتنع لوجهين :

الأول : ما بيناه من امتناع كون العلة في الأصل بمعنى الامارة .
الثاني : انها وان كانت بمعنى الامارة فانما هو في تعريف الحكم ، وقد عرف قبلها ضرورة سبقه في الوجود عليها ، وتعريف المعروف محال .
فان قيل : ما ذكرتموه انما يستقيم بتقدير امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين والا فتقدير تعليله بعلتين . فلا يمتنع تعليله بعلة موجودة معه وعلة متأخرة عنه .
قلنا : أما أولا : فقد بينا امتناع تعليل الحكم بعلتين في صورة واحدة ، وبتقدير جواز ذلك فانما يجوز لتقدير أن لا تكون احدى العلتين متقدمة على الأخرى لما بيناه فيما تقدم .

المسألة السابعة عشرة

إذا كان الحكم في الأصل نفياً ، والعلة له وجود مانع أو فوات شرط . فقد اختلفوا في اشتراط وجود المقتضى لاثباته .

والمختار اشتراطه . وذلك لان الاحكام انما شرعت لمصالح الخلق . فالافائدة في اثباته فلا يشرع . فانتفاؤه يكون لانتهاء فائدته . وسواء وجدت ثم حكمة تقتضى نفية أو لم توجد . وفرق بين انتفاء الحكم لانتهاء فائدته . وبين انتفائه لوجود فائدة نافية له . وإذا كان كذلك . فما لم يوجد المقتضى للاثبات ، كان نفي الحكم للمانع أو لفوات الشرط ممتنعاً .

فان قيل : لاخفاء بأن وجود المقتضى من قبيل المعارض لوجود المانع وفوات الشرط فاذا استقل المانع وفوات الشرط بنفي الحكم مسع وجود ما يعارضه وبكسر سورته . فلأن يستقل بالنفي مع انتفاء المعارض كان أولى (١) .
وأيضاً فانا لو اشترطنا وجود المقتضى . فيلزم منه التعارض بينه وبين المانع أو فوات الشرط ، والتعارض على خلاف الأصل لما فيه من إهمال أحد الدليلين . وعند انتفاء المقتضى . لو أحلنا نفي الحكم على نفي المقتضى مع تحقق ما يناسب نفي الحكم من المانع أو فوات الشرط . لزم منه إهمال مناسبة المانع وفوات الشرط مع اقتران نفي الحكم به . وهو خلاف الأصل

قلنا : جواب الاشكال الاول أنه لا يلزم من انتفاء الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضى المشترط في اعماله لما بيناه انتفاؤه له مع فوات شرط اعماله .
وجواب الثاني : أنه وان لزم من وجود المقتضى التعارض بينه وبين المانع أو فوات الشرط ، فهو أهون من نفيه لوجود المانع مع فوات شرط اعماله . على ما حققناه

١ — كان أولى . الظاهر ان كان زائدة ، وأولى خبر للمصدر المؤول من ان والفعل وقد تقدم للمؤلف استعمال مثل هذا التركيب في ص ٢٢٢ ج ٣ .

ولهذا كان نفي الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضى متفقا عليه بين القائلين بتخصيص العلة . ومختلفا فيه مع انتفاء المقتضى .

وبتقدير انتفاء المقتضى فنفي الحكم له دون مظهر من المانع وفوات الشرط وان افضى الى الغاء مناسبة المانع وفوات الشرط مع اعتباره الا انه أولى من انتفائه للمانع او فوات الشرط

ولهذا وقع الاتفاق من الكل على استقلاله بالنفي عند عدم المعارض ووقع الخلاف في استقلال المانع وفوات الشرط بالنفي مع القائلين بامتناع تخصيص العلة . فكان النفي له أولى (١) .

ولا يمكن ان يقال باحالة النفي على نفي المقتضى والمانع معاً لانه لا يخلو . اما ان يكون كل واحد مستقلاً بالنفي ؛ او ان المقتضى للنفي الهيئة الاجتماعية منهما وهما بمنزلة أجزاء العلة النافية : لا سبيل الى الاول لما بيناه من امتناع تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلمتين مستقلتين . ولا سبيل الى الثاني لان نفي المقتضى بتقدير انتفاء معارضه مستقل بالنفي اجماعاً ، وفيه اخراج المستقل عن الاستقلال وهو ممتنع . واذا ثبت انه لا بد في التعليل بالمانع وفوات الشرط من وجود المقتضى فلا بد من بيانه بطريق تفصيلي يدل على وجوده وعليته بما يساعد من الادلة . وان اتفق ان كان الشارع قد نص على نفي الحكم . فهو دليل ظاهر على وجود المقتضى لانه لو لم يكن المقتضى موجوداً كانت فائدة التنصيب على النفي التأكيد لاستقلال نفي المقتضى بالنفي .

والأصل ان يحمل كلام الشارع على فائدة التأسيس . لكونها اصلاً . وانما يتم ذلك بالنظر الى وجود المقتضى .

فان قيل : اعتقاد وجود المقتضى حملاً للكلام على فائدة التأسيس يلزم منه نفي الحكم مع وجود ما يقتضيه . وهو خلاف الأصل . وليس مخالفة محذور مخالفة المقتضى مع كونه خلاف الأصل دفعا لمحذور حمل الكلام على فائدة التأكيد . اولى من العكس .

١ — فكان النفي له أولى — يعني فكان النفي لأجله أولى ، فاللام للتعليل .

قلنا : هل المحذور اللازم من نفي الحكم مع وجود ما يقتضيه مخالفة المقتضى لا غير . وهو غالب في الشرع . ومحذور التأكيد مع كونه نادرا فيه مخالفة ما ظهر من مناسبة المانع واعتباره . مع أن الغالب من حال الشارع اعتبار المناسبات لا الغاؤها . ولا يخفى ان التزام محذور عهد التزامه في الشرع غالبا ، وليس فيه التزام محذور آخر ، اولى من التزام محذور لم يعهد التزامه في الشرع غالبا ، وفيه التزام محذور آخر .

المسألة الثامنة عشرة

يجب أن لا تكون العلة المستنبطة من الحكم المعلن بها مما ترجع على الحكم الذي استنبطت منه بالابطال .

وذلك كتعليل وجوب الشاة في باب الزكاة بدفع حاجة الفقراء ، لما فيه من رفع وجوب الشاة (١) وان ارتفاع الأصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة منه ضرورة توقف عليتها على اعتبارها به .

وأن لا تكون طردية محضة كالطول ، والقصر ، والسواد والبياض ، ونحوه . لما بيناه من أن العلة في الأصل لا تكون الا بمعنى الباعث ، والوصف الطردى (٢) لا يكون باعثا . ولأن الحكم في الفرع انما يثبت بما غلب على الظن ان الحكم في الاصل ثبت له ، وذلك غير متصور في الوصف الطردى .

وأن لا يكون لها في الاصل معارض لا تحقق له في الفرع لما يأتي تقريره . وأن لا تكون مخالفة للنص الخاص أو للاجماع ، وهذا كله من الشروط المتفق عليها . وقد اشترط فيها أن لا تكون مخصصة لعموم القرآن ؛ وقد أبطلناه فيما تقدم (٣) وان لا تعارضها علة أخرى تقتضي نقيض حكمها .

١ - بيانه : ان وجوب الشاة زكاة عن أربعين شاة إذا كان المقصود منه مجرد دفع حاجة الفقراء ، ولو ببذل القيمة ارتفع وجوب الشاة على التعمين في الزكاة .

٢ - العلة الطردية ، او الوصف الطردى هو الذى لم يشتمل على معنى مناسب يقتضي بناء الحكم على ذلك الوصف كالا مثله المذكورة .

٣ - تقدم له ذلك في المسألة الرابعة عشرة من مسائل تخصيص العموم بالادلة المنفصلة .

وانما يصح ذلك أن لو كانت العلة المعارضة لها راجحة عليها وممتنعة التخصيص وقد عرف ما في ذلك (١) .

وأن لا تتضمن زيادة على النص ، وانما يصح ذلك أن لو كانت الزيادة منافية لمقتضى النص (٢) .

وان تكون منترعة من اصل مقطوع بحكمه ، وليس كذلك لما بيناه من جواز القياس على أصل حكمه ثابت بدليل مظنون .

وأن لا تكون مخالفة لمذهب الصحابي ؛ وليس كذلك لجواز أن يكون مذهب الصحابي مستنداً الى علة مستنبطة من أصل آخر ، إلا ان تكون علته مع ظهورها راجحة .

وأن يكون وجودها في الفرع مقطوعاً به ؛ وليس كذلك ، لان وجودها أحد ما يتوقف عليه الحكم في الفرع ، فكان الظن كافياً فيه كما في وجودها في الأصل وفي كونها علة ؛ وفي نفي المعارض عنها في الأصل والفرع .
وبالجملة فهذه الشروط في محل الاجتهاد .

المسألة التاسعة عشرة

اتفقوا على أن نصب الوصف سبباً ، وعلة ، من الشارع ، وان دليله لا بد وان يكون شرعياً .

وسواء كان كونه سبباً وعلة وحكماً شرعياً ، او لم يكن ، كما سبق وجه الكلام فيه .
وانما اختلفوا في الدليل الدال على العلة الجامعة في القياس .

فذهب بعض أصحابنا الى أن شرطه أن لا يكون متناولاً لاثبات الحكم في الفرع وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة الفواكه (مطعوم) فجري فيه الربا قياساً على البر ، ثم دل على كون الطعم علة بقوله عليه السلام (لا تبيعوا الطعام بالطعام

١ - تقدم في المسألة الثامنة في الكلام على خلاف العلماء في جواز تخصيص العلة .

٢ - انظر ذلك مع ما تقدم في المسألة الثامنة عشرة من خلاف العلماء في الزيادة على النص ، هل هي نسخ أو لا .

إلا مثلاً بمثل (١) فإنه وإن كان دليلاً على كون الطعم علةً بالإيماء ، فهو دليل على تحريم الربا في الفواكه بعمومه .

وربما كان الدليل الدال على العلة متناولاً لحكم الفرع بخصوصه ، دون حكم الأصل وذلك : كما لو قال الحنفي في مسألة الخارج من غير السيلين (خارج نجس) فينقض الوضوء كالخارج من السيلين . ثم دل على كون الخارج النجس علةً للنقض بقوله عليه السلام (من قاء أو رعف أو أمدى فليتوضأ وضوءه للصلاة) (٢) فإن القى ، والرعا ، والمذي من حيث هو خارج ، نجس مناسب لنقض الوضوء ؛ فترتيب الحكم عليه في كلام الشارع يدل على التعليل به ؛ كما يأتي في طرق اثبات العلة ، ولكنه مع ذلك متناول لإثبات حكم الفرع بخصوصه دون حكم الأصل . وإنما شرطوا امتناع ذلك مصيراً منهم إلى أنه إذا كان دليل العلة يستقل بالدلالة على الحكم المتنازع فيه ، فلا استدلال بالعلة على الحكم على وجه لا بد من اثباتها بدليل يستقل بإثبات الحكم المتنازع فيه ؛ يكون تطويلاً بلا فائدة ، فليعدل إليه أولاً . ولقائل أن يقول : الاستدلال بالعلة المثبتة بالنص المتناول لحكم الفرع ؛ وإن أفضى إلى التطويل ، فحاصله يرجع إلى مناقشة جدلية ، وليس ذلك مما يقدر في صحة القياس المذكور ؛ ولا يكون قادحاً في المقصود ، وقد ينقدح عنه جواب آخر في بعض الصور ؛ وهو عندما إذا كان العام الدال على حكم الفرع قد خص في صورة ، وكان المستدل ممن يرى أن العام بعد التخصيص لا يبقى حجة إلا في أقل الجمع ، فله أن يقول : إنما لم أتمسك بعموم النص في إثبات حكم الفرع ؛ لعدم مساعدة الدليل على إدراج الفرع فيه ، وذلك لا يمتنع من التمسك به في إثبات العلة ولو في صورة واحدة ، ومهما كان كذلك ، لزم إثبات الحكم بتلك العلة في أي صورة وجدت ؛ ولذلك وقع التمسك به في إثبات العلة دون الحكم .

١ - رواه أحمد وأحمد ومسلم من طريق معمر بن عبد الله القرشي أنه قال كنت اسمع النبي ﷺ يقول : الطعام بالطعام مثلاً بمثل وكان طعامنا يومئذ الشعير .

٢ - رواه ابن ماجه في سننه من طريق عائشة بلفظ من أصابه قيء أو رعا فقلس =

المسألة العشرون

اختلف الشافعية والحنفية في حكم أصل القياس المنصوص عليه ؛ هل هو ثابت بالعلة أو النص .

فقالت : الشافعية إنه ثابت بالعلة

وقالت : الحنفية انه ثابت بالنص ، محتجين على ذلك بأمر ثلاثة .

الاول : أن الحكم في الاصل مقطوع به ؛ والعلة المستنبطة منه مظنونة والمقطوع به لا يكون ثابتاً بالمظنون .

الثاني : ان العلة مستنبطة من حكم الأصل ، ومتفرعة عليه ، وتابعة له في الوجود فلو كان الحكم ثابتاً بها ، لكان الاصل ثابتاً بما لا ثبوت له دون ثبوته ، وهو دور .

الثالث : أنه قد ثبت الحكم تبعداً عن غير علة ، فلو كان ثابتاً بالعلة ؛ لما ثبت مع عدمها . وأعلم ان الخلاف في هذه المسألة آيل الى اختلاف في اللفظ .

وذلك أن قول اصحابنا : بأن الحكم ثابت بالعلة ؛ لا يريدون به أن العلة معرفة له بالنسبة اليها ، ضرورة أنها مستنبطة منه ؛ وأنها لا تعرف دون معرفته .

وانما يريدون به أنها الباعثة للشارع على اثبات الحكم في الأصل .

وأما التي لأجلها أثبت الشارع الحكم ، وأصحاب أبي حنيفة غير منكرين لذلك وحيث قالت الحنفية ان العلة غير مثبتة للحكم لم يريدوا بذلك انها ليست باعثة

وانما أرادوا بذلك انها غير معرفة لحكم الأصل بالنسبة اليها .

واصحابنا غير منكرين لذلك فلا خلاف في المعنى ؛ بل في اللفظ

= او مذى فليتنصرف فليتوضأ ثم لين على صلاته ، وهو في ذلك لا يتكلم » وفي سند

اسماعيل بن عياش عن ابن جريج ، وهو ضعيف فيما رواه عن الحجازيين وايضا

الصحيح فيه أنه مرسل ، وقد رواه الدارقطني من طريق أبي سعيد الخدري بلفظ

اذا قام أحدكم أو رعى وهو في الصلاة أو احدث فليتنصرف فليتوضأ ثم ليحيى

فليبين على ماضى ؛ وفي سنده أبو بكر الداهري وهو كذاب .



الشرط الاول : ان يكون خاليا عن معارض راجح يقتضي نقيض ما اقتضته
علة القياس ، على رأى القائلين بجواز تخصيص العلة ؛ ليكون القياس مفيداً .
الشرط الثاني : ان تكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الأصل ، إما في عينها
كتعليل تحريم شرب النبيذة بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الحر ، أو في جنسها
كتعليل وجوب القصاص في الأطراف بجامع الجنابة المشتركة بين القطع والقتل ،
لأن القياس على ما تقدم إنما هو تعدية حكم الأصل الى الفرع بواسطة علة الأصل ؛
فاذا لم تكن علة الفرع مشاركة لها في صفة عمومها ولا خصوصها ، فلم تكن (١)
علة الأصل في الفرع ، فلا يمكن تعدية حكم الأصل الى الفرع .

الشرط الثالث : أن يكون الحكم في الفرع مماثلًا لحكم الأصل في عينه ، كوجوب
القصاص في النفس المشترك بين المثلث والمحدد ، أو جنسه كإثبات الولاية على
الصغيرة في نكاحها ، قياساً على إثبات الولاية في مالها ، فان المشترك بينهما إنما هو
جنس الولاية لا عينها ، ولو لم يكن كذلك لكان القياس باطلاً . وذلك ، لان
شرع الاحكام لم يكن مطلوباً لذاته ، بل لما يفضى إليه من مقاصد العباد ، وسواء
ظهر المقصود أم لم يظهر ، فان كان حكم الفرع مماثلًا لحكم الأصل ، علمنا ان ما
يحصل به من المقصود مثل ما يحصل من حكم الأصل ضرورة اتحاد الوسيلة ، فيجب إثباته .
وأما اذا كان حكم الفرع مخالفاً لحكم الأصل مع انه الوسيلة الى تحصيل
المقصود ، فافضأه الى الحكمة المطلوبة يجب ان يكون مخالفاً لافضاء حكم الأصل
ليها . والمخالفة بينهما في الافضاء ، إما ان تكون بزيادة في افضاء حكم الأصل اليها
أو في افضاء حكم الفرع .

فان كان الاول : فلا يلزم من شرع الحكم في الأصل رعاية الأصل المقصود
وزيادة الافضاء اليه شرع حكم الفرع تحصيلاً لأصل المقصود دون زيادة الافضاء اليه ،
لان زيادة الافضاء الى المقصود مقصودة في نظر العقلاء واهل العرف .

١ - فلم تكن حلة - الصواب لم تكن علة .

وإن كن الثاني: فهو ممتنع، لانا اجمعنا على امتناع ثبوت مثل حكم الفرع في الاصل وعند ذلك : فتنصيب الشارع على حكم الاصل دون حكم الفرع يدل على أن حكم الاصل أفضى الى المقصود من حكم الفرع، وإلا فلو كان حكم الفرع أفضى الى المقصود من حكم الأصل ، لكان اولى بالتنصيب عليه .

فإن قيل ما ذكرتموه فرع تصور الاختلاف في الاحكام الشرعية ، وليس كذلك . وذلك لان حكم الله هو كلامه وخطابه ، وذلك مالا اختلاف فيه ؛ وإنما الاختلاف في تعلقاته ، ومتعلقاته ، وحكم الشارع بالوجوب لا يخالف حكمه بالتحريم من حيث هو حكم الله وكلامه . وإن وقع الاختلاف في أمر خارج ، كالدم على الفعل ، والدم على الترك ، بسبب اختلاف محل الخطاب . ولا يخفى أن اختلاف محل الخطاب غير موجود لا اختلاف الحكم في نفسه ؛ بدليل اشتراك الصوم والصلاة في حكم الوجوب ، والقتل والزنا في التحريم (١)

١ - هذا مبني على مذهب الأشعرية من ان كلام الله صفة نفسية قديمة ليس بحرف ، ولا صوت ، وانه شيء واحد لا تعدد فيه من حيث ذاته ، فامره عين نهيه وخيره عين استخباره ، ووعدده عين وعيده ؛ وانما يتنوع عندهم الى هذه الانواع ويختلف باعتهار تعلقاته ومتعلقاته وهذا مخالف لما ذهب اليه اهل السنة والجماعة ، فان كلام الله يطلق عندهم على اللفظ والمعنى حقيقة ، وقد ينصرف الى احدهما بقريته ويتنوع في نفسه الى أمر ونهى ووعد ووعد وخبر وانشاء وقد تكلم سبحانه فيما مضى ولا يزال يتكلم وسيتكلم في الموقف يوم القيامة مع المؤمنين والكافرين ، ومع اهل الجنة والنار ، فيكلم كلاما يناسبه ، كما دلت على ذلك ايات القرآن والاحاديث الصحيحة ؛ واذن فلا اعتراض ساقط من أصله ، وما ذكر بعد من اشتراك حكم الصوم والصلاة في حكم الوجوب فسلم ، لكنه اشتراك في جنس الوجوب لا في عينه وشخصه فوجوب الصلاة ثبت بأمر يخصه تكلم الله به وقت فرضه الصلاة ، ووجوب الصيام ثبت بأمر يخصه تكلم الله به بعد فرضه الصلاة بسنوات ، والفصل ان وجوب كل منهما يختلف عن الآخر في شخصه وفيما وجب به من الامر ، وفي درجته وآثاره ، وكذلك القول في تحريم القتل والربا =

وان سلمنا تصور الاختلاف في نفس الحكم الشرعي؛ ولكن المانع ان يكون إفضاء حكم الفرع إلى المقصود أتم من إفضاء حكم الاصل اليه .

قولكم : لو كان كذلك لكان التنصيص عليه في الأصل أولى، انما يلزم أن لو لم تكن فائدة التنصيص على حكم الاصل لقصد التنبيه بالادنى على الاعلى .
وبتقدير أن لا يكون ذلك مقصودا للشارع ؛ فانما لم ينص عليه لاحتمال أن يكون ذلك لمانع مختص به ، لا وجود له في حكم الاصل .

والجواب عن السؤال الأول انه ليس حكم الشارع عبارة عن مطلق كلامه وخطابه ، ليصح ما قيل ، بل الخطاب المقيد بتعلق خاص كما بيناه في حد الحكم .
واذا كان التعلق داخلا في مفهوم الحكم فالتعلقات مختلفة ، ويلزم من اختلافها اختلاف الاحكام .

وعن الثاني : انه لو كانت فائدة تخصيص حكم الاصل بالتنصيص عليه للتنبيه به على حكم الفرع لكان حكم الفرع ثابتا بمفهوم الموافقة ، لا بالقياس ، ولجاز اثباته في الاصل وهو ممتنع .

قولهم : انما لم ينص عليه لاحتمال اختصاصه بمانع .
قلنا : المانع اما ان يكون من لوازم صورة الاصل ، او من لوازم مثل حكم الفرع .
او من لوازم اجتماع الأمرين .

فان كان الاول : فيلزم منه امتناع اثبات حكم الاصل في الاصل بطريق الاولى ضرورة كون مقصوده ادنى من مقصود حكم الفرع على ما وقع به الفرض .
وان كان الثاني : فيلزم منه امتناع ثبوته في الفرع ايضا ضرورة ان ما هو المانع من اثباته في الاصل من لوازم نفس ذلك الحكم .
وان كان الثالث فالاصل عدمه .

الشرط الرابع : ان لا يكون حكم الفرع منصوبا عليه ؛ والا فقيسه قياس

= وغيرهما من المحرمات ، فهي مندرجة تحت جنس واحد ولكنها تختلف في اعيانها وفيما وجبت به من كلامه تعالى ، وفي الزمن الذي تكلم الله بتحريم كل منها .

المنصوص على المنصوص ، وائس احدهما بالقياس على الآخر اولى من العكس .
وهذا مما لا نعرف خلافا بين الاصولين في اشتراطه .

الشرط الخامس ان لا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل ، وذلك
كما لو قالو قاس للشافعي الوضوء على التيمم في الافتقار الى النية ، لانه يلزم منه
ان يكون الحكم في الفرع ثابتا قبل كون العلة الجامعة في قياسه علة ، ضرورة
كونها مستنبطة من حكم متأخر عنه ، اللهم إلا ان يذكر ذلك بطريق الالتزام
للخصم ، لا بطريق مأخذ القياس .

وقد شرط قوم ان يكون الحكم في الفرع ثابتا بالنص جملة لا تفصيلا . وهو
باطل فان الصحابة قاسوا قوله (انت علي حرام) على الطلاق . واليمين ، والظهار ،
ولم يوجد في الفرع نص ، لا جملة ولا تفصيلا .

الباب الثاني

في مسائل إثبات العلة الجامعة في القياس

المسلك الأول : الاجماع

وهو ان يذكر ما يدل على اجماع الامة في عصر من الاعصار على كون الوصف
الجامع علة لحكم الاصل ، اما قطعا ، او ظنا ، فانه كاف في المقصود .

وذلك كاجماعهم على كون الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير ، في قياس
ولاية النكاح على ولاية المال .

فان قيل : فاذا كانت العلة مجمعا عليها قطعاً ، فكيف يسوغ الخلاف معها
في مسائل الاجتهاد ؟

قلنا : بأن يكون وجودها ظنيا في الاصل او الفرع . واما ان كان وجودها
قطعيا فيها مع كونها مقطوعا بعليتها فلا .

المسلك الثاني : النص الصريح

وهو ان يذكر دليل من الكتاب او السنة على التعليل بالوصف بلفظ موضوع له في اللغة، من غير احتياج فيه الى نظر واستدلال : وهو قسمان .

الاول : ما صرح فيه بكون الوصف علة او سببا للحكم الفلاني ، وذلك كما لوقال : العلة كذا ، او السبب كذا (١) .

القسم الثاني : ما ورد فيه حرف من حروف التعليل كاللام وكى ومن، وان، والبا . اما (اللام) فكقوله تعالى « اقم الصلاة لادلوك الشمس » اي زول الشمس وكقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون .

وكقوله عليه السلام (كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة) (٢) اي القوافل السيارة .

وذلك يدل على التعليل بالوصف الذى دخلت عليه (اللام) لتصريح اهل اللغة بانها للتعليل .

واما الكتاب فكقوله تعالى (كيلا يكون دولة بين الاغنياء) اي كي لابقى الدولة بين الاغنياء . بل تنتقل الى غيرهم .

واما (من) فكقوله تعالى (من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل) .

واما (ان) فكقوله عليه السلام في قتلى أحد (زملوهم بكلو مهم فانهم يحشرون يوم القيامة ، واوداجهم تشخب د۱ ، اللون لون الدم والريح ريح المسك) (٣) وكقوله عليه السلام في حق محرم وقصت به ناقته ، لانتخروا

١ - هذا التعبير لم يرد في الكتاب ولا في السنة ، فهو مجرد فرض وتقدير .

٢ - تقدم الكلام عليه تعليقا ص ١٣٦ - ج ٣ .

٣ - رواه النسائي في سننه من حديث عبد الله بن ثعلبة قال قال رسول الله ﷺ زملوهم بدمائهم فانه ليس كلم يكلم في سبيل الله الا ياتي يوم القيامة يدمي لونه لون الدم ، والريح ريح المسك - ورواه الواقدي في مغازيه ، قريبا من هذا ورواه غيرهما من طرق بالفاظ مختلفة ، انظر نصب الراية .

رأسه ، ولا تقربوه طيباً ؛ فإنه يبعث يوم القيامة مليباً (١)

وأما (الباء) فكقوله تعالى (جزاء بما كانوا يعملون) .

فهذه هي الصبغة الصريحة في التعليل ، وعند ورودها يجب اعتقاد التعليل .
الا أن يدل الدليل على أنها لم يقصد بها التعليل فتكون مجازاً فيما قصد بها وذلك
في (اللام) كما لو قيل . (لم فعلت كذا ؟) فقال : (لاني قصدت ان أفعل) وكما في
قول القائل (أصلى لله) وقول الشاعر (لدوا للموت واهنوا للخراب (٢) فقصد
الفعل لا يصلح أن يكون علة للفعل وغرضه . وكذلك ذات الله تعالى لا تصلح
أن تكون علة للصلاة ، ولا الموت علة للولادة ولا الخراب علة للبناء ؛ بل علة الفعل
ما يكون باعثاً على الفعل ؛ وهي الاشياء التي تصلح أن تكون بواعث . وكما في
قوله تعالى : (يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين) (ذلك بأنهم شاقوا الله
ورسوله) وليس كل من شاق الله رسوله يخرب بيته ، فليست المشاقة علة لخراب
البيت ، اللهم الا أن يحمل لفظ الخراب على استحقاق الخراب ؛ او على استحقاق
العذاب ، فإنه يكون معللاً بالمشاقة .

١ - رواد البخاري ومسلم من حديث ابن عباس قال كان رجل مع النبي ﷺ فوقصته ناقته وهو محرم فقات فقال النبي ﷺ اغسلوه بماء وسدر وكفوه في ثوبيه ولا تمسوه بطيب ، ولا تخمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة مليباً ، وقد روى من عدة طرق بالفاظ مختلفة . انظر تلخيص الحبير ونصب الراية .

٢ - جزء من حديث رواه البيهقي في الشعب عن ابي هريرة والزبير مرفوعاً بلفظ ان ملكاً بباب من أبواب السماء الحديث ، وهو غير صحيح - انظر كشف الحفا والإلباس للمجاوني لتعرف طرقه وما فيها من المطاعن .

المسلك الثالث : ما يدل على العلية بالنبيه والإيماء

وذلك بأن يكون التعليل لازماً من مدلول اللفظ وضعاً لا أن يكون اللفظ دالاً بوضعه على التعليل ، وهو ستة أقسام .

القسم الاول - ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب والتسبيب في كلام الله أو رسوله ، أو الراوي عن الرسول .

أما في كلام الله تعالى فكما في قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) « وإذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم » .

وأما في كلام رسوله فكقوله عليه السلام « من أحيا أرضاً ميتة فمعي له » (١) وقوله « ملكك نفسك فاختراري » .

وأما في كلام الراوي فكما في قوله (سها رسول الله ﷺ في الصلاة فسجد) . (وزنا ما عز ، فرجه رسول الله ﷺ) .

وذلك في جميع هذه الصور يدل على أن ما رتب عليه الحكم (بالفاء) يكون علة للحكم لكون الفاء في اللغة ظاهرة في التعقيب ولهذا فانه لو قيل « جاء زيد فعمرو » فان ذلك يدل على مجيء عمرو عقيب مجيء زيد من غير مهلة ، ويلزم من ذلك السببية لأن لا معنى لكون الوصف سبباً ، الاما ثبت الحكم عقيب ، وليس ذلك قطعاً بل ظاهراً

١ - رواه ابو يعلى الموصلي في مسنده وابو داود الطيالسي في مسنده والدارقطني في سننه من طريق عائشة ، ورواه البخاري ايضا في المزارعة في صحيحه من طريق عائشة بلفظ « من اعمر ارضاً ليست لأحد فهو احق » وترجم له بباب من احيا ارضاً مواتاً ، وقدرناه ابو داود والنسائي والترمذي من عدة طرق بالفاظ متقاربة

٢ - يشبر الى ما رواه البخاري ومسلم في الصحيحين من حديث عائشة انها قالت كان في بريرة ثلاث سنن اعتقت فخيرت ، وقال رسول الله ﷺ الولاء لمن اعتق ، ودخل رسول الله ﷺ وبريرة على النار فقرب اليه خبز ولأدم من ادم البيت ، فقال ألم ار البريرة ، فقيل لحم تصدق به على بريرة وانت لا تأكل الصدقة قال : هولاء صدقة وانما هدية .

لأن (الفاء) في اللغة قد ترد بمعنى الواو في ارادة الجمع المطلق .
وقد ترد بمعنى (ثم) في ارادة التأخير مع المهلة ؛ كما سبق تعريفه . غير انها ظاهرة
في التعقيب بعيدة فيما سواه .

وهذه الرتب متفاوتة ، فأعلاها ماورد في كلام الله تعالى ، ثم ما ورد في كلام
رسوله ، ثم ما ورد في كلام الراوي .

وسواء كان فقيها أو لم يكن ، لكنه ان كان فقيهاً كان الظن بقوله أظهر ، وإذا
لم يكن فقيها وان كان في ادنى الرتب ، غير أنه مغلب على الظن ، لأنه اذا قال
سها رسول الله فسجد ، فالظاهر من حاله مع كونه متدينا عالما بكون (الفاء)
موضوعة للتعقيب ، انه لو لم يفهم ان السهو سبب للسجود ، والا للارتب السجود
بالفاء ، لما فيه من التلبس بنقل ما يفهم منه السببية ، ولا يكون سببا ، بل ولما كان
تعليقه للسجود بالسهو أولى من غيره .

القسم الثاني : ما لو حدثت واقعة ؛ فرفعت الى النبي عليه السلام ، فحكم عقيبها
بحكم ، فانه يدل على كون ما حدث علة لذلك الحكم .

وذلك كما روى أن اعرابيا جاء الى النبي ﷺ فقال له : هلكت واهلكت .
فقال له النبي ﷺ : ماذا صنعت ؟ فقال واقعت اهلي في نهار رمضان عامداً فقال
له ، عليه السلام اعتق رقبة (١) فانه يدل على كون الوقاع علة للعتق .

وذلك : لانا نعلم ان الاعرابي إنما سأل النبي ﷺ عن واقعته لبيان حكمها
شرعا ، وأن النبي عليه السلام ، انما ذكر ذلك الحكم في معرض الجواب له ،

١ — يشير الى ما رواه الجماعة من طريق ابني هريرة قال جاء رجل الى النبي ﷺ
فقال هلكت يا رسول الله قال ؛ وما اهلكك قال : وقعت على امرأتي في رمضان
قال هل تجد ما تعتق رقبة قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا
قال فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا قال لا ، قال ثم جلس قال فأثنى النبي ﷺ
بعرق فيه تمر قال تصدق بهذا ؛ قال فهل على أفقر منا فإيا بين لا بيتها اهل بيت احوج
اليه . نا ، فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه وقال اذهب فاطممه اهلك ، وقد
روى الحديث من طريق بالفاظ متقاربة .

لأنه ذكره ابتداء منه لما فيه من اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة ؛ وكل ذلك وان كان ممكنا ، الا انه على خلاف الظاهر . واذا كان ذلك جوابا عن سؤاله فالسؤال الذي عنه الجواب يكون ذكره مقدرأ في الجواب في كلام المحيب ، فيصير كانه قال . واقعت فكفر .

وقد عرف ان الوصف اذا رتب الحكم عليه في كلام الشارع بفناء التعقيب تحقيقا ، فانه يكون علة ، فكذلك اذا كان الحكم مرتبا عليه بفناء التعقيب تقديرأ . ولهذا كان هذا القسم ملحقا بالقسم الذي قبله ، وان كان دونه في الظهور والدلالة ؛ لكون (الفاء) فيه مقدرة ؛ وفي الاول محققة ، والاحتمال أن يكون قد بدأ به لا عن قصد الجواب ، وذلك ، كما لو قلل العبد لسيده : قد طلعت الشمس او غربت . فقال له . اسقني ماء فانه لا يفهم منه الجواب لسؤاله ، ولا التعليل ، بل هو امر له ابتداء بسقي الماء وعدول عن السؤال بالكلية ، اما لذهوله عن السؤال او لعدم الالتفات اليه لعدم تعلق الغرض به . غير ان هذا الاحتمال ، وان كان منقذحا ههنا ؛ فهو بعيد في حق النبي عليه السلام ، فإما فرض السؤال عنه اذ الغائب عدم الذهول ، وانه انما قصد الجواب حتى لا يكون . وخرأ للبيان عن وقت الحاجة ، مع كونه خلاف الظاهر .

القسم الثالث — ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا او لم يقدر التعليل به لما كان لذكره فائدة ، ومنصب الشارع مما ينزه عنه . وذلك لان الوصف المذكور اما ان يكون مذكورا مع الحكم في كلام الله تعالى ، او كلام رسوله .

فان كان في كلام الله تعالى ، وقدرنا انه لو لم يقدر التعليل به ، فذكره لا يكون مفيدا ، ولا يخفى ان ذلك غير جائز في كلام الله تعالى اجماعا ؛ نفيا لما لا يليق بكلامه عنه .

وان كان ذلك في كلام رسوله ، فلا يخفى ان الاصل انما هو انتفاء العبث عن العاقل في فعله وكلامه ؛ ونسبة مالا فائدة فيه اليه ، لكونه عارفا بوجوه المصالح والمفاسد ، فلا يقدم في الغالب على مالا فائدة فيه . واذا كان ذلك هو الظاهر

من آحاد العقلاء فمن هو اهل للرسالة عن الله تعالى ونزول الوحي عليه وتشرية الاحكام ، اولى .

واذا عرف ذلك ، فيجب اعتقاد كون الوصف المذكور في كلامه مع الحكم علة له . وهذا القسم على اصناف . وذلك لأن الشارع ، اما ان يذكر ذلك ابتداء من غير سؤال او بعد السؤال ، فان كان من غير سؤال فهو (الصنف الاول) ، وذلك كما في حديث ابن مسعود ليلة الجن حيث تؤضاً ، عليه السلام بماء كان قد نبذ فيه تمرات لاجتناب ملوحته ، فقال « ثمرة طيبة وماء طهور ، (١) فانه يدل على جواز الوضوء به ، والا كان ذكره ضائعا . لكون ما ذكر ظاهرا غير محتاج الى بيان .

وان كان مع السؤال ، فلا يخلو اما ان يذكر ذلك الوصف في محل السؤال وفي غيره فان كان في محل السؤال ؛ فهو (الصنف الثاني) . وذلك كما روى عنه عليه السلام ، انه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر ، فقال النبي ﷺ « اينقص الرطب اذا بيعس ؟ فقالوا نعم فقال : فلا اذا ، (٢) فهذا وان فهم منه ان النقصان علة امتناع بيع الرطب بالتمر من ترتيبه الحكم على الوصف بالفاء واقتراانه بحرف (اذا) وهي من صيغ التعليل ، غير اننا لو قدرنا انتفاء هذين لبقى فهم التعليل بالنقصان بحاله نظرا الى انه لو لم يقدر التعليل به ؛ لكان ذكره والاستفسار عنه غير مفيد .

وان كان في غير محل السؤال ، وهو ان يعدل في بيان الحكم الى ذكر نظير محل السؤال ، فهو (الصنف الثالث) : وذلك كما روى عنه ، عليه السلام ، انه لما

- ١ - جزء من حديث رواه ابو داود والترمذي وابن ماجه في السنن من طريق عبد الله بن مسعود ان النبي ﷺ قال له ليلة الجن ، عندك طهور ؛ قال لا ، إلا شيء من نبيذ في اداة قال ﷺ « ثمرة طيبة وماء طهور » زاد الترمذي فتوضاً منه وفي سننه ابو زيد مولى عمر بن حريث وهو مجهول ؛ وفي سننه ايضا ابو فزارة ولا يدري من هو ؛ واعل ايضا بالاختلاف في حضور ابن مسعود ليلة الجن .
- ٢ - تقدم الكلام عليه تعليقا ص ٢٣٧ ج ٢ / انظر تفصيل الكلام عليه في نصب الراية .

سألته الجارية الخثعمية ، وقالت: يا رسول الله ان أبي ادركته الوفاة ، وعليه فريضة الحج فان حججت عنه أينفعه ذلك ؟ فقال عليه السلام : أرايت لو كان على ابيك دين فقضيته ؛ اكان ينفعه ذلك فقالت نعم: قال فدين الله احق بالقضاء (١) فالخثعمية إنما سألت عن الحج ، والنبي عليه السلام ؛ ذكر دين الآدمي والحج من حيث هو دين نظير لدين الآدمي فذكره لنظير المسؤول عنه ؛ مع ترتيب الحكم عليه بدل على التعليل به ، وإلا كان ذكره عبثاً .

ويلزم من كون نظير الواقعة علة للحكم المرتب عليها ، أن يكون المسؤول عنه أيضاً علة لمثل ذلك الحكم ؛ ضرورة المماثلة .

وما مثل هذا بسميه الأصوليون التنبيه على أصل القياس فكأنه نبه على الاصل ، وعلى علة حكمه ، وعلى صحة إلحاق المسؤول عنه بواسطة العلة المسمى اليها .

وليس من هذا القبيل ما مثل به بعض الأصوليين ؛ وذلك كما روي عن عمر أنه سأل النبي عليه السلام عن قبلة الصائم هل تفـد الصوم ؟ فقال عليه السلام : أرايت لو تمضمضت ، اكان ذلك يفسد الصوم ؟ فقال : لا .

وذلك لأن النبي عليه السلام إنما ذكر ذلك بطريق النقض لما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم ، لكونها مقدمة للوقاع المفسد للصوم . فنقض النبي عليه السلام ذلك بالمضمضة ؛ فانها مقدمة للشرب المفسد للصوم ، وليست مفسدة للصوم . اما ان يكون ذلك تنبيها على تحليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للفساد فلا .

وذلك لأن كون القبلة والمضمضة مقدسة لإفساد الصوم ، ليس فيه ما يتخيل أن يكون ما نعا من الافطار ، بل غايته أن لا يكون مفطراً ، فكان الأشبه بما ذكر النبي عليه السلام أن يكون نقضا لاتعميلا .

وأيضاً: فان الأصل ان يكون الجواب مطابقاً للسؤال ؛ لازئداً عليه . ولا ناقصاً عنه .

١ — يشير الى ما رواه البخاري ومسلم من حديث ابن عباس أن امرأة من خثعم قالت يا رسول الله ان فريضة الله على عباده في الحج ادركت ابي شيخا كبيراً لا يستطيع ان يمسك على الرحلة «أفأحج عنه قال نعم . الخ انظر تلخيص الحبير

أما لزيادة فلعدم الغرض بها .

وأما النقصان فلما فيه من الاختلال بمقصود السائل .

وعمر إنما سأل عن كون القبلة مفسدة للصوم أم لا ؟ فالجواب المطابق له إنما يكون بما يدل على الافساد أو عدمه ، وكون القبلة علة لنفي الفساد غير مسؤول عنه فلا يكون اللفظ الدال على ذلك جواباً مطابقاً للسؤال ، بخلاف النقص ، فإنه يتحقق به أن القبلة غير مفسدة ، فكان جواباً مطابقاً للسؤال .

القسم الرابع - أن يفرق الشارع بين أمرين في الحكم بذكر صفة ، فإن ذلك يشعر بأن تلك الصفة هي علة التفرقة في الحكم ، حيث خصصها بالذكر دون غيرها فلو لم تكن علة ، لكان ذلك على خلاف ما أشعر به اللفظ ، وهو تلبيس بسان منصب الشارع عنه .

وذلك منقسم الى ما يكون أحداً الأمرين مذكوراً في ذلك الخطاب دون ذكر الآخر .

والى ما لا يكون مذكوراً فيه : (١) .

الأول : كما في قوله عليه السلام « القاتل لا يرث » فإنه خصص القاتل بعدم الميراث ، بعد سابقة ارث من يرث .

والثاني : فنه ما تكون التفرقة فيه بلفظ الشرط والجزاء ، كقوله « لا تتبعوا

البر بالبر » الى قوله « فاذا اختلف الجنسان ، فبمعوا كيف شتم يدا بيد » .

ومنه ما يكون بالغاية ، كقوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) .

ومنه ما يكون باستثناء كقوله تعالى « فنصف ما فرضتم الا أن يعفون » .

ومنه ما يكون بلفظ الاستدراك كقوله تعالى « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم

ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان » .

ومنه أن يستأنف أحد الشيتين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الآخر ، كقوله

عليه السلام « للراجل سهم ولل فارس ثلاثة أسهم » .

١ - والى ما لا يكون مذكوراً فيه - فيه تحريف والصواب والى ما يكون كل من

الأمرين مذكوراً فيه .

القسم الخامس - أن يكون الشارع قد أنشأ الكلام إيمان مقصود ، وتحقيق مطلوب ، ثم يذكر في أثنائه شيئاً آخر ، لو لم يقدر كونه علة لذلك الحكم المطلوب لم يكن له تعلق بالكلام ، لا بأوله ولا بآخره ، فانه يعد خبطاً في اللغة واضطراباً في الكلام ، وذلك مما تبعد نسبته الى الشارع ؛ وذلك كقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا ، اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة ، فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع » .

فالأية انما سيقّت لبيان أحكام الجمعة لا لبيان أحكام البيع . فلو لم يعتقد كون النهي عن البيع علة لمنع عن السعي الواجب الى الجمعة ، لما كان مرتبطاً بأحكام الجمعة ، وما سبق له للكلام ، ولا تعلق به ، وذلك ممتنع ، لما سبق .

وقوله تعالى : « وذروا البيع » وان كانت صيغته صيغة أمر ، الا انه في معنى النهي اذ النهي طلب ترك الفعل . وقوله تعالى « وذروا البيع » طلب لترك البيع ، فكان نهياً .

القسم السادس : - أن يذكر الشارع مع الحكم وصفاً مناسباً كقوله عليه السلام « لا يقضى القاضي . وهو غضبان » فانه يشعر بهكون الغضب علة مانعة من القضاء ، لما فيه من تشويش الفكر واضطراب الحال وكذلك اذا قال : أكرم العالم ؛ وأهن الجاهل ، فانه يسبق الى الفهم منه أن العلم علة للاكرام . والجهل - علة للاهانة ؛ وذلك لوجهين .

الاول : ما ألف من عادة الشارع من اعتبار المناسبات دون الغائها ، فاذا قرن بالحكم في لفظه وصفاً مناسباً غلب على الظن اعتباره له :

الثاني : ما علمنا من حال الشارع انه لا يرد بالحكم خلياً عن الحكمة اذا الاحكام انما شرعت لمصالح العبيد ؛ وليس ذلك بطريق الوجوب . بل بالنظر الى جري العادة المألوفة من شرع الأحكام (١) فاذا ذكر مع الحكم وصفاً مناسباً . غلب

١ - رعاية المصلحة في شرع الاحكام لم يوجبها أحد سوى الله عليه و إنما أوجبها سبحانه على نفسه رحمة منه بعباده ، ويقال ايضاً ان رعاية المصلحة في التصرفات هو مقتضى الحكمة وموجب الرحمة فكان احكام الحاكمين ، وارحم الراحمين ، أولى بذلك في فعله وشرعه .

على الظن انه علة له الا ان يدل الدليل على انه لم يرد به ما هو الظاهر منه فيجوز تركه .
 وذلك كما في قوله (لا يقضي القاضي وهو غضبان) فانه وان دل بظاهره
 على ان مطلق الغضب علة فجواز القضاء مع الغضب اليسير يدل على ان مطلق
 الغضب ليس بعلة ، بل الغضب المانع من استيفاء النظر .
 واذا عرفت اقسام الوصف المومى اليه ترتب عليه النظر في مسألتين .

المسألة الأولى

اختلف الاصوليون في اشتراط مناسبة الوصف المومى اليه .
 فأثبتة قوم ، ونفاه آخرون . كالغزالي واتباعه .
 حجة من قال باشتراط المناسبة أن الغالب من تصرفات الشارع أن تكون على
 وفق تصرفات العقلاء وأهل العرف (١) ولو قال الواحد من أهل العرف لغيره
 (أكرم الجاهل وأهن العالم) قضى كل عاقل أنه لم يأمر بأكرام الجاهل لجهله ؛
 ولا أن أمره باهانة العالم لعلمه ؛ وان ذلك لا يصلح للتعليل . نظراً الى أن تصرفات
 العقلاء لا تتعدى مسالك الحكمة وقضايا العقل .
 وأيضا : فان الاتفاق من الفقهاء واقع على امتناع خلو الاحكام الشرعية عن الحكم
 اما بطريق الوجوب على رأي المعتزلة .
 وإما بحكم الاتفاق على رأي أصحابنا (٢) وسواء ظهرت الحكمة أم لم تظهر .
 وما يعلم قطعاً أنه لا مناسبة فيه . ولا وهم المناسبة يعلم امتناع التعليل به .
 والمختار : ان تقول : أما ما كان من القسم السادس الذي فهم التعليل فيه مستندا
 الى ذكر الحكم من الوصف المناسب ، فلا يتصور فهم التعليل فيه دون فهم
 المناسبة . لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه يكون تناقضاً . وأما ما سواه من
 ١ - لو قال تصرفات العقلاء لا تتعدى مسالك الحكمة وقضايا العقل ، فاحكم الحاكمين
 أولى بذلك لكان انسب في حق الله ومغنيا عن قوله الغالب من تصرفات الشارع
 ان تكون على وفق تصرفات العقلاء فان فيها ما فيها .
 ٢ - أصحابنا يعني الأشعرية - وقد تقدم ما في ذلك تعليقا ص ٢٦٠ ج ٣ الخ .

الأقسام فلا يمتنع التعليل فيها بما لا مناسبة فيه ، الا ان تكون العلة بمعنى الباعث ،
وأما بمعنى الامارة والعلامة فلا .

وعلى هذا فما ذكره من الحجة على امتناع التعليل بالوصف الطردي انما يصح
أن لو قيل ان التعليل بالوصف الطردي بمعنى الباعث ، ولا اتجاه لها في التعليل بمعنى
الامارة والعلامة .

وعلى هذا : فلا امتناع في جعل الجهل علامة على الاكرام ، والعلم علامة على
الاهانة ، اذا لم يكن هو الباعث بل الباعث غيره .

المسألة الثانية

اتفقوا على صحة الايماء فيما اذا كان حكم الوصف المومى اليه مدلولاً عليه
بصريح اللفظ ، كالأمثلة السابق ذكرها .

وأما اذا كان اللفظ يدل على الوصف بصريحه ، والحكم مستنبط منه ، غير
مصرح به كما في قوله تعالى (وأحل الله البيع وحرم الربا) فان اللفظ بصريحه يدل
على الحل ، والصحة مستنبطة ، منه .

ووجهه استنباط الصحة منه أنه لو لم يكن البيع صحيحاً ، لم يكن مثمراً ؛ إذ هو
معنى نفي الصحة ، واذا لم يكن مثمراً مفيداً ، كان تعاطيه عبثاً ؛ والعبث مكروه ،
والمكروه لا يحل ، وعند ذلك ، فيلزم من الحل الصحة لتعذر الحل مع انتفاء الصحة .
وهذا (١) مما اختلف في كونه مومى اليه .

فذهب قوم الى امتناع الايماء تمسكاً منهم بأن الايماء انما يتحقق إذا دل اللفظ
بوضعه على الوصف والحكم كما سبق من الأمثلة .

وأما اذا دل على الوصف بالوضع ؛ وكان الحكم مستنبطاً منه ، فلا يدل ذلك
على كونه مومى اليه ، كما اذا دل اللفظ على الحكم بوضعه ، وكان الوصف مستنبطاً
منه ، فانه لا يدل على الايماء الى الوصف ، وذلك كما في قوله ، عليه السلام
« حرمت الخمر لعينها (٢) » فانه يدل على الحكم ، وهو التحريم وضعاً ، والشدة
المطرية علة مستنبطة منه ، وليست مومى إليها .

١ - وهذا - فيه تحريف ، والصواب فهذا لانه جواب قوله ، واما اذا كان اللفظ .

٢ - تقدم تعليقا ص ١٩١ ج ٣ ان هذا الحديث غير صحيح . فما بنى عليه من التمثيل =

وذهب المحققون الى كونه مومى اليه ، وهو الحق .

وذلك ، لانه اذا كان اللفظ بصريحه يدل على الوصف وهو الحل ، والصحة لازمة له لما تقرر ؛ فاثبات الحل وضعاً يدل على ارادة ثبوت الصحة ضرورة كونها لازمة للحل ؛ فيكون ثابتاً باثبات الشارع له مع وصف الحل ، واثبات الشارع للحكم بلفظ يدل عليه وضعاً ضرورة تساويها في الثبوت ، وان اختلفا في طريق الثبوت ، بأن كان أحدهما ثابتاً بدلالة اللفظ وضعاً ، والآخر مستنبطاً من مدلول اللفظ وضعاً ، لان الايماء انما كان مستفاداً عند ذكر الحكم والوصف بطريق الوضع من جهة اقتران الحكم بالوصف ؛ لا من جهة كون الحكم ثابتاً بطريق الوضع . وهذا بخلاف ما اذا كان الحكم مدلولاً عليه وضعاً ، والوصف مستنبط منه . وذلك لان الوصف المستنبط من الحكم المصرح به ، كما في المثال المذكور ، لم يكن وجوده لازماً من الحكم المصرح به ؛ ولا مناسبتة لتحقيقه قبل شرع الحكم بخلاف الصحة مع الحل ، كما تقدم تحقيقه .

والمعتبر في الايماء أن يكون الوصف المومى اليه المذكوراً في كلام الشارع مع الحكم ، او لازماً من مدلول كلامه (١) والامران مفقودان في الوصف المستنبط بخلاف الحل مع الصحة (٢) .

= به لما حكمه منصوص وعلمته مستنبط غير صحيح ايضاً ، والصحيح ان كلا من تحريم الحر وعلمته الموجبة له منصوص في الكتاب والسنة قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا) - الى قوله - « فهل انتم منتهون » وقوله ﷺ .
١ - أولازماً من مدلول كلامه - فيه سقط والاصل أو الحكم لازماً من مدلول كلامه
٢ - الحاصل ان الاقسام العقلية في هذا المقام اربعة .

الاول ذكر الوصف والحكم في النص ، كما في حديث لا يقضي القاضي وهو غضبان ؛ وهذا متفق فيه على ان الوصف مومى اليه .

الثاني ذكر الوصف والحكم مستنبط منه لازم . كما في قوله تعالى (واحل الله البيع وحرم الربا) فحل البيع هنا وصف مستلزم للصحة والا لما كان للحل فائدة =

المسلك الرابع : في إثبات العلة بالسبر والتقسيم^(١)

وذلك ان يقال . الحكم الثابت في الاصل ، إما أن يكون ثابتاً لعلّة . أولاً لعلّة . لا جائر أن يقال بالثاني : اذ هو خلاف اجماع النقيض . على ان الحكم لا يخلو عن علة إما بجهة الوجوب . كما قالت المعتزلة .

أولاً بجهة الوجوب كقول أصحابنا (٢) وبتقدير جواز خلوّه عن العلة فاخلو عنها على خلاف الغالب المألوف من شرع الأحكام وذلك يدل ظاهراً على استلزام الحكم فيما نحن فيه للعلّة .

وإذا كان لا بد له من علة ، فاما بأن تكون ظاهرة أو غير ظاهرة . لا جائر أن تكون غير ظاهرة ، والا كان الحكم تعبداً ، وهو خلاف الاصل لوجوه ثلاثة .

الأول : ان اثبات الحكم بجهة التعقل اغلب من اثباته بجهة التعبد ، وادراج ما نحن فيه تحت الغالب اغلب على الظن .

الثاني . اذا كان الحكم معقول المعنى ، كان على وفق المألوف من تصرفات العقلاء ، واهل العرف ، والاصل تنزيل التصرفات الشرعية على وزان التصرفات العرفية .

ولا يرتفع بارتفاع الصحة ، وكذا القول في تحريم الربا فانه مستلزم لبطلان العقد ، وهذا القسم مختلف في كون الوصف مومئياً اليه .

والثالث ذكر الحكم في النص والوصف لازم له مستنبط منه كحل البيع للحاجة الى تبادل المنافع فالحل منصوص والحاجة مستنبطة منه . وهذا متفق على انه ليس مومئياً اليه .

الرابع وهو لا يذكر الحكم ولا الوصف فهذا لا وجود له .

١ — التقسيم لغة التجزئة ، والمراد به هنا ترديد المستدل بين ما جمعه من الاوصاف التي يحتمل ان يكون كل منها علة الحكم ؛ والسبر لغة الاختبار ، والمراد منه هنا اختيار كل وصف من الاوصاف التي انحصرت التماثيل فيها بطريق من الطرق الآتية لتمييز ما يصلح منها للتعليل فيضاف اليه الحكم ويلبغ منها ما لا يصلح للتعليل

٢ — تقدم ما في ذلك تعليقا

الثالث : أنه اذا كان معقول المعنى ، كان اقرب الى الانقياد ؛ واسرع في القبول ؛ فكان أفضى الى تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم فكان أولى .
وإذا كان لا بد من علة ظاهرة ، فاذا قال المناظر . الموجود في محل الحكم لا يخرج عن وصفين او ثلاثة مثلا ، لاني بحثت وسيرت ، فلم اطلع على ماسواه ، وكان اهلا للنظر بأن كانت مدارك المعرفة بذلك لديه متحققة من الحس والعقل وكان عدلا ثقة فيما يقول . والغالب من حاله الصدق ، غلب على الظن انتفاء ماسوى المذكور من الاوصاف ، او قال (١) الاصل عدم كل موجود سوى ما وجد من الاوصاف المذكورة . الا ان يدل الدليل عليه . والاصل عدم ذلك الدليل ، فانه يغلب على الظن الحصر فيما عينه .

واذا ثبت حصر الاوصاف فيما عينه فاذا بين بعد ذلك حذف البعض عن درجة الاعتبار في التعليل بدليل صالح مساعد له عليه ، بحيث يغلب على الظن ذلك ، فيلزم من مجموع الامرين (٢) انحصار التعليل فيما استبقاه ضروره امتناع خلو محل الحكم عن علة ظاهرة ، وامتناع ، وجود ما وراء الاوصاف المذكورة وامتناع ادراج المحذوف في التعليل لما دل عليه الدليل .

فان قيل: لعل لم يبحث ولم يسير ، وان بحث وسير ، فله وجودوصفا وراء ما ادعي الحصر فيه ، ولم يذكره ترويجا لكلامه ؛ وان لم يجد شيئا وراء المذكور فلا يدل ذلك على عدمه فان عدم العلم باوصاف جهل به والجهل بوجود الوصف لا يدل على عدمه ، وان دل على عدمه بالنسبة الى الباحث فلا يدل على عدمه بالنسبة الى الخصم ، فانه ربما كان عالما بوجود وصف آخر وراء المذكور وعند ذلك فلا ينتهض بحث المستدل دليلا في نظر خصمه على العدم لعلمه بمناقضته . ثم وان دل ذلك ، على حصر الأوصاف فيما ذكره . فحذف بعض الاوصاف عن درجة الاعتبار في التعليل انما يلزم منه انحصار التعليل في المستبقى ان لو كان الحكم في

١ - او قال - عطف على قوله قال المناظر .

٢ - الامر انهما حصر ما يحتمل ان يكون علة للحكم من الاوصاف والغاء ما لا يصلح متها للتعليل بطريق من طرق الالغاء الآتية ليتمحض ما بقي منها للتعليل .

التعليل معقول المعنى ، واما على تقدير كونه غير معقول المعنى فلا ؛ لأنه جازان يشترك المحذوف والمستبقي في انتفاء الاعتبار ، وان كان الحكم معقول المعنى ، فغاية ما في حذف الوصف المحذوف ابطا معارض العلة ولا يلزم من ذلك صحة كون المستبقي علة ، لأن صحة العلة انما تكون بالنظر الى وجود مصححها ، لا بالنظر الى انتفاء معارضها (١) .

قلنا اذا كان الباحث مسلما عدلا ؛ فالظاهر انه صادق فيما اخبر به من البحث وعدم الاطلاع على وصف آخر . وعند ذلك فالقضاء بنفي الوصف لا يكون مستندا الى عدم العلم به . بل بناء على الظن بعدمه ، فان الظن بعدم الشيء ملازم للبحث عن ذلك الشيء ممن هو اهله ؛ مع عدم الاطلاع عليه . وعند ذلك ، فالظاهر انه لو كان الخصم يعلم وجود وصف آخر لأبرزه ، واطهره افحاما لخصمه . واطهاراً لعلم مست الحاجة الى اظهاره ؛ فدعوى العلم منه بوجود وصف آخر من غير بيان مع امكان البيان ؛ لا يكون مقبولا لظهور العناد فيه ، ولوبين الخصم وجرّد وصف آخر ، فانا وان تبينا انخرام حصر المسعدل به ، غير انه اذا أدرجه في الابطال مع ما أبطل ؛ فانه لا يعد منقطعاً فيما يقصده من التعليل بالوصف المستبقي . واذا ثبت انحصار الأوصاف في القدر المذكور ، فلا يخفى أنه اذا أخرج البعض عن درجة الاعتبار ، نعين انحصار التعليل في المستبقي ، فانه وان جاز أن يكون الحكم تعبداً غير أنه بعيد لما سبق تقريره . وليس القضاء بكون المستبقي علة بناء على ابطال المعارض ؛ بل على أن الحكم في محل التعليل لا بد له من علة ظاهرة . وعند ذلك يغلب على الظن انحصارها في الأوصاف المذكورة فاذا قام الدليل على ابطال البعض غلب على الظن التعليل بالمستبقي ، ويكون ذلك الظن مستفاداً من جملة القواعد الممهدة ، لا من نفس ابطال المعارض . هذا كله في حق المناظر (٢) .

١ — هذه ستة اعتراضات واردة على ما استدلل به الناظر من قوله لاني بحثت الخ
رقد اجاب عنها المستدل بستة اجوبة مرتبة ترتيبها .

٢ — الناظر من بحث لنفسه فما غلب على ظنه وجب عليه العمل به والمناظر به =

وأما الناظر المجتهد فانه مهما غلب على ظنه شيء من ذلك فلا يكابر نفسه ؛
وكان مؤاخذاً بما أوجبه ظنه .
وعند ذلك فلا بد من بيان طرق الحذف .

الأول : منها أن يبين المستدل أن الوصف الذي استبقاه قد ثبت به الحكم في
صورة بدون الوصف المحذوف ، وهو ملقب بالالغاء ، وهو شديد الشبه بنفي العكس
الذي ايسر بمقبول ؛ وسيأتي الفرق بينهما . ولا بد من بيان ثبوت الحكم مع الوصف
المستبقى فانه لو ثبت دونه كما ثبت دون المحذوف (١) كان ذلك الغاء للمستبقى ايضاً ،
وعند ذلك (٢) فتبين استقلال المستبقى بالتعليل ، ومع ظهور ذلك ؛ فممتنع ادخال
الوصف المحذوف في التعليل في محل التعليل ، لأنه يلزم منه الغاء وصف المستدل
في الفرع مع استقلاله ضرورة تخلف ما لم يثبت كونه مستقلاً ؛ وهو ممتنع .
ويمتنع أيضاً اضافة الحكم في محل التعليل الى الوصف المحذوف لا غير ؛ لما فيه
من اثبات الحكم بما لم يثبت استقلاله والغاء ما ثبت استقلاله ، وهو ممتنع .

لكن لقائل أن يقول : دعوى استقلال الوصف المستبقى في صورة الالغاء
بالتعليل من مجرد إثبات الحكم مع وجوده وانتفاء الوصف المحذوف ، غير صحيحة
فانه لو كان مجرد ثبوت الحكم مع الوصف في صورة الالغاء كافياً في التعليل بدون
ضميمة ما يدل على استقلاله بطريق من طرق إثبات العلة لكان ذلك كافياً في أصل
القياس ، ولم يكن الى البحث والسبر حاجة ، وكذا غيره من الطرق فاذاً لا بد من
بيان الاستقلال بالاستدلال ببعض طرق اثبات العلة ، وعند ذلك إن شرع المستدل
في بيان الاستقلال ببعض طرق اثبات العلة ، فان بين الاستقلال في صورة الالغاء

= بحث مع خصم يناقشه في دليله فان اقنع المستدل خصمه او ألزمه الحجة كان
افحاماً ، وان عجز المستدل عن اتمام دليله او انتقل الى دليل آخر كان منقطعاً
١ - كما ثبت المحذوف - فيه سقط ، والاصل كما ثبت دون المحذوف .
٢ - وعند ذلك - يعني عند ثبوت الحكم دون الوصف المحذوف ، وثبوته
مع الوصف المستبقى في كل صورة فيتبين .. الخ .

بالبحث والبر ؛ كما أثبت ذلك في الأصل الأول ، فقد استقلت صورة الالغاء
بالاعتبار ؛ وأمكن أن تكون اصلا لعلنه ، وتبيننا أن الأصل الاول لا حاجة اليه ،
فان المصير الى أصل لا يمكن التمسك به في الاعتبار الا بذكر صورة أخرى مستقلة
بالاعتبار ، يكون تطويلا بلا فائدة .

وان بين الاستقلال بطريق آخر ؛ فيلزمه مع هذا المحذور محذور آخر ، وهو الانتقال
في اثبات كون الموصف علة من طريق الى طريق آخر وهو شنيع في مقام النظر .
الطريق الثاني : أن يكون ما يحذفه من جنس ما ألفنا من الشارع عدم الالتفات
اليه في اثبات الاحكام كالطول والقصر ، والسواد والبياض ، ونحوه .

الطريق الثالث : - أن يكون ما يحذفه من جنس ما ألفنا من الشارع الغاءه في
جنس ذلك الحكم المعلن ، فيجب الغاؤه ، وان كان مناسبا . وذلك كما في قوله
عليه السلام (من اعتق شركا له من عبد قوم عليه نصيب شريكه) (١) فانه وان
أمكن تقرير مناسبة بين صفة الذكورة وسراية العتق ؛ غير أننا عهدنا من الشارع
التسوية بين الذكر والانثى في احكام العتق ، ألغينا صفة الذكورة في السراية ،
بخلاف ما عداه من الاحكام .

الطريق الرابع : - إذا قال : بحثت في الوصف المحذوف ، فلم أجد فيه مناسبة ،
ولا ما يوهم المناسبة ، وكان أهلا للنظر والبحث عدلا ؛ فالظاهر صدقه ، وان
الوصف غير مناسب ، ويلزم من ذلك حذفه ، ضرورة كون العلة في الأصل بمعنى
الباعث على ما تقرر قبل امتناع اعتبار ما لا يكون مناسبا .

١ - جزء من حديث أخرجه السنة من طريق أبي هريرة قال قال رسول الله
ﷺ من اعتق شقصا له في عبد ، فخلاصه في ماله ان كان له مال ؛ فان لم يكن
مال استعى العبد غير مشفوق عليه وراوه البخاري ومسلم من حديث ابن عمر قال
قال رسول الله ﷺ من اعتق شركا له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم
عليه قيمة عدل فاعطي شركاه حصصهم وعتق عليه العبد والا فقد عتق منه .

فان قيل البحث والسبر وان دل على عدم المناسبة في الوصف المحذوف ،
فلمعترض أن يقول : بحثت في الوصف المستبقى ، فلم أحد فيه مناسبة .
وعند ذلك ، فان بين المستدل المناسبة فيه ، فقد انتقل في اثبات العلة من طريق
السبر الى المناسبة . وان لم يبين ذلك ، لم يكن وصف المعترض بالحذف اولى من
وصف المستدل .

قلنا . إن كان قد سبق من المعترض تسليم مناسبة كل واحد من الوصفين ،
فلا يسمع منه بعد بيان المستدل نفي المناسبة في الوصف المحذوف ، منع المناسبة في
المستبقى ، لكونه مانعاً لما سلمه ؛ ولا يجب على المستدل بيان المناسبة في الوصف
المستبقى . وإن لم يسبق من المعترض تسليم ذلك ؛ فللمستدل طريق صالح في دفع
السؤال من غير حاجة الى بيان المناسبة في الوصف المستبقى ، وهو ترجيح سبره
على سبر المعترض بموافقه للتعدية . وموافقة سبر المعترض للقصور ؛ والتعدية أولى
من القصور ، على ما يأتي تقريره في الترجيحات .



المسلك الخامس - في اثبات العلة المناسبة والبرهان (١)
ويشتمل على ثمانية فصول :

الفصل الأول

في تحقيق معنى المناسب

قال أبو زيد : (٢) (المناسب عبارة عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول) وما ذكره ، وإن كان موافقاً للوضع اللغوي حيث يقال هذا الشيء مناسب لهذا الشيء ، أي ملائم له ، غير أن تفسير المناسب بهذا المعنى وإن أمكن أن يتحققه الناظر مع نفسه ، فلا طريق للمناظر الى اثباته على خصمه في مقام النظر لا مكان أن يقول الخصم : هذا مما لم يتلقه عقلي بالقبول ، فلا يكون مناسباً بالنسبة الى ، وإن تلقاه غيري بالقبول ، فإنه ليس الاحتجاج علي بتلقي غيري له بالقبول أولى من الاحتجاج علي غيري بعدم تلقي عقلي له بالقبول .

وعلى هذا بني أبو زيد امتناع التمسك في اثبات العلة في مقام النظر بالمناسبة وقرآن الحكم بها ، وإن لم يمتنع التمسك بذلك في حق الناظر ؛ لأنه لا يكابر نفسه فيما يقضى به عقله .

والحق في ذلك أن يقال : المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم . وسواء كان ذلك الحكم نفيّاً أو اثباتاً . وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة . وهو أيضاً غير خارج عن وضع اللغة لما بينه وبين الحكم من التعلق والارتباط وكل ما له تعلق بغيره وارتباط فإنه يصح لغة أن يقال انه مناسب له . ولا يخفى إمكان اثبات مثل ذلك في مقام النظر على الخصم ، بما لو أعرض عنه الخصم وأصر معه على المنع ، كان معانداً .

١ - وا حاله - الصواب والاختالة بالخاء المعجمة .

٢ - أبو زيد - هو عبيد الله بن عمر الدهوسي القاضي مات عام ٤٣٠ هـ .

الفصل الثاني

في تحقيق معنى المقصود المطلوب من شرع الحكم

المقصود من شرع الحكم اما جلب مصلحة ، أو دفع مضرة ، او مجموع الامرين بالنسبة الى العبد لتعالى الرب تعالى عن الضرر والانتفاع . وربما كان ذلك مقصوداً للعبد لأنه ملائم له ، وموافق لنفسه .

ولذلك ؛ اذا خير العاقل بين وجود ذلك وعدمه ، احتار وجوده على عدمه .
واذا عرف أن المقصود من شرع الحكم انما هو تحصيل المصلحة أو دفع المضرة .
فذلك إما أن يكون في الدنيا أو في الآخرة .

فان كان في الدنيا ، فشرع الحكم ، اما أن يكون مفضياً الى تحصيل أصل المقصود ابتداء ؛ أو دواما أو تكميلا .

فالاول : مثل القضاء بصحة التصرف الصادر من الاهل في المحل تحصيلاً لأصل المقصود المتعلق به من الملك أو المنفعة ؛ كما في البيع والاجارة ونحوهما .
وأما الثاني : فكالقضاء بتحريم القتل ، وإيجاب القصاص على من قتل عمداً عدواناً ، لافضائه الى دوام المصلحة المتعلقة بالنفس الانسانية المعصومة .

وأما الثالث : فكالحكم باشتراط الشهادة ومهر المثل في النكاح ، فإنه مكمل لمصلحة النكاح ؛ لأنه محصل لأصلها لحصولها بنفس اعتبار التصرف وصحته .

وأما في الاخرى فالمقصود العائد اليها من شرع الحكم لا يخرج عن جلب الثواب ، ودفع العقاب .

فالأول : كالحكم بإيجاب الطاعات وأفعال العبادات ، لافضائه الى نيل الثواب ورفع الدرجات .

والثاني : فكالحكم بتحريم أفعال المعاصي ؛ وشرع الزواجر عليها دفعاً لمخذور العقاب المرتب عليها .

الفصل الثالث

في بيان مراتب إفضاء الحكم إلى المقصود من شرع الحكم واختلافها

المقصود ، إما أن يكون حاصلًا من شرع الحكم يقيناً أو ظناً ، أو أن الحصول وعدمه متساويان ؛ أو أن عدم الحصول راجح على الحصول .

أما الأول : فمثاله إفضاء الحكم بصحة التصرف بالبيع إلى إثبات الملك .

وأما الثاني : فكشروع القصاص المرتب على القتل العمد العدوان صيانة للنفس المعصومة عن الفوات ، فانه مظهر الحصول راجح وقوع ، إذ الغالب من حال العاقل انه اذا علم أنه اذا قتل قتل ، أنه لا يقدم على القتل ؛ فتبقى نفس المجني عليه إلى نظائره من الزواجر ، وليس ذلك مقطوعاً به لتحقيق الاقدام على القتل ، مع شرع القصاص كثيراً .

وأما القسم الثالث : فقلما يتفق له في الشرع . مثال على التحقيق ، بل على طريق التقريب وذلك ، كشرع الحد على شرب الخمر ، العقل ، فان إفضاءه إلى ذلك متردد ، حيث اننا نجد كثرة الممتنعين عنه مقاومة لكثرة المقدمين عليه ، لا على وجه الترجيح والغلبة لأحد الفريقين على الآخر في العادة .

ومثال القسم الرابع إفضاء الحكم بصحة نكاح الآيسة إلى مقصود التوالد والتناسل ، فانه وان كان ممكناً عقلاً ، غير نه بعيد عادة ، فكان الإفضاء إليه مرجوحاً فهذه الأقسام الأربعة وان كانت مناسبة نظراً إلى انها موافقة للنفس ، غير ان أعلاها القسم الأول لتيقنه ، ويليه الثاني لكونه مظهر نارا رجحاً . ويليه الثالث لتردده . ويليه الرابع لكونه مرجوحاً . والقسمان الأولان متفق على صحة التعليل بهما عند القائلين بالمناسبة .

وأما القسم الثالث والرابع ، فلكون المقصود فيهما غير ظاهر ، للمساواة في الثالث ، والمرجوحية في الرابع . فالأتماق واقع على صحة التعليل بهما إذا كان ذلك في آحاد الصور الشاذة ، وكان المقصود ظاهر من الوصف في غالب صور الجنس والا فلا . وذلك كما ذكرناه من مثال صحة نكاح الآيسة لمقصود التوالد فانه وان

كان غير ظاهر بالنسبة الى الآيسة ، الا انه ظاهر فيما عداها (١) .

وعلى هذا ؛ فلو خلا الوصف الذي رتب عليه الحكم عن المقصود الموافق للنفس قطعاً ؛ وان كان ظاهراً في غالب صور الجنس ، كما في لحرق النسب في نكاح المشرقي للمغربية ، وشرع الاستبراء في شراء الجارية لمعرفة فراغ الرحم ؛ فيما اذا اشترى الجارية ممن باعها منه في مجلس البيع الاول لعلمنا بفراغ رحمها من غيره قطعاً ؛ وان كان ذلك ظاهراً في غالب صور الجنس فيما عدا هذه الصور ، فلا يكون مناسباً ، ولا يصح التعليل به لان المقصود من شرع الاحكام الحكم (٢) فشرع الاحكام مع انتفاء الحكمة يقينا لا يكون مفيداً ، فلا يرد به الشرع خلافا لاصحاب ابي حنيفة .

١ - إذا كان التساوي والرجوعية في آحاد الصور الشاذة عاد الثالث والرايع الى الثاني ، ثم للنكاح مقاصد كثيرة ، منها التناسل وعفة الفرج وإتلاف النفس والتعاون على متاعب الحياة ، وبعض مقاصده اهم من بعض ، وإذن فبعد التناسل في نكاح الآيسة لا يفضي الى عدم الحكمة او المقصود مطلقاً ؛ وان افضى الى ظن عدم مقصود من مقاصد النكاح .

٢ - الحكم بكسر الحاء جمع حكمة .

الفصل الرابع

في أقسام المقصود من شرع الحكم واختلاف مراتبه في نفسه وذاته (١)

وهو لا يخلو، اما ان يكون من قبيل المقاصد الضرورية؛ او لا من قبيل المقاصد الضرورية .

فان كان من قبيل المقاصد الضرورية ، فاما ان يكون اصلا، او لا يكون اصلا فان كان اصلا؛ فهو الراجع الى المقاصد الخمسة التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل؛ ولا شريعة من الشرائع. وهي حفظ الدين؛ والنفس ، والعقل؛ والنسل، والمال . فان حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات ، وهي اعلى مراتب المناسبات والخصر في هذه الخمسة الأنواع انما كان نظرا الى الوقوع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة .

اما حفظ الدين فبشرع قتل الكافر المضل، وعقوبة الداعي الى البدع .
واما حفظ النفوس فبشرع القصاص .

واما حفظ العقول فبشرع الحد على شرب المسكر .
واما حفظ الأموال التي بها معاش الخلق، فبشرع الزواج والغصب والسراق (٢)
واما ان لم يكن اصلا فهو التابع المكمل للمقصود الضروري .

وذلك كالمبالغة في حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر؛ والداعي الى الكثير وان لم يكن مسكرا . فان اصل المقصود من حفظ العقل حاصل بتحريم شرب المسكر ، لا بتحريم قليله ، وانما يحرم القليل للتكميل والتتيميم .
واما ان لم يكن المقصود من المقاصد الضرورية .

فاما ان يكون من قبيل ما تدعو حاجة الناس اليه ، او لا تدعو اليه الحاجة .
فان كان من قبيل ما تدعو اليه الحاجة، فاما ان يكون اصلا او لا يكون اصلا .

١ - ارجع الى كتاب المقاصد من كتاب الموافقات للشاطبي فانه قسمها الى ضروريات وحاجيات وتحسينيات وذكر مكملات كل منها، واوضحها بالتعاريف والأمثلة .

٢ - فيه سقط - تقديره واما حفظ النسل فبشرع النكاح وحد الجلد والرجم .

فان كان اصلا ، فهو القسم الثاني : الراجع الى الحاجات الزائدة . وذلك كتسليط الولي على تزويج الصغيرة ، لا لضرورة ألجأت اليه ، بل لحاجة تقييد الكفء الراغب ، خيفة فواته عند دعو الحاجة اليه ، بعد البلوغ لا الى خلف . وأما تسليط الولي على تربية الصغير وارضاعه وشراء المطعوم والملبوس له ، فليس من هذا القبيل ، بل من قبيل الضروريات الأصلية التي لا تخلو شريعة عن رعايتها وهذا القسم في الرتبة دون القسم الاول : ولهذا جاز اختلاف الشرائع فيه ، دون القسم الاول ، وهو في محل المعارضة ، مع ما كان من قبيل التكملة والتتمة للقسم الاول ولهذا اشتركا في جواز اختلاف الشرائع فيها .

وان لم يكن أصلا ، فهو التابع الجاري مجرى التتمة والتكملة للقسم الثاني : وذلك كمرعاية الكفاءة ومهر المثل في تزويج الصغيرة فانه أفضى الى دوام النكاح ، وتكميل مقاصده ، وان كان أصل المقصود حاصلا دون ذلك . وهذا النوع في الرتبة دون ما تقدم . أما بالنظر الى المقصود الذي هو من باب الضرورات والحاجات فظاهر . وأما بالنظر الى ماهو من قبيل التكملة للمقصود الضروري ، فلكونه مكتملا لما ليس بضروري .

وأما ان كان المقصود ليس من قبيل الحاجات الزائدة ، فهو القسم الثالث ، وهو ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات وذلك كسلب العبد أهلية الشهادة ؛ من حيث ان العبد نازل القدر والمنزلة ، لكونه مستسخرا للمالك مشغولا بخدمته . فلا يليق به منصب الشهادة لشرفها وعظم خطرهما ؛ جريا للناس على ما ألفوه وعدوه من محاسن العادات ، وان كان لا تتعلق به حاجة ضرورية ولا زائدة ، ولا هو من قبيل التكملة لأحدهما ، وليس هذا من قبيل سلب ولايته على الطفل فان سلب ولايته من قبيل الحاجات ، لان الولاية على الطفل تستدعي الخلو والفراغ والنظر في أحواله ، واستغراق العبد بما هو الواجب عليه من خدمة مالكه ما نع له من ذلك ، ولا كذلك في الشهادة لاتفاقها في بعض الاحيان .

الفصل الخامس (١)

اختلفوا في الحكم إذا ثبت لوصف مصلحي على وجه يلزم منه وجود مفسدة مساوية له أو راجحة عليه ، هل تنخرم مناسبته أو لا ؟ فائبة قوم ، ونفاه آخرون وقد احتج من قال ببقاء المناسبة من وجوه أربعة .

الاول : أن مناسبة الوصف تنبني على ما فيه من المصلحة ، والمصلحة أمر حقيقي لا تختل (٢) بمعارضة المفسدة . ودليله (٣) أن المصلحة والمفسدة المتعارضتان إما أن يتساويا ، أو ترجح احدهما على الأخرى فإن كان الاول ، فاما أن تبطل كل واحدة منها بالأخرى ، أو أن تبطل احدهما بالأخرى من غير عكس ؛ أو لا تبطل واحدة منها بالأخرى ، الاول محال ، لأن عدم كل واحدة منهما انما هو بوجود الأخرى ، وذلك يجر الى وجودهما مع عدمهما ، ضرورة أن العلة لا بد وأن تكون متحققة مع المعلول ، والثاني محال (٤) لعدم الأولوية ، والثالث (٥) هو المطلوب ، وإن كانت احدهما أرجح من الأخرى ، فلا يلزم منه ابطال المرجوحة الا أن تكون بينهما منافاة ، ولا منافاة لما بيناه من جواز اجتماعهما في القسم الاول ولأن الراجحة منها إذا كانت معارضة بالمرجوحة فاما أن ينتفي شي من الراجحة لاجل المرجوحة ؛ أو لا ينتفي منها شيء . فإن كان الاول ، فهو محال أن يتساويا لما سبق في القسم الاول ، ولأنه ليس انتفاء بعض الراجح وبقاء بعضه أولى من العكس ضرورة التساوي في الحقيقة وإن تفاوتتا ؛ فالكلام في الراجح كالكلام في

١ - أنظر ص ٢٩٠ - ٣٠٦ ج ١٩ من مجموع الفتاوى لابن تيمية . والجزء الثاني من الموافقات ومبحث الأوامر والنواهي من الجزء الثالث منها .

٢ - لا تختل - الجملة خبر ثان للمصلحة .

٣ - ودليله - دليل قوله (المصلحة أمر حقيقي لا تختل الخ .

٤ - والثاني محال - تحته صورتان الأولى بطلان المصلحة بالمفسدة دون العكس والثاني بطلان المفسدة بالمصلحة دون العكس ، وعلّة البطلان فيهما واحدة هي عدم الأولوية .

٥ - هو في الحقيقة رابع لما تقدم من أن الثاني تحته صورتان

الاول ؛ وهو تسلسل ممتنع ؛ واذا كانت المصلحة لا تختل بمعارضة المفسدة ، فالعقل يقضي بمناسبتها للحكم . وبالنظر الى المعارض يقضي بانتفاء الحكم لاجل المعارض . ولهذا ، يحسن من العاقل أن يقول الداعي : الى اثبات الحكم موجود ، غير انه يمنعي منه مانع ، ولو اختلفت مناسبة الوصف ، لما حسن من العاقل هذه المقالة .

الوجه الثاني : انه قد يتعارض في نظر الملك عند الظفر بجاسوس عدوه المنازع له في ملكه ، قتله وعقوبته ، زجراً له ولأمثاله عن الحبس (١) المضربه والاحسان اليه واكرامه اما الاستهانة بعدوه ، او لقصد كشف أسرارهِ . واي الامرين سلك فانه لا يبعد خارجاً عن مذاق الحكمة ، ومقتضى المناسبة ، وان لزم منه فوات المقصود الحاصل من ساوك مقابله ، وسواء تساويا . او كان احدهما راجحاً

الثالث : انه اذا اجتمع الاخ من الابوين مع الاخ من الاب في الميراث . فانه قد يتعارض في نظر الناظر تقديم الاخ من الابوين لاختصاصه بقراءة الامومة ، والتسوية بينهما لاشتراكهما في جهة العصبية والغاء قرابة الامومة . وتفضيل الاخ من الابوين لاختصاصه بمزيد القرابة . ومع ذلك فالعقل يقضي بتأدي النظر (٢) من غير احتياج الى ترجيح بأن ورود الشرع بالاحتمال الاول مناسب غير خارج عن مذاق العقول . ولو كان ترجيح الوصف المصلحي معتبراً في مناسبته لما كان كذلك .

الرابع : ان الشرع قد ورد بصحة الصلاة في الدار المغصوبة نظراً الى ما فيها من المصلحة ، وبتحريمها نظراً الى ما فيها من مفسدة الغصب . فلو اشترط الترجيح في المناسبة . لما ثبت الصحة ، ولا التحريم بتقدير التساوي بين مصلحة الصحة ومفسدة التحريم ، ولا حكم الصحة بتقدير رجحان مفسدة الغصب ، ولا التحريم بتقدير رجحان مصلحة الصحة لعدم المناسبة .

وهذه الحجج ضعيفة :

١ — الحبس — فيه تحريف والصواب التجسس .

٢ — بتأدي النظر — لعله بباديء النظر — بباءين .

اما الحجة الاولى فللقائل ان يقول : ان اردت أن مناسبة الوصف تنبني على انه لا بد في المناسبة من المصلحة على وجه لا يستقل بالمناسبة . فسلم ، ولكن لا يلزم من وجود بعض مالا بد منه في المناسبة تحقق المناسبة . وان اردت انها مستقلة بتحقيق المناسبة ، فممنوع ، وذلك لان المصلحة وان كانت متحققة في نفسها فالمناسبة امر عرفي ، وأهل العرف لا يعدون المصلحة المعارضة بالمفسدة المساوية أو الراجعة مناسبة ولهذا ان من حصل مصلحة درهم على وجه يفوت عليه عشرة ، يعد سقيها خارجا في تصرفه عن تصرفات العقلاء ولو كان ذلك مناسباً لما كان كذلك ، وعلى هذا ، فلا يلزم من اجتماع المصلحة والمفسدة تحقق المناسبة .

وقوله غير انه بمنعني منه مانع . وان كان صحيحا في العرف ، فليس ذلك الا لاخلال المانع المفسدي بمناسبة المصلحة ؛ لا بمعنى ان الانتفاء محال على المفسدة (١) مع وجود المناسب للحكم .

وعلى هذا ؛ نقول بان مناسبة كل واحدة من المصلحة والمفسدة تختل بتقدير التساوي وبتقدير مرجوحية احدهما . فالتختل مناسبتها دون مناسبة الراجعة ضرورة فوات شرط المناسبة ؛ لا لأن كل واحدة علة للاخلال بمناسبة الأخرى او احدهما ؛ ايلزم في ذلك ما قيل .

واما الحجة الثانية : فللقائل ان يقول ايضا : مهما لم يترجح في نظر الملك واهل العرف مصلحة ما عينه من احد الطرفين من الاحسان او الاساءة بمقتضى الحالة الراهنة ، فان فعله لا يكون مناسباً ويكون بتصرفه خارجاً عن تصرفات العقلاء .

واما الحجة الثالثة فللقائل ان يقول : لا نسلم جواز الجزم بمناسبة ما عين دون ظهور الترجيح في نظر الناظر ، وبعد ظهور الترجيح ؛ فليس الجزم بمناسبة الوصف في نفس الأمر قطعاً لجواز ان يكون في نفسه مرجوحاً ، وان لم يطلع عليه

١- محال على المفسدة — أي راجع اليها ، ناشئ منها ؛ وليس المراد بالمحال ما يقابل الواجب والجائز العقليين .

وأما الحجة الرابعة، فبعيدة ع التحقيق ، وذلك لأن الكلام إنما هو مفروض في اثبات حكم لمصلحة يلزم من اثباته تخصيصاً للمصلحة مفسدة مساوية ، أو راجحة ، واذكر من مفسدة تحريم الغضب ، وهي شغل ملك الغير غير لازمة من ترتيب حكم المصلحة عليها وهو صحة الصلاة ، فإنا وإن لم نقض بصحة الصلاة فالمفسدة اللازمة من الغضب لا تختل بل هي باقية بحالها ، ولو كانت لازمة من حكم المصلحة لا غير لا تنفت المفسدة المفروضة بانتفاء حكم المصلحة ، وليس كذلك . وحيث لم تكن مفسدة تحريم الغضب لازمة عن حكم المصلحة ، كان من المناسب اعتبار كل واحدة منهما في حكمها ، وهي المصلحة والمفسدة ، إذ لا معارضة بينهما على ما تقرر .

وإذا تقرر توقف المناسبة على الترجيح ، فللمعلل ترجيح وصفه بطرق تفصيلية تختلف باختلاف المسائل ، وله الترجيح بطريق إجمالي يطرد في جميع المسائل . وحاصله أن يقول المعلل لو لم يقدر ترجيح المصلحة على ما عارضها من المفسدة مع البحث وعدم الاطلاع على ما يمكن إضافة الحكم إليه في محل التعليل سوى ما ذكرته ، لزم أن يكون الحكم قد ثبت تعبدًا . وهو خلاف الأصل لوجهين . الاول : أن الغالب من الأحكام التعقل دون التعبد ، فادراج مانحن فيه تحته أولى الثاني : أنه إذا كان معقول المعنى ، كان الحكم أقرب الى الانقياد ، وادعى الى القبول ، فإن الانقياد الى المعقول المألوف أقرب مما ليس كذلك ، فكان افضى الى المقصود من شرع الحكم .

لكن لقائل أن يقول : ما ذكرتموه من البحث عن وصف آخر تمكن إضافة الحكم إليه مع عدم الظفر به ، وإن دل على ترجيح جهة المصلحة فهو معارض بما يدل على عدم ترجيحها ، وهو عدم الاطلاع على ما به تكون راجحة على معارضها مع البحث عنه ؛ وعدم الظفر به ، وليس احد البعثين أولى من الآخر .

فإن قلتم بل ما ذكرناه أولى من جهة أن بحثنا عن وصف صالح للتعليل ، وذلك لا يتعدى محل الحكم ، فحله متحد ، وبحكم أنما هو عما به الترجيح ، وهو غير منحصر في محل الحكم ، فإن ما به الترجيح قد يكون بما يعود الى ذات العلة ، وقد يكون بأمر خارج عنها ؛ كما يأتي تقريره . فكان ما ذكرناه أولى .

قلنا : ما به الترجيح ؛ ان كان خارجاً عن محل الحكم ؛ فلا يتحقق به الترجيح في محل الحكم .

وان كان في محل الحكم فقد استوى البحثان في اتحاد محلها ، ولا ترجيح بهذه الجهة ، وبتقدير تسليم اتحاد محل بحث المستدل والتعدد في محل بحث المعارض غير ان الظن الحاصل من البحثين اما ان يكون متساويا او متفاوتا .

وبتقدير المساواة ورجحان ظن المعارض . فلا ترجيح في جانب المستدل وانما يترجح بتقدير أن يكون ظنه راجحاً .

ولا يخفى أن ما يقع على تقدير من تقديرين ، يكون أغلب مما يقع الا على تقدير واحد . وينبغي أن يعلم أن اشتراط الترجيح في تحقيق المناسبة إنما يتحقق على رأى من لا يرى تخصيص العلة .

وأما من يرى جواز تخصيصها ، وجواز احالة انتفاء الحكم على تحقق المعارض مع وجود المقتضى ، فلا بد له من الاعتراف بالمناسبة . وان كانت المصلحة مرجوحة أو مساوية . فان انتفاء الحكم بالمانع ، مع وجود المقتضى ، إما أن يكون لمقصود راجح على مقصود المقتضى للاثبات ، او مساو له ، أو مرجوح بالنسبة اليه ، فان كان راجحاً فقد قيل بمناسبة المقتضى للاثبات مع كون مقصوده مرجوحاً . والا فلو لم يكن مناسباً كان الحكم منتفياً لانتهاء المناسب لا لوجود المانع وان كان مساوياً فكذلك أيضاً .

وان كانت مفسدة المانع مرجوحة ، فقد قيل بانتفاء الحكم له ، ولولا مناسبة الانتفاء لما انتفى الحكم به ، فانه لو جاز أن ينتفى الحكم بما ليس بمناسب ؛ لجاز أن يثبت بما ليس بمناسب .



الفصل السادس

في كيفية ملازمة المحكمة لضابطها وبيان أقسامها

فنقول المحكمة اللازمة لضابطها ، إما ان تكون ناشئة عنه .
واما ان لا تكون ناشئة عنه .

والتي لا تكون ناشئة عنه ، اما ان تكون للوصف دلالة على الحاجة اليها .
أولا تكون كذلك .

فالأول : كشرع الرخصة في السفر لدفع المشقة الناشئة من السفر .

والثاني : كالحكم بصحة البيع بافضائه ؛ الى الانتفاع بالعوض ، فان الانتفاع لازم لصحة البيع ظاهراً وليس ناشئاً عن البيع . ولكن للبيع ، وهو التصرف الصادر من الأهل في المحل ، وهو الإيجاب والقهول ، دلالة على الحاجة اليه .

والثالث : كما في ملك نصاب الزكاة فانه يناسب إيجاب الزكاة من حيث انه نعمة ، والنعمة تناسب الشكر لافضاء الشكر الى زيادة النعمة ، على ما قال تعالى (لئن شكرتم لأزيدنكم) والزكاة صالحة لأن تكون شكراً لما فيها من اظهار النعمة واظهار النعمة في العرف يعد شكراً .

ولا يخفى أن ما مثل هذا المقصود (١) وهو زيادة النعمة ملازم لترتيب إيجاب الزكاة على ذلك النصاب وليس زيادة النعمة ناشئة عن نفس ملك النصاب ، كما كانت المشقة ناشئة عن السفر ، ولا لملك النصاب دلالة على الحاجة الى زيادة النعمة ؛ كدلالة البيع على الحاجة الى الانتفاع .

١ - ولا يخفى ان ما مثل هذا المقصود - تكرر من الآمدي استعمال هذا التركيب وعبارته قلقة وقد تقدم الكلام على ذلك تعليقاً ص ١٤١ ج ٢ . واقول لو حذف ما ؛ او بقيت وزيد بعدها كان لسهلك العبارة ووضح معناها .

الفضل السابع

في أقسام المناسبات بالنظر إلى اعتباره ، وعَدَم اعتباره

فنتقول : الوصف المناسب ، إما أن يكون معتبرا في نظر الشارع ، أو لا يكون معتبرا .
فإن كان معتبرا ، فاعتباره إما أن يكون بنص ، أو إجماع ، أو بترتيب الحكم
على وفقه في صورة بنص أو إجماع .

فإن كان معتبرا بنص أو إجماع ، فيسمى المؤثر ، على ما سبق تحقيقه في المسائل المتقدمة .
وإذا كان معتبرا بترتيب الحكم على وفقه في صورة ، فالذي تقتضيه القسمة
العقلية تسعة أقسام .

وذلك ، لأنه إما أن يكون معتبرا بخصوص وصفه ، أو بعموم وصفه ، أو
بخصوصه وعمومه ، وإن كان معتبرا بخصوص وصفه دون عموم وصفه .
فإما أن يكون معتبرا في عين الحكم المعلن ، أو في جنسه ؛ أو في عينه ، وجنسه
وإن كان معتبرا بعموم وصفه فإما أن يكون معتبرا في عين الحكم ، أو جنسه
أو في عينه وجنسه .

وإن كان معتبرا بعموم وصفه وخصوصه فإما أن يكون معتبرا في عين الحكم
أو جنسه أو في عينه وجنسه . وأما أن لم يكن الوصف معتبرا فلا يخلو .
إما أن يظهر مع ذلك الغاؤه أو لم يظهر منه ذلك .

فهذه جملة الأقسام المذكورة ، غير أن الواقع منها في الشرع لا يزيد على خمسة .
القسم الأول : أن يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في الحكم ، وعموم
الوصف في عموم الحكم في أصل آخر .

وذلك كما في الحلق القتل بالمثل ، بالحدود لجامع القتل العمد العدوان ، فإنه قد
ظهر تأثير عين القتل العمد العدوان في عين الحكم وهو وجوب القتل في الحدود ؛
وظهر تأثير جنس القتل من حيث هو جنابة على المحل المعصوم بالقود في جنس
القتل من حيث هو قصاص في الأيدي ، وهذا القسم هو المعبر عنه بالملائيم ، وهو
متفق عليه بين القياسيين ، ومختلف فيما عداه .

القسم الثاني : أن يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في خصوص

الحكم ن غير ان يظهر اعتبار عينه في جنس ذلك الحكم في اصل آخر متفق عليه ولا جنسه في عين ذلك الحكم ولا جنسه في جنسه ، ولا دل على كونه علة نص . ولا اجماع ، لا بصريحه ولا بإيمائه .

وذلك كمعنى الاسكار ، فانه يناسب تحريم تناول النبيذ ، وقد ثبت اعتبار عينه في عين التحريم في الحر ، ولم يظهر تأثير عينه في جنس ذلك الحكم ، ولا جنسه في عينه ولا جنسه في جنسه ولا اجماع عليه ؛ فلو قدرنا انتفاء النصوص الدالة على كون الاسكار علة فلا يكون معتبرا بنص ايضا ، وهذا هو المناسب الغريب ، وهو مختلف فيه بين القياسيين ، وقد انكره بعضهم . وانكاره غير متجه لانه يفيد الظن بالتعليل . ولهذا فاننا اذا راينا شخصا قابل الاحسان بالاحسان ، والاساءة بالاساءة مع انه لم يعهد من حاله قبل ذلك شيء فمما يرجع الى المكافاة وعدمها ، غلب على الظن ما رتب الحكم عليه . والذي يؤيد ذلك انه لا يخلو اما أن يكون الحكم قد ثبت لعله ، أو لا لعله . فان كان لا لعله ، فهو بعيد لما سبق تقريره من امتناع خلو الأحكام عن العلل . وان كان لعله ، فاما أن يكون لما لم يظهر او لما ظهر . الأول يلزم منه التعبد ، وهو بعيد على ما عرف والثاني هو المطلوب .

فان قيل : الفرق بين ١٠ نحن فيه ؛ وبين صورة الاستشهاد أنا قد ألفنا من تصرفات العقلاء مقابلة الاحسان بالاحسان ، والاساءة بالاساءة ، فكان ذلك من قبيل القسم الأول ، وهو الملائم المتفق عليه ؛ لا من قبيل القسم الثاني ، وهو الغريب المختلف فيه . قلنا نحن : إنما نفرض الكلام في شخص لم يعهد من حاله قبل ذلك الفعل موافقة ولا مخالفة ، فلا يكون من الملائم المتفق عليه ولا من الملغى ، ومع ذلك فان التعليل يظهر من فعله لكل عاقل نظراً الى أن الغالب إنما هو غلبة طبيعة المكافاة بالانتقام ، والاحسان في حق العاقل ، كما أن الغالب من الشارع اعتبار المناسبات دون إلغائها . وليس هذا من القسم الأول في شيء ، لأن القسم الأول مفروض فيما علم من الشارع اعتبار العين في العين فيه ، والجنس في الجنس ، والفرق بين الأمرين ظاهر . القسم الثالث : أن يكون الشارع قد اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم لا غير ؛ أي أنه لم يعتبر مع ذلك عينه ، في عينه ولا جنسه ، ولا جنسه في عينه ،

ولا دل عليه نص ولا اجماع ، وهذا أيضاً من جنس المناسب العريب المختلف فيه بين القياسيين ؛ الا أنه درن القسم الثاني .

وذلك لان الظن الحاصل باعتبار الخصوص في الخصوص لكثرة ما به الاشتراك ، أقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم ، وذلك كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر ، في جنس التخفيف ، فان عين مشقة الحائض ليست عين مشقة المسافر بل من جنسها ؛ وعين التخفيف عن المسافر باسقاط الركعتين الزائدتين ليس عين التخفيف عن الحائض باسقاط أصل الصلاة بل من جنسها .

واعلم أن الوصف المعلن به ، وكذلك الحكم المعلن نه أجناس : منها ما هو عال ليس فوقة ما هو أعلى منه .

ومنها ما هو قريب اليه ليس بينه وبينه واسطة .

ومنها ما هو متوسط بين الطرفين ، اما على السواء او انه الى احد الطرفين أقرب من الآخر .

فأما الجنس العالي للحكم الخاص ، فكونه حكماً ؛ وأخص منه كونه وجوباً او تحريماً او غير ذلك من الاحكام .

وأخص من الوجوب العبادة ؛ وغير العبادة وأخص من العبادة الصلاة ، وغير الصلاة .

وأخص من الصلاة الفرض والنفل .

واما الجنس العالي للوصف الخاص فكونه وصفا تناط الاحكام به .

وأخص منه كونه مناسبا بحيث يخرج منه الشبهى ، وأخص منه المصلحة الضرورية .

وأخص منه حفظ النفس والعقل .

وعلى هذا النحو ، فالظن في هذا القسم مما يزيد وينقص بسبب التفاوت فيما به

الاشتراك من الجنس العالي والسافل والمتوسط .

فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل ، فهو اغلب على الظن .

وما كان الاشتراك فيه بالاعم ، فهو ابعد ؛ وما كان بالمتوسط فتوسط على

الترتيب في الصعود والتزول .

القسم الرابع : المناسب الذي لم يشهد له اصل من اصول الشريعة بالاعتبار

بطريق من الطرق المذكورة ، ولا ظهر الغاؤه في صورة ، ويعبر عنه بالمناسب

المرسل ، (١) وسأتي الكلام عنه فيما بعد .

١ - يعبر عنه ايضا بالمصلحة المرسل . وسأتي الكلام عليها في الأدلة المختلف فيها .

القسم الخامس المناسب الذي لم يشهد له اصل بالاعتبار بوجه من الوجوه ،
 وظهر مع ذلك الغاؤه واعراض الشارع عنه في صورته ؛ فهذا مما اتفق على ابطاله ؛
 وامتناع التمسك به ، وذلك كقول بعض العلماء لبعض الملوك ، لما جامع في نهار رمضان
 وهو صائم (يجب عليك صوم شهرين متتابعين) . فلما أنكر عليه ، حيث لم
 يأمره باعتناق رقبة مع اتساع ماله ، قال لو امرته بذلك لسهل عليه ذلك واستحقر
 عتاق رقبة في قضاء شهوة فرجه ، فكانت المصلحة في ايجاب الصوم ؛ مبالغة في
 زجره . فهذا وان كان مناسباً ، غير انه لم يشهد له شاهد في الشرع بالاعتبار مع
 ثبوت الغائه بنص الكتاب

الفصل الثامن

في اقامة الدلالة على أن المناسبة والاعتبار دليل كَوْن الوَصْف علة

وذلك لأن الأحكام انما شرعت لمقاصد العباد ، اما انها مشروعة لمقاصد وحكم
 فيدل عليه الاجماع والمعقول .

اما الاجماع : فهو ان ائمة الفقه مجمعة على ان احكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة
 ومقصد ، وان اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب ، كما قالت المعتزلة ،
 او بحكم الاتفاق والوقوع من غير وجوب كقول اصحابنا (١)

واما المعقول : فهو ان الله تعالى حكيم في صنعه فرعاية الغرض في صنعه .

اما ان يكون واجبا ، او لا يكون واجبا :

فان كان واجبا ، فلم يخل عن المقصود .

وان لم يكن واجبا ، ففعله للمقصود يكون اقرب الى موافقة المعقول من فعله

بغير مقصود ، فكان المقصود لازما من فعله ظنا . واذا كان المقصود لازما في صنعه

فلا احكام من صنعه (٢) فكانت لغرض ومقصود . والغرض اما ان يكون عائدا الى

١ - تقدم ما فيه تعليقا غير مرة .

٢ - لو قال المعتزلي : احكام الله من صنعه لقلنا انه بنى تعبيره على مذهبه من ان

كلام الله مخلوق لفظه ومعناه ، لكن الآمدي اشعري يرى ان احكام الله خطابه =

الله تعالى ، او الى العباد ولا سبيل الى الاول لتعالیه عن الضرر والانتفاع ؛ ولانه على خلاف الاجماع ، فلم يبق سوى الثاني .

وايضاً : فان الاحكام مما جاء بها الرسول ، فكانت رحمة للعالمين ، لقوله تعالى (وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) فلو خلت الاحكام عن حكمة عائدة الى العالمين ما كانت رحمة ، بل نقمة ، لكون التكليف بها محض تعب ونصب .

وايضاً : قوله تعالى « ورحمتي وسعت كل شيء » فلو كان شرع الاحكام في حق العباد لا لحكمة ، لكانت نقمة لا رحمة ، لما سبق .

وايضاً : قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام (١) فلو كان التكليف بالاحكام لا لحكمة عائدة الى العباد لكان شرعها ضرراً محضاً ؛ وكان ذلك بسبب الاسلام ، وهو خلاف النص .

واذا ثبت ان الاحكام انما شرعت لمصالح العباد ، فاذا رأينا حكماً مشروعاً مستلزماً لامر مصلحي ؛ فلا يخلو اما أن يكون ذلك هو الغرض من شرع الحكم أو ما لم يظهر لنا ، لا يمكن ان الغرض ما لم يظهر لنا ، والا كان شرع الحكم تبعياً وهو خلاف الأصل ، لما سبق تقريره . فلم يبق الا ان يكون مشروعاً لما ظهر ،

= وانها قديمة غير مخلوقة ، وانها شيء واحد في نفسه ، وان تعددت باعتبار متعلقاتها وتعلقاتها كما تقدم ذلك ص ٢٤٩ ج ٣ فكيف يقول هنا ان احكام الله من صناعته : فكان ينبغي أن يقول احكام الله من شرعه ، إحقاقاً للحق وأدباً مع الله في نسبة صفاته إليه وليسلم من التناقض .

١ - رواه احمد في مسنده ؛ وعبد الرزاق في مصنفه ، وابن ماجه في سننه من طريق ابن عباس بلفظ « لا ضرر ولا ضرار » وفي سنده جابر بن يزيد الجعفي وهو رافضي مدلس ، وقد ضعفه جماعة ورماه آخرون بالكذب ؛ مات عام ١٢٨ او ١٣٢ هـ وقد رواه الطبراني في معجمه الوسط من حديث جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله ﷺ « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام » وفي اسناده محمد بن اسحاق وهو مدلس وقد عنعن ؛ وللحديث طرق أخرى لا يخلو بعضها من مطعن ، ولكن معناه صحيح يشهد له استقرار نصوص الشريعة والأصول العامة في الكتاب والسنة .

واذا كان ذلك مظهرنا . فيجب العمل به ؛ لان الظن واجب الاتباع في الشرع ،
ويدل على ذلك اجماع الصحابة على العمل بالظن ووجوب اتباعه في الاحكام الشرعية .
فن ذلك ما اشتهر عنهم في زمن عمر من تقدير حد شارب الخمر ثمانين جلدة بسبب
ظن وقع لهم من قول علي رضي الله عنه « أرى انه اذا شرب سكر ، واذا سكر هذى
واذا هذى افترى ؛ فأرى ان يقام عليه حد المفترين (١) اقامة للشرب الذي هو
مظنة الافتراء مقام الافتراء في حكمه » .

ومن ذلك حكمهم في امامة أبي بكر بالراي والظن ؛ وقياسهم العهد على العقد
في الامامة ؛ ورجوعهم الى اجتهاد أبي بكر في قتال بني حنيفة حيث امتنعوا من اداء
الزكاة ، واتفاقهم على كتابة الصحف وجمع القرآن بين الدفتين بالرأى والظن .
واتفاقهم على الاجتهاد في مسألة الجد والاخوة على وجوه مختلفة .

ومن ذلك ما اشتهر عن آحاد الصحابة من العمل بالظن والرأى من غير تكبر عليه .
فن ذلك قول أبي بكر « اقول في الكلالة برأى » وحكمه بالرأى في التسوية في العطاء .
ومن ذلك قول عمر « اقول في الجد برأى . واقضى فيه برأى » وقضى فيه بأراء مختلفة .
وقوله في حديث الجنين « لولا هذا ، لقضينا فيه برأينا » .

وتشريكة في المسألة الحاربة . لما قيل له « هب أن أبانا كان حمراء ، السنا
من ام واحدة ؟ » .

ومن ذلك ما نقل عن عثمان أنه قال لعمر في بعض الاحكام « ان اتبعت رأيك
فرأيك اسد . وان تتبع من قبلك ، فنعم ذلك الرأي » . الى غير ذلك من الوقائع
التي لا تحصى ولأن عملهم بالرأى مع الاختلاف ، اما ان يكون مع وجود دليل قاطع

١ - روى القصة مالك في الموطأ من طريق ثور بن يزيد الديلي عن عمر ،
واخرجها الحاكم في المستدرک من طريق ثور عن عكرمة عن ابن عباس ، ورواها
عبد الرزاق في مصنفه من طريق عكرمة عن عمر بن الخطاب ، وقد روى مسلم
القصة في صحيحه من طريق انس بن مالك ؛ وفيها ان الذي اشار على عمره - و
عبد الرحمن بن عوف ؛ فيجوز ان يكون كل من علي وعبد الرحمن اشار على عمر
ان يجلد الشارب ثمانين جلدة .

يا اختلفوا فيه ، أو لأمع وجود دليل قاطع ، لا جائز ان يقال بالاول وإلا كان المخالف فاسقاً والموافق بالسكوت عن الانكار فاسقاً ، ويلزم من ذلك تعميم الفسق بجميع الصحابة ، وهو ممتنع لما سبق من الدلالة على عصمتهم فلم يبق سوى الثاني وهو المطلوب فان قيل : لا نسلم استلزام شرع الاحكام للحكم والمقاصد ، ذلك لان شرع الاحكام من صنع الله تعالى (١) وصنعه اما أن يستلزم الحكمة والمقصود ، أولاً يستلزم ، والاول ممتنع لسبعة عشر وجها .

الاول : ان القائل قائلان : قائل يقول بان افعال العبيد مخلوقة لله تعالى ، وقائل انها مخلوقة للعبيد فمن قال انها مخلوقة لله تعالى فيلزمه من ذلك ان يكون خالفاً للكفر ، والمعاصي ، وانواع الشرور ، مع انه لا حكمة ولا مقصود في خالق هذه الاشياء ، ومن قال انها مخلوقة للعبيد فانما كانت مخلوقة لهم بواسطة خلق الله تعالى القدرة لهم على ذلك ، فخلقه للقدرة الموجبة لهذه الامور لا يكون ايضاً لحكمة .

الثاني : انه لو استلزم فعله للحكمة ، ما أمات الانبياء ، وأنظر ابليس ، وما اوجب تخليد اهل النار في النار ، لعدم الحكمة في ذلك .

الثالث : انه لو كان لحكمة ومقصود . فعند تحقق الحكمة ، لا يخلو .

إما ان يجب الفعل ، بحيث لا يمكن عدمه ، او لا يجب : فان كان الاول ، فيلزم منه ان يصير الباري تعالى مضطراً غير مختار ، وان لم يجب الفعل فقد امكن وجوده تارة وعدمه تارة . وعند ذلك اما ان يرجح احد الممكنين على الآخر لمقصود ، او لا لمقصود .

فان كان الاول : فالكلام في الاول ، وهو تسلسل ممتنع

وان كان الثاني فهو المطلوب .

الرابع : انه لو كان صنع الرب تعالى يستلزم الغرض والمقصود ، فذلك المقصود اما ان يكون حادثاً او قديماً فان كان قديماً ، فيلزم منه قدم الصنع والمصنوع وهو محال وان كان حادثاً ، فاما ان يتوقف حدوثه على مقصود آخر ، او لا يتوقف ، فالاول يلزم منه التسلسل ، والثاني هو المطلوب .

١ — تقدم ما فيه تعليقا ص ٢٨٥ ج ٣ ، وقد يقال هنا ان شرع الأحكام غير الأحكام .

الخامس: انه تعالى قد كلف بالايمان من علم انه لا يؤمن، كأبي جهل وغيره. وذلك مما يستحيل معه الايمان، وان كان علمه جهلاً. والتكليف بما لا يمكن وقوعه على وجه يعاقب المكلف على عدم فعله، مجرد عن الغرض والحكمة. السادس: ان حكم الله هو كلامه وخطابه. وكلامه وخطابه قديم، والمقصود لا جائز ان يكون قديماً، والا لزم منه موجود قديم غير الباري تعالى وصفاته، وهو محال. وان كان حادثاً، فيلزم منه تعليل القديم بالحادث، وهو ممتنع. السابع: أن خلق الباري تعالى للعالم في وقته المعلوم المحدود؛ مع جواز خلقه قبله أو بعده، وتقديره بشكله المقدر، مع جواز أن يكون أصغر أو أكبر، مما لا يوقف منه على غرض ومقصود.

الثامن: انه لو كان له في فعله غرض ومقصود، لم يخل أما ان يكون فعله لذلك الغرض أولى من تركه، أولاً يكون أولى فان كان الاول: فيلزم منه ان يكون الرب تعالى مستكماً بذلك الصنع وناقصاً قبله، وهو محال، وان لم يكن فعله أولى من الترك، امتنع الفعل لعدم الاولوية. التاسع: ان الحكم والمقاصد خفية، وفي ربط الأحكام الشرعية بها ما يوجب الحرج في حق المكلف باطلاعه عليها بالبحث عنها، والحرج منفي بقوله تعالى «وما جعل عليكم في الدين من حرج». العاشر: أن وجود الحكمة مما يجب تأخره عن وجود شرع الحكم؛ وما يكون متأخراً في الوجود يمتنع أن يكون علماً لما هو متقدم عليه.

الحادي عشر: انه لو كان شرع الأحكام للحكم، لكانت مفيدة لها قطعاً، وذلك لأن الله تعالى قادر على تحصيل تلك الحكمة قطعاً فلو فعل ما فعله قصداً لتحصيل تلك الحكمة، لكان الظاهر منه انه فعله على وجه تحصل الحكمة به قطعاً، واكثر الأحكام من الزواجر وغيرها غير مفيدة لما ظن انها حكم لها قطعاً..

الثاني عشر: انه لا يخلو اما ان يكون الرب تعالى قادراً على تحصيل تلك الحكمة الحاصلة من شرع الحكم دون شرع الحكم، أولاً يكون قادراً عليه. لا جائز ان لا يكون قادراً اذ هو صفة نقص، والنقص على الله محال، وان كان قادراً أعلى ذلك، فشرع الحكم وتوسطه في البين لا يكون مفيداً. بل هو محض عناء وتعب.

الثالث عشر : ان خلق الكافر شقيا في الدنيا مخلدا في العذاب في الاخرى ،
مما لا حكمة فيه ولا مقصود .

الرابع عشر : ان الله تعالى قد أوجب على المكلف معرفته ، وذلك اما ان لا
يكون على العارف به أو على غير العارف .

الاول : فيه تحصيل الحاصل ، والثاني : يلزم منه المحال ؛ حيث اوجب معرفة على من لا يعرفه
مع توقف معرفة ايجابه على معرفة ذاته ، وهو دور ، ولا مصلحة في شيء من ذلك .
الخامس عشر : ان الله تعالى قد أقدر العباد على المعاصي وتركهم يرتكبون
الفواحش ، وهو مطلع عليهم ، وقادر على منعهم من ذلك ، ولم يفعل شيئا من
ذلك ، وذلك مما لا حكمة فيه .

السادس عشر : ان الحكمة انما تطلب في حق من تميل نفسه في صنعه الى جلب
نفع او دفع ضرر والرب تعالى منزّه عن ذلك .

السابع عشر : ان الحكمة انما تطلب في فعل من لو خلا فعله عن الحكمة ،
لحقه اللم ، وكان عابثا ، والرب يتعالى عن ذلك ، لكونه متصرفا في ملكه
بحسب ما يشاء ويختار من غير سؤال عما يفعل ، على ما قال تعالى « لا يسأل عما
يفعل وهم يسألون » وان لم يكن فعله مستلزما للحكمة فهو المطلوب .

سلمنا استلزام شرع الحكم للحكمة ، ولكن لا يلزم أن يكون مظهر من المناسب
علة ، ولو كان يدل المناسب على كونه علة لكانت أجزاء العلة المناسبة عللا ،

هل غايته ان تكون جزء علة . ولا يلزم من وجود جزء العلة في الفرع وجود الحكم .
سلمنا غلبة الظن بكون مظهر من المناسب علة ؛ ولكن لا نسلم وجوب العمل
بالظن مطلقا لما سنبينه في مسألة كون القياس حجة ، وما ذكرتموه من الدلائل
فسيأتي الكلام عليها أيضا في مسألة كون القياس حجة .

والجواب عما ذكره من المنع ما سبق تقريره (١) وعن الشبهة الأولى من ثلاثة أوجه .
الاول : أن القدرة انما تتعلق بالحدوث والوجود لا غير ، والكفر وأنواع المعاصي
والشرور راجعة الى مخالفة نهى الشارع وليس ذلك من متعلق القدرة في شيء (٢) .

١ - يعني دليل الاجماع وأدلة العقل والنقل التي ذكرها أول الفصل الثامن ص ٢٨٥ ج ٣
٢ - هذا الجواب غير صحيح لوجهين الأول ان الأمور المنهى عنها من الكفر =

الثاني : وان سلمنا أن جميع ذلك مخلوق لله تعالى ، فنحن لا ندعي ملازمة الحكمة لأفعاله مطلقاً ، حتى يطرد ذلك في كل مخلوق ، بل انما ندعي ذلك فيما يمكن مراعاة الحكمة فيه ، وذلك ممكن فيها عدا أنواع الشرور والمعاصي (١) ولا ندعي ذلك قطعاً بل ظاهراً .

الثالث : وان سلمنا لزوم الحكمة لأفعاله مطلقاً ، ولكن لا نسلم امتناع ذلك فيما ذكره من الصور قطعاً ؛ لجواز أن يكون لازمها حكم لا يعلمها سوى الرب تعالى . وبهذين الجوابين الأخيرين يكون جواب الشبهة الثانية .

وعن الثالثة أن وجود الفعل وان قدر نحقق الحكمة ؛ غير واجب ، بل هو تبع لتعلق القدرة . والارادة به ومع ذلك فالبارئ لا يكون مضطراً بل مختاراً . وعن الرابعة أن المقصود حادث ؛ ولكن لا يفتقر الى مقصود آخر ؛ فانا انما ندعي ذلك فيما هو ممكن ، وافتقار المقصود الى مقصود آخر غير ممكن لأفضائه الى التسلسل الممتنع ، وان كان مفتقراً الى مقصود ؛ فذلك المقصود هو نفسه لا غيره ، فلا تسلسل .

= والربا والزنا ونحوها من المعاصي ، والشرور ، أفعال تتعلق بها القدرة فمخالفة الأمور المنهي عنها تتعلق قدرته بأحداثها وإيجادها وأما موافقة النهي بترك المنهي عنه فن باب الترك ، والترك قد يدعى فيها أنها ليست بأفعال ، فلا تتعلق بها قدرة ولا يكون فيها تكليف . وقد يفسر ترك المنهي بالكف عنه والكف فعل يتعلق به القدرة والتكليف والثاني ان مخالفة نهى الشارع بالكفر ونحوه لو لم تتعلق به القدرة لم يكن العبد مكلفاً به ولم يكن من كسبه فلا يعاقب عليه ، وذلك باطل .

١ - الجواب الثاني : أيضاً غير صحيح . فان ما ذكر من الاجماع وادلة العقل والنقل اول الفصل الثامن دل على أن جميع أفعال الله وأحكام شرعه مبنية على الحكمة دون فرق بين أنواعها من خير وشر وأمر ونهي ، فالجواب الصحيح أن الأفعال مخلوقة ، لله وهي باعتبار صدورها عنه مقتضى الحكمة وموجب العدالة . وان تألم منها العباد وكانت في ظاهرها شراً فقد تكون ابتلاء وامتحاناً لرفع الدرجات =

وعن الخامسة أنا لاندعي لزوم المقصود في كل فعل ليلزمنا ما قبل ، وان كان ذلك لازماً ؛ فلا يمتنع أن يكون ذلك لحكمة استأثر الرب ته الى بالعلم بها ، كما بيناه في التكليف بما لا يطاق .

وعن السادسة أن الحكم ليس هو نفس الكلام القديم كما سبق تقريره ، بل الكلام بصفة التعلق ، فكان حادثاً (١) وان كان الحكم قديماً : والمقصود حادثاً فانما يمتنع تعليله به أن لو كان موجباً للحكم ، وليس كذلك ، (٢) بل إما بمعنى الامارة والامارة عند من يقول بذلك ، والحادث لا يمتنع أن يكون أمانة على القديم وأما بمعنى الباعث فلا يمتنع ايضاً ان يكون متاخراً ويكون حكم الله القديم بما حكم به لاجل ما سيوجد من المقصود الحادث .

وعن السابعة بمنع انتفاء الحكمة فيما قيل ، وان لم تكن معلومة لنا .
وعن الثامنة : أن فعله لذلك الغرض أولى من تركه ، لكن بالنظر الى المخلوق دون الخالق .
وعن التاسعة أنه لا حرج في ربط الاحكام بالحكم ، اذا كانت منضبطة بأنفسها أو بأوصاف ظاهرة ضابطة لها لعدم العسر في معرفتها ، وان كان في ذلك نوع عسر وخرج يكاد العقل في الاجتهاد فيها ، فلان سلم خلو ذلك عن المقصود . وهو زيادة الثواب على ما قال عليه السلام «ثوابك على قدر نصبك» (٣)

= تمييز الطيب من الخبيث ، وقد تكون تمحيصاً للذنوب وتكفيراً للسيئات ، وقد تكون عقوبة وجزاء عادلاً على ذنب سابق ، وقد تكون لغير ذلك مما لا يعلمه الا الله وقريب من ذلك ما ذكره الآمدي في الوجه الثالث من الجواب .

١ - تقدم ما فيه تعليقا ص ٢٤٩ ج ٣ والتعلق أمر اعتباري لا ينفعه التعلل به
٢ - بل الحكم مقتضية للاحكام موجبة لها لكن لا بنفسها بل باعتبار الشرع لها فلا يتخلف عنها حكمها الا لمعارض معتبر شرعاً من فقد شرط او وجود مانع ؛
والجواب الصحيح عن الشبهة السادسة ان آحاد كلام الله وخطابه وآحاد احكام شريعته حادثة وقت نزول الوحي بشرعها ؛ وانها الحكم ومقاصد اقتضت شرعها وخطاب المكلفين بها في ذلك الوقت دون ما قبله ولم يكن شيء من ذلك وجود في نفسه قبل زمنه الذي علم الله وجوده فيه ، وعلى ذلك فلا مانع من تعليل الاحكام بالحكم والمقاصد .

٣ - تقدم الكلام على الحديث تعليقا ص ١٤٠ ج ٣ .

وعن العاشرة ان الحكمة ، وان كانت متاخرة في الوجود عن شرع الحكم فانما يمتنع أن تكون علة بمعنى المؤثر ، لا بمعنى الباعث . (١)
وعن الحادية عشرة أنه لا يمتنع أن تكون الحكمة المقصودة من شرع الحكم انما هو حصول الحكمة ظاهرا لا قطعاً .

وعن الثانية عشرة أنه لا يمتنع على بعض آراء المعتزلة أن يقال بأن الرب تعالى غير قادر على تحصيل ذلك الغرض الخاص من شرع ذلك الحكم دون شرعه ؛ ولا يلزم منه العجز ، ضرورة كونه غير ممكن وان قدر انه قادر على ذلك وهو الحق ، فلا يلزم أن يكون شرع الحكم غير مفيد مع حصول الفائدة به ، وان قدر امكان حصول الفائدة بطريق آخر .

وعن الثالثة عشرة ان الحكمة فيها ذكره ؛ اما أن تكون ممتعة أو جائزة .
فان كان الأول ، فلا يلزم امتناعها فيسألهي ممكنة فيه .
وان كان الثاني : فلا مانع من وجودها ؛ وان لم نطلع نحن عليها .
وهو الجواب عن الرابعة عشرة .

كيف وانه انما يلزم الدور الممتنع ، أن لو قيل بتوقف الوجوب على معرفة المكلف للوجوب . وليس كذلك على ما سبق تقريره في شكر المنعم .
وعن الخامسة عشرة ما هو جواب الشبهتين قبلها .

وعن السادسة عشرة بمنع ما ذكره في رعاية الحكمة ؛ بل الحكمة انما تطلب في فعل من لو وجدت الحكمة في فعله لما كان ممتنعاً ، بل واقعاً في الغالب .
وعن السابعة عشرة أن ما ذكره انما يلزم في حق من تجب مراعاة الحكمة في فعله ، والباري تعالى ليس كذلك (٢) على ما حققناه في كتبنا الكلامية .

١ — لحكمة الحكم جهتان ، الأولى رعايتها والقصد الى تحصيلها فشرع الحكم لأجلها ،
والثانية تحقيقها في الخارج ثمرة لتنفيذ الحكم وتطبيقه ، وهي باعتبار الجهة الأولى علمية متقدمة على الحكم علماً وقصداً وباعتبار الجهة الثانية متحققة في الخارج متأخرة عن الحكم وعن تطبيقه ؛ وقد تكون مقارنة لتطبيقه ،
وقد يما قبل : اول الفكرة آخر العمل .

٢ — الحق ان من كمال الله وجوب مراعاته الحكمة في فعله وشرعه فذلك مقتضى =

قولهم : لا يلزم أن يكون مظهر من المناسب علة .

قلنا لا يلزم أن يكون علة قطعاً ، وإنما يلزم أن يكون علة ظاهراً ، ضرورة أنه لا بد للحكم من علة ظاهرة ، على ما سبق تقريره ، ولا ظاهر سواه .

وأما أجزاء العلة ، وإن كانت مناسبة ؛ فإنما يمتنع التعليل بكل واحد منها ، لما سبق من امتناع تعليل الحكم الواحد في محل واحد بعلة ، بخلاف ما إذا اتحد الوصف ، أو تعدد ، وكانت العلة مجموع الأوصاف .

قولهم : لا نسلم وجوب العمل بذلك ، وإن كان مظنوناً .

قلنا دليله ما ذكرناه وما سيأتي في مسألة اثبات القياس على منكره . وما يذكرونه على ذلك فـ يأتي جوابه ثم أيضاً .

المسلك السادس - اثبات العلة بالنسبة ويشتمل على مهارة فصول

الفصل الأول

في حقيقة الشبه ، واختلاف الناس فيه ، وما هو المختار فيه

نقول ، اهل أن اسم الشبه ؛ وإن أطلق على كل قياس الحق الفرع فيه بالأصل الجامع يشبهه فيه ، غير أن آراء الأصوليين مختلفة فيه (١) .

فهم من فسر به بما تردد فيه الفرع بين أصليين ، ووجد فيه المناط الموجود في كل واحد من الأصليين ؛ إلا أنه يشبه أحدهما في أوصاف هي أكثر من الأوصاف التي بها مشابهته للأصل الآخر ؛ فالخاقه بما هو أكثر مشابهة هو الشبهة . وذلك كالعهد المقول خطأ إذا زادت قيمته على دية الحر ، فإنه قد اجتمع فيه مناطان متعارضان .

= كما له وموجب عدله وإحسانه . وإن قيل ذلك واجب عليه فهو سبحانه الذي أوجبه على نفسه رحمة منه بعباده (كتب ربكم على نفسه الرحمة) .

١ - لو قال غير أنه أطلق في الاصطلاح على نوع من الأقيسة معين ؛ وقد اختلفت آراء الأصوليين في تعريفه لكان أنسب ، فإنه لا يريد في هذا الفصل تعريف كل قياس ولا تعريف القياس من حيث هو وإنما يريد نوعاً معيناً يسمى بهذا الاسم =

أحدهما النفسية ، وهو مشابه للحر فيها . ومقتضى ذلك أن لا يزداد فيه على الدية .

والثاني : المالية وهو مشابه للفرس فيها ، ومقتضى ذلك الزيادة .

الا ان مشابهته للحر في كونه آدمياً مثاباً معاقباً ، ومشابهته للفرس في كونه مملوكاً مقوماً في الاسواق ، فكان الحاقه بالحر اولى لكثرة مشابهة له ، وليس هذا من الشبه في شيء . فان كل واحد من المناطين مناسب ، وما ذكر من كثرة المشابهة ان كانت مؤثرة ، فليست الا من باب الترجيح لأحد المناطين على الآخر ، وذلك لا يخرج عن المناسب ، وان كان يفتقر الى نوع ترجيح .

ومنهم من فسر به بما عرف المناط فيه قطعاً ، غير انه يفتقر في آحاد الصور الى تحقيقه . وذلك كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد ان عرف ان المثل واجب بقوله تعالى : « فجزاء مثل ما قتل من النعم » وليس هذا ايضاً من الشبه ، اذ الكلام انما هو مفروض في العلة الشبهية ، والنظر ههنا انما هو في تحقيق الحكم الواجب ، وهو الأشبه ، لا في تحقيق المناط وهو معلوم بدلالة النص .

ودليل ان الواجب هو الأشبه ، انه اوجب المثل ، ونعلم ان الصيد لا يماثله شيء من النعم ، فكان ذلك محولاً على الاشبه ، كيف وهو مجزوم مقطوع به ، والشبه مختلف فيه ، وكيف يكون المتفق عليه هو نفس المختلف فيه .

ومنهم من فسر به بما اجتمع فيه مناطان مختلفان ، لا على سبيل الكمال ، الا ان أحدهما أغلب من الآخر ، فالحكم بالأغلب حكم بالأشبه ؛ وذلك كاللعان ، فانه قد وجد فيه لفظ الشهادة واليمين ، وليساً بتمحضين ؛ لان الملاعن مدع ، والمدعى لا تقبل شهادته لنفسه ولا يمينه ؛ وهذا وان كان اقرب من المذاهب المتقدمة الا انه مهما غلبت إحدى الشائبتين ، فقد ظهرت المصلحة الملازمة لها في نظرنا ، فيجب الحكم بها ولكنه غير خارج عن التعليل بالمناسب .

وقد ذهب القاضي أبو بكر الى تفسيره بقياس الدلالة ، وهو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم ؛ ولكن يستلزم ما يناسب الحكم ، وسيأتى تحقيقه في موضعه بعد .

= بدليل بنائه على جامع معين * واختياره آخر المسألة تعريفاً له لا يشاركه فيه غيره من الاقيسة وجعله اثناء المسألة قسيماً للقياس المناسب والقياس الطردي .

ومنهم من فسر به بما يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها ، وذلك ان الوصف المعلن به لا يخلو ؛ إما ان تظهر فيه المناسبة ، او لا تظهر فيه المناسبة (١) بوقوف من هو أهل معرفة المناسبة عليها . وذلك بان يكون ترتيب الحكم على وفقه ، مما يفضي الى تحصيل مقصود من المقاصد المبينة من قبل ، فهو المناسب .

وان لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ممن هو اهله ، فاما ان يكون مع ذلك مما لم يؤلف من الشارع الالتفات اليه في شيء من الاحكام ؛ او هو مما ألف من الشارع الالتفات اليه في بعض الاحكام .

فان كان من الاول : فهو الطردى الذي لا التفات اليه ومثاله ما لو قال الشافعي ميا في ازالة النجاسة بمائع لا تبني القنطرة على جنسه فلا تجوز ازالة النجاسة به كالدهن . وكما لو علل في مسألة من المسائل بالطول والقصر والسواد والبياض ونحوهما . وان كان الثاني : فهو الشبهى وذلك لأنه بالنظر الى عدم الوقوف على المناسبة فيه بعد البحث ، يجزم المجتهد بانتفاء مناسبه ، وبالنظر الى اعتباره في بعض الاحكام يوجب ايقاف المجتهد عن الجزم بانتفاء المناسبة فيه ، فهو مشابه للناسب في انه غير مجزوم بنفي المناسبة عنه ، ومشابه للطردى في انه غير مجزوم بظهور المناسبة فيه . فهو دون المناسب وفوق الطردى ، ولعل المستند في تسميته شبهيا انما هو هذا المعنى ومثاله قول الشافعي في مسألة ازالة النجاسة ؛ طهارة تراد لاجل الصلاة ، فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث ، فان الجامع هو الطهارة ؛ ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة . وبالنظر الى كون الشارع اعتبرها في بعض الاحكام كس المصحف والصلاة والطواف ؛ يوهم اشتغالها على المناسبة كما تقرر .

واعلم أن اطلاق اسم الشبه ، وان كان حاصله في هذه الصورة راجعاً الى الاصطلاحات اللفظية ، غير ان أقربها الى قواعد الاصول ، الاصطلاح الأخير ، وهو الذي ذهب اليه أكثر المحققين ، ويليه في القرب مذهب القاضي أبي بكر .

١ — فيه سقط حرف الشرط وفعله ، والتقدير فان ظهرت فيه المناسبة بوقوف الخ وجواب الشرط قوله بعد فهو المناسب

الفصل الثاني

في أن الشبه مع قرآن الحكم به دليل على كون الوصف علة

وبيانه : أنا اذا رأينا حكماً ثابتاً عقيب وصفين ، واحد الوصفين شبهي بانفسير
الاخير ، والآخر طردى ، فلا يخلو .

إما أن يكون الحكم ثابتاً لمصلحة ، أو لا لمصلحة .

لا جائز أن يقال بالثاني اذ الحكم الشرعي لا يخلو عن مصلحة ؛ وإن لم يكن
ذلك بطريق الوجوب كما تقرر قبل (١) فلم يبق غير الاول ، وهو انه ثابت
لمصلحة ؛ وتلك المصلحة لا تخلو .

اما ان تكون في ضمن الوصف الشبهى ، أو الطردى ، لعدم ماسواهما .
ولا يخفى ان اشمال الوصف الشبهى على المصلحة ؛ أغلب على الظن من اشمال
الطردى ، عليها ، لان الطردى مجزوم بنفي مناسبه ؛ والشبهى متردد فيه على ما تقرر .
واذا كان ذلك هو الغالب على الظن فالظن معمول به في الشرعيات على ما تقدم تقريره .

الفصل الثالث

زعم بعض اصحابنا أن الشبهى اذا اعتبر جنسه في جنس الحكم دون اعتبار
عينه في عينه ، لا يكون حجة بخلاف الوصف المناسب ، مصيرا منه الى ان الشبهى
إذا ظهر تأثير عينه في عين الحكم ، فالظن المستفاد منه في ادنى درجات للظن ،
فاذا انحط عن هذه الرتبة الى رتبة اعتبار الجنس في الجنس ، فقد اضمحل الظن
بالكلية ، لانه ليس تحت ادنى درجات الظن درجة سوى ما ليس بظن ؛ وما ليس
بظنون ، لا يكون حجة ، وهذا بخلاف المناسب ، فان الظن المستفاد منه باعتبار
العين في العين قوي جدا ، فنزوله عن هذه الرتبة الى رتبة اعتبار الجنس في الجنس
وان فات معه ذلك الظن للغالب ؛ فقد بقي له أصل الظن ، فكان حجة .

١ - تقدم ما فيه تعليقا غير مرة .

وأيضاً فإن الوصف الشبهى إنما صار شبهياً باعتبار الشارع له في جنس الحكم المعلن ، وذلك في افادة الظن دون المناسب المرسل . والمناسب المرسل ليس بحجة لما سيأتي تقريره (١) فما هو دونه أولى ان لا يكون حجة ، وهذا بخلاف المناسب المتأيد بشهادة الجنس في الجنس ، فانه فوق المناسب المرسل . فلا يلزم من كون المرسل ليس بحجة ، ان يكون ذلك ليس بحجة .

ولقائل أن يقول : أما الأول فهو مبني على ان الشبهى المتأيد بشهادة العين في العين ، في أدنى درجات الظنون ، وهو غير مسلم ؛ بل للخصم ان يقول : ما هو في ادنى درجات الظنون إنما هو الشبهى المتأيد بشهادة الجنس في الجنس ، والنزول عن تلك الدرجة الى مادونها (٢) لا يوجب انمحاق الظن بالكلية كما قيل .

وأما الثاني فهو وان سلم أن الشبهى إنما صار شبهياً بالتفات الشارع اليه في بعض الاحكام ، وأنه أدنى من المناسب المرسل من حيث ان مناسبة المرسل ظاهرة ، ومناسبة الشبهى غير ظاهرة ، بل موهمة متردد فيها . غير ان الشبهى بعد أن ثبت كونه شبهياً بالتفات الشارع اليه في بعض الاحكام ، اذا رأينا الشارع قد اعتبر جنسه في جنس الحكم المعلن ، فقد صار معتبراً ، ولا كذلك المرسل فانه غير معتبر ، ولا يلزم من عدم الاحتجاج باليس معتبراً عدم الاحتجاج بالمعتبر .

١ — سيأتي ذلك في النوع الرابع من انواع الأدلة المختلف في حجيتها تحت عنوان « المصلحة المرسله »

٢ — يعني والنزول عن رتبة تأثير العين في العين الى رتبة تأثير الجنس في الجنس لا يوجب ... الخ .

المسلك السابع - إثبات العلة بالطرد والعكس

وقد اختلف فيه : فذهب جماعة من الأصوليين الى انه يدل على كون الوصف علة . لكن اختلف هؤلاء : فمنهم من قال انه يدل على العلية قطعاً ، كبعض المعتزلة . ومنهم من قال يدل عليها ظناً ، كالقاضي أبي بكر وبعض الأصوليين ، وهو مذهب اكثر ابناء زماننا .

والذي عليه المحققون من أصحابنا ، غيرهم انه لا يفيد العلية لقطعاً ولا ظناً ، وهو المختار . وصورته ما اذا قيل في مسألة النبيذ مثلاً (مسكر) فكان حراماً كالخمر ، واثبت كون المسكر علة للتحريم ؛ بدورانه مع التحريم وجوداً وعدمه في الخمر ؛ فانه اذا صار مسكراً حرم ، وان زال الاسكار عنه بان صار خلافاً له لا يجرم . وقد احتج القائلون انه ليس بحجة بأمرين .

الاول : ما ذكره الغزالي وهو أن قال حاصل الاطراد يرجع الى سلامة العلة عن النقص ، وسلامة العلة عن مفسد واحد لا يوجب سلامتها عن كل مفسد ؛ وعلى تقدير السلامة عن كل مفسد ، فصحة الشيء لا تكون بسلامته عن المفسدات ، بل لوجود المصحح ، والعكس ليس شرطاً في العلل ، فلا يؤثر ؛ وهذه الحجة ضعيفة فانه وان سلم أن كل واحد من الامرين على انفراده لادلالة له على العلية ؛ فلا يلزم منه عدم التأثير بتقدير الاجتماع ؛ ودليله أجزاء العلة فان كل واحد منها لا يستقل باثبات الحكم ، ولم يلزم من ذلك عدم استقلال المجموع .

الحجة الثانية لبعض اصحابنا : قال ان الصور التي دار الحكم فيها مع الوصف وجوداً وعدمه لا بد أن تكون متمايزة بصفات خاصة بها ؛ والا كانت متحدة لا متعددة . وعند ذلك ، فللخصم أن يأخذ الوصف الخاص بكل صورة من صور الطرد والعكس في العلة في تلك الصورة ؛ ويجعل العلة في كل صورة مجموع الوصفين وهما الوصف المشترك والوصف الخاص بها وهي من النمط الاول ، اذ لقائل أن يقول : الترجيح للتعليل بالوصف المشترك لكونه مطرداً في جميع مجاري الحكم ، فيكون أغلب على الظن ، بخلاف التعليل بالمركب من الوصف الخاص والمشارك .

فان قيل : بل التعليل بالمركب أولى لما فيه من تعدد مدارك الحكم ، فانه أولى من اتحاده لكونه أقرب الى تحصيل مقصود الشارع من الحكم ، فهو مقابل بان التعليل بالوصف المشترك يكون منعكساً بخلاف التعليل بالمركب من الوصفين في كل صورة . ولا يخفى أن التعليل بالمطرود المنعكس ، أولى من التعليل بالمطرود الذي لا ينعكس للاتفاق عليه ، ولان التعليل بالوصف المشترك يكون متعسداً بخلاف التعليل بالمركب من الوصفين في كل صورة ، فانه يكون قاصراً ، والتعليل بالمتعدية أولى للاتفاق عليها ، والاختلاف في القاصرة .

والحق في ذلك أن يقال : مجرد الدوران لا يدل على التعليل بالوصف لوجهين : الاول : انه يجوز ان يكون الوصف وصفاً ملازماً للعلة ؛ وليس هو العلة ، وذلك كالرائحة الفاتحة الملازمة للشدة المطربة ، ولا سبيل الى دفع ذلك الا بالتعويض لانتفاء وصف غيره بدلالة البحث والسبر أو بأن الأصل عدمه . ويلزم من ذلك الانتقال من طريقة الدوران الى طريقة السبر والتقسيم ، وهو كاف في الاستدلال على العلية . الثاني : ان الدوران قد وجد فيما لا دلالة له على العلية ، كدوران احد المتلازمين المتعاكسين ؛ كالمضايقين ، وليس احدهما علة للآخر . وكذا لك فان الدوران كما وجد في جانب الحكم مع الوصف . فقد وجد في جانب الوصف مع الحكم ، وليس الحكم علة للوصف .

فان قيل : نحن لا ندعي ان مطلق الدوران دليل على علية الوصف ليلزم ما قبل بل بقيود ثلاثة ، وهي ان يكون حدوث ذلك الأثر مرتباً على وجود ذلك الوصف ترتباً عقلياً . بحيث يصدق قول القائل : وجد هذا الشيء فحدث ذلك الأثر . وان لا يقطع بخروج هذا الوصف عن ان يكون علة وموجباً لحدوث ذلك الأثر وان لا يقطع بوجود علة اخرى لهذا الحكم سوى هذا الوصف . ومهما وجد الدوران على هذه القيود كان دليلاً على العلية . وذلك كما اذا دعى الانسان باسم فغضب منه ، واذا لم يدع به لم يغضب ، وراينا ذلك منه مراراً . مرة بعد مرة ؛ وجوداً وعدمًا ؛ فانه يغلب على الظن ان ذلك الاسم هو سبب الغضب ، حتى ان الصبيان يعلمون ذلك منه ، ويتبعونه في الدروب ، داعين له بذلك الاسم المغضب له .

والدوران بهذه القيود متحقق في السكر مع التحريم ؛ فكان دليلاً على كونه علة
وخرج عليه ما ذكر من الرثعة الفائحة . حيث قطعنا انها ليست علة ، وكذلك
الحكم في كل واحد من التضاييق بالنسبة الى الآخر ؛ ولانه يمتنع ترتيب كل
واحد على الآخر في الوجود بالتفسير المذكور ، وكذلك الكلام في نسبة الحكم
الى الوصف . وخرج عليه ايضاً ما إذا ظهر ثم علة مغايرة للمدار .

قلنا : إذا كان من جملة قيود صحة دلالة الدوران أن يكون حدوث ذلك
الأمر مرتباً على وجود ذلك الوصف بالتفسير المذكور ، فاما أن يراد به أن وجود
الحكم يتعقب وجود الوصف أو أنه اشارة عليه أو باعث عليه ، أو معنى آخر ، الاول
ممتنع ، اذ الكلام انما هو في شرعية الحكم ولا يخفى ان شرعيته تكون سابقة في الوجود على
وجود سببها ، والثاني ايضاً ممتنع اذ الكلام انما هو في العلة المستنبطة من حكم الأصل وهي فلا
تكون الا بمعنى الباعث على ما سبق تقريره ، وعند ذلك ؛ فاما ان يظهر فيه معنى
يقتضي كونه باعثاً على الحكم من مناسبة او شبه او لا يظهر ذلك ، فان كان الاول
فلا يكون باعثاً ؛ وان كان الثاني فالمناسبة مع قرآن الحكم بها كاف في التعليل ولا حاجة
الى الدوران ، وان كان بمعنى آخر فلا بد من تصويره والدلالة عليه ؛ وقد ترده عليه أسئلة
قلنا : ما ذكره من دوان غضب الانسان مع دعائه ببعض الاسماء بالقيود المذكورة
لا نسلم غلبة الظن بكون ذلك الاسم علة ، بل به أو بملازمه ، وانما يظهر كونه
علة مع ظهور انتفاء الملازم والطريق في ذلك انما هو التمسك بالعدم الاصلي او
بعدم الاطلاع عليه بعد البحث والسير والتقسيم . ويلزم منه الانتقال من طريقة
الدوران الى طريقة السبر والتقسيم . وهي كافية في التعليل .

وقد ترد عليه أسئلة أخرى مشهورة الجواب . أثرتنا الاعراض عن ذكرها
اكتفاء في ابطال الدوران بما ذكرناه ، فانه في غاية القوة والدقة .

واذا عرف ان الطرد والعكس لا يصلح دليلاً على العلية . فالاطراد بانفراده
اولى ان لا يكون دليلاً . نظراً الى ان الاطراد عبارة عن السلامة عن النقض المفسد
والسلامة عن مفسد واحد غير موجبة للتصحيح .



خاتمة



في انواع النظر والاجتهاد في مناط الحكم ، وهو العلة (١) .
ولما كانت العلة متعلق الحكم ومناطه ، فالنظر والاجتهاد فيه إما في تحقيق
المناط أو تنقيحه أو تخريجه .

أما تحقيق المناط فهو النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور ؛ بعد معرفتها
في نفسها (٢) وسواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط .
أما إذا كانت معروفة بالنص ، فكما في جهة القبلة فانها مناط وجوب استقبالها
وهي معروفة بإيماء النص ، وهو قوله تعالى (وحبثا كنتم فولوا وجوهكم شطره) وكون
هذه الجهة هي جهة القبلة في حالة الاشتباه ، فظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات .
وأما اذا كانت معلومة بالاجماع فكما العدالة ؛ فانها مناط وجوب قبول الشهادة
وهي معلومة بالاجماع .

وأما كون هذا الشخص عدلا فظنون بالاجتهاد .

وأما إذا كانت مظنونة بالاستنباط ، فكما لشدة المطر فانه مناط تحريم الشرب
في الخمر (٣) فالنظر في معرفتها في النبذ هو تحقيق المناط ، ولا نعرف خلافا في
صحة الاحتجاج بتحقيق المناط اذا كانت العلة فيه معلومة بنص أو اجماع (٤)
وانما الخلاف فيه فيما اذا كان مدرك معرفتها الاستنباط .

١ - مناط الحكم ومتعلقه كما يكون علة منصوصة أو مستنبطة يكون قاعدة
كلية منصوصة ، أو مجمعا عليها ، فتفسير المناط بالعلة تفسير له ببعض انواعه .
٢ - تحقيق المناط قد يكون بتطبيق القاعدة الكلية المنصوصة أو المجمع عليها في آحاد
الصور ، وقد يكون بالنظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور فتعريف الأمدي
له بما ذكر تعريف بالأخص .

٣ - مناط تحريم الخمر منصوص لا مستنبط لقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا انما الخمر
والميسر) الى قوله (فهل انتم منتهون) وقوله بِأَنَّ اللَّهَ « كل مسكر خمر وكل مسكر
حرام » رواه الجماعة الا البخاري ، وفي رواية لمسلم « كل مسكر خمر وكل خمر حرام »
٤ - وكذا لا خلاف في تحقيق القاعدة الكلية الثابتة بنص أو اجماع .

واما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف مالا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف، كل واحد بطريقة (١) كما علم فيما تقدم ، مما ذكرناه من التعليل بالوقوع في قصة الأعرابي ، فانه وان كان مومى اليه بالنص ، غير أنه يفتقر في معرفته عيناً الى حذف كل ما اقترن به من الأوصاف عن درجة الاعتبار بالرأي والاجتهاد ، وذلك بأن يبين أن كونه أعرابياً ، وكونه شخصاً معيناً ، وأن كون ذلك الزمان وذلك الشهر بخصوصه ، وذلك اليوم بعينه ، وكون الموطوءة زوجة وامرأة معينة . لا مدخل له في التأثير ، بما يساعد من الأدلة في ذلك حتى يتعدى الى كل من وطىء في نهار رمضان عامداً ، وهو مكلف صائماً . وهذا النوع ، وإن أقر به أكثر منكري القياس ، فهدر دون الأول . وأما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل النص أو الاجماع عليه دون علته .

وذلك كالا جتهاد في اثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم شرب الخمر .
وكون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص في المحدث (٢) .
وكون الطعم علة ربا الفضل في البر ونحوه ، حتى يقاس عليه كل ما سواه في علته ، وهذا في الرتبة دون النوعين الأولين ، ولذلك أنكره أهل الظاهر والشيعة وطائفة من المعتزلة البغداديين .

تم الجزء الثالث - ويليه الجزء الرابع - وأوله .

الباب الثالث في اقسام القياس - وانواعه .

اعان الله على اتمامه بمنه وكرمه .

١ - بطريقة - الصواب بطريقة بالهاء ، فانه ليس بلازم ان يكون الغاء كل وصف بطريقة خاصة بل قد تجتمع اوصاف في الحذف بطريق واحد من الطرق التي سبق ذكرها في السبر والتقسيم .

٢ - تحريم الخمر منصوص العلة كما تقدم وكذا وجوب القصاص لقوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطاناً وللأحاديث الكثيرة في ذلك ولكن بطريق الإيماء .

فهرس المجزء الثالث

٣	الصنف السادس في المطلق والمفيد ٨ الصنف السابع في المجمل
١٢	المسألة الأولى - التحليل والتحريم المضافين الى الأعيان لا اجمال فبهما
١٤	المسألة الثانية ذهب بعض الحنفية الى أن قوله تعالى (وامسحوا برؤسكم) مجمل
١٥	» الثالثة مذهب الجمهور انه لا اجمال في حديث (رفع عن امتي الخطأ) الخ
١٦	» الرابعة الخلاف في حديث (لا صلاة الا بطهور) ونحوه هل هو مجمل أم لا
١٩	» الخامسة قوله تعالى (فاقطعوا ايديهما) هل هو مجمل أم لا ؟
٢١	» السادسة في اللفظ الوارد الممكن حمله على معنى أو معنيين مجمل
٢٢	» السابعة في اللفظ الوارد الممكن حمله على حكم شرعي مجدد الخ
٢٣	» الثامنة اذا ورد لفظ الشارع وله مسمى لغوي ومسمى شرعي الخ
٢٥	الصنف الثامن في البيان - والمبين . ٢٧ المسألة الأولى الفعل يكون بيانا
٢٨	المسألة الثانية اذا ورد بعد اللفظ المجمل قول وفعل الخ
٣١	» الثالثة هل يجب ان يكرن البيان مساويا للمبين في القوة
٣٢	» الرابعة في جواز تأخير البيان
٤٨	» الخامسة الخلاف في جواز تأخير ما اوحى الى النبي ﷺ
٤٩	» السادسة الذين اتفقوا على تأخير البيان الى الحاجة الخ
٥٠	» السابعة اختلفوا في جواز التدريج في البيان
٥٢	» الثامنة : اذا ورد لفظ عام بعبادة أو غيرها قبل دخول وقت العمل الخ
٥٤	الصنف التاسع في الظاهر وتأويله
٥٤	المسألة الأولى قوله ﷺ لغيلان الخ .
٥٦	» الثانية التأويلات البعيدة في مذهب الحنفية
٥٨	» الثالثة قوله ﷺ أيما امرأة نكحت الخ
٥٩	» الرابعة التأويلات البعيدة في قوله ﷺ لا صيام الخ
٦٠	» الخامسة » » » » منى ملك ذارحم الخ
»	» السادسة » » » » تعالى (واغلموا انما غنمتم) الخ

- ٦١ المسألة السابعة التأويلات البعيدة مصير قوم الى قوله فيها سقطت السماء العشر
- ٦٢ » الثامنة من ابعد التأويلات ما يقوله القائلون بوجوب غسل الرجلين الخ
- ٦٤ القسم الثاني في دلالة غير المنظوم . النوع الاول دلالة الاقتضاء .
- ٦٥ النوع الثاني دلالة التنبيه - والایماء - الثالث الاشارة - ٦٦ النوع الرابع المفهوم
- ٧٢ المسألة الأولى اختلفوا في الخطاب الدال على حكم مرتبط باسم عام مقيد بالخ
- ٨٨ المسألة الثانية اختلفوا في الحكم المعلق على شيء بكلمة (ان) الخ
- ٩٢ » الثالثة » » الخطاب اذا قيد الحكم بغايته
- ٩٤ » الرابعة » » تقييد الحكم بعدد مخصوص
- ٩٥ » الخامسة اتفق الكل على ان مفهوم لا تقب ليس بحجة
- ٩٧ » السادسة في تقييد الحكم باننا هل يدل على الحصر ام لا ؟
- ٩٨ » السابعة اختلفوا في قوله ﷺ (انا الأعمال بالنيات) الخ
- » الثامنة » » لا عالم في البلد الا زيد
- ١٠٠ » التاسعة اتفق القائلون بالمفهوم على ان كل خطاب خصص محل النطق الخ
- ١٠٢ الفصل الأول في تعريف النسخ والناسخ والمنسوخ
- ١٠٩ » الثاني الفرق بين النسخ والبداء
- ١١٣ » الثالث » » التخصيص والنسخ
- ١١٤ » الرابع في شروط النسخ الشرعي
- ١١٥ المسألة الأولى في اثبات النسخ على منكره
- ١٢٦ » الثانية اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز نسخ حكم الفعل الخ
- ١٣٤ المسألة الثالثة اتفق الجمهور على جواز نسخ حكم الخطاب اذا كان بلفظ التأييد
- ١٣٥ » الرابعة مذهب الجميع جواز نسخ حكم الخطاب لا الى بدل
- ١٣٧ » الخامسة يجوز نسخ حكم الخطاب الى اخف منه
- ١٤١ » السادسة جواز نسخ التلاوة دون الحكم
- ١٤٤ » السابعة فيما يتعلق بنسخ الأخبار
- ١٤٦ المسألة الثامنة جواز نسخ القرآن بالقرآن
- ١٥٠ » التاسعة احد قولي الشافعي لا يجوز نسخ السنة بالقرآن
- ١٥٣ » العاشرة الخلاف في امتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة

- ١٦٠ المسألة الحادية عشرة الخلاف في نسخ الحكم الثابت بالاجماع
- « الثانية » الاجماع لا ينسخ به
- ١٦٣ المسألة الثالثة عشرة الخلاف في نسخ حكم القياس
- ١٦٤ « الرابعة » في النسخ بالقياس
- ١٦٥ « الخامسة عشرة جواز النسخ بفحوى الخطاب
- ١٦٧ « السادسة » الخلاف في نسخ حكم القياس الخ
- ١٦٨ « السابعة » اذا كان النسخ مع جبريل الخ
- ١٧٠ « الثامنة عشرة الزيادة على النص هل تكون نسخا
- ١٧٨ « التاسعة » اتفقوا على ان نسخ سنة من سنن العبادة لا يكون نسخا الخ
- ١٨٠ المسألة العشرون الاتفاق على نسخ جميع التكاليف بانعدام العقل
- ١٨١ خاتمة في معرفة طريق النسخ والمنسوخ
- ١٨٣ الاصل الخامس - القياس
- ١٩٤ القسم الأول في شرائط حكم الأصل وهي ثمانية
- ٢٠١ « الثاني في شروط علة الاصل
- « المسألة الاولى ذهب الاكثرون الى أن شرط علة الأصل الخ
- ٢٠٢ المسألة الثانية اختلفوا في جواز كون العلة بمعنى الامارة المجردة
- « الثالثة ذهب الاكثرون الى امتناع تعليل الحكم بالحكمة المجردة من الضابط
- ٢٦٠ « الرابعة اختلفوا في جواز تعليل الحكم الثبوتى بالعدم
- ٢١٠ « الخامسة » » » الشرعي بالحكم الشرعي
- ٢١٢ « السادسة اشترط قوم ان تكون العلة ذات وصف واحد لا تركيب فيه
- ١٦٢ « السابعة اتفق للكل على ان تعدية العلة شرط في صحة القياس
- ٢١٨ « الثامنة اختلفوا في جواز تخصيص العلة المستبطة
- ٢٣٠ « التاسعة في الكسر هل هو مبطل للعلة
- ٢٣٣ « العاشرة اختلفوا في النقض المكسور
- ٢٣٤ « الحادية عشرة اختلفوا في اشتراط العكس في العلل الشرعية
- ٢٣٦ « الثانية » اتفقوا على جواز تعليل الحكم بعلة في كل صورة بعلة
- ٢٣٨ « الثالثة » اختلفوا في العلة الواحدة الشرعية هل تكون علة لحكمين

- ٢٣٩ المسألة الرابعة عشرة اذا كانت العلة في اصل القياس بمعنى الباعث الخ
- ٢٤٠ » الخامسة » ذهب جماعة الى ان شرط ضابط الحكمة أن يكون جامعا
- ٢٤١ » السادسة » اختلفوا في جواز تعليل حكم الأصل بعلة متأخرة
- ٢٤٢ » السابعة » اذا كان الحكم في الاصل نفيا والعلة له وجود مانع الخ
- ٢٤٤ » الثامنة » يجب ان لا تكون العلة المستنبطة في الحكم المعلل بها
- ٢٤٥ » التاسعة » اتفقوا على ان نصب الوصف سببا وعلة مامن الشارع للخ
- ٢٤٧ » العشرون اختلف الشافعية والحنفية في حكم اصل القياس المنصوص عليه
- ٢٤٨ القسم الثالث في شروط الفرع
- ٢٥١ الباب الثاني في مسالك العلة - المسلك الأول الاجماع
- ٢٥٢ المسلك الثاني النص الصريح
- ٢٥٤ » الثالث ما يدل على العلة بالتنبيه والايحاء
- ٢٦٢ المسألة الاولى اختلف الاصوليون في اشراط مناسبة الوصف المومى اليه
- ٢٦٢ » الثانية اتفقوا على صحة الايحاء فيما اذا كان حكم الوصف المومى اليه الخ
- ٢٦٤ المسلك الرابع في اثبات العلة بالسبر والتقسيم
- ٢٧٠ المسلك الخامس في اثبات العلة المناسبة والاحالة
- ٢٧٠ » الفصل الأول في تحقيق معنى المناسب
- ٢٧١ الفصل الثاني في تحقيق معنى المقصود والمطلوب من شرع الحكم
- ٢٧٢ » الثالث في بيان مراتب افضاء الحكم الى المقصود
- ٢٧٤ » الرابع في اقسام المقصود من شرع الحكم واختلاف مراتبه في نفسه وذاته
- ٢٧٦ » الخامس في الحكم اذا ثبت لوصف مصلحي
- ٢٨١ » السادس في كيفية ملازمة الحكمة لضابطها وبيان اقسامها
- ٢٨٢ » السابع في اقسام المناسب بالنظر الى اعتباره وعدم اعتباره
- ٢٨٥ » الثامن في اقامة الدلالة على ان المناسبة والاعتبار دليل كون الوصف علة
- ٢٩٤ المسلك السادس اثبات العلة بالشبه ويشتمل على ثلاثة فصول في مباحث قياس الشبه
- ٢٩٩ » السابع اثبات العلة بالطرد والعكس
- ٣٠٢ خاتمه في انواع النظر والاجتهاد في مناط الحكم -