القواطع
في أصول الفقه

للإمام العلامة، المحقق، المتقن، الأصولي،
المحدث، الفقيه، المفسر، ناصر السنة

أبي المظفر السمعاني المروزي

المتوفى سنة (٤٨٩) للهجرة

ومعه

عُدّة الدّارع

في التعليق على كتاب القواطع

قدم له، وحققه، وضبط نصه،
وخرج أحاديثه، وعلق عليه

أبو سهيل

صالح سهيل علي حمودة

دار الفاروق
عمان - الأردن

توزيع
دار ابن حزم

القواطع
في أصول الفقه

للإمام العلامة، المحقق، المتفنن، الأصولي،
المحدث، الفقيه، المفسر، ناصر السنة

أبي المظفر السمعاني المروزي

المتوفى سنة (٤٨٩) للهجرة

ومعه

عُدَّة الدَّارع

في التعليق على كتاب القواطع
قدم له، وحققه، وضبط نصه،
وخرج أحاديثه، وعلق عليه

أبو سهيل
صالح سهيل علي حمودة

المجلد الأول

دار الفاروق
عمان - الأردن

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م

المملكة الأردنية الهاشمية
٢٤٦٣٠

❖ رقم الأيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (٢٠١٠/٧/٢٤٥٧)

❖ السمعاني ، منصور بن محمد بن عبدالجبار بن احمد المروزي التميمي (٤٢٦- ٤٨٩)

❖ القواطع في اصول الفقه / ابي المظفر السمعاني : تحقيق صالح سهيل علي حمودة .- عمان دار الفاروق للنشر والتوزيع ، ٢٠١٠

❖ عدد الصفحات (١٣٣٥) ❖ ر.أ.: ٢٠١٠/٧/٢٤٥٧

❖ الواصفات: اصول الفقه// الفقه الاسلامي// الاسلام/

❖ يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

حقوق الطبع محفوظة. لا يُسمح بإعادة نشر هذا الكتاب أو أي جزء منه بأي شكل من الأشكال أو حفظه ونسخه في أي نظام ميكانيكي أو إلكتروني يمكن من استرجاع الكتاب أو أي جزء منه. ولا يُسمح باقتباس أي جزء من الكتاب أو ترجمته الى أي لغة أخرى دون الحصول على إذن خطي مسبق من دار الفاروق.

دار الفاروق

للنشر والتوزيع

الاردن - عمان – العبدلي – عمارة جوهرة القدس

تلفاكس ٠٠٩٦٢٦٤٦٤٠٠٦٤

E- mail: daralfarouq@yahoo.com

إهداء

إلى الوالدين الحبيبين...اللّذين علّما وربيّا... فأينعت ثمرتهما... ولو بعد حين.

إلى الزوجة الغالية...التي صبرت وكابدت...على ضيقٍ من العيش... وانشغالٍ من الزوج بالعلم والدرس

إلى ولديَّ العزيزين...سُهيل وأحمد... ثمْرَتي الفؤاد... وفَلْذتي الكبد... أهديهما هذا الكتاب في الصغر... ليكون لهما زاداً في الكبر

إلى كل من أراد انتهال العلم صافياً... والعبَّ من نميره نقياً... مبرَّأً من خبط المتكلمين... وتخرصات المبطلين.

إلى هؤلاء جميعاً

أهدي هذا العمل

قالوا عن كتاب (القواطع)

قال الإمام أبو سعد السمعاني:

(.. صنف في أصول الفقه كتاب القواطع، وهو يُغني عما صُنف في ذلك الفن).

الأنساب ١٣٩/٧

وقال الإمام تاج الدين السبكي:

(.. ولا أعرف في أصول الفقه أحسن من كتاب القواطع ولا أجمع).

طبقات الشافعية ٣٤٣/٥

وقال أيضاً:

(...القواطع للإمام الجليل أبي المظفر منصور بن محمد بن السمعاني، وهو أنفع كتاب للشافعية في الأصول وأجلُّه).

رفع الحاجب ٢٣٥/١

وقال الإمام بدر الدين الزركشي:

(.. والقواطع لأبي المظفر بن السمعاني، وهو أجلُّ كتاب للشافعية في أصول الفقه نقلاً وحجاجاً).

البحر المحيط ٨/١



مقدمة التحقيق

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإنَّ علم أصول الفقه هو أحدُ العلوم التي اختصَّ الله بها أمة المسلمين، فلو سبرْتَ تاريخ الأمم، طريفَه وتالده، لألفيتَ الله عز وجل قد صرفَ الناسَ عن إيجاد علم يوضحُ دلالات النصوص، ومراميَ الألفاظ، بعمومها وخصوصها، ومطلقها ومقيَّدها، ومجملها ومفسَّرها، بالرَّغم من الحاجة الملحَّة لذلك، اللهم الا لمحاتٍ موجزةً وردتْ في منطق اليونان.

ولقد كانت من أعظمِ ثمارِ هذا الفنِّ الشريف: الجريانُ في دلالات النصوص على مَهْيَعٍ واحد، وسَننٍ قاصدٍ، لا يناقضُ بعضه بعضاً، ولا ترى فيه عوجاً ولا أمتاً، بينما تجد الناكبَ عن هذا العلم في اضطرابٍ شديد، يدفع آخرُ كلامه أوله، ولا تُلفي قاعدةً واحدةً تنتظم مسائله، فكان أمْرُه كما قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

ولقد أحسنَ بعضُ العلماء في وصف مكانة هذا العلم بالنسبة إلى علم الفقه، فقال: (علمُ الأصول بمجرده كالمِيْلَق[1] الذي يُختبر به جيد الذهب من رديئه، والفقهُ كالذهب، فالفقيه الذي لا أصول عنده ككاسب مالٍ لا يعرف حقيقته، ولا ما يُدَّخر منه مِمَّا لا يُدَّخر، والأصوليُّ الذي لا فقه عنده كصاحب الميلَق الذي لا ذهب عنده، فإنه لا يجد ما يختبرهُ على ميلقه).

---

(١) وهو أداة لاختبار الذهب، كما هو ظاهر في العبارة.

وقال آخر: (الأصوليُّ كالطبيب الذي لا عقارَ عنده، والفقيهُ كالعطَّار الذي عنده كل عقار، ولكن لا يعرفُ ما يضرُّ ولا ما ينفع)[1].

ولقد كانت مسائلُ هذا الفنِّ حاضرةً في أذهان الصحابة والتابعين، حضورَ قواعد النحو، فلم يحتاجوا إلى تدوينها وتبويبها، إلى أن خالطت عُجمة الذهنِ واللغةِ العقولَ والألسنة، فاضطربَ الفقهاء، وبعُدت الشقة بين أهل الفقه وأهل الحديث.

ثم نَبغَ في ذلك الحين المتكلمون، فلم ينبسوا في هذا الفنِّ بشفة، بل ظلُّوا مجانبين للفقه، مهوِّنين من شأنه، منكبِّين على ما هم عليه من الكلام في الجوهر والعرض، والجزء الذي لا يجزأ، والأحوال وغيرها.

وقد ظلَّ الأمر على هذه الحال، إلى أن جاء مجددٌ أمامٌ فقيه، جارٍ على منهاج السلف، منابذٌ لأهل الكلام، ألا وهو الشافعي رحمه الله، فافترع من علم الأصول أبكاره، وسبر أغواره، ووضع النواة الأولى في الأصول، لتكون رسالته آيةً على أنَّ أولى الناسِ بهذا الفنِّ الفقهاءُ لا سواهم.

ثم تتابعَ أصحاب الشافعي، ليكونوا السبَّاقين في التأليف في علم الأصول، فشرحَ عدّةٌ منهم الرسالة، واستهلّوا تعاليقهم الفقهية بمبادئ هذا العلم، وألّفوا الكتب المستقلة فيه، وبرز منهم: الصيرفي، والقفال الشاشي، والشيخ أبو إسحق الشيرازي، وأبو اسحق المروزي، وأبو علي بن أبي هريرة، وأبو العباس بن القاص، والقاضي أبو الطيب الطبري، وسُليم الرازي، وغيرهم رحمهم الله جميعاً.

ثم وَلَج المتكلمون هذا الميدان، مستصحبينَ معهم موادَّهم ومناهجهم، جاعلينَ علمَ الكلام مصدراً أساسياً يستمدُّ منه علم الأصول، مخالفين سبيل أسلافِهم الفقهاءِ في الاستمداد، وطُرق الاستدلال.

---

(١) البحر المحيط ١/ ١٣.

وخلفتْ خَلوفٌ من المسلمين استهوتْهم كتبُ المتكلمين، فجعلوها مراجعَ أصيلةً في هذا الفن الشريف، ولم يعرفوا من مناهج الأصول إلا طريقتين: طريقةَ المتكلمين، وطريقةَ الحنفية، وأعرضوا عن كتب الأقدمين حتى دَرَس أكثرُها واندثر، فلم تعدْ ترى منها من أحدٍ أو تسمعُ لها ركزاً[1].

ويصوِّر تلك الحقيقة الإمام الزركشي رحمه الله، فيقول: (ثم جاءت [جماعة] أخرى من المتأخرين، فحجَّروا ما كان واسعاً، وأبعدوا ما كان شاسعاً، واقتصروا على بعض رؤوس المسائل، وكثَّروا من الشُّبه والدلائل، واقتصروا على نقل مذاهب المخالفين من الفرق، وتركوا أقوال من لهذا الفن أصَّل، وإلى حقيقته وصَّل، فكاد يعود أمرُه إلى الأول، وتذهب عنه بهجة المعوَّل، فيقولون: خلافاً لأبي هاشم، أو: وفاقاً للجُبَّائي، وتكون للشافعي منصوصة، وبين أصحابه بالاعتناء مخصوصة، وفاتهم من كلام السابقين عباراتٌ رائقة، وتقريراتٌ فائقة، ونقولٌ غريبة، ومباحثُ عجيبة)[2].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في التفريق بين طريقة الفقهاء وطريقة المتكلمين: (كل مجتهد في الإسلام فهو أصولي، إذ معرفةُ الدليل الشرعي ومرتبته بعضُ ما يعرفه المجتهد، ولا يكفي في كونه مجتهداً أن يعرف جنس الأدلة، بل لا بدّ أن يعرفَ أعيان الأدلة، ومن عرفَ أعيانها، وميّزَ بين أعيان الأدلة الشرعية وبين غيرها، كان بجنسها أعرف، كمن يعرف أن يميّزَ بين أشخاص الإنسان وغيرها، فالتمييزُ بين نوعها لازمٌ لذلك، إذ يمتنع تمييزُ الأشخاص بدون تمييز الأنواع.

---

(١) لا يحسبن حاسبٌ من كلامي أنني أدعو لهجر كتب المتكلمين! كلا وحاشا، بل هذه الكتب فيها مباحث مهمة، واستدلالاتٌ فريدة، وقد أفدتُ منها كما ترى في تعليقي على هذا الكتاب، ولكنني أردُّ هنا على اتجاهٍ خاطئ، يُغفل جهود الشافعية الفقهاء، ولا يرى قيمة لأبحاثهم وآرائهم، ولا يعترف بأسبقيتهم وإبداعهم! كما أنه قد وُجد من المتكلمين من حدب على مذهب الفقهاء، ونصر طريقتهم، وعلى رأس هؤلاء الأستاذ أبو إسحق الاسفرايني، سقاه الله شآبيب رحمته، وستأتي الإشارة إلى ذلك في مواضعه.

(٢) البحر المحيط ١/ ٦.

وأيضاً، فالأصوليون يذكرون في مسائل أصول الفقه مـذاهب المجتهـدين، كمالـك والشافعي والأوزاعي، وأبي حنيفـة وأحمـد بـن حنبـل وداود، ومـذهب أتبـاعهم، بـل هؤلاء ونحوهم هم أحـقُّ النـاس بمعرفـة أصـول الفقـه، إذ كـانوا يعرفونهـا بأعيانهـا، ويستعملون الأصول في الاستدلال على الأحكام، بخـلاف الـذين يجـرِّدون الكـلام في أصول مقدَّرة، بعضُها وُجد وبعضُها لا يوجد، من غير معرفةٍ بأعيانها، فإنّ هـؤلاء لـو كان ما يقولونه حقاً، فهو قليـلُ المنفعـة أو عـديمُها، إذ كـان تكلمـاً في أدلـةٍ مقـدَّرةٍ في الأذهان، لا تحقُّقَ لها في الأعيان، كمن يتكلم في الفقه فيما يقدِّره من أفعال العباد وهو لا يعرفُ حكمَ الأفعال المحقَّقة منه، فكيف وأكثرُ ما يتكلمـون بـه مـن هـذه المقـدَّرات فهو كلامٌ باطل؟)[1].

وإنني لأفتخر اليوم وأتشرف إذ أقدِّم للقراء الكرام أبدعَ ما كتبه الـشافعية الفقهـاء في علم الأصول، وأشدَّه فحولةً وأصالة، إلا وهـو كتـاب (**القواطـع في أصول الفقـه**) للإمام العلامة المتفنن، أبي المظفر السمعاني رحمه الله.

فهذا الكتاب كتابٌ من طرازٍ فريد، استفرغ فيه أبو المظفر وسعه، وقَدَح فيـه زنـادَ فكره، فصاغَهُ بعبارةٍ قويةٍ رصينة، وحَشَد فيه أقـوى الأدلـة، وأخـذَ بأعنـاق الخـصوم، فكشفَ زيف شبهاتهم، وأبانَ عن وهاءِ دعاويهم، وخـصَّ طـائفتين بالتنديـد وإعـلانِ النكير، هما: المتكلمين، وأهل الرأي، فغدا هذا الكتاب بحقٍّ نسيجَ وحده.

ولقد جَرَت العادة أن يكتبَ في الأصول متكلمٌ على نهج الخلف، وقد يكـونُ لـه باعٌ في التفسير أو العربية، أما أن يكتبَ في الأصول محدثٌ له رحلةٌ في طلب الحـديث، ومتسننٌ جلدٌ على طراز السلف، ويكون مع ذلك متضلعاً في الفقه على مذهبين همـا:

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٢٠-٢٢١، وقد قال شيخ الإسلام هذا في سياق الـردّ علـى مـن أثبـت المجاز، وأنا، وإن كنتُ أرى إثبات المجاز، لكنني أرى أن بُعدَ كثير مـن المـتكلمين عـن الإلمـام بـدقائق الفقه هو المعلمُ الأبرز الذي نأى بهم عن طريقة الفقهاء، وهو ما يرمي إليه كلام شيخ الإسلام هنا.

الحنفي والشافعي، مفسراً لكتاب الله عز وجل، جامعاً بين علم المعقول والمنقول، فتالله إنها لإحدى الإحَد، ونادرةُ الأبد!

هيهات لا يأتي الزمان بمثلهم إنَّ الزمانَ بمثلهم لبخيل

فهاكَ يا أخي كتابَ القواطع بريئاً من السَّقَط والتحريف، غضاً طريَّاً مذللاً للطالبين، موشَّحاً بدررٍ أصولية تبينُ فرائدَه للناظرين، مطرَّزاً بتخريجٍ لأحاديثه وآثارِهِ عن الصحابة والتابعين، لك غنمه، وعلى محقِّقه غرمه، قد عانيتُ في تحقيقه وتدقيقه بضعَ سنين دأباً، ولم أتركْ دونَ ضبطهِ وتوثيقِ نصوصهِ أَرَباً، يُغنيك مرآهُ عن الإغراقِ في وصفه، ويخضعُ مجتدي نداه لمجدهِ طائعاً أو رغمَ أنفه، قد أثخنَ في المتكلمين، فتركَ ديارَهم بلاقع، وجموعَهم صَعاصع، فحُقَّ لحاشيته أن تُسمَّى:

غُرة الدَّارِع في التعليق على كتاب القواطع

فلا تعدَمَنَّ – أيها القارئ النبيل – دعوةً صالحة بظهر الغيب تُسديها لكلِّ من كان سبباً في نشر هذا السفر العظيم، والله من وراء القصد.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الفقير إلى عفو ربه

أبو سهيل

صالح سهيل علي حمودة

saleh.hammoudeh@hotmail.com

٠٧٨٦٠١٨٠٣١

المبحث الأول
ترجمة صاحب الكتاب
الإمام أبي المظفر السمعاني
رحمهُ الله[1]

١ـ ولادته، ولمحة عن مدينته:

وُلد أبو المظفر رحمه الله في مدينة مرْو، في ذي الحجَّة، سنة ٤٢٦ للهجرة[2].

ومدينةُ مرو هي أشهرُ مدن خراسان، وقصَبتُها، أقرَّ بذلك الحاكمُ في تاريخ نيسابور، (مع كونهِ ألَّفَ كتابه في فضائلِ نَيسابور، إلا أَنه لم يقدرْ على دفعِ فضلِ هذه المدينة)[3].

ومما يدلِّل على تفوُّق هذه المدينة أيضاً (أَنها أخرجتْ من الأعيان، وعلماءِ الدين ما لم تُخرج مدينة مثلهم)[4]، وناهيكَ بفضلِها أنها أخرجتْ أمثال: أحمدَ بن حنبل، وسفيان الثوري، وابنِ المبارك، وإسحاقَ بن راهويه، وغيرهم رحمهم الله.

وقد احتضنتْ مرو في ثراها قبورَ عدد من الصحابة، منهم: بُريدة بن الحصيب، والحكم بن عمرو[5].

---

(١) مصادر ترجمته: المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور، لعبد الغافر تلميذ المؤلف ص ٤٨٣، الأنساب لأبي سعد السمعاني حفيده ٧/ ١٣٨، اللباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير ١/ ١٣، التدوين في أخبار قزوين للرافعي ٤/ ١١٤، المنتظم لابن الجوزي ٩/ ١٠٢، سير أعلام النبلاء للذهبي ١٩/ ١١٤، البداية والنهاية لابن كثير ١٢/ ١٥٣، شذرات الذهب لابن العماد ٥/ ٣٩٢، طبقات الشافعية للسبكي ٥/ ٣٣٥، ولابن كثير ١/ ٤٦٥، وللاسنوي ١/ ٣٢١، ولابن الملقن ص ١٠٦.

(٢) كما أرخها حفيده أبو سعد في الأنساب ٧/ ١٤٠.

(٣) معجم البلدان ٥/ ١١٣.

(٤) معجم البلدان ٥/ ١١٤.

(٥) معجم البلدان ٥/ ١١٤.

والذي يظهر أن أهلها كانوا مزيجاً من الشافعية والحنفية، فقد (كان فيها جامعان للحنفية والشافعية، يجمعُهما سور واحد) [1].

وقد أقام ياقوت الحمويُّ فيها ثلاثة أعوام، قُبيل تخريبِ التتار لها، وخَبر أهلها ومكانتها، فقال: (لولا ما عرا من وُرود التترِ إلى تلك البلاد وخرابها لما فارقتُها إلى الممات، لما في أهلها من الرفْد، ولينِ الجانبِ، وحسنِ العشرة، وكثرةِ كتبٍ الأصول المتقنة بها، فإني فارقتها وفيها عشرةَ خزائنَ للوقف، لم أرَ في الدنيا مثلها كثرةً وجودة) [2] ثم ذكر من هذه الخزائن العشر خزانتين للسمعانيين وحدَهم!

وفي هذا دلالة بيِّنة على بلغهُ السمعانيون بعد أبي المظفر رحمه الله من احتفالٍ بالعلم، وشغَفٍ بتحصيلِ كتبهِ وأسفاره، كما سيأتي بيان ذلك لاحقاً إن شاء الله.

٢ـ عائلته ونسبه:

والده هو الإمامُ محمد بنُ عبد الجبار السمعاني، (كان إماماً فاضلاً، ورعاً متقياً، أحكم العربية واللغة، وصنف فيها التصانيف المفيدة) [3].

وكانَ مع ذلك محباً للحديثِ النبوي الشريف، رواياً له، وكانَ عالماً بمذهب أبي حنيفة، متبعاً له في الأصول والفروع، فلم يتلوثْ بداءِ الاعتزالِ كالكثيرِ من حنفية بلده [4].

وقد وصفه أبو سعد بالقاضي، مما يدلُّ على أنه تبوأَ منصبَ القضاء في مرو.

وقد أشاد به عبد الغافر الفارسي، فقال: (من وجوه مشايخ مروَ وأفاضلهم) [5]

وينتسبُ البيتُ السمعاني إلى سمعان، وهم بطنٌ من تميم، قال أبو سعد: (سمعت سلفي يقولون ذلك) [6].

---

(١) معجم البلدان ٥/ ١١٤.
(٢) معجم البلدان ٥/ ١١٤.
(٣) الأنساب ٧/ ١٣٨.
(٤) سيأتي ما يدل على ذلك في قصة رجوع أبي المظفر إلى المذهب الشافعي.
(٥) المنتخب ص ٤٨٣.
(٦) الأنساب ٧/ ١٣٨.

وقد رجَّحِ العلامة المعلِّمي (أنَّ سمعانَ ليسَ بطناً قديماً معروفاً في الجاهلية من تميم، فإن علماء الأنساب لا يعرفونِ ذلك، وإنما سمعانُ – والله أعلم – تميميّ، كان هو أو ابنه في زمن الصحابة، وكان فيمن غزا مروَ، واستوطنها، وكثُرَ بنوه، فنُسبوا إليه، وبذلك صارَ بطناً من تميم)[1].

ويتبينُ بذلك ما جمعهُ الله عز وجل لأبي المظفرِ من شرفِ الموطن، ونُبل المحتد، مع ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم من فضلِ بني تميمٍ على الخصوص.

فقد روى الشيخان والحاكم[2] من حديث أبي هريرة ﷺ قال: (ثلاثٌ سمعتهنَّ لبني تميمٍ من رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا أُبغضُ تميماً بعدهنَّ أبداً؛

كان على عائشةَ نذرُ محرَّرٍ من ولد إسماعيل، فسُبيَ سبْيٌ من بني العنبر، فقال لعائشة: إن سرَّكِ أن تفي بنذرك، فأعتقي محرَّراً مِن هؤلاء، فجعلهم من وُلد إسماعيل.

وجيءَ بنَعَمٍ من نَعَم الصدقة لبني سعد، فلما رآها راعَه، فقال: هذه نَعَمُ قومي فجعلهم قومَه.

وقال: هم أشدُّ الناسِ قتالاً في الملاحم) وصحَّحه الحاكمُ على شرطِ مسلم، وسكتَ عنه الذهبي! وهو في الصحيحين كما عرَّفناك.

وقد رواه الإمامُ أحمد[3] بإسنادٍ حسنٍ في الشواهد، وفيه: (لا تقلْ لبني تميمٍ إلا خيراً، فإنهم أطولُ الناسِ رماحاً على الدجال).

٣ـ نشأته

يتبيَّن مما مضى أنَّ أبا المظفرِ رحمه الله كان سليلَ بيت علمٍ وفضلٍ ونسبٍ رفيع، بل كانَ معدوداً في أشرفِ بيوتاتِ مروَ في ذلك الحين.

---

(١) تقدمة الأنساب ١/ ١٥-١٦.
(٢) البخاري(٢٥٤٣) ومسلم(٢٥٢٥) والحاكم ٤/ ٨٤ واللفظ له.
(٣) في المسند ٤/ ١٦٩.

وقد وُلد للقاضي محمد ولدان، الأكبر هو أبو المظفر منصور، وبه كان يُكنَّى، والثاني هو أبو القاسم علي.

وقد عُني الوالدُ بولديه، فسمعَ ابنه عليٌّ من شيوخ والدهِ، ودرسَ وتفقَّه على مذهب أبي حنيفة، حتى غدا عالماً فاضلاً ظريفاً، كثيرَ المحفوظ، ولما بلغ أشدَّه خرج إلى كُرمان، وحظيَ عند مليكها، وصاهَر الوزيرَ بها، ورُزق الأولاد[1].

أما أبو المظفر، فدرسَ فقه النعمان على والده أيضاً، وتخرَّج عليه.

قال الحافظُ الذهبي: (برعَ في مذهب أبي حنيفة على والدِه العلامةِ أبي منصور، وبرَّز على الأقران)[2].

ولقد أراد الله لأبي المظفر شأناً مختلفاً عن أخيه، فهداهُ إلى حبِّ الحديث الشريف، فشرعَ في سماعه على شيوخ بلده، فكان أكبرَ شيوخِه مطلقاً[3] محدثُ مروَ أبو غانم الكراعي، المتوفى سنة ٤٤٤هـ، وكانت سنُّ أبي المظفر حينها ثمانية عشر عاماً، مما يدلُّ على أنه طلب الحديث وهو في أوانِ الصبا، وريعانِ الفتوة.

٤ـ رحلته في طلب الحديث:

لم تكن نفسُ أبي المظفر الظامئةُ للعلمِ لترتويَ بالسماع من شيوخ بلده، فوطَّنَ العزمَ على الرحلة في طلب الحديث، والصبرِ على الغربة ووعثاء السفرِ في سبيل ذلك.

ولا يُعلم متى شرعَ أبو المظفر في الرحلة بالتحديد، ولكن من المؤكَّد أنه رحَل في أوائلِ طور الرجولة، ولَّما تظهرْ منه أي بادرة تحوُّلٍ عن مذهبه الحنفي.

---

(١) الأنساب ٧/ ١٣٨.
(٢) سير أعلام النبلاء ١٩/ ١١٥.
(٣) سير أعلام النبلاء ١٩/ ١١٥.

وقد جابَ أبو المظفر بلاد خراسان من شمالها إلى جنوبها، ودخل مـدنَ: قـزوين، واستراباذ، وهمدانَ، وجرجان.

وكان من أهمِّ المدن التي أفادَ من علمائها، ونهلَ من محدِّثيها: مدينةُ نيسابور، أكـبرُ مدنِ خراسان، ومركزُ ثقلها العلمي في ذلك الوقت بعد مرو.

وكان من أهمِّ الشخصيات العلمية التي أخذَ عنها أبو المظفر هناك محدِّثُ نيـسابور الإمام أبو صالحٍ المؤذن.

وقد قال أبو المظفر في حقِّه إكباراً لـشأنه، ودلالـةً علـى سَـعة علمـه: (إذا دخلـتم على أبي صالح فادخلوا بالحُرمة، فإنه نجمُ الزمان، وشيخُ وقتهِ في هذا الأوان) [1].

٥ـ التوجه إلى بغداد:

ثم سمتْ همَّةُ أبي المظفر رحمه الله إلى حجِّ بيتِ الله الحرام.

ولما كانت بغدادُ، حاضرةُ الخلافة الإسلامية، ومجمـعُ العلـم والعلمـاء، واقعـةً في طريق الحاجِّ القادمينَ من خراسان، فلا جرم أن يحطَّ فيهـا أبـو المظفـر عـصا التِّسيار، مرتشفاً من معينها، متضلعاً من علوم فقهائها ومحدِّثيها.

وهكذا، يصلُ أبو المظفر في سنة ٤٦١هـ إلى بغداد، وقـد لقـيَ مـن طـول الـشُّقَّة، وعِظم المشقَّة ما لا يحصيه إلا الله تعالى.

ويروي حسينُ بن حـسن، رفيـقُ أبـي المظفـر في الحـجِّ شـيئاً مـن ذلـك، فيقـول: (اكترينا حماراً ركبه الإمامُ أبو المظفر إلى خَرَق، وبينها وبين مروَ ثلاثـة فراسـخ، فنزلنـا، وقلت: ما معنا إلا إبريق خزف، فلو اشترينا آخـر؟ فـأخرج خمـسةَ دراهـم، وقـال: يـا حسين، ليس معي إلا هذه، خذْ واشترِ، ولا تطلبْ بعـدها منِّـي شـيئاً، قـال: فخرجنـا على التجريد، وفتح الله لنا) [2].

---

(١) سير أعلام النبلاء ١٨/ ٤٢١.
(٢) السير ١٩/ ١١٧ طبقات السبكي ٥/ ٣٣٧.

ويدخلُ أبو المظفر بغداد، وقد بلغَ الخامسةَ والثلاثينَ من عُمـره، نـاظراً ومنـاظراً، ومجادلاً عن مذهبه الحنفي، ومزاحماً بالركب مجالسَ العلماء في الآن ذاته.

وقد بلغَ أبو المظفر آنذاك درجةً عاليةً من التمكن في العلم، فكـان فقيهـاً محـدثاً لا يُشقُّ له غبار، له صولته وجولته.

وقد وصفَه عبدُ الغافر في هذا الطور، فقال: (من فحول أهل النظر) [١].

وقال ابن الأثير: (من أعيانِ الفقهاءِ الحنفية وأئمتهم) [٢]

وقال ابن العماد: (كان إمامَ وقته في مذهبِ أبي حنيفة)[٣].

ويجتمعُ في بغداد بإمامَي الشافعية فيها: أبـي إسـحق الـشيرازي، وأبـي نـصر بـن الصباغ، وكان له باعٌ في الخلاف، فناظرَه أبو المظفر مناظرةً أجادَ فيها الكلام[٤].

٦ـ الخروج إلى الحج:

وفي سنة ٤٦٢، يعقدُ أبو المظفر العزمَ، ويشدُّ الرحل للخروج إلى مكة، غـير مبـالٍ بخطورة الطريق، وعثوِّ الأعراب في الأرضِ فـساداً، ومهـاجمتهم قوافـلَ الحـجِّ سـالبينَ وناهبينِ، مستغلِّين ضعف الخلافة، حتى بلغ بهم الحالُ في بعض السنين إلى أنْ توغَّلـوا في بغداد نفسِها، واقتحموا على الناس بيوتَهم، ونهبوهم في رابعة النهار[٥].

زدْ على ذلك أنَّ العبيدين أدعياءَ الخلافة في مصر، قـد زحـف سـلطانهم، فـشملَ بلادَ الحرمين، وخُطب لهم بالمسجدين، وبَغَوْا على أهل السنة هنـاك، وسـامُوهم سـوءَ العذاب، حتى صاروا يستخْفون بدروسِهم.

---

(١) المنتخب من السياق ص ٤٨٣.
(٢) اللباب في تهذيب الأنساب ١/ ١٣.
(٣) شذرات الذهب ٥/ ٣٩٤.
(٤) طبقات السبكي ٥/ ٣٣٦.
(٥) انظر «البداية والنهاية» (حوادث سنة ٤٢٦).

إلا أنه لم يكن شيءٌ من ذلك ليفتَّ في عضُد أبي المظفر رحمه الله، أو ليغيِّر وجهته.

فخرج إلى الحجاز من غير الطريق المعتادة، خوفاً من الأعراب، فقُطعَ عليه وعلى رفقته الطريق، لتحدُثَ معه قصةٌ أغربُ من الخيال، توضح عنايةَ الله عز وجلِ وحفظَه لعباده المؤمنين، وقد حكاها أبو المظفر نفسُه، بعد ذلك فقال: (أسرونا، فكنتُ أرعى جمالَهم، ولم أقلْ لهم أني أعرف شيئاً من العلم، فاتفقَ أنَّ أميرهم أراد أن يتزوج، فقالوا: نخرج إلى بعضِ البلاد، ليعقدَ هذا العقدَ بعضُ الفقهاء، فقال أحدُ الأسراء: هذا الرجل الذي يخرجُ مع جمالكم فقيهُ خراسان.

فاستدعَوْني، وسألوني عن أشياءَ فأجبتُهم، وكلَّمتهم بالعربية، فخجلوا واعتذروا، وعقدتُ لهم العقد، وسألوني أنْ أقبلَ منهم شيئاً فامتنعت، وسألتُهم فحملوني إلى مكة في وَسَط السنة)[1].

وفي مكة، يقضي أبو المظفر نُسُكَه، ويجلسُ إلى شيوخِ الحرم، وكان أعظمَهم علماً، وأشهْرَهم ورعاً الإمامُ سعدٌ الزنجاني[2]، وكان يُسمع الحديث في بيته، خوفا من دولة العبيدية[3].

ويجلسُ أبو المظفر أيضاً إلى بلدِيِّتهِ المجاورةِ بالحرمِ، الشيخة العالمةِ المحدِّثةِ كريمةَ المروزية، روايةِ صحيح البخاري، والتي آثرت العلمَ على الزواج، فماتتْ عزباء،

---

(١) السير ١٩/ ١١٥ طبقات السبكي ٥/ ٣٣٦-٣٣٧.

(٢) وقد وصفه الذهبي بالإمام العلامة، الحافظ القدوة، العابد شيخ الحرم، وفضله ابن طاهر على شيخ الإسلام أبي إسماعيل الأنصاري، وقال: كان الأنصاري متنفناً، أما الزنجاني فكان أعرف بالحديث منه، كنت أقرأ على الأنصاري فأترك شيئاً لأجربه، ففي بعض يردّ، وفي بعض يسكت، وكان الزنجاني إذا تركتُ اسم رجل يقول: أسقطت فلاناً. وقد جعله شيخ الإسلام ابن تيمية أحد الذين تكلموا في الحديث والرجال ليميزوا بين الصحيح والضعيف. ونظمه مع البيهقي وابن عبد البر وابن حزم في سلك واحد. (السير ١٨/ ٣٨٧، مجموعة الفتاوى ١/ ١٨٦).

(٣) السير ١٨/ ٣٨٧.

ويتأثر بعلمها وورعها، ويُقرُّ بعلوّ شأنها، فقد روى عنه ابنه أبـو بكـر قـال: (سمعـت الوالد يذكر كريمة ويقول: هل رأى إنسانٌ مثل كريمة!)[1]

ويطيبُ المقام بمكة، ويعزمُ أبو المظفر على المجاورة في الحرم بقيـةَ عمـره، والتفـرُّغ للعلم والعبادة، لولا رؤيا دعتْه للرجوع.

فقد روى أبو سعد قال: (قال لي أحد مشايخنا: كان جدُّك أبـو المظفـر عـزمَ علـى المجاورةِ في صحبةِ سعدٍ الإمام، فرأى والدته كأنما كَشفتْ عن رأسـها، تقـول: يـا بـني، بحقّي عليك إلا ما رجعت إليّ، فإني لا أطيقُ فراقك.

قال: فانتبهتُ مغموماً، وقلت: أشاور الشيخ، فأتيتُ سعداً، ولم أقدرْ مـن الزحـام أن أكلمَه، فلما قام تبعته، فالتفتَ إليَّ، وقال: يا أبا المظفـر، العجـوزُ تنتظـرك، ودخـلَ بيته، فعلمتُ أنه كاشفني، فرجعتُ تلك السنة) [2].

ويُجمع الذين أرَّخُو الحياة أبي المظفر رحمه الله على أنَّ تلك الرحلة كـان لهـا أثـرٌ مفصليٌّ في مسيرة حياته كلها، حيث تحولَ بعدها مباشرةً إلى المذهب الـشافعي، ليغـدوَ عَلماً بارزاً من أعلامه، ومحامياً جلداً عن حياضه.

٧ـ وقفة حول أسباب تحول أبي المظفر رحمه الله

قبل أن نواصلَ سردَ الأحداث، لا بدَّ لنا من وقفةٍ نستـشرفُ فيهـا الأسـبابَ الـتي أدَّتْ لتلك النقلة النوعية، والتغير المفاجئ في حياة أبي المظفر رحمه الله.

لا شكَّ أَنَّ رحلة الحج قد هيأتْ لأبي المظفر جـوّاً مـن الـصفاء الـذهني، والنقـاء الروحي، وأماطتْ عن بصيرته العوائق والعلائـق، لـيرى الحـقَّ مجـرّداً مـشرقاً دون أن تشوبَه شائبة.

---

(١) السير ١٨/ ٢٣٤.
(٢) السير ١٨/ ٣٨٥ التدوين ٤/ ١١٥.

وقد انعكسَ هذا الحال على سلوكِ أبي المظفر وواعيته الباطنة، فكان أثناء طريقه للحَجّ لا ينزلُ بلدة إلا ويلهجُ بالدعاء إلى الله تعالى، ويقول: اللهم بين لي الحق من الباطل[1].

ويروي أبو المظفر عن نفسه، رؤيا كانت من أسباب تحوله، فيقول: (لما اختلجَ في ذهني تقليدُ الشافعي، وزاد التردُّدُ عندي، رأيتُ ربَّ العزة جلَّ جلاله في المنام، فقال: عدْ الينا يا أبا المظفر، فانتبهت، وعلمتُ أنه يريد مذهب الشافعي، فرجعتُ إليه)[2].

ولا شكَّ أيضاً أنَّ شخصية الإمامِ سعدٍ الزنجاني كان لها سهمٌ وافرٌ في ذلكَ التحول.

فقد كان سعدٌ شيخاً مجرباً حكيماً، حنَّكته سنيُّه الثمانون، ولم تستطعْ دولةُ العبيدية أن تطفئَ حبَّ الناس له، فكان إذا خرجَ إلى الحرمِ خلا من الطائفينَ تعظيماً لشأنه، وتبادرَ الناسُ لتقبيلِ يده، حتى قال حاسدُه لأميرِ مكة: إنَّ الناس يقبِّلون يدَ الزنجاني أكثر من تقبيلهم للحجر الأسود[3]!

وقد كانَ سعدٌ سُنِّيَّ الأصول، شافعي الفروع، متحمساً لعقيدتِهِ ومذهبِهِ، ذكرَ الذهبيُّ له قصيدةً يدعو فيها إلى قواعدِ السنة، وهي عقيدةُ السلف الصالح، ويقول:

تدَّبرْ كتابَ الله واعتمدِ الخَبَر ... ودعْ عنك رأياً لا يلائمُهِ أثر
ونهجَ الهدى فالزمْهُ واقتدِ بالأُلى ... همُ شهدوا التنزيلَ علَّك تَنجَبر
فمن خالفَ الوحيَ المبينَ بعقلهِ ... فذاك امرؤٌ قد خابَ حقاً وقد خسِر
وفي ترك أمر المِصطفى فتنةٌ فذرْ ... خلافَ الذي قدْ قاله واتلُ واعتبر

كما أنَّ أسلوبَ سعد في الدعوة، وسمتَه المهيب قد اجتذبَ أبا المظفر، وحبَّبَ إليه مذهبَ المخالفين.

---

(١) طبقات السبكي ٥/ ٣٣٨.
(٢) السير ١٩/ ١١٧ طبقات السبكي ٥/ ٣٣٨.
(٣) انظر: الأنساب ٣/ ١٦٨ (ط البارودي) السير ١٨/ ٣٨٦.

ويقصُّ أبو المظفر طَرفاً من ذلك، فيقول: (كنتُ في الطواف، فوصلتُ إلى الملتـزم، وإذا برجلٍ قد أخَذ بردائي، فإذا الإمامُ سعد، فتبسمت، فقال: أما ترى أينَ أنت؟ هـذا مقام الأنبياءِ والأولياء، ثم رَفَع طرْفَـه إلى الـسماء، وقـال: اللـهمَّ كمـا سـقتَه إلى أعـزِّ مكان، فأعطهِ أشرفَ عزٍّ في كلِّ مكانٍ وزمان، ثم ضـحكَ إلـيَّ، وقـال: لا تخـالفْني في سرِّك، وارفعْ يديك معي إلى ربِّك، ولا تقولنَّ البتة شيئاً، واجمع لي همَّتك، حتى أدعـوَ لك، وأمِّن أنت، ولا يخـالفْني عهـدُكَ القـديم، فبكيـت، ورفعـتُ معـه يـدي، وحـرَّك شفتيه، وأمَّن، ثم قال: مُرَّ في حفظ الله، فقد أجيب فيك صالحُ دعاءِ الأمـة، فمـضيتُ وما شيءٌ أبغضَ إليَّ من مذهبِ المخالفين)[1].

ولو اتَّجهنا لبعضِ الظـروفِ الموضـوعية خـارجَ إطـار رحلـة الحـج، لوجـدْنا أنَّ خلفيةَ أبي المظفر الحديثية، وشَغَفَه الواسعَ بالحديثِ قد أورثهُ نفرةً ممَّـن كـانوا يـسمَّون (أصحاب الرأي)، والذين كانوا في شقاقٍ دائمٍ مع أهلِ الحديث.

كما أنَّ اتِّباع الشافعي لم يكن اتِّباعاً للإمام ذاته، بل لما يمثله الشافعيُّ مـن خـضوعٍ كاملٍ للنصوص النبوية، ورفضِه جميعَ العقباتِ الحائلـة دون ذلـك، مثـل: ردِّ الحـديث بدعوى مخالفته للقياس، أو للأصول، أو إفتاء بعـض الـصحابة بخلافـه، إلى آخـر هـذه القائمة المعروفة.

لذلك لم يكنْ من العجيبِ أن يُلقَّب هذا الإمام بناصرِ السنة في زمانـه، وأن يتَّبعـه جمهرةٌ عظيمةٌ من أهل الحديث.

كما أن انحرافَ الكثيرِ من رموز المذهب الحنفيِّ عن عقيدة السنة، التي هي نفـسُها عقيدةُ الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، وميلَهُمُ البيِّنَ إلى الاعتـزال، مثـل عيـسى بـن أبـان والكرخيِّ والجصَّاص وسواهم سامحهم الله، قد كرَّه أبا المظفر – وهـو الـسنِّيُّ الجلـدُ– في أن يعدَّ في أشياعهم، ولعل في رسالته الآتية إلى أخيه بعـد تحولـه إشـارةً قويـةً لهـذا، والعلم عند الله.

---

(١) سير أعلام النبلاء ١٩/ ١١٨.

٨ـ وصوله إلى مرو

رَجَع أبو المظفر إلى مرَو بغير الوجهِ الذي خَرَج بـه، رجـلاً غـير الرجـل، وإنـساناً غير الإنسان، مخفياً ما اختلجَ في صدره، مسرًّاً ما بدا من أمرهِ، حتى وَصَل مرو[١].

ويدخل أبو المظفر مروَ في ربيع الأول، سنة ٤٦٨، وهناك يعلنُ على المـلأ دخولَـه في مذهب المطَّلبي، وذلك في دار ولِيِّ البلد مَلْكانك، وبحضورِ أئمة الفريقين.

وقد كان للخبر وقِعُ الصاعقة، فاشتعلتْ نـيرانُ فتنـةٍ وقودُهـا العـوام، واشـتدَّت الخصومةُ بين أهل المذهبين، وَأُغلقَ بابُ الجامع الأقدم، وتَركَ الشافعيةُ الجمعة[٢].

وابتُليَ الإمام أبو المظفر رحمـه الله، و(لقـيَ بـسبب انتقالـه محنـاً وتعـصُّباً شـديداً، وانتصبَ له مـن نازعـه وآذاه، فـصبرَ علـى ذلـك، فـردَّ اللهُ عنـه كيـدَ المخـالفين)[٣]، و(أجلبَ عليه العوامُّ، وقالوا: طريقةٌ نـاظرَ عليهـا أكثـرَ مـن ثلاثـينَ سـنة، ثـم تحـول عنها!)[٤]

ولم يقفِ الأمر عندَ هذا الحدِّ، بل تعـدَّى الغـضبُ إلى عائلـةِ أبـي المظفَّـر نفـسِها، فهجرهُ أخوه أبو القاسم، وأظهَر له الكراهية، وأرسَل له من كرمـان: خالفـتَ مـذهب الوالد، وانتقلتَ عن مذهبه!

فكتب له أبو المظفر كتاباً يقول فيه: ما تركتُ المذهب الذي كان عليه والدي رحمـه الله في الأُصول، بل انتقلتُ عـن مـذهب القدريـة، فـإنَّ أهـل مـروَ صـاروا في أصـول اعتقادهم إلى رأي أهل القدر.

---

(١) ذكر ذلك أبو سعد في الأنساب ٧/ ١٣٩.
(٢) طبقات السبكي ٥/ ٣٤٤.
(٣) اللباب ١/ ١٤ .
(٤) المنتظم ٩/ ١٠٢.

ثم صنَّف أبو المظفر كتاباً يزيدُ على العشرين جزءاً في الردِّ على القدرية، ونفَّذه إلى أخيه، فرضيَ عنه، وطابَ قلبُه، وأرسل إليه ابنَه أبا العلاء عالي ليتفقَّه عليه[1].

ولما أفلسَ المخالفونَ عن مقارعةِ الحجَّة بالحجَّة، وأنَّى لهم ذلك ووقْعتُهم مع الإمامِ الحجّة؟ وقد لقيتْ ساقيتهم بحراً، وعاينتْ حِملانهم ليثاً هزبراً، وأبو المظفر راسخٌ كالجبال، وقد تكسَّرت النِّصال على النِّصال، ففزعوا إلى حيلةِ المغلوب في كلِّ حين، وكتبوا إلى السلطان متظلِّمين شاكين، فما فتئَ أن جاءَ كتابُه من بلخٍ مبرقاً ومرعداً، مهدِّداً وموعداً، فلم يجدْ أبو المظفر رحمه الله مناصاً من معاودة الرحيل.

ويصف السبكيُّ بأسلوبه الأدبيِّ الحال، فيقول: (ولما استقرَّ انتقاله إلى مذهبِ الشافعي، وانفصالُه عن الرأيِ النعماني، قامتْ الحربُ على ساق، واضطربتْ بين الفريقين نيرانُ فتنةٍ كادتْ تملأُ ما بين خراسانَ والعراق، واضطربتْ أهلُ مرو لذلكَ اضطراباً، وفتحَ المخالفونَ للمشاقَّة أبواباً، وتعلَّقتْ أهلُ الرأي بأهلِ الحديث، وساروا إلى باب السلطان السَّيرَ الحثيث، ولم يرجعوا إلى ذوي الرأي والنُّهى، ولا وقفوا عندَ مقالةٍ من أمرَ ونَهى.. والشيخُ أبو المظفر ثابتٌ على رجوعه، غير ملتفتٍ إلى محمولِ الكلامِ وموضوعه، مستقرٌّ على الانتقال، مستمرٌّ على الارتحال)[2].

وهكذا، يخرجُ أبو المظفر من مروَ في الجمعة الأولى من رمضانَ من العامِ نفسه[3]، بصحبة السيد الأجلِّ ذي المجدين، أبي القاسم الموسوي[4]، وطائفةٍ من الأصحابِ، وجماعةٍ من العلماء والفقهاء، ويصلونَ إلى طوس، ومنها إلى نيسابور[5]، بعد مدَّةٍ يسيرةٍ قضاها في مرو، لم تزدْ على ستةِ أشهر.

---

(١) الأنساب ٧/ ١٣٨، ويُستبعد أن يكون في هذه القصة دلالةٌ على أنَّ أبا المظفر كانَ على مذهب المعتزلة أولاً! بل تشير إلى أن كان ساكتاً عن المعتزلة، مكثّراً لسوادهم، غير معلن براءته منهم، والله أعلم.

(٢) طبقات السبكي ٥/ ٣٤٤.

(٣) طبقات السبكي ٥/ ٣٤٤.

(٤) لعله كان مقدَّمَ الشافعية في مرو!

(٥) المنتخب ص ٤٨٣.

٩ـ مقامه في نيسابور:

في نيسابور يبدأ عهدٌ جديد زاهرٌ للإمام أبي المظفر.

فبمجرَّد وصوله إلى المدينة (استقبله الأصحابُ استقبالاً عظيماً حسناً، وكانَ نوبةُ نظام الملك وعميدِ الحضرة أبي سعيد محمد بن منصور، وأكرموا موردَه، وأنزلوهَ في عزٍّ وحشمة، وقام عميدُ الحضرة بكفايته معَ من معه، وعُقد له مجلسُ التذكير، وكان بحراً فيه، حافظاً لكثيرٍ من الحكاياتِ والنكتِ والأشعار، فظهر له القبولُ من الخاصِّ والعامّ، وتواترت إليه الفتوح، وكتبَ نظامُ الملك في إكرامهِ الكتب، وبعثَ إليه الخِلَع والمركب، وأخذَ هو في عقدِ المجالسِ والمناظرةِ على رَغْم المخالفين، وبالغَ في سماع الحديث) [١].

ويثابرُ أبو المظفر في تحصيلِ مذهبه الجديد، حتى يستحكمَ أمرُه فيه، ويشهدَ له الفحول بصفاءِ الخاطر، وجَوْدة القريحة.

فقد (حضرَ مجلسَ المناظرة، وتكلمَ في المسائلِ بحضرة إمام الحرمين، فارتضى كلامَه وخاطره، وأثنى عليه، وأقرَّ له بفقهِ خاطرهِ وطبعه) [٢].

ويقول إمام الحرمين كلمتَه السائرةَ في حقِّ أبي المظفر: (لو كان الفقهُ ثوباً طاوياً، لكانَ أبو المظفر السمعاني طرازَه)[٣].

وتبرزُ موهبةُ أبي المظفرِ في الوعظِ والتذكير كما سلف، فقد (كانت مجالسُ وعظه كثيرةَ النكت والفوائد) [٤].

وقد كانَ أبو المظفر رحمه الله يوظِّفُ موهبتَه الوعظية في الدعوة إلى اعتقاد السنة، فقد روى عنه ابنه أبو بكر محمد قال: سمعتُ الإمامَ والدي رحمه الله يقول: سُئل

---

(١) المنتخب ص ٤٨٣.
(٢) المنتخب ص ٤٨٣.
(٣) السير ١٩/ ١١٨ طبقات السبكي ٥/ ٣٤٢.
(٤) الأنساب ٧/ ١٣٩.

القفالُ في مجلس وعظه: هل يقضي اللهُ على عبده بسوء القضاء؟ فقال: نعم، فقد أدركني سوء القضاء، فعوَّرَ إحدى عينيَّ[1].

كما أن صدارة أبي المظفر وشهرَته لم تَحلْ بينه وبين الاستمرارِ في سماع الحديث، فسمعَ مسنَد أبي عوانة من الإمام عبد الحميد البحيري، وتلقَّى عن غيره من مشايخ نيسابور.

ويظلُّ أبو المظفر ثاوياً في المدينة إحدى عشرة سنة، وفي سنة ٤٧٩ يرجع إلى مرو.

١٠ـ إلى مرو مرة أخرى

بعد انطفاء نائرة الفتنة، وتوالي الأعوام، يرتِّب الوزير نظام الملك رجوعَ أبي المظفر إلى مسقطِ رأسه.

وهناك (عُقد له مجلسُ التذكير والتدريس في مدرسةِ أصحابِ الشافعي، وصارَ من الوجوهِ والأكابرِ المعتبرِين، ورفع نظامُ الملك من حشمته، وجَذبَ بضَبُعيه، وقدَّمه على أقرانه، وعلا أمرُه، وظَهَر له الأولادُ والأصحاب)[2].

وبذا، يكون أبو المظفر رحمه الله قد وصلَ إلى أوج عظمته، وعصرهِ الذهبي، حيثُ يتفرغ للإفادة والتدريس، ويغدو مقصداً للطلبة من شتى أنحاءِ خراسانَ وفارس، يقصده طلاب الفقه والحديث على حدٍّ سواء، ليصبحَ (مفتي خراسان) كما وصفه الذهبي، بلا منازع.

ويجدُ أبو المظفر في مرَو الجوَّ الهادئ الملائمَ للتصنيف، فيصبُّ جهده لإخراجِ نفائس كتبه بما تميزتْ به من جدَّة وعمق، وما اتصفت به من أصالةٍ وتحقيق.

ويعرف أبو المظفر للوزير نظام الملك فضلَه، ويقرُّ بإحسانه، فيصنِّف له كتابه في أدلة الأمامة، المسمى بـ(الرسالة القوامية).

---

(١) طبقات الشافعية لابن الصلاح ١/ ٤٩٩ (ترجمة: القفال المروزي الصغير).
(٢) المنتخب ص ٤٨٣.

ويخرجُ أبو المظفر من مرَو عدةَ مراتٍ مفيداً ومناظراً، فقد خرجَ مـرةً إلى نيـسابور، قال عبد الغافر: (واتفقَ لـه الحـضورُ بعـد ذلـك إلى نيـسابور بعـد مـا شـاب، وسمـعَ بقراءاتي الكثيرة، وكان راغباً في ذلك، قلَّ ما كان يحضرُ مجلـساً إلا ويـأمرُني بـالقراءة، وكانتْ قراءتي أحبَّ إليه من قراءة نفسه) [1].

ويخرجُ إلى أصبهان، وكان عندهم في وفاةِ الوزير نظام الملك رحمـه الله عـام ٤٨٥، ثم يرجع إلى مرو [2].

١١ـ شيوخِه:

اجتهد أبو المظفر في طلب العلم، ورحل لذلك كما مرّ، وكثُـر شـيوخه، وتنوعـتْ تخصُّـصاتُهم بـينَ محـدثينَ وفقهـاء، ومـذاهبُهم بـين حنفيـةٍ وشـافعية، وبلـدانُهم بـين خراسانيين وعراقيين ومكّيِّين، ولم يمنعْه كِبَرٌ ولا رياسة من مواصلة السماع، فسمع (في صغره وكبره) [3]، ومن أشهر شيوخه الذين وقفتُ عليهم:

١- أبوه القاضي محمدُ بن عبد الجبار السمعاني.

٢- أبو غانم أحمد بن علي الكراعي، المتـوفى سـنة ٤٤٤، محـدِّث مـرو، وهـو أكـبر شيوخِه كما مر [4].

٣- أبو بكر محمد بن عبد الصمد الترابي المروزي، المعروف بابن أبـي الهيـثم، تـوفي سنة ٤٦٣ [5].

٤- كريمةُ بنت أحمد المروزية، توفيت سنة ٤٦٣ [6].

٥- أبو صالحٍ المؤذن النيسابوري توفي سنة ٤٧٠ [7].

---

(١) المنتخب ص ٤٨٤.
(٢) المنتخب ص ٤٨٤.
(٣) الأنساب ٧/ ١٣٩.
(٤) ترجمته: سير أعلام النبلاء ١٧/ ٦٠٧.
(٥) السير ١٨/ ٢٥١.
(٦) السير ١٨/ ٢٣٣.
(٧)السير ١٨/ ٤١٩.

٦- ابن هزارَ مَرْد الصَّريفيني، عبد الله بن محمد، خطيب صريفين، راوي الجعديات، توفي سنة ٤٦٩[١].

٧- أبو حاجب محمد بن إسماعيل الاستراباذي، كان إماما مفتياً مناظراً، توفي سنة ٤٦٨[٢].

٨- أبو منصور محمد بن أحمد بن زيتارة القزويني، كان فقيهاً جليلاً[٣].

٩- أبو الحسين بن المهتدي البغدادي، مسند العراق، الملقَّب: راهب بني هاشم، توفي سنة ٤٦٥[٤].

١٠- أبو جعفر بن المسلمة البغدادي، مسندِ الوقت، توفي سنة ٤٦٥[٥].

١١- عبد الصمد بن المأمون البغدادي، رئيس آل المأمون وزعيمهم، توفي سنة ٤٦٥[٦].

١٢- سعدُ بن علي الزنجاني، شيخُ الحرم، توفيَ سنة ٤٧١[٧].

١٣- هيَّاجُ بن عُبيدٍ الحطِّيني، الإمام الفقيه، قتله أمير مكة العبيدي شهيداً لنيله من الرافضة سنة ٤٧٢[٨].

١٤- أبو علي الشافعي، الحسن بن عبد الرحمن المكي توفي سنة ٤٧٢[٩].

١٥- عبد الحميد بن عبد الرحمن البحيري النيسابوري، قرأ عليه أبو المظفر مسندَ أبي عوانة كما مرّ، توفي سنة ٤٩٦[١٠].

١٦- محمد بن إسماعيل التفليسي ثم النيسابوري، الإمام المقرئ المحدث، توفي سنة

---

(١) السير ١٨/ ٣٣٠.
(٢) الأنساب ١/ ١٣٠.
(٣) التدوين ١/ ١٧٨.
(٤) السير ١٨/ ٢٤١.
(٥)السير ١٨/ ٢١٣.
(٦) السير ١٨/ ٢٢١.
(٧) السير ١٨/ ٣٨٧.
(٨) السير ١٨/ ٣٩٣.
(٩) السير ١٨/ ٣٨٤.
(١٠) السير ١٨/ ٣٤٣.

٤٨٣[1].

١٧- ابن خلف النيسابوري، أحمد بن علي، العلامةُ النحويُّ، توفي سنةَ ٤٨٧[2].

١٨- أبو حفص هبةُ الله بن زاذان.

١٩- أبو طاهر محمد بن عليّ بن لشكر الشيرازي، ذكرهما صاحبُ التدوين.

٢٠- أبو بكر بن أبي زكريا.

٢١- أبو سعد بن رامش، ذكرهما صاحب المنتخب من السياق.

١٢ـ أولاده وحفدته:

رُزق أبو المظفر خمسةً من الأولاد، اشتُهر منهم ثلاثة، أما الآخران، فولدٌ وبنتٌ ماتا عقِبَ موتهِ بمدَّةٍ يسيرة[3].

وقد نهجَ الأبناءُ نهجَ والدِهم في الأصول والفروع، فقد (صارتْ السمعانيةُ شافعيةً، بعد أن كانوا حنفية، فالحنفيةُ من السمعانية : الإمام أبو منصور وولدُه أبو القاسم علي، وولده أبو العلاء عالي، والشافعية: الإمامُ أبو المظفر وأولادُه وأولادُ أولادهِ، وكلُّ سمعانيٍّ جاءَ بعده) [4].

وقد انشغلَ أبو المظفرِ بالعلم والرحلةِ في طلبه، وأفنى زهرةَ شبابه في سبيل ذلك، فتأخَّر زواجُه، ولم يُرزقْ أول أبنائه إلا عامَ ٤٦٦، وقد أشرفَ عمرُه على الأربعين عاماً!

وهذه نبذةٌ عن أشهرِ أبنائه:

١- **أبو بكر محمد:** وهو أنجبُ أولاده، وأكبرُهم[5]، وأوسعُهم علماً، ومما يدلُّ على هذا أنَّ ابنَه أبا سعد وصفَه بـ(ابن أبيه)، وكان أبو المظفر رحمه الله يفتخرُ به،

---

(١) السير ١٩/ ١١.
(٢) السير ١٨/ ٤٧٨.
(٣) الأنساب ٧/ ١٤٠.
(٤) طبقات السبكي ٥/ ٣٤١.
(٥) أما كنية أبي المظفر رحمه الله، فهي كنيةٌ اشتهر بها منذ صغره، ولا يُعرف له ولد اسمه المظفر!

ويقول على رؤوس الأشهاد في مجلسِ الإملاء: محمدٌ ابني أعلمُ منِّي وأفضلُ منِّي[1].

وكان والدُه إذا جَرى شيءٌ يتعلقُ بالأدَبِ أو اللغةِ وسُئل عن شيءٍ من ذلك يقول: سلوا ابني محمداً، فإنه أعرفُ باللغة منِّي[2].

وقد رأى محمدٌ في صغره النبي صلى الله عليه وسلم في المنام، وهو يناولُه قدحاً مملوءاً ماءً، فشربه كلَّه، فقُصَّت الرؤيا على أبي المظفَّر رحمه الله، فقال: (الحمد لله، وإني رأيتُ مثلَ هذا المنام، ولكنِّي ما شربتُ جميعَ الماء، بل بعضَه، وهو شرب جميعه، فيجتمعُ عنده جميعُ أحاديثِ النبي صلى الله عليه وسلم)[3].

وقد برعَ محمدٌ في الفقهِ والحديث والأدب، وشرع في عدَّة مصنفاتٍ لم يكمُلْ منها شيءٌ لقِصَرِ عمره، فقد مات سنة ٥١٠، وله أربعة وأربعون عاماً، ودفن عند والده[4].

قال السبكي في وصفه: (برعَ في الفقه، مستدرَّاً أخلافَه من أبيه، بالغاً في المذهب والخلافِ أقصى مراميه، وزادَ على أقرانهِ وأهلِ عصره بالتبحّرِ في علمِ الحديث، ومعرفةِ الرجال والأسانيد، وما يتعلقُ به من الجرح والتعديل، والتحريفِ والتبديل، وضبْطِ المتون والمشكلات من المعاني مع الإحاطة بالتواريخِ والأنساب)[5].

وقد رحلَ محمدٌ إلى نيسابور وَأصبهان والكوفة وبغداد، ووعظَ بالنظامية مدة[6]، ومن أجل علمه ومكانته وقفَ له أحدُ المحدثين مدرسةً ببغداد، ولورثته من بعده، وظلُّوا يتولونها حتى عهد ابن الجوزي[7].

---

(١) الأنساب ٧/ ١٤٠.
(٢) طبقات السبكى ٧/ ٨.
(٣) طبقات السبكي ٧/ ٨، ولعل في هذه الرؤيا إشارة إلى ابن محمد، وهو المحدث الشهير: أبو سعد السمعاني، فقد أناف على أبيه في حفظ الحديث الشريف.
(٤) الأنساب ٧/ ١٤١.
(٥) طبقات السبكي ٧/ ٦.
(٦) السير ١٩/ ٣٧١.
(٧) البداية والنهاية ١٢/ ١٦١.

٢- **أبو محمد الحسن:** وُلد بعد محمد بسنتين، وكان إماماً ورعاً، كثيرَ العبادة والتهجد، رحل مع والده إلى نيسابور، وتفقَّه عليه، وكان لا يخرجُ من بيته إلا للصلاة، قتله اللصوص شهيداً لأجلِ وديعة كانت عنده، وذلك سنة ٥٣١ بأصبهان[١].

٣- **أبو القاسم أحمد:** كان إماماً فاضلاً عالماً مناظراً شاعراً حسنَ الشعر، تفقَّه على أخيه أبي بكر محمد، وخلَفه بعده فيما كان مفوَّضاً إليه، وُلد سنة ٤٨٧، ومات في شوال سنة ٥٣٤[٢].

أما أشهر أحفاده وأولادهم:

١- **عبد الكريم بن محمد بن منصور**، الإمامُ الحافظُ الشهير أبو سعد، قوامُ الدين، تاجُ الإسلام، وهو أشهر علماء البيت السمعاني قاطبةً، وواسطةُ عقده، معدودٌ في أشهرِ المحدثين، وأوسعِهم رحلة، وأكثرِهم شيوخاً، حتى قُرنَ بالخطيب البغدادي، وابن عساكر.

وُلد بمروَ سنة ٥٠٦، واهتمَّ به أبوه، فكان يحضِّره الحديثَ وهو صغير، ثم توفيِّ أبوه، فنشأ يتيماً في كفالةِ عمِّه وأهلِه.

من مؤلفاته: الأنساب، والذيل على تاريخ بغداد، وتاريخ مرو، و معجم الشيوخ، توفي بمرو سنة ٥٦٢، وله ٥٦ سنة[٣].

٢- **أمة الله حرة:** أخت أبي سعد، وهي شاهدةٌ على أنَّ النبوغ تعدَّى إلى بنات البيت السمعاني، كانت صالحةً عفيفة، كثيرةَ الدرسِ للقرآن، مديمةً الصوم، حصَّل لها

---

(١) الأنساب ٧/ ١٤١.
(٢) الأنساب ٧/ ١٤٢.
(٣) السير ٢٠/ ٤٥٦.

والدُها الإجازةَ عن أبي غالب الباقلاني، قرأ عليها أبو سعدٍ أحاديثَ وحكاياتٍ بإجازاتها عنه، كانت ولادتُها سنة ٤٩١[1].

٣- **عبد الرحيم بن عبد الكريم**، أبو المظفر، ابن أبي سعد وأشهرُ أبنائه، وُلد سنة ٥٣٧، اعتنى به أبوه اعتناءً كلياً، ورحلَ به، وأشغلَه بالفقه والحديث والأدب، وحصَّل من كلِّ فنٍّ، وانتهتْ إليه رياسة الشافعية ببلده، وسمعَ منه الحفَّاظ، مثلُ: أبي بكرٍ الحازمي، والضياءِ المقدسي، وابنِ الصلاح، وذكرهُ في مقدِّمته كثيراً.

عُدم رحمه الله شهيداً في دخول التتر مرو، سنة ٦١٧[2].

١٣ـ عقيدته:

نهَج أبو المظفر رحمه الله عقيدةَ السلف الصالح بكلِّ قوةٍ ووضوح، وتحمَّس لها ودعا إليها في كتبه، بالرّغم من أنَّ كثيراً من علماء الشافعية في عصره كانوا أشاعرة، بل هاجمَ مناهجَ المتكلمينَ جميعاً بلا تفرقة.

وإن أشدَّ الأدلة وضوحاً في ذلك أقوالُه في كتبه التي وصلتْ إلينا، ثم أقوالهُ المروية في كتبِ المؤرخين، ثم أقوالُ المؤرِّخين والعلماءِ فيه.

أما أقواله - هو - في كتبه:

فمنها أنه صنَّف كتاباً كاملاً في نصْر عقيدة السلف سماه (الانتصار لأهل الحديث)، وقد قيَّض الله الحافظَ السيوطي رحمه الله، فاختصره لنا وحفظَه من الضياع، وذلك في كتابه (صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام).

فممَّا قال فيه بعد أنْ حكى أقوالَ السلف في ذم الكلام: (فهؤلاء الأئمةُ هم المرجوعُ إليهم في أمر الدين وبيانِ الشرع، ومن سلكَ طريقاً في الإسلام بعدَهم فإياهم يتَّبع، وبهم يقتدي، وموافقتهم يتحرى، فلا يجوز لمسلمٍ أن يظنَّ بهم ظنَّ السوء،

---

(١) الأنساب ٧/ ١٤٣.
(٢) السير ٢٢/ ١٠٧.

وأنهم قالوا ذلك عن جهل وقلة علم وخبرةٍ في الدين، وما هذا الا من الغِلِّ الذي أمرَ الله بالاستعاذة منه، فقال: ﴿وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ فتبينَ لنا أن الطريق عند الأئمة الهادية اتباعُ السلف والاقتداءُ بهم دونَ الرجوعِ إلى الآراء)[1].

وينتقدُ أبو المظفر علماءَ الشافعية في عصْره الذين ارتضَوْا طريقة الشافعي في الفروع، ولم يرتضُوا طريقَته في الأصول، فيقولُ بعد حكاية أقواله في ذمِّ الكلام: (فهذا كلام الشافعي في ذمِّ الكلام، والحثِّ على السنة، وهو الإمامُ الذي لا يُجارى، والفحلُ الذي لا يقاوم، فلو جازَ الرجوعُ إليه وطلبُ الدين من طريقه لكان بالترغيبِ فيه أولى من الزجر عنه، والندبِ إليه أولى من النهي عنه، فلا ينبغي لأحدٍ أن ينصرَ مذهبه في الفروع، ثم يرغَبَ عن طريقتهِ في الأصول)[2].

ومن أكثر كتبه الدالةِ على قوله باعتقاد السلف: تفسيرُه، وهو من التفاسير المتبعة لأقوالِ السلف في آياتِ الصفاتِ والإيمانِ والقدر.

فمن ذلك: قولُه عند قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ (أي: صلاتكم، فجعلَ الصلاةَ إيماناً، وهذا دليلٌ على المرجئة حيثُ لم يجعلوا الصلاةَ من الإيمان، وإنما سُمُّوا مرجئة لأنهم أخَّروا العملَ عن الإيمان)[3].

وقال عند قوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾: (فيه دليلٌ على أنَّ لله علماً هوَ صفته، خلافَ قول المعتزلة خذلهم الله)[4].

وقال عندَ قوله تعالى ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾: (أوَّلَ المعتزلةُ الاستواءَ بالاستيلاء، وأما أهلُ السنة فيتبرؤون من هذا التأويل، ويقولون: إن الاستواء صفةٌ لله تعالى بلا كيف، والإيمانُ به واجب، وكذلك يُحكى عن مالك بن أنس وغيرهِ من السلف)[5].

---

(١) صون المنطق والكلام ص ١٥١.
(٢) صون المنطق والكلام ص ١٥٠.
(٣) تفسير القرآن الكريم ١/ ١٥٠.
(٤) تفسير القرآن الكريم ١/ ٥٠٤
(٥) التفسير ٢/ ١٨٨.

وقال عند قوله تعالى ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾: (قال بعضهم: يخافونَ عذاب ربهم من فوقهم، والقولُ الثاني -وهو الأصح-: إن هذه صفةُ العلو التي تفرَّد الله بها، وهو كما وصفَ به نفسَه من غير تكييف)[1].

وقال عند قوله تعالى: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾: (الأولى في الأيدي أن يُؤمن بها ولا تُفسَّر)[2].

أما أقواله التي حكاها المؤرخون:

فقد روى حفيدُه أبو سعد قال: (سمعت أبا الأسعد ابن القشيري يقول: سئل جدُّك بحضور والدي عن أحاديث الصفات، فقال: عليكم بدينِ العجائز)[3].

وفي هذه القصة بيانٌ لصدع أبي المظفر بالحق، حتى وهو بين ظهرانَي الأشاعرة، فالبيتُ القشيريُّ معروفٌ بعمومه بالتعصُّبِ الشديدِ للمتكلمين، ويذكرُ التاريخ تلكَ الفتنة الدامية التي لم يتورعْ عن إيقادِها أبو نصر ابن القشيريّ حين دخلَ بغدادَ نصرةً للمتكلمين.

وفي قول أبي المظفر المذكور إشارة قوية لعبد الواحد ابن القشيري بأن دينَ العجائز -على ما فيه- خيرٌ من طريقة المتكلمين في الاعتقاد، وهذا ما تفطَّنَ له كبارُ المتكلمين في أواخرِ حياتهم كالجويني والفخرِ الرازي، وليس معنى تلك العبارة: أن مذهب السلف هو دينُ العجائز، كما فهمَ بعضهم[4].

وسئل أبو المظفر رحمه الله عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾، فتمثل بقول الشاعر:

---

(١) التفسير ٣/ ١٧٧.
(٢) التفسير ٤/ ٣٨٧.
(٣) المنتظم ٩/ ١٠٢ البداية والنهاية ١٢/ ١٥٣ سير أعلام النبلاء ١٩/ ١٨٨.
(٤) مثل المعلق على السير، حيث أخذ ينتقدُ تلك العبارة بكلامٍ خطابيٍّ لا يجادل فيه أحد، وخفيَ عليه مغزاها المراد.

جئتمـــا لتعلَمـــا ســـرَّ سُـــعدى تجـــداني بـــسرِّ سُـــعدى شـــحيحا
إنَّ سُـــــعدى لمنيـــــة المـــــتمني جمعـــتْ عفـــةً ووجهـــاً صـــبيحاً[1]

أما أقوال العلماء فيه:

فيكفيكَ قولُ الإمام العلم، شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، حيث نقل نصاً من أَحد كتبه، واصفاً له بقول: (**أحد أئمة السنة من أصحاب الشافعي**) [2] وهي شهادةٌ غاليةٌ من شيخ الإسلام رحمه الله.

ووصفه ابن القيم بقوله: (**إمام عصره المجمع على إمامته**) [3].

وقال الإمام الحافظ الذهبي: (**تعصب لأهل الحديث والسنة والجماعة، وكان شوكاً في أعين المخالفين، وحجة لأهل السنة**) [4].

١٤ـ صفاته:

اتصف أبو المظفر رحمه الله بالصبر والجلد، لا سيما في طلب العلم، حيث استمرَّ في أخذه بعد سنٍّ متأخرة، يساعدُه على ذلك ذهنٌ وقاد، وذاكرةٌ متينة، يروى عنه ابنه أبو بكر قوله: (ما حفظتُ شيئاً فنسيته) [5].

وقد تجلَّى هذا الصبرُ والجلَدُ في الفتنة التي امتُحنَ بها أبو المظفر، فلم يزدد إلا شدَّةً وصلابة.

ومن صفاته: شجاعته، وجميلُ توكله على ربِّه، وقد ظهر ذلك في تصميمه على حج بيت الله الحرام، بالرغم من تعرضه للقتل أو الأسر في سبيل ذلك.

---

(١) المنتظم ٩/ ١٠٢ البداية ١٢/ ١٥٣.
(٢) مجموع الفتاوى ٤/ ٢٤٣، ولم يقفْ على هذه الشهادة أحدٌ ممَّن ترجمَ لأبي المظفر! فالحمد لله على توفيقه.
(٣) مختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٥٠٤.
(٤) السير ١٩/ ١٣.
(٥) السير ١٩/ ١١٩.

ومن صفاته: أن آثار الصلاح وسيما الإيمان كانت مشرقةً في مُحياه.

يقول عصريُّه أبو علي بن الصفَّار: (إذا ناظرتُ أبا المظفر، فكأني أناظر رجلاً من أئمة التابعين مما أرى عليه من آثار الصالحين) [1].

ومن صفاته: أنه كانت فيه حُبسَةٌ في لسانه تظهرُ عند المناظرة، قال عبد الغافر: (سمعت من أثق به أنه قال: لولا عقلةٌ في لسانه .. لسبقَ بفضلهِ درجةَ أقرانه) [2].

١٥ـ بلاغته وشعره:

امتاز أبو المظفر رحمه الله بأسلوب أدبيٍّ رفيع، زيَّن به صفحات كتبه، ولا عجب، فهو سليلُ العرب الخلَّص من بني تميم، وكان حافظاً لكثيرٍ من أشعارِ العرب وآدابهم.

ومن ذلك: دعاؤه الذي صدَّر به كتابَ الاصطلام، وقد استحسنَه السبكي وأورده في طبقاتهِ كاملاً، يقول فيه:

(اللهم اجعلْ صدري خزائنة توحيدك، ولساني مفتاحَ تمجيدك، وجوارحي خدمَ طاعتك، فإنه لا عزَّ إلا في الذل لك، ولا غنى إلا في الفقر إليك، ولا أمْنَ إلا في الخوف منك، ولا قرار إلا في القلقِ نحوَك، ولا رَوْح إلا في النظر إلى وجهك، ولا راحةَ إلا في الرضا بقَسْمك، ولا عيش إلا في جوارِ المقرَّبين إليك) [3].

ومن ذلك: قوله في ديباجة الانتصار:

(قد لهج بذم أصحاب الحديث صنفان: أهل الكلام، وأهل الرأي، فهم في كلِّ وقت يقصدونهم بالثلب والعيب، وينسبونهم إلى الجهل وقلة العلم، واتباع السواد على البياض، وقالوا: غثاءٌ وغثر، وزواملُ أسفار، وقالوا: أقاصيصُ وحكاياتٌ وأخبار، وربما قرؤوا ﴿كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا﴾ وفي الحقيقة: ما ثلموا إلا دينَهم، ولا سعوا إلا في هلاك أنفسهم، وما للأساكفة وصوغَ الحلِيِّ وصناعةَ البز؟

---

(١) السير ١٩/ ١١٩.
(٢) المنتخب ص ٤٨٣.
(٣) انظر: ديباجة الاصطلام.

وما للحدادَين وتقليبَ العطرِ، والنظرَ في الجواهر؟ أما يكفيهم صدأُ الحديد، ونفخٌ في الكير، وشواظُ الذيل والوجه، وغبرةٌ في الحدقة؟)[1]

كما أن لأبي المظفر شعراً قليلاً، فمنه ما حكاه الرافعي بسنده عنه في النسيب:

خليليَّ أن وافيتما دارَ ميةٍ ... بذاتِ الغضا فالجزْع فالهضباتِ
أنيخا على عمدٍ قلوصَيكما بها ... ولا تَنِيَا في نُهزةِ العرصاتِ
وقولا لها إن أنتما تلقيانها: ... تركنا الذي تدرينَ في زفرات
من البيْن في نارٍ من الوجدِ في جوىً ... ثقيلِ قرارٍ دائمِ الحسراتِ[2]

١٦ـ ثناء الأئمة عليه:

بلغ أبو المظفر شأواً عظيماً في فنون الفقه والأصول والحديثِ والتفسير، وأذعنَ الجهابذة لفهمه، وخضعَ الأئمة الفحول لحفظهِ وسيلانِ ذهنه، إذ قلَّ أن تجد عالماً واحداً قد خاضَ في كل فنٍّ من هذه الفنون كأنه لا يعلم غيره.

وقد سبق ثناء إمام الحرمين عليه.

وقال أبو القاسم ابن إمام الحرمين: أبو المظَّفر ابنُ السمعاني شافعي وقته[3].

وقال حفيده أبو سعد: إمامُ عصره بلا مدافعة، وعديمُ النظير في فنه، ولا أقدر على أن أصفَ بعضَ مناقبه، ومن طالع تصانيفه عرف محله من العلم[4].

وقال عبد الغافر: وحيدُ عصره في وقته فضلاً وطريقة وزهداً وورعاً[5].

وذكر ابن الأثير أنه أقرَّ له بإمامة عصره الموافق والمخالف[6].

---

(١) صوت المنطق والكلام ص ١٤٧-١٤٨.
(٢) التدوين في أخبار قزوين ٤/ ١٢٠.
(٣) طبقات السبكي ٥/ ٣٤٢.
(٤) الأنساب ٧/ ١٣٨.
(٥) المنتخب ص ٤٨٣.
(٦) اللباب ١/ ١٣.

ووصفهُ الحافظ الذهبي بالإمام العلامة مفتي خراسان، شيخ الشافعية[1].

وأسهب في وصفه السبكي، فقال: الإمام الجليل العلم الزاهد الورع، أحدُ أئمة الدنيا، الرفيع القدر، العظيم المحل، المشهور الذكر، أحد من طبَّق الأرضَ ذكرُه، وعبق الكونَ نشرُه[2].

ووصفه في مكان آخر بأنه: حبرٌ لا يساجَل[3].

ووصفه ابن كثير بالحافظ، وقال: كانت له يدٌ طولى في فنون كثيرة[4].

فمن ذلك يتضح أن إِمامة أبي المظفر في العلم هي موضعُ اتفاقٍ وإجماعٍ لدى المؤرخين والعلماء.

وقد اعتدَّ به إمامُ المذهب الرافعيّ، فذكره في الباب الثاني من أركان الطلاق، وذكر قوله: أنه إذا قال: لكِ طلقة يكون صريحاً[5].

ونقل عنه الإمام النووي في الروضة في موضعين بالواسطة[6]،وذلك في كتاب القضاء.

فقال في الموضع الأول: إذا استفتى، وأفتاه المفتي، فقال أبو المظفر السمعاني: لا يلزمه العمل به إلا بالزامه، قال: ويجوز أن يقال: يلزمه إذا أخذ في العمل به، وقيل: يلزمه إذا وقع في نفسه صحته، قال: وهذا أولى الأوجه[7].

وقال في الموضع الثاني: وأما الهدية، فقال أبو المظفر السمعاني من أصحابنا: ويجوز له قبولها، بخلاف الحاكم، لأنه يلزمه حكمه[8].

---

(١) سير أعلام النبلاء ١٩/ ١١٤.
(٢) طبقات السبكي ٥/ ٣٣٥.
(٣) رفع الحاجب ٤/ ٤٦٥.
(٤) البداية والنهاية ١٢/ ١٥٣.
(٥) الشرح الكبير ٨/ ٥١٢.
(٦) أعني بها: أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح.
(٧) روضة الطالبين ١١/ ١١٧.
(٨) روضة الطالبين ١١/ ١١١.

١٧ـ مصنفاته:

صنف أبو المظفر الجمَّ الغفير من المصنفات المحرّرة المتقنة، والسببُ في ذلك: أنه لم يصنفِ الكتب إلا بعد رسوخهِ في العلم، وتبحُّره في شتى الفنون.

وقد أشار السبكي إلى أن جميع كتبه كانت على مذهب الشافعي، ولم يوجدْ له شيءٌ على مذهب أبي حنيفة[١].

وقد انتشرتْ كتبه، ولقيت القبول لدى العلماء، ولعلَّ ما يؤكد هذا: أن دخولَ التتر خراسان وتخريبها -بعد ذلك- لم يستطعْ إخماد كتبه، بل ظلَّ كثيرٌ منها محفوظاً حتى يومنا هذا، مما يشير إلى على تعدُّد نسخاتها وانتشارها في مكتباتِ المسلمين.

وهذه نبذةٌ عما وصلَ إلينا علمه من كتبه:

١- **كتاب القدر، أو الرد على القدرية:** وهو كتابٌ يزيدُ على العشرين جزءاً كما ذكر أبو سعد.

ويظهر أنه أول كتبه تأليفاً بعد تشفُّعه، لما سلفَ من أنه صنفه بعد تحوله وبعَثه إلى أخيه أبي القاسم.

٢- **تفسير القرآن الكريم:** قال أبو سعد: صنَّف التفسيرَ الحسنَ المليح الذي استحسنه كل من طالعه[٢].

وقال ابن الأثير: هو كتابٌ نفيس[٣].

وقال ابن العماد: له تفسيرٌ جيدٌ حسن[٤].

وقد ذكر صاحبُ التدوين أنه في ثلاثة مجلدات[٥].

---

(١) طبقات السبكي ٥/ ٣٤٤.
(٢) الأنساب ٧/ ١٣٩.
(٣) اللباب ١/ ١٣.
(٤) شذرات الذهب ٥/ ٣٩٢.
(٥) التدوين ٤/ ١١٩.

وقد طُبع هذا التفسير بحمد الله في دار الوطن – الرياض، بتحقيق أبي تميم ياسر ابن إبراهيم جزاه الله خيراً.

وهو تفسيرٌ متوسِّط الحجم، يتبع منهاجَ السلف في آيات العقيدة، ويذكرُ الأقوالَ في الآيات، ويصحِّح ويرجِّح، ويروي الكثير من الأحاديثِ بأسانيده عن شيوخه، فهو تفسيرٌ في غاية النفاسة والأهمية.

٣- **الأمالي في الحديث:** ذكره أبو سعد، وذكر أنه تكلَّم على كل حديثٍ فيه بكلامٍ مفيد[١].

وقد ذكر الذهبي أن أبا المظفر أملى تسعينَ مجلساً في الحديث[٢].

٤- **الأحاديث الألف الحسان:** قال أبو سعد: جَمَعها من مسموعاتهِ عن مائة شيخٍ له، عن كل شيخٍ عشرةُ أحاديث[٣].

وقال ابن الأثير: تكلم عليها فأحسن[٤].

وقال ابن كثير: تكلَّم عليها اسناداً ومتناً، وهو مفيد جداً[٥].

٥- **منهاج أهل السنة:** ذكره أبو سعد[٦]، وهو كتابٌ مفقود، والظاهرُ من عنوانه أنه ترجمةٌ لعقيدة أهل السنة والجماعة، ويُحتمل أن شيخ الإسلام ابن تيمية قد استوحى اسمَ كتابه منه.

٦- **الانتصار لأهل الحديث:** وهو كتاب مفقودٌ أيضاً، وقد لخَّص مقاصدَه السيوطي في (صون المنطق والكلام)، وموضوعُه: ذكر الأدلة على صحة منهاج السلف في العقيدة، وتفنيد شبهات المتكلمين.

---

(١) الأنساب ٧/ ١٣٨.
(٢) السير ١٩/ ١١٨.
(٣) الأنساب ٧/ ١٣٨.
(٤) اللباب ١/ ١٣.
(٥) البداية والنهاية ١٢/ ١٧٥ لكنه وهم، فعزاه لأبي سعد السمعاني!
(٦) الأنساب ٧/ ١٣٨.

وقد نقل عنه ابن القيم في مختصر الصواعق المرسلة.

٧- **القواطع في أصول الفقه:** وهو كتابنا هذا، وسيأتي بيانٌ شافٍ عنه إن شاء الله.

٨- **البرهان:** وهو في الخلاف بين الشافعية والحنفية، يشتملُ على قريبٍ من ألفِ مسألة، وهو كتابٌ ضخمٌ جداً، أسهبَ فيه أبو المظفر المقال، فاختصره في الكتاب التالى.

٩- **الاصطلام:** وهو مختصرُ البرهان، ردَّ فيه على أبي زيد الدبوسي، وأجاب عن (الأسرار) التي جمعها، كما ذكر أبو سعد، (وسار في الآفاق والأقطار) [1].

وقد طُبع الجزء الأول من هذا الكتاب في دار المنار – القاهرة، بتحقيق د. نايف ابن نافع العمري، وقد ذكر أنه يشتمل على قرابة ثلاثمائة وثلاثين مسألة.

يقول أبو المظفر في ديباجته:

(وقد سبق منِّي كتابٌ جمعته من الخلافيات سمَّيته البرهان، وبلغتُ فيه غايةَ ما رمتُه على ما اتفق لي من إقامةِ الدلائل وإيضاحِ البراهين وإزاحةِ الشبهات وكشفِ المعاني.

غير أن الكتاب طالَ جداً، فإني لم أكن شرعتُ فيه شروعَ طالبٍ للاختصار والإيجاز، بل قصدتُ فيه قصدَ الاستيفاء والاستقصاء، وأردت أن يكون ذلك عمدةً للدارس، لا عدةً الحافظ.

نعم، وحين طالَ بي المراسُ في المسائل وتردَّد القول في سبرها وسكبها.. رأيتُ أن أسعى في مجموع آخر للأصحاب خاصَّة، ولكلٍّ من طلبه عامَّة، سعيَ من طبَّ لمن أحبّ، ألَّفتُ فيه بنات صدري، وأجمعُ له كدِّي وجدِّي، وأبلغُ فيه الغاية بجهدي، وأجعلُه زبدة عمري، ونهاية فكري، وقصدتُ فيه قصد الإيجاز والاختصار، وهو كتابٌ لم يطُلْ ذلك الطولَ المفرط الذي يسأمُ منه الناظر، ولم يقصِّرْ قصور العجز عن بلوغ المراد.

---

(١) الأنساب ٧/ ١٣٩.

واعتنيتُ في المسائل التي أعضلْت على فحولِ النظر زيادةَ اعتناء، وكشفتُ عن حقائقها زيادةَ كشف)[1].

وبالجملة، فهذا الكتابُ عمدةٌ في الخلاف، ليس للشافعية مثلُه، وقد نقلَ منه الحافظ ابن حجر في فتح الباري، وشيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى[2].

١٠- **تقويم الأدلة في الإمامة، وهو المسمَّى بالرسالة القوامية:**

والغريب أنه لم يذكره أكثر من أرَّخوا لأبي المظفر! وتفرَّد بذكره والنقلِ عنه ابنُ تيمية[3] والسبكي، وذكر السبكي أنه صنفه لنظام الملك، وحكى عنه قوله فيه: (قال أهل السنة: أبو بكر ﷺ أفضل الصحابة في جميع الأشياء).

وقوله: (وجملةُ من دُكر بالنفاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نيفٌ وثمانون رجلاً)[4].

١١- **التعليقة أو التعليق**، وقد ذكره أبو المظفر نفسُه في هذا الكتاب، أعني: القواطع، والظاهر أنه في فروع الشافعية.

١٢- **الأوسط:** ذكره أبو سعد، ولا يُعلم عنه غير الاسم.

١٣- **الطبقات:** تفرد بذكره ابن العماد، وقال: (أجاد فيه وأحسن)[5] وإني أخشى أن يكون أحدَ كتبِ حفيده أبي سعد.

١٨ـ تلاميذه:

إحصاءُ طلبة الإمام أبي المظفر شاقٌّ جداً لكثرتهم، وتعدُّد بلدانهم، وقد كانَ فيهم الفقهاء والمحدثون، ومنهم من بلغ مناصبَ الوزراء، فإليك بعضاً منهم، وأشهرهم اثنان، هما:

---

(١) ديباجة الاصطلام.
(٢) فتح الباري ١٠/ ٤٣ مجموعة الفتاوى ١٧/ ١٢.
(٣) مجموع الفتاوى ٤/ ٢٤٣.
(٤) طبقات السبكي ٥/ ٣٤٦.
(٥) شذرات الذهب ٥/ ٣٩٢.

١- أسعد الميهني شيخ الشافعية المتوفى سنة ٥٢٧[١].
٢- وإسماعيل بن محمد التيمي، الإمام المحدث المفسِّر، توفي سنة ٥٣٥[٢].
أما بقية تلاميذه فمنهم:
٣- محمد بن أبي بكر الطَّيان المروزي، توفي سنة ٥٢٩[٣].
٤- إبراهيم بن أحمد، أبو إسحاق المروزي، توفي سنة ٥٣٦[٤].
٥- إسماعيل بن أبي صالح المؤذن النيسابوري[٥].
٦- أبو القاسم الجنيد بن محمد توفي سنة ٥٤٧[٦].
٧- الحسين بن أحمد بن فطمة البيهقي[٧].
٨- عبد الرحمن بن علي النعيمي الموفقي.
قال أبو سعد: قرأتُ عليه مسندات كتاب الانتصار للإمام جدي، توفي سنة ٥٤٢[٨].
٩- منصور بن أحمد بن المفضل المنهاجي الإسفزاري[٩].
١٠- أبو المظفر الطالقاني، منصور بن محمد توفي سنة ٥٢٩[١٠].
١١- عبد الواحد بن محمد المروزي التوثي توفي سنة ٥٤٨[١١].
١٢- بختيار بن الحسن الاصبهاني.
قال أبو سعد: حمله جدي الإمام أبو المظفر من أصبهان إلى مرو، وسكنها، وكان يخدمه، وكان جلداً متحركاً يختص بنا، أفنى عمره في خدمة الجد والوالد

---

(١) السير ١٩/ ٦٣٣.
(٢) السير ٢٠/ ٨٠.
(٣) طبقات السبكي ٧/ ٢٨.
(٤) طبقات السبكي ٧/ ٤٥.
(٥) طبقات السبكي ٧/ ٥٤.
(٦) طبقات السبكي ٧/ ٥٤.
(٧) طبقات السبكي ٧/ ٧٣.
(٨) طبقات السبكي ٧/ ١٥٣.
(٩) طبقات السبكي ٧/ ٣٠٤.
(١٠) طبقات السبكي ٧/ ٣٠٦.
(١١) طبقات السبكي ٧/ ٢٠٥.

والعم، سمع مجالس من أمالي الجد[1].

١٣- أبو حفص السرخسي، عمر بن محمد[2].

١٤- عبد الرزاق بن عبد الله الطوسي الشهاب، وزير السلطان سنجر، ابـن أخ نظـام الملك توفي سنة ٥١٥[3].

١٥- ابن ماشاذة الأصبهاني، المحدث المقرئ توفي سنة ٥٧٢[4].

١٦- محمود بن المظفر المروزي الوزير توفي سنة ٥١٧[5].

١٧- أحمد بن محمـد الجرجـردي البوشـنجي، تفقـه علـى أبـي المظفـر، وعلـق عليـه الخلاف والأصول، وكتب تصانيفه كلها، توفي سنة ٥٤٣[6].

١٨- محمد بن أحمد التوثي المروزي، فقيه التوث توفي سنة ٥٣٠[7].

١٩- محمد بن سليمان الفنديني، توفي سنة ٥٤٤[8].

٢٠- أبو نصر الغازي الاصبهاني، توفي سنة ٥٣٢[9].

١٩ـ وفاته:

بعد هذه الحياة الحافلة، والتي ملأ بقاع الدنيا فيهـا علمـاً، يحـينُ الأجـل الـذي لا يُردُّ، والقدرُ المحتوم على كل حيٍّ، فيوافي أبا المظفـر أجلُـه في يـوم الجمعـة، سـنة ٤٨٩ للهجرة النبوية، ويُدفن بأقصى سنجدان، إحدى مقـابر مـرو[10]، وكـان عمـره حينئـذ ثلاثاً وستين سنة.

فرحمه الله رحمة واسعة، وجزاه خيراً عما أفاد وعلَّم، وجمعنا به في جنات النعيم.

---

(١) التحبير لأبي سعد ١/ ١٣١.
(٢) طبقات السبكي ٧/ ٢٥١.
(٣) طبقات السبكي ٧/ ١٦٨.
(٤) السير ٢٠/ ٥٤٣.
(٥) طبقات السبكي ٧/ ٣١٧.
(٦) طبقات السبكي ٦/ ٥٠.
(٧) طبقات السبكي ٦/ ٧٩.
(٨) طبقات السبكي ٦/ ١٠٦.
(٩) السير ٢٠/ ٨.
(١٠) الأنساب ٧/ ١٤٠.

المبحث الثاني
دراسة موضوعية للكتاب

١ـ توثيق نسبة الكتاب:

أجمع المؤرخون والأصوليون على نسبة هذا الكتاب لأبي المظفر رحمه الله، بل يمكننا القول: إن هذه النسبة بلغت منزلة اليقين والتواتر.

فقد ذكر جلُّ من أرَّخ لحياة أبي المظفر رحمه الله أن من مؤلفاته كتاب القواطع.

وقد ورَد اسمُه صريحاً على طررِ المخطوطات التي وُجدت للكتاب.

كما أكثر النقلَ عن الكتاب جمعٌ من الأصوليين والعلماء ناسبينَهُ للإمام السمعاني رحمه الله، مثل ابن الصلاح، والتاج السبكي، والزركشي، والعلائي في (المجموع المذهب)، والحافظ ابن حجر في (فتح الباري) و(النكت على ابن الصلاح).

٢ـ اسم الكتاب:

اتفقَ المؤرخون على تسمية الكتاب بـ(القواطع في أصول الفقه)، وهكذا ثبتَ اسمه على مخطوطة الجامعة الأمريكية في بيروت، والنسختين السعيدية والآصفية .

وقد شذَّ ناسخ مخطوطة فيض الله، فسمَّى الكتاب (قواطع الأدلة في أصول الفقه)!

والأغلبُ – والعلم عند الله – إن هذه زيادةٌ من الناسخ، فلم يساعدْهُ عليها أحدٌ من المؤرخين، وخالفتْه في ذلك مخطوطات الكتاب الأخرى، وهي أقدمُ من نسخة فيض الله.

وقد يكون الوهم سَرَى للناسخ لكونِ الكتاب أُلِّف للرد على كتاب (تقويم الأدلة) لأبي زيد، فظنَّ الناسخ أنَّ عنوانَ الكتاب يجب أن يكون مشابهاً لكتاب التقويم! والله أعلم.

والغريب أن طبعات الكتاب السابقة - بما فيها طبعة الرياض - قد أخذت بتسمية نسخة فيض الله، على شذوذها وغرابتها! أما فنحن فمعَ الجمهور في ذلك، ومن الله وحده نستمدُّ التوفيق.

٣ـ سبب تأليف الكتاب:

أفصح أبو المظفر عن دافعه لتأليف الكتاب، فذكر في المقدمة سببين:

الأول: طلبَ جماعة من أصحابه منه أن يؤلفَ مجموعاً في أصول الفقه.

الثاني: قصورَ كتب الأصحاب عن معاني الفقه، وانتهاجها في الأصول سبيل المتكلمين.

وعند النظر في السبب الأول نستنتج أن أبا المظفر قد صنف الكتاب بعد أن صار له الصيت الواسع والأتباع والأصحاب.

ومما يؤكِّد هذا التحليل: أننا نرى أبا المظفر في هذا الكتاب يعزو إلى كثير من كتبه الأخرى، ككتابَيه الخلافيات: البرهان والاصطلام، وكتابيه في التوحيد: منهاج أهل السنة، والانتصار لأهل الحديث.

ولا شكَّ أن هذا مما يؤكد على نضجِ كتاب القواطع، ورسوخِه بين كتب الأصول.

٤ـ منهج أبي المظفر في الكتاب:

تميَّز كتاب القواطع عن غيره من كتب الأصول بميِّزات جمَّة، وصفاتٍ مهمَّة، لعلني أوجز بعضها في هذه العجالة.

فأول ذلك: أن الكتاب توسعَ في ذكر المسائل والدلائل، وتوغَّل في إيضاح الحق بأقوى البراهين، وفنَّد شبهاتِ المخالفين، فكان الكتاب بحقٍّ قاطعاً للشكوك والشبهات، اسماً على مسمى.

فأبو المظفر يصدِّر المسألة بذكر الأقوال المتضادة بإنصافٍ ودقة، ثم ينصُّ على المذهب المختار.

ثم يشرعُ في ذكر أدلة المخالفين قبلَ أدلته، وينصُّ على القويِّ منها والمعتمد.

ثم يشرعُ في ذكر حُججِ القول المختار واضعاً حذاءَ كل حجَّةٍ اعتراضَ المخالفين عليها والجوابَ على ذاك الاعتراض.

وبعد الانتهاء من ذلك كلِّه يكرُّ أبو المظفر على أدلَّة المخالفين فيفنِّدها دليلاً دليلاً.

وقد دفعتْ هذه الخطةُ أبا المظفر إلى مخالفة الأصحاب في كثيرٍ من المسائل، واتباع الحق الحقيق بالقبول لدى كلِّ سائل.

وقد نصَّ أبو المظفر على ذلك، فقال في أواخر الكتاب:

(وقد أتينا على ما أورده أصحابنا من الكلام في الأصول، وذكرنا المختار من ذلك، وأوردْنا الدلائل الصحيحة في ذلك على ما يوجبُه التحقيق، ويصلحُ لتثبيت الأصول التي بنينا عليها الفروع في مسائل الخلاف، وبلغنا النهايةَ في الإيضاح، وكان قصدنا بذلك – إن شاء الله – تبيينَ الحق والصوابِ، ولم نقصدْ قصْدَ الميل إلى جانبٍ دون جانب، وحكمنا بتزييف كثيرٍ مما قاله أصحابنَا حين لم نجدْ على ذلك دليلاً قوياً يعتمد عليه، فاخترنا في الكلِّ ما أمكنَ تحقيقُه واتباعُه لطريقِ البرهان، ولم نقنعْ بمحض الجدل)[1].

وقد تبدَّت هذه الدعوى في الكتاب بكلِّ وضوح، فأبو المظفر رحمه الله وإن صرَّحَ بأنَّ كتابه مصنفٌ على قواعد الشافعي، إلا أَنَّ ذلك لم يمنعْه من مخالفةِ المشهورِ عند أصحابه، أو المعروفِ من مذهبه.

---

(١) ص١٢٦٦.

فقد اختار عدمَ جواز القياس اللغوي في الأسماء، مخالفاً (ظاهر قول الشافعي)[1].

ونص على أن نسخ السنة بالقرآن هو الأولى بالحق، وإِن كان خلاف (الأظهر في المذهب)[2].

ورجَّح أن الإجماعَ السكوتيَّ حجةٌ خلافاً لظاهر كلام الشافعي والكثير من الأصحاب، موافقاً الخصوم من الحنفية وغيرهم[3].

واختار أنَّ الأمر بعد الحظر يقتضى الوجوب، مصرِّحاً بأنه خلافُ ما (دلَّ ظاهر قول الشافعي)[4] عليه.

وفي بعضِ المسائل، ينصرُ قول الأصحاب مع إقراره بإشكاله وصعوبةِ تمشيته، معترفاً بقوة كلام الخصوم، كما فعلَ في مسألة إيجاب الصوم على الحائض[5] وفي مسألة قتل المسلم بالكافر[6].

نعم، انتقَد أبو المظفر رحمه الله الجوينيَّ لمخالفته مذهب الشافعي في بعض المسائل، ولكن ذلك ليسَ لمجردِ المخالفة، بل لظنِّه أنَّ الجويني لم يستوفِ جهده في نصر قول الشافعي، وهذا لا يتناسبُ مع المكانة التي كان يدَّعيها الجويني من (التقدُّم في مذهَبه، ويعتقد أنه الفحلُ المدافعُ عن حريمه)[7].

ومن مزايا الكتاب، وهي مزيةٌ منبنيةٌ على التي قبلها: سهولةُ عبارته، وعذوبةُ ألفاظه، وبعدهُ عن التقعُّر والتشدُّق في الكلام.

---

(١) ص٤٣٠.
(٢) ص٧٠٥.
(٣) ص٧٥٥.
(٤) ص١٤٦.
(٥) ص١٨٣.
(٦) ص٣٢٦.
(٧) ص١٧٢.

فقد وُجد من العلماء من يولعُ بانتقاء الكلماتِ الغريبة، والألفاظِ الصعبة، وما هذا سبيلُ من يريد أن يفقهَ الناسُ كلامه، أو ينتفعَ الطلبةُ بأبحاثه.

ومع ذلك، فقد احتفظَ أبو المظفر بفصاحة عبارته، وجَرى قلمُه عربياً مبيناً مجانباً العجمة والركَّة، بل إنك قد تجدُ أبا المظفر رحمه الله في بعض المواضع متمثلاً بأبياتٍ من الشعر، كما صدَّر كتابه ببيت من رسائل بديع الزمان الهمذاني.

وقد أفصحَ أبو المظفر عن مذهبه في البيان فقال: (والعباراتُ قوالبُ المعاني، فإذا زادتْ على المعاني كانت من فضول المعاني، ثم إذا هَجَم عليها فلا بأس بأن يكسُوَها بالكسوة الحسنة، ويُبْرزَها عن خِدْرها في أحسنِ مبرز، فيصيرَ المعنى كالعروس ترفل في حُليِّهِ وحلله، فإما إذا اشتغلَ بالعبارات، وأعرضَ عنِ المعاني، وكان جلُّ سعيه في التهويل على الخصوم وإيقاعِهم في الأغاليط بعباراته، خَفِيَ الحقُّ والصواب فيما بين ذلك، وجوابٌ واحدٌ يقام عليه برهان يكشف عن الحق، ويسكنُ إليه القلب، ويزول به تلجلُجه، خيرٌ من أَلف جوابٍ جدلي، وإن كان يقعُ به دفاع الخصوم وإسكاتهم)[1].

ومن مزايا الكتاب: أنه قد جاوز الغاية في بيانِ طريقة الشافعية الفقهاء، وهي طرِيقة مغايرةٌ كلَّ المغايرة لطريقة المتكلمين (الذي هم أجانب عن الفقه ومعانيه، بل لا قبيل لهم فيه ولا دبير، ولا نقيرَ ولا قطمير)[2].

وإِن أيَّ مطالع لكتب المتكلمين – معتزلةً وأشاعرة – في الأصول يجدُ أنها تحتوي مباحث كلاميةً خالصة، لا شأنَ لها بالأصول أو الفقه، وقد حرَّر أبو المظفر كتابه من هذه المباحث، لعدم علاقتِها بالأصولِ أولاً، ولعدم اقتناعهِ بها ثانياً، فهو سنِّيٌّ جلدٌ في عقيدتهِ ومنهجه.

وقد حَرص أبو المظفر رحمه الله على البَوح بِاتباعه طريقة السلف، ومخالفته لما اختص به المتكلمون.

---

(١) ص١٠١٧.
(٢) ص٨٩.

فقد صرَّح في أول باب الأمر بأن حقيقةَ الكلامُ تطلق على اللفظ، منتقداً قول المتكلمين الأشاعرة بأن الكلام هو المعنى النفسي، مصرِّحاً ببدعية هذا القول، وأنه (لم يسبقْهم إليه أحدٌ من العلماء)[1].

وتوسَّع أبو المظفر رحمه الله في مبحثِ حجِّية خبر الواحد، فكان من أشدِّ المباحث أصالةْ في الكتاب، وما ذاك إلا لما في هذا المبحث من أهميِّةٍ قصوى في تثبيت دعائمِ عقيدة السلف.

وقد زادَ على ذلك، وصرَّح بأن (الأخبار الواردة في صفات الله تعالى وإثبات القدر وجواز الرؤية وإخراج الموحدين من النار بعد إدخالهم فيها وإثبات الشفاعة وإثات عذاب القبر وإثبات الحوض والميزان وما أشبه ذلك إذا اشتهرت وعُرفت في الأمة .. فتكون موجبةً للعلم، قاطعة للعذر، وتفيد ما تفيده الأخبار المتواترة)[2].

وقد شنَّ أبو المظفر رحمه الله حَمَلاتٍ ضاريةً ضدَّ المتكلمين جميعاً، من معتزلة وأَشاعرة، ولا يكاد يترك مناسبةً تمرُّ في الكتاب دون نقد مسالكهم والتحذير من تبعاتها.

فقد صرَّح بأن المتكلمين الخائضينَ في أصول الفقه لا يُعتَدُّ بهم في الإجماع إلا في حالةٍ واحدة، وهي: إذا (وافقوا الفقهاء في ترتيب الأصول وطُرق الأدلة)[3].

ونعى على المتكلمين بعضَ آرائهم الغريبة، كإيجابهم النظرَ على العوامّ، وجعْلِ ذلك شرطاً في إسلامهم، وقولهم بتصويب المجتهدين في الفروعِ جميعاً، وجَعَل ذلك آيةً على جهلهم بالفقه ومعانيه.

ودعا المتكلمين لترك الخوض في الفقه، وقال: (الأولى بالمتكلمين أن يدَعوا هذا الفن للفقهاء، وأن يقتصروا على الخوض فيما انتصبوا له، مع أنهم لو تركوا ذلك أيضاً كان أولى بهم، وأسلم لدينهم)[4].

---

(١) ص١٢٩.
(٢) ص ٥٢٣.
(٣) ص٧٤٢.
(٤) ص ١٢٦١.

ومن مزايا الكتاب: الدقةُ في عزو المذاهب، وتحرير الأقوال من كل جانب، ولا شك أن معرفة أبي المظفر بالمذهب الحنفي أعطتْه مصداقيةً كبيرة فيما ينقله عن الحنفية خاصة.

ففي مسألة عرض الخبر على الكتاب، يعزو أبو المظفر هذا المذهب إلى جماعة من أصحاب أبي حنيفة لا جميعهم، ويبرِّئُ الإمام أبا حنيفة منه، وينقل عنه قوله: (ما جاءنا عن الله وعن رسوله فعلى الرأس والعين)، ثم يقول: (وهذا لفظ منصفٍ معترفٍ بالانقياد للكتاب والسنة) [1].

ونفى عن الحنفية بعض الأقوال التي عزاها إليهم مخالفوهم، كالقول بأن الواو للجمع على سبيل الاقتران، وبيَّن أنها عندهم لمطلق الجمع [2].

ولما حكى الجوينيُّ عن الحنفية التشبُّثَ بالتعبد في مسألة القصاص بالقتل بالمثقل، تعقبه أبو المظفر بقوله: (وأما التعبد في آلة القصاص، فلستُ أعرف أن أحداً من المخالفين ذكر هذا اللفظ في آلة القصاص، وإنما ادَّعَوا الشبهة عند وجود القتل بالمثقل وفي استيفاء القصاص) [3].

---

(١) ص٥٧٣، ولذلك فإنك تجد كتاب القواطع خلواً من ذلك التجريح الممجوج ضد لإمام أبي حنيفة، خلافاً لما جرى عليه الحال عند بعض الشافعية، وخصوصاً عند إمام الحرمين الجويني.
وأقول من باب الاستطراد: لقد حاول محقق البرهان إنكار ذلك التجريح، والزعم بأنه مدسوس على إمام الحرمين! ومع ما في هذه الطريقة من المثالية المفرطة والتهرب من وقائع سادت التاريخ الإسلامي، فإن الشأن الأخطر فيها: هو التشكيك بصحة تراثنا العلمي، والزعم بأنه كان كلأً مباحاً لكل من يريد الدس والتحريف! خصوصاً إذا كان ذلك الدس المزعوم موجوداً في كل النسخ التي تختص بكتاب واحد، ويذكرني هذا بزعم بعضهم: أن الإسرائيليات التي وُجدت في تفسيري الطبري وابن كثير هي من دس اليهود!وهذا الأسلوب كمن يبني قصراً ويهدم مصراً، وهو يفتح الباب لكل من لم يعجبه شيء في التراث والفقه أن يزعم بأنه مدسوس! والأساس في الرد على هؤلاء أن نطالبهم بالبرهان والبينة، وإلا فهم واهمون مخطؤون، وبالله التوفيق.
(٢) ص١١٥
(٣) ص١٠٩٣

بل إن أبا المظفر تعقب أبا زيد في نسبته عدم الاعتداد بمفهوم الشرط إلى جميع الحنفية، فقال: (وليس على ما زعم، بل هو قول بعضهم) [1]، وحكى القول بمفهوم الشرط عن الكرخي.

ولما حكى أبو المظفر عن الحنفية اتفاقهم على فساد المنهي عنه لعينه، في حين أن أكثر الأصوليين حكوْا عنهم خلاف ذلك ،تجد الزركشي يقول: (قرره السمعاني، وهو الأثبت، لأنه كان أولاً حنفياً) [2].

وكذلك تجدُ أبا المظفر رحمه الله يتحرَّج من نسبة بعض المذاهب الغريبة إلى الأئمة الكبار، كالمنقولِ عن مالكٍ من أنَّ خبرَ الواحد إذا خالفَ القياس لا يُقبل، فقد شكَّك في ثبوته عنه، وقال: (وهذا القول بإطلاقه سمجٌ مستقبحٌ عظيم، وأنا أجل منزلة مالك عن مثل هذا القول، وليس يُدرى ثبوت مثل هذا عنه!) [3].

ولما حكى الجويني عن مالك أنه يوجب الكتابة، تعقبه أبو المظفر بأن الإيجاب هو مذهب داود، أما مالك فالكتابة عنده مستحبة[4].

كما أنَّ أبا المظفر حين ينقل المذاهب عن الإمام أحمد، تجده يصدِّرها بقوله (قيل) تحرزاً من أن يعزوَ لأحمد ما ليس من مذهبه[5].

ولا شكَّ أن هذا يدلِّل على تعظيمه للأئمة، وإجلاله لهم، خلافاً لما جرى عليه متعصِّبة المذاهب من بخسهم حقَّهم، والتقليلِ من شأنهم.

أما النقلُ عن الشافعي رحمه الله، فأبو المظفر جُذيله المحكَّك، وعذيقه المرجَّب، فقد أبدعَ في تحرير مذهبه وأجاد.

فقد أوضَح أنَّ مذهبَ الشافعي في الواو أنها لمطلق الجمع لا للترتيب، وكشفَ

---

(١) ص٣٨٧.
(٢) البحر المحيط ٢/ ٤٤٣.
(٣) ص٥٥٣.
(٤) ص١٠١٢
(٥) انظر مثلاً ص٣٣١، ٧٦٦.

للبس عن النصِّ الموهمِ خلاف ذلك[1].

ونصرَ القول بأنَّ العبرة بعموم اللفظ لا خصوص السبب[2]، في حين أنك تجد الجويني يجزمُ بنسبة عكسِ ذلك للشافعي!

ونزَّه الشافعي بقوة عن القول الكاسد الفاسد بتصويب المجتهدين جميعاً، وأطنبَ في بيان شناعة هذا القول وبشاعته[3].

ومن مزايا الكتاب: الروحُ العلمية المبثوثة فيه، وميلهُ لتجلية الحق بكل تجرَّدٍ ونزاهة، لا سيما في أثناء ردوده على مخالفَيْه: أبي زيد من الحنفية، والجويني من المتكلمين الجدليين.

فمن أدلِّ الدلائل على ذلك: أنك تجد أبا المظفر رحمه الله لا يتوانى عن نقل كلام أبي زيد أو الجويني، حتى لو استغرقَ هذا النقلُ الجمَّ الغفير من الصفحات، قبل أن يكرَّ عليها بالرد والنقض حرفاً بحرف، ودليلاً بدليل، وكفى بهذا دليلاً على سعة صدر هذا الإمام، ودقّته في نقل كلام المخالفين وإنصافهم.

ومن مزايا الكتاب: تفرده بذكر مسائل أُغفلت في عامة كتب الأصول، مثل: مسألة ما إذا قُرنَ بالحكم المعلق بالصفة حكمٌ مطلق، ومناقشة الحنفية في قولهم ببطلان السببية بالشرط والتعليق، كما ذكر في آخر الكتاب مباحث الأهلية، والتي تحفل عادةً بها كتب الحنفية، وخرّجها بما يتوافق والمذهبَ الشافعي، وقال: (ذكر القاضي أبو زيد الدبوسي في آخر كتابه الذي صنفه في أصول الفقه وسماه تقويم الأدلة فصولاً لا توجد في سائر الأصول، وبالفقهاء حاجةٌ إليها، خصوصاً في الطريقة التي هي معهودة الوقت، فأحببتُ إيرادَ ذلك، والكلامَ عليه في المواضع التي يجب الكلام عليها)[4].

---

(١) ص ١١٦.
(٢) ص ٣٠٥، وقارن بالبرهان ١/ ٢٥٣.
(٣) ص ١١٨١.
(٤) ص ١٢٦٩.

كما أن لأبي المظفر اهتماماً خاصاً بنقد كتاب البرهان للجويني، في حين أنكَ لا تجدُ أحداً من الشافعية تجرأ على نقدِ هذا الكتاب لهيبته وفحولة مؤلفه، حتى قال السبكي: (هذا الكتاب من مفتخرات الشافعية، وأنا أعجب لهم! فليس منهم من انتُدب لشرحه، ولا بكلامٍ عليه إلا في مواضعَ يسيرةٍ تكلَّم عليها أبو المظفر بن السمعاني في كتاب القواطع وردَّها على الإمام)[1].

وقد اتَّسمتْ ردود أبي المظفر رحمه الله بالقوة مع التزام أدب الحوار، وعدم تسمية المخالف في بعض الأحيان، ولكنه قد يغلظ في العبارة حين يتعلق الأمر بثوابت الدين، كما فعل في مسألة رد الخبر المخالف للقياس، حيث أغلظ على أبي زيد وقال: (هذا الذي قاله جرأة عظيمة! ولا أدري كيف وقع الإغضاء عنه والمداجة في حقه في بلاد أهل السنة!)[2].

وأغلظَ في الردِّ على المتكلمينَ الذين شكَّكوا في حجيَّة خبر الواحد، فقال بعد كلام: (وليس يخفى على العلماء المبرِّزين، نعم، يخفى على الجهال والأغتام، ومن لم يقف على أحوال الرسول صلى الله عليه وسلم، وأخذ العلم من وراء وراء)[3].

ومن مزايا الكتاب: توسُّعه في أبواب القياس وأنواعه، والعلة ومسالكها، وتنكبه عن طريقة الجدليين، القائمة على إفحام الخصوم، وهدمِ مذاهبهم، وميله إلى الطريقة الإقناعية المؤسّسة للأصول.

فقد ركَّز على أهمية التأثير في الوصول إلى العلة، وأبطلَ المسالكَ الاجتهادية الأخرى من طردٍ ودورانٍ وسبرٍ وتقسيم.

---

(١) طبقات الشافعية ٥/ ١٩٢.
(٢) ص٥٦٢.
(٣) ص٥١٧.

وأكَّد على أن غالبية الأحكام لا تخلو من المعاني المؤثرة، وقال: (إن من يتحرَّى طلبَ الحق، وطلبَ إيراد معنىً مناسبٍ للحكم، فينبغي أن يشتغلَ بذلك، ويبذلَ غاية مجهوده، وعندي: أنَّ من طلب ذلك فلا بدَّ أن يجدَه إلا في أفرادٍ من المسائل وردتْ بها النصوص، واتفقت الأمة على تعرِّيها من المعاني، فأما عامة الأحكام، فالشارع لم يُخلها من المعاني المؤثِّرة في تلك الأحكام)[1].

وانتقدَ الأسئلة التي وضعها الجدليون للطعن في العلة وتفنَّنوا في تسميتها وتشقيقها، حتى أنهاها بعضهم إلى ثلاثين سؤالاً! وقال:

(واعلم أنه لا يجوز للفقيه أن يعتمدَ على جميع هذه الأسولة، ولا يعتقدَ صحة هذه الاعتراضات، فإنَّ هذه الاعتراضاتِ اعتراضاتُ أربابِ الظاهر، اقتنعَ بها منْ يقتنعُ بظاهرٍ من الكلام، وقلَّ وقوفه على حقائق المعاني في المسائل، ولا بدَّ من تنخُّل الأسئلة ووجوه الاعتراضات حتى يُعرف الصحيح من ذلك ويُعرف الفاسد)[2].

واصطفى أبو المظفر من تلك الأسئلة أربعةً هي: الممانعة، وفساد الوضع، والمناقضة، والمعارضة.

والغريبُ أنَّ السبكي حكى ذلك القول لأبي المظفر رحمه الله، ثم قال: (وأنا أقول: أئمتنا لا ينكرون ذلك، وإنما وضعوها واستكثروا منها لينحلَّ الصحيح من الفاسد، فيلوحَ لراكب بحار النظر لججُها، وتنفتحَ الأبوابُ لذي الفطنةِ فيلجها، ويظهرَ من حقائق الأمور أبلجُها، وينهضَ في جحافل الأقيسة على أحسنِ الطرق حججُها)[3].

ويذكر أبو المظفر رحمه الله أن طريقةَ الجدليين قد ولَّى زمنها، واضمحلَّت رسومها، فيقول: (وقد كانت أنواعُ هذا طريقاً مسلوكاً من قبل، يجري النظار على

---

(١) ص ٩٩٦.
(٢) ص ١٠٤٤.
(٣) رفع الحاجب ٤/ ٤٧٦ والنص في النسخة المطبوعة مشوب بالتحريف والتصحيف، وذلك في ثلاثة أسطر فقط! فما بالك ببقية الكتاب! ولا حول ولا قوة إلا بالله.

سَننها، ويجادلون ويناطحون عليها، غير أن زماننا هذا الذي نحنُ فيه قد غلبَ عليه معاني الفقه، وقد جرى الفقهاءُ فيه على مسلكٍ واحد، فتناظموا في سلكٍ واحد، يطلبونَ الفقه المحضَ والحقَّ الصريح، وقد تناهتْ معاني الفقه إلى نهايةٍ أظنُّ أن ليس بعدها مبلغُ الحق لطالب، ولعلها قاربتْ في الوضوح الدلائلَ العقلية التي يدَّعيها المتكلمون في أصول الدين) [1].

ومن مزايا الكتاب: الصنعة الحديثية فيه، فعلم الحديث الشريف هو أحدُ العلوم التي بَرِعَ فيها أبو المظفر رحمه الله، فلا جَرَمَ أن ظهرت موهبته الحديثية في هذا الكتاب، وإنك قد تجدُ الكثيرَ من الأصوليين قد جمعوا إلى علمهم بالأصول العلمَ بالمنطق، أوالتفسيرَ أو الفقه، أما أن تجدَ أصولياً محدثاً، فهذا من نوادر الدهر.

ومن مظاهر هذه المزية في الكتاب: غلبةُ الأحاديث الصحيحة والحسنة عليه، مع وجود شيء من الأحاديث الضعيفة التي قد تختلفُ في درجتها أنظارُ المحدثين.

وانتقد أبو المظفر رحمه الله الكثيرَ من الأحاديث الضعيفة، في حين أنك تجد أكثر الأصوليين يسوقونها مساقَ التسليم، أو عدِّها من الأحاديث الصحاح!

فقد انتقدَ خبرَ عرض السنة على الكتاب مصرِّحاً بعلَّته، فقال: (فهو خبرٌ رواه يزيد بن ربيعة عن أبي الأشعث عن ثوبان، ويزيد بن ربيعة مجهول، ولا يُعرف له سماعٌ من أبي الأشعث عن ثوبان، وإنما يروي أبو الأشعث عن أبي أسماء الرَّحَبِي عن ثوبان، فالحديثُ منقطع، وفيه رجلٌ مجهول، وحكى الساجي عن يحيى بن معين أنه قال: هذا حديث باطل وضعته الزنادقة)[2].

وشكك في ثبوت بعض الأحاديث، مثل خبر معاذ في إثبات القياس[3]، وخبر ابن عباس في قتل المرتدة[4]وحديث (ملكتِ بضعك فاختاري) [5].

---

(١) ص ٩٦٦.
(٢) ص٥٦٩.
(٣) ص٨٧٩.
(٤) ص٣٠٠.
(٥) ص٩٧٣.

وانتقدَ عزوَ أبي زيد لمقولة (من عَرفَ نفسه عرفَ ربه) إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم وقال: (هذا لا يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم بحال، وإنما هو لفظٌ محكيٌّ عن يحيى بن معاذ الرازي) [1].

وقد نقلَ هذا النقدَ الحافظُ السخاوي في كتابه (المقاصد الحسنة) [2] وكفى بهذا دليلاً على انتقاد هذا الإمام الهمام.

ومما يدلُّ على علمه بالرجال: أنه لما حكى الاستدلال بفتيا لابن سيرين وعطاء على جواز إحداثِ قولٍ ثالث، ردَّه بقوله: (هذا في مسروق صحيح، أما في ابن سيرين فبعيد، لأنه وإن أدركَ عصر الصحابة رضوان الله عليهم، فلم يكن في ذلك الوقت في عداد من يُعتَدُّ بقوله مع قولهم، بخلاف مسروق، فإنه من متقدِّمي التابعين، وأدركَ زمان عمر ﷺ وما بعده، وكان من الفقهاء المتقدمين في عصر الصحابة) [3].

ولأبي المظفر رحمه الله نقدَاتٌ مهمَّة للحاكم في معرفة علوم الحديث، تدلُّ على علمه الواسع بطبقات الرواة.

فمن ذلك: أن الحاكم جعلَ سعيد بن المسيب في الطبقة الأولى من التابعين وهم -عنده- من أدركوا العشرة المبشرين بالجنة، أو أكثرهم، فتعقَّبه أبو المظفر رحمه الله بقوله:

(وهذا خطأ، لأن سعيد بن المسيب لا تصحُّ له روايةٌ عن أحدٍ من العشرة إلا سعد بن أبي وقاص، ووُلد لسنتين مضتا في خلافة عمر ﷺ، وتوفي سنة أربع وتسعين، وقيل سنة ثلاث وتسعين.

نعم، قد قيل: إِن سعيدَ بن المسيب أفقهُ أهل الحجاز في زمانه، ويقال: إنه أعلم التابعين بقضاء عمر.

---

(١) ص٨٣٧.
(٢) المقاصد الحسنة ص ٤١٩.
(٣) ص ٧٥٢.

وأما الذين أدركوا العشرة أو أكثر العشرة، فجماعةٌ من التابعين من أهـل الكوفـة والبصرة، مثل قيس بن أبـي حـازم ومـسروق بـن الأجـدع، وأبـي عمـرو والـشيباني ..)الخ[1].

ومما يدلُّ على معرفته بمصطلح الحديث: أن له اختياراتٍ مهمةً في هذا الميـدان، تنبئ عن معرفةٍ بدقائقه.

فمـن ذلـك: أنه اختار في الراوي يروي حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسـلم ثـم ينساه أنه تُقبل رواية من رواه عنه، حتى لو جحد الراوي الأولُ الحديثَ رأساً وكـذَّب الراويَ عنه، مخالفاً في ذلك جمهور أهل الحديث والأصحاب[2].

واختار أن الزيادة في الحديث لو رواها واحدٌ وأغفلَها جماعةٌ من الـرواة فـلا يجـوز أن تُقبل تلك الزيادة، مخالفاً في ذلك كثيراً من الأصوليين[3].

ومـن اختياراتـه: أنـه جعـل المكاتبـة أقـوى مـن الإجـازة في طُـرق الأخـذ عـن الشيوخ[4].

ولأجل هذه المكانة السامقة، فقـد حَفَـل ابـنُ الـصلاح، ومـن بعـده الحـافظُ ابـن حجر[5]، بنقل اختيارات الإمام أبي المظفر السمعاني الحديثية كما يظهر لكـل نـاظرٍ في كتابيهما.

---

(١) ص٦٠٧.
(٢) ص ٥٤٨.
(٣) ص٦٢٠.
(٤) ص ٥٤٢.
(٥) في كتابه العظيم: النكت على ابن الصلاح.

٥ـ مصادر كتاب القواطع:

يُعدُّ كتاب القواطع من أشدّ كتب الأصول فحولة وأصالة، لذا، فمصدَرُه الرئيسُ هو ما كان بين جنيّ الإمام ابن المظفر رحمه الله، وما حباه الله إياه من فقه النفس والبدن.

لكنَّ هذا لم يمنعِ الإمام أبا المظفر من الإفادةِ من كتبِ الأصوليين، حتى أولئك المتكلمينَ منهم إذا رأى في كلامهم ما يستحقُّ النقل والتنويه.

وكان من أكثر كتب الشافعية الفقهاء التي أفاد منها أبو المظفر: كتب أبي حامد الإسفرايني، وأبي الحسن الماوردي، والقاضي أبي الطيب الطبري.

ومن أكثر كتب المتكلمين التي نقل منها أبو المظفر رحمه الله كتاب المعتمد، لأبي الحسين البصري المعتزلي، فنَدرَ أن تجدَ فصلاً في كتاب القواطع لا ينقل كلاماً للمعتمد، معزواً لأبي الحسين في بعض الأحيان، وبلا عزوٍ أو إبهامه في أحيان أخرى.

أما كتابا(تقويم الأدلة) لأبي زيد و(البرهان) للجويني، فغالب نقل أبي المظفر منها لغرض تفنيد حججهما، والكرِّ عليهما بالنقض والرد، ونَدَر أن ينقل منهما للاعتماد والإقرار.

وفي مواضع معينة، ينقل أبو المظفر رحمه الله من كتب أبي إسحق الشيرازي، كاللمع والتبصرة والملخص، وقد نقل فصلاً كاملاً من كتاب اللمع، وهو فصل ما ينعقد فيه الإجماع[1].

وفي بعض المواضع، لا يخفي أبو المظفر رحمه الله امتعاضَه من طريقة أبي إِسحق الجدلية، ويصرِّح بأنه ينقل من كتبه مجاراةً للأصوليين.

---

(١) ص ٧٤٩.

فقد نقل كلاماً لأبي اسحق يتعلق بالعلة ثم قال: (وهذه فصولٌ عراقية، ليس تحتها كبير معنى، غيرَ أنَّ كتبَ الجدل والأصول تُزيَّن بأمثال هذا من غير أن يعود بفائدة فقهية) [1].

٦ـ منزلة كتاب القواطع بين كتب الأصول:

كان أولَ من أثنى على الكتاب في علمنا القاصر، ونوَّه على مكانته حفيدُ مؤلفهِ أبو سعد السمعاني، حيث قال: (**هو يغني عما صنف في ذلك الفن**) [2].

كما أنَّ أقدمَ من نقلَ عن هذا الكتاب في علمنا هو الإمامُ الحافظ أبو عمرو بن الصلاح، وذلك في كتابيه (أدب المفتي والمستفتي) و(المقدمة في علوم الحديث)، حيث أكثرَ من ذكر أقوال الإمام أبي المظفر رحمه الله واختياراته، ملقباً له بالسمعاني الكبير، وذلك تمييزاً له عن شيخهِ حفيد مؤلفِ القواطع: أبي المظفر عبد الرحيم بن عبد الكريم السمعاني.

وأما فيما عدا ذلك، فقد تجاهلَ الأصوليون اللاحقون، وجلُّهم من المتكلمين، كتاب القواطع ومؤلفَه تجاهلاً تاماً، فلم نجدْ له ذكراً في كتب الأصول التالية، كالإحكام للأمدي، والمحصول للرازي ومختصرَيِ ابن الحاجب والبيضاوي وشروحهما.

والأغربُ من ذلك كلِّه، أننا لم نجدْ أحداً قام بخدمة هذا الكتاب! سواءٌ بكتابة شرحٍ عليه يوضّح غرائبه، أو تأليف مختصرٍ له يهذّب مقاصده، أو حتى تخريج لأحاديثه وآثاره يوثّق دلائله.

وظلَّ الأمر على هذه الحال، إلى أن جاء تاجُ الدين السبكي في القرن الثامن الهجري، فكان أولَ من (اكتشف) كتابَ القواطع بعد تلك القرونِ المتعاقبة، ونفضَ عنه غبارَ الإهمال، فأكثرَ من النقل عنه، والثناءِ على أبحاثه في شرحه لمختصر ابن

---

(١) ص١٠٠٠.
(٢) الأنساب ٧/ ١٣٩.

الحاجب، وضمَّن الكثير من اختياراته في مختصره الشهير في الأصول (جمع الجوامع)، وقال في تقريظه ما لم يقل في سواه، بل فضَّله على غيره من كتب الأصول، كالمحصول والإحكام، فقال: (**لا أعرف في أصول الفقه أحسن من كتاب القواطع ولا أفحل من برهان إمام الحرمين**)[1].

ويقتفي الزركشي أثرَ عصريِّه السبكي، فيكثرُ من النقل عن القواطع في (البحر المحيط)، ويفوقُ السبكي في إعلاء مرتبة الكتاب، فيجعله (**أجلَّ كتاب للشافعية في أصول الفقه نقلاً وحجاجاً**)[2].

٧ـ السبب في تجاهل كتاب القواطع:

من أهمِّ الأسباب في نظرنا القاصر: أن الغلبة في علم الأُصول كانت للمتكلمين، فَغَدتْ كتبهُم هي المعتمدةَ في المدارس، وطريقتُهم هي المعوَّلَ عليها في التلقين، لدواعٍ ليس أقلَّها: تأييدُ ذوي السلطان لهم، وتقليدُهم الوظائف، وحبسُ الأوقاف عليهم، وإجراءُ الجرايات على من يلبس لبوسهم، ويتشدقَّ بمصطلحاتهم.

وقد كان المتكلمون فرحين بطريقتهم، مغترِّين بعلمهم، مزْدرينَ لمن لا يعرف مقدماتِهم ونتائجهَم، وإذا رُمت مثالاً على ذلك، فاستمع إلى الجويني لما حكى قولاً للإمام أبي الطيب الطبري في إحدى المسائل الأصولية، فعلَّق عليه الجويني بقوله: (وإنما سميتُ هذا الشيخ لغشيانه مجلس القاضي مدة، واعتلاقه أطرافاً من كلامه، ومن عداه حثالة وغثاء)[3]!

فتأمل ما في هذه العبارة! تجدْ فيها-أولاً-السببَ في تسويغ إمام الحرمين لنفسه ذكر ذلك الإمام الهمام، وتجدْ فيها-ثانياً-التهوينَ من مكانة الفقهاء الذين لا يدرون الكلام!

---

(١) طبقات الشافعية ٥/ ٣٤٣.
(٢) البحر المحيط ١/ ١١.
(٣) البرهان ٢/ ٥٤٧.

هذا الذي قلناه كان قبل مجيء أبي حامد الغزالي، فلما جاء، طمَّ الوادي على القرى، فسلبَ الثقة عن كل خائضٍ في علوم الشريعة – ومنها الأصول – وهو لا يدري المنطق! مهدراً بذلك الثقة بألوف العلماء الربانيين! ليوسع بذلك الهوَّة بين الفقهاء والمتكلمين.

على أننا لا نبرِّئ تلاميذَ أبي المظفر ومحبِّيه من التَّواني في أداء حقه، ونتذكر في هذا الصَّدد قولة الشافعي في الليث بن سعد: (كان الليث أفقه من مالك، إلا أن أصحابه لم يقوموا به).

وقد كان أكثرُ أصحاب أبي المظفر من طلابِ الحديث الشريف، فكان كلُّ جهدهم منصباً على الرحلة والسماع، فلم تسمُ هممهُم إلى ما عند الإمام من علم الفقه والأصول، أما القلُة الباقية من طلبته الفقهاء، فقد آثروا الجريانَ مع التيار، وخافوا على حطام الدنيا أن يُسلب منهم ويضيع، فأخفروا ذمة شيخهم وتنكروا له.

ومهما يكن من أمر، فقد حفظَ الله كتابَ القواطع إلى أيامنا هذه، تحقيقاً لوعده: بأن ما ينفع الناسَ يمكث في الأرض، وقيَّض الله من ضئضئ المتكلمين أنفسهِم من شهدوا بعظمة هذا الكتاب، وفضَّلوه على كتب أشياخهم وأئمتهم.

ويحقُّ لأبي المظفر رحمه الله أن يتمثل هنا بقول القائل:

ما ضرَّ شمس الضحى، والشمسُ طالعةٌ
أن لا يرى ضوءَها من ليسَ ذا بصرِ

المبحث الثالث
نقد طبعات الكتاب السابقة
ومنهج هذه الطبعة

طبع كتاب القواطع ثلاث طبعات:

الأولى: بتحقيق الدكتور محمد حسن هيتو، وصدرت عن مؤسسة الرسالة، وقد احتوتْ هذه الطبعةُ على جزءٍ يسيرٍ من أول الكتاب، ثم توقَّفَ الدكتور عن إتمام العمل فيها لأسباب مجهولة.

ومما يعيبُ هذه الطبعة أيضاً: أنها اعتمدتْ على مخطوطةٍ وحيدةٍ للكتاب، وهي مخطوطة فيض الله، مما أدّى إلى وقوع الكثيرِ من السقط والتحريف فيها.

الثانية: طبعة دار الكتب العلمية، وقد (حققها) محمد حسن، الملقب محمد فارس! وهي طبعةٌ كاملة للكتاب، اعتمدتْ على نسخة فيض الله أيضا، لكنها طبعةٌ في غاية الرداءة، لا تكادُ تخلو صفحة منها، بل أيُّ سطرٍ فيها من التحريفِ والسقط! ولذا، فلا يتأتى لأيِّ دارسٍ الاعتمادُ عليها.

ومن نظَر في هذه الطبعة علمَ صدقَ كلامي إن شاء الله، وتيقن أنه يسيرٌ هيِّنٌ في حجمِ أخطاءِ هذه الطبعةِ التجاريةِ بامتياز!

الثالثة: طبعة مكتبة التوبة في الرياض، بتحقيق الدكتورين: عبد الله بن حافظ الحكمي، وعلي بن عباس الحكمي، وهي أفضلُ طبعات الكتاب السابقة، لذا فسأطيل النفَس في الكلام عليها.

نقد طبعة الرياض:

ذكر محقِّق هذه الطبعة أنه اعتَمد على أربعِ نسخٍ في التحقيق:

الأولى نسخة وقف فيض الله بتركيا، وقد نسخها أحمد بـن عبـد الله المـصري سـنة ٨١٥هـ.

الثانية: نسخة الجامعة الأمريكية ببيروت، نسخت عام ٧٥٧ بدمشق، وقد وُجـد منها الشطر الثاني من الكتاب فقط.

الثالثة: نسخة المكتبة السعيدية العامة بتونك في الهند.

الرابعة: نسخة المكتبة الآصفية بحيدر أباد في الهند أيضاً.

وقد حقَّق الدكتور عبد الله الحكمي الأجـزاء الثلاثـة الأُوَل مـن الكتـاب، مقارنـاً النسخ على طريقـة النـسخة الأم، حيـث جعـل نـسخة فـيض الله هـي النـسخة الأم، مستبعداً نسخة الجامعة الأمريكيـة لنقـصها، ونـسخة المكتبـة الآصـفية لترجيحـه أنهـا منقولةٌ عن نسخة المكتبة السعيدية.

ثم أكمَل الدكتور علـي الحكمـي التحقيـق معتمـداً علـى النـسخ الأربعـة، متبعـاً طريقةً أخرى في التحقيق،هي طريقة النص المختار.

وللأمانة، فإنني أُسجِّل هنا أن الأجزاء الثلاثـة الأولى، بتحقيـق الـدكتور عبـد الله كانت الأجود، حيث قلَّ فيها-نسبياً- التحريف والسقط، بينما زادت نـسبة التحريـف والسقط في الجزأين الرابع والخامس.

لكن هذه الطبعة - على جَودتها وحـسنها – لم تخـلُ مـن مؤاخـذاتٍ وأخطـاءٍ لا تليق بذلك المستوى، وتلك الجودة.

وتتعلق المؤاخذات بالشكل والمضمون.

أما من ناحية الشكل، فقد حَـرَص القـائمون علـى طبـع الكِتـاب علـى تـضخيم حجمه، عبْرَ تكبير حجم الحـروف المطبوعـة بهـا الكتـاب، فـصدر الكتـاب في خمـسة مجلدات كبار!

وقد ساعد المحقِّقان الكريمان على ذلك التضخيم، وذلك بوضعِ الكثير من الهوامش غير المناسبة، مثل وضع تراجمَ لجميع الأعلام الواردةِ أسماؤهم في الكتَاب، حتى الصحابة منهم والتابعين! وهي طريقة غريبة درج عليها المعاصرون، ولا يخفى ما فيها من تشتيت لأفكار قارئ الكتاب!

كما قام المحقِّقان الكريمان بوضعِ فهارسَ متنوعةٍ للكتاب، كفهارس الآيات والأحاديث والأشعار..الخ. ونحن لا ننكر أن هذه الفهارس قد يُحتاج إليها في كتب الفقه والحديث والسير والتاريخ المطولة، أما في كتابٍ أصوليٍّ متوسط الحجم كهذا الكتاب، فلا أحسب إقحام كل تلك الفهارس فيه إلا نوعاً من الترف العلمي.

هذا من ناحية الشكل، أما من ناحية المضمون، فأُجمل مؤاخذاتي بالنقاط التالية:

١- **وقوعِ الكثير من السقط في الكتاب**، حتى إن السقط قد يصلُ في بعض الأحيان إلى فقرة كاملة! وإليك بعض الأمثلة:

- (... وهذا على الإذن فيهما جميعاً، **وقد وَرد في القرآن التخيير في الأمر، مثل قوله تعالى:** ﴿ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾، وقد ورد للجمع[1] في النهي)[2].

- (ألا ترى أنه لو قال لأمرأته: أنت طالق ثلاثاً **إن شاء الله لم يقع شيء، ولو قال لامرأته: أنت طالق ثلاثاً** إلا ثلاثاً لم يصح)[3].

- (إلا ترى أنه إذا قال لغيره: **حرمتُ عليك هذا الطعام، عقل منه تحريم الأكل؟ وكذلك إذا قال:** حرمت عليك هذا الشراب يُعقل منه تحريم الشرب؟)[4].

---

(١) وفي النسخة السعيدية: التخيير، وهو المناسب للسياق، لذلك أثبتناها في هذه الطبعة، ولهذا نظائر، يذكر نص النسخة الأم وإن كان السياق يقتضي خلافه!
(٢) ١/ ٥٨ والعزو هنا لطبعة الرياض، وقد ميزتُ السقط بالخط العريض.
(٣) ١/ ٤٥٨.
(٤) ٢/ ١٤١.

- (ومنع **من الصلاة بإيماء الحاجب بالقياس، ومنع** من إيجاب الكفارة في قتل العمد بالقياس)[1].

- (وقد ذكروا مثال ذلك: **الحاق العبد بالحر في وجوب القصاص في النفس والأطراف، ووجوب الكفارة**، وكذلك الحاق العبد بالأمة في تنصيف الحدّ)[2].

- (.. وذلك التناول فيما وراء المخصوص لا يبطل بالتخصيص، **وأما العلة، كانت حجة بالتأثير المفيد لقوة الظن، وهذا يبطل ويفوت بالتخصيص،** وعلى هذا يظهر الجواب..) [3].

- (ومع ذلك جاز النكاح، **قالوا: والكسر سؤال مليح، والاشتغال به ينتهي إلى بيان الفقه**، وأما الاعتراض..) [4].

- (إن تكون إحداهما موافقة للأصول، والأخرى مخالفة للأصول، **فالتي هي موافقة للأصول أولى، لأنها تقوى بموافقتها للأصول مالا تقوى الأخرى بمخالفتها للأصول**، فهذا جملة..) [5].

- (فإنما سقط كونه شرطاً بدليل قام عليه، **وكذلك قوله تعالى ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾، إنما لم يكن هذا شرطاً بدليل قام عليه**، وكان ظاهر الآية..) [6].

- سقطت فقرة كاملة عند آخر الجزء الثالث من طبعة الرياض، وهي موجودة في نسخة الجامعة الأمريكية، وتبدأ بقوله: (وسنذكر الآن باب القياس، وما يتصل به، ونستعين الله زيادة استعانة في ذلك) وتنتهي بقوله: (والله الهادي إلى الحق، والمرشد إليه بمنِّه وجوده).

---

(١) ٤/ ٨٩

(٢) ٤/ ١٨٥.

(٣) ٤/ ٣٣١

(٤) ٤/ ٣٥٢.

(٥) ٤/ ٣٥٢.

(٦) ٤/ ٤٣٥.

- سقطت فقرة طويلة جداً في أواخر الجزء الخامس من طبعة الرياض، وذلك بعد نقل المؤلف رحمه الله فصلاً لأبي زيد في حين صحة عبارات الصبي شرعاً، وتبدأ بقول المؤلف: (هذا كلامه في هذا الفصل، وهذا الفصل أكثر الكلام فيه يتصل بتصرفات الصبي) إلى قوله (فهو كلام حسن، لكن ليس مما يُستدل به ابتداءً في هذه المسألة، ولكنه يدخل في أثناء الكلام لتقرير الكلام، والله أعلم) [1].

ولا يعدم المقارن بين طبعتنا وطبعة الرياض الجمَّ الغفير من مواضع السقط، المتراوحة بين سقوط كلمة إلى سقوط جملة وفقرة!

٢- **وقوع الكثير من مواضع التحريف**، الناتج بعضُها عن خطإ مطبعي، وبعضُها الآخر عن خطإ في قراءة المخطوطات!

وإليك هذه الأمثلة:

- قوله في بيت الشعر في المقدمة (وذلك مجد يملأ الحجر **والبيدا**)[2] والصواب (اليدا).

- (هو شيء **نفذ** به كلامنا)[3] وقال المحقق في الحاشية: العبارة غير واضحة في الأصل! قلت: الكلمةُ واضحة، وهي (شُدَّ) وليس (نفذ)!

- (فنذكر المحكم والمتشابه، فإنه **يعرف** معناهما من المجمل والمفسَّر) [4] والصواب (يقْرب).

- (فأحببنا إيراد هذا القدر، لئلا يكون الفقيه أجنبياً عنه متى **يأوي** إليه الكلام في مسألة من مسائل الفقه) [5] والصواب (تأدَّى).

---

(١) انظر ٥/ ٢١٩.
(٢) ١/ ٤.
(٣) ١/ ١٠٨.
(٤) ٢/ ٧٢.
(٥) ٣/ ٤٠٧.

- (ما كان **شبهاً** يحتاج نصه ومعناه إلى الاستدلال) [1] والصواب (مستبهماً).
- (قال الشافعي رحمه الله: من سبر **أصول** الصحابة رضي الله عنهم)[2] والصواب: (أحوال).
- (لأن هذا إساءة ظن بالصحابة، وحمل أمرهم على أنهم قالوا ما قالوا ما قالوه على جزاف **وتنحيت** (!) وهذا محال)[3] والصواب (وتخمين).

٣- وقوع بعض الأوهام في التعليقات.

فقد نقل أبو المظفر رحمه الله نصّاً من التبصرة، فأنكر المحقق وجوده فيه![4] والحقُّ أنَّ النصَّ موجودٌ بحروفه في التبصرة المطبوعة بتحقيق الدكتور محمد حسن هيتو في الصفحتين ٤٧٧ و٤٧٨!

ومن غرائب التعليقات: أن أبا المظفر رحمه الله عقَّب على كلامٍ للشافعي مبتدئاً بقوله (قلت) وفي نسخة فيض الله (قال الإمام رحمه الله) [5] فجعلَ المعلق الكريم النصَّ التالي لإمام الحرمين! ولست أدري – والله – من أي أتى بهذا؟ فالكلام لأبي المظفر رحمه الله لا إمام الحرمين!

ومن ذلك: أن المعلقَ نقلَ تخريجاً لحديث (المؤمن وقاف) عازياً الحديثَ للبخاري عن كعب بن عاصم[6]! والحديث ليس في الصحيح، فكان عليه أن لا يطلق العزو للبخاري كما هو معلوم من فنِّ التخريج!

---

(١) ٤/ ٤٦١.
(٢) ٤/ ٤٩٥.
(٣) ٥/ ٣٣.
(٤) ٤/ ٢٧٢.
(٥) ٤/ ٩٢.
(٦) ٥/ ٨١.

ومن ذلك أن أبا زيد حكى كلاماً يشير إلى الزندقة عن محمد بن زكريا، فجعله المحققُ محمد بن زكريا الغلابي، وهو أحد رواة الحديث الشيعة[1]! والصواب أنه محمد ابن زكريا الرازي الفيلسوف الطبيب، كما بينتُ في موضعه.

المنهج في تحقيق هذه الطبعة:

يتلخص منهجنا في تحقيق هذه الطبعة من القواطع بالنقاط التالية:

١- استطعتُ - بفضل الله تعالى- الحصول على مخطوطتين للكتاب: مخطوطة فيض الله، ومخطوطة الجامعة الأمريكية ببيروت، وعنها ميكروفيلم في مكتبة الجامعة الأردنية.

ثم قمتُ بمقابلة المخطوطتين، بدايةً من موضع الالتقاء بينهما، أي: من فصل الاستصحاب إلى آخر الكتاب، حيث قمتُ بنسخِ ذلك الجزء المهمِّ من الكتاب بخط يدي، متبعاً طريقة (النص المختار).

٢- قمت بمقابلة مطبوعة الرياض على نسخة فيض الله، بدايةً من أول الكتاب إلى فصل الاستصحاب، ثم أتممتُ المقابلة على نسختي الخاصة التي أشرتُ إليها آنفاً حتى آخر الكتاب.

وقد تمكنتُ من خلال ذلك من تحديد الأخطاء والتحريفات والسواقط الواقعة في طبعة الرياض، ومن ثم تصحيحها وتسجيلها على هامش تلك الطبعة،**أما النسختان: الآصفية والسعيدية، فقد اعتمدتُ فيهما عَلى ما أوردَه محقِّقا طبعة الرياض، فذكرتُ كل الزيادات والتصحيحات الواردة فيهما نقلاً عن تلك الطبعة، نظراً لتعذر حصولي**

---

(١) ٥/ ١٢٩.

على أيٍّ من تيْنكَ النسختين، وقمت بتحديد الزيادات التي استفدتُها من طبعة الرياض بعلامة المعقوفين المهملة من أيٍّ هامش[1].

٣-لم أذكر الفروق بين النسخ، لقلة الفائدة في ذلك، وكان كل حرصي منصباً على إخراج نصِّ الكتاب بأصح صورة، وأقوم عبارة، دون إثقال الحواشي بالفروق بين النسخ[2].

وأنني أؤكد هنا على أنني حَرصَتُ كل الحرص على إثبات كلام أبي المظفر رحمه الله كما هو، دون تحريفٍ أو تبديل، ولو اضطَّرَّ ذلك لمخالفة المشهور من قواعد النحو، وجهدتُ على ألَّا أتصرف في النصِّ إلا عند الضرورة القصوى، وذلك عندما لا تُسعفِ النسخُ في تقويم النص، فأثبتُ ما هو ضروريٌّ لاستقامته، مميزاً له بعلامة المعقوفين، منبِّهاً في الهامش إلى ذلك.

٤- حَرَصتُ على توثيق النصوص التي نقلها أبو المظفر رحمه الله، حتى تلك التي ينقلها دون عزوٍ لأصحابها، وجهدتُ على تمييز كلام أبي المظفر رحمه الله من كلام غيره.

٥- قمتُ بوضعِ تعليقاتٍ أصولية موجزةٍ يدورُ أكثرُها على تحريرِ مواضعِ الخلاف، أو تعداد المذاهب، أو ذكر تحقيقٍ جامع لبعضِ العلماء في المسائل المختلف فيها، وقد حرصتُ في تلك التعليقات على ربط اختيارات المؤلف باختيارات غيره من الأصوليين الفقهاء، كما حرَصتُ على توضيح الفروق بين طريقة الشافعية الفقهاء وطريقة المتكلمين، كما قمتُ في مواضعَ يسيرةٍ بتعقُّب المؤلف بكلام غيره من أهل العلم إن رأيته أولى بالصواب، وما بدأته بقولي (قلت) فهو مني اجتهاد،

---

(١) ومن الجدير ذكره: أن المحقق الأول لما اعتمد طريقة النسخة الأم، اضطرَّ لوضع كثير من زيادات النسخة السعيدية في الهامش! أما في هذه الطبعة، فقد رفعتُ جلَّ تلك الزيادات إلى مكانها الصحيح في متن الكتاب، ونصصتُ عليها كأخواتها بعلامةالمعقوفين.

(٢) ذكر المقدم لكتاب (نهاية المطلب) في مقدمات الكتاب ص٦٤، أن ذكر كل الفروق بين النسخ هو من شأن المستشرقين ومنٍ يتبعهم، وربما كان المستشرقون معذورين، لأنهم كانوا يخافون أن يكون أي فرق بين النسختين مؤثراً في المعنى، وهو لا يشعر لعجمته، فما عذر العربي المتمرِّس في العربية؟

فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأً فمن نفسي والشيطان، والله ورسوله منه بريئان.

٦- قمت بتخريج أحاديث الكتاب وآثاره تخريجاً مختصراً، موضحاً درجة كل حديث، ذاكراً حُجَّتي في تحسين الأحاديث أو تضعيفها، متبعاً شروط الصحة المعتمدة لدى أهل التحقيق من المحدثين، وقد أوضحتُ جانباً منها في كتابي (إيقاظ النبيل إلى الفرق بين التوثيق والتجهيل)[1].

وحاصلُ ذلك: أنني اشترط رواية الثقات الذين ثبتت عدالتهم وضبطتهم بالمسالك المعتبرة، وأردُّ رواية مجاهيل الحال، وهم من روى عنهم اثنان من الثقات فأكثر، ولم يثبت فيهم جرحٌ ولا تعديل.

وقد درجَ كثيرٌ من المعاصرين على قبول أحاديث هؤلاء، مخالفين طريقة جهابذة الحديث، وصيارفة الأثر.

وفي الوقت ذاته، فأنني أوسِّع دائرة التوثيق، وأعتدُّ بالمسالك التي انتهجها المحققون في توثيق الرواة، وقد غفل عنها أكثر المعاصرين، وهي -على التحقيق- ستة مسالك: المخالطة للرواي، الاستفاضة والشهرة، الموازنة بين الأقوال في الراوي، تصحيح ناقد لحديث تفرَّد به الراوي، دراسةُ أحاديث الراوي وسبرُها، رواية من لا يروي إلا عن ثقة عن ذلك الراوي.

وحين يردُ الحديث في الصحيحين أو أحدهما أكتفي بالعزو إليه، وكذلك الحال إذا وَرَدَ الحديث في أحد السنن الأربعة، لا أتعدَّاها إلى غيرها إلا لفائدة، وما سوى ذلك فأوضحُ وأبين، وما ذاك إلا حذراً من تحويلِ التعليقات إلى كتاب تخريجٍ موسَّع كما يحلو لكثير من المحققين المعاصرين فعله!

---

(١) الصادر عن دار عمار في عمان.

٧- قمت بوضع تراجمَ موجزةٍ للأعلام الأقلِّ شهرة من الفقهاء والأصوليين، فلم أترجم للصحابة ولا للتابعين، ولا للأئمة الأربعة المتبوعين، ولا لأهل الرواية من المحدثين.

٨- قمت بوضع ترجمة مُوعبة للإمام أبي المظفر رحمه الله ذكرتُ فيها كل ما امتدَّ إليه اطلاعي عن الإمام رحمه الله، ليعلم القارئ الكريم مكانة هذا الإمام وعلوَّ شأنه بين الأئمة.

كما قمت بوضعِ دراسةٍ مختصرةٍ للكتاب، توضحُ منهجَه ومزاياه التي تفرَّد بها عن غيره من كتب الأصول.

وإن نسيت، فلا أنسى في الختام أن أزجيَ عاطر شكري للأخ الفاضل الأستاذ خلدون المفلح عن خدمته الجلَّى بتسهيل الحصول على مخطوطة وقف فيض الله، فجزاه الله خير الجزاء.

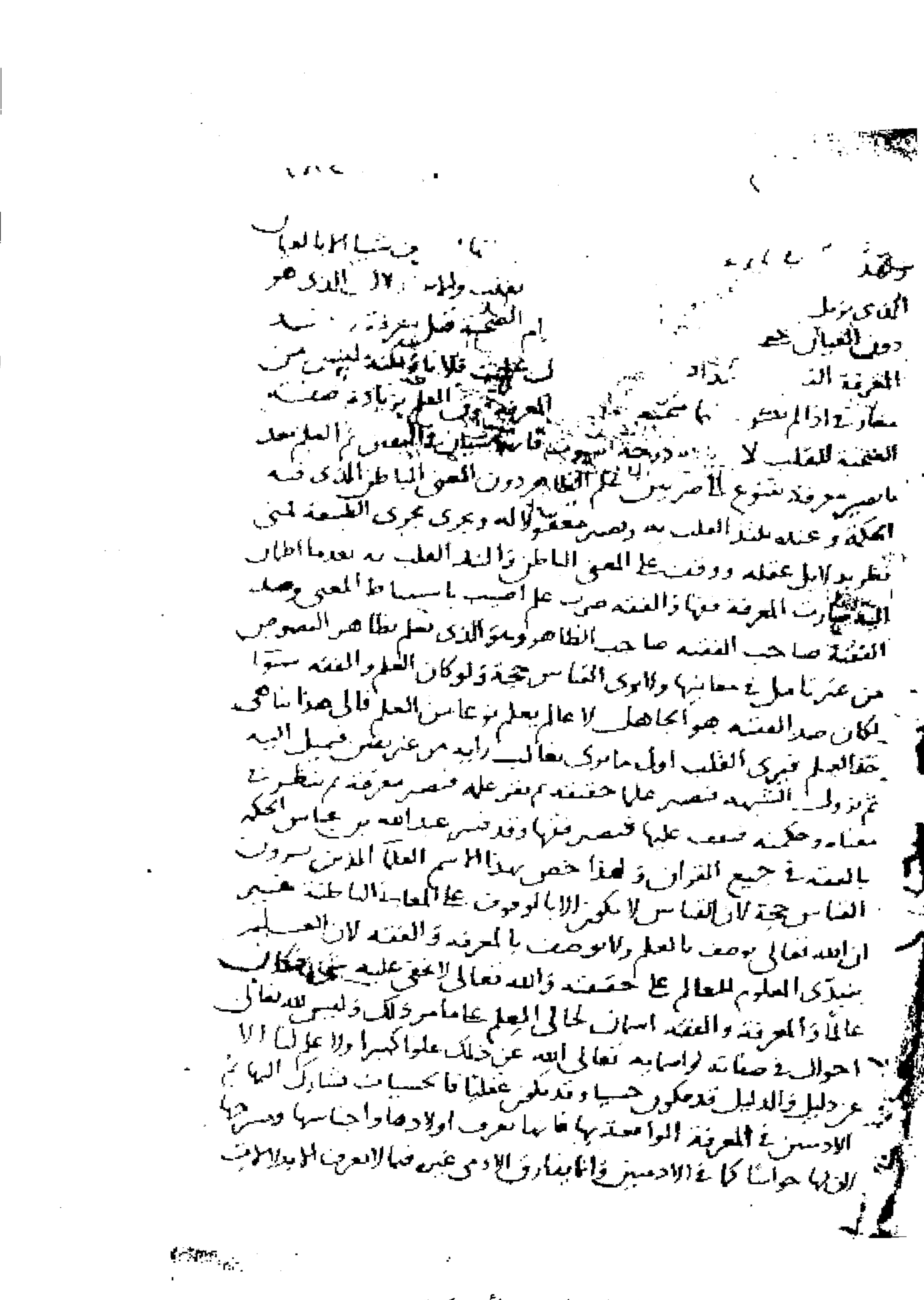
فعسى الله أن ينفع بهذا الكتاب، وبما كُتب عليه، والله من وراء القصد.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

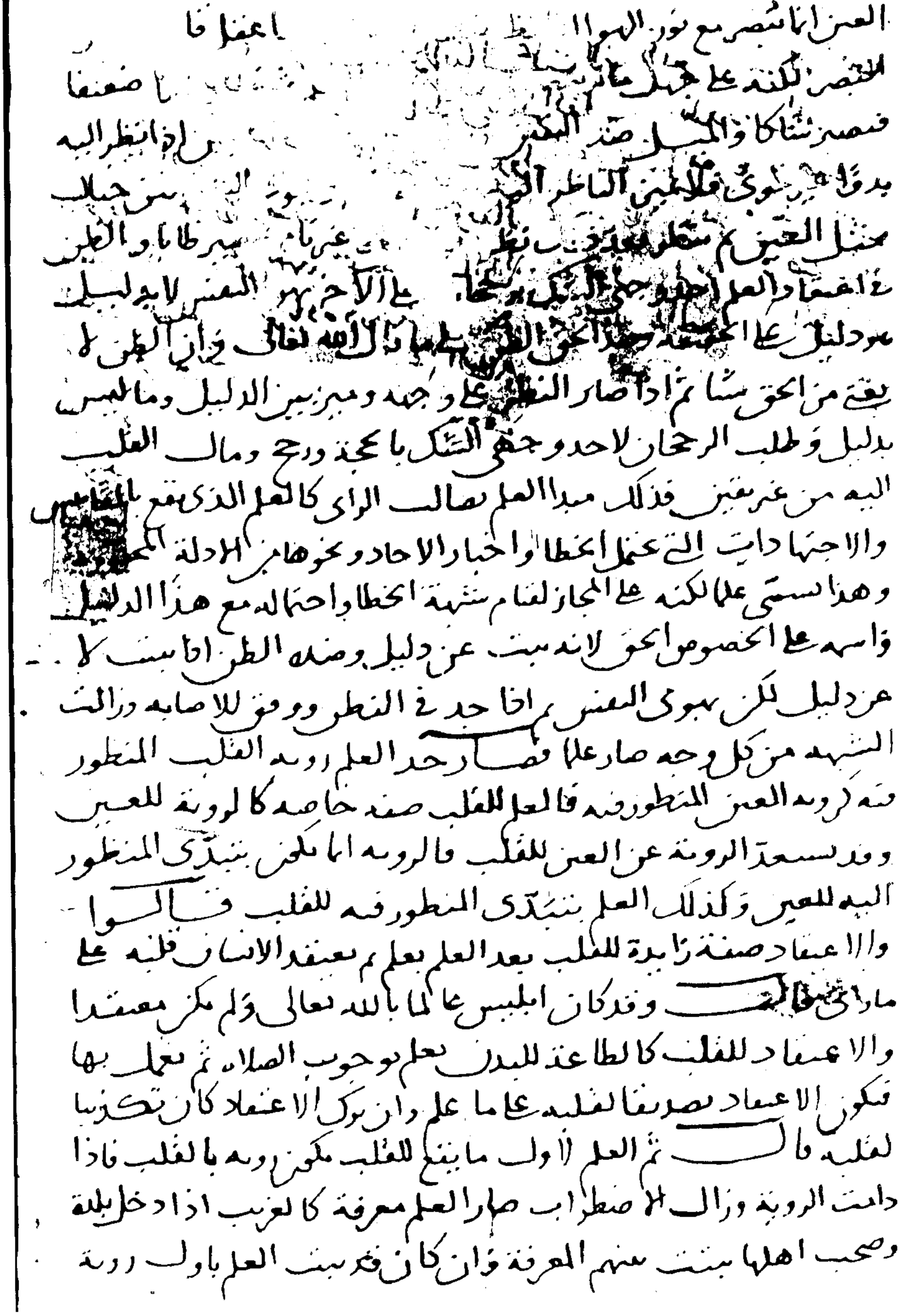


صورة عن طرة مخطوطة الجامعة الأمريكية



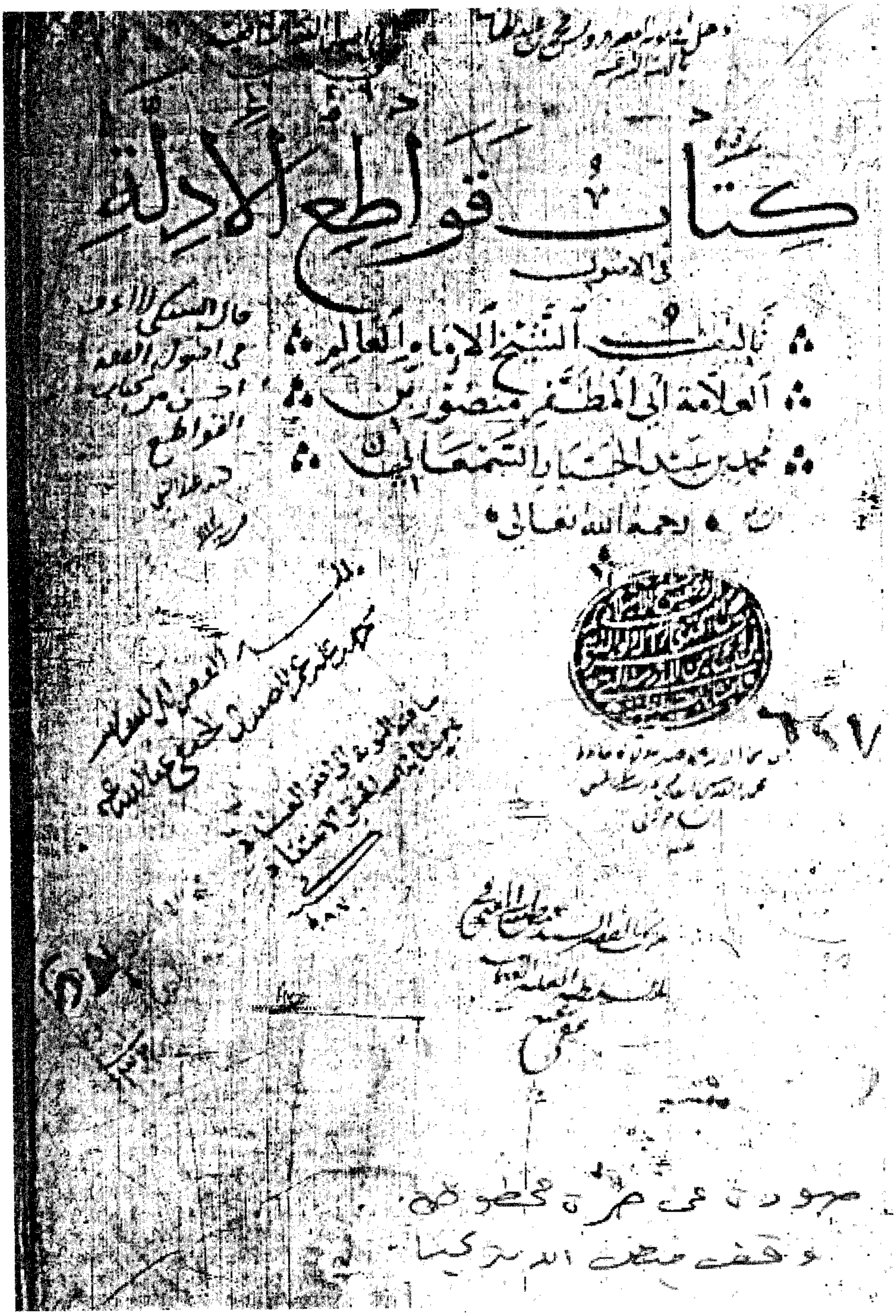


صفحة من مخطوطة الجامعة الأمريكية

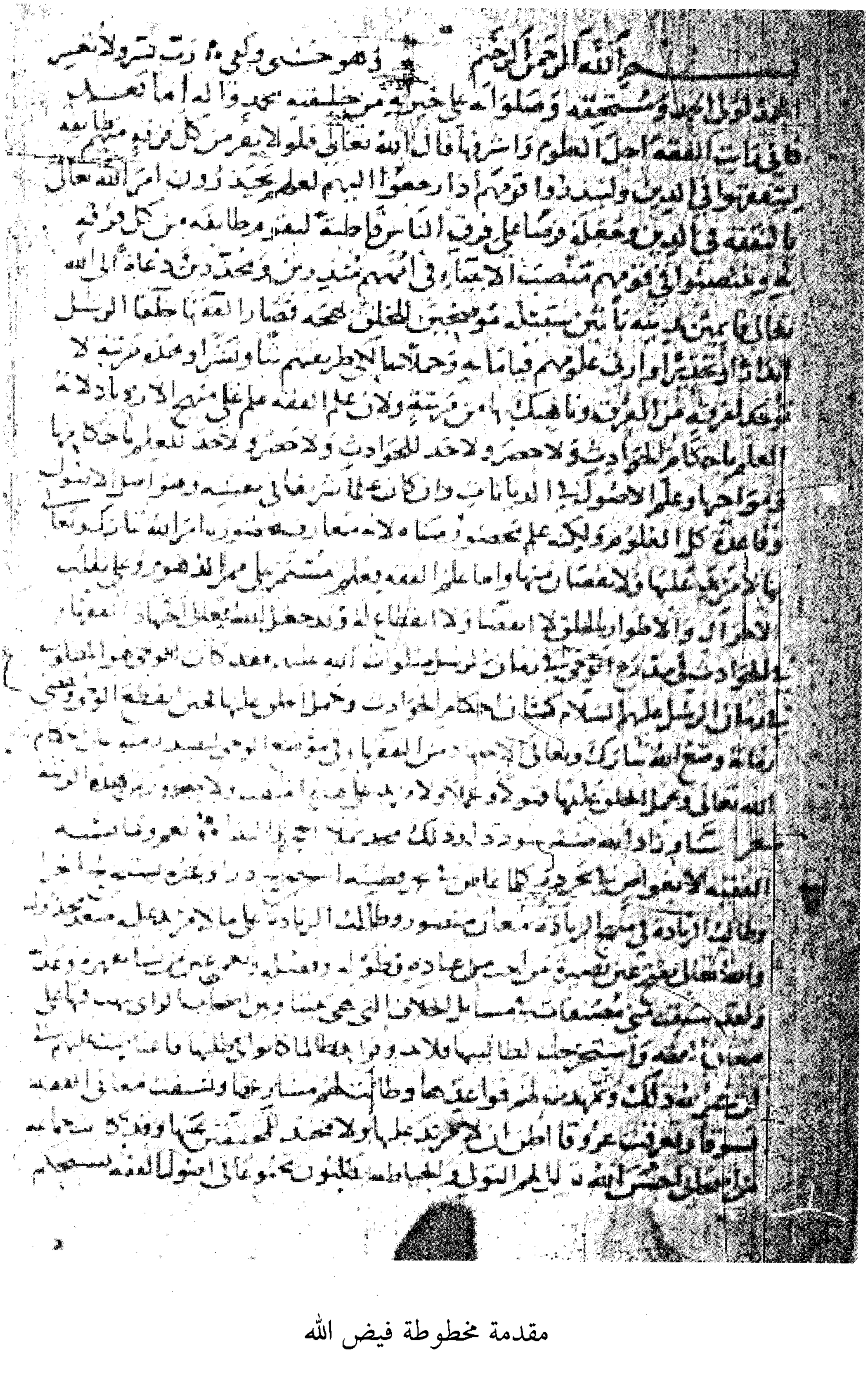


صفحة من مخطوطة الجامعة الأمريكية

صفحة من مخطوطة الجامعة الأمريكية


كتاب قواطع الأدلة
في الأصول
تأليف
أبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي ثم السمعاني
رحمه الله تعالى

صور عن طرة مخطوطة وقف فيض الله بتركيا



مقدمة مخطوطة فيض الله



صفحة من مخطوطة فيض الله

صفحة من مخطوطة فيض الله



صفحة من مخطوطة فيض الله

المجلد الثاني من كتاب

مواطع الاذلة

تأليف

الشيخ الامام ابي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني

رحمه الله ورضي عنه

طرة الجزء الثاني من مخطوطة فيض الله

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر ولا تعسر * فصل واذا اجمعت
الصحابة على دليل حكم لم يجز لاحد ويجوز للتابعين ان يستندوا على ذلك الحكم بغير ذلك الدليل وهذا
خلاف ما اذا اجمعوا على حكم لخبر حاكم وافتى بعضهم الى الخبر وعرض عليهم اظهار الحكم بعض ذلك
لاحتمال غلطا في الحكم لا خبر وعرض حكمهم لظهار جميع الحكم فلو كان للحادثة حكم اخر لاظهروه وان اجمعوا
على علة وحكم يكون اجماعا على الحكم لان العلل انما نصب للاحكام فاون الاجماع على العلة اجماعا
على الحكم وقال بعضهم انه يكون اجماعا على الدليل لا على الحكم والاصح هو الاول لما سبق ان للعلل
من العلل احكامها لا اعيانها والله اعلم بالصواب فصل الفصل الرابع في معرفة ما
ينعقد به الاجماع من الشروط اعلم ان من شروط الاجماع ظهوره في اهل العصر حتى
يعلم به اهل العصر الثاني وقد يكون ظهوره بالقول وقد يكون بالفعل وقد يكون بالقول والفعل
جميعا فاما ظهوره بالقول اذا وجد صح انعقاد الاجماع به وذهب بعض اهل العلم الى انه لا
ينعقد بالقول حتى يقترن به الفعل ليكمل فهمه وهذا ليس بصحيح لان حجج الاقوال اكثر من
حجج الافعال وان كان كل واحد منهما اذا انفرد يكون حجة فلا يجب اجتماعهما كما لا يلزم الجمع
في الحكم بين الكتاب والسنة واذا ثبت ان الاجماع على القول يكون حجة فقد يكون
الاجماع على القول بوجوده من جميع اهل الاجماع وقد يكون بوجوده من البعض وسكوت
الباقين بعد انتشاره فيهم وهذه المسئلة اختلف اهل العلم منها على اربعة اقوال
اذا قال الصحابي قولا وظهر في الصحابة وانتشر ولم يعرف له مخالف كان ذلك اجماعا منهم
وهو من اصحابنا من قال انه حجة وليس باجماع وله ابو بكر الصيرفي وقيل ان هذا مذهب الشافعي
لانه قال من نسب الى ما شاع في لا نقله فقد قرع عليه وهذا قال الكرخي من اصحاب ابي حنيفة
وبعض المعتزلة قال ابو هاشم وقال القاضي ابو بكر ليس بحجة اصلا وهو مذهب داود
وبه قال بعض المعتزلة واختاره ابو عبد الله البصري وقال ابو علي بن ابي هريرة ان كان
حكما من بعض الصحابة والمنتشر من الباقين لم يعرف له مخالف لا يكون اجماعا وان كان فتوى
والمنتشر ولم يعرف له مخالف يكون اجماعا وعكس هذا ابو اسحاق المروزي وقال
يكون اجماعا ان كان حكما لا يكون اجماعا ان كان فتيا والاصح هو القول الاول واما
من قال ليس بحجة اصلا فاحتج في ذلك وقال لا يمتنع ان يكون سكوت من سكت لتقية
او هيبة كما روي عن ابن عباس انه لما اظهر قوله في مسئلة
فرائض عمر رضي الله عنه قال انه كان رجلا مهيبا وروي انه قال هبته وايبامه
ان اكون سكت لانه لم تبلغه المسالة لتشاغله بغير ذلك من الاستغراب كان فيها

صورة عن مقدمة الجزء الثاني من مخطوطة فيض الله



صورة من مخطوطة وقف فيض الله



بسم الله الرحمن الرحيم

وهُــو حَــسبي وكفــى ربِّ يــسِّر ولا تعــسِّر

الحمدُ لوليِّ الحمد ومستحقّه، وصلواتُه على خِيرته من خَليقته، محمـد وآلـه، أمَّـا بعد:

فإنّي رأيتُ الفقه أجلَّ العلـوم وأشـرفَها، قـال الله تعـالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1]. أمـر الله تعالى بالتفقّه في الدين، وجَعَله فرضاً على فِرق الناسِ قاطبةً، لتقوم طائفةٌ مـن كـلِّ فرقةٍ به، وينتصِبوا في قومهمِ منصبَ الأنبياء في أُممهم؛ منذرين ومحـذّرين، دعـاةً إلى الله تعالى، قائمين بدينه، باثّين سبيله، موضّحينَ للخلق نهجَه.

فصار الفقهاءُ خلفاءَ الرسل؛ إنـذاراً وتحـذيراً، وارثـي عُلـومهم؛ قيامـاً بـه وحمـلاً سالكي طريقتهم؛ بثّاً ونشراً، وهذه مرتبةٌ لا توجدُ لفرقةٍ من الفرق، وناهيـك بهـا مـن مرتبة!

ولأنَّ علمَ الفقه علمٌ علـى مـنهجِ الازدِيـاد؛ لأنّـه العلـمُ بأحكـام الحـوادث، ولا حَصْر ولا حدَّ للحوادث، ولا حَصْر ولا حدّ للعلم بأحكامها ومواجبها.

وعلمُ الأصولِ في الديانات وإن كان عِلْماً شريفاً في نفسه، وهو أصـلُ الأصـول، وقاعدةُ كلِّ العلوم، ولكنّه علمٌ محصورٌ متناهٍ؛ لأنّـه معـارفُ محـصورةٌ أمـرَ الله تبـارك وتعالى بها لا مزيدَ عليها، ولا نقصانَ منها.

وأمّا علمُ الفقه فعلمٌ مستمرٌّ على مرِّ الدهور، وعلـى تقلُّـب الأَحـوال والأطـوار بالخلق، لا انقضاءَ ولا انقطاعَ له.

وقد جعلَ الله تعالى اجتهادَ الفقهاء في الحوادثِ في مدرجِ الوحي في زمـان الرسـل -صلوات الله عليهم-، فقد كان الوحيُ هو المطلوبَ في زمانِ الرسلِ - عليهم الـسلام

---

(١) سورة التوبة: ١٢٢.

– لبيان أحكام الحوادث، وحمل الخلق عليها، فحينَ انقطعَ الوحي، وانقضى زمانه؛ وَضَع الله تبارك وتعالى الاجتهادَ من الفقهاءِ في موضعِ الوحي، ليصدرَ منه بيانُ أحكام الله تعالى، ويحملَ الخلق عليها قبولاً وعملاً، ولا مزيدَ على هذه المنقبة، ولا مُتجاوزَ عن هذه الرتبة. شعر:

هنيئاً وزاد الله ضبَّة سؤدداً ... وذلك مجدٌ يملأ الحجر واليدا[1]

نعم، وما يُشبَّه الفقيهُ إلا بغوَّاصٍ في بحرِ دُرٍّ كلّما غاصَ في بحرِ فطنته استخرجَ دُرًّا، وغيرُه يستخرجُ آجرًّا، وطالبُ الزيادة في منهجِ الزيادة معانٌ منصور، وطالبُ الزيادة على ما لا مزيدَ عليه مبعدٌ مخذول.

والله تعالى يفتحُ عينَ بصيرةٍ من أحبَّ من عباده بطَوْله وفضلهِ، ويُعمي عَينَ من يشاء بقهره وعدله.

ولقد سبقتْ منّي مصنَّفاتٌ في مسائل الخلاف – التي هي بيننا وبين أصحاب الرأي – نبَّهتُ فيها على معاني الفقه، واستخرجتُ لطالبيها قلائدَ وفرائدَ طالما كانوا في طلبها فاعتاصَت عليهم إلى أن يسَّر الله ذلك، وتمهَّدت لهم قواعدُها، وطابت لهم مشارعُها، ونسَّقتْ معانيَ الفقه نسوقاً، وتعرَّقتْ عروقاً أظنّ أن لا مزيد عليها، ولا محيد للمحقِّقين عنها.

وقد كانتْ جماعة من أصحابي – أحسنَ الله تعالى لهم التولّي والحياطة – يطلبون مجموعاً في أصول الفقه، تستحكمُ لهم بها معاني الفقه، ويقوى أَزرُها، ويجتمعُ أشدُّها، وينسِّق فروعَها، ويرسّخ أصولَها؛ فإنَّ من لم يعرفْ معانيَ أصول الفقه لم ينجُ من مواقعِ التقليد، وعُدَّ من جملة العوام.

وما زلتُ طولَ أيامي أطالع تصانيف الأصحابِ في هذا الباب، وتصانيفَ غيرِهم، فرأيتُ أكثرهم قد قنعَ بظاهرٍ من الكلام، ورائقٍ من العبارة، ولم يداخلْ حقيقةَ الأصولِ على ما يوافقُ معانيَ الفقه، ورأيتُ بعضَهم قد أوغلَ، وعلَّل، وداخل، غير أنَّه حادَ عن محجَّة الفقهاء في كثيرٍ من المسائل، وسلكَ طريق المتكلمينَ

---

(١) كذا في نسخة فيض الله، والبيت لبديع الزمان الهمذاني، ولكن بإبدال (العين) مكان (الحجر) كما ذكره الثعالبي في (يتيمة الدهر) ٤/ ٣١٢، وإنما وثّقته لغرابته، وليتأكد القارئ من سلامة قراءته.

الذين هم أجانبُ عن الفقه ومعانيه، بل لا قبيلَ لهم فيه ولا دبير، ولا نقيرَ ولا قطمير "**ومن تشبّعَ بما لم يُعطَ فقد لبسَ ثوبَيْ زور**"[1]. وعادةُ السّوء، وخبثُ النشوء، قطّاعٌ لطريقِ الحق، معمٍ عن سبيلِ الرشد وإصابةِ الصواب.

فاستخرتُ الله تعالى عند ذلك، وعمدتُ إلى مجموعٍ مختصر في أُصولِ الفقه؛ أسلكُ فيه [محضَ] طريقةِ الفقهاء من غير زيعٍ عنه ولا حيد، ولا جنَف ولا ميل، ولا أرضى بظاهرٍ من الكلام، ومتكلَّف من العبارة، يُهوِّل على السامعين، ويَسبي قلوب الأغتام الجاهلين، لكن أقصدُ لباب اللبِّ، وصفوَ الفطنة، وزبدة الفهم، وأنصُّ على المعتمدِ عليه في كلّ مسألة، وأذكر من شُبه المخالفين بما عوّلوا عليه.

وأخصُّ ما ذكره القاضي أبو زيد الدبّوسي[2] في (**تقويم الأدلّة**) بالإيراد، وأتكلَّم عليه بما تُزاحُ معه الشبهة، وينحلُّ به الإشكال بعون الله تعالى.

وأشيرُ -عند وصولي إلى المسائل المشتهرة بين الفريقين- إلى بعض المسائل التي تتفرَّع عنها، لتكون عوناً للناظر، [ومتعلّقاً للمُناظر].

وحين أصِلُ إلى باب القياس، وما يتشعَّبُ منه من وجوهِ الكلام، ومأْخذِ الحجَّة، وطريقِ الأسولة والأجوبة، ووجوهِ الاعتراض، والأخْذِ بمخافقِ الخصوم وتوقيفِ المجادلين على سواء الصِّراط، وطلب ملازمة حدود النظر، وسلوك الجُدَد، وترك الحيْد، ومجانبةِ الزَّيْغ، والأخذِ بالتأثيرات والمبيّنِ المحكم من [مخايل][3] الظنيات وما تعلّق به الأصحاب بمحضِ الأشباه في كثير من المسائل، ووجه صحّة ذلك وفساده؛ فسأشرحُ عند ذلك، وأبسطُ زيادة بسطٍ وشرحٍ على حسب ما يسمحُ به الخاطر، ويجود به الوقت.

والله المعين على ذلك والميسّر له بمنِّه.

---

(١) نص حديث رواه البخاري (٥٢١٩) ومسلم (٢١٣٠) من حديث أسماء بنت أبي بكر، وقد روته أختها أم المؤمنين عائشة رضي الله عنهما عند مسلم (٢١٢٩).

(٢) هو عبيد الله بن عمر، وتصحف اسمه في بعض الكتب إلى: عبد الله، شيخ الحنفية، وأول من وضع علم الخلاف وأبرزه للوجود، له: تقويم الأدلة، والأسرار، والأمد الأقصى، وأشياء، توفي في بخارى سنة ٤٣٠. (السير ١٧/ ٥٢١، البداية والنهاية ١٢/ ٤٦).

(٣) في الأصل: مخاييل!

القول في مقدّمات أصول الفقه

اعلم أنَّ أوَّل ما نبدأ به في هذا الفصل هو: معرفةُ الفقهِ وأصوله، ثُمَّ نبني عليه ما يتشعّب منه فنقول:

الفقه في اللغة: من قولهم: فقهتُ الشيءَ، إذا أدركتُه، وإدراكُكَ علم الشيء: فقه، قاله أبو الحسين بن فارس[1].

وقيل: هو في اللغة: المعرفة بقصد المتكلم؛ يقول القائل: فقهتُ كلامك. أي: عرفت قصدك به[2].

وأمّا في عرف الفقهاء؛ فهو العلم بأحكام الشريعة.

وقيل: جملةٌ من العلوم بأحكام شرعيَّة[3].

فإن قال قائل: إنّ في الفقهِ ظنّيَّاتٍ كثيرة، فكيف يُسمَّى الكلُّ علماً؟

قلنا: ما كانَ فيه من الظنّيَّات فهي مستندةٌ إلى العلميَّات، ولأنّ الظنَّ قد يُسمَّى علماً؛ لأنّه يؤدّي إليه، قال الله تعالى: ﴿ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ ﴾[4] أي: يعلمون[5].

---

(١) أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، إمامٌ في اللغة والفقه والكلام، وإن كانت شهرته باللغة، له مجمل اللغة، المعترف بتفضيله على سائر المؤلفات، جزم الذهبي بأنه كان مالكياً، وقيل: إنه كان شافعي المذهب لشرحه ألفاظ مختصر المزني في كتابه حلية الفقهاء، كان على طريقة السلف في الاعتقاد، لذلك أثنى عليه سعد الزنجاني، توفي سنة ٣٩٥. (ترتيب المدارك ٢/ ٦١٠، السير ١٧/ ١٠٣).

(٢) المعتمد ١/ ٤.

(٣) المعتمد ١/ ٤.

(٤) سورة البقرة: ٤٦.

(٥) هذه الآية تدل على أن العلم يسمى ظناً، والمراد هو العكس، ويكفي في الدلالة عليه: أن الله تعالى قال: **(ولا تقف ما ليس لك به علم)** وقد أجمعت الأمة على جواز استعمال غلبة الظن، ولو لم يكن علماً لما جاز اتباعه بنص الآية، والله أعلم.

وقيل: إنَّ الفقهَ هو استنباطُ حكم المشكل من الواضح؛ يقال: فلان يتفقّه، إذا [كان] يستنبط علم الأحكام ويتتبُّعها من طريق الاستدلال، قال الله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾[1] الآية.

والدليل على أنّ الفقه اسم الاستنباط والاستدلال على الشيء بغيره: حديث زياد بن لبيد قال: "**ذكر رسول الله ﷺ شيئاً، وقال: ذلك أوان ذهاب العلم، قلت: كيف يذهب العلم وكتاب الله عزَّ وجلَّ عندنا، نقرؤه ونُقرئُه أبناءنا؟ فقال: ثكلتك أمُّكَ يا زياد، إن كنتُ لأراكَ من فقهاء المدينة – أو من أفقه رجلٍ بالمدينة – أو ليس اليهود والنصارى يقرؤون التوراةَ والإنجيل ولا يعلمون بشيء مما فيهما؟**"[2].

فدلَّ قوله: "**إن كنتُ أعدُّك من فقهاء المدينة**" على أنَّه لما لم يستنبطْ علمَ ما أشكل عليه من ذهاب العلم مع بقاء الكتاب بما شاهده من زوال العلم عن اليهود والنصارى مع بقاء التوراة والإنجيل عندهم؛ خَرجَ عن الفقه، فهذا يدلُّ على ما ذكرناه من أنَّ الفقه هو استنباطُ حكم المشكل من الواضح.

وعلى هذا قوله ﷺ "ربَّ حامل فقه غير فقيه"[3] **أي:** غير مستنبط، ومعناه: أنَّه يحمل الرواية من غير أن يكون له استدلال واستنباط فيها.

---

(١) سورة التوبة: ١٢٢.
(٢) رواه من حديث زياد بن لبيد ﷺ ابن ماجه (٤٠٤٨) وأعله البوصيري وابن حجر في (الإصابة) بالانقطاع، ولم يتنبه لهذا ابن كثير فصححه في التفسير ٢/ ٧٨.
وللحديث شاهد، فرواه الترمذي (٢٦٥٣) من حديث جبير بن نفير عن أبي الدرداء ﷺ به، وقال: حديث حسن غريب.
لكن رواه أحمد ٦/ ٢٦ وابن حبان (١١٥ –موارد) من حديث جبير هذا قال: حدثني عوف بن مالك به، وإسناده صحيح على شرط مسلم، وهو أرجح من الذي قبله.
وللحديث شاهد آخر من حديث وحشي بن حرب رواه الطبراني في (الكبير) وإسناده حسن كما في (المجمع) ١/ ٢٠٦.
(٣) قطعة من حديث رواه أبو داود (٣٦٦٠) والترمذي (٢٦٥٦) من حديث زيد بن ثابت وحسنه الترمذي.
قلت: بل إسناده صحيح، وله شاهد من حديث جبير بن مطعم ﷺ عند ابن ماجة (٢٣١) وإسناده حسن.

وأمّا أصول الفقه فهي من حيث اللغة: ما يتفرّع عليه الفقه[1].

وعند الفقهاء هي: طرقُ الفقه التي يؤدّي الاستدلالُ بها إلى معرفة الأحكام الشرعية.

وهي تنقسمُ إلى قسمين؛ إلى دلالة، وأمارة.

فالدلالة: ما أدّى النظر الصحيح فيه إلى العلم.

والأمارة: ما أدّى النظرُ الصحيح فيه إلى غالب الظن.

ويُقال في حدَّ الأصل: ما ابتُنيَ عليه غيره[2].

والفرع: ما ابتني على غيره.

وقيل: الأصل: ما يقع التوصُّل به إلى معرفة ما وراءه.

والعبارتان مدخولتان؛ لأنَّ من أصولِ الشرع ما هو عقيمٌ لا يقبل الفرع، ولا يقع به التوصُّل إلى ما وراءه بحال؛ مثل ما وردَ به الشرعُ من دية الجنين، والقسامة، وتحمُّل العقل، فهذه أصولٌ ليست لها فروع.

فالأولى أن يُقال: إنّ الأصلَ كلُّ ما ثبت دليلاً في إيجاد حكم من أحكام الدين.

وإذا حُدَّ بهذا تناول ما جلب فرعاً أو لم يجلبه.

ثُمَّ اختلفوا في عدد الأصول:

قال عامّة الفقهاء: الأصول أربعة: الكتاب، والسنَّة، وإجماع الأمّة، والعبرة.

واختصر بعضهم فقال: دلائلُ الشرع قسمان: أصلٌ، ومعقولُ أصل. فالأصل: الكتاب، والسنّة، والإجماع، ومعقول الأصل: هو القياس.

---

(١) المعتمد ١/ ٥

(٢) المعتمد ١/ ٥

وأشار الشافعيُّ – رحمه الله – إلى أنَّ جماع الأصول: نصٌّ ومعنى، فالكتاب، والسنّة، والإجماع: داخل تحت النصّ، والمعنى هو القياس.

وقد ضمَّ بعضهم العقل إلى هذه الأصول، وجعله قسماً خامساً.

وقال أبو العباس بن القاصّ[1]: الأصول سبعة: الحسُّ، والعقل، والكتاب، والسنّة، والإجماع، والعبرة، واللغة.

والصحيح: أنَّ الأصول أربعة على ما قدَّمنا.

وأمّا العقل؛ فليس بدليلٍ يوجب شيئاً، أو يمنعُ شيئاً، وإنَّما يكون به دَركُ الأمور فحسب أو هو آلة المعارف.

وأمَّا الحسّ؛ فلا يكون دليلاً بحال، والأمر فيه بيِّن؛ لأنَّ الحسَّ يقع فيه درك الأشياء الحاضرة، فهي ما لم توجدْ كوناً ولم تشاهدْ عيناً، فلا يكون للحسِّ فيها تأثير.

وأمّا اللغة؛ فهي مدرجةُ اللسان، ومظنَّةٌ لمعاني الكلام، وأكثر ما فيها: أنَّها عبارة عن الشيء باسمه، وتمييزٌ له عن غيره بوصفه، ولا حظَّ لأمثالِ هذا في إيجاب شيءٍ أو إثباتِ حكم.

وإذا عرفْنا الفقهَ وأصولَه فلابدَّ من معرفة العلم؛ لأنَّا بيَّنَّا أنَّ الفقه هو العلمُ بأحكام الشريعة، فنقول:

العلمُ على ضربين؛ ضروريٌّ ومكتسب؛ ونعني به العلمَ الذي هو محدَث، فأمَّا العلمُ القديم الذي هو للباري عزَّ اسمه؛ فلا يوصفُ بواحد منهما.

فأمَّا علمُ الاضطرار فضربان:

---

(١) هو أحمد بن ابي أحمد الطبري، إمام عصره، وصاحب التصانيف المشهورة في الفقه، وله مصنفٌ في أصول الفقه، أخذ عن ابن سريج، ومن مصنفاته التلخيص، الذي شرحه الإسماعيلي والقفال والسنجي، مات مرابطاً بطرسوس سنة ٣٣٥. (طبقات الشافعية للسبكي ٣/ ٥٩، العقد المذهب ص٢٤).

أحدهما: ما كان مبتدأً في النفوس؛ كالعلم بأنَّ المسمَّى لا يخلو من وجودٍ أو عدم، وأنَّ الموجودَ لا يخلو من حدوثٍ أو قِدَم، وأنَّ من المستحيل اجتماعَ الضدين، وكونَ الجسم في محلَّين، وزيادةَ الواحد عن الاثنين، وعلى هذا علمُ الإنسان بأحوالٍ من نفسه من صحَّةٍ وسقم، وقوَّةٍ وضعف، وشجاعةٍ وجبن، ونفورٍ وميل، وغير ذلك.

وهذا النَّوع من العلم يُدرك ببديهة العقل من غير أن يتقدَّم له سبب.

والضرب الثاني: ما كان واقعاً عن درك الحواسّ؛ كالأشخاصِ المدركةِ بالبصر، والأصواتِ المدركةِ بالسمع، والطعومِ المدركةِ بالذوق، والروائحِ المدركةِ بالشمّ، والأجسامِ المدركة باللمس، ويدخلُ في هذا الضرب: العلمُ بالبلدانِ التي لم نحضرْها، والوقائعِ التي لم نشهدْها، وكذلك العلمُ بورود الرسل صلوات الله عليهم، ودعائهم إلى الله عزَّ وجلَّ وتكذيبهِم وتصديقهم، وأمثالُ هذا تكثر.

وكلا ضربَيْ هذا العلم مدرَكٌ بغير نظرٍ ولا استدلال.

وحدُّه: ما لا يمكن للعالم به نفيهُ عن نفسهِ بشكٍّ أو شبهة.

وأمّا العلم المكتسب؛ فهو الواقعُ عن نظرٍ واستدلال، **وهو على ضربين**: مسموع، ومعقول.

فالمسموع: ما أُخذ عن توقيف صار به أصلاً، **والمعقول**: ما أُخذ عن اجتهاد صار به فرعاً.

واختلفوا في حدِّ العلم، فقال بعضهم: تبيّن المعلوم، أو معرفة المعلوم، أو درك المعلوم على ما هو به، والأحسن: هو اللفظ الأخير.

والذي قاله بعضهم: أنّه إثبات الشيء على ما هو به، فاسد؛ لأنّ المعدوم معلوم، وهذا الحدُّ يقتضي أن يكون شيئاً، وهو ليس بشيء عند أهل السنة[1].

---

(١) وقال كثير من المعتزلة والرافضة: إنه شيء، وهو مذهب باطلٌ بالعقل الموافق للكتاب والسنة والإجماع، وكثيرٌ من متكلمة أهل الإثبات كالقاضي أبي بكر كفَّرَ من يقول بهذا.
وإنما غلط هؤلاء من حيث لم يفرقوا بين علم الله بالأشياء قبل كونها وأنها مثبتة عنده في أم الكتاب، وبين ثبوتها في الخارج، وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن ابن عربي قد استند إلى هذا المذهب الباطل في قوله بوحدة الوجود. (مجموعة الرسائل والمسائل ١/ ١٨٢).

والذي قال بعضهم: إنَّه اعتقادُ الشيء على ما هو بـه: باطـل؛ لأنّ الله تعـالى عـالمٌ بعلمٍ على ما نطقَ به الكتاب والـسنَّة، ولا يُطلـق عليـه الاعتقـادُ بحـال، بـل هـو مـن صفات المخلوقين، وإذا لم يكن الحدُّ جامعاً لم يكن صحيحاً، وهذا الحـدُ حـدُّ المعتزلـة، وهم ضلاَّل في كلّ ما ينفردون به[1].

وأمّا من حيث اللغة:

قال ابـن فـارس: هو من قوله: علمتُ الشيء، وعلمتُ به، وهو عرفانُه على ما هو به. يُقال: علمته علماً.

قال: وقد يكون اشتقاقه من العَلَم والعلامة، وذلك لأنَّ العلامـة أمـارة يُميّـز بهـا الشيء عن غيره، فكذلك العلم مما يميَّز به صاحبه من غيره.

وعلى هذا قوله تعالى ﴿وَإِنَّهُۥ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ﴾[2] أي: نزول عيسى ابن مريم – عليـه السلام – به يُعرف قرب الساعة.

وقرأ قوم: (وإِنَّهُ لعَلَمٌ لِلسَّاعَةِ)[3] أي: أمارة، ودلالة.

وأمَّا الجهل؛ فهو اعتقاد المعلوم على خلاف ما هو به.

ولا بأسَ بلفظ الاعتقاد في حدّ الجهل بخلاف العلم على ما سبق.

وأمَّا الشكّ؛ فهو الوقوف بين منزلتَي الجهل والعلم.

وقيـل: تجويزُ أمرين لا مزيَّة لأحدهما على الآخر، فـإذا ظهـرت المزيَّـة لأحـدهما على الآخر فهو ظنّ.

ويقال: غلبةُ أحدِ طرفَي التجويز، فإذا قَويَ سُمّي غالب الظنّ.

---

(١) وقد أبطل هذا التعريف أيضاً أبو إسحق الشيرازي مستدلاً بأنه يصدق على اعتقاد العامي فيما يعتقده، وليس ذلك بعلم. (اللمع ص٢٩).
(٢) سورة الزخرف: ٦١.
(٣) وهي قراءة شاذة رُويت عن ابن عباس وقتادة والضحّاك، وقد أجمع قراء الأمـصار علـى قـراءة الآية الكريمة بكسر العين من العلم. (انظر: تفسير الطبري ١١/ ٢٠٥).

وقد ورد الظنُّ بمعنى اليقين على ما سبق، وقد ورد بمعنى الشكّ، بدليل قوله تعالى ﴿ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾[1] أي: يشكّون، فاليقين [منه]: ما كان له سبب دلَّ عليه، والشكّ منه: ما خطر بالقلب من غير سببٍ يدلُّ عليه.

فإن قال قائل: إنّكم قلتم: إنّ الفقهَ هو العلمُ بأحكام الشريعة، فما أحكام الشريعة؟

قلنا: هي المنقسمة إلى كون الفعل واجبا، ومندوبا إليه، ومباحا، ومحظورا، ومكروهاً.

وليست الأحكام هي الأفعال، بل هي مضافة إلى الأفعال، يُقال: أحكام الأفعال، والشيء لا يضاف إلى نفسه[2].

فالواجب: ما يُثاب على فعله، ويُعاقب على تركه.

وهو في اللغة من السقوط، قال الله تعالى ﴿ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا ﴾[3] أي: سقطت؛ فكأنّه الشيء الذي سقط على المخاطَب به فلزمه وأثقلَه، كما يسقط عليه الشيء فلا يمكنه دفعه عن نفسه.

والفرض مثلُ الواجب يقال: فرضت عليك كذا، أي: أوجبته، قال الله تعالى: ﴿ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ ﴾[4] أي: أوجب على نفسه، ومنه قيل لسهام الميراث: فريضة.

أما الندب؛ فهو ما يُثاب على فعله، ولا يُعاقب على تركه.

وأصله في اللغة: هو المدعوُّ إليه والمرغَّب فيه، يُقال: ندبته لكذا فانتُدب له.

والنفل: قريبٌ من الندب إلا أنّه دونه في المنزلة[5].

---

(١) سورة البقرة: ٧٨.
(٢) المعتمد ١/ ٤
(٣) سورة الحج: ٣٦.
(٤) سورة البقرة: ١٩٧.
(٥) لم يتبين لي فرق بين النفل والندب! والذي حكاه الشيخ أبو إسحق عن بعضهم: أن السنة ما ترتب، كالسنن الرواتب مع الفرائض، والنفل والندب ما زاد على ذلك، وقسم القاضي حسين المندوب إلى ثلاثة أقسام: =

والنافلة من حيث اللغة: الزيادة بعد الواجب، وأصله من النفل، وهو: العطاء.

ومنه قول لبيد:

إنّ تقوى ربّنا خير نَفَل

والجائز: ما لا ثوابَ في فعله، ولا عقابَ في تركه، وأصلُه: من جُزْتُ المكان إذا عبرتُه؛ كأنّه الشيء إذا وَقَع جاز ومضى، ولم يحْبسه مانع.

والحلال: هو الموسّع في إتيانه.

وأمّا المحظور: فهو الممنوع فعله، وأصل الحظر: المنع، ومنه الحظيرة التي تفعل للدواب تجمعها وتمنعها من التفرق.

وكذلك الحرام: هو الممنوع من إتيانه، ومنه المحروم: هو الذي مُنع سعة الرزق.

ويقال: الحرام والمحظور: ما يعاقب على فعله.

والمكروه: ما تركه أولى من فعله[1].

=**الأول:** السنة، وهو ما واظب عليه النبي ﷺ، وجعل البناني منه ما عزم عليه النبي ﷺ ومنعه منه مانع، ودل الحال على أنه لو تمكن منه واظب عليه.
الثاني: المستحب، وهو ما لم يواظب عليه النبي ﷺ، كأن فعله مرة أو مرتين، وجعل البناني منه ما أمر به النبي ﷺ صريحاً ولم يفعله، تنزيلا لأمره عليه السلام منزلة فعله مرة أو مرتين.
الثالث: التطوع، وهو ما لم يرد فيه بخصوصه نقل، بل يفعله الإنسان ابتداءً.
وقد قال بنحو هذاالتقسيم المالكية، وأباه أكثر الشافعية، وصنيع أبي المظفر رحمه الله يدل على الأول. (اللمع ص ٦٤، حاشية البناني ١/ ٩٠، البحر ١/ ٢٨٤).

(١) اعلم أن استعمال الكراهة في الكتاب والسنة دال على التحريم، كقوله تعالى: ﴿ كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴾ وقول النبي ﷺ: (إن الله كره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال وإضاعة المال). كما أن عرف السلف قد مضى على إطلاق الكراهة على التحريم، فكثيراً ما يقول الشافعي رحمه الله: أكره كذا، وهو يريد التحريم، وعليه حمل ابن القيم كراهته أن يتزوج الرجل بنته من الزنا، وجاء عن الإمام أحمد قوله: أكره المتعة والصلاة في المقابر، والمقصود التحريم.
وقد قسم متأخرو الفقهاء المكروه إلى قسمين: مكروه بنهي مخصوص، كالنهي عن الجلوس في المسجد قبل صلاة ركعتين، ومكروه بغير مخصوص، وهو المسمى خلاف الأولى، والفرق بينهما: أن الطلب في المطلوب بالمخصوص أشد منه في المطلوب بغير المخصوص، وممن أخذ بهذه التفرقة إمام الحرمين في النهاية، أما المتقدمون: فيطلقون المكروه على ذي النهي المخصوص وغير المخصوص، وقد يقولون في الأول: مكروه كراهةً شديدة كما يقال في قسم المندوب: سنة مؤكدة (المستصفى ١/ ٦٧، أدب المفتي لابن حمدان ص ٩٣، أعلام الموقعين ١/ ٤٢ المحلي على جمع الجوامع ١/ ٨١).

والصحيح: ما يتعلَّق به النفوذ، ويتحصَّل به المقصود.

والفاسد: ما لا يتعلَّق به النفوذ، ولا يحصل به المقصود.

والصواب: ما أُصيب به المقصود بحكم الشرع.

والخطأ: نقيضُ الصواب في اللغة. ومعناه: مخالفةُ القصد، والعدول عنه إلى غيره.

والحقّ: يُستعمل على وجهين:

أحدهما: بمعنى الصواب، يُقال: هذا القول حقٌّ، أي: صواب.

والآخر: بمعنى الوجوب، يُقال: حقّ عليك أن تفعل كذا، أي: واجب.

والطاعة: مأخوذٌ من الطوع والانقياد، ومعناها: تلقّي الأمر بالقبول.

والمعصية: ضدّ الطاعة.

والحسَن: كلّ فعل إذا فعله الفاعل لا يستحقّ الفاعل له ذمّاً.

والقبيح: كلّ فعل إذا فعله الفاعل استحقّ بفعله الذمّ.

وإذا عرفنا انقسام أحكام الشرع فنقول:

العلم بأحكام الشريعة ضربان:

أحدهما: ما وجب فرضُ العلم به على الأعيان، وهو: مالا يخلو مكلَّفٌ من التزامه والعمل به من أفعالٍ وتروك؛ كالصوم والصلاة ووجوب الزكاة، والحج لمن يجدُ المال، وتحريم الزنا، وإباحة النكاح، وتحريم الربا، وإباحة البيع، وتحريم الخمر، والقتل، والسرقة، وكذلك كلّ ما يكثر مواقعته من المحظورات.

ويجب على كلّ مكلَّف أن يعلم وجوبها عليه؛ لاستدامة التزامها.

واختلفوا في علمه بوجوبها؛ هل يجب أن يكون عن علمه بأصولها ودلائلها؟

فذهب بعضهم: إلى وجوب علمها بأصولها ودلائلها، فيكون فرض العلم بأصولها على الأعيان، كما كان فرض أحكامها على الأعيان.

وذهب بعضهم: إلى أنّ فرض العلم بأصولها ساقطٌ عنهم؛ لأنّ الواجب عليهم العمل، وأمّا العلم بالدلائل فيختص بها العلماء، وهذا الوجه أوسع وأسهل فهو الأولى.

والضرب الثاني: ما كان فرض العلم به على الكفاية، وهو ما عدا النوعين من الأحكام التي يجوز أن يخلو المكلَّف من التزامها.

ومعنى الفرض على الكفاية: أنَّه يجب أن ينتدبَ لعلمه قومٌ في كلِّ عصر، فيرجع من يلزمه في حكمه إلى من يعلمه.

وإنَّما لم يجب على الأعيان؛ لأنّ العلم بها لا يكون إلا مع الانقطاع إليها، فإذا أوجبنا على كلّ الناس ذلك اختلَّ أمرُ المصالح التي هي مصالح الدنيا؛ لأنّهم إذا انقطعوا إلى العلم لم يتفرغوا للقيام بمصالح الدنيا، فكان الواجب على الكفاية؛ ليقوم به قوم، والباقون يقومون بمصالح الدنيا، فتنتظمُ على هذا الوجه مصالحُ الدين والدنيا جميعاً.

ويجب أن يجتمعَ العلم بالأصول والأحكام في كلّ واحد من أهل الكفاية، ولا يختصَّ بكفاية العلم بالأحكام فريق، وبكفاية العلم بالأصول فريق.

فإن تفرّد بعلم الأحكام فريق وبعلم الأصول فريق؛ لم يسقطْ بواحد منهما فرضُ الكفاية في الأحكام والأصول؛ لأنّ الأحكام فروع الأصول، والأصول موضوعةٌ للفروع، فلم يجز انفرادُ أحدهما عن الآخر.

وذهب من قال إنّ العالم يجوز له تقليد العالم: إلى أنَّه لا يلزم الجمع بينهما، وأنَّه إذا انفرد بكلّ واحدٍ من الأمرين [واحدٌ] جُعل كاجتماعهما في الواحد، وسقطَ بذلك فرض الكفاية.

واختلفوا بعد هذا في كيفية الوجوب في الواجب على الكفاية:

فذهبت طائفة من الفقهاء، والأشعريَّة من المتكلِّمين: إلى أنَّه واجبٌ على كلّ واحد من أهل الفريضة بعينه، بشرط إن لم يقم به غيره.

وذهبت طائفة من الفقهاء، والمعتزلة من المتكلِّمين: إلى أنّه غير واجب على أحد بعينه إلا بشرط أن لا يقوم به غيره.

فيكون على الوجه الأوّل فرضاً إلا أن يقوم به الغير فيسقط، وعلى القول الثاني غير فرض إلا أن لا يقوم به الغير فيجب.

وذهب بعضهم: إلى أنَّه إن غلب على ظنّه أنَّه يقوم به غيره لا يجب عليه، وإن غلب على ظنّه أنَّه لا يقوم به أحدٌ وجب عليه[1]، وهذا وجهٌ حسن.

والخلاف الأوَّل محضُ صورة بلا ظهور فائدة، فلا أرى له معنى.

وإذ قد ذكرنا معنى العلم، فلابَّد أن نذكر معنى العقل، وما قيل في حقيقته.

وقد قيل: إنَّه أَصلٌ لكلّ علم، وكان بعض أهل العلم يسمّيه أمّ العلم.

وقد أكثر الناس الخلافَ فيه قبل الشرع وبعده، ومن كثرة اختلاف الناس فيه قال بعضهم:

سلِ الناسَ إن كانوا لديك أفاضلاً عن العقل وانظرْ هل جوابٌ يحصّل؟

---

(١) هو قول أبي الحسين وقد تبعه عليه الرازي وعبد الحليم بن تيمية، وتعقبه الزركشي بأن الوجوب على الكل معلوم، فلا يسقط إلا بالعلم، وليس منه تكليف بما لا يمكن، لأن الفعل يمكن إلى حصول العلم، فلا يكفي غلبة الظن. وللشاطبي بحث أسدُّ من طريقة أبي الحسين في التوفيق بين القولين، حيث قال: قد يصح أن يقال: إنه غير واجب على الجميع على وجهٍ من التجوز، لأن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة، فهم مطلوبون بسدّها على الجملة، فبعضهم هو قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلاً لها، والباقون – وإن لم يقدروا عليها – قادرون على إقامة القادرين، فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر، وهو: إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها، فالقادر إذاً مطلوب بإقامة الفرض، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر، إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة، من باب: ما لا يتمُّ الواجب إلا به، وبهذا الوجه يرتفع مناط الخلاف، فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر. (المعتمد ١/ ١٣٨، المحصول ٢/ ٣٦٩، المسودة ١/ ١٧٠، البحر ١/ ٢٤٦، الموافقات ١/ ١٧٨).

وقد جعله المتقدّمون جوهراً، وقالوا: إنَّه جوهر لطيف يُفصل به بين حقائق المعلومات.

قالوا: وهذا فاسد؛ لأنَّه لو كان جوهراً لصحَّ قيامه بذاته، فجاز أن يكون عقلٌ بلا عاقل، كما جاز أن يكون جسمٌ بغير عقل، وحين لم يُتصوَّر ذلك دلَّ أنه ليس بجوهر.

وأمّا عند كافّة المسلمين؛ فهو نوعٌ من العلم يدخل في جملة أقسامه.

واختلفوا في حقيقته على أقاويل شتّى:

قد رُوي عن الشّافعي – رحمه الله – أنّه قال: هو آلة التمييز[1].

وقال بعضهم: العقل بَصَر القلب، وهو بمنزلة البَصَر من العين، تُدرك به المعلومات كإدراك البصر للمشاهدات، قاله أبو الحسن علي بن حمزة الطبري[2].

وقال بعضهم: هو قوَّة يُفصَل بها بين حقائق المعلومات.

وقال بعضهم: معنى العقل هو العلم، لا فرق بينهما؛ لأنَّه لا فرق عند أهل اللغة وأرباب اللسان بين قولهم (علمت) و(عقلت)، فيستعملون العلم والعقل على حدٍّ واحد في معنى واحد، ويقولون: هذا أمر معلوم، ومعقول، ويقولون: أعلم ما يقول، وأعقل ما يقول.

وفي استعمال العلماء: يقع اسمه على قدر من العلم يميِّز من قام به بين خير الخيرين وشرّ الشرّين، ويصحّ منه بحصوله له الاستشهاد بالشاهدِ على الغائب، ويخرج به عن حدّ المجانين والمعتوهين، ويصحّ معه التكليف والخطاب.

ويمكن أن يُقال: إنّه قوةٌ ضرورية بوجودها يصحُّ درك الأشياء، ويتوجَّه تكليف الشرع، وهو ما يعرفه كلّ إنسان من نفسه، ولا يستدلّ عليه بغيره؛ لأن الاستدلال

---

(١) هذا التعريف مستبطٌ من قول الشافعي رحمه الله في الرسالة ص ٢٤: فدلَّهم جل ثناؤه.. على صواب الاجتهاد مما فرض عليهم منه بالعقول التي ركب فيهم، المميزة بين الأشياء وأضدادها.
(٢) لم أقف له على ترجمة!

مفتقرٌ إلى علم يُنظر فيه وأصل يُعتمد عليه، ولو كان غيره دليلاً عليه لكـان مكتـسباً لا ضرورياً.

ثُمَّ إنّ العقل تختلف مراتبه، فأوَّلها: إدراك ما يُدرك بداهةً، وعلم مـا يُعلـم بـأوّل الرأي، وأعلاها: إدراك الغائبات بالوسائط.

واسـم العقـل منفـيٌّ عـن الله تعـالى؛ لأنّ علمـه أحـاط بالأشـياء لا عـن جهـة الاستدلال، ولا بالترقّي إلى معرفتها بالاجتهاد، ولأنَّ الأصـلَ في أسـامي الـربّ تعـالى هو التوقيف، ولا توقيف في وصف الله تعالى بالعقل فلا يوصف به.

واعلم أنّ محلَّه القلب؛ لأنّ محلَّ سائر العلـوم القلـب، فكـذلك هـذا أيـضاً، ولأنّ الله تعـالى قـال: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾[1] أي: عقـل، دلّ أنّ محلّـه القلب؛ حيث عبّر به عنه.

وقال بعض أصحاب أبي حنيفة: إنّ محلّه الدّماغ، يُقال: فلان خفيف الدماغ، أي: ليس له عقل، ولأنه إذا جفّ الدّماغ ذهب العقل، والأوَّل أصحّ.

وقد قال جماعة: إنّ العقل عقلان:

عقل غريزي، وهو: القوّة المتهيِّئة لقبول العلم، وهو مـن حيـث القـوّة موجـودٌ في كلّ خليقة من الآدميّين، قالوا: ووجوده في الطفل كوجود النخـل في النّـواة، والـسنبلة في الحبّة.

والثاني: عقل مستفاد وهو: الذي تتقوّى به تلك القوّة، وقد يحصل باختيـارٍ مـن العبد، ويحصل بغير اختيار منه.

قالوا: والعقل الغريزي: بمنزلة البَصَر للجسد، والمستفاد: بمنزلـة النـور، فكمـا أنّ البَصَر متى لم يكن له نور من الجوّ لم يدرك بَصَرُه شيئاً، فكـذلك العقـل إذا لم يكـن لـه

---

(١) سورة ق: ٣٧.

نورٌ من العلم المستفاد لم يُفدْ بصيرته، قال الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾[1].

وما ذكرناه أوّلاً من باب الفقهاء وطريقتهم فهو الأولى.

وإذا عرفنا العلم وأقسامه فنقول: قد بيَّنَّا أنَّ الأصول أربعة: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والقياس.

وقال بعضُ أصحابنا: [أصل]، ومعقول أصل، واستصحاب الحال، وقالوا: دَخَل في معقول الأصل: دليل الخطاب، وفحوى الخطاب، ولحن الخطاب، وفي استصحاب الحال خلاف سنذكره.

فأمَّا الكتاب: فهو أمّ الدلائل، وفيه البيانُ لجميع الأحكام؛ قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[2]، وقال الله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾[4].

قال الشافعي -رحمه الله- : وليست تنزل بأحد في الدين نازلة إلا وفي كتاب الله تعالى الدليل على سبيل الهدى فيها[5].

فإن قال قائل: إنّ من الأحكام ما يثبت ابتداءً بالسنّة.

قلنا: ذلك مأخوذٌ من كتاب الله في الحقيقة؛ لأنّ كتاب الله تعالى أوجبَ علينا اتباع الرسول ﷺ، وفرض علينا الأخذ بقوله، وحذَّرنا مخالفته، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[6]، وقال تعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾[7]، وقال تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾[8] الآية.

---

(١) سورة النور: ٤٠.
(٢) سورة النحل: ٨٩.
(٣) سورة الأنعام: ٣٨.
(٤) سورة إبراهيم: ١.
(٥) الرسالة، ص٢٠.
(٦) سورة الحشر: ٧.
(٧) سورة النساء: ٥٩.
(٨) سورة النور: ٦٣.

قال الشافعي: فمن قَبِل عن رسول الله ﷺ فعن الله قبِل[1].

فإن قيل: هيئاتُ القبوض في البياعات، وكيفيّةُ الإحراز في السرقة وغالب النفوذ في المعاملات= ليس لها أصل في الكتاب ولا في السنّة.

قلنا: قد قال الله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾﴾[2].
والعُرف: ما يعرفه الناس ويتعارفونه فيما بينهم معاملة، فصار العرف في صفة القبوض، والإحراز، والنفوذ: معتبَراً بالكتاب.

فعلى هذا نقول: إنّ الكتاب أصل الدلائل، والسنّة مأخوذة منه، والقياس مأخوذ من الكتاب والسنّة، والإجماع مأخوذ من الكتاب والسنّة والقياس.

وكتاب الله تعالى هو: المنقول إلينا بطريق التواتر على وجه يوجب العلم المقطوع الذي لا يخامرُه شكٌّ ولا شبهة، وهو المثبتُ بين الدّفَّتين.

فكلُّ من عاينَ الرسول ﷺ حصل له العلم بالسّماع، وهو أنّه سمع من الرسول ﷺ أنّ هذا هو القرآن الذي أنزله الله تعالى، وهو كلامه ووحْيه.

ومن لم يعاين الرسول حصل له العلم بالنقل المتواتر خلفاً عن سلف، وذلك العلم هو: أنّه ثبت عندنا أنّ محمداً ﷺ رسول الله بما أقام من الدليل، وثبت أنّه كان يقول: إنّ الكتاب الذي جاء به هو هذا القرآن، وإنّه كلام الله عزَّ وجلّ ووحيه.

ولا نقول: إنّا علمنا أنّه كلام الله بالإعجاز؛ لأنّه يجوز أن يُعجز الله الخلق عن الإتيان بمثل كلامٍ لا يكون ذلك الكلام كلامه، بل بالمعجزات عرفنا نبوّة الرّسول ﷺ، وبقوله عرفنا أَنّ القرآن كلام الله عزَّ وجلَّ.

ونقول: إنّ القرآن في نفسه معجز لا يجوز أن يأتيَ أحد بمثله في جزالته وفصاحته ونظمه، وكذلك من حيث معانيه هو معجز، وقد عجز الخلق عن الإتيان بمثله، مع تحدّي الرسول ﷺ وطلبه إيّاهم أن يأتوا بمثله فعجزوا عنه، ولا نقول كما قال بعض

---

(١) الرسالة، ص٢٢.
(٢) سورة الأعراف: ١٩٩

المبتدعة: إنَّ نفس القرآن ليس بمعجز، وإنّ فصاحة بعض الفحول من شعراء الجاهلية لا تكون دون فصاحته، وإنّما الإعجاز في القرآن هو أنَّ الله عزَّ وجلَّ منع الخلق عن الإتيان بمثله مع قدرتهم عليه! وهذا قولٌ باطل، وزعمٌ كاذب.

وسمعت والدي – رحمه الله – يقول: إنّ هذا قول اخترعه الجاحظ[1]، ولم يسبقه إليه أحد، ومن قال [به] بعده فإيّاه اتبع، وعلى منواله نسج، [قلت]: وهو في نفسه [قولٌ] مستسمج مستهجن[2].

والتأمّلُ في نظم القرآن، وجزالته، وفصاحته وعرضه على كل نظمٍ عُرفَ من أساليب كلام العرب، وكلِّ كلامٍ فصيحٍ عُرف من كلامهم، ثُمَّ امتيازه عن الكلِّ بروائه وبهائه، وطلاوته، وحلاوته، وإغداقه، وإيناقه، وإعجازه = ظاهرٌ لكلّ ذي لبٍّ من النّاس، لولا خذلانٌ يلحق بعض القوم، ونسأل الله العصمة بمنّه.

---

(١) هو عمرو بن بحر البصري، أديب لغوي، معتزلي الوجهة، صاحب نوادر وأخبار، تصانيفه كثيرة جداً، أشهرها: البيان والتبيين، والحيوان، لكنه مغموز في دينه، اتهمه أهل اللغة فيما ينقله، ولعل أعدلَ قول فيه قول ابن حزم: ما رأينا له في كتبه تعمّد كذبه يوردها مثبتاً لها، وإن كان كثير الإيراد لكذب غيره، توفي سنة ٢٥٠. (السير ١١/ ٥٣٦، اللسان ٦/ ١٨٩).

(٢) الحق أن من اشتهر بهذا القول المعبّر عنه بالصِّرفة هو النظام المعتزلي، وليس الجاحظ، وقد نقل السيوطي من كلام الجاحظ ما يدل على قوله بأن بلاغة القرآن هي سرّ إعجازه. وقد برّأ الجاحظ من هذا القول أيضاً الزركشي.
على أنه من المستبعد – عقلاً – أن يقول الجاحظ رحمه الله بهذا القول الفائل مع تضلعه الواسع في علوم الأدب والبلاغة، ويبدو أن هذه النسبة سرت إليه لكونه أخذ عن النظام أصول الاعتزال.
ثم إن القول بالصّرفة قول باطل، وقد أبطله السيوطي بعدة أوجه، منها: الأول: قوله تعالى (قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله) الإسراء: ٨٨ قال: فإنه يدل على عجزهم مع بقاء قدرتهم، ولو سُلبوا القدرة لم تبق فائدة لاجتماعهم، لمنزلته منزلة اجتماع الموتى، وليس بعجزٍ الموتى مما يُحتفل بذكره. الثاني: أن الإجماع منعقدٌ على إضافة الإعجاز إلى القرآن، فكيف يكون معجزا وليس فيه صفة الإعجاز؟ بل المعجز هو الله تعالى، حيث سلبهم القدرة على الإيتان بمثله.
قلت: وليس الغريب أن يقول النظام بهذا القول القبيح، فهو بيت العجائب، ولكن الغريب أن يقول به بعض علماء الإسلام المعتدّ بعلمهم وفقههم! ومنهم عصريُّ أبي المظفر، ومساميه في العلم، أبو المعالي الجويني، حيث صرّح في آخر أمره بالقول به ، وممن قال بذلك الإمام ابن حزم رحمه الله وهي عثرة لا لعا لها! (الإتقان ١/ ٢٥٤، البحر ١/ ٤٤٦، النظامية ص ٧٣، الفصل في الملل ٣/ ٢٨).

ولا يحتمل هذا الموضع بيانَ وجوه الإعجاز في القرآن، وقد كُفينا مؤنةَ ذلك بحمد الله ومنّه، واعتنى بذلك جماعةٌ من علماء أهل السنَّة، والله تعالى يشكر سعيهم ويرحمهم وإيّانا بمنّه.

والمصحف الإمام: هو هذا المصحف الذي بين المسلمين، جُمع في زمان أبي بكر الصديق ﷺ بإجماع الصحابة، وأُخرج في زمن عثمان ﷺ، ونُسِخَ منه المصاحف وفُرّق في البلدان، وعليه الاتفاق، وفي الباب خطبٌ كبير، واقتصرنا على هذا القدر.

وقد دَلّ اتفاقُ المسلمين على أنّ ما بين الدَّفَّتين كلام الله تعالى، وعلى أنّ التسمية [آية] من فاتحة الكتاب(١)، وكذلك هي من القرآن في كلِّ موضع أُثبت في المصاحف، وقد أتينا على هذا الدليل في الخلافيّات.

وأمَّا السنَّة: فهو الأصل الثاني، وهو تِلْوُ الكتاب، وهو: عبارةٌ عن كلّ ما شرعه الرّسول ﷺ لهذه الأمَّة قولاً وفعلاً، قال أبو سليمان الخطّابي(٢): هي الطريقة المسلوكة في الأمر المحمود، وأصلها من قولهم: سننتُ الشّيء بالمِسنِّ، إذا أمررتُه عليه حتّى يؤثّر فيه سُنناً -أي طرائق-.

فإذا أُطلقت السنَّة أُريد بها الطريقة المحمودة، وإذا قُيّدت كانت في الخير والشرّ؛ كقوله ﷺ **"من سنّ سنَّةً حسنةً فله أجرها، وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سنَّ سنَّةً سيئةً فعليه وزرها، ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة"**(٣).

---

(١) أي اتفاقاً استدلالياً مبنياً على أن ما بين الدفتين هو كلام الله، وإلا فالنزاع مشهور في أن التسمية هل هي آية من سورة الفاتحة، مع اجماع المسلمين على أنها جزء من آية في سورة النمل، وإنما لم يكفر المخالف في هذه المسألة لأن الجميع متفقون على أن البسملة آية من سورة النمل، وإنما الخلاف في إنها من القرآن مرة، أو مرات، فهذا يجوز وقوع الشك فيه لأنه في تعيين موضع الآية كما ذكر الغزالي (المستصفى ١/ ٢٠٤).

(٢)هو حمد بن محمد، إمام في الفقه والحديث واللغة، لم يثبت أنه من سلالة زيد بن الخطاب، أخذ الفقه عن القفال الشاشي وابن أبي هريرة وأضرابهما، وقد أكثر أبو المظفر من الثناء عليه في هذا الكتاب، وهو متبع للسلف في الجملة، ألف (الغنية عن الكلام وأهله) في الرد على طريقة المتكلمين، ولد ببُست ومات فيها سنة ٣٨٨. (السير ١٧/ ٢٣، طبقات الشافعية للسبكي ٣/ ٢٨٢).

(٣) رواه مسلم (١٠١٧) من حديث جرير بن عبد الله ﷺ.

ويقال: السنَّة: عبارة عن السّيرة، قال الشاعر:

فـلا تجـزعنْ مـن سـنَّةٍ أنـت سـرتها فـأوَّل راضٍ سـنَّةً مـن يـسيرها

معناه: من سيرة أنت سرتها.

فسنَّة الرَّسول ﷺ: هي الطريقة التي سلكها رسول الله ﷺ.

ثُمَّ لها مراتب، ونقل بعضها موجب للعلم، ونقل بعضها موجب للعمل، وسنبيّن ذلك في باب الأخبار بعون الله تعالى.

وأَمَّا الملَّة؛ فهي عبارة عن شريعة الرّسول ﷺ، **وقيل:** هي عبارة عما يُملُّه الملَك على النبي ﷺ من علم الوحي.

وأمّا الأصل الثالث وهو الإجماع؛ فهو حجّةٌ خلافاً لبعض الناس وسنبيّن ذلك.

والإجماع في اللغة: العزمُ على الأمر، يقال: أَجمعْتُ على الشّيء وأزمعتُ عليه بمعنى واحد، ومنه قوله تعالى ﴿فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ وَشُرَكَآءَكُمۡ﴾[1] أي: اعزموه، وأمضوه.

وقد قيل: إنَّه في عبارة أهل الفقه: استفاضةُ القول، وانتشاره في الجماعة الذين ينسب الإجماع إليهم.

وفي مسائل الإجماع كلام كثير، وسيأتي بيانه إن شاء الله.

والأصل الرابع: هو القياس، وأصله في اللغة: التقدير؛ ولذلك يقال للميل الذي يُسبر به غور الجرح: مقياس ومسبار.

وقال الشمّاخ:

ودَلَجُ الليلِ وهادٍ قيَّاس

أي: بصيرٌ بالطرق، مقدِّرٌ للسير فيما يُفضي بانتهائه إلى المقصد.

ويُقال: إنَّه حَمْل الشّيء علي الشّيء في بعض أحكامه لنوعٍ من الشَّبه.

---

(١) سورة يونس: ٧١.

وسيأتي الكلام فيه على الإشباع، ونذكر معنى العلَّة، والسّبب، والشّرط، والفـرق بين هذه الأشياء لغةً وفي عُرف الفقهاء.

وإذا عرفتَ هـذه الأصـول فلابـدَّ مـن النّظـر في هـذه الأصـول لتعـرف أحكـام الشريعة.

فالنظر هو: الفكر في حال المنظـور إليـه، والتوصّـل بأدلَّتـه إلى المطلـوب، يُقـال: تناظر الرَجلان: إذا تقابلا بنظريهما أيّهما المصيب وأيّهما المخطيء.

وقيل: هو تصفّح الأدلّة لاستخراج الأحكام، وللنظر شروط.

أحدها: أن يكون الناظر كامل الآلة، على ما نذكره في باب المفتي.

والثاني: أن يكون نظره في دليلٍ لا في شبهة.

والثالث: أن يستوفيَ شروطَ الدليل، وترتيبَه على حقِّه، بتقـديم مـا يجـب تقديمـه، وتأخير ما يجب تأخيره.

والرابـع: يجب أن يكون المطلوب علم الاكتساب لا علم الضرورة، وفي الاجتهـاد كلامٌ كثير يأتي في بابه.

والجدَل: قريب معناه من النّظر، إلا أنّ النّظر يكون من النّاظر وحده، والجَدل إنما يكون بمنازعة غيره.

وأصله من الجدْل وهو الفتل؛ كأنّه يفتل صاحبه بالحجـاج عـن رأيـه ومذهبـه إلى رأي غيره.

وقال بعضهم: الجدَل أكثره في الباطل، والنّظر في الحق.

وأمّا الدليل؛ فهو المرشد إلى المطلوب.

وقالوا أيضاً: هو الدالّ على الشّيء، والهادي [إليه]، يقال: دلّ على كذا فهـو دالّ ودليل، كما يقال: عالم وعليم، وقادر وقدير.

والدّلالة مصدر، وقد يقال: دليلي كذا – أي دلالتي – والمصدر يوضَع موضع الأسماء.

وقد قال أكثر المتكلّمين وبعض الفقهاء: لا يُستعمل الدليل إلا فيما يؤدّي إلى العلم، فأمّا فيما يؤدّي إلى الظنّ فلا يُقال له دليل، وإنّما يُقال له: أمارة[1].

وعند عامَّة الفقهاء: أنّه لا فرق بينهما؛ لأنّ العرب لا تفرّق في تسمية الدّليل بين ما يؤدّي إلى العلم أو يؤدّي إلى الظنّ.

وأمَّا الدّالّ: فقد ذكرنا أنّه والدليل واحد.

وقيل: هو النّاصب للدّليل، وهو الله تعالى.

والمستدِلّ: هو الطّالب للدّليل، ويقع على السائل؛ لأنّه يطلب الدّليل من المسؤول. ويقع على المسؤول؛ لأنّه يطلب الدّليل من الأصول.

والمستدَلّ عليه: هو الحكم الذي يُطلب بالنّظر من التحليل والتحريم.

والمستدلّ له: يقع على الحكم؛ لأنّه يُطلب له الدّليل، ويقع على السائل؛ لأنّه يطلب الدليل.

والاستدلال: طلب الدّليل، وقد يكون ذلك من السائل والمسؤول جميعاً.

فإن قال قائل: قد ذكرتم الحدَّ في هذه الأشياء فما معنى الحدّ وحدّه؟

قلنا: هو اللفظُ الوجيزُ المحيطُ بالمعنى، وقيل: هو الجامع المانع، وقيل: معناه أنّه يجمع الشيء المقصود به، ويمنع دخول غيره عليه.

---

(١) أما نسبة الآمدي هذا التفريق إلى عامة الأصوليين فقد تعقبه الزركشي بقوله: ليس كذلك، بل المصنفون في أصول الفقه يطلقون الدليل على الأعم من ذلك، وصرح به جماعة من أصحابنا.. وحكاه في التلخيص عن جمهور الفقهاء، وحكاه القاضي أبو الطيب عن أهل اللغة. (الإحكام ١/ ١١، البحر ١/ ٣٥).
قلت: ومنه يتبين أن المتكلمين هم أول من اخترع هذا التفريق الباطل، خلافاً لأهل الفقه وأهل اللغة، ليتوصلوا بذلك إلى الزعم بأن أدلتهم هي التي تفيد اليقين، وأما عامة النصوص الشرعية فلا تفيد إلا الظن!

وقد قيل: الحدّ هو النهاية التي إليها تمام المعنى، وحدود الدار مأخوذةٌ من هذا؛ لأنّها نهايات الأملاك، وكذلك حدود الله تعالى التي ضربها لفرائضهِ نهاياتٌ لها لئلاً تُتعدّى.

وأصل الحدّ: المنع، ومنه سُمّي البوّاب حدّاداً، ومنه سُمّي الحديد حديداً؛ لأنّه يمنع لابسه، ومنه قيل للمحروم: محدود؛ لأنّه مُنع سعة الرزق، وسمّيت العقوبات حدوداً؛ لأنّها تمنع وتردع، وحدود الدار على هذا القول: هي الموانع من وقوع الاشتراك في خاصّ الأملاك.

ولم نُشبع القول في الحدود؛ لأنّها تأتي في مواضعها من أبواب الكتاب إن شاء الله تعالى.

القول في أقسام الكلام ومعاني الحروف

التي لابد من معرفتها في مسائل الفقه

اعلم أنَّ جميع ما يُتلفَّظ به قسمان: مستعمل، ومهمل.

فالمهمل: كلّ كلام لا يوضع لفائدة، **والمستعمل:** كلّ كلام وضع لفائدة.

ثُمَّ الكلام من جهة اللفظ مقسوم على ثلاثة أقسام: اسم، وفعل، وحرف جاء لمعنى.

ومن جهة المعنى إلى أربعة أقسام: أمر، ونهي، وخبر، واستخبار.

قالوا: فالاسم: ما دلَّ على معنىً مفرد، وذلك المعنى يكون شخصاً، ويكون غير شخص، فالشخصُ نحو رجل، وفرس، وحجر، وغير الشخص: فنحو الضّرب، والأكل، والليل، والنّهار، ونحوها من الأشياء.

وإنّما قيل: ما دلّ على معنى مفرد؛ ليفرّقوا بينه وبين الفعل؛ إذ كان الفعل يدلُّ على معنى وزمان؛ كقولك: ضرب، وقام، ويضرب، ويقوم، وما أشبه ذلك، يدلّ على زمان إمّا في الماضي، وإمّا في المستقبل.

وأمّا الحرف؛ أداة تفيد معنى في الكلام إذا ضمّ إليه.

قالوا: وأقلّ ما يأتلف به الكلام: اسم واسم؛ كقولك: زيد قائم، وكقولك: الله إلهنا، أو اسم وفعل؛ كقولك: قام عمرو، وضُرب زيد، ولا يأتلف الفعل مع الفعل، ولا الحرف مع الحرف، ولا الحرف مع الفعل، ولا الحرف مع الاسم، ويأتلف الاسم والفعل والحرف؛ [كقولك]: أَخَرَج عبد الله؟ وهل ذهب زيد؟ ونحو ذلك.

ثُمَّ الأسماء المفردة على أربعة أضرب:

اسم الجنس الذي يُقصيه من جنس آخر؛ كقولك: الحيوان، والإنسان والدينار، والدرهم، والأكل، والصوت، وجميع ما أردتَ به العموم.

والألف واللام يدخلان في هذا النوع لعهد الجنس لا للتعريف.

الضّرب الثّاني: اسم الواحد من الجنس؛ نحو، رجل، وفرس، وبعير، وحمار، ودينار ودرهم، وسُمّي هذا النوع: الأسماء الموضوعة، وهي تفيد المعرفة بذات الشيء فقط.

والضّرب الثالث: ما اشتُقّ لوصف من الجنس؛ نحو: ضارب، مشتق من الضرب، وعالم مشتق من العلم، وحَسَن مشتق من الحسْن.

وهذه الأسماء تسمّى الأسماء المشتقة، وهي تفيد المعرفة بذات الشيء وصفته، وتخبر عن حقيقته وخاصيّته، وقال الحسن بن هانئ في جمع هذا الاسم بين الأمرين:

إنّ اسمَ حُسْن[1] لوجهها صفة ... ولا أرى ذا لغيرها اجتمعا

وهي إذا سُمّيت فقد وُصفتْ ... فيجمعُ اللفظُ معنَيينِ معا

والضرب الرابع: ما لُقّب به شيء بعينه ليُعرف من غيره؛ نحو: زيد، وعمرو، وما أشبه ذلك، وتُسمَّى: أسماء الأعلام، وأسماء الألقاب، والأسماء المنقولة؛ لأنّها منقولةٌ من أصولها إلى غيرها على جهة الاصطلاح، وإنّما تفيد التشهيرَ وتمييزَ الشخص من غيره، وليس تحته إلا هذا.

ثُمَّ إنَّ الأسماء الموضوعة تنقسم إلى خمسة أقسام:

الأسماء المبهمة؛ كقولك: شيء، وموجود، وحيوان، وسُمّيت مبهمة؛ لأنّها لا تفيد المعرفة بعينٍ من الأعيان خاصّ، بل يستوي فيها ما تحتها من أنواع الأشياء والحيوانات والموجودات.

والقسم الثاني: في الأسماء المتضادّة؛ مثل: القُرء، والجَوْن؛ فإنّ الطُّهر والحيض على تضادّهما يتناولهما اسم القُرء، والبياضَ والسوادَ على تضادّهما يتناولهما اسم الجَوْن.

---

(١) في الأصل: جنس! والتصحيح من طبعة الرياض ١/ ٤٨.

والقسم الثالث: الأسماء المترادفة؛ كقولك: ليث وأسد، وحَجَرٌ وفِهْر، وخمر وعُقار، وسائر ما تترادف عليه الأسماء المختلفة ذات العدد مع اتفاق المعنى.

والقسم الرابع: الأسماء المشتركة؛ مثل العين؛ هي العين التي يُبصَر بها، والعين الماء، والعين الميزان، وللمطر الكثير، ومثل اللون، ومثل العَرْض: وهو اسم للواحد من العروض، وعَرْض لما هو خلاف الطول، وعَرْض لسعة الشيء؛ مثل قوله تعالى ﴿عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾[1].

والقسم الخامس: الأسماء المختلفة؛ وهي ما اختلفت سماتها ومعانيها، وهي أكثر الأسماء؛ لأنّها موضوعة للدلالة على المسميّات، ومن شأنها اختلافها في صورها؛ ليفصل بينها وبين غيرها؛ كقولك: حمار، وفرس، وجدار، وبعير، وغيرها من الأسماء.

هكذا أورده أبو سليمان الخطّابي على ما نقلته، وهو ثقة فيما ينقله.

ونذكر الآن معاني الحروف التي تقع إليها الحاجة للفقهاء، ولا يكون بدٌّ من معرفتها، وتشتد فيها المنازعة بين أهل العلم.

فمنها: حروف من حروف العطف:

أوّلها: الواو.

وقد ادّعى جماعةٌ من أصحابنا أنّها للترتيب، وأضافوا القول به إلى الشافعي – رحمة الله عليه –، وقد حُكي هذا المذهب [أيضاً] عن بعض نحاة الكوفيين.

وأمّا عامّة أهل اللغة فعلى خلاف ذلك، وإنّما هو عندهم للجمع، وإشراك الثاني فيما دخل فيه الأوّل؛ كقولك: جاءني زيد وعمرو، وليس فيه دليلٌ أيّهما كان أوّلاً، قالوا: وإنّما يُعرف وقوع الترتيب فيه بقرائن ودلائل[2].

---

(١) سورة آل عمران: ١٣٣.
(٢) هذا قول جمهور أهل اللغة والأصول، بل حكى الفارسي والسيرافي في شرح سيبويه والسهيلي إجماع أئمة العربية عليه، وحكاه القاضي أبو الطيب في شرح الكفاية عن أكثر الأصحاب. =

قال الماوردي أبو الحسن[1]: الواو لها ثلاث مواضع: حقيقة، ومجاز، ومختلفٌ في حقيقته ومجازه.

فالحقيقة: أن تستعمل في العطف للجمع والإشراك؛ كقولك: جاءني زيد وعمرو.

والمجاز: أن تستعمل بمعنى أو، كقوله تعالى ﴿ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ﴾[2].

والمختلف في حقيقته ومجازه: أن تستعمل في الترتيب؛ كقوله تعالى﴿ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ ﴾[3]، فذهب جمهور أهل اللغة وأكثر الفقهاء إلى أنّها تكون إن استعملت في الترتيب مجازاً.

وذهب بعض أصحاب الشافعي إلى أنّها تكون حقيقةً فيه، فإذا استُعملتْ في موضعٍ يحتمل الأمرين حُملت على الترتيب دون الجمع لزيادة الفائدة.

وقال الفرّاء[4]: تُحمل على الجمع إذا احتملت الأمرين، وعلى الترتيب إذا لم تحتملْ غيره.

=وممن ذهب أنها للترتيب من النحاة الكوفيين: ثعلب، والفراء، وهشام، ومن البصريين: قطرب، واختاره الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني، وزعم أنه الظاهر من مذهب الشافعي. ونصره الصيدلاني والشيخ أبو إسحق الشيرازي، والإنصافُ: أن لا إجماع في المسألة، فقد نفاه أبو حيان وابن هشام، وأن الواو للمعية عند التجرد من القرائن، ووروُدها للترتيب كثير، فتحمل عليه بالقرائن، ومجيئها بعكس الترتيب قليل، وهو اختيار ابن مالك. (البحر ٢/ ٢٥٥، مغني اللبيب ٢/ ٣٥٤، شرح التصريح١/ ١٣٥).

(١) علي بن محمد بن حبيب البصري، ارتحل إلى الشيخ أبي حامد وتفقه حتى برز في المذهب، له تصانيف كثيرة تشهد على تبحره في المذهب، ولي القضاء في بلاد كثيرة، له تفسير مشحون بموافقة المعتزلة، لا سيما في إنكار القدر، وإن كان يخالفهم في خلق القرآن، توفي سنة ٤٥٠، وقد بلغ ستاً وثمانين سنة. (السير ١٨/ ٦٤، طبقات الشافعية للسبكي ٥/ ٢٦٧).

(٢) سورة النساء: ٦

(٣) سورة المائدة: ٦.

(٤) يحيى بن زياد الكوفي نزيل بغداد، إمام في اللغة والنحو، أخذ عن الكسائي، كان يُملي اللغة من حفظه، له: معاني القرآن، والبهي، توفي سنة ٢٠٧. (السير ١٠/ ١١٨، التهذيب ٤/ ٣٥٥).

وقد رأيتُ بعض أصحابنا[1] ادَّعى على أصحاب أبي حنيفة أنَّهم يدّعون أنَّ الواو للجمع على سبيل الاقتران، وأخذَ يردُّ عليه كما ردَّ على من زعم أنَّها للترتيب والتوالي من أصحابنا، وليس ما ادَّعاه مذهب أحدٍ من أصحاب أبي حنيفة، وإنما يدّعون أنّ الواو للجمع من غير تعرُّضٍ لاقتران أو ترتيب، فلا معنى للرد.

وأمّا دعوى الترتيب على الإطلاق فضعيف جداً؛ لأنّ من قال: رأيت زيداً وعمراً، أو جاءني زيدٌ وعمروٌ، لا يفهم السامع منه ترتيباً بحال، ويجوز أن يكون رأى عمراً أوّلاً ثمَّ يقول: رأيت زيداً وعمراً، ويحسُن منه ذلك، ويُقال أيضاً: رأيت زيداً وعمراً معاً، ولو كان للترتيب لكان هذا القول مناقضةً.

ويدلّ عليه: أنَّ العرب استعملت الواو في باب التفاعل، يُقال: تقاتل زيد وعمرو، ولو قال: تقاتل زيد ثُمّ عمرو؛ لم يكن صحيحاً.

وأمّا ما استدلَّ به بعض أصحابنا في أنَّ الواو للترتيب بمسألة الطلاق، وهي: أنَّه لو قال لغير المدخول بها: أنت طالق، وطالق، وطالق؛ فإنَّه لا يقع إلا طلقة واحدة[2]، فليس هذا لأنّها للترتيب، بل لأنَّ الطلاق الأوّل سَبق وقوعه فيصادفها الثاني وهي بائنة فلا يقع، وإنّما سبق؛ لأنّه تكلّم به على وجه الإيقاع من غير أن يربطَه برابط أو يعلّقه بشيء ما، وليس الواو بدليلٍ على الاقتران على ما سبق، وإنّما الموجود منه ثلاثُ إيقاعاتٍ متوالية من غير أن يكون للبعض تعلُّق بالبعض، والواو حقّها في هذا

---

(١) المقصود هنا هو إمام الحرمين في كتابه البرهان ١/ ١٣٨، وقد تكررت إشارة أبي المظفر إليه دون ذكر اسمه، وهو عبد الملك بن عبد الله الجويني، تفقه على أبيه الإمام أبي محمد، وتوفي أبوه وله عشرون سنة فأُقعد للتدريس مكانه، ولما وقعت الفتنة بين الأشاعرة والمعتزلة خرج من نيسابور، ورحل في طلب العلم، وجاور بمكة والمدينة أربع سنين يدرس ويفتي، فلهذا لقب إمام الحرمين، وهناك جمع كتابه نهاية المطلب الذي لم يؤلف في الفقه الشافعي مثله، وقد طبع أخيراً بتحقيق الدكتور عبد العظيم الديب، ثم عاد إلى نيسابور لما تولى نظام الملك الوزارة، فبنى له المدرسة النظامية، وصنف التصانيف في الفقه والأصول والكلام، وكتابه البرهان أحد أركان علم الأصول، توفي سنة ٤٧٨. (طبقات السبكي ٥/ ١٦٥، السير ١٨/ ٤٦٨).

(٢) ووجه الاستدلال: أن الواو لو كانت لمطلق الجمع لوجب أن تقع الطلقات الثلاث معاً. فلما وقعت الأولى منهنَّ فقط علمنا أنها للترتيب، بخلاف قوله لغير المدخول بها: أنت طالق ثلاثاً، فتقع الثلاث. (وانظر: المجموع المذهب للعلائي ١/ ١٩٦).

الموضع محض عطفِ الإيقاع على الإيقاع، فصارت قضيّةُ الكلام الأوّل الوقوع حين وُجد من غير انتظار ولا مهلة كما لو أَفرده بالذكْر، وإذا وقع فلابدّ أن يكون الثاني والثالث قد صادفا المرأة في حال الإبانة.

فصارت الجملة في هذه المسألة: أنَّ دعوى كونها للترتيب خطأ، ونسبة ذلك للشافعي – رحمه الله – على الإطلاق لا تصح، وإنّما نهاية ما نُقل عنه أنّه قال في الوضوء حين ذكر الآية: ومن خالف ذلك من الترتيب الذي ذكره الله تعالى لم يجزْ وضوؤه.

وقد شنّع عليه محمد بن داود[1] وغيره في هذا اللفظ، وقالوا: إنَّه خالف أهل اللغة أجمع، وادّعوا عليه الجهل بالنحو.

ووجه الجواب عن هذا: أنَّ الشافعي – رحمه الله – ما تعلَّق في إثبات الترتيب بالواو فقط، وإنّما دليل الترتيب جاء من النظر [إلى] معنى الآية على ما ذكرنا في الخلاف.

ببِّينة: أنَّ الوضوء عبادةٌ على البدن وردتْ بلفظ لا ينفي الترتيب، ورأينا أَنّ العباداتِ البدنيّةَ المشتملةَ على أفعالٍ مختلفةٍ مرتَّبةٌ في جميع المواضع، مثل الصلاة والحج، ورأينا ورودَ هذه العبادة بلفظٍ صالح لمعنى الترتيب وإن كان غير مقتضٍ له بكلِّ حال، ووجدْنا الفوائد مطلوبةً من الألفاظ، والترتيبُ نوع فائدة، فعند اجتماع هذه الأشياء صار الواو ظاهرها للترتيب في هذا الموضع فحُمل عليه، والظاهر حجة.

فهذا وجهُ الكلام لنصرة ما قاله الشافعي – رحمه الله –، وقد أشار إليه أبو الحسين بن فارس[2].

---

(١) إمام في مذهب أهل الظاهر، تصدر للفتيا والتدريس بعد وفاة والده، كان يُضرب المثل بذكائه، له مناظرات مع ابن سريج، مات قبل الكهولة سنة ٢٩٧. (السير ١٣/ ١٠٩، البداية والنهاية ١١/ ١١٠).

(٢) وللعلماء مسلكان آخران في توجيه كلام الشافعي:

الأول: أن إدخال الممسوح بين المغسولين يدل على الترتيب، لأن العرب لا تفعل ذلك إلا إذا أرادت الترتيب. =

وأمّا الفاء؛ فمقتضاها: التعقيب والترتيب من غير تراخٍ؛ كقولك: ضربتُ زيداً فعمراً، ففيه: أنَّ عمراً مضروبٌ عقيب زيد بلا تراخٍ، ولهذا دخل في الجزاء المعلّق على الشرط؛ لأنّ من حكم الجزاء تعلّقه بالشرط من غير فصل[1].

وأمّا حرف ثُمَّ فللتعقيب والتراخي؛ كقولهم: ضرب زيداً ثمَّ عمراً، قضيّته: وجود مهلة بين الضربين، ولا دليل على مقدارها من جهة اللفظ.

وقد تُستعمل في موضع الواو مجازاً؛ قال الله عزّ وجلَّ ﴿ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفۡعَلُونَ﴾[2]، وكقوله عزَّ وجلَّ ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ ۝١٣ أَوۡ إِطۡعَٰمٌ فِي يَوۡمٍ ذِي مَسۡغَبَةٍ ۝١٤﴾[3] إلى أن قال ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡمَرۡحَمَةِ ۝١٧﴾[4] معناه: وكان من الذين آمنوا.

وأمّا بعد: فهو اسمٌ في معنى الحرف موضوعٌ للترتيب، ويَحتملُ الفور والتراخي ولا يختصّ بأحدهما.

وأمَّا مع؛ فهو موضوع للجمع بين الشيئين، تقول: رأيتُ زيداً مع عمرو، واقتضى ذلك اجتماعهما في رؤيته.

وأمّا حرف أو؛ فلها ثلاثة مواضع:

يكون لأحد الشيئين يُخبر عنه عند شكّ المتكلم، أو قصده أحدهما؛ كقولك: أتيت زيداً أو عمراً، وجاءني رجل أو امرأة، هذا إذا شكّ، فأمّا إذا قصد أحدهما؛

=**الثاني**: التمسك بقول النبي صلى الله عليه وسلم: (نبدأ بما بدأ الله به) وهو يدل على أن المحمل شرعي لا لغوي. (البحر ٢/ ٢٥٦).

(١) والترتيب نوعان: معنوي، كالمثال الذي ذكره أبو المظفر رحمه الله، وذكري، والمراد به: أن يكون وقوع المعطوف بها بعد المعطوف عليه بحسب الذكر لفظاً، لا أن معنى الثاني وقع بعد زمان وقوع الأول، وأكثر ما يكون ذلك في عطف مفصل على مجمل، نحو (**فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة**)، ومن الغريب أن الفراء لمّا لم يراعِ هذه التفرقة أنكر إفادة الفاء للترتيب مطلقاً، مع قوله بأن الواو تفيد الترتيب! (شرح التصريح ٢/ ١٣٨، مغني اللبيب ١/ ١٦١).

(٢) سورة يونس: ٤٦.

(٣) سورة البلد: ١٣-١٤.

(٤) سورة البلد: ١٧.

فكقولك: كل السّمك أو أشرب اللبن، أي: لا تجمعْ بينهما، ولكن اخترْ أيُهما شئت، وكقولك: أعطني ديناراً أو اكسني ثوباً.

والوجه الثالث: أن يأتي للإباحة؛ كقولك: جالس الحسنَ أو ابن سيرين، وإئت المسجد أو السوق، وهذا على الإذن فيهما جميعاً[1].

وقد ورد في القرآن التخيير في الأمر مثل قوله تعالى ﴿ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ ﴾[2].

وقد ورد التخييرُ في النهي؛ مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُطِعۡ مِنۡهُمۡ ءَاثِمًا أَوۡ كَفُورٗا ﴾[3].

وأمَّا حرف بل؛ فمعناه: الإضراب عن الأوَّل والإثبات للثَّاني؛ كقولك: ضربت زيداً بل عمراً، وجاءني عبد الله بل أخوه.

وأمَّا حرف لكنْ[4]؛ فهي للاستدراك بعد النفي؛ مثلُ قولك: ما جاءني زيدٌ لكن عمرو، وما رأيت رجلاً لكن امرأة.

وقد يدخل النفي بعد إثبات؛ كقولك: جاءني زيد، لكن عبد الله لم يأتِ. وقيل: لترك قصَّة إلى قصَّة، وفيه كلام كثير للنُّحاة.

وأمّا حرف لو؛ فيدلُّ على امتناع الشيء لامتناع غيره، تقول: لو جئتني لجئتك.

وأمَّا لولا؛ فتدلّ على امتناع الشيء لوقوع غيره؛ تقول: لولا أنَّك جئتني لجئتك.

وقد تكون لو بمعنى إنْ، قال الله تعالى: ﴿ وَلَأَمَةٞ مُّؤۡمِنَةٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكَةٖ وَلَوۡ

---

(١) والفرق بين التخيير والإباحة: امتناعِ الجمع بين المتعاطفين في التخيير، كما في قولك: تزوج هنداً أو أختها، فلايجوز أن تتزوجهما معاً، أما في الإباحة، فيجوز الجمع، كقولك: جالس العلماء أو الزهاد، فيجوز مجالستهما جميعاً. (شرح التصريح ٢/ ١٤٤).

(٢) سورة المائدة: ٨٩..

(٣) سورة الإنسان: ٢٤.

(٤) بتسكين النون، وتأتي على ضربين: مخففة من الثقيلة، فتكون حرف ابتداء لا يعمل، وخفيفة بأصل الوضع، وتأتي على قسمين: حرف ابتداء لمجرد الاستدراك، وذلك إن وليتها جملة، وعاطفة بشروط: إفراد معطوفها، وأن تُسبق بنهي أو نفي، وأن لا تقترن بالواو. (شرح التصريح ٢/ ١٤٦).

أَعْجَبَتْكُمْ ﴾[1] أي: وإنْ أعجبتكم.

وقد تفيد معنى التقليل؛ كقوله ﷺ "**اتقوا النّار ولو بشقِّ تمرة**"[2].

وأمَّا الحروف اللازمة لعمل الجرّ وهي: مِن وإلى وفي والباء واللام؛ فنقول:

أمّا مِن؛ فمعناها: ابتداء الغاية، يُقال: سِرْت من الكوفة إلى البصرة، وهذا الكتاب من فلان إلى فلان، وهذا بابٌ من حديد، يعني: ابتداء عمله من حديد.

قال سيبويه[3]: قد تكون للتبعيض؛ مثل قولهم: هذه الخرقة مِن الثّوب، وهذا الرجل من القوم.

وقال غيره: (مِن) حيث وُجدتْ كانت لابتداء الغاية، وقوله: أخذتُ من ماله، فقد جعل مالَه ابتداء غايةِ ما أخذ، وإنّما دلَّ على البعض من حيث إنه صار ما بقي انتهاءً له، فالأصل واحد، وكذلك قوله: أخذتُ منه درهماً[4].

وهذا كلام النحويين فيما بينهم، فأمّا الذي يعرفه الفقهاء؛ فهو لابتداء الغاية والتبعيض جميعاً، وكلّ واحد في موضعه حقيقة.

وقد وَرد صلة؛ يقال: ما جاءني مِن أحد، قال الله تعالى: ﴿ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ ﴾[5].

وقد وردَ بمعنى على، قال الله تعالى: ﴿ وَنَصَرْنَٰهُ مِنَ ٱلْقَوْمِ ﴾[6] أي: على.

---

(١) سورة البقرة: ٢٢١.
(٢) رواه البخاري (١٤١٣) ومسلم (١٠١٦) من حديث عدي بن حاتم ﷺ.
(٣) عمرو بن عثمان بن قنبر، الفارسي، طلب الفقه والحديث مدة، ثم أقبل على النحو، فلازم الخليل والأخفش حتى غدا إمام النحاة، وصنف فيه كتابه الكبير الذي لا يُدرك شأوه فيه، مات في ريعان شبابه سنة ١٨٠. (السير ٨/ ٣٥١ البداية والنهاية ١٠/ ١٧٦).
(٤) حكى أبو البقاء هذا المذهب عن المبرد، وقطع به عبد القاهر الجرجاني، وجرى عليه الكيا الهراسي، وأنكر مجيئها للتبعيض، وأرجع الفخر الرازي جميع معاني (من) إلى معنى واحد هو التمييز، فقولك: سرتُ من الدار إلى السوق، ميّزت مبدأ السير عن غيره، وقولك: باب من حديد، ميزت الشيء الذي يكون منه الباب عن غيره، وهكذا. (البحر ٢/ ٢٩٢، المحصول ص ٢١٣).
(٥) سورة الأحقاف: ٣١.
(٦) سورة الأنبياء: ٧٧.

وأما عن؛ فتكون بمعنى (مِن) إلا في مواضع خاصّة.

قالوا: (مِن) تكون للانفصال والتبعيض، و(عن) لا تقتضي الفصل، يُقال: أَخذت من مال فلان، ويُقال: أخذت عن عمل فلان، وقد اختصَّت الأسانيد بالعنعنة، ولا تستعمل كلمة (مِن) في موضعه.

وقالوا: (مِن) لا تكون إلا حرفاً، و(عن) يكون اسماً تدخل (مِن) عليه، يُقال: أخذت مِن عن الفرس جلّه[1]، [وأتيته من عن يمينه].

وأمّا مَن المفتوحة: فلها ثلاثة مواضع:

أحدها: الخبر، كقولك: جاءني مَن أحببت، وأعجبني مَن رأيت.

والثاني: للشرط والجزاء، كقولك: مَن جاءني أكرمته، ومَن عصاني عاقبته.

والثالث: للاستفهام؛ كقولك: مَن عندك؟ فتقول: زيدٌ، أو عمروٌ.

وأمّا إلى: فلانتهاء الغاية، يقال: مِن كذا إلى كذا.

وقال سيبويه: إذا قُرن بـ(مِن) اقتضى التحديد، ولا يدخلُ الحدُّ في المحدود؛ تقول: بعتكَ مِن هذه الشجرة إلى هذه الشجرة، فلا يدخلان في البيع.

وإذا لم يُقرنْ بـ(مِن) يجوز أن يكون تحديداً، ويجوز أن يكون بمعنى مع؛ قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ﴾[2] أي: مع أموالكم، وقال تعالى: ﴿مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾[3] أي: مع الله، وقال الله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾[4] أي: مع المرافق. وتقول العرب: الذود إلى الذودُ إبل، أي: مع الذود، فالأصل أنّه لانتهاء الغاية على

---

(١) بضم الجيم وفتحها، وهي ما تُلبسه الدابة لتصان به، كما في القاموس.
(٢) سورة النساء: ٢
(٣) سورة آل عمران: ٥٢.
(٤) سورة المائدة: ٦

مقابلة مِن، فإنّها لابتداء الغاية، يُقال: مِن كذا إلى كذا[1].

قال سيبويه: ويقول الرجل: إنّما أنا إليك، أي: أنت غايتي. وتقول: قمتُ إلى فلان، فتجعله منتهاك من مكانك، هذا هو الحقيقةُ في اللغة وما سواه مجاز.

وأمّا حتّى؛ فهي للغاية أيضاً؛ قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾[3].

ولأهلِ النحو في قوله (أكلت السّمكةَ حتّى رأسها) وتصريفِ ذلك ومعناه كلامٌ كثير تركت ذكره.

وقد تُذكر بمعنى إلى، تقول: لا أفارقك حتّى تقضيَني حقّي، يعني: إلى أن تقضيَني حقّي.

وأمّا في؛ معناه: الظرفُ والوعاء، تقول: زيدٌ في البيت.

يعني: أنّ البيت قد حواه، وكذلك قولك: المالُ في الكيس.

فإذا قلتَ: في فلانٍ عيب، فإنّه على وجه المجاز والاتساع، حيث جعلتَ فلاناً مكاناً للعيب، وهو كقولك: أتيتُ فلاناً وهو في عنفوان شبابه، وأتيته وهو في أمره ونهيه، يعني: أتيته وهذه الأمور قد أحاطتْ به، وهو على طريق التشبيه والتمثيل.

وأمّا الباء؛ فللإلصاق، ويجوز أن يكون معه استعانة ويجوز أن لا يكون.

فأمّا الذي معه استعانة؛ فكقولك: كتبتُ بالقلم، وكقولك: عملَ الصانع بالقَدُّوم.

وأمّا الذي لا استعانة معه؛ فقولك: مررتُ بزيد، ونزلتُ بعبد الله.

---

(١) تبع أبو المظفر إمام الحرمين في البرهان ١/ ١٤٤ في نسبة هذا الكلام لسيبويه، وليس هو في الكتاب، وأنكر ذلك عليه شارحُ الكتاب ابن خروف حيث قال: لم يذكر سيبويه في كتابه من هذا ولا حرفاً، ولا هو مذهبه. (البحر ٢/ ٣١٣).

(٢) سورة البقرة: ٢٢٢.

(٣) سورة البقرة: ٢٣٠.

وقد تزاد الباء في خبر النفي توكيداً، كقولك: ليس زيد بقائم.

وقد جاءت زائدة؛ كقول الله تعالى﴿ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ﴾[1].

وكقول الشّاعر:

نـــــضرب بالـــــسّيف ونـــــدعو بـــــالفرج

وقد قال بعضهم: إنّ الباء للتبعيض في قوله ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾.

وقالوا: [إنّه] غلط، والباء ها هنا صلة لتعدية الفعل، قاله الخطّابي.

وقال الماوردي: الباء موضوعة لإلصاق الفعل بالمفعول؛ كقولك: مسحتُ يدي بالمنديل، وكتبت بالقلم.

وقد تُستعمل في التبعيض إذا أمكنَ حذفها؛ كقوله تعالى ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾ أي: بعض رؤوسكم.

قال: وهو حقيقة في قول بعض أصحاب الشافعي، مجاز في قول الأكثرين[2].

وأمّا لام الإضافة:

قال سيبويه: معناه: الملك، واستحقاق الشيء؛ تقول: الغلام لي، والثوب لفلان.

وقالوا: إنّ اللام لها ثلاثة مواضع:

---

(١) سورة النساء: ٧٩.

(٢) أثبت للباء معنى التبعيض قلةٌ من أهل العربية، منهم: الأصمعي والفارسي وابن قتيبة وابن مالك، وأنكره الأكثر، وعلى رأسهم: ابن جني في سر الصناعة، وصاحب البسيط، وتبعهم إمام الحرمين في البرهان ١/ ١٣٦. وإليه ميل الزركشي، وذكر أن بعضهم استدل على ذلك بأن الباء لو كانت للتبعيض لامتنع دخولها على (بعض) للتكرار، ولامتنع التأكيد فيما دخلته بـ(كل) للتناقض، فكان يمتنع أن يقال: مسحت ببعض رأسي، لأنه بمنزلة: بعض بعض رأسي! ولا أن تقول: مسحت برأسي كله، لأن الباء للتبعيض، و(كل) لتأكيد الجمع، وجمعها على شيء واحد تناقض. وقد أنكر السبكي نسبة القول بإفادة الباء التبعيض إلى الشافعي جملة، وذكر أن مستند الشافعي في الاكتفاء بمسح بعض الرأس: أن المسح لمطلق الرأس، وهو صادقٌ ببعضه، لا أن الباء للتبعيض. (مغني اللبيب ١/ ١٠٥، البحر ٢/ ٢٦٩، رفع الحاجب ٣/ ٣٨٧).

للتمليك، مثل قوله تعالى ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ﴾[1].

والثاني: للتعليل؛ قال الله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[2].

والثالث: للعاقبة؛ قال الله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾[3].

وعندي: أنّ هذا على طريق التوسّع والمجاز، فإنّ هذا مثالٌ لما زعمه المعتزلة من تأويل قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ﴾[4][5].

وقد أنكرَ بعضُ النحْويين قولهم لام الملك، وقالوا: إذا قال القائل: هذا أخٌ لعبد الله، فهذا اللام لمجرَّد المقارنة وليس أحدهما في ملك الآخر، وفي قولهم: هذا الغلام لعبد الله، فإنَّما عُرف الملك بدليل آخر، وزعم قائل هذا: أنّ لام الإضافة تجعل الأوّل لاصقاً بالثاني فحسب، والذي ذكرناه هو الذي يعرفه الفقهاء.

وأمّا على؛ قال المبرّد[6]: يكون اسماً وفعلاً وحرفاً، وجميعُ ذلك مأخوذٌ من الاستعلاء، وكذلك قال سيبويه.

---

(١) سورة التوبة: ٦٠.
(٢) سورة النساء: ١٦٥.
(٣) سورة القصص: ٨.
(٤) سورة الأعراف: ١٧٩.
(٥) وإنما قال المعتزلة بذلك انتصاراً لمذهبهم الباطل في نفي القدر السابق، حيث توصلوا بذلك إلى نفي دلالة الآية الكريمة على أن الله تعالى قدر مصاير العباد قبل ان يخلقهم.
وقد أوغل بعض الأشاعرة في الاعتداد بلام العاقبة وفاقوا المعتزلة في ذلك، حيث زعموا أن كل لام نسبها الله لنفسه هي لام العاقبة، وذلك بناء على أصلهم في إنكار التعليل! وأبو المظفر في نفيه لام العاقبة يوافق النحاة البصريين، وقد ذكر العلامة ابن القيم أن لام العاقبة إنما تكون في حق من جاهل أو عاجز عن دفعها، أما اللام الواردة في أفعال الله تعالى وأحكامه فهي لام التعليل. (شفاء العليل ٤٨٥، البحر ٢/ ٢٧٢، مغني اللبيب ٢/ ٢١٤)
(٦) محمد بن يزيد بن عبد الأكبر، إمام في النحو، أخذ عن أبي عثمان المازني، له طرائف ونوادر، وثقة الخطيب وجماعة في نقله، وأثنى عليه إسماعيل القاضي، وقد ضعف الحافظ ابن حجر حكاية تتهمه بالكذب في نقل اللغة، له كتاب الكامل في اللغة، وهو أحدُ الكتب التي جعلها ابن خلدون أركان الأدب، توفي سنة ٢٨٦. (السير ١٣/ ٥٧٦ لسان الميزان ٧/ ٥٨٨).

وقال: يُقال: عليه دين. يعني: اعتلاه. ويُقال: فلان أمير علينا، أي: اعتلانا.

وأمّا حرف ما؛ فلها ثلاثة مواضع:

أحدها: للنفي والجحود؛ كقولك: ما لزيد عندي حقّ، وما قام عمرو.

والثاني: التعجُّب؛ كقولك: ما أحسن زيداً! وما أشجع عمراً!

والثالث: الاستفهام؛ كقولك: ما فعل زيد؟ وما عندك؟

وهي تختصّ بما لا يعقل، وتخالف قوله (مَن) فإنّه يختص بمن يعقل؛ فإذا قيل: مَن عندك؟ تقول: زيد أو عمرو، [ولا يحسنُ] أن تقول: فرس أو حمار، وإذا قيل: ما عندك؟ قلت: ثور أو جمل، ولا يحسن أن تقول: زيد أو عمرو.

وقد جوّز بعضهم ذلك في الموضعين، والصحيح هو الأوّل.

وأما أنْ وإنْ؛ فأَن – مفتوح [الأوّل] – لما مضى، وإن بالكسر لما يستقبل، كقولك: أن دخلت الدار فأنت طالق، وإن دخلت الدار فأنت طالق، فالأوّل إيقاع، والثاني شرط.

وقد تختلف معاني الكلام باختلاف الإعراب؛ فلو قال قائل: هذا قاتلٌ أخي – بالتنوين –، وقال آخر: هذا قاتلُ أخي – بالإضافة – يدلّ التنوين على أنّه لم يقتله، ودلّ حذف التنوين على أنّه قتله.

ومذهبُ الفقهاء أنّه إذا قال لامرأته: (إن فعلت كذا فأنت طالق) أنّه على مرّة واحدة، وكذلك إذا قال: إذا فعلتِ كذا، فأمّا إذا قال: كلّما فعلتِ كذا؛ فإنّه على التكرار. وإذا قال: متى ما فعلت كذا؛ فحقُّه في اللغة التكرار، واصطلح أكثر الفقهاء على [أنّه على] المرّة الواحدة كقوله: إذا فعلت كذا.

وأما إنَّما: فأصله (إنّ) دخلت عليه (ما)، وهو مركّبٌ من حرفين؛ أحدهما: إنّية الإثبات، والآخر من (ما) الذي هو للنفي، فلذلك صار مثبتاً من وجه نافياً من وجه،

قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾[1] فيه إثباتُ الألوهية لله تعالى ونفيُها عن غيره.

وقيل: لتحقيق المتَّصل، وتمحيقِ المنفصل.

وتكون إنَّ المشدَّدة للتوكيد؛ كقولك: إنّ زيداً عاقل.

وأما إلاّ؛ فهو للاستثناء، مثل قول القائل: خَرج القوم إلا زيداً، ورأيت القوم إلا زيداً، ولفلان عليَّ ألفٌ إلا مائة، قال الله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾[2]، وقال تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ ...﴾[3].

وقال الفرّاء: وقد تقع إلا بمعنى سوى، وذلك في استثناء زائدٍ من ناقص، قال الله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾[4]. بمعنى: سوى ما شاء ربك من زيادة المضاعفة لا إلى نهاية، فعلى هذا لو قال: لفلانٍ عليَّ ألف إلا ألفين؛ فقد أقرَّ بثلاثة آلاف، وهذا لا يعرفه الفقهاء[5].

قال الفرّاء: وقد تكون إلا بمعنى لكن، قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾[6] بمعنى: لكن إن كان خطأ...

وهو بابٌ كبير، وستأتي المسائل فيه.

وأمّا ليس؛ فله ثلاثة مواضع:

قد تقع جحداً؛ كقولك: ليس لك عليَّ شيءٌ.

وتكون استثناء، تقول: ذهب القوم ليس زيداً، أي: ما عدا زيداً.

---

(١) سورة النساء: ١٧١.
(٢) سورة العنكبوت: ١٤.
(٣) سورة الحجر: ٣٠-٣١.
(٤) سورة هود: ١٠٧.
(٥) عقب الزركشي على هذا بقوله: لكنه صحيح، لأن الاستثناء المنقطع يكون من عموم المفهوم، فلما قال: عليّ ألف، كأنه قال: لا غيرُها، وهذا عام، فاستثنى منه ألفين. (البحر ٢/ ٣١٩).
(٦) سورة النساء: ٩٢.

وتكون بمعنى لا التي يُنسَّق بها؛ كقول لَبيد:

وإذا جوزيـــتَ قرضـــاً فـــاجزهِ إنّمـا يجـزي الفتـى لـيس الجمـل

معناه: لا الإبل.

وأمّا لا؛ فمقتضاه النفي، وتقع في جواب القسم، تقول: والله لا أدخل الدار.

وقد تكون زائدة يستقلَّ الكلام دونها، والغرضُ منها: تقرير نفيٍ اشتملَ الكلام عليه؛ قال الله تعالى: ﴿ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ ﴾[1] معناه: أن تسجد، لكن لّما اشتمل الكلام على المنع ومقتضاه النفي كان لا لتأكيد النفي الذي اشتمل الكلام عليه.

وأمّا قوله تعالى ﴿ لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۝١ ﴾[2]؛ فقد قيل: إنّه صلةٌ زائدة.

والأولى: أنّه ردٌّ لقول الكفّار [ودعاويهم][3] ، وقوله ﴿ أُقْسِمُ ﴾ افتتاح قسم في المعنى ذكره عقيبه[4].

وأمّا الألف واللام؛ قال ابـن كَيْـسَان[5]: إنّ الألـف والـلام يـدخلان في الأسمـاء لثلاثة معان:

للتعريف؛ كقولك: رأيتُ رجلاً، وضربت دابّةً، ثُمَّ تقول: رأيتُ الرجل، وضربتُ الدابّة، فتعرّفهما بالألف واللام.

ويدخلان للتجنيس؛ كقولك: الإبل خيرٌ من الـشّاء، والـذهب خـيرٌ مـن الفـضَّة، تريد الجنس.

ويدخلان للتعظيم؛ كقولك: [حـسن بـن علـي، وعبّـاس بـن عبـد المطلـب، ثُـمَّ

---

(١) سورة الأعراف: ١٢.
(٢) سورة القيامة: ١.
(٣) في الأصل: ودعايهم! والتصحيح من البرهان.
(٤) البرهان ١/ ١٤٢ بتصرف من أبي المظفر رحمه الله.
(٥) محمد بن أحمد بن كيسان، أحـد حفـاظ النحـو والمكثـرين منـه، كـان يحفـظ طريقـة البـصريين والكوفيين جميعاً، توفي سنة ٢٩٩. (البداية والنهاية ١١/ ١١٧).

تقول]: الحسن بن علي، والعبّاس بن عبد المطلب.

فالألف واللام لم يفيدا ها هنا تعريفاً؛ لأنّهما كانا معرَّفين بالإضافةِ إلى آبائهما، والشيءُ الواحد لا يعرَّف من جهتين، وإنّما الألف واللام أفادا هاهنا التفخيم والتعظيم.

وأمّا بلى ونعم؛ فمعناهما قريب، إلا أنّ بلى لا تستعمل إلا في جوابِ كلام مشتمل على النفي، كقوله تعالى ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾[1]. قال سيبويه: لو قالوا نعم لكان نفياً للربوبية.

وأمّا نعم فللإثبات، فإذا قال القائل: أرأيت زيداً؟ فليكن جوابك إذا رأيته: نعم. وقَال الله تعالى ﴿فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ﴾[2].

وأَمَّا أم؛ فتستعمل للاستفهام كقولك: أسكتَّ أم نطقتَ؟ وقد تستعمل بمعنى الواو العاطفة في بعض المواضع، وقد تستعمل بمعنى أو في كثير من المواضع.

وأمّا أين؛ فهو اسمٌ موضوع للسؤال عن المكان، ويكون جوابه بذكر المكان؛ كقولك: أين زيدٌ؟ فتقول: في الدار.

وأمَّا متى؛ فهو اسم ظرفٍ للسؤال عن الزمان، ويجاب عنه بذكر الزمان. فإذا قلت: متى الخروج؟ فالجواب أن تقول: غداً، أو اليوم، وإذا قلت: متى جاء زيد؟ فالجواب: أن تقول: أمسِ، أو تقول: أوَّل من أمسِ.

وأما إذ وإذا؛ فهما ظرفا زمان، غير أنَّ (إذ) لما مضى و(إذا) لما يستقبل، كقولك: قمت إذ قام زيد، وأقوم إذا قام عمرو.

وأمَّا حيث؛ فظرف مكان، قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[3].

---

(١) سورة الأعراف: ١٧٢.
(٢) سورة البقرة: ٤٤.
(٣) سورة البقرة: ١٤٩.

واعلم أنّ الكلام في معاني الأسماء والحروف يكثر، و[قد] ذكرنا منها قدر ما تمسُّ إليه الحاجة.

ويتصل بهذا الباب الأسامي الشّرعية واللغوية، وجواز النقل، وما تكلّم فيه أهل اللغة. وسيأتي من بعد، وكذلك الكلام في أفعال المكلَّفين، ومراتبها، وأحكامها، وأفعال غير المكلَّفين، وقد ذكر بعضهم هذا الفصل في هذا الموضع، ونحن أخّرنا إلى أن نصل إليه في موضعه، واقتصرنا في هذا الموضع على هذا القدر.

ونشرع الآن في باب الأوامر ونذكر أحكامها، وقضاياها، ونوردُ المسائل التي اختلف فيها العلماء فيما بينهم، وننصُّ على القول الصحيح من ذلك، ونحلّ شُبهَ المخالفين على حسب ما يأذن الله تعالى في ذلك، ومنه المعونة والتوفيق والتيسير.

باب الأوامر

القول بالوقف في الأوامر والنواهي [باطل]، وللأمر صيغة مفيدة بنفسها في كلام العرب من غير قرينة تنضمُّ إليها، وكذلك النهي، وهذا قول عامّة أهل العلم.

وذهب أبو الحسن الأشعري ومن تبعه إلى أنَّه لا صيغة للأمر والنهي، وقالوا: لفظ (افعل) لا يفيد بنفسه شيئاً إلا بقرينة تنضم إليه، ودليل يتصل به.

وعندي: أنَّ هذا قول لم يسبقهم إليه أحد من العلماء، وقد ذكر بعض أصحابنا شيئاً من ذلك عن ابن سريج[1]، ولا يصح[2].

وإذا قالوا: إنّ حقيقةَ الكلام معنىً قائمٌ في نفس المتكلم، والأمرُ والنهيُّ كلام، فيكون قوله (افعل) و (لا تفعل) عبارةً عن الأمر والنهي، ولا يكون حقيقةَ الأمر والنهي.

وهذا أيضاً لا يعرفه الفقهاء، وإنما يعرفون قوله (افعل) حقيقة في الأمر، وقوله (لا تفعل) حقيقةٌ في النهي[3].

---

(١) أحمد بن عمر، أبو العباس، فقيه العراقيين، كان يُفضل على جميع أصحاب الشافعي، حتى على المزني، ويقال: إنه أول من فتح باب النظر، وعلم الناس طريق الجدل، أخذ عنه خلق. ومنه انتشر المذهب. ألف زهاء أربعمائة مصنف، لم يُعرف منها إلا القليل، منها: الرد على ابن داود في القياس، وآخر في الرد عليه في مسائل اعترض بها الشافعي، قال السبكي: هو حافل نفيس، مات سنة ٣٠٦. (السير ١٤/ ٢٠١، طبقات الشافعية للسبكي ٣/ ٢١).

(٢) وقد حاول الجويني - وتبعه الغزالي – التهوين من غرابة قول الأشعري، فزعم أن الأشعري لا يسدُّ باب الصيغ مطلقاً، فهو لا يخالف في أن (أوجبتُ) و(ألزمتُ) تفيد الوجوب، وإنما الخلاف في صيغة افعل فحسب.
وقد ردَّ ذلك الآمدي بما حاصله: إن المراد من المسألة أن الطلب هل له صيغةٌ موضوعة للدلالة عليه بهيئتها بحيث لا تدل على غيره، كما أن للماضي صيغة كذلك؟ ولا خفاء في أن مثل (أمرتُ) و(أوجبت) ليس صيغةً للطلب، بل حقيقته الإخبار، فهما خارجان عن محل الخلاف أصلاً. (البرهان ١/ ١٥٩، الإحكام ٢/ ٢٠٦)

(٣) فنفس الصيغة عند الفقهاء هي الأمر، وصيغة الأمر المضافة إلى الأمر ليست إضافة حقيقية، بل هي من قبيل إضافة الشيء إلى نفسه. =

أمّا الواقفية فتعلّقوا بما ذهبوا إليه، وقالوا: إنَّ صيغةَ قولِهِ (افعل) تحتملُ وجوهاً من المعنى؛ فإنّه قد وردَ بمعنى الإيجاب؛ مثل قوله تعالى ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾[1]، وورد بمعنى التهديد؛ بدليل قوله تعالى ﴿ ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ ﴾[2]، ووردَ بمعنى التكوين، قال الله تعالى: ﴿ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴾[3]، وورد بمعنى التعجيز، قال الله تعالى: ﴿ فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ ﴾[4]، ووردَ بمعنى السؤال [والدعاء]، وذلك في قول العبد (ربِّ اغفر لي وارحمني)، وورد بمعنى الإباحة، وهو قوله تعالى ﴿ وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْ ﴾[5]، ووردَ بمعنى الندب في قوله تعالى ﴿ وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ ﴾[6].

وإذا احتملتْ هذه الصيغةُ هذه الوجوهَ لم يكن البعضُ بأولى من بعض، فوجب التوقّفُ حتّى يُعلمَ المراد بقرينة، وأشبهَ هذا سائر الأسماء المشتركة، وهذا؛ لأنَّ ما احتملَ وجوهاً شتَّى من المعنى لا يتعيّنُ أحدُ وجوهه إلا بدليل.

وشبهةُ القومِ: هي أن قولَه (افعل) ليس يختصُّ بمحملٍ أخذاً من مسالك العقول؛ فإنَّ العقول لا مجالَ لها في مقتضياتِ العبارات، فلئن اختصّ بمحمل فإنما يختصُّ [به]

=أما القائلون بكلام النفس، فالأمر عندهم ليس كلمات وحروفاً، بل هو معنى قائم بالنفس، لا يختلف باختلاف النواحي والأمم (البرهان ١/ ١٥٦، المحصول ١/ ٢٥٢).
قلت: ولاشك أن هذا مذهب باطل، وحاصلهُ إنكار أن القرآن بحروفه وكلماته هو كلام الله حقيقة، بل هو عندهم عبارة عن كلام الله! وهذا مخالف لإجماع السلف، ولذلك، فلا خلاف بين الأشاعرة والمعتزلة على القول بخلق القرآن الموجود بين أيدينا، وإنما الخلاف بينهم في إثبات الكلام النفسي، وكفى هذا المذهب شناعة أن يكون من عقابيله انكارُ دلالة الأمر والنهي والعموم، وعلى هذه الثلاث مدار أحكام الإسلام!
والمذهب الحق، وهو مذهب أهل السنة والجماعة: أن القرآن الكريم هو كلام الله بحروفه وكلماته، وهو المذهب الذي يوافق الفطرة، وينأى عن معاظلات الكلام، واختباط الفرق.

(١) سورة البقرة: ٤٣.
(٢) سورة فصلت: ٤٠.
(٣) سورة البقرة: ٦٥.
(٤) سورة البقرة: ٢٣.
(٥) سورة المائدة: ٢.
(٦) سورة الإسراء: ٧٩.

مِن جهةِ النقل عن العربِ أو من جهة الشرع.

قالوا: فإن ادعيتم نقلاً صريحاً من جهة أهل اللسان – وهم العرب – فهذه مباهتة، ولا يُعلم في هذا نقلٌ صريحٌ من العرب، ولأنّ النقلَ ينقسمُ إلى المتواتر والآحاد؛ فإن ادعيتم النقلَ من جهة الآحاد فلا احتفال به؛ لأنّه لا يوجب العلم، والمطلوبُ في هذه المسألة هو العلم، وإن ادعيتم النقلَ تواتراً كان ذلك محالاً؛ لأنَّ النقل من جهة التواتر يوجبُ العلم الضروري، وذلك يوجب استواءَ طبقاتِ الناس فيه.

قالوا: ونحن معاشرَ الواقفيّة مصرّون على أنّه لم يقع لنا العلم بذلك، وقد مرَّت علينا الدهور والأزمان ونحن مستمرُّون على هذا الخلاف، فأين العلم الذين تدَّعونه وتزعمونه؟

قالوا: وإن نسبتم قولَكم إلى الشرع، فالكلام على النقلِ الشرعي مثل ما قلناه على من ادعى النقل من جهة العرب، وقد بيّنَّا التقسيم فيه، وبطلان وجْهَي ذلك، فهذا مثله.

هذا حجّة القاضي أبي بكر محمد بن الطيّب[1]، ونهاية ما قالوه.

وأمَّا حجَّتنا؛ فنقول:

أجمع أهل اللغة أنَّ أقسامَ كلام العرب أربعة أقسام: أمر، ونهي، وخبر، واستخبار، وقالوا: الأمر؛ قوله (افعل)، والنهي؛ قوله (لا تفعل)، والخبر؛ قوله (زيد في الدار)، والاستخبار؛ قوله (أزيدٌ في الدار)؟ ومعلومٌ أنّهم إنّما ذكروا الأقسام المعنوية من كلامهم دونَ ما ليس له معنى، فإذا قلنا: إنّ قوله (افعل) و (لا تفعل)

---

(١) هو المعروف بابن الباقلاني، صاحب التصانيف في الكلام والأصول، كان يُضرب المثل بفهمه وذكائه وهو يعد المؤسس الثاني للمذهب الأشعري، أخذ الكلام عن ابن مجاهد، له في الأصول ثلاثة كتب: التقريب والإرشاد الكبير، قال السبكي في رفع الحاجب ٣/ ٣٢١: بلغنا أنه في اثني عشر سفراً، وذكر في موضع آخر أنه هو الذي اختصره إمام الحرمين في التلخيص. والتقريب والإرشاد الأوسط، قال عياض: لم أره، والتقريب والإرشاد الصغير، وهو في أربعة أسفار كبار، توفي سنة ٤٠٣. (ترتيب المدارك ٢/ ٥٨٥، السير ١٧/ ١٩٠).

ليس له معنىً مفيدٌ بنفسه؛ بطلَ هذا التقسيم.

ببينة: أنَّ الخبرَ والاستخبار كلامٌ مفيدٌ بنفسه من غير قرينةٍ تتصلُ به، فكذلك الأمرُ والنهي، وهذا لحقيقة، وهي: أنَّ وضعَ الكلام في الأصل إنّما هو للبيان والإفهام وعلْمِ المراد من الخطاب، ولو كان بخلاف ذلك لجرى مجرى اللغْز والأحاجيِّ التي يقعُ القصد بها إلى المعاياة وتعمية المراد، وذهبتْ فائدة الكلام أصلاً، وهذا ظاهرُ الفساد.

وإذا ثبت أنّ القصدَ من الكلام هو البيان وأن نعلمَ المرادَ من الخطاب؛ فنقول: المعلوماتُ متغايرةٌ في ذواتها، مختلفةٌ في معانيها، فلابدَّ لها من أسماء متغايرة؛ ليقعَ التمييزُ بتغايرها بين المعلومات فيحصلَ البيان [والكشف] عن المراد ولا يعرضَ فيها الإشكال، ومن جملة المعلومات التي لابدَّ من البيان عنها: الأمرُ والنهي، والعمومُ والخصوص، والتفريق والتخيير، إلى ما سوى ذلك من المعلومات، والعربُ قد جعلتْ للأمرِ اسماً، وللنهي اسماً، وكذلك للتخيير، والعموم، والخصوص، وغير ذلك، وهو مثل ما وضعوا الأسامي المفردة لمعانٍ معلومة، ووضعوا الحروفَ التي هي أدواتٌ لمعانٍ معلومةٍ أيضاً، وإذا ثبتَ هذا، فالواجب أن يكون كلُّ شيء منها محمولاً في الأصل على ما جُعل سمةً له ودلالةً عليه، وأن يكون معقولاً من ظاهره ما اقتضتْه صورته إلا أن يردَ دليلٌ ينقله عنه إلى غيره؛ ليصيرَ الغرضُ من [أصل] الكلام مصاباً، والتلبيسُ مرتفعاً، والبيانُ حاصلاً، والإشكالُ زائلاً، ومن حادَ عن هذه الطريقة فقد جهلَ لغة العرب، ولم يعرفْ فائدةَ موضوعها.

وقد أنزل الله تعالى القرآن بلسان العرب، وعلى أوضاع بيانها، فقال تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾[1]، فعرفنا قطعاً أَنَّ أوضاعهم متَّبعة، وأنَّ منظوماتهم معتبرة.

يدلّ عليه: أنَّه لا خلافَ أنَّ المفرداتِ من الأسماء والآحاد من الأجناس التي تتركَّب منها الجموع، والمصادرَ التي تصدر عنها الأفعال =مستعملةٌ على ظواهرها غيرُ

---

(١) سورة الشعراء: ١٩٥.

متوقَّفٍ فيها، وكان حقُّ ما يبتنى منها ويتركّب عليها من الألفاظ الموضوعة للأمر والنهي والعموم والخصوص أن يكون كذلك، إذ كان بعضُها مركّباً من بعضٍ ومشتقّاً منه، والبيان بكلٍّ منها في نوعه واقع، وبه متعلّق، فإذا توقَّفْنا مع وجود اسمه وحصولِ الدلالة من جهة الظاهر؛ فقد عطّلنا البيان وأبطلنا فائدته.

فإن قالوا: ما ذكرتم من أصل الكلام وتقسيم أنواعه إنّما هو منقولٌ عن جماعةٍ من أهل اللغة مثل الخليل[1] وسيبويه وأضرابهما، والعلمُ لا يحصل بنقلهم بحال، وإنَّما يكونُ ذلك لكم حجَّة أن لو نقلتم عن العرب، وهم لا يعرفون هذا التقسيم.

وأمّا الذي قلتم: إن الكلامَ في الأصل موضوعٌ للبيان؛ مسلَّم[2]، ولكنّ البيان ليس بمقصورٍ على لفظٍ دون لفظ، وعلى حالةٍ دون حالة، وإن لم يقع بيانُ الأمر والنهي بصيغة قوله (افعل) و (لا تفعل) فيقعُ عند اتصال القرائنِ به، ويقعُ أيضاً بغير هذه الألفاظ، وعلى أنَّا ادَّعينا أنّ هذه اللفظة من جملة الأسماء المشتركة، وللأسماء المشتركة بابٌ عظيمٌ منقول عن العرب، والبيانُ يقع بها في محتملاتها عند إرادة بعض وجوهها، فكذلك هاهنا.

والجواب: أنّ الذي حكيناه من أقسام كلام العرب محكيٌّ عن جميع أهل اللغة، وهم الذين عُنوا بمعرفة لسان العرب، وأحاطوا علماً بحدودِ أوضاعه، فلمّا أرادوا أن يحصروا علمه لمن بعدهم، ولمن فات دارُه عنهم من أهل عصرهم؛ صنَّفوا كلام العرب أصنافاً، وقسّموا كلامهم أقساماً، وقد عدُّوا الأمر من أقسامه كما عدُّوا الخبر من أقسامه، فلمّا كان ظاهر الخبر والاستخبار معمولاً به، فكذلك ظاهر الأمر والنهي.

وهذا، لأنَّ طريقَ العلم في الكلِّ واحد، والنقلَ إلينا في الجميع كان بجهةٍ واحدة

---

(١) الخليل بن أحمد الفراهيدي البصري، كان رأساً في اللغة والنحو، وهو منشئ علم العروض، ومعدودٌ في الزهاد، صنف كتاب العين في اللغة، ومات وما أكمله ولا هذبه، توفي سنة ١٧٠. (السير ٧/ ٤٢٩، التهذيب ١/ ٥٥٢).

(٢) جرى أبو المظفرٍ في كثير من المواضع على حذف الفاء الواقعة في جواب أما، وهو جائزٌ في اللغة، وإن كان قليلاً، قال ابن مالك(وحذف ذي الفا قلّ في نثر)، فتنبه لهذا.

لغرضٍ واحد، وهو العلمُ بكلام العرب، فلا يجوز أن يُعلم البعضُ ويُجهل البعض، هذا محال.

وأمّا قولهم: إنّ البيانَ يقع، ولا يختلُّ مع التوقُّف الذي صرْنا إليه.

قلنا: إذا وضعوا للأمر قوله (افعل) وللنهي قوله (لا تفعل)، ولم يفدْ بنفسه شيئاً؛ اختلَّ البيان.

ببينة: أنَّ اللغة وُضعت لحاجات الناس، فكلُّ ما احتاجوا إليه وضعوا له اسماً يدلّ عليه، ومعلومٌ أن الأمر والنهي من أشدِّ ما تقع إليه الحاجة، وهما داخلان في عامّة المخاطبات التي تدور بين الناس، ونَقْلُ ذلك أكثر من الخبر والاستخبار، ويستحيل أن يخلوَ كلام العرب مع سعتهِ وكثرة وجوهه من صيغة الأمر والنهي ولفظةٍ فردةٍ تدلُّ عليهما بأنفسهما.

وأمّا الذي قالوا: إنّ هذا اسم مشتركٌ مثل سائرِ الأسماء المشتركة، ويقعُ البيان بها عند إرادة أحدِ وجوهها.

قلنا: نحن لا ننكرُ وجود الأسماء المشتركة في اللغة، ولكن ليس هذا من جملتها؛ لأنَّه لو كان قولُ القائل لغيره (افعل)؛ حقيقةً في أن يفعل، وحقيقةً في التهديد الذي يقتضي أن لا يفعل، أو غير ذلك مما ذكروه؛ لكان اقتضاؤه لكلِّ واحد من هذين على سواء لا ترجُّحَ لأحدهما على الآخر، ولو كان كذلك لما سبقَ إلى أفهامنا عند سماعها من دون قرينةٍ أنَّ المتكلِّم بها يطلب الفعلَ ويدعو إليه، كما أنّه لمّا كان اسمُ اللون مشتركاً بين البياض والسواد لم يسبقْ عند هذه اللفظة من دون قرينةٍ السوادُ دون البياض.

ومعلومٌ أنّا إذا سمعنا قائلاً يقول لغيره (افعل)، وعلمنا تجرُّدَ هذا القول عن كلِّ قرينة؛ فإنَّ الأسبق إلى أفهامنا أنَّه طالبٌ للفعل، كما أنّا إذا سمعناه يقول: رأيت حماراً؛ فإنَّ الأسبق إلى أفهامنا الدابّة المعروفة دون الأبله الذي يُشبَّه بها.

وقد بطلَ بهذا الكلام دعواهم أنَّ الاسم مشترك، وإذا بطلَ الاشتراكُ لم يبقَ إلا ما بيّنا من تعيينِ وجهٍ واحد له وهو طلب الفعل.

وأمّا الجواب عن كلامهم:

أمَّا الأوَّل قولهم: إنَّه قد وَرد لكذا ووَرد لكذا.

قلنا: هذه الصيغةُ موضوعةٌ بنفسها لطلبِ الفعل، وإنّما حمْلنا على ما سواه في المواضعِ التي ذكروها بقرائن دلّتَ عليها.

وأمّا الأسماء المشتركة؛ فقدَّمنا الجواب عنها، وهذا؛ لأنَّ اللونَ والعينَ وأشباهَ ذلك لم توضعْ لشيء معيَّن، وأما قوله (افعل)؛ وُضع لمعنىً معيَّن، ألا ترى أنَّ من أمَرَ عبدَه أن يصبغَ الثوبَ بلونٍ لم يستحقَّ الذم بأيِّ صبغٍ صبغه؟ ولو قال لعبده: (اسقني)؛ استحقَّ الذمّ بتركه السقي، ولو كان قوله (اسقني) مشتركاً بين الفعل والترك اشتراكَ اللون بين السواد والبياض؛ لم يَجزْ أن يستحقَّ الذمَّ والتوبيخ بترك السقي، وهذا لأنَّ أهل اللغة لم يضعوا اسم اللونِ لشيءٍ بعينه، وقد وضعوا قوله (افعل) لمعنىً بعينه، وهو طلب الفعل على ما سبق.

وأمّا كلامهم الثاني.

قلنا: قد بيَّنَّا بطريقِ النقل عن العرب الذين هم أهل اللسان.

وقولهم: إنَّه لم يقعْ لنا العلمُ بذلك.

قلنا: هذه مكابرةٌ ومباهتة.

ببينة: أنَّ العربَ صاغوا قوله (افعل)، ولا شكَّ أنَّهم صاغوا هذه اللفظة لمعنىً مثل ما صاغوا سائر الألفاظ لمعانٍ، وليس ذلك إلا لطلبِ الفعل الذي يعرفه كلُّ أحد من معناه.

يدلّ عليه: أنَّه إذا وجب الوقفُ بالأمر وجبَ الوقفُ بالنهي أيضاً، ثُمَّ حينئذٍ يصير الأمر والنهي واحداً، وهذا محال.

وعلى أنَّ من مذهب الواقفية أنَّ قوله (افعل) من الأسماء المشتركة، وإذا كان عندهم هكذا؛ فجميعُ ما قالوه من التقسيم في ثبوت الصيغة للأمر، وأنَّها تثبت بالعقل أو النقل، ودعواهم أنَّ العلم لم يقع لنا بنقل ذلك من العرب، ينقلب عليهم فيما ادَّعوا أنَّه من الأسماء المشتركة، ولا مخرجَ لهم عن هذا بحال، وكلّ كلامٍ أمكنَ

قلبه على قائله في عين ما جعله حجَّةً فإنَّه يبطل من أصـله، والله الهـادي إلى الـصواب وهو المعين.

فصل

وإذا ثبتَ أنَّ للأمر صيغةً فنقول:

حدّ الأمر: أنّه استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه[1].

ثُمَّ هو أمرٌ بصيغته وليس بأمر بالإرادة.

وعند المعتزلة هو أمرٌ بإرادة الآمر المأمور [به].

وقد حدَّ بعضُهم الأمر فقال: حدُّ الأمر: أنّه إرادةُ الفعل بالقول ممن هو دونه.

وهذه المسألةٌ مسألة أصوليّة، فإنَّ عندنا يجوز أن يأمرَنا بالشيء وإن كان لا يريـده، وقد أمر الله تعالى إبليسَ بالسجود لآدم – عليه السلام – ولم يُردْ أن يسجد، ونهـى آدمَ عن أكل الشجرة وأرادَ أن يأكـل، وأمـرَ إبـراهيمَ عليـه الـسلام بـذبح ابنـه ولم يُـردْ أن يذبح، وهذا لأنَّ ما أرادَ الله تعالى أن يكونَ لابدَّ أن يكون[2].

---

(١) هذا تعريفُ الشيرازي موافقاً جمهور المعتزلة في اشتراط العلو في الأمـر، والـذي دعـاهم لـذلك إخراج دعاء الله عز وجل عن مسمى الأمر، وبه قال كثير من الفقهاء كالقاضـي أبـي الطيـب وابـن الصباغ وسليم.
وذهب أبو الحسين البصري إلى اشتراط الاستعلاء لا العلو، وهو أن يجعل نفسه عالياً وقد لا يكـون في نفس الأمر كذلك، وبه قال الآمدي والحنفية.
وذهب بعض المتكلمين إلى عدم اشتراط العلو ولا الاستعلاء، أما الدعاء فليس أمراً عندهم لأنه من المعاني المجازية لصيغة الأمر يُعلم بالقرائن، وبه قال الغزالي والرازي.
قال الغزالي: يُتصور من العبد والولد أمر السيد والوالد، وإن لم تجـب عليهمـا الطاعـة، فلـيس مـن ضرورة كل أمر أن يكون واجب الطاعة، بل الطاعة لا تجب إلا لله تعالى، والعرب قد تقـول: فـلان أمر أباه، والعبد أمر سيده، ومـن يعلـم أن طلـب الطاعـة لا يحـسن منـه، فـيرون ذلـك أمـراً وإن لم يستحسنوه. (اللمع ص ٤٥، المستصفى ١/ ٤١١ المعتمد ١/ ٤٣، فواتح ١/ ٣٦٩).
(٢) وذلك لأن لله سبحانه وتعالى عند أهل السنة إرادتان: كونية عامة، وهي التي قدرت ما يحبـه الله وما يبغضه، وإرادة شرعية، وهي لا تكون إلا بما يحبه ويرضاه، أما عند المعتزلة، فليس لله تعالى إرادة كونية، ولم يخلق الله – بزعمهم- الكفر والمعاصي بهـا، فتمحـضت عنـدهم الإرادة الـشرعية، وهـي مساوقة لأمره غير منفكة عنه.

ولأنّ السيّدَ إذا قال لعبده: افعلْ كذا؛ يُقال: أَمرَه بكذا، وإن لم يعلمْ مراده، فدلَّ أنّ الأمر أمرٌ بصيغته فحسب.

ثُمَّ إذا عرفنا هذا فنذكر بعد حكم الأمر موجبه.

مسألة: موجب الأمر الوجوب عندنا

وهو قولُ أكثر أهل العلم، هذا في الصيغة المتجرِّدة عن القرائن.

والجملة: أنّ الأمرَ عندنا حقيقةٌ في الوجوب، وعند جماعةٍ من المعتزلة: أنّه حقيقةٌ في الندب[1].

قال أبو هاشم[2]: إنّه يقتضي الإرادة فحسب؛ فإذا قال القائل لغيره (افعل)؛ أفاد ذلك أنّه يريد منه الفعل، فإن كان القائل حكيماً وجبَ كونُ الفعل على صفة زائدة على حسنه يستحقُّ لأجلها المدح إذا كان المقول له في دار التكليف، وجاز أن يكون واجباً، وجاز أن لا يكون واجباً ويكون ندباً، فإذا لم تدلَّ دلالة على وجوب الفعل

---

(١) اعلم أن أئمة المذاهب الأربعة قد اتفقوا على أن الأمر للوجوب إلا أن يصرفه عن ذلك صارف، وعلى هذا جرى أصحابهم الفقهاء، وخالف في ذلك جمهور المتكلمين من معتزلة وأشاعرة، بل تعدَّوا ذلك إلى التشكيك في مذاهب الأئمة، حتى اعتصم القاضي أبو بكر بألفاظ للشافعي من كتبه، واستنبط منها مصيره إلى الوقف! قال الزركشي: وهذا عدول عن سنن الإنصاف، فإن الظاهر والمأثور من مذهبه حمل الأمر على الوجوب. وقد حكى الجويني إجماع المتكلمين على اتباع الأشعري في الوقف، وذكر أنه لم يساعد الشافعيَّ منهم سوى الأستاذ أبي إسحق.
ونقل الزركشي نصوصاً قوية عن الأستاذ أبي إسحق أغلظ فيها على المتكلمين، حيث وصف القائلين بأن الأمر للإباحة أو الندب بأنهم قوم ليسوا بفقهاء، أدخلوا أنفسهم فيما بين الفقهاء، ووصف القول بأن الأمر للوجوب بأنه لا يجوز غيره، وفي تركه رفع الشريعة.
وقول المتكلمين بالوقف معناه: أن الصيغة مترددة بين أن تكون حقيقة في الوجوب فقط، أو الندب، أو فيهما بالاشتراك اللفظي، وهذا يُشكل بما سبق عنهم من إنكار الصيغ عامة، وقد أجاب السبكي عن هذا الإشكال بقوله: الذي تحرر لي أن الواقفية لا يقطعون بأن العرب وضعت صيغة خاصة، وعلى تقدير الوضع لا يقطعون هل هو الوجوب أو الندب أو الاشتراك بينهما. (البحر ٢/ ٣٦٥، البرهان ١/ ١٥٩، رفع الحاجب ٢/ ٥٠١).
(٢) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب، المعتزلي ابنُ المعتزلي، وإليه تُنسب طائفة من المعتزلة، له مصنفات في الاعتزال كما لأبيه من قبل، توفي سنة ٣٢١. (السير ١٥/ ٦٣ البداية والنهاية ١١/ ١٧٦).

وجب نفيه، والاقتصار على المتحقّق وهو كون الفعل ندباً يستحقّ فاعله المدح[1].

وقد ذهب بعضُ الفقهاء إلى أنَّ الأمر لا يقتضي إلا الندب، وعند جماعةٍ أنَّه يقتضي الإباحةَ لا غير.

وذهبَ من قال إنَّه للندب: إلى أنَّ الأمرَ طلبُ الفعل، فلا يجوزُ أن يكونَ موجبه الإباحة، لأنَّ الإباحة لا تُرَجِّحُ جهةُ الفعل فيها على جهة الترك، فلا يكون الأمرُ طلباً للفعل إذا حُمل على الإباحة، فأمّا إذا حملْناه على الندب فقد رَجَح جهةُ الفعل على جهة الترك؛ لأنَّا جعلنا الفعلَ أولى من الترك، فتحقّقَ طلبُ الفعل في الأمر، فظهرتْ حقيقته، وإذا تحقَّق الأمرُ في الندب فلا معنى لإثباتِ صفةٍ زائدةٍ عليه، وهذا؛ لأنَّ صفة الوجوب لا دليل عليها؛ لأنَّه لما تحقّق معنى الأمر في الندب لم يبقَ دليلٌ على الوجوب.

قالوا: ولأنّ صيغةَ الأمر لا تفيد إلا الإرادة، ولا فرقَ بين قول القائل (افعل كذا)، وبين قوله (أريد أن تفعلَ كذا)، وأهل اللغة يفهمون من أحدهما ما يفهمون من الآخر، ويستعملون أحدهما مكانَ الآخر، ثُمَّ قوله (أريد منك أن تفعل كذا) لا يفيد الوجوب، فكذلك قوله (افعل) وجب أن لا يفيد الوجوب أيضاً[2].

ولأنَّ أهل اللغة قالوا: إنَّ قوله (افعل) إنّما يكون أمراً إذا كان القائل فوق المقول له في الرتبة، فإذا كان دونه في الرتبة يكون سؤالاً وطلباً ولا يكون أمراً، فلم يفرّقوا بين السؤال والأمر إلا بالرتبة، ومعلوم أنَّ هذه الصيغة في السؤال لا تقتضي إيجاب الفعل على المسؤول وإنما تقتضي الإرادة فقط، فكذلك في الأمر؛ لأنَّه لو اقتضى الوجوب لانفصل من السؤال بشيء زائد على الرتبة[3]، وهذا لأنَّ الرتبة لا تقتضي

---

(١) هذا نص المعتمد ١/ ٥١، وهو يوهم أن قول أبي هاشم مغاير لقول المعتزلة بأن الأمر حقيقة في الندب، والحق أن قول المعتزلة بأن الأمر للندب، هو ثمرة قول أبي هاشم بأن الأمر هو الإرادة، وليس قولاً آخر، كما يتبدّى من أدلة المعتزلة الآتية، لذلك فقد حكى الأمدي في الإحكام ٢/ ٢١٠ عن أبي هاشم هذا قوله: إن الأمر حقيقةٌ في الندب.

(٢)المعتمد ١/ ٦٩ وقد نقل أبو المظفر النص بتصرف.

(٣) المعتمد ١/ ٦٩ – ٧٠ بتصرف من أبي المظفر رحمه الله.

الوجوب بحال؛ لأنَّ عالي الرتبة قد يأمر بالندب كما يأمر بالواجب، فلم يكن في الرتبة ما يدلّ على الوجوب[1].

قالوا: ولأنَّ الأمرَ ضدُّ النهي، ولا معنى لكونه ضدّاً له إلا أنّ فائدته ضدُّ فائدته، وفائدة النهي: كراهة الناهي للمنهيِّ عنه لا غير، فكان فائدةُ الأمر أيضاً إرادة الآمر المأمور به لا غير[2].

قالوا: ولأنّا أُمِرنا بالنوافل وسائر الطاعات ونحن مطيعون لربِّنا بامتثالنا لها، ولا صفةَ لها سوى الندبيّةِ، فدلَّ على أنَّ الأمر يكونُ حقيقةً في الندب، وإذا ثبتَ أنَّه حقيقةٌ في الندب سقط الوجوب؛ لأنَّه زيادةٌ لا معنى لها.

وأمَّا حجَّتنا:

نستدلُّ أوَّلاً: بما وردَ في قصة آدمَ – عليه السلام – وإبليس؛ فإنّ الله تعالى ذكرَ أمرَه ونهيَه في هذه القصة؛ أمّا الأمر فإنّ الله تعالى أمر إبليس بالسجود لآدم فخرجَ عن أمر ربّه بقوله تعالى ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾[3]، ومعناه: خَرَج فلعنه وأخرجه من رحمته، ونهى آدم عن أكل الشجرة فأكلَ فأخرجه من الجنة ووسَمَه بالعصيان، ولم يحكِ لنا في القصَّة شيئاً تقدَّم به إليهما غيرَ مطلقِ الأمر.

والدليل عليه: أنّه قال تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[4]، وقال تعالى في حقّ آدم: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[5]، فدلَّ هذا القول على أنّهما يصيران ظالمين بمجرَّد ارتكاب النهي.

فإن قيل: إنّما كفر إبليسُ لا بمخالفة الأمر لكن بالاستكبارِ وإنكار فضيلة آدم – عليه السلام – التي أكرمه الله بها، والدليل عليه: قوله تعالى: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ

---

(١) المعتمد ١/ ٧١.
(٢) المعتمد ١/ ٧٠.
(٣) سورة الكهف: ٥٠.
(٤) سورة الأعراف: ١٢.
(٥) سورة الأعراف: ١٩.

﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[1] معناه: صار من الكافرين باستكباره، وأمّا إنكاره فضيلة آدم؛ لأنّه قال: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾[2].

الجواب: أنّا لا ننكر استكباره وإنكارَه لفضيلة آدم التي وضعها الله تعالى له، لكن استدلالنا بقوله ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾، وَسمَه بالفسق لخروجه عن أمر ربِّه.

وأيضاً: قال تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ ذمَّه ووبَّخه بمجرَّد ترك الأمر، دلَّ أنَّه أفاد الوجوب، ولولا ذلك لم يستقمْ توبيخُه وذمُّه بنسبته ذلك إلى مجرَّد ترك الأمر.

ويدلّ عليه: أنّ الله تعالى قال: ﴿لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا ۚ قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا ۚ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾[3]، فقد حذَّر الله تعالى على خلاف الأمر وأوعدَ عليه، وبيّن تعالى أنَّ أمره لنا ليس كأمر بعضنا لبعضٍ في أنّه لا يجب، وأنّ لنا فيه الخيَرة.

وقد قال تعالى في موضع آخر: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[4] فقد نفى الله تعالى ثبوت الخيَرة في أمره، وانتفاءُ الخيَرة نصٌّ في التحتيم والإيجاب.

ورُوي أنّه – عليه السلام – دعا أبيَّ بن كعب أو رجلاً آخر من أصحابه وهو يصلّي فلم يجبه، فلمّا قضى صلاته جاء فقال: لم يمنعني من إجابتك إلا أنّي كنت في الصلاة. فقال النبي ﷺ: "**ألم تسمع قول الله تعالى** ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[5]؟"[6] فأخبر أنّ الإجابة واجبة عليه بهذا الخطاب.

---

(١) سورة البقرة: ٣٤.
(٢) سورة الأعراف: ١٢.
(٣) سورة النور: ٦٣.
(٤) سورة الأحزاب: ٣٦.
(٥) سورة الأنفال: ٢٤.
(٦) رواية أن الرسول صلى الله عليه وسلم دعا أبي بن كعب رواها الترمذي (٢٨٧٥) من حديث أبي هريرة ﷺ، وقال: حديث حسن صحيح. =

وعنه – عليه السلام – أنَّه قال: "**لولا أن أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسّواك عند كلّ صلاة**"[1] دلّ أنّه إذا أمر وجب وإن لحقت المشقّة، وإذا قلنا: إنَّ الأمر لا يوجب؛ فلا مشقّة.

وأيضاً: فإنّ المتعارفَ من أمر الصحابة – رضي الله عنهم – أنَّهم عقلوا عن مجرَّد أوامر الرسول ﷺ الوجوب، وسارعوا إلى تنفيذها، ولم يراجعوه فيها، ولم ينتظروا بها اقترانَ الوعيد به وإردافَه إيّاها بالتوكيد، ولو كان كذلك لحُكي عنهم، ولنُقلت القرائنُ المضافة إلى الأوامر كما نُقلت أصولها، فلمّا نُقلت أوامره، ونُقل امتثالُ الصحابة لها على البدار من غير تلبّثٍ وانتظار، ونُقل أيضاً احترازُهم عن مخالفتها بكلِّ وجه؛ عرفنا أنَّهم اعتقدوا فيها الوجوب، هذا كلُّه من حيث الشرع.

وأمّا من حيثُ اللسان؛ فلأنّ العربَ تستجيزُ نسبةَ المخالف للأمر إلى العصيان؛ إحالةً له إلى نفس المخالفة؛ يقول القائل منهم لغيره: أمرتكَ فعصيتني، وهذا شيءٌ متداولٌ بينهم لا يمتنعُ أحدٌ منهم عن إطلاقه عند مخالفة الأمر، قال شاعرهم:

أمرتكَ أمراً جازماً فعصيتني ... وكان من التوفيق قتلُ ابن هاشم

وقال دُرَيد بن الصّمَّة:

أمرتُهم أمري بمنعرَج اللوى ... فلم يستبينوا الرشدَ إلا ضحى الغد
فلما عصَوْني كنتُ منهم وقد أرى ... غوايتهم وأنّني غير مهتدِ

[وقال ابن الزبير: أكلتم تمري وعصيتم أمري].

ببينة: أنّ العربَ تقول: أمرتك فعصيتني؛ تُعقّب الأمر بالعصيان موصولاً بحرف الفاء، فدّل أنَّه كان ذلك بما سبقَ من الأمر ومخالفته؛ كما تقول: زرتكَ فأكرمتني، أو

=قلت: إسناده على شرط مسلم، لكن روى البخاري (٤٤٧٤) من حديث أبي سعيد بن المعلى ﷺ أن القصة وقعت لأبي سعيد هذا، قال الحافظ في الفتح ٨/ ١٥٧: (جمع البيهقي بأن القصة وقعت لأبي ابن كعب، ولأبي سعيد بن المعلى، ويتعين المصير إلى ذلك لاختلاف مخرج الحديثين، واختلاف سياقهما).

(١) رواه البخاري (٨٨٧) ومسلم (٢٥٢) من حديث أبي هريرة ﷺ.

زرتني فأكرمتك، دلّ أنَّ المؤثّر في إكرامه كان زيارته، كذلك المؤثّر في معصيته خلافُه لأمره، وإذا كان هو المؤثّر دلَّ أنّه موجب.

فإن قالوا: قد يقول القائل لغيره: أشرتُ عليك فعصيتني، ولا يدلُّ على أنّ الإشارة عليه موجبة.

قلنا: إنّما يُقالُ في الإشارة: فلم تقبلْ منّي، ولا يُقال: فعصيتني إلا نادراً، ولئن قيل؛ فهو على طريق التوسُّع لا على أنّه حقيقة.

ودليلٌ آخر معتمد وهو من أقوى الأدلّة، وهو دليلٌ معقول، ووجهُ ذلك: أنَّ قوله (افعل) طلبُ الفعل لا محالة، وطلبُ الفعل لا محالةَ إيجاب.

وإنّما قلنا: إنَّه طلب الفعل لا محالة؛ لأنَّ قوله (افعل) قضيَّته الفعل بلا إشكال من غير أن يكون للترك فيه مساغ؛ لأنَّ التركَ نقيضُ الفعل، والشيء لا يقتضي نقيضَه، وكذلك لا تخيّرَ فيه؛ لأنَّ التخيير يأخذُ طرفاً من الترك، فإنَّه يتخيّرُ ليفعلَ أو يترك، والأمرُ يقتضي الفعلَ بكل حالٍ من غير أن يكون للتركِ فيه مساغ، فلا يكونُ للتخيير فيه أيضا مساغ.

وإذا ثبت بطلانُ التخيير فيه ،والمندوبُ إليه على التخيير؛ لأنَّه وإن كان الفعلُ منه أولى فالترك فيه جائزٌ من غير أن يكونَ فيه عتبٌ على تاركه، فبطلَ اقتضاءُ الندب أيضاً على هذا الوجه، بقي ما قلنا: إنّ الأمر يقتضي الفعل لا محالة، وهذا هو صفة الواجب، فثبتَ الوجوبُ بهذا الوجه.

وهم يقولون: إنَّ الأمر لا يقتضي طلبَ الفعل لا محالة، إنّما يقتضي مجرَّدَ إرادةِ المأمور به، وإرادةُ المأمور به لا توجب الفعل، قالوا: وهذا لأنَّه لا فرقَ بين قولِ القائل لغيره (افعل)، وبين قول القائل (أريد منك أن تفعل).

وهذا ليس بصحيح، بل الأمرُ يقتضي الفعل بكل حالٍ على ما سبق، وليس قولُه (افعل) مثل قوله (أريد [منك] أن تفعل)؛ لأنَّ قوله (أريدُ منك أن تفعل): إخبارٌ بالإرادة فحسب، وليس بطلب الفعل منه، وأمّا قوله (افعل) طلبُ الفعل صريحاً،

فكيف يستويان؟

وقد قال بعضهم في تقرير ما ذكرناه: إنّ الأمرَ في اللغة لمّا كان موضوعاً لطلب الفعل، والفعلُ لا يحصل إلا بالوجوب؛ لأنَّ الفعلَ إذا لم يكن واجباً لا يحصل، لأنَّه يُترك، فاقتضى الوجوب حتّى يحصل، فصار وجوده بإيجابه، فأوجبناه ليوجد.

يدلّ عليه: أنَّ الائتمار من حكم الأمر، كما أنَّ الانكسارَ من حكم الكسر؛ كما يقال: كسر القنديل فانكسر، وهَدمَ الجدار فانهدم، وأمر بكذا فائتمر، وإذا كان الائتمار حكم الأمر اقتضى حصول الائتمار، كالكسر اقتضى حصولَ الانكسار، إلا أنَّ حصول الائتمار لمّا كان بفعلِ مختار؛ اقتضى وجوبَ الفعل ليحصلَ الائتمار، ألا ترى أنّه لما لم يكن الائتمارُ بفعل مختار حصل الائتمار عقيب الأمر بلا واسطة، كالانكسار عقيب الكسر؟ قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾[1]، وقال تعالى: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [2] [3].

والحرفُ في هذا الدليل: أنَّ الائتمارَ لما كان حكمَ الأمر، فاقتضى الأمرُ ثبوتَ الائتمار ضرورةً، ولا ائتمار إلا بالإيجاب ليوجدَ لا محالة، فثبت الوجوبُ ضرورةً بهذا الطريق.

وهذا دليل أورَده أبو زيد، وفيه تكلّفٌ شديد، والذي ذكرناه من قبل أحسن.

وقد استدلّ المتقدّمون في هذه المسألة بأمر السيّد عبدَه بفعلٍ من الأفعال، ثمّ إذا خالف يجوزُ تأديبه ويحسنُ منه ذلك عندَ العقلاء كافّة، ولولا أنّه أفاد الوجوب لم يحسنْ تأديبه إلا بقرينةٍ يصلُها بأمره ليدلَّ على الوجوب، وحين جاز تأديبه ويقول له: أؤدِّبك لأنَّك خالفتَ أمري وعصيتني، ولا يهجِّنه في ذلك أحدٌ يسمع منه هذا المقال= عرفنا أنّه يفيد الوجوب بصيغته، والاعتمادُ على ما ذكرنا.

وإذا عرفنا هذه الدلائل سَهل الجواب عن شُبههم.

---

(١) سورة النحل: ٤٠.
(٢) سورة البقرة: ٦٥.
(٣) تقويم الأدلة ص ٣٨.

أمّا الأول فقولهم: إنَّ الأمرَ طلبُ الفعل وقد ترجَّح الفعل على الترك بالندبيّة.

قلنا: وإن ترجَّح جانبُ الفعل لكن للتركِ مدخلٌ في الفعل إن قلنا: إنَّه مندوب إليه؛ لأنّه يتركه فيجوزُ له ذلك، وقد بيّنا أنَّ قوله (افعل) يقتضي الفعل لا محالة، وذلك هو الوجوب.

وأمّا قولهم: إنَّ قوله (افعل) لا يقتضي إلا إرادةَ الفعل.

قد أجبنا عن هذا في أثناء كلامنا، وذكرنا الفرق بين قوله (افعل) وبين قوله (أريد منك أن تفعل).

وعلى أنّا قد بيَّنَّا فيما تقدَّم أنَّ الأمر لا يدلّ على الإرادة، ويجوز أن يأمر الآمرُ بما لا يريده من المأمور.

وأمّا قولهم: إنّ الأمر إنّما يكون أمراً بالرتبة.

قلنا: ليس فيما قلتموه أكثرُ من أنّ السؤال لا يقتضي الوجوب، [فالأمر أيضاً لا يقتضي الوجوب]، وهذا كلامٌ باطل؛ لأنَّ السؤال ليس بأمر، والكلامُ في موجب الأمر.

وقولهم: إنَّهم فرَّقوا بمجرَّد الرتبة.

قلنا: وأيّ مانع من التفريق بالرتبة؟ واللغةُ منقولةٌ عن أهل اللسان، فإذا سمّوْا هذا أمراً وهذا سؤالاً وفرّقوا بالرتبة لا بالصيغة؛ وقع الفرقان، ولم يدلَّ عدمُ الوجوب في السؤال على عدمِ الوجوب في الأمر.

ببينة: أنَّ القائلَ لغيره (افعل) على طريقِ السؤال يعتقدُ أنَّ فعلَه لذلك على طريق التطوّل والتفضّل لا على طريقِ الخروج عن الأمر، حتّى إنه إذا لم يفعلْ لا ينسب إلى العصيان والخلاف، وإنما يُنسب إلى ترك التفضّل والتكرّم، وها هنا يعتقدُ الآمرُ أنَّ فعله للمأمور على جهةِ الخروج عن الأمر، ويُنسب إلى العصيانِ والخلاف عند ترك المأمور.

فإن قالوا: إنَّ الإنسانَ إذا قال لمن هو فوقه: افعل كذا؛ يَطلبُ منه الفعلَ لا محالة من غير أن يدعَ له في تركِه مساغاً، مثلُ ما إذا قال لمن هو دونه: افعل.

قلنا: ليس كما قلتم؛ لأنَّه سؤالٌ على طريق التذلّل والخضوع، فيطلبُ منه الفعل مع اعتقاده أنَّه على تخيّره، وأنَّ فعله تفضّلٌ منه، بخلاف مسألتنا؛ فإنَّه يطلب منه الفعل على طريق الاستعلاء عليه، ويعتقد أنَّه لا خيَرة له فيه بحال، فكان مقتضياً للإيجاب على ما سبق.

فهذا وجهُ الجواب عن هذا الفصل وهو معتمدهم.

وأمّا قولهم: بأنَّ النهي يفيد الكراهة، فيفيد الأمرُ الإرادة.

قلنا: عندنا أنَّ النهي للتحريم فيكون الأمرُ للإيجاب، وسيأتي هذا من بعد.

وأمّا قولهم: إنَّ النوافل مأمور بها.

قلنا: بلى، ولكن على طريق المجاز لا على طريق الحقيقة، فإن كان على طريق الحقيقة فسنبيّن من بعد.

وقد قال بعض المخالفين: لو كان لمطلق الأمر ظاهرٌ يدلُّ على الوجوب؛ لم يكن لورود التأكيد عليه معنى، فحين دخل عليه التأكيد من ذكرِ الإلزام والإيجاب، وذكْرِ الوعيد، وما يجري مجراه؛ علمنا أنّ الوجوبَ كان بذلك، وأيضاً فإنَّه يحسُن الاستفسار من المخاطَب، ولو كان صيغته الوجوب لم يحسُن الاستفسار.

وليس واحدٌ من هذينِ الكلامينِ بشيء.

أمَّا الأوَّل؛ فإنَّ اللفظ قد يؤكَّد وإن كان له ظاهرٌ معمول به؛ مثل قولهم: ثلاثةٌ وسبعةٌ فتلك عشرة، والتأكيد [شيءٌ] واسعٌ في كلام العرب، قال أبو المكارم الأعرابي[1]: هو شيء شُدَّ به كلامنا.

---

(١) لم أقف له على ترجمة!

وأمَّا الاستفسار؛ فلا نسلّم حسنَه بعد أن يكونَ الكلامُ معلوماً في نفسه، وعلى أنّه إن قيل؛ فهو نوعُ استظهارٍ وطلبُ زيادة شرحٍ وتبيين، وهو أيضاً داخلٌ في كلام العرب مع كونِ الكلامِ صحيحاً في نفسهِ معمولاً به، والله أعلم بالصواب.

فصل

ثُمَّ اعلم أنَّ هذه الصيغة سواء وردتْ ابتداءً، أو وردتْ بعد الحظر فإنّها تقتضي الوجوب.

وقال بعض أصحابنا: إذا وردتْ بعد الحظر اقتضت الإباحة، وعليه دلّ ظاهرُ قول الشافعي – رحمه الله – في (**أحكام القرآن**)[1].

وتعلّق من قال بالقول الثاني: بأنَّ الأمرَ المطلقَ المتجرِّد عن القرائن هو الدليلُ على الوجوب، وتقدُّمُ الحظر قرينةٌ دالَّة على الإباحة؛ مثل قوله [تعالى] ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾[2].

ولأنّ عرفَ الشرع وعرفَ العادة معتبر، والمعروفُ في الأمر الوارد بعد الحظر في الشرع أنّه يفيد الإباحة، بدليل قوله تعالى ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾، وبدليل قوله تعالى

---

(١) الحق أن ثمة مذهباً ثالثاً لم يذكره أبو المظفر رحمه الله ومفاده: أن الأمر بعد الحظر يعود إلى ما كان عليه قبل الحظر، نسبه الزركشي إلى القفال الشاشي، وبعض المحققين من الحنابلة.
قلت: يشير إلى شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد اختار هذا القول.
وممن اختاره أيضا ابن كثير، حيث قال عند قوله تعالى (**وإذا حللتم فاصطادوا**): الصحيح الذي يثبت على السبر أنه يردّ الحكم إلى ما كان عليه قبل النهي، فإن كان واجباً رده واجباً، وإن كان مستحباً فمستحب، أو مباحاً فمباح، ومن قال: إنه على الوجوب، ينتقض عليه بآيات كثيرة، ومن قال: أنه للإباحة، يردُ عليه آيات أخرى، والذي ينتظم الأدلة كلها هذا الذي ذكرناه، كما اختاره بعض علماء الأصول.
قلت: وهو ما اختاره أيضاً العلامة الشنقيطي (البحر ٢/ ٣٨٠، المسودة ١/ ١٠٦، مذكرة أصول الفقه ص ١٩٣).
(٢) سورة المائدة: ٢

﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ ﴾[1] وكذلك عرْفُ العادة؛ فإنَّ من قال لغيره: لا تدخل الدار، ثُمَّ قال: ادخل، كان المعقولُ منه رفعَ النهي المتقدّم لا إيجابَ الدخول.

وأمَّا الدليل على القول الأوَّل، وهو الأصحّ:

أنَّ صيغَة الأمر الوارد بعد الحظر مثل صيغة الأمر الوارد ابتداءً، فإذا كانت صيغةُ الأمر ابتداءً مفيدةً للوجوب، كذلك [الأمرُ] الواردُ بعد الحظر، وهذا لأنَّ الموجبَ هو الصيغة، والصيغةُ لا تختلفُ بتقدّم الحظر وعدم تقدّمه.

ولأنَّ النهيَ الواردَ بعد الإباحة يفيدُ ما يفيده النهي ابتداءً، كذلك الأمرُ الوارد بعد الحظر يفيد ما يفيدُه في الابتداء، وربّما يمنعون هذا.

وأمّا قولهم: إنَّ تقدُّم الحظر قرينة، لا نسلّم، وهذا لأنَّ الحظرَ ليس له اتصالٌ بالأمر المتأخّر، فكيف يُجعل قرينةً فيه؟ وهذا لأنَّ المتَّبع في الشريعة الألفاظُ لا الأغراض؛ إذ الأغراضُ لا يمكن الوقوف عليها، فوجبَ تركُ التفتيش عنها، ولزمَ الرجوع إلى حقائقِ الألفاظ في الشريعة.

وأمّا قولهم: إنَّ الكلام يُحمل على عرف الشرعِ وعلى عرف العادة.

قلنا: أمّا ما ذكروا فإنَّما حُمل الأمر على الإباحة في هذا الموضع بدليل، وأمّا الذي ذكروه من عرف العادة فلا نسلّم ذلك، والعادةُ في ذلك مختلفة، فلا يمكن الرجوعُ إليها، فيُرجع إلى نفس اللفظ على ما سبق، ألا ترى أنَّ لفظَ الإيجاب وهو قول القائل (أوجبت كذا)، و(ألزمت كذا) لا فرق فيه بين أن يردَ بعد الحظر أو يردَ ابتداءً؟ كذلك لفظ الأمر الذي يقتضي الإيجاب يكون كذلك[2].

---

(١) سورة الجمعة: ١٠.

(٢) تعقب السبكي هذا الاحتجاج بقوله: فيه نظر، لأن النزاع إنما هو في صيغة (افعل) التي من مواردها الإباحة مجازاً على المختار، وحقيقة عند قوم، وأما نحو: (أوجبتُ عليك) فهو للوجوب، تقدمه حظر أم لم يتقدمه، لأن مثله لا يُستعمل في الإباحة بوجه، وهذا لا خلاف فيه. (رفع الحاجب ٢/ ٥٥٠).

فصل

ثُمَّ اختلف أصحابنا في الأمر إذا قام الدليل فيه على انتفاءِ الوجوب وحُمل على الندب هل هو مأمور به أو لا؟

فمِن أصحابنا من قال: ليس بمأمورٍ به، ولئن سُمّي مأموراً به فهو على المجاز.

ومنهم من قال: هو مأمورٌ به حقيقة[1].

أمّا الذين قالوا بالأوَّل؛ يذهبون إلى أنَّ الأمر حقيقةٌ في الإيجاب فإذا استُعمل في غير الإيجاب يكون مجازاً كما لو استُعمل في الإباحة، وكسائر الألفاظ التي تُستعمل في غير موضوعها.

وأما الذين قالوا بالثاني؛ ذهبوا إلى أنَّ الواجبَ ما يثابُ على فعله ويعاقبُ على تركه، والندب ما يثابُ على فعله ولا يعاقَب على تركه، فإذا حُمل الأمر على الندب؛ فقد حُمل على بعض ما يشتملُ عليه الواجب، فكان حقيقةً فيه، كما لو حُمل العموم على بعض ما يتناوله، فإنّه يكون حقيقةً فيه، كذلك ها هنا.

والأوَّل أحسن؛ لأنَّ المندوبَ إليه غيرُ الواجب قطعاً، وبأن كان يثابُ على فعله المندوب إليه لا يُذهِب هذه الغيريِّة؛ لأن الشيئين يجوز أن يستويا في بعض الأشياء وإن كانا مختلفين لعدم التشابه في باقي الأوصاف، وإذا ثبتَ الاختلافُ فإذا حُمل الأمر عليه؛ عرفنا قطعاً أنّه استُعمل في غير حقيقته، فلابدَّ أن يكون مجازاً[2].

---

(١) اعلم أن هذا الخلاف يتأتى عند الفقهاء مثبتي الصيغ، أما من نفى الصيغ من المتكلمين وتوقف في دلالة الأمر، فلا معنى لخوضه في هذه المسألة! وقد نعى الهندي على الغزالي اختياره أن المندوب مأمور به مع كون الغزالي من جملة الواقفة! لذلك استغرب الشربيني جعلهم هذه المسألة مستقلة، وذكر أن المناسب أن تُجعل هذه المسألة تفريعاً لمسألة أن الأمر حقيقة للإيجاب، أو للقدر المشترك.
ثم اعلم أن جمهور الشافعية الفقهاء اختاروا أن المندوب ليس مأموراً به حقيقة بل هو مجاز كالشيخ أبي حامد وأبي إسحق ورجحه الرازي، أما القول الآخر فأكثر من اختاره هم من المتكلمين كالقاضي أبي بكر والغزالي والآمدي. وانظر (البحر ١/ ٢٨٦، المحلي على جمع الجوامع ١/ ١٧٠).
(٢) وقد أجاب السبكي عن شبهة القائلين بأن المندوب مأمور به حقيقة من وجهين: =

فصل

إذا دلّ الدليل على أنَّه لم يُردَ بالأمر الوجوب؛ لم يجُز الاحتجاجُ به في الجواز.

ومن أصحابنا من قال: يجوز؛ لأنَّ الوجوب وإن انتفى فانتفاؤه لا يدلُّ على انتفاء الجواز، [فبقي اللفظُ ظاهراً في الجواز].

والأوّل أظهر؛ لأنَّ اللفظ لم يوضعْ للجواز وإنما وُضِع للإيجاب، والجوازُ يدخلُ فيه على طريق التَّبَع، فإذا سقط الأصل سقطَ ما دخل فيه على سبيل التَّبَع.

مسألة

الأمر لا يفيدُ التكرارَ على قول أكثر أصحابنا[1].

وقال بعضهم: يفيد التكرار، وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق الاسفرايني[2].

=**الأول:** أن اللفظ إذا أُطلق على بعض مدلوله الحقيقي كان مجازاً، وكذلك نقول في العام يطلق على الخاص.

الثاني: أن المندوب ليس بعض الواجب، بل قسيمه، وإن اشتركا في الثواب على الفعل. (رفع الحاجب ١/ ٥٥٩).

(١) اعلم أن جمهور الفقهاء قالوا: إن الأمر يفيد المرة فقط، ولا يحتمل التكرار إلا بدليل، وهو منصوص الشافعي في الرسالة حيث قال: فكان ظاهر قول الله **(فاغسلوا وجوهكم)** أقل ما يقع عليه اسم الغسل، وذلك مرة، واحتمل أكثر، فسن رسول الله ﷺ الوضوء مرة، وقد وافق ذلك ظاهر القرآن.

وذهب المتكلمون إلى الوقف، بمعنى أن الأمر لا يدل على مرة ولا تكرار، ثم اختلفوا في التعبير، فقال الجويني: الأمر يقتضي الامتثال، والمرة الواحدة لا بد منها، وقال الرازي: المراد مطلق الماهية، وذلك يحصل بالمرة.

وقد ذكر السبكي أن الخلاف بينهم وبين الفقهاء خلاف عبارة، فتعقبه الزركشي بقوله: بينهما فرق من جهة أن دلالته على المرة هل هي بطريق المطابقة أو الالتزام؟ وأن عدم دلالته على التكرار هل هي لعدم احتمال اللفظ له أصلاً، أو لأنه يحتمله ولكن لما لم يتعين توقف فيه؟ (البحر ٢/ ٣٨٦، البرهان ١/ ١٦٦، المحصول ص ٣٠٦، رفع الحاجب ٢/ ٥١١).

(٢) إبراهيم بن محمد، أحد أئمة الكلام والأصول والفقه، ارتحل في طلب الحديث، وبُنيت له مدرسة في نيسابور، له تعليقه في أصول الفقه، ذكر ابنُ الصلاح أنه كان نصّاراً لطريقة الفقهاء في أصول الفقه، ومضطلعاً بتأييد مذهب الشافعي في مسائل أشكلت على كثير من شافعية المتكلمين، توفي سنة ٤٧١. (طبقات الشافعية لابن الصلاح ١/ ٣١٣، السير ١٧/ ٣٥٣). =

وقد قال بعضُ أصحابنا: إنَّه لا يفيد التكرارَ ولا يحتمله.

والأولى: أن نقول: إنّه يحتمله لكن لا يفيدُه بمطلقه.

أمّا الذين قالوا إنَّه يفيد التكرار؛ تعلّقوا بحديث الأقرع بن حابس أنّه قال: يا رسول الله أحجّتنا هذه لعامنا أم للأبد؟ فقال: "**للأبد، ولو قلتُ لعامنا لوجب وما استطعتم**"[1]. فقد أشكل عليه أنَّه على التكرار أو لا على التكرار، ولو كان لا يفيده لم يشكلْ عليه، ولم يكن لهذا السؤالِ معنى.

ولأَنَّ الأمرَ ضدُّ النهي، وهو في طلب الفعل مثلُ النهي في طلب الكفّ عن الفعل، ثُمَّ النهيُ يفيد التكرار، وكذلك الأمر، حتَّى لو تَرك الفعل مرّةً ثمّ فعلَه يكونُ مرتكباً للنهي، كذلك ها هنا إذا فعلَ المأمورَ به مرَّةً ثُمَّ لم يفعلْه يكون تاركاً للأمر.

ولأنّه يفيدُ الفعل ويفيدُ اعتقادَ الوجوب، ثُمَّ هو يفيدُ اعتقادَ الوجوبِ على الدوام، فيفيدُ الفعل على الدوام، والدوام فيه أن يفعلَه على وصفِ التكرار.

ولو اقتضى الفعلَ مرَّةً وجبَ أن لا يجوزَ عليه النسخ؛ لأنَّه يكون بداءً، والبداءُ على الله تعالى لا يجوز.

ولأنّ الأمر لا يتخصّصُ بوقتٍ دون وقت، فليس بأن يقال: يجبُ في بعض الأوقات بأولى من قول القائل: يجب في البعض، فوجبَ في كل الأوقات، وهذا؛ لأنَّ القولَ بالاستيعاب واجبٌ في الخطاب لطلبِ كثرة الفوائد، والتكرار من الاستيعاب.

وقد اتفقنا على أنَّ الأمر لا يتناولُ ما ينطلق عليه الاسم، حتّى لو قالَ لغلامه: كلْ، فأكل لقمةً واحدةً لا يكون ممتثلاً للأمر، وإذا لم يُحمل على أدنى ما ينطلقُ عليه الاسم؛ وجب أن يُحمل على جنسِ ما ينطلقُ عليه الاسم؛ لأنَّ ما لا يُحمل على

=قلت: ولابن الصلاح عناية خاصة بكتابه العظيم (شرح ترتيب المذهب) حيث عمل منتخباً منه نقل عنه الزركشي في البحر ٦/ ١٢١، فعسى الله – كما يسر لنا نشر كتاب القواطع- أن ييسِّر لنا الحصول على أصول صحيحة لذلك الكتاب لنقوم على تحقيقه ونشره، وبالله التوفيق.

(١) رواه أبو داود (١٧٢١) والنسائي (٢٦١٩) وابن ماجه (٢٨٨٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنه، وإسناده صحيح.

الخصوص يُحمل على العموم؛ لأنَّ القولَ بالعموم في كلّ ما يمكن فيه القول بـالعموم واجب.

وأمَّا حجَّتنا:

نقول: قوله (صلّ) أمرٌ بما قوله (صلّي) خبرٌ عنه، ثمَّ قولـه (صـلِّ) لا يقتـضي إلا فعلَ مرّةٍ واحدةٍ ليكون قوله (صلّي) خبراً عنه، كذلك قوله (صلَّى) لا يقتـضي الفعـلَ إلا مرّةً ليكون قوله (صلّ) أمراً بـه؛ وهـذا لأنَّ قولـه (صـلِّ) أحـدُ تـصاريفِ الفعـل، فصار كما لو قال (صلّي)، وهذا؛ لأنَّ بتصاريف الفعل لا يختلـفُ الفعـل؛ لأنَّ الفعـلَ واحدٌ في الكلّ وإنّما اختلفت تصاريفه، فإذا كان واحداً في تـصريفِ الخـبر وتـصريفِ المستقبل مثل قوله: ضرب يضرب، كذلك في تصريف الأمر.

وهم يوردون على هذا تصريفَ النهي وسنجيب عنه.

ويمكن أن يُقال: [الأمرُ][1] مثالٌ مأخوذٌ من المصدر كـالخبر، ألا تـرى أنّ ضَـرَب مأخوذٌ من الضرب، وكذلك اضربْ مثال مأخوذٌ من الضّرب، فثبـتَ اسـتواؤهما مـن هذا الوجه، وهذا لحقيقة؛ وهو أنّ الأمر يقتضي الامتثال، فلا يتناولُ إلا قدرَ ما يـصير به ممتثلاً للأمر، وبالفعلِ مرةً يصيرُ ممتثلاً للأمر، دلّ أنَّ الأمر تناولَه بلا زيادة.

فإن قالوا: إنّما يصير ممتثلاً بعض الأمر دون الكلّ.

قلنا: لا، يصير ممتثلاً كلّ الأمر؛ فإنَّه من قال لغلامه: (اسقني) فـسقاه مـرَّةً يـصير ممتثلاً كلّ ما أمره به، وكذلك إذا قال: (اشترِ لحماً، أو خبزاً)، ففعـل مـرّةً صـار ممتـثلاً على الإطلاق، ألا ترى أنَّه لو كرَّر [الشراءَ] في هـذه الـصورة يجـوزُ أن يعاقبـه الـسيّد فيقول: أمرتك مرةً فلـمَ زدتَ عليـه؟ وأيـضاً: فـإنَّ الغـلام يعـدُّ نفـسه ممتـثلاً للأمـر، وكذلك العقلاء يعدّونه ممتثلاً للأمر ولا يستحسنون عتابه في تـرك الأمـر، وهـذا؛ لأن قوله (صلّ) معناه: صلِّ صلاة، وكذلك صـمْ وكـلْ واشـربْ وادخـلْ واشـترِ، وقولـه (صلاةً) و(صوماً) نكرةٌ في الإثبات، وأجمع أهلُ اللغة أنَّ النكرةَ في الإثبات تخـصُّ ولا

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

تعمُّ، فاقتضى وجودَ ما سُمّي صلاةً وصوماً، أو دخولاً وخروجاً، أو شرباً وأكلاً.

وخرجَ على هذا فصلُ النهي الذي تعلَّقوا به؛ لأنّه على الصورةِ التي قلنا بها يكونُ نكرةً في النفي، والنكرةُ في النفي تعمُّ ولا تخصُّ بالإجماع، ونظيرُ النكرة في النفي قوله: ما رأيتُ رجلاً، ونظيرُ النكرة في الإثبات: رأيتُ رجلاً.

فإن قالوا: إنَّما يُجعل كأنّه قال: افعل الصلاة، أو افعل الصوم، أو افعل الدخول، وإدخال الألف واللام يقتضي استيعاب الجنس.

قلنا: إنما نقدّر من المصدر ما يستقلُّ به الكلام، وقد استقلَّ بتقدير صلاةٍ منكَّرةٍ وصومٍ منكَّرٍ، فلا حاجة إلى تقديره بالألف واللام.

وقد قال الأصحاب: إنّ الطاعة والمعصية في الأوامر على مثال البرّ والحنث في الأيمان، ثمَّ البرُّ والحنثُ في الإيمان يحصلُ بالفعل مرةً، والأمثلةُ معلومة، كذلك الطاعة والمعصية في الأوامر، وعلى هذا أوامرُ العباد في قولهم: طلّق، وأعتق، وبع، واشترِ، وتزوّج، فإنّ في هذه الصورة يحصل الامتثال بفعل المأمور مرَّةً واحدةً.

فإن قالوا: إنَّ الخلاف في قضيّة الأمر [لغة]، فلا يجوز أن يُلتمس ذلك من قضايا الشرع، خصوصاً في الشرعيات التي بُنيت على العادات.

قلنا: بلى، هو على ما قلتم: إنّ البرَّ والحنث من قضايا الشرع، لكن هذه القضايا جاءت على ما يوافق اللغة، وهذا؛ لأنه يجب أن يُعرَف مقتضى الأفعال [لغةً] ثُمَّ يُبنى الشرع عليه، فيُستدلّ بإجماعهم في هذه المسائل على أنَّ الأوامر ما اقتضتِ الفعل إلاّ مرّةً واحدةً، على أنّهم علموا أنّ الأمرَ لا يقتضي الفعل إلاّ مرَّةً واحدةً، حتّى بنَوا الأحكام على هذا الأصل[1].

---

(١) للأصبهاني شارح المحصول اعتراض آخر على هذا الدليل للقائلين بالمرة، وهو أنه لا يلزم من عدم دلالة المصدر على التكرار أو ضده عدمُ دلالة فعل الأمر عليه، وهذا لأن الأفعال تتميز بخصوصها، فلم قلتم: أن فعل الامر لا يدل بخصوصه على زيادة على المصدر وهي التكرار؟
وقد رد السبكي هذا الاعتراض بأن المرة والتكرار من صفات المصدر، وصيغة افعل لا تدل على المصدر، وإنما الذي يدل عليه حروفها، وإذا لم تدل الصيغة على المصدر، لم تدل على صفته، لاستحالة الدلالة على صفة الشيء دون الشيء. (رفع الحاجب ٢/ ٥١٣).

أمّا الجواب عما تعلّقوا به:

قلنا: أمّا تعلقهم بحديث الأقرع، يُقال لهم:

أوّلاً: لو كان الأمرُ يقتضي التكرار لم يقل: أم للأبد، بل كان ينبغي أن لا يشتبه عليه ذلك.

ثُمَّ نقول: إنّما سأله؛ لأنَّه وجَد أوامرَ في القرآن مقتضيةً للتكرار فسأل لذلك؛ لأنَّه ظنّ أنَّ هذا الأمر مثل تلك الأوامر.

فإن قالوا: نحن نتعلّقُ بالأوامر التي وردتْ في القرآن واقتضتِ التكرار.

قلنا: نحن لا ننكرُ احتمال الأمر التكرار، لكن إنّما أنكرنا أن يكونَ [الأمرُ] موضوعاً لذلك، فأمّا إذا وردتْ وأُريد بها التكرار بدليل يقوم على ذلك؛ فنحن لا ننكره، وعلى أنّه وردَ في القرآن من الأوامر ما لا يقتضي التكرار؛ مثل قوله تعالى ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾[1]، ومثل قوله تعالى ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾[2].

وأمّا تعلّقهم بالنهي، واعتبارهم الأمرَ بذلك؛ فغيرُ صحيح؛ فإنّه يمكن أن يُقال أوّلاً: لا نسلّم أنّ النهي يقتضي التكرار؛ لأنَّ معنى التكرار أن يَفعل فعلاً وبعد فراغه منه يعود إليه، وهذا لا يوجد في النهي؛ لأنّ الكفَّ فعلٌ واحد مستدام، وليس بأفعال مكرَّرة، بخلاف الأمر؛ فإنّه يوجدُ فيه أفعالٌ متكرّرة على ما ذكرنا، والأمرُ فيه دليلٌ على الفعل، وليس فيه دليلٌ على إعادة الفعل بعد الفراغ منه.

وعلى أنَّه إن ثبتَ الفرقُ الذي قالوه فيقال [لهم]: لا فرقَ بينهما لغةً؛ فإنَّ واحداً منهما لا يفيدُ التكرار لغةً، وإنّما افترقا من حيث العرف، فإنّ من قال لغلامه: افعل كذا، أو اخرج إلى السوق، فإنّ هذا الأمر يقتضي أن يَفعل مرّةً فقط، وإذا قال: لا تخرج، أو لا تفعل، يقتضي هذا النهيُ أن لا يَفعل أبداً، فالفرقُ كان من حيثُ العرف

---

(١) سورة المائدة: ٣٨.
(٢) سورة النور: ٢

لا من حيثُ اللغة.

وقد قال بعض أصحابنا في الفرق بين الأمر والنهي: إنّ في حمل الأمر على التكرار ضيقاً وحرجاً يلحق النّاس؛ لأنّه إذا كان الأمرُ يقتضي الدوام عليه لم يتفرَّغْ لسائر أموره، وتتعطَّلُ عليه جميعُ مصالحه، وأمَّا النهيُ لا يقتضي إلا الكفَّ والامتناع، ولا ضيقَ ولا حرجَ في الكفّ والامتناع، وهذا لأنَّ الوقتَ لا يضيقُ عن أنواعِ الكفّ ويضيقُ عن أنواعِ الفعل.

وهذا الفصلُ يضعف؛ لأنَّ الكلامَ في مقتضى اللفظِ في نفسه، وأمّا التضايقُ وعدمُ التضايق معنىً يوجدَ من بعد، وربّما يوجد وربّما لا يوجد، فلا يجوز أن يُتعرّفَ مقتضى اللفظ [منه].

وعلى أنّه يلزم على هذا الفصل أن يقتضي الأمرُ الفعلَ على الدوام إلا القدر الذي يتعذّر عليه ويمنعه من قضاء حاجَته، وهذا لا يقوله أحد![1]

وقد بيَّنَّا الفرقَ بين الأمر والنهي في قولنا: إنَّ الأمر يقتضي فعلاً على وجه التنكير وهو ما يخصّ في الأمر ويعمّ في النهي، وهو جوابٌ معتمد.

وأيضاً: فإنّه يمكن أن يُفرّق بينهما بالمسائل التي ذكرناها في البرِّ والحنث، وكذلك مسائلِ الوكالات.

وأَمَّا قولهم: إنَّ اعتقادَ الوجوب يجبُ على الدوام.

قلنا: لا يجبُ عليه أن يعتقدَ إلا وجوبَ الفعل مرَّةً، إلا أنّه لا يجوزُ أن يتركَ هذا الاعتقاد؛ لأنّه يؤدّي إلى أن يعتقدَ الشيءَ على خلافِ ما هو به، وهو مثلُ ما إذا قُيّد بمرّةٍ واحدةٍ فإنّه يلزمه اعتقادُ وجوبه على ما يلزمه في الأمر المطلق، ومع ذلك هو غيرُ مفيدٍ للتكرار.

---

(١) هذا لا يلزم القائلين بالتكرار، لأنه مقيدٌ عندهم بالإمكان، فلا يشمل أزمنة قضاء الحاجات واليوم وضروريات الإنسان، أشار إلى ذلك القيد الشيخ أبو إسحق والآمدي. (اللمع ص٥١، الإحكام ٢/ ٢٢٥).

وأمّا قولهم: إنَّه لو أفادَ الفعل مرَّةً لم يجزْ عليه النسخ.

قلنا: عندنا يجوز نسخُ المأمور قبل وجود وقتِ فعله، ولا يكون بداءً، فكيف يكون هذا بداءً؟ وسنبيّنُ ذلك من بعد.

وقد قال أصحابنا: إنّا إذا قلنا: إنّ الأمرَ على الفور ويقتضي الفعلَ مرّةً؛ لا يجوز عليه النسخ، وإنَّما يجوز النسخُ عليه إذا دلّ الدليلُ على إفادته التكرار، وإن قلنا: إنَّه على التراخي، والأمر وإن اقتضى الفعل مرّةً ولكنّ الأوقات تتناوب فيه، فجاز النسخ بعدما مضى وقتٌ واحد، ولا يدلُّ ذلك على البداء.

وأمَّا الذي قالوا: إنَّه ينبغي أن يُحمل على العموم في الجنس.

قلنا: قد بيَّنَّا أنّ التقدير في اللفظ: صلّ صلاةً، أو صم صوماً، وعلى هذا لا يجوز حمله على الاستيعاب في الجنس.

وحين وصلنا إلى هذا الموضع فقد انتهت المسألة.

ومما يتفرّع على هذه المسألة:

الأمر المعلّق بشرط أو صفة هل يتكرّر بتكرارهما[1]؟

والمذهبُ الصحيح: أنَّه لا يتكرّر بتكرارهما، وقضيّته عند وجود الشرط أو الصفة مثل قضيّتهِ عند إطلاق الأمر.

---

(١) اعلم أن الشربيني ذكر أَن جميع من قال بأن الأمر لا يدل على التكرار، قال: بأنه إذا علق على علة ثبتت عليّتها بالدليل، وجب تكرار الفعل بتكرار العلة، للإجماع على وجوب اتباع العلة، وليس التكرار حينئذٍ مستفاداً من الأمر، وذلك نحو: إن زنى فاجلدوه.
قلت: نازع بعض الحنفية في ثبوت التكرار في العلة، ومقصوده أنه لا يدل بالوضع، وإنما الدلالة من جهة العقل، فآل النزاع لفظياً.
وذكر العلامة الشنقيطي أن الأمر قد يتكرر بتكرار العلة وقد لا يتكرر، إما إجماعا وإما على قول، فمثال الإجماع: من بال مرات متعددة، أو جامع كذلك، فعليه وضوء أو غسل واحد، وكذلك من زنى قبل أن يقام عليه الحد، فعليه حد واحد، ومثال ما اختلف فيه: تعدد كفارة الظهار إن ظاهر من زوجات، وتعدد غسل الإناء بتعدد ولوغ كلب أو كلاب، ومثال ما يتكرر فيه إجماعاً، أن يضرب امرأة حاملاً فتسقط جنينين فعليه غرتان، ومن وُلد له توأمان فعليه عقيقتان. (الشربيني ١/ ٣٨٠، فواتح ١/ ٣٨٦، مذكرة أصول الفقه ص ١٩٥).

وزعمَ بعض أصحابنا: أنَّه يتكرّر بتكرارِهما، وإن كان لا يفيدُ التكرار عند الإطلاق.

وتعلّقوا: بالأوامر المعلّقة بالشروط في القرآن، فإنَّها تتكرّرُ بتكرار الشروط، كذلك ما جاء في غير القرآن يكون كذلك.

ولأنَّ الشروط كالعلَّة؛ ألا ترى أنَّه إذا وُجد الشرط وُجد المشروط مثلَ ما إذا وُجدت العلَّة وُجد المعلول؟ ولا خلاف أنَّ المعلول يتكرّر بتكرار العلّة، كذلك وَجَب أن يتكرّر المشروط بتكرار الشرط.

ولأنَّه لا خلافَ أنَّ النهي المتعلّق بالشرط يتكرَّر بتكرّر الشرط، فكذلك الأمر يكون كذلك؛ لأنَّه ضده، ولأنَّ عَمَل أحدِهما في الفعل مثلُ عملِ الآخر في الكفِّ عن الفعل.

وأما الدليل لنا:

أنَّ الأمرَ المطلقَ لا يفيدُ التكرار كذلك المعلَّق بالشرط، لأنَّ الشرطَ لا يقتضي إلا تأخُّرَ الأمر إلى وجود الشرط، ثُمَّ إذا وُجد الشرطُ يصيرُ الأمرُ بمنزلةِ الابتداء في هذه الحالة، فلا يفيدُ إلا ما يفيدُه عند ابتدائه.

ولأنَّه إذا قال لغلامه: إذا دخلتَ السوقَ فاشترِ كذا، فإنّه لا يفيدُ أنَّه كلَّما دخلَ السوق يجبُ عليه أن يشتريَ اللحم، وهذا معلومٌ قطعاً، ومن ادَّعى خلافه فهو مكابر[1].

---

(١) في هذا الاستدلال نظر، فالخصم لا ينازع في عدم ثبوت التكرار في أفعال المكلفين، سواء كان المعلق به علة أو شرطاً مجرداً، كقوله: إن دخلت الدار فأنت طالق، فإذا دخلَتْ مرة وقع المعلق عليه، ولا يتعدد بتكرر المعلق عليه إلا في (كلما)، لأن الخلاف في الأدلة الشرعية فحسب، ومنه يتبين فساد قول بعضهم: ينبغي أن يجري الخلاف الأصولي في تصرفات المكلفين.
وقد أوضح الفرق بين الأمرين الصفوي شارح المنهاج، فقال: إن الشارع إذا رتب حكماً على شرط جعله علة لذلك الحكم، وكل ما جعله الشارع علةً لشيء يعتبر في الشرع عليته لذلك الشيء، بخلاف تعليل غير الشارع، فإنه لا يلزم اعتباره فيه، ووقوع الطلاق الأول إنما هو للتعليق لا للعلية.=

وأما تعلُّقهم بالأوامر الواردة من الشرع على التعليق بالشرط:

فقلنا: لم يكن ذلكَ بقضيةِ الأمر، بل كان ذلك بدلائل دلّت عليه وقرائنَ اقترنت بالأمر، فأفادت ذلك.

وأما التعلّق بالعلّة:

قلنا: العلَّة موجبةٌ للحكم، والموجِبُ لا ينفكُّ عن الموجَب، أو هي دلالةٌ على الحكم، والدلالةُ لا تنفكُّ عن المدلول، وأمّا الشرطُ فليس بموجبٍ للحكم ولا هو دلالةٌ عليه، وإنَّما هو علامةٌ على الحكمِ فحسب، ويجوز أن يوجدَ الشرط ولا مشروط.

وسنبيّنُ بعد هذا الفرقَ بين العلّة والشرط، وعلى الإيجاز نقول ها هنا: إنَّ الحكمَ يقتصرُ ثبوته على العلّة، ولا يحتاج إلى أمر آخر، وثبوتُ المشروط لا يقتصرُ على الشرط بل يحتاجُ إلى موجبٍ يوجبه وهو العلّة، مثالُ هذا: أنّ كونَ الواحدِ منَّا حيّاً شرطٌ لكونه قادراً، وكونُه قادراً لا يثبتُ بكونه حيّاً، بل [يثبت] بمعنىً آخر وراء الحياة.

وأمّا تعلقهم بالنهي؛ فقد أجبنا عنه في المسألة الأولى، والله أعلم.

=فلو قال قائل: أعتقوا سالماً لسواده، لما ترتب عليه عتق كل عبيده السود، لأن غايته: أنه تناقض، أما الشارع، فإنه حكيم لا يجوز عليه التناقض، فإذا شرع حكماً وعلل، علمنا أنه شرع ذلك الحكم كلما وجدت تلك العلة. (البحر ٢/ ٣٩٢، الشربيني ١/ ٣٨٠، القواعد والفوائد الأصولية ص١٨٦).

مسألة

إذا ثبتَ أنَّ الواجب بالأمر فعلٌ واحد؛ فهو على الفور أو على التراخي؟ اختلف أصحابنا فيه:

فقال أبو علي بن خيران[١]، وأبو علي بن أبي هريرة[٢]، وأبو بكر القفَّال[٣]، وأبو علي صاحب (الإيضاح)[٤] : إنّه على التراخي، وهو الأصحّ، وهو قولُ أكثرِ المتكلّمين، ونصَره أبو بكر محمد بن الطيّب، وقال به أبو علي[٥] وأبو هاشم.

وزعم أبو بكر الصيرفي[٦] من أصحابنا، والقاضي أبو حامد[٧]، وأبو بكر بن الدقّاق[٨]: أنّه على الفور، وهو قولُ أكثرِ أصحاب أبي حنيفة[٩]، وذهبتْ إليه طائفةٌ

---

(١) الحسين بن صالح، أحد أركان المذهب ببغداد، كان زاهداً ورعاً، عُرض عليه القضاء فأبى، توفي سنة ٣٢٠. (السير ١٥/ ٥٨، طبقات الشافعية للسبكي ٣/ ٢٧١).

(٢) الحسن بن الحسين البغدادي القاضي، من أصحاب الوجوه، تفقه على ابن سريج ثم أبي إسحق المروزي، له شرح على مختصر المزني، توفي سنة ٣٤٥. (السير ١٥/ ٤٣٠، طبقات الشافعية للسبكي ٣/ ٢٥٦).

(٣) محمد بن علي بن إسماعيل، القفال الكبير الشاشي، علامة متفنن في الفقه والأصول واللغة، وهو أول من صنف في الجدل من الفقهاء، غمز بالاعتزال لقوله بالتحسين والتقبيح العقلي، قلت: ولا يصح، بل هذا قول كثير من الفقهاء، له شرح على الرسالة، وكتاب في أصول الفقه، توفي سنة ٣٦٥. (السير ١٦/ ٢٨٣ طبقات الشافعية للسبكي ٣/ ٢٠٠).

(٤) هو الحسين بن القاسم الطبري، تفقه على ابن أبي هريرة، له الوجوه المشهورة في المذهب، صنف في أصول الفقه والجدل، وصنف المحرر، وهو أول كتاب في الخلاف المجرد، وكتابه الإيضاح هو في الفروع، توفي سنة ٣٥٠ (طبقات الشافعية للسبكي ٣/ ٢٨٠، البداية والنهاية ١١/ ٢٣٨).

(٥) محمد بن عبد الوهاب الجبائي البصري، إمام المعتزلة، كان سيال الذهن، وهو الذي ذلل الكلام وسهّله، ذكر النديم له سبعين تصنيفاً، توفي سنة ٣٠٣. (السير ١٤/ ١٨٣ لسان الميزان ٧/ ٣٢٤).

(٦) محمد بن عبد الله، تفقه على ابن سريج، وهو أحد أصحاب الوجوه في المذهب، له: شرح الرسالة، توفي سنة ٣٣٠. (طبقات الشافعية للسبكي ٣/ ١٨٦).

(٧) أحمد بن بشر بن عامر المرورُّوذي، أحد رفعاء المذهب، تفقه بأبي إسحق المروزي، صنف في الأصول، له شرح مختصر المزني، توفي سنة ٣٦٢. (طبقات الشافعية للسبكي ٣/ ١٨٦).

(٨) محمد بن محمد بن جعفر، كان فقيهاً أصولياً، تولى القضاء بالكرخ، وله: شرح مختصر المزني، مات سنة ٣٩٢. (طبقات الشافعية للإسنوي ١/ ٥٢٢).

(٩) في هذا العزو نظر، فأكثر الحنفية يقولون: إنه للتراخي، وإنما قال بفوريته منهم الكرخي، تبعاً لقول أبي يوسف: بأن الحج واجب على الفور، وكذلك قال بالفور البغداديون من المالكية، خلافاً=

من المتكلّمين.

وقال بعضهم: إنَّه على الوقف، ولا يُحمل على الفور ولا على التراخي إلا بدليل.

واعلم أنّ قولَنا إنَّه على التراخي، ليس معناه أنَّه له أن يؤخّرَه عن أوّلِ أوقات الفعل، لكن معناه: أنَّه ليس على التعجيل.

والجملة: أنَّ قوله (افعل) ليس فيه عندَنا دليلٌ إلا على طلبِ الفعل فحسبُ من غير أن يكون له تعرّضٌ للوقت بحال.

وعند الآخرين: أنَّ قوله (افعل) يقتضي الفعلَ في أولِ أوقاتِ الإمكان، فمنهم من قال: إنَّ لفظ الأمرِ يقتضي ذلك، ومنهم من قال: إن الوجوبَ المستفادَ بالأمر يقتضيه.

أمّا من قالَ منهم إنَّ لفظَ الأمرِ يقتضي ذلك؛ فاستدلّوا: بأمر السيّد عبده، وصورته: أنَّ السيّد إذا أمرَ عبده أن يسقيَه الماء فُهم منه أن يعجّل سقيه الماء ولو لم يفعل استحسنَ العقلاء ذمّه على تأخير سقيه.

قالوا: فإن قلتم: إنّه اقتضى ذلك بقرينة؛ نقول: إنَّ السيّد يعلّل ذمّه لعبده فيقول: أمرته بشيء فأخّره، فلا يُحمل الذمُّ إلا على مجرّد تأخير الأمر، هذا دليل.

واستدلّ أيضاً من قال إنّ لفظ الأمر يقتضي التعجيل: بأنّ الوقت وإن لم يكن مذكوراً في لفظ الأمر، فإن الفعل لما كان إنما يقعُ في وقت؛ وجبَ أن يفيد إيقاعَه في أقرب الأوقات إليه، كما أنَّ ألفاظ البيع والنكاح والطلاق والعتاق تفيد وقوعها في أقرب الأوقات إليهما[1].

ببينة: أنَّ هذه الأشياءَ إيقاعاتٌ من غير أن يكون فيها تعرّضٌ للوقت، فإذا كان

=للمغاربة منهم، وهو مذهب الحنابلة (إحكام الفصول ص ٢١٢، القواعد والفوائد الأصولية ص١٩٠، فواتح الرحموت ١/ ٣٨٧).

(١) المعتمد ١/ ١١٢- ١١٣.

موضوعُها على التعجيل؛ لأنَّ الوقتَ الأوّلَ أقربُ الأوقاتِ إلى الإيقاع، كـذلك الأمـرُ الذي هو طلبُ الفعل.

وأمّا دليلهم من حيث النظر في فائدة الأمر فمن وجوه:

منها: أنّ الأمرَ قد اقتضى وجوبَ الفعل في أوّلِ وقت الفعل، والدليلُ عليـه: أنّـه لو أوقعه المكلّفُ فيه أسقطَ بذلك الفرضَ عن نفسه، فجـوازُ تـأخيره نقـضٌ لوجوبـه؛ لأنَّ حدَّ الواجب ما لا يسعُ تركه، ولا شكَّ أنَّ تـأخيره تَـرْكٌ لفعلـه في وقـتِ وجوبـه، فثبت أنّ في التأخير نقضَ الوجوب وإلحاقَه بالنافلة وهذا باطل، وهذا دليلٌ معتمد.

قالوا: فإن قلتم: إنّ التأخيرَ لا ينقضُ الوجـوبَ ولا يُلحقـه بالنافلـة، لأنَّ النافلـةَ يجوزُ الإخلالُ بها أصلاً، وهذا لا يجوزُ الإخلال به؛ لأنّه وإن أخَّره فلابـدَّ أن يفعلـه في زمانٍ غيرِهِ؛ فهذا غير صـحيح؛ لأنَّ الإلـزام هـو وجوبُـه في أوَّل أوقـات الإمكـان ثُـمَّ جوازُ تركه فيه، فقد التحق بالنافلة في هذا الوقت، ولـيس الإلـزامُ أنّـه التحـقَ بالنافلـة على الإطلاق حتّى يفْصلوا بينه وبين النوافل المطلقة، إنّما الإلـزامُ التحاقـه بالنافلـة في وقت وجوبه.

قالوا: وقولُ بعض أصحابكم: إنَّ التأخير إنّما جاز ببدل يقيمـه مقـامَ فعلـه وهـو العزمُ على فعله في الوقتِ الثاني، فهذا كلامٌ باطـل، لأنّـه أوَّلاً إثبـاتُ بـدل العبـادة لا دليل [عليه][1].

فإن قلتم: وجوبُ العزم بالإجماع على أداءِ الفعل في الثاني دليل.

نقول لكم: ومن يسلّم هذا الإجماع؟ بل لو قيل: إنَّ الإجماعَ على سـقوط وجـوب العزم؛ كان صحيحاً؛ فإنَّ من دخل عليه وقـتُ الـصلاة فأخّرهـا عـن أوَّل وقتهـا مـن [غير] أن يَخطُر بباله عزمٌ أو تركُ عزم، فإنَّه لا يُعلم بـين الأمـة خـلافٌ أنّـه يجـوز لـه ذلك، وإذا فعلَ الصلاة من بعدُ في وقتها لم يكنْ عليه وزرٌ ولا وبال.

وقالوا: [اللَّهم] إلا أن يكون المعنيُّ من الوجوب العزمُ الذي هـو أصـلُ مـا يجـبُ

---

(١) في الأصل: عليها، والمثبت أولى.

على كلِّ مؤمن من التزام الفعل، وكونُه على أدائه وتركِ الإخلال به، وهذا أمرٌ لا يختصّ بالأوقات؛ فإنَّه يجبُ على كلِّ إنسان في العبادات قبل دخولِ أوقاتها وبعد دخولها، [والكلام] في قضيّة الأوامر الواجبة بعد وجود أوقاتها.

قالوا: ولأَنَّ العزم لو كان بدلاً عن العبادة لوجبَ أن يقومَ مقام العبادة بحال؛ لأنّ البدلَ ما يقوم مقام الأصل في وجوه مصالحها، وأجمعنا على أنَّه لا يقوم مقام العبادة بحال؛ فإنَّ أصلَ الفعل لا يسقط بالعزم على الفعل بوجهٍ ما.

قالوا: فإن قلتم: إنَّه يقوم مقامه في الوقت الأوَّل دون الوقت الثاني؛ نقول: إذا قام مقامه في الوقت الأول – وقضيَّةُ الفعل في الوقت الأوَّل سقوطُ الفرض عن المكلّف – فينبغي أن يقوم مقامه في هذه القضيَّة.

قالوا: ولأنكّم اعتقدتم بهذا الأمر فرضاً آخر معجَّلاً، وهو العزمُ على الفعل من غير أن يكونَ لصيغة الأمر تعرّضٌ له، واعتقدتم تأخيرَ الفعل مع اقتضاءِ الأمرِ الفعل ولا دليلَ فيه على التأخير، وهذا خطأٌ فاحش.

فبطلَ قول من قال: إنّ العزم بدل، وصحَّ الدليل الذي تعلقنا به.

دليلٌ آخر للقائلين بوجوب الأمر على الفور وهو: أن الأمرَ بالفعل يقتضي الفعل، ويقتضي اعتقاد وجوبه، ويقتضي العزمَ على فعله، ثمّ كان اقتضاؤه اعتقادَ الوجوب واقتضاؤه العزمَ على فعله؛ على الفور والتعجيل، فكذلك اقتضاؤه الفعلَ يكون على هذا الوصف أيضاً.

وتعلَّقوا بالنهي أيضاً؛ فإنَّه يقتضي الانتهاءَ عن الفعل على الفور، كذلك الأمرُ يكون اقتضاؤه بالفعل على الفور؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ نظيرُ صاحبه.

ومما يعتمدون عليه وهو شبهة المسألة وإشكالها: أنَّ القول بالتأخير يؤدّي إلى أقسام كلّها باطلة، فيكون باطلاً في نفسه؛ لأنَّ ما يؤدّي إلى الباطل باطل، وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّه إذا جاز التأخير فلا يخلو: إمّا أن يجوز إلى غاية أو لا إلى غاية، فإن جاز لا إلى غاية فإمّا أن يجوز إلى بدل، أو لا إلى بدل.

فإن قلتم: [يجوز] لا إلى بدل، فهذا نقضٌ لوجوبه وإلحاقٌ له بالنوافل.

وإن قلتم: يجوز إلى بدل، فإمّا أن يكـون البـدل هـو العـزم علـى فعلـه في الوقـت الثاني، أو الوصيَّة به[1].

فأمَّا العزم؛ فقد أبطلنا كونه بـدلاً، والمعتمـد في إبطالـه: أنّـه لا دليـلَ علـى كونـهِ بدلاً، فلا يجوزُ تأخيرُ العبادة إلى بدل لا دليل عليه.

فإن قلتم: إنّ الإجماعَ ثابتٌ على وجوبِ العزم؛ فقد بيَّنَّا أن لا إجمـاع، وعلـى أنّـه وإن وجبَ العزم، فوجوبُ الشيء لا يدلُّ على أنّه يكون بدلاً من غـيره، بـل الأصـحّ أنَّ الأمرَ يوجبُ الفعل أصلاً، ويوجـب العـزمَ عليـه أصـلاً، إلا أنَّ وجـوبَ أحـدِهما بالصريح، ووجوبَ الآخر بالدلالة.

وأمَّا القول بجواز التأخير إلى بدل الوصيَّة؛ فباطلٌ أيضاً؛ لأنّه ليس كلّ العبادات مما يجوز الوصيّة بفعلها.

وعلى أنّه إن كان أمرُ الله تعالى لنـا أن نفعـلَ العبـادة لا يمنـع مـن أن نعـزمَ علـى الإخلال بها ونوصي غيرنا بها؛ لم يمنع أيضاً أمرُنا الوصـيَّ أن يوصـي بمـا وصّـيناه بـه ويخلّ بفعله بنفسه، وكذلك القول في الوصيّ الثاني والثالث إلى ما لا يتناهى[2].

قالوا: وإن قلتم: يجوز التأخير إلى غاية، فلا يخلو: إمّا أن تكـون الغايـة معيَّنـة، أو موصوفة.

فالمعيَّنة أن يُقال: يجوز له تأخيره إلى اليوم الثـاني، أو الثالـث، أو وقـت كـذا، أو سنة كذا، فلا يجوز تأخيره بعده، وهذا لم يقل به أحد ولا دليل عليه، فهو باطل.

وأمَّا الموصوفة فهو أن يُقال: يجوز له تأخيره إلى الوقت الذي يغلب على ظنِّـه أنّـه لو أخّر عنه فات، وهذا لا يخلو: إمّا أن يغلب على ظنِّه لا بأمارة، أو يغلب علـى ظنِّـه بأمارةٍ من شدّة مرض وعلوّ سن وغيره ذلك، وهذا باطل أيضاً.

---

(١) المعتمد ١/ ١١٩.
(٢) المعتمد ١/ ١١٩.

وأمَّا غلبة الظنّ لا عن أمارة؛ فليس بشيء؛ لأنّ الظنّ لا عن أمارة لا يجوز تعليق حكم الشرع به، ولأنّه قد يغلب الظنّ على السوداويّ في الموت وغيره، ولا يجوز أن يُعتبر مثل هذا الظن في شيء.

وأمّا الظنّ عن أمارة؛ فهو باطل أيضاً؛ لأنَّ كثيراً من الناس يموتون فجأةً وبغتةً، فلا يوجد لهم غلبة الظنّ ويموتون، فما قلتم يقتضي أنّه لم تجب عليهم العبادة؛ لأنَّه قد جاز عندكم التأخير إلى غاية، ولا غاية في حقهم، فكان التأخير لهم جائزا على الإطلاق، فانتقض الوجوب في حقّهم أصلاً[1].

ببينة وهو الإشكال: أنّ الأمر بالفعل يقتضي الفعل لا محالة، وبهذا الطريق صارَ موجباً للفعل على ما سبق بيانه، و على ما قلتم لا يكون موجباً للفعل؛ لأنّه لا يكون مقتضياً للفعل لا محالة، لأنّه إذا جاز التأخير ولم يتضيّقْ عليه في وقتٍ ما فلا وجوب، وإن تضيَّق عليه في وقت ما فلا يكونُ ذلك التضييقُ على العموم في حقّ المكلَّفين، فإنَّه إن تضيَّق في حقّ من يغلب على ظنّه لا يتضيّقُ في حقّ من لا يغلبُ على ظنّه ويموت بغتةً، فلا يكون الأمر مقتضياً للفعل لا محالة، فينتقضُ الوجوب.

والحرف: أنَّ الأمر إذا أوجبَ الفعلَ على العموم فلا يجوز أن يكون علامةُ الوجوب إلا على العموم.

وأمّا حجَّة القائلين بالتراخي، وهو الأصحّ:

[فندل][2] أوّلاً على أنّه ليس في لفظ قوله (افعل) دليلٌ على صفة الفور والتعجيل.

فنقول: قوله (افعل) صيغةٌ موضوعةٌ لطلب الفعل، فلا يقتضي إلا مجرّدَ طلبِ الفعل من غير زيادة، كسائر الصيغ الموضوعة للأشياء، فإنّها لا تفيد إلا ما وُضع لها، ولا تفيد زيادةً عليها، وأقربُ ما يعتبر صيغةُ طلبِ الفعل في المستقبل بصيغة الخبر عن

---

(١) المعتمد ١/ ١١٩، ١/ ١٢٣- ١٢٤ بتصرف من أبي المظفر رحمه الله.
(٢) في الاصل: فدل!

الفعل الماضي، ثُمَّ لو أخبر عن فعل في الماضي؛ لم يَدلَّ الخبر عن الفعل إلا على مجرّد الفعل، ويكون خبراً لفاعلٍ عن الفعل بعد فعله بمدَّةٍ قريبةٍ أو بعيدةٍ على وجهٍ واحد، كذلك ها هنا.

وهذا، لأنَّ قوله لغيره (افعل) ليس فيه تعرّضٌ للوقت بوجهٍ ما، وإنّما هو مجرّدُ طلب الفعل، وليس فيه دليلٌ على وقتٍ متقدّمٍ ولا على وقتٍ متأخّر، ولا يجوز أن يدلّ اللفظ على ما لا يتعرَّض له اللفظ، وهو كالمكان؛ فإنَّه لا يتقيّد الأمرُ بمكانٍ دون مكان، [لما] بيَّنّا أنّه لا يتعرَّض له الأمر، فصارَ ما قالوه تقييدَ أمرٍ مطلقٍ من غير دليلٍ على التقييد، وهذا لا يجوز، كيف وقد جعلوا تقييدَ المطلق نسخاً له في كثير من المسائل؟ على ما عُرف من مذهبهم.

نزيد ما قلناه إيضاحاً: إنَّ قوله (افعل) قضيَّته إيقاعُ الفعل فحسب، إلا أنّ الزمان من ضرورته؛ لأنّ الفعل من العباد لا يصير مُوقَعاً إلا في زمان، فصارت الحاجةُ ماسَّةً إلى الزمان ليحصِّل الفعلُ مَوقعاً، والزمانُ الأوَّل والثاني والثالث في هذا المعنى – وهو حصول وقوع الفعل – واحد، وإذا استوت الأزمنةُ في هذا المعنى بطلَ التخصيصُ والتقييدُ بزمان دون زمان، وصارَ كما لو قال: افعل كذا في أيِّ زمان شئت.

فهذه الدلائل من حيث بيان أنّ الأمر لا يقتضي التعجيل بلفظه.

ثمَّ ندلُّ على أنَّه لا يقتضي التعجيلَ بفائدته، فنقول: لو كان يقتضي التعجيلَ بفائدته؛ لكان يقتضيه من حيث إنَّ الأمرَ يفيدُ الوجوب، ولا يتمّ الوجوب مع القول بجواز التراخي، وهذا لا يصحّ؛ لأنّ الفعل يجوز أن يكون واجباً على المكلّف وإن كان مخيَّراً بين فعله في أوَّل الوقتِ وفعله فيما بعد، فيجوز له التأخيرُ ما لم يغلبْ على ظنّه فواته إن لم يفعله، فمتى غلب على ظنّه فواتُه إن لم يفعله؛ حَرُم التأخير، فيكون هذا الأمرُ مقتضياً طلبَ الفعل منه في مدَّة عمره بشرط أن لا يُخلي زمانَ العمر منه، فيصيرُ واجباً عليه بوصف التوسّع لا بوصف التضييق، والتكليفُ على هذا الوجه لا يمنع منه معقولٌ ولا مشروع.

أمّا المعقول؛ فلأنَّه لو صرَّح بمثل هذا الأمر لم يكنْ مستنكراً عند أحدٍ مَن العقلاء، ولو قال السيّد لغلامه: افعل كذا غداً، أو قال: افعل في شهر كذا، أو سنة كذا، ومراده: أن يأتيَ به في أيّ وقت يختار من هذه المدّة بشرط أن لا يُخلي المدّة منه؛ فإنَّه يكون صحيحاً غير مستبعَد ولا مستنكَر.

وأمّا المشروع؛ فقد وردَ الشرع بمثاله؛ وذلك في الصلواتِ المفروضاتِ في الأزمنة المعلومة لها، وكذلك القضاء الواجبُ عند تركِ الصوم بعذر، والكفّاراتُ الواجباتُ والزكوات على أصولهم، ولهذا المعنى أجمعَ أهل العلم على أنَّه في أيِّ زمان فعلَه يكون مؤدّياً، ويحسُنُ أن يوصفَ بالامتثال لأمره، ولهذا المعنى أجمعَ أهلُ العلم أيضاً أنّ الأيمان على الأفعال يحصُل البرّ فيها سواء أتى بالأفعال على الفور أو على التراخي.

فثبت أنَّه لا دليل على صفة الفوريّة لا من جهةِ لفظ الأمرِ ولا من جهة فائدته، والقول بالشيء بلا دليلٍ عليه باطل.

فإن قالوا: أليس مع هذا كلّه أحببتم[1] المسارعة والمبادرة في الأوامر؟ فكذلك جاز أن يوجب ذلك.

قلنا: إنّما أحببنا[2] المسارعة والمبادرة لا بدليلٍ من جهة اللفظ ولا من جهة معناه، لكن بدليلٍ أجنبيّ جاءَ من جهة الشرع في استحباب المبادرة إلى كلّ الطاعات، والكلامُ في الاقتضاء من حيث اللفظ.

وقد دلّ على ما ذكرنا أيضاً: قصّةُ عمر ﷺ أنّه قال لأبي بكر ﷺ في زمان الحديبية، حين صُدّ النبي ﷺ عن البيت، ووقع الصّلحُ على الرجوع في ذلك العام: أليس أنّ الله تعالى وعدنا أن ندخل المسجد الحرام؟، فقال له أبو بكر: أقال العام؟

---

(١) في الأصل: أوجبتم! وبذلك يناقض أولُ العبارة آخرَها، ويكون أبو المظفر قائلاً بالفور! فمن العجب أن يثبتها محقق طبعة الرياض في المتن، ويشير في الحاشية إلى ورود كلمة (أحببتم) في نسخة المكتبة السعيدية! وإثباتها في المتن هو الصواب.
(٢) في الأصل: أوجبنا! وفيه الكلام السابق.

قال: لا، قال: فسندخل، فسكتَ عمر[1]، وعلم الحقَّ من قوله، وكذلك سائرُ الصحابة – رضي الله عنهم – علموا ذلك، واعتقدوا صدقَ الوعد بهذا الطريق مع وجود تراخي الدخول، فثبتَ أنَّهم عَلموا ذلك بالطريق الذي قدّمناه، فكذلك في الأمر يكونُ بمثابته.

وسؤالهم على ما ذكرناه بما أوردناه في شُبههم وسننفصلُ عنها، ونزيلُ الإشكالَ منها بعون الله تعالى.

الجواب:

أمّا كلامهم الأوّل: وهو تعلّقهم بالسيّد إذا أمرَ غلامَهُ بسقيه الماء.

قلنا: إنّما عقلَ التعجيلَ في ذلك الأمر بقرينة دلّت عليه، وهو علمُ العبد أنّ السيّدَ لا يستدعي الماء إلا وهو محتاجٌ إلى شربه، هذا هو الأغلب، ولو لم يوجدْ إلا الأمر فإنّه لا يُعقل ذلك.

وأمّا قولهم: إنَّ السيّد يقول: أمرتهُ بكذا فأخَّرهَ.

قلنا: قد يَعتذرُ العبد فيقول: أمرتني بكذا ولم تأمرْني بتعجيله، ولا علمتُ أنَّ عليّ في تأخيره مضرّة.

وأمّا كلامهم الثاني:

قلنا: هذه الأحكام التي تعلّقوا بها عامّة صِيَغِها صيغُ أخبار، وقد بيَّنَّا أنَّ صيغةَ الخبر لا تدلّ على قُرب من المخبَر عنه ولا بُعد إلا بدليلٍ يقترن به.

وأيضاً: فإنّ هذه العقودَ في الشرع إيقاعاتٌ تقتضي أحكاماً على التأبيد، فلابدَّ أن تتصلَ أحكامُها بالعقود، ليصحَّ القولُ بإثباتها على التأبيد، وهو مثلُ النهي في مسألتنا؛ فإنَّه لما اقتضى الانتهاءَ والكفَّ على التأبيد اقتضى الانتهاءَ على الفور ليصحّ

---

(١) رواه البخاري (٢٧٣١) (٢٧٣٢) من حديث المسور بن مخرمة رضي الله عنه ومروان بن الحكم.

القولُ بثبوته على التأبيد.

فإن قيل: كونُ الحكم إذا وقَعَ دامَ، لا يمنعُ من النظر في ابتداء وقوعه أنه يقع معجّلاً أو على التراخي، وهو كالملكِ في الثمن المؤجل؛ فإنّه يقع الملكُ فيه في المستقبل ثمَّ إذا وقع دام، ولا يمنعُ ذلك من النظر في ابتداء وقوعه أنّه على التعجيل أو التراخي، ويكون ذلك بحسب قيام الدليل عليه.

قلنا: إذا كان قضيّةُ الشيء أن يكونَ حكمُه على الدوام فاعتقادُ التراخي فيه يُفضي إلى اعتقاد الخرْم في صفة الدوميَّة؛ لأنَّه يتراخى ويتراخى إلى زمانٍ يوجدُ حكم السبب في ذلك الزمان ولا يتصوّر معنى الدوم فيه، فلذا قلنا: إنَّه يكون على الفور، حتّى تثبت صفة الدوام [له].

ثمَّ نقول: في هذه المسائل التي قاسوا عليها: لم تثبتْ صفةُ التعجيل بصيغ هذه الألفاظ، وإنّما تثبت بإثبات الشرع لها ذلك، وكلامُنا وقعَ في مقتضى صيغةِ اللفظ، فسقط تعلّقهم بها من هذا الوجه، وهذا جوابٌ معتمد.

وأمّا دليلهم الذي قالوه من جهة فائدة اللفظ:

قولهم: إنَّ الأمر قد أفادَ الوجوبَ في أوّلِ أوقاتِ الإمكان.

قلنا: أيَّ شيء تعنون بهذا؟ إن عنيتم أنَّه أفاد الوجوبَ في أوّلِ الوقت على وجه لا يجوز تأخيره عنه؛ فلا نسلّم ذلك، وإن عنيتم أنَّه أفاد الوجوب في أول الوقت على معنى أنه إذا أوقعه فيه يقع عن الواجب؛ قلنا: ولم قلتم: إذا كان على هذا الوصف وجبَ أن لا يجوز التأخير؟

فإن قلتم: لأنَّه إذا كان واجباً في أوّلِ الوقت وجازَ التأخير؛ أدّى إلى نقضِ وجوبه وإلحاقه بالنوافل.

قلنا: لا يؤدّي إلى ذلك؛ لأنّه إنّما يُؤخّر لا لأنّه غير واجب، بل يُؤخّر لأنّه واجبٌ موسّعٌ عليه في وقته، والواجبُ على وجهين: واجبٌ موسّعٌ على المكلَّف في وقته، وواجبٌ مضيّقٌ على المكلَّف في وقته، فالمضيّقُ عليه في وقته لا يجوز تأخيره، فأمَّا الموسَّع عليه في وقته يجوز تأخيره، وهذا التأخير لا يُخلُّ بصفة الواجبية؛ لأنّه جُوّز له التأخير عن أوّلِ أوقاتِ الإمكان إلى وقتٍ مثله في الإمكان، وشُرط عليه ألاَّ يُخلي كلّ الوقت عن الفعل، ولو أخلى عصى وأثم، فعلى هذا أفادَ صفةَ الواجبية ولم يلتحقْ بالنافلة، فهذا وجهُ الجواب عن هذا الدليل.

وقد سلكَ بعضُ أصحابنا طريقاً آخر في الجواب وقال: إنّما جاز التأخير إلى بدل وهو العزم، وزعم أنّ الإنسان إنّما يجوز له التأخير بشرطِ أن يكون عازماً على فعله في الثاني.

وذكر القاضي أبو الطيّب[1] وجهين للأصحاب في وجوب العزم.

وهذه الطريقة صعبٌ تمشيتُها، شاقٌّ مسلكُها للأسولة التي قالوها، وما ذكرناه من الجوابِ معتمدٌ وهو كافٍ[2].

---

(١) طاهر بن عبد الله الطبري، ولد بآمل، ورحل إلى بغداد، وحضر مجلس الشيخ أبي حامد، صنف في الخلاف والأصول والجدل كتباً كثيرة ليس لأحد مثلها، له: شرح مختصر المزني، وإذا أطلق العراقيون لفظ القاضي فإياه يعنون، توفي سنة ٤٥٠ وقد أناف على المائة. (السير ١٧/ ٦٦٨، طبقات الشافعية للسبكي ٥/ ١٢).

(٢) القول بأنَّ جواز التأخير منوطٌ ببدل، وهو العزم على فعل العبادة، رأيٌ اخترعه أبو علي وأبو هاشم المعتزليان، ثم تابعهما عليه القاضي أبو بكر، وجلّ المتكلمين، وقد أباه الجهابذة الفقهاء، وبعض المتكلمين، مثل أبي الحسين، وقال الكيا الهراسي بعد أن زيفه: يجب طرحه ، وقال القاضي أبو الطيب: لم يذكره أصحابنا المتقدمون، ولا يحفظ عن الشافعي، وأنكره الرازي، وعزى القول به لأكثر الأصحاب وأكثر المعتزلة.
ومن القائلين باشتراط العزم من غالى، ولم يكتف بالعزم مرة واحدة، بل شرط تكرار العزم كلما ذكر الأمر، لأنه إذا ذكر ولم يعزم على الفعل صار مصرّا على العناد، وهذا لا يجوز! كما ذكر الشيرازي.
ولا يخفى ما فيه من الجفاء وتأثيم المسلمين بلا برهان، مع ما في ذلك من خرق لإجماع المسلمين، فقد قال الجويني: أجمع المسلمون قاطبة على أنه لا يجب على المخاطب الاعتناءُ بالعزم في كل وقت لا يتفق الامتثال فيه، ولو لم يخطر للمخاطب عزمٌ أصلاً، وجرى منه الامتثال في أثناء العمر، والواجب على التخيير، فليس من العلماء من يعصِّيه لتركه العزم فيما سبق. =

ويُقال أيضاً لهم: إنَّكم تعلَّقتم بسقوط الأمر عنه بفعلـه في أوّل الوقـت، [فنقـول: إنَّما سقط بفعله في أوّل الوقت] لمعنىً يستوي في ذلك الوقت الأوّل والثـاني، وذلـك؛ لأنّ الأمر اقتضى إيقاعَ الفعلِ فقط من غير تعرّضٍ للوقت، فإذا فعلَه في الوقـتِ الأوّل فقد أوقعَ الفعل، وإذا فعلَه في الوقت الثاني أو الثالث فقد أوقعَ الفعل، فكـان سـقوطُ الفرض عنه بفعلِ المأمور في أول الوقت لا لمعنىً يرجـعُ إلى الوقـت، بـل كـان لوجـود حصولِ الفعل على ما اقتضاه الأمر، وقد استوى في هذا المعنى كـلّ الأوقـات، فـصار جميع الأوقات في هذا الوقت واحداً، وصحَّ الفعلُ في الوقت الثاني والثالث من حيـثُ صحّته في الوقت الأوّل، ولم يؤدِّ هذا التوسيعُ عليه إلى إلحاقهِ بالنوافل لما بيَّنَّا من قبل.

وأمّا ما تعلّقوا به من وجوبِ الاعتقاد على التعجيل.

قلنا: ولِمَ قلتم: إذا وجبَ تعجيلُ اعتقاد وجوب المأمور به وجـبَ تعجيـلُ المـأمور به؟ وما أنكرتم أنّ تعجيلَ الاعتقاد وجبَ لدليلٍ يخصّه لا للأمر، وإنّما كان يلـزمُ ذلـك أن لو وجبَ لقضيّة الأمر.

فإن قالوا: إنّ الاعتقادَ تـابعٌ للمعتقـد، فـإذا تعجّـلَ الاعتقـاد وجـبَ أن يتعجّـل المعتقد.

قلنـا: والمطالبةُ مع هذا [قائمة]، ولِمَ إذا وجبَ تعجيـلُ الاعتقـاد مـع هـذا وجـبَ تعجيلُ المعتقد؟ ويُتصوّر انفصالُ أحدهما عن الآخر.

ثمَّ يُقال لهم: إنّما وجـبَ تعجيـلُ اعتقـاد الوجـوب؛ لأنَّـه إذا كـان قـامَ الـدليل للمكلّف في أنَّ الأمر يفيدُ الوجوب، وقـد وُجـد الأمـر، فكيـف يتـصوَّر أن لا يعتقـد

=قلت: والذي دعا القائلين بالعزم إلى ذلك أمران: الأول: ظنهم أن العزم البدعي الذي شرطوه هـو نفسه نية الإذعان الواجبة على كل مسلم، والتي تقتـضي العـزم علـى الاتيـان بالواجـب المعـين إذا تذكره، سواء دخل وقته أو لا.
الثاني: تسليمهم كلام الخصوم بأنه إذا لم يقتضِ الأمر الوجوب على الفور لم يمكن التفريق بينه وبين الندب، مع أن الفرق واضح، وهو أن النـدب يجـوز تركـه مطلقـاً، أمـا الواجـب فلابـدّ مـن فعلـه. (المعتمـد ١/ ١١٥، البحـر ١/ ٢١١، المحـصول ١/ ٣٦١، اللمـع ص ٤٩، البرهـان ١/ ١٧٢، تقريـر الشربيني ١/ ١٨٨).

وجوب الأمر، والأمرُ على هذا الوجه؟

فأمّا تعجيلُ الفعل؛ فيجوز أن يعتقدَ الوجوبَ في المأمور ومع هـذا لا يجـبُ عليـه تعجيله لما بيَّنَّا من قبل، وعلى أنَّا نقول: يلزمه اعتقادُ وجوبه على التوسّـع كمـا يلزمـه فعلُه على التوسّع، وإذا وجب الفعلُ على حسبِ مـا يعتقـده مـن الوجـوب، ووجـبَ الاعتقادُ على حسب ما يلزمه من الفعل؛ لم يقع الفرقانُ بوجهٍ ما.

وأمّا تعلّقهم بفصل النّهي؛ فقد أجبنا عنه من قبل، وهو أنّه يقتضي الانتهاءَ علـى الدوام، فإنّما كان على الفور والتعجيل لأنّا إذا لم نعجّلْه علـى هـذا الوصـفِ أدّى إلى بطلان صفة الدواميّة فيه علـى مـا سـبقَ بيانـه، ويمكـن أن يُجـاب عـن فـصل اعتقـاد الوجوب بهذا أيضاً.

وأمّا الذي ذكروه من بعد هذا وهو: أنَّ القولَ بجواز التأخير يؤدّي إلى أقسامٍ كلّهـا باطلة.

قلنا: لا يؤدّي، لأنّا نقول: يجوز له التأخيرُ إلى أن يغلـبَ علـى ظنّـه أنّـه إذا أخّـر يفوت المأمور، ونقول: إنَّ الظنّ المعتبرَ هو الظنُّ عن أمارة، وهذا قـسمٌ صـحيحٌ جـائزٌ اعتقاده؛ لأنّ الظنَّ عن أمارة دليلٌ من دلائل الشرع، فيجوز بناء الأحكام عليـه بـدليل الاجتهاد في الأحكام، فكذلك هذا الحكم يجوز بناؤه عليه.

ولأنّ الله تعالى قد كان أوجب الوصيّة للأقارب في ابتـداء الإسـلام عنـد حـضور الموت على مـا قـال تعـالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ... ﴾[1]، ولا يُعرفُ حضورُ الموت إلا بغلبة الظـن عـن أمـارة، وقـد بنى الشرعُ إيجاب الوصيّة عليه، كذلك ها هنا يجوز أيضاً مثله[2].

فأمّا قولهم: إنّه ربّما يموت بغتةً وفجأةً.

قلنا: هذا الذي قلـتم نـادر، والظـاهرُ الأغلـب في حـقّ النـاس موافقـةُ علامـات

---

(١) سورة البقرة: ١٨٠.
(٢) فيه أنه قياس على أصل منسوخ، وهو باطل على قاعدة أبي المظفر رحمه الله، والله أعلم.

حضور الموت وإحساس الإنسان بضعفه وحضورِ أجله ومعرفته بظهورِ علاماتـه فيـه، والنادرُ لا يدخل فيما بُني أمره على الأعمّ الأغلب، بدليل ما قلناه في الوصيّة.

فإن قالوا: ما قولكم إذا مات بغتةً يموت عاصياً أو لا يموت عاصـياً؟ فـإن قلـتم: يموت عاصياً، فمحال؛ لأنّا [إذا] أطلقنا له التأخير، واخترمتْه المنيّـة مـن غـير أن يحـسّ بحضورها؛ لم يُتصوّر إطلاقُ وصف العصيان عليه، لأنَّ وصف العصيان بالتـأخير مـع إطلاق التأخير محال، وإن قلتم: يموت لا عاصيا؛ فلم يبقَ للوجوب فائدة.

الجـواب: أنّا نقول: يموت لا عاصياً، ولا يدلّ هذا علـى بطـلان فائـدة الوجـوب، وذلك؛ لأنّا بيَّنَّا أنّ الوجوبَ على التوسّـع جـائزٌ ورودُه مـشروعاً ومعقـولاً، وبيَّنَّـا أنَّ التأخير لا يدلّ على أنّ المأمورَ غيرُ واجب؛ لأنَّه يجوز له التأخير عـن الوقـت الأوّل في الفعل إلى وقت مثله في الفعل فلا يكون محرَّماً عليـه؛ لأنَّ المحظـور عليـه في الواجبـات تركُها على الإطلاق، والتركُ علـى الإطـلاق هـو الـتركُ علـى وجـهٍ يفـوِّت المـأمور، والتأخيرُ على هذا الوجه الذي أطلقناه ليس فيه تفويتُ المأمور.

ثمَّ إذا أحسَّ بالفوات، وهو إذا ظهرتْ عليه أماراتُ حـضور المـوت ضـيّقنا عليـه الأمرَ ومنعناه من التأخير، فأمّا إذا مات بغتةً وفجأةً فهـو غـير مفـوّت للمـأمور؛ لأنَّـه إنَّما أخَّر من وقتٍ إلى وقتٍ مثله، وقد بيَّنَّا أنَّ مثلَ هذا لا يُعدّ تفويتاً، وإذا صار بحيـث يؤدّي إلى التفويت منعناه من التأخير.

فصار الفوات عند موته بغتةً [وفجأةً] مُحالاً به على الله تعالى لا على العبد؛ لأنَّـه قد فعل ما كان مطلقاً له، وعند ذلك الفعل منه لم يصحَّ وصـفه بالتفويـت – علـى مـا سبق بيانه – إلا أنّه صار فائتاً بمعنىً من قِبَل الله تعالى، فلم يجزْ أن يوصـف بالعـصيان، وهو كالأمر المضيَّق إذا لم تساعدْه الحياة في وقته، وفات من هذا الوجـه علـى العبـد؛ لم يجز أن يوصف بالعصيان، وجُعل الفوات لمعنىً من قبل الله تعالى، كذلك ها هنا.

وعدمُ وصفه بالعصيان لم يدلَّ علـى ذهـابِ فائـدة الوجـوب؛ لأنّـا حقّقنـا صـفةَ الواجبيّة مما يعودُ إلى فعل العبد من منعه وتفويته، فبوجود الفواتِ مـن قبـلِ الله تعـالى لا تبطلُ فائدة الوجوب.

فهذا وجهُ الجوابِ عن هذا الفصل، ولم يبقَ على ما قرّرنا إشكالٌ بوجه ما.

وهذا الفصل قد أعيا الفحولَ من الأصحاب، حتّى رأيتُ بعضهم يقول في (أصوله): لا يستقيم مع قولنا: إنّه غير عاص، إلا أن يُحكم أنّه لا وجوب، وكذلك زعم أنّ الصلاة في أوّل الوقت لا تجب، والمفعول في أوّل الوقت ينبغي أن يكون نافلة![1]

وهذا تَرْكٌ لمذهب الشافعي – رحمه الله – ومساعدةٌ للمخالفين، وليس سبيلُ من ينتصبُ للتقدّم في مذهبه، ويعتقدُ أنّه الفحلُ المدافع عن حريمه أنّه إذا جاء إشكالٌ في المسألة يتركُ مذهبَ صاحبه ويوافقُ الخصوم، بل ينبغي أن يبذلَ جهدَه ويجعل وُكده لحلّ الإشكال، فإن أمكنه ذلك وإلا تركَه إلى من يوفقه الله تعالى له ويهديه إليه، ويمتثلُ قولَ عمرو بن معد يكرب:

إذا لم تستطعْ شيئا فدعه ... وجاوزه إلى ما تستطيع

فأمّا أن يتركَ مذهبه ويوافقَ خصومَه فمحال، والله العاصم بمنّه.

وإذا عرفنا هذه المسألة يُخرَّج عليها مسألةُ الحجّ أنّه يجوز تأخيره عن أوّل أوقات الإمكان، وقد ذكرنا وجَه الكلام فيها[2].

---

(١) البرهان ١/ ١٧٢- ١٧٣.

(٢) سلّم جمهور الفقهاء ما قاله أبو المظفر رحمه الله حول عدم تأثيم من أخر الواجب الموسع المحدود بغاية معلومة، كالصلاة، ومات قبل أدائها، بل حكى الغزالي إجماع السلف على عدم تأثيم من مات فجأة بعد انقضاء مقدار أربع ركعات من وقت الزوال، أو بعد انقضاء مقدار ركعتين من أول الصبح، وأنهم كانوا لا ينسبونه أي تقصير، قال: بل محال أن يعصي وقد جوز له التأخير، فمن فعل ما يجوز له كيف يمكن تعصيته؟
أما تعدية أبي المظفر رحمه الله هذا الحكم إلى الواجب الموسع الذي مدته العمر، كالحج، فمحل نظرٍ، فقد صرّح الشافعية أن جواز تأخير الحج مشروط بسلامة العاقبة، فإن مات قبل الأداء مات عاصياً، ولم يساعد أبا المظفر على عدم التأثيم سوى الرازي.
والفرق بين الأمرين أنه بالموت في أثناء وقت الصلاة لم يخرج وقت الصلاة، وبالموت في أثناء وقت الحج خرج وقته.
وقد أوضح الفرق أيضاً الشربيني فقال: إنه لما حُدد الوقت في غير الحج وجوز التأخير، كان إيجاب الفعل فيه ليس بالنظر لمجموعه، بل المعتبر فيه عدم الخروج عن الجزء الأخير، فإذا وُجد المانع عنده لم يوجد التقصير، بخلاف الحج، فإنه لعدم تحديد طرفي مدته مطلوب الوقوع في جملة مدة العمر، فإذا وُجد مانع=

وأمّا أبو زيد الدبّوسي زعم: أنّ الأمرَ بصيغته لا يدلّ على صفة الفوريّـة، إلا أنّ في الحجِّ وجبَ فعلهُ علـى الفـور؛ لأن تـأخيره يـؤدّي إلى تفويتـه حقيقـةً، والإدراكُ في السنة الثانية على الوهم والشكّ فلا يجوز القول بتأخيرٍ يؤدّي إلى الفوات قطعاً بـإدراكٍ موهوم.

وهذا فصلٌ قد ذكرناه في الخلافيّات، وذكرنا الكلام عليه في كتـاب (**الاصـطلام**)، فتركنا الكلام عليه في هذا الباب، واقتصرْنا على ما ذكرناه، والله أعلم.

مسألة

وإذا بيَّنّا الكلام في الأمر المطلق وقضيّته نبيّن **حكم الأمر الموقّت بوقت فنقول:**

اعلم أنّ الأمرَ الواردَ على التوقيت على وجهين:

أمر موقّت بوقتٍ لا يفضُل الوقت عنه، بل هـو واردٌ بقـدر الوقـت؛ مثـل صـوم رمضان؛ فإنَّه واجب بأوّلِ دخول الوقت بلا خلاف، ومعنى الوجـوب بـأوّل الوقـت: أنَّه تجب مباشرته مقترناً بدخول وقتهِ من غير تقديمٍ ولا تأخير.

وأمّا الوجُه الآخر، فهو الأمر الموقّت بوقتٍ يفضلُ الوقت عنه، وإن شئتَ قلـتَ: يَسَعُ له ولغيره؛ مثلُ الصلوات الخمس التي هي موقّتةٌ بالأوقات المعلومة، ونعلم قطعـاً أنّ أوقاتها تسعُ لها ولغيرها.

فعندنا تجـب هـذه العبـادات في أوّل أوقاتهـا وجوبـا متوسّـعاً، ومعنـى الوجـوب

=لم يكن مانعاً منه في كل المدة، بل في بعضها، فمعنى شرط جواز التأخير في الحـج بـسلامة العاقبـة: أنـه مكلـفٌ أن لا يخلي المدة عنه متى أمكن، فإذا مات قبل الفعل فقد ترك الواجـب، إذ المعتـبر مجمـوع المـدة لا كـل جـزء، وحاصله: أن شرط سلامة العاقبة ينافي تحديد المدة، بخلاف ما إذا لم تحدد، فليتأمل.
وقال الزركشي: الصحيح أنه يعصي بالموت سواء غلب على ظنه البقاء أم لا، ولا يلزمه تكليف مـا لا يطاق، لأنه كان يمكنه المبادرة، فالتمكين موجود، وجواز التـأخير بـشرط سـلامة العاقبـة، وتـبين خلافه، فتبين عدم الجواز، والوجوب محقق مع التمكن فيعصي، ويكون التـأخير لـه ظـاهراً وباطنـاً على رأي الإمام، وظـاهراً فقـط علـى رأي الفقهـاء والبـاطنُ مجهـول الحـال. (المستـصفى ١/ ٧٠، المحصول ١/ ٣٦٥، رفع الحاجب ١/ ٥٢٧، تقرير الشربيني ١/ ١٩٢، البحر ١/ ٢٢٠، فواتح ١/ ٨٧).

المتوسّع: أنّه يُطلق له التأخير عن أوّلِ أوقاتها إلى أوقاتِ مثلها إلى أن يصل إلى وقتٍ يعلم أنّه إن أخّر فات، فحينئذ يُضيّقُ عليه ويحرم عليه التأخير.

وهذا قول ابن شجاعٍ [الثلجي][1] من أصحاب أبي حنيفة، وهو اختيار كثير منهم، وإليه ذهب جمهور المتكلّمين.

وذهب الكرخي[2]، وأبو بكر الرازي[3]، وأكثر أصحابهم من العراقيين: إلى أنّها تجبُ بآخر الوقت، والمفعولُ في أوّل الوقت نفل، وفعله يمنع الوجوبَ في آخره؛ مثل الزكاة المعجلّة في الحول قبل انقضائه.

ومنهم من قال: إنّه موقوف، إن أدركَه آخر الوقت وهو أهلُ الوجوب كان المفعول واجباً، وإن أدركه آخرَ الوقت وهو ليس من أهل الوجوب كان المفعول تطوّعاً.

ومنهم من قال: المفعولُ يكون واجباً، فكأنّ الوجوبَ متعلّقٌ بأحد شيئين: إمّا آخرِ الوقت، وإمّا اختيارِ الفعل[4].

وتعلّق من قال إنّها لا تجب بأوّل الوقت: بأنّ حدّ الواجبِ ما لا يسعُ تركه،

---

(١) في الأصل: البلخي! وهو تصحيف، وهو محمد بن شجاع البغدادي، الحنفي، وكان من رؤوس المعتزلة، ثلاباً لأهل الحديث، ومع ذلك كان يوصف بالعبادة ، ومات ساجداً سنة ٢٦٦. (ميزان الاعتدال ٣/ ٣/ ٥٧٧، تهذيب التهذيب ٣/ ٥٨٨).

(٢) عبيد الله بن الحسين، انتهت إليه رياسة الحنفية في العراق، وكان متعبداً زاهداً صبوراً، وكان رأساً في الاعتزال، توفي مفلوجاً سنة ٣٤٠، ولموته قصة مؤثرة مع سيف الدولة، تدل على عفته وورعه رحمه الله. (السير ٥/ ٤٢٦، البداية والنهاية ١١/ ٢٢٤).

(٣) أحمد بن علي، إمام الحنفية في عصره، أخذ عن الكرخي، وارتحل في طلب الحديث، عُرض عليه القضاء فامتنع، كان قائلا بالاعتزال كما يظهر من كتابه أحكام القرآن، توفي سنة ٣٧٠. (السير ١٦/ ٣٤٠ البداية والنهاية ١١/ ٢٩٧).

(٤) هذه الأقوال الثلاثة عند الحنفية، وهي منكرة للواجب الموسع، لاتفاقها على أن وقت الأداء لا يفضل عن الواجب، فالحاصل أن وقت الأداء عند الشافعية هو الكل، لا جزء منه بعينه يتعين بالوقوع فيه، سواء وقع الفعل في الكل أو البعض، وعند الحنفية: هو الجزء الذي وقع فيه الفعل، بمعنى: أن وقت وجوب الأداء جزء من تلك الأجزاء لا بعينه، وهو القدر المشترك بينها، يتعين بالوقوع فيه إن فُعل بالوقت، وإلا تعين بنفسه، وهو الآخِر. (الشربيني ١/ ١٨٧).

والصلاة في أوّل الوقت واسعٌ تركُها من غير حرج، فدلّ أنّها غير واجبة.

قالوا: ولا يجوز أن يُقال: إنّ تركَها إلى بدل، وهو العزمُ على فعلها في الثاني؛ لأنّا قد أبطلنا طريقة العزم في المسألة الأولى.

قالوا: ولا يجوز أن يُقال: إنّ هذا تأخيرٌ وليس بترك، لأنّا بيّنّا أنّ التركَ في أوّل الوقت قد وُجد، فإنَّ التركَ في أوّل الوقت هو التأخير الذي قلتم، والتأخير هو الترك في أوّل الوقت، فعلى أيّ الاسمين ذكرتموه فالمعنى واحدٌ لا يختلف.

وربَّما يقولون: الواجب ما يتعيّن الإقدامُ عليه، فإذا لم يتعيّن الإقدامُ عليه في الزمان الأوّل لم يكن واجباً فيه.

وقد قال بعضُ أصحابنا المتأخرين حين سمَع هذه الشبهة للمخالفين: قد اتفق أهل التحقيق من الفقهاء أنّ من أخّر الصلاة عن أوّل وقتها ومات في أثناء الوقت لم يلقَ الله تعالى عاصياً، فإذا كان كذلك فلا معنى لوصف الصلاة بالوجوب في أوّل الوقت إلا على تأويل وهو: أنَّ الصلاة لو أُقيمت لوقعت في مرتبة الواجبات إذ أجزأت، وهي على القطع كالزكاة تعجّل قبل حولان الحول. هذا كلامه[1].

وأمّا دليلنا:

فنقول: الأمرُ مفيدٌ الوجوب، وقد تناولَ أوّلَ الوقت قطعاً فأفادَ الوجوبَ قطعاً، يدلُّ عليه: أنَّ الأمرَ يتناولُ جميعَ الوقت على وجهٍ واحد، فإن كان لا يفيدُ الوجوبَ في أوّله فلا يفيدُ في آخره، فإذا أفادَ الوجوب في آخره فلابدَّ أن يفيد [الوجوبَ] في أوّله.

ولأنّا أجمعنا أنّه يجبُ عليه نيةُ الواجب إذا فعلَ الصلاةَ في أوّل الوقت، ولو نوى النفل بطلتْ صلاتُه، والنيّة مصحّحةٌ للفعل لا مفسدةٌ له، فلو كان المفعولُ في أوّل الوقت يقع نفلاً لم يبطلْ بنية النفل، بل كان ينبغي أن تكون نيةُ النفلِ مصححةً لها.

ببينة: أنّه لمّا وجبت نيةُ الفرض علمنا قطعاً أنّ المفعولَ لا يقعُ نفلاً؛ لأنّه لا

---

(١)البرهان ١/ ١٧٢- ١٧٣.

يُتصوّر أن يقعَ عن النفل مع وجوبِ نية الفرض، وإذا وقع عن الفرض ثبت أنّه فرض.

فإن قالوا: ليس فيما قلناه أكثر من وقوع الفعل عن الواجب قبل الوجوب، وأنتم قد فعلتم مثل هذا في صلاة العصر للمسافر في وقت الظهر، وصلاة العشاء الآخرة له في وقت المغرب، وكذلك الوضوء يجب عند دخول وقت الصلاة وقد صحّ بالإجماع قبله.

قلنا: واحدٌ منهما لا يلزم، أمّا الأوّل؛ فوقتُ الظهر وقتُ وجوب العصر في حقّ المسافر، إلا أنّه واجبٌ موسَّع، وكذا نقول في العشاء الآخرة: إنّ وقتَ المغرب وقت وجوبها في حقّ المسافر، وهذا ثابتٌ عندنا بالنصوص الواردة في الباب على ما عُرف، فلم نقل بجواز تقديم الواجب على وقته.

وأمّا فصل الطهارة؛ قلنا: دخولُ الوقت إنّما يوجب الوضوء على المحدِث لإزالة الحدَث، فأمّا إذا كان تطهّرَ قبل دخول الوقت وجاز على طريق النفل فقد زال الحدَث، فدخل وقتُ الصلاة وهو متطهّرٌ غير محدِث، ولم يجبْ عليه الوضوء أصلاً، وهذا لأنَّ الوضوء لا يجبُ لعينه بحال، وإنّما وجب شرطاً للصلاة، ليؤدّيها على طهرٍ من حدث، وإذا كان متطهّراً عن الحدث عند دخولِ الوقت فقد وُجد شرط الصلاة، فلم يُتصوّرْ وجوب الطهارة عليه.

وأما الجواب عن قولهم: إنّ حدَّ الواجب ما لا يجوزُ تركه.

قلنا: لا ترْكَ ها هنا على وجهٍ يخلّ بالواجبية، فلمَ قلتم: إنَّ الترك الذي لا يخلّ بالواجبيّة لا يسيغ[1] في الواجب؟ والدليل على أنّه لا يخلّ بالواجبيّة: أنّ هذا واجب واسع وقته؛ على معنى أنّ وقته يشتملُ على أزمانٍ كثيرة لهذا الفعل على الترادف والتعاقب، فلابدّ أن يكون لتوسّع الوقت أثرٌ في هذا الواجب، وليس ذلك إلا أنّه يجوز تأخيره عن أوّل زمانه إلى زمانه الثاني والثالث والرابع إلى أن يتضيّقَ في آخره، فيوجد وقتٌ لا يتلوه وقت آخر.

---

(١) كذا، وهو استعمال صحيح، يقال: سُغته أسوغه، وسِغته أسيغه، لازماً ومتعدياً، كما في القاموس.

ثُمَّ جوازُ التأخيرِ على هذا الوجه لا يخلّ بالواجبيّة؛ لأنّه أخّره عن وقتٍ أو تركه في وقتٍ إلى وقتٍ مثله في الوجوب، فيفيدُ فائدةَ الأمر في الإيجاب؛ لأنَّ الوقت الثاني في الحقيقة صار مثل الوقت الأوّل فكأنّه الوقتُ الأوّل، فكذلك الثالث والرابع، ولا يتحقّقُ ترك، وهذا لأنّ المحظورَ تركٌ يؤدّي إلى تفويتِ الواجب، وإذا تعدَّدت أوقات الفعل بحكم اتساعه لم يوجدْ تفويت، وإذا قُرّر على هذا الوجه وقعَ التفريقُ بينه وبين النفل، ولم يلتحقْ به بحال.

فقد وقعَ الانفصالُ عن هذه الشبهة بأبين وجه، وبقيَ الدليلُ الذي قدَّمناه من غير أن يكون لهم عليه كلامٌ بوجهٍ ما.

وأمّا إذا ماتَ في خلال الوقت؛ فقد بيَّنَّا أنّه غيرُ عاص، وقول من قال من أصحابنا: إنَّ على هذا لا يصحّ إلا أن يُقال: إنَّه غيرُ واجبٍ في أوّل الوقت= خطأ، وقد بيَّنَّا الكلام عليه في المسألة الأولى وحقّقْنا وجودَ الوجوب مع القول بترك تعصيته عند اختزام المنية إيَّاه، ولا مزيد على ما قلناه.

وأمَّا الزكاة؛ فعندنا: الأمرُ اقتضى الإيجابَ من وقت ما تناوله الأمر، وقد تناولَ الأمرُ ما بعد الحول فلا يجب قبله، فكذلك الأمرُ هاهنا قد تناول أوَّل الوقت فلا يتأخّر عنه الوجوب.

وأمَّا جواز إخراج الزكاة قبل الحول؛ رخصةٌ من الشرع ثبتَ ذلك بالنصّ الوارد فيه، والرُّخَصُ لا يجوز إلزامها على الواجبات التي هي عزميّة [قطعية]، ولو وردتْ ها هنا رخصةٌ بجواز فعل الصلاة قبل الوقت لقلنا بذلك.

فإن قال قائل: الوقتُ سبب الوجوب، فكيف يُتصوّر أن يجب من أوَّل الوقت إلى آخره، وهو يؤدّي إلى أن يكون الزمانُ الأوّل سبباً للوجوب، وكذلك الزمان الثاني والثالث؟ فيكون ذلك إيجاب ما هو واجب، وهذا لا يجوز.

والجواب: أنّ عندنا الوقتُ ليس بسببٍ للوجوب، إنّما سببُ الوجوب خطابُ الشرع، إلا أنّه يجب مرّةً في زمانٍ متضيّق، ويجب مرّةً في زمانٍ واسع، وكلّ واحدٍ جائزٌ

معقولاً ومشروعاً على ما سبق بيانه، فعلى هذا لم يؤدّ إلى ترادفِ الإيجاب في فعل واحد، بل الإيجابُ حصل مرّةً واحدةً إلا أنّه واجبٌ متوسّع وقته، فصارَ الترادفُ في الوقت لا في نفس الإيجاب، فسقط ما قالوه من هذا الوجه.

وقد دلّ ما ذكرناه **أنّ الوجوبَ لا يستقرّ بأوّل الوقت.**

[وذهب أبو يحيى البلخي[1] أنَّ الصلاة تجب بأوّل الوقت وجوباً مستقرّاً، ولا اعتبار بإمكان الأداء في استقرار الفرض[2].

وأمّا سائرُ الأصحاب على خلاف هذا، وقالوا: الوجوبُ معلَّقٌ بأوّل الوقت]، واستقرارُ الفريضة معتبرٌ بإمكان الأداء بعد دخول الوقت، وهو الظاهرُ من مذهب الشافعي، وإذا استقرّ بإمكان الأداء؛ كان التأخير جائزاً بحكم توسّع الوقت بشرط أن لا يؤخّر تأخيراً يؤدّي إلى التفويت على ما سبق.

وبعضُ أصحابنا ضمَّ إلى هذا شرطاً آخر وهو: العزم على أداء المأمور قبل انقضاء الوقت، وعندي: أنّ الشرط الأوّل كافٍ، وقد سبقَ الكلام في ذلك، والله أعلم.

---

(١) زكريا بن أحمد، قاضي دمشق، وأحد أصحاب الوجوه، تكرر ذكره في المهذب والوسيط، توفي سنة ٣٣٠. (طبقات الشافعية للسبكي ٣/ ٢٩٨).

(٢) وهذا هو أصح الروايتين عند الحنابلة، وينبني على ذلك ما إذا دخل وقت الصلاة على المكلف، ثم جنّ، أو حاضت المرأة قبل أن يمضي زمن يسعُهما وجب القضاء عليهما، وكذا لو زال المانع في آخر الوقت، واستثنوا من ذلك قضاء العبادات، فاعتبروا له إمكان الأداء، وأما المنذورات، ففي اشتراط التمكن من أدائها عندهم روايتان. (المسودة ص ١٣٢، قواعد ابن اللحام ص ٨٢).

مسألة

المأمور إذا ترك الامتثال في الوقت المضروب للأمر حتّى انقضى فلا يجب عليه القضاء بصيغة الأمر، وإن وجب يجب بأمرٍ جديد[1].

وقال بعض الفقهاء: يجب القضاء بالأمر الأوّل.

واحتجّ في ذلك: بما رُوي عن النبي ﷺ أنّه قال: "**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلّها إذا ذكرها**"[2] وقوله "**فليصلّها**" دليلٌ على أنّ الأمرَ الأوّل باقٍ عليه، وأنّ الواجب بعد خروج الوقت هو الذي كان واجباً في الوقت.

ولأنّ الواجبَ عليه بعد الوقت واجبٌ باسم القضاء، والقضاء من ضرورته وجوبُ مقضيٍّ عليه، فدلّ أن الأمرَ الأوّل باقٍ عليه حتّى سُمّي المفعول قضاء.

ببينة: أنّه إذا وجبَ بأمرٍ جديد لم يُتصوّرْ أن يكونَ قضاءً.

قالوا: ولأنّ الأوامرَ مصالح؛ والمصلحةُ في نفس الفعل لا في وقتِ الفعل، فإذا لم

---

(١) والمراد بالأمر الجديد إجماع أو خطاب جليٌّ على وجوب فعل مثل الفائت خارج الوقت، لا أنه يتجدد عند فوات كل واجب الأمر بالقضاء، لأن زمن الوحي قد انقرض.
قلت: وقد يؤخذ وجوب القضاء بالقياس، كما أوجب الجمهور القضاء على تارك الصلاة عمداً قياساً على الناسي من باب الأولى.
وبقول أبي المظفر قال عامة الفقهاء والمتكلمين، وخالف فيه عامة الحنفية والحنابلة، ومعنى الخلاف: أنه هل يستفاد من الأمر الأمرُ ضمناً بالقضاءِ أم لا؟ وزعم الأصفهاني أن الخلاف في أنه هل يدل عليه مطابقة أم لا؟ وهو وهم كما ذكر السبكي، وجعل العضد المسألة مبنية على أن المطلق والقيد هل يتعددان وجوداً في الخارج، فلايلزم من انتفاء أحدهما انتفاء الآخر، أوهما يتحدان في الخارج فيلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق؟ وقد أبى صاحب الفواتح هذا البناء، لأن كون المطلق والمقيد متغايرين في الخارج لايوجب أن يكونا مطلوبين استقلالاً، بل يجوز أن يكون المجموع بشرط الاجتماع في الذمة مطلوباً بذلك الشرط، فعند انتفائه لا يبقى شيء في الذمة، وكذا كونهما متحدين في الخارج لا يوجب أن تكون الذمة مشغولة بهذا الأمر الحاصل بعد الاتحاد فقط لا بغيره، بل يجوز أن تكون مشغولة بهذا وبمطلقه، فعند انتفاء القيد يفوت الشغل بالواحد، ولا يفوت شغل الذمة بمطلقه. (رفع الحاجب ٢/ ٥٥٣، المسودة ص ١٢٦، فواتح ١/ ٩١، البحر ٢/ ٤٠٥).
(٢) رواه البخاري (٥٩٧) ومسلم (٦٨٤) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، وهو عند مسلم (٦٨٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

يفعل؛ كان عليه فعلُه، وإن انقضى الوقتُ المضروب للفعل.

وأمّا دليلنا: هو أنّ الوجوبَ بالأمر؛ والأمرُ يتناول الفعلَ في وقتٍ معلوم، فلا يكونُ الفعلُ في غير ذلك الوقت مأموراً [به]، وإذا لم يكن أمرٌ بعد الوقت لم يكن وجوب.

والحرف: أنّ المأمورَ [به] يفوتُ بفوات الأمر، وقد فاتَ الأمرُ بفوات الوقت فيفوت الوجوب.

ببينة: أنّ في الشاهد من قال لغلامه: زرْ فلاناً في الغد، لا يكون أمراً بالزيارة بعد الغد، حتّى إذا تركَ الزيارة في الغد وزارَ بعد الغد يُسمَّى مخالفاً لسيّده.

وأيضاً يُقال: القاضي ليس بممتثلٍ الأمر؛ فإنَّ الممتثلَ للأمر هو الموافقُ لصيغة الأمر، والموافقةُ لصيغة الأمر هي بالفعل في الوقتِ المسمّى في الأمر، وإذا لم يكن الفعل بعد الأمر امتثالاً لم يكن الأمر مقتضياً له، وصارَ فعلُ المأمور بعد خروج الوقت كفعله قبل الوقت، ثُمَّ لا يصحّ ذلك في الأمر، وكذلك بعد خروجِ الوقت يكون كذلك أيضا.

وأمّا الجواب عما تعلّقوا به:

أمَّا الخبر قوله ﷺ "**فليصلّها**" نقول: أوّلاً: هذا دليلٌ عليهم؛ لأنّ قوله "**فليصلّها**" أمرٌ جديد، فلو كان الأمر الأوّل باقياً عليه لم يحتجْ إلى هذا الأمر الثاني، فلمّا ذكره دلّ على وجوبه بهذا الأمر لا بالأمر الأوّل.

ثُمَّ قوله "**فليصلّها**" يعني فليصلّ مثلها؛ لأنّ الواجبَ عليه بهذا الأمر المجدَّد صلاةٌ مثل الصلاة الأولى، فلأجلِ هذه المشابهة صحَّت هذه الكناية.

وأمّا الذي تعلّقوا به من تسمية المفعول قضاءً.

قلنا: هذا دليلٌ عليكم؛ لأنّ الأمر الأوّل لو تناولَ الفعلَ بعد خروج الوقت؛ كان المفعولُ أداءً ولم يكن قضاءً مثلَ المفعول في الوقت.

ثُمَّ نقول: تسميته قضاءً هو على طريقِ المجاز لا على طريق الحقيقة، ومعنى المجاز: أنَّه فعلٌ على مثال الأوّل قائمٌ مقامه في إسقاط تبعة الأمر الأوّل عنه، وهذا لأن عندنا وإن وجبَ القضاءُ بأمرٍ جديدٍ فعملُه قيامه مقامَ الأوّل، فيسقط عنه تبعةُ الخلاف في الأمر الأوّل، فبهذا الوجه سُمّي قضاءً، وهو على طريق المجاز؛ لأنّه لا يقضي عليه في الحقيقة.

وأما كلامهم الأخير؛ فقوله: إن الأوامرَ مصالح، قلنا: تأصيلُ المصالح في الأوامر عندنا باطل، والله تعالى لا يجب عليه شيءٌ بوجه ما، وقد يفعل الأصلحَ بالعبد وقد يفعل غيرَ الأصلح، وهذه قاعدةٌ تُعرف في غير هذا الموضع.

وعلى أنَّه يجوز أن تكون مصلحةُ العبد في فعل الشيء في وقت معيّن ولا يكون فعله في غير ذلك الوقت مصلحة، ألا ترى أنَّ فعله في الوقت مصلحةٌ له وقبلَ الوقت لا يكون مصلحةً؟

فصل

وذكر أصحابنا في **أصحاب الأعذار الذين لا يتحتّم عليهم الصوم في الحال**؛ مثلُ المريض، والمسافر، ومن لا يجوز له صومٌ في الحال مثل الحائض والنفساء: أنَّ الصوم واجبٌ عليهم[ويأتون به عند زوال العذر، فهو قضاءٌ لما وجب عليهم] في حال العذر.

وقال أصحاب أبي حنيفة: لا يجوز القول بإيجاب الصوم على الحائض والمريض في حال العذر، وأمّا المسافر فالصوم واجبٌ عليه، وله الفطرُ بترخيص الشرع.

وحكَوْا عن بعض من يُنسب إلى الكلام أنّ الصومَ لا يجبُ على المريض والحائض، وأمّا المسافر فعليه صومُ أحد الشهرين؛ إمّا شهر الأداء، وإمّا شهر القضاء، وأيّهما صام كان أصلاً؛ مثل الأنواع الثلاثة في كفَّارة اليمين[1].

---

(١) وهذا هو اختيار الرازي، والتفرقة بين المسافر وغيره بناءٌ على قدرة المسافر عليه، وعجز الحائض عنه شرعاً، والمريض حساً في الجملة، وهو متعقب بأن المانع تحقق الجواز المقتضي رفع الوجوب، وهو في المسافر وغيره سواء، لا عدم القدرة. =

واحتجَّ الأصحاب فيما صاروا إليه: بأنّ الله تعالى علّق قضاء الصوم بفطرٍ مضمرٍ في الآية إجماعاً، وهو قوله تعالى ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[1]، ومعناه: فأفطر فعدّة من أيام أُخَر، فدلّ أنّ وجوب القضاء معلّقٌ بالفطر، ولو لم يكن الوجوب ثابتاً عند الفطر لما تعلّق به القضاء.

ولأنَّ المفعول لما كان يُسمّى قضاءً لا أداءً، فالقضاء اسمٌ لواجبٍ قام مقام واجب آخر، فأمَّا الواجب في وقته فلا يُسمّى قضاءً بحال.

ولأنّ هذه العبادة مفروضةٌ في هذا الوقت، فلو لم يجب على هؤلاء في الوقت لم يجب شيء بعد فوات الوقت؛ كالحائض لمّا لم تجب عليها الصلاة في الوقت لم تجب بعد الوقت.

قال من يخالف هذا: كيف يُتصوّر وجوبُ الصوم على الحائض ولا سبيل لها إلى الأداء، ولا إلى إزالة المانع من الأداء؟ بل هي منهيّةٌ عن فعل الصوم، وإيجابُ فعلٍ لا سبيل للمأمور إلى التوصّل إليه محال.

ببينة: أنّه لو جازَ إيجابُ الصوم على المرأة وهي منهيّةٌ عنه؛ لجازَ إيجابُ سائر المنهيَّات عليها، هذا في الحائض، وكذلك قالوا: المريض الذي يستضرّ بالصوم لا يجوز له فعل الصوم، فلا يجوز أن يُقال بوجوبه عليه، وأمّا المسافر؛ فالصوم له جائز، إلا أنّه رُخّص له تركه والقضاء من بعد.

وأجاب الأصحاب عن هذا وقالوا: المحدث إذا ضاق به وقت الصلاة لا يتأتّى له الأداء، والوجوبُ ملاقٍ إيَّاه، وكذلك من لا يجد ماءً ولا تراباً نظيفاً لا يُتصوّر منه

=وهذه المسألة هي المترجمة بأن جائز الترك ليس بواجب، وقد جعلها سليم الرازي مبنية على أن القضاء هو هل بالأمر الأول أم بأمر جديد، ووافقه السعد التفتازاني على هذا البناء.
والقول بالوجوب هو المذهب على ما حكاه الشيخ أبو حامد، ونص عليه أحمد واختاره جل أصحابه، وهو ما ذكره القاضي عبد الوهاب. (الشربيني ١/ ١٦٨، البحر ١/ ٢٤٠، المسودة ١/ ١٣٢).

(١) سورة البقرة: ١٨٥.

الأداء ولا التسبّب إليه، ومع ذلك صحّ الوجوبُ عليه، والسكران يلاقيه خطابُ وجوب الصلاة وهو ممنوعٌ من أدائها، وهذا؛ لأنَّ الحيضَ نوعُ حدث، والمرضُ والسفرُ نوعُ عذر؛ والحدث والعذر إنَّما يؤثّران في الأداء ولا يؤثّران في أصل الوجوب مثل سائر الأحداث والأعذار، إلا [أنّ] من الأحداث ما يكون العبدُ بسبيلٍ من إزالته، ومنها ما لا سبيلَ له إلى إزالته، ومن الأعذار ما يكون الأداءُ جائزاً معه وربّما يكون الأداء هو الأولى، ومنها ما يكون ترك الأداء أولى، وذلك في المريض الذي يستضرّ بالصوم.

واعلم أنَّ القولَ بإيجاب الصومِ على الحائض مشكل جداً، والحرف الذي يمكن الاعتماد عليه: أنَّ الخطابَ بالإيجاب عامٌّ في حقّ كلّ من هو من أهل الخطاب، إلا أنّ هؤلاء أصحاب أعذار وموانع، فيعمل العذر والمانع بقدره ولا يفوت الخطاب أصلاً، والحيضُ حدثٌ دائم، وعمل الأحداث في المنع من الأداء، والمرض عذرٌ مضرّ بصاحبه، والضرر في الأداء [لا] في الإيجاب، والسفر جُعل عذراً؛ لأنّه سبب المشقّة، فالمشقّة في الأداء لا غير، فبهذا الطريق كان عمل هذه الأشياء في الأداء لا في الوجوب، فبقي أصلُ الوجوب، وظهرت فائدته من بعد، وهو عند زوال هذه الأعذار، فهذا غايةُ ما يمكن ذكره في هذا الفصل.

وللقاضي أبي زيد في كلّ هذه الأعذار كلامٌ مفردٌ ذكره في آخر أصوله الذي صنّفه، وسنحكي ذلك من بعد، ونتكلّم عليه مع أخواته التي ضمَّ إليها، ونتكلّم فيها، ونبيّنُ الصوابَ من ذلك، والله المعين بمنّه.

مسألة

الأمرُ الواردُ على التخيير بين شيئين أو أشياء، مثل الأمر الوارد في كفّارة اليمين وما يشبه ذلك.

فالذي عليه جمهور الفقهاء أن الواجب أحد ذلك لا بعينه؛ فأيّها فعل تعيّن

واجباً بفعله، فيكون مبهماً قبل الفعل متعيّناً بعد الفعل بفعله[1].

وقال كثير من المعتزلة، وشرذمة من فقهاء العراقيّين: إنّ جميعَها واجب عليه دون أحدها، فإذا فَعل أحدَها سقط به وجوبُ باقيها.

وقد قال بعض أصحابنا: إنّ من عليه الكفّارة إذا فعلَ جميعَها كان الواجبُ أحدها وهو أعلاها ثمناً؛ لأنّه مثابٌ على جميعها، وثوابُ الواجب أكثر من ثواب الندب، فانصرف الواجبُ إلى أعلاها دون أدناها؛ ليكثرَ ثوابه، وإن ترك جميعها كان معاقباً على أحدها وهو أدناها؛ ليقلَّ وبالُه ووزره، ولأَنَّ الوجوبَ يسقط بفعل الأدنى فيُنظر في إلحاق الوزر إلى ذلك القدر، ولا وزرَ فيما زاد عليه[2].

احتجّ عبد الجبار الهمذاني[3] لمن قال إن جميعَها واجب وقال: إنّ الكفّارات الثلاث كلّ واحدة منها قد أرادها الله عز وجل كما أراد الأخرى، وأَمَر بها كما أمرَ بالأخرى، والصلاحُ في إحداها كالصلاح في الأخرى، فإذا كان الأمرُ والصلاحُ والإرادةُ اتصلَ بكلّ الثلاث على وجهٍ واحد؛ وجب أن يكون وجوبُ الجميع على وجهٍ واحد.

---

(١) ما ذكره أبو المظفر هنا من تعين الفعل واجباً بفعل المكلف، غير مسلم، بل حكاه ابن الحاجب قولاً لبعض المعتزلة، والصحيح عن الفقهاء: أن الواجب أحد الخصال لا بعينه، وتخييرُ المكلف إنما هو في تعين الواجب للوجود لا للوجوب، فإن الجهة الشخصية لا يتعلق بها وجوب.
وقد اعتذر السبكي عن عبارة أبي المظفر بقوله: ما أظن ابن السمعاني ذهب إلا إلى المختار، ولكن في عبارته قصور. (البحر ١/ ١٨٨، رفع الحاجب ١/ ٥١٨).

(٢) هذا القول معزو للقاضي أبي بكر، ومحله ما إذا فعل الخصال في وقت واحد، ويُتصور ذلك بأن ينصب في تأديتها وكلاء، فإن فعلها مفرقة كان الواجب أولها.
وقد أبى هذا القول السبكي والمحلي والشربيني، متعللين بأنه يخالف قول الجمهور بأن الواجب هو القدر المشترك بين تلك الخصال، لا أحدها بخصوصه، واعتمده الباجي والبناني والشيخ زكريا، وقال البناني: لا نسلم أن حصول ثوابه الخاص به بعد إيقاعه يستلزم كون تعلق الإيجاب السابق به من حيث خصوصه، إذ لا مانع أن يقال: افعل أحد هذه الأمور، وأياً ما فعلت منها سقط عنك الطلب، وإن فعلت منها كذا فلك كذا. (المحلي على جمع الجوامع ١/ ١٨٠، البحر ١/ ١٩٤، رفع الحاجب ١/ ٥١٨).

(٣) عبد الجبار بن أحمد، كان معتزلي الأصول، شافعي الفروع، ولي قضاء القضاة بالري، وتصانيفه كثيرة، وصنف دلائل النبوة، فأجاد فيه وبرَّز، وكتابه العمد أحد أركان أصول الفقه، وقد شرحه أبو الحسين البصري، توفي سنة ٤١٥. (السير ١٧/ ٢٤٤، لسان الميزان ٥/ ٥٤).

وربّما يقول: ليس إيجابُ البعض بأولى من إيجاب البعض، فوجب أن يجبَ الكلّ.

وأيضاً: فإنّ كلّ واحدٍ منها إذا فعله جاز، ويكون مؤدّياً للواجب، وهذا صفةُ الواجب وحكمه.

وقالوا: لو كان الواجبُ أحدَها لا بعينه وجَب أن يبيّنه الله تعالى؛ لأنّه إذا لم يتبيّن أدّى إلى أن يكلّف العبد شيئاً من غير أن يبيّنه له، وهذا لا يجوز.

يدلّ عليه: أنّه لو أوجب أحدَها لنصبَ عليه دليلاً، ولميَّزه من غيره حتَّى لا يؤدّي إلى التخيير بين الواجب وبين ما ليس بواجب، فلمّا لم يميّزْه ولم ينصبْ عليه دليلاً؛ دلّ أنّه أوجب الكلّ.

وقالوا أيضاً: إن الكفّارات إنّما أمرنا الله تعالى بها لأنّها مصالحُ لنا، ولا يجوز أن تكون المصالحُ موقوفةً على اختيارنا؛ لأنّ العبد لا يهتدي إلى مصالح نفسه؛ لأنّ رأيه عن عقلٍ مشوبٌ برأيه عن هوى، فلا يحصلُ بمثل هذا الرأي الاهتداءُ إلى المصالح.

وأمّا حجَّتنا؛ هي أنّا أجمعنا أنّه لو عيّن أحدَ الأنواع بالفعل وأدّاه؛ سقطَ الواجبُ عنه، ولا يلزم الإتيان بغيره، وحدّ الواجب: ما لا يسع تركُه إلى غير بدل، ولاشكّ أنّ المؤدّي واحداً من الأنواع تاركٌ غيرَه بلا بدل، فدلّ [على] أنَّ غير الذي أدّاه ليس بواجب.

وإن شئتَ قلت: انعقد إجماع المسلمين أنّه لو ترك جميعَ الأنواع لا يستحقُّ العقاب على جميعها، وإنّما يستحقّ العقاب على أحدها، ولو كان الجميع واجباً استحقّ العقاب على الكلّ.

قالوا: عندنا يجب الكلّ [لا] على طريق الجمع لكن على طريق التخيير، فإذا أدّى المكلّفُ أحدَها يخرجُ الباقي عن صفة الوجوب.

قلنا: هذا هو الدليل عليكم؛ لأنّ الجميعَ لو كان واجباً لم يسقطْ بفعل أحدها؛ كالصيامات، والصلوات، والزكوات المجتمعةِ عليه لا تسقطُ بأداء الواحد منها، وإذا تركها عوقبَ على جميعها.

وقولهم: إنّ الكلّ واجبٌ على طريق التخيير.

قلنا: لو وجب الكلّ وجبَ أن لا يثبت التخييرُ فيها على وجهٍ إذا فعل الواحد منها سقط الكلّ؛ كسائر الواجبات التي تجتمعُ عليه في الوجوب.

قالوا: يجوز مثل هذا كفرض الكفاية؛ فإنَّه واجبٌ على الكلّ، ومع ذلك إذا فعله البعضُ سقط عن الكلّ.

قلنا: فرضُ الكفاية دليلٌ عليكم؛ لأنّه لمّا وجب على الكلّ من وجه؛ ظهر لذلك أثرٌ بوجهٍ ما، فإنّه إذا تركه الكلّ أثموا وحرِجوا واستحقّوا العقاب، كما إذا كان واجباً على الكلّ لا على طريق التخيير، وأما ها هنا لو تركَ الكلّ لم يكن عقابٌ وإثم إلا بترك أحدها فلم يكن لوجوبِ الكلّ ظهورُ أثرٍ بوجه ما، وإذا كان كذلك؛ لم يكن فيما قالوه إلا مجرّد تسمية الواجب من غير معنى، ولا عبرة للأسامي إذا كانت خاليةً عن المعاني.

وقد دلّ على ما قلنا: قوله تبارك وتعالى ﴿ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ [1] وأجمعَ أهل اللغة أنَّ (أو) للتخيير و (الواو) للجمع، فلو قلنا: إنّ جميع الكفّارات الثلاث واجبة؛ لم يبقَ فرقٌ بين (أو) وبين (الواو) مع إجماع أهل اللغة على التفريق بينهما.

أمّا الجواب عن كلماتهم:

أما قولهم: إنّ الإرادة تعلّقت بكلّ الثلاث.

قلنا: الأمر ليس بأمر بالإرادة حتّى يُقال: إنّ الإرادة إذا اتصلت بالكلّ صار الكلّ واجباً، إنّما الأمر بصيغة قوله (افعل)، أو بما يقتضي الفعل لا محالة، وصيغةُ طلب الفعل إنّما اتصلت بإحدى الكفّارات الثلاث لا بعينها؛ بدليل أنّه إذا فعل إحداها سقطَ عنه الطلب.

---

(١) سورة المائدة: ٨٩.

وأيضاً: إن سُلّم لهم أن الأمرَ أمرٌ بالإرادة فالله تعالى إنّما أراد من المكلَّف فعلَ إحدى الكفّارات لا فعلَ جميعها، بدليل أنّه لا يلزمه فعلُ جميعها، ولو أُريد منه فعلُ كلّ الكفّارات لزمَه فعلُ كلّ الكفّارات.

ويُقال أيضاً: إنّ الإرادَة اتصلت بمبهمٍ غير معيّن في حقّ المكفّر، وإن تعيّن ما يكفّر به في سابق علم الله تعالى.

وأمّا قولهم: إنّ إيجاب البعضِ ليس بأولى من إيجاب البعض.

قلنا: لِمَ؟ وقد قام الدليلُ على إيجاب بعضها لا على إيجاب كلّها، والعبرة بما قام الدليل عليه.

وأمّا قولهم: إنّه لو كفّر بكل واحدة؛ يكون مؤدّياً ما هو الواجب عليه.

قلنا: هذا لا يدلّ على أنّ الكلّ واجب، إنّما هو دليلٌ على أنّ الواجب مفوَّضٌ إلى اختيار العبد، وهذا كما نقول في الرقبة والإطعام؛ فإنّ من مَلَك مائة رقبة فإنّه أيّها أعتق يقع عن الكفَّارة، أو ملك ألفَ مدّ أيّ عشرةٍ أمدادٍ أعطى وقعَ عن الواجب، ولا يدلّ على أنّ الكلّ واجب، وكذلك لو باع قفيزاً من صبرة، فإنّه أيّ قفيز سلّم يكون مبيعاً، ولا يدلّ على أنّ الكلّ مبيع، كذلك ها هنا.

وأمّا قولهم: إنّه لو كان الواجبُ أحدها لميّزه ونصبَ عليه دليلاً.

قلنا: هذا إنّما يجب إذا كان الواجب معيّناً قبل الفعل، فيجب أن يكون عليه دليل ليتوصَّل المأمور إلى معرفته وأداءِ فرضه بفعله.

فأمّا إذا لم يكن معيَّناً وإنّما يتعيَّن بفعله؛ فلا حاجة إلى تميّزه؛ لأنّ ما يتأدّى به فرضه هو ما يختاره منها.

جوابٌ آخر: أنّ ما يستحقّ الثواب بفعله والعقاب بتركه واحدٌ بالإجماع، ولم يجبْ تمييزُه عن غيره ونصْبُ الدليل [عليه]، فكلّ جوابٍ للمخالف في هذا فهو جوابنا في وجوب الواحد.

وأمّا قولهم: إن الكفّارات كلّها مصالح.

قلنا: قد تكلّمنا على فصل المصلحة من قبل، [ولأنَّ][1] المصلحة في كونها واجباً تعلّقت بأحدها لا بالكلّ، بدليل أنّه لو فعل الكلّ لا يكون مؤدياً للواجب [بالكلّ]، ولو كانت مصلحة الواجبيّة تعلّقت بالكلّ لوجب أن يُجعل هو مؤدّياً للكلّ على صفة الوجوب.

واعلم أنّه لا يتحصّل خلاف معنى في هذه المسألة، وإنّما الخلاف خلاف عبارة، ونحن نمنعهم من إطلاق عبارة الواجب على الكلّ؛ لأنّه يؤدّي إلى ما بيّناه من قبل، ولأنَّ العباراتِ التي ليس لها معنى لا يجوز التمسّك بها لا إجماعاً ولا اختلافاً، فثبت أنَّ الصحيح ما قدّمناه، والله أعلم.

فصل

ذكر الأصحاب: أنّ الأمر بالشيء لا يكون أمراً بأسبابه صيغةً؛ مثل قوله (صلّ)، هذا اللفظ بصيغته لا يكون أمراً بالطهارة وستر العورة؛ لأنّ هذه الشرائط لها صيغٌ موضوعة، واختلافُ الصيغ يدلّ على اختلاف المصوغ له، ألا ترى أنّ صيغة غير الصلاة لا تُجعل صيغةً لها، وصيغةُ الصلاة لا تُجعل صيغةً لغيرها؟

واعلم أنّا لا ننكرُ أن تكونَ الصلاة مقتضيةً للطهارة بدلالة، و إنّما ننكر أن تكون من حيث الصيغة مقتضيةً [له]، وهذا؛ لأنَّ المأمور كما لا يستغني عن الشرائط التي تقف صحَّةُ الأداء عليها لا يستغني عن وقت الأداء، ثُمَّ الأمر بالشيء لا يدلّ على الوقت صيغةً، وإنّما يدلّ عليه من حيث الضرورة، كذلك الشرائط[2].

---

(١) في الأصل: فلأنَّ! والمثبت أولى.

(٢) اعلم أن في المسألة خمسة مذاهب:

الأول: ان ما لا يتم الواجب إلا به واجبٌ مطلقاً بشرط القدرة، وهو مستفاد من دلالة الصيغة لا نفسها، وهو قول الجمهور، نصَّ عليه الشيخ أبو إسحق وسليم والرازي، ونصره التقي السبكي.

الثاني: كالأول، لكنهم قالوا: إن ذلك مستفاد من نفس الصيغة، ولعل أبا المظفر الوحيد الذي أشار لهذا القول، وقد قال عنه الزركشي: هو ضعيف، وقال السبكي: هو ساقط.

الثالث: إنه ليس بواجب مطلقاً، وهو منسوب إلى المعتزلة، قلت: ولعله لا يثبت. =

فإن قال قائل: لّما صارت الأسبابُ من ضرورة فعل الصلاة حتّى لا يتأدّى الفعل صلاةً إلا بها؛ كان التنصيصُ على الصلاة تنصيصاً على أسبابها كما كان تنصيصاً على أفعالها وأبعاضها.

قلنا: أبعاضُ الصلاة كلّها صلاة، فيجوز أن ينطلقَ عليها اسمُ الصلاة، والطهارةُ ليست بصلاة، ألا ترى أنّ المصلّي لا يجوز له استعمال الطهارة؟ فدلّ أنّها غيرها، وأمّا أفعال الصلاة نفسُ الصلاة، والشيء الواحد يتوقف أوّله على آخره، ولا ننكر اشتمال الاسمِ الواحد على جميعه، وإنّما أنكرنا ذلك في شيئين مختلفين.

وقد قال أصحابنا: إنّ الصلاةَ بصيغتها تدلّ على الدعاء فقط، وما زاد على الدعاء ثبت بالدلائل الشرعية لا من طريق الصيغة[1].

=**الرابع:** إنه واجب بشرط أن يكون سبباً، لأن عند حصول السبب يجب المسبب، وهو ما نسبه الرازي إلى الواقفة.
الخامس: إنه واجب بشرط أن يكون شرطاً شرعياً، لا عقلياً ولا عادياً، وهو اختيار إمام الحرمين وابن الحاجب.
واعلم أن هذين الإمامين لا يخالفان في أن الشرط العقلي والعادي لا بدّ منهما، ولكن ذلك ليس من قبيل الشرائط التي اعتنى الشرع بإثباتها والتنصيص عليها، بل هي آيلةٌ إلى حكم التأتي المعتاد، كما ذكر الجويني.
ولشيخ الإسلام ابن تيمية صغوٌ ظاهرٌ إلى هذا القول، حيث ذكر أن هذه اللوازم تجب وجوباً عقلياً لا وجوباً طلبياً ولا عقابياً، كما يجب لمن أراد الأكل تحريك فمه، وذكر من ثمرات ذلك أن هذا الوجوب العقلي لا يعاقب على تركه، بدليل أن من بعُدت داره عن المسجد أو مكة، لا تزيد عقوبته على من قربت داره، وإن كان ثوابه على الفعل أكثر، إلا أن يقال: قد تكون عقوبة من كثرت واجباته أقل من عقوبة من قلّت.
واعلم ان السبكي قد أخطأ على إمام الحرمين وابن الحاجب، فزعم أنهما لا يخالفان في وجوب السبب، لأن السبب أولى عنده بالإيجاب من الشرط!
وقد تعقبه المحلي بما صرحَ به ابن الحاجب في مختصره الكبير من عدم وجوب السبب، أما حكاية ابن الحاجب الإجماع على وجوب السبب بدليل خارجي، فمراده: الإجماع على وجوبه لا من جهة اللفظ كما ذكر الزركشي.
(المحصول ص ٣٧٠، البرهان ١/ ٣٧٠، المحلي على جمع الجوامع ١/ ١٩٣، البحر ١/ ٢٢٥، المسودة ١/ ١٨٩، رفع الحاجب ١/ ٥٢٨).
(١) هذا قول من أنكر الأسماء الشرعية، وهو قول بعض الشافعية، لا كلهم كما توهمه العبارة، وسيأتي لأبي المظفر نفسه إبطال هذا القول وإثباته الأسماء الشرعية، فما ذكره هنا هو لمجرد الاعتضاد بقول بعض الأصحاب لا غير.

واعلم أنّ ما لا يمكن امتثال المأمور إلا به؛ يلزمه بحكم الدلالة إذا كان من كسبه؛ نحو الطهارة، وغيرها من شرائط الصلاة، وكالسعي إلى الجمعة، وقطع المسافة في الحجّ، وهما أمران لا أمر واحد، وإن كان أداء أحدهما لا يتمّ إلا بأداء الآخر، ألا ترى أنه قد يلزمه الحج بلا قطع مسافةٍ ولا ملك زادٍ وصورةُ الخطاب في الموضعين واحدة؟

وأمّا ما لا يتمُّ إلا بكسب غيرِه؛ نحو حضور غيره الجمعةَ حتّى تصحّ له الجمعة؛ فلا يكون هو مخاطَباً به، وإنّما يُخاطَب بفعلِ نفسه وهو الحضور، وإن كان حضور غيره شرطاً في الأداء، إلا أنّه قد يُخاطب بإحداثِ فعلٍ في غيره بقدر ما يتأتّى منه؛ كالإمام يلزمه الحضورُ وإحضارُ الناس للجمعة، ويلزمه الخروج وإخراجُ الناس للجهاد، ويلزمه أيضاً تحصيلُ الماء لأداءِ الطهارة، وسترُ العورة لأدائها.

واعلم أنّ هذه الأشياء وإن لزمَ الإنسانَ لحصول العبادات، فإنّه لا يلزمه تحصيلُ المال لأداء الزكاة، وقد كان يجوزُ ورود الشرع به، إلا أنّ الله تعالى وضع ذلك عن العباد رحمةً.

وأمّا إذا لم يمكن أداءُ الواجب إلا بأداء ما ليس بواجب؛ هل يصيرُ ذلك واجباً أم لا؟ مثلُ إمساك جميع النهار لا يمكن إلا بإمساك جزءٍ من الليل، وكذلك سترُ العورة لا يمكن إلا بستر ما ليس بعورة، وغسلُ جميع العضو لا يمكن إلا بغسلِ ما ليس من ذلك العضو، وكذلك من وجبت عليه الطهارة ولا يمكنه فعلُها إلا بشراء الرّشاء واستقاء الماء، فالواجبُ في هذه المواضع كلّها ما عُلّق بها الوجوبُ في الشرع، إلا أنّ ما لا يتأتّى أداء الواجب إلا به صار واجباً؛ للتوصّل إلى أداء الواجب، لا لأنّه واجب مقصود بنفسه.

وأمّا اكتسابُ المال لاستطاعة الحج، واكتسابُ المال لأداء الزكاة؛ لا يجب؛ لأنّ ذلك شرط الوجوب دون الفعل، ولا يجب عليه أن يفعلَ ما تجب به العبادة عليه.

وأمّا في سائر المواضع؛ فالعباداتُ واجبةٌ إلا أنّ لفعلها شرطاً لا يمكنه ذلك الفعل إلا به، فيجب عليه ذلك ليتوصّل به إلى الفعل.

ومن هذا الفصل:

إذا زاد على مقدار الواجب زيادةً يتأدّى الواجب بدونها[1]؛

مثل أن يطيلَ الركوع أو القراءة، فالأَولى على المذهب أنَّ الزيادة على ما يتناوله الاسم من مقدار الواجب: نفل، وحُكي عن بعضهم: أنّ الكل فرض.

وإنّما قلنا: إنّ الزيادة نفل؛ لأنّه قضى حقّ الاسم لّما أتى من المأمور بما انطلق عليه الاسم، فكان بالزيادة متنفّلاً؛ كما لو أدّى الفرضَ مرّةً ثمَّ أعاد، فإنَّ الثاني يكون نفلاً.

يدلّ عليه: أنّه لو ترك الزيادةَ لا إلى بدل؛ فإنّه لا يأثم، وهذا هو حدّ النفل، ولا ينظر إلى أنَّ اسم الصلاة يتناول أوَّل الفعل وآخره؛ لأنَّ اسم الصلاة يتناول فرضها ونفلها ثُمَّ يختلفان في الصفة، ولا نقول: إنّ من قال لغيره: تصدّقْ من مالي، إنّه لا يتقدّر، بل يتقدّر بأقلّ ما ينطلق عليه اسمُ الصدقة.

واعلم أنّ الذي قلناه في المأمورات – وهو أنّه إذا كان لا يتأتّى أداء الواجب إلا بأداء ما ليس بواجب – قد يكون مثله في الكفّ عن المحظور، وهو: إذا لم [يمكن][2] الكفّ عن المحظور إلا بالكفّ عمّا ليس بمحظور؛ وذلك إذا اختلطَ النجس بالطاهر نحو الدم أو البول يقع في الماء القليل؛ فيجب الكفّ عن استعماله.

ثُمَّ اختلفوا في كيفيّة التحريم، فمنهم من قال: [إنه] يصير كلّه نجساً، وهو اللائقُ بمذهبنا، ومنهم من قال: إنَّما حَرُم الكلّ؛ لتعذّر الإقدام على تناول المباح لاختلاط المحرَّم به؛ فإنّه لا يكاد يَستعملُ جزءاً من الطاهر إلا وقد استعمَلَ جزءاً من النجس، وهذا يليق بمذهب أبي حنيفة وأصحابه؛ فإنّ عندهم إذا وقعت النجاسة في الماء

---

(١) أما إذا لم يتأدَّ الواجب إلا بتلك الزيادة فهي واجبة بلا خلاف، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، كإمساك جزء من الليل قبل الفجر، أشار إلى ذلك القاضي عبد الوهاب والزركشي، وجعل الغزالي القول بعدم الوجوب أظهر إذا تميز ووقع متعاقباً، كالطمأنينة والقيام، أما ما وقع من جملته معاً، وإن كان لا يتميز بعضه من بعض بالإشارة والتعيين فيُحتمل أن يقال: قدر الأقل منه واجب، والباقي ندب، والخلافُ في المسألة مع الكرخي. (المستصفى ١/ ٧٣، البحر ١/ ٢٣٦).

(٢) في الأصل: يكن! والمثبت الصواب.

الكثير، وكان الماء بحيثُ إذا وقعت النجاسة في جانب منه لم تخلصْ إلى الجانب الآخر؛ فيمكنُ استعمال الماء من الطرف الآخر على وجهٍ لا يكون مستعملاً لجزء من النجاسة، قالوا: يجوز ذلك[1]، والأوّل أحسن؛ لما بيَّنّا.

وقد قال أصحابنا: إنّ البول أو الدمَ إذا وقع في الماء الكثير، ولم يتغيّرْ أحدُ أوصافه؛ فإنّ الكلَّ طاهر، ويجوز استعمالُ جميع الماء وإن تيقنّا أنّه باستعمال كلّ الماء يصير مستعملا لذلك القدر من الدم أو البول.

وإذا قلنا يجوز استعمالُ جميع الماء؛ فنقول: إنّ ما وقع فيه قد حُكم بطهارته، وهذا ينبغي أن يكون هو المذهب.**وقد قال بعض أصحابنا:** إذا استعمل الماءَ الذي وقع فيه مثل هذه النجاسة؛ فإنَّه ينبغي أن يترك مقدار النجاسة، وليس بمذهب.

وأمّا إذا لم يكن الاختلاط بدخول أجزاءِ البعض في البعض لكن كان اختلاط التباسٍ واشتباه:

ففي قسم منها: يجب الكفّ عن الكلّ؛ كالمرأة التي [هي] حلالٌ تختلط بالنساء المحرّمات، والمطلّقة بغير المطلّقات، أو المذكَّاة بالميتات، فالكفّ عن الكلّ واجب احتياطاً.

وفي قسم: يسقط حكم المحرّم باختلاطه بالمباح؛ نحو امرأة محرّمة تختلط بنساء بلدة

---

(١) اعلم أن أبا المظفر قد تبع في هذا المثال أبا الحسين البصري، وقد حذا حذوهما في ذلك الفخر الرازي والمحلي، وتعقبه الشيخ زكريا بأنه لا يناسب مذهب الشافعية بتنجيس الجميع، فليس معنا طهور تعذر استعماله ،وإنما يناسب مذهب الحنفية بأن الماء باقٍ على طهوريته، وإنما تعذر استعماله لأنه لا يتأتى إلا باستعمال النجاسة.
وقد اعتُذر عن هذا التمثيل بعذرين:
الأول: أن المثال يُتسامح فيه، فضلاً عن كونه على قول.
الثاني: أنه يمكن توجيه المثال على مذهب الشافعية بان يكون عنده إناء فيه ماء اتصلت به نجاسة حكمية، وإناء ثان فيه ماء وقع فيه بول، وحصل له شدة عطش، ووصل إلى حال تبيح له استعمال ذلك الماء، فإنه يستعمل ما اتصلت به الحكمية، ويجب ترك الماء الذي وقع فيه البول، لحرمة تناول النجاسة، وتوقف اجتنابها على اجتناب الماء الذي وقعت فيه، بخلاف ذاك، فإنه متنجس فقط.(المعتمد ١/ ٩٤،المحصول ص٣٧٣، حاشية البناني ١/ ١٩٧، غاية الوصول ص٢٩)

عظيمة ولا يحصى عددهنَّ، فيسقط تحريمُ الواحدة ويجعل كالعدم، ويُباح له نكـاح أيّ امرأة أراد منهنّ.

وفي قسم ثالث: يثبت التحرّي؛ وذلك في الثوب النجسِ يختلطُ بالثيـاب الطـاهرة، أو الآنية من الماء النجس اختلط بـالأواني الطـاهرة، فجعـلَ الـشرعُ لمـا علـم طهارتَـه بالاجتهاد حكمَ الطهارة وإن كان نجساً في الحقيقـة، وأسـقطَ بـه الفـرض عنـه، إلا أن يزول ذلك العلـم الظـاهر بـيقينٍ يحـصل مـن بعـدُ علـى مـا عُـرف في المـذهب، والله المستعان.

مسألة

نذكر بعد هذا من يتناوله خطاب الأمـر. ونبتدئ بالكفّار فنقول: إنّهـم داخلـون في الخطاب بالشرعيّات كما أنّهم داخلـون في الخطـاب بالتوحيـد والإقـرار بـالنبوّات، ومن فوّت على نفسه فعلَها بترك الإسلام استحقَّ العقاب، وهذا قول أكثـر أصـحابنا، وكثير من أصحاب أبي حنيفة[1].

---

(١) وهم العراقيون منهم، كمثل: الكرخي والجصاص، وهو ظاهر مذهب مالك كما ذكـر القاضـي عبد الوهاب والباجي، وهو أصح الروايتين عن أحمد، أما المخالفون، فهـم البخـاريون مـن الحنفيـة، وابن خويز منداد من المالكية، وابـن حامـد مـن الحنابلـة ولـيس في المـسألة نـص عـن أبـي حنيفـة وصاحبيه.
واعلم أن في مذهب المخالفين مخالفة لما دل عليه الإجماع من التفاوت بـين الكفـار في العـذاب، قـال الغزالي: وكذا الإجماع دل على الفرق بين كافر قتل الأنبياء والأولياء وشوش الـدين، وبـين كـافر لم يرتكب شيئاً من ذلك.
وقد استشعر ذلك صاحب الفواتح فسلم ذلك التفاوت ثم قال: لكنهم اختلفوا في أن هـذا العقـاب الشديد في مقابلة الكفر فقط أو في مقابلـة المعاصـي أيـضاً؟ وهـذا الاعتـذار لـيس بـسديد، لدلالـة النصوص على الثاني، قال تعالى: (**الـذين كفـروا وصـدوا عـن سـبيل الله زدنـاهم عـذاباً فـوق العـذاب بما كانوا يفسدون**) فباء السببية هنا صريحة في أن ذلك العذاب هو بمقابلة ذلك الفساد، فـلا جـرم أن عد السبكي هذه الآية أصرح آية دلت على كون الكفار يعاقبون على معاصيهم.
(انظـر: المـسودة ١/ ١٦١، البحـر ١/ ٣٩٩، فـواتح الرحمـوت ١/ ١٢٩، المستـصفى ١/ ٩٢، رفـع الحاجب ٢/ ٥٠).

وقال طائفة منهم: إنهم لا يلحقهم خطاب الشرعيَّات بحال وهو اختيار الشيخ أبي حامد الاسفرايني[1].

وأمّا المتكلّمون؛ فأكثرهم معنا في هذه المسألة.

وتعلَّقَ من قال إنَّهم لا يدخلون في الخطابِ بكلمات معنويَّة:

منها، وهو شبهتُهم قالوا: تكليف من لا يصلُ إلى امتثال المأمور على ما وردَ به الشرع بحال: محال، وهذا صفةُ خطاب الكافرِ بالشرعيّات؛ لأنَّه لا يُتصوَّر من الكافر أداء العبادات في حالِ كفره، وإذا أسلم سقط وزال عنه التكليف ولا وصولَ له إلى أداء المأمور بحال.

قالوا: وبهذا فارقَ الإيمان؛ لأنَّه يصلحُ من الكافر متى قَصد إليه، ويفارق المحدث أيضاً؛ لأنَّه بعد الطهارة أمكنه أداءُ الصلاة بذلك الخطاب، فطهارته لا تنافي ما خوطب به، وأمّا إسلام الكافر ينافي ما خوطب به من حيث أنَّه لا يبقى عليه بعد الإسلام[2]، ولهذه الشبهة اختار الشيخ أبو حامد هذا المذهب.

---

(١) أحمد بن محمد، شيخ الشافعية ببغداد، وشيخ طريقة أهل العراق، قدم بغداد شاباً، فتفقه فيها حتى برع، وكان يحضر مجلسه ثلاثمائة متفقه، عُلق عنه تعاليق في شرح مختصر المزني، توفي سنة ٤٠٦. (السير ١٧/ ١٩٣، طبقات الشافعية للسبكي ٤/ ٦١).

(٢) ومن ذلك يتبين أن الحنفية لا يخالفون في صحة التكليف بالصلاة قبل حصول الطهارة، خلافاً لما يوهمه صنيع الغزالي ومن تبعه من المتكلمين، حيث ترجموا للمسألة بأن حصول الشرط الشرعي هل هو شرط لصحة التكليف؟ وعمموا الخلاف بذلك على جميع صورِ التكليف قبل حصول الشرط الشرعي، وجعلوا الخلاف في مسألة تكليف الكفار بالفروع صورة من صوره! وقد استنكر ذلك صاحب الفواتح، فقال: لا يليق بحال منٍ يدعي الإسلام أن يتفوه بمنافاة فقدان الشرط الشرعي للتكليف! فإنه يلزم أن لا يكون المحدث مكلفاً بالصلاة، وكذا الجنب، وأن لا يكون أحد مكلفاً بالحج إلا بعد الإحرام، ولا بالصلاة إلا بعد التحريمة ولا بالصوم إلا بعد النية، ولا يلزم الاعتكاف بالنذر إلا بعد الشروع في الصوم! وكيف ساغ لهم أن ينسبوا مثل هذا القول الفظيع إلى هؤلاء الأكابر، أولي الأيدي والأبصار؟! قلت: حكى إمام الحرمين عن أبي هاشم الجبائي قوله: ليس المحدث مخاطباً بالصلوات، ولو استمر حدثه دهره لقي الله غير مخاطب بصلاة في عمره، وتعقبه إمام الحرمين بقوله: إن أراد أنه لا يعاقب على ترك الصلاة لتركه التوصل إليها فهو خرق إجماع الأمة، انتهى، فلعله من عناه الغزالي ومتابعوه رحمهم الله. (فواتح ١/ ١٢٩، البرهان ١/ ٩٣).

وربَّما يقولون: هذا أمرٌ لا يفيد فائدته ولا يقتضي قضيَّته؛ لأنَّه طلبَ الفعل، فإذا لم يصلْ إلى الفعل سقطت فائدته، والأمرُ لا يكون إلا لفائدة، فإذا سقطت فائدته بطلَ الأمر، بل خطابُ الكافر بالشرعيّات يؤدّي إلى تكليفه ما ليس في وُسْعه وأمرهِ بما لا يطيقه، وإنّما قلنا ذلك؛ لأنَّه يستحيلُ أن يفعل الشرعيات مع كفره.

قالوا: ولا يجوز أن يُقال: إنّ فائدة الأمر استحقاقُ العقاب عند تركه، لأنّ الأمرَ لا يردُ من الآمر لفائدة العقاب عند الترك، بل الأمرُ ليس إلا لفائدة الفعل، وهو المقصود من الأمر، وإنّما أوعدَ عليه عند تركهِ لتحقيقِ طلبِ الفعل منه، فتَرْكُ العقاب عند الترك بمنزلة التبع من المقصود، فكما أنّ العقدَ مصحّحٌ لمقصوده لا لما ليس بمقصوده، فكذلك الأمرُ مصحّحٌ لمقصوده لا لما ليس بمقصوده.

يدلّ عليه: أنّ الأوامرَ بالعباداتِ لنفع العباد، ونفعَ العباد في فعلهم العبادات، فإذا لم يصحّ منهم فعلُها بطلَ نفعهم منها، فإذا كان الأمر لنفعهم [و] بطلَ نفعهم؛ بطلَ أمرهم.

وأمّا حجّة أبي زيد:

أنّ الكافر ليس بأهل لأداء العبادات؛ لأنّ أداء العبادة لاستحقاق الثواب في الآخرة بحكم الله تعالى، والكافر ليس بأهل لثواب الآخرة؛ لأنّ ثواب الآخرة هو الجنّة وهو ليس من أهل الجنّة، فتبيّن أنّه ليس بأهل للعبادة، وإذا لم يكن من أهل هذا العمل؛ لم يكن من أهل الخطاب بالعمل؛ لأن الخطاب بالعملِ للعمل، وهذا كالعبد لا يُخاطب بالعبادات الماليَّة من الكفَّارات والزكوات وغيرها؛ لأنَّه ليس من أهل ملك المال، فلا يُخاطب بواجب المال.

ببينة: أنّ العبادات ثمن الجنَّة، والكافر لا يُتصوّر أن يكون له حظّ في الجنَّة، فأشبه الكافر في هذا من لا ذمَّة له في استحقاق حقّ أصلاً وهو البهائم.

وقال: وليس كالإيمان؛ لأنَّه يُثبت له الحقّ في الجنَّة، فصار الإيمان في الحقيقة اكتساباً للجنَّة، وهو من أهل اكتسابها.

قال: ولا يجوز أن يُقال: إنّه مِن أهل العبادة إذا أسلم فيصحّ الأمر ليُسلم ويفعل بمنزلة المحدِث، مخاطبٌ بالصلاة ليتطهّر ويصلّى، هذا لا يصحّ؛ لأنّ الكافر في الحال ليس بأهل للعمل يثاب عليه، والخطابُ يتناول العمل في الحال؛ لأنّ الخطاب هو قوله: صلِّ وصم، وهذا يتناول الحال، و في الحال ليس هو من أهل هذا العمل، ولا الكافر أعدّ للإسلام مآله حتّى يُعطى له حكم مآله في الإعداد له، كالمنيّ في الرحم وبيض الطير، فالكافر ما لَه مآلُ الإسلام، لا جبلّةً له من الله تعالى ولا عادةً لهم، بل العادة في الكافر التمسّك بالكفر كالمسلم عادته التمسّك بالإسلام، وإنَّما يختار الإسلام نادراً، كالمسلم يختار الكفر نادراً.

قال: وليس كالجنب؛ لأنَّه بنفسه أهلٌ لعملٍ يثاب عليه، غير أنَّه لا تصحّ منه الصلاة لفقد شرطه – وهو الطهارة –، فهي شرط لصحّة الأداء لا ليصير أهلاً لعملٍ يثاب عليه في الآخرة، فصحّ الخطاب له على أن يفعله بشرطه، فأمّا الكافر؛ فليس بأهلٍ لعمل يثاب عليه في الآخرة أصلاً، فلا يصحّ الخطاب معه أصلاً.

وسبيل هذا: سبيل المولى يقول لعبده: أعتق عن نفسك عبداً، أو كفّر عن يمينك بالمال، يكون لغواً؛ لأنَّ ملك المال شرط التصرّف بهذا الخطاب، والعبد ليس من أهل ملك المال، ومثله لو قال لحرّ: أعتق عبدك عنّي على ألف، فأعتق، صحّ عنه لصحَّة الأمر به؛ لأنَّه أهلٌ للإعتاق، إلا أنَّه فقدَ في الحال شرط الأداء وهو الملك، فصحّ الأمر به على أن يؤدّي المأمورَ به بشرطه.

قال: ولا يجوز أن يُقال: إن الكفر معصية، فلا يجوز أن يُجعل سبباً لسقوط الخطاب؛ لأنَّه تخفيف، والكفر لا يصلح سبباً للتخفيف.

قال: لأنّا لا نسقط الخطاب مرحمةً ليكون سبب العذر، بل أسقطنا الخطاب نقمةً؛ لأنّه سقط لخروجه عن صلاحيّة الجنّة، وهذا نقمة.

ببينة: أنّ الكافر سقطَ عنه خطاب الله تعالى بالعبادات ليأسه عن الجنّة، ويُخاطب المؤمن بالعبادات لاستحقاقه الجنّة، وشدّة النار فوق ثقل الخطاب، وراحة الجنّة فوق راحة سقوط الخطاب، وهذا كالبهائم لا يُخاطَبون، وليس ذلك لإرادة التخفيف عليها، بل لأنّها ليست بأهل الخطاب، فكان سقوط الخطاب للإزراء بها، كذلك سقوط العبادات عن الكفّار ليس للتخفيف عليهم بل لإخراجهم عن أهليَّة الخطاب، فيكون على وجه العقوبة والإزراء بهم وإلحاقهم بالبهائم التي لا خطاب عليها.

قال: وأمّا المناهي ثابتة في حقّهم؛ لأنّه إن لم يكن من أهل العبادة لأنّها ثمن الجنّة، فهو من أهل المعصية التي هي سبب العقوبة، فيستقيم إثبات خطاب المناهي في حقّه، وإن لم يستقم إثبات خطاب العبادات.

قال: ولهذا نحدّهم على المعاصي في الدنيا؛ لأنَّ الحدودَ عقوباتٌ على ارتكاب المناهي، وخطاب المناهي قد لحقهم.

قال: ولأنّ هذه الأعمال للفكاك عن قيد الاستعباد، كمال الكتابة يؤديه العبد للفكاك عن قيد الرقّ، وقبل الإيمان بالله عزَّ وجلَّ لا يُتصوّر منه أعمال يتعلَّق بها الفكاك عن القيد، وأما الإيمان فيتعلّق بنفسه للفكاك أو يثبت عقد الفكاك، فاستقام الخطاب بالإيمان دون الأعمال، ألا ترى أنّ المولى يستقيمُ منه خطاب العبد بأداء المال بعد عقد الكتابة ولا يستقيم قبل عقد الكتابة؟[1]

هذا طريقته إلى هذا الموضع.

وتعلَّقوا بالخبر المعروف؛ أنّ النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له: "**ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فإن أجابوك فأعلمهم أنَّ عليهم خمس**

---

(١) تقويم الأدلة ص ٤٣٩- ٤٤٠.

صلوات في اليوم والليلة" وفي رواية **"فأعلمهم أنّ عليهم صدقةً تؤخذ من أغنيائهم وتردّ في فقرائهم"**[1].

فقد أخبر أنّ هذه الواجباتِ تلزمُ بعد الإيمان بالله تعالى، ولو لزمت مع لزوم الإيمان لم يكن لتأخير ذكر الإيجاب معنى.

وأمّا حجّتنا في هذه المسألة:

نتعلَّق أوّلاً بما ورد من السمعيّات في [هذا] الباب.

والتعلّق للأصحاب بما ورد في القرآن والسنّة يكثر، غير أنّ المختار من ذلك قوله تعالى ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴿٤٥﴾﴾ [2] فقد ذمّهم ووبخهم بترك الصلاة، وكذلك بترك الزكاة؛ لأنّ إطعامَ الطعام الذي يتعلّق بتركه التوبيخ هو الزكاة؛ فلولا أنّ ذلك توجّه عليهم ولحقهم خطابه؛ لم يستقم التوبيخ والذم.

فإن قيل: معناه: لم نكُ من جملة المصلّين، أي: المسلمين.

قلنا: لا يستقيم ذلك؛ لأنّ قوله ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾﴾ يفيد أنهم استحقوا الذمّ لأنّهم لم يصلّوا؛ كقول القائل: عاقبتُ فلاناً لأنّه لم يكن من المطيعين، يدلّ أنّه عاقبه لأنّه لم يطعْه.

فإن قيل: قوله ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾﴾ يجوز أن يكون إخباراً؛ لأنّهم كانوا ارتدوا بعد إسلامِهم، ولم يكونوا صلّوا في حال إسلامهم.

قلنا: قوله ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾﴾ لا يقتضي تركَ الصلاة في زمانٍ معيّن، بل يقتضي ظاهره أنّهم لم يكونوا من المصلّين في جميع زمانهم؛ مثل قول القائل: فلانٌ عوقب لأنّه لم يحجّ، يقتضي أنّه لم يحجَّ في وقتٍ ما، وإذا حُملت الآية على ما قالوا كان حملاً على ترك الصلاة في زمان معيَّن، وهذا خلافُ ظاهر الآية، وعلى أنّ الآية

---

(١) رواه البخاري (١٣٩٥) ومسلم (١٩) من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه.
(٢) سورة المدثر: ٤٢-٤٥.

عامّةٌ في المرتدّين وغير المرتدّين.

وقد أيَّدَ هذه الآيـةَ قولُـه تعـالى ﴿ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۝٦ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [1]، أوجبَ لهم الويلَ بكفرهم وإخلالهم بالزكـاة، وهـو مثـلُ قـول القائـل: ويـلٌ للسرّاق الذين لا يصلّون، فهذا ذمٌّ لهم على السرقة وتركِ الصلاة جميعاً، كذلك هـا هنـا [هـذا] ذمٌّ وتوبيخٌ على الشركِ وتركِ الزكاة جميعاً.

ونعتمـدُ علـى قولـه سـبحانه وتعـالى ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [2] وهذا يتناول المسلم والكافر؛ لأنّ اسم النـاس يتنـاولُ كليهمـا علـى وجـهٍ واحد، ولا مانعَ من كون الكافر من أهل أدائـه، لا مـن جهـة السّمع، ولا مـن جهـة العقل.

أمّا الدليل السمعي؛ فلأنّه لو وُجد مانعٌ من هذه الجهة لظفرْنا به عند الطلب.

وأمّا من جهة العقل؛ فلأنّه لو كان لكان لفقدِ التمكّن، والكافرُ متمكّنٌ من الحـجّ بأن يقدّم عليه الإسلام، وكلّ من تمكّن من الفعلِ على بعض الوجوه فهو له مـستطيع، كما أنّ المحدِث متمكّن من أداء الصلاة بأن يقدّم عليـه الوضـوء، والخراسـانيُّ مـتمكّن من الحجّ بأن يقدّم عليه قطع المسافة.

وهذا الذي قلناه في الحجِّ موجودٌ في كلّ عبـادة، فيلزمـه كـلّ العبـادات بالخطـاب العامّ الذي يتناول المسلمين والكفّـار، وهـذا؛ لأنّ الرسـول ﷺ بُعـث إلى جميـع النـاس أحمرهم وأسودهم، وقد جاء بالقرآن المشتملِ على إيجاب الإيمان وإيجاب الـشرائع مـن الأوامر والنواهي، فإذا كان بُعث بما أنزل معه إلى جميع الناس؛ وجبَ كلّ ما أُنزل معـه على جميع الناس؛ لأنّه بُعث بهذه الشرائع، فكلّ ما بُعث به يجب على من بُعث إليه.

فإن قالوا: هذا على ما قلتم إذا أمكنَ الإيجاب، وها هنا لا يمكنُ الإيجاب.

قلنا: يمكن على ما بيّنا من قبل.

---

(١) سورة فصلت: ٦-٧.
(٢) سورة آل عمران: ٩٧.

ولأنّه لمّا لزمتهم النواهي لزمهم الأوامر؛ لأنّ الأوامرَ أحدُ قسمي الشرع، فصار كالقسم الآخر، والدليلُ على لزومهم النواهي: إجماع الأمّة في أنّ الكافرَ يُحدّ إذا زنا، ويُقطع إذا سرق، ولو لم يكن مكلّفاً بترك الزنا والسرقة؛ لم يكن [فعل] الزنا والسرقة [منه] معصيةً، ولو لم تكن معصية؛ لم يعاقَبْ على فعله، وهذا دليل معتمد.

فإن قالوا: إنّما وجب ذلك عليهم بالتزامهم أحكام الإسلام.

قلنا: هذا ليس بشيء؛ لأنّ لزوم الأحكام [بإلزام الله تعالى لا] بالتزام العبيد ذلك، ألا ترى أنّ الخطابَ متوجّهٌ على جميع الكفرة بالإيمان بالله عزّ وجلّ وإن كانوا لم يلتزموا شيئاً من ذلك؟

ثُمَّ نقول: من أحكامنا أن لا يُحدّ الإنسانُ على المباح، فلو كان الزنا غير محظور عليه؛ كان مباحاً، والحدّ لا يجب بارتكاب المباح.

[**فإن**][1] **قالوا**: إنّ الكافر مع كفره قد كُلّف ترك الزنا؛ لأنّه مع كفره [يمكنُه تركه، وليس كذلك الصلاة والصيام؛ لأنّه مع كفره] لا يمكنه فعلُهما فلم يخاطَبْ بفعلهما.

قلنا: لا يجوز أن يُكلّف تركَ الزنا إلا وقد كُلّف العلمَ بقبحه، ولا سبيل إلى العلم بقبحه إلا بشريعة الإسلام؛ لأنّ ما عداه من الشرائع فقد مُنع المكلّفون من الرجوع إليها، ولا يمكن معَ جحْدِ الإسلام أن يعلمَ به قبح شيء، كما لا يمكنه فعل الصلاة في هذه الحالة، فلا فرق بينهما، ولكن كان وجهُ التكليف بالعلم بقبح الزنا بأن يُسْلم فيعلم بالإسلام قبحَه فيتركه، فحُقّق عليه تحريمُ الزنا بهذا الوجه، وكذلك في الصلاة مثله، فيُحقّق عليه إلزامُ الصلاة بالوجه الذي حُقّق عليه تحريم الزنا، [ولا كلامَ لهم على هذا.

فإن قالوا: فلم لا يجب عليهم الحدّ بشربِ الخمر؟

قلنا: الخمر محرّمٌ عليهم مثلُ تحريم الزنا]، غير أنّ تركَ إقامة الحدّ عليهم كان بدليلٍ شرعي قام عليه، ونحن لا ننكر سقوطَ إقامة الحدّ مع تحقّق التحريمِ بدليلٍ

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

شرعي يقوم عليه، وذلك الدليل: هو العهدُ المعقودُ معهم بترك التعرّض لهم في شرب الخمور وأكل الخنازير إذا لم يُظهروا ذلك فيما بيننا، وإقامةُ الحدّ من التعرّض، فيكون ذلك إخفاراً للعهد، فلهذا لم نِقْمه عليهم، وقد أجبنا بغير هذا في المسائلِ الفقهيّة.

أما الجواب عن كلماتهم:

أمّا الأوّل: قلنا: لا نسلّمُ أنّ هذا تكليفٌ لما لا وصولَ إليه، بل الوصولُ من الكافر إلى فعلِ هذه العبادات ممكن؛ وذلك بأن يسْلمَ ثُمَّ يباشرَ العبادات، ونظيرُ ذلك: الجنب مكلّفٌ فعلَ الصلاة؛ بأن يزيلَ الجنابة ثُمَّ يصلّي.

وقولهم: إنّه إذا أسلم سقطَ عنه الصلاة فلا وصولَ إليها لا قبلَ الإسلام ولا بعد الإسلام.

قلنا: الوصولُ ممكن؛ بأن يسلمَ في الوقت، أو يسلمَ قبل دخول الوقت فإذا دخلَ الوقت صلّى.

فإن قالوا: إذا أسلم صلّى بأمر جديد.

قلنا: لا كذلك، بل يفعل الصلاةَ بالأمر الذي كان عليه من قبل.

فإن قالوا: هل كُلّف الكافرُ الصلاةَ قبل الإسلام؟ فإن قلتم: نعم، فهو مستحيل؛ لأنّه إذا لم يصحَّ منه فعلُ الصلاة كيف يُكلّف فعل الصلاة؟

قلنا: هذا قد قلتم، و قد أجبنا، ونقول: هل كُلّف الجنبُ أن يصلّيَ في حال الجنابة؟

فإن قالوا: إن الطهارة تصلحُ شرطاً للصلاة، والإسلامُ لا يصلح شرطاً؛ لأنَّ الشروط أتباع.

قلنا: ولم لا يصلح شرطاً؟ وليس معنى الشرط إلاّ ما يقفُ الشيء على وجوده، وعلى أنّ هذا ليس بخروجٍ عن الإلزام، فإنّ وجهَ الإلزام أنّ الجُنُبَ مكلّفٌ فعلَ الصلاة في حال الجنابة، ثمَّ أداؤها يكون بشرطها وهو تقديمُ [الطهارة، كذلك الكافر

مكلّف فعل الصلاة وهو كافر، ثُمَّ أداؤها يكون بشرطها، وهو تقديم] الإسلام.

وأيضاً: فإنّ الأمّة أجمعتْ على أنَّ الكافرَ مخاطَبٌ بالإيمان بالرسل، وإذا وصلَ إلى الآخرة ولم يكن أسلم؛ يُعاقَبُ على ترك الإيمان بالرسل كما يُعاقَبُ بترك الإيمان بالله، ومعلومٌ أنّه لا يصح الإيمان بالرسل إلا بشرط تقديم الإيمان بالله، مثل ما لا تصحّ الصلاة إلا بعدَ تقديم الإيمان، ولكن قيل: كُلّفوا ذلك بشرط تقديم معرفة الله عليه، كذلك جازَ أن يكون مكلّفاً بالعبادات بهذه الشريطة أيضاً، وهذا إلزامٌ عظيمٌ هَدمَ عليهم هذه القاعدة.

وقولهم: إنَّه لا فائدة في هذا الأمر.

قلنا: إذا بيَّنّا وجَه التمكّن من الفعل على بعض الوجوه؛ اتصلتْ الفائدةُ بالأمر.

قالوا: بطلت فائدةُ الأمر في حال كفر الكافر؛ لأنَّه عندكم مخاطبٌ بالعبادات في حال كفره.

قلنا: هذا الذي قلتم ليس بشرطٍ لصحّة الأمر، بدليل الجُنُب الذي قلناه، وعلى أنّ فائدة الأمر في الحال: أنّه إذا ترك الإيمانَ استحقّ العقاب على ترك الصلاة في الآخرة، ويجوز تصحيحُ الأمر لهذه الفائدة في الحال بدليل الجُنُب الذي قدّمناه، وكذلك من علم الله تعالى [منه][1] أنّه لا يؤمن يحسنُ خطابه بالإيمان، وليس يحسن خطابه بالإيمان إلا لفائدة استحقاقِ العقاب بترك الإيمان؛ لأنّ الفعلَ منه غيرُ متصوّر؛ لأنَّه يؤدي إلى تجهيل الله تعالى، وقد تقدّسَ الباري عن ذلك وتعالى عنه علوّاً كبيراً.

وقولهم: إنّ المقصودَ من الأمر طلبُ الفعل، فإنّا قد ذكرنا وجهاً للفعل، و ذكرنا أيضاً أنّ فائدة استحقاق العقاب كان في تصحيح الأمر، فسقطَ هذا السؤال.

وقد قال الأصحاب على قولهم: إنّ الكافر إذا أسلم يسقط [عنه] الأمر بالصلاة: إنّه إنّما سقط بعفو الشرع، وذلك بقوله تعالى: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ

---

(١) في الأصل: منهم! والمثبت الصواب.

لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ ﴾[1]، ولأجل أنّا إذا أوجبنا عليه قضاءَ ما سبقَ من الصلوات والصيامات الفائتة، وإخراجَ الزكواتِ للسنين الماضية؛ أدّى إلى تنفيرهم عن الإسلام، وقد ذكرنا هذا في المسائل الفقهية، وما ذكرناه أولاً كافٍ.

وأمّا طريقة أبي زيد؛ فنقول:

قوله: إنّ الكافر ليس من أهل العبادة.

قلنا: ليس معنى هذا إلا أنّه إذا فعل العبادة لا يصحّ، وهو باطلٌ بالجُنُب [على الوجه] الذي قدّمناه؛ لأنّ الجُنُب ليس من أهل فعل الصلاة مِثل الكافر ليسَ من أهل فعل الصلاة، ولكن قيل: هو من أهل الصلاة عند تقديم الطهارة، فصحّ الأمر في حقّه وإن لم يكن على طهارة، كذلك الكافرُ من أهل الصلاة عند تقديم الإسلام، فصحّ الأمر في حقّه وإن لم يكن في الحال مسلماً.

وأمّا قوله: إنّ العبادة لاستحقاقِ الثواب، وهو ثمن الجنّة على ما زعم.

قيل له: ليس صحّة الأمر بالعبادة بكونه أهل الجنّة؛ لأنّه ليس صحّة العبادة من المسلم باستحقاقه الجنّة، فإنّه قد قام الدليلُ لنا أنّ الثوابَ الموعودَ محضُ فضلٍ من الله تعالى، وأنّه لا يجب على الله تعالى حقٌّ لأحد، وإنّما صحّة العبادة بورودِ السمع بها، وانضمام شرائطها إليها، والإيمان بالله تعالى أحدُ شرائطها، غير أنّ صحّة الأمر لا تقفُ على وجود الشرط، بل يكفي في صحّته التمكّنُ من إيجاد الشرط على ما سبق، كذلك ها هنا.

وعلى أنّه إن لم يمكنْ تصحيحُ الأمر ليفعل المأمور فيُثاب عليه؛ يمكن تصحيحه حتّى إذا ترك يعاقب عليها.

فإن قالوا: لا يصحّ الأمر لهذا.

قلنا: لِمَ؟ وقد سبقَ الجواب عن هذا.

---

(١) سورة الأنفال: ٣٨.

والجوابُ الأوّل أولى وأحسن.

وتبطل هذه الطريقة بالإيمان بالرسل؛ فإنّه يُخاطَب به، وكما أنه خوطبَ بالصلاة ليثابَ عليها فكذلك خوطب بالإيمان بالرسول ليثاب عليه، فلا فرقَ بينهما بحال.

وإذا ثبتَ لنا هذه المسألة؛ فقد بُنيت على هذه المسألة كثيرٌ من المسائل؛ من مسألة وجوب القضاءِ للصلواتِ المتروكة على المرتدّ إذا أسلم، وجوازِ إبقاء الحجِّ منه بعد الردّة، ومسألة خمر الذمّي إذا أتلفه المسلم، ومسألة استيلاء الكفّار، وغير ذلك على ما عُرف[1]، والله أعلم.

مسائل قصار وفصول من المذهب تليق بهذا الموضع

يدخل العبيدُ في المطلق من الأوامر والنواهي مثل ما يدخل الأحرار

وذهب شرذمةٌ إلى أنّهم لا يدخلون إلا بدليلٍ يدلّ على ذلك[2].

قالوا: وذلك؛ لأنّ العبدَ نفسُه مملوكةٌ لغيره، ومنافعُه مستحقّةٌ له، والأمر تصريفٌ

---

(١) الصواب أن الفائدة الوحيدة لهذه المسألة هي تحقق العقاب الأخروي كما صرح الرازي.
وقد ذكر ابن اللحام أن بناء تلك الفروع على هذه المسألة غير مطرد ولا منعكس، فمسألة استيلاء الكفار إنما تنطبق على أهل الحرب، أما أهل الذمة فلا يملكون ما استولوا عليه من المسلمين بلا خلاف، وكذا الأمر في خمر الذمي فالخلاف محصور فيه، أما لو كانت الخمر لحربي فلا يجب ردٌّ ولا ضمان بالاتفاق، وكذا مسألة قضاء المرتد، لا معنى لبنائها على هذه المسألة لكون الكافر الأصلي غير مكلف بالقضاء بالإجماع.
وهذه المسألة الأصولية عامة في جميع الكفار بلا فرق بين حربي أو ذمي.
على أنه قد ذكر ابن عقيل فائدة لطيفة أخرى لهذه المسألة وهي: أن الكافر إذا علم أنه مكلف كان أدعى له إلى الاستجابة، وينتفع به إذا آمن. (المحصول ٢/ ٤٠٩، قواعد ابن اللحام ص ٥٩).

(٢) حكى بعضهم في المسألة قولين للشافعي، وأنكر ذلك الأستاذ أبو اسحق، وحكى الماوردي ثلاثة أوجه للأصحاب في المسألة. ثالثها: إن تضمن الخطاب تعبداً للعبيد، توجه إليهم، وإن تضمن ملكاً أو عقداً أو ولاية لم يدخلوا فيه. وهذا قريب مما استظهره السبكي من نص الشافعي، حيث ذكر أن الشافعي لا ينكر دخول العبيد لغةً في لفظ (الناس) و(المؤمنين)، ولكنه تكلم في فائدة وراء ما تكلم به أهل الأصول، وهي أنه استقرأ الآيات فوجدها تعم العبيد في أماكن الضرورات دون غيرها، والضرورات هي ما لا يفترق فيه الحر والعبد كالإيمان والصلاة والصوم. قلت: وهذا يُضاهي قول الجصاص بأن الخطاب يتناول العبيد في حقوق الله دون حقوق العباد، ولعله مراد ابن خويز منداد المالكي المخالف في هذه المسألة. (البحر ٣/ ١٨١، رفع الحاجب ٣/ ٢١٣).

من [الآمر]؛ فإذا كان هو في تصريفِ مالكه لم يدخلْ في تصريف غيره إلا بـدليلٍ يـدلّ عليه.

وأمّا الدليل على أنهم يدخلون مع الأحرار؛ أنّ صيغة قوله (افعل) تتناول فعـل الحرّ والعبد على وجهٍ واحد، وكلُّ واحدٍ منهما يجوز أن يكون مأموراً بهـذا الأمـر، ألا ترى أنّه لو أراده صحّ؟ فاشتملَ الأمرُ على الأحرار والعبيد على وجهٍ واحد.

ويُقال أيضاً: إنّه لمّـا جـاز أن يكـونَ العبيـدُ معنـيّين بهـذا الأمـر؛ دخلـوا في هـذا الخطاب إلا أن يوجدَ مانعٌ سمعيٌّ أو عقليٌّ ولم يوجد.

فإن قالوا: إنّ المانعٌ قد وُجد، وهو ما وُجد من وجوبِ خدمتـه لـسيّده في أوقـات العبادة.

قلنـا: إنّما تلزمه خدمة سيّده إذا فرغَ مـن العبـادات، فـصارت أوقـاتُ العبـادات مستثناةً من أوقات خدمة السيّد؛ كأوقاتِ الأكل والـشرب، وشـغلهِ بنفـسه فيمـا لابـدّ منه.

[و] **قولهُم**: إنّه في تصريف سيّده فلا يكون في تـصريف آخـر؛ لـيس بـشيء؛ لأنّـه يجوز أن يكونَ في تصريف سيّده في وقتٍ وفي تصريف خالقـه في وقـت، ألا تـرى أنّـه لو عنى العبيد صحّ؟ فإذا جاز أن يكونوا معنيّين بهذا الأمر وحقُّ السيد علـيهم قـائم، كذلك يجوز أن يكون الخطابُ المطلقُ متناولاً للعبيد أيضاً وحـقُّ الـسيّد علـيهم قـائم، والله أعلم.

مسألة

مذهب الشافعي أنّ النساء لا يدخلن في خطاب الرجال.

وذهب أصحابُ أبي حنيفة إلى أنّهنّ يدخلن[1].

---

(١) محل الخلاف هو في جمع المذكر السالم ونحوٍ مما يغلّب فيه الرجال على النساء، أما الجمع المـشترك مثل (الناس) و(القوم) فيشمل الجنسين اتفاقاً.=

وقالوا: قد دخلْنَ في أكثر الأوامر المطلقة في الشرع؛ مثل الأمر بالصلاة والزكاة والحج وغير ذلك، فدلّ أنّ حقَّهنَّ الدخولُ بصيغة الأمر.

ولأنّ أهل اللغة قالوا: إنّ الرجال والنساء إذا اجتمعوا غلبت علامةُ التذكير على علامة التأنيث؛ فصار الخطاب في حقّ الجنسين على وجهٍ واحد.

وأمّا دليلنا؛ هو أنّ أهل اللغة فرّقوا بين الجنسين في خطاب الجمع كما فرّقوا في خطابِ الفرد؛ فإنّهم قالوا في خطاب الجمع للرجال (افعلوا) وللنساء (افعلن)، وفي خطابِ الفرد للرجل (افعل) وللمرأة (افعلي) ، وإذا اختلفت الصيغةُ في الجنسين؛ دلّ أنّ أحدهما لا يدخلُ في خطاب الآخر، كما لا يدخلُ الرجال في خطاب النساء، وكما أنّ في خطابِ الفرد لا تدخلُ المرأة في صيغةِ خطابِ الرجل.

ويُستدلّ بحديث أمّ سلَمة؛ أنّها قالت لرسول الله ﷺ: ما نرى الله تعالى يذكر إلا الرجال! فأنزل الله تعالى ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾[1] الآية إلى آخرها[2].

فإن قالوا: أرادت الإفراد بالذّكر.

قلنا: هذا الطلبُ إنّما يصحّ أن لو وُجد إفرادُ الرجال بالذّكر، وإذا كان عندكم الخطاب يتناول الجنسين من حيثُ وضعُ اللغة، فيكون دخولُ النساء فيه مثل دخول الرجال؛ فلا يستقيمُ طلبُ الإفراد بالخطاب؛ لأنّه تعالى لم يفردْ الرجال بالذّكر في محلٍّ ما في خطاب الجمع، فمن أيّ وجه تطلب النساء أن يُفردن بالذّكر؟

=أما كلمة (من) فاتفق الأكثر على دخول النساء والرجال فيها، وحكى الفخر الرازي الاتفاق على أنه إذا قال: (من دخل الدار منٍ أرقائي فهو حر) أنه لا يتخصص بالعبيد الذكور، وكذا لو أوصى بهذه الصيغة، أو ربط بها توكيلاً أو إذناً في قضيةٍ من القضايا.
أما جمع التكسير، فقد ذكر بعضهم أن لا خلاف في عدم دخول النساء فيه، ويشهد له أنه لو وقف على بني زيد، فإنه لا يدخل فيه البنات، إلا إن قامت قرينة على الدخول كما لو وقف على بني هاشم وتميم، فإن القصد الجهة، وذكر العضد أن المكسر لا يشمل الإناث إن دل بمادّته كرجال، وإلا ففيه الخلاف السابق. (فواتح الرحموت ١/ ٢٧٣، المحصول ٢/ ٥٠٧، حاشية البناني ١/ ٤٣٨).
(١) سورة الأحزاب: ٣٥.
(٢) رواه أحمد ٦/ ٣٠٦ وابن جرير في تفسيره ١٠/ ٣٠٠ من حديث أم سلمة رضي الله عنها. وإسناده صحيح.

ببينة: أنّا إذا قلنا: يكون الخطاب للرجال والنساء في صيغة الجمع على وجهٍ واحد؛ لا يبقى لخطاب الرجال على الانفراد صيغة، وهذا محال.

وأمّا الذي قالوا: إنّ النساء قد دخلن مع الرجال في أكثر خطاب الشرع.

قلنا: إنّما دخلن بدلالةٍ وقرينة.

وأمّا كلامُهم الثاني؛ قولهم: إنّ الرجالَ والنساء إذا اجتمعوا غلبت علامةُ التذكير علامة التأنيث.

قلنا: هذا لا يُعرف لغةً، إنّما هذا قول الفقهاء، وعلى أنّنا لا ننكر دخولَ النساء في خطاب الرجال إذا أُردْنَ بذلك، ويكون ذلك على وجه المجاز؛ كالحمار إذا أُريد به البليد تناولَه على وجه المجاز، والكلامُ في الحقيقة؛ وقد بيَّنّا أنّه لا يجوز أن يدخلنَ من حيث الحقيقة، والله أعلم.

فصل

أفعال السّكران وأقواله داخلة تحت التكليف في قول عامّة الفقهاء.

وقال أهل الكلام: لا تكليفَ عليه، وتابعهم بعضُ الفقهاء[1].

وقال من يمنع دخولَه تحت التكليف: إنّ توجيه التكليفِ مع عدم علم المكلّف بما كُلّف به: محال؛ لأنّه يدخل هذا في تكليف الإنسان ما ليس في وسعه، وهذا لا يجوز في الشرع ولا في العقل.

قالوا: ولأنّه لو جاز تكليفُ السّكران؛ جازَ تكليف المجنون والصبيّ، بل جواز

---

(١) محل الخلاف هو السكر في غير حال الضرورة والخطأ، والقول بتكليف السكران حينئذٍ هو منصوص الشافعي والإمام أحمد، وعليه تدل فروع الحنفية، وأطبق المتكلمون على خلافه، وزعموا أن وجوب العقوبات والضمان على السكران من قبيل خطاب الوضع.
وقد ردَّ عليهم ذلك السبكي، وقال: بل هو مكلف، ولا حاجة إلى الجواب بأنه من خطاب الوضع، فإنه يلزم عليه ألا يأثم، ونحن نؤثمه، إذ هو الذي ورَّط نفسه بتسببه إلى زوال عقله بالسكر. (رفع الحاجب ٢/ ٦٣، البحر ١/ ٣٥٣، فواتح الرحموت ١/ ١٦١).

تكليفنا الصبيَّ أقربُ من تكليف السّكران؛ لأنّ الصبيّ له عقلٌ وتمييزٌ وإن لم يكمل مثل ما كُمل للبالغين، فإذا لم يُكلّف الصبيُّ فلأنْ لا يُكلّف السّكران أولى.

قالوا: وأمّا الصلاة إذا فاتتْه في حال السّكْر؛ فإنّما القضاءُ بأمر جديد بعدَ الصحو.

ويقولون أيضاً: إن الأمر فيما قلتم متقدّمٌ على زوال العقل؛ فإنّه يُقال له: إذا سكرت في وقت صلاة، أو نسيت صلاةً، أو نمتَ عنها، أو أتلفتَ شيئاً في حال السّكر أو في حال النوم؛ لزمكَ ضمانه.

وأمّا دليل ما صار إليه الفقهاء:

قوله تبارك وتعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾[1] فقد خاطب السّكران في حال السّكر بالكفّ عن الصلاة حتّى يعلم ما يقول، فدلّ أنّ السكر لا ينافي الخطاب.

ولأنّ الأمّةَ أجمعت على صحّة ردّته في حال السّكر، وأجمعوا على وجوب الحدّ عليه بالزنا والقذف، وكذلك يلزمُه ضمانُ ما يُتلفه من الأموال، فدلّت هذه الأحكام أنّ التكليفَ قائمٌ في حقّه وإن زال عقله بالسّكر.

وقد قال بعض الأصحاب: إنّه حين أقدمَ على الشرب كان عاقلاً، وقد تكلّف سبباً محظوراً أجرى اللهُ العادة في زوال العقل به؛ فجُعِلَ المزالُ بالسبب المحظور بمنزلة القائم، ولهذا المعنى إذا قتل الإنسان مورّثه؛ جُعل المقتول كالحيِّ حتّى لم يورّث منه، وكذلك نقول: إنّ التكليفَ متوجّهٌ على النائم، وجُعل كاليقظان بدليلٍ شرعيٍ قام عليه، وهو إيجابُ الصلاة عليه وإن استوعب النومُ جميع وقت الصلاة، وكذلك إذا انقلب على شيء وأتلفه؛ يجب عليه الضّمان، هكذا قال بعض الأصحاب.

والأصحّ عندي: أنَّ السّكران يتوجّه عليه الخطاب، ويُجعل عقلُه بمنزلة القائم بالدلائل التي قامت عليه من جهة الشرع، وإذا جعلنا عقله بمنزلة القائم شرعاً؛ استقام

---

(١) سورة النساء: ٤٣.

خطابه وتكليفه.

وأمّا النائم؛ فالأولى أن يُقال: لا تكليف عليه في حال النّوم؛ لأنّ النبي ﷺ قال: "**رُفع القلم عن ثلاثة**" وذكر فيهم "**النائم**"[1].

ولأن النّوم مباح فلا يُجعل النائم بمنزلة اليقظان، ويُعتبر ما وُجد من زوال الحسّ بالنّوم، ولا يجوز تكليفُ من لا حسّ له ولا علم، فأمّا وجوبُ القضاء بعد اليقظة للصلاة التي فاتته في حال النّوم ووجوبُ غرامات المتلفات؛ فإنّما ذلك بالأمر بعد الانتباه.

قال الأصحاب: ولا تكليفَ على السّاهي فيما سها عنه، وذلك لعدم علمه بما سها عنه؛ لأنّه لو كان عالماً [به] لم يكن ساهياً.

فأمّا المُكرَه؛ ففعلُه داخلٌ تحت التكليف؛ لأنّه يقدر على تركه بأن لا يستسلم لما خُوّف به، وهذا بخلاف حركة المرتعش، لا يوصف بأنّه مكرَهٌ عليها؛ لأنّه لا يقدر على تركها، فالإكراه لا ينافي العلم والقصد، فلا ينافي دخولَ فعله تحت اقتداره واختياره، وإذا كان فعلُه مع الإكراه تحت اقتداره واختياره؛ فلم يسقط التكليف.

وقال بعض المتكلّمين: إنَّ فعل المكره لا يدخل تحت التكليف[2].

وليس لهذه الطائفة تعلّقٌ إلا ادعاؤهم فَقْد الاختيار، قالوا: ولا تكليفَ مع عدم الاختيار.

---

(١) رواه أبو داود (٤٣٩٨) والنسائي (٣٤٣٢) وابن ماجه (٢٠٤١) من حديث عائشة رضي الله عنها، وإسناده حسن من أجل حماد بن أبي سليمان، وهو على إمامته وفقهه له أوهام.

(٢) وهو مذهب المعتزلة، وموضع الخلاف: ما إذا وافق داعيةَ الإكراه داعيةَ الشرع، كما لو أُكره على الدخول في الإسلام، أو على الصلاة، فالجمهور يجوّزون التكليف بهذا، والمعتزلة يمنعون، أما ما خالف داعية الإكراه فيه داعية الشرع، كالإكراه على قتل مسلم، وشرب الخمر، فاتفق الفريقان على جريان التكليف بذلك.
وسرُّ الخلاف في القسم الأول أن المعتزلة لم يعقلوا توجُّهَ الوجوب إلا مع الثواب عليه، فحين انتفى الثواب على الصلاة مثلاً بسبب الإكراه عليها، فقد انتفى الوجوب عندهم، أما الجمهور، فقد تصوَّروا الوجوب دون الثواب عليه، فصحَّت الصلاة عندهم. (انظر: البرهان ١/ ٩١، المحلي على جمع الجوامع ١/ ٧٥).

وربَّما يقولون: إنَّه غير مريدٍ لما أُكره عليه ولا قصدَ له، فصار فعلُه كفعل النائم.

وليس هذا بشيء؛ لأنَّا قد بيَّنَّا أنّ اختياره فيما أُكره عليه قائم، ألا ترى أنَّه يمكنه أن يصبر على ما خُوّف به؟ فدل أنَّه إذا لم يصبر، وفعلَ ما أكره عليه؛ فإنّه يفعله عن قصد واختيار.

والدليلُ على بقاء التكليف في حقّه: أنّه تنقسم عليه الأحكام فيما أُكره عليه؛ ففي بعضها يجبُ عليه فعلها، وفي بعضِها يحرم، وفي بعضِها يباح، وفي بعضِها يرخّص، فالأوّل؛ مثل أكل الميتة [والدم]، والثاني؛ مثل القتل، والثالث؛ مثل إتلاف مال الغير، والرابع؛ مثل إجراء كلمة الكفر على لسانه مع طمأنينة قلبه على الإيمان، فانقسام الأحكام عليه دليلٌ قاطعٌ على بقاء التكليف.

وقد أجمعت الأمّة على أنّه لو أَكرهَ إنساناً على قتل إنسان لا يجوز [له] أن يقتلَه، ولو قتله أَثم إِثْم القتل[1]، ولولا الحظريّة عليه قائمةٌ[2] لم يأثم، ولّما أثمَ ثبتَ أنّ التكليف قائمٌ مستمرٌّ عليه.

وأمّا الصبيان؛ فلا تكليف عليهم في فعل شيءٍ ما؛ لأنّ التكليف من قِبَل الله تعالى، واللهُ تعالى وضعَ عنهم طلب الأفعال ولم يوقعْهُم في هذه الكُلفة، مرحمةً من قِبَل الله تعالى ونظراً لهم.

---

(١) وممن حكى هذا الإجماع أيضاً: أبو إسحق الشيرازي والقرطبي في تفسيره، وقد ذكرنا أن المعتزلة أيضاً لا يخالفون في حرمة القتل في هذه الحالة، فلا عبرة بما في جمع الجوامع من خرق فاضح لهذا الإجماع، وزعمه: إن الإثم هنا ليس إثم القتل، ولكن إثم إيثار النفس بالبقاء! وقد رجع السبكي عن قوله بعدم تكليف المكره جملة في كتاب الأشباه والنظائر. (انظر: المحلي على جمع الجوامع ١/ ٧٥، فتح الباري ١٢/ ٣١٢، تفسير القرطبي ١٠/ ١٢٠).

(٢) هذا استعمالٌ قبيح من مثل أبي المظفر رحمه الله، فمن المعلوم في النحو وجوب حذف الخبر بعد لولا إذا كان كونا مطلقا، وعلله الشيخ خالد بأنه معلوم بمقتضى لولا، إذ هي دالة على امتناع لوجود، وإنما وجب الحذف لسدِّ الجواب مسدّه وحلوله محله.
وإنما اختلف النحاة في الكون المقيد، فمنع الجمهور كونه خبراً، وجوّزه بعضهم، مثل الرماني وابن الشجري وابن مالك، أما هنا فقوله (قائمة) كون مطلق، فالصواب قوله: لولا الحظرية عليه لم يأثم، والله أعلم. (انظر: شرح التصريح ١/ ١٧٨).

فأما الحقوقُ الماليّة التي تجب عليهم؛ فليس فيها إلزامُ فعل ولا إيقاعٌ لهم في كُلفة ومشقّة، إنّما الإيجابُ عليهم يلاقي ذممهم، ولهم ذممٌ صحيحة، وأمّا فعل الأداء الذي هو كُلفة ومشقّة فهو متوجّهٌ على الأولياء لا على الصبيان.

والجملة: أنّ إزالةَ التكليف عن الصبيان؛ نظرٌ من الله تعالى ومرحمة، وذلك في إسقاط الفعل الذي يتضمن التعب والمشقّة، وأمّا أمرُهم بالعبادات عند بلوغ السبع؛ فنوع امترانٍ واعتيادٍ وليس على جهة التكليف، وكذلك ضربُهم على إساءة الأدب؛ للرياضة كضرب الدابّة.

وأمّا الذي قاله الشافعي – رحمه الله – من سقوط الظهر عنه إذا كان فعله في أوّل الوقت وهو غير بالغ ثمّ بلغ في آخر الوقت؛ فإنّما كانَ كذلك؛ لأنّه فعلَ وظيفة الوقت في أوّل الوقت فمنعَ فعلُها من وجوبها عليه في آخر الوقت إذا بلغ؛ لئلا يؤدّي إلى التثنية في الوظيفة، وقد قرّرنا هذا المعنى في خلافيّات الفروع.

مسألة

لا يدخل الآمر في الأمر عند عامة الفقهاء.

وذهبت طائفةٌ قليلة من أصحابنا [إلى] أنّه يدخل[1].

والمسألة مصوّرةٌ في النبي ﷺ إذا كان آمراً، فأمّا الأمرُ الواردُ من قِبَل الله تعالى

---

(١) اختلفت مسالك الأصوليين في هذه المسألة اختلافاً كثيراً، فذهب إلى عدم الدخول: الأستاذ أبو منصور، والقاضي أبو الطيب، وسُليم الرازي، وبه قال الفخر الرازي حيث قال: يشبه أن يكون كونه آمراً قرينة مخصصة، وذكر النووي أنه الأصح.
وذهبت طائفة إلى الدخول منهم: الغزالي والآمدي وابن الحاجب ونسباه للأكثر.
وتوسطٍ الجويني، فذكر أن المرجع إلى القرائن، فقد لا يدخل، كما في قولك: من دخل الدار فأعطه درهما، وقد يدخل، كما في قولك: من وعظك فاتعظ.
وذهب أبو الحسين إلى تفصيل خلاصته: أن اللفظ إن كان يتناول المخاطب دخل فيه، كقوله: إن فلاناً يأمرنا بكذا، وإلا فلا، كقوله: إن فلاناً يأمركم بكذا. والغريب: أن الفخر الرازي نقل هذا التفصيل عن أبي الحسين، واستحسنه، ثم قال بغيره! (البحر ٣/ ١٩٢، المحصول ص ٣٤٥، وص ٦٠٩، البرهان ١/ ٢٤٨، المستصفى ٢/ ٨٨، الإحكام ٢/ ٤٠٣، رفع الحاجب ٣/ ٢٢٠، المعتمد ١/ ١٣٦).

بذكر الناس وأمرهم بشيء لفعله؛ فقد اتفقوا أنّ الرسول يدخلُ في ذلك[1].

وتعلّق من قال بدخوله في الأمر؛ قال: لأنّ الرسول ﷺ مبلّغٌ عن الله عزّ وجلّ، فإذا قال للأمة: افعلوا كذا؛ فيصير كأنّ الله تعالى قال: افعلوا كذا، فيدخل النبي ﷺ فيه مثل ما يدخل غيره.

وربّما يقولون: إن الأمرٌ يدلّ على الإيجاب؛ فيصير كأنَّ النبي ﷺ قال: هذه العبادة واجبة، فتكون واجبةً على الكلّ.

وأمّا دليلنا:

أنّه لا يجوز أن يكون آمراً لنفسه بلفظٍ يخصّه،فلا يجوز أن يكون آمراً لنفسه[بلفظٍ] يعمّه ويعمّ غيره، وهذا لأنّه آمرٌ فلا يكون مأموراً، كالمأمور لا يكون آمراً.

ولأن الأمرَ قولُ القائل لمن دونه (افعل)، فصارت الرتبةُ شرطَ صحّة الأمر، ولا يُتصوّر رتبةٌ مع نفسه؛ لأنّه لا يتصوّر أن يكون الإنسان أعلى رتبةً أو أدنى رتبةً من نفسه! ولهذا لم يصحّ أمر الإنسانِ نفسَه على التخصيص.

وأيضاً: فإنّ الأمر قولٌ موضوعٌ لاستدعاء الفعل وطلبه، وهذا وضعٌ لطلبه من الغير؛ لأنَّ هذه الصيغَ إنّما تكلمت بها العرب لحاجتهم إليها، وليفهمَ البعضُ من البعض مرادَه وخطابه، ولا يُتصوّر منه قولٌ لاستدعاء الفعل من نفسه؛ لأنّ طبيعته داعية إليه، طالبةٌ منه فعلَ كلّ ما يسرّه والكفّ عن كلّ ما يضرّه، فلا حاجةَ إلى قولٍ يوضع له مع نفسه لطلب فعلٍ منه، أو قولٍ يوضع لمنعه عن فعل.

وهذه كلمات قطعيّة.

والذي قال الخصم: إنّه يصير كأن الله تعالى قال: افعلوا.

قلنا: إذا قال تعالى: افعلوا؛ فالنبي ﷺ يكون مأموراً، وإذا قال النبي ﷺ فيكون آمراً، والكلامُ في دخول الآمر في الأمر فلا يردُ عليه الموضعُ الذي لا يكون فيه آمراً،

---

(١) بل في هذه المسألة خلاف سيأتي تعليقاً بعد قليل..

وهذا كالسيّد يقول لغلامه: اسقني، فإنّه لا يدخل السيّد في هذا الأمر، وإن كان يجوز أن يدخل في أمرِ غيره.

وأما قولهم: إنّ أمره يصير كأنّه قال: هذه العبادة واجبة.

قلنا: ولِمَ يصير هكذا؟ وهذا خبر وذاك أمر، والخبر خبرٌ في حقّ كل أحد، وأمّا الأمر فيتناول المأمورَ على الخصوص بحكمه.

وأمّا الأمرُ الوارد من قِبل الله عزّ وجلّ بخطاب النبيّ ﷺ والرسول؛ فإنّه يتناوله على الخصوص، ولا يتناولُ غيره إلا أن يقوم عليه الدليل[1].

وأمّا الوارد بقول **(يا أيها الناس)** أو **(يا أيّها الذين آمنوا)** أو **(يا عبادي)**؛ فأمرٌ يتناول النبي ﷺ وغيره، لأجل عموم اللفظ، والله أعلم[2].

واعلم أنّ الأصحاب ذكروا أنّ الخطابَ الواردَ من الله عزّ وجلّ ومن رسوله ﷺ إنّما يتناول المكلّفين الصالحين لهذا التكليفِ الواردِ الموجودين عند الخطاب، فأمّا الذين يوجدون من بعد ذلك، فإنّما يدخلون في الخطابِ بالإجماع.

وهذا لأنّ خطاب المعدوم [وإن كنّا نجوّزه فإنّا لا نقول: هو موجب؛ لأنّ خطاب المعدوم] لا يُتصوّر إفادته الإيجاب، فدخولُهم في الخطاب لا يكون بنفس الخطاب وإنّما يكون بدليلٍ آخر، وليس ذلك إلا الإجماع.

وكذلك نقول في كلّ خطابٍ معلّق بصفة: إنّما يتناول أهلَ تلك الصفة عند مورد الخطاب، فأمّا من يصير بتلك الصفة في حالةٍ أخرى؛ فإنّما يتناوله الخطاب بدليل آخر.

وإذا ثبت هذا؛ فخطاب الله تعالى وخطاب رسوله ﷺ باسم الجمع إنّما صار

---

(١) ستأتي هذه المسألة بأوسع من هنا في كتاب العموم، وترجيحُ أبي المظفر هناك مخالفٌ لما ذكره هنا.

(٢) هذا قول أكثر العلماء، ونسبَ الآمدي عدم الشمول لطائفة من الفقهاء والمتكلمين، وذهب الصيرفي والحليمي إلى مذهب ثالث، وهو: أن كل خطاب صُدِّر بكلمة (قل) لا يدخل فيه النبي ﷺ بخلاف غيره. (الاحكام ٣/ ٣٩٧، رفع الحاجب ٣/ ٢١٥).

شاملاً جميع أهل الأعصار مع عدمهم عند ورودِ الخطاب بدليل إجماع الأمّة، والإجماع في نفسه دليل قاطع، ولا شكَّ أنّهم عقلوا ذلك حين أجمعوا عليه، وقالوا ما قالوه عن دليل، فثبت ما أجمعوا عليه وإن لم يُنقل [الدليل] الذي أجمعوا عليه [لأجله][1].

مسألة

الأمر بالشيء يدلّ على إجزائه

وهذا قول جميع الفقهاء، وذهبت طائفة من المتكلمين: أنّه لا يدلّ على إجزائه، ولابدّ فيه من دليل آخر[2].

وقال هؤلاء الطائفة: لابدّ أن نبيّنَ المراد من قولنا (مجزئ) ليصحّ أن نتكلم عليه،

---

(١) هذه المسألة من غرائب الأصوليين! وقد قال ابن دقيق العيد: الخلاف فيها قليل الفائدة، ولاينبغي أن يكون فيها خلاف عند التحقيق، لأنه إما أن يُنظر إلى مدلول اللفظ لغة، ولا شك أنه لا يتناول غير المخاطب، وأما أن يقال: أن الحكم يُقصر على المخاطب إلا أن يدل دليل على العموم في تلك المسألة بعينها، وهذا باطل لما عُلم قطعاً من الشريعة أن الأحكام عامة إلا حيث يرد تخصيص. (البحر ٣/ ١٨٥).

(٢) اعلم ان في المسألة قولين:

الأول: أن الأمر يدل على الإجزاء وسقوط القضاء، وهو قول جميع الفقهاء، واختاره جمهور المتكلمين كالجويني والغزالي والآمدي والرازي.

الثاني: أن الأمر لايدل على الإجزاء، بل يفيد الامتثال والثواب، أما القضاء فيحتاج إلى دليل، وهو قول أبي هاشم وعبد الجبار من المعتزلة، واستروح لقولهما السبكي.

وهذا القول باطل مخترع، قال فيه الأستاذ أبو منصور: هو خلافٌ مردودٌ بإجماع السلف علي خلافه، وقال إمام الحرمين: لستُ أرى هذه المسألة خلافية، ولا المعترض فيها بإشكال الفقه معدوداً خلافه.

وقد أورد السبكي على الفقهاء تصحيحهم صلاة فاقد الطهورين مع إيجابهم القضاء عليه، ولا يخفى أن هذا يلزم بعض الفقهاء لا جميعهم، فقد اختار المزني عدم القضاء لأنه أدى وظيفة الوقت وتبعه على ذلك النووي في شرح المهذب.

وقد بالغ بعض المتكلمين في الرد على عبد الجبار، فاختاروا عدم وجوب القضاء لظانٍّ الطهارة وهو في الصلاة ثم تبين حدثه! وصرح بذلك الآمدي، ولا ريب أن هذا قول باطل لا يُعرف في مذاهب العلماء، لذلك قال السبكي: لا أعرف هذا القول عن أحد.

قلت: والصواب التمثيل بمن صلى بنجس لم يعلمه، أو صلى إلى غير القبلة باجتهاد، فثم من ذهب إلى عدم وجوب القضاء، وله من النصوص ما يعضده، والله أعلم.

(حاشية قليوبي وعميرة ١/ ٩٦، البحر ١/ ٤٠٦، الإحكام ٢/ ٢٥٦، البرهان ١/ ١٨٣، رفع الحاجب ٢/ ٥٤٧، غاية الوصول ص ١٥).

قالوا: وعلى أنّا لا نريد بقولنا (مجزئ) أنّه يُثاب عليه، وأنّه حلال؛ لأنّا نقول: إنّ المأمور لابدّ أن يكون مثاباً عليه، ولابدّ أن يكون حلالاً؛ لأنّه إمّا أن يكون واجباً أو مندوباً إليه، وأيّهما كان فلابدّ أنّه حلال، وإنّما نريد بقولنا (إنّه مجزئ): أنّا إذا قلنا هذه اللفظة في الصلاة؛ فالمراد بذلك أنّ القضاءَ غير لازمٍ فيها، وإذا قلناه في البيع؛ فالمراد أنّ الملكَ الصحيحَ يقع به، وإذا قلناه في الشهادات؛ فالمراد من ذلك أنّه يجبُ على القاضي أن يقضيَ بها، فهذا هو المراد بقولنا: (مجزئ).

وإذا عُرف هذا نقول: إن الأمر لا يقتضي إلا كونَ المأمور واجباً أو ندباً [على الخلاف]، وكونه كذلك لا يمنع كونَه غير مجزئ، بل لا يمتنع أن يكون واجباً أو ندباً ومع ذلك لا يكون مجزئاً على المعنى الذي قلناه.

وهذا كما نقول في من ظنَّ أنّه على طهارة وليس على الطهارة: تجب عليه الصلاة وإن كانت الصلاة غير مجزئة، وعليه قضاؤها إذا علم أنّه محدِث.

وكذلك من أفسَد على نفسه الحجّ: يجب عليه المضيّ وإن كان غير مجزئ عنه، فهذا كلام ذكره عبد الجبّار بن أحمد في (**العُمَد**).

وأما دليلنا نقول: إنّ معنى الإجزاء: هو الخروج عن عهدة الأمر، وانتهاء ذلك الأمر في حقّه، فنقول على هذا: امتثل الأمرَ كما أُمر، فوجبَ أن يخرجَ عن عهدة الأمر؛ كالمولى إذا قال لغلامه: اسقني فسقاه، يخرجُ عن عهدته، وهذا لأنّ الأمر لا يقتضي الفعل إلا مرّةً واحدةً، فإذا فعل المأمورُ ما اقتضاه هذا الأمر؛ وجب أن لا يبقى عليه واجبٌ آخر من جهة هذا الأمر، وإذا لم يبقَ عليه شيءٌ من جهة الأمر؛ لابدَّ أن يُحكمَ بكون المفعول مجزئاً، وهو يعني خروجَه عن عهدته، وهو كما لو نُهي عن شيء فانتهى خَرجَ عن عهدة النهي.

وأمَّا كلامهم؛ ففي غاية الضعف؛ لأنّ القضاءَ يجب بأمر جديد، فكيف يستقيم تفسير الإجزاء بسقوط القضاء؟ ولهذا المعنى صحّ ورودُ أمرٍ من الشارع لا قضاء له عن فواته؛ مثلُ الجمعة وما يشبهها، وإنَّما معنى الإجزاء ما بيّناه.

ببينة أنّ المأمور بامتثال الأمر يصيرُ مطيعاً لأمر آمره، ومتى جُعل مطيعاً لابدّ أن تكون [الطاعة مجزئةً؛ لأنّها إذا لم تكن مجزئةً عنه لا تكون] طاعةً.

وأمَّا الذي قالوا: إنّه إذا ظنَّ أنّه على الطهارة؛ تجب عليه الصلاة ثُمَّ يلزمه قضاؤها.

قلنا: إنّما وجب بناءً على [أنّه على] طهارة؛ فإذا تبيّن أنّه لم يكن على طهارة؛ ظهرَ أنّه لم يمتثل المأمور كما أُمر فَبُني الحكم على ما تبيّن حقيقةً، وأُعرض عن الحكم الذي كان مبتنياً على ظنّ منه وكان الأمر بخلافه.

وكذلك في مسألة الحجّ الفاسد إذا مضى عليه إنَّما وجبَ عليه القضاء؛ لأنّه [لم] يمتثل المأمورَ كما أُمر؛ لأنّه أُمر بالحجّ الخالي عن الإصابة، وقد حجّ لا على هذا الوجه، فلم يخرج عن عهدة الأمر.

وأمّا في مسألتنا فقد فعل المأمور كما أُمر، فلابدّ أن يقع المفعولُ مجزئاً عنه على أيّ وجهٍ فُسّر الإجزاء، والله أعلم.

مسألة

الأمر بالشيء نهي عن ضدّه من طريق المعنى

وهذا مذهب عامّة الفقهاء، وذهبت المعتزلة إلى أنّه لا يكون نهياً عن ضدّه[1].

---

(١) اعلم أن المذاهب في ذلك ثلاثة:
الأول: أن الأمر بالشيء هو عينه النهي عن ضده، وهو قول بعض القائلين بكلام النفس لا جميعهم، واختاره القاضي أبو بكر أولاً.
وقد زيفه إمام الحرمين بقوله: إن القول القائم بالنفس الذي يُعبّر عنه بـ(افعل) مغايرٌ للقول الذي يعبر عنه بـ(لا تفعل) ومن جحد هذا سقطت مكالمته، وعُد مباهتاً.
الثاني: أن الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده ولا يقتضيه، وهو قول القاضي عبد الجبار وقدماء المعتزلة، وإليه يرمي كلام إمام الحرمين.
الثالث: أن الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده لكنه يقتضيه، وهو قول الفقهاء من اتباع أبي حنيفة والشافعي وأحمد، وبه قال بعض المتكلمين كالقاضي أبي بكر آخراً والرازي والآمدي، وإليه ذهب أبو الحسين وابن العارض من المعتزلة. =

وتعلّقوا في ذلك بوجوه:

منها: أنّ القائلَ به لا يخلو: إمّا أن يقول: إنَّ الأمرَ بالشيء نهيٌ عن ضدّه من حيثُ اللفظ أو من حيث المعنى، فإن قلتم: من حيث اللفظ؛ فهذا مدفوعٌ من حيث المشاهدة والمحسوس، وهذا لأنّا سمعنا الأمرَ من قوله لغيره (افعل) فكيف يُسمع النهي من هذا اللفظ وهو ضدّه؟ وإن قلتم: من حيث المعنى، فليس المعنى إلا أنّ الحكيم إذا أراد شيئاً فقد كره ضدّه، وإذا حسّن شيئاً فقد قبّح ضدّه، وهذا لا يوجِب أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن ضدّه؛ لأنّ الله تعالى قد أمر بالشيء من غير أن يكرهَ ضدّه كالنوافل؛ فإنّه تعالى أمر بها ولم يكرهْ ضدّها، لأنّه لو كرهَ ضدّها؛ لم تكن النوافلُ نوافل بل كانت واجبات.

ومنها: أنّ الأمر بالشيء لو كان نهياً عن ضدّه؛ وجبَ أن يكون العلمُ بالشيء

=وبذلك صرح الغزالي، حيث أورد عليه قوله بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فقال: نحن نقول: ذلك واجب، وإنما الخلاف في إيجابه: هل هو عين إيجاب المأمور به أو غيره؟ فإذا قيل: اغسل الوجه، فليس عين هذا إيجاباً لغسل جزء من الرأس، ولا قوله: صم النهار، إيجاباً بعينه لإمساك جزء من الليل، ولذلك لا يجب أن ينوي إلا صيام النهار، ولكن ذلك يجب بدلالة العقل على وجوبه من حيث هو ذريعة إلى المأمور، لا أنه عين ذلك الإيجاب.
وقد شنع إمام الحرمين على القائلين بهذا القول بأن عليهم التزام قول الكعبي بنفي المباح، ورد ذلك الآمدي بأن ذلك يلزم أن لو قيل بكونها منهياً عنها في ذواتها، وأما إذا قيل بكونها منهياً عنها من جهة كونها مانعةً من فعل المأمور به، فلا.
وقد بين ابن اللحام، أن من فوائد هذه المسألة النزاع في وجوب النكاح، لأن قولنا: المكلف منهي عن الزنا، فيكون مأموراً بضده، وهو النكاح.
وقد نازع في ذلك الطوفي لأن الشيء إذا كان له أضداد، فالنهي عنه أمرٌ بأحد أضداده،والزنا لم ينحصر ضده بالنكاح، بل ليس ضداً له أصلاً، إنما ضده تركه، وتركه يكون بالنكاح أو بالتسرّي،او بالاستعفاف مع العزوبة، فيكون المكلف مأموراً بواحد من تلك الخصال على التخيير، لكن لا نعلم أحداً قال بوجوب التسرِّي.
وقد أجاب ابن اللحام على ذلك بأنه متجه فيما إذا كان المكلف لا شهوة له، أما إذا كان له شهوة فيتعين الوطء المباح دون بقية الأضداد.
وأما قوله: (لا نعلم أحداً قال بوجوب التسري) فلم يطلع على ما قاله الأصحاب في ذلك، وقد ذكر غير الواحد: إذا قلنا بوجوب النكاح ففي الاكتفاء بالتسري وجهان، أظهرهما: الاكتفاء به.
(الإحكام ٢/ ٢٥٥، البرهان ١/ ١٧٩، المعتمد ١/ ٩٧، المحصول ص ٣٧٨، إحكام الفصول ص ٢٢٨، قواعد ابن اللحام ص ١٩٥).

جهلاً بضدّه، والقدرةُ على الشيء عجزاً عن ضدّه، كما قلتم: إنّ إرادةَ الشيء تكون كراهيةً لضدّه، فيؤدّي ما قلتم إلى أن يكون الشيء بصفة ضده؛ لأنّ الكراهة ضدُّ الإرادة، فلو كانت الإرادة كراهةً لضدّه؛ لكان الشيء بصفة ضدّه، وهو باطل.

ومنها: أنّ الشيء إذا كان له ضدّان مثل السواد، فإنَّ البياض والحمرة ضدّان له، فيجبُ إذا أراد السوادَ أن يكون كارهاً للحمرة والبياض، والحمرةُ ضدّ البياض كما أنّها ضدّ السوادَ، فكان يجب إذا كره البياض لإرادته السواد أن يكون مريداً للحمرة؛ لأنَّ كراهةَ البياض إرادة للحمرة؛ لأنّها ضدّه، ثُمّ إذا صارَ مريداً للحمرة؛ وجبَ أن يكون كارهاً للسواد والبياض جميعاً؛ لأنّهما ضدّان له، فيجبُ على هذا أن يكونَ كلّ واحد من هذه الأضداد مراداً مكروهاً، وهذا باطلٌ، فما أدّى إليه يكون باطلاً.

وأمّا حجَّتنا:

قلنا: إنّ الأمر بالشيء أمرٌ بما لا وصولَ إليه إلا به، ولا يتمّ إلا بفعله؛ مثل الأمر بالحجّ أمرٌ بالسعي إلى مكان الحجّ قبله، والأمرُ بالاستقاء أمرٌ بإدلاء الدلو في البئر ونزعه، والأمرُ بصعود السطح أمرٌ بنصب السلّم، وقد بيّنَّا هذا من قبل.

وإذا كان الأمرُ بالشيء أمراً بما لا يتمّ المأمور إلا به؛ فنقول: إنّ فعلَ الشيء لا يحصل إلا بترك ضدّه؛ مثلُ الحركة لا تحصل إلا بترك السكون، وكذلك السكون لا يحصل إلا بترك الحركة، فصار الأمر بالشيء نهياً عن ضدّه معنى بهذا الطريق، ولهذا يكون الأمرُ بالإيمان نهياً عن الكفر؛ لأنّه ضدّه، وكذلك الأمرُ باللبث في المكان نهيٌ عن ضدّه وهو الخروج، والأمرُ بالقيام نهيٌ عن القعود، وأشباه هذا تكثر.

فهذا هو المراد من قولنا: إنّ الأمر بالشيء يكون نهياً عن ضدّه، فإن أعجبهم استعمالُ لفظ النهي فهو الوفاق، وإن لم يعجبْهم هذا اللفظ وقالوا: إنّما قلناه معنى؛ تعيّنت المخالفة في نفس التسمية، ولا مبالاةَ بها بعد الموافقة في المعنى، وإن خالفوا في اللفظ والمعنى جميعاً؛ كان خروجاً عن المعقول، فيكون باطلاً.

والأولى أن نقول: إنّ المسألة مصوّرةٌ فيما إذا وُجد الأمر وقضينا أنّه على الفور،

فلابدّ من ترك ضدّه عقيب الأمر، كما لابدّ من فعل المأمور عقيب الأمر.

وأمّا إن قلنا: [إن الأمر] على التراخي؛ فلا تظهر المسألة هذا الظهور، فالأولى تصويرها في هذا الجانب[1].

وأمّا الجواب عما ذكروه:

أمّا الأوّل؛ فتعلّقهم بالنوافل باطل؛ لأنّ النوافلَ عندنا غير مأمورٍ بها، فإنّ عندنا: أنّ ما ليس بواجب لا يكون مأموراً به، ولئن تناوله الأمرُ يكون على طريق المجاز.

ثُمَّ نقول: الأمر الذي يفيد الوجوب يكون نهياً عن ضدّه، فأمّا الأمرُ الذي يفيد الاستحباب إنّما يفيد النهي عن ضدّه بما يناسبُ الاستحباب، والاستحبابُ أن يكون فعل الشيء أولى من تركه، فالحكم في ضدّه أن يكونَ تركُه أولى من فعله.

وأمّا كلامهم الثاني؛ ففي نهاية الضعف؛ لأنّه يجوز أن يجتمع العلم بالشيء والعلم بضدّه، وكذلك القدرة على الشيء وضدّه، فأمّا فعل الشيء وفعل ضدّه؛ لا يُتصوّر اجتماعهما، والأمر يقتضي الفعل، فبهذا الوجه عملَ في ضدّه بالنهي عنه.

وأمّا كلامهم الثالث الذي ذكروه؛ فليس بشيءٍ أيضاً، لأنّا نجعل الأمر بالشيء نهياً عن ضدّه لا من حيث اللفظ ولكن من حيث المعنى، وهو أنّه لا يتوصّل إلى فعل الشيء إلا بترك ضدّه، وهذا المعنى فيما له ضدٌّ واحد وفيما له أضداد: واحد، فسواء كان له ضدّ واحد أو أضداد فلابدَّ من ترك الكلّ حتّى يفعل المأمور.

وأمّا النهي عن الشيء هل يقتضي الأمر بضدّه؟

فإن كان الشيء له ضدّ واحد مثل الحركة والسكون؛ فكذلك نقول، فإنّه إذا نهاه عن السكون يكون أمراً بالحركة إذ ليس بينهما واسطة، فأمّا إذا كان له أضداد؛ فلا

---

(١) تبع أبو المظفر في ذلك الشيخ أبا حامد حيث شرط أن يكون الشيء مضيَّقا معيناً لا بدل له ليكون الأمر به نهياً عن ضده، وفيه نظر، بل يمكن تصور المسألة في الواجب الموسع، وذلك أنه كما يجب الموسع في جزء من أجزاء الوقت كذلك يحرم الاشتغال بضده، أو أضداده فيه، فإن الحرمة على حسب الوجوب، أو يقال: ضد الواجب الموسع هو الذي يلزم من فعله تفويت ذلك الواجب، فهذا الفعل هو المنهيُّ عنه. (البحر ٢/ ٤٢٥، فواتح ١/ ١٠١).

يكون النهيُ عن الشيء أمراً بها كلّها؛ لأنّه يُتوصّل إلى ترك الشيء من غير أن يفعلَ جميع أضداده، ولا يُتوصّل إلى فعل الشيء إلا بعد أن يتركَ جميع أضداده، فافترقا لهذا المعنى.

ثُمّ لا نقول: إنّ الأمر بالشيء نهيٌ عن ضدّه صيغةً، حتّى نعتبر في النهي الثابت معنى أن يكون أمراً بضدّه، فإنّ الذي ادّعيناه إنّما ادعيناه في صيغةِ الأمر والنهي ولم ندّعِ ذلك فيما ثبت معنى، فسقط ما قالوه.

وقد ادعى أبو زيد في هذه المسألة قولاً ثالثاً؛ وقال: إنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه على وجه الكراهة لا على وجه التحريم[1].

وهذا ليس بشيء؛ لأنّ الأمر إذا كان يفيد الوجوبَ فلابدّ أن يقتضيَ الكفَّ عن ضدّه على وجهِ التحريم، حتّى يستقيمَ حملُه على الإيجاب، وقد أجمعَ الفقهاء على أنّ الأمرَ يفيد الإيجاب، ومع هذا لا يكون لما قاله وجه، والله أعلم.

مسألة

الفرض والواجب واحد عندنا.

وزعمَ أصحابُ أبي حنيفة: أنّ الفرض ما ثبت وجوبه بدليلٍ مقطوعٍ به، والواجب ما ثبت وجوبه بدليلٍ مظنون[2].

وقالوا: لأنّ الواجبَ ليس على مرتبةٍ واحدة، ألا ترى أنّ الثابت بدليلٍ مقطوعٍ به لا يكون في مرتبة ما ثبت بدليل مظنون؟ بل يكون فوقه في الرتبة، وإذا كانا اختلفا في الرتبة؛ اختصّ كلّ واحد منهما باسم غير اسم صاحبه.

---

(١) تقويم الأدلة ص٤٨.

(٢) وقد جاء التفريق بين الواجب والفرض عن الإمام أحمد أيضاً، ومن ذلك: أنه سئل عن صدقة الفطر، أفرض هي؟ فقال: ما أجترئ أن أقول أنها فرض، مع قوله بوجوبها، وذكر القاضي أبو يعلى أن ظاهر هذا أن الفرض عبارة عن الواجب الذي هو في أعلى المنازل، والفرائض التي نقلت بالاستفاضة أو التواتر، أما الواجب، فهو ما ثبت بالاجتهاد، وساغ الاجتهاد في تركه، كالمضمضة، والاستنشاق وصدقة الفطر، واختار هذه الرواية ابن شاقلا. (المسودة ١/ ١٦٤).

قالوا: ولأن الفرض في اللغة يدلّ على ما لا يدلّ عليه الوجوب؛ لأنّ الوجوب لا يدلّ على اللزوم؛ فإنّه مأخوذٌ من السقوط على ما سبق، ولا تأثيرَ للساقط في المحلّ، ولأنّ الفرضَ مأخوذٌ من الحزّ والشقّ، ومنه: فَرْضُ القوس، وفرضة الوادي[1]، فدلّ هذا الاسمُ على التأثير في المحلّ، وإذا أثّر في المحلّ أفاد زيادةً لا يفيدُها اسم الوجوب.

ونحن نقول: إنّ حدّ الواجب والفرض واحد؛ لأنّ حدّهما جميعاً [هو] ما لا يسعُ تركه، أو ما يستحقّ الثواب بفعله والعقاب بتركه، وإذا اتفقا في المعنى اتفقا في الاسم.

ولأنّكم فرّقتم بين الواجب والفرض بفرقٍ لا يدلّ عليه دليلُ، والدليل على أنّه لا دليل عليه: أنّه لو قلبَ عليكم قالبٌ هذا الفرق وقال: الواجب لما ثبت بدليلٍ مقطوعٍ به، والفرض ما ثبت بدليلٍ مظنونٍ لم يكن عنه خلاص.

فأمّا الذي تعلّقوا به من قولهم: إنّ ما ثبتَ بهذا الدليل مخالفٌ في الرتبة ما ثبت بذلك الدليل.

فوجهُ الجواب المعتمد عنه: أنَّ الكلامَ في الواجبِ العملي، وهو الذي يتكلّم فيه الفقهاء فيما بينهم، وأمّا العلم فليس له تعرّضٌ أصلاً، والواجبُ عملاً يستوي مرتبةً، سواء كان ثبوت الشيء بدليلٍ قطعي يوجب العلم، أو بدليل اجتهادي يوجب الظنّ، والعقابُ في كلّ واحدٍ عند تركه عملاً مثلُ العقاب في صاحبه، وكذلك [كلّ][2] واحدٍ لا يسعُ تركه مثلُ صاحبه، فإذا استويا من هذا الوجه؛ استُغني عن التفريق الذي ذكروه.

وأمّا كلامهم الثاني؛ قلنا: إذا راجعْنا اللغَة، فلفظُ الوجوب أدلّ على اللزوم من لفظ الفرض،لأنّ الفرضَ اسمٌ مشترك؛ يكون بمعنى الإنزال مثل قوله[تعالى]﴿إِنَّ ٱلَّذِى

---

(١) فرض القوس: مواقع الوتر منه، و يقال: فرُضة النهر: ثلمةٌ يُستقى منها، وفرضة البحر: محط السفن، كما في القاموس.
(٢) زيادة يقتضيها السياق.

فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ ﴾[1] أي: أنزل؛ ويكونُ بمعنى البيان مثل قوله تعالى ﴿ سُورَةٌ أَنزَلْنَٰهَا وَفَرَضْنَٰهَا ﴾[2]، ويكون بمعنى التقدير، يُقال: فَرضَ القاضي النفقة، أي قدّر، ويكون بمعنى الإيجاب كقوله تعالى ﴿ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ ﴾[3] أي: أوجب، فالإلزامُ أحد معاني الفرض.

وأمّا الوجوب؛ له معنى واحد وهو السقوط، وقد اقتضى الإلزام من حيث هذا المعنى الواحد، فكان هذا الاسمُ أخصَّ في الإلزام من لفظ الفرض، فلا أقلّ [من][4] أن يستويا.

وأمّا التأثير في المحلّ؛ فلا معنى له؛ لأنّ الإلزامَ على الإنسان لا يظهرُ له تأثيرٌ في المحلّ حسّاً بوجهٍ ما، فلا معنى لاعتباره.

---

(١) سورة القصص: ٨٥.
(٢) سورة النور: ١.
(٣) سورة البقرة: ١٩٧.
(٤) زيادة يقتضيها السياق.

مسألة

الفعلُ بوصف الكراهة لا يتناوله الأمر المطلق[1]

وذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يتناوله.

والخلاف تظهر فائدته في قوله تعالى ﴿وَلْيَطَّوَّفُواْ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾[2]، فعندنا هذا لا يتناول الطوافَ بغير طهارة، ولا الطوافَ منكوساً، وعلى مذهبهم: يتناوله؛ فإنّهم وإن اعتقدوا كراهيّة هذا الطواف ذهبوا إلى أنّه دخل في الأمر حتّى يتصل به الإجزاء الشرعي، وعندنا [لا] يدخل، ولا جوازَ لمثل ذلك الطواف.

واعلم أنّ هذا المثالَ على أصلهمُ يتصوّر، فأمّا عندنا، [فلا نقول]: إنّ ذلك طوافٌ مكروه بل لا طوافَ أصلاً؛ لأنّه قام الدليلُ عندنا أنّ الطهارة شرطٌ في الطواف مثل كونها شرطاً في الصلاة، وكذلك قام الدليل [على] أنّ الطوافَ الشرعي هو الطوافُ على هيئةٍ مخصوصةٍ لا توجد إذا طاف منكوساً، وأمّا هم، زعموا أنّ الطواف حقيقةً دورانٌ حول البيت، وذلك موجودٌ سواء طاف بطهارة أو بغير طهارة، وسواء أطاف مستوياً أو منكوساً.

---

(١) هذه قاعدة مقررة عند الشافعية، ولذلك حكموا ببطلان الصلاة في الأوقات المكروهة والصوم يوم النحر، وقد استثنى الغزالي منها أن تنصرف الكراهية عن ذات المأمور إلى غيره، ككراهية الصلاة في الحمام وأعطان الإبل وبطن الوادي وأمثاله، فإن المكروه في بطن الوادي التعرض لخطر السيل، وفي الحمام التعرض للرشاش أو لتخبط الشياطين، وفي أعطان الإبل التعرض لنفارها، وكل ذلك مما يشغل القلب في الصلاة، وربما شوش الخشوع.
وقد زاد الشربيني المسألة بياناً فقال: إن الصلاة في الأوقات المكروهة والأمكنة المكروهة والأرض المغصوبة وصوم يوم النحر، كل ذلك مما فيه جهتان، لكن وقع الخلاف في تلازمهما في بعض ذلك، ومتى حُكم بالتلازم كان النهي لأمر داخل حاصلٌ بذات الفعل، فيقتضي الفساد لاتحاد الجهة حينئذ لما عُلم أن الجهتين المتلازمتين ترجعان إلى جهة واحدة، ومتى حُكم بعدمه كان لأمر خارج، فلا يقتضي الفساد، فنقول: الصلاة في الأوقات المكروهة فيها جهتان: مطلق الصلاة، والصلاة في تلك الأوقات، لكن الجهة الأولى لازمة للجهة الثانية، لأن المضاف يستلزم المطلق، إذ المنهي عنه هنا صلاة في الوقت، لا الوقت، والصلاة في الوقت تستلزم مطلق الصلاة، فلا يمكن كل بدون الآخر، وكذلك صوم النحر حرفاً بحرف. (المستصفى ١/ ٧٩، الشربيني ١/ ١٩٨).
(٢) سورة الحج: ٢٩.

قالوا: وأمّا وجود الكراهيّة الشرعيّة؛ لا يدلّ على عدم دخول المفعول في الأمر؛ بدليل الصلاة في الأرض المغصوبة، والبيع وقت النداء، فإنّ الأوّلَ داخلٌ في الأمر، والثاني [داخلٌ] في الإطلاق.

وأمّا حجّة ما صرنا إليه:

أنّ الأمر يفيد الوجوبَ حقيقةً، والندبَ والإباحةَ مجازاً، فما ليس بواجبٍ ولا مندوبٍ إليه ولا مباحٍ لا يُتصوّر أن يتناوله الأمر.

وأمّا الصلاة في الأرض المغصوبة؛ فنتكلّم في هذه المسألة ابتداءً حتّى يظهر الجواب فنقول:

مذهبنا ومذهب أكثر أهل العلم: أنّ الصلاة في الأرض المغصوبة جائزة[1].

وذهبت المعتزلة غير النظام[2] إلى أنّها لا تجزئ، وهو قول داود[3] وأهل الظاهر، وقيل: إنّه مذهب أحمد بن حنبل – رضي الله عنه –.

واحتجّ من قال إنّها لا تجزئ: بأنّ الصلاة طاعة بإجماع المسلمين، والصلاة في الدار المغصوبة معصية؛ لأنّ الصلاة تشتمل على القيام والركوع والسجود والقعود، وهذه الأشياء تصرّفٌ في الدار المغصوبة، وشغلٌ لأماكنها وأهويتها، ومنعٌ لربّ الدار لو حضر من التصرّف فيها، فنزل منزلة وضع متاعٍ فيها[4].

---

(١) لكن يجدر التنبه هنا لدقيقة، وهي أنه مع القول بصحة الصلاة في الأرض المغصوبة، فالأظهر عدم الثواب عليها، عقوبة لفاعلها من جهة الغصب، ولأن الثواب إذا سقط في الصلوات المكروهة تنزيهاً، كالصلاة حاقناً، فلأن يسقط الثواب في المكروه تحريماً أحق وأولى، واختاره الشيخ زكريا. (البناني ١/ ٢٠٢، غاية الوصول ص ٣٠).

(٢) إبراهيم بن سيار البصري، كان من رؤوس المعتزلة متهما بالزندقة، له شعر بليغ، وتصانيف كثيرة، مات وهو سكران سنة بضع وعشرين ومائتين. (السير ١٠/ ٥٤١، لسان الميزان ١/ ٢٩٥).

(٣) داود بن علي، الأصبهاني أصلاً، الكوفي مولداً، البغدادي منشأً، إمام أهل الظاهر، كان في بداية أمره من المتعصبين للشافعي، ثم نبذ القياس ونهى عن التقليد، لذلك رأى بعض العلماء عدم الاعتداد بخلافه، لكن الذي استقر عليه الأمر الاعتداد به، وهو ما رجحه الحافظ الذهبي واستدل له، وتبعه في ذلك تلميذه السبكي، توفي سنة ٢٧٠. (السير ١٣/ ٩٧).

(٤) المعتمد ١/ ١٨١.

وربما يعبّرون عمّا قلنا فيقولون: الكونُ في هذه البقعة معصية، والأكوانُ التي تقع في الصلاة لابدّ أن تقع طاعة، ويقولون: الكون في هذه البقعة محرّم منهي عنه، والأكوان التي تقع في الصلاة لابدّ أن يكون مأموراً بها، ويستحيل وقوع الشيء الواحد مأموراً به منهياً عنه.

وأيضاً: فإنّهم أجمعوا [على أنّ] من شرائط الصلوات الخمس أن ينوي بها المصلي أداء الواجب، أو ما يدخل فيه أداء الواجب؛ نحو أن ينوي كونها ظهرا أو عصراً، والصلاة في الدار المغصوبة لا يتأتّى فيها ذلك؛ لأنّه لا يصحّ أن ينوي الإنسان أداء الواجب بما يعلم أنه ليس بواجب[1].

قالوا: وعلى هذا نقول أيضاً: لا تجوز صلاة من ستر عورته بثوبٍ مغصوب.

واختلفوا في من ستر عورته بثوبٍ مملوك، ثُمَّ لبسَ عليه ثوباً مغصوباً: فمنهم من أجاز؛ لأنّ الثوب الثاني زائد وفي الثوب الأوّل كفاية لستر العورة، وهو مملوك، وقال آخرون: لا يجوز؛ لأنّ قيامه وقعوده وتصرفه في كلا الثوبين.

وزعموا أيضا أنّ المودَعَ أو الغاصبَ إذا طولب بردّ الوديعة أو المغصوب، فتشاغل بالصلاة مع اتساع الوقت؛ لم تجزْ صلاته، وإن كان الوقت ضيّقاً ويخشى إن تشاغل بالردّ أن تفوته الصلاة؛ لم تبطل صلاته إن لم يستضرّ صاحبُها بالتأخير ضرراً شديداً، وتبطل إن استضرّ بالتأخير ضرراً شديداً.

وقالوا: من صلّى وهو يرى من يغرقُ أو يهلك بنارٍ وهو يرجو أن يخلّصه فسدت صلاته.

والوجه في ذلك أجمع: أنّ صلاته في جميع هذه المواضع قبيحة.

قالوا: ولا يلزم إذا آمن في الدار المغصوبة، حيث يصير مؤمناً؛ لأنّ ذلك ليس بتصرّف فيها فيكون غصباً لها، فلم يلزم أن يكون قبيحاً غير طاعة.

---

(١) المعتمد ١/ ١٨١.

[**قالوا**: وليس يلزم إذا صلّى في ملك نفسه، وقبض بيده على غيره فمنعه من التصرّف؛ لأنّ ذلك وإن كان قبيحاً فليس من الصلاة].

قالوا: وليس يلزم إذا صلّى في أرض إنسان من غير أن يقصد غصبها، ولا زرعَ في الأرض؛ لأنّ العادة جارية أنّ مالك الأرض لا يكره أن يصلّي المارّة في أرضه، وكذلك العادة جارية بأنّ من أذن لغيره في الدخول في داره أنّه لا يكره أن يصلّي فيها، فنزل ذلك منزلة صريح الإذن[1].

قال أبو الحسين البصري[2] – صاحب المعتمد – مستدلاً في هذه المسألة: إنّ صحّة الصلاة في الدار المغصوبة إمّا أن يُراد بها أنّها داخلةٌ تحت التعبّد، أو يُراد بها أنّها تقوم مقام ما دخل تحت التعبّد، والأوّل باطل؛ لأنّ التعبّد لا يتناول القبيح المكروه، والثاني يكفي في نفيه أنّه لم يدل دليل على أنّها تقوم مقام ما دخل تحت التعبّد، وإذا لم يدل الدليل على ذلك لم يسقط به التعبّد الواجب عليه[3].

وأمّا حجّتنا: ذكر بعض أصحابنا أنّ بعض ما يُحتجّ به في هذه المسألة إجماعُ الأمّة؛ فإنّا نعلم أنّ المكلَّفين الذين خوطبوا بالصلاة في شرق الأرض وغربها ما كان يخلو عصرٌ من الأعصار عن فعل بعضِهم الصلاةَ في الأرض المغصوبة، ولو كان من أهل الاجتهاد من لا يجوّز ذلك؛ لم يجزْ في مستقرّ العادات أن لا يظهرَ خلافه مع كثرة وقوع ذلك وعموم البلوى به، ولجرى بينهم تناظرٌ وتشاجرٌ في ذلك، كيف وأهل القدوة الذين هم [أهل] القدوة في الشريعة، والأعلام في معرفة الأحكام؛ أطبقوا على القول بجواز ذلك؟ فلا يُعتدّ بخلاف من خالف في ذلك؛ لأنّه خلافٌ محدَث، ولم يُنقل عن أحدٍ من السلف ذلك.

وعندي: أنّ هذه الحجة ضعيفة؛ لأنّهم يقولون لا إجماع، وقد بيّنّا خلاف ذلك،

---

(١) المعتمد ١/ ١٨٢- ١٨٣.

(٢) محمد بن علي بن الطيب، شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف في الكلام والأصول، توفي ببغداد سنة ٣٣٦. (السير ١٧/ ٥٨٧).

(٣) المعتمد ١/ ١٨٥- ١٨٦.

وقولهم: إنّه لم يُنقل عن أحد من السلف ذلك، قالوا: كما لم ينقل الفساد لم يُنقل الجواز، فلعلهم لو سُئلوا عن ذلك لأفتَوْا ببطلان صلاته، قالوا: والظاهر ذلك؛ لأنّ الدليل معنا في هذه المسألة، فما كنّا نظنّ بسلفنا الصالح أنّهم يتركون مثل الذي قدّمناه وأقمناه إلى ما [لا] دليل عليه بل هو مجرّد دعوى[1].

ونستدلّ بوجه آخر نعتمد عليه فنقول: الصلاة غير منهيٍّ عنها بحكم جوازها، دليله: الصلاة في ملكه، وإنّما قلنا: إنّ الصلاة غير منهيٍّ عنها؛ لأنّ النهيَ وإن وردَ ولكنّه ينصرف إلى فعل الغصب لا إلى فعل الصلاة، ألا ترى أن بعدَ الخروج عن الصلاة هو فاعل للغصب غيرُ فاعل للصلاة؟ ألا ترى أنّه لو صلّى في مكانٍ من الدار؛ لا يخرج من أن يكون غاصباً لغير ذلك المكان من بقاع الدار؟

قالوا على هذا: إنّ المعقولَ من الغصب هو الاستيلاء على مال الغير على وجه العدوان، وهو بالصلاة شاغلٌ ملكَ غيرهِ بالعدوان، فيصيرُ بعين الصلاة غاصباً، فكيف لا يكون النهيُ منصرفاً إليها وصلاته عينُ الغصب؟

الجواب: يُقال لهم: هل تجوّزون أن يكون الإنسان في فعلٍ واحد مأموراً من وجه منهيّاً من وجه، مطيعاً من وجهٍ عاصياً من وجه؟ فإن قالوا: لا، قلنا: الدليل على جوازه المشروع والمعقول.

أمّا المشروع؛ فإنّ المريضَ الذي يستضرّ بالصوم فإذا صام، فإنّه لم يختلفْ أحدٌ أنّ صومَه يقع، وهو مأمورٌ بالصوم من وجهٍ منهيٌّ عنه [من وجه]، ولولا أنّه مأمورٌ من وجه؛ لم يُتصوّر وقوعه موقعَ الصومِ المفروضِ عليه، وهو منهيٌّ عنه من وجه؛ وهو لتضمّنه إضراراً بنفسه.

---

(١) في هذا النظر نظر، فقد مال الحافظ ابن رجب -مع حنبليته- إلى صحة دعوى الاجماع بمثل هذا، مستدلاً بما جاء عن الإمام عبد الرحمن بن مهدي حين حُكي له عن قوم من أهل الكلام أنهم يقولون: إن من صلى في ثوب كان في ثمنه درهم حرام أن عليه إعادة صلاته، فقال: ما سمعت قولاً أخبث من قولهم، نسأل الله العافية، قال ابن رجب: وعبد الرحمن بن مهدي من أكابر فقهاء أهل الحديث، المطلعين على مقالات السلف، وقد استنكر هذا القول وجعله بدعة، فدلّ على انه لم يُعلم عن أحد من السلف القول بإعادة الصلاة في مثل هذا. (جامع العلوم والحكم ١/ ١٧٩).

وأمّا المعقول؛ فإنّ السيد إذا قال لعبده: احملْ هذه الخشبة إلى موضع كذا، واسلكْ بها طريق كذا، فحمل الخشبة، وسلكَ طريقاً غير الطريق الذي قال؛ فإنّه يكون مطيعاً من وجه عاصياً من وجه، ألا ترى أنّه يحسنُ أن يقولَ العبد: إن كنت عصيتكَ في سلوك هذا الطريق؛ فقد أطعتكَ في حمل هذه الخشبة إلى موضع كذا [الذي أَمرت]؟

ونقول لهم أيضاً: هل يجوز أن يشتملَ الفعلُ الواحدُ على معنَيْنِ مختلفَيْنِ في حكم الشرع؟ فإن قالوا: لا، قلنا: الدليلُ على جواز ذلك: أنّ من وقفَ على جملٍ مغصوب بعرفات؛ فقد اشتملَ وقوفه على ما هو طاعة وهو الوقوف بعرفة، وعلى ما هو معصية وهو استعمال جمل الغير.

وكذلك إذا توضّأ بماء مغصوب؛ فإنّ حركاته في الوضوء اشتملتْ على شيئين مختلفين: على استعمال ماء الغير وهو معصية، وعلى فعل الوضوء وهو طاعة.

وكذلك إذا ذبحَ بسكّين مغصوب؛ فإنّ فعله اشتملَ على استعمالِ سكّين الغير وهو معصية، وعلى ذبح الشاة وهو مباح جائز.

وإذا نوى الإنسانُ الصوم، ونام في نهاره؛ فإنّه في حالِ نومه فاعلٌ للصوم وفاعلٌ للنوم.

وهذه المسائلُ كلُّها مسلّمة، ولم يُنقل عن المخالفين منعٌ في شيء منها[1]، وأقواها: مسألة صوم الشيخ والمريض اللذين يستضرّان بالصوم، ومسألة الوضوء بالماء

---

(١) في هذا نظر، فقد قال الحنابلة بالبطلان في بعض تلك المسائل على الأقل، وقد لخص ابن رجب مذهب الحنابلة في ذلك، فذكر أن التحريم إن كان عائداً إلى ذات العبادة على وجه يختصّ بها، فلا تصح، وذلك كصيامٍ يوم العيد والصلاة في المواضع المنهيّ عنها.
وإن كان النهي عائداً إلى شرط العبادة على وجه يختص بها لم تصح أيضا، وذلك كالصلاة بالنجاسة أو بدون ستر العورة.
وإن كان النهي عائداً إلى شرط العبادة على وجه لا يختص بها ففيها روايتان أشهرهما عدم الصحة، وذلك كالصلاة في الثوب المغصوب والحرير وفي البقعة المغصوبة.
وإن عاد النهي إلى ما ليس بشرط في العبادة فاختار الأكثرون الصحة، وذلك كالوضوء من الإناء المحرم، أو صلاة من عليه عمامة غصب، وفي الحج بالمال المغصوب روايتان، واختار ابن عقيل الصحة. (انظر: قواعد ابن رجب ١/ ٥١-٦٣).

المغصوب، والوقوف على جملٍ مغصوب.

فإذا ثبت ما قلناه؛ فنقول: إذا صلّى في أرض مغصوبة؛ فنقول: النهيُ عن شغل أرض الغير، والأمر بالصلاة، فهو مأمورٌ بهذا الفعل من حيث إنّه صلاة، منهيٌّ عنه من حيث إنّه شغل ملك الغير، والجواز من حيث إنّه صلاة لا من حيث إنّه شغل ملك الغير.

وإن شئت عبّرت عن هذا بالطاعة والمعصية، فقلت: إنّه مطيعٌ من حيث الصلاة، عاصٍ من حيث شغل ملك الغير، وهو مثل مسألة المريض إذا صام، والمتوضّئ بالماء المغصوب، والواقف على جملٍ مغصوب، هو مأمورٌ مطيعٌ من حيثُ فعلُ الصوم، وفعلُ الوقوف، وفعلُ الوضوء، عاصٍ منهيٌّ عنه من حيث الإضرارُ بنفسه، واستعمالُ ماء الغير، وجمل الغير، وهذا؛ لأنّ شغْل ملك الغير ينفصل عن الصلاة، والصلاةُ تنفصل عن شغل ملك الغير، فإذا انفصلا حسّاً؛ فيجوز أن يُجعل فعله فيهما كفعلين منفصلين، فيكون مطيعاً بأحدهما عاصياً بالآخر، والدليل عليه: المسائل التي قلناها.

والحرف في هذه المسألة: أنّا وجدنا فعلا من حقه أن يكون طاعة وقد وقع قبيحا ومعصية، ومع ذلك أجزأ عن الطاعة، وكان طريق جوازه ما ذكرنا، وكذلك هنا.

وأمّا فصل النية التي قالوا بها؛ فنحن إذا فصلنا الطاعة عن المعصية استقام فيه النية.

وقد نقَل بعضُ المتأخرين من أصحابنا عن القاضي أبي بكر الباقلاني كلاماً غير مفهوم في هذه المسألة؛ وهو أنّ صلاة الإنسان في الأرض المغصوبة لا تقع مأموراً بها، ولكن يسقط الأمر بالصلاة عندها كما يسقط الأمر بأعذار تطرأ من الجنون وغيره[1].

وهذا هذيان! فأعرضنا عنه، والله أعلم.

---

(١) نقله الجويني ، وانتقده بقوله: هذا حائدٌ عندي عن التحصيل، غير لائق بمنصب هذا الرجل الخطير، فإن الأعذار التي ينقطع الخطاب بها محصورة، فالمصير إلى سقوط الأمر عن متمكن من الامتثال ابتداءً وداوماً بسبب معصية لابسها لا أصل له في الشريعة.قلت: والغريب أن يختار هذا المذهب الباطل الفخر الرازي! (البرهان ١/ ٢٠١، المحصول ٢/ ٤٤٥).

مسألة

إذا قال الصحابي: أُمرنا بكذا[1]؛ فإنّه يُنزّل منزلة القول المقول في الأمر.

وقال داود وأصحابه: لا يُنزَّل منزلته ما لم ينقل اللفظ.

وقال: لأنّه يجوز أن يكونَ الرسول ﷺ ذكر لفظاً في الندب، والراوي ظنَّ منه معنى الوجوب، فنقل على ما ظنّ.

ونحن نقول: قول الصحابي (أُمرنا بكذا) مثل قول الرسول ﷺ (أُمرتم بكذا)، ومثل قوله (أمركم الله بكذا).

والذي قالوه باطل، لأنّ الأمرَ عندنا لا يكون أمراً إلا إذا أفادَ الوجوب، فأما إذا أفادَ الندب؛ فإنّه لا يكون أمراً، فليس ما قالوه بشيءٍ، والله أعلم.

---

(١) الأدق التمثيل بقوله: أَمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا، بالبناء للمعلوم، لأن الخلاف هنا في دلالة الأمر على الوجوب.
أما التمثيل بقوله: أُمرنا بكذا، فالخلاف هنا في تحديد الآمر، هل هو النبي صلى الله عليه وسلم أم غيره؟ فنفى حجية هذا أيضا داود ووافقه على ذلك ابن حزم .(الإحكام ٢/ ٧٢)، وهي مسألة أخرى غير مرادة هنا، وستأتي من بعد.

باب القول في النّواهي

اعلم أنّ النهي يقاربُ الأمرَ في أكثر ما ذكرناه، ونشير إلى ذلك على وجهِ الاختصار، ونبيّن ما يخالف الأمر فيه.

فأمّا حقيقة النهي؛ فهو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه.

وقيل: هو قول القائل لغيره (لا تفعل) على جهة الاستعلاء.

فصل

وله صيغةٌ تدلّ عليه في اللغة.

وقال أبو الحسن الأشعري ومن تبعه: ليس له صيغة، وقد دلّلنا عليه وأبطلنا قوله من قبل.

فصل

وصيغةُ النهي مقتضيةٌ للتحريم.

وقال أبو الحسن ومن تبعه: لا تدلّ عليه ولا على غيره إلا بدليل.

والدليل على أنّه يقتضي التحريم: أنّ قوله لغيره (لا تفعل) يقتضي طلبَ تركِ الفعل لا محالة، مثل ما أنّ قوله لغيره (افعل) يقتضي طلبَ الفعل لا محالة، وطلبُ الفعل لا محالة يقتضي الإيجاب كما ذكرنا في مسألة الأمر، [فطلب][1] تركِ الفعل لا محالة يقتضي التحريم، وقد سبق وجه الدليل في هذا.

ويمكن أن يُقال: إنّ النهي لمّا كان لطلبِ الامتناع من الفعل، والفعل لا يمتنع وجوده بكلّ حال إلا بالتحريم، فكان مقتضياً للتحريم، ونعني امتناع وجوده بكلِّ حالٍ من حيث الشرع، وامتناعُ وجوده بكلّ حال من حيث الشرع= يكون بالتحريم؛

---

(١) في الأصل: وطلب! والمثبت الصواب.

لأنّ السيّد إذا قال لغلامه (لا تفعل كذا) ففعل استحقّ الذمّ والتوبيخ، ولولا أنّه اقتضى التحريم لم يستحق الذمّ والتوبيخ.

فصل

والنهي يقتضي الترك على الدوام، وعلى الفور

بخلاف الأمر يقتضي فعل المأمور مرّةً واحدةً، ولا يقتضي الفور إلا بدليل، وذكرنا الفرق من قبل.

ببينة: أنّ من قال لغلامه (افعل كذا) ففعل مرّةً واحدةً يعدّ ممتثلاً [للأمر] آتياً بالمأمور، وإذا قال (لا تفعل كذا) لا يعدّ منتهياً إلا بعد الانتهاء على الدوام، وهذا ظاهر للمتأمّل.

فصل

قد ذكرنا أنّ الأمر بالشيء نهي عن ضدّه، **فأمّا النهي عن الشيء هل يكون أمراً بضدّه؟** فإن كان له ضدٌّ واحد؛ فهو أمر بذلك الضدّ؛ كالصوم في العيدين.

وإن كان له أضدادٌ كثيرة؛ فهو أمر بضدّ واحد من أضداده؛ لأنّه لا يتوصّل إلى ترك المنهي عنه إلا به، فأمّا إثباتُ الأمر بسائر الأضداد فلا معنى له، وقد سبق هذا.

فصل

إذا نهى الشارع عن أحد شيئين؛ كان ذلك نهياً عن الجمع بينهما، ويجوز له فعل أحدهما أيّهما شاء.

وعند المعتزلة: يكون منهيّاً عنهما، فلا يجوز له فعل واحدٍ منهما.

وزعموا: أنّ النهي لا يردُ إلا عن قبيح، فإذا نهى عنهما ثبت قبحهما، فيكونان جميعاً منهيّين وإن وردَ بلفظ التخيير، اللّهم إلا أن تدلّ الدلالة على أنّ أحدهما إنّما

كان منهيّاً عنه إذا كان الآخر موجوداً، وذلك الآخر منهيّ عنه إذا كان هذا موجوداً، فيكون للتخيير ها هنا فائدة؛ بأن يُقال: لا تأكل ولا تشرب، وتدلّ الدلالة أنّه إنّما نهى عن الأكل بعد وجود الشرب، وكذا إنّما نهى عن الشرب بعد وجود الأكل، فيكونان منهيّين على طريق التخيير على هذا الوجه، هذا مذهبهم في هذا.

وأمّا عندنا؛ فالأمر على ما ذكرناه.

والدليل عليه: أنّ الأمرَ أمرٌ بالفعل، والنهيَ أمرٌ بالترك، ثُمَّ الأمرُ بالفعل في أحد شيئين لا يقتضي وجوبهما، فكذا الأمر بالترك في أحد شيئين لا يقتضي وجوب تركهما، وقد سبق هذا أيضاً[1].

مسألة

النهي يدلّ على فساد المنهيّ عنه

وهو الظاهر من مذهب الشافعي وعليه أكثر الأصحاب، إلا أنّهم اختلفوا:

فمنهم من قال: يقتضي الفسادَ من جهة الوضع في اللغة.

ومنهم من قال: يقتضي الفسادَ من جهة الشرع، ويمكن أن يُقال: يقتضي الفساد من حيث المعنى لا من حيث اللفظ.

وقد ذهب إلى هذا المذهب أيضاً جماعةٌ من أصحاب أبي حنيفة.

---

(١) من الأمثلة على النهي المخير: تحريم الجمع بين الأختين، فالمحرم احداهما لا بعينها، فإذا تزوج إحداهما تعينت الحرمة للأخرى، وكذلك إذا أسلم الكافر وتحته أكثر من أربع نسوة، فأسلمن معه، أو كنّ كتابيات، أمسك منهنَّ أربعاً وفارق سائرهنّ.
واعلم أن القرافي قد وافق المعتزلة في إنكار تحريم واحد لا بعينه، وجعل النهي عن الجمع بين الاختين متعلقاً بالمجموع عيناً، لا بالمشترك بين الأفراد، ولما كان المطلوب أن لا تدخل ماهية المجموع للوجود، فلا جرم أن أي أخت تركها خرج عن عهدة المجموع.
وقد رد عليه محشّي كتابه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا ليس بصحيح، فإنه لا يخلو أن يريد بالنهي عن المجموع عن الجمع، أو يريد النهي عن الجملة، فإن أراد الثاني فقوله ليس بصحيح، فإنه يلزم من النهي عن الجملة النهيُ عن آحادها، وإن أراد الأول، وهو النهي عن الجمع، فإنه يلزم منه النهي عن كل واحد مبهم، وهو قول خصمه، فقد لزمه ما أنكر. (القواعد والفوائد ص ٧٨، الفروق ٢/ ١٥).

ومن أصحابنا من قال: إنّ النهي لا يدلّ على فساد المنهيّ عنه، وحكى عن الشافعي – رحمه الله – ما يدلّ عليه، وهذا اختيار أبي بكر القفّال الشاشي، وهو قول الكرخي ومن تبعه من أصحاب أبي حنيفة، وهو أيضاً قول أكثر المتكلّمين ومنهم: أبو علي، وأبو هاشم، وأبو عبد الله البصري الملقّب بجُعَل(١).

واختلف هؤلاء فيما بينهم:

فقال بعضهم: إن كان في فعل المنهيّ إخلالٌ بشرط في صحته إن كان عبادةً أو في نفوذه إن كان عقداً؛ وجبَ القضاء بفساده، وإن لم يكن فيه إخلالٌ بما ذكرناه؛ لم يجب القضاء بفساده.

وقال بعضهم: إن كان النهيُ يختصّ بالفعل المنهيّ عنه كالصلاة في المكان النجس اقتضى الفساد، وإن لم يختصّ بالمنهيّ عنه كالصلاة في الدار المغصوبة؛ لم يقتضِ الفساد.

وقال بعضهم: إن كان النهيُ عن الشيء لمعنىً في عينه؛ أوجبَ الفساد، وإن كان لمعنىً في غيره؛ لا يوجب الفساد(٢).

---

(١) هو الحسين بن علي، كان من رؤوس المعتزلة، وأئمة الحنفية، سكن بغداد، وله تصانيف كثيرة في الاعتزال، توفي سنة ٣٩٦. (السير ١٦/ ٢٢٤، لسان الميزان ٣/ ١٩٤).

(٢) اعلم أن الخطابي قد حكى قول العلماء في قديم الدهر وحديثه على أن ظاهر النهي يوجب فساد المنهي عنه، قلت: لعله أراد أكثر العلماء، وهذا ما نص عليه الشافعي حيث قال: والحالات التي لو أُتي بالنكاح فيها على ما وصفت أنه يجوز النكاح: فيما لم يُنه فيها عنها في النكاح، فأما إذا عُقد بهذه الأشياء كان النكاح مفسوخاً، بنهي الله في كتابه، وعلى لسان نبيه عن النكاح بحالات نهى عنها، فذلك مفسوخ.
وقد قال بقول الشافعي هذا جميع أصحابه الفقهاء، مثل الشيخ أبي حامد، والقاضي أبي الطيب، والشيخ أبي إسحق، وخالفه فيه أصحابه المتكلمون، حيث ذهب الأشعري والقاضيان أبو بكر وعبد الجبار إلى عدم إفادة النهي للفساد مطلقاً، وذهب أبو الحسين إلى أنه يفيد الفساد في العبادات دون العقود، وتابعه على ذلك الغزالي والرازي، وقد نبه الزركشي على أن الغزالي قد ناقض قوله، فذكر في الوسيط أن النهي عن العقد يدل على الفساد.
ومما يتصل بهذه المسألة: أن إطلاق الأسماء الشرعية، كالصلاة والبيع، هل يشمل الصحيح منها والفاسد، أم يشمل الصحيح منها فقط؟ والذي استظهره السبكي: أنه يشمل الصحيح والفاسد في=

وأمّا المعبّرون عن طريقة أبي زيد في هذه المسألة قالوا: النهيُ المطلق نوعان:

نهيٌ عن الأفعال الحسيّة؛ مثل الزنا، والقتل، وشرب الخمر.

ونهيٌ عن التصرّفات الشرعيّة؛ مثل الصوم، والصلاة، والبيع، والإجارة.

فالنهي عن الأفعال الحسيّة دليل على كونها قبيحةً في نفسها لمعنى في أعيانها إلا أن يقومَ دليلٌ على [خلاف] ذلك.

وأمّا النهيُ المطلق من التصرفات الشرعية؛ فيقتضي قبحاً لمعنى في غير المنهيّ عنه لكنْ متصلاً بالمنهيّ [عنه]، فتنتفي صفةُ المشروعيّة عن المنهيّ عنه من وجه مع تصوّره في نفسه وبقاء حقيقته.

وربّما يعبّرون عن هذا فيقولون: يخرج عن المشروعيّة بوصفه، ويبقى مشروعاً بأصله، وبيانُ هذا قد ذكروه في مسائل الخلاف.

وأمّا حجّة من يقول إنّ النهي لا يقتضي فساد المنهيّ عنه؛ قالوا: الحال لا يخلو: إمّا أن يكون النهي مقتضياً فسادَ المنهيّ عنه من حيثُ لفظُ النهي ووضعه لغةً، أو من حيث الشرع، أو من حيث النظر إلى معناه.

فأمّا الأوّل؛ فباطل؛ لأنّ النهيَ طلبُ ترك الفعل، والأمرُ طلب الفعل لغةً، وهذا لا يدلّ على فساد ولا على صحّة؛ لأنّ الفساد والصحّة أمران شرعيّان لا يُعرفان من حيث اللغة بحال، ولا يُدلّ عليهما من جهة اللفظ بوجهٍ ما.

وأمّا الثاني؛ فهو باطل أيضاً؛ لأنّ الفسادَ من حيث الشرع لا يُعرف إلا بنقل،

=استعمال الأصوليين، والأصح عند الفقهاء أنها تُحمل على الصحيح دون الفاسد، لأن الذهن ينصرف عند الإطلاق إلى الصحيح.
قال: ومما يدلك على أن الفقهاء إنما كلامهم فيما يُحمل عليه اللفظ عند الإطلاق، لا فيما هو موضوعه: تعريفهم الصلاة بأقوال وأفعال مفتتحة بالتكبير، مختتمة بالتسليم بشرائط مخصوصة، وأن الأصوليين على العكس، تعريفهم الصلاة بأنها ذات الركوع والسجود.
قلت: فهذه المسألة من النفائس التي تفرد بذكرها كتاب رفع الحاجب، فعسى الله أن ييسر له طبعة تليق بعظمته وتفرده (انظر: المسودة ص٢٢٦، الرسالة ص ٣٤٧، البحر ٢/ ٤٤٢، رفع الحاجب ٣/ ٥٢).

ولا نقلَ عن الشارع في فساد المنهيّ عنه بالنهي شرعاً، ولو كان لعثرنا عليه بالبحث، وقد بحثنا فلم نجدْه.

يدلّ عليه: أنّا رأينا مناهيَ وردتْ في الشرع ولم تقتضِ فسادَ المنهيّ عنه، والدليلُ عليه: الصلاة في الأرض المغصوبة؛ فإنّها منهيٌّ عنها ليست بفاسدة، وكذلك البيع وقت النداء، وكذلك الطلاق في حال الحيض منهيّ عنه ومع ذلك هو واقعٌ محكومٌ بصحّته ووقوعهِ، وكذلك البيع في آخر وقت الصلاة منهيّ عنه وهو جائز، وكذلك الإحرام مجامعاً منهيّ عنه وهو منعقد.

وقد قال بعض من نصرَ هذا القول: إنّه لابدّ من معرفة معنى الفاسد والصحيح؛ فإنّ في معرفة معناه زوالَ معظمِ الشغل في المسألة.

قالوا: ومعنى الفاسد: أنّه لا يقعُ موقعَ الصحيح في الحكم بحال، حتّى إنّه إذا استُعمل في الصلاة والصيام أفاد أنّ القضاء واجب، وإذا استعمل في العقود أفاد أنّ التمليك لا يقعُ بها، وإذا استُعمل في الإيقاعات من الطلاق والعتاق أفادَ أن لا يحصل، وإذا استُعمل في الشهادة أفاد أنّ الحاكم لا يحكم بها.

وأمّا معنى الجواز؛ فعلى الضدّ من هذا؛ فيفيدُ استعمالهُ في الصلاة والصيام سقوطَ القضاء، وفي العقود وقوعَ الملك، وفي الإيقاعاتِ حصولها، وفي الشهادة يفيد أنّ القاضيَ يقضي بها.

وإذا عرفنا معنى الفساد والجواز؛ فليس في النهي دليلٌ على أنّه إذا فعل المنهيّ عنه لا يقع موقع الصحيح في الحكم؛ لأنّه من حيث صيغته ليس إلا طلبَ ترك الفعل، ومن حيث المعنى يدلّ على كراهة الناهي لفعل المنهيّ عنه أو يدلّ على القبح؛ لأنّ الناهيَ إذا كان حكيماً فلابدّ أن يكون المنهيّ قبيحاً وإلا لم يحسن النهي، فقبْحُ الشيء وكراهة الناهي له لا يدلّ على فساده من حيث الحكم، بدليل المسائل التي قدّمنا، ويدلّ عليه: أنّ الذبح بالسكين المغصوب منهيٌّ عنه، وكذلك التوضّوء بالماء المغصوب، وقد وقعا موقع الصحيح، فثبت أنّ النهي لا يدلّ على الفساد من حيث الصيغة، ولا من حيث الشرع، ولا من حيث المعنى.

قالوا: ولأنّ النهيَ لو أفاد الفساد لكان مالا يَفْسد من الأفعال القبيحة لا يكون منهيّاً عنه على التحقيق؛ لأنّ اللفظَ المستعملَ في غير ما وُضع له يكون مجازاً ولا يكون حقيقةً.

وقد قال بعضهم: إنّ لفظَ النهي لغوي، والفسادَ معنىً شرعي، ولا يجوز أن يكون اللفظُ اللغويُّ موضوعاً له؛ لأنّ أهل اللسان قد تكلّموا بهذا ولم يعرفوا شرعاً ما، فدلَّ أنّه لا يجوز أن يقتضيه لفظ النهي.

قال: ولا يجوز أن يكونَ الفسادُ من حيث القبح؛ لأنّ قبحَ الشيء لا ينافي ثبوت الحكم لا محالة؛ لأنّ الحكيم قد ينهى عن الشيء لنوعِ مفسدةٍ تتعلّق به وإن وقع موقع الصحيح في الحكم؛ وذلك أن يتشاغلَ به عن واجب؛ مثل البيع مع تعيّن السعي إلى الجمعة، أو مع تعيّن التحريم عليه، أو تعيّن إنقاذ غريق أو حريق، وإذا أمكنَ هذا لم نأمن أن يكون النهيُ عن البيع أو الطلاق وغيرهما كان لغرضٍ سوى أنّ أحكامها لا تثبت، وإذا جاز ذلك لم يقتضِ قبحه الفساد.

أمّا أبو زيد، فالذي نختصر من كلامه في هذه المسألة: هو أنّ النهيَ لا يصح عن غير المتكوّن؛ لأنّ النهي يردُ والمراد به انعدام الفعل مضافاً إلى اختيار العباد وكسبهم، فلابدّ من تكوّن المنهي عنه؛ ليكون العبدُ مبتلىً بين أن يكفّ عنه باختياره فيثاب عليه، وبين أن يفعله باختياره فيعاقب عليه.

فثبت أنّ النهي لا يُتصوّر إلا عن متكوّن من العبد، قالوا: ولهذا لا يصحّ أن يُقال للأعمى: لا تبصر، وللآدمي: لا تطر؛ لأنّه لا يتكوّن منه، ويجوز أن يُقال للبصير: لا تبصر كذا، وكذلك للسميع: لا تسمع كذا؛ لأنّه يتكوّن منه.

وربّما يعبّرون عما قلنا فيقولون: إنّ النهي لطلب الامتناع من المنهيّ عنه، فلا بدّ من تصوّر المنهيّ عنه حتّى يتحقّق النهي عنه، فعلى هذا المنهيُّ عنه هو الصوم في يومي العيد وأيام التشريق، والبيع أيضاً هو المنهيّ عنه مع الشرط الفاسد، وكذلك الصلاة عند غروب الشمس، والصوم اسمٌ لفعل مخصوص، وكذلك الصلاة، و[كذا] البيع اسمٌ لقول مخصوص وهو الذي جُعل سبباً للملك شرعاً، فوجب تصوّر الصوم

والصلاة والبيع بعد النهي ليتحقّق النهي عنه شرعاً[1].

قالوا: ولا يجوز أن يُقال: إنّه نصوّر صورةَ الإمساك، وصورةَ أفعال الصلاة، وصورةَ الإيجاب والقبول؛ لأنّ الصوم إنّما صار صوماً بصورته ومعناه، وكذلك الصلاة، وكذلك البيع، والمعنى في الصلاة والصوم كونه صلاةً وصياماً في حكم الله تعالى، والمعنى في البيع كونه مفيداً للملك، فإذا لم يوجدْ هذا المعنى في هذه الأشياء؛ لم توجدْ هذه الأشياء أصلاً، وقد بيّنّا أنّه لابدَّ من تصوّر المنهي عنه ليصحّ النهي، والحرف: أنّ الذي تحقّق موجوداً ليس بصلاة ولا صوم ولا بيع.

قالوا: [والنسخ][2] ينزّل من النهي في طرف مناقض له؛ لأنّ النهي لإعدام الشيء بفعل العبد، وأمّا [النسخ][3] فهو إعدام الشيء مشروعاً لينعدمَ فعلُ العبد لانعدامه مشروعاً، والنهي لا لانعدام المشروعيّة بل لينعدمَ الشيء بفعل العبد مع بقاء المشروعيّة.

قالوا: أمّا كون المنهيّ عنه محظوراً فلا ينافي المشروعيّة؛ لأنّه يجوزُ أن يكون الشيء مشروعاً من وجهٍ محظوراً من وجه، فصار المفعولُ مشتملاً على حظره ومشروعيّته، وإنّما أثبتنا المشروعيّة مع الحظرِ لأجل الضرورة على ما سبق.

فإن قلتم: إن نصَّ الشارع على هذا لا يجوز؛ مثل أن يقول: حظرتُ عليك هذا الشيء وشرعته لك فلا يجوز، وعلى أنّه يجوز أن يثبتَ بطريق الضرورة ما لا يثبتُ بطريق التنصيص، وهذا كالأمر بالشيء نهيٌ عن ضدّه، وكذلك النهيُ عن الشيء أمرٌ بضدّه إذا كان له ضدّ واحد، فصار الشرع من مقتضيات النهي ضرورة، والحظرُ من مقتضيات الأمر ضرورة، وإن كان لا يجوز ذلك بطريق التنصيص، وعلى أنّ الشيءَ الواحدَ يجوز أن يكون مشروعاً من وجهٍ محظوراً من وجه بدليل المسائل التي قلناها، وكذلك وطءُ الأب جارية ابنه، ووطءُ أحد الشريكين الجارية المشتركة.

---

(١) تقويم الأدلة ص ٥٦.
(٢) في الأصل: الفسخ! وهو تصحيف.
(٣) في الأصل: الفسخ! وهو تصحيف.

وقال بعضهم: القبح: صفةٌ قائمة بالمنهيّ عنه فكان تابعاً، فلا يجوز إثباته على وجهٍ يبطل به ما أوجبه واقتضاه.

وبيان هذا: أنّ النهيَ أوجب القبح، فإذا أثبتناه على وجهٍ يفسد به المنهيّ عنه – وفي فساد المنهيّ عنه فساد النهي على ما سبق[1] – أثبتناه على وجهٍ يبطل به ما اقتضاه وأوجبه، فعملنا بالأصل وهو النهي عمّا يُتصوّر معه المنهيّ [عنه]، وعملنا بالمقتضى وهو القبح بقدر الإمكان؛ وهو أن نجعَل المنهيّ عنه غير مشروع بوصفه؛ لأنَّ القبح وصف يسلب المشروعيّة من حيث الوصف، وأبقينا المشروعيّة في أصله؛ لئلاَّ يبطل أصل النهي، فهذا غايةُ الإمكان في إظهار العمل بالدليلين.

فإن قلتم: كيف يحتمل المشروعُ وصف الفساد؟

قلنا: قد يحتملُ بدليل المسائل التي قدَّمناها، ولأنَّ العبرة بالدليل لا بالاستبعاد.

وخرّجوا على هذا الأصل المسائل؛ من مسألة البيع الفاسد، ومسألة نذر صوم يومي العيد وأيّام التشريق، وكذلك الصلاة في الأوقات المنهيّ عنها، وقد ذكرنا وجهَ كلامهم في ذلك في مسائل الفروع فلا معنى لذكره هاهنا.

وأمّا حجّتنا في المسألة:

قوله ﷺ **"من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رَدّ"**[2] روتْه عائشة – رضي الله عنها – وغيرها، والخبر في الصحيحين، والمنهيّ عنه ليس بداخلٍ في الدين فيكون مردوداً باطلاً.

وسؤالُهم على هذا هو أنّ معنى قوله **"فهو رَدّ"** أي: غير مقبول، ولا يثاب عليه.

والجواب: أنَّ الظاهرَ من قوله: **"رَدّ"** هو معنى الإبطال والإعدام كما يُقال: ردّ فلانٌ على فلان ماله، أي: أعدم يده وقوّته، أو ثبّت يدَ المردود عليه وأوجده، وإذا

---

(١) في الأصل زيادة: كما! وهي مقحمة يتم الكلام بدونها.
(٢) رواه البخاري (٢٦٩٧) ومسلم (١٧١٨) من حديث عائشة رضي الله عنها بلفظ (من أحدث..)

كان الظاهرُ هذا لم يجزْ أن يُحمل على غيره إلا بدليل.

ولأنّا أجمعنا على أنّ النهي يقتضي حرمةَ المنهي عنه وحظره، ولهذا المعنى إذا ارتكبه يأثم، وإذا صارَ محظوراً لا يبقى مشروعاً؛ لأنّ المشروعَ هو المطلق فعلُه في الشرع، وهذا أدنى درجات المشروعيّة، والمحظورُ: هو الممنوع عنه في الشرع، فيستحيل أن يكون الشيء الواحد محظوراً ومشروعاً.

ببينة: أن الله تعالى قد نصّ على التحريم في الربا بقوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا﴾[1]، والمحرّم ما يجب الامتناع منه، وإذا وجبَ الامتناعُ عنه لم يُتصوّر أن يكون مشروعاً؛ لما بيّنّا أنّ أقلّ درجاتِ المشروع هو الندبُ أو الإباحة، وإذا لم يكن عقد الربا مشروعاً لم يثبتْ [به] الملك المشروع؛ لأنّ الملك المشروعَ لا يثبتُ إلا بالعقد المشروع.

وتحقيق ما ذكرناه: أنّ البياعات والأنكحة وسائرَ العقود ما عرفناها إلا بالشرع؛ فإنّه لولا الشرعُ لم يُعرف شيء من هذه العقود، وقد شرع الله تعالى هذه العقود على شرطٍ مخصوص في محلٍّ مخصوص من فاعلٍ مخصوص، فما وراء ذلك غير مشروع أصلاً، وهذا؛ لأنّ الأصل لما كان هو عدمَ المشروعيّة، فإذا شرعَ عقداً على وجه فما كان على غير ذلك الوجه يبقى على العدم، وإذا بقي على العدم لا يُتصوّر ثبوت حكم شرعي به.

فإن قالوا: إنّ قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا﴾ يتناول كلّ ما يُسمّى بيعاً، فيجب أن لا يوجَد بيعٌ ما إلا وهو داخل تحت الآية، فإذا وردت السنّة بزيادة شرطٍ أو تسمية محلٍّ فلا يخرجُ العقد من كونه بيعاً لظاهر الآية، فإذا كان بيعاً دخلَ تحت المشروعيّة.

قالوا: وعلى أنّ صحة البيع تُعرف بالعقل، ولو لم يرد شرعٌ بالبيع لكنّا نعرف بالعقل أنّ من كان له ملكٌ في شيء فجعلَه لغيره يصيرُ لذلك الغير، وإذا عُرف

---

(١) سورة البقرة: ٢٧٥.

بالعقل؛ لم يكن عدمُ ورود الشرع دليلاً على انعدامه.

والجواب: أمّا الآية؛ قلنا: معنى الآية: أحلّ الله البيع على ما وردَ به بيان السنّة، والدليل عليه: أنّه لا يحلّ إلا على ذلك الوجه الذي وردت به السنّة، ولأنّه تعالى قد قال عقيبه: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾، وعندهم الربا عقدٌ منعقدٌ مفيدٌ للملك على ما ينعقد غير الربا ويفيده.

وأمّا قولهم: إنّ صحّة البيع تُعرف بالعقل؛ قلنا: هذا محال؛ لأنّ البياعات عقودٌ شرعيّة بإجماع الأمّة، والعقود الشرعيّة لا تُعرف إلا بالشرع.

ثُمّ نقول: إن سلَّم لكم مسلّمٌ أنّ البيع في إفادته الملكَ كان يُعرف بالعقل لكنّا لم نُترك والعقل، بل رُددِنا إلى الشرع، وقد صارت البياعاتُ شرعيّةً بإجماع الأمّة، ألا ترى أنّ جواز الإقدامِ على البيع وغيره كان يُعرف بالعقل، والآن قد ارتفع ذلك حتّى لا يجوز الإقدام على عقدٍ ما إلا إذا كان على ما يوافق الشرع؟ وإذا صارت شرعيّةً ظَهرَ ما قلنا أنّ ما لم يَردْ به الشرع بقيَ على عدم المشروعيّة، فلا يجوز أن يفيدَ حكماً شرعيّاً بحال.

واعلم أنّ هذا الذي قلناه ظاهرٌ في البياعات والأنكحة وسائرِ العقود، وهو في العبادات أظهر، وذلك لأنّ المفعولَ عبادة، فإن كان منهيّاً عنه لم يكن عبادةً؛ لأنّ العبادة ما يتناوله التعبّد من المعبود، والمنهيّ عنه لا يتناوله التعبّد فلا يكون عبادةً، ويمكن أن يُقال: ما لا يتناوله التعبّد لا يُسقط التعبّد، وإنّما قلنا: إنّ المنهيّ عنه لا يتناوله التعبّد؛ لأنّ التعبّدَ يتناولُ ما له صفةٌ زائدةٌ على حسنه، والمنهيّ عنه لا يكون حَسَناً فكيف تثبت له صفةٌ زائدةٌ عن الحسن؟

وجميعُ ما ذكرناه في كلامهم يمكن إخراجه على طريق السؤال على هذه الطريقة، وسنجيب عن الكلّ.

واحتجَّ بعض أصحابنا بأنّ النهيَ ضدّ الأمر ونقيضه، والأمر يدلّ على إجزاء المأمور به، فيجب أن يدلّ النهي على عدم إجزائه، وإلا لم يكن ضدّه ولا نقيضه.

وقد قالوا على هذا: إنّ الأمر لّما دلّ على إجزاء المأمور به؛ فالنهي الذي هو ضدّه لا يدلّ على إجزاء المنهيّ عنه، فقد ثبتت المخالفة والمضادّة من هذا الوجه، ونحن وإن قلنا: إنَّ المنهيَّ عنه مجزئ؛ فلا نحكم بإجزائه لمكان النهي.

وقالوا عن قولنا: إنّ المنهيّ عنه لو كان مجزئاً لكان طريقه الشرع، والشرع إمّا إيجاب أو ندب أو إباحة، والنهي ينفي جميع هذا، قالوا: لا يمتنع أن يثبت الإجزاء مع انتفاء هذه الوجوه؛ ألا ترى أنّه يجوز أن يقول: إذا فعلتم ما نهيتكم أجزأكم عن الفرض، أو يقول: إذا بعتم [على] ما نهيتكم عنه وقع به الملك؟ فإذا جاز هذا تصريحاً جاز وإن لم يصرّح به[1].

ونحن نجيب عن هذا فنقول: ما قلتم من التصريح على ما قلتم لا يجوز، وإن وردَ على ذلك فيكون النهيُ مجازاً ولا يكون له حقيقة.

وإذا ثبتَ هذا الأصل الذي قلناه؛ خرجتْ عليه المسائل من مسألة البيع الفاسد، ومسألة صوم يومَي العيد وأيّام التشريق، وقد ذكرنا وجهَ ذلك في الفروع.

وأمّا الجواب عن كلماتهم:

أمّا الأوّل؛ فقد قسّموا وقالوا: النهيُ يدلّ على فساد المنهيّ عنه بصيغة النهي، أو بمعناه، أو شرعاً، فهذا تقسيمٌ باطل؛ لأنّا بيّنا وجَه فساد المنهيّ عنه، فينبغي أن يكونَ الكلام على ذلك.

ويمكن أن يُقال: [يدلُّ على فساد المنهيّ عنه بصيغته]؛ لأنّ صيغتَه تدلّ على عدم المشروعيّة؛ لأنّ المشروعيّة بأمرٍ أو إباحة، والنهي ينفي ذلك.

ويمكن أن يُقال: بمعناه؛ لأنّ قد دلّ النهيُ على قبح المنهيّ عنه وحظره، وهذا مضادٌ للمشروعيّة.

وقولهم: يجوزُ أن يكونَ الشيءُ مشروعاً من وجه ومحظوراً من وجه.

---

(١) المعتمد ١/ ١٧٤.

قلنا: قد ورَد النهيُ عن نفس الشيء مطلقاً فصارَ محظوراً مطلقاً، وإذا صار محظوراً مطلقاً لم يبقَ مشروعاً بوجهٍ ما.

وقولهم: إنّ النهيَ ليس إلا طلبَ الكفّ عن الفعل.

قلنا: بلى، ولكن قد دلّ على الفساد بالوجه الذي قلنا، والأولى أن لا ندعيَ الفساد بصيغة النهى، لكن نقول: إنّما جاء الفساد من حيث معنى النهي، وذلك المعنى ما سبق.

وأمّا قولهم: إنّ معنى الفاسد كذا، ومعنى الجائز كذا.

قلنا: قد قام الدليلُ على أنّ القضاءَ يجب بأمر جديد، فكيف يكونُ معنى الفاسد ما يجب قضاؤه؟ والقضاء لا يجب بالأمر الأوّل بحال، فليس هذا بشيء.

وقولهم: إنّه يجوز أن ينهى عن الشيء لنوع مفسدةٍ تتصل بالمفعول وإن كان هو في نفسه جائزاً.

قلنا: النهيُ عن نفس الشيء لا يكون إلا لمفسدةٍ في عينه فلا يُتصوّرُ أن يكون جائزاً، وهذا؛ لأنّه إذا ورد النهيُ عن نفس الشيء، فإن كان عبادةً انتفى منه التعبّد، وإن كان من عقود المعاملات انتفى عنها الإطلاق والإباحة، وما لا يكون مباحاً لا يكون مشروعاً، وإذا لم يكن مشروعاً لم يبتنِ عليه حكم الشرع.

وأمّا قولهم: إنّ النهيَ صيغةٌ لغوية، والجوازَ والفسادَ شرعيّان.

قلنا: وإن كان النهيُ لغةً، لكن عُرف أنّ أهل اللسان عقلوا أنّ ذلك لما لا يتصلُ به المطلوب بالفعل، والأمر لما يتصل به المطلوب بالفعل، ثُمَّ قد ذكرنا أنّ النهي إنّما ينفي الشرعَ بالوجه الذي سبق ذكره.

وأمّا المسائل التي تعلّقوا بها فنقول:

أوّلاً: أنّ الأصول الممهّدة في الشرع لا تُنقض؛ لأنّه ما من أصل من أصول الشرع إلا وقد وجدنا له موضعاً في الشرع مخالفاً له، غير أنّ ذلك لا يعدّ نقضاً لذلك الأصل

المشروعِ الموضوع، وإنّما عُدل في ذلك الموضع عن ذلك الأصلِ لدليلٍ يقوم عليه من إجماع أو نصّ أو غير ذلك.

ببينة: أنّ النهيَ في اقتضاء الفساد كهو في اقتضاء التحريم، ثمّ قد يُعدل به من التحريم إلى التنزيه، ولا يخرج النهي من أن يكون دالاً على التحريم، فكذا قصورُ النهي في بعض المواضع عن الفساد لوجودِ القرائن المانعةِ من الفساد لا يدلّ على أنّ النهي في أصل وضعه لا يدلّ على الفساد، وأمثال هذا تكثر.

ثم نقول: إنّ النهيَ إذا وردَ عن نفس الشيء حقيقةً فلابدّ أن يوجبَ فساد المنهيّ عنه، وأمّا إذا كان النهي وارداً عن نفس الشيء لكن عن معنىً آخر غيره، وأضيف النهي إلى الشيء مجازاً عن ذلك المعنى؛ فإنّه لا يوجب فسادَ المنهيّ عنه، وعلى هذا تُخرّج المسائل.

أمّا الصلاة في الأرض المغصوبة؛ فالنهيُ ليس عن الصلاة، ولكن عن شَغْلِ أرض الغير، ولهذا يوجدُ النهي عن القعود في أرض الغير بلا صلاة، وقد بيّنا هذا فيما سبق فلا نعيد.

وكذلك الطلاقُ في حال الحيض، فإنّ النهي ليس لنفس الطلاق، لكن لإلحاق الضرر بالمرأة، ولهذا يوجد الطلاقُ في حال الحيض ولا يكره إذا لم يؤدّ إلى الضرر، وهو أن يطلّق في حال الحيض قبل الدخول.

وكذلك الوطءُ في حال الحيض، إنّما نُهي عنه لا لنفس الوطء [لكن] لمباشرة الأذى، وقد ورد النصّ بهذا المعنى.

وعلى هذا البيعُ وقت النداء، إنّما نُهي عنه للاشتغال به عن السعي؛ ألا ترى [أنّه] لو اشتغل بشيء آخر غير البيع كان النهي متناولاً إياه؟

وأمّا في سائرِ ما ورد به النهي؛ فقد تناولَ نفس الشيء؛ فإنّ النهيَ عن البيع بالخمر نهي عن نفس البيع، وكذلك بيع الدرهم بالدرهمين، وكذلك النكاحُ بغير شهود، وعلى هذا النهي عن صوم يَومي العيد وأيام التشريق، بدليل أنّه لا يُتصوّر

وجود النهي إلا عند فعل هذه العقود.

والحرف: أنّه لا يُتصوّر ارتكاب البيع بالخمر إلا عند مباشرة بيع الخمر، ولا يُتصوّر ارتكاب الربا إلا عند بيع الدرهم بالدرهمين، وكذلك في البيع بشرطٍ فاسدٍ لا يوجد ارتكاب ذلك النهي إلا عند وجود البيع، وكذلك في صوم يومَي العيد لا يوجد ارتكاب النهي إلا عند فعل الصوم من النية مع الإمساك، حتّى لو أمسكَ ولم ينوِ الصوم؛ فإنّه لا يكون مرتكباً للنهي.

وفي المسائل التي أوردها يتصوّر ارتكاب النهي من غير وجود تلك العقود أصلاً.

وهذا جوابٌ معتمدٌ في نهاية الظهور، وقد أغنى عن خبطِ كثيرٍ من الأصحاب فيها[1].

وأمّا الإحرام مجامعاً؛ فينعقد لا على ما ينعقد إذا أحرم غير مجامع؛ لأنّه ينعقد فاسداً، ولأنّه لا يفيد المقصود من الخروج عن المفروض عليه والتفصّي عن عهدته، فلتكن سائر العقود الفاسدة كذلك أيضاً لا تفيد المطلوب؛ من الملك في البيع، والحلّ

---

(١) ولأبي المظفر رحمه الله بيان آخر في الفرق بين المنهي عنه لنفسه أو لغيره، فقد حكى عنه الزركشي نقلاً عن (الاصطلام) قوله في مسألة صوم يوم العيد: يمكن أن يقال: إن النهي عن الشيء إذا كان لطلب ضده، فيكون النهي عن نفس الشيء، وإذا لم يكن لطلب ضده فلا يكون في نفسه منهياً عنه، وعلى هذا تخرج المسائل بالنهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة ليس لطلب ضدها، وهو ترك الصلاة، وكذلك البيع في وقت النداء، حتى لو اشتغل بشيء غير البيع كان منهياً عنه، ولو باع وهو يسعى لم يكن منهياً عنه، وكذا النهي عن الطلاق في الحيض لم يكن لطلب ضده، وهو بقاء النكاح حالة الحيض، ألا ترى أنه لو طلق وهي طاهر، ثم حاضت، فلا نكاح والحيض موجود؟ وكذلك النهي عن الإحرام مجامعاً وغير ذلك، بخلاف النهي عن صوم العيد ونكاح المحارم وغيره.
قلت: وقد نُقل عن القاضي حسين، -وهو في طبقة شيوخ أبي المظفر- نحو هذا التفصيل.
وللزركشي تفصيلٌ آخر في المسألة، بيانه: أن الأصل في النهي رجوعُه لمعنى في نفسه، ولا يُحكم فيه بتعدد الجهة إلا بدليل خاص فيه، لأن حقيقة قول الشارع: حرمت صوم يوم النحر، يحرم إمساكه مع النية، لا يفهم من عند إطلاقه سواه، فمن أراد صرف التحريم عن الحقيقة إلى أمر خارج احتاج إلى الدليل، ولهذا قطع الشافعي ببطلانه، إذ لم يظهر صرف التحريم إلى أمر خاص بدليل خاص، وقطع بصحة الطلاق في زمن الحيض لانصراف التحريم عن الحقيقة إلى أمر خارج، وهو تطويل العدة أو لحوق الندم عند الشك في وجود الولد لدليل دل عليه، وكذا قطع ببطلان نكاح المحرْم، ولم يلحظ المعنى الخارج من كونه مقدمة الإفساد. (البحر ٢/ ٤٥٣).

في النكاح، والخروج عن عهدةِ النذر في صوم يومَي العيد وأيّام التشريق، خلافَ ما يقوله الخصم؛ فإنَّهم قالوا: إذا نذرَ صوم هذه الأيام وفَعَلَها خرجَ عن عهدة النذر.

فإن قالوا: أليس قد انعقدَ الإحرامُ مع هذا كلّه؟ فهلاّ قلتم: إنَّه لا ينعقد أصلاً!

قلنا: انعقادُه على الفساد وإلزامه أفعاله: يجري مجرى نوع معاقبةٍ من الشرع، والمؤاخذاتُ من الشرع على أنواع، فيجوز أن يُقال: يكون هذا الإلزام وإبقاء المرء في عهدة أفعال الحج ليفعلَها، ولا يسقط بها الحجّ عن ذمَّته، ولايثاب على فعلها = نوعَ معاقبةٍ من الله تعالى له لارتكابه النهيَ وفعلِه الحجّ على وجه المعصية، فلم تدخلْ هذه المسألة على الأصل الذي قلناه.

وأمّا طريقة أبي زيد؛ فاعلم أنّ معتمَده في طريقته هو أنّ النهي لا يتحقّق إلا مع تصوّر المنهيّ عنه، وقد قال الأصحاب: إنَّه متصوّرٌ لولا النهي؛ فلتصوّره لولا النهي صحّ النهي، ثُمَّ النهي يعمل عملَه [في إفساده] على ما قدَّمناه.

ويمكن أن يعبَّر عن هذا فيُقال: إنّ النهيَ لإعدام الشيء شرعاً لا لإعدامه حسّاً، فلمَّا أنه متصوّرٌ حسّاً؛ صحّ النهي عنه، ولما أنّ النهي قضيّته نفي المشروعيّة عن المنهيّ عنه على ما سبق؛ انعدمَ شرعاً.

وقولهم: إنّ المنهيّ عنه هو الصومُ المعلوم، والبيعُ المعلوم في الشرع، وأمّا مجردُ الإمساك فليس بصوم، ولئن كان صوماً فهو صومٌ لغةً لا شرعاً، فوجبَ الحكم بتصوّر الصوم حقيقةً والبيع حقيقةً حتّى يصحّ النهي.

وجواب الأصحاب عن هذا: ما قلنا؛ إنّه قد تُصوّر لولا النهي، وهذا لا يدفع الإشكال، فليس مما يقنع به الخصم.

ويمكن أن يُجاب فيُقال: الصومُ الذي هو فعلُ العبد ليس إلا النية مع الإمساك، وهذا مُتصوّرٌ من العبد، وقد صحّ النهي لتصوّره منه، فأمّا خروجُه عن كونه صوماً شرعاً فليس لمعنىً من قِبَله لكن لعدم إطلاق الشرع ذلك، أو يُقال: لعدم قبول الشرع إيّاه لنهيه عنه، والصوم لا يكون صوماً إلا بفعلِ العبد واتصالِ أمر الشرع به، فصارَ

المفعولُ صوماً من حيث النظرُ إلى فعل العبد وصحّ النهي لذلك، ولم يكن صوماً من حيث النظر إلى إطلاقِ الشرع لذلك أو أمره به، وليس غرضُ الحكيم من كلامه إلا تحقّقَ النهي، فإذاً تحقّق النهي بما قلناه، حتّى إذا ارتكبه كان عاصياً لارتكابه النهي، فاعلاً ما مُنع منه وحُظر عليه، والمنهيّ عنه ما يعاقب على فعله، وقد وُجد بما فعله العبدُ على وسعه وطاقته، وليس في وُسعه الصوم إلا بهذا القدر الذي وجد منه، وإذا ثبت تحقّق النهي؛ سقط ما قالوه جملة، وهذا لأنّ الصحّة والفساد معنيان متلقّيان من الشرع وليس إلى العبد ذلك؛ وإنّما إلى العبد إيقاعُ الفعل باختياره، فإن وقعَ فعله على وفق أمر الشرع؛ صحّ شرعاً وابتنت عليه الأحكام الشرعية، وإذا وقع على خلاف أمرِ الشرع؛ كان الأمر باقياً ولم تبتنِ عليه الأحكام الشرعية.

ولهذا أبطلْنا صومَ الليل مع تحقّق الإمساك الحسّي فيه عن المفطرات.

وكذلك إمساكُ المرأة عن المفطِّرات في حال حيضِها متحقّقٌ حسّاً وصورةً، ولكن لّما لم يوافق أمر الشرع لم تثبتْ له الحقيقة الشرعية.

ونقول أيضاً: ذكْرُ الصوم والبيع وغير ذلك في النهي ليس لتحقيق هذه العقود، ولكن ذكرها لتعريف ما يعملُ فيه النهي من الإبطال الشرعي، وهذا كالنهي عن بيع الحرّ، وعن بيع الخمر، وعن بيع الملاقيح والمضامين، ليس ذلك لتحقيق البيع ولكن لتعريف ما وقعَ القصدُ إلى إفساده وإبطاله.

فإن قالوا: فالصومُ لا يكون منهيّاً عنه إذاً [وكذلك البيع].

قلنا: هو منهيٌّ عنه؛ لأنّ عملَ النهي ظهرَ فيه من إفساده وإبطاله، ولكن ذكره لم يدلّ على تحقّقه في نفسه؛ لأنّه لتعريفِ ما يبطل ويفسد على ما ذكرنا.

وأمّا كلامهم على فصل القبح والحظريّة؛ فضعيف جداً، ومتى سُلّم أنّ المفعول محظور؛ لابدّ أن يخرج عن كونه مشروعاً.

وقولهم: إنّه محظورٌ من وجه مشروعٌ من وجه.

قلنا: هذا محال؛ لأنّ الحظريّة بالنهي، والمشروعيّةَ بإطلاق الشرع، وإذا لم يُتصوّر

اجتماعُ المنع والإطلاق في شيء واحد؛ لم يُتصوّر أيضاً اجتماعُ حكمهما فيه.

وأما وطءُ [الأب جاريَة ابنه، ووطءُ] أحد الشريكين الجارية المشتركة؛ فنقول: إنّه محظورٌ من كلّ وجه، إلا أنّه سقطَ الحدُّ وثبت النسب لوجود الملك في بعض الجارية، و لوجود حقّ الملك للأب، فثبت ما ثبت من سقوط الحدّ وثبوت النسب؛ لوجود نفس الملك، أو وجود نفس حقّ الملك، لا لأجل أنّ الوطء صارَ مشروعاً من وجه.

وكذلك الوطءُ في النكاح الفاسد لا نقول: إنّه مشروع بوجه، وإنّما سقط الحدّ وثبت النسب لاختلاف العلماء.

وفي مسألة ما إذا زُفّت إليه غير امرأته؛ لأجل الاشتباه الذي وُجد فيه، وهذا؛ لأنه أقدَم على الوطء على قصد أنّه حلالٌ له، وهو موضعٌ يشتبه فيه الأمر، فلم يستحق عليه الحدّ الذي هو عقوبة وثبت النسبُ احتياطاً.

فهذا وجه الكلام في هذه المسألة، وقد بسطْنا الكلامَ فيها زيادةَ بسط؛ لوقوع الحاجة إليه في كثير من المسائل، والله المرشد للحقّ، والهادي إلى الإصابة بمنّه وعونه.

تمّ باب الأوامر والنواهي.

وقد قال بعض أصحابنا: إنّ النهيَ يكون بمعنى النفي في كثيرٍ من المواضع، وضربَ لذلك أمثلة، غير أنّ ذلك غير مرضيّ في هذه المسألة؛ لأنّه يؤدّي إلى الحكم بكون النهي مجازاً في نفسه، إذ النهيُ والنفيُ بابان مختلفان، وإنّما ينبغي أن نتكلّم في هذه المسألة مع تبقية النهي على حقيقته.

وقد ذكرنا بغاية المجهود بعون الله وتوفيقه.

القول في العموم والخصوص

اعلم أنّ الكلام العام هو: كلام مستغرق لجميع ما يصلح له.

هذا هو المعقول من كون الكلام عامّاً، ألا ترى أنّ قولنا (الرجال) مستغرق لجميع ما يصلح له؛ لأنّه يستغرق الرجال دون غيرهم إذ كان لا يصلح لغيرهم، وكذلك لفظة (من) في الاستفهام؛ نحو قول القائل لغيره: مَن عندك؟ لأنّها تستغرق كلّ عاقل عنده ولا يتعرّض لغير العقلاء ولا لعقلاء ليسوا عنده؛ لأنّها لا تصلح في هذه المواضع لهم.

وكذلك قولنا (كل)؛ يستغرق كلّ جنس يدخل عليه، ولا يتناول من لا يدخل عليه؛ لأنّه لا يصلح له[1].

وقد قال بعض أصحابنا: العموم: كلّ لفظ عمّ شيئين فصاعداً.

وقيل: ما استقلّ لفظه بنفسه، واشتمل على مسمّيات جنسه.

وقد يُستعمل في شيئين، [وقد] يُستعمل في جميع الجنس، أمّا الأوّل؛ فكقولك: عممتُ زيداً وعمراً بالعطاء، وأمّا الثاني؛ فكقولك: عممتُ الناس بالعطاء.

وإذا عرفنا حدّ العموم فنبيّن أوّلاً إثباتَ الصيغة للعموم في اللغة والشريعة، ثُمّ نذكر عقيبه ما يتلوه من الفصول المذهبيّة والمسائل الخلافيّة إن شاء الله تعالى.

مسألة

للعموم صيغة مقتضية استيعاب الجنس لغةً وشرعاً.

وهذا قول جملة الفقهاء وكثير من المتكلّمين.

وقال أبو الحسن الأشعري ومن تبعه: إنّه ليس للعموم صيغة موضوعة في اللغة،

---

(١) المعتمد ١/ ١٨٩.

والألفاظ التي ترد في الباب تحتمل العمـوم والخـصوص، فـإذا وردتْ وجـبَ التوقّـف فيها حتّى يدلّ الدليل على ما أُريد بها[1].

وتعلّق من ذهب إلى ذلك بوجوه من الكلام:

أقواها في الجدال قولهم: إنّه لو كان للعموم صيغةٌ موضوعة لكان ذلـك معلومـاً إمّا بالبديهة، أو بإخبار الواضعين لذلك لنا؛ إمّا بمشافهة، أو بنقل عنهم؛ إمّـا بـالتواتر، أو بالآحاد، أو أن يكون طريق ذلك الشرع.

قالوا: ولـيس خلافُنـا معكـم في أنّ ذلـك معلـومٌ شـرعاً؛ لأنّكـم تـدّعون العلـم بالاستغراق من جهة اللغة قبل الـشرع، ومعلـوم أنّ العلـم في ذلـك لـيس مـن حيـث البديهة، وما شاهدنا الواضعين يشافهونا بذلك، ولو تواتر النقل عنهم باستغراق ألفـاظ العموم لعلمْنا من ذلك كما علمتم، وأخبار الآحاد ليست بطريق للعلـم، فبـان أنّـه لا طريقَ إلى العلم باستغراق ألفاظ العموم[2].

وقالوا أيضاً: هذه الألفاظ التي تـدّعون فيهـا الاسـتغراقَ تُـستعمل في الاسـتيعاب

---

(١) والذي دفع الأشعري إلى إنكار صيغ العموم أمران:
الأول: قوله بالكلام النفسي وإنكاره أن الله يتكلم بحروف وكلمات كما سبق في باب الأمر.
الثاني: مبالغته في الرد على المعتزلة، ومحاولته إبطال تمسكهم بنصوص الوعيد على تخليد الفساق في النار، وهي نصوص عامة، فركب لأجل ذلك هذا المركب الصعب، أشار لذلك الجويني وابن تيميـة والزركشي، فلله ما جرَّت البدع من بدعٍ أخر وبلايا!
وقد حاول أصحاب الأشعري التهوين من غرابة قوله هذا عبر طريقين:
الأول: الزعم أن الأشعري لم يمنع من العمل بالعمومات في مظان الظنون، بل منع منه في القطعيـات. وهو مسلك ابن القشيري.
الثاني: الزعم أن خلاف الأشعري إنما هو في غير صـيغ العمـوم المؤكـدة، أمـا هـي فـلا خـلاف في اقتضائها العموم، وهو مسلك الجويني.
وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن عامة كلام العرب وسائر الأمـم إنمـا هـو أسمـاء عامـة، والعمـوم اللفظي على وزان العموم العقلي، وهو خاصية العقل، الذي هو أول درجات التمييز بـين الإنـسان والبهائم، ولم ينكر العموم اللفظي إمام ولا طائفة لها مذهب مـستقر في العلـم، ولا كـان في القـرون الثلاثة من ينكره، وإنما حدثَ إنكاره بعد المائـة الثانيـة، وظهـر بعـد المائـة الثالثـة. (انظـر: البرهـان ١/ ٢٢٢، مجموعة الفتاوى ٦/ ٢٦٤، البحر المحيط ٣/ ٢٤).
(٢) المعتمد ١/ ٢٠٧- ٢٠٨.

وفيما دونه على وجهٍ واحد؛ فإنّها تردُ والمراد منها البعض، وتـردُ والمـراد منهـا الكـلّ، وليس حملُها على أحدهما بأولى من حملها على الآخر.

فوجبَ التوقّف كما نقول في الأسماء المشتركة من اللون والعين وغير ذلـك، بـل هذه الألفاظ لا تُستعمل في أكثر هذه المواضع إلا في الـبعض دون الكـلّ؛ ألا تـرى أنّـه يُقال: أغلقَ الناسُ أبوابهم، وفتح النّاس حوانيتهم، وافتقر النّاس، وجاع النّاس، وجمع السلطان التجّار، وغير هذا؟ والمرادُ من كلّ ذلك البعضُ دون الجميع، ولو كان اللفـظ حقيقةً في العموم لكان أكثر كلام الناس مجازاً[1].

ببينـة: أنّه إذا ثبتَ اسـتعمالُ النـاس لهـذه الألفـاظ في الخـصوص؛ فالظـاهر مـن استعمال الاسم في الشيء أن يكون حقيقةً فيه إلا أن يمَنع مانعٌ من كونـه حقيقـةً فيـه، وإذا كان حقيقةً في البعض وحقيقةً في الاستيعاب؛ كان الاسمُ من الأسماء المشتركة.

وقالوا أيضاً: لو كان لفظ العموم للاسـتيعاب والاسـتغراق لكـان الاسـتثناء منـه نقضاً ورجوعاً.

فإن قلتم: لِمَ يكون نقضا وقبيحا؟

نقول: لو لم يكن قول القائل: ضربت كلّ من في البلد إلا بني تميم؛ نقضاً وقبيحـاً؛ لكان قوله: ضربت كـلّ مـن في الـدار، لم أضـرب كـلّ مـن في الـدار؛ غـير قبـيح ولا مناقضة، وحين كان نقضاً وقبيحاً كان الأوّل نقضاً وقبيحاً[2].

وربّما تعلّقوا بالاستثناء من وجه آخر فقالوا: لـو كـان لفـظ العمـوم مـستغرقاً؛ لجرى الاستثناء منه مجرى أن يعدّد الإنسانُ أشخاصَ الجنس ثمّ يـستثنيَ منـه شخـصاً؛ نحو أن يقول: رأيت زيداً، رأيت عمـراً، رأيـت خالـداً، هكـذا [الواحـد فالواحـد] إلى آخره، ثُمّ يقول: إلا زيداً، فـإذا قـبُح هـذا؛ وجـب أن يقـبح الأوّل؛ لأنّهمـا في المعنـى

---

(١) لم يذكر أبو المظفرجواباً عن هذا، ولا يخفى أن هذه الأمثلة التي ذكرها منكرو العمـوم إنمـا هـي من باب العموم الذي أريد به الخصوص، كما في قوله تعـالى: **(الذين قال لهم الناس أن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم)** ولا خلاف في عدم استغراقها للكل، فليست مما نحن فيه بسبيل.
(٢) المعتمد ١/ ٢١٢.

واحد على زعمكم، ولمّا حَسُن الاستثناء علمنا أنّ لفظ العموم غير مفيد للشمول[1].

وقالوا أيضاً: لو كان لفظ العمومُ مستغرقاً لكلّ الجنس؛ لما حَسُن أن يستفهم المتكلّم به؛ لأنّ الاستفهامَ طلبُ الفهم، وطلبُ فهم ما قد فُهم بالخطاب عبث، ومعلوم أنّ الإنسان إذا سمَع رجلاً يقول: ضربت كلّ من في الدار؛ فإنّه يحسن منه أن يقول: ضربتهم كلهم أجمعين؟ وأن يقول: ضربتَ زيداً فيهم؟ وفي حُسْن ذلك دليل على ما قلناه كما سبق.

وكذلك يحسن التأكيد، ولو أفاد الشمول لما حَسُن [التأكيد] ؛ لأنّ التأكيد يفيد ما أفاده المؤكّد[2].

وذكروا شبهةً في لفظ (مَن)؛ قالوا: لو كان لفظ (مَن) يفيد الاستغراق لاستحال جمعه؛ لأنّ الجمع يفيد أكثر مما يفيده المجموع، وإذا كان لفظ (مَن) قد أفاد الاستيعاب عندكم فلا يتصوّر أن يفيد جمعه شيئاً زائداً، فينبغي أن لا يصحّ جمعه، وحين صحّ جمعه دلّ أن لفظة (مَن) لا يفيد الاستيعاب بنفسه، والدليل على وجود الجمع في كلمة (مَن): قول الشاعر:

أتوا ناري فقلت: منون أنتم؟ فقالوا: الجنّ، قلت: عموا ظلاما [3]

قالوا: ولأنّ اللفظَ الذي يقولون لو كان يفيد العموم؛ وجبَ إذا حُمل على الخصوص أن يكون مجازاً؛ لأنّه يكون مستعملاً في غير ما وُضع له، واللفظُ إذا استعمل في غير ما وُضع له يكون مجازاً كسائر الألفاظ التي استُعملت في غير ما وُضعت له.

وربّما يقولون: ينبغي أن لا يجوزَ تخصيصُ العموم الوارد في الكتاب بالسنّة؛ لأنّه إسقاطُ بعض ما ثبت بالكتاب بالسنّة أو القياس، فينبغي أن لا يجوز كما لا يجوز

---

(١) المعتمد ١/ ٢١٥.
(٢) المعتمد ١/ ٢١٦.
(٣) المعتمد ١/ ٢٢٢.

النسخ، وحين جاز دلّ على ما قلناه.

أمّا حجّة القائلين بالصيغة للعموم:

قوله تعالى في قصّة نوح – عليه السّلام – ﴿ وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ ﴾[1] فأخبر الله تعالى عن نوح أنّه تعلّق بعموم اللفظ ولم يعقّب ذلك بنكير، بل ذكر جوابه له ﴿ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ ﴾[2]، فدلّ أنّ مقتضى اللفظ العموم، وأنّ له صيغةً يُتعلّق بها في الحجّة.

وأيضاً: فإنّه رُوي أنّه لمّا نزل قوله تعالى ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴿٩٨﴾ ﴾[3] قال عبد الله بن الزّبعْرَى: خصمت محمّداً وربّ الكعبة، فجاء إلى رسول الله ﷺ فقال: عُبدتْ الملائكة وعُبد المسيح، فإن دخلوا النّار فنحن ندخل كما دخلوا، فأنزل الله تعالى ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُو۟لَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾ ﴾[5] [4] فاحتجّ على النبي ﷺ بعموم اللفظ إلى أن أخبر الله تعالى أنّ الملائكة والمسيح غير داخلين في عموم اللفظ، ولو كان اللفظ لا يقتضي العموم لما احتجّ به، ولكان إذا احتجّ به أنكر النبي ﷺ ذلك.

ولأنّ الله تعالى أخبر أنّه أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السّلام فقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿١١﴾ ﴾[6] ثُمَّ أخبر ما قال لإبليس بترك السجود وردّ الأمر وهو قوله تعالى

---

(١) سورة هود: ٤٥.
(٢) سورة هود: ٤٦.
(٣) سورة الأنبياء: ٩٨.
(٤) سورة الأنبياء: ١٠١.
(٥) رواه الواحدي في أسباب النزول ص ٣٠٥ والطبراني (مجمع ٧/ ٧٢) من حديث ابن عباس رضي الله عنه، وإسناده حسن من أجل عاصم بن بهدلة، وهو ابنُ أبي النجود، وهو على جلالته في القراءات ليس في الدرجة العليا في الحفظ في الحديث، فقد تكلم في حفظه الفسوي وأحمد والعقيلي والدارقطني، فحديثه حسن، لاسيما وللحديث متابع عند الحاكم ٢/ ٣٨٥، وقال: حديث صحيح الإسناد وسكت عنه الذهبي.
(٦) سورة الأعراف: ١١.

﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ ﴾[1]، وقال: ﴿ فَٱخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ ٱلصَّٰغِرِينَ ﴾[2].

فلمّا أخبرَ تعالى عن مبادرة الملائكة إلى السجود؛ دلّ أنّهم عقلوا من مطلق اللفظ الشمول، إذ لولاه لتوقّفوا ولم يبادروا، ولأنّ إبليس لّما امتنعَ عن السجود واستكبر، وعاقبه الله تعالى وطرده لم يقل معتذراً: إنّي لم أعرف دخولي في اللفظ، وأنّ الكلام للعموم والشمول، بل عدل إلى شيء آخر فقال: ﴿ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴾[3]، فهذه القصّة من أوّلها إلى آخرها تدلّ أن الأمر والنهيّ، والعموم والخصوص صيغة معلومة وقضيَّة مفهومة، لا يجوز خلافُها [والتوقف فيها]بمطلق اللفظ ومحض الصيغة.

ويدلّ عليه: أنّ إبراهيم – عليه السّلام – لّما سمع من الملائكة قولهم ﴿ إِنَّا مُهْلِكُوٓاْ أَهْلِ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ﴾[4] عقلَ منه العموم، ولذلك خاف الهلاك على لوط فقال: ﴿ إِنَّ فِيهَا لُوطًا ﴾[5]، ولم يسكُنْ قلبه حتّى أخرج الملائكةُ لوطاً وأهلَه من المهلكين بضربِ تخصيصٍ واستثناء فقالوا: ﴿ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَن فِيهَا ۖ لَنُنَجِّيَنَّهُۥ وَأَهْلَهُۥٓ ﴾[6] الآية، فهذه الآيات دلائلُ معتمدة، وبراهين ظاهرة.

ونهاية ما يقولون على هذه الآيات هو: أنّ هذه الألفاظَ محتملةٌ للعموم عندنا وإن لم يكن للعموم صيغة، فلأجل الاحتمال حسُن موردها، وصحّ السؤالُ والجوابُ على ما ذكرتم فيها.

ونحن نقول على هذا: لو كان في هذه الألفاظ مجرّدُ الصلاحيّة للعموم لأنّها صيغةٌ فيها؛ لكان السؤالُ بطريقِ الاستفهام، وهو أن يقولَ القائل في هذه القصصِ الواردةِ في الكتاب كلّها: هل دخل فلان في الخطاب أو لا؟ ثُمَّ إذا عرفَ الدخولَ يبني عليه ما

---

(١) سورةالأعراف: ١٢.
(٢) سورة الأعراف: ١٣.
(٣) سورة الأعراف: ١٢.
(٤) سورة العنكبوت: ٣١.
(٥) سورة العنكبوت: ٣١.
(٦) سورة العنكبوت: ٣٢.

يقوله.

فإن قالوا: إنّ هذه الألفاظَ حُملتْ على العموم لا بصيغتها لكن بقرائنَ اقترنت بها.

قلنا: لا قرينة تُعرف، وإنّما وُجد مجرّدُ اللفظ عريّاً عن الدلائل، فمن ادَّعى القرائن فعليه البيان.

وقد استدلّ الأصحاب أيضاً بما نُقل عن الصحابة من الاحتجاجِ بالعمومات في مسائلَ كثيرة، غير أنّ فيما ذكرناه من الاحتجاج بالآيات غُنية وكفاية.

ونستدلّ في إثبات ألفاظ العموم في اللغة، فنقول:

الاستغراق معنى ظاهر لكلّ أحد، والحاجة تمسّ إلى العبارة عنه، ليفهم السامع أنّ المتكلم أراده، فجرى هذا مجرى السماء والأرض، والفرس والحمار وما أشبه ذلك في ظهوره بين النّاس وشدّة الحاجة إلى العبارة عنها، فكما لم يجز مع هذا الداعي – الذي هو داعي الحاجة – أن تتوالى الأعصار بأهل اللغة ولا يضعوا لهذه الأشياء أسماءً تختصّ بكلّ واحد منها، مع أنهّم قد وضعوا الأسماء للمعاني، ووضعوا للمعنى الواحد أسماءً كثيرة، كذلك لا يجوز أن لا يضعوا للاستغراق أسماء مختصّة، وليس يجوز من أمّة عظيمة في أعصارٍ مترادفة أن يضعوا الأسماء الكثيرة للمعنى الواحد، ولا يضعونَ لمعنى ظاهر تشتدّ إليه حاجة الناس أسماء تخصّه.

فإن قيل: ليس بممتنعٍ أن يتفقَ ذلك من الأمم العظيمة؛ أليس العرب مع كثرتها لم يضعوا للفعل الحال عبارة تخصّه دون الفعل المستقبل، ولا وضعوا للاعتماد سفلاً ولا للاعتماد علوّاً، ولا للكون الذي هو يمنة أو يسرة عبارة، ولا وضعوا لرائحة الكافور أو رائحة العنبر أسماء تخصّها؟ والحاجة إلى ذلك شديدة، والأمر في ذلك ظاهر[1].

ثمّ قالوا: لا حاجة بالمتكلّم إلى وضع لفظ الاستغراق؛ لأنّه يمكنُ المتكلّمَ أن يعّدد

---

(١) المعتمد ١/ ١٩٥.

الأشخاص الذين يريد أن يعمّهم بالذكر واحداً واحداً.

قالوا: ولأنّهم يمكنهم أن يعبّروا عن الاستغراق ويذكروه بلفظه مع قرينةٍ أو شاهد حال، أو يدلّوا على الاستغراق بالتعليل بأن يقول: كلّ من دخل داري ضربته؛ لأنّه دخل داري، فيُعرف بالتعليل أنّه يريد أن يعمّ كلّ من دخل الدار.

الجواب:

أمّا الأول: فلا يصح؛ لأنّ الأشياء التي ذكروها غير ظاهرة، فيجوز أن لا يضعوا لها عباراتٍ تخصّها، بخلاف معنى العموم والشمول.

والمعتمد من الجواب: أنّ تلك الأشياء إن لم يكن لها أسامٍ مفردة فلها أسامٍ مركبة، وبيانه: أنّه يُقال: اعتمدْ سفلاً، أو اعتمدْ علوّاً، ويُقال: مالَ يمنةً أو يسرةً، ويقال: رائحة الكافور، ورائحةُ العنبر، إلى سائر الروائح، ويقال في الماضي: ضربَ زيداً، وفي المستقبل: يضرب زيداً، وهذا بخلاف ما تنازعْنا فيه؛ لأنّه عند خصومنا ليس في اللغة كلامٌ موضوع ولا مركّبٌ ينبئ عن الاستغراق من غير قرينةٍ ولا دلالة.

وأمّا قولهم: إنّه يعدّ الأشخاصَ واحداً واحداً.

قلنا: هذا شيءٌ يطول ويشقُّ فلا يجوز المصير إلى مثل هذا.

وقولهم: إنّه يفيدُ العمومَ والشمولَ بقرينةٍ أو إشارةٍ أو دلالة.

قلنا: يبعد أن تضَع العربُ للشيء الواحدِ عدداً من الأسامي، ثمّ يكتفون في معنى الشمول والعموم بقرينةٍ أو بإشارة، مع اتساعِ العباراتِ وضيق القرائن والإشارات.

وعلى أنّ العلم من حيثُ الدلالة والإشارة ليس مما يحصلُ لجميع الناس، بل هو شيءٌ خاص يقعُ للبعض دون البعض، فلا يجوزُ أن يقعَ الاقتناعُ به في مثل هذا المعنى الظاهر.

وكذلك الجواب عن التعليل الذي ذكروه، و على أنّه ليس كلّ معنىً تُعرف علّته

حتّى يُعلَّل بها؛ ألا ترى أنّ الإنسان إذا أراد أن يُخبرَ بأنّ كلّ من في الدار نائم، أو ضارب، أو آكل، أو غير ذلك مما لا يُحصى كثرةً؛ لم يعرفْ لذلك علّةً حتّى يعلّل بها؟

قالوا: إنّما يصحّ هذا الدليل الذي ذكرتم أن لو كانت الأسماءُ مواضعةً من أهل اللسان، فأمّا والأسماءُ توقيف فليس يوجدُ فيها هذا الدليل.

قلنا: ومن يسلمّ لكم أنّ الأسماء توقيف؟ وعلى أنّا نقول: إنّ الأسماءَ بعضُها على التوقيف وبعضُها على الوضع، وهذا هو الأولى، فينبغي إذا لم يوجدْ في شيء توقيف، واشتدتْ حاجتهم إلى وضع اسمٍ له؛ أن يضعوا كلاماً يكون اسماً له، كما أنّ من أحدثَ آلةً جديدةً لشيء يجوز أن يضع اسماً لها، ومن وُلد له ولدٌ يجوز أن يضع اسماً له، فالشخص الواحد إذا جازَ له ذلك فالأمم الكثيرة بذلك أولى.

دليل آخر: إنّ اللغة فائدتُها إفهامُ المراد بالخطاب؛ لأنّ المتكلّم يعلمُ ما في نفسه وإن لم ينطقْ بلسانه، وإنّما يريدُ بكلامه إفهامَ غيره، والإبانةَ له عن المراد الذي في نفسه، وإذا كان كذلك، ووجدْنا أهل اللغة وأربابَ اللسان [قد] استعملوا في تبيانهم ألفاظا تعارفوها، ووضعوا لكلّ شيء أرادوا الإبانة عنه سمة، ورسموا لكل معنى منه رسماً يُعلم به المراد، ويقعُ به التمييز بين الشيء وضدّه؛ فلا يجوزُ إبطال ما أصّلوه منها، وإزالتُه عما وضعوه عليه، وحمل ألفاظهم على ما يؤدّي إلى التعرّي عن الفائدة، كما لم يجزْ ذلك فيما وُجد في أوائل كلامهم من مفرداتِ الأسماء والحروف التي هي أدواتُ الكلام، فهذه الأسماءُ المفردة والحروف التي هي أدواتٌ كلّها مفيدة، والأسماء المركّبة، وكذلك الأفعال = مبنيّةٌ من الأسماء المفردة ومردودةٌ إليها، وخالفوا بين السمات، وزادوا ونقصوا من الحروف، وفاوتوا بين جهاتِ الإعراب لاختلاف ما يوجد تحتها من المراد، وقد قالوا في باب الأسماء: رجل، وفي التثنية: رجلان، وفي الجمع: رجال، وقالوا في المشتقّ: مشرك، ومشركان، ومشركون، وقالوا في أبنية الأفعال للواحد في باب الأمر: افعلْ، وللاثنين: افعلا، وللجمع: افعلوا، كما قيل في الإخبار عن الفعل الماضي: فَعَل، وفي المستقبل: يفعل، وفيما يدخله التراخي: سيفعل، وقالوا فيما يستدعيه من فعل غيره: استفعلَ، وقالوا فيما يتكلّفه من الفعل من غير

مطاوعة: تفعّل.

فكلّما خالفوا بين الشيء والشيء في القصد [والمراد]؛ خالفوا بين العبارات في الشكل والهيئة؛ ليعلم أنّهم لم يضعوا قسمةَ الألفاظ إلا على قسمة المعاني، ولم يرتّبوا هذه الأسماء إلا على مراتبِ المسمّيات.

وإذا تقرّر ما ذكرناه فكان الأمرُ في هذا مشهوراً عند أهل المعرفة باللغة، فبانَ أنّ من قال: [ليس] للفظِ الجمع الذي ذكروه في الأسامي والأفعال معنى، أو قالوا: تناولُه للعدد الشامل للجنس وللبعض من ذلك وللواحد والاثنين على وجهٍ واحد= فقد رامَ الجمع بين ما فرّقوا، والتفريقَ بين ما جمعوا، وحمْلَ بعضِها على البعض مع التفريق من أهل اللسان، ومن رام هذا فقد رام قلبَ اللغة وإبطال البيان وإيقاع العالم في اللبس والتشكيك، وهذا فاسدٌ قطعاً بلا إشكالٍ ولا مرية.

قالوا: إنّا لم ندّعِ قلبَ اللغة، ولا زعمْنا أنه لا بيانَ في جملتها، لكن قلنا: إنّ هذه الألفاظَ التي ادَّعيتم لها العموم محتملةٌ في وضعها، معرّضةٌ أن يكون المرادُ بها الشيء وغيره؛ فإنّها توجدُ والمرادُ بها العموم والاستغراق، وتوجدُ أخرى والمراد بها الخصوص والإفراد، فإذا كان كذلك لم يجز القضاءُ عليها بأحد وجهَي الاحتمال إلى أن يقومَ عليها دليل المراد، وهذا كسائر الأسماء المشتركة.

قلنا: قد بيّنّا أنّ العربَ لم تقسّم الألفاظ إلا على قسمة المعاني، ووجدْنا صيغة العموم صيغةً امتاز بها عن صيغة الخصوص، ومراتبُ الأسماء مبنيّةٌ على مراتب المسمّيات، فلابدّ لها من معنىً تمتازُ به عن غيرها، و قد وجدْنا لها ظاهراً يتهيؤ العلم به، فلمَ وجبَ التوقّفُ فيه مع وجودِ سمةٍ امتازت بها عن غيرها من السمات، ووضوح دلالة منها يصلح اللفظ لها؟ فهل هذا إلا ضربُ الأسماء في بعضها ببعض، وتعكيس اللغة ودفع البيان منها؟

وأمّا الأسامي المشتركة؛ فهي ألفاظٌ معدودة، وكلماتٌ يسيرة؛ كقولهم: حيوان، لون، وعين، وأمثال ذلك، وليس إذا لم يوجدْ في اللغة لأشياءٍ يسيرة ظاهرٌ تضاف إليه

ومعان متعّينة لها؛ [يجب][1] أن نتوقّف عن سائر الأشياء التي لها ظواهر معلومة، ودلائل معروفة، ولهذا إذا ذُكر الحيوان أو اللون أو العين؛ لم يبتدرْ إلى الفهم شيءٌ من معانيها المشتركة دون شيء، بل تكون في موقفٍ واحد من التسابق إلى الفهم والبدار إلى المراد، وأمّا لفظ العموم فيبتدر منه إلى الفهم الشمول والاستغراق، وهذا شيءٌ بيّنٌ لا خفاء به أصلاً.

دليل آخر: أنّ القائل إذا قال: من دخل داري ضربته؛ حَسُن أن يستثني منه كلّ عاقل شاء، والاستثناء يُخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته، فإذاً لولا الاستثناء لوجبَ دخول كلّ عاقل تحت لفظة (مَن) ، فلو كانت لفظة (مَن) غير مقتضية للشمول والاستغراق؛ لما وجب دخولُ كلّ عاقل تحتها، ولما صحّ الاستثناء منها، وهذا دليل معتمد.

قالوا: ما أنكرتم أن يكون الاستثناء يُخرج من الكلام ما لولاه لصلح دخوله تحته؟ فعلى هذا صحّ استثناء كلّ عاقل؛ لأنّه يصلح دخول كلّ عاقل تحته، [لا أنّه][2] دخل تحته حقيقةً.

والجواب: أنّه لو جاز الاستثناء بهذا الوجه؛ لحسُن أن يقول: اضرب رجلاً إلا زيداً، أو: رأيت رجلاً إلا زيداً؛ لأنّ كلّ رجل يصلح دخوله تحت قوله: ضربت رجلاً، فقد صلح دخول زيد في اللفظ ولم يصحّ استثناؤه، فدلّ أنّ الاستثناء إنّما يصحّ في مسألتنا لدخول المستثنى تحته حقيقةً.

يبيّن ما قلناه: أنّ الاستثناء يحسن دخوله في العشرة؛ مثل أن يقول القائل: لفلان عليّ عشرة إلا واحداً، أو اثنين، وإنّما حَسُن دخوله على العشرة؛ لأنّه أخرج منها ما لولاه لدخل فيها، ألا ترى أنّه لا يحسن استثناء كلّها، ولا استثناء ما لم يدخل تحتها؟[3] فكذلك ها هنا لمّا حَسُن الاستثناء بأن تقول: أعطِ من دخل داري إلا الطوال منهم،

---

(١) في الأصل: ما يجب! وهو مخل بالمعنى.
(٢) في الأصل: لأنه! والمثبت أولى.
(٣) المعتمد ١/ ٢٠٣ – ٢٠٤.

وكان هذا الاستثناء حقيقةً؛ عرفنا قطعاً أنَّ المستثنى كان داخلاً تحت اللفظ المذكور.

وأمّا تعلّقهم في حجّتهم بفصل الاستثناء، وقولهم: إنّه لو كان اللفظُ الواردُ في العموم للاستيعاب والاستغراق؛ لكان الاستثناءُ نقضاً ورجوعاً.

قلنا: لا يكون نقضاً ولا رجوعاً؛ لأنّ ظاهرَ العموم عنده الاستغراق إذا تجرّد عن الاستثناء أو ما يجري مجراه، وإذا استثنى فلم يتجرّد.

ونقول أيضاً: إنّ لفظَ العموم يقتضي استغراقَ ما دخلَ عليه، وإذا كان معه استثناء فهو داخلٌ على ما عدا المستثنى، فلا جَرَم هو مستغرقٌ له.

وأمّا قولهم: إنّه إذا عدّدَ أشخاصاً ثمّ استثنى شخصاً واحداً منهم لا يجوز، فيجبُ أن يكونَ في اللفظ العامِّ كذلك.

قلنا: هذا كما يلزمُنا يلزمكم؛ لأنّكم تقولون: إنّ لفظَ العموم حقيقةٌ في الاستغراق وحقيقةٌ في البعض؛ لأنّه اسمٌ مشتركٌ يتناول الكلّ ويتناول البعض، فيكون حقيقةً [فيهما][1] مثل اللون والحيوان، ثمَّ قلتم: إذا أرادَ الاستيعابَ واستثنى يصحّ، ولو أنّه عدّد الأشخاص ثمّ إنّه استثنى لا يصحّ، وهذا لأنّ الاستثناءَ إنّما يحسُنُ في لفظٍ واحدٍ يشتملُ أشخاصاً ثمّ يستثني بعض الأشخاص، فأمّا إذا تعدّدَ الألفاظ فيصير كلّ لفظ كالمنفرد عن صاحبه، فإذا استثنى فيكون كأنّه استثنى الكلّ من الكلّ، وهذا لا يجوز؛ لأنّ الاستثناءَ حقيقةً هو استثناءُ البعض من الكلّ.

دليل آخر: وهو أنّ أهل اللغة فرّقوا بين العموم والخصوص، وجعلوا أحدَهما في مقابلة الآخر، فقالوا: مخرج هذا اللفظ العموم، ومخرج هذا الخصوص، كما فصلوا بين الأمر والنهي، وكما وجب أن يكون لكلّ واحد منهما لفظٌ يخصّه، فكذلك العموم والخصوص.

يدلّ عليه: أنّهم خالفوا بين تأكيد العموم والخصوص، وجعلوا تأكيد أحدهما مخالفاً لتأكيد الآخر؛ فقالوا: رأيتُ زيداً نفسه، ولم يقولوا: رأيتُ زيداً أجمعين، وقالوا:

---

(١) في الأصل: فيها! والمثبت أولى.

رأيتُ القوم أجمعين، ولم يقولوا: رأيتُ القوم نفسه، فكما أنّ تأكيدهما مختلفان فكذلك وجبَ أن يختلفا؛ لأنّ من حقِّ التأكيد أن يطابق المؤكَّد.

واعلم أنّ الفقهاءَ والمتكلمين قد استكثروا من الدلائل في هذا المسألة، غير أنّا اقتصرنا على أعدادٍ منها معتمدة.

وأصحّ الدلائل: الدليلُ الأوّل من الآيات، والدليلُ الثاني من حيث اللغة، والدليل الثالث من حيث صحّة الاستثناء.

وقد حرَّر بعضهم فقال: استيعابُ الجنس أحدُ هواجس النفس، فيكون له صيغةٌ تُراد [لحصره] (١) من غير قرينة كالفرد والتثنية.

أمّا الجواب عن كلماتهم:

أمّا الأوّل: قلنا: قد أجبنا عن هذه الشبهة في ابتداء (باب الأوامر) فلا معنى للإعادة.

والحرف: أنّهم يقولون: إنّ لفظَ العموم للاستيعاب ولما دونه، فتدخل عليهم هذه الشبهة كما دخلت علينا.

وإن ارتكب منهم مرتكب وقال: إنّها غير موضوعة للاستيعاب بحال، فهذا محال؛ لأنّا نعلم بالضرورة، وبالنقل عنهم، وفي مستعمل كلامهم أنّ لفظ (كل) و (الجميع) إذا استُعملت في الاستغراق لم تكن مجازاً، ولو لم نعلمْ ضرورةً؛ يمكن أن يُنقلَ بالتواتر أنّهم أضافوا إلى هذه الألفاظ أحكاماً لا تصحّ إلا إذا كانت الألفاظ عامّةً؛ نحو الاستثناء والاستفهام وغير ذلك.

وذكرنا أيضا: أنّ هذا الكلام يدخل على من ادَّعى التوقفَ والاشتراك، وقد سبق تقرير هذا.

وأمّا دليلهم الثاني؛ قولهم: إنّ هذه الألفاظَ تُستعمل في الاستيعاب وفيما دونه

---

(١) الكلمة غير واضحة في الأصل، ولعل المثبت قريبٌ من المراد.

على وجهٍ واحد.

قلنا: إن عنيتم أنَّ هذا اللفظَ يُستعمل في الاستيعاب وما دونه على الحقيقة؛ فلا نسلّم ذلك، وكذلك إن قالوا: إنّه يستعمل في كلّ واحد منهما من غير قرينة؛ لا نسلّمه أيضاً، ونقول: ليس استعمالُ لفظ العموم فيما دون العموم كاستعماله في الاستغراق؛ فإنّ استعماله في الاستيعاب بصيغته، وفيما دونه بقرينة تنضمّ إليه، وهو مثل استعمال اسم الحمار في البهيمة والبليد، واسم الأسد في الحيوان المخصوص والشجاع، وليس كثرة الاستعمال بدليل على الحقيقة، ولا قلّة الاستعمال بدليل على المجاز، إنّما الحقيقة والمجاز يُعرفان بوجوه أُخر(١).

ويُقال لهم: أليس قولنا (أمر) يُستعمل في الشأن والفعل وليس بحقيقة فيهما؟ وقد كثر استعمال لفظ الأمر في الشأن والفعل كثرةَ استعمالِ لفظ العموم فيما دون الاستيعاب.

فإن قالوا: إنّا عرفنا كونَ استعمال الأسد في الشجاع والحمار في البليد مجازاً بطريق الضرورة، فهل تعرفون استعمال لفظ العموم فيما دون الاستيعاب مجازا ضرورة؟

قلنا: إذا ثبتَ لنا بالدلائل القطعية أنّ لفظَ العموم حقيقةٌ في الاستيعاب؛ فإذا استُعمل فيما دونه فلابدّ أن يكون مجازاً، وليس كلّ مجاز يعرف ضرورةً ولكن يُعرف

---

(١) في هذا تسليم بقول الخصوم: إن أكثر العمومات مخصوصة، وقد نظرتُ في بعض كتب الأصول فرأيتها تسوق هذه الدعوى مساق المسلمات! حتى الشاطبي في الموافقات والشوكاني في إرشاد الفحول والشنقيطي في مذكرته، وقد فنّد هذه الدعوى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، حيث أوضح أنها من أكذب الكلام وأفسده، وأن أكثر العمومات القرآنية محفوظة، ثم ذكر أمثلة كثيرة على عمومات لم تخصص في كتاب الله، مثل قوله تعالى **(الحمد لله رب العالمين)** وقوله **(مالك يوم الدين)** وقوله: **(هدى للمتقين)** ثم قال: (فالذي يقول بعد هذا: ما من عام إلا وخص إلا كذا وكذا، إما في غاية الجهل وإما في غاية التقصير في العبارة، فإن الذي أظنه أنه إنما عنى من الكلمات التي تعم (كل شيء) مع أن هذا الكلام ليس بمستقيم وإن فسر بهذا، لكنه أساء في التعبير أيضاً، فإن الكلمة العامة ليس معناها أنها تعم كل شيء، وإنما المقصود أن تعمَّ ما دلت عليه، أي: ما وُضع اللفظ له، وما من لفظ في الغالب إلا وهو أخص مما هو فوقه في العموم، وأعم مما هو دونه في العموم، والجميع يكون عاماً) (مجموعة الفتاوى ٦/ ٢٦٦).

بدليل يقوم عليه.

فإن قالوا: أنتم لا تقولون: إنّ العمومَ إذا خصّ يكون مجازاً.

قلنا: قد ذهبَ جماعةٌ من الأصوليّين [إلى] أنّه يصير مجازاً، ووافقهم على ذلك بعض أصحابنا، وإن قلنا: لا يصير مجازاً؛ فلأنّ المجازَ ما استُعمل في غير ما وُضع له، والعمومُ المخصوصُ قد استُعمل في بعض ما وُضع له، فلهذا لا يوصف بالمجاز عند أكثر الفقهاء.

واعلم أنّ الخلاف في هذه المسألة مع المتكلّمين، فينبغي إذا تكلمّنا معهم أن نقول: إنّه يصير مجازاً.

وقد قال الأصحاب على قولهم: إنّ أكثرَ ألفاظ العموم تستعمل في البعض. قال: يجوز أن يكون اللفظُ حقيقةً في معنى ثُمَّ يُستعمل في غيره أكثر، ألا ترى أنّ الغائط حقيقةٌ في الموضع المطمئنّ ثمّ أكثر ما يستعمل في الخارج من الإنسان؟ وكذلك الشجاعُ حقيقةٌ في الحيّة ثمّ أكثرُ ما يُستعمل في الرجل البطل، وكذلك العَذِرة والمفازة إلى ما يشبه ذلك.

وأمّا تعلّقهم بفصل الاستثناء؛ فقد أجبنا.

وأمّا قولهم: إنّه يحسن الاستفهام والتأكيد.

قلنا: الاستفهام قد يكون طلباً لمطلق الفهم وإزالة الالتباس، وقد يكون طلباً لزيادة الفهم، وزيادةُ الفهم فهم، وهذا؛ لأنّ السامعَ قد يظنّ أنّ المتكلّم غير متحفّظ في كلامه ويظنّ به السهو فيستفهمه ويستثبته، بمعنى: إن كان ساهياً أزال سهوه؛ ألا ترى أنه يحسن أن يقول الرجل: ضربتُ فلاناً، فتقول: أضربتَ فلاناً؟ أو يقول: ضربتُ كلّ من في الدار، فتقول: أضربتهم كلّهم؟ فيقول: نعم، ضربتهم كلّهم، فيجيبه باللفظ الأول، فدلّ أنّ المراد من الاستفهام هو الاستثبات لظنّ الغلط[1].

---

(١) المعتمد ١/ ٢١٦- ٢١٧. وقد ذكر حالات أخرى يحسن لها الاستفهام اختصرها أبو المظفر، منها: أن لا يتحقق السامع لأمارة دخول بعض الأفراد في عموم خطاب المتكلم، فيسأل عنهم إزالة=

وأمّا التأكيد الذي تعلّقوا به؛ فيبطل بتأكيد الخصوص؛ مثل قول القائل: (جاءني زيدٌ نفسه)، وكذلك تأكيد ألفاظ [العدد][1] ؛ وذلك مثل قوله تعالى ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[2]،وكذلك قولهم: (ألف تام)، فقولهم (ألف) قد أنبأ عن التام.

فإن طلبوا فائدة التأكيد، قلنا: فائدتهُ زيادة العلم، وهذا؛ لأنّ بالتأكيد يزدادُ الأمر جلاءً وبياناً فيزداد علمنا، وقد يكون في ذلك مصلحة لنا وإن لم نقف عليها؛ ألا ترى أن الله تعالى قد أكثرَ الأدلّة على المدلول الواحد وإن كان المقصود قد حصل بالدليل الواحد؟ وأيضاً: يجوز أن يكون التأكيد لإزالة مجاز، أو احتمال مستعمل، وعلى الجملة: إذا جاز وجود فائدة للتأكيد لا توجد في المؤكّد؛ بطَلَ تعلّقهم بهذا الفصل.

وأمّا دليلهم الذي ذكروه في كلمة (مَن)، وقولهم: إنّه يجمع بمنون.

قلنا: قولهم (منون) وإن كان لفظه لفظ الجمع فليس بجمع على الحقيقة؛ لأنّه يستفاد منه ما يستفاد من قوله (مَن) عندنا وعند المخالف؛ ألا ترى أنّه لو قال القائل: من أنتم؟ كان استفهاماً عن جماعتهم، كما أنّ قوله (منون) استفهامٌ عن جماعتهم؟ وعند المخالف: أنّ ألفاظ العموم كلّها مشتركة، وليس في اللغة لفظٌ يختصّ بالاستغراق، ولفظ (منون) عندهم مشتركٌ بين الاستغراق والبعض كلفظ (مَن)، فلم يُفد أكثر مّما يفيده لفظ (من)، فثبت أنّ هذا الكلام يلزمنا ويلزمهم، فلم يكن فيه دليل علينا[3].

=للظنة، ومنها: أن تدعوه شدة الاهتمام إلى الاستفهام طمعاً في أن يضطر إلى قصد المتكلم، ومنها: أن يقترن بكلام المتكلم من الأمارات ما يقتضي تخصيص كلامه، فيستفهمه ليقع الجواب بلفظ خاص.

(١) في الأصل: الفرد! وهو تصحيف.

(٢) سورة البقرة: ١٩٦.

(٣) المعتمد ١/ ٢٢٢، وقد ذكر إمام الحرمين أن قولهم: منون، هو من شواذ اللغة، وليس من ظاهر كلام العرب، وإنما أورده سيبويه من باب الحكاية، وبناءً على محاكاة الخطاب، فإذا قال القائل: جاء

وأمّا الدليل الأخير الذي قالوه؛ فقد أجبنا.

واعلم أنّ من المتكلّمين من حمَل لفظ الجمع على أقلِّ الجمع، وهو ثلاثة، وتوقّف فيما زاد.

وقيل: إنه قولُ أبي هاشم، وذهبَ إليه من الفقهاء محمدُ بن شجاع الثلجي.

والدلائل التي أقمناها في إثبات الاستيعاب، واستغراقِ اللفظ لكلّ ما يصلح له؛ تُبطل هذا القول.

وهذا؛ لأنّه إذا كان لاستيعاب كلّ ما يصلح له، فالثلاث وما زادَ عليه في الصلاحيّة واحد، فليتناولِ الكلَّ تناولاً واحداً، فلم يجز أن يُحملَ على بعض ما انتظمه اللفظ دون البعض.

وتعلّق من قال بالقول الثاني: بأنّ دخول الثلاثِ في اللفظ يقين، وما زاد يحتمل، فلا يثبت دخوله بالشكّ.

والجواب: أنّ دعوى الشكّ محالٌ فيما زاد على الثلاث؛ لأنّ اللفظَ الموضوعَ للاستيعاب والاستغراق [يتناول][1] جميعَ ما يصلح له اللفظ، ويستحيل أن يُقال: إنّ بعضَ ما يصلح له اللفظ يقين، وبعضَ ما يصلح له مشكوكٌ فيه، وهذا؛ لأنّه لما تناولَ كلّ الأعداد على وجهٍ واحد لم يجزْ هذا التفريق بوجهٍ ما.

فإن قالوا: أليس إذا قال: لفلان عليّ دراهم؛ يُقبل تفسيرها بثلاثة ولا يُقبل فيما دون الثلاثة؟

قلنا: هذا منكّر، فلا يقتضي الاستيعاب.

قالوا: ما قولكم إذا قال: لفلان عليّ الدراهم؟

رجل، قلت: من؟ وإذا قال: جاء رجلان، قلت: منان؟ وإذا قال: أقبل رجال، قلت: منون؟ ثم هو ليس باللغة الغالبة في باب الحكاية أيضاً. (البرهان ١/ ٢٤٧).

(١) زيادة لا يستقيم الكلام بدونها، وليست في الأصل.

قلنا: كذلك نقول، ولكن إنّما لم يُحملْ على الجميع؛ لأنّه لا يُتصوّر حملُه على جميع الدراهم؛ لأنه لا يُتصوّر أن يكون أتلف عليه كلّ درهم في الأرض، أو استقرض كلّ درهم في الأرض منه، فعُدل عن العموم؛ لأنّه لم يمكن حمله على العموم.

ومن فروع هذه المسألة:

أنّ أبا بكر الصيرفي قال: إذا وردَ لفظ العموم يجب أن يَعتقدَ العمومَ بنفس الورود.

وقال ابن سريج: يتوقف الاعتقادُ إلى أن يعرضه على دلائل الشرع، ثمّ إذا لم يجد المخصص اعتقد العموم(١).

واحتجّ من ذهب إلى القول الأوّل: بأنّ لفظَ العموم موضوعٌ للاستغراق، فإذا وردَ وجبَ أن يعتقدَ ما وضع له اللفظ، كلفظ الخصوص، وكلفظ الأمر والنهي.

قال: ولأنّ النظرَ لا يتناهى، فيجوز أن لا يجدَ مخصّصاً في النظر [الأوّل] ، ثمّ يجدَ في النظر الثاني، وما لا يتناهى لا يُصار إليه.

قال: ولأنّ الذي صار إليه ابن سريج قولٌ بالوقف، وقد ذكرنا بطلانه.

---

(١) اعلم أن عامة الفقهاء قد ذهبوا إلى ما ذكره ابن سريج، ومنهم الأصطخري وأبو إسحق المروزي، ونصره الشيخ أبو إسحق الشيرازي.
قلت: وإنما قال الصيرفي بوجوب اعتقاد العموم بنفس الورود مبالغة منه في الرد على الواقفة، لذلك أغرق كثيرمن المتكلمين في مخالفته، حتى حكى الغزالي والآمدي الإجماع على قول ابن سريج، مهملين خلاف الصيرفي، وجسر الجويني، فوصف قول الصيرفي بأنه صادر عن غباوة واستمرار في العناد، مما أثار حنق المازري المالكي، فقال: قد أغلظ الإمام القول على الصيرفي، وهو غير لائق، فإنه إمام جليل.
وقد خالفهم بعض المتكلمين، فنصروا قول الصيرفي، مثل البيضاوي والأرموي، ويلوح آثار رضا الرازي، ونصره صاحب الفواتح بأنه لم يُنقل عن أحد من الصحابة قط التوقف في العام إلى البحث عن المخصص، ولا إنكار واحد منهم في المناظرات على من تمسك بالعام قبل البحث عن المخصص، وشرطَ الشوكاني للمتمسك بالعموم أن يكون من أهل الاجتهاد، الممارسين لأدلة الكتاب والسنة، قلت:ولا أظن أن هناك من يخالف في هذا الشرط، والله أعلم. (اللمع ص٧٢، المستصفى ٢/ ١٥٧، البحر ٣/ ٤٦، فواتح ١/ ٢٦٧، إرشاد الفحول ص ٢٤١).

وأمّا الدليل لما ذهب إليه ابن سريج:

هو أنّ اللفظ الموضوعَ للاستغراق هو اللفظُ المتجرّد عن القرائن المخصّصة، فلابدّ من طلب التجرّد ليُحمل على المعنى الموضوع له اللفظ، وهذا الطلبُ بعرض الخطاب الوارد على دلائل الشرع ليُعرف هل وُجد هناك دليل يخصّ اللفظ أو لا؟ ثمّ إذا لم يجدْ فقد أصاب اللفظ المجرّد عن قرينة مخصّصة، فيُحمل حينئذ على الموضوع له وهو الاستيعاب ونعتقد ذلك، وهذا مثلُ البحث عن عدالة الشهود، ووجوبُ الحكم هناك مثل اعتقاد العموم ها هنا.

وأمّا قولهم: إنّه وُضع للاستيعاب.

قلنا: بلى ولكن إذا تجرّد عن قرينة، والمقصود من العرض والتوقّف إلى أن يعرض: طلبُ هذا التجرّد.

وأمّا قولهم: إنّ العرض لا يتناهى.

قلنا: ما لا يتناهى يُقطع في بدايته؛ ألا ترى في البحث عن عدالة الشهود لا يُؤمن أن يطّلع على جرح عند إعادة البحث؟ ولكن لا يعتبر ذلك لأنّه لا يتناهى، وكذلك المجتهد إذا رُفعت إليه حادثة يعرض الحادثة على الكتاب والسنّة لطلب النصّ ويبحث مرةً واحدةً، وإن كان يجوز أن يجد النّص عند إعادة العرض، ولكن لا يُعتبر ذلك لما بيَّنَّا.

وأمّا الذي قالوا: إنّ هذا قول بالوقف؛ فليس كذلك؛ لأنّ الواقفيّة لا يجعلون للعموم صيغةً تخصُّه أصلاً، وأمّا ابن سريج يجعل للعموم صيغةً إذا تجرّدت عن قرينة ويطلب التجرّد، فإذا وجد فالآن تحقّقَ صيغة العموم فاعتقدَ العموم، والله أعلم.

فصل

ونذكر الآن ألفاظ العموم فنقول:

أوّلها: ألفاظ الجموع وسواء فيها جمع السلامة، وجمع التكسير[1]؛ كقولك: اقتلوا المشركين، واعمروا المساجد، وهذا النوع أبين وجوه العموم.

ثُمَّ بعد هذه: الأسماء التي يدخلها الألف واللام للجنس؛ كقولك: الحيوان والنبات، والجماد، يُراد بها تعميم هذه الأجناس.

ومن هذا الباب: قوله تعالى ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾[2]، و ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ﴾[3] فلا سارق إلا وعليه القطع بالآية، ولا زانٍ إلا وعليه الجلد بالآية.

وقد قال بعضهم: مثل هذا اللفظ لا يكون للعموم، وإنّما يكون للعهد.

قال أبو هاشم: يفيد الجنس دون الاستغراق.

وأمّا عندنا: هو للعموم؛ لأنّ نفس اللفظ وإن كان لفظاً مفرداً ولا يدلّ على العموم، ولكن دخل عليه ما يوجب عمومه وهو لام الجنس، وهذا؛ لأنّه لو لم يستغرق قولنا (الإنسان) جميع الجنس لأفاد واحداً غير معيّن، وإذا قلتم بهذا فقد كان هذا مستفاداً بالاسم قبل دخول الألف واللام عليه، فلا يبقى لدخول الألف واللام

---

(١) بشرط تحليتها بالألف واللام أو الإضافة كما هو ظاهر في الأمثلة، ولأبي هاشم خلاف معروف في ذلك حيث زعم أنها تفيد الجنس لا الاستغراق، لكن ذكر ابو الحسين أن أبا هاشم وإن لم يجعل الاسم مستغرقا، إلا أنه حمله على الاستغراق من وجه آخر، وهو ما ذكروه في الوعيد من أن قوله تعالى (**وإن الفجار لفي جحيم**) يفيد أنهم في الجحيم لأجل فجورهم، فوجب أن يكون كل من وجد فيه الفجور في الجحيم.
قلت: وعلى هذا فلا خلاف في المعنى في الأسماء المشتقة على الأقل، وقد نقل الكيا نحو قول أبي هاشم عن المحققين. (انظر: البحر ٣/ ٨٧، المعتمد ١/ ٢٧٧).
(٢) سورة المائدة: ٣٨.
(٣) سورة النور: ٢.

فائدة، فدلّ أنّ فائدتهما الاستغراق[1].

قالوا: إنّه لو استغرق الجنس لجاز مع أنّه لفظة واحدة أن يؤكّد بكلّ وجميع؛ كلفظ (مَن) نحو قوله: كلّ مَن دخل داري أكرمته، ولا يستقيم أن يقول الرجل: رأيت الإنسان كلّهم، ولا أن يقول: جاءني الرجل أجمعون.

وأيضاً فإنّه يقبح الاستثناء؛ ألا ترى أنّه لا يحسن أن يقول: رأيت الإنسان إلا المؤمنين؟ ولو كان للعموم لحسُن ذلك.

قالوا: وأمّا قوله تعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[2] هو على طريق المجاز، ويحتمل أيضاً أنّ الخسارة لمّا لزمت جميع الناس إلا المؤمنين جاز هذا الاستثناء[3].

والجواب: أنّ أصحابنا اختلفوا أنّ العمومَ من حيث اللفظ في هذه الصورة، أو من حيث المعنى، والأولى أن نقول: إنّ العمومَ من حيث المعنى، وذلك لأنّ الألف واللام لابدّ أن يفيدا التعريف، وليس التعريف إلا تعريف الجنس.

وإذا قلنا: إنّ اللفظَ يفيدُ واحداً من الجنس؛ خرج الألف واللام من كونهما للجنس، ولم يبقَ لهما فائدة، وإذا ثبت أنّهما للجنس ثبت الاستغراق.

ولأنّه إذا قال: (الإنسان)؛ يفيد دخولَ كلّ من كان من جنس الإنسان في اللفظ، ولهذا المعنى صحّ قولهم: أهلك النّاسَ الدينار الصّفرُ والدرهمُ البيض، فيعنون كلّ واحد منهما بالجمع، فدلّ أنّهما يفيدان الاستغراق، ويُقال: هلكت الشاه وهلك البعير وهلك الحيوان، ويُراد به العموم، دلّ أنّه مفيدٌ له على الوجه الذي قدّمنا.

وأمّا الألف واللام إذا دخلا على الجمع؛ فلابدَّ من كونه مفيداً للاستغراق.

---

(١) هذا القول كالإجماع، بل حكاه القاضي عبد الوهاب عن جمهور الأصوليين وكافة الفقهاء، وهو قول أهل اللغة، مثل المبرد وسيبويه، وإنما خالف في ذلك قلة، منهم الفخر الرازي واتباعه. (البحر ٣/ ٩٨، المحصول ٢/ ٤٩٧).

(٢) سورة العصر.

(٣) المعتمد ١/ ٢٢٧.

والدليل عليه: حُسْن الاستثناء؛ فإنَّه إذا قال: أعطِ المسلمين؛ فإنّه يجوز أن يستثني كلّ من شاء منهم، وكذلك إذا قال: رأيتُ النّاس؛ يجوز أن يستثنيَ أيّ إنسان أراد من الناس، والاستثناءُ يخرج من الكلام ما لولاه لوجبَ دخوله فيه، يدلّ عليه: أنّه إذا قال: رأيت ناساً؛ يفيد أنّه رأى من هذا الجنس ولا يفيد الاستغراق.

فلابدّ أن يفيد دخول الألف واللام فائدة، ولا فائدة إلا الاستغراق.

ومن ألفاظ العموم: الأسماء المبهمة نحو: مَن؛ وما؛ وذلك [كقوله][1] عليه السلام **"من بدّل دينه فاقتلوه"**[2]، **"ومن أحيا أرضاً ميتةً فهي له، وما أكلت العافية فهي له صدقة"**[3].

والفرق بين مَن وما: أنّ كلمة (مَن) عامّةٌ في من يعقل، لأنّك إذا قلت: من في الدار؟ استقام الجوابُ بكلّ من يعقل، ولا يستقيم الجواب عنه بالشاة والثوب، وإذا قلت: ما في الدار؟ لم يستقم الجواب عنه بالعاقل لكن بما لا يعقل، فتقول: حمار، أو شاة، أو ثوب، وما أشبه ذلك.

وأين، وحيث: يعمّان الأمكنة.

ومتى: تعمّ الأزمنة.

وكلّ: يعمّ الفرد النكرة؛ كقولنا: كلّ رجل، وكلّ زيد، وكلّ النّاس.

وكلّما: تعمّ الفعل؛ يقول القائل: كلّما فعلت فعلاً، فيتناول الأفعالَ على العموم.

واعلم أنّه لا فرقَ في ألفاظ العموم بين الأسماء المشتقّة، وأسماء الأجناس، وأسماء الصفات؛ كقولك: أعطِ المسلمين، أعطِ النّاس، أعطِ الطوال، فكلّ ذلك

---

(١) في الأصل: لقوله! وهو خطأ.
(٢) رواه البخاري (٣٠١٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنه.
(٣) رواه بهذا السياق أحمد ٣/ ٣٣٩ من حديث جابر رضي الله عنه، وإسناده صحيح على شرط الشيخين.

يستغرق كلّ ما يصلح له.

وأمّا ألفاظ النكرات؛ نحو قولك (رجل)؛ فإنّه عامّ على البدل غير عامّ على الجمع، وإنّما قلنا: إنّه عامّ على البدل؛ لأنّه يتناولُ كلّ رجلٍ على البدل من صاحبه.

وقد قال عامّةُ أهل العلم: إنّ النكرة إذا كانت نفياً استغرقت جميعَ الجنس؛ كقولهم: ما رأيت رجلاً، وما رأيت إنساناً.

وأمّا إذا خَرج على الإثبات؛ فلا يقتضي الاستغراق.

وأمّا إذا قال: رأيت رجالاً، ولقيت ناساً؛ فأقلّ ما يقتضيه ثلاثة من جماعتهم.

فإن قيل: أليس أن الله تعالى قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[1] وهذا على العموم؛ لأنّ الله تعالى لم يُرد شيئاً دون شيء، لأنّ قدرته عامّة شاملة جميع الأشياء محيطةٌ بها كلّها.

قلنا: قد قالوا في تأويل الآية وتخريجها وجهين:

أحدهما: أنّ فيها إضمارا، والمعنى: إنّما قولنا لكلّ شيءٍ، أو لشيءٍ شيءٍ، فاكتفى بذكر أحدهما؛ لأنّ فيه دلالة على الآخر.

والوجه الآخر: أنّ عمومه من طريق المعنى لا من طريق اللفظ، وذلك؛ لأنّ الأشياءَ متساويةٌ في قدرته، فإذا أخبر عن نفوذ قدرته في بعضها فقد دلّ بالمعنى على نفوذ قدرته في سائرها[2].

وأمّا كلمة أي؛ فقد قيل: هي بمنزلة النكرة؛ لأنّها تصحب النكرة لفظاً ومعنى، يقول القائل: أيّ رجل فعل هذا؟ وأيّ دار تريدها؟ قال الله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِى

---

(١) سورة النحل: ٤٠.

(٢) أو يقال: إن الحكم هنا للماهية من حيث هي، فجاء العموم فيه بالعرض، وليس فيه عموم حقيقي، إذ لا أفراد في مطلق الماهية حتى يعمها، وقل مثل ذلك في قوله تعالى: (**علمت نفس ما أحضرت**). (البحر ٣/ ١١٧).

بِعَرْشِهَا ﴾[1]، وهي نكرة معنى؛ لأنّ المراد بها واحد منهم.

وقد ألحقَ بعضُ الأصوليين بهذا البـاب **ما يفيدُ العموم من جهة المعنـى**، وذلـك يكون بأن يقترنَ باللفظ ما يدلّ على العموم وإن كان اللفظ لا يدلّ عليه.

فمن ذلك: أن يكون اللفظ مفيداً للحكم ومفيداً لعلّته، فيقتضي شيوعَ الحكـم في كلّ ما شاعت فيه العلّة.

ومن ذلك: أن يكونَ المفيدُ لعمومِ اللفظ ما يرجع إلى سؤال السائل.

ومن ذلك: دليلُ الخطاب المقتضي للعموم.

فالأوّل: مثل قول النبي ﷺ في الهرّة "**إنّها ليست بنجسة، إنّها من الطوّافين عليكم الطوّافات**"[2] فاقتضى عموم طهارة كلّ ما كان من الطوّافين علينا، وأمثال هذا تكثر.

وأمّا المقتضي للعموم ممّا يرجع إلى السؤال؛ فنحو أن يُسأل النبي ﷺ عمّـن جـامع، فيقول: عليه الكفّارة، فيعمّ ذلك كلّ من أفطر.

وأمّا العموم بمفهوم الخطاب؛ فنحو قوله ﷺ "**في سائمة الغنم زكاة**"[3] فدلّ هـذا أن لا زكاة في كلّ ما ليست بسائمة.

واختلفَ أصحابنا في المجاز هل يتعلّق به العموم؟ على وجهين:

فقال بعضهم: لا يدخلُ في العموم إلا الحقائق.

وقال آخرون: يدخلُ فيه المجاز كالحقيقة؛ لأنّ العربَ تتخاطـب بـه كمـا تتخاطـب

---

(١) سورة النمل: ٣٨.

(٢) رواه أبو داود (٧٥) والترمذي (٩٢) والنسائي (٦٨) وابن ماجه (٣٦٧) من حديث أبي قتـادة رضي الله عنه، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.
قلت: طعن فيه ابن منده بجهالة بعض رواته، لكن تصحيح الترمذي للرواية يدل على توثيق الـرواة، كما بينته في كتابي (إيقاظ النبيل إلى الفرق بين التوثيق والتجهيل).
على أن للحديث إسناداً آخر رواه الشافعي في الأم ١/ ٢٠ والبيهقي ١/ ٢٤٥ وهو صحيح.

(٣) لم يرد بهذا اللفظ، لكن روى البخاري (١٤٥٤) من حديث أنس كتـاب الـنبي صـلى الله عليـه وسلم في الصدقة، وفيه (في الغنم في كل أربعين سائمة شاة).

بالحقيقة.

واختلف الأصحاب أيضاً: أنّ لفظ العموم هل يتناول ما يمنع دليل العقل من إجراء حكمه عليه؟ كقوله تعالى ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾[1]، وكقول القائل: اضربْ كلّ من في الدار، ونحو ذلك؛ لأنّ الله تعالى شيء، ويمنع العقل أن يكون خالق نفسه، وكذلك يمنع العقل أن يكون المأمورُ بضرب كلّ من في الدار مأموراً بضرب نفسه.

فقال بعضهم: إنّ موضوعَ اللفاظ يتناوله إلا أنّ الدليل يوجبُ إخراجه منه.

وقال آخرون: بل هو خارجٌ منه لسقوطه في نفسه بما ذكرناه، وقالت هذه الطائفة: إنّ اللفظ لم يتناوله أصلاً.

فهذا هو الكلام في ألفاظ العموم.

ويلحق هذا الموضع ما يصحّ فيه دعوى العموم وما لا يصحّ.

وجملة ذلك: أنّ العموم يصحُّ دعواه في نطقٍ ظاهر يستغرق الجنس بلفظه؛ كالألفاظ التي ذكرناها فيما تقدّم.

وأمّا الأفعال؛ فلا يصحّ فيها دعوى العموم؛ لأنّها تقع على صفة واحدة، فإن عُرفت تلك الصفة اختصّ الحكم بها، وإن لم تعرف صار مجملاً.

فما عُرفت صفته؛ مثل ما رُوي عن النبيّ ﷺ أنّه جمع بين الصلاتين في السّفر[2]، فهذا مقصور على ما ورد فيه وهو السفر، ولا يُحمل على العموم.

وما لم يُعرف؛ مثل ما رُوي أنّه عليه السّلام جمع بين الصلاتين في السفر، فلا يُعلم أنّه كان في سفر طويل أو سفر قصير، إلا أنّه معلومٌ أنّه لم يكن إلا في سفرٍ واحد، فإذا لم يُعلم ذلك بعينه وجب التوقّف فيه حتّى يُعرف، ولا يدّعى فيه العموم.

وكذلك القضايا في الأعيان لا يجوز دعوى العموم فيها، وذلك مثل ما رُوي "أنَّه

---

(١) سورة الزمر: ٦٢.
(٢) رواه البخاري (١٠٩١) ومسلم (٧٠٣) من حديث ابن عمر رضي الله عنه.

ﷺ **قضى بالشفعة للجار**"[1]، و"**قضى في الإفطار بالكفّارة**"[2] وما أشبه ذلك.

فلا يجوز دعوى العموم فيها بل يجب التوقّف فيه؛ لأنّه يجوز أن يكون قضى بالشفعة لجار بصفة يختصّ بها، أو قضى بالكفّارة بجماع أو بغيره مما يختصّ به المحكوم عليه، فلم تمكن دعوى العموم.

وقال بعضهم: إن رُوي (أنّه كان يقضي) يتعلق بعمومه؛ لأنّ ذلك للدوام؛ ألا ترى أنّه يُقال: فلان كان يقري الضيف، ويصنع المعروف، وقال الله تعالى في إسماعيل – عليه السّلام – ﴿ وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ ﴾ [3] والمراد به التكرار؟[4]

فصل

وكذلك الخطابُ الذي يفتقر إلى الإضمار لا يجوز دعوى العموم في إضماره[5].

مثل قوله تعالى ﴿ ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ﴾ [6] يفتقر إلى إضمار، فبعضهم يُضمر: وقت إحرام الحج أشهر معلومات، وبعضهم يُضمر: وقت أفعال الحج أشهر معلومات، والحملُ عليهما لا يجوز، بل يُعمل بما يدلّ عليه الدليل، وهذا لأنّ العمومَ من صفات النطق فلا يجوز دعواه في المعاني.

---

(١) رواه النسائي (٤٧١٩) من رواية أبي الزبير عن جابر، وفيها مقالٌ معلوم عند أهل هذا الشأن.
(٢) يأتي تخريجه ص٩٣٨.
(٣) سورة مريم: ٥٥.
(٤) اللمع ص ٧٣-٧٤.
(٥) اتفق على ذلك أكثر الشافعية والحنفية، والخلاف إنما هو مع طائفة من أهل المذهبين، ومنهم النووي في الروضة حيث قال بالعموم ونسبه إلى الشافعي، وذكر الزركشي أنه يخرّج من كلام الشافعي في المسألة قولان، ومحل الخلاف هنا هو فيما إذا لم يقم على تعيين أحد المقدّرين دليل، أما إذا اقترن باللفظ قرينة تعينه، فإنه يكون كالملفوظ به، كما في قوله تعالى (**حرمت عليكم الميتة**) (**حرمت عليكم أمهاتكم**) فإن العرف قاضٍ بأن المراد من تحريم الميتة تحريم أكلها، ومن تحريم الأمهات تحريم وطئهن، بخلاف نحو: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان) فإنه لم يقم دليل يعين أن المراد بالمرفوع الحكم أو غيره. (البحر ٣/ ١٦٠).
(٦) سورة البقرة: ١٩٧.

وعلى هذا قالوا: لا يجوز دعوى العموم في قوله "**لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد**"[1] يعني في نفي الجواز و الفضيلة.

وكذلك قوله "**لا صيام لمن لم يبيّت الصيام من الليل**"[2] لا يجوز دعوى العموم فيه لنفي الجواز والفضيلة، وكيف يجوز دعوى العموم على هذا الوجه؟ وإذا انتفى الجواز لا يتصوّر انتفاء الفضيلة؛ لأنّه لابدّ من وجود الجواز ليُتصوّر انتفاء الفضيلة.

وعلى هذا: قوله عليه السلام "**لا نكاح إلا بوليّ**"[3]، وقوله "**لا أحلّ المسجد لجنُب ولا حائض**"[4]، وكذلك قوله عليه السلام "**رُفع القلم عن ثلاثة**"[5].

وقد جعلَ بعضُ الفقهاء هذه الألفاظ مجملة، وسيأتي من بعدُ الكلام في المجمل، وبعضُهم جعل هذه الألفاظ عامة في كلّ ما تحتمله، والله أعلم.

---

(١) رواه الحاكم ١/ ٢٤٦ والدارقطني ١/ ٤٢٠ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وفيه سليمان ابن داود اليمامي، متروك.
وله شاهد لا يُفرح به من حديث جابر عند الدارقطني، أعله العظيم أبادي بمحمد بن سكين، قال الذهبي: لا يعرف وخبره منكر.
وممن ضعفه ابن حزم، وصححه موقوفاً من قول علي رضي الله عنه (مقاصد ص ٤٩٧- ٤٩٨).
(٢) رواه أبو داود (٢٤٥٤) والترمذي (٧٣٠) والنسائي (٢٣٣٠) وابن ماجه (١٧٠٠) من حديث حفصة رضي الله عنها، وأعله الترمذي بكونه روي موقوفاً على ابن عمر وهو أصح، قال: ولا نعلم أحداً رفعه إلا يحيى بن أيوب.
(٣) جاء هذا اللفظ في أحاديث كثيرة في أسانيدها نظر، والعمدة فيه على حديث عائشة رضي الله عنها.
رواه ابن حبان (١٢٤٧ – موارد) والدارقطني ٣/ ٢٢٦ والبيهقي ٧/ ١٢٥ وإسناده حسن لولا عنعنة ابن جريج.
لكن ذكر الترمذي وغيره له متابعات ناقصة يرتقي بها إلى درجة الحسن، والله أعلم.
(٤) قطعة من حديث رواه أبو داود (٢٣٢) من حديث عائشة رضي الله عنها، وحسن إسناده ابن القطان، وصححه ابن خزيمة. وهو كذلك، في إسناده جسرة بنت دجاجة، وثقها العجلي، وتوثيقه معتبر كما بينته في (إيقاظ النبيل) فلا يغتر بتضعيف ابن حزم وغيره للحديث! أما ما وقع عند ابن ماجة (٦٤٥) من رواية الحديث عن أم سلمة فهو منكر.
(٥) سبق تخريجه ص٢٠٩.

مسألة: أقلّ ما يتناوله اسم الجمع عندنا ثلاثة.

وهو أيضاً قولُ الأكثر من أصحاب أبي حنيفة.

وذهبت طائفة من الفريقين: أنّ أقلّ الجمع اثنان، وهو اختيار القاضي أبي بكر محمد بن الطيّب من المتأخرين، وهو أيضاً قول محمد بن داود من المتقدّمين، وإليه ذهب نفطويه[1] من النحويّين[2].

وتعلّقوا بقوله تعالى ﴿ وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ ﴾[3] فردّ الكناية إلى الاثنين بلفظ الجمع.

وتعلّقوا أيضاً بقوله تعالى ﴿ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ ﴾[4] الآية، فاستعمل في الاثنين لفظ الجمع.

وتعلّقوا أيضاً بقوله تعالى ﴿ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾[5] وإنّما لهما قلبان، وقد ذكرهما بلفظ الجمع.

---

(١) هو إبراهيم بن محمد بن عرفة الواسطي، علامةٌ في اللغة والنحو، وكان ينكر الاشتقاق، وانتحل في الفقه مذهب أهل الظاهر، وله نظم، ونثر، وله تصانيف، توفي سنة ٣٢٣. (السير ١٥/ ٧٥، لسان الميزان ١/ ٣٦٠).

(٢) اعلم أن في تصوير محل الخلاف اختلافاً بين الأصوليين، نظراً لما هو مقرر عند النحاة من ان الجموع قسمان: جمع كثرة، وهو لما فوق العشرة، وجمع قلة، وهو للعشرة فما دون. فذهب بعض الأصوليين إلى التزام حصر الخلاف في جموع القلة فحسب، وهي جمع السلامة المذكر والمؤنث، وصيغ جموع التكسير الأربعة: أفعُل وأفعال وأفعلة وفِعلة، وهو قول الإسنوي.
وذهب بعضهم إلى تأويل كلام النحاة، فخصّته طائفة بجموع السلامة المنكرة، أما المعرّفة منها فتفيد الاستغراق والعموم، وهو قول إمام الحرمين، وذهبت طائفة إلى أن وجه التفرقة أن جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها، وجمع الكثرة غير مختص، فالجمعان متفقان باعتبار المبدأ، مفترقان باعتبار المنتهى، وهو قول الأصفهانى والتفتازانى.
وظاهر صنيع أكثر الأصوليين يدل على عدم الالتفات إلى تقسيم النحاة مطلقاً، قال صاحب الفواتح: لا اعتداد بقولهم عند مخالفة الأئمة المجتهدين، فإنهم المتقدمون الباذلون جهدهم في أخذ المعاني عن قالب الألفاظ. (نهاية السول ١/ ٤٨٤، حاشية البناني ١/ ٤٢٠، فواتح الرحموت ١/ ٢٧٢، البرهان ١/ ٢٣٠).

(٣) سورة الأنبياء: ٧٨.

(٤) سورة ص: ٢١.

(٥) سورة التحريم: ٤.

وتعلقوا بقوله عليه السلام "**الاثنان فما فوقهما جماعة**"(١).

والمعتمد لهم شيئان:

أحدهما: أنّ الجمع في حقيقة اللغة هو: ضمّ الشيء إلى الشيء، وهذا في الاثنين مثله في الثلاث، وإذا وُجد الجمعُ حقيقةً في الاثنين صحّ أن يتناوله اسم الجمع حقيقةً(٢).

والثاني: أنّ الاثنين يقولان في المخاطبة: فعلنا كذا، ويقولان: دخلنا، وخرجنا، وأكلنا، وشربنا، فإذا خاطبا خطابَ الجمع دلّ أنّهما جمعٌ مثل الثلاثة سواء.

وأمّا دليلنا:

ما رُوي أنّ ابن عبّاس احتجّ على عثمان – رضي الله عنهم – في أنّ الأخوين يحجبان الأمّ من الثلث إلى السدس بقوله تعالى ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾(٣)، وقال: ليس الأخوان إخوة في لسان قومك، فقال عثمان – رضي الله عنه: لا أستطيع أن أنقض أمراً كان قبلي، وتوارثه النّاس، ومضى في الأمصار(٤).

فلو لم يكن ذلكَ مقتضى اللفظ لما صحّ احتجاجه، وما أقرّه عليه عثمان، وهما من فصحاء العرب وأربابِ اللسان.

فإن قيل: رُوي عن زيد بن ثابت أنّه قال: "**الأخوان إخوة**"(٥)، فصار مخالفاً لهما!

---

(١) رواه ابن ماجه (٩٧٢) من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، وأعله البوصيري بضعف الربيع بن بدر ووالده، قلت: بل هذا إسناد تالف، الربيع متروك ووالده مجهول! لكن للحديث شواهد وطرقاً تدل على أن له أصلاً، لا سيما وقد جعله البخاري ترجمة لأحد الأبواب في صحيحه. (وانظر: المقاصد الحسنة ص ٢١).

(٢) المعتمد ١/ ٢٣٢.

(٣) سورة النساء: ١١.

(٤) رواه ابن جرير في تفسيره ٣/ ٦٢٠، والحاكم ٤/ ٣٣٥ وقال: صحيح الإسناد، وسكت عنه الذهبي. قلت: كلا، فإن فيه شعبة مولى ابن عباس، ضعفه الأكثرون، حتى قال ابن حبان: روى عن ابن عباس ما لا أصل له حتى كأنه ابن عباس آخر! وبه أعله ابن كثير في تفسيره ١/ ٤٥٩، وقال: لو كان هذا صحيحاً عن ابن عباس لذهب إليه أصحابه الأخصاء به، والمنقول عنهم خلافه.

(٥) رواه الحاكم ٤/ ٣٣٥ وصححه على شرطهما وسكت عنه الذهبي.

قلنا: المراد بذلك أنّهما كالإخوة في الحجب.

والمعتمد هو الاستدلال من حيث اللغة فنقول: الدليلُ على أنّ لفظ الجمع لا يتناول الاثنين أنّه لا يُنعت بالاثنين، ويُنعت بالثلاثة؛ فإنّه يُقال: رأيت رجالاً ثلاثة، ولا يُقال: رأيت رجالاً اثنين، ويُقال أيضاً: رأيت جماعةً رجالاً، ولا يُقال: رأيت جماعةً رجلين، فإذا كانت الجماعة لا تنعت بالاثنين بحالٍ عرفنا أنّه لا يتناولها اسمُ الجمع بحال.

ونقول أيضاً: الأسماءُ سمات، والسِّمات دلائلُ وعلاماتٌ لما وُسم بها من الأعيان، فسمةُ الاثنين مخالفةٌ لسمة الجماعة، كما كانت سمةُ الواحد مخالفةً لسمة الاثنين، وعلى هذا جَرَت العادةُ بالتفصيل في الأعداد، وقيل: آحاد، ومثاني، وجموع، فكان هذا دليلاً أنّ الجمعَ بعد التثنية، كما أنّ التثنية بعد الواحد.

وكذلك هذا الاختلاف في تفصيل عدد الأجناس، قالوا: رجل ورجلان، فإذا بلغَ العدد ثلاثة قالوا: رجال، وقيل: امرأة، وامرأتان، ثمَّ تركوا هذا الاسم في الجمع قالوا: نساء، فدلّ أنّ سِمة الاثنين متميّزةٌ عن سمة الجماعة في الوجوه كلّها.

وأمّا الجواب عن دليلهم وتعلّقهم بالآية الأولى والثانية؛ فما ذكرنا دليلٌ على أنّ ذلك مذكورٌ على وجهِ المجاز لا على وجهِ الحقيقة.

وأمّا قوله تعالى ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾؛ فقد قيل: إنّ هذا البابَ مخصوصٌ لا يقاس عليه غيره، وهو بابٌ مفردٌ في ذكرِ ما في الإنسان من الجوارح، فقوله ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾[من ذلك]، وكذلك قوله ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[1] والمراد بذلك اليمين من كلّ واحد منهما، ولو كان لزيد خاتم ولعمرو خاتم؛ لم يصلح أن يقول: خذْ خواتمهما، والمراد خاتمٌ واحد من كلّ واحد، بل الصحيح أن يقول: خذ خاتميهما، فصار هذا مخالفاً لجوارح الإنسان[2]، فافهم هذا فإنّه بابٌ حسنٌ في العربيّة.

---

(١) سورة المائدة: ٣٨.

(٢) ومما يؤكد هذا: أن القرطبي قد نقل عن الخليل بن أحمد والفراء أن كل شيء من خلق الإنسان إذا أُضيف إلى اثنين جُمع، تقول: هشمت رؤوسهما، وأشبعت بطونهما. =

وقد قالوا: بُرْمَةٌ أعشار[1]، وثوبٌ أخلاق[2]، ولم يدلّ ذلك أنّ الواحدَ جمع، وكان الحجَّاج يقول: (يا غلام اضربا عنقه، وخلّيا عنه) [ولم يدلّ ذلك أنّ الواحد اثنان]، ومن هذا قوله تعالى ﴿أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ ﴿٢٤﴾﴾[3].

وأمّا الخبر الذي رووه؛ فلا نعرف صحّته، وعلى أنّ المراد به: أنّ حكم الاثنين حكم الجماعة في ثواب صلاة الجماعة وانعقادِها؛ وهذا لأنَّ كلام النبيّ ﷺ لا يُحمل على تأويل الاسم اللغوي.

وأما قولهم: إنّ الجمع حقيقة الضمّ.

قلنا: نعم، ولكنّه مِنْ ضمّ ثلاثة بعضها إلى بعض وكذلك ما زاد عليه، واللغةُ على ما وردت لا على ما يدلّ عليه القياس؛ ألا ترى أنّ الواحدَ يوجدُ فيه ضمّ بعض الأشياء إلى البعض؟ لأنّه جوهرٌ متركّب من أشياء مختلفة، ومع ذلك لا ينطلق عليه اسم الجمع.

وقد نقضَ الأصحاب ما يصيرون إليه من الاشتقاق في اسم الجمع بفصل الدابَّة والجنين والقارورة، وغير ذلك [على ما عُرف].

وأمّا الكلام الثاني الذي اعتمدوا عليه وهو الخبر عن فعل اثنين بلفظ [الجمع][4]، فقد يتفقُ اللفظان في موضع الغُنية عن التفريق بينهما، ولا يدلّ ذلك على الجمع في المعاني؛ كقولك للمرأتين: أنتما وهما، وكذلك تقول للرجلين، وكما تقول المرأتان: فعلْنا، كما يقول الرجلان سواء.

=وذكر الفراء من حكمة ذلك: أن أكثر ما يكون عليه الجوارح في الإنسان اثنان، كاليدين والرجلين والعينين، فلما جرى أكثره على ذلك ذُهب بالواحد منه إذا أُضيف إلى اثنين مذهب الاثنين.
قلت: فهذه هي الحكمة من ذلك، فلا يغتر بقول بعض الأصوليين: إن العلة كراهة الجمع بين تثنيتين في المضاف ومتضمنه! لصدق هذه العلة على جوارح الإنسان وغيرها، وهو باطلٌ كما عرفت.
(انظر: تفسير القرطبي ٦/ ١١٣، تفسير الرازي ١٠/ ٥٧٠، المحلي على جمع الجوامع ١/ ٤١٩).
(١) في القاموس: قدرٍ أعشار: مكسرة على عشر قطع، أو عظيمة لا يحملها إلا عشرة.
(٢) في القاموس أيضاً: ثوب أخلاق: إذا كانت الخلوقة فيه كله.
(٣) سورة ق: ٢٤.
(٤) زيادة يقتضيها السياق.

وإنّما كان كذلك؛ لأنّ السمات موضوعةٌ للتمييز ورفعِ الاشتباه، فإذا كان الكلامُ في أمرٍ معلوم عند المخاطَب، وكان الإخبارُ عن حاضر عُلم حاله بالمشاهدة استغنى عن التمييز، ولفظ (أنتما) خطاب لحاضر، وكذلك لفظ (فعلنا) خطاب من الشاهد وعمّن يضاف إليه ممن هو معلوم حاله، فأمّا ما كان بخلاف ذلك مما تدخل الشبهة لا يقاس عليه غيره ولابدّ من سمة التمييز.

والكلام الأوَّل بدون هذا كاف، والله أعلم.

فصل

نقول في ابتداء هذه المسألة: إنّ التخصيص تمييز بعض الجملة بالحكم، ولهذا يُقال: خُصَّ رسول الله ﷺ بكذا وكذا، وخُصَّ فلان بكذا.

وأمّا تخصيص العموم؛ فهو: بيان ما لم يُرد باللفظ العام.

ويجوز دخول التخصيص في جميع ألفاظ العموم من الأمر، والنهي، والخبر.

ومن النّاس من قال: لا يجوز [دخول التخصيص] في الخبر كما لا يجوز فيه دخولُ النسخ.

وهذا خطأ؛ لأنّا بيَّنَّا أنّ التخصيص بيان ما لم يُرد باللفظ العام، وهذا يصحّ في الخبر كما يصحّ في الأمر.

مسألة

العموم إذا خُصّ لم يصرْ مجازاً فيما بقي بل هو على حقيقته فيه، والاستدلال به صحيح فيما عدا المخصوص، ولا فرْقَ عندنا بين أن يكون التخصيص بدليل متّصل باللفظ أو دليل منفصل[1].

---

(١) وهذا قول الفقهاء، كالشيخ أبي حامد والقاضي أبي الطيب، والشيخ أبي إسحق، وابن الصباغ، وسُليم، وإنما حَكوُا الخلاف فيه عن المعتزلة، ثم تبعهم المتكلمون الأشاعرة فقال به منهم القاضي والآمدي والبيضاوي، وبه قال أكثر الحنفية، والخلاف لفظي كما ذكر الشيخ أبو حامد، =

وذهب قوم من المتكلّمين إلى أنّه يصير مجازاً، متّصلاً كان الدليل المخصّص أو منفصلاً.

وذهب جماعةٌ من [أصحاب] أبي حنيفة إلى أنّه يصير مجازاً في حال دون حال، واختلفوا في تفصيل الحال:

فقال بعضهم: إن خُصّ بدليلٍ لفظيٍّ لم يصرْ مجازاً، متصلاً كان الدليلُ أو منفصلاً، وإن خُصّ بدليلٍ غير لفظيٍّ كان مجازاً.

وقال آخرون: يكون مجازاً إلا أن يُخصّ بدليلٍ متصل، وهذا يُحكى عن عيسى بن أبان[1]، وعن أبي الحسن الكرخي، ومحمد بن شجاع الثلجي.

وأمّا أبو بكر الرازي؛ ذهب إلى ما ذهبنا إليه.

وذهب من جعله مجازاً إلى المنع من الاستدلال بالعموم المخصوص[2].

وأمّا من ذهب إلى أنّه يصير مجازاً؛ احتجَّ في ذلك وقال:

إنّ العمومَ في وضع اللغة للاستيعاب، فإذا خُصّ فقد استُعمل اللفظ في غير ما وُضع له، [وحدّ المجاز هذا؛ وهو كلّ لفظٍ استُعمل في غير ما وضع له]، وإذا وُجد حدّ المجاز لابدّ أن يصير اللفظُ مجازاً.

قالوا: لا يجوز أن يُقال: إنّ أهل اللغة وضعوا اللفظَ العامَّ للاستغراق مع فقد القرينة، ووضعوه للخصوص عند وجود القرينة، وذلك؛ لأنّا لو اعتبرْنا هذا لم يبقَ مجازٌ في كلام العرب؛ لأنّه يمكن أن يُقال: إنّ الألفاظ كلّها وُضعت مع وجود القرائن

=وذهب أبو الحسين إلى التفصيل بين أن يكون تخصيصه بقرينة مستقلة فهو مجاز، أو بقرينة متصلة فهو حقيقة، وتبعه على ذلك الرازي. (البحر ٣/ ٢٦٠، الاحكام ٢/ ٣٣٠، المحصول ص ٥٣٢).

(١) أبو محمد، قاضي البصرة، أخذ الفقه عن محمد بن الحسن، وكان قائلاً بخلق القرآن داعياً إليه، توفي سنة ٢٢١. (السير ١٠/ ٤٤٠، لسان الميزان ٦/ ٢٥٦).

(٢) هذه الملازمة ممنوعة، فلم يقل بعدم حجية العموم الخصوص إلا قلة قليلة، منهم عيسى بن أبان ونسب إلى أبي ثور، أما من قال أن العموم المخصوص مجاز مع إثبات حجيته فالخلاف معه لفظي، كما سلف. (البحر ٣/ ٢٧٢).

لما تدلّ عليه القرائن، وفي هـذا رفـعُ المجـاز مـن الكـلام أصـلاً؛ لأنّ القـرائنَ كـثيرةٌ لا تحصى، فلا يمكن أن يحصُروها حتّى يضعوا العمومَ مع كلّ واحد منها لما تقتضيه.

ببينة: أنّ العمومَ ضدّ الخصوص، والخصوصَ ضدّ العموم، فكيـف يُتـصوّر مـع وجود ضدّ العموم أن يبقى العمومُ على حقيقته؟

قالوا: وأمّا إذا كانت القرينةُ المخصّصةُ متصلةً باللفظ؛ مثلَ الاسـتثناء، والـشرط، والصفة؛ فإنّما لم يصِرْ مجازاً [ولا حقيقة] لأنّ هـذه الأشـياءَ الثلاثـةَ مـن جملـة الكـلام الملفوظ الذي هو العموم، وإذا صارت من جملته فلا يكون لفظُ العموم بانفراده حقيقـةً ولا مجازاً، ويكون العموم مع الاستثناء أو الشرط أو الصفة بمجموعهمـا حقيقـةً فيمـا يقتضيه.

وبيـانُ هـذا: أنّ القائلَ إذا قال: اضرب بني تميم إلا من دخل الدار، أو اضرب بـني تميم الطوال، أو اضرب بني تميم إن كانوا طوالاً؛ فإنّه لم يُـردْ بعـضَهم [بلفـظ العمـوم] وحده؛ لأنّه لو كان كذلك؛ ما كان قد أراد بالاستثناء، أو الشرط، أو الصفة شـيئاً؛ لأنّ هذه الأشياءَ لم توضعْ لشيءٍ تستقلّ في دلالتها عليه فيُقال: إنّ المتكلّمَ قد أراد بها ذلـك الشيء وأراد بالعموم وحدَه البعض، ولأنه إذا أراد البعض بلفظ العموم؛ لم يبقَ شـيءٌ يريده بالاستثناء والشرط والصفة، فثبت أنّه عبّر عن البعض بمجموع الأمرين.

وإذا ثبت أنّ المتكلّم لم يُردْ بلفظ العموم وحدَه الاستغراق ولا الـبعض؛ ثبـت أنّـه إذا كان مع هذه الأمـور لم يكـنْ بـانفراده حقيقـةً ولا مجـازاً، ولأنّـه إذا عنـى الـبعضَ بمجموع الأمرين، وهما لا يفيدان بمجموعِهما إلا ذلك البعض؛ ثَبت أنّ ذلـك حقيقـةٌ فيهما.

وأمّا في القرينة المنفصلة؛ فقد أراد المتكلّمُ بنفس لفـظ العمـوم بعـض مـا يتناولـه، فيكون مجازاً على ما بيَّنّا.

ثُمَّ قالوا: إذا ثبت أنّه صارَ مجازاً خرجَ من أن يكون لـه ظـاهر، فلـم يجـز التعلّـق بظاهره.

ولأنّ العمومَ المخصوصَ يجري مجرى أن يقول الله تعالى: اقتلوا المشركين، ثمّ يقول: لا تقتلوا بعض المشركين، فكما يمنع ذلك من التعلّق بظاهر اللفظ، كذلك غيره من التخصيص.

هذا حجَّة عيسى بن أبان.

وقال بعضهم: إنّ العمومَ المخصوصَ يجوز أن يكون في الأدلّة ما يخصّه ثانياً فامتنع التعلّق به؛ لجواز أن يردَ عليه تخصيصٌ آخر.

وقال بعضهم: إنّ العلةَ المخصوصةَ لا يجوز التعلّق بها، كذلك العموم المخصوص.

وأمّا حجّتنا:

فنقول: إنّ لفظ العموم يتناولُ ما عدا المخصوص بأصلِ وضعه، فلا يكون مجازاً فيه.

ونصوّر موضعها حتّى يزول الإشكال فنقول: قوله تعالى ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [1] يتناول كلّ المشركين بعمومه، وليس كلّهم سوى آحادهم، فهو إذاً عبارةٌ عن كلّ واحد منهم، ولهذا لو تُركنا وظاهره جاز به قتلُ كلّ واحد من آحاد المشركين إلى أن يُستوعبوا بالقتل، وإذا أخرج بعض المشركين عن الآية بدليلٍ دلّ عليه نعلمُ قطعاً أنّه تناولَ الباقين بأصلِ وضعه، وإذا تناوله بأصلِ الوضع كان حقيقةً، وهو مثل العشرة إذا أُخرج بعضها بالاستثناء فإنّها تكون حقيقةً في الباقي، كذلك ها هنا.

ببينة: أنّه إذا كان اللفظ متناولاً ما عدا المخصوص على ما بيّنّا فالمتكلّم بالخطاب إذا كان حكيماً فلابدّ أن يعني ما يتناوله اللفظ إلا أن يدلّنا على أنّه ما عناه، وهذا؛ لأنّ الحكيم إذا خاطب قوماً بلغتهم؛ فإنّه يعني بخطابه لهم ما يدلّ عليه ذلك الخطابُ عندهم وإلا كان ملبّساً عليهم.

---

(١) سورة التوبة: ٥.

ولهذا المعنى إذا ورَد العموم، ولم يدلّ دليلٌ على تخصيصه؛ حُمل على ظاهره من العموم لما ذكرناه، اللهم إلا أن يقومَ دليلٌ يوجب تخصيصه.

وإذا ثبتَ أنّه قد عنى بالخطاب ما عدا المخصوص؛ ثبتَ أنّ الحجةَ قائمةٌ بالعموم فيما عدا المخصوص.

وليس يدخل على هذا إذا خصّ العموم تخصيصاً مجملاً، وهذا نحو قول الله تعالى ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، ثُمَّ قال: أنا لم أردْ بعضهم، ولا يُدرى مَن المعنيّ بذلك البعض، فإنّه لا يجوز الاحتجاجُ بمثل هذا العموم المخصوص؛ لأنَّ كلّ من جُعلت الآية حجّةً في قتله يجوز أن يكون هو من البعضُ مخصوصاً.

فأمّا إذا كان المخصوص معلوماً؛ فقد بيَّنَّا وجه كون العموم حجةً في الباقي.

وقد ورد من الصحابة التعلّق بالعموم المخصوص؛ فإنّ عليّاً – رضي الله عنه – قال في الجمع بين الأختين المملوكتين في الوطء: "**أحلّتهما آية، وحرّمتهما آية**"، وقد رُوي عن عثمان – رضي الله عنه – مثل ذلك[1].

وعنيا بقولهما "**أحلّتهما آية**" قوله تعالى ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾[2]، وعنيا بآية التحريم قوله تعالى ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾[3]، ومعلوم أنّ قوله تعالى ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ مخصوصٌ منه البنتُ والأخت.

واحتجّ ابن عبّاس – رضي الله عنهما – في قليل الرضاع بقوله ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرْضَعْنَكُمْ﴾[4] وقال: "**قضاء الله تعالى أولى من قضاء ابن الزبير**"[5] وإن كان وقوع التحريم بالرضاع يحتاج إلى شروط، وذلك يوجب تخصيص الآية، ولا يُعرف

---

(١) رواه عن عثمان مالك (١١٤٤) بإسناد صحيح أما عن علي رضي الله عنه، فرواه ابن مردويه كما في تفسير ابن كثير ١/ ٤٧٣ ولا أعلم صحته.

(٢) سورة النساء: ٣.

(٣) سورة النساء: ٢٣.

(٤) سورة النساء: ٢٣.

(٥) لم يرد عن ابن عباس، بل رواه البيهقي ٧/ ٤٥٨ عن ابن عمر منكراً على ابن الزبير قوله: لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان.

لهؤلاء مخالفٌ من الصحابة.

واستدلالُ الصحابة بالعمومات المخصوصة يكثر؛ لأنّه لا يُعرف عمومٌ [لم] يلحقْه خصوص إلا في النُّدرة وعلى الشذوذ[1]، فإذاً عامّةُ ما تعلّق به الصحابة والعلماء من بعدهم من العمومات هي عمومات مخصوصة.

وقد قال الأصحاب في أصل المسألة: إنّ اتصالَ التخصيص بالعموم اتصالُ بيان باللفظ، واتصالُ البيانِ باللفظ لا يجعلُه مجازاً، ولا يُخرجه من أنَ يكون حجّةً؛ كالمجمل إذا اتصل به البيان.

وإنّما قلنا: إنّ التخصيصَ بيان؛ لأنّه بيّن أنّ اللفظ لم يتناول المخصوص ولا شمله، وهذا باقٍ بلا إشكال، والاعتمادُ على الدليل الأوّل.

أمّا الجواب:

قولهم: [إن] العامّ المخصوصَ لفظٌ مستعملٌ في غير ما وُضع له.

قلنا: لا كذلك، بل هو مستعملٌ فيما وُضع له على ما سبق بيانه، وهذا؛ لأنّ لفظ العموم للاستيعاب إذا لم يقترنْ به دليلٌ يوجب تخصيصَه، فأمّا عندَ وجود قرينةٍ مخصّصة توجب تخصيصه فلا، بل اللفظُ عند وجود القرينة موضوعٌ لما وراء المخصوص.

وقولهم: إنّ هذا يؤدّي إلى رفع المجاز من الكلام، لا يصحّ؛ لأنّه إذا كانَ اللفظُ مستعملاً في أصل ما وُضع له اللفظ إلا أنّه في البعض دون البعض؛ فإذا قيل: هو حقيقةٌ فيه كيف يؤدّي إلى رفع المجاز؟ نعم لو قلنا: إنّ لفَظ الأسد عند اتصال القرينة به وُضع للشجاع حقيقةً؛ كان يؤدّي إلى ارتفاع المجاز من الكلام؛ لأنّه مستعمل في غير ما وُضع له في الأصل.

ثُمَّ يلزم على ما قالوه لفظ العشرة مع استثناء بعضها؛ فإنّه حقيقةٌ فيما وراء

---

(١) في هذا نظر كما سلف نقله عن شيخ الإسلام ابن تيمية.

المستثنى عند أصحاب أبي حنيفة، وإن كان قد استُعمل لفظ العشرة في غير العشرة، ومع ذلك لم يكن مجازاً؛ [لأنّه] قيل: إنّ لفظَ العشرة من غير قرينة موضوعٌ لهذا العدد، فأمّا مع قرينة الاستثناء موضوعٌ لبعضها، كذلك ها هنا.

والعذر الذي قالوه، يُقال عليه: هلاَّ قلتم في القرينة المنفصلةِ مثل ما قلتم في القرينة المتصلة؟ وهو أنّ المتكلّم ما أراد البعضَ باللفظ العام خاصّةً لكن أراد باللفظ والقرينة، فلا يكون اللفظ العام مجازا مثل ما قلتم في القرينة المتّصلة، **وهذا جواب معتمد.**

وأمّا الذي قالوا: إنّ العمومَ ضدّ الخصوص؛ فليس بشيء؛ لأنّه إن كان بينهما مضادّة فهو في المخصوص من اللفظ، فأمّا فيما وراءَ المخصوصِ فلا يُتصوّر مضادّة.

وأمّا الذي تعلّق به عيسى بن أبان في منع التعلّق بالعموم المخصوص؛ فليس بشيء؛ لأنّ قوله: إنّ العمومَ المخصوصَ ليس له ظاهر؛ محضُ دعوى، بل له ظاهرٌ فيما وراء المخصوص على ما سبق.

وأمّا كلامه الثاني؛ فقد جمَع بين التخصيص المجمل و التخصيص المنفصل من غير علّة، وقد ذكرنا الفرق، ونذكره بوجهٍ أوضح ممّا سبق فنقول: إنّ الله تعالى إذا قال: اقتلوا المشركين، ثمّ قال: لا تقتلوا بعضهم، أو قال: لم أردْ بعضهم، ولم يبيّنْ ذلك البعض، فمن أردْنا قتلَه من المشركين يتناوله قوله: اقتلوا المشركين؛ إذ هو مشرك، ويتناوله قوله: لا تقتلوا بعضهم؛ لأنَّه بعض المشركين، فلم يكنْ بأن يدخل تحت أحدِ الظاهرين بأولى من أن يدخَل تحت الآخر.

فأمّا إذا عيَّن البعضَ وقال: لا تقتلوا النسوان، ولا تقتلوا أهلَ العهد؛ أمكننا استعمالُ ظاهر الآية من غير ظاهرٍ يعارضه، لأنّ من علمناه امرأةً، أو علمناه من أهل العهد؛ أدخلناه تحت التخصيص، ومن علمناه رجلاً لا عهْدَ له؛ علمنا خروجَه من التخصيص، وأنّه مراد بالآية.

وهذا؛ لأنّ الأشياء المعلومَة إذا خرَج منها أشياء معلومة؛ كنّا عالمين بما عداها،

وإذا خرج منها أشياء مجهولة؛ بقيَ الباقي مجهولاً، لأنّه لا يُدرى الذي خرج منها مما لم يخرج؛ ألا ترى أنّ العشرة معلومة؟ فإذا علمنا أنّه قد خرج منها ثلاثة؛ علمنا أنّه قد بقي سبعة، وإذا علمنا أنّه خرج منها عددٌ لا نعلمه؛ لم ندْرِ ما بقي منها.

وأمّا تعلّقهم بالعلّة المخصوصة؛ فسنبيّنُ الفرقَ بين العلّة المخصوصة والعموم المخصوص في مسألة تخصيص العلّة.

وإذا عرفنا أنّ العمومَ المخصوصَ لا يصير مجازاً ويكون حجّةً في الباقي فنقول: قوله تعالى ﴿ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ عامّ مخصوص، والاستدلالُ به جائزٌ على ما سبق.

وكذلك قوله تعالى ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ فإنّه عامّ في كلّ سارقٍ سرق قليلاً أو كثيراً من حِرْز أو من غير حِرْز، فقيامُ الدلالة على اشتراط الحرز وقدرٍ مخصوص لا يمنعُنا من العلم بوجوبِ قطعِ من سرقَ نصاباً من حرزٍ بالآية.

وذهب بعضُ أصحاب أبي حنيفة إلى أنّه لا يجوز التعلّق بهذه الآية؛ لأنّه قد شُرط في القطع شرطٌ لا ينبئ عنه لفظ الآية، فلم يكن إيجابُ القطع بمجرَّد كونه سارقاً، وهو الذي يتناوله لفظ الآية، وفي قوله تعالى ﴿ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ يُقتل الحربي لكونه مشركاً.

وربّما يقولون: بعدَ قيام الدلالة على اشتراطِ الحرز ومقدارِ المسروق لا يمكن أن يُستدلّ على قطعِ من وُجد فيه الشرطان إلا بعد أن يُضمّ إلى الآية ما دلّ على اشتراط الشرطين، فثبتَ أنّه لا يجوز التعلّق بظاهر الآية.

والجواب: أنّ كلا الكلامين ليس بشيء.

أمّا الأوّل؛ فنقول: إن كان اللفظُ لا ينبئُ عن النصاب والحرز؛ فلفظُ المشركين لا ينبئُ عن عدمِ العهد ولا عن الذكورة أيضاً، لكن قيل: إنّ قوله ﴿ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ عامّ في أهل العهد وأهل الحرب، ومنْعُ قتل أهل العهد تخصيص؛ كذلك قوله ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ ﴾ عامّ في السّارق من حرزٍ وغير حرز، وكذا سارقُ النصاب وما دونه، ومنْعُ قطع السّارق فيما دون النصاب أو من غير حرز تخصيص.

وكلامه الثاني يدخل عليه أيضاً قوله تعالى ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ ؛ لأنّه لا يمكن قتل المشرك الذي هو غير المعاهد إلا بعد أن يُضمّ [إلى الآية] دليل الشرطين.

فإن قالوا: هناك قتلناه لأنّه مشرك فحسب.

قلنا: وها هنا أيضاً إذا سرق نصاباً من حرزٍ نقطعه؛ لأنّه سارقٌ فحسب، وهذا؛ لأنّا [إنّما] نحتاج إلى إثبات الشرطين بدليلهما حتّى لا يُقطعَ بعضُ السرّاق لا ليقطع من يجب قطعه، مثل [أنّ][1] قتل المشركين إنّما احتجْنا إلى إثبات الشرطين حتّى لا يُقتل بعض المشركين لا ليُقتَل من يجب قتله، إلا أنّ البيان لذلك قد يردُ بلفظ النهي بأن يقول: لا تقطعوا من سرقَ من غير حرز، وقد يرد بلفظ الإثبات بأن يقول: الحرزُ والنصاب شرطٌ في القطع، وكلا القولين قضيّته نفيُ القطع عن السارق من غير حرز ولا نصاب، فأمّا إثباتُ القطع عند وجود الحرز والنصاب معلومٌ بتناول الآية إيّاه.

وقد جَهد المخالفون أن يفْصلوا بين الاثنين بوجه ما، ولا يمكنهم ذلك، فاعلمه فإنّك تجده كذلك، والله الموفقُ للصواب.

فصل

ذهب أبو بكر القفّال إلى أنّ تخصيصَ لفظ العموم يجوزُ إلى الثلاثةِ ولا يجوز تخصيص اللفظ فيما دون الثلاثة إلا بما يجوز به النسخ.

وذهبَ سائرُ أصحابنا إلى أنّه يجوز تخصيصُ اللفظ العام إلى أن يبقى واحد[2].

---

(١) في الأصل: إنه! وهو خطأ.

(٢) اعلم أن الناس كانوا في هذه المسألة على قولين:

الأول: جواز التخصيص في جميع الفاظ العموم حتى يبقى واحد، وهو قول جمهور الشافعية الفقهاء، وصححه القاضي أبو الطيب، والشيخ أبو إسحاق، بل حكى الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني إجماع الأصحاب عليه.

الثاني: جواز تخصيص العام إن كان بلفظ الجمع، إلى أقل الجمع، أما إن كان مفرداً مثل (من) و(ما) والمفرد المعرف، فيجوز تخصيصه إلى واحد، وهو مذهب القفال واعتمده ابن الصباغ، واختاره السبكي في جمع الجوامع، ومنه يتضح أن جواز التخصيص إلى واحد في الاسم المفرد هو موضع اتفاق. فلما جاء أبو الحسين ذهب إلى قول مخترع، منع فيه التخصيص إلى واحد مطلقاً، بل منع=

وذهب القفّال إلى أنّ لفظَ العموم دليلٌ على الجمع بلفظه، وأقلُّ الجمع ثلاثة، فلا يجوز تخصيصه فيما دونه؛ لأنّه يخرج عن كونه لفظاً للجمع فينزلُ منزلة النسخ.

وحرفه: أنّ لفظ المشركين لا يصلحُ للواحدِ بحال، ولا يجوز ردّ اللفظ إلى ما لا يصلح له.

ولنا: أنّ المنعَ من ذلك إمّا أن يكونَ لأنّ الخطاب بهذا التخصيص يصير مجازاً، أو لأنّه إذا استُعمل في الواحد لم يكن مستعملاً في الجمع، واللفظُ للجمع، فيكون قد استُعمل الخطابُ في غيره موضوعه.

ولا يجوز أن يُمنع بالأوّل؛ لأنّه لو كان كذلك لم يجز التخصيص بكلّ حال، لأنّه إن صارَ مجازاً بالتخصيص إلى أن يبقى واحدٌ يصير مجازاً بالتخصيص أيضاً وإن بقيت ثلاثة.

ولا يجوز أن يُمنع بالثاني؛ لأنّ اللفظَ العامّ موضوعٌ للاستغراق لا غير، وأمّا الجمعُ تبعٌ له، فإن لم يجز استعماله في غير الجمع وجَبَ أن لا يجوز استعمالُه في غير الاستغراق، بل يكونُ المنع ها هنا أولى؛ لأنّا بيّنّا أنّ اللفظَ للاستغراق والجمعُ تبعٌ له.

وهذه حجّة في نهاية الجودة، وقد ظهر فيها الجواب عما قالوه.

وقد قال الأصحاب: إنّ التخصيصَ من العامّ كالاستثناء من المستثنى منه، والقرينةُ المنفصلة كالقرينة المتصلة؛ لأنّ كلامَ الشرع وإن تفرّق في المورد؛ وجب ضمّ بعضه إلى بعض، وبناءُ بعضه على البعض، ثُمَّ صحّ الاستثناءُ ما بقيَ من اللفظ شيء، فكذلك التخصيص.

وتحريرُه: أنّ ما جازَ تخصيصُ العامّ به إلى الثلاث جازَ إلى ما دونه كالاستثناء، ولأنّه لفظٌ من ألفاظ العموم فجاز تخصيصُه فيما دون الثلاثة كمن، وما؛ فإنّ (مَن)

=حتى التخصيص إلى أقل الجمع، وشرط بقاء جمع كثير! والغريب أن يتبعه على ذلك أكثر المتكلمين من بعد كالرازي والآمدي! (البحر ٣/ ٢٥٥، المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٣، المعتمد ١/ ٢٣٦، الإحكام ٢/ ٤١٢).

عامّ في من يعقل وما فيما لا يعقل، ثُمَّ جاز أن يلْحقَها الخصوصُ إلى أن يبقى الواحد، كذلك ها هنا.

وقد سلّم القفّال، ولم يسلّمه من وافَقه من المتكلّمين، وهذا وإن قُبل ولكنّ الاعتماد على الأول، وأمّا النسخُ فهو رفعُ الحكم أصلاً، وأمّا التخصيصُ فليس برفع للحكم لكنّه نوعُ بيانٍ اتصل بالآية على ما سبق تقريره.

ولأنّ النسَخ بمنزلةِ استثناء العشرة من العشرة، والتخصيصَ بمنزلة استثناء البعض.

فصل

والكلامُ يقع الآن فيما يُخصّ به العموم؛ فنقول:

الذي يَخصّ العمومَ شيئان: عقل، وشرع.

فأمّا تخصيصُه بالعقل؛ [**فجائزٌ**] في قول جمهور العلماء والمتكلّمين(١).

وقالوا: هو مثل قوله تعالى ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾(٢) فدليلُ العقل قد خصّ هذه الآية؛ لأنّه تعالى غيرُ خالقٍ لذاته ولا لصفات ذاته.

وكذلك قولُه ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ﴾(٣) وقولُه تعالى ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَىْءٍ سَبَبًا﴾(٤) فعُلم بالمعقول أنّها لم تؤتَ من جميع الأشياء(٥)، وكذلك في الآية الثانية.

---

(١) هذه المسألة من النوادر التي اتفق فقهاء الشافعية ومتكلموهم على مخالفة نص إمامهم الشافعي فيها.
فقد نص الشافعي في الرسالة ص٥٤ على أن قوله تعالى (**الله خالق كل شيء**) عام لا خاص فيه. فالشافعي لا يخالف في خروج ذات الله تعالى وصفاته من مراد الآية الكريمة، ولكنه لا يسمي ذلك تخصيصاً لأنه غير مراد من الآية أصلاً، فهو ينزِّه كلام الله أن يحوي ما يخالف العقل الصريح، ولا يخفى ما في هذا من تعظيمٍ لجناب الله وكتابه العزيز، وهو الأولى، وإن كانت المنازعة لفظية.
(٢) سورة الزمر: ٦٢.
(٣) سورة النمل: ٢٣.
(٤) سورة الكهف: ٨٤.
(٥) الضمير عائدٌ إلى ملكة سبأ، فهي المرادة من الآية الكريمة.

ومنع قومٌ من تخصيص العموم بالعقل؛ لأنّ دليلَ العقلِ متقدّمٌ على وجود السمع، فأحالوا أن يتقدّم دليلُ التخصيص على العموم المخصوص.

وهذا فاسدٌ من وجهين:

أحدهما: أنّه لمّا جازَ التخصيصُ بما لا يوجب العلم من أخبار الآحاد؛ فلأنْ يجوزَ بما يوجب العلمَ من دلائلِ العقل أولى.

والثاني: أنّه يستحيلُ اعتقادُ الاستغراق في قوله تعالى ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾، وكذلك في قوله تعالى ﴿وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ﴾، وإذا استحالَ العمومَ ثبتَ الخصوص.

وإن تقدَّم العقلُ على بعض السمع فلا شكَّ أنّه إذا خُصّ [يُخصُّ] بما قارنه من دليل العقل لا بما يتقدّمه.

ويُقال لمن منعَ: أتحملُ قولَه تعالى ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾، وقولَه تعالى ﴿وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ﴾ على الاستيعاب في كلّ ما يتناوله اسم الشيء؟ فإن قال هذا؛ فهو جهلٌ [منه] بالله تعالى، وكذلك في الآية الثانية هو جهلٌ منه بالأشياء، وإن قال: هو مخصوص؛ فقد قَبِلَ ما قلناه.

وأمّا تخصيص العموم بالشرع فضربان:

أحدهما: يتصل به.

والثاني: ينفصل عنه.

فأمّا المتصل به؛ فسنفردُ له باباً.

وأمّا تخصيصُه بالمنفصل عنه؛ فنقول: هو على أربعة أضرب:

أحدها: تخصيصه بالكتاب.

والثاني: بالسنّة.

والثالث: بالإجماع.

والرابع: بالقياس.

فأمّا تخصيصه بالكتاب؛ فلا يخلو حالُ العموم من أن يكونَ ثابتاً بالكتاب أو السنّة.

فإن كان بالكتاب؛ فتخصيصه جائزٌ بالكتاب، مثل قوله تعالى ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[1] خُصّ بقوله تعالى ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[2].

ومثل قوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[3] خُصّ بقوله تعالى ﴿وَأُو۟لَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[4].

ومثل قوله تعالى ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[5] خُصّ بقوله تعالى ﴿ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾[6].

وإن كان العمومُ ثابتاً بالسنّة؛ فيجوز أن تُخصّ بالكتاب؛ لأنّه لمّا جاز أن يُخصّ الكتاب بالكتاب فأولى أن تُخصّ السنّة بالكتاب.

وأمّا النسخ، فسنبيّن في باب النسخ، ونذكر الفرقَ بين النسخ والتخصيص.

واعلم أنّه كما يجوز التخصيص بنصّ الكتاب، يجوز أيضاً بفحوى الخطاب ودليل الخطاب من الكتاب.

أمّا فحوى النصّ؛ فهو جارٍ مجرى النصّ.

---

(١) سورة البقرة: ٢٢١.
(٢) سورة المائدة: ٥.
(٣) سورة البقرة: ٢٣٤.
(٤) سورة الطلاق: ٤.
(٥) سورة البقرة: ٢٢٨.
(٦) سورة الأحزاب: ٤٩.

وأمّا دليل الخطاب؛ فيجوزُ تخصيصُ العموم به على الظاهرِ من مذهب الشافعي؛ لأنّه مستفادٌ من النصّ، فصار بمنزلة النصّ.

ومثالُه من الكتاب: قوله تعالى ﴿ وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٢٤١﴾ ﴾[1] فكان عامّاً في كلّ مطلّقة، ثمّ قال: ﴿ لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ ﴾[2] فكان دلُيله أن لا متعة للمدخول بها، فيُخصّ بها في أظهر قوليه عموم المطلّقات، وامتنع من التخصيص في القول الآخر.

وأمّا تخصيص عموم الكتاب أو السنّة بالسنّة:

فإن كانت السنّةُ متواترةً؛ فيجوزُ تخصيص العموم بها، سواءٌ كان العموم في الكتاب أو في السنّة، وسواءٌ كان العموم المخصوص في السنّة وروده بالتواتر أو بالآحاد؛ لأنّ السنّة المتواترة كالكتاب في إفادتها العلم، فإذا جاز تخصيص الكتاب بالكتاب جاز بالسنّة المتواترة.

وأمّا تخصيصُ الكتاب أو السنّة المتواترة بالآحاد.

فأخبار الآحاد ضربان:

أحدهما: ما اجتمعت الأمةُ على العمل به؛ كقوله عليه السلام "**لا ميراث لقاتل**"[3]، و"**لا وصيّة لوارث**"[4]، وكنهيه عن الجمع بين المرأة وعمّتها أو خالتها،

---

(١) سورة البقرة: ٢٤١.
(٢) سورة البقرة: ٢٣٦.
(٣) رواه أبو داود (٤٥٦٤) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وهو إسناد حسن مقبول عن جمهور العلماء، لاسيما وله شاهد من حديث سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عند الدارقطني ٤/ ٩٥.
أما ما رواه الترمذي (٢١٠٩) وابن ماجه (٢٦٤٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، فلا يُلتفت إليه لأن فيه إسحق بن أبي فروة متروك.
(٤) رواه أبو داود (٢٨٧٠) والترمذي (٢١٢٠) وابن ماجه (٢٧١٣) من حديث أبي أمامة رضي الله عنه، وقال الترمذي: حديث حسن.
وله شاهد ضعيف من حديث عمرو بن خارجة عند الترمذي (٢١٢١) والنسائي (٣٦٤٣) وابن ماجة (٢٧١٢) وفيه شهر بن حوشب، ضعفه الأكثرون.

وابنة أخيها [أو بنت أختها][1]، فيجوز تخصيص العموم به، ويصير ذلك كتخصيص هذا العموم بالسنّة المتواترة؛ لأنّ هذه الأخبار بمنزلة المتواترة؛ لانعقاد الإجماع على حكمها وإن لم ينعقد الإجماعُ على روايتها.

وأمّا الضرب الثاني من الآحاد وهو ما لم تجمع الأمّة على العمل به؛ فهو المسألة التي اختلف العلماء فيها.

مسألة

يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد عندنا وعند كثير من المتكلّمين.

وقال بعض المتكلّمين من المعتزلة: لا يجوز، وهو قول شرذمةٍ من الفقهاء.

وقال عيسى بن أبَان: إن كان قد خُصّ العموم يجوزُ تخصيصه بخبر الواحد، وإن كان لم يُخصّ لا يجوز.

وتعلّق من قال بذلك: بأنّ الكتابَ موجبٌ العلمَ والعملَ، فلا يجوز أن يُخصّ بما يوجب العمل دون العلم.

ولأنّه إسقاطُ بعض ما تضمنّه الكتاب، فلا يجوز بخبر الواحد، ودليلُه النسخ.

وأمّا عيسى بن أبَان فقال: إذا خُصّ العموم يصير مجازاً – على ما سبق من قوله – وخرج أن يكون له ظاهر في قضيّته، فصار تخصيصه بمنزلة بيان المجمل[2].

وأمّا إذا لم يُخصّ منه شيء؛ فهو باقٍ على حقيقته، وهو مفيدٌ للعلم بما يقتضيه،

---

(١) رواه البخاري (٥١٠٩) ومسلم (١٤٠٨) من حديث أبي هريرة، وهو عند البخاري (٥١٠٨) من حديث جابر رضي الله عنهما.

(٢) اعلم أن الجواز هو الذي عزاه الزركشي إلى الأئمة الأربعة، وقطع به إمام الحرمين، وقال: من أبدى في ذلك ريباً كان غير واثق بوجوب العمل بأخبار الآحاد...ومن شك في أن الصديق رضي الله عنه لو روى خبراً عن المصطفى صلى الله عليه وسلم في تخصيص عموم الكتاب، لابتدره الصحابة بالقبول، فليس على دراية بقاعدة الأخبار انتهى.
وقد تعارضت الأدلة عند القاضي أبي بكر، فاختار الوقف في المسألة.(البحر٣/ ٣٦٤، البرهان ١/ ٢٨٦)

فلا يجوز تخصيصُه بخبر الواحد؛ لأنّه نوعُ ترك، فيكون تركَ ما يفيدُ العلم بما يفيد الظنّ[1].

وأمّا دليلنا:

فلأنّ خبرَ الواحد دليلٌ موجبٌ للعمل، فما دلّ على وجوب العملِ به فهو الدليل على جواز التخصيص به، وهذا؛ لأنّ العملَ بالدليلين واجب، ولا يجوز ترك دليل إذا أمكنَ العمل به، وإذا قلنا بالتخصيص الذي ذكرناه عملْنا بالدليلين، وإذا قلنا لا يجوز التخصيص، تركنا دليلَ السنّة.

وبيانُ الترك: أنّها دلّت على شيءٍ مخصوص، وقد تركوه حيث لم يخصّوا بها العموم، وأمّا إذا خصّصْنا العموم فلم يُتركْ دليله؛ لأنّه بدليلهِ باقٍ فيما وراء المخصوص.

فإن قالوا: تركتم القولَ بالاستيعاب في العموم.

قلنا: قد بيّنّا أنّ اعتقادَ العموم لا يجوز بنفس الورود ما لم يُعرض العموم على الأصول الثابتة بالكتاب والسنّة، ثمّ إذا عرضْنا ولم نجدْ دليلاً مخصّصاً، حينئذٍ نعتقد عمومه، فإذا وُجد في الأصول ما يخصّه لم يكن هذا تركَ القول بما يقتضيه العموم من الاستيعاب، بل هو في الحقيقة بيانٌ اتصل بالكتاب، فظهر أنّه وردَ مقتضياً حكمه فيما وراء المخصوص.

---

(١) اعلم ان في اختيار عيسى بن أبان هذا إشكالين اثنين:
الأول: انه يصطدم مع ما تقرر عنده من أن العام المخصوص ليس بحجة، لأنه إذا لم يكن حجة لم يبق للقول بتخصيصه فائدة، إذ فائدة التخصيص بيان أن الصورة المخصوصة لا يتناولها حكم العموم، والتقدير: لم يبق له حكم، أو له حكم مجمل غير معلوم، فيحتاج إلى البيان، فكيف يجتمع القول بكونه لا يبقى حجة مع قوله بجواز تخصيصه بخبر الواحد؟ أشار إلى ذلك الزركشي.
الثاني: حكاية القول تدل على أنه يجيز التخصيص بالظني ابتداءً، فما باله يمنع التخصيص بخبر الواحد وهو ظني؟ أشار إليه البناني.
قلت: الصحيح عن ابن أبان أنه يمنع تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد إلا عاماً ثبت تخصيصه بدليل قطعي، وهو الذي حكاه عنه الرازي، وصرح به الحنفية، فلا يتأتى هذا الاعتراض. (البحر ٣/ ٣٦٥، حاشية البناني ٢/ ٢٩، المحصول ص ٥٧٩).

ويمكن أن يُستدلّ في المسألة بإجماع الصحابة على تخصيص قوله تعالى ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ ﴾[1] فإنّ عمومَه يقتضي إباحتها قبل الدخول وبعده، فخصّوه بقوله عليه السلام "**لا، حتّى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك**"[2].

وكذلك خصّوا قوله تعالى ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ ﴾[3] بقوله عليه السلام "**لا يتوارث أهل ملّتين شتّى..**"[4] الخبر، وكذلك قوله عليه السلام "**إنّا معاشر الأنبياء لا نورث**"[5].

وخصّوا قوله تعالى ﴿ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾[6] بنهيه عليه السلام عن قتل النساء[7].

وأمّا دليلهم؛ [فالجواب عنه]، نقول: استغراقُ العموم يقتضيه غالب الظنّ دون اليقين، فجاز أن يعارضَه من أخبار الآحاد ما يوجبُ غالب الظنّ دون اليقين.

وعلى أنّ خبَر الواحد معلومُ الأصل باليقين؛ وهو إجماع الصحابة – رضي الله عنهم –؛ فإنّهم أجمعوا على قبوله والعمل به – على ما سنبيّن من بعد – فأُجري عليه حكمُ أصله، كما أنّ جهةَ القبلة معلومة، وإن كان الاجتهاد عند إشكالها مظنوناً، فأُجري عليها حكمُ أصلها وأجزأت الصلاة، كذلك ها هنا.

وأمّا النسخُ؛ فهو رفع الحكم بعد ثبوته، فلا يجوزُ بدليلٍ مظنون إذا كان ثبوتُ المرفوع بدليلٍ مقطوع به، وأمّا التخصيص؛ فليس برفعٍ للحكم، إنّما هو في الحقيقة ما

---

(١) سورة البقرة: ٢٣٠.
(٢) رواه البخاري (٢٦٣٩) ومسلم (١٤٣٣) من حديث عائشة رضي الله عنها.
(٣) سورة النساء: ١١.
(٤) رواه أبو داود (٢٩١١) وابن ماجه (٢٧٣١) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وهو سند حسن كما مرّ.
وهو عند الترمذي (٢١٠٨) من حديث أبي الزبير عن جابر، وهو مدلس في غير رواية الليث عنه، وهذا منها، لذلك قال الترمذي: هذا حديث غريب.
(٥) رواه بهذا السياق أحمد ٢/ ٤٦٤ من حديث أبي هريرة، وإسناده على شرط الشيخين. وأصله في الصحيحين من حديث أبي بكر وعمر وعائشة.
(٦) سورة التوبة: ٥.
(٧) رواه البخاري (٣٠١٤) ومسلم (١٧٤٤) من حديث ابن عمر رضي الله عنه.

بيّنّاه من اتصال بيانٍ بالعموم، فصار بمنزلةِ اتصالِ بيانٍ بمجمل الكتاب، فيجوز بخبرِ الواحد.

وأمّا الذي قاله عيسى بن أبان؛ فقد قاله من أصل اعتقده لا نوافقهُ عليه، وقد ذكرنا بطلانه، وضعفَ الدليل الذي استدلّ به، والله أعلم[1].

فصل

وأمّا تخصيص السنّة بالسنّة فجائز.

وعن داود: أنّه لا يجوز؛ لأنّ الله تعالى جَعَل رسوله ﷺ مبيّناً فلا تحتاج سنّته إلى بيان.

وهذا ليس بشيء؛ لأنّه إذا جازَ تخصيصُ الكتاب بالكتاب؛ جاز تخصيص السنّة بالسنّة.

وقوله: إنّ السنّة بيان.

قلنا: والكتاب بيان؛ قال الله تعالى ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[2] فإذا جاز تخصيص الكتاب بالكتاب وإن كان تبياناً؛ كذلك يجوز تخصيص السنّة بالسنّة [وإن كان مبيّناً، هذا ظاهر.

ولأنّ تخصيص السنّة بالسنّة] موجود كما وُجد تخصيصُ الكتاب بالكتاب، فوجبَ القول به في الموضعين.

وبيان وجود تخصيص السنّة بالسنّة: قوله عليه السلام **"لا تنتفعوا من الميتة**

---

(١) زعم السبكي والزركشي أن هذا الأصل المشار إليه هو كون دلالة العام على أفراده قطعية عند أبان، وظنية عندنا، وفي هذا نظر، والصواب: إن الإشارة هي إلى قول ابن أبان: أن العام المخصوص مجاز، كما صرح به في صدر المسألة، ثم رأيت الرازي نص على ما ذكرته، وبالله التوفيق. (رفع الحاجب ٣/ ٣٢٧، البحر ٣/ ٣٦٧، المحصول ص ٥٨٥).

(٢) سورة النحل: ٨٩.

بشيء"[1] قد خُصّ بما رُوي أنّه – عليه السّلام – قال في شاة ميمونة: "**هلا أخذتم إهابها فدبغتموه**"[2].

وأمّا تخصيص عموم الكتاب والسنّة بأفعال رسول الله ﷺ؛ فيجوز تخصيصه بها.

ومنعَ أبو الحسن الكرخي من أصحاب أبي حنيفة أن يُخصّ عمومُ القول بالفعل.

ولهذا، لم يخصّ نهيه عن استقبال القبلة واستدبارها بالغائط والبول[3] باستقبال رسول الله ﷺ بالمدينة بيت المقدس واستدباره الكعبة[4].

وقد خصّت الصحابة قوله – عليه السّلام – في الجمع بين الجلد والرّجم[5] بفعله في رجم ماعز والغامدية[6] من غير جلد.

هكذا ذكره الأصحاب، وعندي أنّ هذا بالنسخ أشبه.

وأيضاً: فإنّ النبي ﷺ نهى عن الوصال[7]، ثُمّ خُصّ عموم نهيه بفعله في حقّه دون غيره.

وأمّا تخصيص العموم بالإجماع فهو جائز؛ لأنّ الإجماع حجّة قاطعة.

وقد خُصّ بالإجماع قوله تعالى ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾ بأنّ العبد لا يرث.

---

(١) رواه أبو داود (٤١٢٧) والترمذي (١٧٢٩) والنسائي (٤٢٦٠) وابن ماجه (٣٦١٣) من حديث عبد الله بن عُكيم رضي الله عنه، وقال الترمذي: حديث حسن.
(٢) رواه البخاري (١٤٩٢) ومسلم (٣٦٣) من حديث ابن عباس رضي الله عنه.
(٣) رواه البخاري (١٤٤) ومسلم (٢٦٤) من حديث أبي أيوب، وهو عند مسلم (٢٦٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنهما.
(٤) رواه البخاري (١٤٥) ومسلم (٢٦٦) من حديث ابن عمر رضي الله عنه.
(٥) رواه مسلم (١٦٩٠) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.
(٦) رواه مسلم (١٥٩٦) من حديث بريدة رضي الله عنه.
(٧) رواه البخاري (١٩٦٢) ومسلم (١١٠٢) من حديث ابن عمر، وهو عندها في حديث أبي هريرة رضي الله عنهما.

وإذا جاز أن يُخصّ بالإجماع [عموم] الكتاب جاز أن يُخصّ به عموم السنّة أيضاً.

وأمّا [تخصيص العموم بأقوال الصحابة:

فاعلم أنّ ما ظهرَ إجماعُهم عليه يجوز تخصيصُ العموم به؛ لأنّه يكون إجماعاً فيجوز تخصيص العموم به على ما قدّمناه.

وأمّا إذا ظهر القول في الحادثة من أحدهم، ولم يظهرْ من أحدٍ منهم خلافه ولا وفاق معه؛ فإن حصل إجماعاً لانتشاره جاز تخصيصُ العموم به، وإن لم يحصل إجماعاً لعدم انتشاره؛ فقد كان الشافعي – رحمه الله – يجعلُه في القديم حجّةً كالقياس، وهو قول أبي حنيفة ومالك، ثمّ رجعَ عنه في الجديد ومنعَ أن يكون حجّةً، فعلى هذا القول لا يجوز تخصيصُ العموم به.

وأمّا [على][1] القولِ القديم فقد اختلفَ أصحابنا في تخصيص العموم به:

فقال بعضهم: يجوز؛ لأنّه حجّة شرعيّة بمنزلة سائر الحجج.

وقال بعضهم: لا يجوز؛ لأنّ الصحابيَّ محجوجٌ بالعموم فلا يخصّ بقوله العموم، وقد كانت الصحابةُ يتركون أقوالهم إذا سمعوا العموم في خبر النبي ﷺ؛ قال ابن عمر: **"كنّا نخابر أربعين سنة حتّي روى لنا رافع بن خديج أنّ النبيّ ﷺ نهى عن المخابرة، فتركناها بخبره"**[2] ومثل هذا يوجد كثيراً.

وأمّا تخصيص عموم الخبر بمذهب راويه؛ فإنّه أجازه أبو حنيفة؛ لأنّه أعرفُ بمخرج ما رواه من غيره.

مثل ما رُوي عن أبي هريرة أنّه أفتى بغسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاث مرات[3]، وقد روى غسله سبعاً.....

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.
(٢) رواه البخاري (٢٣٤٥) ومسلم (١٥٤٧) من حديث ابن عمر دون قوله (أربعين سنة).
(٣) رواه الدارقطني ١/ ٦٦.

عن النبي ﷺ [1]، فخصّ روايته بمذهبه.

ببينة: أنّ الراوي لا يترك ما رواه عن النبيّ ﷺ إلا وقد عرف من جهة النبيّ ﷺ تخصيص ذلك أو نسخه.

وهذا فاسدٌ عندنا؛ لأنّ روايَته حجّة ومذهبَه ليس بحجّة، فلا يجوزُ تخصيصُ ما هو حجّة بما ليس بحجّة، ولأنّه محجوجٌ بالخبر، فلا يجوزُ تخصيصُه بقوله كغيره.

ببينة: أنّ مقتضى العمومِ معلوم، وليس في مقابلته إلا حسنُ الظنّ بالراوي، ومعنى حسن الظن بالراوي: أنّه لولا أنّه علمَ قصد الرسول ﷺ ومرادَه من العموم لم يخالِف، وهذا وإن كان كذلك إلا أنّه مظنون، وكونُ العموم حجّةً في جميع ما يستوعبه العمومُ معلوم، ولا يجوز تركُ المعلوم بالمظنون.

وعلى أنّ خلافَه لو كان لعلمه بقصد الرسول كان ينبغي أن يبيّنَ ذلك، لكي يزيلَ عن نفسه الاتهامَ بمخالفة الرسول ﷺ.

والكلامُ الوجيز في هذا: أنّ علينا أن نعتقدَ العمومَ في قول الرسول ﷺ ونجعلَه حجّةً على كلّ من يخالفه، وليس علينا أن نتفحّص عن قول من يخالفه أنّه [لِمَ خالفه؟ و] من أين قال [ما قال؟] بل يحتملُ أنّه عن قياس فاسد ورأي باطل، وخلافُ من ليس بمعصوم عن الخطأ لا يقابلُ قولَ من هو معصومٌ عن الخطأ.

وعلى هذا نقول: قولُ ابن عباس إنّ المرتدة لا تقتل – إن ثبت عنه[2] – لا يُخصّ به عموم قوله عليه السّلام "**من بدّل دينه فاقتلوه**"[3].

وأمّا تفسير الراوي لأحد محتملي الخبر؛ يكون حجّةً في تفسير الخبر؛ كالذي

---

(١) رواه البخاري (١٧٢) ومسلم (٢٧٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
وقد ثبت عن أبي هريرة أيضاً القول بالتسبيع عند الدار قطني ١/ ٦٤ بإسناد من أصح الأسانيد كما ذكر الحافظ في الفتح ١/ ٢٧٧، أما فتواه الأخرى فلا تناقض هذه، قال الحافظ: يُحتمل بأن يكون أفتى بذلك لاعتقاده ندبية السبع لا وجوبها.
(٢) رواه الدارقطني ٣/ ٢٠٠.
(٣) سبق تخريجه ص٢٧٠.

رواه ابن عمر "**أنّ المتبايعين بالخيار ما لم يتفرّقا**"[1] وفسّره بالتفريق بالأبدان لا بالأقوال، فيكون أولى؛ لأنّه قد شاهدَ من خطاب الرسول ﷺ ما عرفَ به مقاصده، وكان تفسيره بمنزلة نقله.

والفرقُ بين تفسيره وتخصيصه بمذهبه: أنّ تفسيرَه موافقٌ للظاهر غيرُ مخالفٍ له فأُخذ به، وأمّا مذهبه مخالفٌ فلا يُخصّ به على ما سبق [بيانه][2].

وأمّا التخصيص بالقياس؛ فقد اختلف فيه مثبتو القياس[3].

فذهبت شرذمةٌ من الفقهاء، وكثير من المعتزلة إلى أنّ تخصيصَ العموم بالقياس لا يجوز؛ لأنّ ظاهرَ العموم أقوى من القياس، فلم يجزْ أن يُخصّ بالقياس، والدليلُ على أنّه أقوى: أنّه دليلٌ علمي، والقياسُ دليل ظنّي، ولاشكّ أن العلميَّ أقوى من الظنّي.

---

(١) رواه البخاري (٢١٠٧) ومسلم (١٥٣١) من حديث ابن عمر رضي الله عنه.

(٢) وقد خالف في ذلك الحنفية، وعكسوا القضية، فجعلوا مذهب الصحابي مخصصاً للعام، أما تفسيره لمجمل الحديث فليس بحجة!
قال صاحب الفواتح: لو كان حجة لزم تقليد المجتهد رأي الغير، وهو يخطئ ويصيب! وأكثر مشايخنا لا يقبلون تأويل الصحابي، وتعيين أحد المحامل!! (فواتح ٢/ ١٦٢).

(٣) محل الخلاف هنا هو القياس المظنون، أما القياس المقطوع بأصله وعلته فقال الزركشي: هذا النوع لا يتصور الخلاف فيه في أنه يُخصّص به عموم النص، وأشار إلى ذلك الأبياري شارح البرهان، وزكريا الأنصاري. وقد اختلف العلماء في المسألة على مذاهب، أشهرها خمسة:
الاول: الجواز مطلقاً، وهو قول الأئمة الأربعة كما تدل عليه مسائلهم، وهو قول القاضي عبد الوهاب وأبي تمام والباجي من المالكية، وهي رواية عن أحمد اختارها أبو بكر عبد العزيز وابن عقيل وأبو الخطاب، ونصره الرازي في المحصول، وقال به أبو الحسين، وإليه رجع أبو هاشم آخراً.
الثاني: عدم الجواز مطلقاً، وهو قول أبي علي الجبائي، وأبي هاشم أولاً، وهي الرواية الثانية عن أحمد اختارها ابن شاقلا، ونصر هذا القول الرازي في المعالم.
الثالث: الجواز إذا كان القياس جلياً، وإلا فلا، وهو قول الأصطخري، ونسب إلى ابن سريج، والصحيح عنه كالأول.
الرابع: واختاره الآمدي، حيث ذكر أنه إذا كانت العلة في القياس ثابتة بالتأثير، أي بنص أو إجماع، جاز التخصيص بها وإلا فلا.
الخامس: الوقف، وهو مذهب القاضي أبي بكر وإمام الحرمين.
(البحر ٣/ ٣٦٩، الإحكام ٢/ ٤٩١، البرهان ١/ ٢٨٦. المسودة ص ٢٨٥، فواتح ١/ ٣٥٧، إحكام الفصول ص ٢٦٥).

ولأنّه لمّا لم يجز النسخُ بالقياس لا يجوز التخصيص به.

ولأنّ العمومَ نصّ، والقياسُ يستعمل مع عدم النصّ.

وقال عيسى بن أبان، وهو الظاهر من مذهب أبي حنيفة: إنّه يجوز أن يُخصَّ بالقياس عمومٌ دخله التخصيص، ولا يجوز أن يُخصّ به عمومٌ لم يدخلْه التخصيص.

وذهب أبو بكر محمد بن الطيّب الأشعري، وجماعةٌ من متأخريهم: إلى أنّ العمومَ والقياسَ إذا تقابلا وجب الوقفُ عن استعمال أحدِهما لتكافئهما من حيثُ أن كلّ واحد منهما صارَ حجّةً فعليّة، فيتوقّفُ حتّى يقوم دليلٌ يوجبُ ترجيح أحدهما.

وأمّا الشافعي ومالكٌ وأكثر الفقهاء؛ ذهبوا إلى جوازِ تخصيص العموم بالقياس؛ لأنّه دليلٌ شرعي منصوبٌ لمدارك الأحكام فيُخصّ به العموم كسائر الدلائل.

ببينة: أنّ في تخصيص العموم بالقياس استعمالاً لدليليِ العموم والقياس جميعاً، فكان أولى من استعمالِ أحدهما وإسقاطِ الآخر.

ولأنّ القياسَ يدلّ على الحكم من طريق المعنى، والعمومَ يدلّ من طريق الاسم، والمعاني والأسامي إذا التقيا كان القضاءُ للمعاني على الأسامي.

والجواب عمّا ذكروه:

أمّا قولهم: إنّ العمومَ أقوى من القياس؛ لا نسلّمه.

وقولهم: إنّه يفيد العلم.

قلنا: إنّما يفيد العلم بأصلِ وروده، فأمّا في محتملاته فلا نسلّمُ ذلك، بل هو مجردُ ظاهرٍ في الاستيعاب ويحتمل خلافه.

وعلى أنّه لا يمتنع أن يُخصّ الأقوى بالأضعف، كما يُخصّ الكتاب بالسنّة.

وأمّا تعلّقهم بالنسخ:

فنقول: النسخُ رفعُ حكمٍ ثابتٍ، فامتنع بالقياس لضعفه، وأمّا التخصيصُ؛ فمعرفة ما لم يُرِدْ بالعموم، والقياس يجوزُ أن يدلّ على ذلك.

يبيّن الفرق: أنّ عموم الكتاب يجوز تخصيصُه بخبر الواحد على ما قدّمناه، ولا يجوز نسخه به.

وأمّا قولهم: إنّ العمومَ نصّ.

قلنا: صيغةُ العموم إنّما تدخل في النصّ إذا لم يخصّها القياس، فإن خصّها لم تدخل فيه.

وأمّا الذي قال عيسى بن أبان؛ فقد أجبْنا [عنه] من قبل.

وإذا ثبت جوازُ تخصيص العموم بالقياس؛ فيجوز بالقياس الجليّ.

فأمّا بالقياس الخفيّ؛ فعلى وجهين:

قال بعض أصحابنا: لا يجوز؛ لقوة الجليّ وضعف الخفيّ.

وقال بعضهم: يجوز؛ لأنّ الخفيّ أُلحق بالجليّ في ثبوت الحكم فيُلحق به في تخصيص العموم.

وأمّا التخصيص بدليل الخطاب؛ فيجوز تخصيص العموم به.

وقال أبو العبّاس بن سُريج: لا يجوز، وهو قول أكثر أهل العراق؛ لأنّ عندهم أنّه ليس بدليل.

والكلامُ معهم يجيء إن شاء الله.

وعندنا هو دليلٌ كالنطق في أحدِ الوجهين، وكالقياسِ في الوجه الآخر، وأيّهما كان يجوز التخصيص به.

وأمّا فحوى الخطاب؛ فيجوز التخصيصُ به، وقد بيّنّا.

ثمّ اعلم أنّ من تخصيص العموم بالقياس: قولُه تعالى ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ

وَٱحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [1] ثمّ خُصّت الأمة بنصف الحدّ نصّاً بقوله تعالى ﴿ فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ﴾ [2] ثمّ خُصّ العبد بنصف الحدّ قياساً على الأمة فصار بعض الآية مخصوصاً بالكتاب وبعضها مخصوصاً بالقياس.

ومن ذلك: قوله تعالى ﴿ وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ ﴾ إلى قوله ﴿ فَكُلُوا۟ مِنْهَا ﴾ [3] ثمّ خُصّ منها بالإجماع تحريمُ الأكل من جزاء الصيد، وخُصّ عند الشافعي تحريمُ الأكل من هدي المتعة والقران قياساً على جزاء الصيد، فصار بعضُ الآية مخصوصاً بالإجماع، وبعضها بالقياس على الإجماع.

فهذا بيانُ ما رمناه.

وأمّا التخصيص بالعادة والعرف:

فقد قال أصحابنا: لا يجوز تخصيص العموم به؛ لأنّ الشرع لم يوضع على العادة، وإنما وُضع في قول بعض أصحابنا على المصلحة، وفي قولنا على ما أراد الله تعالى، ولا معنى للرجوع إلى العادة في شيء من ذلك، والله أعلم [4].

---

(١) سورة النور: ٢.
(٢) سورة النساء: ٢٥.
(٣) سورة الحج: ٣٦.
(٤) يتحتَّم هنا بيان مقصود أبي المظفر بالعادة التي لا يجوز تخصيص النص بها.
وقد أوضح السبكي أن أبا المظفر تابع في ذلك للشيخ أبي حامد الاسفرايني، وتصوير العادة التي ردها أبو حامد: أن تكون هذه العادة جارية بفعل شيء قبل ورود اللفظ العام، فيرد العام بعد، فهل يكون اللفظ مقصوراً على ما وراء تلك الصورة، حتى يقال: إن تلك الصورة غير مرادة، وإنما المراد ما عداها؟
فلا خلاف أنه لا يُعتد بتلك العادة في هذه الصورة. مثال ذلك: لو كانت عادتهم بيع البر بالبر متفاضلاً، ثم نُهي عن بيع الطعام بجنسه متفاضلاً، فلا يُستثنى البر من النهي، بل يُحمل النهي على عمومه.
هذا إذا لم يُعلم إقرار النبي ﷺ لهذه العادة، أما إذا عُلم فيكون الإقرار لهذه العادة مخصصاً للعموم بالاتفاق كما أوضحه الفخر الرازي. =

مسألة

إذا وَرد اللفظُ العام على سبب خاص، وكان مستقلاً بنفسه؛ يُجرى على عمومه ولا يُخصّ بسببه.

وليس المعنيّ بالسبب السببُ الموجب للحكم، مثل ما نُقل أنّ ماعزاً زنى فرجمه رسول الله ﷺ، أو سهى النبيّ ﷺ فسجد[1].

وإنّما المعنيّ بالسبب؛ مثل ما رُوي أنّ النبي ﷺ سُئل عن التوضّؤ بماء البحر، فقال: "**هو الطهور ماؤه الحلّ ميتته**"[2] فاقتضى الجواب أن يكون الماء طهوراً في جميع وجوه الانتفاع.

وكذلك رُوي أنّ النبيّ ﷺ سُئل عمن ابتاع عبداً فاستعمله ثُمّ وجد به عيباً، فقال: "**الخراج بالضمان**"[3]، فكان قوله "**الخراج بالضمان**" عامّاً في هذا الموضع وفي غيره.

=وقد عكس الغزالي وغيره من المتكلمين المسألة، فصوروا الخلاف في أنه هل يُقصرٍ اللفظ على ما جرت به العادة، أم يجري على عمومه؟ فعندهم أن الذي جرت به العادة مراد قطعاً، وإنما الخلاف في أن غيره هل هو مراد معه أم لا؟
أما العرف القولي، مثل تخصيص مقتضى الكلمة على بعض معانيها، فهو معتدٌّ به عند الجميع، وهو ما صرح به أبو المظفر كما سيأتي في موضع آخر من الكتاب. (رفع الحاجب ٣/ ٣٤٦، المحصول ٢/ ٦٠٩، المستصفى ٢/ ١١١).

(١) رواه البخاري (٤٠١) ومسلم (٥٧٢) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

(٢) رواه أبو داود (٨٣) والترمذي (٦٩) والنسائي (٥٩) وابن ماجه (٣٨٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.
قلت: له شاهدٌ صحيح من حديث جابر عند ابن ماجه (٣٨٨).

(٣) رواه أبو داود (٣٥١٠) وابن ماجه (٢٢٤٣) من حديث عائشة رضي الله عنها، وفيه مسلم بن خالد الزنجي، ومع كونه من شيوخ الشافعي، ومعرفته في الفقه، فقد ضعفه أكثر أهل الحديث لكثرة مناكيره، لذلك قال أبو داود عن هذا الحديث: ليس إسناده بذاك.
لكنه توبع على المرفوع في الحديث حسب دون القصة، رواه أبو داود (٣٥٠٨) والترمذي (١٢٨٥) والنسائي (٤٥٠٢) وابن ماجه (٢٢٤٢) من حديث عائشة، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.
قلت: وقوله هذا كافٍ في رفع الجهالة عن راويه مخلد بن خفاف، كما أوضحته في (إيقاظ النبيل)، وزيادة على ذلك، فقد وثق مخلداً هذا ابنُ وضاح، ومن حفظ حجة على من يحفظ.
ومما يدل على وثاقته ثالثاً، أن الراوي عنه هو الإمام الناقد ابن أبي ذئب، وهو من المتحرّين في الرواية، فالحديث – بحمد الله- صحيح.

وكذلك الرخصةُ في العريّة، إنّما وقعت بسبب فقراء لم يكن لهم ما يشترون به الرُّطَب، فأجاب رسول الله ﷺ بالرخصة في العريّة[1]، وكان الجواب عامّاً في الفقراء والأغنياء.

واعلم أنّ من شرط إجرائه على عمومه: هو أن يكون اللفظُ المذكورُ يمكن أن يُحمل على عمومه، فيكون مفيداً من غير أن يُعلّق بذلك السبب.

فأمّا إذا لم يفدْ مالم يُقصر على السبب؛ فإنّه يكون مقصوراً عليه.

وهذا كما رُوي أنّه عليه السّلام قال في جوابِ السائل حين سأله عن بيع الرطب بالتمر قال: "**أينقص إذا جفّ؟**" قالوا: نعم، قال "**فلا إذاً**"[2] وقوله "**فلا إذاً**" لا يمكن أن يحمل على ظاهره بدون السبب؛ لأنّه لا يستقلّ بنفسه في الإفادة، فكان مقصوراً على سببه.

وقال مالك: يُقصر على سببه[3]، وهو اختيار المزني[4]،

---

(١) رواه البخاري (٢١٩١) ومسلم (١٥٤٠) من حديث سهل بن أبي حثمة، وهو عندهما من حديث أبي هريرة وزيد بن ثابت، وعند البخاري من حديث جابر، وعند مسلم من حديث ابن عمر.

(٢) رواه أبو داود (٣٣٥٩) والترمذي (١٢٢٥) والنسائي (٤٥٦٠) وابن ماجه (٢٢٦٤) من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.
قلت: هو حسن فقط من أجل زيد أبي عياش وهو صدوق.

(٣) هذه إحدى الروايتين عن مالك، والرواية الأخرى القول بالعموم، وقد أخذ بها العراقيون من المالكية، كإسماعيل القاضي والقاضي أبي بكر وابن خويز منداد، وقال الباجي: هو الصحيح عندي.
وقال الشنقيطي: التحقيق عن مالك أنه يوافق الجمهور في هذه المسألة (إحكام الفصول ص ٢٧٠، مذكرة أصول الفقه ص ٢١٠).
قلت: والحق أن القول بقصر العام على سببه ظاهر البطلان في هذه الشريعة القائمة على عموم التكاليف إلى جميع الخلق دون تمييز، ولا يُتصور من عالم يفقه شرع الله أن يقول به على إطلاقه إلا على محمل خاص سأنبه عليه في آخر هذه المسألة إن شاء الله.

(٤) إسماعيل بن يحيى، تلميذ الشافعي وناشر مذهبه، امتلأت البلاد بمختصره في الفقه، وشرحه الكبار، وكان زاهداً عالماً مناظراً، غواصاً على المعاني الدقيقة، توفي سنة ٢٦٤. (السير ١٢/ ٤٩٢، طبقات الشافعية للسبكي ٢/ ٩٣).

والقفّال[1]، وأبي بكر الدقّاق.

وقد أوردَ بعض أصحابنا أنّ الشافعي أشارَ إلى هذا في الخبر المرويّ في بئر بضاعة وقال: قوله ﷺ "**الماء طهور لا ينجسه شيء**"[2] مقصور على سببه، وقال في قوله "**لا قطع في ثمر ولا كَثَر**"[3]: إنّه خرجَ على عادة أهل المدينة في ثمارهم، وأنّها لم تكن في مواضع محوّطة[4].

وسائر الأصحاب قالوا: إنّما قال الشافعي هذا لأدلّةٍ دلّت عليها، فأمّا إذا لم يكن هناك دليلٌ يدلّ على التخصيص فمذهبه إجراءُ اللفظ على عمومه.

واحتجَّ من قال بذلك: بأنّ السؤالَ مع الجواب كالجملة الواحدة، بدليل أنّ السؤال هو المقتضي للجواب والمثيرُ له، وبدليل أنّ الجوابَ إذا كان مبهماً أُحيل به في بيانه على السؤال، وإذا ثبتَ أنّهما كالجملة الواحدة؛ فيجب أن يصيرَ السؤالُ مقدّراً في الجواب، فيُخصّص الحكم به.

ببينة: أنّ السبب لّما كان هو الذي أثارَ الحكم تعلّق به تعلَّقَ المعلولِ بالعلّة.

---

(١) تبع أبو المظفر رحمه الله الشيخ أبا حامد والقاضي أبا الطيب في نسبة هذا المذهب إلى القفال الشاشي، وقد أبطل الزركشي هذه النسبة بما نقله من كتاب القفال الشاشي نفسه، حيث قال فيه: الأصل في ذلك أن الأحكام لا يخلو أكثرها عن سبب وأمر يحدث، ولا يُنظرِ إلى ذلك، وإنما النظر إلى الحكم كيف مورده، فإن ورد عاماً لم يخصَّ إلا بدليل، وإن ورد مطلقاً لم يُقيد إلا بدليل، لأن الأسباب متقدمة، والأحكام بعدها، فقد ينظمها مع تقدمها (البحر ٣/ ٢٠٣).

(٢) رواه أبو داود (٦٦) والترمذي (٦٦) والنسائي (٣٢٥) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، وقال الترمذي: هذا حديث حسن.
قلت: فبهذا القول من الترمذي يندفع ما قيل عن جهالة عبيد الله بن عبد الله بن رافع أحد رواة الحديث كما بينته غير مرة.

(٣) رواه أبو داود (٤٣٨٨) والترمذي (١٤٤٩) والنسائي (٤٩٨١) وابن ماجه (٢٥٩٣) من حديث رافع بن خديج رضي الله عنه بإسناد صحيح، رجاله ثقات.

(٤) أنكر الفخر الرازي على من نقل عن الشافعي القول بالتخصيص، وقال: معاذ الله أن يصح هذا النقل عنه! كيف وكثير من الآيات نزلت في أسباب خاصة؟ ثم لم يقل الشافعي بأنها مقصورة على تلك الأسباب، والسبب في وقوع هذا النقل الفاسد أنه يقول بأن دلالته على سببه أقوى.
ومن العجب أن الجويني - على جلالة قدره - قطع بنسبة هذا المذهب إلى الشافعي رحمه الله! (البحر ٣/ ٢٠٥، البرهان ١/ ٢٥٣).

قالوا: ولأنّ من حقّ الجواب أن يكون مطابقاً للسؤال، وإنّما يكون مطابقاً بالمساواة، وإذا أجرَيْنا اللفظ على عمومه لم يكنْ مطابقاً.

يدلّ عليه: أنّ الخطابَ جوابٌ وليس بابتداء كلام، وإذا جرَيْنا على ما قلتم كان ابتداءَ الكلام ولم يكن جواباً؛ ألا ترى أنّ من قال لغيره: تغدّ معي، فقال: والله لا أتغدّى، يكون اليمين مقصوراً على التغدّي معه؟ حتّى لو تغدّى لا معه لم يحنثْ، وإنّما كان كذلك لما بيّنّاه.

قالوا: ولأنّ الرواي لّما نقَل السبب مع لفظِ الجواب فلابدّ له من فائدة، وليس فائدةُ النقل إلا اقتصار الخطاب عليه.

فهذه كلماتُهم في المسألة.

وأمّا حجّتنا؛ نقول:

أوّلاً: كلّ لفظ وجبَ إجراؤه على العموم عند تعرّيه عن سؤال خاص؛ وجبَ إجراؤه على العموم وإن خرجَ على سؤال خاص؛ كما لو قالت امرأة لزوجها: طلقني، فقال: نساؤه طوالق، أو: كلّ امرأة له طالق، وهذا؛ لأنّ الطلاقَ يقع بلفظِ الزوج لا بسؤال الزوجة، فاعتُبِرَ عمومُ لفظ الزوج وخصوصُه، فكذا حكمُ الشريعةِ تثبتُ بقول الشارع لا بسؤال السائل، فاعتُبرَ عمومُ لفظ الشارع وخصوصه.

وهذا كلامٌ لا بأس به، إلا أنّ التعلّق بمسألة الطلاق بضعف؛ لأنّ الكلام في عمومٍ يقبل التخصيص، وفي الطلاق لو قال: نساؤه طوالق، أو: كلّ امرأة له طالق، وقال: عنيتُ بعض نسائي؛ لم يصدّقْ، بخلاف خطابِ الشارع لو قام الدليل [على] أنّه عنى البعضَ يكون محمولاً عليه على الخصوص وصحّ ذلك.

والحجّةُ المعتمدة: أنّ الكلام في جوابٍ له صيغةٌ صالحةٌ للسبب وغيره حتّى يوجد الاستيعاب، وقد قام الدليلُ لنا على أنّ صيغة العموم لاستيعاب كلّ ما يصلح له. فنقول: اللفظُ العام الصادرُ عن الشارع أو عن الحكيم: يجب إجراؤه على عمومه إلا أن يمنعَ مانع، ولا مانع من إجرائه على عمومه فيُجرى.

وهذا لأنّه ليس من شرط الجوابِ أن لا يزيد على السبب، نعم، من شـرطه أن لا يَقصُر عن السبب، أمّا أن يكون من شرطه تركُ الزيادة على السبب فلا.

ببينة: أنّه لا يلزم المجيبَ أن لا يجيبَ إلا بقدر السؤال، لا مـن حيـث العـادة ولا من حيث الشريعة؛ ألا ترى أن الله تعالى سأل موسى عليه السلام عمّا في يمينـه فقـال: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿١٧﴾﴾[1] فأجـاب موسـى وقـال: ﴿هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ﴾[2] فأجاب [عمَّا سئل] وزاد [عليه.

وكذلك قال النبيّ ﷺ حين سُئل عن التوضّؤ بماء البحـر فقـال: "**هو الطهور ماؤه الحلّ ميتته**"[3] فأجاب وزاد].

فثبت أنّ السؤالَ عن شيء خاصٍّ لا يوجب قصرَ اللفظ عليه.

يدّل عليه: أنّ تخصيصَ العموم يكون بالمنافي، ولا منافاة بين السبب والخطـاب في شيءٍ ما فلم يجزْ به التخصيص.

وهذه كلماتٌ معتمدة، فليكن التعويلُ عليها لا على الأوّل.

وأمّا الجواب عن كلماتهم:

قولهم: إنّ السؤالَ والجوابَ كالشيء الواحد.

قلنا: إن كان كذلك فهو في قدرِ ما يكون جواباً عن السؤال، فأمّا فيما يزيدُ عليـه فلا، ثُـمّ يـدخل عليـه مـسألة الطـلاق؛ ولـو جُعـل الجميـع كالـشيء الواحـد لم يقـع [الطلاق] إلا على هذه المرأة على الخصوص.

وأمّا قولهم: إنّ السببَ مثيرٌ للحكم، فصار كالمعلول مع العلّة.

قلنا: ليس الكلام في مثل هذا السبب، وقد بيّنّا هذا في أوّل المسألة، حتّى لـو كـان

---

(١) سورة طه: ١٧.
(٢) سورة طه: ١٨.
(٣) سبق تخريجه ص٣٠٥.

السببُ المنقول هو المؤثّر كان الحكم متعلّقاً به.

وأمّا قولهم: إنّ من حقّ السؤال أن يكون مطابقاً للجواب.

قلنا: إن أردتم بالمطابقة مساواةَ الجواب للسؤال؛ فغيرُ مسلّم أنّه من شرط الجواب، وقد بيّنّا، وإن أردتم بالمطابقة انتظامَ الجواب لجميع السؤال؛ فذلك يحصلُ بالمساواة من غير مجاوزة، وبالمساواة مع المجاوزة، كما في سؤال موسى – عليه السّلام – عن عصاه وسؤال النبي ﷺ عن التوضّؤ بماء البحر.

وأمّا قولهم: إنّ هذا الخطاب جوابٌ وليس بابتداء كلام.

قلنا: بل هو جوابٌ وابتداء كلام، على معنى [أنّه] جوابٌ عمّا سُئل عنه، وبيانٌ أيضاً لحكمِ ما لم يُسأل عنه، وهو صحيحٌ غير ممتنع؛ لما بيّنّا أنّ السؤال يقتضي جوابَ ما سُئل عنه، فأمّا أن يمنَع الزيادة عليه فلا، وقد ذكرنا وجهَ صحّة هذا مثالاً ومعنى.

وأمّا إذا قال: تغّد معي، فقال: والله لا أتغدّى، قلنا: لا نعرف أنّ المسألة على مذهب الشافعي على ما قالوه، وعلى أن الأيمان محمولة على العادة في الفتاوى لا على حقائق الألفاظ[1].

---

(١) نبه العلامة ابن دقيق العيد إلى فرق دقيق بين القول بقصر العام على سببه، وبين مراعاة دلالة السياق والقرائن على المراد، وأغلب الظن أن الفقهاء الذين نسب إليهم القول بالتخصيص أرادوا المعنى الثاني.
قال ابن دقيق العيد: يجب أن يتنبه للفرق بين دلالة السياق والقرائن الدالة على تخصيص العام، وعلى مراد المتكلم، وبين مجرد ورود العام على سبب، ولا تجريهما مجرى واحداً، فإن مجرد ورود العام على السبب لا يقتضي التخصيص به، كقوله تعالى **(والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)** بسبب سرقة رداء صفوان، فإنه لا يقتضي التخصيص به بالضرورة والإجماع، أما السياق والقرائن فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه، وهي المرشدة إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات، فاضبط هذه القاعدة، فإنها مفيدة في مواضع لا تحصى.
وقد نقل الزركشي عنه نحو هذا القول في شرح الإلمام والعنوان.
وقد وافق على هذا التفصيل شيخ الإسلام ابن تيمية فقال: ينتفع بالسبب في معرفة جنس الحكم تارة، وفي صفته أخرى، وفي محله أخرى، ومن لم يحط علماً بأسباب الكتاب والسنة عظم خطؤه كما وقع ذلك لكثير من المتفقهة والأصوليين والمفسرين والصوفية ولهذا كان من أصلنا الرجوع إلى سبب اليمين وما هيجها قبل الرجوع إلى الوضع.=

وأمّا قولهم: إنّ الراوي نقل السبب ولابدّ له من فائدة.

قلنا: فائدته أن لا يجوز تخصيص ما وقع السؤال عنه من العموم.

وقد قال بعضهم في أصوله: إنّ مذهب أبي حنيفة أنّه يجوز، وهـذا لا يُعـرف مـن مذهبه[1].

=وقال في موضع آخر: تخصيص العموم بالعادة بمعنى قصره على العمل المعتاد كثير المنفعة وكـذلك قصره على الأعيان التي كان الفعل معتاداً فيها زمن المتكلم، ومن هذا قصْر الإمام أحمـد لنهيـه عـن البول في الماء الدائم على ما سوى المصانع المحدثة بعـده، كـذلك قـصر النهـي عـن المخـابرة وكـراء الأرض والمزارعة على ما كانوا يفعلون، وكذلك قد يقال مثله في بيع الثمار، وهذا يـشبه مـن وجـه القصر على السبب، لكن هذا من وجه، ولنصٍ أحمد في الماء الدائم نظائر كثيرة، فـإن التعمـيم لفظـاً فرع التعميم تصوراً، وإذا كان الموجود هو نوعاً من الفعـل لا يتـصور المـتكلم مـن الفعـل إلا هـو. (إحكام الأحكام ص ٥٥٨، البحر ٣/ ٢١٣، المسودة ١/ ٣٠٨ و٢٩٤).

(١) وممن أنكر هذه النسبة الجويني، حيث قال: فالذي عندي أنه لا يجوز أن يُنسب إلى متعاقل تجويز استخراج السبب تخصيصاً، وما نُقل عنه محمول على أن الحديثين لم يبلغاه بكمالهما.

قلت: يشير إلى حديث العجلاني في اللعان، حيث لاعن امرأته وهي حامـل، ونفـى حملـها فـانتفى، ومنع أبو حنيفة نفي الحمل باللعان، والحديث الآخر: هو إثبات النبي ﷺ نسب ولد وليـدة زمعـة إلى سيدها بقوله (الولد للفراش)، ومنع أبو حنيفة نسب ولد الأمة الموطوءة إلى سيدها إلا بـإقراره، لأن الأمة عنده ليست بفراش، وهو إخراجٌ لسبب ورود العموم من العموم.

ولم يرتضِ الحنفية جواب الجويني بعدم بلوغ الحديث لأبي حنيفة وردوه بأن الحديث الثـاني مـذكور في مسنده، وأجابوا عن مخالفة أبي حنيفة الظاهرة له بجوابين:

الأول: على التسليم بأن النبي ﷺ أثبت نسب ولد زمعة، ولكن ذلك ليس لكونها مجرد أمة موطـوءة، بل لكونها أم ولد سابق كما يدل عليه لفظ وليدة، والظاهر أن يقر الرجل بولده، فثبت أمومية الولد اللاحق بالولد السابق.

الثاني: منع إثبات النبي ﷺ نسب الولد، وتأويل قوله: هو لك يـا زمعـة، علـى أن معنـاه: هـو إرث لك، فأنت مالكه، ومعنى قوله: الولد للفراش، أن دعواك باطلة، فإن الولد للفراش وهو الزوجة لا الأمة (فواتح الرحموت ١/ ٢٩١، البرهان ١/ ٢٥٧). .

فصل

إذا تعارض اللفظان من صاحب الشرع فلا يخلو: إمّا أن يكونا خاصّين، أو عامّين، أو أحدهما خاصّاً والآخر عاماً، أو يكون كلّ واحد منهما عامّاً من وجه خاصاً من وجه.

فأمّا إذا كانا خاصّين؛ مثل أن يقول: اقتلوا المرتدّة، ولا تقتلوا المرتدّة، أو صلّوا ما لا سبب له عند طلوع الشمس، ولا تصلّوا ما لا سبب له عند طلوع الشمس، فهذا لا يجوز أن يرد إلا في وقتين، فيكون أحدهما ناسخاً للآخر.

فإن عُرف التأريخ يكون الثاني ناسخاً للأوّل، وإن لم يُعرف التأريخ وجبَ التوقّف.

وإن كانا عامّين، مثل أن يقول: من بدّل دينه فاقتلوه، ومن بدّل دينه فلا تقتلوه، وصلّوا عند طلوع الشمس، ولا تصلّوا عند طلوع الشمس.

فإن لم يمكن استعمالُهما وجب التوقّف، كالقسم الذي قدّمناه.

وإن أمكن استعمالهما في حالتين استعملا.

ومثال هذا: ما قال ﷺ: "**خير الشهود من شهد قبل أن يستشهد**"[1]، وقال: "**شرّ الشهود من شهد قبل أن يُستشهد**"[2].

فقال الأصحاب: الأوّلُ محمولٌ على ما إذا شهد ولم يعلم صاحب الحقّ أنّ له شاهداً، فإنّ الأولى أن يَشْهد [له] وإن لم يُستشهد، ليصل المشهودُ له إلى حقّه، والثاني: محمولٌ على ما إذا علمَ من له الحقّ بشهادته، فلا يجوزُ للشاهد أن يبدأ بالشهادة قبل

---

(١) رواه مسلم (١٧١٩) من حديث زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه.
(٢) ليس بحديث، وعذر أبي المظفر أنه قلد الشيخ أبا اسحق في هذا الوهم! والمراد حديث عمران ابن حصين أن رسول الله ﷺ قال: (إن خيركم قرني، ثم الذي يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يكون بعدهم قوم يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون وينذرون ولا يوفون، يظهر فيهم السمن) رواه البخاري (٢٦٥١) ومسلم (٢٥٣٥).

أن يستشهد.

وأمّا إذا كان أحدهما خاصاً والآخر عاماً؛ مثل قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ مع قوله ﷺ "**أُحلت لكم ميتتان ودمان**"(١) ومع قوله ﷺ "**أيّما إهاب دُبغ فقد طهُر**"(٢)، ومثل قوله ﷺ "**فيما سقت السماء العشر**"(٣) مع قوله ﷺ "**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**"(٤) فالواجب في هذا وأمثاله أن يُقضى بالخاص على العام.

ولا فَرق عندنا بين أن يتأخّر العام ويتقدّم الخاص، أو يتأخر الخاص ويتقدّم العام، أو يردا ولا يعرفُ التأريخ بينهما.

وقال بعض أهل الظاهر: يتعارضُ الخاص والعام بكل وجه، وهو قول القاضي أبي بكر الأشعري.

وقال كثير من المعتزلة: إذا كان الخاصّ متقدّماً والعام متأخراً؛ فإنّه ينسخ العامّ الخاص، وإليه ذهب عامّة أصحاب أبي حنيفة.

وقالوا فيما إذا كان الخاصُ متأخراً والعام متقدّماً: فإن كان ورَد الخاصُّ قبل أن يحضرَ وقتُ العمل بالعام فإنّه يكون الخاصُّ مقضياً به على العام.

وإن ورَد الخاصُّ بعد ما حضَر وقتُ العمل بالعام؛ فإنّه يكون نسخاً وبياناً لمراد المتكلّم فيما بعد دون ما قبل؛ لأنّ البيانَ لا يتأخّر عن وقت الحاجة، **هذا مذهب المعتزلة.**

ويجوز أن يكون مذهب أصحاب أبي حنيفة على خلاف هذا، ويذهبون إلى مثل ما ذهب إليه الشافعي – رحمه الله – .

ورأيت عن أبي الحسن الكرخي أنّ المتأخر ينسخ المتقدّم وسواء في ذلك كان

---

(١) رواه ابن ماجة (٣٢١٨) من حديث ابن عمر رضي الله عنه، وفيه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، وهو ضعيف، تابعه أخواه أسامة وعبد الله عند البيهقي ١/ ٢٥٤، فالحديث حسن.
(٢) رواه مسلم (٣٦٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنه.
(٣) رواه البخاري (١٤٨٣) من حديث ابن عمر رضي الله عنه.
(٤) رواه البخاري (١٤٠٥) ومسلم (٩٧٩) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

المتأخّر خاصّاً أو عاماً.

وقد ذكر عيسى بن أبان في الخبرين إذا تعارضا وإن كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً ولم يعرف تأريخ ما بينهما وجوهاً من الترجيح:

منها: أن يكون أحدهما متفَقاً على استعماله كخبر العُشر؛ فإنّهم قالوا إن قوله "**فيما سقت السماء العشر**" متفقٌ على استعماله، وخبر الأوساق غيرُ متفق على استعماله.

ومنها: أن تعمل معظمُ الأمّة بأحدهما وتعيب على من ترك العمل به؛ مثل خبر ربا الفضل، والخبر الآخر وهو قوله – عليه السلام – "**لا ربا إلا في النسيئة**"[1] فإنّ الصحابة عابوا على ابن عبّاس في ترك العمل بخبر أبي سعيد وهو الخبر الذي رُوي في تحريم ربا الفضل[2].

ومنها: أن يكون الرواة لأحدهما أشهر.

واعلم أنّا إذا بيّنا أنّ الخاص يُقضى به على العام بكلّ حالٍ سقطت هذه الوجوه التي ذهب إليها في الترجيح.

ويقال: إنّ قوله في خبر الأوساق: إنّ الأمّة لم يتفقوا على استعماله؛ فليس في ذلك أكثر من أنّا تركنا العمل به، وهذا لا يضعّف الخبر.

وعلى أنّ قوله عليه السلام "**فيما سقت السماء العشر**" متفقٌ على استعماله في الأوساق الخمسة فما زاد، فأمّا فيما دونَ الأوساق الخمسة فلا، واستعمالُ الأمّة الخبرَ فيما وراء الأوسق لا يوجب ترجيحاً.

وأيضاً يقال لهم: لِمَ قلتم: إن استعمالَ الخبر من الأمّة على الجملة يوجب ترجيحاً للخبر؟ وكلا الخبرين وردَ موردَ الصحة، ولا عذر في ترك العمل بواحد منهما؛ لأنّ الدليل الذي دلّ على وجوب العمل بأحد الخبرين هو الدليل الذي دلّ

---

(١) رواه البخاري (٢١٧٨) ومسلم (١٥٩٦) من حديث أُسامة بن زيد رضي الله عنه.
(٢) رواه البخاري (٢١٧٧) ومسلم (١٥٨٤) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

على وجوب العمل بالخبر الآخر، ومتى طولبوا بمثل هذا لم يمكنْهُم القيام بحجّة فيما زعموه.

ونخصّص الفصل الذي ذكرناه؛ وهو إذا كان الخاص متقدّماً والعام متأخّراً بالذكر، ونبيّن أنّ القول بالنسخ للخاص المتقدّم بالعام المتأخّر باطل، ونقيم الدليل على مذهبنا في بناء العامِ على الخاص والقول بقضاء الخاص على العام.

مسألة

العامّ المتأخّر لا ينسخ الخاص المتقدّم، بل الخاص يُقضى به عليه، ويكون الحكم له فيما يتناوله.

وعندهم[1]: الخاص المتقدّم يصير منسوخاً بالعام المتأخّر.

وتعلّقوا في هذا بأشياء:

منها: أنّ اللفظ العام في تناوله لآحاد ما دخل تحته يجري مجرى ألفاظ خاصّة كل واحد منها يتناول واحداً فقط من تلك الآحاد؛ لأنّ قوله (اقتلوا المشركين) يجري مجرى قوله: اقتلوا زيداً المشرك، اقتلوا عمراً، واقتلوا خالداً ولو قال ذلك ثمّ قال: لا تقتلوا زيداً؛ لكان ذلك ناسخاً، فكذلك ما ذكرنا.

ومنها: أنّ الخاص المتقدّم يتأتّى نسخه، والعام يمكن أن يكون ناسخاً له فكان ناسخاً.

والدليل على أنّه يمكن أن يكون ناسخاً له: لأنّه يتناول ما تناوله الخاص مع التنافي وهو متأخّر فينسخه[2].

---

(١) أي عند الحنفية، وقد بنوا مذهبهم هذا على قولهم بقطعية العام، والتخصيص مغيّر له من القطع إلى الظن فهو بيان تغيير، ولا يجوز تأخيره، فوجب القران بين المخصص والعام. (فواتح ١/ ٣٠٢).

(٢) المعتمد ١/ ٢٥٨.

واستدلّ من قال بوقوع التعارض بين الخاص والعام: إن العام قد تناولَ ما تناوله الخاص وزيادة؛ فتناولُه لتلك الزيادة لا يؤثّر في تناوله لما تناوله الخاص، وإذا كان كلّ واحدٍ منهما متناولاً لما تناوله صاحبه؛ وجبَ أن يكونا متعارضَين كالخاص والخاص، والعام والعام.

وهذا؛ لأنّ تناولَ العام لزيادة يجري مجرى خبر آخرٍ تناولَ تلك الزيادة، ولو كان كذلك لم يؤثّرْ في تعارُضِ هذين في هذا الشيء الواحد، فثبت أنّهما متعارضان كالخبرين الخاصّين.

قالوا: ولا يجوز أن يُقال: إنّ في بناء العام على الخاص استعمالَ الخبرين جميعاً، وفي ترك بناء العام على الخاص استعمالاً للخبر العام وتركاً للخاص، لأنّ في القول ببناء العام على الخاص تركَ العامِ، لأنّ العام لاستيعاب كل ما يتناوله، فإذا بُني على الخاص – ومعنى بناء الخاص على العام: أنّه يُجعل كأنهُ لم يتناولْ ما وردَ به الخاص – فقد تركتم العام، لأنّ في ترك القول بالاستيعاب تركَ القول بالعموم، فاستوى الجانبان من هذا الوجه.

وأمّا حجّتنا: فنقدّم الدليل في أن القول ببناء العام على الخاص واجب على الجملة.

فنقول: كلّ واحد من العام والخاص دليلٌ يجب العمل به، فلا يجوز اطِّراحهما إذا أمكنَ استعمالهما، والقول ببناء العام على الخاص استعمالٌ لهما جميعاً، وهو استعمالُ الخاص فيما يتناوله بصريحه، واستعمال العام فيما وراء ما تناوله الخاص، وعلى هذا بطلَ القول بالتعارض؛ لأنّ في القول بالتعارض إمّا تركُ العمل بهما، أو تركُ العمل بالخاص، فثبت أنّ القول ببناء العام على الخاص متعيّن.

فإن قالوا: لم لا تقولون بأنّ أحدَهما ينسخُ الآخر؟

قلنا: لا يمكن القول بالنسخ إلا بعد معرفة التأريخ.

وهذا الدليل في بناء العام على الخاص في الجملة، وهو إذا لم يعرف تأريخ ما بين

الخطابين، أو كان العام متقدّماً والخاص متأخّراً، فأمّا إذا كان الخاص متقدماً والعام متأخراً فسنبيّن القول فيه.

ببينة: أنّه لو كان بدل الخاص قياسٌ لُبني العموم عليه، والخبرُ الخاصُّ آكد من القياس وأقوى، فلأنْ يُبني عليه العام أولى.

وأيضاً: فإنّ العام والخاص لو وردا معاً بُني العام على الخاص، فكذلك إذا وردا ولم يُعلم تأريخ ما بينهما؛ لأنّ الأصلَ أن كلّ شيئين وُجدا معاً ولم يُعلمْ تأريخ ما بينهما يجعلُ كأنّهما وُجدا معاً؛ كمسألة الغرقى والهدمى إذا لم يُعلم وقتُ موت واحد منهم يُجعل كأنّهم ماتوا معاً حتى لا يُحكم بالميراث لواحد منهم من صاحبه، وإن كان بينهم سبب يوجب الإرث.

وهم ربّما يعترضون على هذا فيقولون: لّما اشتبَه حال الميّتين لم يورّثْ أحدهما من الآخر، فكذلك إذا اشتبه حال الخبرين وجب أن لا يُعترض بأحدهما على الآخر وأن يُرجع إلى أمر آخر.

والاستدلال فيما قصدنا الاستدلال به قائم، وهذا لا يوجب مغمزا فيه.

وأمّا الدليل في أنّ العام المتأخر لا ينسخ الخاص المتقدّم؛ هو أنّ الخاص معلومٌ دخول ما تناوله تحته، ودخول ذلك تحت اللفظ العام مشكوك فيه، والعلم لا يُترك بالشكّ.

وهم يقولون على هذا: قولكم: إنّ دخولَه تحت اللفظ العام مشكوك فيه، ليس كذلك، بل تناوله إيّاه ولما سواه حتّى يتمّ الاستيعاب معلومٌ أيضاً؛ لأنّه صيغةٌ موضوعةٌ للاستيعاب لغةً وشرعاً، فكيف يقع الشكّ في تناوله لما ينسحب عليه الاستيعاب؟

ونحن نقول: المعنيّ بما ذكرنا من الشكّ هو: أنّه يحتمل أنه لا يتناوله، والخاص لا يحتمل أن لا يتناوله، وهذا مسلّم.

ونقرر هذا الدليل بوجه آخر وهو المعتمد؛ فنقول: الخبرُ العامُ يتناول ما تناوله

الخاص على ما زعموا، ولكن لا تعارض في هذا التناول؛ لأنّ الخاص يتناوله بصريح لفظه من غير أن يكون فيه احتمالٌ أن لا يتناوله، وأمّا العام فيتناوله لا بصريح لفظه بل بظاهر عمومه، ويحتمل أن لا يتناوله، وإذا لم يستويا في التناول لم يقع التعارض، فوجب القضاءُ بما له الترجيح، وإذا رجّحنا سقطَ النسخ.

ونصوّر صورةً ليكون الكلام أوضح فنقول: قول القائل (لا تقتلوا اليهود) يمنع من قتلهم أبداً، وقوله من بعد (اقتلوا الكفّار) يوجب قتلَهم في حالةٍ من الحالات، والقولُ الأول يمنع من قتلهم في تلك الحالة، وإذا تمانعا على هذا الوجه، والخاصّ أخصّ باليهود وأقلّ احتمالاً؛ وجب القضاء به.

والكلام الوجيز في هذا الدليل: أنّ القولَ بالنسخ من غير دليل على النسخ باطل، والقول بترجّح الخاص على العام فيما تناولاه مانعٌ من قيام دليل النسخ.

وأمّا الجواب عن كلامهم:

أما الأوّل:

قلنا: لو جُعلت الجملة كالآحاد المذكورة واحداً واحداً لامتنع تخصيصُ كلّ عموم في العالم، كما لو ذكر واحداً واحداً، لم يجزْ تخصيص واحدٍ منهم من الأعداد المذكورة.

ثمّ نقول: اللفظ العام يجري مجرى الآحاد المذكورة واحداً واحداً في أصل التناول، ولا يجرى مجراها في امتناع دخول التخصيص عليه[1]، ألا ترى أنّ اللفظ الذي تذكر فيه الأعداد واحداً واحداً لا يجوز أن يخرج شيء منه بالتخصيص، بخلاف اللفظ العام؟

وأما دليلهم الثاني:

قلنا: مجرّدُ احتمال النسخ لا يدلّ على النسخ، وكذلك التأخّر.

---

(١) المعتمد ١/ ٢٥٨.

وعلى أنّه كما أنّ الخاص المتقدّم يحتمل أن يُنسخ فالعام المتأخّر يحتمل أن يُخصّ، فلمَ كان أحدهما أولى من الآخر؟ وعلى أنّا بيّنّا الدليل المانع من النسخ.

وقولهم: إنّ التأخّر دليل النسخ.

قلنا: وهل نوزعتم في هذا الموضع إلا في هذا؟

وأما اعتراضهم على دليلنا بقولهم: إنّ في بناء العام على الخاص تركَ القول بالعموم.

قلنا: لا، فإنّا عملنا بالعموم [فيما] وراء المخصوص.

وقولهم: إنّ الصيغة للاستيعاب.

قلنا: إذا لم يقمْ دليلٌ على التخصيص، وهو هنا قد قام، وهذا؛ لأنّ التخصيصَ نوع بيانٍ يتصل بالخطاب، فيظهرُ أنّ الخطاب بالعموم صدر متناولاً لما وراء المحلّ المخصوص.

فإن قالوا: كيف ثبتَ اتصالُ البيان بشيء متقدّم على الخطاب؟ ولو جاز هذا لجاز الاستثناء متقدّماً على المستثنى منه.

قلنا: وأي شيء يمنعُ [من] أن يكون بيانُ الخطاب وتخصيصُه بسبب متقدّم؟ ألا ترى أنّ دليل العقل يجوز به تخصيصُ العموم وإن كان متقدّما على العموم؟ وقد سبقَ ذكر ذلك وبيان مثاله.

وأمّا الاستثناء فكلامٌ تكلّم به أهل اللغة، وهم لم يتكلّموا بالاستثناء المتقدّم على المستثنى منه، وعلى أنّ عندنا يجوز ذلك، وقد ذهبَ إليه كثير من الأصحاب، وسنبيّن وروده.

وأمّا الكلام الأخير الذي ذكره؛ ففيما قدّمناه جواب عنه، وقد بيّنا ترجيحَ التناول في هذا الجانب، والمرجوح لا يعارض الراجح بوجهٍ ما.

ولم نشتغل في هذه المسألة بإيراد الأمثلة في المواضع التي أجمع الفقهاء فيها ببناء

العام على الخاص؛ لأنّهم يقولون: قد وردَ أيضاً بناء الخاص على العام، وهو قوله تعالى ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ فهذا خاصٌ في الوالدين والأقربين ومع ذلك بُني على عموم قوله "**لا وصيّة لوارث**"، والجواب عن هذا سهل، والاعتماد على ما سبق، والله أعلم.

وأمّا إذا تعارض خطابان أحدهما خاصّ من وجه عامّ من وجه، والآخر عامّ من وجه خاص من وجه، وتنافيا في الحكم الذي ابتنى عليهما؛ فلابدّ من التوقف حتّى يظهر المرجح.

وأمثال هذا كثيرة، ويوجد في قوله ﷺ "**مَن بدّل دينه فاقتلوه**"، وقد وردَ في معارضته نهيُه – عليه السلام – عن قتل النّساء، وأحدهما: خاص في النّساء، عام في الحربيّات والمرتدّات، والآخر: خاص في المرتدّين، عام في النساء والرجال.

فينبغي أن يُطلب في هذا الموضع الترجيح لأحدهما على الآخر، وقد ذكر الأصحاب وجوهاً من الترجيح سترد من بعد بمشيئة الله تعالى.

فصل

إذا ورد عقيب العموم تقييد بالشرط أو باستثناء أو صفة أو حكم، وكان ذلك لا يتأتى إلا في بعض ما تناوله العموم.

فالمذهب أنّه لا يجبُ أن يكون المراد بالعموم تلك الأشياء فقط.

وذهبَ **بعض الأصوليّين** إلى التوقّف، وهو اختيار أبي الحسين البصري صاحب **(المعتمد)**[1].

ومثال التقييد بالاستثناء: قوله تعالى ﴿ وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ ﴾، فقوله ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ ﴾ يتناول الكبيرة العاقلة، وأوّلُ الآية عام في الصغيرة والكبيرة، والعاقلة والمجنونة.

---

(١) المعتمد ١/ ٢٨٣.

ومثالُ التقييد بالصفة: قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾ إلى أن قال: ﴿ لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ﴾ [1] يعني الرغبةَ في مراجعتهنّ، وهذا خاصٌّ في الرجعيّة، وأوّل الآية عام في الرجعيّة والبائنة.

ومثال التقييد بحكم: قوله تعالى ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾، ثم قال: ﴿ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًا ﴾ [2] وهذا لا يكون إلا في الرجعيّة أيضاً، وأول الآية عام في البائنة والرجعيّة[3].

ومثال الشرط: قوله تعالى ﴿ وَٱلَّٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔى لَمْ يَحِضْنَ ﴾ [4] فقوله تعالى ﴿ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ ﴾ خاصّ، وقوله ﴿ وَٱلَّٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔى لَمْ يَحِضْنَ ﴾ عام، والتقدير: واللائي يئسن من المحيض من نسائكم فعدتهنّ ثلاثة أشهر إن ارتبتم، فالأوّل على عمومه وإن تعقّبه بشرط يخص البعض دون البعض.

ووجه ما ذكرنا:

أنّ اللفظ العام يجب إجراؤه على عمومه إلا أن يضطرنا شيء إلى تخصيصه، وكون آخر الكلام مخصوصاً لا يضطّر إلى تخصيص أوّله[5].

فإن ادعى المخالف لهذا ضرورةً وقال: إنّ الكناية ترجعُ إلى جميع ما تقدّم؛ لأنّ قوله تعالى ﴿ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ ﴾ معناه: إلا أن يعفوَ النساءُ اللواتي طلقتموهنّ، ولو أنّ الله تعالى صرّح بذلك؛ دلّ ذلك أنّ النساءَ المذكوراتِ في أوّل الكلام هنّ اللواتي يصحّ منهنّ العفو؛ ألا ترى أن من قال: من دخل الدار من عبيدي ضربتُه إلا أن يتوبوا، انصرف ذلك إلى جميع العبيد، وجرى مجرى أن يقول: إلا أن يتوبَ عبيدي

---

(١) سورة الطلاق: ١.
(٢) سورة البقرة: ٢٢٨.
(٣) المعتمد ١/ ٢٨٤.
(٤) سورة الطلاق: ٤.
(٥) المعتمد ١/ ٢٨٤ وعزى هذا الدليل لعبد الجبار.

الداخلون الدار؟

والجواب: أن هذا كلَّه لا يوجب ضرورةً؛ لأنّ الضرورةَ المخصّصةَ هي وجودُ التنافي بين ظاهر العموم وبين الدليل المخصّص، ومعلومٌ قطعاً أنّه لا ضرورة في مثل هذا في مسألتنا؛ لجواز أن يريدَ المخاطِب الاستيعابَ من أوّل الآية، ثمَّ يعقبه باستثناء أو صفة تختصّ ببعض من أريد بالاستيعاب، وهذا غيرُ ممتنع بوجهٍ ما، فلم تثبتِ المنافاة، وإذا لم تثبتِ المنافاة بطلَ التخصيصُ وأُجري الكلام الأوّل على عمومه.

وقد قال من يقول بالوقف: إن ظاهر العموم المتقدّم يقتضي الاستغراق، وظاهر الكناية يقتضي الرجوع إلى كلّ ما تقدّم، وليس التمسّك بظاهر العموم والعدول عن ظاهر الكناية بأولى من التمسّك بظاهر الكناية والعدول عن ظاهر العموم، وإذا لم يكن أحدهما بأولى من الآخر وجب التوقّف[1].

والجواب عن هذا: بالطريق الذي سبق، وهذا؛ لأنّ اللفظ الأوّل ظاهرٌ في العموم، وما نرى لما ذكروا من الكناية ظاهراً يمكن التوقّف في الظاهر الأول به.

مسألة

المعطوف لا يجب أن يُضمر فيه جميع ما يمكن إضماره مما في المعطوف عليه، بل إنّما يُضمر فيه مما في المعطوف عليه بقدرِ ما يفيد ويستقلّ به[2].

وعند أصحاب أبي حنيفة يُضمر فيه جميع ما سبق ممّا يمكن إضماره.

---

(١) المعتمد ١/ ٢٨٤- ٢٨٥.

(٢) اعلم أن الرازي ترجم لهذه المسألة بقوله (عطف الخاص على العام لا يقتضي تخصيص العام) وترجم لها الآمدي بقوله: (العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف؟) وهذا يتجاوز المقصود، لانطباقه على صور لا خلاف فيها، كما لو قال عليه السلام: (لا يقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد في عهده بحربي) وهذا ما لا يسع أحداً أن يقول فيه باقتضاء العطف على العام العموم حتى لا يُقتل المعاهد بكافر حربياً كان أو ذمياً! وقد أثنى السبكي على ترجمة السمعاني لسلامتها من ذلك الإيهام، فهذا مما يبين لك الفرق بين هذا الكتاب وغيره من كتب الأصول. (رفع الحاجب ٣/ ١٧٩، الإحكام ٢/ ٣٧٦، المحصول ص ٦١١).

ومثال هذا: الاستدلال بقوله ﷺ "**لا يُقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده**"[1] فعندنا، يُضمر: ولا يقتل ذو عهد في عهده، على معنى المنع من القتل.

وعندهم يضمر: ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر، فعلى هذا قالوا: إنّ الكافر الذي لا يُقتل به ذو العهد هو الحربي، فيكون قوله "**لا يُقتل مؤمن بكافر**" المراد به الحربي.

واستدلّ من ذهب إلى هذا فقال: إنّ النبيّ ﷺ قال: "**لا يُقتل مؤمن بكافر**"، وعطف على ذلك قوله "**ولا ذو عهدٍ في عهده**"، وحكمُ العطف حكم المعطوف عليه، فوجبَ أن يكون معناه: ولا يُقتل ذو عهد في عهده بكافر، ومعلومٌ أنّ ذا العهد يُقتل [بالكافر] الذمّي، ولا يُقتل بالكافر الحربي، فكان قوله "**لا يُقتل مؤمن بكافر**" معناه: بكافر حربي؛ لأنّ المضمر في المعطوف هو المظهر في المعطوف عليه، فإذا كان المضمر في المعطوف مخصوصاً في الحربي؛ فيجب أيضاً تخصيص المعطوف عليه بالحربي.

قالوا: ولا يجوز أن يُقال: إن الكلام يفيد ويستقلّ بإضمارنا قوله "**ولا يقتل**" فلا يزاد عليه، لأنّ الإضمار لا يقف على ما يستقلّ به الكلام، بل يُضمر فيه جميع ما سبق.

ألا ترى أن الإنسان لو قال: لا تقتل اليهود بالحديد ولا تقتل النصارى؛ كان معناه: ولا تقتل النصارى بالحديد؟ ولا يُقتصر فيه على إضمار القتل فقط وإن كان يستقلّ به، وكذلك لو قال رجل لغيره: لا تشترِ اللحم بالدراهم الصحاح ولا الخبز؛ كان معناه: ولا تشترِ الخبز بالدراهم الصحاح.

وإنّما كان كذلك؛ لأن العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في حكم المعطوف عليه، وحكم المعطوف عليه في المثال الأول: المنع من القتل بالحديد، لا المنع من القتل أصلاً، وفي المثال الثاني حكم المعطوف عليه: هو المنع من شراء اللحم

---

(١) رواه أبو داود (٤٥٣٠) والنسائي (٤٧٤٨) من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وإسناده صحيح.

بالدراهم الصحاح، لا المنع من الشراء بالدراهم على الإطلاق، لأنّ المنع من الشراء بالدراهم على الإطلاق غير مذكور فلا يُتصور فيه مشاركة، كذلك ها هنا المنع من القتل ابتداءً غير مذكور فلا يُتصوّر المشاركة فيه[1].

ودليلنا [في] أنّ المعطوف إنّما يُضمر فيه من المعطوف عليه ما يستقلّ به ويفيده: وهذا؛ لأنّ فقدَ استقلاله وعدم فائدته أوجبَ الإضمار، فلا يجبُ من الإضمار إلا قدر ما يستقلّ به ويفيده.

ومعلومٌ أن قوله "**ولا ذو عهد في عهده**" يستقلّ ويفيد بإضمارنا قوله "**ولا يقتل**" فلا يُزاد عليه؛ لأنّه تكون الزيادة إضماراً من غير حاجة إلى الإضمار.

يدلّ عليه: أنّا ذا أضمرنا الكافر في قوله "**ولا ذو عهد في عهده**" حتّى يكون معناه: ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر، ثمّ وجبَ بدليل آخر أن يكون ذلك مخصوصاً في الحربي؛ لم يجب أن يكون قوله "**لا يُقتل مؤمن بكافر**" مخصوصاً في الحربي.

ألا ترى أنّ النبي ﷺ لو صرّح وقال: لا يُقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر، ثمّ علمنا بدلالةٍ أنّ ذلك مخصوصٌ في الحربي؛ لم يجبْ أن يكون أولُ الكلام مخصوصاً في الحربي، فإذا قامَ مثل هذه الدلالة يكون معنى الأوّل: لا يُقتل مؤمن بكافر بحال، ومعنى الثاني: ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر، ثمّ قامَ الدليل أنّ المرادَ من الكافر في قوله "**ولا ذو عهد في عهده**" كافر حربي، وهذا غيرُ مستنكرٍ ولا مستبدع، فجاز الحمل عليه كما يجوز إذا أظهر وقام الدليل.

قالوا: إنّ العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في حكمه، وحكمه: هو الذي عناه المتكلّم بلفظه وأراده دون ما لم يعنه، فلو جعلنا الكافر المذكور في المعطوف عليه عاماً وفي المعطوف خاصاً؛ لم نجعل العطف مفيداً اشتراكهما فيما قصده المتكلّم؛ لأنّه قصد بأوّل الكلام العموم وبآخره الخصوص[2].

---

(١) المعتمد ١/ ٢٨٥- ٢٨٦.
(٢) المعتمد ١/ ٢٨٧

قالوا: وليس كما لو أظهره وقام الدليل؛ لأنّ الثاني يصيرُ بمنزلة كلام مبتدأ، وها هنا لا يمكن أن يُجعل بمنزلة كلام مبتدأ؛ لأنّه غير مستقلّ بنفسه.

واعترضوا على الكلام الأوّل بما ذكرناه في دليلهم.

والجواب: أنّ الواوَ توجب العطف في اللفظ، [وقد أثبتنا] العطفَ وجعلنا المعطوف والمعطوف عليه مشتركين في قوله "**لا يقتل**"، وإذا اشتركا في هذا اللفظ؛ أفادَ العطفُ فائدته من الاشتراك، ثمّ بعد ذلك يكونُ الحكم بحسب ما يقوم عليه الدليل، وصار هذا كما لو أظهر قوله: ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر، ثمّ قام الدليل أن المراد بالكافر في قوله: "**ولا ذو عهد في عهده**" هو الحربي؛ فلا يوجب ذلك أن يكونَ المرادُ [في قوله] "**لا يُقتل مؤمن بكافر**" هو الحربي، فقد جاز هذا الاختلاف مع وجود الواو العاطفة، وكان العطف مفيداً للاشتراك في قوله "**ولا يُقتل**" وإن اختلف الاختلاف الذي ذكرناه.

وقوله: إنّ ذلك مبتدأ.

قلنا: إنّما جعله مبتدأً لأنه يستقلّ بنفسه، وها هنا إذا أضمرنا مما سبق قوله "**لا يُقتل**" قد استقلّ، فلا معنى لإضمار الزيادة.

فإن قيل: المتكلّم إنّما يقصد بالعطف اشتراكهما في الحكم الذي قَصدَه دون اللفظ.

قلنا: ولِمَ؟ وهل الخلاف إلا في هذا؟ فعندنا يجوزُ أن يكون قصدهُ اشتراكهما في اللفظ المذكور دون الحكم المقصود.

فإن قيل: كيف يُقصد لفظٌ بلا معنى؟

قلنا: صحّ القصدُ إلى الاشتراك في اللفظ، وصار بمنزلة المصرَّحِ به، ثمّ كلٌّ يفيدُ فائدته، وهذا؛ لأنّ كلا الكلامَيْنِ لم يخلُ عن فائدة.

ويمكن أن يُجاب عن كلامهم الأوّل فيقال: إنّ الكلامَ كان يكونُ صحيحاً على

ما ذكروا أن لو قال: "**ولا ذو عهد**" واقتصرَ عليه، فلمّا قال: "**في عهده**" وجَب أن تفيدَ هذه الزيادة فائدةً مجدّدةً، وليس ذلك إلا المنعَ من قتله ابتداءً لعهده.

ونظير هذا: أن لو قال القائل: لا تقتلوا اليهود بالحديد، ولا النصارى في الأشهر الحرم؛ كان معناه: لا تقتلوا اليهود بالحديد، ولا النصارى في الأشهر الحرم أصلاً، ولا يكون معناه: ولا تقتلوا النصارى في الأشهر الحرم بالحديد.

ببينة: أنّه لو قال بدلَ قوله "**ولا ذو عهد في عهده**": ولا رجلَ في عهده؛ لاقتضى أن لا يُقتل رجلٌ في عهده بحال، ليكون قوله "**في عهده**"؛ يفيد فائدةً مجدّدةً، كذلك في قوله "**ولا ذو عهد في عهده**" يكون المعنى هذا أيضاً.

واعلم أنّ الكلام للخصم ظاهر جداً، وهذا الذي قلناه غايةُ الوسع، وتمشيته ممكنة، والكلام الذي ذكرناه من قبل أحسن في التمشية[1].

وقد ذكرنا في الخلافيّات أنّ الخبر قد صحّ ورودُه مطلقاً برواية علي – رضي الله عنه – من غير هذه الزيادة، واحتجْجنا به في مسألة قتل المسلم بالذمّي، وعند ذلك لا نحتاج إلى الخوض فيما قلناه، والله أعلم.

فصل

إذا أُخرج الخطاب في العموم مخرج المدح أو الذم؛ كقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ﴾ إلى قوله: ﴿لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ

---

(١) بل ما نصره أبو المظفر رحمه الله هو الحق الأبلج إن شاء الله، ولأجل هذا اختاره أهل اللغة، فقال الإمام أبو عبيد في غريب الحديث: إن قوله (ولا ذو عهد في عهده) جملة مستأنفة، وإنما قيده بقوله (في عهده) لأنه لو اقتصر على قوله: (ولا ذو عهد) لتوهم أنه من وجد منه عهد، ثم خرج منه لا يقتل، فلما قال (في عهده) علمنا اختصاص النهي بحالة العهد.
ولأجل هذا أيضا، فقد رجع زفر صاحب أبي حنيفة إلى قول الجمهور في ذلك، فقد روى أبو عبيد بإسناد صحيح عن عبد الواحد بن زياد قال: قلت لزفر: إنكم تقولون: تُدرأ الحدود بالشبهات، فجئتم إلى أعظم الشبهات فأقدمتم عليها! المسلم يُقتل بالكافر! قال زفر: فاشهد عليَّ أني رجعتُ عن هذا. (البحر ٣/ ٢٢٦، فتح الباري ١٢/ ٢٦٢).

مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٦﴾ ﴾[1]، فعموم هذا يقتضي مدح كلّ من حفظ فرجه إلا على زوجته أو ما ملكت يمينه، ويدلّ أن من وطئ زوجته أو ما ملكت يمينه لم يكن مذموماً، فهل يصحّ دعوى العموم في هذا أو لا؟

اعلم أنه لا خلاف على المذهب أنّه إذا عارض هذا اللفظ خطاب عام لم يُقصد به المدح أو الذم؛ فإنّه يخصّه ويقصره على المدح والذم، ولا يحمل على عمومه، بل يُقضى بعموم ذلك الخطاب عليه.

ومثل هذا: ما قلناه في قوله ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ﴾[2] فهذه الآية قُصد بها بيان الأعيان المحرّمات دون العدد، وقوله ﴿ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾[3] قُصد بها بيان العدد، وظاهرُها يقتضي إباحة العدد المذكور سواء كان من الأعيان المحرّمات أو من غيرهنّ، إلا أنّا قضينا بتلك الآية التي قُصدَ بها بيان الأعيان المحرّمات على الآية الأخرى التي لم يُقصدْ بها بيانُ الأعيان المحرّمات وإنما قُصد بها بيان العدد، كذلك هذا مثله.

وأمّا إذا تجرّد اللفظ الواحد على سبيل المدح أو الذمّ، ولم يعارضه لفظ آخر؛ فهل يصحّ ادعاء العموم فيه أم لا؟

اختلف العلماء في ذلك:

فمنهم من قال: لا يصحّ ادعاء العموم [فيه] بل يقتصر على بيان المدح والذمّ فحسب؛ لأنّه إنّما قصد به مدح من حفظ فرجه وذمّه إذا لم يحفظه، لا أنّه قُصد به بيان الحكم حتّى يدّعى عمومه[4].

---

(١) سورة المؤمنون: ١-٦.
(٢) سورة النساء: ٢٣.
(٣) سورة النساء: ٣.
(٤) وهذا وجهٌ ضعيف في المذهب كما قال السبكي وقال به قلة، مثل الكيا الهراسي، والقفال الشاشي، والقاضي حسين، أما جمهور الشافعية فنفوا نسبته إلى الشافعي منهم: أبو حامد الاسفرايني، وسُليم الرازي، والشيخ أبو إسحق، والأستاذ أبو إسحاق وقال: قد جعله الشافعي في بعض=

والمذهبُ الصحيح: أنّه يصحّ ادعاء العموم في ذلك.

فعلى هذا يصحّ ادعاء العموم في هذه الآية التي ذكرناها، ويصحّ أيضاً ادعاء العموم في قوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[1] وإن كان قصد بالآية الذمَّ لمن كنزَ المال.

والدليل على صحّة دعوى العموم في ذلك: ما رُوي عن عثمان – رضي الله عنه – أنّه قال في الأختين المملوكتين: "**أحلّتهما آية، وحرّمتهما آية**"[2] وعنى بآية التحليل قوله تعالى ﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾[3] فقد حملَ الآية على العموم مع أنّ القصدَ كان هو المدحَ لمن حفظَ فرجه عن الحرام.

ولأنّ اللفظ إذا وردَ عاماً فإنّه يُحمل على عمومه، ولايُخصّ إلا بما يعارضه وينافيه، وأمّا الذي يماثله ولا ينافيه فلا تُخصّص الآية به، وليس بينَ الخطاب العام وبين قصدِ المدح أو الذمّ بذلك منافاةٌ، فبطل تخصيصه به ووجَب حملُ اللفظَ على عمومه.

ببينة: أنّ المدحَ إنّما كان مقصوداً بالآية أو الذمّ؛ لأنّه مذكورٌ فيها، وهذه العلّة قائمة في العموم؛ لأنّ اللفظ عامٌّ والعمومَ مذكور، فوجب كونُه مقصوداً، وليس يمنع القصد إلى ذمّ من كنز الذهب والفضّة من القصد إلى عموم ذمّ كلّ من كنزهما.

فصل

هذا الذي ذكرناه هو بيان تخصيص العموم بالدليل المنفصل، فأمّا تخصيص العموم بالدليل المتصل فنقول:

=المواضع طريق الترجيح، ولا يُعرف أنه جعله وجه المنع في الاستدلال بالظاهر. (رفع الحاجب ٣/ ٢٢٣، البحر ٣/ ١٩٦).

(١) سورة التوبة: ٣٤.

(٢) سبق تخريجه ص٢٨٤.

(٣) سورة المؤمنون: ٦.

الدليل المتصل أربعة: استثناء، وغاية، وشرط، وتقييد.

فأمّا تخصيص العموم بالاستثناء؛ فاعلم أنّ الاستثناءَ هو: لفظٌ على صيغة إذا اتصل بالكلام أخرج منه بعض ما كان داخلاً فيه.

وقد حدّه بعض المتكلمين بأنّه: إخراج جزء من كل.

والأوّل أحسن.

وهو مأخوذ من قولهم: ثنيتُ زيداً عن رأيه، إذا رددتُه عنه، وتقول: انثنيتُ عمّا كنت عليه، إذا رددتَ نفسك عن شيء كنتَ عليه، وثنيتُ العود: إذا رددتَه عن عِوَجه، وثْنيُ الثوب: ما عُطف وكُفّ من أطرافه.

ولا يصلح الاستثناء إلا إذا اتصلَ بالمستثنى منه، فإذا انفصلَ عنه بطلَ حكمه، وهو قول كافّة أهل اللغة وجمهور أهل العلم.

وليس يُعرف فيه خلافٌ إلا ما حُكي على جهة الشذوذ عن ابن عبّاس أنّه جوَّزه منفصلاً، وأجراه مجرى بيانِ المجمل وتخصيصِ العموم، وقيّد زمانَ الجواز بسنة، فإنِ استثنى بعدَها بطل[1].

---

(١) هذا القول رواه الحاكم ٤/ ٣٠٣ عن ابن عباس قال: إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثني، ولو إلى سنة وإنما نزلت هذه الآية في هذا (**واذكر ربك إذا نسيت**) قال: إذا ذكر استثنى، قال علي بن مسهر أحد رواة الأثر: وكان الأعمش يأخذ بهذا.
قال الحاكم: حديث صحيح على شرط الشيخين.
وللعلماء مسلكان في التعامل مع هذا الأثر:
الأول: التسليم بصحته، وتأويل معناه، قال ابن كثير في تفسيره ٣/ ٨١: ومعنى قول ابن عباس: (أنه يستثنى ولو بعد سنة) أي إذا نسي أن يقول في حلفه وفي كلامه إن شاء الله وذكر ولو بعد سنة، فالسنة له أن يقول ذلك ليكون آتياً بسنة الاستثناء.. لا أن يكون رافعاً لحنث اليمين ومسقطاً للكفارة.
الثاني: نفي ثبوت الأثر أصلاً، وهو ما رجحه أبو المظفر رحمه الله كما سيأتي، وهو الحق.
وبيان ذلك: أن ابن جرير لما روى الأثر – وهو من طريق الأعمش عن مجاهد- زاد: قيل للأعمش: سمعته من مجاهد؟ فقال: حدثني به ليث بن أبي سليم. =

وعن بعضِ التابعين أنه جوّزَ في المجلس، ولم يجـوّزْ إذا فـارقَ المجلـس، وقيـل: إنـه قولُ الحسن وطاوس وعطاء.

وحسبك في الدليل اتفاقُ أهل اللغة أنّ المنفصلَ لا يكونُ استثناءً.

وأيضاً: فإنّه غير مفهوم؛ لأنّ من قال: رأيتُ بني تميم، ثمّ قال بعـد شـهر أو سـنة: إلا زيداً، لم يُفهمْ منه الاستثناء، وهذا لأنّ قولـه: إلا زيـداً، أو إلا كـذا: كـلامٌ مبتـور، وتعلّقه بالمستثنى منه كتعلّق الخبر بالمبتـدأ وكتعلّـق الجـزاء بالـشرط، فإنّمـا يُفهـم عنـد اتصاله بالأول ويُستقبح مع انفصاله.

ولأنّا لو جوّزناه منفصلاً؛ لم يوثقْ بـيمين، ولم يقـعْ طـلاقٌ ولا عتـاقٌ علـى وجـهِ الثبات، وكذلك لم ينعقدْ عقدٌ على هذا الوجه، وهذه طامّة كبيرة ومخرقة عظيمة![1]

وأمّا قول ابن عباس، فلا يكون حجّةً مـع مخالفـة أهـل اللغـة، ولعـلّ الآفـة مـن الراوي والخطأَ من الناقل.

فصل

ويجـوز إذا اتـصل بـالكلام، سـواء تقـدّم عليـه، أو تـأخّر عنـه، أو تخلّلـه؛ فتقـول إذا تقدم: رأيت إلا زيداً جميعَ بني تميم، كما تقول إذا تأخّر: رأيت بني تميم إلا زيداً.

ومنه قول حسّان بن ثابت – رضي الله عنه:

=ففي هذا علة قادحةٌ في السند لم ينتبه لها من حكم بصحته كالحاكم وقلده في ذلك الشوكاني! وهي أن الأعمش دلَّس الحديث عن ليث ابن أبي سليم، وليـث هـذا أجمـع أهـل الحـديث علـى ضـعف روايته.
فثبت براءة ابن عباس من هذا القول المتهالك، والحمد لله رب العالمين على توفيقه.
(١) لكن تجدر الإشارة هنا إلى أن الأدلة الصحيحة دلت على أن الفصل اليـسير عرفـاً لا يقـدح في صحة الاستثناء كما نص على ذلك الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله.
قال شيخ الإسلام ابن تيمية: إن الاتصال والموالاة في الأقوال لا يخلّ بها الفصل اليـسير، كالاتـصال والموالاة في الأفعال، إذ المتقارب متواصل، وقد يكون فصل الكلام أبين وأحسن مـن سـرده، ومـن هذا الباب قوله: (الا الاذخر) وحديث سليمان لما قال (لأطوفن) وقوله ﷺ (الا سهيل بـن بيـضاء) وهذا إذا لم ينوِ السكوت ظاهراً. (المسودة ١/ ٣٤٨).

القــوم ألــبٌ علينــا فيــك لــيس لنــا إلا الــسيوفَ وأطــرافَ القنــا وَزَرُ

فقد اسـتثنى الـسيوف والقنـا مـن الـوَزَر، وتقـديره: لـيس لنـا وَزَرٌ إلا الـسيوف وأطراف القنا.

ونظير هذا قول الكُميت:

ومــــاليَ إلا آل أحمــــدَ شــــيعةٌ ومــاليَ إلى مــشعبُ الحــقّ مــشعبُ

وتقديره: مالي شيعة إلا آل أحمد، ومالي مشعب إلا مشعبٌ الحق.

فصل

ويجوز أن يخرج بالاستثناء أكثرُ الجملة وأقلّها[1].

وقد شذّ بعضُ أهل اللغة فمنع من استثناء أكثرها، واختاره الأشعري، وقيـل: إنّه قول أحمد بن حنبل[2].

وقال من ذهب إلى هذا: إنّه يُستقبح أن يقول الرجل: لفـلانٍ علـيّ ألـفٌ إلا تـسعَ مائة و تسعة وتسعين، والاستقباحُ يمنـع مـن الاسـتعمال، والمـتروكُ اسـتعماله مـتروكٌ أصلاً.

ببينة: أن الاسـتثناء لاختـصار الكـلام أو الاسـتدراك، ويبعـدُ كلاهمـا في هـذه الصورة.

---

(١) محل الخلاف هنا هو في الأعداد المحصورة، أما إذا كانت الكثـرة مـن دليـل خـارج اللفـظ، فـلا خلاف في جوازه، كقولـك: خـذ الـدراهم إلا زيـوف، فيـصح وإن كانـت الزيـوف أكثـر (المـسودة ١/ ٣٥٢).

(٢) بل نص عليه أحمد، وقال به ابن الماجشون، والقاضي أبو بكر في آخر أمره، وابن خـويز منـداد، وبه قال أكثر المالكية، واختاره الزجاج وابن جني وابن قتيبة من النحاة وأهل اللغة، وعزاه الشيخ أبو حامد للبصريين، أما الجواز فهو مذهب الجمهور من الشافعية والحنفيـة، وهـو قـول الكـوفيين مـن النحاة، واختاره أبو عبيد والسيرافي. (البحر ٣/ ٢٨٨، إحكام الفصول ص ٢٧٦).

ولأنّه لو جاز استثناء الأكثر وإبقاء الأقل لجازَ استثناء الكل؛ لأنّ المستثنى فرعُ المستثنى منه، ولا يجوز أن يزيدَ الفرع على أصله.

وهذا القول مدفوعٌ بالكتاب واللسان والمعنى.

أمّا الكتاب؛ قوله تعالى ﴿قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا ۝٢ نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ قَلِيلًا ۝٣ أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ﴾[1]. وفي الزيادة على النصف استثناءُ الأكثر وبقاءُ الأقل[2].

ولأنّ الله تعالى قال في موضع: ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنۡهُمُ ٱلۡمُخۡلَصِينَ ۝٤٠﴾[3]. وقال في موضع: ﴿إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ﴾[4]، فمرةً استثنى المخلَصين، ومرةً استثنى الغاوين، ولابدّ أن أحد العددين يكون أكثر[5].

وأمّا اللسان؛ فقول الشاعر:

أدّوا التي نقصت تسعين عن مائة ثمّ ابعثوا حكماً بالعقل حكّاما[6]

وأمّا المعنى؛ فهو أنّ حدّ الاستثناء ما قلناه، وذلك الحدُّ موجودٌ في استثناء الأكثر والأقلِّ على وجهٍ واحد، [ولأن الاستثناء] كالتخصيص، فإذا جازَ جريانُ التخصيص في أكثر ما دخل تحت العموم فكذلك الاستثناء.

وأمّا دعوى الاستقباح؛ فغيرُ مسلّم، وإنما هو استثقالٌ وليس باستقباح.

وأمّا استثناء الجميع؛ فإنما لم يجزْ لأنه تخصيص، والتخصيصُ يجري في البعض لا في الكلّ، ولأنّ استثناء الكلّ من كلامهِ نقضٌ لكلامه وإسقاطٌ لفائدته بخلاف استثناء الأكثر فافترقا.

---

(١) سورة المزمل: ٢-٤.

(٢) يجاب على ذلك: بأن النصف غير مستثنى، وإنما هو ظرفٌ للقيام فيه، وتقديره: قم الليل ونصفه إلا قليلا، وكذا يُقال في الزيادة على النصف. (الإحكام للأمدي ٢/ ٤٣٦).

(٣) سورة الحجر: ٤٠.

(٤) سورة الحجر: ٤٢.

(٥) هذا االاستدلال خارج عن محل الخلاف كما سبق بيانه.

(٦) من البين أنه لا وجه لذكر هذا البيت هنا لعدم تضمنه أي نوع من أنواع الاستثناء!

والذي قالوا من الفرع والأصل؛ فليس بشيء؛ لأنّهم إن عنَوْا بالفرع أنّه لا صحّة له إلا به فيبطل بالتخصيص، وعلى أن الفرع قد يزيد على الأصل بدليل الحسيّات، والأمثال تكثر[1].

فصل

وأمّا ألفاظ الاستثناء؛ فالمستولي على الكلّ استعمالاً هو كلمة (إلا)، ثمّ يليها ما يقلّ استعماله، وهو: سوى، وعدا، وحاشا، وخلا، وجميعُها في حكم الاستثناء سواء.

مسألة

اختلف أهل اللغة وأهل الفقه في الاستثناء من غير الجنس:

فمنعت منه طائفةٌ من طريق اللفظ والمعنى جميعاً، وهو قول كثيرٍ من أصحاب الشافعي، وهؤلاء جعلوه لغواً.

وقالت طائفة: يجوز الاستثناء من غير الجنس لفظاً ومعنى.

وقال بعضهم: يصحّ من طريق المعنى دون اللفظ إذا كان معنيا الجنسينِ يتفقان من وجه، فيكون الاستثناءُ على هذا عائداً إلى المعنى المتجانس لا إلى اللفظِ المختلف؛ فيقول: لفلان عليّ ألف درهم إلا ديناراً، فيستثني من الألف بقيمة الدينار، وهذا القول هو الأولى بمذهب الشافعي – رحمه الله – وهو قول المحقّقين من الأصحاب.

واحتجّ من جوّزه على الإطلاق بقوله تعالى ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ ﴾[2] قال: وإبليس لم يكن من الملائكة بدليل قوله تعالى ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ ﴾[3].

---

(١) لم يأتِ أبو المظفر رحمه الله بما يثبت وقوع استثناء الأكثر في لغة العرب، فالراجح في هذه المسألة: جواز استثناء الأكثر عقلاً وشرعاً، لعدم المانع، وإن لم يثبت لغة، قال المازري: إن العرب وإن لم تستعملْه فلا يسقط حكم الاستثناء في الإقرار وغيره. وقال الكيا: يصح ذلك، ولكن لم يقع في اللغة. (البحر ٣/ ٢٩٢).

(٢) سورة الحجر: ٣٠-٣١.

(٣) سورة الكهف: ٥٠.

وتعلّق أيضاً بقوله تعالى ﴿ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧٧﴾ ﴾[1]، وبقوله تعالى ﴿ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ﴿٢٥﴾ إِلَّا قِيلًا سَلَٰمًا سَلَٰمًا ﴿٢٦﴾ ﴾[2]، وقوله تعالى ﴿ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ﴾[3].

وتعلّقوا بقول النابغة في القصيدة المشهورة:

وقفتُ فيها أصيلالاً أسائلها ... أعيتْ جواباً وما بالربعِ من أحدِ

ألا أوارِيّ لأياً ما أبيّنُها ... والنؤيُ كالحوضِ بالمظلومة الجلَد

وقال غيره:

وبلدةٍ ليس بها أنيسُ ... إلا اليعافيرُ وإلا العيسُ

فاستثنى الأواريّ في الأوّل من قوله: (وما بالربع من أحد)، وفي الثاني استثنى اليعافير وهي: الظباء، والعيس وهي: الإبل، من الأنيس.

وحكى سيبويه عن العرب: ما رأيت اليوم أحداً إلا حماراً أو ثوراً.

وأمّا حجّة من لم يجوّزه على الإطلاق فظاهر.

وقالوا: الدليل عليه: أنّ الاستثناءَ إخراجُ بعض ما دخَل في الجملة، وغيرُ الجنس غيرُ داخلٍ في الجملة، فلايصحّ استثناؤه منها؛ لأنّ غيرَ الداخل لا يُتخيّلُ استخراجه كما أن غير الخارج لا يُتخيّل إدخاله.

ولأنّه أحدُ ما يُخصّ به العام، فلم يصحَّ فيما لم يدخل في العموم، كالتخصيص بغير الاستثناء.

ولأنّه يقبح أن يقول: جاءني الناسُ اليومَ إلا الكلاب، أو رأيت الحميرَ إلا الناس، ومن قال هذا من أهل اللغة كان مُلغزاً في الخطاب، عادلاً عن سَنن الصواب.

---

(١) سورة الشعراء: ٧٧.
(٢) سورة الواقعة: ٢٥-٥٦.
(٣) سورة النساء: ١٥٧.

وهذا لأنّ الاستثناء مع المستثنى منه تكون صحّتُهما أو ارتفاعُ أحدهما بالآخر بنوعٍ من التمانع والتدافع، ولهذا يُقال: إنّ الاستثناء من النفي إثباتٌ ومن الإثبات نفي، وإنّما يُتصور التمانع والتدافع والتنافي في الجنس الواحد؛ لأنّ اللفظَ الأوّلَ يُدخله والثاني يُخرجه فيقع التنافي، فأمّا في غير الجنس فلا يُتصوّر هذا؛ فإنّ اللفظ الأوّل إذا لم يتناوْله بالإدخال فلا يكون الثاني مخرجاً ولا يقع التنافي والتمانع، فثبتَ أنّ الاستثناء حقيقة لا يكون إلا من الجنس.

وأمّا الذي تعلقوا به:

أمّا الآية الأولى؛ فالصحيحُ أنّ إبليسَ كان من الملائكة ولهذا تناولَه الأمر بالسجود، ولو لم يكن من الملائكة لم يتناولْه الأمر بالسجود.

وأمّا قوله تعالى ﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ﴾؛ فقد قيل: كان من قبيلة من الملائكة يسمّون الجنّ.

وعلى أنّ جميع ما نقلوه هو على طريق المجاز، والكلام في الحقيقة.

وأمّا المذهب الثالث، وهو صحّة الاستثناء من طريق المعنى؛ فهو المختار على مذهب الشافعي – رحمه الله تعالى –، وليس فيه نفي ما قلناه: إنّ الاستثناء من غير جنس المستثنى منه لا يكون حقيقةً؛ لأنّ هذا الذي ادَّعيناه راجعٌ إلى اللفظ وهو على ما ذكرناه، وإنّما جوَّزنا الاستثناء حين جوّزناه من طريق المعنى، وسببُ جوازه: اتفاق معنى الجنسين من وجه، فيصير الاستثناء راجعاً إلى المعنى المتجانس لا إلى اللفظ المختلف، ولهذا قال الشافعي: لو قال لفلان عليَّ ألفُ درهم إلا ديناراً، أو مائة دينار إلا ثوباً؛ يكون مستثنىً بقيمة الدينار أو الثوب، ولا يصحّ هذا المذهب إلا إذا صحّحنا الاستثناء على الوجه الذي قلناه.

وأمّا أبو حنيفة؛ فقد ناقضَ وقال: إذا قال: لفلان عليّ ألف درهم إلى ديناراً يجوز، وكذلك إذا استثنى الحنطة أو الشعير، قال: ولو استثنى الثوب لا يجوز.

وهذا تفريقٌ لا يُعرف، وقد ذكروا فرقاً ذكرناه في مسائل الخلاف، وأبطلناه

عليهم.

وأمّا إذا استثنى من زيدٍ وجهه، ومن الدارِ بابها؛ فاختلف الأصحابُ أنّه استثناء الشيء من جنسه، أو من غير جنسه.

والصحيحُ: أنّه من جنسه؛ لأنّ وجه زيد جزء من زيد؛ مثلُ الواحد جزءٌ من العشرة، وكذلك بابُ الدار جزءٌ منها، فصارَ كما ذكرنا، والله أعلم.

مسألة

إذا تعقّب الاستثناء جملاً قد عُطف بعضها على بعض؛ رجعَ إلى الجميع.

وقال أصحاب أبي حنيفة: يرجعُ إلى ما يليه من الجمل.

وقالت الأشعريّة: هو موقوفٌ على الدليل.

وقد خبط بعض أصحابنا[1] في هذه المسألة حتّى أدّاه خبطه إلى العدول عن مذهب الشافعي إلى مذهب الخصم، وقال: إنّما ينعطف الاستثناءُ على كلام يجتمع في غرض واحد، فأمّا إذا اختلفت المقاصدُ في الجمل، وكلُّ جملة منها مستقلّةٌ بمعناها لا تعلّق لها بما بعدها؛ فالاستثناءُ يرجع إلى ما يليه من الجمل، وزعم أنّ الواو في مثل هذا الموضع لاسترسال الكلام وحسن نظمه ولا يكون للعطف.

ثمّ زعم أنّه إذا قال: وقفتُ على بني فلان داري، وحبّستُ على بني فلان ضيعتي، وسبّلتُ على خدمي ومواليّ بهيمتي إلا أن يفسقَ منهم فاسق؛ لا يظهر اختصاصُ الاستثناء في هذه الصورة بالجملة الاخيرة، ولا يظهرُ أيضاً انعطافه على الجمل، فيكون الأمر موقوفاً على المراجعة والبيان فيه.

قال: والسببُ في هذا أنّ مساق الخطاب في الجمل كلّها واحد، ولكنّ الجمل منفصلةٌ في الذكر؛ على معنى أنّ كلّ جملةٍ مستقلةٌ بنفسها، فيجوز أن يعودَ الاستثناء إلى ما يليه، ويجوز أن يرجعَ إلى جميع الجمل، فوجب التوقّف إلى أن يأتي البيان، ويقومَ

---

(١) هو أبو المعالي الجويني في كتابه (البرهان).

الدليل على واحدٍ من الأمرين[1].

وعندي أنّ الأولى أن يُقال: إنه إذا ذكر جملاً، وعطَف بعضها على بعض، ولم يكن في المذكور إجراءُ ما يوجب إضراباً عن الأوّل، وصلُح رجوع الاستثناء إلى الكلّ؛ فإنّه يرجع إلى الكلّ.

ويمكن أن يُعبّر عن هذا فيقال: إذا لم يكن الثاني خروجاً من قصّة إلى قصّة أخرى لا يليق بالأوّل[2].

ونظير هذا أن يقول: اضرب بني تميم، والأشرافُ هم قريش إلا أهل البلد الفلاني، وهذا لأنّه لمّا عدل عن الأوّل إلى مثل هذا، وأحدهما لا يليق بالآخر، أو أحدهما قصّة والآخر قصة أخرى= دلّ أنّه استوفى غرضَه من الأوّل؛ لأنّه لا شيء أدلّ على استيفاءِ الغرض بالكلام من العدول عنه إلى نوعٍ آخر من الكلام.

وعلى هذا إذا قال: من استقامت طريقته فأكرمْه، ومن عصاك فاضربْه إلا أن يتوب؛ فالاستثناء ينصرف إلى ما يليه.

وعلى هذا قيل أيضاً: إذا قال: أكرمْ ربيعة، واضربْ بني تميم إلا الطوالَ منهم؛ ينصرفُ إلى ما يليه أيضاً.

وقد ورَد القرآن بانصراف الاستثناء إلى جميع المذكور، ووَرد بانصرافه إلى ما يليه، وورد وفيه الخلاف.

فالأوّل: قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾ [إلى قوله] ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡ ﴾[3] فهذا الاستثناء ينصرف إلى جميع المذكور بالإجماع.

---

(١) البرهان ١/ ٢٦٥- ٢٦٦.

(٢) وحاصل هذا المذهب: أنه إن صلح العود إلى الكل عاد إليه، وإلا فلا، وهذا تحريرٌ لمذهب الشافعي في الحقيقة، فلا ينبغي أن يعد مذهباً ثالثاً وما اختاره أبو المظفر رحمه الله هو ما ذكره عبد الجبار وابن برهان. (انظر: المعتمد ١/ ٢٤٦، البحر ٣/ ٣١٢).

(٣) سورة المائدة:٣٣-٣٤.

وقال تعالى: ﴿ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾، إلى قوله ﴿إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْ ﴾[1] فهذا يرجع إلى أقرب ما يليه وهو الدية ولا ينصرف إلى التحرير.

وأمّا قوله تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُواْ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ ﴾[2] فهذا موضع الخلاف، فعندنا ينصرف إلى جميع ما تقدّم، وعندهم ينصرف إلى ما يليه وهو قوله تعالى ﴿ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾.

فأمّا من قال: إن الاستثناء ينصرف إلى ما يليه من الجمل المذكورة فاحتجّ بوجوه من الكلام:

أحدها: أنّ أوّل الكلام مطلقٌ فله حكمُ إطلاقه، وآخر الكلام مقيّدٌ بالاستثناء فله حكم تقييده، وهذا كقوله تعالى ﴿ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾[3]، فقد انصرف هذا التقييد إلى الربائب وبقي الأوّل على إطلاقه وهذا معنى ما روي عن الصحابة في هذا "**أبهموا ما أبهم الله**"[4].

ببينة: أنّ أوّل الكلام لّما كان عامّاً والاستثناء المذكور في آخر الكلام يُحتمل أن ينصرف إلى جميع ما تقدّم، ويحتمل أن ينصرفَ إلى ما يليه، فلم يجزْ إبطالُ صفة العموم عن أوّل الكلام بالشكّ والاحتمال.

وربما يقولون: [إنّ] أول الكلام عام، فمن ادعى تخصيصه فعليه الدليلُ كسائر العمومات.

وحجّة أخرى: بأنّ الاستثناء إنّما يُردّ إلى ما تقدّم إذا كان لا يستقلّ بنفسه؛ لأنّه

---

(١) سورة النساء: ٩٢.
(٢) سورة النور: ٤-٥.
(٣) سورة النساء: ٢٣.
(٤) روى البيهقي ١/١٦٨ عن زيد بن ثابت في الآية (الأم مبهمة ليس فيها شرط، إنما الشرط في الربائب) وقال البيهقي: هذا منقطع.

إذا لم يستقلّ بنفسه لم يُفد، فوجب تعليقه بما تقدّم ليستقلّ ويفيد، ألا ترى أنّه إذا استقلّ بنفسه لم يُعلق بما تقدم؟ قالوا: وإذا علّقناه بالذي يليه فقد استقلّ وأفاد فلا يُعلق بما زاد عليه؛ لأنّ تعليقه بما زاد على ذلك يجري مجرى تعليق المستقلّ بنفسه بغيره لا من ضرورة.

دليل آخر لهم؛ قالوا: الاستثناء من الجمل كالاستثناء من الاستثناء، وإذا كان الاستثناء من الاستثناء يرجع إلى ما يليه، ولا يفتقر في إثبات استقلاله إلى أكثر من ذلك= فكذلك الاستثناء من الجمل يكون كذلك(١).

قالوا: وليس هذا كما لو عقّب الجمل بشرط، حيث يرجع إلى جميع ما تقدّم؛ لأنّ الشرط وإن تأخّر فهو في معنى المتقدّم، لوجوب تقدّم الشرط على الجزاء، والإنسان إذا قال: اضرب ربيعة وبني تميم إن قاموا؛ معناه: إن قام بنو تميم وربيعة فاضربهم، وليس كذلك الاستثناء الذي اختلفنا فيه؛ لأنّه ليسَ من حقّه وجوبُ تقديمه، فلهذا لم ينصرفْ إلى جميع ما تقدم(٢).

قالوا: وكذلك الاستثناءُ بمشيئة الله تعالى؛ لأنّ لفظَه لفظُ الشرط، ولأنّ من حقّ الاستثناء بمشيئةٍ أن يوقِفَ جميعَ الجملة، فأمّا الاستثناء بـ(إلا) فيدخل على بعض دون البعض؛ ألا ترى أنّه لو قال لامرأته: أنتِ طالق ثلاثاً إن شاء الله لم يقعْ شيء، ولو قال لامرأته: أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً؛ لم يصحَّ، وإنّما يصحّ إذا قال: أنت طالق ثلاثاً إلا واحدة أو اثنتين.

وقد استدلّوا بمسألة وهي: أنّه لو قال: لفلان عليّ عشرة دراهم وعشرة دنانير إلا ديناراً؛ ينصرف الاستثناء إلى ما يليه، وإن كان يجوز الاستثناءُ للجنسِ من غير الجنس في قول بعضهم، وقد قلتم: إنّ الأصحَّ جوازُ استثناء الجنسِ من غير الجنس من حيث المعنى، ومع ذلك في هذه الصورة لم تردّوا الاستثناء إلى جميع ما تقدّم.

وذكروا كلاماً يختص بآية الرمي وقالوا: إنّ الاستثناء لم ينصرفْ إلى جميع

---

(١) المعتمد ١/ ٢٥١.
(٢) المعتمد ١/ ٢٤٨

المذكور بالإجماع؛ ألا [ترى] أنّه لم ينصرف إلى الجلد؟ ولو كان من حقّه أن ينصرف إلى جميع ما تقدّم لانصرف إلى الجلد أيضاً.

ببينة: أنّه إذا لم ينصرفْ إلى جميع ما تقدّم فمن حقّه أن ينصرف إلى ما يليه؛ لأنّه لا قائل يقول: إنّه لا ينصرف إلى ما يليه ولا ينصرف إلى جميع ما تقدّم.

وأما أبو زيد؛ فقد سلك في آية القذف مسلكاً آخر، وزعم أنّ ردّ الشهادة حد، وقال: هو عقوبة مؤلمة مثل الجلد عقوبة مؤلمة، وهو معطوفٌ على الجلد، ومفوّض ذلك إلى الإمام الذي يلي إقامة العقوبات فيكون في حكمه، وإذا كان عقوبةً لم يسقطْ بالتوبة، وزعم أن (الواو) ها هنا للنظم وليس للعطف والتشريك[1].

وأما دليلنا:

قال الأصحاب وربّما نسبوه إلى الشافعي: إنّ الجملَ التي عُطف بعضها على بعض بواو العطف تجري مجرى الجملة الواحدة؛ لأنّ واو العطف في الأسماءِ المختلفة تقوم مقام واو الجمع في الأسماء المتماثلة، ولا فرقَ عند أهل اللغة بين قولهم: أكرم العرب إلا الطوال منهم، وبين قولهم: أكرم مضر وربيعة وقحطان إلا الطوالَ منهم، وكذلك لا فرقَ عندهم بين قوله: اضرب بني ربيعة وتميماً إلا الطوال، وبين قولهم: بنو تميم وربيعة اضربوهم إلا الطوالَ منهم، وإذا صارَ الجميعُ كالجملة الواحدة انصرفَ الاستثناء إلى الكلّ.

قالوا على هذا: إنّ واوَ العطف يجري مجرى واو الجمع في اشتراك الاسمين في الحكم؛ مثل قول القائل: اضرب فلاناً وفلاناً، أو أكرم فلاناً وفلاناً، [إنّما][2] من أين قلتم: إنّه يجري مجرى واو الجمع في انصراف الاستثناء إليهما؟ هذا مجرّد الدّعوى.

ثمّ نقضوا ذلك بالجملتين المتباينتين وهو قوله: أكرْم ربيعَة واضرب بني تميم إلا الطوال، ينصرفُ الاستثناء إلى بني تميم خاصةً.

---

(١) تقويم الأدلة ص١٥٧.
(٢) في الأصل: أما! وهو تصحيف.

ثمّ قالوا في قوله: ربيعةُ وبنو تميم اضربوهم إلا الطوالَ منهم: إنّما انصرفَ الاستثناء إليهما؛ لأنّ الاستثناءَ متصلٌ بقوله اضربوهم، وفيه اسم الفريقين فينصرف الاستثناء إليهما، وأمّا إذا قال: اضربْ بني تميم وربيعة إلا الطوال؛ فلم يتصل الاستثناءُ باسم يشمل الفريقين.

وقالوا أيضاً: إنّ الواوَ قد تكون للعطف، وقد تكون للنظم على ما بيّنّا، ومعلومٌ أنّه إذا قال الرجل: (أكرموا من يزورنا، وقد حبّستُ على أقاربي داري هذه، واشتريتُ عقاري الذي تعرفونه من بني فلان، وإذا متّ فأعتقوا عبيدي إلا الفاسقَ منهم)؛ فإنّ الواو في هذه المواضع يبعد أن تكون للعطف ولجعْلِ الجملِ بمنزلة الجملة الواحدة، فدلّ أنها للنظم، وقوله (إلا الفاسق)، ينصرف إلى ما يليه.

الجواب: أنّا نقول: إنّ الجملَ المعطوفَ بعضُها على بعض تصيرُ بمنزلة الجملة الواحدة إذا لم يكن في الآخر ما يدلّ على الإضراب عن الأوّل؛ لأنّه إذا لم يكنْ إضراباً عن الأول فالإتيان بحرفِ العطف بين الجملتين والتعقيبُ بالاستثناء الذي يصلح ردّه إلى الكل؛ يدلّ على أنّه لم يتمّ غرضُه من الكلام الأوّل.

والدليل على أنه لم يُضرب عن الأوّل بالثاني: أنّه في الخطابِ أضافَ إلى الحكم الأوّل حكماً آخر مبتنياً على السبب الأوّل، وهذا في آية القذف ظاهر، ونظيره من الكلام قول القائل: ادخل البلدَ الفلاني وسلّمْ على بني هاشم واستأمرْهم، وكذلك يقول: سلّم على بني تميم وربيعة.

وبيان أنّه لم يتمّ غرضه من الكلام الأوّل: إضافتُه إلى الاسم الأوّل معنىً آخر، فصار الكلامان من هذا الوجه مع حرفِ العطف كالجملة الواحدة، فينصرف الاستثناء إليهما كما ينصرف إلى الجملة.

وقولهم: إنّ الواوَ للنظم.

قلنا: الأصلُ أنّ الواو للعطف والتشريك، فإذا أمكنَ استعمالُه في هذا لم يُستعملْ في غيره.

يدلّ عليه: أنّ صرَف الاستثناء إلى بعضِ المذكور ليس بأولى من البعض بحقّ الصيغة، ألا ترى أن كلّ واحدٍ من الجملة المتقدّمة يصحّ ذكرها موصولاً بالاستثناء؟ فإذا جمع بين الكلّ في الذكر، وأتبعها بالاستثناء: كان ابتدارُ الاستثناء إلى الكلّ ابتداراً واحداً، فوجب أن ينصرف إلى جميعها انصرافاً واحداً، وهذا كاللفظِ العام إذا وردَ وجب إجراؤه على عمومه وسحبُه على كلّ ما يصلح له نظمه؛ لأنّ بعضَ المسمّيات ليس بأولى من البعض، إذ الكلّ يبتدُر إلى اللفظ ابتداراً واحداً.

[وهذا][1] الذي قلناه هو المعتمدُ معنى.

دليل آخر: أنّ الاستثناءَ في مسألتنا كالشرط والاستثناء بمشيئة الله في أنّه لا يستقلّ بنفسه، فلمّا وجب رجوع الشرط والاستثناء بمشيئة الله إلى جميع ما تقدّم، فكذلك لفظُ الاستثناء في مسألتنا، وهذا إلزامٌ عظيمٌ على الخصم.

والعذر الذي قالوه في نهاية الضعف: لأنّه يُقال: قولكم: إنّ حقَّ الشرط هو التقدّم، هلاّ خصصتم الشرط بما يليه، وقدّرتموه تقديرَ المتقدّم عليه على الخصوص، حتّى يكون التقدير في قوله: (اضرب بني تميم وربيعة إن دخلوا الدار): اضرب بني تميم وإن دخل الدار ربيعة فاضربهم!

والحرف: أنّه ينبغي أن يتقدّم الشرطُ والاستثناءُ بمشيئة الله تعالى على الجملة الأخيرة، فثبتَ ما ذكروه من حقّ التقدّم، ولا ينصرفُ إلى جميع الجمل المتقدّمة.

وأمّا الجواب عن كلماتهم:

أما قولهم: إنّ المطلقَ على إطلاقه، والمقيّدَ على تقييده.

قلنا: ومن يسلّم أنّ الجملةَ الأولى مطلقة والثانيةَ مقيّدة؟ وهذا لأنّه ليس واحدةٌ منهما تخالفُ صاحبتها في الإطلاق والتقييد، بل الجملُ كلّها في الصورة مطلقةٌ وفي المعنى مخصوصةٌ بدليلٍ قام عليه.

---

(١) في الأصل: وهو! وهو تحريف.

وقوله: إنّ الاستثناء يحتملُ أن ينصرفَ إلى الجميع، ويحتملُ أن ينصرفَ إلى الواحد الذي يليه، فلا يثبتُ تخصيص ما يسبق من الألفاظ المطلقة العامة بالشكّ.

قلنا: لا شكّ ها هنا؛ لأنّا قد بيّنا أن الجميع قد صار بمنزلة الجملة الواحدة، [ولأنّه][1] إن كان في انصرافه إلى الجملة الأولى شكّ؛ فكذلك في انصرافه إلى الجملة التي تليه شكّ أيضاً، لأنّه يُحتمل أن ينصرفَ الاستثناء إلى ما تقدّم ذكره، ولا ينصرفَ إلى ما يليه؛ ألا ترى إلى ما رُوي في بعض الأخبار أن النبي ﷺ قال: "**ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة إلا صدقة الفطر**"[2] فقوله "**إلا صدقة الفطر**" ينصرف إلى الأوّل.

وقال عامّة أهل التفسير في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾: إنه استثناء من قوله عزّ وجلّ ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾[3]، فهذا موضع الاستثناء بقوله ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾.

والجواب المعنوي: أنّه لا شكّ في واحدٍ من الردّين سواء رُدّ إلى ما يليه أو إلى ما تقدّم، بل الموجودُ في الكلّ احتمالُ الردّ إليه وصلاحيّة الرجوع عليه، وهذا القدر كافٍ في ردّ الاستثناء إلى المذكور.

فإن قيل: كيف تستوي الجملةُ الأولى والجملة الثانية، وفي الجملة الثانية لم يقع فصلٌ بينها وبين الاستثناء، وأمّا في الجملة الأولى فقد وقعَ الفصلُ بينها وبين الاستثناء بالجملة الثانية، [ووقوع][4] الفصل مانعٌ من ردِّ الاستثناء إليها؟

قلنا: قد أجبنا عن هذا بقولنا: إنّ الجميع قد صار بمنزلة الجملة الواحدة.

ثمّ نقول: يجوز أن يقعَ فصلٌ بين الكلامين بواو النسَق، ثمّ يُردّ الآخر منهما على

---

(١) في الأصل: فلأنه! والمثبت أنسب.
(٢) رواه البخاري (١٤٦٣) ومسلم (٩٨٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٣) سورة النساء: ٨٣.
(٤) في الأصل: وقوع! بدون الواو

الأوّل دون ما يليه ويُعطف عليه بإعرابه ما عداه؛ كقوله تعالى ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾[1]، فمن قرأ بفتح اللام[2] نسَّق الأرجل على الوجه وقد قطعَ بينهما ذكرُ مسح الرأس، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ ﴿٨٧﴾﴾[3] فقد فتح النون وردّه بعد واو النسَق على أوّل الكلام.

ثُمّ ينتقض هذا الذي ذكروه بالشرط والاستثناء بمشيئة الله تعالى.

وأمّا قولهم: إنه إنّما يردّ الاستثناء إلى ما سبق ليفيد.

قلنا: ينتقضُ هذا بالشرط والاستثناء بِمشيئة الله تعالى، فإنه غير مفيدٍ ولا مستقلٌ بنفسه، وإنّما يفيد إذا عُلّق بما تقدّم، وقد أفاد بتعليقه بما يليه، ومع ذلك رجعَ إلى جميع ما سبق.

وعلى أنّا نقول: إنّ هذا الذي قلتم يمنعُ أن يكون الرجوعُ إلى الجملة الأولى بحقّ الإفادة، ولا يمنع أن يرجعَ بدليلٍ آخرَ يقوم عليه، ونحن لا نردّه إلى الجملة الأولى للإفادة بل إنّما رجعَ لدليلٍ آخر قام عليه.

وأمّا تعلّقهم بالاستثناء من الاستثناء.

قلنا: إنّما لم يرجعْ إليهما؛ لأنّ العشرةَ إثباتٌ والاستثناء منها يكون نفياً، والاستثناءُ من النفي يكون إثباتاً، ولو رجعَ الاستثناءُ إليهما لكان نفياً وإثباتاً! وهذا متضاد.

فإن قيل: فلمَ رجع إلى الثاني دون الأوّل؟

قلنا: لما رجع إلى ما يليه وأمكنَ ذلك، وتعذَّر رجوعُه إلى ما سبق للتضادّ الواقع؛ قصرْنا على ما يليه لأجل القرْبِ اللفظي، وأمّا ها هنا فقد أمكنَ رجوعُه إلى كلّ ما

---

(١) سورة المائدة: ٦.
(٢) وهي قراءة نافع وابن عامر والكسائي، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة بالخفض، واختلفت الرواية فيه عن عاصم. (تفسير القرطبي ٦/ ٦١).
(٣) سورة الحجر: ٨٧.

سبقَ بما بيّنا ولا تضادّ ولا تنافي، فرددناه إلى الجميع.

وأمّا المسألة التي أوردوا من قولهم: لفلان عليّ عشرةُ دراهم وعشرةُ دنانير إلا ديناراً.

قلنا: يحتمل أن يُقال: ينصرفُ إليهما جميعاً، ويحتمل أن [يُقال]: ينصرف إلى الدنانير على الخصوص؛ لأنّ الاستثناءَ من غير جنس المستثنى منه مجازٌ على ما سبق، وإن كان حقيقةً معنى فهو مجاز لفظاً، فكان ردّه إلى ما يكون اللفظُ فيه حقيقةً أولى.

وأمّا قولهم في آية القذف: إن التوبةَ لا تنصرفُ إلى الجلد؛ فقد أجبْنا عنه في مسائل الخلاف، وكذلك عن طريقة أبي زيد، والكلام في ذلك بالفقه أقربُ منه بأصول الفقه فتركنا ذكره، والله أعلم[1].

فصل

قد ذكرنا تخصيص العموم بالاستثناء.

وأمّا تخصيص العموم بالشرط؛ فهو موجبٌ لتخصيص المشروط فيه، إلا أن يقعَ موقعَ التأكيد، أو غالبَ الحال فينصرفُ بالدليل عن حكم الشرط.

وهذا مثل قوله تعالى ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ﴾[2]، وليس الخوف بشرطٍ مخصّصٍ للفظ بحالته وإنّما هو للتأكيد.

وكقوله تعالى ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾[3]، وليس كونهنّ في حجورهم بشرطٍ مخصّصٍ وإنّما ذُكر لأنّه أغلب الأحوال.

---

(١)أطنب ابن القيم في ذكر أدلة الجانبين في مسألة سقوط حد القذف بالتوبة، وخلُص إلى ترجيح قبول الشهادة من التائبين بما لا مزيد عليه، فانظر: (أعلام الموقعين ١/ ١٢٣).
(٢) سورة النساء: ١٠١.
(٣) سورة النساء: ٢٣.

وإذا أوجب الشرطُ تخصيصَ المشروط فيه؛ لم يثبتْ حكمُ المشروط إلا بوجودِ الشرط فيوجدُ بوجوده ويُعدم بعدمه.

ومثال هذا: الطهارةُ التي جعلها الله تعالى شرطاً في صحّة الصلاة بقوله تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ ﴾[1].

وكقوله تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٣﴾ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۖ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴾[2] فجعل عدم الرقبة شرطاً في جواز الصيام، وجعلَ العجزَ عن الصيام شرطاً في جواز الإطعام.

وعلى هذا قولُه تعالى ﴿ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾[3] أوجبَ إطلاقُ العموم استغراقَ ما انطلق عليه اسمُ المشرك في قتله وقتاله، فإذا قال: اقتلوا المشركين إن كانوا حربيّين، وقاتلوهم حتّى يعطوا الجزية إن كانوا كتابيّين؛ صارت هذه الشروط مخصّصةً لعموم الأسماء.

واعلم أنّ من حقّ الشرطِ أن يكونَ مستقبلاً لحكم مستقبل، ولا يجوزُ أن يكونَ ماضياً لحكم ماضٍ، ولا أن يكونَ مستقبلاً لحكمٍ ماض، لأنّه إذا قال: لا أكرمُ زيداً أمسِ إلا أن يقدُمَ عمرٌو اليوم؛ امتنَع اجتماعُ الشرط والمشروط؛ لأنّه إن أكرمَ زيداً بالأمس فهو قبلَ وجودِ الشرط، وإن لم يكرمْهُ حتّى قدِمَ عمرٌو فاتَ المشروط من إكرامِ زيد بالأمس، فلمّا امتنعَ اجتماعهما بطلَ حكمُ الشرط فسقطَ حكم المشروط.

وأمّا إن كان الشرط ماضياً لحكم مستقبل؛ كقوله: إن كان زيد قدم فأكرم عمراً؛ فهذا على ضربين:

أحدهما: أن يكون الشرطُ قد وُجد قبل الأمر، فيكون المأمورُ مخاطباً بالأمر

---

(١) سورة المائدة: ٦.
(٢) سورة المجادلة: ٣-٤. وقد ذكر ابو المظفر رحمه الله أجزاءً من الآيات الكريمة، فذكرناها كاملة كي يقف القارئ على المراد.
(٣) سورة التوبة: ٢٩.

المشروط، ويكون الشرطُ الماضي تعليلاً وليس بشرط، فلا يُخصّ به العموم؛ لأنّه لم يتقدّمه أمرٌ يختصُّ بالشرط.

والضرب الثاني: أن يكون الشرطُ لم يوجد، فلا يجوز أن يتعلّقَ الحكم بوجوده بعد الأمر؛ لأنه معقودٌ على ماضٍ وليس بمعقودٍ على مستقبل.

وأمّا تخصيص العموم بالغاية:

فالغاية كالشرط في تخصيص العموم بها؛ مثل قوله تعالى ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ﴾ إلى قوله ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾[1]، فجعل إعطاء الجزية غايةً في قتالهم قبلها والكفّ عنهم بعدها، فصارت الغاية شرطاً مخصصاً.

وقد يتعلّق الحكم المشروط بغاية وشرط، فلا يثبتُ إلا بعد وجود الغاية والشرط؛ مثل قولهِ تعالى ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ﴾[2]، فجعل انقطاعَ الدم غايةً والغسل شرطاً، فصارا معتبرَيْنِ في إباحة الإصابة، والتخصيصُ واقعاً باجتماعهما ولا يقعُ بوجود أحدهما.

وأمّا التخصيص بالتقييد؛ مثل قوله تعالى ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾[3]، وكقوله تعالى ﴿ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴾[4]، فلمّا قيّدَ الرقبة بالإيمانِ والصيام بالتتابع خصّ عموم الرقاب وعموم الصيام، فلم يجُزْ من الرقاب إلا المؤمنةَ ومن الصيام إلا المتتابع، وكان لولا التقييدُ الإجزاء بكلّ رقبة مؤمنة كانت أو كافرة، وكلّ صيام متتابعاً كان أو متفرّقاً، فصار التقييدُ الشرعي تخصيصاً لكلّ عموم وردَ به السمع.

ويجوز تقييد العموم بشرطين وأكثر، وإذا زيدتْ شروطُ تقييده كان أضيقَ لتخصيص عمومه.

---

(١) سورة التوبة: ٢٩.
(٢) سورة البقرة: ٢٢.
(٣) سورة النساء: ٩٢.
(٤) سورة المجادلة: ٤.

ويجوز أن يجمَع في تقييد العموم بين شرط وصفة وغاية؛ فإذا قال: إذا قدَم زيدٌ صحيحاً إلى شهر رمضان فأعطِ عمراً درهماً؛ كان قدومُ زيدٍ شرطاً، وصحّتهُ صفةً، وإلى رمضان غايةً، ودفْعُ الدرهمِ إلى عمرو حكماً يلزم بمجموع الشرط والصفة والغاية.

فصل

وممّا يدخل في باب العموم القول في ألفاظ الشارع في حكايات الأحوال.

فعند الشافعي – رحمه الله – أنّ تركَ الاستفصالِ في حكايات الأحوال مع الاحتمال يجري مجرى العموم في المقال.

ومثال ذلك: ما رُوي أنّ غيلان بن سلمة الثقفي – رضي الله عنه – أسلم وتحته عشر نسوة، فقال النبي ﷺ: "**أمسك أربعاً وفارق سائرهن**"[1]، ولم يسأله عن كيفية العقد عليهنّ؛ أنّه عَقدَ عليهنّ على الترتيب، أو عقدَ عليهنّ دفعةً واحدةً، فكان إطلاقُه القول من غير استفصال واستبراءِ حالٍ دليلاً دالاً على أنّه لا فرقَ بين أن تتفق العقودُ عليهنّ معاً، أو توجد العقودُ متفرقةً عليهنّ[2].

فإن قال قائل: يجوز أنّ النبيّ ﷺ علمَ كيفية الحال، فلهذا لم يسأل وأطلق الجواب. وأيضا: فإن كان الرسول ﷺ لم يقفْ على الكيفيّة في هذه الحادثة فلا يُعرفُ استبهام الكيفيّة في كلّ حادثة تُنقلُ على هذا الوجه، والجوابُ المطلق إنّما يمكن حملُه على العموم إذا كان مبتنياً على استبهام الحادث[3].

---

(١) رواه الترمذي (١١٢٨) وابن ماجه (١٩٥٣) من حديث ابن عمر رضي الله عنه، وإسناده صحيح.

(٢) وقد خالف في ذلك أبو حنيفة، فذكر أن الحكم في مثل هذا أنه يصح نكاح الأربع الأول بالترتيب، ونكاح الباقيات باطل، متأولاً الحديث على أن الرجل تزوج العشرة معاً، فله إمساك، أيْ تزوجُ، أيّ أربع منهن لفساد العقد، وخالفه في ذلك محمد، وأخذ بمقتضى الحديث، وقال ابن الهمام: الأوجه قول محمد. (تحفة الأحوذي ص ١١٦٣).

(٣) هذا اعتراض الجويني في البرهان ١/ ٢٣٧.

والجواب: أنّ دعوى معرفة النبيّ ﷺ بكيفيّة العقود من غيلان بن سلمة – وهو رجلٌ من ثقيف ورد عليه ليسلمَ –، والتعرّفُ لأمثال هذه الواقعات يبعدُ من الآحاد من الناس فكيف يلائمُ حال الرسول ﷺ؟ وهذا في نهاية البعد.

والذي ذكرثانياً: فنحن إنّما ندّعي العموم في كلّ ما يظهر فيه استبهامُ الحال، ويظهر من الشارع إطلاق الجواب، فلابدّ أن يكون الجوابُ مسترسلاً على الأحوال كلّها[1].

وعلى أنّ وجه الدليل واضحٌ من خبر غيلان بن سلمة في الأحوال كلّها؛ فإنّ النبيّ ﷺ قال: "**أمسك أربعاً**" فأجملهنّ ولم يخصّص بالإمساك أوائلَ عن أواخر أو أواخر عن أوائل، وفوّض الأمر إلى اختيار من أسلم، ولذلك قال لفيروز الديلمي وقد أسلم على أختين: "**اختر أيّهما شئت وفارق الأخرى**"[2] فقد علّق على اختياره على الإطلاق من غير تعرّض لأولى وأخرى.

فصل

إذا وردت صيغة مختصّة في وضع اللسان برسول الله ﷺ.

فالذي صار إليه أبو حنيفة وأصحابه أنّ الأمّة معه في ذلك سواء.

ولهذا تعلّقوا في مسألة النكاح بلفظ الهبة بقوله تعالى ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ

---

(١) وقد رد البناني على اعتراض الجويني بوجهين:
الأول: أن إطلاقه صلى الله عليه وسلم في الجواب – وإن كان عالماً بصورة الواقعة - يعمّ الحالين، وإلا لاستفصل، لأن إطلاق الجواب يوهم السامعين وكل من بلغه الجواب عموم الحكم، ويحمل على العمل به مع كثرة من أسلم على أكثر من العدد الشرعي.
الثاني: أن كونه عليه الصلاة والسلام عالماً بصورة الواقعة خلاف الظاهر، لظهور انتفاء أسباب العلم بذلك من نحو المخالطة، وبتقديره: فلا شبهه لعاقل أن الظاهر أنه تزوجهن مرتباً، لأنه الغالب، بل لا يكاد يقع تزوج العشرة معاً. (حاشية البناني ١/ ٤٢٦).
(٢) رواه أبو داود (٢٢٤٣) والترمذي (١١٢٩)، وابن ماجة (١٩٥١) من حديث فيروز الديلمي.
وقال الترمذي: حديث حسن.
قلت: مداره على أبي وهب الجيشاني، وهو ضعيف.

نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ ﴾[1] فالخطابُ يختصّ به، والأمّة عندهم كالنبي في موجبه، وقد وافقهم بعض أصحابنا في هذا.

وقال من ذهب إلى هذا: إنّ الأصلَ أنّ النبي ﷺ وأمّته في الشرائع على التسوية والتماثل، كما أنّ الأصل أنّ الأمّة بعضها مع البعض في الشرع سواء، فإن جرى تخصيصٌ في بعض المواضع فإنّما صدر ذلك عن دليل خاص دلّ عليه، وقد رُوي أنّ بعض أصحاب النبي ﷺ قال له في بعض الأمور: "إنّك لست مثلنا، إنّه قد غفر الله لك ما تقدّم من ذنبك وما تأخر" فغضبَ وقال: "**إنّما أرجو أن أكون أخشاكم لله تعالى**" ثمّ ذكر كلاماً في النكاح وغيره وقال في آخره: "**فمن رغب عن سنّتي فليس مني**"[2].

وقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾، فدلّ أنّه ﷺ قدوة الأمة في كل شيء.

وقد وُجدت أحكام خاصّة لأفراد من أصحاب رسول الله ﷺ؛ مثل ما رُوي أن خزيمة بن ثابت كان مختصاً بشهادتين[3].

وكذلك قال للبراء بن عازب في الأضحية: "**تجزئك ولا تجزئ عن أحد بعدك**"[4].

ورخّص للزبير في لبس الحرير عن حكّة به[5]، ولم يقلْ أحدٌ أنّه يجوز لغيره[6].

ونحن نقول: إن رجعْنا إلى صورة اللفظ فلا ارتياب أنّه مختصٌّ بالرسول ﷺ، ثمّ

---

(١) سورة الأحزاب: ٥٠.
(٢) رواه البخاري (٥٠٦٣) ومسلم (١٤٠١) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.
(٣) رواه البخاري (٤٧٨٤) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.
(٤) رواه البخاري (٩٥١) ومسلم (١٩٦١) من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه، والذي قال له النبي صلى الله عليه وسلم ذلك هو خال البراء أبو بردة بن نيار، وليس البراء نفسه.
(٥) رواه البخاري (٢٩١٩) ومسلم (٢٠٧٦) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.
(٦) هذا غريب من أبي المظفر رحمه الله! فالقول بجواز لبس الحرير لضرورة منقول عن الشافعي وأبي يوسف، وحُكي عن ابن الماجشون أنه يستحب في الحرب، نعم، ذهب مالك وأبو حنيفة إلى المنع منه مطلقاً، أما حكاية الإجماع عليه، فبعيد. (انظر: فتح الباري ٦/ ١٠١).

بعد هذا يُقال:

ما ظهرت فيه خصائص الرسول – عليه السلام – كالنكاح والمغانم، فإذا وردَ خطاب مختصٌ به ﷺ فهو مختصٌ به، وعلى هذا ينبغي أن يُظنّ بأصحاب النبي ﷺ أنّهم اعتقدوه.

وإنّما صرْنا في هذا؛ لأنّ الصيغةَ خاصّة، واختصاصُ الرسول – عليه السلام – في الباب معلوم، فحُمل الخطابُ على أنّه خاصٌّ له.

فأمّا ما لم يظهرْ فيه خصائصه ووردَ خطابٌ من الله تعالى يختصّ به؛ فينبغي أن يكون الأمر على ما قالوه، وهذا لأنّه قدوةُ الأمة، فإذا وضعْنا الخطاب على التخصيص الذي يقتضيه ظاهرُه وقطعْنا الأمّة عنه مع جريانِ عادة أهل اللسان في خطاب الواحد ويريدون به الجماعة؛ يؤدّي إلى خرْم قاعدة الاقتداء به، وقد أمرَ الله تعالى باتباعه في مواضعَ كثيرة من القرآن، وربّما يؤدي قطعُ المشاركة في الأحكام إلى نفرةِ القلوب عنه وتباعدها منه، فالأولى ما ذكرنا، والله أعلم بالصواب[1].

وأمّا إذا خصّص الرسولُ ﷺ واحداً من أمته بخطاب؛ فقد ذكر بعضهم خلافاً في هذا، وقال: من العلماء من صار إلى أنَّ المكلفين قاطبةً يشاركون المخاطب، ومنهم من قال: لا يشاركونه.

فمن قال بالأوّل صار إلى أنّ الأصل أنّ جميعَ الأمّة في الشرع سواءٌ بلا تخصيصٍ لواحد من بين الجماعة، وقد جرتْ عادةُ أهل اللسان أنّهم يخاطبون الواحدَ ويريدون به الجماعة، وهذا في كلامهم كثير.

---

(١) ما ذكره أبو المظفر هو اختيار إمام الحرمين في البرهان ١/ ٢٥١، وهو لا يخرج عن قول الحنفية، فهم لا يخالفون في أن للنبي صلى الله عليه وسلم خصائص لا يخاطب بها سواه.
وقد صدر الشافعي كتاب الطلاق من الأم بقوله تعالى (**يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن**) ولولا فهمه عمومها للأمة لما كان استفتح بها كما ذكر السبكي.
وقد ذكر العلامة الشنقيطي أن استقراء النصوص القرآنية يدل على أن الله تعالى يخاطب نبيه صلى الله عليه وسلم بخطابٍ لفظه خاص والمقصود منه تعميم الحكم، وذكر عدة أمثلة على هذا. (البرهان ١/ ٢٥١، رفع الحاجب ٣/ ١٩٤، مذكرة أصول الفقه ص ١٦٣).

وأمّا من قال بالثاني؛ فقد ذهبَ إلى صورة الصيغة، وهي مختصّةٌ بالواحد من بين الجماعة فلا تجعلُ للتعميم إلا بدليل.

والأوّل أولى؛ لأنّا وإن كنّا إذا نظرْنا إلى مقتضى الصيغة كان موجباً للتخصيص، ولكن إذا نظرنا إلى ما استمرّ الشرعُ عليه فذلك يقتضي المشاركةَ والمساواة؛ ألا ترى أنّ اللفظ الذي يُخصّ به أهل عصر يكون مسترسلاً على الأعصار كلّها ولا يخصّ به أهل العصر الأوّل؟ كذلك ها هنا.

مسألة

وممّا يتعلّق بباب العموم والخصوص مسألة **المطلق والمقيّد**.

اعلم أنّ الخطاب إذا وردَ مطلقاً لا مقيّد له يُحملُ على إطلاقه، وإن ورد مقيّداً لا مطلقَ له حُمل على تقييده.

وإن وردَ مطلقاً في موضعٍ ومقيّداً في موضع؛ يُنظر في ذلك:

فإن اختلف السببُ والحكمُ جميعاً؛ مثل ما وردَ من تقييد الصيام بالتتابع في كفّارة القتل، وإطلاق الإطعام في الظهار، لم يُحمل أحدهما على الآخر، بل يعتبرُ كلّ واحد منهما بنفسه؛ لأنهما لا يشتركان في لفظ ولا في معنى.

وإن كان ورودُهما في حكمٍ واحد وسببٍ واحد؛ مثل أن يذكرَ الرقبة مطلقةً في كفّارة القتل، ومقيّدةً [بالإيمان] في كفّارة القتل، كان الحكمُ للمقيّد وبُني المطلقُ عليه، ويصير كأنّ الواردَ حكمٌ واحد استوفى بيانه في أحد الموضعين ولم يستوفِ بيانه في الموضع الآخر.

وأمّا إذا وردَ المطلق والمقيّد في حكم واحد وسببين مختلفين؛ مثل ما وردتْ الرقبةُ مطلقةً في كفّارة الظهار ومقيّدةً بالإيمان في كفّارة القتل؛ فعندنا يُحمل المطلقُ على المقيّد.

واختلف أصحابُنا فيما يوجب الحمل:

فمن أصحابنا من قال: يحملُ المطلق على المقيّد بنفسِ الورود، ومنهم من قال: من جهةِ القياس، وهو الصحيح، وهو الذي ننصُره.

وعند أبي حنيفة وأصحابه: لا يُحمل المطلق على المقيّد إذا اختلفَ السببُ بوجهٍ ما لا من جهةِ الورود، ولا من جهة القياس.

وأمّا إذا اتفق السبب فاختلفوا فيه[1]:

فقال بعضهم: يُحمل المطلق على إطلاقه والمقيّد على تقييده مثل ما اختلفَ السبب.

ومنهم من قال: يُحملُ المطلق على المقيّد في هذه الصورة.

أما دليلهم:

فقالوا: إن المطلقَ خطابٌ على حياله، والمقيّدَ خطابٌ على حياله، وربما يقولون: نَصٌّ على حدة ونصٌّ على حدة، فهما نصّان مختلفان، فلا يُحملُ أحدُهما على الآخر، بل يُعمل بكل واحد منهما على ما يقتضيه؛ إذ كلُّ واحدٍ منهما موجبٌ للعمل بنفسه وبصيغته، قالوا: وعلى هذا، سواءٌ كان المطلق والمقيّد في سببين مختلفين أو سبب

---

(١) ثمة صورة رابعة من صور المطلق والمقيد، وهي ما إذا اختلف الحكم واتحد السبب، وقد أغرب الأمدي، فحكى الاتفاق على عدم الحمل فيها، وحكى الخلاف فيها ابن العربي والسبكي، ورجح الحمل قياساً المحليُّ وتلميذه زكريا الأنصاري، ومن صورها: قوله تعالى في التيمم: (**فامسحوا وجوهكم وأيديكم**) وفي الوضوء: (**فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق**) والموجب لهما: الحدث، واختلاف الحكم من مسح المطلق وغسل المقيد واضح، ومثل لها الشنقيطي بصوم الظهار وعتقه، فإنهما مقيدان بقوله: (**من قبل أن يتماسا**) وإطعامه مطلق عن ذلك، ومثل لها اللخمي بالإطعام في كفارة اليمين حيث قيد في قوله: (**من أوسط ما تطعمون أهليكم**) وأطلق في الكسوة. (البحر ٣/ ٤٢٠، الأحكام ٣/ ٣، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٥١، غاية الوصول ص ٢٨٢، مذكرة أصول الفقه ص ٢٣٣).

واحد.

يدلّ عليه: أنّا نعقل من كلام صاحب الشرع ما يعقل بعضُنا من كلام البعض؛ لأنّ الله تعالى خاطبنا بما يخاطِب به العرب بعضهم مع البعض؛ ثمَّ الواحدُ منا لو أطلقَ كلامه إطلاقاً ثُمّ قيّده ثانياً تقييداً؛ فإنّا لا نحملُ المطلق على المقيَّد، بل يجري كلّ واحد منهما على سببه وقضيّته.

ألا ترى من قال لامرأته: إن دخلتِ الدار فأنت طالق، ثم قال: إن دخلتِ الدار راكبة فأنت طالق؛ فإنّها تطلقُ إذا دخلت الدار راكبةً، وتطلقُ إذا دخلت الدار غير راكبة؟ وكذلك إذا قالَ الرجل لغيره: أعتقْ عبداً واحداً من عبيدي، وقال لآخر: أعتقْ عبداً واحداً أبيضَ من عبيدي؛ فإنّ الأولَ يملك أن يعتقَ أيّ عبدٍ شاء، والثاني لا يملك إلا إعتاق عبدٍ أبيض، ولا يُحمل المطلق على المقيّد، فكذلك ما جاءَ من الشرع يكون كذلك.

وهذا لمعنىً معقول، وهو أنّ المطلق ضدّه المقيَّد، فيكون في حملِ المطلَق على المقيّد نسخُ المطلق؛ لأنّ نسخَ الحكم رفعُه، وأنتم قد رفعتم المطلقَ وحكمَه بالمقيّد وحكمه.

وبيان رفعه: أنّ قضيّة المطلَق إجزاءُ كلّ ما يسمَّى رقبة، وقد ارتفعَ هذا الإجزاء، والرفعُ نسخ.

ببينة: أنّ [التغييرَ][1] بمقتضى الآية نسخ، فالرفعُ لأن يكون نسخاً أولى.

قالوا: ولهذا لا يُشترط في قضاء رمضان التتابع؛ لأنّه وردَ مطلقاً بقوله تعالى ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[2] ولم يُحملْ على صومِ القتل ولا على صومِ الظهار.

وكذلك عندكم لا يُحمل الصومُ في كفّارة اليمين على الصوم في كفّارة القتل والظهار.

قالوا: وأمّا في الشهادة فإنّا لا نقولُ بحمل المطلق فيها على المقيّد بالعدالة، لكن

---

(١) في الأصل: التعبير! وهو تصحيف.
(٢) سورة البقرة: ١٨٤.

شَرْطنا العدالةَ في الشهادة التي لم يردْ فيها النصّ بتقييدها بالعدالة بدليلٍ آخر، وهو قوله تعالى﴿ يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبإٍ فتثبتوا ﴾ [1] والأمر بالتثبّت يمنع القبول.

وكذلك في زكاة الغنم والإبل إنّما شرَطنا السّوم بدليل آخر، وهو قوله عليه السلام "**لا زكاة في المعلوفة ولا في الحمولة.**"[2].

وكذلك إنّما قيّدنا الميراثَ المذكورَ في آخر سورة "النّساء" بما قيّد به الميراثَ المذكور في أوّلها من تأخيره عن الدين والوصية بالإجماع، لا بحمل المطلقِ على المقيّد.

قالوا: ولا يجوز أن يُقال: إن المطلقَ عام، وحمله على الرقبة المؤمنة تخصيصٌ؛ لأنّ دعوى العموم باطلة في قوله ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ من وجوه:

منها: أن قوله ﴿ رَقَبَةٍ ﴾ اسمٌ لرقبة واحدة؛ لأنّها نكرة في الإثبات، فتخصّ ولا تعمّ، والعام ما يشتملُ على مسميّات كثيرة، فأمّا الذي يشتملُ على مسمّى فرد ومحلٌ واحد؛ فمحالٌ أن يدّعى فيه العموم.

ببينة: أنّه لا شكَّ أنه اسمٌ مفرد، ألا ترى أنّه يُجمع فيُقال: رقبة، ورقاب، كما يُقال: رجل، ورجال، وعبد، وعبيد؟ ودعوى التخصيص في اسمِ المفرد محال.

ولأنّ إثبات التقييد في الرقبة المطلقة زيادةٌ على النصّ، والزيادةُ على النصّ لا يجوز أن يدّعى أنّها تخصيصٌ بوجه ما؛ لأنّ التخصيصَ نقصان، والنقصانُ ضدّ الزيادة ونقيضها، فكيف يجوز أن يُدّعى في الشيء معنى ضدّه ونقيضه؟

والدليلُ على أنّه زيادة: أنّ صفة الإيمان لا تشتملُ عليها اسم الرقبة؛ فإنّ الرقبة اسم للبنية بأجزائها، والإيمانُ ليس من أجزاء البنية بوجهٍ ما، وإنّما هو معنى يعتقدُه

---

(١) سورة الحجرات: ٦ وهي قراءة سبعية متواترة، قرأ بها حمزة والكسائي.
(٢) لم أجده، والوارد بلفظ (لا زكاة في الإبل العوامل) ورواه أبو داود (١٥٧٢) من حديث علي رضي الله عنه، ومداره على أبي إسحق السبيعي، وهو مدلّس وقد عنعن، وفيه شك زهير بن معاوية في رفعه، ولم يرفعه سواه. (انظر: البيهقي ٤/ ٩٢) وله شواهد واهية بلفظ البقر عند الدارقطني ٢/ ١٠٣.

ويكسبه بقلبه، وكذلك لو كفر، وما كان من هذا الوجه لم يُتصور أن يشتملَ عليه اسم الرقبة.

قالوا: ولا يجوز أن يُدَّعى العموم في أوصاف الرقبة، لأن الأوصاف غير مذكورة، فلا يجوز دعوى العموم فيها، وما هو المذكور يقع [اسماً][1] على الرقبة الواحدة، وتخصيصُ المسمَّى الواحد محال.

قالوا: وليس كالمعيبة والسليمة؛ لأنّ العيبَ نقصانُ جزءٍ من أجزاء البنية فلا يكون رقبةً مطلقةً، وأمّا الكافرُ فرقبة مطلقةٌ مثل المؤمنة؛ لأنّ الكفر والإيمان ليسا من أجزاء البنية.

فعلى هذا لا يكون شرطُ السلامة زيادةً على النصّ، بل يكون اعتبارُها اعتبار ما يقتضيه النصّ، وأمّا صفةُ الإيمان لما كان [شيئاً][2] وراء ما يقتضيه اسم الرقبة فيكون زيادةً محضةً، وإذا ثبت أنه زيادةٌ [محضةٌ] لم يجزْ إثباتُها بالقياس؛ لأنّ بالقياس لا تجوزُ الزيادة على النصّ؛ لأنها نسخٌ على ما سنبيّن في باب النسخ، ونسخُ القرآن بالقياس لا يجوز.

ولأنّ القياس إنما يجوزُ استعمالُه في غير موضعِ النصِّ، وهذا استعمال القياس في موضع النصّ؛ لأن كفّارة القتل منصوص عليها، وكفّارةُ الظهار منصوصٌ عليها، وقياسُ المنصوص عليه على المنصوص عليه باطل، كما لا يجوزُ قياسُ السرقة على قطع الطريق لإثبات قطعِ الرجل مع اليد، وكذلك قياسُ التيمّم على الوضوء باطلٌ في إدخال الرأس والرجل في التيمم، وكذلك قياسُ كفّارة القتل على كفّارة الظهار باطلٌ في إثبات الإطعام، والإطعام كفّارةٌ مثل الرقبة والصيام.

ببينة: أنّ التقييدَ بالإيمان زيادة على حكمٍ قد قصد استيفاؤه بالنصّ فلم يجزْ، كما لا يجوز في هذه الصور التي بيّنّاها.

---

(١) في الأصل: اسمٍ، وهو لحن.
(٢) في الأصل: سبباً، وهو تحريف.

قالوا: وأمّا قولُ من قال من أصحابكم: يُقيّدُ بنفس ورود المقيّد، ويُحملُ عليه بلا قياس ولا دليل يدلّ عليه؛ فكلامٌ باطل وزعمٌ محال، لأنّ ظاهر المطلق يقتضي أن يجريَ على إطلاقه، فلو خُصّ بالمقيّد بمجرّد كونِ هذا مطلقاً وكون الآخر مقيّداً؛ كان هذا مجرد تمنٍّ باطل وتشهٍّ محال؛ لأنه لا يكونُ أن يُقيّد بأولى من أن لا يقيّد به.

ببينة: أنّه يجوزُ أن يكون حكمُ الله تعالى في أحدِهما الإطلاق وفي الآخرِ التقييد، وأيضاً، كما يجوز أن تكونَ المصلحةُ الشرعيةُ فيها التقييدُ يجوز أن تكونَ المصلحةُ الشرعية فيها الإطلاق، ويجوز أن تكونَ المصلحةُ في أحدِهما الإطلاقُ وفي الآخر التقييد.

يدلّ عليه: أنّه لو جازَ أن يُقيَّد أحدُهما بمجرّد أنّ الآخر [مقيدٌ][1] من غير أن يكون بينهما وصلةٌ لا لفظيّة ولا معنوية ولكن بمجرّد أن هذا مقيّدٌ، وجب أن يقيّدَ الآخر؛ فوجبَ من هذا أيضاً أن يكون لأحدهما بدلٌ لأن للآخر بدلاً، أو يثبتَ التخصيص في أحد العمومين لأنّ الآخر مخصوص.

قالوا: وقول بعضكم: إنّ القرآنَ كله كالكلمة الواحدة فيُقيّد بعضه بما يُقيّد به البعض الآخر؛ مثل قوله تعالى ﴿وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ﴾[2] = لا يصح؛ لأنّ قولَهم: إنّ القرآنَ كالكلمة الواحدة إن أرادوا بذلك أن كلَّه حق ولا تناقضَ في شيءٍ منه ولا اختلاف؛ فهذا صحيح، وإن أرادوا أنَّ كلّه كالشيءِ الواحدِ حتّى يُقيدَّ البعضُ منه بما يُقيّد به البعض؛ فهذا كلامٌ لم يقلْ به أحد.

وكيف يكونُ كالكلامِ الواحد وقد أنزله الله تعالى سبعة أحرف؟ وقيل: معناه سبعُ جهات؛ أمر، نهي، وعد، ووعيد، ومتشابه، وقصص، ومثل.

ولأنّ اسمَ القتل لا ينطلقُ على الظهار، فلا يُستعملُ فيه حكمٌ إلا بمعنىً يوجبُ قياسه عليه؛ كالبُرّ لما كان اسمه لا ينطلقُ على الأَرزّ لم يستعمل فيه حكمه إلا بمعنىً يوجبُ قياسه عليه، وهو إمّا الكيلُ أو الطعمُ على حسب ما اختلفوا فيه.

---

(١) في الأصل: مطلق! وهو غلط.
(٢) سورة الأحزاب: ٣٥.

فأمّا حجتنا:

نقول في المطلق والمقيّد إذا وردا في حادثةٍ واحدة: إنّ التقييد زيادةٌ في أحد الخطابين وردَ من الشارع فَوجبَ الأخذُ بها.

دليله: الزيادةُ في الأخبار؛ فإنه يجب الأخذُ بها، كذلك ها هنا.

وإذا وجَب الأخذُ بهذه الزيادة؛ لم يكن بدٌّ من حملِ المطلق عليه؛ لأنا إذا لم نحملْ المطلق عليه كان تركاً لوصفِ التقييد.

فإن قالوا: وإذا حملْنا المطلقَ على المقيد؛ كان تركاً لوصفِ الإطلاق.

قلنا: لا يكون تركاً، بل يكون قولاً بتخصيص عموم، وأمّا إذا لم يُحمل المطلقُ عليه؛ كان تركاً لصفةِ التقييدِ أصلاً؛ فإنّ قوله عليه السلام **"في سائمة الغنم زكاة"**(١) إذا لم يُحملْ عليه الخطابُ الذي وردَ في إيجاب زكاة الغنم؛ تعطّلتْ صفةُ السوم ولغتْ ولم يبقَ لها فائدة، ولابدّ في هذا الدليل من الرجوع إلى أنّ القولَ بدليلِ الخطاب واجبٌ، وأنه حجة شرعية، وسيأتي هذا من بعدَ.

ونقول أيضاً: إذا أجرَيْنا المطلقَ على إطلاقه؛ اعترضْنا به على المقيّد، وإذا اعتبرْنا المقيّدَ واعتبرنا التقييدَ في إثبات الحكم؛ اعترضْنا على المطلق، ولابدّ من واحدٍ منهما، والثاني أولى؛ لأنّ الأمرَ المقيدَ صريحٌ في وصف التقييد – أعني السوم –، أو وصف الإيمان فيما إذا قال: إذا جنيتمْ فأعتقوا رقبةً، ثمّ قال: إذا جنيتمْ فأعتقوا رقبةً مؤمنةً، واللفظ مختصّ بهذا الوصف، وأمّا المطلقُ فظاهرٌ في المعلوفة وليس بصريحٍ فيها، وكذلك في المثال الثاني ليس بصريحٍ في الكافرة، فكان الاعتراضُ بالصريح على الظاهر، وبالنصّ على العامّ أولى؛ لأنّ الخاصَّ مقدّمٌ على العام، والصريحُ مرجّح على الظاهر.

هذا هو الكلامُ في المطلق والمقيّد إذا وردَ في حادثةٍ واحدة.

---

(١) سبق تخريجه ص٢٧٢.

والذي ذكروا من المثالَين في مسألة الطلاق والعتاق: فلا يُعرف ذلك على مذهبنا وإنّما هو على مذهبهم.

وأما الدليل في الفصل الثاني – وهو إذا وردَ [الخطابُ] المطلقُ والخطابُ المقيّدُ في شيئين مختلفين مع اتحادِ الحكم – وهو المسألة المعروفة، ومثال ذلك في كفّارة القتل وكفّارة الظهار.

فوجه الكلام في هذه المسألة: أن ندلَّ على أنّ قوله ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ لفظٌ عامٌّ يشتملُ على جميع الرقاب، والتقييدُ بالإيمان تخصيص، وإذا ثبت هذا صحَّ بالقياس؛ لأنّا بيّنا أن تخصيص العموم بالقياس جائز.

والدليل على أنه لفظ عام: أن قوله ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ صالحٌ لكل رقبة؛ فإنّ الرقبة اسمٌ لكل شخصٍ له رقبة إلا أنه اختصّ بالعبيد من حيث العُرف، فهو إذاً صالحٌ للمؤمنة والكافرة والمعيبة والسليمة والعاقلة والمجنونة، وإذا صلُح لكلّ الرقاب؛ كان عاماً في كلّ الرقاب، إلا أنه لفظٌ عامٌّ في كلّ الرقاب من حيث البدل؛ على معنى أنّه لا تتعدّد الرقبةُ الداخلةُ في الأمر بالتحرير، غير أنّه ما من رقبةٍ توجدُ وتسمّى رقبة إلا ويتناولها اللفظ ويشتملُ عليها الأمر، حتى لو قصَدها وحرّرها يخرج عن عهدة الأمر، فصار معنى قولنا (من حيث البدل) أنّه متناولٌ لكل الرقاب لا من حيث تدخل جميع الرقاب في الأمر بالتحرير، ولكن من حيث استرسالُ الأمر على الرقاب بوصف التناول وقيام البعض مكان البعض، فيكون عاماً من حيث المعنى وإن لم يكنْ عاماً من حيث صورة اللفظ.

ويمكن أن يُقال: إنّه عامٌّ في الأوصاف؛ لأنّه على أيٍّ وصف كانت الرقبةُ فهي رقبة.

وقولهم: إن الوصفَ غيرُ مذكور فلا يمكنُ دعوى العموم فيه.

قلنا: الأوصافُ لا تنفكّ الرقابُ عنها، بل هي من ضرورة الرقاب، فصارتْ كالمذكورة، فصحّ دعوى العموم فيها.

ثم الدليلُ القاطع على أنه لفظ عام: أنه يحسنُ منه الاستثناء بـ(إلا)؛ وهو أن يقول: أعتق رقبةً إلا أن تكون كافرةً أو زَمِنةً أو معيبةً، ويقول: أعطِ هذا الدرهمَ فقيراً إلا أن يكون كافراً، والاستثناءُ [إخراجُ] بعض ما يتناولَه اللفظ، ولولا أنه عامٌّ لم يُتصورْ فيه الاستثناء.

ببينة: أن الاستثناءَ تخصيصٌ إلا أنّه بدليلٍ يتصل باللفظ، والذي نتكلّمُ فيه تخصيصٌ بدليلٍ منفصلٍ عن اللفظ، وإذا استويا في معنى التخصيص؛ فإذا [قيّد][1] هذا اللفظُ أحدَهما [قيد][2] الآخر.

وقد ظهرَ بهذا الذي قلناه الجواب عن قولهم إنّه اسم فردٍ؛ لأنّه وإن كان اسمَ فردٍ لكنه عامٌّ في الأوصاف.

أو نقول: هو وإن كان اسمَ فردٍ في الصورة لكنه اسمٌ عامٌّ في المعنى على ما ذكرنا من قبل، فالتخصيصُ إنما صحّ لعمومه من حيث المعنى كما صحّ الاستثناء بهذا الوجه.

ونزيد ما قلناه إيضاحاً فنقول: التخصيص على وجهين:

تخصيصٌ بإخراج بعض المسمّيات من اللفظ؛ مثل قوله تعالى ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[3] فإنّ تخصيصه بإخراج بعض ما تناولَه اللفظُ من المسميات.

والوجهُ الثاني من التخصيص هو: إفرادُ بعض ما يصلحُ له اللفظ عن البعض، وإن شئتَ قلت: تعيينُ بعض ما يتناولُه الاسم المبهم، ونظيرُه قول الرجل: رأيت زيداً، فهذا اسمٌ مبهمٌ، يصلح اللفظ لكل من يُسمى زيداً، فإذا قلتَ: رأيتُ زيداً العالم؛ فقد أفردتَ بعضَ من يصلحُ له اللفظ عن البعض، وعيّنتَ بعض من يتناوله الاسم المبهم.

---

(١) في الأصل: قيل! وهو تصحيف.
(٢) في الأصل: قيل! وهو تصحيف.
(٣) سورة التوبة: ٥.

وإذا ثبت أنّ ما قلناه من حمل المطلق على المقيّد بالقياس، ومنعِ إجزاء الرقبة الكافرة: تخصيصُ لفظ عامٍ شاملٍ لمسمّيات كثيرة بالوجه الذي قدّمنا؛ سقط قولهم: إنّ تقييَد الرقبة بالإيمان زيادةٌ في النصّ، بل هو نقصان؛ لأنّ التخصيصَ يكون نقصاناً ولا يكونُ زيادةً.

وقولهم: إن اسمَ الرقبة للبنية بأجزائها.

قلنا: نعم، ولكنّ الإيمانَ والكفرَ وصفٌ لهذه البنية؛ يُقال: رقبةٌ مؤمنة، ورقبةٌ كافرة، كما يقال: معيبة، وسليمة، وكما لا يُتصوّر إلا أن تكون معيبةً أو سليمةً، لا يُتصوّر إلا أن تكون كافرةً أو مؤمنةً.

وقد قال الصيمري[1] في (أصوله): [إن الإنسان] يجوز أن لا يعتقد الكفر ولا الإيمان فيخلو عنهما.

وهذا هوس! لأنّه إذا لم يعتقد الإيمان يكون كافراً؛ فلا يُتصوّر أن تكون [رقبةٌ] لا مؤمنةً ولا كافرةً، كما لا يُتصورُ أن تكون لا معيبةً ولا سليمةً، وعلى أنّا لا ندّعي أنّ الإيمانَ والكفر من أجزاء البنية، لكن ادَّعينا أنّهما وصفا البنية، وادعينا العمومَ من حيثُ الأوصاف، ولهذا جازَ الاستثناء، وإذا جازَ أن لا يكونَ من أجزاء البنية، ثمّ صحّ استثناء الرقبة بهذا الوصف؛ جازَ أيضاً أن لا يكون من أجزاءِ البنية ويصحّ تخصيصُ الرقبة بهذا الوصف.

واعلم أن فصْلَ الاستثناء يهدم كلّ كلامٍ لهم في هذه المسألة، ولا يُتصوَّرُ لهم ورودُ كلام عليه.

والحرف: أنّا لا ندّعي أنّ الكفرَ من أجزاء الرقبة أو الإيمان، لكن ندّعي أن الكافرَ رقبة، وتناولُ اللفظ إياه من هذا الوجهِ لا من الوجهِ الذي قلتم.

وقد بيّنّا دعوى العموم في هذه المسألة، ولم نحتجْ إلى أن نبيّنَ أنّ الزيادة في النصّ

---

(١) الحسين بن علي بن محمد، أحد أئمة الحنفية، وليَ قضاء المدائن، ثم قضاء ربع الكرخ، وكان من كبار الفقهاء المناظرين، توفي سنة ٤٣٦. (السير ١٧/ ٦١٥، البداية والنهاية ١٢/ ٥٢).

لا تكون نسخاً، وتركْنا الكلام فيه إلى أن نبلغَ إلى مسائل النسخ.

وأمّا المسائلُ التي أوردوها؛ فإنّا لم نُجزِ استعمالَ القياس في هذه المسائل؛ لأنّ الإجماعَ منع منه.

وأمّا مسألةُ التتابع في قضاء رمضان، أو في صومِ كفّارة اليمين؛ فإنّما لم يُحملِ المطلق على المقيّد في ذلك؛ لأن المحلَّ قد تجاذبه أصلان، أعني: صومُ المتعة حيث نصّ فيه على التفريق، وصومُ الظهار حيث نصّ فيه على التتابع، فلم يكنْ إلحاقه بأحدِهما أولى من إلحاقه بالآخر، [فتركْناه] على حاله، والكلامُ في مطلق له أصلٌ واحد في المقيّد.

وحين بلغَ هذا الكلام إلى هذا الموضع فقد انتهتْ المسألة.

والذي قالوا: إنّ قياسَ كفّارة الظهار على كفّارة القتل قياسُ المنصوص عليه على المنصوص عليه، قد أجبْنا عن هذا في الخلافيّات فلا معنى للإعادة.

تمَّ الكلام في العموم والخصوص.

ويتبع القولَ في هذا الأصلِ القولُ في مفهوم الخطاب ودليلُه؛ لأنّه لائقٌ بفصل المطلق والمقيّد، وقد انجرَّ الكلام إليه في بعض فصوله، والله الموفق للصواب.

القولُ في دليل الخطاب

وبيانُ اختلافِ العلماء في ذلك، ووجهُ كونه حجةً، وذكرُ ما يتصل به، وما قيل في بيان مذاهبَ العلماء في دليل الخطاب، وما ذهب [إليه] كل فريق منهم [في ذلك].

اعلم أنَّ أصحابنا أوردوا أنه على ثلاثة أنحاء؛ فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ومفهوم الخطاب.

وبعضُهم ضمَّ إليها قسماً رابعاً، وهو دليل الخطاب، وفرقوا بين دليل الخطاب ومفهوم الخطاب.

فأما فحوى الخطاب؛ ما عُرف به غيرهُ على وجه التنبيه وطريق الأولى، مثل قوله تعالى ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾[1] وقوله تعالى ﴿ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ ﴾[2] الآية، ومثل قوله تعالى ﴿ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾ ﴾[3].

وعلى هذا ما رويَ عن النبي ﷺأنه قال:"**ردُّوا الخيط والمخيط**"[4].

وكذلك قوله: "[**مالي**][5] **مما أفاء الله عليكم مثل هذه – وضربَ بيده إلى وبرة بعيره- إلا الخُمُس والخمس مردودٌ فيكم**"[6].

ويقول القائلُ في مستعمل الكلام: فلانٌ لا يعطي خردلة ولا يتركُ من حقه حبةً، ويقول: لا تقرَّ عين أخيك[7]، وأمثال هذا.

---

(١) سورة الإسراء: ٢٣.
(٢) سورة آل عمران: ٧٥
(٣) سورة النساء: ١٢٤.
(٤) رواه أبو داود (٢٦٩٤) والنسائي (٣٦٩٠) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وإسناده حسن.
(٥) في الأصل: تعالى! وهو تصحيف.
(٦) رواه النسائي (٤١٤٩) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وله شاهد يرويه أبو داود (٢٧٥٥) من حديث عمرو بن عبسة رضي الله عنه.
(٧) كذا في الأصل!

قد سمى الشافعي - رحمه الله - هذا قياساً جلياً، وذكر على مثاله قوله تعالى ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[1]. قال: هذا تنبيهٌ على وجوب الكفارة في قتل العمد.

واعترضوا عليه وقالوا: ليسَ هذا بقياس؛ لأنا نعلمُ هذا باضطرار لا بحكم النظر والاستدلال، وهو كما نجدُ أنفسَنا غيرَ مفتقرة إلى النظر والاستدلال في العلم بالمدركات، وما نحسُّه في أنفسنا من الآلام واللذات.

وأيضاً: فإنه يشتركُ في هذا العلم العامةُ والسوقة والنساءُ وأهلُ العلم والعلية من الناس، وإذا علمه من ليس من أهل النظر والاستدلال دلَّ أنه ليس عِلْمه بطريق النظر والاستدلال.

ولأنه لو كان معلوماً بنظرٍ وقياسٍ جليٍّ أو خفيّ؛ جاز أن يغلطَ فيه غالط أو يشكَّ فيه شاك، ويجوز أن يتركَ الناسُ هذا القياسَ وهذا النظرَ فلا يقفون على قضيته وموجبه، أو يعدلَ عن هذا النظر عادل، أو يَستعملَ على غير جهته مستعمل، وحين لم يُتصوَّرْ شيءٌ من هذه الوجوه دلَّ أنه معرفةٌ ضرورية وليس بمعرفةٍ قياسية.

ويجوز أن يصحح قول الشافعي فيقال: إنما قال الشافعيُّ ذلك؛ لأنَّ الضربَ والشتمَ غير مذكور في خطاب قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[2] وإنما استُدركَ علمُه- وإن لم يذكر في الخطاب- من ناحية المذكور، وتُلُقيٍّ من قِبله، فأشبهَ علمَنا بالفرع من ناحية أصله[3].

وأيضاً: فإنه لابدَّ من نوع نظر؛ فإنه ما لم يُعرفْ قصدُ المتكلم وأنه أخرجَ الكلام لمنع الأذى لا يحصلُ له هذا العلم؛ ألا ترى أنه يحسنُ أن يقولَ الرجل لغيره: لا تشتمْ

---

(١) سورة النساء: ٩٢.

(٢) سورة الإسراء: ٢٣.

(٣) تعقب هذا السبكي بقوله: هذا يقتضي أنه يشبه القياس وليس بقياس، وأنا أقول: إنه قياس حقيقة، فإن المسكوت فرع، والمنطوق أصل، والأذى علة جامعة، والفرع قد يكون أولى بالحكم، ولا يلزم من فهم الأول قبل شرعية القياس أن لا يكون هو الآن قياساً جلياً، فاعرف ذلك. (رفع الحاجب ٣/ ٤٩٧).

فلاناً ولا تواجهْه بقبيح ولكن اقتله، ويقول: لا تضرْبه ولكن اقتله؟ وأمثال هذا يوجد كثيراً، وإنما حسُن ذلك؛ لأن مقصودَه لم يكن دفعَ الأذى عنه، ولكن كان مقصودهُ إيقاعَ فعلٍ دون فعل، ويجوزُ أن يقصدَ العاقل فعلاً عظيماً في غيره ولا يقصدَ فعل ما دونه، فأما إذا كان قصدُ المخاطِب دفع الأذى فيُعرف بالمنعِ من التأفيف المنعُ من الشتم والضرب على طريق الأولى كما سبق.

فهذا وجهُ تصحيح ما صار إليه الشافعي، وسيأتي بأجلى من هذا في باب القياس.

وأما لحنُ الخطاب:

فقد قيل: ما أُضمر في أثناء اللفظ.

وقيل: لحن الخطاب: ما يدلُّ على مثله، والفحوى: ما دلَّ على ما هو أقوى منه[1].

وأما مفهوم الخطاب: فما عُرف من اللفظ بنوع نظر.

وقيل: ما دلَّ عليه اللفظُ بالنظر في معناه.

ومن فرَّق من أصحابنا بين دليل الخطاب ومفهوم الخطاب فلا يتَّجهُ له فرقٌ صحيح[2]، والجملة: أنَّ فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ودليل الخطاب، أدلةٌ يُستخرجُ بها ما اقتضتْه ألفاظ الشارع من الأحكام.

---

(١) اعلم أن التفسير الأول هو الذي ذكره الشيخ أبو إسحق، أما ما ذكره ثانياً من التفرقة بين لحن الخطاب وفحواه فاعلم أن الكل اتفقوا على أن المفهوم المساوي حجة، مثل تحريم إحراق مال اليتامى قياساً عن تحريم أكله، ولكن اختلفوا: هل المفهوم المساوي مندرج تحت مفهوم الموافقة، أم يُشترط أن يكون مفهوم الموافقة أولى؟ فقال بالأول الغزالي والرازي وأتباعه، وعليه فيكون شرط مفهوم الموافقة أن لايكون المعنى في المسكوت عنه أقل مناسبة للحكم من المعنى في المنطوق فيه، أما القول الثاني، فعليه يدل كلام الشافعي، وهو قضية كلام الشيخ أبي إسحق، ونسبه الهندي للأكثرين. (البحر المحيط ٤/ ٩، المحلي على جمع الجوامع ١/ ٢٤١).

(٢) اعلم أن الشيخ أبا إسحق جعل مفهوم الخطاب جنساً يندرج تحته فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ودليل الخطاب، فتسمية المفهوم أعم عنده مما عُرف بمفهوم المخالفة، وذهب ابن فورك إلى أن ما دل على الموافقة فهو مفهوم الخطاب، وما دل على المخالفة فهو دليل الخطاب، قال إمام=

واعلم أن حقيقة دليل الخطاب: أن يكونَ المنصوصُ عليه صفتين فيعلَّق الحكمُ بإحدى الصفتين، وإن شئتَ قلتَ: فيقيَّد الحكم بإحدى الصفتين، فيكون نصُّه مثبتاً للحكم مع وجود الصفة، ودليله نافياً للحكم مع عدم الصفة.

كقوله عليه السلام "**في الغنم السائمة زكاة**" أو "**في سائمة الغنم زكاة**"(١). فنصُّه: وجوبُ الزكاة في السائمة، ودليلهُ: نفيُ وجوب الزكاة في المعلوفة.

وكقوله عليه السلام "**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً**"(٢) فنصُّه: طهارته إذا بلغ الماء قلَّتين، ودليلُه: نجاسته إذا نقصَ عن القلتين.

وكقوله "**في أربعين شاة شاة**"(٣) فنصه: وجوبها في الأربعين، ودليلُه: سقوطها فيما دون الأربعين.

وكقوله تعالى (**يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبإ فتثبتوا**)(٤). فنصُّه: مقتضٍ التثبتَ في قول الفاسق، ودليلُه: قبولُ قول العدل وتركُ التثبت فيه.

وإذا عُرف دليل الخطاب فنقول: اختلَف أهلُ العلم في كونه دليلاً وصحة الاستدلال به.

فقال مالكٌ والشافعي وجمهور أصحابنا: إنه دليلٌ صحيح في الأحكام يُحتجُّ به، وهو قول داودَ وأصحاب الظاهر، وقال به أيضاً طائفةٌ من المتكلمين.

وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه إلى أنَّ دليلَ الخطاب ليس بحجة، ووافقهم على ذلك من أصحاب الشافعي أبو العباس بن سريج، والقاضي أبو حامد

=الحرمين: هذا راجع إلى تلقيب قريب. (اللمع ص ١٠٤، البحر ٤/ ١٣، البرهان ١/ ٢٩٩).

(١) سبق تخريجه ص٢٧٢.

(٢) رواه أبو داود (٦٤) والترمذي (٦٧) والنسائي (٥٢) وابن ماجه (٥١٧) من حديث ابن عمر رضي الله عنه، وإسناده صحيح.

(٣) رواه أبو داود (١٥٦٨) والترمذي (٦٢١) وابن ماجه (١٨٠٥) من حديث ابن عمر رضي الله عنه، وقال الترمذي: حديث حسن.

(٤) سورة الحجرات: ٦ وهي قراءة متواترة كما سلف.

المـرورُّوذي، وأبـو بكـر القفـال الـشاشي، وهـو قـول جمهـورِ المـتكلمين مـن المعتزلـة والأشعرية.

واختلف هؤلاء المبطلون لدليل الخطاب في تعليق الحكم بالصفة [فيما] إذا عُلِّق الحكم بغاية أو شرط:

فأكثرُ المتكلمين وطائفةٌ من أصحاب أبي حنيفة ذهبـوا إلى أنَّ التقييـد بالغايـة والشرط مثل التقييدُ بالصفة، وليس يدلُّ الخطابُ على ما سوى المنطوقِ به أصلاً.

وذهَب طائفةٌ من الفقهاء إلى القولِ بـدليل الخطـاب في المقيَّـد بالـشرط والغايـة، وإن أبطلوا ذلك في المقيَّد بالصفة.

وبعضُهم أبطَل دليلَ الخطاب بالصفة والشرط، وأثبته في المقيَّدِ بالغاية.

وأما المثبتـون لـدليل الخطـاب؛ فقـد أثبتـوه في المقيَّـد بالـشرط والـصفة والغايـة، واختلفوا في المقيد بالاسم والعين، فأثبته أيـضاً أبـو بكـر الـدقاق وشـرذمةٌ قليلـةٌ مـن الفقهاء.

والصحيح: أنه غير ثابت[1].

---

(١) اعلم أن القول بحجية المفاهيم كلها إلا مفهوم اللقب هو قول الشافعي وأكثر أصحابه الفقهاء، وحكاه سُليم عن اختيار المزني والأصطخري وأبي إسحق المروزي وابن خيران، وبه قال الشيخ أبو إسحق الشيرازي، وهو قول مالك وجمهورِ أصحابه، حكاه عنهم عبد الوهاب.
واختلف هؤلاء فيما إذا كان حجة أيضاً في كلام الناس، فأنكر ذلك التقي السبكي، وذلك لغلبة الذهول عليهم بخلافه في الشرع، وهو ما اعتمده البرماوي، وقال: هو ظاهر المذهب.
وذهب الإمام أحمد وعامة أصحابه والدقاق من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية إلى أن هذه المفاهيم كلها حجة بما فيها مفهوم اللقب.
وذهب جمهور الحنفية والمعتزلة إلى نفي حجية هذه المفاهيم جملة، ولم يثبتوا منها شيئاً، وحكاه الشيرازي وأبو الحسين عن معظم المتكلمين، وبه قال الآمدي والباجي، وحكاه ابن حزم عن جمهور أهل الظاهر.
وأثبت الحنفية حجية المفهوم في مصطلح الناس وعرفهم، ذكره السرخسي في كتاب السير، ونص عليه بعضهم في نكات البلغاء ونحوها خاصة.
واختلف النقل عن الأشعري، فنقل القاضي والرازي والغزالي قوله بالمفهوم لاستدلاله به في مواضع، ونقل عنه آخرون نفيه بناءً على نفيه لصيغ العموم لما يتطرق إليها من الظنون، فإنكار=

وأما حجةُ النافين لدليل الخطاب:

قالوا: لو دلَّ الخطاب المقيدُ بالصفة على نفي ما عداه؛ لدلَّ عليه إما بصريحه ولفظه؛ وإما بفائدته ومعناه، وليس يدلُّ عليه من كلا الوجهين، فإذاً ليسَ يدل عليه.

أما صريحه؛ فلأنه ليسَ فيه ذكرٌ لما عدا الصفة، ألا ترى أنَّ قول القائل (أدُّوا عن الغنم السائمة الزكاة) ليس فيه ذكرٌ للمعلوفة أصلاً؟

وأما المعنى؛ فلو دلَّ من جهة المعنى لكان من حيثُ إنه لو كانت الزكاة في غير السائمة كهي في السائمة لما تكلفَ الشارعُ ذكر السوم، [ولعلق][1] الزكاةَ باسم الغنم؛

=المفهوم أولى لأن تقابل الظنون فيه أوضح، وهو بالتوقف أولى.
وذهب القاضي عبد الجبار إلى نفي دلالة المفاهيم ما عدا مفهوم الغاية.
وذهب قوم إلى إثبات مفهوم الشرط خاصة، وهو قول ابن سريج والفخر الرازي، وبه قال أبو الحسن الكرخي من الحنفية.
وذهب أبو الحسين البصري إلى إثبات مفهوم الشرط ومفهوم الغاية، لكنه قال: لا يمتنع مع ذلك أن تدل دلالة على خلاف ظاهر الغاية.
ورد إمام الحرمين القول بمفهوم الصفة إلا بشرط المناسبة، قلت: ظاهرُ كلامه يدل على قوله بمفهوم العدد والزمان والمكان، خلافاً لمن نقل عنه خلاف ذلك، وبالغ في إثبات مفهوم الشرط، وقال عن نفيه: هذا سرف عظيم، ونص على مفهوم حصر المبتدأ بالخبر، وردّ على من أنكره.
وأثبت القاضي أبو بكر مفهوم الحصر بإنما خاصة، وقال: إنه ظاهرٌ في الحصر، محتملٌ للتأكيد، وأثبت أيضاً مفهوم الغاية.
ونفى الغزالي عامة المفاهيم، لكنه وافق على مفهوم الحصر بإنما، ومفهوم حصر المبتدأ بالخبر.
وأثبت بعض الحنفية مفهوم العدد، حكاه الكرخي عن محمد بن شجاع الثلجي، وهو قول الطحاوي.
وأثبت بعضهم أيضاً مفهوم الاستثناء بإلا، وقالوا: إن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس، وهو قول أبي زيد وشمس الأئمة السرخسي والبزدوي.
قلت: ولا ينبغي أن يكون في ذلك خلاف، ولو كان هناك أسلوبٌ أبلغ من ذلك لصيغت عليه كلمة التوحيد، بل قال قوم: إن هذا من منطوق الكلام لا مفهومه، وبه قال الشيخ أبو إسحق في الملخص، والقرافي في القواعد، واختاره العلامة الشنقيطي.
(البحر ٤/ ٣٠، مذكرة أصول الفقه ص ٢٣٨، البرهان ١/ ٢٩٨، المحصول ص ٣٢٦، المستصفى ٢/ ١٩١، فواتح الرحموت ١/ ٤١٦، و٢٣٦، المعتمد ١/ ١٤١، الإحكام ٣/ ١٠٢، إحكام الفصول ص٥١٤).
(١) في الأصل: وتعلق! والمثبت الموافق لنص المعتمد.

لأن تكلفَّ ذكر السوم مع تعلق الزكاة بمطلقَ اسم الغنم تكلفٌ لما لا فائدة فيه.

قالوا: وهذا لا يصح؛ لأن في تكلُّف ذكر السوم فوائدَ أخرى سوى نفيِ الزكاة عن المعلوفة، وإذا أمكنَ ذلك بطلَ القول بأنه لا فائدة في ذكر السوم سوى انتفاء الزكاة عن المعلوفة.

وذكروا فوائدَ في التقييد بالصفة منها:

أنه قد يكون اللفظ لو أُطلقَ في بعض المواضع لتوهمَ متوهمٌ أنَّ الصفةَ خارجةٌ عنه، فتُذكر الصفة لإزالة هذا الإيهام، وهذا مثلُ قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ﴾[1]، لو أطلق لكان يجوزُ أن يتوهم به متوهمٌ أنه لم يُرَدْ عند خشية الإملاق، فذكرَ الله تعالى خشية الإملاق ليدفعَ هذا الإيهام، وهذا غرضٌ صحيح.

ومنها: أن تكونَ البلوى وقعت بالصفة المذكورة وما عداها لم يشتبهْ على الناس، فقيد الله تعالى الخطاب بالصفة لاختصاص البلوى بها، وهذا أيضاً مثل قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ﴾.

ومنها: أن يكون غرض الشارعُ أن يُعلم حكم المنصوصُ بالنص، ويُعرَفَ حكمُ ما عداه بالقياس أو بدليل آخر، وهذا غيرُ ممتنع، كما لم يمتنع أن يُعرَف حكم الأجناس الستة في الربا بالنص ويُعرَف حكم ما عداها بالقياس عليها، وفي تعريض المجتهد للاجتهاد تعريضُه للثواب، وهو نفعٌ عظيمٌ وغرضٌ صحيحٌ.

ومنها: أن تكونَ المصلحةُ المعلومةُ للشارع أن يبينَ حكمَ الزكاة عند وجود صفة السوم، ويُبقيَ حكمَ المعلوفة على ما يدلُّ عليه العقل، فإنا إذا لم نجدْ دليلاً شرعياً يدلُّ على وجوب الزكاة في المعلوفة؛ نَفْينا الزكاة عنها؛ لأن العقلَ يدل على ذلك من حيث إنه مالُ الغير لا يستحقُّ عليه إلا بدليل شرعي يدل على استحقاقه.

فإن قلتم: فقد نفيتم الزكاةَ عن المعلوفة، وصرْتم إلى ما قلنا.

---

(١) سورة الإسراء: ٣١.

نقول: بلى، ولكن [لا] بتعليق الزكاة بالسائمة، لكن بعدم قيام الدليل على وجوب الزكاة في المعلوفة؛ فإنه حكمُ العقل ولم ينقلْنا عنه دليل شرعي[1].

وهذا الذي قلناه دليلٌ معتمدٌ لهم.

وذكروا دليلاً آخر وقالوا: لو [كان] الحكمُ المقيد بالصفة في محلٍّ يدلُّ التقييد على نفيه فيما عداها؛ لكان أمرُ الخبر كذلك، ومعلومٌ أن الإنسان إذا قال: زيدٌ الطويل في الدار؛ لا يدلُّ على أن القصير ليس في الدار ولا على أنه فيها، بل هو موقوفٌ على قيام دليل عليه، فالأمر يكون كذلك[2].

دليل آخر لهم: وهو أن الأسماء موضوعةٌ لتمييز الأجناس والأشخاص، فتمييزُ الأجناس أن يقال (خيل) و (إبل)، وتمييزُ الأشخاص أن يقالَ (فرسٌ) أو (بعير)، والصفاتُ موضوعةٌ لتمييز النعوت والأحوال، فتمييزُ النعوت بالأوصاف أن يقالَ (طويل) أو (قصير)، وتمييزُ الأحوال أن يقالَ (قائم) أو (قاعد)، فصارت الأسماءُ والصفات في وضعها للتمييز سيان، فإن كان تقييدُ الخطاب بالاسمِ لا يدلُّ على نفيه عما عداه- فإنه إذا قيل: في الإبل الزكاة؛ لا يدلُّ على نفيها عن البقر- فوجبَ أن يكون التقييد بالصفات بمثابته، فلا يدلُّ تقييد الخطاب بها على نفي الحكم المذكور في الخطاب عما عداها، وهذا أشهر دلائلهم وأعرفها.

دليلٌ آخر لهم: قالوا: قد فرقَ أهلُ اللغة بين العطف وبين النقض، فقالوا: قولُ القائل (اضرب الرجال الطوال والقصار) عطفٌ وليس بنقض، ولو كان قوله (اضرب الرجال الطوال) يدل على نفي ضرب القصار؛ لكان قوله (والقصار) نقضاً لا عطفاً[3].

دليل آخر: قالوا: موضوعُ الخطاب أن يُفهمَ منه المراد بوضعه، فيَفهمَ من الإيجاب إيجاباً ومن النفي نفياً، ولا يصحُّ فهمُ الإيجاب من النفي ولا النفي من الإيجاب، كما

---

(١) المعتمد ١ / ١٥٠- ١٥٢.
(٢) المعتمد ١/ ١٥٤.
(٣) المعتمد ١/ ١٥٥.

لا يصح أن يُفهم من القول الصريح إلا ما يوافقه، وقد قلتم في دليل الخطاب: إنه يُفهم النفيَ من الإيجاب والإيجابَ من النفي، فيكون جمعاً بين المتضادَّين، وهذا لا يجوز، وليس كالأسماء المشتركة؛ لأنه لا يجمع بين المتضادَّين هناك في المراد؛ فإنه إذا قام الدليل على أن المراد به أحدهما انتفى الآخر، وفي مسألتنا: القولُ بدليل الخطاب يقتضي الجمعَ بين الضدَّين من النفي والإثبات، وهذا محال.

دليل آخر: قالوا: الخطاب المقيَّد بالصفة يحسنُ الاستفهام فيه لما عدا الصفة؛ فيقال للمخاطب: ما حكم المعلوفة في قوله "**في سائمة الغنم زكاةٌ**؟ ويقال للمخاطِب في قوله "**الثَيب أحق بنفسها من وليها**"[1]:ما حكم البكر؟ ولو كان دليلُ الخطابَ ثابتاً من حيث لسان العرب؛ لكان يقبحُ الاستفهام؛ لأن الاستفهامَ طلب الفهم، وما فُهم يقبحُ طلبُ فهمه.

واعتمد القاضي أبو بكر الباقلاني في نفي دليل الخطاب على فصل؛ وقال: لو كان الأمرُ على ما يقوله القائلون بدليل الخطاب؛ لوجبَ أن لا يُعلم إلا سماعاً وتوقيفاً عن أهل اللغة؛ لأن مثل هذا لا يُدرك بموضوعاتِ العقول، وإنما يوجدُ بالمواضعة والمواطأة من أهل اللسان، ولو كان من أهل اللغة توقيفٌ في هذا الباب؛ لوجبَ أن نعلمه مع كثرة خوضِنا في هذه المسألة وتوفيرِ دواعينا على طلب الحق منها.

قال: وإن كان ما يحكيه المخالفون عن أهل اللغة في هذا الباب؛ لوجَب أن يُنقل إلينا نقلاً مستفيضاً حتى يقع لنا العلمُ بذلك، وحين لم يقع لنا العلمُ في ذلك بوجهٍ ما عرفْنا أنه لا نقْلَ في ذلك عن أهل اللغة أصلاً، وإذا لم يثبت النقل، ولم يُعرف شرعٌ ورد بإثبات دليل الخطاب؛ دلَّ أن الدليلَ من هذه الجملة ساقطٌ أصلاً.

وأما أبو زيد قال في هذه المسألة: لا يخلو: إما أن يكونَ الوصفُ المذكور معنوياً أو غيرَ معنوي، فإن كان غيرَ معنوي؛ فتعلّقُ الحكم به كتعلُّقه بالاسم واللقب، وإن

---

(١) رواه مسلم (١٤٢١) من حديث ابن عباس رضي الله عنه.

كان معنوياً وهو أن يكون مؤثراً في إيجاب الحكم؛ فنهايةُ ما في الباب أن يُنزَّل منزلة العلة، ولا خلاف بين العلماء أن العلةَ توجبُ الحكمَ عند وجودها ولا يُعدَم عند عدمها، بل الحكمُ يبقى عند العدم على ما كان قبلَ معرفة العلة.

قال: وكذلك في الحكم المعلَّق بالشرط؛ فالشرطُ يقتضي وجودَ الحكم عند وجوده ولا يقتضي نفياً عند عدمه، بل الحكمُ عندَ عدم الشرطِ يكون موقوفاً على قيام الدلالة كما نقول في العلة.

قال: وأما الزكاة، إنما لم تجب في المعلوفة بدليلٍ آخر وهو قوله ﷺ "**لا زكاة في الإبل العوامل**" وبعضهم روى "**لا زكاة في الحمولة والمعلوفة**"(١).

واستدل بمن قال لغيره: أعتق عبيدي؛ ثم قال: أعتق عبدي الأبيض، لا يكون نهياً عن عتق غيره(٢).

وأما أبو الحسن الكرخي من أصحابهم؛ فرَّق بين المقيَّد بشرطٍ وبين المقيد بصفة، قال: إن التقييدَ بالشرط يدلّ أن ما عداه بخلافه، بخلاف التقييد بالصفة.

قال: ولأن التعليق بالشرط يقتضي إيقافَ الحكم على وجود الشرط، وإذا أوقفَ عليه انعدم بعدمه، وليس في تقييد الحكم بالصفة إيقافُ الحكم عليها حتى ينعدمَ عند عدمها، فيبقى ما وراء المذكور موقوفاً على حسبِ ما يقوم عليه الدليل.

والأصحُّ عندهم: أن لا فرقَ بين الشرط والصفة.

وأما دليلنا:

اعلم أن الأصحابَ اختلفوا في أن دليل الخطاب دليلٌ من حيث اللغة أو من حيث الشرع، والصحيح: أنه دليل من حيث اللغة ووضع لسان العرب(٣).

---

(١) سبق تخريجه ص٣٥٥.
(٢) تقويم الأدلة ص ١٤١.
(٣) هذا ما حكاه الأبياري المالكي عن الإمام الشافعي رحمه الله في شرح البرهان.
قلت: فيُنظر في صحة ذلك، وإن من عجيب التناقضات أن يقال: إن مفهوم الموافقة يُفهم بالقياس، ومفهوم المخالفة يُفهم بدلالة اللفظ! والحال أن مفهوم الموافقة أقوى لوقوع شبه الإجماع عليه،في=

فنقول: الدليل على ذلك: أن ابنَ عباس ناظَر الصحابة- وهم قطب العرب والفصحاء منهم- في إسقاط ميراث الأخوات مع البنات بقوله تعالى ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾[1]، فكان دليله أن لا شيء لها مع الولد[2]، وسائر الصحابة لم يدفعوه عن هذا الاستدلال، بل عدلوا في إثبات توريث الأخوات مع البنات إلى حديث ابن مسعود – رضي الله عنه- "**أن النبي ﷺ ورث الأخوات مع البنات**"[3] والخبرُ مشهور في الباب، وفي هذا إجماع منهم على القول بدليل الخطاب.

وبمثل هذا استدلَّ ابن عباس على الصحابة في قوله تعالى ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾[4] وزعمَ أن الأخوين لا يردَّان الأم من الثلث إلى السدس، وقال له عثمان: "**أصحابك جعلوا الأخوين بمنزلة الإخوة**" ولم يذكرْ أن هذا الذي يقوله لا يدلُّ عليه لسان العرب.

ويدل عليه أيضاً: أن أبا عبيد القاسمَ بن سلام[5]- وهو من أوثق من نقلَ كلام العرب- حكى عن العرب استعمالَهم دليلَ الخطاب، واستشهدَ عليه بقوله ﷺ – وهو أفصحُ من دبَّ ودرج- "**ليُّ الواجد يحل عرضه وعقوبته**"[6].

=حين أن مفهوم المخالفة متنازعٌ فيه، فلا جرم أن يقول الرازي: إن دليل الخطاب عند من يقول به يُعرف عقلاً. (البحر ١/ ١٥، المحصول ص ٤٦٥).

(١) سورة النساء: ١٧٦.

(٢) قول ابن عباس هذا رواه عنه البيهقي ٦/ ٢٣٣، وقد أجمع الصحابة على خلافه، وقالوا: إن الأخوات عصبة مع البنات، يرثن ما فضل عن البنات، ولم يساعد ابن عباس على قوله إلا أهل الظاهر. (انظر: الفتح ١٢/ ٢٤).

(٣) رواه البخاري (٦٧٤٢) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه بمعناه.

(٤) سورة النساء: ١١

(٥) إمام في اللغة والفقه والحديث، له المصنفات المشهورة أهمها: غريب الحديث، والأموال، ولي قضاء طرسوس ثماني عشر سنة، وكان عابداً زاهداً، توفي سنة ٢٢٤. (البداية والنهاية ١٠/ ٢٩٣، تهذيب التهذيب ٣/ ٤١١).

(٦) رواه أبو داود (٣٦٢٨) والنسائي (٤٧٠٣) وابن ماجه (٢٤٢٧) من حديث الشريد بن سويد، وإسناده حسن، فيه محمد بن عبد الله بن مسيكة، جهَّله ابن المديني والذهبي لكونه لم يروِ عنه إلا واحد، وهو وبرة بن أبي دليلة، وقال الحافظ: مقبول! أي: ضعيف بدون متابعة غيره له، وسكتا عن حكمه هذا في (التحرير)! قلت: هذا كله ليس بجيد، فقد أثنى على محمد هذا الراوي عنه، وهذا كافٍ، وكونه لم يروِ عنه إلا واحد ليس بجرحة كما أوضحته في (إيقاظ النبيل).

قال: فهذا دليل على أن ليَّ المعدم لا يحل عرضه وعقوبته.

وكذلك قال في قوله- عليه السلام- "**لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً حتى يَرِيه خيرٌ من أن يمتلئ شعراً**"(١)، وذكر أنه إذا لم يمتلئْ فهو مباح.

فإن قال قائل: يُحتمل أن أبا عبيد قال ما قاله عن نظرٍ واستدلال من قبل نفسه مثل ما تقولون، لا أنه قال ذلك عن أهل اللغة.

قلنا: هو – رحمه الله- إنما فسّر حديثَ الرسول ﷺ في كتابه على ما عرفَه من لسان العرب لا على ما يعرضُ في خاطره، ويظنُّه بظنه، فسقط ما قالوه(٢).

ولأن العربَ فرقتْ بين المطلق والمقيد بالصفة كما فرقتْ بين الخاص والعام وبين المطلق والمقيد بالاستثناء، ألا ترى أنهم لا يقولون (أعطِ زيداً الطويل)، و (أعطِ عمراً الفقير) وهم يريدون التسويةَ بين الطويل والقصير، وبين الغني والفقير؟ وكذلك يقول القائل: من دخلَ الدار فأعطه درهماً، ويقول: إن دخله عربيٌّ فأعطِه درهماً؛ فإنه يريدُ

---

(١) رواه البخاري (٦١٥٥) ومسلم (٢٢٥٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، و (يريه) من الورى، وهو داء يفسد الجوف.

(٢) اعلم أن القائلين بالمفهوم قد اعتضدوا أيضا بقول الشافعي –وهو حجة في اللغة- بالاحتجاج به.

وقد رد إمام الحرمين الاستدلال بذلك، لأن الأئمة قد يحكمون على اللسان عن نظر واستنباط، وهم في مسالكهم في محل النزاع مطالبون بالدليل، وقد رد عليه العضد بقوله: إن هذا المنع لا يضرنا، لأنا لا ندعي القطع بالمفهوم بل الظن، وهو حاصلٌ بقولهم، وهم من أئمة اللغة، سواء استند قولهم إلى اجتهاد أو سماع أو غير ذلك، فإن طريق معرفة أكثر اللغات قول الأئمة: إن معنى هذا اللفظ كذا، والتواتر قليل.

وقد اعترض المخالفون أيضا بنفي الأخفش ومحمد بن الحسن دلالة المفهوم، وهما من أئمة العربية، ورُدَّ ذلك بأمرين:

الأول: القول بأعلمية المثبتين على النافين، وهذا إذا تمشى مع الأخفش، فقد أبى الحنفية تقدم الشافعي على محمد بن الحسن، لا سيما مع تقدمه عليه في الزمن، والفضلُ للمتقدم لعدم اختلاط لغة العرب في الزمن المتقدم.

والثاني: أن المثبت مقدمٌ على النافي، لأن معه زيادة علم، قلت:وهو الذي ينبغي أن يُعتمد. (الشربيني ١/ ٢٥٣، البرهان ١/ ٣٠٣، فواتح الرحموت ١/ ٤١٨).

بالأول كل من يدخل، ولا يريد بالكلام الثاني غير العربي، فدل أن دليل الخطاب [دليلٌ] مستخرجٌ من اللفظ من حيث اللغة ولسان العرب.

فإن قيل: هذا دعوى على العرب لا تُعرف، ولا يمكنُكم أن توجدوا في ذلك روايةً عنهم ولا حكايةً عن فصيحٍ منهم، وإن كان على ما تزعمون فنُصُّوا على ما زعمتم، وإن لم يمكنْكم ذلك فاعلموا أنكم حصلْتم على دعوى مجردة لا دليل عليها.

والجواب: أنّ ما ذكرنا أمرٌ متعارفٌ من كلام العرب، وشيءٌ معقولٌ من لسانهم ومعلومٌ من مذاهبهم، وليس من عادة العرب أن تخبرَ بذلك عن نفسها وتقول: إنا أردْنا بكذا كذا، وبكذا كذا، وإنما تتكلم بطباعها وبما أودَع الله عز وجل في لسانها من البيان الذي يحصل به علمُ المعاني عند السامعين، فمن كمُل معرفته من الناس بلسانها واستدركَ مرادَهم بكلامهم [فَهِم] ما ذكرنا من لغتهم وعرفه من لسانهم.

وهذا مثل وجوهِ الإعراب من الرفع والنصب والخفض؛ فإنهم لم يقولوا: إنَّ لساننا في الإعراب كذا وكذا، ولكن تكلمتْ بطباعها على وجوهٍ من الإعراب، فمن عرفَ لسانهم عرفَ وجوهَ الإعراب من كلامهم.

وكما عُرف من كلامهم ذكرُ الأدنى والتنبيه به على الأعلى؛ مثل قول القائل: فلان يحاسب على النقير والقطمير، وفلانٌ لا تقع الخردلة من كفِّهِ، وما أشبه ذلك، فكذلك عُرَف من كلامهم أنهم يذكرون أعلى صفات الشيء وأتمَّها في بابه وجنسِه، ويريدون بذلك أن يكونَ ما عداه يخالفُه في حكمه، كقولهم (الشبع في الخبز، والقوة في اللحم، والدفءُ في الوبر، واللذة في الماء البارد)، فيُعلم أنَّ ما عدا هذه الأشياء مخالفٌ لها، قاصرٌ عنها في معانيها.

ونظير هذه الألفاظ: قولُه ﷺ **"الولاء لمن أعتق"** [1] لأنَّ الإعتاق أجلُّ ما يصطنعه الناس ويسديه السادةُ من النَّعَم إلى عبيدهم، فلم يَجزْ أن يشاركهم في استحقاق الولاء غيرهم.

---

(١) رواه البخاري (٤٥٦)، مسلم (١٥٠٤) من حديث عائشة رضي الله عنها.

وعلى هذا قوله "**في سائمة الغنم الزكاة**" لما كانت السائمة أعلى جنسها في توفر المنفعة وخفة المؤنة؛ لم يجز أن تشاركها المعلوفة التي استغرقت مُؤنتها عامة منفعتها، ولا العوامل التي عُدم نماؤها وانقطع درُّها ونسلها.

فقد وُجد من النبي ﷺ التكلمُ بهذا وأشباهه ليدلَّ على المخالفة، وذلك على وفاقِ لسان العرب وما توجبه اللغة.

ونحن نجد لدلالة اللحن من الغلبة على القلب والتمكُّن من الفهم ما نجدُه لنصِّ الكلام، قال الله تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾[1]، فدليلُ الخطاب من لحنِ القول وبيانِ اللسان.

وقد دل اللفظُ من جهتين: بنصِّه ومفهومه، ففي نصّه إثباتُ الشيء، وفي مفهومه [نفي] ما عداه، وهذا من لطيفِ لسان العرب، وقد قال بعض حكماء الشعراء:

والحادثات وإن أصابك بؤسها ... فهو الذي أنباك كيف نعيمها

فاستعمل الدليل من الشيء على نفسه وضدّه.

وقد قال أيضاً أهل اللغة: إنّ كلمة (إنّما) من (إنّ) هي لإثبات الشيء وإثباته، ومن (ما) التي هي للنفي، فاجتمع المعنيان فيها، وإذا كان هذا مشهوراً عندهم موجوداً في كلامهم فكيف يُنكر وجودُ نظير ذلك من المنطوق ودليل مفهومه؟

ببينة: أنه معلومٌ أن أصحَّ الكلام وأبعدَه من دخول الشركة كلامُ التحديد، ثم الحدودُ جاريةٌ على الطرد والعكس، وتعملُ بركنيها، وتعطي الدلالةَ من جهتيها، فثبت بهذا الذي قلناه أن دليل الخطاب ثابتٌ من جهة كلام العرب وقضية لسانها الذي تكلموا به.

وقد خرجَ بما قلناه أخيراً الجوابُ عن كلامهم: أنه كيف يُعرف دليل الإثبات من النفي ودليل النفي عن الإثبات، وأنَّ ما قلتم يؤدي إلى أن يكون الكلام الواحد

---

(١) سورة محمد: ٣٠.

جامعاً لدليلَين متضادَّين.

وظَهر أيضاً الجواب عن دليل أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني في قوله: إنه لم يدلَّ على هذا نقل ولا عقل، وقد بينا الدليل من جهة النقل عن العرب والمعروفَ في كلامهم.

وقد ذكَر الأصحاب ما يؤيد هذا من قول النبي ﷺ في قصة عبد الله بن أبي واستغفاره له حين نزل قوله عز وجل ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾[1] قال ﷺ عند ذلك: "**والله لأزيدن على السبعين**"[2] وفي رواية "**لو علمت أنه يستجاب لي لزدتُ على السبعين**"[3].

فإن قيل: كيف يصحُّ الاستدلال بهذا والكلام إنما خرج على جهة تأييس المنافقين من المغفرة؟

والجواب: أن الاستدلالَ صحيح؛ لأن الكلامَ كان محتملاً أن يكون المرادُ به الإياسُ من المغفرة لهم، ومحتملاً أن لا تقعَ المغفرة بالسبعين وتقعُ بما جاوزها، فاستعمل ﷺ بما جعل الله في قلبه من الرأفة والرحمة بالعباد حكم اللسان، وَوَضع الاستدلالَ موضعَه رجاء أن تصادفَ الإجابة والمغفرة، فبيَّن الله تعالى المراد من الآية في تحقيق الإياس بقوله ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾[4] فهذا وجه الاستدلال بالآية، وهو بينٌ جداً[5].

---

(١) سورة التوبة: ٨٠.
(٢) رواه البخاري (٤٦٧٠) ومسلم (٢٤٠٠) من حديث ابن عمر رضي الله عنه.
(٣) رواه البخاري (٤٦٧١) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.
(٤) سورة التوبة: ٨٤.
(٥) اعلم أن المتكلمين قد تتابعوا على إنكار هذا الحديث واستبعدوا -بمجرد عقولهم- أن ينطق به الرسول ﷺ، نظراً إلى أن ذكر السبعين في الآية الكريمة لم يُقصد به خصوص العدد، بل قصد به المبالغة على عادة العرب في ذلك، نص على نحو ذلك القاضي أبو بكر، وتبعه عليه إمام الحرمين والغزالي.
واعلم أن ثمة ثلاثة أجوبة ذكرها العلماء في ذلك:
الأول: تسليم أن النبي ﷺ فهم المبالغة، ولكنه فعل ما فعل وقال ما قال إظهاراً لغاية رحمته، ورأفته بأمته حتى يرحم بعضهم بعضاً، وهو جواب الزمخشري. =

=ونحوه قول صاحب الفواتح، وخلاصته: أن النبي ﷺ فهم المبالغة، وأن هذا الاستغفار لن ينفع المنافقين، لكن هذا لا يقتضي المنع من الاستغفار، بل يقتضي التخيير، وقال: (سأزيد على السبعين) وليس ذلك لبيان العدد، بل معناه: استغفر مراراً أكثر وإن كان لا ينفع، لما فيه من التأليف والتسكين لقلب المؤمن وحسن الخلق.

وقد أبى هذا الجواب ابن المنيِّر، محتجاً بأن الله تعالى أخبر أنه لا يغفر للمنافقين، وإذا كان لا يغفر لهم فطلبُ المغفرة لهم مستحيل، وطلبُ المستحيل لا يقع من النبي ﷺ، وأباه أيضاً الحافظ ابن حجر، وقال: هذا الجواب ليس بمرضيٍ عندي.

الثاني: أن النهي عن الاستغفار لمن مات مشركاً لا يستلزم النهي عن الاستغفار لمن مات مظهراً للإسلام، لاحتمال أن يكون معتقده صحيحاً، وهذا الجواب استجوده الحافظ ابن حجر، قلت: وهو قوي لو ثبت أن النهي عن الاستغفار للمشركين قد نزل قبل ذلك، وفيه بحث كما سيأتي.

الثالث: منع أن النبي ﷺ فهم من الآية المبالغة، بل فهم من الآية الظاهر، لأن القرائن الصارفة عن الظاهر قد نزلت بعد، وهو جواب الحافظ ابن حجر، وزاد بعضهم: ومما يعضده أن الأصل هو جواز الاستغفار.

وشرح هذا الجواب: ان القرائن التي صرفت الآية عن ظاهرها، وأفادت المبالغة أمران:

الأول: ان النهي عن الاستغفار للمشركين كان ثابتاً قبل ذلك، حيث نزل في قصة موت أبي طالب، وقد حدثت قبل الهجرة، أما قصة موت المنافق ابن سلول فحدثت في السنة التاسعة للهجرة.

وفي هذا نظر، فقد استبعد الحافظ أن يكون النهي عن الاستغفار للمشركين قد نزل في قصة أبي طالب، حيث وقع في صحيح البخاري أنه نزلت في قصته آيتان، هما: **(ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين)** وقوله: **(إنك لا تهدي من أحببت)**، قال الحافظ: أما نزول هذه الآية الثانية فواضح، وأما نزول التي قبلها ففيه نظر، ويظهر أن المراد: أن الآية المتعلقة بالاستغفار نزلت بعد أبي طالب بمدة، وهي عامة في حقه وفي حق غيره، ويوضح ذلك ما سيأتي في التفسير بلفظ :فأنزل الله بعد ذلك **(ما كان للنبي والذين آمنوا)** وأنزل في أبي طالب **(إنك لا تهدي من أحببت)**.

قلت: قال الحافظ ذلك في كتاب مناقب الأنصار، لا كتاب الجنائز كما أحال – هو – إليه مرتين! وبالله التوفيق.

الأمر الثاني: تكملة الآية وهي: قوله: **(ذلك بأنهم كفروا بالله ورسوله)** فهذا التعليل يبين عدم الجدوى في كثير الاستغفار وقليله.

وقد رجح الحافظ أن هذا التعليل قد نزل متراخياً عن أول الآية، وقال: لذلك اقتصر في جواب عمر على التخيير وعلى ذكر السبعين.. ولعل هذا هو السر في اقتصار البخاري في الترجمة من هذه الآية على هذا القدر، ولم يقع في شيء من نسخ كتابه تكميل الآية كما جرت به العادة من اختلاف الراوة عنه في ذلك.

(انظر: فتح الباري ٧/ ١٩٥، و٨/ ٣٣٩، البرهان ١/ ٣٠٤، رفع الحاجب ٣/ ٥٢٢، فواتح الرحموت ١/ ٤٢١).

وخرج على الطريقة التي ذكرناها طريقة أبي زيد، لأنَّا لم ندعِ أنَّ دليلَ الخطاب [حجةٌ] من حيث العلة والمعلول حتى يلزمَ ما قال، وإنما قلنا بدليل الخطاب من حيث اللغة ووضع اللسان.

نعم، قد رأيت بعض المتأخرين من أصحابنا ذكر هذه المسألة في أصوله، وزيَّف دلائل الأصحاب من حيث الظاهر ومن حيث المعنى، ثم قال: المختار عندي: أنَّ الخطابَ المقيد بالصفة يُنظر في الصفة المذكورة، فإن كانت مناسبةً للحكم المنوطِ به دلَّ أنَّ ما عداه بخلافه، وإن لم تكن مناسبةً لم يدل، وذكَر صورةَ المناسبة قولَه ﷺ "**في خمس من الإبل السائمة شاة**" فإنَّ السومَ يُشعر بخفةِ المؤنة وتوفرِ المنافع، وذَكر في هذا الفصل عباراتٍ رائقةً حسنة، فدلَّ توفرُ المنفعة وخفةُ المؤنة على وجوب الزكاة، فوجَب القول بالمفهوم، وسقطت الزكاة عن المعلوفة بحكم المفهوم، وكذلك قوله ﷺ "**الثيب أحق بنفسها من وليها**"[(١)]. وكذلك قوله عليه السلام "**ومن باع نخلةً مؤبرةً فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع**"[(٢)] ولهذا أمثلة كثيرة[(٣)].

وعندي: أنَّ هذه الطريقةَ ضعيفة، ولا يجوزُ اختيارُها لوجهين:

أحدهما: أنه خلافُ مذهب الشافعي؛ لأنه جعلَ المفهومَ حجةً على العموم في جميع المواضع من غيرِ اعتبار وجودِ مناسبةٍ بين الصفة والحكم.

والثاني: أنَّه إذا اعتبرْنا المناسبةَ التي ذكرَها فليس ذلك إلا بيانُ علةٍ مؤثرةٍ في الحكم، فيردُ عليه ما ذكر القاضي أبو زيد وهو: أنَّ الاطرادَ في العلل واجب، لكنَّ عكَس العلة لا يكون حجةً في عكس الحكم، والعلةُ يجب أن يوجَد بوجودها لكن لا يجب أن ينعدمَ بعدمها[(٤)].

---

(١) سبق تخريجه ص٣٧١.

(٢) رواه البخاري (٢٢٠٣) ومسلم (١٥٤٣) من حديث ابن عمر رضي الله عنه.

(٣) البرهان ١/ ٣٠٩.

(٤) ذكر إمام الحرمين هذا الاعتراض، وأجاب عليه بما حاصله: إن كلامه إنما هو فيما يقتضيه اللفظ في وضع اللسان اقتضاءً ظاهراً، لا في العلل المستنبطة وشرائطها حتى يجري فيه الاعتراض المذكور. =

والاعتمادُ على ما ذكرناه، وهي الطريقة الصحيحة المختارة.

و[قد] استدل كثير من أصحابنا في هذه المسألة بالفصْل المعروف المتداول بين الفقهاء وهو: أنَّ الصفةَ نطقٌ من صاحبِ الشرع تكلفَ ذكرَها فلا يجوزُ أن يخلوَ عن فائدة؛ لأن طلبَ الفوائد من كلام صاحب الشرع واجبٌ ما أمكن، ولا يجوز استعمالُ طريقٍ يؤدي إلى إلغاءِ كلامه وإخلائه عن الفائدة، وما قلتم يؤدي إلى هذا.

يدل عليه: أنَّ التقييدَ بالصفة [تخصيص، فوجب أن] يخصَّص الخطاب كسائر الدلائل المخصِّصة للعمومات وكالاستثناء من الأعداد.

فإن قالوا: إنَّ الاستثناء لفظٌ منطوقٌ به في النفي مثلَ ما هو منطوقٌ به في الإثبات، وها هنا النطقُ في الإثبات دون النفي.

فالجواب: أنَّ كونَ النطق في شيء مخصوص لا يدلُّ على سقوط دليله فيما لم يتناولْه النطق، دليله: الفحوى.

وعلى أنا قد ذكرنا أنَّ هذا أحدُ وجوهِ البيان في اللغة، وهو من لحن القول على ما سبق.

وأما الفوائد التي ذكروها؛ فليست بشيء؛ لأنَّ المعتبرَ هو الفائدة التي يدلُّ عليها اللفظ في الأعم الأغلب؛ والفائدةُ التي يدل عليها اللفظ في الأعم الأغلب ما ذكرنا من كون ما عدا الملفوظ بخلافه.

ويقولون على هذا: لِمَ قلتم: إن الأكثر والأغلب على ما قلتم؟

وأيضاً: فإنَّا لو اعتبرْنا هذا كان الذي يؤدي إليه اللفظُ هو غالب الظن دون القطع؛ لأنه يجوز ما قلناه من الفوائد، وإن كان قليلاً نادراً.

=وقد نازع الأبياريُّ شارحُ البرهان إمامَ الحرمين في دعواه أن ذلك هو مقتضى اللسان، إذ لا يستفاد من التعليل إلا معرفة الباعث، فإذا قلت: أكرم زيداً، لم يُفهم النهي عن إكرام غيره، فإذا زدت ذكر العلة في إكرامه لا يصير له بالزيادة مفهوم لم يكن من قبل، وقد ردّه السبكي بمجرد إعادة الدعوى! (البرهان ١/ ٣١٠، رفع الحاجب ٣/ ٥٣٤).

ويمكن أن يُجاب عن هذا فيقال: نحن لا نلحقُ المفهومَ بـالنص، لكـن نقـول: هـو ظاهرٌ في المفهوم، مثل العموم ظاهرٌ في الاستيعاب، ولهذا نقدِّمه على القيـاس ونـؤخِّره عن النص.

وهذه الطريقة قد حكيناها عن الـشافعي، وقـالوا: ذكرهـا في **(الرسـالة)**، ويمكـن تمشيتها، غير أن الاعتماد على الأول.

وقد استدل بعض أصحابنا بظاهر قوله ﷺ "الماء من الماء"[1]، وقولـه **"الأئمة من قريش"**[2]، وقوله عليه السلام **"الربا في النسيئة"**[3] واحتجـاج ابـن عبـاس بـذلك في نفي ربا النقد.

وهم يقولون في هذه الألفاظ: إنما صارت دليلاً لا من حيث دليل الخطاب، لكـن لأن صاحب الشرع أدخل الألف واللام وهما لاستغراق الجنس، فلأجـل هـذا حـسُن الاستدلال بهذه الألفاظ من الأنصار في منع إيجاب الغسل بـدون الإنـزال حتـى روت عائشة- رضي الله عنها- ما روت، ومن أبي بكر- رضي الله عنه- في دفع الخلافة مـن الأنصار، ومن ابن عباس- رضي الله عنهما- في نفي ربا النقد. وعندنا يثبت ربا النقد بالأخبار الصحيحة في الباب.

واعلم أنَّه قد دخل الجواب فيما ذكرناه عن معظم ما ذكروه، وقد بقيت [لهم] أحرف، ولابد من الجواب عنها.

أما قولُهم: إن تقييدَ الخبر بالصفة لا يدل أنَّ ما عداه بخلافه.

قلنا: الفرقُ بين الأمر والخبر: أن المخبر قد يكون له غرضٌ في الإخبار برؤية زيـد العالم أو دخوله الدار أو قدومه، ولا يكون له غرضٌ في الإخبـار عـن عمـرو الجاهـل،

---

(١) رواه مسلم (٣٤٣) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.
(٢) هذا حديث متواتر، ومن أصح رواياته ما رواه الطيالسي (٢٥٩٦- منحة) والبيهقي ٨/ ١٤٤ من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (الأئمة من قريش، إذا ما حكموا عدلوا، وإذا عاهدوا وفوا، وإذا استرحموا رحموا) وإسناده صحيح، وهو عند الحاكم ٤/ ٥٠١ بإسناد على شرط مسلم.
(٣) سبق تخريجه ص٣١٤.

فيخص زيداً بالإخبار عن دخوله ورؤيته، وأما الشارعُ فغرضُه أن يبين جميع ما كلف، فإذا قال: (زكوا عن الغنم السائمة) علمنا أنَّه لو كانت الزكاة في جميع الغنم تعلَّق بمطلق الاسم.

وأما تعلقهم بالخطاب المقيَّد بالاسم.

قلنا: هو خارجٌ على الطريقة الأولى؛ لأنَّ العربَ تجمعُ بين الأسماء المختلفة في الأمر الواحد، ويحسُن منهم ذلك؛ فإنهم يقولون: اشترِ لحماً، وخبزاً، وتمراً، وبيضاً، وتريد الكل بالشراء، ولا تقول العرب: اشترِ تمراً برنياً، واشترِ تمراً معقلياً، واشترِ الأزاذ، حتى تعدَّ جميع أنواع التمر! ويعدُّون هذا عبثاً من الكلامَ، بل يقولون: اشترِ التمر.

وهذا لأنَّ الأسماءَ لمجرد التعريف مثل الألقاب، والتعريف في محلٍّ لا يدل على الجهالة في محلٍّ آخر، وأما الصفة فليس للتعريف المجرد، بل هي للتنبيه على المعنى.

والدليلُ على الفرق بينهما من حيث اللغة ولسان العرب: أنَّ الأسامي تختلف مع اتفاق المعاني، ولا يُتصور اختلاف الصفات مع اتفاق المعنى، بل الأوصاف تقعُ أدلتُها خاصة.

ومعنى هذا: أنَّ ذكرَ الصفة يدلُّ على تلك الصفة على الخصوص، وإذا قال القائل: أعطِ الأسود، عُقل تخصيص الأسود بالعطاء ومنع الأبيض، وإذا قال: أعطِ زيداً، لم يُعقل منه منعُ غيره.

وعلى طريقة أبي بكر الدقاق، قد مُنع هذا الفصل.

وأما قولهم: إنه يصلحُ أن يقول: أعطِ الطوال والقصار، ويكون هذا عطفاً ولا يكون نقضاً.

قلنا: عندنا تخصيصُ الطوال بالأمر بالضربِ، أو الأمر بالإعطاء يدلّ على نفي ضرب القصار، أو نفي إعطاء القصار، فإذا عطف القصار على الطوال لم يوجدْ تخصيص الطوال بالخطاب حتى توجَد الدلالة على نفي ضرب القصار أو نفي

إعطائهم.

وعلى أنَّ هذا يبطلُ بالغاية والشرط؛ فإنَّ الإنسان إذا قال لغيره: صمْ إلى غروب الشمس؛ أفادَ ذلك نفيَ الصوم بعد غروبها، ولو قال: صمْ إلى غروب الشمس وإلى طلوع القمر؛ لم يكن نقضاً، وفي الشروط لو قال: أعطِ زيداً درهماً إن دخل الدار؛ أفاد أنَّه لا تجوز العطية إذا لم يدخل الدار، ولو قال: أعطِ زيداً درهماً إن دخل الدار وإن دخل السوق؛ يكون عطفاً ولا يكون نقضاً.

وأما الذي قالوه من حسْن الاستفهام؛ فإنما حسُن ذلك؛ لأنَّا لم ندعِ أنَّ اللفظَ نصٌّ في موضع المفهوم، لكن إنما ادَّعينا أنه نصٌّ في موضعِ النطق، ظاهرٌ في موضع المفهوم، وإذا كان ظاهراً؛ يجوز أن يقومَ دليلٌ على خلاف المراد في موضع المفهوم، فيحسنُ الاستفهام ليصيرَ الظاهرُ نصَّاً ويسقطَ الوهم، مثل صيغة العموم هي للاستيعاب ثم يحسُن الاستفهام فتقول: أردتَ الجميع؟ إذا أردت الاستغراق والاستيعاب، وكان حسن الاستفهام بالطريق الذي قدمناه، كذلك ها هنا.

وقد تبين الجواب عن جميع أدلتهم.

وهذه المسألة أصلٌ عظيم في الفقه، وعليه مسائلُ كثيرة، وقد وَقعت الإشارة إلى بعضها في أثناء المسألة، وباقي المسألة معروفة، وقد ذكرت في خلافيات الفروع، فاقتصرنا على ذلك، والله أعلم.

فصل

وإذا ثبت القولُ بدليل الخطاب فنقول: الخطاب [يتقيد] بسبعة أنواع.

الشرط، والغاية، والصفة، والحال، والاسم، والعين، والعدد.

فأما تعليقه بالشرط: فهو ما دخل عليه أحد الحرفين (إن) و (إذا).

فإن؛ كقوله: إن [دخلَ] زيدٌ الدار فأكرمه.

وإذا ؛ كقوله: إذا دخلَ زيدٌ الدار فأكرمه.

وهما حرفا شرط يثبت الشرط بكل واحدٍ منهما ويتعلقُ الحكم بوجوده وينتفي بعدمه على السواء، وإنما يختلف الحرفان في التحقيق والشك، فـ(إن) تستعمل في من لا يتحقق دخوله، و(إذا) تستعمل في من تحقق دخوله.

وأما الغاية؛ فهي بلفظ حتى، وهي كقوله: أكرم زيداً حتى يقوم، فيستحقّ الكرامة قبل قيامه، ولا يستحقها بعد قيامه.

والفرق بين الغاية والشرط: أنَّ حكم الغاية يتعلَّق بها قبل وجودها، وحكمَ الشرط يتعلق به بعد وجوده.

وأما الصفة؛ فالتعليق بالصفة إنما يكونُ فيما تختلف أوصافه، وأقلُّه أن يكون ذا وصفين، فإذا علَّق الحكم بإحدى صفتيه؛ كان نصُّه موجباً لثبوت الحكم مع وجودها، ودليلُه موجباً لانتفاء الحكم عند عدمها.

وإذا قُرن بالحكم المعلَّق بالصفة حكمٌ مطلق؛ فقد اختلفَ قول الشافعي في دليل المقيد بالصفة هل يصير مستعملاً في المطلق؟ على قولين.

ومثاله: قول الله تعالى ﴿إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾[1] فكان نصُّه أن لا عدةَ على غير المدخول بها، ودليلُه: وجوب العدة على المدخول بها، ثم قال ﴿فَمَتِّعُوهُنَّ﴾ فهل يكون إطلاق المتعة معطوفاً على العدة في اشتراط الدخول فيها؟ على قولين:

أحدهما: أنه تصير المتعة بالعطف على العدة مشروطةً بعدم الدخول.

والقول الثاني: أن قوله تعالى ﴿فَمَتِّعُوهُنَّ﴾ لا يتقيد بما تقدم[2].

---

(١) سورة الأحزاب: ٤٩.

(٢) هذه المسألة تفرد بذكرها أبو المظفر رحمه الله، وفيها نظر إلى الخلاف الفقهي في حكم المتعة بعد التسمية والدخول، فذهب الشافعي في الجديد إلى الوجوب لعموم قوله تعالى: **(وللمطلقات متاع بالمعروف)** ولأن ما سُلم لها في المهر هو في مقابلة منفعة البضع لا في مقابلة العقد والطلاق.
وذهب أبو حنيفة والشافعي في القديم إلى عدم الوجوب، لأن المتعة إذا كانت تسقط بسبب وجوب نصف المهر قبل المسيس، فلأن تسقط إذا وجب جميع المهر أولى، هذا، وثمة قول ضعيف للشافعي بوجوب المتعة حتى لمن وجب لها نصف المهر، وقد قواه التقي السبكي لظاهر الآية، واستبعده=

فصل

وإذا علق الحكم بالصفة في نوع من جنس وأُجريَ حكمه في جميع الجنس قياساً؛ مثل قوله عليه السلام "**في سائمة الغنم زكاة**"، وقد قيس عليها سائمة الإبل والبقر. والكلُّ جنس النعم، فقد اختلف أصحاب الشافعي [في] [1] **أن دليل الخطاب هل يكون مستعملاً في نوع النص أو في جميع الجنس؟** على وجهين:

أحدهما: يكون مستعملاً في نوع النص دون الجنس، فيكون دليلُ هذا الخطاب موجباً سقوط الزكاة في معلوفة الغنم على الخصوص، ويسقط في معلوفة الإبل والبقر بدليل آخر.

والوجه الثاني: أنه يُستعملُ دليلُه في جميع الجنس؛ لأنه لما أُلحق جميع جنسه بالنوع قياساً وجب أن يُستعملَ دليلُه في جميع الجنس قياساً[2].

وأما تقييد الخطاب بالحال؛ كقوله تعالى ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِ﴾[3].

والحالُ كالصفة في ثبوت الحكم بوجودها وانتفائه بعدمها، فيكون نصه مستعملاً في الإثبات، ودليلهُ مستعملاً في النفي مثل الصفة.

وأما تعليق الحكم بالاسم؛ فهو ضربان:

=الجويني.
قلت: والظاهر في المسألة التي ذكرها أبو المظفر هو القول الأول، ضرورة أن الحكم بسقوط العدة مبني على الطلاق قبل المسيس، فما عُطف عليه يكون كذلك، والله أعلم. (نهاية المطلب ١٣/ ١٨١، قليوبي وعميرة ٣/ ٢٩١، مجمع الأنهر ١/ ٣٥١).

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) والأول هو الصحيح، وعلله الشيخ أبو اسحق بأن الدليل نقيض النطق، فإذا اقتضى النطق الإيجاب في سائمة الغنم وجبَ أن يقتضي الدليل نفيها عن معلوفة الغنم، وبه قال الشيخ أبو حامد والرازي وسُليم، والوجه الآخر ضعيف، وممن اختاره أبو الحسن السهيلي. (اللمع ص ١٠٧، المحصول ص ٣٤٤، البحر ٤/ ١٦).

(٣) سورة البقرة: ١٨٧.

أحدهما: اسم مشتقٌّ من معنى؛ كالمسلم، والكافر، والقاتل، فيكون ما عُلق به من الحكم جارياً مجرى تعليقه بالصفة في استعمال دليله في قول جمهورِ أصحاب الشافعي رحمه الله.

وقال بعضهم: يُنظر في الاسم المشتقّ، فإن كان لمعنى اشتقاقه تأثيرٌ في الحكم استعمل دليل خطابه؛ لأن ما لا يؤثِّر في الحكم لا يكون علة في الحكم.

والضرب الثاني: اسم لقب غير مشتقٍّ من معنى؛ كالرجل والمرأة وأشباه ذلك، فمذهبُ الشافعي أنَّ دليلَ خطابه غير مستعمل، وعند أبي بكر الدقاق أنه مستعمل[1]، وقد بيّنّاه.

وأما تعليق الحكم بالأعيان؛ كقوله: في هذا المال الزكاة، وعلى هذا الرجل الحج، فدليل خطابه غير مستعمل، ولا يدل وجوب الزكاة في ذلك المال على سقوطها عن غيره، وهذا عندنا مثل تعليق الحكم بالاسم .

وأما تعليق الحكم بالعدد؛ فدليلُه مستعمل، وهو مثل تعليق الحكم بالصفة [2]،

---

(١) يُشكل على ما ذكره أبو المظفر رحمه الله من منع الاستدلال بمفهوم اللقب غير المشتقِ مطلقاً: استدلال الشافعية على تعيُّن التراب للتيمم بقول النبي ﷺ (جُعلت لنا الأرض مسجداً وتربتها طهوراً)، فهذا استدلالٌ بلفظه (التربة) وهي اسم لقب غير مشتق، فالأحسنُ ما ذكره القاضي أبو الطيب من أنه متى انتقل الخطاب من الاسم العام إلى الاسم الخاص أفاد المخالفة، فلما ترك الاسم العام، وهو الأرض، إلى الاسم الخاص، وهو التربة، جُعل دليلاً، وقد استحسن ذلك المجد بن تيمية وذكر أن مفهومات اللقب التي جاءت عن الإمام أحمد لا تخرج عن ذلك لمن تدبَّرها. (انظر: البحر ٤/ ٢٧، المسودة ٢/ ٦٨٤).

(٢) فالخلاف في مفهوم العدد كهو في مفهوم الصفة سواء بسواء، لأن العدد فرد من أفراد الصفة وأدلته كثيرة، منها: (استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم) (فاجلدوهم ثمانين جلدة) وقول النبي ﷺ (إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا) وقوله (خمس رضعات معلومات يحرمن)، فهذه الأدلة دالة على لزوم الأخذ بالعدد، دون زيادة أو نقصان، وهو معنى القول بمفهوم العدد، فالعجب من الإمام النووي! حيث تكرر نفيه الاعتداد بمفهوم العدد غير مرة في شرحه لصحيح مسلم، بل قوله: إنه باطل عند الأصوليين! فهذه زلة من الإمام النووي رحمه الله، لا ينبغي لطالب العلم الاغترار بها.
وقد نبه على هذا الوهم الإمام ابن الرفعة، وقال: لعله سَبَق الوهم إليه من اللقب.
(انظر: رفع الحاجب ٣/ ٥٣٢، والبحر ٤/ ٤١).

فهذا تمام الأنواع التي ذكرناها.

واعلم أنَّ كثيراً من أصحاب أبي حنيفة جعل مفهوم الشرط حجةً، وإليه ذهب الكرخي ومن تبعه.

وأبى بعضهم، وقال: حكمُ ما وراء الشرط موقوفٌ على الدليل.

وقال أبو زيد في الأصول التي عملها حين ذكر مذهب الشافعي: وقال علماؤنا: انتفاء المعلق حال عدم الشرط لا يفهم من التعليق بل يبقى على ما كان قبل ورود النص[1].

فقد حكى [هذا] عن جميع أصحابه، وليس على ما زعم، بل هو قولُ بعضهم على ما ذكرناه.

قالوا: وحاصلُ الخلاف يرجعُ إلى أنَّ **الشرط هل يمتنعُ به انعقاد علة الحكم أو لا؟**

قالوا: فعندنا الشرط يمنع انعقاد العلة، وعندهم لا يمنع، فإذا لم يكن الشرط عندهم مما يمتنع به انعقاد العلة كانت العلة موجودة، وكانت موجبة للحكم، فالشرط منع وجود الحكم.

قال: وعندنا لما كان الشرطُ مما يمتنع به انعقاد العلة لم تكن العلةُ موجودةً حتى توجب الحكم، فلم يُتصوَّر منعُ الحكم بالشرط[2].

---

(١) تقويم الأدلة ص ١٤١.

(٢) وافق البزدوي أبا زيد على بناء مسألة مفهوم الشرط على هذه المسألة، وأباه بعض الحنفية بقوله: إن مسألة مفهوم الشرط مسألة لغوية، حاصلها: هل يدل الشرط لغةً على انتفاء الحكم عند انتفائه أو لا؟ وهذه الخلافية شرعية، فإن الحاصل أن الذي جُعل سبباً شرعاً هل تبطل سببيته شرعاً بالشرط والتعليق أم لا؟ وأيده صاحب الفواتح بقوله: لو سُلم بطلان السببية كما هو مزعوم الحنفية فلا يوجب نفي مفهوم الشرط، فإن النزاع باق بعد، فإنه وإن لم يكن الجزاء سبباً للحكم وأن ينتفي عند عدم الشرط لانتفاء السبب، فهل يدل هذاً التركيب لغةً على الانتفاء أو لا؟ وكذا لو سلم عدم بطلان السببية وانتفاء الحكم يمنع الشرط، فلا يلزم أن الشرط دالٌّ لغةً على انتفاء الحكم بل يجوز أن يكون انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط أصلياً، ويكون بقاؤه لوجود المانع، ولا ينفع الذهاب إليه، وذكر أيضاً أن بطلان السببية جار في الإنشاءات التي جُعلت أسباباً شرعاً، ومسألة مفهوم الشرط تعم كل تعليق، خبراً كان أم إنشاءً. (فواتح ١/ ٤٢٣) قلت: ومناقشة الحنفية في قولهم هذا مما تفرد=

ودليلهم:

قالوا: التعليق دخلَ في السبب لا في الحكم؛ فإن السببَ قوله (أنتِ طالق) والتعليق دخل فيه؛ فإن قوله (أنتِ طالق) تطليق، وقد علقه بدخولِ الدار، ألا ترى أنه قد قصَد التطليق عند دخول الدار لا في الحال؟ وهذا لأنه جعلَ التطليق جزاءَ دخول الدار، والجزاءُ عند أهل اللغة يتعلق وجودُه بوجود الشرط، فإنَّ من قال لغيره: إن أكرمتني أكرمتك، أو قال: أكرمُك إن أكرمتني، فإنه علَّق التزام إكرامِه بإكرامِ صاحبه، كذلك ها هنا جعلَ التعليق جزاءَ دخول الدار، فعلق وجودَ التطليق بوجود دخول الدار، فيكون التعليق على العدم قبل دخول الدار، فدل أن الشرط امتنع به انعقاد العلة.

ببينة: أنه إذا دخل الشرطُ على الإطلاق وعلَّقه؛ منعَ تعلُّقُه وصولَه إلى محله، والعلة الشرعية لا تصير علة إلا بوصولها إلى محلها، ولا تصير علةً إذا قصُرت عن محلها.

وهذا بخلاف البيعِ على أن البائعَ بالخيار، أو على أنَّ المشتري بالخيار، فإن كلمة (على أن) وإن كانت كلمةَ شرطٍ لكنَّ عملها خلافُ عملِ كلمة التعليق وهي كلمة (إن)، فإنك إذا قلتَ: أزورُك إن زرتني؛ كنتَ معلِّقاً وجود زيارتك بزيارة صاحبك، وإذا قلت لصاحبك: أزورك على أن تزورني؛ كنت معلقاً زيارة صاحبك بزيارتك، وتكونُ زيارتك سابقةً على زيارة صاحبك.

وإذا كان عملُ كلمة (على أن) خلاف عمل كلمة (إن) فلا توجب كلمةُ (على أن) تعليق نفس البيع، بل توجب تعليقَ أمرٍ آخر هو مطلوبٌ من البيع وهو الملك، فيتعلقُ حكم البيع- أعني الملك- بالاختيار، وأما نفس البيع فانعقدَ في الحال.

يدل عليه: أنَّ في مسألتنا دخلتْ كلمةُ الشرط على السبب؛ لأنه قال: إن دخلتِ الدار فأنت طالق، وفي البيع لم تدخلْ كلمةُ شرط على السبب، إنما نجزَ البيع تنجيزاً ثم

=به-على حد علمي- كتاب القواطع.

أثبت لنفسه فيه خياراً، وحكمه على ما عُرف في الشرع لامتناع اللزوم وعدم الملك.

وقد قال في تقويم الأدلة: قوله لعبده: إن دخلتَ الدار فأنت حر، فلا حريةَ قبل الدخول؛ لانعدام العلة، لا لأن الشرطَ نفاها بعد وجود سببها؛ لأن قوله (أنت حر) كما لا يعملُ حتى تتم الصيغة بقوله (أنت حر) لا يعمل حتى يجد محلاً صالحاً للتحرير، فإنه لو أضافه إلى ميتة أو بهيمة لغا، فقوله (إن دخلت الدار) منعَ وصول هذا الإيجاب إلى العبد؛ لأنه معلق بالدخول فلا يصل إليه قبل وجوده، كالقنديل المعلق بحبل لا يكون واصلاً إلى الأرض، وإذا لم يصل إلى محله لم يصرْ قوله (أنت حر) علةً، بل كان بغرض أن يصير علةً بالوصول إليه عند وجود الشرط؛ كالرمي لا يكون سبباً للقتل قبل وقوع السهم في المرمي، ولكنه بغرضِ أن يكونَ علةً إذا وصل إلى محله[1].

وحرفهم في هذا: هو أن الشرطَ يحولُ بين العلة ومحلها، فلا تصيرُ معه علة؛ لأنه داخلٌ على أصل العلة لا على الحكم، بخلافِ شرط الخيار والأجل، فإنهما يدخلان على الحكم على ذكرنا، ولهذا لو حلفَ أن لا يبيعَ فباعَ بأجلٍ أو بشرطِ الخيار يحنث، ولو حَلفَ لا يطلِّق فقال لها: أنتِ طالق إن دخلتِ الدار؛ فإنه لا يحنث.

قال: ولهذا جوَّزْنا تعليقَ الطلاق بالملك؛ لأنه ليسَ بطلاق ما كان معلقاً بالشرط غير واصل إلى المرأة على ما ذكرنا، وإنما هو يمين، ويصيرُ طلاقاً عند الشرط، فاعتبر بالملك حينئذ؛ لأن الملك – أعني ملك النكاح- شرط الطلاق لا اليمين، بل محل اليمين هو الذمة، مثل اليمين بالله.

قال: ولهذا الأصل لا يجوزُ تعجيل الكفارة قبل الحنث؛ لأن اليمينَ سبب الكفارة بشرط الحنث، فقبل الشرط لا يكون سبباً، ويكون ابتداء وجوب الكفارة حين الحنث، فلا يتصور الأداء [قبله، كما لا يتصور][2] قبل اليمين، وكما لا يتصور تعجيل الصوم.

---

(١) تقويم الأدلة ص ١٤٣.
(٢) زيادة من التقويم.

قال: وفرقُهم بالبدني والمالي ساقط؛ لأن الكفارة عبادة، والعبادةُ عبارةٌ عن فعل العبد ماليا [كان] أو بدنياً، وإنما يختلفُ محل الفعل، فالمالي ما يكون محلُّ فعله المال، والبدني ما يكون محل فعله بدنه، وأما الواجب؛ ففعلٌ من العبد في الحالين بإيجاب الله تعالى.

قال: وهذا بخلاف ديْن العباد الذي يجبُ عوضاً؛ لأن الواجبَ هناك هو المال والتسليم لبعض الواجب، لأن المستحقّ لصاحبه مالٌ بإزاء حقه، وليس المستحق لصاحبه فعلاً؛ لأنه لا حق للعبيد في فعل العبيد، وأما الباري عزَّ اسمه فما استحق على العبد إلا العبادة، وهي فعل يفعلها العبد.

قال: وعلى هذا الأصل نقول في قوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾[1]: إن اللهَ تعالى أباح نكاحَ الأمة عند عدم الطول وما حرَّمه عند وجوده، بل لم يذكرْه أصلاً، فاستبيحَ نكاحها في هذه الحالة بسائر الآيات، فصار نكاح الأمة حالَ وجود الحرة حلالاً بالآيات المطلقة للنكاح، [وحال عدم طول الحرة حلالاً بالآيات المطلقة للنكاح] وهذه الآية أيضاً، ويجوز أن تكون حلِّية الأمة معلقةً بوصفينِ وبعلتينِ وبعللٍ كثيرة، ألا ترى أن الرجلَ يقول لآخر: أعتقْ عبدي إن دخل الدار، ثم يقول: أعتق عبدي إن كلم زيداً ودخل الدار؟ فيصح، ولو دخل الدارَ فأعتقه، كان جائزاً، ولو كلم زيداً ودخلَ الدار فأعتقه، كان جائزاً أيضاً بالأمرين جميعاً، فيصحّ الإعتاق بعلة أو علتين[2].

وذَكر كلاماً طويلاً ومسائلَ من الفروع على عادته من الاستشهادِ بالفروعِ على الأصول، تركْتُ ذلك لطوله، ولأن الفائدة فيما حكيته.

وأما دليلنا:

فندلّ أولاً على أن الشرطَ يمنعُ من ثبوت الحكم عند عدمه على كل حال.

---

(١) سورة النساء: ٢٥.
(٢) تقويم الأدلة ص١٤٣- ١٤٤.

إنَّ قولَ القائل لعبده: ادخلِ الدار إن دخلَها عمرو، معناه: أن الشرط في دخولك دخولُ عمرو، أو قال: سافرْ إن سافر عمرو، وكذلك إذا علّق الطلاق أو الإعتاق بالدخول، لكن صوَّرْنا في خطابه لعبده لأنه أظهر.

ولو قال لعبده: شرطُ دخولك الدار دخولُ عمرو، أو قال: شرطُ سفرك سفرُ عمرو؛ علمْنا أنه لم يوجبْ عليه [دخول الدار مع فقدِ دخول عمرو، ولا أوجبَ عليه] السفرَ مع فقد سفر عمرو.

ببينة: أن الشرطَ هو الذي يقفُ عليه الحكم، فلو ثبتَ الحكمُ مع عدمِه لكان كلّ شيء شرطاً في كل شيء، حتى يكونَ دخولُ زيدٍ الدارَ شرطاً في كونِ السماء فوق الأرض، وإن وُجد ذلك مع عدم الدخول.

والدليل على أنّ المعقول من الشرط ما ذكرناه: أن يعلى بن منية[1] سألَ عمر ابن الخطاب فقال: ما بالنا نقصر وقد أمنَّا؟ فقال: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ فقال: "**صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته**"[2]، فلو لم يُعقل من الشرط نفي الحكم عما عداه لم يكن لتعجبهما معنى.

فإن قيل: يجوز أنهما إنما تعجَّبا لأنهما علما من الآيات الواردةِ في الكتاب وجوبَ الإتمام، وأنَّ حالَ الخوف مستثناةٌ من الآيات، والباقي ثابتٌ على الأصل في الإتمام، فلهذا تعجبا.

والجواب: أنَّ هذا كلَّه زيادات، وللعلماء كلامٌ كثيرٌ في أنَّ الأصلَ كيف كان في الصلاة، وقد قالت عائشة – رضي الله عنها-: "**كانت صلاة السفر والحضر ركعتين ركعتين، فأُقرَّت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر**"[3] وقد قيل غيرُ هذا،

---

(١) كذا في الأصل، وهو نفسه الصحابي المشهور يعلى بن أمية، ومنية، بضم الميم وسكون النون هي أمه، وقيل: هي أم أبيه، جزم بذلك الدارقطني، وذكر أنها منية بنت الحارث، وهي جدة الزبير بن العوام. (الإصابة ٦/ ٦٨٥).

(٢) رواه مسلم (٦٨٦) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٣) رواه البخاري (٣٥٠) ومسلم (٦٨٥) من حديث عائشة رضي الله عنها.

وإذا اختلفت الرواياتُ في هذا فكان التعجبُ مما صرَّحَتْ به الآيات، وهو شرط الخوف في القصر ثم القصر مع الأمن، فكان الاستدلال قائماً.

واحتج أبو زيد لنا وقال: إنَّ تعليق الحكم بالشرط ينفيه عما قبلَه ويعدمُه، على اعتبار أنه لولاه كان موجوداً، ألا ترى أنَّ قوله لعبده (أنت حر) يوجبُ وجودَ الحرية صفة للعبد؟ فإذا قال: (إن دخلت الدار) وتعلق به العتق، أوجبَ إعدامَه عن محله ونفيه مع وجود قوله (أنت حر)، فثبت أنَّ التعليقَ كما يوجبُ الوجود عند الشرط يوجبُ النفيَ عما قبله.

وكذلك التعليقُ الحسي؛ فإن تعليقَ القنديل بحبلٍ بسماءِ البيت يوجب وجودَه في الهواء، ونفيَه عن الأرض والمكان الذي يكون فيه لولا العلقة.

وليس الشرطُ كالعلة؛ فإن العلة يتعلق بها ابتداءُ ثبوت الحكم، والعدمُ قبل أولية الوجود لا يكون بعلة الوجود ولكن بانعدام علة الوجود، فلم يكن من حكمِ العلة إلا وجود الحكم عندها، فإنه السبب لابتداء الوجود، والتعليقُ لتغيير حكم الوجود بعد وجود سبب الوجود، فجرى مجرى الأصل. هذا كلامه[1].

ويقال أيضاً: إنَّ الشرط لا يؤثر في العلة، إنما يؤثر في حكم العلة؛ فإنَّ من قال لامرأته: (أنت طالق إن دخلت الدار) فقوله (إن دخلت الدار) لا يؤثرُ في قوله (أنت طالق) إنما يؤثّر في حكمه ولا يمنع ثبوته؛ فإنَّ قوله (أنت طالق) ثابتٌ مع الشرط كما هو ثابتٌ بدون الشرط، ولكنَّ حكمه لا يثبت لأجل الشرطِ، فكان أثرُ الشرط في منع حكم العلة لا في نفس العلة.

والدليل عليه: أنه لو لم يقترنْ به الشرط يثبتُ حكم العلة، وقوله (أنت طالق) ثابتٌ في الصورتين، ولكن الحكمَ ينعدمُ عند وجود الشرط ويثبت عند عدمه، فثبت أنَّ عمل الشرط في الحكم فحسب.

---

(١) تقويم الأدلة ١٤١ – ١٤٢.

وتحقيق هذا الفصل هو[1]: أنَّ سبب الطلاق قوله (أنت طالق)، وقد وُجد هذا بصورته، سواءٌ وصلَ به قوله (إن دخلت الدار) أو لم يصِلْ، وكلمة (إن) يجوز أن تدخلَ على السبب فتعلّقه كما قالوا، ويجوز أن تدخلَ علَى الحكم فيكون عمله تأخير الحكم.

والدليل على جواز ذلك: أنه كما يجوزُ أن يكون معنى قوله (إن دخلت الدار فأنت طالق) سبباً، يجوز أن يكون المعنى: إن دخلت [الدار] أنتِ طالِق وقوعاً ونزولاً، لأنَّ النازل في المحل والواقع قوله (أنت طالق)، ألا ترى أنَّه إذا اتصلَ الحكم بالسبب تكون هي طالقاً من حيث الوقوع، وإذا لم يتصلْ وتعلق بالدخول تكون هي طالقاً من حيث التسبيب؟

والحرف على هذا: أنَّ المعلَّق يكون الطالقية نزولاً لا الطالقية تسبيباً، فثبتَ قطعاً أنه يجوز أن يدخل الشرط على الحكم، ويجوز أن يدخل على السبب. فنقول: دخولُه على الحكم لمنعه أولى؛ لأن قوله (أنت طالق) كلمةٌ مستقلةٌ صحيحةٌ لثبوت التطليق، أو لثبوت الطلاق عند الإطلاق واتصال حكمه به، ألا ترى أنه لو لم يعلّقه بالشرط ثبت كلاهما؟ فإذا وصل بالشرطِ فإنما منعْنا الحكمَ لضرورة الشرط، ولا ضرورةَ في منع السبب وانعقاده علة، فانعقد السببُ وتأخرَ الحكم.

ولأن الطلاقَ عقدٌ شرعي له حكم، وقد وجدْنا في أصول الشرع وجودَ عقدٍ بصورته وتأخّر حكمه، ولم يجزْ في أصول الشرع وجودُ عقدٍ بصورته وتأخر العقد عنه، وهذا لأن عقَد التطليق قوله (أنتِ طالق) مضافاً إلى محل النكاح، فإذا وُجد وتحقَّق فكيف يحكم بتأخره؟ نعم يجوزُ أن يتأخر حكمه لأنه لم يوجد، فأما تأخر عقد الطلاق مع وجوده بصورته من أهلِه في محلّه فمحال.

وخرج على هذا قوله (إن أكرمتني أكرمتك) لأنه لا يُتصوَّر دخوله إلاَّ على الإكرام فحسب، وها هنا يُتصور دخولُه على الحكم لا على السبب، وهذا لأن

---

(١) في الأصل: وهو!

الإكرامَ شيءٌ واحد، فلا بدّ إذا عُلق بشيء أن يتأخر، فأما ها هنا، فإن هذا عقدٌ شرعيٌّ له حكم، فيجوز أن يدخل على الحكم، فيتأخر ويتنجز العقد.

وقد ذكرْنا هذا الفصل في خلافيات الفروع، وأجبْنا بجواباتٍ مقنعةٍ واقعة، والذي ذكْرناه هنا جوابٌ برهاني في غاية الوضوح.

وقولهم: إنَّ الطلاق ما ينزل في محله.

قلنا: اتصالُ العقد بالمحل بصورةِ قوله (أنت طالق)؛ فبقوله (أنتِ) اتصلَ اللفظُ بالمحل، وهذا يكفي للاتصال سبباً، وأما الاتصالُ وقوعاً ونزولاً فيكون عند الشرط.

والمسائلُ مبنية على هذا الأصل، وقد عُرف في الخلافيات، فلا يحتاج إلى الإعادة ها هنا، والله أعلم [ومنه المعونة والتأييد].

القولُ في البيان والمجمل والمبين
وما يتصل بذلك ويتفرع عليه

قال أبو بكر الصيرفي: البيان: إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلى حيّز التجلي.

وذكر الشافعي البيان في (الرسالة) وقال: البيان اسمٌ جامعٌ لأمورٍ متفقةِ الأصول متشعبةِ الفروع [1].

واعترض عليه أبو بكر بن داود وقال: البيانُ أبينُ من التفسير الذي فسَّره.

وهذا لا يصح؛ لأن الشافعي – رحمه الله – لم يقصدْ بقوله حدَّ البيان وتفسيرَ معناه، وإنما أراد به: أنَّ البيان اسمٌ عامٌّ جامعٌ لأنواع مختلفة من البيان، فهي متفقةٌ في أنَّ اسم البيان يقع عليها، ومختلفةٌ في مراتبها، فبعضُها أجلى وأبينُ من البعض، لأنَّ من البيان ما يُدرك معناه من غير تدبرٍ وتفكر فيه، ومنه ما يحتاج إلى تدبر وتفكر فيه، ولهذا قال النبي ﷺ : **"إنَّ من البيان لسحراً"** [2] فأخبر أنَّ بعضَ البيان أبلغ من البعض.

ويدل على ذلك: أنَّ الله تبارك وتعالى خاطَبَنا بالنص والعموم والظاهر ودليل الخطاب وفحواه، وجميع ذلك بيان، وإن اختلفت مراتبها.

وقال أبو بكر بن الدقاق: البيان هو البيان الذي تتبينُ به العلوم.

وقيل: إنَّ البيان هو الأدلة التي تتبين بها الأحكام، وبهذا قال الأشعري والجبائي.

واختار القاضي أبو الطيب الطبري الحدَّ الذي ذكره أبو بكر الصيرفي.

وقد اعتُرض عليه من وجهين:

أحدهما: أنَّ البيانَ المبتدأَ من قبل الله تعالى لا يدخل تحت هذا الحد وإن كان بياناً؛ فإنه ربما وردَ من الله تعالى بيانٌ لما لم يخطرْ ببالِ أحد، فلا يكون مخرجاً للشيء من

---

(١) الرسالة ص ٢١.
(٢) رواه البخاري (٥١٤٦) من حديث ابن عمر، ومسلم (٨٦٩) من حديث عمار بن ياسر رضي الله عنهما.

حد الاشتباه إلى حد التجلي.

والثاني: أنَّ لفظَ البيان أظهرُ من قوله: إنَّه إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي، ومن حقّ الحدّ أن يكون أظهر من المحدود.

وقد قال القاضي أبو الطيب: ما كان إيضاحاً لمعنى وإظهاراً له فهو بيانٌ له، وما لا يكون كذلك فلا يكون بياناً، والذي بينهُ الله تعالى ابتداءً إيضاحٌ لما جهله الناس ولما لم يتبينوه، فيجوز أن يدخلَ تحت حدِّ البيان.

والذي قالوا: إنه أغمضُ من البيان المعروف، فليس بشيء؛ لما ذكرناه من دليله.

وحكى القاضي أبو الحسن الماوردي عن جمهور الفقهاء أنَّ البيان: إظهارُ المراد بالكلام الذي لا يُفهم منه المراد إلا به.

وهذا الحدُّ أحسن من جميع الحدود؛ لأنَّ البيان في اللغة هو الظهور والكشف، من قولهم (بان الهلال) إذا ظهر، و (أبان ما في نفسه) إذا أظهر.

ويُعترض على الحدِّ الذي ذكره المتكلمون، فيُقال: إنَّ الله تعالى قد قال: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1]، والكتابُ دليل، فدلت الآية أنَّ البيان غير الدليل.

وقول أبي بكر الدقاق في الحدِّ حسنٌ أيضاً.

وإذا عرْفنا الحد؛ فاعلم أنَّا ذكرنا أنَّ النص، والظاهر، والعموم، ودليل الخطاب، والفحوى، كل هذا بيان، وقد ذكرنا من قبل حد العموم وحدّ دليل الخطاب وفحواه.

فنذكر الآن معنى النص والظاهر، وحدَّهما، فنقول:

النص: ما رُفع في بيانه إلى أقصى غايته، ومنه: منصةُ العروس، ترتفع عليها على سائر النساء وتنكشف لهنّ بذلك.

---

(١) سورة النحل:٤٤

ومنه: ما رُوي عن رسول الله ﷺ أنَّه كان يسير العَنَق فإذا وجدَ فجوةً نص[1]، معناه: رفع في السير على ما كان يسير من قبل.

ومنه: قول امرئ القيس:

وجيدٍ كجيد الريم ليس بفاحش إذا هي نصَّته ولا بمعطَّل

وقال القاضي أبو حامد: النص: ما تعرَّى لفظه عن الشركة ومعناه عن الشبهة.

وقيل: ما استوى ظاهره وباطنه.

وقيل: كل لفظٍ مفيدٍ لا يتطرق إليه تأويل.

والألفاظ قريبٌ بعضُها من بعض، والأول حدٌّ حسن، والأولُ عندي هو الأولى.

واعترضَ بعضهم على ذكر اللفظ وقال: الفحوى نصٌّ وليس بلفظ، ونحن نقول: إنَّ الفحوى ليس بنصٍّ، ولكنه مقتضى النصّ.

وقد ذكر أبو زيد من أربعاته التي يذكرها في أصوله، ويقصدُ إيرادَ أربعةِ أوجهٍ في كلِّ فصلٍ يذكره، إيرادَ من لا ينظر إلى معنى وإنما ينظرُ إلى صورة عددٍ يورده، ويكون قصدُه بلوغ العددِ المقصود لا غير! فقال في أقسام الثابت بالظاهر دون القياس والرأي:

هذه الأحكام أقسام أربعة: الثابتُ بعين النص، والثابتُ بدلالة النص، والثابتُ بإشارة النص، والثابت بمقتضى النص، وزاد غيرهُ فقال: والثابت بضمير النص.

فالثابتُ بعين النص يكثر.

وأما الثابت بدلالة النص، فذكرَ قوله تعالى ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾[2] فثبتَ من دلالة النص ملكُ الكفار أموال المسلمين؛ لأنه جعلَ لهم أموالاً ثم سمّاهم فقراء، والفقيرُ هو عديم الملك، لا البعيدُ من الملك؛ لأنه ضدٌّ

---

(١) رواه البخاري (١٦٦٦) من حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه.
(٢) سورة الحشر: ٨.

الغني، والغني: مَن ملك، لا من أصابه بيده.

قال: وكذلك قولُه ﴿ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ﴾[1] فيه دلالةٌ على أنَّ أقلَّ مدة الحمل ستة أشهر، وقد اختصَّ بفهمهِ عبدُ الله بن عباس - رضي الله عنهما - .

وكذلك قولُه تعالى ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ﴾[2] فيه دلالةٌ على أن الجنابة لا تضادّ الصوم؛ لأنه تعالى أباحَ الجماع إلى مدةِ الصباح ثم أمرَه بإتمام الصوم، ومن ضرورةِ إباحةِ الجماع إلى مدة الصباحِ وجودُ الجنابة بعد الصبح، وذكر من هذا الجنس مسائل.

وأما إشارةُ النص؛ فهو قوله تعالى ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾[3] فيه دلالةٌ على تحريم الشتم والضرب.

وكذلك قولُه تعالى ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾[4]. فلما أوجبَ القضاءَ إذا أفطرَ بعذر، ففيهِ دلالةٌ أنه إذا أفطر بغير عذرٍ يوجبُ عليه القضاء.

وكذلك ما رُوي أنَّ ماعزاً زنا فرجم، صارَ رجمُ ماعزٍ ثابتاً بالنص، ورجْمُ غيره ثابتاً بدلالة النص.

وذكر أمثلةً لهذا أيضاً؛ منها: الأكلُ مع الوطء في نهار رمضان، وغيرُ ذلك، وخرَج عليه مسألةُ اللواطة مع الزنا، وذكر أنها دونه، ومسألةُ القتل بالمثقل، وذكر أنه دون القتل بالسيف.

وهذه أشياء قد ذُكرت في خلافيات الفروع وقد تكلّمنا على ذلك.

قال: وأما الثابت بمقتضى النص؛ فهو زيادة على النص لا يتحقق معنى النص

---

(١) سورة الأحقاف: ١٥.
(٢) سورة البقرة: ١٨٧.
(٣) سورة الإسراء: ٢٣.
(٤) سورة البقرة: ١٨٤.

بدونها، فاقتضاها النص حتى يتحقق معناه ولا يلغو، وصار المقتضى مضافاً إلى النص مثل حكمه.

وشبَّه هذا بشراء الأب؛ فإنه إعتاقٌ حكماً وإن لم يوجب العتقَ بنفسه بل بزيادة الملك، ولكن لما ثبتَ الحكمُ بالشراء؛ صارَ حكمه - وهو العتق مع الملك - حكمَينِ للشراء.

قال: وهذا لا خلافَ فيه، وهو أيضاً مثل قوله (أعتقْ عبدَك عني على ألف) فالملكُ بمقتضى هذا النص.

ثم إنه ذكر أنه لا عمومَ للمقتضى.

قال: وعند الشافعي – رحمه الله- له عموم.

واحتج لنفسه وقال: المقتضى ساقطٌ من النصِّ نفسه في الأصل لا حكمَ له، وإنما أثبتنا ضرورةَ أن يصيرَ الكلام مفيداً، فإذا ثبت بقدرِ ما صار به الكلام مفيداً زالت الضرورة فسقط ثبوته، كالميتة، حكمُها الحرمة في الأصل والحلّ يثبت ضرورةً، فيقدَّر بقدرها، وهو قدر سدِّ الرمق دون ما سواها من التموُّل والحمل والشبع [1].

ونحن نقول: إنَّ المقتضى يجوز أن يُدَّعى فيه العموم، لأنه ثابتٌ ضرورةً فصار كالثابت نصاً [2].

---

(١) تقويم الأدلة ص ١٣٠ – ١٣٦.

(٢) قد يظن أن ثمة تناقضاً بين قول أبي المظفر رحمه الله هنا بعموم المقتضى، وما مضى من نفي عموم المقتضى، والحق أنه لا تناقض، لأن بحث أبي المظفر هناك هو: هل تقدر جميع المقتضيات أم واحد منها؟ أما هنا، فالكلام في أنه بعد ثبوت المقتضى الصحيح هل يُحمل هذا المقتضى على عمومه أم لا؟ وهذا بيِّنٌ من سياق الكلام.
لذلك فقد فرق الزركشي في تسمية المسألتين، فسمَّى الأولى (المقتضي) بكسر الضاد، وهو اللفظ الطالب للإضمار، وسمى الثانية (المقتضى) بفتح الضاد، وهو ذلك المضمر نفسه، هل نقدره عاماً، أم نكتفي بخاص منه؟ وقال الشربيني مؤيداً تلك التفرقة: المقتضي بكسر الضاد اسم فاعل، فإذا كان هناك تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل منها فلا عمومٍ له في مقتضاه، فلا يقدر الجميع، بل واحد بدليل، فإذا لم يوجد دليل يتعين لأجله أحدها كان مجملاً بينها، وأما المقتضى بالفتح إذا تعين بدليل فهو كظهوره، إذ لا فرق بين الملفوظ والمقدر في إفادة المعنى، إن كان ظاهره عاماً فهو عام،وإلا فلا=

ونقول: كل ما يمكنُ طلبُ فائدة العموم منه يجوز أن يُطلب، لأن الاختصارَ والحذفَ عامٌ في كلام العرب ويعدُّونه من الفصاحة والبلاغة، فصار مقتضىً كمضمر الكلام، ثم دعوى العموم في المضمر جائزٌ، كذلك في المقتضى.

والمضمرُ مثل قوله ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾[1] معناه: أهل القرية، وكقوله تعالى ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا ﴾[2] معناه: اشتعل شعر الرأس شيباً، وغير ذلك.

وقد ذكروا ضمير النص، هذا هو الذي قلناه.

واعلم أنَّ هذا الذي أوردوه ليس في أكثره ما يُعترضُ عليه، وما قالوه على أصولهم فقد أجبنا [عنه][3] في مواضعه، لكن هذه الأقسامَ ليست بنص، إنما النصّ ثابتٌ بعينه.

وأما الثابتُ بإشارة ودلالة لا يكون نصاً، إنما هو دليلٌ مستخرجٌ من النص.

وأما المقتضى من الضمير فيجوز أن يقال: إنه نصٌّ أو بمنزلة النص، كما بيّنّا أنه على وفق لسان العرب.

وقد ذكر بعضُ أصحاب أبي حنيفة أنَّ العمومَ نصٌّ فيما يتناوله من المسميات، وقد سمَّى الشافعي الظواهرَ نصوصاً في مجاري كلامه.

والأولى أن لا يُسمى العمومُ نصاً؛ لأنه يحتملُ الخصوص، ولأن العموم فيما يدخل من المسمَّيات ليس بأرفع وجوه البيان، ولكن العموم ظاهر.

ونحن نقول في حد الظواهر هو: لفظٌ معقولٌ يبتدر إلى الفهم منه معنىً مع احتمال اللفظ غيره.

فعلى هذا، العموم ظاهرٌ في الاستيعاب؛ لأنه يبتدرُ إلى الفهم ذلك مع أنهُ يحتمل

=وذلك أيضاً مما اختلف فيه. (البحر ٣/ ٤٠٢، تقرير الشربيني ١/ ٤٢٤).

(١) سورة يوسف: ٨٢.

(٢) سورة مريم: ٤.

(٣) زيادة يقتضيها السياق.

غيره وهو الخصوص.

وكذلك الأمر؛ يجوز أن يقال هو ظاهرٌ في الإيجاب؛ لأنه يبتدرُ إلى الفهم ذلك مع أنه يحتمل غيره وهو الندب والإباحة.

وكذلك صيغة النهي؛ ظاهرٌ في التحريم، ويحتمل غيره من الكراهة والتنزيه.

وعلى هذا قوله "**لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل**"[1] ظاهرٌ في نفي الجواز، ويحتمل نفي الفضيلة والكمال.

وكذلك قوله "**لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب**" [2] ظاهرٌ في نفي الجواز، ويحتمل نفي الفضيلة، وأمثال هذا تكثر.

ومن ذلك تلقّي المفهومِ من الخطاب المقيد بالصفة، ظاهرٌ فيما يُستعمل فيه المفهوم.

وقد يقعُ هذا الظاهر في الحروف مثل (إلى) الغاية وغير ذلك.

وقد قيل في الظاهر: كلّ لفظٍ يحتملُ معنيين وأكثر، وبعضُها أظهر وأولى باللفظ، فيُحمل على الأولى والأظهر، ويكون اللفظ ظاهراً فيه، وهذا قريب مما ذكرنا من قبل.

وأما المجمل فاعلم أنه قد يُطلق المجملُ على العموم، و[منه][3] قولك (أجملت الحساب) إذا جمعتَ آحادَه وأدرجته تحت صيغةٍ جامعة، ولكنّ المجملَ على اتفاق الأصوليين مخالفٌ للعموم.

وحدّ المجمل: ما لا يُفهم منه المراد به.

وقيل: ما عُرف معناه من غيره.

فإن قال قائل: هلاّ اكتفى الشرع بالبيان عن الإجمال؟

---

(١) سبق تخريجه ص٢٧٥.
(٢) رواه البخاري (٧٥٦) ومسلم (٣٩٤) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.
(٣) وقع في الأصل: ومن، والمثبت أولى.

قلنا: أجملَ لتتفاضلَ درجة العلماء بالاجتهاد فيه واستنباطِ معانيه[1].

ثم اعلم أن المحتاجَ إلى البيان ضربان:

أحدهما: ما يحتاج إلى بيانِ ما لم يُرِدْ به، وهو العموم الذي قُصد به الخصوص.

والضرب الثاني: ما يحتاج إلى بيان ما أريد، وهو المجمل الذي لا يفهم منه المراد.

ونقول: الإجمالُ قد يكون في الاسم المشترك مثل (القرء) ينطلق على الحيض والطهر، و (الشفق) ينطلق على الحمرة والبياض، و (الذي بيده عقدة النكاح) ينطلق على الأب والزوج، والمرادُ من اللفظ واحدٌ من هذين في هذه المواضع.

والاجتهاد داخلٌ في المراد باللفظ، وكذلك يجوز أن يكونَ الدليلُ من قرينةٍ تتصل باللفظ.

وقد يكون الإجمالُ في المراد باللفظِ مع أن اللفظ في اللغة لشيءٍ واحد؛ وذلك مثل قوله ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾[2]، غير أن البيان في هذا النوع من المجمل موقوفٌ على الرسول ﷺ بقولٍ منه أو فعل.

وقد يكونُ البيان بالاجتهاد؛ مثل قوله تعالى ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾[3]، وقد اجتهدَ العلماء في أقلِّ الجزية.

وقال سبحانه وتعالى: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ﴾[4] أجمل الله تعالى[5]، وكذلك ذكر العدد الذي ينعقد به الجمعة حتى اجتهد العلماء فيه.

---

(١) هذه إحدى فائدتين ذكرهما الماوردي، والثانية: ليكون إجماله توطئةً للنفوس على قبول ما يتعقبه من البيان، فإنه لو بدأ في تكليف الصلاة والزكاة ببيانها جاز أن تنفر النفوس منهما، ولا تنفر من إجمالها. (أدب القاضي ١/ ٢٩١).

(٢) سورة البقرة: ٤٣.

(٣) سورة التوبة: ٢٩.

(٤) سورة الجمعة: ٩.

(٥) هنا سقط من الأصل كما هو واضح.

وقال تعالى: ﴿ لِيُنفِقْ ذُوسَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ﴾[1] فأجملَ الله تعالى نفقةَ الزوجات في أكثرِها وأوسطها وأقلِّها حتى اجتهدَ العلماء في ذلك.

فهذا وأنواعُه من المجمل الذي يوصَل إلى بيانه من أصول أدلة الشرع.

فإن قال قائل: ما حكمُ المجمل قبلَ ورود البيان؟

[قلنا][2]: قد قالوا: إن التزام المجملِ قبل بيانه واجب.

والدليل عليه: أن النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال: "**ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله. فإن أجابوك فأعلمهم أن في أموالهم حقاً يؤخذ من أغنيائهم ويرد في فقرائهم**"[3]. فقد أوجبَ عليهم التزامَها قبل بيانها.

واختلفَ أصحابُنا في كيفية التزامها قبل البيان.

فقال بعضهم: إنهم متعبدونَ قبل البيان بالتزامه بعد البيان.

وقال بعضهم: إنهم متعبدون قبل البيان بالتزامه مجملاً، وبعد البيان بالتزامه مفسراً[4].

ومن وجوه المجمل: ما يكون المجملُ في بعض الخطاب، فيكون مقتضياً لإجمال صيغته؛ وذلك مثل قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾[5] لما كان الحقُّ مجملاً صارَ ما نهى عنه من القتل مجملاً، ومثل هذا قول النبي ﷺ: "**الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً**"[6] لما كان الحرام والحلال

---

(١) سورة الطلاق: ٧.
(٢) زيادة يقتضيها السياق.
(٣) سبق تخريجه ص١٩٨.
(٤) علق الزركشي على ذكر القولين هنا بقوله: ولعل الثاني مراد الأول، وإنما اختلفت العبارة، وهو قريبٌ من الخلاف السابق في العام: هل يجب اعتقاد عمومه قبل ورود المخصِّص. (البحر ٣/ ٤٥٥).
(٥) سورة الأنعام: ١٥١
(٦) رواه أبو داود (٣٥٩٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وإسناده حسن من أجل كثير بن زيد قال فيه أحمد وابن عدي: ما أرى به بأساً، وله شاهد لا يفرح به من حديث كثير بن عبد الله=

مجملَين صار المراد بالصلح مجملاً.

ومن المجمل ما لا يكون إجمالُ بعضه مقتضياً إجمالَ باقيه؛ وهو أن يكون بعضُه مستقلاً بنفسه وبعضُه مفتقراً إلى البيان؛ كقوله تعالى ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾[1] فالجنب مجمل، والغسل مفسَّر لا يصيرُ بإجمال الجنابة مجملاً، ويكون البيان إذا ورَد مقصوراً على موضع الإجمال.

وأما المفسر؛ فهو النصوصُ وفحاويها ومفهوماتُها المستقلة بأنفسها، فلا يحتاج إلى بيانٍ لظهور معناه بنفسه.

وحد المفسر: ما يُفهم منه المراد به.

وقيل: ما يعرف معناه من لفظه.

وكل خطاب استقلَّ بنفسِه وعُرف المراد به فهو من المفسَّر الذي يستغني عن البيان.

فصل

وإذا وصلنا إلى هذا الموضع فنذكر **المحكم والمتشابه**؛ فإنه يقْربُ معناهما من المجمل والمفسر فنقول:

إن الله تعالى وصفَ جميعَ القرآن بأنه محكم، [ووصف جميعَ القرآن بأنه متشابه، وصف بعضَه بأنه محكم][2] وبعضَه بأنه متشابه.

فالأول: قوله تعالى ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾[3]. ومعناه: أن منزّله أحكمَه على وجهٍ لا يقع فيه تفاوت.

=بن عمرو بن عوف عند أبيه عن جده عن الترمذي (١٣٥٢) وابن ماجه (٢٣٥٣) وقال الترمذي: حديث حسن صحيح! وقد قال الشافعي في كثير الآخر: هو أحد أركان الكذب!

(١) سورة النساء: ٤٣.

(٢) زيادة يدل عليها اللاحق من الكلام، وقد سقطت من نسخة فيض الله وطبعة الرياض!

(٣) سورة هود: ١.

والثاني: قوله تعالى : ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا ﴾[1].

ومعناه: أنه متماثلٌ في الدلالة والإعجاز والصدق.

وأما الثالث ؛ فقوله تعالى ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾[2].

واختلف العلماء في هذا المحكم والمتشابه على أقاويل:

فقال عبد الرحمن بن زيد: المحكم هو الذي لم يتكررْ لفظه، والمتشابه: الذي تكررت ألفاظه.

وعن ابن مسعود وابن عباس – رضي الله عنهم- : أن المحكمَ الناسخُ، والمتشابهَ المنسوخ.

وقال مجاهد: المحكم: ما لا تتشابه معانيه، والمتشابه: ما اشتبهت معانيه.

وقال بعضهم: المحكم: ما لم يحتملْ من التأويل إلا وجهاً واحداً، فلم يحتجْ إلى نظرٍ وتدبر، والمتشابه: ما احتملَ من التأويل أوجهاً واحتاجَ إلى تأملٍ وتفكرٍ في الوقوف على المراد به.

وأحسن الأقاويل: أن المتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه ولم يُطْلع عليه أحداً من خلقه وكلفهم الإيمان به، والمحكم: ما اطلع العلماء عليه وأوقفهم على المراد به.

وهذا هو المختار على طريقة السنة، وعليه يدلُّ ما ورد من الأخبار وما عرف من اعتقاد السلف.

فعلى هذا يكون على قولِهِ تعالى ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[3] وقفٌ تام، ثم يبتدئ قوله ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾، [وعلى هذا الوقف أكثرُ القراء، وجعلوا الواو واو

---

(١) سورة الزمر: ٢٣.
(٢) سورة آل عمران: ٧.
(٣) سورة آل عمران: ٧.

الابتداء، ولم يقلْ: إن الواو في قوله ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾] واو العطف إلا شرذمة قليلة من الناس، واختاره القُتَبي[1] من المتأخرين، وقد كان يعتقد مذهبَ السنة وعليه يدل كلامه في كتبه، لكنه سها في هذه المسألة، ولكلِ جوادٍ كبوة ولكل صارم هفوة!

وقد نقل بعضهم مثل ذلك عن مجاهد من السلف ولا أعلم تحققه[2].

وقد تكلمتُ في هذا ودلَّلتُ على ما يذهبُ إليه أكثر السلف في كتاب (**منهاج السنة**) وأوردتُ على ما فيه الغنية، فاقتصرتُ في هذا الكتاب على هذا القدر، والله الموفقُ إلى الصواب والهادي إلى الرشاد.

---

(١) عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدنيوري، الأديب اللغوي، خطيب أهل السنة كما كان الجاحظ خطيب المعتزلة، صاحب التصانيف المشهورة، اعتدَّ بنقله أكثر أهل اللغة، وحقد عليه المتكلمون لانتصاره للسنة، فذمّوه لأجل ذلك، تولى قضاء مصر وتوفي بها سنة ٢٧٦. (السير: ١٣/ ٢٩٦، لسان الميزان ٥/ ٨).

(٢) بل قد ثبتت هذه الرواية عن مجاهد من طريق ابن أبي نجيح، وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى ١٧/ ٢٢١ أن رواية ابن أبي نجيح عن مجاهد هي من أصح التفاسير.
وقد أغلظ أبو المظفر رحمه الله على القائلين بالعطف، وما كان له ذلك، فإن كلا الوجهين قد قرأ به الأئمة.
وممن قال بالعطف: ابن عباس في إحدى الروايتين عنه، ومجاهد والربيع بن أنس من التابعين.
ومن الأصوليين : أبو اسحق الشيرازي، وسليم الرازي في التقريب، والفخر الرازي في المحصول، مع ترجيحه الاستئناف في التفسير! واختار العطف أيضاً الشيخ زكريا الأنصاري.
واختاره من المفسرين: البيضاوي ، ومحشي كتابه : الكازروني .
وليس بين القولين تناقض؛ فمن عطف، أراد أن الراسخين في العلم يعلمون تفسير المتشابه، ومعناه الصحيح.
ومن استأنف، كان معنى التأويل عنده : حقيقة الشيء، وما يؤول إليه، ومعرفة كيفيته، فلا يعلم وقت الساعة وكيفية صفات الله والملائكة إلا الله سبحانه وتعالى.
وإنما بالغ أبو المظفر رحمه الله في إثبات الوقف ليسدَّ الطريق على المتكلمين الذين أسرفوا في تأويل صفات الله عز وجل، لذلك قال السبكي بعد أن حكى كلامه هذا: هو يعظم الأمر في ذلك، لأنه يجرُّ الكلام فيه إلى الآيات والأحاديث الواردة في الصفات. (انظر: رفع الحاجب ٢/ ١٠٠، البحر ١/ ٤٥٣، غاية الوصول ص٤١).

فصل

ونذكر بعد هذا الذي ذكرنا **الحقيقة والمجاز وما يتصل به.**

اعلم أنه كما يشتمل القرآن على المجمل والمبين، والمبهم والمفسر، والخاص والعام، والمحكم والمتشابه، فهو مشتمل أيضاً على الحقيقة والمجاز، وكذلك السنة[1].

---

(١) اعلم أن العلماء قد اختلفوا في المجاز على أربعة مذاهب:
الأول: إثبات المجاز في أكثر اللغة، حتى تعدى هؤلاء إلى كثير من المعتقدات الغيبية فتأولوها على المجاز، وحرفوها عن المراد، وهو مذهب المعتزلة، وقال به ابن جني، وذكر الزركشي أن غرضه بذلك أن الله غير خالق لأفعال العباد.
وقد رد الرازي هذه الدعوى بقوله: إن المجاز يستدعي أموراً ثلاثة: وضعه للأصل، ثم نقله إلى الفرع، ثم علة للنقل، أما الحقيقة فإنه يكفي فيها أمر واحد، وهو وضعه للأصل، والذي يتوقف على شيء واحد أغلبُ وجوداً مما يتوقف على ذلك الشيء وشيئين آخرين.
الثاني: نفي المجاز مطلقاً، والقول بأن كل اللغة حقيقة، وهو منسوب إلى الاستاذ أبي إسحق الاسفرايني رحمه الله، وقد تهجم عليه لذلك الشوكاني، ووصفه بما لا يليق.
وقد ذكر السبكي أن الاستاذ لا ينكر استعمال الأسد للشجاع وأمثاله، بل يشترط في ذلك القرينة، ويسميه حينئذٍ حقيقة، فالخلاف معه لفظي كما ذكر الكيا.
قلت: وليس عندنا شيء من مؤلفاته لنعلم حقيقة قوله، وإن ثبت قوله بذلك فلعله قاله مبالغةً في الرد على تأويلات المعتزلة.
الثالث: نفي المجاز في القرآن وإثباته في اللغة، وهو قول داود الظاهري وابنه، وبه قال أبو العباس بن القاص من الشافعية، وابن خويز منداد ومنذر البلوطي من المالكية، وذهب إليه بعض الحنابلة، ومنهم ابن حامد، لكن ذكر السبكي أن هؤلاء لا يخالفون في مجاز الحذف والزيادة، ولكن ينفون المجاز بالنقل.
وقد أثبت الحافظ ابن رجب قول بعض الحنابلة بذلك فقال: إن طائفةً من أصحابنا وغيرهم نفوا وقوع المجاز في القرآن، ولكن لا يُعلم منهم من نفى المجاز في اللغة، كقولِ أبي إسحق الإسفرايني، ولكن قد يسمع بعض صالحيهم إنكار المجاز في القرآن، فيعتقد إنكاره مطلقاً.
ويؤيد ذلك: أن المتبادر إلى فهم أكثر الناس من لفظ الحقيقة والمجاز: المعاني والحقائق دون الألفاظ، فإذا قيل: هذا مجاز، فهموا أنه ليس تحته معنى، ولا له حقيقة، فينكرون ذلك، ويفرون منه، ومن أنكر المجاز من العلماء فقد ينكر إطلاق اسم المجاز، لئلا يوهم هذا المعنى الفاسد، ويصير ذريعة لمن يريد جحد حقائق الكتاب والسنة ومدلولاتهما، ويقول: غالب من تكلم بالحقيقة والمجاز هم المعتزلة ونحوهم من أهل البدع، وتطرقوا بذلك إلى تحريف الكلم عن مواضعه، فيمنع من تسمية المجاز، ويجعل جميع الألفاظ حقائق.
الرابع: إثبات المجاز في مواضعه، مع تغليب استعمال الحقيقة عليه، وهو مذهب الجمهور من السلف والخلف، وأتباع المذاهب الأربعة، واختاره شيخا الحنابلة: الموفق بن قدامة والمجد بن تيمية. =

وأنكر قومٌ وجودَ المجاز في اللغة، وليس يخلو خلافهم في ذلك إما [أن] يكون خلافاً في معنى أو عبارة.

والخلاف في المعنى ضربان:

أحدهما: أن يقولوا: إن أهل اللغة لم يستعملوا الأسماء فيما نقول إنه مجاز فيه، نحو اسم الحمار في البليد والأسد في الشجاع، وهذا مكابرةٌ لا يرتكبها أحد.

وإما أن يقولوا: إن أهل اللغة وضعوا في الأصل اسم الحمار للبليد كما وضعوه

=فقد ذكر الشافعي قوله تعالى: **(واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر)** وقوله: **(وكم قصمنا من قرية)** وقوله: **(واسأل القرية التي كنا فيها)** وقال: فهذه الآية في مثل معنى الآيات قبلها، لا يختلف عند أهل اللسان: إنهم إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية وأهل العير، لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم.

وقال الإمام أحمد في الرد على الجهمية: أما قوله: (إنا معكم) فهذا في مجاز اللغة، يقول الرجل للرجل: إننا سنجري عليك زرقك.

وهذا مذهب ابن حزم، حيث قال (إن الاسم إذا تيقنّا بدليل نص او إجماع أو طبيعة أنه منقول عن موضوعه في اللغة إلى معنىً آخر وجب الوقوف عنده)، وحملَ بعض الآيات على المجاز.

هذا، ولما جاء عبد القاهر الجرجاني ابتدع شيئاً سماه (المجاز العقلي)، وقد اغتر به كثيرون كالرازي والسبكي، وأنكره ابن الحاجب والزركشي من الأصوليين، والسكاكي من علماء البيان.

وبيان ذلك: أن عبد القاهر جعل قولهم (أنبت الربيع البقل) مجازاً في التركيب، لأن المنبت في الحقيقة هو الله، وذلك لما تقرر عنده من قاعدة الأشاعرة في نفي الأسباب.

وقد ذكر ابن الحاجب أن مثل ذلك حقيقة، لأنه يصح إسناده إليه بحكم العادة، وإسناد الفعل إلى ما هو له عادة حقيقة، وقد ذكر الزركشي أن الإسناد في قولك (قام زيد) حقيقي، لأن العرب تقصد النسبة لهذه الأمور حقيقة، إذ لا معنى للحقيقة إلا ما وضعت العرب بإزائه، والعربُ تقصد النسبة لهذه الأمور حقيقة بدليل تبادر الذهن إلى الإسناد من غير الموجد.

قلت: والعربُ لم يكونوا يخالفون في أن الله هو الذي ينزل المطر وينبت الزرع، كيف وقد قال تعالى: **(ولئن سألتهم من نزل من السماء ماءً فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولن الله)** ومع ذلك لم يكونوا يتحاشون من مثل قولك (أنبت الربيع البقل)، فهذا يثبت أنه أسلوب لغوي حقيقي لا مجاز فيه.

ولا يُحصى كم لقاعدة (المجاز العقلي) من مفاسد وأضرار بدأت بالقول بوحدة الوجود، ولم تنتهِ عند تمسك عباد القبور بها، وقولهم: إن الولي يرزق ويمنع ويهب مجازاً، والفاعلُ الله! كما يعرفه من اطلع على شبهاتهم وأقاويلهم، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

(البحر ٤/ ١٧٨، رفع الحاجب ١/ ٤٠٩، الرسالة ص ٦٤، الرد على الجهمية ص ٢٦٤ المحصول ص ١٨٧، اللمع ص ٣٨، الأحكام لابن حزم ٤/ ٢٨، إرشاد الفحول ص ٥١، المسودة ٣٦٧، الذيل على طبقات الحنابلة ١/ ١٧٤).

للبهيمة، وهذا باطل؛ لأنا كما نعلم باضطرار أنهم يستعملون ذلك في البليد، فإنا نعلم أنهم استعملوا ذلك على طريق التشبيه، وأن استحقاق البليد هذا الاسم ليس كاستحقاق البهيمة، ولذلك يسبق إلى الإفهام من قول القائل (رأيت الحمار) البهيمة دون البليد، ولو كان ذلك موضوعاً لهما على السواء لم يسبق إلى الإفهام أحدهما.

فإن قيل: فإذا كانت الحقائق تعمُّ المسميات فلماذا تجوَّزوا بالأسماء في غير ما وضعت له؟

قلنا: المجاز يشتمل على أشياء لا توجد في الحقيقة تقصدها العرب في كلامها، منها: المبالغة؛ فإنا إذا وصفنا البليد بأنه حمار يكون أبلغ في البيان عن بلادته من قولنا (بليد).

ومنها: الحذف والاختصار.

ومنها: التوسع في الكلام.

ومنها: الفصاحة[1].

وأما الخلاف في الاسم فبأن يسلِّم المخالف أن استعمال اسم الحمار في البليد ليس بموضوع له في الأصل، وأنه بالبهيمة أخص، لكن يقول: لا نسمّيه مجازاً إذا عُني به البليد؛ لأن أهل اللغة لم يسمُّوه بذلك، بل أسمّيه مع قرينته حقيقة.

فيقال له: إن أردت أن العرب لم تسمِّه بذلك فصحيح.

---

(١) وقد أوضح الرازي نكتة مهمة في هذا الصدد، فذكر أن من دواعي العدول من الحقيقة إلى المجاز أن النفس إذا وقفت على تمام كلام، فلو وقفت على تمام المقصود لم يبق لها شوق إليه أصلاً، لأن تحصيل الحاصل محال، وإن لم تقف على شيءٍ منه أصلاً، لم يحصل لها شوق إليه، فأما إذا عرفته من بعض الوجوه دون البعض، فإن القدر المعلوم يشوِّقها إلى تحصيل العلم بما ليس بمعلوم، فيحصل لها بسبب علمه بالقدر الذي علمته لذة، وبسبب حرمانها من الباقي ألم، فتحصل هناك لذاتٌ وآلامٌ متعاقبة، واللذة إذا حصلت عقيب الألم، كانت أقوى، وشعور النفس بها أتم.
إذا عرفت هذا فنقول : إذا عُبر عن الشيء باللفظ الدال عليه على سبيل الحقيقة حصل كمال العلم به، فلا تحصل اللذة القوية، أما إذا عبر عنها بلوازمها الخارجية، عُرف لا على سبيل الكمال، فتحصل الحالة المذكورة التي هي كالدغدغة النفسانية، فلأجل هذا كان التعبير عن المعاني بالعبارات المجازية ألذ من التعبير عنها بالألفاظ الحقيقية. (المحصول ١/ ١٨٤).

وإن أردت أن الناقلين عنهم لم يسمّوه بـذلك؛ فباطـل بتلقيـبهم كتـبهم بـ المجـاز، وأنهم يقولون في كتبهم: هذا الاسم مجاز، وهذا الاسم حقيقة.

وليس إذا لم تسمِّه العرب بذلك يمتنـع أن يـضع النـاقلون عـنهم لـه هـذا الاسـم ليكون آلةً وأداةً في صناعتهم؛ لأن عادة أهل الصنائع أنهم يفعلون ذلك، ولهذا تـسمِّي النحاة الضمة المخصوصة رفعاً والفتحة نصباً، ولم يلحقْهم بذلك عتب.

وأما تسمية الخصم مجموع الاسم والقرينة حقيقة؛ فإنه لو صح ذلك لم يقبح ذلـك في تسمية أهل اللغة الاسم بانفراده مجازاً على ما حكيناه عنهم[1].

فصل

في حسن دخول المجاز في خطاب الله عز وجل وفي أنه قد خاطب به.

ذهبَ الجمهورُ إلى أن الله تعالى قد خاطبنا في القرآن بالمجاز.

ونفى بعض أهل الظاهر ذلك، وقالوا: إن العدولَ عن الحقيقـة إلى المجـاز للعجـز عن التكلم بالحقيقة، وذلك يستحيلُ على الله تعالى.

ولو خاطبَ الله تعالى بالمجاز والاستعارة لصحَّ وصفُهُ بأنه متجوِّزٌ في خطابه، وبأنـه مستعير.

ولأن المجازَ لا ينبئُ عن معناه بنفسه، فورودُ القـرآنِ بـه يـؤدِّي إلى الإلبـاس، ولأن القرآن كله حقٌّ فيكون كله حقيقة؛ لأن الحقّ والحقيقة بمعنى واحد.

أما دليلنا:

فنقول في الدليل على حسن ذلك: إن القرآن أُنزل بلسان العرب، وفي إنـزال الله تعالى القرآن بلسان العرب مقتضٍ حسنَ خطابه إيانا فيه بلغتها مـا لم يكـن فيـه تـنفير، والتنفير يكون بالكلامِ السخيف الذي يُنسب قائلُه إلى المجون والعيّ، وليس هذا سـبيل

---

(١) المعتمد ١/ ٢٣- ٢٤ والفصل كله منه.

المجاز؛ لأن أكثر الفصاحة إنما يظهرُ بالمجاز والاستعارة.

ثم الدليل على أن في القرآن مجازاً: قوله تعالى ﴿ جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ ﴾[1]، وقوله تعالى ﴿ فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ﴾[2]، وقوله تعالى ﴿ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ ﴾[3]، وقوله ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾[4]، وقوله تعالى ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ ﴾[5] أي شدة. وقوله تعالى ﴿ وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ﴿٢٣﴾ ﴾[6] أي: ذاهباً، وقال تعالى في حل النساء: ﴿ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ﴾[7]، وقال تعالى: ﴿ كُلَّمَآ أَوْقَدُوا۟ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ ﴾[8] [9].

فليس يخلو إما أن يقول: هذه الألفاظ وضعت في الأصل للمعاني التي أراد الله سبحانه وتعالى، وهذا قد أفسدناه من قبل.

وإما أن يقول: هذا الكلام كان مجازاً في اللغة لهذه المعاني ثم نُقل إليها بالشرع فصار من الحقائق الشرعية.

وهذا باطل؛ لأنه لو كان كذلك لسبقَ إلى أَفهام أهل الشرع معانيها التي أرادها الله عز وجل كما تسبق إلى إفهامهم الصلاةُ الشرعية، ومعلومٌ أنه لا يسبق إلى الأفهام في قوله ﴿ جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ ﴾ الإرادة التي توجد للإنسان، وقوله ﴿ فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ﴾ الصدع الذي هو الشقّ، وكذلك في قوله ﴿ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ

---

(١) سورة الكهف ٧٧.
(٢) سورة الحجر: ٩٤.
(٣) سورة الإسراء: ٢٤.
(٤) سورة الأحزاب: ٥٧.
(٥) سورة القلم: ٤٢.
(٦) سورة الفرقان: ٢٣.
(٧) سورة البقرة: ١٨٧.
(٨) سورة المائدة: ٦٤.
(٩) يلاحظ أن أبا المظفر رحمه الله حَذَف الشواهد التي ذكرها أبو الحسين في هذا السياق المقتبس عنه، والتي تتمشى على المذهب المعتزلي، واستبدلها بشواهد أخرى لا تناقض عقيدة أهل السنة.
والآيات التي جعلها أبو الحسين مجازاً هي قوله تعالى (**وجاء ربك**) وقوله: (**إلى ربها ناظرة**) وأولها بقوله: أي ثواب ربها ناظرة، نسأل الله الثبات على السنة.

ٱلرَّحْمَةِ ﴾ الجناح الذي يكون للطائر.

فثبت بطلانُ ما ادعوه، وعرف قطعاً وجود المجاز في القرآن .

فأما قولهم: إن العدولَ إلى المجاز عجز.

[قلنا][1]: إنما يقتضي العجزَ عن الحقيقة لو لم يحسن العدول إلى المجاز مع التمكن من الحقيقة، ومعلوم أن العدولَ إلى المجاز يحسنُ لما فيه من زيادة الفصاحة، والمبالغة في التشبيه، والتوسع في الكلام، والاختصارِ، والحذف على ما هو من عادة العرب، فدلّ أن ذلك ليس بعجز.

وأما قولهم : إنه لو جاز ذلك لجاز أن يُسمَّى الربُّ عز وجل متجوزاً أو مستعيراً.

قلنا: عندنا لا يجوز أن يسمَّى الرب تعالى [باسم] أو يوصف بوصف إلا الذي ورد به القرآن والسنة.

ولأنه إنما يقال في العادة: فلانٌ متجوزٌ في أفعاله وأقواله؛ إذا كان متسمِّحاً بالقبيح منها، وأما قولنا مستعير؛ فإنما يُفهم من إطلاقه أنه استأذنَ غيره في التصرف في ملكه لينتفع به، وكل ذلك مستحيلٌ على الله عز وجل.

وأما قولهم: إنه يؤدِّي إلى الإلباس.

قلنا: لا إلباسَ مع القرينة الدالة على المراد[2].

وأما قولهم: إن كلَّ القرآنِ حق فيكون كله حقيقة.

قلنا: ليس الحقيقةُ من الحق، قيل: بل الحق في الكلام أن يكون صدقاً وأن يجبَ العمل به، والحقيقة: أن يُستعمل اللفظ فيما وُضع له سواءٌ كان صدقاً أو كذباً، ألا ترى أن قول النصارى (ثالث ثلاثة) ليس بحق، وهو حقيقة فيما أرادوه؟ وقوله ﷺ "يا

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.
(٢) المعتمد ١/ ٢٤- ٢٥.

أنجشة رفقك سوقاً بالقوارير"[1]، ليس بحقيقة فيما استُعمل فيه، وهو صدقٌ وحق؟ فدلَّ أن أحدَهما غيرُ الآخر.

ونقول: إن القرآن نزلَ بلسان العرب، فلما اشتمل القرآنُ على أقسامِ كلامهم فيما عدا المجاز اشتملَ أيضاً على المجاز؛ ليكون كلامُ الله تعالى جامعاً لأقسام الكلام، فيكون أبلغ في الإعجاز مع التحدي، وهذا كلامٌ وجيزٌ حسن، والله الهادي بمنِّه.

فصل

وإذا ثبتَ جواز المجاز في القرآن والسنة **فلكلِ مجاز حقيقة، وليس لكل حقيقة مجاز**؛ لأن الحقيقةَ أصلُ المجاز، فافتقر المجاز إلى الحقيقة، ولم تفتقر الحقيقةُ إلى المجاز.

وأما حدُّ الحقيقة والمجاز:

فقال بعضهم: الحقيقة: هي اللفظة المستعملة في موضعها.

والمجاز: هو اللفظ المستعمل في غير موضعه.

وأحسن من هذا أن يقال: الحقيقة: ما استفيد بها ما وُضعت له.

والمجاز: ما استفيد به غير ما وُضع له.

وقال بعضهم: ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل فهو حقيقة، وما لا ينتظم لفظه معناه إما لزيادة أو نقصان أو نقل فهو مجاز[2].

واعلم أن للحقيقة والمجاز شروطاً[3] تعتبر فيها:

أحدها: أن الحقيقة والمجاز لا يدخلان في أسماء الألقاب، ويدخلان في أسماء الاشتقاق.

---

(١) رواه البخاري (٦١٤٩) ومسلم (٢٣٢٣) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.
(٢) المعتمد ١/ ١٢.
(٣) كان حق أبي المظفر رحمه الله أن يعبِّر بالأحكام لا بالشروط، وبذا عبّر أبو الحسين، والكلام في الأصل له.

والثاني: أنه لا يخلو منهما كلامٌ وضعه أهل اللغة لـشيء، فـإن خَلـت اللغـة مـن وضع لفظٍ لشيء خرجَ عن الحقيقة والمجاز.

والثالث: ما ذكرناه أنـه لا يجـوز أن يكـونَ اللفـظُ مجـازاً في شـيء ولا يكـون لـه حقيقة، ويجوز أن يكون حقيقةً في شيء ولا يكون مجازاً عن غيره.

والرابع: أن الحقيقةَ مطردة، والمجاز غير مطرد.

والخامس: أن الحقيقةَ تتعدى، والمجـاز لا يتعـدى؛ لأنـه إذا سمـيَ الرجـلُ أسـود لسواده جازَ أن يسمَّى به كل أسود من غير الرجال، وإذا سميَ الرجلُ الشديد أسـداً لم يجزْ أن يسمَّى كل شديدٍ من غير الرجال أسداً[1].

واعلم أنه إذا كان للفظة حقيقةٌ ومجاز وجبَ حملُها على الحقيقة دون المجـاز بحكـمِ الظاهر إلا بدليلٍ يصرفه عن الحقيقة إلى المجاز فيُحملُ على المجاز بالدليل.

والحقيقة على ثلاثة أضرب: لغوية، وعرفية، وشرعية.

والمجاز على ثلاثة أضرب: لغوي، وعرفي، وشرعي.

فاللغةُ أصلٌ فيهما، والعرفُ ناقلٌ لهما عن اللغة إلى العـرف، والـشرعُ ناقـلٌ لهمـا عن اللغة والعرف.

أما الحقائق اللغوية فمعلومةٌ لكل أحد؛ فإنه يوجدُ في اللغة ألفاظٌ مفيـدة للـشيء الواحد على الحقيقة، وقد توجدُ أيضاً ألفاظٌ مفيدةٌ للشيء ولخلافه حقيقةً علـى طريـق الاشتراك، ومنعَ من هذا قوم[2].

والدليل على جواز ذلك: أنه لا يمتنع أن تضعَ قبيلةٌ اسمَ القـرء للحـيض وتـضعَ

---

(١) المعتمد ١/ ٢٧.

(٢) ممن منع ذلك شيخا النحاة: المبرد وثعلب، وتبعهما أبو اسحق الزجاج، وصنف في ذلك مصنفاً هو (إفساد الأضداد)، والأكثرون على الإثبات، وقد صنفوا في ذلك الكتب، كالأصمعي وأبي بكر الأنباري، ولكن التحقيق هو أن وجود الأضداد ناتجٌ من تداخل اللغات، لا أنها اجتمعت على وضعها قبيلة واحدة في وقت واحد على ما حققه ابن جني. (البحر ٢/ ١٥٠).

أخرى للطهر، ويشيعَ ذلك، ويخفى كونُ الاسم موضوعاً لهما من جهة قبيلتين، ففُهم من إطلاقه الحيض والطهر على البدل.

وعلى أن وجودَ مثل هذه الأسماء مغنٍ عن الدليل، وقد ذكرهُ أهلُ اللغة في كتبهم.

وأما الحقائق الشرعية:

مسألة

ذهب أكثر الفقهاء وأكثر المتكلمين إلى أن الاسم اللغوي يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر فيصير اللفظ في ذلك المعنى حقيقة شرعية.

ونفى قومٌ من أهل العلم ذلك، وهو اختيار القاضي أبي بكر محمد بن الطيب، وذهبوا إلى أنها مُقرةٌ على حقائق اللغات لم تُنقل ولم يُزد في معناها [1].

---

(١) محل الخلاف هنا: هو في الألفاظ الواقعة في كلام الشارع، أما الواقعة في كلام أهل الشرع، أعني: أهل الكلام والفقه والأصول، فلا كلام في أنها صارت حقائق شرعية في معانيها، إما باشتهارها فيما بينهم، أو بوضع الشارع إياها لها على خلاف رأي القاضي.

قلت: وقول القاضي تبع فيه الأشعري، ولم يوافقه عليه -على إطلاقه- إلا ابن القشيري والباجي والمازري، واغترّ به من الفقهاء القاضي أبو حامد المرورّوذي، أما عامتهم فذهبوا إلى القول الأول، وقد نص على ذلك منهم الشيخ أبو إسحق.

وتوسط الرازي بين الفريقين، فذكر أن إطلاق هذه الألفاظ على تلك المعاني على سبيل المجاز من الحقائق اللغوية، وقال إمام الحرمين والغزالي: استعملها الشرع مجازات، ثم اشتهرت فصارت حقائق شرعية، وهو قريب من قول الرازي كما ذكر الزركشي.

والذي دفع الأشعري إلى هذه المسألة أصله الكلامي المبتدع في مفهوم الإيمان، حيث إن الإيمان عنده هو التصديق، كما هو معناه في اللغة.

وبيان ذلك : أنه لما رأى الأدلة الشرعية متوافرةً على أن الإيمان قول وعمل، لم يجد وسيلةً لدفعها إلا نصب الوضع اللغوي حاكماً، وعزل النصوص الشرعية عن هذه الولاية.

وإن أكبر دليل على ذلك مطالعة كتب الأصول عند هذه المسألة، ليرى القارئ كيف يتحول الحجاج من الكلام فيها إلى الحجاج العقدي في مفهوم الإيمان!

ومن البراهين على ذلك أيضاً، أن بعض الأشعرية لما رأى سطوع الأدلة على بطلان قول إمامه، أراد أن يتخذ بين الفريقين سبيلاً، فسلَّم أن الشرع نقل الحقائق اللغوية، ولكن في الفروع فقط، كالصلاة والصيام، أما في العقائد فهي مبقية على ما هي عليه بلا تغيير!! وسمى الأولى شرعية=

وذهبت طائفة من الفقهاء إلى أنها أُقرَّتْ وزيدت في معناها في الشرع.

والأصح هو القول الأول.

وصورة الخلاف في الصلاة والزكاة والحج والعمرة وما أشبهَ ذلك؛ فإن الصلاة في اللغة الدعاء، وقيل: من ملازمةِ الشيء، من قولهم صليَ بالنار واصطلى بها، والزكاة هي النمو لغة، والحج والعمرة القصد، وقد سمى الشارعُ الصلاةَ لأفعال مخصوصة، والزكاة لفعلٍ مخصوص من إخراج مالٍ مخصوص، والحج والعمرة لأفعال في أمكنة معلومة.

واحتج من منع من ذلك وقال:

إن الله تعالى أنزل القرآنَ بلسان العرب، وقال: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾[1] وقوله تعالى ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾[2] والصلاةُ في لسان العرب الدعاء، والحجُّ هو القصد، والصومُ هو الإمساك، فإذا وردَ به الشرع وَجَب أن يُحملَ على ما يقتضيه لسان العرب.

ببينة: أن هذا النقلَ يقبح؛ لأنه إذا نقلَ الاسمَ من معناه إلى معنىً آخر اقتضى تغيرَ الأحكام المتعلقة به، نحو: أن يأمر الله – عز وجل – بالصلاة، ونعني به الدعاء، فإنه إذا نقلَ الاسم إلى هذه الأركان تغير به الفرض.

قالوا: فإن قلتم: قد تغيرَ حقيقة ؛ لأن الصلاة اسمٌ لهذه الأفعال التي نعرفها، وفي اللغة هي الدعاء، فإذا جُعلَت اسماً لهذه الأفعال فقد تغيرَتْ.

نقول: إن اسم الصلاة في اللغة: الدعاء، وسُميت الصلاة الشرعية بذلك؛ لأن

=والثانية دينية! واختاره الشيخ زكريا.

ويكفي هذا القول وهناً أنه حجَّر على الشرع الاصطلاح على ألفاظٍ ينتقيها، بينما فتح هذا الباب مشرعاً لأهل اللغة والعرف بل وحملة الشريعة ليصطلحوا على ما شاؤوا من ألفاظ! فطبقوا قوله تعالى: (**ويجعلون لله ما يكرهون وتصف ألسنتهم الكذب أن لهم الحسنى**) (النحل: ٦٢). (الشربيني ١/ ٣٠٢، المحصول ١/ ١٦١، الإحكام ١/ ٤٨، البحر ٢/ ١٦٢، غاية الوصول ص ٤٧).

(١) سورة الشعراء: ١٩٥.

(٢) سورة إبراهيم: ٤.

فيها دعاءً، فلم يختلفْ معناه، والزكاة: النماء، وسُميت الصدقةُ المفروضة زكاةً؛ لما يوجد فيها من زيادة الثواب في الآخرة، والنماء هو الزيادة، وسميت الأفعال المعهودة حجاً؛ لأن الحجَّ في اللغة القصد، فسميتْ هذه العبادةُ المخصوصة حجاً؛ لأن فيها قصداً.

قالوا: ولأنه لو كانَ في الأسماء شيءٌ منقولٌ لبينه النبي ﷺ بياناً يقع به العلم؛ لأن معناه لابدَّ من وقوع العلم فيه عن النبيﷺ، ولو بينَ بياناً يقع به العلم لعلمْنا ذلك كما علمتم، ولما لم نعلمْ دلَّ أنه لم يفعل.

وأما دليلنا:

فندل أولاً على إمكان نقل الأسماء؛ فنقول: إن كونَ الاسم اسماً لمعنى ليس بشيء واجبٍ له، وإنما هو تابعٌ للاختيار به، بدليل انتفاءِ الاسم عن المعنى قبل المواضعة، ولأنه كان يجوز أن يُسمى المعنى بغير ما سمِّي به؛ نحو أن يُسمى البياض سواداً، أو الحركة سكوناً، إلى غير ذلك، وإذا كان كذلك جازَ أن يختار مختارٌ سلبَ الاسم عن معناه ونقله إلى غيره إذا كان ذلك تابعاً للاختيار.

فإذا قال قائل: فإذا جوّزنا ذلك انقلبت الحقائق.

قلنا: إنما كان يلزمُ ذلك أن لو استحالَ انفكاكُ الاسم عن المعنى، وقد بينا أن الأمر بخلاف ذلك [1].

ثم نقول: قد جاء الشرعُ بعباداتٍ لم تكنْ معروفةً في اللغة، فلم يكن بدٌّ من وضع اسم لها لتتميزَ به عن غيرها، كما يجب ذلك في مولودٍ يولد للإنسان، وفي آلة يستحدثُها بعض الصناع، ولا فرق بين أن يوضَع لتلك العبادة اسمٌ مبتدأ وبين أن يُنقل إليها اسم من أسماء اللغة؛ ألا ترى في المولود لا فرقَ بين أن يستحدث له اسماً ابتداءً وبين أن ينقل إليه اسماً لغيره؟

ثم الدليل على أن الشرع قد نقل بعض الأسماء: أن قولنا (صلاةً) لم يكن في

---

(١) المعتمد ١/ ١٨- ١٩.

اللغة لمجموع هذه الأفعال الشرعية، ثم صار اسماً لمجموعها حتى لا يُعقل من إطلاقه سواه، وكذلك في الحج والزكاة، فثبت الوجود، وإذا ثبتَ وجود النقل ثبت النقل إجماعاً [1].

وأما كلامهم:

أما الأول، قولهم: إن القرآنَ والسنةَ جاءت بلسان العرب.

قلنا: نحن نقول: إن الله تعالى خاطبنا بلسان العرب، وهذه الأسماءُ كلها عربية، والخطابُ بها خطابٌ بلغة العرب، وليس إذا استعمل ذلك في غير ما وضعته العرب خرجَ من أن يكون خطاباً بلسان العرب؛ ألا ترى أن الحمارَ قد يُستعمل في غير ما وضعته العرب وهو الرجل البليد؟ وكذلك البحر يستعمل في غير ما وضعته العرب وهو الرجل الجواد، ولا يخرج الخطابُ بذلك عن أن يكون خطاباً بلسان العرب؟

وأما قولهم: إنه يؤدي النقلُ إلى تغيُّر الأحكام الشرعية.

قلنا: هذا النقلُ كان لتقريرِ الأحكام الشرعية لا لتغيير الأحكام الشرعية، ثم [هذا] يمنع نقلَ الاسمِ عن معناه إذا كان قد تعلقَ به فرض، ولا يمنعُ من نقل اسمٍ لم يتعلق به فرض.

وأما قولهم: إنما سميت الصلاةُ [الشرعية] صلاةً لأنها تشتمل على الدعاء.

قلنا: إن قلتم: إن اسمَ الصلاة واقعٌ به على جملةِ هذه الأفعال لأن فيها دعاء؛ فقد سلمتم ما نريدُه من إفادة الاسم لما لم يكن يفيدُه في اللغة، ولا يضرُّنا لو تعللوا وقوعَ الاسم على هذه الأفعال بما ذكرتم.

وإن أردتم أن اسم الصلاة واقعٌ على الدعاء من جملة هذه الأفعال [دون مجموعها؛ فذلك باطل؛ لأن المفهوم من قولنا (صلاة) جملةُ الأفعال]، والمفهومُ من قولنا (فلان في الصلاة) أنه في جزءٍ من هذه الأفعال، دعاءً كان أو غيره، والمفهوم من

---

(١) المعتمد ١ / ١٩.

قولنا (فلان خرج من الصلاة) أنه فارقَ جملة الأفعال.

ولو كان الأمر كما ذكروه لوجب إذا قلنا: إنه خرجَ من الصلاة أفادَ أنه خرجَ من الدعاء، وإذا عادَ إلى الدعاء يجوزُ أن يقال: إنه قد عاد الآن إلى الصلاة، فلما لم يقلْ ذلك دل [على] أن الصلاةَ اسمُ الأفعال المعلومة بجملتها، وهذا الاسمُ واقعٌ على جملة الأفعال على وجهٍ واحد، فثبتَ أن النقلَ قد صح.

وقد قال الأصحاب: إن صلاةَ الأخرس صلاةٌ حقيقية ولا دعاءَ فيها، فدل أن الاسمَ بالشرع ليس بمعنى الدعاء.

وقد قال بعض أصحابنا معترضاً على ما قلناه، قال: الدعاء: التماس، وأحوال المصلي أحوالٌ يخضع المصلي فيها لربه عز وجل ويبغي بها التماساً، فالشرعُ عمَ للكل اسمَ الدعاء تجوزاً واستعارةً [1]! وهذا دعوى المجاز في هذه الألفاظ.

والأصح: أن هذه الأسماءَ حقائقُ شرعية.

ويجوز أن يقال: إن هذه الأسماءَ شرعيةٌ فيها معنى اللغة؛ لأن الصلاةَ لا تخلو عن الدعاء في أغلب الأحوال، والأخرسُ نادر، ولأنا لو اعتبرْنا ذلك فقد يخلو في حقِّ بعضِ المرضى عن معظم الأفعال، وهذا اللفظُ لا بأس به.

وأما قولهم: إنه لو حصلَ هذا لوقعَ لنا العلمُ به.

قلنا: قد أجبْنا عن أمثال هذا فيما تقدم.

وعلى أنا نقول: إن النبي ﷺ قد بيَّن ذلك بياناً تاماً؛ ألا ترى في كل موضعٍ ذكر الصلاة لم يُردْ إلا هذه الأفعال؟ ولكن ليسَ من شرط البيان أن يقعَ العلم به لكل أحد؛ ألا ترى أنه ﷺ بيَّن الحج بياناً تاماً ثم لم يقع العلمُ به لكل أحد؟ حتى اختلفَ العلماء في إحرامه، فقال بعضهم: كان مفرداً، وبعضهم قال: كان قارناً، وقال بعضهم: كان متمتعاً.

---

(١) البرهان ١/ ١٣٤.

فصل

أما الحقائق العرفية؛ فنقول:

الاسم العرفي: هو ما انتقلَ عن بابه بعرف الاستعمال وغلبته عليه، لا من جهةِ الشرع.

أما إمكان نقل الاسم بالعرف؛ فقد بانَ بما بانَ به إمكانُ نقله بالشرع.

والدليل على حسنه: أنه معلومٌ أنه قد تنفرُ الطباعُ عن بعض المعاني، ويحترز الناس عن التصريح بذكره، فيكنُّون عنه باسمِ ما اتصل به؛ وذلك كقضاء الحاجة المكنيّ عنه باسمِ المكان المطمئنِّ من الأرض الذي تُقضى فيه الحاجة، وقد سمَّوا [أيضاً] ما يدبُّ دابة، فلما كان الدبيب في بعض الحيوان أشد وأظهر، وكانوا له أكثر مشاهدة، وكان اهتمامُهم به لشرفِها عندَهم أشدّ= كثُرَ استعمال قولهم دابة فيه، فيصير هو المفهومَ عند إطلاقه، لكثرة استعمالهم الاسمَ فيه، وهو الفرَس.

وقد دلَّ هذا الذي ذكرناه على وجود النقل كما دلَّ على حسنه.

وقد قال أهل اللغة: إن الراوية اسمٌ للجمل، وقد صارَ بالعرف [اسماً][1] للمزادة، والغائط للمكان المطمئن، وقد صار بالعرف اسماً للحاجة.

وأما أمارة انتقال الاسم؛ فهو أن يسبق إلى الأفهام عند سماعِه معنىً غير ما وُضع له في الأصل، فإن كان السامعُ للاسم يتردَّد في فهم المعنى العرفي واللغوي معاً كان الاسمُ مشتركاً فيهما على سبيل الحقيقة [2].

واعلم أنه كما جازَ وجودُ الحقائق اللغوية، والعرفية، والشرعية، كذلك يجوز وجود المجاز اللغوي، والعرفي، والشرعي.

فإن قال قائل: بم تعرفون الحقيقة عن المجاز، والمجاز عن الحقيقة؟

---

(١) وقع في الأصل: اسم! وهو لحن من النساخ.
(٢) المعتمد ١/ ٢١- ٢٢.

قلنا: الأصل أن الكلامَ يحملُ على الحقيقة بالإطلاق، وعلى المجاز بالدليل.

ويعرف الفصل بين الحقيقة والمجاز بوجوه:

منها: أن يردَ نصٌّ أو يقومَ دليلٌ أن اللفظ مجاز.

ومنها: أن يُعلم استعمالُ العرب اللفظَ في شيء وعدمُ استعمالها في غيره، فإذا أُطلق اللفظ حُمل على ما استعملوه فيه ويكون حقيقةً.

ومنها: أن تكون اللفظة تطّرد في موضع ولا تطّرد في غيره، فنعلم أنها فيما اطردتْ فيه حقيقة، وفيما لم تطردْ فيه مجاز.

وبيان الاطراد وعدم الاطراد: أن قولنا (طويل) يفيد ما اختص بالطول، وإذا علمنا أن أهل اللغة سمّوا الجسم طويلاً عند اختصاصه بالطول ولولا ذلك ما سمَّوه طويلاً؛ علمنا أنهم سمّوه بذلك لطوله، فسمّينا كل جسمٍ فيه طول طويلاً، وأما في المجاز فلا يثبت الاطراد بحال، وهذا نحو تسميتهم الرجلَ الطويلَ نخلة؛ فإنه يجوز أن يسمّى كل رجل طويل بذلك، ولكن لا يجوز أن يسمَّى غير الرجل بذلك [1].

ومنها: غلبة الظن؛ وهو أن يردَ لفظٌ فيغلبَ على ظن السامع أنه حقيقة، أو يرد لفظٌ فيغلب على الظن أنه مجاز، وهذا لأن الفصلَ بينهما نوعُ حكم، والأحكام تثبت بغالب الظن.

ومنها: أن يستعمل الشيء في الشيء لمقابلته فيعلم أنه مجاز [حيث] استُعمل لأجل المقابلة، وهذا مثل قوله تعالى ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا ﴾ [2][3].

فهذه وجوهٌ فاصلةٌ بين الحقيقة والمجاز، وعند الإشكال والاشتباه يُحمل على الحقيقة إلا أن يقومَ الدليل على المجاز.

واعلم أن الكلام الواحد يجوز أن يكون له حقيقتان، وقد يتفقان على المضادة.

---

(١) المعتمد ١/ ٢٦.
(٢) سورة الشورى: ٤٠.
(٣) المعتمد ١/ ٢٧.

والدليل على جواز ذلك: وجودُه؛ فإن اسم العينِ ينطلق على عين الرأس وعين الماء، وهو حقيقة في كل واحد منهما، والقرء اسمٌ للحيض والطهر، والشفق اسم للحمرة والبياض، وليس هذا بأكثر من المجمل الذي يصحُّ وروده لما يقترن به من البيان، كذلك ها هنا صحّ أيضاً لما يستعملُ فيه من البرهان.

وقد يكون اللفظُ له حقيقتان، فيحملُ اللفظ عليهما جميعاً كاسم الناضِّ، حقيقةٌ في الذهب والفضة، واسم الماشية حقيقة في كل نوعٍ من الإبل والبقر والغنم، فإذا وردَ مثلُ هذا اللفظ في موضع يحملُ اللفظ على كل ما هو حقيقةٌ فيه إلا أن يخصَّ أحدهما دليل.

وأما إذا تناول الاسمُ الواحد شيئينِ متضادَّينِ كالحيض والطهر في القرء وما أشبه ذلك، والحمرة والبياض في الشفق؛ فإنه يُصارُ إلى الترجيح بالدليل، فيرجّح أحدهما على الآخر ويصير الحكم للراجح.

ويجوز أن يردَ تخييرٌ بينهما في الشرع فيخيَّر المكلفُ أحدهما، وهذا في اللفظ الواحد إذا كان له حقيقتان متضادتان.

فهذا وجهُ الكلام فيما قصدنا، والله أعلم.

مسألة

يجوز أن يرادَ باللفظ الواحد معنيان مختلفان، وسواء كانا حقيقتين، أو مجازين، أو أحدهما حقيقة والآخر مجازاً.

وهذا قولُ أبي علي الجبائي وعبدِ الجبار بن أحمد.

وزعم أصحاب أبي حنيفة: أنه لا يجوز أن يرادَ باللفظِ الواحدِ معنيان مختلفان، وهو قولُ أبي هاشم.

وزعم الصيمريُّ من أصحابهم: أن هذا قولُ أبي حنيفة على الخصوص، وأن عند

أبي يوسف[1] ومحمد[2] يجوز ذلك[3].

واحتجُّوا في ذلك وقالوا: إن الحقيقةَ هي اللفظُ المستعمل في موضعه، والمجاز هو اللفظ الذي تُجوِّز به عن موضعه، ولا يجوزُ أن يكون اللفظُ الواحدُ مستعملاً في موضعه ومستعملاً في غير موضعه في حالةٍ واحدة، بل يستحيلُ ذلك كما يستحيل الاقتصار على الشيء والمجاوزة عنه في حالة واحدة.

وقالوا: يبين ذلك: أن العبارة تصيرُ عبارةً عن الشيء المعبَّر به عنه بالقصد إلى ذلك، فلما استحال القصدُ إلى ما ذكرناه من هذين الشيئين المختلفين؛ لم يجزْ أيضاً أن يكونَ اللفظُ الواحدُ عبارة عنهما.

وقال أبو عبد الله البصري المعروف بـ جُعل: إن الإنسانَ يجدُ في نفسه تعذُّرَ استعمال اللفظة في مجازها وحقيقتها، قال: وجرى مجرى تعظيم زيد والاستخفاف به في حالة واحدة.

وقالوا أيضاً: إن المستعمِلَ للكلمة فيما هي مجازٌ فيه لابدَّ أن يضمرَ فيه كاف

---

(١) يعقوب بن إبراهيم الأنصاري الكوفي، أنجب تلامذة أبي حنيفة، كان ثقةً فقيهاً محدثاً، مجانباً للكلام، صاحب سنة، تخرج به الأئمة، وكان الرشيد يبالغ في إجلاله، توفي سنة ١٨٢. (السير ٨/ ٥٣٥).

(٢) محمد بن الحسن الشيباني، أخذ عن أبي حنيفة، وتمم الفقه على أبي يوسف، رحل إلى مالك وأقام عنده ثلاث سنين وكسراً، كان متبحراً في الفقه، يُضرب بذكائه المثل، لكنه لين في الرواية، وقوّى الذهبي روايته عن مالك خاصة، توفي سنة ١٨٩. (السير ٩/ ١٣٤، لسان الميزان ٧/ ٦٠).

(٣) اعلم أن في المسألة خمسة مذاهب:

الأول: الجواز في استعمال اللفظ في حقيقتيه، وفي حقيقته ومجازه، وهو مذهب الشافعي كما تدل عليه مسائله، وبه قال ابن أبي هريرة، وحكاه النووي عن جمهور أصحابه، وحكاه أبو سفيان عن محمد وأبي يوسف، ونسبه عبد الوهاب للمالكية.

الثاني: المنع في الأمرين، وهو قول أكثر الحنفية، والمعتزلة، منهم أبو هاشم وأبو الحسين والكرخي، وبه قال الغزالي والرازي والرافعي من الشافعية.

الثالث: التفصيل بين استعمال الحقيقتين فيجوز، وبين استعمال الحقيقة والمجاز فلا يجوز، وهو قول القاضي أبي بكر، وجعل الجمع بين الحقيقة والمجاز جمعاً بين المتضادين، واشتد نكيره في ذلك.

الرابع: الجواز فيهما بشرط القرينة المتصلة، وهو قول إمام الحرمين.

الخامس: الجواز في النفي دون الإثبات، وهو ظاهر كلام الحنفية، واختاره الكمال بن الهمام. (البحر ٢/ ١٢٨، فواتح ١/ ٢٠١، البرهان ١/ ٢٣٥، المحصول ص ١٣٩).

التشبيه، والمستعمِلَ لها فيما هي حقيقةٌ فيه لا يضمرُ فيه كاف التشبيه، ومحالٌ أن يضمر فيه كاف التشبيه، ومحالٌ أن يضمرَ الشيء ولا يضمره[1].

قالوا: ولهذا نقول في قوله تعالى ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾[2] لما حمل على الوطء لم يجزْ حمله على اللمس باليد؛ لأنه حملٌ على المجاز، فلا يحملُ على الحقيقة.

والدليل على أن الآية قد تناولت الوطء: جواز التيمم للجنب، ولهذا: من حَملَ الآية على اللمس باليد لم يجوِّز التيممَ للجنب مثل ابن مسعود، ومن حملَه على الوطء جوّزه مثل علي وابن عباس.

أما دليلنا:

نقول: إنكم لا تخلون إما أن تقولوا: يستحيلُ في مطلق اللفظ المشترك إرادةُ المعنيين معاً، أو تقولوا: لا يستحيلُ منه إرادتهما.

فإن قلتم: يستحيلُ إرادة المعنيين؛ فهذا جحدُ الضرورة ومعاندة المعقول، فإنا نعلم قطعاً جوازَ إرادة المعنيين المختلفين غير المتناقَضين بلفظةٍ واحدة؛ ألا ترى أنه لا يستحيلُ أن تقول: إذا أحدثتَ فتوضأ، تريدُ به البول والغائط؟ وكذلك تقول: إذا لمست فتوضأ، وتريد به الوطء واللمس باليد جميعاً؟ وهذا أمرٌ قطعيٌّ لا يمكن خلافه.

وإن قلتم: لا يستحيلُ إرادة المعنيين، ولكن لا يُفهم من مطلق اللفظ جميع المعنيين من غير قرينة= فهذا نحن نقول به؛ فإنه إذا احتملَ إرادةَ المعنيين واحتملَ تخصيصَ اللفظ بأحدهما؛ فيتوقفُ في معنى اللفظ على قرينةٍ تدلُّ على الجمع أو التخصيص.

فإن قالوا: هذا الدليل في المعنيين المختلفين، فما دليلُكم في الجمع بين إرادة الحقيقة والمجاز بكلمة واحدة؟ وقد بينا استحالته.

يدل عليه: أن المجازَ لا يعقل من الخطاب إلا بقرينةٍ وتقييد، والحقيقةُ تعلم منه بالإطلاق من غير قرينة و تقييد، ويستحيل أن يكون الخطاب الواحد جامعاً بين

---

(١) المعتمد ١/ ٣٠١- ٣٠٢.
(٢) سورة النساء: ٤٣.

الأمـرين، فيكـون مطلقـاً مقيـداً في حالـة واحـدة! وهـذا كقرينـة الخـصوص وقرينـة الاستثناء؛ فإنه يستحيل أن يكونَ اللفظُ الواحدُ عاماً خاصاً، مستثنىً منه غـير مـستثنى منه.

والجواب: أن اللفظَ الواحدَ يجـوز أن يُحمـل علـى الحقيقـة والمجـاز إذا تـساويا في الاستعمال، لكن إذا عَرِيَ عن عرف الاسـتعمال لم يجـزْ أن يُحمـل علـى المجـاز إلا أن يقوم الدليل على أنه مراد به، وقيامُ الدلالة على إرادة المجاز لا ينفـي عـن اللفـظ إرادة الحقيقة.

والدليلُ على جواز ما ذكرناه: صحةُ تعلق القصد والإرادة بهما جميعـاً، وصـحة التصريح بهما متعلقينِ بلفظٍ واحد؛ ألا ترى أنه يصحُّ أن يقـول: لا تنكحـوا مـا نكـح آباؤكم عقداً ووطأً، وتوضؤووا باللمس مساً وجِماعاً؟ فإذا صلحت الكلمةُ لهما كـان الجمع بينهما حسبَ الجمع بين المعاني التي تشتمل عليها الكلمة الواحدة كشمول لفظِ العموم لجميع الآحاد، ولفظِ الأمر للإيجاب والإباحة.

وأما قولهم: المجاز لا يعلمُ تناول اللفظِ إياه إلا بتقييد، والحقيقـة تعلـم بـالإطلاق؛ فلا يلزم؛ لأنا إنما ذكرنا هذا في اللفظِ الذي اشترك في عرفِ اسـتعماله الحقيقـة والمجـاز معاً، ثم في هذه الصورة لا تنافي؛ لجوازِ دخولِ العرف على كل واحد منهما.

فإن قيل: فعلى ما قلتم تكون الكلمة الواحدة مجازاً وحقيقةً! وهذا يستحيل.

قلنا: هذا لا نأباه، لكن المجازَ متعلقٌ فيها بغير ما تعلق بـه الحقيقـة، وهـذا كـالأمر الذي هو نهيٌ عنـدنا عـن جميـع أضـدادِ مـا تناولـه الأمـر، فهـو إذاً أمـرٌ ونهـيٌ لكـن اجتماعهما من جهتين مختلفتين.

وقد ظهر بما ذكرنا الجواب عن معتمدهم وهو الكلام الأول والثاني، وهذا لأنـه ليس بين إرادته وبين أن تكون الكلمةُ مستعملةً في موضعها في شيءٍ ومعدولاً بها عـن موضعها في شيءٍ آخر تنافٍ، كما لا تنافيَ أن يريد به معنى ويريد بـه معنـى آخـر، إنمـا التنافي أن يقول: أراد أن يستعملها فيما وُضع لـه اللفـظ، وأرادَ أن لا يـستعملها فيمـا

وضعت له اللفظة، وهذا لا يقول به أحد.

وأما حجة أبي عبد الله البصري؛ قلنا: قولك إن الإنسان يجدُ من نفسه تعذُّر ذلك= دعوى، بل المعلوم في أنفسِنا صحة ذلك، وأما إجراؤه هذا مجرى تعظيمِ زيد والاستخفاف به؛ فذلك مفارقٌ لما نحن فيه، ألا ترى أنه يجوز أن يريدَ الحقيقة والمجاز بخطابينِ في وقت واحد، ولا يجوز أن يعظم زيداً ويستخف به بفعلين في وقت واحد؟

وعلى أن الفرقَ بين الموضعين أن الاستخفافَ ينبئُ عن اتضاعِ حال ذلك الغير، والتعظيم ينبئ عن ارتفاع حاله، ومحالٌ أن يكون الإنسان في حال واحدة مرتفع الحال ومتضع الحال، وأما في مسألتنا فلا تنافي؛ ألا ترى أنه يستقيم أن يقول: أنهاك عن مسيس النساء، ويريد به المس باليد والجماع؟

و أما الذي قال من كاف التشبيه وترك كاف التشبيه.

قلنا: إذا قال الإنسانُ: رأيت السباع، وأراد به أنه رأى أسداً ورجالاً شجعاناً، فإنه لا يمتنع أن يُضمر كافَ التشبيه في بعضهم دون بعض [(١)].

ثم ندل على فساد مذهبهم من أصولهم؛ فإنهم قالوا: لو حلفَ لا يضع قدَمه في الدار، فدخلَ راكباً أو ماشياً حنث، وقد تناول اللفظُ الحقيقة والمجاز، وكذلك قالوا: لو قال: اليوم [الذي] يدخل فلان الدار فعبده حرٌّ، فدخل ليلاً أو نهاراً حنث، وقالوا في (السير الكبير): لو أخذ الأمانَ لبنيه يدخل فيه بنوه وبنو بنيه.

وإن كان في الأول اليومُ من النهار حقيقة، والليل مجازاً، وفي الثاني البنون بنوه فمن صلبه حقيقة، وبنو بنيه [بنوه] على وصف المجاز[(٢)].

---

(١) المعتمد ١/ ٣٠٢.

(٢) ذكر السبكي أن الظاهر من مذهب الشافعي في هذه المسائل عدم الحنث في الأولى، لا لأنا لا نجمع بين الحقيقة والمجاز، بل لأنه لا قرينة على الإرادة ولا شهرة، فكان خارجاً عن محل الخلاف، وإن فرضت شهرة حنث من أجلها.
وفي الثانية: موافقتهم، لأنه نقل الرافعي عن التتمة أنه لو قال: أنت طالق اليوم طلقت في الحال وإن كان بالليل، ويلغو الليل لأنه لم يعلق، وإنما سمى الوقت بغير اسمه.
وفي الثالثة: عدم الدخول، كما في الوقف على الأولاد، وقد يقال: هم في الأمان أولى أن يدخلوا=

واعلم أنه قد ذكرَ بعضُهم أنه لا يجوز هذا [الذي قلتم] من جهة اللغة؛ لأن أهلَ اللغة وضعوا قولهم (حماراً) للبهيمة وحدَها، وتجوَّزوا بها في البليد وحده، ولم يستعملوه فيهما معاً، ألا ترى أن الإنسان إذا قال: رأيتُ حماراً؛ لا يُفهم منه البهيمة والبليد جميعاً، وإذا قال: رأيت حمارين، لا يُفهم منه أربعةُ أشخاص بهيمتين وبليدين؟

والجواب: أنا ادَّعينا ذلك إذا انضمَّ إلى ذلك عرفُ الاستعمال، وإذا كان كذلك فلا يأباه العربي ولا غيرُ العربي.

وعلى أنه إذا جاز في الإرادة وأمكنَ العبارةُ عنهما بأيِّ وجهٍ كان فقد ثبت ما رمناه.

فصل

وحين وصلْنا إلى هذا الموضع فنذكر **ما يرجع إلى لغة العرب ووجوه استعمالها.**

اعلم أن الألفاظَ لابدّ من الاعتناء بها؛ لأن الشريعةَ عربية، وقد نزل القرآنُ بلسان العرب، وجاءت السنة بلسانهم.

وقد قال بعضهم: إن القرآن يشتمل على ما ليس من لسان العرب [1].

=منهم في الوقف، لقوة الاستتباع في الأمان. (رفع الحاجب ٣/ ١٤٧).

(١) وقد بالغ الشافعي في الرد على هؤلاء، وذلك في الرسالة ص ٤٠ فما بعد، مع أنهم ذكروا في عدادهم ترجمان القرآن ابن عباس، وعكرمة ومجاهداً!

والحق أن لكل رأي حظاً من الصواب، وقد جمع بين القولين الإمام اللغوي الفقيه أبو عبيد بن سلام، فقال: إن هذه الحروف بغير لسان العرب في الأصل، فقال أولئك (المثبتون) على الأصل، ثم لفظت به العرب بألسنتها، فعربتها، فصار عربية لتعريبها إياه، فهي عربية في هذه الحال، عجمية الأصل، فهذا القول يصدق القولين جميعاً.

وقد ذكر الشاطبي أن هذا الخلاف لا ينبني عليه حكم شرعي، ولا يُستفاد منه مسألة فقهية، وإنما يمكن أن توضع فيه مسألة كلامية ينبني عليها اعتقاد.

ثم ذكر نكتةً هامة تستفاد من كلام الشافعي، وهي أن القرآن نزل على لسانٍ معهودٍ في ألفاظ العرب الخاصة، وأساليب معانيها، وأنها فيما فُطرت عليه من لسانها تخاطب بالعامِّ يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يُعرف من أول الكلام أو وسطه وآخره، وتتكلم بالكلام ينبنئُ أوله عن آخره، أو آخره عن أوله، وتتكلم بالشيء يُعرف بالمعنى كما يُعرف بالإشارة، وتسمِّي الشيء الواحد بأسماء كثيرة،=

وهذا ليس بشيء؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾،[1] وقال: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾[2]. وهذا يدلّ على أن كل القرآن عربي، وأنه ليس فيه شيءٌ من غير لسان العرب.

وأيضاً: لو كان فيه من غير لسان العرب لاختلَّ أمر التحدي، ولم يثبت الإعجاز؛ لأنه يكون تطريقاً لهم في أن يقولوا إنَّ القرآن الذي جاءَ به يشتملُ على لسان العرب وغير لسان العرب، ونحن لا نعرفُ إلا لسان العرب، فعجْزُنا من قبل هذا، فيؤدي هذا القول إلى وهَنِ أمر الإعجاز.

وأما الألفاظُ التي يذكرون أنها وردت في القرآن ليست من لغة العرب وسمّوا ذلك في مواضع، فاعلم أنها من لسان العرب، ولا نقول إنها ليست من لسانهم، لكن يجوز أن تقعَ موافقةٌ بين لغة ولغة في كلمات معدودة، وهذا غير مستنكر ولا مستبدع.

وقد قيل: إن مثال هذا ما يُقال بالعربية للسماء (سما) وبالسريانية (سماو)، ويقال في العربية (حياة) وبالعبرية (حيا)، ويقال (سروال) بالعربية والعجمية (شروال) لما يلبس، وقد ذكروا أشباهاً أُخر لهذا.

وإذا ثبتَ ما ذكرناه أن الشريعةَ عربية؛ فينبغي للمجتهد أن يعلمَ من لغة العرب ما يحتاج إليه، ويعرف طرقَ استعمالهم ووجوهَ مخارجِ كلامهم من قِبلها.

ثم اعلم أن الأصوليين اختلفوا في مآخذ اللغات.

فذهب ذاهبون إلى أنها توقيفٌ من الله عز وجل.

وصار صائرون إلى أنها تثبتُ اصطلاحاً وتواطؤاً.

والمختار: أنه يجوز كل ذلك.

=والأشياء الكثيرة باسم واحد، فمن أراد تفهم القرآن فمن جهة لسان العرب يُفهم. (البحر ٢/ ١٧١، الموافقات ٢/ ٦٤).

(١) سورة يوسف: ٢.

(٢) سورة الشعراء: ١٩٥.

أما التوقيف؛ فلا يحتاج إلى دليل في تجويزه، وقد قال الله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾[1].

فيجوز أن تكون الأسماء وحياً، ويجوز أن يُثبت الله في الصدور علوماً بصيغٍ مخصوصةٍ لمعان، فيبين للعقلاء الصيغ ومعانيها، فيكون معنى التوقيف: أن يلقّنوا وضْعَ الصيغ على حكم الإرادة والاختيار .

وأما الدليل على تجويز وقوعها اصطلاحاً:

أنه لا يبعدُ أن يحرِّكَ الله تعالى نفوسَ العقلاء لذلك، ويُعلم بعضَهم مرادَ بعض، ثم يُنشئون على اختيارٍ منهم صيغاً لتلك المعاني التي يريدونها؛ ألا ترى أن الإنسان يولدُ له مولود فينشئ له اسماً؟ وكذلك يجوزُ أن يستحدث صنعةً وآلةً فيضع للصنعة اسماً ولآلتها اسماً، فدل أن التوقيفَ جائزٌ والاصطلاحَ جائز.

والظاهر في الأسامي[2] أن بعضَها كان توقيفاً من الله عز وجل على ما نَطقَ به الكتاب، وبعضَها كان اصطلاحاً وتواطؤاً [3].

---

(١) سورة البقرة: ٣١.
(٢) في الأصل زيادة: هذا! وليس لها معنى.
(٣) هذا الظاهرِ الذي ذكره أبو المظفر رحمه الله هو المذهب الذي تصح نسبته إليه، وليس التوقف، كما سبق تصريحاً في أول باب العموم، لأن المسألة ظنية لا قطعية، وهو قضية اختيار الأستاذ أبي إسحق الإسفرايني، برَّد الله مضجعه.
وإنما قلنا: أن المسألة ظنية، لأن المفسرين اختلفوا في دلالة الأسماء التي علمها الله لآدم، فمنهم من اختار أنها جميع الأشياء، ومنهم من ردَّ هذا القول، واختار أن الأسماء المرادة هي أسماء ذرية آدم والملائكة وعلى رأس هؤلاء الإمام الطبري مستدلاً بأن الضمير في قوله تعالى: {**ثم عرضهم على الملائكة**} لا يجوز أن يكون عائداً للبهائم و سائر الخلق، لأن العرب تكني عن هذه الأشياء بالهاء والألف، أو الهاء والنون، فتقول: عرضها، أو عرضهن.
وأحسن مما اختاره الطبري ما ذكره صاحب فواتح الرحموت، حيث قال: ان الملائكة تكلموا في آدم بسفك الدماء وادعوا فضلهم أنفسهم بالتسبيح، فأراد الله سبحانه أن يُظهر فضله عليهم، وفضل تسبيحه على تسبيحهم، فعلمه جميع الأسماء الألهية الكلية والجزئية، يسبح كل موجود موجود ببعض بعض، فإن كل موجودٍ يسبح ربه بما عرفه من اسمه وصفته، ليسبح آدم الله تعالى ويدعوه بكل اسم اسم، ويكون كاملاً في المعرفة الإلهية (**ثم عرضهم**) أي: عرض الموجودات كلهم على الملائكة، (**فقال أنبؤوني بأسماء هؤلاء**) أي: بالأسماء التي يسبح بها هؤلاء كلهم، (**إن كنتم صادقين**) في أنكم لائقون للخلافة، وأن معرفتكم وتسبيحكم أفضل من تسبيح آدم. إلى أن قال:=

وإذا عُرف هذا فنذكرُ بعد هـذا مـسألةً معروفـةً في الأصـول يُبنـى عليهـا مـسائل وهي:

مسألة
جواز أخذ الأسماء من جهة القياس

[**فنقول:** اختلف أصحابنا في جواز أخذ الأسماء من جهة القياس].

فذكر الأكثرون من أصحابنا أن ذلك جائز، وهو اختيارُ ابن سُـريج، وقـد دلَّ عليه من مـذهب الـشافعي قولـه في مـسألة شـفعة الجـار وقـال: (إن الـشريك جـار) واستدلّ عليه بقوله (امرأتك أقرب)[يعني: أن الزوجـة تـسمى جـاراً في لغـة العـرب، ولذلك قال الشاعر:

أجارتنا بِيني فإنك طالقُ

وقول الآخر:

أجارَتنا إنا غريبان ها هنا

قال الشافعي: فإذا كانت الزوجةُ تسمى جاراً فالشريكُ أولى؛ لأن الزوجة أقـرب] إليك أم شريكك؟ فقاس الاسم بمعنى القرب.

واحتجّ في الأقراء باشتقاق اللفظ.

وذهـب جماعـةٌ مـن أصـحابنا إلى أن إثبـات اللغـة بالقيـاس لا يجـوز، وهــو قــول أصحاب أبي حنيفة وأكثر المتكلمين[1].

=وعلى هذا، ليست الآية من الباب في شيء. (فواتح ١/ ١٨٣).

(١) اعلم أن في المسألة قولين:

الأول: جواز القياس في اللغة، وهو منسوب إلى الشافعي، وقال به بعض الفقهاء كابن سريج وأبي إسحق والقاضي أبي الطيب، ولم يوافقه من المتكلمين الا الاستاذ أبو إسحق والرازي.

الثاني: المنع، وهو قول الحنفية وأكثر المتكلمين مثل إمام الحرمين والقاضي والغزالي والآمدي، وأنكر الآمدي قول الشافعي به، وقال: أما تسميته الشافعي للشريك جاراً، إنما كان بالتوقيف لا=

واحتج من أبى ذلك وقال: إن اللغة إما توقيفٌ أو اصطلاح، فلا معنى للرجوع إليه.

ببينة: قوله: ما من شيء إلا وله اسم في اللغة توقيفاً، فلا يجوز أن يثبتَ له اسمٌ آخر بالقياس، كما إذا ثبت [الشيء] حكمٌ بالنص لم يَجزْ أن يثبت له حكمٌ آخر بالقياس.

والمعتمد لهم: أن الخلافَ في الأسماء، والعربُ لا تلتزم طرْدَ الاشتقاق؛ فإنهم سمّوا الدابة دابةً لدبيبها، ولم يسمّوا كل ما يدب دابةً، وسمُّوا الجنين جنيناً لاستتاره، ولم يسمُّوا كل مستتر جنيناً، وسمُّوا المجن مجناً؛ لأنه يستتر بها الإنسان، ولم يسمُّوا كل ما يستتر به الإنسان مجناً.

وأقرب من هذا [كله]: أن الخمر ليس في معنى اسمها الإطراب، إنما هي من المخامرة والتخامر والتخمير، فلو ساغَ الاستمساكُ بالاشتقاق لكان كلُّ ما يخامر العقل خمراً، وإن لم يطرب، يكون خمراً.

يدل عليه: أن العرب خالفوا بين المتشاكلَينِ في الاسم، فسمَّوا الفرس أدهم، ولم يسمُّوا الحمار الأسود أدهم، وسمَّوا الفرس الأبيض أشهب، ولم يسمُّوا الحمار الأبيض أشهب، دل على أنه لا مجالَ للقياس في هذا.

قالوا: ولأنكم إن أثبتم هذه الأسماء لغةً للعرب فلا يجوز؛ لأن اللغةَ أسبقُ من الشرع، ولتقدُّم اللغة خاطبنا الله تعالى بها، فلا يجوز إثباتُ الأسماء فيها بأمورٍ طارئة.

ببينة: أن القائلَ بإثبات الأسامي قياساً، إن كان يزعم أن العربَ أرادت هذه الأسماء وإن لم يبوحوا بذلك؛ فهو متحكِّمٌ من غير ثبتٍ ولا نقلٍ فيما يزعمه، وإن قال: إن العربَ لم تعنِ ذلك، والواضعَ يُلحق ذلك بلسانهم؛ فهذا محال؛ لأن إلحاق شيءٍ بلسانهم ليس من لسانهم لا يُعرف.

=بالقياس على الزوجة، وإنما ذكر الزوجة لقطع الاستبعاد في تسمية الشريك جاراً، لزيادة قربه بالنسبة إلى الشريك الملاصق، فقال: الزوجة أقرب من الشريك، وهي جار، فلا يُستبعد ذلك فيما هو أبعد منها. (البحر ٢/ ٢٧، الإحكام ١/ ٨٢، فواتح ١/ ١٨٦).

وأما دلائل من جوَّز ذلك في الأسماء المشتقة – لأن المسألة في هذه الأسماء- : لأن الاشتقاق في الاسم سبيلُه سبيلُ التعليل، وهذا لأن الاسم الموضوع يُبنى على ذات الشيء فحسب، والاسمَ المشتق يبنى على ذات الشيء وفعله وخاصيته.

والدليل على جواز تعليله: أنه نُقل عن الصحابةِ تعليلُ الأسماء، قال عمر -رضي الله عنه-: **"الخمر ما خامر العقل"** [1] وقال ابن عباس -رضي الله عنهما-: **"كل مخمِّر خمر"**[2].

فالأول إشارةٌ إلى التعليل بالشدة المطربة؛ لأنها بشدّتها وإطرابها يمازج السكرُ فيها العقل، وكذلك قول ابن عباس – رضي الله عنه – إشارةٌ إلى أنها تغطّي العقل بالسكر كما يُغطَّى الإناء بالغشاء.

ببينة: أن أهل اللغة جعلوا الأسماءَ على أقسام، فجعلوا المشتقَّ أحدَ تلك الأقسام، والاشتقاقُ بابه القياس، وربما استعملوا المعنى في الأسماء الموضوعة واستخرجوا من ذلك أساميَ وتصريفاتٍ في مواضع، من ذلك قولهم (استأسد الرجل) إذا قوي، و (أسَّدْتُه على كذا) إذا أشليته به[3]، وقالوا (كَلِبَ الشتاء) و (كَلِبَ الدهرُ علينا) و (سبعَ فلان فلاناً)[4] فهذه اشتقاقاتٌ من اسم السبع، والكلب، والأسد.

وقال الخطابي: ومثل ذلك في كلامهم كثير.

وقد استعمله النبي ﷺ في كلامه؛ قال ﷺ : **"[المسلم] من سلم المسلمون من لسانه**

---

(١) رواه البخاري (٥٥٨١) وقال الحافظ في الفتح رادّاً استدلال المجيزين بهذا الأثر ١٠/ ٤٧: إن عمر ليس في مقام تعريف اللغة، بل هو في مقام تعريف الحكم الشرعي، فكأنه قال: الخمر الذي وقع تحريمه في لسان الشرع هو ما خامر العقل.

(٢) بل رواه أبو داود (٣٦٨٠) من حديث ابن عباس مرفوعاً إلى النبي ﷺ ، وإسناده صحيح، رجاله ثقات.

(٣) أشلى دابته: أراها المخلاة لتأتيه، والناقة: دعاها للحلب.(قاموس)

(٤) إذا شتمه، ووقع فيه، أو عضَّه.(قاموس)

ويده"[1].

وقال ﷺ حاكياً عن ربه عز وجل: "**أنا الرحمن وهي الرحم شققت لها من اسمي. من وصلها وصلته ومن قطعها بتته**" [2].

وقد أُحدثَ في الشرعِ أسماءٌ لم تكن في الجاهلية؛ كالمنافق، وإنما اشتُق من نافقاء اليربوع، وكالفاسق يُقال: فَسقت الرطبة، إذا خرجت من قشرها.

وإذا ثبتَ أنهم وضعوا الأسماءَ وصرَّفوا الكلام تصريفاتٍ من جهة الاشتقاق؛ دلّ أنهم جعلوا المشتقّ بمنزلة الفرع، والمشتقّ منه بمنزلة الأصل، والمعنى الذي اشتُق لأجله بمنزلة العلة.

هذا الذي قلناه قدر الإمكان.

واعلم أن كلماتهم في نفي إثبات الأسامي لغة للعرب بالقياس قوي جداً، فالأولى أن نقول: يجوز إثبات الأسامي شرعاً، ولا يجوز إثباتها لغةً، وهذا هو الذي اختاره ابن سريج[3].

والدليل على جواز ذلك: أنا نعلم أن الشريعة إنما سمَّت الصلاة صلاةً لأجل صفةٍ من الصفات متى انتفت تلك الصفة عنها لم تُسمَّ صلاة، ونعلم أيضاً أن ما شاركَها في تلك الصفة يكون صلاةً، فتبين بهذا ثبوتُ الأسماء الشرعية بالعلل.

وإن شئت قلت: إن الشريعة وَضَعت هذه الأسماء الشرعية مثل الصلاة والزكاة والحج وغير ذلك لاختصاصها بأحكام من الشريعة، فإذا ثبتتْ هذه الأسماء لمعانٍ

---

(١) رواه البخاري (١٠) ومسلم (٤٠) من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه.
(٢) رواه أبو داود (١٦٩٤) والترمذي (١٩٠٧) من حديث عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه، وقال الترمذي : حديث صحيح.
قلت: فبمثل ذلك يندفع ما يقال عن جهالة راويه أبي الرداد، كما بينته غير مرة، على أن للحديث شاهداً من حديث أبي هريرة عند أحمد ٢/ ٤٩٩ وإسناده حسن من أجل محمد بن عمرو ابن علقمة وهو صدوق عند أكثر المحدثين.
(٣) هذا فيه مناقضة لما عزاه إليه في أول الفصل، وما عزاه إليه الأصوليون جميعاً من الجواز لغةً، والله أعلم.

جاز قياسُ كل محلٍّ وُجد فيه ذلك المعنى وتسميته بذلك الاسم.

وعلى هذا خرجت الأسماء اللغوية و إن لم يلزم ما ذكروه من تركهم اطراد معاني الأسماء، فعلى هذا ثبتَ اسمُ الخمر للنبيذ شرعاً ثم حُرِّم بالآية، وكذلك ثبتَ للواط اسم الزنا شرعاً ثم يجب الجلد بالآية، وثبت اسم السارق للنباش شرعاً ثم يجب القطع بالآية [1]، والله أعلم.

فصل

في ذكر وجوه المجاز وطرق استعماله

اعلم أنا بينا أن الكلامَ ينقسمُ إلى الحقيقة والمجاز، والصريح والكناية، والمبين والمجمل، والمفسر والمبهم، والخصوص والعموم، والمطلق والمقيد، وقد بينا ذلك.

وهذه الوجوه كلها لسان العرب، وجاء الكتاب والسنة بها، والبيان المطلوب متعلقٌ بجميع ذلك.

وقد كنَّى الله تعالى عن النساء بالنعاج فقال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً﴾ [2] [3] وكنى عن الوطء بالإفضاء، وكنى عن النساء بالحرث، وكنى عنهنّ أيضاً باللباس، وكنى عمّا يخرج من الإنسان بالغائط، وكنى النبي ﷺ عن الوطء بالعسيلة، وكنى عن النساء بالقوارير، وكنى أيضاً عن قرب المشركين بلفظ النار؛ وقال ﷺ: **"لا تستضيئوا بنار المشركين"** [4].

---

(١) وقد قال الآمدي في ذلك أيضاً: أما تسمية الشافعي رضي الله عنه النبيذ خمراً، فلم يكن في ذلك مستنداً إلى القياس، بل إلى قوله عليه السلام (إن من التمر خمراً)، وهو توقيف لا قياس، وإيجابه للحد في اللواط وفي النبش، لم يكن لكون اللواط زنا، ولا يكون النباش سرقة، بل لمساواة اللواط للزنا، والنبش للسرقة في المفسدة المناسبة للحد المعتبر في الشرع (الإحكام ١/ ٨٢).

(٢) سورة ص: ٢٣.

(٣) الحق أن تفسير الآية بالمرأة هو تفسير باطل، وهو يعتمد على إسرائيليات كاذبة، فيها الحط على نبي الله داود عليه السلام بما يترفع عنه مؤمن عادي، فما بالك بنبي مكرم من أنبياء الله!؟ والصواب الاكتفاء بظاهر الآية الكريمة، وبما صحَّ عن النبي المعصوم ﷺ إن وُجد، والله أعلم.

(٤) رواه النسائي (٥٢٢٤) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، وفيه أزهر بن راشد=

وقد قيل: إن الكناية عند العرب أبلغُ من الصريح في معنى البراعة، وأكثر أمثال العرب على مجاري الكنايات، ويقولون: (فلانٌ عفيف الإزار طاهر الذيل)، وكنوا عن الافتضاض بثقب اللؤلؤ، وكنوا عن بنتِ الرجل بكريمته، وعن الصغير بالريحانة، وعن الأخت بالشقيقة، وعن الأعمى بالمحجوب، وعن الأبرص بالوضاح، وعن الأسود الذي شاب رأسه بالغراب، وعن البخيل بالمقتصد، وكنوا عن البخيل بأنه جعد الأصابع، وقالوا فيمن اكتهل: (استبدل الأدهم بالأبلق)، وقالوا : (استبدل المسك بالكافور)، وأمثال هذا تكثر.

واعلم أن المجاز على وجوه كثيرة، ونذكر بعضها:

من ذلك: تسميةُ الشيء باسم غيره إذا كان منه بسبب، كتسميتهم النبت (ندى)؛ لأنه من الندى يكون، ثم سموا الشجر (ندى)؛ لأنه عنه ينعقد.

ومن هذا: تسميتهم الوطء (نكاحاً)؛ لأن العقدَ الذي هو حقيقة النكاح سببٌ له فسمي باسم سببه.

وكتسميتهم المطر (سماءً)؛ لأنه من السماء ينزل، تقول العرب: ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم، وقال الشاعر:

إذا سقطَ السماء بأرض قوم وأرضُ القوم ليس له حجاب

ومن هذا: قوله تعالى ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِى رَحْمَةِ ٱللَّهِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿١٠٧﴾﴾ [1] يعني الجنة؛ لأن دخولهم الجنة برحمته يكون.

ومن المجاز أيضاً: تسميةُ الشيء باسم ما يقاربه ويجاوره، قال امرؤ القيس:

إذا ما الثريا في السماء تعرضت

قيل: إنه أراد به الجوزاء.

=البصري، وهو مجهول.

(١) سورة آل عمران: ١٠٧.

وفي شعر زهير سمَّى عاقر الناقة أخا عاد، وأراد ثمود لقرب ما بينهما، وسمَّوا أهداب العين أشفاراً، وإنما الأشفار منبت أهداب العين.

وعبروا أيضاً عن الجفن بالعين، وبالمحاجر عن الوجه، قال الشاعر:

هنَّ الحرائر لا أربابُ أحمرةٍ سودُ المحاجر لا يقرأن بالسور

وقال بعض أصحابنا: إن الوجه يُعبَّر به عن العين مجازاً، ومن هذا قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾[1] معناه: أعينٌ يومئذ ناضرة.

ويعبِّرون عن الوجه بالناصية؛ فيقولون: (فلان مبارك الناصية) أي: مبارك الوجه.

ومن المجاز: تسميتُهم الشيء باسم ما يؤول إليه، قال الله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾[2] وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾[3].

ومن هذا: قوله ﷺ في الذي يشرب في آنية الذهب والفضة: **(إنما يجرجر في بطنه نار جهنم)**[4].

ومن المجاز: تسميتهم الشيء باسم مكانه، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ﴾[5] أي: عقل، فكنى عن العقل بالقلب؛ لأنه مكان العقل.

ومن هذا: قوله تعالى ﴿لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾﴾[6] أي: بالقوة؛ لأن اليمين محل القوة.

ومن هذا: تسميتهم قضاء الحاجة غائطاً، والشيء النجس عذرةً.

---

(١) سورة القيامة: ٢٢-٢٣.
(٢) سورة يوسف: ٣٦.
(٣) سورة النساء: ١٠.
(٤) رواه البخاري (٥٦٣٤) ومسلم (٢٠٦٥) من حديث أم سلمة رضي الله عنها.
(٥) سورة ق: ٣٧.
(٦) سورة الحاقة: ٤٥.

ومن هذا: تسمية الولد لهواً، قال الله تعالى: ﴿ لَوۡ أَرَدۡنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهۡوٗا ﴾[1] أي: ولداً؛ لأنه موضع اللهو.

ومن المجاز: تسميتهم الشيء باسم بعضه، يقول القائل: (مرَّ على رأسي كذا) يريد نفسه. وقال تعالى : ﴿أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ ﴾[2] أي: ملكتم.

ومن ذلك: قوله ﴿ فَظَلَّتۡ أَعۡنَٰقُهُمۡ لَهَا خَٰضِعِينَ ﴾[3] أي: فظلوا.

ومن ذلك: قوله عليه السلام "**على اليد ما أخذت حتى ترد**" [4].

وقد فرعَ بعض مشايخنا على هذا مسألة إضافة الطلاق إلى اليد والرجل، وقد بينا في الخلافيات[5]، وعلى هذا الأصل تفريعات كثيرة.

ومن المجاز: تسميتهم الشيء باسم الشيء على معنى التشبيه، قال النبي ﷺ لخالد ابن الوليد "**هو سيف من سيوف الله عز وجل**"[6] أي : كالسيف في مضائه، وركب فرساً لأبي طلحة فقال: "**وجدناه بحراً**"[7]، شبهه به لسعة الجري.

ومنه: تسمية الشجاع (أسدا) والبليد (حمارا) والشرير (كلبا).

---

(١) سورة الأنبياء: ١٧.
(٢) سورة النساء: ٣.
(٣) سورة الحجر: ٤.
(٤) رواه أبو داود (٣٥٦١) والترمذي (١٢٦٦) وأبي ماجه (٢٤٠٠) من حديث سمرة ابن جندب رضي الله عنه. وقال الترمذي : حديث حسن صحيح.
قلت: أما إعلال بعضهم له بأن رواية الحسن عن سمرة منقطعة، فلا يصح، فقد اعتمد الفقهاء على هذه الرواية، وقد ضمت أحاديث كثيرة غالبها في السنن الأربعة.
وقد رجح ابن المديني والبخاري أن كلها سماع، وقال يحيى القطان وآخرون: هي كتاب، وذلك لا يقتضي الانقطاع (وانظر: نصب الراية ١/ ٨٨).
(٥) فقد ذهب الشافعية إلى وقوع الطلاق إذا قال: يدكِ او رجلك أو رأسك طالق، اعتماداً على هذا الأصل، وهو التعبير بالجزء عن الكل، بعكس ما لو قال: شعركِ أو ظفركِ طالق، فلا يقع.
وذهب الحنفية إلى عدم وقوع الطلاق في ذلك كله ،مصيراً منهم إلى أن مجرد الاستعمال لا يكفي، بل لا بدّ من شيوع ذلك الاستعمال، وكونه عرفاً، واستعمالُ اليد في الكل نادر.
(انظر: نهاية المطلب للجويني ١٤/ ١٨٤، قليوبي وعميرة ٣/ ٣٣٤، مجمع الأنهر ١/ ٣٨٨).
(٦) رواه البخاري (٣٧٥٧) من حديث أنس رضي الله عنه.
(٧) رواه البخاري (٢٨٦٧) ومسلم (٢٣٠٧) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

ومن وجوه المجاز أيضاً: تسمية الشيء باسم ما يقابله؛ مثل قوله تعالى ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا ﴾[1] سمى الثاني سيئةً، وإن كان جزاءَ السيئة حقيقةً لأنه يقابله.

وكذلك قوله تعالى ﴿ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ ﴾[2] فسمى الثاني اعتداءً لمكان المقابلة.

ومن المجاز: تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه وسدَّ مسدَّه، وقد ورد هذا في الأشعار.

ومن المجاز: حذفهم بعض الكلام على وجه لا يؤدي إلى الالتباس، قال الله تعالى: ﴿ وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ﴾[3] أي: أهل القرية، وقال تعالى: ﴿ ٱلۡحَجُّ أَشۡهُرٞ مَّعۡلُومَٰتٞ ﴾[4] أي: وقت الحج أشهر معلومات.

ومن المجاز أيضا: الاستعارة؛ فإن العرب تستعير اسم الشيء لنوع مقاربة بينهما، قال الله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِ ﴾[5] فالاستعارة في لفظ الخيط.

ومن الاستعارة: قوله تعالى ﴿ وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا ﴾[6] وإنما الاشتعال للنار.

ومن ذلك أيضاً: قوله تعالى ﴿ وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ ﴾[7] فاستعار اسم الجناح وهو العضو المعروف.

وقال النبي ﷺ: "**رجل آخذ بعنان فرسه كلما سمع هيعةً طار إليها**"[8] أي: أسرع إليها، فاستعار اسم الطير للإسراع.

---

(١) سورة الشورى: ٤٠.
(٢) سورة البقرة: ١٩٤.
(٣) سورة يوسف: ٨٢.
(٤) سورة البقرة: ١٩٧.
(٥) سورة البقرة: ١٨٧.
(٦) سورة مريم: ٤.
(٧) سورة الإسراء ٢٤.
(٨) رواه مسلم (١٨٨٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

ومن المجاز المعروف: قوله تعالى ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾[1] أي: قارب وأشرف، قال الشاعر:

إن دهراً يلف شملي [بجُمل][2] لزمانٌ قد همَّ بالإحسان

ووجوه المجاز كثيرة، فاقتصرنا على ذكر بعضها، وتركنا الباقي لئلا يطول.

واعلم أنه قد ذكر أبو زيد ومن نصر طريقته فصلاً في الحقيقة والمجاز لابد من ذكره؛ لأنه يتعلق بذلك أصل كبير في مسائل الخلاف الذي بينهم وبيننا.

قال أبو زيد في (تقويم الأدلة): أنواع استعمال الكلام أربعة؛ حقيقة، ومجاز، وصريح، وكناية.

أما الحقيقة ؛ كلُّ كلام أريد به ما وضع واضع اللغة الكلام له.

والمجاز؛ كل كلام أريد به غير ما وضع واضع اللغة الكلام له.

يُقال: حبكَ لي مجاز؛ أي هو باللسان لا بالقلب الذي هو معدنه، وهذا الوعد منك مجاز؛ لأنه لم يرد به التحقيق.

قال: وقد ظهر المجاز ظهوراً عظيماً في كتاب الله عز وجل ورسائلِ الكتبة وأشعار العرب حتى كادَ يغلبُ على الحقيقة وجوداً واستحساناً، وبه توسعت اللسان وملُحت.

ثم قال: فالحقيقة سمعي، ولا يوقف عليه إلا بالنقل عن واضع اللغة كالنصوص في باب الشرع، وأما المجاز؛ فلا حاجةَ بنا إلى سماعه ليثبت لغةً، فلا يُعتبر فيه السماع، بل يعتبر المعنى الذي اعتبره أهل اللغة، فإذا تكلمَ على ذلك المعنى صح[3].

---

(١) سورة الكهف: ٧٧.
(٢) في الأصل: بشملي! والتصحيح من تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ١٣٣.
(٣) لعل مراد أبي زيد أنه لا يُشترط النقل في آحاد الكلمات، أما العلاقة بين المجاز والمعنى الأصلي فيجب النقل فيها عن العرب، وهو اختيار الرازي وأتباعه، وظاهر كلام ابن الحاجب أنه لا يخالف في ذلك، بل يشترط النقل في الآحاد ، ويؤيده ما نقله الزركشي عن ابن الحاجب في أماليه من أن المجاز باعتبار الألفاظ المفردة يحتاج إلى النقل.
=

والمجازاتُ والاستعارات أمرٌ شائع بين الخطباء والكَتَبة والشعراء، حتى استحق الواحد منهم المدحَ بإبداع اللغة، فإذا تكلم بالاستعارات والتعريضاتِ دل أنه ليس بسمعي.

قال: ومن الناس من ظن أن المجاز لا عمومَ له، وهو غلط؛ لأن ما أمكنَ اعتبارُ العموم فيه يعتبر، ولأن الاستعارةَ تقيم المستعارَ من اللفظ مقامَ الحقيقة لذلك المسمى الذي استعير له، ولولا هذا لكان المتكلمُ به مخلاً بالغرض، وكان لا يحسنُ به التكلم، فلما كان المستعارُ أحسنَ من الحقيقة؛ دل أنه مثلها في البيان أو أكثر.

قال: ويتبينُ مما قلنا أن اللفظَ الواحدَ لا يشتمل على الحقيقة والمجاز؛ لأنهما مختلفان لا يجتمعان، كالثوب الواحد، لا يجوز أن يكون عاريةً وملكاً.

قال: ولهذا لم يجعل علماؤنا المسّ حدثاً؛ لأن الجماع مرادٌ بقوله ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً﴾[1] فبطل أن تكون الحقيقة مرادةً.

وكذلك قال علماؤنا: إن النص المتناول لتحريم الخمر لا يتناول سائر الأشربة؛ لأن الاسم للذي من العنب غلا واشتدّ حقيقة، ولغيره مجاز؛ لاتصالهِ بمعنى مخامرة العقل، فلا يدخلان جميعاً تحتَ هذا الكلام [2].

وهذا كلام أبي زيد، وخرَّج على هذا مسائلَ له.

وذكر غيرُه ممن ينصر طريقته من جملة العصريين أن المعنى الذي اعتبره أهل اللغة في المجاز هو أن يكون بين المستعار منه والمستعار اشتراكٌ في المعنى، وذلك المعنى في المستعار منه أبلغ وأبين، هكذا قاله أهل اللغة فيما زعمه، وحكاه عن علي بن عيسى الرماني صاحب التفسير[3].

=(البحر ٢/ ١٩٣، المحصول ص ١٨٠، رفع الحاجب ١/ ٣٧٦).

(١) سورة النساء: ٤٣.

(٢) تقويم الأدلة ص ١١٩- ١٢١.

(٣) لغوي نحوي مفسر، كان على مذهب المعتزلة، أخذ عن ابن دريد والزجاج، له نحو مائة مصنف في الاعتزال والتشيع والنحو، توفي ببغداد سنة ٣٨٤.
(السير ١٦/ ٥٣٣، لسان الميزان ٥/ ٥٧٠).

قال: وإنما شرطنا هذا؛ لأن تركَ الحقيقة مع القدرة على الاستعمال لها والميل إلى المجاز وفيه نوع إيهام وتلبيس = لا يجوزُ إلا لفائدةٍ لا توجد في الحقيقة؛ وذلك ما بينا، وهو أن تكون فيه زيادةُ بيانٍ لا توجد في الحقيقة.

قال: وهذا مثل قوله ﴿ فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ﴾[1] ومعناه: امتثل ما تؤمر، فقد استعار قوله ﴿ فَٱصْدَعْ ﴾ في مكان قوله امتثل، والصدع هو الشق، [والصدع بمعنى الشق مستعار منه، والامتثال مستعار له، وقوله ﴿ فَٱصْدَعْ ﴾ مستعار، والمعنى المشترك بين الشق] والامتثال هو التأثير؛ فإن الشقّ له [أثر في المشقوق، والامتثالَ له أثرٌ في المأمور به إلا أن] تأثير الشق في المشقوق أبينُ من تأثير الامتثال في الممتثل، فكان في المجاز زيادةُ بيان؛ فإن طلبَ الامتثال بقوله ﴿ فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ﴾ أبلغُ من طلب الامتثال بقوله (فائتمر).

وكذلك يُقال للشجاع من بني آدم (أسد) لاشتراكهما في المعنى وهو الشجاعة، وهذا المعنى في الأسد أبلغ؛ لأنه أشجع الحيوانات، وكذلك أيضاً استعارةُ اسمِ الحمار في البليد.

وزعم على هذا أنه لا يجوز أن يُجعلَ لفظُ الطلاق كنايةً ومجازاً عن العتق؛ لأن هذا الشرط لا يوجد في هذه الصورة، لأن العتقَ أبلغ في الإزالة، والطلاق دونه.

وأما لفظُ الهبة والتمليك يجوز أن يُجعل مجازاً في النكاح؛ لأن لفظَ الهبة والتمليك لإثبات الملك أبلغُ من لفظ النكاح، ألا ترى أنه يفيد من التمليك ما لا يفيده لفظ النكاح؟

قالوا: ولهذا قلنا في قوله لعبده وهو أكبر سناً منه (هذا ابني)، إنه يعتق ويصير قوله (هذا ابني) مجازاً عن العتق لاشتراكهما في المعنى؛ فإنَّ كل واحد من اللفظين يوجب حرية العبد، وقوله (هذا ابني) أبلغُ في إفادة الحرية؛ لأنه يوجب الحرية قبل قوله بزمان كثير، لأنه يولد حراً أن لو ثبت ما قال، وقوله (أنت حر) يوجب الحرية

---

(١) سورة الحجر: ٩٤.

في الحال، فكان المعنى في المستعار منه أبلغ منه في المستعار له، فصحت الاستعارة.

قال: وإنما استعملْنا على جهة المجازَ؛ لأن المجاز أحدُ قسمَي الكلام استعمالاً على ما مرّ، إلا أن الحقيقة أسبقُهما ثبوتاً، فإذا تعذَّرت الحقيقة بضربِ دلالة تعينَ المجاز مراداً وحُمل الكلام عليه.

وهذا الشرط الذي ذكره لا يعرف في استعمال المجاز، ولم يُذكرْ في كتاب من كتب اللغة، وإنما الاستعارةُ في الكلام أضربٌ من التوسع، ولتظهر براعة المتكلم وحسن تصرفه في الكلام واقتداره عليه، وليس لأن الاستعارة أفادت معنىً زائداً على ما تفيده حقيقة الكلام، ألا ترى أنهم تكلّموا بالصريح والكناية، وقد استكثروا من الكناية على حسب ما استكثروا من الاستعارة؟ ومعلومٌ أن الكنايةَ لا تفيد زيادةً على ما يفيده الصريح.

ولا يُقال: إنهم لما تركوا الصريحَ مع قدرتهم عليه وجبَ أن يكون تركهُم الصريح إلى الكناية لنوع فائدة لا توجد فيه، بل قيل: إنه ضربٌ من التوسع في الكلام، ونوع من البراعة [واللَّسَنَ][1] واقتدارٌ على تصاريف الكلام وفنونه.

والدليل على أن ما قالوه ليس بشرط: أنهم استعاروا لفظَ المس للوطء، ولفظَ القربان للدخول، ونحن نعلم قطعاً أنه ليس فيه زيادةٌ على ما يفيدُه لفظ الجماع، بل للفظ الجماع والوطء وصريحِ لفظ (النيك) من الزيادة على هذه الألفاظ، وكذلك لفظ الخيط الأبيض والأسود، استعيرَ لضوء النهار وسواد الليل، وليس لمعناه زيادةٌ على معنى الضوء والظلام، إلا أنا مع هذا كله لا ننكرُ أن يتفقَ مثل ما قالوه اتفاقاً، فأما أن يكون ذلك من شرطه فلا.

وأما قولهم: إنه يقال للشجاع أسد، وللبليد حمار، وللشرير كلب، والمعنى الذي استعير لأجله في هذه الأسامي أبلغُ في هذه المعاني.

قلنا: في هذه الصورة قُد قدرَ كاف التشبيه؛ فكأنه قيل: شجاعٌ كالأسد، أو بليدٌ

---

(١) في الأصل: واللمس، والمثبت أنسب للسياق.

كالحمار، أو شريرٌ كالكلب، وإنما يُشبَّه الشيء بالشيء في المعنى إذا كان المشبّه بـه أبلـغ في ذلك المعنى، فأما الاستعارةُ بابٌ آخر، وقد ذكرنا أن ما قالوه ليس بشرط بوجه ما.

وأما الذي قالوه في أول الفصل: إن الكلام لا يجوز أن يراد به الحقيقة والمجاز؛ قـد بينا وجه صحة ذلك، وذكرنا من أصولهم ما ينقضُ أصلهم الذي زعموه.

وأما استعمالُ لفظ الهبة والبيع في عقد النكاح؛ فلا يجوز؛ لأن الاشتراك في المعنـى لم يوجد.

وكذلك السببية التي يدَّعونها لم توجدْ أيـضاً؛ لأن ملـكَ المتعـة نكاحـاً غـيرُ ملـك المتعة يميناً، ويظهر ذلك بأحكامها، فعلى هذا لا تكون الهبة والبيع سـبباً لملـك المتعـة- الذي ثبت بعقد النكاح- بوجهٍ ما.

وأما لفظ الطلاق، فقد بينا صلاحيته كنايةً ومجازاً عن لفظ العتاق.

وأما إذا قال لغلامه وهو أكبر سناً منه: هذا ابني؛ فإنما لم يـصلحْ عنـدنا مجـازاً عـن العتق؛ لأن اللفظَ إنما يصلح مجازاً إذا كـان لـه حقيقـة، وهـذا اللفـظ في هـذا المحـل لا حقيقة له؛ لأنه لغو، وهذا بابٌ من الكلام.

وإن قلتم: إن النسبَ في الجملة يوجب العتق، فإنمـا يوجـب في محـلٍّ يُتـصور فيـه النسب، فأما في محلّ لا يتصور فيه النسب فلا يوجـب العتـق، وإذا لم يوجـب العتـق لم يمكنِ استعمالُ اللفظ مجازاً في هذا المحل، نعم، يجوز هذا المجاز في معروف النـسب؛ لأن النسب فيه مُتصوَّر، فإن لم يثبـت كـان مجـازاً عـن العتـق، فأمـا في هـذه المـسألة فبعيـدٌ جداً[1].

---

(١) وبيان ذلك: أن أبا حنيفة يجعل المجاز خلفاً عن مجرد اللفظ، فيكفي عنده صحة التركيب، أما صاحباه ومعهما الشافعية، فيجعلون المجاز خلفاً عن الحكم، فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز، كما في المثال المذكور، ويُحمل الكلام على الحنوِّ والشفقة.
أما إذا كان مثل العبد يولد لمثل السيد فإنه يُعتق عليه اتفاقاً إن لم يكن معروفٍ النسب من غيره، وإن كان كذلك فأصح الوجهين عند الشافعية يُعتق عليه كقول الحنفية، مؤاخذةً باللازم، وإن لم يثبت الملزوم. (المحلي على جمع الجوامع ١/ ٣١٢، البحر ٢/ ٢٢٥، فواتح ١/ ٢١٣).

فصل

قد بينا وجوه الكلام بقدر ما يذكر في أصول الفقه، والبيان متعلق بجميعها، **فنعود الآن إلى ذكر المجمل وما يقع به بيانه، وما ألحق بالمجمل وليس منه.** فنقول:

قد ذكرنا حدَّ المجمل وحدّ المبين.

وقد قيل: إن المجمل: ما لا يستقلُّ بنفسه في معرفة المراد به.

وقيل أيضاً: إنه الكلامُ المبهمُ الذي لا يطاوع التنفيذَ إلا ببيان، ولا يفهم منه المراد بنفسه حتى يضامَّه تفسيرٌ يكشف عنه.

وقد قال الأصحاب: إن المجمل على أوجه:

منها: أن يكون اللفظُ لم يوضعْ للدلالة على شيء بعينه؛ كقوله تعالى ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[1]. وكقول النبي ﷺ: **"أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله عزوجل"** [2] فإن الحقَّ مشتمل على أشياء كثيرة، وهو في هذا الموضع مجهولٌ لا يُعرف، ولابدّ فيه من بيانٍ يفصل به.

ومنها: أن يكون اللفظُ في الوضع مشتركاً بين شيئين؛ كالقرء يقع على الحيض والطهر، فيفتقر إلى البيان.

ومنها: أن يكون اللفظ موضوعاً لجملة معلومة إلا أنه دخلها استثناء مجهول؛ كقوله تعالى ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾[3] فإنه قد صار مجملاً لما دخله من الاستثناء.

وفي هذا المعنى العموم الذي عُلم أنه مخصوص ولم يعلم ما خص منه.

---

(١) سورة الأنعام: ١٤١.
(٢) رواه البخاري (١٣٩٩) ومسلم (٢٠) من حديث أبي هريرة، وهو عندهما من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.
(٣) سورة المائدة: ١.

ومنها أيضاً: أن يفعلَ رسول الله ﷺ فعلاً يحتملُ وجهين احتمالاً واحداً؛ مثل ما روي أن النبي ﷺ جمعَ بين الصلاتين في السفر[1]، فهو مجمل؛ لأن السفرَ يحتمل الطويل والقصير، فلا يجوز حملُه على أحدهما دون الآخر إلا بدليل.

وكذلك ما روي أن رجلاً أفطر فأمره النبي ﷺ بالكفارة[2]، وهذا مجمل؛ لأنه يجوز أنه أفطرَ بجماع، ويجوز أنه أفطر بالأكل، فلا يجوز حمله على أحدهما دون الآخر إلا بدليل.

فهذه الوجوه لا يختلف المذهب في إجمالها وافتقارها إلى البيان.

واختلف المذهب في ألفاظ:

فمنها: قول الله عز وجل ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾[3].

فعلى أحد قولي الإمام الشافعي – رحمه الله – هو مجمل؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ والربا هو الزيادة، وما من بيعٍ إلا وفيه زيادة، فافتقر إلى بيان ما يحل وبيان ما يحرم.

وعلى القول الثاني ليس بمجمل، وهو الأصح؛ لأن البيعَ معقولٌ في اللغة، فحُمل اللفظ على العموم إلا ما خصّه الدليل .

ومنها: الآيات التي ذكر فيها الأسماء الشرعية، وهي قوله تعالى ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾[4] ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾[5]، وقوله ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ ﴾[6].

فمن أصحابنا من قال: هذه الآيات عامة غير مجملة، فتُحمل الصلاة على كل

---

(١) سبق تخريجه ص٢٧٣.
(٢) يأتي تخريجه ص٩٣٨.
(٣) سورة البقرة: ٢٧٥.
(٤) سورة البقرة: ١١٠.
(٥) سورة البقرة: ١٨٥.
(٦) سورة آل عمران: ٩٧.

دعاء، والصوم على كل إمساك، والحج على كل قصد، إلا ما قام الدليل عليه.

ومن أصحابنا من قال: هي مجملة؛ لأن المراد بها معانٍ لا يدلُّ اللفظ عليها في اللغة، وإنما تُعرف من جهة الشرع، فافتقر إلى البيان؛ مثل قوله تعالى ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ وهذا هو الأصح، لأنا بينا أن هذه الأسماءَ منقولةٌ من اللغة إلى الشريعة.

ومنها: الألفاظ التي عُلق التحليل والتحريم فيها على أعيان؛ كقوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾[1]، و كقوله ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[2].

فقال بعض أصحابنا: إنها مجملة، لأن العين لا توصف بالتحليل ولا بالتحريم وإنما الذي يوصف بذلك أفعالنا، وأفعالنا غير مذكورة، فافتقر إلى بيان ما يحرم من الأفعال وما لا يحرم.

ومنهم من قال: إنها ليست مجملة، وهو الأصح؛ لأن التحريمَ والتحليلَ في مثل هذا إذا أُطلق يُعقل منها الأفعال المقصودة في هذه الأعيان، ألا ترى أنه إذا قال لغيره: حرمتُ عليك هذا الطعام عقلَ منه تحريم الأكل؟ وكذلك إذا قال: حرمتُ عليك هذا الشراب، يُعقل منه تحريم الشراب؟ فصار المراد معقولاً من هذا اللفظ، وما عُقل من اللفظ لا يكون مجملاً، فصار هذا الطريق أولى من الأول.

ومنها: الألفاظ التي تتضمن النفي والإثبات؛ كقوله ﷺ؛ **" إنما الأعمال بالنيات"**[3]، وكقوله ﷺ **"لا نكاح إلا بولي"**[4]، وكقوله ﷺ **"لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب"**[5]، وكقوله ﷺ **"لا صيام لمن لا يبيِّت الصيام من الليل"**[6] وما يشبه هذا.

---

(١) سورة النساء: ٢٣.
(٢) سورة المائدة: ٣.
(٣) رواه البخاري (١) ومسلم (١٩٠٧) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.
(٤) سبق تخريجه ص٢٧٥.
(٥) سبق تخريجه ص٤٠١.
(٦) سبق تخريجه ص٢٧٥.

فقد زعم بعض أصحاب أبي حنيفة – رضي الله عنه- أنَّ هذا مجمل؛ لأن الذي نفاه هو العمل أو النكاح أو الصلاة، وهذه الأشياءُ موجودةٌ لا يمكن نفيها، فيكون المراد بالنفي نفيُ صفةٍ غير مذكورة، فافتقرَ إلى بيان تلك الصفة.

وقال الكرخي وأبو عبد الله البصري: إذا لم يكن المرادُ به نفيَ صورة الصلاة والصوم كان المراد بذلك نفي الحكم شرعاً؛ فيجوز أنه أراد به نفيَ حكم الجواز، ويجوز أنه أراد به نفي الفضيلة، فلا يمكن الحملُ عليها جميعاً؛ لأن نفي الفضيلة من ضرورته وجود الجواز، ولأنه مضمر، ودعوى العموم في المضمر لا يجوز، وإذا لم يصحَّ دعوى العموم وجبَ التوقف إلى أن يُعلم المراد.

وأما أصحابنا فقد زعموا أن هذه الألفاظ ليست بمجملة، وهو الأصح؛ لأن صاحب الشرع لا يُثبت ولا ينفي المشاهدات، وإنما يثبت وينفي الشرعيات، فكأنه ﷺ قال: لا عمل في الشرع إلا بالنية، ولا نكاح في الشرع إلا بولي، وذلك معقولٌ من اللفظ، فلا يجوز أن يكون مجملاً.

وزعم جماعةٌ من أصحاب أبي حنيفة أن قوله ﷺ "رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" [1] مجمل؛ لأن ظاهرَ اللفظ رفعُ الخطأ والنسيان والإكراه، وهذه الأشياء موجودة قطعاً، فيجب أن يكون المراد منه معنى غير مذكور، فافتقر إلى البيان.

وأما عندنا؛ فالأصحُّ أنه ليس بمجمل؛ لأنه معقولُ المعنى في الاستعمال، ويمكنُ أن يُقال بأنه معقول المعنى لغةً أيضاً؛ لأن المرادَ من مثل هذا اللفظ رفعُ المؤاخذة، ألا

---

(١) هذا اللفظ شاع في كتب الأصوليين والفقهاء، ساقوه مثالاً لدلالة الاقتضاء، فإن الخطأ والنسيان ليسا بمرفوعين عن هذه الأمة، ولكن المراد إثمهما.
وقد ورد موضع الشاهد في بعض روايات الحديث، لكن بلفظ (إن الله وضع) بدل (رفع) عند ابن ماجه (٢٠٤٥) من حديث ابن عباس رضي الله عنه، قال البوصيري: الظاهر أنه منقطع.
قلت: ولكن أغلب روايات الحديث جاءت بلفظ (إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) كما عند الحاكم ٢/ ١٩٨ وصححه على شرطهما، وأعله أحمد وأبو حاتم، غير أن له شواهد وطرقاً تعضده، لا سيما مع موافقته لأصل معلوم من الكتاب والسنة، فالحديث بهذا حسن، لذلك قال السخاوي في المقاصد ص ٢٣٠ : ومجموع هذه الطرق يظهر أن للحديث أصلاً.
قلت: لذلك ذكره النووي في الأربعين، وقال: حديث حسن.

ترى أنه إذا قال لعبده: رفعتُ عنك جنايتك؛ عُقل منه رفعُ المؤاخذة، ورفعُ كل ما يتعلق بهذه الأفعال من التبعات؟

وقد روي أن النبي ﷺ قال لأبي رمثة [وأبيه][1] حين قدما عليه: "**أما إنه لا يجني عليك ولا تجني عليه**"[2] وليس المراد منه رفعَ صورة الجناية، ولكن المراد منه نفي المؤاخذة؛ فإن معناه: لا تؤخذ بجنايته، ولا يؤخذ بجنايتك.

وزعم بعض أصحاب أبي حنيفة أيضاً أن قوله عز وجل ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾[3] فقوله ﴿ أَيْدِيَهُمَا ﴾ مجمل؛ لأنه يجوز أن يقال: إنه أرادَ من المنكب، ويجوز أنه أراد من المرفق، ويجوز أنه أراد من الزند؛ لأن الجميعَ تناوله اسم قطع اليد، ويقال أيضاً: إذا برى القلم وجرحَ شيئاً من أصابعه: قطع فلانٌ يده، وقيل في قوله تعالى ﴿ فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ ﴾[4]: إنه أراد بذلك خدْشَ اليدين لا القطع حقيقة.

والصحيح: أن الآية ليست مجملة بل هي عامة، وحملُها على القطع من المنكب صحيحٌ لو لم تَردِ السنة بالقصر على الزند، فقد خُصَّ هذا بدليل دل عليه، وقيامُ دليل على التخصيص لا يُخرج اللفظ عن عمومه.

فصل

فيما يقع به بيان المجمل

اعلم أن بيان المجمل يقع من ستة أوجه.

أحدها: بالقول، وهو أكثرها وأوكدها؛ كبيان نُصُب الزكوات، وكقوله ﷺ "**لا**

---

(١) في الأصل: وابنه، والمثبت الصواب كما تشير روايات الحديث.
(٢) رواه أبو داود (٤٢٠٧) والنسائي (٤٨٤٧) من حديث ابي رمثة رضي الله عنه، وإسناده صحيح.
(٣) سورة المائدة: ٣٨.
(٤) سورة يوسف: ٣١.

قطع في ثمر ولا كثر" [(١)]، وكقوله "**القطع في ربع دينار فصاعداً**"[(٢)].

الوجه الثاني: بيانه بالفعل؛ مثل قوله ﷺ "**صلوا كما رأيتموني أصلي**"[(٣)]، وكقوله ﷺ في الحج: "**خذوا عني مناسككم**"[(٤)].

والوجه الثالث: بيانه بالكتاب؛ كبيانه لأسنان الإبل، وكذلك ديات أعضاء البدن بالكتاب[(٥)] وكذلك الزكوات، وكذلك ما بينَ بما كتب إلى عماله من الأحكام ومن دعا [من] الملوك إلى الإسلام.

والوجه الرابع: بيانه بالإشارة؛ مثل قوله ﷺ "**الشهر هكذا وهكذا وهكذا**"[(٦)] يعني ثلاثين يوماً، ثم أعاد الإشارة بأصابعه ثلاث مرات وحبس إبهامه في الثالثة [يعني] يكون تسعةً وعشرين يوماً.

والوجه الخامس: بيانه بالتنبيه؛ وهو المعاني والعلل التي نبهَ بها على بيان الأحكام، كقوله ﷺ في بيع الرطب بالتمر "**أينقص إذا يبس؟**"[(٧)]، وكقوله ﷺ في قُبلة الصائم: "**أرأيت لو تمضمضت**" [(٨)].

والوجه السادس: [ما] اختص العلماء ببيانه عن اجتهادهم، وهو ما عُدمت فيه الوجوه الخمسة إذا كان الاجتهاد موصلاً إليه من أحد وجهين: إما من أصلٍ يُعتبر هذا الفرع به، وإما من طريقِ أمارة يدل عليه.

---

(١) سبق تخريجه ص٣٠٧.
(٢) رواه البخاري (٦٧٨٩) ومسلم (١٦٨٤) من حديث عائشة رضي الله عنها.
(٣) رواه البخاري (٦٠٠٨) و (٦٣١) من حديث مالك بن الحويرث رضي الله عنه.
(٤) رواه مسلم (١٢٩٧) من حديث جابر رضي الله عنه، بدون لفظة(عني).
(٥) رواه مالك (١٦٠١) ومن طريقه النسائي (٤٨٧٢) من حديث أبي بكر بن حزم مرسلاً.
ورواه أبو داود في المراسيل (٢٥٧) من حديث الزهري مرسلاً أيضاً وقال: أسند هذا، ولا يصح.
قلت : يشير إلى ما رواه النسائي (٤٨٦٩) من حديث أبي بكر بن حزم عن أبيه عن جده، وفيه سليمان بن أرقم، متروك الحديث، فالإسناد ضعيف جداً.
(٦) رواه البخاري (١٩٠٨) ومسلم (١٠٨٠) من حديث ابن عمر رضي الله عنه.
(٧) سبق تخريجه ص٣٠٦.
(٨) رواه أبو داود (٢٣٨٥) وأحمد ١/ ٢٢، ٥٣ من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وإسناده على شرط مسلم.

فهذه وجوه البيان والله أعلم.

فصل

وأما الكلام في وقت البيان

اعلم أنه لا خلافَ بين الأمة أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى الفعل.

ولا اختلاف أيضاً أنه يجوزُ تأخير البيان إلى وقت العمل؛ لأن المكلف قد يؤخِّر النظر، وقد يخطئ إذا نظر.

فهذان الضربان متفقٌ عليهما لا اختلاف بين أهل العلم فيهما.

وإنما اختلفوا في تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة إلى الفعل [على خمسة مذاهب تنازعها المتكلمون والفقهاء:

المذهب الأول: جوازُ تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة إلى الفعل] في بيان المجمل وتخصيص العموم.

وبهذا قال من أصحاب الشافعي أبو العباس بن سريج، وأبو سعيد الاصطخري[1]، وأبو علي بن أبي هريرة، وأبو علي بن خيران ، وطائفة من أصحاب أبي حنيفة، وهو قول أبي الحسن الأشعري واختيار القاضي أبي بكر.

والمذهب الثاني: أنه لا يجوزُ تأخيره عن وقت الخطاب في بيان المجمل وتخصيص العموم.

---

(١) الحسن بن أحمد بن يزيد، رفيق ابن سريج، وأحد أصحاب الوجوه، ولي حسبة بغداد، فأحرق مكان الملاهي، واستقضاه المقتدر على سجستان، أفتى بقتل الصابئة لعبادتهم الكواكب، له كتاب أدب القضاء، قال الخطيب: ليس لأحد مثله، توفي سنة ٣٢٨. (طبقات الشافعية ٣/ ٢٣٠، السير ١٥/ ٢٥٠).

وبه قال من أصحاب الشافعي: أبو إسحاق المروزي[1] وأبو بكر الصيرفي[2]، والقاضي أبو حامد، وذهب [إليه] طائفة من أصحاب أبي حنيفة وهو قول أكثر المعتزلة.

والمذهب الثالث: أنه يجوز تأخير بيان المجمل، ولا يجوز تأخير تخصيص العموم.

وهذا قول أبي الحسن الكرخي، وهو اختيار أبي الحسين البصري صاحب **(المعتمد)**[3]، وبهذا قال أيضاً [بعض] أصحاب الشافعي.

والمذهب الرابع: أنه يجوز تأخير تخصيص العموم ولا يجوز تأخير بيان المجمل، وبهذا قال بعض أصحاب الشافعي -رحمه الله-.

والمذهب الخامس: أنه يجوز تأخير بيان الأوامر والنواهي، ولا يجوز تأخير بيان الأخبار، حكاه الماوردي عن الكرخي وبعض المعتزلة.

وعندي: أن مذهب الكرخي هو ما قدّمنا من قبل.

قال الماوردي: ولم يقل بهذا القول أحدٌ من أصحاب الشافعي رحمة الله عليه.

مسألة

واعلم أن الذي ننصره جواز التأخير في الكل، وهو المذهب الأول، خلافاً لما

---

(١) إبراهيم بن أحمد، صاحب ابن سريج وأكبر تلامذته، صنف التصانيف في المذهب، وتخرج به الأئمة، كان صاحب سنة واتباع، توفي بمصر سنة ٣٤٠. (السير ١٥/ ٤٢٩).

(٢) ذكر الزركشي أنه راجع كتاب الدلائل والأعلام للصيرفي فوجده يفصل بين تأخير بيان المجمل فيجوز، وتأخير تخصيص العموم ونحوه فيمتنع، وذكر أنه بنى مذهبه هذا على اعتقاده أن الصيغة العامة إذا وردت يجب اعتقاد عمومها والعمل بموجبها. (البحر ٣/ ٤٩٧).

(٣) هذا اختصار مخل لمذهب أبي الحسين، فقد قسم أبو الحسين الخطاب إلى قسمين: الأول: ما له ظاهر قد استُعمل في خلافه، فلا يجوز تأخير بيانه، ويدخل في هذا عنده: تأخير بيان القصص وبيان النسخ، وتأخير بيان الأسماء المنقولة إلى الشرع، والاسم النكرة إذا أريد به شيء معين.
والقسم الثاني: هو الذي لا ظاهر له، كالأسماء المشتركة، فهذا يجوز تأخير بيانه عن وقت الخطاب. (المعتمد ١/ ٣١٦).

ذهب إليه طائفة من أصحاب أبي حنيفة وأكثر المعتزلة، ونصره[1] عبد الجبار الهمـذاني في (**العمد**)، وحكاه عن أبي علي وأبي هاشم رجلي رجال المعتزلة من المتأخرين.

قال أبو زيد في (أصوله) بعد أن جعل البيان أربعة أقسام:

إن بيانَ المجمل إذا لم يكن تبديلاً ولا تغييراً يجوز مقارناً وطارئاً.

وذكر أن بيان الاستثناء بيانُ تغيير، ولا يجوز طارئاً بحال، ثم ذكر أن الخلافَ بيننا وبين الشافعي في بيان الخصوص، فعندنا هو من قبيل بيان الاستثناء فلا يجوز إلا مقارناً، وعند الشافعي هو من قبيل بيان المجمل فيصح مقارناً وطارئاً.

قال: ولهذا قال علماؤنا: إذا قال: (أوصيت لفلان بهذا الخاتم، ولهذا بفصِّه)، بكلامٍ متصل، فالفصُّ كله لصاحب الفصّ، ويكون تخصيصه بياناً كالاستثناء، ولو فَصَل فقال: وأوصيت لهذا بفصِّه؛ كان الفصُّ بين الأول والثاني، ولا يصير بياناً عند الفصل.

قال: وأما بيان المجمل منفصلاً جائز، ألا ترى أن أصحابنا قالوا في من أقرَّ [فقال][2]: لفلانٍ عليَّ شيء، يكون البيان إليه متصلاً ومنفصلاً، وهو تفسيرٌ منه؟ قالوا: كذلك إذا قال لامرأته: أنتِ بائن، فالبيان إليه ويجوز متصلاً ومنفصلاً[3]، وذكر مسائل سوى ما ذكرناه.

واحتج من أبى تأخير بيان المجمل بقوله تعالى ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[4]. وقال: لا يخلو : إما أن يكون أرادَ منها الاعتداد بالطهر إن شاءت، أو بالحيض إن شاءت، أو أراد منها الاعتدادَ بواحدٍ منهما بعينه، وأيّ الأمرين أرادَه فقد أراد منها ما لا سبيلَ لها إلى فهمه من اللفظ؛ لأن اللفظ لا ينبئ عن التخيير ولا

---

(١) أي: نصر القول بعدم جواز التأخير، وهو أقرب مذكور، لا أنه نصر القول بجواز التأخير في الكل! خلافاً لما فهمه الزركشي من هذه العبارة، والله أعلم.
(٢) زيادة من التقويم.
(٣) تقويم الأدلة ص٢٢١.
(٤) سورة البقرة: ٢٢٨.

عن واحدٍ منهما بعينه.

وإن قلتم: إنه لم يردْ منها شيئاً؛ فهو محال ولم يقلْ به أحد.

وقالوا أيضاً: لو حسُن الخطاب المجمل من غير بيان في الحال لحسُن خطاب العربي بالزنجية مع القدرة علي مخاطبته بالعربية، وكذلك مخاطبة الزنجي بالعربية، فيخاطب ثم لا يبينُ في الحال، وحين قبحَ ذلك فليقبحْ ها هنا أيضاً؛ لأنه لا يعرف السامعُ مراد المخاطِب بكلامه.

فإن قلتم: إنما لم يحسن مخاطبةُ العربي بالزنجية لأن العربيَّ لا يعرفُ بكلام الزنج شيئاً، ويعرف بكلام المجمل شيئاً، وهو أن المتكلم أراد بخطابه إيجابَ شيء عليه أو نهيه عن شيء، وفي الاسم المشترك يعلمُ أن المتكلم أرادَ بخطابه أحد معنَيي الاسمِ المشترك.

قالوا: هذا لا يصح؛ لأنه لا يخلو: إما أن تعتبروا في حسن الخطاب العلمَ بكل المراد، أو تعتبروا العلم ببعض المراد، فإن اعتبرْتم المعرفة بكل المراد؛ لزمكم أن لا يجوزَ تأخيرُ بيان المجمل؛ لأنه لا يمكن مع فقد معرفته كمالُ المراد، وإن اعتبرتم المعرفة ببعض المراد؛ لزمكم حسنُ مخاطبة العربي بالزنجية؛ لأن العربي إذا عرَّف حكمه الزنجي المخاطِب له؛ علم أنه أراد بخطابه له شيئاً [ما]؛ إما الأمر ، وإما النهي، وإما غيرهما[1].

فهذا دليلُهم المعتمد.

وقال بعضهم : إن المجمَل مع البيان بمنزلة الشيء الواحد؛ مثلُ المبتدأ مع خبره، [ثم] لا يجوز فصل المبتدأ من خبره، مثلَ أن يقول (زيد)، ثم يقول بعد مدة (قائم)، كذلك ها هنا لا يجوز أيضاً تأخير البيان عن المبين.

قالوا: وأما تأخير بيان النسخ فنسلّم أنه يجوز، ولكن الفصلَ بينهما: أن تأخير بيان النسخ لا يُخلُّ بالمعرفة بصفة العبادة [في الحال، وإذا لم يُخلَّ بذلك أمكنَ الأداء، وأما تأخيرُ بيان المجمل فيخلُّ بمعرفة صفة العبادة] فلم يمكنْ أداؤها.

---

(١) المعتمد ١/ ٣٢٠.

وأيضاً: فإن النسخَ بيانُ مدة الحكم، وحقيقته: سقوطُ الأمر عند وجود مدةٍ ينتهي إليها، والخطاب المطلقُ يعلم قطعاً أن حكمَه يرتفع عنه؛ لعلْمنا بانقطاع التكليف، وليس كذلك العموم؛ لأنا لا نعلمُ خصوصه بإطلاقه، وكذلك المجمل لا نعلم بيانه بإطلاقه.

وأما الذين منعوا تأخير بيان العموم، و أجازوا تأخير بيان المجمل؛ فقد قالوا هذا المذهب في كل كلامٍ له ظاهر، وذكروا أنه لا يجوز تأخير بيانه، واستدلوا في ذلك فقالوا:

إن العمومَ خطابٌ لنا في الحال بالإجماع، ولا يخلو المخاطب إما أن يقصدَ إفهامنا في الحال، أو لا يقصد ذلك.

فإن لم يقصد إفهامنا؛ بَطَل كونُه مخاطِباً لنا، ونحن نعلم أنه باللفظ العام قصدَ إفهامنا، ولأنه لو لم يقصدْ إفهامنا كان عبثاً؛ لأن الفائدة في الخطاب إفهامُ المخاطب، ولأنه لو جاز أن لا يقصدَ إفهام المخاطَب بالخطاب؛ لجازت مخاطبةُ العربي بالزنجية وهو لا يحسنها، إذ كان غيرُ واجب إفهامَ المخاطب على زعمكم ولـيس [القصدُ][1] من هذا الخطاب إلا ترك إفهام المخاطب.

وإن كان أراد إفهامنا في الحال فلا يخلو: إما أن يريدَ أن نفهمَ مراده على ظاهر اللفظ، أو على غير ظاهر اللفظ.

فإن أراد منا أن نفهمَ على ظاهر اللفظ؛ فظاهرُه العموم وهو مخصوصٌ عنده، فقد أراد منَّا اعتقاد غير الحق.

وإن أراد منا أن نفهمَ على غير ظاهره، وهو بعدُ لم ينصب دليلاً على تخصيصه؛ فقد أراد منَّا ما لا سبيلَ إليه، فيكون تكليفاً لنا بما ليس في وسعنا وطاقتنا، وهذا باطل.

قالوا: فعلى هذا لابدَّ أن يبينَ لنا الخصوص متصلاً بالعموم، أو يشعرَ

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

بالخصوص، وكذلك النسخ لابد أن يشعر بالنسخ، وهذا لأن الخطاب مع هذا الإشعار يصير مفيداً في الجملة، ولا يكون إغراءً باعتقاد غير الحق، [فأما إذا فُقِدَ بيانُ التخصيص والإشعار بالتخصيص؛ فيكون إغراءً باعتقاد غير الحق].

قالوا: والإشعار بالتخصيص [مثل] أن يقول: اعلموا أن هذا العمومَ مخصوص، ولا يبين ما الخارج عن العموم، أو يقول: جوِّزوا خصوصه حتى أبينَه.

وقال صاحب هذه الطريقة: يجوزُ تأخير بيان المجمل؛ لأن المجمل لا ظاهر له فلا يُنكر الإجمال ثم تأخير البيان؛ لأنه يجوز من الحكيم أن يفيدَ [غيره] (١) مرادَه على الجملة كما يجوز أن يفيدَ مراده على التفصيل، ألا ترى أن زيداً قد يعلمُ أن في الدار عمراً بعينه، فيكون له غرضٌ أن يُعلِمَ خالداً أن في الدار عمراً، ويكون له غرضٌ أنْ يعرِّفه أنَّ في الدار رجلاً، ويكرهُ أن يعرِّفه أنه عمرو، فيقول: إن في الدار رجلاً، ولا يبين له أنه عمرو؟ ولغرضٍ له كذلك في المجمل يكون الأمر هكذا؛ وهو أن يريد المخاطِبُ أن يُعلمَ المخاطَبَ أن عليه حقاً في الجملة ولا يبينُ في الحال لمعنىً له، ثم يبين ذلك في ثاني الحال (٢).

فهذا معتمد هؤلاء الطائفة.

وأما أبو زيد فقال في هذا الفصل: إن لفظ العموم للعموم والاستيعاب على سبيل القطع بلا احتمال خصوص، كالألْف اسمٌ لكل ذلك العدد على سبيل القطع بلا احتمالٍ لغيره، فيكون التخصيص رفعاً للحكم عن بعضه بعد ثبوته، كما في الألف إذا استُثني منها شيء، فيكون بيان تغيير مثل الاستثناء، ولا يجوز الاستثناء إلا متصلاً باللفظ كذلك هذا البيان، هذا كلامه (٣).

وأما دليلنا:

فندل أولاً على وجود تأخير بيان المجمل والعموم في الشرع.

---

(١) في الأصل: غير، وهو تحريف مغير للمعنى.
(٢) المعتمد ١/ ٣١٦- ٣٢٠ .
(٣) تقويم الأدلة ص ٢٢٤.

ونتعلق أولاً بقوله تعالى ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾ ﴾[1] وكلمة (ثم) للتراخي.

وقال تعالى: ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴿٩٨﴾ ﴾[2] وكان المرادُ بذلك الأصنام دون عيسى والملائكة عليهم السلام، وإنما بين ذلك ببيانٍ متراخٍ، فإن ابن الزبعرى الشاعر خاصمَ في ذلك على ما ورد في القصة المعروفة، وقال: إن دخَلها عيسى والملائكة فنحن ندخل أيضاً، فأنزل الله تعالى ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾ ﴾[3].

وهم يقولون على هذا الدليل: إن الملائكة وعيسى لم يكونوا دخلوا تحت الآية؛ لأنه تعالى قال: ﴿ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ وما [لما] لا يعقل، ومن لمن يعقل، وقد كانت الكفرة متعنتين بمعارضتهم.

ويمكن أن يقال: إن الاحتجاج صحيح، ولو كان الأمر كما قالوا لبين النبي ﷺ ذلك ولم يسكت حتى ينزل قوله ﴿ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا ﴾[4].

وتعلق الأصحاب أيضاً: بقوله تعالى مخبراً عن الملائكة أنهم قالوا ﴿ إِنَّا مُهْلِكُوٓاْ أَهْلِ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ﴾[5]، والمراد: غير لوط وأهله، وتأخر البيان إلى أن قال إبراهيم –

---

(١) سورة القيامة ١٨-١٩.
(٢) سورة الأنبياء: ٩٨.
(٣) سورة الأنبياء: ١٠١.
(٤) الحق أنه ليس في هذه الآية تعلق للمجوزين، قال ابن حزم : أن ابن الزبعرى كان مغفلاً عن تدبر الآية الأولى، وقد كان له فيها كفاية لو عقل، ولكن الثانية أتت مؤكدة فقط، وهي [مثل] إخباره تعالى عن سؤاله الملائكة فقال تعالى {**ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون**} فأخبر تعالى عن الملائكة الصادقين المقدسين أنهم قالوا: {**قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون**} [سبأ: ٤١] فليس قول القائل : أنا أعبد الملائكة، ولا قول النصاري: نحن نعبد المسيح موجباً لصدقهم، لأن العبادة إنما هي الاتباع والانقياد، مأخوذة من العبودية، وإنما يعبد المرء من ينقاد له ومن يتبع أمره، وأما من يعصي ويخالف فليس عابداً له، وهو كاذب في ادعائه أنه يعبده (الإحكام ١/ ٩٣).
(٥) سورة العنكبوت: ٣١.

عليه السلام- : ﴿قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَن فِيهَا لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُ﴾[1].

وقال الله تعالى لنوح عليه السلام: ﴿احْمِلْ فِيهَا﴾يعني في السفينة ﴿مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ﴾[2] والمراد غير ابنه، وتأخر [البيان] إلى أن قال نوح ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾[3] وقال الله تعالى : ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾[4].

وهم يقولون على هذا: إن البيان كان مقروناً بالخطاب؛ لأن الله تعالى قال: ﴿إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ﴾[5]، وهذا اللفظ يخرج لوطاً ومن أسلم معه من الخطاب. وقد قال تعالى في موضع آخر مخبراً عن الملائكة: ﴿قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُجْرِمِينَ ﴿٥٨﴾ إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥٩﴾ إِلَّا امْرَأَتَهُ﴾[6].

وكذلك قالوا في قصة نوح: إن البيانَ كان مقروناً؛ لأن الله تعالى قال: ﴿إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾.

والجواب عن السؤال ممكنٌ بمراجعة إبراهيم ونوح -عليهما السلام- ، ولو كان البيان مقروناً لم يكن لمراجعتها وجوابهما عن ذلك معنى.

وتعلق الأصحاب بقوله تعالى في خمس الغنائم ﴿وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [ثم] تأخر البيان في إخراج بني عبد شمس وبني نوفل إلى أن سأل عثمان بن عفان -رضي الله عنه- وجبير بن مطعم عن ذلك [7].

وهم يقولون على هذا: إن آية القربى لا عمومَ لها؛ لأن القربى تحتمل ضروب قُرب وضروب قرابات؛ بنفسه، وبأبيه، وبجده، وجد جده إلى آدم -عليه السلام- فلم يمكن تعميمها، وكل لفظ لا يمكن إثبات عمومه يجب التوقف، فيصح البيان فيه

---

(١) سورة العنكبوت: ٣٢.
(٢) سورة هود ٤٠.
(٣) سورة هود: ٤٥
(٤) سورة هود: ٤٦.
(٥) سورة العنكبوت: ٣١.
(٦) سورة الحجر: ٥٨-٦٠.
(٧) رواه البخاري (٤٢٢٩) من حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه.

متراخياً.

وهذا ضعيف؛ لأن القربَ معلومٌ بعرف الاستعمال ولم يكن يخفى عليهم، وإنما خفي على هؤلاء الأغتام الجهال الذين جاؤوا من بعد، وعلى [أن] هذا الدليل في المجمل قائم.

وتعلق الأصحاب أيضاً بأمر الله تعالى بذبح بقرةٍ مطلقةٍ في بني إسرائيل، وتأخير بيان أوصافها إلى أن سألوا.

وهم يقولون على هذا: إنه قد روي عن ابن عباس –رضي الله عنهما – أنهم لو عمدوا إلى بقرة فذبحوها لكفاهم، ولكن شددوا فشدد الله عليهم[1][2].

ونحن نقول: هذا خلاف ظاهر الآية؛ لأن بني إسرائيل قالوا: ﴿ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ﴾[3]، ثم قالوا ثالثاً: ﴿ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا﴾[4] ولو كان البيان حصل لم يكن لهذه الأسولة معنى[5].

وتعلق الأصحاب أيضاً: بما روي أن جبريل قال للنبي ﷺ في ابتداء الوحي: "**اقرأ**" فقال : "**وما أقرأ؟ ولست بقارئ**" إلى ثلاث مرات، وجبريل –عليه السلام- يكرر القول وهو يجيب بهذا، وروي أنه كان يغطُّه حتى بلغَ منه الجهد، إلى أن قال: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾[6] فقد أخَّر البيان.

---

(١) رواه الطبري في تفسيره ١/ ٣٨٩.
(٢) هذه الأدلة منقولة بالنص من تقويم الأدلة ٢٢٤- ٢٢٧.
(٣) سورة البقرة: ٦٧.
(٤) سورة البقرة: ٧٠.
(٥) هذا من عجائب الأصوليين! ولا تكاد تجد أحداً منهم لم يقع فيه، حتى هذا الإمام المحقق أبو المظفر رحمه الله، وفي الأدلة الأخرى مندوحةٌ عنه لو كانوا يعلمون!إذ حاصلُ هذا الثناء على بني إسرائيل في معاندتهم لنبيهم وكثرة أسئلتهم! ونحن نُشهد الله أن البيان كان حاصلاً، وأن هذه القصة إنما ساقها الله لبيان ما كان عليه بنو إسرائيل من الكفر والمعاندة والمجادلة بالباطل، وسوء الأدب مع الله عز وجل، وكان المراد منهم أن يذبحوا أي بقرة شاؤوا، فلما لجوا في العناد شدد الله عليهم كما قال ابن عباس، على أن أبا المظفر ناقض قوله هنا فيما يأتي من بحث المرسل الآتي قريباً ص٥٩٢.
وممن أنكر دلالة هذه الآية على المسألة ابن حزم في الإحكام ١/ ٩٢، فللّه درُّه!
(٦) رواه البخاري (٣) ومسلم (١٦٠) من حديث عائشة رضي الله عنها.

[و] **قال الشافعي محتجاً**: إن الله تعالى أثبتَ المواريثَ بين الناس، ثم إن النبي ﷺ بيَّن أن لا ميراثَ بين أهل الكفر وأهل الإسلام، وبيَّنَ أيضاً أن لا ميراثَ بقوله عليه السلام: "**إنا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة**"[(١)].

وأيضاً، فإن الله تعالى أثبتَ الميراثَ بعد الوصية مطلقاً، ثم بين النبي -عليه السلام- أن المراد به الوصيةُ بالثلث فما دونه [(٢)]

وأيضاً، فإن الله تعالى أمر بالصلاة مطلقاً، والزكاة مطلقاً، وتأخر بيان ذلك، وأمر بالحج مطلقاً، وتأخر بيان ذلك حتى حجة الوداع وقال: "**خذوا عني مناسككم**"[(٣)].

وسأل عمر النبي ﷺ عن الكلالة فقال: "**تكفيك آية الصيف**" [(٤)] وهي الآية التي في آخر سورة (النساء)، وكان عمر رضي الله عنه يقول: "**اللهم من تبين له فإن عمر لم يتبين**"،[(٥)] وأمثال هذا تكثر.

فهذه الظواهر والنصوص دلائل سمعية، وفيها مقتصَرٌ لو اقتصرنا عليها، ثم مع هذا نبين من الدلائل العقلية ما يدل على ما ذكرناه فنقول:

إن البيانَ إنما يجب ليتمكنَ المكلفُ من أداء ما كلف، والتمكينُ من ذلك غير محتاجٍ إليه عند الخطاب، وإنما يُحتاج إليه قبل الفعل بلا فصل، فلم يجبْ تقديمه عند الخطاب، وهذا كالإقدار على الفعل؛ فإنه لَمَّا كان ليتمكنَ من أداء الفعل لم يجبْ تقديمه على وقت الحاجة إلى الفعل[(٦)].

وأيضاً: لو قُبح تأخير البيان؛ لكان وجهُ قبحه فَقْدَ تبين المكلف ما أُمر به، وذلك

---

(١) سبق تخريجه ص٢٩٦.
(٢) رواه البخاري (٥٦) ومسلم (١٦٢٨) من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.
(٣) سبق تخريجه ص٤٤٩.
(٤) رواه مسلم (٥٦٧) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.
(٥) رواه الطبري في تفسيره ٤/ ٣٨٠.
(٦) هذا الاستدلال مبني على أن القدرة مصاحبةٌ للفعل، وليست سابقة له، وهو مذهب الأشاعرة، وهو من أفسد المذاهب، وبنوا عليه جواز التكليف بما لا يُستطاع، وقد اغترّ به أبو المظفر كما اغترّ بنفيهم التحسين والتقبيح العقليين كما سيأتي.

يقتضي قبحَ الخطاب إذا لم يتبينْه المكلف وإن بُيِّن له، ولا يُقال: إنه إذا لم يتبينْهُ فقد أُتيَ بالجهل من قِبلَ نفسه بخلاف ما إذا لم يبين له ذلك! وذلك لأن الجهل لا يختلف، سواءٌ أتى الإنسان ذلك من قبل نفسه أو من قِبل غيره، ألا [ترى][1] أن الإنسان يسقط تكليفه إذا مات، سواء أماته الله تعالى أو قتل نفسه؟

ودليلٌ آخر معتمد: أنه لو قبحَ تأخير البيان، لكان وجهُ قبحه أنه لا يمكن السامعَ له أن يعرف به كمالَ المراد، ولو قبحَ ذلك لقبح تأخير بيان النسخ أيضاً؛ لأنه في معناه، وهو أنه لا يعرف به كمالَ المراد مثل التخصيص[2].

ببينة: أن النسخَ تخصيصٌ من حيث الزمان، وتخصيصَ العموم تخصيصٌ من حيث الأعيان.

أما الجواب عن دلائلهم:

أما ما تعلقوا به من أنه أمرٌ بالاعتداد.

قلنا: نقول: إن الله عز وجل إنما أراد بالآية اعتدادَ النساء بواحدٍ بعينه من الطهر والحيض، إلا أنه لم يردْ من المخاطبين أن يفهموه في الحال؛ لأنه لم يدلَّهم عليه في الحال بلفظ يخصُّه فيريدَ منهم فهمه، وإنما دلّهم على الجملة، فهو يريدُ منهم فهمَ الجملة؛ كما لو قال : اعتدّي بواحدٍ من أحد شيئين بعينه إما الطهر وإما الحيض وسأبين ذلك، وكما لو قال القائل لغيره: اضربْ رجلاً واعلم أنه رجلٌ معين وسأبين ذلك، وكما لو علم أن زيداً في الدار، وأرادَ إعلامَ عمرو أن في الدار رجلاً، ولم يردْ إعلامه أنه زيد؛ فقال: في الدار رجل؛ فإنه قد عنى به زيداً ولم يردْ أن يعرِّفه أنه زيد[3].

وأما الثاني الذي قالوا، وهو تعلّقهم بكلام العربي الزنجي بالعربية، أو الزنجي العربي بالزنجية.

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.
(٢) المعتمد ١/ ٣٢٢ – ٣٢٣.
(٣) المعتمد ١/ ٣٢٠.

فهذا تعلقٌ فاسد، والفرقُ بين الموضعين: أن العربَ لا تعرف ما وُضع له خطاب الزنج، فلم يحسنْ أن يخاطبه به منفصلاً عن بيان؛ لأن ذلك الخطاب إما أن يكون أمراً أو نهياً أو خبراً أو استخباراً أو غير ذلك، والسامع من العرب غير متمكنٍ من معرفة ذلك.

وأما ها هنا؛ فإن المخاطبَ بالمجمل متمكنٌ من معرفة ما يفيده الخطاب في الجملة؛ فإنه يعلم أنه أمرٌ أو نهيٌ أو خبرٌ أو استخبارٌ أو غير ذلك، وكذلك يعرف ما وُضع له الاسم المشترك؛ لأنه وُضع لواحدٍ من هذين على انفراده، وتصوَّرْ هذا في (القرء)؛ فإنه يعلم أنه أريد بالخطاب إما الاعتداد بالطهر أو الاعتداد بالحيض، ألا ترى أن القائل إذا قال للمرأة: أريد منك أن تعتدِّي بشيء معيِّن من شيئين: إما الطهر، وإما الحيض، فإنها قد فهمت معنى هذا الخطاب من التردد بين الطهر والحيض، وأنها مأمورةٌ بالاعتداد بأحدِ هذين؟

وكذلك في قوله تعالى ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ يفهم المخاطَبُ أن المرادَ [بالخطاب] إيجابُ شيء في ماله، وهذا مثلُ قول القائل (في الدار رجل) فإنه يعلم بهذا وجودَ شخصٍ بوصفِ الرجولية في الدار وإن لم يعلم حقيقته [1]، وهذا لأن الأمرُ أمر ابتلاء، فإذا لزمه أن يعتقد أن الله تعالى أراد منه حقاً في ماله فقد حصل الابتلاء، وهذا لعلّه أعظم من الابتلاء بالفعل.

قال أبو زيد في أصوله: وهذا كما أن في القرآن ما هو متشابهٌ أيسْنا عن بيانه، وقد صحّ وروده؛ لإيجاب اعتقاد الحقيقة في الجملة.

قال: ولهذا لو قال: إن لفلانٍ عليّ شيئاً؛ يكون البيان إلى المقرِّ منفصلاً ومتصلاً؛ لأنه تكلم بكلام مجمل، وإذا قال: لفلانٍ عليَّ ألف درهم، وفي البلد نقدٌ يختلف؛ كان البيان إليه منفصلا ومتصلا، وإذا قال لامرأته: أنت بائن؛ فالبيان إليه متصلا ومنفصلاً[2].

---

(١) المعتمد ١/ ٣٢٠ – ٣٢١.
(٢) تقويم الأدلة ص ٢٢٣.

وأما كلامهم في منع تأخير بيان التخصيص للعموم؛ فنحن نقول: إذا ثبت جوازُ تأخير بيان المجمل؛ ثبتَ جوازُ تأخير بيان التخصيص؛ لأن في الموضعين الموجودُ بيانٌ متصل بما يحسن فيه البيان.

والذي قالوا: إنه يريدُ إفهام المخاطب أو لا يريد؟

قلنا: يريد به إفهامه، وقد فهمَ بالمجمل شيئاً في الجملة، وهو الخطابُ بإيجاب شيء عليه، وفارقَ بهذا فصلَ المتكلم بالزنجي مع العربي؛ لأنه لا يفهمُ منه شيئاً ما.

وأما قوله: إنه كيف يريد إفهامه؟

[**قلنا**: يريد إفهامه] بمقتضى اللفظ من العموم وإن لم يتصلْ به دليلٌ يوجبُ التخصيص، والخطابُ على هذا الوجه حسن، ألا ترى أنه لو صرح به حسُن؟ فكذلك إذا لم يصَرّحْ به وأرادَه صحَّ أيضاً.

وعلى أن فصل النسخ داخلٌ على ما قالوه، وليس لهم على فصل النسخ عذرٌ نبالي به.

وقولهم إنه يموت، هوس؛ لأن أمده ينقضي بموته؛ إذ أمدُ كل إنسان مدةُ حياته، وأما النسخ ففيه قطع الأمد، والموتُ إنهاء الأمد، فكيف يتشابهان؟

وأما الذي قالوا: إنه لابدَّ من إشعاره بالنسخ؛ فقولٌ مخترع لم يقلْ به أحد، ويبطلُ بما ورَد من نسخ تحليل الخمر، ونسخِ التوجه إلي بيت المقدس، وما أشبه ذلك؛ فإنه قد صحّ هذه الوجوه من النسخ ولم يتقدمْ إشعارٌ بذلك من قبل، ولا يمكنهم دعوى وجوده، فبطل بهذا.

وأما طريقة أبي زيد؛ فضعيفة، ولا نسلِّم أن لفظ العموم فيما يتناوله من الأعيان مثل لفظ الألف في الأعداد التي اشتمل عليها، وإنما العمومُ مجردُ ظاهر فيما يتناولُهُ من الأعيان، وهو محتملٌ للخصوص، وتأخيرُ بيان التخصيص عنه لا يمنع منه شرع ولا عقل.

وهذا آخر الكلام في البيان وما يتصل به.

القول في أفعال الرسول ﷺ وما يتصل بها

نذكر أولاً مقدمةً فنقول:

[اعلم] أن الأفعال على ضربين:

أحدهما: ما لا صفَة له زائدةٌ على وجوده؛ وهو كبعض أفعال الساهي، وبعض أفعال النائم، فهذا لا يوصف بحُسن ولا قبح.

وهذا [في] الفعل الذي لا مضرة فيه ولا منفعة من فعل النائم والساهي.

وأما ما يكون من أفعال الساهي فيه مضرة أو منفعة:

فقد قال بعضهم: إنه لابد أن يوصفَ بالحسن أو القبح.

وقال بعضهم: لا يوصف بشيء من ذلك، وهذا هو الأولى؛ لأن الحسن والقبح يتبع التكليف، فمن لا يكون عليه تكليف لا يوصف فعله بشيء من هذين، وعلى هذا كل فعلٍ يصدر ممن لا تكليف عليهم.

وأما الضرب الثاني؛ وهو أفعال المكلفين؛ فينقسم خمسة أقسام: واجب، وندب، ومباح، ومحظور، ومكروه.

وقال بعضهم: ينقسم إلى قبيح، وحسن، ثم ينقسم القبيح إلى مكروه، ومحظور، والحسن إلى مباح، وندب، وواجب، وقد بينا حدود هذه الأشياء.

ثم اعلم أن الواجب والندب والمباح يصحُّ وقوعها من جميع المكلفين.

أما المحظور فقد اتفقوا على قبح وقوع ذلك من بني آدم.

وهل يصح وقوع ذلك من الملائكة؟ فذهبت المعتزلة وكثيرٌ ممن سواهم إلى أنه لا يصحُّ وقوع ذلك منهم، وتعلقوا بقوله تعالى ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[1].

---

(١) سورة التحريم: ٦.

وعند أهل السنة أنه يصحُّ وقوع ذلك منهم؛ بـدليلِ قـصة إبلـيس وقـد كـان مـن الملائكة، وقصة هاروت وماروت وقد كانا من الملائكة [أيضاً].

وأمـا قولـه تعـالى ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ فيجـوز أن يكـون ذلك في طائفةٍ منهم، أو في زمانٍ مخصوص، والله أعلم[1].

وأما الأنبياء -عليهم السلام- ؛ فلا يصحُّ منهم وقوع الكبـائر لعـصمة الله تعـالى إياهم عن ذلك.

فأما الصغائر؛ فقالوا: لا يصحُّ منهم وقوع ما ينفر عنهم مثل الكذب، أو ما يـضع من أقدارهم وما يدعو إلى البعد منهم مثل الغلظة والفظاظة.

ولا يصحُّ منهم أيضاً وقوع ما ورد السمع بحظره عليهم من الكهانة وقول الـشعر في حق نبينا ﷺ.

وعندي أن هذا الحدَّ لا يصحُّ في حق سائر الأنبيـاء؛ [لأن آدم عليـه الـسلام كـان

---

(١) فيما ذكره أبو المظفر رحمه الله نظر، فإن نسبة القول بجواز الخطأ على الملائكة إلى أهل السنة هي نسبة باطلة، ولعل منشأها تلك الروايات التي شاعت بين بعض المحدثين عن كفر الملكين هاروت وماروت، وهي روايات إسرائيلية ليس فيها حديث صحيح مرفوع للرسول صلى الله عليه وسلم.
والذي درج عليه أكثر علماء الإسلام هو تبرئة الملكين من الكفر، بل منهم من قال: إنهما مأجوران بتعليمهما السحر لأنهما أطاعا أمر الله، وهما لم يعملا بالسحر كما ذكر الطبري والرازي.
وقد استغرب ابن كثير هذا القول منهما، محتجاً بما ورد عن النبي ﷺ من حرمة تعلم السحر وتعليمه، والجواب عن هذا الإشكال: أن حرمة تعلم السحر – بمجرده دون العمل به- إنما عُلمت من شرعنا الكامل الذي جاء بسد ذرائع الكفر والمعصية، ولم يثبت أنه من شرع الأنبياء السابقين.
كما أن التأمل في السياق القرآني يشير إلى أن الآية الكريمة صرحت بكفر الشياطين دون الملكين، وهو مشعر بأن تعليم الشياطين للسحر انضم إليه تحسينه والدعوة إليه، أما تعليم الملكين فكان خلواً من ذلك، بل اقترن به تبشيعه والتصريح بكفر فاعله، فشتان بين الحالين !
والخلاصة: أن تلك الروايات الإسرائيلية لا يمكن بحال أن تصادم النصوص القطعية الدالة على عصمة الملائكة وطاعتهم المطلقة لأوامر الله، كما أن آية البقرة لا تعطي بنصها وفحواها ما يخالف ذلك، والله أعلم.
وللعلامة عبد الغني النابلسي كتاب لطيف بعنوان: (برهان الثبوت في تنزيه هاروت وماروت) ، وهو مفيد في هذه المسألة.

نبياً]، وقد ورد السمعُ [بحظر] [1] الأكل من الشجرة في حقه، وصحَّ منه ذلك.

وأما ما عدا ما ذكرناه من الصغائر؛ فقد أبى بعض المتكلمين وقوع ذلك من الأنبياء أيضاً.

والأصح: أن ذلك يصح وقوعها منهم، ويتداركون ذلك بالتوبة قبل اخترام المنية.

وأما الخطأ والسهو؛ فيجوز وقوع ذلك من الأنبياء، وقد حُملَ كثيرٌ مما فعلوه مما حكى الله تعالى عنهم على ذلك.

وفي الباب خطبٌ كبير، وليس هذا موضعه [2].

---

(١) في الأصل: بحضر! وهو تحريف.

(٢) بيان الخلاف في ذلك: أن الكل اتفقوا على امتناع تعمد الأنبياء للكبيرة، والصغيرة التي تدل على الخسة، كسرقة لقمة، والتطفيف بتمرة.
واختلفوا: هل يجوز عليهم الوقوع بالكبيرة على سبيل الخطأ والنسيان؟ فذهب الأكثرون إلى الجواز، بل حكاه الآمدي اتفاقاً، وخالف فيه التقي السبكي وابنه والقاضي عياض، وخلافهم شاذ لا يعتد به، وحكاه التاج السبكي عن الاستاذ أبي إسحق، والصحيح عن الأستاذ أنه منعَ عليهم السهو في التبليغ عن الله تعالى.
ومنه يُعلم أن مراد أبي المظفر من وقوعهم بالكبيرة إنما هو على سبيل الخطأ والنسيان لا العمد.
واختلفوا أيضاً: هل يجوز عليهم تعمد الصغائر بلا إصرار؟ فجوّزه أكثر الشافعية والمعتزلة، ومنع منه الشيعة والجبائي والنظام وجعفر بن مبشر، وإلى المنع ذهب الحنفية.
ومنه يتضح خطأ بعض المعتزلة في تفسير العصمة بأنها ملكةٌ تلجئ إلى عدم الوقوع في الذنب، إذ لو كان كذلك لم يُحتجْ إلى تكليف الأنبياء مع أنهم أشد الناس في التكاليف، ولهذا قال أبو منصور الماتريدي: العصمة لا تزيل المحنة.
ثم اختلف القائلون بجواز اجتهاده ﷺ هل يجوز عليه الخطأ في ذلك؟ فقال الجمهور بالجواز، وهو مذهب أكثر الشافعية وأصحاب الحديث والجبائي وجماعة من المعتزلة، وبه صرح الشيخ أبو إسحق، لكن بشرط أن لا يقر عليه، وذهب القاضي عياض والسبكي إلى المنع.
والأدلة مع الجمهور، كقصة الأعمى، والمفاداة يوم بدر، والاذن للمنافقين بالخروج، وغير ذلك، وقد تعسف المانعون في تأويلها.
والحق أن المبالغة في عصمة الأنبياء مما لم يثبت به كتاب أو سنة يوقف عندهما، لا سيما وأن تلك المبالغة غدت شعاراً لأهل البدع من الرافضة وتبعهم عليها بعض المتكلمين، والصواب الاكتفاء من ذلك بما ثبت في الكتاب والسنة، وبيانه:
أولاً: إثبات عصمة الأنبياء في التبليغ عن الله سبحانه وتعالى للنصوص المتوافرة على ذلك، ولأنه لا يتم الوثوق بقولهم دون هذا الشرط، هذا مع دلالة النصوص على إمكانية السهو والنسيان عليهم فيما لا يضر بالرسالة، أو يكون بنسيان أمر بعد تبليغه، لقول الله تعالى {سنقرئك فلا تنسى * إلا=

وإذا تقرر هذا رجعنا إلى أفعال الرسول ﷺ فنقول:

أفعاله على ثلاثة أضرب:

أحدها: حركاته التي تدور عليها هواجسُ النفس؛ كتصرف الأعضاء وحركات الجسد، فلا يتعلق بذلك أمرٌ باتباع ولا نهيٌ عن مخالفة.

والضرب الثاني: أفعاله التي لا تتعلق بالعبادات؛ كأحواله في مأكله ومشربه وملبسه ومنامه ويقظته، فيدل فعل ذلك على الإباحة دون الوجوب.

و **أما الضرب الثالث:** فما اختص بالديانات، وهو على ثلاثة أضرب:

=ما شاء الله} (سورة الأعلى: ٦-٧) وقول النبي ﷺ لما سمع قراءة رجل في المسجد: لقد أذكرني آية كنت نسيتها، وسهو النبي ﷺ في الصلاة.

ثانياً: إثبات العصمة للأنبياء عن الكفر بالله تعالى، ولو تقية أو خوفاً، وذلك بإجماع المسلمين فيما بعد البعثة، ومن عجائب الشيعة أنهم مع مغالاتهم في إثبات العصمة عن السهو والنسيان والكبائر والصغائر، إلا أنهم أجازوا وقوع الكفر من الأنبياء تقية! وقد شنع عليهم لذلك صاحب الفواتح فقال ٢/ ٩٧: لو جُوز هذا الأمر العظيم عليهم لما بقي الأمان في أمرٍ التبليغ، وهو ظاهرٍ ، كيف وما من نبي إلا بعث بين أظهر أعدائه، فلعله كتم شيئاً من الوحي خوفاً منهم ! وخصوصاً من مذهبهم الباطل وحماقتهم الكاملة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ما عاش من وقت البعثة إلى وقت الموت إلا في أعدائه ولم يكن له ﷺ وآله وأصحابه قدرة لدفعهم مدة عمره، وكان يخاف منهم، فاحتمل كتمانه ﷺ وعلى آله وأصحابه شيئاً من الوحي، فلا ثقة بالقرآن وغيره! فانظر إلى- شناعتهم وحماقتهم كيف التزموا هذه الشناعات ! خذلهم اللهم تعالى إلى يوم القيامة، ثم من أجلى حماقتهم أنهم استدلوا بنفرة الناس على العصمة قليلاً، وهو لو تم لدل على عصمتهم عن المعصية مطلقاً فضلاً من الكفر عند الخوف تقية، للزوم نفرة الناس عنهم، بل النفرة ها هنا أشد لإيهام الجبن الذي هو أعلى النقائص.

ثالثاً: إثبات العصمة عن تعمد الإتيان بالكبائر لأن ذلك هو مقتضى الأمانة التي وصف الله بها رسله في أكثر من موضع من كتاب الله، أما ما جاء من وقوع بعض الأنبياء من ذنوب وخطايا فنحن نقطع بأنهم ما وقعوا فيها إلا بنوع شبهة أو نسيان على ما ذكره المفسرون.

رابعاً: العصمة عن الإقرار عن الخطأ، وسواء كان ذلك الخطأ ذنباً أو رأياً، فلا يجوز أن يقر نبي من الأنبياء على شيء من ذلك، بل ينزل الوحي مصححاً ومصوباً، ويسارع النبي إلى التوبة والاستغفار، وإنما اقتضت حكمة الله أن يقع مثل ذلك لأنبياء الله إثباتاً لبشريتهم، وحتى لا يغلو أحد فيهم فيجعل منهم أرباباً أو ملائكة ! وحتى ترتفع درجاتهم بالتوبة إلى الله تعالى وحتى يقتدي الناس بهم في التوبة والإنابة إلى الله.

(البحر ٤/ ١٧٠، الإحكام للآمدي ١/ ٢٤٢، فواتح الرحموت ٢/ ٩٩، المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٩٥، مجموعة الفتاوى ٤/ ١٩٥).

أحدها: ما يكون بياناً.

والثاني: ما يكون تنفيذاً وامتثالاً.

والثالث: ما يكون ابتداء شرع.

فأما البيان؛ فحكمه مأخوذ من المبيَّن، فإن كان المبيَّن واجباً كان البيانُ واجباً، وإن كان ندباً كان البيان ندباً.

ويُعرف أنه بيان بأن يصرَّحَ بأنه بيانٌ لذلك، أو نعلم في القرآن آية مجملة تفتقر إلى البيان ولم يظهر بيانها بالقول، فنعلم أن هذا الفعل بيانٌ لها.

والثاني: أن يفعل امتثالاً وتنفيذاً له، فيعتبر أيضاً بالأمر؛ فإن كان الأمر على الوجوب علمنا أنه فَعلَ واجباً، وإن كان الندب علمنا أنه فعل ندباً.

والثالث: أن يفعل ابتداءً من غير سبب، ولم يوجد منه في ذلك أمرٌ باتباع ولا نهي عنه.

فاختلف أصحابنا في ذلك على ثلاثة مذاهب، وكذلك سائر الفقهاء والمتكلمين، وهذا الاختلاف فيما يرجع إلى حقوق الأمة.

فالمذهب الأول: أن اتباعه في هذه الأفعال واجب[1] على الأمة إلا ما خصه دليل، وهذا مذهب مالك والحسن، وبه قال من أصحاب الشافعي أبو العباس بن سريج والاصطخري وأبو علي بن أبي هريرة وأبو علي بن خيران، وهذا هو الأشبه بمذهب الشافعي رحمة الله عليه، وبهذا قال من أصحاب أبي حنيفة أبو الحسن الكرخي، وهو قول طائفةٍ من المتكلمين.

والمذهب الثاني: أنهُ يستحب للأمة اتباعه في هذه الأفعال ويُندب إلى ذلك ولا يجب، وهو قول الأكثر من أصحاب أبي حنيفة[2]، وهو قول أكثر المعتزلة، وبه قال

---

(١) أي: الأفعال التي ظهر فيها قصد القربة، دون غيرها، كما سيأتي، وهو مراد أبي المظفر بقوله: (ما اختص بالديانات) آنفاً.

(٢) لكن ذكر صاحب مسلم الثبوت أن مذهب أكثر الحنفية الإباحة، وذكر أنه المختار عند=

من أصحاب الشافعي أبو بكر الصيرفي وأبو بكر القفال.

والمذهب الثالث: أن الأمر في ذلك على الوقف حتى يقوم دليل على ما أريد منَّا في ذلك. وإلى هذا ذهب أكثر الأشعرية[1].

واختاره من أصحاب الشافعي أبو بكر بن الدقاق، وأبو القاسم بن كج[2].

مسألة

التأسِّي عندنا واجبٌ برسول الله ﷺ في القُرَب، وعند من ذكرناه لا يجب.

واستدل من ذهب إلى ذلك بوجوه من الدليل.

وقالوا: نقدم أولاً معنى التأسي، فمعناه: أن نفعلَ صورة ما فعله على الوجه الذي فعله لأجل أنه فعل، وما لم يكن على هذا الوجهِ لا يكون تأسياً.

وقالوا: ندل أولاً أنه لا يجب علينا [من حيث العقل] أن نفعلَ مثل ما فعله على جهة الواجب، فنقول: إنه لا يجوز أن يُعلم ذلك بالعقل؛ لأنه لو عُلم ذلك بالعقل لكان من أحد الوجهين: إما أنه لا يجوز أن يختص بوجوب شيء عليه، وما وجب عليه لابد من كونه واجباً علينا، أو لأنا إذا لم نتّبعْه في أفعاله أدى ذلك إلى التنفير عنه.

والأولُ باطل؛ لأنه -عليه السلام- إنما تُعبد بالفعل لأنه مصلحةٌ له، ولسنا نعلم

=الجصاص، وقيده بشرطين:
الأول: أن يكون ذلك عند عدم الدوام، فهو - حينئذ- للوجوب عندهم، وتعقبه صاحب الفواتح بثبوت المواظبة على كثير من السنن، كالجماعة والأذان والإقامة والاعتكاف، وهي غير واجبة.
الثاني: أن يكون عند عدم القرينة الدالة على قصد القربة، إذ لا قربة في مباح. (فواتح ٢/ ١٨١).

(١) واختاره الغزالي والفخر الرازي والكرخي، ورجحه الشيخ أبو إسحق بقوله: إن احتمال الفعل للوجوب كاحتماله للندب، فوجب التوقف فيه حتى يدل الدليل. قال ابن القطان: هذا القول بعيدٌ جداً عن المذهب، وقال الشوكاني: لا معنى للوقف في الفعل الذي قد ظهر فيه قصد القربة، فإن قصد القربة يخرجه عن الإباحة إلى ما فوقها، والمتيقنُ مما هو فوقها: الندب. (انظر: البحر ٤/ ١٨٤، إرشاد الفحول ص ٧٧، اللمع ص ١٤٤)

(٢) يوسف بن أحمد الدنيوري، كان يُضرب به المثل في حفظ المذهب، ارتحل إليه الناس من الآفاق، وفضله بعضهم على الشيخ أبي حامد، توفي سنة ٤٠٥. (السير ٧/ ١٨٣)

وجه كونه مصلحةً حتى نعلمَ شياعه في جميع الناس، وهـذا لأنـه لـيس يجـب اشـتراك المكلفين في المصالح، فيجوز أن يكونَ هذا الفعل مصلحةً لـه ولا يكـون مـصلحةً لنـا، ألا ترى أنه قد أبيحَ له ما لم يبح لنا؟ مثـل العـدد في الأنكحـة، والـصفي ّمـن المغـنم، وغير ذلك، وقد أوجب عليه ما لم يوجب علينا؛ مثل قيام الليل، والـوتر، والتـضحية، وغير ذلك؟

والثاني باطل؛ لأنه إما أن يقال: إن التنفير يحـصلُ إذا فارقنـاه في فعـلٍ واحـد، أو يحصل إذا فارقناه في جميع الأحوال.

والأول لا يصح؛ لأن المفارقَة قد حصلت في أشياء كـثيرة؛ مثـل المفارقـة في صـلاة الضحى، والمناكح، فقد حصل التنفير إذاً.

والثاني لا يصح؛ لأنه إذا كان التنفيرُ يحصل بالمفارقة في جميع الأفعال لا في بعـض الأفعال؛ فلابدّ من دليلٍ غير العقل يميِّز لنا [بين] ما تُعبدْنا بـه مـن أفعالـه وبـين مـا لم نتعبد به، ولأنه لو قال: اعلموا أن ما تفعلونه مصلحةٌ لكم دوني، أو ما أفعله مـصلحة لي دونكم؛ لم يكن هذا مؤدّياً إلى التنفير، فكذلك ما ذكرناه لا يؤدي إلى التنفير أيضاً.

قالوا: وليس الأفعالُ كـالأقوال مـن الأوامـر والنـواهي؛ لأن الأقـوالَ موضـوعةٌ لمعانٍ معلومة على ما ذكرناه من قبل، فإذا لم يقتضِ ذلك الإيجابَ أو التحريمَ علينـا إذا كان أمراً ونهياً بطلت معانيها، وهذا لا يوجد في الأفعال؛ لأن الأفعال مفيدةٌ صـحيحةٌ في حقِّ فاعليها، فالقول بترك إيجاب أمثالها علينا لا يؤدي إلى إبطالها وإلغائها [1].

وإذا ثبت أنه لا يجب [علينا] التأسي بـه مـن حيـث العقـل وإن عرفنـا أنـه فعـلَ واجباً؛ فكيف يجب علينا إذا لم نعرفْ أنه فعلَ ما فعلَ على وجه الوجوب؟ وهذا لأنـا إذا لم نعلم الجهة التي فعلَ الفعلَ عليها لم يكنْ ما نفعله تأسيا بوجه ما؛ ألا ترى أنه لـو صام واجباً فتطوَّعنا لم نكن متأسّين به؟ وكذلك إذا فعل تطوعاً وفعلنا فرضاً لم نكن

---

(١) المعتمد ١/ ٣٤٣- ٣٤٦.

متأسِّين به أيضاً.

وحرفهم في هذا الدليل: أنه لا دليلَ على ما قلتم من وجوب التأسي لا من حيث العقل ولا من حيث السمع، فسقطَ لعدم الدليل.

واستدلوا أيضاً: بأنه لو دل فعلُه على وجوب مثله علينا لدلَّ على وجوب مثله عليه، وحين لم يكن دليلاً عليه فلا يكون دليلاً علينا.

وقالوا أيضاً: لو دلَّ فعله على وجوب مثله علينا لدلَّ أنه كان واجباً عليه؛ لأنا إنما نفعله تبعاً له، فإذا لم يدل على أنه كان واجباً عليه فالأولى أن لا يدلَّ على أنه يجب علينا مثله.

وإذا ثبتَ انتفاءُ الوجوب علينا بمجردَّ فعله؛ فقد قال بعضهم: إنَّ فعله يدل على الإباحة؛ لأنها أقل الأحوال.

وقال بعضهم: يدلُّ على الندب؛ لأن الكلام في القُرَب، وأدنى أحوال القربة الندبية، فأخذنا بها أخذا باليقين.

ومنهم من توقَّف ليقوم الدليل على أحد هذه الأمور.

وأما دليلنا:

فاعلم أن المعتمد هو الاستدلالُ بالشرع في وجوب الاتباع، والدليل على ذلك: قوله تعالى ﴿ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ﴾[2] الآية، وقال تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾[3].

فأمر الله تعالى في هذه الآيات باتباعه، واتباعُه قد يكون في قوله، وقد يكون في فعله، فكان بيان الشريعة من جهتهِ واقعاً بالأمرين جميعاً؛ ألا ترى أنه ﷺ قال: "**صلوا**

---

(١) سورة الأعراف: ١٥٨.
(٢) سورة الأعراف: ١٥٧.
(٣) سورة آل عمران: ٣١.

كما رأيتموني أصلي"[1]. وقال "**خذوا عني مناسككم**"[2]، والصلاةُ والحجُّ من الأحكام المجملة، وقد حصل بيانها بالفعل؟

فثبت أنَّ محلَّ الفعلِ في البيان محلُّ القول، وأن من اتبعه في فعله كان كمن اتبعهُ في قوله، وربما يكون بيانُ الفعل أوكدَ من بيان القول؛ ألا ترى أنه إذا أمرَ بشيء فأرادَ تحقيقه حقَّقه بفعله؟ كحلقه حين أُحصر عام الحديبية، وقد كان أمرَ فلم يفعلوا وتربَّصوا وتوقفوا، فلما فعل رسول الله ﷺ تبادَر الناس عند ذلك إلى الحلق، فدل أن للفعل من المكانة في القلوب ما ليس للقول.

ومما يدل أن محل فعله محل قوله: أنه -عليه السلام- لما سئل عن القبلة للصائم. قال: "**أنا أقبل وأنا صائم**" فقال السائل: إنك لست كأحدنا، فغضب وقال: "**إني أرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بحدود الله**" [3].

ولما قيل لابن عمر: إن أناساً يقولون: "**إذا قعدت لحاجتك فلا تستقبل القبلة ولا تستدبرها**" . قال: "**لقد رقيت على ظهر بيت لنا فرأيت رسول الله ﷺ لبنتين مستقبل بيت المقدس لحاجته**" [4].

فاستدلَّ ابن عمر بذلك على جواز فعله، ودلَّ به على بطلان قولهم، وأجراه مجرى قوله لوروده بإطلاقه وإباحته.

وقد تركَ عامة أهل العلم قوله ﷺ "**إذا صلى الإمام قاعداً فصلوا قعوداً أجمعين**"[5] بفعله حين أمَّ قاعداً في مرضه الذي توفي فيه وهم قيام، وعقلوا أن نسخ القول واقعٌ بالفعل منه، وأنهما في بيان الشريعة على السواء.

وقد رُوي عن النبي ﷺ أنه قال "**من أصبح جنباً فقد أفطر**" ثم رأوا أنه منسوخ

---

(١) سبق تخريجه ٤٤٩.
(٢) سبق تخريجه ص٤٤٩.
(٣) رواه مسلم (١١٠٨) من حديث عمر بن أبي سلمة رضي الله عنه.
(٤) سبق تخريجه ص٢٩٨.
(٥) رواه البخاري (٣٧٨) ومسلم (٤١١) من حديث أنس رضي الله عنه.

بما رُوي أنه كان يصبح جنباً ثم يغتسل ويتم صومه[1].

وكذلك رأوا أن قوله ﷺ **"الثيب بالثيب جلد مائة والرجم"** منسوخٌ بترك جلد ماعز والغامدية.

وأن قوله في السارق **"فإن عاد فاقتلوه "**[2] منسوخٌ بترك قتله حين أُتي به في المرة الخامسة [3].

ومن هذا الباب جلوسه ﷺ بين الخطبتين يوم الجمعة [4] وليس فيه إلا فعله فقط، ورأى الشافعي رحمه الله فساد الصلاة بتركه.

ومما يزيد ما قلناه بياناً: أن النبي ﷺ لما خلعَ نعلَه في صلاته خلَعَ أصحابه نعالهم، فلما سلم قال: **"ما لكم خلعتم نعالكم؟ فقالوا: رأيناك خلعت نعلك. فقال: إن جبريل أخبرني أن بهما قذراً"** [5].

وأيضاً: فإن عمر –رضي الله عنه– لما قبل الحجر قال: **"إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولكني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك "** [6]، فرأى أن متابعته على الظاهر من فعلهِ واجبة مع علمه أنه لا يقع فيه أكثر من الاتباع، وأمثال هذه الأخبار كثيرة.

فهذه الأخبار تبين أن أفعالَه جاريةٌ في بيان الشرع مجرى أقواله، وأن الصحابة –

---

(١) رواه البخاري (١٩٢٥) ومسلم (١١٠٩) من حديث عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما.
(٢) التبس الأمر على أبي المظفر رحمه الله، فالوارد بالنص الذي ذكره إنما هو في حق شارب الخمر لا السارق، كما رواه أبو داود (٤٤٨٢) والترمذي (١٤٤٤) وابن ماجه (٢٥٧٣) من حديث معاوية رضي الله عنه، وإسناده حسن من أجل عاصم بن بهدلة، وله طريق أخرى عن معاوية عند أحمد ٤/ ٩٤ وإسناده على شرط الشيخين. ورواه أبو داود (٤٤٨٤) والنسائي (٥٦٧٨) وابن ماجه (٢٥٧٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وإسناده حسن، وله شواهد أخرى استقصى أكثرها الحافظ في الفتح ١٢/ ٧٩.
(٣) رواه أبو داود (٤٤٨٥) من حديث قبيصة بن ذؤيب، وقبيصة ولد عام الفتح، ولا يذكر له سماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم. قلت : لكن المقرر في الأصول أن مرسل الصحابي حجة، لأن الغالب أنه سمعه من صحابي مثله، فهذا قريبٌ منه، وعليه فالحديث صحيح، وهو موضح أن الأمر بالقتل منسوخ.
(٤) رواه مسلم (٨٦٢) من حديث جابر بن سمرة رضي الله عنه.
(٥) رواه أبو داود (٦٥٠) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، وإسناده صحيح.
(٦) رواه البخاري (١٥٩٧) ومسلم (١٢٧٠).

رضي الله عنهم- كانوا يعتقدون ذلك، ويرَوْن أن المبادرة إلى أفعاله في المتابعة مثل المبادرة إلى أقواله.

وقد دل على هذا الأصل الكبير قوله تعالى ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ ﴾[1]، وأمره : هو شأنه ، وذلك مشتمل على أفعاله وأقواله، ألا ترى إلى قوله تعالى ﴿ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمْرِهِمْ هَٰذَا ﴾[2] أي: شأنهم، وإلى قوله تعالى ﴿ وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴾[3] أي: شأنه وطريقته ومذهبه، وقال النبي ﷺ: "**من أدخل في أمرنا ما ليس فيه فهو رد**"[4] يريد دينه وشريعته وأقواله وأفعاله.

وإن ادعوا أن الأمر حقيقةٌ في القول مجازٌ في الفعل؛ نقول في هذا الموضع: لما كان بمعنى الشأن كان منتظماً للقول والفعل على وجه واحد.

وكذلك أيضاً قوله تعالى ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾[5]، وهذا على الإلزام والإيجاب، بدليل أنه أتبعه قولَه ﴿لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْـَٔاخِرَ﴾ وهذا وعيد، والتعقيب بالوعيد دليل الوجوب.

ويتبين بهذا الجواب عن قولهم: إنه لو كان المراد بالآية الإيجاب لقال: لقد كان عليكم، ولم يقل ﴿ لَكُمْ ﴾؛ لأن الذي قلناه من ذكر الوعيد دليل الوجوب واللزوم، والشيء الواجب علينا إذا فعلناه كُتب لنا أجره، فهو لنا من هذا الوجه.

وقد دل أيضاً على ما ذكرناه: قوله تعالى ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا ﴾[6]، وجعل فعله ﷺ علماً على القدوة والأسوة، وثبت بالآية أن الاتّساء به ﷺ ثابتٌ على العموم حتى يردَ دليلُ الخصوص؛ ألا ترى أنه لما جاء الخصوص قال تعالى : ﴿ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِىُّ أَن

---

(١) سورة النور: ٦٣.
(٢) سورة يوسف: ١٥.
(٣) سورة هود: ٩٧.
(٤) سبق تخريجه ص٢٣٩.
(٥) سورة الأحزاب: ٢١.
(٦) سورة الأحزاب: ٣٧.

يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[1]، فثبت أن الاتساء [به] وجبَ شرعاً.

والذي ذكرناه يقرب من الدلائل القطعية التي يحرم خلافها ولا يدخل الاجتهاد في تجاوزها، وعلى هذا الأصل الذي أثبتناه لا نحتاج إلى الجواب عن شيء من كلامهم؛ لأنهم إنما ادعو انتفاء الوجوب من حيث العقل، ونحن [إنما] ادَّعينا وجوبه من حيث الشرع، ولا ملاقاة بين طرفَي الدليلين، فوقعت الغنيةُ عن الاشتغال بما ذكروه وأوردوه، والله المشكورُ بالهداية إلى ما يوافق السنة.

فإن ذكروا أشياء اختص بها النبي ﷺ ؛ نقول: قام دليلُ التخصيص في ذلك، فلا يدخل على الأصل الذي أصلناه.

فإن قيل: لو كان الفعلُ منه ﷺ على الوجوب لكان التركُ على الوجوب.

قلنا: نقول : إذا تركَ النبي ﷺ شيئاً من الأشياء وجبَ علينا متابعته فيه؛ ألا ترى أنه ﷺ لما قُدِّمَ إليه الضب فأمسك عنه وترك أكله، أمسكَ عنه أصحابه وتركوه، إلى أن قال لهم : "**إني أعافه**" وأذن لهم في تناوله[2]؟

فهذا وجه الكلام في هذه المسألة وقد تبين جدا.

وقد رأيتُ لبعض المتأخرين [من أصحابنا] في هذه المسألة كلاماً مختلطاً، ورأيته متردد الرأي في المسألة، وأشار إلى طرف مما ذكرناه؛ من أن الصحابة –رضي الله عنهم– كانوا يبتدرون إلى أفعاله ﷺ ابتدارهم إلى أقواله، وهو ﷺ إمام الخليقة في جميع أموره، وذكر أنه يُبنى فعله على الإيجاب والإلزام، أخذاً بالأحوط، ثم رأيته يميل إلى القول بالإباحة، على معنى أنه إذا ظهر منه ﷺ فعل لم يكن على الأمة حرج أن يفعلوا مثل فعله. قال: وأما القول بالإيجاب والندب فلا دليل عليهما [3].

ونحن بحمد الله قد دللنا على ذلك بأبين وجه وأظهر مسلك، فليعتقدِ المرءُ ذلك يجد نفسه على سواء الصراط، والله المعين بمنِّه.

---

(١) سورة الأحزاب: ٥٠.
(٢) رواه البخاري (٥٥٣٧) ومسلم (١٩٤٥) من حديث خالد بن الوليد رضي الله عنه.
(٣) البرهان ١/ ٣٢٤ – ٣٢٥، والحاصل من اختيار الجويني: أن الفعل الذي يظهر منه قصد القربة فهو مندوب في حق الأمة، وما لم يظهر فيه قصد القربة فيدل على رفع الحرج والإباحة.

[فصل]

إذا فعل رسول الله ﷺ شيئاً، وعُرف أنه فعله على وجه الوجوب أو على وجه الندب كان ذلك شرعاً لنا إلا أن يدل الدليل على تخصيصه بذلك.

وقال أبو بكر الدقاق: لا يكون ذلك شرعاً لنا إلا بدليلٍ يدل عليه، هكذا ذكر الأصحاب.

وعندي: أن ما فعله في القُرب سواء عُرف أنه فعله على جهة أو لم يعرف، فإنه شرعٌ لنا إلا أن يقوم الدليل على تخصيصه.

والذي ذكرناه في المسألة الأولى دليلٌ في هذه المسألة، ولا معنى للإعادة، والمعتمدُ رجوع الصحابة إلى أقواله وأفعاله جميعاً على السواء.

وإذا ثبت هذا فنقول: اعلم أنه يحصل بالفعل جميع أنواع البيان من بيان المجمل، وتخصيص العموم، وتأويل الظاهر، والنسخ.

فأما بيان المجمل؛ فهو كما رُوي من فعله ﷺ الصلاة والحج، وتضمنَ فعلُه بيان المجمل الذي في القرآن.

وأما تخصيصُ العموم؛ فهو كما رُوي أنه ﷺ نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغيب الشمس [1] ثم روي أنه ﷺ بعد العصر صلاة لها سبب [2] فكان ذلك تخصيص عموم النهي.

وأما تأويل الظاهر؛ فهو كما روي أنه ﷺ نهى عن القود في الطرف قبل الاندمال[3]، ثم روي أنه أقادَ قبل الاندمال[4]، فيعلم أنه ﷺ أراد بالنهي الكراهية في وقت دون التحريم.

---

(١) رواه البخاري (٥٨٦) ومسلم (٨٢٧) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.
(٢) رواه البخاري (١٢٣٣) ومسلم (٨٣٤) من حديث أم سلمة رضي الله عنها.
(٣) رواه الطحاوي في شرح معاني الآثار ٣/ ١٨٤ من حديث جابر رضي الله عنه، وإسناده حسن، فيه مهدي بن جعفر، وهو صدوق من رجال الستة.
(٤) رواه البيهقي ٨/ ٦٦ والدارقطني ٣/ ٨٩ من حديث جابر رضي الله عنه، وإسناده على شرطهما.

وأما النسخ؛ فقد بينا في موضعين فلا نعيد.

وإن تعارض قول وفعل في البيان ففيه أوجه:

من أصحابنا من قال: القولُ أولى من الفعل؛ لتعدِّيه بصيغته.

ومنهم من قال: الفعل أولى؛ لأنه أدلُ وأقوى في البيان، على ما سبق من خبر حلق الرأس في الحديبية.

ومن أصحابنا من قال: هما سواء.

وعندي أن هذا هو الأولى، ولابدّ من دليلٍ آخر لترجيح أحدهما على الآخر، ووجه التسوية بينهما: ما ذكرنا في المسألة الأولى، وهو اتفاق الصحابة -رضي الله عنهم- على التسوية بين القول والفعل، وأخْذهم بيان الشرع منهما على وجهٍ واحد من غير ترجيح، والكتاب يدل أيضاً على ذلك، وهو في المواضع التي ذكرناها، والله أعلم[1].

ونذكر حكم ما أقر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في عصره، فنقول: إذا شاهدَ رسول الله ﷺ الناس على استدامة أفعالٍ في بياعاتٍ أو غيره من معاملات يتعاملونها فيما بينهم، أو مأكول أو مشروب أو ملبوس أو أبنية أو مقاعد في أسواق، فأقرَّهم عليها ولم ينكرْها منهم؛ فجميعُها في الشرع مباحٌ إذا لم يتقدمْ إقرارَه إنكار؛ لأن النبي ﷺ لا يستجيزُ أن يقرَّ الناس على منكر ومحظور؛ كما وصفه الله تعالى في قوله ﴿ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾[2] فدل أن ما أقرَّ عليه داخل في المعروف وخارج عن المنكر.

فإن مدَح فاعلَه وذمَّ تاركه؛ دلّ على وجوبه.

---

(١) ذكر الزركشي أن هذا الخلاف إنما يتجه عند القائلين بحمل فعله ﷺ على الوجوب، فأما القائلون بحمله على الإباحة والتوقف، فلا شك عندهم في تقديم القول مطلقاً.
قلت: ولذلك اختار الشيخ أبو إسحق تقديم القول، لأنه الأصل في البيان. (اللمع ص ١٤٦، البحر ٤/ ١٩٩).

(٢) سورة الأعراف: ١٥٧.

وإن ذمَّ فاعلَه ومدحَ تاركَه؛ دلّ على حظره، وهكذا لو أمره بالتوبة؛ لأنه لا يأمر بها إلا في معصية.

وإن مدحَ فاعله ولم يذمَّ تاركه؛ دلَّ على استحبابه، وهكذا لو وعدَ فاعله بالثواب ولم يتوعد تاركه بالعقاب؛ دل على استحبابه.

وإن لم يمدحْ فاعلَه ولم يذمَّ تاركه؛ دلَّ على إباحته.

وإذا ذمّ الرسول ﷺ فاعلاً بعد إقراره على فعل مثله؛ دلَّ على حظره بعد إباحته.

وإن أقرَّ فاعلاً بعد ذمِّه على فعل مثله؛ دلَّ على إباحته بعد حظره.

وإن ذمّ واحداً على فعل وأقرّ آخر على مثله، فإن عُلمَ افتراقهما في السبب؛ تعلقَ الحظر والإباحة بالسبب الذي افترقا فيه.

وإن جُهل سببُ الافتراق؛ غُلِّبَ حكمُ الآخِرِ منهما، فإن كان الآخِرِ الإقرارَ بعد الذم؛ دل على الإباحة بعد الحظر، وإن كان الأخيرُ الذمَّ بعد الإقرار؛ دل على الحظر بعد الإباحة.

وإذا عُلم من حال مرتكب المنكر أن الإنكار عليه يزيده إغراءً على فعل مثله؛ فإن علم به غير الرسول؛ لم يجب عليه الإنكار، لئلاّ يزداد من المنكر بالإغراء.

وإن علم به الرسول؛ ففي وجوب إنكاره وجهان:

أحدهما: لا يجب؛ لهذا التعليل، وهو قول المعتزلة.

والوجه الثاني: يجب إنكاره؛ ليزولَ بالإنكار توهم الإباحة، وهذا الوجه أظهر، وهو قول الأشعرية، ومن هذا الوجه يكون الرسول مخالفاً لغيره؛ لأن الإباحة والحظر شرعٌ يختص بالرسول دون غيره.

وإذا قال الصحابي: "كانوا يفعلون كذا" فهو على ثلاثة أضرب:

أحدها: أن يضيفه إلى عصر الرسول ﷺ.

والآخر: إلى عصر الصحابة –رضي الله عنهم–.

والثالث: أن يطلق.

فإن أضافه إلى عصر الرسول ﷺ، وكان مما لا يخفى مثله؛ حُمل على إقرار الرسول وصار شرعاً.

وإن كان مثلُه يخفى فإن تكرر منهم وكثر؛ حُمل على إقراره؛ لأن الأغلب فيما كثر منهم أنه لا يخفى عليه، كما رُوي عن أبي سعيد الخدري – رضي الله عنه– أنه قال: "**كنا نخرج صدقة الفطر في زمان رسول الله ﷺ صاعاً من بر أو صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر.** . " الخبر [1].

وعلى هذا إذا أخرجَ الراوي الرواية مخرجَ التكثير بأن قال: (كانوا يفعلون كذا)؛ حُملت الرواية على علمه وإقراره، فصار المنقول شرعاً.

وإن تجردَ عن لفظ التكثير؛ كقوله (فعلوا كذا) فهو محتمل، ولا يثبت شرعٌ باحتمال.

وأما إذا أضيف الفعل إلى عصر الصحابة –رضي الله عنهم– نُظر: فإن كان مع بقاء عصر الصحابة؛ لم يكن حجةً.

وإن كان بعد انقراض عصرهم؛ فهو حكايةٌ عن إجماعهم فيكون حجةً.

وإن أطلقه ولم يضفه إلى أحد العصرين نُظر:

فإن كان عصر الصحابة باقياً؛ فهو مضاف إلى عصر الرسول ﷺ.

وإن كان عصر الصحابة منقرضاً؛ فهو مضافٌ إلى عصر الصحابة؛ لأن الحكاية عن ماضٍ، فإن كان [بعد] [2] عصر الرسول ﷺ فالماضي قبله عصر الرسول ﷺ، وإن كان بعد عصر الصحابة، فالماضي قبله عصر الصحابة.

---

(١) رواه البخاري (١٥٠٥) ومسلم (٩٨٥) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.
(٢) زيادة يقتضيها السياق.

[مسألة]

وإذا قال الراوي "من السنة كذا" كما قال علي -رضي الله عنه- : **"من السنة أن لا يقتل حر بعبد"**[1] فقد اختلف فيه الفقهاء:

فعند أبي بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي، وأبي الحسن الكرخي من أصحاب أبي حنيفة: أنه لا يحمل ذلك على سنة الرسول، لأن الصحابة ربما سنّوا بالقياس والاجتهاد أحكاماً؛ كما قال علي -رضي الله عنه- : **"جلد رسول الله ﷺ في الخمر أربعين، وجلد أبو بكر -رضي الله عنه- أربعين، وجلد عمر - رضي الله عنه- ثمانين وكل سنة"** [2] وقد قال النبي ﷺ : **"عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي"** [3].

وأما مذهب الشافعي -رحمه الله- ؛ أن مطلق السنة ما سنه الرسول، وإضافتُها إلى غيره مجاز؛ لاقتدائه فيها بسنة النبي ﷺ، فوجب أن يُحمل الإطلاق على حقيقته دون مجازه [4].

---

(١) رواه البيهقي ٨/ ٣٤ والدارقطني ٣/ ١٣٤ وفيه جابر الجعفي، وهو ضعيف.
(٢) رواه مسلم (١٧٠٧).
(٣) رواه أبو داود (٤٦٠٧) والترمذي (٢٦٧٦) وابن ماجه (٤٣) من حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.
(٤) تبع أبو المظفر في نسبة هذا المذهب للشافعي القاضي أبا الطيب، وهو المشهور عند المتأخرين كالآمدي والرازي، وجزم به الرافعي والنووي، وخالف فيه إمام الحرمين وابن القشيري.
وطريقة بعض المتقدمين: أن القول بالحجية هو القديم عن الشافعي، أما الجديد فلا، كما ذكر ابن فورك وسُليم وابن القطان، والصيدلاني، وقال: فعلى هذا، المسألة عندهم مما يفتى فيها على القديم، وهو نوع غريب في المسائل الأصولية، وإن كثر ذلك في الفروع.
وتعقبه الزركشي بقوله: لكن نص الشافعي في الأم وهو من الكتب الجديدة على أنه حجة، فقال في باب عدد الكفن بعد ذكر ابن عباس والضحاك ما نصه: قال الشافعي: وابن عباس والضحاك ابن قيس رجلان من أصحاب النبي ﷺ لا يقولان السنة إلا لسنة رسول الله ﷺ حينئذ، فيصير في الجديد قولان، والراجح أنه حجة، لأنه منصوصٌ عليه في القديم والجديد معاً.
وعند الحنفية: السنة قد تطلق على سنة الخلفاء الراشدين، وهذا لا يضر، لأن سنتهم عند الحنفية حجة. (الإحكام ٢/ ١٣٩، المحصول ص ١٠٤٨، البرهان ١/ ٤١٧، البحر ٤/ ٣٧٧، فواتح ٢/ ١٦٢).

وأما قول علي –رضي الله عنه– "**وكلُّ سنة**" يعني بالزيادة أنها تعزيرٌ جاءت بـه السنة.

وقوله ﷺ "**وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي**" يعني ما أخبروكم به عن سنتي.

وإن كان ذلك حجة؛ نُظر: فإن كان الراوي لذلك صحابياً؛ كانـت روايتـه مـسندةً يجب العمل بها، وإن كان تابعياً؛ كانت روايته مرسلة، فحكمها حكم المراسيل.

[مسألة]

وإذا قال الصحابي "أُمرنا بكذا" أو "نُهينا عن كذا"؛ فـلا يوجـب هـذا أن يُقطـع بأنه عن الرسول، ولا يُقطع بأنه ليس عن الرسول ﷺ؛ لجواز الأمرين.

واختلفوا فيما يوجبه هذا الظاهر:

فحُكي عن أبي الحسن الكرخي من أصحاب أبي حنيفة، وأبي بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي أنه يُحمل على أنه من الصحابة دون الرسول ﷺ إلا أن يقـوم دليـل على أنه من الرسول ﷺ[1].

ومذهب الشافعي: أنه يُحمل على أنه من الرسول ﷺ؛ لأن الصحابة لقـربهم مـن عصر الرسول ﷺ كانوا يستعملون هذه اللفظة في أوامره ونواهيـه، فوجـبَ أن يُحمـل على عرف الاستعمال.

وهـذا مثـل مـا روي عـن أنـس أنـه قـال: "**أُمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة**"[2]، هذا محمولٌ على أن الآمر هو النبي ﷺ.

ومنهم من حملَ الأمر على الوقف حتى يقوم دليل، والصحيح ما قدمنا.

ومما يلحق بالفصل الذي ذكرناه من قبل –أن تقريـرَ الـنبي ﷺ غـيره علـى مـا يشاهده منه شرع – ما استدل به الشافعي في إثبـات القيافـة مـن خـبر مجـزِّز المـدلجي،

---

(١) وهو مذهب داود وابن حزم كما سلف.
(٢) رواه البخاري (٦٠٣) ومسلم (٣٧٨) من حديث أنس رضي الله عنه.

ونظره إلى أسامة وزيد وهما نائمان وعليهما قطيفة وقد بَدتْ أقدامهما، فقال: "**إن هذه الأقدام بعضُها من بعض**" وسرور النبي ﷺ بذلك ، وذكره لعائشة -رضي الله عنها- مستبشراً بقوله [1].

ووجه الاحتجاج بالخبر: أن النبي ﷺ لا يسرُّه إلا الحق، وقد قال مجزِّزٌ ما قاله بالقيافة؛ فإنه كان معروفاً بهذا العلم، فلما سرَّه قوله؛ تبين أنه مسلكٌ صحيح، وقوله يصدره عما صدرَ عنه حق، وهذا هو الجواب عن قول من قال معترضا على الخبر: إن قول مجزز كان موافقاً للشرع؛ فإن أسامة وُلد على فراش زيد، والقولُ الصادرُ على وفق الشرع لا يكون دليلاً على أنه في نفسه حقٌّ وحجة، ألا ترى أن الفاسق لو قال: إن هذه الدار لفلان، وعزاها إلى مالكها، فلو قررَ الشرع مثل هذا على قولكم؛ لم يكن دليلاً على أن قول الفاسق مقبولٌ محكوم به ؟

والجواب عن هذا: ما سبق، ويقال: إن الرسول ﷺ لو لم يكن معتقداً قبولَ قول القائف لعدَّهُ من الزجر والفأل وما يقال بالحدس والتخمين، ولما بَعُد أن يخطئ في مواضع إن أصاب في هذا الموضع، وكان ينبغي إن لم تكن القافة حقاً أن ينبههُ على غلطه وهو قوله بهذا الطريق؛ حتى لا يتخذَه مسلكاً يسلكُه في سائر المواضع، فيخطئ في غير هذا الموضع وإن أصاب في هذا الموضع.

فهذا وجهُ الاحتجاج بالخبر، وهو وجهٌ حسنٌ واضح داخلٌ في أستار القلوب، والله أعلم.

---

(١) رواه البخاري (٣٥٥٥) ومسلم (١٤٥٩) من حديث عائشة رضي الله عنها.

مسألة

ويلحق بهذا الفصل **الكلام في تعبد نبينا عليه السلام بشريعة من قبله.**

اعلم أنه يجوز أن يتعبّده الله تعالى بشريعة من قبله من الأنبياء، ويأمره باتباعها، ويجوز أن يتعبده بالنهي عن اتباعها، وليس في وجودِ هذا أو عدمِه استبعادٌ ولا استنكار.

ولأن مصالحَ العباد قد تتفق وقد تختلف؛ فيجوز أن يكونَ الشيء مصلحةً في زمان النبي الأول دون الثاني، ويجوزُ أن يكون مصلحةً في زمان الثاني دون الأول، ويجوز أن يكون مصلحةً في زمان الأول والثاني، وإذا جاز هذا؛ فيجوز أن تختلفَ الشرائع وتتفق.

فإن قيل: إذا جاء الثاني بمثل ما جاء به الأول لم يكن لبعثه وإظهار المعجزة عليه فائدة؛ لأن شريعته معلومة من غيره.

قلنا: الله تعالى أعلم حيث يجعل رسالته، لا يُسأل عما يفعل وهم يسألون، وعلى أن فيه فوائد كثيرة.

منها: أنهما وإن اتفقا في بعض الأحكام فيجوزُ أن يختلفا في بعضه.

ومنها: أنه يجوز أن يكون الأول مبعوثاً إلى قومه، والثاني إلى غيرهم.

ومنها: أن تندرسَ شريعة الأول فلا تعلم إلا من جهة الثاني.

ومنها: أن تحدث في الأول بدعٌ فيزيلها الثاني.

فيُعلم أن الأمرين جائزان.

ثم اختلف أصحابنا وغيرهم هل تعبده الله تعالى -أعني نبينا ﷺ- باتباعها- أعني شريعة من قبلنا- أم كان منهياً عن اتباعها على ثلاثة مذاهب[1]:

---

(١) أوضح السبكي محل الخلاف فقال: ليس الكلام فيما لم نعلمه إلا من كتبهم ونقل أحبارهم=

أحدها: أنه لم يكن متعبداً باتباعها بل كان منهياً عنها، وقد ذهب إلى هذا جماعة من أصحابنا، وأكثر المتكلمين، وطائفة من أصحاب أبي حنيفة.

والمذهب الثاني: أنه ﷺ كان متعبداً باتباعها إلا ما نُسخ منها.

وإلى هذا مال أكثر أصحابنا، وأكثر أصحاب أبي حنيفة، وطائفة من المتكلمين.

والمذهب الثالث: أنه ﷺ لم يُتعبدْ فيها بأمر ولا نهي.

وقال بعض الفقهاء: كان متعبداً بشريعة إبراهيم -عليه السلام- على الخصوص دون غيره، وهذا قولٌ شاذ، والمعروف ما قدَّمنا من قبل.

والمذهب الصحيح هو الأول، وإن كان المذهب الثاني قد نصره كثيرٌ من أصحابنا، وقد أومأَ إليه الشافعي في بعض كتبه، وقيل: إنه بنى عليه أصلاً من أصوله في (كتاب الأطعمة).

غير أنا نقول: إن العقلَ لا يحيل إيجاب اتباع شريعة من قبلنا، غير أنه قد ثبتَ شرعاً أنا غير متعبَّدين بشيء من أحكام الشرائع المتقدمة.

فأما وجه قول من قال إنا تعبدنا بذلك؛ قوله تعالى ﴿ قُلْ صَدَقَ ٱللَّهُ فَٱتَّبِعُواْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ﴾[1]، فهذا نصٌّ أن هذه الشريعة ملة إبراهيم، ونحن نعلم أنها لم تُجعل ملة [له في الحال، فثبت أنها ملةٌ له] على معنى أنها كانت ملةً له فبقيت حقاً كذلك

=الكفار، فإنه لا خلاف أن التكليف لا يقع به علينا، ولا فيما علمنا أنه كان شرعاً لهم وأمرنا في شرعنا بمثله كقوله: (كتب عليكم القصاص في القتلى) فإن الإجماع منعقد على التكليف به، وإنما الخلاف فيما ثبت أنه من شرعهم بطريق صحيح نقبله ولم نؤمر به في شريعتنا.
وقال صاحب فواتح الرحموت: طريق ثبوته عند الحنفية قصص الله أو رسوله بأنه شرع بين قبلنا بلا إنكار، وهذا لأن التواتر مفقود في الكتب السابقة، وهي غير خالية عن التحريف، ولا اعتماد على رواية اليهود والنصارى لأنهم من أغلظ الكذابين، يحرفون الكلم عن مواضعه، فلابد من إِخبار من الله تعالى بوحي متلو أو غير متلوْ.
فإن قلت: فلمَ لم يعتد بأخبار نحو عبد الله بن سلام، فإنه مؤمن تقي لا يحتمل كذبه؟
قلت: هب أنه لا يكذب، لكن التحريف قد وقع قبل وجوده بعد عيسى عليه السلام أو قبله بقليل، فهو لم يعلم إلا التوراة المحرَّفة من المحرفين.(الشربيني ٢/ ٣٥٢، فواتح ٢/ ١٨٤).
(١) سورة آل عمران: ٩٥.

وصارت لرسول الله ﷺ.

ويدل عليه: قوله تعالى ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ ﴾[1]، والهدى اسم الإيمان والشرائع جميعاً؛ لأن الاهتداء بها كلها.

ويدل عليه: قوله تعالى ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسۡلَمُواْ ﴾[2] وقوله ﴿ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسۡلَمُواْ ﴾ قد دخلَ فيها النبي ﷺ. وقيل : إنه أراد بها النبي ﷺ على الخصوص، ونزلت في قصة اليهوديَّين اللَّذين زنيا ورجوع النبي ﷺ في ذلك إلى التوراة وحكمه بها[3]، وعلى هذا القول أكثر أهل التفسير، وبه وردت الرواية.

ويدل عليه: أن ابن عباس –رضي الله عنهما– سئل عن سجدة ﴿ صٓ ﴾ فقال: **"سجدها داود وهو ممن أمر نبيكم أن يقتدي به"**[4].

وأيضاً: فإن الله تعالى قال: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا ﴾[5] والدين: اسم لما يُدان الله به من الإيمان والشرائع.

ولأن ما أنزله الله تعالى من الشرع؛ شرعٌ ثبتَ لكل الناس ما لم يثبت نسخه، وليس في بعث الرسول الثاني ما يدل على نسخ ما كان شرعاً من قبل؛ لما بينا أنه غير ممتنعٍ أن يكون شرعُ الأول شرعاً للثاني، فعلى هذا شرائع من قبلنا شرائع الله تعالى ولم يُعرف نسخها، فبقيت حقاً وشرعاً إلى أن يُعرف نسخها.

قال أبو زيد في (أصوله): والصحيحُ هذا المذهب؛ وهو أنه كان متعبداً بشرع من قبله، إلا أن بقاءَ ذلك الشرع لا يثبت بعدَ مبعث النبي ﷺ إلا بحكايته أنها ثابتة ؛ لأن الله تعالى أنبأنا أنهم حرَّفوا الكلم عن مواضعه أو خانوا في النقل، فصاروا مردودي

---

(١) سورة الأنعام: ٩٠.
(٢) سورة المائدة: ٤٤.
(٣) رواه البخاري (١٣٢٩) ومسلم (١٦٩٩) من حديث ابن عمر، وهو عند مسلم من حديث البراء بن عازب رضي الله عنهما.
(٤) رواه البخاري (٤٨٠٧).
(٥) سورة الشورى: ١٣.

الشهادة، ولأن عداوة الدين كانت ظاهرةً فيهم واتهموا بالحيل واللبس فيما يُظهرون من شرائعهم، فلم يصرْ كلامُهم حجةً علينا إلا ما نقلها رسول الله ﷺ وأخبرنا أنها ثابتةٌ بوحي متلوٍّ أو غير متلوّ.

قال: فالشرائع التي كانت من قبل تبقى حقاً في نفسها؛ لأنها كانت مطلقةً غير متوقتةً بمبعث نبي آخر، ولكن لا يثبت شرعهم بنقلهم، ولكن بنقل الثاني.

قال: وفيه كمالُ شرف المصطفى ﷺ حيث لم يُصدَّق غيره عليه، ولزمَ الماضين من الرسل اتباعه لو كانوا أحياء، قال: ولهذا لم يرجعْ إليهم ولم يراجعهم في معرفة الأحكام [1].

وربما يستدل من ذهب إلى هذا المذهب بحال النبي ﷺ قبل الوحي؛ فإنه كان متبعاً شريعة من قبله، بدليل أنه ﷺ كان يحجّ ويعتمر ويفعل وجوه الخيرات ويذبح وينحر ويطوف ويعظِّم البيت، ولابدّ أن هذه الأفعال كانت منه باتباعه شريعة من قبله؛ لأنه لم يكن نزلَ عليه وحيٌ بشرع.

يدل عليه: أن الله تعالى لا يُخلي زماناً من شرع، وإذا لم يكن [نزلَ] عليه شرعٌ فلابدَّ أن يكون الذي عليه شريعة من قبله.

فأما دليلنا:

قوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾ [2].

والرسولُ الذي ذُكر ها هنا هو رسولنا ﷺ، فقد جعلهم بعد مبعثه بمنزلة أمته، فدل أن شريعتهم قد انتهت بمبعثه.

ويدل عليه: قوله تعالى ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [3].

قال أبو زيد على هذه الآية: فيه دليلٌ على جواز النسخ في الجملة، وليس فيه

---

(١) تقويم الأدلة ص ٢٥٥.
(٢) سورة آل عمران: ٨١.
(٣) سورة المائدة: ٤٨.

دليلٌ على انتساخ الكل؛ فإنَّ تبدلَ الطريقة يثبت بتغيير [بعض] الأحكام، ولا شك أن بعض الأحكام قد تغير فتبدلت الطريقة، فاستقام قوله تعالى ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾.

قال: يبينه: أنهم أجمعوا كلهم على طريقة واحدة في الإيمان بالله تعالى وطاعتهم إياه في أوامره ونواهيه[1].

ويمكن أن يجاب عن هذا فيقال: إن هذه الآية تقتضي تفرُّد كل واحد من الأنبياء بشرعة ومنهاج إلا ما قام عليه الدليل.

والدليل على أن الشرائع من قبل انتهت ببعثة نبينا ﷺ: ما روي **"أن النبي ﷺ رأى صحيفة في يد عمر رضي الله عنه فقال له: ما هذه الصحيفة؟ فقال: فيها شيء من التوراة فغضب رسول الله ﷺ [وقال]: أمتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى؟ لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعي"** [2] فجعله بمنزلة واحد من أمته لو كان حياً، فهذا نصٌّ في أن شريعته انتهت ببعثه.

ولأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يرجعون في الحوادث إلى الكتاب والسنة والاجتهاد إذا لم يجدوا متعلّقاً من الكتاب والسنة، والدليلُ عليه: قول معاذ حين بعثه إلى اليمن، الخبر المعروف.

ولم يُروَ أن أحداً منهم رجعَ إلى شيء من أحكام الكتب المنزلة من قبل، ولا بحثَ عنها، ولا أمرَ أحداً بالبحث عما فيها، ولو كانوا متعبَّدين بذلك لنُقلَ عنهم أو نُقل عن النبي ﷺ ذلك، ولو فُعل لنقلوا عنه عليه السلام ذلك.

وهذا دليل معتمد، لكن نبسط بساطاً لهذا الدليل ليظهر وجه الاعتماد عليه فنقول: القائلُ بوجوب اتباع شريعة من تقدَّمه لا يخلو إما أن يقول: إن الله تعالى

---

(١) تقويم الأدلة ص٢٥٥.
(٢) رواه أحمد ٣/ ٣٨٨ من حديث جابر رضي الله عنه، وفيه مجالد بن سعيد وليس بالقوي.
غير أن للحديث شاهداً من حديث عمر عند أبي يعلى، وفيه عبد الرحمن بن إسحق الواسطي، وهو ضعيف كما في المجمع ٧/ ١٧٩ فالحديث حسن بمجموع الطريقين إن شاء الله.

أوحى إليه بلزوم العبادات التي تعبّد بها من قبله، وأوحى إليه بتلك العبادات وصفاتها وهيئاتها، فرجع إلى ما أوحي إليه منها ولم يرجعْ إلى النقل عمَّن تقدم، أو يقول: إنه رجَع في معرفة شرع من تقدم إلى النقل كما نفعله نحن في شرع نبينا ﷺ، أو نقول: رجع في البعض إلى الوحي، وفي البعض إلى النقل.

ولا يجوز الأول؛ لأن هذا مجرد دعوى ولابدَّ في ذلك من نقل، وأما بالظن والتخمين لا تثبت.

ولأنه لا يخلو إما أن نقول: إن جميعَ ما أوحي إليه شرع نبي متقدم؛ إما موسى – عليه السلام– أو غيره، وإما أن نقول: إن بعضَ ما أوحي إليه شرعٌ متقدم والبعضَ لا.

والأول باطل؛ لأن كثيراً من شرعه لا يوافق شرع موسى والمسيح وغيرهما، وهذا معلوم قطعاً.

وأما الثاني؛ فغيرُ ممتنعٍ أن يكونَ بعضُ شرعه موافقاً لشرع من تقدمه، ولكن وقوع الاتفاق لا يدل أنه متعبدٌ بشريعة من تقدمه؛ لأنه عليه السلام إنما علمه بالوحي، فصار شريعته بالوحي، وإذا صار شريعته بالوحي فلا يُسندُ إلى أنه شريعة له لكونه شريعةَ من قبله.

وإن قال: إنه أُنزل إليه أن هذه شريعةُ من قبلك وأنت متعبَّدٌ بها فاتبعها، فهذا لابد فيه من نقلٍ على هذا الوجه، وإن رَجعوا إلى الآيات التي ذكروها فليس فيها ذكرُ شرعٍ من شرائعهم، وحملُها على جميع شرائعهم لا يمكن؛ لما ذكرنا من قبل.

ولا يجوز الثاني، وهو أن النبي ﷺ رجعَ إلى نقل من تقدم، وهو باطل؛ لما بينا أنه لم يُنقلْ أن النبي ﷺ رجعَ في شيء من الحوادث إليها، بل كان ينتظر الوحيَ مثل ما انتظرَ في الظهار والإفك واللعان وغير ذلك، ولم يُروَ أنه سأل أحداً من أهل التوراة والإنجيل عن حكمٍ من الأحكام، ولو كان متعبَّداً بما فيها لم يُتصوْر أن لا يرجع، وكذلك أحدٌ من السلف لم يُروَ أنه رجعَ إلى نقلِ أحدٍ من أهل الملل ولا سأَلهم عن

شرائعهم، ولو كانوا متعبَّدين كما قلتم لكانت كتب الأنبياء المتقدمين -عليهم السلام- في الأحكام بمنزلة الكتاب والسنة، فكان ينبغي أن يجب الرجوع إلى ذلك كما وجب الرجوع إلى الكتاب والسنة.

فإن ذكروا الرجوع إلى أمرِ الرجم فسنجيب عنه.

فإن قالوا: إنما امتنعَ ذلك؛ لأن أهلَ الأديان السالفة حرَّفوا كتبهم وغيَّروها عن الوجوه التي عليها نزلت.

قلنا: فإذا ثبتَ أن الرجوعَ إلى نقل من تقدم ممتنع، ولم يُنقل الوحي بذلك ولا يثبت؛ فسقط الرجوع، وإذا سقط عرفنا قطعاً أنه لم يكن متعبداً بشرع من قبله.

ولأنه لو كان متعبداً بشرع من قبله على ما زعموا، وكانوا قد حرّفوا وغيّروا، ونحن نعلم قطعاً أنهم لم يحرّفوا الجميع، فكان ينبغي أن يقعَ التنبيه من الله تعالى على مواضع اللبس والتمويه والتحريف حتى لا يتعطلَ مرجعُ الأحكام.

ويدل عليه: أنه كان قد أسلم من أحبارهم جماعة، مثل عبد الله بن سلام وزيد بن سعنة وغيرهما في زمان النبي ﷺ، ومثل كعبٍ الحبر وغيره بعده، فكان يمكن تعرف مواضع التحريف وغير مواضع التحريف منهم، وقد استشهد الله تعالى بعبد الله بن سلام في نص التنزيل وهو قوله تعالى ﴿كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ﴾[1] وهو عبد الله بن سلام في قول جماعة [من] المفسرين.

فإن قالوا: بقول الواحد والاثنين لا تعرف.

قلنا: فيما طريقه العمل تعرف، وعلى أنه كان [ينبغي أن] يخالطَ أهلَ النقل للكتب المتقدمة ليعرفَ ما فيها بطريق التواتر حتى لا يذهب عليه شرع من الشرائع التي تعبد [بها][2].

والذي قاله أبو زيد في حجتهم أنه لا يثبتُ بقاء شرعهم إلا بقولٍ من الرسول

---

(١) سورة الرعد: ٤٣.
(٢) في الأصل: به!

ﷺ، قلنا: فأين ذلك القول؟ وكان ينبغي أن يوقفه الله عليه، ولئن أوقفه الله عليه كان ينبغي أن يُعلمَنا ذلك حتى لا تذهب علينا شريعة من الشرائع التي تعبدنا الله تعالى بها.

وقد قال بعض من ذهب إلى هذا المذهب: إنه لو كان متعبداً بشرع من سلف؛ لم يُنسب جميع شرعه إليه كما لا ينسب شرعه- عليه السلام- إلى بعض أمته،[1] وفيما قالوه جعل الرسول كأنه أمةُ مَن تقدَّمه، وهذا غضٌّ من درجته، وحطٌّ عظيم من رتبته ومنزلته، واعتقادُ أنه تبعٌ لكل نبي تقدَّمه، وهذا لا يستجيزُه أحدٌ من أهل الملة بل فيه التنفير عنه؛ لأنه يكون تابعاً بعد أن كان متبوعاً، ومدعوًّاً بعد أن كان داعياً.

أما الجواب عما تعلقوا به:

قلنا: أما الآية الأولى فلا تعلُّق لكم بها؛ لأن المذكورَ باسم الملة، واسمُ الملة لا يقع إلا على الأصول من التوحيد والإخلاص لله تعالى بالعبادة وغير ذلك، ولا يقع هذا الاسم على فروع الشرائع التي وقع اختلافنا في ذلك، ولهذا لا يقال: ملة أبي حنيفة، وملة الشافعي، ويقال: مذاهبهما مختلفة، ولا يقال: ملتهما مختلفة.

ويدل عليه: أن الله تعالى قال: ﴿أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[2]، فعلمنا أنه أراد بالملة أصل الدين.

ويدل عليه: أن شريعة إبراهيم قد انقطع نقلها، فكيف يحثُّه الله تعالى على اتباع ما لا سبيل إليه؟

وأما قوله تعالى ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ فقد أمر الله باتباع هدىً مضافٍ إلى جماعتهم، والهدى المضاف إلى جماعتهم هو التوحيد الذي اجتمعوا عليه، دون الشرائع التي اختلفوا فيها.

وأما قوله تعالى ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ

---

(١) المعتمد ٢/ ٣٣٩-٣٤٠.
(٢) سورة النحل: ١٢٣.

أَسْلَمُواْ ﴾.

قلنا: ظاهر هذا يقتضي أن يحكمَ بها كل النبيين، فعلى هذا لابدَّ من حمله على التوحيد ليدخلَ جميعُ النبيين فيه، وإذا [حملنا على الشرائع لم [يمكن][1] دخول جميع النبيين فيه]؛ لأنا نقطع أن بعضَ الشرائع قد نسخَ بعضاً على تفاصيل معلومة[2].

وأما قولهم: إنها نزلت في شأن اليهوديَّين اللذَين زنيا.

قلنا: قد سقطَ استدلالكم بالطريق الذي قلناه.

ويجوز أن يكون المراد بالذين أسلموا جماعة من أنبياء بني إسرائيل بُعثوا على شرع التوراة.

والدليل على أن المراد بالآية ما ذكرنا: أنه لم يُنقل رجوع النبي ﷺ إلى التوراة في طلب الأحكام.

وأما قصة اليهوديين؛ فليسُ يعلم أن النبي ﷺ رجعَ إليها ليستفيد منها، ويجوز أن يكون رجعَ إليها ليبين كذبهم فيما ادّعوه أنه ليس حدّ الزنا هو الرجم في التوراة، وقد كان ذلك؛ لأن اليهود كانوا يموِّهون على المسلمين ويقولون: إنه لم يوجد صفة محمد ﷺ في التوراة، فأراد أن يبينَ كذبهم فيما ادَّعوا من حكم الزاني ليعرف كذبهم في غير ذلك مما يدعونه.

وأيضاً: يجوز أنه -عليه السلام- حكى أن الرجم هو حدُّ الزاني في التوراة، فرجع إليهم ليقرِّرَهم على صدقه في حكايته أن الرجمَ موجودٌ فيها، ولو رجع في استفادة الحكم منها لرجعَ إليها في غير ذلك من الأحكام، ورجعَ إليها في شرائط الإحصان وغيره.

وأما قوله تعالى ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا ﴾.

---

(١) في طبعة الرياض: يكن، والتصحيح من المعتمد.
(٢) المعتمد ٢/ ٣٤٠.

قلنا: اسم الدين يقع على الأصول دون الفروع، ولهذا لا يقال: دين الشافعي، ويُراد به مذهبه، ولا يقال: دينه ودين أبي حنيفة مختلف، وعلى أن قوله ﴿أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ﴾ دليلٌ على أن الذي شرعه لنا مما وصى به نوحاً هو تركُ التفرق وأن يُتمسك بما شرع.

وأما قولهم: إن الشريعة التي شرعها الله تعالى وأنزلها لا يثبتُ نسخُها إلا بدليل.

قلنا: قد قام الدليلُ على نسخها على ما سبق، وقد أقمنا الدلالة على ذلك، وهذا لأنّ جميع الشرائع السابقة قد انتهتْ بشرع رسولنا ﷺ، ونستدل بما ذكرناه على انتهائها، وقد سبق بما فيه غُنية.

وأما قولهم: إن النبي ﷺ كان متعبداً بشرع من قبله قبل الوحي.

قلنا: هذا لا نسلمه أيضاً، والدليل عليه: أنه لو كان متعبداً بذلك لكان يفعلُ ما تُعبد به، ولو فعل ذلك كان يخالط من ينقل ذلك الشرع من النصارى واليهود وغيرهم، ولفعلَ معهم ما كانوا يفعلونه، وقد نُقلت أفعاله قبل البعث وعُرفت أحواله، ولم ينقل أنه كان يخالط أحداً من النصارى أو اليهود أو يفعل شيئاً من أفعالهم.

والحرف: أنه لو تُعبد بها لفعلها، ولو فعلَها لظهرت منه، ولو ظهرت لاتّبعه فيها الموافق ولنازعه فيها المخالف، وقد عُدم هذا كله، فدل أنه لم يكن متعبداً بذلك.

وأما قولهم: إنه كان يحجُّ ويعتمر ويطوف.

قلنا: لم يثبت أن النبي ﷺ حجَّ واعتمر قبل المبعث، ولم يثبت أنه تولى التذكية وأمر بها.

ويمكن أن يقال: إنه وجدَ قومه على إرثٍ من إرث إبراهيم -عليه السلام- فوافقهم فيما فعلوه من الأفعال التي كانوا فيها على طريقة إبراهيم، وهذا غيرُ ممتنعٍ فعلُه وموافقتُه قومه فيه، خصوصاً إذا كانوا قوماً نشأَ فيهم وكان فيما بينهم، ولم يكن الفعل مما هو محرمٌ في شريعةٍ معروفة.

فهذا وجهُ الكلام في هذه المسألة، والله أعلم.

القول في الأخبار ومواجبها
وما يُقبل منها وما لا يُقبل

وإذا بينا أفعال الرسول ﷺ وأحكامها، فالواجبُ أن نبين أقواله ﷺ ومواجبها، وما يتعلق بها، وأيضاً: فإن السنة تلوُ الكتاب، فإذا بينا طرفاً صالحاً مما يتعلق بالكتاب فنبين السنة وما يبتني عليها.

فنقول في مقدمة الكلام في الأخبار:

إن سنة الرسول ﷺ في حكم الكتاب في وجوب العمل بها وإن كانت فرعاً له؛ لأن الله تعالى ختَم برسوله النبوة، وأكمل به الشريعة، وجعل إليه بيان ما أجمله في كتابه، وإظهار ما شرعه من أحكامه، وقال تعالى في مجمل تنزيله: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾[1] ولما جعله بهذه الرتبة؛ أوجب الله عليه أمرين لأمّته وأوجبَ له أمرينِ على أمّته.

أما ما أوجب عليه لأمته من الأمرين:

فأحدهما: التبليغ؛ قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ﴾[2].

والثاني: البيان؛ قال الله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[3].

و [أما] ما أوجب له على أمته من الأمرين:

فأحدهما: طاعته في قبول قوله والعمل به، قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾[4].

---

(١) سورة الحشر: ٧.
(٢)سورة المائدة: ٦٧.
(٣) سورة النحل: ٤٤.
(٤) سورة النساء: ٥٩.

والثاني: أن يبلِّغوا عنه ما أخبرهم به وأمرهم بفعله؛ لأنه ما كان يقدر على أن يبلغَ جميع الناس، وما كان يبقى على الأبد حتى يبلغ أهل كل عصر؛ فإذا بلَّغ الحاضرَ لزمه أن ينقله إلى الغائب، وإذا بلَّغ أهلَ عصر لزمهم أن ينقلوه إلى [من بعدهم، ليأخذ][1] أهل كل عصر عمَّن تقدمهم، لينقلوها إلى أهل العصر الذي يتلوهم، فينقل كل سلف إلى خلفه، فيدوم على الأبد نقل سنته وحفظ شريعته، قال النبي ﷺ: "**ليبلغ الشاهد الغائب**"[2] وقال ﷺ : "**بلغوا عني ولا تكذبوا على**"[3] وقال أيضاً: "**نضر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها وبلغها من لم يسمعها، فرب مبلغ أوعى [له] من سامع، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه**"[4].

وإذا كان أمر السنة على هذا الوجه، فللسنة حالتان:

إحداهما: أن يأخذها الحاضر عن الرسول ﷺ سماعاً منه.

والحالة الثانية: أن ينقل إلى الغائب خبراً عنه.

فأما الحالة الأولى؛ فإذا سمع عن النبي ﷺ وسمعَ لفظه، فالعلمُ بذلك مقطوعٌ بوجوده؛ لأن السماعَ من علوم الحواسّ المدركة بالاضطرار، وإذا وقعَ العلمُ بذلك؛ فيكون وجوب [العمل][5] صادراً عن العلم بصحة ما سمعه.

وأما الحالة الثانية –وهي إذا نُقل خبره ﷺ إلى غائب عنه – ؛ فيجب على من نُقل إليه أن يعمل به كما يجبُ على من شاهده وسمع منه، فيستويان في وجوب

---

(١) زيادة يقتضيها السياق، وليست في الأصل.
(٢) قطعة من حديث رواه البخاري (١٠٤) ومسلم (١٣٥٤) من حديث أبي شريح العدوي، وهو عندهما من حديث أبي بكرة رضي الله عنهما.
(٣) رواه بهذه السياقة الشافعي في الرسالة ص ٣٩٧ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وإسناده صحيح، وللشافعي رحمه الله استنباط بديع من هذا الحديث على حرمة الرواية عن غير الثقات، وقد أوضحته في كتابي (إيقاظ النبيل إلى الفرق بين التوثيق والتجهيل) ص١٢٠ – ١٢١ و ص١٣٤.
(٤) رواه أبو داود (٣٦٦٠) والترمذي (٢٦٥٦) من حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه، وقال الترمذي : حديث حسن، وله شاهد يرويه الترمذي (٢٦٥٧) وابن ماجه (٢٣٢) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.
(٥) في الأصل: العلم! وهو تصحيف.

العمل وإن اختلفا في وقوع العلم، وسنبين هذا من بعد.

وليس على من بلغتهُ السنة من الغائبين عن الرسول ﷺ أن يهاجرَ لسماعها منه؛ لأنها قد وصلتْ إليه بالنقل فسقطتْ عنه الهجرة، وسقطَ عن النبي ﷺ بيانه ثانياً وإن هاجر؛ لأنه قد بَين بالبلاغ الأول فسقطَ عنه فرضُه، ولو لزم كل مبلَّغٍ أن يحضر، ولزم الرسول ﷺ أن يكرّر؛ لخرج من حدّ الاستطاعة في الجهتين.

فصارت الأخبار أصلاً كبيراً في أصول الدين بالوجه الذي قد بيناه.

فصل

اعلم أن حد الخبر: كلامٌ يدخله الصدق والكذب.

ولا يعني هذا دخولهُما عليه في حالة واحدة، لكن المراد منه أنه يصحُّ فيه الصدق والكذب من حيث صيغته، ثم يكون الصدقُ بدليله والكذبُ بدليله، ألا ترى أن الإنسان إذا أخبر بخبر فلا يُقال (صدقت) أو (كذبت) من حيث صيغته؛ لأنه من حيث صيغته يستوي فيه الصدق والكذب، وإنما يُقال: (كذبت) أو (صدقت) بدليلٍ يدل عليه لا من صيغته.

وقد عدلَ بعضهم عن الحدِّ الأول فقال: ما يدخله الصدق أو الكذب.

وقال بعضهم: ما لا يخلو أن يكون صدقاً أو كذباً.

والحد الأول هو المعروف، وقد صحَّ بالوجه الذي بينا.

فإن قيل: قول القائل محمد ومسيلمة صادقان خبر، وليس بصدق ولا كذب.

قلنا: هذا الكلام يجري مجري خبرين أحدهما خبر عنه بصدق النبي ﷺ، والآخر بصدق مسيلمة، والأول حقٌّ صدق، والثاني كذبٌ باطل، وإذا جرى هذا الكلام مجرى خبرين أحدُهما صدقٌ والآخر كذبٌ سقط السؤال [1].

---

(١) المعتمد ٢/ ٧٤.

ثم نقول: قد بينا أن معنى قولنا: إن الخبر يدخله الصدق والكذب، هو أنه إذا قيل للمتكلم به: صدقت أو كذبتَ؛ لم يكن باطلاً من حيث اللغة، وفي هذه الصورة لا يكون التصديق أو التكذيب باطلاً من حيث اللغة، وإنما وجهُ بطلانه بدليلٍ يدل عليه.

فإن قال قائل: ما الصدق وما الكذب؟

قلنا: الصدق: هو الإخبارُ عن الشيء على ما هو به، والكذب: الإخبار عن الشيء على خلاف ما هو به، وهذا حدُّ المتكلمين.

والأولى أن نقول: إذا كان المخبَرُ على ما تضمنه الخبر فهو صدق، وإذا كان بخلافه فهو كذب، ويكفينا هذا القدر.

وإذا علمنا حدَّ الخبر فنقول: الأخبار على ثلاثة أضرب: خبر يُعلم صدقه فهو حقّ، وخبر يُعلم كذبه فهو باطل، وخبر يحتمل الصدق والكذب فهو ممكن أن يكون حقاً أو باطلاً.

فالمعلوم صدقه: كالخبر بنفي اجتماع الضدين، والخبرِ بنقصان الواحد من الاثنين، وكالخبرِ ببياض العاج وسواد القار.

ويدخل في هذا ما عُلم بضرورة العادة؛ كالخبر بحدوث الولد عن أبوين، وبطلوع الشمس من المشرق.

وقد يُعلم الصدق بالدليل المكتسب؛ مثل الخبر بحدوث العالم، وبوحدانية الصانع، وبالدليل العرفي؛ مثل قولهم: الطعام مشبع، والماء مروي.

وأما الخبر الذي يعلم كذبه: فهو الخبر الذي يقابل الضروب التي قلناها في الخبر الذي يعلم صدقه بطريق العكس، وهو كالخبر باجتماع الضدين وبزيادة الواحد عن الاثنين. . . إلى آخر ما ذكرناه.

وقد يُعلم صدق الخبر وكذبه بقرائنَ تتصل بالخبر، وذلك أن يخبرَ الواحدُ بخبر

ويعملَ به جميع الأمة، أو يخبر الواحد بخبر ويصدِّقَه الجمُّ الغفير.

وأما القرينة الدالة على الكذب؛ فهو أن يخبر الواحد بخبرٍ وتعملَ الأمة بخلافه، أو يخبر الواحد بخبر ويكذِّبه الجم الغفير.

وفي الأول نظر، وسيأتي من بعد.

وأما الخبر الذي يمكن أن يكون صدقاً أو يكون كذباً؛ فهو كالإخبار بلقاء زيد أو بكلام عمرو، وكذلك الإخبارُ بخصب السنة وجدْبها، والإخبار بموت فلان وبحياته، وبصحته ومرضه، وغناه وفقره، وأمثال هذا تكثر.

[فصل]

ثم اعلم أن الخبر صيغته موضوعة في اللغة تدل على ما وُضعت له.

وقالت الأشعرية: لا صيغةَ له مثل ما لا صيغة للأمر والنهي والعموم والخصوص.

وقد فرقَ بعضهم بين الخبر وغيره، وجعل للخبر صيغةً.

والدليل عليهم إن لم يجعلوا له صيغة: ما ذكرناه من قبل، فلا نعيد.

ثم اعلم أن الخبر ضربان: متواتر وآحاد.

فللآحاد باب مفرد.

وأما المتواتر؛ فكل خبرٍ عُلم مُخبَره ضرورة.

وقد فرقَ بعضهم بين أخبار الاستفاضة وأخبار التواتر؛ فزعم أن أخبارَ الاستفاضة ما تبدو منتشرةً، ويكون انتشارها في أولها مثل انتشارها في آخرها، وأخبار التواتر ما ابتدأ به الواحد بعد الواحد حتى يكثرَ عددهم ويبلغوا عدداً ينتفي عن مثلهم المواطأة والغلط.

والأصح: أن لا فرق؛ لأن من حيث اللسان كلاهما واحد، وهذا الفرقُ لا يعرفه

أحد من أهل اللسان [1].

وأما شروط التواتر فأشياء:

منها: أن يعلم المخبرون ما أخبروا به عن ضرورة؛ إما بعلم الحسِّ من سماع أو مشاهدة، وإما بأخبار متواترة، فإن وصلَ إليهم بخبر الواحد لم يصحَّ منهم التواتر.

والثاني: أن يكثر المخبرون كثرةً يمتنع معها اتفاقُ الكذب منهم والتواطؤ عليه؛ لأنا لو جوّزنا أن يشتركوا في الخبر اتفاقاً أو بتواطؤٍ أو تراسلٍ لم نأمنْ أن يكونوا كذبوا في الخبر.

وقد عبَّروا عما قلناه؛ وهو أن الشرط أن تكون شواهدُ أحوالهم تنفي عن مثلهم المواطأة والغلط.

والشرط الثالث: أن يتفقوا على الخبر من حيث المعنى، وإن اختلفوا في العبارة، فإن اختلفوا في المعنى بطلَ تواترهم.

والشرط الرابع: أن يستويَ طرفاه ووسطه، فيؤدِّي العدل الذي ذكرناه عن مثله إلى أن يصل بالمخبر عنه.

---

(١) هذا التعريف للمستفيض، والذي ردَّهُ أبو المظفر رحمه الله، قال به الماوردي في الحاوي، والروياني في البحر، وسماه الزركشي تقسيماً غريباً من حيث جعلا فيه المستفيض أعلى رتبة من المتواتر.
وأبو المظفر رحمه الله تبع أبا بكر الصيرفي والقفال الشاشي في جعل المستفيض بمعنى المتواتر.
وذهب الأستاذ أبو إسحق الإسفرايني إلى أن المستفيض رتبة بين الآحاد والمتواتر، وهو عنده يفيد العلم، وتبعه على ذلك عبد القاهر وابن فورك، واختلف العلماء فيما تحصل به الاستفاضة، فقيل: باثنين، وذهب الأكثر إلى أنها تحصل بنقل ثلاثة، وهو اختيار ابن الصباغ، وقال الرافعي: إنه أشبه بكلام الشافعي، وهو الذي جزم به أهل الحديث، فلم يذكروا سواه، ولكنهم سموا المستفيض مشهوراً، قلت: ومنه يتبين شذوذ الآمدي وابن الحاجب في اشتراطهما رواية أكثر من ثلاثة!
وعند الحنفية: المشهور ما كان أصله آحاداً، ثم تواتر في القرن الثاني والثالث، وتلقته الأمة بالقبول، وهو يفيد ظناً قوياً كأنه اليقين، فيُقيد به مطلق الكتاب، ويخصص به عامه، وذهب الجصاص إلى أنه قسم من المتواتر، لكن لا يكفر جاحده بل يضلل. (البحر ٤/ ٢٤٩، حاشية البناني ٢/ ١٢٩، فواتح ٢/ ١١١).

ويمكن أن يُختصر هذا كله فيُقال: الشرط أن يكثر المخبرون كثرةً يمتنع معها التواطؤ على الكذب ويكونوا بما أخبروا به مضطرين، وهذا كافٍ.

ثم اعلم أنه ليس في عدد المخبرين في التواتر حصر وعدد معلوم لا يُزاد عليه إنما الشرط ما ذكرناه.

وإنما لم نقيدْهُ بعدد ليكون أنفى للريبة، وأبعدَ من التصنع؛ لأنه قد ينتفي الارتياب عن عدد ويثبت بهم التواتر، ولا ينتفي عن عدد هو أكثر فلا يثبتُ بهم التواتر، وهذا لأن ما يدلّ عليه من شواهد الأحوال مختلف، فامتنع به حصرُ عدده، وليس فيه نصٌّ مشروع.

وقد ذكر بعض الأصحاب: أن شاهدَ الحال قد يقترن بخبر الواحد فيوجب العلم؛ وذلك إذا وجدنا رجلاً كبيراً عظيم الشأن، معروفاً بالمحافظة على رعاية المروءات، حافياً حاسراً رأسه، شاقًّاً جيبه، وهو يدعو بالثبور والويل، ويذكر أنه أصيبَ بوالده أو ولده، ونقطع بأنه لم يطرأ عليه عتهٌ ولا خبل، وشُهدت الجنازة، ورُؤي الغسال مشمرا يدخل ويخرج، فهذه القرائن وأمثالها إذا اقترنت بإخباره تضمنت العلم بصدقه.

وقد يوجد الكذب من الجمِّ الغفير إذا ضمَّتهم حالة توجبُ اقتضاء الكذب، وقد يقع التواطؤ على الكذب من الجندِ الكثير مكيدةً بقصدهم بياتاً وشنَّ غارة [1].

والذي ذكرناه من قبل؛ وهو أن الشرط أن يكون في شواهد أحوالهم ما ينفي عنهم تهمة التواطؤ على الكذب يدفع هذه التصويرات.

والمشهور من الأصحاب: أنه لابد من عدد على الوصف الذي ذكرنا.

وقد تكلم الأصحاب فيما لا يثبت به التواتر من العدد.

فذهب أكثر أصحاب الشافعي -رحمه الله- إلى أنه لا يجوز أن يتواتر الخبر بأقلّ

---

(١) البرهان ١/ ٣٧٣ -٣٧٤.

من خمسة فما زاد.

فعلى هذا لا يجوز أن يتواتر بأربعة؛ لأنه عددٌ معتبر في الشهادة الموجبة لغلبة الظن دون العلم.

[و] **قال الاصطخري**: لا يجوز أن يتواتر بأقل من عشرة، وإن جاز أن يتواتر بالعشرة فما زاد؛ لأن ما دونها جمع الآحادِ فاختصَ بأخبار الآحاد، والعشرة فما زاد جمع الكثرة.

وقال قوم من غير أصحاب الشافعي: أقلُّ ما يتواتر به الخبر اثنا عشر؛ لأنهم عدد النقباء لبني إسرائيل، قال الله تعالى ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَىْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾[1].

وقال قوم: لا تواترَ بأقل من عشرين؛ لذكر الله تعالى لهذا العدد في عدد الصابرين في القتال، قال الله عز وجل: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِ﴾[2].

وقال قوم: لا تواتر بأقل من أربعين؛ لأنه عدد نصاب الجمعة.

وقال قوم: لا تواتر بأقل من سبعين؛ لأنهم العدد الذي اختارهم موسى -عليه السلام- قال الله تعالى ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَا﴾[3].

وقال قوم: لا تواتر بأقل من ثلاثمائة [وثلاثة عشر] عدد أصحاب رسول الله ﷺ يوم بدر.

وهذه الأقاويلُ التي حكيناها عن غير الأصحاب؛ ليست بشيء، وليست بمستندةٍ إلى أصلٍ يُعلم، وخللُها بيِّن، والاعتلالُ فيها مضطرب، فلا معنى للالتفات إلى شيءٍ من ذلك.

والذي ذكره أصحابنا من القولين الأولين أمثلُ الأقاويل.

---

(١) سورة المائدة: ١٢.
(٢) سورة الأنفال: ٦٥.
(٣) سورة الأعراف: ١٥٥.

والأولى: أن لا يقع الالتفاتُ إلى عددٍ ما سوى أنه يعتبر أن يكون أكثر من أربعة لما ذكره الأصحاب.

وإن قيل: إن هذا العدد لا يُعتبر أيضاً، لكن يعتبر وجود العلم بخبر المخبر بما يتصل به من شاهد الحال؛ فهو صحيح أيضاً على ما سبق بيانه.

والأحسنُ ما قاله أكثر الأصحاب[1].

مسألة

الخبر المتواتر يفيد العلم عند جماعة العلماء.

وعند بعض الناس: أنه لا يفيد العلم. وقد نُسب ذلك إلى البراهمة والسمَّنية.

وهذا الخلاف خلافٌ لا يعتد به؛ لأنه من قبيل إنكار المحسوس، وهو مثل خلاف السوفسطائية في دفع المحسوسات.

ونصوِّر صوراً ليزول الإشكال فنقول: إن رجلاً لو اعترضَ الناسَ وهم منصرفون من الجمعة فجعلَ الواحدُ والاثنان والجماعة يخبرون أن الناس قد صلَّوا الجمعة، وتكاثرَ عليه هذا الخبر حتى أخبرَه الفوج بعد الفوج، وخرجَ الأمر عن الحصر والعد، ولم يرَ أحداً منهم يخالف في ذلك؛ فإن السامعَ يجدُ في نفسه وقوعَ العلم له بصلاتهم الجمعة بحيث لا يخالجه شكٌّ ولا يدخله ريب، ويجدُ قلبَه ساكناً إلى ذلك.

وكذلك من دخل بلداً فاسترشدَ أهلَه إلى دار الوالي أو منزل الحاكم، فأرشده الواحدُ بعد الواحد، وذكروا أن سلوكَ هذا الطريقِ يفضي إلى داره، وتواترَ منهم، ولم

---

(١) الحق ما قرره أبو المظفرِ أولاً من أنه ليس في عدد المخبرين في التواتر حصر وعدد معلوم.
وقد أوضح ابن حزم صورة لحصول التواتر واليقين بنقل اثنين، فقال: إذا جاء اثنان فأكثر من ذلك وقد تيقنا أنهما لم يلتقيا ولا دسَّسا، ولا كانت لهما رغبة فيما أخبرا به، ولا رهبة منه، ولم يعلم أحدهما بالآخر، فحدث كل واحد منها مفترقاً عن صاحبه بحديث طويل لا يمكن أن يتفق خاطر اثنين على توليد مثله، وذكر كل واحد منهما مشاهدةً أو لقاءً لجماعة شاهدت أو خبرت عن مثلها بأنها شاهدت، فهو خبر صدق يضطر بلا شكَ من سمعه إلى تصديقه، ويقطع على غيبه. (الإحكام ٢/ ١٠٧).

يَرَ أحداً يخالفهم في ذلك؛ فإنه يقعُ العلم بقولهم، ويعرف قطعاً أنه إذا سلكَ هذا الطريق وصلَ إلى مقصوده وأصابَ غرضه.

وكذلك لو أن رجلاً يرى صبياً ويسمع الناس يقولون: إن والدَه فلان وقد مات عنه، وتواترَ له هذا الخبر من جيرانه وعشيرته وسائر أقربائه، ورآهم يخبرون بذلك في السرِّ والعلانية، وحالتَي الرضا والغضب، ولا ينكر ذلك منكرٌ ولا يخالفُه مخالف، ودام الزمان على ذلك؛ فإنه يجدُ نفسه ساكناً إلى قولهم معتقداً صحة ما أخبروه به من أمرِ هذا الصبي، وهذا مما لا ينكرهُ أحدٌ له أدنى مُسكةٍ من عقل أو شمةٍ من لب.

وقد استدلوا أيضاً: بوقوع العلم لنا بوجود البلدان النائية والقرون الماضية والملوك السالفةِ وسائرِ ما يجري هذا المجرى.

وليس يدخل على هذا ما يجد الناسُ الكثير من اجتماعهم على اعتقاد أو مذهب، ولا يدل ذلك على أنهم محقُّون؛ لأنا بينا أن شرط وقوع العلم بالخبر المتواتر أن يكون مصدرُه في الابتداء عن ضرورة وأمرٍ محسوس بالسمع أو البصر، وهذا لا يوجد في هذا الموضع.

وعلى أنا نقول: إن اجتمعوا على حقٍّ فيجوز، ويكون الذي حملَهم على الاجتماع دليل الحق؛ لأنهم مع اختلاف طباعهم وتباين هممهم يجوز أن يصرفَ دليلُ الحق آراءهم إلى اعتقاد الحق، وأما إذا كان ذلك الشيء باطلاً فلا بدَّ من دخول الاختلاف بينهم وعدم الائتلاف منهم، ولم يوجد اتفاقُ كل الناسِ على الباطل أبداً بحال.

ثم نقول: بابُ الخبر مخالفٌ لباب الرأي والاعتقاد؛ لأن الخبر صدَرُه عن الحسِّ والمشاهدة، والغلط لا يعرض فيها، فإذا وجدناهم متفقين على الخبر لم نجدْ موضعا للارتياب بهم، وتوهم الغلط عليهم.

وإن قلتم: [إنه] يجوز أنهم اتفقوا وتواطؤوا على الكذب.

نقول: إن الكلام في الجماعة التي لا يُتصور منهم التواطؤ على الكذب والاتفاق

على الخطأ، وأما اعتقاد المذاهب فصدَرَتْ عن الرأي والاجتهاد، والغلطُ قد يعرضُ فيه على حسب غموض الأمر ودقةِ مسلكه؛ ألا ترى أن الجماعةَ من المتأولين يجوِّزون الخطأ على أنفسهم فيما اعتقدوه رأياً، والجماعةَ من المخبرين لا يجوِّزون على أنفسهم الخطأ فيما أخبروا به عن مشاهدتهم؟ فبان اختلاف الأمرين.

فإن قيل: هذا الذي قلتم موجودٌ في إجماع الأمة فلا تجعلوه إذاً حجةً، وقد قلتم: إنه حجةٌ قاطعة موجبة للعلم.

قلنا: إنما كان ذلك؛ لأن هذه الأمة قد خُصَّت بالعصمة عند الإجماع على الشيء، وقد دل على ذلك حجة السمع، ولولا ذلك لم يُفرَّق بينهم وبين سائر الأمم.

فإن قيل: إن الجماعة الذين ذكرتم وإن جمَّ عددُهم وكثرت أشخاصهم؛ فإنهم في أنفسهم آحادٌ يجوز على كل واحدٍ منهم في حال الاجتماع ما يجوز في حال الانفراد؛ إذ الانفراد والاجتماع أعراض لا تؤثِّر في نفس الطباع، ولا تغيرها عما هي عليه، فإذا جاز الكذبُ على كل واحد منهم منفردين جازَ الكذب على كل واحد منهم مجتمعين.

الجواب: أن ما قلتموه غلط؛ لأن الذي جُبلت عليه الكثرة من اختلاف الطباع، وتباين الهمم، واختلافِ الدواعي؛ لا يمكِّنهم في جاري العادات من الاجتماع والتواطؤ على وجهٍ واحدٍ من التقوُّل والكذب، ولا يخلِّي بينهم وبينه، كما لا يمكِّنهم من الاجتماع على مهنةٍ واحدةٍ من المهن، وعلى صناعةٍ واحدةٍ من الصناعات.

وليس كل ما يجوز على كل أحدٍ من الجماعة عند الانفراد يجوز على جماعتهم؛ ألا ترى أن الواحد يجوز أن يقتل ولدَه أو يشوِّه وجهه، ولا يجوز ذلك على جماعتهم،وهو أن يتفقوا عليه؟ وكذلك استعمالُ شيءٍ واحد، والمشي في طريق واحد، والاجتماعُ على صنعةٍ واحدة، وأمثالُ هذا تكثر.

وبهذا الطريق نجيب عن قولهم: إن الخبر الذي وُجد من الجماعة هو الذي وُجد من الواحد، فلو كان وجودُه من الجماعة يفيد العلم لكان وجودُه من الواحد يوجب

العلم، ونقول: يجوز أن يوجَدَ من الواحد شيء ولا يجوز وجودُه من الجماعة ؛ مثل ما بينا، وعلى أنا دّللنا على وجود العلم، بل نقطعُ بوجوده لكل أحدٍ عند الخبر المتواتر، فكيف يُحكم بفواته بمثل هذه الشبهة؟

فإن قيل: إذا جاز اجتماعهم على الصدق، وهو رأيٌ اختاروه، لم لا يجوز اجتماعهم على الكذب وهو نظيره؟

قلنا: إنما افترقا؛ لأن حسنَ الصدق داعٍ إلى نفسه، وأسبابُه مرغبةٌ فيه، وذاتهُ محركٌ عليه؛ لما في عينه من جميل الأحدوثة ونيل المنزلة العلية عند الناس، وأما الكذب فعينه منفِّرةٌ عنه وقبحه مزهِّدٌ فيه، ولأن فيه من قبحِ الأحدوثة، وخمولِ الذكر، وسقوطِ المنزلة عند الناس ما يمنع من ارتكابه إلا لغرضٍ يدعو إليه، فأسبابُ الصدق يجوز أن تجتمع في الجماعة فتُصوِّرُ اتفاقهم عليه، [وأما أسبابُ الكذب فلا يجوز أن تجتمع في الجماعة فلمُ يتصوِّر اتفاقُهم عليه].

فإن قيل: هذا الأصلُ الذي قلتم يقتضي أن يُصدَّق اليهود في دعاويهم قتل المسيح – عليه السلام- ؛ فإنهم جماعة لا يجوز أن يتواطؤوا على الكذب، ببينة أن النصارى وافقوهم وعددُهم لا يخفى كثرةً ووفوراً، وكذلك المجوسُ مطبقون في الخبر عن زرادشت ونبوته وإيراده المعجزات في زمانه.

فالجواب: أما أمرُ عيسى والخبر عن قتله لم يوجدْ فيه الإطباق، ولم يحصلْ عليه منهم الاتفاق؛ فإن العيسوية وهم فرقةٌ كبيرةٌ من النصارى يزعمون أن عيسى – عليه السلام- لم يُقتل بل رفعه الله إليه، ولا يعتقدون التثليث، ونصارى الحبشة على هذا، وزعمَ هؤلاء أن محمداً ﷺ رسولٌ مبعوث إلى العرب خاصة، وفي اليهود من يقول هذا الأخير.

ثم قد قالوا: إن خبرَ قتل عيسى من النصارى لم يوجدْ فيه شرط التواتر؛ لأنا بينا أن شرط التواتر أن يستوي طرفاه ووسطه، وقد قيل: إن خبر قتلهِ مسندٌ إلى أربعة نفر وهم: يوحنا، ومتى، ولوقا، ومرقس.

وذكر أهل العناية بالأخبار أن عيسى -عليه السلام- كان بأرضٍ غريبة، وكان أصحابهُ مطلوبين خائفين عليه وعلى أنفسهم، فلما وقعت الصيحة وقيل: إنه قد قُتل، [و][1] جاء أصحابه على خُفية واستتار، ونظروا إلى شخصٍ مصلوبٍ مقتول، وهم على حال وَجَلٍ ورعب = توهَّموا أن ما سمعوه صدقٌ [وحقٌّ]، فأفاضوا الخبر بذلك وأشاعوا في أصحابهم وأشياعهم.

وأما خبر اليهود؛ فإن أصل الخبر عنهم في قتله أوهى وأضعفُ من خبر النصارى؛ وذلك لأنهم كانوا يطلبون عيسى -عليه السلام- يريدون قتله، وهم لا يعرفونه بحليته [ووصفه]، وإنما جعلوا لرجلٍ منهم جُعلاً، فدلّهم على شخصٍ في بيتٍ فهجموا عليه وقتلوه، وزعموا أنهم قتلوا عيسى وأشاعوا الخبر.

وإذا كان مخرجُ الخبر قد اعتورتْهُ هذه الآفات كان معدومَ شرائط الصحة غير موثوق به، وقد أخبر الله تعالى في كتابه بالجلية من شأنه فقال: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾[2] فوجب الأخذُ بهذا، وتركُ ما زعموه؛ للآفات التي اعترضت عليهم فيه.

وأما ما يدعيه المجوسُ من نبوة زرادشت؛ فإن الخبرَ في ذلك لم يصدْر عن جماعةٍ وُجد فيهم شرط الأخبار المتواترة؛ فإن الواردَ في خبره أنه خرج في زمن ملكٍ كان يسمى كشتاسب، وآمنَ به الملك وأمر الناس بالإيمان به، وزعم أنه أراهُ المعجزات الدالة على صدقه، فصدقوه على ذلك رغبةً ورهبةً، وآمنوا به وتابعوه.

ثم نقول: إن الدين الذي دعا إليه زرادشت وماني وذووهما مذهبٌ قد بان فساده بالدلائل القطعية، وهو في نفسه قولٌ متناقض؛ فإن أصلَ مذهبهما هو القول بالأصلين من النور والظلمة، أو يزدان وأهرمن.

وهذا طريقٌ بيِّن الفساد، ظاهرُ الانتقاض والانحلال، فصارا كذَّابينَ لعينَيْن، ولا يجوز أن يُظهر الله تعالى المعجزات على أيدي الكذابين عليه.

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.
(٢) سورة النساء: ١٥٧.

فبهذا الطريق عرفنا أن تلك الأخبار عن أولئك القوم باطلة.

فصل

وإذا ثبت لنا أن خبر التواتر يفيد العلم؛ فهو يفيد العلم الضروري.

وعند أبي القاسم البلخي[1]: يفيد العلم الكسبي.

والكلامُ يرجع إلى معرفة العلم الضروري وهو: العلم الذي لا يخالجه شك، ولا يداخله ريب، ولا يمكن للإنسان دفعه عن نفسه بوجهٍ ما[2]، وهذا المعنى موجود في العلم الحاصل بخبر التواتر كما هو موجودٌ في العلم الحاصل بالعيان.

وقد ذكر المتكلمون في هذه المسألة كلاماً كثيراً، إلا أنَّ مرجعَه إلى أصولِ الكلام، فتركنا ذلك لرغبتنا عنه، واقتصرْنا على القدر الذي يحتاج إليه الفقهاء.

واعلم أن الأُصوليين من أصحابنا قد قسموا التواتر إلى قسمين فقالوا:

أحد قسمَي التواتر: ما يرجع إلى عين الشيء.

والثاني: ما يرجع إلى معناه دون عينه.

فالأول معلوم؛ وهو مثلُ ما سبق ذكره في مواضع.

وأما الثاني؛ فهو مثلُ الخبر عن وجود حاتم، وشجاعة علي -رضي الله عنه-

---

(١) عبد الله بن أحمد الكعبي، من كبار المعتزلة، ومن نظراء أبي علي الجبائي، وله تصانيف، ومنها تصنيفٌ في الحط على المحدثين يدل على كثرة اطلاعه وتعصبه، وقد ذكر نبذاً منه الحافظ ابن حجر، توفي سنة ٣٢٩. (السير ١٤/ ٣١٣، لسان الميزان ٤/ ٤٢٩).

(٢) ما ذكره أبو المظفر رحمه الله هو تفسير العلم القطعي، أما العلم الضروري، فهو: ما يحصل عند سماعه، من غير احتياج إلى نظر، لحصوله لمن لا يتأتى منه النظر، كالبله والصبيان، كما ذكر المحلي. أما العلم الكسبي أو النظري، فهو ما يتوقف حصوله على نظر ومقدمات.
ثم اعلم أن الخلاف لفظي، لأن الكعبي لم يعنِ توقف المتواتر على مقدمات ونتائج، بل عنى: توقفه على مقدمات حاصلة عند السامع، وهي المحقِّقة لكون الخبر متواتراً، من كونه خبر جمعٍ، وكونهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب، وكونه عن محسوس، وهذا لا ينافي كونه ضرورياً. (انظر: البرهان للجويني ١/ ٣٧٦، المحلي على جمع الجوامع ٢/ ١٢٢).

وأمثاله، وحلم الأحنف وذويه، فإنه يروي نفرٌ من سخاوة حاتم أنه وهبَ لرجلٍ عشرة أعبد، ويروي آخر أنه وهبَ لرجلٍ مائة شاة، ويروي آخر أنه وهب لإنسان فرساً، ويروي آخر أنه نحرَ بعيره وَقرَى أضيافه، ويروي آخر أنه أنهب ماله، فيقع لنا العلم بمجموع أخبارهم أنه كان رجلاً سخياً.

وكذلك الأمر في شجاعة علي –رضي الله عنه– فإنه يروي واحدٌ أنه قَتَل يوم بدر وليد بن عتبة وجماعة، ويروي آخر أنه قتلَ يومَ أحد فلاناً، ويروي آخر أنه بارزَ يوم الخندق عمرو بن عبد ود وقتله، ويروي آخر أنه قتلَ يوم خيبر فلاناً اليهودي، فيقع العلم بمجموع أخبارهم أنه كان رجلاً شجاعاً، وكذلك في حلم الأحنف وما أشبه ذلك.

وعلى هذا الوجه يقعُ العلم لنا أن النبي ﷺ قد أقام المعجزة؛ فإنه روى نفرٌ أن النبي ﷺ نبعَ الماء بين أصابعه، وروى نفر أنه –عليه السلام– لما انتقلَ من الجذع إلى المنبر حنّ الجذع كحنين الناقة، وروى نفرٌ أنه أشبع الجماعة الكثيرة بالطعام اليسير، وروى آخر أنه دعا شجرة فأتته، وروى آخر أنه سبح الحصا في يده وسمع ذلك، وروى آخر أنه أشار إلى القمر فانشق، إلى أمثال هذا، فيقع العلمُ القطعي لنا بمجموعِ هذه الأخبار أنه أقام المعجزةَ على صدق نبوته.

وكان المعنى في كل هذا أنه لا يجوز أن يقعَ من الجماعةِ الكثيرةِ التواطؤُ على مثل هذا، وقد نقلوا وقوع ذلك في أزمنة مختلفة وأحوال متباينة.

ومعنى التواتر: أنه وإن عُدم التواتر في أعيان آحادها فقد وُجد التواتر في معناها؛ إذ كانت هذه الأخبارُ على اختلافها يحصرُها معنىً واحد، فصار كأنهم نقلوا جميعاً ذلك المعنى وأجمعوا على الخبر عنه، وهؤلاء الذين أخبروا هذه الأشياء بمجموعهم لا يجوز عليهم التواطؤ على الكذب، فالتحقَ بورودِ الخبر المتواتر على الشيء بعينه.

واعلم أن بمثل هذا الطريق يردُّ على الرافضة ما زعموه من نصٍّ الرسول ﷺ على إمامة علي –رضي الله عنه– ؛ فإنهم زعموا أن النبي ﷺ نصّ عليه على رؤوس

الأشهاد وبمشهدٍ من جميع أصحابه ونصّ لهم عليه، وقال: هو الإمام من بعدي، ثم إنهم جميعاً كتموه.

وهذا محالٌ من الكلام، ولا يُتصوَّرُ من مثل تلك الجماعة العظيمة والجمّ الغفير مع اختلاف طباعهم، وتباين أهوائهم، وتردّد الدواعي منهم= إطباقُهم واتفاقُهم على كتمان مثل هذا النصِّ الجلي، ومن دخل في مثل هذا فقد كفى خصمَه مؤنته[1].

والمسألة من باب أصول الدين وليست من باب أصول الفقه، فتركنا الإطناب في ذلك، والله الموفق للصواب والهادي إلى الرشاد بمنِّه وعميم طَوْله.

[فصل]

ونتكلم الآن في أخبار الآحاد فنقول:

أخبار الآحاد: ما أخبر به الواحدُ والعددُ القليل الذي يجوز عليهم المواطأة على الكذب.

وهي على ثلاثة أضرب.

أحدها: أخبار المعاملات.

والثاني: أخبار الشهادات.

والثالث: أخبار السنن والديانات.

فأما أخبار المعاملات؛ فلا يُراعى فيها عدالة المخبر، وإنما يراعى فيها سكونُ النفس إلى خبر المخبر، فتُقبل من كل برٍّ وفاجر، ومسلمٍ وكافر، وحرٍّ وعبد، فإذا قال الواحدُ منهم: هذه هدية فلان إليك، أو هذه الجاريةُ وهبَها فلان لك، أو كنتَ أمرتَه

---

(١) هذه المسألة هي المترجمة بـ: ان انفراد الواحد في نقل ما تتوفر الدواعي على نقله متواتراً دليل كذبه، وقد أوضح الفخر الرازي المراد بـ(الذي تتوفر الدواعي على نقله متواتراً) فقال: إمَّا لتعلق الدين به، كأصول الشرع، أو لغرابته، كسقوط المؤذن من المنارة، او لهما جميعاً، كالمعجزات. (المحصول ٣/ ٩٤٠). قلت: ومنه يتبين مفارقة هذه المسألة لمسألة رد الخبر فيما تعم فيه البلوى، وستأتي.

بشراء جارية فاشتراها لك؛ جاز للمخبرِ قبولُ قوله إذا وقعَ في نفسه صدقه، ويحلُّ له الاستمتاع بالجارية، والتصرف في الهدية، وكذلك إذا قال: أذنَ فلانٌ لك في دخول داره وأكل طعامه؛ جاز له دخولُ داره وأكلُ طعامه، وهذا شيءٌ متعارفٌ في جميع الأعصار من غير نكير، وهو المعتادُ والمتعارفُ بين الناس.

وقد ألحَق بعضُ أصحابنا الصبيَّ بمن ذكرناه طرداً للعرف؛ فإن العرفَ في مثل هذا العرفُ فيما سبق، وهذا هو الأصحّ.

وأما أخبار الشهادات؛ فشرطُها وعددها معلومٌ في الشرع، ولا حاجة إلى ذكر ذلك.

وأما أخبار السنن والديانات؛ فاعلم أن خبرَ الواحد فيها قد يوجبُ العلم في مواضع:

منها: أن يحكيَ الرجل بحضرة النبي ﷺ شيئاً ويدعيَ علمه فلا ينكره عليه، فنقطع بصدق المخبر، ويقع العلم بخبره[1].

ومنها: أن يحكيَ الرجل شيئاً بحضرة جماعة كثيرة [ويدعيَ علمهم] فلا ينكرونه، فيُعلم بذلك صدقه[2].

وعندي: أن من شرط هذا أن يتمادى على ذلك الزمان الطويل، ثم لا يظهرَ من ذلك القوم أحدٌ ينكره؛ لأنه بدون هذا يجوزُ أن يسكتوا عن الإنكار عليه لغرض،

---

(١) هذا قول القاضي أبي الطيب وسليمٍ والشيخ أبي إسحاق وأبي منصور، وقال به الغزالي، والرازي على تفصيل ذكره، ولم ينكره جملةً إلا الآمدي وابن الحاجب، وذهب بعضهم إلى تخصيص المسألة بالأمور الدينية، وهو اختيار الشوكاني. (البحر ٤/ ٢٤٢، المستصفى ١/ ١٤١، المحصول ص ٩٣٥، ارشاد الفحول ص ٩٥).

(٢) وقال به صاحب الفواتح، لأن سكوت جماعة عن استكشاف ما يحتمل الكذب عندهم في غاية البعد، واشترط له أن يكون الخبر بحيث يعلمه الجماعة لو كان، وأن لا يكون للجماعة حاملٌ على السكوت، وسماه حينئذٍ تواتراً سكوتياً، ومثل له بمبادرة عمر إلى مبايعة أبي بكر بحضرة جم غفير قد شاركوه في سبب العلم، وأحوالُهم كانت شاهدةً بأنه لو كان فيه نحوٌ من الريبة لما سكتوا. (فواتح ٢/ ١٢٥).

ويجوز أن يكون لهيبةٍ له أو لوجلٍ منه، فأما إذا مرَّ على ذلك الزمانُ الطويل فلا يُتصورُ السكوتُ عن الإنكار من كل القوم مع اختلاف الطباعِ وتباين الهممِ وكثرة الدواعي من كل وجه.

ومنها: خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول وعملوا به لأجله، فيقطع بصدقه، وسواء في ذلك عمل الكل به، أو عملَ البعض وتأوَّلَه البعض[1].

ومثال هذه الأخبار: خبرُ حمل بن مالك بن النابغة في الجنين[2]، وخبر عبد الرحمن ابن عوف في أخذ الجزية من المجوس، وخبر أبي هريرة في تحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها[3]، وما أشبه هذه الأخبار وهي كثيرة.

وقد ألحَق بعضُهم بهذا: أن يكون الخبرُ مضافاً إلى حال قد شاهدَها كثيرٌ من الناس، ثم يرويهِ واحدٌ أو اثنان، ويسمعَ بروايته من شهد الحال فلا ينكره؛ فيدلُّ تركُ إنكارهم له على صدقه؛ لأنه ليس في جاري العادة إمساكُهم جميعاً عن ردِّ الكذب وترك إنكاره؛ ألا ترى أنه لو انكفأ عن الجامع من حضرهُ للصلاة فأخبرَ أحدهم بفتنةٍ وقعت، فأمسكوا عن تكذيبه، عُلم صدقه في خبره؟

قال: وعلى هذا وردَ أكثرُ معجزات الرسول ﷺ وأكثرُ أحواله في مغازيه، وأكثر ما ورد به السنن المشهورة.

وهذا وجهٌ حسن جداً، ولابدّ أن يكون ملحقاً بما قدمنا.

وأما ما سوى هذا من أخبار الآحاد فالكلام فيها يشتمل على شيئين: أحدهما: فيما يتعلق بالعلم، والآخر: فيما يتعلق بالعمل.

---

(١) هذه عبارة اللمع ص ١٥٤، وفيه: يقع العلم بها استدلالاً انتهى، وممن قال بهذا: الأستاذ أبو إسحق وتلميذه أبو منصور، والقاضي أبو الطيب، وسليم، وأباه أكثر المتكلمين، وقد ارتكز ابن الصلاح -فيما بعد- على هذا المذهب في قوله بأن أحاديث الصحيحين مفيدة للعلم للنظري بسبب تلقي الأمة لها بالقبول، وتابعه على ذلك ابن كثير والسيوطي وابن حجر، وأطنب في الاستدلال له. (البحر ٤/ ٢٤٣، تدريب الراوي ص ٩٣، النكت على ابن الصلاح ص ١١١).

(٢) يأتي تخريجه قريباً.

(٣) سبق تخريج هذين الخبرين ص٥١٧وص٢٩٤.

أما العلم: فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أنه لا يوجب العلم.

وذهب أكثر أصحاب الحديث: إلى أن الأخبار التي حكم أهل الصنعة بصحتها ورواها الأثبات الثقات موجبة للعلم.

وقد ذكرنا حجتهم على هذا في كتاب **(الانتصار)**[1].

وذهب داود إلى أنها توجبُ علماً استدلالياً[2]؛ لأن التعبدَ باستعمالها موجبٌ لحدوث العلم بها، استدلالاً بقوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾[3]، وبقوله تعالى ﴿ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾[4]، فدلَّت هاتان الآيتان أنه إذا وجبَ العملُ ثبت العلم.

وذهب النظامُ إلى أن خبر الواحد يوجب العلم إذا اقترن به سبب؛ وذلك إذا خرج الرجل من داره مُخرَّقَ الثياب حافياً حاسراً يدعو بالويل وأخبر أن والده مات، قال: يقع العلم لكل من سمع منه بذلك، قال: وكذلك إذا أقرَّ على نفسه بما بوجب القتل أو القطع.

وأما حجة من قال إنه لا يوجب العلم؛ هو أن خبرَ الواحد لو اقتضى العلم لاقتضاه كلُّ خبر واحد، كما أن خبرَ المتواتر لما اقتضى العلمَ اقتضاه كل خبر متواتر[5].

والمعتمد: أن الشكَّ والتجوزَ يعترضُ في خبر الواحد ولا يعترض في خبر المتواتر، وما يعترض فيه الشكُّ لا يوجب العلم الذي يوجبه ما لا يعترضُ فيه الشك.

ولأنه لو كان خبرُ الواحد يوجب العلم؛ لما لزمَ مدعي النبوة إظهارُ الأعلام

---

(١) مراده بما يوجب العلم: ما تلقته الأمة بالقبول خاصة، كما قيده في كتاب الانتصار، أما القول بأن كل حديث آحاد يفيد اليقين فهو قول شاذ قال به قلة، وبنوا عليه تكفير منكره كما سيأتي.
(٢) أي: كسبياً حاصلاً عن نظر واستدلال، خلافاً للخبر المتواتر.
(٣) سورة الإسراء: ٣٦.
(٤) سورة الأعراف: ٣٣.
(٥) المعتمد ٢/ ٩٣.

الدالّة على صدقه، ولجاز الاقتصارُ على قبول قوله، ولو اقتُصر على قوله لما وقع فرقٌ بين النبي والمتنبئ، ولأفضى ذلك إلى إبطال النبوات، وهذا رجوعٌ إلى الدليل الأول.

واحتج عامة المتكلمين على النظام وقالوا: ليس يخلو العلمُ الواقع عند الخبر – على ما قاله النظام- إما إن يكون سببُه القرينة وحدَها، أو القرينة بشرط الخبر أو الخبر وحده، أو الخبر بشرط القرينة.

والقسمان الأولان باطلان؛ لأن القرينة لا تتناول المخبَر عنه، وإنما المتناول له هو الخبر، فلم يجزْ أن يكونَ المفيدُ للعلم هو القرينة، وهي غير متناولةٍ للخبر.

ولا يجوزُ أن يكونَ الخبرُ وحده هو المقتضي للعلم؛ لأنه لو كان كذلك لاقتضاه إذا تجرَّدَ عن القرينة،ولا يجوز أن يقتضيه الخبرُ بشرط القرينة؛ لأن اعتقادَنا عند رؤية القرينة مع فقد الخبر، مثلُ اعتقادنا وإن اتصلَ به الخبر.

وبيان هذا: إذا رأينا الرجلَ مشقوقَ الجيب يدعو بالويل، أو سمعنا الواعية[1] من داره، وقد علمنا أن في الدار مريضاً، فاعتقادُنا مصابَ الرجل في الصورة الأولى، وموتَ المريض في الصورة الثانية قبل أن يخبر مخبرٌ بموت المريض أو يخبرَ الرجل بمصابه= مثلُ اعتقادنا أن لو أخبر، ثم لا علم قبل الخبر، كذا بعد الخبر[2].

فإن قال المخالف: إذا اتصل الخبرُ بالقرينة فلا بدَّ من وجود زيادة.

قلنا: يجوز أن يُقال: إنه يحصلُ به زيادةُ قوةٍ في الاعتقاد، فأما أن يفيدَ شيئاً آخرَ لم يكن حاصلاً له من قبل، فهذا لا يكون.

وعلى أنه يجوزُ أن يكون المرادُ بخبره وإظهارُ القرينة تحصيلَ غرضٍ له؛ لأنه يريدُ أن يوهمَ بعضَ من يخافه موته، أو يُظهرَ أنه أصيب بمصيبة لغرضٍ له، قال القاضي أبو الطيب: وقد وقع مثل هذا بخوارزم مع القاضي الكعبي، قال: وقد وقع أيضاً بالبصرة.

---

(١) أي: الصراخ والصوت، كما في القاموس.
(٢) المعتمد ٢/ ٩٣.

واعلم أنه يجوز أن تنتفيَ دلائل الكذب في خبر الواحد على الجملة؛ نحو أن يكون الرجل متحفِّظاً عن الكذب نافراً منه، ويُعلم من حاله ذلك.

ويجوز أن يكونَ رسولاً من سلطان، ويذكرَ أن السلطان يأمر الجيش بالخروج إليه، ويعرفَ أن السلطان يعاقبه إن كذب.

ويجوز أن يخبر الإنسانُ بسعر بلد، ويكونَ الإنسان ذا مروءة يصرفه ذلك عن الكذب، ولا يكونَ له إلى الكذب في ذلك داع.

ويجوز أن يكونَ الإنسانُ مهتماً بأمر من الأمور متشاغلاً به، فيُسأل من أخبره، فيخبر عنه في الحال، فيُعلم أنه لم يفكِّرْ فيه فيدعوه إلى الكذب داعٍ.

وهذه وجوهٌ حسنة تدل على الصدق، وهو من الاستدلالِ على الشيء بإبطال نقيضه، ولكن مع هذا كلِّه لا ينتفي توهمُ الكذب، ويمكن تصويرُ الكذب في هذه الصورِ كلها بوجوهٍ من الأغراض، وعوارضَ توجب صرفَ الإنسان من الصدق إلى الكذب، فلم يجزْ أن يُحكم بكون الخبر مفيداً للعلم وإن اقترنتْ به هذه القرائن ووُجد على هذه الأحوال، فهذا وجهُ الكلام في هذه المسألة[1].

وأما الكلام فيما يتعلق بالعمل الذي يبتني على خبر الواحد:

مسألة

مذهب أكثر أهل العلم وجملة الفقهاء أن خبر الواحد يوجب العمل؛ فقد تعبد

---

(١) لعل فصل الخطاب في هذه المسألة قول الرازي: أن القرائن لا تفي العبارات بوصفها، فقد تحصل أمور يُعلم بالضرورة عند العلم بها كون الشخص خجلاً أو وجلاً، مع أنا لو حاولنا التعبير عن جميع تلك الأمور لعجزنا عنه، ثم ذكر أن كل من استقرأ العرف عرف أن مستند اليقين في الأخبار ليس إلا القرائن.
وقد خرَّج إمام الحرمين هذه المسألة من نص الشافعي على أن من شاهد رضيعاً قد التقم ثدياً من مرضع، ورأى فيه آثار الامتصاص وحركات الغلصمة وجرجرة المتجرع، لم يسترب في وصول اللبن إلى جوف الصبي، وحل له أن يشهد شهادة باتةً بالرضاع، وجعل الشوكاني الخلاف لفظياً لأن القرائن إن كانت قويةً بحيث يحصل لكل عاقل عندها العلم كان من المعلوم صدقه. (إرشاد الفحول ص ٩٥، البرهان ١/ ٣٧٣، المحصول ص ٩٣٥).

به الشرع، وليس في العقل ما يمنع من التعبد به.

وذهبت طائفة إلى منع التعبد بأخبار الآحاد، واختلفوا في المانع من التعبد به.

فقال بعضُهم: يمنع منه العقل، وذكر بعضُهم أنه قول ابن عُلية[1] والأصم[2].

وقال القاساني[3] من أهل الظاهر والشيعة: منعَ من التعبد بها الشرعُ وإن كان جائزاً في العقل.

وهذه مسألةٌ يكثر الكلام فيها، غير أنا نذكر المعتمدَ من الجانبين، ونزيحُ الشبهة المذكورة من المخالفين بتوفيق الله تعالى.

واحتج من منع التعبد بها عقلاً وقالوا:

لو جاز أن يكونَ علمنا بما أخبرنا به الواحد عن النبي ﷺ، وغلبَ على ظننا صدقه مصلحةً لنا ووجبَ العمل به؛ وجَب أن يكون إذا أخبرَ الواحدُ عن الله تعالى، وذكر أنه رسولٌ منه، وغلبَ على ظننا صدقه= مصلحةً لنا أيضاً، ويجب علينا العمل به! وما الفرقُ أن يكون المخبر عن الله تعالى بلا واسطة أو بواسطة نبي؟

قالوا: فنقول: مخبرٌ عن شرع من الله – عز وجل- فلا يجبُ علينا قبولُه عملاً

---

(١) إبراهيم بن إسماعيل، كان جهمياً يناظر على خلق القرآن، وله مصنفات في الفقه، وكان أبوه من كبار المحدثين، توفي سنة ٢١٨. (لسان الميزان ١/ ٢٤٣).

(٢) عبد الرحمن بن كيسان، وهو من طبقة أبي الهذيل العلاف أو أقدم منه، وابنُ علية من تلامذته، كما في لسان الميزان ٥/ ١٢١، وقد حكى ابن حزم في إحكامه ١/ ١١٩ عن الأصمِّ هذا قوله: لو أن مائة خبر مجموعة قد ثبت أنها كلها صحاح إلا واحداً منها لا يعرف بعينه أيها هو، فإن الواجب التوقف عن جميعها، فكيف وكل خبر منها لا يُقطع على أنه حق متيقن، ولا يؤمن فيه الكذب والنسخ والغلط؟!

قلت: فمنه يتبين أن نسبة هذا المذهب إلى غلاة المعتزلة نسبة صحيحة، ولاشك في مصادمة هذا المذهب للمعلوم من الدين بالضرورة، وكفر من باح به، وقد قال أبو محمد الجويني بعد أن نسب ابن اللبان للقول به: فإن تاب فالله يرحمه، وإلا فهو مسألة التكفير، لأنه إجماع، فمن أنكره يكفر.

(٣) محمد بن إسحق القاشاني، كما أثبته النديم، كان أولاً داودياً، ثم انتقل إلى المذهب الشافعي، وصار رأساً فيه، له كتاب في الرد على داود في إبطال القياس قلت: فعلى هذا، منعُه التعبد بالقياس في الشرع –كما سيأتي–كان في أول أمره، والله أعلم. (الفهرست ٣١٤).

بمجردِ غلبة الظن في صدقه، دليله: إذا أخبرَ بواسطةِ دعوى الرسالة.

وقالوا أيضاً: لو جاز التعبدُ بأخبار الآحاد في الفروع لجاز التعبدُ بها في الأصول؛ وذلك في صفات الله تعالى، وما يجوز عليه وما لا يجوز، فحين لم يجزْ في الأصول كذلك في الفروع.

وقالوا أيضاً: لو جاز التعبد بأخبار الآحاد في الفروع؛ جازَ التعبد بها في نقل القرآن، ببينة: أنه لما لم يجزْ في نقلِ قول الله تعالى؛ لم يجزْ في نقلِ قول الرسول -عليه السلام-.

والحرفُ المشكل لهم: هو أن الشرعياتِ مصالح، والواحدَ يجوزُ أن يكذب فيما يخبر به من فعل أو ترك فعل، وإذا كان يجوز أن يكذب؛ لم نأمنْ أن يكون ما تضمَّنه خبره مفسدةً.

وربما يعبرون عن هذا فيقولون: لما لم يُؤمنْ من كونِ الخبر كذباً؛ لم نأمنْ كون المخبر به مفسدة، وإذا لم نأمن كونه مفسدةً؛ فالعقلُ يمنع منه حتى لا نكون عاملين بما يجوز أن يكون مفسدةً لنا، هذه شبهة القوم.

واحتج من قال: إن الشرع يمنع من التعبد به بقوله ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾[1] بقوله تعالى: ﴿ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾[2]، وبقوله ﴿ إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾[3].

قال: والعمل بالخبر الواحد اقتفاءٌ لما ليس لنا به علمٌ وشهادة [به] وقولٌ بما لا نعلم؛ لأن العمل بخبر الواحد مستندٌ إلى الظن لا إلى العلم.

وتعلقوا أيضاً بقوله تعالى ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾[4]، فذم من اتبع الظن وبيَّن أنه لا غناء له في الحق، فكان على عمومه في كل موضع،

---

(١) سورة الإسراء: ٣٦.
(٢) سورة الأعراف: ٣٣.
(٣) سورة الزخرف: ٨٦.
(٤) سورة النجم: ٢٨.

وهذا الموضعُ الذي اختلفنا فيه من جملته [1].

وذكر بعضهم أنا إذا لم نقبلْ خبرَ الرسول -عليه السلام- إلا بدليلٍ يقترنُ به يدلّ على صدقه من إقامة المعجز؛ فأولى أن لا يُقبلَ من غيره بمجرَّد خبره وقوله، وهذا الدليلُ يقرب من الدليل الأول.

وأما دليلنا:

قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [2]، والتبليغُ يكون بحسب الإمكان؛ لأن الله عز وجل لا يأمرُ بما لا يحتمله طوق البشر، ومعلومٌ أنه لم يكن في وُسعِ الرسول لقاءُ الناس كلِّهم والمصيرُ إليهم في بلادهم، ولم يكن في عمرهِ من المهلة والتنفيس ما يفي بخطابهِ آخِرَ من يكون من أمته، ولا كان أيضاً في وُسعِ جميع الناس أن يصيروا إلى حضرته، ولا أيضاً كان في الوسع أن يصيرَ إليه من كلِ قبيلةٍ من العدد ما يقع العلم بخبرهم فيبلِّغوا عنه بقيةً من لم يصلْ إليه؛ لأن ذلك [كان] يشقّ عليهم ويضرّ بمعايشهم ويؤدي إلى الجلاء عن أوطانهم، ومثلُ هذا لا يجوزُ أن يردَ به خطابُ الشرع؛ لأن الله تعالى رفَع مثل هذا عن أمته رحمةً منه لهم، وإلى هذا أشار قوله تعالى ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [3].

فثبت بمجموع ما بينا أن التبليغَ واجبٌ بحسب الإمكان، وليس ما ذكرنا من الإمكان، فكان النبي ﷺ يباشرُ التبليغ بحسبِ الإمكان، وكان يبلِّغ الحاضرُ خطاباً، ويبلغ الغائب خبراً على لسان من بحضرته من واحدٍ وجماعة، ليبلِّغوا عنه ويؤدُّوه إلى من وراءهم، فيقع به التبليغ، وتقوم به الحجة، ولذلك قال عليه السلام: "**ألا هل بلغت؟**" [4] وقال عليه السلام : "**ليبلغ الشاهد الغائب**" [5].

---

(١) المعتمد ٢/ ١٠٠- ١٢٤.
(٢) سورة المائدة: ٦٧.
(٣) سورة التوبة: ١٢٢.
(٤) رواه البخاري (١٠٥) ومسلم (١٦٧٩) من حديث أبي بكرة رضي الله عنه.
(٥) سبق تخريجه قريباً ص٤٩٣، واعلم أنه قد أثنى على هذا الاستدلال السبكي وقال: المسلك=

وبيان أنه [كذلك، وأنه] كان يفعل ما ذكرنا: ما اشتهرَ عنه في أخباره مِنْ بعثهِ الرسلَ إلى النواحي والأطراف وإلى الملوك ليبلِّغوا عنه، ويبينوا للناسِ أمرَ الدين، وليعلِّموهم أحكامَ الشريعة؛ كتوجيه معاذ إلى اليمن، وعتاب بن أسيد إلى أهل مكة، وعثمان بن أبي العاص إلى الطائف، وبعث الرسل إلى ملوك الأرض؛ دحِية إلى قيصر، وعبد الله بن حذافة السهمي إلى كسرى، وعمرو بن أمية الضمري إلى الحبشة، وبعث إلى المقوقس صاحب الإسكندرية، وإلى هوذة بن علي الحنفي، وغيرهم، وإنما بعث هؤلاء ليدعُوا إلى دينه، وليقيمَ الحجة عليهم.

ولم يُذكر في موضع أنه بعث في الوجه الواحد عدداً يبلغون حد التواتر، ولم يكن النبي ﷺ ليبعث إلا بما يقع به البلاغ، وتقوم به الحجة، فعلى هذا جرت عادته ﷺ.

وقد كان أيضاً يبعث الجواسيس والعيون إلى أرض العدو، ويقتصر على الواحد في البعثة، ويعتمد على قوله[1].

=حسن، ولكنه عندي غير بالغ مبلغ القواطع، وقال الحافظ ابن حجر: هو مسلك جيد.
وقد ردّهُ الآمدي بالتزام أن التبليغ إلى كل من كان في عصرِه ﷺ لم يكن واجباً عليه، قياساً على من كان في البلاد النائية والجزائر المنقطعة! وإنما كان مكلفا بالتبليغ إلى من يقدر على إبلاغه إما بالمشافهة، أو بخبر التواتر! قلت: وهو فاسد الاعتبار، لأن حاصله: انحصار مخاطبة النبي ﷺ بطائفة قليلة تحققٍ فيها الشرطان المذكوران، دون بقية الناس! وحينئذٍ يكون إرسال الرسل إلى كسرى وقيصر نفلاً من النوافل وليس من الواجبات! وردّ الآمدي هذا يدل على انه اطلع على كتاب القواطع، والله أعلم. (رفع الحاجب ٢/ ٣٣٨، فتح الباري ١٣/ ٢٣٥، الإحكام ٢/ ٨٠).
(١) أول من استدل بهذا الدليل كان الإمام الشافعي رحمه الله في الرسالة ص ٤١٠، وذكر الكثير من الأمثلة على ذلك، ثم تبع الشافعي على هذا الدليل الفقهاء من أتباعه وغيرهم.
وقد جهد المتكلمون في الطعن بهذا الدليل، والتشكيك فيه، فزعم أبو الحسين أن إرسال الرسل كان للإفتاء، وليس للإخبار عن النبي ﷺ، واستروح لما قاله الرازي والآمدي والأصفهاني، وزاد الآمدي على التسليم: أنه يجوز ان يكون ذلك لفائدة حصول العلم للمبعوث إليهم بما تواتر بضم خبر غير ذلك الواحد إليه!
ولا شك أن ما ذكره هؤلاء تخصيصٌ بغير مخصص، ودعاوى عريةٌ عن البراهين، ودفعٌ في صدر التواتر بالأماني، فمن المعلوم على سبيل القطع أن أولئك الرسل كانوا يبلغون عن النبي ﷺ ما سمعوه مع كونهم قضاة ومفتين، ولم يردْ في خبر قوي ولا ضعيف أن أهل النواحي والبلدان كانوا يأخذون بفتياهم وأقضيتهم دون أخبارهم ورواياتهم، بل الوارد عدم التفريق بين ذينك الأمرين في القبول، وهذا الدليل كما يدل على حجية خبر الواحد في الفروع، فإنه يدل على حجيته في الأصول، لذلك أنكره المتكلمون، وقد حكى ابن حزم إجماع المسلمين على أن مسلماً ثقة لو دخل=

وأمثال هذا تكثر، وليس يخفى على العلماء المبرِّزين، نعم، يخفى على الجهال [والأغتام]، ومن لم يقف على أحوال الرسول ﷺ، وأخَذَ العلم من وراء وراء!

فتبين بمجموع هذا أن الخبر من الواحد موجبُ العمل مثل ما يوجبُ الخبرُ من العدد الكثير، وهذا الدليل دليلٌ قطعي لا يبقى لأحد معه عذر في المخالفة.

ويدل على ما ذكرناه: إجماع الصحابة –رضي الله عنهم– ؛ فإنه من المشهور عنهم أنهم قبلوا أخبار الآحاد في الشرعيات واستعملوها.

وذلك مثل قبول أبي بكر الصديق –رضي الله عنه– خبر المغيرة بن شعبة ومحمد ابن مسلمة في توريث الجدة السدس [(١)]، وقبول الصحابة عن أبي بكر –رضي الله عنه– خبره عن النبي ﷺ **"إنا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة"**[(٢)]، وكقبول عمر –رضي الله عنه– خبر عبد الرحمن بن عوف – رضي الله عنه – في أخذ الجزية من المجوس [(٣)]، وخبر الضحاك بن سفيان في توريث المرأة من دية زوجها [(٤)]، وخبر حمل بن مالك بن النابغة في دية الجنين [(٥)]، وكقبوله خبر أبي موسى وأبي سعيد في الاستئذان[(٦)].

وعن علي –رضي الله عنه– أنه قال: **"كنت إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً نفعني الله به بما شاء أن ينفعني، فإذا حدثني عنه غيره استحلفته، فإذا حلف**

=أرض الكفر، فتلا عليهم القرآن، وعلمهم الشرائع، لكان لازماً عليهم قبوله (انظر: المعتمد ٢/ ١٢٠، المحصول ص ٩٩٦، الإحكام للآمدي ٢/ ٨٩، إحكام ابن حزم ١/ ١١٢).

(١) رواه أبو داود (٢٨٩٤) والترمذي (٢١٠١) وابن ماجه (٢٧٢٤) من حديث قبيصة بن ذؤيب، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح .

(٢) سبق تخريجه ص٢٩٦.

(٣) رواه البخاري (٣١٥٧).

(٤) رواه أبو داود (٢٩٢٧) والترمذي (١٤١٥) وابن ماجه (٢٦٤٢) وقال الترمذي : حديث حسن صحيح.

(٥) رواه أبو داود (٤٥٧٢) وابن ماجه (٢٦٤١) بإسناد صحيح.

(٦) رواه البخاري (٢٠٦٢) ومسلم (٢١٥٣).

صدقته، وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر -رضي الله عنه- "[1].

وسأل علي المقداد -رضي الله عنهما- أن يسأل النبي ﷺ عن المذي، فلما أخبره عن النبي ﷺ عمل عليه [2].

وقبلَ ابن مسعود رواية معقل بن سنان الأشجعي في قصة بروع بنت واشق، وسُرَّ بذلك [3].

ورجعَ ابن عمر -رضي الله عنهما- عن المخابرة برواية رافع بن خديج[4].

وتركَ ابنُ عباس -رضي الله عنهما- مذهبه في الصرف بخبر أبي سعيد الخدري[5]، وأمثال هذا تكثر.

وهذه أمورٌ مشهورة، والشهرةُ فيها قامت مقام الرواية المستفيضة، فمن خالفَ هذا فقد خالَف جملة الصحابة، ورامَ الطعن عليهم، وتركُ القول بأخبار الآحاد ذريعةُ الملحدين إلى إبطالِ كثيرٍ من أحكام الدين، وإلى الطعن في السلف الصالح.

---

(١) رواه أبو داود (١٥٢١) والترمذي (٤٠٦) وابن ماجه (١٣٩٥) وقال الترمذي: حديث حسن.
قلت: لكن ذكر الاستحلاف تفرد به راويه أسماء بن الحكم الفزاري، وهو شاذ مناقض للواقع.
قال البخاري: قد روى أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعضهم عن بعض، ولم يحلِّف بعضهم بعضاً.
وقال العقيلي: قد سمع علي من عمر ولم يستخلفه.
وقال الحافظ ابن حجر: وجاءت عنه رواية المقداد، وأخرى عن عمار، ورواية عن فاطمة الزهراء رضي الله عنهم، وليس في شيءٍ من طرقه أنه استحلفهم (كما في ترجمة أسماء بن الحكم من التهذيب).
(٢) رواه البخاري (١٣٢) ومسلم (٣٠٣).
(٣) رواه أبو داود (٢١١٦) والترمذي (١١٤٥) والنسائي (٣٥٢٤) وابن ماجه (١٨٩١) وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.
(٤) سبق تخريجه ص٢٩٩.
(٥) رواه مسلم (١٥٩٤)، وروى الحاكم ٢/ ٤٣ قول ابن عباس لأبي سعيد: جزاك الله يا أبا سعيد الجنة، فإنك ذكرتني أمراً كنت نسيته، أستغفر الله وأتوب إليه، فكان ينهى عنه [أي ربا الفضل] بعد ذلك أشد النهي.
قال الحاكم: حديث صحيح ولم يخرجاه بهذه السياقة.
وتعقبه الذهبي بقوله: حيان فيه ضعف وليس بحجة.
قلت: حيان بن عبد الله العدوي، قال فيه أبو حاتم على تشدده: صدوق، فالإسناد حسن.

وهذا دليل معتمد.

فإن قالوا: أليس أن عمر -رضي الله عنه- قال في حديث فاطمة بنت قيس: **"لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة"**[1]، وقال [علي] في حديث بروع بنت واشق: **"ما أصنع بقول أعرابي بوال على عقبيه"؟**[2].

قلنا: ليس هذا بقادحٍ فيما قلناه؛ لأن عمرَ إنما أنكر مخالفةَ الكتاب وذلك في السكنى؛ فإن الكتابَ دالٌّ على إيجاب السكنى.

والنبي ﷺ أسقَط السكنى بسبب، وكانت فاطمة -رضي الله عنها- تنقل إسقاط السكنى ولا تروي السبب، فهذا محلُّ إنكار عمر وغيره عليها.

وعليٌّ [كان] لا يقبل رواية الأعرابي لغلبة الجهل عليهم، وليس الكلام في أمثال هذا، وإنما الكلام في أصل قبول أخبار الآحاد.

دليل ثالث: هو أنه لا خلافَ في قبول أخبار الآحاد في باب المعاملات؛ فإن للإنسان أن يدخلَ دار غيره بإذنِ الحاجب والبواب، وله أن يستبيحَ مالَه بقول الرسول إذا قال: أهداه لك فلان، ووقعَ في نفسه صدقه، ويأخذ بقول الحمال والخادم، وقد تكون الهديةُ جاريةً فيستبيح وطأها.

وقد كان رسول الله ﷺ يرسل أنس بن مالك -رضي الله عنه- بحوائجه وأموره وهو صبي[3]، واتخذ ابن أريقط الليثي دليلاً حين توجهَ إلى المدينة[4]، وقد كان كافراً واعتمد على دلالته، فهذا في أبواب المعاملات.

وأيضاً: فلا خلافَ في قبول شهادة من لا يقعُ العلم بقوله؛ فإن نهايةَ ما في عدد

---

(١) رواه مسلم (١٤٨٠).

(٢) رواه البيهقي ٧/ ٢٤٧، والإشارة هنا إلى الصحابي الجليل معقل بن سنان الأشجعي، ولا يثبت هذا الأثر، كما قال المنذري وابن التركماني، لأن فيه أبا إسحاق الكوفي وهو عبد الله بن ميسرة ضعيف جداً، ومزيدة بن جابر ضعيف أيضاً، قال ابن التركماني: والعجب من البيهقي يصحح روايات حديث معقل، ثم يعترض عليه بمثل هذا الأثر المنكر، ويسكت عنه ولا يبين ضعفه!

(٣) رواه مسلم (٢٤٨٢) من حديث أنس رضي الله عنه.

(٤) رواه البخاري (٣٩٠٥)من حديث عائشة رضي الله عنها.

الشهود هو الأربعة، ولا شكَّ أن هذا الخبر لا يفيد العلم وإنما يفيد غالبَ الظـن، وقـد تكون الشهادة في إراقةِ دم، أو إقامةِ حد، أو استباحةِ فرج، وأدناه استحقاقُ المال.

ولم يختلفوا أيضاً في قبول المستفتي قولَ المفتي، وكذلك في أخذ القرآن عن المعلم.

وهذه أمورٌ تتعلق بالدين، وما ذكرنا من قبلُ مـن أمـور الـدنيا، فـإذا جـازَ قبـول أخبار الآحاد في أمور الدين والدنيا في هذه المواضع فكذلك في سائر المواضع.

فإن قيل: قد تعلقتم بالأخبار في المعاملات، وقد يُقبل في الإذن والهدية ومـا يـشبه ذلك قول من يسكن القلبُ إلى صدقه من صبي أو فاسق بل كافر، وأجمعنا أنه لا يجـوز قبولُ قولِ هؤلاء في أخبار الدين، فكيف يُحتجُّ بهذا الفـصل مـع وقـوع هـذا الفرقـان بينهما؟

واعتذر أبو زيد لهم من أخبـار النـاس في المعـاملات وقـال: حقـوقُ العبـاد لـيس كأصل الشريعة؛ فإنهـا تثبـتُ بإيجـابهم وتـصرفهم، ولهـم ضـرورةٌ إليهـا، ولا يمكـنهم إظهارُها وإثباتُها بدليلٍ لا يبقى فيه شك، وأما الدين فحقُّ الله تعـالى، والله تعـالى قـادرٌ على إظهار حقه بما يوجب العلم، فلا يجوز إثباتُه بما دونه، كما لا يجـوز إثبـاتُ أصـل الدين من التوحيد والنبوة وصفات الله تعالى بالأخبار التي يعتريها شكٌّ أو شبهة.

قال: وأما الشهادة فالأصلُ ما قدمنا، وإنما تركْنا الأصل الـذي قـدمنا بكتـاب الله تعالى، وهو بخلاف القياس [1].

وقال بعضهم: أنتم تقبلون أخبار الآحاد في إثبات شرع، والشهادة بأن زيـداً قتـل أو سرق ليس يثبتُ بها شرع.

الجواب:

أما الأول؛ قلنا: موضعُ الاستدلال من أخبار المعاملات هو استعمالُ قول مـن لا يؤمن الغلط عليه ووقوعُ الكذب منه، وهو موجودٌ في الأمـرين علـى مـا سـبق بيانـه،

---

(١) تقويم الأدلة ص ١٧٠.

وإن كان أحدهما يُتساهل فيه ما لا يُتساهل في الآخر، وإنما يراعى في الجمع والفرق موضعُ النكتة التي يتعلق بها الحكمُ دون ما عداه من الأوصاف.

وإنما وقع التساهل في باب الإذن والهدية وما ضارعَهما من الأمور حتى جازَ فيها قبولُ قول الخادم والقهرمان من العبد والحر والصبي والبالغ والذمي وغيرهم= لأن الغالب في العرف الجاري والعادةِ القائمة أن يتولى هذه الأمورَ ويتعاطاها الخدمُ والخولُ منهم دون علية الناس وأهل المروءة منهم.

وأما الشهادات؛ فإنما يقوم بها أعيانُ الناس، ويتحمَّلُها ذوو الدين والعدالة منهم؛ لما فيها من التوثّق للحقوق والاحتياط عليها، ولذلك صارت مضمَّنةً بأوصافٍ من البلوغِ والحرية والعدالة ونحوها.

وصار أخبارُ السنن واسطةً بين الأمرين، فجاز فيها قبولُ قول الواحد إذا قوي قوله بوصف العدالة، ولا يُحفل أن يكون ذكراً أو أنثى أو حراً أو بصيراً أو أعمى.

وهذا أيضاً نوعُ تساهلٍ في رواة أخبار السنن والآثار؛ لأنه لو اعتُبر فيها جميعُ أوصاف الشهود لقلت النقلة وعزَّ وجودهم، وصار ذلك سببا لانقطاع العلم، ولو جرتْ فيها المساهلة التي تجري في أخبار المعاملات لوُجد الفساد والخللُ في أمر الدين، وصار لأهل الباطل سبيلاً إلى أن يدخلوا فيه ما ليس منه، واختلط أهلُ الحق بالباطل.

فاقتصرَ على الواحد ليتسعَ الطريقُ إلى النقل، وأُيِّد بالعدالة لتنقطعَ التهمة عنه، وكلٌّ من هذه الأمور منزّلٌ على منزلةٍ تليق بها، ويرشد إليها وجه المصلحة، وتدلُّ عليه الحكمة.

وأما الذي قاله أبو زيد من العذر لهم؛ فليس بشيء؛ لأنا بينا وجودَ قبولِ الواحد في أمور الدين، وقد ذكرنا صورا منها.

ونزيد فنقول: إذا قال الواحد: هذا الماء طاهر أو نجس؛ يُقبل قوله ويعمل عليه، أو يقول: أنا وكيل فلان في التصرف في ماله؛ يجوز الشراء منه، وإذا قالت المرأة: حضتُ أو طهرت؛ يقبل الرجل قولها، فإذا قالت: حضتُ؛ يجب الامتناع عن وطئها،

وإذا قالت: طهرتُ؛ يجوز الإقدام على وطئها، و[كذلك][1] إذا قال: هذه خمر أو نبيذ، أو قال: هذه أمتي أبيعها منك، أو ابنتي أزوجها منك.

فإن سلَّموا هذه الوجوه –ولابدّ من تسليمها؛ لأن مصالحَ الناس لا تقوم إلا بها – فيكون الباقي من الأخبار ملحَقاً بها، وهذه الأخبار مرجعُها إلى الدين؛ لأن الإنسان يعتقدُ بقول المخبر الحلَّ والحرمةَ والطهارةَ والنجاسة، وهذه أمورٌ ترجع إلى الدين وليست من حقوق الناس في شيء.

فهذه الدلائل التي ذكرناها دلائلُ قطعيةٌ موجبةٌ للعمل، وللأصحاب دلائلُ كثيرة سوى هذا أضربنا عنها اختصاراً واكتفاءً بهذا القدر.

وقد ذكر أهل الأصول في بيان أنه يجوز أن يقع التعبد بأخبار الآحاد من حيث العقل وإن كانت لا تفيد إلا الظن؛ وذلك لأنه ليس بمستبعدٍ ولا مستقبحٍ في العقل أن يقول الله تعالى: إذا غلبَ على ظنكم صدقُ الراوي عن فلانٍ فاعملوا بخبره، كما أنه غير مستقبحٍ في العقل أن يقول: إذا أخبركم فلان فاعملوا بخبره، فإذا جاز أحدهما جاز الآخر.

وقد قالوا: إن الشريعةَ مصالح، فلا يمتنع أن يكونَ قبولُ قول الواحد إذا غلبَ على ظننا صدقُه والعملُ به مصلحةً لنا، ولهذا يلزم المسافرَ سلوكُ طريقٍ وتجنبُ طريقٍ آخر إذا أخبر الواحدُ بسلامة أحدهما ووجود المخافة في الآخر.

أما الجواب عن كلماتهم:

أما تعلقهم بخبر مدعي النبوة؛ وأنه لا يجبُ علينا قبولُه من غير دليلٍ قطعي يقوم على صدقه وهو المعجز، وإن غلب على ظننا صدقه.

قلنا: نقول أولاً: إنا نقطعُ بوجوبِ العمل بخبر الواحد؛ لأن دليلاً قطعياً قد قام على وجوب العمل به [2]، ومثل هذا لا يوجد في خبر مدعي النبوة؛ لأن الأدلة

---

(١) زيادة يقتضيها السياق، وليست في الأصل.
(٢) المعتمد ٢/ ١٠٠.

الشرعية إنما تكون قاطعةً في خبر مدعي النبوة إذا علمنا صدقه بمعجزٍ يقيمه، حتى إذا أخبرنا بوجوب العمل، علمْنا وجوبَ العمل بخبره، وهذا لا يتمّ إذا كان صدق المدعي للنبوة مظنوناً غير مقطوع به.

ثم نقول: إن الاقتصار على الظن في صدقِ مدعي النبوة يؤدي إلى مفسدةٍ عظيمة؛ لأن في النبوة من الرئاسة العظيمة التي لا يدانيها رئاسة، فلا نأمنُ إذا قبلنا قوله من غير معجزٍ يقيمه أن يطلبها كلُّ أحد، ويتحرّى أكثرُ الناس ظاهرَ الصدق والعدالة والتستر لتتمَّ له هذه الرئاسة، فيكثرَ على هذا المدّعون للنبوة والواردون بالشرائع المختلفة، وفي هذا من المفسدة ما لا يخفى، وأما ها هنا فليس للمخبرِ بالسنة عن النبي ﷺ مثلُ هذه الرئاسة [1].

وأيضاً: فإن السننَ محصورة، فقلَّ ما يمكن الزيادة عليها، فلم يؤدِّ قبولُ خبر الواحد فيها إلى المفسدة.

ببينة: أنه إن لزمنا ما ذكروه على قولنا: إن أخبار الآحاد مقبولة؛ لزمَنا ولزمهم جميعاً ما ذكروه على قولهم وقولنا: إن شهادة الشهود مقبولة، وكل عذرٍ لهم في ذلك فهو عذرنا.

وأما قولهم: إنه لو جازَ التعبد بأخبار الآحاد في الفروع لجاز في الأصول.

قلنا: قد بينا أن الأخبارَ التي تلقتْها الأمةُ بالقبول موجبةٌ للعلم قاطعةٌ للعذر، وكذلك في كل حادثةٍ شهدَها جماعةٌ وأخبرَ الواحدُ منهم ولم يُنكر الباقون ذلك.

فعلى هذه الأخبار الواردةُ في صفات الله تعالى، وإثبات القدر، وجواز الرؤية، وإخراج الموحدين من النار بعد إدخالهم فيها، وإثبات الشفاعة، وإثبات عذاب القبر، وإثبات الحوض والميزان، وما أشبه ذلك، إذا اشتُهرت وعُرفت في الأمة؛ فأكثرها لا يخرج عن هذين القسمين، فتكون موجبةً للعلم قاطعةً العذر، وتفيد ما تفيده الأخبار المتواترة.

---

(١) المعتمد ٢/ ١٠١.

وأما قولهم: إنه [لا] يجوز التعبدُ بأخبار الآحاد في نقل القرآن.

قلنا: هذا أولاً جمعٌ بين موضعين بغير علةٍ جامعة.

ثم نقول: إن القرآنَ المنقول بالآحاد إما أن يظهرَ فيه الإعجاز أو لا يظهر فيه الإعجاز.

فإن ظهر فيه الإعجاز؛ فالإعجازُ حجةُ النبوة، ولا يكون حجةً إلا وقد عُلم أنه لم يُعارضْ في عصر النبي ﷺ مع سماعِ أهل العصر له، ولا يوجد هذا إلا وقد تواترَ نقله وظهوره في ذلك العصر، وإن لم يظهر فيه الإعجاز -والقرآن كله معجز- ؛ فإنه لم يكن قرآناً، ولم يثبت ذلك لعدم دليل كونه قرآناً.

وعلى أن عندنا إنما يُقبل خبر الواحد في إيجاب العمل، والقرآن الذي نُقل بالآحاد نجعله قرآناً فيما يرجع إلى العمل، وعلى هذا جرى أمر قراءة ابن مسعود -رضي الله عنه-[1] وكذلك نقول في التسمية: إنها من رأس الفاتحة عملاً، وهو وجوب قراءتها في الصلاة.

وأما قولهم: إن الشرائع مصالح، فإذا كان الواحدُ يجوز عليه الغلط والكذب لم نأمن أن يكون قبولُ قولهِ مفسدة.

قلنا: لما قامت الدلائلُ القطعيةُ على وجوبِ العمل بخبر الواحد، وغلبَ على ظننا صدق المخبر؛ فقد علمنا أن العملَ صلاحٌ لنا كما نعلمُ أن قطعَ اليدِ صلاحٌ عند قيام البينة.

وأجاب المتكلمون عن هذه الشبهة وقالوا: إن الفعلَ قد يكون صلاحاً لنا إذا فعلناه ونحن على حالةٍ مخصوصة، ولا يمتنع أن يكون [ذلك][2] متى ظننا صدقَ الراوي بأمارةٍ صحيحة، فتكون مصلحتنا أن نفعلَ ما اقتضاه الخبر، كما تكون

---

(١) المعتمد ٢/ ١٠٤، وفي هذا مخالفة ظاهرة لما سيرجحه أبو المظفر رحمه الله من نفي الاحتجاج بالقراءة الشاذة.

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

مصلحتنا هو الحكم بما دلت عليه البينة، وإن كنا نجوِّز كونَ الشهود كذبة.

وحرف هذا الجواب: أن ظننا صدقَ الراوي مما يشهد العقلُ بجواز كونه شرطاً في المصلحة، بدليل التصرف في الأسفار والحكم بالبينات، ألا ترى أن المسافرَ إذا خاف في سفره فيخبره بعضُ من يظن صدقه بسلامة بعض الطرق وفساد غيره؛ فإنه يجب عليه أن يعمل على ما ظنه صلاحاً دون ما ظنّ به الفساد؟ ولو ظنّ كذبَ المخبر بأمارة لم يجزْ أن يعملَ على خبره، ولا يجوز له مع اشتباهِ الطرق عليه وخوفهِ أن يعمل على شهوته واختياره من غير أمارة؟

فإن قيل: أيجوز أن يقولَ الشارع للإنسان: إذا اخترتَ الفعل واشتهيتَه، ولم يصرفْكَ عنه صارف؛ وجبَ عليك فعلُه ما دمت مريداً له، وإن لم تكن مختاراً قاصداً إليه لم يجب عليك فعله؟

قلنا: هذا لا يجوز عندنا[1]، وتعليقُ عمل الإنسان بما يشتهيه ويختاره إسقاطٌ للتكليف؛ لأنه [كأنه][2] قيل له: افعل ما تشتهيه ولا تفعل ما لا تشتهيه، وهذا إسقاط للتكليف وهو باطل.

وأما تعلقهم بقوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾، وبقوله تعالى ﴿ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾، وما يشبه هذا من الآيات.

قلنا: ليس في العمل بخبر الواحد شيءٌ مما ذكروه؛ لأن وجوب العمل بخبر الواحد ليس بإيجابٍ له على ظنٍّ وتخمين، بل هو إيجابٌ له على علمٍ ويقين؛ لأنا بالدلائل القطعية علمنا وجوبَ العمل بخبر الواحد، فهو اقتفاءٌ واتباعٌ لما كنا به عالمين.

ببينة: أنا لما اتبعنا الدليلَ القطعي في إيجابِ العمل علينا بخبر الواحد فلم نقلْ على الله ما لا نعلمه، بل قلنا ما نعلمه ونتيقنه[3].

---

(١) المعتمد ٢/ ١٠٤- ١٠٥. باختصار من أبي المظفر رحمه الله.
(٢) زيادة يقتضيها السياق.
(٣) المعتمد ٢/ ١٢٤.

وأما قوله تعالى ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾.

قلنا: [نحن] إنما اتبعنا الدليلَ القاطعَ الذي دل على وجوب العمل بخبر الواحد ولم نتبع الظن.

فإن قيل: قد جعلتم للظنّ حظاً في الاتباع؛ لأنكم لو لم تظنّوا صدقَ الراوي لم تعملوا بالخبر.

قلنا: إن الله تعالى إنما ذمّ من لم يتبعْ إلا الظن، فلم يدخلْ في ذلك من اتبعَ الدليل عند الظن [1].

فهذا وجهُ الجواب عن التعلق بهذه الآيات، ومن عَرف هذا الوجه من الجواب سُهلَ عليه الكلام على ما يوردونه، والله أعلم.

فصل

إذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد فنذكر بعد هذا ما يبتني عليه.

ونبتدئ بذكر أحوال الراوي، والشرائط المعتبرة فيه لنقبل خبره؛ فنقول:

أولاً: اعلم أن الصحابة -رضي الله عنهم- كلهم عدول، وروايتهم يجب قبولها من غير تخصيص.

وذهبت المعتزلة إلى أنه قد كان في الصحابة قومُ فساق، وقد فسقَ كثيرٌ منهم، وهم الذين قاتلوا علياً -رضي الله عنه-، خصوصاً معاوية، وعمرو، وسائرُ من كانوا من الصحابة وغيرهم مع معاوية -رضي الله عنهم-.

وترقَّى بعضهم إلى طلحة والزبير وعائشة -رضي الله عنهم أجمعين-.

وادعى كثيرٌ منهم أنهم فسقوا وتابوا، قالوا: وقد علمنا ذلك في هؤلاء الثلاثة، ولم نعلم توبة معاويةَ ومن معه.

---

(١) المعتمد ٢/ ١٢٥.

ونحن نتبرأ إلى الله تعالى من هذا القول، ونـزعم أن القـوم قـاتلوا مـع علـي – رضي الله عنه– بالتأويل؛ فإن الإمامَ الحق قد قُتل، وهو عثمان –رضي الله عنه–، وقد كانت قتلته [في][1] أنصار علي، وكانوا جميعاً معه، ومع هذا نـزعمُ أن الحـقَّ كـان مـع علي[2]، لكن لا نفسِّق أولئك القوم؛ لأجل أنهم كانوا متأولين.

ولأن عدالة جميعِ الصحابة ثبتت قطعاً، فلا تزول عنها إلا بدليلٍ قطعي.

والدليلُ على أن الشبهة كانت عظيمة: أن وجوهَ من بقي من الـصحابة اعتزلـوا الطائفتين؛ مثل سعد، وأسامة، وابن مسلمة، وابن عمر، وعبـد الـرحمن بـن أبـي بكـر وغيرهم، فالأولى في هذا حفظُ اللسان، وتسليمُ أمرهم إلى الله تعالى.

وإنما الكلام في من وراء الصحابة فنقول:

يشترط في الراوي أن يكـون ثقـةً، عـدلاً في دينـه، معروفـاً بالـصدق في حديثـه، حافظـاً إن حـدث مـن حفظـه، ضـابطاً لكتابـه إن حـدث مـن كتـاب، غـير معـروف بالتدليس.

وملاكُ الأمر شيئان: صدق اللهجة، وجودة الضبط لمـا يرويـه، ومـن كثـرَ غلطُـه تُرك حديثه.

والعدل: قد تعورفَ استعمالُه في من كان من أهـل قبـولِ الـشهادة، وشـرائطُه مـا عُرف في الفقه.

وقد قيل: إن المشارطَة على أخذ الأجرة على التحدث يقدح في قبـول الروايـة[3]،

---

(١) زيادة يقتضيها السياق، ولا يصح بدونها.

(٢) هذا هو الحق الذي عليه جماعة أهل السنة، ويدل عليه قول النبي ﷺ لعمار: (تقتلك الفئة الباغية) قال الحافظ ابن حجر: فيه الرد على النواصب الزاعمين أن عليا لم يكن مصيبا في حروبه. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: لم يستربْ أئمة السنة، وعلماء الحديث: أن علياً أولى بالحق وأقرب إليه، كما دل عليه النص. (فتح الباري ١/ ٥٤٣ ، مجموعة الفتاوى ٤/ ٢٦٩).

(٣) هذا قول أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وأبي حاتم الرازي، وتقبل روايته عند أبي نعيم الفضل ابن دكين، وهو شيخ البخاري، وعلي البغوي، وأفتى الشيخ أبو إسحق الشيرازي بجوازها لمن امتنع عليه الكسب لعياله بسبب التحديث، قال السيوطي: يشهد له جواز أخذ الوصي الأجرة=

وقيل أيضاً: إن الإقدام على المستقبحات؛ مثل الأكل على الطريق وما يشبه ذلك يقدح أيضاً في الرواية.

وقد اتفقوا [على] أن الفسق في التعاطي يمنع قبول الرواية؛ لأن من يُقدم على الفسق وهو يعتقد أنه فسقٌ لا يؤمن منه الإقدام على الكذب في حديثه.

وأما الفسق من حيث الاعتقاد، مثل أهل الأهواء؛ فقد ذكروا أنهم ينقسمون قسمين:

[**منهم**] من كفّر الصحابة وفسقهم؛ مثل الخوارج وغلاة الرافضة، فهؤلاء حديثهم مردودٌ غير مقبول.

وأما من سكت [عن][1] السلف، وكان ثقةً في دينه، غير مستحلٍّ للكذب على مخالفيه، بل كان مأموناً عليهم، معروفاً بالصدق في روايته عدلاً في تعاطيه، غير داعيةٍ إلى اعتقاده؛ تقبل روايته.

والأصح هو الأول[2]، وقد روى سفيان بن عيينة عن عمرو بن عبيد، وقال:

=من مال اليتيم إذا كان فقيراً، أو اشتغل بحفظه عن الكسب من غير رجوع عليه، لظاهر القرآن. (تدريب الراوي ص ٢٩٤).

(١) في الأصل: عنه، وهو تحريف.

(٢) وهو قبول رواية أهل الهواء غير المكفرة مطلقاً كما سيصرح أبو المظفر رحمه الله بعد سطور، وينسبه إلى الفقهاء، وهو مذهب الشافعي، ويدل عليه صنيع البخاري ومسلم، حيث رويا عن أهل البدع، حتى قيل على سبيل المبالغة: لو حذفت رواياتهم لابيضت الكتب !

وهو كذلك مذهب ابن حزم، وكذلك اختاره أبو الحسين البصري من المعتزلة، ومن الطريف أنه استدل على ذلك: بأن كثيراً من أهل الحديث يقبلون كثيراً من أخبار سلفه رحمهم الله، كالحسن وقتادة- بزعمه- وعمرو، مع علمهم بمذهبهم، وإكفارهم من يقول بقولهم !

قلت: أما التفصيل بين الداعية وغيره، فهو تفصيل غريب، وإن اختاره ابن حبان وابن الصلاح، ولم يقل به الإمام أحمد كما قد يُظن، فقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن كلام الإمام أحمد يفرّق بين أنواع البدع، ويفرق بين الحاجة الى الرواية عنهم وعدمها، كما يفرق بين الداعي والساكت، مع أن نهيه عن الأخذ عنهم لا يقتضي كون روايتهم ليست بحجة لأن العلة هي الهجران لا الخوف من الكذب.

وما قاله يلتقي إلى حد كبير مع ما اختاره ابن دقيق العيد، حيث ذكر أن الداعية إما أن يروي ما ينفرد به، فيُروى عنه للضرورة، وإما أن يروي ما عند غيره، فلا يُروى عنه، لا لأن روايته باطلة،=

(حدثنا عمرو بن عبيد، وكان صاحب بدعة).

والفرق بين الفسق في التعاطي، وبين الفسقِ في الاعتقاد: هو أن الفسقَ في أعمال الجوارح إنما منعَ من قبول الحديث؛ لأن فاعلَه فعلَه وهو يعلم أنه فسق، فيقدح ذلك في الظن بصدقه، ولم يؤَمْن أن يُقدم على الكذب وإن علم أنه محظور، وليس كذلك الفسق في العقيدة؛ لأنه يؤمن منه الكذب؛ لأن الأمرَ مشتبهٌ عليه، وهو متحرِّجٌ في أفعاله، متنزِّهٌ عن الكذب.

ببينة: أن الركنَ في قبول الحديث قوة الظن، والظن يقوى بصدق من هذا سبيله لمكان تحرّجه وتورعه، بينتهُ: أن الصحابة تفرقوا، ولم يمنع ذلك من قبول بعضهم رواية البعض، وروى التابعون عن الفريقين أيضاً.

وأما الكافر الخارج عن الإسلام؛ فلا تُقبل روايته بحال؛ لأن اعتقاده يدعوه إلى التحريف، فلا يقوى الظن بصدقه، وهذا الذي ذكرناه مذهب الفقهاء.

وعندهم: أنه لا يكفر أحدٌ من أهل الأهواء، وأنه تُقبل رواية الكل كما تُقبل شهادتهم، وقد روى أصحاب الحديث عن قتادة وابن أبي نَجيح وعمرو بن عبيد وأضراب هؤلاء، وإن كانوا نسبوهم إلى القدر في كتبهم.

وأما من يظهر منه العناد والتعنت؛ فلا تُقبل روايته[1]، وكذلك من يتدين بالكذب لينصر مقالته؛ فلا تُقبل روايته، وكذلك المتساهل في الرواية وتارك التحفظ من الزيادة.

وقد ذكر بعضهم: أن الشرائط في الراوي لقبول الرواية [خمسة:

أحدها: البلوغ؛ لأن الصغيرَ لا يُقبل قوله في الدين في خبر ولا فتيا ولا شهادة؛ لأنه لما لم يقبل خبره في حق نفسه فأولى أن لا يُقبل في حق غيره.

=بل لإهانته وعدم تعظيمه. (البحر ٤/ ٢٧٠، إحكام ابن حزم ١/ ١٤٩، المعتمد ٢/ ١٣٥، المسودة ١/ ٥٢٤).

(١) وقد علل الرازي ذلك بأن المعاند يكذب مع علمه بكونه كذباً، وذلك يقتضي جرأته على الكذب، فوجب أن لا تقبل روايته (المحصول ٣/ ١٠٢٤).

وقد ذكر بعضهم: أن رواية الصبي إذا كان مميزاً ووقعَ في ظن المستمع صدقهُ مقبولة.

والأصح هو الأول؛ لأن المعتَمد لنا إجماع الصحابة، ولم يُروَ أن أحداً من الصحابة رجعَ إلى رواية صبي، ولأنه إذا عَرفَ أنه غير مؤاخذٍ بالكذبِ لا يَزعُهُ عن ارتكابه وازع[1].

والشرط الثاني: العقل، وقد قالوا: إنه لا يجوز الاقتصارُ على العقل الذي نيطَ به التكليف، بل لا بدّ أن ينضمّ إليه شدةُ التيقظ وكثرة التحفظ.

وإن كان يفيقُ يوماً ويجن يوماً؛ فإنْ [كان] أثَّرَ جنونُه في زمان إفاقته لم يُقبلْ خبره، وإن لم يؤثرْ يقبل.

والشرط الثالث: العدالة في الدين، وهذا لأن الفاسق لا يوثق بخبره كما لا يوثق بشهادته.

والعدالة مأخوذة من الاعتدال، ولابد من أربع شرائط:

[أحدها]: المحافظة على فعل الطاعات، واجتناب المعاصي.

والثاني: أن لا يرتكب من الصغائر ما يقدح في دينٍ أو عرض.

والثالث: أن لا يفعل من المباحات ما يُسقط القدر، ويُكسب الذم.

والرابع: أن لا يعتقد من المذاهب ما يردُّه أصول الشرع بصريح معانيه وجليِّ دلائله، وقد بينا في أهل الأهواء ما قاله أهل الحديث، فالأولى ذلك.

---

(١) ممن اختار قبول رواية الصبي الفوراني في الإبانة، والأكثر على الرد، وقد ذكر أبو المظفر مأخذين في ذلك، واعتمد الكيا الأول منهما، وهو الإجماع، قال: إن الصحابة لم يراجعوا صبياً قط وقد راجعوا النساء وراء الخدور، وكان في الصبيان من يلج على رسول الله ﷺ ويطلع على أحواله، ثم لم يراجعوا قط.
أما المأخذ الثاني، فقد تُعقب بأنه غير شامل، إذ قد لا يعلم الصبي عدم تكليفه، أو يظن تكليفه، إلا أن يراد علمه بذلك بالقوة، فالمعنى: لأنه يمكن أن يعلم، فقد لا يحترز. (البحر ٤/ ٢٦٧، حاشية البناني ٢/ ١٤٦).

وقد ذهَب أصحابُ أبي حنيفة وبعضُ أصحابنا إلى أن المستورَ يُقبل خبره، وقالوا: المعتبر في العدالة الإسلام مع السلامة من فسقٍ ظاهر، وجعلوا العدالةَ المعتبرةَ في الشاهدِ أغلظَ من العدالة المعتبرة في المفتي، والعدالة المعتبرة في المفتى أغلظَ من العدالة المعتبرة في الراوي[1]، وتعلقوا بحديث الأعرابي أنه لما شهد عند النبي ﷺ برؤية الهلال قبل شهادته، ولم يسأل عن عدالته [2].

والصحيح: أن ما يعتبرُ من العدالة في الشهادة يعتبر في الرواية.

يدل عليه: أنه إن لم تكن العدالةُ في الخبر أغلظَ منها في الشهادة فلا ينبغي أن تكون أسهل؛ لأن المخبر يُثبت بخبره شرعاً يعمُّ إلزامه، فكان بتغليظ العدالة أولى [3].

قال: وأما أهل الأهواء الذين لا يدفع شبهة تأويلهم نصٌّ كتاب ولا سنة ثابتة متواترة؛ فشهادتهم مقبولة.

وقد شدَّد بعض أصحاب الحديث في هذا فمنعَ القبولَ فيما ذكرنا، والأصحُّ ما بينا.

ويُردُّ خبرُ من ظهرَ منه الكذب فيما قلَّ أو كثرَ من أمور الدين، وإن كذب في

---

(١) ممن ذهب إلى ذلك من الشافعية المحدثين: ابن خزيمة، وابن حبان، والدارقطني، ومن الأصوليين: ابن فورك، وسليم الرازي.
وقد اعتضد ابن الصلاح بما ذكره أبو المظفر هنا عن بعض الشافعية على أنه ليس من شرط الحديث الحسن أن يكون جميع رواته قد ثبتت عدالتهم، بل يكفي أن لا يكون الرواة مغفلين كثيري الخطأ ولا متهمين بالكذب، مع مجيء الحديث من وجوه آخر، ثم قال: ولذلك وجهٌ متجه، كيف وإنّا لم نكتفِ في الحديث الحسن بمجرد رواية المستور؟ قلت: فهذا يدل على أن ابن الصلاح مع الجمهور في عدم الاحتجاج برواية المستور، بل يشترط لقبولها مجيئها من وجوه آخر كما سلف، وهو ما أثبتُّه في كتابي (إيقاظ النبيل)، ولله الحمد. (البحر ٤/ ٢٨٠، مقدمة ابن الصلاح ص ٣٣).

(٢) رواه أبو داود (٢٣٤٠) والترمذي (٦٩١) والنسائي (٢١١١) وابن ماجه (١٦٥٢) من حديث ابن عباس رضي الله عنه.
ورجح الترمذي أنه مرسل بقوله: أكثر أصحاب سماك رووا عن سماك عن عكرمة عن النبي ﷺ مرسلاً، ومنه يتبين ضعف الاعتماد على هذا الحديث.

(٣) وقد استوعبتُ الكلام على حكم رواية المجهول، ودرست أدلة الفريقين، وخلُصت إلى تصويب قول الجمهور في كتابي (إيقاظ النبيل إلى الفرق بين التوثيق والتجهيل) فليرجع إليه من شاء التوسع.

خبر واحد وجب إسقاط جميع ما تقدم من حديثه[1].

والشرط الرابع: أن يكون بعيداً من السهو والغلط، ضابطاً لما يتحمله ويرويه؛ ليكون الناس على ثقةٍ منه في ضبطهِ وقلةِ غلطه.

وإن كان قليلَ الغلط؛ قُبل خبره إلا فيما يعلمُ أنه غلطَ فيه، وإن كان كثيرَ الغلـط؛ رُدّ خبرُه إلا فيما يُعلم أنه لم يغلطْ فيه.

وليس من شرط الضبط معرفةُ أحكام الحديث؛ لأن هذا صفةٌ تزيد على الضبط.

ولا يمنع جهـلُ الـراوي بحكـم الحـديث قبولـه، وقـد قبـلَ الـصدرُ الأول شـهادةَ الأعراب وأهل البوادي.

والشرط الخامس: أن لا يُعرف بالتساهل فيما يرويه، وبالتأويل لمذهبه، فربما أحالَ المعنى بتأويله، وربما يدسُّ موضعَ زيادةٍ يصححُ بها فاسدَ مذهبه فلم يوثقْ بخبره، ومن انتفت عنه الثقةُ لم يقبلْ خبره.

ولا يُردُّ خبر من قلَّت روايته كما لا تُردُّ [شهادة] من قلَّت شهادته.

ولا يُردُّ خبر من لم يُعرفْ بمجالسة العلماء والمحدثين؛ لأنه قد يسمع من حيث لا يعلمون[2].

---

(١) تبع أبو المظفر في ذلك الماوردي، وزاد: وإن لم ينتقض الحكم بشهادة من حدث فسقه، لأن الحديث حجة لازمة لجميع الناس، فكان حكمه أغلظ.
وقد فهم ابن الصلاح في مقدمته من هذا: عدم قبول توبة من كذب في حديث رسول الله ﷺ، وهو مذهب الإمام أحمد والصيرفي، وطعن النووي في ذلك بأنه مخالف لقاعدة المذهب، وتعقبه السيوطي بوجود فرعين في المذهب يشهدان لهذا:
الأول: إن الزاني إذا تاب وحسنت توبته، لا يعود محصناً، ولا يحد قاذفه بعد ذلك.
الثاني: لو قذف، ثم زنى بعد القذف قبل ان يحد القاذف لم يحد، لأن الله أجرى العادة أنه لا يفضح أحداً أول مرة، فالظاهر تقدم زناه.
قال: وكذلك نقول فيمن تبين كذبه: الظاهر تكرر ذلك منه حتى ظهر لنا، ولم يتعين لنا ذلك فيما رُوي في حديثه، فوجب إسقاط الكل. (البحر ٤/ ٢٨٤، مقدمة ابن الصلاح ص ١١٦، تدريب الراوي ص ٢٨٨).
(٢) تعقب هذه الجملة الزركشي بقوله: إن روى كثيراً لا يحتمله حاله لم يقبل، لأن التهمة تقوى=

فأما المدلس؛ فاعلم أن التدليس هو: تركُ اسمِ من يروي عنه وطيُّ اسمه، وذكرُ اسم من يروي عنه شيخه.

وقد ذُكر التدليس عن كثير من أئمة الحديث؛ مثل قتادة، والأعمش، وهشام، وشريك، وذُكر ذلك أيضا عن سفيان بن عيينة وجماعة يجرون مجراه، فنقول:

التدليس من الرواة يجري على وجهين:

أحدهما: أن يُعرف بالتدليس ويغلب عليه ذلك، وإذا استُكشف لم يُخبر باسم من يروي عنه، فهذا يُسقط الاحتجاج بحديثه؛ لأن التدليسَ معه تزويرٌ وإيهامٌ لما لا حقيقة له، وذلك يؤثرُ في صدقه، وقد قال النبي ﷺ: "**المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبي زور**"[1].

والوجه الثاني من التدليس: أن يطويَ اسمَ من روى عنه إلا أنه إذا [استُكشف][2] عنه أخبر باسمه وأضاف الحديث إلى ناقله، فهذا التدليسُ لا يسقط الحديث، ولا يوجب القدح في الراوي[3].

وقد كان سفيان بن عيينة يدلس، فإذا سُئل عن محدثه بالخبر نصَّ على اسمه ولم

=فيه، فيضعف الظن بقوله. (البحر ٤/ ٣٠٩).

(١) سبق تخريجه في المقدمة ص٨٩.

(٢) في الأصل: كشف! والمثبت الصواب.

(٣) توسط أبو المظفر رحمه الله بهذا التفصيل بين فريقين: من يقبل رواية المدلس مطلقاً إذا صرح بالسماع، وهم الجمهور، ومن يردها مطلقاً، وهم بعض أهل الحديث والأصول.
وقد نكت الحافظ ابن حجر على هذا التفصيل ولم يرتضه، فقال: هكذا قال، والصواب الذي عليه جمهور المحدثين خلاف ذلك.
وللحافظ العلائي تفصيلٌ أوجه في حكم رواية المدلس، حيث قال: والذي ينبغي: أن يُنزَّل قول من جعل التدليس مقتضياً لجرح فاعله على من أكثرَ التدليس عن الضعفاء، وأسقط ذكرهم تغطية لحالهم، وكذلك من دلس اسم الضعيف حتى لا يُعرف، ولهذا ترك جماعة من الأئمة كأبي حاتم الرازي وابن خزيمة الاحتجاج ببقية (هو ابن الوليد) مطلقاً، قال ابن حبان: سمع بقية من شعبة ومالك وغيرهما أحاديث مستقيمة، ثم سمع من أقوام كذابين عن مالك وشعبة. فروى عن الثقات بالتدليس ما أخذ عن الضعفاء، ولا شك في أن مثل هذا مقتضٍ للجرح. (جامع التحصيل ١٠٠، النكت على ابن الصلاح ص ٢٥٣).

يكتمه، وهذا شيءٌ مشهورٌ عنه وهو غير قادح.

قال إبراهيم بن بشار: حدثنا سفيان بن عيينة يوماً بحديث؛ فقال: عمرو بن دينار عن الحسن بن محمد، فقلت: يا أبا محمد أسماعاً عن عمرو؟ فقال: ابن جريج عن عمرو. فقلت: سماعاً ابن جريج؟ فقال: لا تفسده! أبو عاصم عن ابن جريج.

فقلت: سماعاً من أبي عاصم؟ فقال: قد أفسدته، حدثني علي بن المديني عن أبي عاصم عن ابن جريج عن عمرو.

فهذا طريق سفيان ومذهبه، والشافعي لا يروي عنه من الحديث ما يدخله التدليس.

و بيان مذهب الشافعي في هذا الباب: أن من اشتهر بالتدليس لم تقبل روايته إذا لم يخبر بالسماع فيقول (سمعت) أو (حدثني) أو (أخبرني) أو ما أشبهه، فأما إذا قال (عن فلان)؛ [لم يُقبل؛ لأنه إرسال.

فأما من لم يشتهرْ بالتدليس ولَم يعرف به؛ قُبلَ منه إذا قال (عن فلان)] وحُمل الأمرُ في ذلك على السماع؛ لأن الناس قد يفعلون ذلك طلباً للخفة إذ هو أسهل عليهم من أن يقول في كل حديث (حدثنا)، والعرفُ الجاري في ذلك يقام مقام التصريح[1].

وقد ذكر الحاكم أبو عبد الله الحافظ في كتاب علوم الحديث فقال: الأحاديثُ المعنعنةُ متصلةٌ بإجماع أهل النقل إذا لم يكن فيها تدليس.

وذكر حديث عمرو بن الحارث، عن عبد ربه بن سعيد الأنصاري عن أبي الزبير، عن جابر عن النبي ﷺ قال : "**لكل داء دواء، فإذا أصاب دواء الداء برئ بإذن الله تعالى** "[2].

---

(١) نص الشافعي على ذلك في الرسالة ص ٣٧٨. وهو موافق للجمهور وأهل الحديث، مخالف للتفصيل السابق الذي ذكره أبو المظفر رحمه الله.
(٢) رواه مسلم (٢٢٠٤) وقد نكت الحافظ على قول الحاكم بأن رجال إسناده لا يعرفون بتدليس فقال في طبقات المدلسين ص١٠٨ في ترجمة أبي الزبير: مشهور بالتدليس، ووهم الحاكم في كتاب=

وكذلك ذكر رواية إسرائيل، عن عبد الله بن المختار، عن ابن سيرين، عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: "**إن مع الغلام عقيقة فأهريقوا عنه دماً وأميطوا عنه . . .**"[1].

والرواية في هذين الخبرين عن قومٍ لم يُعرفوا بالتدليس، فالحديثان متصلان، وإن ذُكروا بطريق العنعنة.

ثم قال: وضدُّ هذا من الخبر: ما رواه يعلى بن عبيد، حدثنا الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، قال: ذكرنا ليلة القدر. فقال رسول الله ﷺ: "**كم مضى من الشهر؟**" قلنا: اثنتان وعشرون وبقي ثمان، فقال: "**مضى ثنتان وعشرون وبقي سبع، اطلبوها الليلة، الشهر تسع وعشرون**" [2].

وهذا حديثٌ فيه تدليس؛ لأن الأعمش لم يسمعه من أبي صالح، وقد روى محمد ابن أيوب، حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير، حدثنا خلاد الجعفي، حدثني أبو مسلم عبيد الله بن سعيد قائد الأعمش، عن الأعمش ، عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة، الخبر الذي ذكرناه؛ فإن الأعمش قد دلس في الرواية الأولى، وأظهر من سمع منه في الرواية الثانية.

وذكرنا صورة من التدليس ليُعرف بعينه وصورته[3].

واعلم أن أصحاب الحديث وأهل الرواية منهم قد ذكروا ستَة أنواعٍ من التدليس، وقد ذكرها أبو عبد الله الحافظ في كتاب (**معرفة علوم الحديث**) وذكر لها صوراً، ولم أذكرها لئلا يطولَ الكتاب، وذكرتُ مكانها حتى إن رغبَ الإنسان في علم ذلك عرف موضعه.

وذكر نوعاً من ذلك؛ تغييرُ الأسامي بالكنى والكنى بالأسامي لئلا يُعرفوا، وقد

=علوم الحديث فقال في سنده: وفيه رجال غير معروفين بالتدليس، وقد وصفه النسائي وغيره بالتدليس .

(١) هذه الرواية رواها الحاكم في مستدركه ٤/ ٢٣٨ وصححها، والبزار من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، ورجالها رجال الصحيح كما في المجمع ٤/ ١١.

(٢) رواه ابن ماجه (١٦٥٦) وأحمد ٢/ ٢٥٢ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وإسناده صحيح.

(٣) معرفة علوم الحديث للحاكم ص ٣٤.

فعله سفيان الثوري.

وليس هذا مما يوجب القدح في الحديث.

وذكر نوعاً من ذلك؛ قولَ المحدث (قال فلان) ولم يسمع منه، وإنما سمع إنساناً يحدث عنه،

وهو مثل ما قدمنا من قولهم (عن فلان قال).

وقد دلّسوا عن قوم مجهولين وعن قوم مجروحين، والمتبحرُ في علم الحديث يعرف ذلك، وهذا بابٌ يطول ذكره.

وإذا وجدَ سماعه في كتاب ولم يذكر أنه سمعه؛ جاز له أن يرويه، وهذا قول أبي يوسف، وعند محمد وأبي حنيفة لا يجوز له أن يرويه حتى يذكر سماعه، ولأهل الحديث خلافٌ فيه.

وقد اعتبر من منع ذلك بالشهادة، وأما من جوَّز ذلك؛ قال: رواية الأخبار محمولة على الظاهر وحسن الظن، وقد سومحَ فيها ما لم يسامحْ في الشهادة، ومن الظاهر: أنه إذا رأى سماعه بخطٍّ من يوثق به أنه قد سمع، فوجبَ أن تجوز له الرواية[1].

وليعلم الحديثي أن الحسن البصري لم يسمع من أبي هريرة ولا من جابر ولا من ابن عمر ولا من ابن عباس -رضي الله عنهم- شيئاً قط، وإنما روايته عنهم تدليس.

والشعبي لم يسمع شيئا من عائشة -رضي الله عنها- ولا من علي ولا من ابن مسعود ولا من أسامة ولا من زيد بن ثابت - رضي الله عنهم- ، وروايته عن هؤلاء

---

(١) وهو مذهب الشافعي وأكثر أصحابه، وشرطه عندهم: أن يكون السماع بخطه، أو خط من يثق به، والكتاب مصون بحيث يغلب على الظن سلامته من التغيير، وتسكن إليه نفسه، فإن شك لم يَجزْ (تدريب الراوي ص ٣٨٢).
وسيأتي ترجيح أبي المظفر المنع، تبعاً لأبي إسحق الشيرازي.

تدليس.

وليُعلم أن الأعمشَ لم يسمعْ من أنس، وأن قتادة لم يسمع من صحابي سوى أنس، وأن عامة أحاديث عمرو بن دينار عن الصحابة غير مسموعة، وأن عامة أحاديث مكحول عن الصحابة حوالة.

واعلم أن عامة المحدثين من أهل الحجاز قد صانوا أنفسهم عن التدليس إلا ما ذكرنا عن ابن عيينة، وهو كوفي وفدَ مكة وصارَ إمام الدنيا في الحديث.

وإنما أكثرُ التدليس من أهل الكوفة، وجماعة من البصرة، وجماعة من أهل الشام، وقد كان هُشَيم بن بشيرَ كثير التدليس، وهو من أهل واسط، وأما أهل بغداد والجبال وأهل خراسان وما وراء النهر؛ فلا يُذكر من واحد منهم التدليس إلا الشيء اليسير، وقد روي عبد الصمد بن عبد الوارث بن سعيد عن أبيه قال: (التدليس ذلّ).

وذكر عبدان عن ابن المبارك أنه ذكر رجلاً ممن كان يدلس، فقال فيه قولاً شديداً وأنشد فيه:

دلس للناس أحاديثه ... والله لا يقبل تدليساً [1]

هذا كلُّه في التدليس في الرواية مع الصدق في المتون.

وقد قال بعض أصحابنا: إذا كان الأغلبُ على الراوي التدليس لا يُقبل خبر ما جُهلت حاله في ذلك حتى يُعلم أنه غير مدلس، وإن كان الأغلب أنه لا يدلس قُبلت روايته فيما جُهلت حاله حتى يُعلم أنه مدلس[2].

وأما من يدلِّس في المتون؛ فهذا مطَّرح الحديث، مجروح العدالة، وهو ممن يحرِّف الكلم عن مواضعه، فكان ملحقاً بالكذابين ولم يقبل حديثه.

---

(١) معرفة علوم الحديث ص ١٠٣.
(٢) حكى الزركشي هذا المذهب عن القاضي أبي الطيب الطبري، والاستاذ أبي منصور. (البحر ٤/ ٣١٢).

وأما تزكية الرواة؛ فقد قال بعضهم: لا يقبل إلا بشاهدين.

والذي عليه أكثرُ الفقهاء والمحدثين أنه تثبت عدالة الراوي بتزكية الواحد؛ لأنها تزكيةٌ على خبر فكانت كالخبر.

ويقبل في هذا تزكية الراوي، وتزكية النساء، والعبيد كما تقبل روايتهم.

فأما قدح الراوي؛ فلا يقبل إلا من شاهدين[1].

وإذا روى العدل عن رجل؛ لم تكن روايته عنه تعديلاً، وزعم بعض أصحاب الحديث أنه يكون تعديلاً! وليس بصحيح؛ لأنه يجوز أنه إذا سئل عنه يعدله أو يجرحه، قال الشعبي: (حدثني الحارث الأعور، وكان والله كذاباً!) ولأنه لما لم تكن شهادة شهود الفرع على شهود الأصل تعديلاً لهم كذلك رواية الراوي[2].

فإن قيل: أفيجوزُ أن يرويَ عن غير العدل؟

قلنا: يجوز في المشاهير ولا يجوز في المناكير.

وإن عملَ الراوي بالخبر كان تعديلاً للراوي، اللهم إلا أن يعمل بموجب الخبر لا لأجل الخبر.

ويُقبل خبر الأعمى والعبد وإن لم تقبل شهادتهما، كما يُقبل خبر النساء، ولا تقبل شهادتهن.

فصل

ونذكر بعد هذا أداء الحديث بالمعنى؛ فإنه شيءٌ يرجع إلى الراوي فنقول: اختلف أهل العلم في ذلك:

---

(١) تبع أبو المظفر الماورديَّ في حكاية الخلاف في التعديل، والجزم في الجرح بالتعدد، لأنه شهادةٌ على باطن مغيَّب، والذي جرى عليه الأصوليون وعمل به المحدثون: حكاية الخلاف في الجرح والتعديل سواءً، وترجيح قبول خبر الواحد فيهما جميعاً. (البحر ٤/ ٢٨٦).

(٢) يُستثنى من ذلك من عُلم باستقراء حاله أو تصريحه أنه لا يروي إلا عن ثقة، وقد جمعتهم في كتابي (إيقاظ النبيل) فبلغوا اثنين وثلاثين نفساً ولله الحمد.

فذهب بعض السلف إلى أنه لا تجوز مجاوزة اللفظ، ولا يجوز أداء الحديث بالمعنى بحال، وهذا مذهب عبد الله بن عمر وجماعة من التابعين وجماعة ممن بعدهم.

واحتج من ذهب إلى هذا بقوله ﷺ **"نضر الله امرأً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها كما سمعها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه"**[1].

قالوا: ومعنى الحديث متعلقٌ بلفظه، فإذا تغيرَ اللفظ أثَّر في المعنى، وكان النبي ﷺ أفصح العرب وأحسنها بياناً؛ وقال: **"أوتيت جوامع الكلم"**[2]، فمن عسى يمكنه أن يأتي بلفظ يوازي لفظه، ويتضمن ما يتضمنه من المعنى؟

وعن أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب[3] أنه كان يذهب هذا المذهب ويقول: إن عامة الألفاظ التي لها نظائر في اللغة إذا تحققْتَها وجدتَ كل لفظة منها مختصة بشيء لا تشاركها صاحبتها، فمن رأى العبارة ببعضها عن البعض لم يسلم من الزيغ عن المراد والذهاب عنه.

وأما عامة أهل العلم فرأوا الرواية على المعنى جائزة إذا كان الراوي عالما بما يتغير به المعنى، وبذلك جرت عادة أكثر السلف والجمهور من الخلف، ولذلك اختلفت ألفاظ الحديث وإن كانت القضية واحدة.

وشبهوا ذلك بالشهادات حيث يصحُّ أداؤها بالمعاني ويُعتبر اتفاق الشهود فيه وإن اختلفت ألفاظهم.

ومما يدل على ذلك: رواية الصحابة المناهي عن النبي ﷺ مثل نهيه عن بيعتين في بيعة[4]، ونهيه عن المحاقلة.....

---

(١) سبق تخريجه ص٤٩٣.
(٢) قطعة من حديث رواه البخاري (٢٩٧٧) ومسلم (٥٢٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٣) إمام الكوفيين في النحو واللغة، وكان ثقة حجة مشهوراً بالصدق والحفظ، له: كتاب الفصيح، قال ابن كثير: صغير الحجم كثير الفائدة، وكتاب المصون، ومعاني القرآن، وغير ذلك، توفي سنة ٢٩١. (البداية والنهاية ١١/ ٦٨).
(٤) رواه الترمذي (١٢٣١) والنسائي (٤٦٤٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وقال=

والمزابنة [١]، وحبل الحبلة [٢] والنجش [٣]، وبيع حاضر لبادٍ [٤]، وغير ذلك.

وكذلك رَوَتِ الصحابة أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد [٥]، وقضى بالشفعة في ما لم يُقسم [٦]، ومعلومٌ قطعاً أن في هذه الأخبار لَم يقصد الرواةُ ألفاظهُ ﷺ، وإنما حكَوْا معانيَ خطابه من غير قصْدٍ إلى لفظهِ بعينه، فدل ذلك على جواز النقل من طريق المعنى دون المحافظةِ على اللفظ.

وأما قوله ﷺ "**فأداها كما سمعها**"؛ هذا لا يمنع من النقل على المعنى؛ أَوَ لا ترى أن الإنسان لا يمنع أن يقول: أديتُ رسالة فلانٍ إليك كما سمعت، وإن كان أداه على المعنى؟

وهذا إذا كان الراوي عالماً مميزاً يعلمُ ما يتغير به المعنى ويميِّز بين اللفظ واللفظ، أما إذا لم يكن كذلك لم يجزْ له مجاوزةُ اللفظ.

وقال بعض أصحابنا: كلُّ ما أوجبَ العلمَ من ألفاظِ الحديث فالمعوَّل فيه على المعنى، ولا يجب مراعاةٌ للفظ فيه، وأما الذي يجب العمل به منها؛ ففيه ما لا يجوز الإخلال بلفظه؛ كقوله ﷺ "**تحريمها التكبير وتحليلها التسليم**" [٧] وكقوله ﷺ "**خمس يقتلن في الحل والحرم...**" [٨] وما أشبه ذلك [٩].

=الترمذي: حديث حسن صحيح.
(١) رواه البخاري (١٤٨٧) ومسلم (١٥٣٦) من حديث جابر رضي الله عنه.
(٢) رواه البخاري (٢١٤٣) ومسلم (١٥٢٤) من حديث ابن عمر رضي الله عنه.
(٣) رواه البخاري (٢١٤٢) ومسلم (١٥١٦) من حديث ابن عمر رضي الله عنه.
(٤) رواه البخاري (٢١٤٠) ومسلم (١٥٢٠) من حديث أبي هريرة ، وهو عند مسلم من حديث جابر رضي الله عنهما.
(٥) رواه مسلم (١٧١٢) من حديث ابن عباس رضي الله عنه.
(٦) رواه البخاري (٢٤٩٦) ومسلم (١٦٠٨) من حديث جابر رضي الله عنه.
(٧) رواه أبو داود (٦١) والترمذي (٣) وابن ماجه (٢٧٥) من حديث علي رضي الله عنه، وقال الترمذي : هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب وأحسن.
قلت: فيه عبد الله بن محمد بن عقيل ضعفه الجمهور، وله شاهدٌ ضعيف من حديث جابر عند الترمذي، فالحديث حسن لغيره إن شاء الله.
(٨) رواه البخاري (١٨٢٩) ومسلم (١١٩٨) من حديث عائشة رضي الله عنها.
(٩) هذا القول وجهه الشربيني بقوله: لعل وجهه : أنه ليس محل اجتهاد، فلا يضر فيه التغيير،=

والأصح ما ذكرنا، وهو الجواز بكل حال، والله أعلم.

ونذكر عقيبَ هذا ما يتعلق بقولنا (حدثنا) و (أخبرنا)، ونقدم أولاً ما يتعلق بتحمُّل الأخبار وسماعها فنقول:

يُعتبر في صحة التحمل وسماع الخبر صحةُ التمييز والضبط لما يسمعه حتى يعرف ذلك ويعقله، وإذا لم يكن بلغ من السن ما يعرف هذا لم يصحّ سماعه.

وقد قدّر بعضهم أن يبلغ خمس سنين بحديث محمود بن [الربيع][1] أنه قال : **"عقلت مجةً مجها رسول الله ﷺ في بئر في دارنا"**، وكان ابن خمس سنين[2].

والأصح: أن لا يقدر .

وقد قال بعضُ الناس: يعتبر أن يكون السامع بالغاً.

وليس هذا بشيء؛ فإن إجماع المسلمين ثابتٌ على قبول ما نقله أحداثُ الصحابة وإن كانوا سمعوه في صغرهم؛ مثل ابن عباس، وابن الزبير، والنعمان ابن بشير، وأصغر منهم الحسن بن علي رضي الله عنهم أجمعين وقد روى عن النبي ﷺ .

ثم نقول: للمستمع أربعةُ أحوال بعضُها أقوى من البعض.

أولها: أن يسمعَ من لفظ المحدث.

والثاني: أن يقرأَ على المحدث.

والثالث: أن يكاتَبه به المحدث.

=بخلاف العمل، فإن من دلائله مواضع للاجتهاد، بأن اشتملت على عام أو مجمل أو ظاهر أو مقابلها، فلا تغيير، وإلا فلا مانع من التغيير.
وذكر البناني أن ما لا يجوز روايته بالمعنى هنا هو ما اشتمل على حدّ من البلاغة تقصر عنه الرواية بالمعنى، فإن إفادة حصر المفتاح في الطهور والتحريم في التكبير والتحليل في التسليم وحصر الدواب في الخمس وإن حصلت بغير الألفاظ المذكورة لكن تفوت الدرجة القصوى من البلاغة في تأدية الحكم المذكور، ومن هنا كان محل النزاع ما ليس من جوامع الكلم. (حاشية البناني ٢/ ١٧٢).
(١) في الأصل: لبيد، وهو خطأ.
(٢) رواه البخاري (٧٧) ومسلم (٣٣).

والرابع: أن يجيزَ له المحدث.

والأول أقوى، ثم الثاني، ثم الثالث[1] ثم الرابع، وسنبين خلاف الناس في ذلك.

ويجوز أن يكون المحدِّث أعمى أو أصمَّ وهو محدث.

وإذا عرفت هذه المقدمة فنقول بعد هذا ما يتعلق بتحديث المحدث، فنقول:

إذا حدث المحدثُ من حفظه أو كتابه؛ فلا خلاف أن للسامع له أن يقول: سمعت فلاناً يحدِّث عن فلان، وإن شاء قال: حدثنا، وإن شاء قال: أخبرنا فلان.

وإذا قُرئ على المحدث فأقرَّ به؛ فجائزٌ أن يقول: أخبرنا فلان[2]، كما يجوز أن يشهدَ على الإنسان إذا قرأ عليه الصك وقرَّره به.

والدليل على ذلك: قوله تعالى ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾[3].

وزعمَ بعض أصحاب الحديث أنه لا يجوز في هذا أن يقول: حدّثنا، ولا أخبرنا، وإنما يقول: قُرئ على فلان وأنا أسمع فأقرَّ به.

وأما إذا قُرئ عليه فلم يعترفْ به؛ فلا يجوز أن يرويَ عنه وإن علم أنه حديثه وسماعه؛ كما أن الإنسانَ إذا قرأ على الإنسان [كتاباً][4] وفيه حكاية إقراره بدين أو بيع أو نحوه فلم يقرَّ به ولم يعترفْ بصحته فإنه لا يجوز أن يشهدَ عليه[5].

---

(١) يُلاحظ أن أبا المظفر رحمه الله فضل المكاتبة على الإجازة، وهو خلاف ما جرى عليه المحدثون، ولعل ذلك لعدم اختلاف قول الشافعي في صحتها، وقد وافقه على ذلك السيوطي من المتأخرين، وفضل المكاتبة على أكثر صور المناولة! (تدريب الراوي ص ٣٤٩) كما يلاحظ أن أبا المظفر قد أهمل بقية طرق التحمل، وهي: المناولة، والإعلام، والوصية، والوجادة.

(٢) ظاهره: أنه لا يجوز أن يقول: حدثنا، وذلك لأن الإخبار أوسع من التحديث، وهو مذهب الشافعي ومسلم بن الحجاج وجمهور أهل المشرق.
وهذا قول متوسط بين مذهبين: المنع من إطلاق حدثنا وأخبرنا جميعاً، وينسب إلى ابن المبارك والنسائي، والثاني: تجويزهما جميعاً، وهو قول الزهري ومالك وسفيان بن عيينة والبخاري. (مقدمة ابن الصلاح ص ١٣٨، البحر ٤/ ٣٨٩).

(٣) سورة الأعراف : ١٧٢.

(٤) في طبعة الرياض: كتابه، والمثبت من رفع الحاجب ٢/ ٤١٦.

(٥) تبع أبو المظفر في اشتراط النطق: الشيخ أبا إسحق وابن الصباغ، ومذهبُ جماهير المحدثين=

وقد روي عن أنس بن مالك قال: "بينا نحن جلوس مع النبي ﷺ إذ جاء رجل فقال: **يا محمد إني سائلك فمشدد عليك في المسألة فلا تجدن في نفسك، فقال: سل ما بدالك، فقال: نشدتك بربك ورب من قبلك الله أرسلك إلى الناس كلهم؟ قال: اللهم نعم** . . . " الخبر إلى آخره [(١)].

واحتجَّ شيخُ الصنعة أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري بهذا الحديث في كتاب العلم من الجامع الصحيح في باب العرض على المحدث[(٢)]، وهو دالٌّ على ما قلناه من قبل أنه إذا قرأ عليه فاعترف به يكون تحديثاً له وإخباراً، ويصير كأنه سمع منه.

وقد قال كثير من المحدثين: إنَّ العرض على الراوي سماع.

قالوا: وصورةُ العرض: أن يكون الراوي حافظاً متقناً فيقدِّم المستفيد إليه جزءاً من حديثه أو أكثر من ذلك، فيناولُه ويتأمل الراوي حديثه، فإذا عرفَ أنه من حديثه قال للمستفيد: قد وقفتُ على ما ناولْتَنيه وعرفتُ الأحاديثَ كلها، وهي رواياتي عن شيوخي، فحدِّث بها عني، فيجوز أن يحدِّث بها عنه، ويُنزَّلُ هذا منزلة السماع.

وقد قال بهذا عكرمة والزهري، وربيعة، ويحيى بن سعيد الأنصاري، وهشام بن عروة، ومالك، وعبد العزيز الدراوردي في جماعة آخرين، هؤلاء من أهل المدينة.

ومن أهل مكة: مجاهد بن جبر، وأبو الزبير محمد بن مسلم، ونافع بن عمر الجمحي، وسفيان بن عيينة، ومسلم بن خالد الزنجي في جماعة.

ومن أهل الكوفة: علقمة، والشعبي، وأبو بردة بن أبي موسى، والنخعي، وحبيب

=والفقهاء: أن سكوت الشيخ نازلٌ منزلة تصريحه بتصديق القارئ، اكتفاءً بالقرائن والظاهر، وقد جعل ابن دقيق العيد هذا المذهب لائقاً بمذهب مالك، وجعل اشتراط الإقرار لائقاً بمذهب الشافعي لتردد السكوت بين الإقرار وعدمه. (المقدمة ص ١٤٢، البحر ٤/ ٣٨٩).

(١) رواه البخاري (٦٣) ومسلم (١٢) من حديث أنس رضي الله عنه.

(٢) انظر الفتح ١/ ١٥٠، وإنما ردَّ البخاري بذلك على بعض المتشددين من أهل العراق، قالوا: إن القراءة على الشيخ لا تجزئ، وبالغ بعض المدنيين في مخالفتهم، فقالوا: القراءة على الشيخ أرفع من السماع، والمشهور الذي عليه الجمهور: إن السماع أرفع، كما ذكر الحافظ.

ابن أبي ثابت، ومنصور بن المعتمر، وإسرائيل، وزهير بن معاوية في جماعة.

ومن أهل البصرة: قتادة، وأبو العالية، وحميد الطويل، وداود بن أبي هند وكَهمس، وسعيد بن أبي عروبة، وجرير بن حازم في آخرين.

ومن أهل الشام ومصر أيضاً: جماعة، وكل أصحاب مالك ذهبوا إلى هذا، منهم: عبد الرحمن بن القاسم، وأشهب بن عبد العزيز، وعبد الله بن وهب، وعبد الله ابن عبد الحكم.

وقال ابن أبي أويس: سُئل مالك عن حديثه أسماع هو أم عرض؟ [فقال: منه سماع ومنه عرض]، وليس العرضُ عندنا بأدنى من السماع.

وقال مطرِّف بن عبد الله: صحبتُ مالكاً سبع عشرة سنة فما رأيته قرأ الموطأ على أحد، وسمعته يأبى أشدَّ الإباء على من يقول لا يجزئه إلا السماع، ويقول: كيف لا يجزئك هذا في الحديث، ويجزئك في القرآن؟[1]

وأنا أقول: لا أدري ما هذا الذي قاله مالك في القرآن! وكيف يكون العرض – على ما قلناه في التحديث- للقرآن ؟ وإنما المعروف في القرآن هو القراءة ![2].

واعلم أن فقهاء الإسلام الذين أفتوا في الحلال والحرام لم يروا العرض سماعاً واختلفوا في القراءة على المحدِّث هل هي إخبارٌ أم لا ؟

فقال الشافعي المطلبي بالحجاز، والأوزاعي بالشام، والبويطي، والمزني بمصر، [والثوري]، وأبو حنيفة، وأحمد بن حنبل –رحمة الله عليهم أجمعين- بالعراق، وعبد الله بن المبارك، وإسحاق الحنظلي، ويحيى بن يحيى بالمشرق: إنه لا يكون العرض

---

(١) معرفة علوم الحديث ص ٢٥٦-٢٥٩.

(٢) الحق:أن الحاكم قد خلط خلطاً عجيباً، مما أوقع أبا المظفر رحمه الله في هذا الاعتراض على مالك.
وبيان ذلك: أن الحاكم استشهَد بكلام مالك الآنف على صحة المناولة، في حين أن كلام مالك هو في عرض القراءة لا المناولة، وكلاهما يُسمى عرضاً، فاحتج مالك على جواز القراءة على الشيخ في الحديث بجواز القراءة على الشيخ في القرآن، وهو أرفع رتبة من الحديث.
وقد نبه على ذلك ابن الصلاح، فقال: في كلامه بعض التخليط، من حيث كونه خلط بعض ما ورد في عرض القراءة بما ورد في عرض المناولة، وساق الجميع مساقاً واحداً. (المقدمة ص ١٦٧).

سماعاً، وأما القراءة على المحدث فهي إخبار عند هؤلاء الأئمة.

والحجة لهم في ذلك: قوله ﷺ **"نضر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها حتى يؤديها إلى من لم يسمعها"**[(١)]، وقال عليه السلام: **"تسمعون ويُسمع منكم"**[(٢)] فلما ندبَ النبي ﷺ إلى سماع قوله وحفظه وأدائه كما سمعه؛ دلَّ أن مجردَ العرض على ما ذكروا لا يكون سماعاً [(٣)].

والذي عليه أكثر مشايخ الحديث أن يقول فيما يأخذ عن المحدث لفظاً ليس معه أحد: حدثني فلان.

وما يأخذه من المحدث لفظاً مع غيره [يقول]: حدثنا فلان.

وما قرأ على المحدث بنفسه يقول: أخبرني فلان.

وما قُرئ على المحدث وهو حاضرٌ يقول: أخبرنا فلان.

وما عرض على المحدث وأجاز له روايته شفاهاً يقول: أنبأني فلان.

وما كتب إليه المحدث من مدينة ولم يشافهه بالإجازة يقول: كتب إليَّ فلان[(٤)].

وقد قال الشافعي: لا تجوز الرواية بالإجازة [(٥)].

---

(١) سبق تخريجه ص٤٩٣.
(٢) رواه أبو داود (٣٦٥٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنه بإسناد صحيح.
(٣) كلام الحاكم هنا إنما هو في المناولة، وثمرته: هل يقتصر في الرواية على قوله : حدثني أو أخبرني، أم يجب عليه التصريح بالمناولة؟ اختار ابن الصلاح الثاني، وعزاه لعمل الجمهور واختيار أهل التحري والورع (المقدمة ص ١٧٠).
(٤) معرفة علوم الحديث ص ٢٥٩-٢٦٠.
(٥) ذكر ابن الصلاح أن هذه إحدى الروايتين عن الشافعي، وقد حمل الخطيب رواية المنع على كراهة الاتكال على الإجازة بدل السماع، لأنه قد حُفظ عنه الإجازة لبعض أصحابه ما لم يسمعه من كتبه، وقد أيده الزركشي بأن تلك الرواية ليست صريحة في المنع، فلا تعارض بين الروايتين.
وقد أوضح ابن الصلاح وجه الاحتجاج بالإجازة، فقال: إذا أجاز له أن يروي عنه مروياته ، فقد أخبره بها جملة، فهو كما لو أخبره تفصيلاً، وإخباره بها غير متوقف على التصريح نطقاً كما في القراءة على الشيخ كما سبق، وإنما الغرض حصول الإفصاح والفهم، وذلك يحصل بالإجازة المفهمة.
ولابن عبد البر بيانٌ مهم في ذلك، حيث قال: فيما ذكرنا دليل على جوازها إذا كان الشيء الذي أجيز معيناً أو معلوماً محفوظاً مضبوطاً، وكان الذي تناوله عالماً بطرق هذا الشأن، وإن لم يكن ذلك=

واعلم أنه لا يجوز أن يقول [فيها][1]: أخبرنا، وحدثنا؛ لأنه إضافةُ فعلٍ من التحديث والإخبار إلى من لم يفعلْ ذلك.

ولهذا المعنى لا يجوزُ (أخبرنا) و(حدثنا)] في العرض الذي قالوه وهو المناولة، ولكن يقول: أجاز لي فلان، أو أنبأنا إجازةً أو مناولةً.

والأولى: تحرِّي الصدق في كل شيء، ومجانبةُ الكذب بما يمكنه.

فهذا جملة ما يُقال في هذا الباب، وقد ذكرتهُ بزيادة شرحٍ لخفاء ذلك على أكثر الفقهاء وغفلتهم عنه.

واعلم أن الأولى للمحدِّث أن يرويَ الخبرَ بلفظه، فإن أراد الرواية بالمعنى نُظر:

فإن كان ممن لا يعرف معنى الحديث؛ لا يجوز له ذلك؛ لأنه لا يؤمن أن يغيِّرَ الحديث.

وإن كان يعرف معنى الحديث يُنظر في ذلك:

فإن كان ذلك في خبرٍ محتمل؛ لم يَجزْ أن يؤديَ بالمعنى؛ لأنه ربما ينقل بلفظ لا يؤدي مرادَ النبي ﷺ[2].

وإن كان خبراً نصاً أو ظاهراً؛ فقد ذكرنا الكلام في نقله بالمعنى.

ويجوز أن يرويَ جميعَ الحديث، ويجوز أن يرويَ بعضَه إذا كان له غرضٌ في ذلك.

وينبغي لمن لا يحفظ الحديث أن يرويه من الكتاب، وإن كان يحفظ فالأولى أن يرويه من الكتاب.

=على ما وصفت لم يؤمن الذي يحدث الذي أجيز له عن الشيخ بما ليس من حديثه، أو ينقص من إسناده الرجل أو الرجلين من أول إسناد الديوان، أو من سائر أسانيد الأحاديث، وقد رأيت قوما وقعوا في مثل هذا (مقدمة ابن الصلاح ص ١٥٢، الكفاية ص ٣١٧، البحر ٤/ ٣٩٧ جامع بيان العلم ص ١١٥٩).

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) اللمع ص ١٦٩.

وأما إذا لم يحفظ وعنده كتابٌ فيه سماعه بخطِّه وهو يذكر سماعه للخبر، جاز أن يرويه.

وإن لم يذكر سماعه فهل يجوز أن يرويه؟ فيه وجهان:

أحدهما: يجوز، ويدل عليه قول الشافعي في **(الرسالة)**.

والوجه الثاني: أنه لا يجوز، وهو الأصح؛ لأنه لا يأمن أن يكونُ زوِّر على خطه[1].

ولا بدَّ من شيئين في الرواية من الكتاب:

أحدهما: أن يكون واثقاً بكتابه، وسواء كان ذلك بخطه أو بغير خطه.

والثاني: أن يكون ذاكراً لوقت سماعه.

فإن أخلَّ بواحد منها لم تصحَّ روايته.

وتقبل رواية المحدث فيما يعود إليه نفعه بخلاف الشهادة؛ لاشتراك الناس في السنن والديانات[2].

وإذا أسنَد الراوي حديثه إلى رجل، فدفعه المحدث عن نفسه، وقال: لا أذكره.

فعند أبي الحسن الكرخي، وهو قولُ جماعة من المتكلمين لا تُقبل رواية الراوي؛ لأنه الأصل في الرواية، فلا تُقبلُ الرواية إذا أنكرها، وهذا كشاهد الأصل إذا أنكرَ شهادة الفرع، ولأنا إنما نقبلُ بطريق حسن الظن، وإذا أنكر المرويُّ عنه فاتَ حسن الظن.

وأما على مذهب الشافعي؛ فلا يقدحُ هذا في رواية الراوي، لأنه يجوز أنه نسيَ ما رواه؛ لأن الإنسانَ قد يحدِّث الإنسانَ بحديثٍ في أمور الدنيا ثم يسهو عنه، ويُذكَّر به فلا يذكرُه إلا بعد زمان طويل، وربما لا يذكره أصلاً.

---

(١) اللمع ص ١٧٠.
(٢) أدب القاضي للماوردي ١/ ٣٩١-٣٩٤.

وقد روى ربيعة عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة خبر القضاء بالشاهد واليمين، ثم نسيه سهيل، فكان يقول: (**حدثني ربيعة عني وهو ثقة**) ولم يُنكَرْ عليه، فصار إجماعاً من السلف.

وفي الشهادة زيادةُ احتياطٍ لا توجدُ في الرواية، بدليلِ اشتراط التحملِ هناك بخلاف الرواية.

هذا إذا قال: لا أذكر، أو قال: نسيت.

فأما إذا جحد المروي عنه وكذب بالحديث؛ سقط الحديث، هكذا قاله الأصحاب.

وأقول: يجوز أن لا تسقطَ روايةُ الراوي، لأنه قال بحسب [ظنه]، وإن قال: ما رويته أصلاً، فيعارضه قول الراوي إنه سمع منه، وكلٌّ واحدٍ منهما ثقة، ويجوز أن يكون المرويُّ عنه رواه ثم نسيه، فلا تسقط رواية الراوي بعد أن يكون ثقة مع هذا التجويز (١).

ونذكر الآن مسائل الخلاف.

مسألة

اعلم أن خبر الواحد إذا ثبت؛ وجب العمل به، سواء ورد فيما تعم به البلوى أو ورد فيما لا تعم به البلوى.

---

(١) تبع أبو المظفر رحمه الله الماوردي في هذا القول، وجزم به ابن القطان والسبكي في جمع الجوامع، والأهم من ذلك أنَّ هذا قول الإمام مسلم، وقد مشى عليه في الصحيح كما ذكر الحافظ ابن حجر، وقد وجهه الشربيني بقوله: وجه هذا المختار أن الفرع عدلٌ ضابط إلى آخر شروطه، وقد تقدم أنه يجب العمل بخبره، والوجوب لا يسقط بالاحتمال، والأصل وإن كان عدلاً أيضاً، لكنه كذَّب عدلاً، وتكذيب العدل خلاف الظاهر.
فإن قلت: يلزم أن يكون الأصل كاذباً، وهو أيضاً عدل، فيكون خلاف الظاهر.
قلت: لا، بل هو الظاهر، لأنه كذب في التكذيب للفرع العدل، وقد عرفت أنه خلاف الظاهر، فيكون كذب الأصل هو الظاهر، إلا أنه لعدالته يُحمل على النسيان (فتح الباري٢/ ٣٢٦، البحر ٤/ ٣٢٣، تقرير الشربيني ٢/ ١٣٧)

وذهب عامة أصحاب أبي حنيفة[1]: إلى أن خبر الواحد إذا ورد فيما تعم به البلوى لم يجب العمل به.

وتوقفوا في خبر المتبايعين [2] لهذا المعنى، وكذلك في إيجاب قراءة الفاتحة خلف الإمام [3]، وخبر الوضوء من مس الذكر [4].

والذي تعلقوا به: هو أن ما عمَّ به البلوى يجب في الحكمة إشاعته لعموم البلوى بذلك.

ببينة: أن ما تعم به البلوى يكثر السؤال عنه، وما يكثر السؤال عنه يكثرُ بيانه، وما يكثر بيانه يكثر نقله، فحين قلَّ النقل دلَّ أنه لم يثبتْ في الأصل.

ولهذا لم نقبلْ قول الرافضة في دعواهم على علي -رضي الله عنه- في الإمامة؛ لأن فرضَ الإمامة يعمّ به بلوى الناس، فلو كان هذا النصُّ ثابتاً لنُقل نقلاً مستفيضاً، وحين لم يُنقل دلَّ أنه غير ثابت.

قالوا: ولأن الخبر الذي يفيد العلمَ لا يُقبل حتى يُنقل على طريق الاستفاضة؛ لعموم البلوى في العلم المتعلق بالخبر، كذلك الخبر الذي يوجب العمل، فإذا عمَّت البلوى به؛ لا يُقبل حتى يُنقل من طريق الاستفاضة.

وأما الدليل لنا:

هو أن الدليلَ المعتمدَ في قبول أخبار الآحاد هو إجماعُ الصحابة، وقد دلَّ هذا الدليل على قبول أخبار الآحاد أجمع، سواءٌ كان فيما تعم به البلوى أو في غير ما تعمّ به البلوى.

---

(١) وقع في الأصل: عامة أصحاب الحديث! وهو من أشنع التصحيفات!
(٢) وهو خبر خيار المجلس، وقد رواه البخاري (٢١٠٧) ومسلم (١٥٣١) من حديث ابن عمر رضي الله عنه.
(٣) رواه البخاري (٧٥٦) ومسلم (٣٩٤) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.
(٤) رواه أبو داود (١٨١) والترمذي (٨٢) والنسائي. (١٦٣) وابن ماجه (٤٧٩) من حديث بُسرة بنت صفوان رضي الله عنها وقال الترمذي : حديث حسن صحيح.

ببينة: أن الصحابة اختلفوا في الأمور العامة ثم صاروا فيها إلى أخبار الآحاد؛ وهذا مثل اختلافهم في وجوب الغسل بالتقاء الختانين، وقد صاروا في ذلك إلى خبر عائشة –رضي الله عنها–، وقد كان قبل ذلك وجوب الماء من الماء، ثم إنهم اجتمعوا عند عمر – رضي الله عنه- فأرسل عمر إلى عائشة رسولاً فانصرف الرسول فأخبرهم عنها بأن النبي ﷺ قال: "**إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل**"[1] فصدروا عن قولها، قائلينَ بذلك معتقدين له، وقد كان هذا من الأمور التي تعم بها البلوى.

وسأل عمر الناسَ عن المجوس، وأخْذِ الجزية منهم، فأخبره عبد الرحمن بن عوف – رضي الله عنهما- على ما رَوينا[2]، فأخذ بذلك، وقد كان هذا من الأمور العامة؛ لأنه حكمٌ على أمةٍ من الأمم، وجيلٍ عظيم من أجيال الناس.

وقد قال ابن عمر –رضي الله عنهما : "**كنا نخابر أربعين سنة، حتى روى لنا رافع بن خديج الخبر**"[3]، وهذا أيضاً من الأمور العامة.

وقد كان عمر –رضي الله عنه- يقول بالتفاضُل في أروش الأصابع حيناً من الدهر، حتى رُوي له أن النبي ﷺ قال في كتاب عمرو بن حزم: "**في كل أصبعٍ عشرٌ من الأبل**" فرجع عن قوله [4].

ونحقق الكلام فنقول: من لا يقبلُ خبرَ الواحد فيما تعم به البلوى مع اعتقاده أن خبرَ الواحد يوجبُ العمل؛ فإما أن لا يقبلَه لأن الشريعةَ منعت من قبوله، أو لأنه ليس في الشريعة ما يدل على قبوله، أو لأنه لو كان صحيحاً لأشاعه النبي ﷺ وبيَّن على وجهٍ متواترٍ نقلَه ليصلَ إلى من تعبدَ بموجبه على ما ذكروا من قبل، قالوا: ولو فعلَ ذلك لقويتْ دواعي الدين والعادة إلى إشاعة نقله.

---

(١) هذه القصة رواها مسلم (٣٤٩) .
(٢) سبق تخريجه ص٥١٧.
(٣) سبق تخريجه ص٢٩٩.
(٤) رواه الثوري في جامعه من طريق سعيد بن المسيب عن عمر رضي الله عنه كما في الفتح ١٢/ ٢٢٦.

وهذه الأقسامُ كلها باطلة.

أما الأول؛ فباطل؛ لأنه لو كان في الشرع نصٌّ يمنع من قبوله لوجدناه مع البحث الشديد.

فإن قالوا: أليس قد ردّ عمر خبر أبي موسى في الاستئذان، ورد أبو بكر -رضي الله عنهم- خبر المغيرة في الجدة؟ (١)

قلنا: كان ذلك نوع احتياط، وليس أنهما لو لم يأتيا براوٍ آخر لم يقبلا، وعندكم: لا يقبلُ خبر الاثنين أيضاً فيما تعم به البلوى.

وأما الثاني؛ فباطلٌ أيضاً؛ لأنا قد دلّلنا بالدلائل القطعية على قبول أخبار الآحاد من غير تفصيل وتخصيص.

وأما الثالث؛ فباطل أيضاً، وهو الحرفُ الذي ذكرناه في حجتهم؛ أنه إذا كان الحكم فيما تعم به البلوى يجب في الحكمة إشاعته.

فنقول على هذا: إنما يجب ذلك لو لزمَ المكلفين العملُ به على كل حال، فأما إذا لزمهم العمل بشرط أن يبلغهم الخبر فليس في ذلك تكليفُ ما لا طريق إليه، ولو وجب ما ذكروه فيما تعمّ به البلوى لوجبَ فيما لا تعم به البلوى أيضاً؛ لأنه وإن كانت البلوى لا تعمّ به لكنه يجوز وقوعُه لكل واحدٍ من آحاد الناس، فيجبُ في الحكمة إشاعةُ حكمهِ خوفاً من أن لا يصلَ إلى من يُبتلى به فيضيعَ فرضٌ عليه.

فإن قالوا: لا يلزم القولُ بوجوب إشاعته؛ لأنه إنما يُكلَّف المكلف ذلك الحكم بشرط وصوله إليه، وإن لم يصلْ إليه لم يكن مكلفاً.

قلنا: إن جازَ هذا في الآحاد من الناس جازَ في جماعتهم، وعلى أن وجوبَ الوتر تعم به البلوى ولم يتواتر النقل بوجوبه (٢).

---

(١) المعتمد ٢/ ١٦٨- ١٦٩.
(٢) المعتمد ٢/ ١٦٩.

قال أبو الحسن الكرخي: قد تواتر النقل بفعله.

قلنا: هذا لا يعصمكم من المناقضة؛ لأن الفعل تعم به البلوى، والوجوب أيضاً تعم به البلوى، ولم يتواتر به النقل.

جواب آخر: إن الحكم وإن عمَّ به البلوى، فليس هو بشيء وقعت واقعته في الحال لكل أحدٍ في نفسه وذاته، بل غاية ما في الباب: توهمُّ وقوعه، وإذا لم يكن إلا محضُ التوهم، فإذا وقعَ يمكنُ الوصول إلى موجب الحكم؛ لأن حكمَه وإن نقله الواحد والاثنان فالتمكنُ من الوصول إليه موجود، فيكفي ذلك؛ لأنه إذا أمكنه الوصول فليس يضيع الحكم.

وأما مسألة الإمامة؛ قلنا: وجودُ الإمام للإنسان فرضٌ على كل إنسان وواقعته في الحال؛ لأنه لابد لكل أحدٍ من إمام يرجع إليه، فلو كان النص الذي ادعوه في علي -رضي الله عنه- ثابتاً، وقد أشاعَ النبي ﷺ ذلك؛ فإنهم يدَّعون كذلك، ويقولون: إنه ﷺ أشاعَ العهد في الإمامة يوم غدير خُم، ولا يُتصور أن يشيعَ ذلك ثم يجتمعَ الجم الغفير والجماعة العظيمة على كتمانه.

وقد قالوا: إن غدير خُم لم يُعرفْ في العالم، وكيف يفعل الرسول -صلوات الله وسلامه عليه- في هذا الموضع مثل هذا الفعل، وينصبُ للناس عَلَماً يرجعون إليه ثم يشتبه على الناس موضعُ ذلك حتى لا يعرفَه أحد؟

وأما ما تعلقوا به من الخبر الموجب للعلم؛ فقد ذكرنا أنه بأيّ معنىً لا يوجب الخبر الواحد، وإذا لم يكن الخبر الواحد طريقاً إلى إفادة العلم بوجهٍ ما بالمعنى الذي بينا، وكان طريقاً لإيجاب العمل؛ سقطَ سؤالهم.

فصل

الخبر إذا صح وثبت من طريق النقل؛ وجَب الحكم به وإن كان مخالفاً لمعاني أصول سائر الأحكام.

[**وقال أصحاب أبي حنيفة**: إذا خالف خبرُ الواحد الأصولَ الثابتة لم يجب العمل به].

وقد حُكي عن مالك أن خبرَ الواحد إذا خالف القياس لا يُقبل.

وهذا القول بإطلاقه سمجٌ مستقبحٌ عظيم، وأنا أُجلُّ منزلة مالكٍ عن مثل هذا القول، وليس يُدرى ثبوت هذا منه [(١)]!

وقال أبو الحسين البصري: لا خلاف في العلة المنصوص عليها، وإنما الخلاف في العلة المستنبطة.

قال: والقياس لا يخلو؛ إما أن يكون حكمه في الأصل ثابتاً بخبر الواحد، أو بنص مقطوع به.

فإن كان الأصل ثابتاً بخبر واحد؛ فلا يجوز أن يكون القياس معارضاً لخبر الواحد، بل الأخذ بالخبر [ينبغي أن] يكون أولى على قول الكل.

وأما إذا كان الحكمُ ثابتاً في الأصل بدليلٍ مقطوعٍ به، والخبرُ المعارضُ للقياس خبرَ واحد؛ فينبغي أن يكون الناس إنما اختلفوا في هذا الموضع، وإن كان الأصوليون ذكروا الخلاف مطلقاً.

وقال في هذه الصورة التي ذكرها: فعند الشافعي أن الأخذ بالخبر أولى، وهو قول أبي الحسن الكرخي.

وقال عيسى بن أبان: إن كان راوي الخبر ضابطاً عالماً غير متساهل فيما يرويه وجبَ قبولُ خبره وترك القياس به، وإن كان الراوي بخلاف ذلك كان موضع

---

(١) أيَّد السبكي ما قاله أبو المظفر هنا بقوله: يؤيده نقل القاضي عبد الوهاب المالكي في الملخص أن متقدميهم على ما رأيناه من تقديم الخبر، فإنه يقدح في صحة المنقول عن مالك.
وقال العلامة الشنقيطي: هذا المقرر في أصول الفقه المالكي . .. لكن فروع مذهبه تقتضي خلاف هذا، وأنه يقدم خبر الواحد على القياس، كتقديمه خبر صاع التمر في المصراة على القياس الذي هو رد مثل اللبن المحلوب من المصراة، لأن القياس ضمان المثلي بمثله، وهذا هو الذي يدل عليه استقراء مذهبه. (رفع الحاجب ٢/ ٢٥٤، مذكرة أصول الفقه ص ١٤٧).

الاجتهاد، وذكر أن من الصحابة من ردَّ حديث أبـي هريـرة بالاجتهـاد، وحكـى عـن مالك ما ذكرناه[1].

وأما أبو زيد؛ فإنه قال: إذا كان الراوي فقيهاً فيجبُ قبولُ خبره الذي رواه وتـركُ القياس به بكل حال، وأما إذا كان عدلاً و [لكن] لم يكن فقيهاً مثل أبي هريرة وعمـار وجابر وأنس وأمثال هؤلاء، فإذا خالفَ القياسَ لم يجب قبولُ خبره [2].

واحتج المخالفون في هذه المسألة:

أما من قدم القياس قال: إن القياس أثبتُ من الخبر؛ لجواز الكذب والخطـأ علـى الراوي، ومثل هذا لا يوجدُ في القياس، فكان القياس مقدماً عليه.

ولأن القياس يُخصّ به عموم الكتاب، فلأن يتركَ به خبرُ الواحـد أولى؛ لأن خـبرَ الواحد أضعفُ من عموم الكتاب.

وقد قال بعضهم: إن القياسَ لا يحتمل تخصيصاً بل لا يجوزُ تخصيصه، وأما الخـبر الواحد يحتمل التخصيص، فكان غيرُ المحتمل أولى من المحتمل.

وقد قال أصحاب أبي حنيفة في تقديم الأصول على الخبر الواحد: بأن الأصول مقطوعٌ بها، [وخبر الواحد] [3] غيرُ مقطـوع بـه، فكـان الـدليلُ المقطـوعُ بـه أولى مـن الدليل المظنون.

واحتجَّ من قدم خبر الواحد على القياس بإجماع الصحابة؛ فـإنهم كـانوا يتركـون أحكامهم بالقياس إذا سمعوا الخبر الواحد.

فرُوي أن أبا بكر -رضي الله عنه- نقض حكماً حَكَم به برأيه بحديثٍ سمعـه مـن بلال [4].

---

(١) المعتمد ٢/ ١٦٣.
(٢) تقويم الأدلة ص ١٨٠.
(٣) في الأصل: والقياس! وهو سهو، فالكلام في خبر الواحد لا القياس!
(٤) لم أقف عليه.

وترك عمر رأيه في الجنين، وفي دية الأصابع بالحديث الذي نُقل له[1]، وكذلك ترك رأيه في ترك توريث المرأة من دية زوجها بالحديث الذي رواه الضحاك بن سفيان[2].

وترك ابنُ عمر رأيه في المزارعة بالحديث الذي سمعه من رافع بن خديج[3].

ونقض عمر بن عبد العزيز ما حكمَ به من ردِّ الغلة على البائع عند الردِّ بالعيب بالخبر الذي رُوي له "**إن الخراج بالضمان**" [4].

وهذا شيءٌ معروف منهم، وعن بعض المشاهير من الصحابة "**لقد كدنا نقضي برأينا وفيه خبر عن رسول الله ﷺ**"[5]!

فإن قيل: أليس أن ابن عباس قال لأبي هريرة حين روى عن النبي ﷺ "**إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً، فإنه لا يدري أين باتت يده**" [6] فقال ابن عباس: "**فما نصنع بالمهراس؟**" والمهراسُ حجر عظيم منقور كانوا يجعلون فيه الماء ويتوضؤون منه.

قلنا: قد قال له أبو هريرة: "**يا ابن أخي إذا حدثتك بالحديث فلا تضربنَّ له الأمثال**"[7] ولأن ابن عباس إنما أخبرَه عن عجزهِ عن استعمالِ الحديث لا أنه ردّ الحديث، فسقط السؤال.

---

(١) سبق تخريجه ص٥١٧.
(٢) سبق تخريجه ص٥١٧.
(٣) سبق تخريجه ص٢٩٩.
(٤) رواه الشافعي في الرسالة ص٤٤٨، ومن طريقه البيهقي ٥/ ٣٢١.
(٥) لم أقف عليه.
(٦) رواه البخاري (١٦٢) ومسلم (٢٧٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٧) وقع لأبي المظفر هنا لبس فيما أورده من السؤال والجواب، وبيان ذلك: أن سؤال المهراس الذي أورده لم يسأله ابن عباس، بل هو قيس الأشجعي كما عند أحمد ٢/ ٣٨٣ بإسناد حسن ، وفيه أجاب أبو هريرة : أعوذ بالله من شرِّك يا قيس.
أما الجواب الذي أورده أبو المظفر رحمه الله، فقد أجاب به أبو هريرة، وذلك عندما روى حديث الوضوء مما مست النار، فقال له ابن عباس : أنتوضأ من الحميم؟ فأجاب أبو هريرة بذلك كما رواه الترمذي (٧٩) وابن ماجه (٤٨٥) بإسناد حسن .

و لأن الخبرَ الواحدَ أصلُ القياس؛ فإن القياسَ الذي يعارض الخبرَ أصلُه الخبر؛ إما المتواتر أو الآحاد.

فإن قالوا: نحن إنما نقدم القياسَ على الخبر الواحد إذا كان القياس قياساً على دليلٍ قاطع.

والجواب: أن هذا التفصيلَ لم يُعرفْ من المخالف في هذه المسألة، وإنما هذا شيءٌ ذكره أبو الحسين البصري ولم يُعرفْ له متقدم.

وعلى أنا بينا أن خبرَ الواحد في العمل بمنزلة الخبر المتواتر؛ لأنه يوجبُ العمل بدليلٍ مقطوع به، فإذا كان الخبر المتواتر في العمل مقدماً على القياس فكذلك الخبر الواحد يكون كذلك أيضاً، وهذا لأن الخبرَ إذا ثبتَ يصيرُ مقتضاه كأنه سُمع من النبي ﷺ، وإذا صار كذلك لم يكن بدٌّ من تقديمه على القياس.

وهم يقولون على هذا: إنما يجري مجرى ما سُمع من النبي ﷺ في وجوب العمل وكذلك القياس.

وقد قال بعض أصحابنا: إن إثباتَ الحكم بخبرِ الواحد يستندُ إلى قول النبي ﷺ بلا واسطة، وإثباتهُ بالقياس يستندُ إلى قوله بواسطة، فكان إثباته بالخبر أولى.

وهم يقولون على هذا: إنه وإن كان لإثباتِ الحكم بالخبر هذه المزيَّة؛ فإن لإثباتِ الحكم بالقياس مزيةً أخرى؛ وهي استنادُه إلى أصل معلوم بدليلٍ قطعي.

قالوا: وكما أن العملَ بخبر الواحد يستندُ إلى أصلٍ معلوم وهو ما دل على وجوب العمل بخبر الواحد، فكذلك الحكمُ بالقياس يستندُ إلى ما دل على العمل بالقياس، وهو معلوم، وكما أن العملَ بالقياس يفتقرُ إلى الاجتهاد في الأمارة، فالحكمُ بالخبر الواحد يفتقر إلى الاجتهاد في أحوال المخبرين، فهما متساويان في هذه الجهة.

وهذا من أقوى ما يحتجُّ به المخالف، غير أن هذا الدليلَ يوجبُ التعارضَ بين خبر الواحد والقياس، وأن يكون الأمرُ في تقديم أحدهما على الآخر مردوداً إلى القياس.

والمعتمد [لنا]: هو الدليل من إجماع الصحابة، والدليل الثاني لا بأس به على حسب ما ذكرنا.

وأما قولهم: إن السهوَ والغلطَ له مدخلٌ في الخبر.

قلنا: جوازُ ذلك كجواز كون الحكم غير متعلقٍ بالأمارة في القياس، وإن كان الأغلبُ صدقَ الراوي، وتعلقَ الحكم بالأمارة.

وأما قولهم: إنه يُخص عموم الكتاب بالقياس.

قلنا: إذا خصّصنا العموم بالقياس لم نكن تاركينَ للعموم أصلاً بالقياس، وليس كذلك في مسألتنا؛ لأنه يؤدي إلى ترك الخبر أصلاً بالقياس.

وأما قولهم: إن الخبرَ محتملٌ قابلٌ للتخصيص، والقياسَ بخلاف ذلك.

قلنا: الكلامُ في خبر نصٌّ يردُ ويخالفه القياس، وفي هذه الصورة لا احتمال.

واعلم أنه قد قال بعض الأصوليين: ينبغي أن يُصار إلى الاجتهاد إذا تعارضَ الخبر الواحد والقياس على الأصول المقطوع بها.

وهذا ليس بصحيح؛ لأنا بينا أن معتمدَنا إجماعُ الصحابة، وعلى أن الترجيح للخبر بالدليل الثاني الذي قدمناه.

ويمكن أن يُقال أيضاً: إن دلالة الألفاظ لا تُستنبط من غيرها، وأما القياس فهو مستنبطٌ من الألفاظ، فكانت الألفاظ أقوى في الدلالة.

إلى هذا الموضع انتهت هذه المسألة، وهي مع مالك بن أنس ومن تابعه إن ثبت.

وأما الكلام مع أصحاب أبي حنيفة؛ فإنهم قد زعموا أن الخبر الواحد مقدَّمٌ على القياس، وقد نصّ عليه أبو حنيفة في كتاب الصوم وغيره، ولكنهم زعموا أن الخبر الواحد إذا خالف الأصول لم يُقبل، وزعموا أن خبر القرعة [1] وخبر المصراة [2]

---

(١) رواه مسلم (١٦٦٨) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.
(٢) رواه البخاري (٢١٤٨) ومسلم (١٥٢٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

خالف الأصول، وكذلك خبر الشاهد واليمين[1]، وزعموا أن خبر القهقهة[2] وخبر الوضوء بنبيذ التمر [3] خالف القياس.

وأنا نقول: نعوذ بالله من الطمع الكاذب ! وأين مخالفةُ الأصول في هذه المسائل التي قالوها؟ وهل ورَدَ أصلٌ مقطوع به في صورةِ مسألة القرعة، أو صورة مسألة المصراه، أو صورة مسألة الشاهد واليمين بخلاف مواجب الأخبار الواردة في هذه المسائل؟ وإنما غاية قولهم: أن قياسَ هذه الحادثة يقتضي أن يكون الحكم كذا؛ وهو أن يكون [الحكم] على خلاف ما وردَ به الخبر، وهل هذا إلا ردُّ الخبر بمحض القياس؟

ونقول: إن الحديثَ إذا ثبتَ صارَ أصلاً في نفسه، إلا أنه ربما لا يكونُ له من حيث المعنى نظيرٌ في سائر أصول الشرع، وعدمُ النظير لا يُبطل حكم الشيء وإنما يبطله عدم الدليل، وإنما صارت الأصولُ أصولاً لقيام الدلالة على صحتها وثبوتها، فإذا ثبت الخبرُ صار أصلاً مثل سائر الأصولُ، ولو وجبَ تركهُ بسائر الأصول لوجبَ تركُ سائرِ الأصول به، فإذا لم يلزم أحدهما لم يلزم الآخر.

وعلى أنهم قد استعملوا في مذهبهم من هذا ما أنكروه من مذهبنا؛ وهو قبولهم الخبر في الوضوء بنبيذ التمر، وفي إيجاب الوضوء بالقهقهة.

والذي قالوا: إن ذلك الخبرَ يخالف القياس وهذا يخالف الأصول= تمنٌّ باطل؛ لأن دعوى خلاف الأصول في المسائل التي ذكروها لا يصحّ إلا من حيث المعنى، وهو محضُ القياس.

والعجبُ أنه كيف صارَ القولُ واجباً بهذه الأخبار التي ذكروها؟ أعني في القهقهة، والوضوء بنبيذ التمر، وما أشبه ذلك مع ضعفِ أسانيدها، وأبطل القول

---

(١) سبق تخريجه ص٥٤٠.
(٢) رواه الدارقطني من طرق عديدة مرسلاً ومسنداً ١/ ١٦٤ وكل أسانيده لا تخلو من مقال، لذلك قال الإمام أحمد والذهبي: ليس في القهقهة حديث صحيح. (التلخيص الحبير ١/ ٣٢٧).
(٣) رواه أبو داود (٨٤) والترمذي (٨٨) وابن ماجه (٣٨٤) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، وأعلّه الترمذي بجهالة راويه أبي زيد.

بالأخبار الصحيحة في مسألة المصرّاة والشاهد واليمين والعرايا والقرعة وما أشبه ذلك، فهل هذا إلا تحكمٌ في الدين، واختيار قولٍ غيرهُ أولى بأهل العلم وذوي العقول؟

يدل على ما بينا: أن أصل الأصول وأقواها هو الكتاب، وقد بين الله تعالى ما حرّمَ من النساء وعدّده تعديداً، ثم قال: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾[1] فلم يمتنعْ علماءُ السلف والخلف من قبولِ الخبر في تحريم نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها، وإن كان الظاهر أنه يخالف الآية.

وقال تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾[2] فقبلنا نحن الخبر وكذلك أهل العراق في تحريم كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير[3].

وقبلَ عمر –رضي الله عنه– حديث حمل بن مالك بن النابغة في الجنين وقضى به، وقال: **"لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره"**، فقبلَ الحديث وإن كان مخالفاً لما عقلَه من معاني الأصول، وذلك المعنى في الأصول هو أن النبي ﷺ أوجب في النفس مائة من الإبل[4]، فلا يعدو الجنينُ أن يكون حياً فيكون فيه مائة من الإبل، أو يكون ميتاً فلا يكون فيه شيء، إلا أنه لما بلغه الخبر عن رسول الله ﷺ رآه أصلاً في نفسه فقبله ولم يضربْ به سائر الأصول.

وقَبِلَ أيضاً خبرَ الضحاك بن سفيان الكلابي في توريث المرأة من دية زوجها، وقد كان يرى خلاف ذلك تمسكاً بظاهر القرآن؛ وذلك لأن قوله تعالى ﴿وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾[5] ظاهرُه يقتضي أنها إنما ترثُ مما كان يملكه الزوج، والزوج لم

---

(١) سورة النساء: ٢٤.
(٢) سورة الأنعام: ١٤٥.
(٣) رواه مسلم (١٩٣٤) من حديث ابن عباس رضي الله عنه.
(٤) رواه أبو داود (٤٥٠٦) والترمذي (١٣٨٧) وابن ماجه (٢٦٢٦) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وقال الترمذي : حديث حسن غريب.
(٥) سورة النساء: ١٢.

يملك الدية قط؛ لأنها وجبت بموته، وهذه دلائلُ بينةٌ على خلاف ما قالوه.

وقد ذكر أبو زيد في أصوله أقسام الرواة الذين تقبل روايتهم ويحكي على ما ذكروه وقال: هم أربعة أقسام: أما المشهورون؛ فنحو الخلفاء الراشدين والعبادلة، وأما المجهولون؛ فنحو معقل بن يسار، وسلمة بن المحبق، ووابصة بن معبد، وسائر الأعراب الذين لم يعرفوا إلا بما روَوْا.

ثم الخبر المشهور حجةٌ ما لم يخالف القياس الصحيح، فإذا خالف نُظر: فإن كان الراوي من أهل الفقه والرأي والاجتهاد رُدَّ القياس بخبره، وإن لم يكن من أهل الفقه والرأي رُدَّ خبره بالقياس.

أما الأول؛ فلأن الخبرَ أولى في الجملة من القياس؛ لأن الخبرَ في الأصل حجةٌ يقيناً، وإنما وقعَ الإشكال في نقل الناقل، والرأيُ في أصله إشكالٌ في حق الإصابة.

ولأن شبهة الرأي من حيث إنه لعلّه لم يبلغْ حيث كان الحق، وشبهةُ الرواية من حيث قصْدُ الكذب، أو اعتراضُ النسيان، فيكون لا محالة تعارض، فكان دون الأول.

قال: وقد اشتهر من الصحابة ترك الرأي بالخبر، وذكرَ بعض ما ذكرنا.

قال: وأما الراوي الذي ليس من أهل الفقه، فذكر أنه قد ثبت ثبوتاً ظاهراً الردُّ على أبي هريرة بالقياس، وكان هو من المشهورين المعدَّلين، إلا أنه لم يكن فقيهاً؛ روى أبو هريرة الوضوء مما مسته النار، فقال ابن عباس: ألسنا نتوضأ بالحميم؟ فرد بالقياس ولم يستعمل السنة.

وقال: أبو هريرة وإن كان قال: "**يا ابن أخ إذا رويت لك الحديث فلا تضرب له الأمثال**"، فهو لا يكون في مقابلة ابن عباس –رضي الله عنهم– وقد كان عمر رضي الله عنه يستشيره في أحكام الحوادث، وكان يقول له: "**غص يا غواص**"، وكان يقول: "**شنشنة أعرفها من أخزم**" وهذا مثلٌ تمثل به العرب تشبّه الولد بوالده.

[قال]: وروى أبو هريرة "**إن ولد الزنا شر الثلاثة**" [1] فقرأت عائشة ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [2] وقالت عائشة -رضي الله عنها- فيه: "**ألا تعجبون من هذا وكثرة حديثه عن النبي ﷺ[3]؟ كان النبي ﷺ يحدث حديثاً لو عدَّ عادٌّ لأحصاه**"[4].

وقال إبراهيم النخعي: كانوا يأخذون من حديث أبي هريرة ويدَعون.

قال: فدل ما قلناه أن العدلَ تردُّ روايته بالقياس إذا لم يكن فقيهاً؛ لأن أبا هريرة ما كان يشكل على أحدٍ عدالتُه وكثرةُ صحبته، ومع ذلك رُدَّ حديثه بالقياس؛ لأنه لم يكن من أهل الاجتهاد.

ووجهُ ذلك: أنهم كانوا يستجيزون نقلَ الحديث بالمعنى، فلما ظهرَ ذلك منهم احتمَل كل حديثٍ أن يكون الراوي نقل بما فقه من المعنى، فإذا لم يكن فقيهاً صارَ متهماً بالغلط لمَّا خالف معنى لفظه القياسَ الصحيح، فالتحق برواية الصبي والمغفل فيُرد، وأما إذا كان الراوي فقيهاً لم يتهم، وعُلم أنه ما نقلَ ما يخالف القياس إلا عن معرفةٍ صحيحة، وهذا لأنه عالمٌ بالرأي وطريقه، فلا يُظن به تركه إلا بنصٍّ محكم.

قال: ولهذا ردّ علماؤنا حديثَ المصراة وحديثَ العرايا؛ لأنه لم يرْوِهما فقيه.

وإذا ثبت ما قلناه في رواية أبي هريرة؛ فمن لم يبلغْه في المنزلة شهرةً وصحبة أولى بما قلنا، إلا أن يكون حديثاً عملَ به السلف وقد كانوا أهلَ فقهٍ وتقوى، فيدل قبولهم الخبر على علمهم بصحته من طريقٍ آخر.

قال: وأما المجهول من الصحابة -رضي الله عنهم أجمعين- ؛ فخبره حجةٌ إن عمل به السلف، وكذلك إن سكتوا عن الرد وقد ظهر ذلك الخبرُ فيما بينهم، وأما قبل

---

(١) رواه أبو داود (٣٩٦٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه بإسناد صحيح، وجاء مفسرا عند البيهقي ١٠/ ٥٨ (إذا عمل بعمل أبويه) وضعفه.

(٢) سورة الأنعام: ١٦٤.

(٣) إنكار عائشة رواه الحاكم ٢/ ٢١٥ وصححه على شرط مسلم، وفيه قول عائشة : كان رجل من المنافقين يؤذي رسول الله ﷺ ، فقال: من يعذرني من فلان؟ قيل ، يا رسول الله مع ما به ولد زنا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: شر الثلاثة .

(٤) هذا المقطع رواه أبو داود (٣٦٥٤) وأصله عند البخاري (٣٥٦٨) ومسلم (٢٤٩٣).

الظهور فيُعمل به إن وافق القياس، ولا يُعمل به إن خالف القياس؛ لأنه في الرتبة دون أبي هريرة بكثير.

قال: يحتمل أن يُقال: إن خبرَ المشهور الذي ليس بفقيه حجةٌ ما لم يخالف القياس؛ وخبرَ المجهول مردودٌ ما لم يُؤيد بالقياس؛ ليقع الفرق بين الذي ظهرت عدالته والذي لم تظهر، ليكون رد العدل بعارض تهمة، وقبول قول غير العدل بعارض دليل، وذكر قول عمر –رضي الله عنه– في خبر فاطمة بنت قيس [1].

ذكرتُ ما قاله في هذا الفصل على اختصار، وتركتُ بعض قوله، وهذا الرجلُ قد بنى كلامه في هذا الفصل على التصرفِ في الصحابة، والإيهام ببعض الطعن على طائفةٍ منهم؛ رمى بعضهم بعدم العدالة، ووسمَ طائفةً منهم بكونهم مجهولين.

وهذا الذي قاله جرأةٌ عظيمة! ولا أدري كيف وقع الإغضاءُ عنه والمدامجةُ[2] في حقه في بلاد أهل السنة! وجميعُ الصحابة قد عدَّلهم الله تعالى في آي كثيرة من كتابه؛ فقال تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾[3] والمراد من الذين اتبعوهم بإحسان: هم مسلمةُ الفتح ومن أسلم من أهل البوادي والأعراب، وقال تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ﴾[4]، الآية، وقال تعالى ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾[5] الآية، وكذلك وردت أخبارٌ كثيرة في فضل الصحابة، وقال ﷺ: **"لا تذكروا أصحابي إلا بخير فلو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه"**[6]، والروايات في جنس هذا تكثر.

---

(١) تقويم الأدلة ١٨٠- ١٨٣.
(٢) دمج دموجاً: دخل في الشيء واستحكم فيه، والتدامج: التعاون.(قاموس)
(٣) سورة التوبة: ١٠٠.
(٤) سورة الفتح: ٢٩.
(٥) سورة الفتح ١٨.
(٦) رواه البخاري (٣٦٧٣) ومسلم (٢٥٤١) من حديث أبي سعيد بلفظ (لا تسبوا أصحابي) وهو عند مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنهما.

وأما أبو هريرة- رضي الله عنه - ؛ فقد كان من المهاجرين من علية أصحاب رسول الله ﷺ وفضائلُه كثيرة، وحسبُ السامع ما صحَّ عَن رسول الله ﷺ أنه قال: **"اللهم حبب عُبيدك أبا هريرة إلى عبادك المؤمنين"**[1] وقد كان دعا له بالحفظ فاستجاب الله تعالى فيه ذلك حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه، وقال إسحاق الحنظلي:(ثبت عندنا في الأحكام ثلاثة آلاف حديث روى أبو هريرة – رضي الله عنه- منها ألفاً وخمسمائة) ، وقال البخاري: (روى عنه سبعمائة من أولاد المهاجرين والأنصار)، وقد روى جماعةٌ من الصحابة –رضي الله عنهم- عنه،وقد كان ابن عباس –رضي الله عنهما- أخذَ الحديث عنه وعن أمثاله؛ لأنه كان صبياً في عهد النبي ﷺ.

وخبرُ الوضوء مما مست النار منسوخ، وقول ابن عباس ما قاله كان من طريق تبينه أنه منسوخ.

وأما عائشة –رضي الله عنها- فإنها كانت تُنكر عليه سرده الحديث سرداً، وما كانت تتهمه بالكذب، ومعاذ الله أن نظن ذلك بأحدٍ من أصحاب رسول الله ﷺ! وقد كان الزبير وجماعة ينكرون كثرة الرواية عن النبي ﷺ مخافة السهو والغلط، وقد ورد أن عمر –رضي الله عنه- حبسَ ابنَ مسعود وجماعة لتكثيرهم الرواية عن النبي ﷺ، وقيل: إنه طُعن وتُوفي وهم في حبسه ثم أُطلقوا.

وقولهم: إن أبا هريرة –رضي الله عنه- لم يكن فقيهاً.

قلنا: لا، بل كان فقيهاً، ولم يعدمْ شيئاً من آلات الاجتهاد، وقد كان يفتي في زمان الصحابة –رضي الله عنهم- وما كان يفتي في ذلك الزمان إلا فقيهٌ مجتهد، وعلى أنه إن لم يكن من المعروفين بالفقه فقد كان معروفاً بالضبط والحفظ والتقوى، ولم يقلْ أحدٌ من الأئمة إن الفقهَ في الراوي شرطٌ لقبول روايته[2].

---

(١) رواه مسلم (٢٤٩١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) وقد خالف كثير من الحنفية أبا زيد في قوله بأن أبا هريرة لم يكن فقيهاً، كالبزدوي، وقال صاحب الفواتح: إن أبا هريرة فقيه مجتهد لا شك في فقاهته، فإنه كان يفتي في زمان النبي صلى الله عليه وسلم وبعده، وكان يعارض قول ابن عباس وفتواه. (فواتح ٢/ ١٤٦).

ببينة: أنه لما لم يُشرطْ في الشهادة مع أن الاحتياطَ فيها أكثرُ والاستقصاء فيها أشد، فكيف يعتبر في الرواية وقد جرى فيها من المساهلة ما لم يجرِ في الشهادة؟

وقولهم: إنهم كانوا ينقلون بالمعنى.

قلنا: وكيف يخفى معنى الحديث على مثل أبي هريرة ودونه؟ وقد كانت الأخبارُ جاءت بلسانهم التي عرفوها وَمرنوا عليها، فعلْمُه باللسان يمنع من اشتباه المعنى، وعدالته وتقواه دافع لتهمة المزيد والنقصان عليه.

وإن قال: يجوز أن يغلط، فهذا الجواز موجودٌ في الفقيه وغير الفقيه، وموجودٌ في الشهادات، ومع ذلك لم يُلتفت إليه، فدل ما ذكرناه أن ما قاله هذا الرجل باطل.

وعندي أن من قال: إن خبرَ الواحد على الجملة لا يقدَّمُ على القياس أعذر ممن قال مثل هذه المقالة التي مرجعُها إلى التصرف في الصحابة وتطريقِ الناس للطعن عليهم وللغمز فيهم، ونسأل الله تعالى العصمة من مثل هذه المقالة الوحشة.

والعجب أنه يذكر في أبي هريرة -رضي الله عنه- ما يذكر وقد نصّ صاحبهم أنه ترك القياس فيما إذا أفطر ناسياً للخبر!وراوي ذلك الخبر أبو هريرة-رضي الله عنه-، فقد خالف صاحبَه والذي يعتني كل هذا الاعتناء للذب عن مذهبه.

وأما حديث عمر -رضي الله عنه- في فاطمة بنت قيس؛ فالمراد بذلك في السكنى، وقد ذكرنا في الخلافيات للفروع، والله أعلم.

مسألة

لا يجبُ عرض الخبر على الكتاب، ولا حاجة بالخبر إلى إجازة الكتاب.

وذهب جماعةٌ من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يجب عرضه على الكتاب، فإن لم يكن في الكتاب ما يدل على خلافه قبِل وإلا فيردّ وذهب إلى هذا كثير من المتكلمين.

وقال أبو زيد في أصوله: خبر الواحد ينتقد من وجوه أربعة: العرض على كتاب الله، ورواجه بموافقته، وزيافته بمخالفته.

ثم على السنة الثابتة عن رسول الله ﷺ وهي السنة التي تثبت بطريق الاستفاضة، ثم العرض على الحادثة؛ فإن كانت الحادثةُ مشهورةً لعموم البلوى بها والخبر شاذاً كان ذلك زيافةً فيه، وكذلك إن كان حكمُ الحادثة مما اختلف فيه السلف اختلافاً ظاهراً ولم ينقل عنهم المحاجّة بالحديث؛ كان عدم الحجاج زيافةً فيه.

وقال: أما الأول؛ فلما رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: "**كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرطٍ**"(١) أي: كان حكمه بخلاف ما في كتاب الله عز وجل، وروي عن النبي ﷺ أنه قال: "**إذا رُوي لكم مني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه**"(٢).

ولأن كتاب الله تعالى ثابتٌ يقيناً وخبر الواحد ثابتٌ ثبوتاً فيه شبهة، فكان ردُّ ما فيه شبهة باليقين أولى من رد اليقين به.

قال: وسواء عندنا خالفَ الخبرُ من الكتاب أصلَه أو عمومه أو ظاهرَه بأن حملَه على المجاز، وهذا لأن العام عندنا يوجبُ العلم بعمومه يقيناً كالخاص، ولأن متنَ العام من كتاب الله تعالى ثابتٌ يقيناً، ومتنَ خبر الواحد فيه شبهة.

[قال]: وإن كان معنى المتن لا شبهة فيه -يعني الخبر الواحد- وفي متن الكتاب شبهة لاحتماله الخصوص، فكان [ترجيح](٣) متنِ الكتاب بقوة ثبوتهِ أولى من ترجيح معنى خبر الواحد بقوة ثبوته؛ لأن المتنَ قالبُ المعنى وقوامه، فيجب طلب الترجيح

---

(١) رواه البخاري (٤٥٦) ومسلم (١٥٠٤) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) رواه الطبراني في الكبير من حديث ثوبان، وفيه يزيد بن ربيعة، وهو متروك منكر الحديث، ونحوه عند الطبراني أيضاً من حديث ابن عمر وفيه أبو حاضر عبد الملك بن عبد ربه، منكر الحديث. وقال ابن معين: وضعته الزنادقة،كما سيأتي لأبي المظفر رحمه الله في نقده، وقال الشافعي: ما روى هذا أحد يثبت حديثه في شيء صغر ولا كبُر. وقال الشوكاني: على أن في هذا الحديث الموضوع نفسه ما يدل على رده، لأنا إذا عرضناه على كتاب الله عز وجل خالفناه، ففي كتاب الله عز وجل{**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**}. وقال ابن عبد البر : هذه الألفاظ لا تصح عنه ﷺ عند أهل العلم بصحيح النقل وسقيمه (مجمع الزوائد ١/ ١٧٥، الرسالة ص ٢٢٥، الفوائد المجموعة ص ٩٢٠، جامع بيان العلم ص ١١٩١).

(٣) زيادة من التقويم.

من قبله أولاً ثم إذا استويا فمن جهة المعنى [1].

وجهُ قولهم في هذا: أن خبرَ الواحد يقتضي الظن، وعموم الكتاب يقتضي القطع، ولا يجوز العدول عما يقتضي القطع إلى ما يقتضي الظن.

واستدلوا أيضاً بالنسخ؛ فإنه لا يجوزُ نسخ الكتاب بخبر الواحد، كذلك تخصيصه أيضاً لا يجوز؛ لأن كلَّ واحدٍ منهما عدولٌ إلى مظنونٍ غيرِ معلوم، وكذلك السنة الثابتة بالتواتر والاستفاضة أو الإجماع؛ لأن هذه الأشياء في إفادة العلم بمنزلة الكتاب.

قال أبو زيد: ففي هذا الانتقاد علمٌ كثير، وصيانةٌ للدين بليغة، فأكثر الأهواء والبدع كانت من قبل العمل بخبر الواحد وقبولهِ اعتقاداً وعملاً بلا عرضٍ له على الكتاب والسنة الثابتة، ثم تأويلُ الكتاب لموافقة خبر الواحد، وجعل المتبوع تبعاً، وبناء الدين على ما لا يوجب العلم يقيناً، فيصيرُ الأساس علماً بشبهة فلا يزداد به إلا بدعة، وكان هذا الضررُ بالدين أعظمَ من ضرر من لم يقبل خبر الواحد؛ لأن هذا الرجل إنما ردّ خبر الواحد بشبهة الكذب، وتمسكٍ بقياس أو استصحاب حال، وأما هذا الآخر جعل خبر الواحد أصلاً، وعرض كتاب الله عليه، وبنى دينه على ما لا علم له به يقيناً.

فكان القولُ الوسطُ العدلُ أن يُجعل كتاب الله تعالى أصلاً فهو الثابت يقيناً، وخبرُ الواحد مرتباً عليه يُعمل به على موافقته ويُردّ إذا خالفه، ثم القياس بعده مرتباً عليه يعمل به على موافقته ويُصار إليه إذا لم يوجد في الكتاب والسنة ذلك الحكم الثابت بالقياس على خلافه، فأما إذا وجد في الكتاب أو السنة على خلافه فيردّ [2].

وضرَب أمثلة لهذا الذي ادعاه؛ منها: القضاء بشاهد ويمين، ومنها: مسألة الرطب بالتمر؛ فإن الخبر في الأول ورد مخالفاً لكتاب الله تعالى، والخبر الثاني ورد مخالفاً للسنة المتواترة؛ وهو قوله عليه السلام "**التمر بالتمر مثلاً بمثل والفضل ربا**" [3].

---

(١) تقويم الأدلة ص ١٩٦- ١٩٧.
(٢) تقويم الأدلة ص ١٩٧.
(٣) رواه البزار والطبراني في الكبير، ورجال البزار رجال الصحيح، إلا أنه من رواية سعيد بن=

وذكر في المسألة الأولى كلامهم المعروف في مسألة الشاهد واليمين، وذكر في مسألة بيع الرطب بالتمر حرفاً زائداً، وقال: قوله " **مثلاً بمثل**" للإباحة، وقوله "**والفضل ربا**" إشارة إلى فضل يضاد المماثلة المذكورة لا محالة وعليه الإجماع، وخبر الرطب بالتمر جعَل الربا فضلاً لتوّهم حدوثهِ بمعنيً طارئ وهو الجفاف، وهذا الفضل لا يضاد المماثلة المبيحة في الأصل؛ لأن المماثلةَ المبيحة في الأصل هي المماثلة عند العقد، وهذا الحديث يقتضي تحريمَ البيع مع قيام المماثلة، فيكون التحريمُ مع المماثلة خلافاً للخبر، ولأنه يقتضي ضم مماثلةٍ أخرى إلى المماثلة التي اقتضاها الخبر الأول، فيكون إثبات زيادة مماثلة فيقتضي النسخ، وذكر خبر فاطمة بنت قيس وقول عمر – رضي الله عنه- في ذلك.

وذكر في الحادثة التي تعم بها البلوى ما ذكرنا من قبل؛ قال: ولهذا لا يُقبل قول الواحد في رؤية هلال رمضان إذا كانت السماء مصحية؛ لأن الناس لما شاركوه في النظر والمنظر والأعين؛ كان اختصاصُ الواحد بالرؤية خارجاً عن العادة، فأوجب تهمةً في خبره، كذلك في الحادثة التي تعم بها البلوى، فقد وقعت الحاجةُ العامة إلى معرفة حكمها، وما كانوا يعملون بالرأي مع النص، وكانت عنايتهم في طلب الحجة أشدَّ من عنايتنا، فلو كان النص ثابتاً لاشتهر لديهم مثل اشتهار الحادثة وحكمها، فلما لم يشتهرْ أوجبَ تفردُ الواحد بالرؤية تهمة، وذكر على هذا خبر الوضوء من مس الذكر[1]، ومن حمل الجنازة[2]، وخبر الوضوء مما مست النار[3].

قال: وكذلك الحادثة التي ظهر فيها الخلاف بين السلف ولم تجرِ المحاجَّة بالخبر، فيدل إعراضهم عن المحاجة بالخبر على عدم ثبوته؛ فإنه لو كان ثابتاً لما حل الإعراض عن المحاجة به ، ولو وقعت المحاجة به لظهرَ ولنُقل الرجوع عن المخالفة إليه كما هو

=المسيب عن بلال رضي الله عنه، ولم يسمع سعيد من بلال (مجمع الزوائد ٤/ ١١٦).
(١) سبق تخريجه ص٥٤٩.
(٢) رواه أبو داود (٣١٦٢) والترمذي (٩٩٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وقال الترمذي: حديث حسن.
(٣) رواه مسلم(٣٥١-٣٥٣) من حديث زيد بن ثابت وأبي هريرة وعائشة رضي الله عنهم.

عادة المتدينين، فلما لم تظهر المحاجة بالخبر دلَّ أن الخبرَ غيرُ ثابت.

وبيان هذا: في اختلاف الصحابة –رضي الله عنهم– في زكاة مال الصبي، ورواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال: "**ابتغوا في أموال اليتامى خيراً كيلا تأكله الصدقة**"[1]، فإنه لم يُروَ عنهم المحاجة بهذا الخبر، فدل أنه غير ثابت.

وكذلك اختلاف الصحابة في عدد الطلاق أنه بالرجال أو بالنساء، ورويتم أنه عليه السلام قال: "**الطلاق بالرجال**"[2]، ولم تجرِ به محاجة، فثبت أنه مخترع موضوع[3].

هذا آخر ما ذكره أبو زيد وسمى هذا الباب (باب الانتقاد للخبر الواحد)!

وأما الدليل على صحة ما ذكرنا من أن الخبر إذا ثبت لا يجب عرضه على الكتاب لقبوله، وأن تخصيص عموم الكتاب به جائز؛ نقول:

قد قال الله تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤ ﴾[4] فأخبر الله تعالى أن مصدر الخبر عن الوحي، كما أن مصدر الكتاب عن الوحي.

وقال تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾[5] وقال تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ ﴾[6] فأمر باتباع سنن الرسول كما أمر باتباع آي الكتاب، وإذا كان كذلك وجبَ قبولُ ما ثبت عنه، ولم يجز التوقفُ فيه إلى أن يُعرض على الكتاب، وهذا لأنه حجةٌ في نفسه، فلا يجب عرضه على حجةٍ أخرى حتى يوافقها أو

---

(١) رواه الترمذي (٦٤١) من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه، وقال: في إسناده مقال، لأن المثنى بن الصباح يضعف في الحديث.
قلت: هو مجمع على ضعفه ، وإنما صح الحديث موقوفاً على عمر، كما رواه البيهقي ٤/ ١٠٧، وقال: هذا إسناد صحيح.
(٢) رواه الطبراني موقوفاً من قول ابن مسعود، ورجال أحد الإسنادين رجال الصحيح (مجمع ٤/ ٣٤٠).
وهو عند البيهقي ٧/ ٣٦٩ موقوفاً على عثمان وزيد بن ثابت وابن عباس.
(٣) تقويم الأدلة ص ١٩٨ – ٢٠٠.
(٤) سورة النجم: ٣-٤.
(٥) سورة الحشر: ٧.
(٦) سورة المائدة: ٩٢.

يخالفَها.

وقد قال الشافعي -رحمه الله- : لا يجب عرضه على الكتاب؛ لأنه لا تتكامل شرائطه إلا وهو غير مخالف للكتاب.

فإن قالوا: فما قولكم إذا خالف؟

قلنا: أنتم تتوهمون أنه مخالفٌ ولا مخالفة، وقد ضربتم أمثلة، وفي تلك المسائل لا مخالفةَ بين الكتاب والسنة، وقد أجبنا عما قالوا في مسائل الخلافيات للفروع.

وخبر القضاء بالشاهد واليمين لا يمسُّه الكتاب، ولا هو يمسُّ الكتاب، وكل واحدٍ منهما في شيء آخر دون صاحبه.

وكذلك خبر سعد بن أبي وقاص في بيع الرطب بالتمر؛ لا يخالفُ الخبرَ المشهورَ الواردَ في الربا؛ لأن هذا الخبر الخاصَّ يدل على اعتبار المماثلة في هذا الموضع الخاصِّ حالة الجفاف لأنها أعدل الحالين، وإذا بنينا المماثلة على حال الجفاف تبين عدم المماثلة عند العقد، وقد قررنا في كتاب (**الاصطلام**) ذلك.

وأما الخبر الذي يروون من الأمر بعرض السنة على الكتاب، فهو خبرٌ رواه يزيد ابن ربيعة عن أبي الأشعث عن ثوبان، ويزيد بن ربيعة مجهول، ولا يُعرف له سماع من أبي الأشعث، وإنما يروي أبو الأشعث عن أبي أسماء الرحبي عن ثوبان، فالحديث منقطع، وفيه رجلٌ مجهول.

وحكى الساجي عن يحيى بن معين أنه قال: هذا حديث باطل وضعته الزنادقة.

ويحيى بن معين أبو زكريا هو عَلَم هذه الأمة في علم الحديث وتزكية الرواة، وهو الطود المنيع، وهو الذي كان ينفي الكذب عن رسول الله ﷺ، وحين توفي بالمدينة وحُمل على نعش النبي ﷺ كان رجلٌ يمشي قدام الجنازة ويقول: (هذا الذي [كان] ينفي الكذب عن رسول الله ﷺ ويحفظ سنته وأخباره).

والعجب من هذا الرجل أنه جعل هذا الباب باب نقد الأحاديث! ومتى سُلم له

ولأمثاله نقد الأحاديث ؟ وإنما نقد الحديث لمن يعرف الرجالَ وأحوالَ الرواة، ويقفُ على كل واحدٍ منهم حتى لا يشذَّ عنه شيء من أحواله التي يحتاج إليها، ويعرف زمانه وتاريخ حياته ووفاته، ومن روى عنه، ومن روى هو عنه، ومن صحبَ من الشيوخ وأدركهم، ثم يعرف تقواه، وتورُّعه في نفسه، وضبطَه لما يرويه، وتيقظَه في رواياته، وهذه صنعةٌ كبيرة وفنٌّ عظيم من العلم، وقد قال النبي ﷺ: **"لا تنازعوا الأمر أهله"** [1].

وهذا الرجل -أعني الدبوسي- وإن كان قد أُعطي حظاً من الغوص في معاني الفقه على طريقةٍ اختارها لنفسه، ولكن لم يكنْ من رجال صنعة الحديث ونقد الرجال، وإنما كان غايةُ أمره الجدالَ والظَّفرَ بطرَفٍ من معاني الفقه لو صحّت أصوله التي يبني عليها مذهبه، ولكن [لما] [2] لم يحتمل الأساسُ الضعيفُ من البناء عليه، لا جرم لم ينفعْهُ ما أُعطيَ من الذكاء والفهم إلا في مواضعَ يسيرةٍ أصاب فيها الحق، وأما في أكثر كلامه وعامته تراه يبني على قواعدَ ضعيفة، ويستخرجُ بفضلِ فطنته معانٍ لا توافقها الأصول، ولم يوافقه عليها أحدٌ من سلف أهل العلم، ثم يحملهُ عُجبه برأيه على خوضه في كل شيء؛ فتراه دخَّالاً في كل فن، هَجوماً على كل علم، وإن كان لا يحسنه، فيهجم ويعثُر، ولا يشعر أنه يعثُر.

وقد اتفق أهل الحديث أن نقد الأحاديث مقصورٌ على قوم مخصوصين، فما قبلوه وما ردوه فهو المردود، وهم: أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، وأبو زكريا يحيى بن معين البغدادي، وأبو الحسن علي بن عبد الله المديني، وأبو يعقوب إسحاق ابن إبراهيم الحنظلي، وأبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، وأبو زُرعة عبيد الله بن عبد الكريم الرازي، وأبو الحسين مسلم بن الحجاج القُشيري وأبو حاتم محمد ابن إدريس الحنظلي، وأبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، وأبو محمد عبد الله ابن عبد الرحمن الدارمي، ومثل هذه الطبقة: يحيى بن سعيد القطان، وعبد الرحمن بن

---

(١) رواه البخاري (٧٢٠٠) ومسلم (١٧٠٩) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.
(٢) زيادة يقتضيها السياق.

مهدي، والثوري، وابن المبارك، وشعبة، ووكيع، وجماعةٌ يكثر عددهم، ذكرهم علماء الأمة.

فهؤلاء وأتباعهم أهلُ نقد الحديث وصيارفةُ الرجال، وهم المرجوعُ إليهم في هذا الفن، وإليهم انتهت رئاسةُ العلم في هذا النوع، فرحم الله امرأً عرفَ قدرَ نفسه، وقدر بضاعته من العلم، فيطلب الربح على قدره.

وإنما أجرَيْنا الكلام إلى هذا؛ لأنه كان قد ذكرَ في كلامه أن في هذا النقدِ علماً كثيراً وصيانةً للدين عن الأهواء والبدع!

واعلم أن الخطةَ الفاصلة بيننا وبين كل مخالف: أنا نجعلُ أصلَ مذهبنا الكتاب والسنة، ونستخرجُ ما نستخرج منهما، ونبني ما سواهما عليهما، ولا نرى لأنفسنا التسلطَ على أصول الشرع حتى نقيمَها على ما يوافق آراءنا وخواطرنا وهواجسنا؛ بل نطلب المعاني، فإن وجدناها على موافقة الأصول من الكتاب والسنة أخذنا بذلك، وحمدنا الله تعالى على ذلك، وإن زاغَ بنا زائغٌ ضعُفْنا عن سوى صراط السنة، ورأينا أنفسنا قد ركبت البنيان وتركت الجُدَد[1]، واتهمْنا آراءنا فرجعنا باللائمة على نفوسنا، واعترفنا بالعجز، وأمسكْنا عنان العقل؛ لئلا يتورَّطَ بنا في المهالك والمهاوي، ولا يعرِّضَنا للمعاطب والمتالف، وسلَّمنا للكتاب والسنة، وأعطينا المقادة، وطلبنا السلامة، وعرفنا أن قول سلفنا حق: (**إن الإسلام قنطرة لا تُعبر إلا بالتسليم**).

وأما مخالفونا، فجعلوا قاعدة مذاهبهم المعقولات والآراء، وبنَوْا الكتاب والسنة عليها، وطلبوا التأويلات المستكرهة، وركبوا كل صعبٍ وذلول، وسلكوا كل وعرٍ وسهل؛ وأطلقوا أعنةَ عقولهم كل الإطلاق، فهجمتْ بهم كل مهجم، وعثرت بهم كل عثار، ثم إذا لم يجدوا وجهاً للتأويل طلبوا ردَّ السنن بكل حيلةٍ يحتالونها، ومكيدةٍ يكيدونها؛ ليستقيم وَجهُ رأيهم، وجهةُ معقولهم، فقسموا الأقسام، ونوَّعوا الأنواع،

---

(١) جمع جُدَّة، أي طريقة ظاهرة، من قولهم: طريق مجدود، أي مسلوك مقطوع، ومنه: جادة الطريق (انظر: مفردات القرآن ص ١٠٠).

وعرضوا الأحاديث عليها، فما لم يوافقهْا ردُّوها، وأساؤوا الظن بنقلتها، ورَموْهم بما نزههم الله تعالى عنه.

وهذا الذي نحن فيه، وهو التوقفُ عن قبول السنة إلى أن تُعرض على الكتاب والأصول، أحدُ تلك الأقسام على ما قاله هذا الرجل، ولسنا نخصُّه بهذه اللائمة، بل هو متّبعٌ في هذا الأمر، ناسجٌ على منوالٍ نُصب قبله، سالكٌ سبيلاً وطئتْ له ولأمثاله؛ فإن عيسى بن أبان البصري هو المخترع لهذا، ولذلك نُقل عنه التصرف في الرواة من الصحابة –رضي الله عنهم– فإنه قال: إن كان الراوي متساهلاً في الرواية لم يُقدمْ خبره على القياس؛ مثل أبي هريرة وذويه، وقد باء ذلك الرجلُ بوبال نصْب هذه الإحنة، وحفْرِ هذه المهواة، وبسطِ هذه الشبكة، وطرحِ هذا الشوك في طريق الأسلاف.

وهذا وإن كان فيه ما فيه، لكن لعلّه في أمرِ الفروع أسهل، والشرعُ فيه أسمح، وإنما الشأن فيما يرجع إلى العقائد في أصل التوحيد وصفات الباري عزّ اسمه، وأمر القضاء والقدر، وعند ذلك يأتي ما يصمّ السمع، ويُعمي البصر، ولكلٍّ مرتبة، وعن كلٍّ مسألة، والله تعالى أعلم، وهو أحكم من أن يعلمَ ضعفَنا وقصورَ رأينا وقلةَ أفهامنا ثم يخلّينا وعقولَنا، أو يجعل ذلك أصلَ دينه وقاعدة سبيله، ونسأل الله تعالى العصمة فهو المستعان ومنه التأييد والتوفيق بمنّه.

رجعنا إلى ما كنا فيه:

أما الخبر الذي روَوْه من الأمر بعرض السنة على الكتاب؛ فقد ذكرنا الكلام عليه.

وأما الذي ذكروه من قوله ﷺ "كل شرط ليس في كتاب الله تعالى فهو باطل وإن كان مائة شرط" ؛ فالمراد من كتاب الله هو حكم الله تعالى وتقدس، وعندنا كل شرطٍ لم يحكم الله تعالى بصحته في كتابٍ أو سنةٍ فهو باطل.

وقولهم: إن الكتاب يقين، والسنة فيها شبهة.

قلنا: الخبر في العمل يقين أيضاً، وقد بينا في كتاب (**الانتصار**) أن غرض القوم مِن هذا ليس هو عرضُ السنة على الأصول، فإنا بحمد الله تعالى لم نجدْ خبراً صحيحاً يخالف الكتاب، بل الكتاب والسنة متوافقان متعاضدان، وإن عرضَ سؤال سائل في كتاب أو خبر فقد أجاب عنه علماء السنة، وقد ذكر ذلك القُتبي في كتاب (**مختلف الحديث**)، وأجاب عنه وذكره غيره أيضاً، ولكنّ غرضَ القوم ومرماهم ردُّ السنة وطيُّ الأحاديث جملة.

وقد قال أبو حنيفة: (ما جاءنا عن الله وعن رسوله فعلى الرأس والعين) وهذا قولٌ ثابت عنه، وهذا لفظُ منصفٍ معترفٍ للانقياد للكتاب والسنة، وهو ينفي ما زعموه من التوقف إلى أن يعرض على الكتاب.

وقد روى ابن عيينة عن سالم أبي النضر عن عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه عن الرسول ﷺ أنه قال: "**لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول: لا ندري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه**"[1]، فبين ﷺ أن الترفه والنعمة وترك طلب العلم يحمله على هذا المقال؛ فإن الاتكاء على الأريكة شأن المترفين المتنعمين، وقد قال الله تعالى في صفة أهل النار: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَبْلَ ذَٰلِكَ مُتْرَفِينَ ﴿٤٥﴾﴾[2].

فأما مسألة الخبر فيما تعم به البلوى؛ فقد ذكرنا من قبل فلا نعيد، وقد بيَّنا وجود المناقضة منهم في ذلك، ودلَّلنا على فساد ما قالوه بما فيه الغُنية.

وأما ترك احتجاج الصحابة بالخبر فليس فيه دليلٌ على ما قالوه؛ لأنه يحتمل أن يكون ذلك لعدم بلوغ الخبر إياهم، وعلى أن غرضه من ذلك الخبر الذي ذكرناه في مسألة مال الصبي، وليس الخبرُ بذلك الإحكام الذي يقتنع به.

---

(١) رواه أبو داود (٤٦٠٥) والترمذي (٢٦٦٣) وابن ماجه (١٣) من حديث أبي رافع رضي الله عنه، وقال الترمذي: حديث حسن.
قلت: إسناده على شرطهما.
(٢) سورة الواقعة: ٤٥.

وأما الذي نسب إلينا من روايتنا عن النبي ﷺ **"الطلاق بالرجال والعدة بالنساء"** فنحن لا نثبت هذا الخبر.

وأما تخصيص عموم الكتاب بالسنة؛ فهو جائز عندنا، لإجماع الصحابة؛ فإنهم خصُّوا قوله تعالى ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾[1] بقوله عليه السلام **"إنَّا معاشر الأنبياء لا نورث"**[2] وبما روي أن النبي ﷺ قال: **"لا يرث قاتل"**[3] أو لفظ هذا معناه.

فإن قالوا: إن فاطمة -رضي الله عنها- قد طلبت الميراث ولم تقبل هذا التخصيص.

قلنا: إنما طلبت التحلِّي[4] لا الميراث.

وخصُّوا قوله تعالى ﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ ﴾[5] وقوله ﴿ وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ ﴾[6] بقوله عليه السلام: **"لا يتوارث أهل ملتين شتى"**[7]، حتى قالوا: لا يرث الزوج من المرأة النصرانية ولا المرأة النصرانية من زوجها.

وخصُّوا قوله تعالى ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴾[8] بما رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: **"لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها"**[9].

وخصُّوا أيضاً قوله تعالى ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا ﴾[10] بخبر أبي سعيد في منع بيع الدرهم بالدرهمين.

---

(١) سورة النساء: ١١.
(٢) سبق تخريجه ص٢٩٦.
(٣) سبق تخريجه ص٢٩٣.
(٤) أي الأعطية، يقال: حلا الشيءَ حَلْواً: أعطاه إياه. (قاموس)
(٥) سورة النساء: ١٢.
(٦) سورة النساء: ١٢.
(٧) سبق تخريجه ص٢٩٦.
(٨) سورة النساء: ٢٤.
(٩) سبق تخريجه ص٢٩٤.
(١٠) سورة البقرة: ٢٧٥.

وخصُّوا أيضاً قوله تعالى ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ بخبر عبد الرحمن بن عوف – رضي الله عنه- في المجوس "**سنوا بهم سنة أهل الكتاب**"، [1] والمجوس مشركون وقد خُصُّوا، وأمثال هذا تكثر.

فإن قالوا: أليس أن عمر –رضي الله عنه – قال: "**لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة**"؟

قلنا: يجوزُ أن يكون معناه: لا ندع كتاب ربنا نسخاً، وهذا لأنه لا يُقال لمن خصَّ آيةً من القرآن: إنه تركَ القرآن، إنما يقال ذلك لمن ادَّعى النسخ، وهذا لأن التخصيص مجراه في الآية العامة أو الخبر العام مجرى البيان على ما سبق ذكره، وخرجَ النسخ على هذا لأنه تغيير الحكم ورفعه.

وأما قولهم: إن خبرَ الواحد يفيد الظن، والكتابَ يقتضي القطع.

قلنا: نحن نعمل بخبر الواحد بطريقٍ قطعي مفيد للعلم، فهو مثل دليل الكتاب في العمل.

فإن قالوا: أليس أنا نعلم قطعاً ويقيناً أن الله تعالى قال وحكمَ بما تضمنه الكتاب، وفي خبر الواحد نظنُّ أن النبي ﷺ قال ولا نعلمه؟

والجواب: أنا نظن أن النبي ﷺ قال الذي قال في خبر الواحد، وقام لنا الدليل القطعي على العمل بما يغلبُ على ظننا من ذلك، فكل هذا علم؛ لأنا نعلم أنه غلبَ على ظننا صدقُ الراوي، ونعلم قيامَ الدليل على وجوب العمل بما ظنناه، فثبتت مساواةُ الطريق إلى العلم بحكم الخبر طريقَنا إلى العلم بعموم الكتاب.

فإن قالوا: فلم رجَّحتم حكم الخبر الواحد على ما يقتضيه الكتاب من العموم؟

قلنا: بإجماع الصحابة على ما سبق، وهو المعتمد، والله أعلم.

---

(١) رواه مالك (٦١٧) من حديث محمد بن علي عن عبد الرحمن بن عوف، ولم يسمع منه، فالإسناد المنقطع.

فصل

واعلم أنه إذا ثبت الخبر فخلاف الصحابي إياه لا يوجب رده وترك العمل به[1].

لأن الخَبر حجةٌ على كافة الأمة، والصحابي محجوجٌ به كغيره، قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[2] وقال تعالى ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[3] وهذا واردٌ من غير تخصيص لبعض الأمة دون البعض.

وقد روينا عن الصحابة أنهم تركوا اجتهادهم وما صاروا إليه بقول الصحابة.

وأما تفسير الصحابي؛ فمقبول، وهذا إذا احتمل الخبر وجهين، مثل ما فعله ابن عمر –رضي الله عنهما– في خبر المتبايعين.

وأما تخصيص الصحابي؛ فلا نقبله ما لم يقم الدليلُ على التخصيص، وهو مثل قول ابن عباس في المرتدة، وقد سبقَ بيان هذا، والله أعلم.

فصل

ونذكر الآن ما يُقبل فيه خبر الواحد، فنقول:

كلُّ ما تُعبد فيه بالعمل يقبل فيه خبر الواحد، سواء كان عبادةً مبتدأةً، أو ركناً من أركانها، أو حداً، أو ابتداء نصاب، أو تقدير نصاب.

وقال بعض أصحاب أبي حنيفة: لا يُقبل فيما ينتفي بالشبهة، حكاه أبو بكر

---

(١) والخلاف في ذلك مع الحنفية، وتفصيل مذهبهم: أن الصحابي لو ترك نصاً مفسراً رواه تعين علمه بالناسخ، أما لو عمل بخلاف خبره صحابيٌّ غيره يُنظر: فإن كان الخبر يحتمل الخفاء، كخبر القهقهة فلايقدح، أما إن كان لا يحتمله، كخبر تغريب الزاني، فيقدح، كما أنهم يقبلون تخصيص الصحابي للعام، أما مخالفة غير الصحابي للخبر، ولو كانوا أكثر الأمة، فلا تقدح بالخبر. (فواتح ٢/ ١٦٢).

(٢) سورة الأحزاب: ٣٦.

(٣) سورة الحشر: ٧.

الرازي عن أبي الحسن الكرخي.

وقال أبو عبد الله البصري: فعلى هذا لا يُقبل في الحدود، وقال: هو لا يقبل في إسقاط الحدود.

وكذلك قالوا في ابتداء النُّصُب، وفي أركان الصلوات، وفرقوا بين ابتداء النُّصُب وبين ثواني النصب؛ فقبلوا الخبر الواحد في النصاب الزائد على خمسة[1] أواق؛ لأنه فرع، ولم يقبلوا في ابتداء نصاب الفصلان والعجاجيل؛ لأنه أصل[2].

واستدل من قال إنه لا يُقبل خبر الواحد في الحدود: بأن الحدودَ [موضوعةٌ][3] في الأصل على أن الشبهة تسقطها، وخبرُ الواحد يفيد الظن ولا يفيد العلم، فلا يجوز إيجاب الحد به؛ لأن أقلَّ أحوالِ الخبر الواحد أن يحصلَ معه شبهةُ انتفاء العلم به،وإيجابُ الحدود مع الشبهة لا يجوز.

وليس كالشهادة حيث تثبت بها الحدود وإن كانت تفيد الظن ولا تفيد العلم؛ لأن الحكم بالشهادة ثابتٌ من طريق يوجب العلم وهو الإجماع ونص القرآن، وأما الحكم الذي يُردُّ به خبر الواحد لم يثبت بطريق يوجب العلم.

فإن قلتم: ثبت بطريق العلم وهو إجماع الصحابة؛ فليس كما ظننتموه؛ لأن إجماعهم إنما أثبتناه باستدلال يوجب غلبةَ الظن، ليس أنه وُجدَ منهم صريحُ الإجماع على ذلك حتى يكون موجباً للعلم، وأما الشهادة، فإن حكمَها ثابتٌ بالنص الصريح

---

(١) كذا في الأصل، متابعةً لنص المعتمد ٢/ ١٩٦ والجادة: خمس.

(٢) قال المحلي شارحاً لهذا النص: يعني فيما إذا ماتت الأمهات من الإبل والبقر في أثناء الحول بعد الولادة ، وتم حولها على الأولاد، فلا زكاة عندهم في الأولاد، مع شمول الحديث لها، وهو قول أبي حنيفةٍ الأخير، قال: لعدم اشتمالها على السن الواجب، وقال أولاً: يجب تحصيله، كقول مالك، وثانيا: يؤخذ منها، كقول الشافعي.
قال الشربيني: لكن لم يقل (أبو حنيفة) بذلك لكون الدليل خبر آحاد، بل لعدم اشتمالها على السن الواجب، فهو تخصيص لعموم الحديث بالعقل ومنه يُعلم أن أبا حنيفة يقبل خبر الآحاد في ابتداء النصب، كخمس من الإبل، لأن الواجب فيها شاة، بخلاف بعض الحنفية صاحب هذا القول. (المحلي مع تقرير الشربيني ٢/ ١٣٤).

(٣) في الأصل: موضوعها!

من الكتاب وإجماع الأمة، وهما دليلان موجبان للعلم.

وأما دليلنا، وهو قول الأكثر من أصحاب أبي حنيفة، وقد رُوي ذلك نصاً عن أبي يوسف، واختاره أبو بكر الرازي، ووجهُ ذلك: أن الدلائل التي دلت على قبول خبر الواحد لم تخصَّ موضعاً دون موضع، فنقول: الحدود شرعٌ عملي من الشرائع، فجاز إثباته بخبر الواحد، دليله: سائر الشرائع، ولا وجه للفصل بين الحدود والنصب وغيرهما.

وقولهم: إن الحدود تنتفي بالشبهة.

قلنا: هذا لا يمنع من قبول خبر الواحد، كما لا يمنعُ من قبول الشهادة، وأما عذرهم عن الشهادة؛ فليس بشيء؛ لأن الشبهةَ إنما جاءت عندهم من عدمِ ثبوت العلم بخبر الواحد، وهذا المعنى موجود في الشهادة.

وقولهم: إن العمل بالشهادة وجبَ بدليلٍ موجبٍ للعلم.

قلنا: وكذلك الخبر الواحد، وقد سبق بيان ذلك.

وقولهم: إنه لم يُنقل عن الصحابة صريحُ الإجماع.

قلنا: اتفاقهم على ذلك فعلاً صريحٌ أو أعلى منه، وقولُ من قال: إن وجوبَ العمل بخبر الواحد لم يكنْ بدليلٍ مفيدٍ للعلم، قولٌ مخالفٌ لقول عامة الأصوليين، بل لا ندري أنه قال به أحد منهم.

ثم نقول لهم: قد قبلتم شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض في الحدود، ولا إجماع في قبول شهادة أهل الذمة.

فإن قالوا: قد أجمعوا أن النبي ﷺ رجم اليهوديين بشهادة اليهود، وفعلُه ﷺ موجب للعلم.

قلنا: ومن قال إنه انعقد الإجماعُ على ذلك؟ والمعروفُ أنهما اعترفا بالزنا فرجمهما [1]، وإنما رُوي أن اليهود شهدوا بطريقٍ شاذ، فسقط ما قالوه جملةً وثبت ما قلناه.

ويُقال لهم: ما قولكم في القصاص هل يثبت بخبر الواحد؟

فإن قالوا: لا؛ فمحال؛ لأنه حقٌّ من حقوق الآدميين فثبت كسائر حقوقهم، ببينة أن القياس حجة فيه، فخبر الواحد أولى.

وقد استدلوا بخبرٍ مرسلٍ في قتل المسلم بالذمي [2]، واستدلوا بأثر عمر في قتل الجماعة بالواحد [3]، وهو دون الخبر الواحد.

وإن قالوا: يُقبل؛ فقد قبلوا خبر الواحد فيما يسقط بالشبهات، وأي فرق بين القصاص والحدود، والشبهةُ مؤثرةٌ في الكل؟

فثبتَ أن قول من قال: إن الخبر الواحد لا يقبل في الحدود، قولٌ مردود، وليس عليه دليل.

والعجب أنهم قالوا: لا يُقبل أيضاً في ابتداء النصب ويُقبل في ثواني النصب! وهذا تفريقٌ مستعجب، وإذا قُبل في أحدهما فلابد أن يُقبل في الآخر؛ لأنه لا يظهر بينهما فرق، والله أعلم.

---

(١) لم أقف – بعد البحث- على رواية تفيد أنهم اعترفوا، بل الذي يفيده كلام النووي في شرحه لصحيح مسلم ٦/ ٢٦٦ عدم وجود ذلك ، بدليل قوله: (الظاهر أنه بالإقرار) فاستدل بالظاهر، لا بالروايات، والله أعلم.
أما الحديث الذي أشار إليه أبو المظفر، وفيه: أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا بالشهود، فرواه أبو داود (٤٤٥٢) من حديث جابر رضي الله عنه، وفيه مجالد بن سعيد وهو ضعيف، وبه أعله الدارقطني والمنذري. وانظر (نصب الراية ٤/ ٨٥).
(٢) رواه أبو داود في المراسيل (٢٥٠) من حديث عبد الرحمن بن البيلماني مرسلاً.
ورواه الدارقطني ٣/ ١٣٥ مسنداً من حديث ابن عمر، وضعفه.
وللحديث شاهد مرسل أيضاً عن عبد الله بن عبد العزيز بن صالح الحضرمي عند أبي داود أيضاً (٢٥١) وعبد الله هذا مجهول.
(٣) رواه مالك (١٦٢٠٠) والبخاري (٦٨٩٦) ونصه: لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم به.

وعلى ما ذكرنا يقبل عندنا خبر الواحد في المعاملات، والسنن، والديانات، وهذا قد بيناه من قبل.

ويقبل خبر الواحد في رؤية هلال رمضان، ولا تعتبر شهادةُ جماعةٍ يقع العلم بقولهم سواء كانت السماء مصحية أو متغيمة.

وعلى مذهب أبي حنيفة: إن كانت السماء مصحية لا تقبلُ إلا شهادة جماعةٍ يقع العلم بقولهم، واستدلوا بما ذكرنا لهم في المسألة الأولى.

وأما عندنا فيُقبل؛ لما بينا أنه شرعٌ عملي من الشرائع فيُقبل فيه خبر الواحد، دليله: غيره من الشرائع العملية، وفي المذهب اختلافُ القول أنه تقبل شهادة الواحد أو تعتبر شهادة الاثنين، ولا حاجة إلى إبراز ذلك في هذا الموضع.

وأما الذي يقولون: إن الناس لما ساوَوْا هذا الواحد في النظر والمنظر والعين؛ دل تفرده أنه كاذب.

قلنا: مع هذا يجوز أن يكون تفرد الواحد برؤيته لحدّة بصره، أو علم منه بموضع الهلال ولم يعلمه غيره، أو زيادة مكث وُجد منه في النظر إلى أن رآه، والباقون قد تفرقوا حين لم يروه لدقَّته أو خفاء موضعه، وإذا جاز واحدٌ من هذه الوجوه فلا يردُّ خبره، ولا نلحق هذا الواحد من العمليات بالعلمي، ولا نقطعه عن أخواته وأضرابه.

واعلم أن ما يرويه الراوي إذا تضمَّن إضافة شرع إلى النبي ﷺ فحكمه ما بيناه.

وإما إذا لم يتضمن إضافة شرع إلى النبي ﷺ؛ فإن كان مما يجري مجراه مثل إضافة الفتوى إلى المفتي فيُقبل خبر الواحد فيه أيضاً.

وأما إن أخبر بحكم الحاكم؛ فإنه لا يُقبل إلا بما تُقبل به سائر الشهادات.

وأما الأخبار التي يحتاج إليها الناس في مصالحهم؛ فيقبل فيها خبر الواحد، وقد ذكرنا صورها من قبل.

وقد ألحق بعض الأفعال بالأقوال في ابتناء الشرع عليه ؛ وذلك مثلُ وضع الماء

في الطريق على بعض الوجوه يبيح شربه مثل الخبر بذلك، وكذلك وضع الدرهم في يد المسكين يبيحُ له أخذه، وعلى أمثال هذا في الأمور المتعارفة، ومن ذلك بسطُ المائدة بين يَديِ الجماعة، ووضع الطعام وتقديمه، يبيح لهم أكله، وليس أمثال هذا على سنن القياس، ولكن بحكم العادات الجارية أُجريت الأفعال في هذا مجرى الأقوال.

وعلى هذا التعاطي الجاري بين الناس في المعاملات من غير قول يوجَدُ من الجانبين، لا نحكم بحرمتها، ونقول: يقع بها الملك، ونقول: تمليك وتملكٌ فعليٌّ وقع على التراضي، ولا نقول: إنه عقدُ بيعٍ أو عقد إجارة على ما يقوله أصحاب أبي حنيفة.

وإنما فعلنا ذلك؛ لأن ذلك متعارفٌ من قديم الدهر إلى حديثه، ولم يُنقل في ذلك إنكارٌ من أحد ما، ولأن في تحريم ذلك حَرجاً عظيماً على الناس، فجرى معدولاً من سنن القياس.

مسألة

الأخبار على نوعين: مسانيد ومراسيل

فالمسانيد حجة مقبولة.

واختلفوا في المراسيل وهي: ما رواه التابعي عن الرسول ﷺ هل هي حجةٌ أم لا؟[1]

فمذهب الشافعي -رحمه الله- :أن المرسل بنفسه لا يكون حجةً، وقد ينضم إليه ما يكون حجةً معه على ما سنبين.

---

(١) اعلم أن محل الخلاف المعتبر إنما هو في مراسيل التابعين دون من بعدهم، وهو ما قال به مالك وجمهور أصحابه، وكل من يقبل المرسل من أهل الحديث.
أما توسع بعض الحنفية في هذا، وقبولهم مراسيل من بعد التابعين، فهو خلاف شاذ مردود، وقد قال الشافعي: ومن نظر في العلم بخبرة وقلة غفلة استوحش من مرسل كل من دون كبار التابعين، بدلائل ظاهرة فيها. وقد أوضح العلائي سبب اللبس في ذلك فقال: إنما حصل الوهم من إطلاق من قال من الأصوليين: إذا قال غير الصحابي: قال رسول الله ﷺ ونحو ذلك، ولا شك أن قبول مثل هذا يرفع ما عليه الاتفاق من كل عصر من اعتبار الاسناد، وتوقف الحجة بالخبر على عدالة ناقليه، فالقول به منابذ لهذا الاتفاق. (الرسالة ص ٤٦٧، جامع التحصيل ص ٦٥).

وعند مالك [1] **وأبي حنيفة:** هو حجة، ويقال: إنه مذهب أحمد بن حنبل أيضاً[2]، وذهب إلى هذا كثير من المتكلمين، وذهب إليه أبو علي وأبو هاشم.

وجملة مذهب هؤلاء: من يُقبل مسنده يُقبل مرسله.

وقال عيسى بن أبان: مرسل التابعي وتابعي التابعي مقبول، ولا يقبل مرسل من دونه.

واحتج هؤلاء الطائفة بأشياء:

منها وهو أقوى دلائلهم، وهو [أن] إرسالَ المرسِلِ العدلِ الحديثَ يجري مجرى ذكره من أرسل عنه، وقولِه: هو عدلٌ عندي، ولو ذكر كذلك يُقبل حديثه، كذلك إذا أرسل.

والدليل على هذا: أن هذا العدل لا يستجيز أن يخبر عن النبي ﷺ شيئاً إلا وله الإخبار عنه؛ لأن عدالته مانعةٌ عن إقدامه إلا على ما يجوز له الإقدام عليه [3]، ولا يجوز له الإخبار بذلك إلا بعد أن يخبره عدلٌ عنه، حتى إن لم يكن يعلم حقيقة أنه قاله يكون قد غلبَ على ظنه أنه قاله.

ببينة: أن روايته قد اقتضت إيجاب عبادة على الناس أو طرحَ عبادة عنهم، فلا يجوز أن يقدم عليه من غير علم أو غلبة ظن، فثبت أن روايته مرسلاً جرت مجرى ما ذكرنا، ولو ذكر من روى عنه وقال: هو ثقة عندي؛ لزم قبول خبره، كذلك ها هنا.

قالوا: وليس ذكر سبب عدالته بشرط، وهذا متفقٌ عليه بيننا وبينكم، وإنما

---

(١) وقد خالفه في ذلك العراقيون من أصحابه، كالقاضي إسماعيل بن إسحاق وأبي بكر الأبهري، فإنهم وإن لم يصرحوا بالمنع، لكن كتبهم تقتضي منع القول به. (إحكام الفصول ص ٣٤٩، البحر ٤/ ٤١٣).

(٢) حقق الحافظ ابن رجب مذهب أحمد في هذا فقال: لم يصحح أحمد المرسل مطلقاً، ولا ضعفه مطلقاً، وإنما ضعف مرسل من يأخذ عن غير ثقة .. وكان أحمد يقوي مراسيل من أدرك الصحابة فأرسل عنهم. (شرح علل الترمذي ١/ ٥٥٢).
قلت: وهذا طرفٌ من مذهب الشافعي في المرسل، كما سيأتي.

(٣) المعتمد ٢/ ١٤٤.

الخلاف في الجرح؛ فذكر أصحاب أبي حنيفة: أنه لا يجب عليه أن يـذكرَ سـبب الجـرح أيضاً، ومذهبُ الشافعي –رحمة الله عليه– : أنـه لا يـصير مجروحـاً حتـى يـذكر سـبب الجرح.

واستدلوا على دعواهم أن ذكرَ سببِ العدالة ليس بشرط: بـأن أصـحاب الروايـة وأئمة الحديث يزكوُّن الرجلَ مـن غـير أن يـذكروا سـبب عدالتـه، ولأن الإنـسان إنمـا يكون عدلاً إذا اجتنبَ الكبـائر ولم يخـلَّ بالواجبـات، فلـو وجـبَ ذكـرُ أعيـان ذلـك؛ لوجبَ ذكر أعيان ذلك في الزمان الطويل مخافةَ أن يكون فيها ما لا تـسلمُ معـه عدالـة الإنسان، وهذا متعذرٌ قطعاً.

قالوا: وإن ألزمتم على هذا الشهادة؛ فنقول: قضيةُ إطلاق الشهادة علـى الـشهادة هذا أيضاً، لكن الدلالة منعتْ من قبـول الـشهادة حتـى يـسمي شـهودُ الفـرع شـهودَ الأصل، وليس يجبُ إذا منعت الدلالة من ذلك في الشهادة ما يجبُ أن يمنعَ مثـل ذلـك في الرواية؛ ألا ترى أنه قد دلت الدلالة أن من شرط الحكـم بـشهادة شـهود الفـرع أن يحمِّلهم شهودُ الأصل الشهادة، ولم يجب أن يُعتبر مثل ذلك في الرواية؟[1].

ببينة: أنه لما وجبَ في الشهادة ذكرُ شاهد الأصل لم يجزْ أن يشهدَ على وجهٍ يجـوز أن لا يكون سمعه منه؛ وهو أن يقول: عن فلان.

وأما ها هنا فتجوزُ الرواية مع جـواز كونهـا مرسـلاً؛ وهـو إذا قـال الـراوي عـن فلان، ويجوز في هذا أن يكون سمع منه، ويجوز أن يكون سمع من غيره عنه.

وهذا حجة مبتدأةٌ لهم في المسألة حسنة، وهذا لأنـا جعلنـا إرسـاله الحـديث كأنـه ذَكَر من يروي عنه وعدَّله، وفي الشهادة لا يُكتفى بمجرَّد ذكر شاهد الأصل وقولِهِ: هو عدل، بل لابد من تعديل القاضي، وفي الرواية يُكتفى بما ذكرناه، فظهر الفرق بينهما.

دليل آخر لهم: وهو أنهم ادعوا إجماع الصحابة، رُوي عن الـبراء بـن عـازب أنـه

---

(١) المعتمد ٢/ ١٤٤- ١٤٥.

قال: "**ليس كل ما حدثناكم به سمعناه من رسول الله ﷺ غير أنا لا نكذب**"[1].

ورُوي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: "**من أصبح جنباً فلا صوم له**"، فلما سُئل عن ذلك ذكر أن الفضل بن عباس -رضي الله عنه- أخبره[2].

وروى ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: "**لا ربا [إلا] في النسيئة**" ثم ذكر أن أسامة روى له ذلك.

وروى ابن عباس أيضاً "**أن النبي ﷺ ما زال يلبي حتى رمى جمرة العقبة**" ، ثم ذكر أن الفضل بن عباس أخبره ذلك [3].

ببينة: أن أحداث الصحابة الذين كانوا صبياناً في زمن النبي ﷺ قد أكثروا الرواية عنه ﷺ، خصوصاً ابن عباس، ومعلومٌ أنهم لم يسمعوا إلا القليل، ولم يُرَو عن أحد منهم إنكارُ ذلك والتفحُّصُ عنه والبحثُ أن هذا الصحابي ممن سمعه، فصار ذلك إجماعاً منهم على جواز ذلك.

وإن قلتم: يجوز عندنا في الصحابة ولا يجوز في التابعين؛ فهو من التمنّي الباطل، ولا فرق بين صحابي يرسل وتابعي يرسل، خصوصاً إذا كان الإرسالُ من وجوه التابعين والطبقة العالية منهم؛ مثل عطاء بن أبي رباح من أهل مكة، ومثل سعيد بن المسيب من أهل المدينة، وبعض الفقهاء السبعة، ومثل الشعبي والنخعي من أهل الكوفة، ومثل الحسن وأبي العالية من أهل البصرة، ومثل مكحول من أهل الشام، فهؤلاء قد نُقل منهم المراسيل ولا يُظنُّ بهم إلا الصدق، وقد كان النخعي يقول: (إذا قلت لكم: حدَّثني فلان عن عبد الله؛ فهو الذي روى لي ذلك، وإذا قلت لكم: قال عبد الله كذا؛ فقد رواه لي غير واحد)، ولهذا قال بعضهم: إن المرسل أقوى من المسند.

---

(١) رواه أحمد ٤/ ٢٨٤.
(٢) سبق تخريجه ص٤٧٢.
(٣) لم أجده، لكن مما يؤكده أن ابن ماجه (٣٠٣٩) رواه من حديث ابن عباس، وأصله في الصحيحين من حديث ابن عباس عن الفضل.

فهذا وجه تعلقهم بهذا الدليل، وهو [دليلٌ] معتمد جداً.

دليل آخر لهم: هو أن الناس من زمان النبي ﷺ إلى يومنا هذا ما زالوا يروُونَ المراسيل من غير تحاشٍ وامتناع، وقد ملؤوا الكتبَ منها، ولم يُروَ أن أحداً من الأمة أنكرَ عليهم ذلك، ولم يزل العلماء من سلفهم إلى خلفهم يقولون: قال رسول الله ﷺ كذا، وقال فلان كذا، للواحد فالواحد من الصحابة، وهذا إرسالٌ منهم للخبر، ولو كان المرسلُ مردوداً لامتنعت الأمة من روايته، ولكانوا لا يقرُّون من فعل ذلك عليه، فصار ذلك إجماعاً منهم، وعُرف بما فعلوا أنهم قد سوَّوْا بين المرسل والمسند.

وقد تعلقوا أيضاً بما قاله الشافعي -رحمة الله عليه- في مراسيل ابن المسيب: (إنها حسنة)، قال القاضي أبو بكر الباقلاني معترضاً على الشافعي: ما الفرق بين ابن المسيب وغيره؟ فإن قلتم: إن مراسيله قد تُتبعت فوُجدت مسانيد، قال: فإذاً إنما استَحسن مسانيدَه لا مراسيلَه، وقال الشافعي أيضاً: (إذا عملت الأمة بالمرسل كان المرسل مقبولاً)، قال أبو بكر: فإذاً يكون الإجماعُ هو المقبول.

فهذا مجموع ما ذُكر لهم، وهي دلائلُ قوية لا بدَّ من صرف العناية إلى إيضاح الجواب عنها، خصوصاً وقد وجدتُ بعضَ من شُغفَ بكلام أبي بكر الباقلاني ويجعله الإمام والقدوة في عامة ما ذكره في أصول الفقه، حتى كأنه رضيَ لنفسه أن يقلِّده وينصِّبه إماماً لنفسه في عقائده = قد قال: إنه [قد] كان إعراضُ الشافعي عن المراسيل على معنى تقديم المسانيد عليها، وقد وُجد من كلامه ما يدلُّ على أنه إذا لم يجدْ إلا المراسيلَ مع الاقتران بالتعديل على الإجمال يعملُ عليها وبها [1].

وعندي: أن هذا خلافُ مذهب الإمام الشافعي، وقد أجمعَ كل من نقلَ عنه هذه المسألة من العراقيين والخراسانيين أن على أصلِه لا تكونُ المراسيلُ حجة، وهو فيما بين الفقهاءِ من الفريقين أشهرُ مسألةٍ من خلافيات الأصول.

ولا عجبَ من أبي بكر الباقلاني إن كان ينصر القول بالمراسيل؛[2] فإنه كان

---

(١) البرهان ١/ ٤١١.
(٢) الصحيح عن القاضي أنه يردُّ العمل بالمراسيل مثل سائر العراقيين من المالكية، قال الزركشي:=

مالكي المذهب، ومن مذهب مالك قبول المراسيل، فأما من انتصب للذبِّ عن مذهب الشافعي -رحمة الله عليه- فلا يجوز أن يعدلَ عن قوله إلى قول من لا يعشُره في العلم، فإن كان الأمر بالمحاجّة على المذهب فالحجة سنبينُها، ونبينُ عند ذلك أن هذا القول هو الحق، وإن رضي إنسانٌ بالتقليد فلا يشكُّ عاقل أن تقليدَ الشافعي أولى من تقليد المتأخرين الذين معظمُ بضاعتهم الجدال، والله المرشد إلى الصواب والعاصم عن الزلل بمنه.

وأما حجة النافين لقبول المراسيل وهو الصحيح على ما سنبين ونقيم البرهان عليه.

ونتعلق أولاً بقوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾[1]. وقال تعالى : ﴿ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾[2]. ونحن إذا قبلنا خبر من لا نعلم حاله في الصدق والعدالة [مثل][3] مَن حاله في خلاف ذلك؛ فقد قفونا ما ليس لنا به علم، وقلنا على الدين والشرع ما لا نتحققه.

فإن قيل: هذا ينعكس عليكم؛ فإنكم إذا رددُّتم المراسيل؛ فقد قلتم ما لا علمَ لكم به، وتبعتم ما لا يُتحقّق به، فقد دخلتم فيما نقمتم منا.

قلنا: لا يلزم ما قلتم؛ لأن الأصلَ أنه لا يلزمنا حكمٌ إلا بحجة، والحجةُ لا تثبت إلا من ناحية العلم، وعلْمُنا بصدق المرسَل عنه معدوم، فنحن متمسكون بهذا الأصل ما لم ينقلنا دليل تصحُّ به الحجة الشرعية في الخبر، والحجةُ الشرعية إنما تثبت بالخبر عند معرفة صدق الراوي وعدالته، فتبين بهذا أنَّا بردِّ المرسل لم نكن قائلينَ متبعينَ لما

=الذي رأيته في كتاب التقريب له التصريح بأنه لا يقبل المرسل مطلقاً حتى مراسيل الصحابة.
وقال ابن حجر: فقد اختار ردَّ المرسل مع كونه مالكياً.
قلت: وإنكاره على الشافعي قبول مراسيل سعيد يدل على مبالغته في ردِّ المرسل، خلافاً لما فهمه أبو المظفر من ذلك، بل هو يردُّ مراسيل الصحابة، لا للشك في عدالتهم، ولكن لأجل أنهم قد يروون عن التابعين، كما حكى عنه الزركشي. (البحر ٤/ ٤١٥، النكت على ابن الصلاح ص ٢٠٣).
(١) سورة الإسراء: ٣٦.
(٢) سورة الأعراف: ٣٣.
(٣) زيادة تقديرية يقتضيها السياق والسباق.

لا علم لنا به.

والمعتمدُ من الدليل: أن سكوتَ الراوي عن تسميةِ من سمعَ منه يوهمُ ضعفَه وعدمَ عدالته، فيمتنعُ به قبول روايته.

وإنما قلنا ذلك؛ لأنه قد جَرَتْ عادةُ الرواة بإظهار اسم من يروُون عنه ليتصلَ السند إلى النبي ﷺ ولا ينقطعَ بعضُ الرواة عن البعض، فيذهبَ رُواءُ الخبر [وبهاؤه]، وطلاوته وحلاوته.

ببينة: أن روايةَ الحديث بالإسناد أحدُ محاسن هذه الأمة، وقيل: إنه لم يُعطَ هذا غير هذه الأمة، ولهذا ما زال سلفُ هذه الأمة يطلبون الأسانيد، وكانوا يسمُّون الأحاديث التي تعرَّت عن الأسانيد بُتراً، وعن عتبة بن أبي حكيم قال: كنت عند إسحاق بن أبي فروة وعنده الزهري، فجعلَ إسحاق يقول: قال رسول الله ﷺ، وقال رسول الله ﷺ، فقال الزهري: **"قاتلك الله يا ابن أبي فروة ما أجرأك على الله ألا تسند حديثك! تحدثنا بأحاديث ليست لها خُطُم ولا أزمة!"**.

وجريانُ عادة السلف بتسمية من يروُون عنه شيءٌ لا ينكرُه أحد، فهذا الراوي حين سكت عن تسمية من روى عنه الخبر، ولم يكن مقصودُه الاقتصار على ما يعتاده الفقهاء في الحجاج، وإنما كان مقصودُه محضَ الرواية، وأداءَ العلم وتبليغه، والائتمارَ لما أمر به النبي ﷺ من قوله: **"نضر الله امرأً سمع مقالتي فأداها كما سمعها"**، فصار سكوته في هذه الصورة عن تسمية من يروي عنه إيهاماً عظيماً.

فأدنى ما يقال في هذا الباب أنه يقال: يجوز أن يكون تركُه اسمَه لثقته بعدالته، فاستغنى بها عن تسميته، ويجوز أن يكون لحالٍ علمه منه لم يحبَّ الكشفَ عنه، وإذا احتمل هذا واحتملَ الأول ؛ يصيرُ كما لو قال: حدثني من لا أعرفه بعدالة ولا بضدِّها، بل من نظرَ في المقدمة التي ذكرناها عرفَ أن الظاهر من الستر وطيِّ الاسم ما قلناه من الوجه الثاني، خصوصاً إذا طرَد الإرسال طرداً، ولم يبيِّن من سمع منه الحديث في شيءٍ من تاراتِ روايته لهذا الحديث.

فإن سألوا على هذا بما ذكرنا من كلامهم من قبل، وهو أنه إنما سكت عنه لثقته بعدالته، قالوا: وهذا هو الأولى والأليقُ بأمر المرسِل أنه عمَّن لا يتَّهمه بالكذب، والراوي ثقة فلا يروي [إلا] عن ثقة، كيف وقد قال النبي ﷺ: "**من روى [عني] حديثاً وهو يَرى أنه كذب فهو أحد الكذابَيْن**"؟[1]

وربما يقولون: إن الأصل في المسلمين العدالة، فلا يُحمل حال المروي عنه على عدم العدالة إلا بدليلٍ يقوم عليه.

والجواب: أنا نبين أولاً قاعدةَ الأخبار ليتبيَن الجواب؛ وهو أن الأخبارَ كلها متضمنةٌ أمور الدين، إما العلمية وإما العملية، وما كان بهذا السبيل لا يجوزُ قبوله من كل أحد، ولهذا لا تُقبل الفتوى من كل أحد، ولابدّ أن يكون صادراً من أهل الفتوى، وكذلك أمر الشهادة، وهذا معنى قول ابن سيرين "**إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذونه**".

وإذا كان الأمرُ على هذا السبيل في الأخبار لم يَجزْ قبولها إلا عن عدل، ثم يُعتبر أن يكونَ عدلاً عند المروي له؛ لأن الرواية أداءُ شرعٍ إليه، وإلزامٌ يتصل به، وهو كالشهادة، فإنه تُعتبر عدالة الشهود عند الحاكم؛ لأنهم يؤدّون إليه الشهادة، ولا تثبت عدالته عند المروي له إلا بعدَ معرفته بعينه وصفته، فإذا لم يعرفْه أصلاً كيف يحكم بعدالته عنده؟

وقولهم: إن روايتهم تعديلٌ للمروي عنه.

قلنا: للعدالة شرائطُ وأوصافٌ لا تحصل بمجرد الرواية.

وأيضاً: فإن الراويَ قد يروي عمَّن [هو] عنده مقبول وعند غيره مجروح، فلو قبلنا الرواية عنه من غير كشفٍ عنه لكنا قد قبلناه تقليداً لا علماً.

و**[أما] قولهم**: إن الأئمةَ والعلماءَ لا يروُون إلا عن ثقة.

---

(١) رواه مسلم في مقدمة صحيحه من حديث سمرة بن جندب والمغيرة بن شعبة رضي الله عنهما.

قلنا: هذا بمجرَّد حسن الظن، ونحن أيضاً نُحسن الظن بهم، ولكنا مع هـذا نجـوِّز عليهم السهوَ والغلط، وهذا السكوتُ عن اسم المـروي عنـه أمـرٌ محتمـل، فيجـوز أنـه سكتَ عنه لأنه نسي اسمه، ويجوز أنه سكتَ عنه لأنه جهَل حاله فلم يحـبّ أن يـذكره بجهله بحاله، ويجوز أنه سكت عنه لأنه لم يحمدْ أمره فلم يحبَّ أن يهتكَ ستره ويكـشفَ حاله، ويجوزُ أنه سكت لما قالوا.

وأولى هذه الوجوه: أن يكون سكتَ لضعفه وريبته في أمره؛ لمـا بيّنّـا أنـه قـد كـان المعتاد [والمتعارف] منهم ذكرُ من يُروى عنه، وقد كان يجوز أن يُذكر مرةً ويُـترك مـرة، فأما السكوتُ عن تسميته في جميع تارات الرواية فهو موضعُ ريبةٍ عظيمة.

وقد كتبوا حديثاً وقديماً عمَّن لم يحمدوا في الروايـة أمـره؛ قـال الـشعبي: (**حدثني الحارث، وكان كذاباً**)، وروى شعبة وسفيان عن جـابرٍ الجعفـي مـع ظهـور أمـره في الكذب، وروى عنه أبو حنيفة وقال: (**ما رأيت أكذب من جابر**) وروى الـشعبي عـن إبراهيم بن أبي الحسين وكان قدَرياً رافضياَ، ورُميَ بالكذب أيضاً.

وقد كان جماعةٌ من السلف لـشغفِهم بالحـديث لا يبـالون عمَّـن أخـذوا، وكـانوا ينتقدون ويميزون إن سُئلوا عن ذلك.

وقال ابـن سـيرين: "**حدِّثوا عمن شئتم إلا عن الحسن وأبي العالية؛ فإنهما لا يباليان عمن أخذا الحديث**".

وأرسل الزهري حديثاً، ثم سئل فقيل له: من حـدَّثك؟ فقـال: رجـلٌ علـى بـاب عبد الملك بن مروان.

وأكثرُ المراسيل عن الحسن، والنخعي، وعطاء، ومكحول، وابن المـسيب، وسـعيد ابن أبي هلال والشعبي، والزهري في بعض الأحايين، وقـد ررَوْا عامـةُ هـؤلاء[1] عـن قوم مجاهيل، وهذا لا يشكل على أهل صنعة الحديث.

---

(١) كذا في الأصل، وله وجهٌ في اللغة، مثل قوله تعالى **(وأسروا النجوى الذين ظلموا)** وقد تأول سيبويه مثل ذلك على أن الواو هنا حرف دل على الجمع مثلها مثل تاء التأنيث، وقيل: أنها لغة أزد شنوءة. (شرح التصريح ١/ ٢٧٥).

فكيف يمكن أن يُقال: إن المرسِلَ إذا أرسل حديثاً يصير كأنه سمَّى من روى عنه وعدَّله والأمرُ على هذا الوجه؟ وقد قلنا: إنه لو جعلَ هكذا على التعدد فيجوز أن يكون الإنسانُ عدلاً عند إنسان ومجروحاً عند آخر، والمعتبرُ عدالته عند المرويِّ له، فأما إذا صرَّحَ فقال: (حدثني فلان وهو عدل) فالذي ذكرناه يوجبُ قطع الشبهِ بين هذه الصورة وبين ما إذا أطلق ولم يذكر.

وعلى أنا قلنا: إن الاعتبارَ بجانب المرويِّ له، فينظر المرويُّ له [في][1] الحديث، فإن سكنت نفسه إلى قوله يقبله وتقوم الحجة عليه، وإن لم تسكنْ نفسه إلى قوله وجوَّز أن يكون مجروحاً فلا بدَّ من البحث والتفحص.

فإن قيل: قد اعتمدتم في هذا كله على حرف واحد، وهو أن السلفَ كانوا يروُون عمَّن ليس بثقة، وأنه إنما تركَ اسمه لقدحٍ عرفه فيه، وهذا الذي ذكرتم ليس بصحيح؛ لأن من أرسل عمَّن ليس بثقة، إن كان [قد] عرفَ أنه غير ثقة، فذلك يقدح في عدالته، كما أنه إذا ذكر وقال (هو ثقة عندي) وعلمنا أنه ليسَ عنده ثقة، وكما أن الغالب أنه لا يزكي غير زكي كذلك الغالب أنه لا يروي عمن ليس بثقة، وإن كان يظن أنه ثقة وليس بثقة فهذا لا يقدح أيضاً، كما لو قال (هو ثقة) فإنه تجوز روايته، وإن كان يجوز أنه قال عن ظنٍّ أنه ثقة وليس بثقة[2].

والجواب: أن روايته عمَّن ليس بثقة لا توجب قدحاً في الراوي؛ لما بينا أنهم كانوا يفعلون [ذلك]، وإذا سُئلوا بينوا.

وعلى أنا قد ذكرنا عن صاحبهم وعن جماعة من السلف أنها روَوْا عن قومٍ ليسوا بثقات، ولم يوجبْ ذلك قدحاً فيهم، فيجوز أنهم نقلوا لحسنِ ظنٍّ منهم في ذلك الحديث الواحد، أو نقلوا وأرادوا بعد ذلك أن يفتشوا عن حال الراوي فيه وعن حال الحديث أنه رواه غيره ممن يوثق بحديثه أو لا، فإذا جازت هذه الوجوه لم يجزْ أن تُجعل روايته قدحاً في الراوي مع علمنا بثقته.

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.
(٢) المعتمد ٢/ ١٤٧.

دليل آخر: وهو دليل استدلَّ به الشافعي رحمة الله عليه، والدليل : اعتبار الرواية بالشهادة؛ فنقول: أجمعنا على أن الشهادة المرسلة لا تقبل؛ وهو إذا لم يذكر من شهد على شهادته، فكذلك الرواية المرسلة، ثم وجهُ التقرير في إلزام الشهادة هو : أن الشاهدين إذا كانا عدلَينِ لم يَجزْ أن يشهدا على شهادةِ شاهدَيْن يخفيان ذكرهما وهما عدلان، مثل الرواية سواء، ومع ذلك لا يصير تركهما ذكرَهما دليلاً على تعديلهما[1]، بل لابد من ذكرهما مع الشهادة على شهادتهما، كذلك لابد في الرواية من ذكر المرويِّ عنه مع الرواية عنه.

وقد ذكروا مسائلَ فرقوا فيها بين الشهادة والرواية، ونحن نقول: لا ننكر وجودَ الفرق بين الرواية والشهادة في مواضعَ كثيرة، ولكن لا فرقَ بين الموضعين في شرط العدالة، والخلافُ في قبول المرسل وعدم قبوله راجعٌ إلى العدالة على ما سبق بيانه.

وقولهم: إن في الشهادة لو شهدَ على شهادةِ إنسان وقال (هو عدل) لم تثبت عدالته، وفي الرواية تثبت.

قلنا: لا نسلِّم في الرواية على ما سبق، ويجوز أن يكون الإنسان عدلاً عند إنسان ولا يكون عدلاً عند آخر، ألا ترى أن علياً- رضي الله عنه- لم يقبل رواية من روى خبر بَرْوع بنت واشق وقبله ابن مسعود؟ وهذا لأن العدالة تُعرف بالاجتهاد، والناس يختلفون في الاجتهاد.

وقال أبو عبد الله البصري: إن القياسَ يمنعُ من الحكم بالشهادة على الشهادة، فلم يجزْ قياسُ المراسيل على ذلك؛ لأنه لا يجوز القياس على المخصوص من القياس.

ويُجاب عن هذا فيُقال: لا نسلِّم أن قبول الشهادة على الشهادة بخلاف قياس الأصول، ولا نسلم أنه لا يجوز القياس على المخصوص من القياس، وسنبين هذا.

وعلى أنا [إنما] نقيسُ المرسلَ على الشهادة في المنع لا في الجواز، فلم يكن هذا قياساً من الوجه الذي يُمنع منه القياس.

---

(١) المعتمد ٢/ ١٤٨.

فإن قالوا: إن الحاكم في الشهادة يحكم بشهادة شهود الأصل، فلهذا وجب ذكرهم.

قلنا: والحكمُ بلزوم العبادة إنما يقع بخبر الأول فوجب ذكره.

وقال بعضهم في الفرق بين الموضعين: إن شهودَ الفرع وكلاءُ شهود الأصل؛ لأنه لا يجوز [لهم] أن يشهدوا على شهادتهم إذا سمعوهم يَشهدون حتى يحمِّلوهم الشهادة، كما لا يجوز للوكيل التصرفُ إلا بعد أن يوكلِّه الموكل، فلهذا اشترط ذكر شاهد الأصل كما اشترط ذكر الموكل.

ونحن نقول: هذا الفرقُ غير مؤثر؛ لأنا جمعنا بين الرواية والشهادة في العلة التي ذكرها المخالف في المراسيل؛ وهي أن عدالة الراوي تقتضي أنه ما أرسل الحديث إلا وهو على غاية الثقة بعدالة من روى عنه، وهذه العلة موجودةٌ قائمةٌ في الشهادة على ما بيناه.

دليل ثالث: وهو أنه لو جاز العمل بالمراسيل، وجُعلت كالمسانيد، لم يكن لذكر أسماء الرواة في الأخبار، وفحص الأئمة عن عدالتهم معنى[1]، لأن الإرسال أمرٌ سهل، والحوالة في العدالة على ما ذكروه أمر هيِّن، فإذا حصلَ المراد من هذا الوجه، فلأيِّ معنىً وجبَ تحمل المشقة وذكر أسماء الرواة [ومعاناة][2] الفحص عن عدالتهم؟ وهل هذا إلا تحملُ متاعبَ ومشاقَّ أغنى الله العباد عنها؟ فيكونون قد شدَّدوا على أنفسهم فيما سهَّله الله عليهم، فيصيرون بمنزلة بني إسرائيل في أمر الله تعالى إياهم بذبح البقرة، وإلحاحهم في طلب أوصافها، وكان ينبغي أن يقتصروا ويقولوا: قال رسول الله ﷺ، وبَلغَنا عن رسول الله ﷺ، ويتودعوا ويترفهوا وقد كُفوا المؤنة وطُرح عنهم التعب، وقد ذمَّ الشرعُ من دخل في أمرٍ لا يعنيه، فكيف بمن دخل في أمثال هذا؟

فإن قيل: لطلب اسم الراوي معنى صحيح من وجهين:

---

(١) المعتمد ١/ ١٤٨- ١٤٩.
(٢) في الأصل: ومعناه! وهو تصحيف.

أحدهما: أنه إذا ذكر المحدِّثُ اسمَ من يروي عنه؛ أمكن السامعَ أن يتفحص عن عدالته، فيكون ظنه بعدالته في هذه الصورة أقوى من ظنه بعدالته عند إرسال المرسل؛ لأن طمأنينة الإنسان إلى فحصه وبحثه أكثرُ من طمأنينته إلى خبر غيره.

والثاني: وهو أن الراوي للحديث قد يشتبهُ عليه حال من أخبره به، فلا يُقدم على جرحه وتزكيته، فيذكره ليزكيه غيره ويجرحه غيره [1].

والجواب: أما الأول؛ قلنا: فقد تبين أن إرسالَه غير مغنٍ عن طلب العدالة، وعلى أنا قد ذكرنا أن [المدار على] الاجتهاد، والاجتهادُ قد يختلف، فلا بدَّ من ذكره لتوهُّم اختلاف الاجتهاد في جرحه وتعديله.

وأما قوله: يذكره ليزكيه غيره، ويجرحه غيره، ويكون قد اشتبه عليه.

قلنا: قد جرت عادتهم بذكر أسماء الرواةعلى الإطلاق، وجرتْ عادةُ طلبة الحديث بطلب ذكرهم، وجرت العادة بالبحث عن عدالة الرواة، وإذا عُرف هذا من حالهم سقطَ السؤال الذي قالوه.

والاعتمادُ على الدليل الأول من حيث التحقيق، وعلى الثاني من حيث التعلق بالحكم، والدليل الثالث لإيضاح الكلام والاستئناس به.

أما الجواب عن كلامهم الأول؛ فقد دخل جوابه فيما ذكرناه، والحرفُ الوجيز: أن روايته عنه إنما تدل على عدالته إذا لم نتوهَّم في السكوت عنه غير هذا، فأما إذا توهمنا غيره فلا.

وأما إذا قال (هو عدل) ؛ فقد قيل: بهذا الإطلاق لا يقبل، وإن قلنا: يقبل على ظاهر المذهب؛ فقوله (فلان عدل) لا يحتمل غير ما وُضع له اللفظ، وأما السكوت عن اسم الراوي يحتمل ما قالوه ويحتمل غيره.

وأما قولهم: إنه تقبل الرواية بالعنعنة.

---

(١) المعتمد ٢/ ١٤٩.

قلنا: نحن لا نقبل إلا أن نعلمَ أو يغلبَ على الظن أنه غير مرسل، وهو أن يقول (حدثنا فلان)، أو (سمعت فلاناً)، أو يقول (عن فلان) ويكون قد أطال صحبته؛ لأن ذلك أمارةٌ تدلُّ على أنه سمعه منه، فأما بغير هذا فلا يُقبل حديثه[1].

وأما مراسيل الصحابة؛ قلنا: جميعُ الصحابة عدول، وليس لنا الاجتهاد في تعديلهم وقد عدلهم الله تعالى بقوله تعالى ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَ وَٱلشُّهَدَآءُ عِندَ رَبِّهِمْ﴾[2] وقال عليه السلام: "**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**"[3] وأما من بعدهم؛ فإن موضع الاجتهاد في تعديلهم باقٍ، فلم يَجزْ العمل إلا بخبرِ مَن علمنا عدالته منهم.

أما تعلُّقهم بمرسل ابن المسيب؛ قلنا: إنما نُقل هذا عن الشافعي في كتبه القديمة[4]، ولم يُردْ بذلك تخصيص ابن المسيب دون غيره ممن مذهبه مذهب ابن

---

(١) اعلم أن شرط طول الصحبة لحمل العنعنة على السماع مما تفرَّد به أبو المظفر رحمه الله عن سائر الفقهاء والمحدثين، وقد استدل له الحافظ العلائي: بأن طول الصحبة يتضمن غالباً السماع، لحمله ما عند المحدث أو أكثره، فتُحمل (عن) على الغالب، وإن كانت محتملة للإرسال.
والذي جرى عليه جمهور المحدثين، وحكى الإمام مسلم في مقدمة صحيحة الإجماع عليه: حملُ العنعنة على السماع بشرط أن لا يكون الراوي مدلساً، وأن يمكن اللقاء بين الراوي وشيخه، وذهب ابن المديني والبخاري إلى اشتراط ثبوت اللقاء ولو مرة واحدة لحمل العنعنة على السماع، وشرطُ أبو المظفر أشدُّ من شرطهما كما هو ظاهر، ويلزم منه تضعيف الجمِّ الغفير من الأحاديث المتلقاة بالقبول في صحيح البخاري ومسلم، وقد توسَّط الحافظ ابن رجب، فقال بعد أن ذكر أدلةً وشواهد على قوة قول ابن المديني والبخاري: والصواب أنَّ ما لم يردْ فيه السماع من الأسانيد لا يُحكم باتصاله، ويحتجُّ به مع إمكان اللقي، كما يحتجّ بمرسل أكابر التابعين (جامع التحصيل ص ١١٦، شرح علل الترمذي ٢/ ٥٩٧).
(٢) سورة الحديد: ١٩.
(٣) هذا الحديث رواه عبد بن حميد من حديث ابن عمر، والدارقطني في غرائب مالك من حديث جابر، والبزار من حديث عمر وأنس بأسانيد ضعيفة جداً.
قال البزار: هذا الكلام لم يصح عن النبي ﷺ
وقال ابن حزم : هذا خبر مكذوب باطل موضوع (التلخيص الحبير ٤/ ٤٦٣).
(٤) نسب كثير من الشافعية الاحتجاج بمرسل سعيد بن المسيب إلى مذهب الشافعي القديم، منهم: ابن أبي هريرة، وابن فورك، وابن القطان، والقفال الشاشي، والنووي، ولعلهم قالوا بذلك لأن الشافعي لما ضَعَّف المرسل في الرسالة لم يستثنِ مرسل سعيد.
وقد ردَّ هذه الدعوى الحافظ العلائي، محتجاً برواية يونس بن عبد الأعلى عن الشافعي تحسين=

المسيب في ذلك، لكن ظهرَ للشافعي من مذهب ابن المسيب أنه لا يرسلُ حديثاً ليس له أصلٌ في المتصل، ولم يظهرْ له مثل هذا في غيره، فإن عُرف مثل هذا في مراسيل عطاء، والحسن، والنخعي، ومكحول، فتكون مرسلاتهم مثل مرسلات ابن المسيب[1].

واعلم أن الشافعي إنما ردَّ المرسل من الحديث لدخول التهمة فيه، فإن اقترنَ بالمرسل ما يزيل التهمة؛ فإنه يقبله، وذلك إن وافقَ مرسله مسنَدَ غيره من الرواة، ومثل أن تتلقى الأمة المرسلَ بالقبول ويعملوا به، فيكون قبولُهم وعملُهم مزيلاً للتهمة [والظِّنة]، وكذلك إن انتشر في الناس ولا يظهر له منكر.

وحكى بعضهم: أن من جملة ما يقوى به المرسل فيصير حجة: أن يشتركَ في إرساله عدلان ثقتان من أهل العلم أو أكثر، فيقوى حال المرسَل، أو يكون المرسَل موافقاً للقياس، أو يكون المرسِلُ كثيرَ التحرُّز شديدَ التحفظ مشهورَ الرجال بالرضا؛ كالذي قاله الشافعي في القديم في ابن المسيب -رحمة الله عليهما-، قال: **(مرسل ابن المسيب حسنٌ في تحريم بيع اللحم بالحيوان)**[2].

وقد قال بعض أصحابنا: إن مرسلَ ابن المسيب لا يكون حجة أيضاً مع ما قاله الشافعي -رحمة الله عليه- كما لا يكون مرسلُ غيره حجة، إنما قول الشافعي في ابن المسيب يدل على أن إرساله يكون ترجيحاً للدليل الموجبِ للحكم لا أنه يكون

=مرسل سعيد، ويونس إنما صحب الشافعي بمصر، ومحتجاً كذلك بثبوت الأخذ بمرسل سعيد في مختصر المزني. (جامع التحصيل ص ٤٦).

(١) وبيان ذلك: أن السبب في قبول مراسيل سعيد: اختصاصه بالرواية عن أبي هريرة رضي الله عنه، حتى غلب على الظن أن ما يرسله فقد سمعه منه، فمتى ثبتت هذه المزية لغيره، كان حكمه حكمه، وهذا ما اختاره العلائي، حيث قال: إن من عُرف من عادته أنه لا يرسل إلا عن عدل موثوق به، مشهور بذلك فمرسله مقبول، ومن لم يكن عادته ذلك فلا يُقبل مرسله. ثم قال: أما من يرسل عن غير المشهورين، وإن كانوا عنده ثقات، فالاحتمال المتقدم قائم، أعني: جواز كونه ضعيفاً، فمتى حصل غلبةُ الظن بصحته ببعض الوجوه التي قالها الشافعي كان مقبولاً، وإلا فلا (باختصار وتصرف من جامع التحصيل ص ٨٧).

(٢) رواه مالك (١٣٥٩) ومما يؤيد صحته أن له شاهداً من حديث الحسن عن سمرة عند الحاكم ٢/ ٣٥، وعنه البيهقي ٥/ ٢٩٦ وصححاه.

موجباً للحكم.

واعلم أن ما حكيناه أولاً من موافقة مرسَل المرسِل مسنَد غيره، أو تلقي الأمة إياه بالقبول، أو انتشار المرسل في الأمة من غير منكر= أسبابٌ مخيلةٌ في قبول المرسل، إلا أن الحجة تكون في المسند، أو تكون في إجماع الناس على العمل بالحكم الذي تضمَّنه المرسل.

فأما البواقي التي ذكروها؛ فعندي أنه ليس في شيء من ذلك دليلٌ على قبول المرسل، فالأولى هو الإعراض عنها والاقتصار على ما قلناه، والله أعلم.

فصل

هذا الذي ذكرناه حكم المرسل، **فأما المنقطع** :

فقال بعضهم: إن المرسل والمنقطع بمعنى واحد.

ومنهم من فرق بينهما؛ وقال: المرسل: ما ذكرناه، والمنقطع: هو أن يكون بين الراويَينِ رجلٌ لم يذكر.

فمن منع من قبول المراسيل كان من قبول هذا أمنع، ومن جوَّز قبولَ المراسيل اختلفوا في المنقطع الذي ذكرناه؛ فقبله بعضهم كالمرسل، ومنع منه بعضُهم وإن عمل بالمرسل.

والفرقُ يصعب جداً لمن يروم الفرق، اللهم إلا أن يقول: إن الإرسالَ على الوجه الذي قلناه معتادٌ متعارف، وهو من حيث التعارف دليلٌ على تعديل من روى عنه، [بخلاف المنقطع] في الصورة التي بيناها.

ببينة: أن الإخلال بذكر هذا الراوي الواحد مع ذكر الراوي قبله: دليلٌ على ضعفه.

وقال أصحاب الحديث: مرسل، ومنقطع، ومعضل، فالمرسل ما ذكرنا، والمنقطع: أن يسقط واحدٌ من الوسط، والمعضل: أن يسقط أكثر من واحد.

واعلم أن الثقة إذا روى عن المجهول لم تدل روايته عنه على عدالته.

ومن أصحابنا من قال: يدل ذلك على عدالته.

وقال من ذهب إلى هذا: إن هذا المجهولَ لو كان غير ثقة لبين العدلُ ذلك في روايته حتى لا يَغرّ بروايته، وحين لم يبيِّن ذلك دلَّ أن روايته تعديل له.

والأصح: أنه لا يدلُّ على تعديله؛ لأن شهادةَ شاهد الفرع لا تدل على تعديل شاهد الأصل، فكذلك الرواية؛ لأنا بينا أنهم كانوا يروُون عن غير الثقة، فلا تدل الرواية على التعديل.

وهذه المسألة فيما إذا سمَّى من يروي عنه إلا أنه مجهول الحال، فأما إذا لم يسمِّ فقد بينا من قبل.

وأما إذا أسند بعض الرواة الحديث وأرسله غيره، فلا شبهة أن من يقبل المراسيل فهو يقبل هذا.

وأما من لا يقبل المراسيل؛ فينبغي في هذا الموضع أن يقبل رواية من يُسند الخبر؛ لأن عدالة المسند تقتضي قبول الخبر، وليس في إرسال من يرسله ما يقتضي أن لا يقبل من يسنده؛ لأنه يجوز أن يكون من أرسله سمعه مرسلاً، ومن أسنده سمعه مسنداً، فليس يقدح إرسال من يرسله في إسناد الآخر، ويحتمل أيضاً أن هذا المرسِل سمع الحديث مسنداً إلا أنه نسي من يروي عنه وعلم ثقته في الجملة، فأرسله لهذا المعنى[1].

وأما إذا أرسله في وقت وقد أسنده في وقت؛ فإن إرساله لا يمنع أيضاً من كونه مسنداً؛ لأن إرساله يجوز أن يكون لما بيناه، فلا يقدح ذلك في إسناده[2].

وأما إذا وصلَ الراوي الحديثَ بالنبي ﷺ ووقفه الآخر على صحابي؛ فإنه يُجعل

---

(١) في هذا نظر، وإن كان قول أكثر الأصوليين، بل ادعى القاضي أبو بكر إجماع أهل العلم عليه! وسيأتي بيان ذلك عند الكلام على حكم زيادة الثقات في الحديث، فهذه المسألة غير منفكة عنها.
(٢) المعتمد ٢/ ١٥١.

متصلاً بالنبي ﷺ؛ لجواز أن يكونَ يسندُ مرةً ويفتي مرةً، فيسمع سامع إسناده فيه فيرويه مسنداً، ويسمع آخر فتواه فيروي قوله.

وأما إذا وصل الراوي الحديث بالنبي ﷺ مرةً، وجعله موقوفاً على بعض الصحابة مرةً؛ فإنه يكون أيضاً متصلاً بالنبي ﷺ ؛ لجواز أن يكون سمعه من الصحابي تارة يذكره عن نفسه على طريق الفتوى وتارة يذكره عن النبي ﷺ، وليس في الأول ما يقدح في الثاني [1].

فصل

وحين وصلنا إلى هذا الموضع نذكر **شروط صحة الإسناد إلى النبي ﷺ**.

اعلم أنا بينا من قبل تنوع الأخبار وانقسامها إلى مسند ومرسل، وقد بينا المرسل.

فأما المسند؛ فهو الخبرُ المتصلُ بالنبي ﷺ من حيث النقل.

واتصاله معتبر بثلاثة شروط:

أحدها: أن يرويه ناقلٌ عن ناقل حتى ينتهي إلى صحابي يصله بالنبي ﷺ، فإن اختل اتصالُ النقل في وسط أو طرف بطلَ الاتصال.

والثاني: أن يسمِّي كلُّ واحد من ناقلي الحديث بما هو مشهور به مما سُمِّي به ويتميز به عن غيره؛ حتى لا يقع التدليس في اسمه، فيمكن الكشف عن حاله.

فإن لم يسمِّه وقال (أخبرني الثقة) أو (من لا أتهمه)؛ لم يكن حجةً في صحة النقل وقبول الرواية.

فإن قيل: أليس أن الشافعي ذكر مثل هذا في أحاديث رواها؟

قيل له: بلى، ذكر الشافعي مثل ما قلتم، ولكن قد اشتُهر من عناه؛ فقالوا: أراد

---

(١) المعتمد ٢/ ١٥٢.

بمن يثق به: إبراهيم بن إسماعيل [1]، وبمن لا يتهمه: يحيى بن حسان، فصارت الكناية كالتسمية.

وقيل: إن الشافعي قال ذلك احتجاجاً لنفسه، ولم يقلْه احتجاجاً على خصمه، وله في حقِّ نفسه أن يعملَ بما يثق بصحته، وإن لم يكن له [ذلك] في حق غيره [2].

والشرط الثالث: وهو أن يكون كلُّ واحدٍ من جماعة الرواة على الصفة التي يقبل خبره من الضبط والعدالة، فإن اختلَّت هذه الصفة في حقِّ أحدهم وكملَت في من سواهُ رُدَّ الخبر.

ويُعتبر في حقِّ كل واحد من الرواة: أن يكون معلوم الاسم والنسب، معلوم الصفة من العدالة، فإن اختلَّ شيء من ذلك اختلَّت الرواية، وعند اجتماع الشرائط التي ذكرنا يكون الخبر مسنداً.

فإن قال الصحابي: (أُمرنا بكذا) أو (نُهينا عن كذا) أو (من السنة كذا) يكون مسنداً ويكون حجةً.

[وقال أبو بكر الصيرفي: لا يكون مسنداً ولا يكون حجةً]، وهو قول الكرخي من أصحاب أبي حنيفة، وقد ذكرنا طرفاً من هذا من قبل.

فهم يقولون: قد تُطلق السنة ويُراد بها سنة النبي ﷺ، وقد تُطلق السنة ويراد بها سنة غيره.

والدليل عليه: أن علياً -رضي الله عنه- قال في جلد شارب الخمر: **"جلد النبي ﷺ أربعين، وجلد أبو بكر -رضي الله عنه- أربعين، وجلد عمر -رضي الله عنه-**

---

(١) انقلب الاسم على أبي المظفر رحمه الله ، بل هو إسماعيل بن إبراهيم، وهو ابن علية، إمام ثقة ثبت من شيوخ الشافعي، أما إبراهيم بن إسماعيل فهو ابنه، وقد خالف سبيل والده، فتجهم ودخل في مذهب المعتزلة، كما سلف.

(٢) نقل الزركشي معنى هذا الكلام عن ابن الصباغ في العدة، والقاضي أبي الطيب الطبري (البحر ٤/ ١٩٢).

[ثمانين][1] **وكل سنة"** [2].

فقد أطلق السنة على ما فعل عمر –رضي الله عنه– كما أطلق على ما فعله الرسول ﷺ، وفي الخبر **"عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي"**[3]، **وقال عليه السلام : "من سن سنة . . . [الخبر]"** [4].

وأما دليلنا؛ فنقول: قول الصحابي في الأمر والنهي: أُمرنا بكذا، أو نُهينا عن كذا مطلقاً يرجعُ إلى النبي ﷺ؛ لأن الأصلَ أنه الآمر [والناهي] في الشرائع، خصوصاً إذا كان الصحابي قال هذا القول [في حياة] النبي ﷺ، وعلى هذا قول أنس– رضي الله عنه– **"أُمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة"**.

ولهذا لو قال الصحابي: رُخص لنا أن نفعل كذا؛ ينصرفُ إلى النبي ﷺ بالاتفاق، فكذلك قول الصحابي (من السنة كذا)، فمطلقُ السنة منصرفٌ إلى سنة النبي ﷺ. ولهذا يُقال: كتاب الله تعالى وسنة النبي ﷺ، وإذا قيل: الكتاب، والسنة؛ فإنما يُفهم من السنة سنة النبي ﷺ.

ولأن السنةَ هي الطريقةُ المتبعةُ لأهل الدين، والطريقةُ المتبعة لأهل الدين هي المشروعة في الدين، والمشروع في الدين إنما يكون من الله تعالى أو رسوله ﷺ، فأما من غير الله ورسوله فلا.

يدل عليه: أن من التزمَ طاعةَ رئيس فإذا قال: أُمرنا بكذا، أو نُهينا عن كذا، فإنه يُفهم منه من يلتزم طاعته ويقدم أمره، ألا ترى أن الرجلَ من أولياء السلطان إذا قال في دار السلطان: أُمرنا بكذا، أو نُهينا عن كذا، فُهم منه أن السلطان أمر ونهى عما ذكره؟

وأيضا: فإنَّ غرضَ الصحابي من هذا القول أن يعلِّمنا الشرع، أو يفيدَنا الحكم،

---

(١) في الأصل: أربعين! وهو سهو.
(٢) سبق تخريجه ص٤٧٩.
(٣) سبق تخريجه ص٤٧٩.
(٤) سبق تخريجه ص١٠٦.

فيجب حملُ ذلك على من يصدرُ الشرع منه دون الأئمة والولاة؛ لأن أمرَهم غير مؤثرٍ في الشرع، وهذا راجعٌ إلى الدليل الذي قدمناه فيكون تقريراً له.

وأما قول علي –رضي الله عنه–؛ فالمراد بالسنة سنةُ النبي ﷺ؛ لأن الزيادة على الأربعين مفعولةٌ عندنا تعزيراً، والتعزيرُ من سنة النبي ﷺ.

وأما قوله ﷺ **"سنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي"** : فتلك السنة المذكورة في الخبر سنة مقيدة، ولا كلام في السنة المقيدة.

وإذا قال الصحابي: كنا نفعل كذا على عهد رسول الله ﷺ؛ فهو بمنزلة المسند إلى رسول الله ﷺ.

وقال بعض أصحاب أبي حنيفة: لا يكون بمنزلة المسند.

وعلى هذا الخلاف إذا قال الصحابي: كانوا يفعلون كذا على عهد النبي ﷺ.

وذهب من قال إنه لا يكون مسنداً: إلى أنهم [كانوا] يفعلون أشياء لا يسندون ذلك إلى رسول الله ﷺ؛ ألا ترى أنهم لما اختلفوا في الماء من الماء، أو من التقاء الختانين، وزعم بعضهم: أنهم كانوا يفعلون ذلك على عهد رسول الله ﷺ يعني أنهم لا يغتسلون إلا من الماء، قال عمر –رضي الله عنه– : **"أوَعلمه رسول الله ﷺ، فأقركم على ذلك؟ قالوا: لا، قال: فلا إذاً"**[1].

وأما نحن نقول: إن الظاهر من أمر الصحابة أنهم ما كانوا يقْدمون على شيء من أمور الدين والنبي ﷺ بين أظهرهم إلا عن أمره وإذنه، فصار قولهم: (كنا نفعل كذا) في زمان النبي ﷺ بمنزلة المسندِ لهذا الظاهر، والظاهرُ حجة.

ولأن الصحابةَ إنما تضيف مثل هذا القول إلى زمان النبي ﷺ لفائدة، وهي أن تبينَ أن النبي ﷺ علم ذلك ولم ينكره، ولا فائدة لهذه الإضافة سوى هذا، ولو عُرف هذا كان هذا القول بمنزلة الخبر المسند، كذلك ها هنا.

---

(١) رواه أحمد ٥/ ١١٥ والطبراني في الكبير، ورجال أحمد ثقات، إلا أن ابن اسحق مدلس (مجمع الزوائد ١/ ٢٧١).

وإن شئت عبَّرتَ عن هذا فقلت: إذا قال الصحابي: كنا نفعل كذا؛ فالظاهر منه أنه قصدَ بهذا الكلام أن يعلمَنا حكماً ويفيدَنا شرعاً، ولن يكون كذلك إلا إذا كانوا يفعلونه على عهد رسول الله ﷺ على وجهٍ يظهر له ذلك ولا ينكره.

وأما الذي ذكروه من اختلاف الصحابة في الماء من الماء أو من التقاء الختانين؛ فقد كان لا يجب الغسل بالتقاء الختانين في ابتداء الإسلام، ثم نُسخ وأوجب به، فلما نُسخ لم يعلمْ بعضهم بالنسخ واستمرَّ على ما كان عليه من قبل، [فإنَّ][1] الاستمرارَ والاستدامة يجوز أن يخفى أمره، فأما الإقدام على ابتداء الشيء فلا يُفعل ذلك إلا عن إذن النبي ﷺ.

وأما إذا قال الصحابي قولاً لا مجال للاجتهاد فيه؛ فإنه لا يجعل ذلك مسنداً إلى النبي ﷺ.

وقد قال طائفة من أصحاب أبي حنيفة: إنه يُجعل بمنزلة المسند.

وحرفهم فيما ذهبوا إليه: هو أن حسنَ الظن بالصحابة واجب؛ فإذا قالَ قولاً يحسن الظن به أنه لم ينقلْه جزافاً وإنما قاله عن طريق، فإذا لم يكن للاجتهاد فيه مجالٌ فليس إلا أنه سمعَه من النبي ﷺ.

ونحن نقول: إن إثباتَ الإسناد بهذا لا يمكن؛ لأنهم لم يكونوا يكتمون الأخبار ولا كان ذلك من عادتهم، ويَبعدُ أن يقولَ الصحابي قولاً ويستمرَّ الزمان به ولقوله حجةٌ من قول النبي ﷺ ولا يذكره.

ببينة: أنه كان من عادتهم الروايةُ عن النبي ﷺ فيما يعنُّ من الحوادث؛ ألا ترى إلى الأخبارِ التي ذكرناها من قبل؟ فإنهم روَوْها عند وقوع الحوادث، فلما كانوا يظهرون الأحاديث ويروونها لأقوال غيرهم فكيف كانوا يكتمونها وهي حجة لأقوالهم؟

أما قوله: إن حسن الظن بهم واجب.

---

(١) في الأصل: وقال! وهو تصحيف ظاهر، ولم يتنبَّه لهذا محقق طبعة الرياض٢/ ٤٧٣.

قلنا: نعم، يجب علينا إحسانُ الظـن بهـم، ويجـب علينـا أيـضاً أن لا نـضيفَ إلى رسول الله ﷺ قولاً وفعلاً إلا عن ثبْت، ولا ثبْتَ في هذا الخبر الذي تظنون ثبوته.

وعلى أنهم لم يكونوا معصومينَ عن السهو والغلط، فـإن نُقـل عـن واحـد مـنهم شيءٌ بخلاف القياس؛ فيجوز أن يكون قاله عـن قيـاس فاسـد، أو ظـنٌ ظنَّـهُ ولَمْ يكـن صحيحاً، أو وقع له غلطٌ فيما قاله وزلةٌ فيما صار إليـه، فعرفْنـا أنـه لا وجَـه لإثبـات الخبر بمجرَّد ما قالوه.

وحين ذكرنا ما يكون مسنداً وما لا يكون مسنداً؛ فنذكرُ بعد هذا ما يتعلق بمعرفـة الصحابة، ومعرفة طبقاتهم بعون الله تعالى.

فصل

اعلم أن الصحابة على طبقات:

فأعلاهم رتبـة: العشرة الذين شـهد الـنبي ﷺ لهـم بالجنـة، وأربعـة مـنهم الخلفـاء الراشدين، وقد ضُم إليهم عمر بن عبد العزيز.

وأول من أسلم: من الرجال: أبو بكر، ومن الصبيان: علي، ومن النـساء: خديجـة، ومن العبيد: بلال –رضي الله عنهم أجمعين- .

قال أبو عبد الله الحاكم: ولا أعلـم بـين أهـل التـواريخ خلافـاً في أن أول مـن أسلم علي.

وهذا خطأ مـن أبـي عبـد الله الحـاكم، وللعلمـاء في هـذا البـاب اخـتلافٌ ظـاهر عندي.

وذهب جماعة كثيرة إلى أن أبا بكر –رضـي الله عنـه- أول مـن أسـلم، واسـتدلوا بشعر حسان بن ثابت وهو:

إذا تـذكرت شـجواً مـن أخـي ثقـة ... فـاذكر أخـاك أبـا بكـر بمـا فعـلا

الثـانيُ التـاليُ المحمُـود سـيرته ... وأولُ النـاس مـنهم صـدَّق الرسـلا

وثبت حديث [عمرو] بن عبسة: أنه قدم على النبي ﷺ فقال: من تبعك على هـذا الأمر؟ "**حرٌّوعبدٌ**"[1]. يعني بالحر أبا بكر، وبالعبد بلالاً.

وقد قال زيد بن أرقم من الصحابة: إن علياً -رضي الله عنه- أول من أسلم.

وقال إبراهيم النخعي -معارضاً لقول زيد بن أرقم حين ذُكر له قوله - قـال: لا، بل أبو بكر -رضي الله عنه- أول من أسلم [2].

وقد أجمل أهل العلم الكلام إجمالاً، وقالوا على ما قدمنا.

والطبقة الثانية: أصحاب دار الندوة، وذلك أن عُمر لمـا أسـلم حمـل الـنبي ﷺ إلى دار الندوة مع جماعةٍ كثيرٍ من أصحابه، قاله أبو عبد الله الحافظ.

وهذا أيضاً فيه نظر؛ لأن النبي ﷺ - [كـان][3] مختفيـاً في دار بـين الـصفا والمـروة، وهي تعرف بدار الأرقم، وهذه الدار معروفـة اليـوم، وجـاء عمـر -رضـي الله عنـه- فأسلم، وفيه قصة معروفة، فأما الحمل إلى دار الندوة ومعه جماعة من أهـل مكـة علـى ما قاله أبو عبد الله الحافظ؛ فلا يُعرف.

و [أما] الطبقة الثالثة: طائفة هاجروا إلى الحبـشة وهـي الهجـرة الأولى، فـيهم عثمان، وجعفر بن أبي طالب، وابن مسعود، وجماعة، وذكر فيهم حمزة، وفيه نظر.

والطبقة الرابعة: هم الذين بـايعوا الـنبي ﷺ عنـد العقبـة، وهـؤلاء كـانوا مـن الأنصار، ويُقال للواحد منهم: عَقَبي.

والطبقة الخامسة: هم أصحاب العقبة الثانية، قـال: وأكثـرهم مـن الأنـصار، وأقول: لا، بل كلهم من الأنصار، وكان الذي أخـذ علـيهم العهـد العبـاس بـن عبـد المطلب.

والطبقة السادسة: المهاجرون الأولون؛ وهم الذين وصـلوا إلى الـنبي ﷺ بقبـاء

---

(١) رواه مسلم (٨٣٢) من حديث عمرو بن عبسة رضي الله عنه.
(٢) رواه أحمد ٤/ ٣٧٢ وإسناده على شرط البخاري.
(٣) زيادة يقتضيها السياق.

قبل أن يدخلوا المدينة.

والطبقة السابعة: أهل بدر.

والطبقة الثامنة: المهاجرون بين بدر والحديبية.

والطبقة التاسعة: أهل بيعة الرضوان بالحديبية. وفيهم نزل قوله تعالى ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾[1].

والطبقة العاشرة: المهاجرون بين الحديبية والفتح. ومنهم: خالد بن الوليد، وعمرو بن العباس، وعثمان بن طلحة. وقد قال النبي ﷺ فيما رُوي حين هاجر هؤلاء: **"لقد ألقت إليكم مكة أفلاذ كبدها"**[2]، وأبو هريرة الدوسي.

والطبقة الحادية عشرة: قوم أسلموا يوم الفتح. منهم: أبو سفيان، وسهيل ابن عمرو، وحكيم بن حزام، وعكرمة بن أبي جهل وصفوان بن أمية. وقد تأخر إسلام بعض هؤلاء النفر إلى أن فرغ النبي ﷺ من غزوة حُنين. وفي هذه الطبقة من أسلم بعد يوم الفتح إلى وفاة النبي ﷺ. وقد قال النبي ﷺ : **"لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية"**[3].

والطبقة الثانية عشرة: صبيان رأوا النبي ﷺ وأطفال حُملوا إليه؛ كالسائب ابن يزيد، وعبد الله بن ثعلبة بن أبي صُعير، وعامر بن وائلة أبي الطفيل، وأبي جحيفة وغيرهم[4]، وفي هذا علم كثير يطول ذكره.

وأما الصحابة الذين تأخر موتهم:

قال الواقدي: آخر من مات بالمدينة من الصحابة: سهل بن سعد وكان ابن مائة سنة يوم مات، توفي سنة إحدى وتسعين.

---

(١) سورة الفتح: ١٨.
(٢) هذا وهم، فهذا الحديث مشهور في السيرة، قاله النبي ﷺ حين بلغه خروج صناديد قريش إلى بدر.
(٣) رواه البخاري (٣٨٠) ومسلم (١٨٦٤) من حديث عائشة، وهو عندهما من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.
(٤) معرفة علوم الحديث للحاكم ص ٢٢-٢٥.

وآخر من مات بالكوفة من الصحابة: عبد الله بن أبي أوفى. مات سنة ست وثمانين.

وآخر من مات بالبصرة: أنس بن مالك خادم الرسول ﷺ، مات سنة إحدى وتسعين، وقيل: سنة ثلاث وتسعين.

وآخر من مات بالشام: عبد الله بن بُسر، مات سنة ثمان وثمانين.

وقيل: آخر من مات بمكة: عبد الله بن عمر سنة ثلاث وسبعين.

وآخر من مات ممن رآه: أبو الطفيل عامر بن وائلة الكناني. مات سنة مائة من الهجرة.

وأما اسم الصحابي؛ فهو من حيث اللغة والظاهر يقع على من طالت صحبته مع النبي ﷺ، وكثرت مجالسته له.

وينبغي أن يطيل المكث معه على طريق التبع له والأخذ عنه.

ولهذا [لا][(١)] يوصف من أطال مجالسة العالم [بأنه][(٢)] من أصحابه إذا لم يكن على طريق التبع له والأخذ عنه[(٣)].

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.
(٢) زيادة يقتضيها السياق أيضاً.
(٣) أوغل أبو المظفر هنا في متابعة أهل الكلام في تعريفهم للصحابي، وهذا منه عجب! فالذين قالوا بهذا قلة، منهم: أبو الحسين البصري – وهذا النص له أصلاً – والقاضي أبو بكر وابن القشيري وابن فورك، ومن المالكية: المازري في شرح البرهان، وقد استغرب ذلك منهم الحافظ العلائي، وذكر أن هذا القول يُخرج كثيراً من المشهورين بالصحبة والرواية عن الحكم بالعدالة، كوائل بن حجر ومالك بن الحويرث وعثمان بن أبي العاص وغيرهم ممن وفد عليه ﷺ ثم انصرف، وكذلك من لم يُعرف إلا برواية الحديث الواحد، ولم يُعرف مقدار إقامته من أعراب القبائل.
وقال البناني في مفتتح حاشيته على المحلي: إن الاجتماع به ﷺ اللحظة الواحدة يؤثر ما لا يؤثر الاجتماع بغيره السنين ذوات العدد، وقد كان ﷺ يأتيه البدوي الجلف، فحين يجتمع به ينطق الحكمة من وقته
وقد أغرب الآمدي، فزعم أن الخلاف لفظي وتعقبه الشوكاني بقوله: لا وجه لذلك، فإن من قال بالعدالة على العموم لا يطلب تعديل أحد منهم، ومن اشترط في شروط الصحبة شرطاً لا يطلب التعديل مع وجود ذلك الشرط، ويطلبه مع عدمه، فالخلاف معنوي لا لفظي. (البحر ٢/ ٣٠٢،=

ثم إنما تُعلم صحبة النبي ﷺ إما بطريق موجب للعلم وهو خبر التواتر، أو بطريق يقتضي غلبة الظن وهو إخبار الثقة.

وهذا الذي ذكرناه طريق الأصوليين.

وأما عند أصحاب الحديث؛ فيطلقون اسم الصحابي على كل من روى عنه حديثاً أو كلمة، ويتوسعون حتى يعدُّون من رآه رؤيةً من الصحابة، وهذا لشرف منزلة النبي ﷺ أعطوا الكل ممن رآه حكم الصحبة.

ولأن النبي ﷺ قال: "**طوبى لمن رآني ولمن رآى من رآني**" [1] فالأول: هم الصحابة، والثاني: هم التابعون.

ولأنه عليه السلام قال : "**خير الناس قرني الذي بُعثت فيهم**" وأراد بهم الصحابة، وكل [من] روى عنه أو رآه فهو قرنه الذي بُعث فيه، إلا أنه مع هذا لابد من رؤية أو رواية للإجماع.

وأما التابعون فعلى طبقات:

فالطبقة الأولى منهم: قوم لحقوا العشرة أو أكثرهم؛ كسعيد بن المسيب، هكذا قال أبو عبد الله الحاكم، وحكاه الأستاذ أبو منصور البغدادي[2] وتبعه.

وهذا خطأ؛ لأن سعيد بن المسيب لا تصحُّ له رواية عن أحد من العشرة إلا عن سعد بن أبي وقاص، وولد لسنتين مضتا من خلافة عمر -رضي الله عنه- ، وتُوفي سنة أربع وتسعين. وقيل: سنة ثلاث وتسعين.

نعم قد قيل: إن سعيد بن المسيب أفقه أهل الحجاز في زمانه.

=حاشية البناني ٢/ ١٦٧، الأحكام ٢/ ١٣٠، إرشاد الفحول ص ١٢٩).

(١) رواه الحاكم ٣/ ٨٦ من حديث عبد الله بن بسر، وأعله الذهبي براويه جميع بن ثواب وهو واه. قلت: وللحديث متابعات لا يُفرح بها لعدم خلوها من المجاهيل والمتروكين.

(٢) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، نزيل خراسان، إمام في الفقه والكلام والأصول، درس على الأستاذ أبي إسحق، وحمل العلم عنه أكثر أهل خراسان، له شرح على مفتاح ابن القاص، توفي سنة ٤٢٩. (السير ١٧/ ٥٧٢، طبقات الشافعية للسبكي ٥/ ١٣٦).

ويُقال: إنه أعلم التابعين بقضاء عمر.

وأما الذين أدركوا العشرة أو أكثر العشرة؛ فجماعة من التابعين من أهل الكوفة والبصرة؛ مثل قيس بن أبي حازم، ومسروق بن الأجدع، وأبي عمرو الشيباني، وعمرو بن ميمون، وعلقمة بن قيس، وأبي وائل شقيق بن سلمة، وأبي رجاء العطاردي، وأبي عثمان النهدي، وأبي ساسان حُضين بن المنذر الرقاشي، وغيرهم.

وقد خرج التابعون على خمس عشرة طبقة آخرهم: من لقي أنس بن مالك، والسائب بن يزيد، وأبا أمامة الباهلي، وواثلة بن الأسقع، وغيرهم. وهذا علم كثير وذكره يطول، وقد صنف فيه ابن المديني ومسلم بن الحجاج وغيرهما.

وأما الفقهاء السبعة من أهل المدينة؛ فسعيد بن المسيب، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وعروة بن الزبير، وخارجة بن زيد بن ثابت، وأبو سلمة بن عبد الرحمن، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وسليمان بن يسار، وقد بدل بعضهم بأبي سلمة وخارجة: سالم بن عبد الله بن عمر، وأبا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام.

وفي المتقدمين من التابعين: قومٌ أدركوا زمان رسول الله ﷺ وأسلموا من بعده، أو أسلموا في زمانه ولم يرَوه؛ مثل: الأحنف بن قيس، وسويد بن غفلة، وعمرو بن ميمون، وأبي وائل، وأبي عثمان النهدي، وغيرهم.

والأئمة المرجوع إليهم في علم الحديث: مالك بن أنس بالحجاز، وسفيان الثوري بالعراق، والأوزاعي بالشام، والليث بن سعد بمصر، وعبد الله بن المبارك بخراسان، وكانت أعصار هؤلاء متقاربة، وقد جمعوا الرواية والدراية ولم يماثلهم أحد في زمانهم.

وقيل: إن الذين نشروا علم الحديث في العالم قبل هؤلاء: ستة نفر؛ اثنان بالحجاز، واثنان بالكوفة، واثنان بالبصرة. فاللذان بالحجاز: الزهري، وعمرو بن دينار. واللذان بالكوفة: أبو إسحاق السبيعي، والأعمش. واللذان بالبصرة: قتادة، ويحيى بن أبي كثير. فمن هؤلاء الستة انتشر أكثر علم الحديث في الدنيا.

وقد ذكرنا من قبل من يُرجع إليهم في الجرح والتعديل وفيهم كثرة، وقد اقتصرنا

على ما قدمنا.

وأما الكتب التي تُعتمد في الحديث:

فأول ذلك: الجامع الصحيح عن البخاري، ثم الصحيح عن مسلم بن الحجاج القشيري، وكتاب السنن عن أبي داود، والجامع عن أبي عيسى الترمذي، وكتاب أبي عوانة، وكتاب أبي عبد الرحمن النسائي، وكتاب الصحيح عن أبي العباس الدغولي.

وقد صنف أبو حاتم بن حبان كتاباً سماه الصحيح، وجمع فيه الكثير، وليس في الصحة والثبت مثل هذه الكتب.

وأولى هذه الكتب بالاعتماد: صحيح البخاري، وقد قيل: إن ما فيه مقطوع بصحته عن النبي ﷺ.

وقد اختلف أئمة الحديث في أصح الأسانيد.

قال محمد بن إسماعيل البخاري: أصح الأسانيد: مالك عن نافع عن ابن عمر.

وقال أبو بكر بن أبي شيبة: أصح الأسانيد: الزهري عن علي بن الحسين عن أبيه عن علي.

وقال آخرون: أصح الأسانيد: سفيان الثوري عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله.

وقيل: أصحها: ابن سيرين عن عبيدة عن علي.

وقيل: أصحها: الزهري عن سالم عن أبيه.

واعلم أن أصح أسانيد أهل البيت: جعفر بن محمد عن أبيه عن جده عن علي، إن كان الراوي عن جعفر ثقة.

وأصح أسانيد أبي بكر الصديق -رضي الله عنه-: إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم عن أبي بكر -رضي الله عنه-.

وأصح أسانيد عمر -رضي الله عنه-: الزهري عن سالم عن أبيه عن عمر.

وأصح أسانيد ابن مسعود: إبراهيم عن علقمة عن عبد الله، والأعمش عن أبي وائل عن عبد الله.

وأصح أسانيد أبي هريرة –رضي الله عنه– : الزهري عن ابن المسيب عن أبي هريرة، وقيل: أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة.

ولعبد الله بن عمر: مالك عن نافع عن ابن عمر، وعبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر.

ولعائشة –رضي الله عنها– : هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، وعبد الله ابن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر عن القاسم بن محمد عن عائشة. ويقال لهذا: ترجمة مشبكة بالذهب، وكذلك الزهري عن عروة عن عائشة.

ولجابر: سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن جابر، وجعفر بن محمد عن أبيه عن جابر.

ولأنس: شعبة عن قتادة عن أنس، ومالك عن الزهري عن أنس.

وأصح أسانيد المكيين: سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن جابر، وابن جريج عن عطاء عن ابن عباس.

وأصح أسانيد المدنيين: ما ذكرنا؛ مالك عن نافع عن ابن عمر، وأبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة، والزهري عن سالم عن أبيه، والزهري عن عروة عن عائشة.

وأصح أسانيد الكوفيين : سفيان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله، والأعمش عن أبي وائل عن عبد الله.

وأصح أسانيد البصريين: شعبة عن قتادة عن أنس، وابن عون عن ابن سيرين عن أبي هريرة.

وأصح أسانيد اليمانيين: مَعمر عن همام عن أبي هريرة.

وأصح أسانيد المصريين: الليث بن سعد عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير عن عقبة بن عامر.

وأصح أسانيد الخراسانيين: الحسين بن واقد عن عبد الله بن بريدة عن أبيه،

وهؤلاء مراوزة.

وعلى هذا الترتيب أوهى أسانيد الصديق: صدقة بن موسى عن فرقد السبخي عن مرة الطيب عن أبي بكر.

وأوهى أسانيد العمريين: محمد بن القاسم بن عبد الله بن عمر بن حفص بن عاصم عن أبيه عن جده.

وأوهى أسانيد أبي هريرة: السري بن إسماعيل عن داود بن يزيد الأودي عن أبيه عن أبي هريرة.

وأوهى أسانيد ابن مسعود: شريك عن أبي فزارة عن أبي زيد، والحمل فيه على أبي زيد، وأما أبو فزارة راشد بن كيسان ثقة.

قال الحاكم: وأوهى أسانيد أنس: داود بن المحبر عن أبيه عن أبان بن أبي عياش عن أنس.

وأوهى أسانيد المكيين: عبد الله بن ميمون القداح عن شهاب بن خراش عن إبراهيم بن يزيد الخوزي عن عكرمة عن ابن عباس.

وأوهى أسانيد اليمانيين: حفص بن عمر العدني عن الحكم بن أبان عن عكرمة عن ابن عباس.

وأوهى أسانيد الشاميين: محمد بن قيس المصلوب عن عبيد الله بن زحر عن [علي بن يزيد عن][1] القاسم عن أبي أمامة.

وأوهى أسانيد المصريين: أحمد بن محمد بن الحجاج بن رشدين بن سعد عن أبيه عن جده عن قرة بن عبد الرحمن عن كل من روى عنه.

وأوهى أسانيد الخراسانيين: عبد الله بن عبد الرحمن بن مليحة عن نهشل بن سعيد عن الضحاك عن ابن عباس.

نقلت على ما أورده الحاكم أبو عبد الله في كتاب (**علوم الحديث**)[2].

---

(١) زيادة من معرفة علوم الحديث للحاكم.

(٢) معرفة علوم الحديث للحاكم ص ٥٣-٥٨.

فصل

وذكر أبو زيد فصلاً في أقسام الصحيح من الأخبار وقال:

الأخبار التي يُعمل بها ضربان: مشهور، وغريب.

قال: والمشهور ضربان: أحدهما: ما اشتهرَ وبلغَ حَدّ التواتر، والآخر: ما اشتهر ولم يبلغْ حدَّ التواتر.

والغريب نوعان: أحدهما: ما لم يشتهرْ ولكن لم يبلغ حدّ الاستنكار، والآخر: ما بلغ حدّ الاستنكار.

ثم قال: أما المتواتر فحدّه: ما اتصلَ بك عن المخبر اتصالاً لا يبقى لك فيه شبهة؛ كما يتصلُ بقلبك من طريق السماع من المخبر نفسه.

ثم قال: وقد قال بعض الناس: إن المتواترَ من الأخبار لا يوجب علمَ اليقين وإنما يوجبُ علم طمأنينة، وذكر ما نقله اليهود أن عيسى -عليه السلام- قد قُتل.

وقد ذكرنا من قبل الكلام في هذا، وذكرنا أن المتواتر من الأخبار يوجب علمَ الضرورة، وأجبنا عما قاله اليهود.

وأما المشهور: فحدّه: ما كان أوسطه وآخره على حدّ التواتر وأوله على حد الخبر الواحد.

وذكر عن أبي بكر الرازي: أن هذا أحدُ قسمَي التواتر؛ لأنا نجدُ العلمَ في أنفسنا بكلّ واحد منهما بلا اضطراب أنفسنا في ذلك، إلا أنَ العلم الأول يقع على اضطرار ولا مردَّ له في النفوس، والثاني يقع عن استدلال؛ كما يكون مثله عن العقليات الموجبةِ للعلم؛ فإن العلمَ بالمحسوسات عن اضطرار، والعلمَ بالصانع عن استدلال.

قال عيسى بن أبان: الخبرُ على ثلاثة أقسام:

قسم يضل جاحده؛ كخبر الرجم.

وقسم يُخشى المأثم على جاحده ولا نضلله؛ كخبر المسح على الخفين.

وقسم لا يُخشى المأثم على جاحده، كالأخبار التي رويت في مسائل الخلاف التي اختلفت فيها العلماء.

قال: فلم يكفّرْ عيسى بن أبان من جحدَ المشهور، ثم جعل المشهورَ بعضَه فوق بعض في الرتبة، وهو الصحيح عندنا.

ويُسمَّى العلم عن الخبر المتواتر علم يقين، وعن الخبر المشهور علم طمأنينة، وعن الخبر الغريب علم غالب الرأي، وعن الغريب المستنكر علم ظن، فهذه أربع مراتب تثبت بالأخبار.

والدليلُ على هذا: أن المشهور لما لم يتصلْ برسول الله ﷺ على وجه التواتر ولكن بالآحاد تمكنت الشبهة في الاتصال، إلا أنها لما اشتهرتْ في السلف وتواترتْ ولم يظهر ردٌّ اطمأنت النفوس إلى قبولها والعلم والعمل بها.

قال: والمشهور على هذا الوجه حجةٌ شرعية تجوز بمثلها الزيادة على كتاب الله تعالى، ويجوز نسخ الآية بها؛ لأن السلفَ كانوا أئمة الدين، وإجماعهُم حجة ، ولم يكن فيهم تهمة، فلما تواتر النقلُ منهم، ولم يظهر ردٌّ منهم؛ صار حجةً من حجج الله تعالى، حتى زدنا على كتاب الله الرجم، وزدنا تحريمَ العمة على ابنة الأخ، وابنةَ الأخ على العمة، وكذا في الخالة وابنة الأخت على كتاب الله تعالى، وزدنا على أعضاء الوضوء [مسحَ] الخف بالسنة، والتتابعَ على صوم كفارة اليمين، والزيادةُ عندنا تجري مجرى النسخ إلا أنا أبقينا مع هذا شبهة الآحاد فلم نكفّر جاحده، وحططْنا رتبته عن رتبة المتواتر.

فصار المتواتر يوجب علماً يقيناً من طريق الضرورة، والمشهور يوجب علم اليقين أيضا إلا أن السامع متى تأمله حق تأمله وجدَ في أوله ما يوجب ضربَ شبهة في آخره، فكان دون العلم الواقع بالتواتر.

قال: وأما الغريب المقبول: فما اختلف الفقهاء خلفاً وسلفاً في أحكام الحوادث

على ورود أخبارٍ فيها متعارضة، قَبلَها بعضُهم وردَّها بعضُهم بلا إنكار ولا تضليل، وهو حسب اختلافهم في المقاييس المتعارضة، [فيكون العلمُ به علم غالب الرأي على ما يقع بالمقاييس].

وأما الغريب المستنكر؛ فنحو ما ذكرناه من الوجوه التي ردَّ السلف بها الأخبار، وربما نخشى الإثم على العامل به كما خشينا الإثمَ على تارك المشهور؛ لأنه قرُبَ من اليقين وهذا قرُبَ من الكذب؛ فيكون العلم به علم ظن على تحرِّي الحق؛ كالذي تشتبه عليه القبلة فيتوجه إلى جهة على تحري قلبه بلا دليل.[1]

فهذا كلامه ذكرته على الاختصار وتركتُ كثيراً مما قال؛ لأنه لم يكن فيه شيءٌ يستفاد.

واعلم أن عندنا: الخبرُ الصحيح ما حكَمَ أهل الحديث بصحته.

والذي قال من المشهور والغريب، فلا ننكر أن في الأخبار ما هو غريب، ومنها ما هو مشهور، لكن لا يُعرف المشهور من الغريب باشتهاره عند الفقهاء وعدم اشتهاره عندهم؛ لأنه ربَّ خبر اشتهرَ عند الفقهاء وأهلُ الحديث لا يحكمون بصحته[2]، وهو مثل ما يروون "**لا وصية لوارث**"[3]، ويروون "**لا تجتمع أمتي على الضلالة**"، [4]

ويروون "**أنت ومالك لأبيك**" [5]، ويروون "**لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد**"[6]، ويروون "**المكاتب عبدٌ ما بقي عليه درهم**" [7].

---

(١) تقويم الأدلة ٢٠٧- ٢١٣.
(٢) بل من هذه الأحاديث ما هو صحيح كما سيظهر من التخريج.
(٣) سبق تخريجه ص٢٩٣.
(٤) يأتي تخريجه في الإجماع ص٧٢١.
(٥) رواه أبو داود (٣٥٣٠) وابن ماجه (٢٢٩٢) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وهو إسناد حسن، وله شاهد صحيح من حديث جابر عند ابن ماجه (٢٢٩١).
(٦) سبق تخريجه ص٢٧٥.
(٧) رواه أبو داود (٣٩٢٦) وابنٍ ماجه (٢٥١٩) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وهو إسناد حسن كما تقدم مرارا.

وهذه أخبار لم يحكمْ أهلُ الحديث بصحة شيء منها، وربَّ خبرٍ كان غريباً عند الفقهاء وقد حكمَ أهلُ الصنعة بصحته.

وأما الذي قال: إن الخبر الذي تلقَّته الأئمة بالقبول فهو موجبٌ للعلم؛ فقد ذكرنا من قبل.

والذي قال: إن العلمَ الواقعَ به علمُ طمأنينة، والعلمَ الواقع بخبر التواتر علم ضرورة؛ هذا تفريق لا يُفهم! ولا علمَ فوق علم يطمئنُّ به القلب، نعم، يجوز أن يقال في الجملة: للمتواتر رتبةٌ زائدةٌ على الخبر الذي ليس بمتواتر لكن تلقتْه الأئمة بالقبول؛ كما أن للعيان رتبةٌ زائدةٌ على ما نعلم بالخبر وإن تواتر الخبر، لكنَّ هذا التفاوتَ يُعرف في ابتداء البداهة؛ فإن لبداهة العيان ما ليس للخبر، وإن وقع به العلم.

ألا ترى أن موسى – عليه السلام- لما رأى قومه قد أطافوا بالعجل يعبدونه ألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه، وقد كان الله تعالى أخبره بأنهم اتخذوا العجل إلهاً، ولم يتغير في تلك الحالة وإن كان [قد] وقعَ له العلم الضروري بخبر الله تعالى له بذلك، ولكن للعيان من التأثير والتمكن في القلب ما ليس للخبر، وهذا معنى قوله عليه السلام [في هذه القصة] "**ليس الخبر كالمعاينة**"[1].

كذلك يجوز أن يكونَ للخبر المتواتر الذي نسمعه في الابتداء عن الجمع العظيم من التمكن في القلب ما لا يكون للخبر الواحد وإن اتفقتِ الأمة على قبوله، فإن أراد بالتفاوت هذا القدر فهو صحيح.

والذي قال من الترتيب في قوله: إنَّ خبر كذا يضلّ بتركه، وخبرَ كذا يُخشى أن يأثم بتركه، وفي الخبر الثالث لا يُخشى، فالأصوليون لا يعرفون واسطةً ثالثةً بين الخبر الموجب للعلم والخبر الذي لا يوجب العلم، فإن قال قائل شيئاً ودل عليه الدليل يُقبل، وما لا يدل عليه الدليل فهو مردود.

---

(١) رواه أحمد ١/ ٢٧٢ وابن أبي حاتم (كما في تفسير ابن كثير ٢/ ٢٥٤) من حديث ابن عباس رضي الله عنه، وإسناده صحيح.

وأما الغريب الذي لا يُستنكر، والغريب الذي يُستنكر؛ فهو أيضاً إلى أهل الصنعة[1].

وأنا أعلم قطعاً أنه لم يكن [له] في هذا العلم حظ – أعني العلم بصحيح الأخبار وسقيمها، وبمشهور الأخبار وغرائبها، ومنكراتها وغير منكراتها - ؛ لأن هذا أمرٌ يدور على معرفة الرواة، ولا يمكن أن يقتربَ من مثل هذا بالذكاء والفطنة، فكان

---

(١) اعلم أن أحكام منكر السنن مما يكثر الخبط حولها، فكان لا بد من تفصيلها في هذه العجالة، فمنكر السنن له أحوال:

أولاً: أن ينكر أصل الاحتجاج بالسنة جملة، متواترها وآحادها، فهو كافر باتفاق المسلمين.

ثانياً: أن ينكر حديثاً معيناً ثبت تواتره إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فهو كافر أيضاً.

ثالثاً: أن ينكر أصل الاحتجاج بالآحاد في الشريعة، فهو كافر، لتوافر الأدلة على حجية خبر الآحاد.

رابعاً: أن ينكر حديث آحادٍ معيناً بدون شبهة أو تأويل سائغ، فهو فاسق ضال، لأن حديث الآحاد ظني الثبوت، وهو لا يفيد القطع، وهذا مذهب جمهور العلماء، إلا من شذ، كالبربهاري الحنبلي، وابن حزم الظاهري حيث حكموا بكفره.

وقد يحتجّ هؤلاء بأن هذا مذهب الإمام أحمد، ويروون عنه قوله: يُضرب على قول رسول الله صلى الله عليه وسلم الأعناق، كما يُضرب على كتاب الله الأعناق، إنه إذا صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث ثم كذّب به كاذب يُضرب عنقه.

وقد بين الحافظ ابن رجب أن هذا لا يثبت عن أحمد، فقال: هذا الإسناد فيه جهالة، وإن صح حُمل على أن الخبر المتلقى بالقبول والتصديق يوجب العلم، فالمكذب به كالمكذب بما علم من الدين بالضرورة، وقد حكى أبو الفضل التميمي أن الإمام أحمد كان يفسّق من خالف خبر الواحد مع التمكن من استعماله، وكان يضلل من خالف الإجماع والتواتر.

وذكر القاضي أبو يعلى في المجرد: أن خبر الواحد المتلقى بالقبول يفيد العلم، ولا يفسق من خالفه إلا إذا أُجمع على العمل به. (الذيل على طبقات الحنابلة ٢/ ٦٦).

خامساً: أن يردَّ خبر آحاد صحيحاً بتأويل سائغ، فهو مجتهد لا يفسق، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: الصواب أن من رد الخبر الصحيح كما كانت الصحابة ترده لاعتقاد غلط الناقل أو كذبه، لاعتقاد الراد أن الدليل قد دل على أن الرسول لا يقول هذا، فإن هذا لا يكفر ولا يفسق، وإن لم يكن اعتقاده مطابقاً، فقد ردّ غير واحد من الصحابة غير واحد من الأخبار التي هي صحيحة عن أهل الحديث. (المسودة ٢/ ٤٩٥).

سادساً: أن يردّ أحاديث الآحاد في العقيدة خاصة لاشتراطه القطع فيها، وفيه نظر، والأرجح أنه أيضاً مجتهد لا يفسق لقوة الشبهة في ذلك.

سابعاً: أن يردّ حديثاً حصل الإجماع على صحته. وتلقته الأمة بالقبول، فهذا مما اختلف فيه العلماء، فكفره بعضهم، وفسقه آخرون كما هو مذهب الجصاص والقاضي أبي يعلى، ولعل هذا هو الصواب، فالحكم بالتكفير مما يجب التحوط فيه، والتماسُ الأعذار للمسلمين واجب، والله أعلم.

الأولى به – عفا الله عنه- أن يتركَ الخوض في هذا الفن ويحيله على أهله؛ فإن من خاض فيما ليس من شأنه فأقلّ ما يصيبه افتضاحه عند أهله، وليس العبرة بقبول الجهلة؛ فإن لكل ساقطة لاقطة، ولكل ضالَّة ناشد، ولكن العبرة في كل علم بأهله الأدنَيْن، ولكل علم رجال، فينبغي أن يُسلَّم لهم ذلك.

فإن قال قائل: فما حدّ الخبر الصحيح عندكم؟

قلنا: قد ذكرنا من قبل رجاله وكتبه، فالأمرُ بالتصحيح والتمريض إليهم.

وقد ذكر الحاكم أبو عبد الله الحافظ في كتاب **(علوم الحديث)** : أن صفة [الحديث] الصحيح: أن يرويه عن رسول الله ﷺ صحابيٌّ مشهور بالصحبة، ويروي عنه تابعيان عدلان، ثم يتداوله أهل الحديث بالقبول إلى وقتنا هذا.

وقد قالوا: إن الصحيح لا يُعرف بالرواية من الثقات فقط، وإنما يُعرف بالفهم والحفظ وكثرة السماع، وليس للمعرفة به مُعينٌ مثلُ المذاكرة مع أهل العلم والمعرفة، ليظهر ما يخفى من علة الحديث [1].

واعلم أن الشرط الذي شرَطوه وهو أن يرويَه اثنان من التابعين: لا يعرفه الفقهاء؛ لأنَّ عند الفقهاء أن رواية الواحد مقبولة وإذا كان ثقةً حُكمَ بصحة الخبر[2].

وقد ذهبَ بعض المتكلمين إلى شرط العدد، وليس بشيء؛ لما ذكرنا من إجماع

---

(١) معرفة علوم الحديث ص٥٩.

(٢) لم يقف أبو المظفر رحمه الله على مراد الحاكم، فإن كلام الحاكم جليٌّ في أنه يشترط رواية اثنين عن الصحابي حتى ترتفع جهالته عنده، لا أنه اشترط أن يروي الحديث المعين اثنان! نبه إلى ذلك الحافظ ابن حجر في النكت ص ٤٢، وهذا شيءٌ من زلات الحاكم وأوهامه التي تفرد بها، ولم يتابعه عليها إلا قلة من أهل الحديث، أما جمهورهم فقد اعتبروا ثبوت عدالة الراوي دون عدد الرواة عنه، ولا يقدح في هذا عدّهم من روى عنه واحدٌ مجهول العين، ومن روى عنه اثنان مجهول الحال، وذلك لأن هذا التقسيم جارٍ حصراً في المجاهيل، وهم من لم تثبت عدالتهم أو تجريحهم، فتنبه لذلك، فقد زل فيه أقدام الفحولً.
وقد توسعتُ في الرد على الحاكم والانتصار لمذهب الجمهور في (إيقاظ النبيل) ص ٧٠- ٧٣ فليراجعه من شاء.

الصحابة على رواية الراوي الواحد [1].

فأما أهل الحديث شرطوا هـذا العـدد؛ [لا][2] لأنـه شـرطٌ في الـصحة، إلا أنهـم يسمُّون ما نقله الواحد من الواحد: الصحيحَ الغريب، ويجعلونَ مـا نقلـه الاثنـان فمـا زاد وتداولَه أهلُ الرواية بالقبول على مضي من القرون: الصحيحَ المطلق أو الـصحيحَ المشهور، ولهم أسامٍ في هذا الباب وألفاظٌ تواضعوا عليها لمعانٍ يحتـاجون إليهـا، وذكـرُ ذلك يطول ويملُّ منه الناظر فاقتصرنا على هذا، والله أعلم.

مسألة

الزيادة إذا انفرد بها الراوي الثقة: تقبل عندنا، وكذلك في قول عامة الفقهاء.

وكذلك إذا رفع الرجلُ الثقة حديثاً ووقفه غيره؛ فالقول قول من رفـع، وكـان حجةً مقبولةً على قول من ذكرناهم.

وذهب جماعة من أصحاب الحديث: إلى أن الواحد إذا انفرد بزيادة مـن بـين جملـة الرواة حُملَ الأمرُ في هذه الزيادة على الغلط، وكذلك إذا رفعَ الواحـدُ حـديثاً ووقفـه أصحابه يُتوقف في الحديث[3].

---

(١) هذا مذهب أبي علي الجبائي المعتزلي، وتحقيق مذهبه: أنه يقبل خبر العدلين مطلقـاً، ولا يقبـل خبر الواحد إلا أن يعضده ظاهر، أو عمل به بعض الصحابة، أو اجتهاد، أو يكون منتشراً.
هذا ما حكاه عنه صاحب المعتمد وهو من أعلم الناس به.
لذلك قال الزركشي: والحاصل أنه لا يرد رواية الواحد مطلقاً، بل يعتبر مع هذا عاضداً له. (المعتمد ٢/ ١٣٨، البحر ٤/ ٣١٨).

(٢) زيادة يقتضيها السياق، وليست في الأصل.

(٣) اعلم أنه قد وقع لبس كبير في تحقيق مذاهب العلماء في هذه المسألة العظيمة، وها أنا أحـاول - بحول الله - بيان ذلك، فأقول:
محل الخلاف - أولاً - هو زيادة الراوي فيما إذا اتحد مجلس السماع، أما إذا تعدد المجلس فلا خلاف في قبول الزيادة، نص على ذلك أكثر الأصوليين، منهم الفخر الـرازي، والآمـدي، وابـن الحاجـب، وصاحب الفواتح، وعلله الفخر بقوله: لأنه لا يمتنع أن يكون الرسول عليه الـصلاة والـسلام ذكـر الكلام في أحد المجلسين مع زيادة، وفي المجلس الثاني بدون تلك الزيادة.
قلت: فظاهر عبارته: أن هذا خاصّ بالصحابة رضي الله عنهم، فعند تعدد الصحابة الـراوين للخـبر يُعلم تعدد المجلس، ولا يتأتى هذا فيمن سواهم، وهذا ما نص عليه الحافظ ابن حجر، حيـث ذكـر-

واحتجّ من رد رواية المنفرد وقال: إن ضبط الراوي إنما يُعرف بموافقة المعروفين بالضبط، فإذا لم يوافقوه في الرواية لم يُعرف ضبطه.

وأيضاً: فإن جماعةً لو كانوا في مجلس فنقلوا عن واحد كلاماً، وانفرد واحدٌ بزيادة

=أن الزيادة الحاصلة من بعض الصحابة على صحابي آخر – إذا صح السند إليه – فلا يختلف أهل الحديث في قبولها، ثم قال: وإنما الزيادة التي يتوقف أهل الحديث في قبولها من غير الحافظ حيث يقع في الحديث الذي يتحد مخرجه.

قلت: فثبت – بحمد الله – اتفاق أهل الأصول وأهلٍ الحديث على تحرير محل الخلاف، فمن ذلك يتبين وهم أبي المظفر الآتي في إجرائه الخلاف مطلقاً، دون اعتبار اتحاد المجلس أو تعدده.

ثم أقول: المذاهب الكبرى في محل الخلاف في المسألة هي أربعة مذاهب: **الأول:** قبول زيادة الراوي مطلقاً، وهو ما ذكره الجويني، وزاد فنسبه للإمام الشافعي، واختاره الشيخ أبو اسحق الشيرازي، والغزالي، وابن القشيري وابن برهان.

واختار هذا المذهب من أهل الحديث الخطيب البغدادي، والحاكم، وابن حبان، والنووي، وزاد الخطيب والنووي فنسبا هذا المذهب لعامة أهل الحديث.

الثاني: ردّ زيادة الثقة مطلقاً، وهو منسوب لبعض أهل الحديث، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايات عنه، ونُقل عن معظم الحنفية.

قلت: واجتهادي – والله أعلم – أنه لا يثبت هذا مذهباً لأحدٍ من العلماء علىٍ إطلاقه.

الثالث: قبول الزيادة إلا إذا أغفلها من هم أكثر عددا ممن ذكرها أو أشد حفظا فترد، وهو مذهب الآمدي والفخر الرازي وابن الحاجب والقرافي، وهو ما يشير إليه كلام إمامنا أبي المظفر، وهو الحق.

وهذا – على التحقيق – مذهب الإمام الشافعي، حيث قال: (إنما يغلَّط الرجل بخلاف من هو أحفظ منه، أو يأتي بشيء فيتركه فيه من لم يحفظ منه ما حفظ منه، وهم عدد وهو منفرد) وهو نص صريح لا يجدي معه تأويل.

وهذا مذهب جماهير المحدثين، خصوصاً المتقدمين منهم، كيحيى القطان، وابن مهدي، وأحمد ابن حنبل، وابن معين، ومن بعدهم كالبخاري ومسلم وأبي حاتم، ونقل ابن حجر نصوصاً فيه عن الترمذي وابن خزيمة والدارقطني وابن عبد البر.

فمنه يتبين خطأ النووي في نسبته خلاف ذلك لجمهور المحدثين.

الرابع: التفصيل بين أن تكون تلك الزيادة مما لا يُغفل عن مثلها عادة، وتتوفر الدواعي على نقلها، فلا تقبل، وبين أن لا تكون كذلك فتقبل، وهو ما استقر به القول عند بعض الحنفية.

هذا، ومن العجائب أن ينسب السبكي هذا المذهب الأخير لأبي المظفر رحمه الله، ويتبعه على تلك النسبة الزركشي، فهذا من أوهامهما بلا ريب، وهذا مبحث زيادة الثقة من القواطع ليس فيه أدنى إشارة إلى ذلك، والله أعلم.

(انظر: البرهان ١/ ٤٢٤، المحصول ص ١٠٦٧، الإحكام ٢/ ١٥٤، البحر المحيط ٤/ ٣٢٩، فواتح الرحموت ٢/ ١٧٢، المحلي على جمع الجوامع ٢/ ١٤١، النكت على ابن الصلاح ص ٢٨٢).

على الباقين مع كثرتهم وشدة عنايتهم بما سمعوه وروَوْه، لاطَّرح السامعون تلك الزيادة ولم يقبلوها.

وأيضاً: فإن الجماعة لو وافقوا هذا الراوي الواحد يقوى بموافقتهم خبرُه، فيجب إذا خالفوه أن يضعُفَ خبرُه [1].

وأما دليلنا:

فنقول: الراوي للزيادة ممن يجب قبولُ خبره، ولا معارضَ لروايته، فيجب قبولها كما لو انفرد برواية الحديث ولم يروِهِ غيرُه معه.

وإنما قلنا: إنه ممن يُقبل خبره؛ لأنه اجتمع فيه العدالة والضبط وجميع الصفات المطلوبة.

وإنما قلنا: لا معارضَ لروايته؛ لأن التارك لرواية الزيادة لم ينفِها لفظاً ولا معنى.

أما قولنا: لم ينفِها لفظاً؛ فبيّن.

وأما قولنا: لم ينفِها معنى؛ فلأنه ليس إلا أنه لم يروِ هذه الزيادة، وتركهُ رواية هذه الزيادة ليس يجب فيه أن يكون لنفيه إياها، بل يجوز أنه لم يروِها لسهوٍ اعتراه حين تكلم به النبي ﷺ، أو لشغل قلب، أو تشاغل بعطاس، أو أصغى إلى كلام آخر، فإذا جاز كل هذا بطلَ قول من قال: إن التارك للزيادة نفاها معنى [2].

واعلم أن على موجب هذه الدلالة ينبغي أن يُقال: إن الذي تركَ رواية الزيادة لو كانوا جماعة لا يجوز عليهم أن يغفلوا بجماعتهم عن تلك الزيادة، وكان المجلس واحداً؛ أن لا تقبل رواية راوي الزيادة.

فإن قيل: نعم، تجوز هذه الوجوه التي ذكرتم، ويجوز أيضا أن يكون هذا الراوي الواحد غلطَ في السماع؛ فتوهمَ أنه سمع تلك الزيادة من النبي ﷺ ولم يكن سمعها.

---

(١) المعتمد ٢/ ١٣١.
(٢) المعتمد ٢/ ١٢٩- ١٣٠ باختصار.

قيل له: سهوُ الإنسان عما سمعه وتشاغلُه عن سماع ما جرى بمشهد منه يكثر، وأما توهم الإنسان إنه سمع شيئاً ولم يكن سمعه، وإن كان يجوز، ولكن يندر جداً، [وما يندر جداً] لا يُلتفت إليه.

وقد قال الأصحاب: إن الزيادة التي ينفرد بها الثقة بمنزلة الخبر الذي ينفرد الثقة بروايته، فإن لم تُقبل روايته لهذه الزيادة وجبَ أن لا تُقبل روايته لخبرٍ ينفرد بروايته[1].

فإن قيل: قول من يثبت الزيادة يعارض قولَ من ينفيها.

قلنا: قد أجبنا عن هذا، وهذا لأن القولَ لا يُعارَضُ بالسكوت، وإنما سبيلُ المحدثين إذا زاد أحدهما سبيلُ شهودٍ شهدَ بعضهم على رجل أنه أقرَّ لزيد في مجلس بدرهم، وشهد آخرون أنه أقرَّ في ذلك المجلس بدرهم ودينار، فالشهادتان جميعاً مقبولتان، ويثبت الدينار مع الدرهم، ولا خلافَ [في] هذا بين الفقهاء.

وكذلك لم يختلف الفقهاء أن شاهدَينِ لو شهدا على رجل أنه طلق امرأته في مجلس، وشهد جماعةٌ أنهم كانوا حاضرين ولم يسمعوا طلاقها؛ أن شهادة الشاهدين بالطلاق مقبولة ويثبت ما شهدوا عليه.

واعلم أن هذا الدليل يقتضي أن الراويَ الواحدَ إذا كان ثقةً وروى الزيادة، وقد كان في المجلس جماعةٌ لم يروُوها؛ أن تقبل رواية من روى الزيادة، ومن حيث المعنى الأول أولى.

قال الشافعي – رحمة الله عليه – : من قبل القراءة الشاذة في كتاب الله تعالى مع أن طريق ثبوته التواتر، ورد الزيادة في الحديث إذا انفرد الثقة العدل بها فقد ناقض[2].

---

(١) هذا عمدة من قبل زيادة الثقة مطلقا، وقد رده الحافظ ابن حجر بقوله: إن الفرق بين تفرد الراوي بالحديث من أصله، وبين تفرده بالزيادة ظاهر، لأن تفرده بالحديث لا يلزم منه تطرق السهو والغفلة إلى غيره من الثقات، إذ لا مخالفة في روايته لهم، بخلاف تفرده بالزيادة إذا لم يروها من هو أتقن منه حفظاً وأكثر عدداً، فالظن غالب بترجيح روايتهم على روايته. (النكت على ابن الصلاح ص ٢٨٣).

(٢) تبع أبو المظفر الجويني في نسبة هذا القول للشافعي، ولم يبين لنا الجويني أين قال الشافعي هذا، وأنا في مرية من ثبوت هذا القول، فلا الشافعي قال بقبول زيادة الثقة مطلقاً، كما ذكرنا، ولا هو=

فأما الذي قالوا: إن ترك ضابط آخر رواية هذه الزيادة يدل على غلط الأول.

قلنا: هذا لا يصح؛ لأنه لو لم يثبت ضبط الإنسان إلا بموافقة ضابط آخر؛ أدى إلى ما لا نهاية له، ولم يُعرف ضبط أحد.

وأما الثاني الذي قالوه؛ قلنا: قد بينا أن الذي ترك الرواية لو كانوا جماعة لا تجوز عليهم الغفلة ينبغي أن لا تقبل رواية هذا الواحد [1].

قلت : فينبغي أن يقول الجماعة: إنهم لم يسمعوه، فإنهم إذا لم يقولوا ذلك يجوز أنهم روَوْا بعضَ الحديث ولم يروُوا البعض لغرض لهم.

وأما قولهم: إن الضابط لو وافق هذا الراوي أوجبت القوة، فإذا لم يوافق أوجب الضعف.

قلنا: ولم هذا؟ لأنه بإمساكه عن رواية الزيادة ليس بمخالف؛ لأنه ليس بنافٍ لها على ما سبق.

ويُقال لهم أيضاً: لمَ إذا كانت مشاركةُ الرواة له في الزيادة توجب قوة خبره وجبَ إذا لم يشاركوه تنتقض تلك القوة إلى ضعفٍ موجب إسقاطَ الروايةَ؟ [2] ألا ترى أن الراوي الواحدَ لو شاركه جماعةٌ في رواية خبره أوجبَ ذلك قوةً في خبره، ثم إذا لم يشاركوه في الرواية لم يوجب ضعفاً في خبره يوجب إسقاط روايته؟

واعلم أنه فلا فرق في هذه المسألة بين أن يسندَ الراوي الزيادة والتارك للزيادة ما رواياه إلى مجلس واحد أو إلى مجلسين، أو يطلقا إطلاقاً، ففي هذه الصور كلها تُقبل إلا في الصورة التي ذكرنا في أثناء المسألة [3].

ونذكر صوراً من هذه الأخبار التي تفرد الراوي الواحد فيها بزيادة:

=قال بردِّ القراءة الشاذة مطلقاً كما سيأتي بيانه، والله أعلم.

(١) المعتمد ٢/ ١٣١.

(٢) المعتمد ٢/ ١٣١- ١٣٢ والنص أوضح ثم.

(٣) في هذا نظر، كما سلف بيانه.

فمن ذلك: حديث عن مالك بن مغول، عن الوليد بن العيزار عن أبي عمرو الشيباني، عن عبد الله بن مسعود قال: سألت رسول الله ﷺ أي الأعمال أفضل؟ قال: **"الصلاة لوقتها"** (١).

ثم روى الحسن بن مكرم وبندار عن عثمان بن عمر، وبندار عن غيره عن مالك بن مغول هذا الخبر، وذكر أن النبي ﷺ قال: **"الصلاة لأول وقتها"**(٢)، فكانت هذه الزيادة مقبولة؛ لأن الحسن بن مكرم وبنداراً ثقتان.

ومثال ذلك أيضاً: ما حدَّثَ ابنُ عمر في صدقة الفطر، رواه جماعة من الثقات **"أمرنا رسول الله ﷺ أن نخرج صدقة الفطر صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر"** (٣). ثم روى سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر وزاد **"صاعاً من قمح"** (٤).

ومثال ذلك أيضاً: حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال: **"ومن شرب إناء ذهب أو فضة فإنما يجرجر في بطنه نار جهنم"** (٥)،ثم روى يحيى بن محمد [الجاري](٦) حديث زكريا بن إبراهيم بن عبد الله بن مطيع عن أبيه عن جدة عن ابن عمر هذا الخبر. وزاد فيه **"أو إناء فيه شيء من ذلك"**(٧).

ومثال ذلك أيضاً: حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ في قوله: **"قسمت الصلاة بيني وبين عبدي، فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين، يقول الله تعالى: حمدني**

---

(١) هذه الرواية وردت عند البخاري (٢٧٨٢) ومسلم (٨٥).
(٢) رواه الحاكم ١/ ١٨٨ وصححه على شرطهما.
(٣) رواه البخاري (١٥٠٣) ومسلم (٩٨٤) من حديث ابن عمر رضي الله عنه.
(٤) هذه الزيادة وردت عند الحاكم ١/ ٤١٠ بلفظ (البر) وأعلها البيهقي بقوله ٤/ ١٦٦ : ذكر البر فيه ليس بمحفوظ .
(٥) رواه بهذا اللفظ الطبراني في الصغير والأوسط، وفيه العلاء بن برد بن سنان، ضعفه أحمد كما في المجمع ٥/ ٨٠.
(٦) في الأصل: الحارثي! وهو تصحيف كما نبه إليه محقق طبعة الرياض ٣/ ٢٣.
(٧) روى هذه الزيادة الدارقطني ١/ ٤٠ وحسن إسنادها، قلت: هذا على قاعدته في قبول رواية المجاهيل، ففي إسناده زكريا بن إبراهيم وأبوه، مجهولان، واستنكره الذهبي في الميزان ٤/ ٤٠٦.

عبدي"[1]، وهو خبر صحيح، ثم روى عبد الله بن زياد بن سمعان عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة الخبر، وذكر فيه "**فإذا قال العبد: بسم الله الرحمن الرحيم، قال الله تعالى : ذكرني عبدي**" [2]، وقد تفرد بهذه الزيادة عبد الله بن زياد وفيه مقال.

ومثال ما ذكرنا أيضاً: حديث ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة –رضي الله عنها وعن أبيها– أن النبي ﷺ قال: "**أيما امرأة نُكحت بغير إذن وليها**"[3] الخبر، ثم روى إسحاق بن أحمد بن إسحاق الرقي قال: حدثنا أبو يوسف محمد بن الحجاج الرقي حدثنا عيسى بن يونس حدثنا ابن جريج الخبر، وزاد فيه "**أيما امرأة نُكحت بغير إذن وليها وشاهدَيْ عدل فنكاحها باطل**" [4]، والخبر محفوظ، وهذه الزيادة بهذا الإسناد، والله أعلم بها [5].

فإن قيل: أليس أن الشافعي قد وهَّن حديث السعاية [6]، لانفراد سعيد بن أبي عروبة بها ومخالفة أصحابه إياه في هذه اللفظة؟

قلنا: هذا لا يشبه ما ضربنا من الأمثلة؛ لأن سعيد بن أبي عروبة روى مطلقاً، وغيره روى الخبر وقال: (قال قتادة: يستسعى غير مشقوقٍ عليه) [7]، فميّز حديث رسول الله ﷺ من قول قتادة، فيكون هذا الراوي قد ضبطَ ما خفي على الآخر، فلا

---

(١) رواه مسلم (٣٩٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) رواه الدارقطني ١/ ٣١٢ وأعله براوية ابن سمعان مع مخالفة الثقات له.
(٣) رواه أبو داود (٢٠٨٣) والترمذي (١١٠٢) وابن ماجه (١٨٧٩) من حديث عائشة رضي الله عنها، وقال الترمذي: حديث حسن.
قلت: ولا يضره عنعنة ابن جريج لأنه صرح بالتحديث عند أحمد ٦/ ١٦٦، وللحديث متابعات يرتقي بها إلى الصحة كما في (إرواء الغليل) ٦/ ٢٤٣، وانظر ص٢٧٥ من هذا الكتاب.
(٤) ورواه ابن حبان (١٢٤٧- موارد)، وانظر نصب الراية ٣/ ١٦٧.
(٥) معرفة علوم الحديث للحاكم ص١٣٠.
(٦) رواه البخاري (٢٥٢٧) ومسلم (١٥٠٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: من أعتق شقصاً له في عبد فخلاصه في ماله إن كان له مال، فإن لم يكن له مال استسعي العبد غير مشقوق عليه.
(٧) رواه الدارقطني ٤/ ١٢٧ وهو ممن رجح هذه الرواية، وحكم بأن الزيادة مدرجة من قول قتادة.

يكون هذا شبيهاً بمسألتنا، بل قد اطردَ ما قلنا واستمر، وتكون هذه الرواية على وفق ما رسمناه [1]، والله أعلم.

فصل

في معرفة الترجيح بين الأخبار المتعارضة[2]

اعلم أنه إذا تعارض خبران؛ فلا يخلو: إما أن يمكن الجمع بينهما، أو يمكن ترتيب أحدهما على الآخر في الاستعمال.

[فإن أمكن الجمعُ بينهما؛ فإنه يُجمع بينهما[3].

وكذلك إذا أمكنَ ترتيبُ أحدهما على الآخر]؛ فإنه يُفعل أيضاً.

---

(١) وقد أبى ذلك أكثر المحدثين، منهم صاحبا الصحيح البخاري ومسلم، وابن دقيق العيد، وقال الحافظ في الفتح ٥/ ١٥٨ : لأن سعيد بن أبي عروبة أعرف بحديث قتادة، لكثرة ملازمته له وكثرة أخذه عنه من همام وغيره، وهشام وشعبة وإن كانا أحفظ من سعيد لكنهما لم ينافيا ما رواه، وإنما اقتصرا من الحديث على بعضه، وليس المجلس متحداً حتى يُتوقف في زيادة سعيد، فإن ملازمة سعيد لقتادة كانت أكثر منهما، فسمع منه ما لم يسمعه غيره، وهذا كله لو انفرد سعيد، ولم ينفرد.

(٢) اعلم أن التعارض إنما يصح وروده في الظنيات، أما في القطعيات فلا يتأتى التعارض بينهما.

ثم إن التعارض الواقع في الظنيات هو بالنسبة إلى ذهن المجتهد، أما في نفس الأمر فلا يتصور وقوع التعارض في كلامٍ الشارع، كما حققه السبكي، وهذه المرجحات وضعها الأصوليون لمعرفة أي الأخبار أكثر إفادةً للظنون، وقد تتعارض تلك المرجحات، كما في كثرة الرواة، وقوة العدالة، فيعتمد المجتهد في ذلك على ما غلب على ظنه.

واعلم أن ابن حزم، لما كانت الأخبار عنده تفيد القطع، أنكر هذه الترجيحات جملة، ولم يثبت منها إلا النزر اليسير وأوجب استعمال جميع الأخبار المتعارضة مطلقاً، لأنه ليس بعضها بأولى بالاستعمال من بعض.

(المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٣٥٧، البحر المحيط ٦/ ١٥٩، الإحكام لابن حزم ٢/ ٢١).

(٣) أي: يُعمل بالخبرين في المقدار الممكن، ولا يرجح أحدهما على الآخر ما دام ثمة سبيل للجمع بينهما، وهذه طريقة الأصوليين الفقهاء، وتابعهم عليها الفخر الرازي، لأن العمل بكلا الخبرين أولى من تعطيل أحدهما.

قلت: وهذه طريقة ابن قتيبة وشراح الحديث في الجمع بين الأخبار المتعارضة.

وذهب الجويني وأكثر المتكلمين إلى رفض هذه الطريقة، والمصير إلى الوقف إلا أن يتجه على ترجيح أحد الخبرين دليل. (البحر المحيط ٦/ ١٣٣، المحصول ص ١٣٢٤، البرهان ٢/ ٧٧٥).

فإن لم يمكنْ، وأمكنَ نسخُ أحدهما بالآخر؛ فإنه يُفعل.

فإن لم يمكن؛ رُجّحَ أحدهما على الآخر بوجه من وجوه الترجيح.

ومثال الخبرين المتعارضين الذين يمكن استعمالهما: ما رُوي أن النبي ﷺ قال: **"أيما إهاب دُبغ فقد طهر"**[1]، وقال النبي ﷺ: **"لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب"**[2]، فيُحمل الحظر على ما قبل الدباغ، والإباحة على ما بعد الدباغ، فتستعملُ السنَّتان على الوجه الممكن، ولا يطّرح أحدهما بالآخر.

وأما ترتيب أحد الخبرين على الآخر فهو مثل الخاص والعام إذا تعارضا يرتب العام على الخاص، وقد ذكرنا هذه المسألة.

وأما الناسخ والمنسوخ فكثير، وسيأتي بيانه.

وأما الترجيح لأحد الخبرين على الآخر؛ فيدخل من جهة الإسناد، ويدخل من جهة المتن.

فأما الترجيح من جهة الإسناد؛ فمن وجوه:

أحدها: أن يكون أحد الراويين صغيراً والآخر كبيراً، فتُقدم رواية الكبير؛ لأنه يكون أضبط.

ولهذا قدم ابن عمر روايته على رواية أنس في إفراد الحج وقرانه مع العمرة، وقال: **"إن أنساً كان صغيراً يتولج على النساء وهن متكشفات، وأنا آخذٌ بزمام ناقة رسول الله ﷺ يسيل عليّ لعابها"**[3].

والثاني: أن يكون أفقه، فتُقدم روايته على من دونه في الفقه؛ لأنه أعرف بما يسمع.

---

(١) سبق تخريجه ص٣١٣.
(٢) سبق تخريجه ص٢٩٨.
(٣) رواه البيهقي ٥/ ٩.

والثالث: أن يكون [أحدهما] أقرب إلى رسول الله ﷺ فيكون أولى؛ لأنه يكون أوعى لما سمعه.

والرابع: أن يكون أحدهما مباشراً للقصة، أو تتعلق القصة به، فتُقدم روايته؛ لأنه [يكون] أعرف بالقصة من الأجنبي عنه.

ومثال هذا: في مسألة نكاح المحرم ورواية أبي رافع أن النبي ﷺ كان حلالاً [(١)]، وكذلك رواية ميمونة [(٢)]، فيكون أولى من رواية ابن عباس أنه كان محرماً [(٣)].

والخامس: أن يكون أحدُ الخبرين أكثر رواةً، فيُقدم على الخبر الذي يكون أقل رواةً.

ومن أصحابنا من قال: لا يُقدم كما لا تُقدم الشهادة بكثرة العدد، وكذلك لا يُقدم أحد الفتويين بكثرة المفتين.

والأول أصح؛ لأن الترجيحَ يكون بوجود قوةٍ لأحد الخبرين لا توجد للآخر، ومعلومٌ أن كثرة الرواة نوعُ قوةٍ في أحد الخبرين لا توجد في الآخر؛ لأن قول الجماعة أقوى في الظن وأبعد من السهو من قول الواحد، وأيضاً أقربُ إلى إفادة العلم، وهو إذا بلغ عدداً يقع به تواتر الخبر.

وأما الشهادة والفتوى؛ فقد منعوا، والمذهب التسليم.

والفرق بين الرواية والشهادة: أن الشهادة مقدرةٌ في الشرع بعدد معلوم فكُفينا الاجتهاد فيها، وأما الرواية فقد بُنيَ أمرها على الاجتهاد، وفي الرواة يوجد إذا كثروا ما لا يوجد إذا قلّوا، وهو سكون النفس وطمأنينتها؛ فإنه يوجد عند كثرة الرواة ما لا

---

(١) رواه الترمذي (٨٤١) وقال: حديث حسن، ولا نعلم أحداً أسنده غير حماد بن زيد عن مطر الوراق عن ربيعة، ورواه مالك في الموطأ (٧٧٩) عن ربيعة عن سليمان بن يسار به مرسلاً.
قلت: وهذا المرسل هو الصواب، ومطر ضعفه الجمهور، فتحسين الترمذي هنا غير حسن.
(٢) رواه مسلم (١٤١١).
(٣) رواه البخاري (٥١١٤) ومسلم (١٤١٠)

يوجد عند قلتهم[1].

والسادس: أن يكون أحد الروايَيْن أكثر صحبة، فتكون روايته أولى؛ لأنه يكون أعرف بما داوم عليه الرسول من السنن.

والسابع: أن يكون أحدهما أحسن سياقاً للحديث فيُقدم خبره؛ لأنه كان أحسن عنايةً بالخبر من الآخر، ولهذا قدّمنا خبرَ جابر في إفراد الحج[2].

والثامن: أن يكون أحدُهما متأخرَ الإسلام فتُقدم روايته؛ لأنه يحفظ آخر الأمرين من رسول الله ﷺ، وكذلك إذا كان أحدُهما متأخرَ الصحبة فيدل ذلك على تأخر سماعه، وهذا والأول واحد[3].

وقد قال أصحاب أبي حنيفة: لا يُقدم بهذا؛ لأن المتقدم قد دامت صحبته إلى حال وفاة النبي ﷺ، فلا يكون للمتأخر ترجيح عليه.

والذي قلناه أولاً أولى؛ لأن سماعَ المتأخر متحققٌ تأخره، وسماع المتقدم يحتمل التقدم والتأخر، فما تأخر سماعه بيقين يكون أولى، ولهذا قال ابن عباس: **"كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أوامر رسول الله ﷺ"[4].**

---

(١) الترجيح بكثرة الرواة هو منصوص الشافعي في الرسالة ص ٢٨١، حيث قال: (حديث خمسة أولى أن يصار إليه من حديث واحد)، والخلاف في المسألة مع أبي حنيفة وأبي يوسف، وقد أسهب الفخر الرازي في الاستدلال للشافعي، والرد على من خالفه، وذكر في الفرق بين الرواية والشهادة أيضاً: أن الشهادة لما كانت فصلاً للخصومات وجب أن تعتبر حجة على وجه لا يفضي إلى تطويل الخصومات، فلو أجرينا فيها الترجيح بكثرة العدد كان لأحد الجانبين أن يستمهل القاضي ليأتي بعدد آخر من الشهود، فإذا أمهله كان للآخر أن يفعل ذلك، ويفضي ذلك إلى أن لا تنقطع الخصومة البتة. (فواتح ٢/ ٢١٠، المحصول ص ١٣٢١).

(٢) رواه مسلم (١٢١٣).

(٣) هذا مذهب الجمهور، وعكس الآمدي، فقال: إن رواية متقدم الإسلام أغلب على الظن، لزيادة أصالته في الإسلام، وتحرزه فيه! وتبعاً لذلك فقد تناقض قول ابن الحاجب، فذكر مرة كالآمدي، وذكر مرة كالجمهور! وتعسف بعضهم في التوفيق بين قوليه في ذلك! (الإحكام ٤/ ٣٢٧، المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٣٦٤).

(٤) رواه مسلم (١١١٣) وقد رجح الحافظ في الفتح ٤/ ١٨١ أن هذه الجملة مدرجةٌ في الحديث، وأنها من قول الزهري.

ومثال ذلك: ما فعله الشافعي من تقديم رواية ابن عباس في التشهد على رواية ابن مسعود [1].

والتاسع: أن يكون أحدُ الراويين أورعَ وأشد احتياطاً فيما يروي، فتُقدم روايته؛ لاحتياطه في النقل.

والعاشر: أن يكون أحدهما قد اضطربَ لفظه، والآخر لم يضطرب لفظه، فيكون الذي لم يضطرب لفظه أولى.

والحادي عشر: أن يكون أحد الخبرين رواه أهل المدينة، والخبر الآخر رواه غيرهم، فيكون الأول أولى؛ لأنهم يروُون أفعال رسول الله ﷺ وسننه التي مات عليها، فهم أعرف بذلك من غيرهم[2].

والثاني عشر: أن يكون أحد الراويين اختلفت عنه الرواية، والآخر لم تختلف عنه الرواية.

فمن أصحابنا من قال: تتعارض الروايتان اللتان اختلفتا؛ وتبقى رواية من لم تختلف عنه الرواية.

ومنهم من قال: تُرجح رواية من لم تختلف عنه الرواية؛ لمكان الاختلاف وعدم الاختلاف.

وأما ترجيح المتن فمن وجوه:

أحدها: أن يكون أحد الخبرين موافقاً لدليل آخر من كتاب أو سنة أو قياس، فيُقدم على الخبر الآخر الذي لا توجد له هذه القوة.

---

(١) رواية ابن عباس رواها مسلم (٤٠٣)، أما تشهد ابن مسعود فرواه البخاري (٨٣١) ومسلم (٤٠٢).

(٢) هذا ما ذكره أبو المظفر هنا، متابعة لأبي إسحق الشيرازي، وهو قول بعض الأصوليين، وقد خالف أبو المظفر في ذلك عند كلامه عن حجية عمل أهل المدينة، حيث رجح أن رواية أهل المدينة كرواية غيرهم سواء، واستدل لذلك، فالظاهر أنه هو ما استقر به القول عنده، والله أعلم.

والثاني: أن يكون أحد الخبرين عملَ به الأئمة فيكون أولى؛ لأن عملهم به يدل على أنه آخر الأمرين.

وكذلك إذا عمل بأحد الخبرين أهلُ الحرمين فيكون أولى؛ لأن عملهم يدل على أن الشرع استقر عليه، ويدلُّ أنهم ورثوه عن سلفهم إلى رسول الله ﷺ، ولهذا قدمنا رواية الإفراد على رواية التثنية في الإقامة [1].

والثالث: أن يكون أحدهما يجمع النطق والدليل، فيكون أولى مما وُجد فيه أحدهما؛ لأنه يكون أبين.

والرابع: أن يكون أحدهما نطقاً، والآخر دليلاً، فيكون النطق أولى من الدليل؛ لأن النطق مجمعٌ عليه، والدليل مختلف فيه، ومعنى هذا الدليل: دليل الخطاب.

والخامس: أن يكون أحدهما قولاً وفعلاً، والآخر أحدهما، فالذي يجمع القول والفعل أولى؛ لأنه أقوى من حيث تظاهر الدليلين.

وإن كان أحدهما قولاً والآخر فعلاً ففيه أوجه، وقد سبق في باب الأفعال.

والسادس: أن يكون أحدهما وردَ على سبب والآخر ورد على غير سبب، فالذي ورد على غير سبب أولى؛ لأنه يكون متفقاً على عمومه، والوارد على سبب مختلف في عمومه.

[**والسابع**: أن يكون أحدُ الخبرين قُضيَ به على الآخر، فالذي قُضي به منهما أولى، لأنه ثبت له حق التقديم[2]].

والثامن: أن يكون أحدهما إثباتاً والآخر نفياً، فيُقدم الإثبات؛ لأن مع المثبت

---

(١) رواية إفراد الإقامة سبقت من حديث أنس، وقد جاءت أيضاً عن ابن عمر، رواها أبو داود (٥١٠) والنسائي (٦٢٧) بإسناد حسن، ومن لطائف إسنادها أن فيه مؤذنان، هما: أبو جعفر المؤذن وأبو المثنى المؤذن، أما رواية تثنية الإقامة فرواها الترمذي (١٩٤) من حديث عبد الله بن زيد قال: كان أذان رسول الله ﷺ شفعاً شفعاً في الأذان والإقامة. وقال: عبد الرحمن بن أبي ليلى لم يسمع من عبد الله بن زيد.

(٢) ما بين القوسين سقط من الأصل، فاستدركناه من كتاب اللمع للشيرازي ص ١٧٧.

زيادة علم، فالأخذ بروايته أولى.

والتاسع: أن يكون أحدهما ناقلاً والآخر مبقياً على الأصل، فيكون الناقل عن الأصل أولى؛ لأنه يفيد حكماً شرعياً ليس في الآخر.

والعاشر: أن يكون في أحدهما احتياط لا يوجد في الآخر، فيكون الأحوط أولى؛ لأن الأحوط أسلم للدين.

والحادي عشر: أن يكون أحدهما يقتضي الحظر، والآخر يقتضي الإباحة، ففيه وجهان:

أحدهما: أنهما سواء؛ لأنهما حكمان شرعيان.

والوجه الآخر وهو الأصح: أن الذي يقتضي الحظر أولى؛ لأنه أحوط[1].

وقيل في القسم الأول: إذا تعارض خبران من راويين، وَرَوِيا عن واحد، وأحدهما أعلم بمن يروي عنه؛ فيكون أولى؛ كالرواية في زوج بريرة، فالذي روى أنه كان عبداً: القاسم بن محمد وعروة بن الزبير عن عائشة [2]، والذي روى أن زوج بريرة كان حراً: الأسود عن عائشة [3]، وعروة والقاسم أعلم بعائشة – رضي الله عنها – من الأسود؛ لأنهما قرياها، والأسود أجنبيٌّ منها.

وقيل أيضاً: إذا تعارض الخبران فيجوز أن يُرجح أحدهما على الآخر بأن الصحابة تلقته بالقبول، وإن لم يعرف من الصحابة في ذلك شيء؛ فإن كان عوام أهل الحديث عملوا بأحدهما يقدم على الآخر.

---

(١) وهذا اختيار الشيخ أبي إسحق وابن برهان، وممن رجح الإباحة: القاضي عبد الوهاب، وإليه ميل الآمدي، وذهب أكثر المتكلمين، كالقاضي والرازي والغزالي إلى أنهما يتساويان. (البحر ٦/ ١٧٠، الإحكام ٤/ ٣٣٧).

(٢) رواه مسلم (١٥٠٤).

(٣) رواه أبو داود (٢٢٣٥) والترمذي (١١٥٥) والنسائي (٣٤٤٩) وابن ماجه (٢٠٧٤) وقال الترمذي : حديث حسن صحيح.

قلت: والذي رجحه شيخ المحدثين البخاري أنه كان عبداً، والله أعلم.

وقيل: إنه يرجح أحدُ الخبرين على الآخر بأن يكون أحدهما أشبه بمعاني الكتاب، أو أشبه بمعاني السنة، وهذا قد بينا.

فإن لم يوجد في واحد من الخبرين ترجيحٌ بوجه ما، وعُدم الكل: طُرحا، ويُرجع إلى ما كان عليه الأمر أولاً، [وعُلم][1] أن الذي تضمنه الخبران ليس من دين الله؛ إذ لو كان من دين الله لم يقع بينهما التنافي، أو كان أحدهما من دين الله لم يخلُ من دليل يدل عليه، فإذا لم يدل الدليلُ على واحد منهما من الوجوه التي قدمناها؛ علمنا أنه ليس من عند الله – تعالى وتقدس- فأسقطناهما جميعاً.

وقد رجح عيسى بن أبان المرسل على المسند: لأن الراوي قال: قال النبي ﷺ؛ فكأنه قطع به والآخر أحاله على غيره.

و نحن قد بينا أن المرسل ليس بحجة، فكيف يُرجح بهذا الوصف؟

قال القاضي عبد الجبار: وهذا الكلام الذي قال عيسى بن أبان وهو أن الراوي لا يقول: قال النبي ﷺ إلا وقد وثق أن النبي ﷺ قاله، إنما يصح إذا قال: قال النبي ﷺ، فأما إذا قال: عن النبي ﷺ؛ فلا يتأتّى هذا الكلام.

وأيضاً: فإن قول الراوي: قال النبي ﷺ، يحسنُ مع الظن لكونه قائلاً لذلك كما يحسن مع العلم، فمن أين أنه لم يقل: قال النبي ﷺ إلا وقد روى له جماعة، وظنّه آكد من الظن الحاصل برواية المسند المعارض له؟ [2].

فإن قالوا: إن الذي يرسل لا يقول: قال النبي ﷺ، إلا وقد روى له جماعة.

قلنا: هذا لا يُعرف، وقد بينا أن السكوت عن اسم المروي عنه محتملٌ لوجوه كثيرة.

وقد رجح قوم الخبر بالذكورة والحرية.

---

(١) في الأصل: واعلم! وهو تصحيف.
(٢) المعتمد ٢/ ١٨٠.

أما الحرية؛ فلا تأثيرَ لها في قوة الظن، وأما الذكورة؛ فيجوز أن يُقال: إن الضبط معها أشد [1]، وظاهر المذهب: أن لا يُرجح بهما[2].

وقد قال قوم: إن أحد الخبرين إذا كان يقتضي إيجاب حد، والآخر يقتضي نفيه؛ فالنفي أولى؛ لأن الحد يسقط بالشبهة.

وقد قيل: إنهما يثبتان؛ لأن الحد إنما يسقط عن الأعيان بالشبه، فأما إثباته في الجملة فمساوٍ لإثبات سائر الشرعيات [3].

وفي تعارض الخبرين في إثبات الشيء ونفيه كلام كثير.

وقد ذكر قوم موافقة دليل العقل في النفي؛ لأنه الأصل فيكون أولى.

ويمكن أن يُعارض فيقال: إن الشرع ناقل عما كان عليه في الأصل، فيكون الخبر الذي يتضمن النقل أولى من الذي يتضمن تبقية الشيء على ما كان عليه في الأصل[4].

وأما إذا تضمن أحد الخبرين الحرية والآخر الرق؛ فقد قال بعضهم: إنّ المثبت للحرية أولى.

وقال بعضهم: هما سيان؛ لأنهما حكمان شرعيان يتقابلان ويتماثلان.

والأول أحسن، وهو أن الحرية أولى؛ لأن الحرية لا يعترضها من الأسباب المبطلة لها ما يعترض الرق، والحرية لا يبطلها شيء بعد ثبوتها بخلاف الرق [5].

---

(١) المعتمد ٢/ ١٨١.

(٢) في المسألة قول ثالث، وهو: تقدم رواية الرجال إلا إذا كانت المسألة فيما يختص بأحكام النساء، فتقدم رواية النساء، لأن همتهنّ في حفظهما أكثر، وهو قول السهيلي، واختاره صاحب مسلم الثبوت من الحنفية. (البحر ٦/ ١٥٩، فواتح ٢/ ٢٠٩).

(٣) المعتمد ٢/ ١٨٥.

(٤) هذا قول الجمهور، ومنهم الأستاذ أبو إسحق وابن القطان، وذهب الفخر الرازي، والبيضاوي إلى ترجيح الموافق لدليل العقل. (المحصول ص١٣٤١، البحر ٦/ ١٦٩).

(٥) المعتمد ٢/ ١٨٥.

وقيل – أيضاً – فيما لو تعارض خبران أحدهما على قضية العقل والآخر على قضية الشرع: إن الذي على قضية الشرع أولى؛ لأنه ناقل على ما سبق.

وقال بعضهم: إذا تعارض خبران [و] أحدهما معلل؛ فيكون أولى.

وفي الباب كلامٌ كثير، اقتصرنا على هذا، والله أعلم.

فصل

اعلم أنا قد فرغنا من القول في الأخبار، وقد شرحنا الكلام فيها على حسب ما أذن الله تعالى في ذلك، وأرجو أن يكون قد وقع به الغُنية عن كثير من تطويلات الأصوليين.

وقد رأيت بعضَ المتأخرين من أصحابنا[1] **ضم إلى أبواب الأصول المعروفة باباً في تأويل الأخبار، وسمى الباب (باب التأويل)**، وذكر أن التأويل هو: رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المتأول.

وذكرَ أن الذي يتطرق إليه التأويل هو الظاهر، قال: وظهوره: أن يكون اللفظ في معناه مظنوناً غير مقطوع [به]، وأما النصوص فلا يتطرَّق إليها تأويل.

قال: ولا يجوز الاستدلال بالظواهر فيما المطلوبُ منه القطع؛ لأن ظهورَ معناه غيرُ مقطوعٍ [به]، فلا يسوغ الاستدلال به في الأمر المقطوع [به]، وأما في أحكام الشرع فيسوغ الاستدلال بالظواهر، وقد كانت الصحابة يتعلقون في تفاصيل الشرع بظواهر الكتاب والسنة، وما كانوا يقتصرون في استدلالهم على النصوص، ومن استراب في تعلقهم بالقياس فلا يستريب في تعلقهم بالظواهر، وعلى القطع نعلم أن الظاهرَ في إفادة غلبة الظن فوق الأقيسة؛ فإذا جاز التعلقُ بالقياس جاز التعلق بالظواهر.

ودليل كون الظاهر حجةً في العمليات: هو الإجماع، مثل ما هو الحجة في أخبار

---

(١) هو إمام الحرمين في البرهان.

الآحاد سواء كانت ظواهر أو نصوصاً.

ثم تأويل الظواهر في الجملة سائغٌ إذا قام الدليل عليه، ولابدّ من دليل يقوم عليه؛ لأن التحكم بالتأويل مقتصراً عليه من غير أن يُعضد بشيء لا يجوز؛ لأنه لو جاز ذلك لبطلَ التمسكُ بالظواهر أصلاً، فصار التحكم بالتأويل مردوداً، وأصل التأويل مقبولاً إذا لم يكن على وجه التحكم بل كان مستنداً إلى دليل.

وقد ذكرَ كلاماً طويلاً في المقدمة، اختصرنا ما نحتاج إليه.

ثم ذكر أخباراً رُويت في مسائل من الخلافيات التي بيننا وبين أصحاب أبي حنيفة، وذكر تأويل المخالفين لها.

وبدأ بمسألة النكاح بلا ولي، وذكر الخبر الذي رُوي في الباب من قوله عليه السلام "**أيما امرأة نُكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل**"[1] ورد تأويلهم للخبر من حملهم على الصغيرة والمكاتبة، ورد تأويلهم بالكلام المعهود على ما عُرف في مسائل الخلاف.

واعتمدَ في ردّ كثير من تأويلات الخصوم بحرف واحد، وهو أن الشارع – صلوات الله عليه– إذا ذكر أبلغَ الصيغ في العموم؛ لا يجوز أن يُحمل على موضع نادر في الوجود.

قال: ويستحيل أن يقصد الرسول ﷺ أعم الصيغ وهو قوله "**وأيما امرأة نُكحت**" – فإن أعم الصيغ: كل، وأي، وما – فيذكر أعمّ الأدوات، ويكون قصدُه تأسيسَ شرع، ثم يريد والحالة هذه مكاتبةً أو صغيرةً، دون الحرائر البالغاتِ اللاتي هنَّ الغالبات والمقصودات.

ومن ظنّ هذا التخصيص في مثل هذا العموم فقد ظنّ محالاً، وما كان إلا كمن يقول لبوابه: لا تُدخلْ عليّ أحداً، فلو أدخل البوابُ كل مُبرم ثقيل، ولم يُدخل قوماً مخصوصين زاعماً أني حملت لفظك على الذين منعتهم؛ لم يُقبل هذا الكلام من

---

(١) سبق تخريجه ص٦٢٤.

البواب، وكان حرياً أن يُؤدب ويُصفع.

وقد ذكر من هذا النوع لردّ هذا التأويل وأمثاله كلاماً طويلاً.

وذكر عن أبي بكر محمد بن الطيب أنه قال: وأنا أعلم على الضرورة والبديهة أن الرسول ﷺ لم يعنِ بقوله "**أيُما امرأة نُكحت بغير إذن وليها . . .**" المكاتبة دون غيرها أو الصغيرة دون البالغة.

ثم قال: وقد سلّم لرسول الله ﷺ الموافق والمخالف أنه كان على الغاية القصوى من الفصاحة، وحملُ كلامه على مثل هذه المحامل يحطّ كلامه عن رتبة الفصاحة والجزالة، ويكون التكلم بمثل هذا الكلام وهو قوله "**أيما امرأة نُكحت**" ثُم يريد المكاتبة أو الصغيرة حصراً وعِيّاً، وما هذا إلا كمن يقول: رأيتُ جمعاً من العلماء، ثم إذا روجعَ يفسره بقطيع من الغنم، ذهاباً منه إلى أنها على علوم تتعلق بمصالحها ومضارها ومنافعها! وكذلك إذا فسّره برؤية سفلة من الجهلة ثم زعم أنهم من العلماء في كثير من الأشياء! لم يُقبل ذلك منه، وعدّ هازلاً لاعباً.

قال: فإن قال قائل: إن الصغائر والمكاتبات داخلاتٌ تحت قوله "**أيما امرأة**"، وإذا دخلن تحت ظاهر اللفظ؛ لم يبعدْ تنزيل لفظ العموم عليهن تخصيصاً.

يدل عليه: أن التخصيصَ في اللفظ العام يجري مجرى الاستثناء، ثم يجوز إطلاق لفظ عام يعقبه باستثناء شاذٍّ نادر، فليكن الأمر في التخصيص كذلك.

والجواب: أن التأويل ليس يسوغ بما قلتم، وإنما يقبل التأويل إذا سوّغه الفصحاء وأهل اللسان، وإذا سمعوا لن يستنكروا ذلك، والتخصيصُ في الجملة للعموم غير مستنكر، وإنما المستنكر إرادةُ الأخصِّ باللفظ الأعم الأشمل.

وأما الاستثناء؛ فنقول: ليس مساغُ التأويل بالقياس حتى يُحمل التخصيص على الاستثناء، وإنما مساغ التأويل بالوجه الذي قدمنا، وهو أن لا يكون اللفظ متأبياً له، وذكْرُ أبلغِ العموم في مساق الشرعيات وبيانها وتأسيسها متأبٍّ لحمله على أخصِّ الخصوص، وقد منعَ القاضي أبو بكر جواز مثل هذا في الاستثناء أيضاً، وإذا صدرَ من

غير الرسولُ ﷺ إنما يجوز في صيغة ركيكة، والرسول ﷺ مبرَّأٌ من مثل ذلك.

وذكر بعد هذا تأويلهم في قوله ﷺ "لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل"، وعلى هذا اللفظ أورد في أكثر التعاليق، والمعروف قوله "**من لم يُجمع الصيام من الليل فلا صيام له**"، وقال: قد أوّلوا هذا على النذر المطلق أو القضاء.

وقال: وهذا تأويل يشبه تأويلهم في المسألة الأولى؛ فإن هذا الكلام كلامٌ بالغ في اقتضاء العموم، فإذا قال النبي ﷺ ابتداءً لا بناءً على سؤال ولا تنسيقاً للكلام على حال : [**لا صيام**][1]، فظن ظانٌّ أن الصوم الذي هو ركن للإسلام، وهو القاعدة الأصلية لم يعنهِ الرسول ﷺ ولم يردْه، وإنما أراد ما يقع فرعاً للفرائض الشرعية كالمنذور، أو فرعاً للأداء كالقضاء؛ فقد أبعدَ كل الإبعاد، وانصرفَ عن مآخذ الكلام.

وذكر تأويلهم الآخر لهذا الخبر وهو: أنه أراد إذا نوى اليوم أن يصوم غداً.

ثم قال: وهذا أيضاً صورةٌ شاذة نادرة تجري في أدراج الوساوس، ومن يفعل مثل هذا؟ وربما لا يقع في الدهور الكثيرة مرةً واحدةً! وحملُ كلام رسول الله ﷺ على الشاذ النادر باطل.

يدل عليه: أن مثل هذا اللفظ إنما يُذكر نهياً عن الذهول، وتحذيراً من الغفلة، واستحثاثاً على تقديم التبييت، وهذا يُعلم بأول البديهة ولا ينكرهُ محصِّل، فإذا حَملَ حاملٌ ذلك على النهي عن التقديم على الليل كان ذلك نقيضَ مقصود الخطاب.

وذكر تأويلهم في حمل اللفظة على نفي الكمال، وأجاب عنه: بأن حمل اللفظ على نفيٍ الكمال غيرُ ممكن في القضاء والنذور، وهما من متضمّنات الحديث، فإذا تعين حملُ اللفظ على حقيقته في بعض المسميات تعيّن ذلك في سائرها؛ لأن الإنسان الفصيح لا يرسلُ لفظه وهو يريد حقيقتَه من وجه ومجازَه من وجه.

وعلى الجملة أقول: قوله "**لا صيام**" حقيقةٌ لنفي أصل الصوم؛ كقوله (لا رجل في الدار) نفيُ أصله، فحملُه على نفي وصف من الصوم مع تبقية أصله مجاز، و لابد فيه

---

(١) زيادة من البرهان.

من دليل.

ثم ذكر مسألة نكاح المشركات، وإسلام الرجل والعدد أكثر من أربع، والأخبار المروية في الباب، وتأويل الخصوم لذلك، وبين وجه بطلانه، وهو وجهٌ بيّن، وفسادُه ظاهر، ولا يُحتاج فيه إلى كثير إطناب، وقد بينا في الخلافيات للفروع، فلا معنى لذكر ذلك ها هنا.

ثم ذكر التأويل الذي ذكره الأصحاب لقوله ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ﴾ [1] وحمل الكسرِ على الجوار كقولهم (جحر ضبٍّ [خربٍ])، وكقول الشاعر:

كبير أناسٍ في بجادٍ مزمل

وزيفَ هذا التأويل بكلماتٍ قالها، وذكر وجهاً آخر في الكلام على هذه القراءة وتصحيح إيجاب الغسل، ثم ذكر أن قراءة النصب أمثل.

وهذا التزييف لا ينبغي أن يُسلَّم لهذا القائل، وقد ذكره أهل اللغة في كتبهم، والقراءتان معروفتان، والغسل واجب في الرجلين بلا ريب وامتراء.[2]

وقد صنفَ القاضي أبو الطيب الطبري –رحمه الله– في هذه المسألة تصنيفاً حسناً وبلغَ الغاية، ولم يحتمل هذا الكتاب إيراد ما أوردَه، ومن طلبَ ذلك أو طلب تصحيح ما قاله الأصحاب لم يعدمِ الدليل عليه.

---

(١) سورة المائدة: ٦

(٢) أنكر الجويني ما يسمى بمراعاة حركة الجوار، موافقاً على ذلك السيرافي وابن جني، وأكثرُ أهل اللغة على إثباته.
وقد توسط ابن هشام، فذكر أن مراعاة الجوار موجودة، ولكن في النعت قليلا، وفي التوكيد نادرا، ولا يكون في النسق، لأن العاطف يمنع من التجاور، ولأجل ذلك فقد أنكر حمل مسح الرجلين في الآية على مراعاة الجوار، كما في مغني اللبيب ٢/ ٦٨٣ وقد ساعده على ذلك من المفسرين الرازي والنحاس، وعليه فيكون الصواب على قراءة الخفض: أن المسح هنا بمعنى الغسل من جهة أنه إمرارٌ لليد على الرجلٍ، واختاره الطبري، واستحسنه القرطبي.
وأقول استطراداً: وفي ذلك تبرئة للإمام الطبري مما نسب إليه من موافقة الرافضة في الاكتفاء بالمسح، والله أعلم بالصواب.

قال أبو الحسين بن فارس في كتاب (**حلية الفقهاء**): فأما غسل الرجلين فواجب، ولا صلاة إلا بغسلهما، والدليل على ذلك: قوله عز وجل ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ ﴾ نصبَ لأنه ردّه إلى قوله ﴿ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ ﴾[1].

فإن قال قائل: فقد قرئت بالخفض.

قيل له: قد يُعطف الاسم على الاسم ومعناهما مختلف، إلا أنه عطفَ هذا عليه لقربه منه؛ فإن الله تعالى قال: ﴿ يَطُوفُ عَلَيۡهِمۡ وِلۡدَٰنٞ مُّخَلَّدُونَ ١٧ بِأَكۡوَابٖ وَأَبَارِيقَ وَكَأۡسٖ مِّن مَّعِينٖ ١٨ ﴾[2]، **ثم قال:** ﴿ وَحُورٌ عِينٞ ٢٢ ﴾[3]، وهن لا يُطاف بهنّ على أزواجهن.

وقد قال شاعر العرب :

ورأيت زوجك في الوغى متقلداً سيفاً ورمحاً

والرمح لا يُتقلد.

ثم نظرنا، فوجدنا الغاسل ماسحاً قد جمعَ الأمرين، ووجدنا الماسح لا يأتي إلا بأحد الشيئين، فأخذنا بالغسل.

ويمكن أن يُقال أيضاً: إن الله تعالى قال في اليدين: ﴿ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ ﴾ وقال في الرجلين: ﴿ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ ﴾ فقد ربطَ منتهى الفرض في الرجلين بالكعبين، وربطَ واجب اليدين بالمرفقين، ومن يكتفي بالمسح فلا معنى لذكر الكعبين عنده.

ثم ذكر دليل الشافعي في مسألة تفريق الصدقات على الأصناف الثمانية بالآية المعروفة، وقد ذكرَ أن المخالفين قالوا: يجوز صرف الصدقة إلى بعض هؤلاء الأصناف؛ لأن المرعيَّ هو الحاجة.

قال: وهذا تأسيس معنىً يعطِّل تقييداً من الله تعالى في الآية بذكر الأصناف

---

(١) سورة المائدة: ٦

(٢) سورة الواقعة: ١٧ - ١٨

(٣) سورة الواقعة: ٢٢.

الثمانية، ولو كانت الحاجة هي المرعية لكان ذكرها أولى وأحسن وأشمل، فلما نصَّ الربُّ- عز اسمه- على الأصناف الثمانية كان التأويل باعتبار الحاجة تعطيلاً لا تأويلاً؛ فإن الحاجة قد لا تستمرّ في بعض الأصناف كالعاملين وبعض الغارمين الذين يتحملون الحمالات لتطفئة النائرة والفتن الثائرة.

وقد ذكرنا وجهَ كلامهم على هذه الآية وانفصالَنا عما قالوه في كتاب (**الاصطلام**) فتركنا ذكره ها هنا، وأوردنا ما ذكره القائلُ على كلام مشايخهم.

ثم ذكر الآية الواردة في خمس الغنيمة، وذكر عن أبي حنيفة أنه اعتبر الحاجة لا القرابة، **قال**: والذي ذكره مضادّة ومحادّة.

وقد ذكرنا في الكتاب المسمّى وجهَ كلامهم على الآية وانفصلْنا عنه، فاستغنينا عن ذكر ذلك ها هنا، وقد ذكرنا أنهم لا يعتبرون مجردَ الحاجة.

ثم ذكر قوله تعالى ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾[1] وقول الخصم من وساوس: إن معناه فإطعام [طعام] ستين مسكيناً،وزّيفَ هذا الكلام بوجه من العربية،ونحن قد ذكرنا بطلانه في المسائل.

[قال]: ومن الظواهر أيضاً: قوله عليه السلام في بيع الرطب بالتمر "**أينقص إذا جف؟ قالوا: نعم، قال: فلا إذاً**".

قال: وإن لم يكن هذا نصاً في وضع اللسان للتعليل، لكنه ظاهرٌ فيه، فمن أراد أن يزيلَ هذا الظاهر بقياسٍ كان مردوداً؛ لأن ما يظهَرُ من كلام الرسول ﷺ في التعليل مقدمٌ على ما يظهر في ظن المستنبط، وهذا لأن القياس تعلقٌ بمسلكٍ من الظن، فيكون ما ظهرَ من كلام الرسول صلوات الله عليه في التعليل أولى منه.

وهذا الكلام يوجبُ أن لا يصحّ تخصيص العموم بالقياس ونحن قد بينا جوازه على أصلنا.

---

(١) سورة المجادلة: ٤.

وفي هذه المسألة قوله عليه السلام "**فلا إذاً**" نصٌّ في فساد البيع،وليس مما يتطرقُ إليه تأويل حتى يُقال: إنه يُعضد بالقياس ويؤيد به.

وذكر مسألة الشغار، ومسائل تشبهُها حمَل الخصومُ النهيَ فيها على الكراهة، ثم قال: وقد ثبت من عادات السلف الماضين حملُ أمثال هذا على الفساد والامتناع عنه بالكلية، فمن أراد مخالفة ما ظهر لنا منهم كان في حكم المخالف لهم.

قال: وهذا لا يبلغ في السقوط مبلغ ما تقدم من التأويلات [1].

واعلم أنه لم يكن من غرضنا ذكرُ هذه التأويلات؛ لأن هذا الكتاب مشتملٌ على ذكر أصول الفقه، وليس هذا من أصول الفقه في شيء، إنما هذا كلامُ يورَد في الخلافيات وفي التعاليق، غير أنا ذكرنا طرفاً من ذلك، ولا يعدم الناظرُ فيه نوع فائدة.

وعلى الجملة لا يجوز حملُ الخاطر على استخراج التأويلات المستكرهة للأخبار، وينبغي للعالم الورع أن يجتنبَ ذلك ويحترزَ عنه غاية الاحتراز؛ لأن الكلامَ على كلام الشارع صعب، والزللَ فيه يكثر.

وقد وردَ في الخبر "**يحمل هذا العلم من كل خلف عدولهم**" وقال في وصفهم: "**ينفون عنه تأويل الجاهلين**"[2].

والله العاصم بمنِّه، والمرشد إلى الصواب بفضله وعونه، ونسأله تعالى أن لا يجعلنا من هؤلاء القوم، فقد بين النبي ﷺ أن الجهل يحمل الإنسان على التأويلات المستكرهة،

---

(١) البرهان ١/ ٣٣٦- ٣٦٤.

(٢) هذا الحديث على شهرته قد تنكب جمهور أصحاب الصحاح والسنن والمسانيد والمعاجم ، وهي إشارة قوية إلى عدم ثبوته.
وقد أودعه في كتبهم قلة مثل البيهقي ١٠/ ٢٠٩ فرواه عن معان بن رفاعة عن إبراهيم بن عبد الرحمن العذري مرسلاً، وقد جاء عنه مسنداً، ولكن الدارقطني رجح الأول، ومعان ضعيف والعذري مجهول .
وممن رواه البزار من حديث أبي هريرة وعبد الله بن عمر، وفيه عمرو بن خالد القرشي، كذبه يحيى ابن معين وأحمد بن حنبل ونسبه إلى الوضع (مجمع ١/ ١٤٥).
وللحديث طرق كثيرة مدارها على الضعفاء والمجاهيل ذكرها ابن القيم في مفتاح دار السعادة ١/ ٢٩٦- ٢٩٩ محاولاً تقويته، ولكن الحكم بضعفه هو الأقرب.

وذكرَ أن العدولَ من علماء الأمة ينفون ذلك، وذكر أيضاً أنهم ينفون تحريف الغالين وانتحال المبطلين، وإلى الله الملاذ، وبه المعاذ من وساوس النفس وخواطر السوء، فما ضل من ضل ولا هلك من هلك إلا بأمثال ذلك، والله المستعان.

فصل

هذه مسألة تتصل بالأخبار، وهي: **ما تشتمل عليه القراءة الشاذة من الحكم، هل تكون القراءة الشاذة حجة فيه؟**

اعلم أن ظاهر مذهب الشافعي – رحمه الله – أن القراءة الشاذة التي لم تُنقل تواتراً لا يسوغ الاحتجاج بها، ولا تُنزل منزل الخبر الواحد.

ولهذا نقول: إن التتابع لا يجب في صيام الكفارة، وإن كان قد وُجد في القراءة الشاذة المنسوبة إلى ابن مسعود – رضي الله عنه – **"فصيام ثلاثة أيام متتابعات"** (١).

أما أصحاب أبي حنيفة تعلقوا بهذه القراءة الشاذة فزعموا أن هذه القراءة وإن كان النقل قد انقطع فيها فلا تكون دونَ الخبر الواحد فلابد أن تكون حجة.

قالوا: وقد كانت قراءة ابن مسعود مستفيضةً في الأتباع وأتباع الأتباع ثم انقطع النقل فبقيت منقولةً بطريق الآحاد، فجعلنا مواجبها بمنزلة مواجب أخبار الآحاد.

وتعلقوا أيضاً: بما نُقل في قراءته في آية السرقة **"والسارق والسارقة فاقطعوا أيمانهما"** (٢).

وتعلقوا في مسألة نفقة المبتوتة: بما وُجد في قراءة ابن مسعود في سورة الطلاق

---

(١) هذه القراءة معزوةٌ إلى أصحاب ابن مسعود، وإلى أبي بن كعب كما عند البيهقي ١٠/ ٦٠ وغيره، وقد ذكر ابن كثير في تفسيره أن للشافعي نصين في الأم أحدهما يوجب التتابع والأخر لا، وقال: وهذه إذا لم يثبت كونها قرآناً متواتراً فلا أقل أن يكون خبر واحد أو تفسيراً من الصحابة، وهو في حكم المرفوع. (تفسير ابن كثير ٢/ ٩٣)
قلت: وهذا ترجيح منه لحجية القراءة الشاذة، وهو قول كثير من الشافعية كما سيأتي.
(٢) رواها عنه البيهقي ٨/ ٢٧٠.

"أسكنوهن من حيث سكنتم ولا تضيقوا عليهن لتضاروهن وأنفقوا عليهن مما رزقكم الله، وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهنّ حتى يضعن حملهن، وإذا وضعن حملهن فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن" [1]، هكذا رأيته في المصحف المنسوب إلى عبد الله ابن مسعود – رضي الله عنه – ؛ فظاهرها يقتضي وجوب النفقة على الإطلاق، ويقتضي أن ذكر مدة الحمل ليبينَ أن النفقة واجبةٌ وإن طالت مدة الحمل، وقد حملوا القراءة المعروفة على هذا وأثبتوا فيها تقديماً وتأخيراً، ذكر ذلك أبو زيد في (الأسرار).

ونحن نقول: إن الاحتجاج بالقراءة الشاذة ساقط، والدليل عليه: شيئان.

أحدهما: أن القرآن قاعدة الإسلام، ومنبع الشرائع، وإليه الرجوع في جميع الأصول، ولا أمر في الدين أهم منه، والأصلُ أن كل ما جلَّ خطَرُه وعظُمَ موقعه في أمر الدين فأهل الأديان يتواطؤون ويتفقون على نقله وحفظه، وتتوافر دواعيهم على ذلك، فلو كانت هذه القراءة من القرآن الذي أنزله الله تعالى لنُقلَ نقلاً مستفيضاً، ولشاعَ ذلك في أهل الإسلام، وحين لم يُنقل دلَّ أنه ليس بقرآن، وإذا لم يكن من القرآن الذي أنزله الله تعالى لم تقمْ به حجة؛ لأنه لو كان حجةً لكان حجة من هذه الجهة.

ببينة: أنه لا خبرَ عن النبي ﷺ فيما ادعَوه من الأحكام، لا من جهة التواتر ولا من جهة الآحاد، وكونه موجوداً في بعض المصاحف لم يُثبت أنه قرآن، فمن أي وجهٍ يدعون قيام الحجة به؟

وقولهم: إن القراءة الشاذة تُنزل منزلة الخبر الواحد، هذا دعوى، ولا يُعرف هذا، وبأيِّ دليل تُنزل منزلة الخبر الواحد؟ ونحن نعلم أنه لا نقل في هذه القراءات لا من قِبَل التواترً ولا من قِبل الآحاد.

ونقول: أصحاب النبي ﷺ أجمعوا في زمن أمير المؤمنين عثمان بن عفان –رضي

---

(١) لم أقف على هذه القراءة!

الله عنه- على هذا المصحف الذي يُدعى الإمام وهو الذي بين أظهرنا واطّرحوا ما عداه، ورُويَ أنهم حرّقوا الباقي، وقيل: إنه دُفن، وقد نُقل اضطرابُ ابن مسعود في ذلك، غير أن الصحابة لم يلتفتوا إلى اضطرابه واتفقوا على ما اتفقوا عليه، ورُوي أنه ناله تأديبٌ من عثمان، ولم ينكرْ على عثمان في ذلك منكر.

يدل عليه: أنه لما تجمعت عليه الطائفة المعروفة من الكوفة والبصرة ومصر، وادعَوْا أشياء عليه، وزعموا أنه غيّر وبدّل؛ لم يُروَ أنه ذكر أحدٌ منهم أمْرَ المصحف، ولو كان ذلك أمراً يُنكر لكان الأهمّ في ذلك أن يخصُّوه بالذكر ولا يدَعوه جانباً، وذكروا أشياء لا تداني هذا، فثبت أن القرآن ما يحويه المصحف الإمام.

واعلم أن الأولى عندي: أن لا يُتعرض لتلك القراءة وأشباهها أصلاً، ولا يذكر أنه قرآن أو ليس بقرآن؛ لأنه في كلا الأمرين خطر، وقد اشتملَ الصحاح على أشياء لا توجد إلا في قراءة ابن مسعود، ولكن مع هذا نقول: لا تقوم بما فيه حجة لعدم النقل، ولأنه لو كانت تشتملُ تلك القراءة على أحكام لا توجد في القراءة المعروفة لم تُعرضْ عنها الأمة، ولنقلوا ذلك إما بتواتر أو بآحاد، حتى لا تضيعَ ولا تتعطلَ تلك الأحكام، فهذا وجه الكلام في هذا، والله أعلم [1].

---

(١) فيما ذكره أبو المظفر رحمه الله نظر، سواء في نسبته للمذاهب أم في الترجيح الذي اختاره.
أما مذهب الشافعي فيها، فالذي نص عليه في مختصر البويطي العمل بخبر عائشة في توقيت الرضاع بخمس رضعات.
قال: وهو وإن لم يكن قرآناً فأقل حالاته أن يكون عن رسول الله ﷺ.
أما عدم عمل الشافعي بالقراءة الشاذة في بعض المواضع، فلعدم صحتها عنده، أو لقيام الدليل المانع.
وعلى الاحتجاج بالقراءة الشاذة جرى جمهور أصحابه كأبي اسحاق الإسفرايني، والماوردي، والروياني، والقاضي أبي الطيب والقاضي حسين، والمحاملي والرافعي، ورجحه السبكي.
أما الرافضون للقراءة الشاذة فأكثرهم من المتكلمين الذين هم أقل خبرة في مذهبه، كالجويني والغزالي والرازي وسواهم.
واختار الزركشي أن القراءة الشاذة إن وردت تفسيراً فهي حجة، وإن وردت لابتداء حكم نُظر: فإن عارضها دليل أخر فالعمل للدليل، وإلا فللشافعي قولان.
أما المالكية، فقد قالوا بعدهم حجيتها إذا لم يصرح الراوي بسماعها من رسول الله ﷺ، أما لو صرح فاختلفوا على قولين، ورجح القرطبي شارح مسلم الاحتجاج بها تنزيلاً لها منزلة الخبر.=

وأما الإعراب الذي اختلف فيه القراء؛ فليس ذلك بمخالف لمصحف الإمام، وقد ادعى أهل القراءة أن ذلك منقول بطريق يوجب العلم ولولا ذلك لم يقرؤوا بها.

وحين انتهى الكلام في الأخبار وما يتصل بها بعون الله تعالى وتوفيقه؛ نذكر:

=أما الحنفية، فهي عندهم حجة ظنية توجب العمل دون العلم.
ومذهب الحنابلة الاحتجاج بها، قلت: الاحتجاج بها هو ظاهر صنيع المحدثين، كالبخاري ومُسلم حيث ساقوا القراءات الشاذة مساق الاحتجاج.
وممن رجح حجيتها الإمام أبو عبيد، حيث قال في فضائل القرآن: فهذه الحروف وما شاكلها قد صارت مفسرة للقرآن، وقد كان يُروى مثل هذا من التابعين في التفسير فيُستحسن، فكيف إذا رُوي عن كبار الصحابة ثم صار في نفس القراءة ؟ فهو أكثر من التفسير وأقوى، فأدنى ما يستنبط من هذه الحروف معرفة صحة التأويل.
(البحر المحيط ١/ ٤٧٦، المحلي على جمع الجوامع ١/ ٢٣١، فواتح الرحموت ٢/ ١٦، القواعد والفوائد ص٤٦٥، الإتقان ١/ ١٧٨).

القول في الناسخ والمنسوخ

ونبتدئ بمعنى النسخ في اللغة والشرع.

وأما من حيث اللغة؛ فاعلم أن معنى النسخ في اللغة نقل الشيء وإزالته بعد ثبوته، من قولك: نَسخَت الشمسُ الظل: إذا أزالته، ونسخَت الرياحُ الآثار: إذا محتهْا، ويُقال أيضاً: نسخت الكتاب: وهو بمعنى نقل المكتوب من مكان إلى مكان آخر.

وقيل: إن الأشبه أن يكون حقيقةً بمعنى الإزالة فحسب، وأما بمعنى النقل فيكون مجازاً؛ لأن ما في الكتاب لا يُنقل حقيقةً [1]؛ ألا ترى أنه ثابتٌ فيه على ما كان من قبل؟ وإذا كان مجازاً في النقل كما ذكرنا؛ لم يبقَ إلا أن يكون حقيقةً في الإزالة.

ويجوز أن يُقال: إنه حقيقةٌ في النقل أيضاً؛ لأنه إذا نُسخَ الكتاب فقد حصلَ المكتوب الذي كان في هذا الموضع في موضع آخر، فصار شبه النقل إن لم يكن نقلاً حقيقة، فدلنا هذا أن اسم النسخ موضوعٌ للنقل حيث تجوّزوا به فيما يشبه النقل، وأما نسخ الكتاب فليس بإزالة وهو لا يشبه الإزالة.

وقد قيل: إن ما قالوه لا يدلّ على أنه ليس بحقيقة في الإزالة؛ لأنا بينا من حيث اللغة أنهم عرفوا النسخ بمعنى الإزالة.

ويمكن أن يُقال: إن النقل بمعنى الإزالة، سُمّي نسخاً؛ لأنَّ النقل يزيل المنقول من مكانه الأول [2].

والأولى في الشرع: أن يكون بمعنى الإزالة.

وحدُّه: إنه خطابٌ دالّ على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجهٍ لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه.

ولا يلزم على هذا ما سقطَ عن الإنسان بالموت، حيث لا يكون ذلك نسخاً؛ لأنا

---

(١) المعتمد ١/ ٣٦٤.
(٢) المعتمد ١/ ٣٦٤.

قلنا: خطابٌ دال، وذلك ليس بخطاب.

ولا يلزم ما رُفع مما كانوا عليه من شرب الخمر وغيره؛ لأن ذلك ليس بنسخ، من حيث إن ما كانوا عليه لم يثبتْ بخطاب.

ولا يلزم ما أُسقط بكلام متصلٍ كالاستثناء والغاية؛ مثل قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[1] حيث لا يكون نسخاً؛ لأنه غير متراخٍ عنه.

وقيل: إنه اللفظ الدال على انتهاء [أمد][2] الحكم الشرعي مع التأخر عن مورده، وهذا حدٌّ حسن، وهو أوجز من الأول.

واعلم أنه لا يجوز أن يُقتصر على قول من قال: إنه بيان انقضاء زمان العبادة، لأنه يدخل الموت على هذا؛ فإنه ينقضي زمان العبادة به ولا يكون نسخاً.

ويُقال: إنه رفعُ الحكم المأمور به بالنهي عنه.

ويُقال: إزالة الحكم بعد استقراره، والأولى ما سبق.

واعلم أن اسم الناسخ يقع على أشياء:

فالناصب للدلالة الناسخة يوصف بأنه ناسخ، فالله تعالى ناسخ؛ لأنه نصبَ الدلالة الناسخة، ولهذا يُقال: إن الله تعالى نسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة.

ويوصف الحكم بأنه ناسخ؛ فيُقال: وجوب صوم شهر رمضان ناسخٌ صومَ عاشوراء.

ويوصف المعتقد لنسخ الحكم بأنه ناسخ؛ فيقال: فلان ينسخ الكتاب بالسنة، أي: يعتقد ذلك.

ويوصف الطريق بأنه ناسخ؛ فيقال: القرآن ناسخ للسنة، وخبر كذا ناسخ لخبر

---

(١) سورة البقرة: ١٨٧.
(٢) زيادة من البرهان، فهذا التعريف منه.

كذا [1].

والحد الذي ذكرناه في الطريق الناسخ.

وقد اشتمل الحد الذي ذكرناه على شرائط النسخ، وتفصيل ذلك وهو:

أنه لابد أن يكون الحكمان –أعني الناسخ والمنسوخ – شرعيين؛ لأن العجز يزيل التعبد الشرعي، ولا يقال: إنه ناسخ.

ومن شرائطه أيضاً: أن يكون الناسخ منفصلاً عن المنسوخ ، لأنه إذا كان متصلاً به، فإما أن يُسمى استثناء، أو يُسمى غاية، ولا يُسمى نسخاً بحال[2].

ألا ترى إلى قوله تعالى ﴿ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا ﴾[3]، وإلى قوله تعالى ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾[4]، فإن واحداً منهما لا يُسمى نسخاً؟ وإذا انفصل الدليل سُمي نسخاً مثل قوله تعالى ﴿ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾[5]، وقد دل الدليل المنفصل عن الدليل الأول على بيان السبيل، وهو الرجم أو الجلد على ما عُرف، فكان الإمساك منسوخاً، والرجم والجلد ناسخاً.

ومن شرط صحة النسخ أيضاً: أن يكون إزالةً لحكم الفعل لا لنفس الفعل وصورته؛ لأن صورة الصلاة إلى بيت المقدس لا تصح إزالتها، وإنما الأدلة الشرعية دلت على زوال وجوب التوجه إليها [6]، أو دلت على عدم جواز الصلاة إليها.

وقد قال بعضهم: إن من شرط حسن النسخ أيضا أن لا يكون إزالةً لنفس ما تناوله التعبد على الوجه الذي تناوله، بل لابد أن يكون النسخ في التعبد بمثله في وقت آخر [7].

---

(١) المعتمد ١/ ٣٦٦.
(٢) المعتمد ١/ ٣٦٩.
(٣) سورة العنكبوت: ١٤
(٤) سورة البقرة: ١٨٧
(٥) سورة النساء: ١٥
(٦) المعتمد ١/ ٣٧٠.
(٧) المعتمد ١/ ٣٧٠.

وهذا فيه نظر؛ لأنا نجوِّز نسخ الشيء قبل وقت فعله، وسيأتي ذلك من بعد.

ونبتدئ بالقول في جواز النسخ.

مسألة

النسخ جائز في الشرعيات.

وقالت اليهود: لا يجوز ذلك، وكذلك قال شرذمة من المسلمين، و قد نُسب ذلك إلى بعض الروافض، وفي اليهود طائفة يجوزون النسخ [1].

وتعلق من لم يجوز النسخ: بأن جواز النسخ يؤدي إلى جواز البداء على الله تعالى؛ لأنه إذا نهى عن صورة ما أمر به، أو أمر بصورة ما نهى عنه؛ يكون قد ظهر له شيء كان خافياً عليه حتى نهى عن عين ما أمر به أو أمر بعين ما نهى عنه، وهذا لا يجوز على الله تعالى، فيكون النسخ محضَ البداء، وهو من صفات البشر، ولا يجوز على الله تعالى.

قالوا: ولأن الأمر بالفعل يقتضي الفعلَ أبداً؛ فإن مطلق الأمر يقتضي أن الآمر أراد ذلك، فإذا لم يُردِ الفعل أبداً مع اقتضاء الظاهر إياه كان ملبساً، وإذا اقتضى الأمر الفعل أبداً فإذا نهى في المستقبل عنه؛ يدلّ نهيه أنه ظهر له شيء كان خافياً عنه، أو خفي عنه شيء كان ظاهراً له، وهذا لا يجوز على الله تعالى، وهذا الدليل قريب من الأول.

---

(١) قال الشوكاني معلقاً على ذكر خلاف اليهود في المسألة: أما الجواز فلم يُحكَ الخلاف فيه إلا عن اليهود، وليس بنا إلى نصب الخلاف بيننا وبينهم حاجة، ولا هذه بأول مسألة خالفها فيها أحكام الإسلام حتى يذكر خلافهم في هذه المسألة! ولكن هذا من غرائب أهل الأصول! على أنا قد رأينا في التوراة في غير موضع أن الله سبحانه رفع عنهم أحكاماً لما تضرعوا إليه، وسألوا منه رفعها، وليس النسخ إلا هذا، لهذا لم يحكه من له معرفة بالشريعة الموسوية إلا عن طائفة من اليهود، وهم الشمعونية.
قلت: لذلك حكى ابن حزم القول بامتناع النسخ عن بعض اليهود، لا جميعهم.
(إرشاد الفحول ص٣١٣، الإحكام لابن حزم ٤/ ٦٧).

وقد قال بعضهم: إن الأمر بالشيء يدل على حسنه، والنهي عنه يدل على قبحه، فيؤدي النسخ إلى أن يكون الشيء الواحد حسناً قبيحاً، وهذا لا يجوز.

وقد نقلَ اليهودُ عن موسى عليه السلام: أن السبت لا يُنسخ أبداً، وربما قالوا: إنه قال: شريعتي لا تنسخ أبداً.

وأما دليلنا في جواز النسخ:

فنقول على من خالفنا ممن يدعي الإسلام: قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسأها تأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم ان الله على كل شيء قدير﴾ (١)، وقال تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ﴾(٢).

ويدل عليه: أن نكاح الأخوات كان جائزاً في شريعة آدم -صلوات الله عليه- وقد نُسخ.

والأولى أن يُدل بالدليل العقلي؛ فإن هذا الخلاف مع اليهود، فأما المسلمون؛ فعندي أنهم مجمعون على الجواز.

والدليل العقلي: أن الشيء يجوز أن يكون حسناً في وقتٍ قبيحاً في وقت؛ ألا ترى أنه يحسن أن يقول السيد لعبده: افعل كذا في وقت كذا، ولا تفعله في وقت كذا؟ ويحسن أن يقول الله تعالى: تمسكوا بالسبت ما عشتم إلا السبت الفلاني، وهذا، لأنه يجوز أن يكون التمسك بالسبت مصلحةً في وقت مفسدةً في وقت آخر، كما يجوز أن يكون الرفق مصلحةً لإنسان مفسدة لآخر، وكذلك أن يكون مصلحة في وقت مفسدةً في وقت آخر، وهذا كما يجوز كون الصحة والمرض والغنى والفقر مصلحةً في وقت دون وقت، وكذلك السبت يجوز أن يكون مصلحةً في وقت دون وقت، ولا فرقَ في العقل بين هذه الأشياء(٣)، وهذا على قول من يعتبر المصالح.

---

(١) سورة البقرة: ١٠٦، وهذه قراءة ابن كثير وأبي عمرو من القراء العشرة.
(٢) سورة النحل: ١٠١.
(٣) المعتمد ١/ ٣٧٠.

ومن هذا الجنس تقلبُ الأحوال بالإنسان من الطفولية والبلوغ والشباب والكهولة والشيخوخة.

وما هذا إلا تصريف الأمور على ما توجبه الحكمة وتدعو إليه المصلحة، وابتلاء العباد وامتحان طاعتهم وقتاً بعد وقت بالوجه الذي هو خيرٌ لهم وأدعى إلى صلاحهم.

وإن قلنا: إن الله عز وجل يكلفُ عباده ما يشاء ولم نعتبر وجوه المصالح، فعلى هذا الطريق يجوز النسخ أيضاً؛ لأنه يجوز أن يكلفهم شيئاً في وقت ويكلِّفهم في وقت آخر غيره على ما يشاء.

ونزيد تبيين ذلك: إنه إذا جاز أن يطلق الأمر، والمراد إلى أن يعجز عنه لمرض أو غيره؛ جاز أيضاً [والمراد إلى أن ينسخه غيره، ولذا جاز أن يوجبه برهةً من الزمن ثم ينسخه].

وأما الذي تعلقوا به من فصل البداء وإلحاق النسخ به؛ فليس للقوم إلا ذلك، وإذا بينا الفرق بين البداء والنسخ يسقط كلامهم جملة فنقول: البداء في اللغة: أصله بدا الشيء يبدو إذا ظهرَ بعد خفاء، ويقال: بدا لنا سور المدينة: إذا ظهر، والنسخ نقلٌ وتغيير على ما سبق بيانه، فلم يتفقا في مآخذ اللغة ولسان العرب، فلم يجز أن يُجعلا كشيء واحد.

وهذا لأنه إذا كان البداء من الظهور، ويدل على أن من بدا له شيءٌ فقد ظهر ما كان خافياً عليه؛ لم يجزْ على الله تعالى؛ لأنه تعالى لا تخفى عليه خافية، ولا تستتر عليه عاقبة، بل الأشياء كلها له بادية، أحاط بكل شيء علماً، وأحصى كل شيء عدداً، لا يعزب عنه مثقال ذرة، فلهذا لم نُجزِ البداء عليه ولم يُتصورْ ذلك في حقه.

وأما النسخ؛ فإزالة حكم بحكم وتبديل حال [بحال]، ويقال: تناهي مدة العبادة، وليس في هذا قصور علم ولا لزوم جهل، بل تصريف العباد على ما يشاء ويريد، أو على ما يعلم من مصالحهم.

يدل عليه: أن البداء الذي توهموه إنما يلزم أن لو كان الله تعالى نهانا عن نفس ما أمرنا به؛ وذلك أن يقول: افعلوا كذا في وقت كذا على وجه كذا، ثم يقول: لا تفعلوا، ويذكر ذلك الوقت وذلك الوجه، أو يقول: افعلوا كذا أبداً ولا تنتقلوا عنه، ثم ينقلَنا عنه، فأما إذا أمرنا بأمرٍ مرسلٍ ويريدُ أن ينقلنا عنه بعد زمان، ونقلَنا حين جاء ذلك الزمان؛ فليس بمنكر ولا مستحيل، ولا فيه معنى البداء.

ألا ترى أنه لو قال: صلُّوا إلى بيت المقدس إلى الزمان الذي أنقلكم عنه إلى الكعبة، وجاء الشرع بصريح هذا كان جائزاً سائغاً، كذلك إذا أطلق وأراد أن يَفعل كذلك.

والجملة: أنه يجوز أن يكونَ الشيء حسناً في وقت قبيحاً في وقت، مصلحةً في وقت، مفسدةً في وقت، ولو كان الشيء ووصفه واحداً في جميع الأوقات، لكان حكم نكاح الأخوات واحداً في الأوقات كلها، ومعلوم أنه ما كان نكاح الأخوات محظوراً في زمن آدم – عليه السلام – ، وصار محظوراً في زمن موسى – عليه السلام – ، وإذا جاز في هذه الصورة الواحدة جاز في سائر الصور.

وهذا قاطع لا يتأتى عليه كلام.

وأما الكلام الثاني الذي قالوه: إن ظاهرَ إطلاق الأمر هو الأمر بالفعل أبداً.

قلنا: ليس كذلك؛ لأن الأمرَ المطلقَ لا يفيد التكرار، وإنما يفيد الفعلَ مرةً واحدةً، وقد سبق بيان هذا، وإن قلنا: يوجب التكرار فلا نقْدم على اعتقاد التأبيد، لجواز أن يردَ نسخٌ من الله تعالى، وهذا صحيحٌ في شرائع من قبلنا؛ لأنه قد أشعرهم بورود نبي بعد نبيهم، فأما في شرعنا فقد انحسمَ الباب كليةً، ولابد من اعتقاد الوجوب على التأبيد، اللهم إلا أن يقدّر الأمر في زمان رسول الله ﷺ فكان يجوز ورود النسخ.

وقد ذكر عبد الجبار الهمذاني في (**العُمَد**): أنه لو قال: افعل كذا أبداً؛ لا يقتضي الدوام أيضاً، قال: ولهذا لا يُفهم من قول القائل لغيره: الزم فلاناً أبداً، واحبسه أبداً،

الدوام [1].

وقولهم: إن في تأخير بيان النسخ إلباساً.

قلنا: الإلباس إنما يثبت إذا لم يبين الحكيم ما يجب بيانه مما يحتاج المكلف إليه، فأما ما لا يحتاج إليه فلا يجب بيانه، ولا إلباس في ترك بيانه، وهل تركُ بيان النسخ إلا جهل العبد بوقت ارتفاع العبادة ؟

وأما الذي ادعوه من قول موسى؛ فقد قالوا: إنه كذبٌ عليه، وإنما لقَّنهم ذلك ابن الراوندي [2].

والدليل على ذلك: أنه لو كان لهذا أصلٌ صحيح لاحتجَّ به أحبار اليهود على النبي ﷺ، ولو فعلوا ذلك لنقل منهم ولاشتهر وعرفناه كما عرفنا سائر أمورهَم، فعلمنا بهذا أن هذا كذبٌ صريحٌ على موسى –صلوات الله عليه–.

واعلم أن الأصوليين قد ذكروا الخلاف في هذا مع طائفة من اليهود وشرذمة من المسلمين، ونسبه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي [3] – رحمه الله – في كتابه إلى أبي مسلم محمد بن بحر الأصبهاني [4]، وهذا رجلٌ معروفٌ بالعلم وإن كان قد انتسب إلى المعتزلة ويُعدّ منهم، وله كتاب كبير في التفسير وكتب كثيرة، فلا أدري كيف وقع هذا الخلاف منه! [5]

---

(١)المعتمد ١/ ٣٧٢.

(٢) أحمد بن يحيى بن اسحق، الزنديق الشهير، من أهل مرو الروذ، ثم سكن بغداد، كان أولاً من متكلمي المعتزلة، ثم تزندق وصنف كتباً في الطعن في الملة، توفي سنة ٢٩٨. (السير ١٤/ ٥٩، لسان الميزان ١/ ٦٩٥).

(٣) إبراهيم بن علي الفيروزأبادي، أخذ العلم عن شيوخ بلده، ثم دخل بغداد ولازم القاضي أبا الطيب، وجلس مجلسه بعد وفاته، إليه انتهت إمامة المذهب، وكان يضرب به المثل في الزهد والورع، وكان فقيراً، فلم يحج ولم يتزوج، من كتبه: اللمع، التبصرة، المهذب، توفي سنة ٤٧٦. (السير ١٨/ ٤٥٢، طبقات السبكي ٤/ ٢١٥).

(٤) صاحب التفسير، كان على مذهب المعتزلة، وصنف لهم التفسير على مذهبهم، توفي سنة ٣٢٢ وهو ابن سبعين عاماً. (لسان الميزان ٧/ ٦).

(٥) رجح السبكي أن الخلاف مع أبي مسلم هذا لفظي، وقال: إن أبا مسلم يجعل ما كان مغياً في علم الله تعالى كما هو مغياً في اللفظ، ويسمي الجميع تخصيصاً، ولا فرق عنده بين أن يقول: =

ومن خالف في هذا من أهل الإسلام فالكلامُ معه أن نُريهُ وجـود النـسخ، وذلـك مثلُ نسخ ثبات الواحد للعشرة إلى ثباته للاثنين، ونـسخ التوجـه إلى بيـت المقـدس إلى التوجه إلى الكعبة، ونسخ صوم عاشوراء برمضان، إلى غير ذلك.

فإن لم يعترفْ بهذه الأشياء؛ كان [مكابرةً واستحق أن لا يُكلَّم ويُعرض عنه.

وإن قال ذلك، ولكن لا أسمِّيه نسخاً؛ كان] هذا تعنتاً لفظيـاً، ولـزم أن يُقـال: إن رفع شريعة من قبلنا بشرعنا لا يكون نسخا أيضا! وهذا لا يقوله مسلم.

وقد قال بعض الرافضة: يجوز البداء على الله تعالى.

وهذا باطل؛ لأنهم إن أرادوا بالبداء ما قلناه أنه يظهر له ما كان خافيـاً عنـه؛ فهـو كفر، وتعالى الله عن ذلك علوا كبيراً، وإن أرادوا تبديل العبـادات والفـروض؛ فهـذا لا ننكره [إلا أنه نسخ] وليس من البداء في شيء.

ومما يتصل بهذه المسألة فصلان:

أحدهما: أنه يجوز النسخ وإن اقترن بالمنسوخ ذكر التأبيد.

وعند بعض المتكلمين: لا يجوز النسخ إلا في خطاب مطلق، وأما إذا قُيد فلا يجوز نسخه، وزعموا أن ذلك يؤدي إلى البداء الذي ذكرناه[1].

وعندنا: يجوز النسخ في هذه الصورة أيضاً، ولا يكون البداء، وقد ذكرنا طرفاً منـه في المسألة الأولى.

ببينة: أنه إذا جاز أن يُقال: لازم غريمك أبداً، ويريـد إلى وقـت القـضاء؛ جـاز أن يقال: افعل كذا أبداً، ويُراد إلى وقت النسخ.

=(وأتموا الصيام إلى الليل) وأن يقول: صوموا مطلقاً، وعلمه محيطٌ بأنـه سـينزل: لا تـصوموا وقـت الليل، والجماعة يجعلون الأول تخصيصاً، والثاني نسخاً. (رفع الحاجب ٤/ ٤٧).

(١) وقد وافقهم على ذلك أكثر الحنفية، ومنهم: أبو منصور الماتريدي، والجصاص، والسرخسي. ومحل الخلاف يشمل الإنشاء، والخبر الذي يراد به الإنشاء، كقوله: (الـصوم واجـب علـيكم أبـداً)، وشذ ابن الحاجب، فزعم أن الخبر الذي يـراد بـه الإنـشاء ويقيـد لا يجـوز نـسخه باتفـاق. (فـواتح ٢/ ٦٨، رفع الحاجب ٤/ ٥٩).

يدل عليه: أنه إذا جاز ذكرُ الكل والجميع في الأعيان ولا يمنع ذلك التخصيص؛ جاز أن يذكر أبداً في الزمان ولا يمنع ذلك النسخ.

ولأنه إذا جاز أن يُقيد الخطاب بالتأبيد، ثم يكون معناه: ما لم يعجز المخاطَب عن الفعل لمرضٍ وغيره؛ جاز أن يُقيد بالتأبيد، ويكون معناه: افعلوا أبداً ما لم أنسخه عنكم.

والفصل الثاني: وهو أن النسخ جائز وإن لم يشعر عند التكليف بالنسخ.

وقال بعض المتكلمين: لا يجوز ما لم يشعر عند الخطاب بالنسخ، وزعموا إنه إذا لم يشعر بالنسخ يؤدي إلى الإلباس[1].

وعندنا : هذا ليس بشرط، وتركُ الإشعار لا يؤدي إلى ما ذكروه.

والدليل عليه: أن عامة ما وُجد من الناسخ والمنسوخ في شريعتنا لم يُعرف في ذلك إشعار، ومن ادعى معرفة ذلك للصحابة عند ابتداء التكليف يكون مباهتاً قطعاً.

ولأن الإشعار بالنسخ لأيّ معنى يجب، وأي حاجة دفعت إلى ذلك؟

وإذا اعتقد المخاطَب أن الله تعالى يأمر بما يشاء [ويريد]، واعتقد أنه يجوز أن يكون فعله للشيء مصلحةً في وقت مفسدة في وقت؛ فكيف تقع له الحاجة إلى الإشعار الذي ذكروه؟

يدل عليه: أنه لو وجبَ الإشعار بما يزيل الأمر من النسخ؛ لوجبَ الإشعار بما يحدث من الأمراض المسقطة للأمر، وحين لم يجب الإشعار في تلك الصورة كذلك في النسخ؛ لأنهما في المعنى [واحد].

وقد ظهر الجواب عما قالوه من فصل الإلباس فيما قلناه، والله أعلم.

---

(١) نقل ابن برهان الخلاف في هذه المسألة عن أبي الحسين البصري وغيره من المعتزلة، قلت: وأنا أستبعد ذلك، فليست المسألة في المعتمد، ولا سيما وقد حكى الأستاذ أبو اسحق الإجماع على الجواز، وذكر الخلاف فيها مع اليهود. (البحر ٤/ ٧٣).

فصل

إذا عرفنا معنى النسخ وجوازه، فنذكر **ما يجوز نسخه وما لا يجوز** فنقول:

إن النسخ لا يجوز إلا فيما يجوز وقوعه على وجهين؛ كالصلاة، والصوم، والعبادات الشرعية، فأما ما لا يجوز أن يكون إلا على وجه واحد؛ مثل التوحيد وصفات الله عز وجل؛ فلا يصح فيها النسخ.

وعبَّر بعضهم عن هذا فقال: إن النسخ لا يقع في موجبات العقول، وإنما يقع في مجوَّزات العقول، وذلك قال النبي ﷺ: "**إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى إذا لم تستح فاصنع ما شئت**" (١).

وذلك أن الحياء غريزة في الإنسان محمودة حسنة في العقول، [وحسنها في العقل] قائمٌ بعينه ونفسه، فلم يجزْ أن تتناسخه الأديان والشرائع، فكان ذلك مستمراً في الشرائع على وجه واحد، باقياً ما بقي التكليف.

وفي هذا كلامٌ كثير، ومرجعه إلى الكلام، ولا حاجة بنا إليه(٢).

ومما لا يجوز النسخ فيه: ما أخبر الله تعالى [به] من أخبار القرون الماضية والأمم السالفة، وكذلك ما أخبر من الكوائن في المستقبل من خروج الدجال وغير ذلك، لا يجوز فيه النسخ.

وجوز بعض الأشعرية نسخ الخبر في المستقبل، ومنع من ذلك في الماضي.

---

(١) رواه البخاري (٣٤٨٣) من حديث أبي مسعود البدري رضي الله عنه.

(٢) لا يخفى ما في هذا الاختيار من ميل للقول بالتحسين والتقبيح العقليين، مع أن أبا المظفر من النفاة لهذا القول كما سيأتي، والأشعرية لم يتحاشوا من التزام جميع لوازم نفي التحسين والتقبيح العقليين، فصرحوا بجواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى فما دونها من أحكام، وبقول أبي المظفر في المنع صرح الأصوليون الفقهاء، كالصيرفي وأبوي إسحاق المروزي والشيرازي وسليم الرازي، وجميع الحنفية والمعتزلة.
(غاية الوصول ص٩٠، البحر ٤/ ٩٧، فواتح ٢/ ٦٧).

وأجاز قوم نسخ الأخبار في الماضي والمستقبل جميعاً[1].

والصحيح: أنه لا يجوز النسخ في الأخبار بوجهٍ ما، لأنه يؤدي إلى دخول الكذب في أخبار الله تعالى وأخبار الرسول ﷺ، وذلك لا يجوز.

فإن قال قائل: ما قولكم في الأخبار الواردة في الوعيد لمرتكبي الكبائر؟

قلنا: يجوز العفو عنها.

قالوا: فهذا نسخ.

قلنا: هذا ليس بنسخ، إنما هو باب التكرم والعدول عن المتوعد بالفضل، وقد يتكلم المتكلم بالوعيد وهو لا يريد إمضاءه، ولا يُعدّ ذلك خُلفاً بل يُعدّ عفواً وكرماً.

وقال أبو عمرو بن العلاء[2] لعمرو بن عبيد[3] حين تكلما في هذا: إنك رجل أعجمي القلب، إن العرب تعدّ الانصراف عن الوعيد كرماً، والانصراف عن الوعد لؤماً، وأنشد:

وإني إذا أوعدته أو وعدته ... لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

---

(١) وهذا قول كثير من الأشعرية، كالآمدي والرازي، وذلك طرداً لقولهم بنفي التحسين والتقبيح العقليين.
وقد غالط الرازي، فاستدل على نسخ الخبر بجواز قوله (عمرت نوحاً ألف سنة) ثم يقول بعده: إنه أراد ألف سنة الا خمسين عاماً! ولا يخفى أن ما ذكره تخصيص لا نسخ، ثم إن قول أهل السنة بجواز العفو في الوعيد لا يصح مستنداً لهؤلاء، فقد أوضح السبكي أن الوعد إنشاء لا خبر، فليس مما نحن فيه، ولا يُسمى مناقض الوعد كاذباً بل يسمى مخلفاً، مستدلاً بقول النبي صلى الله عليه وسلم عن المنافق: (إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف). قال: فسمّاه مخلفاً لا كاذباً، ولو كان الإخلاف كذباً دخل تحت عموم (إذا حدث كذب).
(المحصول ص٧٢٦، رفع الحاجب ٤/ ٧٨).
(٢) البصري، يقال: اسمه زبان، ويقال: اسمه كنيته، أحد أئمة القراءة السبعة، برز في الحروف والنحو، وكان على اعتقاد السنة، توفي سنة ١٥٤. (السير ٦/ ٤٠٧).
(٣) أبو عثمان البصري، كان من تلامذة الحسن، محمود السيرة، ثم دعاه واصل بن عطاء لانكار القدر فأجاب، اشتهر بالزهد والتقوى، حتى نسب للخليفة المنصور شعر في الثناء عليه، قال الذهبي: اغتر بزهده وإخلاصه وأغفل بدعته. وله كتب في الاعتزال والرد على أهل السنة، توفي سنة ١٤٣. (ميزان الاعتدال ٣/ ٢٧٣).

وقال الأصمعي[1]: سمعت أعرابياً يقول: سبحان من إذا وعد وفى، وإذا توعد عفا.

وقال بعض أصحابنا: إن وقوعَ العفو عن المذنبين مع آية الوعيد إنما جاء من ترتيب الخطاب بعضه على بعض؛ فإن الله تعالى قال: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٤﴾ ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿ وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ ﴾[4] إلى أمثال هذا، وقال تعالى: ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ﴾[5]، وقال في موضع آخر: ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[6] وأمثال ذلك، فكانت الآياتُ المتقدمةُ مرتبةً على هذا كأن المشيئة فيها مضمرة.

وإذا ورد الأمر بلفظ الخبر؛ مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[7] فنسخه جائز في قول الأكثرين.

ومنع منه من أصحاب الشافعي أبو بكر بن الدقاق؛ تغليبا لحكم الخبر على معنى الأمر.

وهذا فاسد؛ لأن الأمر بلفظ الخبر يجري على حكم الأمر من وجهين:

أحدهما: اختصاص الأمر بالإلزام والخبر بالإعلام.

---

(١) عبد الملك بن قريب البصري، لغوي اخباري، كان بحراً في اللغة وأشعار العرب، وكان يتقي تفسير الحديث كما يتقي تفسير القرآن، أثنى عليه أحمد بن حنبل في السنة، له كتب كثيرة، أكثرها مختصرات، وقد فقد أكثرها، توفي سنة ٢١٥. (السير ١/ ١٧٥).

(٢) سورة النساء: ٩٣

(٣) سورة النساء: ١٤

(٤) سورة الأنفال: ١٦

(٥) سورة الرعد: ٦

(٦) سورة النساء: ٤٨

(٧) سورة البقرة: ٢٢٨

والثاني: اختصاص الخبر بالماضي والأمر بالمستقبل.

فلما تعلق ما ورد من الأمر بلفظ الخبر ترتب عليه حكم الأمر دون الخبر من هذين الوجهين، كذلك حكم النسخ.

ولأنه أمر فصحّ نسخه كسائر الأوامر.

ومما لا يجوز نسخه الإجماع؛ لأن الإجماع لا يكون إلا بعد موت الرسول ﷺ، والنسخ لا يجوز بعد موته ﷺ.

وكما لا يجوز الإجماع منسوخاً فلا يكون ناسخاً أيضاً؛ لأن الإجماع لما كان ينعقد بعد زمان النبي ﷺ لم يُتصورْ أن ينسخ ما كان من الشرعيات في زمانه، ولأن الأمة لا تجتمع على مثل هذا؛ لأنه يكون اجتماعاً على ضلالة، وقد أخبر النبيَ ﷺ أنهم لا يجتمعون على الضلالة.

فإن قيل: فقد نسختم خبر الواحد بالإجماع، وهو الخبر الذي رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: "**من غسل ميتاً فليغتسل، ومن مسه فليتوضأ**" (١).

قلنا: إنما استُدل من مخالفة الإجماع له على تقدم نسخه، فصار منسوخاً بغير الإجماع لا بالإجماع، فصار الإجماع في هذا الموضع دليلاً على النسخ ولم يقع به النسخ.

وأما نسخ الإجماع بالإجماع؛ فمثل أن يُجمع الصحابة في حكم على قولين، ثم يجمع التابعون بعدهم على قول واحد منهما، فتكون الصحابة مجمعةً على جواز الاجتهاد فيها، والتابعون مجمعون على نسخ الاجتهاد فيها.

وفي هذه المسألة قولان للشافعي على ما سنبين في مسائل الإجماع.

وعلى القول الذي يجوّز هذا الإجماع لا يكون نسخاً كما تقدم؛ لأن الصحابة وإن سوَّغوا الاجتهاد لكن إنما سوغوا إذا لم يمنع منه مانع، كما سوغوا الاجتهاد لمن غاب عن حضرة الرسول ﷺ إذا لم يعارضه نصٌّ يخالفه عن الرسول ﷺ، فكان منعُ الاجتهاد

---

(١) سبق تخريجه ص٥٦٧، والوارد (من حمله) بدل (مسه).

في إجماع التابعين لهذه العلة لا أنه منسوخ.

وأما دليل الخطاب فيجوز نسخ موجبه، ولا يجوز النسخ بموجبه؛ لأن النص أقوى من دليله.

وأما النسخ بفحوى الخطاب فهو جائز؛ لأنه مثل النطق وأقوى منه.

وقد جعل الشافعي فحوى الخطاب في قوله عز وجل ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[1] في تحريم الضرب قياساً على التأفيف، فعلى قوله لا يصح النسخ به؛ لأن القياس لا يجوز به نسخ النص[2].

وأما نسخ الفحوى:

فإن توجه النسخ إلى النطق؛ كان نسخاً له ولفحواه ولمفهومه.

وإن توجه النسخ إلى الفحوى و المفهوم؛ فقد اختلفوا في جوازه مع بقاء نطقه: فجوّزه أكثرُ المتكلمين كالنصّين يجوز نسخ أحدهما مع بقاء الآخر.

ومنعَ من ذلك أكثر الفقهاء؛ لأن ثبوتَ نطقه موجبٌ لفحواه ومفهومه، فلم يجزْ نسخ الفحوى والمفهوم مع بقاء موجبه كما لا يجوز نسخ القياس مع بقاء أصله.

وأما الحكم الذي ثبتَ بالقياس؛ فنسخُ أصله يوجبُ نسخه في قول الشافعي وجمهور الفقهاء.

وقال بعض أصحاب أبي حنيفة: يكون حكم القياس بعد نسخ أصله ثابتاً في فروعه[3].

---

(١) سورة الإسراء: ٢٣.

(٢) هذا مأخذ من منع النسخ بفحوى الخطاب، مثل الشيخ أبي اسحاق وسليم.
وذهب أكثر المتكلمين إلى الجواز، واغترّ بذلك الرازي والآمدي فادعيا الاتفاق عليه! في حين أن الخلاف فيه مشهور. (اللمع ص ١٣٠، البحر ٤/ ١٤٠).

(٣) ولذلك فقد أباح الحنفية تأخير نية الصيام الواجب إلى ما بعد طلوع الفجر مستدلين على ذلك بأمر النبي ﷺ لمن لم يأكل أن يصوم يوم عاشوراء، وهو حينئذٍ فرض، ومنه يتبين خطأ صاحب الفواتح في نفي هذا المذهب عن الحنفية. =

وهذا لا يصح، لأن زوال الموجِب يقتضي زوال الموجَب.

ولأن ما ثبت تابعاً لغيره يزول بزواله؛ لأن المتبوعَ أصل والتابعَ فرع، ولا يصح بقاء الفرع مع زوال أصله؛ لأنه إذا بقي لا يكون فرعاً.

وأما نسخ القياس مع بقاء أصله فعلى وجهين.

وهو مثل ما إذا نُسخ الأصل هل يكون ذلك نسخاً للقياس؟ على وجهين أيضاً.

وصورته: أن يثبتَ الحكم في عينٍ لعلة، وقيسَ عليها غيرها، ثم نُسخ الحكم في تلك العين المقيس عليها.

والأصح: أن يبطل الحكم في الفرع؛ لأن الفرع تابع للأصل، فإذا بطلَ الحكم في الأصل يبطل في الفرع.

وأما النسخ بالقياس فلا يجوز؛ لأن القياسَ مستعملٌ مع عدم النص فلا يجوز أن ينسخ النص.

وقد ذهب بعض أصحاب الشافعي إلى جواز النسخ بالقياس الجلي في أخبار الآحاد.

والأصح هو الأول؛ لما ذكرنا، ولأن القياسَ إنما يصح إذا لم يعارضْه نص، فإذا كان نص يخالف القياس لم يكن للقياس حكم، فلا يجوز النسخ به.

فصل

قد ذكرنا بعض ما يجوز نسخه، ودخل فيه بعض ما يجوز النسخ به، وسنبين الباقي بعد ذلك، وفيه كلامٌ كثير ومسائلُ من الخلاف كبار.

=ومذهب الحنفية في هذا هو الذي مال إليه شيخ الإسلام ابن تيمية، حيث قال عن قصة عاشوراء: المنسوخ هو وجوب صوم يوم عاشوراء، فسقط إجزاؤه بنية من النهار لعدم المحل، فأما كون الواجب يجزئ بنية من النهار فلم يتعرض لنسخه، وذكر أمثلة أخرى على هذا. (انظر: شرح معاني الآثار ٢/ ٥٧، فواتح ٢/ ٨٦، المسودة ١/ ٤٣٤).

ونذكر الآن **وجوه النسخ** فنقول:

الناسخ والمنسوخ يشتمل على ستة أقسام:

أحدها: ما نُسخ حكمه وبقي رسمه، [وثبت حكم الناسخ ورسمه]؛ كنسخ آية الوصية في الوالدين والأقربين بآية المواريث ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ ﴾[1] الآية، ونسخ العدة حولاً بأربعة أشهر وعشراً.

فالمنسوخ ثابت التلاوة مرفوع الحكم، والناسخ ثابت التلاوة ثابت الحكم.

والقسم الثاني: ما نُسخ حكمه ورسمه، وثبتَ حكم الناسخ ورسمه؛ كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة، ونسخ صيام عاشوراء بشهر رمضان.

فالمنسوخ مرفوع الرسم والحكم، والناسخ ثابت الرسم والحكم.

والقسم الثالث: ما نُسخ حكمه وبقي رسمه، ورُفع رسم الناسخ وبقي حكمه؛ كقوله تعالى ﴿ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ ﴾[2] الآية، نُسخ بقوله تعالى **"الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله"**، وقال عمر – رضي الله عنه – : **"كنا نقرأها على عهد رسول الله ﷺ، ولولا أن يُقال زاد عمر في كتاب الله لأثبتها فيه"** [3].

فالمنسوخ باقي التلاوة مرفوع الحكم، والناسخ مرفوع التلاوة ثابت الحكم.

والقسم الرابع: ما نُسخ حكمه ورسمه، ونُسخ رسم الناسخ وبقي حكمه؛ كالمروي عن عائشة –رضي الله عنها– قالت: **"كان فيما أنزل الله عز وجل من القرآن عشر رضعات معلومات، فنُسخن بخمس رضعات معلومات، فتُوفي رسول الله ﷺ وهن مما يتلى في القرآن"** [4]، يعني أنه يتلى حكمه دون لفظه.

فكان المنسوخ مرفوع التلاوة والحكم، والناسخ مرفوع التلاوة باقي الحكم.

---

(١) سورة النساء: ١١
(٢) سورة النساء: ١٥
(٣) رواه البخاري (٦٨٢٩) ومسلم (١٦٩١) من حديث عمر رضي الله عنه.
(٤) رواه مسلم (١٤٥٢) .

ومنعَ قوم من نسخ اللفظ مع بقاء حكمه، ومن نسخ الحكم مع بقاء لفظه؛ لأنه يؤدي أحدهما إلى أن يبقى الدليل ولا مدلول، والآخر يؤدي إلى أن يرتفع الأصل ويبقى التابع.

والصحيح: هو الجواز؛ لأن التلاوة والحكم في الحقيقة شيئان مختلفان فجاز نسخ أحدهما وتبقية الآخر؛ كالعبادتين يجوز أن ينسخَ إحداهما ويُبقيَ الأخرى.

والقسم الخامس: ما نُسخ رسمه وحكمه لا يُعلم الذي نسخه؛ كالمروي أنه كان في القرآن "**لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى لهما ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب**" (١).

وكما رواه أنس في أصحاب بئر معونة وهم القراء الذين قُتلوا ببئر معونة قال أنس: "كنا نقرأ: **بلغوا إخواننا أننا لقينا ربنا فرضي عنا وأرضانا**" (٢).

وهذا القسم في معنى النسخ، وليس بنسخ حقيقة، ولا يدخل في حد النسخ.

وقد رُوي أن رجلاً قام في الليل ليقرأ سورةً فلم يقدر عليها وقام آخر ليقرأها فلم يقدر عليها، فسُئل رسول الله ، ﷺ فقال: "**رفعت البارحة**" (٣).

وقيل: إن سورة الأحزاب كانت مثل سورة البقرة، فنُسخ منها ما زاد على

---

(١) جزم بكونه من منسوخ التلاوة أبو موسى الأشعري عند مسلم (١٠٥٠) وأبي بن كعب عند الترمذي (٣٨٩٨) وقال : حديث حسن صحيح.
وشك في كونها من منسوخ التلاوة أنس وابن عباس عند مسلم(١٠٤٨) و (١٠٤٩).
قلت: وقد استمرأ الكثير من المعاصرين الطعن بمثل الروايات الصحيحة، ظناً منهم أنها تشكك في كتاب الله عز وجل ! وأنهم ينتصرون بذلك للإسلام ! غافلين أو متغافلين عن أن هذه الروايات الصحيحة هي التطبيق العملي لقول الله تعالى : {**ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها**} وجاهلين أو متجاهلين أن مثل هذا النسخ عابه الكفار قديماً فكان جواب الله تعالى قوله: {**وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون**}.
(٢) رواه البخاري (١٠٠١) ومسلم (٦٧٧) من حديث أنس رضي الله عنه.
(٣) رواه الطبراني من حديث ابن عمر رضي الله عنه، وفيه سليمان بن أرقم وهو متروك. (المجمع ٦/ ٣١٨)

الموجود [1].

والقسم السادس: ناسخ صار منسوخاً وليس بينهما لفظ متلوٌّ؛ كالتوارث بالحلف والنصرة نُسخ بالتوارث بالإسلام والهجرة، ثم نُسخ التوارث بالهجرة.

وهذا داخلٌ في أقسام النسخ أيضاً من وجه.

ذكر هذه الأقسام الستة القاضي الماوردي [2]، وعندي أن القسمين الأخيرين تكلف، وليس يتحقق فيهما النسخ.

فصل آخر

في بيان وجوه النسخ، وهو معرفة حكمه، فنقول:

أحكامه مشتملة على ستة أضرب.

أحدهما: أن يُنسخ الحكم بمثله في التخفيف والتغليظ؛ مثل نسخ استقبال بيت المقدس بالكعبة.

والضرب الثاني: نسخ الحكم إلى ما هو أخف منه؛ مثل نسخ العدة حولاً كاملاً بالعدة أربعة أشهر وعشراً.

والضرب الثالث: أن يُنسخ الحكم بما هو أغلظ منه، فقد منعَ منه قوم من أهل الظاهر، وذكره ابن داود وصار إليه [3].

---

(١) رواه عبد الله بن أحمد في زوائده على المسند ٥/ ١٣٣ والحاكم ٢/ ٤١٥ وصححه من حديث أبي بن كعب رضي الله عنه، وقال ابن كثير في تفسيره ٣/ ٤٨١ : هذا إسناد حسن، وهو يقتضي أنه قد كان فيها قرآن ثم نسخ لفظه وحكمه أيضاً.

(٢) أدب القاضي ١/ ٣٤٨- ٣٥٣.

(٣) وقد نسب ابن حزم القول بهذا إلى بعض أصحابه الظاهرية وغيرهم، لكنه أغلظ – كعادته – في الرد عليهم، والانتصار لمذهب الجمهور، وقال: إن من قال: إن الله تعالى إنما يلزمنا أخف الأشياء فإنه يلزمه إسقاط الشرائع كلها، لأنها كلها ثقال بالإضافة إلى ترك عملها. (الإحكام لابن حزم ٤/ ٩٥).

فقال بعضهم: منع منه العقل؛ لما فيه من التنفير.

وقال بعضهم: منعَ منه الشرع؛ لقوله تعالى﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾[1].

واحتج محمد بن داود بقوله [تعالى] ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾[2].

ونحن ندلّ على جوازه بالعقل والشرع جميعاً.

أما من حيث العقل؛ فإن الناس في أصل التكليف على قولين: منهم من بناه على مشيئة الله تعالى، وعلى هذا لا يمتنع نسخ الأخف بالأثقل كما لا يمتنع نسخ الأثقل بالأخف، ومنهم من اعتبر فيه الأصلح، وعلى هذا لا يمتنع أن يكون من المصلحة نسخه بالأخف تارةً وبالأثقل أخرى.

وأما الشرع؛ فنقول: نسخُ الأخفِّ بالأثقل قد وُجد في الشرع؛ ألا ترى أن الله وضعَ القتال في أول الإسلام ثم نسخَه بفرض القتال، ونسخَ الإمساك في الزنا بالجلد، وصوم عاشوراء بصوم رمضان؟

ولأن الأثقلَ يكون أكثر ثواباً على ما قال عليه السلام لعائشة -رضي الله عنها-: "**إنما أجرك على قدر تعبك**"[3]، فيكون في نسخ الأخف بالأغلظ تعريض المكلف للثواب الكثير، وهذا لا يمنع منه شرع ولا عقل.

وأما قوله تعالى ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾[4]؛ فمعنى ذلك: نأتِ بما هو أنفع لكم وأعود عليكم، وقد تكون الفائدة فيما هو الأثقل، فاستقام معنى الآية على هذا.

والضرب الرابع: أن ينسخَ التخيير بين أمرين بانحتام أحدهما؛ كالذي في صدر

---

(١) سورة البقرة: ١٨٥.
(٢) سورة البقرة: ١٠٦.
(٣) رواه البخاري (١٧٨٧) من حديث عائشة رضي الله عنها بنحوه.
(٤) سورة البقرة: ١٠٦.

الإسلام من التخيير في صيام رمضان بين الفدية والصيام بقوله ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ ﴾[1] الآية، ثم نُسخ التخيير بانحتام الصيام بقوله تعالى ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾[2].

وفي هذا دليل أيضاً على جواز نسخ الأخف بالأغلظ؛ لأن انحتام الصوم أغلظ من التخيير.

والضرب الخامس: نسخ الوجوب بالإباحة، والإباحة بالوجوب؛ كنسخ تحريم الأكل والمباشرة بعد النوم في ليل الصيام بإباحته بقوله تعالى ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ﴾[3].

وأما نسخ الإباحة بالوجوب؛ كنسخ النهي عن القتال بإباحته، ثم إباحته بوجوبه.

وقد وُجد نسخ الواجب إلى الندب؛ مثل قيام الليل نُسخ إيجابه إلى الندب.

والضرب السادس: أن يكون النسخ إلى غير بدل، وهو جائزٌ عند الجمهور.

ومنعت منه طائفة من أهل الظاهر؛ لقوله [تعالى] ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾[4].

والدليل على جواز ذلك السمع والمعقول:

أما السمع فلوجود ذلك؛ ألا ترى أن نسخ إيجاب الصدقة عند مناجاة الرسول ﷺ إلى غير بدل، ونسخ تحريم ادخار لحوم الأضاحي إلى غير بدل؟

ومن حيث المعقول؛ فلأنه إن كان بالمشيئة؛ فيجوز أن يشاء نسخه إلى بدل، ويجوز أن يشاء نسخه لا إلى بدل، وإن كان الاعتبار بالمصلحة: فيجوز أن تكون المصلحة في نسخ الشيء إلى بدل، [ويجوز أن تكون المصلحة في] رفع الواجب لا إلى بدل.

---

(١) سورة البقرة: ١٨٤.
(٢) سورة البقرة: ١٨٥.
(٣) سورة البقرة: ١٨٧.
(٤) سورة البقرة: ١٠٦.

ولأنه إذا جاز أن يسقط بالعذر إلى بدل وغير بدل؛ جاز أن يسقط بالنسخ إلى بدل وغير بدل.

وأما الآية؛ قلنا: الآية محمولة على النسخ إلى بدل، ثم وصفه أن يكون مثل الأول أو خيراً منه[1].

فهذا تمام هذه الأضرب.

فإن نُسخت صفة من صفات العبادات؛ كالصلاة نُسخ منها استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة، فقد اختلفوا أنه هل يكون [ذلك] نسخاً لجميع العبادة؟

فجعله أهل العراق نسخاً لجميعها، وجعلوا فرضَها مبتدأً بالأمر الثاني دون الأول؛ لارتفاع الأول بزوال شرطه، فتكون الصلاة إلى بيت المقدس منسوخةً بالصلاة إلى الكعبة.

والصحيح وهو الذي عليه جمهور أصحاب الشافعي: أن فرضها باقٍ بعد نسخ صفتها؛ [لأن][2] النسخ يكون مقصوراً على الصفة ولا يتعدى إلى الأصل؛ لأن النسخ لا يتعدَّى من محله إلى غير محله، فعلى هذا تكون الصلاة إلى بيت المقدس محولة إلى الكعبة من حيث التوجه فحسب، وأما جواز أصل الصلاة بعد تحويلها إلى الكعبة

---

(١) اعلم أن العلامة الشنقيطي شدد النكير على من أجاز النسخ إلى غير بدل، وقال: العجب كل العجب من كثرة هؤلاء العلماء وجلالتهم من مالكية وشافعية وحنابلة وغيرهم القائلين بجواز النسخ لا إلى بدل ووقوعه، مع أن الله عز وجل يصرح بخلاف ذلك؟
قلت: والحق أن الخلاف في ذلك لفظي لا يستحق هذا الإنكار، وبيانه : أن الفريقين غير متواردين على محل واحد، فالمانعون يفسرون البدل بالحكم الشرعي مطلقاً، فلا يجوز تغيير حكم شرعي إلا إلى حكم شرعي آخر، وهذا محل اتفاق، قال السبكي: هذا شيءٌ لا ينبغي لمن له أدنى اطلاع على الشريعة أن يخالف فيه.
أما المجيزون، فيفسرون البدل بالعزيمة من فرض أو تحريم حسب، فيعدون نسخ الفرض والتحريم إلى الجواز نسخاً إلى غير بدل، كنسخ وجوب الصدقة عند مناجاة الرسول ﷺ، ونسخ وجوب الإمساك بعد الفطر، ونسخ تحريم ادخار الأضاحي، هذا ما ظهر لي، والله أعلم. (مذكرة أصول الفقه ص ٧٩، رفع الحاجب ٤/ ٦٣).
(٢) في الأصل: ولأن! بإثبات الواو.

إنما هو بالخطاب الثابت قبل النسخ [1].

فصل

ونتكلم الآن في أوقات النسخ فنقول:

أوقات النسخ على ثلاثة أضرب:ضرب يجوز فيه النسخ، وضرب لا يجوز فيه النسخ، وضرب اختلفوا فيه.

أما الضرب الأول، وهو الذي يجوز فيه النسخ، وهو بعد العلم بالمنسوخ وبعد العمل به؛ فيجوز نسخه، سواءٌ عملَ به جميع الأمة أو بعضُ الأمة.

فالأول: مثل استقبال القبلة، والثاني: مثل فرض الصدقة في مناجاة الرسول ﷺ؛ فإنه رُوي أنه عمل به علي بن أبي طالب –رضي الله عنه– وحده [2].

وأما الضرب الثاني؛ فهو النسخ قبل العلم بالمنسوخ واعتقاد وجوبه، فلا يجوز نسخه [3] ؛ لأن النسخ يكون فيما استقرَّ فرضه ليخرج به عن البداء، والنسخ قبل العلم بالمنسوخ يؤدي إلى البداء؛ لأنه يصير كما لو قال: افعل ولا تفعل، وهذا يقبح؛ ألا ترى أنه إذا كان متصلاً يقبح؟ فإذا كان منفصلاً يقبح أيضاً.

فإن قيل: أليس رُوي أن الله تعالى فرض خمسين صلاةً ليلة المعراج ثم إنه نسخه قبل أن تعمل به الأمة؟ والقصة ثابتة في تردّد النبي ﷺ ومسألته التخفيف، وحثّ موسى إياه على ذلك [4].

---

(١) هذه المسألة لا تنفك عن المسألة الآتية المترجمة بـ (هل الزيادة على العبادة نسخ لها ؟) وقد جعلها السبكي إحدى فوائد تلك المسألة، وهي من المسائل التي تميز بذكرها أبو المظفر رحمه الله. (رفع الحاجب ٤/ ١٣٣).

(٢) رواه الحاكم ٢/ ٤٨١ وصححه على شرط الشيخين .

(٣) نفي الزركشي وقوع الاتفاق على منع النسخ في هذه الصورة، وقد صرح بجوازه ابن برهان، وبناه على أصله من جواز التكليف بما لا يطاق.
وممن قال بالمنع: المعتزلة، والماوردي، والكيا الهراسي، وقال : العلم شرط لحصول أصل التكليف إلا حيث لا يتوقف الإمكان عليه، فالنسخ مثله ولا فرق. (البحر ٤/ ٨١) .

(٤) رواه البخاري (٣٤٩) ومسلم (١٦٣) من حديث أبي ذر ، وهو عندهما من حديث أنس رضي الله عنهما.

قلنا: قد كان الرسول ﷺ عالماً بذلك واعتقدَ وجوبه، فقد نُسخ بعد العلم بوجوبه واعتقاده.

والضرب الثالث: وهو النسخ بعد العلم به واعتقاد وجوبه، قبل العمل به وقبل وقت عمله، فقد اختلفوا في ذلك على ما سنبيّن.

مسألة

يجوز عندنا نسخ الشيء قبل وقت فعله.

وقال أبو بكر الصيرفي: لا يجوز، وهو قول المعتزلة.

ولأصحاب أبي حنيفة في ذلك خلاف؛ وذهب أكثرهم إلى أنه لا يجوز، وذهبَ بعضهم إلى جوازه[1].

والمسألة تدور على أنهم يقولون: مثل هذا النسخ يدل على البداء، وعندنا: لا يدل على ذلك.

وأما أكثرهم، فقد تعلقوا بهذا الحرف وقالوا: نسخُ الشيء قبل وقت فعله يؤدي إلى البداء، والبداء لا يجوز على الله تعالى.

والدليل على أنه يؤدي إلى البداء: أن الله عز وجل إذا قال لنا في صبيحة يوم: صلُّوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة، ثم قال عند الظهر: لا تصلوا عند غروب

---

(١) من القائلين بالجواز منهم: شمس الأئمة السرخسي، ورؤساء الحنفية على خلافه، مثل الكرخي والماتريدي والجصاص وأبي بكر الرازي وأبي زيد، قال صاحب الفواتح: وقولهم هو الحق المتلقى بالقبول.
واعلم أن ابن حزم قد هوّن من شأن هذه المسألة، فقال: أكثر المتقدمون في هذا الفصل، وما ندري أن لطالب الفقه إليه حاجة! والحق أن هذه المسألة في غاية الأهمية لفهم كثير من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم تحقق فيها النسخ قبل وقت الفعل، كحديث الإسراء، وقوله صلى الله عليه وسلم (أن أدركتم فلاناً فحرقوه) ثم قال: (لا تحرقوه ولكن عذبوه) وقوله في حديث خيبر (اكسروها) فقالوا: نكسرها أو نغسلها، وأمره لأبي بكر بتبليغ براءة ثم نسخ ذلك بعلي.
(فواتح ٢/ ٦٣، الإحكام لابن حزم ٤/ ١٠٠، المسودة ١/ ٤٢٥).

الشمس ركعتين بطهارة؛ كان الأمر والنهي متناولاً فعلاً واحداً، على وجهٍ واحد، في وقتٍ واحد، وقد صدر من مكلف واحد، وفي تناول النهي لما تناوله الأمر على الحد الذي تناوله من غير انفصال دليلٌ إما على البداء وإما على القصد إلى الأمر القبيح والنهي عن الحسن [1]، وهذا لأن أمر الحكيم يدلّ على حسن المأمور به، ونهيه يدل على قبح المنهي عنه، فإذا أمرَ بفعل في وقت من الأوقات؛ دلّ ذلك على حسنه، فإذا نهانا عنه؛ كان نهيا عما هو حسن، والنهيُ عن الحسن قبيح، كما أن الأمر بالقبيح قبيح، وذلك لا يجوز توهّمه على الله سبحانه وتعالى، وهذا دليل المتكلمين.

ولأن الأمر لابدّ له من فائدة، وإذا جّوزنا النسخ على ما قلتم سقطت فائدة الأمر.

قالوا: ولا يجوز أن يُقال: قد أفاد اعتقادَ الوجوب والعزيمة على الفعل، وإذا أفاد هذا سقطت صفة البداء عن النسخ؛ لأن المسألة مصورةٌ فيما إذا كان النهي يتناول عين ما أُمر به، والأمرُ طلب الفعل، وإذا جوّزنا نسخه قبل وقت الفعل؛ لم يبقَ للأمر فائدة فيما وُضع الأمر له.

فأما اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل؛ فليس الأمر بموضوعٍ لهما.

ببينة: أنه على ما قلتم يصير كأن الله تعالى قال: اعزموا واعتقدوا، وقوله (افعلوا) ليس بعبارةٍ عنه لا لغةً ولا شرعاً، ولا حقيقةً ولا مجازاً [2]، فصار الأمر أمراً بالفعل لا بغيره، فقبل وقت الفعل إذا نُسخ يؤدي إلى ما ذكرناه، ويؤدي إلى سقوط الفائدة عن الأمر.

وأيضاً: فإنه لابدّ أن يكون في الأمر بالعزم والأمر بالاعتقاد فائدة، ولا فائدة في ذلك إذا لم يجب المعزوم عليه، أو سقطَ عنه فعلُه قبل وقته.

فإن قلتم: إن الفائدة اختبار المكلف؛ فهذا لا يصح؛ لأن حقيقة الاختبار إنما تجوز

---

(١) المعتمد ١/ ٣٧٦.
(٢) المعتمد ١/ ٣٧٧.

على من لا يعرف العاقبة دون من يعرف العاقبة، وأيضاً:فإيجاب العزم والاعتقاد على الإطلاق لا يحسن والمعزومُ عليه غير واجب؛ لأنه لا يحسن اعتقاد وجوب ما ليس بواجب [1].

دليل آخر لهم: وهو أن المراد من الأمر هو الابتلاء بالامتثال، والابتلاء بالفعل إنما يوجد عند إدراك وقت الفعل، وأما قبل إدراك وقت الفعل فكيف يتصور الابتلاء بالفعل؟

فإن قلتم: إن الابتلاء باعتقاد الوجوب، فقد ذكرنا أن الأمر بالفعل لا باعتقاد الفعل وقبوله.

والدليل عليه: أن في أوامر العباد يكونُ المراد بها تحصيل الفعل، كذلك في أوامر الشرع، يدل عليه: أن بمجرّد الأمر يجب تحصيل الفعل [من] غير بيانٍ يقترن به، ولو كان يحتمل الفعل ويحتمل اعتقاد الفعل لما وجبَ تحصيلُ الفعل من غير بيان؛ لأن المحتمل لا يوجب شيئاً، وهذا استدلال القاضي أبي زيد لهم [2]، والمعتمد هو الأول.

وأما دلائلنا في المسألة:

نستدل أولاً بالوجود، والدليل على وجود مثل هذا النسخ: قصة إبراهيم -عليه السلام- ؛ فإنه أُمر بذبح ابنه بدليل قوله تعالى ﴿ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ﴾[3]، وقوله ﴿ مَا تُؤْمَرُ ﴾[4] دليلٌ على أنه كان مأموراً بذبح الولد، ثم نسخَه قبل أن يفعله وفداه بذبح عظيم.

فإن قيل: إن إبراهيم – عليه السلام – لم يؤمر بالذبح الذي هو قطع الحلقوم وفري الأوداج، وإنما أُمر بمعالجة الفعل الذي هو حكاية الذبح؛ فإنه رُوي أنه كان

---

(١) المعتمد ١/ ٣٧٧.
(٢) لم أجده في تقويم الأدلة المطبوع.
(٣) سورة الصافات: ١٠٢.
(٤) سورة الصافات: ١٠٢.

يقطع ويلتئم بقدرة الله تعالى بدليل أن الله تعالى قال: ﴿ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ﴾[1].

ومنهم من قال: كان مأموراً بمقدمات الذبح لا بنفس الذبح.

قالوا: وعلى الجملة لم يكن مأموراً بأكثر مما فعل؛ بدليل ما تلَوْنا من قوله تعالى ﴿ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ﴾.

قلنا: هذا التأويل الذي قلتم خلاف ما يقتضيه لفظ الكتاب حقيقةً، لأن الذبح في اللغة هو الشق، قال الشاعر:

كأن بين فكّها والفك ... فأرةُ مسك دُبحت في سك

أي: شُقت، فدل أن الأمر تناول الفعل الذي هو شقّ المذبح.

يدلُ عليه: [أنه] لو كان الأمر على ما زعموه؛ لم يكن لقوله ﴿ وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾ ﴾[2] معنى؛ لأن الفداء لا معنى له مع حصول الفعل المأمور به؛ فإن الفداء اسم الذي أُقيم مقام الشيء المفدي، ولم يكن أيضاً لقوله ﴿ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾ ﴾[3]، ولا لقوله ﴿ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾ ﴾[4] وجه، لأن معالجته مقدماتِ الذبح مع علمه بالسلامة لا يبلغ المبلغ الذي يقتضي هذا القول في عظم الامتحان، فدل أن الله تعالى أمره بحقيقة الذبح، ثم منَّ عليه ونسخه قبل أن يفعل.

وأما قوله ﴿ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ﴾[5] فمعناه -والله أعلم- : أزمعت التصديق، واعتقدتَ الفعل، وأردت فعلَه إلا أن الله تبارك وتعالى أعفاك عنه وأبقى عليك ولدك

---

(١) سورة الصافات: ١٠٥، وهذا الأثر قد أحسنَ في رده الجويني، فقال: هذا بهت عظيم، إذ لو كان كذلك، لكان هذا أحق منقول، وأظهر معجزة تتوفر الدواعي على نقلها، ونص القرآن مع ما فيه من القيود والقرائن أصدق شاهد في ذلك، فإنه قال {**فلما أسلماه وتله للجبين**} ولو كان ذبح لما وقع الاقتصار على ذكر التل للجبين دون وقوع المأمور به، ثم ذكر الفداء بعد هذا مشعر بأن الذبح المأمور به لم يقع، وأن الفداء قائم مقامه. (البرهان ٢/ ٨٥١)

(٢) سورة الصافات: ١٠٧.

(٣) سورة الصافات: ١٠٢.

(٤) سورة الصافات: ١٠٦.

(٥) سورة الصافات: ١٠٥.

إنعاماً ومنةً [1].

ويدل عليه: قصة المعراج وفرض الرب عز اسمه خمسين صلاةً ونسخها بخمس صلوات قبل الفعل.

فإن قالوا: إن هذا خبر واحد.

قلنا: وقد تلقته الأمة بالقبول، وهو من قبيل التواتر على ما سبق، وقد ذكرنا كلامهم على هذا وأجبنا عنه، وعلى ذلك الجواب تستقيم الحجة في هذه المسألة.

وأيضاً: فإن الله تعالى أمر بالصدقة قدامَ نجوى النبي ﷺ، ونسخه قبل فعله.

وهم يقولون: إن وقت الفعل قد كان حضر، بدليل ما رُوي أن علياً -رضي الله عنه- استعمله.

ويدل عليه: أن النبي ﷺ صالح قريشاً عام الحديبية، وكان فيما شرطوه في الصلح أن يردّ عليهم من جاءه من المسلمين منهم رجلاً كان أو امرأةً[2]، ثم نسخَ الله تعالى ذلك في النساء بقوله تعالى ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ ۖ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾[3].

ويدل عليه: أن النبي ﷺ قال في فتح مكة: **"وإنما أُحلت لي ساعةً من النهار"**[4] يعني: أحل القتال بمكة، ثم قد اشتهرت الأخبار أن النبي ﷺ منعَ من القتال فيها، وكان ذلك قبل وقت الفعل.

والمعتمد: هو خبر إبراهيم -عليه السلام-، وخبر المعراج على الوجه الذي

---

(١) واعلم أن هذه الآيات من أعظم الحجج على المخالفين، حتى تنطع بعضهم في تأويلها، وصرفها عن معانيها، ومن أغرب ما اطلعت عليه في ذلك قول العلامة عبد العلي صاحب الفواتح عفا الله عنه ٢/ ٦٥: إن إبراهيم أخطأ في تعبير رأياه، وأنه لم يؤمر بذبح ابنه، وإنما أمر بالفداء، لكن الله أرى الفداء على صورة الابن!!

(٢) رواه البخاري (١٤٨٠) من حديث مروان بن الحكم والمسور بن مخرمة رضي الله عنه.

(٣) سورة الممتحنة: ١٠.

(٤) رواه البخاري (١٠٤) ومسلم (١٣٥٤) من حديث أبي شريح العدوي رضي الله عنه.

قـدمناه، ويمكـن أن يُتعلـق بظـاهر قولـه تعـالى ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴿٣٩﴾﴾[1].

وأما دليلنا من جهة المعقول؛ هـو أن الـدليل لمـا قـام علـى حـسن النـسخ علـى الجملة، فلا فرق بين أن ينسخ قبل وقت الفعـل أو بعـد وقـت الفعـل، لأنـه يجـوز أن يكون المراد بالأمر هو اعتقاد الوجوب، والعزم علـى الفعـل إذا حـضر وقتـه، ويكـون الله تعالى قد ابتلى عباده بهذا القدر، وهو ابتلاءٌ صـحيح؛ لأن الإيمـان رأس الطاعـات، فيجوز أن يكون الله تعالى ابتلى عباده بقبول هذه العبادة إيماناً.

ببينة: أن الاعتقاد أحد موجَبيِ الأمر، فيجوز أن يقـع القـصدُ إليـه في الأمـر؛ ألا ترى أنه لو قال لنا: صلوا ركعتين إذا زالت الشمس إن لم أرفع الأمر عنكم قبله؛ كـان هذا سائغاً في العقول غير مـستحيل؟ كـذلك إذا أبهـمَ وأراد ذلـك ورفعـه قبـل وقـت فعله؛ كان غير مستحيل أيضاً.

يـدل عليـه: أن الأمرَ كما يسقط عن المأمور بنسخه، يسقطُ عنه بموته وعجـزه عـن الفعل، ثم إذا لم يكن مستحيلا أن يؤمر بالشيء ثم لا يصل إلى فعله بموتٍ يقطعـه عنـه أو عجز يحول بينه وبينه، وقد يُؤمر المسلم بقتل الكافر فيتوجه إليه بسيفه، ثم يُقتل قبل أن يـصل إليـه، أو تـصيبُه آفـة تحـول دون قـصده، فـإذا جـازت هـذه الـصور، وهـذه العوارضُ المانعة من الفعل؛ جاز أيضاً عارضُ النسخ.

يدل عليه: أن الخصوم في هذه المسألة وافقونا أنه يجوز أن يأمر الله تعـالى بمواصـلة الفعل سنةً ثم ينسخه عنا بعد أشهر، فكذلك يجوز أن ينسخه أيـضاً قبـل ابتـداء شـيء من الفعل؛ لأن جميعَ ذلك نسخٌ قبل وقت الفعل.

فإن قيـل: بالنسخ تبينَ أنه لم يعنِ بالـسنة جميعهـا، وأنـه لم يكـن أراد الفعـل إلا في بعض السنة، فكان النسخ بياناً للمراد بالخطاب، وصار النهي متنـاولاً غـير مـا يتناولـه الأمر.

---

(١) سورة الرعد: ٣٩ .

ويجاب عنه فيقال: تقييد الأمر بالفعل بالسنة، والسنةُ وقتٌ معلومٌ الأول والآخر= يمنع أن يكون المراد بعض السنة.

وأما الجواب عن كلامهم:

أما الأول؛ قولهم: إن هذا يؤدي إلى البداء.

[قلنا: لا يؤدي] ؛ لأن البداء أن يظهر له شيء كان خافياً عليه، وفي هذا الموضع لا يوجد هذا، إنما أمرَ الله تعالى ليبتلي بالقبول واعتقاد الوجوب، ثم نسخه عنهم، وهذا لأن القبول واعتقاد الفعل مقصود لا محالة، والابتلاءُ به صحيح، وقد قلنا: إنه أحد موجَبي الأمر؛ لأن الأمر واعتقاد وجوب الأمر كان بالأمر قطعاً.

فأما قولهم: إن الأمرَ طلبُ الفعل.

قلنا: صحيحٌ في أوامر العباد؛ فإنه لا يتناول إلا طلب الفعل، فأما في أوامر الله تعالى؛ فإن الإيمان والقبول رأسُ العبادات، ولابدّ من ذلك موجباً للأمر، بدليل أنه لو فعلَ الشيء ولم يعتقدْ وجوبه؛ لا يصحّ فعلُه، وهذا لأن أمرَ العباد لا يكون بطريق الابتلاء، إنما يكون بجرِّ النفع، والنفعُ يحصل بالفعل لا بالقبول، فأما أوامر الله تعالى للابتلاء وليس لجرِّ النفع؛ لأن الله تعالى غنيٌّ على الحقيقة عن الخليقة.

فإن قالوا: كلاهما مقصودان.

قلنا: بلى، من حيث الظاهر هما مقصودان، ولكن بالنسخ تبين لنا أن المراد كان من الأمر هو الابتلاء بالقبول والاعتقاد، كما أنه إذا نسخَ بعد الفعل مرةً وقد كان الأمر مطلقاً؛ تبين أن الابتلاء كان بالفعل مرةً، أو مدةُ الحكم كانت مقصورةً على هذا الزمان، وإن كان مطلقُ الأمر يتناول الأزمنة كلها حتى لو لم يَردِ النسخ وجبَ الفعل في الأزمنة بقضية الأمر.

وقد ظهر بما ذكرنا الجواب عن كلامهم الثاني.

وأما قولهم: إن الأمر يدلُّ على حسن المأمور [به] والنهي على قبحه، فجواز مثل

هذا النسخ يدل على التناقض، أو يؤدي إلى أن ينهى عما هو حسن أو يأمر بما هو قبيح.

وربما يزيدون على هذا فيقولون: إن الله تبارك وتعالى لا يأمر إلا بما هو صلاح العباد، فالأمر من الله تعالى يدل على أن المأمور به صلاح المأمورين، وإذا كان صلاحاً لهم لم يجزْ أن ينهاهم عنه ويمنعهم منه.

والجواب: أن عندنا الحسن [هو]: ما حسنه الشرع، والقبيح: ما قبحه الشرع، فإذا أمرنا بالشيء فبالأمر عرفنا حسنه، وإذا نهى عنه زال المفيد لحسنه فزال حسنه، وكذلك النهي يدل على قبح الشيء، فإذا ارتفع النهي ارتفع قبحه، فعلى هذا: لا تناقض، ولم يوجد النهي عن الحسن ولا الأمر بالقبيح.

وأما الذي ذكروا أن الله تعالى يأمر بمصالح العباد.

قلنا: إذا اعتبرتم هذا فقولوا: لا يجوز النسخ أصلاً؛ لأنه إذا كان المأمور به صلاح العباد فلا يجوز أن ينهى عما يصلحهم، ولكن قيل: لما نسخه تبينَ أن الصلاح كان إلى هذه الغاية، كذلك ها هنا، إذا نسخَ دل النسخ أن الصلاح كان هذا القدر، وهو إلزام القبول وإيجاب اعتقاد الوجوب.

ببينة: أنه غير مستبعدٍ في قضايا العقول أن يكون صلاحُ عبده في أمره بشيء، ثم إذا علمَ واعتقدَ الوجوب يرى أن صلاحه في غيره.

وأما قولهم: إنه لا يحسن أن يصلَ النهي بالأمر فيقول: افعلوا لا تفعلوا.

قلنا: إنما كان كذلك؛ لأنه إذا وصل به لا يفيد الأمر فائدة، وأما ها هنا فقد أفاد الأمر فائدةً على ما سبق، فصح النسخ كما بعد الفعل، والله أعلم .

فصل

اعلم أن هذا الفصل يشتمل على **دلائل النسخ**. فنقول:

إذا ورد في الشيء الواحد حكمان مختلفان؛ فلا يخلو:

إما أن يمكن استعمالهما ولا يتنافى اجتماعهما؛ وذلك أن يكون أحدهما [أعم][1] من الآخر، والآخر أخص، فيُقضى بالأخص على الأعم، فيُستثنى منه؛ كقوله تعالى ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ﴾[2] لما قابل عموم هذه الآية خصوص قوله تعالى ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[3] قُضي بخصوص هذه الآية على عموم تلك الآية، فصار كقوله: ولا تنكحوا المشركات إلا الكتابيات.

ومن هذا النوع أن تتساوى الآيتان في العموم والخصوص، ويمكن أن تُخص كل واحدة من الآيتين بالأخرى.

ومثال ذلك: قوله تعالى ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾[4]، وقد قابلها قوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۝٦﴾[5].

فيجوز أن تكون كل واحدة من الآيتين مخصوصة بالأخرى، فيحرم الجمع بين الأختين إلا بملك اليمين، ويحل ملك اليمين إلا الجمع بين الأختين، فتكافأ الاثنان في الجواز، ووجب الرجوع إلى دليل يوجب تخصيص إحداهما بالأخرى، ولذلك قال عثمان –رضي الله عنه – : "**أحلتهما آية وحرمتهما آية، والتحريم أولى**"[6].

والجملة في هذا الضرب من التعارض: أنه إذا أمكن استعمال الاثنين أو تخصيص إحداهما بالأخرى؛ يُصار إلى الاستعمال والتخصيص، إلا أن يقوم دليل على النسخ فيُعدل بالدليل عن التخصيص إلى النسخ، وهذا كآية الوصايا وآية المواريث؛ قد كان يمكن استعمالهما من غير نسخ، لكن قد رُوي عن الصحابة أنهم قالوا: "**لقد نسخت**

---

(١) في الأصل: الأعم! وما أثبت الصواب.
(٢) سورة البقرة: ٢٢١.
(٣) سورة المائدة: ٥.
(٤) سورة النساء: ٢٣.
(٥) المؤمنون: ٥ – ٦.
(٦) سبق تخريجه ص٢٨٤، والوارد في الأثر قوله: (أما أنا فلا أحب أن أصنع ذلك).

آية المواريث آية الوصية"[1] ورُوي عن النبي ﷺ أنه قال: "**إن الله – عز وجل – قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث**" فعُدل بالدليل عن التخصيص إلى النسخ.

وكان طاووس من بين التابعين يجمع بين الآيتين ولا يثبت النسخ، هكذا أورده بعض أصحابنا، وفيه نظرٌ وتأمل.

وأما الوجه الثاني من تقابل الدليلين واجتماع الحكمين؛ فهو أن لا يمكن استعمالهما، ويكون بينهما تناقض، فيُعلم أن أحدهما ناسخ والآخر منسوخ، فيُرجع إلى دلائل النسخ، فيُستدل بها على الناسخ في إثباته، وعلى المنسوخ في نفيه.

وأحد دلائله: أن يُعرف تقدم أحد الحكمين على الآخر، فيكون المتقدم منسوخاً والمتأخر ناسخاً.

والمراد منه: أن يكون متقدماً في التنزيل دون التلاوة، فإن قوله تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾[2] ناسخ لقوله تعالى ﴿مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾[3] وهو متقدمٌ عليه في التلاوة ومتأخر عنه في التنزيل، وقد عُدل في كثير من القرآن بترتيب التلاوة عن ترتيب التنزيل بحسب ما أمر الله عز وجل لمصلحةٍ استأثر بعلمها.

وقد قيل: إن آخر آية نزلت من القرآن قوله تعالى ﴿ وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٨١﴾ ﴾[4] وهذه الآية متلوةٌ في سورة البقرة، وهي مقدمةٌ على جميع سور القرآن سوى الفاتحة، وأول سورة نزلت ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ﴾[5] وهي في أواخر ما يتلى في القرآن.

ودلائل النسخ مع التقدم والتأخر في التنزيل من أوجهٍ كثيرةٍ:

أحدها: أن يكون في نظم التلاوة لفظٌ يدل على النسخ، وهذا مثل النسخ الثابت

---

(١) رواه البخاري (٢٧٤٧) من قول ابن عباس رضي الله عنه.
(٢) سورة البقرة: ٢٣٤.
(٣) سورة البقرة: ٢٤٠.
(٤) سورة البقرة: ٢٨١.
(٥) سورة العلق: ١.

في آية المصابرة على الجهاد، قال الله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِ﴾[1] ثم نسخ هذا وقال: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِ﴾[2] فقوله ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾[3] نص في أن المراد بالآية تخفيف ما تقدم تغليظه.

والوجه الثاني: أن يردَ لفظٌ يتضمن التنبيه على النسخ، وذلك كما نسخ الله تعالى وتقدس الإمساك في البيوت لحدِّ الزنا في قوله تعالى ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾[4] بجلد المائة في قوله تعالى ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾[5] لأن قوله تعالى ﴿أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾[6] تنبيه على عدم الاستدامة في الإمساك، ولذلك قال النبي ﷺ: "**خذوا عنّي قد جعل الله لهن سبيلاً**"[7] الخبر.

والوجه الثالث من دلائل النسخ: نص يرد من الرسول ﷺ يصرح بثبوت النسخ؛ مثل قوله ﷺ "**كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فكلوا واشتروا**"[8]، "**وكنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ولا تقولوا هُجراً**"[9].

والوجه الرابع من دلائل النسخ: إجماع الصحابة، وإجماعهم ضربان: إجماع قول، وإجماع فعل.

أما إجماعهم على القول؛ مثل قولهم: نسخَ صومُ رمضان صومَ عاشوراء، ومثل قولهم: نسخَت الزكاة سائر الحقوق في المال.

---

(١) سورة الأنفال: ٦٥.
(٢) سورة الأنفال: ٦٦.
(٣) سورة الأنفال: ٦٦.
(٤) سورة النساء: ١٥.
(٥) سورة النور: ٢.
(٦) سورة النساء: ١٥.
(٧) سبق تخريجه ص٢٩٨.
(٨) رواه مالك (١٠٤٨) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.
(٩) رواه مسلم (٩٧٧) من حديث بريدة رضي الله عنه بنحوه

وأما إجماعهم على الفعل؛ فمثل صلاتهم إلى الكعبة بعد صلاتهم إلى بيت المقدس.

والوجه الخامس من دلائل النسخ: فعل الرسول ﷺ، وفعل الصحابة، وفعل الأمة.

أما فعل الرسول ﷺ؛ مثل فعله في حد الزنا؛ فإنه ﷺ رجم ماعزاً ولم يجلده، وكذلك رجم الغامدية ولم يجلدْها، فعُلم بهذا أن قوله ﷺ "**الثيب بالثيب جلد مائةٍ ورجمٌ بالحجارة**" منسوخ.

وقد قالوا: إن الفعل لا ينسخ القول في قول الأكثرين من الأصوليين، وإنما يُستدل بالفعل على تقدم النسخ بالقول، فيكون القول منسوخاً بمثله من القول، لكن فعل الرسول ﷺ دليل القول.

وأما فعل الصحابة؛ فيوجد في قوله ﷺ "**من غل صدقة فإنا آخذوها وشطر ماله عزمة من عزمات ربنا ليس لمحمد ولا لآل محمد منها شيء**" [1]، وأجمعت الصحابة على ترك استعمال هذا، فدل عدولهم عن استعماله على نسخه.

وأما فعل الأمة؛ فقد سبق ذكره.

والوجه السادس من دلائل النسخ: نقل الراوي تقدم أحد الحكمين وتأخر الآخر؛ وذلك أن يروي أن أحدهما شُرع بمكة والآخر شُرع بالمدينة، أو يروي أن أحدهما شُرع عام بدر والآخر شُرع عامَ الفتح، أو غير ذلك من الأعوام بعد بدر.

فإن وُجد مثل هذا فلابدّ أن يكون المتأخر ناسخاً للمتقدم، كما رُوي عن بعض

---

(١) رواه أبو داود (١٥٧٥) والنسائي (٢٤٤٣) من حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده، وهو إسناد حسن والجد هو معاوية بن حيدة رضي الله عنه.
وقد رد دعوى نسخه ابن القيم فقال في تهذيب السنن ٢/ ١٩٤: ليس لمن رد هذا الحديث حجة، ودعوى نسخه دعوى باطلة، إذ هي دعوى لا دليل عليه، وفي ثبوت شرعية العقوبات المالية عدة أحاديث عن النبي ﷺ، لم يثبت نسخها بحجة، وعمل بها الخلفاء بعده.

الرواة أنه قال: "**كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار**"[1].

وهذا وإن لم يكن على مثال ما قلناه: عام كذا وعام كذا؛ فهو على مثال ما قلناه: أنه يروي تقدم أحدهما وتأخر الآخر.

وقد رُوي أيضاً من إباحة المتعة ونسخها على ترتيب قد ذُكر في الأخبار.

وإن كان راوي المتقدم غير راوي المتأخر؛ يُنظر، فإن كان المتقدم من أخبار الآحاد، والمتأخر من المتواتر؛ كان المتأخر ناسخاً للمتقدم، وإن كان المتقدم من أخبار التواتر؛ فلا يصير منسوخاً بالخبر الواحد المتأخر.

وإن كانا متواترين، أو كانا جميعاً من جملة الآحاد، فإنه يصير المتأخر ناسخاً للمتقدم.

ثم الراوي للنسخ لا يخلو: إما أن يذكر دليل النسخ، أو يرسل النسخ إرسالاً ولا يذكر دليله.

أما إذا ذكر دليل النسخ؛ فلا إشكال أنه يثبت النسخ.

وأما إذا لم يكن ذكرَ دليل النسخ؛ ولم يروِ عن النبي ﷺ لكن أرسل النسخ إرسالا؛ ففيه وجهان:

أحدهما: يُقبل قوله في النسخ، وبه قال أبو الحسن الكرخي من أصحاب أبي حنيفة[2]، وتعلق من قال بهذا بما ينقله من الشرع.

ووجه ذلك: أن الصحابي لا يرسل قوله إلا عن دليل موجب للنسخ.

---

(١) رواه أبو داود (١٩٢) والنسائي (١٨٥) من حديث جابر رضي الله عنه. وإسناده صحيح .

(٢) وتمام مذهبه : وإن عيّن الراوي الناسخ لم يُقبل قوله، لأنه يجوز أن يكون قاله اجتهاداً، فلا يجب الرجوع إليه، أما قبوله إن لم يعين، لأنه لولا ظهور ذلك ما أطلق النسخ إطلاقاً !
وهذا المذهب من العجائب كما ترى ! وقد ردّه أبو الحسين بقوله: ولقائل أن يقول : أنه يجوز أن يظهر ذلك عنده من جهة الاستدلال ، فلذلك أطلقه إطلاقاً، ويلزمه أن يرجع إلى قوله وإن عين الناسخ، لأنه لولا ظهور كون الخبر ناسخاً ما أطلق ذلك إطلاقاً ! (المعتمد ١/ ٤١٨)

والوجه الثاني –وهو الأظهر- : أنه لا يقبل قوله في النسخ ما لم يذكر دليل النسخ؛ لجواز أن يعتقد النسخ بما ليس بنسخ[1]، كما رُوي عن بعض الصحابة أن مسح الخفين نسخَ غسل الرجلين.

وعندي: أن هذا أثر منكر، ولا يُعرف ثبوته عن أحد من الصحابة[2].

وأما إذا كان راوي أحد الخبرين متقدم الصحبة، وراوي الآخر متأخر الصحبة؛ فهو على ضربين:

أحدهما: أن تنقطع صحبة الأول عند صحبة الثاني، فيكون الحكم الذي رواه الثاني ناسخاً لما رواه الأول، كالذي رواه قيس بن طلق عن أبيه طلق بن علي قال: أتيت النبي ﷺ وهو يؤسس مسجد قُباء، فسألته عن مس الذكر، فقال: "**هل هو إلا بضعةٌ منك**"[3]، وروى أبو هريرة وجوب الوضوء من مس الذكر[4]، وقد أسلم وهاجر عام خيبر بعد بناء مسجد قباء بست سنين، فكان حديث أبي هريرة ناسخاً لحديث طلق.

والضرب الثاني: أن لا تنقضي صحبة المتقدم عند صحبة المتأخر، فلا تكون راوية متأخر الصحبة ناسخةً لرواية متقدم الصحبة؛ لجواز أن يكون المتقدم راوياً لما تأخر كما يجوز أن يكون راوياً لما تقدم، وإثبات النسخ بمجرد الاحتمال لا يجوز.

وهذا مثل رواية ابن عباس لما يرويه من التشهد، ورواية ابن مسعود لما يرويه من التشهد، فلا تكون رواية ابن عباس ناسخةً لرواية ابن مسعود، ولكن يُطلب الترجيح

---

(١) للمجد ابن تيمية اختيارٌ مهم في ذلك، حيث قال: وعندي : إن كان هناك نص آخر يخالفها، قُبل قوله، لأن الظاهر أن ذلك النص هو الناسخ ، ويكون الحاصل من قوله : الإعلام بالتقدم والتأخر،وقوله يُقبل في ذلك. (المسودة ١/ ٤٦٠)

(٢) ولم أقف على هذا الأثر، والظاهر أنه كما قال أبو المظفر رحمه الله، ولو صح لكان معنى النسخ هنا التخصيص، كما جرى على ذلك العرف عند الصحابة، والله أعلم .

(٣) رواه بهذه السياقة البيهقي ١/ ١٣٤ ، لكن دون ذكر أن المسجد المذكور هو مسجد قباء، وضعفه بقيس بن طلق، وأصل الحديث في السنن .

(٤) رواه أحمد ٢/ ٣٣٤، وابن حبان (٢١٠ – موارد) وإسناده صحيح، وقد تقدم تخريج شاهده من حديث بسرة بنت صفوان رضي الله عنها ص٥٤٩.

بدليل آخر.

وحين ذكرنا دلائل النسخ، نذكر الآن أن الزيادة على النص ليست من دلائل النسخ.

مسألة

الزيادة على النص لا تكون نسخا بحال.

وهو قول جماعة كثيرة من المتكلمين، وذهب إليه أبو علي وأبو هاشم.

قال أبو الحسن الماوردي: وهو قول أكثر الأشعرية وأكثر المعتزلة، قال: ولا فرق بين أن تكون هذه الزيادة مانعةً من إجراء المزيد عليه أو غير مانعة.

وذهب بعض أصحابنا: إلى أن الزيادة لو غيَرت المزيد عليه تغييراً شرعياً حتى صار المزيد عليه لو فُعل بعد الزيادة على الحد الذي كان يُفعل قبلها لم يجزْ ووجبَ استئنافه؛ فإن الزيادة في هذه الصورة تكون نسخاً، وذلك نحو زيادة ركعة على ركعتين.

وإن كان المزيد عليه لو فُعل على حدٍّ ما كان يفعل قبل الزيادة صح فعله، واعتد بفعله، ولم يلزم استئنافه؛ لم تكن الزيادة نسخاً؛ نحو زيادة التغريب على الجلد، وزيادة العشرين على حد القاذف[1]، واختار هذا عبد الجبار الهمذاني[2].

وأما مذهب أصحاب أبي حنيفة؛ فقد قالوا: إن الزيادة على النص بعد استقرار حكمه توجب النسخ، حكاه الصيمري عن أصحابه على الإطلاق[3].

---

(١) المعتمد ١/ ٤٠٥.

(٢) واختار القاضي أبو بكر نحو اختيار عبد الجبار كما حكاه عنه سليم، وقال الزركشي: هو ظاهر ما رأيته في التقريب للقاضي. (البحر ٤/ ١٤٥)

(٣) وإنما اتكأ الحنفية على هذا المذهب للوصول إلى نتيجة أخرى، وهي: عدم العمل بأخبار الآحاد في زيادتها على القرآن، كزيادة التغريب على الجلد، وزيادة اعتبار الشاهد واليمين على الرجلين والرجل والمرأتين، بناءً على أن المتواتر لا ينسخ بالآحاد. (المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٩٢).

وعن أبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري أنهما قالا: إن كانت الزيادة مغيرةً حكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخاً، وإن لم تغيرْ حكمه في المستقبل بل كانت مقارنةً له لم تكن نسخاً، فزيادة التغريب على حد الزاني في المستقبل تكون نسخاً، وكذلك لو زيد في حد القاذف عشرون.

قالا: وأما إذا وجبَ ستر الفخذ، فوجب بعد ذلك ستر بعض الركبة؛ لا يكون ذلك نسخا، وكذلك إيجاب صلاة أخرى أو فرضٍ آخر على الفرائض المعلومة.

واحتج من قال: إن الزيادة على النص نسخ بوجوه من الكلام، أكثرها يرجع إلى معنىً واحد، وهو أن النسخ مأخوذ من الإزالة على ما سبقَ بيانه، والزيادة قد تضمنت الإزالة؛ لأن الجلد قبل الزيادة قد كان كمال الحد فصار بعدها بعض الحد، فقد أزالت الزيادةُ كونَ الجلد بعدها كمالَ الحد، وإذا تحقق معنى النسخ ثبت النسخ.

وقالوا أيضاً: إن الجلد قد كان مجزئاً وحده، ومن بعد التغريب صار غير مجزئ وحده، فقد أزالت الزيادة كون الجلد مجزئاً وحده، وهذا قريب من الأول.

وقالوا أيضا: إن الجلد وحده كان يتعلق به رد الشهادة، فلما زيد التغريب صار لا يتعلق به وحده، ويصير هذا كما لو صرح الخطاب بكون الجلد كل الحد ثم غُيِّر؛ يكون نسخاً إجماعاً، كذلك ها هنا.

يدل عليه: أن زيادة ركعة على ركعتين تكون نسخاً، فكذلك زيادة التغريب على الجلد تكون نسخاً.

وإن منعتم؛ ندل على ذلك فنقول: إن هذه الزيادة جعلت وجودَ الركعتين وحدهما كعدمها، وأوجبت الاستئناف، وأزالت الإجزاء، ومن قبلِ هذه الزيادة لم تكن الركعتان كذلك، وهذا هو معنى النسخ [1].

وأما أبو زيد قال في هذه المسألة: إن الزيادة نسخٌ معنى؛ لأن الآية جعلت الجلد مائةً حد الزنا، ومتى كان الجلد حداً مع النفي؛ لم يكن المذكور في الكتاب حداً بنفسه،

---

(١) المعتمد ١/ ٤٠٥ – ٤٠٨.

لأن حقوق الله تعالى من العقوبة أو العبادة أو الكفـارة لا يتجـزّأ وجوبهـا ولا أداؤهـا، ومتى عُدم شيء منها لم يكن للباقي حكم الجواز بحال؛ كالركعة من الفجـر والـركعتين من الظهر إذا فُصلت عما بقيت لم يكن ظهراً ولا بعضه.

ولهذا لو صام شهراً عن كفارة القتل ثم مرض فأراد أن يتمَّه بالإطعام لم يجز؛ لأن المشروع فيه كفارة صوم شهرين، فلا يكون لأحد الشهرين قبل الإتمام بمـا بقـي حكـم أداء الواجب بحال، وإذا ثبت أنّ بزيادة التغريب لا يبقى الجلد بنفسه حـدّا؛ ثبـت أنـه نسخ.

وكذلك كفارة اليمين متى جُعلت الكفارة رقبةً مؤمنةً؛ لم تبقَ الرقبـة المطلقـة بغـير هذا الوصف كفارةً بوجه.

وكذلك إذا جعلنا ركن القراءة في الصلاة الفاتحة؛ لم تبقَ قراءة القرآن مطلقةً ركنـاً، والله تعالى أوجبَ قراءة القرآن.

[قال][1]: ولا يجوز أن يُقـال: إن الزيـادة تخـصيص؛ لأن العمـوم إذا خُـصّ بقـي الحكم فيما لم يخص بخطابه العام نفسه لا بشيء آخر، فلم يكن نسخا للحكم بل يقـدر بالتخصيص ما بقي على ما كان.

وأما في الزيادة؛ فإنه لا يبقى للخطاب الأول حكم؛ لأن قوله تعـالى ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾[2]، جعل الجلد حداً، ولا يبقـى حـداً بنفـسه بعـد ثبـوت التغريب حداً معه .

وكذلك آية الكفارة جعلَتِ الرقبةَ بدون صفة الإيمان كفارةً، إذ لـيس في الآيـة إلا الرقبة، ولا تبقى الرقبة كفارةً بعد أن قيدنا الرقبة بقيد الإيمان، بل تكون الكفـارة رقبـةً مؤمنةً، لا رقبةً على ما قال الله تعالى.

وهذا، لأن الكافرة إذا خرجت من الآية جازت المؤمنة، لا لأنها رقبة على ما قال

---

(١) في الأصل: قالوا! وهو خطأ.
(٢) سورة النور: ٢.

الله تعالى، بل للصفة الزائدة التي ليست في الكتاب، وبدون هذه الصفة لا تكون الرقبة كفارةً عندكم، والزيادة نسخٌ معنى وبيانٌ صورة [1].

هذا كلام أبي زيد ذكره في **(تقويم الأدلة)**.

ثم استدل بأنه ليس ببيان معنى، وذلك لأن البيان اسم لما يحتمله اللفظ ولما ينتظم [عليه الاسم، والرقبة لا تنتظم] على الأوصاف، والجلد مائة لا يحتمل النفي، فلا يكون إثبات هذه الزوائد بياناً، بل يكون رفعاً للحكم عن القدر المذكور وتعليقاً بالزوائد.

قال: وهذا كالإعتاق المطلق إذا عُلق بشرط؛ تبدلَ المطلق وصار شيئاً آخر معنى، على ما عُرف في مسألة تعليق الطلاق والعتاق بالملك، وهو أيضا بمنزلة العلة يُزاد عليها وصف؛ فإن ما قبل ذلك لا يكون علةً ولا بعضاً للعلة، بل يسقط حكم العلة أصلاً إلى أن يوجد الوصف الآخر فيصير جملته علةً [2].

وقد ادعى بعضهم ثبوت نسخ قوله تعالى ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾[3] بإثبات الشاهد واليمين.

ووجه النسخ: أن الله تعالى قال: ﴿وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓا۟﴾[4] فجعل الرجل والمرأتين أدنى الحجة الشرعية، وإذا جعلنا الشاهد واليمين حجةً لم يكن أدنى، فثبت تغيير ما اقتضته الآية فكان نسخاً.

ببينة: أنه خَيّر بين شيئين؛ أعني رجلين، أو رجلاً وامرأتين، فإذا ضممنا الشاهد واليمين في الحجة إليهما؛ صار مخيراً بين ثلاثة أشياء بعد أن كان مخيراً بين شيئين.

وأما دليلنا:

---

(١) تقويم الأدلة ص ٤٣٣ – ٤٣٤.
(٢) تقويم الأدلة ص ٢٣٤.
(٣) سورة البقرة: ٢٨٢.
(٤) سورة البقرة: ٢٨٢.

نقول: إن النسخ إزالة الحكم وتغييره، وزيادةُ التغريب لا توجب إزالة الحكم ولا تغيره في المائة؛ لأنها واجبة بعد إيجاب التغريب كما كانت واجبةً من قبل، وإنما إيجابُ التغريب ضمّ حكمٍ إلى حكم، وضم الحكم إلى الحكم لا يؤدّي معنى النسخ بحال.

ببينة: أن النسخ تبديل الحكم إلى غيره وإبطاله بالثاني؛ تقول العرب: نسخَتِ الشمس الظل، أي: أبطلته، ونسختِ الرياح الآثار، أي: أبطلت أعلامها، ونُسختِ الرسوم، إذا بُدلت، ومنه مذهبُ التناسخ، وهو: تبديلُ جسمٍ بجسم آخر بالروح الأولى.

وإذا ثبتَ أن النسخ تبديل وتغيير وإبطال، وفي الزيادة تقرير لما كان ثابتاً، وضم شيء إلى شيء آخر؛ نحو آية الزنا أثبتت الجلد مائةً، والسنة أثبتت التغريب معه، وكذلك آية الظهار واليمين أوجبت الرقبة مطلقة، والآية المقيدة بالإيمان أثبتت زيادة الإيمان عليه= فثبتَ أن الزيادةَ موجبةٌ تقريرَ ما سبق من الحكم وضم حكمٍ آخر إليه، فلم يكن نسخاً بوجهٍ ما.

ويدل عليه: أن الزيادة على النص لو كانت نسخاً؛ لكان القياس باطلاً، لأن القياس هو أخذ المعنى من الأصل الثابت بالنص وإلحاق غيره به مما لا يتناوله النص، فلو كانت الزيادة على أصل النص نسخاً سقطَ القياس أصلاً؛ لأنه إثبات زيادة على النص، وحين كان القياس دليلاً شرعياً جائزاً استعماله في أحكام الحوادث؛ سقط ما قالوه.

هذا هو ما قاله الأصوليون من الأصحاب وغيرهم.

ونحن نقررُ الكلام على وجهٍ لا تبقى معه شبهة الخصم، وينزاح الإشكال، فنقول:

إن الزيادةَ لو كانت نسخاً؛ لكانت نسخاً من حيث إنها تتضمن تغيير الحكم الثابت من قبل، ولا تغيير فلا نسخ.

والدليلُ على أنه لم يوجدْ تغيير للحكم الثابت من قبل: أن قوله تعالى ﴿ ٱلزَّانِيَةُ

﴿وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾[1] لا يتضمن إلا إيجاب جلد المائة فحسب، وإيجاب التغريب لا يغيّر حكم الجلد؛ لأن حكم الجلد وجوبُ إقامته، والتغريب لا يزيل وجوب إقامة المائة إنما يزيل نفي وجوب ما زاد على المائة، والآية لم تتعرضْ لما زاد على المائة لا بنفي ولا إيجاب، نعم، لو لم يردْ وجوب التغريب؛ كنا نقول: إن الجلدَ كمالُ الحد لا بقضية الآية، لكن لعدمِ قيام الدليل على وجوب شيءٍ آخر مع الجلد، ثم إذا لم يقمْ دليلٌ على وجوب شيء آخر حكمنا أن الجلدَ كمالُ الحد ضرورةً، لا من حيث إنّ نصّ الكتاب دلّ عليه.

يدل عليه: أن نفي وجوب ما زاد على المائة لم يكن معلوماً بدليل شرعي حتى تُسمى إزالته نسخاً، وإنما قلنا: إنه لم يكن بدليلٍ شرعي؛ لما بينا أن إيجاب المائة لم يتعرضْ لما زاد عليها بنفي ولا إثبات، فإن انتفى فإنما ينتفي بالدليل العقلي؛ لأن العقل يقتضي انتفاء وجوبه، ولم ينقلنا عن الدليل العقلي دليل شرع، وإذا كان حكماً عقلياً؛ جاز قبولُ خبر الواحد والقياس في النقل عنه، كما يجوز في كل حكم عملي يجب بخبر الواحد والقياس، والعقلُ ينفي وجوبه.

والأول الذي ذكرناه أقرب إلى طريقة الفقهاء، وهو في نهاية الوضوح.

ونقول في تقييد الرقبة بالإيمان: هو تخصيص؛ لأن الرقبة عامة في كل ما يسمى رقبة، فإذا أخرجنا عتق الكافرة من الخطاب؛ كان تخصيصاً محضاً.

وإذا عُرف وجه الكلام في هاتين الصورتين؛ ظهرَ في سائر الصور، ولم يثبت النسخ الذي ادعوه في صورةٍ ما، وإنما نهاية ما في الباب أن يكون ضمّ حكم إلى حكم في بعض المواضع؛ مثل التغريب مع الجلد، وزيادة العشرين على الثمانين في حد القذف لو قُدِّر ورودُ الشرع بها، وكذلك إيجاب النية في الوضوء، وإيجاب الترتيب، وإثبات الحجة بالشاهد واليمين، وكذلك إيجاب قراءة الفاتحة.

---

(١) سورة النور: ٢.

والأولى أن يُقال: إن خبرَ إيجاب الفاتحة بيان لقوله تعالى ﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾[1]. أو يكون تخصيصاً للعموم؛ مثل تقييد الرقبة بوصف الإيمان في كفارة الظهار وكفارة اليمين.

ويمكن دعوى التخصيص أيضاً في إثبات النية والترتيب؛ فإن ظاهر الآية يقتضي جواز الوضوء بالنية وغير النية، فيكون إفساده بعدم النية بدليلٍ يقوم عليه تخصيصاً، وأما الترتيب فعندنا أن ظاهر الكتاب دل عليه، على ما بينا في خلافيات الفروع.

أما الجواب عن كلامهم:

قولهم: إن الجلد كان قبل التغريب كمال الحد، وقد صار بعض الحد.

قلنا: نقول أولاً: إن قولنا إن الجلد جميع الحد الواجب، معناه: أنه لا يلزم أن يُضم إليه غيره، وقولهم: قد صار بعض الحد الواجب، معناه: أنه وجب أن يُضم إليه غيره، وقولهم: إن هذه الزيادة نسخ لأنها صيَّرتِ الجلد بعض الحد الواجب، معناه: أن هذه الزيادة إنما كانت نسخاً لأنها زيادة، ومعنى العبارتين واحد، وهذا باطل؛ لأنه تعليل الشيء بنفسه.

ونقول أيضاً: إن الكل والبعض من قضايا العقول دون الشرع، فلم يُفدِ النسخ.

وهم يقولون على هذا: نعم، إن الكل والبعض يُعرفان بالعقل، لكن كون الشيء كل الحكم الشرعي أو بعضه إنما يُعلم بالشرع[2].

وطريق الجواب تحقيقاً: ما سبق من قولنا إن إيجاب التغريب وإيجاب وصف المؤمنة ليس يتضمن تغيير قضية الآية بوجه ما؛ لأنه ليس من قضية الآية إلا إيجاب جلد المائة فحسب، فأما كونه كل الحد أو بعض الحد؛ فليس يُعرف بالآية بحال، وإنما يُعرف بدليل آخر على ما سبق بيانه.

كذلك الجواب عن كلامهم الثاني وكلامهم الثالث من قولهم: إن رد

---

(١) سورة المزمل: ٢٠.
(٢) المعتمد ١/ ٤٠٦ – ٤٠٧.

الشهادة تعلق بالجلد، لا نسلم، وإنما هذا شيءٌ قالوه على أصولهم، وعلى أن إثبات النسخ بمثل هذا لا يمكن، ألا ترى أن فرائض الصلاة إذا كانت خمساً وقفَ جواز الشهادة على أدائها، ولو زيدتِ الخمس صلاةً سادسةً؛ وقف قبول الشهادة على قبول السادسة وفعلها؟ وهذا لا يوجب نسخاً في أمر الشهادة.

ومن قال إن إيجاب صلاة سادسة نسخٌ للصلوات الخمس يلزمه أن يقول: إن الفرائضَ الشرعية كلما أوجب فيها شيء؛ يتضمنُ نسخ ما سبق! وهذا لا يقوله أحد.

وأما إذا صرح الخطاب بكون الجلد كمال الحد؛ فنقول: إنه إذا وقع التصريح بذلك يكون إجزاء الجلد وحده حكماً شرعياً، فكانت إزالته نسخاً، وأما إذا لم يصرحْ بذلك بل أوجب الجلد مطلقاً؛ فإيجابه الجلد مطلقاً لا يتعرض للتغريب بنفي ولا إثبات، وإنما يُعلم نفيه على ما ذكرنا، وهو أن الأصل أن لا وجوب، وإزالة حكم الأصل لا تكون نسخاً.

وأما تعلقهم بزيادة ركعة على ركعتين، أو زيادة ركعتين على الأربع؛ فقد منعَ ذلك أصحابنا، وزعموا أن ذلك لا يكون نسخاً مثل مسألتنا، وإن سلمنا فالفرق ظاهر، وهو أن زيادة الركعة قد تضمن تغييرَ حكم الآية من إجزاء الصلاة على ما ذكروا، وأما ها هنا فإن إيجاب التغريب لا يتضمن تغيير حكم الآية بوجه ما ؛ لأن إجزاء الجلد باقٍ من الحد مع إيجاب التغريب، ولو قدرنا أنه وجب الجلد والتغريب إجماعاً، ثم جلد من غير تغريب؛ وقع مجزئاً عن الحد، وإنما لا يكون حداً كاملاً، وقد بينا أن الآية لا تدل على الكمال ولا على النقصان، ولا على البعض ولا على الكل.

وأيضاً: فإن زيادة الركعة على الركعتين أو الركعتين على الأربع توجب نسخ وجوب الجلوس عقيب الركعة الثانية.

وهم يقولون على هذا: الجلوس الواجب موضعه آخر الصلاة، وهذا إنما يتغيّر لو تغيّر آخر الصلاة، ونحن نقول: قد تغيّر آخر الصلاة، والأولى ما سبق من قبل.

وأما طريقة أبي زيد؛ فنقول: من عرفَ ما ذكرناه سهل عليه الجواب عن طريقته؛

لأن معتمده أن التغريب إذا وجب لم يكن الجلد حداً بنفسه، وقد بينا أن الآيـة لا تـدل [إلا] على كونه حداً فحسب، فأما قوله (بنفسه) فليس معناه إلا أنـه تقتـضي الآيـة أن يكون حداً كاملاً أو مجزئاً وحده، وقد أجبنا عن هذا وقلنا: إن الآية لا تدل على شـيء من هذا.

والذي قال: إن العقوبة والعبادة والكفارة لا تتجزأ وجوباً وفعلاً.

قلنا: كون الجلد مجزئاً عن الحد ليس يتعلق بكونه حداً كاملاً بنفـسه، بـل إجـزاؤه بتناول الإيجاب إياه، والشرع قد أوجب الجلد، فإذا فعلَ بنية امتثال أمـره لابـد أن يقـع مجزئاً، وهذا كنفس المائة، فإنه لو ضربَ الجلادُ خمسين وترك، فإنه يكـون المفعـول مـن الواجب عليه ويكون حداً، إلا أنه لا يكون حداً كاملاً بل يكون بعضه.

فإن قالوا: لا يكون حداً أصلاً حتى يكمله مائة؛ فهذا محـال، بـل مباشـرة بعـض الواجب وترك البعض متصورٌ معقول، فلا يكون تـرك مباشـرة الـبعض مـن الواجـب عاملاً فيما باشره، ونظيره حقوق العباد واستيفاؤها.

قالوا: هذا في حقوق العباد مسلم، فأما في حقوق الله تعـالى فـلا؛ لأنهـا لا تتجـزأ ثبوتاً وأداءً، بل يصير ما كان مع الزيادة شيئاً واحداً، فإن كان هذا في الإحكـام؛ يـصير حكماً واحداً، وإن كان في العلل؛ يصير علةً واحدةً، وإذا صـار شـيئاً واحـداً والاسـم تعلق به وبما زيد عليه؛ ذهب فيما دونه.

قالوا: ولهذا قلنا: إذا وجدَ من الماء ما لا يكفيه لوضوئه؛ سقطَ استعماله ويباح لـه التيمم؛ لأن الماء لم يجبِ استعماله لنفسه بل لحكمه وهو إباحة الصلاة، والإباحة حكـم عُلق بما يكفي الأعضاء كلها، فلا يكون لبعضه حكم ذلك القدر بحـال، وهـذا كنكـاح الأربع علةٌ لتحريم النكاح عليهن، ولا يكون للواحدة مـن الأربـع حـظ في التحـريم، وكذلك البيع علةٌ في إيجاب الملك، ولا يكون لأحد شطرَيهِ أثرٌ في الإيجاب.

قيل في الجواب عنه: إن هذا شيءٌ يقوله على أصـله، ونحـن قـد رجعنـا إلى دليـل عقلي قطعي في الباب، وهو أن من أمرَ بجملة شيء فإذا باشر المأمورُ بعضه بنية امتثـال

أمره يكون فاعلاً لما أمره ويقع موقعه، إلا أن يكون بعضُه مرتبطاً بـبعض بعقـدِ تحريمـةٍ شرعية؛ مثل الصلاة والصوم والحج وما أشبه ذلك، فأما ما كان مباشرته من الحسّيات من إقامة جلدٍ بعدد معلوم؛ فهو مثل ما إذا قال بعدد معلوم، سواء كان حـق الله تعـالى أو حق العباد، فإنه لو وجبَ عليه خمسةُ دراهم زكاة وهي أقل مـا يجـب فـأدّى بعـضَها وحبس الباقي يكون مؤدِّياً بذلك القدر الذي أداه مما عليـه، ولا يـذهب الإجـزاء عـن المؤدي بترك أداء ما بقي عليه.

والحـرف: أن عندنا بعضَ الحد حد، وبعضَ الوضوء وضوء، وبعـضَ أداء الـشيء أداء، ولا فرق بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدمـي في ذلـك، والتعلـق بمـا ذكرنـا مـن الدليل.

وأما إيجاب صفة الإيمان في الرقبة الواجبة في الظهار واليمين؛ فليس بنسخ بل هـو تخصيص، وقد سبقَ بيان هذا.

وقولهم: إنا إذا قيدنا الرقبةَ بصفة الإيمان؛ يكون جـوازُ الكفـارة بـصفة الإيمـان لا بكونه رقبة.

قلنـا: وإن كان الجـواز ثابتـاً بـصفة الإيمـان للرقبـة، لكـن الرقبـة المطلقـة تتنـاول بإطلاقها المؤمنة والكافرة جميعاً؛ لأن الكل رقبـة، وهـي وإن كانـت نكـرةً في الإثبـات لكن تتناول كلّ رقبة على البدل؛ على معنى أنه ما من رقبةٍ إلا ويجـوز أن تكـون هـي المراد من رقبة غيرها؛ كقولك: رأيتُ رجلاً في الدار، فإنه مـا مـن رجـل إلا ويجـوز أن يكون هو الذي رآه، فثبتَ بما ذكرنا أن التقييد بصفة الإيمـان هـو إخـراج الكـافرة عـن مطلق الآية، فيكون تخصيصاً ولا يكون زيادة.

وعلى أنه وإن كان زيادةً فـلا يكـون نـسخاً؛ لأن الرقبـةَ وجبـت بالآيـة، وصـفةُ الإيمان وجبتْ في الرقبة بدليل القياس، فكان ضمّ واجب إلى واجـب، وهـو تقريـر مـا سبق من إيجاب إعتاق الرقبة وزيادة واجـب عليـه، وبإيجـاب إعتـاق الرقبـة المؤمنـة لا يخرج من أن يكون إعتاق الرقبة واجباً عليه؛ لأن في إيجاب إعتاق الرقبة المؤمنة إيجـابَ إعتاق الرقبة وإيجابَ اعتبار صفة الإيمان في الرقبة، واعتبار هذا لا ينفي إيجاب الرقبـة،

فثبت أنه لا تغيير.

والأول من ادعاء التخصيص أحسن وأحرى.

ونظير ما ذكرنا من ادعاء التخصيص: قوله تعالى ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾[1]، فإن النص وُجد على المشرك، ثم قد ضم صفة الذكورة إلى صفة الشرك، فلم يكن زيادةً بل كان تخصيصاً، كذلك ها هنا.

وأما قوله تعالى ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ ﴾[2] ؛ فليس في جعل اليمين والشاهد حجةً دليلٌ على النسخ في هذه الآية؛ لأن الآية ما تعرضت لما سوى المذكور بنفيٍ ولا إثبات، وهذا لأن التخيير بين الشيئين لا يتعرض لما عداهما بتحريم ولا إيجاب، فانتفاء الثالث ليس بحكم الآية بل بحكم أن الأصل فيه الانتفاء، والنقلُ من الأصل لا يكون نسخاً، والعجبُ أنهم لا يجعلون إيجاب الوضوء بالنبيذ نسخاً لآية الوضوء، ثم ها هنا جعلوا إيجاب القضاء بالشاهد واليمين نسخاً! ولئن لزمَ أحدها لزم الآخر.

وأما قوله تعالى ﴿وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓاْ ﴾[3]؛ فقد أجبنا عنه في الخلافيات.

وقد زعم بعض أصحابنا أن الزيادة على النص نسخ، وادعاه مذهباً للشافعية؛ واحتج بأنه –عليه السلام– قال: "**الماء من الماء**"[4]. ثم صار منسوخاً بقوله – عليه السلام– : " **إذا التقى الختانان فقد وجب الغسلْ**"[5] وإنما صار نسخاً بالزيادة على الأصل.

وهذا من قائله غلط؛ لأن قوله عليه السلام "**الماء من الماء**" إنما دل من حيث دليل الخطاب أن الماء إذا لم يوجد لا يجب الغسل، فقوله " **إذا التقى الختانان فقد وجب**

---

(١) سورة التوبة: ٥.
(٢) سورة البقرة: ٢٨٢.
(٣) سورة البقرة: ٢٨٢.
(٤) سبق تخريجه ص٣٨١.
(٥) سبق تخريجه ص٥٥٠.

الغسل" هو نسخ دليل النص بنص، وليس النسخ من حيث الزيادة.

فصل

وإذا ثبت أن الزيادة على النص لا تكون نسخاً؛ فالنقصان من النص لا يكون نسخاً أيضاً.

وذهب بعض المتكلمين: إلى أن النقصان من العبادة نسخٌ للباقي.

وقال بعضهم: إذا كان نسخَ شرطٍ منفصلٍ عن الجملة لم يكن ذلك نسخاً للجملة، وإن كان نسخ بعضِ الجملة؛ كالقيام والركوع والسجود في الصلاة؛ يكون نسخاً للعبادة.

ودليلنا: ما ذكرناه في المسألة الأولى؛ وهو أن الباقي من الجملة على ما كان عليه لم يزل، فلم يجزْ أن يُحكم بنسخه؛ كما لو أمرَ بصوم وصلاة ثم نسخ أحدهما لا يكون نسخاً للثاني.

والكلام في هذه المسألة من الجانبين يقربُ من الكلام في المسألة الأولى.

وصورة المسألة: فيما لو قدّرنا نسخ الوضوء، أو نسخ استقبال القبلة، [ففي][1] هذا الموضع وأمثاله يكون الكلام ظاهراً في أنه لا يكون نسخاً للصلاة، فأما إذا قدرنا إسقاط ركوع أو سجود أو قيام؛ فينبغي أن يكون هذا على ما ذكرناه فيما إذا زيدت ركعة على ركعتين أو ركعتان على أربع الظهر، وقد بينا فيما سبق.

فصل

قد ذكرنا من قبل وجوهاً يقع بها النسخ، وقد بقيت منها بقيةٌ **فيما يجوز به النسخ وما لا يجوز**، نذكره في هذا الموضع فنقول:

لا خلاف بين العلماء أن نسخ القرآن بالقرآن جائز؛ كما نُسخ بالقرآن صدقة

---

(١) في الأصل: وفي!

المناجاة الواجبة بالقرآن، وكما نُسخ العشرون بمصابرة الاثنين في الجهاد، ونُسخ الاعتداد بالحول بالاعتداد أربعة أشهر وعشراً.

ولأن جميع القرآن موجب للعمل والعلم فساوى بعضه بعضاً فجاز أن ينسخ بعضه بعضاً.

وكذلك نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة، [وهو كنسخ القرآن بالقرآن.

ويجوز أيضا ما ثبت بالآحاد بما يثبت بالآحاد، وهو كما روي في تحريم المتعة بعد إباحتها، وغير ذلك.

ويجوز نسخُ ما ثبت بالخبر الواحد بالسنة المتواترة] ؛ لقوة الناسخ وضعف المنسوخ.

ولا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد؛ لضعف الناسخ وقوة المنسوخ، وقد ذكرنا طرفاً من هذا [1].

فأما نسخ القرآن بالسنة؛ فإن كانت السنة أخبار آحاد لم يجز النسخ بها اتفاقا.

أما إذا كانت السنة ثبوتها بطريق التواتر؛ فقد اختلف العلماء في ذلك على ما سنبين.

مسألة

نص الشافعي –رحمه الله تعالى – في عامة كتبه : **أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة**

---

(١) الحق جواز نسخ المتواتر بصحيح الآحاد، وقد استدل له ابن تيمية بحديث أنس في تحريم الخمر، حيث سارع الصحابة إلى كسر دنان الخمر بمجرد سماع خبر تحريمها.
وقال الشوكاني: إن الناسخ في الحقيقة إنما جاء رافعاً لاستمرار حكم المنسوخ ودوامه، وذلك ظني، وإن كان دليله قطعياً، فالمنسوخ إنما هو الظني لا ذلك القطعي.
وانتصر لهذا العلامة الشنقيطي، وقال: إنه التحقيق الذي لا شك فيه، واستدل له بقصة تحويل القبلة. (المسودة ١/ ٤٢٣، إرشاد الفحول ص٣٢٤، مذكرة أصول الفقه ص٨٦).

بحال وإن كانت السنة متواترة [1].

ثم اختلف الوجه على مذهب الشافعي؛ أنه يمنع منه العقل، أو الشرع؟

فالظاهر من مذهبه: أنه يمنع منه العقل والشرع جميعاً.

والوجه الثاني: أنه منع منه الشرع دون العقل.

ثم اختلف من قال بهذا:

فقال ابن سريج: إن الذي منع منه أن الشرع لم يردْ به، ولو وردَ به كان جائزاً، وهذا أصح.

وقال أبو حامد الإسفراييني: الشرع منع منه ولم يكن مجوزاً فيه.

وأما مذهب أصحاب أبي حنيفة: أنه يجوز نسخ القرآن بالسنة، وهو قول عامة المتكلمين، وقيل: إنه اختيار ابن سريج.

واحتجَّ من جوز بالعقل: أنه لو لم يجزْ لكان إما أن لا يجوز في القدرة أو في الحكمة.

والأول لا يجوز؛ لأنه معلومٌ أن النبي ﷺ كان يقدر على أنواع الكلام، ولو أتى بكلام موضوع لرفع حكم من أحكام الكتاب؛ صح ذلك ودل على ما هو موضوع له.

والثاني لا يجوز أيضاً؛ لأنه لو امتنع في الحكمة لكان وجه امتناعه أن يكون منفراً

---

(١) نص الشافعي على ذلك في الرسالة، وتابعه عليه أصحابه المتقدمون من الفقهاء، وهي رواية عن أحمد اختارها شيخ الإسلام ابن تيمية.
أما المتكلمون من أصحاب الشافعي، فلم يوافقوه على المنع، وأطبقوا على الجواز، كالجويني والغزالي والرازي، وهذا ما حكاه الباجي عن أكثر الفقهاء وأهل العلم، وبه قال أبو الفرج ونسبه إلى مالك.
قلت: والحق أن الخلاف في هذه المسألة لم يتجاوز الجدل النظري البحت، وجميع الأمثلة التي ذكرها المجيزون متفق على نسخها، وإنما الخلاف على كيفية وقوع النسخ. (الرسالة ص١٦٠، البرهان ٢/ ٨٥١، إحكام الفصول ص٤١٧، مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢١٨).

عن النبي ﷺ وموهماً أنه عليه السلام يأتي بالأحكام من قبل نفسه، وهذا لو نفّر عنه [لنفَّر عنه][1] من حيث إنه أزال حكماً شرعياً وأوهم أنه أوحي إليه بإزالته، وهذا قائم في نسخ القرآن بالقرآن ونسخ السنة بالسنة.

فإن قلتم: إن القرآن معجز واتصل به دليل يدل أنه جاء من عند الله تعالى؛ فهذا لا يسقط هذا الدليل؛ لأن نسخ القرآن بالقرآن جائز، وإن كان النسخ بما لا يظهر فيه صفة الإعجاز، ثم النسخ هو رفعُ الحكم وإزالته، وذلك موقوفٌ على أن يدل دليل على رفعه، وليس من شرط الدليل أن يكون معجزاً[2]، ألا ترى أن السنة تُنسخ بالسنة و إن لم يكن فيها دليل على الإعجاز؟

يدل عليه: أن الحكم إذا كان قابلاً للنسخ، والدليل محتملاً لأن يقع به النسخ؛ لم يكن لمنع الجواز معنى.

والدليل على أن الحكم الثابت بالقرآن يحتمل النسخ بالسنة: أنه لا دليل في أن يكون نسخه بالكتاب فحسب؛ لأن السنة كافية في النسخ بها، وليس في أنه يجب أن يكون النسخ بالكتاب دليلٌ يدل عليه.

قالوا : ولأن النسخَ إسقاطُ الحكم في بعض الأزمان التي يتناولها على العموم، فأشبه التخصيص؛ فإنه إسقاطُ الحكم في بعض الأشخاص الذين يتناولهم العموم، ثم تخصيص الكتاب يجوز بالسنة، فكذا النسخ.

واحتج أبو زيد في هذه المسألة فقال: النسخُ بيان انتهاء مدة الحكم، قال: وكتاب الله حجة، وسنة النبي ﷺ حجة، وكما يجوز أن يبين بالكتاب مدة بقاء الحكم الثابت بالكتاب، فكذلك يجوز أيضاً أن يتولى النبي ﷺ بيان مدة بقاء الحكم الثابت بالكتاب.

قال: فإن قال قائل: إن هذا يوهمُ الاختلاف؛ فهذا غلط؛ لأنه إن كان هذا يوهم الاختلاف؛ فنسخُ القرآن بالقرآن يوهم الاختلاف، بل هذا يدلّ على قرب المنزلة

---

(١) سقط من الأصل وطبعة الرياض، فاستدركته من المعتمد.
(٢) المعتمد ١/ ٣٩٣.

حيث جوّز له نسخ ما ثبت بالكتاب بلسانه من غير إضافةٍ إلى الله عز وجل، وهذا القرب وهذه المنزلة غير مستنكرٍ ولا مستبعد.

قال: والذي يوضح هذا: أنه جائزٌ نسخ التلاوة دون الحكم بغير كتاب؛ ونسخ التلاوة بمحو الحفظ من القلوب؛ إما رفعاً وإما بانقراض الذين علموه من غير خلف، وإذا جاز بهذا الطريق؛ جاز بلسان رسول الله ﷺ بوحي الله تعالى إليه، فإنهما سواء في أن النسخ كان بغير كتاب[1].

دليل آخر لهم من حيث الشرع:

قالوا: يدل على أن نسخ القرآن بالسنة قد وقع.

والدليل على ذلك: أنه كان الواجب على الزانية الحبس في البيوت بقوله ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ﴾[2]، ثم قد وقع نسخ ذلك بخبر الرجم.

قالوا: وقال الله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾[3] ثم قد نُسخ ذلك بقوله ﷺ **"لا وصية لوارث"**.

وقال الله تعالى أيضاً: ﴿وَإِن فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعَاقَبْتُمْ فَآتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُم مِّثْلَ مَا أَنفَقُوا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنتُم بِهِ مُؤْمِنُونَ ﴿١١﴾﴾[4]، وهذا الحكم منسوخٌ اليوم بالإجماع، ولم يُعرف نسخه بالكتاب، فقد نُسخ بغير الكتاب.

وقال الله تعالى: ﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[5]، وقد نُسخ ذلك بقوله عليه السلام **"اقتلوا ابن خطل وإن كان متعلقا بأستار الكعبة"**[6].

وقال الله تعالى: ﴿قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ

---

(١) تقويم الأدلة ص٢٤٣.
(٢) سورة النساء: ١٥.
(٣) سورة البقرة: ١٨٠.
(٤) سورة الممتحنة: ١١.
(٥) سورة البقرة: ١٩١.
(٦) رواه البخاري (١٨٤٦) ومسلم (١٣٥٧) من حديث أنس رضي الله عنه.

مَيْـتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ ﴾[1] وقد نُسخ هذا بما روي عـن الـنبي ﷺ أنـه نهـى عن أكل كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير[2].

وأما دليلنا:

قوله تعـالى ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾[3]، [فـالله تعـالى أخبر أنه لا ينسخ آيةً إلا ويأتي بخير منها أو مثلها]، والسنة لا تكـون مثـل القـرآن ولا خيراً منه، فوجب أن لا يجوز النسخ بها.

وأيضاً: فإنه تعالى قال: ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾[4] فهـذا يـدل علـى أنـه هـو المتفرد بالإتيان بخير من الآية، وذلك لا يكون إلا والناسخ قرآن.

وأيضاً: فإنه تعالى قـال: ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ ﴾ وقولـه ﴿ مِّنْهَآ ﴾ يفيـد أنـه يـأتي مـن جنسه، [ألا ترى أن الإنسان إذا قال: ما أخذت منك من ثوبٍ آتيك بخيرٍ منه؛ أفاد أنـه يأتيه بثوبٍ من جنسه؟] وجنسُ القرآن قرآن.

والاستدلالُ بالآية معتمد، يدل عليه: أنه تعالى ساق الآيـة إلى قولـه ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾ ﴾[5]، وهذا يدل أن غيره يعجز عنه[6].

فإن قيل: المراد من الآية: نأتِ بخير منها أو مثلِها في الثواب، وقد يكـون في الـسنة ما هو خير من المنسوخ في الثواب، وربما يعبّرون عن هذا فيقولون: معنـى الآيـة: نـأتِ بخير منها أو مثلها في النفع.

وأما قولكم: إنه قال ﴿ نَأْتِ ﴾ فقد أضافَ الإتيان بالناسخ إلى نفـسه، قلنـا: إذا دل الدليل على نسخ القرآن بالسنة فالذي أتى بذلك هو الله عز وجل، ألا ترى أن الله هـو

---

(١) سورة الأنعام: ١٤٥.
(٢) سبق تخريجه ص٥٥٩.
(٣) سورة البقرة: ١٠٦.
(٤) سورة البقرة: ١٠٦.
(٥) سورة البقرة: ١٠٦.
(٦) المعتمد ١/ ٣٩٥ – ٣٩٦.

الناسخ على لسان نبيه ﷺ، كما أنه هو المثبت لسائر الشرائع على لسان نبيه ﷺ.

قالوا: وعلى هذا سقط تعلقكم بقوله تعالى ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[1]؛ [لأن][2] الله تعالى إذا كان هو الناسخ في الحقيقة على لسان نبيه ﷺ فالقدرة في ذلك له دون غيره.

وأما قولهم إن قوله ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ يقتضي أن يكون ما يأتي به من جنسه، قال: هذا لا يفيد ما قلتم؛ فإن الإنسان إذا قال: ما أخذتُ منك من ثوب آتك بما هو خير منه؛ احتملَ أن يأتيه بثوب، ويحتمل أن يأتيه بشيءٍ آخر، وإذا أتاه بشيءٍ آخر هو أنفع منه سواء كان ثوباً أو غيره؛ فقد صدقَ في قوله ووعده.

ثم ذكروا سؤالاً آخر حكوه عن أبي هاشم المتكلم؛ وهو: أن قوله ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ليس فيه أنه يأتي بخير منها ناسخاً، بل لا يمتنع أن يكون الذي يأتي به مما هو خير منها أنه في حكمٍ آخرَ بعد نسخ الآية، ويكون الناسخ غير الآية [3].

الجواب: أن الاستدلال بالآية قائم.

ونقول على سؤالهم الأول: إن قوله ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ يقتضي أن الذي يأتي به خير من الآية المنسوخة على الإطلاق، أو مثلها على الإطلاق، وهذا لا يوجد إلا في نسخ القرآن بالقرآن، فأما في نسخ القرآن بالسنة لا يوجد؛ لأنه لا تكون السنة خيراً من القرآن على الإطلاق بحال، بل يجوز أن تكون خيراً في الثواب أو أنفع منه، وهذا لا يقتضي أن تكون خيراً على الإطلاق، بل الخير على الإطلاق أن يكون خيراً من كل وجه.

فإن قيل: إذا دخلتم في أمثال هذا، فلا يُتصور أن يأتي بخيرٍ من الأول بحال وإن نُسخ القرآن بالقرآن؛ لأن القرآن لا يكون بعضُ آياته خيراً من البعض.

---

(١) سورة البقرة: ١٠٦.
(٢) في الأصل: إن! وهو خطأ.
(٣) المعتمد ١/ ٣٩٧.

قلنا: يجوز أن يكون خيراً في الثواب، أو في إظهار الإعجاز؛ مثل سورة الإخلاص، والإخلاص أكثر في الثواب من غيرها.

وقوله تعالى ﴿ وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي ﴾[1] الآية، أبلغُ في الإعجاز من غيره، فإذا نُسخ القرآن بالقرآن يجوز أن تظهر الخيرية المطلقة، فأما إذا نُسخ القرآن بالسنة فلا تظهر الخيرية المطلقة؛ لأنه إن كان خيراً في الثواب فالقرآن خير منه في نفسه في الإعجاز؛ فإنه كلام الله عز وجل، وإنه ينال الثواب بقراءته، إلى غير ذلك.

قال الخطابي: إن الشيء إذا أطلق أنه خير من الشيء فلا يجوز أن يكون دونه على وجه من الوجوه.

أما قولهم: إنا إذا نسخنا القرآن بالسنة فيكون الذي يأتي بالناسخ هو الله عز وجل أيضاً.

قلنا: لا ننكر هذا، لكن الحكمَ المضافَ إلى الله تعالى في حقّ الظاهر والإطلاق: هو ما أوجبه [الله] في كتابه وافترضه نصاً فيه، وأما الذي ثبتَ بالسنة فهو وإن كان صدَرهُ عمّن لا ينطق عن الهوى لكن على إطلاقه يضاف إلى الرسول وإلى سنته، وهذا كما أن الوحي يختلف، فمنه ما يكون رؤيا ومنه ما يكون إلهاماً ونفثاً في الروع، ووحيُ الكتاب مخالف لكل هذا، إذ هو الأعلى والمقدَّم على سائر أنواعه، كذلك ها هنا يكون الحكم الثابت بالكتاب ثابتاً على وجوه ما يثبت به.

أما قولهم على قولنا: إن قوله ﴿ نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ ﴾ يقتضي أن يكون من جنسه: إنه يجوز أن يكون من جنسه، ويجوز أن يكون من غير جنسه، والاستشهادُ الذي قالوه.

قلنا: لا، بل يفيدُ أن يكون الذي يأتي به من جنس الأول، وهذا الذي يفهم عند إطلاق ذلك اللفظ، فأما قول القائل: ما أخذتُ منك من ثوب آتكَ بما هو خير منه؛ إنما يفيد ما ذكرتم؛ لأنه ذكر لفظ (ما) وهذا اللفظ يقع على الثوب وعلى غيره، وليس

---

(١) سورة هود: ٤٤.

كذلك الآية؛ لأن الله تعالى لم يقل: (بما هو خير منها) وإنما قال﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ ﴾، فنظيره قول القائل: ما آخذ منك من ثوب آتك بخير منه، وهو مفيد ثوباً خيراً من الثوب الأول [1].

وأما الذي نسبوه إلى أبي هاشم من السؤال؛ فليس بشيءٍ؛ لأنه خلاف قول المفسّرين، بل خلاف قول جميع الأمة، وقد قال كل من تكلم في هذه الآية من العلماء: إن الآية التي يأتي بها هي الناسخة والأخرى هي المنسوخة.

وهذا السؤال من أبي هاشم سؤالٌ جدليٌّ لا يجوز أن يُعترض به على إجماع المفسرين.

ونقول أيضاً على قولهم: إن ما يثبت بالسنة قد يكون أنفع وأفضل في الثواب، قلنا: هذا محال؛ لأن الثابت بالسنة إن كان أنفع عملاً فيبقى أن الكتاب أنفع، لاستحقاق الثواب بتلاوته، وهذا لا يوجد في السنة.

والاعتماد في المسألة على هذه الآية، وقد تأيد الاستدلال بهذه الآية بقوله تعالى ﴿ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ﴾[2] فأخبر أن تبديل القرآن ونسخه يكون من عند الله عز وجل لا من عند نفسه.

وسؤالهم على هذا بما قالوا: إنه وإن كان من عند الرسول ﷺ صورةً ولكنه من عند الله حقيقةً، وقد أجبنا عن هذا، وهذا لأنه إنما يضاف إلى الله عز وجل ما اختص به ويضاف إلى النبي ﷺ ما اختص به، ولو كانا مضافيْنِ إلى الله عز وجل لم تجزْ إضافة أحدِهما إلى النبي ﷺ.

واعلم أن المسألة مشكلة جداً، وقد ذهب كثيرٌ من أصحابنا إلى اختيار مذهبهم في المسألة، والذي يمكن الاعتماد عليه هو ما ذكرنا.

---

(١) المعتمد ١/ ٣٩٦.
(٢) سورة يونس: ١٥.

ولا ينبغي أن نستدل في هذه المسألة من حيث المعنى؛ لأن نهاية ما قالوه: هو أن الكتاب أفضل من السنة فلا يجوز نسخ الشيء بما هو دونه في الرتبة، كما أنه لا يجوز نسخ المتواتر بخبر الواحد.

والكلام على هذا يسهل، فإنهم يقولون: كل واحد من الكتاب والخبر المتواتر دليل مقطوع به، والجواز عقلاً موجود فلا سبيل إلى امتناعه، ونحن نقول: إنا لم نمنع ذلك عقلاً.

فعلى هذا سقطَ جميع ما ذكروه من حيث المعقول على جوازه، وبقي الدليل الشرعي الذي أقمناه في المنع منه.

وأما تعلقهم في المواضع التي استدلوا بها في وجود نسخ الكتاب بالسنة؛ فهي دلائل ضعيفة، وسنبين الكلام على واحدٍ واحدٍ من ذلك.

أما آية الإمساك في البيوت.

قلنا: قد قالوا: إن الآية الواردة في الأذى والحبس في البيوت، وآية الجلد، كل ذلك في الأبكار دون المحصنين، وفي ذلك نسخ الكتاب بالكتاب، وأما الرجم الذي هو حد المحصنين؛ ثبت بالسنة ابتداءً، وهذا جواب ابن سريج، وهو حسن جداً.

فإن قالوا: لابد على هذا من دليل.

قلنا: لأن الرجم حد المحصن، وليس في هذه المواضع ذكر الإحصان ولا ذكر ما يدل عليه الإحصان.

جواب آخر: إن سلمنا أن المحصنين والأبكار قد دخلوا في حكم الكتاب، لكن نُسخ الحبس والأذى بآية الجلد، ثم آية الجلد نُسخت في المحصن بقوله "**الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة**"[1] وقد كان ذلك قرآناً يتلى في زمان النسخ وإن رُفعت تلاوته من بعد، فكان ذلك نسخ الكتاب بالكتاب، لا نسخ الكتاب بالسنة.

---

(١) سبق تخريجه ص٥٦٢.

ووجه ثالث: وهو أن حكم الرجم مبتنٍ على قوله تعالى ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ﴾ [1] إلى قوله ﴿أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا﴾ [2]، لأن الله تعالى جعل السبيل غايةً ينتهي إليها حكم الحبس، فقد تضمنت الآية أن الحكمَ الحبسُ إلى أن يجعل الله لهن سبيلاً، وكان السبيل الذي وقع إليه الإشارة في الكتاب هو الرجم الثابت بالسنة، فكأن الله تعالى قال: فأمسكوهن في البيوت حتى يسنّ فيهنّ سنة، ثم قد ثبتت سنة الرجم فانقضى زمانُ حكم الحبس مثل ما ينقضي زمان الصوم بدخول الليل، وليس هذا من النسخ في شيء، إنما هو حكم موقتٌ ثبت بالكتاب، فحين وُجد وقته ارتفع.

وأما نسخ الوصية للوالدين والأقربين؛ ثبت بآية المواريث، وقولُه عليه السلام "**لا وصية لوارث**" بيان أن آية المواريث ناسخة لآية الوصية، فإن الخبر أن النبي ﷺ قال: "**إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث**"، والفاء يدل على تقدم السبب؛ كقولك: قمت إلى فلان فضربته، دل أن القيام سبب لضربه، فيكون على هذا الخبر الوارد مبيناً للكتاب الذي وقع به النسخ لا ناسخاً له، ونحن لا ننكر البيان بالسنة ولا نأباه.

وسائر ما قالوا من بعد: إنما هي عمومات دخلها التخصيص.

وكذلك إن أوردوا قوله تعالى ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ﴾ [3]، وقوله ﷺ "**لا تُنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها**" [4]، فهذا وأمثاله ليس بنسخ وإنما هو عموم خص، ونحن نجوز تخصيص الكتاب بالسنة وإنما الكلام في النسخ، وقد منعَ الشرع من النسخ ولم يمنع من التخصيص، وسنبينُ الفرق بين النسخ والتخصيص من بعد.

ببينة: أن التخصيص جائز للكتاب بخبر الواحد، وأجمعوا أن النسخ لا يجوز بخبر

---

(١) سورة النساء: ١٥.
(٢) سورة النساء: ١٥.
(٣) سورة النساء: ٢٤.
(٤) سبق تخريجه ص٢٩٤.

الواحد.

وأما قولهم: يجوز نسخ التلاوة، ونسخ التلاوة يمحو حفظه عن القلوب إلى غير كتاب.

قلنا: نحن إنما منعنا بالشرع، والشرعُ إنما منعَ نسخ الكتاب إذا أتى بشيءٍ آخر أن ينسخه إلا وأن يكون الذي يأتي به خيراً منه، وهذا لا يوجد في الموضع الذي صوّروه، وإنما يوجد في موضع الخلاف؛ لأنه نسخ الكتاب وإتيانٌ بالسنة التي هي دونه، والشرع قد رفع هذا وأباه نصاً على ما سبق ذكره، والله أعلم.

مسألة

فأما نسخ السنة بالقرآن؛ فمن جوّز نسخ القرآن بالسنة فأولى أن يجوّز نسخ السنة بالقرآن.

فأما إذا منعنا نسخ القرآن بالسنة؛ فقد اختُلف في هذه الصورة الثانية.

وذكر الشافعي –رضوان الله عليه – في كتاب (**الرسالة**) القديمة والجديدة ما يدل على أن نسخ السنة بالقرآن لا يجوز.

ولعله صرح بذلك، ولوّحَ في موضع آخر بما يدل على جوازه، فخرّجه أكثر أصحابنا على قولين:

أحدهما: أنه لا يجوز، وهو الأظهر من مذهبه.

والآخر: يجوز، وهو الأولى بالحق [1].

واستدل من تعلق بالقول الأول بقوله تعالى ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا

---

(١) مما ينبغي الالتفات إليه: أن الشافعي رحمه الله لم يمنع نسخ السنة بالقرآن مطلقاً كما قد يُظن، ولكنه أضاف إلى ذلك شرطاً، وهو أن تثبت سنةٌ عن النبي صلى الله عليه وسلم تبين أن سنته الأولى منسوخة، ونصه يبين ذلك، حيث قال في الرسالة ص١١٠: لو نُسخت السنة بالقرآن كانت للنبي فيه سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الأخيرة، حتى تقوم الحجة على الناس بأنَّ الشيء يُنسخ بمثله.

نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[1]، فلما جعل السنة مبينةً للكتاب لم يحتج المبيَّنُ إلى بيان، أو يقال: إذا كانت السنة مبيِّنةً للكتاب فلا يكون الكتاب مبيِّناً؛ لأن الشيءَ الواحد لا يكون مبيِّناً ومبيَّناً.

ولأنه نسخ الشيء بغير جنسه، فلم يجز، كما لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة، على ما بينا.

واعلم أن الأولى والأصح [أن يقال]: إنه جائز.

والدليل على جوازه: وجود ذلك؛ فإن النبي ﷺ صالح المشركين عام الحديبية، وكان مما شرط في الصلح: أن [من] جاء من المشركات مسلمةً إلى النبي ﷺ ردها إليهم، ثم نسخها الله تعالى ونقض الصلح في ذلك على الخصوص بقوله عز وجل ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ۖ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ ۖ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ ﴾[2].

وأيضاً: فإن النبي ﷺ أخَّر الصلوات يوم الخندق حتى مضى هُويٌّ من الليل، ثم صلاها على ترتيب ما فاتت [3]، ثم إن الله تعالى نسخ ذلك بقوله تعالى ﴿ وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ ﴾[4] الآية.

وأيضاً: فإن النبي ﷺ كان متعبداً في الابتداء بالتوجه إلى بيت المقدس، ولم يكن ثبوت ذلك بالكتاب؛ لأنه ليس في القرآن دليلٌ عليه.

ولم يكن ذلك أيضاً لاتباعه شريعة من قبله؛ لأنه لم يقم دليل على أنه يلزمنا اتباع شريعة من قبلنا، فقد كان ذلك بمحض السنة ثم نُسخ بالكتاب.

فثبت بما بينا وجود نسخ السنة بالكتاب، وإذا وُجد صار شرعاً جائزاً.

---

(١) سورة النحل: ٤٤.
(٢) سورة الممتحنة: ١٠.
(٣) رواه البخاري (٥٩٦) ومسلم (٦٣١) من حديث جابر رضي الله عنه.
(٤) سورة النساء: ١٠٢.

وأما الدليل من حيث المعقول؛ فلأنه لا مانع من جوازه، لا من حيث القدرة ولا من حيث الحكمة، وقد سبق بيان هذا في المسألة المتقدمة.

ولا يجوز أن يُقال: إن نسخ السنة بالكتاب يوجب التنفير عن الرسول ﷺ لأنه يوهم أنه لا يرضى بما سنَّهُ الرسول ﷺ، وهذا لا يصح؛ لأن النسخ يرفع الحكم بعد استقراره، واستقراره يمنع من هذا التوهم؛ لأنه لو لم يرضَ بما سنه لم يقرّ عليه أصلاً.

وعلى أن ذلك لو نفّر عنه لنفّر عنه أيضاً نسخ السنة بالسنة؛ لأن الناسخة إنما صدرت عنه لأجل الوحي، فجرى مجرى كلام ينزله الله تعالى.

ولأن الكتاب أقوى والسنة أضعف، ويجوز نسخُ الأضعف بالأقوى.

والمعتمد: أنا إنما منعنا نسخ القرآن بالسنة؛ لأن الشرع منع من ذلك، ولا يوجد مثل ذلك في هذا الجانب، وهو نسخ السنة بالكتاب، لأن نسخ السنة بالكتاب هو نسخ الشيء بما هو خيرٌ منه، ولا دليل في العقل يمنع منه، فجاز النسخ إذا لم يكن منه مانع.

وأما تعلقهم بقوله تعالى ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[1].

قلنا: ليس في قوله ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ دليل على أنه لا يتكلم إلا بالبيان؛ كما أنك إذا قلت: دخلت الدار لأسلّم على زيد؛ ليس فيه أنك لا تفعل فعلاً آخر، على أنه ليس في كون كلامه بياناً للكتاب ما يمنع من نسخه للكتاب إذا قام الدليل عليه، كما لا يمنع ذلك من نسخ قوله بقوله؛ وكما لا يمنع أن يُنسخ الكتاب بالكتاب وإن كان بعضه يكون بياناً للبعض.

وأما قولهم: إنه ينبغي أن يكون نسخُ الشيء بجنسه؛ دعوى لا دليل عليه فسقط، والله أعلم.

---

(١) سورة النحل: ٤٤.

مسألة

وقد اشتبه **الفرق تحقيقاً بين النسخ والتخصيص** على كثير من الفقهاء، ولابد من معرفة الفرق بينهما، وهما متقاربان؛ لأنهما يجتمعان من وجه، ويفترقان من وجه، فلتقاربهما اجتمعا في بعض الأحكام، ولاختلافهما افترقا في بعض الأحكام.

فالنسخ مختص بالأزمان، والتخصيص مختص بالأعيان، فيرفع النسخ بعض الأزمان، ويرفع التخصيص بعض الأعيان.

وهذا الرفع في التحقيق متوجهٌ إلى أحكام الأفعال في الأزمان والأعيان، وإنما يُرسل القول في رفع الأزمان والأعيان على وجه المجاز، لأن وجودَ الأعيان والأزمان في الحالين على سواء وإنما تتغير أحكام الأفعال فيهما.

ثم يجتمعان في أن كل واحدٍ منهما -أعني النسخ والتخصيص- بيان ما لم يُرَد باللفظ؛ فالمخصوص من العموم غير مرادٍ بالعموم، والمزال بالنسخ غير مرادٍ من الخطاب.

ثم اعلم أن النسخ والتخصيص [يفترقان][1] من وجوه كثيرة، أما التفريق بينهما في الحد؛ فقيل: إن التخصيص بيان المراد باللفظ العام، والنسخ: رفع الحكم بعد ثبوته.

ثم قد ذكر الأصحاب وجوهاً من التفريق بينهما:

أحدهما: أن النسخ لا يكون إلا بمنفصل عن المنسوخ، والتخصيص يصح، ويكون بالمنفصل والمتصل.

والثاني: أن نسخ المقطوع به لا يكون إلا بالمقطوع به، وهو على قول الشافعي -رحمه الله- لا يكون إلا بجنسه، فلا يُنسخ الكتاب إلا بالكتاب، ولا السنة إلا بالسنة على أحد القولين، وأما تخصيص العموم؛ يجوز بغير المقطوع به وإن كان العموم مقطوعاً به، وبغير جنسه.

---

(١) في الأصل: يفترق! وهو خطأ.

والثالث: أن النسخ لا يكون إلا قولاً وخطاباً، والتخصيص يجوز بجميع أدلة الشرع والعقل.

والفرق الرابع: قد يصح النسخ فيما عُلم بالدليل أنه مراد وإن لم يتناوله اللفظ، والتخصيص لا يصح إلا فيما يتناوله اللفظ.

والخامس: أن النسخ يختص بالأحكام ولا يصح في الأخبار، والتخصيص يجوز فيهما.

والسادس: أن النسخ رافعٌ لجميع الحكم، والتخصيص مثبتٌ لبعض الحكم، وكذلك يجوز أن يعود النسخ إلي الشيء الواحد، ولم يجز أن يعود التخصيص إلا إلى عددٍ أقله اثنان.

والسابع: أن النسخ يختص بعموم الأزمان، والتخصيص يختص بعموم الأعيان.

وبهذا المعنى فرق بعض أصحابنا بين التخصيص والنسخ فقال: النسخ تبديل، والتخصيص تقليل.

وهذه الوجوه كلها ذكرها الأصحاب في الفرق، وشرح ذلك يُعرف في مسائل متفرقة، وقد مضى أكثر ذلك.

مسألة

إذا نزل النسخ على رسول الله ﷺ ثبت النسخ في حق النبي ﷺ وفي حق الأمة على قول بعض أصحابنا.

وقال بعضهم: لا يثبت ذلك في حق الأمة حتى يتصلَ بهم[1].

---

(١) ثبوت النسخ هو مذهب كثير من الفقهاء، مثل القاضي أبي الطيب وسليم والشيخ أبي اسحق الشيرازي.
وعدم الثبوت هو مذهب الجمهور من المتكلمين والحنفية والحنابلة.
وقد جعل القاضي أبو بكر والجويني الخلاف في المسألة لفظياً لاتفاق الفريقين على عدم تأثيم من جهل النسخ، قلت: فبقي الخلاف في وجوب الإعادة، فمن لم يوجبها – كما يظهر من صنيع أبي=

وتعلق من قال بالوجه الثاني بقصة أهل قُباء؛ فإن أهل قُباء لما بلغهم نسخ القبلة وقد صلّوا بعض صلاتهم؛ استداروا كما هم إلى القبلة، ومعلوم أنهم كانوا قد فعلوا بعض الصلاة بعد النسخ قبل أن يتصلَ بهم الخبر، ومع ذلك لم يأمرهم النبي ﷺ بالإعادة.

ولأن الله تبارك وتعالى لا يكلف إلا ما يكون في وسع العبد، وإذا كلف العبد بشيء قبل أن يعلمه؛ يكون قد كلفه ما ليس في وسعه، وهو باطل، ولهذا المعنى لا يأثم بالتأخير إلى أن يعلم، ولو كان الخطاب قد توجه عليه لكان يأثم، وحين لم يأثم ثبت ما قلنا.

وأما دليل الوجه الأول:

أن النسخَ محضُ إسقاط، فلا يُعتبر فيه علمُ من سقط عنه كالطلاق والعتاق، وهذا لأن دليل النسخِ قد قام ولا دليل على اعتبار علم من يعمل النسخ في حقه، وإذا لم يكن دليل؛ ثبت النسخ على العموم، وهذا لأن الخطاب بالشرعيات ثبت بإثبات الله تعالى، فإذا كان الله تعالى رفعه فكيف يبقى ثابتاً؟

ولأن النسخَ يكون بإباحة محظور، والإباحةُ تكون من الله تعالى، وتكون من قِبل العبد، ثم الإباحة من قِبل العبد يثبت حكمها قبل علم العبد بالإباحة؛ مثل أن يقول: أبحتُ ثمرةَ بستاني لبني فلان، ولم يعلموا بإباحته لهم، فتناولَه واحدٌ منهم قبل العلم لم يجبِ الضمان بالإجماع، فكذلك الإباحة من قبل الله تعالى جاز أن تثبت على هذا الوجه.

وأما حديث أهل قُباء، قلنا: استقبال القبلة يسقط بأعذارٍ كثيرة؛ ألا ترى أنه

=المظفر هنا-، كان الحكم بلفظية الخلاف معه أشد جلاءً.
وقد رجح شيخ الإسلام ابن تيمية أن الحكم لا يثبت إلا مع التمكن من العلم، سواء كان حكماً مبتدأً ام ناسخا، لأن الأصل عدم جواز تكليف ما لا يطاق، خلافاً للأشعرية، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر من أكل بعد طلوع الفجر من الصحابة بالقضاء، ولم يأمر من مكث جنباً مدة لا يصلي ولم يعلم بجواز التيمم، كأبي ذر وعمر وعمار = بالقضاء، ومثل هذا كثير. (البحر ٤/ ٨٣، فواتح ٢/ ٨٩، مجموعة الفتاوى ١٩/ ١٢٢).

يسقط في النوافل بعذر السفر؟ فكذلك يجوز أن يسقطَ عنهم بعذر الجهل وإن كان توجَّه الخطاب عليهم.

وأما قولهم: إنه يؤدي إلى تكليف العبد ما ليس في وسعه.

[**قلنا:** نحن نقول: إنه لا يحرج بالترك إلى أن يعلم، وإذا رفعنا الإثم والحرج سقط ما ذكروه من تكليف العبد ما ليس في وسعه]، ثم يجوز أن لا يأثم والخطاب متوجِّه؛ ألا ترى أنه لو نسي الخطاب، أو نام عن المأمور لم يلحقه الإثم، والخطابُ متوجِّهٌ في حقه؟

ولعل هذه المسألة تأتي بعد بأشرحَ وأبسطَ مما ذكرنا إن شاء الله.

انتهى باب الناسخ والمنسوخ والقول في ذلك، ونذكر الإجماع.

القول في الإجماع وما يتصل بذلك

اعلم أن الإجماع هو اتفاق أهل العصر على حكم النازلة.

ويقال: اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة، وهذا الحد أحسن.

واختلفوا في معنى تسميته بالإجماع:

فقال قوم: هو مأخوذٌ من اجتماع الأقوال عليه، فصار بالاجتماع إجماعاً.

وقال آخرون: بل هو مأخوذٌ من الجمع الذي هو العزم؛ من قولهم: (قد أجمعَ فلان على كذا) إذا عزمَ عليه، ومنه قوله تعالى ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾[1] أي: اعزموا عليه، وقال النبي ﷺ: "**لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل**"[2] أي: يعزم عليه وينويه.

وهذا المعنى باللغة [أشبه]، والأول بالشرع أشبه.

وعلى المعنى الثاني يصح الإجماع من الواحد، وعلى المعنى الأول لا يصح إلا من جماعة.

والإجماعُ إذا أطلق في اللغة قد يفهم منه العزم على الشيء، أو الاجتماع على الشيء من اثنين فصاعداً، وأما في الشرع، فإن الإجماع إذا أطلق لا يتناول إلا اجتماع الأمة على الحق.

ثم اعلم بعد هذا أن الإجماع ممكن وانعقاده متصور.

وقال قوم: انعقادُ الإجماع غير متصوّر وغير ممكن.

وهذا باطل؛ لأنه لما كان الإجماع في الأخبار المستفيضة ممكناً؛ وجبَ أن يكون الإجماع باعتقاد الأحكام ممكناً؛ لأنه كما يوجد سببٌ يدعو إلى إجماعهم على الأخبار المستفيضة؛ يوجد أيضاً سببٌ يدعو إلى إجماعهم باعتقاد الأحكام.

---

(١) سورة يونس: ٧١ .
(٢) سبق تخريجه ص٢٧٥.

يدل عليه: أن من تـديّن بـشرع فإنـه لا يـستجيز كتمانـه إلا عـن تقيـةٍ في بعـض المواضع، فأما إذا لم يكن هناك تقيةٌ ولا خوف فإنه لا يستجيز كتمانه وإخفاءه.

وإذا ثبت هذا، إذا اجتمعت الجماعة على اعتقاد أو حكم واسـتفاضَ ذلـك فيمـا بينهم، ولم ينكرْ أحدٌ منهم ذلك – فلو اعتقدَ أحدٌ منهم خلاف ذلك لأنكره إما صريحاً أو تعريضاً- ؛ [صار] [1] عدمُ الخلاف منهم دليلاً على وجود الإجماع.

وسيأتي الكلام في هذا بأكثر من هذا الذي ذكرناه.

وإذا ثبت وجود الإجماع؛ فأول مسألة نذكر من ذلك كونه حجةً.

مسألة

الإجماع حجةٌ من حجج الشرع، ودليل من دلائل الله تعالى علـى الأحكـام، وهـو حجةٌ مقطوع بها.

وقال النظام: ليس بحجة [2].

وقالت الإمامية: ليس بحجة من حيث الإجماع، لكـن الحجـة في أن الإمـام داخـل فيهم، وقوله مقطوع على صحته.

وذهب بعض من دفع الإجماع إلى أنه لا يُتصور وجود الإجماع.

واعلم أن من يدفع الإجماع فإنه يسلك أحد مسالك ثلاثة:

أحدها: أن يحيل وقوع الإجماع.

والثاني: أن يحيل ثبوت الطريق إليه.

---

(١) في الأصل: فصار! والمثبت أولى.

(٢) حقق الغزالي مذهب النظام، فقال: ذهب النظـام إلى أن الإجمـاع عبـارة عـن كـل قـول قامـت حجته، وإن كان قول واحد، وهو على خلاف اللغـة والعـرف، لكنـه سـواه علـى مذهبـه، إذ لم يـرَ الإجماع حجة، وتواتر إليه بالتسامع تحريم مخالفة الإجماع، قال الزركشي: هـذا تحريـر النقـل [عنـه]. (المستصفى ١/ ١٧٣، البحر ٤/ ٤٤١).

والثالث: أن يقول ليس في السمع ولا في العقل دليل على أن الإجماع حجة [1].

أما الأول؛ قالوا: إنه لا يمكن ضبط أقاويل العلماء على كثرتهم وتباعد ديارهم؛ ألا ترى أن أهل بغداد لا يعرفون أهل العلم بالمغرب فضلاً أن يعرفوا أقاويلهم في الحوادث؟ وكذلك من بالمشرق، فدل أن معرفة قول الأمة بأجمعهم في الحوادث متعذرةٌ لا سبيل إليها.

ثم قالوا: كيف يُتصور اتفاق آرائهم في الحادثة مع تفاوت الفطن والقرائح، وتباين المذاهب، وتفنُّن المطالب، وأخذ كل قوم ضرباً من أساليب الظنون؟ فيكون تصوير إجماعهم في الحكم المظنون بمثابة تصوير إجماع العالمين في صبيحة يوم على قيام أو قعود أو أكل نوع من الطعام.

وأيضاً: لو تُصور إجماعهم؛ كيف يُتصور النقل عنهم على التواتر، والحكمُ في المسألة الواحدة ليس مما تتوفر الدواعي إلى نقله؟ فثبت أن تصورَ الإجماع بأبُه منسدّ، وأيضاً: فإن الرجوع من كل واحد منهم موهوم، ومع هذا الذي قلناه لا يُتصور انعقاد الإجماع.

[**والمعتمد لهم في هذا الفصل أنهم يقولون:** لا يُتصور انعقاد الإجماع] على وجه يؤمن معه الخطأ؛ لأنه يستحيل أن يجوز على كل واحد من الأمة الخطأ ثم لا يجوز على جماعتهم، كما يستحيل أن يكون كل واحد منهم مصيباً وجماعتهم غير مصيبين، وأن يكون كل واحد منهم أسود وجماعتهم غير سود.

وأما المسلك الثاني وهو أنه لا طريق إليه:

لأنه لو انعقد الإجماع؛ لكان ولابدّ أن يكون إجماعهم صادراً عن أصل، فإن انعقد عن نص وجبَ نقله والاستغناء به، وإن انعقد عن اجتهاد وأمارة مظنونة فلا يجوز ذلك؛ لأنهم مع كثرتهم واختلاف هممهم لا يجوز أن يوجد إجماعهم عن الأمارات

---

(١) المعتمد ٢/ ٢٢.

المظنونة [1].

يدل عليه: أنكم جعلتم الإجماع حجة، وإذا انعقد عن دلالة فتكون الدلالة هي الحجة لا الإجماع.

قالوا: ولا يجوز أن يُقال: ينعقد إجماعهم لا عن دلالة؛ لأن الذين ينعقد بهم الإجماع ليسوا بآكد حالاً وأعلى رتبةً من النبي ﷺ، ومعلومٌ أن النبي ﷺ لا يقول ما يقوله إلا عن وحي، فالأمة أولى أن لا يقولوا ما يقولونه إلا عن دليل.

ولأنه إذا جاز لهم أن يقولوا لا عن دليل؛ جاز لكلٍّ واحد منهم أن يقول أيضاً بغير دليل؛ لأنهم إنما يجتمعون على القول بأن يقول كل واحد منهم [به]، ونحن نعلم قطعاً أنه لا يجوز لكل واحد منهم أن يقول بغير دليل، وإذا لم يجزْ لآحادهم لا يجوز لجماعتهم، وإذا ثبت أنه لابد من دليل؛ فتكون الحجة هي الدليل لا الإجماع.

وأما المسلك الثالث؛ فيطالبون بإقامة الدليل، قالوا: ولا دليل عليه لا من حيث العقل ولا من حيث السمع.

وقد تعلق بعضهم بالأمم السالفة، وقالوا: لما لم يكن إجماعهم حجةً فكذلك اتفاق هذه الأمة.

وتمسكوا بظواهر منها: قوله تعالى ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [2] ولم يذكر الإجماع ولو كان حجةً لذكره.

ويدل عليه: أن النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال: "**بم تقضِ؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله تعالى، قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ، قال: أجتهد رأيي**" [3]، ولم يذكر الإجماع.

ويدل عليه: أن النبي ﷺ قال: "**لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب**

---

(١) المعتمد ٢/ ٢٣.
(٢) سورة النساء: ٥٩ .
(٣) يأتي تخريجه في القياس.

بعض"[1] وهذا يدل على جواز الضلالة على الأمة، وإذا جازت الضلالة عليهم لم يكن إجماعهم حجة.

وأما حجتنا:

فنتعلق أولاً بالكتاب، وهو قوله سبحانه وتعالى ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ﴾[2]، والوسط من كل شيء: خياره، وقيل: الوسط من يُرضى قوله، وقيل: هو العدل، والمعاني متقاربة، وقال الشاعر :

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم إذا نزلت إحدى الليالي بمُعظم

وأيضاً: فإن الله تعالى قال: ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ﴾[3] والشاهد اسم لمن يكون قوله حجةً، فقد وصف الله تعالى الأمة بالعدالة والشهادة، فدل أن قبول قولهم واجب؛ لأنه لا يجوز أن يصفهم بالعدالة ويجعلهم شهداء على الناس ثم لا يقبل قولهم ولا يجعله حجة.

ببينة: أن الحكيم لا يصف بخيريةٍ قوماً ليشهدوا وهو عالمٌ بأنهم كلهم يُقدمون على الكذب فيما يشهدون، فدل أنه تعالى علمَ أنهم لا يُقدمون إلا على الحق حيث وصفهم بما وصفهم.

فإن قيل: المراد بالآية هو شهادتهم في الآخرة على الأمم بأن الأنبياء بلّغت إليهم الرسالة، وهذا يقتضي أن يكونوا عدولاً في الآخرة لا في الدنيا.

والجواب: أن هذا لو كان هو المراد لقال: ستجعلكم أمةً وسطاً، فلما قال: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ دل أن هذا الوصف متحقق فيهم في الحال، وعلى أن الآية عامة في الدنيا والآخرة[4].

---

(١) رواه البخاري (١٢١) ومسلم (٦٥) من حديث جرير بن عبد الله رضي الله عنه، وهو عندهما من حديث ابن عمر رضي الله عنه.
(٢) سورة البقرة: ١٤٣.
(٣) سورة البقرة: ١٤٣.
(٤) المعتمد ٢/ ٥.

فإن قيل: قوله تعالى ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ ﴾ إن كان المراد بهذا جميع من صدّقَ النبي ﷺ إلى يوم القيامة؛ فلا يتصور إحاطة علمنا بإجماع كل من صدق النبي ﷺ، وإن أريد بذلك من وُجد في زمان نزول الآية؛ فينبغي أن لا يكون الإجماع في موضعٍ ما حجةً حتى نعلم أن جميع من كان حاضراً حين نزلت الآية قال بذلك القول.

والجواب: أن الله تبارك وتعالى لما وصفهم بالعدالة والشهادة؛ فقد أوجبَ علينا قبول قولهم في ذلك، فلا يجوز أن نقسِّم تقسيماً يؤدي إلى سد باب الوصول إلى شهادتهم، فيكون المراد بالآية أهل عصر الصحابة بعد موت النبي ﷺ أو أهل كل عصر يأتي.

وقد تأيد هذا الاستدلال بقوله سبحانه وتعالى ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾[1] فدل أنهم ينهَون عن كل منكر؛ لأن لام الجنس تستغرق الجنس، فلو جاز إجماعهم على مذهب منكر؛ لما كانوا ناهين عن المنكر بل كانوا آمرين بذلك[2]، وقد قيل: إن معنى قوله ﴿ كُنتُمْ ﴾: صرتم، ويحتمل: وُجدتم، ويحتمل: أنتم خير أمة.

دليل آخر معتمد: قوله تعالى ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾ ﴾[3]، فقد جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحاً لما جمع بينه وبين المحظور في الوعيد؛ ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول الحكيم لغيره : إن زنيت وشربت الماء عاقبتك؟ وإذا قبحَ [اتباع][4] غير سبيل المؤمنين وجب تجنبه، وليس يمكن تجنبه إلا باتباع سبيلهم؛ لأنه لا واسطة بين اتباع سبيلهم واتباع غير سبيلهم[5].

---

(١) سورة آل عمران: ١١٠.
(٢) المعتمد ٢/ ٦.
(٣) سورة النساء: ١١٥.
(٤) زيادة من المعتمد، وليست في الأصل.
(٥) المعتمد ٢/ ٧.

وقد تبين بهذا الجواب عن السؤال الذي يقولونه؛ وهو أن الله تعالى علَّقَ الوعيد بمخالفة الرسول، وترك اتباع سبيل المؤمنين، وقد بينا أنه لا يصح الجمع بين شيئين في الوعيد إلا وأن يكون كل واحد منهما يستحق عليه الوعيد[1].

يدل عليه: أنه لا خلاف أنه يستحق الوعيد بمشاقة الرسول على الانفراد، فكذلك استحق الوعيد بترك متابعة سبيل المؤمنين على الانفراد.

فإن قيل: المراد ترك متابعة سبيل المؤمنين في مشاقة الرسول.

قلنا: فيكون لا فائدة في قوله ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾؛ لأن استحقاق الوعيد عُرف بقوله تعالى ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ ﴾، فيجب أن يكون الوعيد بترك اتباع سبيل المؤمنين متعلقاً بمعنىً آخر غير ما سبق حتى يفيد فائدة.

وأيضاً: فإن هذا السؤال يقتضي أن لا تكون [مشاقَّة الرسول في نفسه معصية، بل يكون معصيةً لأنه في ذلك سالكٌ غير سبيل المؤمنين، ونحن نعلم قطعاً أن مشاقة الرسول عليه السلام] بانفراده معصية.

فإن قيل: قد شرطَ الله عز وجل في لحوق الوعيد أن يكون اتباعه غير سبيل المؤمنين بعد أن تبين [له] الهدى، والألف واللام لاستغراق الجنس فاقتضى استيعاب الهدى، وكان معنى الآية: من تبينَ له جميع الهدى واتبع غير سبيل المؤمنين لحقه الوعيد، فيدخل ما أجمعوا عليه في جملة الهدى، فعلى هذا يجب أن يكون الهدى بدليل سوى قول الأمة، ثم إذا تبين [الهدى] يتبعون فيه، كما أن الإنسان إذا قال لغيره: إذا تبين لك صدق فلان فاتبعه؛ اقتضى أن يكون بيَّنَ صدقه بشيءٍ سوى قوله.

---

(١) في ذلك نظر، فإنه لو قال رجل لزوجته: (إن كلمتِ زيدا ودخلت الدار فأنت طالق) فإنه لا يقع الطلاق بوجود أحد الأمرين، بل لا بد منهما جميعاً، ذكره الآمدي.
وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن الأصوليين لم يجيبوا على هذا السؤال من المنكرين بأجوبة شافية، ثم رجح أن الوعيد متوجه على مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين معاً، قال: لأنهما متلازمان، وذلك لأن كل ما أجمع عليه المسلمون فإنه يكون منصوصاً عن الرسول، فالمخالف لهم مخالف للرسول، كما أن المخالف للرسول مخالف لله، ولكن هذا يقتضي أن كل ما أجمع عليه قد بينه الرسول، وهذا هو الصواب. (الإحكام ١/ ٢٩٣، مجموعة الفتاوى ١٩/ ١٠٦).

والجواب: أنه قد قيل: إن تبيُّنَ الهدى شرطٌ في لحوق الوعيد المذكور بمشاقة الرسول فقط، لا في اتباع غير سبيل المؤمنين، لأن الإنسان إنما يكون مشاقاً معانداً إذا تبين له الحق وعرفه، فكان هذا الشرط مقصوراً على المشاقة فقط.

وأيضاً: فإن الذي قالوه لو كان على ما زعموه؛ لبطلَ فائدة تخصيص المؤمنين، مع علمنا أنه خرجَ الكلامُ مخرجَ تمييز المؤمنين والإعظام لهم؛ ألا ترى أن غير المؤمنين إذا عرفنا أن قولاً من أقاويلهم هدى فإنه يلزمنا أن نقول مثل قولهم كما يلزمنا مثل ذلك في المؤمنين ؟

يدل عليه: أن اتباع المؤمنين هو الرجوع إلى قولهم لأنهم قالوه، وليس اتباعهم هو مشاركتهم في قولهم لأن دليلاً دلّ عليه، ألا ترى أنا لا نكون متبعين لليهود في إثبات الصانع -جل ثناؤه- وفي نبوة موسى -عليه السلام- وإن شاركناهم في اعتقاد ذلك، لّما لم نصِرْ إلى ذلك لأجل قولهم؟

فإن قيل: هذا استدلالٌ بدليل الخطاب؛ لأنكم قلتم: لما ذكرَ في الآية إلحاق الوعيد بمن اتبع غير سبيل المؤمنين؛ دل أن اتباع سبيل المؤمنين واجب، وهذا تعلقٌ بمحض دليل الخطاب؛ لأنه ليس في الآية الأمر باتباع سبيل المؤمنين، قالوا: والاستدلال في مثل هذه المسألة بدليل الخطاب لا يجوز.

الجواب: أن مطلق الآية يدل على ما قلناه؛ لأن الله تعالى نص على إلحاق الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين، وعند المخالف لا يلحق الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين بحال.

وعلى أن الاستدلال بالآية تقسيمٌ عقلي لا يتصور خلافه، وهو أنه إما أن يوجد اتباع سبيل المؤمنين، أو يوجد اتباع غير سبيل المؤمنين، ولا ثالث لهذين، فإذا حرمَ اتباع غير سبيل المؤمنين؛ قطعنا بوجوب اتباع سبيل المؤمنين.

فإن قيل: قد قال: ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾، فظاهره يقتضي أن يتبع غير سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين، وعندنا إذا اتبعَ غير سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين

يلحقهم الوعيد.

والجواب: أنه ليس كما زعموه؛ لأن ظاهره يقتضي لحوق الوعيد عند ترك اتباع سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين، وفيما لم يصيروا به مؤمنين؛ ألا ترى أنه لو قال القائل: اتبع سبيل العلماء؛ يقتضي أن يتبع سبيلهم فيما صاروا به علماء، وفيما لم يصيروا به علماء؟

وأيضاً: فإن الآية تقتضي لحوق الوعيد في هذا الفعل بترك اتباع سبيل المؤمنين، وعلى هذا السؤال لا يكون بترك اتباع سبيل المؤمنين، وإنما يكون الوعيد بترك الإيمان والتوحيد وما يتصل بذلك لا بترك اتباع سبيل المؤمنين، فسقطَ السؤال بهذا الوجه.

فإن قيل: قد قال: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1]، وهذا يقتضي سبيلاً واحداً فلا يقتضي كل سبيل يوجد.

والجواب: أنكم إذا سلمتم أنه إذا تركَ اتباع [سبيل] واحدٍ يستحق الوعيد؛ فيثبت أنه إذا ترك اتباع كل سبيل هو سبيل المؤمنين يستحق الوعيد أيضاً.

وعلى أن السبيل قد صار معرفاً بالإضافة إلى المؤمنين، وإذا صار معرفاً بهذا الوجه فلا فرقَ بين أن يُعرّف بالألف واللام، أو يعرّف بالإضافة.

وإذا ثبت أن السبيل معرّف؛ اقتضى أنَّ كل سبيل هو سبيل المؤمنين، و[أنه] إذا ترك ذلك استحق الوعيد.

والاستدلال بهذه الآية في نهاية الاعتماد، وقد احتجّ الشافعي – رحمة الله عليه – بهذه الآية[2].

دليل آخر في أن الإجماع حجة: وهذا الدليل من السنة، وهو ما رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: "**لا تجتمع أمتي على الضلالة**"، وفي رواية "**لا تجتمع أمتي على الخطأ**"،

---

(١) سورة النساء: ١١٥.
(٢) روى ذلك البيهقي في المدخل، وساق فيه حكاية طويلة غريبة بسنده. (رفع الحاجب ٢/ ١٥٣).

وقال ﷺ: "لم يكن الله ليجمع هذه الأمة على الخطأ" (١).

وقال: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح" (٢).

وقال: "من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه" (٣).

وقال: "من فارق الجماعة فمات، [مات] ميتةً جاهلية" (٤).

وقال: "عليكم بالجماعة، ويد الله مع الجماعة، ومن شذّ شذّ في النار" (٥).

---

(١) هذا الحديث روي بألفاظ وأسانيد متعددة، أشهرها ما رواه الترمذي (٢١٦٧) من حديث ابن عمر رضي الله عنه، وقال الترمذي: حديث غريب. قلت: فيه سليمان بن سفيان، ضعيف، ورواه الحاكم من طريق آخر ١/ ١١٥ وقال: خالد بن يزيد القرني هذا شيخ قديم للبغداديين، ولو حفظ هذا الحديث لحكمنا له بالصحة.
قلت: قال ابن معين في خالد هذا: لم يكن به بأس، وقال ابن حجر: صدوق، وعليه، فالإسناد حسن.
ورواه الطبراني في الكبير بإسنادين، رجال أحدهما ثقات رجال الصحيح، خلا مرزوق مولى آل طلحة، وهو ثقة، كما في المجمع ٥/ ٢٢١.
قلت: فبهذين الإسنادين يثبت الحديث إن شاء الله.
وقال السخاوي في المقاصد ص٤٦٠: هو حديث مشهور المتن، ذو أسانيد كثيرة، وشواهد متعددة.
(٢) رواه أحمد ١/ ٣٨٠ موقوفاً على ابن مسعود رضي الله عنه قال: إن الله نظر في قلوب العباد، فوجد قلب محمد ﷺ خير قلوب العباد، فاصطفاه لنفسه ، فابتعثه برسالته ، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد، فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد، فجعلهم وزراء نبيه، يقاتلون على دينه، فما رأى المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن، وما رأوا سيئاً فهو عند الله سيئ.
قلت: إسناده حسن من أجل عاصم بن بهدلة.
(٣) رواه أبو داود (٤٧٥٨) من حديث أبي ذر رضي الله عنه، وفيه خالد بن وهبان مجهول، لكن الحديث صح قطعةً من حديث أبي الحارث الأشعري الطويل وأوله: (إن الله أمر يحيى بن زكريا بخمس) رواه الترمذي (٢٨٦٣) وأحمد ٤/ ١٣١ ، وقال الترمذي : حديث حسن صحيح غريب.
قلت : إسناده صحيح على شرط مسلم.
(٤) رواه البخاري (٧٠٥٣) ومسلم (٧١٤٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنه.
(٥) روى المقطع الأول الترمذي (٢١٦٥) وأحمد ١/ ١٩ من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح غريب، قلت: إسناده على شرطهما.
أما المقطع الثاني فرواه الترمذي (٢١٦٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنه، وقال: حديث حسن غريب، قلت: بل هو صحيح، رجاله كلهم ثقات.
أما المقطع الثالث، فهو جزء من حديث ابن عمر الانف.

وقال: "**عليكم بالسواد الأعظم**"(١).

وقال: "**من فارق الجماعة فاقتلوه**" (٢).

وقال ﷺ: "**من أحب أن ينال بحبوحة الجنة فيلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد**" (٣).

وقال عليه السلام: "**ثلاث لا يُغل عليهن قلب امرئ مسلم: إخلاص العمل لله، ولزوم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم، والنصح لأولي الأمر**"(٤).

وقال عليه السلام: "**ستكون بعدي هناتٌ وهناتٌ فمن أراد يفرق أمر المسلمين وهم جميع فاضربوا عنقه كائناً من كان**" (٥).

والأخبار في معنى هذا كثيرة.

وإذا أمر في هذه الأخبار بالكون مع الجماعة، ونهى عن الشذوذ، ونفى الخطأ والضلالة عنهم؛ دل ذلك أن إجماعهم حجة وصواب وحق.

يدل عليه: أنه عليه السلام لما قال: "**لا تجتمع أمتي على الخطأ**" فمما أجمعوا عليه أنه لا تجوز مخالفة ما أجمعوا عليه، فيجب كون ذلك صواباً غير خطأ.

---

(١) هو أيضاً جزء من حديث ابن عمر الانف.
(٢) رواه مسلم (١٨٥٢) من حديث عرفجة بن شريح رضي الله عنه.
(٣) رواه الترمذي (٢١٦٥) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقال: حديث حسن صحيح غريب.
(٤) رواه الترمذي (٢٦٥٨) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وإسناده حسن من أجل عبد الملك بن عمير، وفيه كلام لا ينزله عن رتبة الصدوق، ولا يطعن في الحديث لكونه من رواية أبي عبيدة عن أبيه عبد الله بن مسعود، ولم يسمع منه! فالذي جرى عليه أهل الحديث الاحتجاج بحديثه ولو كان الأمر كذلك، فاحذر ظاهرية أهل الحديث! قال شيخ الإسلام ابن تيمية: أبو عبيدة عالم بحال أبيه، متلق لإثارة من أكابر أصحاب أبيه ... ولم يكن في أصحاب عبد الله من يُتهم عليه حتى يخاف أن يكون هو الواسطة، فلهذا صار الناس يحتجون برواية ابنه عنه وإن قيل: إنه لم يسمع من أبيه. (مجموعة الفتاوى ٦/ ٢٤٣) قلت: وللحديث شواهد أصحها ما رواه الحاكم ١/ ٨٨ من حديث النعمان بن بشير، وهو على شرط مسلم.
(٥) هذا تمام حديث عرفجة الأنف.

فإن قالوا: هذه الأخبار آحاد، فلا يصح إثبات الإجماع بها، وهو من مسائل الأصول.

قيل: هي متواترة من طريق المعنى؛ فإن ألفاظها وإن اختلفت، فقد اتفق الكل على معنى واحد، وهو وجوبُ التمسك بالإجماع وتحريم المخالفة، وعصمةُ الأمة من الاجتماع على الخطأ والضلالة، وقد بينا أن مثل هذا الطريق يفيد العلم.

فإن قيل: قوله "**لا تجتمع أمتي على الضلالة**" يحتمل أنه عليه السلام أراد بالضلالة الكفر دون غيره، وكذا نقول: إن هذه الأمة لا تجتمع على الكفر، وقد قال عليه السلام: "**لا تزال طائفةٌ من أمتي على الحق حتى تقوم الساعة**" (١).

قيل له: كل معصية ضلالة؛ لأنه قد عدلَ بها عن الحق، ومنه قوله تعالى ﴿فَعَلْتُهَآ إِذًا وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ﴾(٢)، فينبغي أن لا يجوز اجتماعهم على خلاف الحق بحال؛ لأنا قد ذكرنا: أن كل ما عُدلَ به عن الحق ضلال.

وعلى أنه قد قال عليه السلام: "**لم يكن الله ليجمع هذه الأمة على الخطأ**"، وهذا ينفي أنواع الخطأ؛ لأن الكلام خرجَ مخرج بيان كرامة هذه الأمة على الله عز وجل، وكرامتهم على الله عز وجل تنفي أن يجتمعوا على كل ما هو خطأ وعدول عن الحق.

فإن قيل: قوله "**أمتي**" يتناول جميع أمته من وقته إلى قيام الساعة، ولا يتصور اجتماع كلهم على الخطأ.

وأيضاً: فإن إجماعهم لا يُتصور أن يكون حجةً؛ لأنه إذا كان يتناول جميع من صدقه إلى انقطاع التكليف، فلا يوجد بعد ذلك تكليف حتى يكون اجتماع هؤلاء حجة.

وقد ذكرنا الجواب عن هذا السؤال فيما سبق، وبينا أن المراد بهذا أهل كل

---

(١) رواه مسلم (١٩٢٠) من حديث ثوبان رضي الله عنه.
(٢) سورة الشعراء: ٢٠.

عصر.

ببينة: أن عند المخالفين يُتصور اجتماع أهل كل عصر على الخطأ والضلالة، فإذا تُصور ذلك عندهم في أهل كل عصر إلى أن ينقطع التكليف؛ فقد تُصوِّر اجتماع الكل على الضلالة، وقد نفى النبي ﷺ ذلك.

فإن قيل: ولم قلتم: إذا كان لا يجوز اجتماعهم على الخطأ والضلالة يجب أن يكون اجتماعهم حجةً ولا تجوز مخالفته؟

قيل له: قد اجتمعت الأمة [على][1] أنه لا تجوز مخالفة ما أجمعوا عليه، ونعني بهذا إجماع من يقول إن الأمة لا تجتمع على الخطأ دون غيرهم، فكل من قال: إن الأمة لا تجتمع على الخطأ، فقد قال: إن إجماعهم حجة؛ لأنه لم يجوِّزْ أحدٌ منهم مخالفتهم على ما وردَ به النص، وإذا أجمعوا أنه لا تجوز المخالفة؛ فقد أجمعوا أنه يكون حجة.

ببينة: أنا إذا تعرفنا حال الأمة؛ وجدناهم متفقين على تضليل من يخالف الإجماع وتخطئته، ولم تزل الأمة ينسبون المخالفين للإجماع إلى المروق، وشق العصا، ومحادة المسلمين ومشاقتهم، ولا يعدُّون ذلك من الأمور الهينة، بل يعدّون ذلك من عظائم الأمور وقبيح الارتكابات، فدل أنهم عدُّوا إجماع المسلمين حجةً يحرم مخالفتها.

وفي المسألة دلائل كثيرة ذكرها الأصحاب، وأوردها المتكلمون، والقدر الذي قلناه كافٍ وهو المعتمد.

وأما الجواب عن الذي قالوه:

أما الأول : قوله : إنه يستحيل وجود الإجماع.

قلنا: لا يستحيل على ما سبق بيانه.

أما قولهم: إنه مع كثرتهم وتباعد ديارهم يمتنع ويتعذر الوقوف على إجماعهم.

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

قلنا: نقول أولاً: كيف يُدعى استحالة هذا؟ ونحن نـرى جـيلاً مـن الكفـار يرْبـي عددهم على عدد المسلمين، وهم متفقون على ضلالة يُدرك بطلانها بأدنى فكـر، فـإذا لم يمتنع ذلك؛ لم يمتنع إجماع أهل الدين على حكم من أحكام الدين.

وأيضاً: فإنا نعلم إجماع العلماء من أَصـحاب الـشافعي وأصـحاب أبـي حنيفـة – رحمهم الله – علـى مـذهب كـل واحـد منهمـا في مـسائل الفـروع، مـع تباعـد الـديار وانقطاع المزار، [وتنائي الأسفار]، فـدلَّ أن الـذي ادعـوه مـن الاسـتحالة باطـل، هـذا جواب القاضي أبي بكر.

ثم نقول: إن الوقوف على الإجماع غير ممتنع، [لأنه يمكـن ذلـك] بـسماع أقاويـل الحاضرين والنقل عن الغـائبين، كمـا يمكـن معرفـة اتفـاق المـسلمين علـى الـصلوات الخمس، وصوم شـهر رمـضان، واعتقـاد أداء الزكـاة والحـج، وغـير ذلـك مـع كثـرة المسلمين وتباعد الديار بهم، وهذا لأن الاعتبار بعلماء العصر وأهـل الاجتهـاد، وهـم كالأعلام في كل عصر، ولا تخفى مواضعهم ولا أقوالهم.

ببينة: أن من عاصر الـصحابة يمكنـه أن يكتفـي بكـل واحـد مـن المجتهـدين، أو ببعضهم، فيعرف قوله، ويتعرف قول الباقين، لأن أهل الاجتهاد في ذلك الوقـت كـانوا محصورين، وكذلك التابعون، فأمكنَ التوصل إلى معرفة قولهم بالطريق الذي قدمناه.

وأيضاً: فإن القولَ المنتشرَ في أهل العصر من غير مخالف: دليلٌ على الإجماع وهـذا يمكن معرفته، وهذا لأن الـدليل الـذي دل علـى أن الإجمـاع حجـة يوجـب أن نكـونَ بسبيلٍ من الوصـول إليـه، ولا وصـول إلا بـالقول المنتـشر في الأمـة وعـدم المخـالف لذلك؛ لأن معرفة قول كل واحد من علماء العصر لا سبيل إليه في الغالب، ولا يجـوز أن يوجَب علينا ما لا سبيل إلى الوصول إليه، فـإذا لم يمكـن إلا هـذا القـدر؛ علمنـا أن ذلك حجة، وأنه المعنيّ بالإجماع الذي أوجب علينا اتباعه.

وأما قولهم: إنه يستحيل أن يجوز الخطأ على كل واحد منهم، ثـم إذا اجتمعـوا لا يجوز.

قلنا: المستحيل أن يُقال: إن كل واحد من الأمة يجوز كونه مخطئاً في القول الذي اتفقوا عليه، وجماعتهم غير مخطئين فيه، ونحن لم نقلْ هذا، وإنما نقول: إن كل واحد منهم يجوز أن يكون قوله خطأ إذا انفرد، وإذا اجتمعَ مع الكافة لم يكن قوله خطأ، وليس يمتنع أن يفارق الواحد الجماعة في هذا، ألا ترى أن كل واحد منهم يجوز أن يأكل اليوم مأكلاً مخصوصاً، ولا يجوز أن يجتمعوا على أكلة مخصوصة في هذا اليوم؟

وأما قولهم: إنه لابدّ أن ينعقد الإجماع على دليل.

قلنا: لا يمتنع أن يكون إجماعهم عن نص لم ينقلوه، واكتفوا بالإجماع عن النقل، ويجوز أيضاً: أن يجتمعوا عن أمارة نظرية، وسنبين ذلك من بعد.

وأما قولهم: إن الإجماع لا يكون إلا عن دلالة، فتكون تلك الدلالة حجة لا الإجماع.

قلنا: هذا يبطل بقول النبي ﷺ، فإنه حجة، ومع ذلك لا يقول ما يقوله إلا عن دلالة.

وعلى أنه لا يمتنع أن يكون الإجماع حجةً، ويكون ما صدرَ عنه الإجماع حجةً أيضاً، فيكون في المسألة حجتان.

وأيضاً: فإن الإجماع وإن كان عن دليل هو حجة ولكن في الإجماع فائدة وهي: أن يسقط عنا البحثُ عن الحجة، ويسقط عنا نقلها، ويحرم علينا الخلاف الذي كان سابقاً في مسائل الاجتهاد.

وقد قال بعضهم: إنا قد وجدنا إجماعاً منعقداً من غير دليل؛ نحو إجماعهم على بيع المراضاة من غير عقد، والاستصناع، وأجرة الحمام، وقطع الشارب، وأخذ الزكاة من الخيل تبرعاً، وأخذ الخراج [1].

أورد هذه المسائل أبو الحسين البصري في أصوله.

---

(١) المعتمد ٢/ ٥٧.

والجواب: أن هذه المسائل لم يقع على كلها الإجماع؛ فإن البيع بالتراضي لا يكون بيعاً، ولابد عندنا من الإيجاب والقبول حتى يكون بيعاً، غير أن أصحابنا أفتَوْا أن المتعاقدَينِ إذا تراضيا وإن لم يتقاولا بالإيجاب والقبول؛ لا يكون ما أخذاه حراماً، وأما البيع فلا نقول إنه بالتعاطي المجرد ينعقد البيع بحال.

وأما الاستصناع؛ فهو على مذهب أبي حنيفة.

والباقي من المسائل يجوز أن يُسلّم، لكنا نقول: إن الإجماع لا يقع إلا عن دليل، غير أنه يجوز أن يقع الاكتفاء عن نقل الدليل بوقوع الاجماع.

وأما الذي تعلقوا به من الظواهر، قلنا: أما الآية وهو قوله تعالى ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[1]؛ نقول لهم: إن الآية دليلنا؛ لأنه تعالى شرطَ في الرد إلى الكتاب والسنة وجود التنازع، فدل أن دليل الحكم عند عدم التنازع هو الإجماع، إذ لابد للحكم من دلالة.

وعلى أن ردّ الحكم إلى الإجماع ردٌّ إلى الكتاب والسنة، وقد ذكرنا ذلك.

وأما حديث معاذ، قلنا: قد كان ذلك في زمن النبي ﷺ والإجماع يكون بعد زمانه.

وأما قوله عليه السلام: **"لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض"**.

قلنا: يجوز أن يكون قال ذلك لأقوام بأعيانهم، ويجوز الخطأ والضلالة على أقوام بأعيانهم.

وإن تعلقوا بإجماع سائر الأمم؛ قلنا: قد قال بعض أصحابنا: إن إجماع هذه الأمة وسائر الأمم سواء في كونه حجةً، وهو اختيار أبي إسحاق الإسفرايني[2].

---

(١) سورة النساء: ٥٩.

(٢) أما الجمهور فعلى أن إجماع الأمم الماضية ليس بحجة، وقد استُدل على ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم: (نحن الآخرون السابقون يوم القيامة، بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا، ثم هذا يومهم الذي فرض عليهم فاختلفوا فيه، فهدانا الله، فالناس لنا فيه تبع، اليهود غداً، والنصارى بعد غد) رواه البخاري (٨٧٦) ومسلم (٨٥٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، استدل بهذا الحديث على المسألة الحافظ في الفتح ٢/ ٣٥٦، وقال الزركشي: وجه الاستنباط أن كل واحدة من=

وإن سلمنا؛ فالفرق بين هذه الأمة وسائر الأمم: هو أن عصمة الأمة طريقها الشرع، ولم يَرد الشرعُ بعصمة سائر الأمم، وقد وردَ بعصمة هذه الأمة ونفي الخطأ عنهم على ما سبق بيانه، فافترقا لهذا المعنى.

ولأن اعتراض النسخ في دين سائر الأمم جائز؛ ألا ترى كيف اعترض ونسخ الكل بشريعة محمد ﷺ؟ وإذا كان النسخ جائزاً؛ لم تقع الحاجة فيها إلى عصمة الأمة، وأما في شريعتنا؛ فلا يجوز النسخ، بل هذه شريعة مؤبدة، فعُصمت أمتها ليُرجع إليها عند الخطأ والنسيان، وليبقى الشرع بإجماع الأمة محفوظاً.

فإن قيل: أليس قال الله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[1] إلى قوله ﴿وَأَنتُمْ شُهَدَآءُ﴾[2]، فقد جعلهم كما جعل هذه الأمة شهداء، فيجب أن يكون إجماعهم حجةً.

أورد هذا السؤال أبو زيد في (أصوله) وأجاب فقال: يحتمل أن إجماعهم كان حجةً ما داموا متمسكين بالكتاب، وإنما لم يُجعل اليوم إجماعهم حجةً لأنهم كفروا بالكتاب، وإنما يُنسبون إلى الكتاب بدعواهم[3].

ولأن تأويل الآية: وأنتم شهداء بما فيه من نبوة محمد ﷺ، فلم لا تشهدون بالحق؟ ألا ترى أنه سبقت هذه الآية أنه أخذ الميثاق بالبيان؟ قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ﴾[4] فدل أن المراد ما ذكرنا.

واعلم أنا لما حقَّقنا الإجماع حجةً من جهة الشرع خاصة؛ فقد قال بعضهم: إنه

=الاثنين أجمعت على تفضيل يوم وأخطأت، والسر في اختصاص هذه الأمة بالصواب أنهم الجماعة بالحقيقة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم بُعث إلى الكافة، والأنبياء قبله إنما بُعث النبي لقومه، وهم بعضٌ من كل، فيصدق على كل أمة أن المؤمنين غير منحصرين فيهم في عصر واحد، وأما هذه الأمة فالمؤمنون منحصرون فيهم، ويد الله مع الجماعة. (البحر ٤/ ٤٤٩).

(١) سورة آل عمران: ٩٩.

(٢) سورة آل عمران: ١٨٧.

(٣) تقويم الأدلة ص ٢٦.

(٤) سورة آل عمران: ١٨٧.

حجة من جهة الشرع والعقل جميعاً.

والصحيح هو الأول؛ لأن العقل لا يمنع اجتماع الخلق الكثير على الخطأ، ولهذا اجتمع اليهود والنصارى مع كثرتهم على ما هم عليه من الضلالة، وإذا جعلناه حجةً في الشرع فإنما وُجد ذلك في هذه الأمة على ما سبق.

فصل

إذا ثبت أن الإجماع حجة يجب التزامها، ولا تجوز مخالفتها؛ فهو على ضربين:

أحدهما: ما يكفر مخالفه متعمداً، وهو الإجماع على الشيء الذي يشترك الخاصة والعامة في معرفته؛ مثل أعداد الصلوات وركعاتها، وفرض الحج والصيام، وزمانهما، ومثل تحريم الزنا، وشرب الخمر، والسرقة، والربا، فإن اعتقدَ في شيء من ذلك خلاف ما انعقد عليه الإجماع فهو كافر؛ لأنه صار بخلافه جاحداً كافرا لما قُطع به من دين الرسول ﷺ، فصار كالجاحد لصدق الرسول صلى الله عليه السلام.

والضرب الثاني: ما يضل مخالفه إذا تعمد، ولا يصير كافرا، وهو إجماع الخاصة، وذلك مما ينفرد بمعرفته العلماء؛ كتحريم المرأة على عمتها وخالتها، وإفساد الحج بالوطء قبل الوقوف بعرفة، وتوريث الجدة السُدس، وحجب بني الأم مع الجد، ومنع توريث القاتل، ومنع الوصية للوارث، فإذا اعتقد المعتقد في شيء من هذا خلاف ما عليه إجماع العلماء لم يكفر لكن يُحكم بضلالته وخطئه [1].

ثم اعلم أن الكلام في الإجماع بعد أن عرفنا أنه حجة يشتمل على خمسة فصول.

---

(١) وافق على هذا التفصيل جل الأصوليين، وحاصله: أن التكفير هنا ليس لمخالفة الاجماع بحد ذاته، لأن منكر حجية الاجماع نفسها ليس بكافر، فما تفرع عنه أولى، وإنما التكفير هنا للشهرة والظهور بحيث يشترك في العلم بالمسألة الخاص والعام، ويقطع بكونها من الشرع.
وقد شذ السبكي هنا، فذكر تفصيلاً غريباً، حيث جزم بتكفير جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة، ورجح تكفير المجمع عليه المشهور بين الناس المنصوص في الأصح، ولم يذكر فرقاً واضحاً بين المسألتين! لذا تنكب عنه العلماء مثل الشيخ زكريا الأنصاري حيث ذكر مذهب الجمهور وقال: هو المعتمد، وإن خالفه ما في الأصل كما أوضحته في الحاشية. (المحصول ٣/ ٨٩٠، المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٢٠١، غاية الوصول ص١١٠).

أحدها: معرفة ما ينعقد عنه الإجماع من الأدلة.

والثاني: في من ينعقد به الإجماع من الأمة.

والثالث: ما ينعقد فيه الإجماع من الأحكام.

والرابع: ما ينعقد به الإجماع من الشروط.

والخامس: معرفة ما يتعارض فيه الإجماع والاختلاف.

ولابد لكل واحد من هذه الفصول الخمسة من إيراده بما يشتمل عليه، ليصير باب الإجماع مستوفياً في أحكامه وما يتصل به.

فصل

أما الكلام **فيما ينعقد عنه الإجماع من الأدلة.**

اعلم أن الإجماع لا ينعقد إلا عن دليل يوجب ذلك؛ لأن اختلاف الآراء والهمم يمنع من الاتفاق على شيء إلا عن سبب يوجب ذلك، وهذا مثل اتفاق الناس على أكلهم عند الجوع، وشربهم عند العطش، ولبسهم عند العُري= كان عن سبب، وهذه أمورٌ طبيعية كانت عن سبب طبيعي، وكذلك الأمور الدينية لا تكون إلا عن سبب ديني؛ وذلك مثل اتفاقهم على المعتقد الديني، واتفاقهم على صلاة الجمعة، وصلاة العيدين، وعلى فعل الصلوات الخمس، وصوم رمضان، فإنه لا يكون ذلك إلا عن سبب ديني قادهم إليه.

ويجوز أن يتفقوا عن دليل على حكم الحادثة وتكون على الحكم دلائل سواه.

ويجوز أن يختلفوا في الأدلة مع اتفاقهم على الحكم، فلا يكون اختلافهم في الأدلة مانعا من إجماعهم على الحكم.

وقد أجاز قوم انعقاد الإجماع عن توفيق من الله تعالى من غير دليل شرعي دلّهم على ذلك، وذلك بأن يوفقهم الله تعالى للصواب من غير أن يكون لهم عليه دلالة

وأمارة.

وهذا ليس بصحيح؛ لأنه لو جاز لجماعة الأمة أن يقولوا من غير دليل لكان يجوز لكل واحد منهم أن يقول من غير دليل، وحين لم يجزْ لآحادهم كذلك لم يجزْ لجماعتهم.

ولأن الدليل هو الموصل إلى الحق، فإذا فُقد الدليل فُقد الوصول.

وقد بيّنّا أن حال الأمة لا يكون أعلى من حال نبي الأمة، ومعلوم أن النبي ﷺ لا يقول ما يقوله إلا عن دليل، فالأمة لأن لا يقولوا ما يقولونه إلا عن دليل أولى.

وإذا ثَبت أنه لا ينعقد الإجماع إلا على دليل؛ فلا خلاف أنه ينعقد الإجماع عن الكتاب والسنة.

ثم إذا كان الإجماع عن نصٍّ غير محتمل من كتاب أو خبر متواتر؛ كان الحكم والقطع بصحته ثابتَين بالنص، ولم يكن للإجماع تأثير في ثبوتهما.

وإن كان النص خبر واحد وأجمعوا به؛ كان الحكم ثابتاً بالظواهر، وكان نفي الاحتمال من الظاهر، والقطع بصحة الحكم: ثابتَين بالإجماع.

واختلفوا في انعقاد الإجماع عن القياس.

مسألة

ذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أنه **يجوز انعقاد الإجماع عن القياس**، وقالوا: لا فرق بين القياس الجلي والخفي في ذلك.

وقال قوم: إنه لا يجوز انعقاد الإجماع عن القياس بحال، سواء كان خفياً أو جلياً، واختاره محمد بن جرير الطبري[1].

---

(١) الإمام الفقيه المحدث المفسر، ولد في آمل بطبرستان، ورحل في طلب العلم، واستقر في بغداد، له اختيارات في الفقه حفظت عنه، ثار عليه الحنابلة لتصحيحه حديث غدير خم، فلم ينصفوا، نسبه بعض المحدثين إلى الرفض بسبب اشتراكه في الاسم والكنية والنسبة والمعاصرة مع أحد أئمتهم،=

وذهب قوم إلى جواز انعقاده بالجلي دون الخفي.

وأما نفاة القياس منعوا انعقاد الإجماع بالقياس؛ لأنه ليس بدليل عندهم، والكلام مع نفاة القياس يأتي من بعد.

وأما حجة من نفى انعقاد الإجماع بالقياس:

قال: وذلك لأن الخطأ موهومٌ في القياس، والإجماع يوجب العلم القطعي، فلا يجوز أن يقع بالقياس؛ لأن ذلك يوجب أن تكون فروع الشيء أقوى من أصله.

ببينة: أن القياس فرع الإجماع؛ ألا ترى أن الإجماع يُستخرج منه المعنى فيقاس عليه مثل ما يستخرج من الكتاب والسنة؟ فإذا كان القياس فرعاً للإجماع؛ فلا يجوز أن يصير الإجماع فرعاً له؛ لأنه يؤدي إلى أن ينقلب الأصل فرعاً والفرع أصلاً، وهذا لا يجوز.

ببينة: أن الحكم الصادر عن القياس لا يَفسُق مخالفه، بل تجوز مخالفته، ولا يجعل أصلاً في نفسه، بل هو فرع لغيره، ولا يُقطع عليه بثبوته، ولا على تعلقه بالأمارة، وأما الحكم المُجمع عليه؛ لا تجوز مخالفته، ويفسقُ مخالفه، ويجعل أصلاً، ويقطع عليه وعلى تعلُّقه بطريقه، فإذا صدرَ هذا الإجماع عن الاجتهاد؛ اجتمع فيه هذه الأحكام مع تنافيها وتضادّها، وهذا لحقيقة؛ وهي أن الأمارة دلالة خافية، فلا يجوز أن يُقال: إن الأمة على كثرتها واختلاف هممها وأغراضها تجمعها الأمارة مع خفائها.

يدل عليه: أن الإجماع لا يكون إلا باتفاق أهل العصر، ولا عصرَ إلا وفيه من ينفي القياس أصلاً، فلم يجزْ وقوع الإجماع وانعقاده والذي ينعقد به الإجماع معدوم.

وأما حجة من جوز انعقاد الإجماع عن القياس؛ فنبين أولاً وجود ذلك، ثم نبين جواز ذلك من حيث المعنى.

والدليل على وجود ذلك ووقوعه: إجماع الصحابة على قتال أهل الردة، وقد كان

=وهذا من العجائب! توفي سنة ٣١٠. (السير ١٤/ ٢٦٧، لسان الميزان ٤/ ٢٥)

ذلك من طريق الاجتهاد؛ فإن أبا بكر – رضوان الله تعالى عليه- قال: **"لا أفرق بين ما جمع الله بينهم"** [1]، فقاس الزكاة على الصلاة في وجوب قتال المخل بها، ولو كان معهم في قتال مانعي الزكاة نص لنقلوه.

واتفق الصحابة أيضاً على إمامة أبي بكر؛ وقد كان ذلك بطريق الاجتهاد؛ فإنهم استدلوا في إمامة أبي بكر – رضي الله عنه- بتقديم النبي ﷺ إياه في الصلاة وقالوا: **"اختاره ﷺ لديننا فاخترناه لدنيانا"**[2].

وقد أجمع الصحابة أيضاً علي توريث الجدتين السدس، قال عمر –رضي الله عنه: **"ما أجد لكما في كتاب الله ولا في سنة رسول الله شيئاً، وإنما هو ذلك السدس فإن اجتمعتما فهو لكما وأيتكما انفردت به فهو لها"**[3] وقد أجمعت الأمة على هذا الحكم، وكان ذلك عن الاجتهاد.

وأجمعت الأمة أيضاً على أن حد العبد على النصف من حد الحر، وإنما اتفقوا عليه بقياس العبد على الأمة؛ فإن في الكتاب تنصيف حد الإماء، وليس فيه ذكر حد العبيد.

وأجمعت الأمة أيضاً على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه.

وأجمعوا على تقويم الأمة في العتق قياساً على العبد.

وأجمعوا على إراقة السيرج إذا وقعت فيه الفأرة وكان مائعاً، وإلقائها وما حولها إذا كان جامداً قياساً على السمن.

وهم يقولون على هذه الدلائل: إن إجماعهم لم يكن عن قياس، بل كان عن دليل آخر في مسألة قتال مانعي الزكاة، وإمامة أبي بكر –رضي الله عنه-، وفي مسألة الجدتين كان إجماعهم عن خبر المغيرة.

---

(١) رواه البخاري معلقاً. (انظر: الفتح ١٣/ ٣٣٩).
(٢) رواه ابن سعد في الطبقات ٣/ ١٨٣ من قول علي، وفيه أبو بكر الهذلي، وهو أخباري تالف.
(٣) القائل هو أبو بكر لا عمر، والأثر مرَّ تخريجه ص٥١٧.

وقالوا في سائر المسائل: إنما كان الإجماع لأن النص على تنصيف الحد في الأمة نصٌّ في العبد، وكذلك النص على تحريم لحم الخنزير نص على تحريم شحمه، والنص في السمن نص في السيرج.

والجواب: أن هذه الدعاوى بلا دليل، وقد نقلنا في قتال مانعي الزكاة، وتقديم أبي بكر -رضوان الله عليه- في الإمامة على الصحابة: أنهم ذكروا الاجتهاد فيما صاروا إليه.

وأما ميراث الجدتين فلازم، وقولهم: إن إجماعهم كان عن خبر المغيرة، فخبر المغيرة كان في الجدة الواحدة، والإلزامُ في الجدتين.

وأما سائر المسائل؛ فلازمةٌ أيضاً.

وقولهم: إن النص في كذا نصٌّ في كذا: مجرد دعوى لا دليل عليها، وسيأتي في باب القياس أن طريق إثبات هذه الأحكام في الصور التي لم يقع النص عليها لم يكن إلا بالقياس إلا أنه بالقياس الجلي.

فإن قال بعض من يخالف في هذه المسألة: إن عندي يجوز انعقاد الإجماع بالقياس الجلي ولا يجوز بالخفي.

قلنا: إذا ثبت جواز انعقاده بأحدهما ثبت بالآخر؛ وهذا لأن القياس دليل من دلائل الشرع، وطريق موصل إلى الحكم، ولا مانع من انعقاد الإجماع عنه فينعقد عنه الإجماع، دليله: الكتاب والسنة.

فإن قالوا: قد بينا أن الإجماع لا يقع عن الاجتهاد.

قلنا: قد قلتم: إن كثرة عدد الأمة واختلاف هممها وأغراضها يمنع من اجتماعهم بطريق الاجتهاد والأمارة، وهذا دعوى، وليس يمتنع أن تجمعهم الأمارة الواحدة أو الأمارات الكثيرة على الحكم الواحد، وإن اختلفت الأغراض وكثرَ العدد؛ لأنهم مع كثرتهم واختلاف أغراضهم قد اتفقوا على وجوب المصير إلى الأمارة، فإذا ظهرت الأمارة لجماعتهم؛ لم يمتنع اتفاقُ جميعهم على الحكم الذي دلت

عليه الأمارة.

يدل عليه: أن اليهود والنصارى وهم الجم الغفير قد اجتمعوا على اعتقاد واحد، فإذا جاز اتفاقهم مع كثرتهم وتباين هممهم وأغراضهم من جهة شبهة دخلت عليهم؛ فلأن يجوز اتفاق الجماعة من جهة الأمارة المستندة إلى أصلٍ هو حقٌّ أولى، وليس هذا كاتفاقهم على الكذب في شيء معين حيث لا يجوز وقوع ذلك؛ لأنه لا داعي لجميعهم على ذلك، وقد بينا وجودَ الداعي ها هنا.

وعلى هذا خرج اتفاقهم على مأكل واحد وصناعة واحدة، حيث لا يجوز وقوع ذلك لأنه لا داعي لجميعهم على ذلك، وهذا لأن اتفاقهم على مأكولٍ واحدٍ تابعٌ لتساوي شهواتهم وأماكن شهواتهم، ونحن نقطع أن الناس يختلفون في الشهوات، وأماكن نيل الشهوات، فمنهم من يشتهي ما ينفر طبعُ الآخر منه، ومنهم من تنقص شهوته لما تقوى شهوة الآخر له فتدعوه قوة شهوته إلى تناوله دون الآخر، وقد يتفق الاثنان في شهوة شيء يقدر أحدهما على تحصيله ويعجز الآخر عنه.

وأما الذي قالوه أولاً من أن الخطأ موهومٌ في القياس، والإجماعُ يوجب علماً قطعياً.

قلنا: هذا يبطل بخبر الواحد؛ فإن الإجماع ينعقد عنه مع وجود ما قالوه، ولأن العبرة بحسب ما يدل عليه الدليل، وقد دل الدليل أن الإجماع يفيد العلم القطعي، وأن القياس لا يفيد إلا غلبة الظن.

وأما قولهم: إن القياس فرعٌ والإجماع أصل، ولا يجوز أن يكون الفرع أقوى من الأصل.

قلنا: الأدلة قد يتقوَّى بعضُها ببعض، وقد تتعاضد وتتظاهر الدلائل فيتمّ عند الاجتماع ما لا يتم عند الانفراد، ألا ترى أن أصل التواتر آحاد يجوز عليها الخطأ ثم إذا اجتمعت تعاضدت وتقوّى بعضُها ببعض؛ أفادت العلم القطعي؟ كذلك القياس إذا اجتمعت الآراء صار دليلاً قطعياً على صحة الحكم به وانتفاء الخطأ عنه، وبهذا

الوجه جعلنا الإجماع الصادر عن الخبر الواحد أو العموم دليلاً قطعياً وإن لم يكن الخبر الواحد والعموم في جميع مسمَّياته كذلك.

وأما قولهم: [إن القياس يفيد كذا وكذا، والإجماع يفيد كذا وكذا]، وما بينوا من المخالفة بين القياس والإجماع؛ فليس يدخل على ما قلناه؛ وذلك لأن ما قالوه حكم الاجتهاد إذا انفرد عن الإجماع، فإذا اقترنَ به الإجماع صار دليلاً مقطوعاً به ويجوز مثل هذا القول، ألا ترى أن القول عن أمارة إذا اقترن به تصويب النبي ﷺ أفاد العلم المقطوع به، وإذا لم يقترن به أفاد الظن؟

وأما قولهم: إنه ما من عصرٍ إلا ويوجد فيه من ينفي القياس.

قلنا: ليس الأمر على ما زعمتم، والأصل في الإجماع إجماع الصحابة -رضي الله عنهم أجمعين-، ولسنا نعلم أن أحداً منهم أنكرَ القياس والاجتهاد.

ببينة: أنه كما وُجد في الأمة من ينفي القياس، فقد وُجد منهم أيضاً من ينفي أخبار الآحاد، ومن ينفي القول بالعموم، ثم أجمعوا أن الإجماع يجوز أن ينعقد بهما ولم يُعتبرْ خلافُ من خالف، ونُظر إلى ما كان الأمر عليه في عصر الصحابة -رضي الله عنهم- كذلك ها هنا، والله أعلم.

وقد حكى عبد الجبار عن الحاكم صاحب المختصر[1] **قال:** إذا انعقد إجماع أهل العصر عن اجتهاد؛ جاز لمن بعدهم أن يخالفهم؛ لأنه قولٌ صادرٌ عن اجتهاد فيجوز خلافه[2].

وهذا لا يصح؛ لأن الإجماع إذا وُجد بأيِّ دليل كان صار حجةً وحرم خلافه، وقد ذكرنا وجه ذلك وإن كان عن اجتهاد.

---

(١) هو الحاكم الشهيد محمد بن أحمد المروزي، سمع من أئمة خراسان، وكان من أحفظ أصحاب أبي حنيفة للحديث، له المختصر من المبسوط لمحمد بن الحسن، والكافي في الفروع، الذي شرحه شمس الأئمة السرخسي في كتابه العظيم المبسوط، تولى الوزارة، فثار به الجند وقتلوه شهيداً سنة ٣٣٤. (الجواهر المضية ٣/ ٣١٣).

(٢) المعتمد ٢/ ٣٦.

ويدل عليه: قوله ﷺ **"لا تجتمع أمتي على الضلالة"**، ومما اتفقوا عليه أنهم إذا اتفقوا لا تجوز مخالفتهم على ما ذكرناه من قبل.

فصل

وأما الاجتهاد عن غير أصل؛ كالاجتهاد في جزاء الصيد، وجهات القبلة، وأروش الجنايات، وقيم المتلفات، فمن يمنع انعقاد الإجماع بالقياس كان من هذا أمنع.

وأما من جوّز بالقياس؛ فقد ذهب بعضهم إلى أنه لا يجوز انعقاد الإجماع عن مثل هذا الاجتهاد.

والصحيح جوازه، والذي ذكرناه دليلاً في المسألة المتقدمة يصلح دليلاً في هذه المسألة وفي هذا الموضع.

وقد قال أصحابنا [1]: إن دلائل الاجتهاد التي ينعقد بها الإجماع من أوجه:

أحدها: أن ينعقد عن تنبيه من كتاب أو سنة.

فالتنبيه من الكتاب؛ كإجماعهم على أن ابن الابن في الميراث كالابن.

والتنبيه من السنة؛ كإجماعهم على أن موت العصفور في السمن كموت الفأرة.

والوجه الثاني: أن ينعقد عن استنباط من كتاب أو سنة.

فالاستنباط من الكتاب؛ كإجماعهم على تحريم نكاح خالات الآباء وعمَّاتهم، وخالات الأمهات وعمَّاتهن مثل تحريم [نكاح] الخالات والعمَّات.

والاستنباط من السنة؛ كإجماعهم على توريث كل واحدة من الجدتين السدس، والجدتان: أم الأم، وأم الأب، وأن حجب أمِّ الأم لأم أمَّ الأم كحجب الأم لأمِّ الأم.

والوجه الثالث: أن ينعقد عن المناظرة والجدال؛ كإجماعهم على قتال مانعي الزكاة، وأن في المرهوبة إذا أُجهضت دية الجنين.

---

(١) المراد به: أبو الحسن الماوردي في كتابه أدب القاضي ١/ ٤٥٤ – ٤٥٥.

والوجه الرابع: أن ينعقد عن استدلال بقياس؛ كإجماعهم على أن حد العبيد في الزنا كالأمة، وأن الجواميس في الزكاة كالبقر.

والوجه الخامس: أن ينعقدَ عن استدلال باجتهاد؛ كإجماعهم على جهة القبلة، وقد ذكر غير هذا.

وعندي أن هذا تكلفٌ شديد، وإذا ذكرنا جواز الإجماع عن الاجتهاد؛ دخل فيه وجوه الاجتهاد جليِّها وخفيِّها[1].

وإذا علمنا أن الإجماع ينعقد عن أحد هذه الوجوه؛ فاختلفوا **أن الإجماع إذا انعقد بأحد هذه الدلائل؛ يكون منعقداً على الحكم الثابت بالدليل، أو يكون منعقداً على الدليل الموجب للحكم:**

فذهب بعض المتكلمين من الأشعرية إلى أنه منعقد على الدليل الموجب.

وذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين إلى أنه منعقد على الحكم المستخرج من الدليل.

وهو الصحيح؛ لأن الحكم هو المطلوب من الدليل، ولأجله انعقد الإجماع فعليه انعقد الإجماع.

ويبتني على هذا مسألة وهي: أن الإجماع الواقع على موجب خبر من الأخبار هل يكون دليلاً على صحة الخبر؟

فمنهم من قال: يدل على ذلك إذا عُلم أنهم أجمعوا لأجله.

ومنهم من قال: إن إجماعهم يدل على صحة الحكم، ولا يدل على صحة الخبر.

وهذا أولى القولين؛ لأنه يجوز أن يكونوا اتفقوا على العمل به، لأن التعبدَ ثابتٌ بخبر الواحد، وهذا التعبد ثبتَ في حق الكافة، فلأجل التعبد الثابت أجمعوا على

---

(١) أهمل أبو المظفر وجهاً ذكره الماوردي، وهو: أن ينعقد عن توقيف، كإجماعهم على أن الجمعة تُسقط فرض الظهر.

موجب الخبر، وصار الحكم مقطوعاً به لأجل إجماعهم.

وأما صحة الخبر – على طريق أنه يكون مقطوعاً به – ؛ فله طريقٌ مخصوصٌ في الشرع على ما قلنا في باب الأخبار، [فتُطلب][1] صحة الخبر وعدم صحته، أو كونه خبر واحد، أو خبراً يُقطع بثبوته ويوجب العلم بموجبه من ذلك الطريق.

فإن ظهر الإجماع ولم يُعلم الدليل الذي انعقد به الإجماع؛ فقد بينا أنه لا يجوز أن ينعقد إلا عن دليل، فيكون انعقاده دليلاً على أنه انعقد عن دليلٍ موجب له إلا أنهم استغنوا بالإجماع عن نقل الدليل واكتفَوْا به عنه، وقد ذكرنا هذا من قبل، والله أعلم بالصواب.

فصل

ولما عرفنا ما ينعقد به الإجماع من الأدلة فنتكلم الآن **في من ينعقد به الإجماع من الأمة.**

أما إجماع سائر الأمم سوى هذه الأمة؛ فليس بحجة، وقد بينا.

ثم اعلم أنه لا اعتبار بالكافرين في الإجماع؛ لأن الإجماع إنما صار دليلاً بالسمع، والأدلة السمعية التي ذكرنا لم تتناول الكافرين، وإنما تناولت المؤمنين على الخصوص.

ولأن الإجماع حجةٌ لمعرفة الأحكام الشرعية، والكفار لا يمكنهم معرفة الأحكام الشرعية، فلا يجوز اعتبارهم في حجية الأحكام الشرعية.

ولا اعتبار أيضاً في الإجماع بكل المؤمنين إلى انقضاء التكليف، لأنا لو اعتبرنا إجماع جميع المكلفين إلى انقضاء التكليف؛ خرج الإجماع أن يكون حجةً؛ لأنه لا يكون بعدهم تكليف حتى يكون إجماعهم حجةً فيه.

ولأنا قد دلّلنا أن إجماع أهل كل عصر حجة، والدلائل [التي] دلت أن الإجماع حجة قد دلت على هذا كما سبق بيانه.

---

(١) في الأصل: فبطلت! وهو تصحيف ظاهر.

ولا اعتبار أيضاً بمن ليس من أهل الاجتهاد في الأحكام؛ كالعامة والمتكلمين الذي يدّعون علم الأصول.

وقال بعض المتكلمين: اتفاق العامة مع العلماء شرط في صحة الإجماع، وهو قول القاضي أبي بكر[1].

وقال بعضهم: يعتبر اتفاق الأصوليين والمتكلمين.

وتعلق من اعتبر غير الفقهاء بقوله عليه السلام: "**لا تجتمع أمتي على الضلالة**"، وهذا يتناول الكل، وهذا لأنه إنما كان قول الأمة حجة لأنهم عُصموا عن الخطأ، وليس يمتنع أن تكون جماعتهم العامة والخاصة معصومة عن الخطأ، وإذا لم يمتنع ذلك، وكانت الظواهر [هي] الدالة على أن الإجماع حجة عامة في الخاصة والعامة؛ اعتُبر إجماع الكل لكونه حجةً.

ولأن الله تعالى قال: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[2]، وهذا يتناول الفقهاء والعوام.

والصحيح ما قدمناه؛ لأن العامة لا يعرفون طرق الاجتهاد فهم كالصبيان، وأما المتكلمون؛ فلا يعرفون طرقَ الأحكام، وإن عرفوا البعض لا يعرفون جميعها، فصاروا كالفقهاء الذين لا يعرفون أصول الفقه.

والذي استدلوا به فأكثر ما فيه أنه عام، فنخصُّه ونحمله على الفقهاء الذي يعرفون طرق الأحكام.

ونقول أيضاً : إن الأمة إنما كان قولها حجةً إذا قالوه عن استدلال، وهي إنما

---

(١) جعل الروياني وسليم الخلاف هنا في الإجماع الذي يشترك في معرفته الخاصة والعامة، كأعداد الركعات وتحريم بنت البنت، أما ما يختص بمعرفته العلماء فلا يعتد بوفاق العوام اتفاقاً.
ومما يؤيده: ترجيح الباجي أن وفاق العامة يعتبر في النوع الأول من الإجماع، دون الثاني، وحكاه عن القاضي أبي بكر في أحد قوليه. (البحر ٤/ ٤٦٤، المحلي على جمع الجوامع ٢/ ١٧٧، إحكام الفصول ص٤٥٩).
(٢) سورة النساء: ١١٥.

عُصمت عن الخطأ في استدلالها، والعامة ليست من أهل النظر والاستدلال حتى تُعصم عن الخطأ، فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة.

يدل عليه: أن العامة يلزمهم المصير إلى قول العلماء، فصار العلماء كأنهم المتصرفون فيهم فيسقط اعتبار قولهم.

وقد ظهر بهذا الجواب عن المعنى الذي قالوه.

وقد رُوي أن أبا طلحة الأنصاري -رحمة الله عليه- كان يستبيح أكل البرَد في الصوم، ويقول: إنه لا يفطِّر![1] ولم يعدّ خلافه خلافاً؛ لأنه لم يكن من فقهاء الصحابة -رضي الله عنهم- .

وقد قال بعض أصحابنا : إنَّ ما يشترك الخاصة والعامة في معرفته فلابدّ من إجماع الكل في الشيء لينعقدَ عليه الإجماع، وقد ذهب إليه بعض المتكلمين.

وعندي : أن هذا باطل، ولا يعتبر قول العامة في شيء من الأحكام سواء إن كان من الأحكام الظاهرة التي يعرفونها، أو من الأحكام التي لا يقفون عليها، وما ذكرنا من الدليل دليل يعمّ الكل، ويوجب إخراج العامة واطراح قولهم في الأحكام أجمع.

وعلى هذا نقول : إن العلماء في النحو والعربية واللغة لا يُعتبر قولهم أيضاً في انعقاد الإجماع على الأحكام.

وكذلك العلماء الذين لا يعرفون إلا التفسير، وإنما يُرجع إليهم في الوقوف على أقوال المفسرين من السلف.

---

(١) رواه عبد الله بن أحمد في زوائده على المسند ٣/ ٢٨٠ بإسناد صحيح، ووقع في رواية عند أبي يعلى – ولا تصح – (فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فأخبرته، فقال: خذ عن عمك) وفيها علي ابن زيد بن جدعان، كما في المجمع ٣/ ١٧٤، وهو ضعيف.
قلت: وفي عدّ أبي طلحة من غير فقهاء الصحابة لهذا نظر، فقد ذهب إلى نحو قوله الإمام التابعي الجليل الحسن بن صالح بن حي، حيث حكى عنه ابن قدامة قوله: بأنه لا يفطر بما ليس بطعام وشراب، واحتج له بأن الكتاب والسنة حرما الأكل والشرب فما عداهما يبقى على الإباحة. (المغني ٣/ ١٠٣).

وكذلك أمر المحدِّثين الذين لا يعرفون إلا الرواية، فيُرجع إليهم فيما يصحُّ من الأخبار وما لا يصحذ.

وأما الفقهاء الذين يُرجع إلى قولهم في انعقاد الإجماع؛ فهم المجتهدون، وسنذكر شرائط الاجتهاد من بعد.

وأما الذين يتكلمون في الجواهر والأعراض، وعُرفوا بمحض الكلام، ولا يعرفون دلائل الفقه؛ فلا عبرة بقولهم في الإجماع، وهم بمنزلة العوام.

وأما المتفردون بأصول الفقه؛ فإن وافقوا الفقهاء في ترتيب الأصول وطرق الأدلة كان خلافهم مؤثراً يمنع من انعقاد الإجماع.

وإن خالفوهم فيما يقتضيه استنباط المعاني وعلل الأحكام وغلبة الأشباه؛ لم يؤثّر خلافهم، وانعقد الإجماع بدونهم، والله أعلم.

وعلى الجملة : إذا اجتمع المفتون على مسألة، وبقي قوم لا يستقلُّون بأنفسهم في معرفة حكم حادثة تقع لهم ويتعين عليهم في ذلك تقليد غيرهم؛ فوجوبِ مراجعتهم في المسألة التي اتفق عليها الفقهاء المجتهدون محال.

ونقول في تقسيم الفقهاء:

إن من يعرف الفروع والأحكام، ولا يعرف دلائلها وعللها، فهذا ناقل يُرجع إلى حفظه ولا يُعوّل على اجتهاده، فلا يرتفع الإجماع بخلافه.

وأما من يكون حافظاً للأحكام والفروع بدلائلها وعللها، مشرفاً على الأصول في ترتيبها ولوازمها، عارفاً سبلها وأدلتها وعللها؛ فهذا أكمل الفقهاء علماً، وأصحُّهم فيه اجتهاداً، وهذه الطبقة هم الذين يرجع إليهم في الإجماع والاختلاف.

وأما من يكون حافظاً للأحكام والفروع بدلائلها وعللها، غير عارف بالأصول وترتيبها ولوازمها؛ فيصح اجتهاده فيما يقتضيه التعليل والشبه، ولا يصح اجتهاده فيما تقتضيه دلائل الأصول، فما يصح اجتهاده فيه ارتفع الإجماع بخلافه، وما لا يصح

اجتهاده [فيه] لم يرتفع الإجماع بخلافه.

وهذا التقسيم ذكره المعروف بأقضى القضاة أبو الحسن الماوردي.

فصل

وأما الكلام في اعتبار الورع.

فقد ذهب معظم الأصوليين إلى أن الورع معتبر في أهل الإجماع.

وقالوا: إن الفسقة وإن كانوا بالغين في العلم مبلغ المجتهدين، فلا يعتبر خلافهم ووفاقهم ؛ لأنهم بفسقهم خارجون عن محل الفتوى، والفاسق غير مصدق فيما يقول وافق أو خالف[1].

وقد قال بعض أصحابنا: يعتبر قوله، ولا ينعقد الإجماع بدونه ، لأن الفاسق المجتهد لا يلزمه أن يقلدَ غيره، بل يتبع فيما يقع له ما يؤدي إليه اجتهاده، وليس له أن يقلدَ غيره، فكيف ينعقد الإجماع عليه في حقه، واجتهادُه مخالفٌ اجتهاد من سواه ؟[2]

ويجوز أن يقال: إنه عالم في حق نفسه، مصدَّقٌ على نفسه فيما بينه وبين ربه، وهو مكذَّبٌ في حقّ غيره، وغير ممتنع هذا الانقسام[3].

وقد قال بعض أصحابنا: إن الفاسق يدخل في الإجماع من وجه، ويخرج من وجه.

وبيان ذلك : أن المجتهد الفاسق إذا أظهر خلافه؛ سُئل عن دليله؛ لجواز أن يحمله فسقه على اعتقاد شرع بغير دليل، فإذا ظهرَ من استدلاله على خلافه ما يجوز أن يكون محتملاً؛ يرتفع الإجماع بخلافه، وصار داخلاً في جملة أهل الإجماع وإن كان

---

(١) البرهان ١/ ٤٤١ – ٤٤٢.
(٢) البرهان ١/ ٤٤٢.
(٣) هذا اعتراضٌ أورده الجويني، وردّه بقوله: هذا محال، فإن الفاسق لا يقطع بكذبه، ولا يقطع بصدقه، فهو كعالم في غيبته، فإن تاب كما لو آب الغائب. (البرهان ١/ ٤٤٢).

فاسقاً؛ لأنه من أهل الاجتهاد، وإن لم يظهر من استدلاله محتملاً لم يُعتدّ بخلافه.

قال هذا القائل : وفي هذا يفارق العدلُ الفاسقَ؛ لأن العدلَ إذا أظهر خلافه جاز الإمساك عن استعلام دليله؛ لأن عدالته تمنعه من اعتقاد شرع بغير دليل.

وهذا التقسيم لا بأس به، وهذا كلام يقْربُ من مآخذ أهل العلم، فليعولْ عليه، ورأيت في كتاب الشيخ أبي إسحاق الشيرازي –رحمه الله – : أن كل من كان من أهل الاجتهاد سواء كان مدرساً مشهوراً، أو خاملاً مستوراً، وسواء كان عدلاً أميناً أو فاسقاً متهتكاً: يعتدُّ بخلافه؛ لأن المعول في ذلك على الإجتهاد، والمهجور كالمشهور، والفاسق كالعدل في ذلك[1].

والأحسن هو الأول

وأما الفسق بتأويل ؛ فلا يمنع من اعتبار من يُعتد به في الإجماع والاختلاف، وقد نص الشافعي –رحمه الله– على قبول شهادة أهل الأهواء.

وهذا ينبغي أن يكون [في من] [2] في اعتقاده بدعة لا تؤديه إلى التكفير، فأما إذا كان يؤديه إلى التكفير فلا يعتدّ بخلافه ووفاقه.

و أما الكلام فيما يكفر به وما لا يكفر به ؛ طويل الذيل ضيق المجال، وقد أكثر العلماء الكلام في ذلك، وليس هو بأمر هين؛ لأن تكفير الناس لا يجوز بما يجازف فيه، وأسرعُ الناس إلى تكفير الناس الخوارج ثم المعتزلة.

وقد يطلق بعضهم فيقول: من خالف الإجماع يكفر، وهذا أيضاً فيه نظر، وقد بينا طرفاً من ذلك.

والكلام فيما يكفر به وما لا يكفر به ليس هذا موضعه، فنتجاوز عنه، وقد ذكر الأصحاب طرفاً من ذلك في كتاب الشهادات، ونذكر ذلك في التعليق.

---

(١) اللمع ص١٨٨.
(٢) زيادة يقتضيها السياق.

وقد ذكرت في كتاب (**منهاج أهل السنة**) ما نُقل عن بعض السلف الصالح والأئمة المقتدى بهم، ونصصتُ على المواضع التي أطلق الكفر فيها، واتّباعهم أسلم، والله المرشد والموفق بمنّه.

فصل

وأما الكلام في عدد المجمعين.

فإن بلغ علماء العصر مبلغاً لا يُتوقع منهم التواطؤ على الكذب ، وهم الذين اعتبروا في عدد التواتر؛ فلا شك في انعقاد الإجماع باتفاقهم.

وأما إذا لم يبلغوا هذا العدد :

فذهب [بعض][1] علماء الأصوليين إلى أنه لا يجوز انحطاط عدد علماء العصر عن مبلغ التواتر ؛ لأنهم ورثة الملة وحفظة الشريعة، وقد ضمن الله تعالى قيامها ودوامها إلى قيام الساعة، فإذا عاد العلماء إلى عددٍ لا يبعد منهم التواطؤ؛ فربما يُفقد منهم الاستقلال بحفظ الشريعة، فلا يكون الله حفظَ الملة على الكمال[2].

وقد قال بعضهم: يجوز أن ينحطُّوا عن عدد التواتر ، وإذا انحطُّوا وأجمعوا يكون إجماعهم حجةً.

وقال الأستاذ أبو إسحاق : لو لم يبقَ في الدهر إلا مفتٍ واحد ، واتفق ذلك فقوله حجة ، ويصير ذلك بمنزلة إجماع الأمة.

أما الأول ؛ فبعيد؛ لأنه [لا] يستحيل أن ينقصَ عدد العلماء في عصر من الأعصار عن عدد التواتر، خصوصاً وقد ورَد الخبر في ذهاب العلم في آخر الزمان.

وأما الثاني ؛ فالإشكال فيه: أن العلم الضروري هل يحصل بخبر الواحد أو بخبر جماعةٍ ينقص عددهم عن عدد التواتر ؟

---

(١) زيادة ضرورية من البرهان.
(٢) البرهان ١/ ٤٤٣.

و**[قد] قال بعضهم**: إن الله تعالى يُحدث في هذا العدد من الأمارات الدالة على صدقهم ما يوجد ذلك عند وجود عدد التواتر.

والأولى أن يُقال : إنه يعلم صدقُهم ضرورةً لا بخبرهم، لكن بخبر النبي ﷺ [المقطوع بصدقه، وهو قوله:] **"لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله عز وجل"**(١).

وقد قيل: إنه إذا لم يبلغ عدد المجمعين عدداً يقع العلم بصدقهم ضرورةً؛ يجب اتباعهم على قولهم وإن لم يُقطع بأن الحق في إجماعهم، كما يلزم العمل بالاجتهاد وإن لم يقطع بأن الحق فيه.

مسألة

ذهب أكثر العلماء إلى أن إجماع كل عصر حجة.

وذهب أهل الظاهر إلى أن إجماع الصحابة هو الحجة دون إجماع أهل سائر الأعصار.

وذهبوا في ذلك إلى أن الإجماع إنما صار حجةً بالسمع دون غيره، والأدلة السمعية اختصت بالصحابة –رضي الله عنهم- دون غيرهم، وتلك الأدلة: قوله تعالى ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾(٢)، وقوله تعالى ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾(٣)، وهذا خطاب مواجهة فيتناول الحاضرين دون غيرهم.

وأما قوله تعالى ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾(٤)، وقوله عليه السلام **"لا تجتمع أمتي على الضلالة"**؛ فلا يمتنع أن يكون الله عز وجل عنى الصحابة بالخطاب

---

(١) سبق تخريجه ص٧١٣.
(٢) سورة آل عمران: ١١٠.
(٣) سورة البقرة: ١٤٣.
(٤) سورة النساء: ١١٥.

وحدهم، ليميزهم بهذه الكرامة عن غيرهم[1]، والرسول ﷺ أيضاً عنى الصحابة – رضي الله عنهم – على الانفراد، لتكون هذه المدحة لهم.

وهذا، لأن الخطاب صالح أن يتناول الصحابة على الانفراد ولا يصلح أن يتناول التابعين على الانفراد، بل إنما يصلح تناولهم مع من تقدمهم؛ لأنهم هم الذين كانوا موجودين زمان الخطاب، وأما التابعون فلم يكونوا موجودين زمان الخطاب فتبين أن الأصل في هذا هم الصحابة دون من بعدهم، فيكون إجماعهم حجة دون من بعدهم.

قالوا : ولأن النبي ﷺ قال: "**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**"[2]، فإنما حكم بالاهتداء بالاقتداء بالصحابة، دل أن غيرهم لا يكون بمثابتهم.

ولأن الصحابة – رضوان الله عليهم – قد اختصَّت بمشاهدة النبي ﷺ والحضور عند الوحي[3]، فكان ذلك مزيةً لهم لا توجد لمن بعدهم.

وأما دليلنا:

نقول : إن الأدلة للإجماع لا تخصُّ عصراً دون عصر؛ فإن قوله عز وجل ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ لا يختص بعصر الصحابة – رضي الله عنهم – ؛ لأن التابعين من المؤمنين، وكذلك أهل كل عصر.

وكذلك قوله تعالى ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾، وقوله ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ ﴾، وقول النبي ﷺ "**لا تجتمع أمتي على الضلالة**" ليس لشيء من هذا اختصاص بعصر دون عصر.

ولأنه لما كان نقلُ أهلِ كل عصر الأخبارَ كنقل الصحابة في أحكام التواتر والآحاد؛ وجبَ أن يكون في الإجماع بمثابته، ليكون كل خلفٍ محجوجاً بسلفهم، وليكون الشرع محفوظاً من الخطأ والغلط.

---

(١) المعتمد ٢/ ٢٧.
(٢) سبق تخريجه ص٥٩٤.
(٣) المعتمد ٢/ ٢٨ – ٢٩.

ببينة: أن أهل كل عصر حجةٌ على من بعدهم في البلاغ، فكذلك وجبَ أن يكونوا حجةً في الإجماع.

وأما الجواب عن تعلقهم :

قلنا : قوله تعالى ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾، وقوله ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ ﴾ خطاب لجميع الأمة بإجماع الأمة.

ببينة: أنه وصفهم بما وصفهم في الآيتين لانتسابهم إلى النبي ﷺ وكونهم من أمته، ولأنهم قد دانوا بشريعته وهم أتباعه في الأقوال والأفعال، وهذا المعنى موجودٌ في أهل جميعِ الأعصار إلى قيام الساعة، ولهذا المعنى لم يُنقل عن أحد من السلف والخلف أنه حملَ الآية على أهل عصر الصحابة دون من بعدهم.

وأما قوله ﷺ "**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**" فمعنى ذلك من أحد وجهين:

إما أنه وردَ ليبين أن قول كل واحد منهم حجة، وهذا صحيح على أحد قولي الشافعي رحمه الله.

أو هو محمولٌ على أن لمن بعد الصحابة أن يرجعوا إلى قول كل واحد من الصحابة فيما يرويه عن الرسول ﷺ.

والدليل على أن معنى هذا الخبر ليس الإجماع: أنه قال: "**بأيهم اقتديتم اهتديتم**"، وقوله "**بأيهم**" يتناول الآحاد ولا يتناول جماعتهم.

وأما قولهم : إن الصحابة اختصُّوا بعصر الرسول ﷺ ومشاهدته.

قلنا : ولم ينبغي أنهم إذا كانوا كذلك وجبَ أن يختصوا بكون إجماعهم حجةً دون من بعدهم؟ إذ ليس في اختصاصهم بما اختصّوا به ما يدل على اختصاصهم بكون إجماعهم حجةً دون من سواهم، والله أعلم.

فصل

أما الفصل الثالث؛ فهو بيان ما ينعقد فيه الإجماع.

اعلم أن الإجماع حجة في جميع الأحكام الشرعية ؛ كالعبادات، والمعاملات، وأحكام الدماء والفروج، وغير ذلك من الحلال والحرام، وكل ما هو من الأحكام الشرعية.

وأما الأحكام العقلية ؛ فعلى ضربين :

أحدهما : يجب تقدم العلم به على العلم بصحة السمع؛ كحدوث العالم، وإثبات الصانع، وإثبات صفاته، وإثبات النبوة، وما أشبه ذلك، فلا يكون الإجماع في هذا حجةً؛ لأنا بينا أن الإجماع دليل شرعي ثبت بالسمع فلا يجوز أن يكون حجةً ولا أن يُثبت حكماً قبل السمع، كما لا يجوز أن يثبت الكتاب بالسنة والكتابُ يجب العمل به قبل السنة.

والضرب الثاني : ما لا يجب تقدم العلم به على السمع؛ وذلك مثل جواز الرؤية، وغفران المذنبين، وغيرهما مما يجوز أن يُعلم بعد السمع، فالإجماع حجة في هذا الضرب؛ لأنه لما كان يجوز أن يُعلم الشرع والإجماع من أدلة الشرع؛ جاز إثبات ذلك به.

وأما أمور الدنيا ؛ كتجهيز الجيوش، وتدبير الحروب، والعمارة والزراعة، وغيرها من مصالح الدنيا، فالإجماع ليس بحجة فيها، لأن الإجماع فيها ليس بأكثر من قول رسول الله ﷺ، وقد ثبت أن قوله ﷺ إنما هو حجة في أحكام الشرع دون مصالح الدنيا فكذلك الإجماع، ولهذا قال النبي ﷺ : "**أنتم أعلم بأمور دنياكم وأنا أعلم بأمور دينكم**" [1]، وقد كان النبي ﷺ إذا رأى رأياً في الحرب راجع الصحابة في ذلك، وربما

---

(١) الشطر الأول رواه مسلم (٢٣٦٣) من حديث عائشة رضي الله عنها وغيرها، أما الشطر الثاني فليس بحديث، وأقرب سياق إليه ما رواه ابن ماجه (٢٤٧١) من حديث عائشة: (إن كان شيئاً من أمور دنياكم فشأنكم به، وإن كان شيئاً من أمر دينكم فإلي).

ترك رأيه برأيهم، وقد وردَ مثل هذا في حرب بدر وحرب الخندق وغير ذلك، ولم يكن أحد يراجعه فيما يكون من أمر الدين[1].

وقد ذكر بعض المتكلمين: أن الإجماع ينعقد في أمر الدنيا أيضاً ، وإذا رأى أهل العصر شيئاً واتفقوا عليه؛ لا تجوز مخالفته سواء كان في أمر الدين أو في أمر الدنيا؛ لأن أدلة الإجماع منعت من الخلاف على الأمة ولم يُفصل بين أن يكونوا اتفقوا على أمر ديني أو دنيوي[2].

والصحيح الأول كما سبق.

فصل

إذا اجتمعت الأمة على الجمع بين مسألتين في حكم مخصوص؛ فإنه لا فرق بينهما فيه؛ مثل إجماعهم على أنه لا فرق بين الصلاة والصيام في وجوب النية، وأن لا فرق بين الأكل والجماع في إفساد الصوم، لم يجز التفرقة بينهما لانعقاد الإجماع على اجتماعهما.

وذهب بعض أهل العلم إلى جواز التفرقة بينهما بالدليل الموجب لافتراقهما ؛ لأنه إجماعٌ مستبهمٌ لم يتعين في حكم، والإجماع إنما ينعقد في الأحكام المتعينة.

وقيل: إن هذا مذهب سفيان الثوري؛ فإنه أفسد الصيام بجماع الناسي ولم يفسد بأكل الناسي.

وهذا ليس بصحيح ؛ لأن الإجماع على استوائهما في الحكم إجماعٌ على حكم، فلما لم تجزْ مخالفة الإجماع في أعيان الأحكام؛ لم تجزْ مخالفته في تساوي الأحكام، فإذا وجبَ بالدليل ثبوت الحكم في إحدى المسألتين أوجبَ الإجماع ثبوته في الأخرى، فيكون ثبوته في الأول بدليله وثبوته في الثاني بالإجماع، وإن وجبَ بالدليل نفيُ الحكم

---

(١) اللمع ص١٨٢ – ١٨٣.
(٢) هذا ما حكاه أبو الحسين عن القاضي عبد الجبار في كتاب النهاية. (المعتمد ٢/ ٣٥).

عن أحدهما وجبَ بالإجماع نفيه عن الآخر، فيكون نفيه عن الأول بالدليل ونفيه عن الثاني بالإجماع، وإذا قام الدليل على فساد الصيام بجماع الناسي؛ أوجب الإجماع فساده بأكل الناسي، وإذا قام الدليل على صحة الصيام مع أكل الناسي؛ أوجب الإجماع صحته مع جماع الناسي.

وإذا أجمعت الأمة على الفرق بين مسألتين في حكم مخصوص؛ لم يجز الجمع بينهما في ذلك الحكم.

وجوَّز الجمع بين المفترقين من جوَّز الفرق بين المجتمعين.

وهو فاسد بما قلناه، فإذا أوجب الدليل ثبوت الحكم في إحدى المسألتين؛ أوجب الإجماع نفيه عن الأخرى، وإذا وجب بالدليل نفيه عن إحدى المسألتين؛ وجب بالإجماع ثبوته في الأخرى.

فصل

وإذا اجتمعت الأمة على قولين في حادثة لم يجز إحداث قول ثالث فيها[1].

وجوزه بعض أهل الظاهر، وقال بعض المتكلمين وبعض أصحاب أبي حنيفة: إن اختلافهم على قولين يوجب تسويغ الاجتهاد، فجاز إحداث قول ثالث كما لو [لم][2] يستقرَّ الخلاف.

وأيضاً: فإن الصحابة اختلفوا في زوج وأبوين، وامرأة وأبوين على قولين، فجاء ابن سيرين وأحدثَ قولاً ثالثاً، فقال في امرأة وأبوين بقول ابن عباس، وفي زوج وأبوين بقول سائر الصحابة، وأقرّه سائر العلماء على هذا، ولم ينكروا عليه بمخالفة الإجماع.

---

(١) هذا قول الشافعي، حيث ذكر في الرسالة ص٥٩٤: إن كل المختلفين مجتمعون على أن الجد مع الأخ مثله، أو أكثر حظاً منه، فلم يكن لي عندي خلافهم، ولا الذهاب إلى القياس، والقياسُ مخرج من جميع أقوالهم.
(٢) زيادة يقتضيها السياق.

والصحيح: ما قدمناه من تحريم إحداث قول ثالث؛ لأن إجماعهم على قولين إجماع على تحريم ما عداهما، فلما لم يجزْ خلاف الإجماع في القول الواحد؛ لأنه يتضمن تحريم ما عداه، فكذلك لا يجوز خلاف إجماعهم على القولين لإجماعهم على تحريم ما عداه.

يدل عليه: أنه قد ثبت أن الحق لا يخرج عن الإجماع، فلو جاز إحداث قول ثالث لم يعتقدوه لخرج الحق عن أقوالهم؛ لأنا إذا جوّزنا ذلك؛ فيجوز أن يكون الحق في القول الثالث، وفي هذا إبطال الإجماع.

وأما قولهم :إن اختلاف الصحابة على قولين يوجب جواز الاجتهاد.

قلنا : يوجب جواز الاجتهاد في طلب الحق من القولين، فأما في قول ثالث فلا؛ لما بينا أن في إثبات قول ثالث إبطالَ إجماعهم.

وأما الذي حكَوه عن ابن سيرين.

قلنا : هو لم يخالف الصحابة بل أخذَ بكل واحد من القولين في إحدى المسألتين، فصار قوله داخلاً في القولين غير خارج منهما، وعلى أن ابن سيرين قد عاصر الصحابة وأفتى معهم، فاعتدّ بخلافه فيهم.

ومثال هذه المسألة : مسألة الحرام؛ وهي إذا قال لزوجته: أنت علي حرام، فإن الصحابة اختلفوا في هذه المسألة على خمسة أقاويل، وأحدث مسروق قولاً سادساً، وقال: (لا أبالي أحرّم امرأتي أو قصعةً من ثريد) يعني أنه ليس بشيء، فقال الأصحاب: إن مسروقاً عاصر الصحابة فاعتد بخلافه فيهم.

وأنا أقول: هذا في مسروق صحيح، أما في ابن سيرين فبعيد؛ لأنه وإن أدرك عصر الصحابة –رضي الله عنهم– فلم يكن في ذلك الوقت في عداد من يعتد بقوله مع قولهم، بخلاف مسروق؛ فإنه من متقدمي التابعين، وأدرك زمان عمر –رضي الله عنه– وما بعده، وكان من الفقهاء المتقدمين في عصر الصحابة.

وقد قال بعض أصحابنا: إن ابن سيرين محجوجٌ بقول الصحابة – رضوان الله

عليهم -، وقولُ من قال: إنه لم يُنكرْ عليه، فلعله لم يظهرْ في ذلك الزمان، فلهذا لم يَروا الإنكار عليه، ونحن ننكره ونقول: قد خالف إجماع الصحابة في هذه المسألة.

فصل

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

والفرق بينهما : أن المفروضَ عليهم إظهار الحكم ببعض أدلته لا بجميعها، وأما في الحكم؛ فالمفروض عليهم إظهار جميع الحكم، فلو كان للحادثة حكم آخر لأظهروه.

وإن أجمعوا على علة في حكم؛ يكون إجماعاً على الحكم ؛ لأن العلل إنما تُنصب للأحكام، فيكون الإجماع على العلة إجماعاً على الحكم.

وقال بعضهم :إنه يكون إجماعا على الدليل لا على الحكم.

والأصح هو الأول؛ لما بينا أن المطلوب من العلل أحكامها لا أعيانها، والله أعلم بالصواب.

فصل

الفصل الرابع: في معرفة ما ينعقد به الإجماع من الشروط.

اعلم أن من شروط الإجماع ظهوره في أهل العصر حتى يعلم به أهل العصر الثاني، وقد يكون ظهوره بالقول، وقد يكون بالفعل، وقد يكون بالقول والفعل جميعاً.

فأما ظهوره بالقول إذا وُجد؛ يصح انعقاد الإجماع به.

وذهب بعض أهل العلم إلى أنه لا ينعقد بالقول حتى يقترن به الفعل؛ ليكملَ في

نفسه.

وهذا ليس بصحيح؛ لأن حججَ الأقوال آكد من حجج الأفعال، وإن كان كلٌّ منهما إذا انفرد يكون حجةً، فلا يجب اجتماعهما، كما لا يلزم الجمع في الحكم بين دليل الكتاب والسنة.

وإذا ثبتَ أن الإجماع على القول يكون حجةً؛ فقد يكون الإجماع على القول بوجوده من جميع أهل الإجماع، وقد يكون بوجوده من البعض وسكوت الباقين بعد انتشاره فيهم، وهذه المسألة اختلفَ أهل العلم فيها.

مسألة

إذا قال الصحابي قولاً، وظهر في الصحابة وانتشر، ولم يُعرف له مخالف؛ كان ذلك إجماعاً مقطوعاً به.

ومن أصحابنا من قال: إنه حجة وليس بإجماع، قاله أبو بكر الصيرفي.

وقيل : إن هذا مذهب الشافعي ؛ لأنه قال: (من نسب إلى ساكت قولاً فقد افترى عليه) [1].

---

(١) ورد هذا في كتاب الأم ٥/ ٦١٨ و ٦١٩، والمتأمل في كلام الشافعي رحمه الله لا يرى فيه نفياً لحجية هذا الإجماع، ولكنه نفيٌ لكونه إجماعاً فحسب، وليس في ذلك نفي لحجيته.
وقد قال السبكي في تفسيره العبارة المذكورة: أنها لم تفصح إلا بأن الساكت لا يُنسب إليه قول، ولا يلزم من أنا لا ننسب إليه قولاً أنا لا ننسب إليه موافقة، فالموافقة أمر باطن، والقول الظاهر، والفرض أنه ساكت، فلو نسبنا القول إليه لكنا كاذبين، إذ لا دليل عليه، بخلاف الموافقة، فإن السكوت دليلها.
قلت: وقد جرى الكثيرون على نسبة القول بعدم الحجية إلى فقهاء الشافعية برمتهم، وهي نسبة باطلة.
فإن ظاهر تصرف الشيرازي يدل على عدم وجود خلاف بين الأصحاب على حجية السكوتي بعد انقراض العصر، حيث نص على أن هذا هو المذهب.
ثم قال: وأما قبل انقراض العصر، ففيه طريقان: من أصحابنا من قال: ليس بحجة وجهاً واحداً، ومنهم من قال: هو على وجهين كالإجماع من جهة القول والفعل.
وقال النووي في شرح الوسيط: لا تغترن بإطلاق المتساهل القائل بأن الإجماع السكوتي ليس بحجة=

وبهذا قال الكرخي من أصحاب أبي حنيفة[1]، وبعض المعتزلة، قاله أبو هاشم.

وقال القاضي أبو بكر: ليس بحجة أصلاً، وهو مذهب داود، وبه قال بعض المعتزلة، واختاره أبو عبد الله البصري.

قال أبو علي بن أبي هريرة: إن كان ذلك حكماً من بعض الصحابة، وانتشر في الباقين، ولم يُعرف له مخالف؛ لا يكون إجماعاً، وإن كان فتوى وانتشر ولم يُعرف له مخالف؛ يكون إجماعا.

وعكسَ هذا أبو إسحاق المروزي وقال: يكون إجماعاً إن كان حكماً، ولا يكون إجماعاً إن كان فتياً.

والأصح هو القول الأول.

=وإجماع، بل الصواب من مذاهب الشافعي أنه حجة وإجماع، وهو موجود في كتب أصحابنا العراقيين في الأصول، ومقدمات كتبهم المبسوطة في الفروع، كتعليقة الشيخ أبي حامد والحاوي ومجموع المحاملي والشامل وغيرهم، انتهى.
وممن قال بحجية السكوتي أيضاً: ابن القطان، وأبو اسحق الإسفرايني، وحكى اتفاق الأصحاب على العمل به، وقال الرافعي: أنه المشهور عند الأصحاب، وقطع الروياني بأنه حجة، وجعل الخلاف في أنه هل يُسمى إجماعاً أم لا؟ قلت: وإنما جاء الوهم في ذلك لكون أكثر المتكلمين نفوا حجيته رأساً، وقد تقدم أن الفقهاء أقعد بمذهب الشافعي منهم، على أن من المتكلمين من قال بحجيته كالآمدي، حيث قال: الاحتجاج به ظاهر لا قطعي.
كما أن السكوتي حجة عند المذاهب الأخرى، فقد ذكر القاضي عبد الوهاب أن القول به هو الذي يقتضيه مذهب أصحابه المالكية، ورجحه الباجي وعزاه لأكثر الأصحاب، وهو حجة عند الحنابلة، صرح به أبو يعلى والمجد بن تيمية بلا ذكر خلاف، كما أن الخلاف عند الحنفية هو في كونه حجة قطعية أم لا، وأكثر الحنفية على أنه قطعي، وعند الكرخي: ظني.
قلت: والحق الذي لا محيد عنه أنه حجة بدلائل الإجماع القولي ذاتها، ومن نفاه فإنما ينفي حجية الإجماع القولي من أصله، وبيان ذلك: أنه يندر جداً، إن لم نقل: يستحيل، أن يحيط امرؤ بأقوال جميع المجتهدين في عصر ما، حتى عصر التابعين. بل الذي جرى الصحابة وعليه العلماء في ذلك: أن ينتشر قول بعضهم في مسألةٍ ما، ولا ينكر عليهم منكر، ولا يُعرف في تلك المسألة غير ذلك القول، فيستدل بحصول الإجماع عليه، وقد أشار إلى نحو ذلك هذا الإمام أبو المظفر رحمه الله عند حديثه على حجية الإجماع ص٧٢٥ . (اللمع ص١٨٥، البحر ٤/ ٤٩٥، الإحكام ١/ ٣٦٥، أحكام الفصول ص٤٧٤، المسودة ٢/ ٦٤٩، فواتح الرحموت ٢/ ٢٣٢).
(١) في هذا العزو نظر، كما سبق بيانه.

وأما من قال: ليس بحجة أصلاً؛ فاحتج في ذلك وقال : لا يمتنع أن يكون سكوت من سكت لتقية أو هيبة؛ كما رُوي عن ابن عباس أنه لما أظهر قوله في مسألة العول قيل له: هلا قلت في زمان عمر -رضي الله عنه-! قال: إنه كان رجلاً مهيباً، ورُوي أنه قال: هبته[1].

وأيضاً : يجوز أن يكون سكت؛ لأنه لم يتفكر في المسألة لتشاغله بغير ذلك من الأشغال إن كان فقيهاً، فلعله اشتغل بالفكر في غيره من المسائل لأنها كانت أهم عنده، وإن كان إماماً فاشتغل بالجهاد وسياسة الناس، فلم يوجد في هذه المسألة إلا قول بعض الصحابة، وبقول بعضهم لا ينعقد الإجماع.

وأما من قال: إنه ليس بإجماع، لكنه مع ذلك حجة؛ لأن الإمساك عن القول في الحادثة من الممسك يحتمل أن يكون ذلك للارتياب في النظر والاستدلال، فلم يجزْ أن يُجعل اعتقاداً للساكت فيه، إلا أنه مع ذلك حجة؛ لأن الفقهاء في كل عصر يحتجّون بالقول المنتشر في الصحابة إذا لم يظهرْ مخالفٌ منهم، فدل أنهم اعتقدوه حجةً.

وأما [أبو] علي بن أبي هريرة قال: إذا كان الموجود قضاءً من بعض القضاة والحكام؛ فلا يدل السكوت من الباقين على الرضا منهم؛ لأن في الإنكار افتياتاً عليه.

وقال ابن أبي هريرة: ونحن نحضر مجالس بعض الحكام، ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا، ولا ننكر ذلك عليهم، فلا يكون [سكوتنا] رضاً منا بذلك.

وأما أبو إسحاق المروزي فقال : إن الأغلب أن الصادر من الحاكم يكون عن مشورة، والصادر عن فتوى يكون عن استبداد، فإذا صدرَ القول عن مشاورة؛ دل ذلك على الإجماع، وإذا صدرَ عن استبداد؛ لا يدل ذلك على الإجماع.

وأما دليلنا فيما اخترناه، وهو أنه يكون حجة وإجماعا فنقول:

أولاً : إن قول بعض أهل العصر إذا انتشر في جميعهم وسكت الباقون ولم يظهروا خلافاً؛ فإما أن يُعلم أن سكوتهم سكوت راضٍ، أو لا يُعلم ذلك.

---

(١) رواه البيهقي ١/ ٢٥٣.

فإن عُلم أن سكوتهم عن رضاً بدليل يدل عليه؛ فإنه يكون ذلك إجماعاً؛ كما لو قالوا صريحاً: رضينا بهذا القول، وللرضا أمارات كثيرة، [وقد يكون] بالقول، [وقد يكون بالفعل]، وقد جوَّزَ بعضهم وجود العلم بالمذاهب اضطراراً، فيكون على هذا القول معرفة الرضا أحكم وآكد.

وإما إذا لم يُعلمْ رضاهم بقوله؛ فإن كان مسألةً لا تكليف فيها، وليس مما يلزمهم النظر فيه وإنكاره إذا علموا أنه منكر؛ مثل قول القائل: إن عمارا أفضل من حذيفة وأمثال هذا، وقول القائل: إن زيداً في الدار، أو عمراً خرجَ إلى الصحراء؛ فالسكوت من الباقين في أمثال هذا لا يكون إجماعاً.

وأما إذا كان على الناس في ذلك تكليف، وظهرَ من بعضهم القول في ذلك وانتشر وسكتَ الباقون؛ يكون ذلك إجماعاً.

واحتج من قال بذلك: بأن العادة جرتْ أن النازلة إذا نزلت فزعَ أهلُ العلم إلى الاجتهاد وطلبِ الحكم فيها، وإظهارِ ما عندهم في ذلك، فلما وقعت الحادثة، وظهر قولٌ من المجتهد في ذلك، وانتشر قوله، ولم يظهر خلاف ذلك مع طول الزمان وارتفاع الموانع؛ دل أنهم راضون بذلك، وصار رضاهم بهذا الطريق بمنزلة ما لو أظهروا رضاهم بالقول والفعل.

ببينة: أن أهل الإجماع معصومون من الخطأ؛ والعصمة واجبة لهم كما تجب للنبي ﷺ، ثم إذا رأى النبي ﷺ مكلفاً يقول قولاً في أحكام الشرع فسكت عنه؛ كان سكوته تقريراً منه إياه على ذلك، ونزلَ ذلك منزلة التصريح بالتصديق في إبداء ذلك، كذلك ها هنا يكون كذلك في حق أهل الإجماع، وينزَّل سكوتهم منزلة التصريح بالموافقة.

فإن قيل: ولم إذا صار السكوت من الرسول عليه [السلام] تقريراً يكون من أهل الإجماع تقريراً؟ وهذا لأن النبي ﷺ يتلقى ما يتلقاه من الوحي، ولا عذر له في السكوت إذا كان المفعول منكراً، وأما أهل الإجماع فلعلهم سكتوا لأنهم وجدوا للاجتهاد مساغاً ومضطرباً، فكان سكوتهم محمولاً على تسويغ ذلك.

والجواب: أما الأول؛ قلنا: قد بينا وجه الجمع بين سكوت النبي ﷺ وبين سكوت أهل الإجماع .

وأما الفرق الذي قالوه؛ فليس بصحيح؛ لأن الرسول ﷺ وإن كان يتلقى ما يتلقاه عن الوحي، وأهل الإجماع يقولون ما يقولون عن مدارك الظنون، لكن إذا لم يوجد من أهل الإجماع إنكار لما ظهرَ من القول دل أنه عندهم صواب وحق؛ لأنه لو كان خطأ لكانوا قد تطابقوا على ترك ما يجب من إنكار المنكر، وهذا لا يجوز؛ لأن أهل الإجماع قد عُصموا عن الخطأ، ومن عُصم عن الخطأ يكون معصوماً أيضاً عن التقرير على الخطأ كالنبي ﷺ، وإذا ثبت بهذا الطريق أن ذلك القول صواب ثبتَ أن ما سواه خطأ.

فإن قالوا: إنما سكتوا لأنه من مسائل الاجتهاد.

قلنا: إذا اعتقدوا أنه خطأ لا يجوز أن يُجمعوا على التقرير عليه، على ما سبق.

فإن قيل: أليس لو اجتمع العلماء في مجلس، وقام سائلٌ إلى واحد من الحنيفيين وسأله عن مسألة اختلف العلماء فيها، فلو أجاب المفتي الحنيفي بما يوافق مذهبه، وسكت الحاضرون من سائر المذاهب؛ يُحمل سكوتهم على أنهم سكتوا لأنه قال ما قال في محل الاجتهاد؟

والجواب: أن هذا يمكن دعواه في مثل هذه الصورة؛ لأن مذاهب الكل معلومة، فلا يكون السكوت للتقرير وإبداء الموافقة.

وليس مسألتنا في مثل هذه الصورة، وإنما مسألتنا في الحادثة تقع بين أهل الاجتهاد، ويذكر كل واحد منهم قولاً فيه، ويظهر في الباقين من علماء الوقت وينتشر ذلك بينهم، ولا يظهر إنكار.

وكان الفرق بين الصورتين: أن في الصورة الأولى إذا كان المذهب معلوماً؛ فالإنكار من الباقين كذلك معلوم وإن لم يُظهره في ذلك الوقت، فكان سكوتهم على ما عُرف من قبل لا على إبداء الموافقة، أما هنا فلا يمكن حملُ السكوت على مثل هذا؛

لأنه لم يُعرف من قبل خلافٌ منهم لذلك، والسكوتُ على مثل هذا بعد أن علموا أنه خطأ لا يجوز، فدل أن سكوتهم كان محض موافقة.

وعلى أن بعض أهل العلم قد اشترط في هذا شرطاً، وهو انقراض العصر على ذلك، يعني : أنه ظهر قوله وانتشر، ولم يوجد منكر، وانقرضَ العصرُ على ذلك.

وقال من اعتبر هذا الشرط: إن اتجهَ في حكم العادة سكوت العلماء على قول مجتهد في مسألة ظنية، فاستمرارهم على السكوت الزمنَ المتطاول يبعد ويخالف العادة قطعاً؛ لأنه كان يتكرر تذاكر الواقعة والخوض فيها، فلا يُتصور دوام السكوت من كل المجتهدين مع تكرر الواقعة في حكم العادة[1]، ولهذا إن ابن عباس قد أظهر خلافه من بعد في مسألة العول.

والذي يقولون: لعل السكوت لتقية أو هيبة.

قلنا: ليس هذا مما يدوم على الدهر، ولأن المسألة مصورةٌ فيما إذا لم يكن تقية ولا هيبة.

وفي هذه الصورة يظهر الكلام جداً، ولعله يصير من القواطع، وأما على الصورة الأولى؛ فالدليل الذي قدمناه دليلٌ مستحكمٌ مستمرٌّ على منهاج الأصول، ولكني أقول: إنه لابد من وجود نوع شبهة في هذا الإجماع بالوجوه التي قالها الخصوم، فيكون إجماعاً مستدلاً عليه، ويكون دون القواطع من وجوه الإجماع في المسائل التي قدمناها، إلا أنه مع هذا لابدّ من تقديم هذا على القياس.

فإن قال قائل: قد انتشر قضاء عثمان في ميراث المبتوتة، وهو قصة عبد الرحمن بن عوف وطلاقه امرأته آخر تطليقاتها الثلاث[2]، وكذلك قتل الحسن بن علي ابنَ مُلجم قصاصاً مع وجود الورثة الصغار[3]، وانتشر كلا الأمرين في الصحابة، ولم يكن

---

(١) هذا كلام الجويني في البرهان ١/ ٤٥١، وهو ممن نفى حجية السكوتي أصلاً، انقرض العصر أم لا.
(٢) رواه مالك في الموطأ (١٢٠٧).
(٣) رواه أبو يوسف كما عند البيهقي ٨/ ٥٨، وفيه رجل لم يُسمّ.

مخالف، ومع ذلك لم يقدموا ذلك على القياس.

قلنا: أما ميراث المبتوتة؛ فقد ذكرنا أن عبد الرحمن بن عوف مخالف، وقد نقلنا قولاً عنه يدل على ذلك، وأيضاً: فإن ابن الزبير قد خالف، ولم يكن انقرضَ عصر الصحابة[1].

وأما قتل الحسن ابن ملجم؛ ففي أنه على أيِّ جهة قتلَه كلامٌ كثير.

وأيضاً: فإن الصحابة قد كانوا في هذا الوقت تفرقوا تفرقاً عظيماً، واعتزل جماعة من وجوههم وكفّوا قولهم وفعلهم، والحادثة وقعت بالكوفة وأكثر الصحابة بالحجاز.

ومما يُضم إلى هذا أن الحكم الصادرَ من الأئمة لا يماثل الفتوى الصادرة من المفتين، وحفظ الأدب في ترك الاعتراض على الأئمة؛ فإنه ليس للعلماء إذا جرى قضاء من قاضٍ بمذهب مسوّغ أن ينكروا عليه نفوذ قضائه.

وقد ذكرنا عن ابن أبي هريرة ما ذكرناه في الفرق بين الحاكم والمفتي، وهو تفريقٌ حسن، فلا بأس به في هذا المكان، وهو نافع جداً في صورتي الإيراد في مسألة المبتوتة، ومسألة استيفاء القصاص مع وجود الصغار في الورثة.

وقد قال بعض أصحابنا: إن هذا الإجماع فيما إذا وُجد القول المنتشر من أحد الصحابة في سائر الصحابة، فأما في التابعين ومن بعدهم فلا[2].

ولا يُعرف فرق صحيح بين الموضعين، والأولى التسوية بين الجميع.

وقال بعض أصحابنا: إن إمساك الناس عن إظهار الخلاف إنما يدل على الإجماع إذا كان في شيء يفوت استدراكه من إراقة دم واستباحة فرج، فيدل سكوتهم على أن القول صواب وحق؛ لأنهم لو اعتقدوا خلافه لما جاز لهم السكوت عليه، وهو منكر لا يمكن استدراكه، وأما الذي يمكن استدراكه؛ فلا يكون سكوت الباقين دليلاً على

---

(١) مخالفة ابن الزبير رواها البيهقي ٧/ ٣٦٢.
(٢) هو قول الماوردي في أدب القاضي ١/ ٤٦٥.

الإجماع[1].

والأولى: أن لا يشتغل بهذا التفريق؛ لأنه ليس فيه كبير معنى، والمسألة في غاية الإشكال من الجانبين.

وقد ذكر القاضي أبو الطيب في (كتاب الإجماع) في هذه المسألة ترتيباً في الاستدلال استحسنته فأوردته، ويدخل فيه الجواب على كلامهم.

قال: الدليل على ثبوت الإجماع مبني على أصلين:

أحدهما: أن أهل العصر لا يجوز إجماعهم على الخطأ.

والثاني: أن الحق واحد، وما عداه باطل.

وإذا ثبت هذان الأصلان؛ فلا يخلو القول الذي ظهرَ من أن يكون حقاً أو باطلاً، فإن كان حقاً وجب اتباعه والعمل به، وإن كان باطلاً فلا يخلو سائر العلماء من أربعة أحوال:

إما أن لا يكونوا اجتهدوا، أو اجتهدوا فلم يؤدِّ اجتهادهم إلى شيء يجب اعتقاده، أو أدَّى إلى صحة الذي ظهر، أو خلافه.

ولا يجوز أن لا يكونوا اجتهدوا؛ لأن العادة مخالفةٌ لهذا، لأن النازلة إذا نزلت فالعادة أن كل أهل الاجتهاد يرجعون إلى النظر والاجتهاد، ولأن هذا يؤدي إلى خروج الحق عن أهل العصر؛ بعضهم بترك الاجتهاد، وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب، وهذا لا يجوز؛ لأنهم لا يجمعون على الخطأ.

ولا يجوز أن يُقال: إنهم اجتهدوا فلم يؤدِّ اجتهادهم إلى شيء يجب اعتقاده؛ لأن ذلك يؤدي إلى خفاء الحق على جميع الأمة، وهذا محال، ولأن طريق الحق ظاهرة فلا يجوز أن تخفى على جميع الأمة.

فإن قالوا: إنهم كانوا في مهلة النظر.

---

(١) هو تتمة كلام الماوردي السابق.

قلنا: هذا ظن بعيد بكل أهل الإجماع، وعلى أن ذلك لا يُتصور امتداده إلى أن ينقرض العصر.

ولا يجوز أن يُقال: إنهم اجتهدوا فأدى اجتهادهم إلى خلافه إلا أنهم كتموا ؛ لأن إظهار الحق واجب، لا سيما مع ظهور قولٍ هو باطلٌ عندهم.

والتعلق بالتقية والهيبة تعلقٌ باطل؛ لأنهم كانوا يظهرون الحق ولا يهابون أحداً، ولهذا ردّت امرأة على عمر رضي الله عنه- في المغالاة في الصداق حتى قال عمر: : **"امرأة خاصمت رجلاً فخصمته"**[1] وقال عبيدة السلماني [العلي]: **"رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك في الفرقة"**[2]، فقد كانوا لا يحتشمون من إظهار الخلاف؛ لأنهم كانوا يعتقدون منهم قبول الحق.

وأما ابن عباس فقد كان صغيراً في زمانهم فلعله احتشم لصغره، وعلى أنه قد أظهر من بعد.

قال القاضي أبو الطيب: وإذا بطلت هذه الوجوه؛ دلّ أنهم إنما سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار كالنطق.

فإن قال قائل: إنما سكتوا لأنهم اعتقدوا أن كل مجتهد مصيب.

قلنا: لم يكن من الصحابة من يعتقد ذلك، وسنبينه إن شاء الله تعالى.

مسألة

قد ذكرنا حكم القول المنتشر، **فأما القول الواحد من الصحابة إذا لم ينتشر إلا أنه لم يُعرف له مخالف؛ فلا يكون إجماعاً**؛ لأنهم لم يعرفوه فيعتدّوا به أو ينكروه.

---

(١) رواه ابن المنذر كما في تفسير ابن كثير ١/ ٤٦٧.
(٢) رواه البيهقي ١٠/ ٣٤٨ عن عبيدة عن علي قال: اجتمع رأيي ورأي عمر على عتق أمهات الأولاد، ثم رأيت بعد أن أرقهن في كذا وكذا، قال: فقلت له: فرأيك ورأي عمر في الجماعة أحب إلي من رأيك وحدك في الفتنة. وإسناده صحيح، كما في التلخيص ٤/ ٥٢٢.

وأما الكلام في كونه حجةً:

فإن كان موافقاً للقياس فهو حجةٌ[1]**، إلا أن الأصحاب اختلفوا:**

فقال بعضهم: إن الحجة في القياس.

وقال بعضهم: إن الحجة في قوله.

وأما إذا كان بخلاف القياس، أو كان مع الصحابي قياس خفي والجلي بخلاف قوله؛ فقد اختلف قول الشافعي في هذا.

قال في القديم: قول الصحابي أولى من القياس، وهو قول أبي حنيفة وأحمد وجماعة.

وقال في الجديد: القياس أولى[2].

---

(١) هذا نص الشافعي، حيث قال في الرسالة ص٥٩٦ عن أقاويل الصحابة: نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع، أو كان أصح في القياس.
قلت: وقد ظن بعضهم أن هذا القول لا فائدة فيه، لأن القياس في نفسه حجة بدون اعتضاده بقول الصحابي.
والحق: أن هذا القول من الشافعي مفيد في حالتين:
الأولى: أن يكون في المسألة قياسان قويان، فيقدم ما عضده قول الصحابي على الآخر.
الثانية: أن يكون في المسالة قياس قوي وآخر ضعيف لكن عضده قول صحابي، فيقدم على القياس القوي، وهذا ما نص عليه جماعة كالصيرفي وابن فورك والماوردي وابن كج، وإن أباه الشيخ أبو اسحق الشيرازي وغيره. (اللمع ص١٩٥، البحر ٦/ ٥٨).
(٢) هذه طريقة جمهور الأصوليين في بيان مذهب الشافعي، وقد استقرأ الزركشي نصوص الشافعي فلم يأتِ بنص واحد يفيد ما نسبوه إليه في الجديد، مما اضطره إلى القول: إن للشافعي قولين في الجديد، وأحدهما موافق للقديم، وإن كان قد غفل عنه أكثر الأصحاب.
وقد بين ابن القيم منشأ هذا الوهم الذي وقع فيه هؤلاء، فقال: غاية ما يتعلق به من نقل ذلك: أنه يحكي أقوالاً للصحابة في الجديد ثم يخالفها، ولو كانت عنده حجة لم يخالفها! وهذا تعلقٌ ضعيف جداً، فإن مخالفة المجتهد الدليل المعين لما هو أقوى في نظره منه لا يدل على أنه لا يراه دليلاً من حيث الجملة، بل خالف دليلاً لدليل أرجح عنده منه، وقد تعلق بعضهم بأنه يراه في الجديد إذا ذكر أقوال الصحابة موافقاً لها لا يعتمد عليها وحدها كما يفعل بالنصوص، بل يعضدها بضروب من الأقيسة، فهو تارة يذكرها ويصرح بخلافها، وتارة يوافقها ولا يعتمد عليها، بل يعضدها بدليل آخر! وهذا أيضاً تعلق أضعف من الذي قبله، فإن تظاهر الأدلة وتعاضدها من عادة أهل العلم قديماً وحديثاً، ولا يدل ذكرهم دليلاً ثانياً وثالثاً على أن ما ذكروه قبله ليس بدليل. =

واحتج من قال بالأول بقوله ﷺ : "**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**"، فقد جعل المقتدي بالصحابة مهتدياً، ولا يجوز العدول عن الاهتداء.

ولأن الصحابي إنما يحكم في الشيء [عن دليل] (١) خبراً كان أو قياساً؛ فإن كان عن خبر فالقياس متروك له، وإن كان قياساً فإن الذي بان به من الفضيلة عن غيره، وتميز عمن سواه من مشاهدة الرسول ﷺ، وحضوره نزول الوحي عليه، ومعرفة مخارج كلامه= يرجِّح قياسه على غيره، فكان قوله أولى من القياس المجرد.

وأما وجه القول الجديد:

هو أن القياس أصل من أصول الدين، ودليل من أدلة الشرع، والعمل به عند عدم النص واجب، والدليل عليه: خبر معاذ –رضي الله عنه – عن النبي ﷺ أنه قال له: "**فإن لم تجد في كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ؟ قال: أجتهد رأيي**".

والصحابي غير مأمون من الخطأ فيما يقوله، ولو كان عنده خبر من الرسول لأظهره؛ لأنه كان مأموراً بالتبليغ، فلما لم ينسب القول فيما حكم به إلى النبي ﷺ؛ دل أنه إنما قال استنباطاً.

وقد بينا أنه غير معصوم من الخطأ فيلحقه في الاجتهاد ما يلحق غيره من السهو والغلط، وقد كانوا يرَوْن في الحوادث آراءً ثم يرجعون عنها لدليلٍ يلوح لهم هو أقوى من الأول.

وإذا كان الأمر على ما ذكرناه؛ لم يكن مجرد قول الصحابي حجةً، إلا أن الحادثة إذا تنازعها أصلان؛ جاز أن يغلّب أحدهما بموافقة قول الواحد من الصحابة، كما

=قلت: ولعل القول الوسط في ذلك: الاحتجاج بقول الصحابي إذا عضدته قرينة ولو خفية، مثل: قياس ضعيف كما سلف، أو كون هذا القول مما لا مجال للرأي فيه، ولا محمل له إلا التوقيف، أو يرد نص بتفضيل أحد الصحابة في ضرب من ضروب الفقه، كما ورد في زيد في الفرائض، فهذا ما تشير إليه أقوال الشافعي، فتكون الحجية في مجموع قول الصحابي والقرينة لا أحدهما، والله أعلم. (البحر ٦/ ٥٣، إعلام الموقعين ٤/ ١٢٠).

(١) زيادة يقتضيها السياق.

يغلب أحد القياسين على الآخر بكثرة الأشباه.

وأيضاً : فقد قال الله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[1] والمراد به ردُّ الحكم إلى الكتاب والسنة [والرجوعُ إلى القياس المستنبطِ من السنة ردُّ الحكم إلى الكتاب والسنة]، وهو ردٌّ إلى الله وإلى رسوله.

وأما تعلقهم بقوله ﷺ "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم".

قلنا: هذا أمرٌ لمن لم يكن في زمن الصحابة من أهل الاجتهاد بتقليد الصحابة؛ لأن من كان من أهل الاجتهاد في الصحابة لا يجوز أن يأمره بتقليد مثله، وأيضاً، فإن الاقتداء بهم هو الرجوع إلى المعاني المستنبطة من كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ.

وأما الذي قالوه من بعد.

قلنا: أما دعوى التوقيف، وأن الصحابي قال ما قال عنه؛ بعيد لما بيناه.

وأما قوله: إن اجتهاده يكون أقوى؛ فلا يصح؛ لأنه يجوز أن يسمع هو من النبي ﷺ ويكون غيره أعلم بمعناه وقصده، ألا ترى أن النبي ﷺ قال: "**نضر الله امرأً سمع مقالتي فبلغها غيره، فرب مبلغ أوعى من سامع، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه**".

ولأنه لو كان ما قالوه صحيحاً؛ وجبَ على من لم يُطِلْ صحبة النبي ﷺ أن يقلد من طالت صحبته؛ لأنه يكون من طالت صحبته أبصر بمعاني كلام النبي ﷺ ومقاصده، لطول صحبته له؛ واستبراء أحواله، وكثرة اهتدائه إلى معانيه في أقواله وأفعاله ما لم يهتدِ من قلَّت صحبته، وربما رآه رؤيةً، أو سمع حديثاً من أحاديثه، وحين لم يقل أحدٌ ما ألزمناهم؛ عرفنا أن ما قالوه ساقط.

وقد قال بعض أصحاب أبي حنيفة: إنه إذا قال الصحابي قولاً يخالف القياس؛ يُحمل على أنه قال عن النبي ﷺ؛ لأن الظاهر أنه لم يعدلْ عن القياس مع النفوذ في

---

(١) النساء: ٥٩

معرفة القياس وطريقه إلا بسنةٍ عرفها عن النبي ﷺ.

والجواب: أن هذا حسبانٌ فاسد، وظن بعيد؛ لأنا بينا أنه لو كان عنده خبرٌ لرواه، وما كان من عادتهم الكتمان بل كان طريقهم التبليغ على ما أمروا به.

فأما الذي قالوه؛ قلنا: إنما يجب علينا أن نحمل قولهم على أنهم قالوه عن النبي ﷺ إذا كان لا يجوز عليهم الخطأ، فأما إذا جاز عليهم الخطأ؛ فلا يجب علينا أن نثبت خبراً عن النبي ﷺ بالشك، ولو جاز هذا في الصحابة جاز في التابعي أيضاً وسائر الأمة، فيقال إذا ذهب الواحد منهم إلى خلاف القياس: يُحمل أمره على أنه قال ذلك لأنه سمع خبراً عن النبي ﷺ إلا أنه لم يظهره، وكل ما يمكن أن يكون في الصحابي يمكن أن يُقال في التابعي أيضاً، فدل أن ما ظنُّوه باطل، والله أعلم.

فصل

وأما انعقاد الإجماع بالفعل؛ فكل فعلٍ لم يخرجْ مخرجَ الحكم والبيان لا ينعقد به الإجماع، كما أن ما لم يخرج من أفعال الرسول ﷺ مخرج الشرع لم يثبت به الشرع.

وأما الذي خرجَ من الأفعال مخرجَ الحكم والبيان؛ يصح أن ينعقد به الإجماع؛ لأن الشرع يؤخذ من فعل الرسول -عليه السلام- كما يؤخذ من قوله.

فإن اجتمع القول والفعل؛ فلا شكّ في انعقاد الإجماع؛ لأنه إذا انعقد الإجماع بكل واحد منهما على الانفراد فبهما أولى.

مسألة

اتفاق أهل الإجماع شرط في انعقاد الإجماع؛ وإن خالف واحد أو اثنان لم ينعقد الإجماع، وقال محمد بن جرير الطبري: ينعقد ولا يُعتدُّ بخلاف الواحد أو الاثنين.

وقيل: إنه قول أحمد بن حنبل -رضي الله عنه-[1] وهو قول بعض المعتزلة،

---

(١) هي إحدى الروايتين عنه، والثانية: كقول الجمهور، اختارها جماعة أصحابه. =

ويُقال: إنه قول أبي الحسين الخياط[1] أستاذ الكعبي.

واستدل من قال بذلك: بقوله تعالى ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[2]، وقوله ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾[3]، وبقوله ﷺ **"لا تجتمع أمتي على الضلالة"**.

قالوا: وهذه الأسماء حقيقة تتناول جميع المسلمين وجماعة الأمة وإن شذَّ منهم الواحد فخرج منهم؛ كما أن الإنسان يقول: رأيت بقرةً سوداء، وإن كان فيها شعرات بيض، ويقول: أكلت رمانةً، وإن سقطت منها حبات.

وتعلقوا بقوله ﷺ "عليكم بالسواد الأعظم"، وأهلُ العصر كلهم إلا الواحد والاثنين هم السواد الأعظم.

ولأن الواحد من أهل العصر إذا خالف من سواه من أهل العصر يوصف بالشذوذ، وذلك اسم ذم، فلو كان يُعتدّ بخلافه معهم لم يوصفوا باسم الذم.

ولهذا أنكرت الصحابة على ابن عباس –رضي الله عنه– مقالته في الربا[4].

قالوا: ولأن الناس عوّلوا في خلافة أبي بكر –رضي الله عنه– على الإجماع، وقد خالف في ذلك جماعة منهم سعد بن عبادة، وقال سلمان: "كرنديد ونكرديد"[5]، ونقلوا عن علي –رضي الله عنه– أنه وقف عن البيعة مدة، ومع ذلك لم يُعتد بخلاف

=وممن قال بقول ابن جرير: ابن خويز منداد من المالكية والكرخي من الحنفية، وأبي محمد الجويني من الشافعية، واختار نحوه من المتأخرين ابن الحاجب حيث قال: هو حجة لا إجماع، فمنه يتبين عدم شذوذ ابن جرير في هذا القول.
(المسودة ٢/ ٦٣٩، إحكام الفصول ص٤٥٩، البحر ٤/ ٤٧٧).

(١) عبد الرحيم بن محمد، شيخ المعتزلة البغداديين، له جلالة عجيبة عند المعتزلة، وكان طلب الحديث، له كتب منها نقض كتاب ابن الراوندي في فضائح المعتزلة. (السير ١٤/ ٢٢٠).

(٢) سورة النساء: ١١٥.

(٣) سورة البقرة: ١٤٣.

(٤) المعتمد ٢/ ٣٠-٣١.

(٥) كلمة فارسية معناها: صنعتم شيئاً وما صنعتم، أي: استخلفتم خليفة، ونعم ما فعلتم، إلا أنكم عدلتم عن أهل البيت، والإمامية تقول: أسلمتم وما أسلمتم، واللفظة المذكورة لا تعطي هذا المعنى، ويدل على صحة المعنى الأول: أن سلمان عمل لعمر على المدائن، فلو كان ما تنسبه إليه الإمامية حقاً لم يعمل له. (شرح نهج البلاغة ٥/ ٢٢٤ نقله محقق طبعة الرياض ١/ ٣٠٠).

هؤلاء.

ولأن خبر الجماعة مقدمٌ على خبر الواحد، وكذلك قول الجماعة مقدمٌ على قول الواحد.

وأما دليلنا:

أن الإجماع هو الحجة بالدلائل السمعية على ما سبق، وإذا خالف الواحد أو الاثنان؛ فقد فُقد الإجماع، فقُقدت الجماعة.

والدليل على أن الإجماع قد فُقد بخلاف الواحد والاثنين : لأن دليل الإجماع قوله تعالى ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ والألف واللام لاستغراق الجنس، فظاهر الآية اقتضى جميع المؤمنين.

وكذلك قوله تعالى ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ﴾ يتناول جميع الأمة.

وكذلك قوله ﷺ **"لا تجتمع أمتي على الضلالة"** يتناول جميعهم[1]، وإذا خالف مخالف وإن كان قليلاً؛ فقد فُقد اجتماع الأمة وصار القول من بعض الصحابة دون البعض.

ببينة: أنه إذا كثر المخالف امتنع انعقاد الإجماع، فكذلك إذا قل المخالف يمتنع أيضاً بعدُ أن يكون من أهل الاجتهاد، وهذا لأن القلة لا تمنع من الإصابة، ويجوز أن يصيب القليل ويخطئ الكثير، قال الله تعالى: ﴿ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ ﴾[2]، وقال تعالى أيضاً: ﴿ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾ ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٠﴾ ﴾[5]

---

(١) المعتمد ٢/ ٣٠.
(٢) سورة سبأ: ١٣.
(٣) سورة البقرة: ٢٤٩.
(٤) سورة الحجرات: ٤.
(٥) سورة سبأ: ٢٠.

فثبت بما قلنا أن قلة العدد لا تمنع من إصابة الصواب، وكثرة العدد لا تـؤمن مـن الخطأ.

يدل عليه: أن الإجماع لو انعقـد مـع خـلاف الآحـاد؛ لوجـبَ علـى المجمعـين أن ينكروا على من خالفهم من الآحـاد، كـيلا يتبعـوا غـير سـبيل المـؤمنين، وقـد أقـرت الصحابة [الآحاد] على خلافهم، كما أقروا ابن عباس وإن كان قد تفـرد بـالخلاف في العول، وقد تفرد هـو أيـضاً بمـسائل في الفـرائض خالفـه سـائر الـصحابة، وكـذا ابـن مسعود، وقد أُقرا على ذلك، ولأن أبا بكـر قـد كـان يخـالف جميـع الـصحابة في قتـال مانعي الزكاة وقد كانوا يشيرون ببعض المفارقة، ثم إنه تبين لهم الحق معه واتفقوا علـى قتالهم.

فإن قيـل: قد تفردَ قومٌ من الصحابة بأشياء لم تعتـدوا بـذلك وأثبـتم الإجمـاع مـع وجود ذلك الخلاف؛ مثل خلاف حذيفة في وقت السحور[1]، وخلاف أبـي طلحـة في أكل البرَد في حال الصوم وقولـه "**إنـه لا يفسده**" [2]، وكـذلك خـلاف ابـن عبـاس في جواز ربا الفضل.

قلنـا: نحن إنما نعتدُّ بخلاف الواحد إذا لم يكن على خـلاف الـنص، فأمـا إذا كـان بخلاف النص فلا يُعتدّ بخلافه ويحكم بانعقاد الإجماع معه.

وعلى هذا خلاف حذيفـة؛ فإنـه يخـالف الـنص وهـو قولـه تعـالى ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾[3].

وكـذلك خـلاف أبـي طلحـة؛ لأن الله تعـالى قـال: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ والصيام هو الإمساك، ولا يوجد الإمساك مع أكل البرَد.

وعلى هذا خلاف ابن مسعود جميـع الـصحابة -رضـوان الله علـيهم- في الفاتحـة

---

(١) رواه الطبري في التفسير ٢/ ١٨١، وكان حذيفة يرى جواز السحور إلى ما قبل طلوع الـشمس، وقد رد عليه الطبري ثم.
(٢) سبق تخريجه ص٧٤١.
(٣) سورة البقرة: ١٤٣.

والمعوذتين في ترك إثباتهن في المصحف[1]، وخلاف أبي بن كعب في إثبات سورتي القنوت[2]، وقد أنكر عليهما سائر الصحابة ذلك، وكذلك خلاف ابن عباس في الربا، وليس ما اختلفنا [فيه] من جملة ذلك.

أما الجواب عن كلماتهم:

أما الكلام الأول؛ قلنا: أما أسماء [الجمع][3] والعموم لا تتناول الأكثر إلا مجازاً؛ ألا ترى أنه يجوز أن يُقال في الأمة إلا الواحد: ليس هؤلاء كل المؤمنين ولا كل الأمة؟ فعلمنا أن اسم الكل لا يتناول إلا الجميع.

والذي قالوا من اسم البقرة السوداء، أو قولهم أكلت الرمانة: فليس ذلك بحقيقة،

---

(١) روى البخاري (٤٩٧٧) عن ذر قال: سألت أبي بن كعب، قلت: يا أبا المنذر، إن أخاك ابن مسعود يقول كذا وكذا.
قال الحافظ في الفتح ٨/ ٧٤٢: هكذا وقع هذا اللفظ مبهما، وكأن بعض الرواة أبهمه استعظاماً له ... ثم رأيت التصريح به في رواية أحمد [٥/ ١٣١] عن سفيان، ولفظه: قلت لأبي: إن أخاك يحكهما من المصحف، وكذا أخرجه الحميدي عن سفيان.
أقول: وليس في ذلك إلا تورع ابن مسعود رضي الله عنه عن إثباتهما في المصحف، فكأنه كان لا يرى أن يكتب في المصاحف إلا ما أذن النبي صلى الله عليه وسلم بكتابته فيها، وهذا تأويل الباقلاني وعياض.
ثم تعقبه الحافظ بقوله: هو تأويل حسن، إلا أن الرواية الصحيحة الصريحة التي ذكرتها ترفع ذلك، حيث جاء فيها: (ويقول: إنها ليست من كتاب الله)
وأقول: هذه الرواية رواها عبد الله بن أحمد في زوائده على المسند ٥/ ١٣٠، وفي إسنادها أبو إسحق السبيعي، وهو مدلس وقد عنعن، فأنى لها الصحة؟
(٢) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه ٢/ ٢١٣ بإسناد منقطع بين ميمون بن مهران وأبي بن كعب، وقد روي أنهما سورتان عن غيره من الصحابة، والله أعلم بصحة ذلك.
وقد روى البخاري (٤٤٨١) عن عمر قال: إنا لندع من قول أبي، وذلك أن أبياً يقول: لا أدع شيئاً سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد قال الله تعالى: {**ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها**} قال الحافظ ٩/ ٥٣: كان أبي لا يرجع عن حفظه من القرآن الذي تلقاه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولو أخبره غيره أن تلاوته نسخت، لأنه إذا سمع ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم حصل عنده القطع به، فلا يزول عنه بأخبار غيره أن تلاوته نسخت، وقد استدل عليه عمر بالآية الدالة على النسخ، وهو من أوضح الاستدلال في ذلك.
(٣) في الأصل: الجمل! وهو تصحيف، وقد قدّره محقق طبعة الرياض: الكل! ولا يخفى أن ما ذكرته الصواب، وبالله التوفيق.

وإنما هو على طريق المجاز.

ويجوز أن يُقال: إنما حسُن أن يقول: أكلت الرمانة، وإن سقطت منها حبات، أو يقول: رأيت بقرة سوداء، وإن كان فيها شعرات بيض، لأجل العادة؛ فإنه في العرف يُقال: أكلت الرمانة، وإن سقطت منها حبات، ويُقال في العرف: رأيت بقرةً سوداء، وإن كان فيها شعرات بيض، فخرج الأقل من الكلام بالعرف، وليس إذا نقل العرف من ذلك يجب أن ينقل غيره من الأسماء [1].

وأما تعلقهم بقوله عليه السلام "عليكم بالسواد الأعظم".

قلنا: السواد الأعظم جميع أهل العصر، ولو كان المراد منه الأكثر؛ لدخل تحته النصف من أهل العصر إذا زادوا على النصف الآخر بواحد أو اثنين أو ثلاثة.

وأما قولهم: يوصف الواحد إذا خالف بالشذوذ.

قلنا: لا نسلِّم أنه ينطلق عليه هذا الاسم إلا إذا خالف بعد ما وافق [2].

وأما قولهم: إنهم أنكروا على ابن عباس خلافه في الربا.

قلنا: إنما أنكروا عليه لأجل خبر أبي سعيد لا لأجل مخالفته بقية الصحابة.

وأما بيعة أبي بكر.

قلنا: لا يثبت خلاف أحد؛ أما سعد بن عبادة فقد كان يظن أن للأنصار حقاً في الخلافة، وكذلك جماعةٌ من الأنصار كانوا على هذا، فلما روى أبو بكر -رضي الله عنه- ما روى رجعوا عنه [3].

---

(١) المعتمد ٢/ ٣٠- ٣١.

(٢) المعتمد ٢/ ٣١.

(٣) يخالف هذا ما رواه أهل السير من تخلف سعد بن عبادة عن بيعة أبي بكر رضي الله عنه، وخروجه إلى الشام حتى مات فيها، ولعل الجواب الصحيح في ذلك قول شيخ الإسلام ابن تيمية: إن الإجماع المعتبر في الإمامة لا يضر فيه تخلف الواحد والاثنين والطائفة القليلة، فإنه لو اعتبر ذلك لم يكد ينعقد إجماع على إمامة، فإن الإمامة أمر معين، فقد يتخلف الرجل لهوى لا يعلم، كتخلف سعد، فإنه كان قد استشرف إلى أن يكون هو أميراً من جهة الأنصار، فبقي في نفسه بقية هوى، ومن ترك الشيء لهوى لم يؤثر تركه، بخلاف الإجماع على الأحكام، كالإيجاب والتحريم والإباحة، فإن هذا لو خالف فيه الواحد أو الاثنان فهل يعتد بخلافه؟ فيه قولان للعلماء. (منهاج السنة=

وقول سلمان: هو من حكاية الروافض فلا يلتفت إليه.

وأما **قولهم** إن علياً امتنع من بيعة أبي بكر رضي الله عنهما إلى مدة.

قلنا: الأصح: أنه بايع، وقد رُوي ذلك في بعض الروايات الصحيحة[1].

وعلى أنه إن رُوي ما قالوه من تأخير البيعة، فرواية المثبت أولى من رواية النافي.

وأما استدلالهم بالخبر المتواتر؛ ففيه جوابان:

أحدهما: أن التواتر يقتضي القطع بالصدق ولا يقتضي القطع بالحق، وأما الإجماع؛ فيقتضي القطع بالحق، فمن أين أنه إذا أخبر جماعة [بما][2] يقتضي القطع بالصدق ما يوجب أن يكون قولهم يقتضي القطع بالحق ؟

ولأن أخبار التواتر توجب العلم الضروري على ما سبق، وذلك علمٌ لا يمكن للإنسان دفعه عن نفسه بخلاف خبر الواحد؛ لأنه لا يوجب العلم الضروري؛ ألا ترى أنه يمكن للإنسان دفعه عن نفسه؟ وأما ها هنا فهو اجتهاد، وغير ممتنع إصابة الأقل للصواب وإخطاء الأكثر؛ لأن الإصابة ها هنا بالتوفيق، ولا يمتنع أن يوفق الله الأقل ويحرم الأكثر، قال الله تعالى: ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٦٩﴾﴾[3].

فصل

ومن شروط الإجماع: أن يقيم أهل الإجماع على ما أجمعوا عليه، ولا يرجعوا عنه، فإن ظهر منهم رجوع عما أجمعوا عليه:

فقد قال بعضهم: يجوز أن يرجع عنه بعضهم، ولا يجوز أن يرجع عنه جميعهم؛

=٨/ ٣٣٥).

(١) روى ذلك الحاكم ٣/ ٧٦ من رواية أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، وصححه على شرط الشيخين.

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

(٣) سورة البقرة: ٢٦٩.

لأن رجوع جميعهم يمنع أن يكون الحق فيما أجمعوا عليه.

ومنهم من قال: لا يجوز أن يرجع لا جميعُهم ولا بعضُهم؛ لأن بإجماعهم قد تبين الحق فيما أجمعوا عليه وانتفى عنه الخطأ، وإذا تعين لم يجز الرجوع؛ لأنه إذا جاز الرجوع تبين أن الإجماع انعقد على الخطأ.

ومنهم من قال: يجوز أن يرجع عنه جميعهم، ويجوز أن يرجع عنه بعضهم.

وهذا صحيح على قول من يجعل انقراض العصر شرطاً في انعقاد الإجماع، وسنبين ذلك.

والأصح: أنه لا يجوز الرجوع عنه بحال، لما سبق بيانه، والله أعلم.

مسألة

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

ومن أصحابنا من قال: إن انقراض العصر شرط.

ومنهم من قال: إن كان قولاً من الجميع؛ لم يُشترط انقراض العصر، وإن كان قولاً من بعضهم وسكوتاً من الباقين؛ اشترط فيهم انقراض العصر، وقال بهذا أبو إسحاق الإسفرايني[1].

---

(١) تبع أبو المظفر الجوينيّ في نسبة هذا المذهب للأستاذ أبي اسحق، وفي ذلك نظر، فقد قال الزركشي: الذي في تعليقة الأستاذ عدم الاشتراط فيهما جميعاً انتهى.
ثم اعلم أن اشتراط الانقراض في السكوتي دون غيره قوي جداً، حتى جعله سليم موضع اتفاق، ونص الرازي على أن كثيراً ممن لم يعتبر الانقراض في الإجماع القولي اعتبره في السكوتي.
وممّن اختار ذلك أبو منصور البغدادي والقاضي حسين وعزاه إلى ظاهر المذهب، واختاره من المتكلمين ابن فورك والآمدي، وعلله بقوله: لاحتمال أن يكون في مهلة النظر، وقد ظهر له الدليل عند ذلك، ويدل على ظهور هذا الاحتمال: إظهاره للمخالفة، فإنه لو كان سكوته عن موافقة ودليل، لكان الظاهر عدم مخالفته لذلك الدليل. (البرهان ١/ ٤٤٤، البحر ٤/ ٥١٢، المحصول ٣/ ٨٥٤، الإحكام ١/ ٣٦٦).

ولأصحاب أبي حنيفة فيه اختلافٌ أيضاً.

وقال بعض أصحاب الشافعي أيضاً: إنه ينعقد قبل انقراض عصره فيما لا مهلة له ولا يمكن استدراكه من قتل نفس أو استباحة فرج، ولا ينعقد فيما اتسعت له المهلة وأمكن استدراكه إلا بانقراض العصر.

واحتج من قال: إن انقراض العصر شرط، بأن أبا بكر الصديق- رضي الله عنه – كان يرى التسوية في القسم، ولم يخالفه أحد من الصحابة، ثم خالفه عمر لما صار الأمر إليه وفضَّل في القسم[1]، وصحَّت هذه المخالفة لأن العصر كان لم ينقرض على الأول.

وكذلك رأى عمر –رضي الله عنه- أن لا تباع أمهات الأولاد ووافقه عليه الصحابة، ثم إن علياً –رضي الله عنه – خالفه من بعد، وهذا لأن الإجماع لا يستقر قبل انقراض العصر؛ لأن الناس يكونون في حال تأمل وتفحص، فوجب وقوفه على انقراض العصر ليستقر[2].

وأما دليل من قال إنه ليس بشرط:

قول الله عز وجل ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[3]، وقوله تعالى ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾[4]، وقوله تعالى ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾[5]، وقال النبي ﷺ: **"لا تجتمع أمتي على الضلالة"** وكل هذه الدلائل موجبة للرجوع إلى الإجماع، فإذا وُجد الإجماع؛ فشرط انقراض العصر زيادة لا يدل عليها دليل.

ببينة: أن هذه الدلائل توجب الرجوع إلى مجرد الإجماع؛ لأنه لم تدل هذه الدلائل على غيره، فإذا وُجد وجب أن يُحكم بكونه حجةً.

---

(١) روى ذلك البيهقي ٦/ ٣٤٨.
(٢) المعتمد ٢/ ٤٣.
(٣) سورة النساء: ١١٥.
(٤) سورة آل عمران: ١١٠.
(٥) سورة البقرة: ١٤٣.

ثم نقول: لا يخلو إما أن يكون الدليل هو انقراض العصر، أو الاتفاق بشرط انقراض العصر، أو مجرد الاتفاق.

والأول باطل؛ لأنه يقتضي أن العصر إذا انقرض بدون أن يسبقه اتفاق أن يكون حجةً، وهذا لا يقول به أحد.

وأما الثاني؛ فباطل أيضاً؛ لأنه يقتضي أن يكون لموتهم تأثير في كون قولهم حجةً، وذلك لا يجوز أيضاً، كما لا يكون لموت النبي ﷺ تأثير في كون قوله حجة، وإذا بطل الوجهان؛ ثبت الثالث.

ودليل آخر: أنا لو اعتبرنا انقراض العصر لم ينعقد إجماعٌ ما؛ لأنه قد حدثَ قوم من التابعين في زمان الصحابة كانوا من أهل الاجتهاد، وشرطُ انقراض العصر يجوِّزُ مخالفتهم لهم؛ لأن العصر ما انقرض، ويجب على هذا [اعتبار] انقراض عصر التابعين، ومعلوم أنه لا ينقرض عصرهم إلا من بعد أن يحدث من تابعيهم من هو من أهل الاجتهاد، ويجوز لهم أن يخالفوا التابعين، ثم يعتبر انقراض عصر تابعي التابعين، ثم كذلك القول في كل عصر إلى قيام الساعة، فلمُ يتصور على هذا انعقاد الإجماع في عصر ما، وهذا باطل، فيكون شرط ما يؤدي إليه باطلاً.

ولقائل أن يقول على هذا: إنه لا يمتنع أن يكون المعتبر هو انقراض عصر من كان مجتهداً عند حدوث الحادثة لا من يتجدد بعد ذلك، فلا يلزم اعتبار عصر التابعين إن حدث منهم مجتهد بعد حدوث الحادثة[1].

والمعتمد: أن الدليل قد قام أن الإجماع حجة، وقد وُجد الإجماع، فوجب الحكم لقيام الحجة من غير اعتبار انتظارٍ لانقراض العصر أو غير ذلك.

يبينه: أنا لو اعتبرنا انقراض العصر؛ جوزنا أن تكون الأمة حين أجمعت أجمعت على الخطأ، وقد دللنا على أن هذا لا يجوز.

وأما الجواب عما تعلقوا به:

---

(١) المعتمد ١/ ٤٢.

أما الأول؛ قلنا: قد كان عمر خالف أبا بكر رضي الله عنهما في زمانه وناظره، وقال : **"لم تجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه كمن دخل في الإسلام كرها؟ فقال أبو بكر رضي الله عنه: إنما عملوا لله، فأجرهم على الله وإنما الدنيا بلاغ"**، ولم يُروَ أن عمر رضي الله عنه رجع إلى قول أبي بكر رضي الله عنه، فالظاهر أنه كان يرى التفضيل في زمان أبي بكر، فلما صار الأمرُ إليه فضَّل على ما كان يعتقده[1].

وأما الذي تعلقوا به من فصل أمهات الأولاد.

قلنا: قد رُوي عن جماعة من الصحابة أنهم كانوا يرون بيع أمهات الأولاد؛ منهم جابر بن عبد الله وغيره[2]، فلم يكن وُجد الاتفاق في زمان عمر –رضي الله عنه–.

وأما قول عبيدة السلماني **"رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك"**؛ ليس فيه دليل على أنه قد كان وُجد الإجماع، بل يدل على أنه قد كان على قول عمر –رضي الله عنه– جماعة، وليس كل جماعة يكون إجماعاً، وإنما اختار عبيدة أن يضم قول علي إلى قول عمر –رضي الله عنهما–؛ لأنه رجّح قول الأكثر على قول الأقل.

وأما قولهم: إن الإجماع لا يستقر إلا بانقراض العصر.

قلنا: إن أرادوا بنفي الاستقرار نفي كونه حجةً؛ فذلك نفس المسألة، وإن أرادوا أنه لا ينعقد إلا بعد انقراض العصر فليس بشيء[3] ؛ لأن الانعقاد إنما يكون باتفاق الأمة من غير خلاف، وإنما اختلفوا أنه مع وجود هذا الانعقاد هل يكون حجةً أم لا؟

و أما الذي قالوا : إنه حال تأمّل وتفحّص.

---

(١) المعتمد ٢/ ٤٣.

(٢) كأن أبا المظفر استنتج هذا من قول جابر: (بعنا أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما كان عمر نهانا فانتهينا) رواه أبو داود (٣٩٥٤) وابن ماجه (٢٥١٧) وهو حديث صحيح، وممن كان يرى الجواز ابن الزبير كما عند البيهقي ١٠/ ٣٤٨.

(٣) المعتمد ٢/ ٤٣.

قلنا: المسألة فيما إذا قطعت الأمة على الاتفاق إلا أن أهل العصر لم ينقرضوا عليه، والناظر المتأمل غير والقاطع على الشيء غير، والإنسان إذا أخبر عن نفسه أنه معتقد فهو بخلاف ما إذا أخبر عن نفسه أنه متأمل متوقف[1].

وقد قال بعض أصحابنا – رحمهم الله – : إنهم إن أسندوا الإجماع إلى الظن؛ فلا يتم الإجماع ولا ينبرم ما لم يتطاول الزمان بذلك، وإن كان اتفاقهم لا عن اجتهاد بل عن أصل مقطوع به؛ فإنه يتم الإجماع في الحال[2].

وهذا الفرق لا يصح ؛ لأنه لا يُعرف إلى أي شيء أسندوا الإجماع، ولو عُرف أنهم أسندوا اتفاقهم إلى دليل مقطوع به؛ فتكون الحجة ذلك الدليل لا غير.

والأصح: ما قدمناه بالدليل الذي اعتمدنا عليه.

مسألة

إذا أدرك التابعي عصر الصحابة وهو من أهل الاجتهاد؛ اعتبر رضاه في صحة الإجماع.

ومن أصحابنا من قال: لا يعتبر[3].

واعلم أن هذا الخلاف فيما إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد ثم أجمعوا على حكم

---

(١) المعتمد ٢/ ٤٤.
(٢) البرهان ١/ ٤٤٤.
(٣) وهذه إحدى الروايتين عن أحمد، اختارها الخلال والقاضي أبو يعلى في العدة والحلواني، وهو مذهب ابن خويز منداد من المالكية.
أما المذهب الأول فهو مذهب الجمهور من الحنفية والشافعية والمالكية، والرواية الأخرى عن أحمد، اختارها ابن عقيل والموفق وأبو الخطاب.
واعلم أنه لا يلزم من نفي هؤلاء لحصول الإجماع حينئذ نفي الاحتجاج بقول الصحابي، كيف وكثير منهم قائل بحجية قول الصحابي مطلقاً؟ لذلك قال صاحب الفواتح: واعلم أنهم اختلفوا بعد أن الإجماع مع مخالفة التابعي المجتهد ليس إجماعاً أنه حجة أم لا؟ فمن ذهب إلى حجية قول الصحابي يقول: حجة، ومن لا، فينبغي: لا، والحق أنه حجة مظنونة لظهور إصابة رأي هؤلاء الأخيار المشاهدين للقرائن.
(المسودة ٢/ ٦٤٧، البحر ٤/ ٤٧٩، فواتح الرحموت ٢/ ٢٢٢).

خالفهم فيه التابعي، فأما إذا تقدم الإجماع على قول التابعي؛ فإنه يكون التابعي محجوجاً بذلك الإجماع.

وأما الذين قالوا: إنه لا يعتد بخلاف التابعي مع الصحابة؛ تعلقوا في ذلك بأن الصحابة قد اختصُّوا بلقاء الرسول ﷺ ومعرفة التأويل والتنزيل، والعلم بسنن الدين ووجوه الدلالة وطرق الاجتهاد، فصار غيرهم من التابعين إذا اجتمعوا معهم بمنزلة العامة مع علماء الدين لا يعتدّ بخلافهم.

وقد أنكرت عائشة على أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف دخوله فيما بين الصحابة ومنازعته عبد الله بن عباس، وقالت: "**أراك كالفروج يصيح مع الديَكة**"[1].

وعن علي أنه نقضَ الحكم على شُريح حين قضى بين ابني عم أحدهما أخ لأم، وكان جعل المال كله لابن العم الذي هو أخ لأم فنقض عليه[2].

وأما دليلنا:

فلأنه من أهل الاجتهاد وقت وقوع الحادثة، فيُعتبر خلافه، ولا ينعقد الإجماع دون قوله، دليله: إذا كان صحابياً؛ وهذا لأن العبرة بالعلم دون الصحبة، بدليل أن من كان من الصحابة غير مجتهد لا يُعتبر اتفاقه لانعقاد الإجماع.

ولأن الصحابة أقرُّوا التابعين على الفتوى في زمانهم؛ وقد كان علي -رضي الله عنه- قلد شريحاً قضاء الكوفة فقضى برأيه وعلي بها لا ينكر، وكان سعيد بين المسيب يفتي بالمدينة زمن الصحابة، وعطاء بن أبي رباح بمكة، وأصحاب ابن مسعود كانوا يفتون بالكوفة في زمان الصحابة، وكذلك الحسن البصري وجابر بن زيد كانا يفتيان بالبصرة زمن الصحابة.

ورُوي أن ابن عباس -رضي الله عنه- وأبا سلمة بن عبد الرحمن اختلفا في عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حبلى، فقال ابن عباس: تعتد بأبعد الأجلين، وقال أبو

---

(١) رواه مالك (١٠٥).
(٢) رواه البيهقي ٦/ ٢٤٠.

سلمة: إذا وضعت حملها حلت، فقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي، يعني: أبا سلمة[1]، ولم ينكرْ أحدٌ قول أبي سلمة وخلافه لابن عباس، وقد قال أبو هريرة: أنا معه.

وأما الذي ذكروه من قول عائشة – رضي الله عنها– في هذه القضية.

قلنا: قد نقلنا عن أبي هريرة تصويبه، وعلى أنه ليس في قول عائشة ما يدل على أن خلاف التابعين لا يُعتد به مع الصحابة، ويجوز أنه كان رفع صوته على ابن عباس وادعى منزلته وطلب مساواته، فأنكرت عائشة ذلك.

وأما خبر علي في نقضه قضاء شريح.

قلنا: هذا لا يُعرف، وكيف وقد كان ولاه قضاء الكوفة، وكان يقضي برأيه وعلي بها؟ وعلى أنه يحتمل إن ثبت ذلك أنه إنما كان نقض لأنه كان سبقه الإجماع في المسألة قبل أن يدرك شريح زمان الاجتهاد.

وأما قولهم: إن الصحابة يكونون أعلم بالأحكام.

قلنا: قد يكونون أعلم وقد لا يكونون.

والدليل على هذا: أن أنساً كان يحيل المسائل على الحسن البصري[2]، وكان ابن عمر يحيل على ابن المسيب[3]، وقد قال ﷺ: "**رُبَّ حامل فقهٍ غير فقيه، ورُبَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه**"[4].

وعلى أن ما ذكروه من الترجيح لا يمنع من مساواة التابعين لهم في الاجتهاد؛ ألا ترى أن من طالت صحبته للنبي ﷺ من أكابر الصحبة وعلمائها لهم من المزية بطول الصحبة وقوة الأنس بكلام رسول الله ما ليس لصغارها ومتأخِّريها، ثم الجميع في الاجتهاد واحد؟ فبطلَ ما قالوه.

---

(١) رواه البخاري (٤٩٠٩) ومسلم (١٤٨٥).
(٢) انظر: السير ٤/ ٥٧٣، ففيه قول أنس: سلوا الحسن، فإنه حفظ ونسينا.
(٣) حيث ذكر عن مالك قال: بلغني أن عبد الله بن عمر كان يرسل إلى ابن المسيب يسأله عن بعض شأن عمر وأمره، كما في ترجمة سعيد بن المسيب من التهذيب ٢/ ٤٤.
(٤) سبق تخريجه ص٩١.

ولأن هذا الترجيح إن كان قائماً يكون فيما يوجد من السنة فأما فيما يوجد من الكتاب ومن سائر الأصول؛ فلا يكون لمن شهد مع النبي ﷺ مزية على غيره.

فإن قال قائل: إنكم قد قلتم من قبل: إن انقراض العصر ليس بشرط في انعقاد الإجماع، وإذا لم يكن شرطاً وقد انعقد الإجماع فكيف يُعتبر خلاف التابعي؟

والجواب: أنا قد قدمنا في أول المسألة ما يبطل هذا السؤال؛ لأنا قد بينا أن موضع الخلاف إذا لم تقع الحادثة حتى أدرك التابعي حالة الاجتهاد، فأما إذا سبق الاتفاق فلا إشكال أن انعقاده وكونه حجةً لا يقف على إدراك التابعي وموافقته لذلك، وقد اعتبر ذلك من يشترط انقراض العصر، وقد بينا أن هذا الاعتبار يؤدي إلى أن لا ينعقد إجماع.

فصل

قد بينا من قبل أن من شرط الإجماع اتفاق جميع علماء العصر على الحكم، فإن خالف بعضهم لم يكن إجماعا، وقد سبق بيان هذا.

ومما يتصل بهذا: أن من الناس من قال: إذا أجمع أهل الحرمين؛ مكة والمدينة، وأهل المصرين؛ الكوفة والبصرة؛ لم يُعتدْ بخلاف غيرهم، وما ذكرناه من قبل يدل على بطلان قول من زعم هذا.

وقال بعضهم: إذا أجمع الخلفاء الأربعة لم يُعتدّ بغيرهم، وذهب إلى هذا القاضي أبو خازم[1] من أصحاب أبي حنيفة، حكاه الصيمري عنه.

وقالت الرافضة: إذا قال علي -كرم الله وجهه- شيئاً لم يُعتدّ بخلاف غيره.

وقالت بعض الرافضة: إذا اتفق أهل بيت رسول الله ﷺ على شيء كان حجةً مقطوعاً به، ولم يُنظر إلى خلاف غيرهم.

---

(١) عبد الحميد بن عبد العزيز البصري، برع في المذهب، ولي القضاء بالشام والكوفة وكرخ بغداد، وكان الخليفة المعتضد يجله، وله شعر رقيق، توفي سنة ٢٩٢. (الجواهر المضية ٢/ ٣٦٦).

و قد تعلق من قال بالقول الأول بقوله ﷺ **"عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي"**[1].

وتعلق من قال بالقول الثاني بقوله ﷺ **"أنا من علي وعلي مني"**[2]، وقال: **"أنا مدينة العلم وعلي بابها"**[3]، وقال حين بعث علياً خلف أبي بكر في الحجة التي استخلف أبا بكر عليها ليقرأ أوائل سورة براءة على الناس في الموسم: **"لا يُبلغ عني إلا رجل من أهل بيتي"**[4].

وتعلق من قال بالقول الثالث بقوله ﷺ **"تركت فيكم شيئين إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً؛ كتاب الله عز وجل، وأهل بيتي، ولن يتفرقا حتى يردا علي الحوض"**[5]، وقال عليه السلام : **"مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها**

---

(١) سبق تخريجه ص٤٧٩.
(٢) رواه الترمذي (٣٧١٩) وابن ماجه (٣٧١٩) من حديث حبشي بن جنادة رضي الله عنه، وقال الترمذي: حديث حسن غريب صحيح.
قلت: فيه شريك بن عبد الله النخعي، وهو سيء الحفظ، لكن تابعه إسرائيل بن يونس عند أحمد ٤/ ١٦٦، فالإسناد صحيح.
(٣) رواه الحاكم ٣/ ١٢٦، من حديث ابن عباس رضي الله عنه، وقال: صحيح الإسناد وأبو الصلت ثقة مأمون.
وقال الذهبي: موضوع.
قلت: هذه مبالغة، أبو الصلت عبد السلام بن صالح ضعفه الجمهور، ولم يوثقه سوى ابن معين، لكن تابعه محمد بن جعفر الفندي عند الحاكم، ونقل الحاكم قول ابن معين فيه: ثقة مأمون، ولم يتعقبه الذهبي بشيء، فالحديث بهذا الإسناد حسن، نص على ذلك السخاوي في المقاصد ص٩٨، فلا يُلتفت إلى من حكم بضعف الحديث أو بوضعه ولو كثر عددهم، وللحديث شاهد لا يفرح به عند الترمذي (٣٧٢٣) من حديث علي رضي الله عنه، وقال: حديث غريب منكر.
(٤) رواه أحمد ٣/ ٢١٣ والترمذي (٣٠٩٠) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه بنحوه، وقال الترمذي: حديث حسن غريب من حديث أنس، قلت: إسناده على شرط مسلم.
(٥) رواه الترمذي (٣٧٨٨) من حديث زيد بن أرقم رضي الله عنه، وقال: حديث حسن غريب.
قلت: حبيب بن أبي ثابت مدلس وقد عنعن، ذكره ابن حجر في الطبقة الثالثة من المدلسين، وهم الذين لا تقبل روايتهم حتى يصرحوا بالسماع.
قلت: لكن تابعه مسلم بن صبيح عند الحاكم ٣/ ١٤٨، وصححه على شرطهما، قلت: هو على شرط مسلم فقط، فيه الحسن بن عبد الله النخعي، لم يخرج له البخاري.
قال القاري: المراد بالأخذ بأهل البيت: التمسك بمحبتهم، والمحافظة على حرمتهم، والعمل بروايتهم، والاعتماد على مقالتهم، وهو لا ينافي أخذ السنة من غيرهم. (تحفة الاحوذي=

نجا"[1]،وتعلقوا بخبر الكساء؛ وهو أنه لما نزل قوله تعالى ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾[2] دعا علياً وفاطمة والحسن والحسين -رضي الله عنهم- وأدار عليهم كساءً وقال: "**هؤلاء أهل بيتي**"[3].

وأما الدليل على تصحيح ما قلنا:

أن الشرط اتفاق جميع الصحابة في عصرهم لينعقد الإجماع ويصير حجةً؛ لقوله تعالى ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[4] فتعلُّق الوعيد بترك سبيل المؤمنين دل أنه لا يتعلق بترك سبيل بعضهم، وقال النبي ﷺ : "**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**"[5].

ولأن الدليل على أن الإجماع حجة ليس من طريق العقل إنما هو من طريق السمع، وإنما وردَ السمع بعصمة جميع الأمة؛ لأنه عليه السلام قال: "**لا تجتمع أمتي على الضلالة**" ، فدل على أن الخطأ يجوز على بعضهم، وإنما لا يجوز على جماعتهم.

وأما الأخبار التي روَوْها فيما ادعوه ؛ فتلك الأخبار تدل على اختصاص هؤلاء القوم بفضائلَ من بين سائر الصحابة، وتدل على نوع تميُّزٍ لهم عن غيرهم، ولا تدل على أن قولهم حجة مقطوع بها، وقد وردَ في غيرهم من الصحابة أخبار، ورويت لهم فضائل عن النبي ﷺ لو تتبعناها وتعلقنا بمعانيها؛ دل أيضاً أن أقوالهم حجة، وأنه يجب

=ص٢٦١٠).

(١) رواه الحاكم ٢/ ٣٤٣ من حديث أبي ذر رضي الله عنه، وصححه على شرط مسلم! وأعله الذهبي بمفضل ابن صالح، قلت: هو منكر الحديث كما قال البخاري وأبو حاتم وابن حبان.
وقد رواه البزار والطبراني من حديث ابن عباس، وفيه الحسن بن أبي جعفر، وهو متروك كما في المجمع ٩/ ١٧١.

(٢) سورة الأحزاب: ٣٣.

(٣) رواه مسلم (٢٤٢٤) من حديث عائشة رضي الله عنها. وليس في ذلك ما يدل على العصمة، بل ذلك مثل قوله تعالى: **{ولكن يريد ليطهركم}** وقوله: **{والله يريد أن يتوب عليكم}** فإن هذه الآيات تدل على أن هذا مراد الله وشرعه للمؤمنين، وليس في ذلك أنه خلق هذا المراد وقدره ولا بد.

(٤) سورة النساء: ١١٥.

(٥) سبق تخريجه ص٥٩٤.

علينا أن نتبعهم، ونترك قول غيرهم.

منها: ما روي في أبي بكر وعمر -رضي الله عنهما- أنه قال عليه السلام : "**اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر**"[1]، وقال عليه السلام: "**إن الحق لينطق على لسان عمر**"[2]، وفي رواية أنه قال عليه السلام: "**السكينة**"[3]، بدل لفظة "**الحق**" ، وقال: "**لو كان بعدي نبي لكان عمر**"[4].

وقال: "**اهتدوا بهدي عمار، وتمسكوا بعهد ابن مسعود**"[5].

وقال: "**رضيت لأمتي ما رضي لها ابن أم عبد**" يعني: ابن مسعود[6].

وقال عليه السلام: "**أعلمكم بالحلال والحرام معاذ، وأقرؤكم أبي**"[7].

---

(١) رواه الترمذي (٣٦٦٢) وابن ماجه (٩٧) من حديث حذيفة رضي الله عنه، وقال الترمذي: حديث حسن.

(٢) رواه الترمذي (٣٦٨٢) من حديث ابن عمر رضي الله عنه، وقال الترمذي: حديث حسن غريب صحيح.
قلت: فيه خارجة بن عبد الله، قال فيه ابن معين وابن عدي: ليس به بأس، وقال أبو حاتم: شيخ حديثه صالح، وضعفه آخرون، فالإسناد حسن فقط، وللحديث شاهد من حديث أبي ذر عند أبي داود (٢٩٦٢) وابن ماجه (١٠٨) وهو حسن في الشواهد.

(٣) رواه عبد الله بن أحمد في زوائده على المسند ١/ ١٠٧ من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: ما نبعد أن السكينة تنطق على لسان عمر.
قلت: إسناده حسن، فيه يحيى بن أيوب البجلي، قال فيه الحافظ: لا بأس به، وقد رواه الطبراني في الأوسط بإسناد حسن كما في المجمع ٩/ ٧٠.

(٤) رواه الترمذي (٣٦٨٦) من حديث عقبة بن عامر رضي الله عنه، وقال الترمذي: حديث حسن غريب.

(٥) رواه أحمد ٥/ ٤٠٠ من حديث حذيفة رضي الله عنه، وفيه سالم المرادي، ضعفه ابن معين، ولم يوثقه سوى ابن حبان.
له شاهد لا يفرح به عند الترمذي (٣٨٠٥) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، وقال الترمذي: حديث حسن غريب.
قلت: فيه متروكان: إسماعيل بن يحيى بن سلمة، وأبوه!

(٦) رواه الحاكم ٣/ ٣١٧ من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، وصححه على شرط الشيخين، لكنه أعله برواية سفيان وإسرائيل له مرسلاً، والله أعلم.

(٧) رواه الترمذي (٣٧٩١) وابن ماجه (١٥٤) من حديث أنس رضي الله عنه ، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح. =

وقال : "**إن لكل أمةٍ أميناً وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح**"[1]. وهذا يوجب الرجوع إليه لاختصاصه بالأمانة.

ولكلٍّ ما ذكروه معنىً وتأويلٌ ذكره أهل العلم في كتبهم، ولا نحتاج إلى ذكره في هذا الموضع، واقتصرنا على هذا القدر، ورفعنا بهذه المعارضة كلامهم، والله المعين على التمسك بالحق والمرشد إليه بمنِّه.

مسألة

إجماع أهل المدينة على انفرادهم لا يكون حجةً عندنا.

وقال مالك: إذا أجمع أهل المدينة على شيء لم يعتد بخلاف غيرهم.

وقال الأبهري من أصحابه : إنما أراد بهذا فيما طريقه الأخبار[2].

=قلت: إسناده على شرطهما.

(١) رواه البخاري (٣٧٤٤) ومسلم (٢٤١٩) من حديث أنس رضي الله عنه.

(٢) ومن أمثلة ذلك: الأذان، وترك الجهر بالبسملة، وتحديد الصاع، وترك إخراج الزكاة من الخضراوات، فهذه المسائل طريقها الأخبار، دون القياس والاجتهاد.
وممن قصر حجية إجماع أهل المدينة على أمثال هذه المسائل أيضاً: ابن القصار، والباجي، وعبد الوهاب، والقاضي أبو بكر، والقاضي عياض، ونسبه إلى معظم الأصحاب، قال أبو العباس القرطبي: وعلى هذا، فإجماع أهل المدينة ليس بحجة من حيث إجماعهم، بل إما هو من جهة نقلهم المتواتر، وإما من جهة شهادتهم لقرائن الأحوال الدالة على مقاصد الشرع.
وأما القائلون بالحجية مطلقاً فهم أكثر المغاربة كما ذكر الباجي، وممن اختار القول بالحجية مطلقاً ابن الحاجب، وقد نكت عليه ابن دقيق العيد، وعناه بقوله: وما قاله غير صحيح عندنا جزماً، ولا فرق في مسائل الاجتهاد بينهم وبين غيرهم من العلماء، إذ لم يقم دليل على عصمة بعض الأمة، نعم، ما طريقه النقل إذا عُلم اتصاله وعدم تغيره، واقتضت العادة مشروعيته من صاحب الشرع ولو بالتقرير عليه، فالاستدلال به قوي، يرجع إلى أمر عادي.
وقد وافق على هذا التفصيل ابن القيم، وقال: من المحال عادة أن يجمعوا على شيء نقلاً أو عملاً متصلا من عندهم إلى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه، وتكون السنة الصحيحة الثابتة قد خالفته، هذا من أبين الباطل، وإن وقع ذلك فيما أجمعوا عليه من طريق الاجتهاد، فإن العصمة لم تُضمن لاجتهادهم.
(ترتيب المدارك ١/ ٧٠، البحر ٤/ ٤٨٦، إحكام الفصول ص٤٨٢، إحكام الأحكام ١/ ٢٥٨، أعلام الموقعين ٢/ ٣٩٣).

وقال بعضهم: أراد به ترجيح نقلهم.

وقد أشار الشافعي -رضي الله عنه- إلى هذا في القديم، ورجح رواية أهل المدينة على رواية غيرهم.

وقال بعضهم: أراد بذلك في زمان الصحابة والتابعين وتابعي التابعين.

فأما من نصر قول مالك على الإطلاق؛ تعلق بقوله ﷺ **"المدينة طيبة وإنما تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد"**[1].

قال: والخطأ من الخبث، فكان منتفياً عن أهل المدينة، وقال عليه السلام: **"إن الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها"**[2]، والأخبار في فضل المدينة تكثر.

ولأن المدينة منزلة الرسول - صلوات الله عليه- إلى أن قُبض، ومهبط الوحي حتى انقطع، ودار الهجرة منها ظهر العلم ومنها صدر، وهي منازل الصحابة، ومستقر الإسلام ومتبوأ الإيمان، مجموع هذا يدل أن الحق معهم وأنه لا يعدوهم.

وأما من قال إن روايتهم أولى؛ فلأنهم أعرف بأمر رسول الله ﷺ حيث كان بينهم.

ببينة: أن أهل كل بلد يكونون أخبر وأعرف بما يجري فيه من غيرهم.

وأما دليلنا؛ فظاهر، وذلك لأن الإجماع إنما كان حجةً بالأدلة السمعية التي بيناها، وتلك الدلائل [لا] تتناول أهل المدينة [وحدهم] كما [لا] تتناول أهل غيرها من البلاد على الانفراد.

ولأن الأماكن غير مؤثرة في كون الأقوال حجةً، دليله: الحرم والمسجد الحرام.

ويقال لأصحاب مالك : ما الذي أوجب قصر الإجماع على أهل المدينة؟ فإن

---

(١) رواه البخاري (١٨٨٤) ومسلم (١٣٨٤) من حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه، لكن بلفظ (النار) بدل (الكير).
(٢) رواه البخاري (١٨٧٦) ومسلم (١٤٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

قالوا: لأنهم مخصوصون بالعصمة، فهذا كلام باطل بالإجماع، ونحن نعلم قطعاً أنه يجري بالمدينة من الفضائح والكبائر مثل ما يجري في سائر البلاد.

وإن قالوا: لأنها مهبط الوحي ومنزل النبي ﷺ وأصحابه، وأهلها يتوارثون السنن قرنا فقرناً، فهذه المعاني لا توجب قصر الإجماع على أهلها وتخصيصهم به دون أهل سائر البلدان، لأن المجتمعين على الحكم إنما يجمعهم عليه دليل يوجب اتفاقهم عليه، والدليل إما توقيف أو اجتهاد، وأهل العلم حيث كانوا من بقاع الأرض وأقطارها مشاركون لأهل المدينة في أنواع الأدلة ووجوه الاستدلال، وقد كان النبي ﷺ ينزل الوحي عليه بالمدينة وهو مقيم بها، وفي أسفاره وهو ظاعن عنها، وقد نزل عليه بمكة قرآن كثير، ولعله يبلغ شطر القرآن، فثبت أن أهل المدينة وأهل سائر البلاد في الشرع سواء، وثبت أن أدلة الإجماع في الكل سواء، وليس لها تخصيص بأهل المدينة دون غيرهم.

ببينة: أن المناسك بينها النبي ﷺ بمكة وقال: "**خذوا عني مناسككم**"[1]، ثم لم يقل أحد: إن أهل مكة إذا أجمعوا على شيءٍ من المناسك يكون إجماعهم حجةً، وأنهم يمتازون بهذا عن أهل سائر البلاد.

ثم نقول: إن كثيراً من الصحابة قد تفرقوا عن المدينة ورحلوا عنها إلى العراق والشام ومصر وسائر البلدان، وإنما رحل كل واحد منهم بما معه من السنن وبثَّه في أهل تلك البلاد التي أقام فيها، وقد أقام بالشام جماعة منهم أبو عبيدة بن الجراح، ومعاذ بن جبل، وعبادة بن الصامت، وغيرهم، وانتقل علي بالكوفة وهو أحد الخلفاء الأربعة، وأقام بها إلى أن توفاه الله عز وجل، وكان بها ابن مسعود [وعمار]، وحذيفة، وسعد بن أبي وقاص، وسلمان، وغيرهم.

وحين بعث عمر ابن مسعود إلى الكوفة كتب إليهم : "**قد آثرتكم بعبد الله على نفسي**"[2].

---

(١) سبق تخريجه ص٤٤٩.
(٢) رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح غير حارثة، وهو ثقة، كما في المجمع ٩/ ٢٩١.

وورد البصرة من الصحابة طلحة، والزبير، وعائشة في من كان معهم من الصحابة، وأقام بها ابن عباس مدةً، وكان بها أبو موسى الأشعري، وعمران بن حصين، وأنس، وغيرهم.

وهؤلاء من أعيان أصحاب رسول الله ﷺ، وكان مع كل واحد منهم طائفة من أمر الدين وقطعة من السنن، و[قد] تلقَّاها عنهم أهل هذه البقاع، وحصلوها عندهم، فكيف يجوز أن يُختزلوا دون الإجماع، ويُفتات عليهم في ذلك، ولا يكون لهم فيه حظ، ولا يُعتبر منهم خلاف؟ هذا أمر قبيح، وخُطة مستشنعة.

ثم نقول : إن المدينة كما أنها كانت مجمع الصحابة ومهبط الوحي، فقد كانت أيضاً دار المنافقين ومجمع أعداء الدين، منهم عبد الله بن أبي بن سلول، وجُلاس ابن سويد، ومجمع بن حارثة الثقفي[1]، وطُعمة ابن أبيرق، وغيرهم، وكان من رؤوسهم: أبو عامر الراهب، وله بنوا مسجد الضرار، وهو أبو حنظلة غسيل الملائكة.

وفي المدينة قال القائلون المنافقون : ﴿لَا تُنفِقُوا۟ عَلَىٰ مَنْ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ حَتَّىٰ يَنفَضُّوا۟ ﴾[2]، وقالوا: ﴿لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ ﴾[3].

وفيها الماردون على النفاق الذين نزل فيهم قوله تعالى ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ ﴾[4].

وفيها طُعن عمر، وحوصر عثمان حتى قُتل، وعلى أهلها كانت وقعة الحرة أيام يزيد بن معاوية، ففني الخلق، وهلك عامة أهل الفضل، ثم انجلى عنها أكثر من بقي منهم، وبها غُيرت السنن زمن مروان بن الحكم حين كان أميرها من قبل معاوية –

---

(١) لا يوجد في كتب التراجم رجل بهذا الاسم، ولعل المراد: مجمع بن جارية الأوسي، على أنه لا يجوز نسبة مجمع هذا إلى النفاق، فقد ذكر ابن حجر أنه صحابي ممن جمعوا القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما كان أبوه منافقاً، وهو الذي أمره أن يصلي في مسجد الضرار، وكان غلاماً حدثاً، وقد نفى علمه بأمر المنافقين، وقبل منه عمر ذلك.

(٢) سورة المنافقون: ٧.

(٣) سورة المنافقون: ٨.

(٤) سورة التوبة: ١٠١.

رضي الله عنه- وقدّمَ خطبتي العيد على الصلاة، وأقام الحرس حتى منعوا الناس عن تحية المسجد حين كان يخطب، وأخرج المنبر يوم العيد، وغير ذلك مما يكثر، والخطبُ جسيم، والداء دوي، والشر قديم.

وقد جرى منذ قتل عثمان بالمدينة سنة خمسٍ وثلاثين من الهجرة إلى بعد المائة من الهجرة بالمدينة ومكة والعراقين وغيرها من بلدانِ الإسلام ما ترتاع النفوس بسماعها، وتقشعر القلوب من هولها وشدّتها، وظهر من الجرأة على الله تعالى، وهتك حرمات الدين، والتهاون بشعائره، وتغيير رسومه وسننه، ونقض عرى الإسلام، وسفك الدماء المحترمة، وانتهاك المحارم، والإقدام على العظائم التي لا يقدر قدرها ما لو حُكي عُشر ذلك بل أقل القليل منه عن بني إسرائيل لتعاظمته هذه الأمة، فكيف وهم الفاعلون لذلك المقدمون عليه؟ ولله أمرٌ هو بالغه، وهو لعباده بالمرصاد، ونسأل الله تعالى العصمة.

وهذا الذي قلنا فيما سوى سنيَّات سليمان بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز، أما سليمان؛ فقد قيل: "**إنه فُتح بخير وخُتم بخير**"، أما افتتاحه بخير؛ فهو هلاك الحجاج، واختتامه بخير؛ استخلافه عمر بن عبد العزيز، وأما عمر؛ فقد ضُم إلى الخلفاء الراشدين، وحسبك بهذا شرفاً!

ونقول في مجموع ذلك ما قاله بعض سلفنا؛ وهو أنه سئل عن الأمور التي جرت بين الصحابة ومن بعدهم، فقرأ قوله تعالى ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْئَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٣٤﴾﴾[1].

وأما تقديم رواية أهل المدينة؛ فقد قاله بعض أصحابنا على ما قدمنا.

والأصح: أن روايتهم ورواية غيرهم سواء[2]، وذلك أن ما يوجب قبول الأخبار يستوي فيه أهل المدينة وأهل سائر البلدان.

ولأن شهادة أهل المدينة وشهادة غيرهم واحدة فكذلك الرواية.

---

(١) سورة البقرة: ١٣٤.
(٢) هذا ما استقر عليه أمر أبي المظفر في المسألة كما سبقت الإشارة إليه.

ولأنا قد بينا أنه لا يُقدم في المناسك رواية أهل مكة وإن اختصُّوا بها على معنى أن الكعبة عندهم، والمشاعر في بلدهم، واختصاصهم بمناسك الحج فوق اختصاص أهل المدينة بالسنن، فأهل المدينة وغير أهل المدينة في السنن والشرع سواء.

وقد حكى بعضهم عن مالك أنه قال : "**يخرج الخبر من عندنا شبراً ويرجع ذراعاً**" يعني: أنه يزاد فيه، ولا يمكن إطلاق هذا القول، وفيه إساءة الظن بنقلة الأخبار.

وقد قال بعض أهل المدينة لبعض أهل العراق –وعندي أنه ابن شبرمة–[1] : من عندنا خرج العلم، فقال: بلى ولكن لم يعد إليكم.

وأيضاً: يجوز أن يصير ذراعاً وباعاً بالمدينة أيضاً، بأن يزيد فيه بعض الفسقة، ويجوز أن يكون في الخبر زيادة ثابتة تقع الزيادة عند بعض العلماء من غير أهل المدينة.

والأولى: هو التسوية بين أهل المدينة وغير أهل المدينة في الرواية ، وفي الاجتهاد، وفي مسألة الإجماع على ما سبق، هذا مع اعترافنا للمدينة بالفضل الذي خصَّها الله تعالى به على ما نُقل في الأخبار، مثل ما نعترف لمكة بالفضل الذي خصَّها الله به على ما ورد في الأخبار ومن الله العصمة، ونسأله أن لا يكلنا إلى أنفسنا وحولنا وقوتنا بمنه وجوده.

فصل

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

فالضرب الأول: أن يحدث الإجماع بعد تقدم الخلاف في عصر واحد؛ كاختلاف

---

(١) عبد الله بن شبرمة، قاضي الكوفة كان من أئمة الفقه، ولم يكن مكثراً في الحديث، وثقه أحمد ابن حنبل وأبو حاتم الرازي وغيرهما، توفي سنة ١٤٤. (السير ٦/ ٣٤٧).

الصحابة ثم إجماعهم بعد خلافهم، فيصير الإجماع بهم منعقداً، وما تقدم من خلافهم ساقطاً؛ لأن العمل يكون بما استقرت عليه أقاويلهم، وقد استقرت على الإجماع فزال به الخلاف[1].

وقد وُجد في الصحابة؛ من ذلك: خلافهم في الخلافة؛ حيث قالت الأنصار: "**منا أمير ومنكم أمير**"، ثم إن أبا بكر رضي الله عنه لما حاججهم، وأخبر أن الخلافة لا تصلح إلا في هذا الحي من قريش، رجعوا إلى قوله، وزال الخلاف.

ومن ذلك أيضاً: خلافهم على أبي بكر في قتال أهل الردة، ثم رجعوا إلى قوله وأجمعوا عليه.

ومن ذلك: خلاف ابن عباس وزيد بن أرقم لسائر الصحابة -رضي الله عنهم- في أن الربا لا يجري إلا في النساء[2]، ثم رجعا عن ذلك ووافقا سائر الصحابة.

ومن ذلك أيضاً: خلاف عمر وابن مسعود لسائر الصحابة في أن الجنب لا يجوز له التيمم[3]، ثم رجعا عن ذلك ووافقا سائر الصحابة.

وعندي: أن في ثبوت الرجوع في هذه المسألة والمسألة التي قبلها نظر.

ومن هذا الباب: خلاف ابن عباس لجماعة الصحابة في تحريم المتعة، فإن ابن

---

(١) اعلم أن محل الخلاف هو بعد استقرار الخلاف في المسألة، أما قبله فقد أجمعوا على جواز انعقاد الإجماع على أحد القولين، كما في خلاف الصحابة لأبي بكر في قتال مانعي الزكاة، وخلافهم في مكان دفن النبي صلى الله عليه وسلم، ثم اتفاقهم على دفنه في بيت عائشة، قال الشربيني: قبل استقرار الخلاف لا قول لأحد، إذ يقال عرفاً: لم يقولوا بشيء، بل بقوا متوافقين.
أما بعد استقرار الخلاف، فذهب الجمهور إلى الجواز، ولم يمنع منه إلا قلة من المتكلمين، منهم القاضي أبو بكر والغزالي والآمدي.
وقد نسب الرازي القول بالمنع إلى الصيرفي، ولا يصح، قال الزركشي: لم أره في كتابه، بل ظاهر كلامه يشعر بالوفاق في هذه المسألة. (اللمع ص١٩٠، المحلي على جمع الجوامع ٢/ ١٨٤، البحر ٤/ ٥٣٠، المحصول ٣/ ٨٤٤).
(٢) رواه البخاري (٢٠٦٠) ومسلم (١٥٨٩).
(٣) خلاف ابن مسعود رواه البخاري (٤٣٥) ومسلم (٣٦٨) وخلاف عمر رواه البخاري (٣٨٨) ومسلم (٣٦٨).

عباس أحلَّها[1]، ونُقل ذلك [أيضاً] عن ابن مسعود[2]، ثم إن ابن عباس رجع عن ذلك، وعندي: أن في الرجوع منه عما كان يقوله نظر، والفقهاء ينقلون عن جابر بن زيد أن ابن عباس -رضي الله عنه- لم يمت حتى رجع عن قوله في الصرف [والمتعة]، وأما قول ابن مسعود في تحليل المتعة فليس بمعروف، وقد أورده بعض أصحابنا.

وقد قال أبو سعيد الاصطخري: إن المتعة محرمة بالإجماع، وجَعل مرتكبها زانياً وأوجب الحد عليه.

وأما سائر أصحابنا وكذلك عامة الفقهاء؛ قد أبَوْا عن هذا، وجعلوا حكم الخلاف باقياً، ولم يوجبوا الحد بارتكابها، ولا وسموا مرتكبها بسمة الزنا، وفي تفسيقه وجهان.

والضرب الثاني: أن يحدث الخلاف بعد تقدم الإجماع في عصر واحد[3]، وهو على ضربين.

أحدهما: أن يكون المخالف لم يوافق المجمعين قبل خلافه فيصح خلافه ولا ينعقد مع خلافه الإجماع، كما خالف ابن عباس في العول مع إجماع غيره عليه.

والضرب [الثاني][4]: أن يكون وافقهم ثم خالفهم؛ كخلاف علي في بيع أمهات الأولاد مع اتفاقه مع عمر وسائر الصحابة في تحريم بيعهن، فمن جعل انقراض

---

(١) روى البخاري (٥١١٦) ومسلم (١٤٠٦) أن ابن عباس سئل عن متعة النساء، فرخص، فقال مولى له: إنما ذلك في الحال الشديدة، وفي النساء قلة، فقال ابن عباس: نعم.
قال ابن بطال: روى أهل مكة واليمن عن ابن عباس إباحة المتعة، وروي عنه الرجوع بأسانيد ضعيفة، وإجازة المتعة عنه أصح. (الفتح ٩/ ١٧٣).

(٢) روى البخاري (٥٠٧٥) عن ابن مسعود قال: كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس لنا شيء، فقلنا: ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك، ثم رخص لنا أن ننكح المرأة بالثوب، ثم قرأ علينا: {**يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم**}
قلت: لكن ذكر الحافظ في الفتح ٩/ ١١٩ أنه جاء في رواية الإسماعيلي (ثم جاء تحريمها بعد) وفي رواية (ففعله ثم ترك ذلك) وفي أخرى (ثم نسخ) فهذا يدل على قول ابن مسعود بنسخ جواز المتعة، والله أعلم.

(٣) وهذا الضرب عكس الذي قبله.

(٤) في الأصل: الثالث! وهو خطأ.

العصر شرطاً في انعقاد الإجماع [أبطل الإجماع] بخلافه لحدوثه قبل استقراره، ومن لم يجعله شرطاً أبطل خلافه بعد إجماعهم.

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

مسألة

إذا اختلف الصحابة على قولين، ثم أجمعت التابعون على أحد القولين.

فمذهب الأكثرين من أصحاب الشافعي -رضي الله عنه- : أن خلاف الصحابة ثابت ولا يرتفع بإجماع التابعين من بعدهم، والمسألة لا تصير إجماعاً، وهو قول بعض أصحاب أبي حنيفة وبعض المتكلمين.

وقال الأكثر من أصحاب أبي حنيفة : إنه يرتفع الخلاف المتقدم، وينعقد الإجماع من التابعين على المسألة، وبه قال الاصطخري وابن خيران والقفال من أصحاب الشافعي – رحمة الله عليهم- ، وقد نص عليه الكرخي وصار إليه، وكذلك كل من تبعه، وذهب إليه أيضاً أكثر المعتزلة[1].

---

(١) اعلم أن الخلاف في هذه المسألة يتناول مقامين:
المقام الأول: هل يُتصور وقوع الإجماع بعد الاختلاف أصلاً؟ فنفى الوقوع بعض الأصوليين، كالصيرفي والجويني، مستندين إلى أن العادة تحيله، واستبعده ابن الحاجب والسبكي، وظاهر قول الشافعي وقوعه، لأنه اختار أن حد الخمر أربعون، وهو مذهب الصديق، ثم أجمعوا بعده على أن حده ثمانون، فلم يعده إجماعاً لخلاف الصديق، واختار الكيا الوقوع.
المقام الثاني: اختلف المسلّمون بوقوعه: هل هو حجة أم لا؟ نفى حجيته بعض الفقهاء مثل ابن أبي هريرة وأبي علي الطبري وأبي حامد المروزي وهو مذهب أكثر المتكلمين، وذهب كثير من الفقهاء إلى أنه حجة، مثل القفال الشاشي والأصطخري والقاضي أبي الطيب وابن الصباغ، وبه قال الرازي وأتباعه من المتكلمين، وهذا ما اختاره الباجي من المالكية، واستدل له بأن الله توعد على مخالفة المؤمنين، والمؤمنون حقيقتهم من وُجد دون من عُدم، ولا يجوز أن يكون المراد به من كان وعُدم، لأن ذلك أيضاً يمنع من انعقاد إجماع الصحابة بموت بعضهم، كحمزة وجعفر وغيرهم ممن توفي في بدء الإسلام، وهذا مما لا اعتبار به بلا خلاف. (البرهان ١/ ٤٥٤، المحصول ٣/ ٨٤٦،البحر=

وحكى بعض أصحاب أبي حنيفة في المسألة روايتين عن أبي حنيفة، وحكى عن أبي يوسف أيضاً أنه ينعقد الإجماع ويرتفع الخلاف المتقدم.

واحتج من قال بالقول الثاني بقوله تعالى ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[1]، وبقوله تعالى ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾[2]، وقد بينا أن ذلك يتناول أهل كل عصر، ولم يفصل في اتباع غير سبيل المؤمنين بين أن يكون تقدم خلاف أو لم يتقدم خلاف.

واستدلوا أيضا بقوله ﷺ **"لا تجتمع أمتي على الضلالة"** وفي رواية **"على خطأ"**، فيجب أن يكون ما اتفق عليه أهل العصر الثاني غير خطأ.

ولأن الإجماع المبتدأ لا يجوز خلافه، فكذلك الإجماع بعد الاختلاف وجبَ أن لا يجوز خلافه[3]، لأن الإجماعَين واحد.

وحرفهم: أن الإجماع قد وُجد، فينعقد ويكون حجةً كما لو لم يتقدمه خلاف.

ببينة: أن الصحابة لو اختلفوا ثم أجمعوا؛ فإنه يسقط الخلاف المتقدم بالإجماع المتأخر، فكذلك يسقط الخلاف المتقدم في مسألتنا؛ لأن الحجة في إجماع التابعين مثل الحجة في إجماع الصحابة، فلما سقط اختلاف الصحابة بإجماعهم فيسقط أيضا بإجماع التابعين.

وأما حجة من ذهب إلى المذهب الأول، وهو الأصح:

تعلقوا بقوله تعالى ﴿ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾[4]، فأمر عند وقوع التنازع بالرد إلى الكتاب والسنة[5]، وأهل العصر الأول قد ردوا الحادثة إلى الكتاب والسنة، فوجدوا الحادثة مجتهداً فيها، وقد انقرض عصرهم على هذا، وقد أثنى الله

=٤/ ٥٣٣، أحكام الفصول ص٤٩٢).

(١) سورة النساء: ١١٥.

(٢) سورة البقرة: ١٤٣.

(٣) المعتمد ٢/ ٣٨ – ٣٩.

(٤) سورة النساء: ٥٩.

(٥) المعتمد ٢/ ٣٩.

تعالى على التابعين بحسن المتابعة، فإذا اعترضوا عليهم، وقطعوا الاجتهاد عن الحادثة لم يكونوا متبعين، فدلت أن الحادثة على ما رآه أهل العصر الأول فيها، وأنها مستمرةٌ على ذلك.

وهذا لحقيقة؛ وهي أن علماء العصر إذا اختلفوا في الحادثة على مذهبين، وذلك مثلاً في تحليل وتحريم؛ فقد تضمن ذلك إجماعهم من كافّتهم على أن الخلاف سائغ في الحادثة، فحصل في ضمن الخلاف الإجماع على جواز الخلاف، فإذا صورنا الرجوع إلى أحد القولين من التابعين؛ لم يجزْ؛ لأنه مسبوق بالإجماع على جواز الخلاف، فنقول: ما أجمعت الصحابة عليه لم يجزْ للتابعين إبطاله، كما لو أجمعوا على قول.

وليس يلزم على هذا إذا اختلف الصحابة على قولين ثم أجمعوا على أحد القولين؛ لأنا إن قلنا: إن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع؛ لم يُسلّم لوجود الإجماع على تسويغ الخلاف، وإن قلنا: إن انقراض العصر ليس بشرط وهو الأولى على ما سبق؛ لم يُسلّم جواز الاتفاق على أحد القولين بعد هذا الاختلاف.

وقد حُكي عن القاضي أبي بكر أنه جعل حكم الصورتين واحداً، وقال: كما لا يجوز لأهل العصر الثاني أن يتفقوا على أحد القولين ويبطلوا به الخلاف المتقدم، كذلك في أهل العصر الواحد أيضاً لا يجوز أن يختلفوا على قولين، ثم يتفقوا على أحد القولين.

فإن قيل: لا يمتنع أن يتفقوا على تسويغ الاجتهاد بشرط أن لا يظهر إجماع، فإذا ظهر الإجماع يسقط ذلك الاتفاق، كما أنهم اتفقوا أن فرض العادم للماء التيمم ما لم يجد، فإذا وجد الماء زال ذلك الاتفاق.

والجواب: أن دعوى هذا الشرط [ها هنا] ليس عليها دليل، بل حصل باختلافهم وجود الإجماع على تسويغ الاجتهاد، وهذا الإجماع لا يجوز إبطاله بإجماع يوجد من بعد.

وأما مسألة التيمم فبعيدة عن هذا؛ لأن النص قد دل على أن جواز التيمم

مشروط بعدم الماء، فإذا وجد الماء زال الشرط، وأما ها هنا ؛ فإن أهل العصر الأول قد أجمعوا على تسويغ النظر على الإطلاق من غير شرط، فهو بمنزلة إجماعهم على قول واحد، فلا يجوز أن يزول ذلك بإجماعٍ يوجد بعده.

يدل على ما ذكرنا: أن الإجماع إذا حصل واستقر؛ لم يجزْ أن يتغير بالاختلاف من بعد، فكذلك إذا حصل الاختلاف واستقر؛ لم يجزْ أن يتغير بالإجماع من بعد.

والاعتماد على الكلام الأول.

وقد قال بعض أصحابنا إن القول إذا صدَرَ ممن له في الدين محل؛ لم يجزْ أن ينقطع حكمه بموته، بدليل [موت] النبي ﷺ.

فإن قيل: قد وردَ خلاف ما صرتم إليه من الصحابة؛ فإن أبا بكر كان يرى سبي المرتدات ، ثم اتفقوا على المنع منه زمان عمر –رضي الله عنه – ، وجرى الأمر على ذلك، وكذلك كانت الصحابة تقرأ بالحروف المختلفة في زمان أبي بكر وعمر –رضي الله عنهما– ثم اجتمعوا في زمان عثمان – رضي الله عنه – على [أن][1] ما بين الدفتين كلام الله، فدل أن الوفاق الثاني يدفع الخلاف الأول.

قيل له: هذا لا يشبه مسألتنا؛ لأن عصر الصحابة كلَّه عصر واحد، [والخلاف فيما إذا انقرض على شيء ثم إن أهل العصر الثاني اتفقوا على خلافه، على أن العصر إذا كان واحداً] فقد يمتدّ زمان النظر، وتنفسح مدة الرؤية، وقد كانوا ينظرون ثم يعيدون النظر كرةً بعد أولى على حسب ما يُحتاج إليه، لدقة الأمر وغموضه إلى أن يتبين لهم الأمر غاية البيان ويزول الإشكال، فلم يكن الإجماع يستقر بأول وهلة، والكلام فيما إذا استقر الأمر من الصحابة على شيء وانقرضوا على ذلك، ثم حدثَ من بعد ما يوجب إزالة ما انقرضوا عليه ورفعه.

وقد قال بعض أصحابنا: إن قربَ عهد المختلفين، ثم اتفقوا على قول؛ فلا أثر للخلاف المتقدم، وهو نازلٌ منزلة تردٍ من ناظر ثم استقراره أخيراً، وأما إذا تمادى

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

الخلاف في زمان متطاول بحيث يُعلم أنه لو كان ينقدح وجهه في سقوط أحد القولين لظهر ذلك في الزمان الطويل، فإذا بلغ الأمر إلى هذا المنتهى؛ فلا حكم للوفاق على أحد القولين، والأمر باقٍ على الخلاف السابق؛ لما بينا أن في اختلافهم وفاقاً ضمنياً على أن الخلاف في هذا الحال سائغ[1].

وهذا لا بأس به، والأول هو المنقول عن أئمة المذاهب.

وأما الجواب عن كل ما تعلقوا به من الظواهر: فقد بينا أن اختلافهم يثبت وفاقاً ضمنياً فلا يجوز رفعه من بعد، وعلى هذا صارت هذه الظواهر حجةً على المخالفين؛ لأن سبيل المؤمنين في العصر الأول لما كان هو تسويغ الاجتهاد فلا يجوز اتباع غير سبيلهم، وكذلك لما اجتمعوا على ما ذكرناه كان خلافه ضلالةً وخطأً.

وأما الذي قالوا: إن الإجماع المبتدأ لا يجوز خلافه، فكذلك الإجماع بعد الخلاف.

قلنا : ولم قلتم هذا؟ ثم الإجماع المبتدأ لم يتضمن رفع إجماع سبق وقوعه، وأما ها هنا فإن هذا الإجماع الذي يوجد من بعد من أهل العصر الثاني يتضمن رفع إجماع سبق وقوعه، وهو ما سبق ذكره.

وأما تعلقهم بما إذا اختلف أهل العصر ثم أجمعوا عليه؛ فقد أجبنا عنه.

وعلى أنا قد ذكرنا من قبل أن بعض أصحابنا ذهب إلى أن انقراض العصر شرط في انعقاد الإجماع، وعلى هذا القول لا يرد هذا الفصل أصلاً، وإن جرَينا على ما اخترنا في أن انقراض العصر ليس بشرط؛ فليس وجه الجواب عنه إلا أن يُمنع، ويقال: إذا اختلفوا لم يجز أن يُجمعوا على أحد القولين.

وإن تمسكوا بالصور التي قلناها؛ فنقول؛ إنهم كانوا في طلب الدليل ومهلة النظر، ولم يكن استقرار الأمر على شيء من اختلاف أو اتفاق.

ويمكن أن يُقال: لا نسلّم أن أبا بكر كان يرى سبي المرتدات، ولم يُنقل عنه –

---

(١) البرهان ١/ ٤٥٥.

رضي الله عنه – نص على ذلك، ويحتمل أن من سُبي من النساء كنَّ من الكافرات الأصليات ولم يكنَّ أسلمنَ أصلاً.

وأما اتفاق الصحابة على حرف واحد بعد أن كانوا يقرؤون بالحروف المختلفة؛ فذلك نوع مصلحة رأوها لما وقع الاختلاف والتنازع، وخافوا المفسدة العظيمة، والكلام فيما يرجع إلى الأحكام الشرعية وليس هذا مما نحن فيه.

واعلم أن هذا الذي قلناه كله من الإجماع بعد الاختلاف.

فأما الاختلاف بعد الإجماع في عصر واحد؛ فهو بناء على أن انقراض العصر هل هو شرط في انعقاد الإجماع أو لا؟ فإن قلنا: شرط؛ فيجوز الاختلاف؛ لأن الإجماع لم ينعقد بعد، وإن قلنا: ليس بشرط؛ فلا يجوز.

وأما في العصرين[1]**، وذلك بأن يُجمع الصحابة على شيءٍ ثم يختلف التابعون؛** فلا يجوز ذلك، ويكون اختلاف معاندة ومكابرة، والله أعلم.

فصل

إذا اختلف الصحابة في مسألتين على قولين، ذهبت طائفة منهم إلى حكم وصرحت بالتسوية بينهما، وذهبت طائفة أخرى إلى حكم آخر وصرحت بالتسوية [بينهما]، فهل يجوز لمن بعدهم أن يأخذ بقول إحدى الطائفتين في إحدى المسألتين، ويأخذ بقول الطائفة الأخرى في المسألة الأخرى؟ فيه وجهان:

أحدهما : أنه يجوز.

---

(١) هذا هو الضرب الرابع الذي سبقت الإشارة إليه ص ٧٨٩، وقد قسم الماوردي هذا الضرب على قسمين:
الأول: أن يخالف التابعون الصحابة مع اتفاق الأصول في المجمع عليه، فهذا الخلاف المتقدم منعقد، لأن حجة الإجماع قاهرة.
الثاني: أن يحدث في المجمع عليه صفة زائدة أو ناقصة، فيحدث الخلاف فيها بحدوث ما اختلف من صفاتها، فيكون الإجماع في الصفات منعقداً، وحدوث الاختلاف في الصفات المختلفة سائغاً عند الشافعي وأكثر الفقهاء وهي مسألة استصحاب الإجماع الآتية. (أدب القاضي ١/ ٤٨٠).

والآخر: لا يجوز.

ووجه الجواز: أنهم لم يجمعوا على التسوية بين المسألتين في حكم واحد، وإنما سوّوا في حكمين مختلفين، فجاز لمن بعدهم الأخذ بالتفصيل.

وأما وجه عدم الجواز؛ هو أن جميعهم أجمعوا على التسوية بينهما، وهذا التفصيل يمنع من التسوية، فصار كما لو أجمعوا على قول واحد، فإنه لا يجوز إحداث قول ثان، **وهذا الوجه أشبه وأصح.**

فصل

ولا يجوز أن يتفق أهل العصر على الجهل بحكم حادثة حدثت في عصرهم؛ لأنه لا يخلو من حكم الله تعالى فيها لما نصب من الأدلة عليه، فصار الجهل بحكمها إجماعاً على الخطأ، وقد دلَّلنا أن ذلك لا يجوز.

ولأن في الإمساك عنها إعراضاً عن الأدلة التي توصل إلى الحكم في الحادثة، وهذه معصية لا يجوز أن ينعقد عليها الإجماع من الأمة.

وحين وصلنا إلى هذا الموضع انتهى القول في الإجماع بعون الله تعالى وحسن تأييده وتيسيره.

ولما فرغنا من باب الإجماع ووصلنا إلى باب القياس؛ فقد بقيت علينا مسائل شذَّت عن الأبواب المتقدمة، وليس بعض هذه الأبواب المتقدمة بأولى بها من البعض، فنذكر أولاً تلك المسائل، ثم نتكلم في التقليد، ثم نشرع في باب القياس حسب ما يأذن الله بتيسيره وتسهيله.

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

مسألة

استصحاب حكم الإجماع أو غيره من الدلائل إن أمكن في موضع الخلاف، أو عند تغير الحال ليس بدليل على الصحيح من المذهب.

وقال أبو ثور وداود: هو دليل، وبه قال المزني، والصيرفي، وابن سريج، وابن خيران من أصحابنا[1].

---

(١) اعلم أن البحث هنا يتناول مقامين:
الأول: استصحاب الحال، وهو إبقاء الحكم على ما كان عليه، وفيه مذاهب، أشهرها ثلاثة:
الأول: أنه حجة مع كونه دليلاً مستقلاً، وهو قول الحنابلة والظاهرية وأكثر الشافعية من الفقهاء والمتكلمين، وبالغ في إثباته الرازي، فذكر أنه أمرٌ لا بد منه في الدين والشرع والعرف، وأثبته الماتريدي من الحنفية، وقال به الباجي والقرافي من المالكية، وعزاه إلى مالك، قلت: ولكن فروع المالكية تدل على خلافه، كإبطالهم الوضوء بالشك في الحدث، وقولهم بثبوت الطلاق لمن شك في وقوعه منه، لذلك قال البناني: وأما عندنا معاشر المالكية فالاستصحاب قد يعمل به في بعض الأحكام وقد لا يُعمل به.
الثاني: التسليم بكونه حجة مع إنكار تسميته بذلك أو جعله مذهباً مستقلاً، وهو قول إمامنا أبي المظفر، وبه قال أبو الحسين وإمام الحرمين، ونصره السبكي، وقال: المختار عندنا منع تسميته بالاستصحاب، لأن في إطلاق هذا الاسم إيهام أن الحكم مستند إلى الاستصحاب، وليس هو مستنداً إلا إلى الدليل القائم الذي استصحبناه.
الثالث: أنه حجة في الدفع دون الرفع، وهومذهب أكثر الحنفية مثل أبي زيد والسرخسي والبزدوي، ومثّلوا له بالمفقود، فالأصل-وهو بقاؤه حياً-يصلح حجة لإبقاء ما كان، فلا يورث ماله، ولا يصلح حجة لإثبات أمر لم يكن، فلا يرث هو من أقاربه.
وها هنا مهمة نبه إليها الشربيني، وهو أن الشافعية لا يخالفون في هذا الحكم، فالذي نقله الرملي وابن حجر عن الغزالي أنه إذا حُكم بموت المفقود بعد موت مورّثه فلا يرث، لا لأجل المذهب السابق، ولكن للشك في حياته، لكن ذكر الزركشي فروعاً للشافعية تدل على قولهم بذلك الأصل، كوجوب الفطرة على العبد المنقطع للخبر، وعدم جواز عتقه عن الكفارة، وكما إذا ظهر لبنت تسع لبن، فارتضع منه صغير حرم، ولا يُحكم ببلوغها.
المقام الثاني: استصحاب حكم الإجماع، وفيه قولان:
الأول: أنه ليس بحجة مطلقاً، وهو قول الجمهور من أهل المذاهب الأربعة.
الثاني: أنه حجة، وهو قول أهل الظاهر، وبه قال المزني وسليم الرازي وابن القطان والآمدي من الشافعية، وابن شاقلا وابن حامد وابن القيم من الحنابلة، ومحمد بن سحنون من المالكية.(البحر٦/ ١٧،إحكام الفصول ص٦٩٤،المعتمد ٢/ ٣٢٥، البرهان ٢/ ٧٣٥، البناني على المحلي ٢/ ٣٤٨، المحصول ص١٤٤٣، فواتح ٢/ ٣٥٩، أعلام الموقعين ١/ ٣٤١)

وقال بعضُ أصحابنا في تفسير استصحاب الحال : إنه استصحاب حكم العموم فيما ورد فيه، وحمله على جميع الأزمان والأوقات،مثل: أن يقول: (صلوا) أو (صوموا) ، فيُحمل ذلك على فعل الصلاة والصوم في عموم الأوقات على الدوام والاتصال، ويُستصحب حكمه إلى أن يدل الدال على رفعه ونسخه.

وهذا التفسير ليس بصحيح، وهذا الموضع نتفق عليه، ولا يجوز أن يُسمى هذا استصحاب الحال؛ لأن لفظ العموم دل على استغراقه جميع ما يتناوله اللفظ في أصل الوضع في الأعيان وفي الأزمان، فأي عين وُجدت ثبت الحكم فيها، وأي زمان وُجد ثبت الحكم فيه بكون اللفظ دالاً عليه، ويتناوله بعمومه، فيكون ثبوت الحكم في هذه الصورة من ناحية العموم لا من ناحية استصحاب الحال.

وإنما استصحاب الحال : أن يدل الدليل في إثبات حكم، ثم يُستصحب حكم ذلك الدليل في موضع من غير أن يكون لفظ الدليل تناوله ودل عليه.

ويُقال: تفسير استصحاب الحال هو : أن يثبت حكمٌ في حالة من الحالات، فيتغير الحال ويستصحب المستدل ذلك الحكم بعينه في الحالة المتغيرة، ويقول : من ادعى تغير الحكم فعليه الدليل.

ومثال ذلك: في المتيمم إذا رأى الماء قبل الصلاة؛ وجب عليه التوضؤ، فيستصحب هذا الحكم بعد الدخول في الصلاة ويقول: من ادعى تغير الحكم فعليه الدليل[1].

وقد يكون ذلك في الدليل العقلي أيضاً ؛ وذلك مثل ما اختلف الناس في أن الأشياء قبل ورود الشرع على الحظر أو الإباحة أو الوقف، وكل قول من هذه الأقوال قد انتحله فريق وزعم أن العقل يدل عليه، فالاستصحاب أن نستصحب حكم ذلك في موضع على ما كان عليه من إباحة أو حظر أو وقف إلى أن يقوم الدليل الشرعي على خلاف ذلك الحكم فينقله عن حكمه.

---

(١) المعتمد ٢/ ٣٢٥.

وقد قال الأصحاب : إنه لا خلاف في هذا الموضع أيضاً، ويجوز الاستدلال بما ذكرناه حتى يقوم الدليل الشرعي على خلافه، وإنما الخلاف في الحكم إذا ثبت بدليل ووقع الخلاف في استدامته بحادث يحدث؛ مثل ما ذكرنا في المتيمم، ومثل المكفِّر يدخل في الصوم عند عدم القدرة على العتق ثم يجد الرقبة، فقال قوم: يخرج من الصوم بالعتق، وقال قوم: يمضي فيه، ومثل الحائض ثبت في حقها أحكام الحيض قبل العشر، فإذا جاوزت العشر تُستصحب تلك الأحكام ولا يحكم بانقطاعها.

واستدل من تعلق باستصحاب الحال بما رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: "**إن الشيطان يأتي أحدكم فينفخ بين إليتيه، فيقول: أحدثت أحدثت، فلا ينصرفن حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً**"[1] فقد قضى باستدامة الحكم وهو استصحاب الحال.

ويدل عليه: أنه لا خلاف أنه إذا تيقَّن النكاح ثم شك في الطلاق؛ فإنه لا يزول يقينه بما حدث من الشك، وكذا إذا تيقن الحدث وشك في الطهارة، أو تيقن الطهارة وشك في الحدث؛ فإنه يأخذ باليقين ويطرح الشك، فكذلك إذا عرض الشك لوقوع الاختلاف في الحادثة؛ لم يجزْ أن يرفع ما تقدم من اليقين فيها.

واستدل أبو بكر الصيرفي وقال : إن ابتداء الحكم يثبت بقيام الدليل عليه، وفي موضع الخلاف لا يحكم بانتفاء الحكم لعدم قيام الدليل على نفيه.

وبيان هذا: أن المتيمم إذا دخل في الصلاة؛ فقد حكم الإجماع بصحة صلاته، فإذا رأى الماء في خلال صلاته اختلفنا في حكمه، فقال بعض الناس: يخرج منها، وقال بعضهم: يمضي فيها، فالخروجُ حكم، والمضيُّ حكم، وكل واحد منهما يحتاج إلى دليل، فإذا عُدم الدليل على وجوب الخروج، وعُدم الدليل على المضي؛ تقابل الأمران وتساويا، ولا يجوز أن يُحكم بأحدهما، ووجبَ إبقاء الحال على ما كانت عليه، وإذا ثبت أن الخروج لا يجب، وأن الحال باقية على ما كانت عليه؛ ثبت أن المضي في الصلاة وإتمامها واجب.

---

(١) رواه بهذا السياق الطبراني في الكبير، والبزار من حديث ابن عباس، ورجاله رجال الصحيح كما في المجمع ١/ ٢١٧.

وقال الصيرفي: ولست أقول: إن الإجماع مستصحب ودال على بقاء الصلاة ووجوب المضي فيها؛ لأن الإجماع قد زال عند رؤية الماء فلا يُستصحب حكمه، لكني أقول: لا يجب الخروج، أو لا يخرج؛ لعدم الدليل عليه، ووجب تبقية الحال على ما كانت عليه.

قالوا: ولأن ما ثبت بالعقل من براءة الذمم يجب استصحابه في مواضع الخلاف، فكذلك ما ثبت بالإجماع وجبَ أن يكون كذلك، وهذا لأن الحكم إذا ثبت بدليل من دلائل الشرع؛ لا يجب استدامة الدليل لبقاء الحكم، بل يبقى الحكم ويدوم إلى أن يقوم الدليل على قاطعٍ يقطعه ومسقطٍ يسقطه، فإذا لم يقم الدليل على سقوطه بقي ثابتاً على ما كان من قبل، ومن ادعى سقوطه فعليه الدليل.

ألا ترى أن من ادعى النبوة وأقام المعجز على نبوته، فإن تجدد إنكار منكر لنبوته؛ لا يجب عليه إقامة المعجز ثانياً؟ بل النبوة على ثباتها بالدليل الذي أقامه من قبل، فيستمر الثبوت ولا يُلتفت إلى قول المنكر؟ ولا حجة على المنكر في هذه الصورة إلا من جهة استصحاب الحال.

وعلى هذا، إذا عرفنا فراغ ذمة الإنسان؛ نحكم أن الأصل فراغه، فلو ادعى عليه إنسان حقاً؛ فإن القول قول المنكر؛ لأن الأصل فراغ ذمته، فصار استصحاب الأصل الذي عرفناه دليلاً في دفع دعوى المدعي عنه، وكذلك إذا ثبت الملك لإنسان فنازعه منازع؛ يكون القول قولُ مَن في يده، وإنما جعلنا القول قوله باستصحاب الحال التي تقدمته، فدل أن استصحاب الحال حجة في الأحكام معمولٌ بها.

وعلى هذا نقول: من اشترى أخاه أو عمه لم يعتقْ عليه؛ لأن الأصل بقاء ملكه الثابت بالشراء، فمن ادعى زواله فعليه الدليل.

فأما الدليل على أن استصحاب الحال ليس بحجة : هو أن المستصحب ليس له في موضع الخلاف دليل لا من جهة العقل ولا من جهة الشرع، فلا يجوز له إثبات الحكم فيه، دليله: ما إذا لم يتقدم موضعَ الخلاف إجماع.

وإنما قلنا: لا دليل له؛ لأن دلائل الشرع معلومة من الكتاب والسنة أو الإجماع أو القياس، ولم يوجد شيء من هذا في هذه الصورة، أما الكتاب والسنة فلا شك في انعدامها ها هنا، وكذلك القياس، وأما الإجماع؛ فقد كان ثابتاً لكنه قد زال، وإذا انعدمت الدلائل؛ فما قالوه إثباتُ حكمٍ بلا دليل.

ونذكر صورةً حتى يتبين الكلام فنقول: المستدل باستصحاب الحال في مسألة المتيمم إذا رأى الماء في الصلاة لا يخلو: إما أن يشرِّك بين الحالتين في وجوب الوضوء لاشتراكهما فيما يدل على وجوب الوضوء، فإن قال ذلك؛ فليس هذا بدليل استصحاب الحال ، بل ينبغي أن يبين للخصم اشتراك الموضعين فيما يدل على وجوب الوضوء، وإما أن يشرِّك بينهما في الحكم لاشتراكهما في علته، وهذا قياس، وإما أن يشرِّك بينهما بغير دلالة ولا علة؛ فليس هو بأن يجمع بينهما بأولى بأن لا يجمع بينهما، وهذا لأن عدم الدليل لا يكون حجةً.

فإن قالوا: إن حدوث الحادث لا يغيِّر الأحكام، فحدوث الصلاة لا يغيِّر حكم وجوب الوضوء.

قيل له: لا يمتنع أن يختلف الشرع بحدوث الحوادث، ولهذا يجوز أن يردَ نص بإسقاط الوضوء عن الرائي للماء في الصلاة مع وجوبه على من رآه قبل الصلاة.

واستدل أبو زيد في هذه المسألة وقال: إن ثبوت الشيء أو عدم الشيء: غيرُ موجب ثبوته ولا عدمه –يعني في المستقبل–، ويجوز في حال العدم ثبوت علةٍ موجدة، ويجوز في حال الثبوت وجود علةٍ معدمة؛ ألا ترى أن عدم الشراء لا يمنع وجود الشراء، وكذلك لا يمنع وجود سائر الأسباب؟

وهذا لأن العدم ليس بشيء، فيستحيل أن يكون مانعا حدوث شيء، وكذلك وجود الشيء ليس بعلة لبقائه، بل يبقى لعدم ما يزيله؛ كالملك في باب البيع، والحل في باب النكاح، وعلى هذا حياة الإنسان لا يوجَب بقاؤها ولا يمنعُ طريان الموت.

قال: وإذا ثبت هذا؛ فمن أراد إثبات إدامة الحالة الماضية في المستقبل بثبوته في

الماضي، وثبوتُه لا يوجب بقاءه؛ كان محتجاً بلا دليل.

يدل عليه: أن الثابت لا يزول إلا بدليل بالإجماع، فكان الاختلاف في الزوال اختلافاً في دليله؛ فالذي يدَّعي الزوال يدَّعي دليلاً والآخر ينكره، فلا يكون إنكاره حجةً على غيره، كما أن دعوى هذا لا تكون دليلاً عليه، فثبت أن مستصحب الحال متشبثٌ بإنكاره الدليل بلا دليل.

فإن قيل: الاحتجاج بالأخبار والنصوص صحيح، وثبوتُ النص حجةٌ لا توجب البقاء أيضاً، ولا يُمنع الانتساخ بنص آخر، ومع ذلك بقي الحكم.

قلنا: أما بعد رسول الله ﷺ فلا يحتمل الحكم الانتساخ قطعاً، وإذا لم يُتصور النسخ بعد رسول الله ﷺ فاستقام هذا دليلاً على بقاء ما كان ثابتاً، وأما في زمان الرسول عليه السلام؛ فلا يكون ثبوتُه دليلَ بقائه، وإن تُصور دعوى ناسخ له؛ فلا يكون ثبوته من قبل بلا ناسخ دليلاً عليه.

قال: ومستصحب الحال متمسكٌ بما كان لعدم الدليل على زواله، لا لدليل أوجب بقاءه، انتهى كلام أبي زيد[1].

وقال بعض أصحابنا: إن الاحتجاج باستصحاب الحال يؤدي إلى التعارض والتكافؤ في الأدلة؛ لأنه ما من أحدٍ يستصحب حال الإجماع في موضع الخلاف في صحة فعل أو سقوط فرض إلا ولخصمه أن يستصحب حالة الإجماع في مقابلته.

وبيان ذلك: أنه من قال في المتيمم إذا رأى الماء في صلاته: إن صلاته لا تبطل؛ لأنا أجمعنا على صحة صلاته وانعقاد إحرامه، ولا يجوز إبطال ما أجمعوا عليه إلا بدليل، يعارض الخصم فيقول: أجمعنا على اشتغال ذمته بفرض الصلاة ولا يجوز إسقاط ما أجمعوا عليه إلا بدليل، فلا يكون التعلق بأحد الإجماعين بأولى من التعلق بالآخر، وما أدى إلى مثل هذا يكون باطلاً[2].

---

(١) تقويم الأدلة ٣٢٤ – ٣٢٦.
(٢) التبصرة ص٥٢٧.

وأما الجواب عن الخبر ؛ قلنا: نحن لا نمنع من تعدِّي الحكـم مـن حالـة إلى حالـة بدلالة، وإنما نمنع لا بدلالة، وقولُ النبي ﷺ دلالة.

وأما مسألة الطهارة؛ فهناك يقين الطهارة أو يقين الحدث ما زال، وها هنا الإجماع قد زال.

والأولى أن نقول: إنه في موضع يقين الطهارة وشـكٌّ الحـدث إنمـا أخـذنا بـاليقين لأجل الخبر، وأما في موضع يقـين الحـدث والـشكٌّ في الطهـارة؛ كـان الأخـذُ بـاليقين قياساً على الصورة الأولى.

وأما الذي استدل به الصيرفي ؛ فليس بشيء؛ لأن نهايـة مـا في البـاب أنـه تقابـل الاحتمالان على ما ذكر، لكن لا دليل على بقاء الصلاة.

فإن قالوا: إذا ثبت يبقى.

قلنا: قد ذكرنا أن ثبوته لا يكون دليل بقائه، فبقي أنه يقول: انعدمَ الدليلُ المبطـل للصلاة، وعدمُ الدليل لا يكون دليلاً.

فإن قالوا: إذا لم يقم دليلٌ يوجب بطلان الصلاة بقي فيها.

قيل له: من ادعى البقاء، وهناك منازع يمنع البقاء؛ فلابد له من دليلٍ يعتمد عليـه، ولا دليلَ له على ما سبق، فأما إذا عُدم المنازع؛ بقي علـى مـا كـان، أمـا عنـد وجـود المنازع لابد من دليل يكون حجةً عليه، ولم يوجد.

فإن رجعوا إلى قولهم: إن الأصلَ ثباتُ الأحكام ودوامها؛ قلنا: بلى، ولكـن مـا لم تحدث هذه الحوادث، فأما عند حدوث الحوادث فلم قلت هذا؟

وعلى أنا قلنا: إن البقاء الذي وقع التنازع فيه لابد من دليل يُقام عليه ولم يوجد.

فأما قولهم: إن دليل العقل في براءة الذمم يُجعل دلـيلاً وحجـةً، فكـذلك دليـل الشرع.

قلنا: إنما وجب استصحاب براءة الذمم لأن دليل العقل في بـراءة الذمـة قـائم في

موضع الخلاف فوجب الحكم به، وأما ها هنا؛ فالإجماع الذي كان دليلاً على الحكم قد زال في موضع الخلاف فوجبَ طلب دليل آخر.

والجواب المعتمد: أنا لا نقول: تثبت براءة ذمته باستصحاب الحال، ولا نحكم بكون الشيء له باستصحاب الحال، لكن نطلب من المدعي حجةً يقيمها على ما ادعاه، فإذا لم يُقم بقي الأمر على ما كان من غير أن يُحكم بثبوت شيء، والخلاف واقعٌ في ثبوت الحكم باستصحاب الحال، وهذا لا نقوله في موضعٍ ما.

وقد قال أبو زيد : إن استصحاب الحال يصلح دليلاً لتبقية حكم قد كان ثابتاً، ولا يصلح دليلاً لإثبات حكم لم يكن ثابتاً.

وربما يقول: هو حجةٌ دافعة، ولا يكون حجةً مثبتة[1].

وهذا لعله ينقض ما سبق من كلامه من قبل.

والأصح على مذهبنا: أن استصحاب الحال لا يكون حجةً في شيء ما، وسائر ما ذكروه من الاستشهاد خارج على ما بيناه.

وأما الذي تعلقوا به من النبي إذا أقام المعجزة؛ قلنا : إذا أقام المعجزةَ ثبت كونه نبياً، فيجب على كل أحدٍ الأيمان به، فكان سقوطُ إنكار من ينكر ثبوته من هذا الوجه لا من قِبَل دليل استصحاب الحال، والله أعلم.

مسألة

النافي للحكم يجب عليه الدليل مثل المثبت.

وقال أصحاب الظاهر: لا دليل عليه [2].

---

(١)تقويم الأدلة ص٤٠١.

(٢) هذه المسألة غير منفكة عن سابقتها، ويمكن عدها فرعاً لها، فمن قال بالاستصحاب لزمه القول بعدم خروج الدليل على النافي، والعكس بالعكس.

وقد أزال الزركشي وجه الخلاف في هذه المسألة، فقال: التحقيق أن القائل بأنه لا دليل عليه إن أراد أنه يكفيه استصحاب العدم الأصلي، بأن الأصل يوجب ظن دوامه، فهو صحيح، وإن أراد أنه لا=

واستدل من قال إنه لا دليل عليه بقوله ﷺ "البينة على المدعي واليمين على من أنكر"[1].

والبينة حجة، وقد جعلها على مدعي الثبوت لا على مدعي النفي، فثبت أن النافي لا دليل عليه.

ببينة: أن أهل العلم اتفقوا على قولهم: إن القول في الدعاوى قول المدعى عليه، ومعنى قولهم إن القول قوله: أنه لا دليل عليه، ومعنى قولهم إنه لا تقبل دعوى المدعي: أن الدليل عليه.

وكذلك أجمعوا أن من أنكر النبوة لا دليل عليه، وإنما الدليل على من ادعى النبوة.

ببينة: أن أقوى الخصومات في النبوات، والنبي ﷺ كان مثبتاً والقوم كانوا نفاةً، وما كان لهم حجة سوى أنه لا دليل لك على النبوة، وإذا كان الأمر على ما قلناه في النبوة وسائر الدعاوى؛ كذلك ها هنا يجب أن تكون الحجة على من أثبت الحكم لا على من نفاه.

قالوا: ولأن معنى قولنا لا دليل على النافي: هو أنه لا دليل على المتمسِّك بالعدم؛ لأن العدم ليس بشيء، والدليلَ يحتاج لشيء هو مدلول عليه، فإذا لم يكن العدم شيئاً؛ لم يحتجِ المتمسك به إلى دليل حتى يدل عليه.

وأما دليلنا: هو أن النفي لكون الشيء حلالاً أو حراماً حكمٌ من أحكام الدين

=دليل عليه البتة، وحصول العلم أو الظن بلا سبب، فهو خطأ، لأن النفي حكم شرعي، وذلك لا يثبت إلا بدليل. (البحر ٦/ ٣٣).

(١) رواه البيهقي ١٠/ ٢٥٢ من حديث ابن عباس رضي الله عنه بإسناد حسنه الحافظ في الفتح ٥/ ٢٨٣.

وله شاهد لا يفرح به من حديث عبد الله بن عمرو عند الترمذي (١٣٤١) وفيه محمد بن عبيد الله العرزمي، متروك.

وقد روى بعضه البخاري (٤٥٥٢) ومسلم (١٧١١) من حديث ابن عباس بلفظ (اليمين على المدعى عليه).

كالإثبات، والأحكام لا تثبت إلا بأدلتها، وكل من ادعى في شيء من الأشياء حكماً من إثبات أو نفي فعليه إقامة الدليل عليه بظاهر قوله تعالى ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[1]

ثم الدليل على ما قلناه من جهة التحقيق: هو أن النافي فيما نفاه لا يخلو من أحد الأمرين؛ إما أن يدعي العلم بنفي ما نفاه، أو لا يدعي العلم بانتفائه بل إنما يُخبر عن جهله وشكه.

فإن كان يخبر عن جهله وشكّه فالدليل عنه ساقط؛ لأن أهل النظر قاطبةً لا يوجبون على من يدعي الشك والجهل دليلاً، ولا يُقال لمن جهل أو شك: لم جهلت أو شككت؟ ولو رام المدعي لذلك إقامة دليل عليه لم يمكنه ذلك.

وإن كان النافي يدعي العلم بصحة ما نفاه؛ فيُقال: من أين علمت نفي ما نفيته أباضطرارٍ أو باستدلال؟ ولا يمكنه دعوى الضرورة؛ لأنه لو كان ضرورةً لشاركناه في ذلك، وإن قال: بدليلٍ علمت نفي ما نفيته؛ سُئل عن ذلك؛ هل هو حجة عقل أو سمع؟ فإن قال: بسمع، قلنا: بيِّن ذلك، وإن قال: بعقل، قلنا له : بين ذلك، فدل أنه لابد من دليل يقيمه.

واعلم أنه لا خلاص لهم من هذه المطالبة إلا بدعوى علم الضرورة، وهذا باطل، أو بدعوى جهله بانتفاء ما نفاه، فتزول عنه المطالبة أيضا؛ لأنه لا مطالبة على الجهلة، فأما تمني زوال الحجة مع دعوى وجود العلم بانتفاء المنتفي غيرُ متصور.

قال أبو زيد: قول القائل (لا دليل) لا يكون دليلاً؛ كما أن قوله (لا حجة) لا يكون حجةً؛ مثل قول الإنسان (لا زيد ولا عمرو) لا يكون زيداً ولا عمراً، فصار المتمسك بالنفي متمسكاً بعدم الدليل، وعدم الدليل لا يكون دليلاً.

يدل عليه: أن دعوى خصمه أنه وجد الدليل يعارض قوله: إنه عدم الدليل، فلا يكون قوله حجةً على خصمه، كما لا يكون قول خصمه حجةً عليه.

---

(١) سورة البقرة: ١١١.

قالوا على هذا: إن النافي متمسك بالعدم، والعدم غير محتاج إلى الدليل؛ فإن الشيء الذي هو مدلول يحتاج إلى الدليل، فأما العدم؛ فليس بشيء ، فلا يحتاج إلى الدليل[1].

وهذا السؤال يفسد بما قلناه من قبل، وهو أن النافي يدعي العلم بانتفاء الشيء، ودعوى العلم بانتفاء الشيء لا يجوز إلا أن يكون عن دليل، نعم، دعوى الجهل لا تحتاج إلى الدليل، فأما دعوى العلم فلا تستغني عن الدليل بحال.

وأما دليلهم.

قلنا: أما الأول؛ فهو خارج على ما قلنا؛ لأنا لا نقول: إن المدعى عليه إذا ادعى أنه لا شيء عليه أنه ينتفي عنه الحق بإنكاره ونفيه، بل نقول: لا دليل على ثبوت الحق عليه، فلا يحكم بالثبوت.

ومعنى قولنا: (إن القول قوله) هو: أنه لا تُقبل دعوى المدعي عليه ويُترك الأمر على ما كان عليه من قبل، ثم يمينه تكون حجةً لقطع الخصومة، وعلى أنه يمكن أن يُقال: إن حجَّته في إنكارِه ونفيه الوجوب عن نفسه يمينُه، فإن سقطت البينة عنه لم تسقط عنه اليمين التي تقوم مقامها في هذا الجانب، فالله تعالى جعلَ اليمين حجةً في جانب المدعى عليه، كما أن البينة حجةٌ في جانب المدعي، وفي دعوى الأعيان يجوز أن يُقال: إن اليد للمدعى عليه حجة فيما يدعيه من كون الشيء ملكاً له، والحجج مختلفة؛ فيجوز أن تكون اليد حجةً، ويجوز أن تكون البينة حجةً.

وأحسن الأجوبة هو الجواب الأول.

وأما تعلقهم بمنكر النبوة.

قلنا: من ينكر النبوة إذا قطع بالنفي وقال: لستَ بنبي؛ فإنه يجب عليه إقامة الدليل على نفيه؛ وهو أنه يقول له : لو كنت نبياً مبعوثاً لكان معك دليل يدل على صدقك؛ لأن الله عز وجل لا يبعث رسولاً إلا ومعه دليل يدل على صدقه، ولما لم أرَ

---

(١) تقويم الأدلة ص٣١٩.

معك دليلاً دلَّني ذاك أنك لست بنبي.

وإن لم يقطع بالنفي، وقال: لا أعلم أنك نبيٌّ أو لست بـنبي؛ فهـذا لا دليـل عليـه؛ لأنه لا يقطع بالنفي بل هو شاكّ، والشاكّ لا دليل عليه.

وأما في مسألتنا؛ فصورة الخـلاف في موضـع يقطـع بـالنفي، ولا يجـوز أن يقطـع بالنفي إلا عن دليل يقتضيه ويوجبه.

فإن قيل: أليس لو نفى صلاةً سادسةً لا يكون عليه دليل؟

قلنا: لابد في نفيها من دليلٍ يقيمـه عليـه، وهـو أن يقـول: إن الله تعـالى لا يتعبـد خلقه بفرض إلا وأن يجعل إلى معرفته طريقاً من جهة الدليل، ولما لم نجد ما يدلنا علـى الوجوب؛ دلَّنا ذلك على أنه لا واجب.

وقد قال بعض أصحابنا: يُقال لمن زعم أنه لـيس علـى النـافي دليـل: أقلـت هـذا بدليل أو بغير دليل؟ فإن قال: قلته بدليل؛ فقد اعترف أن النافي عليه دليـل، وإن قـال: قلته بلا دليل؛ يُقال له: بِمَ تفضُل عمَّن يقول: أنا أنفي صحة ما تعتقده من هذا القـول، وأتمسك بأن النافي لا دليـل عليـه؟ وهـذا فـصل معتمـد في إظهـاره المناقـضة عليـه في قولهم.

وسأل أبو زيد سؤالاً وأجاب عنه وهو: فإن قيل: أليس أن ما ثبت بالدليل وهـو ممـا ينفى فبقي بلا دليل؟ فقد أثبتُّم البقاء في هذه الصورة بلا دليل.

والجواب: أنه يبقى على ما قلتم، لكن بقـاءً يحتمـل الارتفـاع، والمحتمـل لا يكـون حجةً في إثبات ما ليس بثابت، والحكم في حق الخصم غير ثابـت، فـاحتيج إلى إثباتـه، فما يكون محتملاً لا يكون حجةً في حقه.

ثم قال : على هذا مسائل ؛ منها: الصلح على الإنكار؛ فإنه جائز عندنا غير جائز عند الشافعي –رحمة الله عليه– ، لأن الله تعالى خلق الذمم بريئةً عـن الحقـوق، فتثبـت براءة ذمة المنكر بالدليل الأصلي في براءة الذمم، ولم يقم دليل على شغل ذمته.

قال: وعدم الدليل حجة في إبقاء ما يثبت بالدليل عند الشافعي -رحمة الله عليه- فلم يجز شغلُ ذمته بالدين، فلم يصحَّ الصلح.

قال: وعندنا الصلح على الإنكار جائز، ونقول: قول المنكر ليس بحجة على المدعي كقول المدعي ليس بحجة على المنكر، وعدمُ الدليل على شغل الذمة لا يكون حجةً للمنكر على المدعي؛ كقول المدعي (إن المال ثابت) لم يكن حجةً على المنكر.

وربما عبر عن هذا فقال: عدم الدليل ليس بحجة لإبقاء ما ثبت بالدليل، فيجوز شغلُ ذمته بالدين، على معنى: أن المال يكون ثابتاً في حق المدعي في ذمة المنكر، وأما البراءة تكون ثابتةً في حق المنكر خاصة.

وهذا لأن خبر كل واحد منهما يكون حجةً في حق نفسه دون خصمه، ولما كان المال في حقه ثابتاً؛ يكون خبره حجةً شرعاً صحَّ اعتياضه، وإن عارضه خبر المنكر؛ لأن تلك المعارضة ليست بحجة في حق المدعي، فبقي الأمر على ما كان قبل المعارضة.

وهذا كما صح شراء من شهد بالعتق ثم اشترى، وإن كان العتق ثابتاً في حقه، ولهذا يؤاخذ به بعد الملك؛ لأنه غير ثابتٍ في حق البائع، فصح بيع البائع واعتياضه عن عبدٍ كان ملكاً له بخبر هو حجةٌ في حقه لا غير، وإن عارضه خبر المشتري؛ لأنه ليس بحجة عليه.

وهذا لأنه لا دليل، وإن استند إلى أصل ثابت بدليل، فذلك الدليل الذي أوجب ثبوته لا يوجب بقاءه، بل البقاء لاستغنائه عن الدليل، غير أنه لما لم يكن واجب البقاء، وكان مما يجوز زواله بما ينفيه؛ احتمل كل ساعة تأتِّي طريانِ ما يزيله، فيصير قول القائل: (قد طرأ ما يزيله)، محتملاً للصدق كقوله: (لم يقم الدليل)، فلا يصير حجةً على واحد منهما.

قال: ولأن الذي اعتمد عدم الدليل لبقاء ما ثبت بدليله اعتمد معنى لا يمكنه الإثبات على خصمه، فلا يصير حجةً عليه، وإنما قلنا: لا يمكنه؛ لأنه جائز بالاتفاق

تفاوت الناس في العلم بالأدلة، ويجوز أن يعلم خصمه دليلاً لم يبلغه، ومن ادعى أنه علم كل شيءٍ لا يُناظرَ، ويكون متعنتاً جاهلاً.

وهذا كما كان يجوز في زمن النبي ﷺ أن يثبت حكمٌ بدليله ثم يُنسخ بدليل آخر، فيبلغ الناسخ أقواماً دون أقوام، فيكون من لم يبلغه الناسخ معذوراً في العمل بالمنسوخ، ولا يكون جهلُه بالناسخ حجةً على من بلغه الناسخ، فكذلك الحجج اليوم، يجوز أن تبلغ حجة منها شخصاً دون شخص، فلا يكون قوله: (لا دليل) حجةً على خصمه.

قال: ولهذا صحّ من الله تعالى الاحتجاج بعدم التحريم في إثبات الحل في قوله عز وجل ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ ﴾[1] لأن الله تعالى هو المحرِّم ولا يخفى عليه العدم كما لا يخفى عليه الوجود، فثبت العدم على السامعين أجمع بقول الله تعالى، فيلزمهم البقاء على الحكم الأول الثابت بدليله -أعني الحل-[2].

هذا كلام أبي زيد ذكره في أصوله الذي سماه (**تقويم الأدلة**).

وهذا الذي قال تكلفٌ شديد، وبنى على هذا الأصل مسائل أُخر، وطوَّل الكلام تطويلاً كثيراً، ولم أرَ كثير فائدة فيه وفي ذكره.

ونحن نقول: إن عدم الدليل ليس بحجةٍ في موضع ما، والذي ادعاه على الشافعي -رحمة الله عليه- من مذهبه، فما قاله لا ندري كيف وقع له ذلك؟ والمنقول عن الأصحاب ما قدمناه.

وأما مسألة الصلح على الإنكار ؛ فقد بينا وجه فساده في مسائل الخلافيات، وكم من أصول ذكروا لنا بَنوا عليها مسائل من الخلاف، ولا نعلم صحة تلك الأصول على مذهب الشافعي رحمة الله عليه!

---

(١) سورة الأنعام: ١٤٥.
(٢) تقويم الأدلة ٣١٩ – ٣٢٠.

وذكر أيضاً مسألة الشفعة على هذا الأصل وهي: أن من كان في ملكه شقص، وباع شريكُه نصيبه ، وأراد الشريك أخذه بالشفعة، أو كان جاراً على أصلهم، فأنكر المشتري أن يكون الشقص ملكاً له، قال: عند الشافعي -رحمة الله عليه- لا يُلتفت إلى إنكاره، ويثبت له حق الأخذ بالشفعة بظاهر ملكه.

قال: وعندنا ليس له حق الشفعة حتى يقيم البينة أن الشقص ملكه، والله أعلم.

فصل

وقد ذكر بعض أصحابنا في **الحكم بأقل ما قيل**.

وذلك: أن يختلف المختلفون في مقدّر بالاجتهاد على أقاويل، فيؤخذ بأقلها عند إعواز الدليل، وهذا على ضربين:

أحدهما: أن يكون فيما أصله براءة الذمة.

فإن كان الاختلاف في وجوب الحق وسقوطه؛ كان سقوطُه أولى من وجوبه؛ لموافقته براءة الذمة، إلا أن يقوم دليل على ثبوت الوجوب فيُحكم بوجوبه بدليله.

وإن كان الاختلاف في قدره بعد الاتفاق على وجوبه؛ كدية الذمي إذا وجبت على قاتله، فقد اختلف الفقهاء في قدرها، فقال بعضهم: هي كدية المسلم، وقال بعضهم: نصف دية المسلم، وقال بعضهم: ثلث دية المسلم، وهذا مذهب الشافعي رحمة الله عليه.

فهل يكون الأخذ بالأقل دليلاً حتى ينقل عنه دليل؟

فقد اختلف فيه أصحاب الشافعي -رحمة الله عليه- على وجهين:

أحدهما: يكون دليلاً.

والآخر: لا يكون دليلاً.

والضرب الثاني: أن يكون فيما هو ثابتٌ في الذمة؛ كالجمعة الثابت فرضها،

اختلف العلماء في عدد انعقادها، فلا يكون الأخذ بالأقل دليلاً؛ لارتهان الذمة بها فلا تبرأ الذمة بالشك.

وهل يكون الأخذ بالأكثر دليلاً؟ على وجهين:

أحدهما: يكون دليلاً، ولا يُنقل عنه إلا بدليل؛ لأن الذمة تبرأ بالأكثر إجماعاً وبالأقل خلافاً، و لذلك جعلها الشافعي –رحمة الله عليه– منعقدةً بالأربعين؛ لأن هذا العدد أكثر ما قيل.

والوجه الثاني: لا يكون الأخذ بالأكثر دليلاً؛ لأنه لا ينعقد من الاختلاف دليل، والشافعي –رحمة الله عليه– إنما اعتبر عدد الأربعين بدليل آخر.

ولست أرى في هذه الكلمات كبير معنى،والوجوه ضعيفة ، لكني نقلت على ذكر، والله تبارك وتعالى أعلم.

مسألة

هذه مسألة الحظر والإباحة، أوردناها في هذا الموضع؛ لما بينا من شذوذها عن الأبواب المتقدمة، وعدم دخولها في باب القياس.

ومعرفة هذه المسألة أصلٌ كبير في مسائل كثيرة، ولابد من تقديم مقدمة ينبني عليها ما يتلوها ؛ وهي: أن الحظر والإباحة والحسن والقبيح بم يُعرف ؟

فاعلم أن الذي ذهب إليه أكثر أصحاب الشافعي رحمة الله عليه: أن التكليف مختص بالسمع دون العقل ، وأن العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شيء ولا تقبيحه ولا حظره ولا إباحته حتى يردَ السمع بذلك، وإنما العقل آلةٌ يدرك بها الأشياء؛ فندرك به ما حَسُن وقَبُح وأُبيح وحَرُم بعد أن ثبت ذلك بالسمع.

وقد ذهب إلى هذا المذهب من المتكلمين جماعةٌ كثيرة، وهم الذين امتازوا عن متكلمي المعتزلة، وذهب إلى هذا أيضاً جماعة من أصحاب أبي حنيفة.

وذهب طائفة من أصحابنا إلى أن للعقل مدخلاً في التكليف، وأن الحسن والقبح

ضربان: ضرب عُلم بالعقل، وضرب عُلم بالسمع.

فأما المعلوم حسنه بالعقل؛ فهو العدل والصدق وشكر النعمة وغير ذلك، وأما المعلوم قبحه بالعقل؛ فنحو الظلم والكذب وكفر النعمة وغير ذلك .

وأما المعلوم حسنه بالشرع، فنحو الصلاة والصيام والزكاة والحج وما أشبه ذلك، وأما المعلوم قبحه بالشرع؛ فنحو الزنا وشرب الخمر وما أشبه ذلك .

قالوا: وسبيل السمع إذا وردَ بموجب العقل أن يكون وروده مؤكداً لما في العقل إيجابُه وقضيتُه، وزعموا أن الاستدلال على معرفة الصانع واجبٌ بمجرد العقل قبل ورود السمع ودعاء الشرع إليه.

وهذا مذهب المعتزلة بأسرهم، والذي ذهب إليه من أصحابنا: أبو بكر القفال الشاشي، والصيرفي، وأبو بكر الفارسي[1]، والقاضي أبو حامد، وغيرهم، وذهب إليه الحليمي[2] أيضاً من المتأخرين، وذهب إلى هذا كثير من أصحاب أبي حنيفة رحمة الله عليه خصوصاً العراقيون منهم.

واستدلوا في ذلك وقالوا:

إن الله تعالى وبخ الكفار على تركهم الاستدلال بعقولهم على وحدانيته وربوبيته بما يشاهدونه في أنفسهم وغيرهم من الخليقة وأصنافها من الآيات والعلامات؛ فقال ﴿لَآيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[3]، وقال: ﴿لِأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ﴾[4]، وقال: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[5]،

---

(١) أحمد بن الحسين بن سهل، تفقه على ابن سريج، له كتاب عيون المسائل في نصوص الشافعي، وهو كتاب جليل، توفي سنة ٣٥٠. (طبقات السبكي ٢/ ١٨٤).

(٢) الحسين بن الحسن البخاري، من أصحاب الوجوه في المذهب، تولى منصب القضاء، كان متفننا سيال الذهن مناظراً، له مصنفات نفيسة، وللبيهقي اعتناء بكلامه، لا سيما في كتاب شعب الإيمان، توفي سنة ٤٠٣. (السير ١٧/ ٢٣١).

(٣) سورة آل عمران: ١٩٠.

(٤) سورة طه: ٥٤.

(٥) سورة المؤمنون: ٨٠ .

وقال ﴿لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[1] وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾[2]، أي: عقل، وقال تعالى حاكياً عن أهل النار: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾[3]، والآيات على هذا المعنى تكثر في القرآن، فلو كان العقل لا يدلُّهم على وجوب ذلك إذا رجعوا إليه؛ لم يوبَّخوا على ترك الاستدلال بها.

ببينة: أن الله تعالى لم يُخلِ شيئاً من العالم عن دلالة على وحدانيته، ولم يترك خلقه سدى مع إكمال عقولهم، وإزاحَة العلل عنهم، وتمهيد الأسباب التي تصح بها معارفهم، فلو لم يجب عليهم الاستدلال بعقولهم بالنظر في هذه الأشياء؛ لخرج الأمر في ذلك عن وجه الحكمة، ولبطلت فائدة العقول التي أعطاهم، وصاروا بمنزلة البهائم التي لا تحتاج إلى تكليف حين لم تُعطَ آلته ولم يجعل لها استطاعة.

ولهم في هذا كلام كثير أشرنا إلى طرفٍ من ذلك واقتصرنا عليه؛ لأن المسألة من باب الكلام.

أما الدليل على القول الأول، وهو الصحيح وإياه نختار، ونزعم أنه شعار أهل السنة:

قوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[4]، ولم يقل: حتى نركِّب فيهم عقولاً! فلما كان العذاب غير واقع إلا بالخطاب؛ دل أن الإيجاب غير واقع إلا به.

وقال تعالى حكايةً عن الملائكة في خطابهم مع أهل النار: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾[5]، وقال: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾[6] في آيٍ غير هذا مما هو في معناه، فدل أن الحجة إنما لزمتهم بالسمع دون العقل.

---

(١) سورة البقرة: ١٦٤.
(٢) سورة ق: ٣٧.
(٣) سورة الملك: ١٠.
(٤) سورة الإسراء: ١٥ .
(٥) سورة الأنعام: ١٣٠.
(٦) سورة الملك: ٨.

وقد ورد نص القرآن بهذا، وهو قوله تعالى ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾[1] فدل أنه لا حجة بمجرد العقل بحال، وقال تعالى: ﴿أَن تَقُولُوا۟ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ ۖ فَقَدْ جَآءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ ﴾[2]، ونحن نعلم قطعا أن الكفار كانت لهم عقول ولهذا توجه التكليف عليهم، فلو كانت الحجة توجهت عليهم بعقولهم؛ لم يكن لهذه الآيات معنى أصلاً.

فإن قالوا: وردَ الشرع بما ورد به مؤيداً لما في العقل؛ وذلك لأن العقل لا يدل على أن من آمن وجبت له الجنة خالداً مخلداً أبداً، ولا يدل أن من كفر وجبت له النار خالداً مخلداً، فإن هذا مما لا يهتدي إليه العقل، وإذا كان الوعد والوعيد على هذا الوجه؛ ثبت بالسمع، فلهذا في هذه الآيات التي ذكرتم أضاف ما أضاف إلى السمع وإلى ما وردَ به الرسل.

والجواب: أنه ليس فيما قلتم انفصال عما ذكرناه؛ لأن الله تعالى بين أن الحجة لا تتوجه إلا بالرسل، وبين أن التوبيخ لِحِقَهم في النار لبعث الرسل، وبين أن عذرهم انقطع بالرسل وهذا في قوله تعالى ﴿ فَقَدْ جَآءَكُم بَشِيرٌ ﴾[3]، وعندهم أن الحجة متوجهةٌ في الإيمان بالله بمجرد العقل، والتوبيخ لاحقٌ إياهم بغير رسول، والعذرَ منقطعٌ بغير نذير ولا بشير.

وأما الآيات اللاتي ذكروها؛ فنحن نقول: إن العقل آلة التمييز، وبه تدرك الأشياء ويُتوصل إلى الحجج، وإنما الكلام في أنه بذاته هل يستقل بإيجاب شيء وتحريمه؟

وأما قولهم: إنه لا يجوز في الحكمة خلق الإنسان وتكميل عقله وتركه سدى، وعندنا أن عدم جواز هذا لا يعرف بالعقل أيضاً.

ثم نقول: ومن يوافقكم أن الإنسان إذا خلقه الله تعالى وركب فيه العقل فإذا لم

---

(١) سورة النساء: ١٦٥.
(٢) سورة المائدة: ١٩.
(٣) سورة المائدة: ١٩.

يلزمه الاستدلال به تركناه سدى وعطلنا فائدة العقل؟ فإن الله تعالى إنما أعطاه العقل ليستدرك به الأمر والنهي إذا خوطب، ويميز به بين الحسن والقبيح إذا ورد السمع بهما، فإذا كان كذلك فلم يُخلق سدى؛ لأن السمع قد وردَ بالتكليف، وإدراكُ ذلك بالعقل، فقد حصلت فائدته و اجتُنيت ثمرته، فبطل ما قالوه.

فإن قيل: لو كان الاستدلال على التوحيد لا يجب بمجرد العقل؛ لكان يجوز ورود الشرع بإسقاطه وإباحة الكفر وإيجابه، وحين لم يجزْ هذا عرفنا أن الوجوب كان بالعقل.

قيل له: قد وردَ الشرع بإباحة ألفاظ عند الضرورة إذا قالها الإنسان باختيار منه يكون كفراً؛ ألا ترى أنه إذا كان مكرهاً فإنه يُرخّص له في أشياء يقولها إذا كان لا يعتقدها بقلبه، ولا يكون قوله ذلك كفراً؟ وكذلكّ يرد مثل هذا في الأفعال؛ وذلك مثل السجود للصنم وعبادة الشمس والقمر وغير ذلك؛ فإنه إذا فعل هذه الأشياء تقيةً من عقوبة الكفار وكان مع ذلك مطمئناً بالإيمان= لم يكفر.

فإن قيل: إنما يلزمكم ورود الشرع بأن يعتقد فيه الإنسان ما هو ما خلاف أوصافه.

قلنا: لا يجوز لاستحالته في نفسه، وبيان ذلك: أن الأمر لا يلزم إلا بمعرفة الأمر على أوصافه، فإذا أَمر بالاعتقاد فيه على خلاف ما هو به؛ كان قد وجب الاعتقاد فيه على ما هو به وعلى خلاف ما هو به، ويستحيل وجودُ أمرٍ بمأمور هذا وصفه، ويكون متناقضاً، ولا يمكن اعتقاد المتناقض، ونحن وإن قلنا: إن العقل لا يوجب شيئاً ولا يحرمه ولكن نقول: إنه آلة الدرك والتمييز، والمستحيل لا يُدرك، فسقط عنه الدرك.

والأولى أن نقول : إنما عرفنا أن الله عز وجل لا يكلفنا ما قلتم من اعتقاد الكفر ومعرفته على خلاف ما هو به= بالشرع قال الله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾[1]

---

(١) سورة الأعراف: ٢٨.

وأفحش الفواحش الكفر، وقال تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٣٥﴾ ﴾[1].

وهذه مسألة كلامية وبنا غنيةٌ عنها ، فالأولى هو الاقتصار على هذا القدر، و المبالغة في مثل هذا النوع لا يؤمن فيه من الهفوات، وأن يقال على الله تعالى ما لا يجوز، والغلو مذموم، والاقتصاد محمود، ومن الله نسأل العصمة عن كل ما لا يرضاه بمنه.

وإنما ذكرنا القدر الذي ذكرنا؛ لأنه كان مقدمة مسألة عظيمةٍ في أصول الفقه، ولأن مرجع ما يصير إليه أهل السنة في هذه المسألة إلى الآيات التي ذكرناها، وهو أيضاً أصل عظيم، ولعله يُحتاج إليه في مسائل من الفقه، فأحببنا إيراد هذا القدر لئلا يكون الفقيه أجنبياً عنه متى تأدَّى إليه الكلام في مسألة من مسائل الفقه ويعرف طرفاً منه، والله تعالى يهدي ويرشد ويوفق بمنِّه [2].

---

(١) سورة مريم: ٣٥.

(٢) تبع أبو المظفر رحمه الله هنا الأشاعرة- على غير عادته – في النفي المطلق للتحسين والتقبيح العقليين، وإنني أعتذر للقارئ الكريم لأن هذه التعليقة ستطول قليلاً لبيان الحق في هذه المسألة.
وكلامي هنا منحصر في أربع نقاط: تحرير محل النزاع، تحرير مذهب السلف في المسألة، الاستدلال للمذهب الراجح، لوازم القول بنفي التحسين والتقبيح العقليين.
– أما تحرير محل النزاع:
فاعلم أنه قد جرت عادة الأصوليين بذكر هذه المسألة في مباحث الحكم، وبيان من هو الحاكم، ونسبوا المعتزلة إلى القول بأن العقل حاكمٌ مع الله ! وهذا كفر صراح لا يجادل به مسلم.
والحق أن المعتزلة لم يثبتوا حاكماً سوى الله، لكنهم قالوا بأن العقل كاشف للشرع، قادرٌ على استجلائه وإدراك أحكامه، على مبالغة لهم في ذلك، وعلل اختاروها لا تسلم لهم.
أما الأشاعرة، فقد نفوا قدرة العقل على ذلك ، وزعموا أن الأشياء ليس لها حقائق في نفسها تلائم حكم الشرع عليها، فأحكام الشرع عندهم غير معللة بعلل مؤثرة! بل تلك العلل مجرد مصاحبة للحكم!
– أما تحرير مذهب السلف في المسألة :
فهذه نصوص عن أئمة السلف تبين قولهم بقدرة العقل على إدراك الخالق، خلافاً لنفاة التحسين والتقبيح العقليين، الذين نصّوا على عدم قدرة العقل على ذلك، وسمّوا هذه المسألة بمسألة شكر المنعم!
١ – الإمام الشافعي: =

=حيث قال في ديباجة الرسالة ص ١١: (فكانوا قبل إنقاذه إياهم يعني أهل الجاهلية بمحمد ﷺ أهل كفر في تفرقهم واجتماعهم، يجمعهم أعظم الأمور : الكفر بالله، وابتداع ما لم يأذن به الله تعالى عما يقولون علواً كبيراً، لا إله غيره، وسبحانه وبحمده، رب كل شيء وخالقه، من حي منهم فكما وصف حاله حياً: عاملاً قائلاً يسخط ربه، مزداداً من معصيته، ومن مات فكما وصف قوله وعمله: صار إلى عذابه)

فهذا حكم الشافعي في مؤاخذة أهل الجاهلية بكفرهم، وفحواه : أن عقولهم كانت كفيلة بالاهتداء لعبادة الله وحده لو أرادوا، وهو مصادم لنفي التحسين والتقبيح العقلين .

وقد حاول بعض الشافعية التفصي عن تلك الدلالة ، فسلم أن أهل الجاهلية مؤاخذون، ولكن لأن الحجة قائمة عليهم برسالة إبراهيم عليه السلام ! وهو مصادمة صريحة لقوله تعالى {**لتنذر قوماً ما أنذر آباؤهم فهم غافلون**} (يس: ٦)

ومما يؤكد ما ذكرناه قول الشافعي: (والله لأن يفتي العالم فيقال: أخطأ العالم، خير له من أن يتكلم فيقال: زنديق !) قال الذهبي: هذا دال على أن مذهب أبي عبد الله أن الخطأ في الأصول ليس كالخطأ في الاجتهاد في الفروع، كما في (السير)١٠/ ١٩.

٢- الإمام أبو جعفر الطبري:

حيث قال عند قوله تعالى {**إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله ويحسبون أنهم مهتدون**} (الأعراف ٣٠) : وهذا من أبين الدلالة على خطأ من زعم أن الله لا يعذب أحداً على معصية ركبها، أو ضلالة اعتقدها إلا أن يأتيها بعد علم منه بصواب وجهها، فيركبها عناداً منه لربه فيها، لأن ذلك لو كان كذلك، لم يكن بين فريق الضلالة الذي ضل وهو يحسب أنه هاد، وفريق الهدى فرق، وقد فرق الله بين أسمائهما وأحكامهما في هذه الآية.

٣- الإمام أبو عبد الله بن منده:

حيث قال في كتاب الإيمان مبوباً ١/ ٣١٤: ذكر الدليل على أن المجتهد المخطئ في معرفة الله عز وجل ووحدانيته كالمعاند.

ثم استدل بقوله تعالى {**قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً**} .

وقد ذكر قبل ذلك قصة زيد بن عمرو بن نفيل وبوب عليها ١/ ٣٠٦: ذكر استدلال من لم تبلغه الدعوة، ولم يأته رسول.

٤- الإمام أبو حنيفة

حيث اشتهر عنه قوله : لا عذر لأحد في الجهل بخالقه.

وتابعه على ذلك جميع الحنفية.

لذلك فقد اختار هذا المذهب جمهرة من فقهاء المذاهب، مثل أبي العباس القلانسي والصيرفي والقفال الكبير وابن أبي هريرة وابن القاص وأبي الحسين بن القطان من الشافعية، وأبي بكر الأبهري من المالكية، وأبي الحسن التميمي وأبي الخطاب من أصحاب الإمام أحمد وعزاه لأكثر أهل العلم.

وهو مذهب طوائف من أهل الحديث، كما سبق عن الطبري وابن منده، واختاره أبو نصر السجزي في رسالته المعروفة في السنة، وذكر أن إنكاره من أقوال أهل البدع.

والأغرب من ذلك كله: أن هذا هو مذهب شيخ أبي المظفر، والذي كان سبباً في تحوله إلى مذهب=

=الشافعي، ألا وهو الإمام سعد الزنجاني، كما عزاه إليه شيخ الإسلام ابن تيمية وذكر أنه نص عليه في شرح قصيدته الرائية المعروفة في السنة، والتي سبق ذكر أبيات منها في المقدمة، وعزاه إليه أيضاً الزركشي، ثم طبعت تلك القصيدة بشرح مؤلفها، وفيها ما يؤكده، فانظرها.

واختار هذا المذهب من المتأخرين شيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، وأطنبا في تأييده، واختاره الزركشي، وقال: هو المنصور، لقوته من حيث النظر وآيات القرآن المجيد، وسلامته من التناقض، وإليه إشارات محققي متأخري الأصوليين والكلاميين.

واختاره الشوكاني، وذكر أن إنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسناً أو قبيحاً مكابرة ومباهتة، وأما إدراكه لكون ذلك الفعل الحسن متعلقا للثواب وكون ذلك الفعل القبيح متعلقا للقبح فغير مسلم. (إرشاد الفحول ص ٢٨).

أما الاستدلال لهذا المذهب الصحيح، فمن أوجه عديدة، أوضحها وجهان:

الأول: لو كانت العقول غير مدركة لوجوب الإيمان بالله تعالى، لما كان أي معنى لآيات القرآن العديدة التي توجه العقول إلى التفكر والاستدلال لعظمة الخالق، ولما بطل اللازم بطل الملزوم.

وأنت ترى أن أبا المظفر رحمه الله لم يأت بحجة تدرؤ هذه الحجة، بل حاد عن الجواب حين ذكر أن الله أعطى الإنسان العقل ليستدرك به الأمر والنهي إذا خوطب!

لذلك قال الجصاص في مثل تلك الآيات المشار إليها: فيه إبطال من زعم أنه إنما يعرف الله تعالى بالخبر، وأنه لا حظّ للعقول في الوصول إلى معرفة الله تعالى. (أحكام القرآن ١/ ١٢٦)

الثاني: أن نفي التحسين والتقبيح العقليين معناه نفي فطرة التوحيد التي فطر الله الناس عليها، والتي جاء القرآن والحديث لإثباتها بأبين دليل، فقد قال تعالى {**فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله**}.

وهذا صريح في إثبات أن هذه الفطرة هي التوحيد والخضوع لله، وقد أجمع السلف الصالح على تفسيرها بذلك.

وهذه الآية مصدقة للحديث الصحيح الذي رواه أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: (ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء) ثم تلا أبو هريرة الآية الكريمة.

والمتأمل في الحديث الشريف يراه صريحاً في إثبات أن الفطرة هي التوحيد، بوجهين:

الأول: أن النبي ﷺ ذكر أن أبوي الطفل هما اللذان يحرفانه عن الحق، فيجرانه إلى الكفر، ولم يذكر أنهما يجرَّانه إلى الإسلام، فعُلم أن الفطرة هي الإسلام .

وهنا شبهة يطرحها بعض المبتدعة، لم أرَ من اهتم بحلها وكشف الغطاء عنها، وهي:

أنه قد جاء في رواية للحديث عند مسلم (فإن كانا مسلمين فمسلم) فهذا يدل على أن الإسلام مكتسب مثل بقية الأديان!

والجواب الذي ينبغي أن يُعلم : أن هذا الحديث رواه جمع من الحفاظ الإثبات، ولم يذكر أحد منهم هذه اللفظة، وقد تفرد بها راو واحد، وهو عبد العزيز الدروارردي، ولو كان في الدرجة العليا من الحفظ لطعن ذلك في حفظه، وذلك لكثرة الرواة الذين خالفهم، فكيف وهو متكلم في حفظه؟ فقد غمزه أحمد بن حنبل وأبو زرعة والنسائي من قبل حفظه، وقال الساجي: كثير الوهم.

قلت: فهذه اللفظة من أوهامه بلا ريب، فهي زيادة شاذة رواية ودراية في ميزان أهل الحديث=

مسألة

إذا عرفنا الأصل الذي قدمناه؛ رجعنا إلى المسألة المقصودة المختصة بأصـول الفقـه فنقول:

اختلف العلماء في الأعيان المنتفع بها، ما حكمها قبل ورود الشرع؟

قال كثير من أصحابنا: إنها على الوقـف؛ لا نقـول إنهـا مباحـة ولا محظـورة، وهو قول الصيرفي، وأبي بكر الفارسـي، وأبـي علـي الطـبري، وبـه قـال أبـو الحـسن الأشعري ومن ينتمي إليه من المتكلمين.

وقال بعض أصحابنا: هي علـي الحظـر إلا أن يـرد الـشرع بإباحتهـا، وهـو قـول بعض البغداديين من المعتزلة.

وقال القاضي أبو حامد المرّوذي، وأبو إسحاق المروزي، وحُكي ذلـك أيضاً عـن ابـن

=والفقه.

أما الوجه الثاني من دلالة الحديث؛ فهي قوله: (كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها مـن جدعاء)

قال النووي في شرحه ٨/ ٢٥٧: ومعناه : أن البهيمة تلد البهيمة كاملة الأعضاء لا نقص فيها، وإنما يحدث فيها الجدع والنقص بعد ولادتها.

قلت: فهذا التشبيه يوضح أن الفطرة هي كمالٌ يولد مع الإنسان، وهذا الكمال هو قابلية التوحيـد، واستعداد النفس له، ولو كان معنى الفطرة هي (الصفحة البيضاء) كما يحلو القول للمخالفين، فـأي كمال في ذلك؟

أما اللوازم الباطلة التي التزمها الأشاعرة لذلك فمنها:

١- قولهم بجواز أن يكلف الله العباد ما لا يطيقون! مع في ذلك من مخالفة لصريح الكتاب.

٢- قولهم بجواز نسخ الشريعة الخاتمة، وجواز أن تتغير أحكامها، وتنقلب موازينها !

٣- نفي التعليل في أحكام الله تعالى، وزعمهم أن العلل هي مجرد مقارنة للحكـم، والظاهريـة قـد استندوا إلى هذا في نفي القياس الشرعي جملة.

٤- نفي الأسباب وتأثيرها بإذن الله، والزعم بأن القول بتأثيرها شركٌ بالله، ولا يخفـى مـا في ذلـك من مشابهة للسوفسطائية في نفيهم حقائق الأشياء، وما فيه أيضاً مـن دعـوة للتواكـل، وهجـر الأسباب، ولأجل ذلك فقد خالفهم في ذلك أشهر أئمتهم، كالغزالي والآمدي.

٥- القول بالجبر الصريح، ونفي قدرة العبد السابقة لأعمالـه، فالقـدرة عنـدهم مقارنـة للأفعـال، وليست موجودةً قبلها، والإنسان مجبور في صورة مختـار، ولا محـذور في ذلـك، لأن العقـل لا يحسِّن ولا يقبح!

سريج: إنها على الإباحة، وهو قول أصحاب أبي حنيفة، وإليه ذهب أكثر المعتزلة.

واحتج من ذهب إلى الإباحة بقوله تعالى ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ﴾[1] وضد التحريم الإباحة، دل أن الله تعالى خلق الأشياء على الإباحة حيث أنكر على من يعتقد التحريم.

واستدلوا من حيث المعقول: وهو أن الانتفاع بالعين؛ أكلاً في المأكول، وشرباً في المشروب، وركوباً في المركوب، ولبساً في الملبوس: منفعة ليس فيها وجه من وجوه القبح فكان حسناً، والعقل يجوِّز فعل المستحسنات.

وإنما قلنا: إنه منفعة؛ لأنا نعلم قطعاً أن أكل الفاكهة منفعة، وشرب الماء كذلك، وكذلك كل ما أشبهه.

وأما قولنا: إنه انتفى عنه وجوه القبح؛ لأنه انتفى عنه اتصال مضرةٍ بأحد، وهذا النوع من الفعل لو كان قبيحاً لكان وجهُ قبحه اتصالَ ضرر منه بغيره؛ لأنه ليس في نفسه بكذب ولا جهل ولا كفر لمنعم، إنما يبقى وجه قبحه أن يظلم به غيره، ويتصل منه ضررٌ بذلك الغير، ولا شك أن هذا منتفٍ، فثبت حسنه من هذا الوجه.

قالوا: ولا يجوز أن يُقال: إنه يجوز أن يكون قبيحاً، فإذا لم نأمن كونه قبيحاً لم يجزْ فعله، وذلك لأنه لو كان قبحاً ومفسدة؛ لوجبَ في الحكمة تعريفنا كونه مفسدةً أو نصب أمارة عليه، فلما لم يوجد ذلك؛ علمنا أنه ليس فيه مفسدة ولا قبح أصلاً.

ببينة: أنا إذا لم نعلمْ وجه قبح؛ جاز لنا هذا الانتفاع؛ كالتنفس في الهواء لما لم نعلم قبحَه جاز لنا ذلك.

وقرروا هذا الكلام من وجه آخر وهو: أن النفع بالعين حكم يدعو إلى الفعل، فإذا خلا من وجه القبح، وخلا من أمارة الضرر والمفسدة؛ يُحكم بحسنه.

وعلى هذا التقرير يقولون: إن المعتبر هو الأمارة.

---

(١) سورة الأعراف: ٣٢.

والدليل على أن المعتبر هو أمارة الضرر والمفسدة: أن العقلاء لا يلومون من امتنع من الفعل لتجويز الضرر إذا كان هناك أمارة، ويلومون من امتنع بمجرد التجويز إذا لم يكن عليه أمارة؛ ألا ترى أنهم يلومون من امتنع من أكل طعام شهي لتجويز كونه مفسدةً إذا لم يكن عليه أمارة بأن يقول هو مسموم؟ ولا يلومونه إذا امتنع من أكله إذا كانت هناك أمارة تدل على ما قاله، وكذلك يلومون من امتنع من القيام بجنب حائط لخوف سقوطه إذا لم تكن هناك أمارة، ولا يلومون إذا امتنع وهناك أمارة من ميلٍ أو فساد أساس وما أشبه ذلك[1].

فثبت أن المعتبر وجود الأمارة على كونه مفسدة أو مضرةً، ولم توجد ها هنا، فقُضي بحسن الفعل بدليل ما بينا.

يدل عليه: لو قبح الإقدام على المنفعة لجواز كونه مفسدةً؛ لقبح الإحجام عنه أيضاً لجواز كونه مصلحةً، وفي هذا إيجاب الانفكاك منهما؛ وهو إيجابٌ لما ليس في طَول الإنسان ووسعه.

قالوا: ولا يجوز أن يُقال: إن القبح إنما كان لأنه تصرفَ في ملك الغير بغير إذنه، فلم قلتم : إن هذا قبيح؟ فإن قاسوه على تصرف بعضنا في ملك بعض؛ فهذا قياس باطل؛ لأن معنى الملك فينا وفي ملك الله مختلف، فالجمع بين ملكنا وملك الله لا يجوز، وإنما قلنا: (إنه مختلف)؛ لأن معنى كوننا مالكين للشيء هو أنا أحق بالانتفاع به من غيرنا على الإطلاق، وذلك مستحيل على الله عز وجل، ومعنى كونه عزَّ اسمه مالكاً للشيء: أنه قادر على إفنائه و إيجاده.

ببينة: أن في الامتناع من الانتفاع إضراراً بالنفس، وليس في الانتفاع إضرارٌ بملك الله تعالى، فصار الأولى إطلاق الانتفاع.

ثم نقول: إنما قبحَ تصرفنا في ملك غيرنا؛ لأنه يضرّه لا لأنه مالكه فقط؛ ألا ترى أنه يحسن منا الاستظلال بحائط غيرنا، والاستضاءة بنار غيرنا؟ وكذلك النظر في مرآة

---

(١) المعتمد ٢/ ٣١٧.

الغير، والتقاط ما تناثر من حبِّ غلَّته بغير إذنه لما لم يضره ذلك؟ والانتفاع والتضرر يستحيلان على الله عز وجل، فصارت الإباحة متعينة.

دليل آخر لهم: وهو أن الله تبارك وتعالى خلقَ هذه الأعيان وأوجدها وركبَ فيها المنفعة، فلا يخلو من أن يكون خلقها لغير غرض، أو لغرض، ولا يجوز أن يكون لغير غرض؛ لأنه يكون عبثاً، ولا يجوز أن يكون الله تعالى عابثاً في أفعاله، فوجب أن يكون خلقها لغرض.

ولا يخلو عند ذلك: إما أن يكون خلقها ليضرَّ بها، أو لينفع بها، ولا يجوز أن يُقال: خلقها ليضرَّ بها؛ لأنه حكيم لا يبتدئ بالضرر، ولأن الإضرار بمن لا يستحق الإضرار سفه، فدل أنه خلقها لينفع بها.

وإذا خلقها لينفع بها فلا يخلو: إما أن يكون لينفع بها نفسه، أو لينفع بها غيرَه وهو العباد، ولا يجوز أن يكون لينفع نفسه؛ لأنه غنيٌّ عن المنافع، ولا يتصور أن يصل إليه نفع، فدل أنه خلقها لينفع بها عباده، وإذا خلقها لينفع بها عباده؛ فيكون خلقها إذناً لهم في الانتفاع بها.

فإن قلتم: خلقها ليُستدل بها.

نقول: إنما يصح الاستدلال بها إذا عُرفت، والمعرفة بها موقوفةٌ على إدراكها؛ لأن الله سبحانه وتعالى لم يخلق فينا المعرفة بها من دون إدراكها.

وإن قلتم: خلقها ليجتنب العبد عنها، ويصير العبد مبتلىً بذلك، فإذا اجتنب يستحق الثواب.

نقول: في هذا إباحةٌ أيضاً؛ لأنه إنما يستحق الثواب بتجنبها إذا دعت النفس إلى إدراكها، ولابد في ذلك من تقدم إدراكها حتى إذا أدركها وصارت النفس داعيةً إليها، حينئذٍ إذا اجتنب استحق الثواب.

فثبت أنه كيف ما كان الأمر لا فائدة في خلقها وتركيب المنفعة فيها إلا الإباحة للانتفاع بها.

دليل آخر: وهو أنه يحسن من العقلاء التنفس في الهواء والاستنشاق من النسيم، ويجوز أن يفعلوا منه أكثر مما يحتاج إليه للحياة، ومن رام أن يقدر على نفسه ذلك فلا يزيد على قدر ما يحتاج إليه للحياة عدَّهُ العقلاء من المجانين.

والعلة في جواز ذلك: أنه انتفاع لا يُعلم فيه مفسدة ولا مضرة، وهذا موجود في كل ما ينتفع به، ولا يجوز أن يُقال: إن علةَ حسن ذلك بقاء الحياة به وفي تركه إهلاك النفس؛ لأنا إنما عيّنّا الإلزام في موضع يفعل منه ما تبقى الحياة بدونه، وعلى أن الكف عن التنفس وإن أدى إلى إتلاف الحياة فلم يجب أن يقبح ولا يجوز ذلك[1].

قالوا: وإذا ثبت بهذه الدلائل حسنُ الانتفاع بهذه الأعيان، وأن الخلق وقع لذلك؛ بطلَ القول بالحظرية، وبطل القول بالوقف، ببينة: أنه إذا اعتقد الوقف فلا يكون وقف؛ لأن الاعتقاد إذا وجب بطلَ الوقف.

واستدل أبو زيد بقوله تعالى ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾[2]، وبقوله تعالى ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾[3].

قال: ولأن الله تعالى ما حرم شيئاً من المتناولات والانتفاعات وما سوى ذلك إلا لمصالح تعود إلى العباد في الحرمة، فحرم الزنا لما فيه من ضياع النسب، وحرم الإسراف في الأكل لما فيه من الضرر، وحرم تضييع المال لما فيه من السفه، وحرم الخمر لما فيها من نقص العقول والصدّ عن ذكر الله تعالى، وحرم القمار لما فيه من البغضاء والعداوة ولما فيه من السفه بتضييع الأموال، وحرم الخنزير لما في أكله من عدوى طبعه إلى الآكل، وكذلك سائر السباع العادية، وحرم علينا الخبائث حتى لا يعدو إلينا الخبث الذي فيها، وأباح عند الضرورة؛ لأن ضرر الهلاك فوق عدوى الخبث.

فثبت أن التحريم كله مصالح للعباد، فكان النهي من الله تعالى على سبيل نهي

---

(١) المعتمد ٢/ ٣١٩ – ٣٢١.
(٢) سورة البقرة: ٢٩.
(٣) سورة الجاثية: ١٣.

الطبيب المريضَ عن بعض الأغذية لصلاح المريض، ثم إنه يبيحه له إذا صار الصلاح في التناول، وكذلك ينهى عن شرب الدواء في بعض الأحوال ويأمر بذلك في بعض الأحوال من غير تبدُّل حال المشروب في نفسه بل لتبدل حال الشارب، وقد يبيح الطبيب شيئاً لإنسان دون إنسان مع اتفاق حالهما لاختلاف مصالحهما، فثبت أن الحرمة لا تكون إلا لمصلحة تعود إلينا، فإذا لم يُعرف في التحريم مصلحة بوجه ما؛ تعين التحليل، وثبت أن الأصل هو الإباحة، وأن التحريم يكون بعارض دليل.

قال: والدليل على هذا: أن الله تعالى قال: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ ﴾[1]، فعلَّمَ رسولَ الله ﷺ الاحتجاج بلا دليل على التحليل من طريق الشرع، وعدمُ الدليل لا يكون حجةً على الإباحة، فعُلم أن الإباحة في الأعيان المنتفع بها أصلٌ ثابت بدليل العقل ؛ لأنه حجة يجب العمل بها حتى يتبين في الشرع أن الحق بخلاف ذلك، فيصير الدليل الشرعي كالمخصَّص بدليل العقل، فيكون حكم ذلك حكم الخاص يردُ على العام فيبقى العام حجة فيما لم يرد الخصوص فيه، هذا طريقته[2].

وقال بعضهم: إن الله تعالى غنيٌّ على الحقيقة، جوادٌ على الحقيقة ، وبهذا الوصف يعرف الله من عرف الله، والغني الجواد لا يُتصور منه منع ماله عن عباده إلا ما كان فيه ضرر، فتكون الإباحة هي الأصل باعتبار جوده وغناه، والحرمة بعارض، ولا عارض يوجب الحرمة فتثبت الإباحة.

وأما من قال بالحظر قال: وذلك لأن الشيء إذا لم يكن له من الظاهر أصل يُستدل به على حكمه؛ استُشهد له بالنظائر والأمثلة والأشباه، وأُلحق حكمه بها، وقد علمنا أن الأشياء كلها ملك الله تعالى وله الخلق والأمر، وملك الغير لا يجوز تناوله إلا بإذنه، فوجبَ أن تكون الأشياء كلها على الحظر، وينبغي أن تبقى الأشياء على ملك مالكها ولا يُتعرض لشيء منها إلا بإذنه وأمره.

---

(١) سورة الأنعام: ١٤٥.
(٢) تقويم الأدلة ٤٤٠-٤٥٩.

ولأن الملك علة الحرمة على غير المالك، بدليل سائر الأملاك، فإذا وُجدت علة الحرمة ولم توجد علة الإباحة كان الشيء على الحرمة، هذا مجموع كلام المخالفين.

وأما دلائلنا:

اعلم أولاً أنه ليس معنى الوقف هو أنه يُحكم به؛ لأن الوقف حكم مثل الحظر والإباحة، والدليل الذي يمنع من القول بالحظر والإباحة يمنع من القول بالوقف، وإنما معنى الوقف : أنه لا يحكم للشيء بحظر ولا إباحة، لكن يُتوقف في الحكم بشيء ما إلى أن يرد به الشرع.

وإذا عُرف هذا فنقول: هذه المسألة بناءٌ على أن العقل بمجرده لا يدل على حسن شيء ولا قبحه، ولا على حظره ولا تحريمه، وإنما كل ذلك موكولٌ إلى الشرع، فنقول: المباح ما أباحه الشرع، والمحظور ما حظره الشرع، فإذا لم يرد الشرع بواحد منهما لم يبقَ إلا التوقف إلى أن يرد السمع فيحكم به، وقد دللنا بنصوص القرآن أن الحجة لا تقوم على الآدمي بالعقل بمجرده بحال.

ببينة: أنه ليس من الحكمة تخليةُ الإنسان وعقلَه؛ لأن عقول عامة الناس معمورة بالهوى، مكفوفة عن بلوغ الغاية بالميل الطبعي إلى خلاف ما يهدي إليه، ولهذا ارتطم[1] أكثر العقلاء في مهاوي الحيرة، ولحقهم من الدهش والتردد ما ليس وراءه غاية.

والدليل على هذا: أنا لا نجد أحداً خلاه الله وعقله، بل بعث الرسل وأنزل الكتب، ولو كان العقل يستقل بشيءٍ ما لجاز أن يوجد عبد خُلي وعقلَه من غير أن يدخل تحت ربقة أحدٍ من الأنبياء يدعونه إلى صانعه.

وهؤلاء الفلاسفة الذين اتبعوا العقول، ولم ينقادوا لأحد من الأنبياء فيما يُعرف، وأرادوا إدراك الحق بالعقل المحض، أما يراهم المعتبر كيف ارتكسوا وانتكسوا؟ ولا دقة في النظر العقلي إلا وهو دون دقة نظرهم؛ فإنهم بلغوا من هذا الباب إلى ما يحار

---

(١) قرأها محقق طبعة الرياض: السر يطم! وليس لها معنى.

دونه الوهم، ويضلّ عن إدراكهم الفهم، هـذا بعـد قيـامهم علـى أخلاقهـم بتهـذيبها، وعلى طبائعهم بتأديبها، ورضى أكثرهم من الدنيا بالقوت اليـسير، وعـزوف أنفـسهم عن الملاذّ والشهوات، فلمّا تخلَّوا وعقولَهم، وطلبوا الحق مـن جهتـه، ولم يـصل إلـيهم بتأييد سماوي وبرهان إلهي ووحي غيبي؛ تـردّدوا وتبلّـدوا، واعتقـدوا العقـل الفعـال، والنفس الكلي، وعلة العلل، والهيولى، وغير ذلك من ألفاظ مهولة وضعوها على وفـق مذاهبهم، وقد كان قصدُهم طلبَ الـصانع، ولكـنهم لمـا خُلُّـوا بعقلـهم، وخَلَـوْا مـن عقلهم، فليعتبر معتبر ولينظر ناظر إلى أيِّ شيء صار أمـرهم ! وإلى أيِّ شـيء فـاتهم ! فإنه على وفق ما ذهبوا إليه لا يتصور اعتقـاد وحدانيـة الـصانع، وكـثيرٌ مـنهم اعتقـد خمسة قدماء، وكثيرٌ منهم اعتقد قديمَين اثنين، إلى غير ذلك مما لا يخفـى علـى العلمـاء، والسعيد من وُعظ بغيره، فليتق امرؤ ربَّه، وليُبـقِ علـى نفـسه، ولا يُـدخلْ في دينـه مـا ليس منه، وليتبع الوحي النبـوي، وليلـتمس التأييـد الإلهـي، ولا يغـترَّ بزخـارفَ مـن القول، وأباطيلَ من البهت؛ فإنها خدعُ الشيطان، وتسويلاتُ النفـوس، وخـذلانٌ مـن الله عز وجل يلحق العبد، ولا عقوبة من الله تعالى أعظم من أن يكل العبـد إلى نفـسه ويدَعَه وحولَه وقوتَه ، ويخليَه ورأيَه ومعقولَه، ويحـوّل وجهـه إلى الطـاغوت الأعظـم، والصنم الأكبر، وقد جعـل التـبرؤ مـن حـول الله وقوتـه إلى حـول نفـسه وقوتـه مـن المهلكات التي لا تلبِّث ولا تريِّـث، فأنـشُدُ الله عبـداً وقـفَ علـى هـذا أن يجعـل كـدّه ووكده، وسعيه وجهده ليتخلص من هذه المزلـة العظيمـة والورطـة الهائلـة، فكـم مـن هالك فيها لا نجاة له، وواقع في هذه المهواة لا نهـوض بـه! مـستعيناً بـالله مـستغيثاً بـه ملتجئاً إليه مستعيذاً منه به ، وقد ذكرنا أكثر من هذا في كتاب (**الانتصار**) فمـن رغـب فليرجع إليه.

وقد قال أصحابنا في هذه المسألة: إن هذه الأعيان ملك الله عز وجل، له أن يمنـع من الانتفاع بها، وله أن يبيح الانتفاع بها، وله أن يوجب الانتفـاع بهـا، وقبـل أن يـردَ الشرع لا مزيَة لأحد هذه الوجوه على الباقي، فوجب التوقف في الجميع.

فإن قال قائل: إن الإباحة عندنا من قبل الله تعالى لكن بدليل العقل.

قلنا: قد بينا أن دليل العقل لا يستقل بإثبات شيء أو نفيه، وأما الدليل الذي اعتمدوا عليه؛ فسنجيب عنه.

ثم نقول في إبطال الحظر والإباحة: إن القول بذلك يؤدي إلى القول بالمتنافيَين المتضادّين، وهذا لا يجوز.

وبيان ذلك: أن من قال بالإباحة؛ فيلزمه أن يبيح اعتقاد من خالفه في ذلك ولا يحظره عليه؛ لأن القول به داخلٌ في جملة الأشياء التي يقتضي قوله إباحتها، وكذلك من قال إنها على الحظر، يلزمه أن يحظرَ اعتقاد من يقول بحظرها؛ لأنه يقول إن الأشياء كلها على الحظر ، وهذا داخلٌ في جملتها، فدل أن المعتقد لواحد من المذهبين يلزمه القول بالمتنافيين.

وعندي أن هذا ضعيف عند التأمل، والأولى ما سبق.

واستدل الأصحاب أيضاً بقوله تعالى ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴿٥٩﴾ ﴾[1].

فأعلمَ أن من ادعى تحليل شيء أو تحريمه بغير إذنه فقد افترى عليه.

فإن قالوا: قد أذن الله تعالى في ذلك بدليل العقل.

قلنا: قد بينا أن دليل العقل ساقط.

وأما الجواب:

أما تعلقهم بقوله سبحانه وتعالى ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ ﴾[2].

قلت: نحن لا نحرم ذلك ، وهذا يلزم إن لزم على من يعتقد الحظر، فأما من لا يقول بحظر ولا إباحة فلا يلزمه ذلك.

وعلى أن الآية وردت في القوم الذين كانوا يطوفون بالبيت عراةً، وكانوا

---

(١) سورة يونس: ٥٩.
(٢) سورة الأعراف: ٣٢.

يعتقدون ذلك قربةً إلى الله عز وجل، ويقولـون: لا نطـوف في ثـوبٍ عـصينا الله تعـالى فيه، وكانوا يحرّمون البحيرة والوصيلة والسائبة والحام، وكان قوم يقال لهـم الحمـس، وكانوا ابتـدعوا أشـياء منهـا: أنهـم لا يـسلؤون الـسمن[1]، ولا يـأقطون الإقـط، ولا يدخلون البيوت من أبواب البيوت وغير ذلك، فأنزل الله تعالى فيهم هذه الآية، وأنـزل فيهم أيضاً قوله تعالى ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾[2] الآية.

وأما قولهم: إن الانتفاع بها فعل في هذا المحل فليس فيه وجه من وجوه القبح.

قلنا: هذه طريقةٌ منصوبةٌ لبيان أن الانتفاع بالمأكل مباح في العقل، ونحـن قـد بينـا أن العقل لا يجوز أن يفيد بنفسه حسن شيءٍ ولا قبحه.

ثم قد قيل علـى هـذا: إنا لا نسلم أنه انتفى عنه وجوه القبح بكل حال؛ لأن جواز كونه مفسدةً قائم، وجواز كونه مفسدةً يكفي في إظهار وجـه القـبح؛ كـالخبر، إذا جـاز أن يكون كذباً قبحَ من هذا الوجه، ونعني بقولنا: إنه يجـوز أن يكـون مفـسدةً: هـو أنـه يجوز أن لا يبيح الله تعالى هذا الشيء، وإذا لم يُبَحْ يكون الإقدام عليه قبحاً ومفسدةً.

وأيضاً: يجوز أن لا يكون الإقدام على هذا مصلحةً؛ فإن إمكان الانتفـاع بالـشيء لا يوجب كونه مصلحةً؛ لجواز أن يكون المحل منتفعاً به ولا يكون الانتفاع به مـصلحةً عند الله تعالى.

فإن قالوا: إن الغالب فيما هذا سبيلُه أن لا يكون فيه وجه قبح.

قلنا: لم زعمتم أن الغالب ما ذكـرتم؟ ولم إذا كـان الغالـب ذلـك لا يكـون تجـويز وجه القبح كافياً بالقبح؟

فأما قولهم: إنما يحسن الإحجام إذا كان على المفسدة أمارة.

قلنا: قد تكون أمارة وقد لا تكون أمارة، وتجـويز المفـسدة في الموضـعين يوجـب وجه القبح؛ لأن العقل مانعٌ من الإقدام على القبيح وعلى ما يجـوز أن يكـون قبيحـاً،

---

(١) سلأ السمن: طبخه وعالجه.(قاموس)
(٢) سورة البقرة: ١٨٩.

وكم من أشياء مجوّزة لا أمارة عليها!

يدل عليها: أنا لما رأينا عند استقرار الشرع كثيراً من الأشياء التي يُنتفع بها محرمةً، ورأينا كثيراً من الأشياء مباحةً مطلقةً؛ فمن أين وقع الأمان لنا أن هذه الأفعال ليست بقبيحة، وقد جاز كونها حسنةً وكونها قبيحةً ؟

فأما الامتناع من تناول الطعام لجواز كونه مسموماً؛ وليس أمارة، إنما لم يحسن؛ لأنه يرى من يقدم عليه ولا مفسدة في حقه، وكذا في الحائط المستقيم يرى من يقوم بجنبه ولا مفسدة عليه، أما ها هنا فلا أمان أن يكون التناول مفسدةً عند الله تعالى، ولا مثال يوجب هذا الأمان حتى يعتمد عليه، وأما هناك فقد وجد مثالاً يعتمد عليه يوجِد الأمان فلم يحسن خوفه وامتناعه.

وأما قولهم: لو قبح الإقدام لجواز كونه مفسدةً لقبح الإحجام لجواز كونه مفسدة أيضاً.

قلنا: نحن نقول: إن العقل لا يوجب إقداماً ولا إحجاماً، وإنما علينا الكف.

فإن قالوا: ربما يكون الكف مفسدةً.

قلنا: الكلام في جواز الإقدام لا في وجوب الإقدام، ومن يجوِّز له الإقدام على شيء من غير أن يوجب عليه لا يكون ترك ذلك مفسدةً، فأما مع تجويز الحظر يجوز أن يُقال: إن الإقدام يكون مفسدةً، وعلى أنا نقول: إذا جوّزنا وجود المفسدة في الإقدام والإحجام جميعاً؛ فلا جَرَمَ لم ينفكّ فعلٌ من هذه الأفعال عن سمع يُطلق الإقدام أو يوجب الإحجام، وإنما كلامنا على تقدير عدم السمع، أو يكون الكلام في أن السمع الوارد بالإباحة ورد مقرراً للإباحة، أو مثبتاً للإباحة ابتداءً، فعندنا: هو مثبت للإباحة ابتداءً، وعندكم: هو مقرِّرٌ للإباحة مؤكِّدٌ لما ثبت في العقل منها.

وأما قولهم: إنه لابدّ من أن يكون خلقَ لمعنى.

قلنا: تعليل أفعال الله تعالى لا يجوز، ويكون باطلاً عندنا، وإنما يخلق ما يشاء ويفعل ما يريد من غير أن يكون لذلك علةٌ بوجهٍ ما.

وعلى أنه يجوز أن يكون خلق هـذه الأشـياء ليُعتـبر بهـا فيُعـرف قـدرة الله تعـالى ويُتأمل حكمته فيها، والعبثُ فعل ما ليس له وجهٌ في الحكمة.

ببينة: أنه يجـوز أن يعبـد اللهَ تعـالى بـأن لا يأكـل هـذا المـأكول ولا يـشرب هـذا المشروب، كما يتعبده بما يؤلمه ويؤذيه ويـؤدّي إلى تلفـه كمـا تعبـدَنا بالجهـاد والختـان، وكما تعبد بني إسرائيل بأن يقتل بعضهم بعضاً.

وقولهم: إنه لا يتحقق الابتلاء وتعريضه للثواب إلا بعـد أن يقـفَ علـى حقيقتـه ويعرفه ويحسَّ بميل طبعه إليه، ثم يُكلف الاجتناب عنه.

قلنا: إذا عرف أنه مـأكول أو مـشروب، ونفـسُه متـشوقةٌ إلى المـأكول والمـشروب طبعاً، ثم أُمر بالاجتناب عنه؛ يتحقق الابتلاء وتعريضه للثواب.

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

قلنا: الملك سبب التصرف، فإذا فات سبب الملك؛ قبح التصرف، ولأنـه يجـوز أن يكون في التصرف السخط من المالك.

فإن قالوا: ويجوز أن يكون في ترك التصرف السخط من المالك.

قلنا: قد أجبنا عن هذا.

وأما كلامهم الأخير وتعلقهم بالتنفس في الهواء والاستنشاق من النسيم.

قلنا: بيان الإذن في الشريعة مـن وجهـين: أحـدهما: مـن طريـق اللفـظ ومعنـاه، والآخر: من طريق الضرورة الداعية إليه ؛ فكل شيء اضطره الله إليه فقد أذن لـه فيـه ورفعَ الحرج عنه، وإذا كان كذلك لم يخلُ هذا النوع من دليل الإباحة.

ويمكن أن يُقال: إنما يحسنُ من الإنسان أن يتنفس ليطفئ عن قلبه الحرارة، وذلـك يُحتاج إليه في الحياة ويضطر إلى فعله، وما زاد عليه فلا يحسن، وهذا هو الجـواب عـن قولهم: إنه يحسن منه هذا الفعل وإن زاد على قدر الحياة.

واعلم أن هذه الكلمات يمكن تمشيتها في الجملة، لكن الأولى عندي أن يقتصر

على الأول؛ وهو منع ثبوت شيء مما يعتقدونه بمجرد العقل.

وأما طريقة أبي زيد.

قلنا: أما تعلقهم بقوله تعالى ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾[1] فإنما هو – والله أعلم- على معنى: أنه لم يخلقها ليتكثر بها أو لينتفع بها وإنما خلقها ليعتبر الخلق بها، ويتأملوا قدرة الله تعالى وحكمته فيها، وقد يكون أيضاً على سبيل الاعتداد والامتنان بها عليهم وتعريفهم موضع النعم فيها، وليس في ذلك دلالة على أنهم يستبيحونها كما شاؤوا، أو يتناولونها من غير إذنٍ منه فيها، وتقديرٍ وترتيبٍ لها، فموضع الحظر إذاً بعدُ باقٍ.

وهذا كما يقول الرجل لولده: إنما أجمع المال لك، وأسعى وأكدح بسببك، وكما يقول الأمير لجنده وخدمه: إنما أجمع الأموال لكم وأدخرها من أجلكم، ومعلوم أنه لا يريد بهذا القول تمليكَها منهم، وإطلاقَ تصرفهم فيها من قبل أن يخرجها إليهم على الوجه الذي يسنح له من الرأي في قسمتها بينهم، وإيصال ذلك إليهم في الوقت الذي يختاره لا في الوقت الذي يختارونه، وإنما قال ما قال ليُلزمهم به المنة ويعرّفهم موضعَ النعمة، ثم يكون إطلاق ما يطلقه لهم منها في أوقاتٍ موقتة على مقادير معلومة على حسب ما تدعو إليه الحاجة ويعلم فيه المصلحة.

وأما قوله: إن الحرمة ثابتة للأشياء على وجه المصالح، على ما ذكر.

قلنا: أولاً: إن القول بالمصالح باطل، ونحن نعلم قطعاً أن الله تعالى لم يفعل بالخلق ما هو الأصلح لهم.

وأيضاً: فإنه لا يجوز أن يُقال : إنه قصدَ لطفه في فعل الأصلح بهم، بل ما من أصلح إلا ووراءه أصلح منه، وما من لطفٍ يوصله إليهم إلا ووراءه ما هو ألطف منه، ولو وجب فعل ما هو صلاحٌ لهم لوجب فعل ما هو أصلح بهم، وقد عرفنا أن الأصلح ليس له نهايةٌ في قدرة الله تعالى وعلمه، وإن حكموا بنفاذه وانتهائه فهو قولٌ

---

(١) سورة البقرة: ٢٩.

يؤدي إلى تناهي القدرة، وهذا لا يقول به أحد.

ثم نقول: كما أنه يحرِّم للمصلحة فكذلك يبيح ما يبيحه للمصلحة، فبأيِّ طريق عرفتم وجه المصلحة في الإباحة؟ بل يجوز أن تكون مفسدةً على ما سبق.

وينبغي إذا كانت الإباحة مصلحةً عقليةً أن لا يجوز ورود الحظر، وقد أجمعت الأمة على جواز ورود الحظر، وأجمعوا أيضاً أنه قد وردَ الحظر في مواضع ليس فيه إلا مجرد التكليف أو مجرد الابتلاء.

وأيضاً: فإن ما ذهبتم إليه مفسدة، وسنبين ذلك، وهو أن الأشياء لو كان أصلها على الإباحة حتى يكون لكل واحد من الناس تناولُها والتبسُّط فيها؛ أدى ذلك إلى أن لا يصلوا إلى حاجتهم منها، وإلى أن تتعطل منافعهم؛ لأن في طباع الناس من الحرص والشرَه والاستكثار من الشيء ما لا يخفى على ذي لبٍّ، فتدعوهم طباعهم إلى الازدياد والاستكثار من كل شيء أبيح لهم، فيقع بينهم التزاحم والتغالب، وربما يؤدي إلى التجاذب المفضي إلى التنازع والمؤدي إلى القتال والمحاربة؛ فينقلب الذي الذي قدروه مصلحةً مفسدةً، ويتبين خطأ ظنونهم، وغلط مقاديرهم من عقولهم.

وليس يدخل على هذا إباحة الحطب والحشيش والماء؛ لأن هذه الأشياء ليست مما يقع فيها التنافس، ولا تميل إليها الطباع من الاستكثار منها وطلب الثروة من جهتها، وأما المباحات من الذهب والفضة والجواهر؛ فهي مما لا يوصل إليها إلا بكدٍّ عظيم وتعب شديد، فليس مما يرغب في ذلك كل إنسان، ويسمح بكل ذلك التعب وتحمله كل نفس، فلا يؤدي إثبات الإباحة لكل أحد إلى المفسدة التي بيناها، وأما إثبات الإباحة في الأشياء كلها على العموم لكل أحد فيؤدي إلى المفسدة التي ذكرناها فوجب الاحتراز عنها؛ لأن الاحتراز عن كل ما يجوز أن يفضي إلى المفسدة يوجب العقل على أصلهم، وفيما قالوه يؤدي إلى المفسدة، فهذه جملة ما قصدنا إيراده في هذه المسألة[1].

---

(١) أماط صاحب الفواتح اللثام عن هذه المسألة بأحسن بيان،فقال بعد أن ذكر أن الأصل أنه ما من أمة إلا خلا فيها نذير وبلغتها شريعة إلهية على ما نص عليه الكتاب:فحينئذٍ لا يتأتى خلاف في=

فصل

وقد ذكر أبو زيد أقساماً فيما يرجع إلى العقل، فذكر أولاً: موجبات العقل

قال: ونعني بالوجوب: الوجوب في الذمة حقاً لله تعالى بوقوعه علينا، لا وجوب الأداء والتسليم إلى الله تعالى، فإن الأداء لا يجب قبل الشرع.

قال: وهذه الواجبات أربعة: معرفة نفسه بالعبودية، ومعرفة الله بالألوهية، ومعرفة العبيد للابتلاء إلى حين الموت بطاعة الله على أوامره ونواهيه للجزاء الوفاق خالدين، ومعرفة الدنيا وما فيها للمسلمين بضرب نفعٍ يعود إليهم منها.

وقال: ونعني بموجب العقل: ما دل عليه العقل قطعاً إذا استدل به العبد، إلا أن ما يكون ديناً يجب فعله لله تعالى؛ لأنه مبتلىً به، وما يجب للحياة الدنيا لا نصفه بالوجوب عليه لحق الدنيا، وإنما نصفه بالوجوب لحق الدين، فيجب الأكل والشرب عليه ديناً، وكذلك التنفس، والتحصن من شر الأعداء، ودفع الحر والبرد، ولو ترك هذه الأشياء أَثِم، وإنما جعلنا الوجوب ديناً؛ لأن ما كان لحقّ الدنيا فالآدمي فيه بمنزلة البهائم، فلا يوصف بالوجوب، وأما الجماع فحظّ الدين فيه بقاء الجنس إلى قيام الساعة؛ لأن الله تعالى حكم ببقائه إلى تلك المدة، وعلقه بالجماع، وفرض عليه ديناً السعي لإقامة حكم الله تعالى؛ لأنه لا تبديل لحكمه، غير أن هذا الحكم يتأدَّى بجماع البعض فلم يجب على كل واحد، بخلاف الأكل؛ فإن الله حكم ببقاء كل شخص إلى حين، وعلق بأكله لا بأكل غيره، فتعيَّن كل شخص لوجوب الأكل عليه ديناً وطبعاً.

=زمان من أزمنة وجود الإنسان أصلاً، ولا يتأتى الحكم بالإباحة مطلقاً، ولا بالتحريم مطلقاً، كيف وفي كل زمان شريعة فيها تحريم بعض الأشياء وإيجابه وإباحته وغير ذلك؟فإذن ليس الخلاف إلافي زمان الفترة الذي اندرست فيه الشريعة بتقصير من قبلهم، وحاصله: أن الذين جاؤوا بعد اندراس الشريعة وجهل الأحكام فإما جهلهم هذا يكون عذراً، فيعامل مع الأفعال كلها معاملة المباح، أعني أنه لا يؤاخذ بالفعل ولا بالترك كما في المباح، وذهب إليه أكثر الحنفية والشافعية، وسموه إباحة أصلية ... ولعل المرادٍ في الأفعال ما عدا الكفر ونحوه، فإن حرمتها في كل مشرع بينٌ ظهوراً تاماً، وأما ما لا يكون عذراً، فحينئذٍ لا بد من القول بتحريم الأشياء كلها لاختلاط الحلال بالحرام للجهل بالتعيين، فحرمت احتياطاً، فصار الأصل التحريم كما عند غيرهم ... ولعلهم أرادوا ما سوى الأشياء الضرورية. (فواتح الرحموت ١/ ٤٩).

ثم إنا قلنا: إن هذه الأحكام الأربعة واجبة بالعقل ديناً لله تعالى، أما معرفة نفسه بالعبودية؛ لأن قوامه باجتماع أجزاء، والاجتماع عرضٌ يضادّ القدمَ، فيلزمه الحكم على نفسه بالحدَث، ويعرف أنه مملوك؛ لأن المملوك لغةً: ما قُهر بيد الاستيلاء، والآدمي مقهور بالتكوين والإنشاء، مقدورٌ عليه، مركبٌ من طبائع مختلفة وأمشاج متباينة، يجري أمره على مقتضى اختلاف طبائعه وتباينها، وإذا عرفَ أنه مملوك عرف أنه عبد؛ لأن العبد اسمٌ خاص للمملوك من العقلاء الصالحين لفعل العبادة، فإذا عرف نفسه بهذه الصفات؛ عرف ربه ضرورةً، لأن كونه محدَثاً لا يخلو من محدِث، وكونه مقدوراً عليه لا ينفكّ من قادر، وكونه مملوكاً لا ينفكّ عن مالك، وكونه عبداً لا يخلو من إله؛ فإن العبد اسمٌ لمن خُلق للعبادة، ولابد للعبادة من معبود، والإله اسمٌ لمن يستحق العبادة، فيعرف بالضرورة هذه الصفات التي ظهرت عليه من حيث لا شك فيه أن له إلهاً مالكاً قادراً محدثاً، قال: ولهذا قال عليه السلام: "**من عرف نفسه عرف ربه**"".

قلت: وهذا لا يثبت عن النبي ﷺ بحال، وإنما هو لفظٌ محكي عن يحيى بن معاذ الرازي [1]، وهذا نتيجةُ الجهل بأخبار النبي ﷺ، والواجب على الإنسان أن يُحكِمَ ما قال الله أولاً وما قال رسول الله ﷺ، ثم ينصبَ نفسه منصب المتصرفين، ويستشهد على تصرفه بما نطق به الكتاب وبما نطق به الرسول ﷺ! ونستعيذ بالله من غلبة الجهل وفرط الهوى وطغيان العقل، وهو العاصم بمنه.

رجعنا إلى حكاية كلامه: وإذا عرف أنه خُلق لعبادة ربه، فلا يجوز في الحكمة خلو الصنع عن عاقبة حميدة، وعاقبةُ الصنع عند العقلاء أحد أمرين: فائدة تعود [إليهم][2] من جلب نفع أو دفع ضر، أو ظهور الفاعل بجلالته وعظمته وكرمه وصفاته الحسنى بذلك الصنع لذي عبرة، والله يتعالى عن المعنى الأول فيتعين الآخر،

---

(١) الحال كما ذكر أبو المظفر رحمه الله، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية عن هذا الحديث: ليس هذا من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، ولا هو في شيء من كتب الحديث، ولا يُعرف له إسناد، (مجموعة الفتاوى ١٦/ ١٩٩).

(٢) زيادة من التقويم.

وهو ظهور عظمته وجلاله وكرمه وحكمته وسائر صفاته، ولما ظهر بهذه الصفات؛ طلب من الخلق الثناء والحمد له بإحسانه إليهم شكراً له على ذلك، فكان خلق الناس من الله تعالى لهذه الحكمة، وهو أن يعرفوه ويشكروه ثم وجدنا الناس بين شاكر وكافر.

قال: فقد خلق الله العباد ليعبدوه بأمره لهم لا يجبرهم عليه، وقد جعلهم مختارين في الإجابة، مبتلين بشهواتٍ معلومة تصدهم عن الإجابة.

قال: والدليل على أنهم مختارون: أن العقلاء يجدون من أنفسهم في أفعالهم حدّ الاختيار ضرورةً، ويحسّون ذلك قطعاً، ويجدون في أنفسهم ما يصدّهم عن طاعة الله تعالى وما يدعوهم إلى خلافها، وفي ذلك فوات عاقبة الصنع، وفوتُ عاقبة الصنع دليل عجز الصانع- تعالى الله عن ذلك-، فعلمنا أن تعليق وجود الطاعة بالاختيار من العبيد مع وجود الهوى والشهوات الصادّة من طاعة الله تعالى وعن الإجابة كان لحكمة أخرى، هي فوق حصول الطاعة بلا فوت؛ وذلك أن الله تعالى خلقهم وأمرهم بهذه الأعمال ليجازيهم عليها بوفاق أعمالهم الإحسان بالإحسان والسيئة بالسيئة، ثم لما وجب القولُ بدار الجزاء على هذه الأعمال؛ وجبَ القول بالخلود والبقاء، لأنا أوجبنا هذا الترتيب لبيان حكمة الله تعالى، فيجب أن لا تفوت هذه الحكمة؛ لأنها إذا فاتت صار فعله عبثاً، فكما لا تفوت العاقبة المطلوبة من الصنع عن الصانع ابتداءً إلا بعجزه، فكذلك لا تفوت بعد الوجود إلا بعجزه وتعالى الله عن ذلك، وبهذا نطقَ الكتاب؛ قال الله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ ﴾[2] أي: حسبتم أنا عبثنا بخلقكم، ثم نفى صفة العبث بحكم الرجوع إليه فبين أنه لا يجوز أن تكون الدنيا دار ابتلاء بلا جزاء، وقال تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[3] الآية، فأخبر أن الآدمي حملَها عن اختيار لعاقبة تعذيب المشركين ومغفرة للمؤمنين، وقال تعالى :

---

(١) سورة الذاريات: ٥٦.
(٢) سورة المؤمنون: ١١٥.
(٣) سورة الأحزاب: ٧٢.

﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ وَلِيَبْتَلِىَ ٱللَّهُ مَا فِى صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِى قُلُوبِكُمْ ﴾[2].

ولما ثبت أن الصنع من الله تعالى لا يجوز إلا لعاقبة الاستعباد للجزاء، وما سوى الإنسان من المحسوسات لا يصلحون للعبادة ولم يخاطبوا بها؛ عُلم أنهم خلقوا لفائدة تُجلب منهم أو لضر يُدفع بهم، وتعالى الله عن ذلك، فعُلم أنه خلقها لعَود هذه الفائدة إلى عبده المبتلى بعبادته، فإنه يحسن في الشاهد فعلُ شيء لفائدة تعود إليه أو إلى غيره، وبهذا نطق الكتاب؛ قال تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾[4] والآيات في هذا المعنى كثيرة.

ثم ذكر محرمات العقل قطعاً للدنيا، وهذه المحرمات أربعة: الجهل، والظلم، والعبث، والسفه، أما الجهل؛ فيكون بترك الاستدلال بنور عقله، والعاقل ما رُكب فيه العقل إلا ليقف به على مصالح غائبة لا تُنال بالحواس، وبه غلب ما في البر والبحر وسخرها، وادعى لنفسه كل شيء منها، فمتى لم يستدلّ بنور عقله؛ لم ينلْ شيئا مما تمنى لنفسه من هذه المطالب، فيحرم عليه بالعقل ما تفوت به أغراض العقلاء، كما يحرم به ترك الأكل الذي هو سبب حياته، وكما يحرم بالعقل ترك النظر بالعين عند إرادة المشي إلى موضع يحتاج إليه، ويحرم أيضاً إطفاء السراج ليلاً مع إرادة السلوك في مضايق لا يُهتدى فيها إلا بسراج.

ولما حرم الجهل قطعاً؛ حرم الظلم من طريق الأولى؛ لأن تفسيره: وضع الشيء في غير موضعه، فيكون الظلم مكابرةً لما رأى بنور عقله.

فالأول نزلَ كالذي لم يفتح عينيه حتى وقع في بئر، يقبح منه ذلك، والثاني:

---

(١) سورة الملك: ٢.
(٢) سورة آل عمران: ١٥٤.
(٣) سورة الجاثية: ١٣.
(٤) سورة البقرة: ٢٩ .

كالذي فتح عينيه ورأى البئر، ثم أوقع نفسه فيها، فهذا الفعل منه أقبح.

ومثاله من باب الشرع: من بلغتْه الدعوة والمعجزة فلم يتأمل وكفر كان قبيحاً، والذي تأمل وعرف وردّ تعنتاً كان فعله أقبح.

وأما العبث: فحرام عقلاً؛ لأنه اسم لفعل يخلو عن الفائدة؛ لأن نفس الفعل وإن قل لا يخلو عن أدنى تعب، فلا يُتحمل هذ التعب عقلاً إلا لفائدة أولى منها.

وأما السفه؛ فحرام أيضاً؛ لأن فيه مع خلو الفائدة مضرةً، فكان أقبح من الأول لوجود معنى الأول فيه من فوت الفائدة وزيادة من ضرر، فكان السفه من العبث بمنزلة الظلم من الجهل.

ثم ذكر محرمات العقل للدين، قال:

وهذه المحرمات أربعة: الإيمان بالطاغوت، وكون الخلق للحياة الدنيا واقتضاء الشهوات فيها، والإنكار للصانع جلّ جلاله، والإنكار بالبعث للجزاء.

أما الإيمان بالطاغوت؛ فالطاغوت اسمٌ لما عُبد من دون الله، أو سُمي قديماً دونه على حسب اختلاف المشركين والملحدين، لأن ما دون الله لا يخلو عن صفات الحدث، كما أن الإنسان بنفسه لا يخلو عنه، فلما حرمَ عليه القول بأنه الإله المعبود فليحرم القول بغيره بطريق الأولى، وإلى هذا أشار الله تعالى بقوله ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ ﴾[1] يعني من حيث إنها مخلوقة.

وأما القول بأن الدنيا مخلوقة لاقتضاء الشهوات؛ فحرام؛ لأنك كما لا تجد نفسك وكلَّ من دون الله إلا وأماراتُ الحدث فيه ظاهرة، كذلك لا تجد شهوةً إلا مشوبة بما لا يشتهى؛ فإن الحياة رأس مال الحي وقد ابتلي الحي بالموت.

والشهوة شهوتان: شهوة بطن، وشهوة فرج، وما سواهما أتباعٌ في حق الحياة.

وشهوة البطن بالأكل، والأكل لا يُنال أصله إلا بضرب كسب، ويحتاج بعده إلى

---

(١) سورة الأعراف: ١٩٤.

قضاء الحاجة الذي إذا عرف العاقل قبحه لم يباشر سببه مع الإمكان بدونه، ألا ترى أن الأكل في الآخرة كيف يخلو عن الكسب وقضاء الحاجة، لما كانت الدار لاقتضاء الشهوة؟

وأما الجماع؛ لا ينال إلا بطلب وشبق، ثم لا يُقضى إلا بذهاب القوة، فحرمَ القول إنه خُلق لاقتضاء الشهوة؛ حيث لا ينال ما يشتهي إلا بما لا يشتهي.

وأما الكفر بالله؛ فحرام؛ لأنه من حيث عرف نفسه مخلوقاً يعرف خالقه والمنعم عليه، والكفر بمن أنعم عليه حرام؛ لأنه بمنزلة من ذمّ من أحسن إليه، فيكون كذباً وظلماً وسفهاً، فقد وضعَ الشيء في غير موضعه.

ولما حرم الكفر بالله تعالى؛ حرمَ إنكار البعث للجزاء؛ لأن خلق الدنيا بدون البعث للجزاء عبثٌ من الله تعالى، ووصفُ الله تعالى بالعبث: كذب عليه؛ كالكفر كذب على الله، فكانا باباً واحداً، وبالله التوفيق.

ثم ذكر المباحات التي تجوز عقلاً للدنيا، قال:

وهذه أربعة أقسام، قال: وأعني بالجواز: أنه يجوز أن يكون مباحاً عقلاً، وهذه الأقسام نحو مباشرة أسباب البقاء فوق ما تندفع به الضرورة، وجمع المال فوق الحاجة، والتزين بأنواع ما يُتجمل به على وجه لا يتعلق به القوام؛ والجماع لا لطلب الولد وفوق ما يُكتفى به للولد.

فهذه إباحات غير واجبة بالعقول، ولهذا جاء الشرع فيها بالإباحة مرةً والتحريم أخرى.

وأما موجبات العقول؛ لا يردُ الشرع بخلافها؛ لأن الشرع والعقل حجتان لله سبحانه وتعالى على عباده يتأيد أحدهما بالآخر ولا يتناقض، فمجيء الشرع بالتحريم دليل أن العقل يجوّز تحريمه[1].

---

(١) تقويم الأدلة ص ٤٥١ – ٤٥٨.

وذكر من هذا الجنس **كلاماً طويلاً**، ذكرنا المقصود من كلامه.

واعلم أن هذا الكلام كله بناءٌ على أن العقل موجب بنفسه، وعندنا أن هذا المذهب خلاف مذهب أهل السنة والجماعة، والنص من الكتاب قاطع على خلافه، وقد سبق بيانه، فلا معنى للاشتغال بالزيادة عليه.

فإن قيل: المسألة التي ذكرتم في أن الأشياء كانت على الإباحة أولاً، وقد أطنبتم الكلام فيها، وهي لا تفيد في الفقه شيئاً، وإنما الكلام فيه كلامٌ فيما يقتضيه العقل، فلا معنى لإيرادها؛ لأن أصول الفقه ينبغي أن تشتمل على ما يفيد في الفقه.

والجواب: أن لها فائدة في الفقه، وهو أن من حرّم شيئاً أو أباحه فقال: طلبتُ دليل الشرع فلم أجد فبقيت على حكم العقل من تحريم أو إباحة هل يصح ذلك أم لا؟ وهل هذا دليل يُلزم خصمه أم لا؟

وهذا أمر يحتاج الفقيه إلى معرفته والوقوف على حقيقته.

قال القاضي أبو الطيب: سمعتُ بعض أصحاب داود احتجّ في إباحة استعمال أواني الذهب في غير الشرب، فقال: الأصل في الأشياء الإباحة، وقد وردَ الشرع بتحريم الشرب، فوجبَ أن يبقى ما عداه على الإباحة، فقال بعض أهل العلم لهذا المحتجّ: مذهب داود أن هذه الأشياء على الوقف في العمل على ما يرد به الشرع، فإذا كان كذلك لم يجزْ إثبات إباحتها بهذا الطريق، فلا تكون إباحتها بعدم دليلٍ شرعي بأولى من حظرها، فبطلت حجة هذا المحتج.

فظهر أن المسألة يفيد ذكرها.

فصل

مجرد السكوت لا يدل عندنا على سقوط ما عدا المذكور، كما يدل عند من يذهب إلى أن الأشياء أصلها على الإباحة، وإنما هو بحسب الحال وقيام الدليل عليه، وذلك على ضروب:

أما سكوت النبي ﷺ عن الشيء يُفعل بحضرته ولا يغيّره ولا ينهى عنه؛ فإنه دليل الجواز، وقد سبق هذا، ولأن الله وصفه بأنه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، فإذا رأى الشيء وسكت ولم يغيره دلّ أنه غير منكر.

وكذلك هذا فيما كان يبلغه عنهم، ويعلمه ظاهراً من حالهم، أو يتقررُ عنده من عاداتهم مما سبيله الانتشار والاشتهار، فلا يعرضُ لهم بنكير ولا تغيير؛ كنوم أصحابه قعوداً ينتظرون الصلاة فلا يأمرهم بتجديد الطهارة، وكعلمه أن أهل الكتاب يتعاملون بالربا ويشربون الخمور فلا يتعرض لهم.

ويتصل بهذا ما استدلّ أصحابنا به من سقوط الزكاة في أشياء سكت النبي ﷺ عنها من الزيتون والرمان ونحوهما؛ وذلك أنه كان لا يخفى عليه أن الناس يتخذوها كما يتخذون الكروم والنخيل، وكان الأمر في إرساله المصدّقين والسعاة في أقطار الأرض ظاهراً بيناً، وكان إذا بعثهم كتبَ لهم الكتب فتُقرأ بحضرته ويُشهد عليها، فلو كان يجب فيها شيء لأمر بأخذه، ولو أمرَ لظهر كما ظهر غيره من الأشياء التي انتظمها الوجوب والأخذ، فلمّا لم يكن كذلك؛ دلّ على سقوط الزكاة عنها.

وأما قول من روى أنهم كانوا يبيعون أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ[1]؛ فإنما لم يجرِ هذا المجرى في الدلالة على جواز بيعهنّ؛ لأنه لا يُعلم أنه كان يبلغه هذا الفعل عنهم، أو يظهر له ذلك من صنيعهم، وقد قام الدليل على فساد بيعهنّ من وجوه، فلم يجزْ أن يُعترض بهذا على مثل تلك الدلائل.

وأما الشيء إذا كان له أصلٌ في الوجوب أو السقوط؛ فإن السكوت قد يقع عنه في بعض الأحوال استغناءً بما تقدم من البيان فيه، وليس تكرير البيان واجباً في كل حال.

ومراتب الاستدلال بالسكوت تختلف.

---

(١) رواه أبو داود (٣٩٥٤) وابن ماجه (٢٥١٧) من حديث جابر رضي الله عنه باسنادين كليهما على شرط مسلم.

فأقوى ما يكون منه: إذا كان صاحب الحادثة جاهلاً بأصل الحكم في الشيء، ولم يكن من أهل الاستدلال؛ كالأعرابي الذي سأل رسول الله ﷺ وقد أحرم وعليه الجُبة، فقال: "**انزع عنك الجبة، واغسل عنك الصفرة**" [(١)]، وسكت عن الكفارة، فدل ذلك أنها ساقطة عن الجاهل والناسي، ولو كانت واجبةً لذكرها؛ إذ لم يكن يجوز إهمال ذكرها تعويلاً على معرفته بالحكم فيها مع العلم بمكانه في الجهالة والغباوة وذلك أن علم تحريم اللباس علمٌ عام عند العرب في جاهليتها وإسلامها، حتى أنهم كانوا لا يطوفون بالبيت إلا عراةً رجالهم ونساؤهم، ولذلك نهى النبي ﷺ قال: "**لا يطوف بالبيت عريان**"[(٢)]، وأمر فنودي به، فحين أمر النبي ﷺ إياه بنزع الجبة مع أن الحال هذا ولم يتعرضْ للكفارة؛ علمنا أنها غير واجبة.

ومع هذا الباب وإن كان دونه في المرتبة: خبرُ الأعرابي المجامع في شهر رمضان حين قال: "**هلكت وأهلكت**"[(٣)]، وإنما جاء يتعرف حكم الله تعالى فيما فعله، ويتوهم أنه يلزمه حد أو ضربٌ من ضروب العقوبات، فلما قيل له: "**أعتق رقبة**" ؛ دل ظاهره أنه جواب عن هلاكه وإهلاكه وهو إفطارُه وتفطيرُه زوجته، وكانت امرأته إنما تصل إلى العلم بما يلزمه من جهته لغيبتها عن حضرة النبي ﷺ، فكان قوله (افعل كذا) محمولاً على أنه يجزئ عنها وعنه.

وإنما صارت دلالة هذا أضعف من دلالة الخبر الأول؛ لأن السائل في هذا الخبر قد أنبأ عن علمه بأنه ارتكب معصيةً؛ ألا ترى أنه قال "هلكت وأهلكت" ؟ وإذا كان المبتلى بالحادثة من أهل الاستدلال؛ كان دليل السكت معه أوهى وأضعف.

وأما قول الشافعي -رحمة الله عليه- فيما خرج من غير السبيلين: ذكر الله الأحداث في كتابه ولم يذكر هذا ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾[(٤)]، فإن قوماً من أصحابنا

---

(١) رواه البخاري (١٥٣٦) ومسلم (١١٨٠) من حديث يعلى بن أمية رضي الله عنه.
(٢) رواه البخاري (٣٦٩) ومسلم (١٣٤٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٣) رواه البخاري (١٩٣٦) ومسلم (١١١١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٤) سورة مريم: ٦٤.

تعلقوا به، وقالوا: إنما ردّه إلى أصل سقوط[1] التكليف إلا بدليل[2].

وليس الأمر كذلك عند عامة أصحابنا، وإنما وجهه ومعناه: أن المتطهر على طهارته ولا ينتقض وضوؤه إلا بحدث، وما لم تقمْ دلالة على الحدث فأصلُ الطهر كافٍ فيه، وقال ﷺ : "**فلا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً**"[3].

ومن احتجَّ من هذه الطائفة بقوله: "**وما سكت عنه فهو عفو**"[4]، فليعلم أنه ليس بعام في جميع أنواع السكت، لكنه خاصٌّ في محلٍّ ما؛ لأنه لا يمكن إجراؤه على عمومه.

فصل

اعلم أن العادة غير موجبة شيئاً بنفسها بحال، وإنما هي قرينةٌ للواجبات، أو منبئةٌ عن المقاصد فيها.

كالغسل؛ فإن الله تعالى قال : ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾[5]، [ولما] [6] كانت العادة جاريةً بأن يكون الغسل بالماء صُرف الأمر إلى ذلك وحُمل عليه وإن لم يجرِ له ذكر ؛ لأن العادة جرت بذلك، ألا ترى أن قوله ﷺ: "**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم**

---

(١) تصحفت في طبعة الرياض إلى: سكوت!
(٢) ممن قال بذلك الروياني، وذكر أنه ظاهر المذهب، قال: ولهذا قال الشافعي في الماسح على الخفين: هل يلزمه إعادة الصلاة؟ إن صح حديث علي رضي الله عنه قلت به في الأمر بالمسح على الجنائز، لأنه لم تلزمه الإعادة، فإن صح قطعت القول به، قال: فجعل سكوته عن الإعادة دليلاً على نفي وجوبها. (البحر ٦/ ٣٦).
(٣) رواه البخاري (١٣٧) ومسلم (٣٦١) من حديث عبد الله بن زيد رضي الله عنه.
(٤) رواه الحاكم ٢/ ٣٧٥ وصححه، والدارقطني ٢/ ١٣٧ والبزار والطبراني في الكبير من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه وإسناده حسن ورجاله موثقون كما في المجمع ١/ ١٧٦.
له شاهد عند الترمذي (١٧٢٦) وابن ماجه (٣٣٦٧) من حديث سلمان رضي الله عنه، وقال الترمذي: حديث غريب.
(٥) سورة المائدة: ٦.
(٦) زيادة يقتضيها السياق.

فليغسله سبع مرات إحداهن بالتراب"[1] ذكر الغسل وكانت دلالته أنه بالماء لما جرت به العادة، ولما كانت الثامنة أو السابعة بالتراب؛ احتيج إلى ذكره، لأن العادة في ذلك مفقودة، فلم يكن بدٌّ من النص عليه؟

وكذلك إذا قال: بعتك هذا الثوب بدرهم، كان الدرهم مستحقاً على عادة نقد البلد، وإن كانت الدراهم مختلفة السكّ والجوهر، متفاوتةً في الجودة والرداءة.

وقد تعتبر بعض العادات في الأيمان، ويُرجع إليها في مطلق الأيمان، ولهذا قال الشافعي -رحمة الله عليه- في من حلف لا يأكل الرؤوس فأكل رؤوس الحيتان: لا يحنث، لأن عادة المتكلمين بهذا الكلام قد جرت أنه يريد بهذا الرؤوس التي تُبان من أجساد الحيوان وتُقصد بالأكل دون ما كان منها تبعاً لأبدانها، ولا يكاد القائل يقول: أكلت الرؤوس وهو يريد رؤوس الحيتان، وإنما يقال هذا ويُراد به رؤوس الغنم وما يشبهها من الحيوان.

ومن هذا الباب: أن يوصي الإنسان بدابة من دوابه، فيُعطى بعض أجناس الدواب التي جرت العادة بركوبها، ويُعتبر في ذلك عادة أهل البلد الذي فيه الحالف ولغتهم في التسمية.

وقد قيل: إنه يدخل في هذا الباب ما يعطيه الإنسان خادمَ الحمام والشاربَ للماء عند الاستسقاء، وإن لم يتقدم في ذلك شرط ولم يسمَّ له عوض، لكن العرف القائم والعادة الجارية ينوبان عن التسمية.

وكذلك هذا في من استعمل إنساناً بالبروزجار[2] ونحوه، فإنه قد يستحق عليه أجر المثل وإن لم يتقدم في ذلك شرط.

وليس هذا من باب الاستحسان، لكنه من باب العادات التي صدرُها عن الأصول الصحيحة المشروعة.

---

(١) سبق تخريجه ص٢٩٩.
(٢) كذا، ولم يتبين لي معناها.

وقد تردُ الشريعة برفع العادة في بعض الأحوال لمعنىً من المعاني ولدليلٍ أقوى من اعتبار العادة.

وهذا القدر الذي قلناه كافٍ في هذا الفصل، وليس بشيءٍ مطرد حتى يطرد في جميع المواضع، والله أعلم.

انتهى ما قلناه وقصدناه، وقد كنا وعدنا ذكر باب التقليد في هذا الموضع، لكنا رأينا بعد ذلك أن الأولى أن يُذكر عند وصولنا إلى الفصول المذكورة في الاجتهاد، وبيان أحكامه، وتفسير المجتهد، وذكر الأصوب من الأقوال، فأخّرنا إلى ذلك الموضع إلى أن نصل إليه إن شاء الله تعالى.

[وسنذكر الآن باب القياس، وما يتصل به، ونستعين الله زيادة استعانةٍ في ذلك، فإن الكلام فيه، وبيان الحق من جهته عويصٌ جداً، لأن مرجعه إلى آراء الرجال، ولا يتبين الحق بها إلا بزيادة تأييد من الله تعالى وعونٍ منه، وزيادة ذكاء وفطنة من الرجل، ليغوصَ على المعنى الذي يمكن ربط حكم الله تعالى به، والله الهادي إلى الحق، والمرشد إليه بمنّه وجوده][1].

---

(١) هذه الفقرة سقطت بكمالها من طبعة الرياض ٣/ ١٦٠ وهي ثابتة في مخطوطة بيروت!

القول في القياس وما يتصل به

اعلم أن أحكام الشرع مأخوذةٌ من وجهين: وجه سمعٍ، ووجه معقولٍ، فأما السمع فعلى ثلاثة أضرب: كتاب، وسنة، وإجماع، وقد استوفينا شرح أقسامها وأحكامها، وأما المعقول فالقياس.

وقد قيل: إن القياس على ضربَين: عقلي، وشرعي.

فالقياس العقلي: ما استُعمل في أصول الديانات.

والقياس الشرعي: ما استُعمل في فروع الديانات، ومعنى ذلك: ما ورد به التعبد في الأحكام.

وقد ذكر كثيرٌ من أصحابنا في ابتداء الكلام في القياس مسألةً في القياس العقلي، وذكروا الخلافَ في هذه المسألة بين الأصوليين وبين عامة المحدِّثين من أهل الرواية وأهل السلامة من الفقهاء.

فالأصوليون من المتكلمين وسائرُ من تبعهم أثبتوا القياس العقلي وأمروا به، وزعموا أن معرفته أهم الأشياء، وزعموا في حدِّه: أنه ردُّ غائب إلى شاهد ليستدل به عليه.

وأما أهل الرواية وعامة أئمة الحديث وكثير من الفقهاء فاختاروا السلامة في هذا الباب، وسلكوا طريق السلف ونهَوْا عن ملابسة الكلام، وطلبِ الحق بطريقه، وزعموا أنه علمٌ محدث، وفنٌّ مخترعٌ بعد انصرام زمن الصحابة والتابعين، وأنكروا قول أهل الكلام في أن أول ما يجب على الإنسان النظر.

وقالوا: إن أولَ ما يجب على الإنسان هو معرفة الله تعالى على ما وردَ به الأخبار، ولو قال الكافر: أمهلوني لأنظر وأبحث، فإنه لا يُمهل ولا يُنظر، ولكن يقال له: أسلمْ في الحال، وإلا فأنت معروضٌ على السيف، ولا أعرف في هذا خلافاً بين الفقهاء، وقد نصَّ عليه ابن سريج، وقد ذكرنا هذه المسألة في كتاب (**الانتصار لأصحاب**

الحديث)، واخترنا طريقة السلف وما كانوا عليه في هذا الباب، ونقلنا عن عامة أئمة الأمة ما يوافق ما اخترناه، وذكرنا أيضاً أنا لا ننكر من النظر بقدر ما أذن فيه الشرع على ما يوافق الكتاب والسنة.

وهذا الكتاب إنما قصرناه على محضِ أصول الفقه، وليس هذه المسألة من باب أصول الفقه، فلا معنى لذكرها فيها.

رجعنا إلى الكلام في القياس الشرعي، فنقول قبل أن نشرع في إثباته:إن إثبات الشيء إنما يكون بعد معرفة معناه، فنذكر أولاً الكلام فيما أُخذ منه القياس من حيث اللغة، ثم نذكر حدّه.

أما الكلام فيما أُخذ منه القياس، فنقول:

القياس في اللغة – في قول بعضهم – مأخوذٌ من الإصابة، من قولهم: قستُ الشيء، إذا أصبتُه، فَسُمّيَ القياس قياساً؛ لأن القائسَ يصيب به الحكم.

وقال بعضهم: إنه مأخوذٌ في اللغة من المماثلة، من قولهم: هذا قياس هذا، أي مثله، وسُمِّيَ القياس قياساً لأنه الجمعُ بين المتماثلَين في الحكم.

وأما حدُّ القياس فقال بعضهم: هو حملُ معلومٍ على معلوم في إيجاب بعض أحكامه بأمرٍ يجمع بينهما.

وقال بعضهم: حملُ شيء على شيء في بعض أحكامه بوجهٍ من الشبه[1] .

وهذان منقولان عن المتكلمين.

والفقهاء قالوا: حملُ فرعٍ على أصل في بعض أحكامه لمعنىً يجمع بينهما، وقد بسطَ بعضهم هذا الحد فقال: القياس طلبُ أحكام الفروع المسكوت عنها من الأصولِ المنصوصِ عليها بالعلل المستنبطةِ من معانيها؛ ليلحق كل فرعٍ بأصله حتى

---

(١) هذا تعريف عبد الجبار، كما في المعتمد ٢/ ١٩٥.

يشركَه في حكمه لاستوائهما في المعنى، والجمع بينهما بالعلة، ذكره على هذا الوجه القاضي أبو الحسن الماوردي.

وقال بعض المتقدمين: هو اعتبار الشيء بغيره.

وقال بعضهم: هو موازنة الشيء بالشيء.

وحكَوْا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه لما سئل عن ميقات أهل المشرق قال: "**ما حياله من المواقيت؟ قالوا: قرن، فقال: قيسوا به**"[1]، يعني اعتبروا به.

وهذا الحدَّان فيهما إِجمال؛ لأنهما لا يعبّران عن صفة القياس في أحكام الشريعة، والمقصودُ ها هنا هو العبارة عن القياس في الأحكام الشرعية، وهو على التفسير الذي ذكرناه، وفي قول القائل: قستُ الأرض، معناه: ذرعتها بمقياس مهيَّءٍ للذرع، وبيني وبين فلان قيس رمحٍ، أي: قدرٌ معتبرٌ بقدر رمح، والحدُّ الصحيح ما ذكرناه فيما سبق.

وقال بعضهم: إن القياسَ هو الأمارة على الحكم.

وهذا لا يطّرد؛ ألا ترى أن زوال الشمس أمارةٌ على دخول الوقت وليس بقياس؟

وقد قال بعضهم: إن القياس فعل القائس.

وليس هذا بشيء؛ لأنه لو كان صحيحاً لوجبَ أن يقال: كلُّ فعلٍ يفعله القائس من القيام والقعود والمشي قياس! وهذا لا يقوله أحد!

فإن قال قائل: ما قولكم في الاجتهاد، وهل هو والقياس واحد؟

قيل له: نقول أولاً: إن الاجتهادَ مأخوذٌ من إِجهاد النفسِ وكدّها في طلب المراد، كما أُخذ جهادُ العدو من إِجهاد النفس في قهره.

---

(١) روى البخاري نحوه (١٥٣١) بدون لفظه (قيسوا به).

وهل هو والقياس واحد أو هما مختلفان؟

اختلفوا فيه، فقال أبو علي بن أبي هريرة: إِن الاجتهادَ والقياسَ واحد، ونسبه إلى الشافعي، فقال: أشار إِليه في كتاب (**الرسالة**)[1].

وأما الذي عليه جمهور الفقهاء فهو أن الاجتهاد غير القياس، وهم أعمُّ منه؛ لأن القياس يفتقر إلى الاجتهاد، وهو من مقدّماته، وليس الاجتهاد بمفتقرٍ إلى القياس.

واختلفوا في حدِّه:

فقال بعضهم: هو بذل المجهود في طلب الحق بقياس وغيره، والقياسُ ضربٌ من ضروب الاجتهاد، وهو أخصُّ منه.

وقال بعضهم: الاجتهاد هو طلبُ الصواب بالأمارات الدالة عليه، والقياس هو الجمع بين الفرع والأصل، والحدّ الأول حسن جداً.

وقيل: إنه يدخل في باب الاجتهاد حملُ المطلق على المقيد وترتيبُ العام على الخاص، وأمثال ذلك، وليس شيءٌ من هذا بقياس.

فإن قال قائل: ما قولكم في الاستدلال، هل هو قياس أم لا؟

قلنا: لا.

وقد قيل: إِنَّ الاستدلال طلبُ الحكم بدليلِ معاني النصوص.

وقيل: استخراجُ الحق وتمييزُه من الباطل.

وقيل: كل ما استُخرج به الحق حتى يمتاز به من الباطل، وقد حُكِي عن الشافعي رحمة الله عليه أنه سمَّى القياس استدلالاً؛ لأنه محضُ نظر.

فإن قال قائل: ما قولكم في الأمارة، هل هي قياس؟

---

(١) حيث قال فيها ص ٤٧٧: هما اسمان لمعنى واحد، وجماعهما: أن كل ما نزل بمسلم ففيه حكمٌ لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلبَ الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهادُ، والاجتهاد القياس.

قيل له: الأمارة من حيث اللغة هي العلامة.

وقال بعضهم: الأمارة هي التي النظرُ الصحيح فيها يؤدي إلى الظن.

واعلم أن الأمارة قد تكون قياساً وقد تكون غير قياس، وللأمارة تقسيمات، وستأتي من بعدُ.

وحين عرفنا القياس وحدّه، فنتكلم الآن في إثبات كونه دليلاً.

مسألة

ذهبَ أكثر الأمة من الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أن **القياس الشرعي أصلٌ من أصول الشرع** ويُستدل به على الأحكام التي لم يردْ بها السمع.

وذهبت طائفةٌ إلى إبطال القياس، وقالوا: لا يجوز أن يُستدل به على حكمٍ في فرع، وهذا قول إبراهيم النظام ومن تبعه من المتكلمين[1]، وهو قول داود بن علي ومن تبعه من أهل الظاهر، والقاساني[2] .....

---

(١) النظام المعتزلي هو أول من باح بإنكار القياس، كما ذكر ابن عبد البر والزركشي، وليس داود الظاهري كما قد يُظن، كما أن النظام أنكر القياس الشرعي مطلقاً، أما داود، فقد أثبت قياس الأولى والمساوي، ومن الطريف أن الشربيني لما رأى اختلاف المذاهب المعزوة لداود، جعل داود اثنين: فداود الظاهري جوَّز التعبد بالقياس، ولكنه منع الوقوع، وداود الأصبهاني منع القياس شرعاً! (البحر ٥/ ١٧، الشربيني ٢/ ٢٠٤).

(٢) لكن الصحيح عن القاساني -في أول أمره- أنه أثبت القياس في حال إذا كانت العلة منصوصة، أما ما لا نص فيه، فلا يجوز أن يقال فيه: إن هذا لسبب كذا، حكاه ابن حزم، وقال: هو قول لقوم لا يعتد بهم في جملتنا، كالقاساني وضربائه، لذلك قال السبكي: لا يصح عن أحد من القائلين بالجواز انكار القياس بجملته، إلا عن أبي محمد بن حزم من أئمة الظاهرية، ثم قد ذهب بعض القياسيين إلى أن ما صار إليه القاساني والنهرواني ومن وافقهما ليس قولاً بالقياس، بل هو تبيعٌ للنص، وعلى هذا يصح النقل عنهم في إنكاره جملة، والصحيح أن ذلك قولٌ بنقض القياس.
قلت: ومنه يتبين خطأ الشوكاني في تهوينه من شأن الخلاف في القياس بقوله: إن نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياساً، وإن كان منصوصاً على علته أو مقطوعاً فيه بنفي الفارق! وأقول استطراداً: يلاحظ أن جفاء ابن حزم في إنكاره كل صور القياس يقابله غلو الجويني في قوله: إن النصوص لا تفي بالعشر من معشار الشريعة! وقد توسع في الرد عليه في ذلك شيخ الإسلام ابن=

والمغربي[1] والنهراوني[2]، وهو قول الشيعة أيضاً، واختلف هؤلاء في طريق نفيه:

فقال بعضهم: إن التعبدَ بالقياس قبيحٌ من حيث العقل، وإنما بطلَ القياس لأن العقل مانعٌ منه، ولو لم يُمنع منه جازَ أن يردَ الشرع به.

وقال بعضهم: لا يقبح من حيث العقل، ولكن الشرع منعَ منه، ولو وردَ به كان جائزاً.

وقال بعضهم: إنما بطلَ القياس لضعف البيان الحاصل به.

وقال بعضهم: إنما بطلَ لأن التكليفاتِ مصالح، والمصالحُ لا يعلمها إلا الله عز وجلّ، وهذا قول النظام.

وقال بعضهم: إنما بطلَ لأنه لو كان حجةً لكان حجةً ضرورة، ولا ضرورة في كون القياس حجة.

وإذا عُرف هذا، فنقدِّم أولاً مسألة بيان حسن التعبد بالقياس عقلاً وأنه لا مانع [منه][3] من حيث العقل، ثم نذكر ورودَ التعبد به من حيث السمع، ونقدِّم شُبههم في الفصلين.

احتج من قال: إن التعبد بالقياس لا يجوز من حيث العقل.

قال: لأن الشرعيات مصالح، والمصالحُ لا تعلم إلا بالنصوص، فأما بالأمارات المفيدة للظنون فلا تُعرف؛ لأنها ربما أخطأت وربما أصابت، ولا يجوز أن يَتَعَبَّد الحكيم في المصالح بما يجوز أن يخطئ المصالح.

=تيمية، فأَجاد وأفاد. (إحكام ابن حزم ٨/ ٧٧، إرشاد الفحول ص ٣٤٧، البرهان ٢/ ٥٣٧، رفع الحاجب ٤/ ٣٧٤. مجموعة الفتاوى ١٩/ ١٥١).

(١) لم أقف له على ترجمة، أما ترجيح محقق طبعة الرياض أنه الحسين بن علي الوزير الشيعي فمن العجائب! لأن هذا اشتهر بالأدب لا بأصول الفقه أو غيره من علوم الشريعة أصلاً!

(٢) هو الحسن بن عبيد النهرواني، أبو سعيد، كان من أصحاب داود الظاهري، لكنه خالفه في مسائلٍ قليلة. (طبقات الفقهاء للشيرازي ص١٧٦ نقله محقق البرهان٢/ ٥٠٨ ورجّح أنه المقصود خلافاً لما ذكره محقق طبعة الرياض ٤/ ١٠ وغيره من أنه المعافى بن زكريا تلميذ ابن جرير).

(٣) زيادة يقتضيها السياق.

وأيضاً، فإن القياس فِعْلُنا، ولا يجوز أن يُتوصل إلى المصالح بفعلنا، ببينة أنه لو جاز الحكم في الشرعيات بالظنون عن أمارات لجاز أن يُخبر أن زيداً في الدار إذا دلّت الأمارة على كونه فيها، وحين لم يجزْ دلَّ أن القول بالظن باطل.

قالوا: ولأن جَلِيَّ الأحكام الشرعية لا يُعرف إلا بالنصوص، فلم يجزْ إثباتُ خفيِّها إلا بالنصوص أيضاً، لأن ما عُلم جليُّه بطريق، فَخَفِيُّه لا يُعلم إلا بذلك الطريق، كالمدركات، لا يُعلم جليُّها وخفيُّها إلا بالإدراك.

قالوا: ولأنه لو كانت للشرعياتِ علل، لكانت كالعلل العقلية في استحالة انفكاكها من أحكامها في كل حال، ألا ترى أن الحركةَ لما كانت علةَ تحرك الجسم استحالَ وجود الحركة وليس الجسم بمتحرك؟ وإذا لم تنفكَّ من أحكامها كان في ذلك ثبوت الأحكام الشرعية قبل الشرع.

قالوا: ولأن العقلَ كالنصِّ في أنه يدلّ على حكم الحادثة، فكما لا يجوز أن يتعبدَنا الله تعالى بالقياس المخالفِ للنص المعيَّن، لا يجوز أن يتعبدَنا بقياس يخالف حكمَ العقل، وكلُّ حادثة فلها حكمٌ في العقل، فإذاً لا يجوز التعبدُ فيها بالقياس.

قالوا: ولأن القياسَ لو كان صحيحاً لكان حجةً مع النص، كالخبر حجةٌ مع الكتاب، وحين لم يكن حجةً مع النص، دلّ أنه ليس بحجةٍ أصلاً[1].

قالوا: ولأن أحكام الشرع لو كانت معلولةً وجبَ أن تكون جميعُها معلولة، كما كانت جميعاً حجةً مشروعة، ولَمَّا خرجَ بعضُها من التعليل إجماعاً دل أن كلّها خارج؛ لأن صيغةَ السمع في جميعها على السواء.

هذا بعضُ شُبههم من حيثُ المعقول، وسنبيِّن ما يدّعون من السمع المانع منه، ويدخل في ذلك تقريرُ ما ذكرناه من قبل.

وتعلقوا بقوله تعالى ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ ﴾[2] فأخبر الله تعالى أن الكتاب كافٍ، فمن لم يكتفِ به إلا بالقياس فقد خالف، وقد قال تعالى ﴿وَمَن لَّمْ

---

(١) المعتمد ٢/ ٢٠٥-٢٠٩.
(٢) سورة العنكبوت: ٥١

يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾[1] والقياس الذي نستنبطه نحن من آرائنا ليس مما أنزل الله تعالى، بل ذلك مما ولَّده رأينا، وإنما المنزل كتاب الله وسنة رسوله، فإنه عليه السلام ما كان ينطق عن الهوى، وإنما كان ينطق عن الوَحْي.

وقال سبحانه وتعالى في صفة كتابة ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾[2] وقال ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾[3] فأخبر أن الكل بيانه في كتاب الله عز وجل، إما في نصِّه، أو في إشارته أو اقتضائه أو دلالته، فإن لم يوجد فالإبقاء على الأصل الثابت من وجود أو عدمٍ فإنّ ذلك في كتاب الله تعالى، قال الله تعالى ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ ﴾ الآية [4]، فالله تعالى أمرَ بالاحتجاج بعدم نزول التحريم في كتاب الله تعالى لثبوت الإباحة الأصلية، وقد ذكرنا هذا من قبل، فيصيرُ على هذا كلُّ الأحكام من رطبٍ ويابس[5] بيانُهُ موجوداً في كتاب الله تعالى، فيبقى الرأي مستعملاً لتُعْرف الحكمة التي فيها علمُ المصلحة عاقبة، وهي مما لا يوقف عليها بالرأي والإجماع؛ لأن المصلحة في أداء ما شرعَه الله تعالى من الأحكام هي النجاة في الآخرة، وبالآراء لا تدرك مصالح الآخرة، وإنما تُدرك بها المصالحُ العاجلة التي يوقف عليها بالحواسِّ والتجارب، فيعرف نظائرُها بالقياس.

وتعلقوا أيضاً بقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾[6] وقال ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ﴾[7] والقياسُ لا يفيد العلم، فيكون قولاً باطلاً، وأما خبرُ الواحد، فأصلُه كلام النبي ﷺ، وهو يوجب العلمَ يقيناً، وإنما دخلَ الشكُّ والاحتمال في الانتقال إلينا، فلا يبطلُ أصلُ الخبر بهذا الاحتمال، وكان هذا بمنزلة النص المؤوَّل

---

(١) سورة المائدة: ٤٤
(٢) سورة النحل: ٨٩
(٣) سورة الأنعام: ٥٩
(٤) سورة الأنعام: ١٤٥
(٥) كذا قال أبو زيد! والكلام له كما سيأتي، وكيف توصف الأحكام بأن فيها الرطب واليابس؟ والصواب أن الآية واردةٌ في مخلوقات الله تعالى لا أحكامه! فليست مما نحن فيه بسبيل.
(٦) سورة الإسراء: ٣٦
(٧) سورة النساء: ١٧١

بالرأي من كتاب الله تعالى على بعض ما يقتضيه لسان العرب، فإنه حجة، ولا يوجب العلم؛ لأنه في أصله موجب، وأما القياس في الأصل محتمل، فلا يصير حجةً مع الاحتمال.

قالوا: وليس يدخل على هذا تَعَرُّفُ جهة الكعبة، وبيانُ قدر مهر المثل وقيمة المستهلك، حيث تُتعرف هذه الأشياء بالرأي؛ لأن معرفةَ جهاتِ البلدان من مصالح الدنيا، ومما يوقف عليه بالحواسّ، وكذلك قيمة الشيءُ تعرف بمعرفة النظائر، وطريقُ العلم بها حسّ البصر، وهذا كما أن الله تعالى أخبرنا بإهلاك كثيرٍ ممن مضى من الأمم، وأمرَنا بالاعتبار بها، وذلك يكون بالرأي؛ لأن المقصودَ من ذلك معرفةُ هلاك مثله بمثلِ ذنبه، وتلك المعرفة إما بحسِّ العين أو بحسِّ الأذن، وكان الاحترازُ من مثل سببه من مصالح الدنيا، وَحَلَّ ذلك محلَّ الاحتراز عن تناول ما يتلفه مما وُقِفَ على تلف مثله بتناوله، ومثل الاحتراز عن سيفٍ يقع عليه لعلمه بقطعه، فلم تكن معرفة هذه الأشياء من أحكام الشرع.

قالوا: فالله تعالى قد أكرم الآدميَّ بالرأي، لكن ليستدرك به مصالحَ عاجلة؛ ليبقى إلى حينه المضروبِ له بتدبيره، وجعلَ طريقَ استدراكه الوقوفَ على نظير ما علمه سبباً من خيرٍ أو شر، فكان الرأي حجةً للآدمي في أمثال هذا، فأما الشريعة فما شُرعت إلا لأمور الآخرةِ وتلك المصالح بُنيت على خلاف مصالح الدنيا، فلا يكون الرأيُ فيها حجة، ولأنا متى لم نصلْ إلى تلك المصالح بحواسّنا – و هي طريقُ العلم لنا في الأصل– لم نقفْ على نظائرها بالرأي.

ولا يلزمنا وجوبُ التأمل بالرأي في معاني النصوص؛ لأن معانيَها لغةٌ من أمور الدنيا، وهي مما يوقف عليه بحاسَّة السمع من أهلها، ولم يكن هذا من الشريعة في شيء، فإنها كانت قبل الشرع، وإنما أنكرْنا استنباطَ المعنى الذي يتعلق به حكم الشرع؛ فإنه من أمور الآخرة، فثبوتُ الحكم على ما ثبتَ من حظرٍ أو إباحةٍ حقّ الله تعالى، وليس هو من معاني اللسان في شيء، قالوا: فتُحمل الآيات الواردة بالأمر بالتفكر والاعتبار على هذا القبيل، وتُحمل النصوص التي نهت على العمل بالرأي

وألزمت اتباع الوحي على أحكام الشرع، وعلى هذا تُحمل مشاورة النبي ﷺ أصحابه، فإن الله تعالى أمره بها في تدبير الحرب، وقد شاورَهم فيها، والوقوفُ على جهة الغلبة من مصالح الدنيا، وما هو بحكمٍ شرعي، والنبي ﷺ ما شاور أحداً في حكمٍ من أحكام الشرع بحال[1].

هذه الكلمات من الآية المذكور، كلماتٌ ذكرها القاضي أبو زيد في كتابه حجةً لهم.

رجعنا إلى ما ذكره عامة الأصوليين لنفاة القياس من الدلائل الشرعية في المنع منه.

و **تعلقوا** من الكتاب سوى ما ذكرناه بقوله تعالى ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾[2] ولم يقل: إلى القياس! فتضمَّنت الآية نفيه، وقال سبحانه وتعالى ﴿ وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلۡسِنَتُكُمُ ٱلۡكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٞ وَهَٰذَا حَرَامٞ لِّتَفۡتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ ﴾[3] والقائس مفترٍ، وقال تعالى ﴿ قُلۡ أَرَءَيۡتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزۡقٖ فَجَعَلۡتُم مِّنۡهُ حَرَامٗا وَحَلَٰلٗا قُلۡ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمۡ أَمۡ عَلَى ٱللَّهِ تَفۡتَرُونَ ٥٩ ﴾[4] والقياس يُحِلُ ويُحرّم فصار مفترياً على الله تعالى.

وتعلقوا بقوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ١ ﴾[5] والقولُ بالقياس تَقَدُّمٌ بين يدي الله ورسوله.

وتعلقوا بالأخبار:

منها ما روى عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال **"إن الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض**

---

(١) تقويم الأدلة ص ٢٦٠-٢٦٢.
(٢) سورة النساء: ٥٩
(٣) سورة النحل: ١١٦
(٤) سورة يونس: ٥٩
(٥) سورة الحجرات: ١

العلماء، فإذا لم يبقَ عالم اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا"[1] والفتوى بالرأي فتوى بغير علم؛ لأن الظنَّ لا يكون علماً بحال.

وروى واثلة بن الأسقع رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: **"لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى حدث فيهم أبناء السبايا، فأفتوا برأيهم، فضلوا وأضلوا"**[2] وروى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: **"تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله، وبرهة بسنة رسول الله، وبرهة بالرأي، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا"**[3] وروى عوف بن مالك الأشجعي رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال **"تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أضرُّها على أمتي قوم يقيسون الأمور بآرائهم فيحلِّلون الحرام ويحرِّمون الحلال"**[4] وروى أبو الدرداء رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: **"الحلال ما أحل الله والحرام ما حرم الله، وما سكت عنه فهو عفو"**[5].

وأما الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم:

فتعلَّقوا فيها بما رويَ عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال: **"أي سماءٍ تظلني، وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي"**[6]، وعن عمر رضي الله عنه أنه

---

(١) رواه البخاري (١٠٠) ومسلم (٢٦٣٧) من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه.
(٢) لم أجده عن واثلة، لكن رواه ابن ماجه (٥٦) من حديث عبد الله بن عمرو، وإسناده ضعيف، فيه حارثة بن أبي الرجال، مجمع على ضعفه.
(٣) رواه ابن عبد البر في جامعه ص ١٠٣٩، وأبو يعلى من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وفيه عثمان بن عبد الرحمن الزهري، متفق على ضعفه، كما في المجمع ١/ ١٨٤.
قلت: بل هو متروك كما قال الحافظ، فالحديث ضعيف جداً، وقد ثبت الحديث عن عروة بن الزبير مرسلاً عند ابن عبد البر في جامع بيان العلم ص ١٠٤٧.
(٤) رواه الحاكم ٤/ ٤٣٠ وصححه على شرطهما، وابن عبد البر في جامعه ص ٨٩١، والطبراني في الكبير والبزار، ورجاله رجال الصحيح كما في المجمع ١/ ١٨٤، كلهم من حديث عوف بن مالك رضي الله عنه.
قلت: لم يسلم أئمة الحديث صحته، وقال ابن عبد البر: هذا عند أهل الحديث حديث غير صحيح، حملوا فيه على نعيم بن حماد، وقال أحمد بن حنبل وابن معين: لا أصل له، والله أعلم.
(٥) سبق تخريجه ص٨٤٥.
(٦) رواه أبو عبيد بن سلام كما في تفسير ابن كثير ٤/ ٤٧٣، وأعله ابن كثير والحافظ في الفتح ١٣/ ٢٧١ بالانقطاع بين إبراهيم التيمي والصديق. =

قال "**إياكم وأصحاب الرأي: فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، وثقلت عليهم السنن أن يعوها، فقالوا برأيهم فضلوا وأضلوا**"(١) وعن علي رضي الله عنه "**لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أحق بالمسح من ظاهره**"(٢)، وعن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال "**اتهموا الرأي على الدين؛ فإن الرأي منّا تكلف وظن، وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً**"(٣) وعن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال "**إن عملتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيراً مما حرّم الله تعالى، وحرّمتم كثيراً مما أحلّ الله**"(٤).

وأما الآثار عن التابعين:

فرويَ عن ابن سيرين أنه قال "**أول من قاس إبليس، وما عُبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس**"(٥) وقال الشعبي "**ما حدثوك عن أصحاب محمد ﷺ فخذ به وما أخبروك به عن رأيهم فألقه في الحش**" وفي رواية "**فَبُلْ عليه**"(٦)، وعن مسروق قال: "**لا أقيس شيئاً، إني أخاف أن تزل قدم بعد ثبوتها**"(٧) وفي هذا المعنى عن التابعين ومن بعدهم كثرة، وذكرنا أكثرَ من ذلك في كتاب (**الانتصار**).

واستدل النظام، فقال: إنَّ الله تعالى دلَّنا بوضع الشريعة على أنه منعَنا من القياس؛ فإنه تعالى فرَّقَ بين المتفقَيْن، وجمعَ بين المفترقين، فأباح النظر إلى الأمة الحسناء، وحرَّم النظر إلى شعر الحرة وإن كانت شوهاء، وأيضاً أباح النظر إلى وجه الحرة، وحرَّم النظر إلى شعرها مع اتفاقهما في معنى الشهوة، وربما يكون هيجُ الشهوة

=قلت: لكن له متابع عن النخعي عن أبي معمر عند ابن عبد البر في جامعه ٤/ ٨٣٣ والطبري في تفسيره ١/ ٥٨.

(١) رواه ابن عبد البر في جامعه ص ١٠٤١ و ١٠٤٢.

(٢) رواه أبو داود (١٦٢) وهو أثر صحيح.

(٣) الصحيح أن الأثر جاء عن عمر لا ابنه كما عند ابن عبد البر ص ١٠٤١.

(٤) روى نحوه ابن عبد البر ص ١٠٤٨ لكن عن الشعبي وليس ابن مسعود.

(٥) رواه ابن عبد البر ص ٨٩٢.

(٦) رواه ابن عبد البر ص ٨٩٣.

(٧) رواه ابن عبد البر ص ٨٩٣.

عند النظر إلى الوجه أكثر منه عند النظر إلى الشعر، وأوجبَ الغسل من المنيِّ دون البول، وحرَّم الصلاة بالحيض دون الاستحاضة، وأوجبَ على الحائض قضاء الصوم دون الصلاة، ببينة أن القياس ليس إلا تشبيه الشيء بالشيء، وقد زعمتم أن التفريق بين المتشابهَين لا يجوز، وقد وُجد التفريق بينهما في غير موضع من أحكام الشرع، بدليل هذه الصور، بل قد ترك الشرع الأَوْلى عند النظر في المعاني، بدليل أن المني نجاسته دون نجاسة البول، وأوْجبَ بخروجه الغسل، وأوجبَ بخروج البول الوضوء خاصة، وأيضاً، فإن الله تعالى أوجبَ الحدّ على من رمى محصناً بالزنا ولم يوجبْ على من رمى إنساناً بالكفر والشرك شيئاً، والكفر فوق الزنا.

ببينة أن الله تعالى جعلَ أحكام الشرع متباينة كمقادير العبادات والعقوبات والكفارات، ولم يشرعْها نظائر؛ ليبينَ لنا أن الشرع بابٌ لا مدخلَ للرأي فيه.

قالوا: ولأنه ما من فرعٍ إلا ويشبه أصلَين متضادَّي الحكم، وذلك يقتضي ثبوتَ حكمَين متضادَّين في محلٍّ واحدٍ على وفق الشبه، وهذا باطل؛ فإذاً القولُ بالشبه باطل.

قالوا: ولأن الإنسان لو قال لوكيله: أعتق عبدي سالماً لأنه أسود، أو بزيغاً لأنه أبيض، لم يجزْ أن يعتق في الأول كل عبدٍ له أسود، ولا في الثاني كل عبد له أبيض[1].

واحتج أبو زيد لهم أيضاً فقال: إن أصل الشرع من أحكام الله تعالى في الإيجاب والاستنباط والإحلال والتحريم، وهي كلها خالصُ حق الله تعالى؛ لأنها حدودٌ دينية، وحقّ الله تعالى ما ينبغي أن يثبت إلا بحجةٍ فاصلةٍ موجبةٍ للعلم قطعاً؛ لأن الله تعالى لا يشتبه عليه الحق، والرأي لا يوصلنا إلى ما عند الله تعالى.

قال: وأما أخبار الرسول ﷺ فإنها غير مختلفة، وهي في أصلها موجبة للعلم وإنما اختلفت الرواية، على ما سبق.

---

(١) المعتمد ٢/ ٢٣٠-٢٣٣.

قالوا: ولأن في منعنا من القياس أمرين بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين، فإنا متى حُجِزْنا عن القياس أُلْزِمْنا المحافظةَ على النصوص والتبحرَ في معاني اللسان، وفي المحافظة على النصوص إظهار قالب الشريعة كما شرعه، وفي التبحُّر في معاني اللسان إثبات حياة القلب، فتموت البدع بظهور القلب، ويسقط الهوى عند حياة القلب، وهذا لأن القلب لا يحيا إلا باستعمال الفكر في معاني النصوص، ومعانيها جمةٌ وافرة، لا تنزف بأول الرأي وأول الفكر، وقد تفنى الأعمار ومعاني النصوص تبقى غير مستدركة، فثبتَ أن في ترك القياس موتَ البدع وسقوطَ الهوى، فبموت البدع تمامُ أمر الدين، وبسقوط الهوى استقامةُ العمل، وفيهما الفوز والنجاة للناس[1].

فهذا الذي ذكرنا احتجاجُ نفاة القياس، وسنجيب [عنه][2] بحول الله تعالى، ونبتدئ بإثبات كونه دليلاً لله تعالى في أحكام الشرع من حيث المعقول، ومن حيث السمع، وإنما نذكر من حيث العقل على طريق الردِّ عليهم، والمعتمد هو السمع.

وأما دلائلنا في إثبات القياس:

فنذل أولاً، ونبين أن العقل يدلّ على التعبد به.

فنقول: إن مرادنا بقولنا: إن العقل يدلّ على ذلك، هو: أنا إذا غلب على ظننا بأمارةٍ شرعيةٍ علةُ حكم الأصل، ثم علمنا بالعقل أو بالحسِّ ثبوتها في شيء آخر، فإن العقل يدلّ على قياس ذلك الشيء على ذلك الأصل بتلك العلة.

أما جواز قيام أمارة شرعية على علة حكم الأصل، فهو: أنا إذا علمنا أن قبحَ شرب الخمر يحصل عند شدّتها، وينتفي عند انتفاء شدّتها، كان ذلك أمارةً تقتضي الظن بكون شدّتها علة تحريمها، ومعلومٌ أن الشدة ثابتة في النبيذ، وإنما قلنا: إن العقل يدلّ على قياس النبيذ على الخمر؛ لأن العقل يدلّ على قبح ما ظننا فيه أمارة المضرة،

---

(١) تقويم الأدلة ص ٢٦٣.
(٢) زيادة يقتضيها السياق.

وأمارةُ المضرة أمارة التحريم، ألا ترى أن العقل يقتضي قبح الجلوس تحت حائطٍ مائل، لعلمنا بثبوت أمارة المضرة؟

فإن قيل: كيف يجوز القطع على قبح ما وُجدت فيه أمارةُ التحريم والمضرّة مع أن الأمارة تخطئ وتصيب؟

قيل له: كما يجب مثله في أمارة المضرّةِ الحاصلة في القيام تحت حائطٍ مائل.

فإن قيل: العقل إذا انفردَ يقتضي إباحةَ شرب النبيذ؛ فلم يجز الانصراف عنه لأمارة

قيل له: هذا موجودٌ في الجلوس تحت حائط مائل؛ لأن العقل يقتضي إِباحة الجلوس في الأصل، فيجب أن لا ينتقل عن هذه الإباحة لأمارةٍ يجوز أن تخطئ وتصيب.

فإن قيل: إنما يحسن الجلوس بشرط أن لا يكون فيه أمارةُ المضرة.

قيل: وإنما حسنَ بالعقل شربُ النبيذ بشرط أن لا يكونَ فيه أمارة التحريم والمضرة؛ ولا فرقَ بينهما [1].

هذا دليل المتكلمين من المعتزلة، ذكرناه على ما أورده أبو الحسين البصري.

والأولى أن نذكر دليلَ العقل على وجهٍ لا يؤدِّي إِلى مذهب من مذاهبهم، فنقول: قد ثبتَ القول بحجج العقول في مواضعها، فعلى هذا نقول: إِن من قضية العقل أن كل شيئين مشتبهَين فحكمهما من حيث اشتبها واحد، ولولا أن الأمر في العقول كذلك لم يكن لنا سبيلٌ إلى التمييز بين المتضادَّين، ولا عرفنا صادقاً من كاذب، ولا محقّاً من مبطل، ولا كاملاً من ناقص، ولا قصيراً من طويل، ولذهبَ علمُ الحواس وبطلت فائدته.

---

(١) المعتمد ٢/ ٢١٥-٢١٦.

وذكر الله الأمثال في كتابه، وضرب الشبه بين المثال والممثَّل به، وجرت عادة أهل العقل باستعمالها في كلامهم، وابتذالها في مخاطبتهم، وجمعوا بالمعنى بين الشيء وغيره، وألحقوا حكمه بحكمه، وهو كقول القائل: (أينما أتوجه ألقَ سعداً) وهو مثلٌ مشهور من أمثال العرب، وهو لرجلٍ من بني سعد، رأى من قومه جفاءً، وسوءَ جوار، فرحل عنهم، وانتقلَ إلى قوم آخرين، فرأى منهم مثل ذلك، فأرسل هذه الكلمة مثلاً، وذلك أن القوم الذين صار إليهم لما كان معناهم في جواره معنى بني سعد، جعلهم منهم، وألحقهم في الحكم بهم، وأجرى سنَّتهم عليهم، وهو معنى قوله (كل الناس بنو سعد، وبنو سعد قومي) وعلى هذا يقال (خزيمٌ الناعم) إذا وصفوه بالترفه والنعمة، (وما فلان إلا سحبان وائل) أو (ما هو إلا قسّ إياد) إذا وصفوه بالبيان والفصاحة، ويقال (ما فلانٌ إلا كليب بن وائل) إذا وصفوه بالعزّ والمنعة، و(ما فلان إلا قارون) إذا وصفوه بالثروة، وأمثال هذه تكثر.

وعلى هذا المعنى قيل للرجل الشجاع أسد، وللبليد حمار، وللدنيء كلب، وكان متمِّم بن نويرة بعدما فُجع بأخيه مالك بن نويرة وهو الذي قتله خالد بن الوليد لا يرى قبراً إلا بكى، فعوتب على صنيعه، فقال:

وقالوا أتبكي كل قبر رأيتهُ ... لقبرٍ ثوى بين اللِّوى والدكادك

فقلت لهم: إن الأسى يبعث الأسى ... دعوني فهذا كله قبرُ مالك

فهذا أعرابيٌّ من بني يربوع، لا يعرف مذاهبَ الفقهاء في القياس ولا طريقَهم في الاعتبار، وإنما جرى في ذلك على حكمٍ أرشده إليه عقلُه، وسجيةٍ هداه إليها طبعُه، حين رأى الشبه جمعَ بين الكل في معنى واحد، وأمثال هذا تكثر.

فثبت أن الأمر في العقول الصحيحة على ما قلناه من أن كل مشتبهيْن فحكمهما من حيث اشتبها واحد، وصحَّ أن المعاني أدلة، وأنها متى وُجدت متفقةً أوجبت اتفاق الأحكام، ومهما كانت مختلفةً أوجبت اختلافها.

ببينة أنه إذا كان النظَّام ومن اتبعه يتبعون أدلة العقل في العقليات، وبه يستدلُّون على إثبات الصانع، وعلى حدَث العالم، إلى سائر ما هو معروف، فوجبَ أن لا

يمتنعوا من ذلك في أحكام الشرع وفي فروع السمعيات، فإنه إذا استقلَّ شيءٌ بأعظم الأمرين كان قمناً أن يستقلَّ بأيسرهما، وإذا جاز أن يتعبدَنا الله به في أصول الدين، جاز أن يتعبَّدنا [به] ويجعله دليلاً في فروعه.

فإن قيل: القياس في العقليات لا يتغيَّر، ولا يوجد فيه التفريق بين المشتبهات، وقد وُجد ذلك في السمعيات على ما سبق بيانه.

والجواب: أن الأصول التي يقع إليها ردُّ الفروع في الشرعيات لا تتغير أيضاً؛ لأن الله تعالى قد أكمل الدين، وبيّن الناسخ والمنسوخ، واستقرَّت الشريعة قرارها، فالسمعي والعقلي فيما تنازعْنا فيه بمثابةٍ واحدةٍ.

وأما التفريقُ بين المشتبهات، فغير جائز عندنا أن يقعَ التفريقُ بينهما من الوجه الذي يتعلق به الحكم منهما، وإن جاز أن يقعَ ذلك من سائر الوجوه، وإنما المعتبرُ في الجمع والفرق على النكتة التي هي مناط الحكم ورباطه، دون ما سواه.

وأما المسائل التي ذكروها من التفريق الموجود بين المشتبهين، فالنصُّ فرقَ بين المني والبول، والحيض والاستحاضة، والحرة والأمة، وقد يمكن أن يوجدَ معنى الوفاق بين المني والبول من وجهٍ، وموضعُ الخلاف من وجه، وذلك أن المني والبول من حيث كانا خارجَيْن من مخرج واحد، جاءت الشريعةُ فيهما بإيجاب الطهارة، فوقعت التسويةُ بينهما في نوع الواجب، ولم يقعِ التفريقُ بينهما في أن يجعل في أحدهما الطهارة بالماء، وفي الآخر الكفارة بالمال.

وأما موضع الافتراق، فهو أن أحدَهما وهو البول من حيث كان يكثر خروجه من بدن الإنسان، وتدوم البلوى والمحنة فيه، وردَ الشرعُ بتخفيف الطهارة عن صاحبه؛ لئلاَّ يشقَّ عليه، ولا يلحقَه الضررُ المجحف، وأما المني، فإن خروجَه من بدن الإنسان نادر، وإنما هو في الفرط والحين، فلما لم تكثر البلوى فيه، وكان خروجه في العادة بالشهوة واللذَّة التي تشيع في جميع البدن، ولم يكن في إيجاب الاغتسال ضررٌ فادحٍ= وردَ الشرع بأعمِّ الطهارتين وأسبغهما.

وأما الأمر في وجه المرأة وشعرها، قلنا: الأصل أن بدنَ المرأة كله عورة، وأن عليها السترُ وتركُ التبرج، إلا أن موضعَ الوجه منها موضعُ الحاجة والضرورة؛ لأن إثباتَ عينها والمعرفةَ بها عند المعاملات لا يقع إلا برؤية الوجه، وأيضاً، فإن مصلحتها في أسباب معاملتها لا تكمل إلا بذلك، وأما الشعرُ فلا ضرورة في إبرازه بحال من الأحوال، فصار كسائر بدنها.

وإن تعلَّقوا بالحرة والأمة في الشعر، وصورة الحرة الشوهاء والأمة الحسناء، فيقال لهم: إن القياس يقتضي الجمعَ بين الشيئين في الحكم، واختلافَهما إذا اشتركا أو افترقا في علَّته لا في صورته، فبيِّنوا أولاً أن شعرَ الأمة والحرة اشتركا في علة التحريم أو الإباحة حتى يكون ورودُ الشرع بالتفرقة بينهما ورواداً بما يمنع القياس.

قال النظام: غرضي بما أوردته الإبانة عن أن الشريعة قد شهدت بإبطال أماراتكم؛ لأن الشريعة لو حرمت النظر إلى شعر الحرة ولم تذكر الأمة قلتم: إنما حرم ذلك خوف الفتنة، وذلك قائمٌ في شعر الأمة الحسناء، فوجبَ أن يحرمَ النظر إليه، وهذا من أقوى أماراتكم في القياس، فإذا شهدت الشريعة بإبطاله، صحَّ قولنا: إن وضعَ الشرع مانعٌ من القياس.

قال النظام: وتبين بهذا الفرق بين القياس العقلي والقياس الشرعي؛ فإن الأحكام العقلية لا تتفق مع التباين في العلل العقلية، ولا تختلف مع الاتفاق في العلل[1].

ونحن نقول: إن شعر الأمة وشعر الحرة خارجٌ على ما قلناه من اعتبار الحاجة؛ فإن الجارية سلعةٌ تباع وتشترى، وبالناس حاجةٌ إلى النظر إلى وجهها وشعرها عند المعاملات، فأعرضَ الشرع عن خوف الفتنة لوقوع الحاجة، بخلاف الحرة؛ فإن الأصل أنها عورة، فالشرعُ حرم النظر على الإطلاق، حسناء كانت أو شوهاء حسماً للباب، وسدَّاً له، وزيادةَ احتياطٍ للأمور.

---

(١) هذا النص ذكره أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٢٣١ احتجاجاً منه للنظام، وليس من كلام النظام نفسه!

وأما وجوب قضاء الصوم على الحائض وسقوط قضاء الصلاة ففيه إجماع، وعلى أنه ليس بمستنكرٍ وقوعُ الفرقان بين الصلاة والصوم، ألا ترى أن المسافر يدعُ الصوم أصلاً، ولا يجوز له ترك الصلاة؟ وإنما للسفر تأثيرٌ في إثبات القصر، ثم نقول: إن الصوم ليس مما يتكرر في دوام الأوقات كالصلاة، وإنما هو في السنة شهرٌ واحد، وربما يمرُّ عليها الشهرُ كلُّه ولا تحيض فيه، فلم يكن في إلزامها الصومَ كبيرُ مشقة ولا كبير مضرة، وأما الصلاة لو كُلفت قضاءها لأيام حيضها لحقَها حرجٌ ظاهر ومشقةٌ شديدة، فرفعَ الله القضاء عنها، رفقاً بها، وتخفيفاً عنها.

وأما القذفُ بالزنا والقذفُ بالكفر، فالفرقُ بينهما ظاهر؛ لأن المقصودَ من إيجاب الحد نفي العار عن المقذوف، والكفر قد ينتفي عنه بقولٍ يُبْديه، فيَسْلَمَ من عاره، والزنا لا يمكنه أن ينفيَه عن نفسه بالقول، فلم يكن بدّ من إيجاب الحدّ لينتفي منه عاره وشينه، ببينة أن الكافر يفعل الكفر تديناً، فلا يتعيّر به، بخلاف الزنا، فإن المرء يفعله مستقبحاً له، فليزمه العار العظيم من النسبة إليه.

ويمكن الجواب عن هذه الشبهة بجواب جدلي، يدفع السؤال من أصله فيقال: إنه ليس فيما قاله سوى أنه أرانا أمثال أمارتنا وقد نفت الشريعة أحكامها، وذلك لا يمنع من كونها أمارة؛ لأنه ليس من شرط الأمارة أن تدلَّ هي وأمثالُها على حكمها على كل حال، بل قد تنخرم دلالتها ولا تخرج عن كونها أمارة، ألا ترى أن الغيم الرطب أمارةٌ في الشتاء على المطر، ثم قد نجد غيماً أرطبَ من كل غيم في صميم الشتاء ويتخلفُ المطر، ولا يدل ذلك على خروج الغيم الرطب عن كونه أمارة؟ وكذلك وقوف مركب القاضي على باب الأمير أمارةٌ على كونه عند الأمير، ثم قد يوجد مركب القاضي على باب الأمير وليس القاضي هناك، ولا يدل ذلك على خروج ما ذكرناه عن كونه أمارة[1].

---

(١) المعتمد ٢/ ٢٣١، وهذا الجواب الجدلي هو ما اعتمده أبو الحسين وتبعه فيه الفخر الرازي، ولا يخفى أنه مبني على القول بتخصيص العلة، وهو مناقض لقاعدة كلٍّ من أبي الحسين وأبي المظفر والرازي، والغريب أن هؤلاء جميعاً ردوا هذا الاستدلال نفسَه على وقوع النقض، وسلموا فوات الظن بقوة العلة بمثل هذا، ولم يرتضه أيضاً الإمام ابن القيم وقال:هو جواب لا يغني ولايسمن من=

ونقول: قولكم: الشرع جمعَ بين المختلفين وفرقَ بين المتفقين، كلامٌ باطل؛ لأن ذلك يوجب إحالة القياس في العقليات؛ لأن العقل جمعَ بين المتضادَّين في حكمٍ واحد، كاجتماع السواد والبياض في الحاجة إلى محل، وجمعَ بين مختلفَين غير متضادَّين في الحكم، كاجتماع الأعراض والأجسام في الافتقار إلى محدث، وأمثال هذا تكثر، وإذا كان مثل هذا يوجد فلا تخرجُ أماراتنا على الأحكام من كونها أماراتٍ لها لوجود أمثالها والأحكامُ متخلفةٌ عنها،وهذا لأنه يجوز أن يفرقَ الله بين الأصول في الأحكام، فيجعل بعضَها عقيماً لا يثمر فرعاً، وبعضَها مثمراً، يُستدل بمعانيها على فروعها وثمارها.

وعلى أنا نزيد لما ذكرنا من أصل الطريقة تقريراً ليتبين به الكلام زيادة بيان، وهو: أنه لو لم يكن لأحكام الشرع معانٍ تُجرى في جميع ما وجدت فيه تلك المعاني، لم تكن تتعدى مواضعَها التي وقعت فيها، والأعيانَ التي خرجت عليها، ولم يجزْ أن يشارك عمرو -الذي لم يُحكم له أو عليه بها- زيداً الذي حُكم له أو عليه، ولما اتفقوا على أن في رجم ماعز دليلاً على رجم غيره إذا زنا، وفي بيع عبد مدبَّرٍ دليلاً على جواز بيع عبد مدبّرٍ غيره، وفي قوله عليه السلام لفاطمة بنت أبي حبيش "**إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغتسلي وصلي**"[1] دليلاً على أن غيرها من النساء يكنَّ أمثالها في هذا الحكم، وفي قوله عليه السلام لهندٍ: "**خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف**"[2] دليلاً على غيرها، وفي قوله عليه السلام للأعرابي حين قال له: هل عليّ غيرهن؟ "**قال: لا إلا أن تطوع**"[3] دليلاً على سقوط ما وراءها عن كافَّة

=جوع، فالأحسن هو ما ذكره أبو المظفر أولاً من أجوبة، وقد بيَّن جماعها ابن القيم بقوله: ما امتازت صورة من تلك الصور بحكمها دون الصورة الأخرى إلا لمعنى قام بها أوجب اختصاصها بذلك الحكم، ولا اشتركت صورتان في حكم [إلا] لاشتراكهما في المعنى المقتضي لذلك الحكم، ولا يضر افتراقهما في غيره، كما لا ينفع اشتراك المختلفين في معنى لا يوجب الحكم. (أعلام الموقعين ١/ ٧٥).

(١) رواه البخاري (٢٢٨) ومسلم (٣٣٣) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) رواه البخاري (٥٣٦٤) ومسلم (١٧١٤) من حديث عائشة رضي الله عنها

(٣) رواه البخاري (٤٦) ومسلم (١١) من حديث طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه.

الناس، وقد روي عن النبي ﷺ أنه خرج مرةً وفي يده ذهب وحرير، فقال "**هذان حلال لإناث أمتي حرام على ذكورهم**"[1]، وإنما وقعت الإشارة منه في ذلك القول إلى ما في يده منهما، ثم كان الحكم متعدِّياً إلى جميع الجنس منهما، فثبت أن المعانيَ في الأحكام معتبرة، وأنها إلى كل عين وُجدت فيها متعدِّية.

وهم يقولون: إنما أثبتنا هذه الأحكام التي ذكرتموها في حقٍّ غير من وردَ فيهم بدليلٍ آخر، فيجوز أن يكون ذلك الدليل هو الإجماع، ويجوز أن يكون ذلك الدليل قوله ﷺ "**خطابي للواحد خطابي للجماعة**"[2].

وقالوا أيضاً: إن الكلامَ في العلل الظنية، وكونُ الزنا مع الإحصان علةَ الرجم علةٌ مقطوعٌ بها، وكذا في سائر ما قلتم، فالاعتماد على ما سبق.

طريقة ثانية في إثبات القياس، نقول: الضرورة داعيةٌ إلى وجوب القياس؛ لأن النصوصَ متناهية، والحوادثَ غير متناهية، ولا بدّ أن يكون لله تعالى في كل حادثة حكم، إما تحريمٍ أو تحليل، فإذا كانت النصوص قاصرةً عن تناول جميع الحوادث، وكان التكليف واقعاً بمعرفة الأحكامِ، لم يكن لنا طريقٌ نتوصل به إلى معرفتها إلا القياس، ألا ترى أنا إذا تركنا القياس تعطَّلت أحكام الحوادث؟ فصحّ قولنا: إن الضرورة داعية إلى استعمال القياس، والأصلُ أن الأسباب والمعاون التي بها يُتوصل إلى الشيء المأمور به في معنى المأمورِ به والمنطوق بذكره، فيكون الأمرُ الوارد بالجملة منطوياً عليها، وإنما يقع السكوتُ عنها اختصاراً للكلام، واعتماداً على فهم المخاطَب، وهذا كالقبلةِ لَمَّا أُمرنا باستقبالها في حال الغيبة كان الاستدلالُ بالعلامات الموصلة إليها لازماً لنا.

---

(١) رواه أبو داود (٤٠٥٧) والنسائي (٥١٥٩) وابن ماجة (٣٥٩٥) من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وإسناده صحيح.
(٢) لا أصل له، ويشبهه ولا يعطي دلالته ما رواه الترمذي (١٥٩٧) والنسائي (٤١٩٢) من حديث أميمة بنت رقيقة رضي الله عنها عن النبي ﷺ قال: (أني لا أصافح النساء إنما قولي لمائة امرأة مثل قولي لامرأة واحدة).
وقال الترمذي: حديث حسن صحيح، وقال ابن كثير في التفسير ٤/ ٣٥٢: هذا إسناد صحيح.

ومعلومٌ أن من استُؤجر لإِيصال كتاب إِلى موضع، كان عليه فعلُ ما يوصله إِليه من سيرٍ وقطعِ مسافة، ومن استأجر أجيراً ليخبزَ له خبزاً فقد انتظمَ ذلك إِيقادَ النار، وتسجيرَ التّنور، وإِن لم يجرِ ذكرُه في لفظ الإِجارة، كذلك هاهنا، إِذا لم نصلْ إِلى معرفة أحكام الحوادث إِلا بالقياس وجَبَ علينا استعمالُ القياس كما لزمَنا حكم الحادثة، يدل عليه: أنا إِذا سلكنا هذا الطريق وصلْنا به إِلى الائتمار، وإِذا عدلْنا عنه لم نصلْ إِليه، فعلمنا أنه الواجب.

وقد أُمرنا بنفقة الزوجات، وتقويم المتلفات، وأورش الجنايات، ولم يردْ بتقديرها توقيف، ولا يجوز أن نُكلَّف معرفةَ ما لا سبيل لنا إِلى معرفته، فَعُلِمَ أن طريقها الاجتهاد، واستعمالُ الأسباب الموصلة إِليها.

فإن قيل: لا ضرورة؛ لأن العلة قد أزيحت بما تدلّ عليه قضايا العقول في الحوادث، على ما ذكروا في حجتهم.

قيل: قد بينا من قبل أن العقل لا يدلُّ على شيءٍ بنفسه، لا تقبيحٍ ولا تحسين، ولا إِيجابٍ ولا حظر، وقد ذكرنا في هذا الباب ما فيه غنية، وعلى أن الدلائلَ من حيث العقولُ متعارضة؛ لأن قول من يزعم أن العقل يدل على إِباحة الأشياء في الأصل يعارضه قول من يزعم أنه يدل على الحظر، وبإزائهما قول من يقول بالتوقف، فإذا تعارضت هذه الأقوال فعلى أيها يُعتمد؟

ثم يقال لهم: ما ذهبتم إِليه من الرجوع إلى دلائل العقول مخالفٌ لفعل النبي ﷺ؛ فإِنه عليه السلام كان يقف في الأمور التي لا يجدُ فيها نصاً، ولا يردُّها إِلى الإِباحة بقضية العقل[1]، وكذلك الصحابة، كانوا يقيسون الأحكام بأدلة الشرع.

---

(١) ومن الأمثلة على ذلك ما رواه البخاري (٧٠٣٩) ومسلم (١٦١٦) من حديث جابر رضي الله عنه، وفيه: قلت: يا رسول الله كيف أقضي في مالي؟ فلم يردَّ علي شيئاً حتى نزلت آية الميراث.
وقد بوّب عليه البخاري بقوله: باب ما كان النبي ﷺ يُسأل عما لم ينزل عليه الوحي، فيقول: لا أدري، أو لم يجب حتى ينزل عليه الوحي، ولم يقل برأي ولا قياس لقوله تعالى (بما أراك الله)، قلت:ومن ذلك حديث يعلى بن أمية، في قصة الذي سأل النبي عمن اعتمر وعليه الجبة، فسكت حتى جاءه الوحي، وقد تقدم.

ويقال لهم أيضاً: إنا قد وجدنا في الشرع مسائلَ وأحكاماً لا يُتصور الحكمُ فيها على قضايا العقول؛ لأن ما قالوه إنما يُتصور في الأشياء التي اختلفوا في تحليلها وتحريمها، فنقول: أصلها على قضية العقل في إثبات الإباحة، وإذا وقع التنازع في أمر العقود والفسوخ، وإلزام كل واحدٍ من المتعاقدين تسليم ما يلزمه منها، وإسقاط ما يسقط، كيف يُحمل أمثال هذا على قضية العقل؟ وكذلك في باب الأنكحة، فلا ندري كيف يتمشَّى هذا الأصل الذي زعموه؟

فإن قالوا: يستصحب الحال فيما لا دليل فيه.

قلنا: استصحاب الحال في العقود مع الاختلاف متعذرٌ متناقض؛ لأنه ما من حكم يُستصحب في حالةٍ لإثباته إلا ويعارضه ما يوجب نفيه، ألا ترى أنه إذا وقع الاختلاف في فسخ النكاح بالعيب فالاستصحاب من أحد الجانبين يوجب الفسخ، والاستصحاب من الجانب الآخر يمنع الفسخ؟ وكذلك إذا اشترى جاريةً ثيباً ووطئها، ثم اطلع على عيبٍ بها وأراد ردّها، فإن الاستصحاب في أحد الجانبين يوجب الرد، وفي الجانب الآخر يمنع الرد، فثبت أن الضرورة التي ادَّعيناها متحققةٌ قطعاً.

والذي قالوه [أخيراً] [1] **من كلامهم**: أن الفكر في معاني النصوص وإشاراتها وقضاياها يغني عن القياس، مجردُ دعوى، ونحن نعلم بطريق القطع وجودَ حوادثَ لا تدلُّ عليها النصوص بوجهٍ ما، ألا ترى أنا وجدنا حوادثَ اختلف الصحابة فيها، وقال كل واحدٍ بخلاف ما قال صاحبه ولم يحتجَّ أحدٌ منهم على الآخر بنصّ ولا بمعنى نصّ؟ ولو كانت النصوص تتناول جميع الحوادث لاحتجّوا بها.

وإن رجعوا إلى قضية العقل، فقد سبقَ إبطاله، وعلى أن تناولَ العقل حكمَ الحادثة إنما يقتضي إثبات حكمه فيها ويغني عما سواه إذا لم يَنقل عن العقل دليلٌ شرعي، فعليهم أن يثبتوا أن القياس ليس بدليل شرعي يوجب الانتقال عن قضية العقل، هذا إذا كان القياس غيرَ مطابقٍ لحكم العقل، وأما إذا كان مطابقاً له، فما المانع

---

(١) في الأصل: خيراً! والصواب ما أثبت.

أن يدل هو على حكم الحادثة مع العقل، كما يدل العقل على الحادثة مع خبر الواحد؟ فبطلَ ما قالوه من كل وجه.

طريقة ثالثة في إثبات القياس:

وهو التمسك بإِجماع الصحابة، وذلك أنهم اختلفوا في أمور من أمورِ الدين، فصار كل واحدٍ منهم إِلى نوعٍ من القياس، فلم ينكر صاحبه ذلك منه، مع إِنكاره عليه قضية حكمه، كمسألة الجد، والمشتركة، وميراث ذوي الأرحام؛ فإن الاختلافَ بينهم في هذه المسائل مشهور، واحَتجاجهم فيها من طريق القياس مذكور، كقول ابن عباس لزيد "**أتجعل ابن الابن ابناً ولا تجعل أبا الأب أباً؟**"[1]، وتشبيه زيد مثالاً بالرأي في مسألة الأخوة مع الجد، وذلك مثال غصن الشجرة وجدول النهر، ورُوِي قريبٌ من ذلك في هذه المسألة عن علي[2].

وكقول من حاجَّ عمر في توريث الأخ للأب والأم مع الإِخوة للأم في مسألة المشتركة: هب أن أبانا كان حماراً، ألسنا بني أم واحدة[3] !فرجع غمر إِلى قول التشريك لَمَّا نبهه هذا الرجل على موضع المساواة في السبب الذي يستحقُّ به الإِرث.

وروى أن أبا بكر رضي الله عنه ورَّث أم الأم، ولم يورِّث أم الأب، فقال له عبد الرحمن بن سهل رجلٌ من الأنصار، وقد شهد بدراً: لقد ورَّثتَ امرأة لو كانت هي الميتة لم يرثُها، وتركتَ امرأة لو كانت هي الميتةُ ورثها، فأشرك عند ذلك أبو بكر رضي

---

(١) قال ابن حجر في التلخيص ٣/ ١٩٥: يُروى هذا التوجيه عن ابن عباس ولم أره كذلك. قلت: لكن علق البخاري ١٢/ ١٨ عن ابن عباس قال: يرثني ابن ابني، دون إخوتي، ولا أرث أنا ابن ابني؟
(٢) أما تشبيه زيد بغصن الشجرة، فرواه الدارقطني ٤/ ٩٣ والبيهقي ٦/ ٢٤٧، وقال الحافظ في الفتح ١٢/ ٢١: اسناده قوي.
وأما التشبيه بالنهر، فرواه الحاكم ٤/ ٣٣٩ وابن حزم في الإحكام ٧/ ١٧٠ عن علي وابن عباس رضي الله عنهم.
(٣) هذه القصة مشهورة في كتب الفقه والفرائض، ولم أرها كذلك، بل روي هذا التشبيه عن زيد ابن ثابت أنه قال في المشتركة: هبوا أن أباهم كان حماراً! ما زادهم الأب إلا قرباً، وأشرك بينهم في الثلث. رواه الحاكم ٤/ ٣٧٧ والبيهقي ٦/ ٢٥٦، وصحح إسناده الحاكم، وسكت عنه الذهبي، واسناده ضعيف لأن فيه أبا أمية بن يعلى، وهو ضعيف، وبه أعله الحافظ في التلخيص ٣/ ١٩٤، لكن قول عمر بالتشريك في المسألة ثابت عند الدارقطني ٤/ ٨٨ والبيهقي ٦/ ٢٥٥.

الله عنه بينهما بالسدس[1].

واتفقت الصحابة على الزيادة في حد الشارب، وقالوا: "**إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وحد المفترِى ثمانون**"[2]، ثم قالوا: هو رأيٌ رأيناه بعد رسول الله ﷺ، وأوجبوا فيه الدية إذا تلف بالضرب[3].

واختلفوا في أم الولد، فقال علي: "**اجتمع رأيي ورأي عمر أن لا يُبعن ثم رأيت أن يبعن**"[4].

وكتب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري كتاباً في تعليم القضاء "**الفهم الفهم فيما يتخالج في صدرك مما ليس في كتاب الله والسنة، اعرف الأشباه والأمثال، ثم قس الأمور، وراجع الحق إذا علمته، فإن الرجوع إلى الحق أولى من التمادي في الباطل**"[5] وعن ابن مسعود رضي الله عنه في قصة بروع بنت واشق

---

(١) رواه الدارقطني ٤/ ٩١ وأصله عند مالك في الموطأ (١٠٩٩).

(٢) هذا أثر منكر، لا يثبت عن واحد من الصحابة، فقد رواه مالك (١٥٨٨) عن ثور بن زيد أن عمر بن الخطاب استشار في الخمر، فقال له علي ذلك، وهو إسناد معضل.
وقد وصله الحاكم ٤/ ٣٧٥ من طريق عكرمة عن ابن عباس، وصححه الحاكم! وفيه يحيى بن فليح وهو مجهول، ورواه أبو داود (٤٤٨٩) من طريق الزهري عن عبد الرحمن بن أزهر، ولم يسمع منه الزهري كما ذكر أحمد، وعلى تقدير سماعه منه، فقد أعله أبو داود بقوله: أدخل عقيلُ بن خالد بين الزهري وابن أزهر في هذا الحديث: عبدالله بن عبد الرحمن بن أزهر عن أبيه.
قلت: فالإسناد على هذا ظاهر الضعف، عبدالله لم يوثقه سوى ابن حبان، فهو مجهول، ولا يخدش في هذا تصريح الزهري بالسماع من ابن أزهر عند الحاكم ٤/ ٣٧٤، لأن في إسناده اسامة بن زيد الليثي، وهو ضعيف عند الأكثر، والأثر مع ضعفه مخالف لما رواه مسلم (١٧٠٦) أن الذي أشار لعمر بالثمانين هو عبد الرحمن بن عوف لا علي، وعلله بقوله: (أخف الحدود ثمانين)، بدون ذكر الهذيان ولا الافتراء!

(٣) يشير إلى قول علي: (ما كنت لأقيم حداً على أحد فيموت وأجد في نفسي منه شيئاً إلا صاحب الخمر، فإنه لو مات وديته، وذلك أن رسول الله ﷺ لم يسنه) رواه البخاري (٦٧٧٨) ومسلم (١٧٠٧)، وقوله (لم يسنّه) أي لم يسنّ الزيادة على الأربعين كما حققه الحافظ في الفتح ١٢/ ٧٢.

(٤) سبق تخريجه ص٧٦٢.

(٥) رواه الدارقطني ٤/ ٢٠٦ وفيه عبيد الله بن أبي حميد، متروك الحديث، لكن رواه الدارقطني ٤/ ٢٠٧ والبيهقي ١٠/ ١٣٥ من طريق سعيد بن أبي بردة، وأخرج الكتاب فقال: هذا كتاب عمر، وهي وجادة صحيحة. =

"أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمنّي ومن الشيطان: أرى لها مثل مهر نسائها، لا وكس ولا شطط"[(١)]، وعن عمر رضي الله عنه أنه قال: **"إني رأيت في الجد رأياً فاتبعوني، فقال له مسروق أو غيره: إن تتبع رأيك فرأيك رشد، وإن تتبع رأي من قبلك فنعم ذا الرأي كان"** [(٢)].

وقال علي في قصة بروع بالرأي: **"حسبها الميراث، لا مهر لها"**[(٣)]، وقال ابن مسعود في دم بين اثنين عفا أحدهما: **"أرى هذا أحيا بعض النفس"** قال عمر **"وأنا أرى ذلك"**[(٤)].

واختلفوا أيضاً في مسألة الحرام، فقال أبو بكر وعمر رضي الله عنهما: هو يمين،وقال علي كرم الله وجهه: هو طلاقُ ثلاثٍ، وقال ابن مسعود رضي الله عنه: هو طلقة واحدة، وقال ابن عباس رحمة الله عليه: هو ظهار[(٥)].

واختلفوا أيضاً في مسألة المخيَّرة، وخلافُهم في ذلك معروف في اختيارها نفسها أو اختيارها زوجها، قال زاذان عن علي رضي الله عنه: سألني عمر رضي الله عنه عن المخيَّرة، فقلت: إن اختارت زوجها فهي واحدة، وزوجُها أحق بها، وإن اختارت نفسها فهي واحدة بائنة، فقال: ليس كذلك، ولكن إن اختارت نفسها فهي واحدة، وهو أحق بها، وإن اختارت زوجها فلا شيء، فتابعته على ذلك، فلما خلص الأمر إليّ عُدْتُ إلى ما كنت أرى، فقلنا له: لأمرٌ جامعت فيه أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه، وتركت له رأيك أحب إلينا من رأي تفرَّدت به، فضحك وقال: أما إنه أرسل إلى زيد بن ثابت فخالفني وإياه، وقال: إن اختارت زوجها فهي واحدة، وهو أحقُّ بها،

=قال ابن القيم في الإعلام ١/ ٨٦: هذا كتاب جليل، تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، والحاكم والمفتي أحوج شيء إليه وإلى تأمله والتفقه فيه.

(١) سبق تخريجه ص٥١٨.

(٢) رواه الدارمي (٢٩١٧) والحاكم ٤/ ٣٤٠ والقائل هو عثمان بن عفان، وليس مسروقاً أو غيره!

(٣) روى البيهقي نحوه ٧/ ٢٤٦.

(٤) رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح، إلا أن قتادة لم يدرك عمر، ولا ابن مسعود كما في المجمع ٦/ ٣٠٦، وله طرق أخرى ضعيفة عند البيهقي ٧/ ٢٤٧.

(٥) انظر: البيهقي ٧/ ٣٥٠.

وإِن اختارت نفسها فهي ثلاث[1].

وهم في هذه المسائل رجعوا إِلى مجرَّد الرأي؛ لأنهم لا بدّ أن يكونوا قالوا عن طريق؛ إِذ لا يجوز أن يكونوا قالوا ما قالوا جزافاً، ونحن نعلم أنهم لم يقولوا عن نص، فدل أنهم قالوا عن قياس، وتتبّعُ هذا يطول، والأمر في هذا أشهرُ من أن يحتاج معه إِلى إِكثار.

وعلى هذا المنهاج كان أمر التابعين في المحاجّة والمقايسة، ولم يصحَّ عن أحد منهم في ذلك إِنكارٌ وخلاف، وهو ميراث الأمة إِلى زماننا.

فإن قالوا: يُحتمل أنهم قالوا ما قالوا عن نص.

ثم يقولون: تعلقتم فيما صرتم إِليه بالإِجماع، وأنتم لا تنقلون فيه لفظاً جامعاً مانعاً حتى يكون مرجوعكم إليه فيما تأتون وتذرون، وتصحِّحون وتُبطلون، والأقاصيصُ المتفرقة لا ضبطَ لها، فكيف انضبطَ لكم ما يفسد منها وما يصح؟ ذكر هذا السؤال الشيخ أبو المعالي على هذا اللفظ، وذكر أن هذا سؤالٌ مشكل[2].

والجواب: أن دعوى النصّ محال؛ لأنه لا يُتصور من جهة العادات في عددٍ كثير يهتمُّون بنقل كلام من يعظّمونه حتى ينقلوا مالا يتعلقُ به حكمٌ شرعي=أن يهملوا إِظهارَ ما اشتدَّت إِليه الحاجة مما يتعلق به حكم شرعي، ووقع فيه الاختلاف، ويفارق هذا تركُ نقل ما أجمعوا عليه لأجله؛ فإنه يجوز؛ لأن الإِجماعَ حجة، وقد أغنى عن الخبر، وليس كذلك إِذا وقعَ الاختلاف ووقعت الحاجة إِلى المحاجّة بالنص، فلا يُتصور أن يكتموا الخبرَ إِن كان هناك خبر.

وأما كلامهم الثاني، فقد حكمَ المورد له أنه سؤالٌ مشكل، ولا أدري كيف وجْهُ الإِشكال في هذا السؤال! وهذه الآثار صرَّحت بالمصير إِلى الرأي من الصحابة بالانضباط فيما اتفقوا عليه، وقد دلَّت هذه الآثار على أنهم اتفقوا على أنهم قالوا ما

---

(١) رواه البيهقي ٧/ ٣٤٥.
(٢) البرهان ٢/ ٥١٢.

قالوه عن الرأي.

فإن قالوا: لم يُحكَ عنهم إلا اختلاف الأقوالِ في هذه المسائل، ولم يُنقل عنهم تصريحٌ بعلة.

قلنا: قد ذكرنا ونقلنا محاجَّتهم بضرب الأمثلة، وعلى أن التنبيه منهم على العلة والقياس قد وُجد، ونعيِّن مسألةً واحدة، فنقول في مسألة الحرام: من قال منهم: إنه طلاق ثلاث، فقال: مُطْلَقُ التحريم يقتضي غاية التحريم، ومن جعله طلقةً واحدةً اعتبرهُ أقلَّ ما يثبت، ومن جعله إيلاءً اعتبر أن الزوج قد منعَ نفسه بهذا القول من وطئها، ومن جعله ظهاراً أجراه مجرى ذلك من قِبَل أنه يفيد التحريم بلفظٍ ليس بلفظ طلاق ولا إيلاء، وإذا كان هذا الذي ذكرناه ممكناً ولم يكن ذُكِر نص، ولا أنهم قالوا بغير طريق، وجبَ القطع على أنهم أرادوا ما ذكرناه أو ما يجري مجراه، وأيضاً، فإن الناس قد يقتصرون على الفتوى في كلامهم، ويعلم السامع الوجهَ الدال على الفتوى من نفس الفتوى.

وقد قال بعضهم: إنهم قالوا في مسائل المواريث ما قالوه بالصلح، أو بأقلِّ ما يجب.

وهذا ليس بشيء؛ لأن المنقول في مسألة المواريث إثبات الإرث ونفيه، وتقديره في بعض المواضع، فكيف يُتصور الصلح على هذا؟

وقولهم: إنهم أوجبوا أقلَّ ما قيل باطل؛ لأنه لم يتقدم اختلافَهم أقوالٌ هم قالوا بأقلها، ولا اتفقوا على قولٍ حتى يقال: إنه أقل ما قيل، بل قالوا أقاويلَ متباينة، بعضُها يخالف البعض.

ونجيب هنا عما نقلوه عن الصحابة التابعين من ذم الرأي، قلنا: إنما قالوا ما قالُوه في الرأي الفاسد الذي لا تعلقَ له بأصل من الأصول، أو قالوا ذلك في القياس الذي يخالف النص، ألا ترى أن علياً رضي الله عنه قال حين قال: "**لو كان الدين**

بالرأي، ولكني رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر قدميه"[1] ؟

والدليل على أن المراد منهم بما قالوه أحدُ هذين الوجهين: أنه ثبت عنهم القول بالقياس واعتبار الأشباه والأمثال على ما ذكرناه.

وعلى ما ذكرنا نؤوّل قول التابعين، ألا ترى أن ابن سيرين قال: "**أوَّل من قاس إبليس**"؟، وإنما أراد به القياس الفاسد دون الصحيح، ببينة: إن إبليس كان قد اعترض بالقياس على النص، وما كان من القياس كذلك فإنا لا نجوِّزه، ولا نعمل به، وكذلك قوله: "**ما عبدت الشمس والقمر إلاَّ بالمقاييس**"، يريد به المقاييس الفاسدة، وقد وردَ النهيُ الصريح في الكتاب عن السجود لهما، وذلك قوله عز وجل ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿٣٧﴾﴾[2].

وكذلك الذي حكَوْه عن الشعبي إنما هو في القياس الخالي عن أدلة الأصول، وقد كان ظهَر في آخر زمان التابعين قوم يُقدّمون الرأي على السنن، فإنما أراد ذلك، وكل ما نقل من أمثال هذا يكثر.

وقد حُمل جميعُ ما نُقل من ذم الرأي من الصحابة والتابعين على الرأي قبل طلب السنن، وعندنا: يجبُ طلب حكم الحادثة من الكتاب أولاً، ثم من السنة، ثم نَصير إلى القياس، وكذلك الجواب عن الأخبار التي تعلقوا بها عن النبيﷺ.

وعلى أنه ليس في تلك الأخبار خبرٌ ثابت غيرُ خبر عبدالله بن عمرو في قبض العلم، فأما سائرُ الأخبار فلا يعرف، ولا نُقل في كتابٍ يوثق به، فلا يجوز التعويل عليها.

فإن قالوا: اعتمدتم على إجماع الصحابة، ولم يوجد إجماع الصحابة؛ لأنكم نقلتم ما نقلتم عن نفر يسير، فأين الإجماع؟

قلنا: قد نقلنا عن وجوههم، ولم يُنقل عن أحد منهم خلافُ ذلك، وقد بينا أن

---

(١) سبق تخريجه ص٨٥٩.
(٢) سورة فصلت: ٣٧

القول المنتشر إِذا لم يظهرْ لـه مخـالف يكـون إِجماعـاً، فكيـف في هـذه الأقـوال الكـثيرة المنتشرة؟

فإن قالوا: إِنما تركوا إِنكاره لأنه كان صغيرة، وإِنما ينكر الكبائر.

قلنـا: كما يجب إِنكار الكبائر، يجب إِنكار الصغائر، وعلى أنا بيّنا أنه لم تجرِ العـادة فيما هذا سبيله أن يظهرَ الخلاف من أصحاب رسول الله ﷺ في شيء ونعلم أنهم قـالوا ما قالوا عن الرأي ويكون منكراً، ثم تُطبق الجماعة على ترك إِنكاره، ألا تـرى أنـه لمـا ظهرَ بيـنهم الاخـتلاف والتنـازع كيـف أنكـرَ بعـضهم علـى بعـض حتـى صـاروا إِلى التحارب والتقاتل؟

واعلم أن الاحتجاج بإِجماع الـصحابة دليـلٌ في غايـة الاعتمـاد، وهـو ممـا يقطـع العذر، ويزيح الشبهة، فليكن به التمسك.

طريقة رابعة: وهي الاستدلال بالكتاب والسنة.

قـال الله تعـالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾[1] وقـال تعـالى ﴿وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡ﴾[2]، فـأمر بالاعتبـار والاسـتنباط، والاعتبار: اعتبار الشيء بغيره، وإِجراء حكمه عليه، يقال: اعتبر هذا بهذا، وقـال ابـن عباس رضي الله عنه في الأسـنان: "**اعتبر حكمها بالأصابع، في أن ديتها متساوية**"[3] وقولهم: إِنَّ في هذا لعبرة، معناه: إن فيه ما يقتضي حملَ غيره عليه[4]، وأما الاسـتنباط، فهو استخراج المعنى المودَع من النص حتى يبرزَ ويظهر.

فإن قيل: الاعتبار هو الاتعاظ والانزجار، ولـيس بمعنـى القيـاس الـذي تدّعونـه، وقيل: إِن الاعتبار لا يدل على معرفة الشيء بغيره، إِنما هو تدبُّر الـشيء نفـسه، ببينـة: أنه لا يقال للقائس معتبر، لا لساناً ولا عادة، وإِنما الذي يُعرف مـن معنـى المعتـبر هـو

---

(١) سورة الحشر: ٢
(٢) سورة النساء: ٨٣
(٣) رواه البيهقي ٨/ ٩٠.
(٤) المعتمد ٢/ ٢٢٤.

الاتعاظ والتفكر في نفس الشيء.

والجواب: أن وزن الاعتبار افتعال، من العِبْرة، والعِبرة أصلُها في اللغة المثال، ومن هذا يقال: أخذَ السلطان العشر على عبرة العام الماضي، أي: على مثاله، ومن هذا تعبير الموازين والمكاييل إنما هو تمثيلُ بعضها ببعض، وتسويتُها على مثالٍ واحد.

ومنه تعبير الرؤيا، وهو تمثيلها بأمورٍ تطابق معانيها معاني الرؤيا، وقيل: هو تعديتُها ونقلُها من ظواهرها إلى بواطن معانيها، من قولك: عبرتُ النهر، أي صرتُ من أحد العِبْرين إلى الأخرى، والعِبْر الشاطئ، فثبت بما قلناه أن الاعتبار هو إجراء الشيء على مثال غيره، وبطلَ بهذا ما زعموه أنه معرفةُ الشيء نفسه، والتفكرُ فيه.

وأما حملهم على الاتعاظ والإنزجار، فليس بصحيح؛ لأنه يقال: اعتبرْ لتتعظ وتنزجر، فجعل الاتعاظ والانزجار غاية الاعتبار، فعلمنا أن معناهما مختلف، وقد قال الشاعر في الاعتبار:

فاعتبر الأرض بأسمائها ... واعتبر الصاحب بالصاحب

وظهر بهذا أن الاعتبار هو ما قدمناه من اعتبار الشيء بغيره وإجراء حكمه عليه.

فإن قيل: لو كان المراد ما ذكرتم من الأمر بالقياس لحسنَ التصريحُ به، وهو أن يقول ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ﴾[1] فقيسوا الأرزَّ على البر! وهذا التصريح يكون فاسداً عند كل عاقل، فدل أنه ليس هو المراد.

قالوا: وأما الاستنباط المذكور في القرآن، فهو استخراجُ الشيء من كونه باطناً ليظهر، فنحملُه على الاستدلال بمعاني النصوص، وقد يقال لمن استدلَّ على الشيء بما يخفى في النصوص: قد استنبطَ هذا الحكم من هذا النص.

والجواب: أما الأول، فإنما لا يجوز ما قالوه لأنه اقتصارٌ على ما لا تعَلُّقَ له بالكلام في ظاهره، فلم يحسنْ لهذا، لكن حَسنَ مع هذا قوله ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾؛ وإن

---

(١) سورة الحشر: ٢

اشتمل على ما يتعلق بالكلام المتقدم وعلى ما لا يتعلق بـه، ألا تـرى أن الـنبي ﷺ لـو سئل عمن ابتلع حصاة في شهر رمضان، لم يحسن أن يقول: من جامع فعليـه الكفـارة، ويحسن أن يقول: من أفطر فعليه الكفارة؟ وإذا قال ذلك دخل فيه من جامعَ ومن بلـعَ الحصاة.

وقد اعتُرض على الآية، فقيل: إن قولـه تعـالى ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ لـيس علـى العمـوم؛ لأنه لا يجب ما قلتموه في كل موضع، وإذا لم يجب في كل موضع فنحن نقول: توجِـبُ الاعتبار بالتفكر في معاني النصوص، فهذا رجوعٌ إلى ما سبق، والجواب ما قدمنا.

وأما الاستنباط، فالاسـتدلال بـه أيـضاً صـحيح، والـذي قـالوه مـن حملـهِ علـى الاستدلال بمعاني النصوص.

قلنا: الذي قلتموه استنباط، والقياس الـذي اختلفنـا فيـه مـن وجـوه الاسـتنباط أيضاً، فيكون الاستنباط المذكور مشتملاً على الكل(١).

وفي الباب آياتٌ كثيرة، وأحسن ما يُستدلُّ به هاتان الآيتان.

وأما السنة فحديث معاذ أن النبي لما بعثه إلى الـيمن قاضـياً قـال لـه: **"بم تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله؟ قال: اجتهد رأيي، لا آلو قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى الله ورسوله"**، وهذا نصٌّ إن ثبت(٢).

---

(١) هذه الآية استدل بها جماهير العلماء على القياس، حتى صنف ابن سريج كتاباً في إثبات القياس اعتمد فيه على هذه الآية، والحق أن الاستدلال بهذه الآية عسر، وفيه بعد، وليس الظاهرية فقط هم من نفوا دلالة الآية على القياس، فقد نفى ذلك غيرهم، مثـل العـز بـن عبـد الـسلام، وقـال: هـذا تحريف كلام الله عز وجل عن مراده إلى غير مراده، حكاه عنه الزركشي، وأنكـر دلالتهـا الـشوكاني أيضاً حيث قال: هذه الآية لا تدل على القياس الشرعي، لا بمطابقـة ولا تـضمن ولا التـزام، ومـن أطال الكلام في الاستدلال بها على ذلك فقد شغل الحيِّز بما لا طائل تحته! وقد أقرَّ أبـو المظفـر بعـد قليل بأن هذا الدليل لتكثُّر الأدلة لا للاستدلال.(البحر ٥/ ٢٢، إرشاد الفحول ص ٣٤١).

(٢) ولم يثبت، فلم يصححه إلا قلة، مثل الجويني في برهانه ٢/ ٥٠٥ وزعم أنه مـدون في الـصحاح! والخطيب البغدادي، واستدل على ذلك بأن الأمة تلقته بالقبول! متجاهلاً أن فحـول الحـديث علـى تضعيفه من لدن البخـاري والترمـذي والـدارقطني، فـضلاً عـن ابـن حـزم وابـن الجـوزي وابـن=

وهم يقولون: إِن هذا خبر واحد، لا يثبت به مثل هذا الأصل.

وقد قال الأصحاب: هو خبر واحد، و لكن تلقَّته الأمة بالقبول فصار دليلاً مقطوعاً به.

وتعلقوا أيضاً بما روي أن النبي ﷺ قال لعمر حين سأله عن قبلة الصائم "**أرأيت لو تمضمضت كان يضرك؟ قال: لا، قال: ففيم إِذاً؟**"[1] فجعلَ القبلة بغير إنزال قياساً على المضمضة بغير ازدراد، والخبر أيضاً خبر واحد، مثل الأول.

ويدل عليه قوله ﷺ للخثعمية "**أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يقبل منك؟ قالت: بلى قال: فدين الله أحق أن يقضى**"[2].

وقال النبي ﷺ في الهرة "**إنها ليست بنجسة، إنها من الطوافين عليكم والطوافات**"[3] فقد عللَ بعلة مؤثرة وهي التطواف علينا، والعلةُ ضرورة الطواف، وتعذّر الاحتراز.

=طاهروعبد الحق، فمن الناس بعدهم؟ فقد روى الحديث أبو داود (٣٥٩٢) و(٣٥٩٣) والترمذي (١٣٢٧) و (١٣٢٨) عن رجال من أصحاب معاذ عن معاذ مرسلاً ومسنداً، وقال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه إلا في هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل.
قلت: وبيان ذلك أن الحديث له ثلاث علل، كل واحدة منهن مستقلة بردِّه:
الأولى: جهالة الحارث بن عمرو، ابن أخي المغيرة، فلم يوثقه أحد، وقال البخاري: لا يصح ولا يُعرف.
الثانية: جهالة أصحاب معاذ وإبهامهم، أما قول ابن القيم في الأعلام ١/ ٢٠٢: لا يضره ذلك! فإنما يسوغ لو ثبت لنا أنهم أصحاب معاذ حقاً، أما والراوي عنهم مجهول، فأنى يُعرف أن من روى عنهم هم أصحاب معاذ أم لا؟ فالإسناد جهالة في جهالة.
الثالثة: نقل الطيالسي أن شعبة أكثر ما كان يحدثهم عن أصحاب معاذ، وقال مرة: عن معاذ، وصحح الدارقطني المرسل (التلخيص الحبير ٤/ ٤٤٦) فالحديث معلٌّ بالإرسال ولو افترضنا أن إسناده صحيح!
(١) سبق تخريجه ص٤٤٩.
(٢) أقرب سياق إلى ما ذكره أبو المظفر رحمه الله هو ما رواه ابن ماجه (٢٩٠٩) من حديث الفضل ابن عباس، ونحوه عند النسائي (٢٦٣٧) من حديث عبدالله بن الزبير، لكنه قال: رجل من خثعم. وأصل الحديث في الصحيحين، وقال الحافظ في الفتح ٤/ ٦٨: و الذي يظهر لي من مجموع هذه الطرق أن السائل رجل، وكانت ابنته معه، فسألت أيضاً، والمسؤول عنه أبو الرجل وأمه جميعاً.
(٣) سبق تخريجه ص٢٧٢.

وقال ﷺ في دم الاستحاضة: "**إنه دم عرق**"[1]، ولهذا الذي ذكرناه أمثالٌ سواه، فاقتصرنا على هذا القدر، وفيما نقلنا من هذه الأخبار تعليمُ استعمال القياس.

وقد تعلق الأصحاب أيضاً بالاجتهاد في القبلة، وقالوا: قد تعبَّدَنا الله تعالى بالاستدلال بالأمارات على جهة القبلة إذا اشتبهَ علينا أمرها، وأن نصلي إلى الجهة التي ظننا أن القبلة فيها، وهذا تعبدٌ بالاستدلال بالأمارات، فدلَّ ذلك على حسنها.

واعترضوا على هذا، وقالوا: من الناس من قال: لا يجوز الاجتهاد في طلب القبلة، ومن اشتبهت عليه القبلة صلى إلى الجهات كلها.

قلنا: لا نسلِّم، وإن سلمنا، فالأماراتُ الدالة على القبلة أماراتٌ عقلية لا سمعية، ونحن إنما منعنا الأمارات المظنونة في الحوادث الشرعية، ولسنا نمنع العمل بالأمارات العقلية [2].

وفي المسألة دلائل كثيرة ذكرها الأصحاب وغيرهم، لكن الاعتماد على الدلائل الأول والثاني والثالث، وأسدُّ الدلائل وأحسنُها إجماع الصحابة

وأما التعلق بما ذكرنا من دلائل الكتاب والسنة فلا بأس بها لتكثر الدلائل، فأما الاعتماد عليها ابتداءً فلا يصح؛ لأن الأخبار آحاد، وليس في نص القرآن ما يدل على جواز القياس، ولكن إن وُجد يوجد من طريق الاستدلال، ولا بدّ من دليل قطعي في إثبات القياس، والظاهر المحتمل لا يحتجُّ به في إثبات القطعيات، فالأولى ما ذكرنا.

فأما الجواب عن كلماتهم:

أما قولهم: إن الشرعيات مصالح.

قلنا: قد أجبنا عن هذا في مواضع، وبينا أن القول بالصلاح والأصلح قولٌ باطل، وزعمٌ لا يمكن تمشيته، ثم يقال لهم: ولِمَ لا يجوز معرفة المصالح بالظنون؟ ويجوز أن يكون الفعل مصلحةً إذا فعلناه ونحن على صفةٍ، وإذا فعلناه على غير تلك

---

(١) هو جزء من حديث عائشة الآنف قريباً ص٨٦٧.
(٢) المعتمد ٢/ ٢٢٧.

الصفة لا يكون مصلحةً لنا، فلا يمتنع أن يكون فعلُنا الفعلَ ونحن نظن شَبه الفرع بالأصل= هو المصلحة، وإِذا لم ننظرْ حتى نظنَّ شبهه به أو بغيره فاتتنا المصلحة، يدل عليه: أنا إذا دللنا على أن الله تعالى قد تعبدّنا بالقياس، فإذا تعبدَنا الله تعالى بذلك علمنا بتعبُّده أن المصلحة أن نفعل بحسب ظننا.

وقولهم: إن المصالح لا يُتوصل إليها بالآراء والأمارات.

قلنا: ولِمَ؟ وهذا لأن الأمارات التي تستند إِلى النصوص يُستدرك بها المصالح؛ لأنها بمنزلة النصوص، ومن قال: لا يُستدرك، نقول له: ليس بيدك إِلا مجرَّد الدعوى.

ويقال لهم أيضاً: إِن المصالحَ تُستدرك بالنصوص، لكن منها ما يُستدرك بنص ظاهر جليّ، وبعضها يُستدرك بنص خَفِيّ، فيفتقر إِلى الاستدلال حتى يُعلم المراد منه، والقياسُ من هذا القبيل، وهذا كما قلنا: إِن الأقيسة لّما استندت إِلى النصوص صارت بمنزلة النصوص.

فأما قولهم: إِن الجليّ من الأحكام الشرعية لا يُعرف إِلا بنص، فكذلك الخفي منها.

قلنا: ولِمَ ينبغي أن يكون كذلك؟ أليس ما عدا الشرعيات يُعلم جليّه بالإدراك والضرورة، ويُعلم خفيُّه بالاستدلال دون الإدراك؟ وجليُّ الشرعيات يُعلم بالنصوص الظاهرة، وخفيُّها يُعلم بنص خفي، وكثير الزعفران الواقع في الماء يُعلم بالإدراك، وخفيهُ يعلم بخبر من شاهدَ وقوعَه فيه؟

فإن قالوا: إن ذلك يستند إلى المشاهدة.

قلنا: وكذلك أحكام الفروع استندت إِلى الأحكام الثابتة بالنصوص.

جواب آخر: أن جميع الشرعيات تُعلم عندنا بالنص، ولكن بعضها يُعلم بظاهر النص، وبعضها يُعلم بالاستدلال بالنص، وما عُلم بالقياس هو مثل ما عُلم بطريق

الاستدلال[1].

وأما قولهم: إِن هذه العللَ توجد غير موجبة، وهي قبل الشرع، فلو كانت موجبةً لم تنفكَّ عن موجَبها، كالعلل العقلية.

قلنا: العللُ العقلية موجبةٌ لأعيانها، فكانت لازمةً لمعلولها، والعللُ الشرعية موجبة بالشرع، فصارت طارئةً على معلولها، فلهذا افترقا؛ وهذا لأن الشرائع مصالح، ويجوز أن يكون الشيء مصلحةً في زمان دون زمان، ولهذا اختلفت شرائع الأنبياء عليهم السلام، وصحَّ نسخُها، فيجوز أن لا تكونَ هذه العلة موجبةً قبل الشرع لأنه لا يكون مصلحة قبل الشرع، وأما بعد الشرع تكون موجبة؛ لأنها مصلحةٌ بعد الشرع، هذا جواب المتكلمين.

والأولى أن نقول: إِنا قد بينا أن العقل بعينه لا يوجب شيئاً، فلا يُتصور هذا السؤال على هذا القول، وإِن تمسكوا بالحسّيات، قلنا: لِمَ جمعتم بين الحسيّة والشرعية من غير جامع؟ وأيضاً، فإِن عنَوْا أن الحركة تحرِّك الجسم، وذلك إِنما وجب أن يكون الجسم معه متحركاً؛ لأن كون الجسم ذا تَحَرُّكٍ هو معنى كونه متحركاً، فالقول: إِن فيه حركة وليس بمتحرِّك= مناقضة.

وأما قولهم: إِن الحكيم لا يقتصر على أدنى البيانين مع قدرته على أعلاهما.

قلنا: في هذا الكلام تسليم أن القياس بيان، ولا يمتنع أن تكون فيه مصلحةٌ زائدةٌ وإِن كان أدونَ بياناً من غيره، ولو وجبَ التعبد بأعلى وجوه البيان لوجبَ تعريفنا الأحكام كلها بالكتاب أو بالضرورة، أو كان ينبغي أن يقعَ الاقتصار على النصوص الجلية المتواترة دون الآحاد؛ لأنها أعلى بياناً من الخفية.

وأما قولهم: لو كان القياس حجةً لكانت حجةً مع النص.

قلنا: ولِمَ؟ وما قلتم دعوى، وعلى أنهم إِن قالوا: إِنه يكون حجةً مع النص على حكم الأصلِ فكذلك نقول: يكون الخبر دلالة، والقياس أيضاً دلالةٌ مطابقةٌ له.

---

(١) المعتمد ٢/ ٢٠٦-٢٠٧.

فإن قالوا: مع النص على خلاف حكمه في الفرع؟

فقد بينا القول في ذلك في الخبر الوارد بخلاف قياس الأصول، وعلى أنه لا يمتنع أن يكون حجة إذا انفرد، وإذا عارضه النص كان النصُّ أولى منه، كما أن خبرَ الواحد حجة إذا انفرد، وإذا اجتمع مع الخبر المتواتر أو مع نصٍّ القرآن كان أولى منه[1].

وأما تعلُّقهم بالآيات التي ذكروها فليس في شيء منها دليل على ما قالوه، ويقال لهم: لِمَ زعمتم أن الحكم بالقياس حكمٌ بخلاف ما أنزل الله تعالى أو تقديمٌ بين يدي الله ورسوله، أو فيه اتباع ما ليس لنا علم به؟ فإن الدلائل القطعية قد قامت على صحة القياس، وهو في الحقيقة ردُّ الفعل إلى أصله من الكتاب والسنة، فالحكم به حكمٌ بما أنزل الله عز وجل، وردٌّ إلى الله والرسول، واتباعُ ما لنا به علم، لأن القياس صار دليلاً بطريق موجبٍ للعلم، وكذلك قوله: ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [2] وقوله تعالى ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَـٰبٍ مُّبِينٍ﴾[3] معناه إما على الجملة أو التفصيل، وليس المرادُ منه على التفصيل، لأن كثيراً من الأشياء التي لا تُعدّ ولا تُحدّ لم يتناولها الكتابُ على التفصيل، فدلّ أن المراد من ذلك إما على هذه الجهة أو على تلك الجهة، والكتاب وإن لم يشتمل على بيان القياس على التفصيل، فقد اشتمل على بيانه بالإجمال.

ببينة: أنه قد وُجدت أشياء كثيرةٌ صارت مبيَّنةً بالسنة، وليس لها في الكتاب ذكر، ولكن لما دل الكتاب على الأخذ بقول الرسولﷺ، ودل أنه لا ينطق عن الهوى، جُعل كأن بيانه كان بالكتاب، كذلك ها هنا، لما دل الكتاب والسنة على أن القياس دليل الله و كان ردّ القياس إلى أصول تثبت بالكتاب والسنة، صار ما دل عليه القياس كأن الكتاب والسنة دلاّ عليه.

---

(١) المعتمد ٢/ ٢٠٨-٢٠٩.
(٢) سورة النحل: ٨٩
(٣) سورة الأنعام: ٥٩

فإن قيل: إِن استقام هذا لكم في سائر ما أوردناه، فما قولكم في قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾[1]، ومعلومٌ أن القياس دليل ظني؟ فإِن قلتم: إِن وجوب العمل به كان بدليل قطعي، فهذا لا يزيل الإشكال؛ لأن القياس لما كان ظناً فيستحيل أن ينتج الظن علماً قطعياً، وقولكم: إِن القياس يفيد العلم بوجوب العمل طمعٌ محال.

قلنا: الأقيسة لا تفيد العلم بوجوب العمل بأعيانها، وإِنما يقع العلم بوجوب العمل بالدلائل القطعية التي أقمناها عند وجود الأقيسة، وإِذا قرَّرنا على هذا الوجه سقط هذا السؤال، وعلى أن الشرع قد وردَ باتباع كثيرٍ من الظنيات، بدليل أن الحكَّام إِنما يفْصلون الأحكام بالشهادات المقامة في مجالسهم، وهي دلائل ظنيةٌ لا قطعية، وكذلك الأمارات المرجوع إليها في القبلة ظنيةٌ لا قطعية، وكذلك في تقويم المتلفات وأروش الجنايات، وكذلك التدابير في الحروب يجوز الرجوعُ إِليها والاعتمادُ عليها، ومعلومٌ أن الرأي في الحروب والتدابير التي تقع بين الناس ليس يُفيد علماً قطعياً، وما زال الناس من قديم الدهر إِلى حديثه، ومن أوَّلهم إلى آخرهم، ومن سلفهم إلى خلفهم يرجعون إلى غالب الظنون ويعتمدون عليها، وإِذا حصرْنا الأمور في المتيقنات، وحملنا الناس على ما يفيدهم العلم الحقيقي بالأشياء فسدَ ما به قيام أمورهم، وانسدَّ طريق ما به تقوم أكثر مصالحهم، والإنسان يبعث الواحدَ في أمرٍ ما، أو يرسله رسولاً في شيء، فيعتمد على تبليغه وفعله لما أرسله فيه، ويسمع من الإنسان الخبر في إباحة شيء أو في تحريمه أو طهارته أو نجاسته فيؤمر بالأخذ بقوله، وقد كان النبي ﷺ يبعث الواحدَ في الأمور ويعتمد على ما يخبره به، وكان ذلك رجوعاً إلى غالب الظن، وأمثالُ هذا قد ذكرناها في مسألة الخبر الواحد، فالقياس عندنا بمثابة ذلك.

وقولهم: إن الاحتمال في الأخبار في طرقها، لا في الأقوال المنقولة، بل الأقوالُ المنقولة نصٌّ في المعاني التي اشتملت عليها.

قلنا: إِذا تمكّن الاحتمال في الطريق لم يقع لنا العلم بصدور ذلك القول عن النبي

---

(١) سورة الإسراء: ٣٦

ﷺ، بل كانت نهايةُ ما في الباب وجود غلبة الظن، ومع ذلك وجبَ الاعتماد عليه والرجوع إليه، فكذلك أمر القياس يكون كذلك.

يدل عليه: أن الله تعالى سمى هذا الدين نوراً وشرحاً للصدور، فقال تعالى ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ فَوَيْلٌ لِّلْقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢٢﴾﴾[1]، ومعلوم أن القلبَ بصرُه بالغائب كبصر العين بالحاضر، ومعقول القلب بالرأي كمرأى العين بالبصر، وإنا نعلم أن الإنسان يكون حرَجاً صدرُه في حكم من الأحكام، فإذا تأملَ فيه، وعرفَ معناه، ينشرح صدره بمعرفة معناه، ويطمئنُّ إليه قلبه، ويدخله النور والضياء والفسحة، وهذا لأن الإنسان إذا قلّد الحاكي في شيء – وإن كان الحاكي صادقاً – لقيَ في قلبه بعض الحرج، ولم ينشرح صدره كل الانشراح، فإذا عقلَ معنى الحكم تمَّ انشراحُ صدره وانفساحه.

والجملة: إن في قبول أقوال صاحب الشرع على ما جاء به حُسْنُ الطاعة والانقياد لله عز وجل، وفي المصير إلى القياس وطلب المعاني من الأصول الواردة طمأنينة القلوب، وانشراحها، لوقوعها على حججها ومعانيها المعقولة فيها، وما زال طلبُ طمأنينة القلوب حسناً منذ قال إبراهيم عليه السلام مجيباً لقوله تعالى ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ﴾[2]، ولهذا لهجَ الناس بطلب المعاني في الأشياء وسلكوا طريق ذلك في مصالح دنياهم، كذلك صحَّ ذلك أيضاً في مصالح دينهم.

والذي فرَّقوا بين ما يرجع إلى مصالح الدنيا ومصالح الدين، ففرقٌ باطل، والرجوعُ إلى الرأي وغالب الظن جائزٌ في الموضعين، وهذا لأن الفوز والنجاة للعبيد من الله تعالى وبإيجابه، غير أن هذه الطاعاتِ والشرائع المشروعةَ أماراتٌ وعلاماتٌ لنيل تلك السعادة، ويجوز أن يُجعل معنىً يغلب عليه ظنه علامةً لنيل الفوز والسعادة، وليس هذا بمستنكر في عقل ولا شرع.

وأما قولهم: إن أحكام الشرع مختلفة، فدلَّ اختلافُها أنها غير معلولة.

---

(١) سورة الزمر: ٢٢.
(٢) سورة البقرة: ٢٦٠

قلنا: من الأحكام ما تُعقل معانيها، ومنها لا تُعقل معانيها، ونحن إنما نستجيز القياس فيما تعقل معانيها، ولا نستجيزهُ فيما لا تعقل معانيها.

ووجه انقسام الشرع إلى هذينِ القسمَينِ هو: أن بعضها لا تُعقل معانيها ليتحققَ الإسلام لأمر الله عز وجل، وبعضها يُعقل معناها ليتمَّ شرح الصدر بتعليل ما يعقل معناه.

وأما قولهم: إن حججَ الله تعالى تكون موجبة قطعاً.

قلنا: هذا الأصل غير مسلَّم في العمَليات؛ فإن خبر الواحد حجةٌ في العمل، وهو حجَّةٌ من حجج الله تعالى من حيث العمل به، وإن لم يكن مقتضياً موجبَه على وجه القطع والبتات، ولا فرق بين الخبر والعلة؛ لأنه كما يُحتمل تعليل المعلّل للغلط، كذلك الرواية تحتمل الغلط.

وأما قولهم: إنه ما من فرعٍ إلا ويشبه أصلَينِ مختلفَين.

قلنا: هذا ممنوع، ومن أين قلتم: إن كل فرع يشبه أصلين متضادَّي الحكم؟ ثم ولئن سلمنا أنه يوجد الفرع الذي له شبهٌ بأصلين متضادَّي الحكم، لكن الله تعالى قد جعل لنا طريقاً إلى قوة شَبهه بأحد الأصلين، فينبغي أن يراجع المجتهدُ النظرَ أو يبالغَ في النظر ابتداءً حتى يظهر له ذلك، وقد قال بعض القائسين: إنه يجوز أن يكون حكم الله في الفرع هو التخيير، فإذا اعتدلَ الشبهان عند المجتهد فيكون المجتهد مخيراً، يُلحقه بأيِّ الأصلَين شاء.

فأما كلامهم الأخير.

قلنا: نحن إنما نجوِّز المصيرَ إلى الاجتهاد بعد طلب الحكم في الكتاب والسنة، فإذا أعوزه ذلك حينئذٍ نصير إلى القياس.

والذي قالوا: إن حصْرَ أحكام الحوادث على معاني النصوص يتضمَّن الاستحثاث على الاستكثار من الأخبار والفكر في معانيها، وفي ذلك إماتة البدع وإسقاط الهوى.

قلنا: نحن إنما نأمره أولاً بطلب أحكام الحوادث في النصوص، فإذا لم يجد فيها حينئذٍ ينتقل إلى المعنى، وعلى أنا قد بيَّنا أن في الأمر بطلب المعاني انشراح الصدر وانفساحه، وطمأنينة القلب وإصابة زيادة النور الداخل عليه من قبول أحكام الله على طمأنينة القلب، مع قبوله على الطوع والانقياد، وقد ابتلى الله عبادَه بطلب المعاني مرةً لتنشرحَ صدورهم، وتضيءَ قلوبهم، وبمجرَّد القبول والاستسلام مرة ليظهر إعطاؤهم المَقَادةَ واستسلامُهم لأمر خالقهم وبارئهم، فيستعملُ عقلَه مرةً بطلب المعنى ليظهرَ له قدر نعمة الله عليه بما أعطاه من النفاذ في الأمور ومعرفة الله وحِكَمِ الله ومعانيه الغامضة التي هي أمارات أحكامه وشرعه، فيقابلَها بالشكر، وينقادُ ويستسلمُ مرة، ويحتبسُ عقله من توثُّبه على الأمور، ويصرفُه عن عتوّه وتجاوزه عن حدّه المحدود له؛ ليظهرَ حسنُ عبوديته وخضوعه وانقياده لمعبوده، فهذا بابٌ عظيم، وفيه حكمة بالغة، وتصريفٌ من الربِّ للعباد، وابتلاءٌ منه لهم؛ ليظهرَ خفيّ أمرهم، ومكنون سرِّهم، ويتميزَ الخبيث من الطيب، فيهلكَ من هلك عن بينة، ويحيى من حيَّ عن بَيِّنة، فالله تعالى للعباد بالمرصاد، وهو المستعان.

فإن قيل: أليس لو قال الإنسان لغيره (اعتق سالماً عبدي لأنه أسود) لم يجزْ أن يعتق كل عبدٍ له أسود؟

الجواب: أنا نقول: أولاً لو وَرَدَ الشرع بمثل هذا، وقال: أعتقوا فلاناً؛ لأنه أسود، وجبَ إعتاق كل عبدٍ أسود، فأما في أمر العباد، قلنا: هذا دليلٌ عليكم؛ لأن الإنسان إذا قال: أعتقتُ عبدي لأنه أسود، فإن كل عاقلٍ يناقضه إذا لم يعتقْ غيره من عبيده السود، إلا أن يكون قد عُرف من قصده أنه أعتقه لأنه أسود مع شرط آخر لا يوجد في غيره، وكذلك إذا قال لوكيله: أعتقْ عبدي سالماً لأنه أسود، قال له العقلاء: فعبدك الآخر أسود، فلمَ خصصتَ هذا بالعتق؟ إلا أنه لا يجوز لوكيله الإقدام على إعتاق كل عبد أسود له، لأن الشرع منعَ من ذلك إلا بصريح القول، ولأن الموكِّل لما جاز عليه البَدَواتُ والمناقضاتُ لم يجز الإقدام على إتلاف ماله إلا بصريح القول، ألا ترى أن الموكِّلَ لو قال هذا القول وأمرَ وكيلَه بالقياس لم يكنْ للوكيل أيضاً إعتاقُ كل

عبيده السود؟ وخرجَ على هذا أمر الشارع؛ لأنه لا يجوز عليه البَدَواتُ والمناقضات، ولأنه لو أمرَ بالقياس صريحاً أجمعوا على أنه يجوز للمخاطب القياس، فثبتَ الفرق بينهما من كل وجه.

فهذا وجه الكلام في هذه المسألة، وقد طالت جداً، لكن هذه المسألة أصل عظيم، فلم يكن بدّ من الكلام فيها على الإِشباع والاستقصاء؛ لئلاّ يدخلَها وهمٌ كاذبٌ من الإزراء بالقائسين والراجعين إِلى الظنون، والله الموفق للصواب، والمرشد إلى الحق بمنِّه وفضله.

وإِذا عرفنا جوازَ القياس في الفروع، وتعرُّفَ الأحكام من قِبَلِه، فأولُ ما نبدأ به بعد ثبوت جواز القياس الكلامُ فيمن يجوز له الاجتهاد والقياس، وإِنما يقع الكلام في النبي ﷺ وفي الصحابة إذا اجتهدوا بحضرته.

مسألة

ذكر أصحابنا أنه كان **يجوز للنبي ﷺ أن يجتهد في الحوادث و يستعمل القياس، ويحكم به.**

وكذلك ذكروا أنه **يجوز الاجتهاد من الصحابة بحضرة النبي ﷺ.**

ومن أصحابنا من قال: ما كان يجوز للنبي ﷺ ذلك، ولا كان يجوز ذلك لأحد من الصحابة بحضرته، وعلى هذينِ القولينِ اختلفَ أصحاب أبي حنيفة أيضاً[1].

---

(١) اعلم ان الكلام هنا يتناول مسألتين:
الأول: هل كان للنبي ﷺ أن يجتهد؟
ومحل الخلاف هو في الأحكام الكلية العامة، أما الاجتهاد في الأمور الجزئية، قولية كانت أو عملية، فهو من باب تحقيق المناط، وهذا لا خلاف في جوازه، كما أشار شيخ الإسلام ابن تيمية.
وذكر صاحب الفواتح أن المراد بالاجتهاد الجائز هنا هو القياس فقط، أما المرادات من النصوص فهي واضحة عنده، فليس اجتهاده في معرفة المراد من المشترك ونحوه، ولا تعارض عنده، فليس الاجتهاد لدفعه.
وفي المسألة ثلاثة مذاهب: =

قال أبو زيد: والقصدُ عندنا أنه لم يكن له العمل بالرأي ابتداءً حتى ينقطعَ طمعه عن الوحي فيما ابتلي به، ثم كان له العمل برأيه بعد ذلك[1].

واستدل من أبى جواز ذلك بقوله تعالى ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤ ﴾[2] فدلَّ أنه لا يحكم إلا عن وحي.

ويدل عليه قوله تعالى ﴿ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ﴾[3]، ولأنه كان عليه السلام يُسأل عن أشياء فيتوقَّف فيها إلى أن يردَ النص، كالظهار واللعان

=**الأول**: الجواز، وهو قول الشافعي، ونقل عن بعض أهل العلم الاستدلال عليه بقوله تعالى {**قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي**} [يونس: ١٥]، وقد أنكر الآمدي دلالة الآية على المراد وقال: إن النزاع إنما وقع في الاجتهاد، والاجتهادُ وإن وقع في دلالة القرآن، فذلك تأويل لا تبديل.
والقول بالجواز هو مذهب عبد الجبار وأبي الحسين من المعتزلة، وبه قال أبو يوسف وأكثر الحنفية، واختاره الآمدي وابن الحاجب والسبكي.
الثاني: المنع، وبه قال أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم، وعزاه صاحب الفواتح إلى الأشاعرة وأكثر المعتزلة، وبه قال أهل الظاهر.
الثالث: التوقف، وهو مذهب أكثر المتكلمين، كالقاضي أبي بكر، والغزالي والرازي، ونسبه الصيرفي إلى الشافعي.
المسألة الثانية: هل يجوز الاجتهاد بحضرة النبي ﷺ وفيها ثلاثة مذاهب:
الأول: المنع مطلقاً، وهو منسوب إلى الجبائي وابنه أبي هاشم.
الثاني: الجواز مطلقاً، وهو مذهب الغزالي والآمدي وابن الحاجب، لكن الغزالي قال: لم يقع للحاضر.
الثالث: التفصيل بين أن يكون الصحابي حاضراً مع النبي ﷺ فلا يجوز، وبين أن يكون غائباً، أو يأذن له النبي ﷺ بالاجتهاد فيجوز، وهو مذهب الأكثرين، وبه قال إمام الحرمين والقاضي أبو بكر وابن الصباغ، ونقله الكيا عن أكثر الفقهاء والمتكلمين.
وقد ذكر الرازي أنه لا ثمرة لهذه المسألة في الفقه، وأيده الشوكاني بقوله: لأن الاجتهاد الواقع من الصحابي إن قرره النبي ﷺ كان حجةً وشرعاً بالتقرير، لا باجتهاد الصحابي، وإن لم يبلغه كان اجتهاد الصحابي فيه الخلاف المتقدم في قول الصحابي عند من قال بجوازه في عصره ﷺ، وإن بلغه وأنكره، أو قال بخلافه، فليس في ذلك الاجتهاد فائدة، لأنه بطل بالشرع.
(الرسالة ص١٠٧، الإحكام ٤/ ٢٢٢، ٢٣٥، المستصفى ٢/ ٣٥٤، ٣٥٥، فواتح ٢/ ٣٦٦، ٣٧٤، المحصول ص ١٣٦٤، ١٣٧١، البرهان ٢/ ٨٨٧، البحر ٦/ ٢١٤، ٢٢٠، إرشاد الفحول ص ٤٣٠، المسودة ٢/ ٩٠).

(١) تقويم الأدلة ص ٢٤٩.
(٢) سورة النجم: ٣ - ٤
(٣) سورة يونس: ١٥

وغير ذلك، ولو جاز الاجتهاد لم يكن للتوقف معنى.

والمعتمد لهم: أن النبي ﷺ إذا أثبت الحكم بالاجتهاد كان للعالم أن يخالفَه، ثم إذا خالفه فيكون للعامي التخيُّر في الاستفتاء، وهذا أمرٌ قبيح، لا يقول به أحد.

وأيضاً: لو جَوَّزنْا له الاجتهادَ لوجبَ القطعُ على أن العلة التي استخرجها هي علة الحكم، ولا قطعَ مع الاجتهاد، وإذا لم يُقطع جازت مخالفته، وكونُه نبياً مانعٌ من مخالفته، ببينة أن الأمة أجمعت على أن من استحلَّ مخالفة النبي ﷺ يصير كافراً، فإذا جوَّزنا له الاجتهاد لم يمكن تكفير من خالفه في الحكم، لأن الاجتهاد طريقهُ الظن؛ فلا يجوز أن يكفَّر من يخالفه فيه، فثبت أن الاجتهاد ممتنعٌ أصلاً؛ وهذا لأن المجتهدَ لا يؤمن عليه الغلط، فكيف تحرم مخالفة من لا يؤمن عليه الغلط؟ ألا ترى أن الرأي في الحروب لما لم يؤمنْ عليه الغلط فيه كيف جازت مخالفتُه؟ فإن النبي عليه السلام أراد النزول في منزلٍ يوم بدر، فقال له الحباب بن المنذر: "**أرأيٌ رأيته أم وحي؟ فقال: بل رأيٌ رأيتُه، فقال: بل الرأي أن ننزل في موضع كذا**"[1]، وأراد النبي ﷺ أن يعطي يوم الأحزاب قوماً من الكفار شطر ثمار المدينة لينصرفوا، فقال الأنصار: "**أرأيٌ رأيته أم وحي؟ فقال بل رأيٌ رأيته فقالوا: لا نعطيهم إلا السيف، والله ما كانوا يطمعون في ذلك في الجاهلية إلا بشرى أو بقرى، فكيف وقد أعزنا الله تعالى بالإسلام**"[2]؟

ولما دخل المدينة نهاهم عن تأبير النخل، ففسدت ثمارها ذلك العام، فأمرهم بالتأبير، وقال "**أنتم أعلم بأمر دنياكم وأنا أعلم بأمر دينكم**"[3].

قالوا: ولأنه لا ضرورة له ﷺ إلى الرأي، لأن الوحيَ له متوقَّع، واستعمالُ الرأي لا يجوز إلا عن ضرورة، ببينة أن الدينَ في الأصل لله تعالى، فلا يجوز شرعُه برأي لا يؤمننا عن الغلط إلا عن ضرورة، ولا ضرورة لصاحب الوحي، وهذا كتحرِّي القبلة،

---

(١) رواه ابن اسحق كما في السيرة ٢/ ٢١٠ معضلاً، وقد وصله ابن شاهين والحاكم ٣/ ٤٢٧ من حديث الحباب رضي الله عنه، وقال الحافظ في الإصابة: بإسناد ضعيف.
(٢) رواه ابن اسحق كما في السيرة ٣/ ١٧٨ معضلاً.
(٣) رواه مسلم (٢٣٦٣) من حديث عائشة وثابت وأنس رضي الله عنهم بدون الشطر الأخير، فلم أقف له على أصل.

لا يجوز إلا لمن بعدَ عن الكعبة، فأما من قربَ منها فلا ضرورة له، كذلك ها هنا، يكون الأمر كذلك.

قالوا: وأما الأمرُ بالمشاورة فكان من أمور الدنيا، ونحن إنما لا نجوِّز الاجتهاد في أمور الدين، فأما في أمور الدنيا فهو جائز، وعلى أنه عليه السلام أُمرَ بمشاورتهم تطييباً لنفوسهم، لا أخذاً برأيهم.

واستدل من قال: إنه لا يجوز للصحابة أن يجتهدوا بحضرة النبي ﷺ.

هو أن الحكمَ بالاجتهاد حكمٌ بغالب الظن، فلا يجوز مع إمكان الرجوع إلى النص، وقد كان يمكنهم الرجوع إلى نص النبي ﷺ، فصار اجتهادهم في هذا الموضع كاجتهاد علماء الأمة في موضع النص.

وأما دليلنا:

فنتعلق أولاً بقوله تعالى ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾[1] وهذا على العموم، ويدل عليه قوله تعالى ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِ﴾[2] فلو لم يجزْ لهم الحكم بالرأي لم يؤمَر بالمشاورة؛ لأن الذي يُنال بالمشاورة محضُ الرأي.

وقولهم: إنه أراد بذلك في أمور الدنيا.

قلنا: قد كان النبي ﷺ يشاورهم في أمور الدين، بدليل المفاداة يوم بدر، والمفاداةُ حكمٌ شرعي، وقد شاورهم في ذلك، واختلاف أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في ذلك معروف مشهور.

وقد رُويَ أن خولة سألت النبي ﷺ عن ظهار زوجها منها، فقال: "**ما أراكِ إلا وقد حرمت عليه**" فقالت: أشتكي إلى الله عز وجل، فأنزل الله تعالى آية الظهار[3].

---

(١) سورة الحشر: ٢

(٢) سورة آل عمران: ١٥٩

(٣) هذا سياق ضعيف، رواه ابن جرير في تفسيره ١٢/ ٥ عن محمد بن كعب القرظي وأبي العالية مرسلاً، والصحيح ما رواه ابن جرير من حديث ابن عباس رضي الله عنه وفيه قول النبي ﷺ لخولة: (ما أمرنا في أمرك بشيء) قال ابن كثير: هذا إسناد جيد قوي.

ويدل عليه: أن النبي ﷺ شاور الصحابة في أمر الأذان، فاختلفوا عليه، ثم إن عبدالله بن زيد رأى الرؤيا ما عُرف[1].

وقد روَينا أن النبي ﷺ قال لعمر رضي الله عنه حين سأله عن القُبلة للصائم "**أرأيت لو تمضمضت**"، وفي حديث الخثعمية قال "**أرأيت لو كان على أبيكِ دَيْن**"، وقال تعالى ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾[2] وقد كان أذنَ لهم بالرأي.

ويدل على ما ذكرناه قصة داود وسليمان صلوات الله عليهما – على ما ذكر الله عز وجل من خبرهما وهو قوله تعالى ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ﴾[3] الآية، وقال تعالى ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ وكانا حكما بالاجتهاد.

وهذا كله لمعنى، وهو أنه كما يجوز في المعقول أن يكونَ من مصلحتنا أن نعملَ بالاجتهاد بالأمارة تدلُّ عليه مرة، ونعملَ بالنص مرةً إذا وُجد، كذلك جاز مثله في النبي ﷺ، وليس يحيل العقل ذلك في النبي ﷺ ويصحِّحُه فينا، كما لا يصحِّحه في زيد ويمنع منه في عمرو؛ ولهذا يجب عليه وعلينا أن نعملَ باجتهادنا في مضارِّ الدنيا ومنافعها.

وإذا ثَبت أن العقل لا يمنع من التسوية بين النبي ﷺ وبين الأمة ولم يردْ شرعٌ يفرق بينه ﷺ وبيننا، صارت الدلائل مستمرةً على عمومها.

واستدل من جوّز الاجتهاد للصحابة بمحضر النبي ﷺ:

بما روي أن النبي ﷺ أمر سعداً أن يحكم في أمر بني قريظة والرسول ﷺ حاضر[4].

وروي أن النبي ﷺ أمر عمرو بن العاص أن يحكم بين نفسَينِ على أنه إن أصاب

---

(١) رواه أبو داود (٤٩٩) والترمذي (١٨٩) وابن ماجة (٧٠٦) من حديث عبدالله بن زيد رضي الله عنه، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.
(٢) سورة التوبة: ٤٣
(٣) سورة الأنبياء: ٧٨
(٤) رواه البخاري (٤١٢١) ومسلم (١٧٦٨) من حديث أبي سعيد رضي الله عنه، وهو عندهما من حديث عائشة رضي الله عنها.

فله عشر حسنات، فقال: "**يا رسول الله، أأجتهد وأنت حاضر؟ قال: نعم**"[1].

ولأنه إذا جاز في غيبة النبي ﷺ وخطؤُه لا يستدرك، فلأن يجوز بحضرة النبي ﷺ ولو أخطأ يستدركه النبيﷺ أولى وأحرى.

وأما الجواب عما ذكروه.

قلنا: أما قوله تعالى ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤ ﴾[2] فلا دليل من هذه الآية في موضع الخلاف؛ لأن الآية نزلت في شأن القرآن، ولأن الهوى عبارةٌ عن هوى النفس الباطل، لا عن الرأي الصوابِ عن عقلٍ ونظرٍ في أصول الشرع.

وأما قولهم: إِن النبي ﷺ قد توقَّف في أشياء.

قلنا: إِن كان قد توقَّف في مواضع، فقد اجتهد في مواضع – على ما سبق –، وعلى أنه كان يجوز له أن يجتهدَ فيما له أصلٌ من الكتاب، فيحملَ غيره عليه، فأما ما لا أصلَ له فلا سبيل إِلى الاجتهاد فيه[3].

فأما الذي اعتمدوه من قولهم: إنه لو جاز الاجتهادُ له لجازَ لغيره مخالفته.

قلنا: نحن نقول: يجوز له ﷺ الاجتهاد، وأما مخالفة غيره له حرام.

فإن قيل: كيف تحرم مخالفة قول صدَر عن الاجتهاد، ويُمنع مجتهدٌ آخر عن الاجتهاد فيه؟ ببينة أنه لا يتصور أن يُحرَّمَ على غيره المخالفة إِلا بعد أن يكون الدليل قطعياً، وإذا لم يكن الدليل للنبي ﷺ في نفسه قطعياً، كيف يكون في حقِّ غيره قطعياً؟

قلنا: بلى، قد يجوز صَدَر القول عن اجتهاد، و لكن تحرم على غيره المخالفة

---

(١) رواه أحمد ٥/ ٢٠٥ من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه، وفيه الفرج بن فضالة، ضعيف.

(٢) سورة النجم: ٣-٤.

(٣) هذا الجواب فيه نظر ظاهر، وللشوكاني جواب أشد إقناعاً، حيث قال: إنما تأخر في بعض المواطن لجواز أن ينزل عليه فيه الوحي الذي عدُمه شرط في صحة اجتهاده، على أنه قد يتأخر الجواب لمجرد الاستثبات في الجواب، والنظر فيما ينبغي النظر فيه من الحادثة كما يقع ذلك من غيره من المجتهدين (إرشاد الفحول ص ٤٢٧).

لكونه نبياً في نفسه، وإنما تحرم المخالفة – وإن كان صدَر عن الاجتهاد – لأنه عليه السلام كان معصوماً عن الخطأ في الأحكام[1]، فإذا كان معصوماً عن الخطأ، محروساً عن الزلل، كان ما يصدرُ عنه محكوماً بصحته، مقطوعاً بذلك، فلذلك حرُمت المخالفة، ومن استحلَّ ذلك كفر، ويجوز أن يصدرَ الحكم عن الاجتهاد ثم ينضمَّ إليه ما يوجب القطع بالصحة، ويتضمَّنَ تحريم المخالفة، بدليل الإجماع الصادر عن الاجتهاد.

وأما قولهم: هل نقطع على العلة التي استخرجها أنها علة الحكم؟

قلنا: نحن نقطع بذلك؛ لأنه واجبٌ علينا اتباعه، وهو لا يقطع بذلك؛ لأنه مجتهد؛ ولأنا نعلم أنها علة الحكم قطعاً لِما قام لنا من الدليل أنه معصوم عن الخطأ.

وأما قولهم: إن الاجتهاد بحضرته حكمٌ بالظن مع إمكان التوصُّل إلى العلم.

قلنا: إذا اجتُهدَ بحضرته وأقره ﷺ على ذلك فقد وقع العلم لنا بذلك؛ لأنه إن أخطأ يمنعه منه.

وعلى أنه يجوز الحكم بالظن مع إمكان العلم، بدليل أنه يجوز الحكم بخبر الواحد مع إمكان الرجوع إلى قول جماعة يقع العلم بخبرهم، والله أعلم.

وقد بينا اختلافهم في جواز الاجتهاد بحضرة النبي ﷺ، وقد قال بعضهم: يجوز إذا أذنَ النبي ﷺ له في ذلك.

والأولى أن يقال: إنه لا يجوز لمن حضر النبي ﷺ أن يجتهدَ قبل سؤال رسول الله ﷺ، كما لا يجوز [الآن][2] للمجتهد أن يجتهدَ قبل طلب النص، و كما لا يجوز للسالك في بريةٍ مخوفةٍ أن يعملَ على رأيه مع تمكُّنه من سؤال من يخبره عن الطريق عن علم.

---

(١) قد سبق تعليقاً أن الصحيح أن النبي ﷺ غير معصوم من الخطأ في الاجتهاد، وهو قول الجمهور، لكنهم شرطوا أن لا يقر النبي ﷺ عليه، فمتى أقر عليه علمنا أنه حق وصواب، ووجب علينا اتباعه بإقرار الله تعالى له، وبهذا يتبين الجواب على شبهة الخصوم.
(٢) في الأصلين: إلا أن! وهو خطأ.

وإذا سأل النبيَّ ﷺ يجوز أن يكلَه النبي ﷺ إلى اجتهاده، وليس من ذلك مانع، لا من حيث العقل، ولا من حيث الشرع.

فصل

وإذا عرفنا من يجوز له القياس، فالكلام بعد ذلك **فيما يجوز فيه استعمال القياس.**

اعلم أن التعبدَ في جميع الشرعيات بالنصوص جائز، ومن الممكن أن ينصَّ الله تعالى على صفات المسائل في الجملة، فيدخل تفاصيلها فيها، ونعني بالنصوص على صفات المسائل: يجوز أن ينصَّ على جريان الربا في كل مطعوم، فيدخلَ في ذلك أنواع المطعومات، وينصَّ على تحريم كل مسكر، فيدخل فيه الخمر والنبيذ وكل ما يشبهه.

وأما التعبد في جميعها بالقياس فلا يصح؛ لأن القياس حملُ فرع على أصل بنوع شبهٍ بينهما، فإذا لم يكن أصلٌ فكيف يُتصور القياس؟ ببينة أنه قياس الشيء على نفسه، وذلك لا يجوز.

وإذا عُلم أنه لا يجوز إثباتُ جميع الأحكام الشرعية بالقياس فنقول: ليس القياسُ [يختصُّ][1] بشيءٍ دون شيء من الأحكام بعد أن لا يكون جميعها ثابتاً بالقياس، فعلى هذا قال الأصحاب: تثبت جميع الأحكام الشرعية بالقياس، على معنى أنه لا يتخصَّص بشيء دون شيء، بل يجوز أن يُستعملَ القياس في كل حكم من أحكام الشرع، ويتفرَّع على هذا المسألة المعروفة مع أصحاب أبي حنيفة، وهي مسألة استعمال القياس في الحدود والكفارات، وفي المقادير، على ما سنبين إن شاء الله تعالى.

مسألة

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

وعند أصحاب أبي حنيفة لا يجوز.

---

(١) في الأصلين: تخصيص! ولعل المثبت الصواب.

قال أبو الحسن الكرخي: لا يجوز تعليل الحدود ولا الكفارات ولا العبادات، ولهذا منعَ من قطع النباش بالقياس، ومنعَ من إيجاب الحدِّ على اللوطي بالقياس، ومنعَ من الصلاة بإيماء الحاجب بالقياس، ومنعَ من إيجاب الكفارة في قتل العمد بالقياس، قال: ولا فرق بين الكفارات الجارية مجرى العقوبات وبين ما لا يجري مجرى العقوبات، ومنَع أيضاً من إثبات النُّصُب بالقياس؛ ولهذا الأصل لم يوجب الزكاة في الفصلان وصغار الغنم.

وقد منعوا أيضاً ثبوت كثير من هذا بخبر الواحد، ومنعوا أيضاً من استعمال القياس في المقادير.

والأصحُّ على مذهبنا جواز القياس في المقادير أيضاً، ومنَع أبو الحسن الكرخي أيضاً أن يُعلَّل ما رخِّص فيه لنوع مساهلةٍ كأجرة الحمام وقصِّ الشارب والاستصناع على أصولهم فيما جرت العادة فيه مثل الخفاف والمكاعب والأواني وغير ذلك[1].

وقد تتبَّع الشافعي رحمه الله عليه مذاهبهم، وأبانَ أنهم لم يفُوا بشيء مما ذكروه، ونوردُ كلام الشافعي رضي الله عنه على وجهه.

قال الشافعي رحمة الله عليه: أما الحدود فقد كثرت أقيستكم فيها حتى تعدَّيتموها إلى الاستحسان، وهو في مسألة شهود الزوايا، فإنهم أوجبوا الحدَّ في تلك المسألة، ونصّوا أنه استحسان[2].

وأما الكفارات فقد قاسوا الإفطار بالأكل فيها على الإفطار بالوقاع، وقد قاسوا

---

(١) ظاهر ذلك أن مذهب الشافعي جواز القياس في الرخص، وجرى عليه الرازي في المحصول وليس كذلك، فقد نص الشافعي في غير موضع من الأم و البويطي على أن الرخصة لا يتعدى بها مواضعها، ولا يقاس عليها، وجرى على ذلك أبو منصور والقاضي حسين والكيا. (البحر ٥/ ٥٧-٥٨).

(٢) شهود الزوايا أن يختلف الشهود في زوايا البيت، فيشهد كل اثنين على أنه زنا في زاوية، فتقبل شهادتهم إن كان البيت صغيراً، والقياسُ أن لا تقبل، وهو قول زفر والشافعي، وجه الاستحسان: أن التوفيق ممكن، بأن يكون ابتداء الفعل في زاوية والانتهاء في زاوية أخرى بالاضطراب. (مجمع الأنهر ١/ ٥٩٩).

قتل الصيد ناسياً على قتله عامداً، مع تقييد النص بالعمد في قوله تعالى ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾[1]، وأما المقدَّرات فقد قاسوا فيها، ومما أفحشوا في ذلك: تقديرهم عدد الدِّلاء عند وقوع الفأرة في البئر، ثم أدخلوا تقديراً على تقدير، فقدَّروا للحمامة غير تقدير العصفور والفأرة، وقدَّروا للدجاجة غير تقدير الحمامة، وقدَّروا الحوضَ بالعشر في العشر.

وأما الرخص فقد قاسوا فيها، وتناهَوْا في البعد، فإن الاقتصار على الأحجار في الاستجمار من أظهر الرخص، ثم اعتقدوا أن كل نجاسةٍ نادرةٍ أو معتادةٍ مقيسةٌ على الأثر اللاصق بمحلِّ النجو، فانتَهْوا في ذلك إلى نفي إيجاب استعمال الأحجار، مع قطْعِ كل منصفٍ بأن الذين عاصروا رسول الله فهموا هذا التخفيف منه في هذا الموضع المخصوص لشدة البلوى فيه، وكانوا على تحرّزهم في سائر النجاسات على الثياب والأبدان.

ثم قال الشافعي رحمة الله عليه: من شنيع ما ذكروه في الرخص إثباتهم لها على خلاف وضعِ الشرع فيها، فإنها مثبتة تخفيفا وإعانة على ما يعانيه المرء في سفره من كثرة أشغاله، فأثبتوها في سفر المعصية، فهذا الذي ذكروه يزيدونه على القياس، إذ القياس تقريرُ المنصوص عليه قرارَه، وإلحاقُ غيره به، وهذا قلب الموضوع المنصوص في الرخص بالكلية[2].

قلت[3]: والمناقضاتُ للقوم طبيعةٌ لا يمكن نزعُها منهم بحيلة، وما من أصلٍ لهم في الأصول وفي الفروع إلا ولهم في ذلك من أصولهم لفروعهم مناقض، وهذا لأن القومَ لم يبنُوا فروعَهم على أصولٍ صحيحة، وإنما وضعوا المسائلَ على أشياء تراءت لهم، ثم تراءت لهم غيرُها في مسائلَ أمثالِ المسائل الأُوَلة، فحكموا بغير تلك الأحكام، وراموا الفروق بالخيالات، وهيهات ثم هيهات! ما أبعدهم عن ذلك! فإن

---

(١) سورة المائدة: ٩٥

(٢) هذا النص نقله أبو المظفر رحمه الله من البرهان ٢/ ٥٨٤-٥٨٦.

(٣) القائل هو الإمام أبو المظفر رحمه الله.

الآراء مستعصيةٌ على من لم يسندْها إلى أصول صحيحة، ومن أراد عدّ مناقضاتهم جاوزَ الألوف والألوفَ، وبلغَ مبلغاً ينتهي دونه الحدّ والعدّ، ولولا أنا آثرنا إثباتَ المسائل في الأصول والفروع بالمعاني، وإلا جمعنا من ذلك ما يتحيَّر معه الناظر، ويتعجَّب منه المناظر، ولو صرفْنا إليه طرفاً من العناية لم يعدمْه طالبه.

رجعنا إلى الكلام في أصل المسألة وحجة من أبى ذلك، ومن أطلقه.

احتجَّ من منع دخول القياس في الحدود والكفارات، وقال: الحدُّ شُرع للردع والزجر عن المعاصي، والكفارةُ وُضعت لتكفير الإثم، وما يقعُ به الردع عن المعاصي ويتعلق به التكفير عن المآثم لا يعلمه إلا الله عز وجل؛ لأن الإنسان قد يرتدع بالقليل من العقوبة، وقد لا يرتدع بالكثير، فمقدار ما يقع به الردع لا يُتصور أن يعلمه إلا الله عز وجل، وكذلك في الكفارة، فإنّ قدرَ الإثم لا يعرفه إلا الله، وكذلك ما يكفرِّ الإثم، لا يعلمه إلا الله تعالى.

وربما عبروا عن هذا وقالوا: إن وجوب الحدود والكفارات مصالح للعباد، والمصلحة لا تثبت بالقياس.

وأيضاً، فإن الحدودَ والكفاراتِ تختلف بحسب المآثم، والمآثم لا تُعرف بالقياس، وكذلك المقادير مشروعةٌ على مقاديرَ معلومةٍ لمصلحة العباد، وقد بَيَّنا أنه لا مدخل للقياس في معرفة المصالح.

قالوا: ولأن القياسَ موضع شبهة؛ لأنه إلحاق فرعٍ بأشبه الأصلين، فيبقى الأصل الآخر شبهة، والحدودُ تسقط بالشبهات، فلا يجوز إيجابها بدليلٍ لا يخلو عن الشبهة.

وأما دليلنا هو إن القياس دليل الله تعالى، ودليلُ الله تعالى يجوز أن تثبت به الحدود و الكفارات، دليله الكتاب والسنة.

ويقال أيضاً: إثبات حكمٍ شرعي بدليل من دلائل الله تعالى، فجاز، كما لو كان الحكم سوى الحدود والكفاراتً.

والقياسُ على خبر الواحد قياسٌ معتمد؛ لأن كل واحدٍ من الدليلَين لا يفيد إلا

قوة الظن، فإذا جاز إِثبات هذه الأحكام بخبر الواحد جاز بالقياس.

والحرف المعتمد: أن الدلائل التي قامت على صحة القياس قد قامت على الإطلاق من غير تخصيص موضعٍ دون موضع، فصار القياس صحيحاً استعمالُه في كل موضع إلا أن يمنعَ منه مانع، ولا مانعَ في الحدود والكفارات.

فإن قالوا: وُجد مانع.

قلنا: بيِّنوا، فإِن تعلَّقوا بالشبهة التي ذكرناها أخيراً في كلامهم، وزعموا أن ما يسقط بالشبهة لا يجوز إثباته بدليل مظنون؛ لأن الظانَّ معترفٌ ببقاء إِمكان ما وراء ظنه، فوجبَ أن يحصل الدرءُ بذلك الإِمكان.

فنقول على هذا: إن خبر الواحد داخلٌ على هذا، فإنه لا يفيدُ إلا الظن، ومع ذلك يجوز إثبات الحدود والكفارات به.

وأيضاً، فإِنهم لم يمنعوا من استعمال القياس في القصاص، والقصاصُ يندرئ بالشبهة قطعاً.

ويدل عليه: أن الحدودَ تثبت بالشهود عند الحكام، وشهادتُهم لا تفيد إلا الظن، ومع ذلك جاز إيجابُ الحدِّ بها، وكذلك الكفارة، فسقطَ ما قالوه.

ثم إن المعتمد من الجواب: هو أن وجوبَ العمل بالقياس ليس بمظنون، وقد ذكرنا هذا من قبل، ونعني بهذا: أنا جعلنا القياس حجةً بالدلائل القطعية، لا بدلائل مظنونة.

وأما تعلقهم بقولهم: إِن الحدَّ للزجر عن المعصية، والكفارةَ لتغطية المآثم، وهذا لا يهتدي إليه القياس.

قلنا: ولِمَ قلتم إِنه لا يهتدي إِليه القياس؟ بل القياس يهتدي إلى كل ما يمكن استخراج معنى مؤثر منه، ومسألتُنا من هذا الباب؛ لأن المسألة مصورةٌ في مثل هذا الموضع.

ونظيره: أن يُستخرج معنىً من الزنا في إيجاب الحد، فيقاس عليه اللـواط، وأيـضاً يستخرج معنىً من السارقِ فيقاس عليه النباش.

وكذلك في الكفارات، يقاس العمد على الخطأ في القتل، ويقـاس الغمـوس علـى اليمين في المستقبل في إيجاب الكفارة، وكذلك تقاس كفارة الظهار على كفارة القتـل في شرط الإيمان، و إنما صحَّ القياس في هذه المواضع لأنا علمنا معـانيَ صـحيحةً في هـذه الأصول، فصحَّ قياس الفروع عليها بتلك المعاني، وقد عملوا هم مثـلَ هـذا في قيـاس الأكل على الوطء في إيجاب كفارة الفطر.

فإن قيل: هل يصحُّ إثباتُ حدٍّ مبتدإٍ بالقياس أو كفارةٍ مبتدأة؟

قلنا: لا طريق يوصل القياس إلى إثبات حـدٍّ مبتـدإٍ بالقيـاس، وكـذلك لا طريـق يوصل إلى إثبات كفارة مبتدأة بالقياس، ولو كان الطريق يصحُّ إثباته مـن جهتـه لـصح إثباته، وأما في المسائل التي ذكرناها فالقياس يمكن، فوجبَ استعماله.

وعلى هذا نقول في المقادير إذا عُرف معناها وثبتَ تأثيرها: يجوز القياس عليها.

وعلى أنا قد بينا أن كثيراً من أصحابنا قالوا: إن إثبات الأسامي الـتي تنـبني عليـه الأحكام في الشرع يجوز بالقياس[1]، وقد بينا هذا من قبل.

وقد ذكر أبو زيد فصلاً يرجع إلى هذا الأصل، قـال: وأمـا فـصل تعـدِّي الحكـم ففصلٌ عظيم الفقه، عزيز الوجود، ومثاله فيما قال الشافعي رحمة الله عليـه: إن كفـارة

---

(١) الحق أن المسألة مشكلة من الجانبين، وللغزالي رأي مهم في المسألة، حيـث توسـط بـين النـافين والمثبتين، فلم يُجز في الكفارات والحدود وسائر الأسباب إلا ما يـصح تـسميته بتنقـيح المنـاط، دون بقية أنواع القياس، وقال: إنا إذا ألحقنا الأكل بالجماع، بانَ لنا بالآخرة أن الجماع لم يكن هو السبب، بل معنى أعم منه، وهو الإفطار، وإنما كان يكون هذا تعلـيلاً [أي: قياسـاً] لـو بقـي الجمـاع مناطـاً وانضمّ إليه مناط آخر يشاركه في العلة، كما بقي الخمر محلاً للتحريم، وانضمّ إليه محـل آخـر، وهـو النبيذ، فلم يخرج المحل الذي طلبنا علة حكمه عنِ كونه محلاً، لكن انضمَّ إليه محل آخر، وهـو النبيـذ، وكذلك ينبغي أن لا يخرج الجماع عن كونه مناطاً، وينضم إليه مناط آخر، وهو الأكل، وذلك محـال، بل إلحاق الأكل يخرج وصف الجماع عن كونه مناطاً، ويوجب حذفه عن درجة الاعتبـار، ويوجـب إضافة الحكم إلى معنىً آخر، حتى يصير وصف الجماع حشواً زائداً. (المستصفى ٢/ ٣٣٥).

اليمين تجب بالغموس قياساً على المعقودة؛ لأنه يمين بالله مقصودة، قال: وهذا التعليل لم يقع لتعدية حكم المعقودة إليها، بل لتعدية اسم اليمين الثابت لغة، وبيانُ ذلك: أنا أجمعنا أن كفارة اليمين لا تجب بغير اليمين، واختلفنا في يمين الغموس أنها يمينٌ حقيقة، أو يمينٌ تسميةً مجازاً، كبيع الحرِّ وغيره، فقلنا: إنها ليست بيمينٍ حقيقة، بل إنما تسمَّى يميناً على طريق المجاز، ولا تجب كفارة اليمين بما ليست بيمين، قال: ولا يجوز إثبات اسم اليمين – وهو اسمٌ لغوي – بالقياس الشرعي، بل يجب تعَرُّفُه من طريق لسان العرب، فيقال: إن اليمينَ عقدٌ على الخبر لتحقيق الصدق منه وضعاً وشرعاً، فلا يكون محلُّه إلا الخبرَ المحتملَ للصدق، فأما الخبر الذي لا يحتمل الصدقَ بحال فلا يكون محلاً لليمين، كالبيع لّما شُرع لتمليك المال، فما ليس بمال لا يكون محلاً له. قال: وكذلك أبطَل أبو حنيفة قياس اللواط على الزنا في إيجاب الحد؛ لأن حد الزنا لا يجب إلا بالزنا، فيكون التعليل واقعاً لإثبات الاسم، ولا يجوز إثبات الاسم اللغوي بالقياس.

قال: وكذلك لا يجوز تحريم المثلَّث[1] الشديد بالقياس على الخمر من طريق إثبات اسم الخمر له بالقياس؛ لأن اسمَ الخمر اسمٌ لغوي، قال: وليس إيجابُ الكفارة بالأكل إيجاباً بالقياس، والكفارةُ ليست بكفارة جماع، إنما هي كفارة إفطار، والأكلُ والشربُ والجماعُ من حيث إيجاب الفطر بابٌ واحد؛ لما ذكرنا أن الصوم إنما يتأدّى بالكفِّ عن اقتضاء الشهوتين، والفطر بالاقتضاء يقع من حيث انعدام الكف بفعلٍ منه، فكان الباب واحداً، وإنما تختلف أسماء ما يقع به الفطر، كالقتل، بابٌ واحد بأيِّ آلة قُتل به المقتول إذا استوت الآلات في إيجاب ما يكون قتلاً.

قال: وأما إيجاب الكفارة بجماع الميّتة والبهيمة إيجابٌ بالقياس؛ لأنه ليس هذا الفعل والأفعال التي ذكرناها من باب اقتضاء الشهوة واحداً؛ لأن المحل غيرُ مشتهىً طبعاً، فكان بمنزلة الاستمناء بالكفّ أو الإدخال في شقِّ جدار أو شقِّ إلية، وإنما سُمي هذا الفعل جماعاً مجازاً، لأجل وجود ما يشبه الجماعَ صورة، وإذا ثبت أنه ليس هذا

---

(١) هو الشراب حين يُطبخ فيذهب ثلثاه. (القاموس).

الفعل ووطء البهيمة باباً واحداً، فلو وجبَ الحدُّ بوطء البهيمة أو الميّتة لوجب بالقياس، وقد بيَّنا أن اسم الجماع في هذا الفعل ساقط، وإثبات الاسم اللغوي بالقياس ساقط.

قال: وكذلك قلنا: لا يجب القطع على النباش؛ لأن القطع في السرقة حدٌ، والنص وردَ باسم السرقة، وعُدِم الاسم في النباش؛ لأن السرقة اسمٌ للأخذ مسارقاً عن صاحبه، وهذا لا يُتصور في الكفن، فإن صاحبه ميّت، وقد سقط القياس الشرعي لإثبات الاسم، ولا قطع بالإجماع بدون اسم السرقة.

وهذا لأن الأسماء ضربان: حقيقة ومجاز، وسبب الحقيقة وضع الواضع، وهذا لا يُعرف إلا بالسماع، وسبب المجاز استعارة العرب الاسمَ لاسمٍ آخر بطريقٍ [ثبت لساناً لهم][1]، ولا يُعرف طريق استعمالهم اللغة بالشريعة والنظر في أصولها، بل يُعرف بالنظر في كلام العرب.

قال: ومن هذه الجملة الكلامُ في أن ألفاظ الطلاق هل تصلح كنايةً عن العتاق أو لا؟ ولفظ التمليك هل يصلح كناية عن النكاح أولا؟

قال: ومن هذه الجملة تعليلُهم الرقبة الواجبة في القتل، وقياسُهم الظهار عليها بعلة أنه تحرير في تكفير، وإنما لم يجز القياس في هذه الصورة، لأن زيادة الوصف بمنزلة زيادة القدر، فصار [تعرضاً][2] للحكم الثابت نصاً، فامتنع، ألاَ ترى أنه لا تجوز الزيادة على صوم ستين يوماً، ولا إطعام ستين مسكيناً؟

قال: وعلى هذا تُخَرَّجُ مسألة ردّ شهادة القاذف، وإن تاب، فإنا نقول: إن حدّه الجلد وتحريم قبول الشهادة، وقد دل نصُّ الآية على هذا، فإذا علّلتم لإخراج رد الشهادة من كونه حداً، وتعلقتم بالفسق، فقد تعرضتم للحكم الثابت نصاً بالتنقيص، وهو تنقيصُ حد القذف عما أوجبه النص، فلم يجز إثباته بالقياس.

---

(١) زيادة من التقويم.
(٢) في الأصلين: تعريضاً.

قال: وعلى هذا لا يُقبل القياس في إيجاب التمليك في الإِطعام للكفارة؛ لأن الخلاف وقعَ في قدر الواجب بنصّ التكفير، فقلنا: إنه الإِطعام بلا قيد التمليك، وقلتم إنه واجب بهذا القيد، فصار هذا مثل زيادة الإِيمان في الرقبة المطلقة في الظهار.

قال: وعلى هذا قول من قال: إن الحرمة بين المتلاعنين [تجب][1] بلعان الزوج من هذا القبيل؛ لأن اللعان واجبٌ بالرمي بنصِّ الله تعالى، وهي شهاداتٌ مؤكدة بالإيمان، مزكاة باللعنة، محرّمة للاجتماع بعد التلاعن منهما بالسنة، وهي قوله ﷺ "**المتلاعنان لا يجتمعان أبداً**"[2] فكان إِيجاب الحرمة بلعان الزوج وحده زيادةً في الحكم.

قال: والحرفُ في هذه المسائل كلها: أن التعليلَ يصحُّ لتعدية حكم النص إلى الفرع من غير تعرض للحكم نصاً بوجهٍ ما حتى لا يؤديَ إِلى تغييره، بإثباتِ زيادةٍ فيه أو نقصانٍ منه.

قال: ومن جنس ما ذكرنا أن المنصوصات لا يُقاس بعضها على بعض، فمتى وجدنا في الفرع نصا يمكننا العمل به من غير أن نقيسه على أصلٍ آخر، يكون قياس ذلك الفرع على غيره فاسداً، وعلى هذا، لا يجوز قياس قتل العمد على قتل الخطأ في الكفارة، ولا يجوز أيضاً قياسُ قتل المسلم في دار الحرب قبل الهجرة إِلينا على المسلمين في دارنا في إِيجاب الضمان، وكذلك لا يجوز قياس المحصَر على المتمتع في إِيجاب الصوم بدلاً عن الهدي عند العدم، وكذلك لا يجوز قياس المطلَّقة التي لها مهر مسمًّى على التي طُلِّقت قبل الدخول بلا فرض مهر في إِيجاب المتعة؛ لأن هذه الحوادثَ كلها منصوصٌ عليها، فلم يجزْ قياس بعضها على بعض[3].

---

(١) زيادة من التقويم.
(٢) رواه الدارقطني ٣/ ٢٧٦ من حديث ابن عمر رضي الله عنه، وإسناده جيد، وله شاهد صحيح عند أبي داود (٢٢٤٥) والدارقطني من حديث سهل بن سعد رضي الله عنه، والحديث في الصحيحين عن الزهري مرسلاً.
(٣) تقويم الأدلة ص ٢٨٤-٢٩٠.

فصل

وقد قال أبو زيد: إِن شروط القياس أربعة:

أحدها: أن لا يكون الأصل مخصوصاً بحكمه بنص آخر.

والثاني: أن لا يكون معدولاً به عن القياس.

والثالث: أن يتعدّى الحكم الشرعي بالنص بعينه إِلى فرعٍ هو نظيرُه ولا نص فيه.

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

أما الأول؛ فلأنه متى ثبت اختصاص الحكم بنصٍّ آخر لم يجز إِبطال الخصوصية الثابتة بالنصِّ الآخر بالقياس؛ لأن القياس ليس بحجةٍ معارضةٍ للنص.

وأما الثاني؛ فلأنَّ حكم النص متى ثبتَ على وجه يردُّه القياس الشرعي لكنه تُرك لمعارضة النص إِياه ومجيئه بخلافه = لم يجز إِثباته في الفرع بالقياس، كالنص إِذا جاء نافياً للحكم لم يجز إِثباته به.

وأما الثالث، فلأن المقايسة هي المحاذاة بين الشيئين، فلا يُتصور ثبوتها في شيء واحد، ومتى لم يتعدّ الحكم إلى فرع بقيَ الأصل وحده، فلا يكون النظر لإِثبات الحكم فيه مقايسة، ويتبين أن محل المقايسة حادثتان يُسوَّى بينهما بالمقايسة.

وأما الرابع، فلأن النص فوق القياس، فلم يجز استعمالُ القياس ليغيرَ حكمه بوجهٍ؛ ولأن الرأي مشروعٌ حجةً بعد النص، فلم يبقَ حجةً حيث يثبت فيه النص.

قال: ومثال الأول: أن الله تبارك وتعالى شرطَ العدد في جميع الشهادات، وثبتَ بالنص قبول شهادة خزيمة بن ثابت وحده، وكان مخصوصاً بذلك، وقد اشتهر بين الصحابة بهذه الفضيلة، فلا يجوز إِبطالُ هذا التخصيص بالتعليل، وكذلك حلّ للنبي ﷺ تسع نسوة إِكراماً له، فلا يجوز تعليله.

وكذلك ثبتَ بالنص أن البيع يقتضي محلاً مملوكاً معلوماً مقدوراً على تسليمه، وجُوّزَ السَّلَم في الدين بالنص، وجاء النص بشرطه بالأجل، فلا يجوز إبطال التخصيص بالتعليل.

ثم قال: وقد قال الشافعي رحمة الله عليه: لما صح نكاح النبي ﷺ بلفظ الهبة على سبيل الخصوص بقوله تعالى ﴿إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1] بطلَ التعليل، قال: وقلنا: بل التخصيص في سلامة البضع بغير عوض، وفي اختصاصه في المرأة بأن لا تحلّ لأحد بعده، وهذا فيما يكون على طريق الكرامة، فأما الاختصاص بلفظ الهبة مع سهولة ذكر لفظ النكاح فلا كرامة فيه.

وكذلك المنافع، جُعلت أموالاً كالأعيان في التجارات، ولم تُجعل كذلك عندنا في الإتلاف والغصب، فصار كون مالية المنافع معادلةً لمالية الأعيان مخصوصة بالتجارات عندنا؛ لأن الأصل فيها أن ماليَّتها دون مالية الأعيان بدرجات؛ لأن المنافعَ أعراضٌ لا تبقى زمانين، والأعيانَ جواهر تبقى أزمنة، وتفاوتُ ما بين الجوهر والعرض بحيث لا يخفى.

وكذلك ما يبقى وما لا يبقى، إلا أن الشرع سوَّى بينهما في التجارات لحاجة الناس إلى المنافع حسب حاجتهم إلى الأعيان لإقامة المصالح، ويتعذرُ وصول المحتاج إلى المنافع إلا بمالٍ هو عين، وهذه الصورة غير ثابتة في الإتلاف؛ لأنه منهيٌ عنها، والسبيل في ذلك أن لا توجد، فلم تلتحق المنافعُ في حقِّ الإتلاف بالأعيان.

قال: وكذلك جواز بيع المنفعة قبل الوجود، والملك ثابتٌ لضرورة أنها لا تبقى موجودة، فلا يمكن بناء البيع على الوجود، وهذه الضرورة معدومةٌ في الأعيان، فصار حكمها مخصوصاً بموضع الضرورة، فهذه أمثلة الشرط الأول.

قال: وأما أمثلة الشرط الثاني، هو ما كان معدولاً به عن القياس، فهو كأكل الناسي في الصوم، فإنه معدولٌ به عن القياس، وذلك لأن فيه بقاء القربة مع وجود ما

---

(١) سورة الأحزاب: ٥٠

يضادُّ ركنه؛ فإن ركنه الكفّ، والأكلُ سواءٌ كان ناسياً أو عامداً يضادّ ركنه، فصار الحكم بأنه مؤدٍ صومَه مع عدم الركن – وهو الكفّ – معدولاً به عن القياس، فلم يجز قياس المكره والمخطئ عليه، ولا قياس الصلاة والحج على الصوم، وأما بقاء الصوم مع الجماع ناسياً ولا نص فيه إنما كان لأن الجماعَ من جنس الأكل من حيث تفويت الأداء، والصوم تأديةٌ بالكف عن قضاء شهوتَي بطنه وفرجه، وذهاب الصوم عند استيفائهما بطريق فوت الأداء الذي هو ركن العبادة فكانا جنسا واحدا وإِن اختلف الاسمان، فالأكل و الشرب جنسٌ واحد في حق الإِفطار، وإِن اختلف الاسمان، وحزُّ الرقبة وشقّ البطن جنسٌ واحد في أنهما قتل، وإِن اختلف الاسمان، وإذا ثبت أنهما جنسٌ واحد فكان حكمهما واحداً، مثل الأمثلة التي بَيّنّاها.

قال: فإن قلتم: إِن الأكل خطأ وناسياً جنسٌ واحد في أن الآكلَ ما قصدَ الفطر بأكله.

فلا يصحّ هذا؛ لأن الناسيَ ليس عدمُ فطره لأنه لم يقصد الفطر؛ لأن الفطرَ وإِن لم يوجد قصده فيه، ولكن إِثبات أداء الصوم بلا أداءٍ محال، والناسي وإِن لم يقصد الفطر، ولكنه بأكله فاتهُ أداء الصوم، فلم يُتصور إِثبات أدائه الصوم بلا أداء إِلا بنصٍّ يصرفُنا عن هذا المعقول، وذلك قول عليه السلام "**إن الله أطعمك وسقاك**"[1] أي: هو الذي ألقى عليك النسيان حتى أكلت.

وهذا لا يوجد في المخطئ؛ لأن الخطأ جاء من قبل الصائم بأن قصدَ المضمضة فسبقَ الماء إلى حلقه، أو من جهة المكْرَه، وما يجيء من قِبَل صاحب الحق لا يكون على مثاله ما يجئ من قبل غيره.

والنسيان من قِبل الله، و هو صاحب الحق في الصوم، وفي المكْرَه والخاطئ إِنما وُجد ما وجد من قبل المُؤَدّي للحق، ألا ترى أن الصوم يسقط بالمرض لأنه من قبل الله، ولا يسقط بمنع [المكرَه][2] عن أصل الصوم؟

---

(١) رواه البخاري (١٩٣٣) ومسلم (١١٥٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) في نسخة بيروت: الصائم، والمثبت من التقويم.

قال: ومن هـذا القبيـل قيـاس مـن ذبـحَ وتـركَ التـسمية عامـداً علـى مـن تـرك [التسمية][1] ناسياً؛ لأن التسمية شرط الحل، وإنما أحللنا ذبحَ من تركَ ناسياً بالحديث، على معنى: أنا جعلناه مسمِّياً حكماً بخـلاف القيـاس، فلـم يجـزْ قيـاس المتعمِّـد لـترك التسمية عليه.

قال: وكذلك حديث الأعرابي أن النبي عليه السلام قال به: "**كُلْهُ أنت وعيالك**" فَعُدَّ الأعرابي مخصوصاً بالنص، فلم يحتمل هذا الحكـم التعليـل، فهـذه أمثلـة الـشرط الثاني.

وأما أمثلة الشرط الثالث، قال: فهذا أغمضُ الوجوه فقهاً وأعمها نفعاً.

قال: ولهذا الشرط نقول: إن الحكم المعلولَ لا بدّ أن يكون شرعياً لا لغوياً، ولهـذا نقول: إن من علَّل بالرأي لأجل استعمال ألفاظ الطلاق في باب العتاق يكون بـاطلاً؛ لأن الاستعمال بابٌ من بـاب اللغـة، لا يُنـال إلا بالتأمّـل في بـاب اللغـة، وهـذا لأن الأسماء ضربان: حقيقة، ومجاز.

وسببُ الحقيقة وضع الواضع، وهو لا يعرف إلا بالسماع، وسببُ المجـاز اسـتعارة العرب الاسـمَ لاسـمٍ بطريـق ثبـتَ لـساناً لهـم، ولا يُعـرف طريـق اسـتعمالهم اللغـة بالشريعة والنظر في أصولها، بل يُعرف بالنظر في كلام العرب واستعمالهم لذلك.

قال: ومن تكلم في أمثال هذا بطريق القياس الـشرعي فـلا يكـون ذلـك إلا بقلـة النظر فيما هم [فيه][2].

وذكر الأمثلة التي بَيَّنَّاها من قبل في يمين الغموس واللواطة ومسألة النبيـذ، إلى مـا سواها على ما سبق.

قال: وقد ظنَّ مخالفونا أنا تعرضْنا لحكم النص بقولنا: إن حقوق الله المالية تتـأدى بالقيمة من حيث إن الـنص عـيَّن مـالاً باسمـه، والتعليـل يـؤدي إلى إبطـال التعـيين،

---

(١) زيادة من التقويم.
(٢) زيادة من التقويم.

وبقولنا: إن الصدقات يجوز صرفُها إلى صنفٍ واحد، من حيث إِن الله تعالى جعلَ هـذه الأصناف مستحقِّين للصدقات، وأنتم بالتعليل أبطلـتم الاسـتحقاق، وبقولنـا:إن عـين لفظ التكبير في تحريمةِ الصلاة من حيث إن النص عـيَّن التكـبير للتحريمـة، وعـيَّن المـاء لإزالة النجاسة، وأنتم بالتعليل تبطلون التعيين.

قال أبو زيد: هذا الظنُّ في هذه المسائل من المخالفين باطـل؛ لأن الاخـتلافَ بيننـا وبينهم في هذه المسائل وقعَ في معرفة حكم النص، أما مسألة القيم، قال: نحن بالتعليـل لم نغيّر الواجبَ لله، فالواجبُ لله تعالى شاةٌ من النصاب قبل التعليل وبعـده لا يتغيَّـر، غـير أنـا نقـول: مـا يجـب لله تعـالى يجـب الإِخـراج إِليـه، كالـصلاة وكحقـوق سـائر المـستحقين، ولا يجـب الإخـراج إلى غـير المـستحقِّ إلا بـدليلٍ آخـر، فعلمنـا قطعـاً أن الصرفَ إِلى الفقير وجبَ بأمر صاحب الحق، وهو الله تعالى، فأمرَنا الله تعالى بالـصرف إِليهم بأرزاقهم التي استحقُّوها من عطاء الله وفضله، فـصاروا مـصارفَ لمـا وجـب لله تعالى تتأدَّى بالصرف إليهم، لا مستحِقِّين، وهم مصارفُ بأجمعهم قبل التعليل وبعـده، وإنما حقُّهم في إرزاقهم بجنس المال [وتصير لهـم] [1] الزكـاة إذا قبـضوها بحقهـم، وإِذا كان كذلك صارت هذه الأموال الواجبـة بأسمائهـا في الزكـوات صـالحةً لقـضاء حـق الفقير في رزقه بها، لا أنها صارت واجبةً لهـم، وهـي بعـد التعليـل صـالحةٌ كمـا قبـل التعليل، فما تعرضنا بالتعليل للحكم بالتعيين، بل عدَّيناه إلى غير المنصوص عليه.

قال: وكذلك أركان الصلاة، أفعالُ أعضاء البـدن، ومـن جملـة الأعـضاء اللـسان فكان الركن منه فعلاً سميَ ذكراً وثناءً، والتكبيرةُ [كلمةٌ] [2] صـالحةٌ لأداء هـذا الحكـم [به] [3]، وبعد التعليل بقيَ صالحاً عيناً، كما كان من قبل.

قال: وكذلك الواجب في الغسل تطهيرُ الثوب بإزالة النجاسـة عنـه، لا اسـتعمال الماء، والماءُ آلة صالحةٌ للإزالة، وبعد التعليل بقي صالحاً كذلك، وهذا كما أمرَنا الـشرع

---

(١) في نسخة بيروت: وبصرفهم، والمثبت من التقويم.
(٢) زيادة من التقويم.
(٣) زيادة من التقويم.

بالاستنجاء بثلاثة أحجار، و حجرٌ واحد له ثلاثة أحرف يقوم مقامها، لأن الواجب إزالة النجاسة عن الموضع، لا استعمال الحجر لنفسه، فلم تصر الحجارة مستحقةَ الاستعمال، بل صار آلةً بالنص، وبعد التعليل بقيَ الحجر آلةً كما كان من قبل.

ومن هذا القبيل: أنّا متى اختلفنا في صوم يوم النحر، أهو صوم أم لا؟ وبيع الربا، هل هو مشروع أم لا؟ لم يجز التكلم فيها بالقياس الشرعي، لأن الخلافَ ثابت في معرفة حكم النهي أنه بأيٍّ قدرٍ يعمل، والنهي لغة كالأمر، فلا يُعرف حكمه بالقياس الشرعي.

وكذلك [إذا] [1] اختلفنا في حكم النكاح المملوك للرجل على المرأة أنه في حكم العين أو المنفعة؟ لم يجز إثباته بالقياس، لأنه ملكٌ عُرف ثبوته شرعاً بخلاف القياس؛ لأن المرأة بعينها وأجزائها ومنافعها لنفسها بعد العقد، كما كانت من قبل، فكان إثبات الملك عليها من غير إمكان الإشارة إلى شيء منها شرعاً [حكماً معدولاً] [2] به عن القياس، فلا يُعرف بالقياس على ملكٍ ثابت بالقياس، وكان بمنزلة إباحة الميتة عند الضرورة من إباحة الذكية، وهذا لأن النكاح عقدُ تمليك يخالف سائر التمليكات؛ لأن سائر التمليكات ما شُرعت إلا في الأموال التي خُلقت محلاً لملك الآدمي، وهذا الملك شُرع في الحرَّة التي خلقت مالكة، لا محلاً للملك، ولا تباينَ في الملك أكبْر من أن يكون أحدهما محلاً للملك، والآخر لا يكون كذلك.

قال: ومن هذا قولهم: إن [الطلاق] [3] البائن لا يقطع الرجعة، قياساً على الطلاق المُطْلَق؛ لأنه طلاقٌ بلا عوض، فهذا قياسٌ فاسد؛ لأن الخلاف بيننا وبينهم أن صفة البينونة مملوكة للرجل بالنكاح أو لا؟ عندنا مملوكة صفة للطلاق، وعندهم لا، وهذا الحكم -وهو أنه غير مملوكٍ له- غير ثابت في الأصل [ليصحَّ التعليل لتعديته إلى الفرع، بل إنما لم تنقطع الرجعة في الأصل] [4] لأنه سكتَ عن الإباحة القاطعة، لا لأنه

---

(١) زيادة من التقويم.
(٢) في الأصلين: حكم معدول! وهو لحن.
(٣) زيادة من التقويم.
(٤) زيادة من التقويم.

لم يملكها.

وكذلك الإجارة، لا يجوز قياسها على البيع في إيجاب ملك المنفعة في الحال؛ لأن محلَّ الملك قائمٌ في البيع، قابلٌ للملك، فلم يتأخر [عنه][1]، والملك في باب الإجارة معدوم، غير متصوَّر ملكه قبل وجوده.

ومن هذا قولهم: إن المعتدَّة من طلاق بائن لا يلحقها الطلاق لأنها بائنة، أشبهت منقضية العدة، لأن الخلاف بيننا وبينهم أنها هل تبقى محلاً للطلاق بالعدة عن النكاح أو لا؟ وقد عُدمت العلة في الأصل المعلل.

وكذلك قولهم: إن إسلام الهروي في الهروي جائز؛ لأنهما ثوبان، كما لو أسلم المروي في الهروي؛ لأن الخلاف بيننا في أن الجنس هل هو علةٌ لتحريم النَّساء أولا، وقد عُدم الجنس في الأصل المعلوم، فكان التعليل لغير ما وقع فيه الخلاف.

قال: وكذلك إذا اختلفنا في حكم الرهن أنه [يدٌ][2] ثبتَ للمرتهن في حكم يد الاستيفاء الحقيقي، أو حق بيعٍ بالدين، واليدُ شرطٌ لتتميم السبب عاملاً، كاليد في الهبة، تتمُّ الهبة بها، ثم حكمها إيجاب الملك للموهوب له؟ فإذا اختلفنا في هذا لم يجزْ إثباته بالقياس؛ لأن العقود ليست بنظائر، وكل عقدٍ شُرع ووضعَ لمقصود على حدة شرعاً ولغة، فلا يُعرف حكمه بالقياس على غيره، بل بالتأمُّل به، كما لا تعرف معاني اللغات بالقياس الشرعي.

قال: والتأمل يوجب ما قلناه؛ لأنه شُرع وثيقةً لمال صاحب الدين من حق الاستيفاء، دون تأكيد الوجوب؛ لأن الوجوب يختص بالذمم، والاستيفاء بالمال، وهو مشروع في الملك الصالح للاستيفاء من ماليته ومعناه، فعُلم أنه مشروعٌ وثيقةً لجانب الاستيفاء، والاستيفاءُ مخصوصٌ بحُكمه، وهي أنه لا يتجدَّد له بالاستيفاء إلا اليد، فأما الملك فكان ثابتاً من قبل، ويُزادُ بوثيقته يد في حكم اليد الحقيقية، كالكفالة لما كانت

---

(١) زيادة من التقويم.
(٢) في نسخة بيروت: قد، والمثبت من التقويم.

وثيقةً بجانب الوجوب ازداد بها شغل ذمة، وهو في حكم الذمة الأصلية من غير تَغيُّرٍ وقع بالأصل، كذا ها هنا.

قال: وأما الشرط الرابع: هو أن يبقى الحكم في الأصل المعلوم بعد التعليل على ما كان قبل التعليل، فمثاله ما قلنا: الماء إنما طَهَّر الثوبَ النجس؛ لأنه مزيلٌ لما هو نجاسة جاورت الثوب، والخلُّ بمنزلته، فتعدَّى الحكم إليه، وهو إيجاب الطهارة، كما قلنا: إن الماء طهورٌ لأعضاء المحدث في حق الصلاة، دون الخل، لأن هذه الطهارة لم تجب بإزالة النجاسة، بل باسم الماء الذي عُرف طهوراً في حقّها بالنص، فلم يتعدَّ إلى الخل، وتعليلُنا بالإزالة لم يوجبْ قصر الحكم على العلة في النص، بل وجبَ الحكم بالطهارة عند استعمال الماء المنصوص عليه، كما قبل التعليل، ووجَب في الفرع بالعلة؛ ليُعلَم أن التعليل ليس إلا لتعدية الحكم إلى ما لا نص فيه، وأنه لغوٌ اعتباره مع النص، سواء كان النص في الفرع أو الأصل المعلول.

ثم سأل سؤالاً، فقال: فإن قيل: أليس علّلتم خبر الربا بالكيل، وخصَّصتم به القليل، والنص جاء باسم الحنطة بالحنطة من غير تخصيص، فلم يبقَ حكم النص في المعلوم بعد التعليل على ما كان قبل التعليل؟

وأجاب، وقال: النص جاء بحنطة هي مثلٌ بمثلٍ، كيلٌ بكيلٍ، لا بحنطة مطلقة؛ لأن قوله "**كيلا بكيل**" تفسيرٌ لما ذكرنا من الحنطة بالحنطة، والقليل لا يتصف بالكيل.

قال: وكثير من الإشكالات تزول بالمحافظة على ما قلنا، وهو أن النص، وإن عُلل بعلة صحيحة، فالحكم في الأصل المعلول لا يجب بالعلة بل بالنص كما قبل العلة، فيثبت مع انعدام العلة باسم النص على ما سبق، ولا يكون هذا قدحاً في العلة لجواز بقاء حكم العلة مع انعدامها بعلة أخرى، فكذلك جاز بقيام النص.

قال: والممتنع الفاسد ما قاله الشافعي: إن الربا معلول بالطعم، والربا في النص فضل ذات بالكيل؛ لأنه عليه السلام قال: "**الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل كيلاً بكيل، والفضلُ ربا**" والفضل بعد المساواة كيلاً بكيل لا يكون إلا بفضل أحدهما على الآخر بكيله أو نقصانه عن كيله، وأما بعلة الطعم، يحرم فضلٌ من حيث أجزاء الذات

والصورة، لأنه معدّىً إلى ما لا يكال، فلا يُتصور فيه فضل ذاتٍ بقدر الكيل، فعلى هذا لم يتعدَّ إلى الفرع حكم النص بعينه، بل تعدى إليه غيرُ حكم النص، وهذا فاسدٌ بلا خلاف.

هذا الذي قلناه سرد كلام أبي زيد في (تقويم الأدلة)، وسمَّى هذا الباب باب شروط القياس، ذكرناه في هذا الموضع؛ لأنه اتصل بما ذكرناه من بيان محل القياس وما يجوز استعماله فيه.

وقال في آخر الباب: إن النظر في شروط صحة التعليل بابٌ عزيز الوجود، كثير الفقه، فإن من وُفّق للنظر في هذه الشروط، وسبْرِ العلل بها، وجدَ أكثر علل الأحداث [هباء][(١)(٢)].

فصل

واعلم أن هذا الفصل الذي ذكرناه من كلام أبي زيد اشتمل على مسائل من الأصول معروفة.

منها: أن العلة التي لا تتعدى هل تكون علة صحيحة أولاً؟ وهل التعدية شرط صحة العلة أو لا؟

ومنها: أن الأصل الثابت بخلاف قياس الأصول هل يجوز القياس عليه أو لا؟

ومنها: أن تعليل الأصل هل يوجب أن يكون الحكم ثابتاً في الأصل بالنص والعلة جميعاً؟ وهل يدل ثبوت الحكم في موضعٍ لا توجد فيه العلة على فساد العلة أو لا؟

وإذا فرغنا من هذه المسائل نشير إلى طرفٍ من الجواب عما قاله.

وقبل الشروع في هذه المسألة نقول: إنا، وإن ذكرنا أن استعمال القياس في الحدودِ

---

(١) زيادة من التقويم.
(٢) تقويم الأدلة ص ٢٧٩-٢٩١.

والكفارات والمقادير جائز، خلافَ ما يقول الخصم، ولكن مع هذا لا ننكـر أن يوجـدَ في الشرع ما لا يتعلل، ويلتحقَ بمحضِ التعبد الذي ينحسمُ سلوك سبيل القيـاس فيـه، وعلى هذا، فلا بدّ من علامةٍ وأمارةٍ يُعرف بها القـسمُ الـذي يجـري فيـه التعليـل مـن القسم الذي لا يجري فيه التعليل، و هذا عويصٌ عسر، لكن مع هذا نقول: كل حكـم يمكن أن يُستنبط منه معنىً مخيلٌ من كتاب أو نصٍّ سـنة أو إجمـاع فإنـه يعلـل، ومـا لا يصح فيه مثل هذا فإنه لا يعلل، سواء أكـان مـن الحـدود أو الكفـارات أو المقـادير أو الرخص.

ثم قد ينقسم المعلَّل أقساماً:

فقسمٌ يُعلل جملته وتفصيله، وهو كل ما يمكن إبداءُ معنىً في أصله وفرعه.

وقسم يعلل جملته، ولا يُعلل تفاصيله، لعدم اطراد التعليل في التفاصيل.

ومنها قسم آخر لا يُعلـل جملتـه، لكن بعد ثبوت جملته يعلل تفاصيله، كالكتابـة والإجارة وفروع تحملِ العاقلة.

وقد يوجد قسم لا يجري التعليل في جملته ولا تفاصيله، مثـل الـصلاة ومـا تشتمل عليه من القيام والقعود والركوع والسجود وغير ذلـك، وربمـا يـدخل في هـذا القسم الزكواتُ ومقادير الأنصبة والأوقاص.

وقد قيل أيضاً: إنه لا مجال للقياس في الأحداث وتفاصيلها والوضوء وتفاصـيله، بل يُتَّبَعُ محضُ النص.

وقد قيل: إِن الوضوء معقول المعنى، فإنه مشعرٌ بالتنظيف والتنقية.

وقيل: إن الصلاة يعقل منها الخشوع والاستكانة والابتهال للمعبود.

وأما الشهادة فقد قالوا: إِن أصـلَها معقـول المعنـى، وهـو الثقـة وحـصول غلبـة الظن، والمقصود من مزيد العدد زيادة الثقة، ومـا يعقـل في الـشهادة أيـضاً: أن شـهادة النساء لا تقبل؛ لما غلب عليهنّ من الـذهول والغفلـة ونقـصان العقـل، فأصـول هـذه

المعاني معلومة، ولكن لا سبيل إلى طرد التعليل في التفصيلات.

وأما أصل عقود المعاملات معقولة المعنى، إلا أن الشرع أثبت فيها أنواعاً من التعبدات يلزم اتباعها، ولا يجوز تجاوزها وتعدّيها، ولهذا نقول: من اشترى شاةً من قطيعٍ من الغنم على أنه بالخيار يأخذ أيَّها شاء، والبائع بالخيار يعطي أيَّها شاء، لا يجوز هذا العقد، وإن كنا لا نعقل فيه معنى فاسداً، و بهذا يتبين أن المعنى الذي اعتمده أصحاب أبي حنيفة في أن الجهالة إنما تُفسد العقد لأنها مؤدية إلى المنازعة باطل، فإن هذه الجهالة لا تؤدِّي إلى هذا، ومع ذلك لم يجز العقد.

وكذلك إذا قال: بعتكَ عبدي بما باع به فلان أمس، وكانا جاهلَين بمبلغ الثمن، فإنه يكون باطلاً.

وكذلك إذا قال: بعتك هذا الثوب بزنة هذه السنجة، وأشار إلى سنجة مجهولة القدر، بطلَ العقد، ولا منازعة في [بطلان] (١) مثل هذا العقد.

وللشارع تعبداتٌ يلزم اتباعها في المعاملات، كما يلزم في العبادات، فلا تسقط تلك التعبدات بإسقاط العباد ذلك، وإن كانت المعاملات أصلُها جارياً في حقوق العباد؛ لكن يلزمهم اتباع الأوامر فيها؛ لأن الله تعالى أعلم بمصالحهم؛ ولأن أوامره كلها من حدود الدين، ولا يجوز الإخلال بها بوجهٍ ما، وإن وُجدت الأوامر والتكليفات صارت حدود الدين و كانت متبعة، لا يجوز تركُها بحال.

ومن جنس ما ذكرنا التذكية؛ فإن الذبح معقول المعنى لما فيه من تطييب اللحم، وتمييز الخبيث من الطيب، وإزالة الخبث عن المحل، ثم اختص بذابحٍ مخصوص ومحلٍ مخصوص تعبداً، وكذا التضحية اختصَّت بأجناسٍ مخصوصةٍ ووقتٍ مخصوص.

والتفريعات على ما قلناه في المسائل تكثر، وقد ذكر الأصحاب أمثلتها في الخلافيات، وربما يأتي بعض ذلك من بعد.

وأما المسائل التي وعدنا ذكرها، فنبتدئ بمسألة العلة إذا كانت غير متعدِّية.

---

(١) زيادة تقديرية يقتضيها السياق.

مسألة

يجوز تعليل الأصل بعلة لا تتعداه عندنا و تكون علة صحيحة.

وقال أصحاب أبي حنيفة: هي باطلة، وقد ذهب إليه بعض أصحابنا.

وبين المتكلمين في ذلك خلاف، فذهب أبو عبدالله البصري إلى إبطالها، وأما عبد الجبار بن أحمد وحزبه فصحَّحوها[1].

واستدل من قال ببطلانها: وذلك لأن هذا تعليلٌ غير مفيد فيكون باطلاً، وإنما قلنا غير مفيد، لأن فائدة التعليل ليس إلا التعدية، فإنّ حكم الأصل ثابتٌ بالنص، فصار تعليل الأصل لِحكم الأصل مستغنىً عنه بالنص، فلا فائدةَ للتعليل في الأصل، ولا فرعَ له حتى تظهر فائدته فيه، فثبت أن هذا تعليلٌ غير مفيد، وما لا فائدة فيه يكون عبثاً، والعبثُ حرام.

يدل عليه: أن ما لا فائدة فيه لا يجوز أن ينصبَ الله عليه أمارة، فإذا كانت العلة قاصرة علمنا أن الله تعالى لم ينصبْ عليها أمارة، وما لا أمارة عليه لا يجوز أن يكون علة، هذا حجة أبي عبدالله البصري.

وقد قال أيضاً: إن العلة الشرعية أمارة، والأمارةُ كالدلالة في أنها كاشفةٌ عن شيء، ولا يُتصوَّر دلالة ولا أمارة لا تكشف عن شيء، والعللُ تكشف عن الأحكام، والعلة القاصرة لا تكشف عن حكم في أصل ولا في فرع، فلم تكن أمارةً ولا علة[2].

---

(١) محل الخلاف هو في العلة المنصوصة، أما العلة المستنبطة فيجوز التعليل بها باتفاق، وأغرب القاضي عبد الوهاب فحكى فيها الخلاف.
ومذهب الجمهور والسمرقنديين من الحنفية جواز التعليل بالعلة القاصرة، وذهب أكثر الحنفية والقفال الشاشي إلى المنع.
وقد ذهب ابن المنيّر المالكي إلى كون النزاع لفظياً، وردَّ ذلك صاحب مسلم الثبوت بأنه معنوي مبني على اشتراط التأثير عند الحنفية، فيلزم التعدية في العلة المستنبطة، والا فلم تؤثر في محل آخر، فلم تكن علة، أو الاكتفاء بالإخالة كما هو رأي الجمهور، لكفاية المناسبة بالرأي ولو في محل الحكم من دون ظهور تأثير بالنص أصلاً، ورده ابن الهمام بما لا يدفعه. (فواتح ٢/ ٢٧٦، البحر ٥/ ١٦١).
(٢) المعتمد ٢/ ٢٧١.

واحتج أبو زيد في هذه المسألة: بأن التعليل إنما يصار إليه ليكون حجةً زائدة بعد النص، وحججُ الله تعالى إنما تكون حججاً لإيجاب العلم، أو لإيجاب العمل، والتعليلُ بالرأي لا يكون موجباً علماً وإنما صِيرَ إليه لفائدة العمل، فإذا لم تتعدَّ لم تفدْ عملاً فيما لم يتناوله النص ولا فيما تناوله النص؛ أما فيما لم يتناوله النص فلأنه لا فرع له، وأما فيما تناوله النص؛ فلأن النص فوق التعليل، وإذا ثبت بالنص لم يثبت بالتعليل.

فإن قلتم: ثبت بالنص والعلة جميعاً، لم يصح، لأن التعليل لا يصحّ لتغيير حكم النص، فكيف يصح لإبطاله؟ وهذا الذي قلتم يتضمَّن إبطال حكم النص؛ لأن الحكم كان ثابتاً بالنص على الاستقلال، فبطلَ ثبوته على هذا الوجه، حيث صار ثابتاً به وبغيره.

قالوا: وإن لم يتضمَّن الإبطال فلا بد أنه يتضمنَ التغيير، ولا يجوز تغيير حكم النصِّ المعلول بعلته، وإذا لم يتغير بقيَ الأول بعينه، وهو ثبوت الحكم بالنص، وقصْرُه عليه.

قال: وهذه الفائدة حاصلةٌ متى لم يُعلل النص، وعُلق الحكم بعينه، ولأن هذا التعليلَ لا يوجب الحصر؛ لأن تعليل النص بعلةٍ خاصة لا يمنع التعليل بأخرى عامة، كما يجوز التعليل بعلتين متعدِّيتين، إحداهما أكثر تعدياً من الأخرى.

يدل عليه: أن عدمَ العلة لا يوجب عدم حكمها، على ما سنبين، فإذا لم توجب العدم لم توجب قصر الحكم على النص.

قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن فائدته معرفة الحكمة من المشروع، لأن معرفة الحكمة لا تفيد عملاً، وقد بينا أن التعليل للعمل، ولأن الحكمة لا تكون سبب الحكم[1].

وأما حجتنا نقول: إن الدليل الذي دل على صحة التعليل لم يخصَّ موضعاً دون موضع، والأصلُ أن كلَّ ما يمكن تعليله صح تعليله.

---

(١) تقويم الأدلة ص ٢٨٠-٢٨١.

ولأن الدليل قد قام على العلة، والتعدي ثاني صحة العلة، لأن صحة العلة بدليلها، وقد وُجد الدليل من التأثير على ما عُرف في مسألة تعليل الربا في الدراهم والدنانير بالثمنية، وهذا لأن هذه المسألة مصورةٌ في علة تكون على هذا الوجه.

وقد عبّر بعضهم عن هذا، وقال: [المعتمد في صحة][1] العلة [أنها][2] مستجمعةٌ لشرائطها إخالةً ومناسبةً وسلامةً عن الاعتراضات ومعارضات النصوص، وهي على مساق العلل الصحيحة، وليس فيها إلا اقتصارها وانحصارها على محل النص، وحقيقة هذا تؤول إلى أن النص يوافق مضمون العلة ويطابقها، وهذا بأن يؤكد العلة ويشهد على صحتها أولى من أن يدلَّ على فسادها[3].

وقد استدل عبد الجبار في هذه المسألة، وقال: إن العلة الشرعية إذا دلت عليها الأمارة غلب على ظننا وجه المصلحة وإِن لم تتعدّ؛ لأن وجوه المصالح قد تخصُّ نوعاً واحداً، وقد تتعداه، كما نقول في أوجه القبح والحسن كلها، يدل عليه: أن حقيقة كلام الخصم هو أن صحة العلة موقوفةٌ على أن يختار الناس الخلافَ في الفرع حتى يتعدى إليه فيعمل، وهذا أمر مستشنع مستقبح[4].

فأما دلائلهم فمجموع كلامهم يؤول إلى أن هذا التعليل لا يفيد.

قلنا: نقول أولاً: إن المستنبطَ للعلة طالبٌ لها، وهو في حال الاستنباط لا يدري ما علة الحكم، هل هي متعديةٌ أو لا؟ حتى يقال له: لا تتكلف هذا البحث والطلب، وإِنما يعلم أن العلة التي يبحث عنها لا تتعدّى بعد استيفاء الطلب.

ونقول أيضاً: أجمعنا على أن النص لو وردَ بمثل هذه العلة تكون صحيحة، فلو جاز أن يكون الطلبُ لها عبثاً لأنها ليست بطريق إلى الحكم لا في أصل ولا في فرع لكان النص عليها عبثاً.

---

(١) زيادة من البرهان.
(٢) زيادة من البرهان.
(٣) البرهان ٢/ ٦٩٩.
(٤) المعتمد ٢/ ٢٦٩.

وقوله: إن النص يغني عن القياس.

قلنا: وقوع الغنى عن الشيء لا يفسده، ألا ترى أنه قد يُستغنى بالقرآن في بعض الأحكام عن أخبار الآحاد وعن القياس، ولا يوجب ذلك فسادهما؟

فإن قيل: خبرُ الواحد يمكن أن يكون طريقاً إلى الحكم الذي دل عليه القرآن، ولا يمكن أن تكون العلة القاصرة طريقا إلى حكم أصلا.

قلنا: إنما تكلمنا بهذا على قولكم: إن النص مغنٍ عن التعليل فيفسد، وهذا الكلام الذي ذكرتم الآن هو الرجوع إلى ما قلتم: إنه غير مفيد، وقد أجبنا عن هذا.

ونجيب بجواب آخر: وهو أن [للعلم] [1] بعلةِ الحكم فائدة، لأنا إذا علمنا ذلك أو ظننا ذلك صرْنا عالمين أو ظانِّين بما لم نكن عالمين به مما تتشوف النفسُ إلى معرفته، ولا يمتنع أن يكون لنا في ظنّ ذلك مصلحة، وفائدةٌ أخرى، وهي أن نمتنع من قياس فرع على هذا الأصل.

وقولهم: إن هذا يوجد بمجرَّد النص.

قلنا: لا؛ وذلك لأن مجرَّد النص لا يمنع من القياس عليه، لأنه يجوز أن يُعلل بوصفٍ آخر يتعدى، فيقاس به فرعٌ من الفروع عليه، فإذا علمنا أن ما لا يتعدى هو العلة، لأن الدليل دلَّ عليه رفضْنا ما عدا ذلك الوصف، فلم نقس على ذلك الأصل شيئاً أصلاً.

وأما قولهم: إن عدم العلة لا يوجب عدم حكمها.

قلنا: هذا لا يردُ على ما قلنا؛ لأن صورة الخلاف في تعليل الدراهم والدنانير بالثمنية، وإذا عللنا بالثمنية ولم يكن له فرعٌ فلا بدَّ أن ينحصرَ الحكم في محل النص، ولا يجري في غيره، فيفيد التعليل على ما سبق.

وأما قولهم: إن العلة لا بدّ أن تكون كاشفة عن شيء.

---

(١) في الأصلين: العلم، والمثبت أنسب للسياق.

قلنا: يبطل بالعلة المنصوصة إذا كانت قاصرة، تكون علة صحيحة، ولا تكشف عن شيء، وعلى أن قولهم: إن شرط صحة العلة أن تكون كاشفةً عن شيء، قلنا: إن عنَيْتم أنها تكشف عن الحكم فهو نفس الخلاف، وإِن قلتم: تكشف عن معنى الحكم وحكمته فقد كشفت، ويجوز أن يتعلق به مصلحة.

وأما قولهم: إن العلة دليلٌ عاملٌ، فلا بدّ له من عمل.

قلنا: هذا هو الكلام الأول، وهو أن هذا تعليل غير مفيد، وعلى أنا قد بينا فائدة هذا التعليل، وإِذا ثبتت فائدته ثبت عمله، ويجوز أن يقال: إِن الحكم ثبتَ بالنص والعلة جميعاً.

وقولهم: إن هذا تغييرُ حكم النص.

قلنا: ليس فيه تغييرٌ أصلاً؛ لأن الحكم على ما سبق من غير تغييرٍ وتبديل.

وقولهم: إنه لا يضاف إلى النص.

قلنا: يضاف، فيقال: النص مفيدٌ لهذا الحكم، والعلة مفيدة له، ويجوز أن يتوالى دليلان على حكمٍ واحد ولا تغيير؛ لأن النص يدل على تعلق الحكم بالنص، و لا يدل على عدم تعلقه بدليل آخر، وهذا كالحكم يثبت بالكتاب وبخبر الواحد، فإِنه يجوز، ولا يقال: إِن ثبوته بخبر الواحد يغيّر حكم الكتاب، بل لا يعرف تغييرٌ بهذا.

مسألة

يجوز القياس على أصل يخالف في نفسه الأصول، بعد أن يكون ذلك الأصل وردَ به الشرع، ودل عليه الدليل.

والمحكيّ عن أصحاب أبي حنيفة أنهم لم يجوِّزوا هذا القياس[1].

---

(١) حرر السبكي وتبعه الزركشي المسألة، فقسماها إلى أربعة اعتبارات:
الأول: أن يردَ ابتداءً غير مقتطع من أصل، ولا يُعقل معناه، فلا يقاس عليه لانعدام العلة، مثل المقدرات وأعداد الركعات ونصب الزكوات. =

وقد [ذكره][1] الكرخي و منع من جوازه إلا بإحدى خلالٍ ثلاثة:

إحداها: أن يكون ما وردَ بخلاف الأصول قد نُص على علته، نحو ما رويَ عن النبي أنه علل طهارة سؤر الهرة "**إنها من الطوافين عليكم والطوافات**"، وقال: لأنَّ النص على العلة كالتصريح بوجوب القياس عليه.

والثاني: أن تكون الأمة مجمعةً على تعليل ما وردَ به الخبر وإن اختلفوا في علته.

والثالث: أن يكون الحكم الذي وردَ به الخبر موافقاً للقياس على بعض الأصول، وإن كان مخالفاً للقياس على أصول أُخر كالخبر [الوارد][2] بالتحالف في المتبايعين إذا [اختلفا][3]، فإنه يخالف قياس الأصول، ويقاس عليه الإجارات؛ لأنه يوافق بعض الأصول، وهو أن ما يُملك على الغير، فالقولُ قوله فيه في أنه أيَّ شيء ملك عليه.

و **قالوا:** إذا كان في الشرع أصلٌ يبيح القياس وأصلٌ يحظره وكان الأصل جواز القياس وجبَ القياس[4].

و قالوا أيضاً: يجوز القياس على الأصل المخصوص إذا كان لم يفصل أحدٌ بينه وبين المخصوص، فيكون حكمه حكم ما خصّ من جملة القياس، مثل جماع الناسي

=**الثاني:** ما شرع مبتدأً غير مقتطع من أصل، وهو معقول، لكنه عديم النظير، فلا يقاس عليه لتعذر الفرع، مثل رخص السفر والمسح على الخفين، والمضطر في أكل الميتة، وضرب الدية على العاقلة عند الغزالي.

الثالث: ما استثني من قاعدة عامة، وثبت اختصاص المستثنى بحكمه، سواء جُهل معناه كاختصاص خزيمة بقبول شهادته وحده، فلا يقاس عليه، أو عُلم معناه، كاختصاص أبي بردة بالتضحية بعناق نظراً لفقره.

الرابع: ما استثني من قاعدة عامة لكن المستثنى معقول المعنى، كبيع الرطب بالتمر في العرايا، فإنه على خلاف قاعدة الربا، وألحق الشافعية العنب بالرطب، ومنه: ما شرع من صاع التمر مع المصرّاة بدل اللبن استثناءً من قاعدة ضمان المثل بالمثليات، وقيس عليه – على الصحيح من المذهب– إذا ردّ المصرّاة بعيب غير التصرية، فإنه يردّ معها أيضاً صاعاً من تمر بدل اللبن، فهذا القسم هو محل الخلاف. (رفع الحاجب ٤/ ١٦٦، البحر ٥/ ٩٧).

(١) في الأصلين: ذكر، ولعل المثبت الصواب.

(٢) في الأصلين: الواحد! وهو تصحيف.

(٣) في الأصلين: تبايعا! والتصحيح من المعتمد.

(٤) المعتمد ٢/ ٢٦٢.

وأكل الناسي.

وقال محمد بن شجاع الثلجي من أصحابهم: إذا كان الخبر الوارد بخلافه قياس الأصول غير مقطوعٍ به لم يجز القياس عليه.

اقتضى قوله هذا: أنه إذا كان الخبر مقطوعاً به جاز القياس عليه[1].

وقد قال أصحاب أبي حنيفة: إن مثال الذي يمنع من القياس عليه انتقاض الوضوء بالقهقهة في الصلاة، وجواز التوضي بنبيذ التمر، وجواز البناء على الصلاة فيما إذا سبقه الحدث.

وذكروا أمثلةً سوى هذا، وذهبوا في تصحيح ما صاروا إليه إلى أن إثبات الشيء لا يصح مع وجود ما ينافيه، فإذا كان كذلك كان القياس مانعاً مما وردَ به الأثر، فلم يجز استعمال القياس فيه؛ لأنه يكون استعمالاً للقياس مع وجود ما ينافيه، ببينة أنه إذا جاز القياس على هذا الأصل، لم يكن فرقٌ بين هذا الأصل وبين سائر الأصول، فكان يخرج حينئذٍ من كونه مخصوصاً من جملة القياس.

قالوا: وليس كما إذا وردَ النص معللاً؛ لأنه إذا كان معللاً يصير كل ما وُجدت فيه تلك العلة كالمنصوص عليه، وكأن النبي ﷺ قد أمرنا أن نقيس عليه كل ما شاركه في العلة، فصار نصُّه عليه من قياس الأصول.

قالوا: وكذلك إذا حصلَ إجماع القائسين على جواز القياس عليه يكون إجماعهم أولى من قياس الأصول، وكذلك إذا كان شيئاً لا يفصلُ أحدٌ بينه وبين المخصوص، فإن الحكم في أحدهما يكون حكماً في الآخر.

واحتج أبو بكر الرازي لهم، وقال: إن القياس لما ثبت وجوب القول به وجبَ أن يكون حكمه ثابتاً في جميع الأحوال حتى يخصَّه دليل، فيسقط حينئذٍ حكم القياس في الموضع المخصوص ويبقى حكمه فيما عدا المخصوص على ما كان عليه، وهذا معنى قول فقهائهم: إن القياس على الأصل المخصوص من القياس لا ينفكّ عن قياسٍ

---

(١) المعتمد ٢/ ٢٦٣.

يعارضه، وذلك قياس الأصل، والقياس إذا لم ينفكّ عن أصل يعارضه يكون ساقطاً؛ لأن من شرطه انفكاكه عن المعارض؛ لأن معارضة الدليل بالدليل توجب التوقفَ في العمل.

قال أبو زيد في هذ المسألة: حكم النص إذا ثبت على وجهٍ يردّه القياس الشرعي لكنه تُرك بمعارضة النص إياه ومجيئه بخلافه= لم يجزْ إثبات ذلك الحكم في فرعٍ بالقياس عليه؛ لأن القياس جاء نافياً لهذا الحكم، فلم يجز إثباته، كالنص إذا جاء نافياً لهذا الحكم فلم يجز إثباته به[1].

وأما دليلنا: فهو أن ما ورد به الخبر أصلٌ، يجب العمل به، فجاز أن يُستنبطَ منه معنى ويقاسَ عليه، دليله: إذا لم يكن مخالفاً للأصول.

والمعتمد: أن ما وردَ به الخبر صار أصلاً بنفسه، فالقياس عليه يكون كالقياس على سائر الأصول، فقد تعارض قياسان: قياسٌ على هذا الأصل، وقياسٌ على سائر الأصول، فكما يجوز أحدهما يجوز الآخر، ثم على المجتهد أن يرجِّح أحد القياسين على صاحبه، ويجوز أن يرجَّحَ القياس على سائر الأصول على القياس على هذا الأصل إذا كان هذا الأصل ثبتَ لا بدليل مقطوع به؛ لأن القياس على ما طريقه يفيد العلم أولى من القياس على ما طريقه يفيد الظن، فأما إذا كان هذا الأصل [ثبت بدليل مقطوع به][2] فقد صحَّ القياس عليه، ولا ترجيح بما قلنا؛ لأن الكل ثبت بدليل يفيد العلم، فنطلب الترجيح بدليل آخر؛ وهذا لأن أصول الشرع كلها سمعية، فعلى هذا لا فرق بين هذا الأصل وبين سائر الأصول، ويكون القياس على الكل واحداً[3].

---

(١) تقويم الأدلة ص٢٨٣.

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

(٣) من الغريب أن ينص الفخر الرازي على قريب مما ذكره أبو المظفر رحمه الله، حيث قسم ما ورد بخلاف الأصول إلى ما ثبت بدليل مقطوع به أو غير مقطوع به، فرجّح الأول مطلقاً، لكنه فصل في الحالة الثانية بين أن تكون علة حكمه منصوصة، فيستوي القياسان، لأن القياس على الأصول يختص بأن طريق حكمه معلوم، وإن كانت علة حكمه غير معلومة، وهذا القياس طريق حكمه مظنون، وطريق علته معلومة، فكل واحد منهما له حظ من القوة، وبين أن لا تكون علته=

وقد قال الشافعي رحمة الله عليه في بعض كتبه ملزماً إياهم على هذا الأصل الذي ذكروه، وهو أن المعدولَ عن القياس لا يقاس عليه غيره، قال: قد زعمتم أن القهقهة في الصلاة تنقض الوضوء، واعتقدتم أن هذا معدولٌ به عن القياس، ثم زعمتم أنها تُبطل صلاةً ذات ركوع وسجود، ولا تُبطل صلاة الجنازة، ولا ينقدح لكم فرقٌ معنوي، ولكنكم اعتمدتم قصةً جرت في صلاة من الصلوات الخمس، ورأيتم أن تقتصروا على مورد النص، ثم قلتم:إن القهقهة تُبطل صلاة النفل، وإن لم تجرِ القصة في النفل، فليت شعري ما الذي عَنّ لكم في التخصيص من وجهٍ والإلحاق من وجه؟

وقال أيضاً في مساق هذا الكلام: اعتمدتم في التوضي بنبيذ التمر على الخبر، وقد جرى الخبر في الوضوء، فما اعتبرتم الغسل به! ولم تعتبروا الغسل بنبيذ الزبيب بنبيذ التمر مع اشتمال كلام رسول الله ﷺ – لو صح الحديث – على التنبيه على ذلك، فإنه عليه السلام قال "**ثمرة طيبة، وماء طهور**"[1] وهذا في الزبيب يوجد فيقال: زبيب طيب، وماء طهور[2]!

وقد قال بعضهم محتجا لنا في هذه المسألة: إنه إذا كان عموم الكتاب لا يمنع من قياسٍ يُستعمل في تخصيصٍ، فبأن يكون القياس على العموم لا يمنع من القياس على أصلٍ آخر مخالف للعموم أولى؛ لأن العموم أقوى من القياس عليه، فإذا كان العموم نفسه لا يمنع من قياس على أصلٍ وإن أدَّى إلى تخصيصه، فوجود القياس على ما ثبت بالعموم أو بأصلٍ من الأصول كيف يمنع من القياس على أصل آخر وإن أدَّى إلى تخصيص الأصول!

أما الجواب على دلائلهم:

فقولهم: إنه إثبات الشيء مع وجود ما ينافيه.

=منصوصة، فلا شبهة في أن القياس على الأصول أولى من القياس عليه، لأن القياس على ما طريق حكمه معلوم أولى من القياس على ما طريق حكمه غير معلوم. (المحصول ص ١٣٠٠).

(١) سبق تخريجه ص٥٥٨.

(٢) هذا النص نقل عن البرهان ٢/ ٥٨٦.

قلنا : ولِمَ؟

قالوا: لأن القياس على الأصول يمانع القياس على ما وردَ بخلاف الأصول.

قلنا: هلا[1] كان القياس على ما وردَ على خلاف الأصول يمانع القياس على الأصول؟

قالوا: إذا كان القياس على ما يخالف الأصول يمتنع أن تدل أمارة على علة الحكم.

قلنا: هذا دعوى لا دليل عليها، وإذا جاز أن يدل على علة هذا القياس النص، جاز أن يدل عليه دلالةٌ غير النص.

فإن قيل: ما وردَ بخلاف قياس الأصول وإن كان وردَ بطريق يفيد العلم، وصار أصلاً، لكن لا يجوز أن يكون في القوة مثل القياس على سائر الأصول.

قلنا: وهذا دعوى أيضاً، وما أنكرتم أن يكون الخبر الوارد بخلاف قياس الأصول قد غيَّر الحكم عما كان عليه من قبل؟ لأنه لما كان ثبتَ بطريقٍ معلومٍ صار أصلا في نفسه، فلا يمتنع أن يقعَ التنبيه على علته، ويكون التنبيه على علته أقوى من التنبيه على علة مطلوبة في سائر الأصول.

ثم يقال لهم: أليس قد جاز أن يدلَّ عليها النص؟ وهو أقوى وأظهر من علة النص، فلم لا يجوز أن يدل عليها دليل آخر ويكون أقوى من دليل علة الأصول؟

وأما قولهم: إن القياس إذا كان دليل الله، وجبَ أن يثبت حكمه في جميع الأحوال حتى يخصَّه دليل.

قلنا: إذا كان القياس دليل الله عز وجل، فالقياس الذي وُجد على الأصل المخصوص قياسٌ أيضاً، فوجب أن يكون دليل الله تعالى.

فإن رجعوا وقالوا: إن القياس على سائر الأصول يمنع من هذا القياس.

---

(١) كذا العبارة في الأصلين!

فقد أجبنا عن هذا، وقلنا: إنه ليس هذا القول بأولى من قول من يقول: إن القياس على هذا الأصل يمنع من القياس على سائر الأصول.

وقولهم: إن القياس على الأصل المخصوص لا ينفكُّ عن أصلٍ يعارضه.

قلنا: هذا قول المتفقّهة الذين لا تمييزَ لهم، فليس لهم من الدّرْكِ ما يعرفون به الصحيح من السقيم، ويميزون به الخبيث من الطيب؛ وإلا فوجود المعارض لا يمنع صحة القياس، لكن يقال للمستدل: صرْ إلى الترجيح، وإلى تقديم إحدى العلتين على الأخرى بنوع دليل.

وأما الذي قاله أبو زيد فليس بشيء؛ لأن القياس على سائر الأصول ليس يمنع من القياس على هذا الأصل، لكن يعارضه، ثم لا بدّ من طلب الترجيح – على ما سبق –، وليس إثباتُ هذا الفرع بالقياس إثباتَ شيء بالقياس يمنعه القياس، بل الدليل الذي دل على كون القياس صحيحاً مُطْلِقٌ لهذا القياس، مصححٌ إياه؛ لأن ذلك الدليل لم يخص أصلاً دون أصل، ولا مانع، فجاز القياس من غير تخصيص.

وما يختتم به القول في هذه المسألة: أن التعليل قد يمتنع بنصٍّ الشارع على وجوب الاقتصار، وإن كان لولا النص لأمكن التعليل، وهو كقوله تعالى ﴿إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1] وقال عليه السلام "**وإنما أحلّت لي ساعة من نهار، ثمَ عادت حرمتها كيوم خلق الله السماوات والأرض**"[2]، وقال لأبي بردة بن نيار – وقد جاء بِجَذَعٍ من معز – "**تجزئك ولا تجزئ عن أحدٍ بعدك**"[3]، فمهما منعَنا نصٌّ عن القياس امتنعنا، وكذلك لو فُرض إجماعٌ على هذا النحو، وهو كالاتفاق على أن المريض لا يقصر وإن ساوى المسافر في الفطر.

فإذا لم يكن منعٌ من هذه الجهات فالمتبع في جواز القياس إمكانه على الشرائط

---

(١) سورة الأحزاب: ٥٠

(٢) رواه البخاري (١٣٤٩) ومسلم (١٣٥٣) من حديث ابن عباس رضي الله عنه.

(٣) رواه البخاري (٩٥١) ومسلم (١٩٦١) من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه.

التي ذكرناها من قبل، والمتبع في منعه امتناعه وعدم تأتِّيه[1].

وقد قال الشافعي رضي الله عنه في بعض كتبه (ولا يقاس على المخصوص)، ويجوز أن يُؤَوَّل فيقال: إنه أراد هذا في الموضع الذي لا يمكن القياس عليه.

والأصل فيما يجوز القياس عليه وما لا يجوز أن يُنظر إلى المخصوص ويُمتحن، فإن كان يتعدَّى معناه قيس عليه غيره، كقياس الخنزير على الكلب في حكم الولوغ، وقياس خفِّ الحديد والخشب على خفِّ الأدم في المسح عليه، وإن لم يوجد في المخصوص وصفٌ يمكن القياس عليه لا يقاس عليه، كالجنين، لا يقاس عليه الشخص الملفوف في الثوب؛ لأنه لا يعرف معنىً في الجنين فيقاس به الملفوف عليه، والله أعلم.

فصل

واعلم أن الفصل الأخير الذي أشار إليه[2] بما مرجوعه إلى مسألة إزالة النجاسة بغير الماء من المائعات، وهو قوله: إِن الأصل إذا عُلل ثبتَ الحكم في الفرع بالعلة وفي الأصل بالنص، وقوله: إن الأصل لا يتغير عما كان عليه، والتعليل لا يُتعرض له أصلاً.

فهذا فصل لم أرَ أحداً من أصحابنا أوردَه، ويجوز أن يُسلَّم له ذلك، ويجوز أن يُخالف فيقال: إن التعدية بالعلة لا تُتصور إلا بعد ثبوت العلة في الأصل المنصوص عليه وتحقُّقها فيه، ألا ترى أن الأشياء الستة لما عُللت لم يكن بدٌّ من ثبوت الطعم عندنا والكيل عندكم في الأصل، ثم تعدية كل واحد على اختلاف المذهبين في الفروع؟ وأقل ما في العلل أنها أماراتٌ على الأحكام، فإذا عُلل الأصل فلا بدّ أن تصير أمارة عليه، ثم تتعدى، فتصير أمارة على الأحكام في الفروع، وإذا ثبت أن

---

(١) هذا نص الجويني في البرهان ٢/ ٥٨٨.
(٢) المراد هو أبو زيد الدبوسي عندما تكلم عن الشرط الرابع من شروط القياس، وهو أن يبقى حكم الأصل بعد التعليل على ما كان قبل التعليل.

الوجود لا بدّ منه في الأصل فنقول بعد هذا: يجوز أن يقال على ما زعموا، ويجوز أن يقال: إن الحكم في الأصل ثبتَ بالنص للمعنى الذي تناوله التعليل، وتصير العلة كالمنصوص عليها، وقد وردَ النص في مواضعَ دالاً على الحكم مع ذكر المعنى، فأما في الفروع فيكون ثبوته بمحض المعنى، وهذا جائزٌ ورودُه، مستقيمٌ وجهه.

وأما في مسألة إزالة النجاسات، فعندنا: إنما بطلَ التعليل بالإزالة في تلك المسألة؛ لأنا بينا أنه لا بدّ من وجود العلة في الأصل ثم التعدية، وإذا علَّلنا للطهارة بالإزالة فلا شك أن طهارة الحدث تناولها النص، ولم توجد فيها الإزالة؛ لأنه لا شيء يزال، فبطل التعليل بالإزالة، وإذا بطلَ لم تُقبل التعدية.

وقد ذكر بعض أصحابنا فصلاً في هذه المسألة، أعني إزالة النجاسة، وأودعه أصول الفقه الذي صنفه فقال: الذي ذهب إليه جماهير العلماء – مع التزام القياس والقول به –: أن طهارة الحدث ليست بمعقولة المعنى، وذهب أبو حنيفة ومتبعوه إلى أن إزالة النجاسة معقولة المعنى، وبنَوْا على هذا الفرق بين طهارة الحدث إذا تعين الماء لها وبين إزالة النجاسة، فإن الغرض منها رفعُ عينها، واستئصالُ أثرها، فإذا وقع ذلك بأيٍّ مائع كان، وقعَ موقعه.

قال: واضطرب متبعو الشافعي في ذلك، فذهب بعض المتأخرين إلى أن طهارة الحدث معقولة المعنى، والغرض منها النظافة والتنقّي عن الأدران والأوساخ، وأوضحوا ذلك بتخييلٍ يبتدره من يكتفي بظواهر الأمور، فقالوا: الأعضاء الظاهرة، وهي الوجه واليدان إلى المرفقين والقدمان وبعض الساق في المهن والتصرفات تبدو وتظهر، ويصادفها الغبَرات وغيرها، فوَرَد الشرع بغسل هذه الأعضاء في مظانّ مخصوصة، ومواقيتَ معلومة، ومحاسنُ الشريعة تؤول في نهاياتها إلى أمثال ذلك، والرأس مستورٌ بالعمامة غالباً، وقد تبدو الناصية والمقاديم من المستروح إلى تنحية عمامته إلى هامته، فلما كان ذلك أبعدَ اكتُفي بالمسح فيه.

وعضدَ هؤلاء ما ذكروه بقوله تعالى في سياق آية الوضوء ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ

عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ ﴾[1]، ولا مسلك في نصب المظنونات إلى إثبات العلل أوقع وأنجح من إيماء الشارع إلى التعليل، وقوله تعالى ﴿لِيُطَهِّرَكُمۡ ﴾ ظاهرٌ في التعليل بما ذكرناه.

وأوردَ هؤلاء على أنفسهم في هذا المعنى التيمم، وأجابوا عنه وقالوا: إن التيمم أقيم بدلاً غيرَ مقصود في نفسه.

ومن أمعن النظر ووفَّاه حقه، تبين له أن الغرض في إقامة التيمم مقام الوضوء إدامة الدربة في إقامة وظيفة الصلاة، فإن الأسفار كثيرة الوقوع في أطوار الناس، وإعواز الماء فيه ليس بالنادر، فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة ولا بدلَ عنها مرَنت نفسه على إقامة الصلوات من غير طهارات، والنفسُ ماعودتها تتعود، فقد تفضي النفس إلى ركونها إلى هواها وانصرافها عن مراسم التكليف ومغزاه.

ويُسأل عن هذا، فيقال: لو كان المعنى هذا لوجبَ أن يقال: لو توضأ وأسبغ وضوءه، ثم عمد إلى تراب فتعفَّر به أو تطلَّى بالطين وجب أن ينتقضَ وضوؤه! فإنه إذا وجب الوضوء لتوقع الغُبار فلأن يجب بتحقُّقه أولى.

وقد أجابوا عن هذا، وقالوا: إن الأصول إذا تمهَّدت على قواعدها واسترسلت على حكم العرف المطَّرد فيها، فلا التفات إلى ما يندر ويشذّ، ويقل في الناس مَنْ يتطلَّى ويتضمخُ بالقاذورات، فلا يُعتبر هذا النادر الفارد.

فإن قال قائل: ما بال الوضوء يختصُّ وجوبه بوقوع الحدث وقد أجمع العلماء في الشرع [على][2] أن الأحداث موجبة للوضوء، وليس ملطخةً لأعضاء الوضوء؟

وقد أجابوا عن هذا، فقالوا: غاية هذا السؤال خروج وقت الوضوء عن كونه معقول المعنى، وهذا لا ينافي كون أصله معقولاً[3].

---

(١) سورة المائدة: ٦

(٢) زيادة من البرهان.

(٣) البرهان ٢/ ٥٩٤-٥٩٦.

قال الإمام جمال الإسلام رحمه الله[1]: وعندي أن هذا التعليل وتكلف الأسولة عليه، ثم تكلفَ الجواب عنها =شيءٌ عظيم، و الأصحُّ أنه لا يتمشى تعليلٌ صحيحٌ في إيجاب الوضوء، بل الأصح أنه تعبدٌ محض، وتكليفٌ من الله عز وجل لعباده من غير أن يتطرقَ إليه تعليل، ولئن أمكن على البعد وجهٌ من المعنى لذلك، فإذا لم يمكن تمشيته وطرده على المعنى المذكور فالأولى الإعراض عنه، والنظر فيما سواه.

فصل

إذا عرفنا من يجوز له القياس، وما يجوز فيه القياس، فنقول: لا شكَّ أن القياس نظرٌ شرعي لإثبات حكم شرعي، وقد ينقسم النظر الشرعي أقساماً، فنقول:

القياس على ضروب، وقد جعلها الشيخ أبو العباس بن سريج ثمانية أقسام، ومن أصحابنا من زاد على ذلك، ومجموع ذلك وجهان: جلي و اضح، وخفي غامض.

فالجلي الواضح: ما يعلم من غير معاناة فكر.

والخفي الغامض: ما لا يتبين إلا بإعمال الفكر والروية.

والجلي الواضح على ضربين:

أحدهما المتناهى في الجلاء، حتى لا يجوز ورود الشرع في الفرع بخلافه، مثل قوله تعالى ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾ [2] وكقوله تعالى ﴿ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ ﴾ [3] وكقوله تعالى ﴿ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ ﴾ [4] وكقوله تعالى ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨ ﴾ ونحو هذا، فإنه لا يجوز في المعقول أن يرد الشرع بتحريم التأفيف للوالدين، وإباحة شتمهما وضربهما! وفي تجويز ذلك إبطال

---

(١) هذه العبارة من ناسخ مخطوطة فيض الله، أراد بها المصنف الإمام أبا المظفر رحمه الله.
(٢) سورة الإسراء: ٢٣
(٣) سورة فاطر: ١٣
(٤) سورة آل عمران: ٧٥

النص من أصله، وغير جائز أيضاً أن لا يملكوا من قطمير ويملكوا ما فوق ذلك، ولا أن يوفّوا ثواب الذرة، ويُحرموا ما فوق ذلك.

والضرب الثاني من القياس الجلي ما كان دون هذا في الوضوح والجلاء، وكان بحيث يجوز ورودُ الشرع في الفرع بخلاف ما في الأصل، ومثالُ ذلك قوله عليه السلام "**لا يقضي القاضي وهو غضبان**"[1]، ومعلومٌ بأوائل النظر أن ما ساوى الغضب من جوعٍ مفرطٍ وألمٍ مزعجٍ، ونومٍ مذهلٍ، بمنزلة الغضب في المنع من القضاء.

وأبعد من هذا بقليل ماكان من نحو قوله عليه السلام "**من أعتق شركاً له في عبد، فإن كان موسراً قُوّم عليه قيمة عدل**"[2] فعُلم أن الجارية بمنزلة العبد، لتساويهما في الرق، وجازَ مع ذلك أن يردَ الشرع بالمخالفة بين الغضب والألم في القضاء، و بين العبد والجارية في التقويم.

ومن الناس من زعم أن هذا ليس بقياس، ولكنه من معقول الكلام، وفحوى الخطاب، وإلى هذا ذهب الكرخي ومن تبعه من أصحاب أبي حنيفة، وذكره عبد الجبار الهمذاني[3].

قالوا: وإنما قلنا ذلك لأن القياس لا يدركه من ليس بقائس، وهذا يستدركه من

---

(١) رواه البخاري (٧١٥٨) ومسلم (١٥١٧) من حديث أبي بكرة رضي الله عنه.
(٢) سبق تخريجه ص٦٢٤.
(٣) اعلم أن في المسألة قولين:
الأول: أن مفهوم الموافقة قياس جلي، وعليه نص الشافعي، وتبعه عليه الفقهاء، مثل الشيخ أبي إسحق والقفال وسليم ووافقهم الأستاذ أبو إسحق والرازي من المتكلمين.
الثاني: أنه معلوم باللغة لا القياس، وبه قال الحنفية وعامة المتكلمين، مثل الغزالي والآمدي، واختاره الباجي وعزاه لجمهور المالكية.
وقد ذكر أبو المظفر كالجويني أن الخلاف لفظي، لكن ذكر الجويني نفسه وتبعه العضد أن من قال بالثاني جعل دلالة المفهوم قطعية، كالدلالة على المنطوق، ومن قال بالأول جعل من المفهوم ما هو قطعي وظني، ومثال الظني: قول الشافعي: إذا كان القتل الخطأ يوجب الكفارة فالعمد أولى، وذلك لجواز أن لا يكون المعنى الزجر، بل التدارك والتلافي للمضرة. (الرسالة ص ٥١٣، البحر ٤/ ١٠، المحصول ص ١١٥٩، فواتح ١/ ٤١٠، أحكام الفصول ص ٥٠٨، الإحكام ٣/ ٩٧، الشربيني ١/ ٢٤٣).

ليس بقائس، ويشترك في استدراكه الخاص والعام، ولو كان قياساً لاختصَّ به أهل النظر والاجتهاد.

ولأنه لو كان ما ذكرتموه من هذا قياساً لاحتاج إلى أصلٍ وفرعٍ وعلة، ولَما جاز أن يكون الفرع أقوى من أصله، وقد علم كلُّ أحدٍ أن المعقول من قوله ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ أن الضرب والشتم أشدُّ في المنع والتحريم من التأفيف.

والأصح أن ذلك ثابتٌ من جهة القياس؛ لأن غير المذكور لما عُلم بالمذكور على طريق الاعتبار فقد حصلَ معنى القياس؛ وهذا لأن تحريم الشتم والضرب غير معقولٍ من اللفظ؛ لأنه لو عُقلَ باللفظ لكان اللفظ موضوعاً للمنع من الضرب والشتم، إِما في اللغة، وإِما في العرف، ومن البَيّن أنه غير موضوع للمنع من الضرب والشتم في اللغة وكذلك في العرف؛ لأن الناس لا يتعارفون هذا الاسم لذلك المعنى، فصار المنع من الضرب والشتم باعتبارهما بالتأفيف المنصوص عليه.

وبيان هذا: أن الإنسان إذا سمع قول الله عز وجل ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ إلى قوله ﴿ وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ عَلم أن هذا الكلام خرجَ مخرجَ الأمر بالإعظام لهما مع ما تقرَّر في العقل والشرع من وجوب تعظيمهما، وإذا عُلم هذا، علم أن الله تعالى إِنما نهى عن التأفيف لأنه ينافي التعظيم؛ ولأنه إِنما يُفعل هذا لقصد الاستخفاف، فعلم أنه إِنما نهى عن التأفيف لكونه أذىً، ونعلمُ أن الحكيم لا ينهى عن الشيء لعلة، ويرخصُ فيما فيه تلك العلة وزيادة، بل يكون ذلك بالحظر والتحريم أولى، فثبت ما قلنا، وهو أن هذا من باب علم غير المذكور من المذكور بطريق الاعتبار، فيكون بطريق القياس، ولا يُنكَر سهولةُ مأخذه وقربُ مسلكه لهذا، إِلا أن هذا لا يخرجه عن كونه على طريق القياس؛ لأن مراتب القياس قد تتفاوت في الجلاء والخفاء، كما تتفاوت مراتب النصوص، فمن ذلك ما يُدْرك بأوَّل ما يقرع السمع، ومن ذلك ما يحتاج إلى تأملٍ وتفكر، وهذا الاختلاف لا يخرج ذلك عن كونه نصاً، وإِنما يتميز النصُّ من غيرِ النصِّ بأن النصَّ ما كان مذكوراً باسمه، والقياسَ ما لا حظّ له في الاسم، وإِنما أُدرِك بمعناه.

وأما الذي قالوه: إِن هذا لو كان قياساً لكان يحتاج إلى فرع وأصل وعلة.

قلنا: قد وُجد ها هنا؛ لأن التأفيف أصل، والضرب والشتم فرع، ومعنى الأذى علة.

وأما قولهم: إن غير القائس يعرف ذلك، أو هذا مما يشترك في معرفته الخاص والعام.

قلنا: قد حقَّقنا معنى القياس على ما سبق، وهذا لأن هذا القياس في نهاية الجلاء والانكشاف، فلأجل هذا اشترك في معرفته الخاص والعام، ونقول: إِنه لا يُعلم تحريم الشتم والضرب بهذا الخطاب إِلا بالمقدِّمات التي قلناها، إِلا أن هذه المقدِّمات لا تحتاج إلى غامض فحص؛ فإِن كثيراً من ذلك يعلمه المكلف قبل الخطاب، مثل قولنا: إِن الحكيم لا يرخصُ فيما فيه علة المنع وزيادة، ومثل قولنا: إِن التعظيم منافٍ للأذى والاستخفاف، وبعض ما قلناه إِنما يعلمه الإِنسان مقترناً بالخطاب، وذلك كقولنا: إِن هذا الخطاب خرجَ مخرجَ التعظيم، فإِذا كملت هذه المعاني لكل أحدٍ جاز أن يُسمَّى كل أحد قائساً؛ لأن كونه قائساً يتبع هذه الأشياء، فإِذا وُجدت كان قائساً، عالماً كان أو غير عالم.

وأما قولهم: إن الفرع لا يجوز أن يزيد بيانه على الأصل.

قلنا: الأغلب هذا الذي قلتم، وغير ممتنع أن يوجَد في بعض المواضع بخلاف هذا، كما تقول: الروم أعقل من الزنج، والترك أشدّ بأساً من الهند، وقد يوجد الواحد من الزنج أعقل، وقد يوجد الواحد من الهند أشد بأساً، وإِنما يطَّرد الأمر على ما قالوه إِذا كانت الدلالة واقعةً بالأكثر على الأقل، فأما إذا وقعت بالأقل على الأكثر فإِن الفرع يصير في التقدير أقوى من الأصل.

وهذا كما نقول في الكفارة في القتل العمد، فإِنه أقوى في الوجوب من الكفارة في القتل الخطأ، وإِن كان الخطأ هو الأصل؛ لأن النص تناوله.

وكما أن من يُخرج الحنطة في صدقة الفطر وقوتُه الشعير، فإِنه يكون ذلك أقوى

في وجه الجواز من إخراج الشعير، وإِن كان الأصل هو الشعير لمن قُوتُه الشعير.

فإن قيل: لو عُلم ما قلتم بالقياس الجلي، يجوز أن لا يعلم ذلك العاقل إِذا منعه الله تعالى من القياس الشرعي.

قلنا: لو منعنَا الشرع من النظر في المعاني أصلاً لم نعلم ذلك.

فإن قيل: قوله تعالى ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ ﴾ فإن ما اقتضاه اللفظ من الذرَّتين فما فوقهما إِنما هو قضية الاسم، لا قضية المعنى؛ لأنه ذرة وذرة إلى أكثر من ذلك.

قلنا: قد يكون ذرةً ونصفَ ذرة، فلا يمكن التعلق بالاسم، وهذا الذي قلناه غاية ما يمكن أن يقال في هذه المسألة.

لكن الخلاف في هذه المسألة خلافٌ لفظي، وليس فيها فائدة معنوية، وبعد أن وافقونا في المعنى الذي قلناه فلا نبالي أن يسمى ذلك قياساً أو لا يُسمّى، وإِنما بالغنا في إِثبات الذي ادعيناه – مع أنه ليس للخلاف فيه فائدة معنوية – نصرةً للشافعي؛ فإنه قد نصَّ في موضع أنه قياسٌ مع وصفه بالجلاء والظهور.

وقد قيل: إن القياس الجلىَّ ثلاثة أقسام[1]:

أولها: ما عُرف من ظاهر النص بغير استدلال، ولا يجوز أن يردَ التعبد به بخلاف أصله، وقد بينا مثال ذلك.

والقسم الثاني: ما عُرف معناه بظاهر النص من غير استدلال، لكن يجوز أن يردَ التعبد فيه بخلاف أصله، مثل النهي عن التضحية بالعوراء البيّن عورها، والعرجاء البيّن عرجها، فكانت العمياء قياساً على العوراء، والقطعاء قياساً على العرجاء، وإِن جاز أن يرد التعبد بتحريم العوراء والعرجاء، وإِباحة العمياء والقطعاء.

ومثل هذا أيضاً نَهْيُ المحرم أن يلبس ثوباً مسّه الورس والزعفران، فكان الكافور

---

(١) هذا التقسيم للقفال أيضاً، وتبعه فيه الروياني والماوردي.(البحر ٥/ ٣٧).

والمسك قياساً على الزعفران والورس وإن جاز أن يردَ التعبد بتحريم الورس والزعفران، وإباحة المسك و الكافور.

القسم الثالث: ما عُرف معناه من ظاهر النص باستدلال ظاهر فعُرف بمبادئ النظر، مثل قوله تعالى في زنا الإماء: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾[1] فجعل حدهنَّ نصف حدِّ الحرائر، ولم يكن المعنى إلا نقصهنَّ بالرق، فكان العبيد قياساً عليهنَّ في تنصيف الحد إذا زنوا، لنقصهم بالرق.

ومثاله أيضاً قوله عليه السلام "**من أعتق شركاً له في عبد**" كما بينا، ومثاله أيضاً قوله تعالى ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾[2] فكان معنى نهيه تعالى عن البيع أنه شاغلٌ عن الجمعة، فصار عقودُ المناكح والإجارات وسائر المعاملات والصنائع منهياً عنها قياساً على البيع؛ لأنها شاغلةٌ عن حضور الجمعة.

وأما القياس الخفي: فهوما خفيَ معناه، فلم يُعرف إلا بالاستدلال.

وهو على ثلاثة أقسام [3]:

أحدها: ما كان معناه لائحاً باستدلال متفق عليه، مثل قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ﴾[4] فكانت عمَّات الآباء والأمهات محرمات، قياساً على الخالات، لاشتراكهنّ في الرحم المحرم.

ومثل قوله تعالى في نفقة الولد في صغره ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[5] فكانت نفقة الوالد في حال عجزه عند كبره قياساً على نفقة الولد بعجزه لصغره،

---

(١) سورة النساء: ٢٥

(٢) سورة الجمعة: ٩

(٣) هذا التقسيم للقفال، وتبعه فيه الروياني والماوردي .(البحر ٥/ ٣٧).

(٤) سورة النساء: ٢٣

(٥) سورة الطلاق: ٦

لاشتراكهما في البعضية، والمعنى في هذا لائحٌ لتردُّده بين الجليّ والخفـيّ، وهـو في أقسام الخفيّ بمنزلة القسم الأول من أقسام الجليّ.

والقسم الثاني: ما كان معناه غامـضاً؛ لتقابـل المعنـيين، أو لتقابـل المعـاني، مثـل تعليل الربا في البُر المنصوص عليه، إِما بالطعم أو بالكيل أو القوت ولا بدّ من تـرجيح أحد هذه المعاني على الآخر من طريق المعنى الذي يكون دالاً على التحريم.

والقسم الثالث: ما كان مستبهماً يحتاج نـصّه ومعنـاه إلى الاسـتدلال، ومثالـه مـا روي أن النبي ﷺ قضى أن الخراج بالضمان، فعُلم بالاسـتدلال أن الخـراج هـو المنفعـة وأن الضمان هو ضمان المبيع بالثمن، ثم الكلام في تلك المنفعة أنها عبـارةٌ عـن مـاذا؟ يُعرف في مسائل الفقه.

فهذه ثلاثة أقسام من أقسام القياس الخفي.

واعلم أنما إنما ذكرنا قياس المعنى، فأما قياس الشبه فله بابٌ يذكر فيه، ولا بدّ فيـه من زيادة شرح لتحصل معرفة الصحيح من ذلك والفاسد، وسـيأتي بمـشيئة الله تعـالى وعونه.

فصل

في أقسام طرق العلل الشرعية

اعلم أن للعل الشرعية طرقاً كثيرة في الشرع، وقد يكون ذلك من جهة اللفظ، وقد يكون من جهة الاستنباط.

فأما الطريق من جهة اللفظ فقد يكون من جهة الصريح وقد يكون من جهة التنبيه.

فأما الصريح فمثل قول القائل: أوجبت عليك كذا لعلةِ كذا، ومثل قوله: أوجبت عليك كذا، لأنه كذا، أو لأجل كذا، أو لكيلا يكون كذا، وهذا دون الأول في التصريح.

وروى عن النبي ﷺ أنه قال "**إنما نهيتكم لأجل الدافة**"[1] وقال تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾[2].

وأما الألفاظ المنبهة على العلة فضروب:

منها: قوله عليه السلام في المحرم الذي وقصت به ناقته " **لا تخمِّروا رأسه، ولا تقربوه طيبا؛ فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا**"[3]، وهذا من باب تعليق الحكم على علته بلفظ الفاء، وقد دخل الفاء على العلة والحكمُ متقدم، وقد يدخل الفاء على الحكم والعلة متقدمة، مثل قوله تعالى ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[4] ومثل قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾[5] وقال تعالى ﴿فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ﴾[6] فهذا دليلٌ على أن العلة في قيام وليِّه بالإملاء هو أنه لا

---

(١) رواه مسلم (١٩٧١) من حديث عبدالله بن واقد رضي الله عنه.
(٢) سورة الحشر: ٧.
(٣) رواه البخاري (١٢٦٥) ومسلم (١٢٠٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنه.
(٤) سورة المائدة: ٣٨
(٥) سورة المائدة: ٦
(٦) سورة البقرة: ٢٨٢

يستطيع أن يملَّ هو.

ومن هذا الضرب ما روي أن النبي ﷺ سهى فسجد وزنا ماعز فرجمه النبي ﷺ.

ومن ضروب التنبيه أن يُسَأل النبي ﷺ عن حكم شيء، ويذكر السائل صفة ذلك الشيء مما يجوز كونها علة مؤثرة في ذلك الحكم فيجيب النبي ﷺ عند سماع تلك الصفة، فيدل أن العلة تلك الصفة.

ومثال هذا قول القائل للنبي ﷺ: واقعت أهلي في نهار رمضان، وقول النبي ﷺ في الجواب "**اعتق رقبة**"، وقد يكون هذا في لفظ الإفطار إن ثبت عن النبي ﷺ[1].

ومن ضروب التنبيه أن لا يكون لذكر الوصف فائدةٌ لو لم يكن علة.

فمن ذلك أن يكون الوصف مذكوراً بلفظ (إنَّ)، كما روي أن النبي ﷺ امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب، فقيل له: إنك تدخل على آل فلان، وعندهم هرة، فقال "**إنها ليست بنجسة؛ إنها من الطوافين عليكم والطوافات**"[2] فلو لم يكن لكونها من الطوافين تأثيرٌ في طهارتها لم يكن لذكره عقيب حكمه بطهارتها فائدة.

ومن ذلك أن يوصفَ المحكوم فيه بصفةٍ قد كان يمكن الإخلال بذكرها، فعُلم أنها ما ذكرت إلا لأنها علة، وذلك مثل قوله ﷺ "**تمرة طيبة وماء طهور**".

ومن ضروب التنبيه قوله عليه السلام حين سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال "**أينقص إذا جف؟ قيل: نعم. قال: فلا إذاً**"، فلو لم يكن نقصانه عند اليبس علةً للمنع

---

(١) وقد ثبت، رواه مسلم (١١١١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وقال الحافظ في الفتح ٤/ ١٦٥: والجمهور حملوا قوله (أفطر) هنا على المقيد في الرواية الأخرى، وهو قوله (**وقعت على أهلي**) وكأنه قال: أفطر بجماع، وهو أولى من دعوى القرطبي وغيره تعدد القصة.

(٢) رواه أحمد ٢/ ٣٢٨ والحاكم ١/ ١٨٣ وصححه، والدارقطني ١/ ٦٣ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وقد أعله الذهبي بضعف راويه عيسى بن المسيب، فالإسناد ضعيف.
قلت: عيسى هذا ضعفه الجمهور، مثل يحيى وأبي داود والنسائي، وتناقض فيه الدارقطني، فأورده في الضعفاء مرة، وقال في السنن: صالح الحديث! (لسان الميزان ٦/ ٢٨٠).

من البيع لم يكن لذكره معنى.

ومن التنبيه أيضاً قوله ﷺ لعمر رضي الله عنه وقد سأله عن قبله الصائم "**أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته**" فعلم أنه إنما لم يفسد الصوم بالقبلة والمضمضة لأنه لم يحصل ما يتبعهما من الإنزالِ والازدراد.

ومن ضروب التنبيه قوله عليه السلام "**لا يرث قاتل**" وقوله عليه السلام "**لا يقضى القاضي**" الخبر.

ووجه التنبيه أنه لما تقدمَ بيان إرث الورثة، فلما قال: "**لا يرث القاتل**" مفرِّقاً بينه وبين جميع الورثه، علمنا أن القتل علةٌ في منع الإرث، وكذلك في اللفظ الثاني، لّما تقدمَ أمر القاضي بأن يقضي، فإذا منَع من أن يقضي وهو غضبان علمنا أن الغضب علةٌ في المنع منه.

ومن ضروب التنبيه قوله ﷺ "**فإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يداً بيد**"[1] فلما قال هذا بعد نهيه عن بيع البر بالبر متفاضلاً دل أن اختلاف الجنس هو العلة في جواز البيع.

ومن ذلك قوله تعالى ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ﴾[2] فدلَّ أن تعقيد اليمين علةُ المؤاخذة.

ومن ضروب التنبيه: قوله عليه السلام "**للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهم**"[3]، فإذا استأنفَ أحد الشيئين بذكرِ صفةٍ من الصفات بعد ذكر الآخر، وتلك الصفة يجوز أن تؤثر في الحكم =دلَّ أنها علة.

---

(١) رواه مسلم (١٥٨٧) في حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.
(٢) سورة المائدة: ٨٩
(٣) رواه الدارقطني ٤/ ١٠٧ والبيهقي ٦/ ٣٢٧ عن خالد الحذاء معضلاً، وقد صح من قضاء النبي ﷺ لا قوله عند البخاري (٢٨٦٣) ومسلم (١٧٩٢) من حديث ابن عمر رضي الله عنه.

ومن ضروب التنبيه: قوله تعالى ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾[1]، لَمَّا أوجب علينا السعي، ثم نهانا عن البيع المانع من السعي، علمنا أنه إنما نهانا عنه لأنه مانعٌ من الواجب[2].

واعلم أن هذه الوجوه ذكرها المتكلمون من الأصوليين، والكلامُ على [جميع][3] ذلك محال، ونحن إذا بينا العلل الصحيحة ووجوَه تأثيرها في الأحكام، عُرِفَ عند ذلك صحيح العلل من فاسدها.

وعلى الجملة لا بأسَ بذكر هذه الضروب؛ لأن هذه العلل من علل النصوص، وطلبُ الفوائد من النصوص واجب، فإذا أمكن استفادة علةٍ من نصٍّ صاحب الشرع فلا متركَ لها، كما أنه إذا أمكن استفادةُ حكمٍ منه فلا معرضَ عنه، وقد ذكرنا في مسألة علة الربا أنا علمنا كون الطعم علةً بالنص، وجعلنا ذلك أحدَ فوائد النص، وقد ذكرنا أن بيان التأثير غير واجبٍ علينا بعد أن ثبت لنا أن كونه علةً أحدُ فوائد النص؛ لأن طلب الفوائد لَمَّا وجب، وكان كونُ الطعم علة أحدَ فوائده= سقطَ عنا بيان تأثيره.

وهذه طريقة حسنة، قد سلكناها في الخلافيات، ولا بأس بالاعتماد عليها.

وإِن اخترنا بيان التأثير، فقد ذكرنا أن التأثير في الطعم وبلغنا غاية الإِمكان، وكلتا الطريقتين حسنتان معتمدتان[4]، ومن الله العون.

فصل

إذا عرفنا أقسام القياس، رجعنا إلى بيان **ما يشتمل عليه القياس** فنقول: إِن القياس يشتمل على أربعة أشياء، على الأصل والفرع والعلة والحكم.

---

(١) سورة الجمعة: ٩

(٢) المعتمد ٢/ ٢٥٠-٢٥٣.

(٣) زيادة مني ليتضح المراد، وليتوافق الكلام مع بعده.

(٤) كذا، والجادة: كلتا الطريقتين حسنة معتمدة، قال تعالى: {**كلتا الجنتين آتت أكلها**}.

ونمثِّل مثالاً لتُعرف هذه الأشياء الأربعة، فنقول:

إذا قسنا الأرزَّ على البرِّ في جريان الربا، أو النبيذ على الخمر في التحريم، فالأصل هو البر أو الخمر، والفرع هو الأرز أو النبيذ، والعلة هو الطعم أو الشدة، والحكم جريان الربا، ويقال: حرمة الفضل في الأول، وحرمة الشرب في الثاني.

قال أبو زيد: لا بدّ للقياس من أصول تعلل، وهي شهود الله تعالى على أحكامه فيما لا نص فيها، ولا بدّ من وصفٍ جامع بين الأصل والفرع، وهو الشهادة، ولا بدّ من قائس، وهو طالب معرفة الحُكمِ المحتاج إليه بشهادة [وهو المعنى] (١) الجامع بين الأصل والفرع، ولا بدّ من حَكَمٍ حكيمٍ يثبت لديه ليحكم به، وهو القلب، ولا بدّ من مشهود به، وهو الحكم المطلوب، ولا بدّ من صلاح الشاهد للشهادة، كما في شهود المعاملات صلاحهم للشهادة بالحرية والعقل والبلوغ، كذلك الأصل يجب أن يكون صالحاً للتعليل، ولا بدّ من اعتبار الوصف صالحاً، كما يُعتبر لفظ الشاهد، ولا بدّ من اعتبار العدالة،كما في الشاهد، والعدالةُ ها هنا هو التأثير، ولا بدّ من مشهودٍ عليه، وهو البدن واللسان، فاللسان يلزمه الإقرار بحكم تلك الشهادة، والبدن يلزمه العمل به، وهذا إذا حاجّ نفسه، فأما إذا حاجّ غيره، فمثال المتناظرَينِ مثال المتخاصمَين في حقوق الناس، فالمجيب بمنزلة المدعي، والسائل بمنزلة المنكر، والقياس شهادة، والأصل شاهد، والمجيب مستشهد، والحكم مشهود به، والسائل بلسانه وبدنه مشهود عليه، والقلب منه حاكم عليه، وتأثير الوصف عدالة ظاهرة.

وهذا الذي ذكره هذا الرجل تكلفٌ شديد، وليس يليق بالمحققين، وقد أدخل في أثناء هذه التفاصيل ما لا يمكن تحقيق معناه على انفراده، وقد نقلته على ما أورده.

قال: وقد خالفَنا الشافعي رحمة الله عليه في بعض ما ذكرنا، على ما نذكر في تفاصيل هذه الجملة(٢).

---

(١) زيادة من التقويم.
(٢) تقويم الأدلة ص ٣٠٠.

وما ذكرناه من الأشياء الأربعة كافٍ في معرفة ما يشتمل عليه القياس؛ لأن القياس إلحاق فرعٍ مجهول بأصلٍ معلوم لحكمٍ مطلوب بعلة جامعة، والمثال ما بينا أن البر أصل، والأرز فرع، والطعم علة، والربا حكم.

ولابد أن يفردَ لهذه الأشياء الأربعة لكل واحد منها فصلاً.

أما فصل الأصل

فنقول: اعلم أن الأصل يستعمله الفقهاء في أمرين:

في أصول الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع، فيقولون: هي الأصل، وما سوى ذلك من القياس ودليل الخطاب وفحوى الخطاب معقول الأصل.

ويستعملون اسم الأصل في الشيء الذي يقاس عليه كالخمر أصل النبيذ، والبرّ أصل الأرز.

وحد الأصل: ما عُرف حكمه بنفسه، أو ما عُرف به حكم غيره.

ومن مثبتي القياس من جوَّز أن يكون القياس بغير أصل، وهذا قول من خلطَ الاجتهاد بالقياس.

والصحيحُ أنه لا بد له من أصل؛ لأن الفروع لا تتفرع إلا عن أصول؛ لوقوع الفرق بين الأصول والفروع.

والأصل ضربان: معلول، وغير معلول

فأما غير المعلول: فما لا يُعقل معناه، كأعداد الركعات واختصاص الصيام بشهر رمضان، وغير ذلك، وقد سبقَ بيان بعضه.

وأما المعلول، فهو ما عقل معناه، وهو ضربان: متعدٍ، وغير متعدٍ.

فأما غير المتعدِّي، فهو ما عُدم معناه في غيره، فوقف حكمه على نصّه، كتعليل الذهب والفضة أنهما ثمنان، فلهذا لا يوجد معناهما في غيرهما، فوقف الحكم

عليهما.

وعند أبي حنيفة وأصحابه: لا تكون غير المتعدية علةً بحال، وقد سبق الكلام في هذه المسألة.

وقد قال أبو زيد في تقويم الأدلة في العبارة عن الخلاف في هذه المسألة: قال علماؤنا: حكم العلة تعدية حكم النص المعلل إلى فرعٍ لا نص فيه، وقال أصحاب الشافعي[1]: حكم العلة تعلق حكم النص بالوصف الذي يتبين علة.

قال: فعلى هذا: العلة إذا لم تكن متعدية، كانت فاسدة.

قال: فأما الذين قالوا: إن حكم العلة هو تعلق الحكم بها فقد شبَّهوا هذه العلل بالعلة العقلية؛ فإنها لا تُعرف عللاً إلا بتعلق أحكامها بها، فكذلك العلل الشرعية إذا كانت منقولةً عن صاحب الشريعة.

قال: والجواب عن هذا – وهو الطريق في المسألة –: أن النص لا يجوز تعليله بعلة تُغيّر حكم النص بنفسه، وإذا كان كذلك وجبَ أن يبقى الحكم بعد التعليل على ما كان قبل التعليل، وهو أن يكون وجوبُه مضافاً إلى النص دون العلة؛ فإنك متى [قصرت][2] الإضافة إلى العلة كنت قد غيّرتَ حكم النص عما كان قبل التعليل؛ ولأن العلة لما لم تشرع حجةً إلا بعد النص، صارت لغواً مع النص، وإذا صارت لغواً لم يجزْ تعليق الحكم بها، وإذا ثبت هذا، تبين بهذا أن حكم العلة التعدية لا غير، ونظيره من العقود الحوالة، ما لها حكمٌ سوى التحويل من ذمة إلى ذمة[3].

ونحن قد أجبنا عن هذا، وبينا صحة مثل هذا العلة، وذكرنا فائدتها، فلا معنى للإعادة.

والحرف لنا: أن التعلل عندنا إذا أفاد حُكِمَ بصحته، فيكون لتعدية الحكم تارة،

---

(١) في التقويم المطبوع: وقال قائلون.
(٢) في الأصلين: قصدت! والمثبت من التقويم.
(٣) تقويم الأدلة ص ٢٩٤-٢٩٥.

ويكون لقَصْرِ الحكم على المنصوص عليه تارة، وقد سبق بيان هذا.

رجعنا إلى ما كنا فيه.

وأما التعليل المتعدي بوجود معناه في غيره كتعليل البر والشعير بالطعم والكيل الموجود في غير البر والشعير، فهو أصلٌ في نفسه، وأصلٌ لغيره، فيجوز مثل هذا أن يكون أصلاً للقياس، وسواء أجمع القائسون على تعليله أو اختلفوا.

وقال بعض القائسين: لا يكون أصلاً حتى يتفقَ القائسون على تعليله[1].

وهذا فاسدٌ من وجهين:

أحدهما: أنه لو روعيَ انعقاد الإجماع على تعليله لبطل القياس، لأن نفاة القياس ممتنعون من تعليل الأحكام.

والثاني: أنه لو روعيَ انعقاد الإِجماع على تعليله لروعيَ انعقاد الإجماع على علَّته، ولو روعي هذا لما استقرَّ قياس إلا بإجماع، وهذا مدفوعٌ بالإِجماع.

والجملة أن عندنا كل أصلٍ يوجد معناه في غيره جاز القياس عليه، سواء كان ما وردَ به النص مجمعاً على تعليله أو مختلفاً فيه، وكذلك سواء كان موافقاً لقياس الأصول أو مخالفاً، وكلا الفصلين قد سبق.

وهذا الذي قلناه في الأصل الذي عُرف بالنص.

فأما ما عُرف بالإجماع فحكمه حكم ثابتٍ بالنص في جواز القياس عليه، على التفصيل الذي قلناه في النص.

ومن أصحابنا من قال: لا يجوز القياس عليه ما لم يُعرف النص الذي أجمعوا لأجله.

---

(١) من القائلين بذلك بشر المريسي الجهمي، والشريف المرتضي الشيعي، حيث زعما أنه لا يقاس على أصل حتى يدل نص على عين علة ذلك الحكم، أو انعقد الإجماع على كون حكمه معللاً، وقد بين الغزالي أن استمداد هذا المذهب من القول بإنكار أصل القياس. (البحر ٥/ ٧٧).

وهذا غير صحيح؛ لأن الإجماع أصلٌ في إثبات الأحكام كالنص، فإذا جاز القياس على ما ثبت بالنص، جاز على ما ثبت بالإِجماع[1].

وأما ما ثبت بالقياس على غيره فهل يجوز أن يستنبط منه معنى غير المعنى الذي قيس به على غيره، ويقاس عليه غيره؟ اختلف أصحابنا في ذلك.

والصحيح أنه لا يجوز؛ لأنه إثبات حكم في الفرع بغير علة الأصل، وذلك لا يجوز[2].

ومثال هذا: أنا نقيس الأرز على البُر بعلة الطعم، فلو استخرج من الأرز معنىً لا يوجد في البر وقيس عليه غيره في الربا، فهذا محلُّ اختلاف الأصحاب، وقد ذكرنا أن الصحيح أنه لا يجوز؛ لأن علة جريان الربا في الأرز الطعم، فلو استخرج منه معنىً سوى الطعم وقيس عليه غيره، أدى إلى ما ذكرنا، وهو إثبات حكمٍ في الفرع بغير علة الأصل؛ وهذا لأن الفرع ما شاركَ أصلَه في علة حكمه، فإذا لم يشاركْ لم يكن فرعاً.

وأما إذا قاس الأرز على البر بعلة الطعم، ثم قاس الذرةَ على الأرز بعلة الطعم، فهذا لا معنى له؛ لأن الذرة والأرز جميعاً فرعانِ للبر، فإذا جعل الذرة فرعاً للأرز لم يكن هذا أولى بأن يجعل الأرز فرعاً للذرة، وإذا لم يكن أحدهما أولى من الآخر وجبَ أن يكونا جميعاً فرعين للبُر.

فإن قال قائل: ما قولكم في الأصل في حكم الربا، أهو النص أم هو البر؟

قلنا: قد اختلف الفقهاء والمتكلمون في هذا.

---

(١) اللمع ص ٢١٤.

(٢) ممن قال بالجواز أبو عبد الله البصري، والشيخ أبو إسحق في التبصرة، والباجي، وممن قال بالمنع أبو الحسن الكرخي، وإليه رجع أبو اسحق في اللمع، وهو قول جمهور الأصوليين، وذكر الزركشي أنه ظاهر كلام الشافعي في الأم [٤/ ١١٨] حيث قال في القياس على المضاربة: هذا غلط في القياس، إنما أجزنا نحن المضاربة وقد جاءت عن عمر وعثمان أنها كانت قياساً على المعاملة في النخل، فكانت تبعاً قياساً لا متبوعة مقيساً عليها. (اللمع ص ٢١٤، البحر ٥/ ٨٤).

قال بعضهم: الخبر هو الأصل للبر ولكل مطعوم ومكيل؛ لأن الحكم مأخوذ منه، فصار أصل [الكل][1] هو الخبر.

وقال بعضهم: الأصل هو البُر؛ لأن القياس وقعَ عليه، وهذا لأنه هو المعلول.

وقال بعضهم: الأصل هو الحكم المعلل لثبوت الربا؛ لأنه المطلوب في الفرع، فصار هو الأصل في الفرع.

والصحيح هو المذهب الثاني، وتمامه: أن الخبر أصلٌ للبر، والبر أصلٌ لكل ما يقاس عليه، وهذا ظاهرٌ حسن، فليُعتمدْ عليه.

وإذا عرفنا هذه الأصول التي يقاس عليها، فنقول:

ما لا يثبت من الأصول بأحد هذه الطرق، أو كان ثَبت ثم نُسخ، فلا يجوز القياس عليه؛ لأن الفرع إنما يُجعل فرعاً لأصلٍ ثابت، فإذا كان الأصل غير ثابت لم يجزْ إثبات الفرع من جهته.

وقال أبو زيد في هذا الفصل: مذهب علمائنا أن الأصولَ كلها معلولة، ولا يجب العمل بما جُعل علةً من أوصاف الأصل إلا بدليل يُميزّ به بين علته وبين غيره من الأوصاف، ومع وجود هذا أيضاً لا يجب العمل بها إلا بدليل يدل على كون الأصل شاهداً للحال.

وحَكَى عن الشافعي: أن الأول يجب، وهو الدليل الذي يميز الوصف الذي هو علة من غيره، ولا يجب أكثر من هذا.

واستدل فيما اختاره وفسره، وقال: ومع هذا الذي ذكره الشافعي يُحتاج إلى دليلٍ يدل على كون الأصل شاهداً يعمل بشهادته؛ لأن الأصول وإن كانت معلولة في الأصل بالدلائل الموجبة للقياس، فقد احتمل واحدٌ بعينه من بين الجملة أن لا يكون معلولاً، وقد وُجد – بالإجماع- نصوصٌ غير معلولة، فلا يكون حجة على الفرع مع

---

(١) في الأصلين: الكيل! وهو تصحيف.

قيام هذا الاحتمال حتى يقومَ دليل يدل على كونه شاهداً للحال، كالرجل المجهول الحال إذا شهد قُبلت شهادته، وإذا طعنَ الخصم في حرِّيته في الحال أو غير ذلك لم يصرْ حجة عليه بكونه حراً في الأصل إلا بدليل يوجب حرِّيته في الحال؛ لأن حرية الأصل تحتمل التغير بعارضٍ، فلم يكن حجة على غيره مع الاحتمال.

فإن قيل: أليس أن النبي ﷺ كان قدوة أمته فيما كان له وعليه، وقد احتمل أن يكون مخصوصا، ومع ذلك صار فعله حجة على غيره؟

وأجاب، وقال: إن الحجة في الاقتداء به كونه نبياً، وما اختلف الحال في كونه مقتدىً به؛ لأنه مقتدىً به على كل حال، والخصوصُ ثبت بدليله في بعض أحواله وأفعاله، فبقي الباقي على عمومه، كالنص [العام] [1] إذا خصَّ منه شيء فإِن الباقي يبقى على عمومه، وأما ها هنا، فإِن النص المعلول هو الشاهد بعلته، وقد احتمل في نفسه أن لا يكون معلولاً بعارض، كالشاهد هو حجةٌ بشهادته، واحتمل أن لا يكون حجة بعارض رقٍّ أو غيره، وإذا احتملَ على هذا الوجه فلا بدّ من دليل.

قال: ومثال هذا: أنّا متى عللنا حرمة الفضل في الذهب بالذهب بكونه موزونا احتجْنا إلى بيان أنه معلول بهذا الوصف بدليلٍ موجبٍ له، غير الدلائل المصحِّحة للقياس [2].

وذكر في هذا فصلاً طويلاً، اقتصرنا على هذا القدر.

واعلم أن هذا الذي ذكره ليس بشرطٍ بعد أن يظهر تأثير الوصف، فمتى ظهر التأثير للوصف الذي جُعل علة، وامتاز بالتأثير عن غيره من الأوصاف وقعَ الاكتفاء بذلك.

وأما قولهم: إنه يحتمل أن لا يكون هذا الأصل معللاً، ويحتمل أن يكون معللاً.

قلنا: ما استوى الاحتمالان؛ لأن الأصل الذي نعرفه في الشرع أن كل أصل

---

(١) زيادة من التقويم.
(٢) تقويم الأدلة ص ٣٠١-٣٠٣.

أمكن تعليله جاز إلا أن يمنع مانعٌ من تعليله.

يدل عليه: أن الدلائلَ التي دلت على صحة القياس دلت على تعليل كل أصل؛ لأن الدلائل لا تخصيص فيها، فإن عرضَ عارضُ دليل أنه لا يعلل أصلٌ من الأصول لا يجب التوقف في سائر الأصول، ألا ترى أن العموم حجة؟ وقد خُصَّ بعض العمومات، ثم بأنْ خُصَّ بعض العمومات لا يدل على أنه يجب التوقف في كل عموم حتى يدل الدليل أنه غير مخصوص.

وأظهرُ من هذا أمر النبي ﷺ، فإن الخصوصية في حقه محتملة، ومع ذلك لا يعتبر هذا الاحتمال، بل اعتُبر الأصل المعهود وهو أنه قدوة إلا أن يقوم الدليل على خلاف ذلك في موضعٍ.

وقولهم: إنه لا خلاف في كونه مقتدىً به، وهذا الوصف منه لا يحتمل غيره، وفي مسألتنا وُجد الاحتمال في هذا الأصل أنه معلولٌ أو غير معلول.

قلنا: نعم، لا خلاف أنه مقتدىً به في الجملة، وكذلك لا احتمالَ عند اطلاق كونه قدوة، فأما في كل شيء بعينه فيُحتمل أنه مخصوص به، ويُحتمل أنه غير مخصوص به، فلا فرق بين الفصلين بوجهٍ ما.

ومن هذا الأصل نقول: إن تحريمَ الخمر معلول، وهم يقولون إنه ليس بمعلول، ويطالبون بإقامة الدليل أنه معلول، ونحن نقول: إن الدلائل التي دلَّت على صحة القياس لم تخصّ محلاً دون محل، وكل أصلٍ أمكنَ تعليله بعلةٍ مؤثرة وجبَ تعليله، والتأثير في تعليل الخمر بالشدة في نهاية القوة، يدل أنها المحرِّمة.

وإذا عرفنا وفرغنا من هذا الفصل، نذكر الفصل الثاني وهو:

الكلام في فرع القياس:

فالفرع في القياس: ما أُلحق بأصل أخذَ حكمه منه.

وقد يكون الفرع على نوعين: فرع معنىً معلول، وفرع شبهٍ متماثل.

وقد أنكر بعض القائسين أن يكون المشبه لأصله فرعاً له في حكمه، فأبطل فرع الشبه، وأثبتَ فرع المعنى، ولم يجعل الفروع إلا ما شاركت الأصول في المعاني دون الأشباه.

وعكسَ هذا آخرون، وأثبتوا فرع الشبه، وأنكروا فرع المعنى.

وذهب الأكثرون إلى تصحيح كليهما، وأثبتوا فرع المعنى وفرع الشبه، وسنبين الصحيح من ذلك.

واعلم أن الذي يلزم في فرع المعنى أن يكون مشاركاً لأصله في المعنى الذي جُعل علة الحكم، وأما اختلافهما فيما عدا ذلك من المعاني فلا يؤثر، فقد تكون الصلاة أصلاً للحج في أحكامٍ وردَ النص عليها في الصلاة لاشتراكهما في معاني تلك الأحكام، وإن اختلفا فيما عدا ذلك من المعاني، وكذلك الحج مع الصلاة.

والذي يلزم في فرع الشبه أن يجتمع الأصل والفرع في أكثر الأشباه وأغلبها وأقواها، ولا يلزم أن يجتمعا في جميع الشبه، لأنه يكون هو هو، ولا يكون فيهما فرعٌ ولا أصل.

وقد ذكروا مثال ذلك: إلحاق العبد بالحرِّ في وجوب القصاص في النفس والأطراف ووجوب الكفارة، وكذلك إلحاق العبد بالأمة في تنصيف الحد، وإلحاق الجواميس بالبقر في الزكاة.

وقد يكون الشبهُ في صورة الذات، وقد يكون الشبهُ في حكم الذات، والأمثلةُ التي قلناها في العبيد والأحرار والبقر والجواميس بيانٌ للشبه في صورة الذات.

وأما الأمثلة للشبه في حكم الذات، فكإلحاق الوطء بالشبهة بالوطء في النكاح

لاشتباههما في الأحكام، وكذلك إلحاق المكاتب بالحر.

وأما العبد في تمليك المال، فإن أُلحق بالحر في ثبوت ملكه فبقياس الشبه في حكم الذات.

وليس يمتنع أن يجمع بين الشبَهين في الصورة والحكم، فيحكم بكل واحد منهما في موضعه بما يقتضيه.

ثم إذا عُرف معنى فرع المعنى وفرع الشبه، يكونان متشاركَين لأصليهما في صفة الحكم المطلوب بهما من وجوب وإسقاط، وتحليل وتحريم، وإن اختلفا في طريق الحكم بالمعنى والشبهِ فيكون في الأصل معلوماً وفي الفرع مظنوناً، وسيَّان في ذلك فرع المعنى وفرع الشبه.

وحين فرغنا من هذا الأصل وهو بيان الفرع، فنذكر بعده الفصل الثالث وهو:

القول في علة القياس

وفيه الكلام الكثير، وقد وقعَ فيه الخبط العظيم، ولا بدّ أن يُعْتنى في ذلك زيادة اعتناء ليظهر ما هو الحق من ذلك بعون الله تعالى وتوفيقه.

واعلم أن العلةَ مأخوذة في اللغة من العلة التي هي المرض، لأن لهذه العلة تأثيرها في بيان الحكم كتأثير العلة في ذات المريض.

وقيل: سُمِّيت العلة علةً لأنها ناقلةٌ لحكم الأصل إلى الفرع، كالانتقال بالعلة من الصحة إلى المرض.

والأول أحسن؛ لأنا بيّنا أن غير المتعدية من العلل تكون علةً صحيحة.

وقيل: العلة مأخوذةٌ من العَلَلِ بعد النهَل، وهو معاودةُ شرب الماء مرةً بعد مرة؛ لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر بعد النظر.

وأما حد العلة فقد قالوا: إنها الصفة الجالبة للحكم.

وقيل: إنها المعنى المنشيء للحكم[1].

واعلم أن علة الحكم شرط في صحة القياس ليجمع بها بين الأصل والفرع.

وذهب بعض القائسين من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم إلى أن القياس يصح بغير علة، إذا لاح بعضُ الشبه، احتجاجاً بأن الصحابة حين قاسوا لم يعللوا، وإنما شبهوا،

---

(١) قال بالتعريف الأول ابن القطان، وحكاه عن ابن أبي هريرة، وهو يوضح أن العلة عند الفقهاء مؤثرة في الحكم، وهذا ما نص عليه أبو المظفر بعد صفحات، حيث علق على قول المتكلمين: إن علل الشرع أمارات وليست بموجبات. فقال: (لا نسلم هذا الأصل على الإطلاق، فإن الفقهاء، وان كانوا يطلقون هذا، ولكن معنى ذلك: إنها لا توجب بذواتها شيئاً، بل بجعل الشارع إياها موجبة).
وبيان ذلك: أن الناس اختلفوا في تأثير العلل على ثلاثة مذاهب:
الأول: القول بأنها مؤثرة بنفسها، وهو قول المعتزلة.
الثاني: القول بأنها مؤثرة بإذن الله لا بنفسها، وهو قول الفقهاء، وقد وافقهم من المتكلمين الغزالي في كتاب شفاء الغليل، والآمدي، حيث نص على أن العلة يجب أن تكون بمعنى الباعث، أي مشتملة على حكمة صالحةٍ أن تكون مقصودة للشارع من شرعِ الحكم، وإلا كانت وصفاً طردياً.
وإلى هذا ذهب الحنفية، حيث ذكروا أن الأحكام الشرعية معللة بمصالح العباد تفضلاً منه تعالى على عباده.
الثالث: القول بأن العلل ليست مؤثرةً البتة في الأحكام، لا بنفسها ولا بإيجاب الله لها، والملازمةُ بين العلة ومعلولها هي مجرد مصاحبة كمصاحبة الضوء للشمس، وهذا المذهب اتفق عليه الأشاعرة وأهل الظاهر، غير ان أهل الظاهر نفوا العلل جملة، بينما أثبت كثير من الأشاعرة العلل الطردية غير المناسبة، لأن العلل مجرد معرفٍ للحكم عندهم وأمارة عليه وكلا القولين في إفراط وتفريط.
وزعم هؤلاء أن القول بتأثير العلل يؤدي إلى الشرك بالله تعالى، لذلك احتاجوا للجواب عن قول الفقهاء بإثبات التأثير، فأوّلوا قولهم بأن مرادهم ثبوت التلازم بين أمر وأمر شرعاً أو عقلاً كما ذكر السنوسي.
وأوّلَ السبكي قول الفقهاء بأن العلة الباعث، فقال: إنما عنوا أن العلة باعثة للمكلف على الامتثال، فحفظ النفوس يبعث المكلف على فعل القصاص الذي حكم به الله تعالى لباعث بعثه فيه!
وقد فند الآمدي تفسير الأشاعرة للعلة بأنها أمارة للحكم من وجهين:
الأول: أنه لا فائدة في الأمارة سوى تعريف الحكم، والحكم في الأصل معروف بالخطاب لا بالعلة المستنبطة منه.
الثاني: أن علة الأصل مستنبطة من حكم الأصل، ومتفرعةٌ عنه، فلو كانت معرّفةً لحكم الأصل لكان متوقفاً عليها ومتفرعاً عنها، وهو دورٌ ممتنع.
وقد توسع شيخ الإسلام ابن تيمية في الرد على الأشاعرة في ذلك، وبينَ أنه مبني على اعتقادات فاسدة، فليراجعه من شاء التوسع.
(الإحكام ٣/ ٢٨٩، البحر ٥/ ١١١، المحصول ص ١١٦٣، فواتح الرحموت ٢/ ٢٦٠، رفع الحاجب ٤/ ١٧٦، حاشية على شرح أم البراهين ص ١٤١، مجموعة الفتاوى ٧/ ٥١).

فجمعوا بين الشيء والشيء بمجرد الشبه، من غير تعليل، مثل ما فعلوا في الجد والإخوة وغير ذلك.

وذهب جمهور القائسين من الفقهاء والمتكلمين إلى أن العلة لا بدّ منها في القياس، وهي ركن القياس، ولا يقوم القياس إلا بها.

والدليل على ذلك: أنه لا يخلو: إما أن يُردَّ الفرع إلى الأصل بسببٍ جامع بينهما أو بغير سبب، ولا يجوز أن يكون بغير سبب؛ لأنه لا يكون ردُّه إلى أصل بأولى من ردّه إلى غيره، فلا يتعين الأصل.

وإن كان بسبب، فلا بدَّ أن يكون ذلك السبب متعيناً؛ لأن السببَ المجهولَ لا يكون سبباً، فلم يبقَ إلا أن يكون بسبب معين، ثم ذلك السبب المعين عندنا في الجمع هو العلة، فإن سمَّوه علةً فقد وقع الاتفاق، وإن لم يسمُّوه علة – مع الاتفاق على أنه لا بدّ من جامع – فالنزاع في الاسم مع الاتفاق في المعنى مُطَّرَح[1].

وأما الصحابة فقد عللوا تارة، وأرسلوا الشبه أخرى.

قال علي رضي الله عنه في حد الخمر: "**إنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وحد المفترى ثمانون**"، فقد ذكر التعليل.

وقالت الصحابة لأبي بكر رضي الله عنهم: "**رضيك رسول الله لديننا، فرضيناك لدنيانا**".

وأما إذا أرسلوا إرسالاً فهو تنبيه على القياس، وليس بقياس.

وإذا ثبت أنه لا بدّ من العلة في صحة القياس فنقدم مسألة الطرد وكلام الفقهاء في ذلك.

---

(١) حرر الشيخ أبو اسحق محل النزاع في هذه المسألة، فقال: فإن كان المراد بهذا أنه لا يحتاج إلى علة موجبة للحكم يقطع بصحتها، كالعلل العقلية، فلا خلاف في هذا، وإن أرادوا أنه يجوز بضرب في الشبه، فقد بينا ذلك في أقسام القياس، وإن أرادوا أنه ليس ها هنا معنى مطلوب يوجب إلحاق الفرع بالأصل فهذا خطأ، لأنه لو كان الأمر على هذا لما احتيج إلى الاجتهاد، بل كان يجوز رد الفرع إلى كل أصلٍ من غير فكر، وهذا مما لا يقوله أحد، فبطل القول به. (اللمع ص ٢١٧).

مسألة

اعلم أن الطرد ليس بحجة، والتمسك به باطل.

وهو الذي لا يناسب الحكم، ولا يُشعر به[1].

وكذلك الاطراد، لا يكون دليل صحة العلة، وبالغ القاضي أبو بكر محمد بن الطيب في التغليظ على من يعتقد ربطَ حكم الله تعالى به.

وقال بعض أصحابنا وطائفة من أصحاب أبي حنيفة: إنه حجة، وذكره الشيخ أبو إسحاق في **(التبصرة)** عن أبي بكر الصيرفي[2].

وسمَّى أبو زيد الذين يجعلون الطرد حجةً والاطراد دليلاً على صحة العلة حشويةَ أهل القياس، قال: ولا يُعدّ هؤلاء من جملة الفقهاء[3].

واحتج من قال إن الطرد حجة بالأدلة التي دلت على أن القياس حجة، وقالوا: إنها لم تَخُصّ وصفاً دون وصف؛ وهذا لأن عللَ الشرع أماراتٌ على الأحكام، وليست من قبيل العلل العقلية، فصح تعليقُها بالصور، وتصير تلك الصور أماراتٍ على الأحكام، كالنصوص التي ترد في الأحكام ولا تعقل معاينها، فهذه العلل مثل تلك النصوص في الأحكام.

واستدل من قال إن الاطراد دليل صحة العلة، قال: لأن عدمَ الاطراد دليلٌ على

---

(١) اعلم أن القول بالطرد قولٌ ظاهر البطلان، ولم يقل به أحد من الفقهاء المعتبرين، وقد ذكر القاضي حسين أن الطرد شيءٌ أحدثه المتأخرون، ولا يجوز أن يدان الله به.
قلت: ونسبته إلى الصيرفي لا تصح كما سيأتي، وإنما قال به حفنة لا يعتد بهم من مقلدة المذاهب، وبعض المتكلمين، حيث مال إليه الفخر الرازي ونفى أن يكون مجرد تشهٍّ، ونقل عنه الأسنوي التصريح في الرسالة البهائية أنه حجة، وقلده في ذلك صاحب الحاصل والبيضاوي، واختلف فيه قول الغزالي، فذكر في المستصفى أنه ليس بحجة، في حين صرح بحجيته في شفاء الغليل، وذكر أنه لا فرق بينه وبين قياس الشبه. (البحر ٥/ ٢٤٨، المحصول ص ١٢٣٠، نهاية السول ٢/ ٨٧٥).
(٢) انظر التبصرة ص ٤٦٠، وقد عزاه إليه أيضاً في اللمع ص ٢٣٠! وقد تعقب الزركشي هذا العزو للصيرفي بقوله: هذا فيه نظر، فإن ذاك في الاطراد الذي هو الدوران (البحر ٥/ ٢٤٩). .
(٣) تقويم الأدلة ص ٣٠٥.

فساد العلة، فالاطرادُ يكون دليل صحة العلة.

ولأن الاطرادَ والجريانَ هو الاستمرار على الأصول من غير أن يردّها أصل، وهذا شهادة من الأصول لها بالصحة، فوجب أن يُحكَم بصحتها، ببينة أنها إذا اطردت فقد عُدم ما يوجب فسادها، فوجبَ أن يُحكم بصحتها، لأنه ليس بين الصحة والفساد واسطة.

وأمّا دليلنا في أن الطرد ليس بحجة، فهو أنا اتفقنا على أن الاحتكام على الشرع باطل؛ ألا ترى أنه لو احتكم المحتكم من غير ذكر علةٍ أصلاً يكون قوله باطلاً؟ وصفة المحتكم على الشرع أن لا يكون لقوله الذي يقوله طريقٌ معلومٌ ولا مظنون، ونحن نعلم قطعاً أن أحكام الشرع مرتبطةٌ إما بطريق علميٍّ أو ظنيٍّ مستند إلى سبب، وإذا خلا عن هذين الطريقين يصيرُ مجردَ احتكام على الشرع من قائله.

والدليل على أن الظن لا بدّ من استناده إلى سبب حتى يعمل به: أن العمَليات في الشرع لا بدّ من استنادها إلى طريقٍ يوجب العلم، فالظنيات لا بد من استنادها إلى سببٍ يفيد الظن.

ولأن من ادعى أنه يظنّ أن وراء هذا الجبل المُطلّ علينا جيشاً عظيماً أو بحراً أو سباعاً أو غير ذلك من الأشياء، فإنه لا بدّ من استنادها إلى أسباب؛ فإنه إذا لم ترتبط بسبب كان في ظنه مهوّساً، وفي قوله هاذياً، فثبت أن الظنَّ لا بد له من السبب ليعمل به.

والطردُ لا يفيد علماً ولا ظناً؛ لأن الحكم الذي رُبط به إثباتاً لو رُبط به نفياً لم يترجَّحْ في مسلك الظن أحدهما على صاحبه، فبطلَ التعلق به.

فإن قيل: سلامته عن النقض تفيد غلبة الظن في كونه عَلَماً على الحكم.

قلنا: هذا الذي قلت هو طرد الطارد، وهذا الطاردُ مطالَبٌ بتصحيح علته، وطردُه لعلته لا يكون دليلاً على صحة علته، فإن فِعْلَه لا يكون دليل صحة قوله، ثم

هذا المعترض يقول: أَينِ الاطرادَ في محل النزاع، وعندي أنه لا اطراد؟

فإن قال المعلل: قد اطردَ في غير محل النزاع.

يقال له: جَرَيانه في غير محل النزاع لا يوجب اطرادَه في هـذا الموضـع الـذي يقـع فيه النزاع؛ وهذا لأن الطارد منازعٌ في طرده، فكيف يستدل باطراده؟ وإنما غاية دعـواه أنه يقول: إن الدليل على صحة طردي دعواي اطراده في صورة النزاع.

قال القاضي أبو بكر: لو كان التمسك بالطرد حجةً لما عجزَ عنه أحدٌ من طبقـات الخلق، ولما كان في اشتراط استجماع أوصافِ المجتهدين معنى.

ثم قال: فإن زعم زاعمٌ أن شرط الطرد أن يسلمَ عن العـوارض والمـبطلات، ولا يهتدي إلى ذلك إلا عالم.

يقال: كيف لا يهتدي بأن يذكر علةً ويطردها أين وجدت؟

قال: وإذا انتهى التصرف في الشرع إلى هـذا المنتهـى كـان ذلـك اسـتهزاءً بقواعـد الدين، واستهانةً بضبطها، وتطريقاً لكل قائل أن يقولَ ما يريد، ويحكمَ بما يشاء، ولهـذا المعنى صرفَ علماء الشرع سعيهم إلى البحث عن المعاني المخيلة المؤثرة.

ببينة أنا جعلنا إجماع الصحابة هو الدليل الأقوى في صحة القياس، و لم يُـروَ عـن أحدٍ منهم أنه تعلق بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر فيه، وإنمـا نظـروا في الأقيـسةِ مـن حيث المعاني، وسلكوا طريق المراشد والمصالح الـتي تـشير إلى محاسـن الـشريعة، ولـو كان الطرد قياساً صحيحاً لما عطّلوه، ولما أهملوه، ولمـا تركـوا الاعـتلالَ بـه، وكـذلك سائر الأئمة المقتدى بهم من بعدهم.

وضرب الحليمي لذلك مثلاً فقال: من رأى دخاناً ثـائراً فظـنَّ أن وراءه حريقـاً، كان مصيباً في ظنه، ومن رأى غباراً ثم ظن أن وراءه حريقاً كان محيلاً في ظنه، نعم، لـو ظن أن وراءه عسكراً أو سرحاً كان مصيباً.

ونقول أيضاً: إنا قد بينا أن العلة هي الصفة الجالبة للحكـم، ويجـوز أن يقـال: إن

العلة هي الصفة المقتضية للحكم، فأما إذا لم يُعتبر وجود ما يقتضي الحكم في الصفة التي جعلت علة، لم تكن هذه الصفة بأن تجعل علةً بأولى من غيرها من الصفات؛ فإن للأصل صفات كثيرة، وقد جُعلت إحداها علة، فلا بدّ أن يكون لها اختصاص أو مناسبة بالحكم الذي جُعلت الصفة علة له، حتى تكون جالبةً له أو مقتضيةً إياه، وهذا لأن التغيرات الاتفاقية قد تقع كثيراً فلا يقع الفرق بين التغيّر الاتفاقي وبين التغير بالعلة إلا بما ذكرناه من وجود اختصاص أو مناسبة بين العلة والحكم.

فإن قال قائل: إن المناسبة والاختصاص في أنه يوجد الحكم لوجود العلة ويُعدم بعدمها، أو المناسبة بالاطراد؟

فقد أجبنا عن هذا من قبل، ويدل عليه: أن دوران الحكم معه وجوداً وعدماً لا يدل على الصحة؛ لأن الحكمَ كما يدور وجوده مع العلة يدور مع الشرط، ألا ترى أن من قال لعبده: (أنت حر إن كلمت زيداً) دار وجود العتق مع الكلام، كما دار مع قوله: (أنت حر)؟ وهو علة، فدل على أن هذا القدر لا يصلح أن يستدل به على صحة العلة.

وسيعود الكلام في هذا من بعدُ، فإن كثيراً من أصحابنا جعلوا الاطراد والانعكاس دليلاً.

وأما الجواب على الذي ذكروه:

أما تعلقهم بالأدلة التي دلت على صحة القياس.

قلنا: هذا الكلام دليلٌ عليكم؛ لأن الأدلة التي دلت على صحة القياس إنما دلت على القياس على الأصول، وهذا القياس يوجد ببعض الأوصاف، ثم البعض عن البعض لا يمتاز إلا بدلالة أخرى.

ألا ترى أن نصوص القرآن دلَّت أن الأمة شهداء في الأصل، ولم تدلَّ أن كل لفظ منهم شهادة، بل دلت أنه توجد منهم الشهادة، وذلك يحصل ببعض الألفاظ، ولا يتميز ذلك عن غيره إلا بدليل.

ولأن كل وصف لو صلح علة – والأوصافُ محسوسة مسموعةٌ – لَشَرَكَ السامعون وأهلُ اللغة كلهم الفقهاءَ في المقايسات، ولَمَّا اختص القياسُ بالفقهاء علمنا أن المقايسة مَبْنِيَّةٌ على معانٍ تُفْقَه، لا على أوصافٍ وأسامي تسمع.

وقد ذكرنا هذا من قبل بلفظ آخر.

وأما قولهم: إن علل الشرع أمارات، وليست بموجبات.

قلنا: لا نسلِّم هذا الأصل على الإطلاق؛ فإن الفقهاء وإن كانوا يطلقون هذا، ولكن معنى ذلك: أنها لا توجب بذواتها شيئاً، بل بجعل الشارع إياها موجبة، وإن لم تكن بنفسها موجبة، بل صارت موجبة بالشرع، [و][1] لايمتنع أن يقوم الدليل على أن القياسَ إذا احتاج صحتُه إلى علة فلا بد أن تكون العلة مناسبة للحكم، مؤثرةً فيه، مقتضيةً إياه، وقد دللنا على أنه لا بدّ من ذلك.

فإن قيل: ما قولكم في الشرع إذا نصبَ الطرد عَلَماً، هل يجوز أو لا؟

قلنا: يجوز.

قالوا: إذا جاز من الشارع جاز من المعلل.

قلنا: هو وإن جاز من الشارع لكنه لا يكون علة، لكنه تعريفٌ للحكم أو تحديدٌ له، ولو ذكر الشرع الحكمَ من غير علةٍ له قوبل بالقبول، فإذا ذَكره وذكر عَلَماً عليه قُبل وصُدّق أيضاً، وهذا لأن الشرع له التحكم علينا كما يشاء، وليس لنا التحكم على الشرع كما شئنا، فتبين الفرق قطعاً.

وباقي ما ذكروه ليس بشيء ينبغي الاشتغال به، وفيما ذكرناه من قبلُ جوابٌ عنه.

وقد ذكر القاضي أبو الطيب أن الاطراد زيادة دعوى على دعوى، والدعوى لا تثبت بزيادة الدعوى.

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

قال: ولأن القياس الفاسد قد يَطَّرد، ولو كان الاطراد دليل صحة العلة لم يقم هذا الدليل إلا على الأقيسة الفاسدة، فالأقيسة الفاسدة المُطَّرِدَة مثل قول من يقول في إزالة النجاسات بغير الماء: مائع لا تبنى عليه القناطر، ولا يصطاد منه السمك، فأشبه الدهن والمرق! ومثل من يقول في الكلب: إنه كلب، فيكون نجساً، كالكلب الميت! ومثل من يقول في مس الذكر: مسَّ ذكره، فصار كما لو مسَّ وبال! ومثل من يقول في وطء الثيب: شَرَعَ في نافذٍ، فصار كما لو مشى في شارع! أو أدخل ما يدخل في المدخل، فصار كما أخرج رأسه من الروزنة، أو أدخل رجله في الخف! ومثل من يقول في القهقهة: اصطكاك الأجرام العلوية، فلا ينقض الطهارة، كالرعد، ولا يلزم الضراط؛ لأنه اصطكاك الأجرام السفلية!

قال القاضي: وهذا مع سخفه ينتقض بما لو صفع امرأته وصفعته.

قال: وقد قال قوم من أصحاب أبي حنيفة في مس الذكر: إنه مس آلة الحرث فأشبه إذا مس الفَدّان! وقال: طويل مشقوق، فمسُّه لا ينقض الوضوء، كالقلم و البوق! وقال: معلق منكوس، فأشبه الدبوس! وقال في السعي بين الصفا والمروة: إنه سَعْيٌ بين جبلين فلا يكون ركناً في الحج، كالسعي بين جبلين بنيسابور أو غيرها من البلاد!

وهذه حكاياتٌ سخيفة، والاشتغال بأمثالها هزو ولعبٌ بالدين، ولولا أن هذا الإمام أوردَها لم نوردْها.

وأيضاً فإن المتأمل -بتأملٍ- هذه السخفيات التي لا يمكن مناقضتها بشيء، ويطردها صاحبها طرداً، يعرف[1] أن سائر الطرود على مثالها وبمثابتها، واللعب والضحك ليس من باب الدين في شيء.

وقولهم: إنه لا يوجد دليل يفسده.

قلنا: عدم تأثيره ومناسبته للحكم دليل على فساده.

---

(١) في الأصلين: ويعرف! وبذا يضيع خبر إن!

يدل عليه: أن من ادعى النبوة وقال: الدليل على صحة دعوايَ عدمُ ما يفسدها، فإنه لا يُسمع منه ذلك، ولا يلتفت إليه، وكذلك كل من يدعي صحة شيء بهذا الوجه، فثبتَ أن ما قالوه باطل، والله العاصم بمنِّه.

فصل

ويدخل في هذا الفصل القول في المركبات.

اعلم أنه ذكر أبو زيد باباً في **أقسام الطرديات**، وقال: الطرديات الفاسدة أربعة أنواع:

نوعٌ منها يعرف فسادُها ببدائه العقول، من غير تأمل في الأصول، كقولهم في قراءة الفاتحة: (فرض في الصلاة، لأن الصلاة عبادة ذات أركان مختلفة، لها تحليل وتحريم، فوجب أن يكون من أركانها ذو عدد سبع، دليله الحج).

ومثل قولهم: (إن السبع أحد عدَدَيْ صوم التمتع؛ فوجب أن لا تجوز الصلاة إذا قرأ دونها، دليله الثلاث).

وكقولهم: (إن الوطء فعلٌ ينطلق مرة، وينغلق أخرى، فلا تثبت به الرجعة، كالقبلة).

وقال: سمعت بعض شيوخنا يحتجّ لإبطال النية في الوضوء بأن الوضوء فرض عين، يقام في أعضائه، فلا تكون النية شرطاً لأدائه، دليله: قطع اليد قصاصاً أو في السرقة.

وهذه عللٌ يعرف فسادها ببدائه العقول؛ لأنه لا مشابهة بين الأصول في هذه العلل وبين فروعها، وهذا الضرب لا يوجد له نظيرٌ من كلام السلف، ولكنه شيءٌ أحدثه حشوية أهل الطرد.

قال: والنوع الثاني: رد فرعٍ إلى أصل لا يكاد الأصل يمتاز عن الفرع إلا بضمِّ ما هو علة الحكم إليه، نحو قولهم: إن مس الذكر حدثٌ، كما لو مسَّ وبالَ، فإنه لا زيادة

فيما جعله أصلاً إلا البول؛ لأنه حدثٌ بالإجماع، وقد عُدم ذلك في الفرع، فسقطَ اعتباره لإيجاب الحكم في الفرع، فلا يبقى بعده إلا المس المختلف فيه.

وكذلك قولهم في إعتاق المكاتب عن الكفارة: إنه إعتاق مكاتب عن الكفارة، فصار كما لو أدى بعض البدل، لأنه لا زيادة في الأصل إلا أخذ بعض العوض وأنه علةٌ مانعةٌ من التكفير، وقد عُدمت في الفرع، فتبقى العبرة لما وراء هذه الزيادة، وهو أنه إعتاق مكاتب، وهذا مختلفٌ فيه.

وكذلك قولهم في شراء الأب: لا يكون تكفيراً، قياساً على ما لو حلف بعتقه إن اشتراه، ولا زيادة في الأصل إلا اليمين بعتقه، وهو علةٌ مانعة من التكفير بنيةٍ توجد عند الشرط عندنا، وقد عُدم هذا في الفرع، وليس وراء هذا إلا شراء الأب، وهذا مختلف فيه.

قال: وأما النوع الثالث، فردُّ فرع إلى أصلٍ بوصفٍ اختُلف في كونه علة، وظهر ذلك من العلماء؛ لأنه لما ظهر الاختلاف فيه حلَّ محلَّ الحكم المختلَف فيه، ووجبَ نقل الكلام إليه، كقولهم: إن الكتابة الحالة فاسدة؛ لأنها كتابةٌ لا تمنع التكفير عن العتق، فتكون فاسدة، كالكتابة على القيمة، فالخلاف ظاهرٌ بيننا وبينهم في الكتابة الصحيحة أنها هل تمنع الاعتاق عن الكفارة أو لا؟ فَلَمْ يصرْ عدم المنع دليلاً علينا في فساد الكتابة.

ومن ذلك قولهم: إن الأخ يجوز إعتاقه عن الكفارة، فلا يعتق بسبب القرابة، دليله ابن العم.

وهذا فاسد؛ لأن الأب عندنا يجوز إعتاقه عن الكفارة ويعتق بالقرابة، وعنده لما عتق بالقرابة لم يجز عن الكفارة.

ومن ذلك قولهم: إن رهن المشاع باطل؛ لأنه رهن لا يمنع الانتفاع به، ومن هذا الجنس يكثر.

قال: والنوع الرابع: تعليل بعدم الوصف، كقول الشافعي: النكاح ليس بمال، فلا

يثبت بشهادة الرجال مع النساء، كالحدود.

وهذا فاسد؛ لأن العدم لا يوجب حكماً، وهذه العلل تذكر للإيجاب، والعلل تُوجد ولا تُعْدِم.

وكذلك قولهم: إن الأخَ لا يعتق على الأخ، لأنه لا بعضية بينهما.

وكذلك قولهم: إن المرض لا يبيح التحلل؛ لأن المرض معنى لا يفارق الحالَّ بالإحلال، فأشبه الضلال[1].

وكذلك قولهم: المبتوتة لا يلحقها الطلاق؛ لأنه لا نكاح بينهما، وإسلام الشيء في جنسه لا يجوز؛ لأنه لا يجمعهما صفة الطعم والثمنية[2].

واعلم أني ذكرت ما أورده على طريق الاختصار.

ونحن نقول في الأنواع الثلاثة التي قدمها: هي عللٌ فاسدة لما ذكر، وللأصحاب كلامٌ في المركبات[3]، وهي التي ذكرها في النوع الثالث، وقد رأيت من الأئمة في العصر الذي أدركته من شغفَ بأمثال هذا، وقد ملأ كتبه من ذلك.

ومن أمثال ذلك ما قاله بعض أصحابنا[4] في النكاح بغير ولي: أنثى، فلا تزوج

---

(١) أي الضلال في الطريق.

(٢) تقويم الأدلة ص ٣٦٦-٣٦٨.

(٣) اعلم أنهم اتفقوا على وجوب الاتفاق بين المتناظرَين على حكم الأصل كي يصح القياس، ولكن اختلفوا: هل يجب أن يتفقا على تعليل هذا الحكم بنفس العلة؟ فصار المحققون من الشافعية والحنفية إلى أنه يجب الاتفاق على نفس العلة، وأشار إليه أبو الخطاب من الحنابلة، وذهب الأستاذ أبو إسحق والخلافيون من مقلدة المذاهب إلى أنه لا يجب ذلك، وهو كثير في كلام القاضي أبي يعلى. ثم لا يخلو: إما أن يمنع الخصم علّية علة المستدل لا وجودها في الأصل، فهو مركب الأصل، وإما أن يمنع وجودها في الأصل، لا نفس علتيها، فهو مركب الوصف، قال الشربيني: فالتركيب في الأول من الجانبين، والنزاع فيه في بناء الحكم في كل من الجانبين، وفي الثاني كان التركيب من واحد، والثاني لم يركب، بل منع وجود الوصف، فهو قياس ركّب فيه أحد المتناظرين فقط الحكم على وصف منعه الآخر، فالتركيب معناه الاجتماع، إلا انه في الأول اجتمعا على حكم الأصل، واختلفا في العلة ما هي؟ وفي الثاني اجتمعا على الوصف الذي يعلل به المستدل واختلفا في وجوده. بتصرف. (المسودة ٢/ ٧٥٤، حاشية البناني ٢/ ٢٢٠).

(٤) المقصود هو صاحب البرهان ٢/ ٧١٢.

نفسها، دليله إذا كانت بنت خمس عشرة سنة، و الخصم يعتقد في الأصل أنها صغيرة، فتكون علة المعلل مقيسةً على الصغيرة عند الخصم، ولا بدّ من كون الأصل متفقاً عليه، ولو اعتقد الخصم أنها كبيرة لكانت تزوج نفسها، والخلاف واقع في الكبيرة[1].

وطائفةٌ من الجدليين يصحِّحون هذا، ويقولون: الحكم متفقٌ عليه في الأصل، والمعلِّل علل بالأنوثة، وهو تعليلٌ صحيح، وقاس على أصل مسلَّم، فَتَشَعُّبُ المذاهب واختلافُها ليس يضر[2].

ومثل هذا التعليل والدليل لا يرضى به محقِّق؛ لأن المخالف يقول: بنت خمس عشرة سنة – فيما أذهب إليه – صغيرة، ولو كانت كذلك فالقياس عليها باطل؛ فإنه لو قال ابتداءً: أنثى فلا تزوِّج نفسها كالصغيرة، يكون قياساً فاسداً؛ لأن المعلل ذكر الأنوثة والصغر في الأصل، والصغرُ على حياله مانعٌ من العقد، بدليل الغلام الصغير، فقد ضممتَ إلى الأنوثة في الأصل صفةً مستقلةً بالحكم المطلوب، فيكون مثاله ما يقول القائل في مس الذكر: مس ذكره فينتقض وضؤوه، كما لو مس وبال، فيصير التعليل باطلاً؛ لأن قياس الفرع على الأصل إنما يجوز بعلة الحكم في الأصل، فأما بغير علة الحكم في الأصل فيكون باطلاً.

قالوا: وهذا إذا كانت بنت خمس عشرة سنة صغيرةً على ما نقول نحن، فأما إذا

---

(١) وشرح ذلك: أنه لا يجوز للبنت الكبيرة أن تزوج نفسها بلا ولي عند الشافعي، ويجوز ذلك عند الحنفي، فيقول الشافعي:نقيس ذلك على منع بنت خمس عشرة سنة ان تزوِّج نفسها، وهو أصل متفق عليه بيننا وبينكم، فيقول الحنفي: وإن كنا متفقين على الأصل، فنحن مختلفون في علته، فعلة المنع عندكم أنها أنثى، وعلة المنع عندنا أنها صغيرة، لأن سن البلوغ لمن لم تظهر عليها علاماته سبع عشرة سنة عند أبي حنيفة، ولو حكمنا بأنها كبيرة لأجزنا لها تزويج نفسها.

(٢) هذا نص البرهان في الاستدلال للجدليين، وتتمته: وإن لم يتمكن المعلل من إثبات ما ذكره في الفرع علةً في الأصل فالذي جاء به باطل، وإن لم يكن مركباً، فإذاً لا أثر للتركيب، كان أو لم يكن، وإنما المتبع إثبات علل الأصول.
والذي اختاره الجويني تقسيم المركب إلى ثلاثة أنواع: مركب مردود حكماً ونظراً، وهو ما لا تعلق له بمحل النزاع، ولا يشعر به، ولا يشبهه، ومركب مقبول حكماً ونظراً، وهو ما كان الحكم فيه مع المعنى متفقاً عليه، أو تعلق بوجه لائح في التشبيه، ومركب مقبول نظراً لا حكماً، وهو أن ينفرد الخصم بتسليم الحكم ثم يبتدئ منه تركيباً. (البرهان ٢/ ٧١٨).

كانت كبيرة على ما يقولون، فعندنا: يجوز لها أن تزوج نفسها، والتقدير لا يخلو من هذين، فالعلة مترددةٌ بين منع الحكم في الأصل على تقدير، وبين سقوط العلة على تقدير، فلم تصح.

صورة أخرى من التركيب الذي قاله الأصحاب: وهو قولهم في البكر البالغة: بكر فيجبرها أبوها، كبنت خمس عشرة سنة، وهذا أمثلُ من الأول؛ فإن بنت خمس عشرة سنة إن ثبتَ صغرُها فالقياس على البكر الصغيرة جائز؛ لأن الصغرَ بمجرده على مذهب الشافعي لا يستقل بإفادة الإجبار؛ بدليل الثيب الصغيرة.

فإن قال الخصم: ظني أن بنت خمس عشرة صغيرة، وإن كانت كبيرة لا يجبرها أبوها على النكاح، فهذا كلامٌ صحيح، غير أن هذه الصورة تنفصل عن الصورة الأولى؛ لأن في الصورة الأولى تبطل العلة على تقدير الصغر والبلوغ جميعاً، وفي الصورة الثانية لا تبطل على تقدير الصغر، لكن يتوجه على تقدير الكبر منعٌ من الخصم، ويضطر المعلل إلى رد القياس إلى الصغيرة البكر، فيلغو تعيين بنت خمس عشرة سنة.

وأما التركيب في الوصف فمثاله ما قال بعض أصحابنا في قتل المسلم بالذمي: من لا يستوجب القصاص بقتل شخص بالمثقل لا يستوجبه بقتله بالسيف، كالأب في حق ابنه.

وهذا أيضاً فاسد؛ لأن الخصم يقول: إن المثقَّل ليس بآلةٍ للقتل، والقتلُ به لا يكون عمداً محضاً، على ما عرف من مذهبهم، فإن كان الأمر على ما قلنا فقد قِسْتَ العمد على غير العمد، وإِن كان الأمر على ما قلتم: إنه عمد محض يوجب القود، فأنتم بين منع وبطلان.

وقد قال بعض أصحابنا في مسألة الثمار التي لم تؤبَّر وتبعيتها للأشجار في مطلق التسمية: ما يستحقه الشفيع من الشجرة يدخل تحت تسميتها، كالأغصان، وهذا فيه معنىً حسن، وهو أن الشفعة في وضعها لا تتعلق بالمنقولات، فأشعر ثبوت أخذها للشفيع بكونها معدودةً من أجزاء الشجرة ملحقةً بها.

فإن قال الخصم: سبب أخذها قطعُ ضرار مداخلة المشتري، ولذلك أثبتنا أخذ الثمار المؤبرة للشفيع.

فالوجه أن يقال: الحكم المطلوب ثابت، والمناسبة كما قلناها بينة، وتسويتكم بين الثمر المؤبَّر وغير المؤبَّر لا تقدح في هذا.

ومثال هذا أيضاً ما يقوله أصحابنا في مسألة قتل الحر بالعبد من قياس النفس على الطرف.

ويقول الخصم: هذا تركيب؛ لأن مذهبنا أن طرف العبد لا يكون محلاً للقصاص بخلاف طرف الحر، فلا يمنع هذا من هجمة القياس له وعليه بحال، ولهذا لا أقطع طرف العبد بطرف العبد، ولا طرف العبد بطرف الحر، وهذا السؤال يوهِّي هذه الطريقة التي اعتمدها المشايخ، غير أنا إذا صحَّحنا التعلقَ بالشبه -على ما سنبين- فهذا أقوى شبهٍ، وقد تأيد هذا الشبه بكون الأطراف محلاً للقصاص في الجملة، مثل ما تكون النفوس محلاً للقصاص، ولم يتوجه منعٌ، وهذا من قوة الشبه كأنه مناقضة من الخصم.

فإن ناقض الخصم مناقضةً ثانية، ومنعَ كون طرف العبد محلاً للقصاص بخلاف طرف الحر، فلا يمنع هذا من صحة القياس مع قوة الشبه على ما زعمنا، والتخبط لهم في قطع الأطراف عن النفوس عظيم، والفرق الذي يذكرونه في تنزيل الأطراف منزلة الأموال فرق بعيدٌ مرامه، عويصٌ تصحيحه، سهلٌ إبطاله.

والجملة في التركيبات أنه لا يتعلق بها محققٌ وطالبٌ لمعنى، وإنما التعلق بها من باب أرباب الصور، وبابةٍ من لم يشَمَّ رائحة الفقه، وعزيزٌ على أهل الدين أن يسمعوا بناء أحكام الباري عزَّ اسمه على مثل هذه التعليلات التي هي شبه الخرافات عند مقابلتها بالعلل المعنوية والقواعد العقلية التي تشهد لها أصول الشرع، وتقوم بتصحيحها قوانين الملة، وتناضلُ دونها براهينُ معاني الكتاب والسنة، فلا ينبغي للفقيه أن يشتغل بمثل هذه الأشياء؛ فإنه تضييع للوقت، وحَيدٌ عن مسالك الفقه، وتركٌ لسبيل السلف الصالح، وجرأةٌ على أحكام الله تعالى، وجرُّ المعللين إلى التلاعب

بالدين؛ فإنه إذا دخل في أمثال هذا، وسَهَّل على نفسه سبيله ينجرُّ شيئاً فشيئاً إلى أمثال ما حكيناه من العلل السخيفة، ثم حينئذٍ ينسلخ عن الفقه أصلاً، ويصير ضُحكةً عند المحققين، ومعدوداً من جملة الهاذين المخرِّفين، ونسأل الله تعالى أن يعصمنا من أشباه ذلك وأمثاله بمنِّه وطَوْله.

وقد ذكر جماعة من أصحابنا جواباً عن الأصل المركب، وسمَّوه التعدية، ولستُ أرى في ذلك معنى، غير أنا نذكر صورة لئلا يخلوَ الكتاب عن ذكر ذلك.

إذا قال المعلل في مسألة النكاح بلا ولي: أنثى فلا تزوج نفسها كبنت خمسة عشرة سنة، فيقول المعترض: المعنى في الأصل أنها صغيرة، وأُعَدِّي ذلك إلى منع استقلالها بالتصرفات، فإذا قال المعلل: دعواك الصغرَ ممنوعة، فيقول المعترض: كذلك الأنوثة ليست علة، وقد ادعيت أنها علة، فقد ادعيت علةً وعدّيتَها إلى فروعك، وادعيتُ علةً وأعديتُها إلى فروعي، فاستوى القدمان، وآل الكلام إلى التزامك إبطال علتي، أو ترجيح علَّتك على علتي.

وأجابوا عن هذا، وقالوا: معنانا مسلمُ الوجود، وهو الأنوثة، وإنما المنازعة لكم في كونها علة، وأما الذي ادعيتَ علة فلا أسلمُ وجوده، فإن اشتغلت بإثبات وجوده منتقلاً إلى علة أخرى، فالانتقالُ ممنوع، لا سبيلَ إليه، ويستوي فيه السائل والمسؤول.

وقد سلكوا ايضاً في إبطال التعدية مسلكاً آخر، وهو أن يقول: لو ثبتَ معناك لقلت به ضماً إلى معناي؛ فإن الحكم الواحد لا يمتنع ثبوته بعلتين.

وهذا قد لا يجري في بعض المركبات، فإنا إذا قلنا في البكر البالغة: بكرٌ فتُجبَر على النكاح، كما ذكرناه في بنت خمس عشرة سنة، فإذا ذكر المعدِّي الصغر، لم يمكنّا أن نُقَدّر الصغر علةً في الإجبار، فإن الثيبَ الصغيرة لا تجبر على النكاح عندنا.

قال الأستاذ أبو إسحاق: سبيل المركِّب إذا عورض بالتعدية أن يقول: معناي عندك دعوى غير مثبتة بما تثبت بمثله معاني الأصول، أو قد يثبت بدليله؟ فإن قلت: لم يقم عليه دليل، فلست معللاً بعدُ، ولا مقيماً مستمسكاً في محل النزاع، فمعارضتك

إياي بالتعدية غير متجه[1]، وإن اعترفت بكون معناي ثابتاً فمعناك الـذي أبديتـه لـيس مناقضاً لمعناي، وإنما تقدح المعارضة إذا جرت مناقضة في المقتضى[2].

وهذا الذي ذكرناه أورده الأصحاب، نقلته على ما أوردوه.

وعندي أن الاشتغال بأمثال هذا تضييعٌ للوقت العزيز، وإهمـالٌ للعمـر النفـيس، وأمثال هـذه التعلـيلات لا يجـوز أن تكـون معتـصمَ الفتـاوى والأحكـام، ولا مناطـاً لـشرائع هـذا الـدين الرفيـع، وهـذا وأمثالـه تعميـةٌ علـى المبتـدئين، وإيقـاعهم في الأغلوطات، وحيدٌ بهم عن سنن الرشد ومسالك الحق.

وقد كانت أنواع هذا طريقاً مسلوكاً من قبلُ، يجرى النظار على سَننها، ويجـادلون ويناطحون عليها، غير أن زماننا هذا الذي نحن فيه قد غلب عليـه معـاني الفقـه، وقـد جرى الفقهاء فيه على مسلكٍ واحد، فتناظموا في سلك واحد، يطلبـون الفقـه المحـض والحق الصريح، وقد تناهت معاني الفقـه إلى نهايـةٍ أظـنُّ أن لـيس بعـدها مبلـغُ الحـق لطالب، ولعلها قاربت في الوضوح الدلائل العقلية الـتي يـدعيها المتكلمـون في أصـول الدين، فالنزول عن تلك المعاني إلى مثل هذه الصور زلة في الـدين، وضـلة في العقـل، والله العاصم بمنِّه.

وقد ذكر أبو زيـد من أقسام الطرديات مسألة شهادة رجـل وامـرأتين في النكـاح، وتعليل الشافعي فيها بأن النكاح ليس بمال، وذكر لهذا أمثلة.

والعجب أنه ينقم منا هذا، وقد سلكوا مثل هذا المسلك!

قال محمد بن الحسن: لا ضمان في إتلاف ملك النكاح؛ لأنه ليس بمـال، وذكـر أنه لا خمس في اللؤلؤ، لأنه لم يوجَفْ عليه بخيـل ولا ركـاب، وقـال في الـصائم يأكـل الحصاة: لا كفارة عليه؛ لأنه ليس بطعام، وقال في ولـد المغـصوب: إنِـه أمانـة؛ لأنـه لم يغصبه.

---

(١) كذا في الأصلين، وفي البرهان: فابتدارك إلى معارضتي بالتعدية غير متجه.
(٢) البرهان ٢/ ٧١٦-٧١٨.

وقال أبو حنيفة في العقارات: إنها لا تضمن؛ لأنه لم ينقلها، وذكر أمثال هذا على أصولهم.

وقد اعتذر عن هذه المسائل وقال: إنما قال محمد بن الحسن ما قال في هذه المسائل على سبيل الاستدلال، لا على سبيل التعليل، ووجه ذلك: أن حكم العلة لا بدّ أن ينعدم إذا عُدمت العلة، كما كان معدوماً قبل العلة، فإنّ هذه المسائل من هذا، وإنما أثبتنا إضافة العدم إلى عدم العلة واجباً به؛ لأن العدم لا يقبل الإضافة، وإذا بطلت الإضافة لم يكن علة، وإنما يبقى الحكم عند عدم العلة بعلةٍ أخرى، وأما الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم فصحيحٌ إذا لم توجد علة أخرى تقوم بذلك الحكم.

وقال: فمتى اختلفنا في ضمان الغصب لم يجب بدونه، وكذلك إذا وقع الاختلاف في ضمان ما هو مال، لم يجب فيما ليس بمال؛ لأن الضمان شرطه المماثلة فلم يجب، وإذا كان الضمان مالاً والمتلف ليس بمال، تزول المماثلة.

وذكر في كل مسألة مما ذكرنا شيئاً من هذا الجنس، قال: وأما في مسألة الشهادة، فالخصم يحتاج إلى أن يثبت أن شهادة النساء متعلقة صحتها بالمال، لتنعدمَ بعدمه، ويحتاج إلى أن يذكر أن العتق من حكم البعضية لا غير حتى ينعدمَ بانعدام البعضية، وعلى أن غاية ما في الباب أن ما تعلق بالبعضية ينعدم بعدم البعضية، إلا أن عندنا في مسألة الأخ إذا ملك أخاه لا يقع ما تعلق بالبعضية، وإنما يقع ما تعلق بالمحرمية[1].

والجواب: أنا في هذه المسألة لا نعلّق الحكم بمجرد العدم، وقد ذكرنا معنىً في المال يوجب سهولة شأنه وجريانَ المسامحة من الشرع فيه في الحجة، وذكرنا في النكاح معنى يُشعر باستقصاء الشرع فيه وأنه يحتاج إلى اعتبار القوة في الحجة ما لا يحتاج إليه المال، وقول الشافعي : (إنه ليس بمال) وقعت به الإشارة إلى ما ذكرناه.

وكذلك ذكرنا في البعضية معنىً يفيد العتق، وعلى أنا سلكنا طريقة متينةً في مسألة شراء الأخ أخاه: أنه لا يعتق، ويستمرُّ ملكه، وذكرنا أن الأصل في الأب والأخ

---

(١) تقويم الأدلة ص ٣٦٧-٣٦٨.

وغيرهما انتفاء العتق، وإنما العتق وقع في جانب الأب معدولاً عن الأصل المعهود بعلة المجازاة وهذا لا يوجد في الأخ، وأبطلنا المعنى الذي ذكر من الجانبين، وقدمنا نحو هذه الطريقة في كتاب (**الاصطلام**)، فليكن الاعتماد عليه[1].

قد انتهى الكلام في الطرد وما يتبعه، وحين فرغنا من الكلام فيه رجعنا إلى ما كنا فيه في الأصل، وهو الكلام في علة القياس.

فصل

قال المحققون من أصحابنا: إن العلة لا بدّ من الدليل على صحتها؛ لأن العلة شرعية كما أن الحكم شرعي، فكما لا بدّ من الدلالة على الحكم لا بدّ من الدلالة على العلة[2].

---

(١) اعلم انهم اتفقوا على جواز تعليل الثبوتي بالثبوتي، كالتحريم بالاسكار، والعدمي بالعدمي، كعدم نفاذ التصرف بالاسراف، واختلفوا في تعليل الوجودي بالعدمي على مذهبين:
الأول: المنع، وهو قول القاضي أبي حامد والآمدي وابن الحاجب والحنفية.
الثاني: الجواز، وهو قول الأكثرين، كالشيخ أبي إسحق والرازي.
وقد ذكر المحلي أن الآمدي إنما يمنع العدم المحض، أي المطلق، وأجاز العدم المضاف الصادق بالوجودي كالرازي، فعدم الإسلام يتحقق بالكفر، وعدم القيام يتحقق بالقعود، لكن الخلاف يتحقق بما ذكره الآمدي من نفي التعليل بما ليس له وجود في الخارج كالأبوة والبنوة، وهو مخالف لما مشى عليه الفقهاء من جواز التعليل بذلك.
أما الحنفية، فالذي حققه صاحب الفواتح من مذهبهم: أنه لا يصح الاستدلال بالنفي إلا إذا دل الدليل على أن السبب واحد، ومرادهم: أنه لا يجوز الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم لجواز أن يثبت بعلة أخرى، إلا إذا دل الدليل على وحدة السبب، فحينئذٍ ينتفي الحكم بانتفائه، وعليه حملوا الأمثلة المذكورة. (البحر ٥/ ١٤٩، المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٢٤٩، فواتح ٢/ ٢٧٤).
(٢) اللمع ص ٢٢٣، وقد حرر صاحب الفواتح المذاهب في هذه المسألة، فقسمها إلى أربعة أقسام:
الأول: لا يجوز التعليل بعلة إلا إذا قام الدليل على كونه بخصوصه معللاً، وليس الأصل فيها التعليل.
الثاني: إن النص معلل بكل وصف، وكل صالح للعلية، ولا يحتاج إلى الدليل إلا إذا تعارض الأوصاف، وهو قول أصحاب الطرد، وكلا القولين في إفراط وتفريط.
الثالث: أن الأصل في النصوص التعليل، ولا يحتاج في طلب العلة إلى إقامة الدليل على أنه معلل، ولا يصح التعليل بكل وصف، فلا بد لذلك التعيين من دليل، وهو قول بعض الحنفية وجمهور أهل الأصول، ونقل عن الشافعي وهو الصواب. =

وقد قالوا: إذا ثبت حكمٌ متفقٌ عليه، وادعى المستنبط أنه معلَّلٌ بمعنىً أبـداه، فهـو مطالَبٌ بتصحيح دعواه في الأصل.

وقد ذكر بعض أهل الجدل أنه لا تـسوغ هـذه المطالبـة، لكـن علـى المعـترض أن يبطلَ معناه الذي ذكره إن كان عنده مبطلٌ له.

وهذا ليس بشيء، والـصحيح هـو الأول، وذلـك لأنـا قـد ذكرنـا فـساد الطـرد، وذكرنا بطلانَ التحكم في الدين، ولا بدّ من علة مقتضية للحكم، مناسبة له، مغلّبـة في الظنون أنها المثيرة لهذا الحكم، فإذا ادعى أنه أصابها، فهو مطالبٌ بإبدائها، فإذا اقتـصر على مجرد الدعوى كانت دعواه العلة بمنزلة دعواه مجرد الحكم.

ببَيِّنـةٍ أن المعلل يدعي كون هذا الوصف علة، ولا بدّ للمدعي من إقامـة البرهـان على الدعوى، فإن قال: لا يلزمني إقامة البرهان، فهو إذاً متحكم علـى الـشرع بعلتـه، فهو كتحكُّمه بالحكم.

فإن قال هذا المعلل: إن الصحابة نصبوا أعلاماً على الأحكام، فأنـا أيـضاً نـصبتُ علماً.

قلنا له: من أين لك أن الذي نصبت من جنس ما نـصبوه؟ فبـيِّن ذلـك، وبـرهنْ عليه.

فإن قال: الدليل على صحة العلة عجزُ المعترض عن الاعتراض.

قلنـا: ومن أين قلت: إن عجز المعترض يدل على صحة العلة؟ فالسائل مـسترشدٌ مستهدٍ، يطلب دليل صـحة العلـة لينقـاد لقـضيتها، والأصـلُ أن إقامـة الـدليل علـى المدَّعين.

=**الرابع:** أن الأصل في الأحكام التعليل، لكن لا بد قبل معرفـة العلـة مـن مـسلكها مـن معرفـة أن النص معلول بعلة، وإليه ذهب فخر الإسلام وشمس الأئمة، وهذا المذهب مما يسدّ باب القيـاس في أكثر النصوص، ولم ينقل في مناظرات الصحابة والتابعين طلب الدليل أولاً على كون النص معلـلا. (فواتح ٢/ ٢٩٤).

ولو قال المدَّعَى عليه للمدِعي: الدليل على أني محقٌّ عجزك عن إقامَة البَيِّنـة، هـل يُسمع هذا؟ وهل تسقط عنه اليمين؟ فهـذا هـوس، وقـد يقـع العجـز عـن الطعـن في الباطل لعدم آلته، وكم من حقٍّ مستور خَفيٍّ في العالم، وكم من باطلٍ ظاهرٍ مجهورٍ به!

وإذا ثبت أنه لا بدّ من الدليل على صحة العلة، فقـد قـال القاضـي أبـو الطيـب: الدليل على صحة العلة من أربعة طرق:

أحدها: لفظ صاحب الشرع بنصِّه أو ظاهره أو تنبيهه.

والثاني: إجماع الأمة.

والثالث: التأثير.

والرابع: شهادة الأصول.

فأما لفظ صاحب الشرع فقد يكون في الكتاب، وقد يكون في السنة.

أما في الكتاب فمثل قوله تعـالى ﴿ إِنَّمَا يُرِيـدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ﴾[1] وهذه عبارة عن الإسكار الذي يُحْدِث هذا الأشياء الـتي ذكرهـا الله تعالى.

وقـال سـبحانه وتعـالى ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴾[2]، وقـال تعـالى ﴿ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَـٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴾[3] ثـم قـال ﴿ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ ﴾[4] والإفـضاء اسـم للـوطء، وقال ﴿ وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَـٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ فَلْيَسْتَـْٔذِنُوا۟ ﴾[5]، وذكر أمثال هذا، وقد ذكرنا بعـض ذلك من قبل.

---

(١) سورة المائدة: ٩١
(٢) سورة الحشر: ٧
(٣) سورة النساء: ٢٠
(٤) سورة النساء: ٢١
(٥) سورة النور: ٥٩

وذكر من أمثال هذا في السنة قوله عليه السلام "**أينقص الرطب إذا جف**" وقوله عليه السلام "**لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث**"[1] وقوله "**نهى عن بيع ما لم يقبض**"[2] وقوله عليه السلام "**إنها من الطوافين عليكم**" وقوله "**إنما هو دم عرق**" وفي بعض الروايات قال لبريرة "**ملكت بضعك فاختاري**"[3]،

وقد ذكرنا من قبل نظائر لهذا.

قال: وأما الإجماع فهو دليلٌ مقطوعٌ به، فما أجمعوا عليه من حُكْمٍ أو علة وجب المصير إليه.

ومثال قوله ﷺ "**لا يقضي القاضي وهو غضبان**"، وأجمعوا أن النهي عن ذلك لأن الغضب يشغل قلبه، ويغيِّر طبعه، ويمنعه من التوفر على الاجتهاد.

وكذلك على مثاله قوله تعالى ﴿ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ﴾[4].

قال: وأما التأثير: فهو أن يوجدَ الحكم بوجود العلة، ويعدمَ بعدمها.

وذكر نظائر لهذا، منها الشدة في الخمر، يثبت التحريم عند وجودها ويزول بزوالها، وكذلك الرق في علة نقصان الحد، يوجد النقصان بوجوده، ويكمل بزواله.

وذكر مسائل من أمثال هذا، وأورد كلاماً طويلاً فيما يوجد تأثيره من هذا الجنس، وفيما لا يوجد تأثيره من هذا الجنس.

وبيان أن هذا يدل على صحة العلة: أنه يفضي إلى غلبة الظن؛ لأنه إذا رأى الحكم يدور مع الشيء وجوداً وعدماً غلبَ على ظنه أن هذا الشيء هو الأمارة على

---

(١) رواه البخاري (٦٨٧٨) ومسلم (١٦٧٦) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.
(٢) رواه أحمد ٥/ ١٩٢ وأبو داود (٣٤٩٩) من حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه، بإسناد حسن، ابن إسحق صرح بالسماع عند أحمد، ولفظه عند أبي داود عام في السلع كلها، وقد وقع النهي في الصحيحين عن بيع الطعام قبل قبضه خاصة من حديث ابن عباس ، وفيهما قوله: وأحسب كل شيء مثله.
(٣) روى الدارقطني ٣/ ٢٩٢ من حديث عائشة قول النبي ﷺ لبريرة: اختاري. أما اللفظ المذكور فلم أجده، ولعله كما سيصرح أبو المظفر رحمه الله (فعلى هذا الوجه لا يُعرف هذا الخبر).
(٤) سورة الجمعة: ٩

ذلك الحكم، وإذا وُجد عند وجوده ولم يُعدم عند عدمه لم توجد غلبة الظن.

قال: وأما شهادة الأصول، فمثل قولنا: لا تجب الزكاة في إناث الخيل؛ لأنه لا تجب في ذكورها، فالأصول شاهدةٌ لهذا؛ لأنها مبنيةٌ على التسوية بين الذكور والإناث في وجوب الزكاة وسقوطها.

قال: وهذا طريقٌ يفضي إلى غلبة الظن؛ لأن الإنسانَ إذا علم أن فلاناً إذا أعطى بناته شيئاً يعطي بنيه مثلها، فإذا سمعَ أنه أعطى البنات غلبَ على ظنه إعطاء البنين مثلها، فثبت أن شهادة الأصول دليلُ صحة العلة من هذا الوجه.

قال: ومن نظير ما ذكرناه قول المعلل: من صحّ طلاقه صحّ ظهاره، وكذلك قوله: من لزمه العشر لزمه ربع العشر، في مسألة زكاة الصبي، وكذلك قوله: ما حرم فيه النَّساء حرم فيه التفرق قبل التقابض، وأمثال هذا تكثر، فالأصول تشهد لصحة هذا التعليل.

وهذا الذي ذكرناه مجموع كلامه.

واعلم أن إقامة الدليل على صحة العلة فصلٌ مشكل، وقد اختلف الأصوليون في ذلك اختلافاً عظيماً.

وإن وجدنا من الأصول المحمودة في الشرع -وهي الكتاب والسنة والإجماع- نوعَ دليل على صحة العلة من نص أو تنبيه أو إشارة أو مفهوم صرنا إلى ذلك، واستدللنا بذلك على صحتها، وقدّمنا ذلك على غيره مما يدل على صحة العلة، إذ النصُّ دليلُه مقدمٌ على كل دليل عندنا.

فإن قال قائل: فإنكم لم تقولوا بهذه الدعوى، فإن النبي ﷺ قال في دم الاستحاضة "**فإنه دم عرق انفجر**"[1] وقال عليه السلام لبريرة "**ملكت بضعك فاختاري**" وقال

---

(١) الوارد عند الحاكم ١/ ٢٧٥ والدارقطني ١/ ٢١٧ (....عرق انقطع) أما اللفظ المذكور فكما قال أبو المظفر رحمه الله (كلمة زائدة لا يُعرف ثبوتها).

عليه السلام في أخبار الربا "**كيلاً بكيلٍ وزناً بوزنٍ**"[1] والأول يدل أن سيلان الدم وخروجه من الباطن إلى الظاهر علة انتقاض الوضوء، والثاني يدل أن ملكها نفسها بالحرية علة ثبوت الخيار، والثالث يدل أن الكيل هو العلة، ولم تقولوا بشيء من ذلك.

والجواب: أن هذه الألفاظ لها معانٍ غير ما ظننتموها، وتعرف بمخارج الألفاظ والتأمل فيها.

أما اللفظ الأول، فقد كان اشتبه على السائلة أن الدم الذي تراه ما حكمه، وكانت تظن أن ذلك دم الحيض، فذكر الرسول ﷺ هذا اللفظ ليميز بين دم الحيض ودم الاستحاضة، فإن دم الحيض دم يرخيه الرحم ويخرج من جوفه في زمان مخصوص تعتاد النساء ذلك لمعنىً عائدٍ إلى أصل بنيتهنّ وخلقتهنّ، وأما دم الاستحاضة فدمٌ ينفصل من العرق، لا من الرحم، وإرخاؤه لذلك، وإن كان في الظاهر ينفصل من المحل الذي ينفصل منه دم [الحيض][2]، فكانت الإشارة منه ﷺ واقعة إلى هذا، وعلى أن قوله ﷺ "**انفجر**" كلمة زائدة، لا يعرف ثبوتها.

وأما الذي رواه من قوله ﷺ "**ملكت بضعك فاختاري**" فعلى هذا الوجه لا يُعرف هذا الخبر، وعلى أنه يقال لهم: هل تقولون إنها ملكت نفسه بالعتق، حتى تصير كامرأةٍ لا زوج لها؟ فإنها هي التي تملك نفسها على الإطلاق، ونعلم قطعاً أنها لم تملكْ نفسها كذلك، فلا بد من تأويل، وتأويلُه: ملكتِ الفسخ لتملكي نفسك فاختاري، ثم قام الدليل أن زوجَها كان عبداً، وأن ملكها الفسخ كان في هذه الصورة.

وأما قوله عليه السلام "**كيلاً بكيل**" فهو منه عليه السلام إشارةٌ إلى علة الخلاص عن الربا، وقد بينا في مسائل الفروع أن قوله عليه السلام "**لا تبيعوا الطعام بالطعام**"

---

(١) لفظ الوزن وقع في صحيح مسلم من حديث أبي هريرة برقم (١٥٨٨)، أما لفظ الكيل، فلم يقع عند مسلم، وعزاه الحافظ في التلخيص ٣/ ٢١ إلى البيهقي من حديث عبادة بسند صحيح، ولم أجده في مظانه في السنن الكبرى، والصواب أنه وقع عند الطحاوي من حديث عبادة بسند صحيح، كما في الإرواء ٥/ ١٩٥.

(٢) في الأصلين: الاستحاضة! وهو سبق قلم.

يدل ذكر الطعام أن الطعم علة، وقوله عليه السلام "**الثيب أحق بنفسها من وليها**" يدل أن الثيابة علة، وقوله عليه السلام "**من باع نخلاً مؤبرة فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع**" دليل أن التأبير علة في كون الثمرة للبائع، وقوله تعالى ﴿ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾[1] يدل أن الحمل علة، وقوله تعالى ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ ﴾[2] يدل أن السرقة علة، وقوله تعالى ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي ﴾[3] يدل أن الزنا علة، وقوله عليه السلام في النهي عن بيع الطعام قبل القبض يدل على أن عدم القبض علة، وأمثال هذا توجد كثيراً.

وأما قوله عليه الصلاة والسلام في بيع الرطب "**أينقص إذا جف**" فَنَصٌّ في التعليل به، وقوله "**أينقص إذا جف**" تقرير وليس باستفهام، مثل قوله تعالى ﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿١٧﴾ ﴾[4] ومعنى الخبر: إذا علمت أنه ينقص الرطب إذا جف فلا يجوز البيع إذاً.

ومن التنبيه على العلة أيضاً قوله عليه السلام "**العينان وكاء السَّهْ**"[5] الخبر، فيكون دليلا أن زوال الاستمساك علة لانتقاض الوضوء.

فصل

وأما إذا أعوز الدليل من هذا الوجه ولم يكن بدٌّ من إقامة الدليل فقد جعل بعض أصحابنا مجرد الاطراد والجري دليلاً، وقد أبطلنا ذلك.

---

(١) سورة الطلاق: ٦
(٢) سورة المائدة: ٣٨
(٣) سورة النور: ٢
(٤) سورة طه: ١٧
(٥) رواه أبو داود (٢٠٣) وابن ماجة (٤٧٧) من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وفيه بقية بن الوليد، وهو وإن صرح بالسماع من شيخه، ولكنه لا يكتفى منه بذلك، بل يجب أن يصرح بسماع شيخه ومن فوقه، وهو مفقود في هذا الحديث. والسبب في هذا الشرط: إن بقية كان يدلس تدليس تسوية، كما نص على ذلك أبو حاتم في العلل ٢/ ٤٤١، ووافقه الخطيب في الكفاية، ص ٣٦٤، وعليه فالإسناد ضعيف.

وذكر كثير من أصحابنا وبعض أصحاب أبي حنيفة أن **الاطراد والانعكاس**[1] دليلٌ على صحة العلة وهو أن يوجد الحكم بوجود وصفٍ زائد، ويزولَ بزواله، فيدل أن لذلك الوصف من التأثير في ذلك الحكم ما ليس لغيره.

واستدل من قال: إن هذا دليل [على] صحة العلة: بأن العلل الشرعية عللٌ ظنية، وليس لها عمل إلا إفادة غلبة الظن، ونحن نعلم قطعاً أن الحكم إذا وُجد بوجود وصف، وانتفى بعدمه، غلبَ على الظن أنه العلة، وهو كالشدة في الخمر؛ فإنه يوجد التحريم بوجودها، وينعدم بعدمها، دل أنها العلة.

قالوا: ومن أنكر أن هذا يفيد غلبة الظن فقد عاند، ببينة أن مثل هذا يُعتمد عليه في المؤثِّرات العقلية، فكيف لا يعتمد عليه في المؤثرات الشرعية؟ وإذا ثبت وجود غلبة الظن، ولم يبطل كونه علة بمسلك من المسالك، ثبت كونه علة، وأفاد الحكم الذي بُني عليه.

وقد قيل: إن الحكم إذا رُبط بالطرد والعكس فهو في العكس أبين، من جهة أن الطارد في محل النزاع مدعٍ للاطراد، وهو منازعٌ فيه لا محالة، وأما الانعكاس فهو متفقٌ عليه، لأن الانعدام عند عدم الوصف متفق عليه.

واعلم أن الاستدلال بهذا الدليل في نهاية الأشكال؛ لأنا بينا أن الاطراد ليس بدليل على صحة العلة، وهو شيءٌ يلزم المعلل بكل حال، حتى إذا لم يطرده والتزم ما

---

(١) وهو المسمى في كتب الأصول بالدوران، وقد يُعبر عنه في كتب الأقدمين بالجريان، ويسميه بعضهم بالاطراد تفريقاً بينه وبين الطرد، وفيه ثلاثة مذاهب:
الأول: أنه يفيد القطع، وهو معزو إلى بعض المعتزلة، ونسبه الجويني إلى كل من يُعزى إليه الجدل وإلى القاضي أبي الطيب، والذي في كتابه شرح الكفاية أنه شرط لصحة العلة لا دليل.
الثاني: أنه يفيد الظن، وهو محكي عن الصيرفي وابن أبي هريرة وشافعية العراق، وبه قال الجويني والرازي.
الثالث: أنه لا يفيد قطعاً ولا ظناً، وهو قول الشيخ أبي اسحق في كتاب الحدود وأبي منصور والقاضي أبي الطيب كما سلف، واختاره من المتكلمين القاضي أبو بكر والغزالي والآمدي، وقال به جمهور الحنفية. (البحر ٥/ ٢٤٣، البرهان ٢/ ٥٤٦، المستصفى ٢/ ٣٠٧، المحصول ٤/ ١٢١٨، فواتح ٢/ ٣٠٢).

ينقضه بطلت علته، على ما سنبين من بعدُ.

ويقال للحنفي إذا قال: إن علة جريان الربا هي الكيل: لِمَ قلت إن الكيل علة؟ [فإن][1] قال: لأنها علةٌ مطردة، يقال له: لِمَ قلت: إنها مطردة؟ [فإن][2] قال: لأني أتبعها الحكم أين وجد الكيل. فيقال له: هذا باتفاق مني ومنك أولا؟ فإن قال: باتفاق. لم يسلم له ذلك، وإن قال: لا باتفاقٍ، ولكني أطرد العلة وأُتبعُ الحكمَ الكيلَ أين وجد. يقال له: أيسوغ لك ذلك؟ فإن قال: لا، كفى الخصم شغله، وإن قال: نعم. يقال له: ولِمَ ساغ لك هذا؟ فإن قال: لأنها علة الحكم، يقال له: ولِمَ قلت إنها علة الحكم؟ فيعود إلى ما بَيَّنَّا من قبل، فهو يستدل على صحة العلة بالجريان، ويستدل على صحة الجريان بالعلة، وهذا فاسد.

فإن قال: ساغ لي لأنها غير منتقضة، يقال له: معنى قولك غير منتقضة أنك علَّقتَ الحكم بها في كل موضع وَجدتَ فيه العلة، فكأنك قلت: إنما ساغ لي تعليق الحكم بها لأني علقت الحكم [بها][3] أين وجدت، فإن قال: إنما ساغ لي تعليق الحكم أين وجدت؛ لأنه لم يمنع من ذلك نص ولا إجماع. يقال له: ولِمَ إذا لم يمنع من ذلك نص ولا إجماع وجبَ تعليق الحكم بها، وما أنكرت أن يكون ها هنا مانعٌ غير ما ذكرت؛ لأن وجوه الفساد تكثر به؟

فإن قال: ليس ها هنا وجه فساد، يقال له: أَيَعَدُّ في وجوه الفساد فقد الدلالة على صحتها؟ فإن قال: نعم، قيل: فَدُل على صحتها، واترك حديث الجريان والاطراد. وإن قال: لا يُعد ذلك من وجوه الفساد، رجع الأمر إلى ما سبق، وهو أن مدعِيَ صحة العلة لا بدّ له من إقامة الدليل على صحتها.

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

قلنا: قد بيّنا أن عدم الدليل على الصحة وجه الفساد، وعلى أنك إذا لم تدلّ على

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.
(٢) زيادة يقتضيها السياق.
(٣) زيادة يقتضيها السياق.

وجه الصحة فيجوز أن يكون فيه وجهٌ فاسد وأنت لا تشعر، ولأن الفساد كما لا يثبت إلا بدليل الفساد، فالصحة لا تثبت إلا بدليل الصحة، ولأن العدم لا يدل على شيء ما بصحة ولا فساد.

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

قيل له: يكفي في النفي فقدُ دليل الإثبات، ولا يكفي في الإثبات فقدُ دليل النفي، ألا ترى أنا ننفي صلاة سادسة، لفقد الدليل على وجوبها، ولا نوجبها لفقد الدليل على نفيها؟ فلا تثبت الصحة هاهنا لفقد دليل الفساد؛ وهذا لأن الأصل نفي صلاة سادسة فلا ننتقل عنه إلا بدليل، كذلك الأصل أنّا غير معتقدين لصحة العلة، فلا ننتقل عنه إلا بدليل.

فإن قالوا: عَجْزُ الخصمِ عن إفسادها يدل على صحتها.

قيل: الخصم قد يعجز عن إفساد الفاسد.

فإن قيل: أليس أن المعجزة إنما صارت حجة لعدم ما يعارضها؟ فقد صار عدم المعارضة دليلاً على صحة المعجزة، فكذلك ها هنا، عدمُ المعارض يصير دليلاً لصحة العلة.

قلنا: المعجزة إنما كانت حجةً لا بما قلتم، ولكن بوقوعها خارجاً عن معتاد قدرة البشر، إلا أن الكفار تعنتوا وقالوا: هي في مقدور البشر، فقيل لهم: ائتوا بمثلها؛ لينقطع تعنتهم، ثم إذا انقطع تعنتهم لعجزهم فالحجة صحتها بما بَيَّنا.

وقد كان سبق بعض هذا الكلام، غير أنا ذكرنا في هذا الموضع على وجه السؤال والجواب ما يبين أن الجريان والطرد ليس بدليلٍ لصحة العلة، وإذا لم يكن الاطراد دليلاً لصحة العلة فكذلك العكس، بل هذا أبعد؛ لأن الاطراد يلزم المعلل، والانعكاس ليس بشرط لصحة العلة عند أكثر الأصوليين، فإذا كان الاطراد الذي هو شرط العلة لا يدل على صحة العلة، فالانعكاس - الذي ليس بشرطٍ لصحتها - لأن لا يكون دليلاً أولى.

ومن جعل ما ذكرناه دليلاً يجيب عن هذا ويقول : إن مجموع الأمرين يفيد غلبة الظن في انتصاب الشيء علماً على الحكم، ومن زعمَ أنه لا يفيد لا بدّ أن يُنسب إلى العناد، وإن سلَّم فالقائس غايته إظهار علَمٍ على الحكم بجهة تفضي إلى غلبة الظن[1].

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

وقد حكى الشيخ أبو المعالي عن الأستاذ أبي إسحاق أن الدليل على صحة علة الأصل إنما يكون بتقرير إخالته ومناسبته للحكم مع سلامته من العوارض والمبطلات، ومطابقته الأصول.

وعبَّر عن هذا فقال: وأنا أقرِّب في ذلك قولاً فأقول: إذا ثبتَ حكمٌ في الأصل، وقد كان يلوح في سبيل الظن استناد ذلك الحكم إلى أمر، ولم يُناقَض ذلك الأمر بشيء، فهذا هو الضبط الأقصى الذي ليس عليه مزيد، فإذا أشعَر الحكم في ظن الناظر بمقتضٍ [استناداً][2] إليه، فذلك المعنى هو المظنون عَلَماً وعلة لاقتضاء الحكم.

ثم سأل على هذا سؤالاً فقال: فإن قيل: الإخالة مع السلامة هي الدالة على صحة القياس إذاً، لا ما اعتمدتم عليه من إجماع الصحابة.

قلنا: [لا، ولكن][3] إذا ثبتت الإخالة، ولاحت المناسبة، واندفعت المبطلات= التحق ذلك بمسالك نظر الصحابة، فالدليل على القياس إجماعهم، لكن إجماعهم هو على مثل هذا القياس.

ثم سأل سؤالاً ثانياً فقال: المآخذ على هذا الوجه محصورة، والوقائع غير

---

(١) نحوه في البرهان ٢/ ٥٥٠.
(٢) في الأصلين: إسناداً! والمثبت من البرهان.
(٣) زيادة من البرهان.

محصورة، فكيف يستند ما لا نهاية له إلى المتناهي؟

وقال: إن هذا السؤال عسر جداً[1].

قال الإمام جمال الإسلام: وعندي هذا السؤال ليس يدخل على فصل الإخالة، وإنما هو إشكالٌ – إن كان – في مسألة القياس أنه حجة أو لا؟ وليس يُتصور فرعٌ يقع إلا ويستند ذلك إلى أصل مناسب له ويكون معنى الأصل مؤثراً فيه.

وقد ذكر بعض الأصوليين في الدليل على صحة العلة:

طريق السبر والتقسيم

وهو أن يبحث الناظر عن المعاني في الأصل، ويتتبَّعها واحداً واحداً، ويبين خروج آحادها عن الصلاح للتعليل به إلا واحداً يرضاه[2].

واعلم أن هذا الفصل اختلف فيه أهل الأصول، وهو أن القائس إذا خالفه قائس

---

(١) البرهان ٢/ ٥٢٦-٥٢٨.

(٢) وهو الذي يسميه المناطقة القياس الشرطي المنفصل، وفي الاحتجاج به في الشرعيات عدة مذاهب.
الأول: أنه حجة قطعية، وهو قول القاضي أبي بكر، وعزاه ابن العربي إلى الشيخ أبي الحسن والأصحاب، وقال: هو الصحيح، فقد نطق به القرآن ضمناً وتصريحاً في مواطن كثيرة.
الثاني: أنه حجة ظنية، وبه قال أكثر المتكلمين، مثل الجويني والغزالي والرازي، وبه صرح الشيخ أبو اسحق، والجصاص والمرغيناني من الحنفية.
الثالث: أنه حجة للناظر دون المناظر، لأن دعوى الحصر هي بظن الناظر، فلا يكون حجة على الغير، وبه قال الآمدي.
الرابع: أنه ليس بحجة مطلقاً، وهو قول جمهور الحنفية، وابن المنيِّر المالكي.
هذا، وقد استغرب الزركشي قول أكثر المتكلمين بهذا المسلك مع إنكارهم للدوران، وقال: ومن العجيب أن جماعة من القائلين بهذا المذهب [وهو إبطال الدوران] اعترفوا بصحة السبر والتقسيم وإن لم تقترن به مناسبة، وهو راجعٌ للطرد، فإن غايته أن الأوصاف المقارنة للحكم قام الدليل على خروج بعضها عن صلاحية التعليل فعُلم صحة التعليل بالباقي، ولا تجد الوصف سوى مقارنته الحكم في الوجود مع انتفاء الظفر بدليل انتفاء صلاحيته للتعليل، وذلك مجرد طرد لا عكس فيه، وإذا كان السبر والتقسيم لا يدل إلا على اقتران الحكم بالوصف وجوداً عُلم أن من أخذ به وأنكر الطرد والعكس كمن أخذ بالمقدمة الواحدة وأنكر دلالة المقدمتين، وكمن أخذ بالكثرة في الألف وأنكرها في الألفين. (البحر ٥/ ٢٤٥، البرهان ٢/ ٥٣٤، المستصفى ٢/ ٢٩٥، المحصول ص ١٢٢٤، اللمع ص ٢٣٠، فواتح ٢/ ٣٠٠).

آخر في علة الأصل، فأبطل هذا القائس علة خصمه، هل تصح علته؟

فبعضهم قال: يدل ذلك على صحة العلة؛ مثل الحنفي يبطل علةَ الطعم، أو الشفعوي يبطل علة الكيل، تصح بذلك علته التي يدَّعيها، لأن القائلين بالقياس اتفقوا على أن إحدى العلتين صحيحة والأخرى باطلة، فإذا بطلت إحدى العلتين، صحت الأخرى ضرورة.

وهذا الوجه في تصحيح العلة ضعيف؛ لأن البطلان ضد الصحة، فكيف يكون دليل الصحة؟ ولأن الصحة لا تدل على الصحة مع تجانسهما، فكيف يدل البطلان على الصحة مع تضادِّهما؟

وهذا لأنه يجوز أن تكون العلتان جميعاً فاسدتَين، ويكون الصحيح علةً ثالثة، ويجوز أن لا يكون المنصوص عليه معلولاً بعلةٍ ما، وأيضاً، فإن العلم ببطلان إحدى العلتين لا يدل على صحة العلة الأخرى؛ إذ توهمُ البطلان قائمٌ في العلة الأخرى.

ولأن شرط صحة العلة أن يكون مخيلاً مقتضياً للحكم الذي نيط به، وبأن بطلت العلة الأخرى لا يثبت هذا المعنى لهذه العلة.

وقولهم: إنهم اتفقوا على أن إحدى العلتين صحيحة.

قلنا: ليس على هذا الوجه، بل كل فريق يقول: علَّتي صحيحة، وعلة الخصم باطلة، وبأن بطلت علته لا يعترف بصحة علة الخصم، لأنه مقيمٌ على اعتقاد بطلان علة الخصم، سواء صحَّت علته أو بطلت.

فإن قيل: قد اتفقوا أن هذا الأصل معلول، وإذا اتفقوا أنه معلول فلا بدّ أنه إذا بطلت إحدى العلتين تصح العلة الأخرى.

قلنا: إنما اتفقوا على أن الأصل معلولٌ بعلة صحيحة لو وُجدت، فإذا لم نجد علةً صحيحة لا يكون معلولاً أصلاً، ويقول: بأن بطلت علتي، ولم يدل البطلان على صحة علَّتكَ بقيت علَّتي باطلة وعلَّتك غير مدلول على صحتها، فيكون الأصل من قبيل ما هو غير معلول إلا أن تأتي بعلة، وتدل على صحتها.

وذكر أبو زيد عن بعضهم أن العلة المخيلة ما يوقع في القلب خيال الصحة، وذلك بالملاءمة والصلاحية، وتفسير الملاءمة أن تكون على وفق ما جاء به الشرع من المقاييس المنقولة عن السلف وعن الصحابة.

قال: وعلماؤنا قالوا: ما لم يقم الدليل على أن الوصف ملائم لا يقبل التعليل، ولا يُلتفت إليه، وإذا صار ملائماً لا يعمل به إلا بالعدالة، وذلك بكونه مؤثراً في ذلك الحكم، كالشاهد لا بدّ أن يأتي بلفظ الشهادة؛ لأنه الملائم للشهادة، ولا بدّ بعد ذلك من التعديل، والتعديلُ هناك مثل التأثير ها هنا، فإن عمل قبل التأثير لا يصح، وإن عمل قبل الملاءمة لا يصح، كالشهادة لو عمل القاضي بها بلا لفظ الشهادة لا يصح.

واستدل في أن الإخالة ما يوقع في القلب خيالَ الصحة؛ لأن العلة ما يغيِّر الحكم، كعلة المريض تُغير وصفه، والمغيّر لا بدّ أن يكون لتغييره أثر؛ لأن ما لا يُحَس لا يعرف ثبوته إلا بآثارٍ محسوسة، فما لا أثر له لا يكون علة، ثم هذا الأثر ليس مما يحس، لكنه مما يعقل، فيجب الرجوع إلى القلب، وشهادةُ تحكيمه، كما قيل في أمر القبلة إذا اشتبه، ولم يبقَ عليها دليل يُحسّ، وجبَ الرجوع إلى القلب وشهادته، فإذا شهد القلب بصحته قُبلت الشهادة، وقد قال النبي ﷺ : "**الإثم ما حاك في قلبك، وإن أفتاك الناس**"(١).

والاعتراضُ على هذا الفصل: هو أن الإخالة بما يقع في القلب تكون حجة [على من](٢) تقع في قلبه، ولا تكون حجةً على غيره، وكذلك في أمر القبلة إذا اختلفت الجهات بجماعة، لا يكون قول بعضهم حجة على البعض.

---

(١) رواه أحمد ٤/ ٢٢٩ والدارمي (٢٥٣٦) من حديث وابصة بن معبد رضي الله عنه، وفيه الزبير أبو عبد السلام، ذكره الدولابي في الكنى ٢/ ٨٧١، وقال: ضعيف.
ورواه أحمد ٤/ ٢٢٨ من طريق أخرى، فيها أبو عبدالله السلمي، نقل ابن رجب في شرحه على الأربعين٢/ ٩٤ عن ابن المديني قوله: مجهول. لكن صح الحديث من رواية أبي ثعلبة الخشني عند أحمد ٤/ ١٩٥، قال ابن رجب: إسناد جيد. قلت: ولبعضه شاهد من حديث النواس بن سمعان عند مسلم (٢٥٥٣).
(٢) زيادة يقتضيها السياق.

قال: ولأن كلَّ معللٍ يمكنه أن يقول: قد وقع في قلبي خيال الصحة، فيصير قوله معارضاً لقول صاحبه، فبطلَ دعوى الإخالة بهذا الوجه.

وذكر أبو زيد أن الطريق الصحيح في تصحيح العلل أن يكون الوصف ملائماً للحكم، ويستدل على الملاءمة بدليلٍ يمكن الوقوف عليه ببيان التمثيل، وهو أن يُبنى عمل مثل ذلك الوصف في أصول الشرع، وهذا لأن الوصف مع صلاحه وملاءمته للحكم يحتمل أن لا يكون علة، فلا بد من دليل عليه، ولا دليلَ عليه سوى الاستشهاد بأصلٍ صحيح ثابت، لِتَرْجُحَ جهة الصواب على جهة الغلط.

وذكر على هذا مسألة الإفطار بالأكل، وأنه يوجب الكفارة، والعلة أنه إفطار كامل، والاستشهاد عليه بالوطء، وذكر مسألة السَّلَم الحالّ، وأن المفسدَ له هو العجز عن التسليم، والاستشهاد عليه بكل عقدٍ يوجد فيه العجز عن تسليم المبيع، وذكر مسألة حرمة المصاهرة، وأن علة إثباتها البعضية، والاستشهاد عليه بالوطء الحلال والوطء بالشبهة.

وذكر هو وغيره ممن ينصر طريقته كلاماً طويلاً في الأصول التي صنفوها، فحصَّلتُ منه هذا القدر، وهو الذي يُفهم ويقع في القلب من التطويل العظيم في كلامه، وجعلَ يردِّد هذا الحرف، وهو أن ما لا يحسّ يُعرف بأثره، فتُعرف صحة العلة ببيان أثرها، واستشهد بالشهادة في عامة كلامه في هذا الفصل، وقال: عدالة الشاهد إنما تثبت بأثر دينه في منعه من ارتكاب ما اعتقده حراماً بدينه، فيستدل به على منعه من الكذب الذي هو حرام في دينه، فكذلك عدالة الوصف الذي هو بمنزلة الشاهد على الحكم إنما تُعرف بأثره في إيجاد مثل هذا الحكم في موضع آخر بالإجماع ليصير الأثر الموجود دليلاً على نظيره، ويكون استدلالاً بوجودٍ معلوم، لا بعدم، ولا بشيء لا يطلع عليه، ولا تجوز المحاجَّة به [1].

وهذا إنما يقوله على من يجعل دليله في صحة العلة عدم قيام الدليل على فساده،

---

(١) تقويم الأدلة ص ٣٠٨-٣١٨.

ويقول: من يتعلق بذلك الدليل على صحة العلة متعلقٌ بمحض العدم.

قال: ولأنا ذكرنا أن الحكم كما يوجد مع العلة ويطَّرد معها فكذلك يوجد مع الشرط، ويطَّرد معه، فلا بدّ من دليل آخر يميز بين الشرط والعلة، وذلك في بيان الأثر، وأنه لا أثر للشرط في إيجاب الحكم، وللعلة أثر، فهذا الذي ذكرت هو قدر ما وجدت من كلام المحققين في بيان الدليل على صحة العلة.

واعلم أن الاشتغال بدليل الاطراد بمجرَّده لا معنى له، وكذلك بدليل الاطراد والانعكاس، وإن كان هذا أمثل من الأول وأوقع في القلب، ولأصحابنا العراقيين شغفٌ عظيم بهذا، ولعل بعضهم يقول: لا دليل فوق هذا، ولكن الاعتراض الذي قلناه اعتراضٌ واقع.

وأما الاستدلال بشواهد الأصول فضعيف أيضاً، وكثرة الشواهد لا يكون فيها كبيرُ دليل؛ وهذا لأن الوصف هو المقتضي للحكم، فلا بد من بيان معنى في الوصف يدل على الاقتضاء حتى تصح العلة.

وأما إبطال علة الخصم، وطلب تصحيح العلة بهذا الطريق فضعيفٌ أيضاً بما قدمنا، فلم يبقَ في الدليل على صحة العلة سوى الإخالة والمناسبة.

وقد ذكر أبو الحسين البصري في أصوله أن مما يدل على صحة العلة أن يكون الوصف مؤثراً في قبيل ذلك الحكم؛ لأن العلة ما يُؤَثِّر في الحكم، فما لا يؤثر لا يكون علة، قال: وهذا كالبلوغ، مؤثر في رفع الحجر عن المال، فكان أولى أن يكون علة في رفع الحجر في النكاح من الثيوبة؛ لأن الثيوبة لا تؤثر في جنس هذا الحكم الذي هو رفع الحجر[1].

واعلم أنا بيَّنَّا تأثير الثيابة في مسائل الخلاف في الفروع، وأوردنا ما فيه الكفاية، ورجَّحنا اعتبار الثيابة على اعتبار الصغر، فتركنا إيراد ذلك في هذا الموضع.

واعلم أن مجموع ما يتحصل من معنى الإخالة والمناسبة هو أن يقال: دليل

---

(١) المعتمد ٢/ ٢٥٧.

صحة العلة وجود وصف مناسب للحكم، مخيلٍ مؤثر في إثباته متى عُرض الوصف على قواعد الشرع وقوانينه وأصوله، فإذا وُجد الوصف بهذا الحد عُرفَ صحته، وهذا أمرٌ لا يتم بالمكابرات والمعاندات، وإنما يُعرف ذلك بعرضه على أصول الشرع وقواعده[1].

---

(١) اعلم أن الإخالة والمناسبة مترادفين عند الجمهور، وتطلقان على كل وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة، سواء ثبت هذا الوصف بنص أو إجماع أو اجتهاد.
وفرق الحنفية بينهما، فالمناسبة هي الوصف الملائم للحكم عند العقول الذي ظهر تأثيره شرعاً بنصٍ أو إجماع، والاخالةُ هي مجرد إبداء مناسبة بين الحكم والوصف بمجرد الاجتهاد، واعتدّوا بالمناسبة ورفضوا الإخالة، لذلك ردوا تعليل حرمة الخمر بالإسكار، لعدم النص أو الإجماع على ذلك.
بل جعل النسفي منهم الأخذ بالإخالة مجردَ ظن، والظنُّ لا يغني من الحق شيئاً، وغايتها أن تجعل كالإلهام، وهو لا يصلح حجة، لأنه لا يطلع عليه غيره، فلا يكون حجة على الغير.
ثم اتفق الجمهور والحنفية على تقسيم المناسبة إلى أربعة أنواع، لقب الجمهور الأول منها بالمؤثر، وجعلوا سائر الأنواع من الملائم، ولقبها الحنفية جميعاً بالمؤثرة، وهي:
الأول: اعتبار عين الوصف في عين الحكم بنص أو إجماع، وجعل الجمهور منه تعليل حرمة الخمر بالإسكار، لثبوت النص الذي يومئ لذلك عندهم، ومثل له الحنفية بالطواف في طهارة سؤر الهر.
والملاحظ أن الجمهور لم يفردوا قسماً مستقلاً لما ثبت بمجرد المناسبة دون وجود نص أو إجماع، فمن هنا نشأ اللبس والتخبيط في تصوير المسألة، مع إهمال جمهور الأصوليين ذكر خلاف الحنفية أصلاً.
الثاني: اعتبار عين الوصف في جنس الحكم، كحمل الثيب الصغيرة في ولاية النكاح على البكر الصغيرة بعلة الصغر لاعتباره في ولاية المال إجماعاً، فقد اعتبر الصغر في جنس الحكم وهو مطلق الولاية.
الثالث: اعتبار جنس الوصف في عين الحكم، ومثلوا له بقياس الحضر مع المطر على السفر في جواز الجمع بين المكتوبتين لعلة الحرج، فإن حرج المطر والسفر نوعان.
وقد تعقب صاحب الفواتح هذا المثال بقوله: إن مطلق الحرج غير معتبر، وإلا لجاز الجمع للصنع الشاقة عندهم، وأيضاً، فالقائلون بجواز الجمع للمطر ينقلون حديثاً فيه، فقد اعتبر عينه في عين الحكم، فالصواب التمثيل بإسقاط الصلوات الكثيرة بالإغماء، فإن لجنسه الذي هو العجز عن الأداء لا الحرج تأثيراً في ذلك كالحائض.
الرابع: اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم، كالقتل بالمثقل يقاس على القتل بالمحدد في القصاص بجامع القتل العمد العدوان، فقد اعتبر في جنس القصاص، وإنما خالف أبو حنيفة في تحقق العمدية في المثقل نظراً لأنه غير موضوع للقتل، ففيه شبهة الخطأ، فخلافه إنما هو في تحقق العلة لا في كونها علة.
وقد أورد صاحب الفواتح هنا سؤالاً على نفسه، فقال: لما نفيتم الإخالة لزم عليكم أن لا يكون ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم حجة أصلاً، فإنه إنما ظهر من الشرع نوع منه في نوع الحكم، ولا يلزم منه تأثير نوع في نوع آخر من الحكم، فلم يبق إلا مجرد الظن. =

وبيان هذا في الشدة المسكرة؛ فإنا نقول: إنها العلة في تحريم الخمر ونقيس النبيذ على الخمر بهذا الوصف، وهذا وصفٌ مناسبٌ للحكم مخيلٌ مؤثرٌ في إثباته، ونعني بالتأثير: إشعارَه في القلوب وقبولها لذلك الحكم بتلك العلة، ووجود شاهد الأصل على ذلك،وكذلك الطعم مشعرٌ بالتحريم بالوجه الذي ذكرناه في كتاب (**الاصطلام**).

وقد أبى بعض أصحابنا[1] وجودَ معنىً في الطعم يؤثر في الحكم ويشعر به، وجعل يلوذ بالخبر، واللياذ بالخير – وإن كان حسناً – لكنا ندَّعي أن علة الربا علةٌ مستنبطة، لا منصوصٌ عليها، وقد استنبط الشافعي علة الطعم، واستنبط أبو حنيفة علة الكيل، فلا بد من إقامة الدليل على تصحيحها من حيث الإخالة والمناسبة، وفي هذا خبطٌ[2] عظيم، ولا يمكن إقامة الدليل عليه إلا بعد معرفة حكم النص، ولا بدّ من الإعراض عن الترجيحات؛ لأن الحاجة ماسةٌ إلى إقامة الدليل على تصحيح العلة، فلا معنى للاشتغال بالترجيح، وعندنا: أن الكيل علة فاسدة، ليس لها مناسبة لحكم النص بوجهٍ ما.

وأما الطعم، فهو المخيل المشعر بثبوت حكم النص، فذِكر الترجيح في مثل هذا يبعد، فدلَّ أنه لا بدّ من ذكر دليل في نفس الطعم، وأنه علة، وقد أوردنا وحققنا، وليس هذا الكتاب لمسائل الفروع، وإنما هو لمسائل الأصول.

وعلى الأصل الذي أوردنا مسألة البيع الفاسد، فإن الفساد مشعرٌ بانتفاء الحكم، وفي مسائل النكاح بغير ولي: الأنوثةُ مشعرةٌ بانتفاء الولاية للمرأة في الأنكحة، والبكارةُ مشعرةٌ بثبوت الإجبار، وأمثال هذا تكثر، فهذا هو الأصل، وعلى أمثال هذه العلل ينبغي أن يقعَ الاعتماد، ومن الله المعونة والتوفيق بمنِّه.

=وأجاب عن ذلك بقوله: إنه لما دل المناسبة على صلوحه للعلية، وثبت اعتبار الشارع جنسها في جنس الحكم، حدث ظن اعتباره إياه ظناً قوياً، وهذا الظن حادثٌ من الشرع، ومتعلق باعتبار الشارع، وإنكار هذا عسى أن يكون مكابرة.
(فواتح ٢/ ٣٦٥، ٣٠٠، المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٢٨٢).

(١) هو الجويني في البرهان ٢/ ٥٣١.

(٢) في الأصلين: خطب! ولعل المثبت الصواب.

وحين وصلنا إلى هذا الموضع فنقول: قد بَيّنا أن الاطراد ليس بدليل لصحة العلة، ولكنه شرط لصحة العلة، وسيأتي هذا من بعد.

فأما الانعكاس فليس بشرط، ونذكر هذه المسألة في هذا الموضع.

مسألة

اعلم أن الانعكاس ليس بشرط لصحة العلة في قول أكثر الأصحاب، وهو قول جمهور من انتمى إلى الأصول من الفقهاء، وهو أيضاً قول بعض المتكلمين.

وذهب بعض أصحابنا إلى أن الانعكاس شرط، فإذا ثبت الحكم بوجود العلة، ولم يرتفع بارتفاعها بطلت العلة، وهو قول بعض المعتزلة[1].

وتعلق من ذهب إلى هذا بالعلل العقلية، وقال: العلل الشرعية وإِن كانت مظنونة، ولكن ينبغي أن تكون على مضاهاة العلل العقلية إلا في كون إحداهما معلومة، والأخرى مظنونة، ثم العلل العقلية يجب انعكاسها، كذلك العلل الشرعية.

ولأن العللَ الشرعية إنما تفيد الحكم لأنها تفيدُ غلبة الظن، فإذا وُجد الحكم بوجود الوصف، ولم ينعدم بعدمه لم يفدْ غلبة الظن، فلا يبقى حجة.

وأما دليلنا، فنقول: العلة منصوبةٌ للإثبات، فلا تدل على النفي، وكذلك العلة إذا نصبت للنفي لا تدل على الإثبات، فنقول: علةٌ منصوبة، فلا يُطلب منها إلا التأثير في ذلك الحكم، كالعلة المنصوص عليها، لا يُطلب منها إلا إثبات الحكم الذي تناوله النص، وهذا لأن المقصود من التعليل إثباتُ الحكم دون نفيه، فلا يعمل في النفي، لأن العلة إنما تعمل فيما قُصد بالعلة.

---

(١) اختار الغزالي مذهباً متوسطاً، وقد تبعه عليه الآمدي، وخلاصته: إن لم يكن للحكم إلا علة واحدة فالعكس لازم، لا لأن انتفاء العلة يوجب انتفاء الحكم، بل لأن الحكم لا بد له من علة، فإذا اتحدت العلة وانتفت، فلو بقي الحكم لكان ثابتاً بغير سبب، أما حيث تعددت العلة فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء بعض العلل بل عند انتفاء جميعها، قلت: ولا شك أن هذا التفصيل إنما يتمشى عند مجيزي تعدد العلة دون غيرهم. (المستصفى ٢/ ٣٤٤، الإحكام ٣/ ٣٣٩).

ونقول أيضاً: إن العكسَ لو كان شرطاً لكـان لا يُقتـل إلا قاتـل مـن حيـث كـان القتل علة قتل القاتل، أو لا يقتل إلا مرتد، فإذا كـان الحكـم الثابـت بعلـةٍ يطّـرد مـع ارتفاعها لوجود علـة أخـرى تَخْلُفهـا عنـد ارتفاعهـا= دل ذلـك أن الانعكـاس لـيس بشرط.

فإن قالوا: إن القتل قصاصاً قد انعدمَ بعدم القتـل، وكـذلك القتـل بـالردة انعـدم بعدم الردة، وإنما يقتل بعلةٍ أخرى.

قلنا: فإذا كان وجوب القتل بعلة القتل من حيث انعدام وجوب القتل عنـد عـدم القتل، فإذا وُجدت علةٌ أخرى للقتل، فينبغي أن نحكم بتعارض ما يوجب القتـل ومـا لا يوجب القتل، ويسقط القتل.

ولأن الدليل الشرعي دليلٌ مثل الدليل العقلي، ثم الـدليل العقلـي يجـوز أن يـدل على وجود الحكم في الموضع الذي وُجد فيه الحكم، ثم ينعـدم ويثبـت الحكـم بـدليل آخر، فكذلك الدليل الشرعي يجوز أيضاً أن يكون كذلك، بـل هـذا أولى؛ لأن الـدليل العقلي قد صار دليلاً بنفسه، والدليلُ الشرعي إنمـا صـار دلـيلاً بجعـلِ جاعـل، فـإذا لم يكن هذا شرطاً في الدليل العقلي ففي الدليل الشرعي أولى.

وقد ظهر بهذا الجوابُ عما تعلقوا بـه، وقـد ظهـر أن الـذي قـالوه لا يُـشترط في الدليل العقلي.

وفي الحسّيات أيضاً، ليس كل من نصب عَلَماً على إثبات شيء ينبغـي أن يَنْـصِبَ عَلَماً على ضده.

وأمـا قـولهم: إن قوة الظن تذهب بعدم الانعكاس، فدعوى لا دليل عليها، وعلـى أنا بَيَّنا أن الدليل على صحة العلة الإخالة والمناسبة، وذلك قائمٌ وإِن لم ينعكس، وهـذا هو الدليل المعتمد؛ وإذا بقيَ الدليل على صحة العلة بقيت العلـة مفيـدةً لحكمهـا، ثـم إذا انعدمت العلة فيجوز أن يقومَ دليلٌ آخر على بقاء الحكم، ويجـوز أن لا يـدل دليـل فينتفي لعدم الدليل.

ويقال أيضاً: إن العلة الشرعية أمارة، فيجوز أن يدلَّ على الحكم الواحد أمارتان، أيهما وُجدت دلت عليه، فإحدى الأمارتين – وإن انعدمت- بقي الحكم بالأمارة الأخرى، ولم يدلَّ ذلك على أن الأمارة الأخرى لم تكن صحيحة، والله أعلم.

فصل

قد فرغنا من ذكر قياس المعنى، وهذا **قياس الشبه**، وقد اختلف العلماء في كونه حجة في الأحكام أو ليس بحجة.

مسألة: اعلم أن ظاهر مذهب الشافعي رحمه الله أنه حجة، وقد أشار إلى الاحتجاج به في مواضع من كتبه، وأقربُ شيء في ذلك قوله في إيجاب النية في الوضوء: (كالتيمم، طهارتان فكيف يفترقان؟) وتابعه أكثر الأصحاب على ذلك غير أبي إسحاق المروزي، فإنه روي عنه أنهُ قال: ليس بحجة(١).

وقال الشافعي في أدب القاضي: القياس قياسان:

أحدهما: ما كان في معنى الأصل [فذلك الذي لا يحلُّ لأحد خلافه]. والآخر: أن يشبه الشيء الشيء من أصل، ويشبه من أصلٍ غيرَه.

ثم قال: وموضع الصواب عندنا في ذلك أن ينظر: [فأيهما كان أولى بشبهه صيرَّهُ إليه] إن أشبه أحدهما في خصلتين وأشبه الآخر في خصلة ألحقته بالذي أشبهه في خصلتين(٢).

قال بعض أصحابنا: إن قوله هذا يدل على أنه حكمَ بكثرة الأشباه من غير أن يجعلها علةً للحكم.

---

(١) لا معنى تخصيص أبي إسحاق المروزي بالذكر، فقد نفى حجية الشبه من هو أعلم منه وأكبر، كما سيأتي.

(٢) الأم ٧/ ٩٩ وما بين المعقوفين زيادة منه، والظاهر أن أبا المظفر قد نقل النص من أدب القاضي للماوردي ١/ ٦٦٠، فقد حكى النص دون تينك الزيادتين.

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

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

وذهب إلى هذا القول أيضاً القاضي أبو بكر والأستاذ أبو منصور البغدادي[1].

---

(١) اعلم أنهم اختلفوا في حد قياس الشبه، وذكر إمام الحرمين أنه لا يتحرر فيه عبارة مستمرة في صناعة الحدود، وإنما يُعرف بالأمثلة.
وعرفه القاضي أبو بكر بأنه وصفٌ لا يناسب الحكم، ولكنه مستلزم لما يناسبه بذاته.
وقد استمد الغزالي منه تعريفه، فقال: الجمع بين الفرع والأصل بوصف مع الاعتراف بأن ذلك الوصف ليس علة للحكم، وذكر أنه وصف مناسبٌ لعلة الحكم وإن لم يناسب نفس الحكم.
واعلم أن تعريف القاضي أبي بكر منتقدٌ بوجهين:
الأول: أن ما ذكره هو قياس الدلالة لا الشبه، وقياس الدلالة معتدٌّ به بالإجماع.
الثاني: قال الشربيني: يرد عليه أنه لا يصح الإلحاق به مع وجود لازمه المناسب بالذات، ولا يصار إليه مع إمكان قياس العلة إجماعاً، فاللازم المناسب على كلام القاضي موجود دائماً.
والذي ارتضاه الآمدي أن الشبه هو وصف غير مناسب للحكم، لكنه مما أُلف من الشارع الالتفاتُ إليه في بعض الأحكام، خلافاً للطرد الذي لم يؤلف من الشارع الالتفات إليه في شيءٍ من الأحكام.
ثم اعلم أنهم اختلفوا في اعتباره إلى أربعة مذاهب، بعد اتفاقهم على انه لا يصار إليه مع وجود قياس العلة:
الأول: أنه ليس بحجة مطلقاً، وهو قول جمهور الحنفية، وبعض الشافعية مثل الصيرفي وأبي إسحاق المروزي والأستاذ أبي منصور، ونفاه ابن القيم وبالغ في ذلك، حتى قال: لم يحكِهِ الله إلا عن المبطلين!
الثاني: أنه صالح للترجيح، ولا يحتج به ابتداءً، وعليه أوّل كلام الشافعي، وبه قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي والقاضي أبو الطيب والقاضي أبو بكر.
الثالث: أنه حجة إن ثبت بأحد مسالك العلة المعتبرة، كالإجماع والسبر والتقسيم، ما عدا المناسبة، لأنه قسيم لها، وهو مذهب ابن الحاجب.
الرابع: أنه حجة مطلقاً، وهو ظاهر مذهب الشافعي، وقال به المتكلمون كالجويني والغزالي والرازي، وبه قال أبو الحسين البصري من المعتزلة، والخوارزمي من الحنفية، وهو قول جمهور المالكية والحنابلة.
وقد قسم زكريا الأنصاري قياس الشبه إلى خمسة أقسام:
الأول: وهو أعلاها: قياس ما له شبه واحد.
الثاني: غلبة الأشباه في الوصف والصفة، كإلحاق العبد بالمال في إيجاب القيمة بقتله، لأن شبهه بالمال في الأحكام والصفات أكثر من شبهه بالحر.
الثالث: غلبة الأشباه في الحكم.
الرابع: غلبة الأشباه في الصفات. =

ثم اعلم أن الشبه ضربان: أحدهما: في الأحكام. والثاني: في الصورة.

فأما الشبه في الأحكام فقد ذهب عامة أصحابنا إلى جواز التعليل به كوطء الشبهة، مردودٌ إلى النكاح في سقوط الحد ووجوب المهر، لشبهه بالوطء في النكاح في الأحكام.

وأما الشبه في الصورة فكقياس الخيل على البغال والحمير في سقوط الزكاة بصورة الشبه، أو كقياس الخيل على البغال والحمير في حرمة اللحم، كقول القائل: ذو حافر أهلي.

وقد جعلَ بعضهم مثل هذا القياس حجة؛ لأن الشبه قد وُجد، قال: وإذا جاز أن يعلل الأصل بصفة من ذاته، جاز أن يعلل بصورة من صفاته، ولأن العلل أمارات، فيجوز أن يكون الشبه في الصورة أمارةً على الحكم [الصحيح]، كما يجوز أن يكون الشبه في المعنى أو في الحكم أمارةً على الحكم.

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

وقد استدل من قال إن قياس الشبه ليس بحجة: بأن المشابهة في الأوصاف لا توجب المساواة في الأحكام؛ فإن جميع المحرمات يشابه بعضها بعضاً في الأوصاف، وتختلف في الأحكام.

ولأن المشابهة فيما لا يتعلق به الحكم لا توجب المشاركة في الحكم؛ لأن العلة

=**الخامس**: الشبه الصوري، كقياس الخيل على البغال والحمير في عدم وجوب الزكاة، وقياس التشهد الأخير على الأول في عدم الوجوب، وهو غير حجة عند الشافعي، حجة عند ابن علية، وقد أيده في ذلك أبو الحسين والرازي، وحكى إمام الحرمين نحوه عن أبي حنيفة وأحمد.
(المعتمد ٢/ ٢٩٨، اللمع ص ٢٠٩، أعلام الموقعين ١/ ١٤٨، البرهان ٢/ ٥٦١، رفع الحاجب ٤/ ٣٤٥، المحصول ص ١٢١٥، الإحكام ٣/ ٤٢٣، فواتح ٢/ ٣٠٢، المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٢٨٧، غاية الوصول ص ١٢٥، إحكام الفصول ص ٦٢٩، البحر ٥/ ٢٣٤).

هي الجالبة للحكم، فما لا يتعلقُ به الحكم لا يجلب الحكم.

ولأن من جعل الشبه حجة لا يخلو: إما أن يجعل المشابهة في جميع الأوصاف حجة، أو يجعل المشابهة في بعض الأوصاف حجة.

فإن جعل المشابهة في جميع الأوصاف حجة، فهذا لا يوجد، وإن جعل المشابهة في بعض الأوصاف حجة، فإذا لم يكن لذلك الوصف تأثيرٌ في الحكم، فليس بأن يجعل المشابهة في ذلك الوصف علةً للمشابهة في الحكم بأولى من أن يجعل المفارقة في غيرها من الأوصاف علةً للمفارقة في الحكم.

قالوا: وأما المكاتب فنحن لا نقول: أُلحق بالأحرار لمشابهته بالأحرار، فإن العبد يشبه الأحرار في معانٍ كثيرة، ومع ذلك لا يلحق بالأحرار، وكذلك الدواب، تشبه بني آدم في صفات جمة، ولا تلحق بهذا الشبه ببني آدم، ولكن المكاتب حرٌّ يداً ثبتت له بحكم عقد الكتابة، ورقيقٌ رقبةً، فلحرية يده يستحق ما يستحقه الحر بيده، ولِرِقِّ رقبته لا يستحقّ برقبته ما يستحقّه الحر برقبته.

والصحيح: أنه يثبت له أحكام الأحرار بالكتابة نظراً له، ليصلَ إلى الحرية، مع بقاء الرق على الكمال.

وقد قال أيضاً من يرّد قياس الشبه: إن مجردَ الشبه صورةً أو حكماً لا يُشعر بمناسبةٍ بين العلة والحكم، فأشبه مجرد الطرد، وإن زعم المعلل وجود مناسبة فليُبِنْ، ببينة أنه إذا علل بحكمٍ لإفادة حكم، فالحكمُ لا يدل على الحكم؛ لجواز افتراق المحلين في الحكم.

وبيانه: أن من قاس الوضوء على التيمم في إيجاب النية بقوله (طهارة) فليس في قوله (طهارة) ما يؤثر في إيجاب النية، ويجوز افتراق الوضوء والتيمم في حكم النية وغيرها.

فلا يدل نفس وجوب النية في التيمم على وجوبها في الوضوء، فلا بدّ من بيان اجتماعهما في المعنى الذي يوجب نية الفعل إذا اتصف بكونه طهارة، حتى إذا اجتمع

الفعلان في وصف الطهارة يجتمعان في الحكم.

وعلى هذا، من علل في منع قتل الحر بالعبد بقوله: (قصاص)، وقاس على الطرف.

فيقال له: نفس قوله: (قصاص) لا يدل على امتناع الجريان، ويجوز أن يفترق الحكم بين النفس والطرف، وقد افترقا في مواضع كثيرة، فلا بد من بيان المعنى الذي ينتفي به القصاص في الطرف فيجمع بين النفس والطرف في ذلك المعنى ليجتمعا في حكم النفي، وأمثال هذا تكثر جداً.

يدل عليه: أنه ليس الشبه إلا اشتراك الشيئين في وجهٍ من الوجوه، وإن اشتركا في وجه من الوجوه افترقا في كثير من الوجوه، ومن اكتفى بمجرد اشتراكٍ في الشبه بوجهٍ ما، يعارَضُ بمجرد افتراقٍ في الشبه بوجه ما، أو بوجوه شتى؛ لأن وجوه الافتراق في الأشياء أظهر من وجوه الاجتماع، فدل أن قياس الشبه بنفسه لا يكون حجة.

ويقولون أيضاً: قولك: إن الفرع كالأصل في الحكم: أبعلمٍ تقول هذا أم بظّن؟ أو لا بعلم ولا بظن؟ فإن قلت: بعلمٍ، فأين العلم؟ وإن قلت: بظن، فأين الظن؟

وهذا لأن العلم والظن لا بدّ لهما من مستند، فاذكر المستند حتى يصح قولك: إنه بعلم أو بظن، وإلا فهو هذيان، وإن قلت: لا بعلم ولا بظن، فحكم الله لا يجوز أن يثبت بالجزاف.

وإن قلت: تشابههما في وجه يُغلّب على الظن تشابهَهُما في الحكم، فهذا دعوى مجردة، وإن كانت المشابهة في وجهٍ تفيد ظناً، فالمفارقة في سائر الوجوه تبطل الظن، وتشوّش على الظان ظنه.

وقالوا أيضاً: إن الأصل في القياس هم الصحابة، والمنقول عن الصحابة النظر إلى المصالح والعلل المعنوية، فأما مجرد الشبه فلم يُنقل عنهم بوجه ما.

وأما دليل من جعل قياس الشبه حجة.

فنذكر أولاً الفرق بين قياس المعنى وقياس الشبه والطرد.

ويمكن أن يقال على الإطلاق: قياس المعنى تحقيق، وقياس الشبه تقريب، وقياس الطرد تحكم.

ونقول: إن قياس المعنى: ما يناسب الحكم ويستدعيه، ويؤثر فيه ويقتضيه، وهو كتعليق التخفيف بما يوجب التخفيف، وتعليق العقوبات بالجنايات، وتعليق وجوب الحق بالإيجابات، وأمثال هذا تكثر.

وأما الطرد، فعلى عكس هذا؛ فإنه تعليق الحكم بمعنىً لا يناسب الحكم ولا يُشعر به ولا يقتضيه، وقد سبق بيان هذين جميعاً، والكلام فيهما.

وأما قياس الشبه، فلا بدّ أن يكون في فرعٍ يتجاذبه أصلان، فيلحق بأحدِهما بنوع شبهٍ مُقَرّب، من غير تعرضٍ لبيان المعنى، ونعنى بالمُقَرّب: شبهاً يقرِّب الفرع من الأصل في الحكم المطلوب.

ويجوز أن يقال: قياسٌ يشعر باجتماعٍ في حكمٍ، من غير بيان المعنى.

وقد استدل من جعله حجةً بأن الشرع وردَ باعتبار الشبه في جزاء الصيد، وباعتبار الأشباه في العدالة والفسق، يعني بذلك اعتبار السداد في القول بالسداد في الأفعال، وكذلك عدم السداد في القول بعدم السداد في الأفعال، وكذلك وردَ الشرع باعتبار الأشباه في القيافة.

وأيضاً، فإن القياس ليس إلا تمثيل الشيء بالشيء وتشبيهه به، والشيء إنما يمثل بما يشابهه ويجانسه، فيجب إلحاق الشيء بما يشابهه ويجانسه، جرياً على هذا الأصل.

يدل عليه: أن التساوي في الذوات والأوصاف يوجب التساوي في الأحكام؛ فإن المستويين ذاتاً ووصفاً يستويان في الحكم [لتحقق][1] التساوي، ألا ترى أن المكاتب يلحق بالأحرار في كثير من الأشياء؟ وليس ذلك إلا باعتبار مجرد الشبه.

---

(١) في الأصلين: لتحقيق، ولعل المثبت الصواب.

والمعتمد من الدليل: أنا أجمعنا أن قياس المعنى حجة، ولا موجب لكونه حجة إلا أنه يفيد قوة الظنّ أو يخيل في القلب أنه متعلق بذلك المعنى، فإن طريق حصول العلم القطعي مسدودٌ مردوم، ومثل هذا المسلك يوجد في قياس الشبه، ولا يعرف هذا إلا ببيان المثال.

فمثاله: قول القائل في الوضوء أنه تجب فيه النية: إنه طهارةٌ عن حدث فتجب فيها النية، كالتيمم، أو يقول في مسألة المضمضة والاستنشاق: أنهما لا يجبان في الغسل من الجنابة: إنه غسل حُكْميٌ، فلا يتعدّى من الظاهر إلى داخل الفم والأنف، كغسل الميت، وكذلك قول القائل في زكاة الصبي: زكاة، فتجب على الصبي كزكاة الفطر، ويقول في مسألة تبييت النية: صوم فرض، فلا يتأدى بنيةٍ من النهار، كالقضاء، ويقول في نفي القصاص عن الحر يقتُل العبد: قِصاصٌ، كالطرف، وأمثال هذا لا تُعَدّ ولا تحصى كثرة.

فنقول في هذه الأقيسة: إن هذه أقيسة مغلّبةٌ للظن، مفيدةٌ قوته في كون الحكم على ما نصب له المعلل؛ فإنه يغلب على ظن كل عاقل شبهية الوضوء بالتيمم، وشبهيةُ الغسل بالغسل، والزكاة بالزكاة والصوم بالصوم، والقصاص بالقصاص، ومن قال عن هذا: لا يفيد غلبة الظن، فلا شك أنه معاند.

ونقول في قول الشافعي في الوضوء والتيمم: (طهارتان، فكيف يفترقان؟) لمن يأبى هذا القياس: أيغلب على ظنك كون الوضوء مثل التيمم؟ فإن كلَّ واحد منهما طهارةٌ عن حدث لا يعقل معناه، وقد غلبَ التعبد على كل واحد منهما، فإن قال: نعم، فهذا هو الذي قصدناه من وجود غلبة الظن، و هو أيضاً معنى شَبَهِ التقريب الذي ادعيناه، وإن قال: لا يغلب على ظني، فلا شك أنه معاند، ولهذا الذي قلناه عَسُرَ الفرق بين الوضوء والتيمم على المفرِّق بينهما، ولهذا سوّى الأوزاعي – وهو أحد أئمة الدنيا – بينهما في نفي وجوب النية، وعلى هذا جملة ما ذكرنا من المسائل.

وكذلك قول القائل في مسألة ظهار الذمي (من صح طلاقه صح ظهاره)، فهذا شبهٌ مفيد لقوة الظن، مقرّبٌ لحكم الفرع إلى حكم الأصل في الذي نُصب له العلة؛

لأن كل واحد منهما يملك بملك النكاح، وكل واحد منهما يحرّم البضع، مع كون الزوج مالكاً للبضع، متمكناً من التصرف فيه بالتحريم على وجهٍ ينفرد بإثباته.

ومما يؤيد ما ذكرناه من التعلق بقياس الشبه: أن القياس إنما أطلقه الشرع في أصل الأحكام لضرورة الحاجة؛ فإنا قد ذكرنا أن النصوصَ متناهية، والحوادثَ غير متناهية، ولله تعالى في كل حادثة حكم، فلو لم يجز القياس أدى إلى التوقف في كثير من الأحكام المطلوبة إقامتها بين الناس.

وإذا عُرف هذا الأصل، فنقول: لا بدّ من وضع الأقيسة على وجهٍ يسهل طلبها ووجودها؛ ليتيسَّرَ بناء الأحكام عليها ولا ينسدَّ باب البحث على العلماء فيها، وإذا قلنا: إن القياس الصحيح هو قياس المعنى، فهذا – وإن وُجد في كثير من الأحكام والأصول – ولكن ليس مما يسهل وجوده؛ فإنا نعلم أن كثيراً من أصول الشرع يخلو عن المعاني، خصوصاً في العبادات وهيئاتها، والسياسات ومقاديرها، وكذلك شرائط المناكحات والمعاملات، ثم تلك الأصول لها فروع، وتلك الفروع تتجاذبها أشباه، وإذا كانت المعاني تُعْوِز في الأصول، فكيف يسهلُ وجودها في الفروع؟ فلم يكن بدٌّ من استعمال قياس، لكن مع الحيد عن طريقة الطرد؛ لأن غلبة الظنون لا بدّ منها، ولا ضرورةَ في استعمال مجرد الطرد الذي لا يفيد ظناً أصلاً، فجعلنا غلبةَ الأشباه والقياسَ المنصوب من هذه الجهة، مع وجود ما يقَرّب في الظن إلحاق الفرع بذلك الأصل وجعلَه في سلكه، وضمَّه إلى مسلكه= حجة.

ثم ظهور القرب يكون بخصلةٍ واحدة، وهو عسر الفرق على الفارق، ألا ترى كيف عسُرَ الفرق على الفارق بين الوضوء والتيمم، وزكاة المال وزكاة الرأس، وصدقة الماشية وصدقة النبات، وكذلك الفرق بين القصاص في الطرق والقصاص في النفس؟

ويَعْتَضِدُ هذا الكلام بالأصل المعهود وهو: أن الأقيسة الشرعية أماراتٌ وعلامات، وليست بموجبات، وفي الأمارات والعلامات من سهولة المأخذ ما لا يوجد في الموجبات.

والقول الجامع: إن التأثير لا بدّ منه، إلا أن التأثير قد يكون بمعنى وقد يكون بغلبة شبه؛ فإنه رُبَّ شبهٍ أقوى من شبهٍ آخر، وأولى بتعليق الحكم به؛ لقوة أمارته، والشبهُ قد يعارضه شبهٌ آخر، فربما يظهر فضل قوةِ أحدهما على الآخر، وربما يخفى، ويجوز أن يرجع الشبهان إلى أصلٍ واحد، ويجوز أن يرجعا إلى أصلين، فلا بد من قوة نظر المجتهدين في هذه المواضع، وهذا كالعبد، يشبه الحر من حيث إنه آدمي مكلف، ويشبه الأموال والسلع من حيث إنه مال مملوك، والحص يشبه البر من حيث إنه مكيل، ويفارقه من حيث إنه ليس بمأكول، وعلى عكس ذلك الرمان، والسفرجل يشبه البر من حيث إنه مأكول، ويفارقه من حيث إنه ليس بمكيل، وأما الأرز فهو يشبه البر من حيث إنه مأكول ومكيل، وكذلك الذرة وما يشبه ذلك.

وقد قال القاضي أبو حامد الْمَرْوَرُّوْذي في أصوله: إنا لا نعني بقياس الشبه أن يشبه الشيء بالشيء من وجهٍ أو أكثر من وجه، لأنه ليس في العالم شيء إلا وهو يشبه شيئاً آخر من وجه أو أكثر من وجه، لكن نعني أن لا يوجد شيء أشبه به منه، ومثال هذا: لا يوجد شيء أشبه من الوضوء بالتيمم، وكذلك في الزكاة والزكاة، وكذلك القصاص في الطرف والنفس، فإنه لا يوجد شيء أشبه من القصاص في الطرف بالقصاص في النفس، أو على العكس، وهذا لأن إلحاق الشيء بنظائره وإدخاله في سلكه أصل عظيم، فإذا لم يوجد شيء أشبه به منه لم يكن بدٌّ من إلحاقه به.

وهذا الذي قاله القاضي أبو حامد تقريب حسن، وهو عائد إلى ما ذكرناه.

واعلم أن هذا الذي ذكرناه نهاية ما يمكن إيراده في كون قياس الشبه حجة، والذي ذكره الخصوم في نفي قياس الشبه كلماتٌ مخيلةٌ حسنة.

والأولى أن يقال: إن من يتحرَّى طلب الحق، وطلبَ إيراد معنىً مناسبٍ للحكم، فينبغي أن يشتغلَ بذلك، ويبذلَ غاية مجهوده، وعندي أن من طلب ذلك، فلا بد أن يجده إلا في أفرادٍ من المسائل وردت بها النصوص، واتفقت الأمة على تَعَرّيها من المعاني، فأما عامة الأحكام، فالشارع الحكيم لم يُخْلها من المعاني المؤثرة في تلك

الأحكام[1]، وإن أعوز المجتهد وجود المعنى فحينئذٍ ينبغي أن يرجع إلى قياس الشبه على الطريقة التي قدمناها، فلا بأس بذلك، وغير مستبعدٍ من الشرع أن ينبه بحكم على حكم، ويمثلَ شيئاً بشيء إما معنى أو حكماً أو غلبة شبه كسائر الوجوه، والله أعلم بالصواب[2].

وقد ذكر الأصحاب على ما ذكرناه أمثلة كثيرة، ولا حاجة إلى الاشتغال بكثرة الأمثلة، بعد أن تبين أصل الكلام.

فصل

وأما إذا جُعل الاسم علة للحكم[3]

---

(١) قارن بين هذا القول وقول الجويني في تثبيت قياس الشبه: من مارس مسائل الفقه، و ترقى عن رتبة الشادين فيها، ونظر في مسالك الاعتبار تبين أن المعنى المخيل لا يعم وجوده في المسائل، بل لو قيل: لا يطرد على الإخالة المشعرة عشر المسائل لم يكن مجازفاً! وقد سبقت له نظير هذه الدعوى في القياس! وقلده في ذلك الغزالي فقال عن أقيسة الشبه: لعل جل أقيسة الفقهاء ترجع إليها، إذ يعسر إظهار تأثير العلل بالنص والإجماع والمناسبة المصلحية (البرهان ٢/ ٥٦٩، المستصفى ٢/ ٣١٢). .

(٢) علق السبكي على هذا البيان من أبي المظفر رحمه الله بقوله: هذا لانزاع فيه، إذ لم يقل أحد بالشبه إلا عند تعذر قياس المعنى، وهذا في الحقيقة قول من قال: إنما يُرجع إلى الشبهة عند إرهاق الضرورة. (رفع الحاجب ٤/ ٣٤٩).

(٣) اعلم أن السبكي نفى وقوع الخلاف في جواز التعليل بالاسم المشتق، فبقي الخلاف في اسم اللقب، وفيه قولان:

الأول: جواز التعليل به، حكاه سليم عن الأكثرين، ويشهد له تعليل الشافعي نجاسة بول ما يؤكل لحمه بأنه بول كبول الآدمي، ونصره الشيخ أبو إسحق بأن كل معنى جاز أن يعلق الحكم عليه من جهة النص جاز أن يستنبط من الأصل ويعلق الحكم عليه، كالصفات والأحكام، وبه قال الباجي وعزاه لأكثر المالكية.

الثاني: عدم الجواز، وعليه حمل الزركشي نقل الرازي الاتفاق على عدم جواز التعليل بالاسم، وقد ذكر الشربيني أن قول الرازي مبني على أن العلة بمعنى الباعث.

وقد نفى الشربيني كون التعليل بالاسم اللقب تعليلاً بمجرد التسمية كما في الاسم المشتق، وذكر أن العلة في بول ما يؤكل لحمه هو كونه فرداً من أفراد ما أطلق عليه لفظ البول، فالعلة هي إطلاق اللفظ عليه، لا أنه يجوز إطلاقه عليه قياساً على غيره، وهذه العلة جعلها الشارع علامة على الحكم، وترتُّبه عليها مشتمل على مصلحة هي عدم مباشرة المستقذر، وهي أيضاً ضابطة لحكمة يخال العقل أن الحكم شُرع لأجلها هي الاستقذار. =

فقد قال الأصحاب: إن الاسم على ضربين: اسم اشتقاق، واسم لقب.

فأما الاسم المشتق، فعلى ضربين:

أحدهما: مشتقٌّ من فعل كالضارب والقاتل، اشتقّ من الضرب والقتل، فيجوز أن يجعل هذا الاسم علة معنى في قياس المعنى؛ لأن الأفعال يجوز أن تكون عللاً للأحكام.

والضرب الثاني: أن يكون مشتقاً من صفة، كالأبيض والأسود، مشتق من البياض والسواد، فهذا الاسم من عللِ الأشباه الصورية، فمن جعلَ شبه الصورة حجة قال: يجوز أن يجعل هذا علة وحجة، وقد قال النبي ﷺ في الكلاب **"فاقتلوا منها كل أسود بهيم"**[1] فجعل السواد علماً على إباحة القتل.

وأما اسم اللقب، فعلى وجهين:

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

الضرب الثاني: اسمٌ لازم، كالرجل والمرأة والبعير والفرس، فقد ذكر الأصحاب في هذا وجهين: منهم من جوَّز التعليل به، ومنهم من لم يجوِّز التعليل به.

والصحيح عندي أنه لا يجوز التعليل بالأسامي بحال؛ لأنها تشبه الطرود، وأما الأسامي المشتقة، فالتعليل بموضع الاشتقاق، لا بنفس الاسم، الله أعلم.

وإذ قد فرغنا من بيان العلة، وقد اشتمل هذا الفصل على ما يحتاج إليه الفقيه، ولا يستغني عنه بحال، فنذكر بعد هذا الكلام في:

=(الشربيني ٢/ ٢٤٣، رفع الحاجب ٤/ ١٨٩، البحر ٥/ ١٦٣، اللمع ص ٢٢٠، المحصول ص ١٢٧٣).

(١) رواه أبو داود (٢٨٤٥) والترمذي (١٤٨٦) والنسائي (٤٢٩١) وابن ماجة (٣٢٠٥) من حديث عبد الله بن مغفل رضي الله عنه، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

الفصل الرابع: وهو بيان الحكم.

فالحكم، هو ما تعلق بالعلة من التحليل والتحريم والإيجاب والإسقاط.

وهو على ضربين: مصرَّح به ومبهم.

فالمصرح به أن يقول: فجاز أن يجب كذا، أو يقول: فوجب أن يجب كذا، وما أشبه هذا.

والمبهم أن يقول: فأشبه كذا.

فمن الناس من يقول: إن ذلك لا يصح؛ لأنه حكم مبهم.

ومنهم من يقول: إنه يصح، وهو الأصحّ عند الجدليين؛ لأن المراد به فأشبه كذا في الحكم الذي وقع السؤال عنه، وذلك شيءٌ معلوم بين السائل والمسؤول، فيجوز أن يمسك عن بيانه اكتفاءً بالمعلوم الموجود بينهما.

ومنها أن يعلِّق عليها التسوية بين حكمين، كقولنا في إيجاب النية في الوضوء: طهارة، فيستوي جامدها ومائعها في النية، كإزالة النجاسة.

فمن أصحابنا من قال: إن هذا لا يصح؛ لأنه يريد التسوية بين المائع والجامد في الأصل في إسقاط النية، وفي الفرع في إيجاب النية، وهما حكمان متضادان، والقياس أن يُستَقى حكم الشيء من نظيره لا من ضده.

ومنهم من قال: إن ذلك صحيح، وهو الأصح؛ لأن حكم العلة هو التسوية بين المائع والجامد في النية، والتسوية بين المائع والجامد في النية موجودة في الأصل، فصح القياس عليه، وإنما يظهر الاختلاف في التفصيل، و ليس ذلك بحكم علته حتى يضرّ فيه الاختلاف.

ومن حكم العلة أيضاً أن يذكر التأثير، فيقول في مسألة السواك للصائم: تطهيرٌ يتعلق بالفم من غير نجاسة، فوجبَ أن يكون للصوم تأثير فيه، دليله المضمضة.

فهذا التعليل لهذا الحكم صحيح؛ لأن تأثير الصوم في المضمضة صحيحٌ موجود،

وهـو منـع المبالغـة، فـصح إثبـات تـأثيره في الفـرع، وذلـك بـالمنع منـه بعـد الـزوال، واختلافهما في كيفية التأثير لا يمنـع مـن التعليـل لأصـل التـأثير؛ لأن الغـرض إثبـات أصل التأثير[1].

إلى هذا الموضع ذكره في (**التبصرة**)، وهذه فصول عراقية، ليس تحتها كـبير معنـى، غير أن كتب الجدل والأصول تزيّن بأمثال هذا من غير أن يعود بفائدة فقهية.

واعلم أن في بيان حكم العلة مـسألة خلافيـة، ذكرناهـا مـن قبـل، وهـي أن مـن مذهب أصحاب أبي حنيفـة: أن حكـم العلـة ثبـوت حكـم الأصـل في الفـرع بمعنـى الأصل، وفي الحقيقة ثبوت مثل حكم الأصل بمثل معنى الأصل.

وعندنا: حكم العلة تعلق حكم الأصل بها، ثم إن وُجدت تلك العلـة في موضـع آخر ثبتَ مثل ذلك الحكم في ذلك الموضع، وإلا فلا يثبت، وهـذا الخـلاف هـو الـذي ذكرنـاه مـن قبـل أن العلـة القاصـرة تكـون علـةً صـحيحة، وعنـدهم لا تكـون علـة صحيحة.

ثم اعلم أنه كما يجري الاختلاف في الحكم، فيجري الخلاف أيضاً في علة الحكم، كاختلافهم في الإسلام، هل هو علة العصمة أو لا؟

وكذلك استيلاء على مال الغير: عندنا علةٌ للضمان وعندهم ليس بعلة.

وقد يجري الخلاف في صفة العلة، وهو علة وجوب الزكاة.

فعندنا: ملك النصاب علةٌ لوجوب الزكاة من غير اعتبار صـفة الغنـى، وعنـدهم ملك النصاب المغني علة.

وقد يوجد الاختلاف في الشرط، وهو مثل الخلاف في الشهادة في النكاح، فعنـدنا هو شرط، وعند مالك: ليس بشرط.

وعلى هذا اختلافهم في عدالة الشهود في النكاح.

---

(١) التبصرة ص ٤٧٧-٤٧٨ وهو في اللمع أيضاً ص ٢٢١-٢٢٣.

قال أبو زيد في تقويم الأدلة: جملة أقسام ما يختلف فيه الفقهاء من الشرعيات أربعة أنواع:

الاختلاف في الموجب للحكم أو صفته أهو مشروع أم لا.

أو في شرط العلة أو صفتها.

أو في حكم من الأحكام أو صفته.

أو في حكم مشروع معلوم بوصفٍ بلا منازعة في محلٍ، هل هو مقصورٌ عليه، أو هو متعدٍ عنه إلى غيره.

قال: والقياس لم يُشرعْ حجةً إلا لهذا النوع، لما ذكرنا أنه لا حكمَ له غير التعدية، والتعديةُ لا تُتصور إلا في هذا القسم الرابع، ففسدَ فيما عدا هذا القسم؛ لانعدام حكمه؛ ولأنه لم يصادفْ محله، فمحلُّه أصلٌ فيه حكم مشروع ليمكن التعدية، [فما][1] ليس بموجودٍ لا يمكن تعديته كالحوالة، حيث لا دَيْن تلغو.

ولأن الخلاف متى حصلَ في الموجب للحكم أو شرطه أو في نفس الحكم، فقد وقع الاختلاف في أصل الشرع أكان أم لم يكن؟ وهذا لا يهتدي إليه قياس، لأنه ليس إلينا نصبُ الأحكام الشرعية ولا رفعها بالرأي، ولا نصبُ أسبابها، لأن في نصب الأسباب نصبُ الأحكام، ولا شروطها؛ لأن في نصب الشروط المانعة رفع الأحكام، فإذا لم يكن إلينا ذلك بالرأي بطلَ تعليل مدعيها؛ لأنه يعلل لنصب الشرع، وبطلَ تعليل المنكر أيضاً؛ لأن المنكر يقول: لم يشرع أصلاً، وما لم يشرع لا يكون حكماً شرعياً حتى يمكن إثباته بالقياس، وإنما يثبت بالقياس قسمُ واحد، وهو شيءٌ يثبت في محلٍ بالشرع، فيستعمل القياس لتعديته.

ثم ذكر الأقسام، فقال:

أما قسم الموجب، فنحو اختلافنا في الجنس بانفراده هل هو علة محرِّمة للنَّسَاء أو

---

(١) في الأصلين: فيما! والمثبت من التقويم.

لا؟ وهذا مما لا يجوز فيه التكلم بالقياس، بل يجب على مدّعيها إقامة الدلائل على صحة ما ادعاه، من نص أو دلالة نص أو إشارته أو اقتضائه؛ لأن الثابت بذلك ثابتٌ بالنص لا بالقياس، وعلى المنكر الامتناع [عنه] (١) لعدم الدليل، كما نقول فيمن ادعى أن الوتر فرض: عمل زائد على الخمس، وأنكره آخر، لم يكن على المنكر إلا التمسك بعدم قيام الدليل، ولزم المدعي إقامة الدليل سوى القياس، وكان بمنزلة من ادعى أن فرض الفجر أربع ركعات، وأنكره الآخر.

وكذلك إذا اختلفنا أن السفر هو سببٌ مسقطٌ لشطر الصلاة أم لا؟ لم يستقم التكلم فيها بالقياس، بل الذي يدعيه مسقطاً يلزمه إثباته.

وإنما يظهر الفقه في هذه المسائل بإفساد أدلة الخصم، لأنه لا يمكنه إفسادها إلا بفقهِ طرق الأدلة حتى يعلم بها أن الأدلة جائزةٌ وليست بعادلة.

قال: وكذلك إذا وقع الخلاف في الحربي يسلم، أيكون إسلامه سبباً موجباً لجعل نفسه و ماله مضمونين قبل الإحراز بدارنا أم لا؟ فهذا لا يعرف بالقياس.

وكذلك الخلاف أن العقل قبل الشرع، أهو حجة قاطعة لعذر الكفار [أم لا] (٢)؟

وأما صفته، فنحو اختلافنا في المال الذي هو سبب الزكاة أهو سببٌ بصفة النماء أم دون نماءٍ، واليمين بالله سبب الكفارة بصفة أنها مقصودة، أو معقودة؟ وقتل النفس بغير حق سبب الكفارة بصفة الحرمة وحدها، أو بصفة الإباحة مع الحرمة؟ والإفطار سبب الكفارة باسم الجماع، أو باسم اقتضاء إحدى الشهوتين.

وهذا لأن وصف الشيء منه، فما لم يكن أصله مما يثبت بالقياس لم يكن وصفه كذلك من قبيل ما يثبت به.

قال: وأما أصل الشرط، فنحو الاختلاف في شهود النكاح [لا يثبت بالقياس] (٣)

---

(١) زيادة من التقويم.
(٢) زيادة من التقويم.
(٣) زيادة من التقويم.

أنهم شرط أم لا؟ وكذلك الولي.

فأما ثبوت الولاية للمرأة على نفسها فممّا يعرف قياساً؛ لأنا وجدنا الولاية حكماً ثابتاً مع البلوغ والحرية في أصلٍ مجمعٍ عليه، فصح القياس لتعديته إلى المرأة.

وكذلك إذا اختلفنا في الذكاة، أن التسمية هل هي شرط فيها أو لا؟ لم يجز التكلم فيها بالقياس.

وكذا إذا قلنا: إن شرط نفوذ الطلاق من جانبها النكاح أو العدة عنه، وقال خصمنا: العدة ليست بشرط النفوذ، وبالعدة وحدها لا تصير محلاً.

وكذلك إذا اختلفنا في البلوغ عن عقل، أهو شرطٌ لوجوب حقوق الله تعالى التي تحتمل النسخ والتبديل، كالصلاة والزكاة والصوم والكفارات ولزوم الإحرام، وكذلك وجوب العقوبات كحرمان الإرث بالقتل، والحدود= لم يكن للقياس فيه مدخل.

وكذلك إذا اختلفنا في البلوغ بعد العقل، أهو شرط لصحة أداء ما لا يحتمل النسخ، وهو الإسلام، أو لا؟

ثم سأل على نفسه سؤالاً فقال:

فإن قيل: أليس اختلفنا في الطعام بالطعام أن القبض في المجلس هل هو شرطٌ في بيع أحدهما بالآخر أو لا؟ وتُكُلّم بالقياس فيها؟

فأجاب وقال: البقاء على الصحة بلا شرط القبض حكمٌ ثبتَ في أصلٍ منصوص عليه من البيوع، وهو بيع العبد بالدراهم، وكل ما عدا الطعام بالطعام من السلع، فصحت التعدية بالتعليل إلى الفرع المختلف فيه ما لم يمنعْنا منه نصٌّ بخلافه، فيجب على مدعي الفساد لوجود النص إقامة النص.

قال: ولا يلزم على هذا استعمال القياس في منع شرط التسمية في الذكاة بالقياس على الناسي؛ لأنا أحللنا ذكاة تارك التسمية ناسياً على أنه في حكم المسمّى

بدليل النص، كما يجوز صوم الآكل ناسياً على أنه في حكم من لم يأكل بدليل النص، ثم لا يجوز أن يقاسَ عليه إذا ترك التسمية عمداً، أو أكل في الصوم عمداً؛ لأنه معدولٌ به عن القياس.

قال: فبهذا يظهر بيان الفقه في طرق القياس.

وأما صفة الشرط، فكشهود النكاح أنهم رجال أو رجال ونساء؟ وصفة طهارة الصلاة، أهي مرتبة أم غير مرتبة؟ أو بصفة الموالاة، أو ليست بصفة الموالاة؟

قال: وأما الحكم، فكنحو اختلافنا في الركعة الواحدة، مشروعة صلاةً أو لا؟ والأربع مشروعة على المسافر أو لا؟ والمسح على الخف مشروع أو لا؟ وصوم بعض اليوم مشروع أو لا؟ وكذا اختلافهم في القراءة هل تسقط بالاقتداء أو لا؟ والصوم، هل يسقط بالجنون أو لا؟

ثم سأل سؤالا، فقال: فإن قيل: اختلفنا في صوم يوم النحر مشروع أم لا، وتُكُلّم فيه بالقياس؟ فأجاب وقال: لا كذلك، فإن كون اليوم سبباً لصيرورة الصوم مشروعاً ثابتٌ أصلاً، ووقع [الاختلاف][1] في انتساخه [بصفة][2] أنه يوم عيد، فأنكرناه، لا أنا أثبتنا كون اليوم سبباً بالقياس.

وأما وصف الحكم، فنحو اتفاقنا على أن القراءة مشروعةٌ في الشفع الثاني، واختلفنا أنها فرض أو لا، واتفقنا أنها فرض في الأول واختلفنا أنها فاتحة أو لا، واتفقنا أن من حكم النكاح أن يملك الرجل طلاق امرأته، واختلفنا في وصفه، أنه يملكه مباحاً والكراهةُ بعارض، أو يملكه مكروهاً والإباحةُ بعارض، وهو مذهبنا على ما بَيَّنا في موضعه، وكذلك يملك الطلاق مُبيناً قصداً إليه عندنا، وعنده لا يملك، فهذا لا يُعرف بالقياس؛ فإنا لا نجده بعينه أصلاً آخر لنعدِّيه إلى الفرع.

وكذلك إذا اختلفنا في ملك النكاح في حق المتعة، أهو خاصٌّ للرجل على المرأة،

---

(١) زيادة من التقويم.
(٢) زيادة من التقويم.

أو هو مشتركٌ بين الزوجين؟ لا يُعرف بالقياس؛ لأنه غير موجودٍ في أصلٍ آخر لنعدِّيه إليه، بل يعرف بالاستدلال بما ثبت بالنصوص.

وكذلك إذا اختلفنا في حكم خبر الربا، وهو قوله "**والفضل ربا**" أنه فضل ذات الحنطة، أو فضل كيل، لم يجزْ إثباته بالعلة؛ لما قلنا.

وكذلك إذا اختلفنا في حكم الرهن الثابت للمرتهن إذا تمَّ العقد بالتسليم إليه، أهو في حكم يد الاستيفاء الذي يتم بالتسليم إليه، أم هو حق بيعٍ بالدين إذا تمَّ العقد باليد، كما يتمّ عقد الهبة باليد وحكمهُ وقوع الملك للموهوب له؟ وهذا لا يجوز إثباته بالقياس؛ لأنا لا نجدُ حكم الرهن في عقدٍ آخر لنعدِّيه إليه بالقياس، وكذلك لا يجوز نفي هذا بالقياس، لأن الانتفاء من حيث لم يكن لا يكون حكماً شرعياً ليمكنَ تعديتُه إلى غيره بالقياس على ما ذكرنا.

وكذلك إذا اختلفنا في وجوب المهر بالنكاح بلا تسمية، لم يكن للقياس فيه مدخل؛ لأنا لا نجدهُ في غيره لنعدّيه إليه.

وكذلك إذا اختلفنا في وجوب المتعة بعد الطلاق بعد الدخول، لأنا إنما اختلفنا في ذلك لاختلافنا في المتعة، أوجبَ أصلُه على نفي وحشة الطلاق، أم عوضاً عن ملك النكاح واجباً بالعقد مقام الساقط بالطلاق؟ فهذا لا يمكن إثباته بالقياس.

وهذا لأن أحكام الشرع بصفاتها لا تثبت ابتداءً إلا بالشرع، فلا يمكن معرفتها مشروعةً بصفاتها إلا بالنظر في النصوص حسبَ المعاني التي تثبت بالأسامي العربية، فلا يمكن معرفتها إلا بالنظر في كلام العرب والتعرفِ من قبلهم.

وأما القسم الرابع، فنحو قولنا: إن المسح في الوضوء لا يُسنّ تثليثه لأنه مسح، قياساً على مسح الخف، فهذا يمكن إثباته بالقياس؛ لأنا وجدنا مسحاً في الوضوء، وله فرضٌ وسنة، ووجْدنا حكم إقامة سنته بإفراده، لا بتثليثه، فعدّيناه إلى الفرع.

وكذلك قولهم: الرأس عضوٌ من أعضاء الوضوء، فليسنَّ تثليث وظيفته قياساً على الوجه.

فهذان القياسان في محلَّيهما، فيجب طلب الفساد بطريق آخر.

وكذلك قولنا: صوم رمضان صوم عين، فيتأدَّى بنية الصوم كالنفل في غير رمضان، وقولهم: إنه صوم فرض، فيشترط فيه نية الفرض، كالقضاء.

وكذلك قولنا: المديون لا زكاة عليه؛ لأن الصدقة تحل له، فلا تجب عليه الزكاة كالمكاتب، وقولهم: إن ملكه كامل، فتلزمه الزكاة كغير المديون[1].

فهذا الذي ذكرناه سياق كلامه.

واعلم أن أصلنا الذي نعرفه ويعرفه الأصوليون: أن كل ما يمكن إثباته بالقياس يثبت بالقياس من غير تخصيص، وفي هذه المسائل التي ذكرناها في بعضها ما يمكن إثباته بالقياس، وفي بعضها ما لا يمكن إثباته بالقياس، وعلينا فيها أن نعرضَها على الأصل الذي قدمناه، فما لا يمكن إثباته بالقياس وافقناه على زعمه، وما يمكن إثباته بالقياس أثبتناه، وإن رغم أنف من رغم، والله المعين على طلب الحق، والهادي والمرشد إلى الصواب.

فصل

وقد ذكر بعض متأخري أصحابنا فصلاً يتصل بهذا الذي ذكرناه، أحببت إيراده في هذا الموضع، وأذكر ما يعتمد عليه من ذلك.

وقال: قال الخائضون في هذا الفن: رُبَّ أصل يتطرق إليه التعليل من وجه، ويتقاعد من وجه، ونذكر من ذلك مثالاً أو مثالين، فمن ذلك اختصاص القطع بالنصاب[2]، وهذا على الجملة متعلقٌ بأمر ظاهر؛ فإن الناس لا يهجمون على ما يوجب التغرير بالأرواح، ولا يخاطرون بالمهج بسبب التافه الوتحِ[3] الحقير، وإن فعل

---

(١) تقويم الأدلة ص ٢٩٥-٢٩٩.
(٢) في البرهان المطبوع: بالنفيس!
(٣) بتسكين التاء أو تحريكها ككتف: القليل التافه من الشيء، كما في القاموس.

ذلك إنسان، فإنما يغرر[1] بمال نفيس، وتشهد له القواعد التي تستحث الطبائع على الهجوم على الفواحش فيها، [فانتصبت][2] الحدودُ مزجرةً عنها.

وأما المحرمات التي لا ميل للطبائع إليها، لم يَردِ الشرع في المنع منها بالحدود، فوقع الاكتفاء فيها بمجرَّد النهي، مع الوعيد بالعذاب الشديد في الآخرة.

ثم قال هؤلاء: إن القياس وإن اقتضى الفصل في الجملة بين التافه والنفيس، ولكن مبلغ النفيس لا يُعرف بالقياس، وكان ذلك موكولاً إلى الشرع، ونصابُ السرقة منصوص عليه، من أمثلة ذلك: النصاب في الأموال الزكاتية، فالأقيسة قد ترشدنا إلى اختصاص وجوب الإرفاق بالأموال المحتملة لذلك، المتهيئة لارتفاق مالكها، ليكون الإرفاق بمقابلة الاستكمال من الارتفاق، ثم القدر الواجب لا يُهتدى إليه بالرأي، فاتُّبع الشرع.

والدليل على أن الرأي لا يهتدي إلى ما قلناه: أن الهممَ تختلف في التمييز بين النفيس والخسيس، فالفقير قد يستعظم الفلس والفلسين، والملك لا يستكثر القناطير المقنطرة.

وكذلك هذا في النُّصُب، فإن القانعَ بالبلاغ قد يجتزئ بالارتفاق بما ينقص عن النصاب، وذو البسطة والسعة لا تُرفقه العشرون بل المائتان، فلا بدّ من الرجوع إلى الشرع، ويكون هو المتبع أبداً لا غير.

ثم قال: نحن نقسِّم أصول الشريعة خمس أقسام:

أحدها، ما يُعقل معناه، وهو أصل، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمرٍ ضروريٍّ لا بدّ منه.

وهذا مثل القصاص؛ فإنه معلَّلٌ بتحقيق العصمة في الدماء المحقونة، والزجر عن التهجّم عليها، فإذا وضحَ للناظر المستنبطِ ذلك في أصل القصاص تصرفَ فيه، وعدَّاه

---

(١) كذا في الأصلين، وفي البرهان: فإنما يربط قصده.
(٢) في الأصلين: وانتصب، والمثبتُ من البرهان.

إلى حيث يتحقق أصل هذا المعنى فيه، وهذا هو الذي يسهل تعليلُ أصله.

ويلتحق به تصحيح البيع؛ فإن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجرَّ ذلك إلى ضرورة ظاهرة، فمستند البيع إذاً آيلٌ إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة، ثم قد تمهد في الشريعة: أن الأصول إذا تمهدت قواعدها، فالنظر[1] إلى تحقيق معناها في آحاد النوع [ربما يعسر فيُعْرض عنه][2].

قال: فهذا ضرب من الضروب الخمسة[3].

وعندي: أن تعليلَ إيجاب القصاص بما ذكر من حكمة وجوب القصاص، وتعليلَ تجويز البيع بما ذكر من حكمة تجويز البيع = بعيد جداً، وإنما السبب لوجوب القصاص هو القتل، والقتل مخيلٌ في إيجاب القتل بعد أن تأيَّد بالشرع والنصِّ عليه، وكون الإنسان مالكاً للشيء مخيلٌ مؤثر في جواز تمليكه من غيره، وقد تأيد بنصِّ الشارع أيضاً.

نعم يجوز أن يقال: وجبَ القصاص بسبب القتل، وجاز التمليك منه بسبب ملكه للمحل، لحكمة الزجر أو لحكمة دفع حاجات الناس، فأما تعليل أصل وجوب القصاص بالزجر، أو تعليل أصل جواز البيع بالحاجة، فبعيد؛ وهذا لأن الأحكام في الشرع بأسبابها، لا بحِكَمِها وفوائدها، فكان البيع لفائدة البيع، والتعليلُ غَيْرٌ، وإظهار الفوائد غير، ونحن نعلم قطعاً أن الشرائعَ لفوائد وحِكَم، لكن لا نقول: إنها معللة بها، وهذا كالعبادات، لا تعللُ بعلة الثواب وإن كانت واجبةً لفائدة الثواب، والأنكحة لا تعلل بعلة حصول النسل في العالم، وإن كانت مشروعةً لفائدة النسل، وكذلك الحدود واجبةٌ لفائدة الزجر الحاصل بها، ولا تعلل بها، والقصاص من جملة ذلك.

قال: والضرب الثاني، ما تتعلق به الحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة،

---

(١) كذا في الأصلين، وفي البرهان المطبوع: فلا نظر!
(٢) هذه الجملة ثابتة في الأصلين، وقد سقطت من البرهان المطبوع.
(٣) البرهان ٢/ ٥٩٩ – ٦٠٢.

وهذا مثل الإجارة، فإنها مبنيةٌ على مسيس الحاجة إلى المساكن مع قصور اليد عن تملكها، وضِنَّة ملاّكها ببذلها على سبيل العارية، فهذه حاجةٌ ظاهرة، غير بالغةٍ مبلغَ الضرورة، ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد، من جهة أن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس، لنالَ آحادَ الجنس ضررٌ لا محالة، يبلغُ مبلغ الضرورة في حق الواحد، وقد يزيد أثر ذلك في الضرر الراجع إلى الجنس على ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس[1].

وعندي: أن المنافع أموال، وقد قام الدليل على ذلك، فالإجارة فيها كالبيع في الأعيان، وقد بينا ذلك في خلافيات الفروع.

قال: والضرب الثالث، ما لا يتعلق بضرورةٍ حاقة، ولا حاجةٍ عامة، ولكنه قد يلوح منه غرضٌ في جلب مكرمة أو نفي نقيضٍ لها، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث، وإزالة الخبث، وإن أحببنا عبّرنا عن هذا، وقلنا: ما لاح ووضحَ الندب إليه تصريحاً كالتنظيف، فإذ ربطَ الرابط أصلاً كلياً به تلويحاً، كان ذلك في الدرجة الأخيرة والمرتبة الثانية البعيدة في المقاييس، وجرى وضع التلويح فيه، مع الامتناع عن التصريح، مع حمل المكلفين على مضمونه مع الاعتضاد بالدواعي الجبلّية، كما سبق تقرير هذا في المسالك السابقة والصور الممثلة المخيلة[2].

وهذه العباراتُ كلها تكلفٌ صعب، وحملُ الطبع على ما بالمرء غنية عنه، ولا أرى وراءها كثير معنى، والطهاراتُ كلها تعبدات، وإن عُللت بالتنظيف فينبغي أن يكون على الندب لا على الإيجاب، وإنما عامة العبادات وتوابعها تكليفاتٌ لا يعقل معناها إلا القيام بالعبادة المحضة لله تعالى.

قال: والضرب الرابع، ما لا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيلُ المقصود فيه مندوبٌ إليه تصريحاً ابتداءً، وفي المسلك الثابت[3] في تحصيله خروجٌ عن قياس كُلّي،

---

(١) البرهان ٢/ ٦٠٢.
(٢) البرهان ٢/ ٦٠٣، وقد سقطت كلمة(المخيلة) من البرهان، وهي ثابتة في نسخة فيض الله.
(٣) كذا في الأصلين، وفي البرهان المطبوع: الثالث.

وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب عن الضرب الثالث.

وبيان ذلك بالمثال: إن الغرَض في الكتابة تحصيل العتق، وهو مندوبٌ إليه، والكتابة المنتهضة سبباً في تحصيل العتق تتضمن أموراً خارجة عن الأقيسة الكلية، كمعاملة السيد عبده، وكمقابلة ملكه بملكه، والطهاراتُ قصاراها إثبات التسبب وجوباً إلى ما لا يصرَّح بإيجابه، وليس فيها اعتراضٌ على أصل آخر سوى ما ذكرناه من التصريح والتلويح، وقد مثَّلناها بوضع الشرع النكاح المشروع لتحصين الزوجين.

قال: والضرب الخامس من الأصول، ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً لا مقتضياً من ضرورة وحاجة، ولا استحثاثاً على مكرمة.

وهذا يندر تصويره جداً؛ فإنه إن امتنع استنباط معنىً ضروري[1]، فإنه لا يمتنع تخيله كلياً.

ومثال هذا القسم العبادات البدنية المحضة، فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية، ولكن لا يبعد أن يقال: تواصلُ الوظائف يديم مرونَ العباد على حكم الانقياد، وتجديدُ العهد بذكر الله عز وجل ينهى عن الفحشاء والمنكر، وهذا يقع على الجملة.

ثم قال: فأما الضرب الأول، وهو [ما][2] يستند إلى الضرورة، فنظر القائس فيه ينقسم إلى اعتبار أجزاء الأصل بعضها ببعض، وإلى اعتبار غير ذلك بذلك الأصل إذا اتسقَ له معنى، فأما اعتبار الجزء بالجزء مع استجماع القياس لشرائط الصحة، فهو يقع في الطبعة العالية من أقيسة المعاني.

ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئي، وإن كان جلياً، إذا صادم القاعدة الكلية تُرك القياس الجزئي للقاعدة الكلية.

ومثال ذلك: أن القصاص من حقوق الآدميين، وقياسُها رعاية التماثل عند

---

(١) كذا الأصلين، وفي البرهان: جزئي.
(٢) في الأصلين: مما، والمثبت من البرهان.

التقابل، وهذا القياس يقتضي أن لا يُقتل الجماعة بالواحد، ولكن في طردهِ والمصيرِ إليه هدم القاعدة الكلية؛ لأن الاستعانة بالظلمة في القتل ليس بعسيرٍ، وفي درء القصاص عند وجود الاجتماع خرمُ أصل الباب.

وحاصل القول في هذا يؤول إلى أن مقابلة الشيء بأكثر منه ليس يخرم أمراً ضرورياً، فهذا معنى تسميتنا لهذا جزئياً، وإلا فالتماثل في الحقوق التي للآدميين من الأمور الكلية في الشريعة، غير أن القاعدة التي سميناها [كلية][1] في هذا الضرب مستندُها أمر ضروريٌ، والتماثل في التقابل أمرٌ مصلحي، والمصلحةُ إذا لم تكن ضرورةً، جزءٌ بالإضافة إلى الضرورة، وهذا يعتضد بما ضربناه مثلاً من أمر القصاص بأمرٍ آخر، وهو أن مبنى القصاص على مخالفة الأعواض أجمع؛ فإن أعواض المتلفات مبناها على جبران الفائتات كالِمْثِليّ إذا [أُتلفَ و][2] ضمِّن بالمثل، وكالقيمة إذا أُوجبت جبراً للمتقوَّم المتلف، والقصاص لا يجبر الفائت، وإنما الغالب عليه أمر الزجر، وحظ مستحقِّه منه شفاء الغليل، فلما خرجَ أصلُه عن مضاهاة الأعواض هذا الخروج احتمل فيه الخروج عن قياس التماثل لدى التقابل، وإذا قسنا الأطراف عند وجود الاشتراك في قطعها على النفوس كان [ذلك][3] واقعاً جلياً معتضداً بالمعنى الأصلي، وهو الضرورة مع اجتماع الأطراف والنفوس في كونها مصونة بالقصاص[4].

وذكر بعد هذا تخريج مسألة تَمَيُّز الفعلين.

واعلم أن هذا الذي ذكره المشايخ في المسألة التي أشار إليها.

وعندي أن هذا غير معتمد، وقياس الطرف على النفس، وإن كان جلياً في الصورة، ولكن افتراق النفوس والأطراف في الأحكام غير ممتنع في الشرع، فلا بد من

---

(١) زيادة من البرهان.
(٢) زيادة من البرهان.
(٣) زيادة من البرهان.
(٤) البرهان ٢/ ٦٠٣-٦٠٤.

بيان اجتماع النفوس والأطراف في المعنى الذي يجب به القصاص على العدد في مقابلة الواحد.

والذي أشار إليه من قوله: إن في نفي القصاص على الجماعة بقتل الواحد خرمَ القاعدة، مثل هذا لا يصلح لبيان السبب، والأسبابُ لا تُترك بأمثال هذا الكلام؛ فإن حفظ الأسباب لإيجاب الأحكام من أهم الأمور.

وكذلك قوله: إن القصاص عوضٌ يخالف سائر الأعواض، قد ذكرنا أن العوضَ الأصلي عندنا هو المال في القتل، وأعني بقولي: الأصلي، هو العوض الذي يصحّ على أصول الشرع قياساً، وجاء الشرع وراء ذلك بعوضٍ آخر وهو القصاص، فالدية عوضٌ قياسي، والقصاص عوضٌ شرعي لغرضٍ زائد لا يوجد في العوض القياسي، فخُيّر ولي القتيل بينهما لاختلاف الغرضين، ولم يجمع بينهما لاتفاقهما في العوضية.

وهذه كلماتٌ قد حققناها في خلافيات الفروع، فلا معنى لشحن أصول الفقه من ذلك.

ثم تكلم على الضرب الثاني – وهو فصل الإجارة- بكلام طويل، يخالف القياس، وهذا قد سبق بيانه من قبل، وذكر تقريراً في إلحاق المنافع بالأعيان، ونحن قد دلَّلنا أنها مال، وأن العقد عليها كالعقد على المال، وقد أُلحقت المنافع بالأعيان الموجودة شرعاً، وجُعِل العقد عليها كالعقد على الأعيان.

وذكر الضرب الثالث، وأعاد فصل الطهارة بزيادةِ تقريرات، وذكر عباراتٍ رائقةً في ذلك، والتعليلُ في ذلك بعيد جداً.

وذكر الضرب الرابع، وأعاد فصل الكتابة، وحكى عن مالك أنه يوجب الكتابة.

وعندي: أن هذه النسبة إلى مالك خطأ، وإنما القول بوجوب الكتابة قول داود على الخصوص، و مذهب مالك أن الكتابة مستحبة، وهو مذهب الكافة، وجوازُ الكتابة خارج عن قياس سائر العقود، و إنما جُوّز لنوع نظرٍ وإرفاقٍ للعبد، ولهذا لزمَ

في حق السادة، ولم يلزم في جانب العبيد،؛ لأن إلـزامَ العقـد في جانـب العبيـد يخـالف النظر لهم، وتركَ إلزامه في جانب السادة يخالف ما وُضع عقد الكتابة لأجلـه، ولأجـل هذا الأصل جاز أن يبذل كسبه، مع أنه كسب سيده في تنجّز العتـق مـن سـيده، فـدل أنه مشروع لمحض النظر للعبيد، وبهذا الوجه نُدِبَ السادة إلى فعـل هـذا العقـد، وكُـرِه لهم تركه إذا طلب العبيد ذلك، ولهذا الأصل وجبَ الإيتاء؛ لأن العجزَ مـن العبيـد في أداء المـال علـى التمـام والكمـال متـوهَّم، فأوجـب حـطَّ بعـض ذلـك البـذل عـنهم ليتمحضَ العقدُ مُرفِقاً للعبيد بكل وجه.

وذكر تعلق أصحاب أبي حنيفة في البيع الفاسد بالكتابة، وهو تعلقٌ معـروف، ثـم قال: وقال الشافعي رحمه الله: لا يقبل هذا القياس، فإن الكتابة الصحيحة خارجةٌ عـن قياس المعاملات، والفاسدةٌ متفرعة عليها، فإذا انحسمَ مـسلك القيـاس في الأصـلين – يعني البيع الصحيح والكتابة الصحيحة – ترتبَ عليها امتناع القياس في الفرعين.

وقال أصحاب أبـي حنيفـة: إذا ثبتت الكتابـة، والتحقـت بالمعاوضـات الـصحيحة فلا يُنظر بعد ذلك إلى خروجها عن قياس المعاوضـات، ولكنهـا يُقـضى فيهـا وعليهـا بقضايا المعاوضات، حتى نقول: يشترط [فيها من التراضي وإعـلام العـوض واتـصال الإيجاب بالقبول ما يشترط][1] في المعاوضات، فاعتبار البيع الفاسد بالكتابـة الفاسـدة أولى من النظر في التفاصيل بعد تسليم الأصل، والفاسدُ في كل باب حائدٌ عن موجـب أصله، ولذلك فسد، فإذا لم يمتنع إلحاق الفاسد بالصحيح في الكتابـة مـع حَيْـدِ الكتابـة الفاسدة عن الجهة الصحيحة، فلا ينبغي أن يمتنع مثل ذلك في البيع، وإلحاقه بالكتابة.

وقال: ونحن الآن نقول: هذا الجمع لا ينتظم في مناظم المعاني، ولا يجمعـه قيـاسٌ معنوي؛ من قِبَلِ أن شرط المعنى انقداحَه واتجاهَه في الأصـل، ثـم إذا تقـرر في الأصـل معنى واطرد في الفروع، فحينئذٍ يجمع الجامع بالمعنى، وليس مَعَنا معنىً يتضمن تنزيـل الكتابة الفاسدة منزلة الكتابة الصحيحة، فإن الذي لا يتمارى فيه الناظر مـن نظـره أن الفاسد ليس مطابقاً للشرع، والأحكام تثبت إذا جرت أسبابها موافقةً للـشرع، ويهـون

---

(١) ما بين المعقوفين ثابتٌ في الأصلين، وقد سقط من البرهان المطبوع

على الرشيد الفطن تقرير خروج الكتابة الفاسدة في نزولها منزلة الكتابة الصحيحة عن القياس المعنوي والاعتبار الكلي، فإذا فعل ذلك انحسم مطمعُ الخصم في قياس المعنى، ولكن بالنظر إلى التشبيه.

فإن سلم الخصم انحسام المعنى واجتزأ بالشبه، فقال: البيع الفاسد بالإضافة إلى الصحيح يشبه الكتابة الفاسدة بالإضافة إلى الصحيحة، ولا يَلتزم ابداءَ معنىً في الأصل وإجراءَه في الفرع، فالذي يدرأ ذلك النقضُ الصريحُ؛ فإنّا لم ننزّل كل فاسد منزلة الصحيح، بدليل النكاح، وأقرب من ذلك البيع، فإن فاسده من غير قبضٍ لم ينزل منزلة صحيحة.

قال: والشَّبه لا بدّ من طرده، فإذا لم يطّرد وانتقض انحلّ، ولم يبقَ له عمل، وإذا سقط الشبه طولبوا بالمعنى وإلحاق الفاسد بالصحيح.

قال: ومما نذكره في هذا أيضاً: أن الكتابة الفاسدة في وضعها مخالفةٌ للبيع الفاسد على رأي المخالف، فإن المكاتب بالكتابة الفاسدة يتسلط على أكسابه بنفس العقد تسلطاً صحيحاً وتنفذ تصرفاته فيها على الصحة نفوذها في الكتابة الصحيحة، وليس البيع الفاسد كذلك وإن اتصل به القبض.

ثم قال: وَمن دقيق القول في ذلك: أن تحصيلَ العتاقة بوجود الصفة مما يجب القضاء بصحته؛ فإن تعليق العتق على أداء العوض الفاسد صحيحٌ وإن فسد العوض، ثم التعليق إذا صحّ فحقّه أن لا يرفع، وأثرُ فساد الكتابة في رفع وجوب التعليق، والكتابةُ عقدٌ أُخذ من قياس بابَين وعقدَين: أحدهما المعاوضة، والثاني تعليق العتق.

والعتق أنفذ التصرفات وأغلبها؛ فإن موقَّتهُ يتأبد، ومبعَّضه يُتمّم، فالوجه استيلاء حكمه، فلم يكتسب معنى التعليق صفة الفساد من فساد المعاوضة، وإذا لم يفسدْ عتقَ بجهته.

ثم قال: وهذا منتهى كلام الفقهاء، وأنا أذكر مسلكاً أصولياً يغني عن جميع ذلك،

فأقول: قد مهدتُ أن القوانين المبنيةَ على المكارم الكلية لا يجري فيها تمهيدُ أصلٍ قياساً على أصل، وإنما تجري الأقيسة من الأصول على الأصول إذا لاحت المعاني.

قال: والمعنى المخيل في الكتابة هو الاستحثاث على مكرمةٍ من المكارم مثل الطهارات؛ فالطهارة واجبة مكرمة، والكتابة مستحبةٌ مكرمة، قال: وإنما تظهر المعاني في الضرورات والحاجات.

قال: فالبيع من الضرورات، والكتابة من المكرمات، فكيف ينقدح تشبيهُ فاسدِ هذا بفاسد البيع[1]؟

وهذا القائل مع هذا التطويل لم يخرج عن إشكال المسألة، فإن الإشكال في الكتابة أنه لا بدّ من انعقاد الكتابة ليقعَ بها العتق، والفساد لم يمنع من انعقادها، فينبغي أن لا يمنع أيضاً من انعقاد البيع، وإذا انعقَد وجبَ أن يفيدَ موجبه؛ لأن العقد لا ينعقد إلا لموجبه، فالملك موجَب البيع، والعتق موجَب الكتابة، فإذا انعقدت الكتابة الفاسدة لإفادة موجبه، فلينعقد البيع الفاسد لإفادة موجبه.

وعلى الجملة: ما ذكره عن الأصحاب في دفع قياس البيع على المكاتبة كان أبين وأظهر من الذي اعتمد عليه واستخرجه بفكره.

وقد قال على هذا الإشكال الذي ذكرناه: إن الوجه في دفعه مسلكان:

أحدهما: أن يدعيَ أن الكتابة صحيحة في جهة مقصودها، أي في العتق.

والمسلك الثاني – وهو [الأصولي][2] –: أن لا يلتزم في أقيسة المعاني النقض[3].

واعلم أن فصل الكتابة في البيع الفاسد في نهاية الإشكال، ولا أعرف في جملة مسائل الخلاف ما يقارب هذا الإشكال إلا اليسير القليل، ومن أراد دفع هذا الفصل

---

(١) البرهان ٢/ ٦١٨-٦٢١.
(٢) في نسخة فيض الله: الأصل، وفي نسخة بيروت: الأصول، والمثبت في البرهان.
(٣) البرهان ٢/ ٦٢٢.

فأولى الفصول أن يبين فساد البيع، ويبين أن الفاسدَ غير مشروع، وإذا كان غير مشروع لا يثبت به حكمٌ مشروع؛ لأن الحكم المشروع لا يبتني إلا على سبب مشروع، ثم الكتابة لا تردُ على هذا؛ لأن هذا أصلٌ من الأصول، وقاعدةٌ كلية من قواعد الشرع، فلا يجوز الاشتغال بإيراد النقض عليه، وهذا كما أنه لا يجوز إيراد النقض على الكتاب والسنة، فلا يجوز إيراد النقض على مثل هذه القواعد والأصول الثابتة بالدلائل القطعية.

نعم، وقد اعتنيت في كتاب (**الاصطلام**) زيادة اعتناء في الكلام على هذا الفصل، واعترضتُ على كل ما قاله الأصحاب، ثم اعتمدت في آخر الأمر على فصل، وهو نهاية الإمكان، وأحببتُ إيراده في هذا الموضع فقلت: الكتابة عقد عتاقة، والعتقُ مبنيٌ في الشرع على أنه يجب السعي في تحصيله، ويُطلب وجوده بالتمسك بأدنى شيء يمكن التمسك به من وجه؛ ولهذا يُكتفى في سببه ومحله بما لا يكتفى به في سائر عقود الأملاك.

أما المحل، فالدليل عليه أنه لو أعتقَ جزءاً من عبد – و إن قلَّ – سرى إلى جميع الأجزاء، مع ترك مباشرة العتق في سائر الأجزاء واقتصاره على عتق هذا القدر.

وأما السبب، فلأن الشرع قد اكتفى في تحصيله بمجرد القرابة، وبعقدٍ من السيد مع عبده في الكتابة، وبأداء ماله إليه في قوله: إن أديتَ إليّ كذا فأنت حر، وأيضاً فإن الشرع حقق سببه بتحصيله من غير وجود تحصيلٍ لذلك من الإنسان، ألا ترى أن في قوله: أعتق عبدك عني على ألف درهمٍ. فإن الشرع حكمَ بتحصيل الملك فيما يعود إلى تحصيل العتق من غير أن يوجد من الذي يعتق عليه تحصيله، ومثل هذا لا يوجد في حكمٍ ما؟ وأيضاً، فإنه احتمل فيه من الغرر والخطر ما لا يُحتمل في شيء من المواضع.

وإذا عُرف هذا الأصل في العتق، فنقول في الكتابة: باشرَ سبب العتق وأخلَّ بشرطه، فيُجعل الشرط المتروك كالمذكور فيما يرجع إلى العتق، كما جعل السبب المتروك في بعض المحل كالمفعول الموجود وإِن لم يفعله، فيُجعل ها هنا أيضاً الشرط

المتروك من إعلام العوض وغيره كالمذكور والمشروط، وكذلك جُعل السبب المتروك تحصيله كالمحصَّل في المسألة التي قلناها، وأما سلامة الأكساب والأولاد وفكّ الحجر وغيره أتباعٌ في هذا العقد، فإذا اعتُبر هذا العقد شرعاً فيما هو الأصل، أُلحق به الأتباع.

والحرفُ أن الإعراض عن حكم الفساد في الشرع وقَع لأجل العتق كما حصل الإعراض عن باقي المحل في المعتق بعضُه لأجل العتق.

ويتبين صحة هذا الجواب بأصلهم؛ فإن عندهم: البيعُ الفاسد لا يوجب الملك بنفسه، وإذا أوجب أوجب ملكاً مستحقَّ النقض والفسخ، وأما عقد الكتابة فيوجب العتق على ما يوجبه الصحيح منها، ووجَب بها عتقٌ مستقرّ لا يُنقض ولا يُرفع، وليست هذه المفارقة عندهم إلا لأن العقد عقدُ عتق.

وهذا الجواب نهاية الإمكان، ولا يُعرف معنى في الكتابة ووقوعِ العتق فيها عندنا وعندهم على الوجه الذي قالوه، وجعْلِهم ذلك أسوة الصحيح من كل وجه = إلا لهذا المعنى الذي ذكرناه.

قلت: ولا بدّ لقبوله من فضل نظر، وتمام عناية وتأملٍ على الجهة الحسنى، والله المعين بمنِّه.

وعلى الجملة، فالفقه عزيز جداً، وقد غلبَ الجدليون غلبةً عظيمة، واقتنعوا بدفاع الخصوم، ورضوا بعبارات مزوّقة، فاضلةٍ عن قدر الحاجات.

والعباراتُ قوالب المعاني، فإذا زادت على المعاني كانت من فضول القول، والواجب على الفقيه أن يكون جلّ عنايته مصروفاً إلى طلب المعاني، ثم إذا هجمَ عليها فلا بأس أن يكسوها بالكسوة الحسنة، ويُبرزَها عن خدْرها في أحسن مَبْرز، فيصير المعنى كالعروس، ترفلُ في حُلِيّه وحُلَلِهِ، فأما إذا اشتغل بالعبارات، وأعرض عن المعاني، وكان جُلّ سعيه في التهويل على الخصوم، وإيقاعهم في الأغاليط بعباراته، خفيَ الحق والصوابُ فيما بين ذلك، وجوابٌ واحد يقام عليه برهانٌ يكشف

عن الحق، ويسكنُ إليه القلب، ويزول به تلجلجه، خيرٌ من ألف جـواب جـدلي، وإن كان يقع به دفاع الخصوم و إسكاتهم، والله يعين علـى ذلـك بمنِّـه وطَوْلـه إن شـاء الله تعالى.

مسألة: تخصيص العلة

وقبل أن نشرع في هذه المسألة، نذكر طرفاً **مما تفسد به العلة**.

اعلم أنه قد ذكر الأصحاب ما تفسد بـه العلـة، وعـددوا وجوهـاً عـشرة وأكثـر، وذكروا:

الوجه الأول وهو: أن لا يدل الدليل على صحتها.

الوجه الثاني: أن تكونَ العلة منصوبةً لما لا يثبت بالقياس، كأقل الحيض وأكثـره، وإثبات الأسماء واللغات، وغير ذلك، وقد ذكرنـا قبـل هـذا اخـتلاف الأصـحاب في ذلك.

الوجه الثالث: أن تكون العلة منتزعةً من أصل لا يجوز انتزاع العلة منـه، مثـل أن يقيس على أصلٍ غير ثابت، كأصل منسوخ، أو أصل لم يثبت الحكم بـه، وكـذلك لـو كان الأصل قد وردَ بتخصيصه الشرعُ، ومنَع القياس عليه، مثل قيـاس أصـحاب أبـي حنيفة غير الرسول على الرسول ﷺ في جواز النكاح بلفظ الهبة.

والرابـع: أن يكون الوصف الذي جُعل علة لا يجـوز التعليـل بـه، مثـل أن يجعـل العلة اسم لقب، أو نفي شيء، على قول من لا يجيز ذلك، أو شبهاً على قـول مـن لا يجيز قياس الشبه، أو وصفاً لم يثبت وجوده في الأصل أو في الفرع.

والخامس: أن لا تكون العلة مؤثرة في الحكم، وهذا قد سبق.

والسادس: أن تكون العلة منتقضة، وهي أن توجـد ولا حكـم معهـا، والكـلام في هذا سيأتي.

والسابع: أن يمكن قلب العلة، وهو أن يعلق عليها نقيض ذلـك الحكـم، ويقـاس

على الأصل، والكلام في هذا يأتي أيضاً.

والثامن: أن لا توجب العلةُ حكماً في الأصل، وذلك أن تفيد الحكم في الفرع بزيادة أو نقصان عما تفيده في الأصل، فيدل ذلك على فسادها، وذلك مثل أن يقول الحنفي في إسقاط تعيين النية في رمضان: لأنه مستحق العين، فلا يفتقر إلى تعيين، كردِّ الوديعة، وهذا لا يصح؛ لأنه يفيد في الفرع غير حكم الأصل؛ لأنه يفيد في الأصل إسقاط التعين مع النية رأساً، وفي الفرع إسقاط التعيين مع وجوب أصل النية، ومن حكم العلة أن يثبت الحكم في الأصل، ثم يتعدى إلى الفرع فينقل حكم الأصل إليه.

والتاسع: أن يَعْتَبر حكماً بحكم مع اختلافهما في الوضع، وهو الذي تسمِّيه الفقهاء فساد الوضع و الاعتبار، وذلك مثل أن يعتبر ما بُني على التخفيف بما بُني على التغليظ في إيجاب التغليظ، أو ما بُني على التغليظ بما بُني على التخفيف في إيجاب التخفيف، وما بني على التضعيف أو التأكيد بما بُني على خلافه، وسيأتي هذا أيضاً.

والعاشر: أن يعارضها بما هو أقوى منها، فيدل ذلك على فسادها.

وهذه الوجوه ذكرها الشيخ أبو إسحاق رحمه الله تعالى في **(اللمع)**[1] أوردتها على سبيل الاختصار، وحين أذكر وجوه الاعتراض الصحيح على العلة، ووجوه الاعتراض الفاسدة، يدخل أكثر هذه الوجوه في أثناء ذلك.

فأما المسألة التي قصدناها، وهي مسألة تخصيص العلة وهي داخلة فيما تفسد به العلة فنقول: اختلف العلماء في تخصيص العلل الشرعية، وهي المستنبطة، دون المنصوص عليها.

فعلى مذهب الشافعي وجميع أصحابه إلا القليل منهم: لا يجوز تخصيصها، وهو قول كثير من المتكلمين، وقالوا: تخصيصها نقضٌ لها، ونقضها يتضمَّن إبطالها.

وقال عامة العراقيين من أصحاب أبي حنيفة: يجوز تخصيصها.

---

(١) انظر: اللمع ص ٢٣١-٢٣٨.

وأما عامة الخراسانيين فإنهم أنكروا تخصيصَها، وذهبوا إلى ما ذهبنا إليه.

قال أبو منصور الماتريدي السمرقندي[1]: القول بتخصيص العلة باطل، ومن قال بتخصيص العلة فقد وصف الله تعالى بالسفه والعبث.

وأما أبو زيد فإنه قال بتخصيص العلة، وادعى أنه مذهب أبي حنيفة وأصحابه.

واختلف أصحاب مالك في ذلك أيضاً، فقال بعضهم بجوازه وأنكر بعضهم جوازه، وقال بما ذهبنا إليه[2].

---

(١) محمد بن محمد بن محمود، تخرج بأبي نصر العياضي، ملقب عند الحنفية: إمام الهدى، له كتاب التوحيد، وبيان وهم المعتزلة، وتأويلات القرآن، وذكروا أنه لا يوازيه فيه كتاب، توفي بسمرقند سنة ٣٣٣ (الجواهر المضية ٣/ ٣٦٠).

(٢) اعلم أن المذاهب قد تعددت في هذه المسألة، حتى أوصلها الزركشي إلى اثني عشر مذهباً، ولكن أشهرها أربعة مذاهب:

الأول: عدم جواز تخصيص العلة مطلقاً، منصوصة كانت أو مستنبطة، وهو المشهور من مذهب الشافعي وأكثر أصحابه، حتى عدوه من مرجحات مذهبه على غيره من مذاهب، واختاره أكثر المتكلمين، مثل أبي الحسين والرازي والأستاذ أبي اسحق، وهو قول مشايخ ما وراء النهر من الحنفية، مثل الماتريدي وفخر الإسلام البزدوي وشمس الأئمة السرخسي، واختاره الباجي وعزاه إلى جميع شيوخه الذين بلغته أقوالهم، وقال عن القول بالجواز: لم أرَ أحداً من أصحابنا أقر به ونصره.

الثاني: جواز تخصيص العلة المنصوصة والمستنبطة، ويتعين تقدير مانع أو تخلف شرط، وهو قول أبي زيد وحنفية العراق قاطبة، وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن، نسبه إليهم أبو بكر الرازي والكرخي، وهو قول الموفق من الحنابلة.

الثالث: جواز تخصيص العلة المستنبطة دون المنصوصة، وهو قول القرطبي من المالكية، ونسبه الجويني والرازي للأكثر، وقواه الشنقيطي بقوله: لأن النص على صحة العلة أقوى من النقض بتخلف الحكم عنها، فلا يبطل الأقوى بالأضعف.

الرابع: التفصيل بين أن تكون العلة بمعنى الموجبة، وهي التامة التي يمتنع تخلف الحكم عنها، فهذه لا يُتصور تخصيصها. ومتى انتفضت فسدت، ويدخل فيها ما يسمى جزء العلة وشرط الحكم وعدم المانع.

أما إذا جاءت العلة بمعنى المقتضي للحكم بدون إيجاب، فهذه قد يقف حكمها على ثبوت شروط وانتفاء موانع، فإذا تخصصت فكان تخلف الحكم عنها لفقدان شرط أو وجود مانع لم يقدح فيها، وإن كان التخلف عنها لا لفوات شرط ولا وجود مانع كان ذلك دليلاً أنها ليست بعلة، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية. (البحر ٥/ ٢٦١، فواتح ٢/ ٢٧٨، إحكام الفصول ص ٦٥٤، مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٩٣، مذكرة أصول الفقه ص ٢٩٢).

ومثال التخصيص في العلة ما صار إليه أصحاب أبي حنيفة، فإنهم قالوا: إن علة جريان الربا في الذهب والفضة هو الوزن، وجعلوا لذلك فروعاً من الموزونات، ثم جوَّزوا إسلام الدراهم في الزعفران والحديد والنحاس مع اجتماعهما في الوزن، فحكموا بتخصيص العلة فانتقضت علة الوزن عندنا بهذا، وعندهم لم تنتقض.

واحتج من أجاز تخصيص العلة وقال: إن العلل الشرعية أمارات وليست بموجبات، وإنما صارت أمارات بجعل جاعل ونصب ناصب، فجاز أن تجعل أمارة للحكم في عينٍ دون عين، كما جاز أن تجعل أمارة في وقتٍ دون وقت.

وربما عبروا عن هذا وقالوا: العلة أمارةٌ على الحكم، فجاز وجودها في موضعٍ ولا حُكْمَ، كما جاز وجودها قبل الشرع ولا حُكْمَ، يبينه: أن الدليل الشرعي الظني يجوز أن يكون دليلاً في موضع دون موضع، ألا ترى أن خبر الواحد يكون دليلاً عند عدم نص القرآن ولا يكون دليلاً مع نصٍّ القرآن؟

قالوا: ولأن تخصيص العلة المنصوصة جائز، فكذلك العلة المستنبطة؛ وهذا لأن ما يجوز على الشيء أو ما يستحيل جوازه على الشيء لا يختلف بحسب اختلاف طرقه، ولم يوجد في العلَّتين إلا اختلاف الطريق، فإن الطريق في أحدهما النص، والطريق في الآخر الاستنباط، وليس هذا مما يوجب الاختلاف بعد أن يكون كل واحد علة.

ومما اعتمده الأصوليون في جواز تخصيص العلة هو: أن العلة الشرعية أمارة، فوجودها في بعض المواضع من دون حكمها لا يخرجُها عن كونها أمارة؛ لأن الأمارة ليس يجب وجود حكمها معها على كل حال، وإنما الواجب أن يكون الغالب مواصلة حكمها لها، وليس يبطل هذا الغالب بتخلف حكمها عنها في بعض المواضع.

والدليل عليه: أن وقوف القاضي على باب الأمير أمارةٌ لكونه في دار الأمير، ولا يخرجه عن كونه أمارة على ذلك أن لا يكون القاضي في بعض الحالات في دار الأمير ويُرى مركوبُه على بابه، ألا ترى أنا نرى مرةً مركوبَ القاضي على باب الأمير ولا يكون القاضي هناك، فإن رأينا مرةً أخرى مركوبه على باب الأمير غلبَ على

ظننا كونه في داره، ولم يمنع تخلفُ المرة الواحدة من وجود الظن وغلبته؟

وكذلك على هذا الغيم الرطب في الشتاء أمارة للمطر، وقد يُخلف في بعض الأحايين، ولا يدل إخلافه في بعض الأحايين أنه ليس بأمارة.

قال أبو زيد في تقويم الأدلة: زعمت الطردية أن العلل القياسية لا تقبل الخصوص، وسمَّوا الخصوص نقضاً، لزعمهم أن الحكمَ متعلقٌ بعين الوصف، فلم يجزْ وجوده بلا مانع ولا حكم معه، وهذا غلطٌ لغةً وشريعةً وإجماعاً وفقهاً.

أما اللغة، فلأن النقضَ اسمٌ لفعلٍ يَرُدُّ فعلاً سَبق على سبيل المضادة كنقض البنيان، ونقض كل مؤلَّفٍ، ونقض العقد، [ونقض][1] كل قول بخلافه، والخصوص بيان أنه لم يكن في العموم، ألا ترى أن نقيض الخصوص العموم، ونقيض النقض البناء والتأليف؟

وأما الشريعة؛ فلأن التناقضَ غيرُ جائزٍ على الكتابِ والحججِ كلها، والخصوصُ جائز على عموم النص، فتبين أنه لم يكن دخلَ تحت الجملة، ولم يُردْ به من الابتداء إلا ما بقي بعد الخصوص، لا أنه نقضٌ بعد الثبوت.

وأما الإجماع؛ فلأن القائسين أجمعوا أن من الأحكام ما يثبت بالنص بخلاف القياس، فخصَّت بالنصِّ عن موجب القياس، ولولا النص لكان الحكم بالقياس بخلاف ذلك، والشافعي يسمِّيها مخصوصة عن القياس، ونحن نسمِّيها معدولاً بها عن القياس.

وأما الفقه؛ فلما ذكرنا أن المعلل ما ذكر شيئاً غير أن سمَّاه علة، ويمكنه الثبات عليه من غير رجوع مع انعدام الحكم، بأن يضيف العدم إلى مانعٍ ودليلٍ قام عليه، دون فساد العلة[2].

وربما عبروا عن هذا، وقالوا: إذا علمنا وصفاً من جملة المنصوص عليه أنه علة،

---

(١) زيادة من التقويم.
(٢) تقويم الأدلة ص ٣١٢-٣١٣.

ثم وجدناه في موضع ولا حكم معه، فنعلم ضرورةً أن مانعاً منعَ من الحكم، وهذا كما أن ما يضادُّ العبادات وجدناه مبطلاً للعبادة، ثم إنا وجدنا أكل الناسي – وهو مضاد للصوم – لا يبطل الصوم، علمنا ضرورة أن مانعاً منعه من العمل، وكذلك وجدنا بيع من هو من أهل البيع مزيلاً لملكِ البائع، فإذا وجدنا بيعاً فيه خيار البائع ولا يزيل الملك مع صدوره من أهله، ومصادفته محله، علمنا ضرورةً أن ها هنا مانعاً منعه من العمل.

ببينة أنا نرى في العلل المحسوسة أنها توُجد ولا تُوجِب الحكم لمانع منعها من العمل؛ فإن النار علة الإحراق، والنار توجد ولا إحراق لمانع منعها من العمل؛ فإن النار لم تحرق إبراهيم صلوات الله عليه، وكذلك لا تحرق الطَّلق[1] ولا تحرق الذهب والفضة، فإذا جاز هذا في العلل الحسية فلأن يجوز في العلل الشرعية أولى.

وأما دلائلنا في منع تخصيص العلة، فنبدأ بما ذكره الأصوليون من المتكلمين.

قالوا: معنى قولنا إنه لا يجوز تخصيص العلة هو أن تخصيصها يمنع من كونها أمارةً وطريقاً إلى الحكم، وإذا بيّنا أن تخصيصها يمنع من كونها طريقاً إلى الحكم فقد تمَّ ما أردناه.

وبيان أنه يمنع أنا إذا قلنا: إن علة تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلاً هي كونه موزوناً، ثم قلنا: إن بيع الرصاص بالرصاص متفاضلاً يجوز مع وجود الوزن، فالقائل بذلك لا يخلو: إما أن يقول بنصٍّ أو يقول ذلك بعلةٍ تقتضي إباحته هي أقوى من علة تحريم بيع الذهب بالذهب، فإن قال: علمت ذلك بعلة، وهي أنْ أقيس الرصاص على أصلٍ مباح، فيقال له: بأيِّ معنى تقيس؟

فإن ذكر وصفاً من أوصاف الرصاص، وقاسه على سائر الأصول التي يجوز بيع بعضها ببعضٍ متفاضلاً، فإنا إنما نعلم حينئذٍ حرمة بيع الذهب بالذهب متفاضلاً بالوزن، وبعدم ذلك الوصف الذي جعله علة للإباحة، فتبين [أنا لا نعلم بعد

---

(١) دواء إذا طُلي به منع حرق النار، والمشهور فيه سكون اللام، أو هو لحن، معرب: تلْك. (القاموس).

التخصيص][1] تحريم شيء بكونه موزوناً فقط، وأنت جعلت العلة هي الوزن.

فإن قال الخصم: الأمر كما قلتم، غير أني لا أشترط نفي ذلك الوصف في كون الوزن علة.

يقال له: سلَّمت أن العلة ليست هي الوزن فقط، وهو الذي نريده، فإنه لا بدّ من اعتبار نفي وصفٍ آخر، فنقول لك: هلاَّ اشترطت نفي ذلك الوصف؛ فإنك إذا لم تشترط أوهمتَ أن العلة هي الوزن فقط، وقد سلمتَ فساد كون ذلك علة فقط.

فإن قال: أنا اشترط، غير أني لا أسمِّيه جزءاً من العلة، وإن كان التحريم لا يحصل بدونه.

يقال له: قد ناقضت في هذا الكلام؛ لأنك قد اشترطته في التحريم ثم نقضت ذلك بقولك: لا أسمِّيه جزءاً من العلة، مع أنك وافقت في المعنى، وخالفت في الاسم.

فإن قال: علمت إباحة بيع الرصاص بالرصاص بنص.

يقال له: فهل علمت علة إباحته؟ فإن قال: علمت، فالقول في ذلك قد تقدم، وإن قال: لا أعلم علة إباحته، فمعلومٌ أن علة ذلك مقصورة على الرصاص لا تتعداه؛ لأنها لو تخطَّته لوجبَ في الحكمة أن ينصب الله تعالى عَلَماً على ذلك لنعلم ثبوت حكمها فيما عدا الرصاص، وإذا كان كذلك لم نعلم تحريم بيع الذهب بالذهب إلا لأنه موزون وأنه ليس برصاص، فيبطل بهذا الوجه أيضاً أن تكون العلة هي الوزن فقط، فثبت أن التخصيصَ يخرج العلة عن كونها أمارة على الحكم.

والذي يبين هذا أيضا: أن الإنسان لو استدل على طريقه في برية بأميال[2] منصوبة، ثم رأى ميلاً لا يدل على طريقه، وعلم أنه لا يدل على طريقه لأنه أسودٌ، فإنه لا يستدل بعدُ على طريقه بوجود ميل دون أن يعلم أنه غير أسود، فقد صح بما

---

(١) في الأصلين: أنا نعلم بعد التخصيص أنا لا نعلم! والمثبت من المعتمد.
(٢) الميل هنا هو منار يبنى للمسافر ليهديه الطريق. (قاموس).

أوردناه أن تخصيص العلة يخرجها عن كونها أمارة على الحكم.

ثم الذي يؤيد صحة هذه الطريق العِلَلُ العقلية، فإن تخصيصَها لا يجوز بالإجماع، والعللُ الشرعية مع الشرع كالعقلية مع العقل، فلما لم يجزْ تخصيص العلة العقلية، كذلك العلة الشرعية.

فإن قالوا: إنما لم يجزْ تخصيص العلة العقلية، لا لأن الدلالة دلت على تعلق الحكم بها، بل لأنها موجبةٌ بنفسها، فلا يجوز أن لا يتبعها حكمها إذا وجدت، وأما العلة الشرعية أمارة، والأماراتُ قد يتبعها حكمها، وقد لا يتبعها.

قالوا: ولا نسلم أن العلة الشرعية مع الشرع كالعقلية مع العقل[1].

ويمكن أن يجاب عن هذا، فيقال: إن العلل الشرعية موجبةٌ أيضاً مثل العلل العقلية، ولا فرق عندنا بين العلل الشرعية والعلل العقلية، فإن العلة قط لا تكون علة بنفسها، إنما تكون علة بالشرع، ولولا الشرع لم يعرف ثبوت شيء ولا انتفاؤه، ولا تحليل شيء ولا تحريمه بالعقل بحال.

وعلى قول من يقول: إن العقل موجب، يقال لهذا السائل أيضاً: إنكم تقولون: إن الشرائع مصالح، والعللُ الشرعية وجوه المصالح، ووجوهُ المصالح موجباتٌ أيضاً، فلا يجوز تخصيصها أيضاً، كما سلمتم من العلل العقلية.

وقد قال الأصحاب: إن العلل الشرعية، وإن صارت عللاً بالشرع، إلا أنها بعد ما صارت عللاً، بمنزلة العقلية في وجوب الحكم بوجودها، فوجب أن تكون بمنزلتها في أن تخصيصها يوجب فسادها.

دليل آخر، وهو: أن العلة طريقٌ إلى إثبات الحكم في الفرع، فإنا إذا علمنا أن الوصف علة الأصل، ودل الدليل على التعبد بالقياس، فإن الوصف يكون طريقاً إلى إثبات الحكم في الفرع، فإذا اختص هذا الطريق بفرعَينِ لم يجزْ كونه طريقاً إلى العلم بحكم أحدهما وأن لا يكون طريقاً إلى العلم بحكم الآخر؛ لأن طريق العلم بالشيء أو

---

(١) المعتمد ٢/ ٢٨٤-٢٨٦.

الظن به لا يجوز حصوله في أشياء، فيكـون طريقـاً إلى العلـم أو الظـن بأحـدهما، ولا يكون طريقاً إلى ذلك في الآخر.

والدليل على أن الطريق لا يختلف: أن من ظن أن زيداً في الدار بخبر رجل بعيـد من الكذب، فإنه لا يجـوز أن يخـبر ذلـك الرجـلُ بكـون عمـرو في الـدار ثـم لا يظنُّـه صادقاً، فإذا وجَب ذلـك في الأخبـار فـلأن يجـب ذلـك في الأمـارات الـتي دل عليهـا الدليل أولى.

دليل آخر ثالث للفقهاء، وهـو أن وجـود العلـة مـع عـدم حكمهـا مناقـضة، والمناقضة من آكد ما تفسد به العلة؛ لأنه يفضي إلى العبث والـسفه، والـدليل علـى أن هذا مناقضة: أن العقلاء يعدُّونه مناقضة مفسدة، حتى العوامَّ منهم؛ لأن قائلاً لو قـال: سامحت فلاناً لأنه بصري، ثم لم يسامح غيره من البصريين، يقول له الخواص والعوام: زعمت أنك سامحت فلاناً لأنه بصري، فهذا بصري، فهلاَّ سامحته؟

فإن قيل: لو اعتذر عن هذا، وقـال: لم أسـامح فلانـاً – وإن كـان بـصرياً – لأنـه عدوِّي، صح عذره، ولم يكن لأحد أن يُلزمه نفي العداوةِ وعلتهِ الأولى[1].

قيل له: يجوز أن يلزم ذلك، فيقال له هلاّ قلت: سامحت فلاناً؛ لأنه بصري، ولأنه صديقي؟

فإن قيل: العلة المؤثرة لا يُتصور انتقاضها.

قيل له: انتقاض العلة وجودُ العلة ولا حكم لها؛ فإن المنـتقض مـن الأشـياء مالـه صورةٌ وليس له معنى، وليس لنقض العلة حدّ سوى هذا.

فأما قوله: إن العلة المؤثرة لا يتصور عليها النقض.

قلنا: إذا ورَد عليها النقض دل أنها ليست بمؤثرة.

فإن قال: إن الحكم في صورة النقض ثبـت بخـلاف هـذا الحكـم بعلـة أخـرى، لا

---

(١) المعتمد ٢/ ٢٨٩-٢٩٠.

بهذه العلة.

قلنا: إذا دفعت بهذا، فقد انتقلت من علةٍ إلى علة أخرى، والانتقالُ من علة إلى علة أمارةُ ضعف المعلل.

ونصور صورة: إذا عللَ في جواز صوم رمضان بالنية قبل الزوال وقال: صومٌ يتأدى بنيةٍ متقدمة على وقت الشروع فيه، فيتأدى بنية متأخرة عن وقت الشروع.

فيقال: ينتقض بالقضاء.

فمن يقول بتخصيص العلة يقول في القضاء: منعَ مانعٌ من الجواز، فإذا قيل له: ما المانع؟ يقول: المانع هو أن الإمساك موقوف على الصوم المشروع في ذلك الوقت و هو النفل، فلا يجوز تنفيذه على صومٍ آخر، بخلاف صوم رمضان، فإنه يوقف الإمساك على الصوم المشروع فيه، وهو صوم الفرض، فيجوز تنفيذه عليه، وهذه علة أخرى سوى العلة الأولى، وقد بطلت تلك العلة.

فمن ارتكب مثل هذه المناقضة، ولم يبالِ بمثل هذا الانتقال، دلنا من فعله على ضعف خبرته، وقلة بصيرته في معنى الفقه.

والجملة أن النقض لا يلزمه إلا الضعفاء.

وقد قيل أيضاً: إن من لم يبالِ بانتقاض علته يلزمه القول بتكافؤ الأدلة وهو ساقط بالاتفاق.

وبيان ذلك بالمثال: أن من قال في محاولة تحليل النبيذ: هو مائع فيحلُّ شربه كالماء، والمعلل غير مبالٍ بلزوم الخمر نقضاً، لأنه يقول بتخصيص العلة، فللمعترض أن يعارض فيقول: مائع، فيحرم كالخمر، ولا يبالي بالنقض بالماء؛ لأنه يقول بتخصيص العلة، فيتكافأ الدليلان، وليس أحدهما بأولى من الآخر.

وقد اعترضوا على هذا وقالوا: بطلان هذين التعليلين إنما كان لوقوعهما طردَين خارجَينِ عن مسلك المعاني والأشباه المعتبرة، والتعلق بمثل هذا باطل.

ونحن نقول: إن ما قلتم معنى مبطِلٌ، وما قلناه أيضاً معنى مبطَلٌ، فبطلت العلة من وجهين.

وقد قال أصحابنا: إن القول بتخصيص العلة يؤدي إلى ما ذكرناه من تكافؤ الأدلة، ويؤدي أيضاً إلى أن يتعلق بالعلة الواحدة حكمان متضادَّان؛ وذلك أنه إذا وُجدت العلة في أصلين، واقتضت التحليل في أحدهما دون الآخر، لم ينفصل من علق عليها التحليل في الفرع اعتباراً بأحد الأصلين ممَّن علق عليها التحريم في ذلك الفرع اعتباراً بالأصل الاخر، فيتكافأ الدليلان، ويستوي القولان، وهذا لا يجوز.

وفي المسألة كلام كثير، ونحن رأينا الاعتماد على هذه الدلائل الثلاثة، وهي أقوى ما يعتمد عليها.

وقد أيّد ما قلناه قولُ الله تعالى ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[1] والنقض من الاختلاف، فدلت المناقضة على أن الدليل ليس من عند الله تعالى، وما لا يكون من عند الله لا يكون حجةً في حكم.

أما الجواب: أما قولهم: إن العلل الشرعية أماراتٌ، وهي أمارات بجعل جاعل.

قلنا: من تعني بالجاعل؟ إن عنيت المعلِّل، فلا نسلم أنها صارت علة بجعل المعلل، بل هي علة شاء المعلل أم أبى، وقد يقصد المعلل إثارة حكم، فتظهر العلة المؤثرة بغير ذلك الحكم، وإن عَنَيْتَ بجعل الشرع، فمن أين لكم أن الشرع جعَل هذه أمارةً في موضع دون موضع؟

ثم نقول: الأمارةُ المعتبرةُ لبناء الحكم عليها الأمارةُ المقوية للظن، وبالنقض تذهب قوة الظن.

أو يقال: هو أمارةٌ بشرط أن لا ينتقض، كما هو أمارة بشرط أن لا يعارضَها نص كتاب أو نصٌّ خبر.

---

(١) سورة النساء: ٨٢

وأما تعلقهم بالعلة المنصوصة.

قلنا: من أصحابنا من قال: لا يجوز تخصيص العلة المنصوص عليها، كما لا يجوز تخصيص العلة المستنبطة، ومتى وجدناها مع عدم الحكم علمنا أنها بعض العلة، غير أنا لا نقول: إن العلة الشرعية منقوضة؛ لأن الشرع لا يناقض في كلامه، فإذا كان مخصوصاً علمنا أنه لم يُرِدْ كل العلة.

وأما المعلِّل فيجوز أن يُناقِض، فإذا أطلق التعليل، ودخل التخصيص- وهو مناقضة كما بينا- علمنا أن ما ذكره ليس بدليل أصلاً.

وإن سلمنا أن تخصيص العلة التي نُص عليها يجوز، ولا يجوز تخصبص العلة المستنبطة، فالفرق بينهما أن العلة المنصوصة دليل صحتها النص فحسب، وقد وُجد فصحت، وأما العلة المستنبطة فدليل صحتها التأثير و الجريان- على ما سبق-، وبالتخصيص يبطل الجريان، ويبطل التأثير أيضاً؛ لأنه تبين أنه ليس بأمارة، أو تبين أنه لا يفيد قوة الظن، وإنما صارت العلة علةً بقوة الظن، فإذا فات الظن فاتت العلة.

وأما كلامهم الذي اعتمدوا عليه.

قلنا: لا ننكر أن توجد الأمارة في بعض المواضع من غير حكمها، لكن إذا علمنا انتفاء حكمها في بعض المواضع لعلة من العلل، شَرطْنا في كونها أمارة انتفاء تلك العلة، أو انتفاء الموضع الذي لم يوجد فيه حكمها، ولا تكون العلة المذكورة طريقاً إلى الحكم إلا إذا علمنا انتفاء ما شرطنا انتفاءه، وعلى أن بطلان العلة لمكان التخصيص إنما أثبتناه بوجود المناقضة في كلامه، أو لفوات التأثير الذي هو المعتمد في صحة العلة.

وفي المواضع التي استشهدوا بها في الحسّيات ليس الموجود بكلامٍ حتى يكون مناقضاً.

وأما على قولنا: إن التأثير يفوت بالتخصيص، فإنما أردنا بالتأثير قوة الظن، وكذلك نقول في تلك المواضع: إن قوة الظن تفوت، خصوصاً إذا تكرر رؤية دابة

القاضي على باب الأمير من غير أن يكون القاضي ثَمّ، وكذلك إذا تكررَ وجود الغيم ولا مطر، والإشكالُ مع ما قلناه قائم؛ لأنه لا يمكن دعوى زوال الأمارة في الغيم الرطب ولا في الموضع الآخر بوجود الإخلاف مرةً أو مرتين، فكذلك في مسألتنا وجب أن لا تزول الأمارة بوجود التخصيص في موضع أو موضعين، إلا أنا نقول: لا بدّ أن تضعف الأمارة بما ذكرنا، ولا بدّ من توفر القوة من كل وجه؛ لأن هذا ظنٌّ يثير حكما شرعيا، فلا بد من بلوغه نهاية القوة، وأن لا يتوهَّم في الظن قوة وراء قوته حتى يصح تعليق الحكم الشرعي به، وذلك بوجود الاطراد، حتى لا تُخلف هذه الأمارة في موضعٍ ما، فإذا أُخلفت لم تتوفر القوة من كل وجه.

وهذا جوابٌ حسن، اعتمدته، وهو بمحل الاعتماد.

فإن قال قائل: أليس أنكم لم تجعلوا الاطراد دليلاً على صحة العلة؟

قلنا: الدليل الأصلي في صحة العلة هو التأثير، إلا أن الاطراد شرط، لما ذكرنا، وهو أن لا يُضعف الظن، فيوجب تركَ تعليق الحكم به.

وأما الذي ذكره أبو زيد فليس فيه كبير دليل، وقد بينا دلائل سوى ما ذكره، وبينا وجه تأثير التخصيص في العلة.

والذي تعلق به من جواز تخصيص العموم، فالجواب عنه من وجهين.

أحدهما، أنا نقول: إن تخصيص العام المطلق لا يجوز، كما لا يجوز تخصيص العلة المطلقة؛ لأن كل واحد منهما دليلٌ من أدلة الشرع، والدليل إذا [اختلت][1] عدالته بطلت شهادته، وإنما يجوز تخصيص العام المقيد، ويتبين عند وجود عَلَم التخصيص أنه كان مقروناً به في الابتداء، ولا يكون ذلك نقضاً لدلالته، وإنما كان النقض أن يقال: كان مطلقا فقيّد.

وهذا الجواب فيه نظر على المذهب.

---

(١) في الأصلين: اختلفت، ولعل المثبت الصواب.

والجواب الثاني، أن لفظ العموم لفظٌ لغوي، يجوز أن يشتملَ على كل ما يصلح أن يكون اسماً له، ويجوز أن يشتمل على بعضه، ألا ترى أن أهل اللغة يستعملون ذلك على كلا الوجهين؟

ولهذا نقول: إذا ورَد في الابتداء لا بدّ من النظر في الأدلة، ثم إذا لم نجد شيئاً مخصِّصاً يعتقد عمومه، فصار اللفظ العام صيغةً محتملة، لا يستقر قرار المراد به بنفسه إلا بعد السبر والنظر في الأدلة، فلم يمتنع بذاته على المخصوص به، وأما المعنى فشيء له مقصود خاص، فمتى قام الدليل على صحَّته بالتأثير استقرَّ المراد به، فلا يجوز أن يختلف المعنى المؤثر، وإذا اختلف تغيّرت صفته، وإذا تغيّرت صفته تغيّرت سمته.

وعندي أن الجواب بحرف واحد، وهو أن العام كان حجةً فيما يتناوله بنفس تناول اللفظ له، وذلك التناول فيما وراء المخصوص لا يبطل بالتخصيص، [وأما العلة كانت حجة بالتأثير المفيد لقوة الظن، وهذا يبطل ويفوت بالتخصيص][(١)]، وعلى هذا يظهر الجواب عن العلة المنصوصة أيضاً، لأن صحتها بالنص، فلم يضِرْه التخصيص الواقع عليه، وأما المستنبطة فصحتها بالتأثير، وشرطها الجريان، لئلا تضعف قوة الظن الواقع بها، فيمتنع تعليق الحكم به، وعلى أن طائفة من أصحابنا سوّوا بين العلتين في المنع من التخصيص، وعلى التسليم، قد ظهر الجواب ظهوراً قوياً.

وقد سلم أبو إسحاق المروزي وأبو العباس ابن القاص، وفرّقا بشيء طويل، على ما هو سمت كلام المتقدمين، وحرف الجواب ما قدمنا، وفيه بلاغ ومقنع.

وقد قال بعضهم: إن الشافعي في إنكاره تخصيص العلة مناقض، لأنه قال بتخصيص العلة في مسائل كثيرة.

منها، أنه يقول: إن الواجب على متلف اللبن مثله، قياساً على إتلاف كل ما له مثل، ثم إنه خصَّ هذا الأصل في المصراة، فأوجبَ في اللبن المستهلك فيها صاعاً من

---

(١) هذه الجملة سقطت من طبعة الرياض، وهي ثابتة في الأصلين!

تمر.

ومنها، أنه علل تحريم الخمر بالشدة، وقاس عليها تحـريم النبيـذ، وللخمـر ثلاثـة أحكام: التحريم والتفسيق والحد، فطردَ علَّته في الفرع في الحد، ولم يطـرد في التفـسيق، فإنه لم يَرُدّ شهادة شارب النبيذ، ولم يحكم بفسقه.

وأيضاً، فإنه خصَّ علة الربا في مسألة العرايا، وجوَّزَ العقد من غير وجود المماثلـة كيلاً.

وكذلك قد خص ضمان الجنين بالغرة مع مخالفته سـائر أجناسـه، وكـذلك الديـة على العاقلة، قد خص من بين المواضع، ولا يوجد لها نظير في موضع ما، وأمثال هـذا كثير، وما زال الفقهاء يقولون: خص موضع كذا بدليل كذا، و قل ما يوجد أصل مـن أصول الشرع لم يخص منه موضع.

والجواب، وبالله التوفيق: أنا لا ننكر وجود مواضعَ في الشرع وتخصيصَها بأحكـامٍ تخالف سائر أجناسها بدليل شـرعي يقـوم عليـه في ذلـك الموضـع علـى الخـصوص، فيقال: إنه موضع ممتاز مـن بـين سـائر المواضـع، مختـص بحكـم، فيـسلَّم مـن غـير أن يتعرض له معنى أصلاً، فيكون ذلك الموضع مسلَّماً لذلك الدليل لا يصدمه أصـل ولا يصدم هو أصلاً، ولا يطلب له معنى مثل ما يطلب لسائر المواضع، وهذا مثـل عـوض اللبن في المصراة، ومثل مسألة المزابنة، ومسألة تحمُّل العقـل، ومـسألة الجـنين، وأمثـال هذا، فكما لا نقول: إنه يقاس عليها غيرها من المواضع لمعنى، لا نقول: إنه يُخَـصَّصَ به أصل عرف بمعنى.

والقول الملخص في الباب: أن ما يُخص به العلة المعنوية إذا عُرف معناها، ولا بـدّ للمخصص من فارق معنوي بـين الموضـعين، فهـذا التخـصيص ممنـوع منـه، لأنـه إذا افترق الموضعان بعلةٍ معنوية مؤثرة في التفريق، تبين لنا أن المعلـل في نـصبه العلـة الـتي خص منها هذا الموضع لم يستوفِ الحجة، ولم يكمل نظره في بيان العلة؛ لأن لم يكن لـه بد من استثناء المعنى الذي خص به الموضع المذكور.

ونظيره: من جعل الوزن علةً بانفراده في تحريم النَّساء، ثم قال: يجوز أن تُسْلَمَ الدراهم في الزعفران والحديد والرصاص، وبيَّن معنى مؤثراً في جواز ذلك، فخص هذا الموضع بالجواز مع وجود الوزن في الجانبين، فحين ذكرنا معنى مؤثراً في جوازه دل أنه بجعله مجرد الوزن علة لم يستوفِ النظر، ولم يدرك تمام الحجة.

وكذلك من جعل الطعم علة في تحريم الربا، ثم قام الدليل أن الجنس مؤثر مع الطعم حتى إن الحنطة مع الشعير يجوز بيع أحدهما بالآخر متفاضلاً مع وجود علة الطعم فيهما= دلَّ أنه لم يستوفِ النظر، فإن لم يبيّن المعلل معنى مؤثراً في الجنس تبين عند ذلك أن الجنس محل وشرط، وليس بعلة، وكذلك نقول.

وقد ذكرنا في مسألة علة الربا أنه لا تأثير للجنس بوجهٍ ما، وأن التأثير للطعم على الخصوص، فمن عرف الأصل الذي قدمناه سهُل له الكلام، وهذا لأن التخصيص عمله في تفويت قوة الظن بالأمارة، وإنما تفوت قوة الظن إذا كان المخصوص من ذوات المعاني، واستند إلى معنى، مثل ما يستند المخصوص منه إلى معنى، فأما إذا لم يستند على معنىً أصلا فلا تفوت بذلك قوة الظن، وهذا مثل من يقول: إن اللبن من ذوات الأمثال؛ لأن المثل أعدلُ الواجبَين، وكونه أعدل من القيمة لا يشكل على ناظر، فبان [أن][1] استثناء لبن المصراة من هذا الأصل بنصٍّ خصَّه لا يفوّت قوة الظن في سائر المواضع.

وكذلك إذا قلنا: إن غير الجاني لا يؤخذ بضمان الجناية، فإذا خص هذا الأصل بإيجاب الدية على العاقلة، وتحميلهم إياها، وسُلم للنصِّ =لا تفوت قوة الظن في سائر المواضع.

وعلى عكس هذا إذا قال: إن الوزن علة الربا، ثم قال: إن إسلام الدراهم في الموزونات يجوز، ورام التفريق بين الوزن والكيل في أن الكيل بانفراده يحرّم النساء، والوزن بانفراده لا يحرّم النَّساء في هذه الصورة، وفرَّق بما ذكروا من أن الوزن في

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

أحدهما يشبه الكيل، والوزن في الآخر لا يشبه الكيل، أو قال: إن الـوزن في أحـدهما وزن الأثمان، وفي الآخر وزن المثمنات، ثم كان قـد جعـل أصـل الـوزن علـة، فعلـى القطع نعلم أنه تزول قوة الظن في كون الوزن علة.

وقد ذكر بعضهم الكتابة الفاسدة في مسألة البيع الفاسد من هـذا الجـنس، وقـال: إذا قلنا: إن البيع الفاسد ليس بسبب شرعي فلا يفيد الملك الشرعي، فإذا ألزم الخـصم عليه الكتابة، فيقال للملزم: أتعترف بخـروج الكتابـة الفاسـدة عـن قاعـدة المعـاني، أم تدعي جريانها على سمت المعاني؟ فإن ادعى جريانها علـى المعنـى، فـلا شـك أنـه لا يمكنه الوفاء بذلك، وإن سلَّم أنها خارجة عن قاعدة المعـاني الـشرعية، وصـار يطلـب فارقاً معنوياً بين البيع الفاسد والكتابة الفاسدة فيقـال للمعلـل: إن الـنقض إنمـا يلـزم المعلل من جهة أنا نطالبه بطرد المعنى في كل موضع يوجد فيه، فإذا سلّمت أن الـنقض خارجٌ حائدٌ عن مسلك المعاني، لم يدخل علـى الأصـل المعنـوي، ولم يبطـل بـه ذلـك المعنى، ولا فات به قوة الظن.

وهذا مثل إيجاب الدية على العاقلة، لا يردُ نقضاً علـى الأصـل الـذي قلنـاه مـن قبل؛ وهذا لأن الشاذ لا يـورد نقـضاً علـى الأصـول الكليـة، بـل يـترك الـشاذ علـى شذوذه، ويحكم بخروجه عن المنهاج المستقيم على قواعد الشرع بدليلٍ دلَّ علـى ذلـك، ولا يحكم بمصادمته أصلاً، كما لا يحكم بمصادمة أصل إياه.

وعلى هذا مسألة المزابنة، وجعلُ الخرص سبباً لمعرفة المماثلـة والخـلاص بـه عـن الربا.

وعلى هذا مسألة الجنين، وإيجاب الغرة، من غير أن يعرف للجـنين حيـاة، و مـن غير أن يبلغ بالواجب ضمانات النفوس.

ومن أحكمَ ما قدمناه سهلَ عليه الخروج عـن مثـل هـذه المـسائل وعَلِـمَ أن هـذه المسائل ليست ترد على الأصل الذي قدمناه.

وقد اختار أبو زيد في هـذه المـسألة جـواز القـول بتخـصيص العلـة واسـتدل بمـا

قدمناه، ثم سأل نفسه سؤالاً وقال: فإن قيل: لو جاز القول بتخصيص العلة ما اشتغل أهل النظر بالجواب عن النقوض كما في العمومات، ولاكتفَوْا بقولهم: كانت علتي توجب كذا فخصصتها بدليل، وبالإجماع لا يُكتفى بذلك.

وأجاب، وقال: إنما لم يكتفوا؛ لأن دعواهم أن هذا الوصف علة قولٌ بالرأي، ويحتمل الغلط، فإذا وجدنا الوصف ولا حكم معه واحتمل عدمَ الحكم لفساد العلة، واحتمل لمانع= لم تثبت جهة الانعدام بمانع بنفس الدعوى حتى يقيم الدلالة عليه بإظهار المانع في تلك الحادثة دون هذه، وأما النص فلا يحتمل الغلط، فلا يبقى لانعدام الحكم مع وجود النص إلا الخصوص الذي يليق بكلام الشرع، فلم يحتج إلى إثبات هذا الوجه.

ثم قال: وفرق ما بيننا وبينهم في الخروج عن المناقضة: أنا خرجنا عن المناقضة بمعنى فقهي، وهم خرجوا بلفظ سمعي، إلا أن الدفع باللفظ يسيرٌ، لأنه ظاهرٌ محسوس، وبالمعنى عسِر؛ لأنه باطنٌ معقولٌ فمالت النفوس بهواها إلى الظاهر المتيسِّر، ولعمري لو أنصفوا وعذلوا أنفسهم على ترك المعنى الفقهي بسبب الحرج الذي يلحقهم لشكروا مَن تحمل المشقة، وجاهد هواه حتى وصل إليه[1].

وذكر في هذا كلاماً طويلاً، ولا حاجة إليه.

ونحن قد بينا الدلائل المعتمدة في منع تخصيص العلة، فينبغي أن يكون الكلام على ذلك، والله أعلم.

فصل

قد ذكر بعض أصحاب أبي حنيفة أنه يجوز **تعليل الحكم بالعلة التي لم يثبت الحكم بها في الأصل**، وقالوا: كما يجوز أن يثبت الحكم في الأصل بالنص ثم يُستخرج معنى من الأصل، ويعدَّى إلى الفرع، وإن كان الحكم لم يثبت بذلك المعنى، بل ثبت

---

(١) تقويم الأدلة ص ٣١٣.

بالنص' كذلك يجوز أن تذكر علة في الأصل لا يثبت بها الحكم في الأصل وتُعدى إلى الفرع، وهذا مثل من يقول في أن الشهادة على السرقة لا تُقبل عند تقادم العهد، بأنه حدٌّ من حدود الله تعالى كحد الزنا وليست العلة في الأصل هذا، لكن العلة في الأصل توهم الضغن في شهادتهم؛ لأنهم لما لم يشهدوا فقد اختاروا الستر، فإذا شهدوا بعد ذلك فالظاهر أنه حملهم على ذلك ضغن، وهذا لا يوجد في البينة على السرقة؛ لأنه لا بدّ من الدعوى، ولكن قاسوا السرقة على الزنا بغير المعنى الذي ثبت به الحكم في الأصل.

وأما عندنا فالتعليل بمثل هذا باطل؛ لأن إقامة الدليل على صحة العلة لا بدّ منه – على ما سبق من قبل – ولا يمكن إقامة الدليل على صحة هذه العلة؛ لأن التأثير لا يوجد بحال؛ فإنه إذا لم يكن الحكم ثبت في الأصل بتلك العلة فكيف يوجد تأثيرها؟ ولا يجوز أن يستدل على صحتها[1] بفساد ما عداها؛ لأن العلة الأخرى صحيحة، فلم يفسد ما عداها، ولا يمكن أن يستدل على صحتها بأن الحكم يوجد بوجودها في الأصل، وينتفي بانتفائها، لأنا نعلم أنها لو وُجدت في الأصل بدون العلة الأخرى لم يثبت بها الحكم، وإذا لم يثبت بها الحكم لم ينتفِ بانتفائها، فدل أنه لا دليل على صحة العلة، و إذا لم يدل الدليل على صحتها لم تثبت صحتها، فبطلت من هذا الوجه، والله المعين بمنِّه.

فصل

وحين ذكرنا الكلام في العلل، وأوردنا ما يصح منها، نذكر الآن **وجوه الاعتراض الصحيح على العلل الشرعية، ووجوه الفاسد من ذلك.**

اعلم أن العراقيين من أصحابنا ذكروا أن ما يعترض به على القياس من وجوه:

أحدها: الاعتراض بأن الحكم الذي [نصبت][2] له العلة لا يجوز إثباته بالقياس.

---

(١) في الأصلين زيادة: عليها ! ولعلها مقحمة.
(٢) في الأصلين: نصب! '

والثاني: الاعتراض عليه بأن ما جعله أصلاً لا يجوز أن يكون أصلاً.

والثالث: الاعتراض بأن ما جعله علة لا يجوز أن يكون علة.

والرابع: الاعتراض بالممانعة في الأصل.

والخامس: الاعتراض بالممانعة في الوصف.

والسادس: الاعتراض بطلب تصحيح العلة.

والسابع: الاعتراض بالقول بموجَب العلة.

والثامن: الاعتراض بعدم التأثير.

والتاسع: الاعتراض بالنقض.

والعاشر: الاعتراض بالكسر.

والحادي عشر: الاعتراض بفساد الوضع.

والثاني عشر: الاعتراض بالقلب.

والثالث عشر: الاعتراض بالمعارضة.

وقالوا: إن أول ما يبدأ به السائل من الاعتراض أن ينظر في المختلف فيه، هل يجوز إثباته بالقياس؟ فيمنع من القياس إن كان لا يجوز إثباته بالقياس.

ثم ينظر في الأصل، هل يجوز أن يعلل؟ ثم ينظر في العلة، هل يجوز أن يكون مثله علة، ثم يذكر الممانعة في الأصل إن لم يكن مسلَّماً، ثم يطالب بتصحيح العلة في الأصل، ثم يقول بموجب العلة إن أمكنه، ثم ينقض.

ومن الناس من يقدِّم النقض على القول بموجب العلة، ثم يأتي على ما بقي من عدم التأثير، والكسر، وفساد الوضع، ثم يأتي بالقلب، والمعارضة.

قالوا: وإن خالف ما ذكرناه وبدأ بغير ما قلناه جاز، وإن كان قد ترك الأحسن، إلا في الممانعة والنقض؛ فإنه لا يجوز أن ينقض ثم يمانع لأن المناقض يعترف بوجود

العلة، وأما الممانع فيمنع وجود العلة، فإذا مانعَ بعد المناقضة فقد رجع فيما سلَّم، وهذا لا يجوز.

ثم قد ذكروا لكل واحد من هذه الاعتراضات أمثلة، نحن نذكر طرفاً من ذلك.

فذكروا في وجه الاعتراض بأن المختلف فيه لا يجوز إثباته بالقياس أمثلة:

منها: أن يستدل على ما طريقه النص بالقياس.

ومنها: أن يستدل على أمرٍ طريقه العادة والوجود بالقياس.

ومنها: إثبات اللغة بالقياس، وهذا على قول بعض أصحابنا.

وقالوا: مثال الأول: تعليل من يعلل في أن التسمية من الفاتحة أو يعلل لنفيها من الفاتحة.

ومثال الثاني: إثبات الحيض للحامل بالقياس.

ومثال الثالث: إثبات اسم الخمر للنبيذ، وإثبات اسم الزنا للواط، وإثبات اسم السارق للنباش.

وقد قال بعض أصحاب أبي حنيفة: إن التعليل لإثبات كون الفراق والسراح صريحين تعليلٌ لإثبات اللغة بالقياس، ولا يصح.

وكذلك التعليل لإثبات أصلٍ، مثل المساقاة، لا يصح؛ لأن الأصول لا تثبت بالقياس، وكذلك قالوا: إن الحدود والكفارات لا يجوز إثباتها بالقياس، وكذلك الأبدال لا يجوز إثباتها بالقياس، مثل استدلال الشافعي رضي الله عنه أن المحصَر ينتقل إلى الصوم عند عدم الهدي.

ونحن نقول في الأول، وهو مسألة الفراق والسراح: إن التعليل لإثبات حكمٍ بالقياس، والحكم هو وقوع الطلاق بهذا اللفظ من غير نية.

ونقول في الثاني: إن إثبات الأصول والجمل يجوز بالقياس، كما يجوز إثبات التفاصيل، وأما الحدود والكفارات فقد بينا الكلام فيها.

وأما الأبدال، فعندنا يجوز إثباتها بالقياس إذا أمكن إثباتها على الشريطة التي قلناها و قدمناها من قبل.

وأما الاعتراض بأن ما قاس عليه لا يجوز أن يجعل أصلاً، فمثاله: أن يقيس على أصلٍ منسوخ، مثل صوم عاشوراء؛ فإنه لا يجوز القياس عليه، وكذلك إذا قاس غيرَ الرسول على الرسول ﷺ، وكذلك القياس على أصل مركب، وقد ذكرنا الكلام فيه.

وقد قال أصحاب أبي حنيفة: إن القياس على المخصوصِ من الأصل لا يجوز، ونحن قد بيّنا من قبل جوازه إذا أمكن القياس عليه، وذلك بأن عرف له معنى يمكن قياس غيره به عليه.

وأما الاعتراض بأن يقول: ما جعلته علة، لا يجوز أن يجعل علة، فمثال هذا أن يقول: جعلتَ الاسم علة، أو جعلت الشبه علة، أو يقول: جعلت صورة المسألة علة، أو يقول: جعلت نفي صفةٍ علة، أو يجعل الاختلاف أو الاتفاق علة، والصور في هذه الأشياء معلومة.

وأما مثال قولنا: إنه جعل الاختلاف علة، فهو قول القائل في ذكاة ما لا يؤكل لحمه: حيوانٌ مختلفٌ في جواز أكله فيطهر جلده بالذكاة، كالضبع، والتعليل للكلب.

وأما مثال جعل الاتفاق علة، فهو مثال ما قاله الأصحاب في المتولد بين الظباء والغنم: حيوان منفصل من حيوان تجب فيه الزكاة بالإجماع، فأشبه المتولد بين السائمة والمعلوفة.

واعلم أنا قد بيَّنا من قبل أنه لا بدّ من إقامة الدليل على صحة العلة، فكلُّ علة يمكن إقامة الدليل عليها بالوجه الذي قلنا فتلك العلة صحيحة، وما لا فلا.

وأما الاعتراض بأن ما جعله حكماً للعلة لا يجوز أن يجعل حكماً فمثاله: أن يقول في حكم العلة (فأشبه) ولا يبين الحكم المختلف فيه، ومنها أن يقول (فاستوى) ولا يصرح بالحكم، وقد ذكرنا اختلاف الأصحاب في هذا من قبل.

وأما الاعتراض بالممانعة في الأصل، فمثاله: أن يقول القائل في موت أحد

المتعاقدَين في الإجارة: عقدٌ على المنفعة، فبطل بموت المعقود له كالنكاح، فيقول السائل: لا نسلم أن النكاح يبطل الموت، بل يتم، وقد يكون المنع بأحد القولين للشافعي، أو بإحدى الروايتين عن أبي حنيفة.

وقد ذكر بعض أصحاب أبي حنيفة منع الأصل بالقياس الذي يخالف الاستحسان على مذهب أبي حنيفة، وهذا منعٌ باطل؛ لأن المذهب عندهم هو الاستحسان.

والكلام في هذا الأصل يكثر، وسنبيِّن من بعد.

وأما الاعتراض بمنع الوصف فمثاله أن يقول القائل في الاستئجار على الحج: فعل يجوز أن يفعله الغير عن الغير؛ فيجوز الاستئجار عليه، فيمنع السائل، ويقول: لا يجوز عندي أن يفعله الغير عن الغير، فإن الحج يقع عن النائب.

وكذا قول القائل في ترتيب الوضوء: عبادة يبطلها الحدث، فيكون الترتيب من شروطها، فيقول السائل: عندي لا تبطل الصلاة بالحدث وإنما تبطل الطهارة به، ثم الصلاة تبطل ببطلانها.

وأما الاعتراض بطلب تصحيح العلة، وهذا قد بيَّنَّاه من قبل وقلنا: إن المطالبة صحيحة، وذكرنا وجه تصحيح العلة.

ومثاله: قول القائل في تحريم النبيذ: إنه شراب مسكر أو مشتدٌّ يدعو قليله إلى كثيره، كالخمر، فإذا طولب بتصحيح العلة وجبَ عليه تصحيحها، على ما عُرف.

وأما الاعتراض بالقول بموجب العلة فمثال ذلك: ما يقول الحنفي في مسألة بيع الغائب: عقد معاوضة، فلا يبطل بعدم الرؤية كالنكاح، فيقول السائل: أنا قائل بموجَب هذه العلة، فإن عندي لا يبطل العقد بعدم الرؤية، وإنما يبطل بالجهالة، وسنبين بعد هذا في هذا الفصل ما يتصل به.

وأما الاعتراض على العلة بعدم التأثير، فمثاله: ما نقول في الثيب الصغيرة: حرة سليمة، ذهبت بكارتها بالجماع، فلا تُزوج بغير رضاها كالبالغة، فيقول المخالف:

ذهاب البكارة لا تأثير له في الأصول؛ ألا ترى أن في المال وفي الولاية على الغلام لا فرق بين الثيب والبكر؟ وقد بَيَّنا أن بيان تأثير العلة واجب، وسبيل المجيب أن يبين التأثير.

ومثالٌ آخر، وذلك قول القائل في الاستنجاء أنه لا بدّ فيه من العدد، فيقول: عبادة تتعلق بالأحجار، لم تتقدمها معصية، فوجب فيها التكرار، كرمي الجمار، فيقول السائل: لا تأثير لقولك: لم تتقدمها معصية؛ لأن ما تقدمْته معصية وما لم تتقدمه معصية في باب العدد سواء؛ ألا ترى أن الاستنجاء لا فرق فيه بين أن تتقدمه معصية أو لا تتقدمه معصية في أن العدد معتبرٌ فيه عندكم؟ وكذا في رمي الجمار.

وقد عدَّ المشايخ المتقدمون هذا السؤال في نهاية القوة، وأبطلوا به العلة.

ونحن نقول: إن أمثال هذه العلل من نوع الطرديات والصور، ولا يجوز تعليق الحكم بها بوجهٍ ما.

وقد ذكر الجدليون في هذا النوع من السؤال كلاماً كثيراً، وكتبُ الجدل مملوءةٌ من ذلك، ولم أرَ للإتيان بذلك كبير فائدة؛ لأنا إذا قلنا بطرح كل وصفٍ لا يخيل في الحكم ولا يناسبه سقطَ أمثال هذه الأوصاف إذا أُدخلت في العلل.

وأما الاعتراض بالنقض: فهو أن توجد العلة في مسألة ولا حكم، ومثاله: قول القائل في مسألة [الإجارة][1]: عقد على المنفعة، فلا يجب فيه تعجيل العوض بنفس العقد، كالمضاربة، فيقول السائل: ينتقض بالنكاح.

وسنبين الكلام في النقض وجوابه.

وأما الاعتراض بالكسر، فقد سمَّوه نقضاً من حيث المعنى[2].

---

(١) في الأصلين: الأجرة! وهو خطأ.

(٢) وذلك لأن النقض تخلف الحكم عن العلة، والكسر إلغاء بعض العلة بوجود الحكم عند انتفائه، إما مع إبدال ذلك البعض بغيره أولا، ثم نقض باقيها، فلا يكون إلا في العلة المركبة، فالإبدال كقولنا في صلاة الخوف: هي صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها كالأمن، فيعترض بأن خصوصَ الصلاة ملغي فليُبدل بالعبادة، ثم ينقض بصوم الحائض، فإنه عبادة يجب قضاؤها ولا يجب أداؤها=

ومثاله قول القائل في بيع ما لم يره المشتري: مبيع مجهول الصفة عند العاقد فلا يصح بيعه، دليله:إذا قال: بعتك عبداً.

فيقول السائل: ينكسر بالنكاح، وذلك أن يتزوج امرأةً لم يرها، فالمنكوحة مجهولة الصفة عند العاقد، ومع ذلك جاز النكاح، قالوا: والكسر سؤالٌ مليح والاشتغال به ينتهي إلى بيان الفقه.

وأما الاعتراض ببيان فساد الوضع، فهو أن يتعلق بما يوجب التخفيف تغليظاً، أو بما يدل على التغليظ تخفيفاً.

ومثاله قول الحنفي في مسألة قتل العمد: إنه كبيرة فلا يوجب الكفارة، كالردة، فيقول السائل: عَلَّقْتَ بالوصف خلاف ما يقتضيه؛ لأن كونه كبيرة يقتضي التغليظ، وقد علقت بها حكم التخفيف وهو سقوط الكفارة.

وقد يُذكر بلفظ فساد الاعتبار[1] ومثاله: قول الحنفي في النكاح بلفظ الهبة: لفظ ينعقد به نكاح النبي ﷺ، فينعقد به نكاح أمته.

فيقول السائل: هذا اعتبار فاسد؛ لأن الله تعالى خص النبي ﷺ هذا اللفظ، فقال تعالى ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[2] فمن جمع بينه وبين غيره بالتعليل فسد اعتباره؛ لأنه تعليلٌ منصوبٌ لإبطال التخصيص الثابت بنص القرآن.

وأما الاعتراض بالقلب؛ فمثاله: ما يقول القائل في أنه يعتبر الصوم شرطاً لصحة

=وقد لا يُبدل ذلك الوصف، فلا يبقى علةً للمستدل إلا الوصف الآخر، وهو في المثال المذكور (وجوب القضاء) فيقال: ليس كل ما يجب قضاؤه يؤدَّى، دليله الحائض.
وقد ذكره واعتد به العراقيون، وهو قول الشيخ أبي إسحاق والباجي، وذهب الخراسانيون إلى إبطاله وعدم الاعتداد به، وهو قول ابن الصباغ والآمدي وابن الحاجب، وسمياه النقض المكسور.
(البحر ٥/ ٢٧٩، المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٣٣٦، إحكام الفصول ص ٦٦١، غاية الوصول ص ١٢٨).

(١) طريقة الشيخ أبي إسحاق جعل فساد الوضع والاعتبار واحداً، لكن الفقهاء فرقوا بينهما، فجعلوا فساد الوضع أن يعلق على العلة ضد ما تقتضيه، وفساد الاعتبار أن يعلق على العلة خلاف ما تقتضيه، وعليه، فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار، ولا عكس. (البحر ٥/ ٣٢٠).

(٢) سورة الأحزاب: ٥٠

الاعتكاف: لبث في مكان مخصوص، فلا يكون قربةً بنفسه، دليله الوقوف بعرفة.

فيقلب السائل، فيقول: وجبَ أن لا يكون الصوم شرطاً في صحته، دليله: ما قاسوا عليه.

وأما الاعتراض بجعل المعلول علة، والعلة معلولاً، فمثاله: قول القائل في ظهار الذمي: من صح طلاقه صح ظهاره، دليله المسلم.

فيقول السائل: لا يصح ظهار المسلم لأنه يصح طلاقه، ولكن يصح طلاقه لأنه يصح ظهاره.

وأما الاعتراض بالمعارضة، قالوا: قد يكون بعلة مبتدأة، وقد يكون بالمعارضة في علة الأصل.

فأما المعارضة بالعلة المبتدأة، فمثاله: أن يقول القائل في إزالة النجاسة بغير الماء: طهارةٌ تراد للصلاة، فلا تصح بالخل كالوضوء، فيعارض السائل، فيقول: هذا معارضٌ بمثله، فأقول: عين تصح إزالتها بالماء، فتصح إزالتها بالخل، كالطيب عن ثوب المحرم.

وأما المعارضة في علة الأصل، فتكون بالفرق.

ومثال هذا يكثر، وقال بعض أصحابنا: الفرق أفقه شيء يجري في النظر، وبه يُعرف فقه المسألة.

فهذا الذي ذكرناه جملة ما ذكره مشايخنا من وجوه الاعتراض على العلة، وبعضهم يزيد، وبعضهم ينقص، وقد نقلتُ على ما وجدت في الجدل الذي صنفه بعض المتأخرين، وقد استكثر الأصحاب في ذكر الأمثلة لهذه الأسولة[1]، وذكروا عنها أجوبةً جدلية، وكتبُ الجدل مشحونة بذلك.

واعلم أنه لا يجوز للفقيه أن يعتمد على جميع هذه الأسولة ولا يعتقد صحة

---

(١) وقع في حاشية نسخة بيروت هنا: كأنه يريد الشيخ أبا إسحق الشيرازي، فإنه كذلك ذكر في كتابيه: الملخص، والمعونة في الجدل.

هذه الاعتراضات؛ فإن هذه اعتراضاتُ أرباب الظاهر، اقتنع بها من يقتنع بظاهرٍ من الكلام، وقلَّ وقوفه على حقائق المعاني في المسائل، ولا بدّ من تَنَخُّل الأسولة ووجوه الاعتراضات حتى يُعرف الصحيح من ذلك، ويُعرف الفاسد، ونذكر وجه الجواب عن الصحيح من الأسولة، ونذكر الاعتراضات الفاسدة أيضاً، ووجه فسادها، والله المعين على ذلك والموفق بمنِّه.

فصل

اعلم أن الاعتراض على العلة ينقسم إلى **الصحيح والفاسد**.

فالصحيح يكون بالممانعة، وهي السؤال الأول، ويكون ببيان فساد الوضع، ويكون بالمناقضة، ويكون بالمعارضة.

فهذه أربعة من وجوه الأسولة، وهي أسولةٌ صحيحة، وأحسنها سؤال الممانعة، وسؤال المعارضة، وأما المناقضة، فقد قال كثير من المحققين: إنه لا مناقضة على العلل المؤثرة، وكذلك فساد الوضع، وسنبين وجه الكلام في جميع ذلك، ونبين كيف يوجَّه ذلك.

أما الممانعة: فاعلم أن الممانعة أوقعُ سؤالٍ على المعلل،وقيل: إنها أساس المناظرة، وبها يتبين العوار، والمجيب من السائل، و الملزم من الدافع، والسائل منكر، فسبيله أن لا يتعدَّى عن دفع حجة الخصم عن نفسه ما أمكنه، وعلى هذا ثبتت الخصومة في الدعاوى الواقعة في حقوق الناس، فالمنكر دافع، فكان سبيله دفع المدَّعِي عن نفسه.

ثم الممانعة على أقسام:

أولها، منع ما يدعيه الخصم أنه علة كونه علة[1]؛ فإن من الناس من يتمسك بما لا

---

(١) وهذا السؤال هو أعظم الأسئلة الواردة على القياس، لعموم وروده على كل ما يُدعى علة، وإتساع طرق إثباته، وتشعب مسالكه، لذلك لُقب هذا السؤال بالمطالبة، أي بتصحيح العلة، وإذا=

يصلح أن يكون علة فيجعله علة، وهذا مثل ما يتمسك به المعلل بالطرد، وقد بيّنا أن الطرد لا يصلح أن يكون علة، أو يتمسك بالنفي، وقد ذكرنا أن النفي لا يصلح أن يكون علة.

وكذلك قول الحنفي في مسألة تبييت النية: إنه صوم عين، لكنه صوم فرض.

فيقول السائل: لِمَ قلت: إن صوم العين متى كان فرضاً يصلح أن يكون علة في هذا الحكم؟

وكذلك من قال من أصحابنا في هذه المسألة: إنه صوم فرض، فيقول السائل: هو وإن كان صوم فرض، لكنه عين، فلِمَ قلت: إن صوم الفرض متى كان صوم عين يصلح أن يكون علةً لهذا الحكم؟

وكذلك من يعلل في نفي الكفارة عن غير الوطء في الصوم فيقول: إن الكفارة متعلقةٌ بعين الجماع، فلا يشارك غيرُ الجماعِ الجماعَ في إيجابها، كالقضاء في الحج أو الحد، فيمنع السائل، ويقول: لا أسلّم أن الكفارة متعلقة بعين الجماع، وإنما هي متعلقة بإفطار كامل، لا بالجماع.

ومن ذلك: قول القائل في مسالة الثيب الصغيرة: ثيبٌ ترجى مشاورتها، فيقول الخصم: ترجى مشاورتها برأيٍ قائمٍ، أو برأيٍ يحدث، أو بأيهما كان؟ فإن قال: بأيهما كان، يبطل بالمجنونة؛ فإن حدوث رأيها غير مأيوس [منه][1]، وإن قال: برأي قائم، لم نجد في الفرع، ويتبين بهذا حرف المسألة؛ فإن القاطع هو رأيٌ قائم لا رأيٌ سيحدث، فإن ما سيحدث من علة أو مانع لا يوجب حكماً قبل الحدوث، والرأي هو القاطع، فلم يجز أن نتعجل القطع على الرأي.

ونحن نجيب عن هذا، فنقول: إنه وإن لم يوجد رأي في الحال، لكن وجد سبب

=أُطلقت المطالبة في عرف الجدليين فمرادهم هذا، وحيث أُريد غيرها ذكرت مقيدة، وقد قبله واعتدّ به جمهور الأصوليين. (الإحكام ٤/ ١٠٩، البحر ٥/ ٣٢٤).

(١) في الأصلين: عنه!

حدوث الرأي، فقام سبب الرأي مقام وجود حقيقة الرأي، وأما المجنونة، فقد ذكرنا في المسألة على وجهٍ يخرج فصل المجنونة.

وربما يقولون: قولكم: فلا يجوز تزويجها كرهاً، أيشٍ تعنون به؟ إن قلتم: نعني بدون رأيها، نقول: بدون رأيها ولها رأي معتبر شرعاً، أوليس لها رأي معتبر شرعاً؟ فلا بد أن تقولوا برأي معتبر ثم لا تجدونه في الفرع، ويتبين عند ذلك حرف المسألة.

وهذه ممانعاتٌ عائدة إلى محض الفقه، وبهذا السؤال يتبين المحقق من الفقهاء من [غيره][1].

وهذه الممانعة بعد أن يقع التسليم لأصل القياس بأنه معلل؛ فإن الأحكام لا بدّ أن تنقسم إلى ما يعلل، وإلى ما لا يعلل، فمن استمسك بأصلٍ، فلا بد أن يثبت كونه معللاً، إلا أنه يقال على هذا: إنما يتبين كون الأصل معللاً بأن يتجه للشيء معنىً يصلح كونه علة، أو يدل الدليل على أنه علة، فالسؤال الصحيح هو الأول، ومتى أثبت المعلل صلاحية كون الوصف علة، فقد ثبت أن الأصل معلل، وتبين الجواب عن المطالبة، وخرج المعلل عن السؤال، وهذا أيضاً بعد أن يُسلّم الحكم في الأصل؛ فإنه ربما يمنع السائل الحكم في الأصل، فإذا اتجه للسائل منع الحكم في الأصل، فلا بد للمسؤول من إثباته، والبناء مقبول من المسؤول، مثل أن يقول المسؤول: إن لم يسلَّم الأصل فهذا الفرع مبني على تسليم هذا الأصل، فإن لم تسلِّمه، أُثبته بالدليل.

والقسم الثاني من المنع: ما يتجه في العلل المركبة، وقد ذكرنا وجه ذلك، وقد سبق أن المركبات هي من الطرديات التي لا تصلح للاعتماد عليها إلا في بعض الوجوه، وهي التي تؤول إلى المعنى.

القسم الثالث: منع الحكم، وهو عائد إلى القول بموجَب العلة[2].

---

(١) في الأصلين: غيرهم.

(٢) والصحيح أن هذا المنع ليس انقطاعاً للمستدل بمجرده إذا دل على محل المنع، لأن دلالته تتميم لمقصوده، لا رجوعٌ عنه، على ما اختاره الجويني والآمدي، ثم إن هذا المنع إنما يكون فيما إذا قاس المستدل على مسألة خلافية، فإنه لو قاس على مسألة إجماعية لم يمكن المعترض منع حكم الأصل،=

ومثاله: أن يقول الحنفي في مسألة بيع الغائب: عقدُ معاوضة، فلا يشترط في صحته رؤية المعقود عليه، فيمنع السائل، فيقول: عندي لا يشترط رؤية المعقود عليه، إنما يشترط إعلامه.

وكذلك يقول شفعوي المذهب في مسألة مسح الرأس: المسح ركن في الوضوء، فيسن تثليثه، كالغسل، فيقول:لا أسلم أن الغسل يسن تثليثه بل إنما يسن إكماله؛ إلا أن إكمال الغسل بالتكرار يكون لضيق المحل، وإكمال المسح بالاستيعاب لسعة المحل.

وقد يمانع الحنفيُّ في هذه العلة الحكمَ من وجه آخر، فيقول في هذه العلة:عندي يسن تثليث المسح؛ لأن المفروض قدر ربع الرأس، وعندي يسن مسح جميع الرأس، فكان التثليث مسنوناً وزيادة.

ومِنْ مَنْع الحكم، قول القائل في مسألة بيع الطعام بالطعام: مالان جمعتْهما علة ربا الفضل، فيشترط القبض فيها إذا بيع أحدهما بالآخر، كالذهب بالذهب، فيقول الخصم: القبض ليس بشرط في الأصل، وإنما الشرط هو التعيين حتى لا يكون ديناً بدين، فرجع الكلام إلى حرف المسألة، وهذا مثال المنع في الأصل.

والقسم الرابع: منع الوصف؛ فإن التعليل قد يقع بوصفٍ مختلَفٍ فيه، مثل قول الحنفي في مسألة الإيداع من الصبي: إنه مسلَّطٌ على الاستهلاك، فيمنع، ويقال: ليس بمسلط، إذ الإيداع ليس بتسليط.

وكذلك شفعوي المذهب، يقول في يمين الغموس: يمين معقودة، فيمنع السائل، ويقول: لا أسلم إنها معقودة، ويقول الحنفي في مسألة الجنس: إن الجنس أحد وصفَيْ علة تحريم الفضل، فيقول السائل: لا أسلّم أن الجنس علة، بل هو شرطٌ محض، أو محلٌّ على ما عرف.

=ثم إنه ليس كل خلافية يتوجه عليها هذا السؤال، بل يختص بكل موضع لا يخرج المعترض بالمنع فيه عن مذهب إمامه، ضرورة أن كل واحد من المتناظرين لا بد أن ينتمي إلى مذهب معين حذراً من الانتشار. (البحر ٥/ ٣٢٩، رفع الحاجب ٤/ ٤٢٦).

قال القاضي أبو زيد: أقسام الممانعة الصحيحة أربعة:

أولها: الممانعة في نفس الحجة التي يذكرها المجيب، أهو حجة أم ليس بحجة، ثم نفس الوصف الذي يدعيه المجيب علة، أموجود أم لا؟ ثم في شروطه، ثم في كينونته واجبَ العمل به، ثم بعد ذلك يحتاج إلى مدافعة الحجة، لا الممانعة.

قال: أما الممانعة في نفس الحجة، [فلما][1] مرَّ من قبل أن كثيراً من وجوه حجج الناس يرجع إلى لا دليل، فإذا ثبت أنه من جملة ما هو صالحٌ دليلاً، فلا بد من إثبات الوصف في الأصل والفرع؛ لأنه ركنه، ثم شروط الصحة؛ لأنها تكون سابقةً على دليل وجوب العمل به، ثم دليل التأثير الذي يجب به العمل فتتم العلة عاملة عندها، وكل هذه الممانعات تتم بالإنكار ومطالبة دلالة العلة.

قال: والممانعة في الشرط، فقد ذكرنا شروط التعليل.

قال: ومنع الشرط من شرطٍ يكون ثابتاً بالإجماع، فيقول: قد عُدم في الفرع أو الأصل، وهذا مثل قول الشافعي في السلم الحال: إنه أحد عوضَي البيع فيثبت حالاً ومؤجلا، كالثمن في البيع.

فيقول السائل: لا خلاف أن من شرط التعليل أن لا يغيِّر حكم النص، وأن لا يكون الأصل معدولاً به عن القياس بحكمه، وأنا لا أسلم وجود هذا الشرط.

قال: وأما الممانعة في المعنى الذي صار به الدليل دليلاً فهو الممانعة في التأثير؛ لأن مجرد الوصف بلا تأثيرٍ ليس بحجة، فلا يصلح للاحتجاج به حتى يتبين تأثيره، وإن قال المستدل في موضع الخلاف: ليس بشرط عندي، فيقول المعترض: عندي هو شرط، فلا يصلح الاحتجاج به على من لا يراه دليلاً[2].

وأما القول بموجب العلة، فهو سؤالٌ صحيحٌ إذا أُخرج مخرج الممانعة، وقد بينا نظيره، ولا بدّ في توجه القول بالموجَب من شريطةٍ، وهي أن يسند الحكم الذي نُصب

---

(١) في الأصلين: فما! والمثبت من التقويم.
(٢) تقويم الأدلة ص٣٢٩.

له العلة إلى شيء، مثل ما يقول حنفي المذهب في ماء الزعفران: ماء خالطه طاهر، والمخالطة لا تمنع صحة التوضي، فيقول السائل: المخالطة لا تمنع، إنما المانع أنه ليس بماء مطلق، وكذلك يقول شفعوي المذهب في مسألة تمكين العاقلة البالغة: جنونُ أحد الواطئَين لا يوجب درء الحد عن الموصوف بالعقل، كجنون الموطوءة، فيقول السائل: أقول بموجَبه، فإن عندي: الجنون غير مانع، إنما المانع خروج الوطء عن كونه زناً، ففي مثل هذه المواضع يتوجه هذا السؤال، فأما مع إثباته الحكمَ من نفي أو إثبات لا يستقيم إلا أن ينتقل السائل إلى مذهبه.

وقد قال جماعة من الأصوليين: إن القول بالموجَب ليس بسؤال، ولا تبطل به العلة؛ لأنه إذا صحَّت العلة وحكمُها متنازعٌ فيه، فلأن تصح وحكمُها متفقٌ عليه أولى، وسبيلُ صحته أن يكون الخروج على مسلك المنع.

والجملة في القول بموجَب العلة: أن السائل إذا أمكنه القول بموجَب العلة مع الاستقرار على الخلاف في الحكم، فيتبين به أن المعلل لم يدل في موضع الخلاف.

ومثاله: أن يعلل المعلِّل في الاعتكاف، فيقول: لبث في مكان مخصوص، فكان من شرطه معنىً ما، دليله الوقوف، فيقول: أنا أقول من شروطه معنىً ما، وهو النية، فعلى المعلل أن يستدل في موضع الخلاف.

فصل

وأما السؤال بفساد الوضع:

فاعلم أنه سؤالٌ يمكن إيراده على الطرود، ويضطر به المعلل إلى إظهار التأثير، وإذا ظهر التأثير بطل السؤال[1].

---

(١) ولهذا السؤال علاقة وطيد بغيره من الأسولة، فهو من حيث المعنى نقض للعلة، إذ قد وُجد المدعى علة مع تخلف الحكم، إلا أنه نقض خاص، لأنه يثبت النقيض، فإن ذكر المعترض النقض بنفس أصل المستدل فهو القلب، فإن بيّن مناسبته لنقيض الحكم من نفس الجهة التي تمسك المستدل بها فهو القدح في المناسبة، أما إن كان ذلك من جهة أخرى فلا يقدح، إذ قد يكون للوصف=

وهذا طريقٌ سلكه كثير من أصحابنا المتقدمين، وأورده كثير من الأصوليين، ويردُ عند اختلاف موضوع الأصل والفرع، وذلك مثل أن يكون الأصل مبنياً على التخفيف كالتيمم والمسح على الخفين، ويكون الفرع مبنياً على التغليظ، كالوضوء وغسل الرجلين، فيروم القائس أن يثبت في الفرع حكماً مخففاً، أو يكون الأصل مبنياً على التغليظ كالوضوء وغسل الرجلين، ويكون الفرع مبنياً على التخفيف، كالتيمم والمسح على الخفين، ويروم القائس أن يثبت في الفرع حكماً مغلظاً.

وقد يأتي فساد الوضع أيضاً من اختلاف موضوع العلة والحكم، وهو أن يكون أحدهما مبنياً على التغليظ، والآخر على التخفيف.

وقد يأتي فساد الوضع أيضاً من وجهٍ آخرِ وهو أن يتقدم حكم الفرع على حكم الأصل، ومثاله الوضوء، إذا قيس على التيمم في اشتراط النية، وذلك أن الوضوء وجبَ بمكة، والتيمم وجب بعد الهجرة، فلا يجوز أن يكون شرط ما تقدم وجوبه مستفاداً مما تأخر وجوبه؛ لأن الدليل لا يجوز تأخره عن المدلول عليه.

وكذلك في مسألة الإفلاس، إذا قاسوا الثمن على المبيع، فهو فاسدٌ وضعاً؛ لأن البيع شُرع في المبيع لإيجاب الملك [بشرط][1]، لا ابتداءً، وفي الثمن لإيجاب الملك ابتداءً في الذمة على المشتري للبائع، فلما كان البيع لإيجاب الملك واليد في العين للمشتري، كان شرطه قيام الملك في المحل.

قال أبو زيد: فساد الوضع من الشهادة يجري مجرى فساد الأداء، وهو قبل النقض، لأنه إنما يشتغل باطراده بعد صحة علته، كالشهادة، إنما يشتغل بتعديل الشهادة بعد صحة الأداء، وهو أقوى من النقض؛ لأن الوضع إذا فسد لم يبقَ إلا الانتقال، و النقض محل مجلسٍ يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر.

قال: وبيان فساد الوضع: أن الشافعي متى علل لوجوب الفرقة بإسلام أحد

=الواحد جهتان، مثل كون المحل مشتهى، فإنه يناسب الإباحة لإراحة الخاطر، ويناسب التحريم لقطع أطماع النفس. (رفع الحاجب ٤/ ٤٢٦).

(١) في نسخة فيض الله: شرط! وسقطت من باقي النسخ، فلعل ما أثبت الصواب.

الزوجين أنها فرقة وجبت لاختلاف الدين فأشبه الفرقة بالردة= كان فاسد الوضع؛ لأن الاختلاف إنما يثبت فيما نحن فيه بإسلام المسلم منهما، وقد كان الاتفاق ثابتاً قبله، وإنما حدث الاختلاف بالحادث من الدين، وهو الإسلام، والإسلام في الشرع جُعل عاصماً للأملاك والحقوق، لا مبطلاً، فكان الوصف نابياً عن الحكم.

قال: وكذلك الطعم إذا جُعل علة؛ لأنه به القوام، فهذا فاسدٌ في الوضع، لأن المال خلق بُذْلةً لحاجتنا إليه، وأشدُّ الحاجات حاجة البقاء، فيزيد هذا في ابتذاله، وسعة وجه كسبه، لا أن يزيد تضييقاً، حتى حل أكل طعام الغنيمة قبل أن يُخمَّس، بخلاف سائر الأموال.

قال: وكذلك من عَلَّل لحرمة نكاح الأمة بوجود طَوْل الحرة بأنه مستغنٍ عن تعريض جزء منه لرق، فلا تحل له الأمة كما لو كان تحته حرة، قال: وهذا يفسد وضعاً؛ لأنه يثبت حجراً عن النكاح بسبب الحرية، والشرع جعل الحرية مؤثرةً في الإطلاق دون الحجر.

وكذلك اعتبار العجز عن تسليم الثمن بالعجز عن تسليم المبيع في ثبوت حق الفسخ، فإن البيع شُرِعَ لنقل الملك في العين، فاليد للبائع ليعمل العقد عمله، فلم يصحَّ العقد قبل أن يقدمَ ملكاً ويداً، ولما كان الشراء لإيجاب الثمن ابتداءً في ذمة المشتري، لا في عينٍ، اشترط لصحته قيام ذمةٍ قابلة لثمن يجب فيها بحيث يقبل القبض بمثلها من غير شرط القدرة على التسليم بالمثل؛ لأنه لا قدرة إلا بملكه، ولم يُشترط للجواز قيام الملك ولا يدٌ في عين مثله، ولما لم تكن القدرة على التسليم شرطاً للجواز ابتداءً، لم يوجب العجز عن التسليم خللاً، فصار فاسداً وضعاً؛ لما فيه من اعتبار ما لم يجعل شرطاً لصحة عقد بما جعل شرطاً.

قال: وكذلك إذا قال القائل في الأثمان: إنها أموالٌ تتعين في التبرعات، فتتعين في المعاوضات، فهذا فاسدٌ وضعاً؛ لأن التبرعات ما شرعت لإيجاب الأموال في الذمم،

بل [للإيثار][1] بعين المال، والمعاوضات شُرعت لإيجاب الأثمان في الذمم، لأن المتعارف بين الناس فعلاً هو المتعارف شرعاً، والمتعارف في الأثمان بين الناس هو العقد بلا إشارة في الأثمان، بل بمجرد التسمية، وهي موجبة في الذمة؛ فلما كان الإيجاب في الذمة، كانت الذمة محلَّ هذا الإيجاب، فلم تصح الإضافة إلى عينٍ كما لو أضاف هبة الألف إلى ذمته، فإنه لا يصح، وإذا عُرف هذا صار اعتبار البيع بالهبة في التعيين وإثبات المحل فاسداً شرعاً[2].

وقد أجبنا عن هذا وأمثاله في الخلافيات.

وقد ذكر بعض متأخري أصحابنا أن حاصل القول يحصره نوعان:

أحدهما: أن يبين المعترض أن القياس موضوعٌ على خلاف ما يقتضيه ترتيب الأدلة، ومثال ذلك أن يقول: إن التعليل على خلاف الكتاب، أو على خلاف السنة، ومن هذا أيضاً أن يقول: إنه بالقياس حاول الجمع بين شيئين فرقَ الشرع بينهما، أو حاول التفريق بين شيئين جمعت الشريعة بينهما، والملخصُ في هذا النوع: أن يكون القياس يخالف وضعُه موجبَ متمسَّكٍ في الشرع هو مقدمٌ على القياس، فإذا كان كذلك، فيكون القياس مردوداً فاسد الوضع.

والنوع الثاني: أن يكون الوصف مشعراً بخلاف الحكم الذي رُبط به، وهذ زائدٌ في الفساد على فساد الطرد؛ لأن الطرد مردودٌ من جهة أنه لا يناسب الحكم، ولا يُشعر به، فالذي لا يُشعر به ويخيل خلافه يكون أولى بالرد.

ومثاله ما ذكرنا، وهو ذكر وصفٍ يُشعر بالتغليظ في رَوم تخفيف، أو على العكس من ذلك.

قال: وإذا اعتبر القائس القصاص بالدية في الثبوت على الشركاء أو اعتبر الدية بالقصاص في السقوط، أو قاس الحد على المهر في طلب الثبوت، أو قاس المهر على

---

(١) في الأصلين: للإتيان، والمثبت من التقويم.
(٢) تقويم الأدلة ص ٣٦١-٣٦٢.

الحد في محاولة السقوط= فقد ذهب جماعةٌ من الجدليين إلى فساد هذا القياس؛ لأن العقوبات تُدرأ بالشبهات، وأما المال الواجب بالجنايات يثبت مع الشبهات، فاعتبار أحدهما بالآخر في السقوط أو الثبوت يكون فاسداً في الوضع[1].

وقد منعَ بعضهم قياس الرخص على الوظائف التامة، وكذلك قياس الوظائف التامة على الرخص.

وقد أجابوا عن السؤال من كل هذه الوجوه بإظهار التأثير والإخالة في القياس، والجمع بين الفرع والأصل، أو الجمع بين العلة والوصف.

وقد قال أبو زيد وكثير ممن تبعه: إن هذا السؤال لا يردُ إلا على الطرد، والطردُ ليس بحجة، وأما العلة التي ظهر تأثيرها وقام الدليل على صحتها فلا يرد هذا السؤال.

ونحن نقول: نعم، وإن كان الطرد ليس بحجة – على ما سبق – وإظهارُ التأثير لا بدّ منه، ولكن السؤال يبقى، وهو أن يقول السائل: لا يجوز أن يدل الدليل على صحة مثل هذه العلة، أو يقول: لا يجوز أن يظهر له تأثير، فلا بد في الجواب من نقل الكلام إلى ذلك، وبيان أن الدليل قد قام على صحة هذه العلة، فبهذا الوجه صححنا هذا السؤال.

فصل

وأما الاعتراض بالنقض، فهو سؤالٌ تبطل به العلة.

والنقض أن توجد العلة في موضع من دون حكمها.

وقد ذهب معظم الأصوليين إلى أن النقض سؤال صحيح، تبطل به العلة.

وحكى أصحاب معرفةِ الاختلاف عن جماعة من أصحاب أبي حنيفة أنهم قالوا:

---

(١) البرهان ٢/ ٦٦٧-٦٦٨.

إن النقض ليس من مبطلات العلة، ولكن من ألزم عليه نقضٌ فعليه تعليل تلك المسألة التي نُقضت علته بها، وبيان الفصل بينها وبين المسائل التي يدعي اطراد العلة فيها.

قال أبو زيد: النقضُ لا يرد على العلة المؤثرة؛ لأن تأثيرها لا يثبت إلا بدليل مجمع عليه، ومثل ذلك الدليل لا ينقض، وإنما تجيءُ المناقضة على الطرد؛ لأن أصحاب الطرد إنما جعلوا العلة علةً باطرادها، فإذا لم تطَّرد بطلت، قال: فأما المؤثرة، فلا يرد عليها النقض، ولكن يردُ عليها الخصوص، فيبيِّن المعلل أن الذي جاء ناقضاً في الظاهر لا يدخل تحت ما جعله المعلل علةً من حيث المعنى، وبيان ذلك بطرق أربعة:

من حيث اعتبار معنى الوصف الذي هو ركن العلة.

ثم باعتبار معنى دلالة التأثير الذي صار الوصف به حجة يجب العمل بها.

ثم باعتبار الحكم الذي وقعَ التعليل لإثباته.

ثم بالغرض الذي قُصد التعليل لأجله وأُثبت الحكم بقدره.

أما الوصف، فنحو قولنا: إن وظيفة الرأس المسح، فلا يُثلَّث كوظيفة الخف، ولا يلزم الاستنجاء بالحجارة؛ لأن تلك الوظيفة ليست بمسح بل هي إزالة النجاسة الحقيقية، ألا ترى أن الإزالة بالماء أفضل منها؛ لأنها أتم؟ ولو كان الوظيفة مسحاً لكرهَ التبديل بالغسل، كما في وظيفة الرأس.

قال: وكذلك قولنا في الدم: إنه نجس خارج، فأشبه البول، ولا يلزم الدم إذا لم يسِل؛ لأنه طاهر، وليس بخارج؛ لأن الخروج بالانتقال من مكان باطن إلى مكان ظاهر،وتحت كل جلدة رطوبة، وفي كل عرق دم، فالذي هو على رأس الجرح ظهر بزوال الجلدة عنه، وقد كانت سترةً له، ولم ينتقل عن مكانه إلى مكان ظاهر من بدنه خلقة، فهو مثل رجل في البيت ظهر بفتح الباب، أو بنقض البناء، وآخر ظهر بالخروج عن الباب، فالأول ليس بخارج، والثاني خارج.

وأما التأثير، وبيان دفع النقض به، قال: هو مثل قولنا في مسألة تثليث المسح: مسحٌ، وإيراد الخصم الاستنجاء عليه.

ووجه دفعنا ذلك ذلك بالتأثير: هو أن صفة المسح إنما صار علةً لمنع التثليث؛ لأنه قد ظهر أثره في نفسه من حيث التخفيف، لأنه إذا قوبل المسح بالغسل كان المسح في نهاية التخفيف، وكذلك ثبت التخفيف له قدر التأدية ببعض المحل، وهذا المعنى معدومٌ في الاستنجاء، لأن الأصل المأمور هو مسح موضع النجاسة بإزالته، فيكون على وصف التغليظ مثل الغسل، ولا يتأدى أيضاً ببعض محل النجاسة، مثل ما يتأدى فرض مسح الرأس ببعض المحل.

قال: وكذلك المسألة الثانية؛ فإن النجاسة الخارجة إنما كانت حدثاً لأنها أوجبت تطهيراً في نفسها، ألا ترى أنه يجب غسلها إذا سالت عن رأس الجرح، كما وجب الغسل إذا سال البول عن رأس القضيب؟ فلما ساوت النجاسةُ البولَ في إيجاب الحقيقة، ساوته في الحكمية، ولا يلزم النجاسة التي لم تسل؛ لأنها لا تصير كالبول في إيجاب الطهارة في محلها، فكذلك في غيره، فتبين بدلالة التأثير أنها لم تدخل تحت التعليل، بل تزيد قوةً بانعدام الحكم إذا انعدمَ دلالةُ التأثير.

وأما الحكم، وبيان الدفع به، فنحو قولنا فيمن نذر صوم يوم النحر: إنه يوم، فلا يفسد النذر بالإضافة إليه، قياساً على سائر الأيام، ولا يلزم إذا نذرت المرأة صوم يوم حيضها، لأن الفساد بالإضافة إلى الحيض، والحيضُ صفةٌ لها، لا لليوم.

قال: وكذلك قولنا: إن الغصب سبب ملك بدل أصل المال، فيكون سبباً لملك الأصل، قياساً على البيع، ولا يلزم المدبَّر؛ لأنا عللنا لنجعلَ الغصب سبب ملك، ولم نعلل لبيان المحل الذي يعمل فيه، وفي المدبَّر: الغصب سببٌ للملك إلا أن التدبير منع عمله، كما لو باعه.

قال: وكذلك قولنا: إن الكتابة عقدٌ يحتمل الفسخ فلا يوجب ما يمنع التكفير به، كالإجارة، ولا يلزم إذا أدى بعض البدل؛ لأن المانع أَخْذُ العوض عن العتق، لا الكتابة، وهو معنى قول بعض أهل النظر: إن العلة المنصوبة للجملة لا تنتقض

بالأفراد.

وأما الغرض، فوجه الدفع به نحو قولنا: إِن التـأمين يُخافَـت بـه؛ لأنـه ذكـر، ولا يلزم التكبيرات من الإمام؛ لأنَّ غرضنا أن نجعل كونه ذكـراً علـةً لـشرع المخافتـة بهـا، وأنه كذلك في التكبيرات، فإن أصل الشرع [فيها][1] المخافتة بها، وإنمـا وجـبَ الجهـر لعلة أخرى وهي أنها شرعت إعلاماً، والعلة مع كونهـا علـة قـد يجـب ضـد حكمهـا بمعارضة أخرى أولى منها.

قال: وكذلك قولنا في الدمِ السائل: إنه حدث؛ لأنه نجس خارج فأشبه البول، ولا يلزم دم الاستحاضة؛ لأن الغرض أن نجعل النجس الخارج علة ناقضة للطهـارة، وهـو علة ناقضة للطهارة في الاستحاضة بعد الوقت، ولكـن امتنـع الـنقض في الحـال لعلـةٍ أخرى مانعة، وهي أنها مخاطبة بالأداء، فيجب أن تكون قـادرة، ولا قـدرة إلا بـسقوط حكم الحدث فسقط، ومَنْعُ العلة أن تعمل عملها لـدفع ضـرورة العجـز في الإمكـان، فلا تخرج عن كونها علة بتأخير العمل إلى مدة، كالبيع بشرط الخيار ثلاثة أيـام، وأهـلُ النظر لقبوا هذا الدفع بأنه لا يفارق حكم أصله، ونحـن لقبنـا بـالغرض؛ لأن الغـرض أوجب القصر على تلك الجملة وبَيَّن أن العموم لم يدخل تحت التعليل.

قال: وجملة الحد في الخروج عن المناقضة: أن المعلِّل متى أمكنه الجمع بـين حكـم علته وهذا الذي جاء مناقضاً لم يكن نقضاً، ومتى لم يمكنْه يكون نقضاً، كما في تنـاقض الدعاوى؛ وهذا لأن الجمع بين النقيضين لا يُتصور، وبهـذه الوجـه مـن البيـان يمكنـه الجمع بينهما من غير رجوع عن الأول[2].

وذكر بعد هذا كلاماً آخر في آخر الفصل لا يُحتاج إليـه، فهـذا سـردُ مـا ذكـره في **(تقويم الأدلة)** في دفع النقض، وبيان قوله: إن النقض لا يردُ على العلل المؤثرة.

ونحن نقول: إن سؤال النقض بناءٌ على أن تخـصيص العلـة لا يجـوز، وإذا لم يجـز

---

(١) في الأصلين: به! والمثبت من التقويم.
(٢) تقويم الأدلة ص ٣٥٠-٣٥١.

تخصيصه على ما سبق ذكره، فلا بد أن يكون النقض مبطلاً للعلة.

وقولهم: إن العلل إذا كانت مؤثرة لا تنقض.

قلنا: بالنقض يتبين فقدُ تأثير العلة، وهذا قد سبق بيانه، ببينة: أن الناصب للعلة بنصبه العلة قد التزم طردها، وادعى أن هذه العلة متى وُجدت فالحكم يتبعها، فإذا لم يفِ بقوله، وَوُجّه عليه مناقضة، بطلت علته؛ لعدم وفائه بدعواه وصحة ما يزعمه.

فأما دفع النقض، فقد اشتغل الجدليون بدفع النقض بمجرد اللفظ، وليس ذلك بشيء، والأولى أن يدفع النقض ببيان أنه لا يردُ على المعنى الذي جعله علة إن كانت العلة معنوية، وإن كان قد وقعت له ضرورةٌ إلى جواز العلة حكميةً واستقام تعلقه بها من الوجوه التي سبقت= فسبيلُ دفعه أن يدفع ببيان أنه لا يرد على ذلك الحكم الذي تعلق به، فإن وردَ ولم يمكنه دفعه، انتقضت علته وبطلت.

وقد يوجد موضع يظنُّ المتناظران توجهَ النقض [فيه][1]، وهو مما ليس يتوجَّه.

وقد قيل: إن الإثبات المجمل لا يُنقض بنفي مفصَّل، والنفي المفصل لا يُنقض بإثباتٍ مجمل، والنفي المفصل ينقض بإثباتٍ مفصل، وكذلك الإثبات المفصل، ينقض بالنفي المجمل، يعني المطلق.

ومثال الأول: أن يقول القائل في قتل المسلم بالذمي: محقونُ الدم على التأبيد، فيثبت بينهما القصاص، كالمسلمين، فينقض الآخر بما إذا قتله خطأً.

وهذا لا يردُ نقضاً؛ لأن نفي القصاص في موضع الخطأ لا يمنع من صحة التعليل من المعلل بقوله، فوجب أن يكون بينهما قصاص، فلا ينتفي حكم العلة بما يقوله من قول: (الخطأ)، فلم يكن نقضاً.

وأما مثال الثاني، أن يقول المعلل: مكلفان، فلا يثبت بينهما قصاص، فإذا نوقض بالمسلمَيْن انتقض؛ لأن ثبوت القصاص بينهما في موضعٍ يمنع صحة التعليل

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

بقوله، فوجب أن لا يجري بينهما القصاص.

وقد احترز بعضهم من النقض بقول المعلل: أنا أقول في الأصل مثل ما أقولـه في الفرع، ومثاله: أن يقول قائل في مسألة المسلم يقتل ذمياً: قَتْلٌ، فيوجب القود، كالمسلم إذا قتل مسلماً.

فينقض بالخطأ، فيقول: أنا أقول في الفرع مثل ما قلته في الأصل، وفي الأصل إنما أُوجب القصاص في العمد دون الخطأ، وقد أشار أبو زيد في كلامه إلى هذا الاحتراز.

وهذا الاحتراز باطل؛ لأن العلة ما صرَّح بـه المعلـل، دون مـا أضـمره، وكـذلك الحكم، وقد علل بالقتل وصرَّح في الحكم بوجوب القصاص، وقد ورد الـنقض علـى هذا، ولم يعلل، لاستواء المسلم والكافر في حكم القتل، حتى يدفع الـنقض بـه، فلـيس هذا الدفع بشيء.

وقد دفع بعضهم النقض بذكر الاحتراز في الحكم، مثاله: أن يقول القائل: محقونا الدم على التأبيد، فوجب أن يثبت بينهما القصاص إذا قتـل أحـدهما صـاحبه عمـداً، فإذا نوقض بالخطأ قال: قد احترزت بقـولي في الحكـم: (فـإذا قتـل أحـدهما صـاحبه عمداً).

وقد قيل أيضاً: إن هذا لـيس بـدفع؛ لأن المعلـل قـد حكـمَ بـأن علـة القـصاص كونهما محقونَي الدم على التأبيد فحسب، و أنه لا مزيد على العلة الـتي ذكرتُهـا، فـإذا قال: وجبَ أن يوجب القصاص إذا كان عمداً، فقد اعترف بانتقاض العلـة؛ لأنـه أَقَـرَّ أن العلة توجد في موضعين، والحكم يتبع العلة في أحد الموضعين دون الآخر.

فإن قال هذا المعلل: لا يمتنع أن يكـون حقـن الـدم علـى التأبيـد يـؤثر في إيجـاب القصاص في العمد دون الخطأ.

قيل: إن كان ذلك يؤثر في أحد الموضعين دون الآخر لمعنـى يخـتص بـه أحـدهما، فينبغي أن يذكر ذلك المعنى في جملة العلـة لأن لـه تـأثيراً في إيجـاب القـصاص، وإن لم يكن لذلك المعنى تأثير وكانت الأوصاف المذكورة تؤثر في أحد الموضـعين دون الآخـر

لا لأمر معنوي يفترق لأجله الموضعان= فقد اعترف أن العلة تقتضي الحكم في موضعٍ دون موضع مع وجوده فيهما على السواء.

والجواب الصحيح عن السؤال: أن الشرط المذكور في الحكم متأخرٌ في اللفظ، متقدم في المعنى؛ لأن معنى القياس أنها محقونا الدم على التأبيد، قَتَل أحدهما صاحبه عمداً؛ لأن صفة العمدية مؤثرة في القصاص، فإذا قلنا على هذا الوجه يتم الدفع.

وقد دفع بعضهم النقض بوجه آخر، وهو أن يحذف الحكم حذفاً، فيقول في الثيب الصغيرة: إنها مختبرة للأزواج، فأشبهت الكبيرة، فلو قال المعلل: فلم تجبر على النكاح، ينتقض بالثيب المجنونة، والثيب الأمة، فإذا قال: فأشبهت الكبيرة، ونوقض بهاتين المسألتين، فيقول: أنا إنما شبهتُ الصغيرة بالكبيرة، فعليَّ أن أقول في الثيب الصغيرة ما أقول في الثيب الكبيرة، وفي الثيب الكبيرة لا تجبر على النكاح إذا لم تكن مجنونة ولا مملوكة، وأُجبرت إذا كانت مملوكة أو مجنونة، فلم ينتقض قولي: فأشبهت الكبرة، وإنما عللت لهذا، وهذا دفعٌ حسن، غير أن بعض الجدليين قد قال: إنه لا يجوز التعليل مالم يصرِّح بالحكم، وقد ذكرنا هذه المسالة من قبل وبيَّنا جوازه.

وأحسنُ وجوه الدفع هو الدفع بالمعنى، على الوجه الذي تقدم.

وقد قال أبو زيد في موضعٍ من كتابه: إن النقض يُلجئ إلى إظهار التأثير، والقول به، مثل من يقول في النية في الوضوء وقياسه على التيمم: طهارة للصلاة، فإذا نقضَ بطهارة النجاسة فلا بد من ذكر التأثير؛ ليتخلص عن النقض، وهو أن يقول: طهارة حكمية، أي: حصولها عُرف حكماً وشرعاً، لا حقيقة.

وكذلك قول من قال: إن النكاح ليس بمالٍ، فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال، وهذا يبطل بالبكارة، فلا يجد بداً من الرجوع إلى طلب التأثير، وهو أن الأصل أن لا شهادة للنساء؛ لنقصان عقلهن، وكثرة غفلتهن، لكن جُوِّز في باب المال؛ لكثرة حاجة الناس إليه، وتكرر المعاملات فيه في الأسواق وغيرها، فجُوّز شهادة النساء مع الرجال حتى لا يضيق الأمر على الناس، ولا يقعوا في الحرج العظيم، وهذا معدوم فيما ليس بمال، فلم تقبل فيه هذه الشهادة، وهذا كما ثبتت الولادة بشهادة النساء

وحدهنّ، لضرورة أن الرجال لا يحضرونها، ولم تكن حجة فيما يطلع عليه الرجال؛ لعدم الضرورة.

وكذلك قول القائل في أن الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة: لأنه وطءٌ رُجمت عليه، والنكاح عقدٌ حُمدت عليه، فإن قال المعلل: وجبَ أن لا يشارك هذا في حكم هذا، بطلَ بوجوب الاغتسال والمهر، فإن قال: في حكم المصاهرة. قلنا: ولِمَ قُلتَ؟ فإن قال: لأن الصهرية نعمة، والزنا حرام، فقد رجع إلى بيان التأثير، ولا يبطل هذا بالوطء في النكاح الفاسد؛ لأن الصهرية هناك إنما تثبت لما فيه من جهة الحل.

قال: ونحن نقول: إن الزنا معصية، والمصاهرة كرامة، ولا تضاف الكرامة إلى المعاصي، ولكن تثبت الصهرية لحراثة الولد في هذا المحل، على ما عُرف و بيّنا في موضعه، ولا معصية من حيث الحراثة؛ فإنه أمرٌ مشروعٌ بسببه.

قال: وكذلك قول القائل: إن الغصب عدوان، فلا يكون سبباً للملك، كالقتل، فإذا نقضَ باستيلاد أحد الشريكين جاريةً بينهما، يقول: إنما أوجبنا الملك في هذا الموضع للشريك؛ لما فيه من تأويل الحل شرعاً، لا من حيث العدوان، فقد رجعوا إلى تأثير العلة.

قال: ونحن نقول: إنا نوجب الملك في الغصب، لأنه سبب ملك البدل، وهذا حكم شرعي، وليس بعدوان.

وكذلك قول القائل في مسألة المنافع: إن المنافع أموال فتُضمن بالإتلاف، دليله الأعيان، فإذا نقض هذا بالمتلف إذا كان معسراً، قال: هناك يضمن، لكن الاستيفاء يتأخر إلى الميسرة، فهذا رجوع إلى التأثير، وها هنا المتلِف ضامن، لكن الاستيفاء يتأخر بعذر العجز، والعدوان موجب ضمان المثل، فلا يمكن الاستيفاء إلا بعد القدرة على المثل، وعندنا: الأعيان أجود من المنافع ماليةً، وليسا بمثلين، وعندهم مثلان، فيرجع الكلام إلى هذا.

وكذلك قول القائل في إسلام الهروي في الهروي: أسلم مذروعاً في مذروع، كما

لوأسلم الهروي في المروي، فيقول الخصم: يبطل هذا بما إذا شرطَ شرطاً فاسداً، فيقول المعلل: إنما بطل بالشرط الفاسد، لا بالوصف الذي قلنا، فيكون هذا رجوعاً إلى حرف المسألة؛ فإن عنده: الجنس ليس بعلة محرّمة، وعندنا: علة محرّمة، فيكون الفساد بالعلة المحرمة، لا بالذرع، ويرجع الكلام إلى أن الجنس علة أم لا؟ ويبطل الطرد[1].

فهذا كلامٌ حسن، ونحن لا نرى الطرد حجة، ولا بدّ من بيان التأثير، غير أن ورودَ النقض في موضعه يخلّ بالتأثير، فإنما كان وروده من هذه الجهة، ولا بدّ من معرفة بطلان القول بتخصيص العلل؛ فإن إيراد النقض شُرع لذلك، والله المعين بمنِّه.

فصل

وقبل أن نصل إلى سؤال المعارضة، قد بقيت **بقية فيما يرجع إلى القول بموجَب العلة**. وتفسيره: التزام ما أوجبته العلة، وقد ذكرنا مثاله وصورته.

وقد ذكر في تقويم الأدلة: أنهم إذا قالوا في صوم النفل: قربة لا يجب المضيّ في فاسدها، فلا يجب القضاء في إفسادها، قياسا على الوضوء.

قلنا لهم: نقول بموجَب العلة؛ فإنه لا يجب القضاء بإفسادها، بل وجب بالشرع.

فإن قيل: فلا يجب بالشروع ولا بالإفساد.

قلنا: ولا يجب بالشروع المضاف إلى عبادة لا يمضي في فاسدها، بل بالشروع في عبادة تلزم بالنذر، ولا بدّ من اعتبار إضافة الحكم إلى ما ذكرنا من الوصف؛ لأن الأوصاف تذكر عللاً، وبما ذكر من الوصف لا تصير العبادة محلاً يلتزم بالشروع فيه، بل بوصفٍ آخر، فلا بد له من رجوعه إلى نصب العلة في بيان أن الشروع ليس بسببٍ للإلزام الذي فيه النزاع.

قال: وكذلك قولهم في إسلام المروي في المروي: إنه جائز لأنه أسلم مذروعاً في مذروع، فنقول: من حيث إنه مذروع في مذروع يجوز العقد، وتعلقُ الجواز بهذا

---

(١) تقويم الأدلة ص ٣٦٤-٣٦٥.

الوصف لا ينفي تعلق الفساد بأمر آخر، ألا ترى أنه لو شرطَ شرطاً فاسداً، أو لم يقبض [رأس المال في المجلس كان العقد فاسداً؟ فكذلك عندنا صفة الجنس][1]؛ فإنه علة مفسدة، وهو كالشرط الفاسد في الإفساد، فيلزمه الرجوع إلى بيان أن الجنس ليس بعلة محرَّمة.

وكذلك قول من قال في المطلقة الرجعية: إنها مطلقة، فيحرم وطؤها كالمطلقة بمال.

فيقال: من حيث إنها مطلقة محرمة، ولكن من حيث إنها منكوحة محلَّلَة، كما لو أبانها ثم تزوجها، فكان قيام النكاح مع الطلاق المحرّم محلّلاً، فيضطر إلى الرجوع إلى بيان خللٍ في النكاح أوجبَ التحريم، وهو حرف المسألة.

قال: وكذلك قولهم في المبتوتة: لا يلحقها الطلاق؛ لأنها منقطعة النكاح، فنحن نقول: إِن الطلاق لا يلحقها من حيث انقطاع النكاح، ولكن من حيث العدةُ الواجبةُ عن النكاح التي هي أثره.

قال: وكذلك إذا قالوا في تحرير الكافر عن كفارة اليمين: إنه تحرير في تكفير، فأشبه كفارة القتل.

نقول: وعندنا لا يجوز لأنه تحريرٌ في تكفير، ولكن من حيث إنه ائتمر بالأمر، كما يجوز إذا كسا مساكين، ولا يجوز بالكسوة في كفارة القتل، فيضطر إلى الرجوع إلى بيان أن المطلق يُحمل على المقيد أو لا؟

قال: وكذلك إذا قال: إن السرقة توجب الضمان؛ لأن أخذ مال الغير بلا تدّين ولا تأويل، كالغصب.

فيقال: إنا نقول:إن هذه العلة موجبة للضمان، لكنا نقول: إن القطع ينفيه كما ينفيه الإبراء، فيضطر إلى بيان أن القطع لا ينفي الضمان، وهو حرف المسألة.

---

(١) هذه الجملة ثابتة في الأصلين والتقويم، وسقطت من طبعة الرياض!

قال: وقد يجيء هذا السؤال على أكثر العلل الطردية؛ لأن [أصحابها][1] تعلقوا بأوصافٍ محتملةٍ أن لا تكون عللاً، فهذا السؤال يَرُدُّهم إلى القول بالتأثير[2].

وفي هذا السؤال تكلف عظيم، ومن يجعل الطردَ حُجةً يستجيز أن يكون بمجرده أمارة على الحكم، فلا يرضى بمثل هذا السؤال؛ لأنه يقول: إن علتي صحيحة بوجود الاطراد، وصلاحيته علةً من حيث إنه لم يقم دليل على فسادها، أو لأنه صالحٌ أمارة، وعلل الشرع أمارات، وهذا القدر لي كافٍ، ولا يُبالي بمثل هذا السؤال؛ لأنه يقول: أنا أعلم أنك لا تثبت هذا الحكم لهذه العلة، بل تثبته بعلة أخرى، ومرجع هذا السؤال ليس إلا هذا القدر، ولكني مع منعك أجعله علة، ولا أحتاج إلى إقامة دليل على كونه علة، ولا إلى إظهار تأثير لها سوى الوفاء بالاطراد الذي ضمنته، وسوى وجود المعنى في الأصل وصلاحية كونه أمارة شرعاً.

وأما من يقول: إن الطرد لا يكون حجة – وهو الذي نختاره – ولا بدّ من كون العلة مؤثرة، فمتى طولب بالدلالة على صحة العلة، فهو لا يترك إقامة الدليل عليها، ويُظهر تأثير العلة ومناسبة الحكم وإخالته، فلا معنى لهذا التكلف الشديد، واستخراج السؤال بهذا الاستقصاء، بل المطالبة كافية، والله المعين بمنِّه.

فصل

السؤال الرابع من الأسولة الصحيحة: المعارضة

وقبل أن نشرع فيه نقول: قد ذكر كثيرٌ من أصحابنا **سؤال عدم التأثير**، ولستُ أرى لذلك وجهاً بعد أن يبين المعلل التأثير لعلته، وقد ذكرنا أن العلة الصحيحة ما أقيم الدليل على صحتها بالتأثير بالوجه الذي قدمناه[3]. وقد ذكر مشايخ أصحابنا في

---

(١) في الأصلين: أصحابهم! ولعل المثبت الصواب.
(٢) تقويم الأدلة ص ٣٥٤-٣٥٥
(٣) اعلم أن الرازي فرق بين سؤال عدم التأثير، وسؤال العكس، فذكر أن عدم التأثير هو عبارة عمّا إذا كان الحكم يبقى بدون ما فُرض علةً له، وأما العكس، فهو أن يحصل مثل ذلك الحكم في=

=صورة أخرى، لعلةٍ تخالف العلة الأولى، ثم رجح أن سؤال عدم التأثير قادح إن فسرنا العلة بالمؤثر، أما ان فسرها بالمعرف فلا يقدح، أما سؤال العكس فهو غير قادح لجواز تعدد العلل.
ثم اعلم أن سؤال عدم التأثير يختص بقياس المعنى، لاشتماله على المناسب، بخلاف غيره، ويختص كذلك بالعلة المستنبطة المختلف فيها، فلا يتأتى في المنصوصة والمستنبطة المجمع عليها.
ويُعرّف هذا السؤال بأنه بيان ان الوصف لا مناسبة فيه للحكم، أما لذاته وإما للاستغناء عنه بوصف آخر يمنع مناسبته.
وقسموه إلى أربعة أقسام:
القسم الأول: عدم التأثير في الوصف لكونه طردياً، كقول الحنفية في الصبح: صلاة لا تقصر، فلا يقدم أذانها، كالمغرب، فعدم القصر في عدم تقديم الأذان وصف طردي لا مناسبة فيه.
القسم الثاني: عدم التأثير في الأصل، بإبداء علةٍ فيه مانعةٍ من مناسبة علة الخصم، مثل قولنا في بيع الغائب: مبيع غير مرئي، فلا يصح، كالطير في الهواء، فيقول المعترض: لا أثر لكونه غير مرئي، إذ لو ناسبه وترتب عليه المنع لصح البيع عند الرؤية مع كونه في الهواء، وليس كذلك، فالعلة هي العجز عن التسليم.
الثالث: عدم التأثير في الحكم المعلل، وهو ثلاثة أضرب:
الأول: أن لا يكون لذكره فائدة، كقول الحنفية في المرتدين المتلفين مالنا في دار الحرب: مشركون أتلفوا مالاً في دار الحرب، فلا ضمان عليهم كالحربي المتلفت مالنا.
فذكر دار الحرب عندهم طردي، لأنهم نفوا الضمان سواءً كان في دار الحرب أو الإسلام، والشافعية أثبتوه في الحالين.
الثاني: أن تكون له فائدة ضرورية، كقول معتبر العدد في الاستجمار بالأحجار: عبادة متعلقة بالأحجار لم يتقدمها معصية، فاعتُبر فيها العدد، كالجمار.
فقوله (لم يتقدمها معصية) عديم التأثير في الأصل والفرع، لكنه مضطر إلى ذكره لئلا ينتقض بالرجم.
الثالث: أن تكون له فائدة غير ضرورية، مثل قولنا في الجمعة: صلاة مفروضة، فلم تفتقر في إقامتها إلى إذن الإمام، كالظهر.
فإن قولنا (مفروضة) حشو يتم الكلام دونه، لكنه ذكر لتقريب الفرع من الأصل بتقوية الشبه بينهما.
فردّ الضرب الأول محل اتفاق، واختُلف في القسمين الآخرين، وعند الشيخ أبي إسحاق: لا يجوز تعليق الحكم بهما.
القسم الرابع: عدم التأثير في الفرع، مثل قولنا في منع تزويج المرأة نفسها: زوجت نفسها بغير كفؤ، فلا يصح، كما لو زوجها وليها من غير كفؤ.
فإن المدعى أن تزويجها نفسها لا يصح مطلقاً، فلا أثر للتقييد بغير الكفؤ.
وقد اختُلف في تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج، فقيل بالمنع لأن جوازه لا يدفع اعتراض الخصم، وقيل بالجواز، فقد لا يساعده الدليل في كل الصور، ولا يقدر على دفع الاعتراض في بعضها، فيستفيد بالفرض غرضاً صحيحاً، وهو قول الآمدي والزركشي وصححه السبكي.
(المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٣٠٧، البحر ٥/ ٢٨٤، غاية الوصول ص ١٢٩).

سؤال عدم التأثير وتصحيحه كلاماً كثيراً، وعدُّوه سؤالا قوياً واقعاً على العلل، وقالوا: إذا أورد السائل هذا السؤال، فينبغي أن ينظر المعلل، فإن وجد له تأثيراً في الحكم بيَّن التأثير، وإِن لم يجد له تأثيراً، فله أن يجيب، ويقول: إن له تأثيراً في طرد العلة، والمأخوذ عليَّ طرد العلة، لا العكس، وعللُ الشرع من شرطها الاطراد، دون الانعكاس، بل إذا كانت مطردة منعكسة تترجح به صحة العلة، ومثاله: ما يُحتج به في زكاة الحلي فيقول: إنه مالٌ مصروفٌ من جهة النماء إلى غير جهة النماء بوجه مباح، فتسقط عنه الزكاة، كما لو جعل مال التجارة للْقُنْية.

فقالوا: قولكم: (بوجهٍ مباح)، لا تأثير له في الأصل؛ فإنه وإن كان بوجه محظور تسقط الزكاة أيضاً؛ فإنه لو كان له إبلٌ سائمةٌ فصيَّرها معلوفةً بعلفٍ مغصوبٍ تسقط عنه الزكاة، وإن كان بوجه محظور.

والمعَلِّل يقول: له تأثير في الطرد، والعكس غير مأخوذ عليَّ، بل إذا كانت تطرد يكفي.

وأجيب عنه أيضاً، فقيل: إن عدم التأثير هو نقضٌ لعكس العلة، ولا يلزم نقض العكس، وبيان هذا: أني إذا قلت: مالٌ مصروف من جهة النماء إلى غير جهة النماء بوجه مباح، فإذا ادعيتَ عدم التأثير، صار كأنك قلت لي: إذا عللت بهذه العلة تصير كأنك عللت بعكسه، وقلتَ: إن المال إذا كان مصروفاً من جهة النماء إلى غير جهة النماء بوجه محظور تجب فيه الزكاة، ثم نقضتَ هذا العكس بالإبل السائمة إذا جعلها معلوفة بعلفٍ مغصوب، أو جعلها عواملَ في قطْع الطريق؛ فإنه مال مصروف من جهة النماء إلى غير جهة النماء بوجه محظور، والزكاة ساقطة، فيكون هذا نقضاً لعكس العلة، ونقض عكس العلة لا يقدح في العلة بعد أن سُلم الطرد.

والأصل في الجواب عن هذا السؤال: أن التأثير إذا ذكر للعلة، فقول القائل: (لا تأثير له) غير مسموع، والعكس الذي يورده السائل، فسبيل المعلل: أن يبين المعنى فيه، ويخرِّجه على المعنى الذي اعتمده.

وأما الكلام في المعارضة:

فقد قال أبو زيد: (ليس للسائل بعد الممانعة إلا المعارضة) ونحن قد بينا بعد الممانعة قبل المعارضة، سؤالين واقعين، [وهما][1] النقض، وفساد الوضع، وذكرنا وجه توجُّههما على العلة.

واعلم أن المعارضة قد تكون بعلة أخرى، وقد تكون بعلة المعلل بعينها.

فالمعارضة بعلة المعلل تسمى قلباً، وتسمى مشاركة في الدليل، ومثاله: أن يقول المخالف: عضو من أعضاء الطهارة، فلا يكفي في إيصال الماء إليه ما يقع عليه الاسم، دليله الوجه، فيقول له خصمه: وجبَ أن لا يكون مقدراً بالربع، قياساً على الوجه وسائر الأعضاء.

ويقول القائل في الاعتكاف: لُبْثٌ في مكان مخصوص، فلا يكون بمجرَّده قربة، قياساً على الوقوف بعرفة، فيقول له خصمه: وجب أن لا يكون الصوم شرطه، دليله الوقوف بعرفة.

واختلف أصحابنا في هذه المعارضة.

فمنهم من قال: هذه المعارضة غير صحيحة؛ لأنها معارضة في غير الحكم الذي علله، فلا يلزم الجواب عنه، ألا ترى أنه إذا استأنف قياساً في حكم آخر لم تكن معارضة؟ وأيضاً، فإن أوصاف علة المعلل لا تصلح للحكم الذي ذكر القلب فيه، فلم يصحَّ القلب.

وقال أبو علي الطبري: القلب من ألطف ما يستعمله المناظر، وهو معارضةٌ صحيحة؛ لأن المعلل لا يمكنه الجمع بين موجَب علته وبين موجب قلبه، فصارا متعارضَين، ونزل ذلك منزلة المعارضة من أصل آخر.

وقد استدل المخالف في المنع من نقض البناء لرد الساجة: بأن في الأمر بالرد إضراراً، و الضررُ والضرار منفيٌّ في الشرع، فيقال له: وفي المنع من الرد أو إطلاق المنع إضرار، يعني لصاحب الساجة؛ فإنَ منْعَ الملك من المالك ضرر، فيتعارض الضرر

---

(١) في الأصلين: وهو! وهو خطأ.

والضرر، وتحصل المشاركة في نفس ما جعله المعلل دليلا لِنَفْسه.

وكذلك يُستعمل مثل هذا في مسألة الملتجئ إلى الحرم، فإن المخالف يقول: وجب أن يصير آمناً في نفسه، فيقول الخصم له: وجبَ أن يصير آمناً على حقه، حتى لا يلحقه الفوات.

والذي قاله من دَفَع القلب بأن المعارضة وُجدت في غير الحكم الذي علّلَ له المعلّل= فليس بشيء؛ لأن الجمع بين موجَبي العلتين إذا تعذر تبين وجود المعارضة قطعاً.

وأما قوله: إن الأوصاف ليست بمؤثرة في القلب.

قلنا: قد تكون مؤثرة، وقد لا تكون، مثل أصل العلة من المعلل، وعلى أنا بينا أن طلب التأثير واجب، فإذا بيَّن المعللُ التأثيرَ فيجب أن يطلب من القالب التأثير أيضاً، وعلى هذا ينبغي أن يصحَّح ما له التأثير.

وأما قلب التسوية، فقد اختلف فيه الأصحاب، والأصحُّ أن لا يكون متوجهاً؛ لأنه لا يمكن فيه التصريح بحكم العلة[1].

ويقال في توجيه سؤال القلب: إنه إذا علَّق على العلة ضدَّ ما علَّقه المعلل من الحكم فلا يكون تعليق أحد الحكمين أولى من الآخر، فبطل تعليقهما بها.

وهو على أضرب:

أحدها: أن يكون الحكمان مفَصَّلين.

---

(١) وافق أبو المظفر في رفضه قلب التسوية القاضي وأبا منصور، وممن اعتد به: الشيخ أبو اسحق والباجي، واستدل القاضي على رده بأن وجه استدلال القالب فيه غير وجه استدلال المستدل. وبيان حقيقة قلب التسوية بالمثال: قول الحنفي في الوضوء والغسل: طهارة بالمائع، فلا تجب فيها النية، كالنجاسة، فيقول الشفعوي: فيستوي جامدها ومائعها، أي الوضوء والتيمم في وجوب النية، كالنجاسة يستوي جامدها ومائعها، أي: في عدم وجوب النية لإزالتهما. فالملاحظ أن القالب لا يمكنه التصريح بحكم العلة لاختلافها. فهي في الأصل عدم الوجوب للنية في إزالة النجاسة، وهي في الفرع وجوب النية للوضوء والتيمم، كما يلاحظ أن وجه استدلال المستدل كون الجامع الطهارة بالمائع، ووجه استدلال المعترض كونه مطلق الطهارة. (البحر ٥/ ٢٩٥، حاشية البناني ٢/ ٣١٥).

والآخر: أن يكونا مجملَين.

والثالث: أن يكون أحدهما مجملاً، والآخر مفصَّلا.

أما المفصّلان: فضربان:

أحدهما: أن يتناقضا بأنفسهما، حتى يقول المعلل: وجب أن يجوز، والآخر يقول: وجب أن لا يجوز، وهذا شيءٌ لا وجود له.

وأما إذا لم يتناقضا بأنفسهما، بل بواسطة، مثل أن يقول في استيفاء القصاص بغير السيف: قتْلٌ على جهة القصاص، فيجوز بالآلة التي وقع القتل بها، كما لو قتل بالسيف.

وقد بيَّنا توجه هذا السؤال؛ لأن أحدَ الحكمين إذا ثبت انتفى الآخر، فليست العلة بأن تدل على أحد الحكمين بأولى من أن تدل على الآخر.

وأما إذا كانا مجملين، فيجوز أن يقول أحدهما: وجب أن يكون من شرط هذه العبادة معنىً ما، والآخر أن يقول: وجب أن لا يكون من شرطها معنى من المعانى، وهذا أيضاً لا وجود له.

وأما إذا كان أحدهما مجملاً، و الآخر مفصلاً، فضربان:

أحدهما: أن يكون المجمل على حكم التسوية، نحو أن يقول القائل: وجب أن يستوي حكم كذا وكذا، وقد بينا.

والآخر: أن لا يكون على وجه التسوية، مثل تعليل المعلل في الاعتكاف: لبث في مكان مخصوص، فكان من شرطه اقتران معنى من المعاني، دليله الوقوف، فيقول الخصم: وجبَ أن لا يكون الصوم من شرطه، وهذا سؤالٌ متوجِّه؛ لما بينا من قبل.

فإن اعترض على قلب العلة وجهٌ من وجوه الفساد، فسدَ القلب، وصح التعليل للمعلل.

ومن القلب أيضاً جعل المعلول علة، وجعل العلة معلولاً.

ومثاله في ظهار الذمي؛ فإن أصحابنا قالوا: من صحَّ طلاقه صح ظهاره، فقلبوا، وقالوا: في الأصل إنما صح طلاقه؛ لأنه صح ظهاره، ونظائر هذا تكثر[1].

وقد قيل: إن القلب نوعان:

أحدهما: جعل الأسفل أعلى، وجعلُ الأعلى أسفل، كقلب الإناء بجعل أسفله أعلاه، وأعلاه أسفله.

والقلب الآخر: أن يجعل باطنه ظاهراً وظاهره باطناً، مثل قلب الجراب.

فمثل الأول: أن يجعل المعلول علة، والعلة معلولاً، وهو مبطلٌ للتعليل، لأن العلة موجبة، والمعلول هو حكمه الواجب به كالفرع من الأصل، فلم يجز أن يكون الحكم علة، والعلة حكماً، فلما احتمل الانقلاب دل على بطلان التعليل، ومثاله كثير.

من ذلك: أن يقول القائل في مسألة إيجاب الرجم على الكافر: إن الكفار جنسٌ يجلد أبكارهم مائة، فيرجم ثيبهم قياساً على المسلمين، فيقال: في الأصل جنسٌ رجم ثيبهم، فجلد أبكارهم.

وكذلك في قول القائل: إن القراءة تكررت فرضاً في الأُوليين، فتكررت في الأخريين، كالركوع والسجود، فيستعمل في الأصل على الوجه الذي بيّنا.

وقد أجابوا عن هذا، وقالوا: هذا القلب لا يضرّ؛ لأن الشيء يصلح أن يكون دليلاً على الشيء، وذلك الشيء يكون دليلاً عليه، كما في العقليات؛ فإنه يجوز أن يقال: موجود فتجوز رؤيته، ويقال: تجوز رؤيته فيكون موجوداً، وكذلك تكون النار دليلاً على الدخان، والدخان دليلاً على النار.

ويتأيد هذا الجواب بقول من قال: أنا أجعل أحد الحكمين دليلاً على الآخر، ولا

---

(١) هذا النوع من القلب مما لا يقدح في صحة الدليل، نسبه الشيخ أبو إسحاق إلى عامة الأصحاب، وهو اختيار القاضي أبي الطيب، ونصره الشيخ في كتاب التبصرة، لأن العلل الشرعية امارات بجعل الشارع، ولا يمتنع أن يجعل كلاً من الحكمين أمارةً للآخر، وذهب القاضي أبو بكر إلى أنه قادح. (البحر ٥/ ٢٩٧).

أخرج الكلام مخرج التعليل.

وهذا كلام صحيح إذا ثبت أن الشيئين نظيران شرعاً، فيدل ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر أيهما كان، كالتوأمين؛ فإن عتاق أحدهما أيهما كان يدل على عتاق الآخر.

وأما القلب الآخر: فهو أن تجعل العلة شاهداً لك على خصمك، وهو من قلب الجراب، فإنها كانت لخصمك عليك ظاهراً، فانقلبت وصارت لك على خصمك، وقد كان ظهرُها إليك، فصار وجهُها إليك.

وإنما توجه هذا السؤال؛ لأن العلة لما شهدت لك وعليك في حكم واحد، فصار أحدهما يعارض الآخر، ونقضَ كل واحد منهما صاحبه، فبطلا جميعاً.

وذكروا لهذا نظيراً، وقالوا في قول من قال من أصحابنا: إنه صوم فرض، فيشترط لصحته نية التعيين، قياساً على صوم القضاء.

فيقال في قلبه: صوم فرض، فلا يشترط له نية التعيين بعد التعيُّن، قياساً على قضاء رمضان، فإن صوم [القضاء][1] متى تعين لم يشترط بعده نية التعيين، إلا أنه يتعين بعد الشروع وهذا يتعين قبل الشروع.

والمخلص من القلب: بذكر ما هو الوصف في الحكم الذي علل له دون الحكم الذي قاله خصمه.

وقد ذكروا العكس عند ذكر القلب، ووجود عكس حكم العلة بقلبها، وهو ضد الطرد، ونظيره قول القائل: جنسٌ يجلد أبكارهم مائة، فيرجم ثيبهم، وعكسه العبيد، وكما قال المخالف في الصوم: إنه عبادةٌ تُلتزم بالنذر، فتُلتزم بالشروع، كالحج، وعكسه الوضوء.

وهذا مما يقوّي الاستدلال بحكمٍ لحكمٍ، ويدل أنه نظيره حيث استويا طرداً

---

(١) وقع في نسخة فيض الله: رمضان، وفي نسخة بيروت: الفرض، والمثبت من التقويم.

وعكساً وثبوتاً وسقوطاً.

وأما المعارضة بعلة أخرى فنوعان:

أحدهما: معارضة في حكم الفرع.

والآخر: معارضة في علة الأصل

أما المعارضة في حكم الفرع، فالصحيح من ذلك أنه إذا ذكر المعلل علة في إثبات حكمٍ في الفرع أو نفي حكمٍ، فيعارضه خصمه بعلة أخرى توجب ضد ما توجبه علة المعلل، فتتعارض العلتان، فيمتنعان من العمل، إلا أن تترجح إحدى العلتين على الأخرى، فحينئذٍ يُعمل بالعلة الراجحة، وهذه المعارضة تجيء على كل علة يذكرها المعلل.

مثاله: ما يقال في تكرار مسح الرأس: إن هذا ركن في الوضوء فيسنُّ تثليثه، كغسل الوجه، فيعارض الخصم، فيقول: مسح فلا يسنُّ تثليثه، كالمسح على الخفين.

وأما المعارضة في علة الأصل، فهو أن يبين في الأصل علةً سوى علة المعلل، وتكون تلك العلة معدومة في الفرع، ويقول: إن الحكم في الأصل يثبت بهذه العلة التي ذكرتُها، لا بالعلة التي ذكرتَها.

مثاله ما يقول الحنفي في تبييت النية: إن هذا صوم عين فيتأدَّى بالنية قبل الزوال، كالنفل، فيقال: ليس المعنى في الأصل ما ذكرت، لكن المعنى في الأصل: أن النفل بُني على السهولة والخفة، فلما بنى أمره على الخفة والسهولة جاز أداؤه بنية متأخرة عن الشروع، بخلاف الفرض، فإنه لم يُبنَ أمره على السهولة والخفة، فلا يجوز بنيةٍ متأخرة.

وهذا هو الفرق الذي جعله كثير من فقهاء الفريقين أقوى سؤال، وظنوه فقه المسألة، وبه تمسك المناظرون من فقهاء غزنة وكثير من بلاد خراسان، وزعموا أن الفقه هو الفرق والجمع!

وعند المحققين هذا أضعف سؤال يذكر، وليس مما يمسُّ العلة التي نصبها المعلل

بوجهٍ ما؛ لأن نهاية ما في الباب أن الفارق بين الفرع والأصل يَدَّعي معنى في الأصل، عُدِمَ ذلك المعنى في الفرع، ولم يتعرض للمعنى الذي نصبه المعلل؛ ويجوز أن يكون الأصل معلولاً بعلتين، وكل علة موجبةٌ للحكم بانفرادها، ووُجدت إحدى العلتين في الفرع، وعدمت الأخرى، وإحدى العلتين كافيةٌ لوجوب الحكم.

والحرف أن يقال: بأن وجد في الأصل معنى لا يوجد في الفرع، من أين ينبغي أن تفسد هذه العلة؟ ببينة أنا ذكرنا معنىً في الفرع ووُجد هذا المعنى في الأصل، وهو ذَكر معنى في الأصل، وُعدم ذلك المعنى في الفرع، والعدم لا يكون حجة، والعلة الموجودة لا تُعارَض بما عُدِم من العلة.

ونعبر عن ما ذكرنا بعبارة أخرى، فنقول: ليس فيما ذكر من الفرق إلا وجود علتين في الأصل، وُجدت إحدى العلّتين في الفرع، ولم توجد الأخرى، فتقول: إذا وجدت إِحدى العلتين في الفرع وجبَ وجود حكمها فيه، ولم يلزم انتفاؤه لانتفاء العلة الأخرى؛ لأن انتفاء العلة لا يقتضي انتفاء حكمها إذا خلفتْها علة أخرى.

وأيضا، فإن الفارق بَيَّنَ مفارقة الأصل والفرع، ووجود المفارقة دليل صحة العلة؛ فإن الأصل يكون مفارقاً للفرع في بعض الوجوه، ولولا تلك المفارقة لم يكن الجمع بينهما ببعض الوجوه مفيداً للحكم؛ لأن الشيء لا يدل على نفسه؛ ولأن القياس إلحاق فرع بأصل، فلا بدّ من وجود المفارقة بينهما، ليكون أحدهما أصلاً، والآخر فرعاً.

وصورة هذا: أنا نقيس الأرز والذرة على الحنطة والشعير في حكم الربا، وعلى قَطْعٍ نعلمُ وجود المفارقة بينهما في أوصاف كثيرة، والمفارقةُ في تلك الأوصاف لم تمنع صحة القياس.

وقد ذكر بعضهم نوعاً آخر من الفرق، وهو أن يبين الخصم في الأصل علةً غير علة صاحبه، ويُعَدّيه إلى فرع آخر، واختلفوا فيه، **وسمَّوا هذا فرق تعدية.**

فبعضهم حكمَ بصحته، وبعضهم حكمَ بفساده.

مثاله ما يقوله الحنفي في نكاح الأخت في عدة الأخت: معتدةٌ عن طلاق، فيُمنع زوجها عن نكاح أختها، دليله: المعتدة عن طلاق بائن.

فيقول خصمه: ليس المعنى في الأصل أنها معتدة، بل المعنى أنها منكوحة؛ لأن عندنا: الطلاق البائن لا يقطع النكاح.

وفي هذه الصورة لا يمكن كل واحد من الخصمين أن يقول بالمعنيين، فيعارض كل واحد من المعنيين صاحبه، فيبطلان، ويبقى الأصل بلا معنى، فلا يكون حجة.

واعلم أنه إذا فرق على هذا الوجه، فلا بدّ أن يبين المعلل صحة علته وفساد علة الخصم، فإذا بَيَّن ذلك بطلَ السؤال.

والفرق مع التعدية في مسألة الثيب الصغيرة وإجبار البكر البالغة= أبين.

ولابد من الرجوع إلى حرف المسألة، وبيان الإخالة في الوصف الذي يدعيه المعلل علة، فثبت أن الفرق اعتراضٌ فاسد، وكذلك إراءة الحكم مع عدم العلة اعتراضٌ فاسد؛ فإن الحكم يثبت بعلل، ألا ترى أن ملك اليمين يثبت بالشراء والإرث والهبة وأسباب أخر؟ فثبوت الملك بلا شراء لا يدل على أن الشراء ليس بعلة الملك، فكذلك ثبوت الحكم بدون علةٍ جعلها المعلل علة، لا يدل على أن ما جعله من العلل ليس بعلة، بل هو علة وغيره علة، فإن وُجدت هذه العلة يثبت الحكم، وإن وُجد غيرها وانعدمت هذه يثبت الحكم أيضاً، وقد ذكرنا من قبل طرفاً من هذا.

فصل

ونقول: إن العلل قد لا يجتمع كونها عللاً؛ لتنافي أحكامها، وقد لا يجتمع كونها عللاً [لا][1] لتنافي أحكامها.

فالمتنافية أحكامها لا بدّ أن يكون أصلها أكثر من واحد، ويستحيل أن يكون أصلها واحداً؛ لأنه لو كان أصلها واحداً على وجه واحد لكان قد اجتمع في الأصل

---

(١) زيادة من المعتمد ٢/ ٢٩٧، فهذا الفصل منقول منه.

حكمان متنافيان، وذلك محال.

ومثال التنافي في العلتين المردودتين إلى أصلين: وجوب النية في التيمم، ونفي وجوبها في إزالة النجاسة، وردُّ الوضوء إلى إزالة النجاسة بعلة أنها طهارة بالماء، وردُّه إلى التيمم بعلة أنها طهارة عن حدث.

فالتنافي موجود في هاتين العلتين، لتنافي حكمَيْهما، وإنما تحقق التنافي لاختلاف الأصلين، فأما مع اتفاق الأصل فلا يتصور.

وقد يمتنع كون العلل عللاً لوجه سوى تنافي الحكمين.

وذلك بأن لا يكون في الأُمَّة مَنْ عَلَّلَ ذلك الأصل بعلتين، بل تكون الأمة قد افترقوا، فكل فريقٍ منهم علَّله بعلة واحدة، وهذا كتعليل من علل تحريم التفاضل في البر بالطعم، وتعليلِ من علل بالكيل، وتعليل من علل بالقوت، وليس واحدٌ من هؤلاء من يعلله بجميع هذه العلل، فوجب القول بتنافي هذه العلل، ولا يمكن القول بجميع هذه العلل، فمن علَّل مَنْع القليل من البر بأنه مطعوم جنسٍ فأشبه الكثير، فإذا فرَق الخصم، وقال: المعنى في الكثير أنه مكيل جنس، فلا يمكن للمعلل أن يقول: أنا أقول بالمعنيين جميعاً، لما ذكرنا.

فلا بدَّ من بيان الترجيح، أو بيان التأثير لإحدى العلتين دون الأخرى، حتى تصح العلة المؤثرة، وتبطل الأخرى.

واعلم أن بعض الجدليين ذهب إلى أن المعارضة غير مقبولة من السائل؛ لأنه ينتهض مستدلاً، والذي يقتضيه رسم الجدل أن يحصرَ السائلُ كلامه كله في الاعتراض المحض.

يدل عليه: أن العلة لا تكون مخيلة صحيحة إلا بعد إقامة الدليل على صحتها، وإذا انتصب السائل لذلك تصور بصورة البانين المبتدئين، لا بصورة الهادمين

المعترضين[1].

وهذا فصل تعلق به طائفة من الجدليين، وهو باطل عند ذوي التحقيق، من جهة أن المعارضة اعتراض، إنما قلنا: إنه اعتراض؛ لأن العلة التي يتمسك بها المجيب لا تكون حجة ما لم تسلم عن المعارضة؛ فإن المعارضة توجب وقوف الحجة، بدليل البَيّنات، وبدليل أن القرآن إنما صار حجةً عند سلامتها عن المعارضة.

وإذا ثبت أن المعارضة تمنع ثبوت الحجة فكان إيراد المعارضة اعتراضاً صحيحاً.

ولأن الدليلين إذا تعارضا في محلٍّ واحد بحكمين مختلفين فلا يكون أحد الحكمين بأولى من صاحبه.

وأيضاً: فإنه إنما يُعتمد في القياس قوة الظن، وإذا تعارض الدليلان، ولم يظهر ترجيحٌ، تفوتُ قوة الظن؛ لأن الظنَّ إذا قابله ظنٌّ مثله يقع بينهما التعارض، وتفوت الحجة من كل واحد منهما حتى يترجحَ أحد الظنين على صاحبه، فتصير القوة له على الآخر، ويكون الحكم له.

فإن قال قائل: إن السائل – وإن قصد الاعتراض – ولكنه قد أتى بصورة الدليل المبتدأ، فيكون ممنوعاً من ذلك.

قلنا: صورة الأدلة ما امتنعت من السائلين من حيث إنها تسمى أدلة، وإنما امتنعت إذا كان السائل مضرباً عن قصد الاعتراض، آتياً بكلام مبتدِئاً، لا معترِضاً، وقد بيَّنا أنه بهذه المعارضة معترض، ببينة أنه لما سُمع منه اعتراض لا يستقل في نوعه كلاماً مفيداً، فإذا كان يستقل في نوعه كلاماً مفيداً، ويقدح في كلام الخصم اعتراضاً =فلأن يُقبل يكون أولى وأحرى.

والجواب عن المعارضة أن يعترض عليها المجيب بمسلكٍ من المسالك المذكورة في

---

(١) من القائلين بإبطال المعارضة الغزالي في المنخول، وقد نقل ذلك عنه ابن برهان والكيا، وكأنّ الحامل له على ذلك امتناع التناقض في أدلة الشرع، ولأن حق السائل أن يكون هادماً غير بان، وقد تبع الغزالي على ذلك المتأخرون من الجدليين. (البحر ٥/ ٣٤٠).

الاعتراضات الصحيحة، أو يبين ترجيح علته على علة صاحبه، فإن لم يتأتَّ لـه واحـد من المسلكين كان منقطعاً.

وإن رجَّـح المجيـب علتـه، فللـسائل أن يـبين تـرجيح علتـه، فيعـارض الترجـيح بالترجيح، كما عارض العلة بالعلة.

ومن نزقِ السائل وقلة فهمه أن يتشوفَ إلى الازدياد على قصد المـساواة؛ فإنـه إذا فعل ذلك يكون على منهج المبتدئين، لا على منهج المعترضين، فيكون حينئـذٍ منـسوباً إلى الجهل بمراسم الجدل، ولم يُقبل منه قصدُه إلى شيء وراء المـساواة، وإن ذكـر المعلـل ترجيحاً واحداً وذكر السائل ترجيحين، فهو مجاوز لسواء القصد، وإن عارض بترجـيح واحد، ولكنه أوقعُ من ترجيح المسؤول فهذا يقبل منه؛ فإنه قد لا يوجد غيره.

فصل

وقد زعم بعض أصحابنا أن الفرق اعتراضٌ صحيح، واستدل في ذلك بأن شرط صحة علة الخصم خلوُّها عن المعارضة، فإذا عارض معارضٌ امتنعت صحتها.

قال: وحقيقة هذا الكلام راجعة إلى أن المعلل لا يستقر كلامه ما لم يُبْطِل بمسلك السبر كل ماعدا علته مما يُقدَّر التعليل به، فإذا إذا عَلَلَّ ولم يسبر، فعورض بمعنى الأصل، فكأنه طولب بالوفاء بالسبر، وبتتبُّع كل ما سوى علته بالنقض والإبطال، ثم قالوا: هذا راجعٌ إلى أن تعليل الأصل بعلتين لا يجوز[1].

واعلم أن كل هذا باطل، أما قوله: إن شرط صحة التعليل خلوّها عن المعارضة، فليس بشيء؛ لأن المعارضة إنما تكون قادحة إذا وجدتا في حكمين على التضاد، وأما إذا ذكرت علتان لحكمٍ واحد فلا يكون هذا قادحاً، ولا يسمَّى معارضة.

وقوله: إنه لا يصح تعليل المعلل ما لم يبطل كل ما عدا علته، يقال لهذا القائل: ومن قال هذا؟ ولأيٍّ معنى يجب؟

وإنما يجب عليه أن يذكر علةً مخيلةً في الحكم، مناسبة له، ثم إذا وجد لها فرعاً ألحقه بالأصل الذي استنبط منه العلة في حكمه، فأما السبر والتقسيم وإبطال كل علة سوى العلة المذكورة فليس بشيء، وقد نَسب هذا إلى أبي بكر الباقلاني.

ومن كلّف المعلل هذا، أو رامَ تصحيح العلة بهذا الطريق، فقد أعلَمنا من نفسه أن الفقه ليس من بابته ولا من شأنه، وأنه دخيلٌ فيه، مدّعٍ له.

وقد بينا من قبل بطلان قول من يطلب تصحيح العلة بهذا الطريق، وبلغنا فيه شفاء النفس و ثلَجَ الصدر.

وقولهم: إنه التزم ذلك، من يقول إنه التزم ذلك؟ وأين في تعليل المعلل التزام

---

(١) البرهان ٢/ ٦٨٥-٦٨٦.

إبطال كل علة سوى علته؟! فهذا من التُّرَّهات والخرافات.

وكذلك قول من يقول: إن تعليل الأصول لا يجوز بعلتين.

وقد بيَّنا هذا من قبل، وذكرنا جوازه، ومتى يمتنع في عقل أو شرع أن تكون على الحكم الواحد دلائل؟ وهذا أيضاً قد سبقَ فلا معنى للإعادة.

وهذا لأن الجامع لم يلتزم بجمعه مساواة الفرع والأصل في كل القضايا، وإنما مغزاه ومقصده اجتماع الفرع والأصل في الوجه الذي يبغيه، فإذا استتبَّ له ما يريده من ذلك لم يلزمه سواه، ببينة أن كل سؤال استمكن المعلل من الاعتراف بمقتضاه مع الاستقرار على مقصده من العلة فليس هو بقادح، وإنما الاعتراضُ القادح ما يردُ مناقضاً لمقصود المستدل.

نعم، يجوز أن يُمكَّن من إبطال الجمع بأن يخرمَ ما جاء به المعلل زاعماً أنه مناسب مخيل، فيُبَيّن أن الذي تعلق به غير مشعرٍ بالحكم، فيكون هذا سؤالاً واقعاً، يُسْتَغنى به عن الفرق.

وحكى الشيخ أبو المعالي عن القاضي أبي بكر أن الفرق سؤالٌ صحيح، واحتج في ذلك بأن السلف الذين تبعناهم في أمر القياس والاحتجاج به قد كانوا يفرقون ويجمعون، وثبت اعتناؤهم بالفرق حسب ثبوت تعلقهم بالجمع، وقد نقل ذلك في وقائع جرت في مجامع من أصحاب النبي ﷺ.

منها القصة المعروفة في إجهاض المرأة وإلقائها الجنين، واستشارة عمر الصحابة رضي الله عنهم في ذلك، فقال عبد الرحمن بن عوف: إنما أنت مؤدب، ولا أرى عليك شيئاً، فقال علي: إن لم يجتهد فقد غشَّك، وإن اجتهد فقد أخطأ، أرى عليك الغرة[1].

وكأنَّ عبد الرحمن بن عوف حاول تشبيه تأديبه بالمباحات التي لا تعقب ضماناً، وجعل الجامع أنه فَعَل ما له أن يفعله، فاعترض عليه علي، وتشبثَ بالفرق، وأبان أن المباحات المضبوطة النهايات ليست كالتعزيرات التي يجب الوقوف بها دون ما يؤدي

---

(١) عزاه الحافظ في التلخيص ٤/ ١٠٢ إلى البيهقي في طريق الحسن عن عمر، وقال: هذا منقطع.

إلى الإتلاف.

قال: ولو تتبَّعنا معظم ما خاض فيه الصحابة من المسائل علمنا أنهم كانوا يفرقون ويجمعون.

ثم قال بعد ما حكى هذا: ولا يبين مدركُ الحق إلا بتفصيلٍ نبديه، وبه يتبين المختار ومدرك الحق في الفرق، فنقول: رب فرق يُلحق جمع الجامع بالطرد؛ وإن كان لولاه لكان الجمع مؤثراً مُخيلاً، فما كان كذلك فهو مقبول لا محالة، غير معدود من الفروق التي لا تقبل، ومن آية هذا القسم أن الفارق يعيد جمع الجامع، ويزيد فيه ما يوضح بطلانَ أثره.

ومثال ذلك: أن الحنفي إذا قال في البيع الفاسد: معاوضة جرت على تراضٍ، فتفيد الملك، كما في البيع الصحيح.

فيقول الفارق: المعنى في الأصل أنه معاوضة جرت على وفق الشرع، فنقل الملك بالشرع، بخلاف البيع الفاسد.

فإنه ينتهض هذا الكلام مبطلاً إخالة كلام المعلل، وما ادعاه من إشعاره بالحكم [فهذا النوع][(١)] مقبول، ومن خصائصه إمكان البوح منه بالغرض [لا][(٢)] على سبيل الفرق، بأن يقول السائل: لا تعويل على التراضي، بل المتبع الشرع في الطرق الناقلة للملك.

قال: ومما يقع مدانياً لهذا، أن الحنفي إذا قال: طهارةٌ بالماء فلا تفتقر إلى النية، كإزالة النجاسة.

فالفارق يعيد كلامه ويزيد قليلاً ويقول: المعنى في الأصل أنه طهارةٌ عينية بالماء، والوضوء طهارةٌ حكمية، ومقصوده أن يخرمَ فقه الجامع، ويُلحقه بالطرد، وهذا دون الأول، وذكر مثالاً آخر في مسألةٍ مع مالك.

---

(١) زيادة من البرهان.
(٢) زيادة من البرهان.

ثم قال: إن الفرق إذا أبطلَ فقه الجمع فلا شكَّ في كونه اعتراضاً، والفرق والجمع إذا ازدحما على فرع وأصل في محل النزاع فالمختار فيه عندنا اتباع الإخالة، فإن كان الفرق أخيل بطل الجمع، وإن كان الجمع أخيلَ سقط الفرق، وإن استويا أمكن أن يقال: هما كالعلتين المتناقضتين إذا ثبتتا على صيغة التساوي، وأمكن أن يقال: إن الجمع مقدم من جهة وقوع الفرق بعده غير مناقضٍ له، والجامع يقول: لم ألتزم انسداد مسالك الفروق جملة.

قال: وحاصل القول في مذاهب الجدليين يؤول إلى ثلاثة مذاهب.

أحدها: ردُّ الفرق جملة، وردُّ المعارضة أيضاً في الأصل والفرع جميعاً.

والمذهب الثاني، وهو منسوب إلى ابن سريج، وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق: أن الفرق ليس بسؤال على حياله واستقلاله، وأما المعارضة في الفرع فمقبولة، وهي سؤال متوجه.

والمذهب الثالث، وهو الصحيح: أن الفرق مقبول، وليس الغرض منه مقابلة علة الأصل بعلةٍ، وإنما الغرض منه مناقضة الجمع.

ثم المقبول منه ينقسم إلى:

ما يُبطل فقه الجمع، ويلحقه بالطرد أصلاً.

ومنه مالا يُبطل فقه الجمع بالكلية، ولكنه يشتمل على فقهٍ آخر مناقضٍ لقصد الجامع.

ثم ذلك ينقسم إلى زائد في الإخالة على العلة، وإلى مساوٍ لها.

قال: والقول الوجيز أن قصدَ الجمع ينتظم بفرع وأصل، ومعنىً رابط بينهما على شرائط معلومة.

والفرق معنىً يشتمل على ذكر أصل وفرع وهما يفترقان [فيه][1]، وهذا يقع

---

(١) زيادة من البرهان.

على نقيض غرض الجمع، ومن ضرورته معارضة الأصل والفرع، ولكن الغرض منه مضادة الجامع بوجهٍ فقهي، أو بوجه تشبيه إن كان القياس من فنِّ الشبه.

فعلى هذا لو سمَّى مسمٍ الفرقَ معارضة لم يكن مبعداً، ولكن ليس الغرض منه الإتيان بمعارضَتين على الطرد والعكس، بل المقصد منه فقه ينتظم من معارضتين، يُشعر بمفارقة الفرع الأصل على مناقضة الجمع.

فهذا سرُّ الفرق، ومن وفرَ حظُّه من الفقه، وذاق حقيقته استبان أن المعارضة الكبرى التي عليها يتناجز الفقهاء هو الفرق والجمع.

والجامع أبداً يأتي بما يخيل اقتضاء الجمع، والفارق يأتي بأخص منه مع الاعتراف بالجمع الذي أبداه الجامع، ويبين الفارق أن الفرع والأصل إذا افترقا في الوجه الخاص كان الحكم بافتراقهما أوقع من الحكم بالجمع الذي أبداه باجتماعهما في الوصف، ثم يتجاذب الجامع والفارق أطراف الكلام[1].

هذا سرد كلامه، مع اختصارٍ اخترته لئلاّ يطول.

ونحن نقول: أما الذي حكاه عن أبي بكر الباقلاني، فقد حاول شيئاً بعيداً؛ لأن الفرق والجمع على الوجه الذي نخوض فيه ما نُقل عن الصحابة أصلاً، وإنما كانوا يتتبَّعون التأثيرات، ومن تأمَّل فيما نقل عنهم علم مغزاهم في كلامهم، و تيقن أنهم كانوا يطلبون المعاني المؤثرة، والذي نقل عن عبد الرحمن بن عوف أنه أشار إلى أن عمرَ مؤدبٌ وأن ما فعله حق، فهو معنى صحيح، والذي أشار إليه عليٌّ في وجوب الضمان عليه معنى هو ألطف من المعنى الأول، وإن كان لم يصرِّح به، فقد بينا أن المراد من كلامه رضي الله عنه أنه وإن كان يباح له التأديب، ولكنه مشروط بالسلامة؛ لأنه أمرٌ ليس بِحتْمٍ، بل هو جائزٌ فعله، وجائزٌ تركه، وما جاز تركه ولم يكن على حدٍ مضبوط في الشرع وتقديرٍ قَدَّره، فيطلق فعله بشرط السلامة.

فليس هذا الكلام من الفرق والجمع الذي نحن فيه بسبيلٍ، فلا ندري كيف وقع

---

(١) البرهان ٢/ ٦٨٦-٦٩٢.

هذا الخبط من هذا القائل؟ وأين وقع الفرق؟ فنحن لا ننكر الفرق بالمعاني المؤثرة، وترجيح المعنى على المعنى، وإنما الكلام في شيء وراء هذا، وهو أن المعلل إذا ذكر علة قام له الدليل على صحتها بالوجوه التي قلناها، فإذا فرق فارق بين الأصل والفرع بمعنىً أبداه، فإن كان فرقاً لا يقدح في التأثير الذي لوصف المعلل في الحكم فيكون الفرقُ فرقَ صورة، ولا يُلتفت إليه، وإن فَرق بمعنىً مؤثرٍ في حكم الأصل فنهاية ما في الباب أن الحكم في الأصل يكون معللاً بعلتين مؤثرتين، وإحدى العلتين وَجَدتْ فرعاً أثرت فيه، وألحقته بالأصل، و الأخرى لم تجد فرعاً تؤثر فيه، فكيف يقدح هذا في الجمع الذي قصده المعلل؟

وإِن بيَّن الفارقُ معنى مؤثراً في التفريق بين الفرع والأصل، فالذي يقدح هو بيان معنى مؤثر في الفرع يفيد خلاف الحكم الذي أفاده المعنى الأول، فلا بد لهذا من إسناده إلى أصل، فحينئذٍ يكون معارضة، ولا يكون الفرق الذي يُقصد بالسؤال، ونحن قد بيَّنا أن المعارضة قادحة.

والتقسيم الذي قسمه في الفرق يبين أن الفرق على ما يقصده بعض الناس ليس بصحيح، بل إنما يصح الفرق على وجهٍ يكون فيه إبداء سقوط فقه المعلل من العلة، لكن أخرجه على صيغة الفرق.

والمثال الذي ذكره من مسألة البيع الفاسد ليس مما نتكلم فيه من شيء؛ لأن البيع الذي لا يمكن إثبات المشروعية فيه لا يكون مفيداً للملك عند أحدٍ من العلماء، وهم لا يعتمدون على مجرد المعنى الذي ذكره، لكن يثبتون وصفاً من المشروعية في البيع الفاسد الذي وقع فيه الاختلاف، فيقولون: هو مشروع بأصله، غير مشروع بوصفه؛ فلهذا أوجبوا الملك.

ونحن ننفيها من كل وجه، فنقول: لا يفيد الملك؛ لأن المشروع من الملك لا يثبت إلا بسبب مشروع، فعلى هذا يقع تنازع الخصوم وتجالب المعاني.

وأما مسألة النية في الوضوء، فعندنا قولهم (طهارة بالماء) علة باطلة، ما لم يبينوا المعنى المؤثر في ذلك، وقول من قال من أصحابنا (طهارة حكمية) أيضاً باطلة، ما لم

يُبَيَّن التأثير.

وعلى الجملة لا يُتصور توجه سؤال الفرق بمعنى بيان علةٍ أخرى في الأصل للحكم.

نعم، إذا عكسَ ذلك المعنى في الفرع، وبَيَّن تأثيره في الحكم على خلاف ما توجبه العلة الأولى، وبَيَّن أصلاً له، فحينئذٍ تكون معارضة، وقد بيَّنا الكلام في المعارضة.

ونحن لا نبالي بغضب من يغضب بسبب إفساد الفروق على ما يعتاده المتفقِّهة الذين لا يرجعون إلى تحقيق، ورضوا بصورٍ ينتصبون للذبِّ عنها والدفاع عن حريمها، ويتصايحون عليها من الجانبَين، ويظنُّون أن ذلك هو الفقه المطلوب في المسائل، والفقه منهم في البعد كبعد الإنسان من مناط الثريا.

والذي ادعاه هذا الذي حكينا قوله أن فيما قلته بيان سرِّ الفرق، فلا ينكشف من سرِّه إلا الذي قدمناه[1].

ومن حاول توجيه سؤال الفرق إلا بمعارضة المعنى في الأصل بمعنى آخر، وتمسُّكه بأصل آخر= فقد رام شيئاً بعيداً، وطلبَ ما لا يوصل إليه بحيلةٍ ما.

فليفهم المعترض وجوه الاعتراضات على النمط الذي قلناه، وليعلم أن السؤال

---

(١) زعم السبكي وتبعه الزركشي، أن أبا المظفر وأبا المعالي لم يتواردا في الخلاف على مكان واحد، لأن الخلاف في الفرق آيلٌ إلى الخلاف في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين، فأبو المظفر يجوّز ذلك، وأبو المعالي يمنع.
والحق أن هذا منهما غريب، فقد صرح أبو المعالي نفسه باستمرار الخلاف حتى مع القول بجواز تعدد العلة، فقال: لو كنا من القائلين بتعليل حكم واحد بعلتين، لما رأينا مصير العلل إلى القول بهما جميعاً جواباً عن سؤال، من جهة أن الفرق وإن اشتمل على كلامين، فهو في حكم سؤال واحد، وقد استقل كلام الفارق، وجرى مرامه في الإشعار بالفرق، فإذا قال المعلل بالعلتين في الأصل، لم يخرم ذلك غرض الفارق.
قلت: ونص على ذلك الشيخ زكريا الأنصاري، حيث قال: (والأصح إن الفرق قادح وإن قلنا بجواز تعدد العلل). ومما يدل عليه: تصريح أكثر الأصوليين بصحة سؤال المعارضة، وهو أصل الفرق، مع قول كثير منهم بجواز تعدد العلة، والله أعلم. (رفع الحاجب ٤/ ٤٥٩، البحر ٥/ ٣٠٥، البرهان ٢/ ٦٩٧، غاية الوصول ص ١٣٢).

الصحيح على العلة المؤثرة: الممانعة، ثم المعارضة، ويورد النقض وفساد الوضع على بيان أن الوصف غير مؤثر، ويظهر بالوجه الذي قلناه عدم تأثيره بتوجُّه هذين السؤالين، والله وليّ المعونة في التمييز بين الحق والباطل بمنّه.

وقد ذكر الأصحاب فيما يتصل بالفرق كلاماً طويلاً كثيراً، ونحن إذا لم نرهُ صحيحاً إلا في المعارضة بجانب الفرع؛ لم نَرَ لذكر ذلك فائدة، فأعرضنا عن جميعه.

وذكروا أيضاً كلاماً كثيراً وأمثلة في وجوه الاعتراضات الفاسدة.

وفيما ذكرناه كفاية، فلا معنى لتسويد البياض، وإملال الناظر فيما لا يعود بفائدة، والله العاصم بمنِّه.

فصل

ولما ذكرنا توجه سؤال المعارضة، فلا بد أن نذكر الكلام في الترجيحات ونبين وجوه ذلك

فنقول أولاً: إن تعارض العلتين على ضربين.

أحدهما: أن يتعارضا في حقِّ المجتهدَيْن، فلا يوجب التعارضُ فسادهما، لأن كل واحد منهما يأخذ بما أداه إليه اجتهاده.

والضرب الثاني: أن يتعارضا في حق مجتهد واحدٍ، فيوجب التعارض فسادهما، إلا أن يوجد ترجيحٌ لإحدى العلتين على الأخرى.

ثم اعلم أن الترجيح لا يقع بين دليلَين موجبَين للعلم؛ لأن العلم لا يتزايد، وإن كان يجوز أن يكون بعضُه أقوى من بعض.

وكذلك لا يقع الترجيح بين دليلٍ موجبٍ للعلم وبين دليل موجب للظن؛ لأن المفضيَ إلى الظن لا يبلغ رتبة الموجب للعلم، ولو رُجّحَ الدليل المفضي إلى الظن بكل ترجيح، لكان الدليل الموجب للعلم مقدَّماً عليه.

ثم متى تعارضت العلتان المفيدتان للظن، فلا شك أن العلة القياسية لا تفيد إلا الظن، فإذا لم يكن بد من ترجيح إحداهما على الأخرى فنقول:

الترجيح يكون من وجوه:

أحدها: أن تكون إحداهما منتزعة من أصل مقطوع به والأخرى منتزعة من أصلٍ غير مقطوع به، فالمنتزعة من المقطوع به أقوى و أولى؛ لأن أصلها أولى، فتكون هي أقوى.

والثاني: أن تكون إحداهما عُرفت بنطق، والأخرى عرفت بمفهوم واستنباط، فما عرفت بالنطق أقوى فيكون المنتزع [منها] [1] أقوى.

والثالث: أن يكون أصل إحداهما عموماً لم يخص، وأصل الأخرى يكون عموماً قد دخله التخصيص، فالمنتزع مما لم يدخل التخصيص أولى؛ لأن ما دخله التخصيص أضعف، فإن من الناس من قال: قد صار مجازاً بدخول التخصيص فيه.

والرابع: أن يكون أصل إحدى العلتين قد نُص بالقياس عليه وأصل الأخرى لم ينص بالقياس عليه، فما وردَ النص بالقياس عليه يكون أولى.

والخامس: أن يكون أصلُ إحداهما من جنس الفرع، فقياسه عليه أولى من القياس على ما ليس من جنسه.

والسادس: أن تكون إحداهما مردودةً إلى أصلٍ واحد، والأخرى مردودة إلى أصول، فتكون المردودة إلى أصول أولى.

ومن أصحابنا من قال: هما سواء، والأول أصح؛ لأن ما كثرت أصوله يكون أقوى [2].

---

(١) في الأصلين: منه! والمثبت أولى.
(٢) المراد: أن يرد من الشارع أمران، تستنبط إحدى العلتين من كلٌ منهما، وأمرٌ آخر تُستنبط الأخرى منه، مثاله: ورد من الشارع تضمين الغاصب، وتضمين المستعير منه، وكل منهما يُستنبط منه أن العلة في ضمان مال الغير وضع اليد عليه ولو لغير تملك، فيُرجح ذلك على كون العلة: وضع اليد للتملك وإن صح استنباط ذلك من تضمين المستام. (الشربيني ٢/ ٣٧٤).

والسابع: أن تكون إحداهما صفة ذاتية، والأخرى صفة حكمية، فالحكمية تكون أولى، ومن أصحابنا من قال: الذاتية أولى؛ لأنها ألزم.

والأول أصح؛ لأن الحكم بالحكم أشبه؛ فيكون بالدليل عليه أولى[1].

والثامن: أن تكون إحداهما منصوصاً عليها، والأخرى غير منصوص عليها، فالعلة المنصوص عليها أولى؛ لأن النصّ أقوى من الاستنباط.

والتاسع: أن تكون إحداهما نفياً، والأخرى إثباتاً، فالإثبات أولى؛ لأن النفي لا يكون علة على الأصح.

والعاشر: أن تكون إحداهما اسماً، والأخرى صفة، فتكون الصفة أولى من الاسم؛ لأن الأصحَّ أن الاسم لا يجوز أن يكون علة.

والحادي عشر: أن تكون إحداهما أقل أوصافاً، والأخرى أكثر أوصافاً، فمن أصحابنا من قال: إن القليلة الأوصاف أولى؛ لأنها أسلم، ومنهم من قال: التي كثرت أوصافها أولى؛ لأنها أكثر شبهاً بالأصل[2].

والثاني عشر: أن تكون إحداهما أكثر فروعاً من الأخرى، فمن أصحابنا من قال: ما كثرت فروعها أولى؛ لأنها أكثر فائدة، ومنهم من قال: هما سواء.

والثالث عشر: أن تكون إحداهما متعدية، والأخرى واقفة فالمتعدية أولى؛ لأنها

---

(١) مثاله: قياس النبيذ على الخمر بجامع الأسكار، وبجامع النجاسة، تقدم النجاسة لأنها حكمية على قول أبي المظفر، وتقدم علة الأسكار لأنها ذاتية على قول سواه، واختار هذا الثاني السبكي في جمع الجوامع. (حاشية البناني ٢/ ٣٧٤).

(٢) حكى السنجي في شرح التلخيص إجماع أصحابه على ترجيح القليلة الأوصاف على الكثيرة في حال كانت الأولى داخلة تحت الأكثر، أما إن كانت غير داخلة فرجح القليلة الأوصاف لأنها أكثر فروعاً، وعند الحنفية: هما متساويان، لأن المعتبر التأثير، والبسيط والمركب فيه سواء. (البحر ٦/ ١٨٤، فواتح ٢/ ٣٢٥).

مجمع على صحتها، والواقفة مختلف في صحتها[1].

والرابع عشر: أن تكون إحداهما تطَّرد وتنعكس، والأخرى تَطَّرد ولا تنعكس، فالتي تَطَّرد وتنعكس أولى؛ لأن التي تَطَّرد وتنعكس تكون أقوى في الظن؛ ولأن الاطراد ليس بدليلٍ لصحة العلة، وأما الاطراد والانعكاس فدليل، على ما سبق.

والخامس عشر: أن تكون إحداهما تقتضي احتياطاً في الفرض، والأخرى لا تقتضي احتياطاً، فالتي تقتضي الاحتياط أولى؛ لأن القلب يكون عليه أسكن.

والسادس عشر: أن تكون إحداهما تقتضي الحظر، والأخرى تقتضي الإباحة، فمن أصحابنا من قال: هما سواء، والأصح أن التي تقتضي الحظر أولى؛ لأنها أحوط.

والسابع عشر: أن تكون إحداهما تقتضي النقل من الأصل إلى الفرع الشرعي، والأخرى تقتضي التبقية على الأصل، فالناقلة أولى، ومن أصحابنا من قال: المبقية أولى، والأول أصح؛ لأنها تفيد حكماً شرعياً [لا تفيده] [2] هذه.

والثامن عشر: أن تكون إحداهما توجب حداً، والأخرى تسقطه، أو إحداهما توجب العتق، والأخرى تسقطه، فمن أصحابنا من قال: التي توجب العتق والتي تسقط الحد أولى؛ لأن العتق مبني على الإيقاع والتكميل، والحد مبنيٌّ على الإسقاط والدرء، ومن أصحابنا من قال: لا يترجَّح بما بيَّنا؛ لأن إيجاب الحد وإسقاطه، والعتق والرق في حكم الشرع على السواء.

والتاسع عشر: أن تكون إحداهما يوافقها عموم، والأخرى لا يوافقها عموم، فما يوافقها العموم أولى، ومن أصحابنا من قال: لا تكون أولى، والأول أصح؛ لأن العموم دليلٌ بنفسه، فإذا انضمَّ إلى القياس يقوِّيه.

والعشرون: أن يكون مع إحداهما قول صحابي، ولا يكون مع الأخرى، فالتي

---

(١) هذا قول الجمهور، وقيده السبكي بشرط التساوي من كل وجه إلا وجْهَي القصور والتعدي، أما لو ترجحت القاصرة بإجماع عليها أو غيره، فهي أرجح، وقد تترجح القاصرة بوجه يقابل وجه التعدي، فيتعادلان، فتكون الفائدة الوقف ومنع المتعدية من التعدي. (رفع الحاجب ٤/ ١٨٦).
(٢) في الأصلين: لا تفيد! والمثبت أولى.

معها قول الصحابي أولى؛ لأن قول الصحابي حجة في قول بعض العلماء، فإذا انضمَّ إلى القياس قوَّاه، فالأقوى يكون أولى.

والحادي عشر: أن تكون إحداهما تعم حكم أصلها، والأخرى تخص حكم أصلها كتعليل الربا في البر بالطعم، يعم ثبوت الربا في جميع البر قليله وكثيره، وتعليله بالكيل ينفي ثبوت الربا فيما لا يكال من البر، وهو القليل منه، فيُرجَّح التعليل بالطعم لأنه عمَّ حكم أصله على التعليل بالكيل؛ لأنه خصَّ حكم أصله.

والثاني عشر: أن تكون إحداهما مأخوذة من أصل متفق على تعليله، والعلة الأخرى مأخوذة من أصل مختلف في تعليله، فتكون المأخوذة من أصلٍ متفقٍ على تعليله أولى.

والثالث عشر: أن تكون إحداهما تدخل فروعها في فروع الأخرى، فتكون الأعم أولى. وهذا مثل تعليل الربا بالطعم، يكون أولى من التعليل بالقوت؛ لأن القوت يدخل في الطعم، والطعم لا يدخل في القوت.

والرابع والعشرون: أن تكون إحداهما تفيد حكماً هو أزيد من الآخر، كالندب والإباحة، فيترجَّح الندب على الإباحة، وكذلك الوجوب والندب.

والخامس والعشرون: أن تكون إحداهما موافقةً للأصول والأخرى مخالفةً للأصول فالتي هي موافقة للأصول أولى، لأنها تقوى بموافقتها للأصول ما لا تقوى الأخرى بمخالفتها للأصول.

فهذا جملة ما ذكره العراقيون من أصحابنا في الترجيح، ذكرها القاضي أبو الطيب، والقاضي أبو الحسن الماوردي، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي[1].

واعلم بعد هذا أن الترجيح في اللغة: عبارةٌ عن إثبات الرجحان، وهو الزيادة لأحد المثلين على الأخر صفةً، يقال: هذه الدراهم راجحة، إذا مالت كفة الدراهم على كفة السنجات قليلاً، لأنها زادت على كفة السنجات صفة، وهي صفة الثقل،

---

(١) انظر: اللمع ص ٢٤٠-٢٤٣، والتبصرة ص ٤٨١-٤٩١.

فرجحان إحدى العلتين على الأخرى زيادةُ قوة إحدى العلتين، وتلك القوة رجحان.

قال أبو زيد: وأما انضمام علة إلى علة أخرى فلا يوجب رجحان تلك العلة، وقد قال بعض أصحابنا: تترجح بذلك، إلا أن الأول أصح؛ لأن الشيء لا يتقوى إلا بصفة توجد في ذاته، وأما بانضمام غيره إليه فلا يقوى، الدليل عليه المحسوسات.

فكذلك العلة، لا يتصور تقوِّيها بانضمام علة أخرى إليها، وإنما تتقوى بوجود صفة فيها، ولهذا قلنا: إن الشهادة لا تترجح بكثرة العدد، حتى إن شهادة [الأربعة][1] تساوي شهادة الإثنين، وهذا قد منعه بعض أصحابنا.

ولهذا الأصل قلنا: إن صاحبَ النصيب القليل وصاحبَ النصيب الكثير في الشفعة على السواء؛ لأن كل جزء من العرصة أو الشقص علةٌ تامة في استحقاق الشفعة، فلا يترجح أحدهما بزيادة نصيبه لأنه انضمام علة إلى علة أخرى. قالوا: ولهذا لا يصير صاحب الكثير أولى بالاستحقاق من صاحب القليل، ولكن يثبت استحقاقه بقدر النصيب، ولا يقال: إن لصاحب الكثير طرقاً في الاستحقاق، ولصاحب القليل طريقاً واحداً، فيجب أن يُقدَّم صاحب الكثير الذي له طرق كثيرة في الاستحقاق! فدلت هذه المسألة أن انضمام علةٍ إلى علةٍ لا يوجب رجحان العلة.

قالوا: ولهذا نقول: إذا ماتت المرأة، وتركَت ابنَي عمّ، أحدهما زوجها أو أحدهما أخ لأم، فإن صاحب القرابتين لا يترجح في الاستحقاق على الآخر، بل يكون لابن العم الذي هو زوج نصف المال بالزوجية والباقي بينه وبين ابن العم الآخر نصفان، وكذلك في المسألة الثانية يكون لابن العم الذي هو أخ لأم سدس المال، والباقي بينهما نصفان بالعصوبة؛ لأن [كلاً من][2] الأُخوَّة والزوجية علةٌ على حدة فانضمامهما إلى العصوبة لا يوجب رجحان العصوبة، والأصل ما بيَّنا أن انضمام علة إلى علة لا يوجب زيادة قوة في العلة.

---

(١) في الأصلين: الأربع، والجادة ما أثبت، فالمقصود: أن شهادة الأربعة رجال تساوي شهادة رجلين، ولا عبرة بالكثرة.
(٢) زيادة يقتضيها السياق.

قالوا: وإنما تترجح العلة بزيادة التأثير، والعلة تصير علةً بالتأثير، فما كان أكثر تأثيراً يكون أولى بالعمل.

وضَرَب لهذا مثالاً في طَوْل الحرة، وذكر ما بَيَّناه لهم في تلك المسألة، وزعم أن الذي قالوه أكثر تأثيراً.

وذكر أيضاً مسألة غصب المنافع، وحكى عن أصحاب الشافعي أنهم قالوا: لو لم يجب ضمان المنافع إذا أُتلفت لم تجبر؛ لأن التضمين يتضمن إيجاب زيادة ضمان على المتلفِ وفيه إلحاق الضرر به، ولكن مع هذا الإيجابُ أولى؛ لأن في الإيجاب إبطال بعض حق المتلف، وفي الامتناع من الإيجاب إبطال جميع حق المتلف عليه، وفي الإيجاب إلحاق الضرر بالظالم، وفي الامتناع من الإيجاب إلحاق الضرر بالمظلوم، وإلحاق الضرر بالظالم أولى، فكان الإيجاب أولى من الامتناع منه.

قال: إلا أنا نقول: إن الامتناع عن إيجاب الضمان – مع كون المتْلَف مُتَقَوَّماً – مشروع، بدليل إتلاف الحربي والباغي، وأما القضاء بزيادة الضمان فغير مشروع، فكان الامتناع من إيجاب الضمان أولى، ولأن في الامتناع عن القضاء بإيجاب الضمان تأخيراً إلى الآخرة، وفي القضاء بزيادة الضمان إبطال الحق أصلاً ورأساً، فالتأخير أهون من الإبطال فكان التأثير فيما قلناه أكثر، فيكون أولى[1].

ونحن نقول: إن انضمام العلة إلى العلة يجوز أن يقال: يُرجِّح العلة [لأنه][2] يزيد قوة الظن، والحكم في المجتهدات بقوة الظن، فإذا زادت قوة الظن ظهر الترجيح، ببينة أن الفائدة بالترجيح ليست إلا وجودَ قوة الظن بإحداهما دون الأخرى، وحدُّ الترجيح هو تقوِّي الظن الصادر عن إحدى الأمارتين عند تعارضهما، ببينة أن العلة المنتزعة من أصولٍ تكون أقوى من العلة المنتزعة من أصلٍ واحد، وكذلك العلل المنتزعة من أصولٍ وكلها يدل على حكم واحد، تكون أقوى من العلة الواحدة المنتزعة من أصل واحد.

---

(١) تقويم الأدلة ص ٣٣٩-٣٤٠.
(٢) في الأصلين: لأنها! والمثبت أنسب.

يدل عليه: أن العلة المنتزعة من الأصول دون العلل المنتزعة من الأصول، وكلها دالة على حكم واحد، فإذا ترجَّح الأول فالثاني أولى؛ وهذا لأن في الفصل الأول تَقَوَّت العلة بكثرة أصولها، وفي الفصلِ الثاني بكثرتها في نفسها وكثرة أصولها، فيكون أحكم وأقوى، ويصير كأن العلل شهد بعضُها لبعض في القوة، فيكون ذلك أولى من العلة المتجردة عن شهادة شيء لها أصلاً.

وأما مسألة الشفعة، ومسألة طَوْل الحرة، ومسألة إتلاف المنافع، فقد ذكرنا في الخلافيات لهذه المسائل طرقاً لا يأتي عليها شيء مما ذكروه، فاستغنينا عن إعادة شيء من ذلك؛ لأن من نظَر في هذه الأصول وأحكمها، لا بدّ أن ينظر في تلك الفروع، ومن نظر في تلك الفروع لا بدّ أن ينظر في هذه الأصول؛ فإن الكلام في الأصول والفروع آخذٌ بعضُها برقاب بعض، وهي كأنها مشتبكة، وصحة البعض فيها منوطة بصحة البعض.

فصل

وقد ذكر بعض متأخري أصحابنا عند ذكره الكلام في ترجيحات الأقيسة بعضها على بعض مقدمةً تشتمل على ذكر **مراتب الأقيسة**، وسمَّى البعض قياس المعنى، وسمَّى البعض قياس الشبه، وسمَّى البعض قياس الدلالة.

ونحن رأينا أن نذكر طرفاً من ذلك، ونتكلم على بعض ما يكون موضعَ الكلام عليه.

قال: ونحن نرسم مراسمَ في الإخالات، ونُنزل كل مرتبة منزلتها، ونرى أن مداركها على حقائقها مشرفة على طرق المعاني، فإذا عسُر الوفاء باستيعاب أمثلة الأقيسة المعنوية في هذا المجموع، فالوجه أن نتخير أصلاً من أصول الشرع يشتمل على مجامع القول في وجوه الإخالة، ونبين وجوه الترتيب فيها، وما يقع في الرتبة العليا والرتبة التي تليها، إلى استيعاب مدارك الفقه ومعانيها، ثم يقيس الفطن على ما نرسمه منها ما يدانيها، فليقع الكلام في القصاص، وما يقتضي إيجابه، ويوجب اندفاعه.

قال: أوجب الله تعالى القصاص في كتابه زجراً للجناة وكفّاً لهم فأشعر بذلك نص قوله تعالى ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾ ﴾ [1] واتفق المسلمون على هذه القاعدة، ولم ينكرها من طبقاتهم منكر، ثم قال أئمة الشريعة: كل مسلك يُطرِّق إلى الدماء السفك، ويَخْرُم قاعدة الزجر فهو مردود، فإن المقصود المتفق عليه من القصاص صيانة الدماء، وحفظ المهج، فما يخالف هذا – ولو قُدِّر ثبوته – كان مناقضاً لهذا الأصل، فلا سبيل إلى قبوله وإثباته.

فإذا تمهَّد هذا، فكلُّ معنىً يستند إلى هذه القاعدة، ويوافقها من غير اختلاف في مجراه، فهو على المرتبة العليا من أقيسة المعاني، وهذا يُمثل بالقول في القتل بالمثقّل، فلا شك أن من نفى القصاص في القتل بالمثقل مناقضٌ للقاعدة، من جهة أن القصد بالقتل بهذه الآلات التي اختُلف فيها ثابت، وهو ممكن لا عسر في إيقاعه، ثم ليس القتل بها مما يندر، فإذا لم يتعسر، ولم يندر، كان نفي القصاص عن القتل بها مضاداً لحكمة الشريعة في القصاص، وإذا ناكر الخصم العمدية في هذا القتل سُفّه، ولم يستفد به إيضاح عسر القتل، ولئن تشبثَ بتعبدٍ في آلة القصاص كان ذلك في حكم العبث؛ فإن تقدير التعبد مع ما تمهد من الحكمة يناقض الحكمة المرعية في العصمة، فليفهم الفاهم مواقع التعبد.

وإن تمسَّك بصورة من العكس، وقال: الجرح الذي لا يغلب إفضاؤه إلى الهلاك إذا أهلك أوجب القصاص، كان هذا غايةً في خلاف الحق؛ فإن الجرح لاختصاصه بمزيد الغور وإمكان السريان إذا اقتضى القصاص حسماً لمادة الجناية، وردعاً للمعتدين فكيف يستجيز ذو الدين أن يبنيَ عليه إسقاط القصاص بالقتل الذي يقع بالأسباب التي تقتل لا محالة؟

فهذا على قياس المعنى، فإنه لا حاجة في ربطه بالقاعدة إلى تكلُّف نظر أو تحرير أو تقريب أو تقرير، ومخالف ما يقع في هذه الرتبة مائلٌ عن الحق على قطعٍ، وليس القول في ذلك دائراً في فنون الظن، وما يكون بهذه الصفة لا يتصور أن يعارضه

---

(١) سورة البقرة: ١٧٩.

معارض[1].

هذا كلامه في هذا الفصل، وعندي: أن هذا الكلام بهذا التقرير حائدٌ عن نكتة الخلاف في مسألة القتل بالثقل؛ لأن الخلاف بيننا وبين الخصم: أن سبب القود هل وجد في مسألة المثقل أم لا؟

فالخصم يقول: لم يوجد؛ لأنه يدعي شبهةً في السبب، ونحن ندعي أن السبب قد وُجد، وأنه لا شبهة.

وإذا كان موضع الخلاف هذا، ومنه نشأ ما نشأ، فتقريرُ وجه الحكمة في إيجاب القود، وبيان وجودها في هذا المحل لا ينفع، وإنما ينبغي أن يكون الكلام في بيان السبب، ونفي ما يدَّعونه من الشبهة، ثم إذا ثبت ذلك وعُرف استمرَّ وجوب القصاص بالسبب المعهود في الشرع للفائدة التي ذكرها.

وأما التعبد في آلة القصاص، فلستُ أعرف أن أحداً من المخالفين ذكر هذا اللفظ في آلة القصاص، وإنما ادعوا الشبهة عند وجود القتل بالمثقل، وفي استيفاء القصاص، قالوا: إنه آلة القتل حساً وشرعاً بدليل المرتد، ومن حيث المعنى: ادعَوا أن القتل به أيسر وأسهل، فكان أولى.

وليس المذكور للذبِّ عن المخالفين، ولكن نبين وجه كلامهم في المسألتين حتى يكون كلامنا على هذا، ونحن قد ذكرنا في خلافيات الفروع فساد دعواهم الشبهةَ في القتل بالمثقل، وقلنا: إن اعتبار المماثلة في الاستيفاء من كل وجهٍ ممكنٌ مشروع، ودللنا على ذلك بدلائل تزيل الإشكال، وتنفي الشبهة، فليكن الاعتماد على ذلك.

وقد ذكرنا أن الفعل يصير قتلاً بتفويت الحياة، وتفويتُ الحياة بالمحدد والمثقل واحد، والخصم يدعي شبهة عدم القتل، إما لعدم الجرح أو لعدم آلة القتل، ومتى عرف حد القتل سقط دعوى شبهة عدمه، وسقط أيضاً قولهم: إن آلة القتل لم توجد؛ لأن آلة الشيء ما يوجد به الشيء، فلا يُتصور وجود القتل بغير آلة القتل.

---

(١) البرهان ٢/ ٧٨٥-٧٨٧.

وأيضاً، فإن القتل فعلٌ محسوس، والفعل المحسوس متى وُجد لا يتصور أن لا يوجد من وجه، بل إذا وجد من وجهٍ ما يصير موجوداً من كل الوجوه.

والمسألة في نهاية الظهور على المخالفين، لكن من هذا الوجه، لا من طريق بيان فائدة القصاص.

وقد بينا أنه إنما يُنظر في وجوب القصاص إلى سبب القصاص، لا إلى حكمة القصاص.

ثم ذكر المرتبة الثانية، وقال: هي مشتملة على قياس معتضد بالأصل، لكن الجامع لا بدّ له من مزيد تقرير وتقريب، وقد يعنُّ للخصم تخيل فرق، وإن كان إفساده هيناً.

مثال ذلك: أنه قد ثبت وجوب القصاص على المشتركين في القتل، وهذا مستندٌ إلى قاعدة الشرع في تحقيق العصمة وزجر الجناة، فإن الاستعانة في أمثال هذا ليس بالعسير، والقتل على الاشتراك غالب الوقوع، فاقتضى معنى القصاص في الأصل إيجاب القصاص على الشركاء وهذا يتطرَّق إليه الكلام قليلاً من جهة أن كل واحد منهم بالانفراد ليس بقاتل، وقتل غير القاتل [فيه][1] مخالفةٌ لموضوع الشرع في تخصيص القتل بالقاتل.

وفيه وجه آخر: وهو أن إمكان القتل بالاستعانة دون إمكان القتل بالمثقل.

وعن هذا ترددَ بعض العلماء في إيجاب القصاص على المشتركين في القتل، وقال بعض أصحابنا: إن قتل الشركاء في القتل الواحد خارج عن القياس، وإنما هو ثابت بقول عمر رضي الله عنه **"لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم به"**[2].

قال: والمسلك الحق عندي أن المشتركين يُقْتَلون بحكم قاعدة القصاص، ولا نظر إلى خروج آحادهم عن الاستقلال بالقتل إذا كان يظهر بسبب درء القصاص عنهم

---

(١) زيادة من البرهان.
(٢) رواه البخاري (٦٨٩٦). وهو عند مالك في الموطأ (١٦٢٣) باللفظ المذكور.

هَرْجٌ ظاهرٌ ومفسدة عظيمة ولا نظر مع هذا إلى انحطاط مكان الاشتراك قليلاً عن الانفراد بالقتل بالمثقل؛ فإنه يعارض ذلك أن المنفرد لا يستمكن استمكان المشتركين، فيعتدل المسلكان.

وإذا تمهدت هذه القاعدة، فنقول في الطرف إلحاقاً له بالنفس: إنه صِينَ بالقصاص على المنفرد، فليُصنْ بالقصاص على المشتركين، كالنفس[1].

وذكر بعد هذا كلاماً طويلاً، ومدَّ النفس مداً عظيماً، وصار في آخر الكلام إلى الفرق بين المشتركين في السرقة والمشتركين في قطع اليد بما ذكره المشايخ في الفرق، وكل ذلك موجودٌ في مسائل الفروع، ولم أرَ لذكر ذلك وجهاً ها هنا، فتركته.

واعتماده على ما اعتمد عليه في قتل الجماعة بالواحد من جنس ما اعتمد عليه في القتل بالمثقل، والكلامُ عليه مثل ما تكلمنا به في تلك المسألة، وهو أن الأحكام إنما تُناط بالأسباب، لا بالحِكمِ، وكل ما يشير إليه حِكمَةُ وجوب القود، وبالحكمة في الواجب لا يجب الواجب، إنما يجب بالسبب الموجب.

ونحن بيَّنا طريقين:

أحدهما: أن كل واحد منهما قاتلٌ بمعونة غيره، ببينة أنه لا جزء من النفس إلا ولكل واحد من المشتركين فيه عمل في تفويته، إلا أنه وُجد بمعونة غيره، ومن استعان بغيره في شيء فقد تمهّد في الشرع أنه يجعل فعلَ المعين فعلَ المستعين، فيجعل كل واحد منهما كأنه قاتلٌ من هذا الوجه.

ويمكن أن يقال: إنهم إذا اشتركوا جُعلوا بمنزلة الشخص الواحد حكماً.

والسبب أنا إذا لم نجعله كذلك أدى إلى ما قاله من الهَرْج وسفك الدماء، وإذا جُعِلوا كالشخص الواحد حكماً، وقد تحقق السبب منه، فيقابل بالقصاص.

وعلى كلا المعنيين وجب القود في الطرف على الجماعة أيضاً إذا قطعوا طرفاً

---

(١) البرهان ٢/ ٧٨٨-٧٩٠.

واحداً.

وأما فعل السرقة فإنما لم نجعل كل واحد كأنه انفرد بسرقة النصاب لأن المقصود من السرقة تحصيل المال، فإذا سرقا نصاباً واحداً فالنصاب يُقصد لتحصيله، ولم يحصل مقصود كل واحد، وهو تحصيل نصاب كامل، حتى يجعل صاحبه معيناً له في تحصيل مقصوده، ويجعل فعله كفعله، وأما ها هنا، فإن مقصود كل واحدٍ من المشتركين في القتل والقطع هو إهلاك هذا الإنسان في القتل، وإهلاك اليد في القطع، وقد حصل مقصود كل واحد منهما، وقد أعانه صاحبه في تحصيل مقصوده، وفعلُ المعين فعل المستعين، فيصير كل واحد منهما كأنه منفردٌ بالقتل والقطع، ويُجعل كل واحدٍ منهما قاطعاً قاتلاً.

ولأن الاشتراك في سرقة نصاب واحدٍ يندر، فإسقاط القطع عنهما لا يؤدي إلى المفسدة العظيمة، فلم يُجعلوا كلهم كالشخص الواحد.

وأما ها هنا فإن اجتماع القوم على قتل واحد يوجد غالباً، بل الأصل أن الواحد يقاوم الواحد وإنما يعجز في صدِّه إذا استعان بغيره، فلو أسقطنا القود أدى إلى المفسدة العظيمة، فطلبنا سبباً لإيجاب القود عليهم، فكان ذلك بأن نجعل الجماعة بمنزلة الشخص الواحد حكماً، وهذا فرق بيّن.

وخرج على ما ذكرناه إذا قطعا وتميَّز فعلاهما الذي عدَّه مشكلاً؛ لأنا إنما ادعينا ما ادعيناه في الموضع الذي وجد لفعل كل واحد منهما عملٌ في جميع اليد، وفي هذه الصورة لم يوجد فلم يمكن أن يجعل كل واحدٍ قاطعاً لجميع اليد.

وهذا بخلاف النفس في هذه الصورة؛ لأن التميُّز لا يتصور في النفس؛ لأن الإهلاك بتفويت الحياة، ولا يتصور تميُّز فعل كل واحد من فعل صاحبه في تفويت الحياة، فصار فعل كل واحد منهما عاملاً في جميع ما تفوت به الحياة، مثل ما إذا لم يتميَّزْ فعلاهما.

وأما في اليد، فيُتصور تميّز فعل كل واحد منهما عن صاحبه في قطع اليد، وحين

يتميز في صورة، ولا يتميز في صورة، يقع الفرق المعنوي على الوجه الذي قدمناه.

وقد يلزم عليه تعدد الكفارة، إلا أنا ندعي هذا في القصاص، ولأن القصاص إذا وجب على كل واحد تبعته الكفارة.

فهذا ينبغي أن يكون وجه الكلام في المسألة، لا الذي قاله، والله أعلم.

قال: والمرتبة الثالثة، نمثِّلها بالقول في المكرَه على القتل، وفيه ثلاثة مذاهب:

أحدها: أن القصاص على المكرِه دون المكْرَه.

والثاني:-وهو قياس بَيِّنٌ -: أن القصاص على المكرَه دون المكرِه وهو مذهب زفر[1].

الثالث: أن القصاص عليهما، وهو مذهب الشافعي.

وأبعد المذاهب عن الصواب هو إيجاب القصاص على المكرِه دون المكرَه، فإنه زعم أن فعل المكرَه منقولٌ إلى المكرِه، وكأنه آلةٌ له، وهذا ساقط مع المصير إلى أن النهي عن القتل مستمرٌّ على المكرَه القاتل، فكيف يتحقق كونه آلةً مع تكليف الشرع إياه؟ ومن ضرورة كونه آلة انقطاع التكليف عنه، فتخصيص المكرِه بالتزام القصاص مع ما ذكرناه لا أصل له.

ووجه مذهب زفر في القياس لائح، وهو أنه رأى المحمول ممنوعاً، ولم يرَ للإكراه أثراً في سلب المنع والنهي، والمباشرة تغلب على السبب إذا استقلت وارتبط بها التكليف والتصريف من الشارع.

والذي يختاره أصحاب الشافعي ينْبَني على ما ذكرناه لزفر من استقلال المباشرة، وهذا يقتضي إيجاب القصاص على القاتل المحمول، ولكن لم يرَ هؤلاء إحباط الإكراه وإسقاط أثره بالكلية؛ فإنه يوقع القتل غالباً، والإكراه من أسباب تقرير الضمان، فَبَعُدَ

---

(١) زفر بن الهذيل، كان من بحور العلم، وأذكياء الوقت، تفقه على أبي حنيفة وهو أكبر تلامذته، وثقه يحيى بن معين، توفي سنة ١٥٨، (السير ٨/ ٣٨).

تعطيلهُ وإخراجه من البين، وبَعُدَ إحباط المباشرة، فالوجه تنزيلُهما منزلة الشريكين، ولا شكَّ أن فعل كل واحد من الشريكَين يُضعف فعل صاحبه، من جهة أنه يخرجه عن كونه قتلاً، ثم لم يُسقط الاشتراكُ القصاصَ عنهما، فإذاً لم يسقط القصاص عن الحامل والمحمول لضعف ما صدرَ عنهما، أما ضعف المباشرة فمن جهة كون المباشر محمولاً، وأما ضعف الإكراه فمن جهة كون المكرَه المحمول منهياً، واستمرار التكليف عليه يوهن أثر الإكراه، وليس أحدهما أولى بالضعف من الثاني، فلا سبيل إلى تخصيص القصاص بأحدهما، فنزَّلناهما منزلة الشريكين.

ولكن القول في هذا ينحطُّ عن القول في الشريكين من جهة اختلاف السبب والمباشرة، وخروج كل واحد منهما على قياس بابه، ثم إنه يتعارض مذهب أبي حنيفة وزفر، والترجيح لزفر.

ومذهب إيجاب القصاص عليهما يتشوَّف إلى جمع نكتتَي المذهبين، مع امتناع إسقاط القصاص عنهما جميعاً.

قال: وإيجاب القصاص على شهود الزنا إذا رجعوا بعد إقامة الرجم أظهر من إيجاب القصاص على المكرَه والحامل، من جهة أن الإكراه يضعف ببقاء التكليف على المحمول، ولا خِيَرَة للقاضي بعد إقامة البينة، وليس ممنوعاً منعَ المكره المحمول، بل البينة أوجبت على القاضي الرجم، وكذلك لم يختلف قول الشافعي في وجوب القصاص عليهم اختلافَه في المكْرَه.

وأما شهود القصاص إذا رجعوا، فإن فُرض رجوع المدَّعِي واعترافه، فلا وجه لوجوب القصاص على الشهود، والطريق القطع بتغليب المباشرة، وإن فُرض الكلام في استمراره على دعوى الاستحقاق، فهذا ينحط في مرتبة الاجتهاد عن شهود الزنا، فإن المدعى على خِيَرَتِهِ.

قال: ولو ذهبنا نستقصي هذه المسائل لطال الكلام، وإنما غرضنا التنبيه، ولم يوجب الشافعي عقوبةً في هذا المساق أبعدَ من إيجابه حدَّ الزنا على المرأة إذا نكلت عن اللعان بعد لعان الرجل، فإن هذا سفكُ دم بقول المدعي، وهو في مسلك القياس

يداني إيجاب القصاص بقول المدَّعي في لوث القسامة، ولولا الخبر لما اقتضى قياسٌ ذلك.

قال: واللعان أبعد من القسامة من جهة أن الشرط في القسامة ظهور اللوث عند الحاكم، وهذا غير مشروط في اللعان، غير أن المعتمد في القسامة الخبر الصحيح، والمعتمد في اللعان يستند إلى شيئين، أحدهما: أنا لا نجد بداً من الخروج عن قانون الحجج، فالاستمساك بظاهر القرآن أقرب، وهو قوله تعالى ﴿ وَيَدْرَؤُاْ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ ﴾[1] وحمل العذاب على الحبس بعيد، وفي الجملة، نفي إيجاب الحد، وتغليبُ حقن دمها أقرب إلى مأخذ الشريعة عندي.

قال: ومن عجيب الأمر أن قول الشافعي اختلف في أن القصاص هل يجب بأيمان القسامة؟ ولم يختلف قوله في وجوب الحد على المرأة مع تعرض الحد الواجب لله تعالى للسقوط بما لا يسقط به القصاص!

وسببُ هذا: أن خبر القسامة ورد في الغُرم، وآية اللعان اشتملت على ذكر العذاب وهو الحدّ، فهذا عبرةٌ[2] في أمثال ما ذكرناه من قواعد الشرع، ونحن نختم بأمر بدعٍ يقضي الفطنُ العجبَ منه.

فالمرتبة الأولى تكاد أن تقضي بالقطع، والمرتبة الأخيرة، أعني اللعان والقسامة لا يستقل المعنى فيها، ولم نرسمْها مرتبةً في القياس من حيثُ لم نرَها مستقلَّة.

فهذه جملةٌ كافيةٌ في التنبيه على المراتب، ضابطُها القرب من القاعدة، والبعد منها[3].

هذا سرد كلامه في الفصل، ونحن قد تكلمنا على ما جعله في المرتبة الأولى والثانية.

---

(١) سورة النور: ٨

(٢) كذا في الأصلين، وقد تصحفت في إحدى نسخ البرهان إلى: وغيره! ومن العجب أن يثبتها محقق البرهان في صلب المطبوع!

(٣) البرهان ٢/ ٧٩٦-٧٩٨.

وأما هذه التي سماها المرتبة الثالثة، فاعلم أن ما صار إليه في مسألة المكرَه على القتل، من جعل المكرِه والمكرَه بمنزلة الشريكين في القتل فليس بشيء، لأن مباشرة جملة الفعل محسوساً وُجد من المكرَه، فإذا جعلنا المكرِه شريكاً له في المباشرة، فإما أن نجعل ذلك لأنا نجعل المكرَه آلةً له، أو لأنه سبَّب سبباً للقتل يفضي إليه غالباً.

فإن جعلنا شريكاً له بالأول، فإذا صار المكْرَه آلةً للمكرِه في بعض القتل، وجبَ جعلُه آلةً له في جميعه؛ لأن الذي يجعله آلةً له في بعض القتل موجودٌ في كله، وإن جعلناه شريكاً بالتسبُّب فباطل أيضاً؛ لأن التسبُّب للقتل ومباشرة القتل فعلان مختلفان، وينفصل أحدهما عن الآخر، وكلُّ واحد من المكرِه والمكرَه يستقل بما فعله، فكيف نجعلهما شريكين في القتل؟ وإذا لم يكن التسبب إلى القتل قتلاً عند هذا القائل، فمتى يتصور أن نجعله شريكاً للمكرَه في القتل؟ فالقضاء بأنهما شريكان في القتل كلامٌ قاله بعض المشايخ من غير تأمل في غائلته.

والذي قال: بأن الخصم يحكم بنقل الفعل، فهم لا يرتضون هذه اللفظة، وإنما يقولون: إن المكرَه آلةٌ للمكرِه، وليس للمكرَه فعلٌ أصلاً فيما يعود إلى الجناية على محل الفعل؛ لأنه في ذلك يصحُّ أن يكون آلةً المكرِه، ووُجد حدُّ كونه آلة، وهو استعماله في فعله على اختيار نفسه بحمله عليه، مثل ما يستعمل السيف في قطعه على اختيار نفسه بتحامله عليه، ويقولون: هذا في الإثم لا يُتصور؛ لأن الإثم بجنايته على دينه، وهو بجنايته على دينه لا يصلح أن يكون آلةً للمكرِه، وأما في جنايته على محل الفعل صورة فيصلح أن يكون آلةً له.

وأما نحن نقول: إن الحكم بكونه آلة للمكرِه مع بقاء اختياره وإمكانه الصبرَ والكفَّ إلى أن يقتل وورودَ الشرع بذلك =باطل، وجعل المكرَه والمكرِه شريكين في القتل باطل، لكن يجب القود على المكرَه بمباشرة القتل، وعلى المكرِه بالتسبيب للقتل، ونقول: كل واحد منفردٌ بفعله من القتل والتسبيب له من غير مشاركٍ له، والقود واجبٌ على المكرَه بالمباشرة، وعلى المكرِه بالتسبيب؛ لأن التسبيب أخذَ شبهاً من القتل، والقتل أخذ شبهاً من التسبيب، أما الأول؛ فلأنه يفضي إلى زهوق الروح

غالباً، وأما الثاني فلأن القتل بإزهاق الروح، وإزهاقُ الروح لا يدخل تحت قدرة العباد، فلا يكون منه إلا التسبيب، فلما أخذ كل واحدٍ منهما شبهاً من صاحبه جعلناهما علَّتين صحيحتين في إيجاب القتل، غير أنا نعتبر في التسبيب أن يكون مفضياً إلى القتل غالباً حتى يأخذ شبهاً من القتل.

ويخرج على هذا حفرُ البئر في طريق المسلمين، ويعتبر أيضاً أن يكون معتبراً في أحكام الشرع حتى يُخَرَّج عليه الإمساك، ويظهر الاعتبار في المآل، وإذا عُرف هذا بطلَ قول زفر، وسقطَ ما حمده هذا القائل على زعمه.

وعلى هذا الأصل الذي مهدناه ينبني وجوب القود على شهود القصاص وشهود الرجم إذا رجعوا، وسواء في وجوب القصاص على شهود القصاص رجع المدعي أم لم يرجع، بعد أن تمَّ رجوع الشهود، وذلك التفريق الذي قاله ليس بمذهب، ولا هو صحيحٌ على المعنى بعد أن يكون المشهود على قتله قد قتل، فأما إذا أقمنا الدليل على أن السبب موجب للقتل صار مثل القتل، وعلى القطع نعلم وجود السبب القوي من الشهود، فيكون علة لوجوب القود عند رجوعهم، مثل القتل من الولى يكون علة لوجوب القود عند رجوعه، فإذا وجب القتل على الولي عند رجوعه واعترافه أنه قتلُه بغير حق، وإن أقام الشهود على شهادتهم= فيكون التسبيب علةً لوجوب القود على الشهود إذا رجعوا، وإن كان الولي مقيماً على زعمه وأنه قتل بحق.

وبأمثال هذا الكلام تعرف مقادير الرجال، وتظهر مراتبهم، والفقه أعزُّ علم خاض فيه الخائضون، ومنه مدارك أحكام الله سبحانه، وهو البحر ذو التيار، وفيه المغاصات على درر المعاني، فلا يقع عليها إلا من أُيِّد بنور من الله تعالى، ومنه قيل: **"إن العلم نور يقذفه الله تعالى في قلب من يشاء من عباده"**[1]. وقد كنا ذكرنا في خلافيات الفروع أن شهود القصاص قتلةٌ حكماً، ودللنا عليه، وهذا الذي ذكرناه

---

(١) جاء نحو هذا عن علي مرفوعاً، رواه السلمي والديلمي وابن الجوزي في العلل المتناهية ١/ ٨٣، وقال: لا يصح، وعامة رواته لا يعرفون، انظر: كنز العمال ١٠/ ٢٨٤.

ها هنا أحسن.

وأما مسألة إيجاب الحد على المرأة إذا نكلت عن اللعان، فهو ينبني على أن اللعان حجة شرعية لتحقيق الزنا على المرأة، ولعانُها حجة شرعية لدفع الحد عنها، وكذلك الأيمان في القسامة، حجة شرعية على تحقيق القتل على المدعى عليه.

نعم، يجوز أن يقال: إن هذه الحجة لا تشبه سائر الحجج، ونحن لم نعرف الحجج في جميع المواضع إلا بالشرع البحت، والتعبُّد الخالص، من غير خلط، وإذا كان اللعان حجة، سقطَ استبعاد إيجاب الحدِّ على المرأة.

ومن نظر في كلمات اللعان وتأملَها، عرف أنه ما وُضع إلا لتحقيق الزنا على المرأة، وما وضع في الشرع لتحقيق شيء فلا بد أن يتحقق، وإذا تحقق الزنا عليها سقطت الاستبعادات والانكارات جملة.

وأما اختلاف القول في القسامة، واتحاد القول في مسألة اللعان، فيجوز أن يقال: إنه لاتحاد الواجب في الزنا، واختلاف الواجب في القتل، ويجوز أن يكون لما قال، والله أعلم.

واعلم أننا لا ننكر مراتب المعاني، وأن يكون بعض المعاني أرجح من البعض، لكن لا على هذه الوجوه التي قالها؛ والإخالة والتأثير قد تترتب، فإنا نعلم أن الإخالةَ في الطعم لتحريم البيع دون الإخالة في الشدة لتحريم المسكر، والإخالة في الثيابة لإيجاب الإذن، والإخالة للبكارة في إفادة الإجبار مثل الإخالة في الطعم أو دونه بيسير، إلا أن كلَّ واحد من المعاني له عُلْقة بالقلب، وإشعارٌ بالحكم الذي علق به، وقد سبق من هذا ما فيه غنية.

فصل

قال هذا القائل الذي حكينا عنه ما حكينا في قياس المعنى: ونحن الآن نذكر مراتب قياس الشبه، فنقول: مجال هذا القسم عند انحسام المعنى المخيل المناسب، فإذا

لم نجد معنىً للحكم الثابت، أو صادفنا ما يخيل غيرَ صحيح على السبر، فالوجه رد النظر إلى التشبيه.

ثم مراتب الأشباه تنقسم إلى القريب والبعيد انقسامَ مراتب قياس المعنى.

فالواقع في المرتبة العليا هو الذي يسمِّيه الأصوليون في معنى الأصل، ولا يريدون به المعنى المخيل، وهذا إذا وقع كان في المرتبة العليا، وقد سبق الاختلاف أنه هل يسمى قياساً، أو هو متلقىً من اللفظ والنص؟

والوجه عندنا في ذلك أن يقال: إن كان في اللفظ إشعارٌ [به] [1] من طريق اللسان فلا نسميه قياساً، كقوله عليه الصلاة والسلام "**من أعتق شركاً له في عبد قوَّم عليه**"[2]، فهذا، وإن كان في العبد، فالعبودية مستعملة في الأمة، وقد يقال للأمة: عبدة.

وأما إذا لم يكن لفظ الشارع مشعراً في وضع اللسان بما ألحق به فهو قياس معنى، وقد يكون مفضياً إلى العلم، مثل إلحاق عَرَق الكلب بلعابه في التعبد برعاية العدد والتعفير.

فأما إذا زال العِلْم، وكان الظن هو المستفاد، ولم يفسد عند السبر والعرض على الأصول [فهو مقبول] [3]، فإن لم يُفد غلبةَ الظن فهو الطردُ المردود عند المحققين، فالأشباه بين طرفَيْ قياس المعنى والطرد.

فالذي لاح من كلام الشافعي رحمه الله أن أقرب الرتب من المرتبة المعنوية[4] إلحاق الزبيب بالتمر في الربا، وأبعد منه قليلاً بحيث لا يخرج من المرتبة: إلحاق الأرز بالحنطة والذرة بالشعير.

ثم يلي هذه المرتبة إلحاق الوضوء بالتيمم في النية، ولهذا قال الشافعي –

---

(١) زيادة من البرهان.
(٢) سبق تخريجه ص٦٢٤.
(٣) زيادة من البرهان.
(٤) تصحفت في البرهان المطبوع إلى: المعلومة!

مستبعداً-: طهارتان، فكيف يفترقان؟

قال: ونحن نقول في هذا: إن كل شَبَه كِلّيٍ يعتضد بمعنى، فهو بالغٌ في فنه، وذلك إذا كان المعنى لا يستقل بنفسه مخيلاً مناسباً.

وبيان ذلك مما وقع المثال به: أن التيمم ليس فيه غرض ناجز، وقد تبيّنا من كُلّي الشريعة أنها مبنية على استصلاح العباد، فإذا لم يَلُحْ صلاحٌ ناجز ظهر من المآخذ الكلية أنه الصلاح في العقبى، وهو التعرض للثواب، ولا سَبيل إليه إلا بقصد التقرب، فإذا وجدنا الطهارة كذلك متفقاً عليها، ثم كان المختلف فيه غير معقول المعنى، ظهر وقعُ الشبه في الافتقار إلى النية المحصلة لغرض العقبى.

فليجعل الناظر هذا معتبراً في المرتبة الأولى من الأشباه المظنونة، ولم يبلغ مرتبة العلم، للاختلاف الواقع بين الطهارتين في أحكام وشرائط.

قال: وإلحاق المطعومات التي لا تُقَدَّر بكيل ولا وزن طريقه الشبه عندنا؛ فإن مسالك الإخالات مُفْسَدة[1]، فلا يبقى إلا التشبيه، ثم سبيل هذا التشبيه النظر إلى مقصود المنصوص عليه، وقد لاح أن المقصود هو الطعم، وبطل اعتبار القوت لمكان الملح، وسقط اعتبار القدر؛ لأنه في الجنسين والجنس الواحد على وتيرة واحدة والحكم مختلف، فلاح النظر إلى المقصود، وأنه العلة، وهذا مع الاعتراف أنه غير مستند إلى معنىً معقول، وهذا ينحطُّ عما يتعلق بغرض في العقبى، كما ذكرناه في القسم الأول، ولولا ما ثبت عندنا من الاضطرار إلى تعليل المنصوصات في الربا لما لاح لنا فيها معنى ولا شبه، ولكن إذا اضطررنا إليه لإجماع القائسين، وجدنا اتباع المقصود أقرب مسلك، وهذا واقع في المرتبة الثانية[2].

واعلم أن هذا الذي قاله هذا القائل ليس على ما ظنه في هذه المسائل، وليس على ما رتَّبه.

---

(١) في البرهان المطبوع: باطلة.
(٢) البرهان ٢/ ٧٩٩-٨٠١.

أما إلحاق الأمة بالعبد في مسألة العتق، وإلحاق العبد بالأمة في الحد المنصَّف عن حد الحر، فقد سبق الكلام في ذلك فلا معنى للإعادة.

وأما مسألة النية في الوضوء، ومسألة الربا، فليس الأمر على ما زعمه في المسألتين، أما النية في الوضوء فليس وجوبها بالجهة التي ظنَّها من قصد التقرب به إلى الله تعالى؛ لأن تحقيق التقرب إلى الله تعالى به – وهو لا يثبت مستقلاً بنفسه بحال – يبعد جداً، وإنما الوضوء محض تعبد، وسبيل التعبد هو أن ينظر فيه إلى الحد الذي ورد الشرع فيه فلا يتجاوز عنه، والشرع أمرنا بالوضوء للصلاة لقوله تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ ﴾ [1] أي فاغسلوا للصلاة، مثل قول القائل: إذا جاء الشتاء فتأهب، أي للشتاء، وإذا قدم فلان فاستعدّ، أي لقدومه، فعندنا: يجب الوضوء للصلاة، وهذا هو معنى قولنا: إن النية واجبة فيهما، إلا أن الدليل قد قام أن الوضوء لفعل سائر ما لا يستباح إلا بالوضوء يُنزّل منزلة الوضوء للصلاة.

وإذا ثبت ما قلنا عُرف محل الخلاف، فعندهم: التيمم يجب للصلاة، والوضوء لا يجب للصلاة، وفرقوا بما عُرف، وهو أن الماء مفيد للطهارة بطبعه لأنه خلق لذلك، فإذا استُعمل أفادها بذاته، ولم يفتقر إلى إرادة الصلاة، وأما التيمم، فلا يفيد الطهارة بذاته؛ لأنه لم يخلق لذلك، وإنما يفيدها بالشرع، والشرع جاء بكونه مفيداً للطهارة إذا أراد به الصلاة فلهذا فرقَ القوم.

وأما عندنا، فالواجب طهارة شرعية لا حسية، ألا ترى أنها تجب في موضع ليس فيه تطهير المحل عن شيء محسوس؟ وإذا كان طهارة شرعية، فيتبع مورد الشرع، والشرع أمر به للصلاة، فيكون طهارة شرعية إذا أريد به الصلاة، وإذا لم يرد به الصلاة لا يكون طهارة أصلاً مثل ما سلموا في التيمم.

ومن نظر في هذا، عرف أنه المعنى الصحيح والدليل المعتمد، وأما ما سواه فليس فيه طائل.

---

(١) سورة المائدة: ٦

وأما مسألة علة الربا، فليس الأمر على ما زعم أنه ليس فيه معنى مخيل مؤثر يدل على حكم النص، والكلام في مسألة علة الربا لا يمكن إلا بعد معرفة حكم النص؛ فإن التعليل له، فعندنا حكم النص هو تحريم بيع المطعوم بجنسه غير متساويين في معيار الشرع، فالتحريم أصل، والإباحة بعارضِ دليلٍ، وهو المماثلة في معيار الشرع، وعلة الطعم مخيلة في الحكم الثابت بالنص؛ لأنه مشعر بشرف المحل، لما تعلق به من القوام، وشرف المحل مؤثر في التحريم؛ لأنه لما تعلق به القوام، والبيع ابتذالٌ جُعل الأصل فيه الحظر؛ ليظهر شرف ما تعلق به من القوام، وليكون مبقًّىً مصوناً عند مالكه، فيستعمله في قوام حياته في وقته، وهذا كالأبضاع، فإن الأصل فيها الحرمة؛ لأن قوام النسل بها، فجعل الشرع أصلها على الحرمة، وصانها عن الابتذال والامتهان، ثم أباحها بعارض دليلٍ.

وهذا الذي قلناه أصلٌ كبير، وعليه أسولةٌ للمخالفين، أجبنا عن ذلك في كتبنا، وإنما أشرنا إلى هذا القدر في هذا الموضع ليُعلم بطلان قول من زعم أنه ليس فيه معنى مخيل.

وأما كون الطعم مقصوداً في المحل، فليس يشعر بتحريم العقد عليه، ألا ترى أن من علق الإباحة بهذا الوصف يكون مثل من علق التحريم به في أن الوصف لا يدل على واحد منهما؟ والشبه معوز، ومثل هذه المسألة التي أجمع القائسون على الخوض فيها بالتعليل [لا][1] تترك كذلك خالية عن المعنى الذي يدل على الحكم، فالمعنى موجود، لكن العاثرَ عليه يعزّ.

نعم، يجوز أن يجعل كون الطعم مقصوداً في المحل أولى من الكيل، لكن ليس الكلام في الترجيح؛ لأنه لا بدّ أولاً من تصحيح العلة، ثم إذا عارضها علة يطلب من المعلل تصحيحُها، فإذا صحَّت حينئذٍ يصار إلى الترجيح، فأما أن يبدأ أولاً في كلامه بإظهار الترجيح ويَشْتغل به، فليس هذا من دأب أهل المعاني في شيء، وإن اشتغل بإبطال علة الخصم فلا تصح علته بهذا أيضاً، وقد سبق بيانه.

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

وعلى أن الخصم يقول: ليس حكم النص عندي ما قلتم، إنما حكم النص وجوب المماثلة، وربما يقول: حرمة الفضل قَدْراً، وعلى اللفظ الأول معوَّلهم. قالوا: والمؤثر في المماثلة الكيل والجنس، ولهم في هذا كلام طويل عريض.

والذي قال: إن النبي ﷺ أباح الفضل عند اختلاف الجنس، ويوجد الكيل والوزن عند اختلاف الجنس واتفاقه على وتيرة واحدة، فهم يزعمون أن الجنس مؤثر في إثبات المماثلة التي هي حكم النص مثل تأثير الكيل، وذلك لا يوجد عند اختلافه.

وعلى أن هذا الكلام – إن صلح – إنما يصلح للترجيح، وقد بينا أن الكلام فيه باطل إلا بعد أن يقوم المعلل بتصحيح علته، ويعارض أيضاً بعلة صحيحة، ثم حينئذٍ يكون الكلام في الترجيح.

فليفهم الفقيه كل ما أشرنا إليه، وليكن مُعَوَّلهُ عليه، وتمسكه به، وليعض عليه بناجذه، فإنه من الأعلاق النفيسة وقَلَّ ما يظفر بمثله، وقد قال الصاحب في بعض ما نقل عنه من رسائله (**وإذا كان الذهب بناقده فما أعزَّ صَيْرَفيَّ الكلام!**).

مضى هذا ورجعنا إلى نقل كلام من كنَّا في نقل كلامه.

قال: ومن أبواب الشبه ما يتعارض فيه المعنى والشبه على التناقض، وهو كالتردد في أن قيمة العبد هل تضرب على العاقلة أو لا؟ فالذي يقتضيه القياس المعنوي عدم الضرب، والذي يقتضيه الشبه الضرب اعتباراً بالحر.

ومما يلحق بهذا، القول في تقدير أروش أطراف العبيد بالسبب الذي يقدر به أروش أطراف الأحرار، فالذي يقتضيه القياس المعنوي نفي التقدير، واعتبار ما ينقص من القيمة، نظراً إلى المملوكات، وهذا مذهب ابن سريج، والرأي الظاهر للشافعي رحمه الله أنها تتقدر، ومعتمده الشبه.

وهذا أولى من الأول؛ لأن الشارع أثبت للحرِّ بدلاً حتى لا يُهدَر إذا قُتل خطأً، ثم قاس أطرافه بجملته لمعانٍ لا تنتهي أفهام المستنبطين إلى ضبطها، وكان من الممكن أن لا تتقدر أروش أطراف الحر، فإنا وجدنا في جراحات الأحرار حكوماتٍ غير

مقدرة، فلو اقتضى شرف الحر تقدير ديته، فهـذا لا يطّـرد في أطرافـه، فلمـا تأصـل في الطرف تقديرٌ، وطرفُ العبد من العبد كطرف الحر من الحر، اعتُـبر بـه، ولم يُلتفـت إلى خروج قيمة العبد عن التقدير، وعلى هذا خرج أطراف البهـائم؛ لأنـا لم نتحقـق فيهـا أنها تقع من البهائم مواقع أطراف الأحرار من الأحرار، فأما في العبد، علمنا قطعـاً أن أطراف العبيد من العبيد مثل أطراف الأحرار من الأحرار مرفقاً ومنفعة.

قال: وأما ضـرب القيمـة علـى العاقلـة، فـالأولى في ذلـك سـلوك المعنـى وأن لا تضرب على العاقلة؛ لبعد تحميل العاقلـة عـن مـدارك العقـول، فـلا جـرمَ أن يكـون الضرب على العاقلة في عنق الأحرار خاصة.

قال: ومما يعدُّه الفطنُ قريباً من هذا، إلحاق القليل مـن الديـة بـالكثير في الـضرب على العاقلة، ونحن نرى ذلك في المسلك الأعلى من جهة الشبه، ومـن جهـة أن أصـل الضرب ثابت، وهو جارٍ في القليل عند كثرة الـشركاء جريانـه في الكـثير، ولـيس هـذا مبنياً على صرف الإجحـاف والإضـرار عـن المحمـول عنـه؛ فـإن الديـة محمولـة عـن الموسرين مثل حملها عن الفقراء، وكأن الضرب [ثبـت][1] في الـشرع مـسترسلاً علـى الأقدار من غير اعتبار مقدار[2].

وهذا الذي قاله هذا القائل في هذا الفصل لا بأس به، ويجوز أن يعوَّل عليه، وهـو كلام الأصحاب، وقد قرَّره، وأحسنَ تقريره، وأورده بألفاظ حسنة، فليؤخذ بها.

ثم ذكر في آخر كلامه سؤالاً، وأجاب عنه، والسؤال: فإن قيل: إذا تعلق المتعلـق بوجه شبه، ونوقش فيه، فيكف وجه تقريره؟ فإن قال المتعلّق بالشبه: لأنـه يفيـد غلبـة الظن ونوزع فيه، كيف يبين وجه وجود غلبة الظن؟

أجاب عن هذا السؤال، وقال: لاشك أن غلبـة الظـن لا تحـصل إلا مـستندة إلى سببٍ يقتضيها، ولا بدّ مـن ذكـره، وبـه يتميـز الـشبه مـن الطـرد، فالـشبه مـستند إلى

---

(١) في الأصلين: ثابتاً! والمثبت من البرهان.
(٢) البرهان ٢/ ٨٠١-٨٠٣.

مأخذين، هما الأصل، وبعدهما أمرٌ ثالث يُنبه عليه.

فأحدهما: [الأمثلة و][1] جريانها على مقتضى الشبه، وهذا كإلحاق اليسير بالكثير في الضرب على العاقلة، والمستند فيه ضرب حصة آحاد الشركاء مع تناهيها في القلة، وينضم إليه بطلان اعتبار المواساة المشروعة بسبب خيفة الإجحاف؛ فيخرج مما ذكرناه أن ضرب العقل لا ينتهي إلى توقيف في قلةٍ ولا كثرةٍ، وليس هذا بمعنى مخيل مناسب، ولكنه متلقى من أصل الوضع بالمسلك الذي ذكرناه.

والوجه الثاني: وهو الذي يدور عليه معظم الأشباه، وهو أن يثبت معنىً على الجملة في قصد الشارع، ولا يدخل في الإمكان ضبطه بعبارة، وهذا كعلمنا بأن الشارع قَدَّر أرش الحر بنصف الدية بنسبة لها مخصوصة من الجملة، فهذا مما نعلمه، ونطلع عليه، وعلى الوجه الذي لأجله وقع التنصيف لم نقف عليه، وعلى هذا علمنا بأن الشرع فرق بين التافه والنفيس في القطع في السرقة، ثم قَدَّر النفيس بربع دينار أو بدينار، فالأصلُ معلوم، والاطلاع على المعنى الذي لأجله قُدِّر النفيس بهذا القدر غير معلوم.

وإذا تمهد هذا، كان اعتبار يد العبد بيد الحر شبهاً صحيحاً، فإنا نعلم أن غَنَاء يد العبد من جملته كَغَناء يد الحر من جملته، والشبه في هذا راجع إلى معنى معلوم من قصد الشارع، ولكن لا سبيل إلى التنصيص عليه، وإذا اتجه هذا النوع كان بالغاً جداً مقدَّماً.

قال: وأما الأمر الثالث: فهو اعتبار المقصود، وهذا لا استقلال له، إلا بأن نضطر إلى التمسك بعلةٍ للمنصوص عليه.

مثال ذلك: الأشياء الستة في الربا، فلو هجم الناظر عليها ولم يتقدم عنده وجوب طلب علةٍ أو عَلَمٍ للحكم، لم يعثر على فقهٍ قط ولا شبه.

---

(١) زيادة من البرهان.

فإن[1] الفقه مناسبٌ جارٍ مطّردٌ سليمٌ على السبر، والشبهُ مُتلقى من أمثلة أو تخيل معنى جُمْلي، والرأي لا يقضي بواحد منهما في نصب الطعم عَلَماً، ولكن إذا ثبت طلب العلمِ وانحسم المعنى المسبور والمجمل فلا وجه إلا أن يقال: إذا لم يثبت الحكم لأعيان هذه لأشياء ثبت لمعانيها، ومعانيها هي المقصودة منها.

ثم ينتصب على ذلك شاهدان، أحدهما من قبيل التمثيل، وهو اختلاف الحكم باتحاد الجنس واختلافه، [والمقصود في الجنسين مختلف، والكيل على وتيرة واحدة، فدل هذا أن المقصود هو العلَم على الحكم][2].

والشاهد الثاني: قوله "**لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا مثلاً بمثل**"[3] فهذه معاقد الأشباه، وإذا عرف هذا، فلا حاجة إلى تكلف التمييز بينها وبين الطرد[4].

واعلم أنّا تكلمنا من قبل على فصل الشَّبه، وبيّنا الموضع الذي كون حجة فيه، فليعتمد المعتمد على ذلك، وإذا قُرر على هذا الوجه الذي بَيَّناه فعلى القطع نعلم وجود قوة الظن.

وأما رجوعه إلى مسألة علة الربا، فلا أرى لذلك وجهاً، وجعلُ الطعم علة بمجرد كونه مقصوداً في المحل لا وجه له بحال، اللهم إلا أن يقول هذا القائل: إنّ الطعم ليس بعلة، لكنه عَلَمٌ منصوب على الحكم، ويقال له: من نصبه؟ وما الدليل على نصبه في هذا الحكم؟ وما الفصل بينه و بين من يقول: إنه منصوب على ضد هذا الحكم؛ إذ ليس له من المناسبة في التحريم ما ليس له ذلك في التحليل![5]

وأما اختلاف الحكم عند اختلاف الجنس، لا يدل أنَّ العلة هل الطعم، وإنما يقول الخصم: إن الجنس مؤثر – مثل الكيل – في الحكم المنصوب له العلة، فإذا عُدم فات الحكم.

---

(١) في الأصلين: فإن قيل! والمثبت من البرهان.
(٢) ما بين المعقوفين ثابت في الأصلين، وقد سقط من البرهان المطبوع!
(٣) رواه مسلم (١٥٩٢) من حديث معمر بن عبد الله رضي الله عنه بنحوه.
(٤) البرهان ٢/ ٨٠٤-٨٠٦.
(٥) كذا العبارة في الأصلين!

وأما عندنا: فنحن نقول: إن الطعم علةٌ مؤثرةٌ بالوجه الذي بَيَّنا، إلا أنه أباح الفضل عند اختلاف الجنس ووجود الطعم؛ لأن الطعم عندنا علة، والجنس محل أو شرط بالشرع، والعلل يطلب تأثيرها، فأما الشرط فلا يُطلب له تأثير بدليل سائر الشروط، فصار الطعم مؤثراً لأنه علة، والجنسُ شرطاً شرعياً غير مؤثر؛ لأنه شرط محض وليس بعلة، ولهذا قلنا: لا يَحْرُم النَّساء بانفراده، لأن الشرط بانفراده لا عمل له.

قال هذا القائل: ونحن نختم هذا الفصل بمسألة يتعارض فيها شبهان فنقول: اختلف العلماء في أن العبد هل يملك؟ ومأخذ الكلام فيه من طريق الشبه، أما من يقول: إنه يملك فيشبّهه بالحر، فإِن العبد خلق آدمياً مختاراً طلوباً لما يصلحه، دفوعاً لما يضرُّه، لبيباً، أريباً، فطناً، وهو في هذا كالحرّ، فهذا شبهٌ خَلْقي غيرُ عائد إلى الصُّورَ، وإنما هو راجع إلى المعاني التي يتهيأُ بها الإنسان لمطالبه ومآربه.

وأما مَنْ منع كونه مالكاً، شبَّهه بالبهائم من جهة أنه مسلوبُ القصد والاختيار، مستوعَب المنافع باختيار مالكه، حتى كأنه لا اختيار له.

والتعلق بهذه الأشياء أقرب؛ فإن القائل الأول تمسك بالأمور الخلقية، ومن منعَ من الملك تمسك بمآخذ الأحكام، فكان هذا القول أقرب وأصوب؛ فإن الرق حكمٌ غير راجع إلى صفات حقيقية خلقية، فإن حاصلَه سقوط استبداد شخص في أمور نفسه، وتهيؤه لتصرف غيره وهذا يناقض صفات المالكين، فإن حكم المالك الاستقلال، ثم أقام الشرع [المالكَ][1] طالباً للمملوك فيما يسد حاجته، ويكفي مؤونته، والحاجة التي لا تتصور الكفاية فيها أثبتها الشرع للمملوك بإذن مالكه، وهو حق المستمتع في النكاح.

فإنْ قيل: السيد إذا ملك عبده فالحق لا يعدوهما، فإن كان استغراق السيد إياه لِحَقِّه يمنعه من صفة المالكين، فإذا ملَّكه المولى وجب أن يَملِك.

---

(١) زيادة من البرهان.

قلنا: التمليك لم يخرجْه عن كونه مملوكاً مُحْتَكماً عليه، فلا يجتمع معه الملك، وهذا لأنه مملوك في نفسه، فلا يكون مالكاً.

وأما إذا أثبت السيد حق الاستقلال، بأن كاتَبه، فيتصور له ملك على حسب ما يليق به، على ما عرف[1].

واعلم أن المعتمد في نفي ملك العبد كونه مملوكاً، ولو كان أهلَ الملك لكان أولى ما تظهر فيه الأهلية ملكُه نفسه، ولو ملك نفسه عتق، فصار الملك مضاداً لثبوت الملك له، فهذا وجه نفي الملك له.

فصل

ثم ذكر سؤال المطالبة وذكر جوابه عنها على ما عُرف من طريق الجدليين، ونحن قد ذكرنا هذا من قبلُ، وبيَّنا وجه الجواب، وذَكَر الترجيحاتِ وقد سبق وجوه ذلك.

وذكر العلة القاصرة مع العلة المتعدية إذا تعارضتا، قال: وحاصل ما قيل ثلاثة مذاهب:

أحدها:- وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق- : ترجيح العلة القاصرة.

والثاني:- وهو المشهور -: ترجيح العلة المتعدية.

والثالث:- وهو اختيار القاضي أبي بكر- : أنَّ إحداهما لا تترجح على الأخرى بالقصور ولا بالتعدي.

قال: وهذا إنما يردُ إذا لم نرَ تعليل الأصل بعلتين أصلاً، وإذا اتفق القائسون أن الصحيحة إحداهما ولا يجوز تعليقه بهما جميعاً.

فأما الذي رجح المتعدية، فكلامه ظاهر، وهو أن العلل تراد لفوائدها، والفائدةُ للمتعدية؛ فإن النص يغني عن القاصرة؛ فكان التمسك بالمتعدية أولى.

---

(١) البرهان ٢/ ٨٠٨-٨٠٩.

وأما من رجح القاصرة قال: لأنها متأيِّدة بالنص، وصاحبها آمنٌ من الزلل في حكم العلة.

وأما وجه قول القاضي أبي بكر، فهو أن طلب الفوائد يكون بعد صحة العلل فإذا دل الدليل على صحة العلل حينئذٍ تطلب الفوائد والعوائد.

قال: والترجيح بحكم العلة بعيد، وإنما الترجيح الحقيقي يكون بما ينشأ من مثار الدليل عليها، لأنه يفيد زيادة قوة الظن، فأما الترجيح بالنظر إلى الفوائد فلا وجه له؛ لأنه ليس مما يرجع إلى زيادة قوة الظن.

وقد قيل: إن هذه المسألة تقديرية، وهي غير واقعة في الشرعيات.

فإن قال قائل: إن أبا حنيفة قد علل الربا في النقدين بالوزن، وهو متعدٍّ إلى كل موزون، وعلل الشافعي بكونهما جوهرَي النقدين، وهذا مقتصر على محل النص، فما قولكم في ذلك؟

قلنا: علة الوزن باطلة عند الشافعي، كبطلان علة الكيل، وعلة الثمنية صحيحة، وقد قام الدليل عليها، والترجيح إنما يكون بعد أن تصح العلتان جميعاً بقيام الدليل عليهما.

فإن قيل: علة الشافعي في تثبيت الخيار للمعتقة تحت العبد قاصرة، وقد قدمتوها على العلة المتعدية لأبي حنيفة.

قلنا: هذا باطل من أوجه:

منها: أن ما اعتمده أصحاب أبي حنيفة من تعليل الخيار باطل في نفسه، فلا ينتهي القول إلى مقام الترجيح.

ومنها: أن الرأي الظاهر أن لا يعلل خيار المعتقة تحت العبد كما حققنا في الفروع.

ومنها: أن من يُثبت الخيار للمعتقة تحت الحر يزعم أن قصة بريرة كانت واقعة

والزوج حر، فيكون الأصل – على هـذا – مـا ورد فيـه الـنص ويكـون غـيره فرعـاً، فكيف يعلل الأصل، ويقاس على الفرع حتى يقال: إنها متعدية، أو غير متعدية؟[1]

واعلم أنّا قد التقطنا كلمات له في هذه المسألة، ولم نحكها على الوجه.

وعندي: أن المتعدية والقاصرة سواء بعد أن يقوم الدليل على صحتها، وأن طلـب الترجيح بوجه آخر.

وأما مسألة خيار المعتقة، فقد ذكرنا في كتاب النكاح أن النكاح وقـع لازمـاً، وقـد استرسل لزومه على اختلاف التارات والحالات، ولا دليـل يـدل علـى ثبـوت الخيـار عند العتق، وأبطلنا ما يزعمونه من الدليل، وإذا بطل ذلك بقي النكاح لازماً علـى مـا وقع؛ لأن الباقي بعد الثبوت هو الثابت ابتداء، فإذا ثبت لازماً بقي لازماً.

وذكر فصلاً آخر فيما يرجع إلى الترجيح، وقال:

وإذا تعارض قياسان، واعتضد أحدُهما بمذهب صحابي، فمـن يقـول إن مـذهب الصحابي حجة عدَّ هذا من انـضمام دليـل إلى أحـد القياسـين، وهـو يقتـضي تقـديم المذهب الذي يدل عليه القياس، ويدل عليه قول الصحابي.

ويقع الكلام في أن هذا هل يسمَّى ترجيحاً أولاً؟ وإذا كنا لا نرى التعلـق بمـذهب الصحابي، فلا أثر له في الترجيح، وقوله كقول بعض علماء التابعين ومن بعدهم.

وإن اعتضد القياس بمذهب صحابي شهد له الشارع[2] بمزيد العلم في ذلك الفن، كقوله عليه السلام "**أفرضكم زيد**" فهذا على المذهب الظـاهر يقتـضي ترجيحـاً – وإن كنا لا نرى قول الصحابي حجة– وذلك لما في هذا من وجود قـوة الظـن، فإنـه وإن لم يكن قوله بانفراده حجة، لكن إذا انضم قوله إلى القياس، وقد شـهد لـه الـنص بمزيـد علم في هذا الفن الذي نصبَ فيـه القيـاس أفـاد انـضمامه زيـادة قـوة في الظـن، قـال الشافعي: قول زيد في الفرائض أرجح من قول معاذ رضـي الله عنهمـا، وإن كـان قـد

---

(١) البرهان ٢/ ٨٢٢-٨٢٧.
(٢) في الأصلين: الشاهد! والمثبت من البرهان.

قال الرسول ﷺ "**أعلمكم بالحلال والحرام معاذ**" وذلك لأن شهادة رسول الله ﷺ لزيد أخص في الفرائض، وأدل على اختصاصه بمزيد الدرْك فيها.

وكذلك مذهب زيد مع انضمام قياس إليه أرجح من مذهب علي رضي الله عنه مع انضمام قياس إليه. وإن كان قد قال رسول الله ﷺ "**أقضاكم علي**"، وهذا أوضح وأبين مما قدّمناه في معاذ؛ فإن شهادة الشارع له بمزية البصيرة في القضاء يشير إلى التفطن لقطع المشاجرات وفصل الخصومات، والتهدّي إلى تمييز المحق من المبطل، والشهادة بمزيد العلم في الحلال والحرام أوقع في مظان الاجتهاد، والشهادة بمزيد العلم في الفرائض أخص من الجميع.

فهذه إذاً ثلاث مراتب، وإذا لم يكن في الواقعة قياس، واجتمعت هذه المراتب الثلاث، فالقول في تقليد من يقلد يأتي في غير هذا الموضع.

فإن قيل: إذا اعتضدَ أحد المذهبين بقول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما فما قولك فيه؟ وقد قال رسول الله ﷺ"**اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر**".

قلنا: هذا عندنا أعم من الشهادة لعلي بمزيدٍ في العلم في القضاء، فإنا نجوّز أن النبي ﷺ أشار بهذا إلى الاستحثاث على اتباعهما في الخلافة، وإبداء الطاعة، فإذا انضم إلى المراتب الثلاث في الشهادات للصحابة مرتبة رابعة، فأولاها بالتعلق أخصها، وهي الشهادة لزيد، وتليها الشهادة لمعاذ، ثم يلي الشهادة لمعاذ الشهادة لعلي رضي الله عنه، ثم يلي ما ذكرناه ما ذكر النبي ﷺ في أمر أبي بكر وعمر رضي الله عنهم.

ثم قال الشافعي: قول علي رضي الله عنه في الأقضية كقول زيد رضي الله عنه في الفرائض، وقول معاذ رضي الله عنه في التحليل والتحريم إذا لم يتعلق بالفرائض كقول زيد في الفرائض[1].

فهذا الذي وجدته من زيادة فائدة فيما نقله في أصوله، وأما سائر ما ترجح به العلل قد ذكرنا الكلام فيه.

---

(١) البرهان ٢/ ٨٣٤-٨٣٦.

واعلم أنه قَلَّ ما يوجد علتان متعارضتان وقد قام الدليل على صحتهما، ثم يصار إلى الترجيح في ذلك، بل أكثر الكلام إنما يقع في طلب التأثير الذي به تصح العلة، فإن اتفق ما قلناه من تعارض العلتين وقد قام الدليل على صحتهما، ووقعت الحاجة إلى الترجيح، فالوجه ما قدمناه.

وحين فرغنا من هذا، نذكر الكلام بعد هذا في التعلق بالاستدلال، ونبين عند ذلك الفرق بينه وبين التعليل، ونبين مرتبة كل واحد منهما، ووجه ترجيح أحدهما على صاحبه، ثم نذكر بعده الكلام في السبب والشرط، والفرق بين العلة وبينهما.

وهذا الفصلان: أعني الكلام في الاستدلال، والكلام في السبب والشرط، ومعرفة الفرق بينهما وبين العلة، مما يجب الاهتمام بذلك لكثرة ما تقع الحاجة إليه في المسائل، وسنذكر ذلك جميعه بعون الله تعالى وتوفيقه، ونبرأ إلى الله عز وجل من حولنا وقوتنا، ونعتصم ونلوذ بحوله وقوته؛ فإن الكلَّ منه وبه وإليه.

القول في الاستدلال

قد ذكرنا أن الاستدلال طلب الحكم بالاستدلال بمعاني النصوص، وقيل: إنه استخراج الحق وتمييزه من الباطل، ذكرهما أبو الحسن الماوردي.

وقيل: إنه معنىً مشعرٌ بالحكم المطلوب، مناسب له فيما يقتضيه الفكر العَقْلِي من غير وجدان أصل له متفق عليه[1].

---

(١) اعلم أن المراد بالاستدلال هنا هو المسمى عند الغزالي ومن تبعه من المتأخرين بالمصالح المرسلة، أو الاستصلاح، وقد يلقب بالاستدلال المرسل.
أما تسمية الاستدلال فقد أطلقها الآمدي وأتباعه على كل دليل لا يكون نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً، فشمل القياس الاقتراني والاستثنائي وقياس العكس والاستقراء، وغيرها من استدلالات المناطقة، وهو إطلاقٌ غير مراد هنا.
ووجه تسمية هذا الدليل بالمصلحة المرسلة: إن المصالح ثلاث: ما شهد الشرع باعتبارها، وما شهد الشرع بإلغائها، وما سكت عنه الشرع، فلم يحكم فيه باعتبار ولا إلغاء، فهو المرسل.
وقد جعل الغزالي من المرسل ما لو تترس الكفار بجماعة من أسرى المسلمين، فلو كففنا عنهم لغلبوا على الدار الإسلام، وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس، لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب ذنباً، فيترجح الثاني صيانة لدماء عامة المسلمين.
وقد نوزع الغزالي في عدِّ هذه المسألة مما نحن فيه، قال صاحب الفواتح: وفي كونه من المرسل نظر، لأن دفع الضرر العام بالضرر الخاص أصلٌ متأصلٌ في الشرع، وعليه مناط التكاليف الشرعية.
ثم إن ابن الحاجب قسم المرسل إلى قسمين: مرسل ملائم وغريب، لأنه إن اعتبر جنسه البعيد في جنس الحكم فهو الملائم، وإلا فهو الغريب، ومثل عليه بالتعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد في حمل البات في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود، حتى صار توريث المبتوتة كحرمان القاتل، وهو قول مالك، والقول القديم للشافعي ، قلت: بل هو قول الجمهور ما عدا الشافعي.
ومن العجب أن يزعم ابن الحاجب أن الغريب المرسل مردود اتفاقاً، وإمامه قائلٌ بمسألة منه كما ترى! فالصواب أن المذاهب ثلاثة:
الأول: رد المصلحة المرسلة مطلقا، وهو قول القاضي أبي بكر وابن الحاجب-مع كونهما مالكيين-، وبه قال الآمدي، وهو مذهب أهل الظاهر.
الثاني: الأخذ بالمصلحة المرسلة الملائمة دون الغريبة، مثل قول الشافعي في المطلقة الرجعية: لا يحل وطؤها، لأن العدة شرعت لبراءة الرحم، والوطء سبب الشغل، فلو جوّزناه في العدة لاجتمع الضدان، فليس لهذا أصل جزئي، وإنما أصله كلي، وبه قال إمام الحرمين.
وبهذا النوع- من حيث الجملة- يقول الحنفية، قال في التحرير: يجب على الحنفية قبول القسم الأخير من المرسل، وقبوله أحق بالقبول. =

واختلفوا في هذا:

فذهب جماعة إلى رد الاستدلال، وقالوا: لا يجوز أن يكون المعنى دليلاً حتى يستند إلى أصل، وذهب إليه القاضي أبو بكر وجماعة من المتكلمين.

وأما الذي يدل عليه مذهب الشافعي رحمه الله عليه هو كون الاستدلال حجة، وإن لم يستند إلى أصل، ولكن من شرطه قربه من معاني الأصول المعهودة المألوفة في الشرع.

وقد ذهب طائفة من أصحاب أبي حنيفة إلى جواز الاستدلال وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل، ومن شرط ذلك أن يكون الثابت مصالحَ شبيهة بالمصالح

=**الثالث:** الأخذ بالمصلحة المرسلة مطلقاً، ملائمها وغريبها، بشرط عدم منافاتها للأصول، وهو مذهب الإمام مالك. ولقد جرّ التعصب بعض متبعة المذاهب إلى الطعن في إمام دار الهجرة لقوله بذلك، ونسبته إلى ما هو منه براء، ومن المستغرب أن ينجرّ إمامنا أبو المظفر إلى تلك الأكاذيب كما سيأتي.
ولعل منشأ تلك الأكاذيب هو ما رواه القاضي عياض وغيره عن الإمام يحيى بن يحيى الليثي تلميذ الإمام مالك، المتوفي سنة ٢٣٤، أنه أفتى الأمير عبد الرحمن بن الحكم، لما وقع على جارية له في نهار رمضان بأن يصوم شهرين متتابعين، فلما سئل عن ذلك قال: لو فتحنا له باب التخيير وطئ كل يوم وأعتق!
والحق أن الإمام يحيى قد خالف إمامه وأصحابه في ذلك، فلا يُعتد بقوله، قال الإمام الشاطبي رحمه الله: فإن صح هذا عن يحيى بن يحيى رحمه الله، وكان كلامه على ظاهره، كان مخالفاً للإجماع.
وقد رد العلامة الشنقيطي استدلال الإمام يحيى بقوله: إن الشرع لا يلغي مصلحة إلا لأجل مصلحة أخرى أرجح منها، فإلغاؤه مصلحة زجر الملك المجامع في نهار رمضان بخصوص الصوم إنما هو من أجل أن مصلحة اعتاق الرقبة وإطعام المساكين أرجح في نظر الشرع من التضييق على الملك بخصوص الصوم لينزجر.
وقد ذكر الشاطبي أنه قد جاء عن مالك شيء يشبه هذا، لكنه على صريح الفقه، حيث ذكر أن الرشيد حنث في يمين، فجمع العلماء، فأجمعوا أن عليه عتق رقبة، فسأل مالكاً، فقال: صيام ثلاثة أيام، وعلله الشاطبي بأن العتق لمن له مال، وأمير المؤمنين لا مال له، إنما هو مال بيت المسلمين، ثم ذكر قصة مماثلة عن بعض المالكية.
وقد جاء نحو هذا عن عيسى بن أبان الحنفي، حيث أفتى والي خراسان بالصوم، معللاً بفقره لديونه التي على ذمته، فالمال كله مشغول بها، فيكون فقيراً غير واجد للعبد وغيره، فوجب الصوم بالنص.
(المستصفى ١/ ٢٨٤، البرهان ٢/ ٧٢١، فواتح الرحموت ٢/ ٢٦٧، البحر المحيط ٦/ ٧٦، المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٢٨٤، رفع الحاجب ٤/ ٣٤٢، ترتيب المدارك ١/ ٥٤٢، الاعتصام ٢/ ١١٤، مذكرة أصول الفقه ص ٢٥٦).

الثابتة في أصول الشرع، غير خارجة عنها.

وأفرط مالك في جواز القول بالاستدلال، وجوَّزَ مصالح بعيدة عن المصالح المعهودة والأحكام المعروفة في الشرع، وحُكِيَ عنه جواز القتل، وأخذ المال بمصالح يقتضيها غالب الظن، وإن لم يوجد لتلك المصالح مستند إلى أصول.

وربما يقول أصحاب مالك بجواز اتباع وجوه المصالح والاستصواب، قربت من موارد النصوص أو بعدت، إذا لم يصدمها أصل من الأصول الثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع.

واحتج من نفى الاستدلال لا على وجه القياس بأن الدلائل محصورةٌ بالكتاب والسنة وإجماع الأمة والقياس على أحدها، والاستدلال الذي يذكرونه خارج عن هذه الأقسام، ومن هذه الدلائل أجمع، فلم يصح أن يكون دليلاً.

قال القاضي أبو بكر: إن المعاني إذا حصرتها الأصول، وضبطتها المنصوصات، كانت منحصرة في ضبط الشرع، وإذا لم يُشترط استنادها إلى الأصول لم تنضبط، واتسع الأمر، وصار الشرع مرجوعه إلى وجوه الرأي من الناس، من غير اعتمادٍ واستنادٍ إلى أصل شرعي، فيرى كل إنسان وجهاً، ويعتمد شيئاً سوى ما يراه ويعتمده صاحبه، ويصير إذاً أهلُ الرأي في هذا بمنزلة الأنبياء! فيفعل كل إنسان ما يراه ويعتقده صلاحاً في المعنى الذي سنح له، فيصير ذلك ذريعةً إلى إبطال أُبَّهة الشريعة ورونقها، ويُذهب طراوتها وبهاءها، وينسكب ماؤها، ثم مع ذلك يختلف ما يرونه من المصالح والاستصوابات بالمكان والزمان وأصناف الخلق، فتختلف أحكام الله تعالى نهاية الاختلاف، ويكون حكم الله تعالى اليوم خلاف ما كان عليه الأمس، وحكم الإنسان خلاف حكم جاره وشريكه، وهذا أمر يخالف ما عُهد عليه قوانين الشرع، وما درج عليه الأولون من هذه الأمة، وما أدّى القول به إلى مثل هذا فهو باطل، وهذا لأن ما لا أصل له في الشرع فهو في نفسه لا أصل له.

وأيضاً يقولون: إن معاذاً رضي الله عنه لم يذكر إلا الكتاب والسنة والقياس، فدل أن ما سوى ذلك باطل.

وأما دليل مثبتي الاستدلال هو أنا نعلم قطعاً أنه لا يجوز أن تخلو حادثة عن حكمٍ لله تعالى، منسوب إلى شريعة نبينا محمد ﷺ، ببينة أنه لم يردْ عن السلف الماضين أنهم أعرَوا وأخلَوا واقعة عن بيان حكم فيها لله تعالى وتقدس، ونحن نعلم كثرة الفتاوى وازدحام الأحكام، وقد استرسلوا في بثِّ الأحكام استرسال واثقٍ بانبساطها على جميع الوقائع، وقد تَصدّوا لإثباتها فيما وقع، وتشوّفوا إلى إثباتها فيما سيقع، ولا يخفى على منصف أنهم ما كانوا يفتون فتوى من تنقسم الوقائع عنده إلى ما يَعرى عن حكم وإلى ما لا يعرى عنه.

وإذا عرفنا هذا فنقول: لو انحصرت مآخذُ الأحكام في المنصوصات والمعاني المستثارة منها، لما وسع القياس لكل ذلك؛ فإنا نعلم أن المنصوصات ومعانيَها لا تنسحب على كل الوقائع؛ ولو لم يتمسك الماضون بمعانٍ في وقائع لم يعهدوا أمثالها لكان يزيد وقوفهم في الأحكام على فتاويهم وجريانهم فيها.

قال الشافعي رحمه الله: من سبَر أحوال الصحابة رضي الله عنهم – وهم الأسوة والقدوة- لم يَرَ لواحدٍ منهم تمهيد قياس، على ما يفعه القائسون، بل كانوا يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى أصولٍ، كانت أو لم تكن[1].

فثبت بمجموع ما ذكرناه صحة القول بالاستدلال.

ومما يدل على صحة ما تمسك به الشافعي رحمة الله عليه أن نقول:إذا استندت المعاني إلى الأصول فالتمسك بها جائز، وليست الأصول وأحكامها حججاً، وإنما الحجة في المعنى، وأعيان المعاني ليست بمنصوصة، وهي المتعلَّق بها، بل نقطع بخروج بعض المعاني عن ضبط النصوص، فدل أن المعاني حجة كافية، ولو راعينا ردَّها إلى الأصول لقصرت الأصول عن كثير من المعاني.

ومن يتتبع كلام الشافعي لم يرهُ متعلقاً بأصل، ولكنه يبني الكلام في الأحكام على

---

(١) نقل عن البرهان ص ٧٢٣.

المعاني المرسلة، فإن عَدِمَها حينئذٍ شبَّه بالأصول[1].

وأما الذي تعلقوا به من كلامهم الأول فقد ظهر الجواب عنه فيما قلناه، ولو قال قائل: لم يصحَّ عن أحد من السلف استعمال القياس على ما يعتاده أبناء الزمان من تمثيل أصل أو استثارة معنىً فيه وربط فرع به= كان ذلك حقاً وصواباً.

فأما الكلام الثاني الذي قاله، وزَعْمُه أن القول بهذا يؤدي إلى خروج الأمر عن الضبط، وانحلال أمر الشرع، وردِّ الأحكام إلى آراء الرجال، فهذا لا يلزمنا؛ لأنا نعتبر وجود معنى لا يدفعه أصل من أصول الشرع من كتاب أو سنة أو إجماع.

والجملة أنه يعتبر وجود معنى مناسب للحكم الذي نبنيه عليه، من غير أن يدفعه أصل من كتاب أو سنة أو إجماع.

وقد قال بعض أصحابنا في العبارة عن هذا: إنه قد ثبتت أصولٌ معللة، اتفق القائسون على عللها، فقال الشافعي رحمه الله: نتخذ تلك العلل معتصماً، ونجعل الاستدلال قريباً منها، وإن لم تكن أعيانها، حتى كأنها مثلاً أصول، والاستدلالات معتبرة بها، واعتبار المعنى بالمعنى تقريباً أولى من اعتبار صورة بصورة لمعنى جامع، فإذا قرب معنى المجتهد والمستدل فيما يجتهد إلى الشرع، ولم يردَّه أصل، كان استدلالاً مقبولاً.

مثال ذلك: أن الرجعية محرمة الوطء عند الشافعي رحمة الله عليه، مباحةُ الوطء عند أبي حنيفة رحمه الله، واستدل الشافعي بأنها متربصة في تبرئة الرحم، وتسليط الزوج على شغل رحمها في الزمان الذي تؤمر فيه بالتبرئة متناقض، ثم هذا يعتضد بأن الزوج لو اعتزل امرأته قبل الطلاق مدة العدة، ثم طلقها، لم يعتدّ بما كان منها عدة، ولو كانت تحل قبل الطلاق وبعد الطلاق لما كان لاختصاص العدة بما بعد الطلاق معنى.

وهذا نوع استدلال حسن، مستخرج من العدة، ولم يطلب الشافعي لهذا أصلاً

---

(١) البرهان ص ٧٢٤.

يقيس عليه[1].

وذكر بعض متأخري الأصحاب في هذا كلاماً طويلاً لم أرَ في حكايته فائدة فتركته، وقد سرد المسألة من أولها إلى آخرها إلا القليل على طريقة المشايخ.

وأما نحن فعلى طريقة التحقيق، لا نرى الاعتماد على العدَّة وإن كان هو متعلَّقاً حسناً من حيث الحكم.

وأقلُّ غائلة في هذا التعلق على أصل الخصم، أنه لا يجتمع العدة وشغل الرحم من الزوج، فإنه قد صار مراجعاً بالوطء، ولهم على العدة كلامٌ واقعٌ على ما ذكرناه في الخلافيات.

وإنما المعتمد عندنا وقوع الطلاق، وهو تصرفٌ ناجز، عَمَلُهُ الإسقاط والإزالة، فلا بد أن يزيل شيئاً، وليس ذلك إلا مِلك الحل، وقد بينا وجه الاعتماد على هذا وتمشيته.

وقد أورد بعض أصحابنا أمثلةً للاستدلال سوى هذا، وقال: مثال الاستدلال ما قال أصحابنا: إن الخارج من غير السبيلين ليس بحدث؛ لأنه لو كان حدثاً لاستوى قليله وكثيره وعينه وأثره في حكمه.

وكذلك قالوا: لو كانت القهقهة حدثاً ينقض الطهارة لاتفق في ذلك حال الصلاة وحال غير الصلاة.

ومثال ذلك أيضاً ما قالوا في المتيمم إذا رأى الماء: إنه لا تكون رؤية الماء حدثاً؛ لأنه لو كان رؤية الماء حدثاً، لم يختلف موجبه في وجوب الغسل تارة والوضوء أخرى.

ومن ذلك قولهم في توسيع وقت الحج: إنه لو كان مضيقاً لكان المؤخّر له عن عام وجوبه إذا أتى به بعد ذلك يكون قاضياً، لا مؤدياً، فلما كان مؤدياً، دل أنه موسع الوقت.

---

(١) البرهان ٢/ ٧٢٦-٧٢٧.

ومن ذلك أيضاً ما قاله الشافعي: أنه لو كان اللعان شهادة لكان حكمه كيتَ وكيتَ، على ما عُرف.

ومنها ما استدل به الشافعي على إبطال علة الوزن، فقال: العلة الموجبة لتحريم التفاضل لو كان هو الوزن ما جاز إسلام الذهب والوَرِق في سائر الموزونات على ما هو المعروف.

وعندي: أن هذا كله قياس، لا اعتبارُ شيء بشيء بمعنى مستخرج، ويجوز أن يقال: إنه قياس من حيث المعنى، لا من حيث الصورة.

والدليل على أنه لم يخرج من قسم القياس: أنه استند في كونه دليلاً إلى غيره وما استند إلى غيره واعتُبر به فلا بد أن يكون غير خارج من قسم القياس، ويجوز أن يقال: إنه نوع بحث يثير حكماً شرعياً.

وقد قالوا: إنه يجوز أن يوجد في الأحكام الشرعية ما لا أصل له بعينه، وذلك نحو العمل القليل في الصلاة وما شاكله، وذلك لأن الدليل لما دل أن كثير العمل يفسد الصلاة، وأن قليله لا يفسدها، ولم يثبت بالنص القدرُ الذي يفسد والقدر الذي لا يفسد= وجبَ الرجوع إلى الاجتهاد.

وقد قال بعضهم: إن قدْرَ ما يفسد الصلاة على التقريب ما إذا شاهده المشاهد لم يظن أنه في الصلاة، وعلى الجملة فلا شك أن العمل في ذلك على ما ظن المصلي أنه قليل فلا يفسد، أو كثير فيُفسِد، وليس ذلك براجع إلى أصل بعينه من أصول الشرع.

وقد ألحق بعض أصحاب أبي حنيفة بهذا الباب انكشاف ساق المرأة، فإنه يقول: إذا انكشف ربع الساق فما فوقه فسدت صلاتها، وإن كان قد انكشف ما دون الربع لا تَفسد، وذكروا لهذا التقدير وجهاً على التقريب، وهو أن الناظر إلى ساق المرأة إذا كانت الساق مكشوفة إنما يبصر جانباً منها، وللشيء أربعة جوانب، فإذا رأى جانباً منها فيكون قد رأى الربع، فجرى الربع في هذا مجرى الكل في فساد الصلاة.

وهذا أيضاً شيء قالوه على وجه التقريب من غير أن يستند إلى أصل.

وعلى هذا من مذهبهم: مقاديرُ النجاسات المعفو عنها، وقدر ما ينزح من الدلاء من البئر عند وقوع الحيوانات فيها.

وقد قَدَّر الشافعي أيضاً في المتابعة بين الإمام والمأموم، فقال: إذا سبق الإمامَ المأمومُ بركن واحد أو ركنين لم تفسد المتابعة، وإن سبق بثلاثة أركان فسدت المتابعة.

وهذا تقدير على وجه التقريب، ليس له أصلٌ بعينه.

وكذلك قال في المسافة بين الإمام والمأموم: إذا زاد على مائتي ذراع أو ثلاثمائةٍ فسدت المتابعة، وفيما دون ذلك لا تفسد، وكان هذا تقديراً على وجه التقريب، غير مستند إلى أصل بعينه.

وعلى هذا نفقة الموسر والمعسر، ينظر في ذلك على حسب ما هو المعتاد، فيعرف بذلك الموسر من المعسر، ويجري الحكم على ذلك وهو غير مستند إلى أصلٍ بعينه.

وكذلك القول في جهة الكعبة، ومقدار ما يعرف أنه على جهة الكعبة أو ليس على جهة الكعبة.

وكذلك ما يتوصل به إلى معرفة قيم الملتفات،وإيجاب قدر القيمة حكم شرعي، وقد تعلق بأمارةٍ غير مستندة إلى أصل.

وقد قيل: إن الأمارة في هذا عقلية، وهي النظر إلى عادات الناس، ألا ترى أن من قوم الثوب بعشرة، لو قيل له: لم قوَّمته بذلك؟ يقول: إن عادة الناس أن يبيعوا مثل هذا الثوب بعشرة؟

ويمكن أن يُسأل على هذا، فيقال: إذا جعلتم الأمارة في هذا عقلية فهلاَّ قلتم: إذا خرق زيد ثوب عمرو، يكون الواجب تخريق ثوبه؟

والجواب عنه: أن زيداً إذا خُرِق ثوبُه، فقابل بتخريق ثوب الجاني، فقد أضرَّ بنفسه حين لم يتعوَّضْ من ماله التالف بماله، ولا يجوز أن يضرّ الإنسان نفسه بنفسه من غير فائدة.

فإن قال قائل: فائدته التشفّي.

قيل له: التشفي يتبع لحسن تخريق ثوب الجاني، فإذا لم يَحْسُن التخريق، لم يَحْسُن التشفّي، ذكر هذا السؤال عبد الجبار الهمداني في (**العمد**)، وأجاب بما بينَّا.

وعندي: أن هذا ليس بشيء؛ لأن السائل يقول: إن التشفي حسنٌ، بدليل القصاص، فإن اعتبار التشفي فيه قد حسُن، فليحسنْ ها هنا أيضاً، وإذا حسُنَ التشفي وجب أن يحسن التخريق ويصير حسن التخريق لثوب الجاني تبعاً لحسن التشفي.

والأولى أن يقال في هذا: إنا لم نجوّز تخريق ثوب الجاني؛ لانعقاد الإجماع أنه لا يجوز، وإنما فرقنا بين النفس وبين المال بمحض اتباع الشرع، وعلى أن الأصل المعلوم في الضمانات الواجبة للآدميين هو أن ينظر لما فيه صيانة حقوقهم عليهم وحفظها، ألا ترى أن في الأعيان القائمة وجبت صيانتها وحفظُها على أربابها بوجوب الإحراز عما يؤدي إلى إهلاكها وإتلافها؟ فإذا أتلفت وجبَ أيضاً ضمانها على ما يكون فيه حفظ حقوق الملَّاك عليهم بقدر الإمكان، وذلك بإيجاب المثل في المثليات وإيجاب القيَم في غير المثليات، فيقوَّم المثل مقام المثل، وتقوّم القيمة مقام العين المقوَّمة، ويصير كأن المُتْلَف باقٍ لمالكه محفوظ عليه، وكأنه لم يتلف، وهذا هو المعنى المعقول في إيجاب الضمان.

وأما الإتلاف في مقابلة الإتلاف، فخارجٌ عن هذا المعنى، وفيه تقرير الإهلاك السابق، ومقابلة إهلاكٍ بإهلاكٍ مثله، إلا أن الشرع ورد بالقصاص على خلاف هذا الأصل لغرضٍ قائم فيه، لا يوجد في الضمان من حيث المآل؛ وهو زجر الجناة وإحياء النفوس، ومعلوم قطعاً أنه يوجد في القصاص من الزجر والردع المؤدي إلى حياة النفوس ما لا يوجد في الدية، فصار القصاص ضماناً شرعياً للنفس لغرض تختص به، وصارت الدية ضماناً قياسياً للنفس، من حيث إن فيه إبقاء حق صاحب الحق عليه وحفظه له بقدر الإمكان، فإن الدية قامت مقام نفسه في السلامة لصاحب الحق إن كانت الجناية في قطع اليد، أو وارثه إن كانت الجناية بقتل النفس، وسلامة العوض لمن يقوم مقام صاحب الحق ينزل منزلة سلامته لصاحب الحق، فاستقام كون القصاص

ضماناً بالشرع، واستقام كون الدية ضماناً بالقياس، ولم يجز الجمع بينهما؛ لأن كلا الواجبين بدل النفس، وإن اختلفت جهة إيجابهما، ولا يجوز إيجاب واجبين عن متلف واحد.

فأما في تخريق الثوب، وقتل البهيمة فليس في مقابلة التخريق بالتخريق وقتل الدابة بالدابة غرض صحيح؛ لأن نهاية ما في الباب أنه يوجد بذلك إتلاف مالٍ عليه، وفي أخذ الضمان يوجد هذا مثل ما يوجد إذا أهلكنا ماله عليه؛ فإنا إن قدَّرنا أنه يتلف عليه بهيمته بإتلافه عليه بهيمته، أو قدرنا أنه يخرق عليه ثوباً بإزاء ما خرق عليه ثوبه؛ فإنه لا يجوز أن يعترض بهائمه، فيتلف عليه أي بهيمة شاء، أو يخرق أي ثوب شاء، بل ينبغي أن يخرق ثوباً مثل ثوبه، أو يتلف بهيمة مثل بهيمته، فإذا فعل ذلك كان ذلك في المعنى وأخذ الضمان سواء.

وأما القصاص، ففيه إتلاف نفسه، وإزهاق روحه؛ ولاشك أن فيه معنى زائداً على أخذ الدية؛ وقد لا يبالي الإنسان بإعطاء الدية بقتل عدوه، وإذا عرف أنه يُقْتَل إذا قَتَلَ ينكفُّ عنه، فهذا هو المعنى الصحيح، والحكمة المعقولة الشرعية.

وعلى مثل هذا يكون المعوَّل في هذا وأمثاله، وأمثال هذه المعاني تكثر في الشرع.

وقد يكون نظير هذا إيجاب الكفارة في القتل: فإن الله تعالى خلق العباد ليعبدوه، على ما نص عليه، فإذا قتلَ إنسان إنساناً، فهو بالقتل قد أبطل عليه معنى التعبد، والتعبدُ من العبد لله تعالى مقصود كُلّيٌّ من العباد، فصحَّ بناء إيجاب ضمانٍ على هذا المعنى الذي يليق به، وليس ذلك إلا الكفارة بإعتاق رقبةٍ إذا قَدِر عليها، لأن العبدَ مسلوب النفس بالرق، فكأنه هالكٌ عن صفة الآدمية، وقد قَدَّم الله حق السادة على حقه في كثير من المواضع، فأوجبَ الله على القاتل عتق رقبة، على معنى أنه يزيل عنه صفة الرق، فيكون قد أحيا نفساً بقدر الإمكان، فأقامها مقام النفس التي أتلفها؛ لتعبد الله مكانها، فيكون قد أقام لله عبداً يعبده مكان العبد الذي أهلك فيها، فبهذا الوجه يضمن حق الله، وصار الضمان كضمان النفس بالدية أو القود.

فعلى هذا يستوي فيه القتل عمداً وخطأً؛ لأن حق الله مضمون في جهتي العمد

والخطأ، مثل ما يكون حق الآدمي مضموناً في الجهتين أيضاً.

ويستوي في هذا أيضاً قتل المسلم والكافر، والحر والعبد، والبالغ والصبي، ونُظِر إلى أصل ما كان عليه الخِلْقة، وقد خلق الكل في الأصل ليعبدوه.

ثم يتصل بهذا الفصل أن الواجب باسم الكفارة، والكفارة اسمٌ معنويٌّ وهو التغطية، فيكون واجباً لتغطية الذنب ومحوه، والذنب متى صار مغطىً مَمْحُوًّا التحق المذنب بمن لم يذنب، فصارت الكفارة كفارة بهذا المعنى، ولا نقول: إنه عبادة؛ لأنه ليس القصد منها التقرب إلى المعبود، ولا نقول: إنه عقوبة؛ لأنه ليس فيها إخزاءٌ وتنكيل، والعقوبات هي ما يختص بصفة الإخزاء والتنكيل، فكان شيئاً غير العبادة والعقوبة، وهي أنها كفارة، ومعناها: أنها ماحية للذنب مغطية له، والشيء إذا انمحى ذهب ولم يبقَ، وإذا غُطِّيَ لم يبق له أثر، وإذا كان كذلك استقام إيجابها بما هو عدوان محض وليس بعدوان محض، وكذلك استقام إيجابها على الكافر كما يستقيم إيجابها على المؤمن.

فهذا الذي ذكرناه وما يشبهه استدلالاتٌ حسنة، ومعانٍ بالغة مناسبة للأحكام المبنية عليها، يَعلق بقلب كل فقيه أن هذا هو المعنى الذي ينبني عليه الحكم.

ومن هذا الباب أيضاً، ما يقول من نفى وجوب الكفارة بغير الوطء في الصوم، وإيجابها بالوطء، وهو أنا نقول: إن الجماع محظور الصوم، والأكلُ والشربُ منافٍ للصوم؛ لأن الصوم عبادة كفٍ عن قضاء شهوة على خلاف هوى النفس؛ فينبغي أن يكون التعبد بالكف في زمان الفعل عبادة، حتى يكون بخلاف هوى النفس؛ فإنه إذا لم يكن زمان الفعل عادة، لم يحصل الكف عبادة، والنهار زمان فعل الأكل والشرب عادة، فكان الكف عنه في هذا الزمان عبادة، وليس بزمان فعل الوطء [عادة][1]، نعم هو محظور العبادة، لأن الحظر والتحريم للعبادة يكون متحققاً في زمان الفعل عادة أو لا في زمان الفعل عادة، وإذا ثبت أن الأكل والشرب منافٍ للصوم، فيصير بفعله

---

(١) في نسخة بيروت: عبادة! والمثبت الصواب.

تاركاً للصوم في المستقبل، وترك الصوم لا يوجب الكفارة، كتركه في الابتداء.

وأما الوطء، لما كان محظور الصوم، فيكون بالكف عن الأكل والشرب مقيماً على فعل الصوم، غير أنه يكون جانياً عليه بفعل المحظور، فإيجاب الكفارة بفعل محظور الصوم لا يكون دليلاً على إيجاب الكفارة بترك الصوم، وانقطع أحدهما عن الآخر صورة ومعنى، وبطل بهذا استدلالهم بإيجاب الكفارة في الوطء على إيجاب الكفارة في الأكل، وهم يدّعون أنا أوجبنا الكفارة في الأكل والشرب بطريق الاستدلال، لا بطريق القياس.

ومن وجوه الاستدلال ما نقوله في مسألة الاستيلاء، فإن عندنا: لا يملك الكفار ما استولَوْا عليه من أموال المسلمين بخلاف المسلمين، إذا استولَوْا على أموال الكفار ملكوها.

وإنما قلنا: إن المسلمين يملكون أموال الكفار إذا استولَوْا عليها ويملكون رقابهم إذا أسروها؛ لأن المشركين في معنى العبيد للمسلمين، فإن حريتهم غير ثابتة ثبات تمكن واستقرار، وأما أموالهم التي في أيديهم إنما هي للمسلمين، وهي في أيديهم بمنزلة الغصب؛ لأن الله تعالى إنما خلق الدنيا وما فيها من أصناف الأموال والقُنْيَاتِ لعبيده الذين يؤمنون به، ويعملون ما خلقهم له من عبادته، وجعلَ سائر الأملاك معاوِنَاتٍ لهم على إقامة طاعته؛ فمن كفر وعبد غيره فلا شيء له ليستعين به على كفره وعبادة غيره، فما حصَّلوه في أيديهم واحتوَوْا عليها فهي غصب في أيديهم، وسبيله أن يُردَّ على من يستعين به على طاعة الله؛ ولهذا سُمِي المال المأخوذ من المشركين فيئاً، يقال: أفاء الله علينا مال المشركين، أي: ردَّه علينا بعد أن كان المشركون غصبونا إياه، وما هذا وصفُه فهو مردود على صاحبه، فصار ملك المسلمين أموالَ الكفار بهذا الوجه، وهذا لا يوجد في الكفار إذا أخذوا أموال المسلمين؛ لأنها أموال في أيدي مُلاَّكها وعليها حماية الإسلام، وإذا كانت في حماية الإسلام لم تَزُل بغلبة أهل الشرك عليها، وصارت أموالهم كرقابهم، فهم أحرارٌ حقيقة، وأملاكهم لهم حقيقة.

وأما الكفار فهم في المعنى عبيد المسلمين، وأموالهم التي في أيديهم للمسلمين،

فالكل يكون فيئاً، لأنهم عبيد أَبَقَـةٌ رُدوا إلى مـواليهم، وأمـوالهم غـصوبٌ أعيـدت إلى ملاكها.

فهـذه الأمثلـة الـتي ذكرناهـا في الاسـتدلال أمثلـةٌ حـسنةٌ يـشهد الـشرع والعقـل بصحتها، ومن عرف قواعد الشرع وقوانينهـا يـشهد لـه قلبـه ومـا أدركـه مـن معـاني الشريعة بصحتها، ولم يردَّه أصلٌ مجمع عليه مـن كتـاب أو سـنة أو إجمـاع، فيجـوز أن يسمى أنواع هذا استدلالا.

فأما الأمثلة التي ذكرناها من قبلُ حكايةً عن بعض المتأخرين مـن أصـحابنا، فإنمـا هي أقيسة حكمية منقولة مـن الأصـحاب، غَيَّـر هـذا القائـل العبـارةَ عنهـا، فـسماها استدلالاً، وعلى أنا نقول: لا عبرة بالاسم، فـإن سَـمّى القيـاس اسـتدلالاً، أو سَـمّى الاستدلال قياسـاً فالوجـه الـذي قـدمناه؛ لأن جميـع ذلـك طلـب الحكـم مـن معـاني النصوص؛ إذ الكل نوع بحثٍ عن معنىً مناسـبٍ للحكـم صـحيحٍ علـى الـسبر، فهـذا صحيح، ولا مبالاة بأي اسم سُمّى.

وحين وصلنا إلى هذا الموضع، فنذكر الاستحسان، و هل يجـوز أن يكـون حجـة، على ما ذكره أصحاب أبي حنيفة أو لا؟

القول في الاستحسان

ذكر الأصحاب أن القول بالاستحسان في أحكام الدين فاسد[1].

وذهب أصحاب أبي حنيفة إلى القول به.

وكذلك القول بالمصالح والذَّرائع والعادات من غير رجوع إلى دليل شرعي باطل.

فأما مالك، فإنه يقول بذلك، ويعتمده.

---

(١) الحق أن الاستحسان، بمفهومه العلمي الصحيح، قد قال به كل المذاهب المعتبرة، وحقيقته: ترك القياس إلى ما هو أقوى منه.
فقول الإمام أبي حنيفة بالاستحسان أشهر من نار على علم، بل قد جاء عنه ذم تلميذه زفر لطرده للقياس، حيث قال: لا تأخذوا بمقاييس زفر، فإنكم أن أخذتم بمقاييس زفر حرمتم الحلال وحللتم الحرام، وكان زفر معروفا بالإمعان في طرد قياسه على ما حكاه شيخ الإسلام ابن تيمية.
أما الإمام مالك، فكتبه مشحونة بالاستحسان، وروي عنه أنه قال: تسعة أعشار العلم الاستحسان، وبالغ أصبغ في الاستحسان حتى قال: أن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة!
أما الإمام أحمد، فقد أطلق القول بالاستحسان في مواطن كثيرة مصرحاً بكونه مخالفاً للقياس، أما ما جاء عنه من ذم الاستحسان فحملَه أبو الخطاب على الاستحسان بلا دليل.
وفي ذلك تصويب لنسبة ابن الحاجب هذا المذهب إلى الحنابلة، وبيان لخطأ المحلي في إنكاره قول الحنابلة بالاستحسان، وتعقبه لابن الحاجب في ذلك.
أما الإمام الشافعي، قد اشتهر عنه ذم الاستحسان، وشاع عنه قوله: (من استحسن فقد شرع) بل ألف كتاباً كاملاً سماه (إبطال الاستحسان).
أما تشكيك بعض الحنفية في دلالة العبارة المذكورة وقوله: إن مقصود الشافعي من هذا مدح المستحسن، وأراد أن من استحسن فقد صار بمنزلة نبي ذي شريعة، وأتباع الشافعي لم يفهموا كلامه على وجهه!= فهو من قبيل التكلف وإنكار الواضحات.
قلت: والذي يظهر أن الشافعي لا ينكر الاستحسان بالنص، أو بالعادة، أو بالضرورة، او بقياس أولى، كما يذكر الحنفية، ولكنه ينكر الاستحسان بدليل خفي، أو الاستحسان الذي يعود على العلة بالتخصيص، وذلك لأن العلة –على أصله– لا يجوز تخصيصُها، أشار إلى ذلك أبو الحسين والرازي.
أما على قاعدة شيخ الإسلام ابن تيمية، فالنزاع كله لفظي، لأنه ما من شيء في الشريعة يخرج عن القياس الصحيح عنده أصلاً. والله أعلم.
(فواتح ٢/ ٣٢١، الاعتصام ٢/ ١٣٦، المسودة ٢/ ٨٣٤، المحصول، ص ١٤٤٨، مجموعة الفتاوى ٣٤/ ٧٩، المعتمد ٢/ ٢٩٦).

واعلم أنَّ الكلام في الاستحسان يرجع إلى معرفة الاستحسان الذي يعتمده أصحاب أبي حنيفة، فإن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهيه من غير دليل، فهو باطل قطعاً ولا نظن أن أحداً يقول بذلك.

فنذكر الآن ما ذكره أبو زيد في كتابه في معنى الاستحسان لغة وحكماً.

قال: أما اللغة، فالاستحسان هو اعتقاد حسن الشيء، يقال: استحسنت كذا، أي: اعتقدته حسناً، واستقبحت كذا، أي اعتقدته كذلك.

وعلى [هذا][1] ظنَّ بعض الفقهاء أن من قال بالاستحسان فقد ترك القياس والحجة الشرعية باستحسانه، تركَها من غير دليل يطلق الترك، وطعن بهذا على علمائنا، وإنما هو تفسير الاستحسان لغة.

فأما عند الفقهاء الذين قالوا بالاستحسان: اسمٌ لضربِ دليلٍ يعارض القياس الجلي، حتى كان القياس غير الاستحسان على سبيل التعارض، وكأنهم سمَّوه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس أو الوقف عن العمل به بدليل آخر فوقه في المعنى المؤثر أو مثله، وإن كان أخفى منه إدراكاً، ولم يرَوُا القياس الظاهر حجة قاطعة لظهوره، ولا رأوا الظهور رجحاناً، بل نظروا إلى قوة الدليل في نفسه من الوجه الذي تعلق به صحته.

ولم يكن غرضهم من هذه التسمية إلا ليميزوا بين حكم الأصل الذي يدل عليه القياس، وبين الحكم الممال عن ذلك السَّننِ الظاهر بدليلٍ أوجب الإمالة، فسمَّوا الذي يبقى على الأصل قياساً، والذي مال استحساناً.

وهذا كما ميَّز أهل النحو بين وجوه النصب، فقالوا: هذا نُصِبَ على التفسير، وهذا نُصب على الظرف، ونُصب على المصدر، وكذلك أهل العروض، ميزوا بين الطويل والمديد و المتقارب.

قال محمد بن الحسن في كثير من المواضع: القياس كذا والاستحسان كذا،

---

(١) زيادة من التقويم.

وبالقياس نأخذ، وأخذ في عامة المواضع بالاستحسان، فعلم أنهما اسمان لدليلين متعارضين.

قال: فصار العمل المستحسن هو الممال بحكمه عن طريق الظاهر إلى الخفي بدليل شرعي؛ لا بهوى النفس؛ فإنه كفر.

وإنما سمَّوه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك الظاهر بالخفي الذي ترجح عليه، فلما كان العلم به مستحسناً شرعاً سمّوا الدليل بهذا الاسم، فكان اسماً مستعاراً كاسم الصلاة والصوم وغير ذلك.

قال: ثم الاستحسان قد يكون نصاً، وقد يكون ضرورة، وقد يكون إجماعاً وقد يكون قياساً خفياً.

أما النص، فنحو قول أبي حنيفة فيمن أكل ناسياً لصومه: لولا قول الناس لقلت يقضي، أي: القياس الظاهر يوجب القضاء إلا أني استحسنت تركه بنص خاص وردَ فيه، وهذا لأن النص فوق الرأي فاستحسنَ ترك الرأي به.

وأما الإجماع، فنحو جواز الاستصناع؛ فإنه قد ظهر تعامل الأمة به قديماً وحديثاً من غير نكير، والقياس أن لا يجوز؛ لأنه بيع معدوم.

قال: وأما الضرورة، فنحو الحكم بطهارة [البئار][1] والحياض بعد تنجسها، والقياس يأبى ذلك؛ لأن الدلو ينجس بملاقاة الماء، فلا يزال يعود وهو نجس، فلا يمكن الحكم بطهارة الماء، إلا أن الشرع حكم بالطهارة للضرورة؛ لأنه لا يمكن غسل البئر ولا الحوض، وإنما غاية ما يمكن هذا، وهو نزح الماء النجس، وحصول الماء الطاهر فيه، فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس لأجل الضرورة والعجز؛ فإن الله تعالى جعل العجز عذرا في سقوط العمل بكل خطاب.

وأما ترك القياس بدليل أخفى منه: فهو مثل المتبايعين إذا اختلفا في الثمن والسلعة قائمة بعينها في يد البائع لم تُقْبض، لا يتحالفان قياساً، لكن القول قول

---

(١) جمع بئر، وتجمع أيضاً على أبآر، وآبار، وأبؤر، وآبُر، كما في القاموس.

المشتري، وفي الاستحسان: يتحالفان، ووجه القياس: هو أن محصول هذا الاختلاف أن البائع يدعي على المشترى زيادة الثمن، والمشتري ينكر، وفي الاستحسان: يتحالفان لأن كل واحد مدعٍ ومدعىً عليه؛ لأن البائع يدعي زيادة الثمن على المشتري والمشترى ينكره، وأما المشترى فيدعى على البائع وجوب تسليم السلعة عند أداء ما يدعيه من الثمن، والبائع ينكره، فأخذوا بدليل الاستحسان دون القياس؛ لأن تأثيره أكثر.

وأخذ بالقياس في موضع آخر، وهو إذ تلا آية السجدة في صلاته، فركع في صلاته، ينوب الركوع عن السجود قياساً؛ لأن الواجب عليه عند قراءة السجدة الخشوع والخضوع لله تعالى، وذلك يحصل بالركوع، وفي الاستحسان لا ينوب؛ لأن الواجب عليه السجود، والركوع غير السجود، ولا يُعرف أنه مثله في الخضوع والخشوع.

وبالقياس أَخذ، لأن الواجب الخشوع، والركوعُ خشوع تام مثل السجود بخلاف القيام؛ فإنه ليس بخشوع تام[1].

ونحن أوردنا ما قالوه في الاستحسان، ليعرف حقيقة مذهبهم فيه.

فيقال لهم: إن كان الاستحسان هو الحكم بما يهجس في النفس ويستحسن في الطبع، فلاشك أنه باطل، والأحكام إنما تنبني على أدلة الشرع، لا على الهواجس والشهوات، وما يقع في الطباع.

وإن كان هو الحكم بأقوى الدليلين من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أقوى من قياس، فلا معنى لتسميتهم ذلك استحساناً، وإن كان هذا النوع استحساناً، فكل الشرع استحسان، فلا معنى لتخصيص ذلك ببعض المواضع دون البعض.

واعلم أن مرجع الخلاف معهم في هذه المسألة إلى نفس التسمية، فإن الاستحسان على الوجه الذي ظنَّه بعض أصحابنا من مذهبهم لا يقولون به، والذي

---

(١) تقويم الأدلة ص ٤٠٤-٤٠٦.

يقولونه لتفسير مذهبهم: إنه العدول في الحكم من دليل إلى دليل هو أقوى منه، فهذا لا ننكره، لكن هذا الاسم لا نعرفه اسماً لما يقال به لمثل هذا الدليل.

وقد قال بعضهم: إنه تخصيص قياس بدليل أقوى منه، وهذا باطل؛ لأنا لا نقول بتخصيص الأقيسة، وقد أبطلناه من قبل.

وقال بعضهم: هو عدول عن قياس إلى قياس أقوى منه، وهذا أيضاً باطل؛ لأنهم يُسَمُّون إذا عدلوا عن القياس إلى النص استحساناً أيضاً.

وقال بعضهم: الاستحسان ترك طريقة الحكم إلى أخرى هي أولى منها، ولولاها لوجب الثبات على الأولى.

وحدَّه أبو الحسن الكرخي من أصحابهم، وقال: هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما يحكم به في نظائرها؛ لوجه هو أقوى من الأول يقتضي العدولَ عن ذلك.

وهذا يلزم عليه أن يكون القياس الذي يُعدَل به إليه عن الاستحسان استحساناً، وقد قالوا في مسائل: وبالقياس نأخذ،وعدلوا عن الاستحسان إليه، وسمَّوه قياساً.

وعلى الجملة، لا معنى لهذه التسمية، وهي تسميةٌ لا يمكن حدُّها بحد صحيح تختص به، وأما تفسيرهم الذي يفسرونه، فنحن قائلون بذلك، وليس مما يتحصَّل فيه خلاف.

وقد ذكر الشافعي لفظ الاستحسان في مراسيل ابن المسيب وقال أيضاً في المتعة: وأستحسنُ بقدر ثلاثين درهما.

وليس هذا اللفظ بممتنع في بعض المواضع، وإنما المستنكر أن يجعل ذلك أصلاً من الأصول تبنى عليه الأحكام، ويخالف بينه وبين سائر الأدلة، ولا يمكن تحقيق المفارقة والتمييز على ما سبق.

القول في السبب والعلة والشرط

والفرق بين معاني ذلك ومواجبها[1]

اعلم أن مما يكثر ذكره في أقوال الفقهاء، ويرد في المسائل هو السبب والعلة والشرط، ولا بدّ من معرفة ذلك، والفرق بين معانيها ومواجبها.

أما السبب، فاعلم أن السبب في اللغة اسم للحبل الموصل إلى ما لا يوصل إليه إلا بتعلقه به، ثم سُمّي كل شيء يتوصل به إلى مطلوب ومرامٍ باسم السبب تشبيهاً بالحبل الذي يتَدلى به من يتوصل به إلى مرامه ومطلوبه، مع أنه لا أثر للحبل في إيجاد ذلك المطلوب ولا تحصيله.

وإذا كان السبب في اللغة اسماً لهذا فنقول: حدُّه ما يوصِل إلى المسبب مع جواز المفارقة بينهما.

وقيل: إن السبب مقدمةٌ يعقبها مقصود لا يوجد إلا بتقدمها، فلا أثر لها فيه ولا في تحصيله.

وهذا كالحبل، سبب للوصول إلى الماء، ثم الوصول بقوة النازح لا بالحبل، وكذلك الطريق سبب للوصول إلى المكان الذي يقصده، ثم الوصول لا يكون بالطريق، بل بقوة الماشي.

وكذلك الدلالة على الشيء سبب لأخذه؛ وليس الأخذ بالدلالة، بل هو بقوة الآخذ.

وكذلك حَلُّ قيد المُقيَّد سبب لفراره؛ ثم ليس الفرار بحل القيد، بل هو بقوة الفار.

---

(١) جاء في حاشية نسخة بيروت هنا: (باب نافع جداً، ولم يعرف متأخرونا بالذي أورده الحنفية، وهذا عدوهم ابن السمعاني رضي الله عنه.. الاعتناء به، فإنه نافع في الفقه جداً) ومكان النقط تعسرت عليَّ قراءته.

ويمكن الاستدلال على ما ذكرناه بقوله سبحانه وتعالى ﴿ فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾ ﴾ [1] فجعل الله تعالى ضرب القتيل ببعض لحم البقرة سبب الحياة، ولا أثر لذلك في الحياة.

وكذلك ضرب موسى عليه السلام البحر بالعصا، صار سبباً لصيرورته يبساً، وضربه الحجر صار سبباً لانفجار العيون منه من غير أن يكون ضرب العصا مؤثراً في تجفيف البحر، وتفجر الماء من صخرة صمّاء.

وتبين بهذه الأمثلة صحة قولنا في الحد الأول: إنه موصل إلى المسبَّب مع جواز المفارقة بينهما، ببينة أن العصا بالضرب في البحر والحجر لم ينقلب طبعه عمَّا كان إلى شيء آخر، ليؤثر في يبس البحر أو تفجر الحجر بالعيون، ولكنه صار سبباً بجعل الله تعالى ذلك سبباً، فدل أنَّ السبب للشيء سبب وإن لم يكن له تأثير في إيجاده بوجه ما.

ولأهل الكلام في هذا خوضٌ كثير، وقد جعلوا الطعام سبباً للشبع، والماء سبباً للإرواء، وليس هو بنفسه مشبعاً ولا مروياً، لكن المشبع والمروي هو الله تعالى على الحقيقة.

وهذا من حيث الاعتقاد صحيح، لكنه لا يشبه النظر الأول؛ لأن في الطعام طبع الإشباع، وفي الماء طبع الإرواء، والأولى هو الاقتصار على القدر الذي قلناه.

وذكر أبو سليمان الخطابي – وقد كان من العلم بمكان عظيم، وهو إمام من أئمة السنة، صالح للاقتداء به، والإصدار عنه – قال: السبب هو الوصلة التي يتوصل بها إلى الشيء، ومن هذا قيل للحبل سبب وللطريق سبب؛ لأنك بسلوكه تصل إلى الموضع الذي تريده، قال الله تعالى ﴿ فَأَتْبَعَ سَبَبًا ﴿٨٥﴾ ﴾ [2] أي طريقاً.

وقد يسمَّى السبب علة؛ لأنه يُتوصل به إلى معرفة الحكم كما يُتنبه بالعلة على الحكم، إلا أنه ليس كل سبب علة، ولكن كل علة سبب، كما أن كل علة دليل،

---

(١) سورة البقرة: ٧٣
(٢) سورة الكهف: ٨٥

وليس كل دليل علة.

وقد فرقوا بين العلة والسبب من وجوه:

فقيل: العلة ما لا يوجد إلا ومعلوله موجود، كالنار لا توجد ولا إحراق، وقد يوجد السبب ومسبَّبه غير موجود، كالسحابة، توجد ولا مطر.

وقد قيل: إن السبب هو الحال التي يتفق بكونها نزول الحكم، كالوقت الذي يتفق فيه نزول الحكم، والعين التي يتفق نزوله فيها.

وقد يوجد السبب والحكم غير مقصور عليه، بل يكون عاماً لأهل ذلك السبب وغيرهم ممن لا يشاركهم فيه، وأما العلة فَتَطَّرِد مع الحكم بكل حال.

وقيل: إن العلة هي المعنى الجالب للحكم، ومنه علة المريض، وهي السبب الجالب للمرض.

وقد قال بعض الشعراء:

ألم تر أن الشيء للشيء علة تكون به كالنار تقدح بالزند

وقد قيل أيضاً: إن اشتقاق العلة في اللغة راجع إلى معنى التكرار والدوام، وذلك أن العرب تسمِّي السقْيَ الثاني عَلَلاً، وتسمى المرأة إذا نكحت على الأخرى عَلَّة، وذلك أنها تعلّ بعدَ صاحبتها، فكانت العلة – على هذا الاشتقاق – هي الشيء الذي يتكرر ويدوم بوجوده ما عُلّق به.

واختلفوا في المعلول ما هو؟

فقال بعضهم: هو الحكم، لأنه مجلوب العلة، ويقال: علة هذا الحكم كذا، فتضيف العلة إلى الحكم.

وقال آخرون: هو الشيء الذي وقعت فيه العلة، بمنزلة المضروب الذي وقع فيه الضرب، ألا ترى أنا نقول: إن البُرَّ معلولٌ بالأكل، والخمر معلول بالشدة؟

وأما الشرط فأصله العلامة، قال أبو عبيد: ومنه أشراط الساعة، أي علاماتها.

وحد الشرط: ما يتغير الحكم بوجوده، ويفارق السبَّبَ؛ لأن الشرط يقتضي تغيُّر الحكم بوجوده وعدمه، والسبب قد لا يُوجب ذلك، بل يوجب مصادقته وموافقته، وقد أشار إلى هذا الذي قلناه الشيخ القفال الشاشي.

قال القفال: والطريق في التمييز بين العلة والسبب والشرط: أنا ننظر إلى الشيء؛ فإن جرى مقارناً للشيء مع تأثير الشيء فيه دل أنه علته، وإن جرى مقارناً للشيء أو غير مقارن ولا تأثير للشيء فيه دل أنه سببه.

وأما الشرط، فهو ما يختلف الحكم بوجوده وعدمه، وهو مقارنٌ غير مفارق للحكم، كالعلة سواء، إلا أنه لا تأثير له فيه، وإنما هو علامة على الحكم من غير تأثير أصلاً.

ويقال أيضاً في الفرق بين السبب والعلة: إن السبب قد يوجد مع تراخي الحكم، كالبيع بشرط الخيار، سببٌ للملك، وليس بعلة، ولو كان علة لما تأخر حكمه، ولكنه سبب منعقد، ويصير علة بارتفاع الخيار، فيكون ارتفاع الخيار شرطاً ليصير علةً لوقوع الملك، فمتى وُجد هذا الشرط انقلب السبب علة، ولا يتراخى عنه حكمه.

ثم الحكم إذا وُجد بانضمام الشرط إلى السبب يضاف إلى السبب لا إلى الشرط، ولهذا قلنا بتضمين شهود اليمين إذا رجعوا، دون تضمين شهود الأصل، وكذلك حصول الجرح في المجروح من المكلف المختار سبب لوجوب القصاص عليه عند زهوق الروح، ويصير عند زهوق الروح علة للقصاص، وكذلك حصول المال النامي في يد الغني المكلف في الزكاة، سبب لوجوب الزكاة، وإذا حال الحول يصير علة موجبة مقررة، وكذلك اليمين قبل الحنث، سبب لجواز أداء الكفارة، وتصير عند الحنث علة موجبة مقررة، وكذلك الطلقة الواحدة سبب التحريم في الرجعة، وعند انقضاء الرجعة تصير علة لانقطاع النكاح.

وقد ذكروا مثال هذا الشرط، فقالوا: إن الحياة شرط في صحة وجود العلم والقدرة وغيرهما من صفات الحي، ولا يصح وجود العلم والقدرة بدون الحياة، وهذا في العقليات، وفي الشرعيات: لا تصح الصلاة بدون الطهارة، ولا يصح الصوم

بدون النية.

وهذا الذي ذكرناه هو مذهبنا، وقد أوردناه على ما ذكره الأصحاب مع شيء من الزيادة في تقريره وتحقيقه.

وأما أبو زيد، فله كلامٌ كثير في السبب والعلة والشرط، ونذكر طرفاً من ذلك، ونتكلم على ما لا يوافق مذهبنا.

قال في (تقويم الأدلة): الأسباب التي تسمى أسباباً شرعاً أربعة أقسام: سبب اسماً لا معنى، وسبب محضٌ اسماً ومعنى، وسبب هو علة العلة معنى، وسبب هو علةٌ معنى.

أما السبب اسماً لا معنى لا حكماً، فنحو اليمين بالله في حق الكفارة؛ فإنها بعد الحنث تجب باليمين، لا بالحنث على ما عرف.

وكذلك النذر المعلق بالشرط، فإنه يلزم بعد الشرط بالنذر لا بالشرط، ويسمى النذر المعلق بالشرط سبباً، وكذلك اليمين، إلا أنه اسم مجازاً؛ لتصوره بصورة الأسباب، لا حقيقة؛ لعدم معنى السبب [فيه] (١) لأن معنى السبب: ما يكون مؤدياً إلى غيره وطريقاً، واليمين تعقد للبر، وأنه مانع من الحِنْث الذي تجب عنده الكفارة، وليس بطريق، ولكنه لما كان يعرض أن يزول المانع فيصير علة، كان في صورة السبب، وبتخلل المانع ذهب عنه معنى السببية، ولهذا قال أصحابنا: لا يجوز تقديم الكفارة على الحنث.

قال: ونقول على هذا: إن تعليق الطلاق بالنكاح جائز؛ لأنه ليس بطلاق، ولا هو سبب للطلاق، فلا يعتبر لانعقاده شرط الطلاق وهو ملك النكاح، كما لو حلف بشيءٍ آخر، وإنما تكلم هذا بما يصير طلاقاً، وهو إذا وصل إلى المرأة التي هي [محله] (٢) بعد الشرط، فإنما يعتبر في الحال كون الرجل من أهل التكلم به، ومن أهل اليمين؛

---

(١) زيادة من التقويم.
(٢) في الأصلين: محلها! والمثبت أنسب.

لأن السبب ما يتقرر عند الوصول إلى المقصود، لا ما يرتفع، واليمين ترتفع بعد الحنث؛ لأنه يبقى بعد الحنث قوله: أنت طالق، أو عَلَيَّ كذا، وهذا القدر لا يكون يميناً.

وكذلك اليمين بالله قبل الحنث، يمينٌ منعقدةٌ للبر، وبعده يزول الانعقاد، وهو كعقد [بيع] [1] قائم من مفسوخ، فلا يكون البيع سبباً لحكم الفسخ بحال، وبالفسخ يزول معنى البيع.

وكذلك بعد الحنث، يزول معنى اليمين المنعقدة لإيجاب البر، فلا تكون المنعقدة سبباً لما يتعلق ثبوته بانفساخه.

قال: فالمعلقات بشروطٍ ليست بأسباب حكماً ومعنى لما يجب عند الشرط، وقد تسمى أسباباً تسميةً ومجازاً، فهذا ضرب مجاز، ولكنه معتبر شرعاً؛ لأنها في الحال معتبرة [أسباباً] [2] لحكم شرعَ اليمين له، فكان عقداً صحيحاً لحكم صحيح، وإنما أبطلنا كونه سبباً لحكم يتعلق بانفساخ العقد المنعقد في الحال.

قال: وأما السبب المحض، فنحو حَلّ قيد العبد منه حتى أَبَقَ، فإنه سبب محض، ولا يضمن به العبد؛ لأن الهلاك كان بالإباق، والإباق كان باختيار من العبد، لا بقوةٍ حدثت من الحَلّ.

وكذلك إذا دلَّ سارقاً على المال حتى سرق، لا يضمن المال؛ لأن أخذ المال كان باختيار السارق لا بقوةٍ حدثت من الدلالة.

قال: ولهذا قال علماؤنا: إن الدابة إذا أتلفت زرع إنسان لم يضمن صاحب الدابة؛ لأن التلف كان بوطءٍ أو أكل فعلته الدابة باختيارها لا بقوةٍ حدثت من تسييب صاحبها.

وكذلك من فتح باب إسطبل حتى خرجت الدابة، أو باب قفص حتى طار

---

(١) زيادة من التقويم.
(٢) في الأصلين: أيماناً! المثبت من التقويم.

الطير، لم يضمن؛ لأن الخروج والطيران كان باختيار من الطير والدابة، لا بقوة حدثت من الفتح أوجبت له الاختيارِ، ولا بإلجاء الدابة إليه ليفسد الاختيار بالكره.

ولا يلزمنا – على هذا – أن المُحْرِمْ إذا دل على صيدٍ [فقتل][1] يضمن، لأن الدلالة سبب محض في حق جناية الأخذ، ولا ضمان عليه من حيث الأخذ للصيد، ولكنه يضمن من حيث إنه أزال أمنه عن الاصطياد وقد لزمه بالإحرام أن لا يزيل أمنه، فتكون الإزالة جناية عليه، كما يكون ترك الحفظ من المودع جناية على الوديعة يضمن به.

ويضمن في مسألة الدلالة من حيث إنه جنى بالدلالة على إحرامه، فإن إزالة الأمن عن الصيد محظورُ إحرامه، كالحلق و لبس المخيط، والدلالة مباشرة ما يزيل الأمن عنه؛ لأن أمنه بسبب تواريه عن العيون، فأما بعد العلم بمكانه فلا ينجيه إلا الفرار على خوف.

قال: ولهذا قلنا: إن حافر البئر لا يضمن الكفارة، ولا يُحْرَم الإرث؛ لأنهما يجبان جزاءين بإزاء فعل القتل مباشرة، والمباشرة من الحافر في حفره، وقد انقضى قبل الاتصال بالساقط، وإنما اتصل به عمق حادث بفعله، فصار مسبَّبه[2] سقوطاً للعمق الحادث بفعله، إلا أنه شرطٌ لسقوطه، لا أنه علة لسقوطه، فسقوطه بسبب ثقله الذي لا يحمله الهواء، والأرض كانت تحمله، ولما صار العمق الحادث بفعله شرطاً للتلف والكفارة جزاءَ علة التلف، لم يضمن صاحب الشرط.

وأما ضمان التالف فليس بجزاءِ علة التلف لينعدم بعدمها، بل إنما يضمن التالف لوجود يضاف إليه، والحكم مضاف إلى الشرط وجوداً، وإن لم يضف إليه وجوباً، وإذا أضيف إليه ضمن، إلا أنه إذا اجتمع علة التلف مع شرط التلف، وصلح كل واحد منهما أن يجعل سبب ضمانٍ، كانت الإضافة إلى العلة أولى، وها هنا العلة ثِقَلُه أو مَشْيُه، وذاك لا يصلح سببً الضمان؛ لأنه ليس بتعدٍ، فوجبت الإضافة إلى صاحب

---

(١) في الأصلين: حيث! والمثبت من التقويم.
(٢) وقع في التقويم المطبوع: مشيه!

الشرط.

قال: وكذلك زوائد الغصب المتصلة والمنفصلة أمانة عندنا؛ لأن ضمان الغصب ضمان فعل خاص، وهو أخذ مالٍ مملوك.

ولا يتصور الأخذ على هذا الحد إلا بإزالة يد بيدٍ عن الشيء، وهذا الحد وُجد في الأم، ولم يوجد في الزوائد، لأنها حدثت في يد الغاصب، فلا يجب ضمان الغصب به، ولو سلمنا أن البقاء تعدٍ حكماً، فهو تعدٍ غير الغصب، ولما كان تعدياً آخر لم يجب به ضمان الغصب، وإن ادعى ضماناً آخر غير ضمان الغصب تكلمنا فيه.

قال: وعلى هذا نقول: إن شهود القصاص إذا رجعوا بعدما قُتل المشهود عليه بشهادتهم لا يضمنون الكفارة، ولا يحرمون الإرث ويضمنون الدية، كالحافر سواء؛ لأن المباشرة منهم بأداء الشهادة، وقد انقضت بالفراغ من الأداء، ثم حكم الحاكم وما وجب به مضاف إليهم؛ لأنهم ألزموا الحاكم ذلك، إلا أن التلف الواقع بالحكم تلف حُكْمي، والكفارة جزاء الإتلاف حقيقة، وذلك بمباشرة الولى، وهو فيه مختار غير ملجأ [حكماً][1]، فيقصر فعله [عليه][2]، ولا ينتقل إلى الشهود، فلا يلزمهم ضمان القتل حقيقة.

وكذلك الرجل تكون له امرأتان، صغيرة وكبيرة، فترضع الكبيرة الصغيرة حتى بانتا، فإن الزوج يغرم للصغيرة نصف الصداق، ويرجع بما غرم على الكبيرة إن تعمدت الفساد، ولا يرجع إن لم تتعمد الفساد؛ لأن المرضعة مسببة للفرقة، وليست بصاحبة علة كالحافر سواء؛ لأن فعلها في التمكين من الارتضاع لا غير، والفرقة تتعلق بوصول اللبن إلى الجوف، وذلك إنما يحصل بارتضاع الصغيرة وهي مختارة في ذلك، غير أن مصَّ الصغيرة إنما يكون ارتضاعاً ببقاء أثر فعل الكبيرة، وهو بقاء الثدي في فمها بإلقام كان منها ابتداء، فإن كان الإلقام تعدياً كان البقاء تعدياً، وإن لم يكن تعدياً فكذلك البقاء، وهو كالحفر سواء.

---

(١) زيادة من التقويم.
(٢) زيادة من التقويم.

وإذا لم يكن تعدياً لم يكن وجوب نصف المهر على الزوج بتعدٍ كان منهما، فلا يكون سبب ضمان؛ لأن الوجوب لا يكون فوق التلف، والتلف إذا لم يكن بتعدٍ من الحافر لم يضمن، فكذلك الوجوب هاهنا.

وعندنا: الضمان إنما يجب بإيجاب المهر، لا بإتلاف ملك النكاح؛ فإنه غير متقوَّم عندنا، ولو شهد الشهود بالفرقة بعد الدخول ثم رجعوا لم يضمنوا شيئاً.

ومتى كان البقاء تعدياً وارتضاع الصغيرة مباحاً [لها، كمشي الماشي على الطريق][1] أضيف الإيجاب إلى ما هو تعدٍ، فوجب الضمان على ما مر.

ومن الأسباب [المحضة][2] وجود بعض ما يتم علة بانضمام معنى آخر إليه، كأحد شطري البيع، وأحد وصفي علة الربا فهو من الأسباب المحضة؛ لأن الحكم لا يجب ما لم تتم العلة.

وذكر أن البعض من العلة لا يكون له حكم العلة.

قال: وعلى هذا نقول: لا تجب صدقة الفطر عن نصف عبد؛ لأن علتها الرأس، فلا يكون للبعض حكم العلة.

وكذلك الحفنة بالحفنتين لا ربا فيها؛ لأن العلة هي الكيل وهذا بعض ما يكال، وليس بمكيل، وذكر أمثالاً لهذا.

قال: وأما السبب الذي هو علة العلة، فهو السبب الموجب، لأنه أوجب علة الحكم، فمن حيث إنها لم توجب إلا بواسطة علة، كانت سبباً، ومن حيث حدثت العلة الموجبة للحكم به أضيف الوجوب إليه، فصار موجباً.

ولهذا السبب حُكمُ العلة من كل وجه؛ لأن علة الحكم لما حدثت بالأولى صارت العلة الأخيرة مع حكمها حكماً للأولى.

---

(١) ما بين المعقوفين زيادة من التقويم.
(٢) زيادة من التقويم.

ومثاله: الرمي المصيب القاتل؛ فإنه سبب [موجب][1] للموت؛ لأن فعل الرمي ينقطع قبل الإصابة، لكنه أوجب حركة في السهم وصل بها إلى المرمى وأوجب نقض بنيته، ثم انتقاض البنية أحدث آلاماً قتلته، فكان الرمي سبباً موجباً، وله حكم حز الرقبة من كل وجه، فصار الموت وسراية الآلام وانتقاض البنية ونفوذ السهم أحكاماً للرمي.

قال: وقلنا نحن: إن شراء القريب إعتاق، ويجوز به التكفير لأنه سببٌ موجبٌ للعتق؛ لأن الشراء علة الملك، والملك للقريب علة العتق فكان الشراء علة علة العتق، فكان له حكم العلة، وصار الملك مع العتق حكمين للشراء.

قال: ولهذا قلنا: إن الحكم يضاف إلى آخر أوصاف العلة، لأن ما مضى إنما يصير موجباً بالآخر، ثم الحكم يجب بالكلِ فيصير الوصف الأخير كعلة العلة.

ومن هذه الجملة: قطعُ حبل القنديل حتى ينكسر، وشقُّ الزّق حتى يسيل؛ لأن قوامه بمسكته، ومسكة القنديل بالحبل، ومسكة الدهن بالزّق، والقطع أو الشق علة مزيلة للمسكة، وزوال المسكة علة التلف.

قال: وأما السبب الذي هو علة، فهو الموجب للحكم بنفسه في ثاني الحال بلا واسطة علة، لكن الحكم في الحال لم يجب؛ لعدم تمامه، لا لعدم بعض ما هو علة، بل لعدم وصف ما هو علة.

فمن حيث لم يوجب بنفسه حتى تمَّ بوصفه كان سبباً وطريقاً إليه، ومن حيث إن الحكم في الثاني يضاف إلى العلة دون وصفها لأن الأوصاف أتباع، لم يكن سبباً محضاً، بل كان سبباً ابتداءً وعلةً انتهاءً، وهذا أدق وجوه الأسباب.

ومثاله: النصاب؛ فإنه سبب الوجوب، وعلةٌ إذا تم الحول؛ لأن الزكاة تجب بسبب الغنى، والغنى في النصاب دون الحول، ولما لم تجب الزكاة بالنصاب نفسه علم أن معه معنى آخر علق التمام به، وهو أن يوصف بأنه حوليٌّ في ملكه؛ لأن الشرع

---

(١) زيادة من التقويم

علق الزكاة بمالٍ نامٍ معنى، والنمو لا يكون إلا بمدة، فشرط صفة البقاء حولاً ليتحقق النمو، فصار المالُ المرصد للنمو أصل العلة، والحول وصفاً، فلم يعمل أصل العلة ما لم يتم بوصفه.

قال: ولا يقال إن حولان الحول شرط الوجوب، لأنه سبب بقوله عليه الصلاة والسلام "**لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول**"[1] وحتى ليست بكلمة شرط، إنما هي توقيت.

ولا يقال: إن الحول أجلٌ مانع، لأن الأجل لو منع لكان رخصة لصاحب الحق، فكان ينبغي أن يسقط بإسقاطه، بأن يأخذ بالعزيمة، ويعُجّل الأداء، كما في صوم المسافر؛ لمّا كان المانع من الوجوب أجلُ الله تعالى صح التعجيل، وهاهنا إذا عجل لا يكون فرضاً، بل يقع موقوفاً إلى أن تتم العلة بوصفها على ما مرَّ بيانه، [فعُلم][2] أن عدم الوجوب لعدم تمام العلة، وأن التعجيل ليس على وجه الرخصة.

وهذا لأن الحول متى تمَّ واتصف النصاب بما قلناه، فالوصف لا يقوم بنفسه بل بالموصوف، وهو المال من حين صار سبباً، لأنه لا يتصف المال بالحول إلا إذا بقي حولاً، فاستند الوصف إلى أصل المال، وصار ذلك المال من أول الحول متصفاً بأنه حولي، كالرجل يعيش مائة سنة فيكون الموصوف بهذا البقاء ذلك الوليد نفسه، لا شخص آخر، فإذا استند الوصف إلى أول النصاب، استند الحكم والوجوب إلى أوله أيضاً، فيصير المعجّل مؤدياً بعد الوجوب، فيجزئه.

وأما بعض العلة فلا يستند إلى ما قبله، بل يقتصر على حين وجوده، لأنه ليس

---

(١) رواه الترمذي (٦٣١) من حديث ابن عمر رضي الله عنه، وأعله بعلتين: الأولى: أن فيه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، وهو ضعيف، الثانية: أنه روي موقوفاً على ابن عمر بإسناد أصح، وله شاهد يرويه أبو داود (١٥٧٣) من حديث علي، وفيه عنعنة أبي إسحق، وقد ورد موقوفاً على علي عند عبدالله بن أحمد في زوائده على المسند ١/ ١٤٩ والدارقطني ٢/ ٩١ وشاهد آخر رواه ابن ماجة (١٧٩٢) والدارقطني ٢/ ٩١ من حديث عائشة بإسناد ضعيف. فالاعتماد في ذلك – كما ذكر البيهقي في سننه ٤/ ٨٥– هو على الآثار الصحيحة.

(٢) في الأصلين: عُلم! والمثبت أولى.

بتبعٍ لما قبله، وإذا اقتصر على حين التمام فيبقى الأداء قبله أداءً قبل الوجوب، فلا يجزئه.

قال: وهذا كما قيل في المريض، صاحب الفراش، إذا وهب جميع ماله: إنه ينفذ، ويصير ملكاً للموهوب له، إذا سُلّم إليه، كما لو كان صحيحاً، وإذا مات نُقضت الهبة في الثلثين؛ لأن العلة الحاجرة عن هبة الثلثين مرض مميت، لا نفس المرض، وقولنا: (مميت) صفة للمرض، والوصفُ معدومٌ وقت الهبة، فنفذت الهبة من غير حجر، فلما دام المرض حتى مات تمَّ الوصف، فصار أصل المرض متصفاً بالإماتة لا آخره؛ لأن الموت يضعف القوى، وكل جزء من المرض بعد ما خرج من عداد الأصحاء يضعفه بمنزلة جراح متفرقة سرت إلى الموت فإنه يضاف إلى الكل دون الأخير، فتمت علة الحجر من حين أصل المرض الذي أضناه، والتصرف وُجد بعده فصار محجوراً عليه فينقض عليه إذا لم يجزْه صاحب الحق.

قال: وعلى هذا قال علماؤنا: إذا جرح رجلٌ رجلاً خطأً وكفَّر، ثم مات المجروح أجزأه بالمال والصيام جميعاً؛ لأن علة الوجوب هي القتل، وذلك اسمٌ لجرح يسري ألمه إلى النفس فتموت، والسراية صفة لأصل الجرح، فعدم الوصف يمنع الوجوب ولا يمنع التعجيل موقوفاً على تتمة العلة بوصفها في الثاني[1].

هذا كلام أبي زيد في أقسام السبب، ذكرت أكثره، وتركت بعضه، والمذكور كافٍ لبيان أصولهم، وأكثر هذا الكلام إنما هو على أوضاعٍ لهم في أصولهم على ما يزعمه هو، لا على ما زعمه مشايخهم وأصحابهم.

والذي ذكر أولاً أن اليمين ليست بسبب للكفارة حقيقة، إنما هي سببٌ تسميةً ومجازاً، فالأصل أن الشيء إذا حكم بثبوته يكون حقيقة، ومن ادعى كونه مجازاً فعليه الدليل، وقد ذكرنا في كثير من المواضع أن الكفارة لقضاء حق الاسم، واليمين سبب صحيح في قضاء حق الاسم، والوجوب إنما تأخَّر لقضاء حقِّ الاسم وذلك في الحال

---

(١) تقويم الأدلة ص ٣٧٣-٣٨٠.

واقع بالبر، فلا يجب بالتكفير مع حصوله في الحال بغيره، ثم إذا حنث فقد فات قضاء حق الاسم بالبر، فيجب الآن قضاؤه بالكفارة، إلا أن السبب لذلك هو اليمين؛ لما بينا من قبل، فإذا كفَّر جاز، لأنه قد فعل بعد وجود سببه، فإذا كان المفعول لقضاء حق الاسم وسببه قد تحقق باليمين، فلا معنى لمنع الجواز.

وأما قوله: إن السبب ما يتقرر عند وجود حكمه، فَلَمّا ارتفعت اليمين بالحنث وهو زمان وجوب الكفارة، دل أنه لا يصلح سبباً للكفارة.

قلنا: الكفارة سببُها اليمين – على ما قلنا – ولكن لما كان هذا الواجب كفارة، فلا بد من اتصال هتكٍ باليمين ليستقيم الواجب كفارة.

ثم إذا اتصل الهتك باليمين باتصال الحنث بها وجبت، و لم يمنع تأخر اتصال الحنث باليمين من تحقق السببية في الحال، مثل الموت مع الجرح؛ فإنَّ تأخر الموت عن الجرح لا يمنع من تحقق السببية في الحال حتى جازت الكفارة، والمعنى ما بيّنا في ذلك أنها لقضاء حق الاسم عند الاستشهاد به في عقد مخصوص، والاسم في اليمين، فكانت هي السبب.

وأما ارتفاعها عند الحنث، فلا نقول: بنفس الحنث ارتفع، لكن إذا كفَّر ووقع قضاء حقها بالتكفير لم يبقَ لبقائها فائدة، فارتفعت، كالرجل يقول: والله لا أكلم فلاناً يوم كذا، فمضى اليوم ولا تكلم، ارتفع لعدم الفائدة في بقائها.

وأما مسألة الدابة إذا أتلفت زرع إنسان، إنما أوجبنا الضمان إذا وُجد بالليل لقضاء النبي ﷺ بإلزام أربابها الحفظ لها[1]، وإذا ألزمهم حفظها بالليل فقد ألزمهم ضمانها إذا أفسدت.

وأما فتح القفص وباب الاسطبل، فهو سببٌ لطيران الطير وسببٌ لخروج الدابة، وإنما جعلنا ذلك سبباً؛ لأن السبب ما يوصل إلى الشيء، ونحن نعلم قطعاً أن فتح الباب موصل إلى الطيران، وطيران الطير هلاك له في حق مالكه.

---

(١) رواه أبو داود (٣٥٧٠) من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه بإسناد صحيح.

وكذلك في حفر بئرٍ، عُمْقُ المكان مبطل لاستمساكه على الأرض في حال مشيه الذي هو مباح له، وزوال المسكة في مثل هذه الصورة مهلك له، فصار بفتح الباب مهلكاً للطير بهذا الوجه، وبحفر البئر مهلكاً للواقع من هذا الوجه، وضمان الهالك واجب على المهلك، سواء كان الواجب حق الله تعالى أو حق الآدمي، وهذا لأن التسبيب قتل؛ لأنه لا يمكن مباشرة إزهاق الروح، فيكون تحصيله بالتسبيب إليه إلا أن التسبيب إذا قويَ بأن يؤدي إلى إلى الهلاك غالباً أوجب القود، وإذا ضعف بأن لا يؤدي إلى الهلاك غالباً أوجب الدية، وكان المعنى فيه أن القود وجب لحكمة الزجر، فهو وإن كان ضمان المتلف شرعاً – على ما سبق – لكنه واجب لحكمة الزجر، فإذا ضعف السبب استغنى عن الزجر، فسقط القود، وإذا قويَ السبب افتقر إلى الزجر، فوجب القود، وإذا ثبت أنه قَتْلٌ وجبت الكفارة به.

ببينة: أن بالاتفاق وجبت الدية لحق الآدمي، وضمان المتلف لا يجب إلا بالإتلاف، دل أن حفر البئر إذا اتصل به السقوط إتلاف.

وعلى هذا وجب القود على شهود القصاص إذا رجعوا؛ لأنه سبب قوي يؤدي إلى التلف، فصاروا متلفين.

والدليل على أن فعلهم إتلافٌ: وجوب الدية عليهم.

وقولهم: إنهم قتلةٌ حكماً لا حقيقة.

قلنا: إذا كانوا قاتلين بفعلهم فيكونون قاتلين حقيقة، وإلا لم يكونوا قاتلين.

ثم نقول: إنما صاروا قتلة بإثباتهم هلاك الشخص حقاً للمشهود له، وإذا جعلوا هلاكه حقاً له فقد أهلكوه.

فهذا وجه قولنا: إنهم قتلة.

ثم إذا صاروا قتلة، فسواء أصاروا قتلةٌ حكماً أو حساً بعد أن يستند إثبات قتلهم إلى فعل حسي يوجد منهم، استقام إيجاب القود عليهم بذلك الفعل الحسي الذي أوجب بسببه القود عليهم، وهذا كالرمي والجرح المؤدي إلى هلاكه.

وقولهم: إن الولي مختار للقتل.

قلنا: اختياره للقتل لم يمنع نسبة القتل إلى الشهود حكماً، فلا يمنع أيضاً وجوب القود عليهم، وهذا لأن جهة القتل في حق الولي والشهود مختلفة، فالولي صار قاتلاً بمباشرته جرحاً أو حزه رقبة، والشهود إنما صاروا قاتلين بجعلهم هلاك الرجل حقاً للولي، وإذا اختلفت الجهة لم يمنع اختيار الولي من نسبة القتل إلى الشهود.

وأما مسألة ولد الغصب، فنحن قد ذكرنا أن الغصب إثبات اليد بعدوان على مال الغير، وهذا القدر مستقلٌّ كافٍ في إيجاب الضمان، ولا نعتبر وراءه شيئاً آخر، وهذا لأن ما يستقل بإيجاب الضمان بنفسه إذا وجد فلا معنى لضمِّ شيءٍ آخرَ إليه، وإثبات اليد على مال الغير مستقلٌّ بنفسه لإيجاب الضمان؛ لأن إزالة اليد التي يشيرون إليها لا تُراد لعينها، وإنما تراد لإثبات اليد، فإذا كانت الإزالة وصلة وذريعة لم يعتبر وجودها بعد أن وجد المقصود، وتمام هذا في تلك المسألة.

وأما مسألة إرضاع الكبيرةِ الصغيرة، فاعتبارْ وجود تعمُّد الفساد بعد أن قد وُجد الفساد بعيد عن مسالك الشرع.

والذي ذكر من قوله: إن الإلقام تعدٍ.

فإثبات التعدي في إلقام الصبي الثدي متعذر، إلا باعتبار إفساد النكاح، وفساد النكاح متصل بهذا الفعل، سواء تُعمّد الإفساد أو لم يتعمد، وإذا اتصل الإفساد به كانت المرأة المرضعة مفسدة للنكاح، فشرط قصدها التعمد أو عدم قصدها التعمد لا وجه له كالرمي، فإنه لما كان تعدياً بإصابته آدمياً فبعد أن أصاب الآدمي، وتحقق قتله فاعتبار تعمده وعدم تعمده لا يكون له وجه، ووجب الضمان في الحالتين.

وأما الذي قاله في المرض وملك النصاب، فهو تكلفٌ شديد، والحق يجب للورثة قطعاً بعد الموت، واستناد وجوب هذا الحق إلى ابتداء المرض غير ممكن؛ لأنه إن كان المرض سبب الموت يُضعف القوى، فتركيب الآدمي على طبائع مختلفة وأمشاج متباينة سبب للمرض وكل العلل؛ فإن ثبوت الاعتدال في المتباينات عسر جداً، فالتركيب

المختلف آيلٌ إلى الانتقاض، كما أن الضعف آيل إلى الفناء، ومن دخل في أمثال هذا فلا شك أنه ينقطع عليه الكلام، ويبقى فهمه حسيراً في بعض المداخل.

وإنما المنع من التبرع فيما زاد على الثلث من قِبَل الشرع لحقٍّ يجب للورثة من بَعْدُ، لا لحقٍّ واجبٍ لهم في الحال.

والدليل على هذا: أن النبي ﷺ قال: "**إن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس**"[1] فأشار في المنع إلى معنى بعد موته، لا إلى أمر قائم في الحال.

وأما النصاب، فهو موجبٌ للزكاة عند اتصال صفة النماء به، والنماء يتحقق بحؤول الحول، فهو عندنا مثل اليمين التي سبق ذكرها.

واتصال الحول بالمال مثل اتصال الحنث باليمين، وجواز التعجيل لنوع نفعٍ للفقراء، لكن جواز هذا النفع بعد وجود السبب في نفسه، وإن تأخر الوجوب لتأخر الصفة، فكأن الشرع لم يلغ وجود السبب واعتبر ذلك فيما يتصل بنفع الفقراء من إخراج زكاة إليهم، أو صرف عتقٍ إلى عبيد، أو إطعام مساكين ومحاويج؛ ولهذا لم يجوّز الصوم في الكفارة قبل الحنث؛ لأنه ليس بمتصل بنفع أحد، والأصلُ أن كل معنى يمكن اعتباره في حكم ورد به الشرع، فإنه يعتبر ولا يعطل، وإرادة الشارع نفع المحتاج معتبر، وعدم تعطيل السبب بعد أن تحقق معتبر، فبمجموع هذا وردَ الجواز في تعجيل الزكاة، وقد ورد الجواز في تعجيل الكفارة.

فأما إن تعمَّد إنسان، ويريد أن يحقّق وجوب الزكاة بنفس النصاب، و الشرع قد ورد بنفي الوجوب قبل الحول، ويجعل نفس ملك النصاب كافياً لوجوب الزكاة، وقد وجدنا في حؤول الحول اتصال معنىً بالنصاب يصلح مؤثراً في إيجاب الزكاة من تحقق النماء فيه = فمحال، وصار هذا مثل اليمين والحنث، فاليمين سبب، والحنث يتصل به، فيستقيم بناء إيجاب الكفارة على اليمين في هذه الحالة؛ لأن المؤاخذة لا بدّ في سببها في اعتبار هتكٍ، كما أن الزكاة مواساة، فلا بد من اعتبار نماء، ثم هناك لم يعطل

---

(١) رواه البخاري (٥٦) ومسلم (١٦٢٨) من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

نفس السبب حتى اتصل بـه جـواز الإخـراج وإن تـأخر الوجـوب، كـذلك لا يعطـل السبب في الكفارة، فيتصل به جواز التكفير، وإن تأخر الوجوب.

فهذا وجه الكلام على ما ذكره، وتمام هذا مذكور في الخلافيات، فلا يعدم النـاظر في هذا الذي ذكرناه من مزيد فائدة على ما ذكرناه في التعليق والمصنفات.

فصل

ثم ذكر **أنواع العلل المعتبرة شرعاً.**

فقال: العلل المعتبرة أربع: علة موجودةٌ اسمـاً ومعنـىً وحكمـاً، وعلـة موجـودة اسماً ومعنى، لا حكماً، وعلة موجـودة حكمـاً، لا اسمـاً ولا معنـى، وعلـة موجـودة اسماً، لا معنى ولا حكماً.

فأما المعتبرة من كل وجه، فنحو إعتاق المخاطب عبده، وطلاقـه امرأتـه، وبيعـه ماله، ونذره بصدقة شيء، وهذا ضرب لا إشكال فيه، فهو الأصل.

قال: وأما الموجود اسماً لا معنىً ولا حكماً، فنحو طلاق المـرأة إن دَخَلَـت الـدار، كان عقد طلاق اسماً، ولم يكن معنىً ولا حكماً، على ما مرَّ من قبل.

وأما الموجود اسماً ومعنى لا حكماً، فهو مثـل النـصاب قبـل الحـول فإنـه علـة الوجوب اسماً ومعنى لا حكماً؛ لأن الزكاة لا تجب إلا بعد الحـول، وكـذلك الجـرح، علة القتل، وقد وجدت صورةً ومعنى لا حكماً، وكـذلك البيـع بـشرط الخيـار، علـة للملك اسماً و معنى لا حكماً، وكذلك الطلاق الرجعـي، علـة إبانـة انعقـدت اسمـاً ومعنى لا حكماً.

وأما الموجود حكماً لا اسماً ولا معنى، فكالسفر، فإنه سبب للرخـصة، والعلـة هي المشقة، فأثبت حكم العلة وهي السقوط ولا مشقة، وهي العلة على الحقيقة.

وكذلك الاستبراء يجب باستحداث ملك الوطء بملـك الـيمين، وإن كانـت الأمـة بكراً أو اشتراها من صبي أو امرأة، والعلة صيانة الماء عن الاختلاط بماءٍ قد وجـد، ولا

ماء في هذه المواضع.

وكذلك الوضوء، يجب عن النوم وإن لم يوجد الحدث، والعلة خروج النجس عندنا، أو خروج شيء من المخرج على أصل غيرنا.

وكذلك إذا باشر امرأته [وانتشرت][1] آلته، وليس بينهما ثوب، وجب الوضوء وإن لم يخرج شيء بيقين، والعلة هي الخروج.

وكذلك الاغتسال، يجب بالتقاء الختانين، وإن تيقن بعدم الماء، والعلة خروج المني عن شهوة.

والنسب يثبت بالنكاح، وأصله الماء، ويثبت وإن لم يطأها، ويعلم أنه لم يخلق من مائه.

وهذا لأن السفر سبب ظاهر للمشقة عادة، والمشقة أمر باطن يتفاوت الناس فيها، وليس لها حد معلوم، ولو علق الحكم بحقيقة المشقة لتعذر الأمر علينا، فعلقها الشرع بسببها في العادات تيسيراً علينا، فثبت الحكم وإن عدمت العلة؛ لأن السبب حققها، وصار علة شرعاً.

وكذلك خروج الحدث حال النوم، أمر باطن، ولو علق الحكم به لتعذر، فتعلق بالسبب المؤدي إليه ظاهراً، وهو النوم الذي يُرخي مفاصله، تيسيراً واحتياطاً لأمر العبادة أيضاً.

وكذلك الاستبراء، لو عُلّق بالماء – وهو أمرٌ باطن – تعَّذر علينا مراعاته، فتعلَّق بالسبب المؤدي إلى خلط المياه، وهو استحداث ملك الوطء بملك اليمين، لأن هذا الاستحداث يصح من غير استبراءٍ لزم للمالك الأول، فلو أبحْنا للمالك الثاني بنفس الملك لأدَّى إلى الخلط فكان الإطلاق بنفس الملك سبباً مؤدياً إلى الخلط، بخلاف النكاح، فإن ملك النكاح إذا زال بعد الدخول لا بدّ من تربصٍ موجب للبراءة، فالإطلاق للثاني بنفس الملك لا يؤدي إلى الخلط، وإذا كان كذلك، أقيم سبب الخلط

---

(١) في الأصلين: وإن انتشرت! والمثبت من التقويم.

وهو الإباحة، بنفس الملك مقام الخلط حقيقة، تيسيراً على العباد بتعليق الحكم بسبب ظاهر، دون الماء الباطن[1].

واعلم أن هذا الذي ذكره، أول ما فيه أنه يعمد في كل فصل يذكره إلى تقسيم مقيد بأعداد الأربعة، ولا بدّ أن يبلغ هذا العدد، ولا يزيد عليه، فيستخرج بالمنقاش أقساماً حتى يبلغ هذا العدد! ونعلم قطعاً أن هذا ليس من شأن المحققين.

وما بال هذا الفاضل وعدد الأربعة؟! وكيف يستقيم أن يصير هذا العدد مما لا بدّ منه؟ والنقصان والزيادة فيه جائزٌ متوهم.

والدليل على أنه لم يكن من شأنه التحقيق في هذه الفصول التي يذكرها: أنه قَسَّم العلل والأسباب، وجعل أحد الأقسام قسم علة اسماً بلا معنى ولا حكمٍ، وما كان بهذا السبيل كيف يكون علة؟ وذكر أحد الأقسام قسم علة توجد حكماً بلا معنى، وإذا كانت العلة علة تسمية بلا معنى، فيكف ينبني عليها حكم من أحكام الشرع؟ وسبيلها أن تُتبع العلل الصحيحة، ولا صحة لعلة ما حتى تكون معنوية.

وذكر أيضاً أحد الأقسام قسم علة لا حكم لها، وإذا لم يكن للعلة حكم، فكيف تكون علة؟

والمسائل التي ذكرها، فليس على ما زعم، ونحن نقول: إن سبب الرخصة هو السفر؛ لأنه يوجب المشقة في الغالب، ولئن لم تكن مشقة فهو نادر.

وكذلك النوم، يوجب خروج الحدث في الغالب، فاعتبر الغالب في هذين الموضعين، وأعرض عن النادر.

وعلى أنه قد قال بعض أصحابنا، وبعض أصحابهم: إن نفس النوم حدث، وهو طريق معتمد، وصار نفس النوم حدثاً بالنص مثل سائر الأحداث من البول والغائط والريح، وإنما صارت أحداثاً بالنص.

---

(١) تقويم الأدلة ص ٣٨٢-٣٨٣.

وأما مسألة الاستبراء، فعندنا لا بدّ من ماء حقيقة، أو توهم ماء، حتى لو عدم كلاهما لم يجب الاستبراء.

وكذلك في النكاح؛ لا نقول: إن نفس النكاح يثبت النسب، بل النسب عندنا بتوهُّم الماء، وهو إمكان الوطء، ويثبت بنفس الإمكان احتياطاً للنسب، ثم الزوج إذا علم أن الولد ليس منه، فقد جعل الشرعُ له سبيلاً إلى نفيه باللعان، وإنما الشأن في قولهم؛ فإن عندهم يثبت النسب بلا ماءٍ ولا توهم ماءٍ!

ثم نقول: لا يثبت اللعان إلا في موضع مخصوص من شخص مخصوص، على ما عرف، فثبت النسبُ لهذا الولد الذي نقطع أنه ليس من هذا البائس، ويصير ربقة في عنقه، ولا سبيل له إلى التخلص منه بحال.

كذلك في المواضع التي لا يرون اللعان بحال، وفي الأشخاص الذي لا يرون إيجاب اللعان عليهم.

وهذا من الحرج والضرر الذي لا يجوز أن تُطلِق حكمةُ الرب وتفضُّله على عباده، وحسنُ نظره لهم =مثلَه، وكيف يأخذ الشرع ولد زنا، فيضعه في حجر إنسان، ويلحقه به، ثم لا يجعل له سبيلاً إلى التخلص منه؟ ولا قبح ولا فظاعة فوق هذا! ولا نفرة في القلوب، ولا ضرر في النفوس أشد من هذا!

فدلت حكاية مذهبهم على [بطلانه][1]، وما كانت حكايته مغنية عن إقامة الدليل على فساده فيعلم قطعاً خطأ قائليه.

ويجوز أن يقال في مثل هذه المسألة: إن المخالف قد أخطأ ونحكم بخطئه ونقول: لو حكم حاكم بثبوت النسب في مثل هذه المواضع ينبغي أن لا ينفذ حكمه.

فصل

ثم ذكر أنواع الشرط، وجعلها أقساماً أربعة، فقال:

---

(١) في الأصلين: بطلانها! والمثبت أولى.

شرط محض، وشرط هو في حكم العلة، وشرط هو في حكم العلامة المحضة، وشرط صورةً، ماله حكم.

فأما الشرط المحض، فما يَمْتَنِعُ وجود الحكم إلا بوجوده.

والشرط المحض بكلمة (إنْ) نحو قولك: (عبدي حر إن دخل الدار) فإن التحرير قد انعدم حكماً، وامتنع وجوده حتى يوجد الشرط.

قال: ووجود العتاق يضاف إلى الشرط، فأما وجوبه فيضاف إلى قوله: أنت حر، وعلى هذا شروط العبادات؛ فإن الوقت علة الوجوب، والعلم بالخطاب شرطه، فلا يوجد ابتداء الوجوب إلا بعد العلم أو ما يقوم مقامه، ولكن يجب بالوقت.

وكذلك الأداء، إنما يثبت بالفعل من قيامٍ وقراءة وركوع، ولكن الوجود شرعاً يتعلق بالطهارة والنية وسائر الشروط.

وكذلك في المعاملات، فإن عقد النكاح يكون بالإيجاب والقبول، ولا يوجد شرعاً إلا بشهود.

وأما الشرط الذي هو في حكم العلة، فنحو شق زق الدهن، وقطع حبل القنديل؛ فإن الشاق يضمن، كأنه أكل الدهن أو أحرقه بالسراج، وإن كان الشق مباشرة إتلاف الزق، وإزالة لما يمنع سيلان الدهن فيوجد السيلان عند الشق، لا به، بل بكون الدهن سيالاً مائعاً، لكنه في حكم العلة؛ لأن تماسك الشيء يعتبر بقدر الممكن في العادات، وتماسك الدهن محفوظاً عن التلف في العادة لا يكون إلا بالأوعية، وكان صب الدهن في الوعاء حفظاً، فيكون شق الوعاء إتلافاً.

وذكر مثل هذا في قطع حبل القنديل؛ لأن التعليق بالحبل حفظ، فكان قطع الحبل إتلافاً.

قال: وهذا كالقتل؛ فإنه مباشرة إتلافٍ، ومعلوم أن القتل اسم لما يزيل الحياة، لا لما يفيت جزءاً معيناً من شخص، وإنما كان كذلك؛ لأن الحياة ليست بعينٍ يمكن أخذها بمد اليد إليها، أو إتلافها بالقصد إليها بعينها، ولكن عُلق بقاؤها محفوظة

بسلامة البِنْيَة، فكان نقض البِنْيَةِ – وبها قوامه – إتلافاً للحياة.

قال: وأما الطلاق، فمما يحفظ بترك التكلم به، وبه يبقى ملك الطلاق للزوج، فإذا تكلم به وعُلق بالشرط، لم يعتبر الشرط حافظاً، بل اعتُبر مانعاً من الوقوع، واعتبر الإرسال عن لسانه إيقاعاً وعلة، فلم يكن للشرط حكم العلة.

قال: وعن هذا الأصل قال أبو حنيفة في الطلاق المعلق بالولادة: إذا أنكر الزوج الولادة، وشهدت القابلة لم تطلق؛ لأن للشرط حكم العلة في إيجاب الحكم، فلا يثبت وجوب الطلاق بشهادة امرأة.

وأما أبو يوسف ومحمد فيقولون: الوجوب لا يضاف إلى الشرط، فيبقى علامة محضة في حق الوجوب، فيثبت بشهادة النساء، وذكر مسائل له على هذا الأصل.

قال وأما الشرط الذي هو في حكم العلامة، فالإحصان بعد الزنا؛ فإنه يتبين بالإحصان أن الحد كان رجماً، فيصير ثبوت الإحصان عَلَماً على موجود واجب قبله، فلا يكون لهذا الشرط حكم العلة بوجه، حتى أن أربعة لو شهدوا على الزنا، واثنان على الإحصان، ثم رجع شهود الإحصان وحدهم، لم يضمنوا شيئاً.

قال: وأما الشرط الذي هو شرط صورةً لا معنى، فالشرط الخارج على وفاق العادة؛ كقوله تعالى ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾ [1] وقوله تعالى ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ [2] وقوله تعالى ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ [3] لأن العادة جارية بترك نكاح الإماء إلا عند عدم الحرة والعجز عنها، وليس لهذا الشرط حكم، ويكون ذكره والسكوت عنه بمنزلةٍ.

والفائدة في تخصيص الله تعالى هذه الحالة بالذكر؛ لأن هذه الحالة هي حالة

---

(١) سورة النساء: ٢٣
(٢) سورة النور: ٣٣
(٣) سورة النساء: ٢٥

الابتلاء بهذه الحادثة في العادات، فصارت هذه الحالة أولى بالبيان؛ لأن الحاجة إليها أمسّ[1].

واعلم أن تقسيم هذه الشروط تقسيم باطل أيضاً؛ والشرط لا يكون شرطاً حتى تكون له حقيقة، وإنما يعدل إلى المجاز فيه بدليل.

وأما الفرق بينه وبين العلة فقد بيّناه.

وإذا ثبت الفرقان، فقوله: إن من الشروط ما يكون علة باطل.

وأما مسألة شق الزق، وقطع الحبل، فإتلافٌ عندنا بحكم التسبب إليه، وقد ذكرنا أن التسبب إتلاف.

وأما مسألة طَوْل الحرة في قوله تعالى ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم ﴾ فظاهر الآية دل على أنه شرط، ومن قال: ليس بشرط، فعليه إقامة الدليل.

وأما قوله تعالى ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم ﴾ فإنما سقط كونه شرطاً بدليل قام عليه، وكذلك قوله تعالى ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ إنما لم يكن هذا شرطاً بدليل قام عليه، وكان ظاهر الآية يقتضي أن يكون شرطاً.

وقد ذكر أنواع العلامة وأقسامها ولم أرَ في ذكرها فائدة، فتركتها.

فهذا جملة ما ذكره في أقسام السبب والعلة والشرط، وقد ذكرنا الكلام على جميع ذلك بحسب ما أذن الله تعالى، ونذكر الآن:

---

(١) تقويم الأدلة ص ٣٨٤-٣٨٦.

مسألة أسباب الشرائع[1]

وهي مسألة لا بدّ من ذكرها، وللفقهاء إلى ذلك حاجة شديدة؛ لأنها تدخل في مسائل كثيرة.

اعلم أن الواجبات الشرعية عندنا بالخطاب المحض من الله تعالى، فكل ما وجب فوجوبه بإيجاب الشرع، وكل ما حرم فحرمته بتحريم الشرع، ونقول على هذا: إن الإيمان وجب على العبد بإيجاب الله تعالى، وكذلك الصلاة والزكاة وسائر العبادات وجوبها على العباد بإيجاب الله تعالى.

قال أبو زيد في كتاب تقويم الأدلة: إن أصل الدين وفروعه من العبادات والكفارات و الحدود والمعاملات مشروعة بأسباب عرفت أسباباً لها بدليل قام على ذلك، وأما الأمر، فإنه لإلزام أداء ما وجب علينا بسببه، كما يقول البائع للمشتري: اشتريتَ فأدّ الثمن، كان الأمر طلباً للأداء، لا سبباً للوجوب في الذمة.

قال: وعندنا، أن أداء الواجب في الذمة لا يجب بحق الوجوب، بل بالطلب من مستحقه، وذلك بالخطاب، والوجوب بأسباب شرعية غير الخطاب، وذلك لأنا نجد وجوب حقوق الله تعالى على من لا يصح خطابه، نحو النائم والمغمى عليه والمجنون إذا قَصُر جنونه، وإن استغرق وقت العبادة، وكذلك الصبي – على أصل الشافعي – تلزمه الزكاة وكفارات الإحرام وكفارة القتل، وإن كان طفلاً لا يتصور خطابه، فعلمنا أن الوجوب بأسبابٍ غير الخطاب، حتى صحت في حقهم كما في حق غيرهم، و هو كما يلزمه من حقوق العباد بمداينة الولي، وكما يعتق عليه أبوه إذا ورثه؛ لأن السبب هو الملك، وقد صح في حقه، ألا ترى أن وجوب الأداء لما كان بالخطاب لم يلزم واحدا من هؤلاء أداء حقوق الناس، كما لم يجب أداء حقوق الله تعالى؟

---

(١) وقع في حاشية نسخة بيروت هنا: (هذه آيةٌ أيضاً حسنة، وقد أهملها آخر أصحابنا، وهي من أهم المسائل) هكذا قرأتها، والله أعلم.

والدليل عليه: أن الصلاة تجب متكررة، وكذلك سائر الحقوق والأمر بالفعل لا يقتضي التكرار بحال، أطلق أو علق بوقت، فإن من قال لآخر: تصدق بدرهم من مالي، لم يملك إلا مرة واحدة، وكذلك إذا قال: حين يصبح أو يمسي، أو قال: لمجيء غد، ولما لم يجب التكرار بنفس الأمر، علمنا أن التكرار بسبب موجب يتكرر الوجوب كل حينٍ بتكرره.

قال: فنقول وبالله التوفيق: إن سبب وجوب أصل الدّين، وهو معرفة الله تعالى، هو الآيات في العالم الدالة على حدث العالم، وهي دائمة أبداً لا يمكن زوالها عنه، فدام وجوب أصل الدين كذلك، بحيث لا يحتمل النسخ والزوال والتبدل، وإنما يسقط الأداء في بعض الأحوال للعجز، كما يسقط أداء الصلاة عن النائم مع الوجوب عليه.

وسبب وجوب الصلاة أوقاتها، بدليل تكرر الوجوب بتكرر الأوقات، فإنها لو كانت شروطاً ما تكرر الوجوب بتكررها بدون أسبابها، ولا يعقل غير الخطاب سبباً آخر للوجوب مع الوقت، ولما بطل أن يكون الخطاب موجباً للتكرار بقيَ الوقت سبباً بنفسه، وصار الخطاب سبباً ملزماً إذا ما وجب في ذمته بسبب آخر.

ويدل عليه أنه يضاف إليه، فيقال: صلاة الظهر والعصر، ومطلق إضافة الحادث إلى شيء يدل على حدوثه، كما يقال: كفارة القتل وغرامة الإتلاف، والوجوب هو الحادث عند دخول الوقت، دل أن الوجوب كان بالوقت.

قال: وقد يضاف إلى الشرط أيضاً، لكنه يكون على وجه المجاز، لِمَا أن الحكم وجد عنده، والكلام لحقيقته إلى أن يقوم الدليل على المجاز.

ويدل عليه: أن الله تعالى قال: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ ﴾[1] واللام تُذكر للتعليل في مثل هذا الموضع، كما يقول القائل: تطهر للصلاة، وتأهب للشتاء.

فثبت أن السبب هو الوقت، وكل جزء من الوقت سبب تام، فإنه لو كانت السببية تتعلق بالجميع لوجبت الصلاة بعد الوقت كالزكاة تجب بعد الحول.

---

(١) سورة الإسراء: ٧٨

قال: وأما الصوم، فسببه الشهر؛ لأنه يضاف إليه، فيقال: صوم رمضان، ويتكرر بتكرره، كالصلاة مع الوقت، وقد قال عليه الصلاة والسلام "**صوموا لرؤيته**"[1] كما قال تعالى ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ ﴾ [2] وقال تعالى ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ ﴾[3] علق إيجاب الأداء بشهود الشهر، فعلم أنه سبب الوجوب حيث استقام طلب الأداء بعده، كالرجل يقول: من اشترى شيئاً فليؤدِّ ثمنه، أي ليؤدّ الواجب بالشراء.

قال: وسبب وجوب الزكاة النصاب من المال الذي عرف في الزكاة بدليل تضاعف الوجوب بتضاعف النصُب في وقت واحد، وبدليل الإضافة إليه، فيقال: زكاة السائمة، وزكاة مال التجارة، وقال عليه الصلاة والسلام "**لا صدقة إلا عن ظهر غنى**"[4].

وقال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن "**ثم أعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم صدقة، تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم**"، والغنى يكون بالمال.

وأما الحول إنما اعتبره الشرع تيسيراً للعباد؛ وهذا لأن المال إنما يصير سبباً إذا أُعِدَّ للنماء بسببه من تجارة أو إسامة، والنمو لا يكون إلا بمدة، وقام الحول مقام النمو الذي يصير به المال سبباً، ولما قام مقام السبب، تكرر الوجوب بتكرره.

قال: وسبب وجوب الجزية الرؤوس بأوصاف معلومة، لأنه يقال: خراج الرأس، وتتضاعف بعدد الرؤوس.

قال: وسبب العُشْر الأراضي النامية، وكذلك الخراج، بدليل أنه يقال: عشر الأرض، وخراج الأرض.

---

(١) رواه البخاري (١٩٠٩) ومسلم (١٠٨١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) سورة الإسراء: ٧٨
(٣) سورة البقرة: ١٨٥
(٤) رواه بهذا اللفظ أحمد ٢/ ٢٣١ من حديث أبي هريرة بإسناد صحيح على شرط مسلم، والحديث في الصحيحين من حديث حكيم بن حزام رضي الله عنه بلفظ (خير الصدقة..) الخ.

قال: وأما الحج، فسبب وجوبه البيت، دون الوقت، بدليل أنه لا يتكرر بتكرر الوقت، وإنما يجب مرة واحدة؛ لأن السبب هو البيت، وهو ما لا يتجدد بتجدد الوقت، لذلك يضاف الحج إلى البيت، فيقال: حج البيت، قال الله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ (١).

قال: وأما الوقت فشرط في هذا الموضع، عنده يجب الحج، وأما الاستطاعة فصفة للعبد عندها يَحُل الوجوب به، وكان اعتبارها تيسيرا على العباد لما في السفر بلا زاد ولا راحلة من المشقة، وليست الاستطاعة بصفة لما هو سبب، فلم تجعل من السبب، ولهذا قيل: إذا عَجَّل العبد الحج قبل الاستطاعة أجزأه، وتفسير الاستطاعة: ملك الزاد والراحلة، وقد جاز الأداء قبل ملك ذلك، دل أن السبب قد وُجِد كما يجوز للمسافر أن يصوم قبل الإقامة؛ لأن السبب وهو الشهر قد وجد، ولذلك لا يتجدد الوجوب بتجدد ملك الزاد والراحلة؛ لأنه ليس بسبب.

قال: وأما سبب وجوب صدقة الفطر على المسلم فرأسٌ تلزمه مؤنته بولايته عليه، ووقت الفطر شرط عمل السبب في الإيجاب عنده، بدليل تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤوس، وإن كان يوم الفطر واحداً.

وأما إضافة الصدقة إلى الفطر فمجاز؛ لأنها تجب فيه لا لأنه سبب، وهذا لأن الرأس ليس بسبب كل حين؛ لأن صدقة الفطر لا تجب كل حين وكل ساعة، وإنما هو سبب للوجوب في وقت خاص، وهو انفجار الصبح يوم الفطر، فإذا لم يكن أهلاً للوجوب فيه لم يجب، كما لا يجب الحج على المستطيع إذا كان كافراً أو صبياً في أشهر الحج، ولا فرق بينهما إلا أن ذلك الوقت ممدود وهذا الوقت مقصور، فعلى هذا، لا تجب صدقة الفطر على كافر يسلم بعد الصبح؛ لأنه ليس بأهل للوجوب عليه.

قال: وأما الكفارات، فأسبابها ما أضيفت إليها، كالقتل خطأً واليمين والظهار والإفطار عن صوم رمضان، وكذلك الحدود وأسبابها ما أضيفت إليها، كالزنا

---

(١) سورة آل عمران: ٩٧

والسرقة والقذف وشرب الخمر والسكر.

وسبب وجوب الطهارة الصلاة، لأنه يقال: طهارة الصلاة، ويسقط في نفسه إذا سقطت الصلاة، ولكنه لا يجب إلا على المحدِث كما لا يجب الحج إلا على المستطيع، والصوم إلا على المقيم؛ ولأن الوضوء شرط لإقامة الصلاة، والشروط لا تجب إلا بما علق صحتها بها، كالشهادة في النكاح، واستقبال القبلة في الصلاة.

وأما سبب المعاملات: فتعلق بقاء المقدور بتعاطيها.

وبيان ذلك: أن الله تعالى خلق هذا العالم وقدَّر بقاء جنسه إلى القيامة من طريق التناسل، و لا تناسل إلا بإتيان الذكور النساء في موضع الحرث، فشرع الله تبارك وتعالى له طريقاً يتأدَّى به ما قدَّر الله تعالى من غير أن يتصل به فساد وضياع، وهو طريق الازدواج بلا شركة في الوطء.

ففي الوطء على التغالب فساد، وفي الشركة ضياع النسل؛ فإن الأب متى اشتبه عليه الولد بَقيَ على الأم، وما بها قوة كسب الكفايات في أصل الجِبلّة، كذلك خَلقَ النفوس، وقدَّر بقاءها إلى آجالها، ولا طريق إلى البقاء غير إصابة المال بعضهم من بعض، فقدُر المحتاج إليه لكل شخص [لن][1] يتهيأ له إلا بأناس آخرين، وبما في أيديهم، فشرع لذلك أسباباً للإصابة على تراضٍ، ليكون طريقاً لبقاء ما قدر الله تعالى من غير فساد، ففي الأخذ بالتغالب فساد.

ويدل عليه: أن الله تعالى خلق الدنيا دار محنة وابتلاء بخلاف هوى النفس على ما قال الله تعالى ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾[2]، والعبادة أعمال بخلاف هوى النفوس، وما خلق الدنيا دار نعمة واقتضاء شهوة للمؤمنين، وإنما هذا للمؤمنين في الدار الآخرة، فعلمنا أن الله تعالى ما شرع لنا طريق الأكل والوطء وما يستوفى من الشهوات بالأموال لأنفسها، بل لِحُكمٍ تحته ابتلانا بإقامته.

---

(١) في الأصلين: أن، والمثبت من التقويم.
(٢) سورة الذاريات: ٥٦

وفي الناس مطيع، يعمل لله تعالى بلا شهوة له، وعاص لا يعمل، فخلق الشهوات مقرونةً بها، ليأتيها المطيع بحقِّ الأمر، والعاصي بحقِّ الشهوة فيتأدى بالفريقين جميعاً حِكمُ قَدرة الله تعالى، فيكونون جميعاً فيما فعلوا مُبْتَلَيْن بإقامة حكمه، عاملين له بخلاف هوى نفوسهم.

فالكافر يهوى خلاف الله تعالى فيما أمره وقدَّره جميعاً، وعلى هذا أفعال الكفرة جهلاً وتعنتاً لا يخرجون عن كونهم مبتلين بها من الله تعالى بخلاف هوى نفوسهم؛ فإن الله تعالى قد قدَّر أن يكون للنار خلق استوجبوها بما كان منهم، وكذلك قدَّر أن يكون للجنة خلق استوجبوها بما كان منهم، جزاءً وفاقاً، فحفَّت النار بالشهوات والجنة بالمكاره، فصار مرتكب الشهوة مع الصابر على المكروه مُبْتَلَيْن بإقامة حكم الله تعالى، على ما قال ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾[1]، وإنما كانوا لجهنم لما كان منهم من خلاف الأمر على سبيل الاختيار.

وقال تعالى ﴿فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ ۝٧﴾[2] وقال ﴿فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ ۝١٠﴾[3]، وقال عليه الصلاة والسلام "**كُلٌّ ميسر لما خلق له**"[4] فصار كلٌّ منا مبتلى بما خلق له في عاقبة أمره تقديراً، أطاع الأمر أو ارتكب النهي، إثباتاً لقهر العبودية عليهم، وعظمة الألوهية، تبارك الله الواحد القهار، فالمطيع في طاعة ربه لأول أمره مبتلى بخلاف هوى نفسه، والآخر مبتلى في طاعة نفسه لإقامة حكم الله تعالى في عاقبة أمره بخلاف هوى نفسه، إلا أن ابتلاء المطيع بالأمر وابتلاء الكافر بالقَدَر، والحكم لله الأكبر[5].

هذا كلام أبي زيد سردته بما فيه، ولم أترك منه إلا القليل الذي لا يعبأ به.

واعلم أن الذي قاله خطأ واختراع، ولا أظن أن أحداً قبله صار إليه!

---

(١) سورة الأعراف: ١٧٩
(٢) سورة الليل: ٧
(٣) سورة الليل: ١٠
(٤) رواه البخاري (١٣٦٢) ومسلم (٢٦٧٤). من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه.
(٥) تقويم الأدلة ص٦١-٦٦.

وإنما الناس كانوا على أحد قولين في الإيمان:

فذهب أهل السنة إلى أن الوجوب بالخطاب من الشارع.

وذهبت طائفة إلى أن الوجوب بالعقل.

ولم يعرف أن أحداً من الأمة قال: إن وجوب الإيمان بنصب الدلائل من رفع السماء، وبسط الأرض، ونصب الجبال، وخلق الشمس والقمر والكواكب!

فأول ما في هذا القول أنه خلاف الأمة ومكابرتهم باختراع قول ثالث لم يعرف.

وأما سائر العبادات، وكل الأوامر والنواهي الواردة من الشرع، فقد قالت الأمة: إن عامتها سمعية، وإنما قال من قال بإيجاب العقل وحظره في أشياء يسيرة، وذلك مثل شكر المنعم، وقبح الظلم وغير ذلك.

فأما العبادات المعروفة والكفارات و[التحديدات][1]، وعامة الحدود فقد أجمعت الأمة أنها سمعية.

ومعنى قولهم: إنها سمعية، أنها وجبت بالسمع، وهو خطاب الله تبارك وتعالى بالإيجاب.

فإن قالوا: ونحن نقول: إنها سمعية، على معنى أن الله تعالى وضع هذه الأسباب، وجعلها موجبة.

قلنا: قولنا: واجبات سمعية [أي][2]: أنها وجبت بأقوال مسموعة؛ لأن ما لا يسمع لا يكون سمعياً، والسمع يختص بالأقوال، وإذا كان على ما قالوا لم تكن سمعية ولا عقلية، أما [أنها][3] لا تكون سمعية؛ لأنه لم يكن وجوبها بقول يسمع، وأما [أنها][4] لم تكن عقلية؛ لأن ما قلتم يقتضي وجوبها على من لا يعقل، لتحقق

---

(١) في الأصلين: التحميدات! وهو وهم، والصواب ما أثبت.
(٢) زيادة يقتضيها السياق، وليست في الأصلين.
(٣) زيادة يقتضيها السياق، وليست في الأصلين.
(٤) زيادة يقتضيها السياق، وليست في الأصلين.

هذه الأسباب في حق الكل على العموم، من العقلاء وغير العقلاء.

ثم ندل بدليلين واقعين في أن الوجوب بالخطاب، فنقول:

أمر الله تعالى مؤثر في الإيجاب؛ لأن الله تعالى رب الخلق وإلههم، والخلق عبيد له، وأمر المالك مؤثر في الإيجاب على العبيد مثل ما نعرفه من أمرنا على عبيدنا ومماليكنا.

فأما زمانٌ يأتي ويمضي، ومكان يوجد ويذهب،ومال يملكه العبد ويفنى، فلا يعرف لها تأثير في إيجاب شيء على العبيد.

ونعني بالأزمان أزمان الصلوات وزمان الصوم، ونعنى بالمكان ما ذكروه من البيت، وأنه سبب الحج، ونعنى بالمال مال النصاب، فلا يعرف لهذه الأشياء تأثير في إيجاب شيء ما.

نعم، يجوز أن يكون الزمان علامة وأمارة، وكذلك المكان.

أو يقال: إن الزمان ظرف العبادة، والمكان مكان العبادة، والمال محل الواجب من الزكوات والكفارات، والنصوص التي وردت في الكتاب والسنة بذكر هذه الأشياء فإنما هي على هذا المعنى لا غير، وقد ورد النص في أن الله تعالى هو الموجب لهذه الأشياء.

قال ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن "**ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، فإن أجابوك فأعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم**".

والحديث الآخر، حديث ضمام بن ثعلبة أنه قال: يا رسول الله: إن رسولك أتانا، وأخبرنا أن الله تعالى فرض علينا كذا وكذا... الخبر[1]، ويدل عليه قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [2] وهذا نص في أن الله تعالى هو الذي أوجبه علينا.

فإن قيل: نحن نقول: إن الله تعالى فرض علينا، لكن على معنى أنه تعالى نصب

---

(١) رواه البخاري (٦٣) ومسلم (١٢). من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.
(٢) سورة آل عمران: ٩٧

الأسباب، وهذه الأسباب للإيجاب.

ثم قالوا: إن الأوامر الواردة في الشرع من قوله تعالى ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [1] وقوله عليه الصلاة والسلام "**صوموا لرؤيته**" وقوله عليه الصلاة والسلام "**صلوا خمسكم وصوموا شهركم، وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم، وحجوا بيت ربكم**"[2]، مفيدة فعل الأداء، فأما أصل الإيجاب، فكان الذي قدمناه، وهذا لأن قوله : صلّ وزكّ وصُمْ وحج، أمر بالفعل، والأمر بالفعل ثاني الوجوب، فإذا لم يتقدم الوجوب لم يُتصور الأمر بالأداء.

والجواب: أنا قد بيّنَّا أن هذه الأشياء لا تصلح أسباباً، وأما الخطاب فصالح للسببية.

وأما قولهم: إن الله تعالى جعل هذه الأشياء أسباباً للوجوب.

قلنا: هذه دعوى لا بدّ عليها من دليل، ومجردُ الإضافة لا يدل على السببية؛ لأن الشيء قد يضاف إلى سببه، وقد يضاف إلى شرطه ويضاف إلى محله.

فإن قالوا: إن الأصل ما قلنا.

قلنا: ليس كذلك؛ لأن الإضافة لا تدل إلا على التعريف، وكل ما يصلح تعريفاً للشيء، يصلح للإضافة إليه حقيقة.

ثم نقول: إن أصل الدّين عندكم وجبَ بنصب الدلائل، فأين الإضافة التي قلتم؟ وعلى أنه يقال: دين الله، فيضاف إلى الله، فهل تقولون: إن الله تعالى سبب للوجوب؟

وأما قولهم في الدليل على ما ادّعوه بثبوت تكرره عند تكرر الوقت.

قلنا: هو لقيام الدليل، وهذا لأن الأمر لا يدل على التكرار بنفسه، فأما عند وجود قرينة تنضم إليه تدل على التكرار، فيدل عليه.

---

(١) سورة البقرة: ٤٣

(٢) رواه الترمذي (٦١٦) من حديث أبي أمامة رضي الله عنه، وقال: حديث حسن صحيح.

وعلى أنه قد قال جماعة من أصحابنا: إن الأمر المعلق بالوقت يتكرر بتكرر الوقت، وهذه الأوامر متعلقة بالأوقات، فتكررت بتكرر الأوقات، فسقط ما قالوه جملة.

وأما قولهم: إن الأوامر الواردة في الكتاب والسنة إنما تدل على فعل الأداء.

قلنا: تدل على الوجوب أولاً، ثم تدل على فعل الأداء، مثل السيد إذا قال لعبده: اسقني، فإنه يدل على الوجوب عليه، ويدل على فعل السقي، ونحن نعلم قطعا أن وجوب السقي في هذه الصورة كان بقوله: اسقني، لا بشيء آخر تقدم عليه، فعلمنا أن الأمر المجرد دل على الوجوب الذي يعتقدونه بالسبب، ودل على الفعل أيضاً.

وهذا فصل معتمد، وقد كنا ذكرنا في الخلافيات: أن الواجب ليس إلا أداء الفعل، وهو مستفاد بخطاب الشرع بالاتفاق، والوجوب الذي يدعونه لا يمكن تحقيقه إلا بإيجاب الفعل؛ وهذا لأن الصلاة فعل والصوم فعل، وكذلك سائر العبادات والكفارات في نظائر هذا.

والخصم يورد على هذا الواجبات التي تأخر أداؤها، مثل الصوم على الحائض وعلى المسافر والمريض، و الصوم على المغمى عليه.

وأجبنا عن هذا: بأن في هذه المواضع لا نقول بالوجوب من قبل إنما يجب الصوم على الحائض إذا طهرت، وأما المريض والمسافر فقد وجب الصوم عليهما، والتأخير رخصة، ونحن لا ننكر أن يتوجه الوجوب، ثم تعترض رخصة مؤخّرة.

وهذا قد قررناه في مسائل الفروع، ولكن اخترنا في الأصول الجواب الأول، وهو أحسن وأبين وأقطع للخصومة والمنازعة.

وأما وجوب الزكاة والكفارات عندنا في أموال الصبيان فذاك بأمر الشرع، والأصل أن كل ما أدى إيجابه إلى إيقاع الصبي والمجنون في كلفة وطلبة، فهو موضوع عنه رحمة من قبل الله تعالى.

وذلك كالعبادات البدنية، فأما ما يكون وجوبه في الذمة والأداء بالمال، ويتأدى

بفعل الغير فإيجابها عليه لا يوقعه في كلفة، فيجب في ذمته بخطاب الشرع وإيجابه، ثم الخطاب بالأداء يتوجه على الولي دون الصبي، وهذا على ما قد عرف في مسألة زكاة الصبي، وقد اقتصرنا في الجواب على هذا القدر، لئلا يطول، وفي كلامه الذي حكيناه خبط عظيم.

وصدقة الفطر لازمة؛ لأنه إنما تعرف صدقة الفطر بالإضافة إلى الفطر، ومع ذلك لم يجعلوا الفطر سببا.

وفي الجزية يقال: خراج الرأس، وفي صدقة الفطر هم يضيفونها إلى الرأس، فينبغي – على هذا – أن لا تتكرر، كما أنهم لما قالوا: إن سبب الحج هو البيت بحكم الإضافة لم يتكرر[1]، وفيما قلناه من قَبْلُ كفاية، والله أعلم.

وحين انتهى بنا الكلام في القياس، فنذكر الكلام الآن في الاجتهاد وما يتصل به.

---

(١) كلام أبي المظفر رحمه الله آيلٌ إلى إنكار الحكم الوضعي، وهو ما فهمه الزركشي منه، وهذا القول – أي إنكار الحكم الوضعي – هو ما اختاره الفخر الرازي وتبعه السبكي، لأن السببية مثلاً داخلة في الاقتضاء والتخيير، فلا معنى لكون الزوال سبباً لوجوب الظهر إلا إيجابها عنده، ولا تكون الطهارة شرطا للإقدام على البيع إلا إباحة الإقدام عندها، وتحريمها عند فقدها، وقيل: إنه ليس بحكم حقيقة، لأنه ليس بإنشاء، بل خبر عن ترتب آثار هذه الأمور عليها، وقال البرماوي: ليس لهذا الخلاف كبير فائدة، بل هو خلاف لفظي، وقد اختار الزركشي مذهباً وسطاً، حيث أبى جعل الحكم التكليفي قسيماً للوضعي، لأن مقصود خطاب الوضع هو التكليف، ثم قال: الأحسن أن يقال: خطاب الشرع إما لفظي، أي ثابت بالألفاظ أو وضعي، أي عند الأسباب، قلت: وعليه فجميع الأحكام تكليفية، والاصطلاح الذي اختاره مزيل للبس، حريٌّ بالاعتماد، وهو قاطعٌ لكل الاعتراضات والمؤاخذات السابقة. (البحر ١/ ١٣٠، المحصول ص ٣٧، غاية الوصول ص ٧).

القول في الاجتهاد وما يتصل به

وبيان قولنا: إن الحق في قول واحد من المجتهدين، وأن الباقي خطأ متروك.

اعلم أن الاجتهاد هو بذل الجهد في استخراج الأحكام من شواهدها الدالة عليها بالنظر المؤدي إليها.

وقال بعضهم: الاجتهاد: هو طلب الحق بقياس وغير قياس.

وقال بعضهم: ما اقتضى غالب الظن في الحكم المقصود.

وقال بعضهم: طلب الصواب بالأَمارات الدالة عليه.

وهذا الأخير أليق بكلام الفقهاء.

ثم اعلم أن المخاطب بالاجتهاد أهله، وهم العلماء، دون العامة فإذا نزلت بالعالم نازلة، وجبَ عليه طلبها في النصوص والظواهر في منطوقها إلى مفهومها، وفي أفعال الرسول ﷺ وإقراره، وفي إجماع علماء الأمصار، فإن وجدَ في شيء من ذلك ما يدل عليه قضى به، وإن لم يجد طلبه في الأصول والقياس عليها، وبدأ في طلب العلة بالنص، فإن وجد التعليل منصوصاً عليه عمل به، فإن لم يجد في النص، عدلَ إلى المفهوم، فإن لم يجد، نظر في الأوصاف المؤثرة في الأصول في ذلك الحكم، والمؤثر ما بيناه من قبل.

وقد قيل: إن الاجتهاد في حق العلماء على ثلاثة أضرب:

فرض على العين، وفرض على الكفاية، وندب

أما فرضه على الأعيان ففي حالتين:

إحداهما: اجتهاده في حق نفسه فيما نزل به؛ لأن العالم لا يجوز أن يقلد في حقه ولا في حق غيره.

الحالة الثانية: اجتهاده فيما تعين عليه الحكم فيه، فإن ضاق وقت الحادثة كان فرضها على الفور، وإن اتسع وقتها كان فرضها على التراخي.

وأما فرضه على الكفاية ففي حالتين:

إحداهما: في حق المستفتى إذا نزلت به حادثة فاستفتى أحدَ العلماء كان فرضها متوجهاً على جميعهم، وأخصُّهم بفرضها من خُص بالسؤال عنها، فإن أجاب هو عنها أو غيره سقط فرضه عن جميعهم، فإن أمسكوا مع ظهور الصواب لهم أثموا، وإن أمسكوا مع التباسه عليهم عُذروا، وإن كان فرض الجواب باقياً عند ظهور الصواب.

الحالة الثانية: أن يتردد الحكم بين قاضيَينِ مشتركَين في النظر، فيكون فرض الاجتهاد مشتركاً بينهما، فأيُّهما انفرد بالحكم سقط فرضه عنهما.

وأما الندب ففي حالتين:

إحداهما: فيما يجتهد فيه العالم من غير النوازل؛ ليسبقَ إلى معرفة حكمه قبل نزوله.

والحالة الثانية: أن يستفتيه سائلٌ قبل نزولها به.

فيكون الاجتهاد في الحالتين ندباً.

فصل

وإذا عرفنا حقيقة الاجتهاد، فنذكر **من يجوز له الاجتهاد**

فنقول: صحة الاجتهاد تكون بمعرفة الأصول الشرعية.

ومعرفتها بستة شروط:

أحدها: أن يكون عارفاً بلسان العرب من لغة وإعراب، وموضع خطابهم في الحقيقة والمجاز[1]، ومعاني كلامهم في الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، إلى

---

(١) يضاف إلى ذلك علم التصريف، لما يتوقف عليه من معرفة أبنية الكلام، والفرق بينها. =

غير ذلك؛ لأن السمع في شرع الإسلام ورد بلسان العرب؛ لأنه مأخوذ من الكتاب والسنة، وهما وردا بلسان العرب. قال الله تعالى في الكتاب ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾[1] وقال عز من قائل ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾[2].

فإن قيل: قد كان من تقدم من الأنبياء مبعوثاً إلى قومه خاصة، فجاز أن يكون مبعوثاً بلسانهم، ومحمد ﷺ مبعوث إلى جميع الأمم، فلم صار مبعوثاً بلسان بعضهم؟

قلنا: لا يخلو: إما أن يكون عليه الصلاة والسلام مبعوثاً بلسان جمعيهم، وهذا خارج عن العرف والمعهود من الكلام، ويبعد بل يمحل أن تردَ كل كلمة من القرآن مكرراً بكل الألسنة، وإذا لم يجز هذا، وكان لا بدّ أن يكون بلسان بعضهم، كان لسان العرب أحق من كل لسان؛ لأنه أوسع وأفصح؛ ولأنه لسان أول المخاطبين.

ومعرفة لسان العرب فرض على العموم في جميع المكلفين، إلا أنه في حق المجتهد على العموم في إشرافه على العلم بألفاظه ومعانيه، أما في حق غيره من الأمة فخاصٌّ فيما ورد التعبد به في الصلاة من القراءة والأذكار لأنه لا يجوز بغير العربية.

فإن قيل: إحاطة المجتهد بجميع لسان العرب ممتنع؛ لأن أحداً من العرب لا يحيط بجميع لغاتهم، فكيف نحيط نحن؟ ولأن الاشتغال بالإحاطة بجميعه شاغل عن الاشتغال بغيره.

=وقد ذكر ابن حزم في الأحكام أنه يلزم لمن طلب الفقه أن يتعلم النحو واللغة، وإلا فهو ناقص منحط، لا تجوز له الفتيا في دين الله عز وجل، لكنه ذكر في التقريب أنه يكفي المجتهد معرفة ما في كتاب الجمل لأبي القاسم الزجاجي! وادعى ابن الوزير أنه يكفيه قراءة كتاب مثل مقدمة ابن الحاجب قراءة فهم واتقان، وهذا على الاحتياط، لا على الإيجاب! ثم حكى عن أبي الحسين البصري أنه قال: إن أهل الأصول قد نقلوا عن العربية والمعاني والبيان ما يحتاج إليه المجتهد! ولم أجد ما حكاه في المعتمد! وكأن الشوكاني رد عليه بقوله: ومن جعل المقدار المحتاج إليه من هذه الفنون هو معرفة مختصراتها، أو كتاب متوسط من المؤلفات الموضوعة فيها فقد أبعد، بل الاستكثار من الممارسة لها، والتوسع في الإطلاع على مطولاتها مما يزيد المجتهد قوة في البحث، وبصرا في الاستخراج، وبصيرة في حصول مطلوبه. (الإحكام لابن حزم ٤/ ٨٩، إرشاد النقاد للصنعاني ص ٢٣. إرشاد الفحول ص ٤٢٠).

(١) سورة الشعراء: ١٩٥.

(٢) سورة إبراهيم: ٤.

قيل: لسان العرب – وإن لم يحطْ به واحدٌ من العرب – فإنه يحيط به جميع العرب، كما قيل لبعض أهل العلم: من يعرف كل العلم؟ قال: كل الناس.

والذي يلزم في حق المجتهد أن يكون محيطاً بأكثر كلام العرب ويرجع فيما عزب عنه إلى غيره.

وهو كما أن جميع السنة لا يحيط به أحد من العلماء، وإنما يحيط به جميع العلماء، فإذا كان المجتهد محيطاً بأكثرها صح اجتهاده ويرجع فيما عزب عنه إلى من علمه، فكذلك ها هنا[1].

وأما الشرط الثاني: هو أن يكون مشرفاً على ما تضمنه الكتاب من الأحكام المشروعة، من عموم وخصوص، ومفسر ومجمل، وناسخ ومنسوخ، بنص أو فحوى، أو ظاهر أو مجمل؛ ليستعمل النص فيما ورد فيه، والفحوى فيما يفيده، والظاهر فيما يقتضيه، والمجمل بطلب المراد منه.

فإذا كان عالماً بأحكام القرآن، هل يشترط أن يكون حافظاً لتلاوته؟ فذهب كثير من أهل العلم إلى أنه يلزم أن يكون حافظاً للقرآن؛ لأن الحافظ أضبط لمعانيه من الناظر فيه[2].

وقال آخرون: لا يلزمه حفظ تلاوته، ويجوز أن يقتصر على مطالعته والنظر فيه كما في السنن.

---

(١) في هذا استمدادٌ من قول الشافعي في الرسالة ص ٤٢: ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه، والعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه: لا نعلم رجلاً جمع السنة فلم يذهب منها عليه شيء.

(٢) في ذلك بيان لخطأ ابن الوزير في قوله: لا أعرف أحداً من العلماء أوجب حفظها – أي آيات الأحكام – غيباً! كما حكاه عنه الصنعاني، فأنت ترى أن هناك من شرط حفظ القرآن كاملاً فضلاً عن آيات الأحكام! (إرشاد النقاد ص ٢٣).

وقال آخرون: يجب عليه أن يحفظ ما اختص بالأحكام، ولا يلزمه أن يحفظ منه القصص والأمثال والزواجر[1].

وأما الشرط الثالث: هو معرفة ما تضمنته السنة من الأحكام، وعليه منها خمسة شروط:

أحدها: معرفة طرقها من تواتر وآحاد؛ لتكون المتواتر معلومة والآحاد مظنونة.

والثاني: معرفة صحة طرق الآحاد، ومعرفة رواتها؛ ليعمل بالصحيح منه؛ ويعدل عمّا لا يصح منه.

والثالث: أن يعرف أحكام الأفعال والأقوال؛ ليعلم ما يوجبه كل واحد منهما.

والرابع: أن يحفظ معاني ما انتفى الاحتمال عنه، ويحفظ ألفاظ ما دخله الاحتمال، ولا يلزمه حفظ الأسانيد وأسماء الرواة إذا عرف عدالتهم.

والخامس: ترجيح ما يُعارض من الأخبار؛ ليأخذ ما يلزم العمل به.

وقد قال بعض أصحابنا: إذا عرف من اللغة ما يعلم به مراد الله تعالى ورسوله ﷺ من الكتاب والسنة في الخطاب الوارد فيهما، وعرف موارد الخطاب ومصادره من الكتاب والسنة والحقيقة والمجاز، والأمر والنهي، والعام والخاص، والمجمل والمفصل، والمنطوق والمفهوم، والمطلق والمقيد، وعرف الناسخ والمنسوخ، وعرف أحكام النسخ، =فهذا القدر كافٍ.

وهذا هو الأصح في الشرائط التي سبق ذكرها.

وأما الشرط الرابع: هو معرفة الإجماع والاختلاف، وما ينعقد به الإجماع، وما لا ينعقد به الإجماع، ومن يعتد به في الإجماع، ومن لا يعتد به في الإجماع؛ ليتتبع الإجماع، ويجتهد في الاختلاف[2].

---

(١) تعقب الشوكاني مثل هذا بقوله: بل من له فهم صحيح، وتدبر كامل يستخرج الأحكام من الآيات الواردة لمجرد القصص والأمثال. (إرشاد الفحول ص ٤١٨).

(٢) التحقيق أن معرفة مواقع الإجماع والاختلاف، وكذلك الناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، وشرط المتواتر والأحاد، والصحيح والضعيف، وحال الرواة إنما هي أوصاف لإيقاع الاجتهاد=

وأما الشرط الخامس: هو معرفة القياس والاجتهاد، والأصول التي يجوز تعليلها، وما لا يجوز تعليلها، والأوصاف التي يجوز أن يعلل بها، وما لا يجوز أن يعلل به، وترتيب الأدلة بعضها على بعض ومعرفة الأولى فيهما؛ ليقدم الأولى، ويؤخر ما لا يكون أولى، ويعرف وجوه الترجيح؛ ليقدم الراجح على المرجوح [1].

وأما الشرط السادس: هو أن يكون ثقة مأموناً، غير متساهل في أمر الدين.

فإذا تكاملت هذه الشروط في المجتهد صح اجتهاده في جميع الأحكام، وإن لم يوجد واحد من هذه الشروط خرجَ من أهلية الاجتهاد.

وليس يعتبر في صحة الاجتهاد أن يكون رجلاً، ولا أن يكون حراً، ولا أن يكون عدلاً، وهو يصح من الرجل والمرأة، والحر والعبد، والعدل والفاسق، وإنما تعتبر العدالة في الحكم والفتوى، فلا يجوز استفتاء الفاسق، وإن صح استفتاء المرأة والعبد، ولا يصح الحكم إلا من رجل حرٍّ عدل.

فصار شرط الفتيا أغلظ من شرط الاجتهاد بالعدالة؛ لما تضمَّنه من القبول، وشرط الحكم أغلظ من شروط الفتيا بالحرية والذكورة، لما تضمَّنه من الإلزام.

واعلم أن الثقة والأمانة في أن لا يكون متساهلاً في أمر الدين فلا بدّ منه؛ لأنه إذا لم يكن كذلك لا يستقصي في النظر في الدلائل، ومن لا يستقصي في النظر في الدلائل لا يصل إلى المقصود.

وأما الذي ذكره الأصحاب: أنه لا تعتبر العدالة، فيجوز أن يكون المراد ما وراء هذا، وأما هذا القدر فلا بدّ منه .

=وصحته، وليست شروطاً لتحقق الاجتهاد، كما اختاره التقي السبكي، فعدم معرفة الناسخ والمنسوخ مثلاً لا ينافي صحة استنباط الحكم واستخراجه بالقوة، وإنما ينافي الاستنباط بالفعل، لأنه قد يستنبط حكماً منسوخاً. (حاشية البناني ٢/ ٣٨٤).

(١) وهذا الشرط ينزع من أهل الظاهر أهلية الاجتهاد، وهو قول كثير من العلماء، وذهب السبكي إلى الاكتفاء بكونه فقيه النفس، أي: شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام، وإن أنكر القياس. (المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٣٨٣).

وقد ذكر المتكلمون كلاماً في شرائط الاجتهاد على غير هذا الوجه، وهذا الذي قلناه كلام الفقهاء، وهو الصحيح.

وحين عرفنا صفة المجتهد، فنذكر صفة أقوال المجتهدين إذا اختلفوا فيما بينهم.

مسألة

قد بينا حدَّ الاجتهاد، ويمكن أن يعبَّر عن ذلك فيقال: هو استفراغ الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي.

واعلم أن الأحكام ضربان: عقلي، وشرعي، والأولى أن يقال: أصول ، وفروع.

فأما أصول الدين، فالحقُّ في قول واحد منها، والثاني باطل قطعاً .

وحُكي عن عبيد الله بن الحسن العنبري[1] أنه قال: كل مجتهد في الأصول مصيب، وكان يقول في مثبتي القدر: هؤلاء عظموا الله، ويقول في نافي القدر: هؤلاء نزهوا الله.

وقد قيل: إن هذا القول منه في أصول الديانات التي يختلف فيها أهل القبلة، ويرجع المخالفون فيها إلى آيات وآثار محتملة للتأويل كالرؤية وخلق الأفعال، وما أشبه ذلك.

فأما ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل كاليهود والنصارى والمجوس، فإن في هذا الموضع نقطع بأن الحق فيما يقول أهل الإسلام.

وينبغي أن يكون التأويل على هذا الوجه[2]؛ لأنا لا نظن أن أحداً من هذه الأمة لا يقطع بتضليل اليهود والنصارى والمجوس، وأن قولهم باطل قطعاً؛ لأن الدلائل

---

(١) امام ثقة من رجال مسلم، وكان من سادات البصرة علماً وفقهاً، ولي قضاء البصرة، توفي سنة ١٥٨. (التهذيب ٣/ ٧).

(٢) بل هذا ما تعطيه العبارات الواردة عن عبيد الله رحمه الله ولا تفيد سواه، على أنه قد ذكر الأزدي في ثقاته أنه رجع عن المسألة التي ذكرت عنه لما تبين له الصواب، وهو ما تشير إليه قصته=

القطعية قد قامت لأهل الإسلام في بطلان قول هؤلاء الفرق، والدلائل القطعية توجب الاعتقاد القطعي، فلم يكن بد من القول بأنهم ضالون مخطئون قطعاً.

وإذا ثبت هذا فيما يخالفنا فيه أهل الملل، فكذلك فيما يخالفنا فيه القدرية والمجسِّمة والجهمية والروافض والخوارج وسائر من يخالف أهل السنة؛ لأنا نقول: إن الدلائل القطعية قد قامت لأهل السنة على ما يوافق عقائدهم فثبت ما اعتقدوه قطعاً، وإذا ثبت ما اعتقدوه قطعاً حُكم ببطلان ما يخالفه قطعاً، وإذا حكمنا ببطلان ذلك قطعاً، ثبت أنهم ضلال ومبتدعة.

ونذكر مشرعَ هذا الكلام ومدخله على وجه آخر، فنقول: الاختلاف بين الأمة على ضربين: اختلاف يوجب البراءة، ويوقع الفرقة، ويرفع الألفة، واختلاف لا يوجب البراءة، ولا يرفع الألفة.

فالأول: كالاختلاف في التوحيد؛ فإن من خالف أصله كان كافراً وعلى المسلمين مفارقته والتبرِّي منه؛ وذلك لأن أدلة التوحيد كثيرة ظاهرة متواترة متوافرة، قد طبَّقت العالم، وعمَّ وجودها في كل مصنوع، فلم يُعذر أحد بالذهاب عنها، وكذلك الأمر في النبوة؛ لقوة براهينها وكثرة الأدلة الباهرة الدالة عليها، وكذلك كل ما كان من أصول الدين فالأدلة عليها ظاهرة، والمخالف فيها معانِدٌ مكابر، والقول بتضليله واجب، والبراءة منه شرع.

ولهذا قال ابن عمر حين قيل له: إن قوماً يقولون: لا قدر. فقال: **"أبلغوهم أن ابن عمر منهم بريء، وأنهم مني بُرءاء"**[1].

=مع ابن مهدي، وفيها قوله: إذاً أرجع وأنا صاغر، لأن أكون ذنباً في الحق أحب إليّ من أن أكون رأساً في الباطل.

(١) رواه مسلم (٨).

وقد استجاز بعض الصحابة مثل هذا التعنيف في الفروع، وقال ابن عباس: " **من شاء باهلته، إن الله تعالى لم يجعل في المال نصفاً ونصفاً وثلثاً** "(١).

وقالت عائشة رضي الله عنها: " **أبلغوا زيد بن أرقم أن جهاده مع رسول الله ﷺ قد بطل** "(٢) ونحو هذا من الآثار.

إلا أن هذا النوع من الوعيد ليس هو على المذهب الأول، إنما هو تعنيفٌ على التقصير في النظر، وتحريكٌ على الاجتهاد، وتحريضٌ على التأمل.

والضرب الآخر من الاختلاف لا يزيل الألفة، ولا يوجب الوحشة، ولا يوجب البراءة، ولا يقطع موافقة الإسلام، وهو الاختلاف الواقع في النوازل التي عدمت فيها النصوص في الفروع، وغمُضت فيها الأدلة فيرجع في معرفة أحكامها إلى الاجتهاد.

ويشبه أن يكون إنما غمُضت أدلتها وصعبَ الوصول إلى عين المراد منها امتحاناً من الله سبحانه وتعالى لعباده؛ ليفاضلَ فيما بينهم في درجات العلم ومراتب الكرامة، كما قال تعالى ﴿ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ﴾(٣) وقال ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾(٤) وعلى هذا يُتأوَّل ما ورد في بعض الأخبار " **اختلاف أمتي رحمة** "(٥)، فعلى هذا النوع يحمل هذا اللفظ، دون النوع الآخر، فيكون لفظه عاماً والمراد به خاصاً.

ثم اعلم أنه اختلف العلماء في حكم أقوال هؤلاء المجتهدين، وذكر ذلك فيما يسوغ فيه الاجتهاد من المسائل التي اختلف فيها فقهاء الأمصار:

---

(١) رواه البيهقي ٦/ ٢٥٣.
(٢) رواه البيهقي ٥/ ٣٣٠، والدارقطني ٣/ ٥٢، وقال: أم محبة والعالية مجهولتان لا يحتجّ بهما.
(٣)سورة المجادلة: ١١.
(٤)سورة يوسف: ٧٦.
(٥) لا أصل له بهذا اللفظ، وروى البيهقي في المدخل والطبراني من حديث ابن عباس الحديث بلفظ (اختلاف أصحابي لكم رحمة) وشتان بين اللفظين! على أن هذا أيضاً لا يصح، فيه جويبر ابن سعيد الأزدي، ضعيف جداً، والضحاك عن ابن عباس منقطع، قلت:والمتن منكر. (وانظر: المقاصد ص٢٦).

فظاهر مذهب الشافعي رحمه الله أن المصيب من المجتهدين واحد، والباقون مخطئون، غير أنه خطأ يعذر فيه المخطئ ولا يؤثم.

وقد قال بعض أصحابنا: إن هذا قول الشافعي ومذهبه، ولا يُعرف له قول سواه، وقد ذهب إلى هذا القول جماعة من أصحاب أبي حنيفة.

وقال بعض أصحابنا : إن للشافعي قولين:

أحدهما: ما قلناه.

والآخر : أن كل مجتهد مصيب، وهو ظاهر قول مالك، وإليه ذهب أكثر أصحاب أبي حنيفة، وزعموا أنه قوله، وهو قول المعتزلة، وهو قول أبي الحسن الأشعري.

وقال الأصم وابن علية والمريسي: إن الحق في واحد من أقوال المجتهدين، وما يخالفه خطأ، وصاحبه مأزور مأثوم.

وقال أبو زيد في أصوله: قال فريق من المتكلمين: الحق في هذه الحوادث التي يجوز الفتوى في أحكامها بالقياس والاجتهاد =حقوق، وكل مجتهد مصيب للحقِّ بعينه، ثم إنهم افترقوا:

فقال قوم: الحق حقوق على التساوي.

وقال قوم: الواحد من الجملة أحق، وسموه تقويم ذات الاجتهاد.

وقال بعض أهل الفقه وأهل الكلام، الحق عند الله واحد، ثم افترقوا:

فقال قوم: إذا لم يصبِ المجتهد الحق عند الله كان مخطئاً ابتداءً وانتهاءً، حتى إن عمله لا يصح.

وقال علماؤنا: كان مخطئاً للحق عند الله تعالى، مصيباً في حق عمله، حتى إن عمله به يقع صحيحاً شرعاً، كأنه أصاب الحق عند الله تعالى.

قال: وبلغنا عن أبي حنيفة أنه قال ليوسف بن خالد السمتي: كل مجتهد مصيب، والحق عند الله واحد، فتبين بذلك أن الذي أخطأ ما عند الله مصيب في حق عمله.

وقال محمد بن الحسن في كتاب الطلاق: إذا تلاعن الزوجان ثلاثاً ففرق القاضي بينهما نفذ قضاؤه، وقد أخطأ السنة، فجعل قضاءه في حقه صواباً، مع قوله: إنه مخطئ الحق عند الله تعالى.

قال أبو زيد: وهذا هو القول المتوسط، وهو بين الغلو والتقصير.

واعلم أن هذا القول هو القول بالأشبه، وهو أن يكون المجتهد مصيباً في اجتهاده مخطئاً في الحكم؛ فإنهم جعلوا أشبه عند الله تعالى: قالوا: وهو مطلوب المجتهد، وذلك الذي لو نص الله سبحانه وتعالى على الحكم لنص عليه، وهو الحق، وما عداه خطأ.

وقال هؤلاء : وما كُلف الإنسان إلا إصابة الأشبه.

ونقل بعضهم هذا نصاً عن أبي حنيفة ومحمد، وقد حكي القول بالأشبه عن أبي على الجبائى، وهذا القول هو اختيار المزنى[1].

---

(١) اعلم أولا أن محل الخلاف هنا هو في الفقهيات التي لا نص فيها، أما المسائل الاعتقادية والأصولية والقطعية في الفقهيات، فهي مسائل قطعية، والمخالف فيها آثم مخطئ، كما ذكر الغزالي.
ثم اعلم أن يتحصل مما ذكره أبو المظفر رحمه الله أن المذاهب في المسألة ثلاثة:
الأول: أن الحق واحد، ولله تعالى في كل مسألة حكم، ولكن المجتهد معذور إذا اجتهد ولم يصبه، وهذا المذهب هو الصحيح عن عامة السلف.
أما الشافعي، فقد قطع بهذا عنه أبو إسحق المروزي، وقال: لا أعلم أحداً في أصحابه من اختلف في ذلك على مذهبه، وإنما نسب قوم من المتأخرين ممن لا معرفة لهم بمذهبه إليه أن كل مجتهد مصيب، وادعوا ذلك عليه، وقطع بذلك أيضاً القاضي أبو الطيب وأبو علي الطبري.
وقد زعم القاضي أبو بكر أن للشافعي كلاماً محتملاً في المسألة، وأن الأظهر من مذهبه القول بأن كل مجتهد مصيب! بل تجرأ وقال: لولا أن مذهبه هذا، وإلا ما عددته في الأصولية! حكاه الجويني بدون تعقب! وزعم الجويني أن ليس للشافعي نص في المسألة، فتعقبه الزركشي بقوله: ليس كما قال، بل نصوصه في الرسالة وغيرها طافحة به.
وهو قول مالك، خلافاً لما ذكره أبو المظفر، حيث إنه سئل عن أصحاب النبي ﷺ فقال: مخطئ ومصيب، وإلى ذلك ذهب عبد الوهاب ونصره الباجي، وذكر ابن وهب نصوصاً صريحة عن مالك بذلك حتى قارب مذهب المؤثمين! كما في المسودة.
وبهذا المذهب قال الأستاذ أبو إسحق، والجويني، والفخر الرازي، والآمدي من المتكلمين.=

=**الثاني**: أنه ليس لله تعالى في كل مسأله حكم معين، بل الحق متعدد، وكل مجتهد مصيب، ولكن هؤلاء اختلفوا على مذهبين:

الأول: أن تلك الحقوق متساوية، وليس بعضها بأولى من بعض، وهم غلاة المصوِّبة، وبه قال أبو الهذيل، وأبُو علي وأبو هاشم الجبائيان، وأبو الحسين البصري من المعتزلة.

وقد نُسب هذا المذهب إلى جميع المعتزلة، قال صاحب الفواتح: لا يصح، كيف والحسن أو القبح عندهم في مرتبة الذات؟ فما فيه حسن واقعي هو الواجب، لا يمكن أن يكون محرماً، وما فيه القبح الواقعي فهو محرم لا غير، ولا ينقلب الحسن والقبح الذاتيان.

وبهذا المذهب قال كثير من المتكلمين، ونسبه العراقيون إلى أبي الحسن الأشعري، وبه قال القاضي أبو بكر، وأبو حامد الغزالي.

وعن هذا المذهب قال الأستاذ أبو إسحق: أوله سفسطة، وأخرى زندقة، قال الجويني: آخره زندقة: إثبات الخيرة، ورفع الحجة، وتفويض الأمر إلى اختيار المريد، وأوله سفسطة: فإنه تحليل شيء محرم وعلى العكس.

ومع ذلك، فقد حاول الجويني التهوين من شناعة هذا المذهب، فزعم أن الخلاف يؤول إلى اللفظ، إذ لا يستجيز مسلم تأثيم مجتهد، وإذا ارتفع التأثيم، وحصل الاتفاق على أن كلاً يعمل بظنه، لم يبق للخلاف أثر!

الثاني: أن هناك حقوقاً في المسألة، ولكن أحدها أحق، وهو القول بالأشبه، وهم المقتصدون من المصوِّبة.

ومعناه على ما ذكره البناني: أن هناك في المسألة شيء لو حكم الله على التعيين، لحكم بذلك الشيء، لكن لم يقع منه تعالى حكم على التعيين بل جعل الحكم تابعاً لظن المجتهد، وإيضاح هذا الكلام: إنه ما من مسألة إلا ولها مناسبة خاصة ببعض الأحكام بعينه، بحيث لو أراد الله الحكم على التعيين لكان بذلك البعض.

وبهذا المذهب قال أبو يوسف ومحمد صاحبا أبي حنيفة، ونُسب إلى ابن سريج والمزني من الشافعية، قال الزركشي: والذي رأيته في كتاب فساد التقليد للمزني ترجيح القول بأن الحق واحد، وأطال في الاستدلال عليه.

المذهب الثالث: أن الحق واحد، وأنه يجب على كل مجتهد معرفته والوصول إليه، وإلا فهو آثم مخطئ، وهو قول ابن عُلية، وبشر المريسي، وأبي بكر الأصم من المعتزلة، وهو قول باطل لا يُعبأ به.

وقد نسب الآمدي هذا القول إلى الظاهرية والإمامية، قال صاحب الفواتح: أما عند الإمامية فظاهر، فإنه لا يخلو على ظنهم الكاسد كل عصر عن إمام معصوم قوله قطعي، كقول الرسول صلى الله عليه وسلم.

قلت: أما الظاهرية، فالذي ذكره ابن حزم أن المخطئ قسمان: مأجور مرة، وهو الذي أداه اجتهاده إلى انه حق عنده، ومخطئ غير معذور ولا مأجور، ولكن في جناح واثم، وهو من تعمد القول بما صح عنده الخطأ فيه، أو بما لم يقم عنده دليل بإجتهاده على أنه حق عنده، وهو كقول الجمهور.

(انظر: البحر ٦/ ٢٤١، البرهان ٢/ ٨٥٩، إحكام الفصول ص ٧٠٧، المحصول ٤/ ١٣٨٠، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٦، المسودة ٢/ ٩٠٥، المعتمد ٢/ ٣٨٠، فواتح ٢/ ٣٧٦، المستصفى ٢/ ٣٦٣، حاشية البناني ٢/ ٣٨٩، الأحكام لابن حزم ٨/ ١٣٨).

وحين عرفنا هذه الأقوال على ما نقله الأصوليون، فنقول في بيان الصحيح من هذه الأقاويل: إن الصحيح من هذه الأقاويل هو أن الحق عند الله عز وجل واحد، والناس مأمورون بطلبه، مكلفون إصابته فإذا اجتهدوا وأصابوا حُمدوا وأُجروا، وإن أخطؤوا عذروا ولم يأثموا إلا أن يُقصروا في أسباب الطلب.

وهذا هو مذهب الشافعي، وهو الحق، وما سواه باطل.

ثم نقول: إنه مأجور في الطلب إذا لم يُقصر، وإن أخطأ الحق ومعذور على خطئه وعدم إصابته للحق.

وقد يوجد للشافعي في بعض كلامه ومناظراته مع خصومه: أن المجتهد إذا اجتهد فقد أصاب، وتأويله: أنه أصاب عند نفسه، فإنه بلغَ عند نفسه مبلغ الصواب وإن لم يكن أصاب عين الحق.

واعلم أنه لا يصح على مذهب الشافعي إلا فيما قلناه، ومن قال غير هذا فقد أخطأ على مذهبه، وقال ما قال على شهوته.

احتج القائلون بأن كل مجتهد مصيب بقوله تعالى ﴿ وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ ﴾[1] إلى أن قال: ﴿ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾[2] فإذا كان أحدهما مخطئاً لم يكن الذي قاله عن علم.

ولأن الصحابة اختلفوا في المسائل، وقال كل واحد قولاً وصوّب بعضهم بعضاً، بدليل أنه بقي بينهم تعظيم بعضهم للبعض، وتركَ إنكار بعضهم قول البعض، ولو اعتقد كل واحد منهم أن صاحبه مخطئ لأنكره؛ لأن إنكار المنكر واجب، فصار هذا دليلاً من إجماعهم أنهم لم يعتقدوا تخطئة بعضهم بعضاً، بل كانوا على تصويب بعضهم البعض.

---

(١) سورة الأنبياء: ٧٨.
(٢) سورة الأنبياء: ٧٩.

ولأنه لو كان الحق واحداً من الأقاويل وما عداه كان خطأً، لكان الله سبحانه وتعالى كلفَنا العدولَ عن الخطأ إلى ذلك القول، ولو كان كذلك لنصبَ لنا دليلاً قاطعاً عليه؛ لنثق بعدولنا عن الخطأ إلى الصواب، ولو كان على الحق دليلٌ قاطع لفَسق مخالفه، ولَمُنع المفتي من الفتوى به، والحاكم من الحكم به، وكان ينبغي إذا حكم الحاكم به أن ينقض حكمه، وحين لم يقل بهذا أحد، علمنا أن كل مجتهد مصيب للحق، وهذا دليل معتمد لهم.

دليل آخر لهم:

قالوا: لو كان المجتهد في الفروع مخطئاً لأدى إلى أقسام كلها باطلة؛ وذلك لأنه لا يخلو: إما أن يقطعوا في الجملة أن المخطئ من المجتهدين مغفورٌ له تقصيرهُ في النظر، وإما أنه لا يقطعوا بذلك.

فإن لم يقطعوا بذلك فهو باطل؛ لأنهم لا يقولون به على ما زعمتم، ولأن الصحابة ما كان ينكر بعضهم على بعض أقاويلَهم في مسائل الاجتهاد إنكار فعل من يجوّز أنه من أهل النار.

وإن كان غفران خطئه في الجملة مقطوعاً به، لم يخلُ: إما أن يكون المجتهد إذا أخطأ يجوز كونه مخطئاً ومخلاً بنظرٍ يلزمه فعله، أو لا يجوز ذلك.

فإن قلتم: لا يجوز أن يكون مخلاً بالنظر فمحال؛ لأنه على هذا لا يصح تكليفه النظر الذي فرطَ فيه؛ لأنه قاطعٌ على أنه ما فرط في النظر، ولأنه في حكم الذاهل والساهي، والذاهلُ والساهي لا يُكلف في حال ذهوله وسهوه، ولا يستحق عقاباً فيقال: إنه قد غفر له.

وإن كان يجوز كونه مخطئاً ومخلاً ببعض النظر، فلا يخلو: إما أن يعلم أنه مغفور له في ذلك الحال إخلالُه بما أخلّ به من النظر، أولا يعلم ذلك، ومحالٌ أن يعلم ذلك؛ لأن المجتهد لا يميز المرتبة التي إذا انتهى إليها غفر له إخلاله بما بعدها من النظر، من المرتبة التي إذا انتهى إليها ثم يغفر له إخلاله بما بعدها من النظر، وذلك أنه يعلم أنه

إن اقتصر على أول النظر لم يغفر له ما بعده، وبعد هذا ليس مرتبةٌ أولى من مرتبة، ولا يمكن الإشارة إلى ما يتميَّز به بعض المراتب من البعض، مع أنه يجوز في جميع ذلك أنه مخلٌّ بنظر يلزمه فعله.

وبعد، فلو علم المجتهد أنه مغفور له إخلالُه بالنظر، لكان إغراءً بالمعصية؛ لأنه يكون قد علم أنه لا ضررَ عليه في تركه النظر الزائد.

وإن كان المجتهد المخطئ إنما يعلم في الجملة أن المخطئ من المجتهدين مغفور له إذا انتهى إلى مرتبةٍ ما من مراتب النظر، وأخلّ بما بعدها، ولم تتعين له تلك المرتبة، وجوّز أن يكون حين أخل بالنظر الزائد ما انتهى إلى تلك المرتبة التي يغفر له ما بعدها من النظر= لزم أن يجوِّزوا كون المجتهدين المخطئين ما انتهَوْا إلى هذه المرتبة، وفي ذلك تجويز كونهم غير مغفور لهم، وأنهم من أهل العقاب، وقد أجمع أهل الاجتهاد على خلاف هذا[1].

فقد بان أن القول بخطأ المجتهدين وإصابة الواحد منهم فحسب يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة، وفي القول بإصابتهم خلاصٌ من هذه الوجوه أجمع.

وهذا الذي ذكرناه دليل المتكلمين.

وأما أبو زيد فاحتج لهذا القول، وقال: إن المجتهد كُلف الفتوى بغالب رأيه، وما كلف إلا الفتوى بالحق، فلولا أنه يصيب الحق به، وإلا لما توجه التكليف عليه بإصابته بغالب الرأي؛ لأن الله تعالى لم يكلف ما ليس في الوسع، فدل أن كل مجتهد مصيب للحق، وأن الحق حقوق لا واحد.

قال: وهذا كاستقبال القبلة؛ فإنه شرط لصحة الصلاة، وهي إلى جهة واحدة حال التبين، وعند الاشتباه تصير الجهات كلها قبلة، على ما قال الله تعالى ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ

---

(١) المعتمد ٢/ ٣٨٤-٣٩٢.

وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾[1] حتى قالوا: إن المتحرِّين إذا صلوا إلى أربع جهات مختلفة أجزأتهم صلاتهم.

قالوا: ولا يمتنع أن تكون أقوال المجتهدين كلها حقاً في الحادثة الواحدة، لكنه في أناس مختلفين، لبعضهم الحظر، ولبعضهم الإباحة، وهذا كما صح عند اختلاف الأزمنة نسخ الإباحة بالحظر، ونسخ الحظر بالإباحة، وكما صح في باب قبلة الصلاة حال الاشتباه إذا اختلفوا، وكانت قبلة كل فريق ما أدى إليه تحرِّيه.

يدل عليه أنه يجوز من الله تعالى بعث رسولَين في زمان واحد إلى قومين مختلفين بحكمين مختلفين في نازلة واحدة، ويكون كل واحد من الحكمين حقاً عند الله، فكذلك، جاز بالاجتهاد مثل ذلك فيختلف عالمان في الاجتهاد، ويلزم قومُ كلِّ واحد اتباع إمامه، ويكون كل واحد منهما محقاً مصيباً؛ وهذا لأن الله تعالى ابتلى عباده بهذه الأحكام؛ ليمتاز الخبيث من الطيب، ويجوز اختلاف الحكم بين الناس باختلاف الأزمان، فيختلف الابتلاء لأجله، فكذلك يجوز الاختلاف باختلاف الطبقات في زمان واحد، ألا ترى أن مصالح الأطعمة كما تختلف باختلاف الأزمنة، كذلك تختلف باختلاف الناس في زمان واحد؟[2]

وهذه الدلائل لهذا القول.

فأما من قال بالأشبه فسنبين الكلام فيه بعد هذا، ونبين ما يكون الصواب فيه.

وأما دليلنا على أن الحق واحد في أقوال المجتهدين، وما عدا ذلك خطأ، قوله تعالى ﴿ وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ﴾[3].

فلو كانا مصيبين لما خصَّ سليمان بفهم الحكم؛ لأن داود عليه السلام قد فهم من الحكم [غير][4] ما فهم.....

---

(١) سورة البقرة: ١١٥

(٢) تقويم الأدلة: ص ٤٠٨.

(٣) سورة الأنبياء: ٧٨-٧٩.

(٤) زيادة يقتضيها السياق.

سليمان [1].

فإن قيل: هذا شريعة من قبلنا، ويجوز أن لم يكن داود وسليمان عليهما السلام مصيبَين، وذلك شريعتهما، وأما في شريعتنا فيكون كل مجتهد مصيباً.

والجواب: أن الأصلَ أن كل ما ذكره الله تعالى في القرآن، فإنما ذكره لنستفيد به في شرعنا، ولم يكن ذكره على مجرد حكاية وسرد قصة، وليست فائدته إلا أن يعلم ما قلناه، ونحن إذا جعلنا حكمنا على خلاف حكمهم بطلت هذه الفائدة.

وعلى أنا نقول: شريعة من قبلنا لازمة لنا، على قول جماعة من أصحابنا إلا في موضع قام الدليل على خلاف ذلك.

وأما الذي تعلقوا به من قوله تعالى ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾[2].

قلنا: لم يذكر الله تعالى أنه آتى كلاً منهما حكماً وعلماً فيما حكما به في هذه الحادثة، فيجوز أن يكون المعنى من ذلك إعطاء العلم بوجود الاجتهاد في طرق الأحكام، وعلى أنه يردُ عليهم ما قالوه؛ فإنه ليس يجب إذا كانا قد أصابا أن يكون كل مجتهد مصيباً في هذه الشريعة

ويدل على ذلك من جهة السنة قوله عليه السلام **"إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد"**[3].

فأخبر ﷺ بأن فيهم من يصيب، وفيهم من يخطئ، وأن حكم المصيب كذا، وحكم المخطئ كذا، ولو كانوا مصيبين كلَّهم لم يكن لهذا التقسيم معنى.

فإن قيل: معنى قوله: فأخطأ أي: أخطأ النص.

ثم قالوا: لو كان خطأً كما قلتم لم يستحق الأجر، لأن أحسن أحوال المخطئ العفو، فأما استحقاق الأجر فلا.

---

(١) المعتمد ٢/ ٣٨١.
(٢) سورة الأنبياء: ٧٩.
(٣) رواه البخاري (٧٣٥٢) ومسلم (١٧١٦) من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه.

والجواب: أماالأول قلنا: لو كان معنى قوله: فأخطأ أي أخطأ النص، لكان معنى قوله: فأصاب أي أصاب النص، فلا يكون حينئذٍ للاجتهاد حكمٌ ما، والخبر ورد في موضع إثبات حكم الاجتهاد وإصابة الحق به أو عدم إصابته.

وأيضاً، فإنه لا يقال لمن لم يبلغْه النص، ولم يتمكن منه: إنه مخطئ للنص، كما لا يوصف من لم تبلغه شريعة النبي ﷺ بأنه قد أخطأها.

وأيضاً، فإن من طلبَ النص واستقصى في طلبه فلم يظفر به واجتهد، فهو مصيبٌ عندكم، وإن طلب فقصَّر في الطلب فهو مخطئ في الاجتهاد، فلا يستحق الأجر عند أحد، فكيف يصح الحمل على هذا الموضع؟

وأما الأجر الذي يستحقُّه إذا أخطأه فهو بقصده طلب الصواب باجتهاده، فيؤجر بذلك، وإن كان قد فاته المقصود.

وسبيل هذا سبيل رجلٍ قصدَ مكة للحج، فسلك بعض الطريق، ثم انقطع، فهو على ما قطعه من الطريق مأجور، وإن كان قد فاته المقصود بانقطاعه عن بلوغ البيت منقوصاً، كمن افتتح الصلاة، ثم تبين أنه لم يكن على طهارة، فإنه يكون مأجوراً، وإن لم يحصل الفرض له منها، وكمن أخرج درهماً ليتصدق به، ففعل، ثم استحَق الدرهم، فإنه يكون مأجوراً على قصده التقرب به إلى الله تعالى، وإن كان لم يحصل غرضه ومقصوده.

والمعتمد من الدليل: الإجماع من الصحابة؛ فإنهم اتفقوا على الاجتهاد في المسائل، وأنكر بعضهم على البعض، وخطّأ بعضهم بعضاً، ونصُّوا على الخطأ في اجتهاداتهم، فلو كان كل مجتهد مصيباً، وكانوا يعتقدون ذلك لم يصح تخطئة بعضهم بعضا، ولا إنكار بعضهم على بعض، ولكان لا يجوز لبعضهم إذا بلغ إليهم قول البعض أن يخالفه؛ لأنه حينئذٍ يكون مخالفاً للحق والصواب.

وبيان ما ادعيناه من قول الصحابة:

قول أبي بكر ﷺ **"أقول في الكلالة برأي، فإن كان صواباً فمن الله، وأن كان خطأً فمني ومن الشيطان"**(١).

ويدل عليه: أن عمر ﷺ حكم بحكم، فقال رجل حضره: هذا والله الحق، ثم حكم بحكم آخر، فقال الرجل: هذا والله الحق، فقال له عمر: **"إن عمر لا يعلم أنه أصاب الحق، لكنه لا يألو جهداً"**(٢).

وعن عمر ﷺ أنه قال لكاتبه: **"اكتب، هذا ما رأى عمر فإن كان خطأً فمنه، وإن كان صواباً فمن الله"**(٣).

وعن علي ﷺ أنه قال في قصة المجهضة: **"إن كانوا لم يجتهدوا فقد غشوك، وإن كانوا اجتهدوا فقد أخطؤوا، عليك وعلى قومك الدية"**(٤).

وقال ابن مسعود ﷺ: **"أقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله تعالى، وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان"**(٥).

وقال عثمان ﷺ في امرأة أقرت بالزنا عند عمر ﷺ: **"أراها تستهل كأنها لا تعلم، وإنما الحد على من علم "**(٦)، فبين خطأه في اجتهاده.

وعن علي ﷺ أنه ندم على إحراق المرتدين لما بلغه قول ابن عباس رضي الله ...

---

(١) رواه ابن جرير في تفسيره ٣/ ٢٦٥، والدارمي (٢٩٧٤) من طريق الشعبي عن الصديق، وهو منقطع، وبه أعله الحافظ في التلخيص.
(٢) لم أقف عليه.
(٣) رواه البيهقي ١٠/ ١١٦،
(٤) سبق تخريجه ص١٠٧٨.
(٥) سبق تخريجه ص٥١٨.
(٦) رواه البيهقي ٨/ ٢٣٨.

عنهما: "**لا يعذب بالنار إلا ربها**"[1]، وندم أيضاً على تحكيم الحكمين، وقال في ذلك شعراً:

لقد عثرتُ عثرةً لا تنجبر سوف أكيسُ بعدها وأستمر

وأجمعُ الرأي الشتيت المنتشر

وقال عبيدة السلماني لعلي في مسألة بيع أم الولد: "**رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك في الفرقة**"[2]، وهذا تعريضٌ له أنه قد أخطأ.

وروى أنه علياً وزيداً وابن مسعود خطّؤوا ابن عباس في ترك القول بالعول، حتى قال ابن عباس: "**من شاء باهلته إن الذي أحصى رمل عالج عدداً لم يجعل في مال واحد نصفاً ونصفاً وثلثاً، ذهب النصفان بالمال، فأين موضع الثلث؟**"[3]

وروى عن ابن عباس أنه قال: "**ألا يتقى الله زيد بن ثابت، يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أبا الأب أباً**[4]**!**" وهذا على طريق المبالغة في التخطئة، وليس على طريق أنه قد ترك التقوى.

فهذا إجماعٌ منهم على أن جميع المجتهدين ليسوا بمصيبين، وأن بعضهم مخطئ وبعضهم مصيب.

وليس لهم أن يقولوا: إن الصحابة إنما خطَّأ بعضهم بعضاً لأنها جوَّزت أن يكون غيرهم قصروا في النظر، ولم يبالغوا فيه، ولهذا جوّزوا الخطأ، وقالوا ما قالوا.

هذا لا يصح؛ لأن المخالفَ في هذه المسائل يزعم أن المختلفين فيها مصيبون، ولا يفرِّقون بين هذه المسائل وبين سائر مسائل الاجتهاد.

---

(١) روى أبو داود (٤٣٥١) أن علياً لما بلغه حديث ابن عباس أن النبي ﷺ عن الأحراق بالنار، قال: ويح ابن عباس! وإسناده على شرطهما، قال الخطابي: لفظه لفظ الدعاء عليه، ومعناه المدح له، والإعجاب بقوله.

(٢) سبق تخريجه ص٧٦٢.

(٣) سبق تخريجه ص١١٧٧.

(٤) سبق تخريجه ص٨٧١.

ولا يجوز أن يقال: إنهم لم يقولوا ما قالوه عن اجتهاد، والكلام فيما إذا قالوا ما قالوه عن اجتهاد! لأن هذا إساءةُ الظن بالصحابة، وحملُ أمرهم على أنهم قالوا ما قالوه على جزافٍ وتخمين، وهذا محال.

ولأنهم كانوا يومئون إلى أماراتهم التي اعتمدوها في الدلالة على الأحكام.

فإن قال قائل: إن المراد بالخطأ المذكور في هذه الآثار خطأ الأشبه، ونحن نقول بجواز خطأ الأشبه.

والجواب: أن ما قلناه دليلٌ قاطع على من قال: إن كل مجتهد مصيب للحق عند الله تعالى، وأما القول بالأشبه فهو باطل، وسنبين ذلك من بعد.

وأما الذي قالوا في حجتهم: إن الصحابة كان يصوِّب بعضهم بعضاً في الاجتهاد.

قلنا: ليس كذلك، بدليل ما بينا من قبل، وليس نعلم أن أحداً منهم قال لصاحبه في اجتهاد وُجد منه: أصبتَ في قولك!

وقولهم: إنه بقي بينهم تعظيم بعضهم بعضا.

قلنا: إنما كان كذلك؛ لأنهم كانوا يعتقدون أن الخطأ خطأٌ مغفور، أو جوَّزوا كونه صغيرة، وبارتكاب الصغائر لا يذهب تعظيم بعضهم للبعض.

ثم نقول: قد تناظروا فيما بينهم، ومنعَ بعضهم البعض من الذهاب إلى ما صار إليه بقول بليغ يشبه الإنكار الشديد، وقد حكينا مثل هذا عن ابن عباس.

وقد روى عن علي أنه قال في عبد الله بن عباس حين بلغه أنه يخالفه في مسائل: **"إنه رجل تائه"** [1].

فثبت أن إجماع الصحابة معنا في هذه المسألة، وهو دليلٌ مقطوع به، لا يجوز العدول عنه بحال.

---

(١) رواه مسلم (١٤٠٧) بإبهام اسم ابن عباس، وقد ورد التصريح باسمه عند البيهقي ٧/ ٢٠٢.

وما نُقل عن الصحابة من تصويب بعضهم بعضاً، فيجوز أن يُدعى ذلك في القراءات، أو في الآراء أو في الحروب.

أما في القراءات، فلأنهم اعتقدوا أن الكلَّ منزلٌ من الله تعالى وأن الإنسان يتخيَّر في القراءة بأي الحروف شاء، على ما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال "**أنزل القرآن على سبعة أحرف، كلها شافٍ كافٍ**"(١).

فأما الآراء في الحروب، فيجوز أن يقال: إنه صوّب بعضهم بعضاً لأنهم إنما كانوا ربما يعتقدون أن غيرهم أعلم بوجوه الحرب ومعرفة المكايد فيها، أو كان يعتقد أنه كانت التجربة فيها لصاحبه أكثر منه، وهذا غير مستنكرٍ منهم، فأما تصويب بعضهم بعضاً في الاجتهادات، فلا يُعرف ذلك بحال.

واستدل الأصحاب أيضاً، وقالوا: إن القولين المتضادَّين في مسائل الاجتهاد، كالتحليل والتحريم، والإيجاب والإسقاط، والتصحيح والإفساد، لا يخلو: إما أن يكونا صحيحَين أو فاسدَين، أو أحدهما صحيحاً والآخر فاسداً، ولا يجوز أن يكونا فاسدَين؛ لأنه يؤدي إلى إجماع الأمة على الخطأ، ولا يجوز أن يكونا صحيحين؛ لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون الشيء الواحد حراماً وحلالاً، صحيحاً فاسداً، وهذا محال، فلم يبقَ إلا أن يقال: إن أحدهما صحيح والآخر فاسد.

وهذا لحقيقة وهو: أن كل واحدة من مسائل الاجتهاد إما أن يكون فيها أمارةٌ هي أقوى من غيرها، وإما أن يكون فيها أمارتان متكافئتان، على قول من يُجوّز ذلك، فإن كان فيها أمارةٌ هي أقوى من غيرها فقد كُلف المجتهد إصابتها والظن لها والحكم بها، فمتى عدلَ عنها فقد أخطأ، وإن كانت فيها أمارتان متكافئتان، فقد كُلف إذاً إصابة تكافئهما والظنِّ لهما، والحكم بالتخيير بين حكميهما، فمتى عدلَ عن ذلك فقد أخطأ، فلا بدّ من وجود الخطأ في كل واحد من الموضعين.

---

(١) رواه بهذا السياق النسائي (٣٩) من حديث أبي بن كعب ﷺ، وأعله بمعقل بن عبد الله. قلت: هو صدوق عند الأكثرين، فالإسناد حسن.

والدليل على أنه كُلف إصابة الأمارة القوية من حيث غلبة الظن أو الإصابة لتساوى الأمارتين – إن جاز تساويهما –: أن المجتهد طالب، وإنما هو طالبٌ في هذا الموضع أمارةً مقوية للظن، ومعلومٌ أن المجتهدَ ليس يقصد باجتهاده الظفرَ بأضعف الأمارات، ولا هو مكلف ذلك، فصحَّ أنه كُلف الظفرَ بأقواها.

فإن قيل: فهل يجوز أن تعتدلَ الأمارات عند المجتهد في المسألة؟

قلنا: لا يجوز ذلك، وإنما قلنا ما قلناه على التقدير، ومذهب الفقهاء أنه لا يجوز اعتدال الأمارات بحال، ولابد أن يكون لإحدى الأمارتين ترجيحٌ على الأخرى، وقد جوز أبو علي وأبو هاشم ذلك.

وندل في هذا الموضع على أنه لا يجوز، فنقول:

لو تعادلت الأمارتان في القوة لم يكن الحكم بإحداهما بأولى من الحكم بالأخرى، وفي ذلك إثبات حكميهما، إما على الجمع، فذلك غير ممكن، وإما على التخيير، فالأمة مجمعةٌ على أن المكلفين غير متخيِّرين في مسائل الاجتهاد.

ولأنه لو تعادلت الأمارتان أدى إلى الشك في الحكم، وذلك لا يجوز.

وإنما قلنا: إنه يؤدي إلى الشك؛ لأن الرجلين المتساويين في الصدق لو أخبرنا أحدهما أن النبي ﷺ ما صلى في الكعبة، وأنه شاهده منذ دخلها إلى أن خرج منها – وقد عُرف أنه لم يدخلها إلا مرة واحدة –، وأخبر الآخر أنه رآه صلى فيها، فإنَّا نشك هل صلى فيها أو لم يصلِّ، ولا نظن أحدهما، ولا كل واحد منهما، وإنما لا نظن أحدهما؛ لأنه لا ترجيح لأحدهما على الآخر، وكيف يترجح ولا دلالة في الترجيح؟

ولا يجوز أن يظن كلاهما؛ لأن ذلك مستحيل، فإنه يستحيل أنه صلى ولم يصلِّ، وإذا عُرف هذا في هذه الصورة، فهكذا يكون القول في الأمارات المستنبطة.

فإن قال قائل: هلا قلتم بالتخيير إذا تعادلت الأمارتان؟

قلنا: التخيير بين النفي والإثبات لا يصح إلا على معنى الإباحة، والإباحة حكم واحد، فكيف يقال فيه إنه مخير؟

فإن قالوا: إن الإباحة هي التخيير بين الفعل والكف عنه على الإطلاق، وأما في هذا الموضع فإنما يقال للمكلف: افعل إذا اعتقدت كون الفعل مباحاً، ولا تفعله إذا اعتقدت حظره.

الجواب: أنه يقال لهم: أليس أن الاعتقاد بحظره وإباحته علم؟

فلابد أن يقال: بلى، فيقال له: فما الطريق إلى كون ذلك علما؟

فإن قالوا: ثبوت الأمارة أو الدلالة.

قلنا: وفي كل واحد من القولين أمارة ودلالة، فكيف يجوز أن يقال: إن الطريق له في العلم بالإباحة أمارة أو دلالة، وأنتم تجوّزون أن لا يعتقد الإباحة، ويعتقد الحظر؟

فإن قالوا: إن الطريق إلى العلم بالإباحة أو العلم بالحظر أن يختار المكلف اعتقاد أحدهما.

قيل: اختيار الإنسان أن يعتقد شيئاً ليس بدليل على صحة معتقده فيكون اعتقاده علماً، ولو جاز ذلك لجاز أن نختار الاعتقاداتِ كلها فتصير الاعتقادات كلها باختيارنا علوماً، فكيف يجوز ذلك مع أن الإنسان قد يختار الصحيح كما يختار الفاسد؟

وأيضاً فحسنُ الاختيار للاعتقاد تابع للاعتقاد؛ لأنه إنما يحسن أن يختار ما هو حسنٌ في نفسه، فالاختيار تابع للمعتقد وهم عكسوا [القضية][1]، فجعلوا الاعتقاد تابعاً للاختيار، وجعلوا صحة المعتقد تابعةً للاعتقاد.

---

(١) في الأصلين: القصة! والمثبت من المعتمد.

وهذا الذي ذكرناه يقتضي أن العامي إذا أفتاه مفتٍ بالحظر وأفتاه آخر بالإباحة، وقلنا: إنه يجب عليه أن يجتهد فيهما، فإنه إذا اجتهد فيهما فلا بدّ أن يترجح عنده أحدهما على الآخر.

فإن قال قائل: هلا قلتم: إنه يصير الفعل مباحاً إذا تساوت الأمارتان!

قلنا: لو جعلناه مباحاً لكنا قد عملنا على أمارة الإباحة مع مساواة أمارة الحظر لها، وليس يجوز ذلك؛ لأنهما إذا تساويا وجب الشك، والعمل في المسائل يتبع الظن، لا الشك[1].

فإن قال قائل: أليس أن الشافعي قال بالقولين في مسائل كثيرة، وهذا يدل على أنه قد جوَّز اعتدال الأمارات عند المجتهد، بحيث لا يكون لأحدهما ترجيح.

قلنا: ليس الأمر على ما ظن، ولا يجوز اعتدال الأمارات بحيث لا يكون لإحداها ترجيح، على ما بينا، والكلام في القولين سيأتي من بعد.

وتبين بهذا الذي قلناه أن الذي صار إليه أبو حنيفة من اعتقاد الشك في سؤر الحمار والبغل باطل، وهو إنما صار إلى ذلك بدعواه أنه اعتدلت الأمارتان، وهي الموجبة للطهارة والنجاسة من غير ترجيح[2].

ونحن قد بينا أن الترجيح عند المجتهد لا بدّ منه، وأن الاعتدال على وجه لا يكون ترجيح لا يجوز.

إلى هذا الموضع انجرَّ الكلام في هذه المسألة.

رجعنا إلى إتمام الكلام في مسألة المجتهدين:

---

(١) المعتمد ٢/ ٣٠٧-٣١٠.

(٢) المراد بالشك هنا هو التوقف لتعارض الأدلة، فقد اختلف الصحابة في سؤر الحمار، ولم يترجح دليل النجاسة لثبوت الضرورة فيه، لأن الحمار يُربط في الدور فيشرب في الآنية، لكن ليست كضرورة الهرة، لأنها تدخل في المضايق دون الحمار، والأصح عند الحنفية أن الشك هنا في طهوريته لا طهارته، فلو مسح رأسه بسؤر الحمار ثم وجد الماء المطلق لا تجب إعادته. (مجمع الأنهر ١/ ٣٦).

واحتج الأصحاب أيضاً، وقالوا: لو كان المجتهدون على اختلافهم مصيبين لم يكن في مناظرة بعضهم بعضاً معنى؛ لأن كل واحد منهم يعتقد أن الآخر قد أدى ما كلف، وأصاب في فعله، فما وجه مناظرته؟ ونحن نعلم أن كل واحد يناظر صاحبه ليرده عمّا هو عليه، فلو كان مصيباً لما كان له أن يقصد ردّه عن الصواب.

وهم يقولون: إنما يناظره ليريَه أن أمارته أقوى من أمارته، فهو يناظره ليريه ذلك، لأنه وإن كان فرضُ غيره ما هو عليه، فإنه إذا أبانَ له أن أمارة مَن ناظره أقوى من أمارته تغيَّر فرضه، وصارت مصلحته أن يحكم بالأمارة التي بانت له قوتها.

فإن قلتم: فما الفائدة؟

يقال: الفائدة في ذلك أنه لا يمتنع أن يكون إذا تغيَّر فرضه، ولزمه أن يحكم بالأمارة التي بان له قوتها، كان ثوابه على ذلك أكثر، فلهذه الفائدة يتناظر المجتهدان؛ ولأجل أن هذه المناظرة غير راجعة إلا إلى هذه الفائدة، لم تجب المناظرة، بل يندب المتناظران إلى ذلك فحسب.

واحتج أبو زيد لهذا القول، وقال: لأنه ممتنعٌ في العقول كينونة الحظر والإباحة والصوم والفطر حقَّين يلزم اعتقادهما في ساعة واحدة؛ لأنه لا يمكن العمل بهما، ألا ترى أنه يمتنع ذلك في النصَّين؟ فإن النصَّين إذا اختلفا، وأباح أحدهما، وحظَرَ الآخر، لم يجب العمل بهما، بل يجب الوقف إلى أن يظهر الرجحان لأحدهما.

ولأنه لو كان الحق حقوقاً – على ما قالوا – لجاز للعامي الذي يعمل باتباع العلماء أن يختار من كل مذهب ما يهواه لنفسه، كما أن الله تعالى لما أثبت الكفارة في باب اليمين أنواعاً، كان للعبد الخيار بينهما على ما يهواه بلا دليل.

ومن أباح هذا فقد شرعَ طريق الإباحة، وبنى الدين على الهوى، واللهُ تعالى ما نهجَ الدين إلا على طريق غير الهوى، من نص ثابت أو قياس شرعي على ما بينا.....

وقرَّر هذا الكلام تقريراً طويلاً [1].

والاعتماد في الدليل على ما سبق من إجماع الصحابة، والدليل الذي ذكرناه بذكر الحقيقة.

فأما الجواب:

قلنا: أما تعلقهم بالآية، وما ذكر من أحوال الصحابة في تصويب بعضهم بعضاً، فقد سبق الجواب عنه.

وأما قولهم: إنه لو كان الصواب في واحد من أقوال المجتهدين لوجبَ أن ينصب الله تعالى لنا دليلاً قاطعاً عليه؛ لنعدل إليه.

قلنا: قد دلَّنا الله على الحكم الذي كلفناه بدلالة قاطعة؛ لأن الله تعالى قد كلفنا العمل بأقوى العلل وأَولاها، وقد جعل لنا طريقاً نقطع معه بأن أحد الظنَّين أولى بأن يعلق الحكم به، وأنه إذا وُجد في الأصل والفرع يلزمنا الحكم به في الفرع.

ونعني بالدلالة القاطعة الدليل الذي ذكرناه في وجوب استعمال القياس، وقد بينا وجوه التأثير من قبل.

واعلم أنه إذا استنبطنا معنى من أصل، ووجدناه في الفرع يجب علينا أن نثبت مثل حكم الأصل في الفرع، ونقطع أن الحكم في الفرع بهذه العلة، لكن إذا ثبت أنه علة الأصل غير أنا لا نقطع بكونه علةً في الأصل، وليس يمتنع أن يكون علمنا بكون العلة علة الحكم في الفرع يستند إلى ظننا أن العلة علة حكم الأصل، لأنه لا يمتنع أن يقف العمل في الشيء على شرطٍ مظنون، كما يقف علمنا بوجوب التحرز من مضرَّة مخصوصة على الظن لنزولها بنا، فيكون المعنى المستنبط علة الحكم في الأصل [ظنياً] [2]، وأما ثبوت الحكم في الفرع بذلك المعنى قطعي.

---

(١) تقويم الأدلة: ٤٠٩-٤١٠.
(٢) في الأصلين: ظني! وهو خطأ.

وأما قولهم: لو كان على الصواب من الحق دليل من قبل الله تعالى لنقض الحكم بما عداه، ولم تسُغ الفتوى.

قلنا: ليس يجب هذا، وليس مع الخصم إلا مجرد الدعوى، ببينة أن كثيراً من المجتهدين يستدل بالقرآن في مواضع، وبالنصوص في مواضع، ولا شك أنه الدليل دون ما عداه، ومع ذلك لا يفسق تارك ذلك؛ لأن كل واحد من المجتهدين يرجع إلى دليلٍ عنده ويصير إلى تأويلٍ لما يتعلق به من مخالفة، كذلك في الأقيسة، لما كان كل واحد من القائسين يصير إلى تأثير عند نفسه، وهو في الأصل الذي يستنبط منه ظني، لم يفسَّق من يخالفه؛ ولم ينقض الحكم الصادر مما يخالفه، وساغ الفتوى والحكم به لمن يظن أنه الحق.

وأما قولهم: إن القول بتخطئة المجتهدين وتصويب البعض يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة.

قلنا: لا يؤدي؛ لأنا بينا أن على الحق دليلاً منصوباً من قبل الله تعالى، لكن إنما يوصل إليه بطريق ظني فيما يعود إلى معرفة علة الأصل، وفي الظنيات ميلٌ عظيم، وكل واحد يظن غير ما يظن صاحبه، وليس يستقرُّ على شيء واحد، فالشرع سامح في ذلك، ولم يؤاخذنا بالخطأ، بل أثاب بقصد طلب الحق، وبذل الجهد منه عند نفسه، وغفر له ما أخطأه، وجعله من المعفوِّ عنهم.

وأما في الأصول الدينية، فلما كان الوصول إليها بالدلائل القطعية من كل وجهٍ شدّدَ الله تعالى في ذلك، ولم يعذر بالخطأ، وفسَّق بالخلاف تارة، وكفّر أخرى، وعفا مرة، ولم يعفُ أخرى، ولم يعطهِ ثواباً على طلبه بوجهٍ ما؛ لأنه لما كان نصبَ له دلائل قطعية لم يعذر بالخطأ فيها بوجه .

فهذا هو الفرق البين بين مسائل الأصول، وبين مسائل الفروع، وهو أيضاً يبين وجه قولنا: إنه مع خطئه الصواب عند الله عز وجل مغفور له.

وأما قولهم: إن ما قلتم يؤدي إلى تكليفه ما ليس في الوسع.

قلنا: ليس كذلك ؛ لأنا أمرناه بطلب الحق، وقد يجوز أن يصيبه في الجملة، وإذا لم يصب لا يكون عليه مؤاخذة ولا تبعة، فأين قولهم: إنه تكليفٌ لما لا يكون في وسعه؟

وأما تعلقهم بفصل القبلة.

قلنا: نحن نقول: إنه إنما يكون مصيباً إذا أصاب القبلة، فأما إذا لم يصب القبلة يكون مخطئاً حقيقة، ويلزمه إعادة الصلاة.

فإن قيل: إذا اجتهد أربعة أنفس في القبلة، فأدى اجتهاد كل واحد منهم إلى جهة تخالف جهة صاحبه، هل يصلّون على ما أدى اجتهادهم إليه؟ فإن قلتم: يصلون، فقد صوبتموهم، وإن قلتم: لا يصلون، فهذا منعٌ لهم من الاجتهاد، وتعطيل لصلواتهم.

والجواب: أنا لا نستدل عليكم إلا بفصل القبلة؛ فإن المجتهدين في القبلة مطلوبهم القبلة بعينها، فكذلك يجب أن يكون مطلوب المجتهدين في الحوادث حكماً معيناً عند الله تعالى، ببينة أن المجتهد في القبلة يعلم أن القبلة عين من الأعيان، يجوز أن تكون في الجهة التي يظن بأقوى الأمارات أن القبلة فيها، ويجوز أن لا تكون فيها، فقولوا في حكم المسألة: هو حكم معين عند الله تعالى، يجوز أن يكون هو حكم أقوى الأمارات، ويجوز أن يكون غيره.

وأما المسألة التي ذكرتموها.

قلنا: إنما جاز صلاة كل واحد منهم في الحال لجواز أن يكون المصيب هو دون غيره، لكن نقطع بإصابة بعضهم وخطأ البعض، ولو تبين الخطأ فإنا لا نوجب الإعادة على المخطئ.

واعلم أن الذين يقولون بإصابة المجتهدين كلهم على الإطلاق يزعمون أن الدليل ليس إلا ظن المجتهد بأمارةٍ، وكلهم في هذا الظن واحد، فيكون كلهم في الإصابة واحداً.

قال أبو هاشم: ليس على المجتهد إلا أن يحكم بما هو أولى عنده في ظنه، وفي هذا المعنى لا يجوز تخطئة البعض وتصويب البعض.

ونحن نقول: إن الدليل هو الكتاب والسنة والإجماع والقياس على الأصول الثابتة بأحد هذه الدلائل.

والدليل على هذا قوله تعالى ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [1] ثم القياس دليل مستند إلى الكتاب والسنة.

ثم الظن الذي قالوه لا يجوز أن يكون مجرد الظن حجة؛ لأن ذلك يوجد للعامي كما يوجد للعالم، ولكن الحجة ظنٌّ بأمارةٍ من كتاب أو سنة أو إجماع، ويجوز أن يصيبه الواحد، ولا يصيبه الواحد؛ وهذا لأن العلل إنما تكون عللاً صحيحة إذا كانت مؤثرة، وقد بينا وجه التأثير وكيفيته.

ولا يتصور اعتدال المؤثرات على السواء بحيث لا يكون لجانبٍ رجحان على جانب، وبينا أن اعتدال الأمارات والتأثيرات في حكمين مختلفين يؤدي إلى الحكم بالشك، وهذا لا يجوز، وإذا لم يكن بدّ من ترجيح إحدى الأمارتين على الأخرى، ثبت أن القول بتصويب كل المجتهدين باطل.

وعندي: أن هذا القول – وهو القول بإصابة المجتهدين – يؤدي إلى أن يعود على الإجماع بالخرق، وعلى الأمة بالتخطئة؛ لأن الاجتهاد شيءٌ معهودٌ من لدن أصحاب النبي ﷺ ورضي عنهم إلى أيامنا هذه، وقد أجمعوا على تخطئة بعضهم بعضاً، بل يرتقون عن هذه الدرجة، وينسبون مخالفيهم إلى القول بالباطل واعتقاد غير الحق على الإطلاق من غير تحاشٍ وامتناع.

وكذلك ما زال بعضهم يقيم على البعض الدليل، ويدْعوه إلى ترك قوله بقوله، وإنما فعلوا ذلك لاعتقادهم بإصابتهم وخطأ صاحبهم.

وظهر أيضاً بين الأمة التفرق، حتى انتسب كل طائفة إلى ما لا تنتسب إليه الطائفة الأخرى، وادعى من إصابة الحق ما لم يعترف به من إصابة صاحبه، وهذا شيء مشهور، لا يخفى على أحد، هذا في جانب المجتهدين الطالبين الباحثين.

---

(١) سورة النساء: ٥٩.

وأما في جانب المطلوب، وهو حكم الشارع في الحادثة، فنحن نعلم أيضاً إذا تدبرنا قانون الشريعة وأصولها وقواعدها أن الحق أيضاً هو أن يكون الحكم في الحادثة واحداً، وأنه أُمر المجتهد بإصابته وطلبه، وذلك لأنا نطلب الأحكام في الحوادث التي لم يرد فيها نصٌّ من الله سبحانه وتعالى ورسوله ﷺ على منهاج الأحكام التي ورد فيها النصوص، فإن موضع التعلق إما بالمعاني المؤثرة العالقة بالقلوب عند عرضها على الأصول، أو الأشباه التي هي موافقة للأصول ملائمة لها.

ونحن نعلم قطعاً أنه لا يوجد في الأحكام المنصوص عليها في الحوادث إلا القول الواحد في الحادثة، ولم يُعرف وجود حكمين مختلفين يتناولهما النص بحادثةٍ ما من الحوادث، بل النصوص في الكتاب والسنة تتناول الحكم الواحد في الحادثة الواحدة، فينبغي أن يكون المطلوب على وفق ذلك في الحوادث التي لم يتناولها النص، بل ينبغي أن يكون الحق ذلك؛ ليكون حكم الحوادث المتفرعة عن الأصول على وفق أحكام الأصول، وهذا هو الأولى بحكمة الله تعالى أن يكون حكمه في الحادثة واحداً غير مختلف، وأن يجعل الناس في شرعه على السواء، خصوصاً في الزمان الواحد والشيء الواحد، وهو الأولى أيضاً عند إرادته جل جلاله لتعريض العبد للثواب؛ وابتلائه بالطلب؛ لأن العبد إذا اعتقد أن كل مجتهد مصيب للحق عند الله تعالى يلحقه الكلال والكسل في الطلب، بل يتوانى ويقصر، ويعتمد على أنه إن أصاب أو أصاب صاحبه فقد أصاب الحق، وإذا علم أن الحق واحد، وأن الله عز وجل كلَّفه الإصابة يبذل مجهوده ويتحمل كل كدٍّ وتعبٍ في الطلب ليصيب الحق عند الله تعالى، ثم يكون التوفيق والهداية له من قبل الله على قدر سعيه وكدّه، وبذله جهدَه.

فثبت بهذه التقريرات أن اللائق بمنهج الشرع ومحاسن الدين ومسالك الحق أن يكون الأمر على ما اخترناه.

ولقد تدبرت، فرأيت أكثر من يقول بإصابة المجتهدين هم المتكلمون[1] الذين ليس لهم في الفقه ومعرفة أحكام الشريعة كثير حظ، ولم يقفوا على شرف هذا العلم وعلى

---

(١) كذا في الأصلين! والجادة: المتكلمين.

منصبه في الدين، ومرتبته في مسالك الكتاب والسنة، وإنما نهاية رأس مالهم المجادلات الموحشة، وإلزام بعضهم بعضاً في منصوبات وموضوعات اتفقوا عليها فيما بينهم، فكلٌّ يُلزم صاحبه طرد دعواه، وعند عجزه يعتقد عجز صاحبه وفلَجَ نفسه، وقد رضي بهذا القدر من غير أن يطلب شفاء نفس أو ثلج صدر في إقامة دليل يفيد يقيناً أو بصيرة.

وهذا هو أعمُّ أحوالهم إلا في التارات النادرة، فنظرَ هؤلاء إلى الفقه ومعانيه بأفهامٍ كليلة، وعقولٍ حسيرة، فعدُّوا ذلك ظاهراً من الأمر، ولم يعتقدوا لها كثير معانٍ يلزم الوقوف عليها، وقالوا: لم يكلَّف المجتهد إلا محض ظن، يعثر عليه بنوع أمارة، وليس يستقيم تكليفه سوى ذلك، وليس ها هنا حق واحد مطلوب.

وربما عبروا عن ذلك، فقالوا: إنما كلف المجتهد أن يعمل بحسب ظن الأمارة لا بحسب الدلالة، وليس على أعيان الفروع دلالة أصلاً، وقالوا: ليس مطلوب المجتهد إلا الظن للأمارة ليعمل على حسب ظنه.

وهذا الذي قالوه في غاية البعد، وهو أن يكون مطلوب المجتهد مجرد ظن، والظن قد يستوي فيه العالم والعامي، وقد يكون بدليل وقد يكون بلا دليل، فدل أن المطلوب هو حكم الله تعالى في الحادثة بالعلل المؤثرة والأشباه القوية، ولا بدّ من الترجيح لمعنىً على معنى، ولشبه على شبه، وهذا إنما يقف عليه الراسخون من الفقهاء، الذين عرفوا معاني الشرع وطلبوها بالجهد الشديد، والكدِّ العظيم، حتى أصابوها.

فأما من ينظر إليه من بعيد، ويظنُّه سهلاً من الأمر، ولا يعرف إلا مجرد ظنٍّ يظنُّه الإنسان، فيعثر هذه العثرة العظيمة التي لا انتعاش عنها[1]، ويعتقد تصويب المجتهدين بمجرَّد ظنونهم، فيؤدي قوله إلى اعتقاد الأقوال المتناقضة في أحكام الشرع، وأن يكون الشيء حلالاً وحراماً، واجباً مباحاً، صحيحاً فاسداً، موجوداً معدوماً في وقت واحد،

---

(١) يقال: انتعش العاثر، أي: انتهض في عثرته. (قاموس)

والكل عند الله تعالى صواب وحق، ثم يؤدي قوله إلى خرق الإجماع والخروج على الأمة، وحمل أمرهم على الجهل وقلة العلم، وترك الحفل والمبالاة بما نصبوا الأدلة لها، وكدّوا فيها، وأسهروا لياليهم، وأتعبوا فكَرهم في استخراجها وإظهار تأثيراتها لما ادعوها من العلل، ثم كان نهاية وصولهم – عند هؤلاء الجهلة – أنهم وصلوا إلى مثل ما وصل إليه مخالفوهم، وأن ذلك الذي وصلوا إليه حق عند الله تعالى وضده حق، وقوله صواب، وقول مخالفه صواب، فيكون سعيُه وكدُّه شبه ضائع، وثمرته كلا ثمرة، وفائدته كلا فائدة!

وبطلان مثل هذا القول ظاهر، ولعل حكايته تغني كثيراً من العقلاء عن إقامة البرهان عليه.

وأما أصحاب أبي حنيفة فقد قال من قال بتصويب المجتهدين منهم: إن عند الله تعالى أشبه مطلوبَ، وأن المجتهد يجتهد ليصيبه، وأنه لو ورد النص من الله سبحانه على حكم الحادثة لكان النص على ذلك، ومن قال بهذا فقد قال: إن الحق واحد، وما سواه ليس بحق، وهذا هو الذي نطلبه ونقيم الدلالة عليه.

فإن قالوا: إن العبد لم يكلَّف إصابته.

قلنا: إذا سلمتم أن الحق واحد، وأن المجتهد طالب، وقد كلف الطلب، فلا بدَّ أن يكون كلف طلب الحق وإصابته.

وقد قال أصحابنا: إن الله تعالى قد كلف المجتهد إصابة الحق، ونصب الدليل عليه، إلا أن من أخطأ لا يأثم ولا يفسق؛ لأن طريق التأثيم والتفسيق الشرع، وقد جاء الشرع بإسقاط الإثم عن المجتهد –على ما سبق بيانه–.

ويحتمل أيضاً أن يكون أسقط عنهم المأثم لخفاء الأدلة وكثرة وجوه الشبه، فتفضلَ الله تعالى، ورحم المجتهد بخفيّ لطفه وحفيّ صنعه، فأزال عنه الإثم، وأثابه على قصده واجتهاده.

وقد قال الأصحاب فيما إذا حكم الحاكم باجتهاده: إنما لا ينقضه مجتهدٌ آخر- وإن كان عنده أنه أخطأ – لأنا لو صرنا إلى ذلك أدى إلى أن لا يستقرّ حكم في الشرع، ولا يثبت ملك؛ لأنه متى حكمَ حاكم بحق أو ملك، يجيء آخر وينقض ذلك،ثم بعد ذلك يجئ ثالث وينقضه، هكذا أبداً، وهذا في نهاية القبح والفساد .

وقد قال الأصحاب أيضاً على قول من قال: إن العامي يقلد من شاء من العلماء، فدل أن قولهم جميعاً صواب وحق!

قالوا: نحن لا نسوِّغ التقليد لمن خالف الحق، بل نقول له: قلِّدْ عالماً بشرط أن يكون مصيباً، كما نقول له: قلِّد عالماً بشرط أن لا يخالف النص.

على أنا لو منعْنا العامي أن يقلد إلا من معه الصواب، لم يجد إلى معرفة ذلك سبيلاً إلا بعد أن يتعلم الفقه، وفي إيجاب ذلك على كل واحد مشقةٌ وحرجٌ عظيم وفساد مصالح ترجع إلى أحوالهم، فسومح العامي، وأُمر بتقليد الأوثق عنده في نفسه.

وقد سمعت بعضهم يقول: إن المجتهد إذا بذلَ وسعه، وأدى اجتهاده إلى شيء، يلزمه الأخذ بذلك، وإذا ترك دُم وعيب على تركهِ، ولولا أنه قد أصاب الحق، وإلا لم يلحقه ذم وعيب.

وقال هذا القائل أيضاً: إن أدلة الأحكام في الغالب تقع متكافئة، وليس فيها ما يقتضي قطعاً، وكل واحد من الخصمين يمكنه أن يبين تأثيراً مثل ما يبين صاحبه، أو يبين قوة شبهته على حسب ما يبينه صاحبه، فلا تظهر لأحدهما مزية على الآخر.

وكذلك في تأويل الظواهر من الآيات والسنن، فإنه يمكن كل واحد من المستدلِّين أن يؤوِّل ما تعلق به صاحبه، مثل ما يؤوِّل صاحبه ما تعلق هو به، فلا يظهر لأحدهما على الآخر رجحان ومزية.

ونحن نقول على الأول: إنما يلزمه اعتقاد حقِّية ما يؤدى إليه اجتهاده بشرط صحته وسلامته عما يبطله، فإن بان خلافه لم يجزْ له الاعتقاد بكون ما أدى إليه اجتهاده حقاً، وهذا كما أنه إذا اجتهد يعتقد أنه مصيبٌ للحق بشرط أن لا يكون

مخالفاً للنص، فإذا ظهر أنه مخالفٌ لنص كتاب أو سنة، فإنه لا يجوز له أن يعتقد ما أداه إليه اجتهاده.

وعلى أن هذا الذي قالوه دليلٌ عليهم؛ لأنه متى أدى اجتهاده إلى شيء يلزمه أن يعتقده، ولا يجوز أن يعتقد خلافه، ولو كان ما يؤدي إليه اجتهاده حقاً وصواباً، وما يؤدي إليه اجتهاد صاحبه أيضاً حقاً وصواباً، لجاز له تركُ ما أدى إليه اجتهاده إلى ما أدى إليه اجتهاد صاحبه، ألا ترى أن كفارة اليمين لما كان كل الأنواع مأمورا به، وكفارةً عند الله تعالى، تخيّر المكفر، وكان له أن يكفِّر بأيها شاء؟

وأما كلامه الثاني، فباطل أيضاً؛ لأنه إذا اجتهد المجتهدان فلا بدّ أن يكون لأحدهما ترجيح على صاحبه بوجهٍ ما، إما في التأثير وإما في الشبه، وكذلك في الظواهر، ولهذا إذا تناظر الخصمان بان أنَّ أحدهما أظهر حجة من صاحبه، وقل ما تخلو مناظرة عن ذلك، ويعرف ذلك من يعتقد تصويب المجتهدين، كما يعرف ذلك من لا يعتقد، وعلى أن هذا الذي قالوه لو كان دليلاً على تصويب المجتهدين في الفروع لكان في الأصول كذلك.

وذلك مثل الأشعرية والمعتزلة إذا تكلموا في تخليد الفساق أو تكلموا في الصفات، أو تكلموا في القدر، وفي جواز الرؤية على الله تعالى، فيوجد من كل واحد أيضا ما يوجد لصاحبه، وربما يفترق الخصمان على التكافؤ والتساوي في التأويلات ، وإيراد الأدلة والشُّبه، ومع ذلك لا يدل ذلك على أن الجميع حق، والكل صواب، والاعتماد على الجواب الأول، والله أعلم.

باب اختلاف القولين

وحين ذكرنا اختلاف الناس في أقوال المجتهدين، وأوردنا حجة كل فريق على الإشباع والتمام، وذكرنا الصحيح من ذلك، فلا بدّ من ذكر القولين المنسوبين إلى الشافعي رحمه الله في المسائل، وبيان الكلام فيهِ ووجه ذلك في الموضع الذي يصح، وبيان ما لا يصح من ذلك.

اعلم أن الأقاويل المتناقضة لا يجوز أن يعتقدها أحدٌ من الناس، نحو أن يعتقد أن فعلاً ما حرامٌ عليه، ثم يعتقد أن ذلك الفعل بعينه على شرطه وجهته جائزٌ له.

ويجوز اعتقاد وجوب أحد الفعلين على البدل والتخيير، مثل ما يعتقد من عليه كفارة اليمين أنه يجب عليه التكفير بأحد الأشياء الثلاثة، ويجوز أيضاً في فعلين، وإن كانا ضدَّين، كما يجوز أن يعتقد أن عليه الخروج الواحد من أحد هذه الأبواب، أو عليه الصلاة الواحدة في أحد هذه الأماكن، أو على المرأة أن تعتد بالأطهار أو الحِيَض.

واعلم أن القول المختلف في الحادثة الواحدة على ضربين: ضرب لا يسوغ فيه الاختلاف، وضرب يسوغ فيه الاختلاف.

فأما الضرب الذي لا يسوغ فيه الاختلاف، كأصول الديانات من التوحيد وصفات الباري عزّ اسمه، وهي تكون على وجه واحد لا يجوز فيه الاختلاف، وكذلك فروع الديانات التي يعلم وجوبها بدليل مقطوع به، مثل الصلاة والزكاة والصوم والحج، وكذلك المناهي الثابتة بدليل مقطوع به؛ فلا يجوز اختلاف القول في شيء من ذلك.

فأما الذي يسوغ فيه الاختلاف، وهي فروع الديانات إذا استخرجت أحكامها بأمارات الاجتهاد ومعاني الاستنباط، فاختلاف العلماء فيه مسوَّغ، ولكل واحد منهم أن يعمل فيه بما يؤدي إليه اجتهاده.

فأما قول العالم الواحد فيه بقولين مختلفين، فلم يعلم قبل الشافعي رحمه الله تعالى من قال بذلك تصريحاً ، وهو رحمه الله قد ابتكر هذه العبارة، وذكرها في كتبه، وقد أنكر ذلك عليه كثير من مخالفيه، ونسبوه إلى الخطأ في ذلك، وقالوا: هذا دليل على نقصان الآلة وقلة المعرفة، حين لم يعرف الحق من أحد القولين فاحتاج إلى تخريج المسألة على قولين.

وأيضاً، فإنه خرق الإجماع؛ فإنه لم يتقدمه أحدٌ يقول بقولين في مسألة واحدة في حالة واحدة، وإنما كانوا من استقرَّ له جواب ذكره أو خفي عليه فأمسك عنه.

وأيضاً، فإن اعتقاد قولين مختلفين مناقضةٌ، ويمتنع أن يكون الشيء الواحد حلالاً وحراماً، ويمتنع أن يكون العقد الواحد صحيحاً وفاسداً، أو يكون الشيء الواحد مثبتاً منفياً.

قالوا: وأما الروايات عن أبي حنيفة ومالك، فذلك في حالتين مختلفتين، والمجتهد قد يجتهد في وقت فيؤدي اجتهاده إلى شيء، ثم يجتهد في وقت آخر فيؤدي اجتهاده إلى خلافه، إلا أن الثاني يكون رجوعاً عن الأول، ويكون الذي استقرَّ عليه قول المجتهد هو الثاني، وإن كان فتوى أو قضاءً فيكون على ما قال عمر رضي الله عنه: "**ذاك على ما قضينا وهذا على ما نقضي**"[1]، وإنما المستنكر اعتقاد قولين مختلفين في وقت واحد، في حادثة واحدة.

فهذا طعن المخالفين في القولين، وقد صنف بعضهم في ذلك تصنيفا مفرداً، ورأيت لأبي عبد الله البصري، الملقب بجُعل، في هذا كتاباً مفرداً صنفه للمعروف بالصاحب، وهو إسماعيل بن عباد.

وإذا عرفت هذا فنقول:

قد قسموا ما نسب إلى الشافعي رحمه الله من القولين أقساماً، وسنذكر تلك الأقسام، حيث يتبين أن الذي قاله الشافعي ليس بموضع الإنكار، والذي هو موضع

---

(١) رواه البيهقي ٦/ ٢٥٥ والدارقطني ٤/ ٨٨.

الإنكار فإنه لا يقول به، وهذا شيء أورده على طريق النقل، فإن شيوخ المذهب أعلم بهذا من غيرهم.

قال القاضي أبو الحسن الماوردي: هو على أربعة عشر قسماً:

أحدها: أن يقيد جوابه في موضع، ويطلقه في موضع آخر، مثل قوله في أقل الحيض: إنه يوم وليلة، وقال في موضع آخر: أقله يوم، يريد به مع ليلته، وهذا معهود في كلام العرب من وجهين جاء القرآن بهما.

أحدهما: حمل المطلق على المقيد في جنسه، كقوله تعالى ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [1] وقال في موضع آخر ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [2] فحمل المطلق من الشهادة على ما قُيد بها.

والثاني: أن إطلاق ذكر الأيام يقتضي إضافة الليالي إليها كما قال تعالى ﴿فَعَقَرُوهَا فَقَالَ تَمَتَّعُوا۟ فِى دَارِكُمْ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ ۖ ذَٰلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ ﴿٦٥﴾﴾ [3] والمراد مع الليالي.

فعلى أحد هذين الوجهين يخرج من جملة الاعتراض، ولا نقول: إن له في المسألة قولين، ومن قال: إن له فيه قولين فقد وهم.

القسم الثاني: ما اختلف فيه ألفاظه مع اتفاق معانيها من وجهٍ، واختلاف معانيها من وجه، فغلّب بعض أصحابنا حكمها في الاختلاف، ولم يغلّب حكمها في الاتفاق، فخرّج حكم المسألة على قولين.

مثل قوله في المظاهر: إذا مُنع الجماع أحببتُ أن يُمنع القُبلة والتلذذ، وقال في القديم: رأيت أن يُمنع القُبلة والتلذذ، وهي لفظةٌ محتملة، فيحتمل أن تحمل على

---

(١) سورة الطلاق: ٢.
(٢) سورة البقرة: ٢٨٢.
(٣) سورة هود: ٦٥.

الاستحباب والإيجاب، فكان حملها على ما صرح به من الاستحباب أولى من حملها على ما يجوز أن يحتمله من الإيجاب؛ لأنه غير مذكور.

فإن توسَّع بعض الأصحاب، وعدلَ باللفظ إلى ما نذكره في الموضع الذي حمله على إيجاب الاجتناب، توجّه الاعتراض عليه، لكن لا معترَضَ على الشافعي؛ فإن الشافعي له قول واحد، والمحتمل محمولٌ على غير المحتمل.

والقسم الثالث: ما اختلف قوله فيه لاختلاف حاله، فنزل به بعض أصحابه عن اختلاف الحالين إلى اختلاف القولين.

ومثاله في الصداق إذا قُدر في السر بتقدير، وذكر أكثر منه في العلانية، قال في موضع (الصداق صداق السر) وقال في موضع (الصداق صداق العلانية).

وليس ذلك منه لاختلاف قولين وإنما هو لاختلاف حالين، فإن اقترن العقد بصداق السر فهو المستحق، ويكون صداق العلانية تجملاً، وإذا اقترن العقد بصداق العلانية فهو المستحق، ويكون صداق السر موعداً.

فإن قيل: أفيستعمل هذا في كل ما يمكن من اختلاف القولين أو لا؟

قلنا: يعتبر في ذلك أصول مذهبه، ويوجد ذلك على ثلاثة أضرب:

أحدها: أن تقتضي أصول مذهبه حملها على اختلاف حالين فيحمل على اختلاف حالين، ولا يحمل على اختلاف قولين.

والضرب الثاني: أن تمنع أصول مذهبه من حملها على اختلاف حالين، فيحمل على اختلاف قولين – على ما سنوضحه – ولا يحمل على اختلاف حالين.

والضرب الثالث: أن تتقابل أصول مذهبه في أمرين، فمن أصحابه من غلب حمله على اختلاف حالين، ومن أصحابه من غلّب حمله على اختلاف قولين.

والأول أولى؛ لأن ما أمكن حمله على الوفاق كان أولى من حمله على الخلاف.

والقسم الرابع: ما اختلف قوله فيه لاختلاف القراءة أو لاختلاف الرواية.

فاختلاف القراءة مثل قوله تعالى ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟﴾[1] وقرئ (أو لمستم النساء)[2]، فلامستم توجب الوضوء على اللامس والملموس، ولمستم توجب على اللامس دون الملموس.

واختلاف الرواية كالمرويِّ عن رسول الله ﷺ في بيان المواقيت: أنه صلى العشاء الآخرة في اليوم الثاني حين ذهب من الليل نصفه، وفي رواية أخرى: حين ذهب من الليل ثلثه[3]، فلأجل اختلاف الرواية واختلاف القراءة اختلف قوله.

ولا يتوجَّه عليه في مثل هذا إنكار؛ لأن اختلاف الدليل عنده أوجب اختلاف المدلول، فإن ترجحَ عنده إحدى القراءتين أو إحدى الروايتين كان مذهبه ما ترجح، وإن لم يترجح إحداهما كان المترجح مذهباً لمن ترجح عنده، ولم يكن مذهباً للإمام الشافعي؛ لأنه لم يترجح عنده، ولا يجوز أن يضاف إليه مذهبٌ هو عنده مجهول، وإن كان عند غيره معلوماً.

وأما القسم الخامس: فهو ما اختلف قوله فيه لأنه عملَ على أحد القولين بظاهر من كتاب الله تعالى، ثم بلغته سنة ثابته نقلته عن الظاهر إلى قولٍ آخر، كقول الله تعالى في صيام التمتع ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ﴾[4] فأخذَ بظاهره، وأوجبَ صيامها في أيام التشريق؛ لأنها الظاهر من أيام الحج، ثم روي عن النبي ﷺ: أنه نهى عن صيامها[5]، فعدل بهذه الرواية عمَّا عمل به من ظاهر الكتاب، وأوجبَ صيامها بعد إحرامه وقبل يوم عرفة، اتباعاً للسنة، ومثل هذا قال في الصلاة الوسطى.

---

(١) سورة النساء: ٤٣.

(٢) وهي قراءة حمزة والكسائي. (انظر: تفسير القرطبي ٥/ ١٤٥).

(٣) يشير أبو المظفر إلى ما جاء من طريق حسين بن علي قال: حدثني وهب بن كيسان عن جابر، وفيه: ثم جاءه، أي جبريل، للعشاء حين ذهب نصف الليل، أو قال: ثلث الليل، فصلى العشاء، رواه أحمد ٣/ ٣٣١، وإسناده صحيح، لكن روى الحاكم ١/ ٣٦٨، وعنه البيهقي ١/ ١٩٦ الحديث من الطريق نفسه بقوله (حين ذهب ثلث الليل الأول) بدون الشك.
وروى أبو داود (٣٩٣) والترمذي (١٤٩) وحسنه حديث ابن عباس في إمامة جبريل، وفيه (وصلى العشاء الآخرة حين ذهب ثلث الليل) فلعل هذا مما يرجح رواية الثلث، والله أعلم.

(٤) سورة البقرة: ١٩٦.

(٥) رواه مسلم (١١٤١) من حديث نبيشة الهذلي رضي الله عنه.

ولا إنكار عليه في هذا العدول؛ لأنه في الحالين عملَ بدليلٍ صار الثاني منهما أولى من الأول، ويكون مذهبه هو القول الثاني دون الأول، وكان القول الأول مذهباً له قبل الثاني، فصار كالمنسوخ بالثاني.

وعلى هذا نظائر كثيرة في مثل هذين القولين، والمذهب في الكل هو الثاني.

والقسم السادس: ما اختلف فيه قوله؛ لأنه عملَ بالقياس، ثم بلغته سنة لم تثبت عنده، تخالف موجب القياس، فجعل مذهبه من بعد ذكر السنة موقوفاً على ثبوتها.

كالذي جاءت به السنة من الصيام عن الميت، والغسل من غسل الميت، رُويا له من طريقين ضعيفين، فقال بموجب القياس في أن لا صيام على الميت ولا غسل من غسله، ثم ذكر ما رُوي في السنة فقال: إن صح الحديث قلت به، وأظهر موجب القياس، وأوجب العدول عنه إن صح الحديث.

وقد قال: (كل قول قلته، فثبت عن النبي ﷺ خلافه، فأنا أول راجع عمّا قلته، وقائل بموجب الحديث).

وهذا لا يجب إظهار الاختلاف فيه، وأنه يقول بالسنة إذا ثبتت وبالقياس إن لم تثبت، ويكون مذهبه في الحال ما يوجبه القياس دون السنة، فإن ثبتت السنة بطل أن يكون موجب القياس مذهباً له، وأما موجب السنة، فإن ثبتت ففي أيِّ وقت ثبتت يكون مذهباً له.

والقسم السابع: أن يذكر القولين لإبطال ما عداهما من أقاويل كثيرة ذهب إليها المجتهدون، ويكون مذهبه موقوفاً على ما يؤديه إليه اجتهاده من صحة أحدهما، وإن لم يكن قائلاً بهما في الحال، ومثل هذا قد جاء به الشرع والعمل المأثور.

أما الشرع، فقول النبي ﷺ في ليلة القدر "**التمسوها في العشر الأواخر من رمضان**"[1] فنفى أن تكون في غير العشر الأواخر من رمضان، وجعل عين الليلة موقوفة على الاجتهاد في العشر الأواخر، كأنه إذا اجتهد في الكل أصابها.

---

(١) رواه البخاري (١١٥٨) ومسلم (١١٦٥) من حديث ابن عمر رضي الله عنه.

وأما العمل المأثور، ما عمله عمر بن الخطاب ﷺ في أهل الشورى، فجعل الإمامة في ستة نفر، ونفى بذلك طلب الإمامة من غيرهم، وجعلها موقوفة على من يؤدي إليه الاجتهاد منهم، وهذا شيء انعقد به إجماعهم.

فكان الشافعي رحمه الله مقتدياً بالشرع من الرسول ﷺ والعمل من الصحابة في مثله، فلم يمتنع أن يبطل بالقولين ما عداهما ليكون الاجتهاد مقصوراً عليهما، ولا يعدوهما.

والقسم الثامن: أن يقصد بالقولين إبطال ما توسطَهما، ويكون مذهبه منهما ما حكم به وفرع عليه، مثل قوله في وضع الجوائح، وقد قيدها مالك بوضع الثلث، فقال الشافعي: (ليس إلا واحدٌ من القولين، إما أن توضع جميعها، أولا يوضع شيء منها).

ومثل قوله في الجارية الموصى بها إذا ولدت أو وهب لها مال بعد موت الموصي قبل قبول الموصى له، لما جعل بعض العلماء بعض ولدَها وبعضَ ما وُهب لها لورثة الموصي، وبعضه للموصى له، قال: (ليس إلا واحد من قولين: إما أن يملكها الموصى له بالموت، فيكون كل ذلك له بحدوثه على ملكه، وإما أن يملك بالقبول، فيكون كل ذلك للورثة بحدوثه على ملكهم، وليس لتبعيضه وجه).

وهذا تحقيقٌ يبطل به ما خالف القولين، وليس فيه تعيينٌ لأحد القولين، وإن كان الحق لا يخرج من أحدهما، فإن اقترن به ما يدل على اختياره، كان هو المذهب المضاف إليه دون الآخر، وإن تجرد عن قرينة لم يُضَفْ إليه واحدٌ من القولين، وإن عُلم أن الحق لا يخرج عنهما؛ لعدم ما عداهما.

والقسم التاسع: أن يذكر قولين مختلفين في مسألتين متفقتين، فيذكر أحد القولين في إحدى المسألتين، ويذكر القول الآخر في المسألة الثانية، فيخرّجها أصحابه على قوله، وهذا – على الإطلاق – غلط ؛ لأنه إذا كان بين المسألتين فرقٌ من وجه، امتنع أن يكون قوله في واحدة من المسألتين إلا ما نص عليه فيها، سواء ذكرَ الفرق أو لم يذكره، وتخريجهما على القولين خطأ.

وإن لم يكن بينهما فرق، لم يخلُ قولاه فيهما من أن يكـون في وقـت أو في وقـتين، فإن كان في وقتين، كان كما لو قال في مسألة بقولٍ، ثـم قـال بعـده فيهـا بقـول آخـر، فيكون على ما سنذكره .

وإن كان قالهما في وقت، فيكون على ما نذكره من قوله في مسألة واحـدة بقـولين في حالة واحدة.

والقسم العاشر: ما اختلف قوله فيه لأنه أداه اجتهاده إلى أحدهما، فقـال بـه، ثـم أداه اجتهاده إلى القول الآخر، فعدلَ إليه.

وهذا غير مستنكر في الصحابة ومن بعدهم من علماء الأمـصار؛ لأنـه أدلُّ علـى مداومة الاجتهاد، وإمعان النظر، هذا عمر بـن الخطـاب ﷺ اختلـفَ قولـه في مـيراث الإخوة مع الجد، فأسقطهم في أول قوله وأشركهم معه في آخره، وحكمَ في المـشرّكة في العام الأول بالتشريك، وفي العام الثاني بإسـقاط التـشريك، وقـال: **"تلـك علـى مـا قضيناه، وهذا على ما نقضي"**.

واختلف قول علي بن أبي طالب ﷺ في ميراث الجد على أقاويـل، وقـال في بيـع أمهات الأولاد: **"اجتمع رأيي ورأي أبي بكر وعمر رضـي الله عـنهم علـى تحـريم بيعهن، وقد رأيت أن بيعهن جائز"**.

وليس أحد من الأئمة وجلة العلماء إلا وقد اختلفـت الروايـة عنـه في كـثير مـن أحكام الشرع، فسمَّاه أصحابهم روايات، وسمَّاه أصحاب الشافعي أقاويل.

وإذا كان كذلك فمذهبه القول الثاني؛ لعدولـه إليـه، ولا يُرسـل القـولين إلا بعـد التقييد بالجديد والقديم، والثاني يكون هو المذهب دون الأول.

والقسم الحادي عشر: أن يكون قال في المسألة بقول في موضع، وقال فيهـا بقـول آخر في موضع آخر، فيخرِّجهما أصحابه على قولين.

وهذا وإن كان في النقـل صـحيحاً،فهو في إضـافتهما إليـه علـى التـساوي غلـط، وينظر في اختلاف القولين؛ فإنهما على ضربين:

أحدهما: أن يتقدم أحدهما على الآخر؛ فيكون كأنه قال بأحدهما، ثم رجع عنه إلى الآخر، فيكون ما ذكرناه من قبل.

والضرب الثاني: أن يُشكل المتقدم منهما من المتأخر، فلا يجوز أن يضافا إليه معاً؛ لأنه لم يقل بهما في حالة واحدة.

فإن كان أصول مذهبه توافق أحدهما، فقد اقترنَ بنصِّه عليه دليلٌ من مذهبه، فكان هو المذهب المضاف إليه، وإن لم يكن في أصول مذهبه موافقةُ أحدهما، فإن تكرر منه ذكر أحد القولين، وفرعَ عليه دون الآخر، فالذي عليه المزني وطائفة من أصحاب الشافعي رحمه الله أن المتكرر وذا التفريع هو مذهبه دون الآخر؛ لترجيحه له على الآخر، وإن استويا صار مذهبه فيهما مشتبهاً، فإذا قلنا: إن الحق في واحد من أقوال المجتهدين – على ما هو المشهور عنه – لم يجزْ أن يضاف إليه القولان؛ لتنافيهما، ولم يجز أن يضاف إليه أحدهما؛ لأنه لم يتعين، ويقال: قد أشكل مذهبه في أحد القولين وإن لم يخرج عن أحدهما، وأما إذا أضيف إليه أن كل مجتهد مصيب جاز أن يضاف إلى مذهبه القولان على الانفراد بأحدهما، دون الجمع بينهما، ولم يجز أن ينفى عنه أحدهما؛ لأنه قائل بما أضيف إليه، غير عادل عما نفي عنه.

والقسم الثاني عشر: أن يذكر القولين حكايةً عن مذهب غيره، فلا توجب حكايته لهما أن يكونا قولين له؛ لأن الحاكيَ مخبرٌ عن معتقَد غيره، فلم يجز أن تضاف حكايته إليه أنه يعتقده، وهذا كمن حكى الكفر لا يصير كافراً، ومن نقل الخلاف لا يكون مخالفاً، فإن أشار إليهما بالإنكار: كان الحق عنده في غيرهما، وإن أشار إليهما بالجواز جاز أن يكون الحق فيهما وفي غيرهما، وإن أشار إليهما بالاختيار كان الحق عنده فيهما، ولم يكن في غيرهما.

والقسم الثالث عشر: أن يذكر القولين معتقداً لأحدهما وزاجراً بالآخر، كما فعلَ في قضاء القاضي بعلمه، وفي تضمين الأجير المشترك.

فإن مذهبه أن للقاضي أن يحكم بعلمه، وأن لا ضمان على الأجير، لكن ذكر القول الآخر زاجراً وإرهاباً، وقد قال الشافعي رحمه الله بعد ذكر القولين فيهما: ولولا

خوفي ميلَ القضاة وخيانةَ الأجراء، لجعلتُ للقاضي أن يحكم بعلمه، ولأسقطت الضمان عن الأجير.

فعللَ منع القاضي بميله، وضمان الأجير بخيانته، فدل أن مذهبه فيمن لم يملْ من القضاة: جواز حكمه بعلمه، وفيمن لم يخن من الأجراء سقوط الضمان عنه، وإذا صح هذا فيمن أُمن ميلُه وخيانتُه، ثبت حكمه فيمن خيف ميلُه وخيانتُه؛ لعموم الحكم في الجميع.

ولا عتبَ على الشافعي في مثل هذا؛ لأن من كان زعيماً في الدين فحقيقٌ أن يكون زاجراً ومحذراً.

واعلم أن جميع هذه الأقسام لا يتوجه عليها لمنكر القولين اعتراض، لما أوضحناه في كل قسم منها.

والقسم الرابع عشر: وهو المختصُّ باعتراض منكر القولين، وهو أن يقول في المسألة الواحدة في الحالة الواحدة بقولين مختلفين، يجمع فيهما بين جوابين متضادَّين، فيحكم بحلِّيّة الشيء في أحدهما وتحريمِهِ في الآخر، ويوجب الشيء في أحدهما ويسقطه في الآخر، فهذا على ضربين:

أحدهما: أن يميزَ أحد القولين بما ينبه على اختياره.

والثاني: أن يطلق، ولا يميز.

فإن ميّز أحدهما بما ينبه على اختياره فهو على ثلاثة أضرب:

أحدها: أن يُرجح أحدهما، فيقول: وبه أقول. أو يقول: وهذا مما أستخير الله تعالى فيه، أو يقول: هو أصح، أو هو أشبه، فيكون مذهبه منهما هو القول الذي أشار إلى ترجيحه.

والضرب الثاني: أن يُفرِّع على أحدهما دون الآخر، أو يكرر ذكره، ولا يكرر ذكر الآخر، فقد جعله بعض أصحابنا دليلاً على الترجيح، وبعض أصحابنا لم يجعله

دليلاً على الترجيح.

والضرب الثالث: أن يعمل بأحدهما دون الآخر، فيكون عمله بـذلك دلـيلاً علـى أنه القول المختار.

وأما **الضرب الثاني:** فهو إذا جمعَ بين القولين، وأطلقهما ولم يميّزْ أحدهما باختيـار ولا ترجيح، فهذا على ثلاثة أضرب:

أحدها: أن يتوقفَ في القولين المتعارضين لاحتمال الأدلة وتعارضـها، ويعلـم أن الحق في أحدهما ولم يتعين له، فجمع بينهما وتوقف فيهما، وأبطل بهمـا مـا عـداهما، وجعلَ الاجتهاد مقصوراً عليهما ليستوضح الحق في أحدهما بمراجعة الاجتهاد فيهما.

وليس بمستنكر عند العلماء التوقف عند الاشـتباه، هـذا رسـول الله ﷺ توقـف في اللعان وغيره حتى نزل القرآن، وعن النبي ﷺ أنه قال "**المؤمن وقاف**"[1] وهذا أدل علـى الورع، وأبلغ في النظر، فلا إنكار في مثل هذا إذا تجاذبت الأصول، وتعارضت الأدلـة، ويكون القصد بذكر القولين في الحال بيان أن لكل واحـد منهمـا وجهـاً في الاجتهـاد، ويكون القصد أيضاً إبطال ما عداهما، ويكـون مـن نيتـه إعـادة الاجتهـاد عنـد الفتيـا والحكم به.

والضرب الثاني: أن يجمع بينهما في القول لتردُّد الفرع بين أصلين يحلُّـه أحـدهما، ويحرمه الآخر، أو يوجبه أحدهما، ويسقطه الآخر، فيجمع بينهما في ردِّ الفرع إليهمـا، فيجعله حراماً حلالاً، واجباً ساقطاً.

وهذا يستحيل أن يكون قائلاً به؛ لأن من المستحيل أن يجمع بـين ضـدَّين حـساً، فيستحيل أيضاً أن يجمعَ بينهما حكماً، وهذا لا يقول به الشافعي ولا أحد من الأئمة.

والضرب الثالث: أن يجمعَ بين القولين على التخيير في أحدهما دون الجمع بينهما لتردَّد الفرع بين أصلين، يحلّه أحدهما، ويحرّمـه الآخـر، أو يوجبـه أحـدهما، ويـسقطه

---

(١) رواه الديلمي والقضاعي من حديث أبان بن أبـي عيـاش عـن أنـس ﷺ كمـا في المقاصـد ص ٤٣٨. قلت: أبان متروك الحديث.

الآخر، فتخير في رده إلى أيّ الأصلين شاء لتساوي الشبه بينهما، وتعارض الأدلة فيهما.

وقيل: إن مثل هذا لا يوجد للشافعي رحمه الله إلا في سبعة عشر مسألة.

وقد أنكر أصحاب أبي حنيفة هذا، وقالوا: لا يجوز أن يعتدل الفرع في الشبه بين أصلين متجاذبَين، وقالوا أيضاً: يستحيل التخيير بين حكمَين متنافيَين.

وأما عندنا فهو جائز، وهو قول كثير من المتكلمين، وإنما جاز التخيير بينهما على وجه البدل دون الجمع، لأمرين:

أحدهما: أنه لا يمتنع اعتدال الفرع في الشبه بين أصلَين متجاذبَين لوجود ذلك عياناً، كما لا يمتنع اعتدال جهتين مختلفتين في القبلة، ثم كان لا يمنع اعتدال جهتين في القبلة من التخيير في الصلاة إلى أيهما شاء إجماعاً، وكذلك جاز مثل هذا الاعتدال لفرع بين أصلين في تخيير ردِّه إلى أيهما شاء.

والثاني: أن القياس طريق إلى الأحكام كالنصوص، فلما جاز ورود النص بالتخيير في الكفارة، جاز أيضاً أن يكون القياس موجباً للتخيير كالنص، وليس بمستحيل في الشرع ورود النص بالتخيير بين حكمَين متنافِيَين، كما يخير المسافر بين الصوم والفطر، وبين الإتمام والقصر، ويخيَّر العبد بين الجمعة والظهر [1].

واعلم أن هذا الذي يقوله هذا القائل إنما يصح عند اعتقاد الإنسان جواز تكافؤ الأدلة، واعتقاد إصابة المجتهدين، ونحن قد بينا أن واحداً منهما لا يصح.

والأولى أن يقال: إن الشافعي لم يذكر القولين في هذا الموضع أيضاً على معنى أنه معتقد لهما، أو مخير بينهما، وإنما ذكرهما لأن الحادثة تحتمل كلا القولين، ولم يترجح عنده بعد أحدهما، فذكرهما لينظر فيهما، ويختار منهما الصواب، فأدركه الموت قبل البيان وليس في هذا عيبٌ على المجتهد، بل هو دليل على غزارة علم المجتهد، وكمال فضله، وشدة توقّيه.

---

(١) أدب القاضي للماوردي ١/ ٦٦٧-٦٧٨.

فإن طلبوا الفائدة من ذكر القولين، قلنا: قد بينا من قبل فائدة ذكر القولين.

وهذا الذي قلناه هو المختار، وهو الأولى، وعليه الاعتماد، وإذا استقررنا على هذا سقط طعن الطاعن، وعنتُ المتعنت، والله الهادي إلى الصواب، والمرشد فيه بمنِّه وطوله.

فصل

ونذكر في هذا الموضع **مواضعَ اختلف فيها الأصحاب فيما يرجع إلى إثبات القولين، أو إثبات قول واحد.**

إذا ذكر في القديم قولاً، ثم ذكر في الجديد قولاً، فمذهبه الثاني، والأولُ مرجوعٌ عنه.

ومن أصحابنا من قال: لا يكون رجوعاً عن الأول حتى يصرِّح بالرجوع عنه.

والصحيح هو الأول، وهو مثل ما لو وُجد من صاحب الشرع قولان مختلفان في وقتين مختلفين في حادثة واحدة، فإنه يكون الثاني نسخاً للأول، كذلك ها هنا، يكون القول الثاني رجوعاً عن الأول.

موضع آخر: إذا نصَّ الشافعي رحمه الله في مسألة على قولين، ثم أعاد المسألة، وذكر فيها أحد القولين، كان ذلك اختياراً للقول المعاد.

وكذلك إذا فرّع على أحد القولين، كان ذلك اختياراً للقول الذي فرّع عليه، وهو قول المزني، ومن أصحابنا من قال: لا يكون ذلك دليلاً على الاختيار.

والأصح هو الأول؛ لأنه لما أعاد أحدَ القولين أو فرّعَ عليه، فالظاهر أن مذهبه هو ذلك؛ لأنه لو كان مقيماً على القولين لأعادهما وفرّعَ عليهما جميعاً، فلما أفردَ أحدهما بالإعادة والتفريع، دلّ أنه هو الذي يذهب إليه ويختاره.

موضع آخر: إذا نصَّ في مسألة على حكم، ونصَّ في غيرها على حكم آخر، وأمكن الفصل بين المسألتين، لم يُنقل جواب إحداهما إلى الأخرى، بل يحمل كل

واحد على ظاهره، ومن أصحابنا من قال: ينقل الجواب إلى الأخرى وتكون المسألتان على قولين.

والصحيح هو الأول؛ لأن القول إنما يجوز أن يضاف إلى الإنسان إذا قاله أو دلّ عليه بما يجري مجرى القول، وأما الذي لم يقله ولم يدل عليه، فلا يجوز أن ينسب إليه.

ولأنه إذا كان صاحب المذهب قد نصّ على المخالفة، فكيف يجوز الجمع بين ما خالف فيه؟ بل ينبغي أن يفرق إذا أمكن الفرق، ولا يُخترع له قول لم يقلْ به.

موضع آخر: لا يجوز أن يُنسب إلى الشافعي رحمه الله ما يُخرَّج عن قوله فيجعل قولاً له، ومن أصحابنا من قال: يجوز ذلك.

والصحيح هو الأول، لما ذكرناه في الفصل الأول.

فإن قيل: أليس أنه يُنسب إلى الله وإلى الرسول عليه السلام ما يقتضيه قياس قولهما؟ فكذلك يُنسب إلى صاحب المذهب ما يقتضيه قياس مذهبه وقوله.

والجواب: أن ما دل عليه القياس في الشرع لا يجوز أن يقال: إنه قول الله ولا قول رسوله ﷺ، وإنما يقال: هذا دين الله ودين رسوله، بمعنى: أن الله تعالى دل عليه وكذلك رسوله، ومثل هذا لا يصح في قول الشافعي، فسقط ما قالوه.

موضع آخر: إذا قال الشافعي في موضع بقول، ثم قال: ولو قال قائل كذا وكذا كان مذهباً، لم يجز أن يُجعل ذلك قولاً له، وقال بعض أصحابنا: يجعل ذلك قولاً له.

والصحيح هو الأول؛ لأن قوله: فلو قال قائل كان مذهباً، ليس فيه دليلٌ على أن ذلك مذهبه، بل هو إخبار عن احتمال المسألة وجهاً من وجوه الاجتهاد، فلا يجوز أن ينسب إليه قولٌ بهذا القدر.

فهذه المواضع لا بدّ من معرفتها لمن يريد أن يقف على مذهب الشافعي رحمه الله تعالى.

فصل

في الوجوه التي يجوز معها تخريج المذهب

اعلم أن مذهب الإنسان هو اعتقاده، فمتى ظننا اعتقادَ الإنسان أو عرفناه ضرورة أو بدليل مجمل أو مفصل، قلنا: إنه مذهبه، ومتى لم نظن ذلك ولم نعلمه، لم نقل: إنه مذهبه.

وقد يدل الإنسان على مذهبه في المسألة بوجوه:

منها: أن يحكم في المسألة بعينها بحكم معين.

ومنها: أن يأتي بلفظ عام يشمل تلك المسألة وغيرهما، فيقول الشافعي رحمه الله: الكل جائز، أو غير جائز.

ومنها: أن يُعلم أنه لا يفرِّق بين المسألتين، وينصُّ على حكم إحداهما، فنعلم أن حكم الأخرى عنده ذلك الحكم.

مثل أن يقول: (الشفعة لجار الدار) فنعلم أن جار الدكان مثل جار الدار.

ومنها: أن يعلل الحكم بعلة توجد في عدة مسائل، فنعلم أن مذهبه شمول ذلك الحكم لتلك المسائل، سواء قال بتخصيص العلة أو لم يقل.

أما إذا لم يقل بتخصيص العلة فلا يشكل ذلك، وأما من قال بتخصيص العلة، فإنما يقول بتخصيص العلة إذا دل على تخصيصها دلالة، كالعموم، فكما أن كلام العالم العام يدل على مذهبه، فكذلك تعليله.

وأما إذا نص العالم في مسألة على حكم، وكانت المسألة تشبه مسألة أخرى شبهاً يجوز أن يذهب على بعض المجتهدين، فإنه لا يجوز أن يقال: قوله في هذه المسألة هو قوله في المسألة الأخرى؛ لأنه قد لا تخطر المسألة بباله، ولم ينبّه على حكمها لفظاً ولا معنى، ولا يمتنع لو خطرت بباله لصار فيها إلى الاجتهاد الآخر، وهذا قد سبق بيانه من قبل.

مسألة

ومما يتصل بباب الاجتهاد مسألة اختلفوا فيها، وهي أنه **هل يجوز أن يقال للرسول أو للعالم: احكم، فإنك لا تحكم إلا بالصواب؟**

فقد منع من ذلك كثير من الناس، وأجازه آخرون على العموم، وذهب إليه موسى بن عمران[1].

وقال بعضهم: يجوز للنبي ﷺ على الخصوص، ولا يجوز لغيره، وهذا هو المختار، وقد ذكر الشافعي في كتاب **(الرسالة)** ما يدل على هذا[2].

واستدل من منع ذلك ، وقال: إن الشرائع إنما تعبد الله تعالى بها لكونها مصالح، والإنسان قد يختار الصلاح، وقد يختار الفساد، فلو أباح الله سبحانه للمكلف أن يحكم بما يختاره المكلف لكان قد أباحه الحكمَ بما لم نأمن كونه فساداً.

---

(١) هكذا جاء اسمه في أكثر كتب الأصول، ووقع في كتب المعتزلة (مويس) بالتصغير، وكذا ذكره أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٣٢٩، وكان من متكلمي المعتزلة، وجاء في المسودة ٢/ ٩١٧ أنه صاحب النظام، صُنف على أنه في الطبقة السابعة من المعتزلة، ومعظم وفياتهم في الربع الأول من القرن الثالث. (طبقات المعتزلة ص ٨٦).

(٢) حيث قال في الرسالة ص ٥٠٨: ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله ﷺأن يقول إلا من جهة علم مضى قبله انتهى. ومنه يتبين أن نسبة التوقف في المسألة إلى الشافعي كما جرى عليه أبو الحسين والرازي فيها نظر.

وقد تابع الشافعيَّ على تخصيص ذلك بالنبي ﷺأبو علي الجبائيِ من المعتزلة، وذهب أكثر المعتزلة والجصاص من الحنفية وأبو الخطاب من الحنابلة إلى المنع مطلقاً، وقال بالجواز أكثر الشافعية، ومنهم الشيخ أبو إسحق والآمدي، وبه قال القاضي أبو يعلى الحنبلي، وتوقف الفخر الرازي.

وقد بنى صاحب الفواتح المسألة على مسألة التحسين والتقبيح العقليين، لأن الحكم إنما يكون على طبق الحسن والقبح العقليين، وما هو حسن الأمر فحسن، وما هو قبيح فهو قبيح، فلا معنى للتفويض.

وقد ذكر عامة الأصوليين أن الخلاف بين الفريقين هو على الجواز، أما الوقوع فاتفقوا على نفيه، وحكى السبكي عن مويس بن عمران خاصة القول بالجواز والوقوع معاً، والله أعلم.

(المعتمد ٢/ ٣٢٩، المحصول ص ١٤٥٤، اللمع ص ٢٦٧، فواتح ٢/ ٣٩٦، الأحكام ٤/ ٢٨٢، المسودة ٢/ ٩١٦، المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٣٩١).

واستدل من جوز ذلك: بأنه إذا جُوّز أن يفوض الله تعالى إلى المكلف أن يختار واحدة من الكفارات، جاز أن يفوّضَ إليه الحكم بواحد من الأحكام بحسب اختياره.

ولأنه إذا جاز أن يتعبد الله تعالى العامي ليختار العمل على فتوى أحد الفقهاء، ويتعين ذلك باختياره، جاز مثل ذلك في أصل التعبد.

ولأنه إذا جاز أن يكلف الله الإنسانَ العملَ على الأمارات مع أنها قد تخطئ، جاز أن يُكلف الإنسان أيضاً العملَ على اختياره وإن كان الإنسان قد يختار الصواب كما يختار غير الصواب.

وأما من قال: يجوز للأنبياء عليهم السلام، ولا يجوز لغيرهم فاستدل على ذلك بالوجود، وهو قوله تعالى ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسۡرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ﴾ (١).

ولأن السنة مضافة إلى النبي ﷺ، وحقيقة الإضافة تقتضي أنها من قبله.

ولأن النبي ﷺ قال في مكة "**لا يختلى خلاها، ولا يعضد شجرها**" قال العباس: إلا الإذخر يا رسول الله؛ فإنه لقبورنا وقيننا، قال "**إلا الإذخر**" (٢).

ولأن النبي ﷺ سئل على الحج، فقيل: أحجتنا هذه لعامنا أم للأبد؟ فقال "**للأبد، ولو قلت لعامنا لوجبت – يعني في كل سنة – وما استطعتم**"(٣).

ولأن النبي ﷺ قال "**لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة**"(٤).

ويدل عليه قوله عليه السلام "**عفوت عن أمتي صدقة الخيل والرقيق إلا أن في الرقيق صدقة الفطر**" (٥).

---

(١) سورة آل عمران: ٩٣.
(٢) رواه البخاري (١٣٤٩) ومسلم (١٣٥٣) من حديث ابن عباس ﷺ.
(٣) سبق تخريجه ص١٥٠.
(٤) سبق تخريجه ص١٤١.
(٥) رواه أبو داود (١٥٤٧) والترمذي (٦٢٠) والنسائي (٢٤٧٦) وابن ماجه (١٧٩٠) من حديث علي ﷺ، وفيه أبو إسحق السبيعي، وهو مدلس وقد عنعن.

قالوا: ولأنه رويَ أن موسى عليه السلام أثبت الأحكام كلها من جهته إلا تسع آيات أنزلها الله تعالى.

والأولى أن نتعلق في هذه المسألة بوجوب وجود الأشياء عن اختيار من الموجب، وقد تحقق هذا من جانب الرسول ﷺ، فأما في حق غيره فلم يوجد، و هذا لأن الرسول ﷺ كان معصوماً من الخطأ، فيجوز أن يقال له: احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب، وهذا لا يوجد في حق غيره، فلم يؤمن خطؤه[1].

---

(١) اعلم أن أبا المظفر رحمه الله نقل أدلة المجيزين من كتاب أبي الحسين، ولم ينقل جواب أبي الحسين عليها، وها أنا -تتميماً للفائدة- أنقل أجوبة أبي الحسين مع ما ذكره المفسرون وشراح الحديث.
أما قولهم: بأن السنة مضافة إلى النبي صلى الله عليه وسلم. إلى آخره، فقال أبو الحسين: إنه إنما أضيفت إليه لأنها بقوله وجبت، وهو السفير فيها، ولهذا يضاف إليه جميع السنن، ومعلومٌ أنه ليس جميعها باختياره.
أما قول النبي ﷺ (إلا إلا ذخر)، فقد أجاب عنه أبو الحسين بقوله: إنه قد قيل: إن الإذخر ليس من الخلا، وإنما استثناء العباس تأكيداً، ولا يمتنع أن يكون النبي ﷺأراد استثناءه، فسبق العباس إلى سؤال النبي ﷺبذلك.
قلت: وهذا الجواب ليس بصحيح، لأن الخلا هو الرطب من النبات، والإذخر نبت معروف عند أهل مكة طيب الريح، فاستثناؤه استثناء بعض من كلٍّ لدخوله في عموم ما يختلى.
والجواب الصحيح: أن الاستدلال بهذا الحديث ناشئ عن مقدمتين، هما: أن الوحي يحتاج إلى وقت كافٍ، ويجب أن تظهر إمارات نزوله، وكلتاهما باطلة.
لذلك قال ابن دقيق العيد في أحكامه ص ٦٢٢: يجوز أن يكون يوحى إليه في زمن يسير، فإن الوحي إلقاءٌ في خفية، وقد تظهر أماراته وقد لا تظهر.
وقال ابن المنيِّر: إن سؤال العباس كان على معنى الضراعة، وترخيص النبي ﷺكان تبليغاً عن الله، إما بطريق الإلهام أو بطريق الوحي، ومن ادعى أن نزول الوحي يحتاج إلى أمر متسع فقد وهم، كما في الفتح ٤/ ٤٩.
أما حديث وجوب الحج، فقال أبو الحسين في جوابه: إنه لو قال (نعم) لوجبت من حيث كان قوله دليلاً على وجوبه، وليس في الكلام ما يدل على أن قوله صادر عن اختياره أو عن وحي.
أما حديث السواك، فقال أبو الحسين: إنه لا يمتنع أن يكون عنى: أنه لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك على طريق التكليف، ولا يمتنع أن يكون الله قد أعلمه أنه لا ينبغي أن يأمرهم به لأجل المشقة، وأنه لا يحصل على صفة المصلحة لأمته إلا إذا فعله عند كل صلاة!
قلت: هو جواب صحيح، ويكفي في العبارة عنه قول الحافظ في الفتح ٢/ ٣٧٦: يجوز أن يكون أخباراً منه ﷺبأن سبب عدم ورود النص وجود المشقة، فيكون معنى قوله (لأمرتهم) أي: عن الله بأنه واجب. =

ولأن الله تعالى قد قال ﴿فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾[1] وقال في موضع آخر ﴿شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾[2] ولم يقل إلى اختيار الرجال.

وأما مسألة الكفارات، فالإيجاب قد كان من قبل الله تعالى فإنه قد أوجبَ واحدةً من الكفارات على العبد، وإنما يختار واجباً، لا أنه يجب باختياره عليه شيء.

وكذلك في العامي إذا استفتى، فإنما وُجد منه مجرد اختيار لواجب، لأنه قد وجبَ على العامي الرجوع إلى العالم في الأحكام، وأما ها هنا فالكلام فيما ذكرناه، وهو أن يوجب باختياره.

فإن قال قائل: أليس أن من نذر شيئاً فقد أوجب على نفسه باختياره؟

قلنا: ليس هذا من مسألتنا في شيء؛ لأن مسألتنا هي أن يحكم بشيء ابتداء في شرع من غير دليل يرجع إليه، فيوجبه على نفسه أو غيره أو يحرمه على نفسه أو على غيره، فيثبت شرعاً مبتدءاً يرجع إليه.

فأما النذر فمن باب الالتزامات، وهو عقدٌ مشروعٌ من قبل الله تعالى للعباد بعُقدٍ يعقدونها ويلتزمونها مثل سائر العقود، وليس بشرعٍ مبتدإٍ من قبل العبد.

=أما حديث العفو عن صدقة الخيل، فقال أبو الحسين: إنه إنما أضاف العفو إلى نفسه لأنه هو الذي يتولى أخذها، وهو الذي لم يأخذها الآن، وإن كان ذلك بوحي.
أما ما نُسب إلى موسى عليه السلام، فقال أبو الحسين: إنّا لا نعلم ذلك، ولو علمنا ذلك لم نعلم أن ما عدا التسع الآيات لم يوحَ إليه.
قلت: يضاف إلى ذلك: أن المراد بالآيات التسع معجزاته الدالة على صدقه، وهي: العصا واليد والسنين والبحر والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم آيات مفصلات، وعلى هذا اتفق السلف الصالح، وإن اختلفوا في تحديد تلك المعجزات، أما حديث صفوان بن عسال الذي رواه الترمذي وغيره وحسّنه، وفيه تفسير تلك الآيات بألا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا إلى آخره، فقد أعله ابن كثير بروايه عبد الله بن سلمة، وفي حفظه شيء، قال: ولعله اشتبه عليه التسع الآيات بالعشر الكلمات، فإنها وصايا في التوراة لا تعلق لها بقيام الحجة على فرعون، إلى أن قال: إن هذه الوصايا ليس فيها حجج على فرعون وقومه، وأي مناسبة بين هذا وبين إقامة البراهين على فرعون؟ وما جاءهم هذا الوهم إلا من قبل عبد الله بن سلمة، فإن له بعض ما ينكر والله أعلم، ولعل ذينك اليهوديين إنما سألا عن العشر الكلمات، فاشتبه على الراوي بالتسع الآيات.
(١) سورة الشورى: ١٠.
(٢) سورة النساء: ٥٩.

واعلم أن هذه المسألة أوردها متكلمو الأصوليين، وليست بمعروفة بين الفقهاء، وليس فيها كثير فائدة؛ لأن هذا في غير الأنبياء لم يوجد ولا يُتوهم وجوده في المستقبل، فأما في حق النبي ﷺ فقد وُجد، فقلنا على ما قد وجد، وهذا القدر كافٍ في هذه المسألة، والله أعلم.

ولما تمّ ما أوردناه من الكلام في الاجتهاد، وذكرنا صفة المجتهد والمختار مما ينبغي أن يعتقد في أقوال المجتهدين، فيكون الكلام بعد هذا في التقليد وما يتصل به، وسنذكر من بعد ذلك ما تقع الحاجة إليه، والله الهادي بمنِّه.

القول في التقليد

التقليد: قبول قول المرء في الدين بغير دليل.

وحدُّه بعضهم: بأنه العمل على القول من غير علم بصحته ولا نظر في الطريق إلى معرفته، والأول حدُّ الفقهاء.

ويقال: إن التقليد مأخوذ من تصيير الشيء قلادة في عنق من نسب إليه أو أخذ عنه.

ومن التقليد ما يجوز، ومنه ما لا يجوز، فأما اتباع الرسول ﷺ والتسليم لحكمه فواجب، ولا نقول إنه تقليد، بل هو اتباع محض، و قد قال الله تعالى ﴿وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[1].

ولأن الدلائل قد قامت في أن قوله حجة، فلا يكون قبولُ قوله قبولَ قولٍ في الدين من قائله بلا حجة.

وقد قال الشافعي رحمه الله في بعض المواضع: (ولا يجوز تقليد أحدٍ سوى الرسول ﷺ)، وهذا مذكور على طريق التوسع؛ لا على طريق الحقيقة[2].

و قد قال بعضهم: إن رجوع العاميِّ إلى قول العالم ليس بتقليد أيضاً؛ لأنه لا بدَّ له من نوع اجتهاد، فلا يكون تقليداً، حتى لو اعترضَ إنساناً من غير أن يجتهد في طلب الأعلم فسأله لم يجزْ على الأصح، بل لا بدّ أن يتوخَّى الأفضل والأشهر عند

---

(١) سورة الأعراف: ١٥٨.

(٢) هذا أحد الوجهين في المذهب، وبه قال الشيخ أبو حامد، والوجه الآخر: أنه تقليد، وهو قول الماوردي وإمام الحرمين الجويني، وجعل بناء المسألة على أنه هل يجوز للنبي ﷺإن يجتهد؟ فإن قلنا انه يجتهد، كان قبول قوله تقليداً لأنا لا ندري أيقوله عن وحي أم اجتهاد؟ وإلا فلا يسمى تقليداً.
أما ادعاء القاضي أبي بكر في التقريب الاجماع على أنه ليس بتقليد، بل نفى تسمية تقليد العامي للمفتي تقليداً، فقد بناه على اعتقاده بأن المقلد شاكٌ فيمن يقلده، تبعاً للشيخ أبي الحسن الأشعري، ولا إيمان للمقلد عنده، كما أشار الزركشي. (البحر ٦/ ٢٧٠، البرهان ٢/ ٨٨٨).

الناس في درجة العلم، والأوثق عند نفسه منهم، فيصير اجتهاده في اختيار أعيان العلماء كاجتهاد العالم في اختيار أعيان الأقاويل.

وعلى أنا إن سمَّينا ذلك من العامى تقليداً فلا بأس، ولعله الأولى، لأنه لا يَعرف حجة ما يصير إليه من الحكم ويقبله، فيوجد فيه حدُّ التقليد، وهو قبول القول من قائله بغير حجة.

وأما تقليد الأمة إذا قالت قولاً عن إطباق وإجماع فهو حجة لا يجوز مخالفتها؛ لقيام الدليل على أنها لا تجتمع إلا [على] حق.

وإذا أفتى العالم واحداً من العامة في الحادثة تنزل به جاز تقليده والأخذ به ؛ لأن العامة لو كلفوا الاجتهاد والاستدلال لكان فرض طلب العلم على وجهٍ يصير به الإنسان عالماً مجتهداً= فرضاً على الأعيان، ولو كان كذلك لبطلت معايش الناس، ولأضرَّ بهم ذلك ضرراً بيناً، ولحقتهم المشقة التي لا يمكن احتمالها، وقد رفعَ الله مثل هذا عن هذه الأمة، ووضع الإصرَ عنهم، ولم يحمّلهم ما ليس لهم وسعٌ في تحملها رحمة من الله تعالى ولطفاً فعله بهم[1]، وإذا لم يجب عليهم ما ذكرناه بقي فرضهم الأخذ بقول غيرهم وتقليدهم، وهذا التقليد في الفروع جائزٌ بالإجماع.

وأما قبول خبر الواحد إذا كان ظاهر العدالة، فهل يكون تقليداً[2]؟ اختلف أصحابنا فيه: فسماه بعضهم تقليداً، وامتنع بعضهم من ذلك، وهو الأولى؛ لأنه لا يقع التسليم لقوله إلا بعد الاجتهاد في عدالته، فصار قوله مقبولاً بدليل، والتقليدُ قبول قول الغير من غير دليل، فلم يكن هذا من باب التقليد، والله أعلم.

---

(١) كذا العبارة في الأصلين!

(٢) جاء في حاشية نسخة بيروت: حرر القفال في شرح التلخيص بأنه تقليد، وحرر الرافعي في باب استقبال القبلة بأنه ليس بتقليد.

مسألة

لا يجوز للعالم أن يقلد العالم.

ومن الناس من قال: إنه جائز، وهو قول أحمد[1] وإسحق، وعن محمد بن الحسن قال: يجوز له تقليد من هو أعلم منه، ولا يجوز له تقليد مثله.

وهذا الذي قلناه يستوي فيه العالم من الصحابة وغير الصحابة، وقد فرق بعضهم بين الصحابة وغير الصحابة.

وقد قال الشافعي رحمه الله تعالى في القديم: يجوز تقليد الصحابي فيما لم يخالفه غيره فيه، وإن لم يظهر قوله ولم ينتشر، وقال في الجديد: لا يجوز، وقد ذكرنا هذا من قبل.

وقال بعضهم: يجوز تقليد الخلفاء الأربعة، دون غيرهم.

وقال بعضهم: يجوز تقليد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، دون غيرهما، وقد ورد من الأخبار ما يدل على كل واحد من هذين القولين.

قال النبي ﷺ في خبرٍ **"عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي"**[2] وقال عليه السلام **"اقتدوا باللذين من بعدي، أبي بكر وعمر"**[3].

ونتكلم في المسألة على الإطلاق، فنقول: احتج من جوز للعالم تقليد العالم بظاهر قوله تعالى ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[4].

---

(١) تابع أبو المظفر في نسبة هذا المذهب إلى الإمام أحمد أبا اسحق الشيرازي، وقد أنكره أبو الخطاب وقال: هذا لا نعرفه عن أصحابنا، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: هو غلط على أحمد، فإن أحمد إنما يقول هذا في أصحابه فقط على اختلاف عنه في ذلك، وأما مثل مالك والشافعي وسفيان ومثل إسحق بن راهوية، وأبي عبيد، فقد نص في غير موضع على أنه لا يجوز للعالم القادر على الاستدلال أن يقلدهم. (اللمع ص ٢٥٣، المسودة ٢/ ٨٦٠، مجموعة الفتاوى ٢٠/ ١٢٦).

(٢) سبق تخريجه ص٤٧٩.

(٣) سبق تخريجه ص٧٨٣.

(٤) سورة النحل: ٤٣، وسورة الأنبياء: ٧.

قالوا: فإذا حدثت الحادثة ولم يكن عند الفقيه علمٌ بها جازت له المسألة عنها، وقبول قول العالم فيها؛ لظاهر هذه الآية؛ ولأن العامة إنما يجوز لهم تقليد العلماء لأنهم لا يعرفون أحكام الحوادث، فكذلك العلماء إذا أشكلَ عليهم العلم فيها نُزِّلوا منزله العوام في هذه الحادثة فاستوَوْا في جواز التقليد لهم؛ لاستواء الفريقين في عدم العلم بها.

قالوا: ولأن الاجتهاد من فروض الكفاية، فجاز أن يتكل فيه البعض على البعض، كالجهاد؛ فإنه لما كان من فروض الكفاية، جاز أن يتكل فيه البعض على البعض، كذلك ها هنا.

وقد تعلق بعض أصحاب أبي حنيفة في هذه المسألة بقصة الشورى، فإن عبد الرحمن بن عوف دعا علياً إلى تقليد أبي بكر وعمر رضي الله عنهم، فلم يُجب إلى ذلك، فأما عثمان فإنه أجاب، فدلّ هذا من قول عثمان وعبد الرحمن بن عوف أنه يجوز للعالم تقليد العالم.

وقال بعضهم في تقليد الأعلم: إن الأعلم له مزية، لكثرة علمه وحسن معرفته لطريق الاجتهاد، وأما اجتهاد الإنسان نفسه فله مزية من وجهٍ آخر، وهو أنه على ثقة وإحاطة من جهة الدليل، وما يقتضي الحكم، وليس على ثقة من اجتهاد الأعلم ، فإذا اجتمعا تساويا، فخير بينهما.

وقالوا أيضاً: إن العالم يقول ما يقول عن دليل وحجة، فقد صار إلى ما صار إليه عن دليل وحجة، فصار كما لو اجتهد في نفسه، فإنه لما قال ما يقوله عن دليل وحجة في هذا الموضع أُطلق له ذلك، كذلك في الصورة الأولى.

وأما دليلنا:

فقوله تبارك وتعالى ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[1] فأمر عند وقوع الاختلاف برد المتنازع فيه إلى الكتاب والسنة، فوجب بحقّ الظاهر أن لا يردّ إلى غيرهما من أقاويل الصحابة والعلماء.

ويدل عليه أيضاً إجماع الصحابة، فإنهم اختلفوا في مسائل كثيرة، وتناظروا واجتهدوا، ولم يُروَ عن أحد منهم أنه قلد غيره، أو دعا أحداً إلى تقليد نفسه، وخالف أبو سلمة بن عبد الرحمن ابنَ عباس في مسألةٍ، فتحاكما إلى أم سلمة ولم يقل ابن عباس: لا يسوغ لك مخالفتي لأني صحابي، وأنت تابع لي، فتقليدك لي واجب عليك! فثبت أن من جوَّز التقليد مع إطباق الصحابة على المنع منه فقد خالف الإجماع.

ويدل عليه أن الله تعالى ذمَّ التقليد وعابه، فقال حكاية عن الكفار ﴿إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقۡتَدُونَ﴾[2].

وهذا لحقيقةٍ، وهي: أن قبول قول الغير في الحكم من غير حجة، مع التمكن من معرفة الحكم بالحجة لا يجوز، لأن التقليد مذموم شرعاً وعقلاً، أما الشرع، فقد بينا، وأما العقل؛ فلأنه إذا أمكن في نفسه تقليد غيره، فليس قبول قول واحد أولى من قبول قول غيره، إلا أنا إنما جوَّزنا للعامي لأجل حاجته إلى التقليد؛ فإنه لا يمكنه أن يصلَ إلى معرفة الحكم بالحجة فجوِّز له التقليد ضرورة، وهذا لا يجوز في حق العالم، فلم يجز له التقليد، لما بينا من قبل.

وأما الذي تعلقوا به من قوله تعالى ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾[3] فهو في العوام الذين لا يعرفون الدليل، أو هو فيمن لا يعرف نصوص الكتاب والسنة، فيرجع إلى من يعرفها.

---

(١) سورة النساء: ٥٩.
(٢) سورة الزخرف: ٢٣.
(٣) سورة النحل: ٤٣.

وعلى هذا الجواب يُخرَّج إن تعلقوا بقوله تعالى ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ﴾[1] فالمراد من ذلك إنذار العوام، وتبليغ الكتاب إلى من لم يبلغه.

وأما تقليد العوامِّ العلماء، فإنما جاز؛ لأنا لو أوجبنا عليهم معرفة الأحكام بالدلائل والحجج لاشتدّت المحنة عليهم، وعظُمت البلوى فيهم؛ فإنا إذا ألزمنا الكافة النظر في الدلائل أدى إلى مفسدة راجعةٍ إلى كافة الناس؛ لأنه لا يكون فيهم من يقوم بأمر مصالح دنياهم وما تقوم به معايشهم، ويفسد نظام الأحوال في الأفعال والأعمال.

وعلى أنا لا نُخْليه من نوع اجتهاد نوجبه عليه، وهو بقدر طاقته واتساع باعه له، وهو أن يختار من أعيان العلماء أعلمَهم عنده وأوثقَهم في نفسه، فيرجعُ إلى قوله ويقلده أمر دينه، فليكن العالم كذلك وهو أنه يكلف ما يطيقه ويتسع له علمه، وهو مطيقٌ للاجتهاد ومتسعٌ علمه لذلك، فلا يجوز له تركه، كالعاميِّ الذي يقدر أن يتخير بين العلماء فيقلد الأعلم في نفسه والأوثق في علمه، فإنه لا يجوز له ترك ذلك.

وأما اعتبارهم الاجتهاد بالجهاد، فقد أجاب بعض أصحابنا عن ذلك وقال: من سهُلَ عليه تناول الأدلة، [وقربتْ][2] مواضعها من فهمه فهو بمنزلة من حضر العدو، وقربَ موضعه منه، فلا يجوز له الاتكال على غيره في الجهاد، وأما العامى الذي تغيب عنه الأدلة ولا يعرف وجوه الاستدلال، فهو بمنزلة من بعدت المسافة بينه وبين العدو، ولحقته المشقة في قطعها إليه، ومن كان بهذه الصفة لا يجب عليه الجهاد، فقد استوى الجانبان من حيث المعنى.

وأما الذي تعلقوا به من قصة الشورى، فهو محمولٌ على أنه دعاه إلى سيرتهما في السياسة والرأي في الأمور، وضبط الرعية، ومجاهدة الأعداء، والقيام بالإيالة الثابتة.

---

(١) سورة التوبة: ١٢٢.
(٢) في الأصلين: وقرب، والمثبت أصح.

ويجوز أيضاً أنه دعاه إلى سنَّتهما فيما عملا به ولم يظهر لهما مخالف فصار ذلك بمنزلة الإجماع.

وأما الذي قال: إن الأعلم لاجتهاده مزية، ولهذا أيضاً مزية، فخُيِّر بينهما.

قلنا: العالم والعالم، وإن اختلفا في غزارة العلم وعدم غزارة العلم، ولكن غزارة علم صاحبه لا تفيده علماً بالدليل، والواجب هو العلم بالدليل إذا تمكن من الدليل.

ولأن التقليدَ من عمل الجهلة، والاجتهادَ من عمل العلماء، فلا يجوز أن يترك عمل العلماء وهو عالم إلى عمل الجهال.

وقوله: إنه يعرف أن ذلك العالم يقول ما يقوله عن دليل.

قلنا: وإن كان كذلك، ولكن دليله عند صاحبه لا يفيده دليلاً في نفسه.

واعلم أن أصحاب أبي حنيفة يفرقون بين العالم والعامي، فيقولون: إن العامي يجب عليه التقليد، والعالم يجوز له التقليد ولا يجب عليه، لكن إذا اشتبه عليه الدليل يجوز له التقليد؛ لأنه في هذه الحالة يحتاج إلى التقليد، مثل العامي.

وهذا ليس بشيء؛ لأن معه آلة الاجتهاد، فلا يعذر بالاشتباه.

فصل

إذا نزلت بالعالم نازلة، وخاف فوت وقتها لم يجز له تقليد غيره.

وقال أبو العباس بن سريج: يجوز؛ لأنه في هذه النازلة بمنزلة العامي من حيث إنه لا يتوصل إلى معرفة حكمها بالاجتهاد؛ ولأنه مضطرٌّ إلى التقليد، فإنه إذا اجتهد فاتته العبادة عن وقتها، فجاز له التقليد، كالعامى أيضاً.

وأما نحن فنقول: إن معه آلةُ الاجتهاد، فلا يجوز له التقليد، كما لو كان الوقت واسعاً، ببينة أنه لو جاز له التقليد إذا خاف فوت الوقت لجاز وإن لم يخف كالعامي، والحرف أن الفرض لا يتبدل لخوف الفوت وعدم الخوف.

وقوله: إنه كالعامي في هذه النازلة، قد بينا الفرق.

وقوله: إن به ضرورة.

قلنا: ليس كذلك؛ لأنه إن كان ذلك الشيء مما يجوز تـأخيره [للعـذر][1]، يكـون اشتباه الحادثة عذراً له في التأخير، وإن كان مما لا يجوز تأخيره أداه على حـسب حالـه، ثم يعيده، فلا ضرورة في التقليد[2].

واعلم أن العامي يجوز له تقليد العالم في جميع الأحكام الشرعية.

وقال أبو علي الجبائي: لا يجوز له فيما لا يسوغ فيه الاجتهاد، وقـال: مـا طريقـه مقطوع به يصير مثل العقليات.

وأما عندنا فيجوز في الكل؛ لأن المعنى الذي لأجله يـسوغ لـه التقليـد في مـسائل الاجتهاد موجود في غيرها.

يدل عليه: أنه إذا أُمر العامي بمعرفة الدليل وترك التقليد أدى إلى مفـسدة عظيمـةٍ تعود عليهم، وتشتد البلوى والمحنة بهم – على ما ذكرنا من قبل –.

وقد ذكرنا من قبل: أنه لا يقلد العامي إلا بعد أن يجتهد في أعيان الفقهـاء، وقـد ذكر هذا أبو العباس بن سريج والقفال الشاشي.

وقد ذكر بعض أصحابنا أنه يجوز له تقليد من شاء من العلماء من غير أن يجتهد في أعيانهم، وزعم أن في تكليفه الاجتهادَ في أعيان العلماء مشقةً عظيمة، فيـسقط عنـه كما يسقط عنه الاجتهاد في الأحكام.

---

(١) تحرفت في نسخة فيض الله إلى: للغد! وفي نسخة بيروت إلى: لأحد! والمثبت الصواب.
(٢) ما رجحه أبو المظفر هو اختيار أكثر الفقهـاء والمـتكلمين، وهـو منقـول عـن مالـك والـشافعي وأحمد.
ومال ابن دقيق العيد إلى ما ذكره ابن سريج، ورجحه شيخ الإسلام ابن تيمية، وقال: الـصحيح أنـه يجوز حيث عجز عن الاجتهاد، إما لتكافؤ الأدلة، وإما لضيق الوقت عن الاجتهاد، وإما لعدم ظهور دليل له، فإنه حيث عجز سقط عنه وجوب ما عجز عنه، وانتقل إلى بدله، وهو التقليد، كما لو عجز عن الطهارة بالماء. (البحر ٦/ ٢٨٦، مجموعة الفتاوى ٢٠/ ١١٣).

ونحن نقول: إنه ليس عليه في هذا القدر كبير مشقة، ولا ينقطع بإيجابه عليه عن سائر مصالحه في أمر معايشه وأسبابه، ويحصل له بذلك نوع ظن، فإذا كان يحصل له ذلك من غير مشقة، فيجب عليه تحصيله، كما يجب على العالم الاجتهاد في سائر الحوادث والنوازل، وعندي أن هذا أولى، والله أعلم.

فصل

في التقليد في أصول الدين

وأما الكلام في مسائل الأصول، فقد ذهب جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء إلى أنه لا يجوز للعامي التقليد فيها، ولابد أن يعرف ما يعرفه بالدليل.

وقالوا: العقائد الأصولية عقلية، والناس جميعاً مشتركون في العقل، ولأن العلم بها واجب، والعلم لا يحصل للمقلِّد بتقليد غيره، ولأن الدلائل على الأصول ظاهرة، وليست بغامضة، فتكليف العامي ليعرف الأصول بدلائلها لا يؤدي إلى الحرج والمشقة، بخلاف الفروع، فإن دلائلها غامضة خفية، فالتكليف في ذلك للعوام يؤدي إلى الحرج الشديد، فسقط عنهم لذلك.

واعلم أن أكثر الفقهاء على خلاف هذا، وقالوا: لا يجوز أن يكلف العوام اعتقاد الأصول بدلائلها؛ لأن في ذلك المشقة العظيمة والبلوى الشديدة، وهي في الغموض والخفاء أشد من الدلائل الفقهية في الفروع، ولهذا [خفيتْ][1] على كثير من العقلاء مع شدة عنايتهم في ذلك واهتمامهم العظيم به، فصارت دلائل الأصول مثل دلائل الفروع.

ولأنا نحكم بإيمان العامة، ونقطع أنهم لا يعرفون الدلائل ولا طرقها، وإنما شأنهم التقليد والاتباع المحض، وإنما طريقهم أخذ شيئين في التقليد:

أحدهما: أنهم عرفوا أن العلماء قد قالوا ما قالوا عن حجة ودليل، فيكون اتباعهم لأقوال العلماء اعتقاداً عن دليل بهذا الوجه[2].

وهذا لأن العوام يعلمون أن العلماء يقولون ما يقولون عن النبي ﷺ، وقد عرفوا إقامة النبي ﷺ من المعجزات ما يعجز عنه البشر، وتحقق في قلوبهم نبوته ﷺ بهذا

---

(١) في الأصلين: خفي!
(٢) كذا في الأصلين بدون ذكر الشيء الثاني!

الطريق، وأنه يقول ما يقوله عن الله عز وجل، فحصلت عقائدهم عن علم ودليل قام لهم فيها بهذا الوجه.

وأما إيجاب معرفة الأصول على ما يقوله المتكلمون فبعيد جداً عن الصواب، ومتى أوجبنا ذلك، فمتى يوجد في العوام من يَعرف ذلك ويصدر عقيدته عنه؟ بل يكون أكثر العوام بحيث لو عُرض عليهم تلك الدلائل بحالها لم يفهموها أصلاً، فضلاً عن أن يصيروا أصحاب دلائل، ويقفوا على العقائد بالطرق البرهانية! وإنما غاية العامى هو أن يتلقى ما يريد أن يعتقده ويلقى به ربَّه من العلماء ويتبعهم في ذلك ويقلدهم، ثم يسلّمون عليها بقلوب سليمة طاهرة عن الأدغال والأهواء، ثم يعضّون عليها بالنواجذ، فلا يحولون ولا يزولون عنها ولو قُطعوا آراباً، فهنيئاً لهم السلامة. والبعد عن الشبهات الداخلة على أهل الكلام، والورطات التي تورطوا فيها حتى أدت بهم إلى المهاوي والمهالك، ودخلت عليهم الشبهات العظيمة وصاروا في الآخرة متحيِّرين عمهين! ولهذا لا يوجد منهم متورع متعففٌ إلا القليل؛ لأنهم أعرضوا عن ورع اللسان، وأرسلوها في صفات الله تعالى بجرأةٍ عظيمة وعدم مهابةٍ وحرمة، ففاتهم ورعُ سائر الجوارح، وذهب ذلك عنهم بذهاب ورع اللسان، والإنسان كالبنيان يشدّ بعضه بعضاً، فإذا خربَ جانبٌ منه تداعى سائر جوانبه للخراب؛ ولأنه ما من دليل لفريقٍ منهم يعتمدون عليه إلا ولخصومهم عليه الشبه القوية، بل يدعون لأنفسهم مثل ذلك الدليل سواء، وغاية الواحد منهم في الفلَج والعلو على صاحبه بزيادة الحذق في طريقة الجدل، وبينهم أوضاع يتناظرون عليها، ويطالبون الخصم بطردها، فإذا لم يفوا بطردها سمَّوها انقطاعاً وعجزاً.

وعلى أنا لا ننكر من الدلائل العقلية بقدر ما ينال المسلم به برْدَ اليقين، ويزداد به ثقة فيما يعتقده وطمأنينة، وإنما ننكر إيجاب التوصل إلى العقائد في الأصول بالطريق الذي اعتقدوه، وساموا جميعَ المسلمين سلوك طريقهم، وزعموا أن من لم يفعل ذلك لم يعرف الله تعالى، ثم أدى بهم ذلك إلى تكفير العوام أجمع [1]!

---

(١) وهذا ما صرح به – للأسف – جماعات من المتكلمين وأئمة مقدمون فيهم، بكل طلاقة لسان، لا كما يظن بعض الجهلاء أن هذا العزو مكذوب عليهم، بل من أقوالهم ندينهم.
فممن ركب هذه الخطة الشنعاء، واقتحم هذه المهواة السوداء: =

وهذا هو الخطة الشنعاء والداء العضال، وإذا كان السواد الأعظم هم العوام، وبهم قوام الدين، وعليهم مدار رحى الإسلام، ولعله لا يوجد في البلدة الواحدة التي تجمع المائة ألف، والمائتي ألف ممن يقوم بالشرائط التي يعتبرونها إلا الفذَّ الفارد، والشاذ النادر، ولعله لا يبلغ عقد العشرة= فمتى يجد المسلم من قلبه أن يحكم بكفر

=١- أبو المعالي الجويني: حيث قسم المكلفين في كتابة الشامل إلى أربعة أقسام، قسمين صحح إيمانهم! وهما: من عاش بعد البلوغ زمناً يسعه للنظر في الإيمان بالله، ونظر، ومن عاش بعده زمناً لا يسعه للنظر، وشغل ذلك الوقت بما يقدر عليه من النظر.

أما القسمان اللذان كفرهما! فهما: من عاش بعد البلوغ زمناً يسعه للنظر فلم ينظر، وجعل تكفير هذا متفقاً عليه! أي عند أصحابه.

ومن عاش بعد البلوغ زمناً لا يسعه للنظر، ولم يشغل ذلك الوقت بما يقدر عليه، فجعل في هذا النوع قولين، وقال: الأصح عدم الصحة! نقل هذا النص السنوسي في شرح الصغرى ص ٥٦.

١- أبو بكر بن العربي: حيث نسب القول بصحة إيمان المقلد إلى المبتدعة، ثم قال: إن بعض أصحابنا يقول: أن من اعتقد في ربه تعالى الحق، وتعلق به اعتقاده على الوجه الصحيح في صفاته، فإنه مؤمن موحد، ولكن هذا لا يصح في الأغلب إلا لناظر، ولو حصل لغير ناظر لم نأمن أن يتخلخل اعتقاده.

نقله في شرح الصغرى أيضاً ص ٦١.

٢- السنوسي: فلم يختلف قوله في تكفير عوام المسلمين المقلدين، ولكنه تحمس لهذا القول في شرح الكبرى، وكفر المسلمين بعبارة ذلقة، حتى حكى الإجماع على ذلك دون خلاف.

أما في شرح الصغرى، فقد اعتدل مزاجه، فزعم أن ثمة قولين في المسألة، وعزى لجماعات منهم عدم التكفير، ثم قال ص٥٧: والحق الذي يدل عليه الكتاب والسنة وجوب النظر الصحيح، مع التردد في كونه شرطاً في صحة الإيمان أو لا، والراجح أنه شرط في صحته. انتهى .

وللإنصاف: فهناك من المتكلمين من خالف في ذلك، ونهاه دينه عن اقتحام تلك المسالك، أبرزهم: القشيري، وأبو حامد الغزالي ، ومعظم المتأخرين من المتكلمين .

وممن شنع على المتكلمين قولهم بتلك المسألة القرطبي، وحكى أنه أورد على بعضهم أن هذا يلزم منه تكفير أبيك وأسلافك وجيرانك، فقال: لا تشنع علي بكثرة أهل النار! (فتح الباري ١٣/ ٣٥٠).

وأختم بما قاله الحافظ ابن حجر رحمه الله في الفتح ١٣/ ٣٥٤: والعجب أن من اشترط ذلك من أهل الكلام ينكرون التقليد، وهم أول داعٍ إليه، حتى استقر في الأذهان: أن من أنكر قاعدة من القواعد التي أصلوها فهو مبتدع، ولو لم يفهمها، ولم يعرف مأخذها، وهذا هو محض التقليد، فآل أمرهم إلى تكفير من قلد الرسول عليه الصلاة والسلام في معرفة الله، والقول بإيمان من قلدهم! وكفى بهذا ضلالاً.

هؤلاء الناس أجمع، ويعتقد أنه لا عقيدة لهم في أصول الدين أصلاً، وأنهم أمثال البهائم والدواب المسخرة؟!

وعن ثمامة بن الأشرس[1] – وكان من أئمة المعتزلة المذكورين فيهم – أنه رأى قوماً يتعادَون يوم الجمعة إلى المسجد لخوفهم فوت الصلاة، فقال: انظروا إلى البقر! انظروا إلى الحمير!

وقال عمر بن النضر: مررتُ بعمرو بن عبيد، فجلست إليه، فذكر شيئاً، فقلت: ما هكذا يقول أصحابنا! قال: ومن أصحابك؟ قلت: أيوب، وابن عون، ويونس بن عبيد، والتيمي[2]، فقال: أولئك أرجاس أنجاس، أموات غير أحياء.

واعلم أن هؤلاء الأربعة الذين ذكرهم غرة أهل زمانهم في العلم والفقه والاجتهاد في العبادة وطيب المطعم، وقد درجوا على ما كان عليه من قبلهم من الصحابة ومقدمي التابعين، وقد اعتقد فيهم مثل هذا! فكذلك تكون عقيدته وعقيدة أمثاله في غير هؤلاء! نعم، وقد ذكرت طرفاً صالحاً من هذا النمط في كتاب (**الانتصار لأصحاب الحديث**)، وذكرت الفرق بين طرق الكلام وطرق الفقه بأبين وجه، وأوضح معنى.

فعلى الطريقة التي ذكرتُها ينبغي أن يتكلَ المسلم، ويعتمدَ عليه ولا يغترَّ بزخارف القول، وليتبع طريقة السلف الصالح، والأئمة المرضية من الصحابة، ومنهج التابعين بإحسان، لينال السعادة العظمى، ويصل إلى الطريقة المثلى، والله تعالى يعصم ويؤيد بمنِّه وطوله.

---

(١) هو أبو معن النميري البصري، من المتكلمين المعتزلة، كان له اتصال بالرشيد، ثم بالمأمون، وكان ذا نوادر وملح. (السير ١٠/ ٢٠٣، لسان الميزان ٢/ ٣٩٨).
(٢) وقع في الأصلين تصحيف في سرد الأسماء، وقد صححته من الميزان للذهبي.

فصل

وقد ذكر أبو زيد فصلاً في إبطال التقليد، ولم أجد في ذكره كبير فائدة، فتركته، وذكر بعده فصلاً في **الإلهام**، وسأنقل ما ذكره وأتكلم عليه في الموضع الذي ينبغي أن يتكلم عليه.

قال: الإلهام ما حرك القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير استدلال بآية، ولا نظر في حجة.

قال جمهور العلماء: إنه خيالٌ لا يجوز العمل به إلا عند فقد الحجج كلها في باب ما أبيح بغير علم.

وقال بعض الحبيّة[1]: إنه حجة، بمنزلة الوحي المسموع عن رسول الله ﷺ.

واحتج في ذلك بقوله تعالى ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ ﴾[2] أي عرَّفها بالإيقاع في القلب.

وبقوله تعالى ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾[3] وشرح الصدر بنور العلم، والحرج والضيق بظلمة الجهل، والله تعالى أخبر أنه الجاعل لذلك بلا واسطة ولا صنع من العبيد.

وبقوله تعالى ﴿ أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا ﴾[4] فالحياة هي العلم، والنور هو الهدى، وقد أخبر أنه الجاعل لذلك بلا صنع منا.

وبقوله تعالى ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾[5] فأخبر أن الناس قد خلقوا على الدين الحنيفي بلا صنع منهم.

---

(١) لعل المقصود بذلك الصوفية.
(٢) سورة الشمس: ٧و٨.
(٣) سورة الأنعام: ١٢٥.
(٤) سورة الأنعام: ١٢٢.
(٥) سورة الروم: ٣٠.

وقال تعالى ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ ﴾[1] الآية، فأوحى إليها أي ألهمها، حتى عرفت مصالحها، فلا ينكر مثل ذلك للآدمي.

وقال تعالى ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ﴾[2] وكان ذلك بطريق الإلهام.

وقال عليه السلام "**كل مولود يولد على الفطرة**"[3]، أي على دين الحق، وليس للمولود نظر و لااستدلال.

وقال ﷺ: "**اتقوا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله عز وجل**" [4]، والفراسة شيء يقع في القلب بلا نظر في حجة.

وقال عليه السلام لوابصة – وقد سأله عن البر والإثم – "**ضع يدك على صدرك فما حاك في قلبك فدعه، وإن أفتاك الناس وأفتوك**"[5] فقد جعل النبي ﷺ شهادة قلبه بلا حجة أولى من الفتوى.

وقد قال النبي ﷺ "**قد كان في الأمم مُحدثون، فإن يكن في هذه الأمة أحد منهم فهو عمر**"[6] أي [ملهم][7] كأنه يوحى إليه ويحادثه ربه، أو تحدِّثه الملائكة في قلبه.

وقد رُوي عن أبي بكر ﷺ أنه قال "**ألقى في روعي أن ذا بطن بنت خارجة جارية**"[8]، والإلقاء الإلهام.

---

(١) سورة النحل: ٦٨.
(٢) سورة القصص: ٧
(٣) رواه البخاري (١٣٨٥) ومسلم (٢٦٥٨) من حديث أبي هريرة ﷺ.
(٤) رواه الترمذي (٣٢١٧) من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ، واستغربه، وفيه عطية العوفي، ومصعب بن سلام، كلاهما ضعيف، لكن له شواهد أهمها ما رواه الطبراني من حديث أبي أمامة ﷺ، وحسَّن إسناده الهيثمي في المجمع ١٠/ ٢٧١.
(٥) سبق تخريجه ص٩٨١.
(٦) رواه البخاري (٣٤٦٩) ومسلم (٢٣٩٨) من حديث عائشة رضي الله عنها.
(٧) جاء في نسخة فيض الله: منهم! وفي نسخة بيروت: مثلهم! والمثبت من التقويم.
(٨) المراد ببنت خارجة هو حبيبة بنت زيد بن خارجة الخزرجية، زوج أبي بكر، ووالدة أم كلثوم التي مات أبو بكر وهي حامل بها، فقال تلك الكلمة. (انظر: الإصابة ٧/ ٥٧٥).

وقد روي عن عمر ﷺ أنه تكلم في أشياء، فنزل الوحي بذلك، وقد كان ألهم قبل الوحي.

وقد كان لأنبياء بني إسرائيل عليهم السلام إلهام يتكلمون عنه، ويُنزَّل ذلك منزلة الوحي إلى غيرهم.

وقالت الأمة فيمن اشتبهت عليه القبلة فصلى بغير تحر بقلبه: لا يجوز وإن أصاب القبلة، وإن صلى بتحري قلبه تجوز صلاته، وإن أصاب غير القبلة.

قالوا: فثبت أن الإلهام حق من قبل الله تعالى، وأنه كرامة للآدمي وأنه وحيٌ باطن، إلا أنه إذا عصى ربه، وعمل بهواه يُحرم هذه الكرامة ويستولي عليه وحي الشيطان، قال الله تعالى ﴿ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ ﴾[1].

قال: فالمطيع لا يخفى عليه وحيه عن وحي الملك إلا على سبيل الغفلة التي تعتري القلب فيزل، ثم يتنبه من ساعته ولا يقرّ عليه.

قالوا: وبالقلب يمتاز له الحق من الباطل، فاحتج أهل الإلهام بمثل هذه الحجج التي ذكرناها.

قال: وأما حجة أهل السنة والجماعة: فقوله تعالى ﴿ وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾ ﴾[2] فألزمهم الكذب بعجزهم عن إظهار الحجة؛ لأن الإلهام حجة باطنة فلا يمكن إظهارها.

وقال تعالى ﴿ وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ ﴾[3] فقد وبَّخهم بدعوى إلهٍ غير الله لا برهان لهم به، ولو كانت شهادة قلوبهم حجةً لهم لما لحقهم التوبيخ.

---

(١) سورة الأنعام: ١٢١.
(٢) سورة البقرة: ١١١.
(٣) سورة المؤمنون: ١١٧.

فثبت أن الحجة التي يصح العمل بها ما يمكن إظهاره من النصوص والآيات التي عُرفت حججاً.

ويدل عليه قوله تعالى ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾[1] وهذا يدل على أن العلم بالله تعالى لا يكون إلا بالآيات، والآيات لا تدل إلا بعد الاستدلال بها عن نظرٍ عقلي.

ويدل عليه قوله تعالى ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ ﴾[2] الآية. وقال تعالى ﴿ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾[3] وقال تعالى ﴿ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴾[4] فالله تعالى أمر بالنظر والاستدلال ولم يأمر بالرجوع إلى القلب.

وكذلك قال ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن "**بم تقضي؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: بسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي**"[5]، فلم يذكر بعد الكتاب والسنة إلهام القلب، وإنما ذكر الرجوع إلى النظر والاستدلال.

وقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال "**من فسَّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار**" [6]، وأجمعنا على أنه يجوز برأي النظر والاستدلال بالأصول، فدلَّ أن المراد به الرأي بلا نظر.

ولأن الرأي بلا نظر لو كان حجةً يُعمل بها كالوحي، لحلَّ لكل إنسان أن يدعوَ الخلق إلى ما عنده، بل وجبَ كما وجب على نفسه العمل به، وكما كان يجب على النبي ﷺ.

---

(١) سورة فصلت: ٥٣.
(٢) سورة الغاشية: ١٧.
(٣) سورة الذاريات: ٢١.
(٤) سورة الحشر: ٢.
(٥) سبق تخريجه ص٨٧٩.
(٦) رواه الترمذي (٢٩٥٠) من حديث ابن عباس ﷺ. وقال الترمذي: حديث حسن.
قلت: مداره على عبد الأعلى بن عامر، ضعفه الجمهور.

قال: ومن قال هذا فقد كفر.

قال: ونقول أيضاً على أهل الإلهام: ما قولكم في الإلهام؟ أهو حجةٌ موافقةٌ الشرع، أو كيفما كان وافق أم خالف؟

فإن قال: يكون حجة وإن خالف، فهذا لا يقول به مسلم، وفيه رفع الإسلام.

وإن قال: بموافقة، فلا تثبت الموافقة إلا بالنظر في أصول الشرع.

وأيضاً فإن الإلهام قد يكون من الله تعالى، وقد يكون من الشيطان، وقد يكون من النفس، فإن كان من الله تعالى يكون حقاً، وإن كان من الشيطان أو من النفس لا يكون حقاً، بل يكون باطلاً، فإذا احتمل أن لا يكون حقاً لا يكون حقاً.

يدل عليه: أن كل إنسان في دعوى الإلهام مثل صاحبه، فإن قال واحد: أُلهمت أن ما أقوله حق وصواب، فيقول الآخر: أُلهمت أن ما تقوله خطأ وباطل!

ونحن نقول لهؤلاء: إنا أُلهمنا أن ما تقولونه خطأ وباطل!

فإن قالوا: هذا دعوى منكم.

نقول: ما تقولونه أيضاً دعوى.

فإن قالوا: إنكم لستم من أهل الإلهام.

نقول لهم: لستم أيضاً من أهل الإلهام، وبأيٍّ دليل صرتم من أهل الإلهام دوننا؟

قال أبو زيد: وقد ابتليت بقوم زعموا أن العبد يرى ربه بقلبه فيعرفه بلا نظر ولا استدلال بالآيات، وهذا قولٌ لم يكن في السلف، والقلب مضغةٌ ليس لها حاسة رؤية، مثل ما ليس لسائر الأعضاء حاسة رؤية، فلا فرق بين قول من يقول: رأيت ربي بقلبي، وبين قول من يقول: رأيت ربي بيدي أو سمعي!

قال: وإنما رؤية القلب علمه بنظره، ونظره التفكر، لا يُتصور غير ذلك، ولهذا قال النبي ﷺ **"تفكروا في الآيات ولا تتفكروا في الذات"**[1].

لأن الآيات محسوسة، فالتفكر فيها يدلنا على الله تبارك وتعالى، وأما التفكر في الذات فيوجب التعطيل، كنظر العين إلى ما لا يُرى.

وإنما مثاله نجارٌ في بيت لا يُرى، ويخرج منه الخشب المنجورة، فيفيد نظر الناظر إلى الخشب المنجورة العلمَ بالنجار، ولا علم له بوجود النجار، فأما نفسه فلا علم له بها.

وحكي لنا عن محمد بن زكريا[2] أنه قال لأصحابه: إذا كلمكم الموحدون في الآيات، فكلموهم في الذات، وبه تعلق فرعون في محاجة موسى عليه السلام، قال: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾؟ فأعرض موسى عن جواب المحال، وأجاب بالوصف، قال: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[3].

وما كفرَ حكماء الأوائل إلا بتفكرهم في الذات والماهية.

قال: فأما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾[4] تأويله – والله أعلم –: عرَّفها بطريق العلم- وهو الآيات والحجج – طريقَ الفجور والتقوى.

وكذلك شرحَ الصدور بنور التوفيق، وهو النظر والحجج.

وكذلك الإحياء المذكور في القرآن للقلب هو بنور الأدلة، وبما أراه من الآيات، والاهتداء للعبد إنما يكون بهداية الله تعالى وذلك بطريقين: بالهداية بعد جهاد العبد

---

(١) رواه اللالكائي في السنة (٩٢٧) والطبراني في الأوسط عن حديث ابن عمر ﷺ، وفيه الوازع بن نافع، هو متروك كما في المجمع ١/ ٨٦، وله شواهد مظلمة لا يفرح بها.
(٢) هو محمد بن زكريا الرازي، الفيلسوف الطبيب، كان إليه تدبير بيمارستان الري، ثم كان على بيمارستان بغداد في دولة المكتفي، بلغ الغاية في علوم الأوائل، توفي سنة ٣١١. (السير ١٤/ ٣٥٤).
(٣) سورة الشعراء: ٢٣-٢٤.
(٤) سورة الشمس: ٨.

قال الله تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا ﴾[1] وقال تعالى ﴿ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ ﴾[2].

وإنها أدنى الدرجتين، والأعلى بالاصطفاء والاختيار، كما قال تعالى ﴿ يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ ﴾[3] وقال تعالى ﴿ وَوَجَدَكَ ضَآلّٗا فَهَدَىٰ ۝٧ ﴾[4] ولم يذكر جهاده، فالله تعالى يجتبي إليه من يشاء بروح القدس، وكمال نور العقل، وزكاء الطينة والتوفيق بإراءة الحجج له كرامة ابتداءً حتى يصير موكلاً على النظر في الآيات، فيتبين له أنه الحق كما يتبين للكافر يوم القيامة.

قال: وأما الفطرة، فتأويلها: أن الآدمي يُخلق وعليه أمانة الله التي قبلها آدم عليه السلام، فيكون على فطرة الدين ما لم يخن فيما عليه من الأمانة، وكان على عذر في ترك الأداء عن عجز على ما بينا في باب حمل الأمانة.

وأما وحي النحل، فإنما أنكرنا مثل ذلك في علمٍ خوطبنا بكسبه وابتلينا به.

وأما وحي أم موسى، فأمرٌ نقول به، وبيانه: أن أم موسى خافت على موسى القتل من فرعون لما ظهر من سنته، ومن خاف على نفسه الهلاك حلَّ له إلقاء نفسه في البحر إن رجا فيه النجاة بوجهٍ، وراكبُ السفينة إذا ابتليَ بالحريق حلَّ له ركوب لوح في البحر.

ولأن من ابتلي بشرَّيْنِ لزمه اختيار أهونهما، فقد فعلَت الذي فعلَت بالنظر، ومعنى الوحي هو إلقاء النظَر في قلبها.

وأما كرامة الفراسة، فلا ننكرها أصلاً، ولكنا لا نجعل شهادة القلب حجة؛ لجهلنا أنها من عند الله تعالى، أو من إبليس، أو من نفسه.

---

(١) سورة العنكبوت: ٦٩.
(٢) سورة الشورى: ١٣.
(٣) سورة الشورى: ١٣.
(٤) سورة الضحى: ٧.

وأما قول الصحابة رضوان الله عليهم، فلم يثبت منهم قول إلا عن نظر واستدلال[1].

---

(١) اعلم أن أفضل من تكلم في حجية الإلهام والخوارق هو الإمام الشاطبي رحمه الله. فقد أثبت – أولاً- حجية العمل بذلك، حيث إن النبي ﷺ قد عمل بمقتضى ذلك أمراً ونهياً وتحذيراً وتبشيراً، مع أنه لم يذكر أن ذلك خاص به دون أمته، فدل على أن الأمة حكمهم في ذلك حكمه، شأن كل عمل صدر منه ولم يثبت دليل على الاختصاص به دون غيره، كما أن العمل بذلك ورد عن الصحابة رضي الله عنهم.

والذي يتحصل من كلام الشاطبي أن العمل بالإلهام جائز ولكن بالضوابط التالية:

الأول: أن يكون لتلك الخارقة أصلٌ في كرامات النبي ﷺ ومعجزاته، وإلا فهي ليست بكرامة، ولا يجوز العمل بها.

ومن ذلك: التقربات بالصناعة الفلكية، وأحكام النجوم، والتي قد تصدر عن أصحابها أفاعيل خارقة، لأنه إن كان ذلك بدعاء مخصوص، فدعاء النبي ﷺ لم يكن على تلك النسبة، ولا تجري فيه تلك الهيئة، ولا اعتمد على قران الكواكب، وإن تحرى وقتاً أو دعا إلى تحريه لسبب برئَ من هذا كله، والدعاء عبادة لا يزاد فيها ولا ينقص، وكذلك الأدعية التي روعي فيها طبائع الحروف في زعم أهل الفلسفة ومن نحا نحوهم، مما لم يقل به غيرهم.

وإن كان بغير دعاء، كتسليط الهمم على الأشياء حتى تنفعل، فذلك غير ثابت بالنقل، ولا تجد له أصلاً.

الثاني: أن لا تخرم تلك الخارقة حكماً شرعياً، ولا تنقض قاعدة جاء الشرع بإثباتها.

فلو شهد عدلان عند حاكم، ثم رأى الحاكم رؤيا تنهاه عن العمل بهذه الشهادة، فتلك الرؤيا باطلة لأنها تخرم قاعدة شرعية، ولو حصلت لشخص مكاشفة أن هذا الماء مغصوب أو نجس، فلا يصح العمل بذلك ما لم يتعين سبب ظاهر، فلا يجوز له الانتقال إلى التيمم، أما لو كوشف بذلك، فانتقل إلى ماء آخر فيه مندوحة عن ذلك الماء فلا حرج عليه، لعدم خرمه قاعدة شرعية.

ومن الخوارق الباطلة: لو سمع رجل نداء يقول: أنا ربك، وقد أحللتُ لك المحرمات! وكذلك لو كوشف رجل بامرأة، أو أطلع منها على ما يجوز الاطلاع عليه، فهذا كله من عمل الشيطان، ولا يجوز العمل به.

الثالث: أن يكون في أمر مباح، كأن يرى المكاشف أن رجلاً يقصده في الوقت الفلاني، أو يعرف ما قصد إليه في إتيانه، أو يطلع على ما في قلبه، فيعمل على التهيئة له بحسب ما قصد إليه، أو يتحفظ من مجيئة أن كان قصده الشر، فهذا من الجائز، لكن لا يعامله إلا بما هو مشروع.

الرابع: أن يكون العمل عليها لفائدة يرجو نجاحها، فإن العاقل لا يدخل على نفسه ما لعله يخاف عاقبته، فقد يلحقه بسبب الالتفات إليها عجب أو غيره، فالعمل بذلك في حكم الجواز، وقد كان النبي ﷺ يخبر بالمغيبات للحاجة إلى ذلك، ومعلوم أنه لم يخبر بكل مغيّب اطلع عليه، بل كان ذلك على مقتضى الحاجات، وفي بعض الأوقات.

انظر: الموافقات ٢/ ٢٥٩-٢٧٩.

فهذا جملة الذي نقلته من قوله في الإلهام، وقد تركت بعض ما أورده طلباً للاختصار [1].

واعلم أن إنكار أصل الإلهام لا يجوز، ويجوز أن يفعل الله تعالى بعبدٍ بلطفه كرامة له.

ونقول في التمييز بين الحق والباطل من ذلك: إن كل ما استقام على شرع النبي ﷺ ولم يكن في الكتاب والسنة ما يردُّه فهو مقبول، وكل ما لا يستقيم على شرع النبي ﷺ فهو مردود، ويكون ذلك من تسويلات النفس ووساوس الشيطان، ويجب ردّه.

وعلى أنا لا ننكر زيادة نور من الله، كرامة للعبد، وزيادة نظرٍ له، فأما على القول الذي يقولونه، وهو أن يرجع إلى قلبه في جميع الأمور فلا نعرفه! والله تعالى أعلم وأحكم.

---

(١) تقويم الأدلة ص ٣٩٢-٣٩٣.

القول في المفتي والمستفتي

وإذ فرغنا من الكلام في الاجتهاد والمجتهد، فنذكر الكلام في المفتي والمستفتي وما يتصل بذلك، فنقول:

المفتي من العلماء من استكملت فيه ثلاثة شروط:

أحدها: أن يكون من أهل الاجتهاد، وقد قدمنا شروط المجتهد وصفته.

والشرط الثاني: أن يستكملَ أوصاف العدالة في الدين، حتى يثق بنفسه في التزام حقوقه، ويوثق به في القيام بشروطه.

والشرط الثالث: أن يكون ضابطاً لنفسه من التسهيل، كافّاً لها عن الترخيص، حتى يقوم بحق الله تعالى في إظهار دينه، ويقوم بحق مستفتيه.

وللمتسِّهل حالتان:

إحداهما: أن يتسهَّل في طلب الأدلة وطرق الأحكام، ويأخذ بمبادئ النظر وأوائل الفكر، فهذا مقصرٌ في حق الاجتهاد، فلا يحل له أن يفتي، ولا يجوز أن يُستفتى – وإن جاز أن يكون ما أجاب به حقاً – لأنه غير مستوفٍ لشروط الاجتهاد؛ لجواز أن يكون الصواب مع استيفاء النظر في غير ما أجاب فيه.

والحالة الثانية: أن يتسهَّل في طلب الرخص، وتأوُّل الشبه، ويمعن في النظر، ليتوصل إليها، ويتعلق بأضعفها.

فهذا متجوزٌ في دينه، متعدٍ في حق الله تعالى، وغارٌّ لمستفتيه، عادلٌ عما أمر الله سبحانه به في قوله ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾[1].

---

(١) سورة آل عمران: ١٨٧

وهو في هذه الحالة أعظم مأثماً منه في الأولى؛ لأنه في الحالة الأولى مقصر، وفي الثانية متعدٍ، وإن كان في الحالتين آثماً متجوزاً لكن الثاني أعظم.

وكما لا يجوز أن يطلب الرخص والشبه، كذلك لا يجوز أن يطلب التغليظ والتشديد، وليعدلْ في الجواب إلى ما توجبه صحة النظر من الحكم الذي تقتضيه الأدلة الصحيحة، فإن دلَّت على التغليظ أجاب، وإن دلت على الترخيص أجاب به، وإن كان للتغليظ وجهٌ في الاجتهاد ذكره بعد ذكر الرخصة على وجه الاحتياط، وإن لم يكن للتغليظ وجه في الاجتهاد أمسكَ عن ذكره.

فهذه الشروط التي يجب أن يكون عليها المفتي، فإن أخلَّ بها فلا يحلَّ له أن يفتي، ولا يحل لسائلٍ علمَ بحاله أن يستفتيه.

فأما إذا علم المفتي جنساً من العلم بدلائله وأصوله، وقصَّر فيما سواه – كعلم الفرائض وعلم المناسك – لم يجز أن يفتي في غيره.

واختلفوا في جواز فتياه في الذي اختصّ بعلمه، فجوّزه بعضهم؛ لإحاطته بأصوله ودلائله، ومنعه أكثرهم من الفتيا فيه؛ لأن لتجانس الدلائل وتناسب الأحكام امتزاجاً لا يتحقق إحكام بعضها إلا بعد الإشراف على جمعيها[1].

ويلزم الحاكم من الاستظهار في الاجتهاد أكثر مما يلزم المفتي، ويأثم بالتسهيل وطلب الرخص أكثر مما يأثم المفتي وإن كان كلٌ منهما مأموراً بإمعان النظر واجتناب الرخص، لأن في القضاء إلزاماً ليس في الفتيا، فيجب فيه ما لا يجب في الفتيا.

فصل

وقد قال أصحابنا: **إنه لا بدّ للقاضي أن يكون عالماً عدلاً**.

---

(١) عزى الهندي للأكثرين جواز تجزؤ الاجتهاد، ولعله أراد أكثر المتكلمين، وممن صرح به منهم الغزالي والآمدي، وهو ما اختاره ابن القيم، وذكر أنه الصواب المقطوع به، بل صرح بجواز الافتاء لمن بذل جهده في معرفة مسألة أو مسألتين، وذكر أن في ذلك وجهين لأصحاب الإمام أحمد. (البحر ٦/ ٢٠٩، أعلام الموقعين ٤/ ٢١٦).

وعند أبي حنيفة: يجوز أن يكون القاضي جاهلاً فاسقاً، على معنى أنه يصلح لذلك.

ويقولون: إنه لا ينبغي أن يولَّى القضاء إلا العالم العدل، قالوا: وإذا فسق بعد تقليد القضاء يجب على السلطان أن يعزله.

وقد ذكر الخصاف[1] من أصحابهم في كتاب **(آداب القضاة)** أن القاضي إذا ارتشى وقضى لا ينفذ قضاؤه وإن كان القضاء بحق، فبعضهم قال بهذا على القول الذي اختاره بعض أصحابنا أنه إذا فسقَ ينعزل.

وقال بعضهم: الانعزال بالفسق ليس بمذهب، وإنما قاله بعض أصحابنا من غير أن يعرف أنه مذهب أبي حنيفة، ولكن على ظاهر مذهبه وإن كان لا ينعزل لكن في هذه الصورة لا ينفذ قضاؤه؛ لأنه وجبَ عليه القضاء لله عز وجل؛ فإن القضاء رأس الطاعات والعبادات؛ ولهذا لا يجوز للقاضي أن يأخذَ الأجر على القضاء، فإذا ارتشى وقضى صار قاضياً لنفسه، فلم يكن عبادةً لله تعالى، فلا يكون قضاءً، ببينة أنه قضى لنفسه حيث ارتشى وقضى، وقضاؤه لنفسه باطل[2].

قالوا: وإذا كان جاهلاً، يقضي بقول العالم، كأنْ يسأله ويقلده، ثم يقضي به.

---

(١) أحمد بن عمرو بن مهير، فقيه محدث، كان مقدماً عند المهتدي بالله حتى قال الناس: هو ذا يحيي دولة أحمد بن أبي داود ويقدم الجهمية، فالظاهر أنه كان معتزلياً كالكثير من حنفية عصره، ولما قتل المهتدي نهبت دار الخصاف وذهبت بعض كتبه، توفي ببغداد سنة ٢٦١ وقد قارب الثمانين. (السير ١٣/ ١٢٣).

(٢) مذهب الحنفية أن الفاسق أهل للقضاء، فيصح تقليده، لكن مقلده القضاء آثم، وكذا لو فسق العدل بعد تولي القضاء لا ينعزل بمجرد ذلك، أما المفتي، فذهب كثير من المتأخرين كصاحب الاختيار وتنوير الأبصار وصاحب البحر إلى اشتراط عدالته، واعتمد بعضهم عدم الاشتراط، وقد ساعدهم على ذلك ابن القيم، حيث صرح بجواز فتيا الفاسق إلا أن يكون معلناً بفسقه، داعياً إلى بدعته، فحكم استفتائه حكم إمامته وشهادته، وهذا يختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة والقدرة والعجز، وإذا عم الفسوق وغلب على أهل الأرض فلو مُنعت إمامة الفساق وشهاداتهم وأحكامهم وفتاويهم وولاياتهم لعطلت الأحكام، وفسد نظام الخلق، ومع هذا فالواجب اعتبار الأصلح فالأصلح، وهذا عند القدرة والاختيار، أما عند الضرورة وغلبة الباطل فليس إلا الاصطبار، والقيام بأضعف مراتب الإنكار. (أعلام الموقعين ٤/ ٢٢٠، مجمع الأنهر ٢/ ١٥٣).

وأما مذهبنا، فإنه لا يجوز أن يكون القاضي إلا عالماً عدلاً، لأن الشهادة دون القضاء، فإذا اعتُبرت العدالة في الشهادة ففي القضاء أولى.

وكذلك الفتوى؛ فإن الفتوى أدنى من القضاء، فإذا لم يجز للمفتي إلا أن يكون عالماً، كذلك القاضي لا يجوز إلا أن يكون عالماً.

وقد فرقوا بين القاضي والمفتي، وقالوا: المفتي لا يقدر أن يفتي بعلم غيره، وأما القاضي فيقدر أن يقضي بعلم غيره بأن يرجع في قضاياه إلى عالم، ثم يقضيَ بذلك.

ونحن نقول: إن قلتم: لا يمكنه الفتوى بعلم غيره من حيث الصورة، فليس كذلك؛ لأنه يمكن أن يسأل غيره ثم يفتي به، كما يمكنه أن يسأل غيره ثم يفتي به، كما يمكنه أن يسأل غيره ثم يقضي به.

فإن قلتم: حقيقة، ففي الموضعين لا يمكن؛ لأن الفتوى والقضاء كل واحد منهما ينبغي أن يكون عن علم، والمقلد لا يرجع إلى علمٍ، لأن التقليد لا يفيد علماً للمقلد، ولأن العلم يكون بطريق، ولم يوجد طريق العلم في واحد منهما.

رجعنا إلى بقية الكلام في المفتي والمستفتي.

واعلم أن المفتي يجب عليه أن يفتي من استفتاه، ويعلم من طلب منه التعليم، فإن لم يكن في الإقليم الذي هو فيه غيره تعين عليه التعليم والفتيا، وإن كان هناك غيره لم يتعين عليه؛ لأن ذلك من فروض الكفاية، فإذا قام به بعضهم سقط عن الباقين فرضه.

وعلى هذا نقول: إن الإنسان إذا تعين لطلب العلم، بأن لم يكن في ناحيته من يصلح لطلب العلم سواه يجب عليه أن يطلبه، ولا يحل له أن يتركه، وهذا إذا وُجدت فيه شروط الطلب، وشروط الطلب في الإنسان: صحة حواسه، ووفور عقله وسلامة آلته، فإذا تكاملت فيه آله الطلب، وجب عليه الطلب.

ويجب على المطلوب منه أن يجيب ويعلم إذا تعين لذلك، والأصل فيه قوله عليه السلام "**اغدُ عالماً أو متعلماً أو مستمعاً أو محباً، ولا تكن الخامس، فتهلك**"[1].

وروى عن علي ﷺ أنه قال "**الناس ثلاثة: عالم رباني ومتعلم على سبيل النجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق، لم يستضيئوا بنور العلم**"[2].

فإن أمسك الطالب عن الطلب سقط الفرض عن المطلوب منه، وكان الطالب بالإمساك عاصياً.

وإن طلب الطالب وأمسك المطلوب منه عن التعليم، كان المطلوب منه بالإمساك عن التعليم عاصياً، وهذا إذا لم يوجد غيره، وأما الطالب فقد سقط عنه فرض الطلب .

والحالة الثانية: أن لا يتعين على الطالب فرض الطلب؛ لوجود غيره، ولا يتعين على المطلوب منه فرض التعليم؛ لوجود غيره، فيكون الطلب والتعليم ندباً في حقهما، ومن فروض الكفاية في حق الكافة، وإذا شرعَ الطالب في الطلب سقط به الفرض عن المطلوب منه ، وإذا أجاب المطلوب منه سقط به الفرض عن المطلوبين، أعني فرض الكفاية.

والحالة الثالثة: أن يتعين على الطالب فرض الطلب لعدم غيره، ولا يتعين على المطلوب منه فرض التعليم؛ لوجود غيره، فيكون فرض التعلم متعيناً على الطالب، والتعليم ندباً في حق المطلوب منه.

---

(١) رواه الطبراني في معاجمه الثلاثة، والبزار والبيهقي في الشعب من حديث أبي بكرة ﷺ، وقال الهيثمي في المجمع ١/ ١٢٧: رجاله موثقون، قلت: فيه عطاء بن مسلم الخفاف ضعفه الجمهور، وقال البيهقي: أن عطاءً تفرد بهذا الحديث، وإنما يُروى عن ابن مسعود وأبي الدرداء من قولهما. (المقاصد الحسنة ص ٦٨).

(٢) قطعة من أثر طويل من قول علي ﷺ، رواه ابن عبد البر في جامعه ١/ ١٤٥ وغيره بإسناد صحيح، وقد حفل بهذا الأثر، وشرحه شرحاً موعباً العلامة ابن القيم، فانظره في مفتاح دار السعادة ١/ ٢٩٩-٢٨٠.

والحالة الرابعة: أن لا يتعين على الطالب فرض الطلب لوجود غيره، ويتعين على المطلوب منه فرض التعليم؛ لعدم غيره، فيكون الطلب ندباً في حق الطالب، والتعليم فرضاً متعيناً على المطلوب منه.

وإذا استفتى المفتي من لا يجد غيره وجبَ عليه أن يفتيه، وتعين فرض الفتيا عليه إن علم أنه يعمل بقوله، ولا يجب عليه، إن علم أنه لا يعمل بقوله.

وإن كان المستفتي يجد غيره ، كان فتياه ندباً، ولم يكن فرضاً متعيناً.

ولا يجوز للمفتي أن يطلب على الفتوى أجراً، لقوله تعالى ﴿ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾[1] أي لا تأخذوا عليه أجراً.

ويجوز أن يقبل الهدية، بخلاف الحاكم؛ لأن الحاكم يلزمه حكمه[2].

وإن اجتهد المفتي في حادثة مرةٍ، فأجاب فيها، ثم نزلت تلك الحادثة مرة أخرى، فهل يجب عليه إعادة الاجتهاد فيها؟ وجهان: من أصحابنا من قال: يفتي بالاجتهاد الأول، ومنهم من قال: يحتاج أن يجدد الاجتهاد، والأول أصح[3].

فأما المستفتي فلا يجوز أن يستفتي من شاء على الإطلاق؛ لأنه ربما يستفتي من لا يعرف الفقه، بل يجب أن يتعرف حال الفقيه في الفقه والأمانة، ويكفيه في ذلك خبر العدل الواحد، فإذا عرف أنه فقيه، نظر، فإن كان وحده قلَّده، وإن كان هناك غيره، فهل يجب عليه الاجتهاد؟ فيه وجهان، من أصحابنا من قال: يقلد من شاء منهم،

---

(١) سورة البقرة: ٤١.
(٢) يُستثنى من الجواز ما إذا كانت تلك الهدية رشوة على أن يفتيه بما يريد، أو يكون له فيه نفع من جاه أو مال، فيفتيه لذلك بما لا يفتي به غيره ممن لا ينتفع به كنفع الأول. (أدب المفتي والمستفتي لابن حمدان ص ٣٥).
(٣)سيأتي رجوع أبي المظفر عن هذا القول، واستحسانه لتفصيل في المسألة ذكره أبو الحسين البصري.

وقال أبو العباس والقفال: يلزمه الاجتهاد في أعيان المفتين[1]، وهذا قد ذكرناه من قبل.

وإن استفتى رجلين، نظر في الجواب، فإن اتفقا في الجواب عمل بما قالا، وإن اختلفا، فأفتاه أحدهما بالحظر، والآخر بالإباحة فاختلف فيه أصحابنا على ثلاثة أوجه:

منهم من قال: يأخذ بما شاء منهما.

ومنهم من قال: يجتهد فيمن يأخذ بقوله منهما.

ومنهم من قال :يأخذ بأغلظ الجوابين؛ لأن الحق ثقيل.

والأولى أن يقال: يجتهد فيمن يأخذ بقوله منهما، وأما الذي قال: إنه يأخذ بأغلظ الجوابين، فقد يكون الحق في أخف الجوابين، قال الله تعالى ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[2] وقال النبي ﷺ "**بعثت بالدين الحنيفية السهلة السمحة**"[3]، **وقد قيل:** يأخذ بأخف الجوابين؛ لهذا الدليل[4].

---

(١) هذا نص الشيخ أبي اسحق في اللمع ص ٢٥٦، وتتمته: والأول أصح، لأن الذي يجب عليه أن يرجع إلى قول عالم ثقة، وقد فعل ذلك، فوجب أن يكفيه. واختار الرازي أنه يجب عليه تقليد الأعلم لا الأدين، لأن الحكم مستفاد من علمه لا من ديانته، وأورد على نفسه سؤالاً، وهو إذا جاز للعامي أن يجتهد في العلماء فليجز أن يجتهد في الأحكام! فقال: من مرضٍ له طفل وليس له طبيب، فإن سقاه دواءً برأيه كان متعدياً مقصراً، ولو راجع طبيباً لم يكن مقصراً، فإن كان في البلد طبيبان، وقد اختلفا في الدواء، فخالف الأفضل، عُدَّ مقصراً. (المحصول ص ١٤١٩).

(٢) سورة البقرة: ١٨٥.

(٣) رواه أحمد ١/ ٢٣٧ من حديث ابن عباس ﷺ، وفيه عنعنة ابن إسحق، وعلقه البخاري في الصحيح بصيغة الجزم ١/ ٩٣. وله شاهد من حديث عائشة رضى الله عنها عند أحمد ٦/ ١١٧ وفيه عبد الرحمن بن أبي الزناد، ضعفه الجمهور، فالحديث حسن لغيره.
وقد صح أن هذا الحديث من منسوخ التلاوة، كما رواه الترمذي (٣٨٩٨) من حديث أبي بن كعب ﷺ بلفظ (إن ذات الدين عند الله الحنيفية المسلمة) وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

(٤) النص ببعض التصرف للشيخ أبي إسحق في اللمع ص ٢٥٦، وقد اختار الأول، وهو التخيير، ونقله المحاملي عن أكثر الأصحاب، واختاره الآمدي وعزاه للقاضي أبي بكر.
واختيار أبي المظفر من وجوب الاجتهاد موافق لما رجحه المحقق ابن القيم، مستدلاً بأن الله نصب على الحق أمارات كثيرة، ولم يسوِّ الله تعالى بين ما يحبه وما يسخطه من كل وجه، بحيث لا يتميز=

فإن قال قائل: هل يجوز للعامي أن يطالب العالم بدليل الجواب؟

قلنا: لا يمنعه أن يطالب به لأجل احتياطه لنفسه، ويلزم العالم أن يذكر له الدليل إن كان مقطوعاً به لإشرافه على العلم بصحته، ولا يلزمه أن يذكر له الدليل إن لم يكن مقطوعاً به لافتقاره إلى اجتهاد يقصر عنه العامي.

فإن قال قائل: قد اخترتم أن يكون على العامي الاجتهاد في أعيان الفقهاء، فأيش يجب عليه من ذلك؟

الجواب: أن الذي عليه في الإخبار والاستخبار أن يعتبرَ شواهد حاله، ويسأل عنه من يثق بصدقه، ويجب على من استخبر عنه أن يخبر بما عرفه من حاله، فإن لم يغلب على ظنه صدق الواحد والاثنين استزاد، والاحتياط أن يستزيد بقدر ما يمكنه؛ ليزداد ثقة وطمأنينة.

وقد قيل: إنه إذا اجتمع عالمان على جواب، وتفرَّد واحد بخلافه أخذ بقول الاثنين؛ لأن النبي ﷺ قال "**الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد**"(١).

وهذا إنما يأتي عند استواء الكل بعد اجتهاده فيهم، وأما إذا تفاضلا في العلم، فلا بدّ أن يكون الأخذ بقول الأفضل أولى.

وقد قيل: يجوز الأخذ بقول المفضول، كما يجوز للحاكم أن يقبل شهادة العدل، وإن كان هناك من هو أعدل منه، ولأن الصحابة قد تفاضلوا تفاضلاً بيناً، فما منعوا من استفتاء المفضول مع وجود من هو أفضل منه.

=هذا عن هذا، ولا بد أن تكون الفطر السليمة مائلة إلى الحق، ولا بد أن يقوم لها عليه بعض الأمارات المرجحة ولو بمنام أو الهام، فإن قدر ارتفاع ذلك كله، وعُدمت في حقه جميع الأمارات، فهنا يسقط التكليف عنه في حكم هذه النازلة، ويصير بالنسبة إليها كمن لم تبلغه الدعوة. وذكر ابن حمدان في المذاهب في المسألة أن يسأل مفتياً آخر فيعمل بفتوى من يوافقه للتعاضد، كتعدد الأدلة والرواة لزيادة الظن، قلت: وهو مذهب أكثر عمليةً مما مضى، والله أعلم. (البحر ٦/ ٣١٣، أعلام الموقعين ٤/ ٢١٩، أدب المفتي والمستفتي ص ٨١).

(١) سبق تخريجه في الإجماع ص٧٢٢.

وإذا سمع المستفتي جواب المفتي لم يلزمه العمل به إلا بالتزامه، فيصير بالالتزام لازماً، لا بالفتيا.

ويجوز أن يقال: إنه يلزمه إذا أخذ في العمل به.

وقد قيل: إنه يلزمه إذا وقع في نفسه صحته وحقّيته، وهذا أولى الأوجه[1].

وإذا لم يعلم المستفتي لسان المفتي فيكفي ترجمة الواحد، ويجوز أن يجيب باللسان، ويجوز أن يجيب [بالكتابة][2].

فصل

ويجب على العامي أن يستفتي إذا وقعت له الحادثة، ولم تحتمل التأخير، فيلزمه تعجيل السؤال، وهذا في الديانات إذا توجه فرضُها عليه لزمه الاستفتاء بأعجل ما يمكنه، فأما في المعاملات، فإن توجه الحق عليه، لزمه الاستفتاء فيه، وإن كان الحق له كان مخيّراً فيه.

---

(١) ذكر ابن الصلاح أن هذا الاختيار من أبي المظفر لم يجده لغيره، واختار أنه إذا لم يجد مفتياً آخر تعين عليه تقليده، فإن وجد مفتياً آخر نظر، فإن استبان له الأعلم قلده، وإلا كان مخيراً، وتبعه على ذلك ابن حمدان.
قلت: ما ذكره أبو المظفر رحمه الله موافق لترجيح ابن القيم، حيث ذكر أنه لا يجوز العمل بمجرد فتوى المفتي إذا لم تطمئن نفسه، واستدل على ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم (استفت نفسك وإن أفتاك الناس) وقد ذكر الحافظ ابن رجب أنه إذا كان في المسألة نص عن الله ورسوله فيجب التسليم للمفتي به وإن لم ينشرح له الصدر، وهذا كالرخص الشرعية مثل الفطر في السفر والمرض وقصر الصلاة، ونحو ذلك مما لا تنشرح له صدور الجهال، فهذا لا عبرة به، أما إن لم يكن في المسألة نص من الله ورسوله، ولم يجد من يفتي بالرخصة إلا من يخبر برأيه وهو ممن لا يوثق بدينه وبعلمه فهنا يرجع المؤمن إلى ما حكّ في صدره، وقد نص الإمام أحمد على مثل هذا. (أدب المفتي ص ٨٢، البحر ٦/ ٣١٨، أعلام الموقعين ٤/ ٢٥٤، جامع العلوم والحكم ٢/ ١٠٣).
(٢) في الأصلين: بالكتبة! وهو خطأ.

ثم ما يُسأل عنه من فروض الديانات ينقسم على خمسة أقسام:

أحدها: ما تعين فرضه على كل مكلف على الإطلاق، وهو الإيمان ومسألة الصلاة التي لا تسقط عمَّن عقلها من المكلفين، فلا مهلة في تأخير العلم بها.

والقسم الثاني: ما يجب على المكلف بوجود شرط، ولا يجب عليه مع عدم الشرط، وهو الحج الواجب بوجود الزاد والراحلة، والزكاة الواجبة بوجود المال المزكَّى، فلا يلزمه العلم بتفصيل أحكامها إلا بعد وجود الشرط.

والقسم الثالث: ما تغير فرضه بتغير صفة المكلف، وهو الحر والعبد، والمسلم والكافر، فيلزمهم بعد اختلاف أحوالهم أن يعلموا ما اختلف منها بانتقالهم عن أحوالهم.

والقسم الرابع: ما تختلف أحكام الإنسان باختلاف أحواله، كالمسافر والمقيم، والطاهر والحائض، فيلزمهم بعد اختلاف أحوالهم أن يعلموا ما عليهم من العزائم، وهم مخيّرون في استعلام ما لهم من الرخص.

والقسم الخامس: فرضه على الكفاية، كالجهاد وطلب العلم وغسل الموتى والصلاة عليهم، فلا يلزم مع ظهور الكفاية أن يعلمه، ويلزم العلم بها عند التعين عليه.

فصل

واعلم أن أول فرض التعليم الذي على الآباء للأولاد، وذلك إذا بلغ الولد ستة، فينبغي للأب أن يذاكره أن الله عز وجل خالقه ومعبوده، وأن محمداً ﷺ نبيه ورسوله، وأنه على دين الإسلام، وأنه لا نبي بعد نبينا محمد ﷺ، وأنه بعث بمكة، ودفن بالمدينة، ويذكر له بحيث تزول عنه الشبه ليألفه، وينشأ عليه.

ثم إذا بلغ سبعاً، وصار بحيث يؤمر ويُنهى علّمه الطهارة ومواجبها، والصلاة وما يشتمل عليها، فيأمره بفعلها، ولا يضربه على تركها، لضعفه عن احتمال الضرب،

حتى يبلغ عشراً، فإذا بلغ عشراً يضربه إذا تركها؛ لأن هذا أول زمان البلوغ ومبادئ القوة.

ويذكر للغلام والجارية ما يكون بلوغهما به، ويذكر لهما استقرار الفرض عليهما بالبلوغ، ويعلمهما تحريم الخمر والزنا والسرقة، وتحريم ذوات المحارم، ويعلمهما ستر العورة، واجتناب القبائح، ويعلمهما من مصالح الدنيا ما يكون باعثاً على صلاح أحوالهم.

ويكون التعليم بما اختص بأمور الدين فرضاً، وبما اختص بأمور الدنيا ندباً؛ لأن أمور الدين محمولةٌ على الاعتقاد، وأمور الدنيا محمولة على الفعل.

وهذا الذي ذكرناه واجبٌ على الآباء في مبادئ التربية، وتختلف مبادئ التعليم على قدر ما ركّب الله فيهم من العقول، ليثبتوا عليها، فتصير مستقرة في غرائزهم.

فإن لم يكن لهم آباء فعلى الأمهات، فإن لم يكن لهم أمهات فعلى الأولياء، الأقرب فالأقرب منهم، فإن لم يكن لهم أولياء فعلى الإمام، وإن اشتغل الإمام عنهم فعلى جميع المسلمين، ويتوجه فرض كفاية على من علم بحاله منهم، إذا كان قريب الدار، ولا يلزم من لا يعلم، ولا من بعُدَ وإن علم.

وإذا كانت الصغيرة ذات زوج وأبوين، وجبَ تعليمها على الأبوين، فإن عدما فالزوجُ أخصّ بتعليمها من سائر أوليائها.

وإن كان الصغير ذا زوجة لم يكن عليها فرض تعليمه، وفي الصغيرة لها زوج يجوز أن يقال: يجب على الزوج تعليمها مثل ما يجب على الأولياء، ويجوز أن يقال: إنه يكون ندباً في حق الزوج، وإن كان واجباً في حق الأولياء.

وإذا كان الزوجان فقيهين، وقد آلى منها، و قد مضت عليهما أربعة أشهر قبل الفيئة، فاعتقدت الزوجة أنها قد بانت منه واعتقد الزوج أنها على النكاح، أو قال لها: أنتِ عليّ حرام، فاعتقدت الزوجة أنها حرمت عليه وبانت، واعتقد الزوج أنها لم تبنْ، فعلى كل واحد منهما أن يعمل بمعتقده، فيلزم الزوجة أن تمنعه من نفسها

وتهرب منه، وللزوج أن يستمتع بها ويكرهها، ويتوصلُ كل واحد منهما إلى معتقده بما هو دون القتل والضرب المفضي إلى تلف النفس، فإن أفضى إلى القتل وتلف النفس كف، وكان حكمه – فيما قيل- حكم المكره، يزول فيه المأثم عن الموطوءة لإكراهها، وعن الواطئ لاعتقاده.

وهكذا لو أفتاهما فقيهان بالجوابين المختلفين، وكانا جاهلَين بالحكم.

وإذا اعتدَّت الزوجة، لاعتقادها أنها قد بانت منه، حلَّ لها أن تتزوج في الباطن بغيره، وحرمت في الظاهر على من يريد أن يتزوج بها، وحلَّ للأول وطؤها في الظاهر كما بينا، وحل للثاني وطؤها في الباطن، فإن حكم بينهما حاكم عدلٌ بأحد الأمرين تعين، وثبت الحكم له.

وإذا تنازع اثنان في حق، ودعا أحدهما صاحبه إلى الحاكم، وجبَ على صاحبه إجابته في الظاهر والباطن، إن كان الحاكم عدلاً من أهل الاجتهاد، وإن كان غير عدل، أو كان من غير أهل الاجتهاد لزمته إجابته في الظاهر؛ لئلاَّ يتظاهر بشق العصا ومخالفة الولاة، ولا تلزمه الإجابة باطناً فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأن طاعة الولاة تجب لأهل العدل منهم، دون من يجور منهم، وقد قال أبو بكر ﷺ **"أطيعوني ما أطعت الله عز وجل فإن عصيت الله فلا طاعة لي عليكم"**

فإن حكم غير العدل بينهما لزمهما في الظاهر، وإن كان في الباطن غير لازم، وحكى أبو سعيد الاصطخري: أنه إذا دُعيَ كان له الامتناع ظاهراً وباطناً ،وإن أفضى الامتناع إلى قتله، وحمله على قوله عليه السلام **"من قُتِل دون ماله فهو شهيد"**[1].

وإذا حكم العدلُ بين خصمين ، لم يخلُ حالهما من أن يكونا من أهل الاجتهاد، أو من غير أهله.

---

(١) رواة البخاري (٢٤٨٠) ومسلم (١٤١) من حديث عبد الله بن عمرو ﷺ.

فإن لم يكونا من أهل الاجتهاد لزمهما ما حكم به عليهما في الظاهر والباطن، وإن استفتيا فأُفتيا يلزمهما أيضاً حكم ما أُفتيا به، لكن يكون حكم الحاكم ألزمَ من فتيا المفتى.

وإن كان المتحاكمان من أهل الاجتهاد ، لم يخلُ حكمه عليهما من ثلاثة أحوال:

إحداها: أن يكون حقاً عندهما، فعليهما التزامه.

والحالة الثانية: أن يكون باطلاً عندهما، فيلزمهما عملاً ولا يلزمهما معتقداً، ويجوز أن يقال: يلتزمه المحكوم عليه، ولا يلتزمه المحكوم له؛ لأن المحكوم له مخيَّر، والمحكوم عليه مجبر.

والحالة الثالثة: أن يكون عند أحدهما حقاً وعند الآخر باطلاً، فإن كان معتقد الحق هو المحكوم له، وجبَ له استيفاؤه، وعلى المحكوم عليه أداؤه، وينبغي – على قول الشافعي رحمه الله – أن لا يجب على المحكوم عليه أداؤه في الباطن، وإن أوجب الحكم أداءه في الظاهر.

وإن كان معتقد الحق هو المحكوم عليه، ومعتقد الباطل هو المحكوم له، وجبَ على المحكوم عليه أداؤه في الظاهر والباطن، واستباحَ المحكوم له استيفاءه في الظاهر، وفي استباحته له في الباطن مذهبان.

وإذا استفتى المتنازعان فقيهاً مع وجود الحاكم: فإن التزما فتياه عملا بها، وإن لم يلتزماها كان الحاكم أحقَّ بالنظر بينهما.

ولو لم يجدا حاكماً، فقد قيل: يلزمهما فتيا الفقيه إذا لم يجدا غيره مفتياً ولا حاكماً، وقيل: لا يلزمهما حتى يلتزماها.

ولو وجدا غيره من الفقهاء، ولم يجدا حاكماً، لم يلزمهما فتيا الفقيه حتى يلتزماها، أو يفتيهما باقي الفقهاء بمثل فتيا الأول.

وإن التزما فتيا الفقيه، ثم تنازعا إلى الحاكم فحكمَ بينهما بغيرها، لزمهما فتيا الفقيه في الباطن، وحكم الحاكم في الظاهر، وقيل: يلزمهما حكمُ الحاكم في الظاهر والباطن.

ولو استفتيا فقيهاً فأفتاهما، ورضي به أحدهما، وامتنع الآخر لم يلزم الممتنع.

ولو تحاكما إلى حاكم فحكَم بينهما فرضي به أحدهما، وامتنع الآخر، لزم الممتنع.

ولو اختلفا، فدعا أحدُهما إلى فتاوى الفقهاء، ودعا الآخر إلى حكم الحاكم: أجيب الداعي إلى حكم الحاكم؛ لأن فتيا المفتي إخبار، وحكم الحاكم إجبار، وإذا دُعى الخصم إلى فتاوى الفقهاء لم يجبر، وإذا دُعي إلى حكم الحاكم أُجبر.

وإذا كان الفقيه عدلاً والحاكم ليس بعدلٍ، فأفتاهما الفقيه بحكم، وحكمَ الحاكم بينهما بغيره، لزمهما في الباطن أن يعملا بفتيا الفقيه، ولزمهما في الظاهر أن يعملا بحكم الحاكم.

هذه جملة مسائل على الوجه الذي سردتُها، لا بدّ من معرفتها في فروع المفتي والمستفتي، أوردتها في هذا الموضع، فليعتمد الناظر عليها، فإنها عزيزة الوجود جداً، وقل ما يجدها الإنسان في المذهب، وليس مما تقع الغنية عنها للفقيه، والله أعلم بالصواب.

فصل

اعلم أنه قد ذكر بعض الأصوليين[1] في فصل المفتي والمستفتي كلماتٍ أحببتُ أن أذكرها ها هنا، ويوجد في إثباتها فوائد لم تدخل فيما قدمناه.

ذكر فصلاً في كيفية فتوي المفتي وقال: لا يجوز للمفتي أن يفتي بالحكاية عن غيره، بل إنما يفتي باجتهاده؛ لأنه إنما سئل عن قوله ولم يسأل عن قول غيره، وإن سئل

---

(١) المقصود هنا هو أبو الحسين البصري في المعتمد ٢/ ٣٥٩ فما بعد.

أن يحكى قول غيره، جازت حكايته، ولو جاز للمفتي أن يفتي بالحكاية، جاز للعامي أن يفتيَ بما يجده في كتب الفقهاء.

وذكر أنه إذا أجاب المفتي في مسألة ثم وقعت تلك المسألة، قال: لا يجب الاجتهاد إذا كان ذاكراً لذلك القول، وذاكراً لطريقة الاجتهاد، لأنه كالمجتهد في الحال، وإن لم يذكر طريقة الاجتهاد، فهو في حكم من لا اجتهاد له فالواجب عليه تجديد فتواه.

قلت: وهذا حسن جداً، فينبغي أن يكون المختار هذا الوجه، لا ما قلناه من قبل.

ثم قال: إذا لم يجز للمفتي أن يفتي بفتواه السابقة، فأولى أن لا يأخذ بفتوى من مات[1].

قال: وإذا أفتى المفتي باجتهاده ثم تغير اجتهاده، لم يلزمْه تعريف المستفتي تغيُّر اجتهاده إذا كان قد عمل به، وإن لم يكن عملَ به فينبغي أن يعرِّفه إن تمكن منه؛ لأن العامي إنما يعمل به لأنه قول المفتي، ومعلوم أنه ليس قوله [في تلك الحال][2] الذي يريد أن يعمل [به][3]، فينبغي أن يخبره بذلك[4].

قال: وإذا أفتاه بقولٍ مجمعٍ عليه، لم يُخيِّره في القبول منه، وإن كان مختلفاً فيه خيَّره بين أن يقبل منه أو من غيره، وهذا لا شبهة فيه على قول من يقول: كل مجتهد مصيب.

---

(١) تبع الرازي أبا الحسين على القول بعدم جواز تقليد الميت، وأكثرُ الأصوليين على الجواز، وربما حكى بعضهم الإجماع على ذلك، وقال ابن القيم: ومن منع منهم تقليد الميت، فإنما هو شيء بقوله بلسانه، وعمله في فتاويه وأحكامه بخلافه، والأقوال لا تموت بموت قائلها. (البحر ٦/ ٢٩٧، أعلام الموقفين ٤/ ٢١٥).

(٢) طمس في نسخة بيروت، والمثبت من المعتمد ٢/ ٣٦٠.

(٣) زيادة من البحر ٤/ ٥٨٤.

(٤) فصّل ابن القيم هنا، فذكر أن المفتي إن ظهر له الخطأ قطعاً لكونه خالف نصاً من كتاب، أو سنة لا معارض له أو خالف الإجماع، فعليه إعلام المستفتي، وإن كان إنما ظهر له أنه خالف مجرد مذهبه أو نص إمامه لم يجب عليه إعلام المستفتي. (أعلام الموقعين ٤/ ٢٢٥).

وعلى قول من قال: إن الحق واحد، يكون هذا أيضاً؛ لأنه ليس بأن يجب عليه الأخذ بقول أحد من المفتين بغير حجة بأولى من الآخر، فإن كان هذا التخيير معلوماً من قصد المفتي، لم يجب عليه أن يخيِّره لفظاً، بل يذكر له قوله فقط، وليس كذلك الحكم؛ لأن الحاكم منصوب لقطع الخصومات، فلو كان الخصم مخيراً بين الدخول تحت حكمه وترك الدخول لم تنقطع الخصومة أبداً.

قال الإمام: وعندي أنه لا يجب عليه أن يبين له تخييره، لأنا بينا أنه لا بدّ للمستفتي من الاجتهاد في أعيان العلماء، وإذا وجبَ عليه ذلك، فاختار أحدَ العلماء باجتهاده واستفتاه، فقد صار في هذه المسألة بمنزلة مجتهد، والمجتهد لا يتخيّر بين الأخذ بقول غيره أو باجتهاده بل يلزمه الأخذ باجتهاده، فكذلك العامي، يلزمه الأخذ بقول هذا العالم، ولا يجب تخييره.

واعلم أن جماعة من المعتزلة منعوا العاميَّ تقليد العالم أصلاً.

وقالوا: إن العاميَّ لا يأمن أن يكون من قلده لم ينصح له في الاجتهاد، فيكون فاعلا مفسدة، ومع توهّم المفسدة لا يجوز الرجوع.

وقاسوا أيضا التقليدَ في الفروع على التقليد في الأصول، وقالوا: إذا لم يجزْ في أحدهما لا يجوز في الآخر.

قالوا: ولأنه إذا قلَّده في مسائل الاجتهاد، وقلتم: إن الحق في واحد، فلا يُؤمن أن يقلده في شيء يكون الحق بخلافه.

وعلى هذا قال أبو علي الجبائي: يجوز للعامي تقليد العالم في مسائل الاجتهاد؛ لأن كل مجتهد مصيب، فأما فيما ليس من مسائل الاجتهاد – إذا قلنا: إن العاميَّ يقلد فيه، والحق في واحد – فلا نأمن أن يكون قلّده فيما هو خلاف الحق.

وقال هؤلاء: لا يجوز أن يأخذ العاميُّ بقول العالم إلا بعد أن يبيِّن له حجته.

ونحن نقول: إن هذا غلط عظيم، وخطأ فاحش؛ فإن إجماع الصحابة والأمة من بعدهم دليل على خلافه؛ فإن الصحابة ومن بعدهم ما زالوا يفتون العوام في

غوامض الفقه، ولم يُروَ عن أحد أنه عرَّف العامي أدلته، ولا نبَّه على ذلك، ولا أنكروا عليهم اقتصارهم على مجرد الأقاويل من غير أن يستخبروا عن الأدلة.

ولأن العاميَّ إذا حدثت له حادثة فلا بدّ أن يكون متعبداً بشيء، فإن ألزمناه التعلم عند بلوغه حتى يصير مجتهداً، وأوجبنا هذا على كل أحد، يؤدي إلى إهمال أمور الدنيا أجمع؛ لأنهم إذا اشتغلوا بذلك، فلا بدّ أن يتعطل أمر الدنيا وأمر مصالحها[1]!

فإن قالوا: لا يلزمه الاجتهاد، لكن العالم يبين له الدليل.

قلنا: يجوز هذا في آية يتلوها عليه، أو خبر يذكره عن النبي ﷺ، فأما القياس إنما يكون حجة، ويجوز للإنسان أن يتوصل به إلى معرفة الحكم الشرعي =بمقدماتٍ كثيرة، فلا يُتصور حصولها لهذا العامي بخبر يخبره العالم له عن ذلك، فلا أدري كيف وقع هذا السهو العظيم لهؤلاء؟ ولكن قد بينا أنَّ من لا يكون من أهل الفقه يقع لهم السهو الكبير، والأولى بالمتكلمين أن يَدعوا هذا الفن للفقهاء، وأن يقتصروا على الخوض فيما انتصبوا له، مع أنهم لو تركوا ذلك أيضاً كان أولى بهم، وأسلم لدينهم.

يدل عليه: أنه إذا وقع للإنسان حادثةٌ في صلاته أو صيامه، فإذا لم يرجع إلى العالم في الجواب عنها، فلا بدّ أن يسلك طريقاً يصير به عالماً مجتهداً، وذلك بالابتداء بالتفقه، والحادثة وحكمها كيف تحتمل التأخير إلى أن يصير هذا الرجل فقيهاً؟ ومن يضمن له أنه يصير مجتهداً؟ وأكثرُ طالبي العلم قد قطع الطريق بهم، وبقوا مقلدين وإنما يصير الشاذ النادر مجتهداً، ويكون بحيث يسلَّم له النظر.

وإن قال: في الحال يذكر له الدليل، فقد بينا أنه لا بدّ من مقدمات كثيرة، ومعرفة طرقٍ وأسبابٍ ووجوهٍ وترتيبات تضل عنها فهوم المتبحِّرين من الفقهاء، فكيف يدركه العامي بمجرّد ذكره له حتى يصير عالماً؟ ويكون وصوله إلى الحكم بعلم نفسه واجتهاده؟

---

(١) المعتمد ٢/ ٣٦١-٣٦٢.

وأما قولهم: إنه ربما لا ينصح له.

قلنا: هذا باطلٌ بمن روى خبراً لإنسان في حكمٍ، يلزمه الأخذ بـه، ولا يقـال: إنـه ربما كذب له، ولأنه إذا كان قد اجتمع في المجتهد شـرائط الاجتهـاد، فيمنـع ذلـك هـذا التوهم، وهذا كالراوي، إذا كان عدلاً، فإن عدالته تمنع هذا التوهم.

وأما التقليد في الأصول فقد بينا من قبل.

وقد قال جماعة من أصحابنا الذين يمنعون التقليد في الأصول في الفرق بين الموضعين: إن العامي إنما يلزمه النظر في مسائل مخصوصة في التوحيد وسائر الـصفات، وإثبات القضاء والقدر، وبيان النبوات ومـا يتـصل بهـا، وأدلـة هـذه الأشـياء أكثرهـا عقلية، وإنما يحتاج العاقل فيها إلى تنبيه يسير، فلا يـؤدي إلى أن يـستغرق ذلـك عمـره، ويعطل عليه مصالحه.

وأما الحوادث الطارئة من الفروع بغير إحصاء ولا عدد، فالاجتهاد فيهـا لا يمكـن إلا بأمور شرعية، لا يمكن ضبطها والاستدلال بها إلا في الزمـان الأطـول، فيـؤدي إلى ما قدمنا من دخول المفاسد في أمور عامة الناس.

وأما الذي قاله أبو علي الجبائي فضعيف؛ لأن ذلك إنما يكون بأن يُلـزم العـامي أن يعرف مسائل الاجتهاد مما ليس من مسائل الاجتهاد، وإذا فعلنا ذلك، فقـد ألزمنـاه أن يكون من أهل الاجتهاد لأن ذلك لا يميِّزه إلا أهل الاجتهاد، وفي ذلك من المفاسـد ما قدمناه.

وذكر فصلاً في شرائط المستفتي، وما يجب عليه إذا أفتاه أهل الاجتهاد.

قال: أما شرط الاستفتاء، فأن يغلبَ على ظن المستفتي أن مـن يـستفتيه مـن أهـل الاجتهاد، بما يراه من انتصابه للفتوى بمشهد من أعيان الناس، ويرى أخذ الناس عنه.

وأن يظنه من أهل الدين، بما يرى من اجتماع الجماعات علـى سـؤاله واسـتفتائه، وبما يراه من سمات الستر والدين.

ولا شبهة أنه ليس للعامي أن يستفتيَ من يظنه غير عالم ولا متدين، وإنما أُخذ عليه ذلك القدر من الظن؛ لأن ذلك القدر ممكن له.

قال: وأما ما يجب على العامي إذا أفتاه أهل الاجتهاد، هو أنهم إن اتفقوا يجب على المستفتي أن يصير إلى الفتوى التي اتفقوا عليها، وإن اختلفوا، وجبَ عليه الاجتهاد في أعلمهم وأدينهم؛ لأن ذلك طريق قوة ظنه، وهو ممكنٌ له، فجرى مجرى قوة ظن المجتهد في المسائل التي يُجتهد فيها[1].

وقد ذكرنا أن قوماً من أصحابنا وغيرهم أسقطوا عنهم الاجتهاد ؛ لأن العلماء في كل عصر لم ينكروا على العامة ترك النظر في أحوال العلماء، والأول أحسن.

فإن اجتهد واستوى عنده علمهم ودينهم، كان مخيَّراً في الأخذ بأي أقاويلهم شاء، فأيها اختاره وجبَ عليه، كما بينا.

وإن كان عنده أن واحداً من هؤلاء المفتين أدين، فيجب عليه اتباع الأدين؛ لأن الثقة تكون بقوله أقوى، وكذلك إذا كان في ظنه أن أحدهما أعلم، وجبَ عليه الأخذ بقول الأعلم؛ لأن النفس إليه أسكن، ويجري التفاضل في العلم بمنزلة التفاضل في الدين.

وأما إذا كانا عالمين ديِّنين، وأحدهما أدين، إلا أن أدينهما أنقصهما علماً، فإنه يَحتمل أن يقال: هما سواء، والأولى أن يرجح قول الأعلم لزيادته فيما يعين على الاجتهاد والوقوف على الصواب.

قال: ومثل هذا النظر لا يخفى على العوام، فهو كتدبير أمور الدنيا لا يخفى عليهم، فلا يسقط عنهم[2].

---

(١) المعتمد ٢/ ٣٦٤.
(٢) المعتمد ٢/ ٣٦٤-٣٦٥.

وذكر مسألة تقليد العالم العالم، وقال: إن أكثر الفقهاء منعوا من ذلك، وذلك لأن الصحابة لم يقلد بعضهم بعضاً، بل ناظروا، ولو جاز ذلك لفعلوا، ولم يكن لمناظرتهم في المسائل فائدة.

وأيضاً فإن المجتهد متمكنٌ من الاجتهاد لتكامل الآلة، فلم يجز مع تمكنه من العمل على اجتهاده أن يصير إلى قول غيره، كما لم يجزْ أن يصير إلى قول غيره في العقليات لما تمكن من النظر والاستدلال عليها.

ولأن المجتهد لو أداه اجتهاده إلى خلاف قول عالم آخر – وإن كان أعلم منه- لا يجوز له بالإجماع ترك رأيه، والأخذ بقول الأعلم، فيجب أن لا يجوز له ذلك وإن لم يجتهد؛ لأنه لا يأمن لو اجتهد أن يؤديه اجتهاده إلى خلاف ذلك القول.

قال: ولأن التقليد دون الاجتهاد، فإذا تمكَّنَ من الاجتهاد لم يجز له العدول إلى ما دونه، كما لا يجوز للمتمكن من العلم أن يعدل إلى الظن.

وأيضاً فإن المجتهد متعبدٌ بالاجتهاد، وعملُه بحسبه، ويكون بذلك مطيعاً لله عز وجل؛ وهذا لأن الله تعالى ما نصب الأمارة إلا وقد أراد من المجتهد أن يجتهدَ فيها، وليس بعضُ المجتهدين بذلك أولى من البعض، ولا يجوز إثبات بدلٍ لهذا التعبد الواجب إلا بدلالة عقلية أو سمعية، ولا دليل عليه، فوجب نفيه، واعتمد هذا الذي أوردنا كلامه هذا الدليل.

ثم ذكر احتجاج المخالفين في تقليد الصحابة بقوله ﷺ: "**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**"[1] وبقوله عليه الصلاة والسلام: "**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي**"[2] وبقوله عليه السلام "**اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر**"[3] رضي الله عنهما.

---

(١) سبق تخريجه ص٥٩٤.
(٢) سبق تخريجه ص٤٧٩.
(٣) سبق تخريجه ص٧٨٣.

وقال أيضاً "**اللهم أدر الحق مع عمر حيث دار**" وقد نُقل أيضاً أنه عليه الصلاة والسلام قال مثل ذلك في حق علي رضي الله عنهم[1].

وأجاب، وقال: هذه أخبار آحاد، لا تكون دليلاً فيما طريقه العلم، وعلى أن أكثر هذه الأخبار خطابُ مواجهة لمن كان في ذلك العصر ممن لم يكن صحابياً أن يتبع الصحابة، ومن لم يكن صحابياً في ذلك العصر، لم يكن من أهل الاجتهاد، فجاز له التقليد.

وعلى أنه يجوز أن يكون المراد به الأمر بالاقتداء بهم في روايتهم؛ لأنه يقال لمن اتبع رواية غيره: إنه اقتدى به، أي اقتدى بروايته.

ثم قال: قوله: "**اقتدوا باللذين من بعدي**" وقوله "**عليكم بسنتي**" وما يشبه هذه الألفاظ كل هذا أمر، والأمر للإيجاب، وليس يجب التقليد إلا على العامي، فدل أن المراد به هو العامي، دون العالم.

وأما الدعاء الذي قاله لعمر وعلي رضي الله عنهما، فيجوز أن يكون ذلك في شيء مخصوص، والدليل عليه: أن سائر الصحابة اجتهدوا وأفتَوْا بما أدى إليه اجتهادهم، ولم يرجعوا إلى [قولهما][2] معتقدين أن ما قالاه هو الحق والصواب دون غيره.

فإن قالوا: أليس أنه روي أن عمر رجع إلى قول علي ومعاذ رضي الله عنهم، حين قالا له ذلك، ولم يروَ أنه سألهما عن وجه الحجة؟ فدل أنه كان بمحض تقليد.

قلنا: ذلك محمولٌ على التنبيه على وجه الدليل، وحين نبّهاه على ذلك تنبه، فقال ما قال لهذا المعنى، ويجوز أنه خطَر له وجه قولهما حين سمع كلامهما، فرجع إلى ذلك لهذا، ويكون على هذا عملَ بعلمه واجتهاده، لا بتقليدهما.

---

(١) رواه الترمذي (٣٧١٤) من حديث علي رضي الله عنه واستغربه، وقال: المختار بن نافع شيخ بصري كثير الغرائب. قلت: ولم أجد مثله في حق عمر ﷺ.
(٢) في الأصلين: قولهم! والمثبت أولى.

يبين ذلك: أن الإنسان إذا تردد بين رأيين في الحرب، ثم صمَّم على أحدهما، فقال له قائل: ليس هذا بصواب، إنما الصواب كذا وكذا، فقال له: صدقت، فهم الحاضرون أنه إنما صدقه لأنه تنبه على وجه الرأي، إما من ذلك الكلام أو من غيره.

واحتج أيضاً لهم، وقال: إن قول المجتهد صواب، وكل صواب جائزٌ اتباعه.

قلنا: قولك: إن قوله صواب، دعوى، ويجوز أنه خطأ، وهذا لأنا نقول: إن الصواب في قولٍ واحدٍ من أقوال المجتهدين، فالذي تظن أنه الصواب بعينه يجوز أنه الخطأ بعينه[1].

فهذا حكاية ما نقله في أصوله، ذكرتُه مع اقتصار على البعض، وأوردته لأنه اشتمل على فوائد في هذه المسائل المذكورة.

وهذه المسائل – وإن دخلت فيما أوردناه من قبل – فقد تضمن نقله تقريراً للصحيح المختار من الأقوال، والله تعالى يهدي إلى الصواب، ويرشد إليه بمنِّه.

وقد أتينا على ما أورده أصحابنا من الكلام في الأصول، وذكرنا المختار من ذلك، وأوردنا الدلائل الصحيحة في ذلك، على ما يوجبه التحقيق، ويصلح لتثبيت الأصول التي بنينا عليها الفروع في مسائل الخلاف، وبلغنا النهاية في الإيضاح، وكان قصدنا بذلك – إن شاء الله – تبيين الحق والصواب، ولم نقصد قصْدَ الميل إلى جانب دون جانب، وحكمنا بتزييف كثيرٍ مما قاله أصحابنا حين لم نجد على ذلك دليلاً قوياً نعتمد عليه، فاخترنا في الكل ما أمكن تحقيقه وإثباته بطريق البرهان، ولم نقنع بمحض الجدل، والله تعالى يجعل سعينا في ذلك لوجهه وطلب مرضاته، والأولى أن نقنع بالكفاف، لا لنا ولا علينا، وفيه الربح العظيم والنجاة من الخسار والخسران.

نعم، وقد بقيت علينا:

---

(١) المعتمد ٢/ ٣٦٦-٣٧٠.

مسألة: النسبة إلى الإمام المطلبي الشافعي رحمه الله

وهذا أمر يعلم باستقراء المسائل، والنظر في دلائلها؛ فإن المجتهد لا يقنع بمجرد التقليد والنسبة من غير معنى، وقد ذكرت في كتاب (**الانتصار**) طرفاً من تقديم طريقة أصحاب الحديث على أصحاب الرأي، وذكرنا أيضاً درراً من فضل الشافعي رحمه الله، وذكرت أيضاً في الكتاب الذي سميته (**البرهان**) مسائل من أصول المخالفين يأتي على تشنيعات عليهم في أشياء اختاروها لا يصح ذلك على أصول الشرع، وسردت ذلك سرداً من أول كتاب الطهارة إلى آخر الكتب، فلم أحبَّ إعادته في هذا الموضع. وأيضاً فإن سائر أصحابنا قد اعتنوا في ذلك وصنفوا الكتب، وقد بالغوا ولم يقصِّروا.

وعلى الجملة نقول: إن الانتساب إلى الشافعي استنان؛ فإن النبي ﷺ قال "**الأئمة من قريش**"[1] وقال في خبر آخر "**الناس تبع لقريش في هذا الأمر، أبرارهم تبع لأبرارهم وفجارهم تبع لفجارهم**"[2].

فذكر أنهم الأصل، وأن باقي الناس تبع لهم، ولابدَّ للتبع من مقتدىً به في الجملة، والتقليدُ – وإن لم نجوِّزه للعالم- ولكن لأجل حرمة ما ذكره الرسول ﷺ لم يكن بدٌّ من إمامٍ ننتسب إليه؛ لنكون ممتثلين لقول صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه: "**الناس تبع لقريش**" فاخترنا الإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي رحمة الله ورضوانه عليه ؛ لأنا لم نجد في الأئمة الذين مهدوا الأصول، وفرعوا التفريعات، وتكلموا في المسائل، وأجابوا عنها على ما توجبه الأصول والاجتهاد الصحيح المبتنى على القواعد الصحيحة=أحداً من قريش سوى الشافعي رحمه الله، والباقون لا مطعن عليهم، وقد تحرَّوا الحق، وطلبوه بجهدهم، لكن العالم الذي لا يجوز له التقليد إنما يطلب الانتساب المحض بوجه الاستنان بقول الرسول ﷺ، فتعين الانتساب إلى الشافعي رحمه الله، لما بينا من قبل.

وأما العامي الذي يقلد، ويطلب الانتساب أيضاً، فالأولى له وبه أن ينتسب إلى هذا الإمام، لأن القرشي إمامٌ مقتدىً به بقول صاحب الشرع، مؤيد بزيادةٍ لا توجد

---

(١) سبق تخريجه ص٣٨١.
(٢) رواه البخاري (٣٤٩٥) ومسلم (١٨١٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

في غـيره، وهـو قولـه عليـه الـسلام "**رأى رجل مـن قـريش مثـل رأي رجلـين مـن غير قريش**"[1] يعني في إصابة الصواب، فيكون أبو حنيفة ومالـك وغيرهمـا علـى النـصف من الشافعي في إصابة الحق، فتعين لهذا العامي أيضاً الانتساب إلى مثل هذا الإمام.

ثم بعد هذا، إذا نظر العالم إلى المسائل وأصولها وفروعها، وجَـد أصـول الـشافعي ﷺ موافقةً للكتاب والسنة مؤيدة بهمـا مـستمرةً علـى الأخبـار إذا وجـدها اسـتمراراً صحيحا مستقيما، ويتبع الصحيح منها، ويـدع الـرأي حـين يجـده، فـلا يـأمر بعـرض حديث على قياس، لكن يأمر بعرض الأقيسة علـى الأحاديـث، فـإن وجـده معترضـاً على خبر من ذلـك حكـم بـردِّه وقـدَّم الحـديث، ويقـول بطـرح المراسـيل والمنـاكير، ويُعرض عن رواية المجاهيل، ولا يفرِّع إلا على أصل صحيح.

وفي القياس يطرد القياس طرداً، ولا يدعه باستحسانٍ، ولا يمنـع أيـضاً في موضـع يمكنه استعماله فيه، ويطلب المعاني المؤثرة، والأشباه الصحيحة، ويبطل التخـصيص في العلل ليكون بريء الجانـب والـساحة مـن المناقـضة الموحـشة، وفي هـذا كـلام كـثير، وخطب عظيم، ولكنا اقتـصرنا علـى هـذا القـدر، وأشـرنا إلى طـرف منـه، والله ولـي التسديد بمنِّه وعونه.

ويتلوه- إن شاء الله – ذكر:

مـسائل وفـصول، اخـتص أبـو زيـد بإيرادهـا في أصـوله، والكـلام عليهـا، والله المعين.

واعلم أنا قد أتينـا علـى مقـصودنا مـن الكـلام في أصـول الفقـه علـى مـا ذكـره الأصحاب، وأوردنا الصحيح من ذلك علـى سـبيل التحقيـق لا علـى سـبيل المجازفـة والتجوُّز، على ما يفعله كثير من المتفقهة.

---

(١) لم أجده، لكن روى أحمد ٤/ ٨٢ وابن أبي عاصم في السنة (١٥١٢) من حديث جبير بن مطعم مرفوعاً (أن للقرشي قوة الرجلين من غيرهم) قيل للزهري: ما عنى بذلك؟ قال: نبل الرأي.
قلت: إسناده على شرط البخاري.

وحين فرغنا من ذلك، فقد ذكر القاضي أبو زيد الدبوسي في آخر كتابه الذي صنفه في أصول الفقه، وسماه (**تقويم الأدلة**)، فصولاً لا توجد في سائر الأصول، وبالفقهاء حاجةٌ إليها، خصوصاً في الطريقة التي هي معهودة الوقت فأحببت إيراد ذلك، والكلام عليه في المواضع التي يجب الكلام عليها، فيكون مخالفاً لأصولنا التي بنينا عليها التفريعات لتزول حيرة السامع لذلك حين يسمعه، ويعرف وجه الكلام عليه إذا احتاج إليه، ونسأل الله تعالى المعونة في ذلك، والتأييد بمنه.

بدأ بذكر القول في **حين أهلية الآدمي لوجوب الحقوق المشروعة عليه**، وهي الأمانة التي حملها الإنسان.

قال: لا خلاف أن الآدمي يخلق وهو أهلٌ لإيجاب الحقوق عليه، فإنه يُخلق وعليه عُشر الأرض وخراجها بالإجماع، وعليه الزكاة – على قول أهل الحجاز – و إنما اختلفوا فيما يسقط عنه بعذر الصبا كما تسقط [الصلاة][1] بعذر الحيض عن الحائض، لا لأنها ليست بأهلٍ للإيجاب عليها؛ فإن الصوم قد لزمها؛ وهذا لأن الآدمي أهلٌ للوجوب عليه بالذمة.

فمحلُّ الوجوب هو الذمة، يقال: وجب على ذمته كذا، ولا يضاف الوجوب إلى غيرها.

والآدمي كما خلق، خُلق وله ذمة، ألا ترى أن الطفل إذا انقلب على مال إنسان فأتلفه يلزمه ضمانه، بخلاف البهيمة؟ وكذلك يلزمه مهر امرأته وسائر حقوق الناس؟ وإنما عُرف وجوبها بالشرع.

ولأن الذمة عبارة عن العهد في اللغة، فالله تعالى لما خلق الإنسان لحمل أمانته أكرمه بالعقل والذمة، حتى صار أهلاً لوجوب الحقوق له وعليه، فثبت له حق العصمة والحرية والمالكية بأن حملَ حقوقه، وثبتت عليه حقوق الله تعالى التي سماها أمانة، كما إذا عاهدنا الكفار، وأعطيناهم الذمة، ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في

---

(١) زيادة من التقويم.

الدنيا والآدمي لا يخلق إلا وله هذا العهد والذمة، فلا يخلق إلا وهو أهل لوجوب حقوق الشرع عليه، كما لا يخلق إلا وهو حرٌّ مالكٌ لحقوقه.

ولأن هذه الحقوق الشرعية التي تلزم الآدمي بعد البلوغ تجب بلا اختيار منه جبراً، شاء أو أبى، وإذا لم يتعلق الوجوب عليه بتمييزه واختياره لم يفتقر الوجوب إلى قدرة العقل، ولا قدرة التمييز، ألا ترى أن الصلاة تلزم النائم والمجنون – على أصلنا – إذا كان الجنون أقل من يوم وليلة؟

ثم قال: لا يجوز أن يقال: إن وجوب الحقوق بالخطاب، بل الوجوب بالأسباب التي جعلها الشرع أسباباً للوجوب، وليس بالأمر والخطاب.

والأسباب هي ملك النصاب للزكاة، والأراضي العشرية للعشر، والأراضي الخراجية للخراج، والبيت للحج، والأوقات للصلوات، وشهر رمضان للصوم، والآيات الدالة على الله تعالى للإيمان، والنكاح للمهر والشراء للثمن، والقرابة للنفقة، ونحو ذلك.

ثم الخطاب بعد ذلك لطلب أداء الواجب بسببه، نحو قولك لغيرك: اشتريتَ عبداً بألف درهم، فأدِّ ثمنه، فيكون وجوب الثمن في الذمة بالشراء، لا بقولك: أدِّ الثمن، بل قولك (أدِّ الثمن) طلبٌ للخروج عن الواجب بالأداء إلى مستحقه. فكذا قول الله تعالى ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[1] أي ليؤدِّ الواجب عليه بشهود الشهر، وقوله ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[2] أي أدوا ما يلزمكم بأوقاتها.

وهذه الأسباب قائمةٌ في حق البالغ والصبي على السواء، فلا ينبغي أن يقعَ الفرق بينهما في صحة الوجوب، فعلمنا أن سقوط ما سقط عن الصبي كان بعذرٍ سقط بمثله بعد البلوغ، تيسيراً علينا، لا لأنه ليس بأهل له، وإنما يفارق الصبي الذي لا يعقل العاقلَ في وجوب أداء ما لزم ذمته، فإنه يتعلق بالطلب من صاحب الحق بالأمر والخطاب، وغير العاقل ليس من أهله، فلا يلزمه الأداء على ما نذكر بعد هذا.

---

(١) سورة البقرة: ١٨٥.
(٢) سورة البقرة: ٨٣.

وهذا كما قيل: إن النائم تلزمه حقوق الله تعالى، ولا يلزمه أداؤها حتى يستيقظ؛ لأنه لا يقدر عليه ولا يعلم به؛ وهذا لأن الأداء إنما يكون بفعلٍ منا على سبيل الاختيار، فلا بدّ من العلم به، ثم القدرة عليه، فأما الوجوب في الذمة فصحيح بدون اختيارنا، فلم يكن من شرط صحته لا قدرتنا، ولا علمنا به.

[قال][1]: ولا يجوز أن يقال: إن الوجوب للأداء، لا لنفسه، فلا يجوز الإيجاب على من لا يقدر على الأداء، فإن الوجوب للأداء، لا حال الوجوب، بل يجوز بعده بزمان، إما أداءً، وإما قضاءً، فصح الإيجاب على من يُرجى له قدرة الأداء أو القضاء في الجملة، والصبي من تلك الجملة كالنائم والمغمى عليه.

فإن قيل: فأيّ واجب علينا في باب العبادات البدنية سوى الأداء؟

قلنا: الوجوب حكم إيجاب الله تعالى بسببه، والواجب اسم لما لزم ذمته بالإيجاب، والأداء فعل العبد الذي يسقط الواجب عنه.

وإنما هذا بمنزلة رجل استأجر خياطاً ليخيط له هذا الثوب [قميصاً][2] بدرهم، فيلزم الخياط فعل الخياطة نفسها، وبها يقع تسليم ما لزمه بالعقد، والأداء الخياطة، فكان الفعل المسمى واجباً في الذمة غير المؤدَّى حالاً بالقميص، وكذلك دراهم مؤداة عيناً، ودراهم في الذمة، فيكونان غيرَين لا محالة.

فإن قيل: أرأيت لو مات [الوليد][3] قبل أن يعقل حتى لم يقدر على الأداء أتجعله أهلاً لحمل أمانة الله سبحانه وتعالى واستحقاق الجزاء في الآخرة؟

قلنا: اختلفوا في هذه المسألة، رُوي عن أبي حنيفة أنه توقف في جواب هذه المسألة.

---

(١) في الأصلين: قالوا! وهو خطأ.
(٢) في الأصلين: ثوباً، والمثبت من التقويم.
(٣) في الأصلين: الولد، والمثبت من التقويم.

وحُكي عن محمد أنه قال: (أما أنا أعلم أن الله تعالى لا يعذب أحداً بغير ذنب)، وقد جاءتَ الأخبار بأن الأطفال يكونون شفعاء لآبائهم يوم القيامة.

فأما لا خلاف بينهم في وقوع الحمل عليهم – على ما مرّ – واختلافهم في الجزاء لا يدل على اختلاف في الحمل، فالجزاء يقابل الأداء، لا حمل الأمانة؛ فإنها تقع علينا بإيجاب الله تعالى، شئنا أو أبينا، كما بعد البلوغ، لا يجب الجزاء لوجوب الصلاة علينا، بل بالأداء.

ويحتمل أن يقال: بأن الله تعالى لما حمَّل الأطفال أمانته بالإيجاب عليهم، أهَّلهم لذلك باستحقاق الجزاء، ولم يؤاخذهم بتركهم الأداء وأثابهم كرماً، وألحقَ غير المؤدي بالمؤدي بعذر العجز، بمنزلة البالغ يدركه وقت الصلاة وهو لا يجد ما يتطهر به، فإنه تلزمه الصلاة، ولا يؤاخذ إذا مات قبل القدرة على الأداء، ويثاب [عليه إذا تألم لذلك][1]؛ وهذا لأن الإيجاب شرعاً مبني على ظاهر الحال، لا على ما يكون في الغيب، وبظاهر الحال كل صبي ممن يرجى منه الأداء.

أرأيت طفلاً له أرض عشرية، ولا ولي له، أليس يلزمه العشر أو الخراج إن كانت خراجية؟ وإن مات قبل أن يلي عليه أحد أو يقدر بنفسه [يسقط][2]؟ وكم من بالغ تلزمه حقوق الله تعالى ثم لا يقدر على الأداء فيسقط عنه!

فإن قيل: قد قال النبي ﷺ "**رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم**"[3] الخبر.

قلنا: رفع القلم لا يدل على رفع الوجوب في الذمة، وإنما يدل على سقوط أداء الواجب؛ لأن القلم للحساب، والحساب على ترك ما عليه من الأداء، لا على الوجوب في الذمة؛ فإن الواجب إذا تأجلَ لم يؤاخذ العبد به، والوجوب قائم، ألا

---

(١) زيادة من التقويم.
(٢) زيادة من التقويم.
(٣) سبق تخريجه ص٢٠٩.

ترى أنه قرنه بالنائم؟ والنائم تلزمه الصلاة في ذمته، ولا يلزمه الأداء حتى يستيقظ، فكذلك الصبي[1].

هذا كلامه في هذا الفصل، وقد أوردته على الوجه.

واعلم أن هذا الأصل الذي زعمه، وهو أن وجوب العبادات لا يكون بالخطاب؛ إنما يكون بالأسباب، قد بينا من قبل أن هذا خطأ عظيم، وإنما الوجوب بالأمر، والأوقات المذكورة علامات وأمارات للوجوب، وذكرنا الدليل على ذلك بأوضح ما يكون، فلا معنى للإعادة.

فإن قالوا: نحن نقول: إن الموجب هو الله تعالى، لكن بهذه الأسباب، لأن هذه الأسباب مجعولة أسباباً من قبل الله تعالى.

قلنا: إذا اعترفتم أن الإيجاب من قبل الله تعالى، فيكون الأمر أدل على الإيجاب من السبب، فتكون إحالة الإيجاب عليه أولى من إحالته على السبب؛ وهذا لأن أمر الرب تبارك وتعالى مؤثر في الإيجاب على العبيد؛ لأن للموالي أن يستعملوا عبيدَهم في أمرهم، فأما وقتٌ يمضي، ومكانٌ يتعين، وبيتٌ يبنى، فلا يُعرف لهذه الأشياء تأثير في إيجاب شيء على أحد!

والذي ذكر من كون الذمة محل الوجوب، قلنا: بلى، ولكن بالأمر والخطاب لا غير.

وقولهم: إن الأمر بالصلاة إنما يقتضي الأداء فحسب.

قلنا: يقتضي الأداء، ويقدم الوجوب، كما بينا في أمر السيد عبده، وإذا ثبت أن الوجوب بالخطاب، فكل من ثبت في حقه الخطاب ثبت الوجوب، ومن لم يثبت في حقه الخطاب، إما بصغرٍ أو جنونٍ أو نومٍ، لا يثبت في حقه الوجوب.

---

(١) تقويم الأدلة ص ٤١٧-٤١٩.

ونقول على هذا في النائم والمغمى عليه والحائض: إنما يجب عليهم ما يجب بعد اليقظة والإفاقة والطهر من الحيض؛ وهذا لأن القضاء يجب بأمر جديد، لا بالأمر السابق، فاستقام أن تجب على هؤلاء هذه العبادات بعد زوال الأسباب المانعة من الخطاب، ووجوبُه باسم القضاء لا يدل على أن الوجوب ثبت عليهم في حال النوم والإغماء وحال الحيض، لما بينا أنه وجب بأمر جديد، لا بالأمر الأول، غير أنه لولا الأمر الأول وامتناعه بالعوارض المعلومة لم يجب شيء [من هذا بالأمر][1] الثاني، فمن هذا الوجه سُمي قضاء.

ويمكن أن يقال: إن الإيجاب ليس إلا إيجاب الأداء، فإذا سلّموا ثبوت الأداء بالخطاب فقد سلموا أن أصل الوجوب بالخطاب؛ لأنه لا يعرف الوجوب إلا وجوب الأداء.

وقد قررنا هذا من الخلافيات؛ وهذا لأن الأمر لا يكون إلا لفائدة ولا فائدة للإيجاب إلا الأداء، فدل أن الإيجاب ليس إلا إيجاب الأداء.

ويقال لهم: أيشٍ وجبَ عليه؟ ولا يمكنهم أن يحققوا وجوب شيء عليه بأيٍّ معنى ذكروا سوى فعل هذه الأشياء.

فصل

ثم ذكر بعد هذا الكلام في **حين الخطاب شرعاً**.

قال: لا خلاف أن حين الخطاب شرعاً حين البلوغ عن قدرتين، قدرة فهم الخطاب بالعقل، وقدرة العمل، وهو بالبدن، بدليل قوله تعالى ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾[2] ولا وسع إلا بعد هاتين القدرتين. وقال تعالى ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[3] أي ضيق، وقال تعالى ﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ ﴾[4] أي الثقل، فدل

---

(١) في الأصلين: بهذا الأمر! والمثبت أصح.
(٢) سورة البقرة: ٢٨٦.
(٣) سورة الحج: ٧٨.
(٤) سورة الأعراف: ١٥٧.

رفع الحرج والإصر على رفع ما لا يطاق بطريق الأولى، فدلت آية الوسع أنه لا تكليف لأول حال الآدمي؛ لأنه لا قدرة له أصلاً، ودلت الآية الثانية على سقوطه لأول ما يعقل، لأنه يُحرج للفهم بأدنى عقله، ويثقل عليه الأداء إلى أن يعتدل عقله وقدرة بدنه، فيشق عليه الفهم والعمل به، ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس بني آدم، ولا يمكن الوقوف عليه إلا بعد تجربةٍ وتكلفٍ عظيم، فوقتَ الله تعالى بحالٍ تعتدل لديه العقول في الأغلب على سلامة الفطرة من الآفات، وهو البلوغ، فقام البلوغ شرعاً مقام اعتدال العقل، فتوجه لديه الخطاب وإن لم يعتدل، وسقط قبله وإن اعتدل، دفعاً للحرج الذي كان يلحقنا بالوقوف على الاعتدال بالتجربة لكل صبي.

قال: وقد بينا إقامة الأسباب مقام العلل، وتعطيل العلل في أنفسها تيسيراً.

قال: وقد أيَّد هذا القول قول النبي ﷺ "**رفع القلم عن ثلاثة**" الخبر، والقلم لا يكون إلا للحساب، ولا حساب إلا بعد الخطاب على ما قلنا: إن الحساب لا يكون على الوجوب في الذمة، بل هو بعد طلب الأداء بالخطاب[1].

ونحن نقول: هذا الذي ذكره هذا الفاضل تكلف عظيم، ولا حاجة إلى هذا التكلف أصلاً؛ لأنا قد بينا أن الوجوب بالخطاب، والخطاب وُجد من الشرع بعد البلوغ، لا قبل البلوغ.

ويجوز أن يقال: إن الغالب أن العقل إنما يكمل بعد البلوغ، فأما قبل البلوغ فلا، فاعتبر ما يغلب وجوده في بناء الخطاب عليه، وسقط ما يندر وجوده.

وأما العشر والخراج والزكاة على أصلنا، فنحن نقول: إن الإيجاب على الصبي باعتبار نيابة الولي عنه، وهذا ممكن في العبادات المالية؛ لجريان النيابة فيها.

فأما في العبادات البدنية، فلا يمكن؛ لأن النيابة لا تجري فيها، وفي هذه الأشياء المالية يكون الإيجاب إيجاب فعل الشيء وإيفائه، إلا أنه يستقيم في حق الصبيان

---

(١) تقويم الأدلة ص ٤٢٠.

والمجانين بالطريق الذي بينا، ومثل هذا لما لم يستقم في العبادات البدنية قلنا: إنها تسقط أصلاً.

ثم ذكر بعد ما حكيناه فصلاً في بيان ما أسقط من الحقوق بعذر الصبا رحمة.

قال: حق الأداء ساقطٌ بعذر الصبا رحمة، أما لأول أمره فللعجز الحقيقي، وفيه الحكمة، وأما بعد ما عقل، فللحرج، وأنه رحمة، وأنه بمنزلة ديونٍ على معسر، فيكون أصل الحق على الغريم، وحق الأداء ساقطٌ إلى أن ينقضي الأجل الثابت بالعسر.

ولأن سقوط الخطاب بالأداء يدل على سقوط وجوب الأداء؛ فإن الوجوب في الذمة لا يوجب الأداء عقيبه بحال، ألا ترى أن من باع عبداً بألف درهم وجبَ الألف ولا يجب الأداء إلا بعد الطلب؟ وكذلك إذا استأجر رجلاً ليخيط له ثوباً بدرهم، وجب العمل عليه، ولا يجب الأداء في الحال حتى يطالبه؟ فكذلك حق الله علينا.

فإن قيل: أليس لا يحل تأخير المغرب عن أول الوقت، ولا تأخير العصر إلى آخره ولا عن الوقت؟

قلنا: ثبت ذلك بخطاب غير الوجوب عليه بدخول الوقت.

ألا ترى أن الفقهاء اختلفوا في التأخير بقدر ما ثبت عندهم من الدلائل مع اتفاقهم على أصل الوجوب بدخول الوقت؟ وأما التأخير عن الوقت فتفويت لعين الواجب إلى مثله، وتفويت الحق تعدٍّ زائد غير ترك الأداء، فيحرم، كإتلاف عين الغير عنده ولهذا لا يأثم الصبي ولا يحاسب.

وكذلك إذا استُوصف الله تعالى في حال صباه، فلم يصف، لا يكون كفراً، وهو كفرٌ بعد البلوغ؛ لأن الوصف أداء لفرض الإيمان، ولا أداء عليه حال الصبا.

وكذلك إذا لم يستدلّ بالآيات حتى بقي على جهله، كان في حكم المسلمين كالذي لا يعقل.

فإن قيل: إذا أسلمت امرأة الصبي الكافر وهو يعقل الإسلام، عُرض عليه الإسلام عندكم، وإذا أبى فُرق بينهما.

قلنا: ذاك السقوط الذي ذكرناه في حق الله تعالى رحمة منه دون حق العبد؛ لأن النظر واجب لخصمه كما وجب له، فمتى أسقط عنه الأداء لحق الصبي، تضرر به الآخر، فلم يسقط[1].

ونحن نقول في هذا الذي ذكره: إن هذا كله بناء له على الأصل الذي زعمه في الابتداء، وقد تكلمنا عليه.

وعلى أنه يجوز أن يقال: إن الخطاب سقط عن الصبي رحمةً لكن الفرق بين البدنية والمالية بما سبق من قبل.

وقد تبين مناقضته في أثناء كلامه؛ فإن عندهم: أن ردة الصبي صحيحة مثل ما يصح إسلامه، ثم قالوا في الصبي إذا استُوصف الإسلام فلم يصف: لا يحكم بكفره، وقالوا في البالغ في مثل هذه الصورة: يكفر، فعندهم ترك وصف الإسلام ردة، بدليل البالغ، ومع ذلك لم يكن ردة من الصبي.

وقولهم: إن الأداء ساقط عنه لعذر الصبا.

قلنا: إذا سقط فعل الإسلام عن الشخص لا يبقى عليه واجبٌ آخر، لأن الواجب لم يكن إلا فعل الإسلام، ثم من وجب عليه الإسلام ثم لا يؤمر بالإسلام! هذا مما لا يعقل، ولا يُتصور وجوده ولا نفيه!

ثم ذكر فصلاً في بيان ما يسقط من حقوق الله تعالى بأصله.

قال: حقوق الله تعالى على الإنسان أربعة:

النظر في الآيات الدالة على الله تعالى، ثم الاعتقاد على ما توجبه الدلائل، ثم العبادات ثم الأجزية.

---

(١) تقويم الأدلة ص ٤٢١.

وقال علماؤنا: وجوب الأجزية والعبادات ساقط عن الصبي أصلاً، ووجوب النظر في الآيات والاعتقاد حق الله تعالى غير ساقط، وإنما الساقط عنه الأداء.

وقال الشافعي: وجوب البدني ساقط عنه، ووجوب المالي غير ساقط عنه.

وتفسير الاعتقاد: ما يتأدى بفعل القلب، كأصل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله.

وتفسير العبادة: ما يتأدى بفعل البدن، تعظيماً لله تعالى بطاعته إياه.

وتفسير الأجزية: ما شُرع جزاء على أفعال محظورة في الجملة معجلة [في الدنيا][1]، والبدني من العبادات والأجزية: ما لا يتأدى إلا بالبدن، والمالي منهما ما لا يتأدى إلا بالمال.

أما الشافعي رحمه الله فإنه احتج، وقال: أجمعنا على أن العشر يلزمه، وفيه معنى العبادة ، حتى لم يجب على الكافر، وكذلك صدقة الفطر، حتى تُؤدَّى من ماله، ولا يلزمه الصلاة والصوم؛ لأن الجنس الأول مالي والثاني بدني.

ولأنا ذكرنا أن الصبي أهل للوجوب عليه بذمته، وإنما سقط ما سقط لعجزه عن الأداء ما لم يعقل ويقدر، ولو لم يسقط عنه [الوجوب لتضاعفت عليه][2] الواجبات في مدة الصبا، وهي مدة مديدة، ثم كان يلزمه القضاء بعد البلوغ، فكان يحرج فيه، والله تعالى ما جعل في الدين من حرج، فأسقطها عنه أصلاً نفياً للحرج، كما أسقط الصلاة عن الحائض بعذر الحيض؛ لأنها تحيض كل شهر عادة، والصلاة تتكرر كل يوم، فلو لم يسقط لتضاعفت عليها أبداً، فكانت تحرج في القضاء.

ولما كان السقوط بسبب العجز عن الأداء، اقتصر السقوط على البدني دون المالي؛ لأنه مما يتأدى بالنائب، فلا يقع العجز عنه، لقيام ولي الشرع مقام ولي ثبت

---

(١) زيادة من التقويم.
(٢) زيادة من التقويم.

بأمره بعد البلوغ. فقال: تلزمه الزكاة وكفارة القتل، وكفارات ارتكاب محظورات الإحرام، وكل ما صح سببه في حق الصبي.

وأما كفارة اليمين فإنما لا تلزمه؛ لأن سببها اليمين، ويمينه باطلة شرعاً، بخلاف إحرامه، فإنه صحيح شرعاً.

وقال: إسلامه لا يصح؛ لأنه بدني، والشرع إنما علّق بالإسلام ما علق من الأحكام بإسلامٍ واجبٍ شرعاً، ولا وجوب قبل البلوغ؛ لأنه وجب بدنياً.

وكذلك الردة لا تصح من الصبي؛ لأن الردة قد تعلق أحكامها بترك الإسلام الواجب، ولا وجوب في حق الصبي، فلم يُعتبر في حق أحكام الدنيا.

ولا يلزمنا إذا صلى الظهر ثم بلغ في الوقت، أو أحرم الحج ثم بلغ قبل الوقوف أنه يقع عن الفرض، لأنا أسقطنا عنه الوجوب رحمة ونظراً له، ودفعاً للحرج عنه، والنظرُ له في هذه الحالة أن لا يسقط الوجوب؛ لأن الفرض لزمه لما بلغ قبل مضيّ الوقت، وكذلك فرض الحج يلزمه إذا بلغ قبل الوقوف بعرفة، فمتى جعل الوجوب عليه من حال صباه ترفّه بالسقوط عنه بما أدى، ومتى لم يجعل عليه الوجوب، بقي تحت عهدة الوجوب إلى أن يؤدي ثانياً.

وهذا كما قلتم في المعاملات: إن قبوله الهبة يصح، وهبته لا تصح؛ لأن في الهبة ضرراً، وفي قبوله نفعاً، وقلنا نحن: إن صدقته باطلة، ووصيته بالصدقة صحيحة؛ لأن الصدقة في حال الحياة مضرة في الحال ومنفعة بعد الممات؛ لأن الملك يزول بالموت لولا الصدقة.

وقلنا جميعاً: إن نفل الصلاة مشروعٌ في حقه دون الفرض، لأن شرع النفل نفع محض، إن فعل ينتفع به، وإن ترك لم يؤاخذْ به، والفرض مضرة من وجه، وهو المؤاخذة على الترك.

ولا يلزمني إبطال قبول هبته، لأن الشرع لما جعل ذلك النظر مستوفىً له من قبل الولي وقعت الغنية به عن ترك الأصل الممهد في بابه لاستيفائه النظر له، كما لا يجوز بيعه ما يساوي درهماً بألف درهم – وفيه نفع – لأنه مما يُستوفى له ذلك بالولي.

قال: والحجة لعلمائنا: أنه لما ثبت أن الصبي مثل البالغ في أهلية الوجوب، وأن السقوط عنه بعذر الحرج كما في البالغ، لم يسقط إلا ما احتمل أن لا يكون مشروعاً حقاً لله تعالى، كالصلوات الخمس والفروع التي تحتمل النسخ والتبديل، وثبوتها مشروع بعد البلوغ في وقت دون وقت.

وأما معرفة الله تعالى بصفاته فلا تحتمل أن لا تكون ثابته مشروعة حقاً لله تعالى.

ألا ترى أنا لا نجد شيئاً من العبادات والأجزية إلا ويسقط بعذرٍ ما بعد البلوغ؟ فكان السقوط بعذر الصبا أولى؛ لأنه رأس الأعذار؛ ولأنه في أول أمره لا يقدر أصلاً ولا تتم قدرته ما لم تعتدل قواه، ولأن سقوط ما سقط عن الصبي لم يكن إلا للعجز عن الأداء دفعاً للحرج عنه، حتى لا يتضاعف عليه القضاء بعد البلوغ، ووجوب أصل الإيمان عليه حال الصبا لا يوجب تضاعف الأداء بعد البلوغ.

ولأن الصبي مثل البالغ في صحة الوجوب عليه متى تقرر سبب الوجوب في حقه، والدليل عليه حقوق العباد؛ وهذا لأن السبب لا يعتبر صحيحاً شرعياً بنفسه، وإنما يعتبر صحيحاً بحكمه، فإذا وجد صحيحاً، لا بدّ أن يكون حكمه معه، فإنه متى تخلف عنه حكمه أصلاً لم يكن السبب سبباً.

وإذا عُرف هذا، فالآيات الدالة على الله تعالى لا يتصور أن لا تكون آية على حدث العالم للمستدلين، ولا حدثُ العالم يتصور أن لا يكون دلالة على محدث، وكذلك ما يتعلق بها من وجوب النظر فيها علينا لا يجوز أن يكون ساقطاً بحال، وإن كان يُسقط الأداء عنا لفقد شرط الأداء من القدرة.

فأما وقت الصلاة فيجوز ألاّ يكون سبباً للوجوب، ولم يكن كذلك قبل الشرع، فجاز ألا يثبت سبباً في حق الصبي وكل معذور سقط عنه الوجوب.

وكذلك أسباب الأجزية، ما صارت أسباباً إلا شرعاً، ولولا الشرع ما كانت أسباباً ولا عللاً في أنفسها.

فثبت أن الصبي إنما يسقط عنه وجوب ما يحتمل أن لا يكون في نفسه حقاً لله تعالى واجباً، دون ما لا يحتمل.

ثم المالي والبدني من العبادات سواء، وكذلك الأجزية؛ لأن العبادة اسم لنوع فعل ابتلي الآدمي بفعله تعظيماً لله تعالى مختاراً لطاعته على خلاف هوى نفسه، لا على سبيل الإكراه والجبر ؛ لأنه يجازى على وفاق فعله، ولا جزاء يستقيم في الحكمة مع الجبر؛ فإنه لا فعل للمجبَر على الحقيقة، فلا يستحق الجزاء.

ألا ترى أن الحقوق التي نستحقها فيما بيننا بأداء الأفعال لا تثبت إلا لمن يفعلها مختاراً بنفسه، أو نائباً عنه ثبت نائباً عنه بأمره واختياره؟ إلا أنا في البدني ابتلينا بفعل يتأدى بالبدن، وفي المالي ابتلينا بفعل يتأدى بالمال، إما فعل لسانٍ نحو الإعتاق، أو فعل يدٍ، كالإعطاء، إلا أن المالي مرة يتأدى بمباشرة الإنسان، ومرة بغيره، ولكن لا بدّ أن يكون الفعل مضافا إليه على سبيل الاختيار، ولا يتصور الاختيار عن الإنسان إلا أن يكون الولي عنه بأمره، فأما إذا ثبت شرعاً لا بالاختيار من الإنسان، فيكون كإعطاء الإنسان جبراً، فلا يكون عبادة.

قال: والخصم زلّ خاطر قلبه عن اعتبار صفة الاختيارية، وأما الأجزية، فلا تجب إلا على ارتكاب ما يلزم العبد الانتهاء عنه حقاً لله تعالى، والانتهاء أداء حق النهي، كالائتمار، أداء حق الأمر.

وقد ذكرنا أن الصبي غير مخاطب بأداء حقوق الله تعالى، لا ائتماراً ولا انتهاءً، ولهذا لا يأثم بالإجماع، ولا تقام عليه العقوبات البدنية، وإذا لم يكن عليه الانتهاء لم يلزمه ما شرع من الجزاء على مخالفته، واعتبرْه بإثم الآخرة.

ولهذا لا يُحرم الصبي القاتل الميراث؛ لأنه شرعَ جزاء على قتلٍ محظور، كالكفارة، على ما قلنا في موضعه.

ولأن هذه الأجزية مما يحتمل النسخ، ولم تكن مشروعة على هذا الوجه قبل شرعنا، والصبي مما يلحقه بوجوبها ضرر، فتسقط عنه بعذر الصبا، كالعبادات رحمةً عليه.

ولهذا قلنا: إن الصبي إذا أحرم يصح في [حقه][1] أن يثاب عليه، ولا يجب الكف عن محظوراته، ولا تلزمه الكفارة، ويمكنه رفضه؛ لأن اللزوم في الإحرام حكمٌ ثبت شرعاً، ويحتمل أن لا يكون، ولأنه مما يزول بعد البلوغ بالإحصار والرق والنكاح.

وكذلك الكفارة، سقطت عندكم بعذر الكره والنسيان، فلأن تسقط بعذر الصبا أولى، ولهذا قلنا: إن الصبي إذا أحرم ثم ترك وجامع ، لم يلزمه القضاء، كما قال الشافعي في البالغ المتطوع إذا أُحصر فتحلل.

ولأن اللزوم حق ثبت لله تعالى شرعاً، ويجوز أن لا يكون، فلا يثبت في حق الصبي.

قال: ولا يجوز أن ينوب عن الفرض ما أداه في الصبا؛ لأن وقت الوجوب شرعاً في حقه حال البلوغ، فيكون بمنزلة رجل صلى أربع ركعات قبل الزوال، ثم نزل شرعُ الظهر بعد ذلك ؛ فإنه لا ينوب عن المشروع بعد أداء ما سبق.

وتكلم في مسألة وصية الصبي، وقال: إنها باطلة؛ لأنها تمليك بعد الموت بلا عوض، وإنه في وصيته ضرر، كما لو وهب في حال الحياة، وإنما انقلبت نفعاً باتفاق حالة الموت فلم تعتبر.

وأما قبول الهبة، يصح من الصبي إذا عقل القبول؛ لأن الحجر بعد معرفته التصرف ما ثبت إلا نظراً له، كيلا يُخدع في ماله ونفسه ولا يغبن، وليس في قبول الهبة مخافة غبن، فلا يثبت الحجر في حقه، وصار قبول الهبة محض نظر.

---

(١) في الأصلين: حق، والمثبت من التقويم.

قال: ولهذا قلنا: يصح إسلامه [استحساناً][1]؛ لأن أصل الوجوب كان ثابتاً على ما مر أنه لا يحتمل السقوط، فإذا جاء الأداء كما وجب كان عن الواجب لا محالة، وإن لم يكن مخاطباً بالأداء، كالصلاة لأول الوقت والصوم في السفر والدين المؤجل.

وما للأداء في الشرع حدٌّ للصحة، إلا أن يعتقد وحدانية الله تعالى عن معرفة، ويشهد بلسانه كما اعتقدوا الخلاف في صبي يتصور منه ذلك مثل ما يتصور إذا كان بالغا.

قال: وعلى هذا ردة الصبي تصح أيضاً، وزعم أن ما لا يُحتمل أن لا يكون إلا حقاً مستحقاً لله تعالى فلا يعتبر فيه المضرة والمنفعة، بل يكون مشروعاً في حق البالغ والصبي على السواء، وإنما يختلفان في وجوب أداء الشرع، فإن الأداء يلزم البالغ دون الصبي.

وإذا صار الإسلام مشروعاً وجوبه حقاً لله تعالى على الصبي؛ لأنه لا يحتمل غير ذلك، فكذلك وجوب حرمة الردة، لا يحتمل غير ذلك فاستوى فيه الصبي والبالغ ، فصح ذلك من الصبي كما يصح منه الإسلام، إلا أنه لا يلزمه الجزاء المشروع في الدنيا على الردة؛ لأن الجزاء المعجل في الدنيا يحتمل أن لا يكون مشروعاً، على أن القتل في حق المرتد مشروع لصيرورته حربياً، لا لصيرورته كافراً، حتى لا تقتل المرأة لأنها ليست من أهل الحرب، والصبي بمنزلتها.

فأما حرمان الإرث وفساد النكاح فليسا بجزاء فعل الردة لا محالة، فإنهما يثبتان بالكفر الأصلي.

فإن قيل: أليس الصبي يؤدب إذا أساء فعله؟

قلنا: التأديب لا يقام جزاءً على ما مضى، بل تقويماً في المستقبل .

ألا ترى أن الدابة تُراض وتقوَّم تقويماً وإصلاحاً؟ وإنه لتسوية الأخلاق بمنزلة الدواء لطلب الشفاء، وبمنزلة الحجامة.

---

(١) زيادة من التقويم.

فإن قيل: أليس يُسترق الصبي، وإنه عقوبة شرع جزاءً للكفر؟

قلنا: الاستيلاء على المباح شُرع سبباً للملك، كما في حق الصيود، وأهلُ الحرب ما لهم عصمة، فلا يكون ملكهم بسبب الاستيلاء عقوبةً، كما في حق البهائم، وإنما لم يُملك غيرهم بالاستيلاء لعصمةٍ ثبتت لهم من الله تعالى كرامة، فيكون زوال العصمة بالكفر حقيقة أو تبعاً لأبويه، بمنزلة زوال نعمة، فلا يكون عقوبةً واجبةً على أحد بمنزلة زوال الصحة والحياة وسائر الكرامات.

قال: وأما صدقة الفطر، فتجب على الأب بسبب ولايته على رأس الصبي ومؤنته، كما تجب على المولى بسبب رأس العبد، حتى أوجبنا في العبد الكافر.

وأما جواز الأداء من مال الصبي، فلأن وجوبها بمنزلة وجوب المؤنة عن رأسه، والمؤنة تتأدى بولاية جبرية، كالخراج والعشر، وأنه شبهه، لا في هذه المسألة، وقد خالف محمدٌ أستاذَه فيه.

وأما العشر [عندنا][1] فمؤنة الأرض، كالخراج، ولهذا لا يجتمعان، وإذا كان العشر من حقوق غير الله تعالى صح تأدِّيه بولاية جبرية على من عليه الحق، كما صح أخذ القاضي من البالغ كرهاً، ولا يكون لمن أخذ منه ثواب فعل العبادة، وإنما يكون له ثواب ذهاب ماله في وجه الله تعالى، بمنزلة ثواب المصائب، فأما إذا كان الحق لله تعالى، صار الأصل فيه الفعل؛ فإن العبادة اسم للفعل، ولابد أن يكون فعله على وجه الاختيار ليثاب عليه، ولا يجوز بدون فعلٍ منه على اختياره.

قال: ولهذا لا يجوز للسلطان أن يأخذ الزكاة من صاحبه كرهاً كما يأخذ ديون الناس.

قال: ولهذا قلنا: إنه لا تؤخذ من تركته بعد موته بدون الوصية، بخلاف العشر وسائر حقوق الناس.

---

(١) زيادة من التقويم.

فصار المعنى الذي اعتبره الخصم للفرق بين المالي والبدني حال عجز الصبي عن الأداء بنفسه معتبراً في حقوق غير الله تعالى، والمالي منها يلزم الصبي، دون البدني.

فأما الذي يجب لله تعالى فالمالي والبدني فيه سواء، ويسقط عن الصبي ما يحتمل السقوط، ولا يسقط عنه ما لا يحتمله وأما الأداء فساقطٌ في الأحوال كلها[1].

هذا كلامه في هذا الفصل.

ونحن نقول: إن أصل هذا الكلام مبني على مسألة الأسباب، وقد سبق الكلام عليه.

وقد اشتمل كلامه الذي ذكره على مسائل.

منها: مسألة زكاة الصبي، وهو جعَل حرفه في سقوط الزكاة عن الصبي دعواه أن الزكاة عبادة، والعبادة لا تتأدى إلا بولايةٍ اختيارية، ولا تتأدى بولاية جبرية.

ويدخل عليه صدقة الفطر والعشر؛ فإنهما عبادتان، ومع ذلك قد تأدتا بولاية جبرية من غير اختيارٍ أو علمٍ يوجد لمن عليه.

وعذرهم عن المسألتين في نهاية الضعف؛ لأنه إذا قال في صدقة الفطر: إنها تجب على الولي، لا على الصبي، فينبغي أن لا يجوز إعطاؤها من مال الصبي.

والذي ذكر أن عند محمد لا يجوز، وقد خالف أستاذه، فهذا ليس بجواب، والإلزام على أبي حنيفة، وهو أستاذهم الكبير فحين يضيق بهم الخناق لا يُطلق لهم ترك مذهبه.

وأما العشر، فلازمٌ أيضاً، والذي قالوا: إنه مؤنة الأرض.

فيقال أيضاً: إن الزكاة مؤنة المال، والعشر مثل زكاة سائر الأموال، لأنه زكاة وزكاة، وكل دليل يدل على كون سائر أنواع الزكاة عبادة فكذلك يدل على كون العشر عبادة.

---

(١) تقويم الأدلة ص ٤٢١-٤٢٧.

وعلى الجملة لا يتضح لهم فرق صحيح بين صدقة الفطر والعشر وزكاة المواشي، هذا على أصلهم.

وأما على أصلنا فنقول: إن هذه الحقوق حقوق الفقراء، وهي لهم، ومعنى العبادة تبعٌ، فيكون حكمه مثل سائر حقوق بني آدم، وهذا فصلٌ قد أحكمناه في الخلافيات، ودللنا عليه بدلائل معتمدة.

وعلى أنا إن قلنا: إن الزكاة عبادة، فيستقيم إيجابها على الصبيان والمجانين؛ لأنها وإن كانت عبادة، لكنها مالية، والنيابة فيها جارية، فكما يقوم فعل الولي مقام فعل الصبي، فيقوم أيضاً اختياره مقام اختيار الصبي؛ وهذا لأن العبادة في الفعل، لا في الاختيار الذي زعموه، ومع ذلك صح إقامة فعل النائب مقام فعل من عليه، وكان الفعل عبادة ممَّن عليه، كذلك يصح إقامة نيته واختياره مقام نية من عليه واختياره، وكان ذلك عبادة ممن عليه؛ وهذا لأن الواجب حق مالي، فاعتبر تصور الأداء من المال، وتصور الأداء من مال الصبي مثل تصور الأداء من مال البالغ، ونقصان المال في الموضعين على وجه واحد، والابتلاء والاختبار يوجد إما باعتبار حال البلوغ إن لم يكن اتصل الأداء بالمال، فيؤمر بالأداء بعد البلوغ، أو بإقامة فعل الولي مقام فعله، فيجعل في هذا المعنى كأن الصبي هو الذي حصل ابتلاؤه بعد البلوغ بإقامة الولي مقامه، على ما سبق بيانه.

وعندي: أن الأولى هو قولنا: إن الزكاة حق الفقراء، وهو منزَّلٌ منزلة سائر حقوق الآدميين، ومعنى العبادة فيها تبع، وإنما أثبتنا فيها معنى العبادة؛ لأن الله تعالى أوجبها ابتداء من غير أن يسبق من العبد فيه شيء، فيكون فيها معنى شكر نعمة المال، مثل ما أوجب الصلاة والصوم، فيكون فيها معنى شكر نعمة البدن، فبهذا الوجه أُخذ مُعنى العبادة، لكن هذا المعنى تبع، والأصل أنها حق الفقراء؛ لأنها واجب مالي، والله تعالى خلق المال لنفع العباد، فكل ما وجب في المال لا بدّ أن يبقى فيه المعنى الذي خلق له أصل المال، وذلك نفع العبد، فقد أوجب الزكوات للفقراء نفعاً لهم،

وإذا وجبَ لنفعهم، كان حقاً لهم، وعلى هذا وقع الفرقُ بين هذا وبين العبادة البدنيـة؛ لأنها لم تجب لنفع أحد من الآدميين، فتمحض حقاً لله تعالى.

وأما مسألة إسلام الصبي ، فقـد بناهـا أيـضاً علـى أن وجـوب الإيمـان بنـصب الدلالات، وهذا ليس بصحيح، بل وجوب الإيمان بإيجـاب الله تعـالى ولا إيمـان يجـب على الصبيان، لأن الله تعالى لم يوجبه عليهم.

وقوله: إن الإيمان لا يحتمل أن لا يجب.

قلنا: على المكلفين، فأما على غير المكلفين فيحتمل أن لا يجب عليهم، ببينـة أنـه كما لا يحتمل أن لا يكون غير مشروع في الأصل فلا يحتمل أن يكون مـشروعاً أيـضاً في حق شخص ثم لا يجب عليه فعله، وهذا لأن المقصود مـن المـشروعية هـو الفعـل، فلم يتصور أن يكون مشروعاً ثم لا يجب عليه فعله.

ثم قد بينا في مسألة إسلام الصبي وجه عدم صحته من الصبي من طريقين مخيلَـيْن مؤثرَيْن، فمن أراد الوقوف عليه، فليراجع تلك المسألة، ولم نحب الإعادة ها هنا لوقوع الغنيـة عـن ذلـك بـذكره في الفـروع، والأولى فيمـا يرجـع إلى الأصـول أن يـبين أن الوجوب لا يثبت في حق الصبي أصلاً؛ لأنه بالخطاب يكون الوجوب، والخطـاب عنـه ساقط وإذا سقط الخطاب سقط الوجوب.

وأما الوجوب بما نصب من الآيات والعلامات فلا يجوز؛ لأن الآيات والدلالات توجد قبل ورود الشرع ولا وجوب.

وإن قالوا: يجب قبل ورود الشرع، فالدليل على فساده مـا سـبق مـن قبـل، ولأن الأمة اختلفت على قولين في هذه المسألة:

فقال بعضهم: يجب الإيمان بالعقل، وقال بعضهم: يجب بالسمع، ولم يعرف قـولٌ ثالث، والذي قالوه إحداث قـول ثالـث في هـذا، أنـه واجـب بالآيـات والعلامـات، فيكون خلافاً للأمة، فلا يُسلم لقائله ذلك.

ثم ذكر فصلاً في حين صحة عبارات الصبي شرعاً، وقال: لا خلاف أن عباراته فاسدة قبل أن يعقل ويميز، لأن الكلام وضع للتمييز بين المسميات، ولن يتصور ذلك إلا بعد المعرفة عن عقل؛ ولهذا لم يتعلق بكلام النائم والمجنون والمغمى عليه حكم، ولا خلاف أنه إذا ميّز وعقل يصح كلامه، حتى إذا قال: أنا جائع سُمع منه وأُطعم، وكذلك إذا دعا ربه أثيب عليه، وتصح أذكاره وصلاته، كما لو كان بالغاً.

وإنما اختلفوا فيما أُفسد عليه شرعاً نظراً [له][1] ورحمة، كما لا يصح منه فرض العبادات، نظراً له.

قال علماؤنا: عباراته في الأصل صحيحة إلا فيما يضره، أو يتوهم لحوق الضرر به.

وقال الشافعي رحمه الله: عباراته فاسدة شرعاً فيما صار مولياً عليه فيها، فأما فيما لم يصر مولياً عليه ففاسد فيما يضره، صحيح فيما ينفعه، واحتج بأن الشرع لما جعله مولياً عليه في باب دل على سقوط ولايته في نفسه؛ إذ لو ثبت له لما ثبت لغيره، كما بعد البلوغ، وأما فيما لم يصرْ موليا عليه فيه فثابت له، إلا أن الشرع حجره عن الاستيفاء نظراً له حتى لا يخدع، كما سقط عنه الفرض نظراً له، فلم يثبت الحجر فيما يتمحض نفعاً، كما لم ينعدم الشرع في حق نوافل العبادات التي تتمحض نفعاً.

فعلى هذا لا يصح قبول الهبة منه؛ لأنه موليٌّ عليه فيها، وكذلك إسلامه وكفره؛ لأنه موليّ عليه فيهما، وتصح وصيته بالصدقة لأنه غير مولي عليه فيها وهي نفع محض؛ لأن الملك يزول إلى خلفٍ له، وهو الثواب.

وإذا وقعت الفرقة بين الأبوين وقد بلغ سبع سنين خُيِّر وعمل باختياره أيّهما شاء اختاره؛ لأنه يعرف الذي هو أرق له وأعطف عليه، وهذا الاختيار نفع محض فالشرع لم يجعله مولياً عليه فيه؛ فإنه لا ولاية لأبيه عليه فيه.

---

(١) زيادة من التقويم.

وقال: لا تصح عباراته في البيع لا لنفسه ولا لغيره؛ لأنه مولي عليه فيها، ولا يصح طلاقه وإقراره؛ لأنه ضرر.

قال: ولعلمائنا: أن كون الإنسان فاسد العبارة من أعظم النقصان، والآدمي امتاز عن غيره من سائر الحيوانات بصحة العبارة حتى قيل (المرء بأصغريه بقلبه ولسانه) وقيل: (لسان الفتى نصف ونصف فؤاده)، فلا يجوز أن يفسد على الصبي [عباراته][1] بعد إصابته شرط الصحة إلا على سبيل النظر له، وذلك في دفع ما يتعلق به من المضارّ عنه.

وإذا ثبت هذا الأصل، قلنا: لا ضرر عليه في صحة قبول الهبة والصدقة والوصية، فيصح كما قال الخصم في صحة وصيته بالصدقة.

وأما قوله: إن كونه مولياً عليه ينافي ثبوت الولاية له، فليس كذلك لما مر في باب حقوق الله تعالى.

قال: فلا تصح هبته ولا صدقته؛ لأنهما من المضار، وكذلك بعد الموت، لا تصح أيضا لما بينا، وكذلك لا يصح اختياره في الحضانة؛ لأنه يتردد بين ضر ونفع ولربما يختار الذي يضره لعاقبة أمره، بل يميل إليه لا محالة؛ لأن طبعه ينفر عمن يؤدِّبه ويحمله على التخلق بآداب الشرع والمروءة، ويميل إلى من يدعه للهو وارتكاب الهوى، فكانت عبارته في هذا الباب كعبارته في باب التجارات التي تتردد بين ضر ونفع، فلا يجب العمل بها.

قال: وقال علماؤنا: يصح إسلامه؛ لأنه نفع محض؛ فإن العصمة في الدارين بحق الإسلام، وكرامات الآدميين كلها لحقِّ الدين، ولا شك أن الخير فيه فوق ما في نوافل العبادات.

فإن قيل: ولربما يبتني عليه حرمان الإرث وفساد النكاح!

---

(١) زيادة من التقويم.

قلنا: لا عبرة لهذه الزوائد التي ليست من أحكام أصل الدين، بل تثبت بواسطةٍ أخرى وحالة تتفق؛ ولأنك تفسد إسلامه – وإن تعلق به الإرث وصحة النكاح – نحو إن كانت أسلمت امرأة الصبي الكافر وعمَّه، ولا وارث للعم غيره؛ فإنه بالإسلام يعصم نكاحه ويرث عمه.

وعلى أن حرمة النكاح والإرث حرمة تثبت مضافة إلى كفر الكافر منهما، على ما بينا في موضعهما.

قال: ونقول: وتنعقد التصرفات كلها بعباراته، كما تنعقد بعبارة البالغ، وينفذ إذا كان وكيلاً عن أهلها؛ لأنه لا ضرر عليه في انعقاد التصرف نحو الوكالة ؛ لأنه لا عهدة تلزمه، ونفس فساد العبارة ضرر – على ما بينا – فلا يثبت الحجر في حقها، وإذا ثبت أنها تصح في مال الغير بإذن الولي، صحت كذلك في مال نفسه بإذن الولي من طريق الأولى، لأنهما لا يفترقان إلا فيما يلزمه إذا كان في ماله، وهذا اللزوم جُعل من المصالح إذا حضره رأي الولي، بدليل أن الولي لو فعله بنفسه أو أمر به غيره صح، وما أثبت له ذلك إلا مصلحةً للمولي عليه نظراً له، وقد مر أن الفساد لا يجوز أن يثبت من طريق أنه مولي عليه، بل لما جعل مولياً عليه لماله من النفع في تصرف الولي عليه بذلك ولا ضرر في صحة عبارته في ماله، فكان النظر أن يكون صحيح العبارة مع ثبوت الولاية للولي ليثبت له نفعها من طريقين، فثبت أن ما قلناه أولى الوجهين.

فإن قيل: لو شهد الصبي لم تقبل، وكانت العبارة فاسدة، وإن لم يلزمه بها حكم.

قلنا: العبارة صحيحة، ولكن مع هذا لا تكون حجة على غيره، كما لو شهد العبد، أو شهد الكافر على مسلم، وهذا لأن الشهادة بمنزلة الولاية على غيره، وإنما تتعلق بكمال الحال في ولاية نفيه مع صحة العبارة.

هذا كلامه في هذا الفصل، وهذا الفصل أكثر الكلام فيه يتصل بتصرفات الصبي، وقد وضعَ هذا الرجل لأصحابنا كلاماً وتكلم عليه! ونحن قد بينا هذه المسألة في خلافيات الفروع، وذكرنا طريق سلب أهلية التصرفات، وكان اعتمادنا في ذلك

على نقصان عقل الصبي، واعتمدنا على ثبوت النظر له من قبل الشرع، ومن النظر لـه إخراجه من أهلية التصرفات الدائرة بين النفع والضر حتى يكمل عقله، ويعلـم خـيره من شره، ونفعه من ضرره على التمام، وقد ذكرنا تقريـر هـذا بحيـث يـشفي الـصدور ويزيل الإشكال، وأما كونه مولياً عليه في هذه التصرفات، فهو كلام حسن، لكن لـيس مما يستدل به ابتداءً في هذه المسألة، ولكنه يدخل في أثناء الكـلام لتقريـر الكـلام، والله أعلم.

ثم ذكر فصلاً في حين لزوم ما يتجدد بالشرع من الأحكام.

قال: حكم الشرع إنما يلزمنا بعد بلوغه إيانا، لما مرّ أن الله تعالى لم يكلف نفساً إلا وسعها، ولا وسع إلا بعـد العلـم، فـسقط أصـلاً ضـربُ مـا يحتمـل النـسخ لقـصور الخطاب دفعاً للحرج، كما سقط بالصبا.

وقد رويَ أن أهل قباء كانوا يـصلُّون إلى بيـت المقـدس بعـدما حُوِّلـت القبلـة إلى الكعبـة، فأتـاهم آتٍ وهـم في الـصلاة، فـأخبرهم أن القبلـة قـد حُولـت إلى الكعبـة، فاستداروا كهيئتهم، ولم ينكر عليهم رسول الله ﷺ.

وقد شرب جماعة الخمر بعد التحريم قبل العلـم بـه، فـأنزل الله تعـالى ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ ﴾[1] وهذا فصل لا خلاف فيه، ثم البلـوغ نوعان: حقيقة بسماع، وحكم بشيوع في قومه، لأن النبي ﷺ أُمر بتبليـغ القـرآن النـاسَ كافة، وما أمكنه التبليغ إلى كل نفس، وإنمـا بلـغ أكـابر كـل قـوم في جمـاعتهم، وكـان مؤدياً بذلك حكم الأمر، ليكون الأمر بقدر الوسع وعلى سبيلٍ لا حرج فيه.

ولأن الخطاب متى شاع أمكن كل إنسان العمل به، متى لم يقصِّر في طلب الحجـة من قومه، وإذا لم يطلب حتى جهل كان بتقصيرٍ منه، ولم يصِرْ ذلـك الجهـل لـه عـذراً، وصار كأنه علم ثم لم يعمل.

---

(١) سورة المائدة: ٩٣، قلت: هذا وهم من أبي زيد، بل الصحيح أن هذه الآيـة نزلـت قبـل تحـريم الخمر، حتى قال بعض الصحابة: قتل فلان وفلان وهي في بطـونهم، كمـا رواه البخـاري (٤٦٢٠) ومسلم (١٩٨٠) من حديث أنس رضي الله عنه.

ألا ترى أن الواحد منا لو لم يعمل الشرائع وجهلها، لم يعذر ولزمته كلها لشيوعها في دار الإسلام؟ وكذلك الذمي إذا أسلم، ولم يعلم بالصلاة لزمته، ولو أسلم الحربي في دار الحرب، ولم يعلم بها لم يلزمه قضاء ما فات منها؛ لأن الخطاب فيها غير شائع.

قال: وهذا كما قال علماؤنا فيمن أذن لعبده في التجارة، وشاع إذنه، ثم حجر عليه: لم يثبت الحجر في حق أهل السوق حتى يحجر عليه حجرا عاما.

ولهذا قالت الأمة في الحربي يتزوج أختين معاً أو على التعاقب، ثم فارق إحداهما، ثم أسلم: بقي نكاح الباقية صحيحاً – وإن كانت الأخيرة هي الباقية- لأن خطاب التحريم قاصر عنهم، فبقوا على الحل الثابت قبل الخطاب، وكذلك لو تزوج خمساً، ثم فارق الأولى منهن، ثم أسلم، بقين على الصحة، ولو وقع فاسداً في الأصل لم ينقلب صحيحاً بالإسلام، وكذلك لو تزوج في عدةٍ من كافر، أو تزوج بغير شهود.

وقال أبو حنيفة: لو تزوج الكافر محرماً، ودخل بها لم يسقط إحصانه، وكان بمنزلة ما لو تزوج مجوسية.

وكذلك الجواب في أهل الذمة في مسائل الجمع والنكاح بغير شهود بلا خلاف؛ لأن أهل الذمة – وإن كانوا في دار الإسلام – فالخطاب قاصر عنهم؛ لأن الخطاب إنما يصح بعد ثبوت الرسالة، وهو ينكرون الرسالة فلا يصير حجة عليهم بحق الشرع، بل بقدر ما عوهدوا عليه.

ولأن الخطاب من الله تعالى بأن أمر رسوله ﷺ بدعوة الكافرين إلى الإيمان بالله ورسوله، فإن أبوا فإلى الذمة فيمن جعل لهم الذمة، وإلى [أن يتركهم][1] وما يتدينون به إلا ما استثني عليهم، فإذا دعاهم إلى الذمة بشرطها فقد بلغهم خطاب الشرع في حقهم، فلا يلزمهم ما تبدل من أحكام الله تعالى بهذا الشرع إلا ما استُثني عليهم؛ لأن الخطاب الأصلي قصر عنهم إلى خطاب الذمة، فيبقون فيها على ما كانوا عليه قبل

---

(١) زيادة من التقويم.

شرعنا، فإن كانت فاسدة، كالكفر وما لا يحل بحال كانوا فيها على الفساد، وإن كانت صحيحة عند الله تعالى – يعني فيما كانوا عليه من الشرع، كحل أنكحة حرمت بشرعنا، أو شرب الخمر ونحوها – بقيت كذلك صحيحة، ولهذا لا يُحدّون على شرب الخمر، وإذا تبايعوا فيما بينهم ثم أسلموا على ملك الأثمان لم تنتزع الأثمان من أيدي متملكيها بالعقود، ولم تنقض تلك البيوع، ولو وقعت فاسدة لأبطلت عليهم بعد الإسلام، وصاروا بحيث لا يقرّون على الفاسد، كما لو أربَوْا ثم أسلموا.

قال: وقال علماؤنا: إذا أتلف مسلمٌ عليهم الخمر ضمنَ لهم كما لو أتلف الخلّ؛ لبقاء الخمر في حقهم على ما كان قبل التحريم.

قال: وإنما قال الشافعي: لا يضمن؛ لأن الحرمة ثابتة في حق المسلم، وديانتهم لا تكون حجة على المسلم، ولا قصور الخطاب في حقهم يبدل حكم الخطاب في حق من بلغه.

وكذلك إذا أتلف الذمي على ذمي ثم اختصموا إلى قاضينا، لا يلزم قاضينا الحكم بما عندهم.

قال: وجوابنا: أن الحكم بما عندنا، وعندنا أنه مال متقوم في حقهم.

وقال أبو حنيفة: لا يفسد نكاحهم المحرم بمرافعة أحدهم؛ لأن ديانة المرافع لا تكون حجة على الآخر[1].

هذا كلامه، وهذا فصل يأتي في مسائل كثيرة من الخلافيات وقد ذكرها وذكرناها.

ونحن نقول: إن الخطاب المبني على شرع الإسلام بأجمعه قد لزم الكفار إلا في مواضع يسيرة، أخرجهم الشرع من الخطاب لدلائل قامت على ذلك، وقد دللنا على هذا الأصل من قبل.

---

(١) تقويم الأدلة ص ٤٣١-٤٣٤.

وأما قوله: إن الخطاب قاصر عنهم، فهذا لفظ باطل، والبلوغ إنما هو ببلوغهم رسالة نبينا صلوات الله عليه، وقيام الدليل على صحتها وثبوتها، وقد تظاهرت الدلائل القاطعة على ثبوت نبوة نبينا ﷺ؛ ولهذا لم يبقَ لأحد عذر في العالم بترك قبول الإسلام؛ ولأجل قيام الحجج، وتظاهر البراهين والأدلة يُنزل جميع الكفار منزلة المعاندين المكابرين، ولولا أن الأمر على هذا الوجه لعذروا بالجهل، وقد أجمعت الأمة أنه لا عذر لأحد في شيء من الإسلام وشرعه .

وإن تعلق متعلقٌ بتقريرهم على كثير من الأشياء، فذلك من حكم الوفاء بالعهد، لا من حيث قصور الخطاب عنهم في شيء ما.

وإن تعلق متعلقٌ بالأنكحة، فصحَّتها كان بعارض دليل، لا من حيث إن خطاب الشرع قصر عنهم، أو لم يبلغهم، بل إنما حكمنا بصحتها لأنا لو لم نحكم بصحتها لأدى إلى مفسدة عظيمة تعود إلى الأنساب؛ وقد كان نبينا صلوات الله عليه والدهُ كافرٌ، وكذلك عامة الصحابة رضي الله عنهم، فإذا قلنا: إن أنكحتهم لا تصح إذا عقدت على غير شرط الشرع كان يؤدي ذلك إلى اعتقادنا أن النبي ﷺ وسائر الصحابة خلقوا من أسباب فاسدة محرمة، وكان يؤدي ذلك إلى القدح والطعن في أنسابهم.

وقد ورد الشرع بإثبات نكاحهم نصاً، قال الله تعالى ﴿وَٱمۡرَأَتُهُۥ حَمَّالَةَ ٱلۡحَطَبِ ۝٤﴾[1] فقد أثبت كونها امرأةً له.

وقال النبي ﷺ: **"ولدت من نكاح، ولم أولد من سفاح"**[2] وقال ﷺ: **"أنا النبي لا كذب، أنا ابن عبد المطلب"**[3] وقال: **"نحن بنو النضر بن كنانة "**[4].

---

(١) سورة المسد: ٤.

(٢) رواه البيهقي ٧/ ١٩٠ من حديث ابن عباس ﷺ وإسناده مسلسل بالضعفاء.
ورواه الطبراني في الأوسط من حديث علي ﷺ وفيه محمد بن جعفر بن محمد بن علي، صحح له الحاكم في المستدرك وقد تكلم فيه، وبقية رجاله ثقات كما في المجمع ٨/ ٢١٧.

(٣) رواه البخاري (٢٨٦٤) ومسلم (١٧٧٦) من حديث البراء بن عازب ﷺ.

(٤) رواه ابن ماجه (٢٦١٢) من حديث الأشعث بن قيس، وفيه مسلم بن الهيصم، وقد خرج له مسلم، فإن كان اعتمد عليه فحديثه صحيح، والله أعلم.

فلمثل هذه الدلائل حملتنا الضرورة على الحكم بصحة أنكحتهم، ولم يكن ذلك لقصور الخطاب عنهم.

وأما سقوط حكم الشرب، فلم يكن لهذا أيضاً، بل إنما كان لأن الكافر يشرب الخمر معتقداً إباحته، وشرب الخمر باعتقاد إباحتها كفر، والكفر لا يوجب الجلدات بحال، ولأنه قد أعطى عوض الحقن عن إباحته الثابتة بسبب الكفر، وهو الجزية، فلا يجب عليه شيء آخر.

وأما قصة أهل قباء: فنحن لا ننكر مثل ذلك في ابتداء الخطاب؛ ولأنه لا يثبت إلا بالسماع، فأما في حق الكفار فقد وُجد البلوغ قطعاً من حيث البلوغ، لأنهم قد سمعوا بخروج نبي يدعو إلى الله بشريعة مخصوصة والدليل قد قام على لزومهم ذلك، ولم يبقَ لهم عذر أصلاً.

والدليل على هذا الأصل إجماع الأمة على تأثيمهم في كل ما تركوه من الذي جاء به النبي ﷺ، ولو قصُر الخطاب عنهم، أو لم يحكم ببلوغهم ذلك = لم يتصور الإثم.

والدليل على ما ذكرنا أيضاً: إقامة الحدود على أهل الذمة في ارتكاب المحرمات على ما يوافق شرع الإسلام، فدل أن الخطاب قد بلغهم، وأن اللزوم قد ثبت في حقّهم، وأن اعتقاد قصور الخطاب وعدم البلوغ اعتقاد باطل، وشيءٌ مخترعٌ لا يمكن إقامة دليل عليه مستقيم على أصول الشرع وقواعده، والله الموفق للصواب.

ثم ذكر فصلاً في الأعذار المسقطة للوجوب بعد البلوغ.

قال: هذه الأعذار أربعة أنواع: الجنون والعته نوع، وهو عذر عدم العقل ونقصانه، والنوم والإغماء نوع، وهو العجز عن استعمال نور العقل بفترة عارضة مع قيام أصله.

والنسيان والخطأ، والكره والجهل بأسباب الوجوب ونحوها من الأعـذار الطبيعيـة نوع، فإن الفعل ينعدم معها مع [قيام][1] القدرة بسبب الترك مختاراً .

والرابع: قسم الرق والحيض؛ فإنه مما ينعـدم بـه شـرط بعـض العبـادات حكمـاً، فيثبت العجز شرعاً لا طبعاً.

وقد قال بعضهم: الأعذار اثنا عشر: النوم، والإغماء، والصبا، والجنون، والعتـه، والـسكر، والحـيض والنفـاس، وهمـا واحـد، والإكـراه، والمـرض، وعـدم الـسماع، والنسيان، والخطأ[2].

قال أبو زيد: أما الجنون فهو بمنزلة الصبا قبل أن يعقل الصبي إذا طـال الجنـون، وبمنزلة النوم إذا قصر.

والعتَه بمنزلة الصبا بعدما عقل الصبي، لأن المعتوه هو الذي اختلط كلامـه، فكـان بعض كلام العاقل وبعض كلام المجنون، فكـان ذلـك الاخـتلاط لنقـصان عقلـه، كمـا يكون في الصبي ، إلا في حق العبادات، فإنا لم نـسقط بـه العبـادات وجوبـاً واحتياطـاً، وقد قال بعضهم: إن العته غير ملحق بالصبا، بـل هـو ملحـق بـالمرض حتـى لا يمنـع وجوب أداء العبادات[3].

وأنـا أقـول: إن هذا الكلام باطل؛ لأن العته نوع جنون، إلا أنه يعقـل قلـيلاً، وهـو في التأثير في العقل أكثر من الصبي بعد أن عقل، فإذا كان ذلك يمنع وجوب العبـادات، فالعته أولى بالمنع.

وقولهم: إن الجنون إذا قصرت مدته يكون كالنوم، كلام باطـل أيـضاً؛ لأن العقـل قائم في النائم، زائل في المجنون.

رجعنا إلى كلامه.

---

(١) زيادة من التقويم.
(٢) هذه الفقرة زيادة من أبي المظفر، وليست من التقويم.
(٣) تقويم الأدلة ص ٤٣٣.

قال: وأما السفه بعد البلوغ، فلا يوجب الحجر؛ لأن السفه ليس بنقصان العقل، وإنما مكابرة العقل بغلبة الهوى، وقد نهاه الشرع عن اتباع الهوى، فلا يصير اتباعه الهوى بخلاف موجب العقل عذراً له يوجب الحجر نظراً له، وبالإجماع لم يوجب سقوط الخطاب نظراً، ولم يجعل السفيه – وإن كان مغلوبَ هواه – كالمكره الذي هو مغلوب بغيره لأن ذلك عذر عند الله تعالى، وهذا لم يجعل عذراً عند الله تعالى لقدرته لا محالة على الدفع ولو لم تساعدْه نفسه، وإنما يصير مغلوبا بالمساعدة للهوى مختارا.

ونحن قد أجبنا عن هذا في مسألة المحجور عليه بالسفه، وذكرنا طريقةً توجب الحجر على السفيه.

قال: وأما النوم والإغماء فنوع واحد، وهو فترة بعارضٍ مَنَعَ من استعمال العقل مع قيامه.

وحكم النوم تأخير حكم الخطاب في حق العمل به، لا سقوط الوجوب أصلاً، على ما قال عليه السلام "**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، فإن ذلك وقتها**"[1].

ولما ذكرنا أن نفس العجز لا يسقط الوجوب أصلاً، وإنما يسقط وجوب العمل إلى حين القدرة، إلا أن يطول فيسقطه دفعاً للحرج، والنوم لا يمتدّ عادة بحيث يُحرج العبد في قضاء ما يفوته في حال نومه؛ لأنه عادةً لا يمتدّ مع الليل يوماً كاملاً لا يستيقظ فيه، وإنما يكون بالليالي.

والإغماء بمنزلته إلا في حق الصلاة، فإنه إذا كان مدة ست صلوات سقط القضاء؛ لأن الصلاة تتكرر إذا كانت ستاً، وفي ذلك حرج، والإغماء في العادة يمتدّ هذا القدر من المدة، فجُعل مسقطاً لوجوب الصلاة دفعاً للحرج، بمنزلة الجنون، فكان الإغماء كالنوم في حق الصوم والزكاة؛ لأنه لا يمتدّ في العادة شهوراً وسنين، وفي الصلاة كما ذكرنا.

---

(١) سبق تخريجه ص١٧٩.

فإن قيل: إن السكر بمنزلة الإغماء، ولم يتأخر به الخطاب.

قلنا: إن السكر يحصل بسببٍ هو معصية، وهو شرب الخمر المسكر، واجتماع ذلك الحرام في معدته، فلم يُجعل عذراً شرعاً، على ما عُرف في غير هذا الموضع.

وأما باب النسيان فيتعلق به انعدام فعل ما أمر به لعدم القصد إليه بسبب النسيان لا للعجز، إلا أن القصد لا يتصور منا إلى فعل بعينه قبل العلم به، كقصد زيارة زيد، لا يُتصور بدون زيد، وقصد صوم رمضان قبل العلم به لا يتصور، وكذلك قصد استعمال الماء لا يتصور إلا بعد العلم به، فصار في حكم العجز وإن بقيت القوى الغريزية معه، وصار أيضاً في حكم النوم؛ لأنه آفةٌ مخلوقة فيه جبلةً كالنوم.

وقد قرنَ رسول الله ﷺ بين نسيان الصلاة والنوم عنها على ما مرَّ ذكره، إلا أن يكون نسياناً عن لهو ولعب فيؤاخذ به، كالنوم عن سكر.

قال: ولهذا قلنا: إن من نسي الماء في رحله وهو مسافر فتيمم يجزئه؛ لأنه يعجز عن استعماله بالنسيان، كما يعجز بعدم الماء فيسقط به خطاب استعمال الماء إلى الخطاب بالتيمم.

قال: وأما كلام الناسي، إنما يبطل الصلاة؛ لأن أصل حظرية الكلام لا ترتفع بالنسيان، وإنما تأثيره في الحرمة فحسب حتى لا يأثم، إلا أنّ فعل الكف عن الكلام شرطٌ لصحة الصلاة، فلا تتأدى بدونه، كما لو نسي الطهارة وصلى بدونها لم يأثم، ولا تجوز صلاته.

قال: ونقول أيضاً: إن القياس أن يفسد الصوم بأكل الناسي، وكذلك الخطأ في حكم النسيان، بدليل أن المخطئ لا يأثم؛ ولهذا استثنى الله تعالى الخطأ من الحظر في قوله ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَئًا﴾ [1] وقوله ﴿وَمَا كَانَ﴾ للتحريم، وقد استثنى منه ما يكون خطأ، فثبت أنه في حكم المباح في حق الفاعل.

---

(١) سورة النساء: ٩٢.

[قال][1]: ونقول: إن كلام المخطئ صحيح حكماً، مثل كلام العامد، فإن يمين المخطئ صحيحة مثل يمينه، وكذلك نكاح المخطئ وطلاقه وعتاقه ونذره، وكل ما لا يبطل بالهزل لا يبطل بالخطأ؛ لأن الموجب لصحة كلامه شرعاً قائم مع الخطأ.

وأما البيع خطأً فلا ينبغي أن يلزم، كما لا يلزم مع الهزل والكره؛ لأن الشرع بني لزومه على التراضي مع صحة المعاقدة ولا رضا إلا بعد قصدٍ صحيح، فأما عقد يلزمنا حكمه بلا شرط رضا فلا يبطل، لعدم القصد، كما لا يبطل باستثناء الخيار، فإن مستثني الخيار غيرُ راضٍ بلزومه بنصٍّ استثنى الخيار لنفسه، فكان فوق الذي لم يرضَ، وبقي الخيار بعدم الرضا بنفسه.

قال: وأما إذا سلم الشفعة خطأً بطلت شفعته، لا بالتسليمِ، فإنه مخطئ غير راضٍ به، ولكن بترك الطلب، كما لو سكت ولم يُسلم، ولهذا يلزم القاتل خطأً الكفارة، ويُحرم الإرث، ولو سقط بالخطأ حرمة القتل أصلاً لما لزمه حكم القتل المحظور.

وكذلك الكره، بمنزلة الخطأ أو دونه؛ لأن المكره مختار لما فعله، قاصدٌ إياه؛ لأنه عرف الشرَّين فاختار أهونها عليه عن علم وقصدٌ، إلا أنه قصدٌ فاسد؛ لأنه قصد لا راضياً به ومريداً إياه، بل لدفع الشر عن نفسه [فلحق بحكم][2] الفساد لعدم القصد، فلا يقع هدراً، وإنما يبطل به ما يتعلق لزومه بالرضا، كالبيع والإجارة، وما لا يلزم مع استثناء الخيار أو مع الهزل.

وأما يمين المكره ونذره ونكاحه وطلاقه وعتاقه فلازمة، وكذلك الكلام مكرهاً في الصلاةُ يبطلها، وكذلك الأكل في الصوم مكرهاً، أو سبقُ الماء إلى حلقه خطأً يفسده، وكذلك من ارتكب محظوراً من محظورات الحج خطأً أو مكرهاً لزمته الكفارة.

فإن قيل: أليس المكرَه على القتل لا يقتل عندكم؟

---

(١) في الأصلين: قالوا! والمثبت أصح.
(٢) وقع في نسخة فيضُ الله: فلا يحكم إلا بالفساد، وفي نسخة بيروت: فلا نحكم الفساد! والمثبت من التقويم.

قلنا: لم نهدر حكم الفعل، فإن القصاص واجبٌ به، لكـن لم يجـب علـى الفاعـل كرهاً، بحكم انعدام الفعل منه، بأن جعل المكره الذي حمله عليه كأنه قـبضَ علـى يديـه وقتل بيده إنساناً على ما بينا في موضعه، وكذلك وجب على الذي أكرهه، لأن الفعـل أضيف إليه، ومتى انعدم الفعل لم يكن عدم حكمه بالكره، لكن بعدم الفعل كما لـو لم يفعل بغير كره.

وأما فعلٌ لا يستقيم أن يجعل المكرَه المباشـر آلـةً للمكـرِه فالفعـل لا ينتقـل عنـه، ويبقى مقتصراً عليه، على ما بـيّن في موضـعه، وإذا بقـي عليـه، وصـار فـاعلاً، لزمـه حكمه إلا ما يبطله الهزل.

والأقوال كلها لا يمكن أن تجعل الفاعل عن كره آلةً فيها للآمر؛ إذ المـرء لا يمكنـه التكلم بلسان غيره، وأما القتل فممكنٌ بيدِ غيره، والأكـل والزنـا مثـل الأول، وسـائر الإتلافات مثل الثاني.

قال : وأما الجهل فمثـل الخطـأ والنـسيان؛ لأن الجهـل بـالحق لا يكـون [إلا][1] للجهل بدليله وسبب وجوبه، فيكـون الإعـراض عـن إقامتـه لا عـن قـصد العـصيان والخلاف، بل كما يكون في المخطئ والناسى.

ويكون الجاهل عاجزاً حكماً كالناسي، ويكون الجهل عذراً يؤخر حكم الخطـاب ولا يسقط الوجوب أصلاً، كالخطأ والنسيان، ولهذا قيل: إن العبـد إذا عمـل باجتهـاده في حادثة لا نص فيها عنده ثم بلغه نص بخلاف رأيه لم يـأثم علـى مـا مـضى، ولزمـه نقض ما مضى باجتهاده، ولو سقط أصلاً بالجهل لما لزمه النقض، كما لو نـزل الـنص بعد رأيه في زمن الوحي[2].

هذا كلامه في هذا الفصل، نقلته على ما كان في أصله.

ونحن نقول في هذه المسائل على خلاف ما ذكروا:

---

(١) زيادة من التقويم.
(٢) تقويم الأدلة ص ٤٣٣-٤٣٦.

أما النوم، فلا يسقط الفرض بحال؛ لأنه لا يزيل العقل، ويجوز أن يقال: إن الواجب عليه بعد اليقظة، ولا يجب في حال النوم، جرياً على ظاهر الخبر.

وأما الإغماء، فإنه يسقط الفرض؛ لأنه مما يزيل العقل.

فإن قالوا: كيف يقال: إنه يزيل العقل، وهو جائز على الأنبياء؟

قلنا: جاز على الأنبياء؛ لأنه يزول في مدة يسيرة، وذلك لا يخلّ بأمرهم، فأما إذا طال، ووُصف بالجنون فلا يجوز؛ لأنه يخلُّ بأمرهم.

وأما الفرق الذي قالوه في الصلاة، وأنه إذا استوعب ست صلوات سقط، وإذا لم يستوعب لم يسقط! ففرقٌ لا يعرف، وإنما هو محضُ تحكم على الشرع، والحرج الذي قالوه ليس بشيء؛ لأنه لا حرج في قضاء ست صلوات، والمراد من نفي الحرج المذكور في القرآن هو أن الله تعالى لم يكلف أحداً من عباده شيئاً لم يجعل لهم من ذلك مخرجاً.

وأما الناسي، فلا خطاب عليه في حال النسيان، وقد بينا أن كلام الناسي لا يبطل الصلاة، وأكل الناسي لا يبطل الصوم، وكذا في كل موضع وجد النسيان فيه، فإنه مؤثر في إسقاط الخطاب، وطردُ هذا ممكن على أصل الشافعي رحمه الله، وهو صحيح على قواعد الشرع.

وأما مسألة المتيمم إذا نسي الماء في رحله، فإنما لم يجز تيمُّمه لأن الله تعالى علقه بالعدم، وهناك هو واجد؛ لأنه إذا كان الماء موضوعاً في رحله، غير أنه نسي موضعه، فهو واجد له، غير أنه غفل [عن][1] موضعه؛ ولأن رحل المسافر موضع الماء، ولو طلب وجد، فأيُّ عذر له في ترك الطلب؟ وإن لم يتذكر كما لو كان في قرية عامرة وعدم الماء مكانه، ونسي أن يطلب وتيمم، فإنه لا يجوز؛ لأن القرية معدن الماء، ولو طلب وجد، فلما كان العجز بسببٍ هو مقصّر فيه لم يُجعل عذراً.

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

وأما الإكراه، فهو عندنا معدمٌ للرضا، والرضا شرطٌ في كل العقود ليلزم حكمها؛ لأن هذه الحقوق إنما تلزم بالتزامه إياها، فلا بدّ من رضاه بلزومها ليلزم، وقد بينا تصحيح هذه الطريقة في طلاق المكره وأجبنا عن فصل الخيار.

وأما الذي ادعَوْه في مسألة المكره على القتل من قولهم: إن المكرَه آلةٌ للمكرِه! هذا أيضاً أصلٌ باطل؛ لأن المكره عاقل، يفعل ما يفعله عن قصد صحيح، فلا يتصور أن يكون آلة لأحدٍ، وتنزيل عاقل بالغ منزلة خشبةٍ يستعملها في أفعاله= محال.

وأما قوله: إنه بحمله عليه من قبل المكرِه يفسد قصده.

قلنا: فساد القصد لا يُعرف ولا يُعقل، والقصد عمل القلب، فهو في المحسوس كأعمال الجوارح، فتكون صحتها بوجودها، وهذه كلماتٌ أحكمناها في خلافيات الفروع، فلا معنى لإعادتها في هذا الموضع.

ثم ذكر فصلاً في الحيض والرق:

فقال: إن الحيض لا يوجب عجزاً من حيث ذهاب قدرة البدن أو قدرة القلب بعلمه وعقله، ولكن يوجب عجزاً حكمياً من حيث فوات شرط الأداء في الصوم والصلاة، وهو دون العجز الذي يثبت بالنوم، فكان القياس أن لا يسقط أصل الوجوب، بل يؤخر، إلا أنا أسقطنا الوجوب به بشرع ورد به، وذلك بعلة الحرج؛ فإن الحيض شيء تعتاده النساء في كل شيء، والصلوات تتكرر في كل يوم، فلو أمرناها [بالإعادة][1] لتضاعف الوجوب عليها، ولحرجت في ذلك، فسقطَ بسبب ذلك الحرج كما يسقط بالجنون الممتدّ، وهذا المعنى معدوم في حق الصوم، فلم يسقط .

قال: والرق من هذا القبيل ؛ لأنه مما ينعدم به شرط بعض العبادات كالكفارات المالية، فإنّ ملكَ المال شرط لأدائها، وهو لا يملك المال ما دام رقيقاً، وكذلك وجوب الحج يسقط عنه أصلاً، لعدم ملك الزاد والراحلة؛ فإنّ الفقير الذي لا يملكها إذا أدّى جاز وكان فرضاً، بخلاف العبد، ولكن إنما لم تجب على العبد لعدم ملك المنافع التي

---

(١) زيادة من التقويم.

يتأدّى بها الحج؛ فإنه عبادةٌ بدنية، ومنافعه قد صارت لمولاه، إلا ما استثنى الله تعالى في باب الصوم والصلاة، ولم يستثنِ في باب الحج؛ لأنه لا وجوب بلا زاد ولا راحلة، ولما لم يستثنِ صار للمولى، فلا تعود إليه بتمليك المولى، كما لا يملك منافع غيره ولا سائر الأموال بتمليك المولى، ولا يصح الأداء بمنافع المولى، كما لا يصح التكفير بمال المولى.

وكذلك يسقط بالرق إباحة نكاح الأربع من النساء إلى النصف، والحدود التي تحتمل التنصيف تتنصف، وكذلك العدة والتطليقات، وحق القسم ونحوها، ويُبطل الولاية وما يبتني على الولاية من الإرث والشهادة[1].

وهذا الكلام الذي قال في الابتداء لا بأس به، ونحن نقول بذلك.

وأما الذي قال في آخر كلامه في التنصيف بالرق، فنحن نقول: إن الرق يوجب التنصيف فيما يقبل التنصيف، وهذا صحيح في كل ما يتبعض ويتنصف، فأما الذي لا يقبل التنصيف من الحل، فنقول: إن الحل في الأمة نكاحاً مثل الحل في الحرة، ولا يتنصف؛ لأنه لا يقبل التنصيف؛ ولأن الرق يفتح باب الحل في محل الرق ما لا يوجد في محل الحرية، فلأن يؤثر في الحل الذي يوجد في محل الحرية أولى، وهذا فصل يذكر في مسألة طَوْل الحرة ومسألة الطلاق بالرجال أو النساء، وقد ذكرنا وجه قولهم في ذلك ووجه جوابنا عنه.

ثم ذكر فصلاً في الكفر.

قال: فإن قال قائل: فإنكم لم تذكروا قسم الكفر.

قلنا: الكفر ليس من جملة الأعذار؛ لأنه غير مسقط للخطاب عند أهل الكلام، وهو مذهب الشافعي من الفقهاء، ومذهب عامة مشايخنا من أهل العراق[2].

---

(١) تقويم الأدلة ص ٤٣٦-٤٣٧.
(٢) تقويم الأدلة ص ٤٣٧.

وذكر مسألة خطاب الكفار بالشرعيات، واحتجّ من الجانبين، وهذه مسألة قد سبق ذكرها من قبل، وأوردنا حجة الفريقين على التمام والكمال، فاستغنينا عن الإعادة.

هذا جملة ما ذكروه من الأعذار العامة في أحكام الشرع، وقد أوردنا هذا على ذكره وتكلمنا عليه بحسب ما يسَّر الله تعالى، والله أعلم.

ثم ذكر القول في الحجج العقلية:

قال: قد أجمع العقلاء على إصابة المطلوبات الغائبة عن الحواسّ بدلائل العقول، كإجماعهم على إصابة الحاضرة بالحواس، حتى إنك لا تكاد تجد أحداً خالياً عن الاستدلال لمصالحه برأيه وعقله، حتى لم يكن السمع حججاً إلا باستدلال عقلي، ولا يقع الفرق بين المعجزة والمخرقة، والنبي والمتنبئ، إلا بنظر عن عقلٍ، وكذلك تعرف النار مرةً ببصرك، ومرة بدخانها، مستدلاً عليها بعقلك.

لا طريق للعلم إلا طريق الحواس، أو الاستدلال بنظر عقلي في المحسوس ليُدرك ما غاب عنه.

قالوا: ولا خلاف في هذا بين العقلاء، وإنما اختلفوا بعد ذلك.

فقال بعضهم: لا يُعرف الله تعالى بمجرد دلائل العقول حتى تتأيد بالشرع.

وقال بعضهم: يعرف، ولكن لا يجب الاستدلال إلا بالشرع.

وقال بعضهم: يعرف، ويجب الاستدلال قبل الشرع.

وقال بعضهم: لا نشتغل بهذا؛ لأن الله تعالى لم يدعْنا والعقول فلا معنى للاشتغال بها.

قال: وقال علماؤنا: من لم تبلغه الدعوة من الكفار لا يُقاتل إلا بعد الدعوة، وإن قوتلوا وقُتلوا لم يجب شيء.

وقال الشافعي: يضمن، وقال أيضاً: إنهم [يعذرون][1] في الآخرة، فجعلهم كأطفال المسلمين.

قال: ولا نص عن علمائنا في (**المبسوط**) إلا ما ذكرنا من هدر الدماء وأنه لا يدل على إلزام الكفر بترك الاستدلال، فإن المسلم فيهم عندنا يهدر دمه ما لم يحرز نفسه بدار الإسلام.

قال: وقال علماؤنا: إن الصبي إذا أسلم وعقل صح إسلامه، ولو لم يستدل بعقله ولم يُجر كلمة الشهادة على لسانه لم يُحكم بكفره، وإن امتنع بعد الاستيصاف، بل كان في حكم المسلم ما لم يبلغْ، ولو امتنع بعد البلوغ كفر؛ لأن خطاب الشرع بالأداء ساقط قبل البلوغ، فصار معذوراً.

قال: فاحتمل مثل هذا بعد البلوغ قبل أن تبلغه دعوة أحد فلا نحكم بكفره؛ لجهله بالله تعالى وغفلته عن الاستدلال بالآيات.

ويُحكى عن أبي حنيفة أنه قال: (لا عذر لأحد في الجهل بالخالق لما يرى في العالم من آثار الخلق)، فيحتمل أن يكون ذلك بعد ورود السمع بذلك، فقد حكينا أنهم عذروا الصبي لجهله.

قال: وأما الذين قالوا: إن الله تعالى لا يُعرف بدون الشرع فقد ذهبوا في ذلك إلى أن العقلاء أجمعوا على أن الأداء لا يجب إلا بعد ورود الشرع، ولو كان العقل حجة كافية وجب قبل الشرع.

ولأنا نرى العقلاء مختلفين في إثبات القديم مع شدة تأملهم، واشتهارهم بالحكمة، ولا يعرف أحدٌ منهم إصابة ما تبين بالشرع، ولو كان بالعقل كفاية لما اختلفوا، فإن اختلفوا يجب أن يكون فيهم من أصابه، وحين لم يعرف أن أحداً ممن طلب الحق بعقله أصابه، على ما عرف بالشرع، علمنا أنه لا يعرف بدون الشرع.

---

(١) وقع في الأصلين: يعذبون! وهو تصحيف فاحش! والمثبت من التقويم.

قال: وأما الذين قالوا: إنه تقع الكفاية بالعقل، ذهبوا إلى أن إبراهيم عليه السلام قال لأبيه: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ ولم يقل: أوحي إلي، فثبت أن العقل بنفسه يهدي.

وكذلك الله تعالى أخبر أن إبراهيم عليه السلام استدّل بالنجوم فعرف ربه عز وجل، وكان استدلاله حجة على قومه، فقال تعالى ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾[1] وليس في الآية من باب الوحي ذكر، وقال تعالى ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْءَافَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[2] ولم يقل: نُسمعهم أو نوحي إليهم.

وقال تعالى ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓ﴾[3] ولم يقل: بعد ما أوحي إليه، أو بلغته الدعوة، فثبت أن العذر ينقطع بالعقل وحده، و لو لم يكن فيه كفاية لما انقطع العذر.

قال: وقول من قال: إن الله تعالى لم يدعْنا والعقول، فذلك رحمة من قبل الله تعالى، وتفضل منه، وربما يقولون: بعث الرسل لبيان تتمة الدين، ببينة أن الله تعالى لم يدْعنا ورسولاً واحداً، وقد كانت الحجة قائمة برسول واحد، وربّ قومٍ بعث الله إليهم رسلاً ولم يقتصر على رسول واحد، وقد كانت الحجة قائمةً بواحد منهم.

قالوا: وأما اختلاف العقلاء، فقد وُجد اختلاف العقلاء بعد دعوة الرسل أيضاً، وعلى أن من ينكر كان ذلك لتقصيره في اجتهاده، والمقصر في اجتهاده لا ينال الحقيقة، وكذلك الغالي يتعداها، وإذا جاء الوحي والعصمة عن التقصير والغلو صار الدين واحداً.

قال: وأما الذين قالوا: إن الاستدلال لا يجب قبل الشرع، فقد احتجوا بالشرع والعقل:

---

(١) سورة الأنعام: ٨٣.
(٢) سورة فصلت: ٥٣.
(٣) سورة المؤمنون: ١١٧.

أما الدليل من قبل الشرع، فقول الله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1] وقال تعالى ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾[2]، وقال تعالى ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[3] وقال تعالى: ﴿أَن تَقُولُوا۟ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ ۖ فَقَدْ جَآءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ﴾[4] وقال عقيب قوله: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ ﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ ﴿١٣١﴾﴾[5] فأخبر أن الإهلاك كان يكون ظلماً.

وهذه الآيات دالة على أن العذر لا ينقطع بمجرد العقل.

ولأن الهوى غالبٌ على الإنسان، وطريق الدين مخفية تحت غلبة الهوى، ومنام القلب بالغفلة عن دلائل العقل، وفي تنبيهه عن نوم الغفلة بلا شرع حرجٌ عظيم، أكثر مما يحرج الصبي العاقل بسبب نقصان عقله لإدراك ما يدركه البالغ من الخطاب المسموع، وقد أخبر الله تعالى بأن لا حرج في الدين، وقد ذكر الرسول عليه السلام أن الخطاب ساقط عن الصبي مع وجود العقل وتمكنه من الاستدلال، فكذلك بعد البلوغ يسقط أيضاً بمجرد العقل؛ لأنه لا تفرقة بين الحالَيْنِ من حيث العقل، ألا ترى أن العبادات كما سقطت بعذر الصبا، سقطت بعذر الجهل عمن أسلم في دار الحرب ولا يعلم بالعبادات؟

ولأن النفس بهواها غالبة، لأنه لا عقل في أول الفطرة، وإذا حدثَ حدثَ مغلوباً به إلا من شاء الله من الخواص، وإذا كان مغلوباً بقيت العبرة للراجح، وبقي الحكم على ما كان قبل العقل حتى يتأيد العقل بالوحي، فيترجح على الهوى حينئذٍ، فلا يجوز في الحكمة إلزام العمل حساً والعامل مغلوب بالمانع حساً، فكذلك لا يحسن إلزام العمل بالحجة والحجةُ مغلوبةٌ مدفوعةٌ بغيرها.

---

(١) سورة الإسراء: ١٥.
(٢) سورة الأنعام: ١٣٠.
(٣) سورة النساء: ١٦٥.
(٤) سورة المائدة: ١٩.
(٥) سورة الأنعام: ١٣١.

قال: وهذا القول قولٌ بين القولين من التقصير والغلو، فمقصرٌ من أنكر وجود معرفة الله تعالى بدلالات العقول وحدها، وغالٍ من الزم الاستدلال بلا وحي، ولم يعذره بغلبة الهوى، وهو من الله تعالى، وقربَ من الإنصاف من قال: إن الله تعالى يُعرف بدلالات العقول وحدها، ولكن لا يجب فعل الاستدلال إلا بشرع، وألحقه [بالصبي][1].

ونفس العقل لا يميز بين امرأة عقلت وحاضت لتسع سنين وصبي عقل وبلغ أربع عشرة سنة ونصفاً، بل حال الصبي أكملُ من حال البالغة بحيضها لتسع سنين.

ببينة: أن العاقل لا يرى بناءً إلا عرف له بانياً، ولا يعرف نقشاً إلا عرف له ناقشاً، ولا يعرف صورة إلا عرف لها مصوراً، فكيف يعذر بعد رؤيته الصورة في جهله بمصورها؟ وإذا لم يعذر – ولا بدّ أن تقع المعرفة بفاعل الصورة – فقد تنبه بعقله على ما قلنا.

فكيف يُنكر هذا؟ والله تعالى يقول حاكياً عن الكفرة ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾[2]؟ وكذلك لا ترى أحداً من الكفار إلا وهو يخبر عن الصانع، وإنما كفرهم كان لوصفهم الله تعالى بما لا يليق به من الولد والشريك، وكان الكفر بإنكارهم البعث بعد الموت للجزاء، وكلامنا في نفس الجهل بالصانع عز ذكره، وكيف يعذر والجهل جاء من قبل استخفافه بالحجة بعدما لاحت له بلا تمثيل؟ فالبناء شاهدٌ على الباني بلا تمثل في العقول، والاستخفاف بالحجة فوق الغفلة عن سكر يقع بالخمر، وإنه لم يعذر، فبهذا أولى، بخلاف أول حال العقل؛ لأنه أول حاله لا يتنبه لما يتنبه له الكبير إلا بجهد وحرج، كالنائم يتنبه فلا يدرك لأول مرة ما يدركه بعد مدة، فاستقام أن يعذره الله تعالى رحمة، ثم قدر مدة العذر ولا يعرف ذلك بالعقل.

---

(١) وقع في الأصلين: بشرع! والمثبت من التقويم.
(٢) سورة الزخرف: ٨٧.

قال: والـدليل علـى أن التنبـه لا يقـع لأول العقـل قولـه تعـالى ﴿ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ ﴾ ولم يـذكر العقـل ولا الـوحي وقـال ﴿ وَجَآءَكُمُ ٱلنَّذِيرُ ﴾[1] وقيـل: إنـه الـشيب، وقـال ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾[2] ولم يذكر الوحي، بل عـاتبهم علـى تـرك التفكـر، وقـال ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ ﴾[3] أخبر أنه يريهم الآيات حتى يتبين لهم أنه الحق.

فثبت أن اللبس لا يقع إلا بالاستخفاف بالحجة، كمـا يكـون بعـد دعـوة الرسـل عليهم السلام.

قال: وأمـا قولـه تعـالى ﴿ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ ﴾ هـو كـلام تـوبيخ فيكـون بـأظهر الأمور وأعلاها.

وأمـا قولـه تعـالى ﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ أي حجـة تقـال، لا حجة تقبل.

وكذلك أخذ الله تعالى الميثاق لقطع حجة تقال.

وقولــه تعــالى ﴿ ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ ﴿١٣١﴾ ﴾ أي: لم نهلكهم بظلمهم حتى أرسلنا الرسل وظهر تعنتهم، ولـو أهلكنـا لكـان عـدلاً، ولكنـا أمهلنا إلى حين الرسل فضلاً.

قال: وبهذا التأويل يخرج عـذاب الآخـرة ، أي: أخرنـا عـنهم العـذاب إلى بعـث الرسل، تأكيداً عليهم، كما جعلناه بعد الحساب والشهود تأكيداً عليهم.

---

(١) سورة فاطر: ٣٧.
(٢) سورة الروم: ٨.
(٣) سورة فصلت: ٥٣.

ثم ذكر أقسام دلائل العقل الموجبة، فقال:

منها ما يدل عليه بدلالة العقول، كحدَث العالم ودلالة البناء على الباني.

ومنها ما لا يكون دلالة إلا بجدّ تأمل ونظر، كدلالة العالم على صانع هو الله تعالى، ولهذا اختلف العقلاء في ذلك ؛ لاختلافهم في استعمال النظر، ولم يختلفوا في حدث العالم المحسوس.

ومنها ما لا يكون دلالة إلا بتجربة، كمعرفة الأدوية والأغذية، ولكن إذا دق المطلوب اختُلف فيه للشبهة.

ومنها ما لا يكون دلالة إلا بمعرفة الحس، كالنجوم على الطرق والجبال والأميال، حتى شاركت البهائم العقلاء في هذه المعرفة لمشاركتها إيانا فيما يدرك بالحواس[1].

واعلم أنا بينا المذهب الصحيح من قبل، وقد ذكرنا أن العقل لا يوجب بنفسه شيئاً، ولا يحرمه، والذي ذكره فيه خبط عظيم؛ لأنه إذا اختار أن الله تعالى يُعرف بمجرد العقل، ثم لا يُوجب عليه بمجرد العقل فيكون قد ناقض، وارتكب ما لا تتجه صحته؛ لأنه إذا عرف بمجرد العقل وقد أعطاه العقل، ولا يحتمل أن لا يكون واجباً على الخلق، فوجب أن يجب عليه إذا كان قد أصاب العقل الذي هو طريق معرفة الله تعالى!

ولأنه إذا حقق دلائل العقول بنفسها، فيجب شكر المنعم، و يجب النظر المؤدِّي إلى معرفة الله تعالى، على ما قاله أهل الكلام، وقد مهّدوا لهذا قواعد لا بدّ لمن اعترف بها أن يحكم بأن العقل بنفسه يوجب، ولم أحبّ ذكر ذلك، لأنه ليس مما يتصل بهذا الكتاب.

---

(١) تقويم الأدلة ص ٤٤٢-٤٤٨.

والقولُ بين القولين إنما يستحب اختياره وسلوك طريقين بين الغالي والمقصر إنما يكون أولى =إذا أمكن تمشيته، فأما إذا لم يمكن تمشيته فلا.

وعلى أنه قد ذكر أن الموجب للإيمان ليس هو الله تعالى ولا العقل، إنما الموجب للإيمان هو الدلالات التي نصبها في العالم، من رفع السماء، وبسط الأرض، ونصب الجبال، وخلق النيِّرين والكواكب وغيرها! وقد ذكرنا فساد هذه المقالة.

بل الصحيح والذي يليق بحكمه الباري تعالى ولطفه بخلقه أنه لا يجب الإيمان إلا بعد بعث الرسل، وضم الأمر بالوحي الصادق إلى ما نصب من الدلائل الدالة عليه، ثم بوجود معونته عليه، وتوفيقه له؛ فإن معرفة الله بصفاته التي هو عليها من أشق المعارف وأعسرها، ولهذا ارتبكَ فيها أكثر الناظرين وتحيَّروا، والتبس عليهم هذا الأمر بحقيقته، وأيضاً، فإن عقلَهم مشوبٌ بالهوى، وتنبههم غير تام لاستيلاء الغفلة عليهم، وفجورُهم راجحٌ على تقواهم، فيكون نظرهم بهذه الأسباب مدخولاً، وفكرهم وارتيابهم معلولاً، ولهذا لم يخلّ العبيد وعقولَهم، ولهذا لم يوجد أحدٌ يهتدي إلى الحق على ما هو به بمجرد عقله، فظهر لنا أن الحكمة الشرعية مقتضية للأمر على ما مهده واستنّه ووضعه، وهو إعطاء العقل آلة الإدراك، ونزول الوحي الصادق بالأمر والتكليف، ثم المعونة من الله تعالى، من غير أن يُخليه وأمره، ويُغنيه عن نفسه، فإن أغناه عن نفسه فيما كلفه وأمره وتخليته ومحض معقوله= يهلك، بل هو مخالف لما عُرف من تفضل الخالق مع خلقه، وجوده وكرمه معهم، ونظره لهم.

وهذا الذي قلناه لا يعرف أيضاً بمجرد العقل، بل لا يبصره إلا من أيّده الله بنوره، ورفع بيده من ارتكاسه في الظلمات، ونجاه من المهاوي والمهالك التي هي لعامة الخلق بمرصد ومسلك، ونسأل الله مما لا وجود له إلا به، ولا وصول إليه إلا بعونه ومنِّه.

ثم ذكر فصلاً في موجبات العقل ديناً وقال:

نعني بالوجوب الوجوب في الذمة حقاً لله تعالى بوقوعه علينا، لا وجوب الأداء والتسليم إلى الله تعالى.

وذكر أن هذه الواجبات أربعة: معرفة نفسه بالعبودية، ومعرفة الله تعالى بالإلهية، ومعرفة العبيد للابتلاء إلى حين الموت بطاعة الله للجزاء الوفاق، ومعرفة الدنيا وما فيها للعبيد المبتلين بضرب نفعٍ يعود إليهم فيها.

وذكر في هذا قصة طويلة، وكلاماً كثيراً، لم أرَ في أكثرها كبير فائدة فيما يرجع إلى أصول الفقه.

ثم ذكر محرمات العقل، وجعلها أربعة أيضاً:

الجهل والظلم، والعبث، والسفه.

وزعم أن الجهل، إنما يكون بترك الاستدلال بنور عقله، والعاقل ما رُكب فيه العقل إلا ليقف به على مصالح لا تنال غايتها بالحواس، وبه غلب على من في البر والبحر، واستسخرها، وادعى لنفسه كل شيء منها فيحرم عليه بالعقل ما يفوت به أغراض العقلاء، كما يحرم به ترك الأكل الذي فيه حياته، وكما يحرم بالعقل ترك النظر بالعين عند إرادة المشي إلى موضع يحتاج إليه، ويحرم إطفاء السراج مع إرادته سلوك طريق لا يهتدي إليه إلا بالسراج.

وإذا حرم الجهل حرم الظلم؛ لأن حقيقة الظلم وضع الشيء في غيرٍ موضعه، فيكون الظلم مكابرة لما رأى بنور عقله، ويكون الأول تركاً للرؤية، كالذي لم يفتح عينيه حتى وقع في بئر، فيقبح منه ذلك، والذي فتح فرأى البئر ثم أوقع نفسه فيها قصداً كان الفعل منه أقبح.

ومثاله من باب الشرع: من بلغته الدعوة والمعجزة، فلم يتأمل وكفر، كان قبيحاً، والذي تأمل وعرف وردّ تعنتاً كان أقبح، نحو كفر إبليس وفرعون وقارون، حيث جحدوا بعد ما استيقنت أنفسهم.

وأما العبث فيحرم؛ لأنه اسم لفعل يخلو من الفائدة ؛ لأن نفس الفعل – وإن قل – ففيه أدنى مشقة، فلا يحتمل عقلاً إلا لفائدة أولى منها.

والسفه لما أوجب مضرة كان أقبح من الأول؛ لوجود معنى الأول فيه من فوت الفائدة، وزيادةٍ من ضرر، فكان السفه من العبث كالظلم من الجهل.

ثم ذكر أربعة أخرى تحرم بالعقل وقال: وهي: الإيمان بالطاغوت، وكون الخلق للحياة الدنيا، واقتضاء الشهوات فيها، وإنكار الصانع، وإنكار البعث للجزاء، وذكر أن الطاغوت كل ما عبد من دون الله. وأورد في هذا فصلاً بعباراته[1].

ونحن نقول: إن العقل بمجرده لا يوجب شيئاً، ولا يحرم شيئاً ولا يُفصّل فيها تفصيلاً بوجهٍ ما.

والأصل أن كل ما ينال بفعله، أو كل ما ينال بالانتهاء عنه السعادة الأبدية، فإنا لا ننسب شيئاً من الأمر به أو النهي عنه إلى مجرد العقل؛ لما ذكرنا من قبل، فلا نعيد.

ثم ذكر فصلاً في مباحات العقول.

وهذا قد سبق الكلام فيه، وهي المسألة المعروفة أن الأشياء أصلها على الحظر أو الإباحة، أو على التوقف من غير اعتقاد حظر ولا إباحة، وهذه المسألة سبقت بجوانبها وحواشيها، فلا نعيد.

ثم ذكر في آخر كتابه فصلاً في أحوال قلب الآدمي قبل العلم، وأحواله بعد العلم. قال:

يولد الإنسان وهو نظير المجنون في عدم العقل، ليس معه قدرة التمييز التي بها خوطب الإنسان بهذه العلوم، وضده العاقل لا العالم، ثم يصير عاقلاً، والعقل عبارة عن نور في الصدر يبصر به القلب الأمور الغائبة عن الحواس إذا نظر في الحجج، كما أن العين إنما تبصر مع نور الهواء إذا نظر، فيصير الإنسان إذا عقل قادراً على البصر لكنه على جهلٍ ما لم يبصر، وضد الجهل العلم.

---

(١) تقويم الأدلة ص ٤٥١-٤٥٦.

ثم ينظر نظراً ضعيفاً، فيصير شاكاً، والميل والشك ضد اليقين، وذلك كالشيء يبدو للعين إذا نُظر إليه بدواً غير قوي، فلا يميز الناظر إليه بين حقيقة وجود الشيء وبين خيالٍ تمثل للعين، ثم ينظر بعد ذلك نظراً أقوى غير تام، فيصير ظاناً، والظن في اعتقاد القلب أحد وجهَي الشك برجحانه على الآخر بهوى النفس، لا بدليل هو دليل على الحقيقة، وضد الظن الحق، على ما قال الله تعالى ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾[1] ثم إذا صار النظر على وجهه، وميّز بين الدليل وما ليس بدليل، وطلب الرجحان لأحد وجهَي الشك بالحجة، ورجح ومال القلب إليه من غير يقين= فذلك مبدأ العلم بغالب الرأي، كالعلم الذي يقع بالمقاييس والاجتهادات التي تحتمل الخطأ، وأخبار الآحاد ونحوها من الأدلة المجوِّزة، وهذا يسمَّى علماً لكنه على المجاز، لقيام شبهة الخطأ واحتماله مع هذا الدليل، واسمه على الخصوص الحق؛ لأنه ثبت عن دليل، وضده الظن إذا ثبت لا عن دليل، لكن بهوى النفس، ثم إذا جدّ في النظر، ووفق للإصابة، وزالت الشبهة من كل وجه، صار علماً، فصار حد العلم: رؤية القلب المنظور فيه، كرؤية العين المنظور إليه.

فالعلم للقلب صفة خاصة، كالرؤية للعين، وقد [تستعار][2] الرؤية من العين للقلب، فالرؤية إنما تكون بتبدِّي المنظور إليه للعين، وكذلك العلم بتبدي المنظور فيه للقلب.

قال: والاعتقاد صفةٌ زائدةٌ للقلب بعد العلم، يعلم ثم يعتقد، أي يعقد الإنسان قلبه على ما رأى.

قال: وقد كان إبليس عالماً بالله، ولم يكن معتقداً، والاعتقاد للقلب كالطاعة للبدن، يعلم بوجوب الصلاة، ثم يعمل بها، فيكون الاعتقاد تصديقاً لقلبه على ما علم، وإن ترك الاعتقاد كان تكذيباً بقلبه لفعله.

---

(١) سورة النجم: ٢٨.
(٢) في الأصلين: تستبعد! والمثبت من التقويم.

قال: ثم العلم لأول ما يقع للقلب يكون رؤيةً بالقلب، فإذا دامت الرؤية وزال الاضطراب صار العلم معرفة، كالغريب إذا دخل بلدة وصحبَ أهلها، ثبتت بينهم المعرفة، وإن كان قد ثبت العلم بأول رؤية، ولهذا يقال للبهائم: عرفت كذا، ولا يقال: علمت كذا، لأنها لا تعرف شيئاً إلا بالعيان الذي يزيل كل اضطراب، والعلم: ما يكون بنظر القلب والاستدلال الذي هو دون العيان، حتى إذا زال الاضطراب بدوام الصحبة قيل: معرفة، وضد المعرفة النكرة، وضد العلم الجهل، ويقال: (علمت فلاناً، ولكنه ليس من معارفي) إذا لم يكن بينهما صحبة.

فعلمنا أن المعرفة فوق العلم بزيادة الصحبة للقلب، لا زيادة درجة الثبوت؛ فإنهما سيان في اليقين.

ثم العلم بعدما يصير معرفة يتنوع إلى ضربين:

علم الظاهر دون المعنى الباطن الذي فيه الحكمة، وعنده يلتذ القلب به، ويصير معقولاً له، ويجري مجرى الطبيعة، فمتى نظر بدلائل عقله، ووقف على المعنى الباطن، والتذ القلب به بعد ما اطمأن إليه صارت المعرفة فقهاً.

والفقه: ضرب علم أصيب باستنباط المعنى، وضد الفقيه: صاحب الظاهر، وهو الذي يعمل بظاهر النصوص من غير تأمل في معانيها، ولا يرى القياس حجة.

ولو كان العلم والفقه سواء لكان ضد الفقيه هو الجاهل، لا عالمٌ يعلم نوعاً من العلم.

فإلى هذا تناهى حد العلم، فيرى بالقلب أول ما يرى بغالب رأيه من غير يقين، فيميل إليه، ثم تزول الشبهة، فيصير علماً حقيقة، ثم يقرّ عليه فيصير معرفة، ثم ينظر في معناه وحكمته، فيقف عليها، فيصير فقهاً، وقد فسر عبد الله بن عباس الحكمة بالفقه في جميع القرآن.

ولهذا خصَّ بهذا الاسم العلماء الذين يرَونَ القياس حجة؛ لأن القياس لا يكون إلا بالوقوف على المعاني الباطنة، غير أن الله تعالى يوصف بالعلم، ولا يوصف

بالمعرفة والفقه؛ لأن العلم بتبدي المعلوم للعالم على حقيقته، والله تعالى لا يخفى عليه شيء، فكان عالماً.

والمعرفة والفقه اسمان لحالَي العلم، على ما مر ذلك، وليس لله تعالى أحوال في صفاته وأسمائه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ولا علم لنا إلا عن دليل، والدليل قد يكون حسياً، وقد يكون عقلياً، فالحسيات تشارك البهائم الآدميين في المعرفة الواقعة بها؛ فإنها تعرف أولادها وأجناسها ومراحها ومسرحها؛ لأن لها حواس كما في الآدميين، وإنما يفارق الآدمي غيره فيما لا يُعرف إلا بدلالات العقل، إلى آخر ما ذكره[1].

وهذه الكلمات لا بأس بها، وقد تمهدت لنا أصول وقواعد في الديانات وفروعها، فما استقام عليها قبلناها، وما لا يستقيم عليها رددناها، والله الموفق للأرشد والأصوب.

وذكر بعضهم[2] فصلاً في بيان ما خص الله تعالى الآدمي به وقال:

منها الذمة اختص بها الآدمي من بين سائر الحيوانات، وسُمِّيت رقبة الآدمي الحر ذمة، وإنما سميت رقبته ذمة؛ لأن الذمة عبارة عن العهد والحرمة، ولهذا سمى الكافر المعاهد ذمياً؛ لأنه ذو عهد وحرمة، والله جعل الآدمي ذا حرمة عظيمة، وشرفه على سائر الحيوانات، فلما صارت رقبة الآدمي الحر محترمة، كانت محلاً لوجوب الحقوق له وعليه، وسميت رقبة الآدمي الحر ذمة فيما يجب له وعليه من الحقوق، فيقال: وجبت الحقوق في ذمته، وذكروا على هذا في مسألة الميت المفلس.

وعندي أن هذه القاعدة ليست بشيء، والرقبة لا تكون ذمة، وإنما الذمة عبارة عن محل الوجوب فحسب، وقد جعل الله تعالى الآدمي بمحلٍ أن يجب له وعليه، ثم

---

(١) تقويم الأدلة ص ٤٦٥-٤٦٨.
(٢) لم يتبين لي من نقل عنه أبو المظفر هنا، فالله أعلم.

عبَّر عن محل الوجوب بالذمة، ولا يمكن أن يعبر عن هذا بأكثر من هذا، وما وراء هـذا القدر كله فضول من الكلام.

قال: ومنها الملك: اختص الآدمي بملك الأموال، وبملك النكـاح مـن بـين سـائر الحيوانات، فإنه ليس لشيء مـن الحيوانـات ملـك سـوى الآدمـي، وهـو نـوع شـرفٍ للآدمي، حتى التحق بسبب ملك الحرية بالأحرار والملـوك في الآخـرة وإن كـان عبـداً خلقة.

والملك عبارة عن قدرة حكمية، يقال: ملكَ فلان أكل الطعـام، وملـكَ المـشي إذا قدر عليه، وهذه القدرة الحكمية هي القدرة على التصرفات المشروعة والمباحة.

والملك صفة المالك على الحقيقة، وقد يوصـف بـه المملـوك أيـضاً، يقـال: لفـلان ملك في هذه العين، وإنما وُصفَ المملوك به؛ لأن الملك ثبت للمالك لمعنى في المملـوك، وهي المالية، فاتصف المملوك به لكونه سبباً للملك.

ومنها الولايـة: وهي عبارة عن القدرة الحكمية، وهـي القـدرة علـى التـصرفات، وهي قدرة على أداء الشهادات، وتنفيذ الأحكام، وفعل العقـود، فمتـى كـان الإنـسان أهل الولاية على نفسه كان أهل الولايـة علـى غـيره، بالأسـباب الـتي جعلـها الـشرع أسباباً، وتلك الأسباب: السلطنة، والقرابة وغير ذلك، والولاية حق المولِّ عليـه قبـل الولي؛ لأن المولَّ عليه هو المنتفع بها.

ومنها اليد؛ فإن للآدمي يداً حكمية كما له يدٌ محسوسة، وهي عبـارة عـن القـدرة على الحفظ، يقال: هذا الشيء في يد فلان، أي: هو القادر على حفظه.

قال: ومنها ملـك اليـد، وهي عبارة عن ثبوت ولاية الحفظ، فللمرتهن ملك اليد، وكذلك المودَع؛ لأن لكل واحد منهما ولاية الحفظ.

قال: والعبد ليس له ملك يمين، وله ملك نكاح، وهذا التفريق بالشرع؛ لأن ملـك اليمين يثبت للحاجة، ولا حاجة للعبد إلى إثبات الملك لـه فـلا يثبـت، ولـه حاجـة إلى

إثبات ملك النكاح له فثبت، وهو أيضاً قدرة شرعية مخصوصة، يثبت بسبب مخصوص.

قال: وأما الرق فعبارةٌ عن الضعف الحُكمي الذي به يصير الآدمي محلاً للتملك، وما هو بعقوبة، لكنه سبب يحمل الكافر على الإسلام؛ لأن حرمان القوة الحقيقية لا يكون عقوبة، فكذلك حرمان القوة الحكمية لا يكون عقوبة؛ ولهذا نقول: إن الرق لا يدخل تحت الملك؛ لأن الضعف الحقيقي لا يُتصور دخوله تحت الملك، فكذلك الضعف الحكمي، ولهذا يجوز استرقاق الصبي والمجنون، وهما لا يعاقبان في الدنيا، وقول من قال: إنهما يسترقان تبعاً ليس بصحيح؛ لأن الإتباع في العقوبة غير مشروع، فلا يمكن أن يقال: إنهما يعاقبان تبعاً.

قال: وأما الكافر فله ملك يمين وملك نكاح، وله جميع الولايات في حق الكفار لمساس الحاجة إليها، وهو مرقوق مالٍ؛ فإنه غرضه التملك بالأسباب، كالصيود والجمادات.

وأما المالية فهي غير الملك والرق، وهي عبارة عن منافع ذات العين، وكل عين منتفع بها غير الآدمي الحر فهي مال؛ لأن الله تعالى جعل الآدمي مالك الأموال، فيستحيل أن يكون مالاً.

وكذا الأشياء التي لا يمكن الانتفاع بها بنفسها، وهو مما لا يضنّ بها، كحبة حنطة وشعيرة، وكسرة خبز، وقطرة ماء.

قال: وأما الأشياء التي حرمها الشرع، ومنع الناس من الانتفاع بها: إن كان شيئاً يرغب الناس في إمساكه للانتفاع به في حالة يباح الانتفاع يكون مالاً، كالخمور وجلود الميتات، فإن الناس يضنّون بها لينتفعوا بها في ثاني الحال، فتكون مالاً؛ لأن المال: ما تميل طباع الناس إليه، ولهذا سمي مالاً، وطباع الناس تميل إلى هذه الأشياء لمنافع تظهر لها في ثاني الحال فتكون مالاً، مثل الأطفال، والجحوش للحمر، والمهر للأفراس.

وأما الميتات والعذرات، ومالا يقصد الناس إلى إمساكه فليس بمال، وأما الخنزير فهو مال في حق الكفار، وأما في حق المسلمين فيجب أن لا يكون مالا، وأما الصيود في البراري، فهي مال.

وهذه كلمات تكلمنا عليها في الخلافيات.

وعندنا: الرق والمالية بمعنى واحد، إلا أن المالية والملك في الآدمي تسمى رقاً؛ ولأن الرق يدخل تحت الاستحقاق، ويدخل تحت الإثبات من الآدمي، ويدخل تحت الإسقاط بالعتق، فيكون حقاً ثابتاً لبني آدم مثل سائر الحقوق، والباقي قد تكلمنا عليه.

ثم ذكر فصلاً في انعقاد العقود الشرعية، وحكى عن بعضهم أن الانعقاد هو ارتباط كلام أحد المتعاقدَين بكلام العاقد الآخر، وهو كلام البائع بكلام المشتري في الشراء وسائر العقود من حيث الشرع.

وقال بعضهم: انعقاد العقد هو اعتبار الكلام من حيث الشرع في الحكم الموضوع للعقد شرعاً، وبنى على المسألة توقف العقود وزعم أن الانعقاد موجود في حق المتعاقدين.

ثم ذكر فصلاً في بقاء العقد، وقال: زعم بعضهم أن العقد يبقى بعد الفراغ منه، وقال بعضهم: لا يبقى.

واحتج من قال لا يبقى: بأنه كلام مضى وانقضى، لا يُتصور بقاؤه، والأصل أن مالا يبقى حقيقة لا يبقى حكماً إلا بدليل قاطع.

قال: والأصح أنه يبقى لحاجة الناس إلى بقائه، واعترض على هذا، وقال: إنه لا حاجة بالناس إلى بقاء العقد، لأن الحكم يبقى بلا بقاء السبب؛ لأن ما وُجد يبقى إلى أن يوجد ما يقطعه.

ويجاب عن هذا، فيقال: في البقاء حاجة؛ لأن الحاجة تقع إلى فسخ العقد، كما تقع إلى نفس فعله، وفسخ الحكم لا يمكن إلا بفسخ العقد؛ لأن الحكم غير منعقد حتى يمكن فسخه، بل العقد هو المنعقد، فإنما يتصور فسخ العقد، ولأنهما إنما يقدران

على فسخ ما أثبتاه، ونقض ما عقداه، وهما إنما أثبتا العقد، فكان لهما فسخه ونقضه، وأما الحكم فيثبت شرعاً، فكيف يتصور نقضهما له؟

ولأن العاقدين ينصّان على فسخ العقد، لا على فسخ حكمه، وكذلك القاضي يفسخ عقوداً كثيرة بأسباب شرعية، وما لم يتحقق بقاؤه لا يتصور فسخه، ولأن التولية صحيحة من العاقد، وما لم يبقَ العقد لا تصحُّ التولية.

قال: والحكم بقاء العقد ببقاء المحل، والأصل أن ما ثبت في المحل يبقى ببقاء المحل، ولهذا نقول: إن الزيادة في الثمن والمثمن في حال قيام المعقود عليه تكون جائزة لقيام المحل، حتى إذا هلك المحل ارتفع العقد؛ لأنه لا يتصور بقاء العقد من غير محلٍّ يتعلق به.

قال: وينبني على هذا جواز تغيير العقد من وصف إلى وصف لبقائه، وذلك في مسألة زيادة الثمن.

وذكر اختلافهم في توريث العقد: فزعم بعضهم أنه يورِّث العقد، لبقائه حكماً وتعلقه بالمحل، وزعم بعضهم أنه لا يورَّث؛ لأنه كلام قائم بالمتكلم، فلا يَورَّث.

وذكر مسألة خيار الشرط أنه هل يورث أو لا؟ واستدل في أنه لا يورث بأن الإرث إنما يكون فيما يبقى بعد موت المورث، ومن له الخيار يعجز عن التصرف بحكم الخيار في آخر جزء من أجزاء حياته، فيبطل خياره، وينبرم العقد؛ لأن الأصل أن من له الخيار متى عجز عن التصرف بحكم خياره يبطل خياره، وينبرم العقد، ولأن الخيار ليس إلا تخيّره في إثبات حكم العقد في مدة الخيار، وتخيّره قائم به، وما يقوم بالمورث لا يورث.

ونحن نقول: إن العقد قائم، والفسخ يتناوله، والإرث ثابتٌ فيه، وثابت في الخيار المتعلق به، وقد تكلمنا في هذا بما فيه الغنية.

ثم ذكر فصلا في انفساخ العقود الشرعية.

قال: والانفساخ ضد الانعقاد.

فعند بعضهم: يكون الانفساخ انفساخ الكلامين.

وعند بعضهم: يكون الانفساخ هو خروج الكلام من كونه معتبراً في حق الحكم المشروع له.

قال: ومن العقود ما يقبل الفسخ بالإجماع، كالبيع والهبة والإجارة والصرف والسلم والرهن والوديعة والعارية.

ومنها ما لا يقبل الفسخ، وهو الطلاق والعتاق والخلع والصلح عن دم العمد، فإن العقد لا يبقى في هذه المواضع بعد وجوده؛ لأن المعقود عليه لا يبقى؛ فإن المعقود عليه الذي يقوم به عقد الطلاق هو ملك النكاح وحلّ المحليَّة، فإن الطلاق يسقط ملك النكاح وحل المحلية، وملك النكاح وحل المحلية لا يبقى بعد السقوط، والمعقود عليه الذي يقوم به عقد العتاق هو ملك المال، وذلك يبطل بالعتاق أو ينتهي، والباطل غير باقٍ، وكذلك المنتهي غير موجود بعد الانتهاء.

والمعقود عليه في الخلع أيضاً ما هو المعقود عليه في الطلاق، والمعقود عليه الذي يقوم به الصلح عن دم العمد هو ملك القصاص وذلك يسقط، ولا يبقى، فلما لم يبقَ المعقود عليه في هذه المواضع لم يبقَ العقد، وإذا لم يبقَ العقد لم يمكن فسخه.

وأما النكاح، قال: عندنا لا يقبل الفسخ، وعند الشافعي ﷺ: يقبل؛ لأن العقد قائم لقيام المعقود عليه، وهو منافع البضع، فيقبل الفسخ، كالإجارة.

قال: وأما عندنا فلا يقبل الفسخ؛ لأن عقد النكاح إنما انعقد باعتبار الحاجة مع وجود ما ينافي الانعقاد، وهو الحرية ؛ لأن الحرية تنافي انعقاد سبب الملك، وتنافي الإملاك، فيكون النكاح منعقداً فيما فيه حاجة، ولا يكون منعقداً فيما لا حاجة فيه،

ولا حاجة إلى انعقاده في حق الفسخ فلا يكون منعقداً في حق الفسخ، وإنما قلنا: لا حاجة؛ لأن الحاجة تندفع بالطلاق، وإذا لم يكن منعقداً في حق الفسخ لم يمكن الفسخ.

قال: وفي الأمة إذا أعتقت يثبت الخيار، ولا يكون ذلك فسخاً، بل العقد غير منعقد في نصف الملك، فقد كان العقد منعقداً في نصف الحل، ولم يكن منعقداً في النصف، فلا ينعقد في هذا النصف إلا برضاها.

قال: وفي حق الصغير والصغيرة إذا بلغا، ذلك العقد غير منعقد في حق صفة الملك، وهو صفة التمام واللزوم، لأن ولاية هؤلاء ناقصة غير تامة، فكان العقد كذلك، فعند البلوغ برضاهما ينعقد في حق الوصف فكان لهما أن أن لا يرضيا بالانعقاد في حق الوصف، ولا يبطل العقد في الأصل لعدم الانعقاد في حق الوصف؛ لأنه لو بطل في حق الأصل صار الأصل تبعاً للوصف في البطلان، وهذا لا يجوز.

ثم ذكر أن العقد ينفسخ تارة، ويرتفع تارة، وينتهي أخرى

قال: وهي ثلاثة أشياء: انفساخ،وارتفاع، وانتهاء.

وكل واحد غير صاحبه، فالانفساخ والانتقاض نظيران، والانتهاء والتمام نظيران، والارتفاع والفوات نظيران، والإجارة بمضيّ مدتها تنتهي، وكذلك النكاح بموت أحد الزوجين أو بموتهما ينتهي، وكذلك البيع بهلاك المعقود عليه بعد القبض ينتهي.

والبيع إذا انتهى بالموت أو النكاح إذا انتهى بالموت لا يبقى، كالنموِّ إذا انتهى ببلوغه غايته لا يبقى النمو.

قال: وأما إقالة البيع، فهي فسخٌ في حق العاقدَين، بيع جديد في حق غيرهما، وكذلك الرد بالعيب بعد القبض بالتراضي.

وأما الرد بالعيب قبل قبض المبيع فهو فسخ في حق كافة الناس، وكذلك إذا قضى القاضي بالرد بالعيب، فهو فسخ على العموم، سواء كان قبل القبض أو بعد القبض.

وهذا كله مذهبه .

فأما عندنا: فالإقالة فسخ في حق الناس كافة، وذلك لأن العاقدَين بالإقالة يقصدان فسخ العقد، وفسخ العقد مملوك لهما، فثبت الفسخ في حق الناس كافة، كما إذا كان قبل القبض، أو كان الفسخ بقضاء القاضي،والدليل على أن الفسخ مملوك لهما: ثبوت الفسخ في حقهما.

وقد ذكر هذا الرجل كلام أصحابه في أن الإقالة فسخ في حق المتعاقدين؛ لإرادتهما ذلك، أو بثبوت الولاية لهما على أنفسهما، ولا ولاية لهما على غيرهما، وقد وُجد تناقل الملك بالتراضي، فكان عقداً جديداً، كالبيع الذي يعقد بالتراضي ابتداءً.

قالوا: وأما قبل القبض، فلا يمكن جعله بيعاً جديداً، فلا بدّ أن يكون فسخاً في حق الناس كافة.

قال: وإذا قضى القاضي بالردِّ في أيِّ موضع كان يكون فسخاً في حق الناس كافة، لأن له ولاية على الناس كافة، فلا يمكن أن يجعل فسخاً في حق البعض دون البعض، فجُعل فسخاً في حق الكل، فهذا كلامهم في الفرق والتخريج.

وأما عندنا ، فنقول: يعتبر قصد المتعاقدَين، فإذا قصدا العقد يكون عقداً، وإذا قصدا الفسخ يكون فسخاً، وهذا أصل صحيح تشهد له كل الأصول؛ فإن العقود والفسوخ مرتبة على قصد العاقدين والفاسخين.

وأما التفريق بين المتعاقدَين وغير المتعاقدَين، فشيء عجيب! لا يعرف لذلك معنى بحال!

وأما الذي قال: إن لهما ولاية على أنفسهما.

قلنا: أحكام العقود والفسوخ راجعةٌ إلى المتعاقدَين، وإن رجع إلى غير المتعاقدَين فذلك يكون على النادر، وإذا كان المفعول فسخاً في حق المتعاقدين، فلا بدّ أن يكون فسخاً في حق غيرهما.

وحين انتهى إلى هذا الموضع، تمَّ المقصود في هذا الفصل الـذي أوردنـا فيـه كـلام الخصوم في المسائل التي أشرنا إليها، وتكلمنا عليهـا بمـا سمـح بـه الوقـت، وجـاد بـه الخاطر، وتمام ذلك يأتي في خلافيات الفروع.

وقد ذكرنا أكثر من ذلك في المصنف الـذي صـنفاه فيـه، فمـن أراد أكثـر ممـا قلنـا فليرجع إليه.

والله تعالى المعين على ذلك بمنه وفضله، والمرشد إلى الصواب والحـق، وهـو خـير معين.

انتهى الكتاب بحمد الله

مسرد الموضوعات

الإهداء..... ٣
قالوا عن كتاب (القواطع) ٥
مقدمة التحقيق ٧
المبحث الأول: ترجمة صاحب الكتاب الإمام أبي المظفر السمعاني رحمه الله ١٣
ولادته، ولمحة عن مدينته ١٣
عائلة ونسبه ١٤
نشأته ١٥
رحلته في طلب الحديث ١٦
التوجه إلى بغداد ١٧
الخروج إلى الحج ١٨
وقفة حول اسباب تحول أبي المظفر رحمه الله ٢٠
وصوله إلى مرو ٢٣
مقامه في نيسابور ٢٥
إلى مرو مرة أخرى ٢٦
شيوخه ٢٧
أولاده وحفدته..... ٢٩
عقيدته ٣٢
صفاته ٣٥
بلاغته وشعره..... ٣٦
ثناء الأئمة عليه ٣٧
مصنفاته ٣٩
تلاميذه ٤٢
وفاته ٤٤
المبحث الثاني: دراسة موضوعية للكتاب ٤٥
توثيق نسبة الكتاب ٤٥
اسم الكتاب ٤٥
سبب تأليف الكتاب ٤٦
منهج أبي المظفر في الكتاب ٤٦
مصادر كتاب (القواطع) ٥٩
منزلة كتاب (القواطع) بين كتب الأصول ٦٠
السبب في تجاهل كتاب (القواطع) ٦٠
المبحث الثالث: نقد طبعات الكتاب السابقة، ومنهج هذه الطبعة ٦٣
صور من صفحات مخطوطتي الكتاب ٧٣-٨٦
مقدمة المؤلف ٨٧
القول في مقدمات أصول الفقه ٩٠
القول في أقسام الكلام ومعاني الحروف التي لا بد من معرفتها في مسائل الفقه ١١١
باب الأوامر ١٢٩
القول بالوقف في الأوامر والنواهي باطل وللأمر صيغة مفيدة بنفسها في كلام العرب من غير قرينة ١٢٩

فصل: حدّ الأمر، وأنه أمر بصيغته وليس بأمر بالإرادة ١٣٦
مسألة: موجب الأمر الوجوب ١٣٧
فصل: هذه الصيغة، سواء وردت ابتداء أو وردت بعد الحظر، فإنها تقتضي الوجوب ١٤٦
إذا قام الدليل في الأمر على انتفاء الوجوب وحُمل على الندب، فهل هو مأمور به أو لا؟ ١٤٨
فصل: إذا دل الدليل على أنه لم يُرَد بالأمر الوجوب لم يجز الاحتجاج به في الجواز ١٤٩
مسألة: الأمر لا يفيد التكرار ١٤٩
الأمر بالمعلق بشرط أو صيغة هل يتكرر بتكرارهما ١٥٥
مسألة: هل الأمر على الفور أو على التراخي؟ ١٥٨
مسألة: حكم الأمر الموّقت بوقت ١٧٣
مسألة: المأمور إذا ترك الامتثال في الوقت المضروب للأمر حتى انقضى فلا يجب القضاء
بصيغة الأمر، وإن وجب يجب بأمر جديد ١٧٩
فصل: الصوم واجب على أصحاب الأعذار ١٨١
مسألة: الأمر الوارد على التخيير بين شيئين أو أشياء، فالواجب أحد ذلك لا بعينه ١٨٣
فصل: الأمر بالشيء لا يكون أمراً بأسبابه صيغةً ١٨٨
مسألة: الكفار داخلون في الخطاب بالشرعيات ١٩٣
مسائل قصار وفصول في المذهب تليق بهذا الموضع ٢٠٤
يدخل العبيد في المطلق من الأوامر والنواهي ٢٠٤
مسألة: النساء لا يدخلن في خطاب الرجال ٢٠٥
فصل: أفعال السكران وأقواله داخله تحت التكليف ٢٠٧
النائم والساهي ٢٠٧
المكره ٢٠٧
مسألة: لا يدخل الآمر في الأمر ٢١١
مسألة: الأمر بالشيء يدل على إجزائه ٢١٤
مسألة: الأمر بالشيء نهي عن ضده من طريق المعنى ٢١٦
مسألة: الفرض والواجب واحد ٢٢٠
مسألة: الفعل بوصف الكراهة لا يتناوله الأمر المطلق ٢٢٣
مسألة: إذا قال الصحابي: أمرنا بكذا، فإنه يُنزل منزلة القول المقول في الأمر ٢٣٠
باب: القول في المناهي ٢٣١
فصل: للنهي صيغة تدل عليه في اللغة ٢٣١
فصل: صيغة النهي مقتضية للتحريم ٢٣١
فصل: النهي يقتضي الترك على الدوام وعلى الفور ٢٣٢
فصل: النهي عن الشيء هل يكون أمراً بضده؟ ٢٣٢
فصل: إذا نهى الشارع عن أحد الشيئين كان ذلك نهياً عن الجمع بينهما ويجوز له فعل أحدهما ٢٣٢
مسألة: النهي يدل على فساد المنهي عنه ٢٣٣
القول في العموم والخصوص ٢٤٩
مسألة: للعموم صيغة مقتضية استيعاب الجنس لغة وشرعاً ٢٦٨
فصل: ألفاظ العموم ٢٧٢
ما يفيد العموم من جهة المعنى ٢٧٢
المجاز هل يتعلق به العموم؟ ٢٧٢
ما يصح فيه دعوى العموم وما لا يصح ٢٧٣

فصل: الخطاب الذي يفتقر إلى الإضمار لا يجوز دعوى العموم في إضماره ٢٧٤
مسألة: أقل ما يتناوله اسم الجمع ثلاثة ٢٧٦
فصل: مفهوم التخصيص، وفيما يدخل ٢٨٠
مسألة: العموم إذا خُص لم يصر مجازاً فيما بقي، بل هو على حقيقته ٢٨٠
فصل: الحد الذي يجوز التخصيص إليه ٢٨٨
فصل: ما يخص به العموم ٢٩٠
التخصيص بالفعل ٢٩٠
التخصيص بالكتاب ٢٩٢
التخصيص بفحوى الخطاب ٢٩٢
تخصيص عموم الكتاب أو السنة بالسنة ٢٩٣
مسألة: يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد ٢٩٤
مسألة: تخصيص السنة بالسنة ٢٩٧
تخصيص عموم الكتاب والسنة بأفعال الرسول صلى الله عليه وسلم ٢٩٨
تخصيص العموم بالاجماع ٢٩٨
تخصيص العموم بأقوال الصحابة ٢٩٩
تخصيص عموم الخبر بمذهب راويه ٢٩٩
تفسير الراوي لأحد محتملي الخبر ٣٠٠
التخصيص بالقياس ٣٠١
التخصيص بدليل الخطاب ٣٠٣
التخصيص بالعادة والعرف ٣٠٤
مسألة: إذا ورد اللفظ العام على سبب خاص وكان مستقلا بنفسه يجري على عمومه ولا يخص بسببه ٣٠٥
فصل: إذا تعارض لفظان خاصان ٣١٢
إذا كان أحدهما خاصاً والآخر عاما ٣١٣
مسألة: العام المتأخر لا ينسخ الخاص المتقدم ٣١٥
فصل: إذا ورد عقيب العموم تقييدٌ بالشرط أو باستثناء أو صفة أو حكم وكان ذلك لا يتأتى إلا في بعض ما تناوله العموم ٣٢٠
مسألة: المعطوف لا يجب أن يُضمر فيه جميع ما يمكن إضماره مما في المعطوف عليه، بل إنما يضمر فيه مما في المعطوف عليه بقدر ما يفيد ويستقل به ٣٢٢
فصل: إذا أخرج الخطاب في العموم مخرج المدح أو الذم ٣٢٦
فصل: تخصيص العموم بالاستثناء ٣٢٩
لا يصح الاستثناء إلا إذا اتصل بالمستثنى منه، فإذا انفصل عنه بطل حكمه ٣٢٩
فصل: يجوز الاستثناء سواء تقدم على الكلام أو تأخر عنه أو تخلله ٣٣٠
فصل: يجوز أن يخرج بالاستثناء أكثر الجملة وأقلها ٣٣١
فصل: ألفاظ الاستثناء ٣٣٣
مسألة: الاستثناء من غير الجنس ٣٣٣
مسألة: إذا تعقب الاستثناء جملا قد عُطف بعضها على بعض رجع إلى الجميع ٣٣٦
فصل: تخصيص العموم بالشرط ٣٤٥
تخصيص العموم بالغاية ٣٤٧
التخصيص بالتقييد ٣٤٧

فصل: ألفاظ الشارع في حكايات الأحوال ٣٤٨
فصل: إذا وردت صيغة مختصة في وضع اللسان برسول الله ﷺ ٣٤٩
مسألة: المطلق والمقيد ٣٥٢
القول في دليل الخطاب وبيان اختلاف العلماء في ذلك ٣٦٣
فصل: أنواع التقييد بالخطاب ٣٨٣
إذا قرن بالحكم المعلق بالصفة حكم مطلق ٣٨٤
فصل: دليل الخطاب هل يكون مستعملا في نوع النص أو في جميع الجنس؟ ٣٨٥
تعليق الحكم بالاسم ٣٨٥
تعليق الحكم بالأعيان ٣٨٦
تعليق الحكم بالعدد ٣٨٦
مفهوم الشرط، وهل الشرط يمتنع به انعقاد علة الحكم أو لا؟ ٣٨٧
القول في البيان والمجمل والمبين وما يتصل بذلك ويتفرع عليه ٣٩٥
للمقتضى عموم ٣٩٩
حد الظواهر ٤٠٠
حد المجمل ٤٠١
فصل: المحكم والمتشابه ٤٠٤
فصل: الحقيقة والمجاز ٤٠٧
فصل: حسن دخول المجاز في خطاب الله عز وجل وفي أنه قد خاطب به ٤١٠
فصل: لكل مجاز حقيقة وليس لكل حقيقة مجاز ٤١٣
مسألة: الاسم اللغوي يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر فيصير اللفظ في ذلك المعنى حقيقة شرعية ٤١٥
فصل: الحقائق العرفية ٤٢٠
مسألة: يجوز أن يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان ٤٢٢
فصل: هل يشتمل القرآن على ما ليس في لسان العرب؟ ٤٢٧
مآخذ اللغات وهل هي توقيف من الله أو تثبت اصطلاحاً؟ ٤٢٨
مسألة: جواز أخذ الأسماء من جهة القياس ٤٣٠
فصل: وجوه المجاز وطرق استعماله ٤٣٤
فصل: ما أُلحق بالمجمل وليس منه ٤٤٤
فصل: فيما يقع به بيان المجمل ٤٤٨
فصل: الكلام في وقت البيان ٤٥٠
القول في أفعال الرسول ﷺ وما يتصل بها ٤٦٣
هل يصح وقوع المحظور من الملائكة؟ ٤٦٣
عصمة الأنبياء ٤٦٤
أفعال الرسول ﷺ على ثلاثة أضرب، وبيان اختلاف العلماء فيها ٤٦٦
مسألة: التأسي واجب بالنبي ﷺ في القُرب ٤٦٨
فصل: إذا فعل رسول الله ﷺ شيئا وعُرف أنه فعله على وجه الوجوب أو على وجه الندب كان ذلك شرعاً لنا إلا أن يدل الدليل على تخصيصه بذلك ٤٧٥
إذا تعارض قول وفعل ٤٧٦
حكم ما أقر عليه رسول الله ﷺ في عصره ٤٧٦
إذا قال الصحابي: كانوا يفعلون كذا ٤٧٧
مسألة: إذا قال الراوي: (من السنة كذا) ٤٧٩

إذا قال الصحابي: أُمرنا بكذا أو نهينا عن كذا ٤٨٠
مسألة: الكلام في تعبد نبينا عليه السلام بشريعة من قبله ٤٨٢
القول في الأخبار ومواجبها، وما يُقبل منها وما لا يُقبل ٤٩٢
فصل: حد الخبر ٤٩٤
فصل: للخبر صيغة ٤٩٦
الخبر ضربان، وشروط التواتر ٤٩٦
مسألة: الخبر المتواتر يفيد العلم ٥٠٠
فصل: الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري ٥٠٥
فصل: أخبار الآحاد ٥٠٧
مسألة: خبر الواحد يوجب العمل ٥١٢
فصل: الصحابة كلهم عدول ٥٢٦
الشرائط المعتبرة في الرواي لقبول خبره ٥٢٧
حكم المدلس ٥٣٣
فصل: الرواية بالمعنى ٥٣٨
السن المعتبرة في صحة التحمل ٥٤١
صيغة الأداء في القراءة على المحدث ٥٤٢
إذا أسند الراوي حديثه إلى رجل فدفعه المحدث عن نفسه وقال: لا أذكره ٥٤٧
مسألة: خبر الواحد فيما تعم به البلوي ٥٤٨
فصل: الخبر المخالف لمعاني أصول سائر الأحكام ٥٥٢
مسألة: لا يجب عرض الخبر على الكتاب، ولا حاجة بالخبر إلى إجازة الكتاب ٥٦٤
فصل: إذا ثبت الخبر فخلاف الصحابي إياه لا يوجب رده وترك العمل به ٥٧٦
فصل: كل ما تعبد فيه بالعمل يقبل فيه خبر الواحد سواء كان عبارة مبتدأة أو ركناً في أركانها أو حداً أو ابتداء نصاب أو تقدير نصاب ٥٧٦
مسألة: حكم المراسيل ٥٨١
فصل: حكم المنقطع ٥٩٦
فصل: شروط صحة الإسناد إلى النبي ﷺ ٥٩٨
فصل: طبقات الصحابة ٦٠٣
طبقات التابعين ٦٠٧
فصل: أقسام الصحيح من الأخبار عند أبي زيد ٦١٢
مسألة: الزيادة إذا انفرد بها الراوي الثقة تقبل ٦١٨
فصل: في معرفة الترجيح بين الأخبار المتعارضة ٦٢٥
فصل: في تأويل الأخبار عند بعض متأخري أصحابنا ٦٣٤
فصل: حكم القراءة الشاذة ٦٤٢
القول في الناسخ والمنسوخ ٦٤٦
مسألة: النسخ جائز في الشرعيات ٦٤٩
فصل: يجوز النسخ وإن اقترن بالمنسوخ ذكر التأبيد ٦٥٤
فصل: النسخ جائز وأن لم يُشعر عند التكليف بالنسخ ٦٥٥
فصل: ما يجوز نسخه وما لا يجوز ٦٥٦
إذا ورد الأمر بلفظ الخبر جاز نسخه ٦٥٨
لا يجوز نسخ الإجماع ولا النسخ به ٦٥٩

نسخ الإجماع بالإجماع ٦٥٩
النسخ بفحوى الخطاب ودليله، ونسخ الفحوى ٦٦٠
الحكم الذي ثبت بالقياس، نسخُ أصله يوجب نسخه ٦٦٠
فصل: وجوه النسخ ٦٦٢
فصل: آخر: أحكام النسخ تشتمل على سنة أضرب ٦٦٤
النسخ إلى غير بدل ٦٦٦
فصل: أوقات النسخ ٦٦٨
مسألة: يجوز نسخ الشيء قبل فعله ٦٦٩
فصل: دلائل النسخ ٦٧٦
مسألة: الزيادة على النص لا تكون نسخاً بحال ٦٨٣
فصل: النقصان من النص ليس نسخاً ٦٩٤
فصل: بقية فيما يجوز به النسخ وما لا يجوز ٦٩٤
مسألة: لا يجوز نسخ القرآن بالسنة ٦٩٥
مسألة: نسخ السنة بالقرآن ٧٠٥
مسألة: الفرق تحقيقاً بين النسخ والتخصيص ٧٠٨
مسألة: إذا نزل النسخ على رسول الله ﷺ ثبت النسخ في حق النبي ﷺ وفي حق الأمة ٧٠٩
القول في الإجماع وما يتصل بذلك ٧١٢
مسألة: الإجماع حجة من حجج الشرع ٧١٣
فصل: حكم مخالف الإجماع ٧٢٩
فصل: ما ينعقد عنه الإجماع من الأدلة ٧٣٠
مسألة: يجوز انعقاد الإجماع عن القياس ٧٣١
فصل: انعقاد الإجماع عن الاجتهاد عن غير أصل ٧٣٧
فصل: من ينعقد به الإجماع من الأمة ٧٣٩
فصل: الكلام في اعتبار الورع في المجمعين ٧٤٣
فصل: الكلام في عدد المجمعين ٧٤٥
مسألة: إجماع كل عصر حجة ٧٤٦
فصل: ما ينعقد فيه الإجماع ٧٤٩
فصل: إذا اجتمعت الأمة على الجمع بين مسألتين في حكم مخصوص فإنه لا فرق بينهما فيه ٧٥٠
فصل: إذا اجتمعت الأمة على قولين في حادثة لم يجز إحداث قول ثالث فيها ٧٥١
فصل: إذا أجمعت الصحابة على دليل في حكم لم يُتعدَّ ويجوز للتابعين أن يستدلوا على ذلك
الحكم بغيره من الأدلة ٧٥٣
فصل: في معرفة ما ينعقد به الإجماع من الشروط ٧٥٣
مسألة: إذا قال الصحابي قولاً وظهر في الصحابة وانتشر ولم يعرف له مخالف كان ذلك
إجماعاً مقطوعاً به ٧٥٤
مسألة: القول الواحد من الصحابة إذا لم ينتشر إلا أنه لم يعرف له مخالف فلا يكون إجماعاً ٧٦٢
فصل: انعقاد الإجماع بالفعل ٧٦٦
مسألة: إن خالف واحد أو اثنان لم ينعقد الإجماع ٧٦٦
فصل: من شروط الإجماع أن يقيم أهل الإجماع على ما أجمعوا عليه ولا يرجعوا عنه ٧٧٢
مسألة: انقراض العصر ليس بشرط في صحة انعقاد الإجماع ٧٧٣
مسألة: إذا أدرك التابعي عصر الصحابة وهو من أهل الاجتهاد اعتبر رضاه في صحة الإجماع ٧٧٧

فصل: إجماع الخلفاء الأربعة وإجماع أهل البيت والاحتجاج بقول علي رضي الله عنه ٧٨٠
مسألة: إجماع أهل المدينة ٧٨٤
فصل: معارضة الاختلاف والإجماع ٧٨٩
مسألة: إذا اختلف الصحابة على قولين ثم اجمعت التابعون على أحد القولين ٧٩٢
فصل: إذا اختلف الصحابة في مسألتين على قولين، ذهبت طائفة منهم إلى حكم وصرحت بالتسوية بينما وذهبت طائفة أخرى إلى حكم آخر وصرحت بالتسوية بينهما ٧٩٧
فصل: لا يجوز أن يتفق أهل العصر على الجهل بحكم حادثة حدثت في عصرهم ٧٩٨
مسألة: استصحاب الحال واستصحاب حكم الإجماع ٧٩٩
مسألة: النافي للحكم يجب عليه الدليل مثل المثبت ٨٠٦
فصل: الحكم بأقل ما قيل ٨١٣
مسألة: الحظر والإباحة ٨١٤
مسألة: حكم الأعيان المنتفع بها قبل الشرع ٨٢٢
فصل: أقسامٌ فيما يرجع إلى العقل عند أبي زيد ٨٣٦
فصل: مجرد السكوت لا يدل على سقوط ما عدا المذكور ٨٤٢
فصل: العادة غير موجبة بنفسها ٨٤٥
القول في القياس وما يتصل به ٨٤٨
مسألة القياس الشرعي أصل من أصول الشرع ٨٥٢
مسألة: يجوز للنبي ﷺ أن يجتهد في الحوادث وكذلك يجوز للصحابة الاجتهاد بحضرة النبي ﷺ ..٨٨٩
فصل: ما يجوز فيه استعمال القياس ٨٩٦
مسألة: يجوز إثبات الكفارات والحدود بالقياس ٨٩٦
فصل: شروط القياس عند أبي زيد ٩٠٥
فصل: تتمة وتفصيل فيما يجوز فيه القياس ٩١٣
مسألة: يجوز تعليل الأصل بعلة لا تتعداه ٩١٦
مسألة: يجوز القياس على أصل يخالف في نفسه الأصول ٩٢٠
فصل: مناقشة الجويني في مسألة إزالة النجاسة بغير الماء من المائعات ٩٢٧
فصل: ضروب القياس ٩٣٠
فصل: في أقسام طرق العلل الشرعية ٩٣٧
فصل: رجوع إلى بيان ما يشتمل عليه القياس ٩٤٠
فصل: الأصل ٩٤٢
ما ثبت بالقياس على غيره فهل يجوز أن يُستنبط منه معنى غير المعنى الذي قيس به على غيره ويقاس عليه غيره؟ ٩٤٥
الكلام في فرع القياس ٩٤٩
القول في علة القياس ٩٥٠
مسألة: الطرد ليس بحجة ٩٥٣
فصل: أقسام الطرديات عند أبي زيد ٩٥٩
القول في المركبات ٩٦١
التعليل بالعدم ٩٦٦
فصل: العلة لا بد من الدليل على صحتها ٩٦٨
فصل: الاطراد والانعكاس ٩٧٤
طريق السبر والتقسيم ٩٧٩

الإخالة والمناسبة ٩٨٣
مسألة: الانعكاس ليس بشرط لصحة العلة ٩٨٦
فصل: قياس الشبه ٩٨٨
فصل: إذا جُعل الاسم علة للحكم ٩٩٧
فصل يتصل بهذا، ذكره بعض متأخري أصحابنا ١٠٠٦
مسألة: تخصيص العلة ١٠١٨
فصل: تعليل الحكم بالعلة التي لم يثبت الحكم بها في الأصل ١٠٣٥
فصل: وجوه الاعتراض الصحيح على العلل الشرعية ووجوه الفاسد من ذلك ١٠٣٦
فصل: الممانعة ١٠٤٤
فصل: السؤال بفساد الوضع ١٠٤٩
فصل: الاعتراض بالنقض ١٠٥٣
فصل: بقية فيما يرجع إلى القول بموجب العلة ١٠٦١
فصل: المعارضة ١٠٦٣
فصل: العلل قد لا يجتمع كونها عللا لتنافي أحكامها وقد لا يجتمع كونها عللاً لا لتنافي أحكامها ١٠٧٣
فصل: سؤال الفرق ١٠٧٧
فصل: الكلام في ترجيحات العلل ١٠٨٤
فصل: مراتب الأقيسة عند بعض متأخري أصحابنا ١٠٩١
فصل: مراتب قياس الشبه عند بعض متأخري أصحابنا ١١٠٢
فصل: تعارض العلة القاصرة مع المتعدية عند بعض متأخري أصحابنا ١١١٢
القول في الاستدلال ١١١٧
القول في الاستحسان ١١٣٠
القول في السبب والعلة والشرطِ والفرق بين معاني ذلك ومواجبها ١١٣٥
فصل: أنواع العلل المعتبرة شرعاً عند أبي زيد ١١٥١
فصل: أنواع الشرط عند أبي زيد ١١٥٤
مسألة: أسباب الشرائع ١١٥٨
القول في الاجتهاد وما يتصل به ١١٦٩
فصل: من يجوز له الاجتهاد ١١٧٠
مسألة: التصويب والتخطئة في الاجتهاد ١١٧٥
باب اختلاف القولين ١٢٠٤
فصل: مواضع اختلف فيها الأصحاب فيما يرجع إلى إثبات القولين أو إثبات قول واحد ١٢١٦
فصل: في الوجوه التي يجوز معها تخريج المذهب ١٢١٨
مسألة: هل يجوز أن يقال للرسول أو للعالم: أحكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب؟ ١٢١٩
القول في التقليد ١٢٢٤
مسألة: لا يجوز للعالم أن يقلد العالم ١٢٢٦
فصل: إذا نزلت بالعالم نازلة وخاف فوت وقتها لم يجز له تقليد غيره ١٢٣٠
فصل: في التقليد في أصول الدين ١٢٣٣
فصل: في الإلهام ١٢٣٧
القول في المفتي والمستفتي ١٢٤٦
فصل: لا بد للقاضي أن يكون عالماً عدلاً ١٢٤٧
بقية الكلام في المفتي والمستفتي ١٢٤٩

فصل: فروع في المفتي والمستفتي عزيزة جداً ١٢٥٥
فصل: كلمات ذكرها بعض الأصوليين في المفتي والمستفتي ١٢٥٩
مسألة: النسبة إلى الإمام المطلبي الشافعي رحمه الله ١٢٦٨
مسائل وفصول اختص أبو زيد بإيرادها في أصوله والكلام عليها ١٢٦٩
فصل: حين الخطاب شرعاً عند أبي زيد ١٢٧٥
فصل: بيان ما أسقط من الحقوق بعذر الصبا رحمة عند أبي زيد ١٢٧٧
فصل: بيان ما يسقط من حقوق الله تعالى بأصله عند أبي زيد ١٢٧٨
فصل: في حين صحة عبارات الصبي شرعاً عند أبي زيد ١٢٨٩
فصل: في حين لزوم ما يتجدد بالشرع من الأحكام عند أبي زيد ١٢٩٢
فصل: في الأعذار المسقطة للوجوب بعد البلوغ عند أبي زيد ١٢٩٦
فصل: في الحيض والرق عند أبي زيد ١٣٠٣
فصل في الكفر ١٣٠٤
القول في الحجج العقلية عند أبي زيد ١٣٠٥
أقسام دلائل العقل الموجبة عند أبي زيد ١٣١١
فصل في موجبات العقل دينا عند أبي زيد ١٣١٢
محرمات العقل عند أبي زيد ١٣١٣
مباحات العقول عند أبي زيد ١٣١٤
أحوال قلب الآدمي قبل العلم، وأحواله بعد العلم عند أبي زيد ١٣١٤
بيان ما خص الله تعالى الآدمي به عند بعضهم ١٣١٧
انعقاد العقود الشرعية عند بعضهم ١٣٢٠
انفساخ العقود الشرعية عند بعضهم ١٣٢٢