

كتاب : المعتمد في أصول الفقه
المؤلف : محمد بن علي بن الطيب البصري

المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الجليل الامام أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري رحمه الله
أحمده على آلائه وأشكره على نعمائه وأستعين به وأتوكل عليه وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن
محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله الأبرار وسلم
ثم الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب في أصول الفقه بعد شرحي كتاب العمدة واستقصاء القول فيه أي سلكت في
الشرح مسلك الكتاب في ترتيب أبوابه وتكرار كثير من مسائله وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق
الكلام نحو القول في أقسام العلوم وحد الضروري منها والمكتسب وتولد النظر العلم ونفي توليده النظر إلى غير
ذلك فطال الكتاب بذلك وبذكر ألفاظ العمدة على وجهها وتأويل كثير منها فأحببت أن أؤلف كتابا مرتبة ابوابه
غير مكررة وأعدل فيه عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام إذ كان ذلك من علم آخر لا يجوز خلطه
بهذا العلم وإن يعلق به من وجه بعيد فإنه إذا لم يجز أن يذكر في كتب الفقه التوحيد والعدل وأصول الفقه مع كون
الفقه مبنيًا على ذلك مع شدة اتصاله به فبأن لا يجوز ذكر هذه الأبواب في أصول الفقه على بعد تعلقها بها ومع أنه
لا يقف عليها فهم الغرض بالكتاب أولى وأيضا فإن القارئ لهذه الأبواب في أصول الفقه إن كان عارفا بالكلام
فقد عرفها على أتم استقصاء وليس يستفيد من هذه الأبواب شيئا وإن كان غير عارف بالكلام صعب عليه فهمها
وإن شرحت له فيعظم ضجره ومملته إذ كان قد صرف عنايته وشغل زمانه بما يصعب عليه فهمه وليس بمدرک منه
غرضه فكان الأولى حذف هذه الأبواب من أصول الفقه

فحداني إلى تأليف هذا الكتاب ما ذكرته وأن يقدم هذا الكتاب أيضا زيادات لا توجد في الشرح وأنا إن شاء الله
أذكر الغرض بهذا الكتاب ثم أذكر أقسامه وعدد أبوابه وترتيبها ثم أشرع في الكلام فيها بمعونة الله وحسن توفيقه

باب ذكر الغرض من هذا الكتاب

أعلم أن الغرض بهذا هو النظر في أصول الفقه فإن قيل قولكم أصول الفقه يشتمل على الأصول وعلى الفقه فما
الفقه وما الأصول ثم ما أصول الفقه فيل أما قولنا فقه فإنه يستعمل في اللغة وفي عرف الفقهاء أما في اللغة فهو
المعرفة بقصد المتكلم يقول فقهاء كلامك أي عرفت قصدك به وأما في عرف الفقهاء فهو جملة من العلوم بأحكام
شرعية فإن قيل فما الأحكام ها هنا قيل هي المنقسمة إلى كون الفعل حسنا مباحا ومندوبا إليه وواجبا وقيحا محرما
محظورا ومكروها وليست الأحكام هي الأفعال لأن الأحكام مضافة إلى الأفعال لقول أحكام الأفعال والشيء لا
يضاف إلى نفسه فإن قيل ما الحسن وما المنسوب إليه والواجب والحرم والخطور والقيح والمكروه لأنكم إن لم تبيّنوا
ذلك لم تكونوا قد بيّنت الأحكام فلا تكونوا قد بيّنت الفقه ولا يمكن أيضا أن تستدلوا على أن الأمر على الوجوب
أو الندب إلا بعد أن تعقلوا ذلك قيل له أما الحسن فهو فعل إذا فعله القادر عليه لم يستحق الذم على وجهه وأما

المندوب إليه في عرف الفقهاء فهو فعل بعث المكلف من غير إيجاب وإذا أطلق أفاد لأن الله عز و جل ندب إليه وأما الواجب فهو فعل للإخلال به مدخل في استحقاق الدم أو للإخلال به تأثير في استحقاق الدم وأما القبيح فهو فعل له تأثير في استحقاق الدم وأما المحرم والمحظور فهو ما منع من فعله بالزجر وإذا أطلق أفاد أن الله سبحانه حرمه وحظره ولك أن تقول إنه ما حرم فعله وحظر ومعنى تحريم الله إياه

وحظره أنه دل للمكلف على قبحه أو أعلمه ذلك وأما المكروه في عرف الفقهاء ما الأولى أن لا يفعل وسيجيء شرح ذلك في موضع آخر وإنما ذكرنا من الآن ما تمس الحاجة إليه فإن قيل فما معنى قولكم في الأحكام إنها شرعية قيل معنى ذلك أنها مستفادة إما بنقل الشريعة لها عن حكم الأصل وإما بامسك الشريعة عن نقلها عن حكم الأصل وهذا الأخير إنما يتم لنا بأن يعرف الحظر والاباحة في الأصل ويعرف إمساك الشريعة عن نقلها وذلك يقتضي أن يذكر الحظر والاباحة في طرق الفقه لأنه لا بد منهما وإن شرطنا فيهما إمساك الشريعة عن نقلها فأما قولنا أصول فإنه يفيد في اللغة ما يتني عليه غيره ويتفرع عليه وأما قولنا أصول الفقه فإنه يفيد على موجب اللغة ما يتفرع عليه الفقه كالتوحيد والعدل وأدلة الفقه ويفيد في عرف الفقهاء النظر في طرق الفقه على طريق الاجمال وكيفية الاستدلال بها وما يتبع كيفية الاستدلال بها فإن قيل ولم قلت إنه يفيد في عرفهم ما ذكرتموه فقط دون غيره مما ينبني عليه الفقه قيل أما أنه يفيد في عرفهم ما ذكرناه من الطرق المجملة وكيفية الاستدلال بها فلا شك فيه وأما أنه لا يفيد غيره مما يتني الفقه عليه فالأهم لا يسمون غيره أصولاً للفقه وإن يفرع عليه كالتوحيد والعدل والنبوت وأدلة الفقه المقصلة ألا ترى أنهم لا يسمون الكتب المصنفة في هذه الأدلة كتباً في أصول الفقه فإن قيل فما طرق الفقه قيل هي ما النظر الصحيح فيها يفرضي إلى الفقه فإن قيل وإلى كم ينقسم قيل إلى قسمين دلالة وأمارة والدلالة هي ما النظر الصحيح فيها يفرضي إلى العلم والإمارة هي ما النظر الصحيح فيها يفرضي إلى غالب الظن فإن قيل بينوا ما العلم وما الظن الصحيح كما بينتم ما الدلالة وما الإمارة لأن جميع ذلك قد دخل في تفسير طرق الفقه ولأن معرفة الفرق بين الدلالة والإمارة مفتقر إليها في أصول الفقه لأن بعضها أدلة وبعضها أمانة قيل أما العلم فهو الاعتقاد المقتضي لسكون النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه

وأما الظن فهو تغليب بالقلب لأحد مجوزين ظاهري التجويز وأما النظر فهو الفكر ولك أن تقول هو الاستدلال والاستدلال هو ترتيب اعتقادات أو ظنون ليتوصل بها إلى الوقوف على الشيء باعتقاد أو ظن وأما النظر الصحيح فهو ترتيب للعلوم أو للظنون بحسب العقل ليتوصل بها إلى علم أو ظن والفرق بين كامل العقل ومن ليس بكامل العقل ظاهر في الجملة وليس هذا موضع تفصيله فإن قيل فما معنى وصفكم أصول الفقه بأنها طرق الفقه على جهة الاجمال قيل معنى ذلك أنها غير معينة ألا ترى أننا إذا تكلمنا في أن الأمر على الوجوب لم نشر إلى أمر معين وكذلك النهي والاجماع والقياس وليس كذلك أدلة الفقه لأنها معينة نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم الأعمال بالنيات ولهذا كان القول بأن أصول الفقه كلام في أدلة الفقه يلزم عليه أن يكون كلام الفقهاء في أدلة الفقه المعينة كلاماً في أصول الفقه فإن قيل فماذا عنيتم بقولكم كيفية الاستدلال ها هنا قيل الشروط والمقدمات وترتيبها الذي معه يستدل بالطرق على الفقه فإن قيل فما مرادكم بقولكم وما يتبع كيفية الاستدلال ها هنا قيل هو القول في إصابتة المجتهدين لأنه يتبع كيفية استدلالهم أن يقال هل أصابوا أم لا

باب في قسمة أصول الفقه

أعلم أنه لما كانت أصول الفقه طرقاً إلى الأحكام الشرعية وكيفية الاستدلال بها وما يتبع ذلك وكانت الأحكام الشرعية تلزم المجتهد وغير المجتهد وجب أن يكون لهذا طريق ولذاك طريق وطريق الذي ليس بمجتهد فتوى المجتهد وطريق المجتهد ضربان

أحدهما البقاء على حكم العقل إذا لم ينقل عنه شرع وذلك يقتضي ذكر الحظر والاباحة ليعلم ما يجوز أن ينتقل بالشرع عن حكم العقل وما لا يجوز أن ينتقل

والآخر ما يرد من حكيم أو ما هو طريق إلى ورود ذلك من حكيم كالأجتهاد وما يرد من حكيم ضربان أحدهما مستنبط كالقياس والآخر غير مستنبط وما ليس بمستنبط ضربان أحدهما أقوال والآخر أفعال والحكيم الصادر عنه الأقوال إما أن يكون حكيماً لذاته وهو الله سبحانه وإما أن يكون حكيماً لأنه معصوم من الخطأ وهو ضربان أحدهما آحاد الأنبياء والآخر جماعة الأمة والأقوال إما أن تكون أصلاً في الإفادة وإما أن تكون تابعة لغيرها في الإفادة كالحروف التي إنما تغير فوائده الأسماء والأفعال فتحصل فوائدها متراحية أو متعقبة وما يكون أصلاً في الإفادة إما أن يفيد معنى مقترناً بزمان وهو الأفعال وإما أن يفيد معنى غير مقترن بزمان وهو الأسماء ويدخل في الأفعال الأمر والنهي والأسماء إما أن تكون شاملة وإما أن تكون خاصة وإما أن تدل على طريق الإجمال أو لا على طريق الإجمال وهو الجمل والمبين ولا يخلو الكلام إما أن لا يفيد رفع حكم دليل شرعي أو يفيد ذلك وهو الناسخ وهذه الأفعال والأقوال تتكلم فيها على وجهين أحدهما كلام في غاية الإجمال من غير تعيين أصلاً نحو أن نبين فوائدها وما وضعت له والآخر كلام أقل إجمالاً من ذلك نحو أن ننظر هل الأقوال التي عرفنا فوائدها هي التي في القرآن والسنة فقط أو يضم إلى ذلك ما في كتب المتقدمين من الأنبياء ويدخل في ذلك أبواب سنذكرها

وأما كيفية الاستدلال بالأدلة على الأحكام فالمرجع به إلى كيفية ترتيب الشروط والمقدمات التي معها يستدل بالأدلة على الأحكام الشرعية ويصح أن يحمل معها خطاب الحكيم إذا تجرد على حقيقته دون مجازه وعلى مجازه مع القرينة وذلك يوجب أن نتكلم في الحقيقة والمجاز ليصح أن نعلم ما حقيقة الأمر والنهي والعموم فيصح حمل ذلك على حقائقه وذلك يقتضي أن نقسم الكلام قسمة تنتهي إلى الحقيقة والمجاز وتكلم في إثباتهما وحدثنا ونذكر ما يفصل به بينهما ونذكر أحكامهما وتتبع الكلام في كيفية الاستدلال على الأحكام النظر في المستدلين على الأحكام هل هم مصيبون على اختلافهم أم

لا فحصلت أبواب أصول الفقه هذه أقسام الكلام وذكر الحقيقة والمجاز وفوائد الحروف والأمر والنهي والعموم والخصوص والجمل والمبين والأفعال والناسخ والمنسوخ والإجماع والأخبار والقياس والحظر والاباحة وطرق الأحكام وكيفية الاستدلال بالأدلة وصفة المفتي والمستفتي وإصابة المجتهدين

باب ترتيب أبواب أصول الفقه

أعلم أنه لما كانت أصول الفقه هي طرق الفقه وكيفية الاستدلال بها وما يتبع كيفية الاستدلال بها وكان الأمر والنهي والعموم من طرق الفقه وكان الفصل بين الحقيقة والمجاز تفتقر إليه معرفتنا بأن الأمر والنهي والعموم ما الذي يفيد على الحقيقة وعلى المجاز وجب تقديم أقسام الكلام وذكر الحقيقة منه والمجاز وأحكامهما وما يفصل به بينهما على الأوامر والنواهي ليصح أن نتكلم في أن الأمر إذا استعمل في الوجوب كان حقيقة ثم الحروف لأنه قد يجري ذكر بعضها في أبواب الأمر فلذلك قدمت عليها ثم نقدم الأوامر والنواهي على باقي الخطاب لأنه ينبغي أن

يعرف فائدة الخطاب في نفسه ثم نتكلم في شمول تلك القائدة وخصوصها وفي إجمالها وتفصيلها ونقدم الأمر على النهي لتقديم الإثبات على النفي ثم تقدم الخصوص والعموم على الجمل والمبين لأن الكلام في الظاهر اولى بالتقديم من الخفي ثم تقدم الجمل والمبين على الأفعال لأنهما من قبيل الخطاب ولأن الجمل كالعموم في أنه يدل على ضرب من الإجمال فجعل معه وتقدم الأفعال على الناسخ والمنسوخ لأن النسخ يدخل الأفعال ويقع بها كما يدخل الخطاب ونقدم النسخ على الإجماع لأن النسخ يدخل في خطاب الله سبحانه وخطاب رسوله صلى الله عليه دون الإجماع ونقدم الأفعال على الإجماع لأنها متقدمة على النسخ والنسخ متقدم على الإجماع ولأن الأفعال كالأقوال في أنها صادرة عن النبي صلى الله عليه وسلم وإنما

قدمنا جملة أبواب الخطاب على الإجماع لأن الخطاب طريقنا الى صحته ولأن تقديم كلام الله سبحانه وكلام نبيه أولى ثم تقدم الإجماع على الأخبار لأن الأخبار منها آحاد ومنها تواتر أما الآحاد فالإجماع أحد ما يعلم به وجوب قبولها وهي أيضا أمارات فجاورنا بينها وبين القياس وأما التواتر فإنها وإن كانت طريقا إلى معرفة الإجماع فإنه يجب تأخيرها عنه كما أخرناها عن الخطاب لما وجب أن نعرف الأدلة ثم نتكلم في طريق ثبوتها وإنما أخرنا القياس عن الإجماع لأن الإجماع طريق إلى صحة القياس وأما الحظر والاباحة فلتقدمه على الخطاب وجه غير أنه لما كان أكثر الغرض بهذا الكتاب الأدلة الشرعية الحضة قدمت على الحظر والاباحة على الكلام في طريق الأحكام الذي هو أقل إجمالا لأننا تكلمنا في الحظر والاباحة على ضرب من الإجمال كما تكلمنا في الأمر والنهي فجعلنا الحظر والاباحة في هذه الجملة ثم انتقلنا إلى الكلام في الطرق التي هي أقل إجمالا وقدمناه على كيفية الاستدلال بها لأن كيفية الاستدلال بها فرع عليها ثم تكلمنا في كيفية الاستدلال بطرق الأحكام وقدمنا جملة هذه الأبواب على صفة المفتي والمستفتي لأن المفتي إنما يجوز له أن يفتي إذا عرف جميع ما ذكرناه من الأدلة وكيفية الاستدلال بها والمستفتي إنما يجوز له أن يستفتي إذا لم يعرف ذلك فصار الكلام في المفتي والمستفتي فرعاً على المعرفة بجملة ما تقدم وبعد ذلك نظر في إصابة المجتهد إذا اجتهد لنفسه أو ليفتي غيره فقد أتينا على ذكر الغرض بالكتاب وقسمة أبوابه وترتيبها ونحن نشرع في أبواب الكتاب ونذكر كل باب في موضعه الذي يليق به إن شاء الله عز وجل

باب في حقيقة الكلام وقسمته

اعلم أن الكلام هو ما انظم من الحروف المسموعة المتميزة وقد دخل في ذلك كل ما هو كلام كالحرفين فصاعداً لأن الحرفين موصوفان بأتهما من الحروف وبهذا الحد ينفصل الكلام مما ليس بكلام لأنه ينفصل مما ليس بحروف ومن حروف الكتابة لأنها غير مسموعة ومن أصوات كثيرة من البهائم لأنها ليست بحروف متميزة ومن الحروف الواحد نحو الزاي من زيد لأنه ليس يوجد في الحرف الواحد انتظام ومن حد الكلام بأنه المفيد يلزمه أن تكون الإشارة والعقد كلامين ومن شرط في كونه كلاماً وقوع المواضع عليه يلزمه أن لا يكون الحروف المؤلفة كلاماً إذا لم يقع عليها الاصطلاح مع أن أهل اللغة قسموا الكلام إلى المهمل والمستعمل فوصفوا المهمل بأنه كلام وإن لم يوضع لشيء وليس يبعد أن يشترط في كون الحروف كلاماً وقوع الاصطلاح عليها وأن يوصف المهمل بأنه كلام على سبيل النجاس لأن ما سمعناه يصل بين حرفين نحو التاء مع التاء والألف مع الألف لا يوصف بأنه متكلم فإن علم أن ذلك مصطلح عليه وصف بأنه متكلم فإذا ثبت ذلك قلنا الكلام هو ما

انظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع على استعمالها في المعاني وإذا حددنا الكلام بهذا كان الكلام كله مستعملا وقسمناه هكذا الكلام منه ما يفيد صفة فيما استعمل فيه ومنه ما لا يفيد صفة فيما استعمل فيه وإن حددناه بالحد الأول قلنا في قسمته الكلام ضربان مهمل ومستعمل فالمهمل لم يوضع في اللغة لشيء والمستعمل هو ما وضع ليستعمل في المعاني وهو ضربان أحدهما يفيد صفة فيما استعمل فيه والآخر لا يفيد صفة فيما استعمل فالأول كقولنا أسود وطويل والثاني ضربان أحدهما فيه معنى الشمول والآخر ليس فيه معنى الشمول أما الأول فكقولنا شيء فإنه وضع لكل ما يصح أن يعلم والآخر أسماء الأعلام كقولنا زيد وذلك أن من سمي ابنة زيدا فإنه لا يجب أن يشارك بينه وبين غيره في الاسم والألقاب تجري مجرى الإشارة لأن اللقب لا يفيد فيه صفة مخصوصة ولا مجموع صفاته ألا ترى أنه ينقص بعض صفاته وأعضائه ويزيد له صفة أخرى من طول وسمن ولا يتغير اسمه ويجوز أن تتغير الألقاب على الشخص مع أن

اللغة باقية وإنما جاز ذلك لأن تسمية هذا الشخص زيدا لم تكن توضع من واضعي اللغة حتى إذا سلبناه عنه كنا قد خالفنا لغتهم وليس كذلك إذا سلبنا اسم الطويل عن الطويل وعوضناه منه اسم القصير لأن ذلك تغيير لوضعهم فلم يجز ذلك مع أننا متكلمون بلغتهم فصار الكلام على ضربين أحدهما مستعمل بوضع أهل اللغة وليس بلقب والآخر لقب فاللقب لا يدخله الحقيقة والجاز على ما سنذكره وما ليس بلقب يدخله الحقيقة والجاز فقد أتينا على حد الكلام وقسمته حتى انتهينا إلى ذكر الحقيقة والجاز ونحن نذكر معنى الحقيقة والجاز وتقسيمهما ونذكر احكامهما وما يفصل به أحدهما من الآخر إن شاء الله

باب في إثبات الحقيقة والجاز وفي حلها

أما إثباتهما في اللغة فظاهر في الجملة لقول أهل اللغة هذا الاسم حقيقة وهذا الاسم مجاز وإذا عرفنا ماهيتهما تكلمنا في إثباتهما على التفصيل فأما أحدهما فهو أن الحقيقة ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به وقد دخل في هذا الحد الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية والجاز هو ما أفيد به معنى مصطلحا عليه غير ما اصطلاح عليه في أصل تلك المواضع التي وقع التخاطب فيها فان قيل فيجب إذا قال الواضع سمو هذا حائطا أو قال قد سميت هذا حائطا أن لا يكون قوله حائطا في تلك الحال حقيقة للحائط قيل كذلك نقول لأنه لم يتقدم ذلك مواضع فيكون قد أفاد بقوله حائطا ما اقتضته تلك المواضع ولا يكون أيضا مجازا لأنه لم يتقدمه

مواضع بخلاف ما أفاد به الآن فيكون مجازا فاقيل فيجب إذا أفاد المتكلم بكلامه معناه العرفي أو الشرعي أن يكون مجازا لأنه غير المواضع الأصلية قيل هو مجاز بالاضافة إلى المواضع الأصلية وليس بمجاز بالاضافة إلى المواضع العرفية لأنه لم يفد به في الاصطلاح معنى غير ما وضع له وكذلك القول في الاسم الشرعي وقد حد الشيخ أبو عبد الله أخيرا الحقيقة بأنها ما أفيد بها ما وضعت له وحد الجاز بأنه ما أفيد به غير ما وضع له وهذا يلزم عليه أن يكون من استعمل اسم السماء في الأرض قد يجوز به لأنه قد أفاد به غير ما وضع له فان قيل من استعمل اسم السماء في الأرض لا يكون قد أفاد به الأرض لأنها لا تعقل منه قيل وكذلك من استعمل اسم الأسد في الشجاع لا يفهم منه الرجل الشجاع فان قلتم يفهم ذلك إذا دلنا على أنه أراد به الرجل الشجاع قيل

لهم وكذلك يفهم من قوله السماء الأرض إذا دلنا على أنه أراد ذلك فإن قال إنما أردنا بقولنا ما أفيد به غير ما وضع له أنه إذا أطلق المتكلم الاسم جواز السامع أن يكون المتكلم قد استعمله في المجاز وهذا غير قائم فيمن استعمل السماء في الأرض قيل هذا يلزمكم عليه أن يكون الاسم مجازا وإن استعمله المتكلم في حقيقته لأن السامع له يجوز أن يكون عني به مجازا وفي ذلك كون الأسماء كلها مجازا وأيضا فما يجوز من قصد المتكلم باللفظة لا يقال إنه مستفاد منها فإن قيل أردنا بقولنا ما أفيد به غير ما وضع له أنه إذا دل المتكلم على أنه ما أراد بكلامه الحقيقة علم أنه أراد المجاز ولا يلزم على ذلك أن يكون اسم السماء مجازا في الأرض وإن عنها المتكلم بقوله سماء لأن المتكلم إذا دل على أنه لم يرد الحقيقة ولم يستفد منه أنه أراد الأرض قيل أليس لو دل على أنه أراد الأرض عقل منه الأرض كما لو دل على أنه أراد به المجاز عقل منه المجاز وإنما لم يعقل الأرض من كلامه إذا قرن بكلامه دلالة مخصوصة وأنتم

لم تذكروا في حد المجاز ما أفيد به غير ما وضع له بدلالة مخصوصة حتى لا يبطل بما ذكرناه وقد حد الشيخ أبو عبد الله رحمه الله أو لا الحقيقة بأنه ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل وحد المجاز بأنه ما لا ينتظم لفظه معناها إما لزيادة أو لنقصان أو لنقل عن موضعه فالذي لا ينتظم لفظه مناه لأجل زيادة هو الذي ينتظم المعنى إذا أسقطت الزيادة نحو قوله سبحانه ليس كمثله شيء فإن الكاف زائدة فمتى أسقطناها صار ليس مثله شيء وأما الذي لا ينتظم المعنى لأجل النقصان فهو الذي ينتظمه إذا زدنا في الكلام ما نقص منه نحو قوله عز وجل وسئل القرية لأنه قد اسقط من الكلام أهل القرية ومثال نقل من موضعه قول القائل رأيت الأسد وهو يعني الرجل الشجاع ولقائل أن يقول إن المجاز لأجل الزيادة والنقصان قد نقل عن موضعه إلى موضع آخر فلا معنى لجعله قسمين آخرين لأن المجاز لأجل الزيادة ليس ينتظم لفظه ومعناه لأجل النقل أيضا لأن قوله ليس كمثله شيء يفيد أن لا شيء مثل مثله وقد نقل عن هذا المعنى إلى نفي المثل عن الله سبحانه وكذلك قوله الله سبحانه وسئل القرية موضع لسؤال القرية وقد نقل إلى أهلها وقاضي القضاة رحمه الله يذهب إلى تصحيح الحد الذي ذكره أبو عبد الله أخيرا ويقول إن ما ذكره أولا هو صفة الحقيقة والمجاز وليس بحد قال لأن الاسم إذا كان تارة حقيقة أو أفيد به غير ما وضع له فيكون مجازا ولقائل أن يقول بل الغير الذي به يكون حقيقة هو أن ينتظم لفظه معناه من

غير زيادة ولا نقصان ولا نقل والذي به يكون مجازا ضد ذلك والذي ينصر به الحد هو أن المجاز مقابل للحقيقة فحد أحدهما يجب كونه مقابلا لو الآخر والمفهوم من قولنا مجاز هو أنه قد يجوز به ونقل عن موضعه الذي هو ألحق به وهذا هو معنى ما حددنا به المجاز فيجب أن يكون حد الحقيقة ما لم ينقل عن موضعه وهذا معنى ما حددنا به الحقيقة

باب قسمة الحقيقة والمجاز

اعلم أن الحقيقة تنقسم بحسب المواضع التي تكون حقيقة فيها وبحسب إطلاق فائدتها وكونها مشروطة وبحسب كيفية دلالتها فأما الأول فهو أن الحقيقة إما أن تكون لغوية وإما عرفية وإما شرعية لأن اللفظ إذا أفاد المعنى على سبيل الحقيقة فإما أن يفيد بمواضع شرعية أو غير شرعية بل لغوية واللغوية ضربان إما أصلية أو طارئة وهي

العرفية والمجاز أيضا قد يكون مجازا في اللغة أو في العرف أو في الشرع
وأما القسمة الثانية فهي أن اللفظة إذا أفادت فائدة على الحقيقة فإما أن تفيد على الإطلاق وإما بشرط فالأول
كقولنا طويل يفيد ما اختص بالطول في أي جسم كان وهذا ضربان أحدهما يفيد فائدة واحدة والآخر يفيد أكثر
من فائدة واحدة والثاني نحو قولنا أبلق يفيد اجتماع البياض والسواد بشرط أن يكون في الخيل
وأما القسمة الثالثة فهي أن الحقيقة إما أن تكون اسما أو فعلا أو حرفا
وذلك إما أن تستقل إفادتها بنفسها ولا تفيد على طريق التبع وإما أن تفيد على طريق التبع ولا تستقل بنفسها
كالحرف فإنه يفيد فائدة ما دخل عليه نحو الفاء المفيدة للتعقيب بين شيئين والواو المفيدة للجمع والأول ضربان
أحدهما يفيد ما يفيد مع زمان وهو الفعل والآخر يفيد بلا زمان

وهو الاسم واعلم أنا قد نصف الكلام بأنه مفيد ونعني أنه موضوع لفائدة وانه مستعمل فيها وهذا حاصل في اللفظ
المفرد وقد نعني بذلك أنه يفيد اتصال المعاني بعضها ببعض وهذا لا يكون في اللفظ المفرد لأنه لا يفيد اتصال بعض
المعاني ببعض ولا يفيد تصوره معناه لأن معناه متصور لنا قبل اللفظ والكلام المفيد إيصال بعض المعاني ببعض وتعلق
بعضها ببعض إما أن يكون اسما مع اسم وإما أن يكون اسما مع فعل أما الأسماء فإنه لا يمتنع أن يكون فوائد بعضها
صفات لبعض فيفهم من اتصالها فوائدها بعضها ببعض كقولنا زيد أحول وزيد طويل وأما الفعل مع الاسم فإنه لا
يتمتع أن يكون فائدة الفعل مستتدة إلى فائدة الاسم فيستفاد من اتصال الفعل الاسم إسناد الفعل المسمى بذلك
الاسم تقدم الاسم أم تأخر كقولك زيد يضرب أو يضرب زيد وليس الفعل يلتزم مع الحرف بفائدة ولا به بالاسم
لأن الحرف إنما ينبىء عن كيفية إيصال فائدة بفائدة نحو الواو المفيدة للاشتراك والفاء المفيدة للتعقيب وليس يدخل
تحت الاسم الواحد ولا تحت الفعل الواحد فائدتان فيكون الحرف مفيدا لكيفية إيصال أحدهما بالآخرى فأما قولنا يا
زيد ففيه إضمار أمره بشيء أو نهي عن شيء أو إخباره عن شيء معناه يا زيد أقبل أو لا تفعل أو هل في الدار
عمرو والمنادى يجد من نفسه أنه يضمن ذلك وربما أظهره ولهذا إذا سمعه المنادي قال ما الذي تريد فدل على أنه قد
عقل منه إضمار ما ذكرناه وقد قيل إن قول القائل يا زيد معناه انادي زيدا ولو كان هذا كما قالوا لكان قد أفاد
الاسم مع الحرف هذه الفائدة وفي ذلك تقص قولهم وأما الفعل فإنه لما كان حدثا لم يصح أن يسند إليه حدث آخر
ولا أن ينعت وإنما يجوز أن ينعت من حيث كان صورة ولهذا كان قولنا لزيد انظر حسنا معناه انظر نظرا حسنا
والاسم إذا نعت بالاسم فاعتقدت به الفائدة كان خبرا والفعل إذا قرن بالاسم فإما أن يقرن به على سبيل النعت
فيكون خبرا وما في معناه كقولك زيد يضرب وإما أن يقرن به على سبيل الحدث إما على الفعل فيكون أمرا وإما

على تركه فيكون نهيًا فبان أن الخطاب المفيد إما أن يكون أمرا وما في معناه أو خبرا أو ما في معناه وأيضا فإن من
خاطب غيره فإما أن يكون في حكم من يعطيه شيئا أو يأخذ منه شيئا فالأول هو الباعث إما على الفعل أو على
الترك وأما المعطي فهو المخبر وما في معناه كالمتمني فأما الاستفهام والاستخبار فهما طلب الفهم والخبر فهما في معنى
الأمر والباعث على الفعل أو على الترك إما أن يكون أعلى رتبة من المبعوث فيكون بعثه أمرا وإما أن يكون دونه
فيكون سؤالا وإما أن يكون مساويا فيكون طلبا ويبعد أن يكون سؤالا لما في السؤال من انخفاض الرتبة ويبعد أن
يكون أمرا لما في الأمر من علو الرتبة وقد ذكر أكثر هذه القسمة الأخيرة من تقدم

فأما قاضي القضاة رحمه الله فإنه قسم الكلام المفيد إلى الأمر والنهي وما في معناه وإلى الخبر فقال المخاطب لغيره
إما أن يفيد حال نفسه فيدخل فيه الأمر والنهي لأن الأمر ينبىء عن إرادة الأمر والنهي ينبىء عن كراهته وإما أن

ينبىء عن حال غيره فيكون الخبر وإذا علم أن كل واحد منهما قد يدخل في الآخر لأن الانسان قد ينبىء عن حال نفسه بالخبر وينبىء عن حال غيره بالأمر والنهي لأتهما يدلان على وجوب الفعل وقبحه وإذا كان كذلك لم يكن ما ذكره قسمة متقابلة لأن الأقسام المتقابلة يجب أن يكون بعضها غير بعض وذلك يمنع من دخول بعضها في بعض فقد أتينا على أقسام الحقيقة ونحن نبين أن في اللغة الحقيقة المفردة والمشاركة ليصح أن ننظر هل الأمر من الألفاظ المشتركة كما قاله قوم أم لا ونبين أن في اللغة المجاز ليصح أن ننظر في الأمر هل هو حقيقة في الوجوب أو مجاز ونبين أنه يحسن أن يكون في القرآن مجاز ليصح أن نحمل كثيرا من الآيات التي يستدل بها خصومنا في كثير من مسائل هذا الكتاب على المجاز ونبين ثبوت الحقائق الشرعية والعرفية لدخولهما في القسمة التي ذكرناها وليصح أن ننظر هل الأمر وغيره منقولان إلى الواجب بالشرع أم لا ثم نذكر ما يفصل به

الحقيقة من المجاز ونذكر أحكام الحقيقة وأحكام المجاز وتوخر الكلام في هل يصح أن يراد بالعبارة الواحدة الحقيقةان إلى الجمل لأن ذلك لم يصح فاللفظ المفيد لهما مجمل محتاج إلى بيان ولو صح أن يراد بها كان ذلك من قبيل العموم فأما ما يريد الحكيم بخطابه إذا أفاد في اللغة والعرف والشرع فوائد مختلفة فنذكره عند كيفية الاستدلال بخطاب الحكيم لأن هناك نذكر الشروط التي معها يجب أن يريد المتكلم ما يريد الحكيم وهناك نذكر ما يريد الحكيم من هذه الوجوه

باب إثبات الحقائق المفردة والمشاركة

اعلم أن في اللغة الفاظ مفيدة للشيء الواحد على الحقيقة وألفاظ مفيدة للشيء وخلافه وضده حقيقة على طريق الاشتراك أما الأول فلا شبهة فيه ولو لم يكن في اللغة حقيقة لم يكن فيها مجاز لأن المجاز هو ما أفيد به غير ما وضع له وفي ذلك كونه موضوعا للشيء لو عبر به عنه لكان حقيقة فيه ولو لم يكن في اللغة حقيقة ولا مجاز لكان الكلام قد خلا منهما وذلك محال وأما الثاني فقد ذهب إليه أكثر الناس ومنع منه قوم قالوا لأن الغرض بالمواضعة تمييز المعاني بالأسماء ليقع به الإفهام فلو وضعوا لفظة واحدة للشيء وخلافه على البدل لم يفهم بها أحدهما وفي ذلك نقض الغرض بالمواضعة ودليل جواز ذلك أنه لا يمتنع أن تضع قبيلة اسم القرء للحيض وتضعه أخرى للطهر ويشيع ذلك ويخفي كون الاسم موضوعا لهما من جهة قبيلتين يفهم من إطلاقه الحيض والطهر على البدل وأيضا فإن المواضعة تابعة للأغراض وقد يكون للانسان غرض في تعريف غيره شيئا مفصلا وقد يكون غرضه بأنه يعرفه مجملا مثال الاول أن يشاهد زيدا سوادا ويريد أن يعرف عمرا أنه شاهد

سوادا ومثال الثاني أنه يريد تعريفه أنه شاهد لونا ولا يفصله له فجاز أن يضعوا اسما تطابق كل واحد من الغرضين وهذا الوجه والذي قبله جواب عما تعلق به المخالف وقول أهل اللغة شفق وقرء من أسماء الأضداد وأنه مشترك يدل على ثبوت الأسماء المشتركة في اللغة وليس لأحد أن يعسف التأويل فيجعل قولنا قرء مفيدا للطهر والحيض فائدة واحدة لأن ذلك إنما يسوغ لو امتنع كون ذلك في اللغة

باب الحقائق الشرعية

ذهب شيوخنا والفقهاء إلى أن الاسم اللغوي يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر ونفى قوم من المرجحة ذلك وبعض
عللهم تدل على أنهم أحاولوا ذلك وبعضها تدل على أنهم قبحوه ونحن نذكر ما الاسم الشرعي ثم نبين إمكان نقل
الاسم بالشرع عن معناه اللغوي ثم نبين حسن ذلك ثم نبين أن من الأسماء ما قد انتقل بالشرع
أما الاسم الشرعي فذكر قاضي القضاة أنه ينبغي أن يجمع شرطين أحدهما أن يكون معناه ثابتا بالشرع والآخر أن
يكون الاسم موضوعا له بالشرع وينبغي أن يقال الاسم الشرعي هو ما استفيد بالشرع وضعه للمعنى وقد دخل
تحت ذلك أن يكون المعنى والاسم لا يعرفهما أهل اللغة وأن يكونوا يعرفونهما غير أنهم لم يضعوا الاسم لذلك المعنى
وأن يكونوا عرفوا المعنى ولم يعرفوا الاسم كل هذه الأقسام داخل فيما ذكرناه
فأما الدلالة على إمكان نقل الأسماء فهي أن كون الاسم اسما للمعنى غير واجب له وإنما هو تابع للاختيار بدلالة
انتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضع وأنه كان يجوز أن يسمى المعنى بغير ما سمي به نحو أن يسمى البياض سوادا إلى
غير ذلك فإذا كان كذلك جاز أن يختار مختار سلب الاسم عن معناه

ونقله إلى غيره إذ كان ذلك تابعا للاختيار فان قالوا لو سلب الاسم عن المعنى وعوض غيره انقلبت الحقائق قيل إنما
يلزم ذلك لو استحال انفكاك الاسم عن المعنى وقد بينا أن الأمر بخلاف ذلك
فأما الدلالة على حسن نقل الاسم عن معناه إلى معنى آخر بالشرع فهي أنه لا يمتنع تعلق مصلحة بذلك كما لا
يمتنع ثبوتها في جميع العبادات ولا يكون فيه وجه قبح وإذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع حسنه إذ المصلحة وجه حسن وأيضا
فقد جاءت الشريعة بعبادات لم تكن معروفة في اللغة فلم يكن بد من وضع اسم لها لتمييزه من غيرها كما يجب
ذلك في مولود يولد للإنسان وفي آله يستحدثها بعض الصناع ولا فرق بين أن يوضع لتلك العبادة اسما مبتدأ وبين
أن ينقل إليهما اسم من أسماء اللغة مستعمل في معنى له شبه بالمعنى الشرعي بل نقل اسم لغوي إليه أولى لأنه أدخل
في أن يكون الخطاب لغويا فان قالوا إنما قبح نقل الاسم عن معناه إلى معنى آخر لأنه يقتضي بغير الأحكام المتعلقة به
نحو أن يأمرنا الله سبحانه بالصلاة ونعني به الدعاء فإذا نقل الاسم إلى هذه الأركان بغير الغرض قيل هذا يمنع من
نقل اسم عن معناه إذا كان قد تعلق به فرض ولا يمنع من نقل اسم لم يتعلق به فرض وأيضا فلو نقل الله سبحانه
اسم الصلاة عن الدعاء لم يسقط فرض الدعاء عن المكلفين ولو أوجب ذلك سقوط الدعاء عنهم لأمكن أن يدلنا
الله على بقاء الفرض بأن يقول ما كنت أو جيتته عليكم فوجوبه باق عليكم
فأما الدلالة على أن الشرع قد نقل بعض الأسماء فهي أن قولنا صلاة لم يكن مستعملا في اللفظة لمجموع هذه الأفعال
الشرعية ثم صار اسما لمجموعها حتى لا يعقل من إطلاقه سواها إن قيل قولنا صلاة موضوع في اللغة للاتباع ألا تراهم
يسمون الطائر مصليا إذا اتبع السابق وهو واقع على الصلاة لأنها اتباع للإمام فقد افاد في اللغة ما أفاده في الشرع
قيل هذا يقتضي أن لا تسمى صلاة الإمام والمنفرد صلاة وأن يكون من أطلق اسم

الصلاة في الشريعة وإنما نعني به ونفهم منه الاتباع ومعلوم أنه لا يخطر ببال السامع والمتكلم إلا جملة هذه الأفعال
دون الاتباع فان قالوا اسم الصلاة كان في اللغة للدعاء وسميت الصلاة الشرعية بذلك لأن فيها دعاء فلم تختلف
فائدته قيل إن عينهم أن اسم الصلاة واقع على جملة هذه الأفعال لأن فيها دعاء فقد سلمتم ما نريده من إفاده
الاسم لما لم يكن يفيد في اللغة ولا يضرنا أن تعلقوا وقوع الاسم على هذه الأفعال بما ذكرتم وإن أردتم أن اسم
الصلاة واقع على الدعاء من جملة هذه الأفعال دون مجموعها فذلك باطل لأن المفهوم من قولنا صلاة جملة الأفعال
والمفهوم من قولنا فلان في الصلاة أنه في جزء من هذه الأفعال دعاء كان أو غيره والمفهوم من قولنا فلان قد خرج

من الصلاة أنه قد فارق جملة الأفعال ولو كان الأمر كما ذكره لوجب إذا قلنا إنه قد خرج من الصلاة أفاد أنه قد خرج من الدعاء وإذا عاد إلى الدعاء جاز أن يقال قد عاد الآن إلى الصلاة دليل آخر هو أن قولنا صوم كان يفيد في اللغة الإمساك وهو مفيد في الشريعة إمساكا مخصوصا وقولنا زكاة يفيد الطهارة والنماء ويفيد في الشرع طهارة مخصوصة وما يؤدي إلى النماء إن قالوا لو كان قولنا صلاة منقولا إلى معنى شرعي لوجب كونه محصلا مفهوما وليس الأمر كذلك وليس لكم أن تقولوا إنه يفيد التحريم والقراءة والركوع والسجود لأن صلاة الأخرس لا قراءة فيها وصلاة الجنابة وصلاة المريض المومئ لا ركوع فيها ولا سجود وإذا لم يكن ذلك معقولا علمنا أن الاسم ما انتقل والجواب أنه يبطل بما ذكره أن يكون قولنا صلاة نقل إلى معان مختلفة وليس يمتنع ذلك كما لا يمتنع كون الاسم اللغوي مشتركا بين أشياء مختلفة وإنما يتخصص ما وضع له قولنا صلاة بالاضافة إما إلى الوقت وإما إلى أحوال المصلي وأحواله إما إغراضه وإما غير ذلك أما الوقت فحوقولنا صلاة عيد وصلاة جمعة وصلاة كسوف وصلاة ظهر وعصر وغير ذلك فإن كل واحد من ذلك يفيد غير ما يفيد الآخر إما بزيادة وإما بنقصان وأما أغراض المصلي

فحوقولنا صلاة الجنابة فان غرض المصلي أن يفعلها لأجل الميت وأما أحواله التي هي الأعراض فضربان أحدهما حال عذر والآخر حال سلامة أما حال السلامة فصلاة الصحيح المقيم الآمن وأما حال العذر فضربان أحدهما حال تعذر كصلاة الأخرس والمريض والمومئ والآخر حال مشقة كصلاة المسافر والخائف والله أعلم

باب في الحقائق العرفية

ينبغي أن نذكر ما الاسم العرفي ثم نبين إمكان نقل الاسم بالعرف ثم نبين حسنه ثم نبين ثوبته ثم كيفية الانتقال ثم أمانة الانتقال ثم نقسم الأسماء العرفية أما الاسم العرفي فهو ما انتقل عن بابه بعرف الاستعمال وغلبته عليه لا من جهة الشرع أو نقول ما أفاد ظاهره لاستعمال طارئ من أهل اللغة ما لم يكن يفيد من قبل إن قيل أليس قولنا دابة يفيد في العرف الفرس وهو يفيد في اللغة أيضا لأنه يفيد في اللغة ما يدب والفرس مما يدب فلم يفد في العرف ما لم يكن يفيد في اللغة وهو من الأسماء العرفية والجواب أنه إن كان يفيد في اللغة الاشتقاق من الدبيب وكان يقع على كل شخص يدب على البدل وهو مفيد في العرف شخصا مخصوصا من الحيوان فلم يفد ما كان يفيد في اللغة من الاشتقاق من الدبيب والوقوف على الفرس وعلى غيره

وأما إمكان نقل الاسم بالعرف فقد بان بما بان به إمكان نقله بالشرع وأما حسن ذلك فالذي يبينه أنه قد يحصل في انتقال الاسم غرض صحيح وما يحصل فيه ذلك فهو حسن لأنه لو قبح ما قبح إلا لأنه لا غرض فيه ومعلوم أنه قد تنفر الطباع عن بعض المعاني وتجانس النس التصريح بذلك

فيكون عنه باسم ما انتقل عنه وذلك كقضاء الحاجة المكنى عنه باسم المكان المطمئن من الأرض الذي تقضى فيه الحاجة وقد سموا ما يدب دابة فلما كان الدبيب في بعض الحيوان أشد واسرع أو كانوا له أكثر مشاهدة وكان اهتمامهم به لشرفه عندهم أشد كثر استعمال قولهم دابة فيه فيصير هو المفهوم عند إطلاقه لكثرة استعمالهم الاسم فيه وذلك هو الفرس

وأما انتقال الاسم بالعرف فبيانه هو أن قولنا دابة كان يفيد كل ما دب ثم خص بالعرف بالفرس وقولنا راوية كان

للجمل ثم صار بالعرف للمزادة وقولنا غائط كان للمكان المظلم من الأرض ثم صار لقضاء الحاجة
وأما كيفية انتقال الاسم بالعرف فهو أنه يتعذر مع كثرة أهل اللغة أن بتواطوا على ذلك ولكنه لا يمتنع أن ينقل
الاسم طائفة من الطوائف ويستفيض فيها ويتعدى إلى غيرها فيشيع في الكل على طول الزمان ثم ينشأ القرن الثاني
فلا يعرفون من إطلاق ذلك الاسم إلا ذلك المعنى الذي نقل إليه
فأما أمانة انتقال الاسم فهو أن يسبق إلى الأفهام عند سماعه معنى غير ما وضع له في الأصل فإن كان السامع للاسم
يتردد في فهمه المعنى العرفي واللغوي معا كان الاسم مشتركا فيهما على سبيل الحقيقة
فأما قسمة الأسماء العرفية فهي أن العرف إما أن يجعل الاسم مستعملا في غير ما كان مستعملا فيه في اللغة وإما أن
لا يجعله مستعملا في غيره وهذا الأخير لا يكون إلا بأن يستعمله في بعض ما كان يفيد في اللغة كقولنا دابة وأما ما
استعمل في غير ما كان يفيد في اللغة فضربان أحدهما أن يكون الاسم قد صار مجازا فيما كان حقيقة فيه في اللغة
والآخر أن تبقى حقيقته فيه حتى يكون مشتركا بين المعنى اللغوي والعرفي فالأول كاسم الغائط والثاني كقولنا كلام
زيد فإنه حقيقة في كلامه الذي هو فعله وفيما هو حكاية عن كلامه والله أعلم

باب إثبات الجاز في اللغة

وذهب أكثر الناس إلى ذلك وحكي عن قوم المنع منه وليس يخلو خلافهم في ذلك إما أن يكون خلافا في معنى أو في
عبارة والخلاف في المعنى ضربان أحدهما أن يقولوا إن أهل اللغة لم يستعملوا الأسماء فيما تقول إنها مجاز فيه نحو اسم
الحمار في البليد وهذا مكابرة لا يرتكبها أحد والآخر أن يقولوا إن أهل اللغة وضعوا في الأصل اسم الحمار للرجل
البليد كما وضعوه للبهيمة وهذا باطل لأننا كما نعلم باضطرار أنهم يستعملون ذلك في البليد فإننا نعلم أنهم
استعملوا ذلك على طريق التبع والتشبيه للبهيمة وأن استحقاق البليد لذلك ليس كاستحقاق البهيمة ولذلك يسبق
إلى الأفهام من قول القائل رأيت الحمار البهيمة دون البليد ولو كان موضوعا لهما على سواء لم يسبق إلى الأفهام
أحدهما فإن قيل فإذا كان الحقائق تعم للسميات فلماذا تجوز بالأسماء عن ما وضعت له قيل لأن في الجاز من المبالغة
والحذف ما ليس في الحقيقة ولهذا إذا وصفنا البليد بانه حمار كان أبلغ في الإبانة عن بلادته من قولنا بليد وقد يحصل
الكلام مجازا بضرب من الحذف فيستعمل ذلك طلبا للتخفيف

وأما الخلاف في الاسم فبأن يسلم للمخالف أن استعمال اسم الحمار في البليد ليس بموضوع له في الأصل وأنه
بالبهيمة أخص لكنه يقول لا أسميه مجازا إذا عني به البليد لأن أهل اللغة لم يسموه بذلك بل أسميه مع قرينته حقيقة
فيقال له إن أردت أن العرب لم تسمه بذلك فصحيحي وإن أردت أن الناقلين عنهم لم يسموه بذلك فباطل بتلقيهم
كتبهم بالجاز وبأنهم يقولون في كتبهم هذا الاسم مجاز وهذا الاسم حقيقة وليس إذا لم تسمه العرب بذلك يمتنع أن
يضع الناقلون عنهم له هذا الاسم ليكون آلة وأداة في صنائعهم لأن أهل الصنائع يفعلون ذلك ولهذا سمي الحمار
الضمة المخصوصة

رفعا والفتحة نصبا ولم يلحقهم بذلك عيب وأما تسمية الخضم مجموع الاسم والقرينة حقيقة فإنه لو صح ذلك لم
يقدر في تسمية أهل اللغة الاسم بانفراد مجازا على ما حكيناه عنهم على أن الوصف بالجاز والحقيقة يرجح إلى
اللفاظ لأنها هي المستعملة في المعاني دون القرائن لأن القرائن قد تكون شاهد حال وغير ذلك مما ليس من فعل
المتكلم

باب في حسن دخول المجاز في خطاب الله وفي أنه قد خاطب به

ذهب الجمهور إلى أن الله سبحانه قد خاطبنا في القرآن بالمجاز ونفى بعض أهل الظاهر ذلك والدليل على حسن ذلك أن إنزال الله عز وجل القرآن بلغة العرب يقتضي حسن خطابة إياها فيه بلغت ما لم يكن فيه تنفير كالكلام السخيف المنسوب قائله إلى العي وليس هذه سبيل المجاز لأن أكثر الفصاحة إنما تظهر بالمجاز والاستعارة وأما الدلالة على أن في القرآن مجازا فقول الله عز وجل جدارا يريد أن ينقض فأقامه وقوله وجاء ربك وقوله إلى ربها ناظرة وليس يخلو المخالف إما أن يقول إن هذه الألفاظ وضعت في الأصل للمعاني التي أرادها الله وهذا قد أفسدناه من قبل وإما أن يقول إن هذا الكلام كان مجازا في اللغة لهذه المعاني ثم نقل إليها بالشرع فصار من الحقائق الشرعية وهذا باطل لأنه لو كان كذلك لسبق إلى أفهام أهل الشرع معانيها التي أرادها الله كما سبق إلى أفهامهم الصلاة الشرعية عند سماعهم اسم الصلاة ومعلوم أنه لا يسبق إلى الأفهام عند سماع قول الله عز وجل إلى ربها ناظرة إلى ثواب ربها ناظرة

احسب المخالف بأشياء

منها أن المجاز لا ينبىء عن معناه بنفسه فورود القرآن به يقتضي الإلباس والجواب أنه لا إلباس مع القرينة الدالة على المراد

ومنها قولهم إن العدول إلى المجاز يقتضي العجز عن الحقيقة وذلك مستحيل على الله والجواب أن ذلك إنما يقتضي العجز عن الحقيقة لو لم يحسن العدول إلى المجاز مع التمكن من الحقيقة ومعلوم أن العدول إلى المجاز يحسن لما فيه من زيادة فصاحة واختصار ومبالغة في التشبيه ولو لم تكن في المجاز هذه الوجوه لجاز أن يكون فيه مصلحة لا نعلمها ولجاز أن يكون المجاز مع قرينته يساوي في الطول كثرة ألفاظ فيجري العدول إليه مجرى العدول من حقيقة إلى حقيقة

ومنها قولهم لو خاطب الله بالمجاز والاستعارة لصح وصفه بأنه متجاوز في خطابه وبأنه مستعير والجواب أن إطلاق وصفه بالتجويز يوهم التسميح بالقبیح ولهذا إذا قيل فلان متجاوز في أفعاله أفاد أنه متسمح بالقبیح فيها وأما قولنا مستعير فإنه يفهم من إطلاقه أنه استأذن غيره في التصرف في ملكه لينتفع به وكل ذلك يستحيل على الله عز وجل

باب ذكر ما يفصل به بين الحقيقة والمجاز

اعلم أن الفصل بينهما إنما يكون من جهة اللغة إما بنص من أهل اللغة وإما باستدلال بعاداتهم والأسبق إلى أفهامهم وبما يجب للحقيقة والمجاز

أما الأول فنحو أن يقولوا هذه حقيقة وهذا مجاز أو يقولوا هذا الكلام إذا عني به كذا فقد عني به ما وضع له وإذا عني به كذا لم يكن قد عني به ما وضع له أو يقولوا إذا عني به كذا لم ينتظم لفظه معناه إما بزيادة أو نقصان أو بنقل وإذا عني به كذا ينتظم لفظه معناه من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل

وأما الاستدلال فبأن يسبق إلى إفهام أهل اللغة عند سماع اللفظة من دون قرينة معنى من المعاني دون آخر فيعلموا أنها حقيقة فيما سبق إلى الفهم لأنه لولا أنه قد اضطر السامع من قصد الواضعين إلى أنهم وضعوا اللفظة لذلك المعنى ما سبق إلى فهمه ذلك المعنى دون غيره ووجه آخر أن يكون أهل اللغة إذا أرادوا إفهام غيرهم معنى من المعاني

اقتصروا على عبارة مخصوصة وإذا عبروا عنه بغيرها لم يقتصروا عليها فيعلموا أن العبارة التي اقتصروا عليها هي حقيقة في ذلك المعنى لأنه لولا ما استقر في أنفسهم من استحقاق ذلك المعنى لتلك اللفظة وانما تفيده وحده ما اقتصروا عليها

وقد فرق بينهما بالاطراد ونفيه فمتى اطراد الاسم في معنى على الحد الذي استعمل فيه من غير منع شرعي كان حقيقة فيه ومتى لم يطرده فيه من غير منع كان مجازا لأن المجاز لا يطرده ألا ترى أن وصفنا للرجل الطويل بأنه نخلة لما كان مجازا لم يطرده في كل طويل والصحيح أن نفي الاطراد من غير منع دليل على أن الاسم مجاز لأنه قد ثبت وجوب اطراد الاسم في حقيقته واطراده لأنه يدل على أنه حقيقة لأن المجاز وإن لم يجب اطراده فلا مانع يمنع من اطراد بعضه وما ذكره من التمثيل بالنخلة فهو مثال واحد ولا يمكن أن يدعى انه قد استقرت الألفاظ كلها فلم يوجد فيها مجاز مطرد ولو كان ذلك قد علم لكان قد علمت ألفاظ المجاز وعلم أن ما عداها حقيقة قبل العلم بنفي اطرادها وذلك يقتضي أن يكون الفصل بينهما قد علم قبله

وقد فرق بينهما بأن اللفظة إذا افادت الشيء على الحقيقة يصرف فيها بجمع وتشبيه واشتقاق وتعلق بالغير نحو اسم الأمر إذا وقع على القول فإنه يتعلق بالمأمور به فيقال هو أمر بكذا وإذا لم يجمع الاسم ولم يش ولم يشتق منه لم يكن حقيقة ولهذا لم يكن استعمال اسم الأمر في الفعل حقيقة لأنه لا يقال فيه إنه أمر بكذا وذلك أنه إذا تصرف في اللفظة علم أنها متمكنة في معناها وهذا تقريب لأن اسم الحمار إذا وقع على البليد ثني وجمع فليل في جماعة

البلد حمير وقولنا رائحة تقع على الرائحة حقيقة ولا يشتق منه وقيل أيضا إذا علمنا استعمال أهل اللغة اللفظة في شيء ولم يدل دلالة على أنها مجاز فيه كانت حقيقة فيه ولقائل أن يقول إنما علمنا أنها حقيقة لعلمنا أنها غير مجاز وإنما علمنا أنها غير مجاز لنفي ادلة المجاز عنها وعن تلك الأدلة يستلون فما هي وقيل أيضا إن الشيء إذا سمي باسم ما هو جزء عنه كقول الله عز و جل وجزاء سيئة سيئة مثلها أو باسم ما يؤدي إليه كالكاح أو باسم ما يشبهه كسمية البليد حمارا كان مجازا ولقائل أن يقول إن للتشبيه والجزاء وغير ذلك وجوها لأجلها تجوزوا وليست أمارات للمجاز لأنه لا يمتنع أن يستعملوا الاسم في الشيء وفيما يشبهه وفيما هو جزء عنه وفيما يؤدي إليه أصل الوضع فينبغي أن يعلم أن الاسم مجاز فيها هو جزء عنه ثم يعلم أنهم إنما تجوزوا فيه لأجل ذلك وقيل إذا علق الكلمة بما يستحيل تعلقها به علم أنها مجاز فيه نحو قول الله عز و جل وسئل القرية وهذا الوجه لا يصح لأننا إنما علمنا بالعقول أن القرية لم ترد فأما أن اسم القرية مجاز في أهلها فيحتاج إلى دلالة لأنه لا يجب إذا لم يرد المتكلم معنى من المعاني بكلامه وأراد غيره أن يكون الكلام مجازا في ذلك الغير ألا ترى أن الكلمة لو كانت مشتركة بين حقيقتين وعلمنا استحالة إرادة الحكيم لأحدهما وأنه قد أراد الأخرى لم تكن الكلمة مجازا فيه

باب ذكر أحكام الحقيقة والمجاز

اعلم أن من أحكام الحقيقة والمجاز أنهما لا يدخلان أسماء الألقاب لأن الحقيقة هي ما أفيد بما وضعت له والمجاز هو ما أفيد به معنى غير ما وضع له على ما تقدم ونعني بقولنا ما وضعت له وضع أهل اللغة وكون اللفظ

حقيقة ومجازا تبعا لكونها موضوعا لشيء قبل استعمال المستعمل حتى إن استعملها المستعمل فيما وضعت له كانت حقيقة وإن استعملها في معنى آخر كانت مجازا وأسماء الألقاب لم تقع على مسمياتها المعينة بوضع من أهل اللغة ولا من الشرع حتى يكون من اتبعهم فيها في أصل موضوعهم كان قد استعملها على الحقيقة ومن استعملها فيه على

طريق التبعية كان متجاوزاً بها

ومن أحكام الحقيقة والجاز أن لا يخلو منهما كلام وضعه أهل اللغة لشيء واستعمله المستعمل فيما استعملوه لأن المتكلم به إذا عني به ما عناه أهل اللغة فإما أن يعني به ما عنوه في الأصل فيكون حقيقة أو على سبيل التبعية فيكون مجازاً

ومن أحكام الحقيقة والجاز أنه لا يجوز أن يكون اللفظ مجازاً في شيء ولا يكون حقيقة في غيره ويجوز أن يكون حقيقة في شيء ولا يكون مجازاً في غيره أما الأول فلأن الجاز هو ما أفيده معنى في المواضع غير ما وضع في أصلها وهذا تصريح بأنه قد وضع في الأصل لشيء آخر فاللفظة متى استعملت فيه كانت حقيقة وأما الثاني فلأن الحقيقة هي ما أفيدها ما وضعت له وليس يوجب كونها موضوعة لشيء أن تكون مستعملة في غيره على طريق التبعية ومن حكم اللفظ أن يحمل على حقيقته إذا تجرد ولا يحمل على مجازة إلا لدلالة لأن واضح الكلام للمعنى وإنما يضعه ليكفي به في الدلالة عليه وليستعمله فيه فكأنه قال إذا سمعوني أتكلّم بهذا الكلام فاعلموا أنني أعني به هذا المعنى وإذا تكلم به متكلم بلغني فليعن به هذا فكل من تكلم بلغته فيجب أن يعني به ذلك المعنى ولهذا يسبق إلى أفهام السامعين ذلك المعنى دون ما هو مجاز فيه ولو قالوا لنا في الجاز مثل ذلك لكان حقيقة ولم يكن مجازاً والحقيقة قد يجوز أن تصير بالشرع أو بالعرف مجازاً فيما كانت حقيقة فيه ويجوز أن يصير بهما الجاز حقيقة فيما كان مجازاً فيه

ومن حكم الحقيقة أن تطرد في فائدتها على الحد الذي يفيدها إما مشروطة أو مطلقة إلا أن يمنع من ذلك مانع مثال المطلقة قولنا طويل يفيد ما اختص بالطول فإذا علمنا أن أهل اللغة سمو الجسم طويلاً عند اختصاصه بالطول ولولا ذلك ما سموه طويلاً علمنا أنهم سموه بذلك لأجل طوله فسمينا كما جسم فيه طول بأنه طويل ومثال المشروطة تسميتهم ما وجد فيه السواد والبياض من الخيل بأنه ابلق فإنا نطرد ذلك في كل فرس وجدنا فيه دون سائر الأجسام وهذا هو معنى قولنا إن القياس مستعمل في الحقائق

والمخالف في ذلك إما أن يخالف في الاسم أو في المعنى فإن وافق في المعنى وخالف في الاسم فقولته من جهة العبارة باطل لأنه قد أعطى معنى القياس وهو إثبات حكم الشيء في غيره بالرد إليه لعله من العلة وإن خالف في المعنى فمن وجهين أحدهما أن يمنع من تعدى الاسم إلى غير ما شاهده أهل اللغة وإن وقعت المساواة في فائدة الاسم وهذا إن قاله ففيه انقطاع اللغة وليس كذلك إذا لم يطرد الجاز لأن الحقائق مستوعبة للمسميات وليس يمنع من أطراد الحقائق قول الله سبحانه وعلم آدم الأسماء كلها لأن ذلك إنما يقتضي تعليمه أسماء ما حضره دون ما يحدث ولأن نص الله سبحانه له على الأسماء لا يمنع من لم ينص له أن يقيس على أنه إذا لم يجز أن تكون الأسماء كلها توقيفا وجب تخصيص قول الله عز وجل وعلم آدم الأسماء كلها

والوجه الآخر أن يطرد المخالف الاسم في معناه إلا أن يقول إنما فعلت ذلك لعلمي باضطراب من قصد واضعي اللغة أنهم سموه بقولهم طويل كل ما اختص بالطول مما حدث ومما سيحدث ويمكن أن يقال إنه في ذلك إنما علمت ذلك لعلمك أنهم سموه الطويل طويلاً لا اختصاصه بالطول وأنه إذا

كان هذا غرضهم وجب طرده ويقال له فهب أنك علمت ذلك ضرورة أليس لو لم تعلم ذلك ضرورة وعلمت أنهم سموه الطويل طويلاً لا اختصاصه بالطول لا غير لكنت تعلم أن كل ما حصل ذلك فيه فيجب أن يسمى طويلاً فلا بد من يلي فيقال له فقد تم غرضنا من وجوب أطراد الحقائق

فأما المانع من اطراد الحقيقة فضربان

أحدهما أن يكتر استعمالها في الجاز كثرة توهم الجاز ولا يجوز إطلاقها في موضع لا يحسن إبهام ذلك الجاز فيه نحو وصف الله عز وجل بأنه دليل عند من يقول إن قولنا الدليل حقيقة في فاعل الدلالة لأنه قد كثر استعماله في الدلالة فصار إطلاق ذلك يوهم

والضرب الآخر السمع فإنه منع من تسمية الله بأنه فاضل وإن أفاد المدح وأما الجاز فينبغي أن يقر في كل نوع ما استعمل فيه ولا يعدى عنه إلى غيره نحو تسميتهم الرجل الطويل بأنه نخلة فإنه يجوز أن يسمى كل رجل طويل بذلك ولا يجب أن يسمى غير الرجال بذلك والحقيقة تعدى النوع ولهذا لما سموا الرجل الأسود بأنه أسود جرى ذلك على غيره من الأجسام السود ولو اطراد الجاز كاطراد الحقيقة لما كان بينهما فصل فإن قيل الفصل بينهما أن الحقيقة أصلية والجاز طارئ قيل قد أجيب عن ذلك بأن الحقيقة قد تطرأ أيضا على الحقيقة فإن قيل الفصل بينهما أن الجاز يحتاج في حمله على ما هو مجاز فيه إلى دلالة وليس كذلك الحقيقة قيل بل قد تحتاج الحقيقة إلى دليل إذا كان اللفظ مشتركا بين حقيقتين ولقائل أن يقول الفصل بينهما أن الجاز لا يسبق إلى الفهم ما هو مجاز فيه ويسبق إلى الفهم ما اللفظ حقيقة فيه سواء كان حقيقة في معنى واحد أو أكثر ويمكن أن يحتاج لنفي اطراد الجاز بأن المتجاوز بالاسم في غير ما وضع له إنما يرخص فيه لغرض لا يجب أن يوجد في غيره نحو أن يكون قد اهتم بذلك

الشيء فدعاه بشدة اهتمامه به إلى أن يبالغ في وصفه فيشبهه بغيره نحو تسميتهم الرجل الطويل بأنه نخلة ولا يجب حصول هذا الغرض في غير الناس ولكنه قائم في كل رجل وقع الاهتمام به فإن قيل فقد طردتم الجاز في نوعه قيل إن أريد باطراده هذا فذلك لا ناباه فإن قيل فلعلهم تجوزوا بالنخلة في الطويل بشرط كونه من الرجال فيطرد الاسم فيما وجد فيه شرطه دون ما عدم فيه شرطه فيتساوى الحقيقة والجاز في ذلك قيل هذا تسليم لما نريده من أن الجاز لا يتعدى نوعه وإن عللتموه بما ذكرتم ولقائل أن يقول إذا كانوا قد تجوزوا باسم النخلة في الرجل الطويل على طريق المبالغة في وصفه بالطول لاهتمامهم فيجب إذا حصل هذا الغرض في غيره من الأجسام أن يتجوزوا بهذا الاسم فيه وفي ذلك اطراد الاسم والجواب أنه إذا كان الغرض قد لا يحصل في كل موضع فقد تم ما أردناه من نفي وجوب اطراد الجاز

باب القول في الحروف

اعلم أن الكلام لما انقسم إلى الاسم والفعل والحرف وكان الخطاب تتغير فوائده بالحروف الداخلة عليه وكان أكثر الغرض بهذا الكتاب ذكر الخطاب الذي يستدل به على الأحكام وجب أن نذكر فيه الحروف أيضا فنقول إن من الكلم ما يدخل في الكلام فيغير فائدته وينبئ عن حال بعضه عند بعض وقد يكون ذلك اسما وقد يكون حرفا وذلك ينبئ عن تعلق بعض معاني الكلام ببعض إما على سبيل المشاركة أو لا على سبيل المشاركة فالأول إما أن ينبئ عن مشاركة على البدل أو على الجمع فالأول لفظ أو تقول جالس زيدا أو عمرا فتكون قد شركت بينهما في الجلوس على البدل وقد يكون أو بمعنى الشك تقول سلمت على زيد أو عمرو

وأما الثاني وهو الذي ينبئ عن المشاركة على الجمع فإنه إما أن ينبئ عن المشاركة فقط وغما أن ينبئ عن وقت المشاركة فالمنبئ عن المشاركة فقط هو الواو كقولك رأيت زيدا وعمرا فيفيد أنهما اشتركا في الرؤية وقد تكون

الواو بمعنى الاستئناف كقول الله سبحانه وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم إذا وقع الابتداء بقوله والراسخون في العلم وقيل إنها بمعنى أو كقول الله سبحانه أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع قيل إن المراد به أو ثلاث أو رباع ويمكن أن يقال إنما وضعت جملة الملائكة بذلك فاقضى أن بعضهم على الصفة الأولى وبعضهم على الصفة الثانية وبعضهم على الصفة الثالثة فيكون المراد بالواو الجمع أي أن ذلك اجتمع لجملة الملائكة وأما المنبئ عن وقت المشاركة فيما أن يفيد أن المشاركة حصلت في وقت واحد كقولك رأيت زيدا مع عمرو وإما أن يفيد التقديم كقولك قبل أو التأخر وهذا إما أن لا يفيد تقدير التأخير بزمان أو يفيد ذلك فالأول نحو بعد والثاني إما أن لا يفيد تقدير التأخر بزمان طويل وإما بزمان قصير فالأول ثم فإنها تفيد الترتيب والتراخي وقيل إنها يتجاوز بها فيستعمل بمعنى الواو كقول الله سبحانه فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد لأنه لا يجوز أن يكون شاهدا بعد أن لم يكن شاهدا والثاني الفاء وذلك أنها تفيد التعقيب الممكن بين الفعلين كقولك دخلت البصرة فالكوفة يفيد أن دخولك الكوفة كان بعد دخولك البصرة بزمان يسير جرت العادة بمثله وليس يجب أن يكون بينهما من الزمان اليسير مثل ما يكون بين لقاء زيد وعمرو إذا قلت لقيت زيدا فعمرًا لأنه يمكن في هذا من الزمان اليسير ما لا يمكن في ذلك وأما ما ينبئ عن تعلق بعض المعاني ببعض لا من جهة المشاركة فإنه إما أن

يكون ظرفًا أو ابتداء من الظرف أو انتهاء إليه فالأول ضربان أحدهما أن يفيد ذلك بلفظ الباء والآخر بلفظ في أما الأول فقول الله سبحانه وامسحوا برءوسكم قال قاضي القضاة إن اللغة تفيد تعميم الرأس لأن المسح معلق بما يسمى رأسًا وجملة الرأس تسمى رأسًا دون أبعاضه والعرف يقتضي إلحاق المسح بالرأس إما جميعه وإما بعضه لأن المعقول من قولنا مسحت يدي بالتمثيل في العرف ما ذكرناه وعند الشيخ أبي عبد الله أن قول الله برءوسكم مجمل يحتاج إلى بيان لأنه قد ترد هذه اللفظة ويراد بها الكل وقد ترد ويراد بها البعض والأول ما ذكره قاضي القضاة وأما لفظه في فقولنا زيد في الدار فيكون الدار ظرفًا له وقد يقال زيد في الصلاة تشبيها بالظرف لأنه لما انقطع إلى الصلاة عن غيرها جرى مجرى من انقطع إلى مكان دون غيره وأما الابتداء فلفظه من تقول خرجت من البصرة إلى الكوفة وقد تكون صلة في الكلام كقول الله سبحانه يغفر لكم من ذنوبكم المراد يغفر لكم ذنوبكم وقيل إنها تكون للتبويض كقول القائل أكلت من هذا الخبز وقولنا باب من حديد والصحيح أن قولنا باب من حديد يفيد الجنس دون التبويض لأنه لو لم يكن في الوجود حديد إلا ذلك الباب لقليل باب من حديد

وأما الانتهاء فلفظه إلى تقول سرت من البصرة إلى بغداد والغاية والحد قد يدخلان في الخطاب وقد لا يدخلان فيه وقال أبو عبد الله إن الغاية لما دخلت مرة ولم تدخل أخرى كانت مجملة والصحيح أنها لا تفيد الدخول في الخطاب لأن قول الله سبحانه فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق يفيد إيجاب غسل اليد بكون نهايته المرافق ومن غسل يده إلى أول

المرافق صدق عليه القول بأن غسله ليديه كان نهايته المرافق فيكون بذلك فاعلا لما اقتضاه الظاهر فسقط عنه الأمر وإنما يعلم وجوب غسل المرافق بدليل زائد كما أن من قيل له ادخل الدار ففعل ما يقع عليه اسم دخول إلى الدار يسقط عنه الأمر إذ الأمر يسقط بوجود أول الاسم وكذلك من خرج من البصرة إلى بغداد يقال قد انتهى إلى بغداد فبان أنه ليس من شرط الغاية أن يدخل في الخطاب

فأما الواو العاطفة فإنها لا تقتضي الترتيب وقال بعض الشافعية إنها تقتضي الترتيب ودليلنا أن الإنسان إذا قال

رأيت زيدا وعمرا لم يسبق إلى الفهم أنه رأى زيدا قبل عمرو ولهذا لو قال رأيت زيدا وعمرا بعده أفاد فائدة محددة وأيضا فانها لو أفادت الترتيب لكان قول القائل رأيت زيدا وعمرا معا أو قبله إما مناقضة أو مجازا كما أن قول القائل رأيت زيدا ثم عمرا معا أو قال ثم عمرا قبله مناقضة وأهل اللغة لم يجعلوا ما ذكرنا مناقضة ولا مجازا فان قيل ليس لفظه ثم تفيد التراخي ويجوز أن يقول القائل جاءني زيد ثم جاءني عمرو وعقبه ولا يجوز أن يقال تراخي مجيء عمرو عن مجيء زيد غير أنه جاء عقبه فهلا كانت الواو تجري مجرى ثم في الترتيب ويتجاوز بها في الجمع ولا يتجاوز بلفظة ثم في ذلك قيل إنا لا نمنع أن تقوم لفظه مقام لفظه فيتجاوز باحدهما في شيء ولا يتجاوز بالأخرى فيه وإنما الذي احتجنا به هو أن أهل اللغة لم يجعلوا هذا الكلام مناقضة ولا مجازا على أنه لا يحسن أن يقال جاءني زيد ثم عمرو وعقبه

دليل قال أهل اللغة إن واو العطف في الأسماء المختلفة تجري مجرى واو الجمع وياء التثنية في الأسماء المتماثلة وإهم لم يتمكنوا من جمع الأسماء المختلفة بواو الجمع استعملوا فيها واو العطف ولما كان قول القائل رأيت الزيدين وجاءني الزيدون يفيد اشتراكهم في المجيء والرؤية ولا يفيد الترتيب فكذلك إذا قال جاءني زيد وعمرو وخالد فان قيل لا يمتنع أن تكون

واو العطف تقوم مقام واو الجمع في إفادة الاشتراك وتختص بإفادة الترتيب كما أن ثم والفاء تجمعان بين الشئيين في العطف وتجريان في ذلك مجرى واو الجمع وتختصان بإفادة الترتيب والجواب أن أهل اللغة لو أرادوا أن واو العطف تجري مجرى واو الجمع في إفادة الاشتراك فقط وأفادت الترتيب لقالوا أيضا إن لفظه ثم والفاء قد أجرينا مجرى واو الجمع وياء التثنية أيضا فلما لم يقولوا ذلك في ثم والفاء وقالوا ذلك في الواو علمنا أن واو العطف تقوم مقام واو الجمع في إفادة الجمع فقط

دليل قال أهل اللغة إن الواو لا تفيد الترتيب وقولهم بأجمعهم حجة في اللغة فان قالوا قد حدكي عن الفراء أنه قال الواو لا تفيد الترتيب إلا حيث يستحيل الجمع نحو قول الله سبحانه أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا قيل هذا يدل على أنه جعلها للترتيب لأجل دلالة وهو تعذر الجمع وفي هذا موافقة أهل اللغة وإذا ثبت أن ظاهرها لا يقتضي الترتيب لم يكن تعذر الجمع دليلا على وجوب الترتيب لأنه يمكن أن يقدم السجود على الركوع ولو أفادت الترتيب بظاهرها إذا تعذر الجمع لأفادته إذا صح الجمع وصح الترتيب

وقد استدل على أن الواو لا تفيد الترتيب بأنها لو أفادته لدخلت في جواب الشرط كالفاء ومعلوم أنه لا يحسن أن يقول القائل إذا دخل زيد الدار وأعطه درهما ولقائل أن يتقضى ذلك بلفظة ثم ولفظة بعد وأيضا فإن الواو وإن اقتضت عندهم الترتيب فانها تفيد العطف ولا يمكن العطف فيما ذكره لأنه لم يقدم ما تكون الواو عاطفة عليه واستدل على ذلك أيضا بأن الجمع من غير ترتيب معقول فلم يكن بد من لفظه تفيد في اللغة وليس في الألفاظ ما تفيد إلا الواو وليس يجوز أن

تكون لفظه مع هي التي تفيد ذلك لأن لفظه مع تفيد الاشتراك في زمان واحد والذي يجب أن يكون في اللغة هو لفظه لا تفيد إلا الاشتراك فقط ولقائل أن يقول في اللغة ما يفيد ذلك غير الواو وهو قول القائل رأيت زيدا رأيت عمرا وإن احتج الذاهبون إلى الترتيب بأن الانسان إذا قال رأيت زيدا وعمرا علمنا أنه لولا أنه رأى زيدا قبله لما بدأ به قيل له فاذا الترتيب استفيد من البداية بزيد لا من أجل الواو ويلزم على ذلك أن يستفاد الترتيب من قول القائل رأيت زيدا رأيت عمرا وعلى أنه يجوز أن يكون إنما بدأ بزيد لأنه أراد الإخبار عنه فقط ثم بدا له في الإخبار

عن عمرو ويجوز أن يكون بدأ به بحبته له أو لأن اهتمامه بالإخبار عنه أشد من الاهتمام بالإخبار عن عمرو أو لأن غرضه في الإخبار عن كل واحد منهما على السواء فكان البداية بأحدهما كالبداية بالآخر فبدأ بما اتفق منهما

الكلام في الأوامر

باب فصول الأمر

اعلم أن صيغة الأمر لما وضع لها اسم يفيدها ووضعت هي لفائدة ويجوز أن تكون مطلقة ويجوز أن تكون مقيدة بشرط أو صفة ولها أمثال يجوز أن تتكرر وهي أيضا من جملة الأفعال يجوز أن تحسن وتقبح وجب لذلك أن يقع الكلام في الأمر من هذه الوجوه

أما الأول فبأن نظر هل اسم الأمر يفيد على طريق الحقيقة صيغة الأمر فقط أو يفيد غيرها أيضا على طريق الحقيقة ونبين أن اسم الأمر إذا وقع على الصيغة ما الذي يفيد فيهما وأما الوجه الثاني وهو فائدة الأمر فانه لما كان الأمر هو بعث من أمر لمأمور على إيقاع فعل في زمان وجب أن ننظر في فائدته في هذه الأشياء كلها فننظر في فائدته في الفعل الذي هو بعث عليه وفيما يتبع ذلك الفعل أما نظرنا في فائدته من الفعل فمن وجوه منها أن ننظر هل فائدته في الفعل واحدة أو أكثر وإن كانت واحدة فهل هي وجوب الفعل أم لا وإن أفاد وجوب الفعل فهل يفيد وجوبه وإن تقدمه حظر الفعل أم لا ولما كان الأمر قد يتعلق بالفعل وبالأفعال الكثيرة على التخيير نظرنا هل إذا تعلق بأفعال على البدل أفاد الوجوب فيها على البدل أم لا وليس يليق هذا

الباب بأبواب العموم لأن أحدا لا يقول إن الأمر يقتضي وجوب جميع تلك الأفعال على الجمع وننظر أيضا هل يقتضي الأمر إجراء الفعل أم لا

وأما النظر في فائدته فيما يتبع الفعل فبأن ننظر هل يقتضي وجوب ما لا يتم المأمور به إلا معه أم لا وهل يقتضي قبح أضرار المأمور به أم لا

وأما النظر في فائدته في الوقت فان الأمر إما أن يكون مقيدا بوقت محدود وإما أن لا يكون مقيدا بوقت فيجب أن ننظر فيهما ليس بمقيد هل يقتضي التكرار أم لا وفيما هو مشروط بشرط يتكرر هل يقتضي التكرار بتكرار الشرط أم لا وإن لم يفد مطلقة التكرار هل يجب تقديم فعل المرة أم لا وهل إذا لم يقدمها المكلف اقتضى الأمر فعلها فيما بعد أم لا وإن كان الأمر مقيدا بوقت محدود له أول وآخر نظرنا هل يوجب الأمر الفعل في جميعه على البدل أو يوجب تقديمه في أوله أو يوجب تأخيره إلى آخره وهل إذا عصى المكلف المأمور به اقتضى الأمر فعله بعده أم لا

وأما النظر في فائدته المنتهية بالأمر فبأن ننظر هل يدخل فاعل الأمر في الأمر أم لا وأما النظر في فائدته فيما يرجع إلى المأمور فبأن ننظر هل يدخل الكافر والمرأة والعبد والصبي في مطلقه أم لا وإذا تناول جماعة وكان بعضهم يقوم مقام بعض في ذلك الفعل هل يفيد الإيجاب على جميعهم على البدل أم لا غير أن الكلام في دخول الكافر والمرأة والعبد والصبي يليق بأبواب العموم والخصوص لأنه كلام في شمول الخطاب لهم ونفي شموله لهم ومن يقول إنهم يدخلون تحت الخطاب يقول ذلك لأن لفظ العموم يشملهم ومن قال لا يدخلون فيه أو بعضهم يقول إن فقد تمكنهم من الفعل يخرجه عن الخطاب

وأما الكلام في الوجه الثالث وهو الأمر المفيد بشرط وصفة فننظر فيه هل

يجوز أن يؤمر الانسان بشرط زوال المنع وننظر أيضا هل إذا كان الايجاب معلقا بشرط أو صفة أو غاية فما عدا ذلك ينتفى عنه الايجاب أم لا يلزم ذلك
وأما الكلام في الوجه الرابع وهو تكرار الأمر فبأن ننظر إذا تكرر بحرف عطف أو بغير حرف عطف هل تتكرر فائدته أم لا

وأما الوجه الخامس فإننا ننظر في شرائط حسن الأمر
ونحن بمعونة الله نأتي على الكلام في هذه الأبواب على النسق إن شاء الله عز و جل

باب فيما يقع عليه قولنا أمر على سبيل الحقيقة

اعلم أنه لا شبهة في أن قولنا أمر يقع على جهة الحقيقة على القول المخصوص وذلك غير مفتقر إلى دلالة واختلفوا في وقوعه على الفعل فقال أكثر الناس إنه يقع عليه على سبيل المجاز وقالت طائفة من أصحاب الشافعي إنه يقع عليه على سبيل الحقيقة وقالت لذلك إن أفعال النبي عليه السلام على الوجوب لأنها داخله تحت قول الله سبحانه فليحذر الذين يخالفون عن أمره وأنا أذهب إلى أن قول القائل أمر مشترك بين الشيء والصفة وبين جملة الشأن والطرائق وبين القول المخصوص يبين ذلك أن الانسان إذا قال هذا أمر لم يدر السامع أي هذه الأمور أراد كما أنه إذا قال إدراك لم يدر ما الذي أراد من الرؤية واللمس فاذا قال هذا أمر بالفعل أو قال أمر فلان مستقيم أو قال قد تحرك هذا الجسم لأمر من الأمور وجاءنا زيد لأمر من الامور عقل السامع من الأول القول

المخصوص ومن الثاني الشأن ومن الثالث أن الجسم تحرك لصفة من الصفات وشيء من الأشياء وأن زيدا جاءنا لشيء من الأشياء أو غرض من الأغراض فبان أن قولنا أمر مشترك بين هذه الأشياء وأنه يتخصص بواحد واحد منها بحسب ما يقترون به والدلالة على أن قولنا أمر ليس بحقيقة في الفعل أنه لو كان حقيقة فيه والدلالة على أن قولنا أمر ليس بحقيقة في الفعل أنه لو كان حقيقة فيه لا طرد فكان يسمى الأكل أمرا والشرب أمرا كما تقدم فو قولنا أسود

فان قالوا أليس قد يقال في الأكل الكثير هذا أمر عظيم قيل إنما يقال فيه ذلك من حيث هو شيء ألا ترى أنه لا يقال في الفعل القليل إنه أمر ونعني به الفعل وإنما نعني به أنه لا شيء من الأشياء ألا ترى أنه يقال فيه أمر من الامور على حد ما يقال ذلك فيما ليس بفعل

فان قالوا إن اسم الامر يقع على جملة ما وجد من الأفعال ولا يلزمنا أن يطرد في آحادها لأنها لم نجعلها عبارة عن آحادها والجواب إنا وإنما تكلمنا على من جعل اسم الأمر عبارة عن آحاد الأفعال وهو مذهبكم ولهذا استدللتم بقول الله سبحانه وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر والمراد بذلك عندكم كل فعل من أفعاله فأما من قال هو عبارة عن جملة الأفعال فقد أبعد أن اسم الأمر يتناول جملة شأن الانسان أفعاله وغير أفعاله ولا طريق إلى العلم بان جملة الافعال وحدها يقع عليها هذا الاسم ألا ترى أن قول القائل أمر فلان مستقيم وهذا يدخل فيه شأنه وطرائقه أفعاله وغير أفعاله

ومما احتج به على أن اسم الأمر لا يتناول الفعل حقيقة هو أنه لو تناوله على الحقيقة لوجب أن يشتق لفاعله منه اسم أمر وهذا لا يصح لأنه قد

بينما أنه لا يجب الاشتقاق من الحقائق ألا ترى أن قولنا راتحة يقع على الراتحة حقيقة ولا يشتق منه وكذلك قولنا لون وكذلك طعم فانه ليس من أمانة الحقيقة التشبية والجمع لأن اسم الحمار إذا وقع على البليد ثني وجمع مع أنه مجاز فيه ولا يلزمنا نحن من وجه آخر لأننا إذا جعلناه عبارة عن شأن الانسان وذلك يدخل فيه فعله وغير فعله لم يجز أن يشتق منه اسم أمر لأن ذلك ينسب عن الفعلية يعني الاشتقاق

ومنها أنه كان يجب أن يقال في فاعل الفعل أمر بكذا وأن يلزم الفعل الطاعة والمعصية كالقول وهذا لا يصح لان للقول أن يقولوا نحن نجعله مشتركا بين القول الذي يتعدى فيقال فيه إنه أمر بكذا وبين الفعل الذي لا يتعلق بغيره ويتعدى إليه ولا يقال فيه أمر بكذا ولا يلزمه الطاعة والمعصية وهكذا الجواب إن استدل به علينا في وقوعه على الشأن

واحتج من جعله واقعا على الفعل حقيقة بوجوه

منها قول الله سبحانه وما أمر فرعون برشيد والجواب أنه لا يمتنع أن يكون أراد قوله ولهذا قال فاتبعوا أمر فرعون والاتباع إنما يكون في القول

ومنها قوله سبحانه وتعالى وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر والجواب أنه ليس المراد بذلك أن فعله كلمح بالبصر وإنما المراد بذلك أن من صنعته وشأنه أنه إذا أراد شيئا وقع كلمح البصر في السرعة ومنها قولهم قد خولف بين جمع الأمر إذا أفاد القول وبين جمعه إذا أفاد الفعل فقيل في الأول أو امر وفي الثاني امور فدل على أنه حقيقة فيهما والجواب أنه قد حكى عن أهل اللغة أن الأمر لا يجمع

أو امر لا في القول ولا في الفعل وأن أو امر جمع أمرة وأيضا فإن أمر وامور يقع كل واحد منهما موقع الآخر إن استعمل في الفعل على ما ذكره وليس أحدهما جمعا للآخر ألا ترى أنه يقال أمر مستقيم فيفهم منه ما يفهم من قولنا اموره مستقيمة وعلى أن اختلاف جمعيهما ليس بأن يدل على أنه حقيقة فيهما بأولى من أن يدل على أنه مجاز في أحدهما وحقيقة في الآخر فان قيل الجمع أحد أدلة الحقيقة وقد جمع الأمر أمورا إذا استعمل في الفعل كان لمن يسلم لهم استعمال اسم الأمر في الفعل أن يجيب بالوجهين الأولين فأما نحن فلا نسلم ذلك وإنما نقول إنه مستعمل في جملة شأن الانسان وأحواله أفعاله وغير أفعاله

ومنها قولهم لو وقع قولنا أمر على الفعل على سبيل المجاز لكان لها مجازا إما بالزيادة وإما بالنقصان وإما بالنقل والتشبيه وليس بين القول والفعل شبه فعلنا أنه ليس بمجاز فيه وجوابنا أن اسم الأمر ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل لا على سبيل المجاز ولا على سبيل الحقيقة وإنما يقع على جملة الشأن حقيقة وهو المراد بقول الناس امور فلان مستقيمة فأما أصحابنا ففهم سلموا وقوع ذلك على الفعل وقالوا إنه مجاز فيه بزيادة معنوية لأن جملة أفعال الانسان لما دخل فيها القول سميت الجملة باسم جزئها وهذا لا يصح لأن الانسان قد يقول أمر فلان في تجارته أو صحته مستقيم ولا يدخل في ذلك أمره الذي هو القول وقيل ايضا إن الأفعال تشبه الأوامر في أن كل واحد منهما يدل على سداد أغراض الانسان ولا يلزم أن يسموا النهي والخبر أمرين لأن المجاز لا يجب اطراده وهذا لا يصح لأن القول المخصوص إنما وقع عليه اسم من حيث كان نعنا مخصوصا على الفعل فكان يجب أن يقع الشبه بينه وبين الفعل من هذه الجهة وإن لم يشتهبها في فائدة الاسم من كل وجه يجب أن يكون المتلفظ باسم الأمر إذا عني به الفعل أن يعني به ما ذكره من الشبه ومعلوم أن ذلك لا يخطر بباله ألا ترى أن الرجل إنما يجوز اسم الأسد فيه من حيث أشبهه في الشجاعة التي هي

معظم فائدة قولنا أسد ومن يسمي الشجاع أسداً فإنه يعني شجاعته

باب في أن قولنا أمر إذا وقع على القول ما الذي يفيد

اعلم أنه يفيد امورا ثلاثة أحدها يرجع إلى القول فقط وهو أن يكون على صيغة الاستدعاء والطلب للفعل نحو قولك لغيرك افعل وليفعل والآخر ان يتعلقان بفاعل الأمر أحدهما أن يكون قاتلا لغيره افعل على طريق العلو لا على طريق التذلل والخضوع والآخر أن يكون غرضه بقوله افعل أن يفعل المقول له ذلك الفعل وذلك بأنه يريد منه الفعل أو بأن يكون الداعي له إلى قوله افعل أن يفعل المقول له الفعل وليس يليق الفصل بين الموضعين باصول الفقه أما الشرط الأول فلا شبهة في أن اسم الأمر يقع حقيقة على ما هو من القول بصيغة افعل أو ليفعل فإنه لا يقع على سبيل الحقيقة على الخبر والنهي والتمني ولذلك لا يقال لفاعل ذلك أمر

وأما الشرط الثاني فبين أيضا وهو أولى من ذكر علو الرتبة لأن من قال لغيره افعل على سبيل التضرع إليه والتذلل لا يقال إنه يأمره وإن كان أعلى رتبة من المقول له ومن قال لغيره افعل على سبيل الاستعلاء عليه لا على سبيل التذلل له يقال إنه أمر له وإن كان أدنى رتبة منه ولهذا يصفون من هذه سبيله بالجهل والحمق من حيث أمر من هو أعلى رتبة منه

وأما الشرط الثالث وهو الارادة فمختلف فيه بالخبر به لا بشرطه لقولها إن الله يأمر بالطاعة ولا يريدها ومن الفقهاء من يقول إن الأمر أمر لصيغته وذلك يومهم أنهم يقولون إنه استحق الوصف بأنه أمر لصيغته والبغداديون من أصحابنا يقولون إن الأمر أمر لعينه والكلام في هذه المسئلة يكون من وجهين أحدهما أن نفرض أن للأمر حكما لا اختصاصه به

يكون امرا ونبين أن الوجه في اختصاصه بذلك الوجه هو الارادة على طريق التعليل والوجه الآخر أن لا يشترط للصيغة حكما يرجع إليها ونظر هل المعقول من قولنا أمر هو الصيغة وحدها أو الصيغة مع شرط آخر هو الارادة وإنما فصلنا بين الوجهين لأن كثيرا من الناس ربما أدخل الكلام في أحدهما في الآخر ونحن نجري الكلام على الوجه الثاني لفساد الوجه الأول فنقول إن المعقول من قولنا إن اللفظة أمر هو أنها على صيغة مخصوصة مفعولة على وجه العلو وأنها طلب للفعل وبعث عليه ولسنا نعقل من هذه اللفظة شيئا آخر وقد تقدم بيان القول في الرتبة والصيغة فأما كون الصيغة طلبا فحسن نشرع في تفصيله فنقول ليس يخلو إما أن تكفي صيغة الأمر في أن تكون طلبا للفعل من غير أن يشترط معها إثبات شيء ولا نفي شيء أو لا تكفي في ذلك فإن كفت في ذلك حتى تكون امرا على أي وجه وجدت عليه لزم أن يكون التهديد امرا وكلام الساهي امرا إذا كان على صيغة افعل وإن وجب أن يشترط في كونها طلبا شرط زائدا على صيغتها ووجودها لم يخل إما إن يرجع إلى المأمور أو المأمور به أو إلى الأمر أو إلى محل الصيغة ولا تعلق لمن عداهم بما فيذكر ولا يجوز رجوعه إلى المأمور من كونه محدثا وموجودا وقادرا وغير ذلك ولا إلى المأمور به من كونه حسنا وواجبا وندبا لأن كل ذلك يحصل مع التهديد ألا ترى أن الانسان يهدد على فعل الواجب والحسن وإن رجع ذلك الشرط إلى الأمر لم يخل إما أن يكون من قبيل النفي أو من قبيل الإثبات وما هو من قبيل النفي أن يقال إن الصفة كانت امرا لأنه لم يدلنا على أنه غير أمر أو أنه لم يدلنا على أنه تهديد أو إباحة ولا ذم كقول الله سبحانه قال اخسئوا فيها ولا تكلمون أو أنها وجدت منه وليس بكاره للفعل أو أنه غير كاره للفعل ولا ساء عنه وأكثر هذه الأقسام يقولها الفقهاء

وأما قولهم إنه لم يدلنا على أنها غير أمر فانه يقال لهم ما معنى قولكم أمر حتى نعقل الدلالة على إثباته أو على نفيه وهل مطلوبنا إلا أن نعقل معنى الأمر ما هو وأما قولهم إذا لم يدلنا على أنها تهديد أو إباحة أو إرشاد فانه يقال لهم قد يهدد من ليس بحكيم غيره ولا يدل على أن ما فعله تهديد لضرب من ضروب السفه ولا تكون الصيغة التي فعلها أمرا ويقال لهم أيضا إذا لم يدلنا على ذلك فانما تقضي بأنها أمر لو كان الأمر هو كلما كان على هذه الصيغة ولم يكن إباحة ولا تهديدا ولا ذما وليس الأمر كذلك لأن كلام الساهي قد خلا من هذه الأقسام وليس بأمر ولا طلب للفعل ولهذا لا يسمى أمرا ولا طلبا وعلى أنه إنما يتم ما ذكره إذا أعقلونا معنى التهديد حتى يعلم في الصيغة إذا لم يكن تهديدا ولا إباحة أمرا فما التهديد فان قالوا هو ما كان على صيغة افعال مع الكراهة للفعل قيل لهم ولم كانت الكراهة شرطا في كون الصيغة تهديدا ونفيها شرطا في كونها أمرا بأولى من أن تكون الإرادة شرطا في كون الصيغة طلبا ونفيها أو ضدها شرطا في كونها تهديدا فان قالوا معنى التهديد هو الصيغة بشرط انقضاء الدلالة على كونها أمرا كانوا قد علقوا كونها أمرا بفقد الدلالة على أنها تهديد وعلقوا كونها تهديدا بفقد الدلالة على كونها أمرا وهذا محال فأما الكلام بأن الصيغة إنما كانت طلبا وأمرا لأن المتكلم بما ما كره الفعل فإنه يلزم عليه أن يكون كلام الساهي والعاث أمرا وطلبا لأنه غير كاره للفعل فأما القول بأنها إنما يكون طلبا للفعل إذا كان المتكلم بما غير ساه ولا كاره للفعل ولم يقصد بها الإباحة والذم والتحدي وغير ذلك فانه يقال لهم إذا كان المتكلم غير ساه فلا بد من أن يكون غرضه بإيرادها شيئا من الأشياء فاذا لم يكن غرضه ما ذكرتم فلا بد من أن يكون غرضه إيقاع المأمور به وفي ذلك الرجوع إلى أنه لا بد من غرض وإرادة فقد تم ما ذكرناه من إثبات غرض أو إرادة ويجب أن تكون الصيغة إنما كانت طلبا من حيث طابقت هذا الغرض لا من حيث أن المتكلم بما ليس بساه لأن فقد السهو ليس باثبات للفعل فيكون القول به

طلبا فان قالوا إنما نعني بقولنا إن الامر كان أمرا لصيغته إذا تجردت أي أنها إذا جاءت متجردة من حكيم اكتفينا بذلك في الحكم عليها بأنها أمر وإنما يحتاج في أن المتكلم استعملها في غير الأمر إلى دلالة قيل لهم فهذا موضع وفاق وليس هو مطلوبنا وإنما مطلوبنا ما الذي يفيد قولنا أمر فيها فأحدها مفارق للآخر فأما ما يرجع إلى الأمر فما هو إثبات فالذي يجوز أن يكون شرطا في ذلك علوه وقدرته وإرادته وكراهاته وليس يجوز أن تكون الشروط في كون الصيغة طلبا للفعل قدرة فاعلها عليها أو علمه بها وبحسنها أم بحسن الفعل أو وجوبه لأنه مع ذلك قد تكون الصيغة تهديدا ولا يجوز أن تكون إنما كانت الصيغة أمرا وطلبا لأن الفاعل لها جعلها بقدرته أمرا وطلبا لأنه تكلمنا مع بطلان القول بأن للأمر حكما وصفة فلا يمكن أن يقال إن القادر جعل الأمر على ذلك الحكم ولأنه ينبغي أن يعرفنا ما معنى كونها أمرا فانا عنه نبحت وبهذا يبطل القول بأنها صارت أمرا لأنه علمها أمرا ولأن الشيء لا يكون على ما هو عليه بالعلم بل ينبغي أن يكون على ما هو عليه حتى يصح أن يتناول العلم على أن المهتد قد علم كون الأمر أمرا ولا يكون ما يفعله من صيغة التهديد أمرا وليس يجوز أن تكون الصيغة طلبا وأمرا لأن فاعلها كره الفعل لأنه كان يجب كون المهتد أمرا ولا يجوز أن يكون شرط كونها أمرا ما يرجع إلى الخلل لأننا نعلقها طلبا وأمرا من غير أن يخطر ببالنا لون الخلل وطعمه وغير ذلك لأن ما يرجع إلى الخلل قد يثبت والصيغة تارة أمرا وتارة تهديدا فيثبت أنه إنما كان طلبا وأمرا لإرادته ولا تخلو إرادته إما أن تتعلق بالمأمور به وهو قول اصحابنا ولا يجوز أن يكون شرط كونها طلبا إرادة إحداثها لأن هذا حاصل في التهديد ولا يمكن أن يقال إرادة إحداثها أمرا لأننا عن ماهية كونها أمرا نبحت فيجب أن نعقله حتى نعقله إرادة به فان قالوا أليس يقول

شيوخكم إن الخبر إنما يكون خبرا لارادة كونه خبرا فما أنكرتم من مثله في الأمر قيل إن إرادة كونه خبرا معقولة وهو أن يريد

المتكلم به إخبار زيد وإعلامه ما تضمنه الخبر فقد أعلنا معنى إرادته لكونه خبرا فينبغي أن يعقلوا بالارادة لكون الصيغة أمرا وقد أفسد ذلك أيضا بأنه كان يجب أن تكون الصيغة أمرا إذا أراد فاعلها أن يكون أمرا وإن كره المأمور به وذلك باطل بالتهديد ولقاتل أن يقول إنما لم يكن التهديد أمرا لأن المتكلم به ما أراد كونه أمرا أو يستحيل من جهة الداعي أن يريد كونه أمرا ويكره المأمور به وقيل أيضا كان ينبغي جواز تعلق الأمر بالماضي كالخبر إذا كان إرادة إحداث المأمور به ليس من شرطه ولقاتل أن يقول إن الأمر تكليف ولا يجوز تكليف الماضي والجواب أنه إن لم يجب أن يكون الغرض به إيقاع الفعل فليس بواجب أن يكون تكليفا وكان ينبغي صحة تعلقه بالإحداث وبغير الإحداث كالخبر ويكون ما تعلق منه بغير الاحداث قبيحا فصح أن صيغة الأمر إنما تكون طلبا بشرط أن يكون الغرض بها وقوع المأمور به

واحصح المخالف بأشياء

منها أنه لو كان الأمر إنما يكون أمرا إذا أراد الأمر الفعل لما جاز أن يستدل بالأمر على الارادة لأنه لا يعلم أمرا قبل الارادة والجواب أنا لا نستدل على الارادة بالأمر من حيث كان أمرا بل من حيث إنه على صيغة افعال وقد تجرد لأن عند أصحابنا أن هذه الصيغة موضوعة للإرادة وكلام الحكيم يجب حمله على موضوعه إذا تجرد وعندنا أن هذه الصيغة جعلت في اللغة طلبا للفعل فإذا بان لنا أنه لا معنى لكونها طلبا للفعل إلا أن المتكلم بما قد أراد الفعل وأنه هو غرضه علمنا بذلك الارادة عند علمنا بالصيغة

ومنها قولهم إن اهل اللغة قالوا إن الأمر هو قول القائل افعال مع الرتبة ولم يشترطوا الارادة مع أنهم شرطوا الرتبة فلو كانت الارادة شرطا لذكروها أيضا فجرى ذلك مجرى كون الأسد مسمى بأنه أسد في أنه لا يشترط فيه الارادة والجواب أنه يجوز أن يكونوا لم يشترطوا الارادة لظهورها

وأیضا فأنهم لم يشترطوا انتفاء القرائن والمخالف يشترط انتفائها وأیضا فأنهم لم يشترطوا انتفاء القرائن والمخالف يشترط انتفائها وأیضا فأنهم لا يختلفون في أن الأمر هو طلب الفعل والقول من بعد في أن الطلب لا يكون إلا مع الارادة وهو تفصيل بحمله وطريقة العقل لأنه كلام في المعقول من معنى الطلب وليس يرجع إلى اللغة في المعقول من الأمور وأما قولهم إن اسم الأسد لا يعتبر في كونه اسما للإرادة فإن أرادوا به أن الواضع لهذا الاسم وضعه للأسد فصار اسما له من دون أن يريد أن نسميه بذلك فذلك باطل بل نعلم انه قد أراد ذلك وإن أرادوا أنا نحن نكون مستعملين لاسم الأسد في الأسد من دون أن نريد ذلك فباطل أيضا لأنه لا بد من أن نريد ذلك وإن أرادوا أنه لا يكون اسما له في أصل الوضع بأن نريد نحن بأن يكون موضوعا له فصحيح لأن وضع الواضع الأسماء للمعاني لا يقف على إرادتنا ولذلك لا يكون الأمر واقعا على الصيغة في أصل الوضع بارادتنا على ان ذلك خارج عما نحن بسبيله لأن الذي نحن بسبيله هو هل صيغة الأمر تستحق الوصف بأنها أمر وإن لم يكن قد أراد بها الفعل أم لا فبوزن هذا أن يقال إن جسم الأسد يستحق أن يوصف بأنه أسد وإن لم تقصد بحسمه كثيرا من الأشياء ومنها قولهم إن الانسان قد يأمر عبده بالفعل وهو يكرهه منه إذا كان قصده أن يعرف أصدقاءه عصبانه فبان أن الصيغة تكون أمرا من دون إرادة والجواب أنا لا نسلم أنه أمر كما لا نسلم أنه طالب منه الفعل في نفسه وإنما يقال إنه موهم للغلام أنه طالب منه الفعل وأمر له به

ومنها قولهم إن الله سبحانه قد أمر أهل الجنة بقوله كلوا واشربوا ولم يرد ذلك منهم والجواب أن أصحابنا يقولون قد أراد ذلك منهم لأن في علمهم بارادته ذلك منهم زيادة مسرة ولا يمتنع أن يكون ذلك

إطلاقا وليس بأمر كما أن قوله لأهل النار اخسئوا وليس بأمر كما نقول لمن نذمه اخسأ ومنها قولهم إن الله أمر إبراهيم بذبح إسماعيل وما أراد من الذبح فقد و صفت صيغة الأمر بأنها أمر مع أن فاعلها لم يرد الفعل والجواب أن ما أمر به قد أراده والذي أمر به هو مقدمات الذبح كالأضجاع وأخذ المدينة أو أمره بالذبح نفسه وقد فعله إبراهيم عليه السلام لكن الله سبحانه كان يلحم ما يفريه إبراهيم شيئا فشيئا هذا إن ثبت أن إبراهيم كان قد رأى في المنام صيغة الأمر وقول إسماعيل افعل ما تؤمر يحتمل ما يؤمر في المستقبل فإذا ثبت ذلك حددنا الأمر بأنه قول يقتضي استدعاء الفعل بنفسه لا على حجة التذلل وقد دخل في ذلك قولنا افعل وقولنا ليفعل ولا يلزم عليه أن يكون الخبر عن الوجوب أمرا لأنه ليس يستدعي الفعل بنفسه لكن بواسطة تصريحه بالاجاب وكذلك قول القائل أريد منك أن تفعل هو يقتضي بنفسه إثبات إرادته للفعل وتوسطها يقتضي البعث على الفعل وكذلك النهي عن جميع الأضداد الشيء ليس يستدعي فعل ذلك الشيء بنفسه وإنما يقتضي ذلك بتوسط اقتضائه قبح تلك الأضداد واستحالة انفكاك المكلف منها إلا إلى ذلك الشيء وقد دخل في قولنا يقتضي استدعاء الفعل الارادة والغرض لأننا قد بينا أنهما داخلان في الاستدعاء والطلب والله أعلم

باب في أن قولنا افعل ليس بمشترك على سبيل الحقيقة بين فائدتين

اعلم أن من الذاهبين إلى أن لفظ العموم مشترك بين الاستغراق والبعض من جعل لفظة افعل مشتركة بين استدعاء الفعل وبين التهديد الذي هو

استدعاء لترك الفعل وبين الاباحة وبين اقتضاء الايجاب وبين اقتضاء الندب جعلوها حقيقة في كل ذلك وكذلك قالوا في قول القائل لا تفعل إنه مشترك بين النهي وبين التهديد على الترك وعند جمهور الناس أن لفظة افعل حقيقتها في الطلب والأمر ومجازها في غيره وأن لفظة لا تفعل حقيقة في النهي مجاز في غيره والدليل على ذلك أنه لو كان قول القائل لغيره افعل حقيقة في أن يفعل وحقيقة في التهديد المقتضي أن لا يفعل لكان اقتضاؤه لكل واحد من هذين على سواء لا ترجيح لأحدهما على الآخر ولو كان كذلك لما سبق إلى أفها منا عند سماعها من دون قرينة أن المتكلم بما يطلب الفعل ويدعو إليه كما أنه لما كان اسم اللون مشتركا بين السواد والبياض لم يسبق عند سماع هذه اللفظة من دون قرينة السواد دون البياض ومعلوم أنا إذا سمعنا قاتلا يقول لغيره افعل وعلمنا تجرد هذا القول عن كل قرينة فان الأسبق إلى أفهامنا أنه طالب للفعل لا مانع منه كما أنا إذا سمعناه يقول رأيت حمارا فانه يسبق إلى أفهامنا البهيمة دون الأبله وأيضا فان قولنا افعل في أنه في معنى الاثبات جار مجرى قولنا زيد فاعل فكما أن قولنا زيد فاعل حقيقة في كونه فاعلا وإن جاز ان يستعمل على انه غير فاعل لأن الانسان قد يقول زيد فاعل على طريق الاستهزاء أي أنه على الضد من هذه الحال فكذلك قولنا افعل يجب كونه حقيقة إذا طلب به الفعل ولا يكون حقيقة في نفي الفعل كما لم يكن قولنا زيد فاعل حقيقة في نفي كونه فاعلا إذ كل واحد منهما إثبات ونحن نسوفي الكلام في شبههم عند الكلام في العموم

باب في أن لفظة افعل تقتضي الوجوب

اختلف الناس في ذلك فذهب الفقهاء وجماعة من المتكلمين وأحد قولي أبي علي إلى أنها حقيقة في الوجوب وقال قوم إنها حقيقة في الندب وقال

آخرون إنها حقيقة في الإباحة وقال أبو هاشم إنها تقتضي الإرادة فإذا قال القائل لغيره افعل أفاد ذلك أنه يريد منه الفعل فإن كان القائل لغيره افعل حكيمًا وجب كون الفعل على صفة زائدة على حسنة يستحق لأجلها المدح إذا كان المقول له في دار التكليف وجاز أن يكون واجبا وجاز أن لا يكون واجبا بل يكون ندبا فإذا لم يدل الدلالة على وجوب الفعل وجب نفيه والاقتصار على المتحقق وهو كون الفعل ندبا يستحق فاعله المدح والدليل على أن لفظة افعل حقيقة في الوجوب أنها تقتضي أن يفعل المأمور الفعل لا محالة وهذا هو معنى الوجوب فإن قيل لم زعمتم أولا ان قول القائل افعل يقتضي أن يفعل وما أنكروا أنه يقتضي الإرادة قيل ليس يخلو من قال إنه يفيد الإرادة إما أن يريد بذلك أنه يقتضي أن يفعل المأمور الفعل ومن حيث كان طلبا له وبعنا عليه يدل على الإرادة من حيث كان الحكيم لا يبعث على ما لا يريد بل يكرهه وإما أن يريد أنه موضوع للإرادة كما أن قول القائل لغيره أريد منك أن تفعل موضوع للإرادة ابتداء فان قال بالأول فهو قولنا لأنه قد سلم أنه موضوع لأن يفعل المأمور الفعل وقال إنه يقتضي الإرادة تبعا لذلك وهذا مذهبنا وإن أراد الثاني بطل من وجوه منها أن في صريح قولنا افعل ذكر للفعلية وليس في صريحه ذكر للإرادة فلم يجز كونه موضوعا للإرادة غير موضوع لأن يفعل كما أن قولنا زيد فاعل موضوع لكونه فاعلا وليس بموضوع لإرادة الإخبار عن ذلك وقد قيل إنه موضوع لإرادة الإخبار عن ذلك وهذا باطل لأنه إن كان موضوعا لإرادة الإخبار عنه فما الإخبار عن ذلك إن لم يكن قولنا زيد فاعل إخبارا عنه ومنها أنه إن كان قولنا افعل موضوعا ابتداء للإرادة وجب أن يكون خبرا عنها وفي ذلك دخول الصدق والكذب فيه حتى يحسن أن يصدق من قال

ذلك أو يكذبه كما يحسن أن يقال ذلك لمن قال لغيره أريد أن تفعل إذا كانت اللفظة قد وضعت ابتداء لحصول هذه الصفة ولا يلزمنا دخول الصدق والكذب على التمني والنداء أما التمني فلأنه ليس بخبر على الحقيقة لأنه غير موضوع لكون التمني متحسرا كما وضع له قول القائل أنا متحسر ومتأسف على كذا وكذا وإنما يفيد ذلك من حيث علمنا أن الداعي للإنسان إلى ان يقول ليت كان زيد عندنا هو كونه متأسفا على فوات كونه عنده وأما النداء فهو أن قولنا يا زيد إنما يفيد إذا أضمر فيه معنى الأمر على ما تقدم والصدق والكذب لا يدخلان الأمر ول كان معناه انادي زيدا لما دخله الصدق والكذب لأن ذلك مضمير غير مظهر ومنها أنه لو كان قولنا افعل موضوعا للإرادة لا حرجنا إلى أن نريد تعليق ذلك بالإرادة كما أن قولنا أريد منك أن تفعل لا يتعلق عند أصحابنا بكونه مريدا إلا أن نريد ذلك

فان قالوا إن قولكم إن لفظة افعل تقتضي أن يفعل لا يتصور إلا على ان يكون إخبارا عن أنه سيفعل أو يفيد إرادة الفعل قيل لهم هذا كلام من لا يتصور في أقسام الكلام إلا الخبر ونحن قد بينا أن الأمر قسم من أقسام الكلام غير الخبر لا يدخله الصدق والكذب وقد بين أهل اللغة ذلك وإذا رجعنا إلى أنفسنا عقلا فرق ما بين طلب الشيء والإعلام عنه والإخبار وأنه قد يكون لنا غرض في طلب الشيء من الغير ويكون لنا غرض في أن نعلم الغير به فلم يمتنع أن يضع أهل اللغة لفظتين بحسب هذين الغرضين ويكون كل واحدة من اللفظتين وصلة إلى ذلك الغرض ولا يكون إخبارا عنه ألا ترى أن الخبر وهو قولنا زيد في الدار ليس هو إخبارا عن إرادتنا الإخبار عن كونه في الدار بل

هو وصلة إلى بلوغ غرضنا من إعلام غيرنا كون زيد في الدار فكذلك قولنا افعل هو وصلة إلى غرضنا من طلب الفعل من غيرنا وليس هو إخبار عن غرضنا وأيضا فكيف عقلتم تعلق الارادة بالفعل أن

يحدث فقلتم إن لفظة افعل موضوعة لارادة أن يفعل ولم يعقلوا قولنا إنما موضوعة لأن نفعل اعقلوا عنا في الصيغة ما عقلتموه عن أنفسكم في الارادة فان قالوا إرادة أن يفعل معناه أما إرادة للحدوث فقولوا إن الأمر متعلق بالحدوث قيل كذلك نقول إن الأمر طلب للحدوث وليس من مذهبكم أن الارادة متعلقة بالحدوث كما ليس من مذهبكم أن العلم متعلق بالحدوث وإنما تقولون إن الارادة متعلقة بالفعل على وجه الحدوث وهو معنى قولكم إرادة للفعل أن يحدث فان قالوا فلم إذا كانت لفظة افعل تقتضي أن يفعل المأمور الفعل كانت تقتضي أن يفعله لا محالة قيل لأن لا يفعل المأمور الفعل هو نقيض أن يفعل واللفظة إذا وضعت لشيء فانها تمنع من نقيضه ألا ترى أن قول القائل زيد في الدار لما أفاد حصوله فيها منع من نقيضه وهو أن لا يكون فيها ولم يجوز أن يكون قوله زيد في الدار ومعناه الأولى أن يكون فيها فكذلك لفظة افعل وهذا هو الوجوب ويدل على أن لفظة افعل تمنع من الإخلال بالفعل أن اهل اللغة يقولون أمرتك فعصيتني وقلت لك افعل فعصيتني وقال الله عز وجل أف عصيت أمري وقال الشاعر ... أمرتك امرأ حازما فعصيتني ... فأصبحت مسلوب الإمارة نادما فعقب المعصية ...

على الأمر بلفظ الفاء فدل على أن المعصية إنما لزمتم المأمور لأجل إخلاله

بما أمر به وأن لتقدم الأمر في استحقاق هذا الاسم تأثيرا كما أن قولهم إذا دخل زيد الدار فأعطه درهما يفيد أن لتقدم الدخول تأثيرا في استحقاق العطية ومعلوم أن الانسان إنما يكون عاصيا للأمر والأمر إذا أقدم على ما يحظره الأمر ويمنع منه ألا ترى أن الله لو أوجب علينا فعلا فلم نفعله لكننا عصاة ولو ندبنا إليه فقال الأولى أن تفعلوه ولكم أن لا

تفعلوه فلم نفعله لم نكن عصاة ولهذا يوصف تارك الواجب بأنه عاصي لله ولا يوصف تارك النوافل بذلك ولا فصل بينهما إلا لأن إيجابه الفعل علينا يحظر الإخلال به وترغيبه إيانا فيه من غير إيجاب لا يحظر علينا تركه فلذلك لم نكن بتركه عاصين وأيضا فان العاصي للقول مقدم على مخالفته وترك موافقته وليس تخلو مخالفته إما أن تكون بالاقدم على ما يمنع منه الأمر فقط أو قد يثبت بالاقدم على ما لا يتعرض له الأمر بمنع ولا إيجاب وليس يجوز هذا الأخير لأننا لو كنا عصاة للأمر بفعل ما لم يمنع منه لوجب إذا أمرنا الله سبحانه بالصلاة غدا فتصدقنا اليوم أن نكون عصاة لذلك الأمر بصدقنا اليوم فبان أن مخالفة الأمر إنما تثبت بالاقدم على ما يمنع منه فاذا كان تارك ما أمر به عاصيا للأمر والعاصي للأمر هو المقدم على مخالفة مقتضاه والمقدم على مخالفة مقتضاه مقدم على ما يحظره الأمر ويمنع منه ثبت أن ترك المأمور به يمنع منه الأمر ويحظره وهذا هو معنى الوجوب

إن قيل أليس المشير قد يقول لمن أشار عليه قد أشرت عليك فعصيتني ولم يدل ذلك على الإيجاب قيل إنا نقول في لفظة افعل إنما دعاء إلى الفعل ومنع من الإخلال به وأن ظاهرها يقتضي أن المستعمل لها استعملها في هذا المعنى وهذه حالة المشير إذا قال لغيره افعل كيت وكيت فهو الرأي والحزم لأنه إنما يدعوه الى فعل الحزم وترك الإخلال به والمستشير أيضا إنما يطلب منه أن يشير عليه بالرأي الذي لا معدل عنه يبين ما قلناه أن المشير لو قال له الأولى أن تفعل كذا وإن تركته لم يكن به بأس فتركه لا يقال إنه قد عصاه كيف يكون قد عصاه وقد رخص له في الترك

وإنما يكون عاصيا له إذا قال له الرأي أن تفعل كذا وهو الأولى وافعل لأن الأولى في الرأي هو الأحزم والأحوط وما هذه سبيله فالمشير يوجهه ولا يرخص في تركه وان لم يلزم المستشير قبول إيجابه ويلزمنا قبول إيجاب الله ورسوله ص

فان قيل إن الذي ذكرتموه يدل على أن الأمر يمنع من الإخلال بالمأمور به وليس هذا من قولكم لأن الأمر هو قول القائل لغيره مع الإرادة والإرادة لا تقتضي الوجوب والجواب أنا فرضنا الكلام في لفظة افعل لأنهم قد يقولون قلت لك أقسم في هذا البلد فعصيتني وظاهر لفظة افعل للوجوب عندنا ولو فرضنا الكلام في قولهم أمرتك لم يضرنا لأن الأمر هو قول القائل افعل مع الإرادة والرتبة وليس يجب إذا كانت الإرادة لا تقتضي الوجوب أن لا تقتضيه الصيغة التي هي افعل

ومما يدل على أن الأمر على الوجوب أن العبد إذا لم يفعل ما أمره به سيده اقتصر العقلاء من أهل اللغة في تعليل حسن ذمه على أن يقولوا أمره سيده بكذا فلم يفعله فدل كون ذلك علة في حسن ذمه على أن تركه لما أمره به ترك لو اوجب إن قيل إنما ذموه لأنهم علموا من سيده أنه كاره من عبده ترك ما أمره به قيل اقتصارهم على التعليل الذي ذكرناه دليل على أنه استحق الذم لما ذكروه من العلة لا غير فان قيل إن هذا التعليل مشروط بأن يكون السيد كارهها للترك كما يشترطونه بكون ما أمر به سيده حسنا غير قبيح قيل ليس يجب إذا شرطنا هذا التعليل حسن المأمور به إن شرط شرط آخر لم يدل على اشتراطه دلالة على أن العقلاء يفضلون ما أمره به فيقولون أمره بكذا فلم يفعل ولو كان ما فضله قبيحا لما ذموه ولو أنهم قالوا أمره فلم يفعل لقول العقلاء بماذا أمره لعلة أمره بظلم غيره وإنما يسكون عن ذلك إذا فضلوا ما أمره به فان قيل أليس لو قال له أريد منك أن تفعل كذا فلم يفعله لأمه العقلاء قيل لا نسلم ذلك ولو ثبت لكان عندنا وعندكم مشروطا بكرهية السيد الترك وعلمهم بذلك من حاله وليس يجب إذا شرطنا ذلك أن يشترط غيره إلا لدلالة إن قيل إنما ذموه لأجل إخلاله بما أمره به سيده لأن الشريعة جاءت بوجوب طاعة العبد لسيدته وامتثال أوامره أو لأنه لا يأمره إلا بما فيه منفعته ودفع مضرة عنه والعبد يلزمه إيصال المنافع إلى سيده ودفع المضار عنه ولأن ذلك دلالة على أن السيد قد كره منه ترك ما

أمره به ولهذا لو أمره السيد بفعل يخص العبد لما وجب عليه والجواب أن الشريعة إنما ألزمت العبد طاعة سيده إذا أوجب السيد عليه طاعته ولم تلزمه لأجل سيده فعلا لم يلزمه إياه سيده ألا ترى أن سيده لو قال له الأولى أن تفعل كذا ولك أن لا تفعله لما ألزمته الشريعة فعله والأمر عند المخالف يجري مجرى هذا القول فينبغي أن لا يجب به على العبد شيء ولا يجب على العبد إيصال النفع إلى سيده ولا دفع المضار عنه إلا إذا أوجه عليه سيده ولم يرخص له في تركه ألا ترى أنه لو قال له الأولى أن تفعل ذلك ويجوز أن لا تفعله لجاز له أن لا يفعله وكذلك لو علم أن غيره يقوم مقامه في دفع المضرة عنه وأما قول السائل إن كون السيد منتفعا بما أمره به دلالة على أنه قد كره تركه فلا يصح لأنه ليس يجب إذا انتفع بشيء أن يكره من عبده تركه لجواز أن يكون إنما يكره من غير ذلك العبد تركه وإنما يعلم أنه قد كره من ذلك العبد تركه إذا دل على ذلك والأمر عند السائل ليس بدليل على الإيجاب ولا على هذه الكراهة فلم يلزم العبد ذلك الفعل فأما قول السائل إن السيد لو أمر العبد بفعل يخص العبد لم يجب عليه لما لم ينتفع السيد به فغير مسلم أنه لا يجب عليه وغير مسلم أنه لا ينتفع السيد بذلك لأنه إذا أمر العبد بمنفعة أو بدفع مضرة عن نفسه فان ذلك يعود بصلاح ماله فمن هذه الجهة يكون للسيد فيه منفعة أو دفع مضرة دليل آخر قول القائل افعل يقتضي إيقاع الفعل وليس لجواز تركه لفظة فيجب المنع من تركه وإذا لم يجز تركه فقد

وجب ولمعترض أن يعترض ذلك فيقول إن لفظة افعال تقتضي إيقاع الفعل غير أنا لا نسلم أنه يقتضيه على سبيل الإيجاب وإذا لم نسلم لكم ذلك لم يثبت الوجوب إذا لم يدل دليل على جواز الإخلال بالفعل لأنه إنما يثبت الوجود إذا فقدنا دليل جواز الترك إذ أثبتت أن لفظة افعال تقتضي وجوب الفعل وفي هذا وقع الخلاف ولو ثبت ذلك ما احتاج المستدل أن يقول إنه ليس لجواز الترك لفظ ألا ترى أن فقد دليل التخصيص لا يكفي في العلم شمول العموم إلا بعد

أن يبين أن لفظ العموم يقتضي الشمول

دليل آخر لفظة افعال تقتضي قصر المأمور على الفعل وحصره عليه وذلك يمنع من جواز الإخلال به ولقائل أن يقول إن أردتم بقولكم إنه يقتضي قصر المأمور على الفعل أنه يقتضي إيجابه ففيه النزاع وإن أردتم أنه بعث عليه وليس فيه إباحة الإخلال به فهو الدليل المتقدم

دليل آخر لو اقتضى الأمر الندب كان معناه افعال إن شئت وليس في الأمر ذكر هذا الشرط ولقائل أن يقول والإيجاب غير مذكور في اللفظ فلا يجوز أن يقتضيه فإن قيل إن معنى الإيجاب في لفظ الأمر قيل لكم سوى ذلك وقد تم غرضكم وأيضاً فلقائلون بالندب لا يقولون إن المكلف قد قيل له افعال إن شئت لأن هذا يقتضي التخيير وليست هذه حالة الندب لأن الندب الأولى أن يفعل فالمكلف قد ندب إلى الفعل وندب إلى أن يشاءه ويريده

دليل آخر قول القائل افعال إما أن يقتضي إرادة الفعل وإما أن يقتضي المنع من الفعل أو التوقف عنه أو التخيير بينه وبين الإخلال به على سواء أو على أن يكون الأولى أن يفعل فإن خير بينه وبين الإخلال به أو يقتضي أن يفعل لا محالة وقد تقدم بطلان القول بأنه يقتضي الإرادة ومن المحال أن يكون قوله افعال معناه لا تفعل لأنه تقيض فائدة اللفظ أو أن يكون معناه توقف لأن قوله افعال بعث على الفعل فهو نقيض التوقف ولا يجوز أن يقتضي التخيير بين الفعل وتركه على سواء وعلى أن يكون الأولى أن يفعل لأنه ليس للتخيير ذكر في اللفظ ولا للإخلال بالفعل ذكر وإنما اللفظ يتعلق بالفعل دون تركه ولقائل أن يقول قد أخللتم بقسم آخر وهو أن يكون قولنا افعال يفيد استدعاء الفعل والبعث عليه ولا يعرض للإخلال به بمنع ولا إباحة وليس لكم أن تقولوا لما لم يكن في اللفظ ذكر للتخيير ولا للترك وجب نفى التخيير وإثبات الوجوب بأولى من أن تقولوا إنه لما لم

يكن في اللفظ ذكر للمنع من الإخلال بالفعل وجب نفى الوجوب وفي نفيه إثبات الندب فإن قلتم لفظة افعال يمنع من الإخلال بالفعل قيل لكم بينوا ذلك وقد تم غرضكم من غير حاجة منكم إلى هذه القسمة

دليل آخر أجمع المسلمون على أن الله عز وجل أوجب علينا الصلاة بقوله أقيموا الصلاة وأجمعوا على أن ذلك ليس بمجاز فلو لم يكن الأمر للوجوب بل كان للإدارة أو الندب لكان المستعمل له في الوجوب قد أراد به الفعل وكره به تركه وفي ذلك استعماله فيما لم يوضع له لأن معنى استعمال الأمر في الوجوب هو أنه كره تركه ولو أن أهل اللغة اضطروا من القائل لغيره افعال إلى أنه قد كره منه ترك الفعل لما سبق إلى أنه يجوز بالأمر ولقائل أن يقول أنا من المسلمين ولا أقول إن الله أوجب الصلاة بقوله أقيموا الصلاة وإنما استعمال ذلك فيما وضع له وهو إرادة الصلاة وإنما كره تركها بدليل الوجوب من وعيد وغيره فكيف يمكنكم ادعاء الاجماع مع خلافي لكم مع طائفتي في ذلك ولا أسلم قولكم إن أهل اللغة لو علموا أن القائل لغيره افعال قد كره منه ترك الفعل بالأمر ما نسبوه إلى أنه مستعمل في غير ما وضعت له

دليل آخر قول القائل لا تفعل يقتضي الامتناع من الفعل لا محالة ويمنع من فعله فكان قوله افعال يقتضي أن يفعل

ولا يرخص له في تركه والمخالف يقول إني لا أستفيد تحريم المنهي عنه من لفظ النهي إلا بتوسط الكراهة إما لأن لفظ النهي موضوع لها وإما لأن النهي لا ينهي إلا عما يكره والحكيم لا يكره من غيره إلا القبيح فان ثبت أن النهي ينهي عما لا يكره لم يدل مجرد النهي على تحريم المنهي عنه دليل آخر الإيجاب معقول لأهل اللغة وتمسهم الحاجة إلى العبارة عنه فلو

لم يفده الأمر لم يكن له لفظ ولقاتل أن يقول وكون الفعل على صفة زائدة على حسنه أو كون الفعل مرارا معقول لهم والحاجة تمس إلى العبارة عنه فلو لم يكن الأمر موضوعا له لم يكن له لفظ فان قالوا الأمر موضوع لذلك قيل وغير الأمر موضوع للإيجاب وهو قول القائل ألزمت وأوجبت وحتمت دليل آخر الأمر بالشيء نهي عن صده والإخلال به والنهي يقتضي حظر المنهي عنه فوجب حظر الإخلال بالمأمور به وفي ذلك وجوب المأمور به ولقاتل أن يقول ما تريدون بقولكم إن الأمر بالشيء نهي عن الإخلال به فان قالوا إن صورته صورة المنهي كان الحس يشهد بخلاف ذلك وإن قالوا إنه نهي في المعنى قيل لهم ما ذلك المعنى فان قالوا هو أن الأمر يقتضي أن يفعل المأمور به لا محالة قيل لهم بينوا ذلك وهو الدليل الأول وإن قالوا هو أن الأمر بالشيء يقتضي الإرادة والإرادة للشيء كراهة ضده أو لا بد من أن تقترن بما كراهة الضد إما من جهة الصحة أو من جهة الحكمة ومن كره أضداد الشيء فقد ألزم ذلك الشيء قيل لكم هذا باطل بالتوافل لأن الله سبحانه قد أرادها منا ولذلك نكون مطيعين له بفعلها وليس بكاره لتركها واضدادها فان قالوا معنى ذلك أن الأمر يقتضي إرادة فعل المأمور به على جهة الإيجاب قيل لا معنى لكون الحي مريدا للفعل على جهة الإيجاب إلا أنه أرادته وكره تركه وقد تقدم إبطال ذلك ولو كانت الإرادة تتناول الشيء على جهة الإيجاب لوجب عليكم أن تدلوا على أن الأمر يقتضي هذه الإرادة حتى يتم دليلكم ومتى دلتم على ذلك تم غرضكم قيل القول إن النهي إذا اقتضى قبح أضداد الشيء فقد وجب ذلك الشيء وإن قالوا معنى ذلك أن لفظة الأمر تدعو إلى فعل المأمور به وتحظر الإخلال به قيل لهم بينوا ذلك وقد تم غرضكم ونحن قد بينا ذلك من قبل دليل آخر الأمر إذا حمل على الوجوب كان أحوط والأخذ بالأحوط

واجب ألا ترى أنا إذا حملناه على الوجوب لم يخل المأمور به إما أن يكون واجبا أو ندبا فان كان ندبا لم يضرنا فعله بل ينفعنا وإن كان واجبا أمنا الضرر بفعله وإذا حملناه على الندب لم نأمن أن يكون واجبا فنستضر تركه ولقاتل أن يقول أنا قد علمت بدلالة لغوية أن الأمر ما وضع للوجوب وعلمت أن الحكيم لا يجوز أن يجرده عن قرينة إلا والمأمور به غير واجب فأنا إذا حملته على الندب أمنت الضرر ويقول أيضا ليس يخلو المستدل إما أن يكون عالما بأن الأمر وضع للوجوب أو عالما بأنه وضع للندب والإرادة أو عالما بأنه مشترك بينهما أو شاكا في موضوعه فان كان عالما بالوجوب فقد وجب عليه حمله على الوجوب لعلمه بأنه موضوع له لا لأنه لا يأمن أن يكون قد عني به الوجوب وينبغي أن يدلنا على أنه موضوع للوجوب وإن كان عالما بأنه للندب فهو آمن إذا تجرد أن يكون الحكيم قد عني به الوجوب وإن كان عالما بأنه مشترك بين الوجوب والندب فليس ذلك من قولهم ويلزمهم إن كان كذلك أن يجعلوا المكلف مخيرا بين حمله إياه على الوجوب أو على الندب كما يقوله بعض الناس في الاسم المشترك أو يقول إن الحكيم للخليفة من قرينة كما يقوله آخرون في الاسم المشترك وأن كان شاكا في موضوع الأمر فالاحتياط يقتضيه أن يفحص عن موضوعه حتى إذا عرفه حمل خطاب الحكيم عليه ويكون آمنا من الضرر على أن كلا منا إنما هو في موضوع الأمر ما هو في اللغة وإيجاب حمله على الوجوب لأجل الاحتياط لا يدل على أنه موضوع له في اللغة

على أن من حمل المأمور به على الوجوب عدولا عن الاحتياط من وجوه لأنه لا يأمن إذا اعتقد وجوبه أن يكون ندبا فيكون اعتقاد وجوبه جهلا وتكون نية الوجوب قبيحة وكرهته لأضداده قبيحة وأما وجوب إعادة الصلوات الخمس إذا ترك الإنسان واحدة منها لا يدري ما هي فلان الواجب غير متميز من غيره وليس كذلك موضوع الأمر لأنه يمكن أن يعرف ما موضوعه ويعلم أن الحكيم يجب في حكمته أن يعينه دون غيره وعلى أن العلم على اليقين غير مستمر وجوبه ألا

ترى أن من يعتاد السهو في صلاته إذا سها فاليقين أن يعيد صلاته وليس اليقين أن يبني على الأقل ولا أن يتحرى ومع ذلك لم تجب عليه الإعادة وربما حققوا شبهتهم بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال دع ما يريبك إلى ما لا يريبك والجواب أن المخالف يقول إذا حملت الأمر على الندب فقد عدلت عما يربيني إلى الثقة واليقين ولا ريب في ذلك

دليل آخر الوجوب أعم فوائده الأمر لأنه يدخل تحته الحسن والندوب إليه واللفظ يجب حمله على أتم فوائده ولقائل أن يقول ولم يجب حمله على أتم فوائده فان قالوا المكان الاحتياط كان الكلام عليهم ما تقدم وإن قالوا ذلك قياسا على العموم قيل لهم وما العلة الجامعة بينهما ويقال لهم إن العموم إنما حمل على الاستغراق ليس لأنه أعم فوائده لكن لعلمنا بأنه موضوع للاستغراق فقط فينبغي أن تبيينوا أن موضوع الأمر للوجوب حتى يتم لكم غرضكم على أن الندب على التحقيق ليس بداخل تحت الوجوب لأن المندوب إليه هو الذي يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بالاخلال به وليس يجمع كلا الأمرين للواجب

وقد استدل من جهة الشرع على أن أوامر الله سبحانه وأوامر نبيه صلى الله عليه وسلم على الوجوب بوجوه منها قول الله سبحانه فليحذر الذين يخالفون عن أمره الآية فحذر من مخالفة أمر نبيه صلى الله عليه وسلم وتوعد عليه ومخالفة أمره هو الإخلال بما أمر به فوجب كون الإخلال بما أمر به محظورا وهذا هو وجوب فعل ما أمر به فاذا ثبت ذلك في أوامر النبي صلى الله عليه وسلم وجب مثله في أوامر الله سبحانه لأن كل من قال إن الشرع قد دل على أن أوامر النبي صلى الله عليه وسلم على الوجوب قال إن أوامر الله سبحانه على الوجوب وإنما قلنا إنه عز وجل حذر من مخالفة أمر النبي صلى الله عليه وسلم لأنه قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا فحث

بذلك على الرجوع إلى أقواله ثم عقب ذلك بقوله فليحذر الذين يخالفون عن أمره فعلمنا أنه بعث بذلك على التزام ما كان دعا إليه من الرجوع إلى أمر النبي صلى الله عليه وسلم فلو ثبت أن الهاء في أمره راجعة إلى اسم الله لدل على وجوب الرجوع إلى أوامر الله سبحانه وفي ذلك وجوب مأمورها وثبت مثله في أوامر النبي صلى الله عليه وسلم لأن أحدا ما فرق بينهما وإنما قلنا إن مخالفة أمره هو الإخلال بمأموره لأن المخالفة ضد الموافقة وموافقة القول هو فعل ما يطابقه ومعلوم أن موافقة قول القائل لغيره أفعال هو أن يفعل فيجب أن تكون مخالفته هو أن لا يفعل إن قيل مخالفة القول هو الإقدام على ما يحظره القول ويمنع منه فيجب أن تبيينوا أن الإخلال بالمأمور به يحظره القول حتى يدخل في الآية وإذا بينتم ذلك فقد تم غرضكم من أن الأمر يقتضي الوجوب قيل ليس نحتاج في أن نعمم أن الإخلال بالمأمور به مخالفة الأمر إلى ما ذكرتم بل يمكننا أن نعمم ذلك بما قلناه من أن المخالفة ضد الموافقة وموافقة الأمر هو فعل المأمور به وإذا كان كذلك لم نكن قد بينا الدلالة على موضع الخلاف إن قيل مخالفة الأمر هو الرد على فاعله واتهامه في القول وموافقته هو الثقة به وترك الرد عليه قيل موافقة القول هو الإقدام على مطابقته ومخالفته هو ترك مطابقته والرد على النبي صلى الله عليه وسلم وأله وترك الثقة به هو مخالفة للدليل الموجب

لاعتقاد الثقة به وليس هو مخالفة للأمر لأن الأمر لا يدل على أنه غير متهم في أقواله بل العلم بذلك يسبق الاستدلال بأمره وكذلك الثقة به هو موافقة دليل الثقة به لا الأمر بالفعل إن قيل لو كان الإخلال بالمأمور به مخالفة للأمر لكنا إذا لم نفعل النوافل المأمور بها مخالفين لأمر الله وفي ذلك كوننا مخالفين لله سبحانه إذا أخللنا بالنافلة قيل إنما لم نكن مخالفين للأمر بالنافلة لأن الأمر بالنافلة في تعذر قول النبي صلى الله عليه وسلم الأولى أن تفعلوا كذا وكذا

ويجوز أن لا تفعلوه وهذه زيادات لا ينبىء عنها قوله افعل وهو صريح الأمر وإذا كان كذلك لم نكن مخالفين للأمر بالنوافل لأن في مضمونها جواز الترك فإن قيل فيجب أن تعلموا أن أمر النبي صلى الله عليه وسلم ليس في هذا التقدير حتى تعلموا أن الإخلال بالمأمور به مخالفة له وإذا علمتم ذلك فقد علمتم أن صيغة الأمر تقتضي الوجوب قبل الاستدلال بهذه الآية قيل نحن نعلم ذلك لعلمنا أن قول القائل افعل يقتضي إيقاع الفعل وأنه لا دليل في صريحه يدل على أنه في تقدير قول القائل الأولى أن تفعل ويجوز أن لا تفعل وليس يجب إذا علمنا ذلك أن نعلم أنه على الوجوب لأنه لا يجب أن يكون على الوجوب إذا لم يكن في صريحه ما يدل على التخيير ونفي الوجوب إلا بعد أن يثبت أن صريحه يدل على الوجوب على ما ذكرناه من قبل فإن قيل قد علمنا أن من قال إن ظاهر الأمر للندب لا يلزمه الوعيد فعلمنا أن قوله فليحذر الذين يخالفون عن أمره المراد به الرد على النبي صلى الله عليه وسلم والجواب أن الله سبحانه إنما حذر من حقوق العذاب ممن خالف أمر النبي صلى الله عليه وسلم وليس في ذلك تحقق لنزول العذاب وإذا كان كذلك كان من حمل أمر النبي صلى الله عليه وسلم على الندب مخطئاً بلأن ذلك ليس من مسائل الاجتهاد وكل ما كان خطأ فإنه يجوز أن يكون كثيراً وكلمة جاز أن يكون كثيراً لم يؤمن لحوق العذاب بفاعله فثبت التحذير في ترك المأمور به ولو كان ذلك من مسائل الاجتهاد للحق ذلك الوعيد من خالف أمر النبي صلى الله عليه وسلم إذا لم يعتقد أنه على الندب وفي ذلك بوجه الوعيد دليل آخر وهو قول الله عز وجل وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فذمهم على أنهم تركوا ما قيل لهم افعلوه ولو كان الأمر يفيد الندب لم يذمهم على ترك المأمور به كما أنه لا يجوز أن نقول إذا قيل لهم الأولى أن تفعلوه ومرخص لكم في تركه لم تدمهم على الترك وقوله عز

وجل ويل يومئذ للمكذبين كلام مبتدأ لا يمنع من كونه عز وجل ذاماً لهم لأجل تركهم فعل ما قال لهم افعلوه دليل آخر قول الله سبحانه لإبليس ما منعك أن تسجد إذ أمرتك ليس باستفهام لكنه خارج مخرج الدم والاستبطاء لإبليس وأنه لا عذر له ولا رخصة في إخلاله بالسجود مع أمره به هذا هو المفهوم من قول السيد لعبداه ما منعك من دخول الدار إذا أمرتك متى لم يكن السيد مستفهما فلو لم يكن الأمر على الوجوب لم يذمه ولا استبطأه ولكن لإبليس أن يقول الذي سوغ لي ترك السجود إنك لم تلزمينيه بل رخصت لي في تركه إن قيل لعله أمره بلغة أخرى والأمر فيها موضوع للوجوب لا في لغة العرب قيل الظاهر يقتضي أنه ذمه لأنه أمره أمراً مطلقاً فلم يفعل لا لأنه أمره أمراً مخصوصاً في لغة مخصوصة على أن طريقة من قال أن الأمر على الندب هو أنه يفيد الإرادة لا غير والإرادة لا تفيد الوجوب وهذه الطريقة لا تختلف فيها اللغات

دليل آخر وهو قوله سبحانه وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم والقضاء قد يكون بمعنى الفعل وحقيقة الأمر للقول فكأنه قال إذا فعل النبي صلى الله عليه وسلم أمراً فليس لأحد أن يتخير فيه وفي ذلك وجوب المصير إليه وقد قيل إن سبب نزول هذه الآية أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر

قوما أن يزوجوا زيد بن حارثة فأبوا فأنزل الله سبحانه هذه الآية ولقائل أن يقول إن حقيقة الأمر وإن كان في القول فإنه إذا قرن بالقضاء فليل قضى فلان أمرا جرى مجرى أن يقول فعل فلان شيئا سيما وقد قلنا فيما تقدم إن الأمر إذا أطلق كان حقيقة في الشيء وفي القول وفي الشأن وإنما يتخصص بحسب القرائن وهذه

القريئة تدل على أن المراد به الشيء فيكون المراد بذلك إذا ألزم شيئا لأن القضاء يكون بمعنى الإلزام ولا يمتنع أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد كان ألزم أن يزوج زيد بن حارثة بلفظ من ألفاظ الإلزام إن ثبت أن قصة زيد هي سبب نزول الآية

دليل آخر قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت الآية فأوجب التسليم لما قضاه والقضاء هو الأمر ولقائل أن يقول إن القضاء هو الإلزام ها هنا وعلى أن المراد بقوله ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت المراد به السخط وترك الرضا ولهذا قال ويسلموا تسليما فإن قالوا لو كان القضاء بمعنى الإلزام لما قيل إن الله سبحانه قد قضى الطاعات كلها لأن التوافق ما ألزمها قيل ولو كان القضاء بمعنى الأمر والأمر على الوجوب لما قيل إن الله قد قضى الطاعات كلها على أن المراد بقولنا إن الله قضى التوافق أنه أخبر عنها وذلك يعم الطاعات كلها التوافق وغيرها

دليل آخر وهو قوله سبحانه أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وهذا لا يدل لأنه أمر وفيه الخلاف وادعائهم الإجماع بأن طاعة النبي صلى الله عليه وسلم واجبة لا يسلمها الخضم لأن التوافق طاعة للنبي صلى الله عليه وسلم وليست بواجبة وقوله تعالى فإن تولوا فإنما عليه ما حمل وعليكم حملتم لو رجع إلى صدر الكلام لم يصح التعلق به لأن التولي ليس هو ترك المأمور به لأنه لا يوصف بذلك تارك التوافق وقوله من بعد وإن تطيعوه تهتدوا لا يدل على وجوب الطاعة لأن الاهتداء قد

يكون بفعل النافلة إذ فاعلها مهتد إلى رشده وصلاحه وقوله ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا إنما يصح التعلق به في وجوب أوامر النبي صلى الله عليه وسلم لو ثبت أن من لم يفعل مأمورها عاص للنبي صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى قل للمخلفين من الأعراب استدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلوهم أو يسلمون الآية لا يدل لأن وجوب الاستجابة إلى الجهاد معلوم بما تقدم وقوله تعالى وإن تولوا كما توليتم من قبل يعذبكم يدل على أن المراد بالتولي ها هنا العلول عن الطاعة على وجه العناد لأنهم هكذا تولوا من قبل

دليل آخر وهو ما روي أن رجلا قال يا رسول الله أحجنتنا هذه لعامنا أم للأبد فقال بل لعامكم فقط ولو قلت نعم لوجبت فأخبرها أن وجوبها متعلق بقوله ولقائل أن يقول إن قوله نعم ليس بأمر فيدل على ما ذكرتم والمراد بذلك لو قلت نعم هي للأبد لوجبت عليكم في كل عام ويكون الموجب لذلك إخبار الله تعالى عن وجوبها لقوله تعالى والله على الناس حج البيت وذلك أن وجوب الحج قد كان استقر ولم يعلم السائل أن تلك الحجة مسقطه للوجوب الثابت بالآية بل جوز أن لا يسقطه إلا في تلك السنة فقول النبي صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم معناه لو قلت انه يسقط القرص في تلك السنة فقط لوجبت لأنه كان يكون ذلك بيانا لكون الواجب الثابت بالآية ثابتا في كل سنة

دليل آخر وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة ولو كان الأمر بالشيء لا

يقتضي إلا كونه ندبا لم يكن في هذا الكلام فائدة لأن السواك قد كان ندبا قبل هذا الكلام ولقائل أن يقول إن هذا الوجه أمانة على انه أراد لأمرهم على وجه يقتضي الوجوب وليس يمتنع أن يقتضي الأمر الوجوب بدلالة دليل آخر روي أن النبي صلى الله عليه و سلم دعا أبا سعيد الخدري فلم يجبه لأنه كان في الصلاة فقال ما منعك ان تستجيب وقد سمعت قول الله سبحانه بأيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول الآية فلامه على ترك الاستجابة مع أن الله سبحانه أمر بها فدل على أن الأمر على الوجوب فان قيل إن النبي صلى الله عليه و سلم لم يلمه ولكنه أراد أن يبين أنه لا يقبح الاستجابة للنبي صلى الله عليه و سلم إذا دعاه وهو يصلي وأن دعاء النبي صلى الله عليه و سلم مخالف لدعاء غيره والجواب أن ظاهر الكلام يقتضي اللوم وهو في معنى الإخبار عن نفي العذر وذلك لا يكون إلا والأمر على الوجوب

دليل آخر وقد استدل على ذلك بالإجماع من وجوه

منها أن الأمة اتفقت على وجوب طاعة الله ورسوله وامتثال أوامرهما طاعة لهما فكان واجبا ولقائل أن يقول المراد بطاعة الله وطاعة رسوله التصديق لهما وامتثال ما أوجبا دون ما لم يوجباه من النوافل وما ثبت من كون النوافل مأمور بها وفاعلها يكون مطيعا ولا يجب عليه لا يدل على أن المراد بوجوب طاعة الله ورسوله ما ذكرناه ومنها أن المسلمين كانوا يرجعون إلى كتاب الله وسنة رسوله في الأحكام ولم يستلوا النبي صلى الله عليه و سلم عن بعض أوامره ما الذي عناه به وقد أوجب عن ذلك بأنهم إنما رجعوا إليهما لأن الأحكام تثبت بالإيجاب وبالندب والوجوب يثبت بغير الأمر مما هو في الكتاب والسنة نحو الزجر والتهديد

والوعيد والخبر عن الوجوب ولهذا فهموا وجوب الصلاة من قول الله سبحانه إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا فلفظة على تقتضي الوجوب وقوله والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا يدل على وجوب الحج وقوله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها الآية يدل على وجوب الزكاة ومنها أن أبا بكر الصديق رضوان الله عليه استدل على وجوب الزكاة على أهل الردة بقوله وعاتوا الزكاة ولم ينكر عليه أحد في هذا الاستدلال وقد أوجب عن ذلك بأن القوم لم ينكروا وجوبها وإنما أنكروا استدامة وجوبها عليهم والأمر بالزكاة لا يدل على الاستمرار فعلمنا أنه لم يتعلق بالأمر وإنه إنما احتج باقتران الزكاة إلى الصلاة وكون الصلاة مستمرا وجوبها

ومنها أن الصحابة كانت حين تسمع الأمر من الكتاب والسنة تحمله على الوجوب فدل على أنها كانت تحمل الأوامر على الوجوب كما دل رجوعها إلى أخبار الآحاد في الأحكام على أنها اعتقدت كونها حجة ألا ترى إلى إيجابها أخذ الجزية من الجوس برواية عبد الرحمان سنوا بهم سنة أهل الكتاب وإيجابهم غسل الإناء من ولوغ الكلب بقول النبي صلى الله عليه و سلم فليغسله سبعا وأوجبا إعادة الصلاة عند ذكرها لقول النبي صلى الله عليه و سلم فليصلها إذا ذكرها إلى غير ذلك وقد أجبوا عن ذلك بأنهم إنما صاروا إلى شيء سوى الأمر في وجوب هذه العبادات لأنهم كما اعتقدوا الوجوب عند هذه الأوامر فإنهم لم يعتقدوه عند غيرها نحو قول الله سبحانه وأشهلوا إذا تبايعتم فكاتبوهم إن علمتم فيهم

خيرا فانكحوا ما طاب لكم من النساء وإذا حللتم فاصطادوا إلى غير ذلك وليس لأحد أن يقول إنما لم يعتقدوا الوجوب عند هذه الأوامر لدليل بأولى من أن تقولوا إنما قالوا بالوجوب عند تلك الأوامر لدليل لا لظاهر الأمر واحتج أصحابنا القائلون بأن الأمر لا يقتضي الوجوب بما هذا معناه لو اقتضى الأمر الوجوب لاقتضائه إما بلفظه

أو بفائدته التي هي الإرادة أو بشرطه الذي هو الرتبة وليس شيء من ذلك يقتضي الوجوب فالأمر إذا لا يقتضي الوجوب لكن الإرادة تقتضي الندب على بعض الوجوه فصحح أن الأمر يقتضي الندب واستدلوا على أن صيغة الأمر لا تقتضي الوجوب بأن الوجوب ليس في لفظها وبأن صيغتها إنما تفيد الإرادة فقط واستدلوا على ذلك بوجوه

منها أنه لا فرق بين قول القائل اعمل وبين قوله أريد منك أن تفعل يفهم أهل اللغة من أحدهما ما يفهمونه من الآخر ويستعمل أحدهما مكان الآخر فجرى مجرى إدراك البصر ورؤية البصر في أن المفهوم من أحدهما هو المفهوم الآخر فلما أفاد قولنا أريد منك أن تفعل الإرادة فقط دون كراهة ضد الفعل ودون إيجاب الفعل وجب مثله في قولنا أعمل ومنها أن أهل اللغة قالوا إن قول القائل لغيره اعمل يكون أمراً إذا كان فوق المقول له في الرتبة وسؤالاً إذا كان دونه في الرتبة فلم يفرقوا بينهما إلا بالرتبة ومعلوم أن السؤال لا يقتضي إيجاب الفعل على المسؤول ولا كراهة ضد ما سأله فعله وإنما يقتضي الإرادة فقط فوجب في الأمر مثل

ذلك إذ لو اقتضى الوجوب أو كراهة ضد المأمور لا يفصل من السؤال بشيء زائد على الرتبة ومنها أن الأمر ضد النهي ولا معنى لكونه ضدًا له إلا أن فائدته ضد فائدته وفائدة النهي كراهة الناهي المنهي عنه لا غير فكان فائدة الأمر إرادة المأمور به لا غير لأنها ضد الكراهة ومنها أن الأمر يفيد أن الأمر مريد للفعل وما زاد على الإرادة لا دليل يدل على اقتضاء الأمر له فلم يجز أن يقتضيه فصحح أنه يقتضي الإرادة فقط

ومنها أن صيغة الأمر يجوز استعمالها في التهديد والإباحة وإنما يتميز منهما بالإرادة فهي كافية في ثبوت حقيقة الأمر فلا افتقار بها إلى شيء من كراهة ضد المأمور به ومن غيرها ولو لم يتميز الأمر من غيره إلا بالكراهة لضعف المأمور به لكان الأمر بالتوافق ليس بأمر على الحقيقة لأن الله تعالى ما كره أضدادها وقد أجمع المسلمون على أن الله سبحانه قد أمر بالتوافق وإنما مطيعون له بفعلها

ومنها أن قول القائل لغيره اعمل هو طلب للفعل واستدعاء له فيجب أن يثبت معه من أحوال القائل ما يطابقه ليكون مستعملًا في موضوعه والذي يطابق طلب الفعل بالقول إرادته وما عدا ذلك لا حاجة بالمأمور إليه من كراهة وغيرها

قالوا فثبت أن صيغة الأمر لا تفيد إلا الإرادة وليس يخلو إما أن تفيد إرادة مطلقة متعلقة بمحدث الفعل المأمور به أو إرادة على طريق الوجوب أو إرادة فعله لا محالة وليس يجوز أن تفيد إرادة فعله لا محالة لأن المعقول من قولنا إن الإنسان يريد أن يفعل غيره الفعل لا محالة هو أنه يريد فعله ويكره تركه وقد بينا أن الأمر لا يقتضي كراهة الترك ولو عقل من إرادة الفعل لا محالة غير ما ذكرناه لم يكن الأمر يقتضيهما لما ذكرناه من الأدلة

وأما إرادة الفعل على طريق الوجوب فإن عني بما أمّا إرادة الفعل لا محالة فقد أفسدناه وإن عني بما إرادة فعل المأمور به وإرادة أن ينوي المأمور الوجوب فذلك باطل لأنه لا دليل في الأمر على فعل هذه البتة واستدلوا على أن الإرادة المطلقة لا تقتضي الوجوب بأن الإنسان قد يريد الواجب والندب والمباح والقيح والله عز وجل إنما يريد من المكلفين في دار التكليف ما كان له صفة زائدة على حسنه لأن إرادة القبيح يستحيل عليه لأنها قبيحة وإرادة المباح من المكلفين لا فائدة فيها لأنه لا يترجح وجود المباح على عدمه في استحقاق ثواب ومدح فلم يكن في إرادته فائدة في دار التكليف وأما إرادة ما له صفة زائدة على حسنه فيحسن من الحكيم لأن ماله صفة

زائده على حسنه إما أن يكون ندبا أو واجبا وإرادة كل واحد منهما يحسن من الحكيم فإذا حسن ذلك كان الواجب ينفصل من الندب باستحقاق الذم على الإخلال به وهذه زيادة لا يقتضيها حكم الأصل في كثير من الأفعال لم يجز إثباتها إلا لدليل زائد فمتى لم يحصل دليل زائد وجب نفيها كما أنه لما يثبت دليل يقتضي وجوب صلاة زائدة وجب نفيها

قالوا والرتبة أيضا لا تقتضي الوجوب لأن العالي الرتبة قد يأمر بالندب كما أنه قد يأمر بالواجب فلم تكن الرتبة مقتضية للوجوب والجواب أما قولهم أولا إنه ليس في صيغة الأمر ذكر للوجوب فإنه يقال لهم وليس في صيغة الأمر ذكر للإرادة ولا لكون الفعل مندوبا وأيضا فإنه لا يمنع أن لا يكون ذكر الوجوب الذي هو قولك أوجبت في صريحة ويكون هو لفظ آخر من ألفاظ الوجوب وذلك أنه يقتضي إيجاب الفعل لا محالة على ما بيناه كما أن قول القائل لغيره افعل لا محالة وقوله ألزمتك الفعل يقتضي الوجوب وإن لم يكن ذكر الوجوب في صريحها وأما قولهم إنه لا فرق بين قول القائل لغيره افعل وبين قوله لغيره أريد منك أن تفعل فإنه يقال لهم أتعنون أنه لا فرق بينهما في أن كل واحد منهما موضوع للإرادة كما وضع قولنا سواد للسواد أو تعنون أنه وضع لشيء آخر والإرادة تفهم تبعاً له

فان قالوا بهذا الثاني وربما فسروا كلامهم به قيل لهم فقد أقررتم أن قولنا افعل موضوع لشيء غير الإرادة فبيئوا انه غير الواجب حتى يتم دليلكم وإن أردتم الأول لم نسلمه لكم فان استدلتكم عليه بما ذكرتموه قيل لكم لا نسلم أنه لا فرق بين قول القائل لغيره افعل وبين قوله أريد منك أن تفعل بل بينهما فرق وهو أن قوله افعل يفيد أن يفعل لا محالة ويفيد الإرادة من حيث كان المتكلم بهذا الكلام باعثاً على الفعل ولا يجوز أن يبعث إلا على فعل ما له فيه غرض ولو عزلنا هذا عن أنفسنا لم نعلم أنه مريد للفعل وليس كذلك قوله أريد منك أن تفعل لأن ذلك صريح في الإخبار عن كونه مريداً وليس بصريح في استدعاء الفعل فضلاً عن أن يكون مستدعياً لا محالة وأما قولهم إنه لا فرق بين السؤال وبين الأمر إلا بالرتبة فالجواب عنه أنه لا فرق بين الأمر والسؤال في اقتضائهما للفعل لا محالة ألا ترى أن الواحد منا إذا قال اللهم اغفر لي أو قال للامير اخلع علي فإنه يجد من نفسه أن يطلب وقوع ذلك لا محالة وأن لا يقع الإخلال به وإن أورد ذلك على طريق التضرع وعلم أن إيصال الخلعة إليه تفضل لا يستحق بالإخلال به الذم فكأنه يقول أنا أعلم أن ذلك تفضل ولكني أطلب أن يفعل بي لا محالة ألا ترى أن السائل قد يصرح بذلك فيقول اخلع علي أيها الأمير ولا تخل بالتفضل علي بالخلعة

فان قيل فإذا كان قول السائل للمسؤول افعل هو طلب للفعل لا محالة وكان السائل بذلك طالباً للفعل لا محالة فقد أراد الفعل لا محالة وإلا لم يكن مستعملاً للفظه فيما وضعت له وقولنا أراد الفعل لا محالة يفيد أنه أرادته وكره ضده وتركه وفي ذلك كونه كارهاً للحسن لأنه قد يكون ضد ما سأله حسناً وكرهه الحسن قبيحة قيل قد بينا أن الإنسان إذا سأل غيره شيئاً فقد طلب أن يفعله لا محالة ويجري مجرى أن يقول أعطني مالاً ولا تخل بذلك وقد يصرح السائل بذلك ولا شبهة في أن ذلك طلب للفعل لا محالة والسائل بهذا الكلام طالب للفعل لا محالة أفيتقولون إن من قال ذلك يكرهه ضد

ما سأل فان قالوا لا مع أنه طالب أن يفعل المسؤول الفعل لا محالة قلنا مثله في السؤال إذا تجرد عن نهي وإن قالوا هو كارهه لصد ما سأله وكرهه الحسن قبيحة كانوا قد التزموا ما عابوه وإن قالوا لا يمتنع حسن كراهة الحسن قلنا مثله في السؤال ويقال لهم كراهة الحسن قبيحة إذا كانت كراهة له لأنه حسن فأما إذا كانت كراهة له لأن فيه

مضرة أو فوت منفعة فلا ألا ترى أن الإنسان يقول خرج زيد من عندي آخر النهار وإني لكاره لذلك لما لي في كونه عندي من الأفسوس ولا يلومه أحد على ذلك ولو قال أردت أن يقتل زيد عمرا لأني أحسده واستضر بجسدي إياه لآمه العقلاء فليس يلزم حسن إرادة القبيح على حسن كراهة الحسن لا حسنه وما نذكره في الكتاب من إطلاق قبح كراهة الحسن إنما جرى فيها على طريقة أصحابنا

فإن قالوا لو كان السائل قد طلب الفعل لا محالة لكان قد أوجب على المسؤول فعل ما ليس بلازم قيل الملزم غيره الفعل والموجب عليه هو الذي يلحقه الذم واللوم بالإخلال به إما بحق وإما بغير حق وذلك مرتفع عن السائل فلم يكن موجبا ولا ملزما للفعل

فإن قالوا فإذا كان السؤال يقتضي الفعل لا محالة ولا يوجب ما أنكرتم أن يكون الأمر يقتضي الفعل لا محالة ولا يوجهه قيل إنا نقول إن لفظة افعال تقتضي استدعاء الفعل لا محالة وقد يستدعي بها الإنسان القبيح والمباح لمنافعه وإنما نعلم أنها استدعاء وطلب لما ليس بقبيح ولا مباح إذا صدرت من حكيم ولا تجوز عليه المنافع والمضار أو نقل عمن لا يجوز عليه المنافع والمضار وذلك يمنع أيضا أن يكون استدعاء أن يفعل المأمور الفعل لا محالة وليس هو بواجب فعله لأنه لا يحسن أن يقال للمكلف افعال هذا الفعل لا محالة وهو بصفة الندب إلا وبين له أنه بصفة الندب الذي يجوز له الإخلال به لأن الله إنما يأمرنا بمصالحنا ويستحيل عليه المنافع والمضار ولا

يجوز أن يقول الحكيم لغيره افعال هذا الفعل لا محالة وهو يعلم أنه ينتفع به ولا يستضر بتركه بل لا بد أن يبين له جواز تركه فإذا لم يبينه ثبت الوجوب لأن تقدير الأمر بالتوافل الأولى أن تفعل ولك أن لا تفعل وهذه زيادة فافتقر إثباتها إلى دليل فمتى فقد الدليل فلا بد من الوجوب

وأما الجواب عن قولهم إن النهي لا يقتضي إلا كراهة النهي للمنهى عنه فهو أنا لا نسلم ذلك في النهي بل قول القائل لا تفعل هو طلب للإخلال بالفعل لا محالة كما أن قوله افعال هو طلب للفعل لا محالة وإنما تعقل الكراهة على طريق التبع من حيث لم يجز أن يمنع المتكلم بما هو كاره له وأيضا إن قولنا لا تفعل كالتفعل لقولنا افعال فإن اقتضى النهي الكراهة فيجب أن يقتضي الأمر نفي الكراهة فقط

وأما الجواب عن قولهم إن لفظة افعال تدخل في أن يكون أمرا بالإرادة لا غير والإرادة لا تقتضي الوجوب فهو أن هذا إنما يدل على أن ما به يكون الأمر أمرا وهو الإرادة لا يفيد الوجوب ولا يدل على أن الصيغة ما وضعت للوجوب وأحد الأمرين مباين للآخر ألا ترى أنه لا يمتنع أن يقول أهل اللغة قد وضعنا قولنا افعال للوجوب وسمينا قولنا افعال أمرا إذا أراد المتكلم بما الفعل سواء استعملت في الوجوب أو في الندب ألا ترى أن المخالف يقول قد

وضعت لفظة افعال للإرادة ووضعت بأنها صيغة افعال سواء استعملت في الإرادة أو في الكراهة

وأما الجواب عن قولهم إن لفظة افعال تفيد الإرادة وما زاد عليها لا دليل على إفادتها له فهو أنهم إن أرادوا أنها موضوعة للإرادة فغير مسلم وقد أفسدناه من قبل وإن أرادوا أنها موضوعة لغير الإرادة والإرادة مفهومة منها على طريق التبع قيل لهم فقد بطل قولكم لا دليل يدل على اقتضاها على ما زاد على الإرادة وأما الجواب عن قولهم إنه ينبغي أن يثبت من أحوال الأمر ما يطابق

قوله افعال فهو أن ذلك صواب غير أن قوله افعال يقتضي ظاهره أن يفعل لا محالة والذي يطابق ذلك هو الإرادة والكراهة لضع الفعل فعليهم إفساد ذلك حتى يتم دليلهم

وربما استدلووا على أن الأمر ليس على الوجوب بأن السلطان قد يأمر بالحسن وبالقبيح ويوصفان بأنهما مأمور بهما

على الحقيقة ويوصف السلطان بأنه أمر على الحقيقة فلو كان الأمر يفيد الوجوب لما وصف هذين بأمرهما مأمور بهما والجواب أن هذا إنما يدل على أن لفظة افعل متى صدرت من مرید للفعل كانت أمراً على الحقيقة ولا تدل على أن صيغها التي هي قول القائل افعل ما وضعت للوجوب وقد بينا فرق ما بين الموضوعين وربما قالوا لو اقتضت الوجوب لكانت إذا تناولت القبيح جعلته واجبا وهذا إنما يفسد بكونها جاعلة للفعل واجبا ولسنا نقول ذلك بل نقول إنما موضوعة لاقتضاء الفعل لا محالة والمتكلم بهما قد طلب الفعل لا محالة فإذا كان حكيمًا يستحيل عليه المنافع والمضار علمنا أن الفعل مما يجب أن يفعل لا محالة ولا يلزم إذا استعملت في غير الإيجاب أن لا تكون موضوعة له لأنها مستعملة في غير الإرادة ولا يمنع ذلك عندهم من وضعها لها وصيغة العموم قد تستعمل فيما دون الاستغراق ولا تدل على أنها ما وضعت للاستغراق

باب في صيغة الأمر الواردة بعد حظر

اعلم أنها إذا وردت بعد حظر عقلي أو شرعي أفادت ما تفيده لو لم يتقدمها حظر من وجوب أو ندب وقال جل الفقهاء إنما تفيده بعد الحظر الشرعي الإباحة والإطلاق ودليلنا أن صيغة الأمر إنما وجب أن تحمل على الوجوب لأنها موضوعة له وقد صدرت من حكيم وتجردت عن دلالة تدل على أنها مستعملة في غيره

وهذه الأمور قائمة بعد الحظر فدلّت على الوجوب

ويمكن للمخالف أن يقول إنما بعد النهي موضوعة للإباحة أو في اللغة أو في العرف وأن يقول إنما موضوعة للإيجاب في الأحوال كلها غير أن تقدم النهي من الأمر دلالة على أنه استعملها في الإباحة والأول باطل لأن المعقول من لفظة افعل البعث على الفعل واستدعاؤه دون التخيير بين الفعل وتركه والإباحة هي تخيير بين الفعل وتركه فلم تكن مستفادة من صيغة الأمر ولأن هذا القول لا يشهد له أهل اللغة فهو جار مجرى أن يقال إن الأمر يقتضي الوجوب في مكان دون مكان ولأننا لو عزلنا عن أوها منا أن الشيء المأمور به مما تجب إباحته لولا النهي لما سبق إلى أفهامنا من الأمر الإباحة ولهذا إذا قال الأب لابنه اخرج من الحيس إلى المكتب لا يسبق إلى الأفهام إباحة الخروج فان قالوا لو لم يفد الإباحة لم يكن لها لفظ بعد الحظر قيل بلى لها ألفاظ وهو قوله أبحث وأطلقت وافعل إن شئت وأنت مخير بين الفعل وتركه فأما إن قيل إن تقدم الحظر دلالة على أن المتكلم استعمل صيغة الأمر في الإباحة كما أن العجز دلالة على أن المتكلم لم يعن بالأمر العجز فالذي يبطله هو أن ذلك إنما يكون دلالة على ما ذكره لو لم يجز انتقال المحذور من كونه محذور إلى كونه واجبا فأما وذلك جائز فلا دلالة فيه على العلول عن ظاهر الأمر ولهذا كان الأمر الوارد بعد حظر عقلي يفيد الوجوب

فإن قيل الظاهر من الشيء المحذور بالنهي أن لا ينتقل إلى الوجوب قيل لا نسلم ذلك ولو كان كذلك لكان معنى قولكم أن الظاهر ما ذكرتم أنه الأكثر والأغلب وذلك يقتضي غالب الظن فان المحذور بالنهي لا ينتقل إلى الوجوب والأمانة الدالة على الظن لا تنتقل عن موجب الدلالة الدالة على العلم والأمر الصادر عن الله سبحانه دلالة على العلم وليس وجداننا أوامر واردة بعد الحظر وهي مستعملة في الإباحة مما يقتضي أن ذلك هو ظاهرها كما أن

وجداننا ألفاظ عموم لم يرد بها الاستغراق لا تدل على أنها ما وضعت لذلك وقد قال قاضي القضاة إن الأمة إنما حملت قول الله سبحانه فإذا حللتم فاصطادوا وقوله سبحانه فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض على الإباحة

لأنها علمت من قصد النبي صلى الله عليه وسلم ضرورة أن هذه الأشياء مباحة لولا ما عرض فيها من إحرام أو تشاغل بالصلاة وما أشبه ذلك وقد يعلم الإنسان أن زيادا لا يوجب على عبده الخروج من الحيس بل يبيحه له إلا عندما يريد حبسه فيه فلهذا نعلم أنه إذا قال له اخرج من الحيس أنه قد أباحه الخروج وربما كان موجبا بذلك عليه الخروج وهو الأكثر في العبيد لما يعرض من كونهم في الحيس من مضرة المولى بانقطاعهم عن خدمته

باب في الأمر بالأشياء على طريق التخيير هل يفيد وجوب جميعها على البدل

أم يفيد وجوب واحد منها لا بعينه

اعلم أنه ينبغي أن نبين معنى قولنا إن الأشياء واجبة على البدل ومعنى إيجاب الله سبحانه إياها على البدل ونبين الشرط في إيجابها على البدل ونبين جواز ورود التعبد بها على البدل ونبين الطريق إلى ثبوت التعبد بالأشياء على البدل وأن الله سبحانه قد تعبدنا بالأشياء على البدل ونبين كيفية التعبد بها فأما معنى قولنا إن الأشياء واجبة على البدل فهو أنه لا يجوز للمكلف الإخلال بجميعها ولا يلزمه الجمع بينها ويكون فعل كل واحد منها موكولا إلى اختياره لتساويها في وجه الوجوب ومعنى إيجاب الله سبحانه لها هو أنه كره ترك جميعها وأراد كل واحد منها ولم يكره ترك كل واحد منها إذا فعل للمكلف الآخر وفوض إلى المكلف فعل أيها شاء وعرفه جميع ذلك وقد

يجوز أن يريد جميعها على البدل وعلى الجمع ويفارق ذلك الواجبات المرتبة نحو التيمم مع تعذر الوضوء لأن فعل التيمم والوضوء ليس بموكول إلى اختيار المكلف وقد دخل في ذلك تخيير اللابس للخفين بين أن يمسح عليهما أن يغسل رجليه وإن تعين عليه غسلهما عند ظهورهما لأن تبقية الخف ونزعه موكول إلى اختياره فأما شروط إيجاب الأشياء على التخيير فضربان أحدهما أن يتمكن المكلف من الفعلين بأن يقدر عليهما ويتميزان له والآخر أن يتساوى الفعلان في الصفة التي تناوها التعبد نحو أن يكونا واجبين أو نديين لأنه لو خير الله سبحانه بين قبيح ومباح لكان قد فسح في فعل القبيح تعالى الله عن ذلك ولو خير بين ندب ومباح لكان قد جعل للمكلف أن يفعله وأن لا يفعله من غير أن يترجح فعله على تركه وذلك يدخله في كونه مباحا ولو خير بين واجب وندب لكان قد فسح في ترك الواجب لأنه قد أباحه تركه إلى غيره

وقد قيل إن الله سبحانه لما خير بين تقديم الزكاة وتأخيرها لم يخير بين واجب ونفل وإنما خير الإنسان بين أن يجعل نفسه عند حؤول الحول على الصفة التي تلزم معها الزكاة بأن لا يقدم الزكاة وبين أن يخرج نفسه عن هذه الصفة بأن يقدمها وعندنا أنه إنما خير بين التقديم والتأخير لأن كل واحد منهما يسد مسد صاحبه في المصلحة ولا يجوز أن يخير الإنسان بين أن يفعل الفعل ولا يفعله إلا إذا كان مباحا لهذا قال شيوخنا إن الإنسان إنما خير بين الصوم في السفر وبين العزم عليه في الحضر وعند قوم أنه خير بين الصوم في السفر وبين الصوم في الحضر فلم يحصل التخيير بين الفعل وتركه

فأما الدلالة على جواز التعبد بالأشياء على التخيير فهي أنه لا يمتنع في العقل أن يصلح زيد عند كل واحد من الفعلين كما لا يمتنع أن يصلح عند فعل واحد معين وكما جاز أن يكون الفعل صلاحا لشخص واحد جاز أن يكون الفعلان صلاحا في واجب واحد ألا ترى أن الإنسان قد يظن أن ولده لا يمضي إلى

المكتب إلا إذا أمر يده على رأسه وقد يظن أن يمضي عند ذلك وعندما يهب له درهما وإذا لم يمتنع ذلك في الأفعال لم يحسن أن لا يكلف ولا واحدا منها لأن فيه تفويت مصلحتنا ولا ان يوجب مجموعهما لأن المصلحة تحصل من دون مجموعهما فلا وجه لوجوبهما على الجمع ولا أن يوجب أحدهما بعينه لأنه يكون المكلف قد فصل بينهما في الوجوب مع اشتراكهما في وجه الوجوب

وأما الكلام في طريق ورود التعبد بالأشياء على البدل فضربان أحدهما عقلي والآخر سمعي أما العقلي فيجوز أن يعلم بالعقل تساوي شيئين أو أكثر في وجه الوجوب كرد الوديعة بكل واحدة من اليدين وأما الشرعي فضربان أحدهما مشروط بطريقة عقلية والآخر غير مشروط بطريقة عقلية أما الأول فبحو أن يأمرنا الله سبحانه بأشياء في وقت واحد ويستحيل الجمع بينهما فتعلم أنهما على التخيير وأما الثاني فضربان أحدهما أن يرد السمع بتساوي أشياء في وجه الوجوب والآخر أن يرد بإيجاب أشياء على طريق التخيير وذلك نحو الكفارات الثلاث

وقد ذهب الفقهاء إلى أن الواجب منها واحد لا بعينه وقال بعضهم إن الواجب منها واحدة وأنها تتعين بالفعل وذهب شيخنا أبو علي وأبو هاشم إلى إن الكل واجبة على التخيير ومعنى ذلك أنه لا يجوز الإخلال بأجمعها ولا يجب الجمع بين اثنين منهما لتساويهما في وجه الوجوب ومعنى إيجاب الله إياها هو أنه أراد كل واحدة منها وكره ترك أجمعها ولم يكره ترك واحدة منها إلى الأخرى وعرفنا ذلك فان كان الفقهاء هذا أرادوا وهو الأشبه بكلامهم فالمسألة وفاق وكل سؤال يوجه علينا فهو يتوجه عليهم يلزمنا وإيهم الانفصال عنه وإن قالوا بل الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا إلا أن الله سبحانه قد علم أن المكلف لا يختار إلا ما هو الواجب عليه فالخلاف بيننا وبينهم في المعنى

والدليل على ما قلناه قوله تعالى فكفارته إطعام عشرة مساكين

من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة الآية وقوله فكفارته إطعام إيجاب للإطعام وقوله أو كسوتهم عطف على الإطعام تقديره أو كفارته كسوتهم فشرک بينهما في الإيجاب لا على الجمع فكانا واجبين على التخيير فصح أن كل واحد منهما يقوم مقام الآخر في الوجوب فان قيل قوله فكفارته إطعام يجوز أن يكون إخبارا عما يحصل من الكفارة فكأنه قال فما يوجد من الكفارة هو إطعام أو كسوة من حانت آخر أو عتق قيل هذا الكلام من الله هو إيجاب لرجوع الأمة إلى الآية في إيجاب الكفارة وأيضا لو كان كما ذكرتم لما كان الخطاب راجعا إلى كل من حلف وإنما كان يرجع أوله إلى بعض من حلف وثانيه إلى بعض آخر وثالثه إلى بعض ثالث لأنه ليس كل من حلف فقد كفر ولا كل من كفر فقد كفر بالإطعام فان قيل إنما قال عز وجل فكفارته إطعام ثم قال أو كسوتهم أو تحرير رقبة لأن بعض المكلفين يلزمه الإطعام وبعضهم يلزمه الكسوة وبعضهم يلزمه العتق فكأنه قال فكفارته إطعام عشرة مساكين لبعضهم أو الكسوة لبعض آخر قيل إن قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم خطاب للكافة والمراد به كل واحد منهم لاتفاق المسلمين على أن كل حانت قد قيل له كفر بالإطعام أو الكسوة أو بالعتق ولم يقل أحد إن الله سبحانه قال لواحد كفر بالإطعام وقال لآخر كفر بالكسوة يبين ذلك أن حمل الآية على ذلك يوجب إلى إضمار حتى يكون تقديره فكفارته إطعام عشرة مساكين لبعضكم أو كسوتهم لبعضكم وليس يجوز إضمار لا دليل عليه وأيضا فلو كان قوله فكفارته خطابا للكافة لا لكل واحد منهم لقال فكفارته إطعام عشرة مساكين وكسوتهم وتحرير رقبة لأن الثلاثة واجبة على الجمع عليهم ألا ترى أنه يجب على

بعضهم الكسوة فقط في حال ما يجب الإطعام فقط على آخرين في حال ما يجب العتق فقط على آخرين دليل آخر لو كانت الواحدة من الكفارات واجبة بعينها على المكلف لعينها الله عز وجل له وإلا كان قد كلفه ما لا طريق له إليه وذلك لا يجوز وليس في شيء من الأدلة تعيين لكفارة من الكفارات دليل آخر قد خير الله سبحانه والمسلمون كل مكلف بين الكفارات الثلاث فلو وجب واحدة منها على المكلف لا غير لكان الله سبحانه قد خيره بين الواجب وبين ما ليس بواجب وفي ذلك إباحة الإخلال بالواجب إن قيل إنما خير الله بين الكفارات وإن كان الواجب منها واحداً لأنه قد علم أن المكلف لا يختار إلا الواجب قيل له ليس يخلو اختياره للواحدة منها إما أن يكون له تأثير في كونها مصلحة واقعة على وجه الوجوب أو ليس له تأثير في ذلك فإن لم يكن له تأثير في ذلك أدى إلى أن يتفق وقوع المكلفين مع كثرتهم وطول أزمانهم على المصلحة دون المفسدة وذلك في التعذر كتعذر اتفاق الفعل المحكم ممن ليس بعالم به وفي ذلك جواز اتفاق تصديق أنبياء من جملة كذابين ممن لا يعلم الفرق بينهم وأيضا فلو صح وقوع الواجب اتفاقاً لم يخرج الباري سبحانه من كونه مخيراً لنا بين الواجب وبين ما ليس بواجب وميحا لنا الإخلال بالواجب وإن علم أننا لا نخل به وأيضا فالأمة مجمعة على أن من كفر بواحدة من الكفارات لو كفر بغيرها أجزأه وكان مكفراً بما تعبد به فلو لم يكن ما كفر به واجبا لم يكن مجزئاً فإن قالوا لاختيار المكلف تأثير في كون الفعل المختار مصلحة قيل لهم ليس يخلو إما أن تكون مصادفة الاختيار لأي فعل أشير إليه تجعله مصلحة حتى يكون الاختيار وحده هو المؤثر في كون الفعل المختار صلاحاً أو تكون مصادفة لواحدة من الكفارات الثلاث هو للمصلحة فإن قالوا بالأول لزمهم أن يكون للمكلف أن يختار أن يكفر بغير الإطعام والكسوة والعتق وإن قالوا بالثاني قيل لهم اشترك الكفارات الثلاث في الوجه الذي به فارقت ما ليس منها وهو الذي

صار له الفعل مصلحة إذا قارنه الاختيار أو لا تشترك في ذلك بل الواحد منها هو مختص بهذا الوجه فقط فإن قالوا بالثاني قيل لهم فإذا الذي يكون مصلحة إذا اخترناه هو واحد منها فقط وهذا يمنع منه تخيير الله سبحانه المكلف بين أن يفعل وبين أن يتركه ويفعل غيره ويجب أن لو فعلنا غيره أن لا يجوز لنا والأمة مجمعة على أنه يجوز لنا فإن قالوا لا يمنع أن يكون ما عدا تلك الكفارة مباحاً ويسقط به الفرض كما تقولون إن القبيح يسقط به الفرض قيل إن الأمة كما اجتمعت على أن المكفر بواحدة من الكفارات لو كفر بغيرها أجزأه فقد أجمعت أيضاً على أنه لو كفر بغيرها لكان قد فعل الواجب وما تعبد به وأيضا فإني إنما أجوز في القبيح أن يسقط به الفرض إذا كان ساداً لمسد الواجب في وجه المصلحة وإنما قبح ولم يدخل تحت التكليف لأن فيه وجهاً من وجوه القبح أو لأنه إذا فعله المكلف صار لو فعل ذلك الواجب لم يكن على صفة المصلحة فيسقط وجوبه لهذا وأما المباح فلو سقط به الواجب لكان إما أن يسقط به لأنه إما قد ساواه في وجه الوجوب وفي ذلك كونه واجبا لأنه ليس فيه وجه قبح يمنع من وجوبه وإما أن يسقط الواجب لأنه يصير معه غير مصلحة فذلك يجعله مفسدة لأن عنده يبطل لطف المكلف ويصير فاعلاً لقبيح ولولاه لكان له لطف يصرفه عن ذلك القبيح وإن قالوا الكفارات الثلاث تشترك في الوجه الذي تتميز به مما ليس بكفارة وهو الذي لمكانه صار كل واحد منها إذا ضامه الاختيار مصلحة قيل لهم فقد وجب أن تكون كل واحدة منها لو فعلت سدت مسد الأخرى في المصلحة وهذا هو قولنا والذي يبقى بيننا وبينكم ما قلتموه من أن يكون للاختيار تأثير في كون الفعل مصلحة مع ما عليه الفعل من الوجه وهذا لا معنى له لأن المكفر عالم بما يفعله ومن هذه سبيله منا لا بد من أن يقصد ويريد ما يفعله وما لا بد منه في الفعل لا معنى لاشتراطه في المصلحة لأنه لو جاز ذلك لجاز أن يجعل اختيار كل فعل واجب شرطاً في كونه واجبا

فأما من ذهب إلى أن الواجب من الكفارات واحدة وأنها تتعين بالفعل

فيقال لهم ما معنى قولكم إنما تتعين بالفعل فان قالوا إذا فعلت لزم فعلها مرة ثانية قيل لهم إن أردتم تكرير مثلها فذلك غير واجب باتفاق وإن أردتم فعل نفس ما فعله فذلك غير ممكن ولو أمكن لم يجب فان قالوا نريد بذلك أنه إذا فعلها علمنا أنها هي التي كانت واجبة عليه دون غيرها قيل فكان يجب أن يدلنا الله عز و جل على وجوبها بعينها ولا يخبرنا بينها وبين غيرها ولا تجمع الأمة على أنه لو كرر غيرها أجزأه فإن قالوا معنى ذلك أنه إذا فعلها أجزأه في إسقاط الفرض قيل وكذلك ما لم يفعله لو فعله أجزأه

والذي والذي ذكروه نسلمه وليس هو موضع الخلاف فهذه القسمة تبطل قول المخالف ويزول معها اعتراضات وقد أفسد أصحابنا قول المخالف بهذه على الوجوه غير هذه القسمة فقالوا لو كان الواجب واحدة من الكفارات لعينها الله سبحانه بالوجوب ولما وكل فعلها إلى اختيارنا لأن الإنسان قد يختار المصلحة والمفسدة كما لم يجز أن يكمل إلينا اختيار نبي من غير أن يدلنا عليه بمعجزة ولقائل أن يقول إنما يسم هذا الكلام لو كانت الكفارة مصلحة من دون الاختيار فيقال يجوز أن يختار المكلف المصلحة ويجوز أن يختار ما ليس بمصلحة كما أن النبي يكون نبيا من دون اختيارنا اعتقاد نبوته فأما إذا قلنا إن تأخيرنا مكمل كون ما يفعله مصلحة فإننا نعلم أن ما نختاره هو المصلحة لأجل اختيارنا لا لأنه صادف اختيارنا ما هو مصلحة فيقال فاذا جاز أن يصادف اختياركم المصلحة جاز أيضا أن يصادف أيضا ما ليس بمصلحة

وقالوا أيضا لو كانت الواحدة من الثلاث واجبة فقط وهو الذي يختاره المكلف لكان لو كفر بغيرها لم تجزئه والإجماع واقع على أنه يجزئه ولقائل أن يقول إذا جعلت المصلحة أن أفعل الكفارة وأنا مختارها وجب لو لم يفعل المكلف ما فعله وفعل غيره أن تكون مصلحة أيضا لئلا قد فعله وهو مختار له

وقالوا أيضا كان يجب لو اخل بالثلاث أجمع أن لا يستحق ذما لأنه إنما يجب عليه واحدة منها إذا اختاره فاذا لم يجزئه لم يحصل الشرط ولقائل أن يقول للمصلحة إنما تحصل باحدى الكفارات مع الاختيار فان لم توجد فانت المصلحة فجرى مجرى لطف يحصل بمجموع فعلين وجرى مجرى قولكم إن بيع الأرز متفاضلا إنما يكون مفسدة إذا غلب على ظن المجتهد شبه بالبر ولا يجوز مع ذلك إقدام المجتهد على بيعه متفاضلا إذا لم يجتهد في تحريمه بل يلزمه أن يجتهد حتى إذا أداه اجتهاده إلى تحريمه اجتنبه

وقالوا أيضا لو كانت الواحدة من الكفارات واجبة فقط لكان قد خير الله سبحانه بين الواجب وبين ما ليس بواجب ولقائل أن يقول إنما تصير مصلحة باختيار المكلف وأبها فعل وهو مختار له فقد فعل المصلحة فلم يخبر بين المصلحة وبين ما ليس بمصلحة

واحتج المخالف بأشياء

منها أنه لو كان كل واحدة من الكفارات واجبة لوجب الجمع بينها إذ كل واحدة منها على وجه الوجوب وإذا وجدت واحدة منها لم تخرج الأخرى من أن تكون لو فعلت لوقعت على وجه الوجوب والجواب أن كل واحدة منها تختص بوجه وجوب يقوم فيه مقام الأخرى فتسقط المصلحة الأولى فلم يجز أن تجب الأخرى مع أن الحانث قد استوفى للمصلحة بالأولى يبين ذلك أن الإطعام إذا كان مصلحة في رد ودیعة وكانت الكسوة تسد مسده في ذلك فإنه إذا أطمع الحانث فرد الودیعة قام الإطعام مقام الكسوة ولم يبق شيء تكون الكسوة مصلحة فيه فلم يجز أن يجب

ومنها قولهم كان يجب لو كفر الحانث بما معاً أن تكون كلها واجبة إذ ليس بعضها بذلك أولى من بعض وأجاب قاضي القضاة بأنا لا نقول بمد إيجادها بأنها واجبة عليه لأن ذلك يفيد لزوم فعلها وذلك مستحيل بعد

إيجادها وإنما يقال في الموجود إنه واجب ولا يقال إنه واجب على أحد ولا يقال في الكفارات الموجودة معا إنها واجبة لا على الجمع ولا على البدل والتخيير لأن التخيير والبدل إنما يصحان على المعدوم دون الموجود قال فلو قلنا إنها واجبة لكانت واجبة على الجمع وذلك باطل ولقائل أن يقول إذا لم تكن بعد إيجادها موصوفة بالوجوب لا على التخيير ولا على الجمع ولا كل واحد منها على وجه وجوب لأنكم لا تصفون كل واحدة بأنها واجبة فإنه يلزمكم أن تقولوا إن واحد منها واجب لا يتعين عندنا وإذا قلتم ذلك لزمكم أن يكون ذلك الواحد هو الواجب قبل وجوده لأنه إنما كان كل واحد منها واجبا قبل وجوده على البدل لأن كل واحد منها لو وجد لكان على وجه الوجوب فإن كانت إذا وجدت فواحد منها فقط على وجه الوجوب فذاك إذا هو الواجب على المكلف قبل وجوده ما لم يوجد الآخر فأما إذا وجد الآخر فلا قيل له فاذا وجدت معا لم يكن بعضها بأن يخرج من أن يكون على وجه الوجوب لأجل وجود الآخر بأولى من العكس فيلزم أن يخرج كلها عن صفة الوجوب ونحن نجيب عن الشبهة فنقول للسائل إن أردت بقولك هل هي واجبة كلها انه يلزم فعلها مع أنها مفعولة فذلك مستحيل ولا يبقى بعد ذلك إلا أن تقول هل هي على صفات كان يلزم لمكانها إيجادها إما على الجمع وإما على البدل فجوابنا أما أن تكون واجبة على الجمع فلا وأما على البدل فنعم هي بعد وجودها واجبة على معنى أن كل واحد منها على صفة متساوية للصفة الأخرى ولمكان تلك الصفة يلزم إيجادها على التخيير وهو قولنا

ومنها ومنها قولهم لو كانت واجبة على البدل لم يخل إذا أطمع المكفر في حال ما كسا إما أن يسقط الغرض بكل واحد منهما وإما أن يسقط لمجموعهما أو بواحد منهما فلو سقط لمجموعهما لكانا واجبين على الجمع ولو سقط بكل واحد منهما لكان قد حصل حكم واحد عن مؤثرين وإن سقط بواحد منهما فذلك هو الغرض دون غيره والجواب أن الغرض يسقط بكل واحد منهما

لأن كل واحد منهما ساد مسد الآخر في وجه الوجوب فليس بأن يسقط بأحدهما أولى من أن يسقط بالآخر وذلك غير ممتنع ألا ترى أن المكلف لو قتل أحدا في حال ما ارتد لا يستحق قتله وهو حكم واحد بكل واحد من الردة والقتل ولو انكشفت عورة المصلي في حال ما وطئ على نجاسة وفي حال ما أحدث يخرج من الصلاة بكل واحد منها لأنه ليس بعضها بأن يؤثر في ذلك أولى من بعض وعلى أن هذه الشبهة التي قبلها تلزم المخالف إذا قال إن الواجب هو ما يختاره المكلف لأنه إذا كفر بالكسوة والعتيق والإطعام معا فقد اختار كل واحد منها فوجب أن يكون كل واحد منها هو الواجب وبكل واحد منها يسقط الغرض وكذلك من قال يتعين الواجب بالفعل

ومنها ومنها قولهم لو قال الحانث للفقير ملكك هذه الكسوة وهذا الطعام وقال مثل ذلك لباقي الفقراء يكون ذلك واجبا أو ندبا فان قلتم واجب لزمكم أن يكون الجمع بين الإطعام والكسوة واجبا وإن قلتم ندب لزمكم أن يكون هذا المكفر ما فعل الواجب وإن قلتم هو واجب وندب لم يكن بعضه بالوجوب أولى من بعض وكنتم قد صرتم إلى قول مخالفكم من أن الواجب أحدهما والجواب أنا نقول إنه واجب على معنى أنه يتضمن إفعالا لو انفرد كل واحد منها لأسقط الغرض ونقول إنه ندب على معنى أنه لا يلزمه أن يجمع بينهما ولا تناقض بين ذلك على هذا التفسير

ومنها قولهم لو كانت واجبة كلها لوجب إذا أطمع وكسا معا أن ينوي بكل واحد منها الوجوب لأنه ليس بأن يكون أحدهما هو الواجب أولى من الآخر والجواب يقال لهم إن أردتم بذلك أنه ينوي أنه يفعل ما يقوم مقام غيره في وجه المصلحة وإسقاط الغرض فنعم وهو مطابق لما فسرناه وإن أردتم به أنه ينوي بكل واحدة منهما أنه يلزمه

فعله وإن فعل الآخر فلا ثم إن الشبهة لازمة لهم إذا قالوا إن بالاختيار أو بالفعل يتميز الوجوب لأن الاختيار قد حصل في كل واحد منهما

ومنها قولهم كان يجب لو أخل بكل واحدة من الكفارات أن يستحق الذم على الإخلال بكل واحدة منها لأن كلها واجبة فليس بأن يذم على ترك البعض أولى من البعض والجواب أنا لم نقل إنه يلزمه الجمع بينهما حتى يعاقب على كل واحدة منها ونقول يستحق قدرا من العقاب على الإخلال بالكل كما يذم على الإخلال بالكل ولا يقدر العقاب ويسقط كل شبهة وقد أجاب شيخنا عنه بأنه يستحق الذم والعقاب على أدونها عقابا لأنه لو فعله ما استحق شيئا من العقاب فإن قيل لو فعل أعظمها عقابا لما استحق الذم فيجب إذا أخل بالكل أن يستحق ذلك العقاب والجواب أنه إذا كان لو فعل أقلها عقابا سقط عنه العقاب فيجب إذا أخل بأجمعها ثم عوقب في كل وقت عقاب أقلها عقابا إن يجري بعد استيفاء هذا العقاب مجرى من فعل الكفارة التي هذا العقاب يستحق على تركها ولو فعلها لم يستحق عقابا فكذلك إذا استوفى عقابها والأولى أن يقال يستحق عقاب أدونها عقابا لما ذكرناه الآن لكنه يستحق ذلك على الإخلال بأجمعها لا بواحدة منها لأنها إذا كانت واجبة على البديل لم يجز أن يعاقب على الإخلال بواحد منها لأن في ذلك كونها هي الواجبة وإنما يعاقب كما يذم ومعلوم أنا لا نذمه لم أخل بواحدة وإنما نذمه لم أخل بالكفارات الثلاث فكذلك يعاقب ألا ترى أننا نلومه ونعنفه فنقول لم أخلت بجميعها ولا نقول لم أخلت بواحدة منها فإن قالوا فإذا كان يستحق العقاب على الإخلال بأجمعها فكيف يتصور أن بعضها أقل عقابا وبعضها أزيد قيل بأن يكون بعضها أشق من بعض نحو العتق ويتصور أن لو وجب وحده لكان عقاب الإخلال به أقل من عقاب ترك الكسوة لو وجبت وحدها

ومنها قولهم لو كانت كلها واجبة لا يستحق فاعلها معا على كل واحد منها ثواب الواجب وأجاب أصحابنا عن ذلك بأنه إنما يستحق عليه ذلك الثواب ولقائل أن يقول ولو أفرد فعل أدونها ثوبا لكان واجبا ولا يستحق عليه ثوابه فيلزمكم على تعليلكم أن يستحق على ذلك ثواب الواجب ويستحق

ثواب الأعظم لا على أنه ثواب الواجب ثم يقال لهم أزيادة الثواب صار واجبا أم لا فإن قالوا نعم قيل فيجب أن يكون هذا الواجب قبل إيجاده وإن قالوا لا قيل لهم فما به صارت واجبة قد اشتركت فيه فلم صار الثواب الأزيد هو ثواب الواجب دون غيره ثم يقال لهم إنكم تقولونكم أزيدها ثوبا هو الذي يستحق عليه ثواب الواجب دون غيره تسليم منكم أن ذلك هو الواجب دون غيره لأن ما لم يوجد إنما يوصف بالوجوب وحده لأنه إذا وجد اختص بوجه الوجوب دون غيره وهذا قد قلتموه في هذه الكفارة ونحن نجيب عن الشبهة فنقول للمستدلين قولكم على أنها تستحق ثواب الواجب تسليم منكم أن فيها واحد واجب يستحق عليه الثواب وأنكم تطلبون أيها هو ونحن قد بينا أن كل واحد منها واجب إذا وجدت معا على التفسير الذي ذكرناه فكل واحد منها يستحق عليه ثواب الواجب على معنى أنه يستحق عليه ثواب ما هو على صفة لو فعل وحده لأسقط الفرض ونقول إن كل واحد منها لا يستحق عليه ثواب الواجب إذا أريد بالواجب لزومه بعينه لأنه ليس فيها ما يلزم بعينه

واستدلوا على جواز ورود التعبد بواحد من الأشياء لا بعينه ويجعل ذلك موكولا إلى اختيارنا بأنه لا يمتنع أن يقول الله سبحانه أوجب عليكم واحدة من الكفارات لا بعينها فافعلوا أيها شتمتم ولو قال ذلك لوجب واحدة منها لا بعينها والجواب أنه إن عني بقوله أوجب عليكم واحدة منها لا بعينها أنه لا يلزمنا ضم واحدة إلى واحدة وأنه يلزمنا أيها شتمنا لأن كل واحدة تقوم مقام الأخرى فصحيح وهو مذهبنا وإن عني أن الواجب والمصلحة واحد لم

يعينه لنا وهو في نفسه متعين عند الله فذلك لا يجوز أن يقوله وهو موضع الخلاف
واستدلوا على أن التعبد بذلك قد ورد بأشياء
منها أن الحائض لا يلزمه عتق كل رقاب الدنيا وإنما يلزمه عتق واحدة

منها لا يعينها وذلك موكل إلى اختياره وكذلك العمي إذا أفتاه فقيهان بفتويين مختلفين أنه يلزمه أحدهما لا يعينه
وكذلك إذا اعتدلت عند المجتهد أمارتان أنه يلزمه المصير إلى أحدهما لا يعينها وقد أوجب قاضي القضاة بأنه يلزمه
عتق كل رقبة تمكن من عتقها على البدل وهذا هو مذهبنا وليس ذلك بمستحيل على التفسير الذي ذكرناه وكذلك
يلزم العمي الأخذ بكل واحد من الفتويين على البدل وكذلك المجتهد إذا اعتدلت عنده الأمارتان
ومنها أن الإنسان لو عقد على قفيز من صبرة لكان المعقود عليه قفيزا منها لا يعينه وإنما يتعين باختيار والجواب أنه
إذا عقد على قفيز من صبره فليس العقد بأن يتناول قفيزا منها أولى من قفيز لعقد الإختصاص فوجب أن يكون كل
قفيز منها قد يتنوله العقد على سبيل البدل على معنى أن كل واحد منها لا اختصاص للعقد به دون صاحبه
وللمشترى أن يختاره وإذا اختاره تعين ملكه فيه فتعين الملك في القفيز كسقوط الفرض بالكفارة وكذلك إذا طلق
زوجة من زوجاته لا يعينها أو أعتق عبدا من عبيده لا يعينه أن كل واحد منهم معتق على البدل وكل واحدة منهن
طالق على البدل على معنى أنه لا اختصاص للطلاق والعتق بواحد دون صاحبه وأنه أي نسائه اختار مفارقتها حلت
له الأخرى وتعينت الفرقة عليها وأي عبيده اختار عتقه تعينت فيه الحرية وكان له استخدام الباقيين وقد أوجب
الشيخ أبو عبد الله وقاضي القضاة عن الشبهة فقالا إنه لما جاز أن يقف العقد على القفيز على الاختيار جاز أن
يقف فرع من فروعه على الاختيار وظاهر ذلك يقتضي تسليم ما قاله المخالف من أن المبيع من الصبرة والمعقود
منها قفيز يعلم الله عينه ولا نعلمه نحن وما عداه غير معقود عليه وكذلك المطلقة من النساء واحدة يعلم الله عينها
ولو كان كذلك لوجب أن يعين الله سبحانه لنا المطلقة والقفيز المبيع وإلا كان قد خيرنا بين أن نقبض ما نملكه وما
لا نملكه وبين المقام على المطلقة والتي ليست بمطلقة وبين ملك الحر والعبد فهذا هو الكلام في إيجاب الأشياء على
جهة التخيير

فأما كيفية إرادة الله الأشياء التي أوجبها فنحن آخذون فيها فنقول إن الأشياء التي أوجبها الله سبحانه لا على
الجمع ضربان أحدهما أوجبها على الترتيب والآخر أوجبها على البدل
أما الأول فهي التي تعبد بعضها عند تعذر البعض كالتييمم عند عدم الماء وأكل الميتة عند تعذر الطعام والخوف على
النفس أو عند وجود المشقة نحو التيمم عند وجود ماء بأكثر من ثمن مثله وما تعبد الله سبحانه به على الترتيب منه
ما قد أراد جميعه وإن لم يجب جميعه نحو الصيام والعتق في كفارة اليمين وإن كان إذا فعل الصيام لا تكون كفارة منه
ومنه ما لم يرد الجمع نحو أكل الميتة وأكل المباح من الطعام والأشياء المرتبة قد يكون منها ما يوصف بأنه رخصة
وهو أن يكون أسهل والأصل غيره ولذلك المسح على الخفين رخصة وأكل الميتة رخصة
وأما الأشياء المتعبد بها على البدل فضربان أحدهما أرادها الله بأجمعها وإن لم يجب الجمع والآخر لم يرد الجمع فالأول
نحو الكفارات الثلاث وأما الذي لم يرد أجمع فضربان أحدهما كره الجمع بينه نحو تزويج المرأتين كفوئين والآخر لم
يرد الجمع ولا كرهه نحو ستر العورة وكل ما يستحب ستره في الصلاة بثوب بعد ثوب لأن الثوب الثاني مباح ما
أراد الله ولا كرهه وقد أراد الستر بكل واحد منها على البدل

باب في الأمر هل يدل على إجزاء المأمور به أم لا

ذهب الفقهاء بأسرهم إلى أنه يدل على ذلك وقال قاضي القضاة إنه لا يدل عليه وينبغي أن نذكر معنى وصفنا للعبادة بأنها مجزئة وغير مجزئة ثم نبني الكلام عليه فنقول إن وصف العبادة بأنها مجزئة معناه أنها تكفي وتجزي في إسقاط التعبد بها وإنما يكون كذلك إذا استوفينا شروطها التي تعبدنا أن

نفعلها عليها وذلك أنه لا فرق بين قولنا هذا الشيء مجزئي وبين قولنا إنه يكفي والمعقول من قولنا إنه يكفي أنه يكفي في غرض من الأغراض وكذلك المعقول من قولنا في العبادة إنها تجزيء هو أنها تكفي وتجزيء في إسقاط التعبد وإذا قلنا إن العبادة لا تجزيء فالمعقول منه أنها لا تجزيء في إسقاط التعبد بها وإنما لا تجزيء في ذلك لأنها لم تستوف شرائطها التي أخذ علينا إيقاعها عليها وتبع ذلك أن يجب قضاؤها بذلك التعبد إن لم تكن موقنة أو كان وقتها باقيا وأن يجوز أن يجب قضاؤها إن كان قد خرج وقتها وقد دخل تحت هذا الكلام العبادات الواجبة وغير الواجبة وليس معنى قولنا إن العبادة تجزيء أنها حسنة لأن المباح حسن ولا يوصف بأنه يجزيء وإنما يوصف المباح بأنه جائز على معنى أنه حسن غير قبيح وذكر قاضي القضاة أن معنى وصف العبادة بأنها مجزئة هو أنه لا يجب قضاؤها ومعنى وصفها بأنها لا تجزيء هو أنه يلزم قضاؤها وهذا غير مستمر لأن الله سبحانه لو أمرنا بالصلاة على طهارة فصلى الإنسان على غير طهارة ومات عقيب الصلاة أو بقي حتى خرج وقت الصلاة ولم يرد التعبد بالقضاء لوجب أن تكون الصلاة مجزئة إذ كان القضاء لم يجب وهو معنى كونها مجزئة عنده فإن قال العبادة التي هي غير المجزئة هي التي يجوز أن يجب قضاؤها أو كان يجوز أن يجب قضاؤها وما فرضتموه كان يجوز أن يجب عليه القضاء قيل فقد صارت العبادة المجزئة هي التي تكون على صفة لأجلها لا يجوز أن يجب قضاؤها والتي لا تجزيء تكون على صفة يجوز معها أن يجب قضاؤها فما تلك الصفة إذ هي معنى الإجزاء فلا بد عند ذلك من الرجوع إلى ما قلناه فيظهر أن المأمور به إذا فعل على حد ما أمر به لم يجز أن يجب قضاؤه

فاذا ثبت ذلك فلتكلم في المسألة على كلا القولين فنقول إن كان معنى وصف العبادة بأنها مجزئة أنه قد سقط بها التعبد فمعلوم أن الأمر يدل على أن ما تناوله إذا فعل على حد ما تناوله مع تكامل الشرائط فهو يجزيء لأن

المكلف بهذا الفعل ممثل للأمر فلو قلنا إن التعبد بذلك الفعل باق عليه انقض القول بأنه ممثل للأمر لأن الأمر تعبد ولهذا نقول إن المضي في الحجة الفاسدة يجزيء في إسقاط التعبد بالمضي فيها وإنما لا يجزيء فيها إسقاط التعبد بحجة صحيحة لأن ذلك التعبد ما امتثل وكذلك الصلاة في آخر الوقت على ظن الطهارة تجزيء في إسقاط التعبد المتوجه إلى الظان في ذلك الوقت وإذا ذكر من بعد أنه كان محدثا توجه إليه أمر آخر لأنه إنما كلف الصلاة على طهارة إذا ذكر أمره كان محدثا حين صلى فأما كون العباد جائزة على معنى أنها حسنة فلا شبهة في أن الأمر يدل عليه لأن

الأمر يدل على الوجوب أو على الندب والحسن داخل تحت كل واحد منهما

فأما القول بأن الأمر يدل على إجزاء المأمور به على معنى أنه يمنع من لزوم القضاء فصحيح أيضا لأن قضاء العبادة الموقنة هو فعل واقع بعد خروج وقتها بدلا من فعلها في وقتها على الوجه المأمور به وذلك يكون إما لأن العبادة ما فعلت أصلا أو فعلت على وجه الفساد وذلك غير حاصل إذا فعلها الإنسان على وجه الصحة فلم يتصور القضاء اللهم إلا أن يقال يجب عليه بعد خروج الوقت فعل مثل ما فعله في الوقت ولا يكون قضاء لما فعله فذلك غير منكر والأمر لا يدل على نفي وجوب ذلك ألا ترى أن الأمر بصلاة الظهر لا يمنع من وجوب مثلها في العصر غير أنه لا

يكون قضاء لها فان قيل أليس الماضي في الحجة الفاسدة قد امتثل الأمر في الماضي فيها ويلزمه القضاء وكذلك المصلي في آخر الوقت على ظن الطهارة قيل الحجة الصحيحة لا تكون قضاء لمقتضى الأمر بالماضي في الحجة الفاسدة وإنما هي مفعولة لأجل أن الأمر بالحج الصحيح باق والصلاة المفعولة بعد خروج الوقت إذا ذكر المكلف أنه كان صلى على غير طهارة ليس بقضاء لمقتضى الأمر بالصلاة مع ظن الطهارة وإنما هو قضاء لمقتضى الأمر بصلاة على طهارة

باب في الأمر بالشيء هل يدل على وجوب ما لا يتم الشيء إلا به أم لا

اعلم أنه ينبغي أن نذكر الأشياء التي لا تتم العبادة إلا معها ثم نذكر متى يدل الأمر على وجوب ما لا يتم المأمور به إلا معه ومتى لا يدل ويدل على كلا القسمين

ونبدأ بالأول فنقول إن ما لا تتم العبادة إلا به ضربان أحدهما هو كالوصلة والطريق المتقدم على العبادة والآخر ليس كالوصلة المتقدمة فالأول ضربان أحدهما يجب بحصوله حصول ما هو طريق إليه والآخر لا يجب ذلك فيه فالأول ضربان أحدهما يجب بحصوله حصول ما هو طريق إليه والآخر لا يجب ذلك فيه فالأول نحو أن يأمرنا الله سبحانه بإيلاء زيد فإن وصلتنا إلى ذلك هو ضربة ومحال وجود الضرب الشديد في بدنه مع احتماله الألم ولا يألم والثاني ضربان أحدهما تحتاج إليه العبادة بالشرع والآخر تحتاج إليه في نفسها لا بالشرع أما الأول فكحاجة الصلاة إلى تقديم الطهارة وأما الثاني فكالتمكن على اختلاف أقسامه كالقدرة والآلات وقطع المسافة إلى أقرب الأماكن من عرفه والتمكن منه ما يصح من المكلف تحصيله كقطع المسافة وإحضار بعض الآلات ومنه ما لا يصح من المكلف كالقدرة

فأما ما ليس كالوصلة مما تحتاج إليه العبادة فان العبادة المفتقرة إليه ضربان أحدهما إقدام على الفعل والآخر إخلال بفعل أما الأول فضربان أحدهما أن يكون إنما لم يتم من دون غيره لأجل الالتباس نحو أن يترك الإنسان صلاة من جملة الخمس لا يعرفها بعينها فيلزمه فعل الخمس لأنه لا يتمكن مع الالتباس أن يتيقن إتيانه بالمنسية إلا بفعله الكل والآخران أن لا يمكن استيفاء العبادة إلا بفعل آخر لأجل التقارب نحو ستر جميع الفخذ لأنه لا يمكن إلا مع ستر بعض الركبة وغسل جميع الوجه لا يمكن إلا مع غسل يسير من الرأس وأما إذا كانت العبادة إخلالا بفعل ولا يمكن إلا بغيره فهو أن يكون ما يلزم

الإخلال به ملتبسا بغيره وهو ضربان أحدهما أن يكون قد تغير في نفسه والآخر لا يكون قد تغير في نفسه فالأول نحو اختلاط النجاسة بالماء الطاهر وقد اختلف الناس في ذلك فمنهم من حرم استعمال الماء المتيقن حصول النجاسة فيه على كل حال ولم يجعلها مستهلكة ومنهم من جعلها مستهلكة واختلفوا في الأمانة الدالة على استهلاكها فمنهم من قال هي تغير الماء ومنهم من قال هي كثرة الماء واختلف هؤلاء فمنهم من قدر الكثرة بالقلتين ومنهم من قدرها بكر وغير ذلك فأما ما لا يتغير مع الالتباس فإنه يشتمل على مسائل

منها أن يلتبس الإناء النجس بالإناء الطاهر وقد اختلف في ذلك فمنع قوم من استعمالها تغليبا للحظر لأجل مساواة الطاهر النجس في العدد وقال قوم بالتحري والعمل على غلبة الظن فإذا غلب على الظن نجاسة أحدهما جرى ذلك مجرى العلم في أن أحدهما قد أمكن استعماله من دون الحرم

ومنها أن يوقع الإنسان الطلاق على امرأة من نساته بعينها ثم تذهب عليه عينها قال قاضي القضاة الأقوى عندي

أن تحرم الكل لأن التحريم قد كان تعين فلا يؤمن إذا استمتع بواحدة منهن أن تكون هي المطلقة فهذه جملة الأقسام وقد ذكرت في الشرح الأشياء التي يتبع بعضها أحكام بعض وقد ذكرها قاضي القضاة في شرحه وعدلت عن ذكرها ها هنا لأنها بالكلام أشبه

فأما الكلام في الفصل الثاني فهو أن ما لا يتم العبادة إلا معه ضربان أحدهما لا يمكن المكلف تحصيله كالقدرة والآخر يمكن تحصيله فالأول لا يدل الأمر بالعبادة على وجوبه لأنه غير ممكن فعله والأمر من الحكيم لا يوجه بما لا يمكن ولا يوجه إلى العبادة إلا بشرط حصول القدرة لأنه إن كان يوجد مع فقدها كان أمرا بما لا يطاق والثاني على ضربين أحدهما أن يكون الأمر بالعبادة ورد مشروطا بحصول ما يفتقر إليه العبادة نحو أن يقال

للمكلف اصعد السطح إن كان السلم منصوبا وهذا يقتضي وجوب الصعود إن كان السلم منصوبا لأن الأمر تناول المكلف بهذا الشرط وقد حصل الشرط ولا يتناول المكلف مع فقد الشرط فلم يوجب عليه صعودا كسائر ما لا يتناوله الأمر وإذا لم يوجب عليه الصعود لم يوجب عليه نصب السلم والضرب الآخر أن يرد الأمر مطلقا نحو أن يقال للمكلف اصعد السطح فإن هذا الأمر يوجب عليه الصعود وتقديم نصب السلم يدل على ذلك أن الأمر المطلق يقتضي إيقاع الفعل لا محالة متى أمكن إيقاعه وإذا اقتضى ذلك اقتضى إيقاع ما يحتاج إليه الفعل وإنما قلنا إن المطلق يقتضي إيقاع الفعل على كل حال لأنه لو كان مقيدا بوقت نحو أن يقال اصعد السطح في هذا الوقت فإنه يجري مجرى أن نقول له لا يخرج هذا الوقت إلا وقد صعدت السطح على كل حال متى تمكنت الصعود إذ ليس في لفظ الأمر ذكر الشرط ولو قيل له ذلك لزمه الصعود على كل حال وإنما قلنا إن هذا يقتضي وجوب نصب السلم لأنه لو لم يجب نصب السلم بل كان مباحا أن لا ينصبه لكان الأمر كأنه قال له مباح أن لا تنصب السلم وواجب عليك مع فقد السلم وغيره أن تصعد وذلك تكليف ما لا يطاق

فإن قيل ليس يخلو الأمر بالصعود إما أن يكون مشروطا بنصب السلم أو غير مشروط به فإن كان مشروطا به فهو قولنا ويجب إذا لم يكن السلم منصوبا أن لا يكون متوجها إلى المكلف ولا يلزمه نصبه وإن كان غير مشروط بوجود السلم فذلك تكليف ما لا يطاق والجواب أنا لا نعقل من قولهم إن الأمر بالصعود مشروط بنصب السلم إلا أنه يتناول المأمور عند نصب السلم ولا يتناوله إذا لم يكن السلم منصوبا وهذا موضع الخلاف لأننا نقول إن الأمر يتناول المأمور سواء كان السلم منصوبا أو غير منصوب وليس في ذلك تكليف ما لا يطاق لأننا نقول إن الأمر يقتضي وجوب نصب السلم وهو ممكن للمكلف ولولا صحة ما ذكرناه لكان كل من أمر غلامه بحاجة في السوق وهو في البيت أن يكون إنما أمره بذلك إن حصل في أقرب

الأماكن من مكان تلك الحاجة إن كانت القسمة لا تخلو مما ذكره

فإن قالوا ليس في لفظ الأمر ذكر الإيجاب غير المأمور به فلم أوجبتموه قيل لأن وجوب المأمور به يقتضي وجوبه كما أوجبنا التسبب وإن كان الأمر بالمسبب لا ذكر للسبب فيه وكما أوجبنا ستر الركبة وإن لم يكن له ذكر في الأمر بستر الفخذ

فإن قيل هلا شرطتم الأمر بحصول الصفة التي يحتاج إليها الفعل حتى لا يلزم وجوب تحصيل تلك الصفة قيل لأن اشتراط ما ذكرتم يمنع من ثبوت وجوب المأمور به في بعض الحالات وعلى بعض الوجوه بأن لا تكون الصفة حاصلة ول يلزم تحصيلها ونحن قد بينا أن ظاهر الأمر يقتضي وجوب المأمور على كل حال فاشتراط ما ذكرتم فيه ترك للظاهر

فإن قالوا لستم بأن تتمسكوا بظاهر الأمر في إيجاب المأمور به على كل حال وتتركوا ظاهره في إيجاب ما لا ذكر له في الأمر بأولى من أن تتمسكوا بظاهره في نفي وجوب ما لا ذكر لإيجابه فيه وهو ترك ظاهر الأمر في نفي اشتراط شرط يمنع من وجوب المأمور به في بعض الحالات قيل قد سلمتم وبيننا نحن أن ما تفعلونه أنتم ترك لظاهر الأمر فأما إيجابنا لما لا ذكر له في الأمر فليس بترك لظاهر الأمر فيقع بيننا وبينكم المساواة في ترك إحدى الظاهرين واستعمال الآخر لأن ما لا يتم المأمور به إلا معه كما أنه لا ذكر لإيجابه في الأمر فإنه لا ذكر لنفي وجوبه فيه ومن أوجب ما لا يمنع اللفظ من وجوبه ولا يقتضي صريحه وجوبه لم يكن تاركا لظاهر اللفظ ألا ترى أن إثبات الربا ليس بترك لآية الدين لما لم ينفه ولم يتعرض له أصلا فأما ظاهر قوله افعل في هذا الوقت فإنه يقتضي أن يفعل فيه على كل حال متى أمكنه فعله فيه على كل حال فالقول بأنه مشروط شرطا إن لم يكن حاصلا فإنه لا يلزمه الفعل إسقاط الوجوب في كل حال مع أن ظاهر القول اقتضاه

باب في الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده دال على قبحه أم لا

ذهب قوم إلى أن الأمر بالشيء نهي عن ضده وخالفهم آخرون على ذلك وإليه ذهب قاضي القاضية واصحابنا والخلاف في ذلك إما في الاسم وإما في المعنى
فالخلاف في الاسم أن يسموا الأمر نهيًا على الحقيقة وهذا باطل لأن أهل اللغة فصلوا بين الأمر والنهي في الاسم وسموا هذا أمرا وسموا هذا نهيًا ولم يستعملوا اسم النهي في الأمر فإن استعملوه فيه فقليل نادر والخلاف في المعنى من وجهين أحدهما أن يقال إن صيغة لا تفعل وهو النهي موجودة في الأمر وهذا لا يقولونه لأن الحس يدفعه والآخر أن يقال إن الأمر نهي عن ضده في المعنى من جهة أن يحرم ضده وهذا يكون من وجوه منها أن يقال إن صيغة الأمر تقتضي إيقاع الفعل ومنع من الإخلال به ومن كل فعل يمنع من فعل المأمور به فمن هذه الجهة يكون محرما لضد المأمور به وهذا قد بينا صحته من قبل
ومنها أن يقال إن الأمر يقتضي الوجوب لدليل سوى هذا الدليل فاذا تجرد الأمر عن دلالة تدل على أن أحد أضداد المأمور به يقوم مقامه في الوجوب اقتضى قبح أضداده إذ كل واحد منها يمنع من فعل المأمور به وما منع من فعل الواجب فهو قبيح وهذا الوجه أيضا فهو صحيح إذا ثبت أن الأمر يدل على الوجوب
ومنها أن يقال إن الأمر يدل على كون المأمور به ندبا فيقتضي أن الأولى أن لا يفعل ضده كما أن النهي على طريق التنزيه يقتضي أن الأولى أن لا يفعل

النهي عنه وهذا لا ياباه القائلون بأن الأمر على الندب غير أنه لو سمي الأمر بالندب نهيًا عن ضد المأمور به لكننا منهيين عن البيع وسائر المباحات لأننا مأمورون بأضدادها من الندب
ومنها أن يقال إن الأمر بالشيء يقتضي حسنه أو كونه ندبا وحسن الشيء يقتضي قبح ضده وأن الأمر يدل على إرادة الأمر للمأمور به وإرادة الشيء كراهة ضده أو تتبعها لا محالة كراهة ضده إما من جهة الحكمة أو الصحة والحكيم لا يكره إلا القبيح وهذا كله باطل بالنوافل لأنها حسنة ومراده ليست أضدادها قبيحة ولا مكروهة
فإن قالوا صيغة افعل إذا تعلق بالنوافل لم تكن أمرا على الحقيقة فلماذا لم تكن نهيًا عن أضدادها قيل إنما كلامنا على قولكم إن حسن الشيء وتعلق الإرادة به يقتضي قبح ضده وكونه مكروها وهذا منتقض بالنوافل سواء سميت ما تعلق به أمرا أم لا ثم يقال لهم فاذا كان ما تعلق بالنوافل ليس بالأمر فما الأمر فإن قالوا ما دل على الوجوب

كانوا قد تركوا هذا القسم وعدلوا إلى ما تقدم فأما النهي عن الشيء فإنه دعاء إلى الإخلال به فيجب كونه في معنى الأمر بما لا يصح الإخلال بالمنهي عنه إلا معه فإن كان للمنهي عنه ضد واحد ولا يمكن الانصراف عنه إلا إليه كان النهي دليلاً على وجوبه بعينه وإن كان له اضداد كثيرة ولا يمكن الانصراف عنه إلا إلى واحد منها كان النهي في حكم الأمر بما أجمع على البديل

باب في الأمر المطلق هل يقتضي الفعل مرة واحدة أو يقتضي التكرار

ذهب بعض الناس إلى أن ظاهره يفيد التكرار وقال الأكثرون إنه لا يفيد وإنما يفيد إيقاع الفعل فقط وبالمرة الواحدة يحصل ذلك والدليل على

ذلك أن السيد إذا أمر غلامه بالدخول إلى الدار أو يشتري اللحم لم يعقل منه التكرار ولو ذمه على تركه تكرر الدخول لأمه العقلاء ولو كرر الدخول إليها جاز أن يلومه ويقول له إني لم أمرك بتكرار الدخول إليها فإن قيل أليس الرجل إذا قال لغيره أكرم فلانا أو أحسن عشرته عقل منه التكرار قيل له المعقول من قول القائل لغيره أحسن عشرة فلان لا تسيء عشرته ولهذا يقال لمن لا يسيء عشرته على غيره إنه يحسن عشرته والنهي يفيد الاستدامة وأيضا فإن هذا الكلام يعقل منه فعل الإكرام والتعظيم ومعلوم أنه لم يأمره باكرامه وتعظيمه إلا لأنه عنده يستحق ذلك فمتى لم يعلم زوال العلة الموجبة لاستحقاقه وجب دوام ذلك فهذه القرينة يعلم دوام الإكرام لا تجرد الأمر وأيضا فإن قولنا عشرة يفيد جملة من الأفعال لا فعلا واحدا ألا ترى أن من رأيناه يعامل غيره بعمل واحد جميل لا يوصف بأنه حسن العشرة وإنما يوصف بذلك إذا عرفنا أن ذلك من عادته وأنه يكرر هذا الفعل وإذا كان اسم العشرة يفيد جملة من الأفعال والأمر بحسن العشرة أمر بجملة من الأفعال حسنة وليس أسم العشرة يتناول فعلا واحدا حتى إذا استفيد من قولنا أحسن عشرة فلان أفعال كثيرة وجب أن يكون قد دل على تكرار فائدته دليل آخر قول القائل لغيره ادخل الدار معناه كن داخلا لأن من دخل الدار يوصف بأنه داخل وبدخلة واحدة يوصف بأنه داخل فكان ممثلا للأمر وكان الأمر عنه ساقطا كما أن قوله اضرب رجلا يسقط عنه إذا ضرب رجلا واحدا لأنه بذلك يوصف بأنه ضارب لرجل فإن قيل وهو بالدخلة الثانية يوصف بأنه داخل أيضا فهلا دخلت تحت الأمر أو توقفت في دخولها فيه قيل بالدخلة الأولى يكون داخلا على الكمال لأنه يكون داخلا على الإطلاق فكمثل بما فائدة الأمر وإنما الدخلة الثانية تكرر لفائدة الأمر بعد استكمالها وإن وقع عليه اسم دخول فلم يدخل تحت الأمر إلا بلفظ

تكرار أو عموم كما أنه إذا قال له اضرب رجلا فاضرب فإنه بضرب واحد يكون مستكملا لفائدة الأمر وإنما ضرب رجل آخر تكرر لفائدة الأمر بعد استكمالها فلم يلزم بالأمر المطلق وإنما يلزم بلفظ عموم ولا لفظ للعموم ها هنا

فإن قيل ما أنكرتم أن يكون قوله اضرب معناه افعل الضرب ولو قال ذلك لوجب أن يفعل جسس الضرب لأن لام الجنس تقتضي استغراق الجنس قيل إنما أنكرتنا ذلك لأن قوله اضرب تصریف من ضرب لا من الضرب لأنه ليس فيه ذكر الألف واللام يبين ذلك أنه لو كان قوله اضرب معناه افعل الضرب لكان قوله زيد ضرب معناه افعل الضرب فكان يجب أن يفهم منه تكرار الضرب واستغراق الجنس ومعلوم أن المفهوم من ذلك ضرب مرة ولا نعلم به ماذا عليها فيجب أن نعلم بالأمر وجوب المرة ولا نعلم به وجوب ما زاد عليها فإن قيل فيجب أن يشكروا فيما

زاد عليها قيل لا يجب ذلك لأن الأمر إن لم يفده كفى في نفيه أن لا يدل دليل آخر عليه ولو دل دليل آخر عليه
لكننا إنما استفدناه بغير الأمر

احسب المخالف بأشياء

منها وجود أوامر في القرآن على التكرار والجواب أن ذلك لا يدل على أنه عقل التكرار من ظاهرها كما لم يدل
وجود الفاظ عامة في القرآن لم يرد بها العموم على أنها ما وضعت له على أن في القرآن إيجاب الحج وليس وجوبه
متكررا

ومنها قولهم لو لم يفد الأمر التكرار لما اشتباه على سراقه ذلك مع أنه عربي حين قال للنبي عليه السلام أحجتنا هذه
لعامنا أو للأبد والجواب أنه ليس في الخبر دليل على أن سبب سؤاله اشتباه ذلك عليه وأيضا فلو كان الإيجاب يفيد
التكرار لما اشتباه على سراقه فكان لا يسأل عن ذلك وليس

يتمتع أن يكون إنما سأل لأن الأمر في اقتضائه المرة والتكرار مشتبه بل لأنه ظن أن الحج مقيس على الصلوات
والصيام والزكاة فأراد إزالة هذا الاشتباه وقول النبي صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت دليل على أن
وجوب التكرار لم يستفد من الإيجاب بل من قوله صلى الله عليه وسلم وجوابه
ومنها قولهم إن الأمر لا اختصاص له بزمان دون زمان فاقضى إيقاع الفعل في جميعه والجواب أن القائلين بالفور
يجعلون الأمر بأقرب الأوقات إليه أخص فمنهم من يقول إذا لم يفعل المكلف في أقرب الأوقات إليه لم يلزمه الفعل
إلا بدليل آخر ومنهم من يقول يلزمه الفعل بالأمر لا لأن الأمر نعقله بالأوقات على سواء بل لأنه يجري مجرى قول
القائل افعل في الوقت الأول فان لم تفعل ففي الثاني فان لم تفعل ففي الثالث والأمر عندهم يتعلق بالأوقات على
سواء بل لأنه يجري مجرى قول القائل افعل في الوقت الأول فان لم تفعل ففي الثاني فان لم تفعل ففي الثالث والأمر
عندهم يتعلق بالأوقات كلها على هذا الترتيب وأما النافون للفور فانهم يقولون لا اختصاص للأمر بالأوقات وإذا لم
يكن له بما اختصاص صح إيجاب الفعل في جميعها على البدل وعلى الجمع لأن الاختصاص زائل في الحالين فلم يكن
فقد الاختصاص طريقا إلى أحدهما

ومنها قولهم لو لم يفد الأمر التكرار لما صح ورود النسخ عليه ولا الاستثناء لأن ورود النسخ على المرة الواحدة
يدل على البدء وورود الاستثناء عليها يكون تقضا والجواب أن النسخ لا يجوز وروده عليه إلا أن يدل الدليل
على أن المراد بالأمر التكرار فيبين النسخ أن بعض المرات لم يرد وكذلك الاستثناء لا يجوز وروده على الأمر على
قول من قال بالفور وأما من لم يقل بالفور فانه يجوز أن يرفع الاستثناء الفعل في بعض الأوقات التي المأمور مخير بين
إيقاع المرة فيها وقد قال الشيخ أبو عبد الله رحمه الله إن ورود النسخ والاستثناء على الأمر يدلان على أنه قد أريد
به التكرار

ومنها قولهم لو لم يفد الأمر إلا مرة واحدة لم يكن لقول القائل لغيره افعل مرة معنى إذ ذلك معقول من الأمر من
غير تقييد والجواب أن المقضى لذلك هو المقضى لحسن التأكيد في الكلام وهو ما يفيد من قوة العلم أو الظن
وأيضا لو اقتضى التكرار لم يحسن أن يقول افعل متكررا

ومنها قولهم لو أفاد الأمر فعل مرة لما حسن استفهام الأمر فيقال له اردت بأمرك فعل مرة أو أكثر لأن الأمر قد دل
على المرة بالأمر والجواب أنه يحسن ذلك طلبا لتأكيد العلم أو الظن أو لأن المأمور عارضه شبهة جوز لأجلها
التكرار وسنشع الكلام في ذلك عند الكلام في العموم إن شاء الله

ومنها قولهم لو أفاد الأمر مرة فلم يفعل للمكلف الفعل في الأول لاحتاج في فعله في الثاني إلى دليل والجواب أن ذلك إنما يلزم من قال إن الأمر يقتضي فعل مرة واحدة على الفور وهذا كلام على القائلين بالفور وسيجيء في موضعه ومن لم يقل بالفور لا يلزمه ذلك

ومنها قولهم إن الاحتياط يقتضي تكرار المأمور به لأنه لا ضرر على المكلف فيه ولا نأمن الضرر في ترك التكرار لتجويزه أن يكون الأمر على التكرار والجواب أن المتكلم إذا علم أن الأمر ليس على التكرار أمن الضرر لفقد التكرار ومتى أهمل النظر في ذلك لم يأمن الضرر في اعتقاد وجوب التكرار وإيقاع التكرار بنية الوجوب ومنها أن الأمر ضد النهي كالنقيض له فلو كان الأمر يفيد إيقاع الفعل مرة واحدة لكان النهي يفيد الإخلال بالفعل مرة واحدة ولما كان النهي يفيد الانتهاء عن الفعل أبداً كان الأمر يفيد إيقاع الفعل أبداً والجواب أن النهي كالنقيض للأمر على ما ذكره لأن قول القائل لغيره كن فاعلا موجود في قوله لا تكن فاعلا وإنما زاد عليه لفظة النفي وهو لا وزاد عليه

التاء فجرى مجرى قوله زيد في الدار وليس زيد في الدار وكون النهي كالنقيض للأمر يوجب أن يفيد في الفعل نقيض فائدة الأمر في الفعل فإذا كان قولنا افعل يقتضي أن نفعل في زمان ما أي زمان كان فففي هذا ونقيضه هو أن لا نفعل في شيء من الأزمان لأنه إن لم يفعل اليوم وفعل غداً كان ممثلاً للأمر ولا يجوز أن يكون ممثلاً للأمر والنهي معاً مع أنهما نقيضان فصح أن كون الأمر مفيداً للمرة غير معينة يقتضي أن يكون نقيضه يرفع المرة في كل الأزمان ألا ترى أن قول القائل في الدار رجل يقتضي أن فيها رجل غير معين فإذا قال ليس في الدار رجل كان نقيضاً له ولا يكون نقيضاً له إلا بأن يرفع كل الرجال لأنه إن رفع بعض الرجال دون بعض كان مقتضى قوله في الدار رجل ألا ترى أنه يصدق القائل في الدار رجل إذا كان فيها هذا الرجل فكذلك النهي مع الأمر وأما كون النهي مفيداً لإخلال بالفعل أبداً فهو حجتنا في اقتضاء الأمر للفعل مرة واحدة لأن النهي إذا أفاد الانتهاء على العموم فنقيضه من الإثبات يقتضي مرة واحدة غير معينة كما إن قولنا ليس في الدار رجل لما أفاد نفي كل الرجال كان قولنا في الدار رجل يفيد إثبات رجل غير معين لأنه بذلك يكون مناقضاً للنفي فكذلك إذا كان قولنا لا تدخل الدار يفيد لا تدخلها أبداً فنقيض ذلك أن يدخلها ولو مرة واحدة لأنه بذلك يخرج من كونه غير داخل إليها أبداً وإذا كان كذلك وكان الأمر يقتضي النهي اقتضى الفعل مرة واحدة

وقال قاضي القضاة العادة فرقت بينهما لأن الإنسان إذا قال لعبدته ادخل الدار عقل من ذلك مرة واحدة وإذا قال له لا تدخل الدار عقل منه التأيد وهذا فرق ليس فيه ذكر العلة المفرقة بينهما وقال أيضاً إن الأمر بالضرب يفيد أن يكون المأمور ضارباً بالمرة الواحدة يتم ذلك والنهي عن الضرب يفيد أن لا يكون ضارباً ولا يتم ذلك إلا مع التأيد

ولقائل أن يقول ثبوا أن المرة الواحدة تتم فائدة الأمر ولا تتم فائدة النهي حتى يصح ما ذكرتم وعلى أن هذا الكلام هو ابتداء دلالة وليس فيه بيان أن ما ذكره من أن النهي يقتضي الأمر ولا يقتضي تكرار المأمور به وفرق بينهما أيضاً بأن النهي يقتضي قبح المنهي عنه والقيح يجب الانتهاء عنه أبداً والأمر يقتضي المأمور به والحس يجوز تركه وأجاب عن ذلك بأن القبيح في وقت لا يجب كونه قبيحاً في غيره فإن كان ظاهر النهي لا يقتضي الانتهاء أبداً وإنما يقتضي الانتهاء في وقت ما فإننا لا نعلم قبحه في كل وقت ولو كان ما قبح في وقت قبح في كل الأوقات لزم أن يكون النهي على التأيد بهذه الدلالة لا بظاهره وأيضاً فإن الأمر إذا اقترب به الوعيد كان على الوجوب فإن كان القبيح يلزم الامتناع منه أبداً فالواجب لا يجوز الإخلال به أبداً

وقد فرق بينهما بأن الأمر يقتضي الإقدام على الفعل وتكرار الإقدام عليه أبدا لا يمكن لأنه يقطع عن الأغراض والنهي يقتضي الكف عن الفعل والكف أبدا عنه ممكن وهذا ليس بفرق من جهة المواضع وليس يمتنع أن يضعوا لما لا يمكن لفظه ألا ترى أن قولهم افعل أبدا ولا تخل به ولا تتشاغل بغيرها أمر يكر به موضوع للتأييد الذي لا يمكن وعلى أنه لا يمتنع أن يكون الأمر يفيد من التكرار ما يمكن وقد فصل بينهما بأنه يكفي في مخالفة النهي فعل مرة واحدة ولا يكفي في امتثاله إلا الكف أبدا ويكفي في امتثال الأمر فعل مرة ولهذا يوصف المأمور بأنه ممثّل الأمر إذا فعل المأمور به مرة واحدة والجواب أنه إن أمكن أن يبين ذلك قبل العلم بأن الأمر ليس على التكرار والنهي على التكرار فالكلام صحيح ويجب بيان ذلك ليصح الفرق وإلا فللسائل أن ينازع في وصف المكلف بأنه ممثّل للأمر إذا فعل مرة واحدة وفرق بينهما بأن المأمور لا يقال له ائتمر بل مرة الثانية ويقال للمنهى وقد انتهى بالانتهاء عن الفعل مرة وثانية فعلنا أن الأمر ليس على

التكرار وأن النهي يفيد وللخالف أن يقول إني أصف المأمور بالائتمار كلما كرر الفعل كما قلتموه في النهي وفرق بينهما بأن النبي صلى الله عليه وسلم قال إذا نهيتكم عن شيء فانتهاوا وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم قالوا وذلك يدل على أن الأمر ليس على التكرار والجواب أن هذا يدل على أن الأمر خلاف النهي في شرط الاستطاعة وليس بدليل على أن ظاهر أحدهما التكرار دون الآخر بل لو قيل إنه يدل على أن ظاهرهما التكرار وأن التكرار يسقط عن المأمور لفقد الاستطاعة ولا يسقط عن المنهي لكان أولى والصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم عني بالاستطاعة المشقة دون القدرة لأن القدرة شرط في امتثال الأمر والنهي وإنما خص الأمر باشرط هذه الاستطاعة لأن الأفعال يظهر فيها من المشقة ما لا يظهر في كثير من التروك

باب في أن الأمر المعلق بصفة أو بشرط هل يقتضي تكرار المأمور به بتكرار

كل واحد منهما أم لا

أعلم أنه ينبغي أن نذكر أولا الشرط والصفة وأحكامهما ثم نذكر ما فائدة الأمر المعلق بهما فنقول إنا قد نصف الشيء بأنه شرط ونعني أن عليه يقف تأثير المؤثر سواء ورد بلفظ الشرط أو لم يرد بلفظ الشرط وذلك نحو الإحصان الذي يقف عليه تأثير الزنا في وجوب الرجم وقد نعني أنه وارد بلفظ الشرط سواء كان شرطا في الحقيقة أو علة مؤثرة فالأول نحو أن يقول سبحانه ارجموا الزاني إن كان محصنا والثاني أن يقول ارجموا زيدا إن كان زانيا وذكر قاضي القضاة أن الشرط هو المعقول الذي يتعلق به المشروط وإذا لم يكن يتعلق به المشروط وهذا يلزم عليه أن تكون العلة شرطا وأيضا إن من لا يعرف الشرط لا يعرف المشروط

فأما الصفة التي يتعلق الحكم بها فهي في هذا الموضوع ما علق به الحكم من غير أن يتناوله لفظ تعليل ولا لفظ شرط نحو قول الله سبحانه فتحرير رقبة مؤمنة ونحو قوله سبحانه والسارق والسارقة وذكر قاضي القضاة أن الشرط يجب اختصاصه بأمر ثلاثة

أحدها أن يكون متميزا من غيره وهذا لا بد منه ليتمكن المكلف من إيقاع الفعل عنده والثاني أن يكون مستقبلا لأن العبادة المعلقة بالشرط مستقبلة فان قيل أليس قد يقول الإنسان لغيره ادخل الدار إن كان زيد قد دخلها بالأمس قيل إذا قال ذلك كان شرط دخوله علمه بعد الأمر بأن زيدا قد دخلها

وأحدها أن يكون الشرط ممكنا وهذا لا بد منه لأنه إن لم يكن ممكنا وكلف المأمور الفعل المشروط على كل حال كان قد كلف ما لا يطيقه وبطل فائدة الشرط وإن كلف عند الشرط ولم يكلف عند فقدته كان قد علق المأمور به على شرط يعلم الأمر أنه لا يحصل وهذا عبث
وأما الكلام في المسألة فنقول قد اختلف الناس فيها فكل من جعل الأمر المطلق مفيدا للتكرار قال إن الأمر المقيد بصفة أو شرط يفيد أيضا إذا تكرر الشرط والصفة ومن نفي اقتضاء مطلق الأمر لذلك اختلفوا فمنهم من جعله مفيدا للتكرار إذا تكرر الشرط والصفة وعند أكثر الفقهاء أنه لا يفيد ذلك وعندنا ان الشرط الذي يقف عليه تأثير المؤثر لا يجب بتكراره تكرار المشروط فأما ما جاء على لفظ الشرط فانه لا يتكرر المأمور به بتكراره أيضا إلا أن يكون علة وكذلك المعلق بصفة

ودليلنا أنه لو وجب التكرار لم يخل إما أن يكون المفيد لوجوبه هو الأمر أو الشرط والصفة وقد بان في الباب المتقدم أن الأمر لا يفيد ذلك ولو أفاده الشرط لم يخل إما أن يفيد لفظا أو معنى ومعلوم أنه ليس في قولنا إن و إذا لفظ التكرار ولو أفاده من جهة المعنى لكان إنما يفيد من حيث كان الشرط علة وهذا باطل لأن الشرط عليه يقف تأثير المؤثر فلا يمتنع أن يتكرر الشرط ولا يتكرر المؤثر فلا يتكرر الحكم وإذا ثبت أن الأمر لا يقتضي إلا مرة واحدة والشرط لا يقتضي تكرارها لم يستفد من مجموعهما إلا تخصيص تلك المرة بالشرط
ويمكن أن نبتدئ الدلالة فنقول إن الشرط عليه يقف تأثير المؤثر وليس يمتنع أن يتكرر الشرط ولا يتكرر المؤثر فلا يتكرر الحكم فان قيل فإذا جوزتم أن يكون ما ذكر بلفظ الشرط مؤثرا في الحكم فجوزوا التكرار وقفوا فيه ولا تقطعوا على نفيه قيل إن لفظ الشرط لا يدل على أن ما دخل عليه علة فلو كان علة لدل الله عليها فاذا لم يدل عليها قطعنا على أنه ليس بعلة

دليل آخر الخبر المعلق بالشرط لا يقتضي تكرار المخبر عنه بتكرار الشرط فكذلك الأمر المعلق بشرط وقد بينا الجمع بينهما في الباب الأول ومعلوم أن الإنسان إذا قال زيد سيدخل الدار إن دخلها عمرو وقد دخلها عمرو فدخلها زيد بعد صادقا وإن تكرر دخول عمرو ولم يتكرر دخول زيد
دليل آخر المعقول في الشاهد من تعلق الأمر بالشرط فعل مرة وإن تكرر الشرط ألا ترى أن الإنسان لو قال لعبده اشتر لحما إن دخلت السوق لم يعقل منه التكرار وإن تكرر منه الدخول ولذلك قال الفقهاء إن الرجل إذا طلق امرأته بقوله إن دخلت الدار أو أمر وكيله أن يطلقها إن دخلت الدار لم يتكرر الطلاق بتكرار الدخول
احتج المخالف بأشياء

منها أنه وجد في كتاب الله سبحانه أو امر متعلقة بشروط وصفات وتكرر مأمورها بتكرر الصفات نحو قول الله إذا قمتم إلى الصلاة ونحو قوله والسارق والسارقة والزانية والزاني والجواب أنه إنما عقل التكرار بدليل لا بهذه الآيات وأيضا فإنما علم تكرار الحد بتكرار الزنى لأن الزنى والسرقه علتان في الحد والعلة يتبعها حكمهما كلما حصلت وأيضا فمعلوم باضطرار من الدين تكرر الحد بتكرار ذلك

ومنها تشبيههم الشرط بالعلة في وجوب تكرار الحكم بتكرارها ويقوون ذلك بأن الشرط أكد من العلة لأن الشرط ينتفي الحكم بانتفائه ولا ينتفي معلول العلة بانتفائها والجواب أن الشرط عليه يقف تأثير المؤثر وليس يلزم أن يتكرر معه المؤثر حتى يتكرر المشروط بتكراره فأما إذا قال الله سبحانه هذا واجب لعلة كذا أو لأجل كذا فإن الظاهر أن ذلك هو المؤثر في الوجوب لا غير ولا يجوز أن يشرط فيه شرطا إلا بدلالة فإذا لم تدل دلالة على

اشترطه لم يشترطه فوجب تكرار الحكم بتكرار العلة لأنها تحصل بيانا على الحد الذي حصل أولا وإنما جاز وجود الحكم مع فقدها لأنه يجوز أن يخلفها علة أخرى والشرط أيضا يجوز أن يخلفه شرط آخر فاستويا في هذه الجهة وقد فصل قاضي القضاة بين الشرط والعلة بأن العلة دلالة على الحكم والدليل يتبعه الحكم متى وجد وأما الشرط فقد يجوز وجود مثله وليس بشرط ألا ترى أن من طلق امرأته بشرط دخول الدار لم تكن دخلتها الثانية شرطا في الطلاق

ومنها قولهم إن الأمر المعلق بالشرط لا اختصاص له بالشرط الأول من دون أمثاله من الشروط فلزم الفعل عندها كلها لفقد الاختصاص وفي ذلك تكرار المأمور به والجواب أن من قال بالفور يجعل الأمر بالشرط الأول من

الاختصاص ما ليس له بغيره فلا يلزمه الكلام وأما من لم يقل بالفور فيه فينبغي أن يرتب الجواب على مذهبه هكذا ليس يخلو الشرط إما أن لا يغلب على الظن تجدد أمثاله والمأمور متمكن أو يغلب على الظن تجدده والمأمور متمكن فالأول نحو أن يقول القاتل لغيره أعط زيدا درهما إذا دخل الدار ولا يغلب على الظن إذا دخل الدار أنه يدخلها مرة ثانية فمتى كان كذلك لزمه دفع الدرهم إليه عند الدخلة الأولى لأنها متحققة حصولها ويجوز أن لا تحصل الدخلة الأخرى ومثال الثاني أن يقول له أعط زيدا درهما إذا طلعت الشمس ومعلوم أنه إذا كان المأمور سالما فان الظن يقوم بسلامته مع طلوع الشمس في غد وفي بعد غد وإذا كان كذلك كان مأمورا بالعطية عند طلوع الشمس في غد وفي بعد غد وفي كل يوم يغلب على الظن تمكنه فيه من العطية على البديل ويكون فقد الاختصاص قد اقتضى تعلق المأمور به بالشروط كلها على البديل ويمكن أيضا أن يقال إن العطية تجب بالشرط الأول فقط لأن قولنا أعط زيدا درهما إذا طلعت الشمس المراد به تعليق العطية بطلوع يزول معه غروبها ومعلوم أن غروبها عند هذا الكلام ليس هو غروبها من الليلة الثانية والثالثة وإذا كان كذلك فطلوعها الذي يزول معه غروبها عنا في هذه الليلة هو طلوعها من الغد فقط وهذا هو الذي يفقده الناس فوجب انصراف ذلك إليه وكذلك القول في جمع الشروط المتجددة وعلى هذا يستوي الجواب على قول أصحاب الفور والتراخي

ومنها قولهم لو لم يقتض الأمر تعليق الوجوب بجميع الشروط لاقتضى تعليقه بأولها وذلك يقتضي أن تكون العبادة إذا فعلت مع الشرط الثاني دون الأول قضاء لا أداء وذلك يجوزها إلى دليل آخر والجواب أن القائلين بأن الأمر يفيد تعليق المأمور به على الشروط كلها على البديل لا يلزمهم ذلك وأما القائلون بأنه يتعلق بالشرط الأول سيحجيء القول فيه إن شاء الله وأما قاضي القضاة فإنه التزم حاجة العبادة إلى دليل ناتيء في إيقاعها عند الشرط الثاني إذا لم يفعل في الأول وامتنع من تسميتها قضاء وذكر في الشرح أن

الأمر يتعلق بأول الشرط على قول أصحاب الفور ويتعلق بجميعها على قول أصحاب التراخي ومنها قولهم لو لم يفد الأمر المعلق بالشرط تكرار المأمور إذا تكرر الشرط لما أفاد النهي المعلق بالشرط التكرار يقال لهم ولم زعمتم ذلك فإن قالوا لأن النهي كالنقيض للامر فاقضى نقيض ما اقتضاه نقيض الأمر في الحال الذي اقتضاه قيل ليس يجب ذلك لأن كونه كالنقيض له يقتضي أن ينفي ما أثبتته الأمر في جميع الأحوال كما ذكرناه في النهي المطلق ثم يقال لهم أما القائلون بالفور فقد قلنا إنهم يجهلون الأمر المعلق بشرط يفيد إيقاع المأمور به مع الشرط الأول ويمكن أن يجيء ذلك أيضا على قول أصحاب التراخي على ما ذكرناه فالنهي يقتضي المنع من إيقاعه مع الشرط الأول على التأييد سواء تجدد شرط ناتيء أو لم يتجدد مثال ذلك أن يقول القاتل لا تعط زيدا درهما إن دخل الدار أو إن دخل الدار فلا تعطه درهما فإنه يفيد نفي العطية عند أول دخلة إلى الأبد لأن من نهي غيره عن أن

يعطي زيدا درهما إن دخل الدار فليس غرضه المنع من أن يعقب العطية الدخول فقط بل غرضه استدامة نفي العطية إلا أن يتداوله في ذلك فأما من قال بالتراخي فإن الأمر المعلق بالشرط يتعلق بجميع الشروط على البدل على التفصيل المتقدم فإن الأمر على قولهم في تقدير أن يقول القائل اعط زيدا درهما إذا طلعت الشمس أما اليوم أو غدا أو بعد غد فيجب أن يفيد النهي المنع من العطية عند هذه الشروط كلها لأنه لما كان نقيض الأمر وجب أن يمنع من العطية عند جميعها لأنه لو لم يمنع من العطية عند الشرط الأول ومنع منها عند الشرط الثاني ما كان مانعا من فائدة الأمر لأن المأمور قد يجوز أن يمثل الأمر بفعل العطية عند الشرط الأول وفي ذلك اجتماع فائدة الأمر والنهي مع كونهما كالنقيضين وهذا محال

وحكي قاضي القضاة عن الشيخ أبي عبد الله أنه أجاب عن شبهتهم في النهي

بأن العادة تقتضي في النهي المقيد بالشرط أنه يفيد شرطا واحدا وإذا كان مطلقا اقتضى التكرار فسواء بين النهي المقيد بالشرط وبين الأمر قال لأن السيد إذا قال لعبد لا تخرج من بغداد إذا جاء زيد أفاد مرة واحدة وإذا قال لا تخرج من بغداد وأطلق القول أفاد المنع من الخروج على التأييد فإن قالوا فإذا كان مطلق النهي يفيد التأييد فيجب أن يكون تقييده بالشرط يفيد قصر المنهي عنه عليه كما قلتموه في الأمر المقيد بالشرط أنه يفيد قصر مقتضى الأمر من المرة عليه وأجاب بأن المطلق من النهي أفاد التكرار في العرف لا في اللغة فلا يمنع أن يبقى المقيد بالشرط على مقتضى اللغة

باب في الأمر هل يقتضي تعجيل المأمور به أم لا

ذهب الشيخان أبو علي وأبو هاشم إلى أنه لا يقتضي وجوب تعجيل المأمور به في أقرب الأوقات وجوزا تأخير المأمور به عن أول أوقات الإمكان وإلى ذلك ذهب أصحاب الشافعي وذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يقتضي تعجيل المأمور به ويحرم تأخيره عن أول أوقات الإمكان وحجة الأولين هي أن الأمر لو اقتضى التعجيل لكان إما أن يقتضيه بلفظة أو بفائدته ومعناه وليس يقتضيه لا بلفظة ولا بفائدته فلم يقتضي الفور

أما الدلالة على أنه لا يقتضيه بلفظه فهي أن قول القائل افعل ليس فيه ذكر وقت متقدم ولا متأخر وإنما يفيد إيقاع الفعل فقط والفعل إذا وجد في الوقت الأول أو الثاني أو الثالث كان موقعا وذلك يقتضي كون المأمور ممثلا للأمر وليس يجوز أن يكون ممثلا للأمر بفعل ما يمنع الأمر منه فجرى مجرى أن يقول الإنسان لغيره افعل في أي وقت شئت في أنه لا يوجب إيقاع الفعل في وقت متقدم وأيضا فإن الإنسان إذا قال لغيره ادفع درهما إلى رجل جاز لذلك الغير أن يدفع أي درهم شاء إلى أي رجل شاء لما لم

يختص الأمر برجل دون رجل ولا بدرهم دون درهم وكذلك يجب أن لا يلزم إيقاعه في وقت معين لأنه لا يختص بوقت دون وقت وأيضا فإن قول القائل لغيره افعل هو طلب للفعل في المستقبل كما أن قوله زيد سيفعل إخبار عن إيقاع الفعل في المستقبل فكما لا يمنع هذا الخبر من وجود الدخول بعد مدة من الخبر فكذلك الأمر وأما الدلالة على أنه لا يقتضيه بفائدة فهي أنه لا يمكن أن يقال إنه يقتضيه بفائدته إلا أن يقال إن الأمر يفيد الوجوب ولا يتم الوجوب مع جواز التأخير وهذا لا يصح لأن الفعل قد يجب وإن كان للكلف محيرا بين إيقاعه في أول الأوقات وفيما بعده ما لم يغلب على ظنه فواته إن لم يفعل فمتى غلب على ظنه ذلك لم يجز له الإخلال وبذلك

يفارق النوافل

دليل آخر السيد إذا أمر عبده بشيء ولم يعلم حاجته إليه في الحال ولم يعلم إلا الأمر فقط فإنه لا يفهم منه التعجيل وهذه الحجة لا يسلمها الخصم لأنه يقول متى لم يعلم العبد من قصد السيد أنه يبيحه التأخير فإنه يعقل من الأمر التعجيل ويستحق العبد الذم إذا لم يعجل المأمور به واستدل القائلون بالفور بأشياء منها ما يدل على اقتضاء لفظ الأمر لذلك ومنها ما يدل على أن الوجوب المستفاد من لفظ الأمر يقتضي ذلك ومنها أدلة سمعية أما ما يدل على أن لفظ الأمر يقتضي ذلك فوجهان أحدهما أن السيد إذا أمر عبده أن يسقيه الماء فهم منه تعجيل سقيه الماء واستحسن العقلاء ذمه على تأخير ذلك من غير عذر فعلنا أن الأمر يفيد ذلك والمخالف يقول إنما عقل بقرينة وهو علم العبد بأن السيد لا يستدعي ماء ليشرب إلا وهو محتاج إليه في الحال هذا هو الأغلب ولو لم يعلم إلا نفس الأمر لم يفهم ذلك كما أن أصحاب التراخي إذا رجعوا إلى الشاهد في أن

الأمر لا يفيد وجوب التعجيل لم يسلم لهم خصمهم ما يذكرونه من الشاهد وكل منهم يدعي أن ما يقوله خصمه إنما يفهم بقرينة لا بمجرد الأمر فان قال أصحاب الفور إن السيد يعلل ذمه لعبده بأن يقول أمرته بشيء فأخره فلو لم يفد الأمر التعجيل لم يجعل ذلك علة قيل لهم وقد يعذر العبد أيضا فيقول أمرتني بأن أفعل ففعلت ولم تأمرني بالتعجيل ولا علمت أن عليه في التأخير مضرة وأما الوجه الآخر فقولهم إن الوقت وإن لم يكن مذكورا في لفظ الأمر فان الفعل لما كان إنما يقع في وقت وجب أن يفيد إيقاعه في أقرب الأوقات إليه كما أن الفاظ العتاق والطلاق والبيع تفيد وقوع أحكامها في أقرب الأوقات إليها والجواب أنه ليس العلة في البيع والإيقاعات ما ذكره بل العلة في ذلك أن قول القائل بعث وقول المشتري اشترت إخبار عن الحال برضاها بانتقال ملك كل واحد منهما عن صاحبه إلى الآخر فجرى مجرى قول القائل تحركت في أنه إخبار عن الحال فوجب أن يحكم في ثاني القبول بانتقال الملك لأن علمنا برضاها لا يتكامل إلا عند انقطاع القبول ويمكن أن يقال إن الملك ينتقل عند آخر جزء من أجزاء القبول غير أنا لا نضبته فإذا صح ذلك صار محصول كلامهم أنه لما كان الخبر عن الحال يقتضي المأمور به في الثاني في أنه جمع بين شيئين لا يشتبهان وليسوا بذلك أولى ممن حمل الأمر على الخبر عن المستقبل وهو أولى لأن الأمر هو استدعاء الفعل في المستقبل ومعلوم أن الخبر عن المستقبل لا يختص بالثاني فكذلك الأمر فأما قول القائل لامرأته أنت طالق وقوله لعبده أنت حر فهو جار مجرى قوله للمرأة أنت بيضاء أو طويلة في أنه خبر عن الحال ومع أنهما خبران عن الحال فأحكامهما تثبت بالشرع فالواحد اتباع الشرع في كيفية ثبوتها وقد أثبتهما الشرع من غير تراخ وليس إذا جاء الشرع بذلك وجب أن يكون موضوع الأمر في اللغة الفور وليس يصح الجواب بأن يقال إن حمل الأمر على الإطلاق قياس ولو صح لكان الدال على وجوب التعجيل غير

الأمر لأن المستدل بهذه الدلالة إنما يبين بما أن لفظ الأمر موضوع للتعجيل كما أن الإيقاع موضوع لإفادة ذلك كما بين أصحاب التراخي قولهم بقياس الأمر على الخبر عن المستقبل ولا يصح أن يفرق أيضا بين الأمر والإيقاعات بأن يقال إن الأمر هو طلب للفعل والفعل إنما يقع في وقت فوجب أن يطلب وقته ما هو وأما الطلاق والعتاق فانهما يفيدان أحكاما لا أفعالا وذلك لأن الأمر كاطلاق في إفادة الأحكام لأن الأمر يفيد وجوب الفعل فصح أن ينظر في

وقت الوجوب ما هو والطلاق يفيد تحريم الاستمتاع فصح أن ينظر في وقته هذا التحريم ما هو وكذلك العناق وقد قيل أيضا لو لم تفد الإيقاعات أحكامها في الثاني لكان وجودها كعدمها وليس كذلك الأمر إذا جعل على التراخي ولقائل أن يقول والأمر لو لم يفد الفور لكان وجوده كعدمه فان قلت إن وجوده يفصل من عدمه وإن أفاد التراخي لأنه يفيد وجوب إيقاع الفعل ويكون إيقاعه وإيقاع بدله وهو العزم موقوفا على اختياره قيل لكم فكذلك يفيد نقل الملك في وقت ما ويكون نقله في الثاني أو العزم على نقله وتسليم البيع في الثاني موقوفا على اختياره فان قلت فيما إذا يقلانه إن كان لفظ البيع نقله في الحال قيل لكم يقلانه بالتسليم أو بأن يقول كل واحد منهما لصاحبه قد انقل ملكي إليك في هذه الساعة فإن قلت أجمعت الأمة على بطلان ذلك في البيع قيل لكم ثبوت هذا الإجماع يقتضي صحة الأصل الذي قسنا عليه وذلك يؤكد صحة القياس وقد قيل أيضا إن الأمر دلالة على وجوب إيقاع الفعل وليس يجب تعجيل مدلول الدلالة وليس كذلك الطلاق والعناق لأنهما سببان لأحكامهما والسبب إذا تكاملت شرائطه وجب حصول سببه في الحال والجواب أنهما سواء لأن الدلالة قد تدل على حصول مدلولها في الحال وقد تدل على حصوله في المستقبل والسبب قد يكون سببا للحكم في الحال وقد يكون سببا لثبوت الحكم في المستقبل ألا ترى أن البيع المؤجل يكون سببا لانتقال الملك في الثمن في المستقبل فإن قلت إنما كان البيع المؤجل كذلك لأنه قد ذكر فيه التأجيل وليس كذلك البيع

المطلق قيل لهم فقولوا إن الأمر المقيد بوقت مؤجل يفيد التراخي والمطلق يفيد الحال وعلى أن البيع أيضا دلالة على الرضا والرضا هو السبب في انتقال الملك فقولوا إن الرضا لا يجب أن يتعقب عقد البيع وأيضا فان تكامل شرائط وجوب الحج سبب لوجوبه وهو عندكم على التراخي فان قلت الوجوب حاصل وإن لم يتصيق قيل لكم فقد بطل قولكم إن المسبب لا يتراخي عن السبب وقد قيل أيضا إن البدل يجب أن يكون بازاء المبدل فاذا وجب انتقال الملك في البدل وجب انتقال الملك في المبدل ولقائل أن يقول ومن أين لكم أن الملك قد انتقل في المبدل حتى تنبوا عليه انتقال البدل وقد قيل إن البيع والإيقاعات تقتضي أحكامها على وجه التأييد فجرى مجرى النهي في اقتضاء المنع من الفعل على التأيد وأما الأمر فانه يقتضي فعلا واحدا والجواب أن كون الحكم مما إذا وقع دام لا يمنع من أن ننظر في ابتداء وقوعه هل هو معجل أو متأخر ألا ترى أن البيع المؤجل يقتضي نقل الملك في الثمن في المستقبل وإذا انتقل فيه دام ولا يقتضي البيع انتقال الملك فيه إلى حد وغاية وكون الفعل المستفاد بالأمر واحدا لا يمنع من أن ننظر في وقت لزومه وأن يكون وقت لزومه هو أول الأوقات

وأما استدلالهم على الفور بفائدة الأمر فمن وجوه ومنها أن الأمر قد اقتضى وجوب الفعل في أول أوقات الإمكان بدلالة أنه لو أوقعه المكلف فيه لأسقط القرض بذلك على نفسه فجواز تأخيره عنه نقض لوجوبه فيه وإيجاب لحوقه بالنافلة فيه والجواب يقال لهم ما معنى قولكم إن الأمر اقتضى وجوب الفعل في أول أوقات الإمكان فان قالوا معناه أنه ألزم فعله فيه ومنع من تأخيره عنه قيل وهل نوزعتم إلا في ذلك وإن قالوا معناه أن المكلف لو فعل المأمور به في ذلك الوقت كان قد أسقط القرض عن نفسه قيل ولم إذا كان كذلك لا يجوز تأخير الفعل عنه فان قالوا لو جاز تأخيره عنه قضى القول بسقوط القرض بالفعل في ذلك الوقت

قيل لهم ولم زعمتم ذلك وما انكرتم أن القرض إنما سقط بإيقاع الفعل في الأول لأن الأمر اقتضى إيقاع الفعل فقط وهذا حاصل إذا فعله في الأول وإذا فعله في الثاني فالأمر اقتضى إسقاط القرض بالفعل في الثاني والثالث من حيث

اقتضى إسقاطه بإيقاع الفعل في الأول ويطلب بالكفارات الثلاث لأنه إذا فعل كل واحدة منها سقط الفرض ومع هذا يجوز تأخيرها عنه وقد أوجب عن ذلك بأن جواز تأخير الفعل عن الأول لا ينقض وجوب الفعل ولا يلحقه بالنافلة لأنه ينفصل عن النافلة بأن النافلة يجوز الإخلال بها أصلا وليس كذلك الفرض لأنه لا يجوز الإخلال به أصلا وهذا غير صحيح لأن المستدل ألزم على جواز التأخير عن الأول بأن يلحق بما هو فعل في ذلك الوقت ولم يلزم أن يلحق بالنوافل على الإطلاق فيفصل بينه وبين النافلة المطلقة وأجاب شيوخنا فقالوا إن الواجب إذا أحر إلى بدل لام ينقض وجوبه ولم يلحق بالنوافل والفعل إنما يجوز تأخيره عن ثاني الأمر إلى بدل هو العزم على أدائه واستدلوا على كون العزم بدلا بأن الأمر اقتضى إيجاب الفعل ولم يعين الوقت فاذا وجب الفعل في الثاني وجاز مع ذلك تأخيره عنه لم يمكن ذلك إلا مع البدل وقد أجمعوا على أن المأمور يلزمه إذا لم يفعل المأمور به في الثاني أن يعزم على أدائه فيما بعد فقد دل الدليل على وجوب العزم ولم يدل الدليل على وجوب غيره فأثبتاه دون غيره وستكلم على هذا الجواب فيما بعد إن شاء الله

ومنها قولهم إن الأمة قد أجمعت على أن الفرض يسقط عن المأمور بإيقاع الفعل في ثاني حال الأمر ولم تجمع على إسقاطه إذا فعله بعده فلم يجز تأخيره والجواب يقال لهم ولم إذا لم تجمع على ذلك لم يجز التأخير وما أنكرتم أنه ليس كل ما لم تجمع الأمة عليه فهو باطل لأنه لا يمنع على وجوب صحته دليل غير الإجماع كما أن تحریم التأخير لم تجمع الأمة عليه ولم يمنع من ذلك صحة القول به

ومنها قولهم إن المكلف إذا فعل المأمور به في الثاني سقط عنه الفرض وفعل ما وجب عليه فعلمنا أن الأمر قد تناول ذلك وهذا يمنع من الإخلال به لأنه بالإخلال به يفوت إذ كان ما يقع فيما بعد ليس هو ذلك المأمور به بعينه وإنما هو مثله لأن أفعال العباد تختص بالأوقات فما يصح أن يوجد في وقت لا يصح إيجاده في غيره فلم يجز أن يفوت المكلف ما علم أن التكليف قد تناوله والجواب أن الأمر إنما أوجب ما له صورة مخصوصة من الأفعال ولم يوجب فعلا معيناً لأن المكلف لا يميز ذلك فاذا كان كذلك وكان ما يفعله في الوقت الأول وفيما بعده قد اختص بتلك الصورة كان فاعل كل واحد منهما ممثلاً للآخر وأيضا فإن المخالف يقول لو تناول الأمر الأفعال المختصة بالأوقات لم يمتنع أن يتناول أعيان ما يختص بكل وقت فيجوز ترك ما اختص بالوقت الأول إلى ما يختص بالثاني والثالث لأن كل واحد من ذلك بدل من صاحبه والكلام في أن أفعال المكلف تختص بالأوقات ليس هذا موضعه

ومنها قولهم إن الأمر قد اقتضى الوجوب فحمله على وجوب الفعل في ثاني الأوقات أحوط والجواب أن النافين للفور يقطعون على نفي وجوبه فهم آمنون من المضرة إن أحرروا الفعل غير خائفين من ذلك ويقولون طريق الاحتياط أن ننظر هل يقتضي الفور أم لا فإن علمنا أنه يقتضيه حملناه عليه وإن لم يقتضه لم نحمله عليه والاحتياط ثابت في كلا القسمين وليس الاحتياط أن نعتقد وجوب التعجيل ونحن لا نؤمن أن لا يكون واجبا فنكون قد فعلنا اعتقادا لا نؤمن كونه جهلا

ومنها قولهم إن الأمر يتناول الفعل فيقتضي وجوبه ولا يتناول اعتقاد وجوب المأمور به فاذا وجب تعجيل اعتقاد وجوب المأمور به مع أن الأمر ما تناوله فبأن يقتضي وجوب تعجيل المأمور به أولى والجواب يقال لهم لم زعمتم أنه إن وجب تعجيل اعتقاد وجوب المأمور به وجب تعجيل المأمور به وما

أنكرتم أن تعجيل الاعتقاد يجب لدليل يخصه لا للأمر وإنما كان يلزم ما ذكرتموه لو وجب ذلك لأجل الأمر فإن قالوا الاعتقاد تابع للمعتقد فاذا تعجل الاعتقاد تعجل المعتقد قيل لهم أتعدون أن وجب تعجيل الاعتقاد تابع

لوجوب تعجيل المعتقد فان قالوا نعم قيل لهم لا نسلم ذلك وإن قالوا نعي أن وجوب الاعتقاد تابع لوجوب المعتقد قيل لهم ولم إذا كان كذلك وجب إذا الزم تعجيل الاعتقاد أن يلزم تعجيل المعتقد ثم يقال لهم إن المكلف إذا سمع الأمر بالفعل فلا يخلو إما أن يكون قد سبق له العلم بأن الأمر على الوجوب وأن خطاب الحكيم يجب حمله على موضعه أو لم يسبق له ذلك فإن كان قد سبق له ذلك فهو يعلم وجوب المأمور به في ثاني سماعه الأمر الذي يعلمه صادرا من حكيم ولا يمكنه أن لا يعلم ذلك فلا يصح أن يجب والحال هذه وإن لم يعلم أن الأمر على الوجوب فلا يخلو إما أن يكون قد علم أن ألفاظ الوجوب المطلقة لا تفيد الفور أو لا يعلم ذلك فان علم ذلك فان لم يثبت العزم بدلا يقول إنه لا يلزمه أن يعجل اعتقاد المأمور به ولا النظر فيه لأنه يقول إن لم يكن الأمر على الوجوب فليس يلزمي في الثاني ولا فيما بعده أن أفعل شيئا فلا يلزمي اعتقاد وجوب ذلك الشيء وإن كان الأمر على الوجوب فليس يلزمي أيضا فعل الواجب في الثالث ولا في الرابع فلم يلزمي اعتقاد الوجوب في الثاني لأن فعل المأمور به في الثالث غير متعين وجوبه وإنما يلزمي أن انظر في الأمر هل يفيد الوجوب إذا غلب على ظني أنني إن لم أنظر في ذلك فأعلم الوجوب وأفعل عقيب فإتني الفعل فيلزمي حيثذ أن أنظر لأنني لا آمن كون الأمر على الوجوب فان قيل إن من لا يثبت العزم بدلا يوجهه ويقول إنه ليس ببدل فهذا لزمه النظر ليعلم وجوب المأمور به لأنه إن كان المأمور به واجبا لزمه أن يفعله أو يعزم على أدائه قيل إن كثيرا منهم لا يقول بوجوب العزم ومن يقول منهم بوجوبه يقول إنما يجب إذا علم المكلف وجوب الفعل وقيل أن يعلم ذلك لا يلزمه العزم وأما من أثبت العزم بدلا فانه يقول يلزم هذا المكلف في الثاني أن

ينظر في الأمر هل يقتضي الوجوب لأنه يلزمه معجلا أن يفعل إما المأمور به أو العزم على أدائه وإنما يلزمه العزم إذا كان المعزوم عليه واجبا فلا يأمن المكلف أن يكون الأمر على الوجوب وإن لم ينظر في ذلك معجلا فاته أحد الواجبين وأما إن كان لا يعلم أن ألفاظ الإيجاب المطلقة ليست على الفور ولم يعلم أن الأمر على الوجوب فان له أن يقدم النظر في أن الأمر لو كان على الوجوب لما اقتضى الفور فاذا علم ذلك سقط عنه تقديم النظر في وجوب الفعل إلا على قول من يثبت العزم بدلا على ما بينا

ومنها أن يقال لو جاز تأخير المأمور به عن الوقت الثاني أدى إلى أقسام كلها باطلة وما أدى إلى الباطل باطل وبيان ذلك أنه لو جاز تأخيره عن الثاني لم يخل من أن يجوز تأخيره لا إلى غاية أو إلى غاية لا يجوز أن يؤخر عنها فإن جاز لا إلى غاية لم يخل من أن يجوز ذلك لا إلى بدل أو إلى بدل وهذا الثاني ينقسم إلى أن يكون البدل هو العزم على أدائه في المستقبل أو الوصية كالحج وإن جاز تأخيره إلى غاية لم تخل تلك الغاية إما أن تكون موصوفة أو معينة أما معينة فيجوز أن يقال له أخره إلى الوقت العاشر أو اليوم القلاني ولا تؤخره عنه وأما الموصوفة فنحو أن يقال إذا غلب على ظنه أنه إن لم يشرع في أداء المأمور به فاته وهذا ضربان أحدهما أن يغلب على ظنه ذلك بأمانة أو لا بأمانة والأمانة نحو المرض وعلو السن وكل هذه الأقسام باطلة

أما القول بجواز تأخير المأمور به لا إلى غاية من غير بدل فانه يقض وجوبه ويلحقه بالتوافل وأما القول بأنه يجوز تأخيره إلى بدل هو الوصية فباطل أيضا لأن ذلك ليس بعام في كل العبادات لأنه ليس كل العبادات تثبت بالوصية وعلى أنه إن جاز أن يكون أمر الله سبحانه لنا أن نفعل العبادة لا يمنع من أن نعزم على الإخلال بها ونوصي غيرنا بها لم يمنع أمرنا للوصي من أن يوصي بما وصينا به وكذلك القول في الوصي الثاني والثالث إلى غير غاية

وأما كون العزم بدلا فقد أفسدنا بدلا لا دليل على كونه بدلا وليس يجوز إثبات بدل لا دليل عليه وإذا لم يجوز كونه بدلا لم يجوز تأخير العبادة لأن تأخيرها موقوف على إثبات بدل لا دليل عليه وليس لأحد أن يقول قد أجمعت الأمة على وجوب العزم لأن قيام الدلالة على وجوب الشيء لا يقتضي كونه بدلا من غيره والجواب يقال لهم لم زعمتم أنه لا دليل يدل على كون العزم بدلا فان قالوا لأنه لا ذكر للعزم في الأمر قيل لهم ولا ذكر للوقت الثاني في الأمر ولستم بأن تنفوا كون العزم بدلا لأنه غير مذكور في الأمر وتتوصلون بذلك إلى تعيين الوقت الثاني بأولى من أن ننفي تعيين الوجوب بالوقت الثاني ونوصل بذلك إلى إثبات بدل لأنه لا يمكن بعد ذلك إلا إثبات بدله وقد أفسد كون العزم بدلا فقيل إن العزم على أداء العبادة واجب لا على سبيل البدل عنها لأنه يجب على المكلف أن يعزم على أدائها قبل دخول وقتها مع علمنا بأن الوجوب لم يحصل قبل وقتها وأجيب عن ذلك بأنه لا يلزم العزم على فعلها قبل أن يجب وإنما يقبح كراهة فعلها فأما أن يعزم الإنسان ويريد فعلها فلا يجب ويمكن أن يعترض هذا الجواب فيقال له إنه إذا وجبت العبادة وجاز تأخيرها فليس يجب عليه إلا ما يجب عليه قبل دخول وقتها فان كان يجب عليه في أحدهما العزم وجب أيضا في الآخر وإن وجب عليه ألا يكره العبادة وجب عليه ذلك ها هنا وليس يمكن أن يدعي أن الأمة فصلت بين العزم على الأداء وبين نهي الكراهة فأوجب أحدهما قبل الوجوب وأوجب الآخر بعد توجه الوجوب ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن نسلم أن الواجب قبل دخول الوقت وتوجه الوجوب مثل ما يجب بعد توجه الوجوب إما عزم أو فقد كراهة ثم يقال إنه لا يمتنع أن لا يكون ذلك بدلا قبل توجه الوجوب ويكون بدلا وقائما مقام البدل في المصلحة كلها أو بعضها بعد توجه الوجوب لأنه لا يمتنع أن يكون الفعل أو الإخلال بالفعل في بعض الأوقات بدلا من شيء وفي وقت آخر لا يكون بدلا منه فلا يجوز أن يمنع من كون العزم بعد دخول الوقت بدلا من العبادة لأجل أنه يجب فعله قبل الوقت ولا يكون بدلا

طريقة أخرى في العزم لو كان العزم بدلا من العبادة لم يحل إما أن يجب في الوقت الثاني بدلا من العبادة أو يجوز تأخيره وتأخير العبادة عن الثاني فان جاز تأخيرها كان القول في العزم كالتقول في العبادة المأمور بها ولم يقف ذلك على غاية ولحقا جميعا بالتوافل وإن وجب العزم في الثاني إن لم يفعل المأمور به فيه لم يجوز ذلك لأن بدل العبادة إنما يجب على حد وجوبها ليكون فعله جاريا مجرى فعلها ومعلوم أن الأمر عندهم إنما أوجب أن نفعل العبادة في وقت غير معين ولم يعين وجوبها في الثاني فينبغي أن يكون بدلا يجب في وقت غير معين وفي ذلك بطلان تعيينه بالثاني فان قالوا إن الأمر قد اقتضى وجوب الفعل في الثاني قيل لهم إن أردتم بذلك أنه عين وجوبها فيه ولم يخصص في تأخيرها عنه فذلك هو القول بالفور وذلك يمنع من تأخيرها ويغني عن البدل إلا أن يدل دلالة مبتدأة عليه وإن أردتم أن الأمر قد اقتضى كون الفعل في الثاني مرادا ومسقطا للفرض قيل لكم وقد اقتضى أن يكون في فعله في الثاني والثالث كذلك فقد صار موجبا له في وقت غير معين فيجب أن يكون بدله الساد مسدده هذه حالة ويقال لهم إذا كان الأمر قد اقتضى أن فعل العبادة في الثاني كفعلها في الثالث والرابع فلم منعهم المكلف من تأخيرها عن الثاني إلا ببدل وهو يقول إني إنما أخرتها لأن المصلحة تحصل لي في الثالث كما تحصل لي في الثاني فان قالوا لأن الأمر اقتضى الوجوب في الثاني والثالث على وجه لا يمنع من التأخير ولا يتم ذلك إلا مع البدل فجرى مجرى أن يقول المكلف هذا الفعل واجب في الثاني ويجوز تأخيرها إلى الثالث في أنه لا يجوز تأخيرها إلا ببدل إلا انتقض وجوبه فيه قيل إن كان المكلف قد قال إنه واجب في الثاني لا يجوز تأخيرها عنه ويجوز مع ذلك تأخيرها إلى الثالث فذلك منتقض وإن قال إنه واجب في الثاني والثالث على معنى أن الفرض يسقط بالفعل في كل واحد منهما فلو صرح بذلك لما احتجنا

إلى بدل في الثاني

طريقة أخرى لو كان العزم في الثاني بدلا من أداء العبادة فيه لم تخل

العبادة من أن يتضيق أداؤها في وقت من الأوقات أو لا يتضيق فان لم يتضيق فحكم العبادة في كل الأوقات حكم الثاني فكما جاز للمكلف تأخيرها عن الثاني جاز له تأخيرها عن سائر الأوقات وإذا جاز له تركها في جميع الأوقات لم يجز أن يجب عليه العزم على أدائها لأنه لا يجوز أن يجب على الإنسان أن يعزم ويقصد أن يفعل ما يجوز له تركه لأن في ضمن قولنا يجب عليك أن تعزم على الفعل في الثاني إيجابا للفعل في الثاني فكون العزم بدلا من واجب يقتضي وجوبه وكونه عزا على ما يجوز تركه يقتضي جواز تركه فان قالوا إن المأمور به يتضيق أداؤه في بعض الأوقات وهو الوقت الذي يغلب على ظن المكلف أنه إن لم يفعله فيه فاته فعله قيل لهم فكأن المكلف خير في فعله وتركه قبل هذا الوقت وضيق وجوبه عليه فيه فجرى مجرى أن يقول المكلف صريحا للمكلف أنت مخير في فعل هذه العبادة إلى أن يغلب على ظنك أنها تفوت إن لم تؤدها فحيثئذ يتضيق وجوبها ولو قال ذلك لما كان للمنع من تأخيرها قبل هذا الوقت لا إلى بدل وجه مع أن المكلف قد رخص في تأخيرها ولم يذكر بدلا لأن البديل إنما يجب بعد أن يكون البديل قد تضيق وجوبه في نفسه فيستحيل أن يجوز تركه لا إلى بدل فان قالوا لو لم يثبت البديل انتقض وجوبها فيما قبل قيل إنه لا ينتقض الوجوب الذي هو بمعنى أن الفرض يسقط بالفعل لأنه لا يمتنع أن يكون الفعل مصلحة في هذا الوقت وفيما قبله على سواء فيخير الله سبحانه بينهما ولا وجه لإيجاب البديل والحال هذه فان قالوا إنما ألزمناه العزم وجعلناه بدلا لأننا لا نأمن أن يموت من غير أن يغلب على ظنه أنه يموت فنفتوته العبادة فألزمناه ما يقوم مقامها في الوقت الثاني والثالث قيل لهم إن المكلف إذا مات في زمان التخيير وقبل زمان التضييق ولم يفعل الفعل لم يكن عليه تبعة وإذا لم تكن عليه تبعة لم يلزمه البديل

طريقة أخرى في العزم لو كان العزم في الثاني بدلا من فعل العبادة فيه لم يخل إما أن يقوم مقام فعلها في ثبوت المصلحة فيه أو لا يقوم مقامها فيه فان

لم يتم مقامها فيه لم يكن بدلا منها ولم يجز العدول عنها إليه إذ في ذلك تفويت بعض المصلحة وإن قام مقامها فيه فقد استوفيت المصلحة بفعله فلا وجه لوجوب العبادة بعد ذلك وفي ذلك سقوط الفرض بالعزم فان قالوا إنه يقوم مقام العبادة في ذلك الوقت ويبقى فعلها واجبا في الأوقات الأخر قيل إن الأمر لم يفد وجوب العبادة في الأوقات على الجمع حتى إذا سقط الفرض في الوقت الثاني بقي ما بعده وإنما أوجب فعلا واحدا ولهذا لو فعله في الثاني لم يلزمه فعله فيما بعد ذلك الأمر فاذا فعل ما يجري مجرى فعله العبادة في الثاني وجب أن يسقط الفرض الثابت بذلك الأمر كما يسقط لو فعل العبادة المأمور بها وإنما يجوز أن يشب مثله في الثالث والرابع بأمر آخر كما يجوز ذلك لو فعل نفس المأمور به فان قالوا ما تنكرون أن تكون العبادة لو فعلت في الثاني لكانت مصلحة في الثالث والرابع وسائر الأوقات إلى حال الموت فاذا فعل بدلها وهو العزم سد مسدها في حصول المصلحة في الثالث وتبقى المصلحة في الأوقات الأخر لا تحصل إلا بالمعزوم عليه أو بعزم يحصل في كل وقت فيقوم مقام المعزوم عليه في ثبوت المصلحة في الوقت الذي يليه قيل هذا يقتضي أن يكون المكلف إذا مات وهو موال للعزم فانه يكون قد استوفى مصلحة الحج وفي ذلك سقوط فرضه وفرض العزم لو عاش وقد أجمعت الأمة في كل من مات ولم يحج أنه لو بقي وهو صحيح موسر للزمه الحج فان قالوا إن الحج هو مصلحة في أفعال تقع في كل الأوقات إلى أبعد عمر يجوز أن يجبي فيه المكلف في العبادة فاذا مات المكلف قبل ذلك ولم يحج وجب أن يقال لو عاش لزمه الحج لأنه لو عاش لكان

الحج أو العزم على أدائه مصلحة في أفعال تحصل في تلك الأوقات فاما ما بعد أطول الأعمار بزمان طويل فلا يمكنكم أن تدعوا فيه إجماعا قليل هذا يقتضي أن الإنسان لو حج عند بلوغه فإنه يكون ذلك مصلحة في فعل يقع منه بعد مائة سنة وأكثر وهذا يبعد لأن اللطف إذا تراخى صار في حكم المنسي فأما القول بأن العبادة تنضيق في وقت معين فلم يقل به أحد ولا دليل يدل

عليه وليس بعض الأوقات المعينة بذلك أولى من وقت فالقول بأنها تنضيق عند ما يغلب على الظن أنها تفوت إن لم تفعل ولا يحصل ذلك الظن عن أمانة لا يصح لأنه لا ينفصل من ظن السوداوي والقول بأنها تنضيق عند ظن يحصل على أمانة كمرض وعلو سن باطل لأن كثيرا من الناس يموت فجأة وذلك يقتضي أنه ما كان يجب عليهم أن يفعلوا العبادة لا محالة مع أن ظاهر الأمر يقتضي أن يفعلوها لا محالة لأن صيغة الفعل تقتضي أن يفعل المقول له لا محالة والجواب أن قول القائل لغيره افعل وإن اقتضى أن يفعل لا محالة فإنه يقتضي أن يفعل لا محالة في غير وقت معين لأنه يقتضي أنه متى فعل فقد قضى عهدة الأمر فصار مفيدا لأن يفعل لا محالة في غير وقت معين وذلك يقتضي أن يجيره في الأوقات ولا يدخل في كونه واجبا إلا بأن يضيقه في بعض الأوقات ولا وقت يمكن ذلك فيه إلا إذا خشي الفوات إن أخره عنه وذلك يقتضي أن من لم يغلب على ظنه أن الفعل يفوته إن لم يفعله في الوقت الذي قه انتهى إليه لم يجب عليه أن يفعل لا محالة

باب القول في الامر إذا كان مؤقنا بوقت محدود بأول وآخر

اعلم أن الوقت المضروب للفعل إما أن يتسع للفعل أو لا يتسع له فان لم يتسع له لم يجب أن يكلف الإنسان إيقاع الفعل فيه لأنه تكليف لما يطاق ويجوز أن يكون وجود ذلك الوقت على بعض الوجوه سببا لوجوب القضاء نحو أن تظهر الحائض أو يبلغ الغلام وقد بقي من الصلاة مقدار ركعة ونحو أن يحرم الإنسان بمجتنبين لأن ذلك سببا لقضاء أحدهما عند أصحابنا ونحو أن يندر الإنسان أن يصوم في يوم يقدم فيه فلان فيقدم وقد مضى من النهار بعضه وأما إن اتسع الوقت للفعل فذلك ضربان أحدهما ألا يزيد الوقت على

مقدار الفعل نحو صوم يوم ولا إشكال في أن جميعه وقت للوجوب والآخر أن يزيد الوقت على مقدار الفعل كوقت صلاة الظهر

وقد اختلف الناس في وقت الوجوب من ذلك فقال محمد بن شجاع الثلجي وأصحاب الشافعي وشيخاننا أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما إن أول الوقت ووسطه وآخره وما بين ذلك من حالاته وقت للوجوب واختلف هؤلاء فمنهم من لم يثبت للصلاة في أول الوقت ووسطه بدلا فيه ومنهم من أثبت للصلاة في كل وقت من هذين الوقتين بدلا واختلفوا فقال أبو علي وأبو هاشم إن بدل الصلاة في أول الوقت ووسطه هو العزم على أدائها في المستقبل وقال بعض أصحابنا إن لها في أول الوقت ووسطه بدلا يفعله الله سبحانه وقال قوم إن أول الوقت هو وقت الوجوب وإنما ضرب آخره للقضاء وقال أكثر أصحابنا إن آخر الوقت هو وقت الوجوب واختلفوا في إيقاع الفعل فيما قبل ذلك فقال بعضهم هو نفل يسقط به الفرض وحكي عن الشيخ أبي الحسن أن الفعل يقع في أول الوقت مراعى فإن أدرك المصلي آخر الوقت وليس هو على صفة المكلفين كان ما فعله نفلا وإن أدركه على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا وحكي عنه الشيخ أبو عبد الله أنه قال إن أدرك المصلي آخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله مسقطا المفروض وهذا أشبه من الحكاية الأولى وحكي أبو بكر الرازي عن أبي الحسن أن الصلاة يتعين

وجوبها بأحد شيئين إما بأن تفعل وإما بأن يضيق وقتها ويمكن أن يفسر أكثر هذه الأقاويل تفسيراً صحيحاً لا يقع فيه نزاع ويمكن أن يفسر تفسيراً يقع فيه النزاع على ما نبينه عند الكلام فيها وينبغي أن نبين معنى قولنا إن الصلاة واجبة في أول الوقت ووسطه وآخره ثم نبين جواز كونها واجبة فيها ثم نبين ورود التعبد به أما معنى قولنا إن الصلاة واجبة في جميع الوقت فهو أنه إذا فعلها في أوله كانت كما لو فعلها في وسطه وآخره في سقوط الفرض وحصول المصلحة المقتضية للوجوب

فأما جواز ورود التعبد بذلك فهو أنه لا يمتنع في العقل أن تكون الصلاة في أول الوقت ووسطه وآخره تتساوى في كونها لطفاً داعياً إلى طاعة واجبة بعد خروج الوقت وداعياً إلى طاعة مندوب إليها قبل خروج الوقت ولا يمتنع أن يكون داعياً إلى طاعة واجبة بعد خروج الوقت فقط ولا يكون فعلها بعد خروج الوقت مصلحة فيما كانت مصلحة فيه قبل خروج الوقت لكن إذا فرط المكلف في فعلها لزمه قضاءؤها لأن قضاءها يكون مصلحة في دون ما كان الأداء مصلحة فيه فإذا كان كذلك لم يجز أن يضيق الله سبحانه فعلها في أول الوقت مع أن الغرض بالاجباها وهو المصلحة يحصل بفعلها في آخر الوقت ولا يجوز أن لا يضيق الله سبحانه فعلها في آخره مع أن المصلحة لا تحصل إذا أخرت عنه ولا يمتنع أيضاً أن تكون الصلاة في كل وقت قبل آخر الوقت مصلحة في طاعة تليها وفي طاعة بعد خروج الوقت فإن لم يفعلها فيه فعل الله سبحانه ما يقوم مقامها في الطاعة التي تليها وبقي على المكلف فرضها لما يدعو إليه من الطاعة بعد خروج الوقت ولا يمتنع أيضاً أن يكون العزم في كل وقت على أدائها في الثاني أو في غيره من أفعال المكلف يقوم مقامها في المصلحة التي تليها دون المصلحة التي تدعو إليها بعد خروج الوقت وإذا لم تمتنع كل هذه الوجوه لم يمتنع ورود التعبد عليها والذي نهى إليه أن الصلاة في أول الوقت ووسطه مصلحة في طاعة واجبة بعد خروج الوقت وفي طاعة مندوب إليها قبل خروج الوقت إذا كان المعلوم من حال المكلف أنه لا يدرك ما بعد الوقت وهو حي

فأما الكلام في ورود التعبد بذلك فيقع في وجوه منها الكلام على من خص الوجوب بأول الوقت ومنها الكلام على من خصه بآخره ومنها الكلام على من جعل الفعل في أول الوقت مراعي ومنها الكلام على من عين الوجوب بأحد شيئين ثم يقع الكلام بعد ذلك في إثبات البديل هل هو من فعل الله سبحانه أو من فعلنا

أما الكلام على من خص الوجوب بأوله فهو أن يقال له أتزعم أن تأخير الصلاة عن أول الوقت لا يجوز كما لا يجوز تأخيرها عن آخره ويستحق الذم على أحدهما كما يستحق على الآخر فإن قال نعم دفع قوله الإجماع وإن قال لا قيل له فقد تقضت قولك باختصاص الوجوب بأول الوقت ويقال له لماذا ضرب الوقت فإن قال ليكون ما يفعل بعد أول الوقت قضاء قبيل له الأمة مجمعة على أنه ليس بقضاء ولا يجوز أن تؤدي الصلاة بعد أول الوقت بنية القضاء وأيضاً فلا فائدة لضرب الوقت في ذلك لأن ما يفعل بعده يكو قضاء أيضاً وإيضاً فالوجوب مستفاد من الأمر وهو متعلق بأول الوقت وآخره ووسطه فيجب أن يفيد الوجوب في الكل ويتضيق بآخره لأنه جعل غاية وقت الوجوب

فأما من خص الوجوب بآخره فإنا نفرض عليه ما يعنيه بقولنا إن الوجوب شائع في جميع الوقت فإن أقر به وإلا دللنا عليه فنقول إننا نعني بذلك أن الصلاة في أول الوقت كهي في وسطه وآخره في حصول المصلحة بما المقتضية للوجوب وفي سقوط الفرض فإن أجاب إلى ذلك فقد وافق في المعنى وإن منع عن ذلك قيل له إن لم تكن الصلاة قائمة مقام فعلها في آخره في حصول المصلحة وجب أحد أمرين إما أن تكون المصلحة باقية فيلزم فعل الصلاة في

آخر الوقت مع أنها مفعولة في أوله وإما أن تكون المصلحة قد فاتت فإن كانت قد فاتت فقد صارت الصلاة في أول الوقت مفسدة وفي ذلك قبحها والإجماع يجمع من قبحها ويقتضي الإجماع أيضا أن فعل بعض الصلوات في أول وقتها أفضل يبين كونها مفسدة أنه إذا كان المكلف لو صلى في آخر الوقت حصلت له المصلحة واللفظ وإذا صلى في أوله ولم تحصل له تلك المصلحة وخرجت الصلاة في آخر الوقت من أن تكون مصلحة وحصلت المعصية التي كانت الصلاة في آخر الوقت لطفًا في الإحلال بما فقد حصلت الصلاة في أول الوقت داعية إلى هذه المعصية ومفوتًا لما يدعو إلى الطاعة فإن قيل أليس تقديم الزكاة على الحول يسقط الفرض وليس بمفسدة قيل إنما

يسقط الفرض لأنه يقوم مقامه في المصلحة ولهذا لم يطلق أحد من الأمة القول بأنه صدقة تطوع ونافلة مع أنها مسقطه للفرض فإن قيل وإذا كانت قائمة مقام الزكاة بعد الحول في المصلحة فما معنى تعليق الوجوب بحؤول الحول قيل الفائدة في ذلك أن يكون للإمام إلزام رب المال الزكاة بعد حؤول الحول ولا يكون له إلزامه إخراج الزكاة قبله لأن الوجوب موسع عليه ويدل على شمول الوجوب لأوقات الصلوات أن الوجوب مستفاد من الأمر والأمر يتعلق بأول الوقت وآخره وما بينهما فشمّل الوجوب هذه الأوقات وقد استدلل في المسألة بأشياء

منها أنه لو كانت الصلاة نافلة في أول الوقت لصح إيقاعها بنية النفل لمطابقتها لما عليه الصلاة في نفسها وقد اعترض ذلك بأنه يجوز إيقاعها بنية كونها ظهرا نفلا وأجيب عن ذلك بأن كونها ظهرا نفلا يتناقض وهذا إنما يتناقض إذا ثبت أن صلاة الظهر لا تكون إلا واجبة وفيه النزاع وقد أجيب عن الدليل فقيل أليس تقديم الزكاة يكون نفلا ولا يجوز إيقاعها بنية النفل فإن قلتم يجوز إيقاعها بنية كونها زكاة نفلا قيل يجوز إيقاع صلاة الظهر في أول الوقت بنية كونها ظهرا نفلا وليست الشناعة في ذلك إلا كالشناعة في كون الزكاة نفلا ويمكن أيضا أن يجاب عن الدليل فيقال إن أردتم بنية النفل أن ينوي أن يفعل ما يجوز تركه في أول الوقت لا إلى بدل فيه فهو قولنا وإن أردتم أن ينوي أن يفعل ما يجوز تركه وترك أمثاله في كل الأوقات مع السلامة فليس هذا قولنا فلم يلزمنا حوار أن ينويه ومنها قولهم إن الصلاة في أول الوقت يراعي فيها أذان وإقامة وعدد مخصوص وليس هذا حال النوافل وللمخالف أن يقول إن النوافل التي تسقط الفرض وتفعل في الوقت المضروب هذه سبيلها ومنها أنه كان يجب أن يكون من لم يؤد الصلاة إلا في وقتها الأول غير مؤد للفرض من الصلوات ولا قائما بالواجب منها وللمخالف أن يقول إن

إطلاق ذلك يوهم أن الصلاة وجبت عليه فلم يبق بها وليس الأمر كذلك ولهذا لا يقال فيمن يقدم زكاته في كل عام إنه لم يبق بالواجب من الزكاة لأن ذلك صفة ذم والذم لا يلحق من قدم الواجب قبل وقت وجوبه إذا أذن في ذلك

ومنها قولهم إن تقديم صلاة المغرب أفضل من تأخيرها والنفل لا يكون أفضل من الواجب وللمخالف أن يقول بل يجوز أن يكون أفضل منه إذا كان متقدما على الواجب ومسقطا له ولهذا يقال إن تقديم الزكاة على الحول مع شدة حاجة الفقراء أفضل من تأخيرها إلى حؤول الحول

واحيى القائلون إن الصلاة نافلة في أول الوقت بأن الواجب في الوقت هو ما لا يجوز تأخيره عن الوقت إلا إلى بدل فيه والصلاة في أول الوقت يجوز تأخيرها عنه لا إلى بدل فيه لأنه لا دليل عليه ولم تكن واجبة فيه وإذا لم تكن واجبة فيه وكانت مأمورا بها ثبت كونها نفلا فيه وقالوا وليس لكم أن تقولوا إنها تفارق النافلة وتدخل في جملة الواجبات

من حيث لم يجز تركها أصلا لأنها إنما استدللنا على كونها نافلة في الأول من حيث جاز تأخيرها عنه ولم نستدل على أن أمثالها نافلة في كل الأوقات والجواب أن وصفنا للفعل بأنه واجب في الوقت يستعمل على وجهين أحدهما أنه لا يجوز الإخلال به في ذلك الوقت إلا إلى بدل فيه وهذا لا يعنيه في الصلاة في الوقت الأول والآخر أنه يقوم مقام غيره من الواجبات المضيقة في وجه الوجوب وهذا هو الذي نعنيه بقولنا إن الصلاة واجبة في أول الوقت وقد بينا أنه لا بد للمخالف من أن يقوله فما يلزمنا عليه فهو لازم له أيضا وليس يلزمنا على هذا القول أن لا نجيز تأخير الصلاة عن أول الوقت لا إلى بدل لأنه إذا كانت الصلاة في الوقت الثاني تسد مسد وقوعها في الوقت الأول في الفرض والمصلحة لم يجز أن يلزم في الوقت بدلها هو إذا تركها فيه صار إلى ما يجري مجراها فإذا كان كذلك فأى فائدة في إلزام البدل

فأما القول بأن الفرض يتعين بإيقاع الفعل فإن أريد بذلك أنه إذا فعل الفعل يجب أن يفعل مرة ثانية وجوبا معينا مضيقا فباطل لأن فعل المفعول غير ممكن فإيجابه قبيح وإن أريد أنه يلزم بالشروع فيه إتمامه فهذه حالة النوافل عند أصحابنا وقد تكلمنا على من قال إن الفعل نافلة في أول الوقت وإن أريد أنه إذا فعل الفعل علمنا أنه قد تعين سقوط الفرض به وأنه لا فرض بعده في ذلك الوقت إلى آخره فذلك صحيح وقد كنا نحكم قبل الفعل أيضا بأنه إن وجد فهذه سبيله

فأما القول بأن المكلف إذا صلى في أول الوقت وأدرك آخره على صفة المكلفين كان ما يفعله واجبا فإن أريد به أنه يبين لنا أنه قد كان ألزم الفعل في الأول ومنع من تأخيره عنه فذلك يؤدي إلى أنه حظر عليه في الأول التأخير ولم يعرف في ذلك الوقت أنه قد منع من التأخير وذلك تكليف ما لا يطاق وإن أريد به أنه يبين لنا أن ذلك الفعل قد أسقط عن المكلف أن يفعل في آخر الوقت مثله وأنه قائم مقام الفعل في آخر الوقت في المصلحة التي تحصل بعده فصحيح وإن أراد الشيخ أبو الحسن بقوله إن المكلف إذا لم يدرك آخر الوقت على صفة المكلفين كان ما فعله في أول الوقت نافلة أنه يبين لنا في آخر الوقت أنه ما كان قد ألزم المكلف الفعل في أوله فليس بصحيح لأنه يجب أن يعرف ذلك قبل أول الوقت وإن أراد أنه يبين لنا أن ما فعله لم يكن لطفًا في واجب وأنه لطف في نافلة فصحيح وهو الذي ينصره لأنه لو كان لطفًا في واجب يوقعه قبل حال موته لكان الله سبحانه قد ضيق عليه الوجوب في أول الوقت والدلالة على أن الصلاة في أول الوقت مصلحة في طاعة نافلة قبل خروج الوقت إذا كان المصلي يموت قبل خروج الوقت فهي إنما لو لم تكن كذلك لما حسن تكليفها لمن المعلوم أنه يموت قبل خروج الوقت لأن وجه وجوبها غير حاصل فيه وهو كونها داعية إلى طاعة واجبة بعد الوقت إذ المكلف ليس يدرك هذا الوقت حيا وفي إجماع الأمة على أن من مات قبل

خروج الوقت لا يكون ما فعله من الصلاة في أول الوقت مباحا بل طاعة مأمور بها دليل على ما قلناه لأنها لا تكون طاعة إلا وهي مصلحة في طاعة قبل موته وليس يجوز أن تكون تلك الطاعة واجبه لأنها لو كانت واجبة لضيق الله سبحانه وجوب الصلاة عليه فنبت أنها مصلحة في طاعة مندوب إليها فإن قالوا فيجب أن تكون صلاة هذا المكلف نافلة قيل إن أردتم بكونها نافلة ما ذكرتم وأنه لو لم يفعلها حتى مات لم يستحق الندم فصحيح وهو الذي نصرناه وإن أردتم أنه لو بقي المصلي إلى بعد الوقت لم تكن صلاته لطفًا في واجب فلا

فأما القول بأن العزم بدل من الصلاة في الوقت الأول فإنه إن جعل هذا القتال العزم جاريا مجرى الصلاة في أول الوقت من كل وجه لزم أن يكون ما فعله مسقطا لفرض الصلاة كما أن الصلاة في أول الوقت مسقطا للفرض إذ

قد سد العزم مسد فعل الصلاة وإن أريد أن العزم يقوم مقام فعلها من وجه دون وجه نحو أن تكون الصلاة مصلحة في طاعة تليها وفي طاعة بعد خروج الوقت فيقوم العزم مقام فعلها في أول الوقت في حصول المصلحة التي تليها وتبقى المصلحة الأخرى يكون الصلاة في الوقت الثاني مصلحة فيها ومصلحة في الوقت الثالث هكذا في كل الأوقات إلى أن يتضيق الوقت فلا يكون العزم قائما مقام الصلاة في المصلحة التي تكون بعد الوقت والذي يبطله هو أنهم إذا وصلوا إلى إثبات البدل فيجب أن يثبتوه على حد ثبوت المبدل ومعلوم أن ظاهر الأمر اقتضى إيجاب الفعل في الأوقات من زوال الشمس إلى آخر الوقت على البدل فكان الواجب أن يفعل المكلف الصلاة في وقت من هذه الأوقات أي وقت شاء هكذا ظاهر الأمر فيجب أن يكون بدل ذلك يلزم فعله في وقت غير معين من هذه الأوقات ولا يتعين في الأول كما لم يتعين المبدل ويجب إذا فعل البدل في وقت من هذه الأوقات أن يسقط الفرض كالمبدل وأيضا فلو لزم المكلف ان يفعل الصلاة في أول الوقت أو العزم لكان قد أخذ عليه أن يتحفظ من السهو وأن يجب علينا أن نوقفه من نومه في

هذا الوقت لأنه قد أخذ عليه في هذا الوقت فعل يمنع منه النوم كما يلزم أن نوقفه عن نومه في آخر الوقت وأيضا فان الأمر اقتضى إيجاب الصلاة علينا في الأوقات كلها على البدل ولا دليل يدل على إثبات بدل للصلاة لأننا قد بينا حسن تكليفها من غير بدل ولا يجوز إثبات ما لا دليل عليه وبأكثر هذه الوجه يطيل قول من قال إن بدل الصلاة هو فعل يفعله الله سبحانه يقوم مقام الصلاة كونها مصلحة في طاعة تختص بالوقت الثاني على ما ذكرناه في العزم وتخص ذلك بوجه آخر وهو أنه كان يجب أن لا يحسن تكليف الصلاة من يعلم الله أنه يخترم في الوقت لأنه يقوم فعل الله سبحانه مقام فعله في المصلحة الحاصلة قبل خروج الوقت فلو كلفه الله تعالى الصلاة لكان إنما كلفه مجرد الثواب فقط

وقد استدلل أصحاب العزم على إثبات البدل فقالوا الصلاة واجبة في أول الوقت فلا يجوز كونها واجبة فيه مع جواز تأخيرها عنه إلا إلى بدل ولا بدل إلا العزم والجواب يقال لهم أتعونون بوجوبها في الأول أنه محذور تأخيرها عنه فان قالوا نعم قيل لهم من سلم لكم ذلك أو ليس الأمر دل على إيقاعها في الأول والثاني والثالث على البدل فكيف حظر تأخيرها حتى يطلب لجوازه فعل بدل وعلى أن حظر تأخيرها مع إباحة تأخيرها متناقض ولم يصح ثبوته حتى يتبعه إثبات بدل فان قالوا نعمي بوجوبها في الأول أنها على صفة المصلحة الحاصلة بالصلاة في آخر الوقت قيل لهم ولم إذا كان كذلك لا يجوز تأخيرها إلا إلى بدل مع أنه يؤخرها إلى ما يساويها في وجه الوجوب ثم يقال لهم ولم زعمتم أنه لا بدل إلا العزم فان قالوا لإجماع الأمة على وجوبه على من أخر الصلاة عن الأول قيل إجماع الأمة على ذلك كإجماعها على وجوبه قبل دخول الوقت وليس يظهر أن الأمة فصلت بين الأمرين فأوجبت بعد دخول الوقت فعل العزم ولم توجبه قبل الوقت وإنما حضرت قبل الوقت كراهة فعل الصلاة وقد تقدم ذلك في الباب الأول فما يؤمنهم أن يكون البدل هو الإخلال بالكراهة ويكون ذلك سادا في هذا الوقت مسد الصلاة في

المصلحة ويمكن أن يستدلوا على إثبات بدل فيقولوا إن الصلاة لطف في واجب بعد خروج الوقت ولطف في واجب قبل خروج الوقت أما كونها لطفًا بعد خروج الوقت فالدلالة عليه أنه قد أتيح له تأخيرها إلى آخر الوقت فلو لم يكن إلا لطفًا في طاعة في الوقت لما أتيح تأخيرها عن وقت تلك الطاعة فأما الدلالة على أنها لطف في واجب في الوقت أيضا فهي أنها لو لم تكن لطفًا إلا في واجب بعد الوقت لما حسن تكليفها من المعلوم أنه يموت قبل خروج الوقت وإذا كانت لطفًا في واجب قبل خروج الوقت لم يجز تأخيرها عن ذلك الوقت إلا إلى بدل ولا بدل إلا العزم

لأن الأمة أجمعت على وجوبه دون وجوب غيره والجواب أنه يكفي في حسن تكليف الصلاة من المعلوم أنه يكون قبل خروج الوقت أن يكون فيها لطفًا في طاعة مندوب إليها بفعل عقيب فعل الصلاة أو أن يكون كل جزء من الصلاة لطفًا في مندوب وإذا جاز ذلك لم يجب أن يكون لها بدل من حيث هي لطف في ندب فان قيل فلم كان قولكم أولى من قولنا مع جواز ورود التعبد عليهما جميعًا قيل أنتم الذي يلزمكم الترجيح لأنكم المستدلون وأيضًا فان قولنا أولى من قولكم لأن التعبد بالصلاة في الوقت كله ورد مطلقًا من غير بدل وإنما يثبت البديل للضرورة فإذا بينا إمكان قولنا وحسن ورود التعبد به لم يكن إلى البديل ضرورة فان قيل فيجب على ما قلتم أن يكون تقديم الصلاة في أول أوقاتها أولى لأنها تكون مصلحة في مندوب إليه وفي واجب والصلاة في آخر الوقت لا تكون مصلحة إلا في واجب فقط والجواب أنه لا يمتنع أن تكون الصلاة التي يستحب تأخيرها إذا فعلت في أول الوقت كانت لطفًا في مندوب إليه يليها وفي طاعة واجبة بعد خروج الوقت وإذا فعلت في آخر الوقت كانت لطفًا في طاعة واجبة وفي طاعات مندوب إليها بعد خروج الوقت أيضًا أكثر مما تكون الصلاة في أول الوقت لطفًا فيه من الطاعات المندوب إليها فلذلك كان تأخير الصلاة أفضل

باب في الامر المؤقت هل يقتضي الفعل فيما بعد الوقت إذا عصى المكلف في

الوقت أم لا

اعلم أنه لا يقتضي الفعل فيما بعد الوقت أطاع المكلف في الوقت أم عصى فيه ويحتاج فعله فيما بعد الوقت إلى دلالة أخرى لأن قول القائل لغيره افعل هذا الفعل في يوم الجمعة لا يتناول ما عدا الجمعة وما لم يتناوله الأمر لا يدل فيه على إثبات ولا نفي ولهذا لم يدل الأمر على استدعاء الفعل قبل الوقت ولو كان الأمر مقيدًا بصفة لم يدل على وجوب ما لم يختص بها لما لم يتناول ما عدا تلك الصفة ولذلك لو قال الإنسان لغيره اضرب من كان في الدار لم يتناول من لم يكن فيها ولو أمرنا الله سبحانه أن نتصدق بإيماننا ثم تعذر ذلك علينا لما علمنا بذلك الأمر وجوب الصدقة باليسرى لكن علمنا أن الصدقة باليمنى الغرض منها إيصال النفع إلى الفقير فقط فإنا نعلم وجوب الصدقة باليسرى لهذا الاعتبار والوقت وإن لم يكن في مقدورنا ولا هو وجه يوقع الفعل عليه فإنه لا يمتنع أن يكون الفعل فيه مصلحة دون غيره ولهذا كانت الصلوات واجبة في أوقات مخصوصة وكان الصوم واجبا في شهر مخصوص ودفع الضرر عن النفس واجب في الوقت الذي يختص فيه الضرر دون غيره وإذا صح ما ذكرناه لم يجوز ورود النسخ على الأمر المفيد للفعل الواحد المؤقت وإنما يرد على الأمر المفيد ظاهره أفعالا كثيرة فبدلنا النسخ على أنه ما أريد بعض تلك المرات فان قيل فاذا دل الدليل على أن من عصى في الوقت يلزمه مثله أكان يكون ذلك قضاء قيل نعم إذا اختص بشروط القضاء وهي أشياء

منها أن يكون مثل المقضي ولهذا لم تكن الصلاة قضاء للصوم

ومنها أن يكون المقضي متعبد به في وقت مخصوص إما على الوجوب أو

على الندب ولهذا لو لم نتعبد بالفعل ثم أمرنا بمثله لم يكن قضاء

ومنها أن يكون سبب القضاء غير سبب المقضي ولهذا لو لم يقض الإنسان يوما فأت من شهر رمضان ثم قضاؤه بعد

ذلك لم يكن ذلك قضاء للقضاء لأن سببهما غير مختلف

ومنها أن يرد التعبد بالقضاء لأنه لو لم يتعبد به لم يسهم إذا فعل قضاء والله أعلم

باب في الامر المطلق إذا لم يفعل المكلف مأموره في أول أوقات الإمكان هل

يقتضي فعله فيما بعد أم يحتاج إلى دليل

أما القائلون بنفي الفور فأنهم يقولون إن الأمر يقتضي الفعل فيما بعد ولا يحتاج المكلف إلى دليل وأما القائلون بالفور فيختلفون فمنهم من قال إنه يقتضي الفعل فيما بعد ومنهم من قال لا يقتضيه بل يحتاج المكلف إلى دليل وهو مذهب أبي عبد الله وحكاه عن الشيخ أبي الحسن ولم يفصل المؤقت من غيره ويقول قاضي القضاة بذلك لو ثبت القول بالفور

واحتج الأولون بأن قالوا قول القائل لغيره افعل معناه افعل في الثاني فان عصيت ففي الثالث فان عصيت ففي الرابع هكذا ابدا فان قال قائل ولم زعموا أن الأمر ينتزل هذه المترلة قيل لأن ظاهر قوله افعل لا يتخصص بالوقت الثاني دون الثالث والرابع وإنما قالوا إنه يجب فعله في الثاني لأنه لو مل يجب فيه انتقض الوجوب المستفاد بالأمر فاجتمع في الأمر شيئا أحدهما الوجوب المقتضي للفور والثاني نفي تخصيص الأمر بالأوقات المقتضي لشياح الفعل في الأوقات فوجب الفور مع نفي تخصيص الأمر بالأوقات وشياح الفعل فيها ولا يمكن ذلك إلا إذا عصى المكلف في الوقت

الأول فصح أن مطلق الأمر من حيث اجتمع فيه ما يدل على ما ذكرناه يجري مجرى قول القائل افعل في الأول فان عصيت فافعل في الثاني فان قالوا الأمر وإن لم يختص بوقت معين فان الوجوب المستفاد من الأمر لما دل على الفور جعل الأمر مختصا بالوقت الأول قيل لهم إنما جعله مختصا بالأول ما لم تقع المعصية فاذا وقع بقي مطلق الأمر فان قالوا قد ثبت أن مطلق الأمر يقتضي وجوب الفعل في الثاني فجرى مجرى أن يكون الأمر مقيدا بالثاني قيل الفرق بينهما أنه إذا كان مقيدا بالثاني لم يكن غير مختص بالأوقات بل يكون مختصا بالوقت الثاني فلا ينتزل منزلة قول القائل افعل في الثاني فان عصيت فافعل في الثالث لأنه يتناول فعلا واحدا وليس كذلك إذا كان الأمر مطلقا واحتج أبو عبد الله فقال قد ثبت أن مطلق الأمر يفيد إيقاع الفعل في الثاني فلم يتناول إيقاعه في الثالث لأنه يتناول فعلا واحدا والفعل المختص بالثاني غير المختص بالثالث لأن أفعال العباد لا يجوز عليها التقديم والتأخير والجواب أنه إن ثبت أن أفعال العباد هذه سبيلها فان الأمر لم يتناول تلك الأعيان وإنما يتناول ما له صورة يميزها للمكلف فاذا أمرنا الله سبحانه بالحج فانما أمرنا بأفعال لها صفة مخصوصة سواء كانت واقعة في هذا الوقت أو في هذا الوقت وإذا كان كذلك وكان الأمر لا يتخصص بالأوقات علمنا أنه يتناول ما احتص بتلك الصورة من الأفعال المختصة بتلك الأوقات فاذا بان أن الوجوب يفيد التعجيل بان أنه قد احتص بالأمر ما يقتضي التعجيل وما يقتضي التأخير ولا يمكن الجمع بينهما إلا على شرط المعصية

باب في الأمر هل يدخل تحت الأمر أم لا

اعلم أن هذا الباب يتضمن مسائل

منها أن يقال هل يمكن أن يامر الإنسان نفسه في المعنى أم لا وليس في

إمكان ذلك شبهة لأنه يمكن الإنسان أن يقول لنفسه افعل ويريد منها الفعل

ومنها أن يقال هل يكون هذا القول مسمى بأنه أمر على الحقيقة أم لا والجواب أنه لا يكون أمرا على الحقيقة لأن

من شرط كونه أمرا الرتبة وما يجري مجراها وذلك لا يتأتى إلا بين ذاتي لتكون إحداها مستعلية ومرتبة على الأخرى

ومنها أن يقال هل يحسن أن يأمر الإنسان نفسه أم لا والجواب أنه لا يحسن ذلك لأن الفائدة بالأمر أن يكون دليلا على حال المأمور به أو يؤكد الدلالة أو يدل على إرادة فاعله الفعل ويكون ممن يتقرب إليه بالمصير إلى إرادته فيدعو علم المأمور بإرادته إلى أن يوقع مرادها وهذه الأمور منفية في أمر الإنسان نفسه لأن الإنسان يعلم إرادته وكون المأمور به طاعة قبل أمره من غير أن يراد علما من جهة الأمر إذ كان إنما يأمر لتقدم علمه بما له في الفعل المأمور به من الغرض

ومنها أن يقال هل إذا خاطب الإنسان غيره بالأمر يكون داخلا في جملة المأمورين وهذه المسألة وإن دخلت في مسائل العموم فذكرها هنا يجوز لتعلقها بهذه المسائل والجواب أنه إن كان المخاطب نالا للأمر من غيره نظريه خطابا فان كان يتناوله دخل فيهم والا لم يدخل فيهم مثال الأول أن يقول الإنسان لجماعة إن فلانا يأمرنا بكذا وكذا ومثال الثاني أن يقول إن فلانا يأمركم بكذا وكذا وإن نقل كلامهم غيره ولم يذكر عن نفسه شيئا نحو قوله سبحانه يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فان هذا يتناول الكل لأن الخطاب من الله سبحانه يرد إلى كل

مكلف وإلا من استثناه الدليل وإن كان للمخاطب بالأمر هو الأمر فانه لا يدخل تحت الأمر لما بيناه أنه لا فائدة فيه وذلك نحو أن يقول افعلوا كذا وكذا فان قيل فهل يدخل المخبر تحت الخبر قيل إن أردت أنه يدخل في أن يكون مخبرا لنفسه فلا لأنه لا فائدة في أن يخبر نفسه إذ ليس يخفى عليه حال المخبر عنه فيستدل عليه بخبره وإن أردت أنه يدخل في أنه يكون مخبرا عن نفسه فذلك جائز لأن الإنسان له غرض في أن يخبر عن حال نفسه كما أن له غرضا في أن يخبر عن غيره

باب في كيفية إيجاب الامر لفروض الكفايات

اعلم أن الأمر بالفعل إذا تناول جماعة على الجمع فذلك من فروض الأعيان والكلام في ذلك من باب العموم وقد يكون فعل بعضهم شرطا في فعل بعض كصلاة الجمعة وقد لا يكون فعل بعضهم شرطا في فعل بعض وإذا تناول جماعتهم لا على الجمع فذلك من فروض الكفايات نحو أن يكون الغرض بتلك العبادة يحصل بفعل البعض كالجهاد الذي الغرض به حراسة للمسلمين وإذلال العدو وقهره فمتى حصل ذلك بالبعض لم يلزم الباقي والغرض في ذلك موقوف على غالب الظن فان غلب على ظن الجماعة أن غيرها يقوم بذلك سقط عنها وحد الواجب لا يحصل في فعلها وإن غلب على ظنها أن غيرها لا يقوم به وجب عليها وحد الواجب حاصل في فعلها وإن غلب على ظن كل طائفة أن غيرها لا يقوم به وجب على كل واحدة منها القيام به وكان حد الواجب قائما في فعل كل واحدة منها وإن غلب على ظن كل طائفة أن غيرها يقوم به سقط الغرض عن كل واحدة منها وإن أدى إلى أن لا يقوم به أحد ولم يكن حد الواجب حاصل في فعل كل واحدة منها فبان بما ذكرنا أن ما تقدم من حد الواجب ليس ينقص بشيء من هذه الأقسام

باب في الامر الوارد بالشيء على شرط زوال المنع

ذهب شيوخنا رحمهم الله إلى أن الله عز و جل لم يعن بالأمر من يعلم أنه يمنع من الفعل وقال قوم إذا أمر الله قوما بالفعل وعلم أن فيهم من يمنع منه فإنه قد عناه بالأمر بشرط زوال المنع ولم يختلفوا في جواز أمر الواحد منا غيره بالفعل بشرط قدرته على الفعل وانتفاء المنع منه وقال قاضي القضاة لم يختلفوا في أنه لا يجوز أن يفرد الله سبحانه المكلف الواحد بالأمر بالفعل وهو يعلم أنه يمنع منه قال ولم يختلفوا في أنه لا يجوز أن يأمر من يعلم أنه يموت أو يعجز أو لا يكون المأمور به مصلحة بشرط أن يبقى ويقدر ويكون الفعل مصلحة دليلنا هو أن معنى قولنا إن الله سبحانه قد أمر بالفعل بشرط زوال المنع هو أنه قال لنا افعلوه وأراد منا أو كان لنا فيه غرض مع فقد المنع ولم يردده مع وجوده لأنه لو أراد في الحالين لكان قد كلف إيقاع الفعل مع وجود المنع ولما كان قد أراد بشرط زوال المنع فإذا علم الله سبحانه أن المنع يحصل لا محالة فقد علم الحالة التي لا غرض له في إيقاع الفعل فيها فلم يجز أن يريد فيها بين ذلك أن الواحد منا لو أراد دخول زيد الدار إن دخلها عمرو ولم يرد دخوله فيها إن لم يدخلها عمرو ثم علم بخبر نبي أن عمرا لا يدخلها فان هذا العلم بصرفه عن إرادة دخول زيد إليها وإنما يريد دخوله إليها لو دخلها عمرو وهذه إرادة مقدر غير حاصلة وأيضا فلو أراد الله سبحانه الفعل بشرط زوال المنع لكان قد اراد من المكلف إيقاعه إن لم يحصل المنع والمفهوم من هذه اللفظة الشك ألا ترى أن من علم بالمشاهدة أن الشمس قد طلعت لا يقول إن كانت الشمس قد طلعت دخلت الدار وإنما يحسن أن يقول ذلك إذا كان شاكا في طلوعها والباريء

سبحانه عالم بأن المنع سيوجد فلم يجز أن يريد الفعل إن لم يحصل المنع وهذا الذي ذكرناه يمنع من تكليف الله سبحانه من يعلم أنه يعذر عليه الفعل بجميع ضروب التعذر
وحجة المخالف أشياء

منها أن يقول قد أجمعنا على أن الله عز و جل قد كلف المعدوم والعاجز بشرط أن يقدر في حال الحاجة إلى القدرة والجواب أنا نقول إن الله سبحانه كلف بشرط أن يقدر ومعنى ذلك أن حكمنا بأن الله تعالى قد كلف الفعل مشروط بأن يكون ممن يقدر في وقت الحاجة فالشرط داخل على حكمنا لا على تكليف الله سبحانه ويشبه أن يكون المخالف هذا يعني بقوله إن الله سبحانه يكلف بشرط زوال المنع فان عني ذلك فلا حاجة فيه وجواب آخر وهو أن الذي ذكره ليس يشبهه موضع الخلاف وذلك أن كلامنا في أن يأمر الله تعالى بشرط يعلم أنه لا يوجد فأوردوا أن يأمر الله تعالى بشرط يعلم وجوده على أننا نقول إن الله يأمر المعدوم بشرط أن يوجد ونعني به أن الأمر الذي صدر من الله تعالى أمر له عند وجوده أو إذا وجد هذا ليس بمحال فيبطل ما قالوا ومنها أن يقول إن الله سبحانه قد كلف الكافر بالصلاة بشرط أن يؤمن مع أنه علم بأنه لا يؤمن ولهذا يعاقبه على ترك الصلاة كما يعاقبه على الكفر والجواب أنا نقول كلف الإيمان والصلاة جميعا ولم يكلفه فعل الصلاة مضامة للكفر فلم يدخل الشرط في التكليف وإنما دخل الشرط في فعله لأنه قيل له افعلهما فإذا لم يفعلهما فقد أحل بمصلحتين فاستحق العقاب على الإخلال بها ومنها قياسهم تكليف الله سبحانه الفعل بشرط زوال المنع على تكليف الواحد منا غيره بشرط زوال المنع وهو قياس بغير علة والفرق بينهما أن

الواحد منا غير عالم بأن للمكلف حالة منع لا غرض له في إيقاع الفعل فيها والباريء عز و جل عالم بذلك بين ما ذكرناه أنه يجوز أن يكلف الواحد منا غيره بشرط أن يبقى وأن يكون الفعل مصلحة ولا يجوز ذلك من الله سبحانه

ومنها قولهم لو رفع منع التكليف لكان من منع غيره من الصلاة فقد أحسن إليه لأنه قد أسقط عنه كلفة من غير توجه ذم إليه الجواب يقال لهم أليس عندكم أنه لا يلزمه الفعل مضافاً للمنع وأنه يسقط الفعل عنه من غير لوم فالسؤال يلزمكم كما يلزمنا وعلى أنه لا يكون محسناً إليه بالمنع مما يستحق به الثواب الجزيل ومنها قولهم لو أسقط المنع التكليف على كل حال لما علم الواحد منا أنه مكلف للصلاة قبل تشاغله بها وذلك يسقط عنه وجوب أخذ الأهبة لها الجواب يقال لهم هذا يلزمكم أيضاً لأن عندكم أن مع المنع لا تلزم الصلاة ولا أريدت من المكلف في تلك الحال وإنما أريدت منه بشرط زوال المنع وهو لا يعلم أن المنع يزول فإذا لا يعلم الوجوب فإن لزمنا سقوط أخذ الأهبة فقد لزمكم وقد قال أصحابنا إنما يجب أخذ الأهبة للصلاة لثبوت أمانة بقائه سالماً إلى وقتها فوجب عليه هذه الأمانة التحرز من ترك ما لا يأمن وجوبه

باب في الأمر المقيد بشرط هل يعلم أن الحكم فيما عدا الشرط بخلاف الشرط

أم لا

اعلم أن حكم الأمر وغيره إذا علق بشرط فإن الشرط يدل على أن الحكم لا يثبت فيما عداه على كل حال ولا يمنع الشرط من قيام الدلالة على شرط آخر يقوم مقامه ومتى فقدنا دلالة تدل على شرط ثان قضينا بأنه لا شرط إلا

الأول فنعلم أنه إذا انفي الشرط انفي الحكم على كل حال وإن دل دليل على شرط آخر علمنا انتفاء الحكم إذا انفي الشرط وإن علمنا ثبوت الحكم مع انفاء الشرط على كل حال علمنا أن ذلك ليس بشرط وأنه قد يجوز به وقال قاضي القضاة إن تعليق الحكم بالشرط لا يدل على أن ما عداه بخلافه وأنه يجوز أن يقوم شرط آخر مقام ذلك الشرط وحكاة عن أبي عبد الله وحكى عن الشيخ أبي الحسن أنه يدل على أن ما عداه بخلافه ومنع لذلك من الحكم بالشاهد واليمين لأن الله سبحانه شرط في الحكم الشاهد الثاني لأنه قصر الحكم على الشاهدين فلو لم يكن الثاني شرطاً لم يكن لذكره معنى قال وإذا كان شرطاً لم يجز الحكم مع فقدته والدليل على أن الشرط يمنع من ثبوت الحكم مع عدمه على كل حال أن قول القائل لغيره ادخل الدار إن دخلها عمرو معناه أن الشرط في دخولك هو دخول عمرو لأن لفظة إن موضوعة للشرط ولو قال له شرط دخولك الدار دخول عمرو علمنا أنه لم يوجب عليه دخول الدار مع فقد دخول عمرو على كل حال فكذلك في مسألتنا يبين ما قلناه أن الشرط هو الذي يقف عليه الحكم وعلى ما يقوم مقامه فلو ثبت الحكم مع عدمه على كل حال لكان كل شيء شرطاً في كل شيء حتى يكون دخول زيد الدار شرطاً في كون السماء فوق الأرض وإن وجد ذلك مع عدم الدخول ويدل على أن المعقول من الشرط ما ذكرناه ما روى أن يعلى بن منية سأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال ما بالناس نقصر وقد أمنا فقال عجب ما عجب من فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ٦ فلو لم يعقل من الشرط نفي الحكم عما عداه لم يكن لبعجهما معنى وأجاب عن ذلك قاضي القضاة فقال لا يمتنع أن يكونا إنما تعجبا من ذلك لأنها عقلا من الآيات الواردة في وجوب الصلاة وجوب الإتمام وأن حال

الخوف مستثناة من ذلك والباقي ثابت على أصله في الإتمام فلذلك تعجبا من ثبوت القصر مع الأمان ولقائل أن يقول الآيات لا تنطق بالإتمام ولا كان الأصل في الصلاة الإتمام فنتم ما ذكر بل المروي عن عائشة رضي الله عنها

أما قالت كانت صلاة السفر والحضر ركعتين فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر وإذا كان كذلك لم يكن لتعجب عمر ويعلى بن منية سبب إلا الشرط وبطل القول بأن الأصل كان الإتمام فان قيل لو منع الشرط من ثبوت الحكم مع عدمه لما ثبت القصر مع عدم الخوف قيل إن ظاهر الشرط يمنع من ذلك وليس يمتنع أن تدل دلالة على خلاف الظاهر كما تدل دلالة على خلاف ظاهر العموم ولا يمتنع أن يكون الشرط قد ورد ليؤكد حال المشروط ولأن السبب في نزول إباحة القصر هو حال الخوف فشرط لأن الحال اقتضته

فان قيل ليس يمتنع أن تكون الفائدة في ورود الشرط تأكيد حال المشروط بأن يكون الحكم لو ورد مطلقا لظن المكلف أن المشروط لم يرد فيشرط لإزالة هذا الظن لا لأن الحكم لا يثبت مع فقدته نحو أن يقول تعالى ضحوا بالشاة إن كانت عوراء لأنه لو قال ضحوا بالشاة لجاز أن يتوهم متوهم أنه لم يرد العوراء قيل إنا لم نقل إن الشرط يمنع من ثبوت الحكم مع فقدته لأنه لا فائدة فيه إلا ذلك فيبطل قولنا بإيراد فائدة سواه وإنما قلنا ذلك من جهة أن لفظة إن وضعت موضع قولنا الشرط في هذا الحكم كذا وكذا وهذا اللفظ يفيد ما ذكرناه لأن معنى الشرط الحكم أن يقف عليه على ما يقوم مقامه وعلى أن العادة جرت أن يقول الإنسان لغيره ضح بالشاة وإن كانت عوراء ولا يقول إن كانت عوراء وإذا قال وإن كانت عوراء فهم من ذلك عطفها على الصحيحة كأنه أضمر جواز الأصحية بالصحيحة ثم عطف عليها العوراء

إن قيل لو منع الشرط من ثبوت الحكم مع فقدته لكان قول الله

سبحانه ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا يدل على أنه حظر الإكراه على البغاء إذا لم يردن التحصن قيل ليس كذلك لأنه إنما شرط إرادة التحصن لأن الإكراه على البغاء لا يحصل إلا وهن مريدات للتحصن فلهذا شرط لا لأن الحكم لا يثبت إلا مع إرادة التحصن وإنما قلنا إن الشرط لا يمنع من قيام دلالة على ثبوت شرط آخر لأن قول القتال لغيره أعط زيدا درهما إن دخل الدار ليس يتعرض لشرط آخر بنفي ولا إثبات ألا ترى أنه ليس فيه ذكر له فلم يمنع منه ولم يوجب إن قيل قوله إن دخل الدار معناه الشرط في عطيتك دخوله الدار وهذا يقتضي أن كمال الشرط هو دخول الدار لأن لام الجنس تقتضي الشمول قيل بل قوله إن دخل الدار يفيد أن دخوله الدار شرط وذلك لا يمنع من ثبوت شرط آخر وليس له أن يقدر ذلك بزيادة ألف ولام لأن ذلك زيادة لا دليل عليها إن قيل ألتسم قد قلت إن قوله أعط زيدا درهما إن دخل الدار يمنع من العطية مع فقد الدخول أفليس إذا حصل شرط آخر فقد أعطاه مع عدم الدخول فهلا قلت إن ظاهر الشرط يمنع من ثبوت شرط آخر وأنه لا يجوز إثباته إلا لدليل يدل عليه خلاف ظاهر الشرط الأول قيل إنا نقول إن قوله أعطه إن دخل الدار يفيد أن العطية مع فقد هذا

الدخول على كل حال غير مباحة بل لا بد من حالة من الحالات تكون فيها العطية غير مباحة إذا فقد الدخول وليس يدخل تحت ذلك إذا قام شرط آخر مقام هذا الشرط لأنه إذا قام مقامه شرط لم تجز العطية إلا مع كل واحد منهما فلا تكون العطية مباحة مع فقد الشرط الأول على كل حال وقلنا إن الشرط لا يمنع ظاهرة من ثبوت شرط

آخر لأنه ليس فيه ذكر لنفي شرط آخر ولا إثباته فلا تناقض بينهما

وأما الدلالة على أنه إذا لم تدل دلالة على شرط ثان لم نشبهه فهي أنه لو كان

للحكم شرط آخر لدل الله سبحانه عليه فاذا لم يدل عليه علمنا نفيه كما نقول في صلاة سادسة وأما قول الشيخ أبي الحسن إن الشاهد الثاني شرط في الحكم فان أراد به أنه ذكر بلفظ الشرط فمعلوم أنه ليس في الآية لفظ شرط وإن أراد أن الحكم لا يجوز مع فقدته على كل حال فذلك صحيح وإن أراد أنه لا يجوز في حال

ويجوز في حال فهكذا يقول من يذهب إلى الشاهد واليمين فانه لا يجوز الحكم بالشاهد الواحد ويجوز الحكم بالشاهد واليمين كما يجوز برجل وامرأتين وإن منع من الحكم بالشاهد واليمين لأنه زيادة على النص والزيادة على النص نسخ فلم يجز نسخ القرآن بخبر الواحد فذلك كلام في الزيادة على النص وسيأتي في موضعه إن شاء الله

باب في الأمر إذا قيد بغاية وحد

اعلم أن الحكم إذا علق بغاية وحد منع ظاهرهما من ثبوت الحكم بعدهما لأن قوله سبحانه ثم أتموا الصيام إلى الليل يجري مجرى أن يقول صوموا صوما غايته ونهايته وآخره وطرفه الليل لأن إلى موضوع للغاية والحد ولو قال ذلك لمنع من وجوب الصوم بعد مجيء الليل لأنه لو وجب أن يصوم بعد ذلك خرج الليل من أن يكون آخرًا للصوم ودخل في أن يكون وسطًا للصوم ولا يمتنع مع ذلك أن تدل دلالة على خلاف ظاهر الغاية فتوجب علينا صيام قطعة من الليل وتدل على أنه إنما سمي أول النهار طرفًا للصوم مجازًا من حيث كان قريبًا من آخره فأما قاضي القضاة فانه قال إن الغاية تدل على أن ما بعدها بخلافها قال لأن الفائدة في ضرب الغاية زوال الحكم بعدها وهذا دعوى لا فرق بينه وبين قول القائل الفائدة في

ذكر الصفة انتفاء الحكم مع انتفائها فأما نحن فقد بينا أن لفظة الغاية تفيد ما ذكرناه لا الفائدة

باب في الامر إذا قيد بعدد كيف القول فيه

اعلم أن من الناس من قال إن الحكم إذا علق بعدد دل على أن ما عداه بخلافه ومنهم من قال لا يدل على ذلك كتعليق الحد بالثمانين ونحن نقول إنه ينبغي أن ينظر هل يدل تعليق الحكم بالعدد على حكم ما زاد عليه أم لا وهل يدل على حكم ما نقص منه أم لا فنقول إنه لا يدل على نفي الحكم عما زاد على العدد لأنه يجوز أن يكون في تعليقه بذلك العدد فائدة سوى نفيه عن الزيادة على ما سنذكره في دليل الخطاب

وقد يدل على ثبوت الحكم في الزيادة من جهة الأولى فان قول النبي صلى الله عليه وسلم إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا نعلم منه أن ما زاد عليها أولى بأن لا يحمل الخبث لأن القلتين موجودتان في الثلاث وزيادة ولو حظر الله علينا جلد الزاني مائة لكان حظر ما زاد على المائة أولى لأن المائة موجودة في المائتين وزيادة فأما إذا أباحنا جلد الزاني مائة أو أوجبه علينا فانه لا يدل على حكم ما زاد على ذلك لأنه ليس في اللفظ ذكر للزيادة ولا يقتضيه من جهة الأولى والفائدة

فأما تعليق الحكم بالعدد هل يدل على حكم ما نقص منه فانه ينظر فيه فان كان الحكم إيجابًا فانه يدل على وجوب ما نقص عنه لأنه داخل تحته ويمنع من الاقتصار على ما دونه لأن الأمر قد أوجب استكمال العدد نحو أن يوجب الله سبحانه علينا جلد الزاني مائة فنعلم وجوب جلد خمسين وحظر

الاقتصار على ذلك وإن كان الحكم المعلق على العدد إباحة فانه يدل على إباحة ما دونه مما دخل تحته ولا يدل على إباحة ما دونه مما لم يدخل تحته مثال الأول يبيحنا جلد الزاني مائة فنعلم إباحة جلده خمسين وإذا علمنا أن الإباحة غير مقصورة على الخمسين لأن الخمسين داخل تحت المائة وإذا أباحنا استعمال القلتين إذا وقعت فيها نجاسة علمنا إباحة استعمال قلة منها ومثال الثاني أن يبيحنا استعمال القلتين فلا يدل ذلك على استعمال قلة واحدة وقعت فيها

نجاسة ليست من جملة القلتين وكذلك إذا أباحنا الحكم بشهادة شاهدين فإنه لا يدل على الحكم بشهادة شاهد واحد

فأما تعليق الحظر بالعدد فإنه لا يدل على حكم ما دونه إلا من جهة الأولى فإن الله سبحانه لو حظر علينا استعمال قلتين وقعت فيهما نجاسة لكان حظر قلة واحدة وقعت فيها نجاسة أولى ولو حظر علينا جلد الزاني مائة لم يدل على حظر ما دونه ولا على إباحته بل ذلك موقوف على الدليل لما سنذكره في دليل الخطاب فبان أن تعليق الحكم على العدد لا يدل على نفي ما زاد عليه أو نقص عنه ولا على إثبات ما زاد عليه أو نقص إلا باعتبار زائد واحتج المخالف بأن الحكم لو ثبت فيما زاد على العدد المذكور لم يكن لذكر العدد فائدة والجواب عن ذلك ما سنذكره في دليل الخطاب وقالوا قد عقل النبي صلى الله عليه وسلم من قول الله سبحانه إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم أن ما زاد السبعين بخلاف السبعين فقال صلى الله عليه وسلم لأزيدن على السبعين وعقلت الأمة من جعل الجلد ثمانين حظر ما زاد عليه والجواب أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما علم ذلك بالبقاء على حكم الأصل لأن الأصل جواز العفو فلما علق الله سبحانه المنع من ذلك على السبعين بقي ما زاد على السبعين على حكم الأصل والأصل أيضا حظر الجلد فلما أوجب

الله سبحانه جلد القاذف ثمانين بقي ما زاد عليه على حكم الأصل فلهذا حضرت الأمة ما زاد على الثمانين

باب في الامر المقيد بالاسم

ذهب الجمهور إلى أن الإيجاب والأخبار المقيدة بالاسمي لا تدل على حكم ما عداها نحو قول القائل زيد في الدار لا يدل على أن عمرا في الدار ولا على أنه ليس في الدار وكذلك إذا أمر بشيء فإنه لا يدل على أن غيره ليس بواجب وقال بعضهم إن تعليق الحكم بالاسم يدل على أن ما عداه بخلافه ودلينا أن قول القائل زيد آكل لا يفهم منه أن عمرا ليس يأكل وأيضا لو دل على ذلك لما حسن من الإنسان أن يجبر به إلا بعد أن يعلم أن غيره زيد ليس يأكل لأنه إن لم يعلم ذلك كان قد أخبر بما يعلم أنه كاذب فيه أو بما لا يأمن أن يكون فيه كاذبا وفي علمنا باستحسان العقلاء الإخبار بأن زيدا آكل مع شك المخبر في كون غيره آكلا بل مع علمه بأن غيره زيد آكل دليل على ما قلناه وأيضا فلو دل قولنا زيد آكل على أن غيره ليس يأكل لم يخل إما أن يدل عليه لفظا أو من حيث خصه بالذكر فالأول باطل لأنه ليس في اللفظة ذكر لعمرو ولا لغيره والثاني أيضا باطل لأن الإنسان قد يعلم أن زيدا وعمرا قد اشتركا في فعل ويكون له غرض في الإخبار عن أحدهما ولا يكون له غرض في الإخبار عن الآخر وقد يعلم أن الفعل يجب عليهما فيخص أحدهما بالأمر به ويدل الآخر على وجوب الفعل بلفظ آخر وبدليل آخر فإذا أمكن ذلك لم يدل الاختصاص على ما ذكره فان قالوا إذا أمر أحدهما ولم يدل الآخر على وجوب الفعل علمنا أنه

غير واجب عليه إذ لو كان واجبا عليه لدل على وجوبه قيل فإذا الدال على سقوط الوجوب فقد دلالة الوجوب لا تعلق الأمر بزيد ألا ترى أن الأمر لو لم يتوجه إلى زيد لعلمنا نفي الوجوب عن عمرو بفقد دلالة الوجوب فعلمنا أن هذا هو الدليل لا ما ذكرتم

فإن قالوا إذا علق الله سبحانه الحكم على الاسم الخاص ولم يعلقه على الاسم العام علمنا أنه غير متعلق عليه إذ لو تعلق عليه لعلقه الله سبحانه عليه وذلك نحو أن يقول في الغنم الزكاة فتعلم أنه لو كانت الزكاة في النعم لعلق

الزكاة عليها والجواب أن هذا يقتضي أن نعلم نفي الزكاة عما سوى الغنم لفقد دلالة تدل على وجوب الزكاة فيها لا لتعلق الحكم على الغنم وعلى أنه لا يمتنع أن تكون المصلحة أن يبين لنا حكم الغنم في ذلك الوقت بذلك الكلام ويبين لنا حكم غيرها بكلام آخر في وقت آخر

باب في الامر المقيد بصفة

اختلف الناس في ذلك فقال معظم أصحاب الشافعي لو قال النبي صلى الله عليه وسلم زكوا عن الغنم السائمة لدل على أنه لا زكاة في غير السائمة واختلف هؤلاء في الخطاب المعلق بالاسم نحو قوله زكوا عن الغنم فقال معظمهم لا يدل على أن لا زكاة في غيرها وقال الأقلون يدل على ذلك وقال قوم إن الأمر وغيره إذا قيد بصفة لا يدل على أن ما عداه بخلافه وهو معظم المتكلمين ومعظم أصحاب أبي حنيفة واختلف هؤلاء في الخطاب المقيد بلفظة إنما فقال قوم لا يدل على أن ما عداه بخلافه وقال قوم منهم بل يدل على ذلك نحو قول الله سبحانه إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم

واختلفوا أيضا في الخطاب المعلق بشرط والخطاب المعلق بعدد فمنهم من أجراه مجرى الخطاب المعلق بصفة في أنه لا يدل على أن ما عداه بخلافه ومنهم من قال يدل على حكم ما عداه وخالف بينه وبين المعلق بصفة وأما الخطاب المعلق بغاية فأنهم اتفقوا على أنه يعلم أن ما عداه الغاية بخلافها وقال الشيخ أبو عبد الله إن الخطاب المعلق بالصفة يدل على نفي الحكم عما عداه في حال ولا يدل عليه في حال فالحالة التي يدل فيها على ذلك أحد أمور ثلاثة إما أن يكون الخطاب واردا مورد البيان نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم الزكاة وإما أن يكون واردا مورد التعليم نحو خبر التحالف والسلعة قائمة وإما أن يكون ما عداه الصفة داخلا تحت الصفة نحو الحكم بالشاهدين يدل على نفيه عن الشاهد الواحد لأنه داخل تحت الشاهدين والدليل على أن الخطاب المقيد بالصفة لا يدل على أن ما عداه بخلافه هو أنه لو دل عليه لدل عليه إما بصريجه ولفظه وإما بفائدته ومعناه وليس يدل عليه من كلا الوجهين فإذا ليس يدل عليه فأما صريجه فإنه ليس فيه ذكر لما عداه الصفة ألا ترى أن قول القائل أدوا الزكاة عن الغنم السائمة ليس فيه ذكر المعلوفة فإن قيل أليس قول الله سبحانه فلا تقل لهما أف يدل بصريجه على المنع من ضربهما وليس في لفظه ذكر الضرب قيل الصحيح أنه إنما يدل من جهة الفحوى والأولى لأنه لما نهي عن القليل من الأذى كان بأن يمنع من الكثير من الأذى أولى على ما سنيته فأما أن الخطاب المعلق بالصفة لا يدل على أن الحكم مع نفيها من جهة المعنى فهو أنه لو دل على ذلك لكان إنما يدل عليه بأن يقال إذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمة زكاة علمنا أنه لو

كانت الزكاة في غير السائمة كما هي في السائمة لما تكلف ذكر السوم ولعلق الزكاة باسم الغنم لأن تكلف ذكر السوم مع تعلق الزكاة على مطلق اسم الغنم تكلف لما لا فائدة فيه وهذا باطل لأن في تكلف ذكر السوم فوائد آخر سوى نفي الزكاة عن المعلوفة وإذا أمكن ذلك بطل القول بأنه لا فائدة في ذكر السوم إلا انقضاء الزكاة عن المعلوفة يبين ما قلناه أنه قد يكون اللفظ لو أطلق في بعض المواضع لتوهم متوهم أن الصفة خارجة منه فيذكر الصفة لإزالة هذا الإبهام ويستدل من الجهة الأولى على ثبوت الحكم مع فقدها نحو أن يعلم الله سبحانه أنه لو قال ضحوا بشاة لتوهم متوهم أنه لم يرد العوراء فيقول ضحوا بشاة عوراء فيعلم جواز الأضحية بها وبينه بذلك على أن جواز

الأضحية بالصحيحة أولى ولو قال الله سبحانه ولا تقتلوا أولادكم لتوهم متوهم أنه لم يرد قتلهم بخشية الإملاق
فيقول الله سبحانه ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق لهذا الغرض
ومنها أن تكون البلوى قد وقعت بالصفة المذكورة وما عداها لم يشتبه على الناس فيقيد الله سبحانه الخطاب بالصفة
نحو قوله سبحانه ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق
ومنها أن تكون المصلحة أن نعلم حكم الصفة بالنص ونعلم حكم ما عداها بالقياس عليها وليس يمتنع ذلك كما لم
يمتنع أن تكون المصلحة أن نعرف حكم الستة أجناس بالنص ونعرف حكم ما عداها بالقياس عليها وإذا لم يمتنع
ذلك جاز أن يدلنا الله سبحانه على حكم الصفة نصا ويبهنا على ثبوت الحكم مع نفيها من جهة القياس
ومنها أن تكون المصلحة أن نعرف حكم الصفة بنص ونعرف ثبوت ذلك الحكم فيما عداها بنص آخر ألا ترى أنه
قد تكون المصلحة أن نعرف الحكم

تارة بخطاب وحيز وتارة بخطاب طويل وتارة بأن يقول النبي صلى الله عليه وسلم في الغنم زكاة وتارة بأن يقول في
الغنم السائمة وفي المعلوفة زكاة وإذا جاز أن يقرن ذلك إلى قوله في الغنم السائمة فلم لا يجوز أن يفصل بينهما بأن
يقدم ذكر المعلوفة على ذكر السائمة

ومنها أن تكون المصلحة أن نعرف حصول الحكم فيما عدا الصفة بحكم العقل نحو أن يكون الحكم المعلق بصفة
حكم العقل مثاله أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تذبحوا الغنم السائمة أو لا زكاة فيها فيبقى على نفي الزكاة عن
المعلوفة وعلى تحريم ذبحها لأن ذلك هو حكم العقل
ومنها أن تكون المصلحة أن يبقى الحكم مع نفي الصفة بقاء على حكم العقل لا لثبوت الحكم مع الصفة نحو أن
يقول النبي صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمة زكاة ولا نجد دليلا شرعيا يدلنا على ثبوتها في المعلوفة فنفي الزكاة عن
المعلوفة بقاء على حكم العقل وتكون مصلحتنا أن نعلم ذلك بالعقل
فإن قيل فاذا عرفتم بطلان هذه الأقسام كلها لم تجدوا دليلا يدل على ثبوت الزكاة في المعلوفة فنفيتم الزكاة فقد
صرتم إلى منهبنا قيل ليس الأمر كذلك لأنكم أنتم تنفون الزكاة عن المعلوفة لأجل تعليقها على السائمة ونحن
ننفيها عن المعلوفة لأنه حكم العقل ولم ينقلنا عنه دليل شرعي وبين الأمرين فرقان يبين ذلك أن استدلالنا نحن لا
يقف على تعليق الزكاة على السوم بل سواء علق عليه أو لم تعلق واستدلناكم يقف على تعليق الزكاة على
السوم ونحن إنما نطلب هل في الشرع ما يدل على ثبوت الزكاة في المعلوفة أم لا لنعلم هل في الشرع ما يمنع من
حكم العقل وإطلاقه أم لا وأنتم تطلبون هل في الشرع ما يدل على ثبوت الزكاة في المعلوفة لتنظروا هل في الشرع
ما يمنع من دلالة تعليق الحكم على الصفة على نفيه عما عداها أم لا ويبين الفرق بيننا أنه لو كان المعلق بالصفة هو
حكم العقل بأن يقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تذبحوا السائمة لحرماننا ذبح المعلوفة بقاء على حكم الأصل إذا
لم ينقلنا على

ذلك دليل شرعي وأنتم تبيحون ذبح المعلوفة لأجل حظر ذبح السائمة فقد بان الفرق بين الطريقتين فإن قيل أيجوز
أن يكون الحكم إنما علق بالسوم لأنه منتف عما عداه قيل يجوز ذلك ويجوز ما ذكرناه فلذلك توقفنا فيه فإن قالوا
إنه وإن جاز ما ذكرتموه من القوائد فالظاهر أنه إنما علق الحكم بالسوم لأجل انتفائه عما عداه لا لما ذكرتم قيل ليس
ها هنا لفظ متناول للقوائد فيقال إن الظاهر منه وقوعه على بعضها دون بعض فإن قالوا معنى قولنا الظاهر يقتضي
ما قلناه أن الأكثر من الحكم إذا علق على صفة أنه لا فائدة فيه إلا لأجل انتفائه عما عداه قيل لهم لم زعمتم أن

الأكثر والأغلب ما قلتم وعلى أنه لو كان الأكثر من الفائدة والأغلب ما قلتم لأدى ذلك إلى غالب الظن بأنه إنما علق الحكم بالصفة لانتهائها عما عداها ولا يؤدي إلى القطع ألا ترى أنه يجوز ما قلناه من الفوائد وإن كان قليلا نادرا

دليل قد استدل بعضهم على أن تعليق الحكم بالصفة لا يدل على نفيه عما عدا الصفة من جهة الفائدة فقال لو لم يكن في ذلك فائدة إلا إذا كان الحكم منتفيا عما عدا الصفة لما جاز أن يدل دلالة منفصلة على ثبوت الحكم فيما عداها لأن الدلالة إذا دلت على ذلك فقد دلت على إبطال فائدة الخطاب وذلك لا يجوز في خطاب الحكيم فان قالوا إنما نقول إن الحكم لو ثبت فيما عدا الصفة لما كان لذكر الصفة فائدة إذا كان المتكلم قد خص الصفة بالحكم وإنما يكون قد خصها بالحكم إذا لم يدل دلالة على ثبوت الحكم مع عدمها قيل لهم فيجب استدلالكم على انتفاء الحكم فيما عدا الصفة على أن تفحصوا عن الأدلة فلا يجدوا دليلا عقليا ولا سمعيا يدل على ثبوت الحكم مع انتفاء الصفة وليس هذا من مذهبكم بل من مذهبكم أن نفس تعلق الحكم بالصفة يدل على انتفائه عما عداها وإنما تفتشون عن الأدلة لتعلموا هل فيها ما يعارض هذا الدليل أم لا فلا تفتشون عنها لأن استدلالكم بدليل الخطاب موقوف على ذلك كما يفتش أصحاب العموم عن الأدلة ليعلموا هل فيها ما ينخص العموم أم لا ولا يفتشون عنها لأن استدلالهم بالعموم موقوف عليه فان

قالوا إنما يجوز قيام الدلالة على ثبوت الحكم فيما عدا الصفة ولا يكون ذلك مبطلا لفائدة تعليق الحكم بالصفة لأن الظاهر من تعليق الحكم بالصفة انتفائه عما عداها وليس يمتنع قيام الدلالة على خلاف الظاهر كما نقوله في تخصيص العموم قيل قد بينا أنه لا يمكن أن يقال فيما ليس بلفظ أن الظاهر منه كيت وكيت إلا على معنى الأكثر والأغلب وإن ذلك إنما يفيد غالب الظن لا العلم

دليل آخر في المسألة لو دل الخطاب المتعلق بالصفة على حكم ما عداها لدل الخبر على ذلك ومعلوم أن الإنسان إذا قال زيد الطويل في الدار لم يدل على أن القصير ليس في الدار ولا على أنه فيها فكذلك الخطاب إذا كان أمرا فان قيل الفرق بين الأمر والخبر أن المخبر قد يكون له غرض في الإخبار عن زيد ولا يكون له غرض في الإخبار عن عمرو وأما المكلف فان غرضه أن يبين جميع ما يجب على المكلف فاذا قال زكوا عن الغنم السائمة علمنا أنه لو كانت الزكاة في جميع الغنم لعلق الزكاة بمطلق الاسم قيل إنه كما يجوز أن يكون غرض المخبر ما ذكرتم فقد يكون غرض المكلف أن يعرفنا حكم السوم بلفظ ويعرفنا حكم ما عدا السوم بلفظ آخر وبدليل ليس بلفظ وإذا جاز ذلك لم يفترقا

دليل آخر استدل الشيخ أبو عبد الله وقاضي القضاة فقالا إن تعليق الحكم بالصفة يجري مجرى تعليقه بالاسم وتعليقه بالاسم لا يدل على انتفائه عما عداها وأما تعليق الحكم بالاسم فقد بينا أنه لا يدل على انتفائه عما عداها وأما تعليق الحكم بالاسم فقد بينا أنه لا يدل على انتفائه عما عداها وأما أن تعليقه بالصفة يجري مجرى تعليقه بالاسم فبيان ذلك أن الاسم وضع لتمييز به بين المسمى من غيره وكذلك الصفة أضيفت إلى الاسم عند وقوع الاشتراك فيه لتمييز أحد المسمين من الآخر مثال ذلك وقوع اسم زيد على البصري والكوفي فضيف البصري إلى زيد لتمييز به كما يتمييز منه باسم يخصه لا

يشاركه فيه الكوفي وكما أن تعليق الحكم بذلك لا يدل على انتفائه عن الكوفي فكذلك تعليقه بالصفة ولمعترض أن ينقض ذلك بالغاية لأنها تخص الزمام وتجري مجرى اسم يختص بذلك الزمان ومع ذلك فان تعليق الحكم بما يدل على

انتفائه عما عداها بخلاف الأسماء وينتقص بالشرط عند من قال إنه يدل على انتفائه عما عداه لأنه قد خص ما دخل عليه ألا ترى أنك إذا قلت أعط زيدا درهما إن دخل الدار فقد خصصت هذه الحالة بالعطية وميزتها كما تميزها باسم لو كان لها وقد دل على انتفاء الحكم عما عدا الشرط ولقائل أن يقول ولم إذا جرت الصفة مجرى الاسم في التمييز كان حكمها في كل شيء حكمه وما أنكرتم أنه ليس العلة في أن تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه كما ذكرتم فان قيل إنما لم يدل على ذلك لأنه ليس في اللفظ ذكر لما عدا الاسم وذلك قائم في الصفة قيل هذا عدول إلى دليل آخر يمكن الاعتماد عليه بنفسه وللمخالف أن يقول هذا إنما يدل على أن تعليق الحكم بالصفة لا يدل من جهة اللفظ على نفيه عما عدا الصفة ولا يدل على أنه لا يقتضي ذلك من جهة القائدة

دليل آخر وقد استدل على ذلك فقيل قد فرق أهل اللغة بين المعطف وبين النقض فقالوا إن قول القائل اضرب الرجال الطوال والقصار عطف وليس بنقض فلو كان قوله اضرب الرجال الطوال يدل على نفي ضرب القصار لكان قوله والقصار نقضا لا عطفًا ولقائل أن يقول إنما يدل على نفي ضرب القصار تخصيص الطوال بالذكر في الحال وإذا عطف عليهم القصار لم يكن قد خصهم في الخطاب بالذكر فلم يوجد الدلالة على نفي ضرب القصار على الحد الذي يدل معه وأتى بعدها ما ينقضها فيكون نقضا وليس كذلك إذا قال القائل لغيره ضربت زيدا الآن في هذا المكان لم أضربه الآن في هذا المكان لأن الكلام الأول يدل تصريحه على ضربه والآخر يدل تصريحه على نفي ضربه فكل واحد منهما قد وجد على الوجه الذي لكونه عليه يكون دليلا على ما يدل عليه اللهم إلا أن يكون المتكلم ما عني بهما شيئا

أو لم يعن بأحدهما شيئا فيكون قد لغا بهما أو بأحدهما وعلى أنه باطل بالغاية والشرط لأن الإنسان إذا قال لغيره صم إلى غروب الشمس أفاد ذلك نفي الصوم بعد غروبها ولو قال صم إلى غروب الشمس وإلى طلوع القمر لم يكن ذلك نقضا ولو قال أعط زيدا درهما إن دخل الدار ولم يدل دليل على ثبوت شرط آخر لم تثبت العطية إذا لم يدخل الدار ولو قال له أعطه درهما إن دخل الدار وإن دخل السوق أفاد وجوب العطية إن دخل السوق ولم يكن ذلك نقضا

وأما القول بأن تعليق الحكم بالصفة إذا خرج مخرج البيان دل على أن ما عداها بخلافه فلا يصح لأن اللفظ إنما يكون بيانا لمجمل إذا كان دالا إما بموضوعه أو بمعناه على المراد بالجمل ومعلوم أن تعليق الحكم بالصفة ليس فيه ذكر ما عدا الصفة ولا يدل من جهة المعنى على ما عدا الصفة فلم يجز أن يقصد به البيان كما عدا الصفة إذا كان هناك آية مجملة فان قيل إذا كان هناك آية مجملة وورد بيان له يعلق بالصفة علمنا انتفاء الحكم عما عدا الصفة لعلمنا أن ما عدا الصفة لو أريد بالمجمل ليين لأن البيان لا يتأخر قيل إذا الدال على انتفاء الحكم عما عدا الصفة هو فقد البيان لا تعليق الحكم بالصفة ألا ترى أن الحكم لو لم يتعلق بالصفة لعلمنا انفاؤه عما عداها إذا لم يجد بيان حكمهما لعلمنا أن البيان لا يتأخر

وأما القول بأن تعليق الحكم بالصفة يدل على حكم ما عداها إذا خرج مخرج التعليم فللقائل أن يقول إن كل خطاب النبي صلى الله عليه وسلم يتضمن حكما فهو خارج مخرج التعليم فلا معنى لهذه القسمة إلا أن يراد بذلك أن يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قصد بذكر الصفة أن يعلق عليها جميع الحكم ومتى أريد ذلك فان الدال على انتفاء الحكم مع عدم الصفة هو علمنا من قصد النبي صلى الله عليه وسلم أنه قصر الحكم كله على الصفة وأما القول بأن الحكم المعلق بالصفة يدل على أن ما عداها بخلافه إذا دخل

كتاب : المعتمد في أصول الفقه
المؤلف : محمد بن علي بن الطيب البصري

ما عداها تحتمل نحو الشاهد الواحد لأنه داخل في جملة الشاهدين فقد تقدم القول فيه في تعليق الحكم بالعدد فأما الصفة إذا علق عليها لفظة وإنما وعلق عليها الحكم نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنيات فقد ذهب بعض الناس إلى أن لفظة إنما تقطع الحكم عما عدا المذكور قالوا لأن المفهوم من قول القائل إنما في الدار زيد أنه ليس فيها سواه ألا ترى أنك إذا قلت هل في الدار غير زيد فقبل لك في الجواب إنما في الدار زيد عقلت من ذلك أنه ليس فيها سواه وقال قوم إن ذلك لا يدل على نفي الحكم عما عدا الصفة لأن لفظة إنما مركبة من إن و ما ولو أن قاتلا قال إن زيدا في الدار لم يدل ذلك على أن غيره ليس في الدار فكذلك إذا قال إنما في الدار زيد لأن لفظة ما دخلت في الكلام للتأكيد لا غير هذا هو الخكي عن أهل اللغة
واصح القائلون بدليل الخطاب بأشياء

منها أن أهل اللغة فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بصفة كما فرقوا بين الخطاب المرسل وبين الخطاب المقيد بالإستثناء فكما دل الاستثناء على أن حكم المستثنى غير حكم المستثنى منه كذلك تدل الصفة على أن حكم ما عداها بخلاف حكمها والجواب أنا نحن نفرق بين مطلق الخطاب وبين المقيد بالصفة فنقطع على ثبوت الحكم في مطلق الخطاب اختصاص بصفات أو لم يختص بها ولا نقطع على ثبوت الحكم في الخطاب المقيد بالصفة إلا مع وجود الصفة ونشك في ثبوته مع فقدها وفي مطلق الخطاب لا نشك في ثبوته مع فقدها وقولهم كما فرقوا بين الخطاب المرسل والمقيد بالاستثناء إن عنوا به أنهم فرقوا بين المطلق والمقيد أو بين المرسل والمستثنى منه من كل وجه فلا نسلمه وإن أرادوا أنهم فرقوا بين المطلق والمقيد كما فرقوا بين المرسل والمستثنى منه من وجه دون وجه فذلك مسلم ولا يجيء منه ما يريدونه لأن

الخطاب المقيد بالصفة يقتضي ثبوت الحكم مع الصفة ولا يقتضي عما عداها والخطاب المستثنى منه يقتضي ثبوت الحكم فيما لم يتناوله الاستثناء فقد اشتركا من هذه الجهة وإن اختص الخطاب المستثنى منه بوجه زائد وهو الدلالة على انتفاء الحكم عن المستثنى وإنما انفرد بذلك لأن الاستثناء يخرج من الكلام شيئا ويقتضي نفي حكم الكلام عنه والصفة لا تنفي شيئا

ومنها قولهم يجب أن تدل الصفة على انتفاء الحكم عما عداها لتكون أعم لدلالاتها والجواب أنه ليس يجب أن يجعل الحكم من مدلول اللفظة لتكثر فوائدها وتعم وإنما يجعل من مدلولها إذا وضعت له أو وضعت لما يدل عليه مثل فحوى القول ألا ترى أنه لا يجوز أن يجعل قول الله سبحانه اقتلوا المشركين دليلا على قتل غيرهم لتكثر فوائده لما لم يكن ذلك موضوعا لغير المشركين

ومنها قولهم إن الحكيم إذا أتى بكلام عام لأنواع فلم يعلق به الحكم إلا بعد أن قيده بصفة تتناول بعض تلك الأنواع علمنا أن ذلك الحكم لا يعم تلك الأنواع إذا لو عمها لم يكن لتكلف ذكر الصفة فائدة والجواب أنه قد يكون في ذكرها فائدة غير انتفاء الحكم مع عدمها لما ذكرناه فيما تقدم

ومنها قولهم إن المقيد بالصفة يجري مجرى فحوى القول في الدلالة على غير ما تناوله اللفظ فكما دل قوله فلا تقل لهما أف على المنع من ضربهما إن لم يتناوله فكذلك يدل التقييد بالصفة على نفي الحكم مع عدمها والجواب أن هذا

قياس بغير علة وأصحابنا يقولون إن قول الله سبحانه فلا تقل لهما أف موضوع للمنع من ضربهما ولا يسلمون أن الخطاب المقيد بالصفة موضوع لنفي الحكم عما عداها ومن قال إن قوله

ولا تقل لهما أف يمنع من ضربهما من جهة قياس الأولى يقول إنه إذا منع من اليسير فالأولى أن يمنع من الكثير وهذا غير قائم في دليل الخطاب لأنه ليس هو استدلال باليسير على الكثير ومنها قولهم إن الأمة قد فهمت الأحكام من دليل الخطاب لأنها عقلت من قول الله سبحانه فلا تقل لهما أف إيجاب إكرامهما وقالت الصحابة إن قول النبي صلى الله عليه وسلم الماء من الماء منسوخ بقوله إذا التقى الختانان وجب الغسل فلو لم يدل عندها قوله الماء من الماء على نفي الغسل مما سوى الماء لم يجعل ذلك ناسخا لهذا لأنه لا تنافي بينهما وكذلك استدلال أبي بكر رضي الله عنه عن اختصاص قريش بالإمامة لقول النبي صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش واستدلال ابن عباس على أنه لا ربا في القدر لقول النبي صلى الله عليه وسلم إنما الربا في النسيئة والجواب إن وجوب إكرام الأبوين إنما فهم من قول الله سبحانه وقل لهما قولاً كريماً ولو فهم من قوله فلا تقل لهما أف لم يكن ذلك من قبيل دليل الخطاب لكنه من قبيل دلالة النهي عن الشيء على وجوب ضده وأما قول النبي صلى الله عليه وسلم الماء من الماء فإنه يقتضي ثبوت حسن الغسل وجمعه في الإنزال لأن لام الجنس تستغرق فلا يبقى غسل لغير الإنزال فإذا قال النبي صلى الله عليه وسلم إذا التقى الختانان وجب الغسل كان قد أثبت الغسل فيما نفاه الخطاب الأول وكذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله الأئمة من قريش يقتضي جعل جملة الأئمة وجميعهم من قريش فلا يبقى إمام من غيرهم فلهذا استدلال أبو بكر رضي الله عنه على نفي الإمامة عن الأنصار وكذلك استدلال ابن عباس بقول النبي صلى الله عليه وسلم إنما الربا في النسيئة على أنه قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا ماء إلا من الماء وهذا ينافيه قوله صلى الله عليه وسلم إذا التقى الختانان وجب الغسل فلذلك كان ناسخا

له وروي أيضا لا ربا إلا في النسيئة فلعله إنما نفي الربا في القدر لهذا الخبر ومنها قولهم إن أبا عبيد القاسم بن سلام قال إن قول النبي صلى الله عليه وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته يدل على أن لي غير الواجد لا يحل عرضه ولا عقوبته وهذا دليل الخطاب والجواب أن قوله وحده ليس بحجة ولعله إنما أراد أنا نعلم أن غير الواجد لا يحل عرضه وهذا صحيح لأن غير الواجد معنور ولا يحل عقوبة من لا يجد ولأن الأصل حظر العرض والعقوبة فلا تحل إلا للدلالة قالوا وقد روي عن أبي عبيد أنه قال إن قول النبي صلى الله عليه وسلم لأن يمتليء جوف أحدكم قيحا خير له من أن يمتليء شعرا يدل على أنه إذا لم يمتليء بالشعر وكان فيه القليل كان مباحا قال ولا ينصرف ذلك إلى هجاء النبي صلى الله عليه وسلم لأن قليل ذلك وكثيره محظور والجواب أن قوله وحده ليس بحجة كما أن قول محمد بن الحسن والشافعي ليس بحجة وإنما عنى النبي صلى الله عليه وسلم بامتلاء القلب من الشعر أن يوجد فيه وحده كما يمتليء الإناء بالماء إذا وجد الماء وحده في جميعه فيشغله الشعر عن قراءة القرآن والعبادة وهذا تناول هجاء النبي صلى الله عليه وسلم وغيره فأما إذا لم يمتليء من الشعر فأمره موقوف يجوز أن يكون فيه وجه آخر يقتضي حظره ويجوز أن يقتضي إباحته فهجاء النبي صلى الله عليه وسلم نعلم حظر قلبه وكثيره

باب في الأمر الوارد عقيب الامر بحرف عطف وبغير حرف عطف

اعلم أن القائل إذا قال لغيره افعل ثم قال له افعل لم يخل الأمر الثاني إما أن يتناول مثل ما تناوله الأمر الأول أو يتناول ما يخالف ما تناوله الأمر الأول فإن تناول ما يخالفه لم يكن شبهة في اقتضائه مأمورا به آخر وهو ضربان أحدهما يصح اجتماعه معه يجب على المأمور فعلهما إما مجتمعين وإما

متفرقين إلا أن يدل دلالة على وجوب الجمع أو وجوب التفریق مثال ذلك قول القائل لغيره صل صم أو صل وصم وأما ما لا يصح أن يجتمع مع الأول فضربان أحدهما لا يصح أن يجتمع معه في نفسه نحو الصلاة في مكانين والآخر لا يصح ذلك فيهما من جهة الشريعة نحو الصلاة والصدقة وكلا الضربين لا يصح الأمر بفعلهما مجتمعين ويصح متفرقين

فأما إن تناول الأمر الثاني مثل ما تناول الأول فلا يخلو إما أن يكون ذلك المأمور يصح التزايد فيه أو لا يصح التزايد فيه فإن صح التزايد فيه فلا يخلو الأمر الثاني إما أن يكون غير معطوف على الأول أو معطوفا عليه فإن لم يكن معطوفا عليه فعند قاضي القضاة أنه يفيد غير ما يفيد الأول إلا أن تمنع العادة من ذلك أو يرد الأمر الثاني معرفاً مثال ما تمنع منه العادة قول القائل لغيره اسقني ماء اسقني ماء فالعادة تمنع من تكرار سقيه في حالة واحدة في الأكثر ومثال ما يمنع منه التعريف الحاصل بالأمر الثاني قول القائل لغيره صل ركعتين فإنه إذا قال له صل الركعتين انصرف إلى تلك الركعتين لأن لام الجنس تنصرف إلى العهد المذكور ولهذا حمل ابن عباس قول الله سبحانه فإن مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا على أن العسر الثاني هو الأول لما ورد معرفاً ومثال ما يجري من كلا القسمين قول القائل لغيره صل غدا ركعتين صل غدا ركعتين ادفع إلى زيد درهما ادفع إلى زيد درهما فاستدل قاضي القضاة على أن الأمر الثاني يفيد غير ما يفيد الأول بأن الأمر يفيد الوجوب أو الندب فيجب أن يفيد وإن تقدمه أمر آخر لأنه ليس يتغير صيغة بتقدم أمر آخر

ولقائل أن يقول يفيد وجوب الفعل أو كونه ندبا وخلافنا في هل يفيد وجوب فعل آخر أم لا وليس في ظاهره أنه يفيد غير ما افاده الأول فإن قيل الأمر الثاني لو انفرد لوجب الفعل لأجله فيجب ذلك وإن تقدمه أمر

آخر وإذا وجب الفعل لأجله لم يكن ذلك الفعل هو الذي تناوله الأمر الأول لأنه لو تناوله الأول لوجب لأجل الأول

ولقائل أن يقول إذا أردتم بقولكم يجب الفعل لأجله أنه دليل على وجوب الفعل فكذلك نقول وذلك لا يمنع من أن يجب لأجل دليل آخر وإن أردتم أنه لو انفرد الأمر لوجب الفعل لأجله لا لأجل الأمر الأول فصحيح غير أن يكون الفعل واجبا لأجل أمر آخر ليس هو من فائدة الأمر حتى يلزم أن يقتضيه وإن تقدمه أمر آخر لكن إنما يلزم ذلك لفقد أمر سواه وهذا قائم في مسألتنا

واستدل أيضا بأن المعقول من الأمر الثاني في الشاهد مأمور ثان وهذه دعوى لا يسلمها الخصم واستدل أيضا بأن الظاهر من تغاير الألفاظ تغاير المعنى وللخصم أن يمنع من ذلك فإن قالوا إنما كان هذا هو الظاهر ليكون للكلام الثاني فائدة قيل فذلك رجوع إلى دليل آخر سنذكره

ويمكن أن يستدل في المسألة فيقال إن الغرض بالأمر هو استدعاء الفعل لأنه هو المطابق لصيغته فلا يخلو الأمر الثاني إما أن يكون فعل لاستدعاء الفعل الأول أو لغيره فإن فعل للاستدعاء الأول فقد فعل الغرض ما قد حصل بالأول وذلك عبث فوجب حمله على فعل آخر فإن قيل ما أنكرتم أن يكون الغرض تأكيد الحث على الفعل واستدعائه قيل ليس في ظاهره التأكيد وإنما في ظاهره الفعل فحمله على التأكيد حمل على غير ظاهره فإن قالوا وليس في ظاهره

فعل ثان كما ليس في ظاهره التأكيد قيل نحن إذا حملناه على فعل ثان فقد حملناه على الفعل وذلك في ظاهره ولقائل أن يقول ونحن إذا حملناه على التأكيد فانا نحمله على فعل أيضا وبالجملة كل منا يحمله على فعل فأنتم تريدون فيه أن يكون الفعل ثانيا ونحن نريد فيه التأكيد وليس واحد منهما في ظاهر الأمر والأشبه أن يقال في ذلك بالوقف وأما إن كان الأمر الثاني معطوفا على الأول فإنه إن لم يكن معروفاً فإنه

يفيد غير ما يفيد الأول لأن الشيء لا يعطف على نفسه ولا يجمع بينه وبين نفسه مثاله أن يقول القائل لغيره صل ركعتين صل ركعتين وقوله اسقني ماء واسقني ماء لأن الإنسان قد يقول ذلك إذا كان الإناء الذي يشرب فيه لا يكفيه دفعة واحدة ويخالف ذلك إذا لم يعطف الأمر الثاني على الأول لما ذكرناه من حرف العطف فأما إن كان الأمر الثاني معطوفاً على الأول ومعروفاً نحو قول القائل لغيره صل ركعتين وصل الصلاة فللقائل أن يقول يجب حمله على تلك الصلاة لأجل لام التعريف ولقائل أن يقول يجب حمله على صلاة أخرى لأجل العطف لأننا إن حملناه على التأكيد أخرجناه من كونه عطفاً أصلاً وإذا نفينا حكم العطف فانا لا نخرج اللام من أن يكون للتعريف وإن جعلناها لتعريف الجنس والأشبه أن يكون ذلك على الوقف لأنه ليس بأن يترك ظاهر العطف ويستعمل اللام على حقيقتها في تعريف العهد بأولى من أن يتمسك بظاهر العطف ويترك ظاهر اللام فأما إذا كان الأمر الثاني أمراً بمثل ما تناوله الأمر الأول وكان ذلك مما لا يصح فيه التزايد فلا يخلو إما أن لا يصح ذلك فيه في نفسه نحو قتل زيد أو صوم يوم وإما أن لا يصح فيه من جهة الحكم نحو عتق زيد فإنه قد كان يجوز أن يتزايد عتقه ويقف تمام حرية على عدد كالطلاق وإذا لم يصح التزايد في المأمور به لم يخل الأمر إما أن يكون عاماً أو خاصين أو أحدهما عاماً والآخر خاصاً فان كانا عامين أو خاصين وجب كون مأمورهما واحداً ويكون الأمر الثاني تأكيداً للأول سواء ورد بحرف عطف أو بغير حرف عطف مثال العامين بحرف عطف قول القائل لغيره اقتل كل إنسان واقتل كل إنسان ومثاله بلا حرف عطف أن يسقط من الأمر الثاني حرف العطف ومثال الخاصين بحرف عطف وبغير حرف عطف قوله اقتل زيداً واقتل زيداً أو واقتل زيداً وأما إذا كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً سواء تقدم العام أو الخاص فلا يخلو الأمر الثاني إما أن يكون معطوفاً على الأول أو غير معطوف عليه فان كان معطوفاً عليه فمثاله قول القائل صم كل يوم وصم يوم

الجمعة قال قاضي القضاة إن يوم الجمعة لا يكون داخلاً تحت الكلام الأول ليصح حكم العطف والأشبه أن يكون الوقف لأنه ليس بأن يترك ظاهر العموم بأولى من أن يترك ظاهر العطف ويحمل على التأكيد فأما إذا كان الأمر الثاني غير معطوف فمثاله قول القائل لغيره صم كل يوم صم يوم الجمعة فانا إذا قلنا في الأمرين بشيئين يصح فيهما التزايد أنهما على الوقف في اقتضاء الثاني للزيادة فانا لا نقف ها هنا لأن عموم أحد الأمرين دلالة على أن الآخر ورد تأكيداً لأنه لم يبق من ذلك الجنس شيء لم يدخل تحت العام ومن لم يقف فيما يصح الزائد فيه فإنه يمكنه أن يقف ها هنا لأن ظاهر الأمر الثاني يفيد غير ما يفيد الأول على قوله وظاهر العموم في الأمر الأول يفيد الاستغراق فليس استعمال أحد الظاهرين أولى من استعمال الآخر

باب في في شروط حسن الامر

اعلم أن الأمر لما كان صادراً من أمر إلى مأمور بمأمور به في زمان لم يمنع أن يرجع شروط حسنه إليه وإلى الأمر والمأمور والمأمور به والزمان فالشروط الراجعة إلى المأمور به ضربان

أحدهما أن يكون صحيحا غير مستحيل في نفسه كالجمع بين الضدين وكحو فعل الشيء في زمان متقدم أو فعله في حال هو فيها معدوم أو إيجاد الموجود أو فعل الأفعال الكثيرة في زمان لا يتسع لها وهذه الأقسام أيضا الداخلة في الشرائط الراجعة إلى الزمان وأما الضرب الآخر فان يكون للفعل صفة زائدة على حسنه إما أن يكون على صفة الندب أو الوجوب او يتعلق به نفع ودفع الضرر في الدنيا

وأما الشروط الراجعة إلى المأمور فضربان أحدهما يرجع إلى تمكنه والآخر يرجع إلى دواعيه أما الراجع إلى تمكنه فإن يكون متمكنا من الفعل بمحصل جميع ما يحتاج الفعل إليه في الوقت الذي يحتاج الفعل أن يوجد فيه كان الشيء يحتاج الفعل إليه في وقت وجوده وجب وجوده في ذلك الوقت وإن احتاج إليه قبل وجوده أو في حال وجوده وقبل وجوده معا وجب وجوده كذلك وهذه الأشياء ضربان أحدهما يحتاج إليها جميع الأفعال كالتقدير وفقد المنع والآخر يحتاج إليه فعل دون فعل فالفعل المحكم يحتاج إلى العلم فقد يحتاج وقوعه منا إلى إله والفعل الواقع على وجه دون وجه يحتاج عند أصحابنا إلى إرادة والمسبب يحتاج إلى السبب والعلم يحتاج في إيقاعه إلى دلالة ويحتاج الظن إلى أمارة ويجب أن يقدم الدلالة قدرا من التمكن يمكن معه أن ينظر فيها الانسان فيعلم وجوب الفعل أو كونه ندبا او معربا لما وجب بالفعل ثم يفعل الفعل في الوقت الذي وجب إيقاعه فيه ولا فرق بين أن تكون الدلالة على ذلك أمرا أو غيره وكذلك القول في الأمانة

فأما الكلام في تقدم العلم والقدرة والإرادة وأقسام الآلات المتقدمة والمقارنة فليس مما يحتاج إليه في أصول الفقه وهذه الأشياء ضربان أحدهما لا يمكن الإنسان تحصيله لنفسه كالقدرة وكثير من الآلات فلا يجوز أن يفوض إلى الإنسان تحصيله والآخر يمكن الإنسان تحصيله كالعلم وكثير من الآلات فيجوز تكليف تحصيله إذا كان في ذلك مصلحة

وأما الراجع إلى دواعيه فإن يكون متردد الداعي بالألطف وغيرها غير ملجأ ولا مستغنى
وأما الشرائط الراجعة إلى الأمر فأشياء

أحدها أن لا يكون ابتداء وجوده مقارنا لحال الفعل وذلك قد دخل فيما تقدم من الفعل الذي لا يمكن في نفسه

وأحدها أن يكون متقدما قدرا من التقدم ويحتاج إليه في الفعل وذلك داخل في تمكين المكلف
وأحدها أن لا يكون واردا على وجه يكون مفسدة

وأما الشرائط الراجعة إلى الأمر فتختلف بحسب الأمرين فان كان الأمر هو الله عز وجل وجب أن يعلم من حال المكلف والمأمور به والأمر ما ذكرناه وأن يكون غرضه تعريض المكلف للثواب وأن يكون عالما بأنه سيشيبه إن أطاع ولم تحبط طاعته وإن كان الأمر لا يعلم الغيب وجب أن يعلم حسن ما أمر به وثبوت غرض فيه إما له أو لغيره وأن يظن أن المكلف سيتمكن من فعل التمكن الذي ذكرناه والدلالة على اشتراط ما ذكرناه هو أن الله سبحانه مع حكمته لا يجوز أن يلزمنا المشاق مع إمكان إلزامه إيانا غير شاق إلا ليجعل في مقابلته الثواب وإلا جرى إلزامه الشاق مجرى ابتداء المضار من غير نفع ولا يكون غرضه ما ذكرناه إلا وهو سيئ المطيع فإذا كان عالما بما يكون فهو عالم أنه يفعل ذلك ولا يكون غرضه ما ذكرناه إلا وقد أراح علل المكلف بالتمكن وتردد الدواعي التي يزول معها الإلجاء ويدخل في ذلك الألفاظ ورفع المفاسد فلذلك لم يرد الأمر منه تعالى على وجه المفسدة ولأنه إن لم يكن المكلف متمكنا من الأمور التي ذكرناها في الوقت الذي يحتاج إليه الفعل كان قد كلفه ما لا يطيقه وقد دخل في ذلك ما يجب أن يقدم من التمكين والأدلة والأمارات وقد دخل تحت تمكين المكلف من الفعل أن يكون

الفعل غير مستحيل في نفسه لأنه لا يجوز أن يتمكن القادر من فعل ما يستحيل في نفسه فقد دخلت الشرائط المذكورة تحت ما ذكرناه

وقد ذهب قوم إلى أن الأمر بالفعل مقارن لحال الفعل وأن ما تقدمه يكون إعلاما وعدنا أن الأمر لا يجوز أن يبتدىء به في حال الفعل بل لا بد من تقدمه قدرا من الزمن يمكن من الاستدلال به على وجوب المأمور به أو كونه مرعيا فيه ويفعل الفعل في حال وجوبه فيه ولا يجوز تقدمه على ذلك إلا

لغرض ويجوز أن يتقدم على ذلك الغرض مصلحة ولا فرق بين أن يكون المأمور متمكنا من الفعل من حين الأمر إلى وقت الفعل أو غير متمكن من حين الأمر

والدليل على وجوب تقدمه القدر الذي ذكرناه أنه لو لم يتقدمه هذا القدر لم يتمكن المكلف أن يعلم وجوب الفعل قبل وقته فيدعوه إلى فعله على نية الوجوب في الوقت الذي وجب عليه إيقاعه فيه وذلك تكليف ما لا يطاق وقولهم إن ما تقدم الفعل يكون إعلاما إن أرادوا أنه إعلام بحال الفعل فكذلك نقول وذلك لا يمنع من كونه أمرا وإن ترى أن أمر القرآن متقدم لأفعالنا وهو أمر لنا باتفاق والواحد منا يأمر غيره قبل حال الفعل فيسمى ذلك أمرا وإن أرادوا أنه إعلام بورود أمر آخر في حال الفعل فليس في ظاهر الأمر ذلك على أن ورود الأمر في حال الفعل عبث لأنه لا يتمكن أن يستدل به على وجوب الفعل ولا على أنه مرغوب فيه ويشبه أن يكونوا أرادوا أن الأمر إذا تقدم حال الفعل لم يسم أمرا فإذا حضر زمان الفعل فحينئذ يسمى ما تقدم من الأمر أمرا وهذا باطل لإجماع المسلمين على أن الواحد منا مأمور بالصلاة قبل وجود وقتها والدلالة على قبح تقدم الأمر على القدر الذي ذكرناه لا لغرض وفائدة أن ما لا غرض فيه عبث والعبث قبيح لا يفعله الحكيم والدلالة على جواز تقدمه على هذا القدر الغرض أنه بذلك يخرج عن كونه عبثا ولهذا حسن تقديم الله سبحانه أمره إيانا بالصلاة والدلالة على حسن تقدمه وإن كان المكلف عاجزا في الحال إذا كان يتمكن وقت الحاجة أن تمكن المكلف في ذلك الوقت لا يحتاج إليه الفعل وكان وجوده وعدمه فيما يرجع إلى الفعل بمنزلة فحسن الأمر مع فقد التمكّن كما يسحن مع وجوده إذا كان في ذلك مصلحة من وجه من الوجوه

الكلام في التواهي

اعلم أن النهي لما كان بعنا على الإخلال بالفعل كما كان الأمر بعنا على الفعل كان أكثر الكلام في الأمر يليق بالنهي غير أننا نفرّد في النهي أوابا منها ماهية النهي وما يشارك الأمر فيه النهي وما يخالفه فيه ومنها النهي عن الأشياء على وجه التخيير ومنها هل النهي يقتضي فساد المنهي عنه أم لا وما يتبع ذلك

باب في ماهية النهي وما يشارك الأمر فيه وما يخالفه

أما النهي فهو قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء إذا كان كارها للفعل وغرضه أن لا يفعل والدلالة على ذلك ما تقدم في الأمر

وأما ما يشارك الأمر فيه النهي فأمور منها أنه يجوز استعمال كل واحد منهما في خلاف ما تقتضيه صيغته فصيغة الأمر يجوز وجودها غير أمر وصيغة النهي يجوز وجودها غير نهي ومنها أن يكون كل واحد منهما إنما يوصف بما يوصف به بحال فاعله ومنها اعتبار الاستعلاء في كل واحد منهما ومنها أن كل واحد منهما إذا كان مقيدا بشرط

وصفة كان مقصورا عليها ومنها اعتبار كثير من الشرائط في جنسهما نحو أن يكون غرض المكلف التعريض للشواب ويكون عالما باثابة المطيع وغير ذلك فأما ما يفترقان فيه فأمر منها الصيغة ومنها ما يكون به كل واحد

منهما موصوفا بما يوصف به ومنها أن مطلق الأمر لا يقتضي التأييد ومطلق النهي يقتضي ذلك ولهذا صح النظر في الأمر هل يقتضي التعجيل ولم يصح ذلك في النهي ومنها أن من شرط حسن النهي أن يكون المنهي عنه قبيحا ومن شرط حسن الأمر أن لا يكون المأمور به قبيحا

باب في النهي عن اشياء على جهة التخيير

اعلم أن النهي عن الأشياء إما أن يكون نهيها عنها على الجمع أو عن الجمع بينها أو نهيها عنها على البدل أو نهيها عن البدل

أما النهي عنها على الجمع فهو أن يعتمد النهي إلى اشياء فينهي عن جميعها فيقول الإنسان لا تفعل هذا ولا هذا ولا هذا فيكون موجبا للخلو منها أجمع

والأشياء التي نهي عن جميعها ضربان

أحدهما يمكن الإنسان الخلو منها والآخر لا يمكنه الخلو منها فالذي لا يمكنه الخلو منها لا يحسن النهي عن جميعها إيجاب للخلو منها وإيجاب ما لا يمكن قبيح ولا فرق بين أن يكون النهي إيجابا للخلو من الشيء ونفيه أو إيجابا للخلو من الشيء وضده مثال الأول أن يقول الإنسان لغيره لا تكن قائما ولا غير قائم ومثال الثاني أن يقول للقائم لا تفعل قياما ولا قعودا ولا حالة من حالات الإنسان وما يمكن الخلو منه ضربان

أحدهما يميز كونه فاعلا والثاني لا يميز كونه فاعلا فالذي لا يميزه نحو المضطجع لا يميز كونه فاعلا للسكون من نفسه ويجوز أن يخلو من فعله ومن فعل الحركة ولا يجوز أن ينهي عن الخلو منهما معا لفقد التمييز هذا على قول من جوز أن يفعل هذا المضطجع في جسمه سكونا فأما إذا ميز كونه

فاعلا فإنه يجوز أن ينهي عنهما معا نحو ضرب زيد وعمرو وأما ما هو ملجأ إلى الجمع بينهما فإنه لا يجوز النهي عن جميعه لأن في ذلك إيجاب الخلو منه مع أنه ملجأ إلى خلافه

وأما النهي عن الجمع بين أشياء فهو أن يقال للإنسان لا تجمع بين كذا وكذا وهما ضربان أحدهما يمكن الجمع بينهما والآخر لا يمكن الجمع بينهما فما لا يمكن الجمع بينهما فالنهي عن الجمع بينهما قبيح لأنه عبث يجري مجرى نهي الهاوي من شاهق عن الاستقرار في الهواء وذلك أن ينهي الإنسان عن القيام والإخلال به أو أن يجمع بين القيام والقعود وإن أمكن الجمع بينهما فإما أن يمكن أن لا يجمع بينهما نحو الأكل والصلاة وإما أن لا يمكن ذلك بأن يكون ملجأ إلى الجمع بينهما فالأول يحسن النهي عن الجمع بينهما والثاني لا يحسن النهي عنهما لأنه كالنهي عما لا يطاق

فأما النهي عن الأشياء على البدل فهو أن يقال للإنسان لا تفعل هذا إن فعلت ذلك أو لا تفعل ذلك إن فعلت هذا وذلك بأن يكون كل واحد منهما مفسدة عند الآخر وهذا يرجع إلى النهي عن الجمع بينهما

وأما النهي عن البدل فإنه يفهم منه شيان

أحدهما أن ينهي الإنسان عن أن لا يفعل شيئا ويجعله بدلا من غيره وذلك يرجع إلى النهي عن أن يقصد به البدل

وذلك غير مُمتنع والآخر أن ينهي عن أن يفعل أحدهما دون الآخر لكن يجمع بينهما وهذا قبيح إن تعذر الجمع ويجوز أن يحسن مع إمكانه وإمكان الإخلال به

باب في النهي هل يقتضي فساد المنهي عنه أم لا

اختلف الناس في ذلك فذهب بعض أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب

الشافعي إلى أنه يقتضي فساده وقال غيرهم من الفقهاء لا يقتضيه وهو مذهب الشيخ أبي الحسن وأبي عبد الله وقاضي القضاة وذكر أن ظاهر مذهب شيوخنا المتكلمين وأنا أذهب إلى أنه يقتضي فساد المنهي عنه في العبادات دون العقود والإيقاعات

وينبغي أن نذكر معنى وصفنا للشيء بأنه صحيح وجائز وفاضل وباطل وغير جائز فنقول إن معنى قولنا إن الفعل صحيح هو أنه قد حصل به الغرض المقصود به وإنما يكون كذلك إذا استوفيت شرائطه التي معها يحصل الغرض المقصود بالفعل وقولنا فاسد وباطل يفيد نفي ذلك وهو أنه لم يستوف شرائطه التي عليها يقف حصول الغرض بالفعل وقولنا إن الفعل مجزىء معناه أنه يكفي في تحصيل الغرض بالفعل ولا يكون كذلك إلا وقد استوفيت الشرائط التي يقف عليها حصول هذا الغرض وقولنا جائز في هذا الموضع يفيد ذلك أيضا وقوله إنه غير جائز ولا مجزىء يفيد نفي ذلك والأغراض الحاصلة بالفعل تختلف بحسب اختلاف الأفعال فالعبادات الغرض بفعلها إسقاط التكليف وتحصيل الثواب وإذا قلنا في العبادات إن الفعل غير مجزىء فمعناه أنه لم يسقط التكليف المتعلق به لأنه لم يستوف شرائطه التي معها يسقط التكليف فان كانت العبادة غير مؤقته لزم فعلها على الصحة وإن كانت مؤقتة والوقت باقيا لزم فعلها فيه وإن خرج الوقت جاز أن تدل دلالة على لزوم قضائها وأما البيع فالغرض به تحصيل الملك وكمال التصرف والغرض بالشهادة وجوب القضاء على الحاكم والغرض بالطلاق إيقاع الفرقة وتشعيث الوصلة والغرض بالعق إيقاع الحرية فجواز هذه الأفعال وصحتها يفيد حصول هذه الأحكام وفسادها يفيد نفي هذه الأحكام

وذهب قاضي القضاة إلى أن معنى قولنا إن الصلاة فاسدة أنه يلزم قضاؤها ومعنى أنها صحيحة أنه لا يلزم قضاؤها وقاتل أن يقول وإن أراد لزوم القضاء في وقتها فذلك تابع لكون الصلاة فاسدة وأنه ما سقط عن

المكلف العبد بها ونفي سقوط التعبد بها تابع لكون الشرائط غير مستوفاه ألا ترى أنا نقول إنما يجب على المصلي إعادة الصلاة في وقتها لأن ما فعله فاسد لم يستوف شرائطه فكان تفسير الفساد بما ذكرناه أولى وإن أراد لزوم القضاء ونفيه بعد خروج الوقت لزم إذا أمر الله سبحانه بصلاة بطهارة فصلينها بغير طهارة وخروج الوقت ولم تدل دلالة على وجوب قضائها فلم يلزمنا القضاء إذ القضاء فرض ثان أن تكون الصلاة صحيحة لأنه لم يلزم قضاؤها فلما ثبت الفساد مع نفي القضاء علمنا أن أحدهما ليس هو الآخر

فاذا ثبت ما ذكرناه فمتى اردنا أن ندل على أن النهي يدل على فساد المنهي عنه إذا كان من العبادات فانما نريد أن ندل على النهي إذا تجرد فالتكليف لا يسقط بفعل المنهي عنه والدلالة على ذلك هي أن المنهي عنه لم يتناول التعبد وما لم يتناوله التعبد لا يسقط التعبد أما أن المنهي عنه لا يتناوله التعبد فلأن التعبد يتناول ما له صفة زائدة على حسنه والنهي يتناول ما ليس بحسن يبين ذلك أن الله سبحانه إذا قال لنا صلوا الظهر ثم قال لا تصلوها بغير طهارة فان هذا النهي يدل على أن الصلاة بغير طهارة قبيحة غير حسنة وغير مرادة والأمر يدل على أن الصلاة المأمور بها

حسنة مرادة فأحدهما غير الآخر فصحح أن المنهي عنه لم يتناوله التعبد وأما أن ما لم يتناوله التعبد فالتكليف لم يسقط به إذا تجرد النهي عن دلالة فلأن فاعله لم يفعل ما تعبد به فجرى مجرى أن يقول الله سبحانه لنا صلوا بطهارة في أنا إذا صلينا بغير طهارة لم يسقط التعبد عنا ويلزمنا أن نصلي ما بقي الوقت وجرى مجرى أن يأمر الله سبحانه بالصلاة فتصدق في أن التعبد يكون باقيا لما كنا فاعلين لما لم يتناوله التعبد

فان قيل أليس يجوز أن يكون الفعل المنهي عنه مع قبحه يقوم مقام الواجب في وجه المصلحة وإنما لم يتناوله الإيجاب لاختصاصه بوجه من وجوه القبح ويجوز أن يخرج الواجب من كونه مصلحة عند فعل المنهي عنه نحو أن

تكون الصلاة مصلحة في رد وديعة فاذا فعلها في الدار المغصوبة خرجت الصلاة في الدار المملوكة من أن تكون لطفًا في رد الوديعة وهذا جاز أن يقول الله سبحانه لا تصلوا في الدار المغصوبة فان صليتم فيها فالفرض قد سقط عنكم قيل الذي ذكرته إن جاز فانا لا نتنبه إلا بدلالة زائدة ومتى لم يدل عليه دليل زائد وجب نفيه لأن الأمور الثابتة متى لم يدل عليها دليل وجب نفيها ألا ترى أن الصلاة السادسة يجب نفيها لما لم يدل على إثباتها دليل زائد فلو قال الله عز و جل إن صليتم في الدار المغصوبة أجزأتكم كان ذلك دليلا على سقوط الفرض ولا يجب لأجل ذلك تجرير سقوط الفرض بهذه الصلاة إذا لم يدلنا الله سبحانه على ذلك ألا ترى أنه كان يجوز أن يقول صلوا بطهارة فان صليتم بغير طهارة أجزأتكم ولا يدل ذلك على أنه لو لم يقل فان صليتم بغير طهارة أجزأتكم على أنها إن صلى الإنسان بغير طهارة أجزأه أو لا ترى أنه كان يجوز أن يقول صلوا فان تصدقتم قام ذلك مقام الصلاة ولم يلزم من ذلك تجرير قيام الصدقة مقام الصلاة إذا لم يقل الله ذلك فكذلك في مسألتنا فان قيل فيجب على ما ذكرتم أن يكون الدال على فساد العبادة هو فقد دليل يدل على أن المنهي عنه مقام العبادة المأمور بما قيل إنه لا يصح العلم بفساد الفعل إلا مع العلم بورود التعبد بالفعل وبالنهي عن إيقاعه على بعض الوجوه وبفقد دلالة تدل على أن المنهي عنه يقوم مقام العبادة ألا ترى أنه متى اختل واحد من ذلك اختل علمنا بالفساد وأما أن الدليل هو فقد دلالة تدل على أن المنهي عنه لا يقوم مقام العبادة أو أن الدليل على ذلك هو النهي فذلك كلام في عبارة ومرادنا بقولنا إن النهي يدل على فساد هو ما ذكرناه لا غير فأما إن فسر فساد الفعل بوجوب قضائه وأريد بذلك وجوب القضاء قبل انقضاء وقت العبادة فقد بينا أنا نعلم ذلك تبعًا لعلمنا بفساد العبادة وإن أريد بذلك وجوب القضاء بعد خروج الوقت فالنهي لا يدل على ذلك لأن القضاء فرض ثان فليس فاعل العبادة على الوجه المنهي عنه بأسوأ حالا من

تاركها أصلا فاذا كان تاركها لا يلزمه إلا بدليل مستأنف ففاعلهما على الوجه المنهي عنه أولى بذلك ولأن المنهي عنه كما أنه لم يدخل تحت الإيجاب فالقضاء أيضا لم يدخل تحت الإيجاب فلم يدل عليه ومما احتج به في أن النهي يدل على فساد المنهي عنه أن النهي ضد الأمر ونقيضه والأمر يدل على إجزاء الأمور به فيجب أن يدل النهي على نفي إجزائه وإلا لم يكن ضده ونقيضه ولقائل أن يقول إن الأمر إذا دل على إجزاء الأمور به فيجب أن لا يدل النهي على إجزاء المنهي عنه فكذلك نقول لأننا وإن حكمنا بإجزائه فلسنا نحكم بإجزائه لمكان النهي

واحتجوا أيضا بأن المنهي عنه لو كان مجزئا لكان طريق إجزائه الشرع إما أمر أو إيجاب أو إباحة وكل ذلك يمنع منه النهي والجواب أنه قد يدل على الإجزاء غير ذلك نحو أن نقول إذا فعلتم ما نهيتكم عنه أجزأكم عن الفرض أو نقول إذا بعتم هذا على هذا الوجه فقد ملكتم به أو يكون إجزاء ذلك الفعل معلوما بالعقل وذلك كله لا يمنع منه

النهى

واحتجوا بأن النبي صلى الله عليه و سلم قال من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد قالوا والمنهى عنه ليس من الدين فيجب كونه مردودا ولو كان مجزئا ثبتت أحكامه لما كان مردودا والجواب أن الإنسان إنما يكون مدخلا للفعل في الدين إذا اعتقد أنه من الدين ألا ترى أن الزاني وفاعل المباح لا يكون مدخلا للزنا والفعل المباح في الدين فليس يخلو إما أن يعنوا أن الفاعل لما نهي عنه مدخل للفعل في الدين أو مدخل لأحكامه في الدين فإن أرادوا الأول لم يثبت لأن المصلي في الدار المغصوبة لا يعتقد أن ذلك في الدين وإنما يقول إنه يسقط به الفرض وكذلك المطلق في حال الحيض لا يعتقد أن ذلك من الدين إذا اعتقد أن ذلك بدعة وإن أرادوا الوجه الثاني لم يسلم الخصم أن ذلك من الدين

فان قالوا فيجب إذا فعل ذلك الإنسان معقدا بأنه من الدين أن يكون

مردودا عليه فلا يثبت أحكامه قيل إنما يجب أن يكون ردا من الدين لا غير وإنما يكون كذلك إذا جعلناه بخلاف ما اعتقده ألا ترى أن من قال من رام الدخول إلى داري فهو مردود أفاد أنه مردود من الدار وأجاب قاضي القضاة بأن لفظ الرد يفيد نفي استحقاق الثواب لأن الرد ضد القبول والقبول يفيد استحقاق الثواب قال فلفظه الرد كالنهي في اقتضائه القبح ونفي استحقاق الثواب قال ونحن نقول إن المنهى عنه لا يستحق عليه الثواب وأجاب أيضا بأن قال يجب أن نبين أن الحكم باجزاء الفعل ليس من الدين ثم نحكم برده وهذا إنما يتوجه إلى من قال في استدلاله إن الأجزاء ليس من الدين لا إلى من قال إن الفعل نفسه ليس من الدين ثم استدل بذلك على انتفاء حكمه وقال أيضا إن النهي أبلغ من لفظ الرد لأن طاعات الكافر مردودة وليست بمنهي عنها فإذا لم تظهر دلالة النهي على الفساد فلفظ الرد أولى بذلك وعلى أن هذا الخبر من أخبار الآحاد فلا يصح التعلق به في ذلك واحتج الذاهبون إلى أن النهي لا يدل على فساد المنهى عنه بأشياء

منها أن فساد العبادة هو وجوب قضائها والنهي إنما يدل على قبحها وعلى كراهة النهي لها وقبحها لا يقتضي وجوب قضائها لعلنا بقبح أفعال كثيرة لا يلزم قضاؤها والجواب ما تقدم من أنه إن أرادوا وجوب القضاء مع بقاء الوقت أو وجوب القضاء إن لم تكن العبادة موقته فقبح الفعل مع تقدم الأمر بالعبادة وفقد دليل يدل على أن الفعل المنهى عنه قائم مقام الواجب يدل على وجوب القضاء بعد خروج الوقت فلعمري لا يدل النهي عليه غير أنه ليس هو معنى الفساد

ومنها قولهم لو أفاد النهي الفساد لكان ما لم يفسد من الأفعال القبيحة نحو الوضوء بالمساء المغصوب غير منهي عنه على التحقيق لأنه لم يتعلق به ما هو نهي على التحقيق فيوصف بأنه منهي منه والجواب إنا لا نقول إن النهي موضوع في اللغة للفساد كما وضع لفظ العموم للاستغراق فيلزم ما ذكره وإنما وضع عندنا لإيجاب الامتناع من الفعل والإخلال به أو على الكراهة له

وإنما يعلم فساد العبادة بالتدرج الذي ذكرناه ألا ترى أن أصحابنا لما قالوا إن الأمر وضع للإرادة وأنه يفيد الندب على ضرب من التدرج لم يألزمهم أن يكون الواحد منا إذا قال لغيره أظلم وأراد ذلك منه أن يكون الظلم ليس بمأمور به على الحقيقة ولا أن يكون قوله أظلم ليس بأمر على الحقيقة لأجل أن الظلم قبيح ليس بحسن ومنها أن لفظ النهي لغوي وفساد العبادة شرعي فلا يجوز أن يكون موضوعا له والجواب إنا لا نقول إنه وضع للفساد فيلزم ما ذكره وإن علمنا عنده على التدرج المذكور كما يقولون إن الأمر وضع للندب على التدرج

ولو قلنا إنه موضوع للفساد لم يبطل بما ذكره لأن فساد الفعل هو انتفاء الأغراض المقصودة بالفعل عن الفعل أو وجوب إعادته على قول قاضي القضاة وذلك معقول قبل الشرع فلا يمتنع أن يوضع النهي له كما وضعوا له أن هذا الفعل يجب إعادته فان الأغراض لا تتعلق به مع أن هذه ألفاظ لغوية

فأما الأفعال التي يرجع فسادها إلى نفي أحكامها نحو البيع والطلاق والعتاق والشهادة فالنهي عنها لا يدل على فسادها لا بنفسه ولا بواسطة أما بنفسه فإنه إنما يدل إذا صدر من حكيم فيدل على قبح الفعل ووجوب الإخلال به أو على كراهته له فقط وأما أنه لا يدل على ذلك بواسطة فهو أن الوساطة هي قبح وكونه مكروها والفعل قد يكون مكروها وحكمه ثابت نحو البيع في حال صلاة الجمعة والطلاق في حال الحيض ولأن قبح البيع لا ينافي ثبوت الملك به لا محالة لأنه قد ينهي الحكيم عن البيع لأن الملك لا يقع به ولأنه مفسدة في نفسه وإن وقع الملك به ولأنه يتشغل به عن واجب نحو البيع مع تعيين وجوب التحريم وإذا أمكن كل ذلك لم نأمن أن يكون النهي عن البيع أو عن الطلاق وغيرهما كان لغرض سوى أن أحكامها لا تثبت ويفارق ذلك النهي عن العبادات لأننا قد بينا أن فسادها مفارق لفساد هذه الأفعال وإذا اختلف معناهما لم يجب أن يكون ما دل على أحدهما يدل على الآخر فإذا اثبت ذلك ونهى الله سبحانه عن أمثال هذه الأفعال فلا يخلو إما أن يكون الأصل

في العقل يفيد تعلق حكمه به كاليك الذي يقتضي انتقال الملك به في العقل أو يكون العقل يمنع من تعلق الحكم به فالأول يحكم فيه بما يقتضيه العقل لأن النهي عنه لا يمنع من ذلك وأما الثاني فمثاله الحد إذا شهد بما يوجب الشاهدان على وجه نهي الشاهدان عنه فإنه ينظر فيه فان كان في الشرع دليل يدل في الجملة على تعلق الأحكام بتلك الأفعال حكم به والا لم يحكم به لأن الأصل نفيها وليس في الشرع ما يدل على ثبوتها إلا لأجل النهي واحتج المخالف بأن الصحابة رضي الله عنهم كانت إذا سمعت نهيًا عن شيء قضت بفساده عند سماعها النهي فدلت على أنها حكمت بالفساد لأجل النهي كما أنها لما حكمت بالأحكام عند خبر الواحد والقياس دل ذلك على أنها حكمت به لأجل خبر الواحد والقياس من ذلك حكمها بفساد بيع درهم بدرهمين ونكاح المحرم والشغار والمتعة والربا والجواب أنهم لما حكموا بذلك ففهم لم يحكموا بالفساد عند سماعهم أخبارا كثيرة في النهي كالتنهي عن بيع حاضر لباد وتلقى الركبان وغير ذلك وليس لقائل أن يقول إنما لم يحكموا بالفساد لقريظة بأولى من أن نقول بل إنما حكموا بالفساد لقريظة فان قالوا لو حكموا بالفساد لقريظة لطلبها بعضهم من بعض ولاحتج بما بعضهم قيل لهم ولو كانوا إنما لم يحكموا بالفساد لأجل قريظة لاحتج بما بعضهم على بعض وأما فساد عقد الربا فيجوز أن يكون إنما عرفوه من قول الله سبحانه وحرم الربوا ومن إيجابه الاقتصار على رأس المال لأنه لو كان العقد صحيحا لما ساغ ذلك وأما خبر الواحد والقياس فان الصحابة عملت بما لمكانها على ما سببته في موضعه ويمكن المخالف أن يحتج فيقول إنكم بفصلكم بين العبادات وبين العقود والإيقاعات قد قلتم ما لم يقله احد لأن الأمة مجمعة على التسوية بين الموضوعين فمنهم من سوى بينهما في دلالة النهي على فسادهما ومنهم من جمع بينهما في دلالة النهي على نفي فسادهما والجواب أن الذين جمعوا بينهما في نفي دلالة النهي على فسادهما لم يعنوا بالفساد ما عيناه وإنما أرادوا بالفساد وجوب

القضاء بعد خروج الوقت ولو فصل لهم ما فصلناه لما اختلفوا فيه ولو خالفوا لم يكن ما قلناه مخالفا للإجماع لأنه إنما يكون تفرقتا بين الموضوعين مخالفة للإجماع إذا نظمت الموضوعين طريقة واحدة وقد بينا أن ليس ينظمهما طريقة واحدة فأما ما يدل على صحة ما أخبرناه هو أن الشرع اقتضى حمل ما تناوله النهي على الفساد ما لم تكن هناك دلالة

تصرف عنه وهو حصول الإجماع المتقدم عليه لأن المعلوم من حال الصحابة والتابعين أنهم كانوا يحكمون بفساد العقود وغيرها لتناول النهي لها ويرجحون في الدلالة على فسادها إلى مجرد النهي الوارد عن الله تعالى وعن الرسول صلى الله عليه وسلم كرجوعهم إلى قوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا الخالة والعممة عليها لا الصغرى على الكبرى ولا الكبرى على الصغرى في فساد هذا العقد من غير اعتبار أمر سواه وكرجوعهم إلى نهيهم عن بيع الغرر وبيع ما لم يقبض وبيع ما ليس عنده في فساد هذه العقود من غير اعتبار معنى سوى ذلك وكرجوعهم عند الاختلاف في حكم الربا نقدا ونسيئة إلى خبر أبي سعيد الخدري وعبادة بن الصامت في النهي عنه نقدا ولما روي من رجوع ابن عباس عن مذهبه في ذلك حين روى له هذا النهي وهكذا رجع كثير منهم إلى نهيهم صلى الله عليه وسلم عن نكاح المحرمة ونكاح الشغار في فساد هذين العقدتين ولم يحك عن مخالف في هاتين المسألتين أنهم أنكروا على مخالفيهم الرجوع إلى النهي في ذلك والاستدلال به وإنما نازعوه في ذلك واعتراضوا استدلالهم بالنهي من وجوه آخر فصار هذا إجماعا منهم على أن النهي المتناول للأفعال الشرعية من حقه أن يكون مقتضيا لفسادها ما لم تدل دلالة على خلاف ذلك

وفيه فإن قيل إذا وجدناهم قد حكموا بفساد ما تناوله النهي في بعض المواضع وحكموا بصحته في موضع آخر فلم صار حكمهم بالفساد دلالة على أن من حق النهي أن يقتضيه أن يحمل عليه أولى من أن يحكم بأن النهي بمجرد لا يقتضي الفساد استدلالا بفعلهم في المواضع الأخر الجواب أنه إذا ثبت أن الحكم بفساد المنهي عنه علقوه بالنهي فقط في الموضع الذي حكموا

به من دون اعتبار أمر آخر على ما بيناه وأوضحنا الحال فيه صار هذا أصلا فيما ذهبنا إليه ودلالة عليه فإذا وجدناهم في مواضع لم يحكموا بفساد المنهي عنه وجب أن يحمل ذلك على أنهم عدلوا عن هذا الأصل ولم يحكموا فيه بالفساد لدلالة دلت عليه كما يعدل عن مقتضى صيغة العموم إلى الحكم بالخصوص وعمما تقتضيه حقيقة اللفظ إلى مجازها إذا دلت الدلالة عليه

باب في ما يفسد من الأشياء المنهي عنها وما لا يفسد

اعلم أنه ذكر في ذلك أشياء

منها قول الشيخ أبي عبد الله أن المنهي عنه إذا كان متى فعل على الوجه المنهي عنه انتفى عنه شرط من شرائطه الشرعية فإنه يجب أن يفسد كبيع الغرر ومتى لم ينتف عنه شرط من شرائطه الشرعية لم يفسده ولقائل أن يقول إنما يجب أن يفسد ما انتفى عنه شرط شرعي متى كان ذلك شرطا في صحته لأنه لو لم يكن شرطا في صحته لم يجب أن يفسد وما هو شرط تقف عليه صحة الشيء فإنه يجب بانتفائه فساد الشيء إذا لم يخلفه شرط آخر سواء كان ذلك الشرط شرعيا أو غير شرعي ولا معنى للتقييد بكونه شرعيا وأيضا فإذا فسد لانفائه شرطه الشرعي فأخبرونا أبالنهي علمتم أن ذلك الشرط الشرعي شرط في الصحة أم لا فإن قلتم بالنهي قيل لكم بظاهره علمتم ذلك أم بقرينة فإن قلتم بظاهره فقد سلمتم أن ظاهر النهي يدل على ذلك الفساد وإن قلتم بل بنهي اقترفت به قرينة قيل لكم أخبرونا عن تلك القرينة حتى تكونوا قد أشرتكم إلى الفرق بين ما يدل على الفساد من النهي وبين ما لا يدل على الفساد وإن قالوا علمنا أن ذلك شرط في الصحة بدليل غير النهي نحو أن نعلم أن الوضوء شرط في الصلاة ثم نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة بغير وضوء فتعلم أنها فاسدة بغير وضوء وقد أشار قاضي القضاة إلى

ذلك في الشرح قيل لهم فحسب إنما نعلم الفساد بما دل على أن الوضوء شرط في صحة الصلاة ألا ترى أنا إذا علمنا ذلك علمنا فساد الصلاة إذا لم يكن

الوضوء سواء فهينا عن الصلاة بغير وضوء أو لم ننه عن ذلك فإن قالوا إنه لم يكن غرضنا أن نبين الفرق بين النهي الدال على الفساد وبين النهي الذي لا يدل على الفساد حتى يلزم ما ذكرتم وإنما غرضنا أن نفرق بين المنهي عنه الفاسد والمنهي عنه الذي ليس بفاسد قيل لهم فكأنكم قلتم المنهي عنه منه فاسد ومنه غير فاسد وأن الفاسد هو ما دل دليل على فساده نحو أن يدل دلالة على أنه قد أدخل فيه بشرط من شرائط صحته وهذا قليل الفائدة لا يجوز أن يجعل أصلا في هذا الموضع

ومنها أن المنهي عنه الفاسد هو ما يوصل به إلى تحليل محرم في الأصل نحو أكل الميتة واستحلال الفروج والذي ليس فاسد هو ما لم يكن وصلة إلى محرم في الأصل وهذا باطل لأنهم إن أرادوا بقولهم إنه يوصل به إلى تحليل محرم أي صار الحرام به حالاً على التحقيق فذلك مناقضة لأنه إذا صار به حالاً فهو صحيح غير فاسد لأنه ليس معنى كون الوصلة صحيحة إلا أنها وصلة إلى تحليل هذا المحرم من الفروج وعلى أن نريهم أموراً هي عنها وهي وصلة إلى تحليل ما كان حراماً وهي غير فاسدة نحو بيع حاضر لباد هو منهي عنه وقد صار به ملك الغير حالاً للمشتري وإن أرادوا بذلك أنه إذا توصل بالمنهي عنه إلى تحليل ما هو حرام في نفسه لا يجوز أن يصير حالاً كانوا قد علموا للشيء بنفسه لأن معنى كون هذه الوصلة المنهي عنها فاسدة هو أنها لا توصل إلى تحليل هذا المحرم فكأنهم قالوا إنما لم يوصل إلى إباحة هذا المحرم لأنه لا يوصل إلى إباحته ثم يقال لهم بماذا علمتم أن ذلك الحرام لا يصير حالاً بالمنهي علمتم ذلك أم بغيره ويعود الكلام عليهم

ومنها أن النهي عن الفعل إذا كان لمعنى يختصه اقضى فساده وإذا لم يكن لمعنى يختصه لم يقتض فساده والأول بيع الغرر والثاني البيع في حال صلاة الجمعة ولقائل أن يقول إن المتقضي للفساد هو فقد شرط من شرائط الصحة وليس يمتنع أن يرجع ذلك تارة إلى الشيء المنهي عنه كما لا يمتنع أن يرجع إلى غيره ألا ترى أن بيع الخجور عليه منهي عنه لمعنى في العاقد لا في العقد وهو مع ذلك فاسد فإن قالوا ما يختص بالعاقد والمعقود عليه يتعلق بالعقد

ويرجع عليه قيل فيجب أن يفسد بيع حاضر لباد لأن النهي عن ذلك إنما كان لمعنى في المتعاقدين ومنها قول بعضهم ما نهي عنه لحق الغير فإنه لا يفسد وما نهي عنه لشرط شرعي فإنه يفسد وهذا باطل لأن الإنسان قد نهي عن بيع ملك غيره لحق ذلك الغير ألا ترى أنه لو أذن له في بيعه جاز ومع ذلك يفسد العقد إذا لم يأذن في المالك

ويدخل في هذا العقد اختلاف الناس في الصلاة في الدار المغصوبة فقال جل الفقهاء وأبو إسحاق النظام إن الصلاة في الدار المغصوبة مجزئة مسقطه للفرض وقال أبو علي وأبو هاشم وأبو شمر وأهل الظاهر والزيدية إنما غير مجزئة واستدل شيوخنا على أنها غير مجزئة بان الصلاة من حقها أن تكون طاعة لإجماع المسلمين على ذلك والصلاة في الدار المغصوبة غير طاعة بل معصية لأن الصلاة تشتمل على القيام والركوع والسجود والجلوس وهذه الأشياء تصرف في الدار المغصوبة وشغل لأماكنها وأهويتها ومنع لرب الدار لو حضر من التصرف فيها فجرى مجرى وضع متاع في ذلك المكان في أنه قبيح وأيضاً فأجمعوا على أن من شرط الصلوات الخمس أن ينوي بها المصلي أداء الواجب أو ما يدخل فيه أداء الواجب نحو أن ينوي كونها ظهراً أو عصراً والصلاة في الدار المغصوبة لا يتأتى فيها ذلك لأنه لا يصح أن ينوي الإنسان أداء الواجب بما يعلم أنه ليس بواجب وذلك محال في الداعي إن قيل إن أفعال

الصلاة هو ما يفعله المصلي في نفسه من القيام والركوع والجلوس وليس هذا شغل للدار وإنما هو شغل للهواء وإنما يشغل الأرض باستقرار قدميه في الدار وليس ذلك من الصلاة لأنه لو أمكنه أن يصلي من غير أن تستقر قدماه في الدار جازت صلاته قيل إن السكون الذي يفعله في قدميه من جملة صلاته لأن القيام من جملة الصلاة وقوله لو أمكنه أن يصلي في الهواء جازت صلاته لا يمنع من كون ذلك الآن من الصلاة وعلى أن شغله للهواء الدار هو غضب لأن مالك الدار أحق به ألا ترى أنه ليس للإنسان أن يشرع جناحا من داره إلى دار غيره لما كان شاغلا للهواء دار غيره

فإن قالوا إن قراءة الإنسان واعتقاده هما من جملة صلاته ولا تعلق لهما بالغضب فالنية تنصرف إليهما قيل كون القراءة من جملة الصلاة لا يمنع من كون الركوع والسجود والقيام من جملة الصلاة لأن اسم الصلاة يفيد مجموع ذلك وإذا كان كذلك لم يكن أن يكون من جملة الصلاة طاعة حتى ينصرف إليه النهي إن قالوا إنما منع الغاصب من الصلاة في الدار المغصوبة لحق الغير والا فقد استوفى شرائطها الشرعية فوجب إجراؤها لأن النية تنصرف إلى ما استوفى شروطه الشرعية ويجري ما عدا ذلك مجرى فعل منفصل قيل إن من شروطها الشرعية أن تكون طاعة وأن ينوي بها أداء الواجب وليس هذان بحاصلين وأيضا فإذا كان من جملة الصلاة ما هو معصية لم يجز أن يكون واجبا من جهة أخرى فإن قالوا إذا غضبها المصلي بأعوانه لا تكون صلاته فيها غضبا فيجب جوازها قيل فيجب لو غضبها هو بنفسه أن لا تجزئه صلاته على موجب دليلنا وعلى أن استعانته بأعوانه في غضبها لا يخرج تصرفه فيها من أن يكون قبيحا غير طاعة

ولما ذكرنا لم يجز أصحابنا صلاة من ستر عورته بثوب مغصوب واختلفوا فيمن سترها بثوب مملوك ولبس فوقه ثوبا مغصوبا فأجازوها قوم قالوا إن فعله في الثوب الأعلى ليس من الصلاة ولم يجزها آخرون لأن قيامه وقعوده تنصرف في كلا التوبين وقالوا أيضا إن المودع أو الغاصب إذا طُلب برد الوديعة والمغصوب فتشاغل بالصلاة مع اتساع الوقت لم تجزئه صلاته وإن كان الوقت ضيقا يخشى إن تشاغل بالرد فاتته الصلاة لم تبطل إن لم يستضر صاحبها بالتأخير ضررا شديدا وتبطل إن استضر بالتأخير ضررا شديدا وقالوا إن صلى وهو يرى من يغرق أو يهلك بنار وهو يرجو أن يخلصه فسدت صلاته والوجه في ذلك أجمع أن صلاته تكون في هذه المواضع قبيحة ولا يلزم على ما ذكرناه أن لا يجزي الغاصب اعتقاده الإيمان في الدار المغصوبة لأن ذلك ليس بتصرف فيها فيكون غضبا لها فلم يلزم أن يكون قبيح غير طاعة ولا يلزم أن تبطل صلاة الغاصب للدار إذا منع من الخروج

منها لأنه إذا منع من ذلك لم يجرم عليه القعود فيها ومن جاز له القعود فيها جاز له أن يصلي فيها فجاز أن يكون فعله طاعة ولا يلزم عليه إذا صلى في ملكه وقبض بيده على رجل فمنعه من التصرف لأن ذلك وإن كان قبيحا فليس من الصلاة ولا يلزم عليه إذا صلى في براح غيره بغير إذنه لأن العادة جارية بأن مالك البراح لا يكره أن يصلي المارة فيه والعادة جارية أيضا بأن من أذن لغيره في دخول داره لا يكره منه الصلاة فيها فصار ذلك كالصريح بالإذن بالصلاة قال أصحابنا ولا يلزم على ما ذكرناه أن لا تجزي إزالة النجاسة بماء مغصوب والذبح والختان بسكين مغصوب أجابوا عن الذبح بسكين مغصوب أنه إنما جاز لأنه من شرطه النية ولا من حقه أن يكون قربة وليس كذلك الصلاة وسيأتي الكلام على مثل هذا الجواب والجواب الصحيح أن يقال إن الذبح بسكين مغصوبة منهي عنه وقبيح إلا أنه لما كان وصلة إلى إباحة اللحم كان كالبيع الذي هو وصلة إلى إباحة التصرف والنهي لا يدل على فساد ما هذه سبيله لأنه إنما نهي عنه لقبحه في نفسه لا لأنه ليس بوصلة إلى إباحة اللحم

وكذلك البيع في وقت صلاة الجمعة إنما هي عنه لأنه قبيح أن يتشاغل به عن الغرض لا لأنه غير موصل إلى نقل الملك بين ذلك أن ما دل على البياعات تنتقل بما الأملاك يدخل تحته هذا البيع وغيره فإن قيل فإن كان الذبح مما يتعبد به الإنسان هل يكون فعله بسكين مغصوبة غير مجزي قيل إذا علمنا أن الغرض بالذبح التصديق باللحم وعلمنا أن اللحم يصير مباحا بالذبح بسكين مغصوبة جاز التصديق به وإن كانت السكين مغصوبة وأما السكين المغصوبة إذا وقع الختان بما فهي كالمملوكة في إزالة ذلك القدر من اللحم والماء المغصوب كالمملوك في إزالة النجاسة فلم يبق بعد إزالتها وبعد قطع ما يجب قطعه في الختان شيء كان الأمر متوجها إليه فيمتثل فإن قيل أما كان يجوز أن يجب على الإنسان أن يغسل موضع النجاسة وأن يقطع جزءا آخر قيل يجوز أن يجب ذلك بأمر مستأنق فأما إذا لم

يتجدد أمر آخر فلا لأن الأمر الأول إذا كان أمرا بإزالة تلك النجاسة وبقطع ذلك الجزء من الذكر فإنه لا يمكن بعد إزالتها إن زال لأن إزالة الزائل مستحيلة قال أصحابنا ولا يلزم عليه أن يكون الصوم في شهر رمضان مع الخوف على النفس لا يسقط به الفرض لأنه لم يوجد عليه في الصوم أفعال وإنما أخذ عليه الكف عن الأكل والشرب والجماع ولقاتل أن يقول وقد أخذ عليه فعل نية الصوم ومن حقها أن تكون طاعة وأخذ عليه الكف عن هذه الأفعال ومن حق الكف عنها أن يكون طاعة حتى يكون صوما والكف عنها مع الخوف على النفس معصية وأخذ عليه أن ينوي الصوم وفي ضمن كونه صوما كونه طاعة فإذا كان الصوم معصية لم يكن أن ينوي به الطاعة وإن قلتم إن نية الصوم لا يدخل في ضمنها نية الطاعة ولا من حق الصوم أن يكون طاعة قيل لكم مثله في الصلاة وادعاء الإجماع في أحدهما كادعائه في الآخر ويسأل أيضا على ذلك الوقوف على جمل مغصوب والطواف عليه والوضوء بماء مغصوب وقد أجيب عن ذلك بأنه ما أخذ على الإنسان في ذلك فعل فيقال من شرطه أن يكون طاعة أو واجبا لأن الإنسان لا يكون مطيعا بفعل غيره ألا ترى أن الإنسان لو طاف به غيره وهو نائم أو وضأه غيره أجزأه وشبيه بذلك يقال في الصائم لأنه لو نام طول نهاره وقد قدم النية أجزأه ولقاتل أن يقول إن ذلك لا يمنع من أن يكون لو صام وهو عالم بصومه أو وضأ نفسه كان لا بد من أن يكون قربة وطاعة كما قلتموه في الصلاة فمن هذه الجهة ينتقض دليلكم

فإن قلتم إذا أجزأه الصوم والوضوء مع أنه لم يفعل شيئا فبأن يجزئه إذا فعل أولى قيل هذا لا ينجيكم من انتقاض دليلكم لأننا أوجدناكم ما من حقه أن يكون طاعة وقد وقع قبيحا ومع ذلك قد أجزأه وقيل في الوضوء إنه لا يجب فيه النية فلم يجز أن يقال من حقه أن ينوي

به أداء الواجب والجواب أن هذا لا يتم على قول من جعل النية من شرطه ومن قال ليس النية من شرطه يقول الأولى أن ينوي الإنسان في الوضوء فصار من حق الوضوء أن يكون طاعة وأن يصح أن ينوي به القربة أو الطهارة التي يدخل في ضمنها القربة كما قلتموه في الصلاة ومعلوم أن الوضوء بالماء المغصوب ليس بقربة بل هو معصية فلم ينأت فيه هذه النية فانقض به كلا الدليلين وقد أجيب عن الوضوء أيضا بأن نغله يقوم مقام فرضه وذلك لا يمنع من انتقاض الدليل من الوجه الذي ذكرناه وقد سأل أصحابنا أنفسهم هلا قامت الصلاة في الدار المغصوبة وإن كانت قبيحة مقام الصلاة الواجبة في المصلحة فلم يبق بعدها مصلحة كما قلتم لم يبق بعد إزالة النجاسة بالماء المغصوب نجاسة تزال ولم يبق بعد الوضوء بالماء المغصوب مصلحة ستدرك بالماء المملوك وأجاب قاضي القضاة عن ذلك بأن الأمة أجمعت بأن الذي يسقط فرض الصلاة هو ما دخل تحت التكليف ألا ترى

أن الصلاة بغير طهارة لما لم تدخل تحت التكليف لم تقم مقام الواجب والصلاة في الدار المغصوبة لم تدخل تحت التكليف ولقائل أن يقول ان ادعاء الإجماع في ذلك هو كدعائه في أن الوضوء لا يقوم مقام الواجب إلا أن يكون داخلا تحت التكليف لأنه لوقع بماء نجس لم يسقط الفرض لما لم يدخل تحت التكليف فهذا هو الكلام فيما استدل به شيوخنا وما يرد عليه من الاعتراضات ونحن نستدل على المسألة فنقول إن صحة الصلاة في الدار المغصوبة إما أن يراد بها أنها داخلة تحت التبعيد أو يراد بها أنها تقوم مقام ما دخل تحت التبعيد الأول باطل لأن التبعيد لا يتناول القبيح المكروه والثاني يكفي في نفيه أن لا يدل دليل على أنها تقوم مقام ما دخل تحت التكليف وإذا لم يدل دليل على ذلك ولا هي داخلة تحت التكليف وكان الوقت باقيا لزم إعادتها لبقاء العبد ولزم إعادتها إن خرج الوقت لأن كل من أوجب إعادتها مع بقاء الوقت أوجبها

مع خروجه وأما المسائل المتقدم ذكرها فجميعها غير داخل تحت التبعيد ويجب تأملها فان دل دليل على أنها تقوم مقام الواجب قيل به وإلا قيل ببقاء الواجب ولزوم التبعيد

أبواب العموم والخصوص

أما الكلام في العموم فانه يقع في الألفاظ العامة التي هي عامة على الحقيقة والتي يظن قوم أنها عامة فأما الألفاظ العامة على الحقيقة فتكلم فيها من وجوه منها اسم العموم هل يتناول المعاني على الحقيقة أم لا ومنها اسم العموم إذا وقع على القول ما الذي يفيد فيه ومنها قسمة الأدلة الشرعية قسمة الألفاظ العامة والفصل بينها وبين التي ليست عامة ومنها إقامة الدلالة على إثبات العموم في اللغة ومنها إدخال ما خرج من العموم كالجمع المعرف فأما ما ظن أنه من جملة العموم وليس منه فيشتمل أيضا على ابواب منها الاسم المفرد المعرف ومنها الجمع المنكر ويتبع ذلك أقل الجمع ومنها نفي مساواة الشيء للشيء هل يفيد نفي اشتراكهما في كل صفتاهما أم لا ومنها اسم المذكر لا يشتمل المؤنث وإنما لم نذكر العمومين إذا تعارضا لأن ذلك يشتمل على أقسام أكثرها يكون بعضها ناسخا للبعض فأرجتنا ذلك إلى الناسخ والمنسوخ وأما الكلام في الخصوص فمن وجوه منها ما الخصوص وما العموم المخصوص وما الخاص وما التخصيص ومنها ما الذي يجوز تخصيصه وما الذي لا يجوز تخصيصه ومنها أن ما يجوز تخصيصه إلى أي غاية يجوز تخصيصه ومنها جواز استعمال الله سبحانه العام في الخاص ومنها ما به يصير العام خاصا ومنها ذكر الأدلة الدالة على التخصيص أو ما يظنه قوم دليلا أما الأول فضر بان أدلة متصلة وأدلة منفصلة أما المتصلة فالصفة والغاية والاستثناء والشرط ويدخل في الاستثناء أبواب سنذكرها وأما المنفصلة

فالعقل والكتاب والسنة ويدخل في التخصيص بالعقل خروج الصبي من الخطاب وإذا بينا جواز التخصيص بالكتاب والسنة ذكرنا في أي حال يقع التخصيص وفي أي حال لا يقع ويدخل في ذلك بناء العام على الخاص ويتبع الكلام في التخصيص أن تكلم في العموم هل يصير مجازا بالتخصيص أم لا وهل تخصيصه يمنع من التعلق به أم لا ولم نذكر تخصيص قول النبي بفعله لأنه من باب الأفعال إذ ذلك مبني على أن فعله حجة وتخصيص قول النبي صلى الله عليه وسلم بأقوال الصحابة رضي الله عنهم مبني على أن أقوالهم حجة وذلك إما أن يرجع إلى الإجماع أو إلى التقليد ولم نذكر تخصيص الإجماع لأنه مبني على كونه حجة وذلك داخل في أبواب الإجماع ولم نذكر التخصيص بأخبار الآحاد ولا بالقياس لأن ذلك مبني على كونهما حجبتين فذكرنا ذلك في الأخبار وهذا في ابواب

القياس

فأما ما يظن كونه مخصصا فضربان أحدهما معنوي والآخر لفظي أما الأول فكقول بعضهم إن كون المكلف كافرا أو عبدا يخرج من الخطاب بالعبادات وإن كان لفظ الخطاب يتناولهم وكتخصيص بعضهم العموم بالعبادات وكتخصيص بقصد المتكلم بالعموم إلى الذم وأما الثاني فيشتمل على أبواب منها الخطاب الوارد على سبب وسؤال ومنها العموم إذا تعقبه شرط أو استثناء أو صفة وحكم لا يتأتى إلا في بعض ما يتناوله العموم هل يجب أن يكون المراد بذلك ذلك البعض فقط أم لا ومنها هل يجب أن يضم في المعطوف جميع ما يظهر في المعطوف عليه وإذا كان أحدهما خاصا كان الآخر خاصا أم لا ومنها تخصيص العموم بذكر بعض ما شمله ومنها تقييد المطلق وتخصيصه لأجل المقيد فأما تخصيص العموم بمذهب الراوي فهو أن يجعل مذهبه كالرواية لنص سمعه والكلام في ذلك يختص بالأخبار

باب في أن قولنا عام وعموم لا يتناول على سبيل الحقيقة إلا القول دون

غيره

اعلم أنه لا شبهة في وصف الكلام الشامل بأنه عام وعموم على الحقيقة لأنه لا وجه نعلم به كون الاسم حقيقة من أطراد وغيره إلا وهو حاصل فيه فأما وصف ما ليس بلفظ بأنه عام نحو قولهم عنهم المطر والخصب فمجاز لأن حقيقة عموم المطر للناس أن يكون بجملته حاصل لكل واحد منهم وذلك مستحيل لأن جملة المطر تحصل لجملة الناس وأجزاؤه لأجزائهم فأما ألفاظ العام نحو قولنا المشركين فإن تناوله لهذا الشخص ولهذا الشخص على حد سواء وليس يتناول جزء منه لشخص وجزء منه لشخص آخر كما ذكرناه في المطر وقد قيل إن وصف المعاني بأنها عامة لا يطردها ألا ترى أنه لا يوصف الأكل بأنه عموم فان وصف بذلك فيقيد لا على طريق الإطلاق نحو أن نقول الأكل عموم في الناس فأما أن نطلق القول بأن الأكل عموم كما نقول هذا اللفظ عموم فلا

باب في حقيقة الكلام العام

اعلم أن الكلام العام هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له هذا هو المعقول من كون الكلام عاما ألا ترى أن قولنا الرجال مستغرق لجميع ما يصلح له لأنه استغرق الرجال دون غيرهم إذ كان لا يصلح لغيرهم وكذلك لفظ من في الاستفهام نحو قولك من عندك لأنها تستغرق كل عاقل عنده ولا تعرض لغير العقلاء ولا لعقلاء ليسوا عنده لأنها لا تصلح في هذا الموضع لهم وقولنا كل يستغرق كل جنس يدخل عليه دون ما لا يدخل عليه ولا يلزم عليه لفظ التثنية كقولك رجالان ولفظ العدد كقولك ثلاثة

رجال وعشرة لأن ذلك لا يستغرق كل ما يصلح له ألا تراه يصلح لهذين الرجلين ولهذين ولهذين وليس يستغرق كل ذلك وقولنا عشرة يصلح لكل عشرة من الرجال وليس يستغرقها كلها فأما ألفاظ النكرات نحو قولك رجل فإنه عام على البدل غير عام على الجمع والحد لا يتناوله من حيث الجمع لأنه لا يصلح لهذا الرجل ولهذا ولهذا ولا يستغرقهم وهو داخل في الحد من حيث البدل لأنه يتناول كل رجل على البدل ولا يجوز أن يقف على بعض الرجال ولا يتعداهم إلى غيرهم على البدل وقد زاد قاضي القضاة في الشرح زيادة احتراز بها من التثنية والجمع فقال العموم لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له في أهل اللغة من غير زيادة وذلك

لأن التشبية والجمع إنما يكونان بزيادة تدخل على الواحد ولا يمنع من إنتقاصه بلفظ العدد لأنه ليس يستغرق قولنا عشرة لآحاد العشرة بزيادة دخلت على الاسم لأن الاسم الواحد ليس هو حاصل لهما مع الزيادة ويلزم أن لا يكون اسم الجنس إذا دخله لام الجنس عاما نحو قولك الرجل والرجال لأن لام الجنس بزيادة دخلت على الاسم

باب في ذكر الأدلة الشرعية

اعلم أن الأدلة الشرعية ضربان دليل مستنبط وليس هو غرضنا هنا ودليل غير مستنبط وهو إما قول وإما فعل فالفعل لا يمكن ادعاء العموم على الوجوه التي يقع عليها لأنها إن كانت متنافية لم يصح أن يجتمع للفعل نحو جمع النبي صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين يستحيل أن يجمع بين صلاتين في وقت إحدهما وفي وقتيهما بأن يصلي الأولى في آخر وقتها والثانية في أول وقتها وإن لم يكن الوجوه متنافية نحو أن يقتل النبي صلى الله عليه وسلم رجلا فإنه يحتمل أن يكون قتله لأنه ارتد ولأنه قتل غير أنه لا يمكن أن يعلم بمجرد الفعل أنه قتله لكلا

الوجهين لأنه كما يجوز أن يجتمعا للفعل فإنه يجوز أن ينفرد أحدهما وليس الفعل لفظا فيقال إنه وضع ليشملهما وأما القول فمنه ما لفظه يفيد العموم ومنه ما لفظه لا يفيد العموم والذي يفيد لفظه العموم منه ما يفيد في اللغة ومنه ما يفيد في العرف ويقسم ما يفيد لفظه العموم من وجه آخر فيقال منه ما يفيد العموم من جهة اللفظ فقط ومنه ما يفيد من جهة المعنى واللفظ وأما ما لا يفيد لفظه العموم فمنه ما يفيد عن جهة المعنى ومنه ما لا يفيد من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى ونحن نذكر ابواب ذلك إن شاء الله عز وجل

باب فيما يفيد لفظه العموم في اللغة وفي العرف وفيما يفيد من جهة اللفظ

ومن جهة المعنى

اعلم أن ما لفظه عام في اللغة ضربان أحدهما عام على الجمع والآخر عام على البدل والأول ضربان أحدهما يكون عاما لأن فيه اسما موضوعا للعموم والآخر يكون عاما لأنه اقترن بالاسم ما أوجب عمومته والاسم العام ضربان أحدهما لا يختص ما يعقل ولا ما لا يعقل بل يقع عليهما على الجمع وعلى الانفراد والآخر يختص أحدهما فالأول لفظ أي يقول أي إنسان لقيته فسلم عليه فيعم الكل ويقول أي نبات رأيتته فخذته وأي جسم رأيتته فخذته فيعم ما يعقل من الأجسام وما لا يعقل وكذلك لفظه كل وجميع فأنهما اسمان بدخلان على ما يعقل وعلى ما لا يعقل وأما الذي يختص أحدهما فضربان أحدهما يختص ما يعقل وما يجري مجراه وهي لفظه من في الاستفهام والمجازة يقول من عندك ومن دخل داري أكرمته والآخر يختص ما لا يعقل وهو ضربان أحدهما لا يختص جنسا مما لا يعقل دون جنس كقولك ما في المجازة والاستفهام والآخر يختص جنسا مما لا يعقل نحو متى في الزمان واين في المكان وغير ذلك أما متى فأنما قد تكون استفهاما عن كل زمان دخلت عليه يقول متى جاءك بنو تميم

فيكون استفهاما عن كل الزمان الذي جاؤوك فيه حتى لو جاؤوك في كل الزمان لكان استفهاما عنه وإذا قلت متى جاءك زيد أفاد أيضا استفهاما عن زمان مجيئه ولفظة متى لا بد أن يقرن بها شيء وقع في الزمان فيكون استفهاما عن كل الزمان الذي وقع فيه وكذلك قولك أين زيد وأين الناس وأما الخطاب الشامل لأن فيه اسما قد دخل عليه ما أوجب استغراقه فضربان أحدهما يكون الموجب لشموله متصلا

به والآخر منفصلا عنه أما المتصل به فنحو لام الجنس الداخلة على الاسم المنفرد كقولك أهلك الناس الدينار والدرهم أو الداخلة على الجمع كقولك الرجال هذا على قول الشيخ أبي علي رحمه الله وأما المنفصل فضربان أحدهما الإضافة والآخر حرف النفي الداخلة على النكرة أما الإضافة فكقولك ضربت عبيدي وأما حرف النفي الداخلة على النكرة كقولك ما جاءني من أحد

وأما الألفاظ العامة على البدل فأسماء النكرات وهي ضربان أحدهما في غاية التنكير نحو قولك شيء ومعلوم والآخر دون ذلك في التنكير وذلك ضربان أحدهما نهاية في نقصان التنكير نحو قولك رجل وغير ذلك مما يختص نوعا واحدا والآخر متوسط في التنكير نحو قولك حيوان وجسم وما أشبه ذلك فهذا ما هو عام في اللغة فأما ما يفيد العموم في العرف فكقول الله سبحانه حرمت عليكم الميتة وقوله سبحانه حرمت عليكم أمهاتكم هما من جهة العرف عامان في تحريم سائر وجوه الاستمتاع بالأمهات وسائر وجوه الانفعال بالميتة ومن ذلك قول الراوي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع بين الصلاتين في السفر ذكر قاضي القضاة أن ذلك لا يفيد في اللغة أنه كرر

الجمع وإنما يفيد أنه فعل ذلك فيما مضى لأن لفظة كان تفيد تقدم الفعل وقال في الدرس إن ذلك يفيد تكرار الجمع من جهة العرف لأنه لا يقال فلان كان يتعبد بالليل إذا تعبد مرة واحدة في عمره وأما ما يفيد العموم من جهة اللفظ ومن جهة المعنى فقول الله سبحانه والسارق والسارقة على قول الشيخ أبي علي رحمه الله لأن صريح الآية يفيد الاستغراق وخروجه مخرج الزجر يفيد ذلك على ما ذكره الشيخ أبو هاشم وكذلك كل لفظ عموم خرج مخرج الزجر

باب فيما يفيد العموم من جهة المعنى دون اللفظ وفيما لا يفيد من جهة

اللفظ ولا من جهة المعنى مما ظنه قوم عاما أما الذي يفيد العموم من جهة المعنى فهو أن يدل على العموم دليل يقترب باللفظ وذلك ضروري فمنها أن يكون اللفظ مفيدا للحكم ومفيدا لعلنه فيقتضي شياع الحكم في كل ما شاعت فيه العلة ومنها أن يكون اللفظ المفيد للعموم اللفظ ما يرجع إلى سؤال سائل ومنها دليل خطاب عام على قول من جعله حجة أما الأول فضربان أحدهما تعليل من جهة الأولى كقوله القول على ما سيحيى بيانه والآخر تعليل لا من جهة الأولى والدل على ذلك ضروري كثيرة نذكر في باب القياس إن شاء الله عز وجل فمن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم في المهر إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات فاقضى عموم طهارة كل ما كان من الطوافين علينا ومن ذلك قول الراوي سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فنعلم أن العلة في ذلك سهوه إلى غير ذلك من ضروري التعليل

وأما المقتضى للعموم مما يرجع إلى السؤال فيجوز أن يسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن

أفطر فيقول عليه الكفارة فنلعم أن ذلك يعم كل فطر سواء علم النبي صلى الله عليه وسلم ما وقع الفطر به أو لم يعلم لأنه إنما أجاب عن السؤال إنما كان عن مطلق الفطر فإن لم يكن جوابه عن مطلق الفطر لم يكن جوابا عن السؤال ولأنه صلى الله عليه وسلم لو كان قد أجاب عن الفطر الذي علمه لكان قد بين ذلك لنا يظن سامع أن الكفارة تلحق مطلق الفطر

وأما دليل الخطاب فنحو قول النبي صلى الله عليه و سلم في سائمة الغنم زكاة دليل ذلك أن لا زكاة في كل ما ليس بسائمة على قول بعضهم فأما ما لا يفيد العموم لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى مما ظنه قوم عاما فنحو الجمع المنكور ونحو جمع المذكور لا يدخل تحته المؤنث وقد دخل في هذا الباب وفي الذي قبله فصول يجب إقامة الدلالة عليها منها إثبات العموم في اللغة ومنها الجمع الذي دخله الألف واللام ومنا اسم المفرد إذا دخله الألف واللام ومنها الجمع المنكر ومنها لفظ المذكور هل يدخل تحته المؤنث أم لا ونحن نذكر جميع ذلك إن شاء الله

باب الدلالة على أن في اللغة ألفاظا للعموم

اختلف الناس في ذلك فقال بعض المرجئة إنه ليس في اللغة موضوع للاستغراق وحده بل ما وضع للاستغراق وهو موضوع لما دونه من الجموع وزعموا أن قولنا كل وجميع حقيقة في الاستغراق وفي كل جمع دون الاستغراق وكذلك قالوا في لفظة من في المجازاة والاستفهام وحكي عن بعض المرجئة أنه قال ليس في اللغة لفظ العموم وإنما يكون اللفظ عاما بالقصد وزعموا أن الألفاظ التي يقول خصومهما إنما عامة هي مجاز في الاستغراق حقيقة في الخصوص ويشبه أن يكونوا جعلوا لفظة من حقيقة في الواحد مجازا في الكل أو يكونوا جعلوا بقية ألفاظ العموم حقيقة في جمع

غير مستغرق لأنه يبعد أن يجعلوا ألفاظ الجمع المعرفة باللام كقولنا المسلمون حقيقة في الواحد مجازا في الجمع ولفظ كل وجميع في ذلك أبعد وذهب شيوخنا المتكلمون والفقهاء إلى أن في اللغة ألفاظا وضعت للاستغراق فقط فهي حقيقة فيه مجاز فيما دونه والدليل على ذلك أن الاستغراق ظاهر لكل أحد والحاجة تمس إلى العبارة عنه ليفهم السامع أن المتكلم أراد فجرى مجرى السماء والأرض وغيرهما في ظهورهما وشدة الحاجة إلى العبارة عنهما فكما لم يجز مع هذا الداعي الذي هو داعي الحاجة أن تتوالى الأعصار بأهل اللغة ولا يعضوا للسماء والأرض كلاما يختص كل واحد منهما مع أهم قد وضعا الأسماء للمعاني الغامضة ووضعوا للمعنى الواحد أسماء كثيرة كذلك لا يجوز ألا يعضوا للاستغراق كلاما يخصه وليس يجوز من أمة عظيمة في أعصار مترادفة أن يعضوا الأسماء الكثيرة للمعنى

الواحد ويعدلوا عن وضع كلام يختص بمعنى ظاهر وهذه الدلالة تفسد قول الفريقين فان قالوا ليس يمتنع أن يتفق ذلك من الأمم العظيمة أليس العرب مع كثرتها لم يعضوا الفعل الحال عبارة تختصه دون الفعل المستقبل ولا وضعا عبارة للاعتماد سفلا ولا للاعتماد علوا ولا للكون الذي هو يمنة أو يسرة ولا وضعا عبارة لرائحة الكافور يختصها والحاجة إلى ذلك شديدة والأمر فيها ظاهر وقد أجاب قاضي القضاة فقال هذه الأشياء غير ظاهرة فلذلك لم يعضوا لها عبارات ولقائل أن يقول لا شيء أظهر من رائحة الكافور ومفارقتها لرائحة المسك والاعتماد والمدافعة للشئ سفلا ومفارقتها للمدافعة علوا ونحن نجيب عن السؤال بأن الذي أوجبهنا لظهور المسمى وشدة الحاجة إلى العبارة عنه هو أن يوضع له في اللغة كلام يبيى عنه سواء كان مفردا أو مركبا وعند خصومنا أنه ليس في اللغة كلام منفرد ولا مركب يبيى عن الاستغراق وحده فلزمتهم الحجة فأما هذه الأشياء كلها فلها بأجمعها عبارات تعرف بها وهي أسماء مضافة لأنا إذا قلنا رائحة كافور و

اعتماد سفلا أو علوا وقلنا يضرب زيدا الآن تميزت من غيرها بهذه العبارات وكذلك إذا قال السائل الاشتراك بين الاستغراق وبين البعض معقول وقد تمس الحاجة إلى أن يجعل المتكلم غيره في شك من استغراق كلامه أو قصره على

البعض فينبغي أن يكون في اللغة خطاب ينيء عن الاشتراك لأننا نقول إن في اللغة خطابا ينيء عن الاشتراك يفيد ذلك وهو أن يدخل الألف واللام على اسم الجمع على قول أبي هاشم فنقول جاءني الناس أو جاءني القوم ولو قال جاءني ناس أو جاءني قوم فأني بلفظ جمع من غير ألف ولام لأفاد ذلك التردد بين الاستغراق وما دونه من الجموع ولو قال أيضا جاءني إما كل الناس وإما بعضهم يحصل له هذا الغرض فان قالوا فنحن أيضا نقول إن في اللغة كلاما يفيد الاستغراق وهو قولنا استغراق قيل الذي نعرفه من قولكم خلاف ذلك ومن مذهبكم أن حسن الاستثناء والاستفهام والتأكيد يدل على أن اللفظة غير مستغرقة ومعلوم أنه يحسن أن نقول استغرقت أكل الخبز إلا هذا الرغيف ويحسن أن يسفهم المتكلم بذلك ويحسن أن يؤكد فيقول استغرقت أكل الخبز كله فان قالوا لا حاجة بهم إلى وضع لفظة الاستغراق لأنه يمكن المتكلم أن يعدد الأشخاص الذين يريد أن يعمهم بالحكم واحدا واحدا والجواب أنه قد يريد الإنسان أن يعبر عن جميع الناس ليبدل على حكم يشملهم فلا يمكنه أن يعددهم واحدا واحدا وقد يمكن ذلك في بعض الأشخاص فيضق تعدادهم لكثرتهم فان قيل لا حاجة بهم إلى وضع اسم يخص الاستغراق لأنهم قد وضعوا له ولما دونه من الجمع اسما إذا استعملوه مع إشارة أو شاهد حال أنبأ عن الاستغراق فيجري ذلك مجرى اسم يختص الاستغراق قيل إنهم لا يعلمون أنه يقترب بالاسم إشارة أو شاهد حال يحصل العلم عندهما بالاستغراق ولا يجب أيضا وقوع العلم عند الإشارة على كل حال وعلى أن عدولهم إلى وضع الأسماء للمعاني واستكثارهم من العبارات عن الشيء الواحد يدل على أنهم قد

عدلوا عن الدلالة بالإشارة إلى العبارة لضيق الإشارة واتساع العبارة ووضع دلالتها فلا يجوز مع هذا الفرض أن يتركوا ما يظهر في نفسه وتشد الحاجة إليه فلا يضعوا له عبارة فان قالوا إنهم يمكنهم أن يدلوا على الاستغراق بالتعليل فلا حاجة بهم إلى وضع عبارة له لأنهم إذا قالوا من دخل داري ضربته لأنه دخل داري علمنا أنه يعم بذلك كل من دخل الدار الجواب أنه ليس حكم يعرف علته فيعمل بها ألا ترى أن الإنسان إذا أراد أن يخبر بان كل من في الدار نائم أو آكل أو ضارب إلى غير ذلك مما لا يحصى كثره لم يعرف لذلك علة فيعمل بها وقد تكون عللهم أيضا مختلفة فواحد آكل لعله وآخر لعله أخرى فلا يمكن تعليل ذلك بعلة تشيع فيهم فان قالوا إنما كان يلزم ما ذكرتموه لو كان أصل المواضع من قبلهم إذا وضعوا الأسماء لعرض هو قائم في الاستغراق وجب أن يضعوا له كلاما أيضا فأما والأسماء توقيف فلا يلزم ذلك قيل لو كانت الأسماء توقيفا في الأصل لوجب إذا لم يوقفوا على وضع كلام لمعنى واشتدت حاجتهم إلى وضع كلام له أن يضعوه له كما أن من استحدث له من الصانع يلتجئ إلى وضع اسم لها وإن كان أصل المواضع ليست لسبق إلى الفهم البعض دون الاستغراق من قبله وكذلك من ولد له ولد وإذا وجب ذلك في الشخص الواحد فلأهم الكثيرة في الأزمان المتصلة أولى بوجوب ذلك دليل لو كان لفظ للعموم مشتركا بين الاستغراق وبين الجموع التي دونه لكان الإنسان إذا قال رأيت القوم كلهم أجمعين قد أكد الاشتراك والالتباس وكلما زاد في التأكيد زاد تأكيد الالتباس والإيهام ومعلوم باضطرار من مقاصد أهل اللغة أنهم لا يؤكدون بذلك الاشتراك بل يقصدون تأكيد الإيضاح والبيان وأنهم إذا أرادوا تأكيد الإيهام لم يعتمدوا إلى هذا التأكيد وإنما قلنا إنه يلزم المخالف تأكيد الاشتراك والالتباس لأن لفظة كل مشتركة على سبيل الحقيقة بين الاستغراق وبين ما تحته من الجموع وكذلك لفظة أجمعين وكل من دل على شيء بدلالة ثم تابع بين الأدلة عليه فانه يتأكد ذلك المدلول وجري مجرى أن يقول الإنسان رأيت جمعا

إما كل الناس وإما بعضهم ثم كرر هذا الكلام مرة أخرى في أنه يكون مؤكداً للالتباس وكذلك لو قال رأيت سقفا ثم قال رأيت سقفا أو قال رأيت إما الحمراء وإما البيضاء ولو جاز مع اشتراك اللفظتين بين الاشتراك وبين البعض أن تكون لفظة كل مؤكدة للاستغراق لجاز أن تكون مؤكدة للبعض إذ كل واحدة من اللفظتين حقيقة في الكل وحقيقة في البعض فلو جاز أن يتأكد باللفظة الثانية الكل جاز أن يتأكد بها البعض وذلك محال إن قيل إنما يؤكد بلفظة كل ولفظة أجمعين لأن لفظة كل أو لفظة أجمعين أكثر استعمالاً في الاستغراق من غيرها من الألفاظ ولفظة أجمعين أكثر استعمالاً في الاستغراق من لفظة كل قيل أما لفظة أجمعين أكثر فإنه ليس يظهر أنها اسم لها وإن كان أصل المواضع ليست استعمالاً في الاستغراق من لفظة كل ولو ظهر ذلك لكان لا يخلو إما أن تكون مع ذلك مشتركة بين الاستغراق وبين ما دونه أو لا تكون مشتركة بل تكون بالاستغراق أخص فإن كانت بالاستغراق أخص وهي مفيدة له على سبيل الحقيقة لا غير فهو قولنا دون قولكم وإن كانت مشتركة بينهما واحتمالهما هما على سواء فالالتباس قائم فإن قالوا إنما وقع التأكيد بلفظة أجمعين لأنها في العادة تستعمل في أكثر الجنس لا في أقله وليس كذلك الناس والقوم قيل هذا لا يمنع من أن يكون بتأكيد الاشتراك لأن استعمال لفظه كل وأجمعين في الأكثر لا يمنع من أن يكون مشتركة بين البعض وبين الاستغراق وأن يلتبس على السامع مراد المتكلم للكل والبعض وعلى أنه إن كانت هذه اللفظة أخص بالأكثر منها بالأقل فقد خرجت من أن تكون مشتركة ووجوب كونها حقيقة في الأكثر فقط وإن لم تكن بالأكثر أخص منها بالأقل بل احتمالها لهما على سواء فقد سقط السؤال وعلى أن هذا لا يتأتى في لفظة كل ولفظة أجمعين لأنه لا يمكن أن يقال إن أحدهما تستعمل في شيء أكثر مما تستعمل فيه الأخرى ألا ترى أننا إذا قلنا رأينا الذين في الدار كلهم أو قلنا رأينا الذين في الدار أجمعين لم يجد السامع فصلاً بين الكلامين في كثرة

ما يفهمه وقلته وأيضاً فقد يقول الإنسان ضربت الناس الذين في الدار أجمع فلو كانت إحدى اللفظتين لا تقع على سبيل الحقيقة إلا على أكثر مما تقع عليه الأخرى لما جاز تأكيد الأكثر بالأقل إن قيل الأمر وإن كان كما ذكرتم في لفظة كل ولفظة أجمعين إذا كانا مفردين فأنهما إذا اجتمعا فقال القائل رأيت الناس كلهم أجمعين علمنا أنه رأى أكثر مما رآه لو قال رأيت الناس أجمعين أو قال رأيت الناس كلهم قيل إذا كانت كل واحدة من اللفظتين لا تفيد هذه الكثرة دون ما نقص عنها فيجب مثله عند الاجتماع لأن المركب من الكلام إنما يفيد تركيب معان مفردة فقط ولا يفيد فائدة زائدة

دليل متقرر أن أهل اللغة يلجأون في الإخبار عن الاستغراق إلى لفظة كل وجميع ولا يلجأون إلى لفظ الجمع نحو مسلمين وإن كان ذلك مشتركاً في كل جمع فإن قالوا إنما يلجأون إلى لفظ كل لما يقترون بها من شاهد الحال قيل فهلا اقترون بلفظ الجمع ذلك مع أنه مشترك كلفظة كل

دليل آخر الإنسان إذا سمع غيره يقول ضربت كل من في الدار وعلم أن في الدار عشرة ولم يعرف سوى هذا اللفظ أعني أنه لم يعرف أن في الدار أباه وغيره ممن يغلب على الظن أنه لا يضربه بل جوز أن يضربهم كلهم فإن الأسبق إلى فهمه الاستغراق ولو كانت اللفظة مجازاً في الاستغراق لسبق إلى الفهم البعض دون الاستغراق ولو كانت اللفظة مشتركة بين الاستغراق وما دونه لتردد في الفهم أنه أراد الكل أو البعض على سواء كما تتردد معاني الأسماء

المشتركة فلا تترجح في النفس ومن أنصف من نفسه علم أن الأمر كما قلناه دليل قول القائل ضربت كل من في الدار يناقضه وينافيه قول لم أضرب كل من في الدار لأن الإنسان إذا أراد أن يناقض من قال ضربت

كل من في الدار قال له في الحال لم تضرب كل من في الدار فلو كانت لفظة كل مشتركة بين البعض والكل لم تكن مناقضة لقوله لم أضرب كل من في الدار لأن هذا القول يصدق إذا ضرب البعض دون البعض ولو كانت لفظة كل مجازا في الاستغراق لكان ما ذكرناه من نفي المناقضة أظهر وأبين ومعلوم أيضا أن لفظة كل مقابلة للفظه جزء وعلى كل حال وذلك يمنع من أن يكون قولنا كل مفيدا للجزء على الحقيقة

دليل قول القائل اضرب رجلا يفيد ضرب رجل غير معين وقولنا لا تضرب رجلا كالسلب له ولا يكون كالسلب له إلا بأن يفيد نفي ضرب كل الرجال لأنه لو نفي ضرب بعضهم لاجتماع مع ضرب رجل وفي ذلك إبطال تنافيهما وكذلك قول القائل ضربت رجلا وقوله لم أضرب رجلا

دليل اعلم أن لفظة من عامة إذا كانت نكرة في المجازة والاستفهام وإذا كانت معرفة خصت هكذا ذكره شيوخنا ونحن نقول إن لفظة من لا يستفهم بها إلا أن يقرن بها صفة فاذا قرن بها صفة عمت كل عاقل له تلك الصفة سواء كانت معرفة أو نكرة يقول في الاستفهام من في الدار فيكون استفهاما عن كل عاقل في الدار ويقول في المجازة من دخل داري ضربته فيعم كل عاقل دخل داره ويقول في المعرفة ضربت من ضربت يا زيد فيعم كل عاقل ضربه زيد فهي كالنكرة في هذا المعنى وإنما تشارك النكرة في أنها إذا كانت معرفة دخلت على من قد عرفه المخاطب والمخاطب وليس كذلك إذا كانت نكرة نحو قوله من دخل داري ضربته والدليل على أن لفظة من تعم في الاستفهام أنه لا شبهة في أنها حقيقة في العقلاء لأنه لا وجه يقتضي كونها حقيقة في غيرهم إلا وما هو أقوى منه يقتضي كونها حقيقة فيهم فلا يخلو إما أن تكون حقيقة في جميعهم فقط أو حقيقة في بعضهم فقط أو حقيقة في الكل وفي البعض فلو كانت حقيقة في البعض حتى يكون استفهاما عن صفة بعض العقلاء سواء كان معينا أو غير معين

لوجب إذا كان عند الإنسان بنو تميم كلهم فقال له قائل من عندك من بني تميم فذكرهم له واحدا واحدا أن يكون قد أجابه عما سأله وعما لم يسأله وذلك في القبح جار مجرى أن يجيبه بذكر العقلاء وبذكر الحمير ولو كانت حقيقة في بعض معين لوجب إذا كان عند المسؤول غير ذلك البعض من العقلاء أن لا تكون من استفهاما عنهم فكان لا يحسن أن يذكرهم في الجواب كما لو كان عنده البهائم إذ السؤال ما تناولهم وأيضا فالمسؤول لا يعرف البعض الذي يكون لفظة من سؤالا عنه لأنه ليس له ذكر في لفظة من وفي ذلك كون المسؤول غير عارف بما سئل عنه ولا يقصد السائل بسؤاله بعضا دون بعض ولا عددا دون عدد وأيضا فليس بأن تتناول لفظة من بعضا من العقلاء بأعيانهم بأولى من أن تتناول بعضا آخر ولو كانت لفظة من مشتركة بين الكل والبعض لكان العبد إذا قال له سيده من عندك وعنده جماعة من الناس له أن لا يجيب بذكر جميعهم ومعلوم أن العقلاء يلومونه على ذلك ويقولون له قد قال لك من عندك فلم أجبت بذكر البعض ولكان له أن يقول ما أدري ما الذي تعنيه بكلامك إذ كلامك مشترك بين البعض وبين الكل ولكان له أن يقول أعن خمسة تسألني أو عن ستة أو عن سبعة ولكان له أن يقول عن العرب تسألني أم عن العجم فاذا قال له عن العرب قال أعن مضر أم عن ربيعة فاذا قال عن مضر قال أعن بني سعد أم عن بني زيد ثم يتصل الاستفهام من المسؤول هكذا لأنه لا وجه يقتضي كون لفظة من مشتركة بين الكل والبعض الا وهو قائم في قولنا العرب وفي قولنا بني تميم ومن مذهب المخالف أيضا أن هذه الألفاظ كلها مشتركة ومعلوم قبح هذا الاستفهام بل لا يتفق ذلك من العقلاء ولا ما هو أقل منه فان قالوا إنما لم يحسن إيصال هذا الاستفهام لأن المسؤول يضطر الى قصد السائل عن بعض هذه الاستفهامات قيل فكيف يضطر إلى قصده ابدأ مع أن جميع ما يأتيه من الألفاظ مشترك وهل هذا إلا كالقول بأن الإنسان إذا سمع غيره يقول

رأيت شفقا علم على طريقة واحدة أن المتكلم قد أراد الحمرة في أن ذلك محال وإنما يتفق ذلك في بعض الحالات أن يضطر إلى أنه أراد أحد المعنيين وإلا فالأصل أن يلتبس عليه ولو جاز أن يضطر إلى قصده أبدا لكان الاسم المشترك أظهر من الاسم الذي حقيقته معنى واحد لأن هذا الاسم لا يضطر السامع إلى معناه على طريقة واحدة وإنما يظن أنه قصد ذلك المعنى أو يعلم علم استدلال إذا كان المتكلم به حكيما

فان قالوا إنما يضطر السامع إلى قصد المتكلم لما يقتضون بكلامه من الإشارات قيل إنه لفظة من ليس يقتضون بها إشارة ولو اقتضون بها إشارة في بعض الحالات لجاز أن لا يقتضون بها في حالة أخرى وكان ينبغي أن يحسن هذا الاستفهام الذي ذكرناه إذا لم تقتض الإشارة بكلامه وأيضا فليس بواجب حصول العلم عند الإشارة على كل حال فكان ينبغي أن يحسن هذا الاستفهام في حال دون حال إن قيل أليس قد يقول المتكلم لمن قاله من عندك أعن العرب تسألني أم عن العجم فبطل قولكم إن ذلك لا يحسن الجواب أنه متى لم يعرف إلا مجرد اللفظة لم يحسن منه هذا الإستفهام وإنما يحسن منه ذلك إذا علم من ضمير السائل أن غرضه أن يسأله عن أحد القبيلتين إما العرب وإما العجم ولا يعرف أن غرضه أحدهما بعينه فيقول له أعن العرب تسألني أم عن العجم ولو كان الأصل حسن سؤاله عن أحد القبيلتين لكان ينبغي أن يكون حسن هذا الاستفهام هو الأكثر وقبحه هو القل والأمر بخلاف ذلك ويحسن أن يتصل الاستفهام على ما ذكرناه فعلمنا أنه إن حسن أن يقول المسؤول للسائل أعن العرب تسألني فلما ذكرناه وقد يكون عند المسؤول عالم من الناس يعجز عن ذكر آحادهم فيقول عندي عالم من الناس لا أستطيع ذكر آحادهم فيعتذر بذلك ويدل اعتذاره على أن المفهوم من لفظة من السؤال عن كل عاقل عنده إن قيل إنما يجيبه بذكر كل عاقل عنده لأنه إذا أجابه بذلك فقد صار إلى غرض السائل لأنه إن كان غرضه السؤال عن الكل فقد أجابه وإن كان غرضه السؤال عن البعض

فقد دخل تحت جوابه عن الكل قيل يقتضي حسن جوابه عن الكل ولا يوجهه وفي ذلك حسن استفهام المسؤول عن الحد الذي ذكرناه وأيضا فان كانت اللفظة مشتركة فليس في جواب المسؤول بذكر الكل وصول إلى غرض السائل على كل حال لأنه قد يجوز أن يكون غرضه السؤال عن البعض وهو أحد محتملي السؤال وأن لا يفحص عن الباقي ولا يعرفه فان قالوا لو كان هذا غرضه لما أتى بلفظ مشترك قيل ولو كان غرضه الكل لما أتى بلفظ مشترك بين الكل وبين البعض وعلى أن هذا يقتضي أن يكون غرض المسفهم بلفظة من السؤال عن الكل أبدا وهذا يقتضي السامع ذلك من غرضه وذلك يزيل كونها مشتركة فان قالوا إنا غير مشتركة من جهة العرف قيل إذا ثبت لنا أنها غير مشتركة في اللغة في هذا الوقت فقد تم غرضنا ولا ضرر علينا في أن لا نعرف لماذا وضعت من قبل على أنه لا طريق إلى أن نعلم أن اللفظة موضوعة في أصل اللغة للشيء إلا أن نعلم أنها حقيقة فيه في هذا الوقت ولا يدل دليل على أنها منقولة فلو جوزنا في لفظة من أن تكون منقولة لم يجوز ذلك في كل لفظة

دليل القائل إذا قال من دخل داري ضربته حسن أن يستثنى منه كل عاقل والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فاذا لولا الاستثناء لوجب دخول كل عاقل تحت لفظة من فلو كانت لفظة من حقيقة في الخصوص مجازا في العموم أو كانت حقيقة في الاستغراق وفيما دونه من الجموع لما وجب دخول كل عاقل تحت الكلام على كل حال إن قال أصحاب الاشتراك ما أنكرتم أن يكون الاستثناء إنما يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحته فجاز أن يستثنى الإنسان من لفظة من أي عاقل شاء لصحة دخول كل عاقل تحتها قيل لو جاز ما ذكرت لجاز أن يقول القائل لغيره اضرب رجلا إلا زيدا وهذا الكلام في الحسن والاستقامة يجري مجرى قول قائل من دخل داري ضربته إلا زيدا لأن أي رجل أشرت إليه يجوز أن يدخل تحت قوله اضرب رجلا على سبيل الجمع

والشمول ومعلوم أن أهل اللغة لا يتناولون قول القائل من دخل داري ضربته إلا زيدا بل يجعلون ذلك استثناء حقيقة ويتأولون قوله اضرب رجلا إلا زيدا ويقولون إن إلا ها هنا بمنزلة ليس كأنه قال اضرب رجلا ليس زيد منهم

وقد استدل أصحابنا على أن الاستثناء لا يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحته بأشياء منها قولهم لو حسن ذلك لحسن أن يقول القائل ضربت رجلا إلا زيدا ورأيت رجلا إلا زيدا لأن كل رجل يصح دخوله تحت قوله اضرب رجلا ولقائل أن يقول أما قول القائل اضرب رجلا إلا زيدا فحسبه لازم لكم لأن قوله اضرب رجلا يتناول كل رجل على البدل على سبيل الوجوب لا على سبيل الصحة فكان ينبغي أن يحسن أن يستثنى منه زيدا ليخرج من وجوب تناول الخطاب له على البدل فان قلت إنما لم يحسن ذلك لأن قوله اضرب رجلا لا يتناول كل رجل على جهة الشمول والاستثناء يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحته على جهة الشمول الجمع قبل لكم ما أنكرتم أن يكون الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحته على جهة الشمول أيضا وأما قوله رأيت رجلا إلا زيدا فإنه لا يستعمل لأن قوله رأيت رجلا وإن لم يفد رجلا بعينه فاذا نعلم أن رؤيته ما تناولت إلا شخصا معيناً وإن لم يكن معيناً لنا والشيء الواحد المعين لا يجوز أن يستثنى منه لأنه لم يدخل معه غيره لا على جهة الشمول ولا على جهة البدل

ومنها قولهم إن الاستثناء يدخل على ألفاظ العدد كقول القائل له على عشرة إلا واحدا وإنما حسن دخوله على العشرة لأنه قد أخرج منها ما لولاه لدخل فيها ألا ترى لا يحسن استثناءها كلها ولا استثناء ما لم يدخل تحتها وللقائل أن يقول إنما حسن استثناء الواحد من العشرة لأنه لولا الاستثناء لصح

دخوله في الخطاب لا لوجوب دخوله فيه لأن وجوب دخول الواحد في جملة العشرة لا يمنع من كون دخوله صحيحاً إن قيل كيف يكون دخوله صحيحاً وواجباً قيل إن صحة دخوله تحت لفظ العشرة تعني به أن اسم العشرة يتأوله مع غيره على سبيل الحقيقة ووجوب دخوله تحته تعني به أنه لا يكون الخطاب حقيقة إلا إذا دخل تحته ومعلوم أن القسم الأول داخل تحت القسم الثاني وبين ذلك أن كلما وجب له حكم من الأحكام فذلك الحكم صحيح عليه غير مستحيل وأيضاً فلو كان يجح دخوله تحت الخطاب مابينا لما يصح دخوله تحته لم يصح الاستدلال بدخول الاستثناء على لفظ العدد لأن ذلك يدل على أن الاستثناء يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحت الخطاب وذلك لا يمنع من إخراج ما يصح دخوله تحته لأن حسن أحدهما لا يمنع من حسن الآخر

ومنها قولهم إن أهل اللغة قالوا إن الاستثناء هو إخراج جزء من كل والجزء يجب كونه جزء لكله ولقائل أن يقول إن الشيء قد يكون جزء للشيء على طريق الصحة وعلى طريق الوجوب أما الذي هو جزء على طريق الوجوب فالواحد من العشرة وأما الذي هو جزء على طريق الصحة فإنه يجوز أن يكون جزءه ويجوز أن لا يكون جزءه نحو قول القائل اضرب رجلا فإنه يجوز أن يكون زيد جزء منهم ويجوز أن لا يكون منهم فاذا كان كذلك فليس في قول أهل اللغة إن الاستثناء يخرج جزء من كل ما يدل على أنه يخرج ما يجب أن يكون جزء من الكل والمعتمد في الجواب على الأول إن قيل لو كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته يحسن أن يستثنى الإنسان من قوله من دخل داري ضربته للملائكة والجن لأنه يجب دخولهم تحت لفظة من قيل ولو كان يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحته لحسن استثناء الملائكة والجن من قول القائل من دخل داري ضربته لأن تناول الخطاب لم يصح وأيضاً فإنما قلنا إن الاستثناء لا يخرج من الكلام إلا ما يجب دخوله تحته وهذا يقتضي أن يكون كل ما هذه سبيله فيجب

دخول الاستثناء عليه وأيضا فلاستثناء إنما يخرج من الكلام ما لولاه لناوله الكلام ولم يمنع مانع من دخوله تحته لولا الاستثناء لأنه والحال هذه يجب دخول المستثنى منه تحت الخطاب والملائكة والجن قد منع مانع من دخولهم تحت الخطاب وعلما أن المتكلم ما أرادهم قبل الاستثناء فلم يكن في الاستثناء فائدة ولما لم يمنع أن يدخلوا تحت خطاب الله سبحانه حسن أن يتناولهم الاستثناء لأنه لو قال من عصاني عاقبته حسن أن يستثنى الملائكة والجن دليل وقد استدل في المسألة بأن أهل اللغة فصلوا بين العموم وبين الخصوص وجعلوا أحدهما في مقابلة الآخر فقالوا مخرج هذا اللفظ العموم ومخرج هذا الخصوص كما فصلوا بين الأمر وبين النهي فكما وجب أن يكون لكل واحد منهما لفظ يخصه فكذلك العموم والخصوص وهذه الدلالة إنما تفسد القول بأن لفظ العموم يفيد ما يفيد لفظ الخصوص فقط وانه يستفاد منه العموم بالقصد لأن القائل بهذا القول لا يجعل أحدهما منفصلا من الآخر وذلك يمنع من أن يكون أحدهما في مقابلة الآخر لأن الشيء لا يكون في مقابلة نفسه غير أنه يبعد أن يذهب إلى هذا القول أحد فأما قول الخصم بأن العموم مشترك بين أول الجموع وبين الاستغراق وما بينهما من الجموع ولا يفيد ما نقص عن أقل الجمع على سبيل الحقيقة والخصوص يفيد عينا واحدة فان هذا الدليل لا يفسده وكذلك لو قال إن لفظ العموم يفيد أقل الجمع دون ما فوقه على سبيل الحقيقة والخصوص لا يفيد على سبيل الحقيقة إلا عينا واحدة لأنه بهذا القول قد خالف بينهما في الفائدة

وذكر قاضي القضاة في الشرح أن الذي يفسد قول الداهيين إلى أن لفظ العموم مشترك بين الإستغراق وبين ما دونه أن أهل اللغة فصلوا بين لفظ العموم وبين النكرة في الإثبات نحو رجل وما أشبه ذلك ولن يتم ذلك إلا مع القول بأن في العموم ضرب من الاستغراق ولقائل أن يقول إن ذلك يتم من دون ما ذكره لأني أجعل النكرة في الإثبات تتناول واحدا غير معين ولفظ العموم يفيد الجمع المستغرق وغير المستغرق على البدل

دليل ومما استدل به في المسألة هو أن أهل اللغة خالفوا بين تأكيد العموم وبين تأكيد الخصوص فجعلوا تأكيد أحدهما مفارقا لتأكيد الآخر ألا ترى أنهم قالوا رأيت زيدا نفسه ولم يقولوا رأيت زيدا أجمعين وقالوا رأيت القوم أجمعين ولم يقولوا رأيت القوم نفسه قالوا فكما أن تأكيديهما مختلفان لا بالقصد فكذلك هما يجب أن يختلفا لا بالقصد لأن من حق التأكيد أن يطابق المؤكد ولا يلزم على ذلك الإشارة لأنها تورد للاستعانة بها والاستراحة إليها لا للتأكيد ومع ذلك فان الإشارة إلى جماعة من الناس مخالفة للإشارة إلى شخص واحد ولهذا إذا قال الإنسان جاعني هؤلاء القوم أشار إلى جماعتهم وحرك إصبعه في جهتهم وإذا قال جاعني زيد وحده أشار إليه وحده وكذلك إذا أشار وهم عنه غيب فقال جاعني القوم كلهم وقال جاعني زيد وحده وهذه الدلالة إنما يطبل بما قول من قال إن لفظ العموم لا يفيد إلا ما يفيد الخصوص لأن القول بذلك يلزم عليه أن يكون تأكيد العموم كتأكيد الخصوص فأما إذا قال إن لفظ الخصوص يتناول الواحد ولفظ العموم يفيد الجمع وهو مشترك بين كل الجموع ولا يقع على الواحد إلا مجازا فإنه قد خالف بين فائديهما فلم يلزمه أن يوافق بين تأكيديهما

شبهة لهم

قالوا لو كان لفظ العموم مستغرقا لكان ذلك معلوما إما بالبديهة أو باخبار الواضعين لذلك لنا مشافهة أو بقل عنه إما بالتواتر أو بالآحاد وأن يكون طريق ذلك الشرع قالوا ليس خلافنا معكم في أن ذلك معلوم بالشرع لأنكم تدعون العلم بالاستغراق من جهة اللغة قبل الشرع ومعلوم أن العلم بذلك ليس من البديهة وما شاهدنا الواضعين فيشافهونا بذلك فلو تواتر النقل عنهم باستغراق ألفاظ العموم لعلمنا من ذلك ما علمتم وأخبار الآحاد ليست طريقا إلى العلم ولو كان الخبر عن استغراق العموم خبر واحد لم

ينفعكم فبان أنه لا طريق إلى العلم باستغراق ألفاظ العموم والجواب يقال لهم أتجعلون هذه الشبهة دلالة على أن لفظ العموم ما وضع للاستغراق أو تجعلونها دلالة على أنه وضع للاستغراق ولما دونه فإن قالوا بالأول قيل لهم نحن نعلم ضرورة بالثقل عنه وعند استعمالهم الكلام أن لفظة كل وجميع إذا استعملت في الاستغراق لم تكن مجازاً ولو لم نعلم ذلك ضرورة لجاز أن نعلم بدليل وهو أن ينقل عنهم بالتواتر أنهم أضافوا إلى هذه الألفاظ أحكاماً لا تصح إلا إذا كانت الألفاظ عامة نحو الاستثناء والاستفهام وغير ذلك وعلى أن ما ذكره يقتضي أنه لا طريق لهم إلى العلم بأن لفظ العموم وضع للاستغراق وهذا يقتضي أن يجوزوا كونه موضوعاً له وهم يقطعون على أنه غير موضوع له ولا يشكون فإن قالوا منهننا أن لفظ العموم موضوع للاستغراق ولما دونه قيل لهم فالشبهة عليكم لا لكم لأنكم قد سلمتم أن لفظ العموم موضوع للاستغراق وهو حقيقة فيه فكأنكم إنما استدلتهم على أنه موضوع لما دونه ونحن نفي ذلك فلنا أن نقول لو كان موضوعاً لما دونه لكان ذلك معلوماً بالبدية أو بمشاهدة الواضعين أو بالتواتر عنهم أو بالآحاد ولا تواتر في ذلك ولا آحاد لأنه ليس أحد من أهل اللغة قال إن لفظة كل حقيقة في البعض ولا نقل ذلك ناقل واحد فالكلام لازم لأنه لو وضع لما دون الاستغراق لما جاز أن يضرب أهل النقل بأجمعهم عن نقله شبهة قالوا لو كان العموم موضوعاً للاستغراق لفهم السامع له الاستغراق عند إدراكه بأول وهلة كما علم الخصوص عند إدراكه الخصوص الجواب يقال لهم لم زعمتم أنه كان يجب ذلك وأيضاً فليس كل معلوم يعلم عند الإدراك بأول وهلة بل كثير من المعلومات يعلم بتأمل ونظر ولا يمتنع أن العموم يعلم بالأدلة التي ذكرناها وعلى أن كثيراً من ألفاظ العموم نحو كل وجميع إذا تجردت علم من خالط أهل العربية من قصدهم استغراقها حتى إذا

سمعها متجردة عن قرينة سبق إلى فهمه الاستغراق نحو أن يقول القائل ضربت كل من في الدار فهي كألفاظ الخصوص وإن جاز أن يكون العلم بفائدة لفظ الخصوص أظهر ويقال لهم ولو كان لفظ العموم موضوعاً للاستغراق أو لما دونه فقط لعرف ذلك من سمع العموم بأول وهلة

شبهة قالوا لفظ العموم يستعمل في الاستغراق وفيما دونه على سواء فكما وجب أن يكون حقيقة في الاستغراق وجب كونه حقيقة فيما دونه الجواب يقال لهم لو تعنون بقولكم إنما مستعملة في الاستغراق وفيما دونه على حد سواء إنما مستعملة فيهما على حد الحقيقة فهو موضوع الخلاف وفي ذلك استدلالكم بالشيء على نفسه وإن أردتم أنها تستعمل في كل واحد منها من غير قرينة بل يكتفي بها في الدلالة على الاستغراق وعلى ما دونه لم نسلم لكم ذلك ولم يمكنكم أن تقولوا مع القول بالاشتراك فإن أردتم أنها لا تستعمل في الاستغراق ولا فيما دونه إلا مع قرينة وأنها لا تدل على واحد منها إلا بقرينة لم نسلمه لكم ولا يمكنكم أن تعلموا أنها لا تدل على الاستغراق بنفسها إلا بعد أن تصححوها كونها مشتركة ويلزمون أن يكون قولنا حمار حقيقة البليد

فإن قالوا ليس مستعمل فيه كاستعماله في البهيمة قلنا لهم وليس استعمال لفظ العموم وفيما دون الاستغراق كاستعماله في الاستغراق وأي وجه فصلوا به بين استعمال اسم الحمار في البهيمة وفي البليد أمكننا ذكره في مسألتنا واستدلوا بالاستعمال على وجه آخر فقالوا إن لفظ العموم يستعمل في الاستغراق وفيما دونه والظاهر من استعمال الاسم في الشيء أن يكون حقيقة فيه إلا أن يمنع مانع من كونه حقيقة فيه نحو أن يعلم باضطراب من قصد أهل اللغة أنهم يتجاوزون بالاسم فيما استعملوه فيه والجواب يقال لهم لم زعمتم أن الظاهر من استعمال الاسم في الشيء أنه حقيقة فيه وما أنكروا أن استعماله فيه يدل على

أنه مستعمل فيه في اللغة فأما أنه حقيقة فيه أو مجاز فيحتاج فيه إلى نظر آخر

فان قالوا لو لم يكن الاستعمال طريقا إلى كونه الاسم حقيقة لم يكن لنا في الفصل بين كون الاسم حقيقة أو مجازا طريق قيل هذا دعوى ونحن قد بينا وجوها يفصل بها بين الحقيقة والمجاز إلا هذا ولو لم يكن هذا فصلا صحيحا فقد لزمنا وإياكم أن لا يكون لنا طريق للفصل بينهما وليس يصير الشيء دليلا على الشيء لأنه قد فسد أن يكون غيره دليلا وليس يجوز أن يكون ما ذكره دليلا على الحقيقة لأن غيره لا يكون دليلا عليها ويقال لهم إنما يجب أن يكون اللفظ حقيقة في الشيء إذا لم يمنع مانع من كونه حقيقة فيه إذا كان ظاهر استعماله فيه يقتضي أن يكون حقيقة فيه حتى إذا لم يمنع مانع مما يقتضيه حكم الظاهر حكم به فما معنى قولكم إن ظاهر استعمال الاسم في الشيء يقتضي كونه حقيقة فيه فان قالوا معنى ذلك أنه لا يستعمل الاسم في الشيء إلا وهو حقيقة فيه انتقض عليهم بأسماء المجاز كلها وقيل لهم أيضا قولكم إلا أن يمنع من ذلك مانع يوجب أنه قد يكون الاسم مجازا فيما استعمل فيه إذا منع مانع من كونه حقيقة فيه فان قالوا معنى ذلك أن الاسم إذا استعمل في الشيء فالأكثر والأغلب أنه حقيقة فيه قيل لهم بل الأكثر استعمال المجاز ولو صح ما ذكرتموه لكان ذلك يفيد غالب الظن فان الاسم إذا استعمل في الشيء كان حقيقة فيه

فان قالوا معنى قولكم إن ظاهر العموم الاستغراق قيل معنى ذلك أنه موضوع له وحقيقة فيه وأن المتكلم يجب أن يعني به موضوعه إذا جرده عن دلالة ولا يمكنكم ذكر ذلك في الاستعمال لأن الاستعمال ليس بلفظ فيكون موضوعا للشيء فيقال له إنه ظاهره والأسبق إلى الأفهام فلم يكن له معنى إلا الوجهين اللذين ذكرناهما يلزمون أن يكون اسم الأسد حقيقة في الشجاع لأنه مستعمل فيه فان قالوا قد منع من ذلك مانع وهو علمنا باضطرار من قصد أهل اللغة أنه ليس

بحقيقة فيه قيل لهم فكذلك نحن نعلم باضطرار من قصد أهل اللغة أن قول القائل ضربت كل من في الدار إذا استعمل في ثلاثة وفيها عشرة أنه مجاز فان قالوا كيف نعلم ذلك باضطرار ونحن نخالفكم فيه قيل وكيف علمتم باضطرار أن اسم الأسد واقع على الشجاع مجازا والنافون للمجاز في اللغة يمنعون من كون هذا الاسم للشجاع مجازا ويقال لهم أليس قولنا أمر مستعمل في الشأن والفعل وليس بحقيقة فيهما وليس يمكنكم القول بأنكم تعلمون باضطرار كون ذلك مجازا فيهما لوجدنا خلقا من الناس يقولون إن ذلك حقيقة فيهما وكذلك وقوع اسم الشفاعة على طلب المنافع مجاز عند المرجئة وليس بمعلوم كونه مجازا باضطرار لأننا نذهب إلى أنه حقيقة فيه وأيضا فليس يجوز أن يقتصر في كون اللفظ مجازا على أننا نعلم باضطرار من قصد أهل اللغة أنه مجاز لأنه ليس كل ما لم نعلم باضطرار وجب نفيه لأن الحكم قد يعلم بدليل وقد يعلم باضطرار فان قالوا إن الظاهر من استعمال اللفظ في الشيء أن يكون حقيقة فيه إلا أن يعلم باضطرار أو بدليل أنه مجاز فيه ولفظ العموم مستعمل فيما دون الاستغراق ولا يعلم أنه مجاز فيه فوجب كونه حقيقة فيه ولا يلزم على ذلك استعمال اسم الأسد في الشجاع واسم الشفاعة في طلب المنافع لأننا قد علمنا أن اسم الأسد مجاز في الشجاع وعلمنا بالدليل أن اسم الشفاعة مجاز في طلب المنافع قيل قد بينا أنه لا معنى لقولكم إن ظاهر استعمال اللفظ في الشيء أن يكون حقيقة فيه وبيننا أن استعمال الاسم في الشيء إنما يدل على أنه يقيد في اللغة فلا يخلو أنه إذا لم نعلم أنه مجاز فيه إما أن لا نعلم ذلك مع التحصن عن أدلة المجاز مع علمنا بانفائها ذلك عن اللفظ أو مع انتفاء التحصن عن أدلة المجاز فان كنا لم نحصن عن أدلة المجاز فعلم انتفائها فلا معتبر بفقد علمنا بأنه مجاز نحو أن يكون في اللغة ما يدل على أنه مجاز وإن كنا لم

نعلم أنه مجاز مع علمنا بانتفاء أدلة المجاز عن اللفظ فقد صار الدليل على أن اللفظة حقيقة هو أن رأيناها مستعملة في الشيء علمنا أنها من اللغة ثم قلنا إما أن تكون حقيقة فيه أو مجازا وليست

مجازا لأن للمجاز أدلة محصورة كلها منتفية عنه فصح كونها حقيقة وإذا كان كذلك لم تصح هذه الدلالة إلا بأن يحضر أدلة المجاز وتبين زواها عن اللفظ إذا استعمل فيما دون الاستغراق فيجب أن تبيّنوا ذلك حتى يصح دليلكم فان قالوا فما الفرق بين هذا الاستدلال وبين استدلالكم بظاهر العموم وقولكم إنه على الاستغراق إلا أن يدل دليل على تخصيصه قبل إن لفظ العموم عندنا موضع للاستغراق فصح أن نقول إنه يفيد إلا أن يجمع منه مانع وقد بينا بطلان القول بأن ظاهر الاستعمال يفيد الحقيقة ومع ذلك فليس يصح أن يعلم استغراق العموم إلا بأن يعلم أنه موضوع للاستغراق ويعلم انتفاء ما يخصه كما لا يعلم أن اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه إلا بعد أن يعلم انتفاء أدلة المجاز فهما سيان من هذه الجهة غير أنه يجوز للمستدل بظاهر العموم أن يعول عليه ويكون على المناظر له أن يورد عليه ما يخص العموم ولا يتكلف المستدل بيان فقد ما يخص العموم لأنه قد ذكره ما يدل على الاستغراق إذا لم يكن في معارضة ما يخصه فهو معول على دلالة المشروط فلو كلفناه تصحيح الشرط لطلال ولم يتسع له الزمان وليس كذلك من قال إن ظاهر الاستعمال الحقيقة إلا أن يمنع مانع لأننا قد بينا أن محصول كلامه أن اللغة تجوز استعمال الاسم فيما دون الاستغراق وإنما نعلم أنه حقيقة فيه لفقد دلالة المجاز فقوله إنني قد فقدت أدلة المجاز اقتصر على دعوى فقط فان أمكن تصحيحها وإلا فهو مقتصر على دعوى

شبهة

قالوا لو كان لفظ العموم مستغرقا لكان الاستثناء منه نقضا ورجوعا ويقال لهم ما معنى كونه نقضا فان قالوا معنى ذلك أنه يدلنا على أن لفظ العموم قد أراد به المتكلم بعض ظاهره واستعمله فيه فقط قيل فهذا مذهبا فان سميتوه نقضا فلا يضرنا ثم يقال لهم أتريدون أن ظاهر العموم عندنا الاستغراق إذا تجرد عن استثناء وما يجري مجراه أو وإن لم يتجرد فان قالوا إذا تجرد قيل لهم فما تجرد في مستلثنا وإن قالوا وإن لم يتجرد قيل لهم لا

يسلم ذلك خصوصهم على أن لفظ العموم إنما يستغرق ما دخل عليه وإذا كان معه استثناء فهو داخل على ما عدا المستثنى وهو مستغرق له فلم يكن الاستثناء نقضا من ذلك لفظة كل تقتضي استغراق ما دخلت عليه لأنك إذا قلت ضربت كل من في الدار استغرقت لفظة كل جميع من في الدار لا غيرهم وإذا قلت ضربت كل رجل طويل كان ذلك مستغرقا لكل طويل لا غير فكذلك قولك كل رجل في الدار إلا بني تميم معناه كل من عدا بني تميم فلفظة كل دخلت على من عداهم فاستغرقتهم فاذا استعملت لفظة كل في هذا الموضع في غير ظاهرها فيكون الاستثناء نقضا لها وعلى أنه لو كان ظاهر العموم الاستغراق على كل حال والاستثناء قد صيرها مجازا لم يلزم أن يكون نقضا لأن ما دل على أن الكلمة مجاز لا يكون نقضا لها كالقرينة الدالة على أن قولنا أسد مستعمل في الرجل الشجاع فان قيل لو لم يكن قول القائل ضربت كل من في الدار إلا بني تميم نقضا وقيحا لكان قوله ضربت كل من في الدار لم أضرب كل من في الدار غير مناقضة ولا قيحا قيل هذا لكم ألزم لأنكم تذهبون إلى أن لفظة كل حقيقة في الاستغراق وفي البعض أيضا ويحسن عندكم الاستثناء منها لأنه يدل على أن لفظ العموم مستعمل في إحدى حقيقتيه فيلزم أن يحسن أن يقول الإنسان ضربت كل من في الدار لم أضرب كل من في الدار ليدل بذلك على أنه استعمل لفظة كل في إحدى حقيقتيها وهي البعض والفرق عندنا بين الموضوعين أن الاستثناء لما لم يستقل بنفسه وجب تعليقه بما تقدم وذلك يدل على أن المتكلم بالمستثنى منه ما استوفى غرضه منه لأنه ما عدل عنه ألا

ترى أنه قد قيده بما لا يستقل إلا معه وإذا لم يكن عادلا عن الكلام بالاستثناء صار الاستثناء جزء من الجملة وصار مجموع المستثنى والمستثنى منه كالجمله الواحدة ودل مجموعها على استغراق ما عدا المستثنى وليس كذلك قول القائل ضربت كل من في الدار لم أضرب كل من في الدار لأن كل واحده من الجملتين مستقلة بنفسها لا يجب أن تعلق الثانية بالأولى فعدول المتكلم من

الجملة الأولى إلى جملة مستقلة بنفسها لا يجب تعليقها بالأولى يدل على أنه قد استوفى غرضه من الأولى فلما أقر بالثانية كان قد قضى الأولى لأنها تنافيتها بعد استيفاء الغرض من الأولى وأيضا فان لفظ العموم إنما دخل على ما عدا المستثنى على ما بيناه فهو مستغرق له دون غيره كما أن العموم المشروط والمقيد بالصفة إنما دخل على ما عدا الشرط والصفة وليس يجب أن يقبح العموم المشروط ولا العموم المقيد بالصفة كما يقبح قول القائل ضربت كل الناس لم أضرب كل الناس لأن كل واحده من اللفظتين قد دخلت على الناس يبين ما ذكرناه أن الإنسان إذا قال ضربت كل من في الدار عم جميعهم وإذا قال لعبيده أكرم كل الناس عم الجميع وإذا قال لعبيده أكرم كل الناس إن كانوا مؤمنين عم المؤمنين دون غيرهم واقتضى ذلك التخصيص ولم يجز قياسا على ذلك أن يقول ضربت كل من في الدار لم أضرب كل من في الدار فكذلك القول في العموم المستثنى منه فهذا كلام في قولهم إن الاستثناء نقض ثم يقال لهم ما معنى قولكم إن الاستثناء رجوع فان قالوا رجوع عن ظاهر الكلام لأن ظاهر العموم الاستغراق عندكم والاستثناء قد منع منه فقد تقدم الكلام على ذلك وقلنا إن العموم اقتضى استغراق ما دخل عليه وهو ما عدا المستثنى وقلنا إنه لو اقتضى استغراق الكل والاستثناء يمنع من ذلك لكان قد دل على أنه مجاز وذلك غير مستحيل وإن قالوا اردنا أنه رجوع عن الإرادة لأن المتكلم أراد بلفظ العموم الاستغراق ثم عدل عن هذه الإرادة إلى إرادة البعض فقط عند الاستثناء قيل لهم ولم زعمتم أنه أراد عند أول كلامه استغراق الجميع وما أنكرتم أنه أراد استغراق ما دخل عليه لفظ كل وهو ما عدا المستثنى فلا يكون قد أراد شيئا ثم عدل عنه فان قالوا لو كان المتكلم قد أراد البعض بلفظ العموم لكان قد استثنى مما لم يرد وذلك محال قيل إنه أراد الكل بلفظ العموم لكنه أراد كل ما دخل عليه اللفظ وهو ما عدا المستثنى فلا نقول إنه أراد البعض ثم استثنى كما نقول لو أنه إذا

قال اضرب كل الرجال الطوال دون القصار على انه يلزمهم مثل ما ألزمونا لأننا لا نقول لهم إذا كان لفظ العموم مشتركا بين الاستغراق وبين ما دونه فأخبرونا هل أراد المتكلم الاستغراق ثم استثنى منه أو أراد البعض ثم استثنى منه زيدا فان قالوا بالأول قيل لهم فقد رجع وإن قالوا بالثاني قيل لهم أفهل استثنى منه زيدا من البعض الذي أردناه أو من البعض الذي لم نرده فان قالوا بالأول قيل لهم هذا رجوع وإن قالوا بالثاني قيل لهم فقد أخرج بالاستثناء ما لم يرد وهذا الذي أتيتموه

وربما تعلقوا بالاستثناء من وجه آخر فقالوا لو كان لفظ العموم مستغراقا لجرى الاستثناء منه مجرى أن يعدد الإنسان أشخاص الجنس ثم يستثنى منه شخصا نحو أن يقول رأيت زيدا رأيت عمرا رأيت خالدا هكذا إلى آخر الناس ثم يقول إلا زيدا فلما قبح هذا قبح ذلك وفي حسن الاستثناء دليل على ان لفظ العموم غير شامل يقال لهم لم زعمتم أنه إذا قبح أحدهما قبح الآخر وما أنكرتم أن الفرق بينهما أن الاستثناء إخراج جزء من كل فيدل على أن المتكلم استعمل لفظ الكل في جميع ما عدا الاستثناء فاذا قال الإنسان رأيت زيدا رأيت عمرا إلا زيدا لم يخل قوله إلا زيدا إما أن يكون راجعا إلى زيد او إلى عمرو فان رجع إلى زيد كان ذلك رجوعا وقضا وإخراجا لجزء من كل واستعمالا للفظ كل فيما عدا المستثنى وإن رجع إلى عمرو ولم يكن قد أخرج زيدا من شيء هو كله لأن عمرا ليس

بكل زيد وليس يجوز أن يرجع الاستثناء إلى زيد وإلى عمرو معا لأن كل واحد منهما مستقل بنفسه وليس يشملهما لفظ واحد هو كل لهما فيكون الاستثناء دالا على أن لفظ الكل مستعمل فيما عداه وليس كذلك قول القائل ضربت كل من في الدار إلا زيدا لأن قولنا كل لفظ يشمل الأشخاص فصح أن يخرج الاستثناء بعضها بأن يدل على أن لفظه كل مستعمل فيما عدا المستثنى ويجري ذلك مجرى تعديد الأشخاص كلهم إلا زيدا ثم يقال لهم أنتم تقولون إن لفظ العموم حقيقة للاستغراق كما أنه حقيقة للبعض فقد لزمكم

أن يكون العموم مع الاستثناء يجري مجرى أن يعدد المتكلم أشخاص الجنس ثم يستثنى واحدا منها فان قالوا لا يلزمنا ذلك لأنه إذا استثنى منها واحدا علمنا أنه لفظ العموم فيما عداه واستعماله فيما عداه هو حقيقة عندنا قيل لهم استعماله فيما عدا المستثنى حقيقة عندنا لأنه دخل عليه لا غير على ما بيناه ولو كان استعماله فيه مجازا لكان الاستثناء قد دل على أن لفظ العموم مستعمل على وجه المجاز وليس استعمال اللفظ فيما هو مجاز فيه يجري مجرى أن يقول الانسان رأيت زيدا وعمرا إلا زيدا

وربما تعلقوا بالاستثناء على وجه آخر فقالوا لو كان لفظ العموم مستغرقا لما جاز تخصيصه بدلالة متصلة ولا منفصلة كما لا يجوز تخصيص العلة بل العموم أولى بذلك لأنه دلالة قاطعة والعلة الشرعية أمانة والجواب يقال لهم أما التخصيص بالأدلة المتصلة بالشروط والاستثناء والتقييد بالصفة فقد قلنا إن العموم يكون داخلا فيما عداه وأما الدلالة المنفصلة فانما جاز أن تخصص العموم لأنه لفظ والألفاظ يجوز استعمالها في حقيقتها وفي مجازها ويجوز أن تدل الدلالة على استعمالها في المجاز وهذه الطريقة مفقودة في العلل فكان محصول هذه الشبهة أن قالوا لو كان حقيقة العموم الاستغراق لما جاز استعماله في المجاز وهذا ينتقض بجميع الألفاظ وجميع هذه الشبهة تنتقض بالاستثناء من ألفاظ العدد

شبهة

قالوا لو كان لفظ العموم مستغرقا لما حسن أن يستفهم المتكلم به لأن الاستفهام هو طلب الفهم وطلبا فهم ما قد فهم بالخطاب عبث ومعلوم أن الإنسان إذا سمع غيره يقول ضربت كل من في الدار فإنه يحسن منه أن يقول أضربتهم أجمعين وأن يقول ضربت زيدا فيهم والجواب يقال لهم إن الاستفهام قد يكون طليا لمطلق الفهم وإزالة الإلباس وقد يكون طليا لزيادة الفهم وزيادة الفهم فهم وذلك أن الفهم للخطاب قد يكون علما

بمراد المتكلم وقد يكون ظنا فان كان ظنا فالظن تزايد قوته إذا تزايدت أماراته فالمتفهم يطلب أن تكثر الأمارات الدالة على قصد المتكلم ليقوي ظنه فان كان الفهم علما فالعلم قد يكون ضروريا وقد يكون مكتسبا والضروري أجل من المكتسب فالمتفهم قد يطلب أن يتكرر القول من المتكلم أو أن يؤكد كلامه فرمما اضطر إلى قصده وطلب ذلك غير عبث لأنه ليس بمحصل قبل الاستفهام واما الاستفهام الذي هو طلب لإزالة الإلباس إذا اقترب بالعموم ما يقتضي اللبس فيستفهم السامع إزالة ذلك اللبس

ونحن نذكر الوجوه التي يحسن لها الاستفهام في كلا القسمين فنقول إن منها ما يظن السامع أن المتكلم غير متحفظ في خطابه أو هو كالساهي فيستفهمه ويستثبته حتى إن كان ساهيا أزال سهوة فأخبره عن تيقظ وإن لم يكن ساهيا علم ذلك من حاله ولذلك يستفهم الإنسان بتكرار العموم ويجيبه المتكلم بتكراره نحو أن يقول ضربت كل من في الدار فيقول السامع أضربتهم كلهم فيقول نعم ضربتهم كلهم ولو كان يطلب زيادة الفهم لأجابه بلفظ آخر فعلم أنه إنما يستثبته وكذلك قد يقول الإنسان جاعني زيد فيقول نعم

ومنها أن يظن السامع لأمانة أن المتكلم قد أخبر كلامه العام عن جماعة وأنه ليس يتحقق دخول بعضهم فيما أخبر به ويكون السامع شديد العناية بذلك فتدعوه شدة عنايته إلى الاستفهام عنه لكي يعلم المتكلم اهتمام السامع فلأنه خص في الأخبار ولهذا قد يقول القائل رأيت كل من في الدار فإذا قيل رأيت زيدا فيهم فقال نعم زالت الظنة لأن اللفظ الخاص أقل احتمالا وربما لم يتحقق رؤيته له فيدعوه ما رآه من اهتمام المستفهم إلى أن يقول لست أتحقق رؤيته

ومنها أن تدعوه شدة الاهتمام إلى الاستفهام طمعا في أن يضطر إلى قصد المتكلم

ومنها أن يقترن بكلام المتكلم من الأمارات ما يقتضي تخصيص كلامه نحو أن يقول القائل ضربت كل من في الدار ويكون فيها من يعظمه كأخيه فيغلب على الظن أنه لم يضربه ويكون كلامه أمانة تدل على ضربه فتعارض الأمارتان فيستفهمه ليقع الجواب عنه بلفظ خاص لا يحتمل التخصيص فلهذه الوجوه وما أشبهها يحسن الاستفهام لأن فيها عدول عن الفاظ يقل احتمالها ومتى انفتحت وما أشبهها لم يحسن الاستفهام فاما قول القائل رأيت نخلة فانه لا يكاد يستعمل إلا في النخلة فلذلك لم يستفهم عن ذلك إلا على طريق الاستثبات لإزالة السهو ومتى استعمل ذلك في رؤية الرجل الطويل حسن الاستفهام فاما خطاب الله سبحانه وأنه لا يحسن ورود الاستفهام عليه إلا أن يأذن تعالى في ذلك ليرد منه عز وجل خطاب يكون أقل احتمالا فيكون العمل بمراده أجلى

ثم يعارضون بدخول الاستفهام على ألفاظ الخصوص ثم يلزمون من العتب مثل ما ألزمونا فنقول لهم ليس إذا قال القائل ضربت كل من في الدار كان ذلك مشتركا بين الاستغراق وبين ما دونه وكذلك إذا قال أجمعين فالمستفهم إذا قال أضربهم أجمعين فقد طلب أن يفهمه ما لم يفهمه بما هو كالأول في أن الفهم لا يقع به فان قالوا إنما يستفهم طمعا في حصول العلم الضروري أو في قوة الظن أجبتهم بمثله

شبهة

قالوا لو كان لفظ العموم مستغرقا وكذلك تأكيده لكان تأكيده عبثا لأنه يفيد ما أفاد المؤكد والجواب يقال لهم ولم إذا أفاد ما يفيد المؤكد من الاستغراق كان عبثا وما أنكرتهم من حصول فوائد في التأكيد لا تحصل مع فقده ثم يقال لهم ولو أفاد كل واحد منهما من الاشتراك ما يفيد الآخر لكان ذكر التأكيد عقيب المؤكد عبثا لا فائدة فيه

وينقض شبهتهم بتأكيد الخصوص كقول القائل جاءني زيد نفسه وبتأكيد ألفاظ العدد كقول الله تعالى تلك عشرة كاملة وكقول القائل ألف تامة لأن قوله ألف قد انبأ عن تمامها وجب أن يكون قوله تامة عبثا وقولنا جاءني زيد يفيد مجيء نفسه فوجب كون تأكيده عبثا والنقض بتأكيد العدد إنما يلزم من قال إن قولنا عشرة ليس بحقيقة في التسعة فما دونها فاما من ارتكب كونه حقيقة في ذلك فالتقص لا يلزمه وإن كان بطلان قوله معلوما من اللغة باضطرار وكان يلزم إذا قلنا عشرة تامة أن يكون قولنا تامة بيانا لا تأكيدا بل بيانا وقد رأيت من التزم القول بأن قول القائل جاءني زيد نفسه إنما حسن لأن قوله جاءني زيد حقيقة في مجيء غلامه وجوابنا عن هذا القول السكوت ونحن ذاكرون وجه القائدة في التأكيد فنقول إن كان المتكلم بالعموم حكيمًا استدلل على إرادته بخطابه فإنه إذا أكلا خطابه كان قد زاد بالأدلة على دلالة فيقوى بذلك علمنا ويزداد جلاء وبيانا أو يكون في ذلك مصلحة وإن لم نعلمها بعينها ولهذا كثرت الأدلة على المدلول والواحد وإن كان المتكلم غير حكيم يجوز أن يعمي مراده وإنما يعلم إرادته ضرورة أو يظن إرادته استدلالا بخطابه فإنه قد يؤكد خطابه لأنه يجوز أن يضطر السامع عند التأكيد إلى

إرادته أو لأنه قد يجوز السامع من ابتداء الكلام كان ساهيا فيدله المتكلم بإيصال كلامه إن كان ساهيا وقد يورد التأكيد ليزيد الأمارات الدالة على الإرادة فيقوى الظن لها وقد يقول لإنسان ضربت من في الدار ويكون فيهم من يغلب على الظن أنه لا يضره لو كيد صداقة بينهما أو القرابة فيكون ذلك أمانة معارضة لظاهر العموم فيؤكد كلامه بذكر الكل و الجميع ليصف موقع هذه الأمانة وأيضا فلا يمتنع أن يكون بعض ألفاظ العموم أقل استعمالا فيما دون الاستغراق من بعض والعلم بأنه تقتضي

الاستغراق أجلى وأبين فيؤكد اللفظة التي هي أكثر استعمالا في المجاز فاذا اجتمع كعها تأكدها تأكد العلم بقصد المتكلم أو الظن وحصل بهما من القوة ما لا تحصل بأحدهما لأن الأمانة القوية معما هو دونها في القوة القوة تكون منها لو انفردت فان قيل هلا أكدوا اللفظ بتكراره إن كان الأمر على ما زعمتم حتى يقولوا جاءني القوم جاءني القوم قيل هذا لا يلزم على الجواب الأخير وإنما يتوجه على الأجوبة المتقدمة والجواب عن ذلك أن العرب لم تفعل ذلك فنفعله فان قالوا فكان يجب أن يفعلوه وليس يجب إذا كان للإنسان عذر في شيء أن يفعل كلما ساواه في العذر ألا ترى أنهم إنما سموا الشيء الواحد بأسماء كثيرة ايتسع نقلتهم فيتمكنون مع ذلك من النظم والشر لأنه قد يمتنع وزن البيت وقافيته مع بعض أسماء الشيء دون بعض وليس يجب لذلك أن يسموا كل شيء بأسماء كثيرة على أنه لا يمتنع أن يكونوا لم يؤكوا اللفظ بتكراره استقلالاً لتكرار اللفظ فعدلوا إلى لفظة أخرة لينقلوا غرضهم من التأكيد من دون استئصال

فان قالوا لو حسن التأكيد لما فيه من ترادف الأمارات والأدلة وجواز حصول العلم الضروري بقصد المتكلم لحسن أن يقول الإنسان استندت إلى الحائط المبني من الآجر والطين ليفني أن يكون استند إلى إنسان بليد لأن اسم الحائط قد يتجوز به إلى البليد ويتجوز باسم الحمار فيه أيضا فكان ينبغي أن يحسن أن يقول ضربت الحمار النهاق والجواب أنه إنما حسن التأكيد اتباعا لفعل العرب وحسن ذلك منهم للأغراض التي ذكرناها وقد ثبت أن تلك الأغراض لا توجب أن يؤكوا كل شيء فاذا كان كذلك لم يلزمنا أن نؤكد نحن ما ذكره السائل لأن العرب لم يؤكوا به ولا يلزم العرب ذلك لما ذكرناه وأيضا فانما يجوز التأكيد لإزالة مجاز واحتمال مستعمل وليس أحد يقول استندت إلى الحائط فيخطر ببال السامع أنه استند إلى إنسان بليد وكذلك إذا قال ضربت الحمار وإنما يستعمل اسم الحائط أو الحمار في البليد عند وصفه بالبلادة فان كان جماعة في وصف رجل

فقالوا هو حائط وهو حمار ثم قال واحد منهم ضربت الحمار واستندت إلى الحائط وجوز أن يتوهم على السامع أنه يعني بذلك البليد جاز أن يفيد بكلامه ما ذكره فأما إن لم تكن الحال هذه فانه لا يخطر ببال السامع أنه استند إلى بليد فلم يكن لتقييده بما ذكره معنى وليس كذلك استعمال لفظ العموم فيما دون الاستغراق لأن ذلك كثير مستعمل

شبهة

لو كانت لفظة من عامة في الاستفهام لكان قول القائل لغيره من عندك سؤالا عن كل العقلاء وكانت تجري مجرى قوله أكل الناس عندك وذلك يقتضي أن يكون جوابها لا أو نعم أجاب قاضي القضاة عن ذلك بأن لفظة من هي للعامة وهي من كلام السائل دون المسئول لأن السائل ليس يعلم من عند المسئول فلهذا أدخل اللفظة العامة في خطابه وأما المسئول فهو عالم بمن عنده فلم يجب أن يكون جوابه عاما ولقاتل أن يقول إن لفظة من وإن كانت في كلام السائل فهي عندكم موضوعة للعموم فيجب كونها استفهاما عن العموم وذلك يقتضي مطابقة جوابها لها إما

بلا أو بنعم ونحن لم نلزمكم أن يكون جواب المسئول أبدا عاما وإنما ألزمناكم أن يجيب العموم إما بأن يثبتته أو ينفيه بقوله لا أو نعم وقال أيضا إن لفظة من ليست بالكل أخص منها البعض ولا بالعوض أخص منها بالكل فاذا كانت كذلك وجب حملها على الاستغراق

ولقاتل أن يقول إن كانت ليست كذلك فيجب كونها مشتركة بين الكل وبين الاستغراق إذا كانت ليست بأحدهما أخص من الآخر وإذا كانت مشتركة بطل قولكم إنما حقيقة في أحدهما فقط وبطل قولكم بوجوب حملها على الاستغراق لأنه ليس الاستغراق أولى بها من البعض وأيضا فلو كانت ليست بأحد الأمرين أولى منها بالآخر وكانت مع ذلك محمولة على الشمول عن الكل لوجب أن يكون جوابها مطابقا لها بلا أو بنعم فالشبهة موجهة نحوكم

والجواب عن الشبهة أن قول القائل لغيره من عندك هو استفهام عن صفة كل عاقل عنده فهو جار مجرى قوله أخبرني عن صفة كل عاقل عندك ولا تبغ عاقلا عندك إلا ذكرت لي صفته ولو قال ذلك لم يكن جوابه لا أو نعم وإنما يكون جوابه بذكر نعت من عنده من العقلاء وصفاتهم وكذلك إذا قال له من عندك ثم يقال للمخالف أترعم أن لفظة من حقيقة في البعض أو مشتركة بين البعض وبين الاستغراق فإن قال بالأول قيل فينبغي أن يكون جواب السؤال بلا أو نعم كما قال له البعض الناس عندك وإن قال إنما مشتركة بين الكل وبين البعض قيل فيجب أن يكون جوابها بلا أو بنعم أيضا لأنه إن علم المسئول من قصد السائل أنه استفهمه بها عن الكل فيجب أن يكون جوابها بلا أو بنعم وكذلك إن علم من قصده أنه استفهمه بها عن البعض

شبهة

لو كانت لفظة من مستغرقة لاستحال جمعها لأن الجمع يفيد أكثر مما يفيد المجموع وليس يعد لاستغراق كثرة فيفيدها الجمع قال الشاعر

... أتوا ناري فقلت منون أنتم ... فقالوا الجن قلت عموا ظلاما ...

الجواب إن قولهم منون وإن كانت صياحا لفظه لفظ الجمع وليس بجمع على الحقيقة لأنه يستفاد منه ما استفاد من قولهم من عندنا وعند المخالف ألا ترى أنه لو قال الشاعر من أنتم لكان استفهاما عن جماعتهم كما أن قوله منون استفهاما عن جماعتهم وعند المخالف أن ألقاظ العموم كلها مشتركة وليس في اللغة لفظ يختص بالاستغراق فلفظة منون مشتركة بين الاستغراق وبين البعض كلفظة من فلم يفد أكثر مما أفادته لفظة من وأما من قال إن لفظ العموم مستغرق في الأمر والنهي ولا يقطع على

استغراقه في الخبر فلا يخلو إما أن يقول ذلك من جهة اللغة أو من جهة أخرى والأول باطل لأننا قد بينا أن لفظ العموم مستغرق وإذا كان مستغرقا لم يختلف بحسب اختلاف الجمل التي يدخل عليها وإن قال بالثاني فهو أن يقول لو لم يستغرق لفظ العموم في الأمر والنهي لم يكن المكلف مزاح العلة وليس كذلك الوعيد لأن الغرض بهما الزجر عن القبيح والزجر يكون بالخوف والخوف يحصل بغالب الظن الجواب أن لفظ العموم إن لم يكن مستغرقا لم يجب حمله على الاستغراق لا في الأمر ولا في الوعيد ويجب إذا أراد الحكيم أن يزيح علة المكلف أن لا يدل على استغراق الأمر بلفظ عموم لأنه لا يدل على الاستغراق بل يجب أن يدل بدليل آخر وإن كان لفظ العموم مستغرقا وجب أن يستغرق في الخبر لأن الخبر خطاب لنا والقصد به إفهامنا فلا يجوز أن يقصد به إفهامنا وله ظاهر إلا وقد أريد ظاهره وإلا كان المتكلم به قصد أن يفهم بخطابه ما لا يدل خطابه عليه

باب في الألف واللام إذا دخلا على اسم الجمع

اختلف الناس في اسم الجمع المشتق وغير المشتق إذا دخله الألف واللام نحو قولك المشركون والناس فقال الشيخ أبو هاشم رحمه الله إن ذلك يفيد النجس ولا يفيد الاستغراق وقال الشيخ أبو علي رحمه الله وجماعة من الفقهاء إنه موضوع لاستغراق الجنس والحجة لذلك وجوه

منها أنه لو كان قولنا الناس لا يفيد الاستغراق لا محالة لكن قد يعبر به عنه ويعبر به عن البعض حقيقة لكان قوله كلهم بيانا لأحد المحتملين لا تأكيدا ألا ترى أن اسم الشفق لما كان مشتركا على سبيل الحقيقة بين الحمرة والبياض كان الإنسان إذا قال رايت الشفق ثم قال الذي هو

الحمرة كان قوله الذي هو الحمرة بيانا لا تأكيدا لأن المؤكد يبقى المؤكد على حاله ويزيد قوة وليست هذه حال البيان لأن البيان يكشف عن أحد المحتملين فان قيل ما تنكرون من أن يكون وصف أهل اللغة بأن قولنا كل تأكيد لقولنا الناس مذهبا لهم بنوه على قولهم إن قولنا الناس مستغرق قيل إن كان كذلك فقولهم إن ذلك مستغرق حجة لأنهم يقولون ذلك تقلا بحسب ما فهموه عن العرب فان قيل فاستدلوا بقولهم إن لام الجنس تقتضي الاستغراق واطرحوا دليل التأكيد قيل لو علمنا ذلك ابتداء من اعتقاد جميعهم لاستدللنا ولكن لما علمنا ذلك بوصفهم لفظة كل بأنها تأكيد جعلنا وصفهم لذلك بأنه تأكيد دليلا على اعتقادهم الاستغراق اسم الناس إن قيل فمن أين إن وصف ذلك بأنه تأكيد قول جميعهم قيل لأنه لو وصفه بعضهم بأنه بيان ومنع من وصفه بأنه تأكيد لنقل ذلك وعرف إن قيل قول القائل الناس يصلح للاستغراق ويصلح لما دونه فاذا أكد المتكلم فقال رأيت الناس كلهم علمنا أنه استعمل قوله الناس في الاستغراق وأنه أكد استعماله فيه بقوله كلهم فقد صح وصف ذلك بأنه تأكيد على قولنا قيل هذا يقتضي أن يكون ما دل على أن المراد بالاسم المشترك أحد معييه تأكيدا له بأن يقال إن المتكلم بالاسم أراد به أحد معييه وأكده بأن دل عليه ويلزم أن يكون من دل على الشيء فقد أكده ومنها أنه يحسن أن يستثنى من قولك رأيت الناس أي إنسان أشرت إليه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه فإذا أي إنسان أشرت إليه فهو داخل في قولك رأيت الناس وقد استوفينا الأدلة على ذلك في الباب المتقدم

ومنها أن قول القائل رايت ناسا يفيد أنه رأى من هذا الجنس ولا يفيد الاستغراق فلا بد من أن يفيد دخول الألف واللام فائدة ولا يجوز أن تكون تلك الفائدة هي الجنس لأن ذلك قد كان حاصلًا من دونهما فعلمنا أنهما أفادا الاستغراق

ومنها ما استدل به من أن اللام إذا كانت تعريفا للعهد عمت فكذلك إذا كانت تعريفا للجنس ألا ترى أن الإنسان إذا كان مع غيره في ذكر رجال ثم قال جاءني الرجال عقل منه جميعهم لأن الذي جرى ذكره هو الجميع كذلك أيضا الجنس هو المتعارف إذا لم يكن عهد فلم يكن انصراف الاسم إلى البعض أولى من البعض واحسب الذاهبون إلى قول أبي هاشم بأشياء

منها أن الإنسان إذا قال جمع الأمير الصاغة لم يعقل منه أنه جمع صاغة الدنيا وإنما يعقل منه أنه جمع هذا الجنس والجواب عنه أن المعقول منه أنه جمع صاغة بلده ومن عداهم فانما يعلم أنه لم يجمعهم لتعذر جمعهم ويلزمهم أن

يجوزوا كونه جامعا لصاغة الدنيا لأن الاسم يحتمله فان قالوا نعلم أنه لم يجمعهم وإن احتمله اللفظ لقريئة وهي تعذر جمعهم قلنا نحن إن اللفظ لا يصلح إلا للاستغراق وإنما علمنا أنه لم يرد المتكلم الاستغراق لعذره ومنها قولهم لو كانت لام الجنس تقتضي الاستغراق لوجب إذا استعمل في العهد أن يكون مجازا لأنه قد أريد به بعض الجنس والجواب أن لام الجنس تقتضي التعريف فوجب انصراف الاسم إلى ما الإنسان به أعرف فإن كان هناك عهد انصرف إليه لأن السامع به أعرف ولم يكن هناك مجازا إذا انصرف وإن لم يكن بين المتكلم والسامع عهد انصرف إلى الجنس لأنها به أعرف فلم تختلف فالتما في الحالين وجرت مجرى قولك من عندك في أنه استفهام عن كل عاقل عنده فان كانوا قلة فهي استفهام عنهم وإن كانوا كثيرة فهي استفهام عنهم ولا يكون مجازا إذا كانوا قلة ولو قيل إن حمل الاسم المعرف على العهد يحتاج فيه إلى قريئة وهي تقدم العهد وأن ذلك يجعل الاسم مجازا لأنه عام مخصوص لم يكن بعيدا ومنها أن يقولوا إن قولنا رجال يقتضي جمعا من الرجال غير مستغرق واللام أفادت التعريف فمن أين جاء الاستغراق والجواب إن

إفادتها للتعريف لا تمنع من إفادتها الاستغراق سيما وقد بينا أنهما متى حملا على بعض غير معين نقض ذلك التعريف لأن البعض الذي ليس بمعين مجهول وأفاد الجنس قد كان حاصلا قبل دخول اللام ومما يمكن أن يحتجوا به هو أن يقولوا لو كان قولنا فلان يلبس الثياب حقيقة في أنه يلبس جميعها يجري مجرى قولهم فلان يلبس كل الثياب فكان يجب أن يكون قولنا فلان لا يلبس الثياب يفيد ما يفيد قولنا فلان لا يلبس كل الثياب وكان يحسن إطلاقه على كل أحد لا يلبس كل الثياب ومعلوم أن أهل اللغة لا يستحسنون إطلاق ذلك إلا على من لا يلبس شيئا من الثياب فعلمنا أن قولنا فلان يلبس الثياب يفيد الجنس نفى الجنس أصلا فلذلك عم وكذلك ينبغي أن يوصف كل أحد بأنه لا يباشر النساء ولا يأكل الطعام لأنه لا يباشر جميع النساء ولا يأكل جميع الطعام الجواب أن ذلك باطل بلفظة من في المجازة لأن الانسان إذا قال من دخل داري أكرمه جرى مجرى قوله كل عاقل دخل داري أكرمه ولو قال لا أكرم من دخل داري لم يجر مجرى قوله لا أكرم كل عاقل دخل داري لأنه لو قال ذلك لم يلزم أن لا يكرم كل أحد منهم بل يجوز أن يكرم البعض دون البعض ولو قال لا أكرم من دخل داري فهم منه أنه لا يكرم واحدا منهم وإن كان قوله من دخل داري أكرمه عاما وكذلك لا يمتنع أن يكون قولنا الثياب وسيلة عامين ولا يجري سلبيه مجرى كل سلب فإن قالوا وإنما وجب ذلك في لفظة من لأنها ليست موضوعة للجميع وإنما تفيد العقلاء فاذا علق عليها الجزاء لم يكن بأن يتناول بعضهم بأولى من بعض فانصرف إلى الجميع ولهذا العلة وجب في نفى الجزاء ان ينصرف إلى الجميع قيل لهم ولام الجنس أيضا ما وضعت للجمع كلفظة كل وإنما تفيد تعريف الجنس فلما لم يكن بعض الجنس بأن يعرفه أولى من بعض انصرف إلى جميعه وهذه العلة قائمة إذا استعمل لام الجنس في النفي لأنه ليس بأن ينصرف إلى بعض الجنس أولى من بعض

فاذ ثبت أن اسم الجمع إذا دخله لام الجنس استغرق فالواجب أن ننظر هل هناك عهد أم لا فإن كان انصرف إليه وإلا انصرف إلى الجنس لأن انصرافه إلى العهد تخصيص وليس أن تحمل اللفظة على الاستغراق إلا بعد أن يفحص تنفيذ ما يدل على أن المراد بها الخصوص

وأما الشيخ أبو هاشم فانه إذا لم يجعل الاسم مستغرقا حملة على الاستغراق لوجه آخر وهو ما ذكره في الوعيد من أن قوله وإن القجار لقي جحيم يفيد أنهم في الجحيم لأجل فجورهم لأنه خرج مخرج الزجر عن القصور فوجب أن

يكون كل من وجد فيه القجور في الجحيم وجرى مجرى قوله من فجر فهو في الجحيم
فأما لفظة الجمع المضاف مثل قولنا عبيد زيد فانه يستغرق لحسن توكيده بلفظة كل وحسن استثناء أي عبد شئت
ويمكن أن يذكر فيه من الشبه أكثر ما تقدم في لام الجنس والجواب عنها نحو ما تقدم

باب في الألف واللام إذا دخلا على الاسم المفرد المشتق وغير المشتق

ذهب الشيخ أبو علي رحمه الله إلى أن قول الله تعالى والسارق والسارقة يستغرق جميع السارق وقال الشيخ أبو
هاشم رحمه الله إن ذلك يفيد الجنس دون استغراقه والحجة لذلك أنه لو استغرق الجنس لجاز مع أنه لفظ واحد أن
يؤكد بكل وجميع كلفظة من نحو قولك كل من دخل داري أكرمه وليس يجوز أن يؤكد بذلك لأنه يقبح أن يقول
جاءني الرجل أجمعون ورأيت الإنسان كلهم وأيضا يقبح أن يستثنى من ذلك فيقول رأيت الإنسان إلا المؤمنين ولو
كان عاما لحسن ذلك

وهذا يدلنا على أن قول الله سبحانه والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا مجاز يجري مجرى الاستثناء من
غير الجنس لأنه غير مطرد ولو كان حقيقة لا طرد ويحتمل أيضا أن تكون الخسارة لما لزم جميع الناس إلا المؤمنين
جاز هذا الاستثناء فان قيل فقد قالوا أهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض فعنوا كل واحد منها بالجمع فعلم
أنهما يفيدان الاستغراق قيل هذا شاذ ولو كان حقيقة لا طرد حتى يقال جاءني الرجل القصار والرجل المؤمنون على
أنه ليس المراد بذلك أن جميع الدينانير أهلك الناس وإنما المراد به هذا الجنس ولما كان المهلاك بالدينار لأمر موجود في
كل واحد من الدينانير جاز أن يعتوه بالجمع لأن المعنى يقتضي الجميع

فان قالوا لو لم يستغرق قولنا الإنسان لأفاد واحدا غير معين وفي ذلك إخراج من كونه معرفا فإن قلتم إن اللام
تقتضي تعريف الجنس لا تعريف الآحاد قيل لكم هذا كان مستفادا من الاسم قيل دخول اللام عليه لأنك لو قلت
رأيت إنسانا أفاد أنك رأيت واحدا من هذا الجنس كما لو قلت رأيت الإنسان والجواب أن قول القائل رأيت
الإنسان لا يطلق إلا على إنسان قد عرفه المتكلم والسامع وتقدم ذكره لهما فيفيد ذلك الشخص بعينه وقد تعلق
على لفظ الإنسان حكم يعلم شياعه في جميع الناس إما لأجل لفظ تعليل أو لأجل الزجر أو غير ذلك فلا يستعمل
في شخص بعينه ولكن يراد به الجنس واستغراقه لأجل ما اقترن به مما يقتضي الاستغراق
فان قيل إنكم قد خالفتم الإجماع بفرقكم بين الاسم إذا دخله الألف واللام وبين الاسم المفرد لأن الناس على قولين
منهم من جعلهما مستغرقين ومنهم من جعلهما غير مستغرقين قيل لسنا نعلم هذا الإجماع وإنما نعلم ما ذكرته من
قول الشيخين رحمهما الله ومن تبعهما فقط على أنه إنما لا يجوز الفرق بين المسألين إذا جمعهما طريق واحد وقد بينا
أنه ليس يجمعهما طريق واحد

باب في لفظ الجمع العاري عن الألف واللام

حكى قاضي القضاة رحمه الله في الشرح عن الشيخ أبي علي رحمه الله ان قول القائل رأيت رجالا يحمل على
الاستغراق من جهة الحكمة وعند الشيخ أبي هاشم رحمه الله أنه لا يحمل على الاستغراق بل يحمل إذا تجرد على
ثلاثة فصاعدا وحجة ذلك أن قولنا رجال يفيد جمعا من الرجال لأنك ترتقي من التثنية إليه فتقول رجلا وثلاثة
رجال وأربعة رجال ولأنك تنعته بأي نعت شئت فتقول رجال ثلاثة وأربعة وخمسة رجال وإذا كان يفيد جمعا من

الرجال وكان معنى الجمع قائما في الثلاثة فما زاد فمن قيل له اضرب رجالا فضرب ثلاثة رجال كان قد فعل ما يوصف بأنه ضرب رجال فسقط عنه الغرض كما أنه لو قيل له ادخل الدار فدخل أولها ولحقه اسم الداخل سقط عنه الأمر وقد احتج لذلك بأنه لو حمل ذلك على الاستغراق لم يستقر لأنه لا عدد من الرجال إلا ويمكن أن يوجد أكثر منه ولقائل أن يقول يحمل على الاستغراق لمن هو موجود من الرجال كلفظة من تحمل على أنها استفهام عن كل عاقل في الدار دون من لم يوجد وهذا يوجب أن لا يكون في اللغة لفظ يستغرق الرجال وحجة أبي علي وجوه

منها أن حمل هذه اللفظة على الاستغراق حمل لها على جميع حقائقها فكان أولى من حملها على البعض ويفارق ذلك الاسم المشترك في أنه لا يحمل على كلا معنييه لأنه ليس بحقيقة في مجموعهما وقلنا ناس ورجال يفيد كل جمع على سبيل الحقيقة والجواب أنه إن أراد أن قولنا رجال حقيقة في الثلاثة وفي الأربعة وفي كل عدد ابتداء فذلك غير مسلم لأنه لم يوضع للاعداد ابتداء وإن أراد أنه حقيقة في الجمع والجمع موجود في الثلاثة فصاعدا

فصحيح وذلك يمنع أن يقول إذا حملته على الاستغراق كنت قد حملته على جميع حقائقه لأن الحقيقة واحدة وهي الجمع ثم يقال له ولم زعمت أنه ينبغي أن يحمل هذا الاسم على كل ما وجدت فيه حقيقة وما أنكرت أنه يحمل على أقل ما يوجد فيه معنى الجمع لأنه متحقق

ومنها قوله لو اراد المتكلم بلفظ الجمع المنكور البعض لبينه وإذا بطل حمله على البعض ثبت الاستغراق والجواب يقال له ولو اراد الكل لبينه على أن ما ذكرناه من وجوب حمله على الثلاثة وسقوط الأمر به بيانا بأن يكون البعض مرادا ويقال له إنما يجب أن يبين ذلك لو يدل عليه مطلق الكلام فين أنه لا يدل على ذلك وقد تمت لك المسألة ومنها قوله لو حمل على البعض لم يتميز البعض الذي يحمله عليه الجواب أنا إذا قصرنا الحكم على الثلاثة فقد حملناه على أمر متميز وإن كانت الثلاثة غير متعينة فان قال أفنجزون لمن أمر بضرب رجال أن يضرب أكثر من ثلاثة قيل نعم ولا يجب عليه أما سقوط الوجوب فلأنه بضرب ثلاثة يوصف بأنه قد ضرب رجالا وأما جواز الزيادة فلقيام معنى الجمع فيهم وهذا كمن قيل له ادخل الدار في أنه إن دخل أولها سقط عنه الأمر وإن أمعن في الدخول لم يلزمه فهذا هو الكلام في أسماء الجمع المنكر

فأما قول القائل افعلوا فذكر قاضي القضاة في الدرس أن أبا علي حمل ذلك على الاستغراق قال ولم يحمله قوله رايت رجالا على الاستغراق وذكر في الشرح ما حكيناه والأولى أن يقال إن قول القائل افعلوا لا بد من أن يتقدمه اسم فان كان الاسم مستغراقا نحو قوله بأبها الناس انصرف قوله افعلوا إلى الاستغراق وإن لم يكن مستغراقا نحو جمع منكر لم ينصرف ذلك إلى الاستغراق لأن الإنسان لو قال قلت لرجل افعلوا كذا وكذا لم يستغرق جميع الرجال

باب في أقل الجمع ما هو

اعلم أن هذا الباب يشتمل على مسألتين إحداهما أن يقال قولنا جمع ما الذي يفيد والثاني أن يقال الألفاظ الموضوعات بأنها جمع هل تفيد الاثنين حقيقة أم لا نحو قولنا جماعة ورجال أما قولنا جمع فانه يفيد من جهة الاشتقاق ضم الشيء إلى الشيء ويفيد في عرف أهل اللغة الفاظا مخصوصة نحو قولهم هذا اللفظ جمع وهذا اللفظ تشبيه وأما قولنا جماعة وقولنا رجال فانه يفيد ثلاثة فصاعدا ولا يفيد الاثنين فقط لأنه لا ينعت ذلك بالاثنين وينعت بالثلاثة لأنه يقال رأيت رجالا ثلاثة وجماعة رجال ولا يقال رأيت رجالا اثنين

وجماعة رجلين

وذهب قوم إلى أنه يفيد الاثنين حقيقة واحتجوا بأشياء

منها قوله تعالى وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إلى قوله وكنا لحكمهم شاهدين والجواب أن ما ذكرناه من الدلالة يقتضي أن ذلك مجاز لا حقيقة

ومنها قول النبي صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقها جماعة والجواب أنه أراد أن حكمهما حكم الجماعة في انعقاد صلاة الجماعة بهما لما ذكرنا من الدلالة لأن كلام النبي صلى الله عليه وسلم يحمل على تعليم الحكم دون الاسم اللغوي وليس لأحد أن يقول إن الاثنين تفيدهما ألفاظ الجمع من جهة الشرع فيقال إن النبي صلى الله عليه وسلم عرفنا ذلك شرعا

ومنها أن اسم الجمع يفيد ضم الشيء إلى الشيء وهذا يصح في الإثنين كصجته في الثلاثة وإذا كان معنى الجمع قائما في الاثنين صح أن يفيدهما ألفاظ الجمع والجواب أن قولنا اسم الرجال موضوع للجمع ليس يقتضي أنه يفيد جمع شيء إلى شيء فيلزم أن يقع ما حصل فيه هذا المعنى وإنما يفيد أنه موضوع للاجتماع ثلاثة فصاعدا فلا يلزم أن يفيد اجتماع اثنين

باب في نفي مساواة الشيء للشيء هل يفيد نفي اشتراكهما في كل صفاقهما أم

لا

اعلم أن من الشافعية من استدل بقول الله تعالى لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون على المنع من قتل المسلم بالذمي لأنه لو قتل به كما يقتل الذمي بالمسلم وكما يقتل المسلم بالمسلم كما قد سويتنا بين المسلم والذمي مع أن أحدهما من أصحاب النار والآخر من أصحاب الجنة والآية تمنع من استوائهما في كل الصفات وهذا لا يصح لأن استواء أهل النار وأهل الجنة هو أن يشتركا في جميع الصفات كما أن تساوي الجنسين هو أن يشتركا في جميع المقادير فنفي استوائهما هو نفي اشتراكهما في جميع الصفات ومتى اختلفا في بعضهما صدق القول عليهما بأنهما لم يستويا ونحن نوقع بين الذمي والمسلم اختلفا في كثير من الصفات سوى القصاص فبان أن قوله لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة لا يعم جميع الصفات إن قيل هلا كان المراد بذلك لا يستويان في صفة من الصفات قيل إن نفي الاستواء علق بأصحاب الجنة وأصحاب النار ولم يعلق بصفاتهم فلا يلزم ما قلته وإذا علق بالفريقين كفى في افتراقهما أن يتنافيا في بعض الصفات

وقد أجاب قاضي القضاة عن الاحتجاج بالآية بأنا قد علمنا استواءهم في صفات الذات فعلمنا أنه أراد لا يستويان في بعض الصفات فاذا لم يذكر ذلك البعض صارت الآية مجملة وقد ذكرنا في الآية الافتراق في الفوز فيجب حمل الآية عليه ولقائل أن يقول إن سلم لهم أن الآية تفيد نفي اشتراكهم في كل الصفات أجمع لم يضرهم اشتراكهم في كثير من الصفات لأن العموم إذا خرج بعضه لم يمنع من التعلق بباقيه

باب في خطاب المذكر هل يعم المذكر والمؤنث أم يختص بالمذكر فقط

اعلم أن الخطاب الشامل ضروب أحدهما يختص بالذكر فقط نحو قولنا رجال والآخر يختص بال مؤنث فقط كقولنا نساء والآخر يستعمل فيهما وهو ضربان أحدهما لا يبين فيه تذكير ولا تأنيث كقولك من وذلك يدخل فيه الرجال والنساء إلا لدلالة والآخر يبين فيه التذكير كقولك قاموا واختلف الناس في ذلك فقال بعضهم لا يدخل النساء فيه إلا بدليل لأن المذكر جمعا يفصل به من جمع المؤنث ولأن الجمع هو تضعيف الواحد ومعلوم أن قولنا قام يفيد المذكر فقولنا قاموا يفيد تضعيف هذه الفاتدة وهو المذكر وقال قوم ظاهر ذلك يفيد الرجال والنساء لأن أهل اللغة قالوا التذكير والتأنيث إذا اجتماعا غلب التذكير والجواب أن مرادهم بذلك أن الإنسان إذا أراد أن يعبر عن المؤنث والمذكر بلفظ وجب أن يعبر عنه بلفظ مذكر لا مؤنث وليس في هذا ما يدل على أن اللفظ يفيد ظاهره المؤنث وإذا قد أتينا على أبواب العموم فلنذكر ابواب الخصوص

باب في معنى وصفنا للكلام بأنه خاص وخصوص وبأنه مخصوص ووصف المتكلم بأنه

مخصص للخطاب والفصل بين التخصيص والنسخ

أما وصف الكلام بأنه خاص وبأنه مخصوص فمعناه أنه وضع

لشيء واحد نحو قولنا البصرة وبغداد

وأما الخطاب المخصوص فهو ما عرض المتكلم به بعض ما وضع له اللفظ فقط وذلك أن المفهوم من قولنا إن الكلام مخصوص هو أنه قد قصر على بعض فائدته وإنما يكون مقصورا عليها بأن يكون المتكلم قد عني ذلك البعض فقط بكلامه وليس قولنا مخصوص من قولنا مخصوص بسبيل لأن ما وضع لعين واحدة لا يوصف بأنه خطاب مخصوص وإنما يوصف بأنه خاص وبأنه مخصوص ويقبل استعمال قولهم خصوص في العموم المخصوص وأما قولنا خاص فانه يستعمل فيما وضع لعين واحدة وفي العموم المخصوص وأما قولنا قد خص فلان العموم فقد يستعمل على الحقيقة ويراد به أنه جعله خاصا وإنما يجعله خاصا إذا استعمله في بعض ما تناوله ويستعمل على الخجاز ويراد به أنه دل على تخصيصه أو نبه على الدلالة عليه أو اعتقد تخصيصه

فأما التخصيص فقد يستعمل على موجب اللغة وعلى موجب العرف واستعماله على موجب اللغة يفيد إخراج بعض ما تناوله الخطاب فعلا كان المخرج أو فاعلا أو زمانا على ما سيحيىء بيانه وعلى هذا يكون النسخ داخلا تحت التخصيص لأن النسخ هو إخراج لبعض ما تناوله الخطاب أيضا وأما التخصيص في العرف فانه لا يفارق على موجب مذهب أصحابنا إلا بالمقارنة والتراخي لأن الله عز وجل لو قال لنا صلوا كل يوم جمعة ثلاث صلوات وقال عقيب ذلك باستثناء أو بغيره لا يصل زيد شيئا من هذه الصلوات كان ذلك مخصصا ولم يكن نسخا وكذلك لو قال لا تصلوا يوم الجمعة القلانية أو لو قال لا تصلوا الصلاة الثالثة في الجمعة فلو قال هذه الأقاويل متراخيا عن قوله صلوا كل يوم جمعة لكان نسخا فبان أنه ليس يقع الفرق بينهما فإن أحدهما يخرج الوقت أو الشخص أو الفعل بل إنما يفترقان بالمقارنة والتراخي فاذا ثبت ذلك فالتخصيص على هذا هو إخراج

بعض ما تناوله الخطاب مع كونه مقارنا له ويدخل في ذلك إخراج واحد من النكرات والنسخ هو إخراج بعض ما تناوله دليل شرعي بنفسه أو بقريته بدليل سمعي متراخ

باب فيما يجوز تخصيصه وفيما لا يجوز

اعلم أن الكلام في ذلك يقع في موضعين أحدهما فيما يتصور تخصيصه ويمكن والآخر فيما يجوز قيام الدلالة على تخصيصه أما الأول فهو أن الأدلة ضربان أحدهما فيه معنى الشمول والآخر ليس فيه ذلك فالأخير لا يتصور دخول التخصيص فيه لأن تخصيص الشيء هو إخراج جزئه فما لا جزء له لا يتصور فيه ذلك ولا يمكن وذلك نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم لأي بردة بن نيار يجزئك ولا يجزىء أحدا بعدك لأنه لا يمكن أن يخرج من هذه الأجزاء شيء وأما ما فيه معنى الشمول فضربان أحدهما لفظ عموم والآخر ليس بلفظ عموم نحو قضية في عين دل الدليل على أنها تتعدى عنها أو فحوى القول أو دليل خطاب أو علة شاملة وكل ذلك يتصور دخول التخصيص فيه إذ كل واحد من ذلك له جزء يتصور إخراجه

فأما ما يجوز قيام الدلالة على تخصيصه فنقول فيه إن ما لا يتصور تخصيصه لا يجوز قيام الدلالة على تخصيصه وما يتصور تخصيصه وكان لفظ عموم فجائز قيام الدلالة على تخصيصه وما عدا الألفاظ فضربان علة وغير علة وما ليس بعلة فهو دليل خطاب على قول من جعله حجة والدلالة على تخصيصه يجوز أن ترد وأما العلة فضربان أحدهما تعليل بطريق الأولى وهو فحوى القول والآخر لا بطريق الأولى فالأول لا يجوز إخراج بعض الفحوى مع بقاء اللفظ فإن قول الله عز وجل فلا تقل لهما أف لو خص

منه الضرب فأبيح مع إيمانها وحظر التأفيف كان قد أبيح ما يشارك المحذور في علة الحظر وزاد عليه فأما العلة التي لا يثبت فيها معنى الأولى فضربان منصوصة ومستنبطة وفي تخصيص كل واحدة منهما اختلاف وإذ وقد ذكرنا ما لا يجوز تخصيصه وما يجوز تخصيصه فلندكر الغاية التي إليها ينتهي تخصيص ما يجوز تخصيصه

باب في الغاية التي يجوز أن ينتهي التخصيص إليها

حكى عن أبي بكر القفال أنه أجاز تخصيص لفظة من إلى أن يبقى تحتها واحد فقط ولم يجز ذلك في ألفاظ الجمع العامة وجعل نهاية تخصيصها أن يبقى تحتها ثلاثة كقولك الناس والرجال وأجاز غيره تخصيص جميع الفاظ العموم على اختلافها إلى أن يبقى تحتها واحد والأولى المنع من ذلك في جميع ألفاظ العموم وإيجاب أن يراد بها كثرة وإن لم يعلم قدرها إلا أن تستعمل في الواحد على سبيل التعظيم والإبانة بأن ذلك الواحد يجري مجرى الكبير فأما على غير ذلك فليس بمستعمل بين ذلك أن رجلا لو قال أكلت كل ما في الدار من الرمان وكان قد أكل رمانة واحدة وفي الدار ألف رمانة عابه أهل اللغة وكذلك لو أكل ثلاثة فانما يزول اللوم عنه إذا كان قد أكل جميعها أو كثيرا منها وإن لم يجد ذلك مجد كذلك لو قال أكلت الرمان الذي في الدار وقد أكل ثلاثة وكذلك لو قال أكلت الرمان إلا أن يريد بقوله أكلت الرمان الجنس دون الاستغراق لأن المريض لو قال قد أكلت اللحم حسن ذلك وإن كان أكل اليسير منه لما كان مقصده أنه قد شرع في هذا الجنس ولو قال قائل من دخل داري ضربته أو قال لغيره من عندك وقال أردت زيدا وحده بالاستفهام والمجازاة عابه أهل اللغة

وحجة من أجاز أن ينتهي التخصيص إلى أن يبقى من العموم واحد هي أنه لو لم يجز ذلك لكان إما أن لا يجوز لأنه يصير به الخطاب مجازا أو لأنه إذا استعمل في الواحد لم يكن مستعملا في الجمع فلا يكون قد استعمل الخطاب في موضعه أصلا والأول يمنع من دخول التخصيص فيه على كل حال والثاني يمنع أيضا من ذلك لأن الاستغراق هو موضوع اللفظ العام لا غير والجمع تبع له وإن لم يجز أن يستعمل اللفظ في غير موضوعه لم يجز استعماله فيما دون الاستغراق والجواب أن الذي يمنع من ذلك أنه غير مستعمل في اللغة من الوجه الذي بيناه واحتجوا بقول الله تعالى

إننا نحن نزلنا الذكر وإننا له لحافظون ومنزل الذكر هو الله الواحد عز وجل ويقول الشاعر
إننا وما أعني سواي

ويقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقد أنهذ إلى سعد بن أبي وقاص القعقاع مع ألف فارس إني قد أنفذت إليك
ألقي رجل وصفه بأنه ألف فاذا جاز ذلك في ألفاظ العدد فجوازه في ألفاظ العموم أولى والجواب أن ذلك خرج
على طريق التعظيم أو الإخبار بقيام الواحد مقام الجماعة وذلك سائغ

باب في جواز استعمال الله سبحانه الكلام العام في الخصوص أمرا كان أو

خبرا

حكى أن قوما منعوا من ذلك في الخبر دون الأمر والدليل على جواز ذلك فيهما أن القرآن قد ورد بخطاب عام
والمراد به الخصوص كقوله سبحانه اقتلوا المشركين وقوله سبحانه وأوتيت من كل شيء

وجاءت السنة بذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يدخل بيتا فيه تصاوير وقال إن الملائكة لا تدخل بيتا فيه
تصاوير ثم دخل بيتا فيه تصاوير بوطاء فكان ذلك تخصيصا ولأن المانع من ذلك إما أن يكون من جهة الإمكان أو
من جهة اللغة أو من جهة اللواعي والحكمة ومعلوم أن ذلك ممكن من كل متكلم واللغة لا تمنع من ذلك لأنهم
يتكلمون بالعموم ويريدون به الخصوص والحكمة أيضا لا تمنع من ذلك لأن أكثر ما فيه أنه يصير العموم باستعماله
في الخصوص مجازا والحكمة لا تمنع من التكلم بالمجاز

إن قيل إن جاز ذلك لتكلم أهل اللغة به ليجوز أن يامر الله سبحانه بشرط لأن أهل اللغة يأمرون بشرط قيل إننا
لم نمنع من ذلك لأجل اللغة لكن لأن الأمر بالشرط موقوف على فقد العلم بمحصول الشرط أو زواله إن قيل
فالحكمة تمنع من أن يراد بالخبر العام بعضه لأنه يوهم الكذب قيل ليس يوهم ذلك إذا اقترب به بيان التخصيص
ويلزم عليه المنع من دخول التخصيص في الأمر لأنه يوهم البداء فإن قالوا الخبر لا يجوز نسخه فلم يجز تخصيصه
والجواب أنه يجوز نسخه على ما سنبينه

باب فيما يصير به العام خاصا

اعلم أنه يفهم من ذلك ما به يصير خاصا عندنا ويفهم منه ما به يصير خاصا في نفسه فاذا أريد الوجه الأول
فالجواب أنه يصير خاصا عندنا بالأدلة لأننا بما اعتقدنا أن العام مخصوص وإذا أريد الوجه الثاني وهو الحقيقة لأن
المفهوم من ذلك أنه صار مخصوصا به في نفسه فالجواب أنه صار مخصوصا بأغراض المتكلم وإرادته لا بالأدلة لأن
معنى قولنا إن العموم مخصوص هو أن المتكلم به استعمله في بعض ما تناوله ولا معنى لذلك إلا أنه قصد به بعض ما
تناوله أو ما يجري مجرى القصد ولأنه إذا جاز أن يرد

الخطاب خاصا وجاز أن يرد عاما لم يكن بأحدهما أولى من الآخر إلا لما يرجع إلى أغراض المتكلم كما يذكره
أصحابنا في الأمر والخبر ولهذا كان لفظ العموم مستعملا في الاستغراق بارادة المتكلم وأغراضه ولأن الدلالة على
تخصيص العموم الذي تكلم به الواحد منا قد يكون متأخرا والمؤثر في الشيء لا يتأخر عنه ولأنه قد يتكلم الواحد

منا بالعموم ويدل غيره على تخصيصه والمخصص للعموم هو المتكلم دون غيره وانصرف ذلك إلى أقوال المتكلم
دون الدليل

باب فيما يعلم به تخصيص العلم

اعلم أنه يعلم تخصيص العم بما يتصل به وبما ينفصل عنه والمتصل به شرط وصفة وغاية واستثناء والمفصل ضربان
عقلي وسمعي والسمعي ضربان دلالة وأمانة للدلالة هي الكتاب والسنة المقطوع بها والإجماع المقطوع به والأمانة
خبر واحد وقياس

باب تخصيص الكلام بالصفة والغاية

أما تخصيصه بالصفة فكقولك أكرم الناس الطوال فلو لم تقل الطوال لزوم إكرامهم أجمع فلما قلت الطوال لزوم
إكرام الطوال فقط ولم يلزم بهذا الكلام إكرام من عداهم فان تضمن الكلام شيئين عطف أحدهما على الآخر وقيد
الثاني منهما بصفة فانه يتقيد الأول بالصفة في حال ولا يتقيد في حال على ما سنذكره في الاستثناء إذا تعقب جملا
من الكلام

وأما تخصيصه بالغاية فكقولك أكرم بني تميم أبدا إلى أن يدخلوا الدار فلو لم تقل إلى أن يدخلوا الدار جاز أن
يكرمهم بالأمر دخلوا

الدار أو لم يدخلوا فلما ذكرت الغاية تخصص الوجوب بما قبلها لأنه لو لزم الإكرام بعد الدخول خرج الدخول من
كونه غاية ونهاية ودخل في أن يكون وسطا وذلك ينقص فائدة قوله إلى لأن هذه اللفظة تفيد الغاية وقد يدخل على
الحكم الواحد غايتان إما على البدل وإنما على الجمع مثال الأول قولك اضرب زيدا أبدا تى يدخل الدار أو حتى
تسلم على زيد فأيهما فعل سقط وجوب الضرب والغاية الثانية قد زادت في التخصيص لأنك لو اقتصرت على
الغاية الأولى ما ارتفع الضرب إلا مع دخول الدار فلما ذكرت الثانية ارتفع وجوب الضرب مع فقد دخول الدار
إذا وجد التسليم على زيد ومثال الثاني قولك اضرب بني تميم أبدا حتى يدخلوا الدار وحتى يسلموا على زيد فيصير
فعل الثاني منهما هو الغاية في التحقيق والغاية الثانية قد رفعت بعض التخصيص لأنها لو لم تذكر سقط وجوب
الضرب بدخول الدار فقط فلما ذكرت لم يسقط وجوب الضرب إلا بوجود السلام مع دخول الدار

باب التخصيص بالشرط

اعلم أن الشرط يخص الكلام وهو ضربان أحدهما يخرج من الكلام ما علمنا خروجه منه بدليل آخر عقلي أو سمعي
فيكون مؤكدا نحو قولك أكرم القوم أبدا إن أستطعت والضرب الآخلاق يخرج من الكلام ما لا نعلم خروجه منه
لولا كقولك أكرم القوم أبدا إن دخلوا الدار فلو لم تذكر الشرط لزوم إكرامهم وإن لم يدخلوا الدار ومع ذكرك
للشرط سقط وجوب الإكرام إن لم يدخلوا الدار لأن لفظة إن للشرط والشرط يقف عليه المشروط وعلى بدله
وإلا انتقض كونه شرطا على ما تقدم بيانه

وقد يشترط الحكم الواحد بشروط كثيرة على البدل وعلى الجمع فالأول كقولك أكرم القوم أبدا إن دخلوا الدار أو إن دخلوا السوق فأيهما

حصل استحق الإكرام والشرط الثاني قد رفع بعض التخصيص لأنك لما قلت إن دخلوا الدار أسقطت الإكرام بفقد الدخول وأخرجت ذلك من الكلام فلما قلت أو إن دخلوا السوق أوجب إكرامهم بدخول السوق وإن لم يدخلوا الدار على حد ما اقتضاه مطلق الكلام ومثال الثاني قولك أكرم القوم أبدا إن دخلوا الدار ودخلوا السوق فلا يستحق الإكرام إلا بهما والشرط الثاني قد زاد في التخصيص لأنك لو اقتضت على الشرط الأول ما كان يخرج من الإكرام من دخل الدار ولما ذكرت الشرط الثاني خرج من الإكرام من دخل الدار متى لم يدخل السوق وقد يشترط للأحكام الكثيرة شرط واحد على البدل وعلى الجمع مثال الأول قولك أعط زيدا درهما أو دينار إن دخل الدار ومثال الثاني قولك أعط زيدا درهما واخلع عليه إن دخل الدار والشرط له صدر الكلام سواء تقدم أو تأخر لأن من حقه أن يتقدم الجزاء فإذا قلت أعط زيدا درهما أن دخل الدار معناه إن دخل الدار فأعطه درهما والشرط كالمشروط إن كان المشروط قد نقض فشرطه قد نقض ولا يكون الشرط مستقبلا ألا ترى أن دخول زيد الدار إذا تقدم وكان شرطه دخول عمرو فيجب أن يكون دخول عمرو قد تقدم وإن كان المشروط حاضرا فشرطه حاضر وإن كان مستقبلا فشرطه مستقبل والأصل في ذلك أن الشرط عليه يقف الحكم فلا يجوز أن يفارقه ولهذا إذا كان دخول زيد الدار شرطا في استحقاقه درهما وجب أن يقارن استحقاق الدرهم لأول فعل سمي دخولا إن قيل أليس لو علم الله سبحانه أن زيدا إن دخل الدار يوم الخميس دخلها يوم الجمعة فيقول لنا زيد قد دخل الدار يوم الخميس إن دخلها يوم الجمعة فيكون الشرط متأخرا والمشروط متقدما قيل إنه إذا كان كذلك لم يكن دخوله يوم الجمعة شرطا في دخوله يوم الخميس وإنما يكون الدخول يوم الجمعة أو علمنا بذلك شرطا في علمنا بدخوله يوم الخميس فان قيل

فلو كانت الحال هذه ثم قال عز وجل قبل مجيء يوم الجمعة زيد سيدخل الدار يوم الجمعة ألسنا نعلم قبل مجيء يوم الجمعة أنه كان دخلها يوم الخميس قيل إنه إذا كان كذلك علمنا قبل يوم الجمعة أن زيدا سيدخل الدار يوم الجمعة وكان هذا العلم كالشرط في علمنا أنه قد دخلها يوم الخميس والشرط في هذين العلمين لم يتأخر عن المشروط منهما

باب في تخصيص الكلام بالاستثناء

اعلم أن الاستثناء المتصل بالكلام يخصه إذ قد بينا أنه يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحته وذلك نحو قول القائل لزيد عندي عشرة دراهم إلا درهما وأكرم الناس إلا الفاسقين ومن حقه أن يكون متصلا بما يخصه أو في حكم المتصل به أما اتصاله بالكلام فتحق قولك له علي عشرة إلا درهما وكقولك أكرم العرب الطوال البيض إلا الفاسقين لأن هذا الاستثناء يخرج الفاسقين من العرب الطوال فلم يتأخر عن المستثنى منه على الحقيقة وأما الذي هو حكم المتصل فبأن يكون انفصاله وتأخره على وجه لا يدل على أن المتكلم قد استوفى غرضه من الكلام نحو أن يسكت قبل الاستثناء لانقطاع نفس أو بلع ريق وحكي عن ابن عباس أنه قال إن الاستثناء المنفصل يخص الكلام ويكون استثناء

واعلم أن القول بأنه يكون استثناء مع انفصاله إما أن يراد به أنه يكون على صورة الاستثناء ومعلوم أنه يكون

كذلك أو يراد به أنه يمكن أن يقصد به المتكلم إخراج بعض المستثنى وهذا أيضا ممكن أو يراد به أن ذلك مستعمل في عادة العرب ومعلوم أن ذلك غير مستعمل لأن الإنسان لا يقول رايت الناس ويقول بعد شهر رايت زيدا ولذلك استقرت العقود والإيقاعات كالعقاق والطلاق وغير ذلك وإما أن يراد به أن السامع لهذا

الاستثناء يعلم رجوعه إلى الكلام المقدم منذ شهر ومعلوم أن السامع لا يعرف ذلك لأن الاستثناء غير مستقل بنفسه فهو كالخبر مع المبتدأ فكما أن الخبر إذا تأخر عن المبتدأ شهرا لم يستفد به السامع شيئا فكذلك الاستثناء المتأخر أو يراد بذلك أنه متعلق به حكم شرعي حتى إذا قال الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثا ثم قال بع شهر إلا أن تدخل الدار فإنها لا تطلق إن دخلت الدار ومعلوم أنه كان يجوز ورود الشريعة بذلك لجواز تعلق المصلحة به غير أنها لم ترد به وإنما وردت بتعلق هذه الأحكام على المتعارف من خطاب العرب ولو تعلقت هذه الأحكام بغير ما تعارفه من الكلام لبينته الشريعة فاذا ثبت ذلك لم يحسن الاستثناء المفصل لأنه إن تجرد لم يفد والغرض بالكلام الإفادة فما لم يحصل به هذا الغرض قبح وإن اقترن به بيان نحو أن يستثنى المتكلم من كلامه بعد شهر ثم يقول هذا راجع إلى كلامي الفلاني فإنه يقبح لأنه استعمل ما لا يستعمله أهل اللغة فلم يجز مع أنه متكلم بكلامهم كما لا يحسن أن يأتي بالخبر بعد المبتدأ بشهر ويبين أنه خبر لذلك المبتدأ

باب في الاستثناء من غير الجنس

أما استعمال ذلك فظاهر قال الله سبحانه وتعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس فاستثنى منهم إبليس وليس منهم وقال الشاعر
وما بالربع من أحد إلا أوري
ولا يقال للأوري أحد إلا أن ذلك مجاز لأن من حق الاستثناء أن يخرج من الكلام شيئا تناوله واسم الملائكة لم يتناوله إبليس فيكون قوله

إلا إبليس أخرجه من الكلام وكل استثناء من غير الجنس فإنه يخرج من معنى الكلام ولا بد من إضمار إما فيه أو في المستثنى منه أما الإضمار في الاستثناء فنحو قول القائل لزيد على عشرة أثواب إلا دينارا أي ما قيمته قيمة دينار فالاستثناء قد دخل على معنى المستثنى منه وهو القيمة ووقع الإضمار في الاستثناء وأما ما يقع الإضمار في المستثنى منه فنحو قول الله سبحانه فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس أي فسجد الملائكة ومن أمر بالسجود إلا إبليس فلما وقعت الشركة بين الملائكة وبين إبليس في أنهم مأمورون بالسجود صح الاستثناء ومنه قول الله تعالى وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا لما دل هذا الكلام على حقوق الإثم من قتل مؤمنا صار ذلك كالمضمر وكان قوله إلا خطأ
استثناء منه

باب في استثناء الأكثر من الأقل

أجازه قوم ومنع منه قوم آخرون وليس يخلو المانعون منه إما أن يمنعوا منه لأنه لا يفهم منه المراد أو لأنه غير مستعمل في اللغة أو لأن الحكمة تمنع من ذلك ومعلوم أن الإنسان إذا قال لزيد علي عشرة دراهم إلا تسعة فهم السامع في الحال أنه أقر بدرهم واحد وكيف لا يفهم بهذا الكلام ومفرده هو من لغة العرب وقد اتصل الاستثناء

بالكلام ولم ينفرد عنه فبطل المنع من ذلك لأنه لا يفهم به المراد ولا يجوز أن يقال إنه ليس بمستعمل في كلامهم لأن ذلك دعوى بل لا يمتنع أن يكون لم يكتر في كلامهم لأن الحاجة لا تكاد تدعو إليه إلا في النادر فلهذا ندر في كلامهم فلم ينقل أو نقل نادرا

وأما القول بأن الحكمة تمتع من ذلك فبأن يقال إن الاستثناء إنما يفعل للاستدراك أو للاختصار فالاستدراك نحو أن يظن الإنسان أن لزيد عليه عشرة دراهم فيقر بذلك ويذكر في الحال أن له عليه تسعة فيستثنى درهما وأما الاختصار فنحو أن يستطيل الإنسان أن يقر بتسعة دراهم وخمسة دوانيق فيقر بعشرة دراهم إلا دانقا وليس من الاختصار أن يقول الإنسان لزيد علي ألف درهم إلا تسع مائة وتسعة وتسعون ولم تجر العادة أن يكون على الإنسان درهم فيظن عليه ألف درهم ثم يذكر في الحال أن عليه درهما فيستدرك ذلك بالاستثناء والجواب أن الأكثر ما ذكرتم وقد يتفق خلافه فنحو أن يكون على الإنسان ألف درهم وقد قضى منها تسع مائة وتسعة وتسعين وينسى أنه قضى ذلك فيقر بالألف ويذكر في الحال القضاء ويستدرك بالاستثناء وقد يجوز أن يكون لزيد على عمرو درهم ولخالد على عمرو ألف درهم فيروم عمرو أن يقر لخالد بالألف فيسبق لسانه بالإقرار بالألف لزيد فلا يجد سبيلا إلى دفع ذلك عن نفسه إلا بالاستدراك وإذا جاز ما ذكرناه لم تمتع منه الحكمة ولهذا لو صرح المستثنى للأكثر بما ذكرناه لم يلزمه العقلاء وإذا لم يمتع من هذا الاستثناء مانع صح حسنه ولا يجوز أن يستدل على جوازه بأن من حق الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك قائم في استثناء الأكثر من الأقل لأن لقاتل أن يقول من أين لكم أنه ليس حقه إلا ما ذكرتم فاذا ثبت جواز هذا الاستثناء صح أن يتعلق به حكم وأن يتعلق به الإقرار

باب في الاستثناء الوارد عقيب كلامين هل يرجع إليهما أو إلى الثاني منهما

قال أصحاب الشافعي يرجع إليهما وقال أصحاب أبي حنيفة يرجع إلى الثاني منهما وقالوا في الاستثناء بمشيئة الله وفي الشرط إنهما يرجعان إلى كلا الكلامين وحكى الحوري عن أهل الظاهر مثل مذهب أبي حنيفة وسوى بين

المشيئة والشرط والاستثناء وذكر أنه مذهبه وقال قاضي القضاة إذا لم يكن الثاني منهما إضرابا عن الأول وخروجا عنه إلى قصة أخرى وصح رجوع الاستثناء إليهما وجب رجوعه إليهما وإن كان إضرابا عن الأول وخروجا عنه إلى قصة أخرى فإنه يرجع إلى ما يليه

ويمكن أن نعتبر أيضا اعتبارا آخر وهو أن يضم في الكلام الثاني شيء مما في الأول أو لا يضم فيه شيء مما في الأول ويدخل فيما يكون الثاني من الكلام إضرابا عن الأول مسائل

منها أن يكون الكلام الثاني نوعا غير نوع الكلام الأول مع أنه خروج إلى قصة أخرى كقولك اضرب بني تميم والفقهاء هم أصحاب أبي حنيفة إلا أهل البلد القلاني فالاستثناء يرجع إلى ما يليه لأن المتكلم لما عدل عن قصة وعن كلام مستقل بنفسه إلى قصة أخرى وإلى كلام مستقل بنفسه علم أنه قد استوفى غرضه من الأول لأنه لا شيء أدل على استيفاء الغرض بالكلام من العلول عنه إلى قصة أخرى ونوع آخر وفي رجوع الاستثناء إليه تقض للقول بأن المتكلم قد استوفى غرضه منه

ومنها أن يكون الكلام الثاني من نوع الكلام الأول غير أنه يباينه في الاسم والحكم كقولك اضرب بني تميم وأكرم ربعة إلا الطوال الاستثناء في ذلك يرجع إلى ما يليه لاستقلال كل واحد من الكلامين بنفسه ومباينته له وعدول المتكلم عن الكلام الأول إلى الثاني

ومنها أن يشترك الكلامان في حكم ظاهر فيهما فقط أو في اسم ظاهر فيهما فقط ولا يكون قد أضمر في أحدهما شيء ما ليس في الآخر مثال الأول قولك سلم على بني تميم وسلم على ربيعة إلا الطوال الأشبه رجوع الاستثناء إلى ما يليه وإن لم يكن في الظهور كالذي تقدم وإنما رجوع إلى ما يليه لعدول المتكلم عن الكلام الأول ودلالته على استيفاء غرضه منه

وأما إذا اشتركا في اسم ظاهر فقط فضربان أحدهما أن لا يشترك الحكمان في غرض من الأغراض والآخر أن يشتركا في غرض مثال الأول قولك سلم على بني تميم واستأجر بني تميم إلا الطوال الأشبه أيضا رجوع الاستثناء إلى ما يليه لما ذكرناه

فأما إذا اشتركا في غرض من الأغراض فإنه يدخل في القسم الذي سنذكره الآن وهو أن لا يكون الكلام الثاني إضرابا عن الأول وذلك ضربان أحدهما أن لا يكون إضرابا عن الأول من حيث اشترك الكلامان في حكمين يجمعهما غرض واحد فيصير كالحكم الواحد فيرجع الاستثناء إليهما كقولك سلم على ربيعة وأكرم ربيعة إلا الطوال لأن الحكمين قد اشتركا في الإعظام والثاني أن يكون قد أضمر في الكلام الثاني شيئا مما في الأول إما الاسم أو الحكم مثال الأول قولك أكرم ربيعة واستأجرهم إلا من قام ومثال الثاني قولك أكرم بني تميم وربيعه إلا من قام الاستثناء يرجع إليهما فأما قول الله عز وجل والذين يرمون اخصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا فإنه داخل في هذا القسم من حيث أضمر فيه ما تقدم فلم يكن الكلام الثاني عدولا عن الأول لأن القصة واحدة وهو داخل أيضا في القسم الذي قبل هذا القسم من حيث كان رد الشهادة مع الجلد والحكم بالفسق يجمعهما أمر واحد وهو الانتقام والدم واعلم أنه ليس في هذا الكلام نص من المتكلم يقتضي رجوع الاستثناء إلى كلا الكلامين أو إلى الثاني منهما وإنما الذي يجب أن يدل عليه وجهان إما وجه منفصل كآيات في القرآن وعمل الصحابة وإما وجه متعلق بالاستثناء وراجع إليه وذلك ضروب منها اعتبار غرض المتكلم ومنها اعتبار حرف

العطف ومنها اعتبار فقد استقلال الاستثناء بنفسه ومنها قياس الاستثناء على غيره أما اعتبار الغرض واعتبار حرف العطف فيحتاج به من قال إن الاستثناء يرجع إلى جميع ما تقدم وأما اعتبار فقد الاستقلال فيحتاج به من قال إنه يرجع إلى ما يليه وإما قياسه على غيره فضربان أحدهما يحتاج به من قال إنه يرجع إلى ما يليه والآخر يحتاج به من قال إنه يرجع إلى الكلامين ونحن نورد ذلك على نسق إن شاء الله فالدلالة على رجوع الاستثناء إلى جميع ما تقدم إذا لم يكن بعضه إضرابا عن البعض أن القائل إذا قال لغيره سلم على بني تميم واستأجرهم علمنا أن غرضه من الكلام الأول لم يتم وأنه لم يضرب عنه لأنه قد أعلمه في الكلام الثاني ألا ترى أنه قد أضاف إلى الاسم حكما آخر وكذلك إذا قال سلم على بني تميم وربيعه لأنه قد عدى ذلك الحكم إلى اسم آخر فيصير الكلامان مع حرف العطف كالجملتين الواحدة فرجع الاستثناء إليهما كرجوعه إلى الجملة الواحدة ويفارق ذلك إذا تميز كل واحد من الكلامين من الآخر

فصل الاستثناء كالشرط وكالاستثناء بمشيئة الله تعالى في أنه لا يستقل بنفسه فكما وجب رجوع الشرط والاستثناء بمشيئة الله إلى جميع ما تقدم فكذلك لفظ الاستثناء ولا وجه لأجله يقال بوجوب رجوع لفظ الاستثناء إلى ما يليه إلا وهو قائم في الشرط إن قيل إنما رجع الشرط إلى جميع ما تقدم لأنه وإن تأخر فهو في معنى المتقدم لوجوب تقدم الشرط على الجراء فالإنسان إذا قال اضربوا بني تميم وربيعه إن قاموا معناه إن قام بنو تميم وربيعه فاضربوهم وليس

كذلك الاستثناء لأنه لا يجب تقدمه والاستثناء بمشيئة الله فلطفة لفظ الشرط ولقاتل أن يقول هلا علقتم الشرط بما يليه وقدرتموه تقدير المتقدم عليه حتى يكون تقدير الكلام اضربوا بني تميم وإن دخل ربعة الدار فاضربوهم دليل الكلامان يجريان مع حرف العطف مجرى الجملة الواحدة لأن واو

العطف في الأسماء المختلفة تقوم مقام واو الجمع في الأسماء المتماثلة ولو قال الانسان أكرم العرب إلا بني تميم وربعة رجع ذلك إلى بني تميم وربعة وكذلك إذا قال أكرم بني تميم وربعة إلا الطوال ولقاتل أن يقول إن واو العطف تجري مجرى واو الجمع في اشترك الاسمين في الحكم ولا تجريان مجرى واحد في رجوع الاستثناء إليهما يبين ذلك أن الكلامين وإن عطف أحدهما على الآخر فليس يخرجان من أن يكونا جهلتين وينتقض ذلك بالجملتين المتباينتين نحو قولك أكرم ربعة واضرب بني تميم فالوجه أن يذكر واو العطف مع أن المتكلم لم يعدل عن الكلام الأول ويحتج بمجموعهما

دليل وهو أن القائل لو قال بنو تميم وربعة أكرموا بني تميم وربعة إلا الطوال لأنه لا فرق بين تقديم الأمر وتأخيره ولقاتل أن يقول إن في قولهم أكرموا بني تميم وربعة إلا الطوال ليس كذلك إذا قال أكرم بني تميم وربعة إلا الطوال من الاسم الذي هو اسم لهما كما لو قال أكرم العرب إلا الطوال وليس كذلك إذا قال أكرم بني تميم وربعة إلا الطوال لأنه لم يصل الاستثناء باسم يشملهما دليل وهو قوله إلا من قام معناه إلا من قام منهما فلا تضربوه ولقاتل أن يقول ليس ذلك في لفظ الاستثناء فلستم بهذا التقدير أولى من أن تقدر قوله إلا من قام من ربعة فلا تضربوه

دليل لو رجع الاستثناء إلى ما يليه فقط لكان الإنسان إذا قال لزيد علي خمسة دراهم وخمسة وخمسة إلا سبعة إن بلغوا لأن السبعة ليست بجزء الخمسة ولقاتل أن يقول الاستثناء يرجع إلى ما يليه إلا أن يمنع منه مانع كما تقولون يرجع إلى جميع ما تقدم ما لم يمنع منه مانع والمانع من رجوع استثناء السبعة إلى ما يليها أن الاستثناء يخرج جزء من كل والسبعة ليست بجزء الخمسة

واحتج من لم يرد الاستثناء إلى جميع ما تقدم بأشياء

منها أن الاستثناء لما لم يستقل بنفسه وجب تعليقه بغيره لو استقل بنفسه لم يجب تعليقه بغيره ولا شبهة في وجوب تعليقه بما يليه وبهذا القدر يستقل ويفيد فتعليقه بما زاد على ذلك يجري مجرى تعليق الكلام المستقل بغيره لا من ضرورة والجواب أن هذا الكلام يمنع من رجوع الاستثناء إلى الكلام المتقدم لكي يستقل بنفسه ولا يمنع من رجوعه إليه لسبب آخر وليس يمتنع أن يكون للحكم الواحد أسباب فلا يمتنع أن يكون لرجوع الاستثناء إلى ما تقدم سبب آخر غير ما ذكر وينتقض ما ذكروه بالشرط والاستثناء بمشيئة الله لأن ذلك غير مستقل بنفسه ويدخل في الإفادة إذا علق بما يليه ومع ذلك فقد تعلق بجميع ما تقدم وقول بعضهم إن الشرط وإن تأخر فهو في الحكم متقدم ولا يخرج من أن يكون نقضا لما ذكروه من العلة وقول بعضهم إن الاستثناء بمشيئة الله يقتضي إيقاف الكلام ولا يخرج البعض دون البعض لا يمنع من أن تنتقض به هذه الشبهة من حيث كان غير المستقل بنفسه وقد رجع إلى جميع ما تقدم ويقال لهم هلا رجع إلى ما يليه فأوقفه ولم يرجع إلى جميع ما تقدم

ومنها قولهم إن الاستثناء من الجمل في أنه يستقل بنفسه كالأستثناء من الاستثناء وإذا كان الاستثناء من الاستثناء يرجع إلى ما يليه ولا يفقر في استقلاله إلى أكثر من ذلك فكذلك الاستثناء من الجمل والجواب أن الإنسان إذا قال لزيد علي عشرة دراهم إلا ثلاثة إلا درهما كان الدرهم مستثنى من الثلاثة فقط لأنه لو رجع إلى الثلاثة وإلى العشرة

لكان استثنى درهمين درهما من الثلاثة ودرهما من العشرة وأيضا فالعشرة إثبات والاستثناء منها نفى والثلاثة نفى والاستثناء منها إثبات فلو رجع استثناء الدرهم إليهما لكان نفيا وإثباتا ولهذا العلة قلنا إنه لو قال له علي عشرة دراهم إلا ثلاثة درهمين أن الدرهمين يرجعان إلى الثلاثة ولا يرجع درهم إليهما ودرهم إلى العشرة فان قيل فلم يرجع الاستثناء الثاني إلى الاستثناء الأول

دون العشرة بأولى من أن يرجع إلى العشرة فقط مع أنه في الحالين لا يكون الاستثناء نفيا وإثباتا معا قيل لأنه لو رجع إلى العشرة فقط كان الاستثناء الأول في رجوعه إلى العشرة وفي ذلك عطفه عليه حتى يقول له علي عشرة إلا ثلاثة درهما وأيضا فان الاستثناء الثاني متصل بالاستثناء الأول ولم يحصل الاستثناء الأول مع ما تقدم كجملة واحدة بحرف عطف أو غيره وليس كذلك إذا قال القائل أكرم بني تميم وربيعه إلا الطوال ومنها قول بعضهم إن الكلام الأول عام فعلى من ادعى تخصيصه بالاستثناء إقامة الدلالة دون من لم يدع تخصيصه والجواب أن القائل بأن الاستثناء يرجع إلى ما تقدم فيخصه والقائل بأنه لا يرجع إليه ولا يخصه مدعيان إذ كل واحد منهما يدعي للاستثناء دعوى لا يوافقها عليها خصمه فكان على كل واحد منهما إقامة الدلالة ومنها تعلقهم بآيات رجع الاستثناء فيها إلى ما يليه ومخالفهم يقول إن ذلك إنما علم بدليل لا بالظاهر ومنها تعلقهم بأن الصحابة لم تخص الكلام المقدم بما بعده لأنها قالت في قول الله تعالى وأمها نساءكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن إن ذلك راجع إلى الربيبة دون أمها النساء وقالت في أمها النساء أبهموا ما أبهم الله فلم تشترط تحريم أمها النساء بالدخول بالنساء والجواب أن ذلك ليس باستثناء فلم يجب في الاستثناء ما يجب فيه لأنهم لم يجمعوا بينهما بعلة وعلى أن قوله اللاتي في حجوركم من نسائكم نعت للربائب دون أمها النساء لأن أمها نساتنا لسن في حجورنا ولا هن من نساتنا وقوله اللاتي دخلتم بهن وإن رجع إلى النساء فهو من تمام نعت الربائب فصح أن الكلام صريح في تقييد الربائب لا ما تقدم فكان أمها النساء على الإبهام الذي إبهمه الله عز وجل

باب في تخصيص العموم بالأدلة المنفصلة

اعلم أن الأدلة المنفصلة هي أدلة العقل وكتاب الله سبحانه وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم والإجماع فالعقل يخص به عموم الكتاب والسنة وذلك أنا نخرج بالعقل الصبي والمجنون من أن يكونا مرادين بخطاب الله سبحانه بالعبادات في الحال ولا نخرجهما من أن يكونا مرادين بالخطاب إذا كملت عقولهما لأجماع المسلمين على أن الصبي إذا بلغ فالصلاة واجبة عليه لقول الله سبحانه أقيموا الصلاة وإجماعهم على وجوب الصلاة عليه ولا دليل يدل على تجدد أمره ولأنه لو لزمته الصلاة لأمر مجدد لوجب أن يسمعه ويعلمه أو يعلمه العلماء فأما أنه خارج من الخطاب في الحال لمكان دليل العقل فقد امتنع قوم من القول بأن أدلة العقل تخص الكتاب وقالوا إن العموم مرتب عليها وقم أطلقوا المنع من ذلك إطلاقا فيقال هؤلاء أتعلمون بالعقل أن الله سبحانه لم يرد بقوله يأبها الناس اعبدوا ربكم المجانين والأطفال أم لا فان قالوا نعلم ذلك لكننا لا نسميه تخصيصا خالفوا في الاسم ووافقوا في المعنى وقيل لهم ليس للتخصيص معنى إلا أن يخرج من الخطاب بعض ما تناوله من الأشخاص وإن قالوا بالثاني فهو فاسد لأن الصبي والمجنون لا يمكنهما فهم المراد لا على جملة ولا على تفصيل فارادة الفهم مما لا يتمكن منه تكليف لما لا يطاق ويتعالى الله عن ذلك فان قالوا دليل العقل مقدم والمخصص لا

يتقدم قيل بل يجوز أن يتقدم إن قيل فلم كنتم بالتمسك بدليل العقل أولى من التمسك بعموم الكتاب وهلا شرطتم في دليل العقل أن لا يعارضه عموم الكتاب قيل إن دليل العقل دل على قبح إرادة الفهم ممن لا يتمكن منه دلالة مطلقة ولم يدل على قبحها في حال دون حال ألا ترى انا نعلم قبحها تناوهم لفظ كتاب أو لم يتناوهم إذ العلة في قبحها كونهم غير متمكين فوجب التمسك به على الإطلاق وعموم الكتاب لما كان محتملا للتخصيص وكنا لا نعلم معه حسن إرادة ما لا يطاق ثبت أنه لا يدل على حسنها فوجب تخصيصه إن قيل إذا كان من لا يتمكن من فهم المراد بالخطاب على جملة أو تفصيل ليس بمخاطب بالعبادات في الحال فما مراد الفقهاء بقولهم إن النائم في جميع وقت الصلاة مخاطب بالصلاة قيل ليس هذا مرادهم بذلك أنه قد أريد منه أن يصلي وهو نائم أو أن يزيل النوم عن نفسه لأنه لا يمكنه كلا الأمرين ولو فصل لهم ذلك أبوه فعلمنا ان مرادهم غير ذلك

وقد ذكر قاضي القضاة أن مرادهم بقولهم إن الإنسان مخاطب وجوه منها أنه مكلف لما تضمنه الخطاب

ومنها أن سبب الوجوب حاصل فيه كالنائم لأنه قد اختص بسبب وجوب قضاء الصلاة بخلاف الجنون ولهذا يقولون إن الحائض مخاطبة بالصيام دون الصلاة ومنها أن يكون المكلف إذا فعل ما تضمنه الخطاب صح منه وإن لم يكلف فعله كقولهم إن الفقير مخاطب بالحج دون الصبي

ومنها أن لا يكون بينه وبين أن يكون مخاطبا بالفعل إلا أن يزول عنه شيء قد عرض كالفقير متى زال عنه اسم الفقير صار مخاطبا بالحج

ومنها أن يلزمه حكم الخطاب نحو قولهم إن السكران مخاطب بأحكام الطلاق ومعنى ذلك انه يلزمه الفرقة إن قيل أليس الصبي قد دخل تحت الخطاب في أروش الجنائيات قيل إنه لم يدخل في الخطاب باخراج الأرش وإنما الداخل تحت الخطاب وليه بأن يخرج الأرش من مال الصبي وذكر قاضي القضاة أن الحقوق الثابتة في المال إن تبعت عبادة كالنفقة في الحج لم تجب في مال الصبي وإن لم تتبع عبادة ولم تفتقر إلى نية كأرش الجنائيات وجب من ماله وإن احتاجت إلى نية كالزكاة فقد اختلف الفقهاء في وجوب ذلك في ماله

فان قيل وإذا لم يدخل الصبي في العبادات فلم فصل بين صلاته بلا طهارة وبطهارة وحكموا بصحتها بطهارة قيل مرادهم بذلك أنها إذا كانت بطهارة فهي على الصفة التي تسقط فرض البالغ وليس كذلك إذا كانت بلا طهارة أو لأنها إذا كانت بطهارة فقد وقعت الموقع الذي أمرنا أن نأخذها بها وليس كذلك إذا كانت بلا طهارة وليس مرادهم بذلك أنها إذا كانت على طهارة أسقطت الفرض عنه لإجماعهم على أنه لا فرض عليه إن قيل أفليس قد اختلفوا في صحة إسلامه وكيف لا يكون عندهم أهل التكليف قيل إن من يصحح إسلامه إنما يصححه إذا كان يعقل الإسلام وعنده أنه إذا كان كذلك كان مكلفا للإسلام لصحة الاستدلال منه وأيضا فلو لم يكن مكلفا في تلك الحال لم يمتنع ورود الشريعة بأنه إذ أظهر الإسلام في هذه الحالة أخذناه إذا بلغ كما نأخذ به إذا وقد أسلم أبواه قبل بلوغه

باب في تخصيص الكتاب والسنة بالكتاب والسنة

وأما تخصيص الكتاب بالكتاب فإنه إذا جاز أن يبين الله سبحانه بخطابه العام بعض ما تناوله فقط جاز أن يدلنا على ذلك بالكتاب كما جاز أن يدلنا

بالكتاب على غير ذلك من الأحكام وقد خص الله سبحانه قوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا بقوله وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن وخص قوله ولا تتكحوا المشركات حتى يؤمن بقوله واخصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وليس يمتنع قول الله سبحانه لنبيه صلى الله عليه وسلم لتبين للناس ما نزل إليهم من أن يبين عز وجل بكلامه ما أنزله إلينا مع أن الله قد وصف كتابه بان فيه تبيان لكل شيء فجاز كون بعضه بيانا لبعض

وأما تخصيص الكتاب بالسنة فجائز كما يجوز أن تدلنا السنة على غير ذلك من الأحكام وقد خص النبي صلى الله عليه وسلم بقوله لا يرث القاتل ولا يورث أهل ملتين قول الله سبحانه للذكر مثل حظ الأنثيين وأما تخصيص السنة بالسنة فأكثر من أن يحصى وقد أبي قوم ذلك لأنه نصب صلى الله عليه وسلم مبينا فلم يجز أن تحتاج سنته إلى بيان والجواب أن كونه مبينا لا يمنع من أن يبين سنته

والكلام في تخصيص العام بالخاص يختلف بحسب المقارنة والتراخي فإذا بينا جواز وقوع تخصيص الكتاب والسنة بهما على الجملة فلنبين متى يقع التخصيص بهما ونذكر في ذلك قسمة يدخل فيها بناء الخاص على العام ويجوز تخصيص قول الله سبحانه بفعل النبي صلى الله عليه وسلم لأنه كقوله في الدلالة ولهذا خصصنا قول الله سبحانه الزانية والزاني يرحم النبي صلى الله عليه وسلم ماعزا

ويجوز تخصيص الكتاب بالإجماع لأنه إذا ثبت كونه حجة جاز أن يدل على كون الكتاب مخصوصا وقد خص إجماعهم على أن العبد كالأمة في تنصيف الحد لآية الجلد

باب في بناء العام على الخاص

اعلم أنه إذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم خبران خاص وعام وهما كالتنافيين فلا يخلو إما أن نعلم بينهما التاريخ أو لا نعلم فان علمنا ذلك فيما أن نعلم اقتران أحدهما بالآخر وإما أن نعلم تراخي أحدهما عن الآخر إما الخاص وإما العام فان علمنا اقترانهما نحو أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم أقتلوا الكفار ويقول عقيب ذلك لا تقتلوا اليهود أو يقول في الخيل زكاة ويقول عقيب ليس في الذكور من الخيل زكاة فالواجب أن يكون الخاص مخصصا للعام لأن الخاص أقل احتمالا فيما يتناوله من العام واشد تصریحا به من العام ولهذا لو قال الرجل لعبده اشتر لي كل ما في السوق من اللحم ثم قال بعد ذلك لا تشتري لحم البقر فهم منه إخراج لحم البقر من كلامه الأول إما على سبيل البداء وإما أنه لم يردده بالعموم ولأن إجراء العام على عمومه يلغي الخاص واستعمال الخاص وإخراج ما تناوله من العام لا يلغي واحدا منهما فكان هذا أولى

وإن قيل هلا حملتم قوله في الخيل زكاة على التطوع وحملت قوله لا زكاة في الذكور من الخيل على نفي الزكاة وهذا وإن كان استعمالا للعام على الخيل فان تخصيصه أيضا استعمال له على الخيل فلو استعملنا بأولى من الآخر والجواب إن قوله في الخيل زكاة يقتضي وجوبها في الإناث كما يقتضيه خبر لو اختص بالإناث فلو حملناه على التطوع لكننا قد عدلنا باللفظ عن ظاهره في الإناث لدليل لا يتناوله الإناث وهو قوله لا زكاة في الذكور وليس كذلك إذا أخرجنا الذكور عن قوله في الخيل زكاة

لأننا نكون قد أخرجنا من العام شيئا لدليل قد تناوله واقتضى إخرجه منه وأيضا فما ذكره الخصم لا يتأتى في كل خبر لأن النبي صلى الله عليه وسلم لو قال أقتلوا الكفار وقال ليس ذلك باحة ولا إطلاق وقال أيضا عقبيه لا تقتلوا اليهود فحملنا ذلك على نهي التحريم أو التنزيه لوجب على كل حال تخصيص قوله أقتلوا الكفار لأن هذا القول لو حمل على الوجوب أو على الندب لكان النهي عن قتلهم وجوبا أو تنزيها مخصصا له

فأما إن علمنا تراخي الخاص عن العام فإنه إن كان ورد الخاص قبل ما يحضر وقت العمل بالعام فإنه يكون بيانا للتخصيص ويجوز ذلك عند من يميز تأخير بيان العام ولا يجوز عند المانعين من تأخير بيان العام وإن ورد الخاص بعد ما حضر وقت العمل بالعام فإنه يكون نسخا وبيانا المراد المتكلم فيما بعد دون ما قبل لأن البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة وأما إن كان العام هو المتراخي عن الخاص فعند أصحاب الشافعي أن العام يبني على الخاص فيكون المراد بالعام ما لم يتناوله الخاص

ويمكن أن يحتجوا لذلك بأن الخبر الخاص نحو قول القائل لا تقتلوا اليهود يمنع من قتلهم أبدا وقوله من بعد أقتلوا الكفار يفيد قتلهم في حالة من الحالات والخبر الخاص يمنع من قتلهم في تلك الحالة وإذا تمنعنا والخاص أخص باليهود وأقل احتمالا ووجب القضاء به ولو قال أقتلوا اليهود ثم قال لا تقتلوا الكفار وقد بقيت بقية من اليهود لم يقتلوا فالأمر يقتضي قتلهم في حال من الحالات والنهي يمنع من ذلك فإذا تمنعنا في تلك الحال قضى بالخاص وقد احتجوا لمذهبهم بأن الخاص معلوم دخول ما تناوله تحته ودخول ذلك تحت العام مشكوك فيه والعام لا يترك للشك وهذا لا يصح لأنهم إن أرادوا أن العام لو انفرد لم يعلم دخول ما تناوله تحته فذلك غير مسلم وإن أرادوا أنه لا يعلم ذلك لأجل الخبر الخاص ففي ذلك ينازعون وهو ترك قولهم أيضا لأنهم يقطعون على خروج ذلك من العلوم ولا يشكون فيه وقالوا

أيضا تقدم الخاص على العام كالعهد بين المتكلم والمخاطب فانصرف الخطاب العام إليه والجواب أنه لا معنى لقولهم إنه كالعهد إلا أن المتكلم قد دل بالخاص المتقدم على أن مراده بالعام ما دون الخاص ولأنه لا يفهم السامع إلا ذلك وفي ذلك ينازعون

وذهب أصحاب أبي حنيفة وقاضي القضاة إلى أن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم واحتجوا بأشياء منها أن اللفظ العام في تناوله لآحاد ما وجد تحته يجري مجرى ألفاظ خاصة كل واحد منها يتناول واحدا فقط من تلك الآحاد لأن قوله أقتلوا المشركين يجري مجرى قوله أقتلوا زيدا للمشرك أقتلوا عمرا أقتلوا خالدًا ولو قال ذلك بعد ما قال لا تقتلوا زيدا لكان الثاني ناسخا فكذلك ما ذكرناه والجواب أن اللفظ العام يجري مجرى ألفاظ خاصة بآحاد ما تناوله في كونه متناولا لها فقط ولا يجري مجراها في امتناع دخول التخصيص عليه لأن اللفظ الخاص لشيء واحد لم يدخل تحته أشياء فيخرج بعضها والعام قد تناول أشياء يمكن أن يراد به بعضها فصح قيام الدلالة على ذلك ولهذا كان الخاص المقارن للعام مخصصا له وما ذكروه يمنع من تخصيصه له

ومنها أن الخاص المتقدم يتأتى نسخة والعام يمكن أن يرفعه فكان ناسخا له والجواب يقال لهم ولم إذا أمكن أن يرفعه وجب ذلك فيه وأيضا فكما يمكن أن يتصور فيه كونه رافعا للخاص المتقدم فيمكن أن يتصور فيه كونه مخصوصا بالخاص المتقدم فإن قالوا كونه متأخرا يقتضي كونه ناسخا قيل لهم وهل نوزعتم إلا في ذلك وأيضا فإنما يمكن أن ينسخ المتقدم إذا لم يثبت كونه مخصوصا بالمقدم فيبينوا ذلك وقد تمت لكم المسألة

ومنها أن يقال تردد الخاص المتقدم بين كونه منسوخا ومخصصا يمنع من كونه مخصصا لأن البيان لا يكون ملبسا والجواب أن الخصم يقول ليس

يتردد عندي بين هذين بل قد صح كونه مخصصا وعلى أنه إن منع هذا التردد من كونه بيانا للتخصيص ليمنع التردد بين كون العام ناسخا للخاص ومبني عليه من كونه بيانا للنسخ فصح أن العام يبني على الخاص المقدم لما ذكرناه من الدلالة الأولى

فأما إذا لم يعرف التأريخ بينهما فعند أصحاب الشافعي أن الخاص منهما يخص العام وهذا سديد على أصولهم لأنه ليس للخاص مع العام إلا أن يقارنه أو يتأخر عنه أو يقدمه وقد بان وجوب خروج ما تناوله الخاص من العام في الأحوال الثلاثة وأيضا فإن فقهاء الأمصار في هذه الأعصار يخصون أعم الخبرين بأخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ وليس يعترض ذلك بأن ابن عمر رضي الله عنه لا يخص قول الله سبحانه وأمهاكم اللآتي أرضعكم يقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان لأننا ادعينا إجماع أهل هذه الأعصار ويحتمل أن يكون ابن عمر امتنع من ذلك للدليل

وقد احتجوا للمسألة بأشياء لا تدل

منها قولهم إذا لم يعرف التأريخ بين الخبرين وجب حملهما على أهما وردا معا كالغريقين اللذين لا يعرف اقتران غرفهما ولا يقدم أحدهما على الآخر فحمل أمرهما على أهما عرفا معا والجواب أن الأمة لم تجمع على ذلك بل قد ورث بعض الصحابة رضي الله عنهم كل واحد منهما من الآخر ومنهم من جعل كل واحد منهما كأنه لم يخلق أبدا ولم يورث أحدهما من الآخر وهذا يمكن أن يحتج به مخالفهم لأنه لما اشتبه حالهما لم يورث أحدهما من الآخر فكذلك إذا اشتبه حال الخبرين يجب أن لا يعترض بأحدهما على الآخر وأن يرجع إلى أمر آخر ومنها قولهم وإذا وجب تخصيص العموم بالاستثناء فكذلك بالخبر

الخاص والجواب أن هذا قياس بغير علة والفرق بينهما أن الاستثناء لما لم يستقل بنفسه علم أنه مقارن للعموم غير متقدم عليه ولا متأخر عنه فلم يمكن فيه أن يكون منسوخا وليس كذلك الخاص المستقل بنفسه لأنه يمكن أن يكون متقدما ونظير الاستثناء أن يقطع على مقارنة اللفظ الخاص فإن قالوا اللفظ الخاص إذا تقدم لم يكون منسوخا بل يكون مخصصا للعام المتأخر رجعوا إلى ما ذكرناه أولا من بناء المسألة على ذلك

ومنها قولهم إن القياس يعترض به على العام فالخبر الخاص أولى بذلك والجواب أن أصل القياس إن كان متقدما على الخبر العام وكان منافيا له فإنه لا يجوز القياس عليه عند الخصم لأنه منسوخ بالعام مثاله أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا البر ثم يقول بعد مدة أحللت لكم جميع البياعات فإن المخالف ينسخ تحريم البر ولا يجوز قياس الأرز عليه في التحريم وإن اشتبه تقدمه لم يجوز القياس عليه أيضا وإن كان أصل القياس غير متقدم للعام على وجه ينافيه صح القياس عليه وخص به العام مثاله إن نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع البر ثم قال بعد مدة أبحث لكم بيع ما سوى البر فإن ذلك لا ينسخ النهي عن بيع البر فيجوز أن يقاس على البر المكيالات ويخص من جملة هذا العموم ولا يشبه هذا مسألتنا لأن في مسألتنا يمكن أن يكون المقدم منسوخا بالعام

ومنها أنه لو لم يخص العام بالخاص كنا قد ألغيناهما والجواب أن للخصم أن يقول إن أردتم إلغاء الخاص أن لا يستعمل أصلا فالحكمة تمنع منه ونحن لا نقول به وإن أردتم أنا لا نستعمله الآن وإن كان مستعملا في وقت فذلك جائز عندنا وهذه حالة المنسوخ

ومنها أن لو لم نخص العام منهما بالخاص لوجب إما نسخ الخاص بالعام أو إلغاؤهما والنسخ لا يجوز مع فقد التأريخ وكلام الحكيم لا يجوز إلغاءه والجواب أن الخصم يجوز التخصيص أيضا إلى تأريخ لأنه لا يخص العام بخبر متقدم وأما إلغاؤهما فغن أريد به الرجوع إلى غيرهما أو إلى ترجيح وترك

استعمالهما بأنفسهما فذلك لا ياباه الخصم ويقول إنما لا يجوز ذلك إذا أمكن استعمال الكلامين فأما مع فقد
الإمكان فلا يمتنع وقد علمنا أنه ليس حمل الحال فيهما على التخصيص أولى من النسخ ولا حمل الحال فيهما على
النسخ أولى من التخصيص

فأما أصحاب أبي حنيفة فيهم يقولون إنه إذا لم يعرف التأريخ بين الخبرين العام والخاص توقف فيهما ورجع إلى
غيرهما أو إلى ما يرجح به أحدهما على الآخر وهذا سديد على أصولهم لأن عندهم أن الخبر العام المتأخر ينسخ
الخاص المتقدم ويخص بالخاص المقارن له والمتأخر وإذا لم يعرفوا التأريخ جوزوا أن يكون الخاص متقدما فيكون
منسوخا وجوزوا أن لا يكون متقدما فيخرج من العام ما تناوله فوجب التوقف فيها إذ ليس الحكم بأحد الأمرين
أولى من الآخر فكذلك يلزم لو قيل بالوقف إذا علم تأخير الخبر العام لأننا إذا لم نعرف التأريخ لم نأمن أن يكون
الخاص متقدما فيكون مترددين بين أن يكون مخصوصا وبين أن يكون منسوخا
وقد احتجوا بأشياء لا تدل

منها أن العام يجري تناوله للأحاد مجرى ألفاظ خاصة بالأعداد وهذه لا يعترضها الخاص فكذلك العام وقد تقدم
الجواب عن ذلك

ومنها أنه لو خص أحد الخبرين أعمهما يخص أحد العلتين أعمهما والجواب أن ذلك قياس بغير علة ويلزم أن لا
يخص العام بالخاص المقارن له وعلى أن تخصيص العلة لا يجوز أصلا وليس كذلك تخصيص العام فجاز أن يخصه
الخاص وإذا لم نعرف بينهما التاريخ قالوا فإذا وجب التوقف في هذين الخبرين فالواجب الرجوع إلى الترجيح
وقد ذكر عيسى بن أبان وجوها من الترجيح منها أن يكون أحدهما متفقا على استعماله كخبر الأوساق ومنها أن
يعمل معظم الأمة بأحدهما ويعيب على

من لم يعمل به كعبيهم على ابن عباس تركه العمل بخبر أبي سعيد في الربا ومنها أن تكون الرواية لأحدهما أشهر
وزاد الشيخ أبو عبد الله أن يتضمن أحدهما حكما شرعيا وأن يكون أحدهما بيانا للآخر باتفاق كاتفاقهم على أن
قول النبي صلى الله عليه وسلم لا قطع إلا في ثمن الجن بيان لآية السرقة فوجب لذلك بناؤها عليه
وهذه الأمور أمانة لتأخر أحد الخبرين لأنه لو كان الخبر متقدما منسوخا ما اتفقت الأمة على استعماله ولا عابوا
من ترك استعماله ولما كان النقل له أشهر ولما أجمعوا على أنه بيان له قد نسخته وكون الحكم غير شرعي يقتضي
كون الخبر الذي يضمه مصاحبا للعقل وأن الخبر المتضمن الحكم الشرعي متأخر وهذا الوجه يضعف

باب في العموم إذا خص هل يصير مجازا أم لا

ذهبر قوم إلى أنه لا يصير مجازا بالتخصيص متصلا كان المخصص أو منفصلا لفظا كان أو غير لفظ وقال آخرون
يصير مجازا في كل هذه الحالات وقال آخرون يصير مجازا في حال دون حال واختلفوا في تفصيل تلك الحال فقال
بعضهم إن خص بدليل لفظي لم يصير مجازا متصلا كان الدليل أو منفصلا وإن خص بدليل غير لفظي كان مجازا
وقال آخرون يكون مجازا إلا أن يخص بلفظ متصل وقال آخرون يكون مجازا إلا أن يكون مخصصه شرطا أو استثناء
وقاضي القضاة يقول يكون مجازا إلا أن يكون مخصصه شرطا أو تقييدا بصفة وجعله مجازا بالاستثناء
واعلم أن القرينة المخصصة إما أن تستقل بنفسها في الدلالة أو لا تستقل

بنفسها فإن استقلت بنفسها فهي ضربان عقلية ولفظية أما العقلية فبحو الدلالة الدالة على ان غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات وأما اللفظية فبحو أن يقول المتكلم بالعام أردت به البعض القلاني فقط وفي هذين القسمين يكون العموم مجازا لأن القرينة دلت على أن المتكلم استعمل العام لا فيما وضع له وهذا معنى المجاز إن قيل هلا قلتم إن المتكلم أراد البعض فقط باللفظ العام وبالقرينة معا فلا يكون اللفظ العام مجازا قيل إن القرينة قد تكون سابقة للفظ العام نحو خلق العلم فينا بأن العاجز لا يكلف أو نصب الدلالة على ذلك وهذا أسبق من العموم فلا يجوز أن يريد بمما البعض وقد تكون القرينة إشارة من المتكلم منا متأخرة عن كلامه بزمان يسير فلا يجوز أن يريد البعض بها والكلام العام وقد تكون القرينة من فعل غير المتكلم نحو أن يتكلم النبي صلى الله عليه وسلم بالعام فيخصه الله سبحانه ويلزم أن يكون اللفظ العام المقترن به القرينة لا حقيقة ولا مجازا لأنه ما أريد به ما وضع له ولا غير ما وضع له وإن جعلوا الحقيقة مجموع اللفظ والقرينة لزم كون المعاني من جملة الحقائق ويلزم أن لا يكون في الكلام مجازا بل يكون الكلام قد قصد به مع قرينته وجه المجاز فان قيل هلا قلتم وضعوا العموم للاستغراق مع فقد القرينة ووضعوا لما تقتضيه القرينة من التخصيص مع وجودها قيل إن القرائن كثيرة لا تحصى فلا يمكن أن تحصرها حتى تضعوا العموم مع كل واحدة منها لما تقتضيه وأيضا فيمكن أن يقال إن الألفاظ كلها وضعت مع وجود القرائن لما يدل عليه القرائن وفي ذلك رفع المجاز من الكلام وأيضا فان القرينة تدل على أن المتكلم استعمل لفظ العموم في البعض فان كانت إذا دلت على ذلك فقد دلت على أن المتكلم استعمل لفظ العموم في البعض فان كانت إذا دلت على ذلك فقد دلت على أن المتكلم قد استعمله فيما وضع له فذلك رجوع إلى قول أصحاب الوقف وكان يجب لو أراد المتكلم باللفظ العموم مع أن العقل يدل على تخصيصه أن يكون متجاوزا وغير مستعمل له على حقيقته فان قالوا هلا قلتم إن القرينة كالعهد في وجوب انصراف العموم إلى ما يقتضيه ولا يكون مجازا كما لو انصرف إلى العهد والجواب إن لام التعريف وضعت لتقييد ما السامع به أعرف فان كان بينه وبين المتكلم عهد فهو به أعرف فانصرف إليه الكلام وإن لم يكن بينهما عهد فليس يعرف إلا الجنس فانصرف إليه وليس كذلك ما يدل عليه الأدلة العقلية لأنه إنما يعرف انصراف العموم إليه إذا علم بدليل عقلي أن بعض العموم لا يجوز أن يراد وعلم أن المتكلم حكيم وربما غمض الدليل على أنه لا يجوز أن يراد فجرى مجرى سائر الأدلة المخصصة سيما وما يفيد اللفظ في المواضع لا يقف على حكمة المتكلم وأيضا فاذا ثبت أن الألف واللام تفيد الاستغراق فالأولى أن يقال إنهما ينصرفان إلى العهد بقرينة وهو معرفة السامع بقصد المتكلم ويجري ذلك مجرى جميع ألفاظ العموم التي تعلم من قصد المتكلم أنه استعملها في الخصوص ويكون مجازا

فأما إن كانت القرينة لا تستقل بنفسها نحو الاستثناء والشروط والتقييد بالصفة كقول القائل جاءني بنو تميم الطوال فقد ذهب قاضي القضاة إلى أن الاستثناء يجعل العموم مجازا ولم يقل ذلك في الشروط والصفة وعند الشيخ أبي الحسن الكرخي رحمه الله أن العموم لا يصير مجازا بهذه الأمور الثلاثة ولعله عني ما نذكره الآن وهو أن هذه الأمور الثلاثة تجعل لفظ العموم من جملة كلام ولا يكون لفظ العموم بانفراده حقيقة ولا مجازا ويكون العموم مع الاستثناء مجموعها حقيقة وكذلك هو مع الشرط ومع الصفة والدليل على ذلك أن القائل إذا قال اضرب بني تميم الطوال أو قال إن كانوا طوالا أو قال إلا من دخل الدار فانه يرد بعضهم بلفظ العموم وحده لأنه لو كان كذلك ما كان قد أراد بالاستثناء أو الشرط أو الصفة شيئا لأن هذه الأشياء توضع لشيء يستقل في دلالتها عليه فيقال إن المتكلم قد أراد بها ذلك الشيء وأراد بالعموم وحده البعض ولأنه إذا أراد البعض بلفظ العموم لم يبق شيء يريده بالاستثناء والشرط والصفة فثبت أنه إنما

عنى البعض مجموع الأمرين بين ذلك أن النافين للعموم لما قالوا لو كان لفظ العموم مستغرقا لكان استعماله في البعض نقضا قلنا لهم إن المتكلم قد عنى البعض لمجموع العموم والاستثناء فاذا ثبت أن المتكلم لم يعن بلفظ العموم وحده الاستغراق ولا البعض ثبت أنه إذا كان مع هذه الأمور لم يكن بانفراده حقيقة ولا مجازا أو إذا ثبت أنه قد عنى البعض بمجموع الأمرين وهما لا يفيدان إلا ذلك البعض ثبت أن مجموعهما حقيقة في

وقد فصل قاضي القضاة في الشرح بين التخصيص بالاستثناء وبالشرط فقال إن الشرط لا يخرج شيئا من آحاد العموم فلم يجعله مجازا وإنما يخرج حالا مم الحالات لأنك إذا قلت أكرم بني تميم إن كانوا دخلوا الدار لم يعرض ذلك للأعيان وليس كذلك إذا استثيت الآحاد والجواب أن يقال ولم كان ما تناول الآحاد يجعل العموم مجازا وما تناول الأحوال لا يجعله مجازا على أن الشرط إذا أخرج بعض الحالات فقد أخرج بعض الأعيان لأنك إذا قلت أكرم بني تميم إن كانوا دخلوا الدار فقد أخرجت الأعيان الذين لم يدخلوا الدار وقد يتناول الشرط الأعيان لأنك إذا قلت أكرم بني تميم إن كانوا من بني سعد فقد أخرج غيرهم من الأشخاص

باب في صحة الاستدلال بالعموم المخصوص

اختلف الناس في العموم المخصوص هل يصح الاستدلال به فيما عدا المخصوص أم لا فلم يجز عيسى بن أبان وأبو ثور الاستدلال به على ذلك على كل حال وأجاز ذلك آخرون على كل حال وأجاز ذلك قوم في حال دون حال واختلفوا في تفصيل تلك الحال فقال الشيخ أبو الحسن إن خص العموم بشرط أو استثناء صح التعلق به فيما عدا المخصوص وإن خص بدليل منفصل لم يصح ذلك وقال الشيخ أبو عبد الله إن كان المخصص والشرط قد منعنا من تعلق الحكم بالاسم العام وأوجبا تعلقه بشرط لا يبنىء عنه

الظاهر لم يجز التعلق به عنه وإن لم يمنعنا من تعلقه بالاسم العام فإنه يصح التعلق به ومثل القسم الأول بقول الله سبحانه والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وذلك لأن قيام الدلالة على اعتبار الحرز مقدار المسروق يمنع من تعلق القطع بالسرقه ويقتضي وقوعه على الحرز الذي لا يبنىء اللفظ عنه فلم يجز التعلق به ومثل للقسم الثاني بقول الله سبحانه فاقتلوا المشركين لأن قيام الدلالة على المنع من قتل معطي الجزية لا يمنع من تعلق القتل بالشرط فلم يمنع التعلق به من قتل من لم يعط الجزية وقال قاضي القضاة إن كان العموم المخصوص والمشرط لو تركنا وظاهره من دون الشرط والتخصيص كنا نمتثل ما أريد منا ونضم إليه ما لم يرد منا احتجنا إلى بيان ما لم يرد منا ولم نحتج إلى بيان ما أريد إذ كنا نصير إليه من دون البيان ويصح التعليق بالظاهر فيه وإن كنا لو تركنا والظاهر من دون الشرط لم يمكننا امتثال ما أريد احتجنا إلى بيان ما أريد منا إذ لسنا نكفي بالظاهر فيه وهذا الذي ذكره عقد مذهب ودلالة وينبغي أن يزداد في القسم الأول أن لا يكون العموم قد خصص تخصيصا مجملا وذلك لأن الله سبحانه لو قال اقتلوا المشركين ثم قال لنا لم أرد بعضهم لكننا لو تركنا وقوله اقتلوا المشركين أمكننا أن نفعل ما أريد منا وما لم يرد منا ومع ذلك فإنه لا يصح التعلق به فيما أريد منا وإن ما قلنا إنه يجوز أن يستدل بالعموم فيما عدا المخصوص هو أن معنى ذلك أنه يمكن التوصل بالعموم إلى العلم بحكم ما عدا المخصوص والدلالة على ذلك هو أن قول الله سبحانه فاقتلوا المشركين إذا دل الدليل على أنه لا يقتل من أعطي الجزية من أهل الكتاب فاللفظ يتناول ما عدا هؤلاء في

أصل

الوضع مفصلا ولم يرد عليه تخصيص مجهول فكل ما هذه حالة فإن المتكلم به إذا كان حكيما فلا بد من أن يعني ما تناوله اللفظ إلا أن بدلنا على أنه ما عناه وإنما قلنا إن اللفظ يتناول ما عدا المخصوص في أصل الوضع لأن اسم العموم يستغرق كل المشركين وليس كلهم سواء آحادهم فهو إذا عبارة عن كل واحد منهم ولهذا لو تركنا وظاهرة أمكننا قتل من أريد منا قتله وإنما قلنا إنه لم يرد عليه تخصيص مجهول لأن التخصيص المجهول هو إخراج بعض غير مفصل ونحن إنما نتكلم في عموم قد خص تخصيصا مفصلا وإنما قلنا إن كل لفظ يتناول أشياء في أصل الوضع ولم يخص تخصيصا مجملا فلا بد من أن يريد المتكلم الحكيم إلا أن يدل على أنه ما أراد بعضها لأن الحكيم إذا خاطب قوما بلغتهم فلا بد من أن يعني بخطابه ما عنوه وإلا كان ملتبسا عليهم وغير متكلم بلغتهم ولهذا وجب أن يعني بالعموم ظاهرة إذا لم يرد عليه تخصيص وإنما قلنا إنه لم يدلنا على أنه ما عناهم لأنه لو كان هناك دلالة لوجدنا من استقصى الطلب ولأن المخالف يمنع من التعلق بالعموم المخصوص لكونه مخصوصا لأنه يجوز أن يكون في الأدلة ما يخصه تخصيصا ثانيا

يبين ما قلناه أن لفظ العموم متناول لما عدا المخصوص فلم لم يعلم أنه قد عني بالعموم لم يخل إما أن لا يعلم ذلك بمخصص مفصل أو مجمل وذلك مفقود فجرى مجرى سائر الألفاظ المتناولة من أهل الوضع لمعانيها إذا لم تدل دلالة على أنها لم ترد بها فقد صح الاستدلال بالعموم المخصوص بدليل مفصل أو متصل سواء سمي العموم مجملا أو غير مجمل أو سمي مجازا أو غير مجاز ويدل عليه أيضا إجماع الصحابة لأن عليا رضي الله عنه تعلق في معنى الجمع بين الأختين بقوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم وبقوله وأن

تجمعوا بين الأختين وقال أحلتها آية وحرمتها آية

وكذلك قال عثمان رضي الله عنه ومعلوم أن قوله أو ما ملكت أيمانكم مخصوص منه البنات والأخت واحتج ابن عباس بقوله تعالى وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وقال قضاء الله أولى من قضاء ابن الزبير وإن كان وقوع التحريم بالرضاع يحتاج إلى شروط

واحتج عيسى بن أبان بأن العموم المخصوص قد صار مجازا بالتخصيص فخرج أن يكون له ظاهر فلم يجز التعلق بظاهره ولأن العموم المخصوص يجري مجرى أن يقول الله سبحانه اقتلوا المشركين ثم يقول لا تقتلوا بعض المشركين فكما يمنع ذلك من التعلق بالظاهر فكذلك غيره من التخصيص والجواب عن الأول أنه إن أراد العموم صار مجازا من حيث لم يرد به بعض ما تناوله فذلك صحيح ولا يمنع من التعلق به فيما عدا المخصوص لأنه متناول له على وجه الحقيقة وإن أراد به أنه مجاز فيما عدا المخصوص فليس بصحيح لأنه متناول لذلك في أصل الوضع على أنا قد بينا أنه يصح التعلق به سمي مجازا أو لم يسم مجازا والجواب عن الثاني هو أنهم جمعوا بين التخصيص المفصل والتخصيص الجمل بغير علة والفرق بينهما هو أن الله إذا قال اقتلوا المشركين ثم قال لا تقتلوا بعضهم أو قال لم أرد بعضهم ولم يبين ذلك البعض كان من يريد قتله من المشركين يتناول قوله اقتلوا المشركين فلم بأن يدخل تحت أحد الظاهرين أولى من أن يدخل تحت الآخر ولو قال لا تقتلوا اليهود أمكننا أن نقتل بالآية من أريد منا لأن كل مشرك إن علمنا يهوديا أدخلناه تحت المخصص وإن علمناه غير يهودي علمناه خروجه من التخصيص وأنه مراد بالآية

والأصل في ذلك أن الأشياء المعلومة إذا أخرج منها أشياء معلومة كنا عالمين بما عداها وإذا خرج منها أشياء مجهولة بقي الباقي مجهولا لا يفصل مما عداها فلا ندري ما الذي خرج مما لم يخرج ألا ترى أن العشرة معلومة فاذا علمنا أنه

قد خرج منها ثلاثة علمنا أنه قد بقي سبعة وإذا علمنا أنه قد خرج منها عدد لا نعلمه لم ندر ما بقي منها ونحن من بعد ذاكرون أعيان الأدلة فنقول أما قول الله عز و جل فاقتلوا المشركين فقد مضى الكلام فيه حين جعلناه مثالا للجملية المتقدمة وأما قوله أقيموا الصلاة فإنه لا يصح التعلق به في وجوب الصلاة الشرعية لأن اسم الصلاة في اللغة لا يتناول هذه الصلاة ولهذا لو خلبنا وهذه الآية لم نعرف وجوبها ولا أمكننا فعلها بعينها إن قيل هلا يصح التعلق بقوله أقيموا الصلاة في وجوب الدعاء لأن اسم الصلاة يتناوله في اللغة فإذا دلت الدلالة على وجوب أشياء مع الدعاء وسقوط وجوب الدعاء مع فقد تلك الأشياء كان تخصيصا قيل هذا يقتضي أن يكون المراد بقوله أقيموا الصلاة الدعاء وهذا باطل لأننا قد بينا أن اسم الصلاة يتناول في الشريعة جملة هذه الأفعال الشرعية وليس بأن يقال إنه يتناول الدعاء وما عداه شرط في وقوع النص عليه بأولى من أن يقال إنه يتناول في الشريعة ما عدا الدعاء والدعاء شرط في وقوع الاسم عليه وعلى أن غرضنا أنه لا يصح الاستدلال بهذه الآية على وجوب جملة هذه الأفعال والسائل لم ينازع في ذلك وأما قول الله عز و جل والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فإنه عام في كل سارق سرق قليلا أو كثيرا من حرز أو من غير حرز فقيام

الدلالة على اشتراط الحرز وقدر مخصوص لا يمنعنا من العلم بوجوب قطع من سرق من حرز قدرا مخصوصا فإن منع المخالف من التعلق بهذه الآية أصلا بعد قيام الدلالة على هذين الشرطين فقد أفسدناه وإن منع من أن يعلم بهذه الآية قطع أحد إلا بعد أن يعلم أنه سارق قدرا مخصوصا من حرز فذلك صحيح وستكلم فيه من بعد وإن أراد إن قطع من اختص بهذين الشرطين فقد احتجنا فيه إلى أن تقوم الدلالة على اشتراط هذين الشرطين فباطل لأنه لو لم يدل الدلالة على ذلك لعلمنا قطع من اختص بهذين الشرطين وإنما نفتقر إلى هذه الدلالة في أن لا يقطع من لم يختص بهما ونستطيع القول في هذه الأقسام عند ذكر أسألتهم إن قيل أليس بعد قيام الدلالة على اشتراط الحرز ومقدار المسروق لا يمكن أن يستدل بالآية على قطع من اختص بهذين الشرطين إلا بعد أن يضم إليهما ما دل على اشتراطهما فقد صح أنه يجوز التعلق بظاهر الآية قيل ليس كذلك لأنه يمكننا أن نستدل على قطع من علمناه مختصا بالشرطين بأن نقول إنه سارق فتناولته آية السرقة من غير أن يمنع مانع من كونه مرادا بها وهذا كاف في الدلالة على قطعة ألا ترى أنا لو لم نعلم هذين الشرطين لعلمنا مما ذكرناه وجوب قطع من اختص بهما وإن كنا نقطع من لم يختص بهما فبان أننا نحتاج إلى بيان الشرطين حتى لا نقطع بعض السارق لا لنقطع من يجب قطعه إلا أن البيان لذلك قد يرد بلفظ النفي بأن يقال لا تقطعوا من سرق من غير حرز وقد يرد بالإثبات بأن يقال الحرز شرط في القطع وكلا القولين إنما يفي القطع من غير حرز لأن إثباته مع الحرز معلوم بتناول الآية له إن قيل أليس بعد قيام الدلالة على اشتراط المقدار والحرز لا يجوز لكم أن تقطعوا سارقا معيناً وأنتم لا تعلمون أنه سارق من حرز مقدارا مخصوصا وإذا علمتم ذلك علمتم وجوب قطعة فقد بان أنه لا يكفي بظاهر الآية قيل هذا صحيح غير أنه لا يمنع من الاكتفاء بالآية في قطع سارق اختص بكلا الشرطين من حيث تناولته الآية من غير مانع لأننا إنما نحتاج بالآية في قطعة لا بما دل على أنه لا يقطع من

سرق من غير حرز وذلك لأن الآية تتناول هذا السارق ولا يتناوله ما دل على المنع من قطع السارق من غير حرز وإنما وجب أن نعلم أنه سارق قدرا مخصوصا من حرز لنعلم أنه لم يدخل تحت الدليل المخصص لا لنعلم أن الآية تناولته

والقول في ذلك كالتقول في عموم مخصوص ولا وجه لتخصيص ذلك بأنه السرقة لأن الله عز وجل لما قال فاقتلوا المشركين ثم دل الدليل على المنع من قتل معطي الجزية فإنا لا نقدم على قتل شخص مشرك إلا إذا علمنا أنه غير معط للجزية ولو قالوا لا تقتلوا زيدا المشرك لم يجوز أن نقتل مشركا إلا إذا علمنا أنه غير زيد ومتى شككنا في ذلك لم يجوز قتله وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر لا يمنع تخصيصه بأرض الخراج من التعلق به

إن قيل إن آية السرقة قد شرط فيها شرط لا يبيء لفظه عنه فجزى مجرى أن يكون القطع المذكور غير المعروف وليس كذلك قول الله تعالى فاقتلوا المشركين لأن ما أخرج بعضهم هو دليل مخصص الجواب أن ذلك لو ثبت لم يمنع من الاستدلال بأن السرقة على قطع من اختص بكلا الشرطين من الوجه الذي ذكرناه على أنه لا فرق بين الاثنين لأن اشتراط الحرز والمقدار قد أخرج من الآية من لم يختص بهما وهذا تأثيره دون قطع من اختص بكلا الشرطين لأن ذلك مستفاد من الآية على ما بيناه كما أن ما دل على المنع من قتل معطي الجزية تأثيره المنع من قتله لا يجاب قتل من لم يعط الجزية لأن من لم يعط الجزية إنما قتلناه بالآية من حيث اقتضت قتل كل مشرك ولا فرق بين أن يكون المخصص للآية واردا بلفظ الإثبات أو بلفظ النفي في أنه يفيد إخراج بعض ما اقتضته الآية على ما بيناه على أن ما

خص به آية السرقة قد ورد بلفظ النفي كقول النبي صلى الله عليه وسلم لا قطع إلا في ثمن الجن وقوله لا قطع في ثمر ولو كثر وقولهم إن هذه الأعيان لا تخرج أعيان السراق وليس كذلك ما خص آية المشركين لأنه يخرج الأعيان لا يمنع من الاستدلال على كل واحد منهما من الوجه الذي ذكرناه وأيضا فإن ما دل على اشتراط الحرز والمقدار قد أخرج الأعيان لأنه قد دل على أن من لم يختص بالشرطين لا يجوز قطعه وقولهم إن حد السرقة يدل على أن القطع يستحق لأجل السرقة وشتراط الحرز يمنع من استحقات القطع بمجرد السرقة فكان مجملا لا يوجب الفصل بين الآيتين لأن قوله فاقتلوا المشركين يفيد استحقات القتل لأجل الشرك فقط فاشتراط الامتناع من إعطاء الجزية يمنع من استحقاته بالشرك وعلى أنهما لو انفصلا من هذا الوجه لم يمنع أن يتفقا في صحة الاستدلال بهما من الوجه الذي ذكرناه فإن فصلوا بينهما بأن أحد الدليلين إثبات والآخر نفي فهو فصل غير مؤثر وقد تكلمنا فيه وقد فصل الشيخ أبو عبد الله بين قول النبي صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر وبين آية السرقة بأن ما دل على أنه لا عشر في أرض الخراج هو بيان لصفة الخراج لا لصفة العشر المأخوذ وهذا لا يمنع من انتقاض علته وهي أنه قد أخذ العشر بشرط لا يبيء عنه الخبر ولا يمنع ذلك من التعلق باللفظ وعلى أن اشتراط الحرز والمقدار ليس هو بيان لصفة القطع وإنما هو بيان لمقدار المسروق وموضعه فلا فرق بينهما وقال أيضا إنما صح التعلق بخبر الأوساق لأن الأمة قد تعلقت به فيقال له إجماع الأمة على ذلك يدلنا على بطلان القول بأنه مجمل لا يبيء عن المراد لأن الأمة لا تجمع على الاستدلال بما ليس بدليل

إذا وقد ذكرنا التخصص وما به يقع وأحكام العموم فلنذكر ما عدة قوم مخصصا وليس بمخصص

باب في دخول الكافر في الخطاب في الشرعيات

ذهبت طائفة من الفقهاء إلى أنه غير مراد به وعند الشيخين رحمهما الله وأصحابهما وطائفة من الفقهاء أنه مراد به ومعنى ذلك أنه يلزمه الإقرار بالتوحيد والنبوات وأن يفعل بعد ذلك الشرعيات ومتى فعلها كانت مصلحة له ومتى لم يوحد الله سبحانه ويصدق الأنبياء عليهم السلام وأحل بالشرعيات كان إخلاله بها تفويتا لتلك المصلحة فاستحق

العقاب على إخلاله بالتوحيد وبتصديق الأنبياء وبالشرعيات والخلاف إنما يظهر في استحقاق العقاب وفي ثبوته في العقليات مع كفره لأجل إخلاله بالشرعيات أم لا والناس متفقون على أنه لا يلزمه أن يفعل الشرعيات في حال كفره على أن يكون مضامة لكفره ومتفقون على أنه لا يلزمه القضاء إذا أسلم ودليلنا على لزوم الشرعيات له هو أن قول الله سبحانه والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا يتناول الكافر والمسلم إذ كل واحد منهما من الناس ولا مانع من دليل سمعي أو عقلي من دخوله تحته فكان مراداً به أما الدليل السمعي فإنه لو كان لظفرنا به عند الطلب وأما العقلي فهو فقد التمكن والكافر يتمكن من الحج بأن يقدم عليه قبله الإسلام وكان من تمكن من الفعل على بعض الوجوه فهو له مستطيع كما أن اخذت يتمكن من أداء الصلاة على الوجه الشرعي بأن يقدم قبلها الوضوء والعراقي يتمكن من الحج بأن يقدم قبله المشي ومما يدل على المسألة أن الأمة مجمعة على أن الكافر يجد على زناه على وجه النكاح فلو لم يكن مكلفاً بترك الزنا لم يكن الزنا معصية منه ولو لم

يكن معصية منه لم يعاقب على فعله فإن قيل إنما حد لأنه قد التزم أحكامنا قيل فمن أحكامنا أن لا يجد على المباح فلو كان الزنا منه مباحاً لما حد عليه إن قيل قد كلف الكافر بترك الزنا لأنه مع كفره يمكنه تركه وليس كذلك الصلاة والصيام لأنه لا يمكنه مع كفره فعلهما فلم يخاطب بفعلهما قيل إنه لا يكلف بترك الزنا إلا وقد كلف أن يعلم قبحه ولا سبيل إلى العلم بقبحه إلا بشرعية الإسلام لأن ما عداها من الشرائع قد منع للمكلفون من الرجوع إليه ولا يمكنه مع جحد الإسلام أن يعلم قبح شيء كما لا يمكنه فعل الصلاة في هذه الحال فلا فرق بينهما قيل لكم مثله في الصلاة والحج

دليل قول الله عز وجل وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة ذم لهم على كفرهم واختلاهم بالزكاة كما أن قول القائل ويل للسراق الذين لا يصلون ذم على السرقة وترك الصلاة دليل قول الله سبحانه فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذم على كل ذلك

دليل قول الله سبحانه والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة فإذا ضوعف عليه العذاب لمجموع ذلك وقد دخل فيه الزنا فيثبت كونه محظوراً عليه

دليل قول الله سبحانه قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين فذمهم على ذلك وإطعام الطعام يتعلق بالدم بتركه هو الزكاة إن قيل قوله لم نك من المصلين معناه لم نك من جملة المصلين يعني

المؤمنين والجواب أن ذلك لا يتأتى في قوله لم نك نطعم المسكين لأنه علق الذم على كونهم غير مطعمين على أن قوله لم نك من المصلين يفيد تعليق الذم عليهم لأنهم لم يصلوا كما أن قول القائل إنما عاقبني فلان لأنني لم أك من المطيعين يفيد أنه عاقبه لأنه لم يطعه إن قيل قوله لم نك من المصلين يجوز أن يكون إخباراً عن قوم كانوا ارتدوا بعد إسلامهم ولم يكونوا قد صلوا في حال إسلامهم لأن قوله تعالى لم نك من المصلين ليس يفيد أنهم لم يصلوا في جميع الزمان الماضي ألا ترى أن من صلى مرة واحدة يقال إنه قد صلى فيما مضى ولا يقال إنه ما صلى فيما مضى والجواب أن قوله سبحانه لم نك من المصلين هو جواب الجرمين المذكورين في قوله عز وجل يتساءلون عن الجرمين وذلك عام في الجرمين المرتدين وغير المرتدين على أن قوله قالوا لم نك من المصلين إما أن يفيد أنهم لم يصلوا في جميع الزمان الماضي

أو في زمان غير معين ولا يفيد زمانا معيناً كما أن قولنا فلان عوقب لأنه لم يحج إنما يدل على وجوب الحج في زمان غير معين ومن يحمل الآية على المرتد يحملها على وجوب الصلاة في زمان معين دليل لو لم يلزم الكافر الشريعة لم يلزمه النظر في معجزة النبي صلى الله عليه وسلم لأنه إنما يلزمه ذلك خوفاً من أن يكون شرعه مصلحة له تفوته إن لم ينظر في معجزته ولو كان الشرط في كون شرعه مصلحة له أن يعلم صدقه لما لزمه بالعقل أن يجعل هذا الشرط ليلزمه شرعه إذ كان جميع ما يفعله المسلم من الواجبات العقلية ويتركه من المقبيحات العقلية لأجل فعله للشرعيات يفعله الكافر ويتركه وإن لم يفعل الشرعيات فإن قالوا إن الكافر قد يترك

الواجبات العقلية التي يفعلها المسلم ولو أسلم وفعل الشرعيات فعل تلك الواجبات قيل لهم قد سلمتم المسألة وقد وجب استحقاؤه العقاب لأنه قد فوت نفسه مصلحة يمكنه التوصل إليها وهذا الدليل إنما يصح على قول من قال لا يجوز أن يكون علم المكلف بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم بانفراده مصلحة في العقليات فأما من جوز ذلك فلا يمتنع أن يقول يلزمه ذلك لهذا الوجه فإذا علم نبوته لزمته شريعته ويدل عليه قوله سبحانه وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين الآية وهذا في الكافر واحجج المخالف بأشياء

ومنها أنه لو كان الكافر مكلفاً للشرعيات لكلف ما لا يطيقه لأنه يستحيل أن يفعل الشرعيات عبادة وقربة مع كفره والجواب أن المستحيل هو أن يضم الشرعيات إلى كفره ولم يكلف ذلك وإنما كلف الصلاة بأن يقدم الإسلام فإن قالوا كذلك نقول قيل أنتم تجعلون الشرط في كونها مرادة منه تقديم إسلامه وإذا لم يسلم لا يستحق العقاب على إخلاله بالصلاة ونحن نلحق به العقاب ونقول إن الله سبحانه قد أراد منه الصلاة بأن يقدم الإسلام عليها فإن وافقتم في العقاب فقد زال الخلاف في المسألة لأنه ليس للمسألة فائدة إلا في الاستحقاق للعقاب وفوات المصلحة ونظير ذلك تكليف المحدث للصلاة بأن يزيل الحدث فإن لم يفعل استحق العقاب على الإخلال بالوضوء والصلاة ويفارق تكليف الحائض الصلاة بأن تزيل الحيض لأن ذلك غير ممكن لها وإزالة الحدث مقدورة ويمكن أن يجتوا ويقولوا لو كلف الكافر الشرعيات لم يخل إما أن يكلف إيقاعها مضامة للكفر وذلك غير ممكن أو يكلف فعلها بشرط أن لا يكفر فيجب أن يكون الله سبحانه قد كلف الشرعيات من يعلم أنه لا يؤمن بشرط يعلم أنه لا يحصل وذلك مستحيل عندكم

والجواب يقال لهم إننا لا نقول إنه كلف بشرط بل نقول إنه كلف الشرعيات والإيمان بالأنبياء معاً والإيمان بهم وصلة إلى الشرعيات وله سبيل إلى كلا الأمرين فحمله هذا التكليف غير موقوف على شرط يعلم المكلف أنه لا يحصل وإنما ننكر أن يكلف العالم بالغيب من يعلم أنه لا يتمكن من الفعل ولا سبيل له إليه بوجه بشرط أن يتمكن وهذا غير قائم في مسألتنا

ومنها أنه لو كلف فعلهما ولم يحمل على أدائهما ومنها قوهم لو كلف الشرعيات لوجب إذا أسلم أن يلزمه القضاء وهذا باطل لأن القضاء فرض ثان فهو موقوف على الدلالة ألا ترى أن الجمعة واجبة ولا يجب قضاؤها بعينها وصوم الحائض غير واجب ويجب قضاؤه ومنها لو كلف الكافر أداء الزكاة لوجب إذا أسلم قبل حلول الحول بيوم أن تلزمه الزكاة لأنه قد كان مكلفاً بفعلها وقد حصل عند وجوب الأداء بصفة يصح معها الأداء والجواب إننا لا نقول إنه إذا كان كافراً في ابتداء الحول فإنه خوطب بأن يركي إذا أسلم قبل حلول الحول وإنما نقول إنه قيل له قبل ابتداء الحول أسلم واستمر

إسلامك وإذا استمرت إلى آخره فرك فإن لم يفعل ذلك استحق العقاب على ترك الإسلام وعلى ترك الزكاة ومخالفتنا يقول يستحق العقوبة على ترك الإسلام فقط فإن أسلم في تضاعيف الحول سقط ذمه المستحق على استدامة كفره بهذه التوبة ولما كان باستدامة كفره إلى تضاعيف الحول فقد فوت على نفسه بالزكاة يستحق الذم على ذلك إما في الحال وإما عند حضور وقت الأداء وجب إذا سقط ذم الكفر بالتوبة أن يسقط ذم ما تبعه من تفويته المصلحة لأنه ليس تفويته المصلحة بأكثر من أن لا يفعلها إذا حضر وقتها والتوبة تحبط ذم تركها إذا حضر وقتها فكذلك الندم على الكفر يحبط الذم المستحق على تفويت المصلحة

باستدامة الكفر إلى بعض الحول كما يقوله في التقدم على السبب قبل حلول المسبب

باب في أن العبد لا يخرج من الخطاب بالعبادات

إعلم أن الخطاب المشتمل على الحر والعبد يجب كونهما معنيين به إلا لمنع عقلي أو سمعي فمن الموانع أن تكون العبادة تترتب على ملك المال لأن ذلك لا يصح في العبد على قول بعض الفقهاء فأما ما عدا ذلك فليس مانع يمنع من كون العبد معنيا بالخطاب إن قيل هلا كان المانع من كون العبد معنيا بالخطاب هو ما ثبت من وجوب خدمته لسيده في الأوقات إذا استخدمه فيها وذلك يمنعه من العبادات في هذه الأوقات قيل إنه يلزمه خدمة سيده إذا فرغ من العبادات إن قيل لم كان الدليل الدال على وجوب خدمة سيده مخصوصا بما دل على وجوب خدمة سيده قيل لأن ما دل على وجوب خدمة سيده في حكم العام وما دل على وجوب العبادات في حكم الخاص لأن كل عبادة يتناولها لفظ مخصوص كآية الصلاة وآية الصيام وغير ذلك والخاص من حقه أن يعترض به على العام

باب في تخصيص العموم بالعبادات

اعلم أن العادة التي هي بخلاف العموم ضربان أحدهما عادة في الفعل والآخر عادة في استعمال العموم أما الأول فبأن يعتاد الناس شرب بعض الدماء ثم يحرم الله سبحانه الدماء بكلام يعمها فلا يجوز تخصيص هذا العموم بل يجب تحريم ما جرت به العادة لأن العموم دلالة فلا يجوز تخصيصه إلا لدلالة فلو خصصناه عند هذه العادة لم يخل إما أن يخص بالعادة أو لأن

الأصل إباحة شرب الدماء والعادة ليست بحجة لأن الناس يعتادون الحسن كما يعتادون القبيح والعقل في الأصل وإن اقتضى إباحة شرب الدماء فإنه يقتضيها ما لم ينقلنا عنه شرع والعموم دليل شرعي فيجب أن ينقل به وأما العادة في استعمال العموم فيجوز أن يكون العموم مستغرقا في اللغة ويتعارف الناس استعماله في بعض تلك الأشياء فقط نحو اسم الدابة فإنه في اللغة لكل ما يدب وقد تعورف استعماله في الخيل فقط فمتى أمرنا الله سبحانه في الدابة بشيء حملناه على الخيل دون ما يدب من نحو الإبل والبقر لما بيناه من أن الاسم بالعرف أحق وليس ذلك بتخصيص على الحقيقة لأن اسم الدابة لا يصير مستعملا في العرف إلا في الخيل فيصير كأنه ما استعمل إلا فيه

باب في أن قصد المتكلم بخطابه إلى الذم والمدح لا يمنع من كونه عاما

اعلم أن بعض الشافعية يمنع من عموم قول الله سبحانه والذين يكنزون الذهب والفضة وأحاولوا التعلق به في ثبوت الزكاة في الحلبي قالوا لأن المقصد بذلك إلحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة وليس المقصد به العموم والجواب أن الذم إنما كان مقصودا بالآية لأنه مذكور فيها وهذه العلة قائمة في العموم لأن اللفظ عام فوجب كونه مقصودا وليس يمنع القصد إلى ذم من كنز الذهب والفضة من القصد إلى عموم ذم كل من كنزهما

باب في الخطاب الوارد على سبب

ينبغي أن نذكر ما السبب الذي يرد عليه الخطاب ونذكر قسمة الخطاب

الوارد على سبب ونقيم الدلالة على كل قسم من ذلك

فسبب الخطاب هو ما يدعو إلى الخطاب وهو ضربان أحدهما سؤال سائل وهو مرادنا في هذا الموضوع والآخر دنو وقت العبادة

فأما قسمة الخطاب الوارد على سؤال فهي أن الخطاب الذي هذا سببه ضربان أحدهما إحالة على بيان ما تضمنه السؤال صريح أو غير صريح نحو ما روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الكلاله فقال يكفيك آية الصيف والآخر هو نفسه بيان لما تضمنه السؤال من غير إحالة إلى بيان وذلك ضربان أحدهما لا يستقل بنفسه والآخر مستقل بنفسه أما الذي لا يستقل بنفسه فهو الذي لا يفهم به شيء إذا انفرد على كل حال نحو ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال صلى الله عليه وسلم أيتقص الرطب إذا يس قالوا نعم قال فلا إذا ونحو أن يقول الإنسان لغيره تغد عندي فيقول لا والله وأما الخطاب المستقل بنفسه فضربان أحدهما مساو للسؤال والآخر غير مساو له أما المساوي له فلا سبهة في كونه مقصورا عليه نحو أن يسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الجامع في شهر رمضان فيقول على الجامع في شهر رمضان الكفارة فلا يجوز خروج شيء من السؤال عن الجواب إلا أن تدل دلالة مقارنة أو متقدمة على خروج بعضه من الجواب وأما الجواب الذي لا يساوي السؤال فضربان أحدهما أعم من السؤال والآخر أخص منه أما الأخص فيجوز من الحكيم في حال دون حال أما الحالة التي يجوز فيها فبأن يكون السائل من أهل الاجتهاد وقد بقي إلى زمان العبادة وقت يتسع للاجتهاد فيجيبه النبي صلى الله عليه وسلم عن بعض ما سأله وبينه بذلك على جواب

البعض الآخر أو يدل به دلالة أخرى مبتدأة على بيان البعض الآخر لأنه قد يكون من المصلحة أن يعلم بعض الأشياء بالصريح في الحال وفي بعضها أن يعلمه بالتنبيه أو بالإشارة إلى دليل آخر وأما الحالة التي لا يجوز أن يجيب المسؤول فيها عن البعض فهو أن لا يكون السائل من أهل الاجتهاد أو يكون من أهله غير أن الحاجة قد حضرت حضورا لا يتمكن من الاجتهاد لأنه لو اقتصر على الجواب عن بعض السؤال والحال هذه لكان قد أحل بما يجب بيانه وأما إن كان الخطاب أعم من السؤال فهو ضربان أحدهما أن يكون أعم منه في ذلك الحكم والآخر أن يكون أعم منه في حكم آخر مثال الأول أن يسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن رجل اشترى عبدا فيقول النبي صلى الله عليه وسلم الخراج بالضمان فيكون ذلك عاما في كل عبد هذه سبيله ومثال الثاني سؤال النبي صلى الله عليه وسلم عن التوضيء بماء البحر وجوابه بقوله هو الطهور ماؤه الحل ميتته

والجواب المستقل بنفسه لا يجب قصره على سببه إلا لوجه يقتضي ذلك وأحد الوجوه العادات نحو أن يقول الرجل

لغيره تعد عندي فيقول والله لا تغديت وذكر الشيخ أبو عبد الله أن العادة تقتضي قصره على الغداء عنده وإن كان الكلام في نفسه عاما ومستقلا

وأما الدلالة على قصر الخطاب الذي لا يستقل بنفسه على سببه فهي أن النبي صلى الله عليه وسلم لو سئل أيجوز بيع الرطب بالتمر فقال لا لكان قوله لا نفي لأمر مذكور ولم يجز في كلام النبي صلى الله عليه وسلم وكلام السائل إلا جواز بيع الرطب بالتمر فيجب كونه نفيا له إن قيل هلا كان قوله في الخبر المشهور فلا إذا معناه فلا يجوز بيع ما ينقص إذا جف بما قد جف قيل إن أردت أن ذلك معقول من جهة القياس فلا نأبي ذلك وإن أردت أن قول النبي صلى الله عليه وسلم فلا إذا نفي له فلا يصح لأن السائل لم يذكر بيع ما ينقص إذا

جف ببيع ما قد جف ولا جرت هذه الألفاظ بعينها في كلام النبي صلى الله عليه وسلم فينصرف النفي إليه وأما الدلالة على أن الجواب المستقل بنفسه وهو أعم من السبب يجري على عمومته فهو أن اللفظ العام الصادر عن حكيم يجب إجراؤه على عمومته إلا لمانع ولا مانع إلا ما يحتج به المخالف وكلها باطلة منها أن العادة تقتضي قصر على سببه كما ذكرناه وهذا باطل لأن العادة لا تقتضي في قول النبي صلى الله عليه وسلم الخراج بالضمأن أن المراد به ذلك العبد الذي وقع السؤال عنه فعليهم أن يبينوا أن المفهوم من جواب النبي صلى الله عليه وسلم ما ذكرناه فإذا ادعى ذلك فهو موضع الخلاف

ومنها أن يقال ثبوت الحكم فيما وقع السؤال عنه يمنع من ثبوته فيما عداه إما لأنه ينافيه أو من جهة دليل الخطاب وهذان باطلان أما الأول فلأنه لا تنافي بين ثبوت الحكم في شيء وبين ثبوته في شيء آخر وأما الثاني فمبني على دليل الخطاب وليس بحجة عندنا على أن هذا ليس من دليل الخطاب في شيء لأن دليل الخطاب هو أن يعلق الحكم على صفة الشيء فيدل على نفيه عما عداها وليس في لفظ هذا الجواب تعليق الحكم على السبب فقط فيدل على نفيه عما عداه ولو كان كذلك لكان في حيز تعليق الحكم على الإسم على أن من قصر الجواب على السبب فإنما يقصره عليه لأجل السبب لا لدليل الخطاب لأن دليل الخطاب لو كان عاما لكان جوابا وابتداء وقصد الجواب ينافي قصد الابتداء والجواب إن أرادوا بقولهم جواب وابتداء أنه جواب عما وقع السؤال عنه ويبان لحكم ما لم يسأل عنه فصحيح والقصد إليه لا يتنافى

ومنها أن يقال لو تعدى الحكم إلى غير ما سئل عنه النبي صلى الله عليه وسلم لما أخر بيانه إلى تلك الحال والجواب أنه لا يمتنع أن يكون من المصلحة أن يبين حكمه الآن كما كان ذلك فيما سئل عنه وفيما تعدى الجواب إليه مما ليس من

جنس السؤال نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته على أنه لا يمتنع أن يكون قد بين حكم ما زاد على السؤال قبل ذلك وبينه الآن أيضا ودل عليه ومنها قولهم من حق الجواب أن يكون مطابقا للسؤال وذلك إنما يكون بالمساواة قيل إن أردتم بالمطابقة مساواة الجواب للسؤال فغير مسلم أنه من شرط الجواب وإن أردتم بالمطابقة انتظام الجواب بجميع السؤال فذلك يحصل بالمساواة وحدها وبالمساواة مع المجاورة ويلزم أن لا يجوز مجاورة الخطاب لما وقع السؤال عنه إلى حكم آخر

باب في العموم إذا تعقبه تقييد بشرط أو استثناء أو صفة أو حكم وكان ذلك

لا يتأتى إلا في بعض ما تناوله العموم هل يجب أن يكون المراد بذلك العموم ذلك البعض فقط أم لا أعلم أن مذهب قاضي القضاة وكثير من الناس أنه لا يجب أن يكون المراد بالعموم تلك الأشياء فقط والأولى عندنا التوقف في ذلك مثال الاستثناء قول الله سبحانه لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضا لهن فريضة وتمتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فصاف ما فرضتم إلا أن يعفون فاستثنى العفو وعلقه بكناية راجعة إلى النساء ومعلوم أن العفو لا يصح إلا في المالكات لأموهن دون الصغيرة والمجنونة ولا يوجب ذلك عنده إلا أن لا يكون المراد بالنساء في أول الكلام الصغيرة والمجنونة

ومثال التقييد بالصفة قول الله سبحانه يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدنكم ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا يعني الرغبة في مراجعتهم ومعلوم أن ذلك يتأتى في الباتنة ومثال التقييد بحكم آخر قول الله عز وجل والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ثم قال وبعولتهن أحق بردهن وهذا أيضا لا يتأتى في الباتن

واحتج قاضي القضاة لمذهبه بأن اللفظ العام يجب إجراؤه على عمومه إلا أن يضطر ناشيء إلى تخصيصه وكون آخر الكلام مخصوصا لا يضطر إلى تخصيص أوله والجواب أن هذا التخصيص يقتضي تخصيص أول الكلام لأن الكناية رجعت إلى جميع ما تقدم لأن قول الله تعالى إلا أن يعفون معناه إلا أن يعفو النساء اللواتي طلقتموهن ولو أن الله سبحانه صرح بذلك لدل ذلك على أن النساء المذكورات في أول الكلام هن اللواتي يصح منهن العفو والذي يبين أن الظاهر يفيد رجوع ذلك إلى جميع النساء هو أن العفو معلق بكناية والكناية يجب رجوعها إلى المذكور المتقدم والمذكور المتقدم هن المطلقات لا بعضهن فقط يبين ذلك أن الإنسان إذا قال من دخل الدار من عبيدي ضربته إلا أن يتوبوا انصرف ذلك إلى جميع العبيد وجرى مجرى أن يقول إلا أن يتوب عبيدي الداخلون الدار وأما الدلالة على التوقف فهو أن ظاهر العموم المتقدم يقتضي الاستغراق وظاهر الكناية يقتضي الرجوع إلى كل ما تقدم وليس التمسك بظاهر العموم والعدول عن ظاهر الكناية بأولى من التمسك بظاهر الكناية والعدول عن ظاهر العموم وإذا لم يكن أحدهما أولى من الآخر وجب التوقف فان قيل التمسك

بالعموم أولى لأنه اسم ظاهر قيل ليس هذا القول بأولى ممن قال بل التمسك بالكناية أولى لأنها كناية

باب في المعطوف هل يجب أن يضم فيه جميع ما يمكن إضماره فيما في المعطوف

عليه أم لا وهل إذا وجب ذلك وكان المضمير في المعطوف عليه مخصوصا وجب أن يكون المعطوف عليه مخصوصا أم لا

اختلف الناس في ذلك فقال العراقيون بذلك كله ولم يقل به الشافعيون ومثاله استدلال الشافعية بقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقتل مؤمن بكافر على أن المسلم لا يقتل بالذمي فقال العراقيون إن النبي صلى الله عليه وسلم عطف على ذلك قوله ولا ذو عهد في عهده وحكم المعطوف حكم المعطوف عليه فوجب أن يكون معناه ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر ومعلوم أن ذا العهد يقتل بالكافر الذمي ولا يقتل بالكافر الحربي فكان قوله لا يقتل مؤمن بكافر معناه بكافر حربي لأن المضمير في المعطوف هو المظهر في المعطوف عليه فأضمروا في المعطوف ما هو مظهر في المعطوف عليه من القتل والكافر ولما رأوا أن ذلك إن أضمر في المعطوف كان مخصوصا في الحربي وأوجوا تخصيص

المعطوف عليه أيضا بالحربي وقد أجيوا عن ذلك بأن المعطوف قيد بصفة لم يجب أن يضم فيه من المعطوف عليه إلا ما يصير به مستقلا ألا ترى أن الإنسان لو قال لا تقتلوا اليهود بالحديد ولا النصارى في الأشهر الحرم لم يجب أن يضم فيه إلا القتل حتى يكون معناه ولا تقتلوا النصارى في الأشهر الحرم ولا يكون معناه ولا تقتلوا النصارى بالحديد في الأشهر الحرم وإنما لم يجب ذلك لأنه لما قيد المعطوف بزيادة ليست في المعطوف عليه علمنا أنه أراد أن يخالف بينهما في كيفية القتل وأن يشرك بينهما في القتل فقط لا في الزيادة التي في المعطوف عليه

فإن قال العراقيون قوله في عهده كالتأكيد لقوله ولا ذو عهد وليس يفيد حكما آخر يبين ذلك أنه لو لم يقل في عهده لعلمنا بقوله ولا ذو عهد أنه لا ينبغي أن يقتل في عهده لأن زوال العهد يخرج من أن يكون ذا عهد وإذا أفادت هذه الزيادة فائدة قوله ولا ذو عهد في عهده وكان هذا يفيد ولا ذو عهد بكافر فكذلك قوله ولا ذو عهد في عهده وليس لكم أن تقولوا إن قوله في عهده يفيد فائدة متجددة وهي أن المانع من قتله هو العهد لأن ذلك لو استقل من قوله في عهده لاستفيد من قوله ولا ذو عهد والجواب أن هذا السؤال يقتضي أنه لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا رجل في عهده لم يضم فيه الكافر حتى يكون معناه ولا يقتل رجل في عهده بكافر لأنه يكون قوله في عهده قد استفيد منه فائدة متجددة فيجب أن يكون قوله ولا عهد يمنع من أن يضم فيه بكافر لأنه ينزل منزلة قوله ولا رجل بكافر في إفادة صفة قد منع من القتل معها فإذا كان قوله في عهده كالتأكيد لم يضم في المنع من هذا الإضمار فإذا امتا اضمار الكافر فيه امتنع تخصيص ما تقدم

وقد أجاب قاضي القضاة عن اعتراض الحنفية على هذا الخبر بجوابين

أحدهما أن المعطوف إنما يضم فيه من المعطوف عليه ما يصير به مستقلا لأن فقد استقلاله هو الذي أوجب الإضمار ومعلوم أن قوله ولا ذو عهد في عهده يصير مستقلا باضمار القتل لأنه لو قال ولا يقتل ذو عهد في عهده لكان مستقلا ولقاتل أن يقول ليس يقف الإضمار على ما يستقل به الكلام لأن الإنسان لو قال لا تقتلوا اليهود بالحديد ولا النصارى لكان معناه ولا تقتل النصارى بالحديد ولا يقتصر فيه على إضمار القتل فقط ولو قال الرجل لغيره لا يشتري اللحم بالدرهم الصحاح ولا الخبز لأفاد ولا يشتري الخبز بالدرهم الصحاح وإنما وجب ذلك لأن العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في حكم المعطوف عليه وحكم المعطوف عليها

هنا هو الشرى بالدرهم الصحاح دون المنع من الشرى بالدرهم على الإطلاق لأن المنع من الشرى بالدرهم على الإطلاق ليس بمذكور وإذا كان كذلك فلو قلنا إن قوله لا يشتري اللحم بالدرهم الصحاح ولا الخبز معناه ولا يشتري الخبز أصلا لم يكن قد اشتركا بينهما في الحكم المذكور

وأما الجواب الثاني فهو أنا لو أضمرنا الكافر في قوله ولا ذو عهد حتى يكون معناه ولا يقتل ذو عهد بكافر ثم وجب أن يكون ذلك مخصوصا في الحربي لم يجب أن يكون قوله لا يقتل مؤمن بكافر مخصوصا في الكافر الحربي ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم لو قال ولا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ثم علمنا بدلالة أن ذلك مخصوص في الحربي لم يجب أن يكون أول الكلام كذلك

ولقاتل أن يقول إن العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في حكمه وحكمه هو الذي عناه المتكلم وأراده دون ما لم يعنه فلو جعلنا الكافر المذكور في المعطوف عليه عاما وجعلناه في المعطوف خاصا لم نجعل العطف مفيدا لا اشتراكهما فيما قصده المتكلم لأنه قصد بأول الكلام العموم وبآخره الخصوص ولو جب أن يكون الكلام الثاني معطوفا على بعض الأول وظاهر العطف يمنع من ذلك وليس لقاتل أن يقول العطف يفيد اشتراك المعطوف

والمعطوف عليه في لفظ الكافر وذلك لأن اللفظ ليس بوجود في المعطوف وإنما حكم المعطوف عليه يوجد فيه بين ذلك أن المتكلم يقصد بالعطف اشتراكهما في معنى قصده دون اللفظ فصح أن ظاهر العطف يقتضي أن لا يفترق المعطوف والمعطوف عليه في خصوص ما اشتركا فيه وعمومه بل يجب إذا كان الكافر المضمّر في المعطوف مخصوصا أن يكون الكافر المذكور في أول الكلام مخصوصا ولقائل أن يقول إن وجب إضمار الكافر في المعطوف فالأولى القول بالوقف لأنه ليس التمسك بظاهر العطف وترك ظاهر عموم أول الكلام وحمله على الخصوص بأولى من التمسك بظاهر العموم

وترك ظاهر العطف في وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في خصوص ما اتفقا فيه

باب في أن ذكر بعض ما شمله العموم لا يخص به العموم

اعلم أن العموم إذا علق حكما على أشياء وورد لفظ يفيد تعليق ذلك الحكم على بعضها فإنه لا يجب انتفاء الحكم عما عدا ذلك البعض وحكى أن أبا ثور أوجب ذلك لأنه قال إن قول النبي صلى الله عليه وسلم في شاة ميمونة دباغها طهورها يخص قول النبي صلى الله عليه وسلم أيما إهاب دبغ فقد طهر والذي يبطل ذلك أن التخصيص موقوف على التنافي فلو خص قوله دباغها طهورها قوله أيما إهاب دبغ فقد طهر لكان إنما يخصه من حيث كان تعليق الطهارة على تلك الشاة يدل على نفيه عما سواها من جهة دليل الخطاب وهذا باطل لأننا قد بينا أن تعليق الحكم بالاسم وبالصفة لا يدل على انتفائه عما عداها ولو دل على ذلك لكان صريح العموم أولى منه لأن الصريح أولى من دليل الصريح وقوله صلى الله عليه وسلم دباغها طهورها من حيز دليل الاسم وتعليق الحكم على الاسم أضعف في الدلالة على نفيه عما عداه من تعليقه بالصفة

باب في المطلق والمقيد

اعلم أن الكلامين إذا قيد الثاني منهما بصفة فاما أن يكون أحدهما متعلقا بالآخر أو لا يكون متعلقا به فإن كان متعلقا به كان الكلام الأول مقيدا بتلك الصفة على حسب ما ذكرناه في رجوع الاستثناء إلى جميع الكلام وإن لم يكن أحد الكلامين متعلقا بالآخر سواء كان منه قريبا أو بعيدا فإنه لا يخلو حكماهما إما أن يكونا مختلفين أو غير مختلفين فإن كانا مختلفين فمثاله أن تؤمر بالصلوات مطلقا وتؤمر بالصيام متابعا فلا شبهة في أنه لا يجب لذلك

تقييد الصلوات بالتتابع وإن كان الحكمان غير مختلفين نحو أن يكون الحكم عتقا أو صياما فلا يخلو إما أن يكون سببا مختلفين أو غير مختلفين فإن كانا غير مختلفين فمثاله العتق في كفارة اليمين ولا يخلو العتق بهما إما أن يكونا أمرين أو نهيين فإن كانا أمرين فمثاله أن يقال إذا حنثتم فاعتقوا رقبة ويقال في موضع آخر إذا حنثتم فاعتقوا رقبة مؤمنة فمتى تركنا وظاهر الأمرين وجب على الحانث عتق رقبتين إن كان الأمر المتكرر يفيد تكرار المأمور به وإن علمنا أن العتق في الموضعين واحد غير متكرر وجب تقييده بالإيمان أن العتق واحد والأمر المقيد بالإيمان قد اقتضى اشتراطه إن قيل لم يقيد المطلق لأجل المقيد ولم تحملوا الأمر بعق المؤمنة على الندب لأجل المطلق قيل لأن الأمر المقيد تصريح الإيمان وهو أشد اختصاصا به فكان الاعتراض به على المطلق أولى لأن الخاص أولى من العام على أن هذا السؤال لا يمكن إذا ورد العتد بالمقيد بلفظ الإيجاب وإن كانا نهيين مثل أن يقول إذا حنثتم فلا تكفروا بالعتق

ويقال في موضع آخر إذا حشتمم للا تكفروا بعق كافره فمتى تركنا وهذين النهيين وجب إجراء المطلق على إطلاقه في المنع من العتق أصلا على التأيد لأن النهي يفيد التأيد فلا يخصه النهي المقيد بالإيمان لأنه بعض ما دخل تحته والعموم لا يصير مخصوصا بذكر بعض ما دخل تحته وإن علمنا أن المنهي عنه بأحد النهيين هو المنهي عنه بالآخر لا افتراق بينهما في خصوص ولا عموم وجب أن يقيد بالكفر فيصير المكلف منهيا في الموضوعين من الكفارة بالكافرة وإن كان سببا التكفير مختلفين فمثاله إطلاق العبد في كفارة الظهار وتقييده بالإيمان في كفارة القتل وقد ذهب قوم من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يقيد المطلق منهما بالإيمان أصلا وقال جل أصحاب الشافعي بل يقيد المطلق منهما واختلف الأولون في سبب المنع من تقييد المطلق بالمقيد من جهة القياس فقال قوم سبب ذلك أن تقييده بالإيمان زيادة على النص والزيادة على النص لا يجوز بالنسخ والنسخ لا يجوز بالقياس ومنهم من قال تقييده بالإيمان زيادة على حكم

قد قصد استيفاؤه ومنهم من قال تقييده بالإيمان هو تخصيص لحكم قد قصد استيفاؤه واختلف من قال إن المطلق يقيد بالمقيد فقال قوم يقيد المطلق لأجل تقييد المقيد وقال قوم بل إنما يقيد بالقياس عليه واختلفوا في الحكم المطلق في موضع إذا قيد مثله في موضعين بتقييدين متساويين نحو تقييد صوم الظهار بالتتابع وتقييد صوم التمتع بالتفريق وإطلاق قضاء صوم رمضان فمن لا يرى تقييد المطلق بالمقيد أصلا فإنه لا يقيد هذا المطلق بأحد التقييدين فلا يجعل من شرط قضاء شهر رمضان التابع ولا التفريق ومن يرى تقييد المطلق بالمقيد لأجل التقييد لا يرى ذلك أيضا ها هنا لأنه ليس بأن يقيد بأحد التقييدين أولى من أن يقيد بالآخر وأما من يرى تقييده بالقياس فإنه يقيد المطلق بأحد التقييدين إذا كان القياس عليه أولى من القياس على الآخر والدليل على أن المطلق لا يقيد لأجل تقييد المقيد أن ظاهر المطلق يقتضي أن يجري الحكم على إطلاقه فلو خص بالمقيد لوجب أن يكون بينهما وصلة وإلا لم يكن بأن يقيد به أولى من أن لا يقيد به والوصلة إما أن ترجع إلى اللفظ أو إلى الحكم أما اللفظ فبأن يكون بين الكلامين تعلق بحرف عطف أو إضمار كما ذكرناه في صدر الباب وهذا غير حاصل في مسألتنا وأما المرجع إلى الحكم فضرر بان أحدهما أن يتفق الحكمان في علة التقييد بالصفة وهذا تقييد في كفارة وغير مقيد بهما في كفارة أخرى وليس هذا بمتنع كما يجوز أن تكون المصلحة فيهما التقييد يجوز أن تكون المصلحة فيهما أن يختلفا في التقييد فاذا ثبت ذلك فلو جاز مع فقد الوصلة أن يقيد أحدهما بما يقيد به الآخر جاز أن نثبت لأحدهما بدلا لأن للآخر بدلا أو نخص أحد

العمومين لأن الآخر مخصوص وقولهم إن الشهادة لما قيدت بالعدالة في موضع قيد بها الشهادة المطلقة في موضع آخر فالجواب عنه أنا لم نستفد تقييد المطلقة لأن الشهادة الأخرى قيدت في موضع آخر بل استفيد ذلك بشيء آخر وقوله إن القرآن كله كالكلمة الواحدة فيجب أن يقيد بعضه لما قيد به البعض الآخر ولهذا كان قول الله عز وجل والذاكرين الله كثيرا والذاكرات معنا والذاكرات الله والجواب أنهم إن أرادوا بقولهم إن القرآن كالكلمة الواحدة في وجوب تقييده بما قيد به البعض الآخر فلا نسلمه ولهذا لا يقيد بعضه بما يقيد بعض له في الحكم فإن أرادوا أنه كالكلمة الواحدة في أنه لا تناقض فيه فصحيح ويقال لهم وإذا لم يكن فيه تناقض وكان كله صحيحا قيد بعضه بما قيد به البعض الآخر وأما قوله عز وجل والذاكرين الله كثيرا والذاكرات فالمراد والذاكرات الله لأن الكلام خرج مخرج المدح لمن والحث لمن على ذكر الله بما ذكره من قوله أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما فلم يجز والحال هذه انصرافه إلى جميع أنواع الذكر وانصرف إلى ذكر الله لأنه مذكور فيما تقدم والكلام الثاني معطوف عليه وليس هذا حال مسألتنا

فأما من أبي تقييد المطلق بالقياس فأما أن أبي ذلك لأن المطلق لا يتأتى فيه التخصيص كما لا يتأتى في العين الواحدة وهذا باطل لأن المطلق يشتمل على جميع صفات الشيء وأحواله أو لأن القياس غير دليل أو هو دليل لكنه لا يخص به العام وإفساد ذلك في القياس وإما لأن تقييد المطلق زيادة في النص وهو نسخ وسنين في الناسخ والمنسوخ القول في ذلك وإما لأن الله عز وجل استوفى حكم المطلق والخصم مخالف في ذلك ويقول قيام الدلالة على صحة علة القياس يدلني على أن الله لم يستوف حكم المطلق بهذا الكلام كما نقوله في العموم

الكلام في الجمل والمبين

باب في ذكر فصول الجمل والمبين

اعلم أن الكلام في الجمل والمبين يقع في موضعين أحدهما العبارة والآخر المعنى أما العبارة فبأن نذكر ما معنى قولنا مجمل وبيان ومبين ومفسر وظاهر ونص وأما المعنى فمنه ما يرجع إلى الجمل ومنه ما يرجع إلى البيان أما الراجع إلى الجمل فيدخل فيه ذكر ما يحتاج إلى بيان وما لا يحتاج إليه ويدخل في ذلك الوجود التي يحتاج فيها إلى بيان ويدخل فيه ما يحتاج من الأفعال إلى بيان ويدخل فيه ما أخرج من الجمل وهو داخل فيه كالاسم المشترك وما أدخل فيه وهو خارج عنه وأما الكلام في البيان فضربان أحدهما مختص بالبيان والآخر يتعلق بالمبين له أما الأول فيدخل فيه ابواب منها الأمور التي يقع بها البيان ويدخل في ذلك البيان بالأفعال ومنها ترجيح القول على الفعل في وقوع البيان ومنها هل يجب أن يكون البيان كالجمل في القوة أم لا وأما ما يتعلق بالمبين له فوجوه منها تأخير التبليغ ومنها تأخير البيان عن وقت الحاجة ومنها تأخيره عن وقت الخطاب ومنها من الذي يجب أن يبين له الخطاب ومنها هل يجوز أن يسمع المكلف لفهم الخطاب العام قبل أن يسمع بيانه أم لا وأما دليل الخطاب فليس بداخل في أبواب الجمل والمبين لأن الناس لم يختلفوا فيه هل هو دليل مجمل أو مبين وإنما اختلفوا فيه هل هو دليل أم لا

باب في ذكر ألفاظ تستعمل في الكلام في الجمل والبيان

فمن ذلك الجمل والبيان والمبين والمفسر والمفصل والنص والظاهر أما قولنا مجمل فقد يراد به ما أفاد جملة من الأشياء ومن ذلك قولهم أجملت الحساب وعلى هذا يوصف العموم بأنه مجمل بمعنى أن المسميات قد أجملت تحته وقد يراد به ما لا يمكن معرفة المراد به ويمكن أن يقال الجمل هو ما أفاد شيئاً من جملة أشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه ولا يلزم عليه قولك اضرب رجلاً لأن هذا اللفظ أفاد ضرب رجل وليس هو بمتعين في نفسه بل أي رجل ضربته جاز وليس كذلك اسم القرء لأنه يفيد إما الطهر وحده أو الحيض وحده واللفظ لا يعينه وقول الله سبحانه أقيموا الصلوة يفيد وجوب فعل يتعين في نفسه غير شائع وأما البيان فإنه يكون عاماً ويكون خاصاً أما العام فهو الدلالة تقول بين لي فلان كذا وكذا بياناً حسناً وبياناً واضحاً فهو صفة دلالة وكشفه بأنه بيان ويقال دللت فلاناً على الطريق وبينته له فلما اطرده ذلك كان حقيقة وأما الخاص فهو ما يتعارفه الفقهاء وهو كلام أو فعل دال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد ويدخل في ذلك بيان العموم والمحكي عن شيخنا أبي علي وأبي هاشم رحمهما الله أن البيان هو الدلالة وأرادوا بذلك البيان العام وقال الشيخ أبو عبد الله إن البيان هو العلم بالحادث

لأن البيان هو ما به يتبين الشيء والذي به يتبين هو العلم الحادث كما أن ما به يتحرك الشيء هو الحركة ولهذا لا يوصف الله سبحانه متبين لما كان عالما لذاته لا بعلم حادث والصحيح هو الأول لأن البيان العام هو الكشف والإيضاح ألا ترى أنه يقال بين لي فلان كذا وكذا إذا دل عليه فهذا هو أظهر في العرف من العلم لأنه لا يوصف العلم بأنه بيان وإنما يوصف بأنه تبيين وقال الشافعي البيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع وأقل ما فيه أنه بيان لمن نزل القرآن بلسانه وهذا ليس بحد وإنما هو وصف للبيان بأنه يجمع أمر جامع وهو أنه يتبينه أهل اللغة وأنه يتشعب إلى أقسام كثيرة فإن حده بأنه بيان لمن نزل القرآن بلغته كان قد حد البيان بأنه بيان وذلك حد الشيء بنفسه وإن كان قد حد البيان العام فانه يخرج منه الأدلة العقلية وإن حد البيان الخاص الذي يتعارفه الفقهاء فانه يدخل فيه الكلام المبتدأ إذا عرف به المراد كالعوم والخصوص وغيرهما وهذا ليس هو العام والخاص وقال قوم البيان هو الكلام والخط والإشارة وهذا ليس بحد وإنما هو تعديد وليس هو بمستوف لجميع أعداده لأنه يخرج منه الأدلة العقلية وقال الصيرفي البيان هو إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والوضوح وهذا قريب إذا كان حد للبيان العام وإن كان حدا لما تعارفه الفقهاء فليس بصحيح لأنه يدخل فيه الأدلة العقلية والأدلة السمعية المبتدأة على أن إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي هو حد للتبيين لا حد للبيان فأما المبين فقد يراد به ما احتاج إلى بيان وقد ورد عليه بيانه وقد يراد به الخطاب المبتدأ المستغني عن بيان وقولنا مفسر قد يراد به ما احتاج إلى تفسير وقد ورد تفسيره ويراد به الخطاب المبتدأ المستغني عن تفسير لوضوحه في نفسه

وأما النص فقد حده الشافعي بأنه خطاب يعلم ما أريد به من الحكم

سواء كان مستقلا بنفسه أو علم المراد به بغيره وكان يسمى الجملة نصا وبهذا حده الشيخ أبو الحسن وذكر قاضي القضاة أن النص هو خطاب يمكن أن يعرف المراد به واعلم أن النص يجب أن يشتمل على ثلاث شرائط أحدها أن يكون كلاما والآخر أن لا يتناول إلا ما هو نص فيه وإن كان نصا في عين واحدة وجب أن لا يتناول سواها وإن كان نصا في أشياء كثيرة وجب أن لا يتناول سواها والآخر أن تكون إفادته لما يفيد ظاهره غير مجمل وأما اشتراط كون النص عبارة فلأن أدلة العقول والأفعال لا تسمى نصوصا وأما اشتراط ظهور دلالة فلأن المفهوم من قولنا إن العبارة نص في هذا الحكم إنما تفيده على جهة الظهور ولأن النص في اللغة مأخوذ من الظهور ومن ذلك قولهم منصتة العروس لما ظهرت وارتفعت وأما اشتراط إفادة ما هو نص فيه فقط فلأن الإنسان إذا قال لغيره اضرب عبيدي لم يقل أحد إنه قد نص على ضرب زيد من عبيده لما أفاده وأفاد غيره ويقال إن كلامه نص في ضرب جملة عبيده لما لم يفد سواهم فاذا ثبت أن هذا هو المعقول من النص وجب بأن يحد بأنه كلام تظهر إفادته لمعناه لا يتناول أكثر مما قيل إنه نص فيه فإن قيل أليس يقال إن الله قد نص على وجوب الصلاة وإن كان قوله أقيموا الصلاة مجملا قيل إنه ليس بمجمل في إفادة الوجوب وإنما هو مجمل في إفادة الصلاة ولا يجوز أن يسمى مع البيان نصا في إفادة الصلاة لأن قولنا نص عبارة عن خطاب واحد دون ما يقتصر به ولأن البيان قد يكون غير لفظ وقولنا نص عبارة عن الأقوال

وأما الظاهر فهو ما لا يفترق في إفادة ما هو ظاهر فيه إلى غيره وهو مفارق للنص من هذه الجهة ويشاركه في وجوب كونه كلاما وفي اختصاصه بالكشف ونفي العموم وقال قوم إن الظاهر هو ما ظهر المراد به وظهر فيه غير المراد إلا أن المراد أظهر والأول أصح لأن الكلام متى وضح المراد به فقد ظهر سواء كان محتملا لغيره أن لم يكن محتملا لغيره

باب فيما يحتاج فيه إلى بيان وما لا يحتاج فيه إلى بيان

قد ذكرنا أن البيان منه عام وهو الدلالة المطلقة ومنه خاص وهو الدلالة الشرعية على المراد بأدلة الشرع فان كان في الأول فالذي نحتاج في العلم به إلى الدلالة وهو ما صح العلم به ولم نعلمه باضطرار لأن ما لا يعلم باضطرار لا سبيل إلى العلم به إلا بالدليل وما علمناه باضطرار فقد استغينا عن العلم به لأن الإنسان مستغن عن تحصيل ما هو حاصل له

وإن كان الكلام في النوع الثاني من البيان فانا نقول فيه إن الدلالة الشرعية فيه ضربان مستنبطة وغير مستنبطة أما المستنبطة كالقياس فلا إجمال فيها فيقال إنه يحتاج إلى بيان وأما الدلالة غير المستنبطة فهي أقوال وأفعال والأفعال كلها لا تنبيء عن الوجوه التي وقعت عليها إلا أن منها ما يقتصر به دلالة تدل على الوجه الذي وقعت عليه فلا تحتاج مع ذلك إلى بيان آخر ومنها ما لم يقتصر به دليل فيحتاج إلى بيان أما الأول فنحو صلاة النبي صلى الله عليه وسلم بأذان وإقامة فان ذلك قد تقرر في الشرع أنه أمانة لوجوب الصلاة ويجوز أن يعتمد أفعالا كثيرة في الصلاة فيركع ركوعين قبل السجدة فنعلم أن ذلك من أفعال الصلاة لأنه لا يجوز أن يعتمد في الصلاة أفعالا كثيرة ليست منها فأما الثاني فنحو أن يقوم النبي صلى الله عليه وسلم في الركعة الثانية ولا يجلس قدر التشهد فإنه يجوز أن يكون قدسها في ذلك ويجوز أن يكون قد تعمد ذلك ليدل على جواز ترك هذه الجلسة وأما الأقوال فضربان أحدهما يكفي نفسه وصريحه في معرفة المراد به فلا يحتاج إلى بيان لأنه لو احتاج إلى بيان لنقض قولنا إنه يكفي نفسه في معرفة المراد وذلك نحو قول الله سبحانه وكان الله بكل شيء

علينا والآخر لا يكفي نفسه وصريحه في معرفة المراد وهو ضربان أحدهما لا يحتل بيانه على السامع والثاني قد يحتل بيانه على السامع فالأول ضربان أحدهما أن يكون بيانه بالتعليل والآخر لا بالتعليل أما التعليل فضربان أحدهما بطريق الأولى والآخر لا بطريق الأولى أما الأول من هذين فقول الله عز وجل فلا تقل لهما أف في دلالة على المنع من ضربهما لأن كل عاقل يعلم أن ذلك يخرج مخرج التعظيم والإكرام فعلم أن المنع من التأفيف إنما كان لأنه أذى والضرب قد شارك التأفيف في الأذى وزاد عليه ومقرر في العقل أن من منع من شيء لغرض فإنه يمنع مما سواه وزاد عليه في معنى ذلك الغرض وهذه الأمور في النفس لا تحتل على عاقل والكلام يدل معها على المنع من الضرب وإن كان الكلام ما وضع له وأما الثاني وهو التعليل لا بطريق الأولى فقول النبي صلى الله عليه وسلم في الهرة إنما ليست بنجس إنما من الطوافين عليكم والطوافات تعلم بذلك أنه علة في طهارتها ونعلم أن كل ما هذه سبيله فظاهر لأن العلة يتبعها حكمها

وأما البيان الذي لا يحتل وليس هو بتعليل فضربان أحدهما أن يكون الخطاب أمرا بشيء فيعلم وجوب ما لا يتم إلا به لما تقرر في العقل أن وجوب الشيء يتبعه وجوب ما لا يتم إلا به وإلا كان إيجابا لما لا يطاق ولهذا يعلم كل عاقل أن أمر السيد غلامه بشري اللحم من السوق يدل على وجوب مشيه إلى السوق والآخر أن يظهر في العقل كون ظاهر الخطاب غير مراد ويعلم بالعادة أنه مستعمل في وجهه من وجوه الجاز فيعلم أنه مراد التكلم نحو قول الله سبحانه وسئل القرية ولو قيل إن ذلك حقيقة عرفية لجاز فأما الخطاب الذي يحتاج إلى بيان وقد يحتل بيانه على السامع فضربان أحدهما يحتاج إلى بيان لوضع اللغة والآخر لا لوضع اللغة والأول ضربان

أحدهما أن يكون الكلام مفيدا لشيء ما لا تفيد صفة نحو قول الله سبحانه وءاتوا حقه يوم حساده فإن اسم الحق يفيد شيئا ما له صفة ولا يفيد تلك الصفة بعينها فاحتجنا إلى بيانها والآخر أن يكون الكلام موضوعا لشيء على صفة ولشيء آخر على صفة أخرى وليس بموضوع لهما معا بل يفيد كل واحد منهما بانفراده وهو الاسم المشترك كاسم القرء وذلك أنه موضوع للطهر ويفيد فيه صفة وهو كونه طهرا وهو موضوع للحيض ويفيد فيه أنه حيض فقد أفاد كل واحدة من الصفتين غير أنه يفيد على البديل فاحتجنا فيه إلى بيان ولو كان موضوعا لهما معا ووجب إذا انفرد أن يحمل عليهما مجرى العموم ولما احتجنا فيه إلى بيان فأما الذي يحتاج إلى بيان لا لوضع اللغة فهو ما كان غير مجمل إلا أنه قد استعمل لا لما وضع له وهو ضربان أحدهما أن يكون قد استعمل في بعض ما وضع له والآخر أن يكون قد استعمل في غير ما وضع له أصلا أما الأول فكالعام للمخصوص والمطلق المنسوخ والعام المخصوص ضربان أحدهما أن يكون قد علمنا ما خص منه بعينه والآخر أن لا نعلم ذلك بعينه فما علمناه بعينه فإننا قبل العلم به نحتاج إلى بيان ما لم يرد منا دون ما أريد وإذا علمنا ما لم يرد منا بعينه استغينا عن البيان فأما ما لم نعلم ما خص بعينه فإننا قبل بيان تخصيصه نحتاج إلى بيان ما لم يرد منا فإذا خص هذا النوع من التخصيص احتجنا إلى بيان ما أريد منا وما لم يرد أيضا وذلك إنما يكون باجمال للمخصص وهو ضربان أحدهما أن يكون المخصص متصلا بالخطاب والتقييد بالصفة بالجهولة فالتقييد بالصفة بالجهولة كقول الله سبحانه وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم لو اقتصر على ذلك لم يحتج فيه إلى بيان فلما قيده بقوله محصنين ولم يدر ما الإحصان لم ندر ما أبيض

لنا فأما الاستثناء المجهول فقول الله سبحانه أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم لما كان الاستثناء مجهولا كان المستثنى منه كذلك فاحتجنا فيه إلى بيان وأما ما كان تخصيصه منفصلا فنحو أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم إن قول الله سبحانه اقتلوا المشركين مخصوص ليس المراد به بعض المشركين ولا نعلم ما المراد به لأنه لا مشرك إلا وقد تناوله قوله اقتلوا المشركين وتناوله قول النبي صلى الله عليه وسلم ليس المراد بالآية بعض المشركين فليس بأن يدخل تحت أحدهما بأولى من أن يدخل تحت الآخر فافتقرنا فيه إلى بيان وأما الخطاب المستعمل في غير ما وضع له أصلا فضربان أحدهما أن يكون الشرع قد ورد باستعماله في ذلك الشيء والآخر لم يرد الشرع بذلك أما الأول فالأسماء الشرعية كقولنا صلاة فمضى أمرنا بالصلاة ونحن لا نعلم بالشرع انتقال هذا الاسم إلى هذه الأفعال احتجنا فيه إلى بيان وأما الثاني فالأسماء المستعملة في مجازها وبيانها غير ظاهر نحو كثير من الآيات التي ظاهرها التشبيه والجبر وصيغة الأمر المستعملة في التهديد إلى غير ذلك وقد ذكر قاضي القضاة في العمدة والشرح قسمة غير هذه القسمة وقد ذكرناها في شرحنا لكتاب العمدة وقد دخل في هذه الجملة أنه لا يجوز أن يراد بالاسم المشترك كلا معنييه وأنه مجمل يحتاج إلى بيان فيجب ذكر ذلك إذ كان من يقول إنه يجوز أن يفرد فيراد به كلا المعنيين قد أخرج عن الجمل ودخل فيها أن فحوى القول قياس والكلام في ذلك يأتي في باب القياس إن شاء الله

باب فيما أخرج من الجمل وهو منه كإرادة المعنيين المختلفين بالاسم

المشترك

اعلم أن الاسم الواحد إذا كان اسما لأشياء فإما أن يفيد فيها فائدة واحدة أو أكثر من فائدة واحدة فالأول لا خلاف في جوازها كلها في حالة واحدة بالاسم واختلف الناس في الثاني فقال الشيوخ أبو هاشم وأبو الحسن وأبو

عبد الله رحمهم الله بالمنع من ذلك سواء أفادت العبارة تلك الأشياء كلها على الحقيقة أو أفادت بعضها على الحقيقة وبعضها على الخجاز كالنكاح المفيد للوطىء حقيقة وللعقد مجازا وكتابة وشرط الشيخ أبو عبد الله في المنع من ذلك شروطا أربعة أحدها أن يكون المتكلم واحدا والآخر أن تكون العبارة واحدة والآخر أن يكون الوقت واحدا والآخر أن يكون أراد المعنيين المختلفين لا تنظمهما فائدة واحدة فمضى المحرم شرط من هذه الشروط جاز أن يراد ولأجل اشتراط كون المتكلم واحدا نحو أن يتكلم الإنسان بالقرء ويريد به الحيض ويتكلم به آخر ويريد به الطهر ولأجل اشتراط القائدين جاز أن يريد الله عز وجل بقوله فلم تجدوا ماء فتيمموا الماء القراح والنيذ لأنه يجمعهما فائدة واحدة عنده وهي المائية ولهذا الوجه لم يسم ماء ولأجل اشتراط الوقت جوز أن يتكلم الله سبحانه بالقرء فيريد به الطهر ويتكلم به في وقت آخر فيريد به الحيض ولأجل اشتراط كون ما يريده بالمعنيين المختلفين عبارة واحدة جوز أن يريد النبي صلى الله عليه وسلم الفخذ وبعض الركبة عند قوله الفخذ عورة لأنه إنما أراد الفخذ بهذه الكلمة وأراد بعض الركبة لما تعذر عند العقل من أن ستر الفخذ لا يمكن إلا بستر بعض الركبة وأن الشيء يجب إذا لم يتم الواجب إلا به وقال إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكره تحريم الأشياء المقيسة على الستة بنصه على الستة بل أراد الستة بالنص وأراد ما يقاس عليها

بدليل القياس وقال الشيخ أبو علي وقاضي القضاة إن اللفظة الواحدة إذا كانت موضوعة لكل واحد من شيئين حقيقة أو لأحدهما حقيقة وللآخر مجازا ولم تفد فيهما فائدة واحدة فانه يجوز أن يريدتهما المتكلم بها في حالة واحدة إلا أن يتنافى ذلك نحو استعمال لفظة افعل في الأمر بالشيء والتهديد عنه وذلك أن استعمالها في التهديد لا يكون إلا بكرة ذلك الفعل واستعمالها في الأمر به لا يكون إلا بإرادته وإرادة الشيء وكراهته تضادان وكذلك لا يجوز استعمال اللفظة الواحدة في الاقتصار على الشيء ومجازته إلى غيره نحو استعمال قوله وايدىكم إلى المرافق من الاقتصار على المرافق ومجاوزتها لأن ذلك إما أن يفيد إرادة مجاوزتها أو يفيد إرادة مجاوزتها وكراهته ونحو الخبر عن وجوب الشيء وكونه ندبا لأن الخبر عن وجوبه يفيد كراهة تركه والخبر عن كونه ندبا يفيد ترك هذه الكراهة من البارء عز وجل وكذلك الخبر عن إباحته وعن كونه ندبا يدل أحدهما على إرادة الله سبحانه ويدل الآخر على نفي هذه الإرادة

وعندنا أن الاسم المشترك بين شيئين حقيقتين أو مجازين أو أحدهما حقيقة والآخر مجازا يجوز في الإمكان أن يراد به ولا يجوز في اللغة والدليل على إمكان ذلك أنه ليس بين إرادة اعتداد المرأة بالحيض وبين إرادة اعتدادها بالطهر ما يمنه من اجتماعهما لو لم يكن المراد بذلك متكلم باسم القرء فيجب أن لا يكون فيهما ما يمنع من اجتماعهما إذا تكلم المتكلم بهذا الاسم لأن الكلام لا يجعل ما ليس بمتنع ممتعا إذا كان لا يكسب الإرادات وغيرها تنافيا ولا ما يجري مجراه وكذلك القول في استعمال لفظ النكاح في الوطء والعقد

واصح الشيخ أبو عبد الله بأن الإنسان يجد من نفسه تعذر استعمال اللفظة في مجازها وحقيقتها معا قال وجرى ذلك مجرى تعظيم زيد والاستخفاف به في حالة واحدة والجواب أن ما ذكره من تعذر ذلك دعوى بل المعلوم من أنفسنا صحة ذلك وإجراؤه ذلك مجرى تعظيم زيد والاستخفاف به دعوى أيضا على أن تعظيم زيد والاستخفاف به مفارقان لما نحن بسبيله لأنه يميز أن يريد المتكلم الحقيقة والخجاز بخطابين في وقت واحد ولا يميز أن يعظم عمرا ويستخف به بفعالين في وقت واحد وعلى أن الفرق بين الموضعين أن الاستخفاف ينشأ عن إيضاح حال الغير والتعظيم ينشأ عن ارتفاع حاله ومحال أن يكون الإنسان في حالة واحدة مرتفع الحال متضع الحال فيمتنع أن يحصل

الداعي إليهما في حالة واحدة مع العلم بتنافيهما وليس كذلك إرادة الاعتداد بالأطهار وإرادة الاعتداد بالحیض واحتیج أيضا بأن المتكلم لو استعمل الكلمة الواحدة في حقيقتها ومجازها لكان قد أراد استعمالها فيما وضعت له وأراد العدول بها عما وضعت له وذلك يتنافى كما يستحيل إرادة الاقتصار على الشيء والمجوزة عنه إلى غيره والجواب أن المتكلم إذا استعمل اسم النكاح في العقد وفي الوطء فإنه يكون قد أراد به الوطء وأراد به العقد فإن عنى بقوله إنه قد أراد المتكلم العدول بالكلمة عما وضعت له أنه أراد استعمالها في غير ما وضعت له كما أراد استعمالها فيما وضعت له فذلك صحيح وإن أراد بذلك أنه قد أراد أن لا يستعملها فيما وضعت له وهو المفهوم من كلامه فذلك لا نقول به فإن قال يلزمكم أن تقولوا به قيل ومن أين يلزمنا إذا قلنا قد أراد معنى الحقيقة وأراد معنى المجاز أن يكون قد أراد أن يستعملها في الحقيقة وهل هذا إلا أنك ألزمتنا على قولنا قد أراد شيئين أنه لم يرد أحدهما واحتجوا بأن المستعمل للكلمة فيما هي مجاز فيه لا بد أن يضم فيها كاف التشبيه والمستعمل لها فيما هي حقيقة فيه فلا يضم كاف التشبيه فيها ومحال أن يضم الشيء ولا يضمه والجواب أن الإنسان إذا قال رأيت السباع وأراد به أنه رأى أسدا ورجالا شجعانا فإنه لا يمتنع أن يضم كاف التشبيه في بعضهم دون بعض لأن معنى إضمار كاف التشبيه هو أن يقصد باسم

الأسد إلى ما هو كالأسد فأما الكلام في أنه لا يجوز من جهة اللغة أن يريد بالاسم الواحد المعنيين المختلفين فهو أن الاسم إما أن يكون مفردا أو مجموعا فإن كان مفردا فالدلالة على أن اللغة يحظر أن يراد به كلا معنيين أن أهل اللغة وضعوا قولهم حمار للبهيمة المخصوصة وحدها ويجوزنه في البليد وحده ولم يستعملوه فيها معا ألا ترى أن الإنسان إذا قال رأيت حمارا لم يفهم منه أنه رأى البهيمة والبليد معا ولو قال رأيت حمارين لم يعقل منه أنه رأى أربعة أشخاص بهيمتين وبليدين وكذلك قولنا قرء وضعره للحیض وحده وللطهر وحده ولم يضعوه لهما لأنهم لو وضعوه لهما معا لكان المستعمل له في أحدهما متجاوزا لأنه لم يستعمله على ما وضع له على التحقيق وكان يجب أن نفهم من قول القائل قرءان أربعة طهرين وحیضين ومن ثلاثة أقرء ستة والأمر بخلاف ذلك فصح أن المتكلم إذا قال للمرأة اعتدي بقرء لا يكون مریدا منها أن تعتد بالطهر والحیض معا وإنه إنما أراد أحدهما فلا يخلو إما أن يكون أراد منها أن تعتد إما بالطهر أو بالحیض بحسب اختيارها وإما أن يكون أراد الحیض فقط أو أراد الطهر فقط ويجري مجرى أن يقول لها قد أردت منك الاعتداد بالطهر وأردت منك الاعتداد بالحیض والأول باطل ثم لأن لفظه القرء لم توضع للطهر والحیض وإنما وضعت للطهر وحده وللحیض وحده ويفارق ذلك قول القائل لغيره اضرب رجلا لأنه إذا قال ذلك كان مریدا منه أن يضرب أي رجل شاء إما هذا وإما هذا لأن قولنا رجل لم يوضع لهذا الشخص وحده ولهذا وحده وإنما وضع لما اختص بمعنى الرجولية وهو معنى واحد شائع في كل شخص من أشخاص الرجال فكأنه قال اضرب شخصا ممن اختص بمعنى الرجولية ولو قال ذلك لدل على أنه قد أراد منه ضرب الرجال على البذل وليس كذلك اسم القرء لأنه ليس يفيد في الطهر والحیض فائدة واحدة فيكون دالا على أن المتكلم به قد أراد ما اختص بتلك الفائدة من الطهر والحیض فإن قيل أيجوز أن يقول الرجل لغيره اضرب

رجلا وهو يريد ضرب رجل معين قيل لا يجوز ذلك إلا أن يدل عليه دليل ويكون قد عدل باللفظ إلى غير موضوعه في الأصل لأن قولنا رجل لم يوضع لرجل مخصوص دون غيره فإن قيل أليس يجوز أن يقول الرجل لغيره رأيت رجلا وإن كان قد أراد رجلا بعينه فكيف قلتم إن هذا الاسم لا يفيد شخصا معيناً قيل هذا دليلنا على أنه لا يفيد شخصا معيناً ألا ترى أنه إذا قال ذلك لم يفهم منه الرجل الذي رآه بعينه وإنما ساغ أن يقول رأيت رجلا وإن كان قد رأى

رجلا بعينه لأن اسم الرجل يفيد ما يختص بالمعنى الذي يتميز به الرجل مما ليس برجل ومن رأى رجلا بعينه فقد رأى ما اختصاص بمعنى الرجولية وزيادة فصح أن يخبر عن ذلك المعنى بقوله رايت رجلا ولا يخبر عن الزيادة التي اختص بها ذلك الرجل بعينه فأما إذا قال المتكلم للمرأة لا تعتدي بقراء فانه يفيد أنه أراد أن لا تعتد بواحد معين إما أن يكون أراد الطهر وإما أن يكون أراد الحيض لأنه لو أراد مجموعهما كان قد أراد ما لم يوضع له اللفظ وإن أراد أن لا تعتد بما يقع عليه اسم قرء بما فيه معنى من معاني القرء فان ذلك ليس في ظاهر الكلام لأنه إنما علق الحكم بالقرء لا بما سمي قرء ولا بما فيه معنى من معاني القرء

فأما الاسم المشترك المجموع نحو قولنا أقراء فاما أن يكون قد علق عليه إثبات أو نفي فالإثبات نحو قول القائل للمرأة اعتدي بالأقراء وذلك يفيد أنه قد اراد منها إما ثلاث حيض أو ثلاثة أطهار أو أراد منها أن تعتد بثلاثة بعضها أطهار وبعضها حيض والدليل على ذلك أن جمع الاسم يفيد جمع مقتضاه وإذا كان قولنا قرء موضوعا للحيض وحده وللطهر وحده ويدل على أن المتكلم به إما أن يكون قد اراد الحيض أو أراد الطهر فيجب أن يكون قولنا أقراء يفيد أنه قد أراد إما جمعا من الحيض أو جمعا من الطهر أو جمعا منهما ويجري مجرى أن يقول اعتدي بقراء وبقراء وبقراء في أنه يجوز أن يكون أراد بالكل الحيض أو أراد بالكل الطهر أو أراد ببعضها الطهر وبعضها الحيض

ويفارق ذلك قول القائل لغيره اضرب رجلا في أنه يفيد ضرب أي ثلاثة من الرجال شاء من العرب أو من العجم أو منهما ولا يكون مريدا لثلاثة من العجم فقط أو ثلاثة من العرب فقط لأن قولنا رجال يفيد جمع فائدة قولنا رجل وقد قلنا إن قولنا اضرب رجلا يفيد أن المتكلم به أراد ضرب ما اختصاص بمعنى الرجولية أي رجل كان فيجب أن يكون جمعه يفيد جمعا من الأشخاص يختص كل واحد منها بمعنى الرجولية أي جمع من ذلك كان وليس كذلك الاقراء لما بيناه من قبل فان قيل أليس لو قال الرجل للمرأة اعتدي بما يسمى أقراء جاز أن تعتد بالحيض وجاز أن تعتد بالطهر قيل أجل ويفارق مسألنا لأنه قد علق الاعتداد بما يسمى أقراء والطهر والحيض متفقان في فائدة وصفنا لهما بأنهما يسميان أقراء وغير مختلفين في ذلك فجرى مجرى قوله اضرب رجلا في أنه أمر بضرب ما اختصاص بمعنى الرجولية وليس كذلك قولنا اعتدي بالأقراء لأن معنى الأقراء في الطهر والحيض مختلف وكذلك لو أمكنت الإشارة إلى الطهر والحيض فقال للمرأة اعتدي من هذا بثلاثة لأن قوله من هذا واقع عليهما لا على سبيل الاشتراك ألا ترى أنه لا يفيد فيهما فائدتين مختلفتين وليس كذلك اسم القرء

فأما إذا علق على الاسم المشترك المجموع حكما منفيا نحو أن يقول القائل للمرأة لا تعتدي بالأقراء فانه يفيد أنه كره أن تعتد بجمع من الأقراء إما حيض كله وإما طهر كله أو بعضه طهر وبعضه حيض لأن ذلك يجري مجرى أن يقول لها لا تعتدي بقراء ولا بقراء ولا بقراء فكما أنه يجوز أن يعني بها أجمع الحيض ويجوز أن يعني بها أجمع الطهر ويجوز أن يعني ببعضه الحيض وبعضه الطهر على ما بيناه فكذلك جمعه في هذا القسم بعض الاشتباه وكذلك إذا قال لها لا تعتدي بقراء لأنه يجوز أن يقال إن ذلك يفيد نفي الاعتداد بالحيض والطهر معا والأول أشبه واحتج المخالف بأشياء

منها أن سبويه قال إن قول القائل لغيره الويل لك خبر ودعاء فجعله مفيدا لكلا الأمرين والجواب أنه ليس في وضع اللغة ذلك في كلا الأمرين ما يدل على أن اسم القرء موضوع للطهر والحيض معا وأيضا فليس ذلك دلالة على أنه مستعمل في كلا الأمرين معا بل لا يمتنع أن يكون هذا الكلام موضوعا للخبر مستعملا على سبيل المجاز في الدعاء ولم يقل سبويه أن يجوز أن يستعمل فيهما

ومنها قولهم إن عمر رضي الله عنه قال إن قبلة الرجل امرأته تنقض الطهر وقال إن الجنب يلزمه التيمم وهذا يدل على أنه عقل من قول الله عز وجل أو لامستم النساء الوطء والمباشرة باليد والجواب أن هذا لا يمتنع أن يكون علم وجوب التيمم على الجنب من السنة لا من الآية ومنها أن قول الله عز وجل والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء قد أريد به الحيض والطمهر لأن للمرأة تقليد من يرى الاعتداد بالأطهار وتقليد من يرى الاعتداد بالحيض وأي ذلك فعلت فقد أَرَادَهُ اللهُ مِنْهَا فَإِذَا قَدْ أَرَادَهَا اللهُ سَبَّحَانَهُ عَلَى الْبَدَلِ بِشَرَطِ أَنْ تَخْتَارَ أَيَّ الْجَنِّهِدِينَ شَاءَتْ وَكَذَلِكَ قَدْ أَرَادَ مِنْهَا الْاِعْتِدَادَ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِذَا كَانَتْ مِنْ أَهْلِ الْاِجْتِهَادِ بِشَرَطِ أَنْ يُؤَدِّيَهَا اجْتِهَادَهَا إِلَى هَذَا وَإِلَى هَذَا وَالْجَوَابُ أَنَّ الشَّيْخَ أَبَا هَاشِمٍ رَحِمَهُ اللهُ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ تَكَلَّمَ بِالْآيَةِ مَرَّتَيْنِ فَأَرَادَ مَرَّةً الطَّهْرَ مِمَّنْ يُؤَدِّيهِ اجْتِهَادُهُ إِلَى ذَلِكَ أَوْ تَقْلِيدَ مَنْ يَرَى ذَلِكَ وَارَادَ فِي الْآخَرَى الْاِعْتِدَادَ بِالْحَيْضِ مِمَّنْ يُؤَدِّيهِ اجْتِهَادُهُ إِلَى ذَلِكَ أَوْ يَخْتَارُ تَقْلِيدَ مَنْ يَرَى ذَلِكَ وَكَرِهَ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الدَّفْعَتَيْنِ تَرْكَ الْاِعْتِدَادِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَلَيْسَ يَجِبُ إِذَا تَكَلَّمَ بِهَا مَرَّتَيْنِ أَنْ تُثَبَّتَ فِي الْمَصْحَفِ مَرَّتَيْنِ عَلَى أَنَّهُ لَا يَمْتَنَعُ أَنْ يَرِيدَ كَلَامَ الْمَعْنِيِّينَ فِي وَقْتِ وَاحِدٍ بِعِبَارَتَيْنِ مَثَلَيْنِ يَفْعَلُهُمَا فِي مَكَانَيْنِ عَلَى أَنَّهُ لَا يَمْتَنَعُ أَنْ

يكون الله قد أراد به كلا الاثنتين في دفعة واحدة ويكون قيام الدلالة على ذلك دلالة على الشريعة قد جاءت بنقل هذا الاسم إلى مجموع الأمرين كما ينقل الشرع الأسماء الشرعية إلى معان غير معانيها في اللغة فإذا صح أن الاسم المشترك لم يوضع لكلا معنييه لم يجب أن يريدوا المتكلم بذلك الاسم واحتاج إلى بيان إذ كان لا يدل على المراد ولا يجوز أن يقال تجرده عن دلالة يدل على أنه قد أريد به كلا المعنيين على البدل أو على الجمع لأن اللفظ إذا لم يكن موضوعا للجمع ولا للتخيير لم يجز تجرده عن قرينة وإنما يتجرد عن قرينة إذا كان موضوعا لأمر يكفي ظاهره في الدلالة عليه

باب فيما الحق بالجمل وليس منه

من ذلك التحليل والتحریم المتعلقين بالأعيان كقول الله سبحانه حرمت عليكم أمهاتكم ذكر الشيخ ابو الحسن رحمه الله وأبو عبد الله رحمه الله أن ذلك مجمل لا يصح التعلق بظاهره لأن التحريم متعلق بنفس الأمهات وليس ذلك في مقدورنا لو كان معدوما فكيف وهو موجود فلم يجز أن تحرم علينا ووجب أن يكون المراد به فعل من أفعالنا يتعلق بالأمهات وإذا لم يكن ذلك الفعل المذكورا في الآية لم يمكن أن يستدل بما على تحريم فعل دون فعل ولأن الآية لو اقتضت تحريم فعل معين لكان المراد بتعليق التحريم بالأعيان تحريم ذلك الفعل بعينه ولا يختلف ذلك الفعل بحسب اختلاف الأعيان وليس الأمر كذلك لأن المراد بقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم تحريم الاستمتاع والمراد بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة تحريم الأكل فأحد الفعلين مخالف للآخر وقال أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة رحمهم الله إن ذلك ليس

بمجملة بل هو ظاهر من جهة العرف في تحريم الاستمتاع بالأمهات وتحريم أكل الميتة لأن قوله حرمت عليكم أمهاتكم وإن كان التحريم فيه متعلقا بنفس الأمهات فإنه يفيد بالعرف تحريم الاستمتاع لأننا عند سماع هذه اللفظة نفهم تحريم الاستمتاع وعند سماع قول القائل حرمت عليك طعامي وحرمت الميتة نفهم أكلها وهذه أمانة كون الاسم منتقلا بالعرف ألا ترى أننا لما فهمنا الخيل عند سماعنا اسم الدواب قلنا إنه يفيدنا وحدها من جهة العرف وليس يمتنع أن يكون العرف قد نقل التحريم المتعلق بالأعيان فجعله حقيقة في تحريم أفعال مختلفة بحسب اختلاف

الأسماء فيفهم بالعرف من قول القائل حرمت عليك فلانة الاستمتاع بها ويفهم من قوله حرمت عليك طعامي أكله ومن ذلك قول العراقيين إن قول الله سبحانه فامسحوا برؤوسكم مجمل لأنه يحتمل مسح جميع الرأس ويحتمل مسح بعضه فاذا احتتمل مسح كل واحد منهما بدلا من الآخر افتقر إلى بيان فاذا روي أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح بناصيته كان ذلك بيانا للآية ووجب مسح ذلك المقدار من الرأس وذكر قاضي القضاة أن ظاهر الباء في اللغة للإلصاق وقوله وامسحوا برؤوسكم يفيد من جهة اللغة مسح جميع الرأس لأن الباء المفيدة للإلصاق دخلت على المسح وقرنته بالرأس والذي يسمى رأسا هو الجميع لا البعض لأنه لا توصف الناصية رأسا فكانت الآية إيجابا لمسح جميع الرأس من جهة اللغة قال والعرف قال مسحت يدي بالمنديل عقل منه أنه ألصق المسح بالمنديل ويجوز السامع أنه مسحه بجميعة ويجوز أنه مسحه ببعضه وكذلك إذا قال الإنسان غيره امسح يدك بالمنديل فإنه يعقل منه أنه قد أوجب عليه إلصاق يده بالمنديل إن شاء بجميعة وإن شاء

ببعضه وأيهما فعل سقط عنه الأمر وإذا أفادت هذه اللفظة في العرف ما ذكرناه حملت الآية عليه ومن ذلك حرف النفي إذا دخل على الفعل متى لم يكن الفعل على صفة من الصفات وذلك ضربان أحدهما يمكن انتفاء الفعل متى لم تحصل تلك الصفة والآخر لا يمكن انتفاء ذلك الفعل فمثال الأول قول النبي صلى الله عليه وسلم لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب فحرف النفي دخل على الصلاة الشرعية لأن كلام النبي صلى الله عليه وسلم يحمل على معانيه الشرعية فظاهره إذا يقتضي نفي الصلاة الشرعية مع انتفاء الفاتحة وذلك ممكن فوجب حمل الكلام عليه وذلك يقتضي كون قراءة الفاتحة شرطا ويقتضي أن يكون قولنا صلاة فاسدة مجازا أعني وصفنا لها بأنها صلاة ويكون المراد أنها على صورة الصلاة وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وقوله لا نكاح إلا بولي وكان الشيخ أبو عبد الله يجعل هذه الألفاظ مجملة قال لأن المنفي موجود مع انتفاء الشرط فعلمنا أنه أراد نفي أحكامه وليس بعض الأحكام بأن يكون هو المنفي أولى من حكم آخر إذ اللفظ لا يتناول الأحكام على جهة العموم ولا على جهة الخصوص ولأنه يتناقض حمل ذلك على نفي الكمال ونفي الإجزاء لأن في ضمن نفي الكمال إثبات الإجزاء والذي ذكره إنما يصح لو لم يصح أن يكون المنفي هو الذي دخل عليه حرف النفي وقد بينا ذلك وأما مثال القسم الثاني فقول النبي صلى الله عليه وسلم الأعمال بالنيات أعظم متأول هذا الكلام أن يجري مجرى قوله لا عمل إلا بالنية ومعلوم أنه ليس يخرج العمل من كونه عملا إذا فقدت النية فعلمنا أن المراد به أحكام العمل من الإجزاء أو الكمال وليس بأن يحمل على أحدهما أولى من الآخر وليس لأحد أن يقول إن قوله الأعمال بالنيات يفيد في العرف نفي كونه عملا مجزئا إذا لم يكن نية لأننا لا نعقل ذلك من جهة العرف ألا ترى أننا قد حملنا كثيرا من هذا النفي على نفي الفضل والكمال وليس لأحد أن يقول المعقول في العرف من قول القائل لا عمل إلا بنية هو لا عمل مجزئ ولا كامل إلا بنية لأنه إذا لم يجزئ لم

يكمل وذلك لأنه يكون قد عقل منه نفي الكمال تبعا لنفي الإجزاء فقد عاد الكلام إلى الأول وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم رفع عن أمي الخطأ والنسيان لأن الخطأ واقع منهم فاذا المرفوع هو أحكام الخطأ فاحتاج إلى بيان ذلك الحكم وقد علمنا أنه لم يرد الإثم لأنه لا مزية لأمنته في ذلك على سائر الأمم

ومن ذلك قول بعضهم إن قول الله سبحانه فاقطعوا أيديهما مجمل لأنه يحتمل اليد من المنكب إذ حملتها تسمى يدا ويحتمل قطعها من الكوع لأنه يسمى هذا القدر يدا ويحتمل قطعها من المرفق لأن هذا يسمى يدا ويمكن أن يحتجوا لذلك أيضا بأنه قد يقال قطعت يد فلان ويراد بها إبانيتها وقد يراد إيصال قطع بها وإن لم تفصل من البدن كما يقال

برى فلان القلم فقطع يده وإنما يعلم إبانة العضو إذا قيد القطع بالجملة فقبل قطعت يد فلان من جهلته كما يقال قطعت الغصن من الشجرة

والجواب عن الأول أن اسم اليد يتناول الجملة إلى المنكب فيجب حمل اليد عليه لولا قيام الدلالة على خلافه فقبل قيام الدلالة على ذلك تكون الآية مجملة إذ قد أريد بها غير ظاهرها لأن اسم اليد لا يتناول الكف وحده حقيقة لأنه لا يقال قطعت يد فلان كلها وجميعها إذا قطع الكف فلو كان اسم الكف يتناول هذا المقدار وحده حقيقة لصح أن يقال ذلك لأن الكف كل وجميع ولو تناول الكف حقيقة وجميع اليد حقيقة لحمل على أقل ما يقع عليه الاسم كما أن قول القائل لغيره اضرب رجلا يفيد ضرب ما يقع عليه اسم رجل ولمفرق أن يفرق بينهما بأن معنى الرجولية قائم في كل شخص من الرجال فالاسم قد تناول جميعهم على البدل وليس كذلك قولنا يد لأنه لو تناول الكف وتناول من أطراف الأصابع إلى المفرق لكان قد أفاد في ذلك فوائد مختلفة ولكان اسما مشتركا

والجواب عن الثاني أن القطع هو الإبانة فإذا علق باليد أفاد إبانة ما يسمى يدا والشق إذا حصل في الجلد لم يكن المسماة يدا قد أبينت فلم يدخل تحت الظاهر وهذا يدلنا على أن قول القائل برى القلم فقطعت يدي مجاز ويكون اقتران ذلك ببري القلم قرينة تدل على المجاز لأن العادة ما جريت بابانة عند بري القلم

باب فيما تكون للاحكام الشرعية

اعلم أن بيانها يكون بكل ما يقع التبيين به وهو ضربان أحدهما يكون دلالة بالمواضعة والآخر لا بالمواضعة أما الأول فالكلام والعقد والكناية والبيان بالكلام فأكثر من أن يحصى وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم بأن كتب إلى عماله في الصدقات وبين الله تعالى لما كتبه بما كتبه في اللوح المحفوظ وأما الضرب الآخر فضربان أحدهما تتبعه المواضعة والآخر يتبع المواضعة فالأول هو الإشارة لأن المواضعة على الكلام إنما تكون بالإشارة وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم بالإشارة حين قال الشهر هكذا وهكذا وأشار بيديه والثاني ضربان أحدهما أمانة القياس والآخر الأفعال وأما أمانة القياس فهي كيفية ثبوت الحكم من نحو ثبوته عند صفة ونفيه عن نفيها وهذا إنما يثبت بالخطاب وأما الأفعال فإنها تتعلق بما هي بيان له بالقول نحو أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم هذا الفعل بيان لهذه الآية ويقول صلوا كما رأيتموني أصلي

وقال بعض الناس إن الأفعال لا تكون بيانا وليس يخلو إما أن يريد أنه لا يصح وقوع البيان بها أو أنه لا يحسن أن يبين بها الجمل من جهة الحكمة والأول ضربان أحدهما أن يقال إن الفعل لا يؤثر في وقوع الشيء أصلا والآخر أن يقال إنه لا يؤثر في ذلك إلا مع غيره نحو أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم هذا بيان لهذا الكلام أما إذا قيل لا يحسن أن يقع البيان بالأفعال فبان

يقال إنه لا يقع عقيب الكلام الجمل فان وقع عقيبها فانه يطول وفي كلا الحالتين يتأخر البيان فان قالوا بالأول فقد أبطوا لأن فعل النبي صلى الله عليه وسلم للصلاة وللحج أدل على صفتها من وصفه لها لما في المشاهدة للشيء من المزية على الخبر عن الشيء ولهذا بين النبي صلى الله عليه وسلم الحج بفعله وقال خذوا عني مناسككم وقال صلوا كما رأيتموني أصلي وبين أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الوضوء بفعلهم وإن أرادوا أنه لا يقع به البيان إلا مع غيره نحو أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم إن هذا بيان للآية أو يضطر من قصده إلى ذلك أو يتلو كلاما مجملا ثم يفعل فعلا يجوز أن يكون بيانا له ولا تجد بيانا غيره فذلك مما لا خلاف فيه إلا أن البيان هو الفعل لأنه

المتضمن لصفة الفعل دون القول المعلق للفعل بالمبين وإن أرادوا الوجه الثالث من أن ذلك يؤدي إلى تأخير البيان فباطل لأنه يمكن أن يتعقب الفعل القول كما يتعقبه القول والفعل وإن طال فالقول قد يكون طويلاً أيضاً فصح وقوع البيان بكل واحد منهما وأما المخالف فإنه يحتج بهذه الأقسام التي ذكرناها

باب في تقديم القول على الفعل في البيان

اعلم أن هذا الباب يتضمن مسألتين إحداهما أن يقال إذا كان القول بيانا والفعل بيانا فأيهما أكشف والجواب أن الفعل أكشف لأنه يبنى عن صفة المبين مشاهدة والقول إخبار عن صفته وليس الخبر كالبيان والأخرى أن يرد بعد الآية الجملة فعل وقول يحتتمل أن يكون كل واحد منهما بيانا لها فيقال أيهما قصد به البيان والجواب أنه ليس يخلو إما أن يتنافى حكم البيانين أو لا يتنافى فإن لم يتنافى فضربان أحدهما علم تقدم أحدهما على الآخر فيكون المتقدم هو الذي قصد به البيان المتبدأ لأن البيان لا يتأخر ويكون المتأخر تأكيدا للبيان والآخر لا يعلم تقدم أحدهما على الآخر

فيجوز في كل واحد منهما أن يكون هو المتقدم وهو الذي قصد به البيان ابتداء وإن يتنافى حكمهما فمثاله آية الحج وقوله صلى الله عليه وسلم من قرن حجاً إلى عمرته فليطف لهما طوافاً واحداً وسعيهما واحداً وروى أنه صلى الله عليه وسلم قرن فطاف طوافين وسعى سعيين فإن كان قوله هو البيان فالطواف الثاني غير واجب وإن كان فعله هو البيان فالطواف الثاني واجب فمتى علمنا تقدم أحدهما كان هو البيان لأن الخطاب الجمل إذا تعقبه ما يجوز أن يكون بيانا له كان بيان له فإن لم يجز تأخير البيان فالأمر في كون ذلك بيانا أكشف وأظهر وإن لم نعلم تقدم أحدهما على الآخر جعلنا القول هو البيان لأننا لو جعلنا الفعل هو البيان لأوجبنا إثبات ما تعلقه بالمبين من قول النبي صلى الله عليه وسلم إن هذا بيان لهذا وإن لم يعلم ذلك باضطرار من قصده ولا يجوز إثبات ذلك إلا عن ضرورة ولا ضرورة إلى ذلك مع إثبات قول يمكن أن يكون بيانا وليس لأحد أن يقول جوزوا أن يكون الفعل هو الذي قصد به البيان وإن لم تقطعوا عليه لأننا لا نجوز ذلك إلا للضرورة ولا ضرورة وليس الغرض بما ذكرناه من المثال إلا التمثيل دون تصحيح مسألة الطوافين لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد قال خذوا عني مناسككم فقد علق بهذا القول فعله على الآية

باب في أن البيان كالمبين

هذا الباب يشتمل على شيئين أحدهما هل البيان كالمبين في القوة والآخر هل كالمبين في حكمه أم لا أما الأول فقال الشيخ أبو الحسن إن المبين إذا كان لفظاً معلوماً وجب كون بيانه مثله وإلا لم يقبل ولهذا لم يقبل خبر الأوساق مع قول النبي صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر والصحيح أنه يجوز أن يكون البيان والمبين دليلين معلومين ويجوز أن يكونا أمارتين ويجوز أن يكون

كتاب : المعتمد في أصول الفقه
المؤلف : محمد بن علي بن الطيب البصري

المبين معلوما وبيانه مظلونا كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد لأنه لا يمتنع تعلق المصلحة بذلك وأما الآخر وهو هل إذا كان المبين واجبا كان بيانه كذلك وقد قال قوم بذلك فإن أرادوا بذلك أنه إذا كان المبين واجبا فبيانه بيان لصفة شيء واجب فصحيح وإن أرادوا أنه يدل على الوجوب كما يدل المبين فغير صحيح لأن البيان إنما يتضمن صفة المبين وليس يتضمن لفظا يفيد الوجوب وإن أرادوا به أنه إذا كان المبين واجبا كان بيانه واجبا على النبي صلى الله عليه وسلم فإذا لم يكن الفعل المبين واجبا لم يكن بيانه واجبا على النبي صلى الله عليه وسلم فباطل لأن بيان الجملة واجب سواء تضمن فعلا واجبا أو غير واجب

باب في جواز تأخير التبليغ

اعلم أنه يجوز أن يؤخر النبي صلى الله عليه وسلم أداء العبادة إلى الوقت الذي يحتاج للمكلف أن يعرفها فيه ولا يجب تقديم أدائها عليه وأوجب ذلك قوم وليس يخلو أن يوجبوا ذلك بالعقل أو بالسمع ولو وجب بالعقل لكان له وجه وجوب يرجع إلى التكليف إما لأنه تمكين أو لأنه لطف فإن كان تمكينا لم يخل إما أن يكون تمكينا من الفعل أو من فهم المراد بالخطاب ومعلوم أنه لم يتقدم خطاب مجمل يكون هذا بيانه وليس يقف إمكان فعل العبادة على تقديم أدائها على الوقت الذي إذا بلغت بالعبادة فيه أمكن المكلف أن يستدل بالخطاب على وجوبها فيفعلها في وقتها وأما كون تقديمهم التبليغ لفظا فليس في العقل طريق إليه كما أنه ليس في العقل طريق إلى كون تقديم تعريف الله إيانا العبادة التي يريد أن يعبدنا بها بعد سنة لطفها ولهذا لم يعرف الله على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم جميع ما يريد أن يتعبد به الأمة في حالة واحدة

فان قالوا إنا نعلم وجوب ذلك بالسمع فليس في السمع ما يجوز أن

يدل على ذلك إلا قول الله تعالى يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته وأن الأمر على الفور وقد أوجب قاضي القضاة عن ذلك بأن هذا الأمر إنما يفيد وجوب تبليغه على الحد الذي أمر أن يبلغ عليه من تقديم أو تأخير ولقائل أن يقول الوجه الذي أمر أن يبلغ عليه هو التعجيل بدلالة هذا الأمر وأجاب أيضا بأن المراد بذلك هو القرآن لأنه هو الذي يطلق عليه الوصف بأنه منزل من الله تعالى

باب في تأخير البيان عن وقت الحاجة

اعلم أنه لا يجوز تأخير بيان الخطاب عن الوقت الذي إن أخر البيان عنه لم يتمكن المكلف من المعرفة بما تضمنه الخطاب ولا يتمكن من فعل ما تضمنه في الوقت الذي كلف فعله فيه لأن في تأخير البيان عن هذا الوقت تكليف ما لا يطاق إذ لا سبيل له والحال هذه إلى فعل ما كلف في الحال التي كلف أن يفعل فيها

باب في تأخير البيان عن وقت الخطاب

ذهب بعض الحنفية وبعض الشافعية إلى جواز تأخير بيان الجمل والعموم عن وقت الخطاب ومن الفقهاء من اختار بيان الجمل دون بيان العموم وإليه ذهب الشيخ أبو الحسن رحمه الله ومنهم من اختار تأخير بيان الأمر دون الخبر ومنع شيخنا أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة من تأخير بيان الجمل والعموم عن وقت الخطاب أمرا كان أو خبرا وأجازوا تأخير بيان النسخ

واعلم أن تأخير البيان ينقسم أقساما تختلف الأدلة عليها والشبه الواردة فيها بحسب اختلاف أقسامه فوجب أن ينقسم وتتكلم على كل قسم على انفراده فنقول إن الخطاب الذي يحتاج إلى بيان ضربان أحدهما أنه ظاهر قد استعمل في خلافه والثاني لا ظاهر له كالأسماء المشتركة والأول ينقسم أقساما منها تأخير بيان التخصيص ومنها تأخير بيان النسخ ومنها تأخير بيان الأسماء المنقولة إلى الشرع ومنها اسم النكرة إذا أريد به شيء معين وكل هذه الأقسام لا يجوز تأخير بيانها بل لا بد من أن يبين الخطاب الوارد فيها إما بيانا مفصلا أو مجملا وأما ما لا ظاهر له فيجوز تأخير بيانه عن وقت الخطاب والكلام يقع في ثلاثة مواضع أحدها تأخير بيان ما له ظاهر وقد استعمل في خلافه والآخر في جواز كون بيان ذلك مجملا والآخر في جواز تأخير بيان ما لا ظاهر له والدلالة على المنع من تأخير بيان ما له ظاهر إذا استعمل في غيره أن العموم خطاب لنا في الحال بالإجماع ولا يخلو المخاطب به إما أن يقصد إفهاما في الحال أو لا يقصد ذلك به فان لم يقصد إفهاما انتقض كونه مخاطبا لنا لأن المعقول من قولنا أنه مخاطب لنا أنه قد وجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك إلا أنه قصد إفهاما ولأنه لو لم يقصد إفهاما في الحال مع أن ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا في الحال لكان قد أغرانا بأن نعتقد أنه قد قصد إفهاما في الحال فيكون قد قصد أن نجعل لأن من خاطب قوما بلغتهم فقد أغرهم بأن يعتقدوا فيه أنه قد عنى به ما عنوه به ولأنه لو لم يقصد إفهاما لكان عبثا لأن الفائدة في الخطاب إفهام للمخاطب ولأنه لو جاز أن لا يقصد إفهاما بالخطاب جاز مخاطبة العرب بالزنجية وهو لا يحسنها إذ كان غير واجب إفهام المخاطب بل ذلك أولى بالجواز لأن الزنجية ليس لها عند العربي ظاهر يدعوه إلى اعتقاد معناه ولو جازت مخاطبة العربي بالزنجية ويبين له بعد مدة جازت مخاطبة النائم ويبين له بعد مدة وأن يقصد الإنسان بالتصويت والتصفيق شيئا يبينه بعد مدة فان قيل خطاب الزنج لا يفهم منه العربي شيئا

فلم يجز أن يخاطبوا به وليس كذلك خطاب العرب بالجمل لأن العربي يفهم به شيئا ما لأن قول الله سبحانه أقيموا الصلاة قد فهم به الأمر بشيء وإن لم يعرف ما هو قيل إن جاز أن يكون اسم الصلاة واقعا على الدعاء ويريد الله سبحانه غيره ولا يبين لنا جاز أن يكون ظاهره قوله أقيموا لأمر ولا يستعمله في الأمر ولا يبين لنا ذلك وفي ذلك مساو إياه لخطاب الزنج لأننا لا نفهم به شيئا أصلا وإن كان قد أراد إفهاما في الحال فلا يخلو إما أن يريد أن نفهم أن مراده ظاهره أو غير ظاهره فإن أراد الأول فقد أراد منا الجهل وإن أراد الثاني فقد أراد ما لا سبيل لنا إليه وهذه الدلالة تتناول العام المستعمل في الخصوص والمطلق المفيد للتكرار المسوخ والأسماء المنقولة إلى الشريعة والنكرة إذا أريد بها شيء معين لأن ذلك مستعمل في خلاف ظاهره ولا يلزمنا إذا شعرهم بالنسخ أو بالتخصيص أو بتعيين النكرة لأن الخطاب مع هذا الإشعار يصير مفيدا للشيء على طريق الجملة فلا يعزى ذلك بفعل الجهل ولا يكون تكليفا لما لا سبيل إليه بل إنما يفيد أنه قصد المتكلم إفهامة للجملة إن قيل أليس مع أن العموم خطاب لنا في الحال لا يجوز الإقدام على اعتقاد استغراقه عند سماعه بل لا بد من أن نقيس الأدلة السمعية والعقلية فننظر هل فيها ما يخصه أم لا فان لم يوجد فلم نجد قضيينا باستغراق العموم وليس فقد الدليل هو لفظ فيقال لنا جوزوا أن يكون

المراد غير ظاهره وإن وجدنا دليلا على التخصيص وكان عقليا فهذا يمتنع فيه أيضا وإن كان سمعيا فاما أن لا نجد في الأصول ما يعدل بنا عن ظاهره أو ننتهي إلى دليل سمعي لا يكون في الأصول ما يعدل بنا عن ظاهره فلم يلزمنا ما ألزمناهم من التوقف وقتا بعد وقت إلى غير غاية فهذا هو القول في المسألة الأولى
فأما إذا أراد بالخطاب غير ظاهره وأشعر بذلك بأن يقول المتكلم بالعموم اعلموا أنه مخصوص ولا يبين ما الخارج منه أو يقول جوزوا

خصوصه حتى أبينه والدلالة على جواز ذلك أن العموم مع هذا الإشعار يصير كلفظ موضوع للجملة والتردد بين الاستغراق وغيره واللفظ الموضوع للجملة يحسن أن يورد ويقصد به الجملة فقط على ما سنبينه في الاسم المشترك ولا يلزمنا على ذلك أن نتوقف في العبادة في وقت الفعل فيجوز أن يكون المراد بما غير ظاهرها نحو أن يقول صلوا غدا فيريد به بعد غد ويتأخر بيانه مفصلا لأننا إنما نجزئ تأخير بيان العموم مع الأشعار ونظير ذلك أن يتأخر بيان الوقت مع الإشعار وكذلك نقول وما لا إشعار معه نقطع على ظاهره ويدل على ذلك أن الله عز وجل لما قال أقيموا الصلاة لم يعلم الناس في ذلك الوقت من هو معني بالخطاب لتجويز كل واحد من المكلفين أنه يموت قبل وقت الصلاة وعلمهم أن الله لا يأمر بشرط فهذا خطاب يعم كل مكلف وليس علم المخاطبون أنه قد عني به جميعهم ولأنه لم يعن به جميعهم بل يجوزون كلا الأمرين هذه صورة مسألتنا فان قالوا إنما لم يقطعوا على عمومهم لما أودع الله سبحانه في عقولهم من قبح تكليف ما لا يطاق وأن في علمهم بحياة كلهم إغراء بالمعاصي فلذلك توقفوا قبل وكذلك إذا أشعروا في التخصيص فقد علموا أنه إن كان العموم مخصوصا فلا يجوز أن يراد بالعموم من تناوله التخصيص ففي الموضوعين يجوز للمكلف التخصيص ويجوز خلافه وكما لم يبين لهم أنهم يموتون أو يحيى بعضهم دون بعض لما في ذلك من الإغراء فكذلك يجوز أن يشعروا بالتخصيص ولا يبين لهم تفصيله لجواز أن تكون مصلحتهم أن يتفقوا على الجملة فقط في تلك الحال وهكذا القول في الخطاب المفيد للتكرار إذا أشعروا بنسخة والخطاب المنقول إلى معنى شرعي إذا أشعروا بذلك من حاله إن قيل إن جاز ما ذكرتم فهلا جازت مخاطبة العربي بالزنجية ويقال له اعلم أننا أردنا بهذا الكلام شيئا ما قيل إن الزنجي إذا كان حكيما فمعلوم أنه قد أراد بخطابه شيئا ما فلا معنى

لقوله قد أردت بخطابي شيئا ما وإن لم يكن حكيما فان السامع يظن أنه قد اراد بخطابه شيئا ما فان قالوا جوزوا أن يخاطبه بالزنجية ولا يقول إنه قد أردت بخطابي شيئا قيل ستتكلم على ذلك فيما بعد وعلى أن كلا الإلزامين متوجه إلى المخالف لأنه يقول إن خطاب الله العام لا يقطع على عمومهم خبر يرد ولا على خصوصه لتجويزنا موت من توجه إليه الخطاب فأما الخطاب المتكرر إذا عني به واحدا معينا وأشعروا به فانه يجوز أن يقول لغيره اضرب رجلا ويقول أردت رجلا بعينه وسأبينه لكم والدليل على جوازه أن كلا الكلامين يجريان مجرى كلام مشترك بين ضرب زيد وعمرو وغيرهما في أنه يفيد الجملة دون التفصيل وسنبين ذلك في الاسم المشترك إن قيل فإن كان غرضه أن يعرفنا أنه أراد ضرب رجل بعينه فهلا قال ذلك ولم يقل قبله اضربوا رجلا قيل وإذا كان غرضه أن يعرفنا في الحال أن الرجل الذي يريد ضربه هو زيد فهلا قال ذلك ولم يقدم عليه قوله اضربوا رجلا فان قلتم لعل في ذلك مصلحة قلنا نحن مثله

فأما الخطاب الذي لا ظاهر له وهو الاسم المشترك كالقرء المشترك بين الطهر وبين الحيض فان له ظاهرا من وجه دون وجه أما الوجه الذي يكون ظاهرا فيه فهو أنه يفيد أن المتكلم به لم يرد شيئا غير الطهر وغير الحيض وأنه أراد

إما هذا وإما هذا فمن هذا الوجه لا يحتاج إلى بيان ومتى أراد المتكلم بالقرء شيئا سوى الطهر وسوى الحيض فقد أراد به غير ظاهره فلا بد من بيان إما مجمل وإما مفصل على ما تقدم وأما الوجه الذي يكون فيه غير ظاهر وهو أنه لا يفيد أي الأمرين أرادته المتكلم الطهر أم الحيض ولا يجب أن يقتصر به بيان في الحال والدليل على جواز ذلك أن اللفظ ما وضع لواحد منهما بعينه دون الآخر وإنه وضع لكل واحد منهما بانفراده فهو يفيد الإجمال فلو لزم المتكلم أن يبين التفصيل قبل وقت الفعل لكان إما أن يلزمه ذلك لأنه لا يجوز أن يبين الحكيم مراده لغيره على جهة سبيل الإجمال أو يجوز ذلك من الحكيم إلا أن الاسم المشترك لا يفيد الإجمال ولذلك وجب أن يبين

مراده وهذا الثاني باطل لأننا قد بينا أن الاسم المشترك يفيد الإجمال والقسم الأول باطل أيضا لأن الحكيم قد يجوز أن يفيد غير مراده على الجملة كما يجوز أن يفيد إياه على التفصيل ألا ترى أم زيدا قد يعلم أن في الدار عمرو بعينه فيكون له غرض في أن يعلم خالد أن في الدار عمرو وقد يكون له غرض في أن يعرفه أن في الدار رجل ولا يستقبح ذلك منه أحد ويحسن ذلك حسن أن يكون في اللغة الأسماء المشتركة ليتوصل بها المتكلم إلى غرضه في إفادة الجملة دون التفصيل كما يحسن أن يكون فيها أسماء غير مشتركة ليتوصل بها المتكلم إلى غرضه في إفادة التفصيل إن قيل الغرض بالتعبد هو الفعل والعلم والاعتقاد تابعان فيجب مراعاته دونهما وأتم راعيتموها في هذا الموضوع الجواب أن الغرض قبل الوقت هو العلم ولهذا أوجبتم التمكن منه مفصلا أو جينا نحن إما مفصلا وإما مجملا واحتج من أبي تأخير بيان الجمل بأن الله تعالى لما قال والمطلقات يتربصن بأنفسهم ثلاثة قروء إما أن يكون أراد منها الاعتداد بالطهر إن شاءت أو بالحيض إن شاءت أو أراد منها الاعتداد بواحد منهما بعينه وأي الأمرين أرادته فقد أراد منها ما لا سبيل للمجتهد إلى فهمه لأن اللفظ لا يبيء عن التخيير عندكم ولا يبيء عن واحد منهما بعينه الجواب أنه أراد منها واحدة بعينه ولم يرد من المجتهدين أن يفهموه في الحال لأنه لم يلزم عليه في الحال بلفظ يخصه ف يريد منهم فهمه وإنما دلهم على الجملة فهو يريد منهم فهم الجملة كما لو قال اعتدي بواحدة من أحد شيئين بعينه إما الطهر وإما الحيض وسأينه لك وكما لو قال القاتل لغيره اضرب رجلا واعلم أنه رجل معين وسأينه لك في أنه لم يرد منه أن يعرفه بعينه في الحال إما أراد أن يفهم وكما لو علم أن زيدا في الدار وأراد إعلام عمرو أن في الدار رجل ولم يرد إعلامه أن زيد فقال في الدار رجل فانه قد عني به زيدا ولم يرد

أن يعرفه أنه زيد

شبهة

لو حسنت مخاطبة بالاسم المشترك من غير بيان في الحال لحسنت مخاطبة العربي بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية ولا يبين له في الحال والعلة الجامعة بينهما أن السماع لا يعرف مراد المتكلم بهما على حقيقة فان قلتتم إنه لم يحسن مخاطبته بالزنجية لأن العرب لا تعرف بكلام الزنج شيئا وتعرف بالكلام الجمل شيئا ما وهو أن المتكلم أراد أحد معنيي الاسم المشترك قيل لكم ليس يخلوا إما أن تعتبروا في حسن الخطاب المعرفة بكمال المراد أو تعتبروا المعرفة ببعض المراد فان اعتبرتم الأول لزمكم أن لا يجوز تأخير بيان الجمل لأنه لا يمكن مع فقدده معرفة كمال المراد وإن اعتبرتم الثاني لزمكم حسن مخاطبة العربي بالزنجية لأن العربي إذا عرف حكمه الزنجي المخاطب له علم أنه قد اراد بخطابه شيئا ما إما الأمر وإما النهي وإما غيرهما والجواب أن المعتبر في حسن الخطاب أن يتمكن السامع من أن يعرف به ما أفاده الخطاب وهو يتمكن من معرفة ما وضع له الاسم المشترك لأنه إنما وضع لكل واحد من معنييه على انفراده فالسامع له قد علم أن مراد المتكلم به إما هذا وإما هذا وهذا هو التردد الذي تقتضيه اللفظة كما لو

قال القائل للمرأة أريد منك أن تعتدي بشيء معين من شيتين إما الطهر وإما الحيض أنها قد فهمت ما يفيد هذا الخطاب من التردد بين الطهر والحيض ولو قال الرجل لغيره في الدار رجل فهم منه السامع ما يقتضيه الخطاب من أن شخصا فيه معنى الرجولية في الدار وإن علم أنه شخص معين وأما العربي فإنه لا يتمكن من أن يعرف ما وضع له خطاب الزنج فلم يحسن أن يخاطب به منفردا عن بيان لأن ذلك الخطاب إما أن يكون أمرا أو نهيا أو خبرا أو استخبارا أو غير ذلك والسامع له من العرب لا يتمكن من معرفة ذلك فان قيل فلو كان في كلام الزنج ما هو مشترك بين الأمر والنهي وجميع أقسام

الكلام لكان يحسن من الزنجي أن يخاطب به العربي معتقد العربي أنه قد أراد المتكلم واحدا من ذلك قيل لا يحسن ذلك لأنه كما يجوز أن يكون في كلام الزنج ما هو مشترك من ذلك فإنه يجوز خلافه فلا يكون معتقدا في ذلك الكلام ما يفيد من التردد من هذه الأقسام فلو اعتقد ذلك لاعتقده بغير الكلام وإنما اعتقده لاعتقاده حكمة المتكلم أو ظنه حكمته وإن الحكيم لا بد من أن يريد بخطابه شيئا ما واحسب من أجاز تأخير البيان من غير أن فصل الفصيل الذي ذكرناه بأشياء عقلية وأشياء سمعية والسمعية منها آيات تدل على جواز ذلك ومنها آيات وأخبار تدل على أن البيان قد تأخر من الله سبحانه ومن رسوله صلى الله عليه وسلم والصدر الأول فأما الأشياء العقلية فأمور

منها أن البيان إنما يجب ليتمكن المكلف من أداء ما كلف والتمكين من ذلك غير محتاج إليه عند الخطاب فانما يحتاج إليه قبل الفعل بلا فصل فلم يجب تقديمه عند الخطاب كما لم يجب تقديم القدرة عند الخطاب الجواب أن مخالفهم يقول يحتاج إلى البيان لما ذكره ولخرج الخطاب من كونه عبثا أو معزيا بالجهل وكان من حق المشتغل بذكر الدليل أن يذكر ذلك ويفسده بين ذلك أنه لو لم يفتقر إليه إلا للتمكن من الأداء لجاز أن يخاطبنا الله بما لا نفهم به شيئا أصلا كخطاب الزنج والمستدل بأبي ذلك ويقول لا بد من أن يعرف السامع بالخطاب شيئا ما فإن قالوا ليس في تأخير البيان إيجاب كون الخطاب عبثا لأنه وإن لم يفهم جهة المراد في الخطاب فإنه يفيد وجوب العزم والاعتقاد قيل فيجب أن يجوز خطاب العربي بالزنجية لأنه يفيد العزم والاعتقاد إذا كان المتكلم سيدا لسامع أو علم السامع أو ظن حكمته وعلى أنه إنما يجب العزم والاعتقاد لو علم أن ما خاطبه به أمر ومن يميز تأخير بيان العموم وكل ما له ظاهر لا يأمن أن تكون صيغة الأمر لم تستعمل في الأمر

وأنه يبين له ذلك فيما بعد

ومنها قولهم ليس في تأخير بيان الجمل إغراء بالجهل ففارق تأخير بيان العموم لمخالفهم أن يقول إنه وإن فارقه من هذه الجهة فإنه لا يمتنع أن يختص بكونه عبثا إذا تأخر بيانه على حسب ما يذكرونه ومنها قولهم لو قبح تأخير البيان لقبح تأخير الزمان القصير وإن عطف جملة من الكلام على جملة أخرى ويبين الأولى عقيب الثانية ولقبح البيان بالكلام الطويل لمخالفهم أن يقول إنما يحسن تأخير مدة لا يخرج الكلام معها من أن يكون متوقفا يرجو فيه السامع زيادة شرط وتقييد بصفة وهذا غير حاصل في الزمان القصير ولهذا جاز أن يتكلم الإنسان بما لا يفهم ثم يبينه بعد زمان قصير ولا يجوز قياسا على ذلك أن يبينه بعد زمان طويل والكلام وإذا عطف بعضه على بعض جرى مجرى الجملة الواحدة فبيان الجملة الأولى عند آخر الكلام يجري مجرى بيانها عقبها وأما الفعل الطويل والكلام الطويل فانما يجوز وقوع البيان بهما مع إمكان البيان بالكلام القصير إذا كان في ذلك زيادة

مصلحة ومعلوم أنه يحسن بيان ما لا يفهم به شيء أصلاً بمثل ذلك ولا يجوز قياساً عليه تأخير بيانه الزمان الطويل ومنها قولهم لو قبح تأخير البيان لكان وجه قبحه فقد تبين المكلف وذلك يقتضي قبح الخطاب إذا لم يتبينه المكلف وإن بين له وسواء أتى في ذلك من قبيل نفسه أو من قبيل غيره ألا ترى أن الإنسان يسقط تكليفه إذا مات سواء أماته الله أو قتل نفسه ولمخالفهم أن يقول إنما قبح تأخير البيان لأن فيه فقد التمكين من التبين لا فقد التبين وهذا غير قائم إذا بين له فلم يتبين لتقصير منه في النظر وأما الميت فإنما سقط عنه التكليف لفقد تمكنه من الفعل سواء قتل نفسه أو أبطل الله سبحانه حياته وعلى أن ذلك منتقض بدنو حال الفعل لأنه لا يجوز أن لا يبين له وإن كان لو بين له فلم يتبين لم يوجب ذلك قبح التكليف ولا قبح البيان ومنها قولهم لو قبح تأخير بيان الجملة لكان وجه قبحه أنه لا يمكن

السامع له أن يعرف به كمال المراد ولو قبح لذلك لقبح تأخير بيان النسخ وبيان كون المكلف غير مراد بالخطاب إذا كان المعلوم أنه يعجز أو يموت وهذه الدلالة صحيحة وقد أوجب قاضي القضاة عنها بأن تأخير النسخ وبيان كون المكلف غير مراد بالخطاب لا يخل بالمعرفة بصفة ما كلفناه فلا يخل بالتمكن من الفعل في وقته وليس كذلك تأخير بيان صفة العبادة لأن الجهل بصفته لا يمكن معه أدائها في وقتها ولقاتل أن يقول وكذلك تأخير بيان صفة العبادة عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة لا يخل بأداء العبادة في وقتها ومنها قولهم لو قبح تأخير بيان العموم لقبح تأخير بيان النسخ وتأخير بيان المكلف للعبادة أو تأخير بيان التخصيص يخل العلم باستغراق العموم الأشخاص كما أن تأخير بيان النسخ يخل بالعلم باستغراق الخطاب والأوقات والجواب أنه لا يجوز بيان ذلك كله إلا مع الإشعار بالنسخ وتجوز كون المكلف ممن يموت والإشعار بالتخصيص وقد تقدم بيان ذلك وقد فصل قاضي القضاة بين تأخير بيان النسخ وبين بيان التخصيص بأن الخطاب المطلق معلوم أن حكمه مرتفع لعلمنا بانقطاع التكليف وليس كذلك التخصيص ولقاتل أن يقول إن الله عز وجل لو قال صلوا كل يوم جمعة لكن ظاهره يقتضي الدوام ولو جب أن يخرج منه ما بعد الموت لدلالة ويبقى الباقي على ظاهره فإن جاز أن يكون حكم الخطاب مرتفعاً مع الحياة والتمكن ولا يدل الله سبحانه على ذلك وإن كان ظاهر الخطاب يتناول جاز مثله في العموم إن قيل إنما جاز تأخير بيان النسخ لأنه بيان ما لم يرد بالخطاب قيل ولم إذا كان كذلك جاز تأخيره وعلى أن تأخير التخصيص هو تأخير بيان ما لم يرف بالعموم فلا فرق بينهما فإن قيل إن التخصيص وإن كان بيان ما لم يرد المتكلم بالعبادة فإن تأخيره يقدح في العلم بمن أراده المتكلم بالخطاب لأننا إذا جوزنا أن يكون قد أريد بالعموم بعض لم يبين لنا لم نأمن في كل شخص أن يكون ما أريد بالخطاب وفي ذلك شكنا في الأشخاص الذين أرادهم المتكلم قيل هذا قائم في النسخ لأن الخطاب إذا أفاد ظاهره إيجاب الصلاة في كل يوم جمعة وجوز تأخير بيان النسخ قطعاً على أن الصلاة في الجمعة الأولى مراده

لأن النسخ لا يجوز أن يتناولها ويجوز فيما بعدها أن يكون غير مراده في ذلك شكنا فيما أريد منا من الصلاة في الجمع المستأنفة وعلى أننا يجوز أن يأمر الله سبحانه المكلفين بالأفعال مع أن كل واحد منهم يجوز أن يموت قبل وقت الفعل فلا يكون مراده بالخطاب وفي ذلك شكنا فيمن أريد بالخطاب وهذا هو تخصيص لم يتقدمه بيان وأما ما استدلوا به من جهة الكتاب جواز تأخير البيان فأشياء منها قوله عز وجل إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه ومعنى قرأناه أنزلناه عليك لأنه قال فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ولا يمكن أن يعقب الإتيان إلا لإتزال القرآن وقال بعد ذلك ثم إن علينا بيانه وثم

للتراخي دل على أن البيان إنما يجب متراخيا عن الإنزال والجواب أن قوله سبحانه ثم إن علينا بيانه يرجع إلى جميع المذكور وهو القرآن وجميعه لا يحتاج إلى بيان ويجب صرف البيان ها هنا إلى غير ما اختلفنا فيه فليس هم بأن يحملوا البيان ها هنا على بيان الجمل والعموم لأن الظاهر من إطلاق اسم البيان بأولى من أن نتمسك بالظاهر من رجوع الكناية إلى جميع القرآن ويكون البيان ها هنا إظهاره بالتنزيل أو نحمله على البيان المفصل لأننا نحيز تأخيرها على ما بيناه ويجوز أن يكون قوله ثم إن علينا بيانه يتراخي عن فائدة قوله إن علينا جمعه وقرآنه فكأنه يجمعه في اللوح الخفوظ ثم ينزله ويبينه وذلك متراخ عن الجميع ومنها قوله عز وجل ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى إليك وحيه والجواب أن ظاهر ذلك يمنع من تعجيل نفس القرآن لا بيانه ومعنى ذلك لا تعجل بأداء القرآن عقيب سماعه حتى لا يختلط عليه سماعه بأدائه فأما ما استدلوا به على أن البيان قد تأخر لأشياء

منها أن الله سبحانه لما أنزل قوله إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون قال ابن الزبيري فقد عبت الملائكة وعبد المسيح أفهؤلاء حصب جهنم فتأخر بيان ذلك حتى أنزل قوله إن الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية الجواب أن البيان قد كان حاضرا ولكن القوم لم يتيبنوا لعنادهم لأن الله سبحانه قال إنكم وما تعبدون وما لما لا يعقل فلم يدخل فيه المسيح والملائكة

ومنها أن الله سبحانه لما أمر بني إسرائيل بذبح بقرة أراد بقرة موصوفة غير منكورة ولم يبينها لهم حتى سألوها سؤالا بعد سؤال والدلالة على أنه لم يرد بقرة مذكرة أن قولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لوها وقول الله تعالى إنه يقول إنها بقرة لا فارض وإنها بقرة صفراء وإنها بقرة لا ذلول ينصرف إلى ما أمروا من قبل وهذا يمنع من كون هذه الأقويل تكاليف ممدودة قالوا وليس لكم أن تقولوا إن قوله إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة يفيد سقوط الفرض بذبح أي بقرة شازوا وذلك يقتضي أن يكون إيجاب كونها صفراء إيجابا مجردا وكان ذلك مصلحة بشرط تقدم الأمر بالمذكور وعصيانهم فيها لأن الظاهر وإن كان ما ذكرتم فالظاهر من هذه الكنايات رجوعها إلى ما أمروا من قبل بذبحه والتمسك بظواهر هذه الكنايات مع كثرتها وترك ظاهر واحد وتأويله أولى من التمسك بظاهر واحد وترك عدة ظواهر والجواب أن سؤاها عنها يدل على أن موسى كان قد أشعرهم بأن البقرة غير منكورة ولولا ذلك ما خفى عليهم أنها مطلقة ولمخالفهم أيضا أن يقول لا يمنع أن يكون البيان قد كان تقدم فلم يتيبنوا وأيضا فيمكن أن يقال إن خروج هذا الكلام مخرج الدم

لهم وقول ابن عباس رضي الله عنه بنو إسرائيل شدوا فشد الله عليهم يدل على أن البقرة التي أمروا ابتداء بنحها كانت مذكرة وأنهم كلفوا بعد ذلك تكليفا مجردا ذبح بقرة صفراء ومنها أن الله سبحانه قال واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول ولذي القربى وبين النبي صلى الله عليه وسلم أن السلب للقاتل وأن بني أمية لم يدخلوا في ذوي القربى فالجواب أنه لا يمنع أن يكون البيان الجمل أو المفصل قد كان تقدم

ومنها أن الملائكة قالت لإبراهيم عليه السلام إنا مهلكو أهل هذه القرية إن أهلها كانوا ظالمين ولم يبينوا أنهم لم يريدوا لوطا والمؤمنين حتى سأهم فقالوا نحن اعلم بمن فيها لننجينهم وأهلهم والجواب أنهم قد بينوا ذلك بقولهم إن أهلها كانوا ظالمين لأن ذلك لا يدخل فيه من لم يظلم ولو لم يكن ذلك بيانا لم يمنع أن يكونوا أرادوا في الحال بيان ذلك فبادرهم بالسؤال

ومنها ما روي أن جبريل عليه السلام قال للنبي صلى الله عليه وسلم اقرأ قال وما اقرأ يقولها ثلاث مرات ثم قال اقرأ باسم ربك الذي خلق قالوا فأخبر بيان ما أمره به والجواب أن هذه الرواية من أخبار الآحاد فلم يصح التعلق بها هنا وأيضا فإن الأمر إن كان على الفور فقد اقتضى الفعل في الثاني وفي ذلك تأخير البيان عن وقت الفعل وإن لم يكن الأمر على الفور فإنه يفيد جواز الفعل في الثاني وتأخير البيان عنه تأخير له عن وقت الحاجة فلا بد لنا ولهم من ترك الظاهر

ومنها قولهم إن النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الصلاة لم يبينها في الحال وانتظر مجيء الوقت حتى يبينها بالفعل ولم يبين آية الحج إلا حين حج وقال خذوا عني مناسككم والجواب أنه لا يمتنع أن يكون قد أشعر بأن المراد بالصلاة ليس هو الدعاء بل هو شيء آخر قد انتقل اسم الصلاة إليه ولولا هذا الإشعار لما سأل السائل عن الصلاة بل كان يحمل الصلاة على الدعاء ولا يمتنع أن يكون قد بينها من قبل بالقول وأخر بيانها بالفعل إلى وقتها ليتأكد البيان وأما الحج فقد بينه قولاً قبل أن يحج ولهذا حج أبو بكر رضي الله عنه بالناس ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن المزينة فلما شككت الأنصار إليه أرخص لهم في العرايا ضرب من المزينة وهذا تأخير بيان والجواب أنه يجوز أن يكون بين لهم ذلك بيانا مجملا أو مفصلا فلم يتبينوه على أن قوله أرخص لهم في العرايا استثناء وشرع في إباحة العرايا وفي ذلك كون هذه الإباحة نسخا متقلما فمضى أجاز تأخير بيان النسخ لم يلزمه هذا الكلام ومن لم يجز ذلك إلا بالإشعار يقول قد كان أشعرهم بأنه سيعرض للحظر نسخ ومنها أن عمر رضي الله عنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الكلالة فقال يكحك آية الصيف فكان عمر يقول اللهم مهما شئت فان عمر لم يتبين والجواب أنه لا يمتنع أن يكون البيان لم يتأخر ولكنه لم يتبين ولا بد للمستدل من أن يقول ذلك لأن الحاجة قد كانت حضرت

ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم أنفذ معاذاً إلى اليمن ليعلمهم الزكاة وغيرها فسأله عن الوقص فقال ما سمعت فيه شيئا من رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أرجع إليه فأسأله فعلم أن بيان ذلك لم يكن تقديم والجواب أنه يجوز أن يكون البيان قد كان تقديم ولم يتبينه معاذ على أن بيان ذلك هو بالبقاء على حكم

العقل في أن لا زكاة في الوقص ولا في غيره إلا ما استثناه الشرع وقول معاذ حتى أسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج على سبيل الإظهار لأن الإنسان قد يستظهر في السؤال عما يعمل سيمما وقد كان يجوز معاذ أن يكون قد تجدد في ذلك شرع لم يعلمه على أنه لو لم يكن الجواب في ذلك ما ذكرناه لدل على أن البيان قد تأخر عن وقت الحاجة لأن معاذ بعث إلى اليمن ليأخذ منهم الزكاة وليعلمهم ما يجب عليهم وكان يجب عليهم أن يعلموا منه فالحاجة قد كانت حضرت

ومنها قولهم قد وردت أخبار مستفيضة في بيان آيات من القرآن وإنما تستفيض بعد مدة وفي ذلك تأخير بيانها عنا إلى أن يستفيض الخبر والجواب أن بيان القرآن منه ما لا يجوز نقله إلا مستفيضا وهو ما تعبدنا فيه بالعلم دون الظن وليس يمتنع أن يستفيض ذلك في حالة استفاضة نقل القرآن وإن كان نقل القرآن امتد استفاضة ومنه ما يجوز نقل بيانه بالآحاد وهو ما للظن فيه مدخل وليس يجب أن يستفيض ذلك فيقال إنما يستفيض في مدة فيتأخر فيها البيان ومنها أن الصحابة رضوان الله عليهم نقلت أخبارا عند نزول الحاجة إليها وهي مخصصة للعموم كالخبر في أخذ الجزية من الجوس وغير ذلك فلو لم يجز تأخير البيان لما نقلت ذلك والجواب أن من منع من تأخير البيان من يجوز أن

لا يستمع المكلف بالخبر الخاص ويقول يلزمه البحث والطلب إذا حوفه الخاطر يجوز أن يكون في الأدلة ما يخصص العموم فلا سؤال عليه

باب فيمن يجب أن يبين له المراد بالخطاب وفيمن لا يجب أن يبين له

أعلم أن ظاهر الأمر إذا تناول أفعالا من جماعة فإنه يجوز أن يريد المتكلم جميعهم ويجوز أن يريد بعضهم ويجوز أن يريد جميع تلك الأفعال ويجوز أن يريد بعضها دون بعض فإذا صدر من الله سبحانه ما ظاهره الأمر بأفعال ولم

يدل الأمر على مراده من تلك الأفعال كان ذلك ضربان أحدهما أن يكون الاسم المتناول الأفعال مجملا كقوله تعالى أقيموا الصلوة والآخر يكون الاسم ينيء عن صفتها لكنه عام أريد بعضه كقوله تعالى فاقنوا المشركين وهو لا يريد بعضهم ويجب في كلا الضربين أن يبين الله تعالى مراده لمن أراد أن يفهم الخطاب دون من لم يرد أن يفهمه أما من أراد أن يفهمه فإنه لو لم يبين له المراد مع أنه لا سبيل له إلى ما كلف من الفهم إلا بالبيان كان قد كلف ما لا سبيل له إليه وأما من لم يرد أن يفهم الخطاب فأنما لم يجب أن يبين له المراد لأنه لا وجه لوجوب بيان المراد إلا كونه تمكينا مما أريد من فهم المراد وهذا غير قائم لمن يرد الله سبحانه أن يفهم مراده بالخطاب وما ليس له وجه وجوب فليس بواجب ولهذا لما لم يكن للاقتدار وجه وجوب إلا كونه تمكينا من الفعل لم يلزم أن يقدر الله سبحانه على الفعل من لم يكلفه فعله ولهذا لم يجب في حكمة الله أن يبين لنا مراده بالكتب السالفة

فإذا ثبت ذلك فالذين أراد الله سبحانه منهم فهم خطابه ضربان أحدهما أراد منهم فعل ما تضمنه الخطاب إن كان ما تضمنه الكتاب فعلا والآخر لم يرد منهم فعل ما تضمنه والأولون هم العلماء وقد أراد الله سبحانه أن يفهموا مراده بآية الصلاة وأن يفعلوها والآخرون هم العلماء في أحكام الحيض قد أريد منهم الخطاب ولم يرد منهم فعل ما تضمنه الخطاب

والذين لم يرد الله سبحانه أن يفهموا مراده ولم يوجب ذلك عليهم ذلك ضربان أحدهما لم يرد منهم أن يفعلوا ما تضمنه الخطاب والآخر أراد منهم الفعل فالأولون هم أمتنا مع الكتب السالفة لأن الله سبحانه ما أراد أن يفهموا مراده بما ولا أن يفعلوا مقتضاها والآخرون هم النساء في أحكام

الحيض لأن الله سبحانه أراد منهن التزام أحكام الحيض بشرط أن يفتيهن المفتي وجعل هن سبيلا إلى ذلك بما علمنه من دين النبي صلى الله عليه وسلم من وجوب الرجوع إلى العلماء أو لم يرد منهن على سبيل الإيجاب فهم المراد بالخطاب لأنه لم يوجب عليهن سماع أخبار الحيض فضلا عن القحص عن بيان مجملها وتخصيص عامها

باب جواز إسماع المكلف العام دون الخاص

منع أبو الهذيل وأبو علي رحمهما الله من ان يسمع الحكيم خطابه العام المكلف من دون أن يسمعه ما يدل من جهة السمع على تخصيصه وما لا يشغله عن سماع العام حتى يسمع الخاص معه وأجازا أن يسمعه العام المخصوص بأدلة العقل وإن لم يعلم السامع أن في أداة العقل ما يدل على تخصيصه وأجاز أبو إسحق النظام وأبو هاشم رحمهما الله أن يسمعه العام من دون أن يعرف الخاص سواء كان ما يدل على تخصيصه دليلا عقليا أو سمعيا وهو ظاهر مذهب الفقهاء والدليل على ذلك أن العموم للمخصوص يمكن المكلف اعتقاد تخصيصه إذا سمع بالدليل المخصص كما يمكنه

ذلك إذا لم يسمع به فجاز غسماعه العام وإن تكلف اعتقاد تخصيصه في الحالين لأنه فيهما متمكن مما كلف إن قبل ولم زعمتم أنه يمكنه اعتقاد التخصيص إذا لم يسمع المخصص قيل لأن الله سبحانه يخطر بباله جواز كون المخصص في الشرع فيشعره بذلك فيجوزها فإذا جوزه وجب عليه طلبه كما يلزمه المعرفة عندما يخاف بالخاطر وإذا قلب المخصص ظفر به فإذا نظر فيه اعتقد التخصيص وبمثل هذه الطريقة يعلم التخصيص إذا كان المخصص دليلا عقليا إن قيل دلالة العقل حاضرة عند السامع للعموم فأمكنه العلم بالتخصيص وليس كذلك المخصص السمعي إذا لم يسمعه قيل لا فرق بينهما لأن كثيرا من المذاهب لا يشعر الإنسان بأن عليها دليلا عقليا بل ربما استبعد أن يكون عليها دليلا عقليا كما لا يعلم أن

على كثير من المذاهب دلالة شرعية فكما جاز أن يكلف طلب أحدهما بالخاطر جاز مثله في الآخر واحسب الأولون بأشياء

منها أنه لو أسمع الحكيم غيره العام دون الخاص لكان قد أغراه بالجهل وهو اعتقاد استغراقه وإباحة ذلك وهذا قبيح والجواب أنه يلزم عليه أن يكون قد أغراه بالجهل إذا كان المخصص عقليا وعلى أن لا يكون مغريا له بالجهل إذا أشعره بالمخصص وأخطر ذلك بباله وخوفه من ترك طلبه ومنها أنه لو أسمع من دون الخاص لجرى مجرى خطاب العربي بالزنجية والجواب أن ذلك دعوى والفرق بينهما أن العربي لا يفهم الزنجية ولا يتمكن من فهمها إذا لم يكن من يفسرها له وليس كذلك من خوطب بالعام ويجوز كون المخصص في الشرع وما قالوه يلزمهم مثله إذا كان المخصص عقليا ومنها أنه لو جاز أن يسمعه العام دون الخاص لجاز أن يسمعه المنسوخ دون الناسخ والمحمل دون البيان والجواب أنه يجوز ذلك إذا أشعره بالناسخ والبيان وكان أبو على ربما سوى بين إسماع العموم من دون المخصص وبين إسماع المنسوخ من دون الناسخ وربما لم يجز ذلك في العموم وأجازه في الناسخ والأولى التسوية بينهما في المنع والجواز ومنها أنه لو أسمع العام دون الخاص للزم المكلف الوقف حتى يفحص عن المخصص وفي ذلك دخول في قول أصحاب الوقف والجواب أنه يلزم مثله في المخصص العقلي وأيضا فليس في ذلك دخول في قول أصحاب الوقف لأن أصحاب الوقف يقفون في العموم مع علمهم بتجرده عن القرائن ونحن لا نقف فيه والحال هذه ومنها قولهم إن الإنسان يلزمه العمل بما يعلمه من الأدلة الشرعية ولا يلزمه طلبها ألا ترى أنه يلزمه أن يعمل على ما في عقله ولا يلزمه أن يتوقف

ويجوز البلاد ليعلم هل بعث نبي ينقله عما في عقله أم لا فكذلك ينبغي إذا سمع أن يعتقد استغراقه ولا يلزمه طلب ما يخصه صيغة العموم فلو جاز أن يسمع العام دون الخاص لكان مباحا له أن يعتقد استغراقه وفي ذلك إباحة الجهل والجواب أنه يلزمهم مثله في العموم إذا كان المخصص عقليا وأيضا فان هذا يدل على جواز أن يسمع الله تعالى المكلف العام ولا يسمعه الخاص ويجوز له أن يعمل على ذلك من غير أن طلب الخاص كما يجوز أن لا يعرفه الله سبحانه أنه قد بعث نبييا فلا يلزمه طلبه بل يعمل على ما في عقله فشبهتهم قد دلت على ما نتفق نحن وهم على فساده وهو جواز ألا يسمع الخاص ولا يلزمه الطلب له وأيضا فان الذي ذكروه هو أنه لا يجب على الإنسان أن يطوف البلاد ويسأل هل بعث نبي أم لا بل يفعل بحسب ما في عقله ونظير هذا إذا سمع المكلف العام أن لا يلزمه أن يطوف البلاد بطلب المخصص وكذلك نقول فإننا نوجب عليه العمل على العام فإن كان مخصوصا فإنما يلزمه تخصيصه بشرط أن يبلغه المخصص فأما إذا سمع نبي في بلد فإنه يلزمه أن يسأل عنه كما يلزمه أن يسأل عما

يخصص العموم في بلده فإن قيل فإن كان العموم ناقلا عما في العقل وكان العمل به قد حضر وضاق الوقت عن طلب المخصص ما الذي يلزمه قيل الأشبه أن يلزمه العمل على العموم لأنه لو لم يجز ذلك لم يسمعه الله سبحانه قبل تمكينه من المعرفة بالمخصص فيجب عليه العمل على العموم ثم يطلب المخصص فيما بعد ويحتمل أن يقال يعمل على ما في عقله لأن من شرط العمل على العموم أن يعلم فقد المخصص وهذا غير حاصل ويجوز أن يكون له مصلحة في سماع العموم في ذلك الوقت

الكلام في الأفعال

باب في ذكر فصول الأفعال

اعلم أن الغرض بالكلام في أفعال النبي صلى الله عليه وسلم أن ننظر هل تدل على حكم من الأحكام وإن دلت فعلى أي حكم تدل وذلك يقتضي أن نقسم الأفعال في الجملة بحسب أحكامها من الحسن والقبح وما يفرع عليها ثم ننظر هل يشترك القادرون في إيقاع تلك الأقسام أم لا ثم ننظر هل يدل الفعل أو السمع على وجوب أفعال مثل أفعال النبي صلى الله عليه وسلم علينا وهل إن دل السمع على ذلك فعلى أي وجه يدل ولما افتقرنا في ذلك إلى معرفة الناس والاتباع وغير ذلك وجب ذكر ذلك قبل النظر في الطريق إلى أن أفعال النبي صلى الله عليه وسلم على الوجوب وبعد ذلك كله تقسم الوجوه التي تقع عليها أفعاله صلى الله عليه وسلم ونذكر الطريق إليها ثم نذكر ما يدل عليه أفعاله صلى الله عليه وسلم المتعلقة بغيره ثم نتكلم في أفعاله صلى الله عليه وسلم إذا تعارضت أو عارضت خطاب الله سبحانه أو خطابه ما حكمهما وهل يقع بينهما تخصيص ونسخ أم لا وعند ذلك يأتي على غرضنا في دلالة أفعاله صلى الله عليه وسلم على ما يدل عليه وعلى توابع هذا الغرض

باب في قسمة أفعال المكلف إلى أحكامها

اعلم أنا نقسم الأفعال ها هنا ضروريا من القسمة أحدها تقسيمها بحسب

أحكامها في الحسن والقبح والآخر بحسب تعلق أحكامها على فاعليها وغير فاعليها والآخر بحسب كونها شرعية وعقلية وكونها أسبابا في أحكام أفعال أخرى أما الأول فهو أن الإنسان إما أن يصدر عنه فعله وليس هو على حالة تكليف وإما أن يكون على حالة تكليف فالأول نحو فعل الساهي والنائم والمجنون والطفل وهذه الأفعال لا يتوجه نحو فاعليها ذم ولا مدح وإن كان قد تعلق بها وجوب ضمان وأرش جنابه في ما لهم ويجب إخراجهم على وليهم والثاني ضربان أحدهما أن يكون مما ليس للقادر عليه المتمكن من العلم به أن يفعله وإذا فعله كان فعله له مؤثرا في استحقاق الذم فيكون قبيحا والضرب الآخر أن يكون لمن هذه حاله فعله وإذا فعله لم يكن له تأثير في استحقاق الذم وهو الحسن والقبح ضربان أحدهما صغير والآخر كبير والصغير هو الذي لا يزيد عقابه وذمه على ثواب فاعله ومدحه والكبير هو ما لا يكون لفاعله ثواب أكثر من عقابه ولا مساو له والكبير ضربان أحدهما يستحق عليه عقاب عظيم وهو الكفر والآخر يستحق عليه دون ذلك القدر من العقاب وهو الفسق وذكر الشيخ أبو عبد الله أن أهل العراق يقسمون القبيح إلى الحرم والمكروه وإلى ما الأولى أن لا يفعل وإلى ما لا بأس بفعله فالأول كأكل الميتة وشرب الدم وكل ما لم يكن طريق

قبحة مجتهدا فيه والمكروه نحو كثير من سؤر السباع وكل ما كان طريق قبحة مجتهدا فيه وأما ما الأولى ألا يفعل فهو استعمال سؤر الهر عند أبي حنيفة وأما الذي لا بأس به فهو ما فيه أدنى شبهة كاستعمال أسار كثير مما يؤكل لحمه فأما ما لا شبهة فيه كالماء فإنه لا يقال لا بأس به وأما الشافعي فإنه يصف الشيء بأنه مكروه إذا كان طريق قبحة مقطوعا به وأما الحسن فضربان أحدهما إما أن لا يكون له صفة زائدة على حسنه تؤثر في استحقاق المدح والثواب فيكون في معنى المباح وإما أن يكون له صفة زائدة على حسنه لها مدخل في استحقاق المدح وهذا القسم إما أن لا يكون للإخلال به مدخل في استحقاق الذم وإما

أن يكون له مدخل في استحقاق الذم والأول في معنى الندب الذي ليس بواجب وهو ضربان أحدهما أن يكون نفعا موصلا إلى الغير على طريق الإحسان إليه فيوصف بأنه فضل والآخر لا يكون نفعا موصلا إلى الغير على طريق الإحسان بل يكون مقصورا على فاعله فيوصف بأنه مندوب إليه ومرغب فيه ولا يوصف بأنه إحسان إلى الغير وأما الذي للإخلال به مدخل في استحقاق الذم فضربان أحدهما الإخلال به بعينه مؤثر في استحقاق الذم وهو الواجب على التخيير كالكفارات والقسم الأول ضربان أحدهما لا يراعى في استحقاق ذم المخل به ظنه للإخلال الغير به والآخر يراعى ذلك فالأول هو الواجب على الأعيان والثاني الواجبات على الكفاية كالجهاد وغيره ويقسم غير أصحابنا الواجب إلى الموسع والمضيق فالموسع هو الواجب الجائز تأخيره عن الوقت إلى وقت كالصلاة في أول وقتها والمضيق هو الذي لا يجوز تأخيره عن الوقت الذي هو مضيق فيه كالصلاة في آخر وقتها

وكل قسم من هذه الأقسام يختص بحدود وأوصاف نحن نذكرها أما القبيح فهو ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه أن يفعله ومعنى قولنا ليس له أن يفعله معقول لا يحتاج إلى التفسير ويتبع ذلك أن يستحق الذم بفعله ويحد أيضا بأنه الذي على صفة لها تأثير في استحقاق الذم وإنما لم نحد القبيح بأنه الذي يستحق من فعله الذم لأن القبيح لو وقع ممن قد استحق فيما تقدم من المدح أكثر مما يستحق على ذلك القبيح من الذم لكان ما يستحقه من المدح مانعا من استحقاق الذم على ذلك القبيح والبهيمة أيضا قد يفعل القبيح عند أصحابنا ولا يستحق الذم والقبيح قد يوصف بأوصاف كثيرة منها قولنا معصية وإطلاق ذلك في العرف يفيد أنه فعل يكرهه الله سبحانه ويفيد في أصل اللغة فعل يكرهه كاره ومن أصحابنا من شرط فيه كون الكاره أعلى رتبة من العاصي

ومنها وصفه بأنه محظور والحظر يفيد المنع ويفيد في العرف أن الله قد منع منه بالنهي والوعيد والزجر ومنها وصفه بأنه محرم وذلك يفيد في العرف قبحة وأن الله منع منه بالوعيد والنهي ومنها وصفه بأنه ذنب ومعناه أن قبيح يتوقع المؤاخذة عليه والعقوبة ولذلك لا توصف أفعال البهيمة والطفل بذلك وربما وصف فعل المراهق بذلك لما لحقه الأدب على فعله

ومنها وصفه بأنه مكروه ويفيد في العرف أن الله سبحانه هو الكاره له ومنها وصفه بأنه مزجور عنه ومتوعد عليه ويفيد في العرف أن الله سبحانه هو المتوعد عليه والزاجر عنه وأما الحسن فهو ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله أن يفعله وأيضا ما لم يكن على صفة يؤثر في استحقاق فاعله الذم أو ما ليس له مدخل في استحقاق فاعله الذم وإذا لم يكن للحسن صفة زائدة على حسنه وصف بأنه مباح ويفيد أن مبيحا أباحه ومعنى الإباحة هو إزالة الحظر والمنع بالزجر والوعد وغيرهما ممن يتوقع منه المنع وإطلاق قولنا مباح يفيد أن الله تعالى أباحه بأن أعلمنا أو دلنا على حسنه ولم يمنع منه ويوصف بأنه حلال وطلق ويفيد ما يفيد

وصفنا بأنه مباح ولذلك لم يوصف أفعال الله الحسنة بأنها مباحة وإن كانت حسنة نحو تعذيب من استحق العقاب ومن حق المباح أن لا يستحق على فعله ثواب لأنه لو استحق عليه ثواب كان فعله أولى من تركه وكان على صفة يترجح بها فعله على تركه ولرغب الله تعالى في فعله وما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم أخبرنا بالرجل يتأب على وطيء أهله أرايت لو وضعت في حرام فأنما يدل على أنه استحق الثواب لعلوله

عن الحرام وقصره نفسه على الحلال وأما استحقاق الإنسان الثواب على إحسانه إلى ولده فلأن ذلك قد يختص بضرب من الكلفة باخراج بعض ماله ولو أنه أحسن إليه ليسر نفسه فقط لم يستحق الثواب إن قيل أليس قد نهي النبي عليه السلام عن صوم الوصال وذلك يقتضي استحقاق الثواب على الأكل مع أنه مباح الجواب أن الأكل والشرب في وقت الإفطار واجبان على من رغب نفسه في الوصال وشق عليه أن لا يفعله فان قيل كيف يكون واجبا وهو يدفع بالأكل مضرة الجوع قيل لأن دفع المضار إذا قابله صوارف دخل في التكليف والوجوب فأما النكاح فإنما صح أن يدخل تحت التكليف مع أنه وصلة إلى الله سبحانه لأنه يختص بالانصراف عن المحظور فكأن الإنسان ندب إلى التزويج ليكون هذا غرضه وليس هذا الغرض لذة بل تقترب بذلك مضرة من حيث يصرف نفسه عن الاسترسال في الحرام والنكاح أيضا وصلة إلى مضرة هي تلم المال بالإنفاق والزيادة في الكد والانتقال عن خلو القلب إلى شغل القلب وكل هذه مشاق فجاز دخولها تحت العبد وأما إذا اختص الحسن بصفة زائدة على حسنه استحق لمكانها المدح فلا يستحق بالإخلال به الذم فإنه إذا فعله المكلف وصف بأنه مندوب إليه بمعنى أنه قد بعث عليه وهذا المعنى حاصل في الواجب أيضا إلا أن قولنا مندوب إليه في العرف أنه قد بعث عليه من غير إيجاب وقولنا مرغوب فيه أنه قد بعث المكلف على فعله بالثواب ويفيد في العرف ما هذه سبيله مما ليس بواجب ويوصف أنه مستحب ومعناه في العرف أن الله سبحانه قد أحبه وليس بواجب وقولنا نفل يفيد أنه طاعة غير واجبة وأن للإنسان فعله من غير لزوم وحتم وكذلك وصفنا له بأنه تطوع يفيد أن المكلف انقاد إليه مع قرينة من غير لزوم وحتم ويوصف بأنه سنة ويفيد في العرف أنه طاعة غير واجبة ولذلك نجعل ذلك في مقابلة الواجب لو قال أهدأ الفعل سنة أو واجب وذكر قاضي القضاة أن قولنا سنة لا يختص بالمندوب إليه دون الواجب وإنما يتناول كل ما علم وجوبه أو كونه ندبا بأمر النبي صلى الله عليه وسلم

ويادامة فعله لأن السنة مأخوذة من الإدامة ولذلك يقال إن الختان من السنة ولا يراد أنه غير واجب وحكي عن بعض الفقهاء أن قولنا سنة يختص بالنفل دون الواجب وهذا أشبهه من جهة العرف ويوصف بأنه إحسان إذا كان نفعاً موصلاً إلى الغير قصداً إلى نفعه ويوصف بأنه مأمور به لأن أمر الله تعالى قد تناوله فهذه هي الأوصاف التي تختص الندب ومن حق الندب أن يستحق الثواب والمدح بفعله ولا يستحق الذم بالإخلال به ولا العقاب لأنهما لو استحقا على الإخلال بالمندوب إليه لكان واجبا وإنما ذم الفقهاء من عدل عن جميع النوافل لاستدلالهم بذلك على استهانتهم بالخبر وزهده فيه والنفوس تستنقص من هذه سبيله وأما الواجب فهو ما ليس لمن قيل له واجب عليه الإخلال به على كل حال ودخل في ذلك الواجب المعين والمخير فيه لأنه ليس لنا الإخلال بالواجب حتى نخل به وبجميع ما يقوم مقامه ويحد أيضا بأنه الذي للإخلال به مدخل في استحقاق الذم أو أنه فعل على صفة تؤثر في استحقاق الذم على الإخلال به أو أنه الذي يستحق الذم بالإخلال به ما لم يمنع من ذمه مانع وإنما لم نحده بأنه الذي يستحق من لم يفعله الذم لأن الفعل قد يكون واجبا فيدخل به الإنسان فلا يستحق ذمنا إذا فعل بدله أو إذا كان مستحقاً من المدح أكثر مما يستحق على الإخلال بذلك الواجب من الذم أنه لما كان للإخلال بهذا الواجب مدخلا

في استحقاق الذم وكان مؤثرا في استحقاقه دخل في الحدود التي ذكرناها ألا ترى أنه لو لم يكن للمخل بالواجب ثواب زائد أو أنه أحل به وبكل ما يقوم مقامه استحق الذم إن قيل أليس لو كان عقاب الإخلال بالإطعام في كفارة اليمين أزيد من عقاب العتق والكسوة لأنه أقل مشقة منهما لكان لا يستحق من أحل بجميعها مع التمكن عقاب ترك الإطعام وإنما يستحق عقاب أقلها عقابا ولو فعل واحدا منهما

لم يستحق عقابا أصلا فقد صار ذم ترك الإطعام لا يستحق أصلا مع أن الإطعام واجب قيل له وإن لم يستحق الذم على الإخلال بالطعام فإن للإخلال به مدخل في استحقاق الذم وهو على صفة مؤثرة فيه لأن هذا القول يقتضي أنه يجوز على بعض الوجوه أن يؤثر الإخلال به في استحقاق الذم وهذه صفة ما ذكرت لأنه لو زاد ذم الإخلال بالعتق أو بالكسوة على ذم الإخلال بالإطعام لا يستحق ذم الإخلال بالإطعام وأيضا فقد بينا فيما تقدم أن ذم أقل الكفارات ذما إذا استحقه للمخل بجميعها فإنه يستحقه على إخلاله بجميعها لأنه مخل بجميعها وكلها متساوية في الوجوب وليس يجوز أن يلام على إخلاله ببعضها مع أنه لو أحل به وفعل غيره لم يستحق ذم فأما الواجب المعين فهو الذي للإخلال به بعينه مدخل في استحقاق الذم كره الودعية وما أشبهها وأما الواجب المخير فيه فهو الذي للإخلال به وبما يقوم مقامه مدخل في استحقاق الذم أو الذي ليس لمن قيل انه واجب عليه أن يخل به وبما يقوم مقامه أو الذي للإخلال به وبما يقوم مقامه مؤثر في استحقاق الذم كالكفارات الثلاث وأما الواجب على الأعيان فهو الذي لا يقف استحقاق الذم على الإخلال به على ظن لإخلال الغير به وأما الواجب على الكفاية فهو ما وقف استحقاق الذم على الإخلال به على ظن إخلال الغير به وذلك أن من يتمكن من الجهاد إن أحل به وهو يظن أن غيره يقوم به لم يستحق الذم وإن ظن أن غيره لا يقوم به استحق الذم فأما الواجب الموسع والمضيق فقد تقدم ذكرهما ويوصف الواجب بأنه فرض ومعناه أنه قد فرض وجوبه وقدر بأن أعلم وجوبه أو دل عليه ولذلك لا توصف الواجبات من أفعال الله تعالى بأنها فرض وحكى الشيخ أبو عبد الله عن أهل العراق أن الفرض هو الواجب الذي طريق وجوبه مقطوع به وأن الواجب الذي ليس بفرض هو ما كان طريق وجوبه يدخله الأمارات والظنون ولما تقدم من معنى الواجب والفعل لم يجز أن يكون الشيء الواحد واجبا على زيد نفلا منه لأنه يمتنع أن يستحق

الذم على الإخلال به ولا يستحق الوقت واحد وإنما وصف الفقهاء الحججة بأنها نفل ويجب المضي فيها لأنهم عنوا أن ابتدائها نفل والمضي فيها واجب وذلك غير ممتنع وقد ينفي الفقهاء الوجوب عن بعض أفعال العباد ويعنون بذلك كونه شرطا في العبادة ولذلك قال بعض أصحاب أبي حنيفة إن الطمأنينة في الرطوع والسجود غير واجبة في الصلاة يعنون أنها غير شرط وإلا فهي واجبة عندهم ولذلك يذمون تاركها وقالوا من ترك قراءة فاتحة الكتاب مسيء دون من ترك قراءة سورة غيرها وقد يقول بعض الشافعية إن الحلق في الحج مباح ويعنون أنه ليس بشرط في التحليل ولا يعنون أنه غير مندوب إليه فأما القسمة الثانية فهي أن الأفعال منها ما لا حكم له كالمباحات ومنها ما له حكم وهو ضربان أحدهما يتعلق ذلك الحكم على فاعله كجناية المكلف على مال غيره والآخر يتعلق ذلك الحكم على غير فاعله وهو ضربان أحدهما يتعلق على غير الفاعل في ماله نحو لزوم الدية على العاقلة والآخر يتعلق على غير الفاعل في مال الفاعل نحو أن يلزم ولي اليتيم إخراج أورش جناية اليتيم من مال اليتيم وأما القسمة الثالثة فهي أن الأفعال ضربان عقلية وسمعية فالعقلية هي المعروفة أحكامها بالعقل وأما الشرعية فهي

التي للشرع فيها مدخل وهو ضربان أحدهما يكون الشرع وحده قد أثبت صورة ذلك الفعل وأثبت التبعده به كالصلاة والآخر أن يكون قد غير شرطا من شرائطه إما بزيادة أو نقصان كالبيع الذي هو معلوم حكمه بالعقل غير أن الشرع لما أثبت فيه شروطا نسبت جملة إلى أنه عمل شرعي والأسباب الشرعية ضربان أحدهما يكون ثبوته وكونه سببا بالشرع نحو فساد الصلاة فإنه ثبت بالشرع ويكون سببا في وجوب القضاء بالشرع والآخر يكون ثبوته معلوما بالعقل وكونه سببا لذلك الحكم معلوم بالشرع نحو حؤول الحول

باب في ذكر القادرين الذين يجوز منهم الأفعال الحسنة والقيحة

اعلم أن كل قادر بما يعلمه العقل أنه قادر مميز فإنه يقدر على إيجاد الأفعال على كل وجه من قبح وحسن ووجوب وغير ذلك وكل قادر فإنما يجوز منه فعل الحسن إلا من أخبر الله ورسوله بأنه لا يفعله فأما القبيح فإن الله تعالى لا يفعله لحكمته ولا تفعله ملائكته لأنها معصومة منه وقد أخبر الله تعالى ذلك بقوله لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وجماعة الأمة أيضا لا يجوز عليها الخطأ وأما الأنبياء صلوات الله عليهم فإنه لا يجوز عليهم ما يؤثر في الأداء ولا ما يؤثر في التعليم ولا في القبول وهو التنفير ويدخل في الأول أن لا يجوز عليهم الكذب فيما يؤدونه ولا الكتمان ولا السهو في حال الأداء لأن تلك الحال حال تلقى الفروض فوقوع السهو فيها يغري باعتقاد كون العبادة على ما أوردتها ويجوز أن يسهو فيما تقدم بيانه ولا بد من إزالة ذلك السهو في الحال ولهذا لما سهى النبي صلى الله عليه وسلم في صلاته لم يعتقد أصحابه رضي الله عنهم أن الصلاة تغيرت بل شكوا في ذلك حتى سأله ذو اليمين ويدخل في الثاني أن يعرف من أمر الدين ما إذا سئل عنه كان عنده جوابه ويجوز أن لا يعرف ما غمض من الشبه ولكن يجب أن يكون ممن إذا سئل عن شبهة أمكنه حلها ويدخل في الثالث أن لا يجوز عليه الكبائر ولا الصغائر المستخفة قبل النبوة وبعدها والكذب في غير ما يؤديه فهو إما كبيرة وإما صغيرة وكلاهما ينفرد ويدخل في ذلك أن لا يجوز عليه الغلظة والغلظة وكثير من المباحات القادحة في التعظيم الصارفة عن القبول ويدخل فيه قول الشعر والكتابة إذ كان معجزة الفصاحة والإخبار عن الغيوب

باب في معنى التأسى والاتباع والموافقة والمخالفة

اعلم أنه لما تعبد بالتأسى بالنبي صلى الله عليه وسلم واتباعه وكانت الموافقة والمخالفة تذكرا في الاحتجاج في هذه المسائل التي نحن بسبيلها وجب ذكر معاني هذه الألفاظ لنعقلها أما التأسى بالنبي صلى الله عليه وسلم فقد يكون في فعله وفي تركه أما التأسى به في الفعل فهو أن نفعل صورة ما فعل على الوجه الذي فعل لأجل أنه فعل والتأسى به في الترك وهو أن نترك مثل ما ترك على الوجه الذي ترك لأجل أنه ترك وإنما شرطنا أن تكون صورة الفعل واحدة لأنه صلى الله عليه وسلم لو صام وصلينا لم نكن متأسين به وأما الوجه الذي وقع عليه الفعل فهو الأغراض والنيات فكل ما عرفناه أن غرض في الفعل اعتبرناه ويدخل في ذلك نية الوجوب والنفل ألا ترى أنه لو صام واجبا فتطوعنا بالصوم لم نكن متأسين به وكذلك لو تطوع بالصوم فافترضنا به وإذا لم يكن له في الفعل غرض مخصوص لم يجب اعتباره لأنه لو أزال النجاسة لأجل الصلاة لم يجب إذا تأسينا بها في إزالتها أن نوي به ذلك وقد يدخل المكان في مثل الزمان في الأغراض وقد لا يدخلان فيه فمتى علمنا كونهما غرضين اعتبرناهما وإلا لم نعتبر أمثال ذلك الوقوف بعرفة وصوم شهر رمضان وصلاة الجمعة والزمان والمكان غرضان في هذا الأفعال فاعتبرناهما في التأسى ومثال الثاني أن يتفق من النبي صلى الله عليه وسلم أن

يتصدق بيميناه في زمان مخصوص ومكان مخصوص فإننا نكون متأسين به إذا تصدقنا في غير ذلك للمكان والزمان وباليد اليسرى وإنما شرطنا أن نفعل الفعل لأنه صلى الله عليه وسلم لو صلى فصلى مثل صلاته رجالان من أمته لأجل أنه صلى لوصف كل واحد منهما بأنه متأس به صلى الله عليه وسلم ولا يوصف كل واحد منهما بأنه متأس بالآخر وإنما قلنا إن التأسي يكون في الترك لأن النبي صلى الله عليه وسلم لو

ترك الصلاة عند طلوع الشمس فتركناها في هذا الوقت لأجل تركه كنا متأسين به وليس من شرط التأسي أن يستفيد التأسي صورة الفعل ووجهه ممن يتأسى به لأننا موصوفون بأنا نتأسى بالنبي صلى الله عليه وسلم في الصبر على الشدائد والشكر على النعم إذا فعلنا ذلك لأجل فعله وإن لم نستفد صورة ذلك منه ولا وجهه وليس يمتنع أن نفعل ذلك لأجل أنه صلى الله عليه وسلم فعله ولعلمنا بوجوبه أو حسنه من جهة العقل وذكر أبو علي بن خلاد رحمه الله أن الفعل الذي وقع التأسي فيه يجوز كونه حسنا من الثاني قبيحا من الأول لأن نصرانيا لو مشى إلى البيعة ليفعل فيها ما يفعله النصراني فتبعه مسلم ليرد ودبيعة كانت عنده في البيعة كان متأسيا به والمشي حسن من المسلم قبيح من النصراني وهذا لا يصح لأنه لا يكون متأسيا به مع اختلاف الغرضين

وذكر الشيخ أبو عبد الله رحمه الله أنه ينبغي أن يعتبر المكان الذي وقع الفعل فيه إلا أن يدل دلالة على أنه لا اعتبار به وذكر قاضي القضاة أن اعتبار الزمان والمكان يمنع من التأسي لفوات الزمان ولأنه لا يمكن اجتماع شخصين في مكان واحد في زمان واحد وهذا إنما يمنع من اعتبار زمان معين ولا يمنع من اعتبار مثل الزمان كما ذكرناه في وقت صلاة الجمعة ولا يمنع من اعتبار ذلك للمكان في زمان آخر ولا يمنع من اعتباره إذا كان المكان متسعا كعرفة والواجب اعتبار الزمان والمكان بحسب الإمكان إذا علم دخولهما في الأغراض وذكر قاضي القضاة أنه لا اعتبار بطول الفعل وقصره لأن ذلك لا يمكن ضبطه ولقائل أن يقول يجب اعتبار ذلك بحسب الإمكان إذا علم دخول ذلك في الأغراض

فأما اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فقد يكون في القول وقد يكون في الفعل وقد يكون في الترك فالاتباع في القول هو المصير إلى مقتضاه من وجوب أو ندم أو حظر لأجله والاتباع في الفعل أو في الترك هو إيقاع مثله في صورته على وجهه لأجل أنه أوقعه ويمكن أن يقال اتباع النبي صلى الله عليه وسلم هو المصير إلى ما

تعبدنا به على الوجه الذي تعبدنا به لأنه تعبدنا به ويدخل في ذلك القول والفعل والترك وإنما شرطنا في الاتباع ما شرطنا في التأسي لأنه صلى الله عليه وسلم لو صام فصلينا أو صام واجبا فتنفلنا بالصوم أو صمنا لا لأنه صام لو نكن متبعين له في هذه الأحوال كلها

فأما الموافقة فقد تكون في المذهب وقد تكون في الفعل فالموافقة في المذهب هي المشاركة فيما قيل إن الموافقة حصلت فيه فإذا قيل قد وافق فلان فلانا في أن الله يرى جاز أن يكون أحدهما قائلًا إن الله يرى بهذه الحاسة والآخر قائلًا إنه يرى بحاسة سادسة وإذا قيل وافقه في أن الله يرى بهذه الحاسة أفاد اشتراكهما في القول بالرؤية على هذا الحد وليس من شرط الموافقة في المذهب أن يعتقد أحدهما لاعتقاد الآخر له لأنه قد يقال وافق زيد عمرا في القول بالعدل وإن كان إنما قال بذلك لأجل الدلالة فقط لا لأنه قال به عمرو فأما الموافقة في الفعل فهي المشاركة في صورته ووجهه لأن من صلى لا يكون موافقا لمن صام ومن تنفل بالصلاة لا يكون موافقا لمن افترض بها فأما إذا قيدت الموافقة فقيل قد وافق زيد عمرا في صورة الفعل فإنه لا يفيد إيقاعهما على الوجه وليس من شرط الموافقة في الفعل أن يفعل الثاني لأن الأول فعله لأن الموافقة هي المصادفة والمشاركة وقد يكون ذلك إذا فعل القاعل الفعل لأن

الأول فعله وإذا لم يفعل له ذلك فإنه قد يقال وافقه في الفعل وإن كان إنما فعله للدليل لا لأنه فعله فأما المخالفة فقد تكون في القول وقد تكون في الفعل فالمخالفة في القول هي العدول عما اقتضاه القوم من إقدام أو إحجام فأما مخالفة الفعل فهي العدول عن امتثال مثله إذا وجب امتثال مثله وإذا لم يجب ذلك لا يقال لمن لم يفعل مثله قد خالفه وهذا لم يكن إخلال بالصلاة مخالفة إن قيل فيجب أن يكون ترك ذلك الفعل مخالفة للدليل الدال على وجوب المشاركة له

في الفعل ولا يكون مخالفة في الفعل قيل لا يجب ذلك لأن الدليل إذا دل على وجوب مشاركة النبي صلى الله عليه وسلم في فعله فأى فعل فعله كان دليلاً على وجوب مثله علينا فصح أن يوصف من لم يفعله بأنه مخالف له فأما الائتمام فهو الاتباع فإذا أطلق فقيل قد ائتم فلان بفلان في الصلاة أفاد اتباعه فيها على الوجه الذي أوقعها عليه من وجوب أو نفل أو غير ذلك فإن اختلف النيتان فنوى أحدهما النفل والآخر الفرض على قول من أجاز ذلك كان الائتمام واقعا في صورة الصلاة لا في الوجوب باب في أنه لا يعلم بالعقل وجوب مثل ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم علينا

اعلم أنه لو علم بالعقل ذلك لعلم بالعقل وجه وجوبه لأنه لا يجوز أن يجب ما لا يختص بوجه وجوب ولا يجوز أن يعلم بالعقل وجوب شيء دون شيء إلا وقد علم بالعقل افتراقهما فيما اقتضى وجوب أحدهما وليس يعقل وجه وجوب اتباعه في أفعاله إلا أن يقال إن ما يجب على النبي صلى الله عليه وسلم لا بد من كونه واجبا علينا ويقال إذا لم يتبعه في أفعاله نفر ذلك عنه والأول باطل لأنه إنما تعبد بالفعل لأنه مصلحة له ولسنا نعلم وجه كونه مصلحة فعلم شياعه في جميع الناس ويفارق ذلك اشتراك المكلفين في وجوب المعرفة بالله لأن وجه وجه وبها يشترك فيه المكلفون لأن كل مكلف يكون مع المعرفة باستحقاق العقاب على الفعل أبعد من مواقعه وأيضاً فإنه ليس يجب اشتراك المكلفين في المصالح كلها ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أبيض له ما لم يبيح لنا وأوجب عليه ما لم يوجب علينا والقسم الثاني باطل لأنه إما أن يقال إن التنفير هو مفارقتنا له عليه السلام في جميع أفعاله أو في بعضها دون بعض والأول يحصل إذا فارقتنا فيه من المناكح ووجوب صلاة الليل وغير ذلك والثاني لا يصح أيضاً لأنه عليه السلام لو قال لنا اعلموا أي متعبد بما في

العقل إذا ما أؤديه إليكم وما عدا ذلك هو مصلحة لكم دوني لم يكن في ذلك تنفير فكذلك ما ذكرناه وعلى أنه لو ثبت ذلك لم يحصل منه كوننا متعبدين بمثل ما فعله من جهة العقل لأن الذي يقبح هو مفارقتنا له في جميع أفعاله لا في بعضها دون بعض فلا بد من دليل غير العقل يميز لنا بين ما تعبدنا بعض أفعاله مما لم نتعبد به إن قيل لو لم يلزم الرجوع إلى أفعاله من جهة العقل لم يلزم الرجوع إلى أقواله قيل قد بينا أننا لو كنا متعبدين بالرجوع إلى أفعاله لكان الوجه في ذلك لا يخلو من الوجهين اللذين قد أفسدناهما وليس كذلك أقواله لأن الأقوال موضوعة في اللغة لمعان فالأمر موضوع للوجوب أو للإرادة والنهي يفيد تحريم المنهى عنه والخبر موضوع لما هو خبر عنه والحكمة تقتضي أن من خاطب قوماً بلغتهم يعني بالخطاب ما عنوه وهذه الطريقة غير حاصلة في الأفعال فإن قالوا لو لم يتبعه في أفعاله كنا قد خالفناه ولا يجوز مخالفتنا صلى الله عليه وسلم قيل إن مخالفتنا هي أن لا نفعل ما يجب علينا فعله أو نفعل ما يحرم علينا فعله فعليهم أن يدلوا على أن أفعاله على الوجوب حتى نكون مخالفين له إذا لم نفعلها ألا ترى أننا لا نوصف بمخالفة النبي صلى الله عليه وسلم مما خص به من العبادات والمناكح لما لم يجب علينا اتباعه فيها

باب في أن السمع على الإطلاق لا يقتضي وجوب مثل ما فعل النبي صلى الله

عليه و سلم علينا

لا خلاف بين الأمة غي الاستدلال بأفعال النبي صلى الله عليه و سلم على الأحكام واختلفوا فقال قوم هي أدلة بمجردها وقال قوم هي أدلة إذا عرف الوجه الذي وقعت عليه واختلف الأولون فقال بعضهم هي أدلة بمجردها على الوجوب وقال آخرون بل على الندب وقال آخرون بل على الإباحة فأما من قال إنها أدلة باعتبار الوجه فانه إن علم الطريقة التي اتبعها النبي صلى الله عليه و سلم في ذلك

الفعل عقلية كانت أو سمعية فهو يرجع إليها في الاستدلال وإن لم يعرف الطريقة فضربان أحدهما أن يكون فعله بيانا مجمل والآخر لا يكون بيانا مجمل فان كان بيانا مجمل فذلك المجمل هو دال على الوجوب أو الندب أو الإباحة وإن لم يكن بيانا مجمل فانه لا يدل على شيء حتى يعرف الوجه الذي أوقعه عليه فان أوقعه على الوجوب دل على وجوب مثله علينا وإن أوقعه على الندب دل على أن مثله ندب منا فان أوقعه مستيحا له كان منا مباحا والذاهبون إلى أن أفعاله دالة بمجردها على الوجوب يحتجون لذلك بالعقل والسمع أما حجاجهم العقلي فأشياء منها قولهم إن كونه نبيا يقتضي ذلك وإلا نفر عنه والجواب أنا قد بينا من قبل أنه لا تنفير في نفي مشاركتنا له في الفعل ولو ثبت في ذلك تنفير لكان إنما يحصل التنفير إذا لم يجب علينا مثل ما وجب عليه وإذا لم نعلم أن ما فعله واجب عليه فلا تنفير في كونه غير واجب علينا

ومنها قولهم إن الفعل أكد في الدلالة من القول ولهذا كان النبي صلى الله عليه و سلم يحقق أمره بفعله كما يفعله في الحج والصلاة فاذا أفاد الأمر الوجوب كان الفعل أولى بذلك والجواب أن الفعل أكد في الإبانة عن صفة الفعل من القول للمشاهدة من المزية على الوصف والفعل كالمشاهدة وليس الفعل وصفا للوجوب حتى يكون أدل عليه من الأمر

ومنها قولهم إن الوجوب أعلى مراتب الفعل فوجب حمل فعله عليه والجواب يقال لهم لم إذا كان الوجوب أعلى مراتب الفعل وجب حمله عليه فان قالوا لأنه الاحتياط قيل بل الاحتياط أن يحمل الفعل على الوجوب إذا دلت الدلالة عليه لا غير وإذا لم تدل الدلالة على وجوبه فحن من ضرر تركه آمنون والخطر حاصل في اعتقاد وجوبه لأننا لا نأمن أن يكون غير واجب فنكون معتقدين اعتقادا لا نأمن كونه جهلا

فأما الاحتجاج السمعي فأشياء

منها احتجاجهم بقول الله عز و جل فليحذر الذين يخالفون عن أمره والتحذير يقتضي وجوب ترك المخالفة لأمره والأمر اسم الفعل والقول فكان عاما فيهما والجواب أنا قد بينا أن قولنا امر لا يقع على الفعل إلا مجازا ولو وقع عليه حقيقة لما تناوله ها هنا لتقدم ذكر الدعاء ولذكر المخالفة ألا ترى أن الإنسان إذا قال لعبد لا تجعل دعائي كدعاء غيري واحذر مخالفة أمري فهم منه أنه أراد بالأمر القول وأيضا مخالفة الأمر هو العلول عن مقتضاه فيجب أن تثبت أن الفعل يسمى أمرا وأن تدلوا على أن الفعل يقتضي الوجوب حتى يجرم تجنبه ويلزم فعله وأيضا المخالفة ضد الموافقة وموافقة الفعل إيقاع مثله على الوجه الذي أوقع عليه ويجب أن يعلم أن النبي صلى الله عليه و سلم أوقع الفعل على وجه الوجوب حتى يلزم موافقته فيه وقد قيل إن قوله سبحانه فليحذر الذين يخالفون عن أمره قد أريد به الأمر الذي هو القول فلا يجوز أن يراد به الفعل لأن اللفظة الواحدة لا يراد بها معنيين مختلفان وقد قيل إن

الهاء في قوله عن أمره عائدة إلى الله تعالى وذلك لأنه أقرب المذكورين فيمتنع أن يدخل تحت الفعل لأنه لا يفعل مثل ما نفعله من العبادات ولقائل أن يقول إن القصد هو الحث على اتباع النبي صلى الله عليه وسلم بقوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا فقوله فليحذر الذين يخالفون عن أمره هو من تمام القرض فيجب صرفه إلى أمر النبي صلى الله عليه وسلم
ومنا قول الله عز وجل لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر قالوا وقوله لمن كان يرجو الله واليوم

الآخر تهديد يدل على وجوب التأسيس به في فعله الجواب أن ذلك ليس بتهديد لأن الإنسان قد يرجو المنافع كما يرجو دفع المضار ولو كان ذلك تهديدا لدل على وجوب التأسّي وقد بينا أن التأسّي في الفعل هو إيقاعه على الوجه الذي أوقعه عليه فالآية إذن تدل على ما نقوله وقد قيل إن قوله لكم ليس من الفاظ الوجوب ولو دل على الوجوب لقال عليكم والجواب أنه لا يصح الاستدلال بذلك على نفي الوجوب لأن معنى قولنا لنا أن نفعل كذلك هو أنه لا حظر علينا في فعله والواجب ليس بمحظور فعله
ومنها قول الله سبحانه أطيعوا الله وأطيعوا الرسول قالوا فدخل فيه طاعته في قوله وفعله والجواب أن طاعة الرسول هو فعل ما أراه وأمر به فيجب أن تدلوا على أنه قد أراد بفعله أن نفعل مثله في الصورة وإن لم نعلم الوجه الذي دخل تحت الظاهر

ومنها قول الله عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله ما آتاكم يدخل فيه الفعل والجواب يقال لهم ما معنى قوله ما آتاكم فان قالوا معناه ما أعطاكم أي ما تعدى إليكم بالأمر والإلزام قيل لهم فالفعل ليس بأمر فان قلتهم هو إلزام لنا أن نفعل مثله قيل دلوا على ذلك وهو موضع الخلاف على أن قوله عز وجل وما نهاكم عنه فانتهوا يدل على أنه عنى بقوله ما آتاكم ما أمركم على أن الإتيان إنما يتأتى في القول لأننا نحفظه وامتناله يصير كأننا أخذناه وكأما عز وجل أعطانا

ومنها ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم لما خلع نعله في الصلاة خلع من كان خلفه نعله وهذا لا يدل لأنه لا يعلم أنهم فعلوا ذلك واجبا ولا يمتنع أن يكونوا لما رأوه قد خلع نعله مع أمره بأخذ الزينة بالصلاة علموا أن خلعها متعبد به غير مباح لأنه لو كان مباحا ما ترك به المسنون في الصلاة على أنه صلى الله عليه وسلم قد قال لهم لم خلعتم نعالكم فقالوا لأنك خلعت نعلك فقال إن جبريل أخبرني أن فيها أذى فدل بذلك على أنه ينبغي أن يعرفوا الوجه الذي أوقع عليه فعله ثم يتبعوه وهذا هو قولنا
واحتج القائلون بأن أفعاله ليست على الوجوب بأشياء
منها أنه لو وجب علينا مثل ما فعله لكان على وجوبه دليل وقد بينا أنه لا دليل على ذلك عقلي أو سمعي فلم تكن واجبة علينا

ومنها أن ما دل على اتباعنا لأفعاله هو قول الله عز وجل لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة وقوله فاتبعوه وقد بينا أن التأسّي هو إيقاع ما أوقعه على الوجه الذي أوقعه عليه وكذلك اتباعه فيه فما دل على اتباعه دل على اعتبار الوجه ولقائل أن يقول إن دليل التأسّي والاتباع قد اقتضى إيقاع ما أوقعه على الوجه الذي أوقعه فمن أين أن ما لا يعلم الوجه فيه لا يجب علينا فعله فان قلتهم إنه لا دليل على الاتباع والتأسّي إلا هاتين الآيتين قيل فإذا الدال على أنه لا يجب فعله علينا من غير اعتبار الوجه هو فقد الدليل وهذا هو رجوع إلى الدليل الأول

ومنها أنه لا يخلو إما أن يجب مثل فعله علينا باعتبار الوجه الذي أوقعه عليه أو من غير اعتبار الوجه فان وجب باعتبار الوجه فهو قولنا وإن وجب

من غير اعتبار الوجه لزم أن يجب علينا وإن علمنا أنه أوقع الفعل على وجه الندب والإجماع وما وجب على التأسى به يمنعان من ذلك ولقائل أن يقول ما تنكرون أن يكون مصلحتنا أن نفعل لا محالة مثل ما فعله إذا لم نعلم الوجه الذي أوقع الفعل عليه وإذا عرفنا أنه أوقعه لا على وجه الوجوب كان فعلنا له واجبا مفسدة ألا ترى أن التصريح بالتعبد لو ورد بذلك لشاع وليس لأحد أن يقول إذا كنا قد عرفنا أنه تنفعل بالفعل كان فعلنا لمثله على وجه الوجوب مفسدة فيجب إذا أوقعناه على وجه الوجوب ونحن لا نعلم الوجه الذي أوقعه عليه أن نكون مقدمين على ما نأمن من كونه مفسدة لتجويزنا كون النبي صلى الله عليه وسلم متنفلا به لأن للمخالف أن يقول إيقاعنا الفعل على الوجوب إذا لم نعلم الوجه الذي أوقع النبي صلى الله عليه وسلم الفعل هو للمصلحة وإن أوقعه على وجه الندب وإذا علمنا ذلك من حاله فإيقاعنا له على وجه الوجوب مفسدة

ومنها أنه لو دل فعله على وجوب مثله علينا لدل ذلك مطلقا من غير اعتبار وقت لأنه لا يمكن أن يدل على وجوب مثله في ذلك الوقت بعينه لتعذر فعل مثله علينا في ذلك الوقت ولا يمكن أن يدل على وجوب مثله في مثل ذلك الوقت لأنه ليس بأن يدل على ذلك أولى من أن يدل على وجوب مثله في أقرب الأوقات إليه فصح أن لو دل على وجوب مثله لدل عليه مطلقا فوجب إذا فعل النبي صلى الله عليه وسلم فعلا ثم تركه وفعل ضده أن يدل فعله وفعل ضده على وجوب الفعل وضده علينا في حالة واحدة وذلك يستحيل ولا يلزم على ذلك أن يجب علينا الفعل وضده إذا أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم به وأمسك عن الأمر به لأن إمساكه عن الأمر به ليس بمشارك للأمر به في صيغته الموضوعة للوجوب وضد الفعل قد شارك الفعل في كونه فعلا وقد شاركه في دلالة على الوجوب ولقائل أن يقول إن فعله إما أن يدل على وجوب مثله في مثل وقته فيلزم أن لا يجب علينا أن نفعل مثل ما فعل في وقته ونفعل ضده في مثل وقت فعل ضده وليس يستحيل وجوب الفعل وضده علينا

في وقتين فأما أن يدل على وجوب مثله لا في وقت معين فيلزم إذا فعل النبي صلى الله عليه وسلم الشيء وضده أن يلزمنا الفعل وضده في وقتين غير معينين حتى نفعل كل واحد منهما في وقت أي وقت شئنا وذلك غير مستحيل ولقائل أن يقول أيضا إنه لزم المستدل بهذه الدلالة ما ألزم خصومه إذا فعل النبي صلى الله عليه وسلم فعلا وقال إنه واجب ثم فعل ضده وقال إنه واجب لأنه يلزم على موضوع الدلالة أن يكون الفعل وضده واجبين على الإطلاق ومنها أنه لو دل فعله على وجوب مثله علينا لدل على وجوب مثله عليه صلى الله عليه وسلم ولخصم أن يقول هذه دعوى عارية عن دلالة وله أن يقول الدلالة قد دلت عندي على مشاركتنا للنبي صلى الله عليه وسلم في صورة الفعل ولم تدل على وجوب تكرار الفعل علينا ولا على وجوب تكرار الفعل من النبي صلى الله عليه وسلم وتكرار الفعل منه نظيره تكرار الوجوب علينا ونحن لا نوجب ذلك ويلزم المستدل أن يدل فعل النبي صلى الله عليه وسلم على وجوب مثله على النبي صلى الله عليه وسلم وإذا فعله إنه واجب

ومنها أنه لو دل فعله على وجوب مثله علينا لدل على أنه كان واجبا عليه فأولى أن لا يدل على أنه يجب علينا مثله ولقائل أن يقول إنما يجب أن تكون دلالة على وجوب مثله علينا موقوفة على دلالة على أنه كان واجبا عليه لو ثبت أنه لا يجوز أن يجب علينا مثل فعله إلا إذا كان قد أوقعه على وجه الوجوب وهذا موضع الخلاف فلا يجوز أن يبتني عليه الدلالة فإن قلتما إنما كان وجوبه علينا موقوفا على وجوبه عليه لأن قوله لقد كان لكم في رسول الله

أسوة حسنة يدل على ذلك كان رجوعا إلى دلالة أخرى باب في التأسى بالنبي صلى الله عليه و سلم في أفعاله
اعلم أنا إذا علمنا أن النبي صلى الله عليه و سلم فعل فعلا على وجه الوجوب فقد تعبدنا

أن نفعله على وجه الوجوب وإن علمنا أنه تنفل به كنا متعبدين بالتنفل به فإن علمنا أن فعله على وجه الإباحة كنا
متعبدين باعتقاد إباحته لنا و جاز لنا أن نفعله وقال أبو علي بن خلاد إنا متعبدون بالتأسى به في أفعاله العبادات دون
غيرها كالمناكح وما أشبهها

والدليل على ما ذكرناه أولا قول الله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة والتأسى بالغير في أفعاله هو أن
نفعله على الوجه الذي فعلها ذلك الغير ولم يفرق الله عز و جل بين أفعال النبي صلى الله عليه و سلم المباحة وغيرها
إن قيل الآية تفيد التأسى به مرة واحدة كما أن قول القائل لغيره لك في الدار ثوب حسن يفيد ثوبا واحدا الجواب
أن ذلك إن ثبت تم غرضنا من التعبد بالتأسى به صلى الله عليه و سلم في الجملة وأيضا فالآية تفيد إطلاق كون
النبي صلى الله عليه و سلم أسوة لنا ولا يطلق وصف الإنسان بأنه أسوة لزيد إذا كان إنما ينبغي لزيد أن يتبعه في
فعل واحد وإنما يطلق ذلك إذا كان ذلك الإنسان قدوة لزيد يهتدي في به أموره كلها إلا ما خصه الدليل

دليل قوله سبحانه فاتبعوه يتناول أفعال النبي صلى الله عليه و سلم لأن الاتباع يقع في الفعل ويتناول القول فكان
على إطلاقه فإن قيل الاتباع يكون في القول وفي الفعل وليس في قوله فاتبعوه لفظ عموم فيتناول القول والفعل فما
الأمان أن يكون المراد اتباعه في القول فقط الجواب أن إطلاق قوله فاتبعوه وإن لم يفد العموم فإنه يفيد أن لنا اتباعه
في أفعاله لأن ذلك اتباع له والخطاب مطلق

دليل أجمعت الأمة على الرجوع إلى أفعال النبي صلى الله عليه و سلم ألا ترى أن السلف رضي الله عنه رجعوا إلى
أزواجه في قبلة الصائم وفي أن من اصبح

جنبنا لم يفسد صومه وفي تزويج النبي صلى الله عليه و سلم ميمونه وهو حلال أو حرام وغير ذلك فإذا ثبت ذلك
فأفعاله صلى الله عليه و سلم لا بد من أن يتمثل فيها طريقة فإما أن تكون معروفة لنا أو غير معروفة فإن لم تكن
معروفة لنا فإنا نكون متبعين له في أفعاله ومتأسين به فيها لا تشبهة في ذلك وإن امتثل فيها طريقة معروفة لنا إما
عقلية وإما سمعية فإن ذلك لا يمنع من كون فعله دلالة لنا أيضا على أننا متعبدون بمثله ولا يتمتع من كوننا فاعلين
لمثله لأجل أنه صلى الله عليه و سلم فعله ولأجل الدلالة العقلية أو السمعية على حد لو انفرد كل واحد منهما
لفعلنا الفعل لأجله وذلك لا يمنع من وقوع التأسى به فيه باب في قسمة أفعال النبي صلى الله عليه و سلم وذكر
الطريق إليها

اعلم أن ما يسند إليه مما يتعلق به التكليف وليس بقول ضربان أحدهما فعل والآخر ترك والفعل ضربان أحدهما
يختصه كاصلاة والصيام والآخر يتعلق بغيره كعقوبة الغير والترك ضربان أحدهما ترك يختصه كتركه الجلسة في
الركعة الثانية والآخر القضاء عليه والنكير عليه ولا يخلوا كل ذلك من أن يكون مباحا أو ندبا أو واجبا وكل
واحد من ذلك إما أن يكون قد امتثل فيه طريقة معروفة لنا أو غير معروفة لنا فإن كانت معروفة لنا فإما أن تكون
عقلية أو سمعية وما امتثل فيه طريقة غير معروفة لنا فإما أن تكون مبتدأة لا تتعلق بشيء من الأدلة أو تتعلق بشيء
منها وهذا الأخير إما أن يتعلق بما على طريق الموافقة وهو بيان صفة المجمل أو يتعلق بما لا على طريق الموافقة وهو
ضربان أحدهما بيان التخصيص والآخر بيان النسخ وبيان التخصيص إما أن يكون بيانا لتخصيص قول أو

لتخصيص فعل وبيان النسخ أيضا إما أن يكون بيانا لنسخ قول أو نسخ فعل وأما الفصل بين الفعل والترك فظاهر وقد ذكرنا في تضعيف الكلام الفصل بين الفعل والترك اللذين يختصانه وبينهما إذا تعلقا بغيره

فأما الطريق إلى أن ما فعله مباح فأشياء

منها أن يقول إنه مباح ومنها أن يضطر من قصده إلى أنه مباح ومنها أن يدل دلة حسنة على حسنه ولا يدل دلالة على أن له صفة زائدة على حسنه ومنها أن يكون امتثالا لدلالة تدل على الإباحة ومنها أن يكون بيانا لخطاب يدل على الإباحة

فأما الطريق إلى أن فعله مندوب إليه فأشياء

منها أن يقول إنه مندوب إليه ومنها أن يدل دلالة من قول وغيره على أن له صفة زائدة على حسنه ولا تدل دلالة على وجوبه

ومنها أن يكون بيانا لخطاب يقتضي كون ذلك الفعل مندوبا إليه في الجملة

ومنها أن يكون امتثالا لدلالة تدل على كون الفعل مندوبا إليه

فأما الطريق إلى أن ما فعله مباح فأشياء منها أن يقول إنه مباح ومنها أن يضطر من قصده إلى أنه مباح ومنها أن يدل دلالة على حسنه ولا يدل دلالة على أن له صفة زائدة على حسنه ومنها أن يكون امتثالا لدلالة تدل على الإباحة ومنها أن يكون بيانا لخطاب يدل على الإباحة

فأما الطريق إلى أن فعله مندوب إليه فأشياء منها أن يقول إنه مندوب إليه ومنها أن يدل دلالة من قول وغيره على أن له صفة زائدة على حسنه ولا تدل دلالة على وجوبه ومنها أن يكون بيانا لخطاب يقتضي كون ذلك الفعل مندوبا إليه في الجملة ومنها أن يكون امتثالا لدلالة تدل على كون الفعل مندوبا إليه

وأما الطريق إلى معرفة كون فعله واجبا فأشياء منها أن يقول هذا الفعل واجب ومنها أن يكون امتثالا لدلالة تدل على وجوب ذلك الفعل ومنها أن يكون بيانا لأمر يدل على الوجوب ومنها أن يضطر إلى قصده أنه أوقعه

واجبا ومنها أن يكون الفعل قبيحا لو لم يكن واجبا نحو أن يركع ركوعين في ركعة واحدة لأنه قد تقرر في الشريعة قبح ذلك إلا أن يكون واجبا

فأما ما به يعلم أن فعله أو تركه امتثال لدلالة نعرفها فهو أن يكون مطابقا لبعض الأدلة العقلية أو الشرعية التي نعرفها

وأما ما به يعلم أن فعله بيان فشيئان أحدهما أن يقول هذا بيان لهذا والآخر أن يرد عن الله سبحانه وعن رسوله صلى الله عليه وسلم خطاب مجمل ويفعل صلى الله عليه وسلم فعلا يحتمل أن يكون بيانا له ولا يوجد بيان غيره وتكون الحاجة إلى البيان حاضرة فعلم أنه بيان له لأنه لو لم يكن بيانا لكان البيان قد تأخر عن وقت الحاجة وقد يكون تركه بيانا نحو أن يترك الجلسة في الركعة الثانية فينسخ به ولا يرجع فنعلم أنما غير ركن في الصلاة فأما ما به يعلم أن فعله أو تركه بيان لنسخ القول فهو أن يصدر منه صلى الله عليه وسلم قول يقتضي تكرار الفعل منه ومن غيره ويدخل هو صلى الله عليه وسلم عليه في الخطاب ويفعل موجه ثم يفعل ضده أو يتركه فنعلم أن حكمه منسوخ عنه صلى الله عليه وسلم

فأما ما به يعلم أن فعله أو تركه مخصص لقوله فهو أن يصدر منه قول يدل ظاهره على وجوب فعل عليه وعلى غيره ثم يفعل ضده في الحال أو يتركه فنعلم أنه مخصص من ذلك الدليل ونعلم أن فعله أو تركه مخصص لفعله بأن

يفعل فعلا يقتضي الدليل إدامته عليه وعلى غيره لولا دليل مخصص ثم يفعل ضده في الحال أو يتركه فنعلم انه مخصوص والأشبه أن يكون هذا الفعل مخصصا لما دل على وجوب فعله في المستقبل عليه وعلى غيره والله أعلم باب فيما يدل عليه أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وتروكه المتعلقة بغيره أما أفعاله المتعلقة بغيره فهي الحدود والتعزير والقضاء على الغير فأقامة

الحد والتعزير على وجه النكال تدل على أن ذلك الغير قد اقدم على كبيرة وإقامتها عليه على سبيل الامتحان لا تدل على أنه الآن مقيم على كبيرة وقضاؤه على غيره وإن كان من قبيل الأقوال فانه يقتضي لزوم ما قضى به لأن القضاء هو الإلزام

وذكر قاضي القضاء أن الناس اختلفوا في حكمه صلى الله عليه وسلم بأن زيدا فاضل أو أنه أفضل من غيره هل هو على الظاهر أو على سبيل القطع فمنهم من قال بالأول ومنهم من قال بالثاني وكذلك اختلفوا في نسبتته صلى الله عليه وسلم زيدا إلى عمرو هل هو على سبيل القطع أو على الظاهر وذكر أنهم لم يختلفوا في أنه إذا حكم على غيره بالدين لا يقطع به على الباطن في ذلك بل يكون حكما بالظاهر قال فاما إذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لغيره هذا الحق عليك فانه يكون على الخلاف المتقدم وقال إنه إذا ملك غيره شيئا فانه يملكه في الحقيقة لأن التملك يقتضي إباحة تصرف مخصوص وقال إذا أباح الإنسان النبي صلى الله عليه وسلم أكل طعامه فاستباح النبي صلى الله عليه وسلم أكله فانه لا يدل على أنه ملكه لا محالة لأنه يكفي في استباحة الأكل بظاهر اليد والتصرف

فأما تركه النكير على الفعل فضربان أحدهما أن يكون صلى الله عليه وسلم قد دل من قبل على قبحه وأقر فاعله عليه كاختلاف أهل الكتاب إلى كنفاتهم ومتى كان كذلك فانه لا يدل ترك النكير عليهم على حسنه ورضاه به والآخر أن لا يكون قد علم من دينه الإقرار على ذلك الفعل وذلك يلزم إنكاره سواء تقدمت الدلالة على قبحه أو لم تتقدم لأنه لم تقدم الدلالة على ذلك فترك إنكاره يقتضي حسنه لأنه لا يمكن أن يقال إنه قبيح وإنما لم ينكره لأنه غلب على ظنه أن إنكاره غير مؤثر لأن إنكار النبي صلى الله عليه وسلم لا بد من أن يؤثر لأنه ليس كانكار غيره هكذا ذكر قاضي القضاة وهذا صحيح إذا كان فاعل القبيح يعتقد نبوته فأما من ينطوي على تكذيبه

وإطراح أمره صلى الله عليه وسلم فلا يمكن أن يقال إن إنكاره عليه لا بد من أن يؤثر على كل حال باب في أفعاله صلى الله عليه وسلم إذا تعارضت

اعلم أن الأفعال المتعارضة يستحيل وجودها لأن التعارض والتماثل إنما يتم مع التنافي والأفعال إنما تتنافى إذا كانت متضادة وكان محلها واحدا ووقتها واحدا ويستحيل أن يوجد الفعل وضده في وقت واحد في محل واحد فاذا يستحيل وجود أفعال متعارضة فأما الفعلان الضدان في وقتين فليسا متعارضين بأنفسهما لأنه لا يتنافى وجودهما ولا يمنع الاقتداء بهما فنكون متعبدين بالفعل في وقت وبضده في وقت آخر وقد يكونا متعارضين بغيرهما نحو أن يفعل النبي صلى الله عليه وسلم فعلا ونعلم بالدليل أن غيره متعبد به ثم نراه عقيب ذلك قد أقر بعض الناس على فعل ضده فنعلم أنه خارج منه وكذلك إذا علمنا أن ذلك الفعل يلزم أمثاله النبي صلى الله عليه وسلم في مثل تلك الأوقات ما لم يرد دليل ناسخ ثم يفعل عليه السلام ضده في مثل ذلك الوقت فنعلم أنه قد نسخ عنه غير أن النسخ والتخصيص إنما لحقا ما علمنا به أن ذلك الفعل يلزم النبي صلى الله عليه وسلم في مستقبل الأوقات وأنه يلزم

غيره وإنما يقال إن ذلك الفعل قد لحقه النسخ على معنى أنه قد زال التعبد بمثله وأن التخصيص قد لحقه على معنى أن بعض المكلفين لا يلزمه مثله باب في أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله إذا تعارضت اعلم أن فعله وقوله إذا تعارضتا لم يخل إما أن يتعارضتا من كل وجه أو من وجه دون وجه فإن تعارضتا من كل وجه لم يخل إما أن نعلم تقدم أحدهما على

الآخر أو لا نعلم ذلك فإن علمناه لم يخل إما أن نعلم تقدم الفعل أو تقدم القول فإن علمنا تقدم الفعل نحو أن يصلي النبي صلى الله عليه وسلم إلى بيت المقدس ونعلم أن حكم غيره حكمه في ذلك ما لم يمنع مانع ويقول بعد ذلك الصلاة إلى بيت المقدس غير جائزة فإن ورد القول عقيب الفعل كان هو صلى الله عليه وسلم مخصوصا من ذلك القول ويجب أن يكون متناوله لغيره وإلا لم يكن للقول فائدة ولا يجوز أن يكون قوله متناولا له صلى الله عليه وسلم ويكون نسخا للفعل عنه لأنه إنما يكون نسخا للفعل إذا دل على وجوب استمرار مثله في المستقبل عليه ولو كان كذلك لم يجوز أن يدلنا عقيبه على أنه منسوخ عنه لأن ذلك نسخ الشيء قبل وقت فعله وإن كان القول متراخيا بعد ما حضر وقت الفعل مرة أخرى فإنه إن كان القول يتناولنا وإياه كان ناسخا للفعل عنا وعنه وإن كان يتناوله وحده كان نسخا عنه وحده وإن كان يتناولنا فقد كان نسخا عنا فقط وإن كان قوله متقدما على فعله فإن كان الفعل عقيب القول وكان القول يتناولنا وإياه كان فعله مخصصا له وحده دوننا لأننا لو خرجنا أيضا من الخطاب بطلت فائدته وإن كان الفعل متراخيا عن القول كان ناسخا للقول عنه فقط إن كان القول يتعلق به فقط وإن كان القول يتعلق بنا فقط كان فعله ناسخا عنا فقط إذا علمنا أن حكمنا في الفعل حكمه وإن كان القول يتعلق بنا وبه كان الفعل ناسخا للقول عنا وعنه إذا علمنا أن حكمنا فيه حكمه فأما إن لم نعلم تقدم أحدهما على الآخر فالتعلق بالقول أولى لأنه يتعدى إلينا بنفسه والفعل لا يتعدى إلينا ولا يتناولنا بنفسه ولأننا إذا جوزنا أن يكون الفعل قد تقدم جوزنا أن لا يكون قد تعدى إلينا بنفسه ولا بغيره لأن القول حيث يكون ناسخا له فنحن نشك إذا في تناوله لنا ونقطع على تناول القول لنا من جهة صيغته فكان أولى

فأما إذا تعارض قوله وفعله من وجه دون وجه فمثاله نهي صلى الله عليه وسلم عن استقبال القبلة واستدبارها للغائط والبول وجلسه لقضاء الحاجة في البيوت مستقبل بيت المقدس وذلك يحتمل أن يكون مباحا في البيوت لكل أحد ويحتمل أن تكون إباحته خاصة بالنبي صلى الله عليه وسلم ويحتمل أن يكون نهي صلى الله عليه وسلم عن استقبال القبلة واستدبارها عاما لأمته في البيوت والصحارى ويحتمل أن يكون خاصا في الصحارى وقد اختلف الناس في ذلك من غير تفصيل فعند الشافعي أنه مخصوص بفعله وعند الشيخ أبي الحسن أنه ينبغي أن يجرى نهي صلى الله عليه وسلم على إطلاقه ويخص فعله به صلى الله عليه وسلم وقاضي القضاة يتوقف في المسألة واعلم أن قوله عز وجل لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة وقوله فاتبعوه مع استقباله بيت المقدس في البيوت معارض لنهي صلى الله عليه وسلم عن استقبال القبلة لغائط أو بول فلا ينبغي أن يعترض بأحدهما على الآخر إلا لوجه يترجح به أحدهما على الآخر وليس يجوز أن يترجح نهي صلى الله عليه وسلم من حيث كان قوله يتعدى إلينا بنفسه وفعله لا يتعدى إلينا بنفسه لأن إن اعترض بنهي صلى الله عليه وسلم عن استقبال القبلة وجب أن يخص به قول الله عز وجل لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة وهذا قول فيتعدي إلينا بنفسه والأولى أن يقال إن نهي صلى الله عليه وسلم عن استقبال القبلة كان لكم في رسول الله أسوة حسنة فكان وقوع التخصيص به أولى فإن قيل فعله أخص من هذا النهي لأن نهي صلى الله عليه وسلم في البيوت والصحارى وفعله يختص

بالببوت فكان الاعتراض به أحق قيل فعله لا يتعدى إلينا فهو وإن كان أخص بالببوت فليس يتعدى إلينا فان قيل فعله مع قول الله عز وجل لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة أخص من هذا النهي فوجب

تخصيص النهي به والجواب أنا إذا جعلنا النهي هو للمخصص كنا قد خصصنا به وحده قول الله عز وجل لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة وإن كان للمخصص هو هذه الآية وهي أعم من النهي كان تخصيصها أولى ولهم أن يقولوا ونحن إذا خصصنا هذا النهي فإننا نخصه بفعل النبي صلى الله عليه وسلم مع ما ثبت من التأسي بالنبي صلى الله عليه وسلم ومجموع هذين أخص من النهي فيجب أن يكون ذلك أولى أو يتعادل القولان فيلزم فيهما الوقف والرجوع إلى دليل آخر

الكلام في النسخ والنسوخ

باب في فصول النسخ والنسوخ

إعلم أن الكلام في ذلك يقع في الاسم وفي المعنى أما في الاسم فبأن نتكلم في فائدة اسم النسخ في اللغة وفي الشرع ويتبع ذلك الكلام في حده فأما في المعنى فمن وجوه منها الفصل بين النسخ وبين البداء ومنها ذكر شروطه والفصل بينهما وبين ما ليس من شروطه ومنها الدلالة على حسنه ولما كان النسخ لا يتم إلا بشيئين ناسخ ومنسوخ ووجب أن نذكرهما فذكر ما يجوز نسخه وما لا يجوز وما يقع النسخ به وما لا يجوز وما يدخل في أبواب النسخ ذكر ما أخرج من النسخ وهو منه وما أدخل فيه وليس منه وذكر الطريق إلى معرفة كون الشيء ناسخاً أو منسوخاً أما الكلام في فائدة الاسم فيجب تقديمها وتقديم الحد ليصح أن نتكلم في شروطه وأحكامه ويتبع ذكر حده الكلام في المفصل بينه وبين غيره ثم الكلام في شروطه وما ليس من شروطه ثم الدلالة على حسن النسخ إذا اختص بشروطه ثم الدلالة على ما اشترطناه كمنسخ الشيء بعد وقت فعله ثم ذكر ما قلناه أنه ليس بشرط كمنسخ عبادة لم يقيد الأمر بها بالتأييد وكنسخ العبادة لا إلى بدل أو إلى بدل أخف ثم نذكر ما يجوز نسخه ويدخل فيه نسخ التلاوة ونسخ الحكم ونسخ الأخبار ثم نذكر ما يقع النسخ به وما لا يقع وذلك فصول منها نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ومنها نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة وذكرنا نسخة بأخبار الآحاد ولم تؤخره إلى الكلام في الأخبار لأننا لا نمنع من نسخه

بأخبار الآحاد وليس يقف المنع من ذلك على قيام الدلالة على قبول خبر الواحد وليس كذلك وقوع التخصيص بما لأن ذلك مرتب على كون أخبار الآحاد طريقة يحتج بها فلذلك أحرنا القول في وقوع التخصيص بما إلى أبواب الأخبار ثم نذكر ما لا يجوز نسخه ولا وقوع النسخ به كالإجماع والقياس وفحوى القول ثم نذكر ما ألحق بالنسخ أو أخرج منه كالزيادة في النص والنقصان منه ثم نذكر الطريق إلى كون النسخ ناسخاً ولما كان النسخ موقوفاً على التتافي وعلى ذكر التاريخ وكانت الأحكام تتنافى على الشخص الواحد وعلى الأشخاص الكثيرة دخل في ذلك العمومان إذا تعارضوا فوجب ذكر ذلك أجمع على الترتيب ونحن نأتي على ذلك أجمع إن شاء الله

باب في فائدة اسم النسخ في اللغة وفي الشرع

اعلم أنه لما كان اسم النسخ مستعملا في أصول الفقه وجب ذكر فائدته لفهمها عند إطلاقه ولما كان مستعملا في اللغة وفي الشريعة نظرنا هل فائدته فيهما واحدة أو مختلفة فاسم النسخ مستعمل في اللغة في الإزالة وفي النقل أما في الإزالة فقولهم نسخت الشمس الظل لأنه قد لا يحصل الظل في مكان آخر فيظن أنه انقل إليه وقولهم نسخت الريح آثارهم وأما في النقل فقولهم نسخت الكتاب أي نقلت ما فيه إلى كتاب آخر والأشبه أن يكون مجازا في ذلك لأن ما في الكتاب لم ينتقل على الحقيقة وإذا كان مجازا فيه كان حقيقة في الإزالة لأنه غير مستعمل في سواهما فإذا بطل كونه حقيقة في أحدهما كان حقيقة في الآخر وإلا بطل أن يكون الاسم حقيقة في اللغة إن قيل إذا كان ما في الكتاب لم ينتقل على الحقيقة علمنا أنهم إنما وصفوه بأنه منسوخ لتسببها بالمنقولة من حيث حصل مثله في كتاب آخر فجرى حصول

مثله في مكان آخر مجرى حصوله وذلك يدلنا على أن اسم النسخ موضوع للنقل فلهذا تجوزوا به فيما يشبه النقل ولو كان حقيقة للإزالة لم يسموا الكتاب منسوخا لأنه غير مزال ولا شبه المزال والجواب أنه لا يمتنع أن يكون حقيقة للإزالة فاستعمل في النقل من حيث كان النقل مزيلا للمنقول عن مكانه وإن حصل في مكان آخر ثم استعمل في نسخ الكتاب من حيث شكل المنقول من الوجه الذي ذكر السائل فيكون استعمال ذلك في الكتاب تشبيها بوجه المجاز واستعماله في المجاز تشبيها بالحقيقة وهو المزال فان قيل وصفهم الريح بأنها ناسخة للآثار والشمس بأنها ناسخة للظل مجاز أيضا لأن الناسخ للآثار والظل هو الله سبحانه فاعل الشمس والريح قيل لا يمتنع أن يكون الله سبحانه هو الناسخ لذلك من حيث فعل سبب الإزالة وتكون الشمس والريح موصوفان على الحقيقة بأتهما ناسخان من حيث اختصاصهما بسبب الإزالة على أن أهل اللغة لو كانوا يعتقدوا أن الشمس هي الفاعلة للإزالة ثم اضافوا النسخ إليها لوجب اتباعهم في تسمية هذه الإزالة نسخا ولا تتبعهم في اعتقادهم أن الشمس والريح فاعلان على أنه لا يمتنع أن يكون وصف الشمس بأنها ناسخة مجازا وكون هذا الوصف مجازا لا يوجب كون وصفهم الإزالة نسخا مجازا

فأما استعمال اسم النسخ في الشرع فعند الشيخ أبي عبد الله أنه منقول إلى معنى في الشرع ولا يجري عليه على سبيل التشبيه بالمعنى اللغوي لأنه يفيد في الشرع معنى مميزا فجرى مجرى اسم الصلاة وعند الشيخ أبي هاشم أنه يفيد معنى في الشرع على طريق التشبيه باللغة وذلك أنه يفيد إزالة مثل الحكم المتقدم كما يفيد في اللغة الإزالة إلا أن الشرع قصره على إزالة مثل الحكم الثابت بطريقة شرعية على وجه مخصوص فجرى مجرى قولنا دابة في أنه غير منقول لكنه مخصوص ببعض ما يدب

باب في حقيقة الناسخ والنسوخ والنسخ

اعلم أن غرضنا أن نحدد الطريق للناسخ ولما كان قولنا ناسخ يقع على الطريق وعلى غيره وجب أن نذكر ما يقع عليه هذا الاسم ثم نعلم إلى الطريق للناسخ فنحده فنقول إن الناصب للدلالة للناسخة يوصف بأنه ناسخ فيقال إن الله عز وجل نسخ التوجه إلى بيت المقدس فهو ناسخ ويوصف الحكم بأنه ناسخ فيقال إن وجوب صوم شهر رمضان ناسخ صوم عاشوراء ويوصف المعتقد لنسخ الحكم أنه ناسخ فيقال فلان ينسخ الكتاب بالسنة يعتقد ذلك ويوصف الطريق بأنه ناسخ فيقال إن القرآن ناسخ للسنة وقد حد قاضي القضاة الطريق للناسخ بأنه ما دل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه لولاه لكان

ثابتنا مع تراخيه عنه وغرضه بهذا الحد أن يتناول كل ما كان طريقا إلى النسخ سواء كان خبرا متواترا أو غير متواتر وهذا الحد يخرج منه خبر الواحد إذا نسخ الحكم لأنه لا يوصف بأنه دليل على الحقيقة ويخرج منه ما دل على نسخ الحكم الثابت بالعقل لأن النبي صلى الله عليه وسلم لو فعل فعلا وعلمنا من قصده أن وجوبه يتعدى إلينا لولا دليل ناسخ فإن ما دل على إزالته يوصف بأنه ناسخ وإن لم يرفع ما ثبت بنص ويلزم أن يكون العجز ناسخا لأنه يدل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت ويلزم أن تكون الأمة إذا اختلفت على قولين وسوغت للعامي تقليد كل واحد من الطائفتين ثم أجمعت على أحد القولين أن يكون ذلك نسخا لأنها كانت نصت على إباحة تقليد الطائفة الأخرى وينبغي أن نحد الطريق الناسخ بأنه قول صادر عن الله عز وجل أو منقول عن رسول الله أو فعل منقول عن رسوله يفيد إزالة مثل الحكم الثابت بنص صادر عن الله أو بنص أو فعل منقولين عن رسوله مع تراخيه عنه على

وجه لولاه لكان ثابتا وقد تضمن هذا الحد أخبار الآحاد لأئمة وإن كانت أمارات فإنها موصوفة بأنها تفيد إزالة مثل الحكم الثابت وأما منقولة عن الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يلزم عليه اتفاق الأمة على أحد القولين لأن قولها غير صادر عن الله وعن رسوله ولا يلزم عليه أن يكون الشرع ناسخا لحك العقل لأن العقل ليس بقول ولا فعل منقول عن الرسول ولهذا لا يلزم عليه العجز المزيل للحكم ولا أيضا تقييد الحكم بغاية أو شرط أو استثناء لأن ذلك غير متراح ولا يلزم عليه البدء لأ البدء هو إزالة نفس الحكم الثابت بالنص ولا يلزم إذا أمرنا الله سبحانه بفعل واحد ثم نمانا عن مثله أن يكون ذلك نسخا وإن كان مزيلا لمثل حكم الأمر لأنه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الأمر ثابتا

فأما المنسوخ فهو الحكم المزال إذا اختلف بالشرائط التي ذكرناها وقد دخل في ذلك نسخ خطاب القرآن لأن نسخه هو نسخ كون تلاوته قربة وعبادة وذلك نسخ للحكم وأما النسخ فهو إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله أو رسوله أو فعل منقول عن رسوله وتكون الإزالة بقول منقول عن الله أو عن رسوله أو بفعل منقول عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وقد حد قوم النسخ بأنه إزالة حكم بعد استقراره وهذا لا يصح لأن استقرار الحكم هو كونه مرادا فإزالته بعينه بقاءه وحد أيضا بأنه إزالة مثل الحكم بعد استقراره وهذا يلزم عليه أن يكون متى زال الحكم بالعجز أن يكون زواله نسخا وحد أيضا بأنه نقل الحكم إلى خلافه وهذا يلزم عليه أن يكون نقل الحكم إلى خلافه بالشرط والغاية أو بالعجز نسخا وحد أيضا بأنه بيان مدة الحكم الذي في التقدير والتوهم جواز بقائه وهذا يلزم عليه أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم لو أخبر زيدا أنه يعجز عن الفعل وقت كذا أن يكون ذلك نسخا

باب الفصل بين البدء والنسخ

اعلم أن البدء هو الظهور يقال بدا لنا سور المدينة إذا ظهر وإنما يكون الشيء ظاهرا للإنسان إذا تجلى له وصار معه على وجه يعلمه أو يظنه فأما الأمر والنهي فليسا من البدء بسبيل لكنهما قد يدلان عليه نحو أن ينهي الأمر بالمأمور الواحد أن يفعل ما أمره بفعله في الوقت الذي أمره بفعله فيه على الوجه الذي أمره أن يوقعه عليه نحو أن يقول زيد لعمر وصل ركعتين عند زوال الشمس من هذا اليوم عبادة لله عز وجل لا تصلهما في هذا الوقت من هذا اليوم عبادة لله عز وجل فالنهي تعلق بما تعلق الأمر به على الحد الذي تعلق الأمر به من غير تغاير بين متعلقيهما

فيصح أن تثبت المصلحة مع أحدهما دون الآخر وذلك يدل إما على أن الأمر قد خفي عنه من الصلاح ما كان ظاهرا أو ظهر له من الفساد ما كان خافيا وهو البداء فلذلك نهي عما كان أمر به على الحد الذي أمر به وإما أن يكون ما خفي عنه شيء ولا ظهر له شيء لكنه قصد أن يأمر بالقيح أو ينهي عن الحسن وكل ذلك لا يجوز على الله عز وجل فأما إذا لم يتكامل الشرائط التي ذكرناها فانه لا يجب أن يدل على البداء ولا على تعبد قيح لأنه إن نهي عن صورة الفعل غير ذلك المأمور أو نهي المأمور عن غير ما أمر به نحو أن يأمر بالصلاة وينهي عن الزنا أو ينهي عما أمر به على وجه آخر نحو أن يأمر بالصلاة على طهارة وينهي عنها على غير طهارة فهناك تغاير بين أمرين يمكن أن تحصل المصلحة في أحدهما والمفسدة في الآخر وكذلك لو نهاه عن صورة الفعل في وقت آخر والنسخ من هذا القليل وذلك لأنه لا يمتنع أن يعلم الله عز وجل فيما لم يزل أن الفعل من زيد مصلحة في وقت مفسدة في وقت آخر فيأمره بالمصلحة في وقتها وينهاه عن المفسدة في وقتها فلا يكون قد ظهر له ما لم يكن ظاهرا أو لا خفي عنه ما كان ظاهرا ولا أمر بقيح ولا نهي عن حسن وإنما يمكن

ذلك لأنه قد حصل بين المأمور به والمنهي عنه تغاير وافصال فصح أن تثبت المصلحة مع أحدهما دون الآخر وإذا أمكن هذا القسم الذي ذكرناه بطل القول بأنه لا بد من أن يدل إما على البداء وإما على تعبد قيح والله أعلم

باب في شرائط النسخ

اعلم أن لوصف النسخ نسخا ولصحته وحسنه شروط وقد ألحق بها ما ليس منها أما شروط الوصف فأن يكون الحكمان الناسخ والمنسوخ شرعيين لأن العجز يزيل التعبد الشرعي ولا توصف إزالته بأنها نسخ والشرع يزيل حكم العقل ولا توصف إزالته بلقها نسخ ومن شروطه أن يكون الناسخ منفصلا عن المنسوخ إما في الجملة أو في التفصيل وذلك أن المتصل بالمنسوخ ضربان غاية وغير غاية فما ليس بغاية هو أن يقول الله عز وجل صلوا أيام الجمعة لا تصلوا الجمعة القلانية والغاية ضربان أحدهما غاية جملة والآخر مفصلة فاسم النسخ لا يثبت معها كقول الله عز وجل ثم أتموا الصيام إلى الليل وأما الجملة فاسم النسخ يثبت معها إذا فصلت نحو قول الله سبحانه فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت الآلية فلما دل الدليل على تفصيل هذا السبيل ثبت اسم النسخ وليس من شرط اسم النسخ أن يكون الكلام المنسوخ متناولا بلفظة للمنسوخ ألا ترى أن الأمر لا يفيد بلفظه التكرار فلو أمر الله عز وجل بالفعل ثم دل الدليل على أن المراد به التكرار ودل الدليل على رفع بعض المرات كان رفعه نسخا وأما شرط صحة النسخ فهو أن يكون إزالة لحكم الفعل دون نفس الفعل

وصورته لأن صورة الصلاة إلى بيت المقدس لا تصح إزالتها بالأدلة الشرعية وإنما الأدلة الشرعية دلت على زوال وجوبها وليس من شرط الصحة أن يكون المنسوخ شائعا في جملة المكلفين بل يصح أن يكون الحكم المنسوخ لم يتوجه جنسه إلا إلى مكلف واحد

وأما حسن النسخ فهو أن لا يكون إزالة لنفس ما تناوله التعبد على الحد الذي تناوله بل لا بد من أن يزيل التعبد مثله في وقت آخر أو على وجه آخر ولذلك لم يحسن نسخ الشيء قبل وقته ولا نسخ ما لا يجوز أن يتغير وجهه نحو نسخ وجوب المعرفة بالله عز وجل لأن كون ذلك لطفلا لا يتغير ولا نسخ قيح الجهل لأن قيحه لا يتغير ويحسن نسخ قيح بعض الآلام أو حسن بعض المنافع لأنه يجوز مع كون الألم ألما أن يحسن ومع كون النفع نفعاً أن يقبح ومن شرائطه أن يكون ما تناوله الناسخ متميزا للمكلف من المنسوخ وأن يكون مقدورا

فأما نسخ الحكم إلى بدل هو أخف منه أو مساو له أو نسخه إذا لم يقيد الأمر به بالتأييد فليس بشرط في وقوع الاسم ولا في الصحة ولا في الحسن

باب في الدلالة على حسن نسخ الشرائع

اتفق المسلمون على حسن نسخ الشرائع إلا حكاية شاذة عن بعض المسلمين أنه لا يحسن ذلك واليهود على فرق ثلاث ففرقة منعت من ذلك عقلا وفرقة منعت منه سمعا وإجازته عقلا وفرقة أجازته عقلا وسمعا والدليل على حسنه من جهة العقل أن مثل ما تعبد الله سبحانه به يجوز أن يقبح في المستقبل فاذا قبح حسن النهي عنه إذ النهي عن القبيح حسن وإنما قلنا يجوز أن يكون مثل ما تعبدنا الله عز وجل به قبيحا في المستقبل لأنه

لو يجز ذلك لم يحسن أن يقول الله عز وجل تمسكوا بالسبب ما عشتم إلا السبب القلاني وأيضا فإنه كما يجوز العقل أن يكون التمسك بالسبب مصلحة فإنه يجوز كونه مصلحة في وقت مفسدة في وقت آخر كما يجوز كون الرفق بالصبي مصلحة في وقت مفسدة في وقت آخر وكما يجوز كونه مصلحة لزيد دون عمرو في وقت واحد يجوز أن يكون مصلحة لزيد في وقت دون وقت وكما يجوز كون الصحة والمرض والغنى والفقر مصلحة في وقت دون وقت يجوز كون التمسك بالسبب مصلحة في وقت دون وقت لا فرق في العقل بين هذه الأقسام وللمخالف أن يحتج بوجهين أحدهما لا بيينة على الأمور المقيد بالتأييد بل بيينة على النهي عن مثل ما تعبدنا به وهذا أشبه بأن يكون وجهها عقليا والآخر بيينة على أمر قيد بالتأييد حتى يكون السمع قد منع من النسخ أما الأول فهو أن يقال لو نهي الله عز وجل عن صورة ما تعبد به لكان إما قد خفي عليه صلاح ما أمر به ما كان ظاهرا أو ظهر له من فساد ما كان خافيا فيه وهو البداء أو يكون عالما بما كان عالما به إلا أنه قصد الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن والجواب أنه إنما يلزم ذلك لو لم يجز كون مثل الواجب قبيحا في وقت آخر فأما إذا جاز ذلك فقد أمكن قسم آخر سوى ما ذكر وهو أن يعلم الله سبحانه فيما لم يزل وجوب ما أمر به في الوقت الذي أمر به وقبحه في الوقت الذي نهي عنه ولو كان مثل الفعل حكمه في جميع الحالات لكان حكم نكاح الأخوات والختان في جميع الحالات حكما واحدا ومعلوم أن نكاح الأخوات قد كان غير محظور من قبل ومحظور في شرع موسى عليه السلام

أما الوجه الثاني فتحريمه أن يقال إن الأمر بالفعل أبدا يفيد وجوب فعله في جميع الأوقات بشرط الإمكان فلو أمر الله سبحانه بالعبادة أبدا لم يخل إما أن يكون قد أراد بالأمر فعل العبادة أبدا ما بقي الإمكان أو لم يرد

فعلها أبدا فان لم يرد أبدا مع اقتضاء الظاهر له كان ملبسا لأنه لم يدل في الحال على خلاف الظاهر ولو جاز تأخير بيان ذلك جاز تأخير بيان الجمل والعموم ولما كان في الإمكان تعريفنا تأييد شريعة من الشرائع وأن كان قد أراد فعلها أبدا اقتضى ذلك وجوب فعلها أبدا ووجوب العزم على أدائها أبدا ووجوب اعتقاد وجوبها أبدا واستحقاق الثواب على فعلها أبدا فلو نهي الله سبحانه عنها في المستقبل لدل نهيها على أنه قد خفي عليه ما كان ظاهرا من وجوبها أو ظهر له ما كان خافيا من قبحها أو لأنه قصد النهي عما يعلمه حسنا والأمر بما يعلمه قبيحا وكل هذه الأقسام فاسدة والجواب أن الأمر المطلق لا يفيد التكرار وإنما المقيد بالتأييد إذا أفاد التأييد بشرط الإمكان لا يجوز نسخه إلا أن يكون المكلف قد أشعر بالنسخ عند أمره وقيام الدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم يقتضي أن يكون قد اقترن بالأمر بالسبب الإشعار بالنسخ نحو أن يخبرهم لنبي إلى غير ذلك من وجوه الإشعار فاذا

أشعر بالنسخ لم يكن قد أوهمنا الباطل لأننا مع الإشعار لا تقدم على اعتقاد التأييد ولا تمتنع القدرة على تعريفنا بتأييد الشريعة لأن طريق إعلاننا ذلك أن يخلى أمره المؤيد من بيان النسخ مفصلاً ومن الإشعار به وقولنا في بيان الجمل الذي لا يعرف المراد به أصلاً وفي بيان التخصيص كقولنا في بيان النسخ وقد تقدم شرح هذه الجملة عند الكلام في تأخير البيان فإذا أراد بالأمر المؤيد بعض ما تناوله ونهانا عما لم يرد له لم يكن قد أمر بقرح ولا نهي عن حسن ولا ظهر له ما كان خافياً ولا خفي عنه ما كان ظاهراً بل كان عالماً فيما لم يزل يوجب ما أمر به في وقته وقبح مثله في وقت آخر ولا يلزم استحقاق العقاب على ما استحق به الثواب وإنما يلزم استحقاق العقاب على مثل ما استحق به الثواب

وأجاب قاضي القضاة عن قولهم إن الأمر بالفعل أبداً يقتضي الدوام فقال إنه لا يفيد الدوام لعلمنا أن التكليف ينقطع ولذلك لا يفهم من قول القائل لغيره لازم فلاناً أبداً أو احبسه أبداً الدوام ولقائل أن يقول

إن التأييد يفيد الدوام في الأوقات كلها وإنما يخرج ما بعد الوقت والعجز من الخطاب لدلالة وما عدهما باق على الظاهر كما لو قال له افعل في كل وقت إلا أن تعجز أو تموت حسب ما نقوله في ألفاظ العموم كلها وكذلك قول القائل احبس فلاناً أبداً حتى يعطى الحق ولازمه أبداً إلا أنا نعلم من قصد المتكلم أنه يريد حبسه حتى يخرج من الحق ما دام حياً لعلمنا أنه لا غرض له في حبس الموتى فإن قيل فالأمر المقيد بالتأييد يفيد دوام الفعل ما دام مصلحة فالنهي يفيد زوال المصلحة قيل إنا بالأمر نعلم أنه مصلحة فإذا كان مقيداً بالتأييد أفاد كونه مصلحة أبداً كما لو قال هو مصلحة أبداً وأجاب عن قولهم بأن ذلك يمنع من القدرة على تعريفنا دوام الشريعة بأن ذلك لا يمنع من ذلك لأنه يجوز أن يضطر الأمة من قصد نبينا إلى أن شريعته لا تنسخ ويجوز أن يعلموا ذلك بأن يقول لهم شريعتي مصلحة ما بقي التكليف وبأن ينقطع الوحي ولقائل أن يقول إنه وإن جاز أن تعلم الأمة ذلك من قصد نبينا فالنبي صلى الله عليه وسلم لا بد من أن يعرف أن شريعته لا تنسخ بخطاب أو تنتهي إلى خطاب فإن جاز أن يعترض الأمر المؤيد بالنسخ جاز مثله في ذلك الخطاب الذي عرف به النبي صلى الله عليه وسلم أو جبريل أن الشريعة لا تنسخ وإنما نعلم أن الوحي منقطع إذا قال النبي صلى الله عليه وسلم إن شريعتي دائمة أو لا نبي بعدي فإن جاز تأخير بيان النسخ مع تناول الأمر لجميع الأوقات جاز أن يكون مراده لا نبي بعدي إلا فلان أو فلان ويتأخر بيان هذا التخصيص وقوله شريعتي مصلحة ما بقي التكليف يفيد ظاهره دوام المصلحة لشرعه كما يفيد الأمر بها أبداً لأن أمر الحكيم بالفعل يدل على كونه مصلحة كما أن خبره عن كونه مصلحة يدل على ذلك فإن جاز تأخير بيان نسخ أحدهما جاز مثله في الآخر وأجاب عن قوله إن في تأخير بيان النسخ إلباس بأن 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 فقد بيانه وليس يحتاج المكلف في حال الخطاب إلى معرفة وقت ارتفاع العبادة ولقائل أن يقول وليس يحتاج

أيضاً في حال ورود العموم والخصوص والخطاب الجمل إلى تعرف صفة الجمل ومن لم يدخل تحت العموم وإنما يحتاج إلى ذلك عند الفعل فإن قال يحتاج في تلك الحال إلى بيان صفة العبادة وتخصيص العام ليعلم أن من دخل تحت العام ممن لم يدخل تحته ليعلم صفة ما كلف فعلم بيان ذلك مغل بعلمه قيل وكذلك تأخير بيان النسخ يخل بعلمه أن العبادة دائمة

وأجاب بأن العبادة تنقطع بالعجز ولا يعلم متى يطرأ ولم يكن في ذلك إلباس فكذلك في النسخ فإن قال قائل إن الأمر بالفعل هو كونه مشروطاً بالتمكّن قيل والأمر بالعبادة مشروط بكونها مصلحة فإن قال إنما نعلم كونها

مصلحة بالأمر فإذا كان الأمر مؤبدا كانت المصلحة مؤبدة قيل إنما علمنا كون الفعل مصلحة من حيث علمنا أن الحكيم لا يأمر بما ليس بمصلحة وكما علمنا ذلك فقد علمنا أنه لا يأمر عما لا يقدر عليه فإن دل الأمر المؤبد على دوام المصلحة ليدلن أيضا على دوام التمكين ولقاتل أن يقول إن الله عز وجل إذا أمرنا بفعل فقد أشعنا فيه بجواز انقطاع التعبد به بالموت لأننا قد علمنا انقطاع التكليف فيه بالموت والعجز وجوزنا من جهة العادة وجود العجز ولو علمنا بالأمر ارتفاع الموت عنا كنا مغررين بالمعاصي فإذا جوزنا ذلك فقد حصل الإشعار بارتفاع العبادة في كل وقت ولو لزم على ذلك جواز تأخير بيان النسخ للزم جواز تأخير بيان العموم لأن الله سبحانه لو أمر جماعة بصلاة الظهر جاز أن يعجز بعضهم قبل الظهر فيعلم بذلك أنه سبحانه ما عناه بالخطاب وأنه عنى بعض من تناوله الخطاب ولم يدلنا على ذلك عند الخطاب ولم يلزم من ذلك أن يخاطب بالعام والفعل مصلحة لبعض من تناوله الخطاب دون بعض ولا يتبين ذلك عند الخطاب

وأجاب أيضا بأن بيان تأخير بيان النسخ هو تأخير بيان ما لم يرد بالخطاب مما لا يؤثر في تمكن المكلف من الأداء وليس كذلك تأخير بيان صفة العبادة وقد تقدم القوم منا في ذلك

وأجاب أيضا بأن الشاهد قد فرق بينهما لأن من أمر عبده بأخذ وظيفة له في كل يوم لا يلزمه أن يبين له في الحال متى انقطاع ذلك ولا يجوز أن لا يبين له في الحال صفة الوظيفة ولقاتل أن يقول لا نسلم حسن ذلك إذا كان يعلم وقت انقطاع أخذ الوظيفة بل لا بد من بيان ذلك إما على جملة أو على تفصيل وأيضا فإن الإنسان قد يقول لو كيله خذ لي وظيفة وسأبين لك غدا صفتها فالعقلاء لا يستحسنون ذلك فالوجه في ذلك عن الشبهة ما قدمنا من الإشعار فأما من يمنع من أهل ملتنا من وقوع النسخ في شريعتنا فإنه إن منع من حسن ذلك على الإطلاق فما ذكرنا على اليهود وما وجدناه من النسخ يبطل قوله وإن منع من النسخ إلا مع تقدم الإشعار ولم يسم ما تقدم من الإشعار بنسخة منسوخا فهو قولنا إلا أنه مخالف في الاسم وإن منع من وجود النسخ في شريعتنا أريناه ذلك نحو نسخ ثبات الواحد للعشرة ونسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة مع أن التوجه إلى بيت المقدس كان معلوما بشرع النبي صلى الله عليه وسلم لأنه صلى الله عليه وسلم لم يكن متعبدا بشرع من تقدم ونسخ صوم عاشوراء برمضان فإن أقر بذلك وقال لا أسميه نسخا لزمه أن لا يسمي رفع شريعتنا لشرع من تقدم نسخا

باب في نسخ الشيء قبل فعله

اعلم أن نسخ الشيء قبل فعله ضربان أحدهما نسخ له بعد أن يقضى وقته والآخر نسخ له قبل أن يقضى وقته أما القسم الأول فجائز لأن مثل الفعل يجوز أن يصير في مستقبل الأوقات

مفسدة ولا فرق في جواز ذلك في العقل بين أن يعصى المكلف أو يطيع فالقول بأنه إذا عصى لا يجوز أن لا يصير مثل ما عصى فيه مفسدة فيما بعد كالقول بأنه إذا أطاع لا يجوز أن يصير مثله مفسدة فإذا جاز أن يصير مفسدة فيما بعد جاز النهي عنه وإن يبين لنا أن الأمر لم يتناول

وأما نسخ الشيء قبل وقته فغير جائز عند شيوخنا المتكلمين وبعض أصحاب أبي حنيفة رحمه الله وبعض أصحاب الشافعي رحمه الله وذهب بعض الفقهاء إلى جواز ذلك ودليلنا أن الله عز وجل لو قال لنا في صبيحة يومنا صلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة ثم قال عند الظهر لا تصلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة لكان الأمر والنهي قد تناولا فعلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد صدرا من مكلف واحد إلى مكلف واحد وفي تناول

النهى لما تناوله الأمر على الحد الذي تناوله من غير انفصال دليل إما على البداء وإما على القصد إلى الأمر بالقيح والنهى عن الحسن إن قيل لم زعمتم أن هذا الأمر والنهى تعلقا بفعل واحد على حد واحد قيل لأنهما لو لم يتناولوا فعلا واحدا لم يخل إما أن يكون الأمر تناول الفعل المذكور والنهى لم يتناوله أو تناول النهى والفعل المذكور والأمر ما تناوله أو لم يتناوله واحد منهما فإن لم يتناوله الأمر لم يخل إما أن يكون قد عني بالأمر شيء أو لم يعن به شيء فإن لم يعن به شيء فهو عبث وإن عني به شيء انقسم إلى أن يكون قد عني به فعل واحد مثل الفعل الذي تناوله النهى أو مضاد له أو مخالف له ولا يجوز أن يتناول مثله لأن المكلف لا يميز بين فعليه المثليين في وقت واحد فتكليفه فعل أحدهما بعينه وتجنب الآخر المنهى عنه بعينه مع أنهما لا يتميزان له تكليف لما لا يطاق ولو تميزا له امتنع أن يكون أحدهما مصلحة والآخر مفسدة

وأىضا لو انصرف الأمر إلى شيء والنهى إلى غيره لوجب على المكلف فعل المأمور به بعد وجود النهى وليس هذا هو المسألة المفروضة التي وقع فيها

الخلاف وكذلك لو قيل إن الأمر تعلق بصد ما تعلق به النهى على أن المسألة مفروضة في نهي تعلق بالصلاة لا ينهى تعلق بصد الصلاة لأن النهى لو تعلق بصد الصلاة لما كان ناسخا للصلاة ولا منافيا للتعبيد بها وإن كان الأمر تناول فعلا مخالفا لما تناوله النهى نحو أن يقال إنه أمر بالعزم على الصلاة أو باعتقاد وجوب الصلاة وكونها مأمورا بها أو أن المكلف سيفعلها لا محالة كان الله سبحانه قد استعمل قوله صلوا مكان قوله اعزموا واعتقدوا وليس ذلك بعبارة عن هذا النهى لا في اللغة ولا في الشرع لا حقيقة ولا مجازا ولو صار ذلك عبارة عنه في الشرع لما تأخر بيانه عن وقت الخطاب وذلك يخرج عن مسألة النسخ إلى مسألة تأخير البيان وأيضا فإنه لا بد من أن يكون في الأمر بالعزم والاعتقاد فائدة ولا فائدة في ذلك إذا كان المعزوم عليه غير واجب فإن قالوا الفائدة في ذلك أن يختبر المكلف قيل حقيقة الاختبار إنما تجوز على من لا يعرف العقوبة دون من يعرف العقوبة

وأىضا فيجاب العزم والاعتقاد على الإطلاق لا يحسن والمعزوم عليه غير واجب لأنه لا يحسن اعتقاد وجوب ما ليس بواجب فإن قالوا إنما أمر المكلف بالعزم على الفعل بشرط كونه واجبا قيل قد كان يمكنكم أن تقولوا إنه أمر بالفعل بشرط كونه واجبا ولا تضمنوا في الأمر العزم الذي ليس بمذكور فإن قالوا ذلك فستنكلم عليه من بعد وأيضا فليسوا بأن يقولوا إنه إنما أمر بالعزم على الصلاة بشرط كونها واجبة ويتوصلوا إلى ذلك بظاهر النهى أولى من أن يقولوا إنه إنما نهي عن إرادة الفعل المأمور به بشرط كونه قبيحا لا يتجدد به أمر آخر ويجوزوا ورود أمر آخر به ويتوصلوا إلى ذلك بظاهر الأمر ومما يفسد القول بأن الأمر دليل على وجوب اعتقاد فعل المأمور به أن يجاب ذلك يقتضي القطع على بقاء المكلف وفي ذلك إغراء بالمعاصي

فأما القول بأن الأمر تناول الفعل المذكور وهو الصلاة وأن النهى تناول غير ما تناوله الأمر إما مثله أو ضده أو مخالفا له فيبطل بما ذكرناه الآن ويبطل أيضا أن يكون النهى تناول العزم على أداء الصلاة أو الاعتقاد لوجوبها لأنه لا يجوز أن يقبح منا اعتقاد وجوب الصلاة والعزم عليها إلا وقد ارتفع وجوبها وفي ذلك تناول النهى لما تناوله الأمر وهو الذي أردنا بيانه فإذا فسد أن يكون الأمر وحده تناول الفعل أو النهى وحده ووجب أن يكونا قد تناولاه فأحرى أن يفسد القول بأن كل واحد منهما لم يتناوله فإن قالوا هذا الأمر وهذا النهى وإن تناولاه فعلا فإنما تناولاه على وجهين قيل إن المسألة مفروضة في أن يأمر الله سبحانه بالصلاة بطهارة ثم ينهى عنها بطهارة على الوجه الذي

أمر به فالوجه واحد فان قالوا بل الوجه مختلف لأنه أمرنا بالفعل بشرط ألا ينهى عنه قيل الباري سبحانه عالم بأن هذا الشرط لا يحصل والأمر بالشرط إنما يحصل ممن لا يعرف العواقب وأيضا فان النهي ليس بوجه يقع عليه الفعل وأيضا فليس بأن يقولوا أمرنا بالفعل بشرط أن لا ينهى عنه أو بشرط كونه مصلحة أو يكون الغرض به توطين النفس على فعله بأولى من أن يقولوا بل لها ما عنه بشرط أن لا يتجدد أمر آخر قبل فعله ويكون الغرض كراهة فعله إن لم يتجدد أمر آخر به ويمكن أن تقرر الدلالة فيقال النهي عن الشيء قبل وقت فعله هو نهي عما تناوله الأمر على الحد الذي تناوله في الوقت والمكان والوجه على حسب ما مثلناه وهذا يؤدي إلى الفساد المتقدم ذكره فإن قيل إن النهي لم يتناول ما تناوله الأمر قيل إن المسألة مفروضة في أن يأمرنا الله سبحانه بالصلاة عند غروب الشمس بطهارة ثم ينهى عنها في ذلك الوقت بعينه بطهارة فمتعلقهما واحد فان قالوا الأمر إنما تناول العزم على الصلاة أو اعتقاد وجوبها والنهي تناول نفس الصلاة أجبنا عنه بما تقدم واحسب المخالف بأشياء

منها قول الله عز وجل يحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب فدل على أنه يحو كل ما شاء محوه وفي ذلك جواز محو العبادة قبل وقتها والجواب أن حقيقة الخو هو محو على كل وجه الكتابة وقد قيل المراد به ما يكتبه الملك من المباحات ويبقيه ما يشاء من الطاعات والمعاصي وقيل المراد به محو النكبات والبلايا بالصدقة على معنى أنه لولاها لنزل ذلك وعلى أن الآية تدل على أنه يحو ما يشاء وليس في الآية أنه شاء محو العبادات قبل أوقاتها ومنها أن إبراهيم قال لإسماعيل عليهما السلام إني أرى في المنام أني أذبحك فقال له افعل ما تؤمر فأضجعه وأخذ المدينة ليذبحه وذلك لا يكون إلا وقد أمر بالذبح ثم إن الله عز وجل نهاه عن ذبحه قبل وقت الذبح وفداه بذبحه والجواب أنه لم يفعل ما فعله إلا وقد أمر بشيء ومعناه أنه أمر بالذبح ولا رؤية الذبح في المنام أمر له بالذبح فيحتمل أن يكون أمر بالذبح ويحتمل أن يكون أمر بما فعله وامثله ولهذا قال الله عز وجل قد صدقت الرؤيا ولو كان قد فعل بعض ما أمر به لكان قد صدق بعض الرؤيا وقول إسماعيل افعل ما تؤمر إنما يفيد الأمر في المستقبل وقوله إن هذا هو البلوا المين لا يمنع مما ذكرناه لأن إضجاع ابنه وأخذ المدينة مع غلبة الظن بأنه يؤمر بالقبح بلاء عظيم وإنما فدى بالذبح ما كان يتوقعه من الأمر بالذبح وقد قيل إنه أمر بصورة الذبح وهو القطع وأنه كان كلما قطع موضعا من الحق وتعداه إلى غيره وصل الله سبحانه ما تقدم قطعه فإن قيل حقيقة الذبح هو قطع مكان مخصوص تبطل معه الحياة

قيل ليس كذلك لأن الإنسان يقال إنه مذبح قبل بطلان الحياة ولهذا يقال قد ذبح هذا ولم يمت بعد ولو كان حقيقة الذبح ما ذكره لم يمتنع حمل الآية على المجاز بدليلنا المتقدم وقيل إنه أمره بالذبح والله سبحانه جعل على عنقه صفيحة من حديد فكان إذا أمر إبراهيم السكين لم يقطع شيئا من الحلق وهذا تأويل سائغ إذا قلنا إنه أمر بما يجرى مجرى الذبح من إمرار السكين فأما إذا قيل إنه أمر بالذبح على الحقيقة فإنه لا يسوغ لأنه تكليف ما لا يقال ومنها أن الله عز وجل نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول قبل أن فعل ذلك والجواب أنه نسخ ذلك إلا بعد أن حضر وقت الفعل ولهذا ناجى علي رضي الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أن قدم الصدقة فعلمنا أن وقت الفعل قد كان حضر سواء ناجاه غيره أو لم يناجه

ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم صالح قريشا يوم الحديبية على رد من هاجر إليه ثم نسخ الله سبحانه ذلك قبل الرد بقوله عز وجل فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار والجواب أنه لا يمتنع أن تكون الآية نزلت

بعد مضي وقت كان يجوز أن يهاجرن إليه فيردهن فيكون النسخ واقعا بعد وقت الفعل وروى الواقدي أن أبا بصير لما رده النبي صلى الله عليه وسلم إلى قريش انحاز مع جماعة ممن أسلم من قريش فكان يمنع من قدوم الميرة على أهل مكة فأرسلت قريش إلى النبي صلى الله عليه وسلم تقسم عليه بأرحامها إلا رد أبا بصير والنفر الذين معه إليه وأن لا يرد عليهم أحداها هاجر إليه فاذا كان العهد وقع على رد المهاجرين إليهم لأنهم آثروا ذلك وشرطوه فمضى كرهوه زال الشرط فلم يجب ردهم لم يكن ذلك نسخا ومنها قولهم إن النبي صلى الله عليه وسلم لما عرج به إلى السماء فرض الله عز وجل عليه

وعلى امته خمسين صلاة فأشار عليه موسى عليه السلام بالرجوع وأن يشفع في النقصان وأنه قبل ما أشار عليه فردت الصلاة إلى خمس بعد رجعات وذلك نسخ قبل الوقت والجواب أن ذلك خبر واحد لا يجب قبوله فيما يجب أن نعلم وأيضا فإن الخبر يتضمن من أنواع التشبيه ما يدل على أن أكثره موضوع وأيضا فإن ذلك يقتضي نسخ الشيء قبل وقته وقبل تمكن المكلف من العلم وعلل المخالف تقتضي المنع من ذلك لأنهم يجوزون هذا النسخ على أن يكون الغرض في التعبد بالمنسوخ العزم على أدائه والاعتقاد لوجوبه وهذا لا يتم إلا مع علم المكلف بالتعبد بالمنسوخ

ومنها قولهم لو أمرنا الله سبحانه بمواصلة الفعل سنة جاز أن ينسخه عنا بعد أشهر وذلك نسخ قبل أوقاته التي هي بقية السنة والجواب أن نسخه له يدلنا على أنه لم يعن بالسنة جمعها وأنه لم يكن أراد إلا الفعل في بعض السنة فيكون النسخ بيانا للمراد بالخطاب على وجه يكون الأمر تناول غير ما تناوله النهي وليس كذلك إذا ورد النسخ قبل حضور كل شيء من أوقات الفعل لأنه يكون قد نسخ جميع ما تناوله الأمر فيكون النهي قد تناول نفس ما تناوله الأمر

ومنها أنه إذا جاز أن يأمر الله تعالى زيدا أن يفعل غدا فعلا ثم يمنعه منه قبل مجيء غد فيكون مأمورا بالفعل بشرط زوال المنع جاز أن ينهيه عنه قبل الغد فيكون مأمورا به بشرط زوال النهي والجواب أنه لا يجوز أن يأمر زيدا أن يفعل في غد ويمنعه منه في غد لأنه أمره بالفعل مطلقا وأراده منه ثم منعه كان قد كلفه ما لا يطيقه وإن أمره بشرط زوال المنع فالأمر بشرط لا يجوز وقوعه من العالم بالعواقب فاذا أمر جماعة أن يفعلوا الفعل في غد فانه يجوز أن يمنع بعضهم من الفعل ويدلنا المنع على أن الله عز وجل ما عني بخطابه من علم أنه يمنع ولا يجوز أن يمنع جميعهم بشيء أو أمر به جماعة ثم نهي عنه جميعهم فقد تعلق الأمر بما تعلق النهي به على خد واحد وذلك يؤدي إلى ما

ذكرناه من الفساد وليس ذلك بوجود في منع بعض من أمر بالفعل ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في مكة أحلت لي ساعة من نهار ومع ذلك منع من القتال فيها وهذا نسخ قبل وقت الفعل والجواب أن إباحة القتال في تلك الساعة لا تقتضي وقوع القتال فيها لأن المباح لا يجب وقوعه لا محالة فلا يمتنع أن يكون نهي عن القتال بعد تلك الساعة وعلى أن إباحة القتال فيها يفيد حسن اختياره له وحسن كفه عنه ومنعه منه فلا يمتنع أن يحتاج المنع منه ولا يمتنع أن يكون أبيض أن يقتل فيها قوما معينين مثل ابن خطل وغيره ولم يباح له القتال

باب في أنه يحسن نسخ العبادة وإن كان الأمر بها مقيدا بلفظ التأيد

ذهب بعض الناس إلى أن الله عز و جل لو قال لنا افعلوا هذا الفعل أبدا لم يجز نسخه والذي يفسد قولهم هو أن النسخ إنما يرد على عبادة قد أمرنا بها بلفظ يفيد الاستمرار أو يدل الدليل على أن المراد به الاستمرار فلفظ التأيد كغيره من الأدلة والألفاظ المفيدة للاستمرار فكما جاز دخول النسخ على هذه الألفاظ إما بمقارنة إشعار النسخ لها أو من غير مقارنة ذلك جاز دخوله على لفظ التأيد فلا معنى للفرقة بينهما وأيضا فقد قال شيوخنا إن العادة في لفظ التأيد المستعمل في الأمر المبالغة لا الدوام ألا تراه هو المفهوم من قول القائل لغيره لازم فلانا أبدا أو احبسه أبدا أو امض إلى السوق أبدا واحتج المخالف بأشياء

منها أن لفظ التأيد يفيد استمرار وجوب الفعل في كل أوقات الإمكان فجرى مجرى أن ينص الله سبحانه على وجوب عبادة في كل وقت من تلك الأوقات فكما لا يجوز ورود النسخ على هذا فكذلك ذاك والجواب أن

اللفظ إذا تناول جملة أشياء جاز إخراج بعضها منه وإذا تناول شيئا واحدا لم يجز إخراج شيء منه ولهذا كان العموم في تناوله أشخاص الجنس يجري مجرى ألفاظ تناول كل واحد من تلك الألفاظ في امتناع دخول التخصيص فيه على أن ذلك يمنع من النسخ كله لأن المنسوخ لا بد من كونه لفظا يفيد الاستدامة إما بنفسه وإما بدلالة على أن عند أصحابنا أن لفظ التأيد في التعبد ليس يفيد من جهة العرف كل وقت من أوقات المستقبل ومنها قولهم إنا لو أمرنا بالعبادة بلفظ يقتضي الاستمرار لجاز دخول النسخ عليه فلو جاز ذلك مع التقييد بالتأيد لم يكن في التقييد به فائدة والجواب أن التقييد بذلك يفيد تأكيد الاستمرار أو تأكيد المبالغة في الاستمرار فاذا ورد النسخ عليه علمنا أن لفظ التأيد كان الغرض به تأكيدات المبالغة ولو منع ذلك من النسخ لمنع تأكيدات العموم من التخصيص

ومنها قولهم لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التأيد لم يكن لنا طريق إلى العلم بدوام العبادة في أزمان التكليف والجواب أن لنا طريقا إلى ذلك بأن لا يقتصر بالأمر بالعبادة ما يدل على ان المراد به بعض الأزمان إما دلالة مفصلة أو مجملية وعند أصحابنا أن طريقنا إلى ذلك أن يقول الله عز و جل هذا العبادة واجبة عليكم إلى آخر أوقات التكليف ومنها قولهم إن لفظ التأيد يفيد الدوام إذا وقع في الخبر فيجب في الأمر مثله والجواب أن إفادة الدوام فيهما لا يمنع من قيام الدلالة على أن المراد به غير ظاهر كما نقوله في جميع ألفاظ العموم ثم ننظر متى يجب أن يقوم الدلالة على ذلك فان حسن أن يتأخر الدلالة على ذلك من غير إشعار جوزناه وإن لم يحسن باشعار مقارن شرطناه وأصحابنا يمنعون من إفادة لفظ التأيد الدوام إذا وقع في التعبد

باب في أن إثبات بدل في العبادة ليس بشرط في نسخها

اعلم أنه يحسن نسخ العبادة إلى بدل ولا إلى بدل والبدل ضربان أحدهما ينافي المبدل نحو نسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة فالجمع بينهما مستحيل في صلاة واحدة والآخر لا ينافي المبدل مثل نسخ صوم عاشوراء برمضان وذهب بعض الناس إلى المنع من نسخ الشيء لا إلى بدل وليس يخلو إما أن يكونوا منعوا من تسمية دفعة لا إلى بدل نسخا أو يكونوا منعوا من حسن ذلك أو من وقوعه في الشريعة أو قالوا إن الشرع ورد بأن ذلك لم يقع أما اشتراطه في الاسم فباطل لأن النسخ هو الإزالة في الأصل ولم يدل دلالة على اشتراط البدل في الاسم فلم نشرطه فيه كما لم نشرط غيره فيه لأن الأمة سمت رفع تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه و سلم

لا إلى بدل نسخا

وأما حسن ذلك فلا نه يجوز في العقل أن يكون مثل المصلحة مفسدة في وقت آخر من غير أن يقوم مقامها فعل آخر كما يجوز ذلك وإن قام مقامها فعل آخر لا فرق في العقل بينهما فجاز نسخها إلى بدل ولا إلى بدل وأما الدلالة على وقوع ذلك في الشريعة فهي أن تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول قد نسخ لا إلى بدل والاعتداد بالحول قد زال إلى أربعة أشهر وعشرا فما زاد على هذه المدة قد ارتفع لا إلى بدل وهذا أيضا يدل على أن الشريعة لم ترد بأن ذلك لم يقع وأيضا فلسنا نجد في الشريعة ما يدل على أن ذلك لم يقع فإن قالوا قول الله عز وجل ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها يدل على ذلك لأنه أخبر أنه لا ينسخ إلا ويأتي

بخير ما نسخ أو مثله والجواب أن نسخ الآية يفيد نسخ لفظها ولهذا قال نأت بخير منها فليس لنسخ الحكم ذكر في الآية ولو تناولت الآية الحكم لجاز أن يقال إن نفي الحكم وإسقاط العبء به خبر منه في الوقت الذي تصير العبادة فيه مفسدة

باب في أن رفع العبادة إلى ما هو أخف منها ليس بشرط في نسخها

ذهب قوم من أهل الظاهر إلى المنع من نسخ عبادة إلى بدل هو أشق منها فإن كانوا منعوا من وقوع اسم النسخ إذا كانت العبادة الناسخة أشق فالذي يفسده أن النسخ هو الإزالة ولا دليل على اشتراط ما ذكره وقد سمي المسلمون إزالة التخيير بين الصوم والفدية بنفس الصوم نسخا وهو أشق وكذلك إزالة الحيس في البيوت إلى الجلد والرجم وقولهم إن نسخ العبادة إلى ما هو أخف منها أذهب في الإزالة يقتضي إزالة نسخها لا إلى بدل ليكون أذهب في الإزالة على أن العبادة المنسوخة زائل وجوبها سواء كان بدلها أشق أو أخف وليس يعقل في زوال الوجوب تزايد وإن منعوا من حسن نسخ العبادة إلى بدل هو أشق فالذي يفسده هو أن مثل العبادة إذا صار مفسدة جاز أن يكون المصلحة ما هو أشق منها وجاز أن يكون ما هو أخف منها هو الصلاح لا فرق في العقل بينهما وإن كانوا منعوا من وقوع ذلك في الشريعة فالذي يبطله نسخ إمساك الزانية في البيوت إلى الجلد والرجم

ونسخ التخيير بين الصوم والفدية إلى نفس الصوم وهو أشق وإن قالوا قد جاءت الشريعة بأن ذلك لم يقع فما ذكرناه الآن يبطله مع أنا لم نجد في نسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها وقالوا خير منها ما كان أخف منها ومثلها ما جرى في السهولة مجراها قيل إن ظاهر الآية يتناول نسخ التلاوة على أن خيرا من العبادة هو ما كان أنفع منها وأصلح في الدين وإن كان أشق وإن احتجوا بقول الله عز وجل يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقالوا إرادة ما هو أشق إرادة العسر قيل لهم هذا يمنع من التعبد بالمشاق وأيضا فإن إرادة ما هو أشق مما هو أصلح وأبلغ في التحذر من المضار وأكثر ثوابا إرادة اليسر لا للعسر وإن احتجوا بقول الله عز وجل يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا قيل ليس في ذلك لفظ عموم حتى يقتضي أن يريد التخفيف في كل شيء ومن كل وجه وعلى أن إرادة الأشق الذي يكون معه أبعد من المضار وأصلح في الدين إرادة للتخفيف لأنه يؤول إلى التخفيف

باب جواز نسخ التلاوة دون الحكم ونسخ الحكم دون التلاوة

يدل على جواز ذلك أن التلاوة والحكم عبادتان وكل عبادتين فانه يجوز أن يصير مثلهما مفسدتين فيجب النهي عنهما ويجوز أن يصير كل واحدة منهما بافراهما مفسدة دون الأخرى فيلزم النهي عنها دون الأخرى وقد نسخ الله سبحانه الحكم دون التلاوة في قوله تعالى متاعا إلى الحول غير إخراج بقوله سبحانه يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا

ونسخت التلاوة دون الحكم فيما روي أنه كان مما أنزل الله عز وجل والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجهما البتة نکالا من الله ويحتمل أن يكون ذلك مما أنزل وحيا ولم يكن ثابتا في المصحف وقد روي عن عمر أنه قال لولا أن يقال زاد عمر في المصحف لأثبت في حاشيته الشيخ والشيخة وقد نسخت التلاوة والحكم جميعا فيما روي عن عائشة أنها قالت كان مما أنزل الله سبحانه عشر رضعات يحرم من فنسخن بخمس وليس يجب إذا ارتفعت التلاوة أن يرتفع الحكم لأن الدليل إذا دل على شيء في أوقات جاز عدمه والحكم ثابت فان النبي صلى الله عليه وسلم لو قال زيد يعيش مائة سنة لم يجز بطلان حياة زيد عند عدم هذا القول من النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا جاز أن تتقدم الدلالة على مدلولها وليس يجب إذا ارتفع الحكم أن ترتفع التلاوة من حيث كانت التلاوة دلالة على الحكم ويستحيل بقاء الدلالة مع عدم مدلولها وذلك لأن التلاوة دلت على الحكم في عموم الأوقات بشرط أن لا يعارضها ما يمنع من مدلولها كما نقوله في دلالة العموم على الاستغراق وهذا الشرط غير قائم مع وجود النسخ إن قيل لو بقيت الدلالة مع عدم حكمها لكان الغرض بالآية التعبد بالتلاوة فقط وأنتم تأبون ذلك قيل إنما نأبى التعبد بتلاوة ما لا يفهم فأما ما كان له حكم ثم زال وهو مفهوم في نفسه أو لم يتضمن حكما أصلا كالأخبار عن الأمم السالفة فلا يمنع من التعبد بتلاوته فقط

باب جواز نسخ الأخبار

منع أكثر الناس من نسخ الأخبار وأجازه الشيخ أبو عبد الله وقاضي القضاة والكلام في ذلك يكون في الأخبار وفي فوائدها وفي توابع فوائدها أما فوائدها فمضربان أحدهما لا يجوز تغييره والآخر يجوز تغييره فالأول كالأخبار عن قبح الظلم وكالأخبار عن صفات الله الذاتية ونسخ هذه

الفوائد لا يصح لأن الأخبار عن زوالها كذب وأما الفوائد التي يجوز تغييرها فمضربان أحدهما أحكام والآخر غير أحكام والثاني ضربان أحدهما فوائد مستقبلية والآخر ماضية كلاهما يدخلها معنى النسخ وإن لم يسم نسخا أما المستقبلية فنحو أن يخبرنا الله سبحانه أن يعذب العصاة أبدا فانه يجوز أن يدلنا في المستقبل بأنه أراد بالتأبيد ألف سنة وذلك إنما يجوز بأن يشعرونا بهذا البيان عند الخطاب وقد منع شيوخنا رحمهم الله من دخول النسخ في الوعد والوعيد والذي ذكرناه غير ممتنع وأما الماضي فيجوز أن يخبر الله عز وجل أنه عمر زيدا ألف سنة ويشعرونا أنه أراد البعض ويدلنا في المستقبل أنه عمره ألفا إلا خمسين وأما الفوائد التي هي الأحكام ويجوز تغييرها فكالأخبار عن وجوب الحج ابدا كان يجوز نسخه في المستقبل لأن ما أجاز نسخه لو تعلق به أمر هو جواز انتقال كون ذلك مصلحة إلى أن يكون مفسدة وجواز أن يدلنا على أن المراد بالخطاب المفيد لاتصال العبادة انقطاعها وهذا قائم في الخبر والقول بأن من شرط حسن النسخ كون المنسوخ أمرا أو نهيًا مع أنه لا تأثير لذلك كالقول بأن من شرطه كون المنسوخ خبرا فان قيل لا شراطنا كونه أمرا أو نهيًا تأثير لأن دخول النسخ على الخبر يؤذن بكونه كذبا قيل ودخوله على الأمر

يؤذن بالبداة فان قالوا لا يؤذن بالبداة لأن النهي إنما دل على أن الأمر ما تناول ما تناوله النهي قيل والدليل الناسخ دل على أن الخبر المنسوخ ما تناول ما تناوله الدليل الناسخ وإذا تغاير متعلقهما ارتفع الكذب كما يرتفع البداة في الأمر والنهي فإن قيل إنما يجوز دخول النسخ على الخبر المتناول للأحكام لأنه في معنى الأمر بالفعل قيل هذا إقرار بدخول معنى النسخ فيه وهو ما أردناه وقولكم إنما دخل النسخ على الخبر لأنه ليس في معنى الأمر كقول من قال إنما دخل على الأمر لأنه في معنى الخبر عن وجوب الفعل على أنهم إن أرادوا بقولهم الخبر في معنى الأمر أنه على صيغته كان الحس يشهد بخلافه وإن أرادوا أنه يفيد فائدة الأمر من الوجوب فلسنا نأبي ذلك

واحتج الشيخان أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله لل منع من نسخ الخبر بأن القتال لو قال أهلك الله عادا ثم قال ما أهلكهم كان كذبا والجواب إن إملاكهم غير متكرر لأنهم لا يهلكون مرة بعد مرة بل إنما يهلك كل واحد منهم مرة فاذا قال ما أهلكهم رفع تلك المرة وهذا كذب وإن أراد بقوله ما أهلكهم ما أهلك بعضهم كان تخصيصا وليس بنسخ وذلك يجوز مع اقتران البيان وليس كذلك الخبر عن تكرار الفعل وتواليه في الأزمان لأن قيام الدلالة على أنه ما أريد تكرارها في بعض الزمان وهو النسخ الذي أجزناه في الأمر والنهي فهذا هو الكلام في نسخ فوائد الأخبار

فأما ما يتبع فوائدها فهو الاستدلال بالخبر عن فوائدها ونسخ ذلك جائز سواء بقيت الفوائد أو نسخت أما إذا نسخت فلا شبهة في ارتفاع الاستدلال لأنه لا يجوز الاستدلال على إثبات ما ليس بثابت وأما إذا لم تنسخ فوائدها فإنه يجوز أن يكون الاستدلال بالخبر مفسدة كالأستدلال بأخبار التوراة على أحكام هي الآن ثابتة وأما نسخ الأخبار أنفسها فضربان أحدهما أن تنسخ عنا تلاوة الخبر والآخر أن ينسخ عنا الابتداء بالخبر أما نسخ تلاوة الخبر فجائز كنسخ تلاوة أخبار التوراة وغيرها وأما نسخ الابتداء بالخبر فنحو أن يأمر الله سبحانه أن نخبر عن شيء فيجوز أن ينسخ عنا وجوب الإخبار عنه وكونه ندبا وبدلنا على قبحه سواء كان فائدة الخبر مما يجوز أن تتغير ومما لا يجوز أن تتغير كالأخبار عن صفات الله سبحانه لأنه لا يمتنع أن يكون في الإخبار عن ذلك مفسدة كما كان في تلاوة الجنب والحائض للقرآن مفسدة ولا يجوز أن تؤمر بنقيض ما كنا نخبر به إن كان ذلك مما لا يجوز تغييره نحو الأمر بالإخبار

بأن الله سبحانه عالم ثم الأمر بالإخبار بأنه غير عالم لأن ذلك كذب لا يحسن الأمر به ويجوز أن تؤمر بالإخبار بنفي ما أمرنا أن نخبر به إن جاز تغييره نحو أن تؤمر بالإخبار عن كفر زيد ثم تؤمر بالإخبار عن إيمانه فيما بعد وقد ذكر قاضي القضاة في الشرح أنه يبعد أن يبقى وجوب الفعل ويحرم العزم على أدائه قال إلا أن يجوز كون العزم عليه مفسدة ويستحيل أن يحرم علينا إرادته المقارنة له لأن لا يكون الفعل واقعا على ما أمرنا أن نوقعه عليه إلا مع مقارنتها

باب نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة

أما الكتاب فمتساو في وقوع العلم به ووجوب العمل وكذلك السنن المقطوع بها وأما السنن المنقولة بالآحاد فهي متساوية في كونها أمارات يلزم العمل بكل واحد منها فلو لم يجز مع تساوي النسخ والمنسوخ في القوة ووقوع النسخ فيهما بطل ما علمناه من جواز النسخ فإذا ثبت ذلك ووجدنا أحد الخبرين أو الآيتين متأخرا عن الآخر وحكمهما متناف لم يمكن فيهما إلا النسخ وقد نسخ الله الاعتداد بالحول باعتداد أربعة أشهر ونسخ الله سبحانه

الصدقة بين يدي مناجاة الرسول بقوله تعالى أشفقتم الآية ونسخ ثبات الواحد للعشرة بقوله الآن خفف الله عنكم الآية وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه هَمَى عن زيارة القبور ثم قال كنت هَمَيْتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها وقال في شارب الخمر فان شربها الرابعة

فاقتلوه فحمل إليه من شربها الرابعة فلم يقتله
فأما نسخ الخبر المتواتر بأخبار الأحاد فجائز في العقل والشرع قد منع منه

باب نسخ السنة بالكتاب

ذهب أكثر الناس إلى حسن ذلك ووقوعه ومنع الشافعي منه ودليلنا أنه لو امتنع ذلك لم يخل إما أن يكون امتناعه من حيث القدرة والصحة أو من حيث الحكمة أما من حيث القدرة والصحة فبأن يقال إن الله عز وجل لا يوصف بالقدرة على كلام ناسخ لسنة نبيه أو لو أتى بكلام هذه سبيله لم يكن دالا على النسخ والأول والثاني باطلان لأنه الله سبحانه قادر على جميع أقسام الكلام ولا يجوز خروج كلامه من أن يكون دليلا على ما هو موضوع وأما الحكمة فبأن يقال لو نسخ الله سبحانه كلام نبيه لنفر ذلك عنه وأوهم أنه لم يرض بما سنه وهذا باطل لأن النسخ إنما يرفع الحكم بعد استقرار مثله وذلك يمنع من هذا التوهم لأنه لو لم يرض بما سنه لم يقر عليه أصلا على أنه لو نفر عنه لنفر عنه أن ينسخ سنته بسنة أخرى لأن السنة الناسخة إنما صدرت عنه لأجل الوحي فجرى مجرى كلام ينزله الله عز وجل إن قيل إن الله عز وجل إذا أنزل آية ناسخة أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يسن سنة تكون هي الناسخة قيل لا وجه لوجوب ما ذكرتم فلم قطعتم به ولأنه لو كان كذلك لم تكن السنة بأن تكون ناسخة أولى من الآية

واحتج المخالف بأشياء

منها قول الله عز وجل لتبين للناس ما نزل إليهم فدل على أن كلامه بيان ولو نسخ لارتفع كونه بيانا وذلك لا يجوز قيل إنه ليس في

قوله لتبين للناس ما نزل إليهم دليل على أنه لا يتكلم إلا بالبيان كما أنك إذا قلت دخلت الدار لأسلم على زيد ليس فيه أنك لا تفعل فعلا آخر على أنه ليس في كون كلامه كله بيانا ما يمنع من نسخه بالكتاب كما لا يمنع من نسخة بالسنة وكما لا يمنع كون بعض الكتاب بيانا من نسخه بالكتاب ومنها قولهم من شرط الناسخ أن يكون من جنس المنسوخ ولهذا لم ينسخ الكتاب العقل والجواب أنه يجوز نسخ حكم العقل بالكتاب وإنما لا يسمى ذلك نسخا فليس كلامنا في الأسماء وإيجابهم كون الناسخ من قبيل المنسوخ دعوى لا دليل عليها

وأما الدلالة على أنه نسخت السنة بالقرآن فهي أنه كان يجب في الابتداء التوجه إلى بيت المقدس بالسنة لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن متعبدا بشريعة من قبله ثم نسخ ذلك بقول الله عز وجل وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ولم يكن وجوب التوجه إلى بيت المقدس معلوما بقول الله عز وجل فأينما تولوا فثم وجه الله لأن هذا يقتضي التخيير بين الجهات وهذا دليل على أن الآية وردت بعد إيجاب التوجه إلى الكعبة في المسافر إذا صلى واجتهاد إلى بعض الجهات ثم بان له أن تلك الجهة ليست بجهة القبلة

باب نسخ القرآن بالسنة

السنة ضربان أحدهما متواتر والآخر آحاد أما المتواتر فقد منع الشافعي

وطائفة منع بالعقل من نسخ القرآن به وأجازه المتكلمون وأصحاب أبي حنيفة من جهة العقل واختلف هؤلاء فمنهم من قال قد وقع ومنهم من قال لم يقع ولم يرد المنع منه

والدليل على جوازه في العقل أنه لو لم يجز لكان إما أن لا يجوز في القدرة والصحة أو في الحكمة ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم يقدر على أنواع الكلام ولو أتى بكلام موضوع لرفع حكمه من الأحكام لدل على ما هو موضوع له ولو امتنع ذلك في الحكمة لكان وجه امتناعه أن يكون منفراً عنه صلى الله عليه وسلم وموهماً أن النبي صلى الله عليه وسلم يأتي بالأحكام من قبل نفسه فهذا لو نقر عنه لنفر عنه من حيث أزال الحكم وادعى أنه أوحى إليه بازائه وهذا قائم في نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة وكان يجب لو لم يكن القرآن معجزاً أن يكون نسخ بعضه ببعض منفراً وأن يكون نسخ الآية بما لا يظهر الإعجاز فيه منفراً

فإن قالوا إنما جاز نسخ القرآن بالقرآن لأن القرآن معجز قيل إنا لا نفقر في دليلنا إلى تشبيه السنة بالناسخة بالقرآن فنفرها بينهما بما ذكرتم على أن النسخ هو رفع الحكم وإزالته وذلك هو موقف على أن يدل دليل على رفعه وليس من شرط الدليل أن يكون معجزاً فإن قيل إذا لم يكن كلام النبي صلى الله عليه وسلم معجزاً لم يتكلم بالنسخ قيل إنما لا يجوز أن يتكلم به لو كانت دلالة موقوفة على كونه معجزاً ومعلوم أن القرآن ينسخ القرآن وإن لم يظهر في الناسخ الإعجاز وتنسخ السنة بالسنة ولا لإعجاز فيها فإن قيل إذا نسخت السنة القرآن كان الله قد أنزل آية تكون هي الناسخة قيل إنما يجب ذلك لو كان لذلك وجه وجوب ولم تكف السنة في النسخ وقد بينا أنه لا وجه لوجوب ذلك إذ السنة ممكنة وكافية في النسخ من غير تنفير على أنه إذا وردت السنة وجب أن يضاف النسخ إلى كل واحد منهما لأنه ليس إحداها أولى بذلك من الأخرى إن قيل إذا كان النبي صلى الله عليه وسلم لا ينسخ الآية عندهم إلا بوحي فيجب إضافة النسخ إلى الوحي وإن لم يظهر لنا كما أنه إذا

أجمعت الأمة على نسخ الآية لم يضاف النسخ إليها ولكن إلى ما دلها إلى النسخ وإن لم يظهر لنا والجواب أن في ذلك تسليم لما نريده من المعنى وهو نسخ آية بسنة من غير أن يظهر لنا الوحي وإنما نازعتم في وصف السنة بأنها ناسخة وليس يمتنع أن يفارق السنة الإجماع لأن الأمة إذا أجمعت على حكم لم نقل إنه شرعها ولذلك لا يقال إنها نسخت الكتاب بقولها والشرع يضاف إلى النبي صلى الله عليه وسلم فجاز أن يضاف النسخ إليه واحتج المخالف بأشياء

منها قوله تعالى لتبين للناس ما نزل إليهم فوصفه بأنه يبين ونسخ العبادة هو رفعها ورفعها ضد بيانها والجواب أن نسخها هو بيان ارتفاعها وذلك بيان للمراد بالخطاب كالتخصيص هو بيان للعموم وإن أخرج بعض ما تناوله ولو لم يكن النسخ بياناً لم يكن في وصف الله عز وجل نبيه بأنه مبين ما يمنع من كونه على صفة أخرى غير البيان وهو كونه ناسخاً والشيخ أبو هاشم رحمه الله يحمل قوله تعالى لتبين للناس لتظهر لهم ذلك وتؤديه وإذا حملها على ذلك استوعب جميع ما أنزل إلينا وإذا حمل على بيان الحمل لم يستوعبه فكان هذا التأويل أولى لمطابقتها العموم ومنها قوله عز وجل وإذا بدلنا آية مكان آية قالوا فآخبر أنه إنما يبدل الآية بالآية والجواب أنه أخبر بأنه إذا بدل آية مكان آية قال قائلون كيت وكيت وليس في ذلك دليل على أنه لا يبدل الآية إلا بآية كما أنك إذا قلت إذا

قصدت زيدا راكبا تكلم فينا الأعداء لا يدل على أنك لا تقصده إلا راكبا على أن ظاهر قوله عز وجل وإذا بدلنا آية مكان آية يتناول تبديل نص الآية لا حكمها

ومنها أن الله عز وجل حكى عن المشركين أنهم قالوا عند تبديل الآية بالآية إنما أنت مفتر وأنهم وهموا عند ذلك وأنه أزال هذا الإيهام بقوله قل نزله روح القدس من ربك بالحق والجواب أن ذلك لا يمنع من نسخ القرآن بالسنة لأن النبي صلى الله عليه وسلم لا ينسخ القرآن إلا إذا أوحى إليه بذلك فقد نزله روح القدس ومنها قوله عز وجل قال الذين لا يرجون لقاءنا انت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي والجواب أن النبي صلى الله عليه وسلم لا ينسخ أحكام القرآن إلا متبعا ما أوحى إليه من ذلك على أن قولهم انت بقرآن غير هذا أو بدله ينصرف إلى ألقاظ القرآن دون أحكامها ومنها قول الله عز وجل ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها واحتجوا بالآية من وجوه

منها أنه أخبر أن ما ينسخه من الآي يأت بخير منه وذلك يفيد أنه يأتي من جسسه وجس القرآن قرآن ألا ترى أن الإنسان إذ قال ما أخذ منك من ثوب آتيك بخير منه يفيد أنه يأتيه بثوب خير منه والجواب أن ذلك لا يفيد ما قالوه ألا ترى أن الإنسان إذا قال ما أخذ منك من ثوب آتيك بما هو خير منه احتمال أن يأتيه ببستان واحتمل غيره فلا يمنع أن يكون المراد بذلك نأت بخير منها أي أفع منها أو مثلها في النفع من جنسها أو من غير جنسها إن قيل إذا قال الإنسان لغيره ما أخذ منك من ثوب آتيك

بما هو خير منه إنما يفيد ما ذكرتم لأنه قد ذكر لفظه ما وهذه اللفظة تقع على الثوب وعلى غيره مما لا يعقل وليس كذلك الآية لأن الله لم يقل نأت بما هو خير منها وإنما قال نأت بخير منها فنظيره قول القائل ما أخذ منك من ثوب آتيك خيرا منه في أنه يفيد ثوبا خيرا منه وذلك يقتضي أن يضمم في الكلام اسم الثوب قيل لا نسلم أنه إذا قال آتيك بخير منه كان المراد ثوبا خيرا منه بل يجوز أن يأتيه بشيء ليس بثوب يبين ذلك أنه لا بد في ذلك من إضمار فليس بأن يضمم آتيك بثوب خير بأولى من أن يضمم آتيك بشيء هو خير منه وليس يجب إضمار الثوب لأنه قد تقدم ذكره ولا يجب إذا رجع لام العهد إلى معهود قد تقدم ذكره أن يجب مثله في الإضمار لأنهما متباينان ومنها أن قول الله عز وجل نأت بخير منها يفيد أن الذي يأتي به خير من الآية على الإطلاق والسنة لا تكون خيرا من القرآن على قرآن والجواب أن السنة إذا دلت على نسخ القرآن فالذي أتى بما هو أنفع مما كان هو الله عز وجل ألا ترى أنه عز وجل هو الناسخ والموحى إلى نبيه بالنسخ

ومنها قولهم نأت بخير منها يفيد أن الذي يأتي به خير من الآية على الإطلاق والسنة لا تكون خيرا من القرآن على الإطلاق لأجل اختصاص القرآن بالإعجاز والجواب أن ما تضمنه السنه الناسخة خير وأنفع من المنسوخ وليس يجب أن يكون خيرا من الآية من جميع الوجوه لأنه ليس في قوله نأت بخير منها لفظ يعم جميع وجوه الخير ومنها أن الله عز وجل قال ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير فدل على أن الذي يأتي به هو المختص بالقدرة عليه وهذا هو القرآن دون غيره من الكلام والجواب أن المتكلم من إزالة الحكم إلى ما هو خير منه

وأنفع هو الله عز وجل وحده لأنه المختص بالعلم بالمصالح وحده

وقد منع الشيخ أبو هاشم رحمه الله من التعلق بالآية بما هو جواب عن الوجوه التي ذكرها وهو أن قوله نأت بخير

منها أو مثلها ليس فيه أنه يأتي بخير منها ناسخا بل لا يمتنع أن يكون الذي يأتي به مما هو خير منها أنه في حكم آخر بعد نسخ الآية ويكون الناسخ غير الآية إن قيل كل من أوجب عند نسخ الآية الإتيان بآية أخرى قال إنها هي الناسخة وفي ذلك ما قلنا قيل إننا لا نوجب ذلك من جهة الحكمة وإنما نحكم بذلك لأجل إخبار الله سبحانه في هذه الآية ولم يجر هذا القول على هذا التفصيل بين الأمة قبل أبي هاشم فيدعى إجماعها فيه وقد منع من التعلق بالآية بأن ظاهر قوله عز وجل وما ننسخ من آية نسخ التلاوة دون الحكم فقط إلا أنه لا يطلق فيما نسخ حكمه وبقيت تلاوته أنه قد نسخ ألا ترى أنه يقال ما نسخت الآية وإنما نسخ حكمها ولهم أن يقولوا بل قد يطلق ذلك لأن الناس يقولون إن قول الله سبحانه إذا ناجيت الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة منسوخ وإن كانت التلاوة باقية وقد قالوا أيضا أنتم تميزون نسخ تلاوة الآية بسنة بأن ينهي النبي صلى الله عليه وسلم عن تلاوتها فإن ثبت أنه لا يجوز نسخ تلاوتها بسنة وجب مثله في حكمها لأن أحدا لم يفرق بينهما فإن قلنا لا يمتنع أن لا تنسخ التلاوة إلا وتأتي آية أخرى وإن لم تكن ناسخة ويكون الدليل على ذلك هذه الآية كان ذلك رجوعا إلى الوجه المتقدم فأما الدلالة على أن نسخ القرآن بالسنة قد وقع فهي أنه كان الواجب على الزانية الحيس في البيوت بقول الله عز وجل فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سيلا ثم نسخ الله عز وجل ذلك بقوله

الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وليس وإن كان الحيس موقوفا على غاية وكان قوله الزانية والزاني بيانا لتلك الغاية ما يمنع أن يكون ذلك نسخا لأن بيان الغاية الجملة يسمى نسخا وهذا كلام في الأسماء ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم نسخ ذلك بالرجم فإن قيل بل نسخ ذلك بما كان قرآنا وهو قوله الشيخ والشيخة إذا زنيا قيل إن ذلك لم يكن قرآنا يدل على ذلك أن عمر رضي الله عنه قال لولا أن يقول الناس زاد عمر في المصحف لأثبت في حاشيته الشيخ والشيخة إذا زنيا فلو كان ذلك قرآنا في الحال أو كان قد نسخ لم يكن ليقول ذلك فعلنا أن ذلك سنة من النبي صلى الله عليه وسلم وأراد عمر أن يخبر بتأكيده فأما نسخ القرآن والأخبار المتواترة بأخبار الآحاد فجائز في العقول وقال بعض الناس بورود التعبد بالمنع منه وذكر عن بعض أهل الظاهر أن ذلك غير ممنوع منه ودليلنا أن الصحابة رضي الله عنهم كانت تترك أخبار الآحاد إذا رفعت حكم الكتاب قال عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت واحتج المخالف بأشياء

منها أن الحكم بأخبار الآحاد معلوم بدليل قاطع والحكم به كالحكم بالآية فجواز نسخ الآية به كما جاز نسخ آية بآية والجواب أن ما ثبت من الإجماع يمنع من كون الحكم بما معلوما إذا كانت رافعة لحكم الكتاب على أن الدليل القاطع الدال على قبول الأخبار لم يتناول أخبار الآحاد إذا كانت ناسخة لدليل الكتاب فلا يمكن أن يقال إن الحكم بما والحال هذه معلوم ومنها أنه إذا جاز تخصيص القرآن بأخبار الآحاد مع أن التخصيص يفيد

أن ما تناوله ما كان أريد بالعام فبأن يجوز النسخ بما أولى إذ كان النسخ إنما يرفع مثل الحكم بعد كون الحكم مرادا بالآية والجواب أن ما ذكره يدل على جواز النسخ به من جهة العقول ولا يدل على أنه ما منع منه في الشريعة وقد بينا أن الإجماع قد منع منه

ومنها قولهم إن نسخ الكتاب قد وقع بأخبار الآحاد من وجوه منها أن قوله قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه الآية منسوخ بما روي بالآحاد أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع

والجواب أن قوله قل لا أجد فيما أوحى إلي إنما يتناول ما أوحى إليه إلى تلك الغاية ولا يتناول ما بعد ذلك فلم يكن النهي الوارد بعد ذلك نسخا وأيضا فإن الآية تمنع من تحريم كل ما عدا الميتة من الدم ولحم الخنزير فهى النبي صلى الله عليه وسلم من أكل كل ذي ناب من السباع ولا يمتنع أن يكون مقارنا للآية فيكون مخصصا لا ناسخا ومنها أن قول الله عز وجل وأحل لكم ما وراء ذلكم إن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين منسوخ بما روي بالآحاد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تنكح امرأة على عمته ولا على خالتها والجواب أن ذلك مما تلقى بالقبول فهو لذلك معلوم مجرى مجرى التواتر في جواز وقوع النسخ به ولا يمتنع أن يكون هذا ومثله مقارنا للآية فيكون مخصصا

ومنها أن قول الله عز وجل كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين منسوخ بما روي بالآحاد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا وصية لوارث والجواب أن هذا متلقى بالقبول فجري مجرى التواتر وقد روي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما أنهما نسخا

ذلك بقول الله عز وجل يوصيكم الله في أولادكم وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث بيان لوقوع النسخ بقول الله يوصيكم الله في أولادكم ولا يمتنع أن يكون كان ذلك في صدر الإسلام جائزا ثم منع من ذلك كما قلناه في نسخ القبلة عن أهل قباء بخبر واحد وذلك يدلنا على أن النسخ بأخبار الآحاد كان جائزا في صدر الإسلام ثم منع منه

ومنها أن الجمع بين وضع الحمل والمدة منسوخ بأحد الأجلين والجواب أن من الناس من قال ذلك غير منسوخ ومنهم من جعل آية الوضع ناسخة في الحامل خاصة وهو قول ابن مسعود وغيره ومن الناس من جعل ذلك مخصصا لأنه يمكن فيه البناء وفي هذه المسألة نظر لأن المعول فيها على خبر عمر وهو خبر واحد

باب في نسخ الإجماع وفي وقوع النسخ به

اعلم أنه لو نسخ الإجماع لكان ينسخ بدليل شرعي من كتاب أو سنة أو إجماع ومعلوم أن الإجماع إنما انعقد بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فلم يرد كتاب أو سنة بنسخه فان قيل هلا جوزتم أن تظفر الأمة بعد اتفاقها بنص كان قد خفي عنها فتسوخ اتفاقها به قيل لو كان في الشريعة نص لما خفي عنها بأجمعها لأنه لا يجوز أن تذهب بأجمعها عن الحق سيما وإجماعها الحق في واحد منه وليس من مسائل الاجتهاد فيقال قد وجب عليها العمل بالنص بشرط أن تظفر به كما قيل ذلك في مسائل الاجتهاد على أنها لو كلفت العمل بالنص بشرط أن تظفر به فاذا لم تظفر به كانت مكلفة العمل باجتهادها لما كان

عدوها عما أجمعت عليه لأجل النص الذي ظفرت به نسخا لأن الحكم إذا ثبت بشرط وعلم بالعقل زوال ذلك الشرط لم يسم رفع الحكم نسخا إن قيل يجوز أن ينسخ الله حكما أجمعت عليه الأمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قيل يجوز ذلك وإنما معنا أن تجمع الأمة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم حتى يكون إجماعها هو المعتبر ثم ينسخ فأما اتفاقها في حياة النبي صلى الله عليه وسلم لأجل توقيفه أو إقراره فالمعتبر فيه بتوقيفه وإقراره والنسخ يتوجه إلى ذلك

ولا يجوز نسخ الإجماع بإجماع لأن الإجماع الثاني إن دل على أن الإجماع الأول كان باطلا لم يجز ذلك وإن كان الإجماع الأول حين وقع وقع صحيحا لكن الإجماع الثاني حرم القول به من بعد لم يجز ذلك إلا لدليل شرعي متجدد

وقع لأجله الإجماع الثاني من كتاب أو سنة أو لدليل كان موجودا وخفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك قد أفسدناه إن قيل أليس إذا اختلفت الأمة على قولين في المسئلة فقد سوغت بأجمعها للعامي أن يأخذ بكل واحد من القولين وسوغت للمجتهد أن يأخذ بكل واحد منهما إذا أداه اجتهاده إليه فاذا اتفقت على أحد القولين كانت قد حظرت بأجمعها على العامي واجتهد المصير إلى القول الآخر فهذا نسخ إجماع بإجماع قيل إنالا نأبي ذلك غير أنا لا نسميه نسخا لأن الأمة حين اختلفت على القولين إنما سوغت للعامي وللمجتهد الأخذ بكل واحد منهما بشرط بقاء الخلاف وكون المسئلة من مسائل الاجتهاد وهذا الشرط معلوم زواله بالعقل متى اتفقت الأمة على أحد القولين وما هذه سبيله لا يكون نسخا ألا ترى أن الله عز وجل لما قال ثم أتموا الصيام إلى الليل فعلق الصوم بغاية يعلم حصولها بالحس وبالعقل لم يكن ارتفاع الصوم عند ذلك نسخا ولا يجوز نسخ الإجماع بقياس لأن القياس إن كان قياسا على أصل مقدم فذهاب الأمة عنه ووقوع إجماعها على خلافه يدل على فساده لأن الأمة لا يجوز

ذهاها عن الحق وإن كان قياسا على اصل متجدد فليس يجوز أن يتجدد الحكم فيه إلا عن كتاب أو سنة أو إجماع ولا يجوز تجدد كتاب أو سنة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وإن كان قياسا على إجماع فهو باطل لأنه لو كان القياس عليه حقا لما ذهب عنه الأمة بأجمعها

فأما وقوع النسخ بالإجماع فلو حصل دليلا شرعيا من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس وقد بينا أن الإجماع لا ينسخ الإجماع وأما نص الكتاب والسنة فلا يجوز أن ينسخه الإجماع لأن الإجماع لا يجوز أن يعقد على خلافه إذ الأمة لا تجمع على خطأ فلو اتفقوا على خلاف النص لدل ذلك على نص ناسخ لم ينقلوه نحو إجماعها على أن لا غسل على من غسل مبيتا وينبغي أن يضاف النسخ إلى ذلك النص لأن الأمة كالتناقلة له والمخبر بالنسخ لا يكون هو الناسخ

والقول في نسخ الإجماع بفحوى القول ونسخ فحوى القول به كالتقول في النص مع الإجماع وسيجيء نسخ القياس بالإجماع إن شاء الله عز وجل

باب في نسخ القياس وفي وقوع النسخ به

اعلم أن قاضي القضاة رحمه الله منع من نسخ القياس لأنه تبع للأصول فلم يجوز مع ثبوتها رفعه ولأنه إنما يثبت بعد انقطاع الوحي وقال في الدرر إن القياس إن كان معلوم العلة جاز نسخه قال لأن النبي صلى الله عليه وسلم لو نص على أن علة تحريم البر هو الكيل وأمرنا بالقياس لكان ذلك كالنص في تحريم الأرز فكما جاز ان يحرم الأرز ثم ينسخه جاز أن ينسخ عنا تحريم الأرز المستفاد بهذه العلة المنصوص عليها ويمنع من قياسه على البر والعلم أنه لو نسخ القياس المتعلق بالأمارات لنسخه إما كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس ولا يخلو القياس المنسوخ إما أن يكون ثابتا في حال حياة النبي صلى الله عليه وسلم أو بعد وفاته

فإن كان في حال حياته فليس يمتنع رفعه بالنص وبالقياس أما بالنص فحوى أن ينص النبي صلى الله عليه وسلم على تحريم البر وينبه على أن علة تحريمه الكيل ويتبع بالقياس ونعمل بذلك ثم ينص على إباحة الأرز ويمنع من قياسه على البر وأما نسخه بالقياس فبأن تكون المسئلة مجاها إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على إباحة بعض المأكولات ونبه على أن علته كونه مأكولا بأماره هي أقوى من الأماره الدالة على أن علة تحريم البر هي الكيل فيلزم

من ذلك قياس الأرز على ذلك المأكول فأما القياس للمستفاد بعد وفاة النبي صلى الله عليه و سلم فإنه يمتنع نسخه بنص كتاب أو سنة متجددين لتعذر ذلك بعد وفاة النبي صلى الله عليه و سلم ويجوز نسخه في المعنى بنص متقدم وبإجماع وبقياس أما بالنص فحوى أن يجتهد بعض الناس فيحرم شيئا بقياس بعدما اجتهد في طلب النصوص ثم يظفر بنص بخلاف قياسه أو يجمع الأمة على خلاف قياسه أو يظفر هو بقياس أولى من قياسه فيلزم في كل الأحوال ترك قياسه الأول ولا يسمى ذلك نسخا لأن القياس الأول إنما عمل به بشرط أن لا يعارضه قياس أولى منه ولا نص ولا إجماع هذا إنما يتم على القول بأن كل مجتهد مصيب لأن القائل بذلك يقول إن هذا القياس قد تعبد به ثم رفع فأما من لا يقول كل مجتهد مصيب فإنه لا يقول قد تعبد به فلا يمكن نسخ التعبد به

فأما وقوع النسخ بالقياس فلو حصل لكان إما أن ينسخ قياسا آخر وقد تكلمنا في ذلك من قبل أو ينسخ إجماعا وذلك لا يجوز لانهاق الأمة على أن الإجماع أولى من القياس إلا أن يراد بذلك أن القياس على أحد القولين إذا وقع الاتفاق عليه يرفع القياس على القول الآخر فيجوز ذلك ولا يسمى نسخا ولا يجوز نسخ النص بقياس لأن الصحابة كانت تترك آراءها بالنصوص ولهذا صوب النبي صلى الله عليه و سلم معاذا في رجوعه إلى الاجتهاد إذا لم يجد كتابا ولا سنة وبهذا نجيب عن قياسهم نسخ النص بالقياس على تخصيص النص بالقياس وقياسهم ذلك على نسخ خبر الواحد بخبر الواحد إن قيل أليس لما قال الله عز و جل الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم

مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن ألف يغلبوا الفين علمنا أن ثبات الواحد للعشرة منسوخ وإن كان ذلك غير مصرح به وإنما هو نبه عليه فصح أن القياس ينسخ النص والجواب أنه ليس في الآية المنسوخة ثبات الواحد للعشرة فيكون هذا التشبيه قد نسخه فان كان ذلك معلوما من قوله فإن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين من حيث كان ذلك يفيد أن يثبت كل واحد يزاء عشرة حتى يكون العشرون يزاء مائتين فمفهوم أيضا من قوله وإن يكن منكم مائة صابرة ثبات الواحد للاثنتين لأنه لا يكون مائة يزاء مائتين إلا وكل واحد منهم يزاء اثنين ويبين ذلك أنه ورد عقيب قوله الآن خفف الله عنكم يفيد رفع ثبات العشرين للمائتين والآن لم يكن التخفيف حاصلا وقد قيل إن ثبات الواحد للعشرة مفهوم من الآية المنسوخة من فحوى القول

باب نسخ فحوى القول ووقوع النسخ به

أما وقوع النسخ به فجائز لأنه إن كان قول الله عز و جل فلا تقل لهما أف يدل من جهة اللغة على المنع من الضرب فاللفظ المفيد للشيء من جهة اللغة يجوز أن يقع النسخ به وإن كان يدل عليه من جهة الأولى فهو أكد من اللفظ فجاز وقوع النسخ به أيضا ويجوز أن ينسخ الأصل والفحوى إن كانا مما يجوز نسخهما وأما نسخ الأصل فإنه يفيد نسخ الفحوى لأنه إنما يثبت تبعاً له فإذا ارتفع الأصل ارتفع ما يتبعه ويجوز أن تدل دلالة على ثبوت الفحوى فلا يحكم بثبوتها إذا ارتفع الأصل إلا لدليل مستأنف فأما

نسخ الفحوى مع ثبات الأصل فقد أجازها قاضي القضاة في كتاب العمدة وقال في شرحه يجوز ذلك إلا أن يكون فيه نقض الغرض ومنع منه في الدرس وهو الصحيح لأن فحوى القول لا يرتفع مع بقاء الأصل إلا وقد انتقض الغرض لأنه إذا حرم علينا التأليف على سبيل الإعظام للابوين كان إباحة ضربهما نقضا للغرض

باب الزيادة على النص هل هي نسخ أم لا

ذهب شيخانا أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله وأصحاب الشافعي إلى أنها ليست بنسخ على كل حال وقال قوم إن النص إن أفاد من جهة دليل الخطاب أو الشرط خلاف ما أفادته الزيادة كانت الزيادة نسخا نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم زكاة فإنه يفيد دليله نفي الزكاة عن المعلوفة فمتى زيدت الزكاة في المعلوفة كان ذلك نسخا وقال شيخانا أبو الحسن وأبو عبد الله رحمهما الله إن كانت الزيادة مغيرة حكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخا وإن لم تغير حكمه في المستقبل بل كانت مقارنة له لم تكن نسخا فزيادة التغريب في المستقبل على الحد يكون نسخا وكذلك لو زيد في حد القاذف عشرون وأما الزيادة التي لا تفك من المزيد عليه فنحو أن يجب علينا ستر الفخذ فيجب علينا ستر بعض الركبة ولا يكون وجوب ستر بعضها نسخا ولم يجعلوا الزيادة عند العذر نسخا نحو قطع رجل السارق بعد قطع يده وإحدى رجله وقال قاضي القضاة إن كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا حتى صار المزيد عليه لو فعل الزيادة على حد ما كان يفعلها قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استثنائه فإنه يكون نسخا نحو زيادة ركعة على ركعتين وإن كان المزيد عليه لو فعل على حد ما كان يفعل قبل الزيادة صح فعله فاعتد به ولم يلزم استئناف فعله وإنما يلزم أن يضم إليه

غيره لم يكن نسخا نحو زيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين على حد القاذف وعنده أن زيادة شرط منفصل عن العبادة لا تكون نسخا نحو زيادة الوضوء في شرائط الصلاة قال ولو خير الله سبحانه بين فعلين كان زيادة فعل ثالث ناسخا لقبح تركهما ولم يختلف الناس في أن زيادة عبادة على العبادات لا يكون نسخا للعبادات ولا زيادة صلاة على صلوات وإنما جعل أهل العراق زيادة صلاة على الصلوات الخمس نسخا لقوله عز وجل حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى لأنه يجعل ما كان وسطى غير وسطى وقد اعترضهم قاضي القضاة فقال ينبغي أن تكون زيادة عبادة على آخر العبادات نسخا لأنه يجعل العبادة الأخيرة غير الأخيرة وإن كانت الفروض عشرا خرجت من أن تكون عشرا والخلاف واقع في زيادة ركعة على ركعتين حتى تصير الصلاة ثلاث ركعات وفي زيادة التغريب على الحد فالأول يخالف فيه أصحاب الشافعي والثاني يخالف فيه الشيخان أبو الحسن وأبو عبد الله وأنا أتكلم على المذهبين وأذكر ما ينصر به كل واحد منهما ثم اذكر ما أقوله أنا في ذلك إن شاء الله

أما حجة من قال زيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ فهو أن النسخ هو الإزالة للحكم ولم يزل بهذه الزيادة حكم عن الثمانين لأنها واجبة جائزة كما كانت وإنما يلزم أن يضم إليها غيرها والمخالف يتوصل إلى ثبوت النسخ في ذكر من وجوه

منها أن الجلد كان قبل هذه الزيادة كمال الحد فصار بعدها بعض الحد فقد أزيلت الزيادة كون الجلد كمال الحد الجواب أن قولنا أن يجلد جميع الحد الواجب فعله معناه أنه لا يلزم أن يضم إليه غيره وقولهم قد صار بعض الحد الواجب فعله معناه أنه وجب أن يضم إليه غيره فقولهم إن هذه

الزيادة نسخ لأنها صيرت الجلد بعض الحد الواجب فعله معناه إنما كانت الزيادة نسخا لأنها زيادة فمعنى العبارتين واحد وقد أجيئوا فقيلا بأن الكل والبعض من أحكام العقل دون الشرع فلم يفد النسخ وللمخالف أن يقول إن الكل والبعض في الجملة يعلمان بالعقل فأما كون الشيء كل الحكم الشرعي أو بعضه فانما يعلم بالشرع ومنها قولهم إن الجلد قد كان مجزئا وحده والجواب أن معنى قولنا إنه قد صار غير مجيء وحده هو أنه يجب ضم

شيء آخر إليه فعاد ذلك إلى تعليل الشيء بنفسه وقيل لهم أيضا إن زيادة التغريب لو كان نسخا لحاز أن يقدر وجوده لا إلى بدل وهذا غير ممكن ها هنا وهذا ليس بجواب عن كلامهم وإنما هو استئناف دليل وهو مع ذلك غير صحيح لأن النسخ هو الإزالة وللخصم أن يقول قد يجوز إزالة أجزاء الثمانين لا إلى بدل أصلا وقد يجوز إزالته إلى بدل غير الثمانين وقد يجوز إزالته بزيادة على الثمانين ولا يجوز إزالته بالزيادة على الثمانين إلى بدل لأن قولنا زيادة على الثمانين إثبات للثمانين فاسقاطها بدل والحال هذه متناقض كما بينا في القول بإزالة العبادة لا إلى بدل مع ثبوت المبدل

ومنها قولهم إن الجلد وحده كان يتعلق به رد الشهادة فلما زيد التغريب صار لا يتعلق به وحده والجواب أن مخالفهم لا يعلق رد الشهادة بالجلد ولو تعلق به لكان الأقرب أن يقال إن زيادة بالتغريب قد تنسخ تعلق رد الشهادة لا أنه نسخ للجلد على أن هذا لا يلزم أيضا لأن رد الشهادة تعلق بما هو حد فتغير الحد إلى زيادة أو نقصان لم يرفع تعليق رد الشهادة بما هو حد كما أن تغير العدة بزيادة أو نقصان لا يرفع تعلق أحكامها بما ومعلوم أن الفروض لو كانت خمسا لوقف على ادائها قبول الشهادة فلو زيد فيها

لوقف قبول الشهادة على فعل الفرض السادس ولم يوجب هذا نسخ ووقوف قبول الشهادة على أداء الفروض وللمخالف أن يقول إنه لو زيد في مدة العدة لكان ذلك نسخا لتعلق أحكامها بالمدة المزيد عليها ولو زيد في الفرائض فرض آخر نسخ ذلك تعلق قبول الشهادة بأداء تلك الفرائض وحدها لا أنه يكون ناسخا للفرائض وله أن يقول إن كون الجلد لا يجزىء وحده إذا زيد عليه التغريب ليس هو معنى قولنا قد زيد عليه غيره هو أنه قد تعبدنا معه بشيء آخر وذلك يرجع إلى الأمر بالزيادة وكون الجلد وحده لا يجزىء معناه أنه لا يسقط به الغرض وهذا يتبع نفي التعبد بالزيادة فإذا كانت الزيادة قد أزلت هذا الإجزاء فقد وقع بها النسخ ألا ترى أن الله عز وجل لو نص فقال الثمانون وحدها مجزئة في الحد وهي كمال الحد ثم زاد على الثمانين لكان ذلك نسخا فكذلك ما ذكرناه ولقائل أن يقول إن الله عز وجل لو صرح بذلك لكان أجزاء الجلد وحده حكما شرعيا فكانت إزالته نسخا فأما إذا لم ينص على ذلك بل أوجب الجلد فإن إيجابه لذلك لا يتعرض للتغريب بنفي ولا إثبات وإنما يعلم نفيه بقاء على حكم الأصل وإزالة حكم الأصل ليس بنسخ وللمخالف أن يقول إن هذا لا يمنع مما أفسدنا به قولكم إن رفع الإجزاء مع الجلد وحده هو معنى إثبات الزيادة وأن تعليل كون الزيادة نسخا من حيث رفع تعلق الإجزاء بالجلد وحده هو تعليل الشيء بنفسه وأيضا فقد تضمنت هذا الاعتبار بمسألة وهو أن قاضي القضاة قال إن الله عز وجل لو خير بين فعلين ثم زاد في التخيير ثالثا فصرنا مخيرين بين ثلاثة أشياء لكان قد نسخ قيح تحريم ترك الشيين الأولين ومعلوم أنه إذا خير بين شيئين فإنه لا يتعرض لتخييره بما عداهما بتحريم ولا إيجاب وإنما نعلم أن الثالث ليس بواجب لأن الأصل أنه غير واجب ولم ينقلنا عنه شرع فصار نفي وجوبه معلوما بالعقل ومع ذلك قد قال إن ما دل على وجوبه يكون ناسخا

فأما حجة من قال إن زيادة ركعة على ركعتين نسخ فهو أن هذه الزيادة جعلت وجود الركعتين وحدهما كعدمهما وأوجب الاستئناف وأزالت

الإجزاء ومن قبل هذه الزيادة لم تكن الركعتان كذلك وهذا معنى النسخ وهذا منتقض على قول قاضي القضاة بالزيادة المنفصلة فإن زيادة عضو في الطهارة أو زيادة طهارة أخرى ليس بنسخ للصلاة عنده ومع ذلك فوجود الصلاة كعدمها إذا لم يغسل ذلك العضو ويجب استئنافها وهي غير مجزئة وكون هذه الزيادة منفصلة ليس يمنع من

انتقاض ما اعتلوا به فان شرطوا ذلك في العلة قيل لهم أي تأثير لا تفصال الشرط واتصاله في ذلك فإن قالوا لأن الشرط المزيد إذا كان متصلا كالركعة نسخ جملة العبادة قيل النسخ إنما هو إزالة الأحكام لا الأفعال والإجزاء زائل سواء كان الشرط متصلا أو منفصلا فان قالوا إنما نعني بقولنا إن زيادة الركعة نسخ أن الركعة نسخت وجوب الجلوس عقيب الركعة الثانية قيل الجلوس موضعه آخر الصلاة وهذا لم يتغير وإنما تغير آخر الصلاة فلم ينسخ موضع الجلوس كما قلتم إن الزيادة في العدة لا تنسخ تعلق الأحكام بها فان قالوا الصلاة بعد زيادة عضو في الطهارة يجب فعلها كما يجب من قبل وإنما يجب أن نقدم عليها فعلا آخر فجرى مجرى الجلد في أنه يلزم بعد زيادة التغريب كما كان يلزم من قبل وإنما يجب أن نضم إليه فعلا آخر فالمسألان سواء وإنما تفترقان في الفعل الذي يجب في المسألة الأولى ينبغي أن يتقدم وفي المسألة الثانية يتأخر والجواب أن هذا لا يمنع من انتقاض علتكم وهي أن وجود الصلاة بعد زيادة ركعة كعدمها على أن هذا يقتضي أن لا تكون زيادة ركعة على ركعتين نسخا لأن الركعتين يجب فعلهما على ما كانا عليه لكنه يلزم تأخير التشهد وأن لا يتعلق بالركعتين وهذا إن كان نسخا فهو نسخ لموضع التشهد وقد بينا من قبل أنه يجري مجرى زيادة العدة في أنه ليس بنسخ كتعلق الأحكام بالعدة الأولى ويمكن من قال إن زيادة الركعة ليس بنسخ أن يقول لو كان نسخا لكان إما أن يكون نسخا للركعتين ومعلوم أن النسخ لا يتعلق بالأفعال أو نسخا لموضع التشهد وقد بينا أنه ليس بنسخ لذلك أو نسخا لإجزاء الركعتين وحدهما وهذا يلزم عليه أن تكون زيادة غسل عضو في

الطهارة نسخا للصلاة وأن تكون زيادة التغريب نسخا للحد لأنه لا يجزىء وحده فالكلام مترجح على ما ترى وأنا أذكر طريقة بينة يزول معها كل إشكال فأقول إن الكلام في الزيادة على النص يقع في مواضع ثلاثة في معنى النسخ وفي اسمه وفي حكمه ولا رابع لذلك

أما معنى النسخ فبأن يقال هل الزيادة على النص تفيد معنى النسخ أم لا والجواب أنها تفيده لأن معنى النسخ هو الإزالة وكل زيادة هي مزيلة لحكم من الأحكام لأنها إما أن تكون زيادة في الوجوب أو في الندب أو في الإباحة أو في الحظر فإن كانت زيادة في الوجوب فقد رفعت نفي وجوب تلك الزيادة وإزالته نحو زيادة التغريب في الحد لأنه لم يكن واجبا ثم صار واجبا وكذلك القول في الزيادة على الندب وعلى الإباحة وعلى الحظر وأما الكلام في الاسم فبأن يقال هل الزيادة على النص تسمى نسخا أم لا والجواب أن الزيادة التي كلامنا فيها هي زيادة شرعية فان كانت قد أزلت حكما ثابتا بدليل شرعي وكانت متراخية عنه سميت الزيادة نسخا ويسمى الدليل المثبت للزيادة نسخا وإن كان الحكم الذي رفعت الزيادة حكما ثابتا في العقل لا في الشرع لم تسم الزيادة نسخا على ما تقدم بيانه

وأما الكلام في الحكم فبأن يقال هل يجوز إثبات الزيادة على النص بخبر واحد وقياس أم لا والجواب أنه إن كان ما أزالته الزيادة حكما ثابتا بالعقل لا بالشرع فانه يجوز إثباته بخبر واحد وقياس إلا أن يمنع من ذلك مانع نحو أن يكون البلوى بما أثبتته الزيادة عاما فلا يقبل فيه خبر واحد على قول بعض الناس أو يكون حدا أو كفارة أو تقديرا فلا يثبت بالقياس على قول بعضهم ولا يقبل عند هؤلاء خبر الواحد والقياس في ذلك لا للنسخ لكن لأمر آخر وإن كان الحكم الذي أزلت الزيادة مثله ثابتا بالشرع وكان دليل الزيادة متأخرا عن ذلك الشرع فإنه لا يجوز إن كان دليل الزيادة قياسا لأن القياس المتأخر لا يرفع حكم النص على ما مضى وإن كان دليل الزيادة خبر

واحد وكان الحكم الذي رفعته ثابتا بخبر واحد أيضا جاز أن يقبل في الزيادة وإن كان ثابتا بقرآن أو بخبر متواتر لم تجز إزالته بخبر واحد متراخ لأن خبر الواحد لا يزيل الحكم المتواتر بعد استقرار مثله ويجوز أن يزيله الخبر المتواتر فإن أجمعت الأمة على قبول خبر الواحد في ذلك علمنا أنه كان مقارنا وأنه مخصص وعند هذا التفصيل تزول كل شبهة وأنا أنسق عليه المسائل لتظهر فائدته إن شاء الله أما زيادة التعريب أو زيادة عشرين على جلد ثمانين فليس بمزيل لوجوب الثمانين وإنما يزيل نفي وجوب ما زاد على الثمانين من العشرين والتعريب فهو من هذه الجهة نسخ في المعنى ولا يسمى نسخا لأن نفي وجوب ما زاد على الثمانين لم يكن معلوما بدليل شرعي فلم تكن إزالته نسخا وذلك أن إيجاب الثمانين لم يعرض لما زاد عليها باثبات ولا نفي وإنما علمنا نفي ما زاد عليها لأن العقل يقتضي نفي وجوبه ولم ينقلنا عنه دليل شرعي وإذا كان ذلك حكما عقليا جاز قبول خبر الواحد والقياس فيه إلا أن يمنع منه مانع سوى النسخ وأما كون الثمانين مجزئة وحلها وأما وحلها كمال الحد وتعلق رد الشهادة عليها وحدها فهو تابع لنفي وجوب الزيادة ألا ترى أنه لو وجب ما زاد عليها بدليل مقارن لم تكن الثمانون وحدها مجزئة ولا تعلق بما وحدها رد الشهادة ولا كانت كمال الحد فإذا كان ذلك تابعا لنفي وجوب الزيادة وكان نفي وجوبها معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد والقياس في الزيادة وفيما يتبعها ولو أن الله عز وجل قال الثمانون كمال الحد وعليها وحدها يتعلق رد الشهادة لما قبلنا في الزيادة خبر واحد ولا قياسا لأن نفي وجوب الزيادة قد ثبت بدليل شرعي متواتر فلو كان إيجابه الثمانين يقتضي بدليل الخطاب نفي وجوب ما زاد عليها لكان أثبات الزيادة يسمى نسخا

ولما قبلنا فيها خبر واحد ولا قياسا متأخرين فأما تقييد الرقبة بالإيمان فهو في معنى التخصيص لأنه يخرج عتق الكافرة من الخطاب فإن كان ما اقتضى هذا التقييد خبر واحد أو قياس وكان متراخيا لم يقبل لأن عموم الكتاب أجاز عتق الكافرة فتأخر حظر عتقها في الكفارة هو النسخ بعينه فلم يقبل فيه خبر واحد ولا قياس وإن كان القياس أو خبر الواحد مقارنا فهو تخصيص والتخصيص يصح بخبر الواحد والقياس فأما إذا قطعت يد السارق وإحدى رجله ثم سرق فإن إباحة قطع رجله الأخرى رفع حظر قطعهما وحظر قطعها وإنما يثبت بالعقل فجاز رفعه بخبر واحد وقياس ولم يسم نسخا فأما إذا أمرنا الله عز وجل بفعل أو قال هو واجب عليكم ثم خيرنا بينه وبين فعل آخر فإن هذا التخيير يكون مزىلا لحظر ترك أو جبه علينا إلا أن حظر تركه كان معلوما بالبقاء على حكم العقل وذلك لأن قوله أوجب هذا الفعل عليكم يقتضي أن للإحلال به تأثيرا في استحقاق الدم وهذا لا يمنع من أن يقوم مقامه واجب آخر وإنما علم أن غيره لا يقوم مقامه لأن الأصل أنه غير واجب ولو كان واجبا بالشرع لدل عليه دليل شرعي فصار علمنا بنفي وجوبه موقوفا على أن يكون الأصل يقتضي نفي وجوبه مع نفي دليل شرعي فالمثبت لوجوبه إنما رفع حكما عقليا فجاز أن تثبته بقياس أو خبر واحد مثال ذلك أن يوجب الله علينا غسل الرجلين ثم يخيرنا بينه وبين المسح على الخفين وكذلك إذا خيرنا الله عز وجل بين شيتين ثم أثبت معهما ثالثا فأما إذا قال الله عز وجل هذا الفعل واجب وحده أو قال ليس يقوم غيره مقامه فإن إثبات بدل له فيما بعد رافع لما علمنا بدليل شرعي لأن قوله هذا واجب وحده هو صريح في نفي وجوب غيره فالمثبت لوجوب غيره رافع لحكم شرعي فلم يجز كونه خبر واحد ولا قياسا فأما قول الله عز وجل واستشهلوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فهو تخيير بين

استشهاد رجلين أو رجل وامرأتين والحكم بالشهادة واليمين زيادة في التخيير وقد بينا أن الزيادة في التخيير ليس بنسخ يجمع من قبول خبر الواحد والقياس فيه ومن قال إن الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه الآية يلزمه أن يكون الوضوء بالنيذ نسخاً لقوله عز وجل فلم تجلوا ماء فتييموا فأما إذا كانت الصلاة ركعتين فقط فزيد فيها ركعة أخرى قبل التشهد فإن ذلك يكون ناسخاً لوجوب التشهد عقيب الركعتين وذلك حكم شرعي معلوم بطريقة معلومة فلم يثبت بخبر واحد ولا قياس وليس ذلك بنسخ للركعتين لأن النسخ لا يتناول الأفعال ولا هو نسخ لوجوبها لأن وجوبها ثابت ولا نسخ لإجزائها لأنهما مجزئتان وإنما كانتا مجزئتين من دون ركعة أخرى والآن لا تجزئان إلا مع ركعة أخرى وذلك تابع لوجوب ضم ركعة أخرى ووجوب ركعة أخرى ليس يرفع إلا نفي وجوبها ونفي وجوبها إنما حصل بالعقل فلم يمتنع من هذه الجهة أن يقبل في ذلك خبر الواحد والقياس فأما إذا زيدت الركعة بعد التشهد وقبل التحلل فإنه يكون نسخاً لوجوب التحلل بالتسليم أو ناسخاً لكونه ندباً وذلك حكم شرعي معلوم فلم يجز أن يقبل فيه خبر الواحد والقياس فأما كونه ناسخاً للركعتين أو لوجوبهما أو لإجزائهما فالقول فيه ما ذكرناه الآن فأما زيادة غسل عضو في الطهارة فليس بنسخ لإجزائها ولا لوجوبها وإنما هو رفع لنفي وجوب غسل ذلك العضو المعلوم نفي وجوبه بالعقل وكذلك زيادة شرط آخر في الصلاة لا تقتضي نسخ وجوب الصلاة فأما كون الصلاة غير مجزئة بعد زيادة الشرط فهو تابع لوجوب ذلك الشرط وإجزائها تابع لنفي وجوبه ونفي وجوبه لم يعلم بالشرع وكذلك ما يتبعه فجاز قبول خبر الواحد والقياس فيه هذا إن لم يكن قد علمنا نفي وجوب هذه الأشياء من دين النبي صلى الله عليه وسلم باضطرار فأما إن علمناه باضطرار فقد صار ذلك معلوماً بشرع مقطوع به فلم يجز رفعه بخبر الواحد والقياس فأما قول الله عز وجل ثم أتوا الصيام إلى الليل فإنه يفيد كون

أول الليل طرفاً وغاية للصيام كما يفيد لو قال آخر الصيام وغايته الليل لأن لفظه إلى موضوعة للغاية فييجاب صوم أول الليل يخرج أوله من أن يكون طرفاً مع أن الخطاب يفيد وفي ذلك كونه نسخاً حقيقة لا يقبل فيه خبر واحد ولا قياس لأن نفي وجوب صوم أول الليل معلوم بدليل قاطع فأما لو قال الله عز وجل صلوا إن كنتم مطهرين فإنه لا يجمع أن يقبل خبر الواحد والقياس في إثبات شرط آخر الصلاة لأن إثبات بدل للشرط لا يخرج من أن يكون شرطاً إذ لا يمتنع أن يكون للحكم الواحد شرطان وليس كذلك إثبات صوم جزء من الليل لأن ذلك يخرج أول الليل من أن يكون غاية وأما نفي كون الشرط الآخر شرطاً فلم نعلمه بالسمع وإنما علمناه بالعقل فلم يكن رفعه رفعاً لحكم شرعي

باب في النقصان من شروط العبادة وأجزائها هل هو نسخ ما عداه أم لا

اعلم أنه لما كان الغرض بهذا الباب ذكر النقصان من شروط العبادة وأجزائها وجب أن نذكر أولاً ما شرط العبادة وما جزؤها فشرط العبادة ما يقف صحتها عليه وهو ضربان أحدهما جزء منها والآخر ليس بجزء منها فالجزء منها هو واحد مما هو مفهوم من العبادة كالركوع والسجود وما ليس بجزء فهو ما لم يكن واحداً مما هو المفهوم من العبادة كالوضوء مع الصلاة ولا خلاف في أن النقصان من العبادة هو نسخ لما أسقط منها واختلفوا هل هو نسخ لغيره أم لا فقال الشيخ أبو الحسن إن نسخ شرط من شروط العبادة أو جزء من أجزائها ليس بنسخ العبادة وقال إن نسخ التوجه إلى بيت المقدس ليس بنسخ للصلاة ولا نسخ صوم عاشوراء نسخ للصوم

أصلاً وقال عند ذلك إن ما كان من شروط الصوم وما لم يكن من شروطه لا يلحقه النسخ فلذلك لما جاز صوم عاشوراء بنية غير مبيته لم يكن ذلك منسوخاً وثبت مثله في شهر رمضان

وعند قاضي القضاة أن نسخ شرط منفصل من شرائط العبادة لا يكون نسخاً للعبادة فنسخ الوضوء لا يكون نسخاً للصلاة ونسخ جزء من أجزاء الصلاة يكون نسخاً للصلاة وقال إن نسخ التوجه إلى بيت المقدس هو نسخ للصلاة وعندنا أن نسخ الشرط المنفصل كسرخ الوضوء لو كان نسخاً للصلاة لم يخل إما أن يكون نسخاً لصورة الصلاة وهذا محال لأن النسخ يرفع الأحكام دون صورة الأفعال وإما أن يكون نسخاً لحكم من أحكام الصلاة إما وجوبها أو إجزائها وكونها عبادة أو نفي إجزائها مع فقد الوضوء ومعلوم أن وجوب الصلاة وكونها مجزئة وعبادة لا يزول وإن زال وجوب الوضوء وأما نفي الإجزاء مع فقد الطهارة فقد زال وذلك لأن الصلاة ما كانت تجزىء بلا طهارة فلو نسخ وجوب الطهارة لصارت تجزىء وارتفع نفي إجزائها وذلك تابع لسقوط وجوب الطهارة فإن أراد الإنسان بقوله إن نسخ الوضوء يقتضي نسخ الصلاة هذا المعنى فصحيح لكن الكلام موهم لأن إطلاق القول بأن الصلاة منسوخة هو أنه قد خرجت عن الوجوب أو عن أن تكون عبادة واحتج قاضي القضاة لقوله إن نسخ الشرط المنفصل لا يكون نسخاً للعبادة بأن الشرط تابع للمشروط ونسخه لا يكون نسخاً للمتبوع ولهذا لم يكن نسخ طهارة بعض المياه نسخاً للصلاة وأما نسخ جزء من العبادة كسرخ ركعة من الصلاة فإنه ليس بنسخ لباقي الركعات لأن النسخ لا يتناول صورة الفعل ولا هو نسخ لوجوب الركعات ولا لكونها شرعية مجزئة لأن ذلك باق لم يرتفع لكنه رفع لوجوب تأخير التشهد ورفع لنفي إجزائها من دون الركعة لأن قبل النسخ ما كان يجوز الصلاة من دون هذه الركعة وإن كانت الركعة لما نسخت وأوجب علينا أن نحلى الصلاة منها كان قد ارتفع إجزاء الصلاة إذا فعلناها مع الركعة المنسوخة وإجزاء الصلاة مع الركعة قد كان حكماً شرعياً فجاز أن يكون رفعه نسخاً فأما التوجه نحو القبلة في الصلاة فهو هيئة من هياتها لأن الواجب منه ما قارن التكبير وما بعدها دون ما قبلها فنسخه لا يكون نسخاً للصلاة وصفاتها وشروطها لأن الصلاة

واجبة في كل مكان على البدل على ما كانت عليه وإنما حرم التوجه إلى بيت المقدس فصار التوجه منسوخاً وإجزاء الصلاة إلى بيت المقدس ووجوبها مرتفعاً دون ما سوى ذلك فأما نسخ صوم عاشوراء فهو نسخ للصوم لأنه لم يجب الصوم إلا في ذلك اليوم نفسه ورفع وجوبه فيه رفع لوجوبه على الإطلاق لأنه لم يبق وقت آخر كان الصوم واجباً فيه فيبقى وجوبه فيه ويجري مجرى أن يجب علينا صلاة في مكان مخصوص ثم يقال لنا لا تصلوا فيه في أنه لا يبقى علينا صلاة واجبة وكذلك لو قيل لنا لا تصلوا في هذا اليوم وصلوا في يوم آخر لكأن الصلاة الأولى قد نسخت وإنما كوجه إلينا إيجاب عبادة أخرى بأمر آخر فكذلك نسخ صوم عاشوراء برمضان وإذا كانت جملة الصوم قد سقطت لم تبق شروطه ولم يجب أن تكون شروط الصوم الثاني هي شروط الصوم المنسوخ لأنه لا يمتنع اختلاف العبادات في الشروط

وأما قول الشيخ أبي الحسن إن النسخ يتناول الوقت فلا يصح ظاهره لأن النسخ يرفع أحكام الأفعال دون الأوقات

باب الطريق إلى معرفة كون الحكم منسوخاً

اعلم أن الطريق إلى ذلك شيان أحدهما لفظ النسخ والآخر التأريخ مع التنافي أما لفظ النسخ فقد يتناول المنسوخ وقد يتناول الناسخ أما الأول فنحو أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم هذه العبادة منسوخة وأما الثاني فكما قيل

إن صوم شهر رمضان نسخ صوم عاشوراء وأما التاريخ مع التنافي فهو أن يتنافى الحكمان بان يكون أحدهما نفيًا للآخر أو بأن يتضادا

مثال التنافي قول النبي صلى الله عليه و سلم كنت قد نهيتمكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ونحو قوله لا وصية لوارث وقول الله عز و جل الآن خفف

الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا الآية فأما قوله تعالى أأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فإذا لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة فلا يدل على نسخ تقديم الصدقة على مناجاة الرسول لأنه ليس في التوبة علينا ولا في الأمر بالصلاة والزكاة ما يمنع من ذلك وإنما يعلم النسخ من قصد النبي صلى الله عليه و سلم وأما الحكمان الضدان فنحو أن يوجب الله سبحانه علينا الصلاة في أوقات مخصوصة في مكان مخصوص ثم يوجب علينا في بعض تلك الأوقات صلاة في مكان آخر فيكون أحدهما ناسخا للآخر والأحكام المتنافية إما أن ترجع إلى مكلف واحد أو إلى جماعة والراجعة إلى جماعة إنما أن ترجع إليها بالفاظ العموم وإنما يتم ذلك بالعمومين إذا تعارضا وعلم التأريخ فيهما فنعلم أيهما هو الناسخ وأيهما هو المنسوخ فيجب بيان كلا الأمرين أما التأريخ فقد يعلم بقول ينبيء بنفسه عن التقدم وقد يعلم باسناد أحدهما إلى شيء متقدم وهذا الثاني ضرور منها أن يسند أحدهما إلى زمان متقدم فيقال كان في السنة الفلانية والآخر في السنة الفلانية ومنها أن يسند كل واحد من الحديثين إلى غزاة سوى في الغزاة الأخرى ويعلم تقدم أحدهما على الأخرى ومنها أن يسند أحدهما إلى فعل متقدم ومنها أن يروي أحدهما رجل تقلمت رؤيته للنبي صلى الله عليه و سلم على رؤية راوي الخبر الآخر وانقطعت رؤيته للنبي صلى الله عليه و سلم لما رواه الخبر الآخر فأما إذا كانت رؤيته قد دامت إلى رؤية الراوي الآخر فليس يجب أن تكون روايته متقدمة وذكر قاضي القاضية أن أحد الخبرين إذا وافق حكم العقل علمنا أنه المتقدم وليس كذلك لأنه لا يمتنع أن يكون ابتداء الشريعة جاءت بخلاف ما في الأصل ثم نسخ ذلك بما يقتضيه العقل

وأما الذي يعلم به تقدم أحدهما لفظا فضر بان أحدهما أن يصدر من النبي صلى الله عليه و سلم لفظ يدل على ذلك كقوله صلى الله عليه و سلم كنت نهيتمكم عن زيارة القبور ألا فزوروها والآخر أن يصدر ذلك من الصحابي وذلك ضرور منها أن يقول الصحابي كان هذا الخبر مقديما على هذا الخبر وفي السنة الفلانية ولا شبهة في قبول ذلك إذا كان المنسوخ غير منقول بالتواتر فان كان منقولا بالتواتر قبل أيضا عند قاضي القضاة وإن كان خبر الواحد لا ينسخ به حكم مواتر كما أن شهادة الشاهدين لا يثبت بها الزنا والحد ويثبت الإحصان بشهادتهما وإن كان الحد يتعلق بالإحصان فلا يمتنع أن لا يتعلق الحكم بالشيء ويتعلق بسبب من أسبابه ولقائل أن يقول ليس كل شيء لم يمتنع فهو ثابت لا محالة بل يحتاج ثبوته إلى دليل زائد على كونه غير ممتنع فأما إذا قال الصحابي كان هذا الحكم ثم نسخ نحو ما روي عن عبد الله بن مسعود أنه قال في التشهد التحيات الزاكيات كان ذلك مرة ثم نسخ ويجوز أن يقول هذا نسخ هذا كقولهم إن خبر الماء نسخ بالنقاء الختانين فانه يجوز أن يكون قال ذلك اجتهادا فلا يلزمنا وحكى الشيخ أبو عبد الله عن الشيخ أبي الحسن أن الراوي إذا عين الناسخ فقال هذا نسخ هذا جاز أن يكون قاله اجتهادا فلا يجب الرجوع إليه وإن لم يعين الناسخ بل قال هذا منسوخ قبل ذلك نحو قول عبد الله في التشهد كان ذلك مرة ثم نسخ قال لأنه لولا ظهور ذلك ما أطلق النسخ إطلاقا ولقائل أن يقول إنه يجوز أن يظهر ذلك عنده من

جهة الاستدلال فلذلك أطلقه اطلاقاً ويلزمه أن يرجع إلى قوله وإن عين الناسخ لأنه لولا ظهور كون الخبر ناسخاً ما أطلق ذلك إطلاقاً

باب في العمومين إذا تعارضا

اعلم أن العمومين إذا تعارضا لم يخل إما أن يتعارضا من كل وجه أو من

وجه دون وجه فان تعارضا من كل وجه فمثاله أن يكون أحدهما بنفي الحكم عن كل ما يثبت الآخر الحكم فيه على ذلك الحد في ذلك الوقت أو يثبت أحدهما ضد ما يثبت الآخر من الحكم ولا يخلو العمومان المتعارضان من كل وجه إما أن يكونا معلومين أو مضمونين أو يكون أحدهما معلوماً والآخر مضموناً فان كانا معلومين لم يخل إما أن يعلم تقدم أحدهما على الآخر أو يعلم اقتران أحدهما بالآخر أو لا يعلم شيء من ذلك فان علم تقدم أحدهما الآخر نسخ المتأخر المتقدم وإن لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر ولا أنهما وردا معا فالوجه أن يرجع إلى غيرهما لأنه يجوز أن يكون كل واحد منهما هو المتأخر فيكون ناسخاً وإن علم أنهما وردا معا وأمكن التعبد بالتخيير فيهما كان التعبد فيهما بالتخيير فيكون المكلف مخيراً بين العمل وبهذا الخبر أو بهذا كالتخيير بين الكفارات لأنه إذا تعذر الجمع لم يبق إلا التخيير وسيجيء القول في جواز التعبد بالتخيير عند تعارض الأدلة والأمارات ولا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر بما يرجع إسناده أو طريق العلم كشهادة الأمة له بالصحة ولا بما يرجع ما تضمنه أحدهما من كونه محظوراً أو حكماً شرعياً إلى غير ذلك لأن الترجيح بكثرة الرواية وغيرها مما ذكرناه يؤثر في قوة الظن فإذا كان كل واحد من الخبرين معلوماً غير مضمون لم يكن هناك ظن يقويه الترجيح فان قيل هلا قلتم إن المسألة من مسائل الاجتهاد عند تعارض العمومين المعلومين ثم رجحتم العمل بأحدهما لأمر يرجع إلى كون ما تضمنه محظوراً أو حكماً شرعياً قيل إنا إن فعلنا ذلك كنا قد أسقطنا الخبر الآخر مع مساواة الآخر له في وقوع العلم بصحته ولولا ما ذكرناه لم يثبت النسخ بين كثير من الألفاظ لأن كل لفظين تضمننا حكمين متافيين فانه يمكن أن يرجح أحدهما على الآخر في أكثر الأمر وإن تأخر أحدهما عن صاحبه فاما إذا كان أحدهما معلوماً والآخر مضموناً فانه إما أن يتقدم أحدهما على صاحبه أو

لا يتقدم ذلك فان نقل ذلك وكان المعلوم منهما هو المتأخر كان ناسخاً للآخر وإن كان المضمون منهما هو المتأخر لم ينسخ المعلوم ووجب العمل بالمعلوم منهما وإن لم يتقدم أحدهما على صاحبه ووجب العمل بالمعلوم منهما لأنه إن كان المعلوم هو المتقدم للمضمون لم يجز أن ينسخه المضمون وإن كان المعلوم متأخراً عن المضمون فالمعلوم هو الناسخ ففي كلا الحالين يجب العمل بالمعلوم فان قيل فجوزوا أن يكونا وردا معا فيكون التعبد فيهما بالتخيير قيل هذا إن جوزناه فانه لا يمنع من الرجوع إلى المعلوم وحده لأننا نرجحه بكونه معلوماً وأما إن كانا مضمونين فإنه إن نقل تقدم أحدهما فالأول منهما منسوخ بالثاني وإن نقل أنهما وردا معا رجح بينهما وعمل على الأقوى منهما فإن تساويا فالتعبد فيهما بالتخيير وكذلك إن لم يتقدم أحدهما على الآخر ولا مقارنته له أنه يرجح بينهما ويعمل على الأقوى منهما أو يكون الإنسان مخيراً إن تساويا عند الجتهاد فأما إذا كان كل واحد من العمومين عاماً من وجه خاصاً من وجه فنحو قول النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها ونهيه صلى الله عليه وسلم عن الصلاة عند قيام الظهر وبعد صلاة العصر وعند طلوع الشمس لأن الخبر الأول عام في الأوقات خاص في القضاء والخبر الثاني خاص في الأوقات عام في القضاء وفي غيره من الصلوات التي لا أسباب لها وكل

واحد منهما عام فيما الآخر خاص فيه وليس يخلو مثل هذين العمومين إما أن يعلم تقدم أحدهما على الآخر أو لا يعلم ذلك فإن لم يعلم ذلك لم يخل إما أن يكونا معلومين أو مضمونين أو أحدهما معلوما والآخر مضمونا فإن كانا معلومين لم يجز ترجيح أحدهما على الآخر بقوة الإسناد ويجوز ترجيح أحدهما على الآخر بذلك إن كانا مضمونين وإن كان أحدهما معلوما والآخر مضمونا جاز ترجيح المعلوم منهما عند التعارض بكونه معلوما فأما الترجيح بما تضمنه أحدهما من كونه محظورا أو حكما شرعيا فإنه يجوز ذلك سواء كانا معلومين أو مضمونين أو أحدهما معلوما والآخر مضمونا لأن الحكم بأحدهما طريقة الاجتهاد وليس في

ترجيح أحدهما على الآخر إطراح الآخر وليس كذلك إذا تعارضا من كل وجه فإن لم يترجح أحدهما على الآخر فالتعبد فيهما بالتخير وقد رجح بعضهم التعلق بقول الله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف على التعلق بقوله عز وجل أو ما ملكت أيمانكم من حيث كان قوله وأن تجمعوا بين الأختين أخص بموضع الخلاف وهو الجمع بين الأختين

ولقائل أن يقول إن موضع الخلاف هو الجمع بين أختين مملوكتين فإن كانت الآية الأولى أخص بالخلاف لأن فيها ذكر الجمع بين الأختين فيجب أن تكون الآية الثانية أخص بالخلاف لأن فيها ذكر المماليك ويمكن أن يجاب عن ذلك فيقال إن الآية الأولى فيها ذكر مسألة الخلاف أكثر مما في الآية الثانية لأن فيها ذكر الجمع وذكر الأختين وفي الآية الثانية ذكر المملوكات فقط فلهذا كانت الأولى أخص بموضع الخلاف وأشد تعلقا به

فأما إن علم تقدم أحدهما على صاحبه وكانا معلومين أو مضمونين أو كان المتقدم منهما مضمونا والآخر معلوما فإن المتأخر منهما يجب أن ينسخ المتقدم على قول من قال إن العام ينسخ الخاص المتقدم وهكذا يجيء على قولهم لأنه إذا كان عندهم أن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم ما لم يثبت كونه أعم من اللفظ المتقدم أولى بأن يكون ناسخا وإن كان المتقدم معلوما والمتأخر مضمونا لم يجز عندهم أن ينسخ الثاني الأول ووجب الرجوع فيهما إلى الترجيح لأن المضمون لا ينسخ المعلوم وإذا لم يجز أن يكون الثاني منهما ناسخا وأمكن استعماله مع الترجيح ووجب الرجوع إلى الترجيح فأما من يقول إن العام المتأخر يبني على الخاص المتأخر وأن الخاص المتأخر يخرج بعض ما دخل تحت العام المتقدم فالذي يجيء على مذهبه أن لا يفرق بين أن يكونا معلومين أو

مضمونين أو أحدهما معلوما والآخر مضمونا في استعمال الترجيح وترك النسخ بأحدهما لأنه ليس يتخلص كون المتأخر أخص من المتقدم فيخرج من المتقدم ما دخل تحت المتأخر والله التوفيق

المعتمد في أصول الفقه تأليف أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري

المعتزلي المتوفى ببغداد ٤٣٦ هـ ١٠٤٤ م

الكلام في الإجماع

باب في فصول الإجماع

اعلم أن الغرض بذلك هو القول في أن الإجماع حجة ولما كان الإجماع هو اتفاق من جماعة على أمر من الأمور إما فعل أو ترك وجزاز أن يلحق اتفاقهم اشتباه فيخرج منه ما هو منه ويجعل منه ما ليس منه وجزاز أن يكون الاتفاق حجة بشرط وجزاز أن يعارض قولهم حجة أخرى ووجب أن يكون لهم طريق إلى ما اتفقوا عليه أو يكون لنا طريق إلى ما اتفقوا عليه ووجب أن نتكلم في كل ذلك فنعدل على أن الإجماع حجة ثم في الاتفاق بماذا يقع هل هذا بالقول أو بالفعل أو بالرضا والاعتقاد ثم نتكلم في المتفقين فبين من يعتبر قوله في الإجماع ومن لا يعتبر فيه ويدخل في كلا القسمين أبواب وهي أنه لا يعتبر في الإجماع بكل من بعث النبي صلى الله عليه وسلم ولا بجميع المكلفين إلى حد التكليف ولا بالعامّة في مسائل الاجتهاد ويعتبر بأهل الأعصار والامصار وباجتهاد وإن لم يشتهر بالفتوى وبالتابعي الحدث المعاصر للصحابة وبالواحد من أهل العصر فلا ينعقد الإجماع دونه ثم نتكلم فيما يتفقون عليه فبين ما الذي يكون اتفاقهم فيه حجة وما الذي لا يكون اتفاقهم فيه حجة ويشتمل ذلك على أبواب وهي أنه لا يكون إجماعهم حجة فيما لا يعلم صحة الاجتماع إلا بعد العلم بصحته فيكون حجة في إزالة الخلاف المتقدم وهل يكون حجة في أمور الدنيا وهل يكون حجة وإن كان سبب اجتماعهم اجتهاد آرائهم فإذا عرفنا

بمذه الفصول الاتفاق والمتفقين وما يكون الاتفاق حجة فيه تكلمنا في شرط كونه حجة ثم نتكلم فيما أخرج من الإجماع وفيما ألحق به ويدخل في ذلك فصول وهي هل اختلاف الأمة في المسألة على قولين هو اتفاق على المنع مما عداها وهل اتفاقهم على الاستدلال بدليل أو اعتلال بتعليل أو تأويل هو اتفاق على المنع مما عدا ذلك وهل اتفاقهم على أن لا فرق بين المسألتين اتفاق على المنع بينهما وهل اختلافهم في المسألة على قولين هو اتفاق على جواز الأخذ بكل واحد منهما على كل حال أم لا وبعد ذلك نتكلم فيما يعارض الإجماع ثم في طريق المجتمعين إلى ما اتفقوا عليه ويشتمل ذلك على أنه لا بد من أن يتفقوا على طريق وهل ذلك الطريق الاجتهاد أم لا وكيف الحال فيهم إذا اتفقوا على موجب خبر الواحد ثم نتكلم في طريقنا إلى اتفاقهم ويدخل في ذلك انقراض أهل العصر هل هو طريق إلى اتفاقهم وهل عدم المخالف للقول الذي لم ينتشر طريق إلى الاتفاق عليه

باب في الدلالة على أن الإجماع حجة

اعلم أن إجماع أهل كل عصر من الأمة صواب وحجة وقال النظام ليس ذلك حجة وقالت الإمامية ذلك صواب لأن الإمام داخل فيهم وهو الحجة فقط ودليلنا قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والوسط من كل شيء خياره والحكيم لا يخبر بخيرية قوم ليشهدوا وهو عالم بأنهم كلهم يقدمون على كبيرة في تلك الحال فيما يشهدون به بل لا يجوز ذلك إذا علم أنهم يقدمون فيما يشهدون به على قبيح صغير أو كبير فصح أن ما شهدوا به أنه من الدين فهو صواب

إن قيل المراد بذلك أن يشهدوا بذلك في الآخرة على الامم السالفة أن أنبياءهم بلغت إليهم الرسالة وذلك يقتضي كونهم دولا في حال ما يشهدون دون حال الدنيا والجواب أنه لو كان هذا هو المراد لقال سنجعلكم أمة وسطا وأيضا فأنهم إن شهدوا بتبليغ الرسل إلى الامم قبلهم والامم قد شاهدت ذلك فعلمهم بذلك أقوى من علم هذه الأمة فلم يجوز أن يستشهد الأنبياء بمن علمه أضعف وأيضا فجميع الامم عدول في الآخرة على معنى أنهم لا يفعلون القبيح فلا معنى لتخصيص هذه الأمة بالعدالة لو كان المراد به الآخرة

إن قيل قوله ليشهدوا ليس فيه لفظ عموم فيقتضي أن يشهدوا بجميع أنواع الشهادات فما يؤمنكم أن يكون المراد

بذلك ليشهدوا على من بعدهم بإيجاب النبي صلى الله عليه و سلم العبادات عليهم قيل لو كان المراد ذلك لم يؤثر فيما ذكرناه من أن وصفهم بالعدالة يمنع من كونهم مقدمين على كبيرة وعلى أنه إن أريد بذلك إخبارهم من جهة التواتر فلا معنى لجعلهم عدولا لهذا الغرض لأن بحجر مثلهم يقع العلم إذا نقلوا بأجمعهم وإن لم يكونوا عدولا وإن أريد بذلك أنه جعلهم عدولا ليخبرونا بالآحاد فذلك غير موجود في كل واحد منهم لأنه ليس كل واحد من الأمة عدلا إذا انفرد

فان قيل المراد أن أكثرهم عدل قيل الظاهر من قوله جعلناكم من وجه بالخطاب إليهم وهم أهل العصر فيجب أن يكونوا بأجمعهم عدولا في تلك الحال وفي الشيء الذي أجمعوا عليه ودانوا به ولو ثبت أن أكثرهم لا يوافقون كبيرة صح أن الإجماع حجة لأنه إن كان كثير من الأمة لا يوافقون كبيرة أصلا فقد تحققنا أنه إذا اتفقت الأمة كلها أن ما اتفقوا عليه ليس بكبير لدخول أولئك في الجملة إن قيل المراد بذلك أنه جعل أكثرهم عدولا في الظاهر لا في الحقيقة

ليشهدوا من جهة الخبر قيل الظاهر من قوله جعلناكم أمة وسطا أنهم كذلك على الحقيقة لأن الخبر يقتضي كون المخبر على ما تناوله كما لو أخبر أنه جعلهم بيضا أو سودا فان قيل إن كان المراد بالأمة جميع من صدق بالنبي إلى يوم القيامة لم يثبت مع ذلك كون الإجماع حجة فان أريد من كان موجودا حين نزلت الآية لم يصح أن يتعلقوا بالإجماع في شيء إلا أن يعلموا أن جميع من كان حاضرا حين نزلت الآية قال بذلك القول قيل أما القسم الأول فلا يصح لأن جميع من صدق بالنبي إلى قيام الساعة لا يجوز أن يشهدوا بلزوم العبادات على غيرهم لأنه ليس غيرهم مكلف بعد تلك الحال ولا يجوز القسم الثاني لأنه لا سبيل لنا إلى العلم به وقد أمرهم الله تعالى أن يشهدوا وذلك يقتضي وجوب القبول علينا ولا يجوز أن يقف وجوب قولنا منهم على ما لا سبيل لنا إلى العلم به وأيضا فان الشهادة علينا إنما تكون بعد حلوثنا وموت النبي عليه السلام وهذا يقتضي أن يكون المراد بالأمة عصر الصحابة بعد وفاة النبي عليه السلام دليل آخر قوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر يدل على أنهم ينهون عن كل منكر لأن لام الجنس يستغرق الجنس فلو أجمعوا على مذهب منكر لما نهبوا عنه بل كانوا أمورا به إن قيل قوله كنتم خير أمة يقتضي تقدم كونهم خير أمة وليس في الآية دليل على أنهم يستديمون هذه الحال والجواب أنه قد قيل إنه يحتمل أن يكون كان ها هنا هي الزمانية ويحتمل أن تكون زائدة وإن أفاد لفظها نصب قوله كنتم خير أمة كقوله تعالى كيف نكلم من كان في المهدي صبيا ويحتمل أن تكون كان ها هنا تامة بمعنى وجدتم ويكون

قوله خير أمة نصب على الحال وأي هذه الوجوه ثبت لم يضرنا لأن قوله خير أمة إن أفاد تقدم كونهم كذلك فقوله تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر يقتضي كونهم كذلك في كل حال وما ينهون عن كل منكر لأنهم لو كانوا ينهون عن بعض المنكرات ويأمرون ببعض وينهون عن ذلك في بعض حالاتهم دون بعض لما كانوا خير أمة أخرجت للناس لأن الامم السالفة قد نهبوا عن كثير من المنكر وأمروا بكثير من المعروف في بعض الحالات دون بعض ألا ترى أنهم أمروا بالتوحيد ونهبوا عن الإلحاد وأمروا بنبو أنبيائهم ونهبوا عن تكذيبهم فوجب حمل الآية على العموم في جميع الحالات

فأما الوجهان الآخران فالأمر في صحة الاستدلال معهما ظاهر دليل قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فجمع بين مشاققة الرسول واتباع غير

سبيل المؤمنين في الوعيد فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحا لما جمع بينه وبين المحذور في الوعيد ألا ترى أنه لا يجوز أن يقول الحكيم لعده إن زنت وشربت الماء عاقبتك وإذا قبح اتباع غير سبيلهم وجب تجنبه ولم يمكن تجنبه إلا باتباع سبيلهم لأنه لا واسط بين اتباع سبيلهم واتباع غير سبيلهم
إن قيل إنما جمع الله بين مشاققة الرسول وبين اتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد لأن اتباع غير سبيلهم قبيح بشرط مشاققة الرسول وغير قبيح إذا لم يوجد مشاققة الرسول قيل له هذا يقتضي أن يكون من شاق الرسول يجب عليه اتباع سبيل المؤمنين مع مشاققته للرسول ومشاققة الرسول ليست معصية فقط وإنما هي معصية على سبيل الرد عليه والمعاندة له لأن من صدق بالنبي وفعل بعض المعاصي لا يقال إنه مشاق للرسول ومن كذب بالنبي صلى الله عليه وسلم ورد عليه

لا يصح أن يعلم صحة الإجماع لأنه إنما يعلم صحته بالسمع ومن لا يصح أن يعلم صحة الإجماع لا يصح أن يؤمر باتباعه في تلك الحال

فان قيل إن الله تعالى شرط في لحوق الوعيد بمن اتبع غير سبيل المؤمنين تبين الهدى واللام في الهدى للجنس فافتضت استيعاب الهدى فكان معنى الآية من تبين جميع الهدى واتباع غير سبيل المؤمنين لحقه الوعيد فيدخل ما أجمعوا عليه في جملة الهدى فيجب تقدم بيانه بدليل سوى قول الأمة ثم يتبعون فيه كما أن الإنسان إذا قال لغيره إذا تبين لك صدق فلان فاتبعه يقتضي تبين صدقه بشيء سوى قوله وقد أجيبت عن ذلك بأن تبين الهدى شرط في لحوق هذا الوعيد المذكور بمشاققة الرسول فقط لا في اتباع غير سبيل المؤمنين لأن الإنسان إنما يكون مشاقا ومعاندا إذا تبين له الحق وعرفه فكان هذا الشرط مقصورا على المشاققة فقط

ويجاب عن السؤال أيضا بأن الهدى الذي تبينه شرط في ثبوت مشاققة الرسول وفي لحوق الوعيد هو التوحيد والعدل وصدق الرسول دون تبين الهدى الذي هو الفروع ألا ترى أن من عرف التوحيد والعدل وصدق النبي صلى الله عليه وسلم وحاد عن نبوته ورد عليه كان مشاقا له وإن لم يعرف أحكام الفروع وإذا أنكر لم تكن المعرفة بأحكام الفروع وغيرها مما زاد على التوحيد والعدل والنبوات شرطا في المشاققة وفي لحوق الوعيد بها لم تكن شرطا في لحوق الوعيد بمن اتبع غير سبيل المؤمنين لأن الوعيد المعلق بهما واحد وأيضا فان تأويل السائل يطيل فائدة تمييز المؤمنين بهذا الكلام مع علمنا أنه خرج مخرج الإعظام لهم ألا ترى أن غير المؤمنين إذا عرفنا أن قولنا من أقاويلهم هذا فانه يلزمنا أن نقول مثل قولهم كما يلزمنا مثل ذلك في قول المؤمنين عند السائل على أن اتباع المؤمنين هو الرجوع إلى قولهم لأنهم قالوه

وليس اتباعهم هو مشاركتهم في قولهم لأن دليلا دل عليه ألا ترى أنا لا نكون متبعين لليهود في إثبات الصانع جل ثناؤه وفي نبوة موسى وإن شاركناهم في اعتقادهم ذلك لما لم نصر إلى ذلك لأجل قولهم وأيضا فهذا السائل إن جعل سبيل المؤمنين على كل حال هذا فقد أوجب اتباعه في كل حال وفي ذلك الرجوع إلى قولنا وإن لم يجعله هذا على كل حال لزمه أن لا يكون اتباعه على كل حال واجبا والأمر يفيد وجوب اتباعهم على كل حال فعلمنا أنه لم يرد تبين كل الهدى

فان قيل لستم بأن تتركوا الظاهر في استغراق الهدى بأولى من أن تترك نحن ظاهر الآية في اتباع سبيل المؤمنين في كل حال ونتمسك بعموم الهدى قيل الفرق بيننا وبينكم أنكم إذا حملتم الهدى على العموم لزمكم أن تحملوا الآية على وجوه لا فائدة فيها على ما بيناه من قبل وهذا الجواب لا يقوم بنفسه إلا بما تقدم من الأجوبة وفيها كفاية

إن قيل قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين يحتمل أن يكون غير في هذا الكلام بمعنى إلا فيكون معنى الآية ويتبع إلا سبيل المؤمنين فيكون ذلك توعدا لمن لم يتبع سبيلهم ومن شك فيه توقف ولمن اتبع سبيلا غير سبيلهم ويحتمل أن يكون صفة فيكون معنى الآية ويتبع سبيلا غير سبيل المؤمنين فلا يدخل في هذا الوعيد من لم يتبع سبيلهم ولا سبيل غيرهم بل توقف فما يؤمنكم أن يكون غير ها هنا صفة فلا يكون لكم في الآية دلالة والجواب أن هذا السؤال يقتضي أن تكون الآية قد حظرت على الإنسان إذا أجمعت الأمة على إباحتها شيء أن يقول بحظره أو بوجوبه والمخالف لا يحظر ذلك وأيضا فالتوقف في قولهم يتبع سبيلا غير سبيلهم فقد دخل في الوعيد ألا ترى أن من شك في نبوة النبي صلى الله عليه وسلم يوصف أنه يتبع

غير سبيل المؤمنين وأيضا فالمفهوم في قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين اتبع سبيلهم فان قالوا إنما فهم ذلك لأن اسم الصالحين مدح قيل لهم وكذلك اسم المؤمنين فيجب أن يفهم من قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين إيجاب اتباع سبيل المؤمنين إن قيل قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين معناه ويتبع سبيلا غير سبيلهم وهذا يقتضي سبيلا واحدة قيل فيجب أن يحرم اتباع هذه السبيل لأنها غير سبيلهم والمخالف لا يحرم ذلك على أن قوله غير سبيل المؤمنين إن أفاد اتباع غير سبيلهم فهو عام في كل سبيل كان موصوفا بأنه غير سبيلهم كما أن الإنسان إذا قال من دخل غير داري ضربته فهم منه كل دار غير داره

إن قيل السبيل هو الطريق دون القول والفتوى فيجب أن يدخل في ذلك ما استطرقيه دون الفتوى قيل المعلوم أنه لم يرد ما استطرقيه من الطرق التي يمشون فيها لأنه ليس يجرم على الإنسان أن يمشي في طريق لا يمشون فيه فان كان المراد بذلك ما استطرقيه في الأدلة فيجب ما اعتقلوه دليلا أن يكون دليلا والمخالف لا يوجب ذلك على أن ما اجتبه الإنسان لنفسه وتمسك به يقال إنه سبيله سواء كان دليلا أو غيره لأنه يقال لمن حرم النبيذ إنه ليس يسلك سبيل أبي حنيفة ويقال للإنسان اسلك سبيل التجار فيفهم من ذلك افعل فعلهم في زيهم وأخلاقهم وعاداتهم فصح أن ذلك غير مقصور على الأدلة

فان قيل المجمعون صاروا إلى ما أجمعوا عليه باستدلال واجتهاد فالاجتهاد في تلك المسألة سبيلهم كما أن الحكم الذي حكموا به سبيلهم فلم أوجبتهم على من بعدهم المصير إلى ما حكموا به وأسقطتم عنه الاجتهاد بأولى من أن

توجبوا عليه الاستدلال والاجتهاد وتسقطوا عنه المصير إلى حكمهم على كل حال والجواب أنا إذا أوجبنا عليه المصير إلى حكمهم كما قد أمرناه باتباع سبيلهم في الحكم وفي الاستدلال لأن من يتبع الإجماع فقد استدل على الحكم الذي أجمعوا عليه وإن كان دليلا غير دليل المجمعين وليس يجب على الإنسان أن يستدل بنفس ما استدل به غيره إذا ظفر بدليل آخر على أنه إن وجب على المكلف الاستدلال بنفس ما استدل به الأولون على الحد الذي استدلوا به فذلك يؤديه إلى الحكم الذي اتفقوا عليه لأنهم إنما اتفقوا عليه لأجل الاستدلال وفي هذا أوجبوا مشاركتهم في الحكم

فان قيل إذا اتفق أهل العصر على استحابة شيء وفعلوه بأجمعهم أيلزم من بعلمهم فعله لأن فعلهم سبيلهم قيل إنما يجب عليه اعتقاد إباحتها فأما فعله فلو أوجبناه مع أنهم لم يوجبوه لكان ذلك خلاف سبيلهم إن قيل قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين لا يمنع من اجتماعهم على الكفر والردة فمن أين أنه لا يجوز ذلك عليهم قيل الآية إن لم تمنع من ذلك فهي مانعة من مخالفتهم فيما أجمعوا عليه إذا كانوا مؤمنين ولا يمتنع أن تدل على أنهم لا

يجمعون جميعا على الردة

دليل آخر وأيضاً فاذا اجتمع أهل كل عصر على أنه لا يجوز أن يجتمعوا على الردة كان ذلك من سبيلهم فلم يجز مخالفتهم فمتى ثبت هذا الإجماع صح الاستدلال به وقد أوجب عن السؤال بأن إيجاب الله علينا اتباع سبيل المؤمنين يقتضي أن لا يخلو عصر من الأعصار من مؤمنين حتى يصح منا امتثال الأمر باتباعهم وفي ذلك أنهم لا يجمعون جميعاً على الردة وهذا الجواب غير لازم لأن إيجابه علينا اتباع سبيل المؤمنين يقتضي وجوب ذلك متى وجد مؤمنون كما يقتضي وجوب ذلك متى أجمعوا فكما لا يلزم بهذا الإيجاب أن

يجتمعوا في كل عصر حتى يصح اتباعهم فكذلك لا يجب أن يوجوهوا في كل عصر إن قيل قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين يقتضي دخول النبي صلى الله عليه وسلم فيهم لأنه عليه السلام سيد المؤمنين فيجب إذا حدث حادثة في زمان الصحابة فأجمعوا عليها أن لا تكون حجة لأنه ليس للنبي فيها قول وإنما يمكنكم أن تعلموا أن قول النبي عليه السلام فيها هو ما أجمعوا عليه إذا ثبت لكم أن الإجماع حجة قيل إن الله تعالى لم يعن النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وإن كان عليه السلام سيدهم لأنه لو عناه مع كافة المؤمنين لم يكن لذكر من سواه من المؤمنين فائدة إذ الحجة ثابتة بقوله والوعيد يتوجه إلى من خالف قوله دون ما عداه من المؤمنين فعلمنا أنه أراد غيره من المؤمنين ليدلنا على أنهم حجة كما أن الرسول حجة إن قيل فيجب أن لا يكون ما أجمع عليه الصحابة حجة في زمنهم لأنه ليس في تلك الحادثة قول لمن حضر نزول هذه الآية من المؤمنين الذين ماتوا قبل وفاة النبي عليه السلام والجواب أنا لو اعتبرنا قول من كان مؤمناً في ذلك الوقت فقط للزم أن لا نعتبر قولهم لأن قول الامة في ذلك الوقت لا بد من أن يعرفه النبي صلى الله عليه وسلم فيقر عليه فتكون الحجة هي إقرار النبي عليه السلام وترك إنكاره عليه إن قيل اسم المؤمنين يفيد أشخاصاً يستحقون الثواب والمدح فيجب أن يكون الحجة هو إجماع هؤلاء دون الفساق وإن خالفهم غيرهم قيل كذلك نقول إلا أنا إذا اعتبرنا إجماع جميع أهل القبلة دخل المستحقون للثواب في جملتهم فإن علمنا فسق كثير من أهل القبلة فقد ذكر أبو علي أنه يعتبر إجماع من عداهم ممن ظاهره أنه مستحق للثواب والمدح ولا اعتبار بالباطن لأن الله

تعالى لا يكلفنا اتباع سبيل المؤمنين إلا ولنا طريق إلى معرفة كونهم مؤمنين وإذا كان قد جعل لنا سبيلاً إلى معرفة الظاهر دون الباطن علمنا أنه أراد اتباع سبيل من ظاهره استحقاق الثواب والمدح وأنه لم يكلفنا الباطن إن قيل ليس يصح التعليق بالآية على قول شيوخكم ولا على قول غيرهم أما قول شيوخكم فالمؤمنون عندهم المستحقون للثواب والمدح فما يؤمنكم إذا اتفقت الامة على قول أن يكون ذلك خطأ يخرجون به من استحقاق الثواب والمدح فاذا لم يأمروا بذلك لم يأمروا كونهم مؤمنين إلا بعد الاستدلال بغير قولهم على أن ذلك القول حق وصواب وذلك يخرج قولهم من أن يكون دليلاً على كونه صواباً وشرط كون قولهم دليلاً أن يكون قولاً صادراً عن مؤمنين وأنتم إنما تعلمون هذا الشرط بعد العلم بالمدلول وهو صحة قولهم فإن قلتم إنهم إذا اتفقوا على حكم هو من الفروع لم يستحقوا به الذم لأن كل مجتهد في الفروع مصيب ولأنه خطأ مغفور قيل لكم المعول في ذلك هو على الإجماع فمتى لم يثبت أن الإجماع حجة لم يصح أن يعلم ذلك على أن ذلك يمنع من الاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع في غير مسائل الاجتهاد فإن قلتم إن الآية تدل على اتباع قول المؤمنين لأجل قولهم لا لدليل آخر على ما تقدم بيانه وذلك يقتضي كونهم

معينين غير موصوفين فيجب أن يكون المراد بقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين على موجب اللغة أو من كان ظاهره قبل ما أجمعوا على أنه مستحق للثواب لأننا إن لم نحمل الآية على ذلك لم يصح اتباع قولهم لأجل أنهم قالوه قيل لكم لستم بأن تعدلوا عن الظاهر فحملوا الآية على التصديق أو تحملوا المؤمنين على من كان قبل ذلك الإجماع يستحق المدح في الظاهر وتمسكوا بالظاهر في وجوب اتباعهم لأجل قولهم بأولى من أن تتمسكوا علينا اتباع سبيل المؤمنين الموصوفين سواء كانوا موجودين

أو غير موجودين كما نقول اتبع سبيل الصالحين وأنت تريد صالحين موصوفين أي واتبع سبيلا من حقها أن تكون سبيل الصالحين وهي التي كانوا بها صالحين أو يكون المراد اتبع سبيل المؤمنين في ترك مشافة الرسول فاذا اعتدل التأويلان سقط احتجاجكم بالآية

وأما غير شيوخكم فانهم وإن قالوا إن المؤمن في الشريعة هو المصدق بالله وبرسوله فإنه إنما لم يصح لهم الاحتجاج بالآية لأن ظاهر قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين يدل على حظر مخالفة جماعة هم مصدقون بالله بقلوبهم وذلك لا سبيل إليه

فإن قالوا المراد بذلك المؤمنون في الظاهر دون الباطن لأنه لا يجوز أن يكلف اتباع من لا سبيل لنا إلى العلم به قيل لهم قد تركتم الظاهر لأن من يظهر الإيمان ولا يعتقده ليس بمؤمن على التحقيق والآية تفيد تعليق الوعيد على من خالف من هو مؤمن على الحقيقة فإن جاز لكم أن تعدلوا عن هذا الظاهر جاز لنا أن نقول المراد بالآية سبيل المؤمنين الموصوفين على ما تقدم بيانه وترك الظاهر في كون المؤمنين المذكورين في الآية معينين إن كان الظاهر يفيد كونهم معينين فترك ظاهرا في الآية وتمسكتم بغيره كما تركتم ظاهرا في الآية وتمسكتم بغيره دليل قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقد قيل إنه استدلال بذلك بأن أمر بالاعتصام بحبل الله على أنهم قد اعتصموا به وهذا باطل لأن الأمر لا يدل على وقوع امتثاله ويمكن أن يستدل بالآية من وجوه أخرى منها أن يقال إذا أجمع أهل العصر على قول لم يجز لبعضهم أن يترك هذا

القول لأنهم إذا فعلوا ذلك كانوا قد تفرقوا والله تعالى قد نهي عن ذلك والجواب أنه إن كان ما أجمعوا عليه حقا فقد حرم عليهم التفرق عنه وإن كان خطأ وجب عليهم بأجمعهم العدل عنه والإجماع على الحق وأن لا ينفرقوا عنه فقد قال المخالف إنه يحرم عليهم التفرق وإن لم يحصل الإجماع حقا ومنها أن يقال إذا أجمع أهل العصر على قول لم يجز لأهل العصر الثاني أن يخالفوهم لأنه إذا خالفهم أهل العصر الثاني كان أهل العصر الثاني قد تفرقوا والجواب أنه لا يوصفون بأنهم متفرقون إذا أجمعوا على مخالفة أهل العصر الأول فإن افترقوا هم على قولين فقد نفوا عن ذلك لأنه يجب عليهم الاجتماع على الحق ومنها أن يقال إذا خالف أهل العصر الثاني لأهل العصر الأول فقد صار أهل العصر الأول مع الثاني متفرقين والنهي يمنع من ذلك والجواب أن أهل العصر الأول غير موجودين في هذه الحالة فيقال إنهم مع أهل العصر الثاني منهيون عن التفرق وأيضا فإن المفهوم من قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا وقوله ولا تفرقوا هو أن لا ينفرقوا في الاعتصام بحبل الله كما أن المفهوم من قول الإنسان لعبيده ادخلوا الدار أجمعين أي لا تفرقوا في دخول الدار فيجب على المستدل أن يبين ما أجمع أهل العصر عليه اعتصام بحبل الله تعالى حتى يعلم من بعدهم أنهم قد نفوا عن مفارقتهم وهذا غير ظاهر لأن قوله ولا تفرقوا مطلق في النهي عن التفرق فيتناول كل شيء

دليل قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول فشرط التنازع في وجوب الرد إلى الكتاب والسنة فدل أنهم إذا لم يتنازعوا لم يجب الرد لأن

تعليق الحكم بالشرط يدل على أن ما عداه بخلافه

ولقائل أن يقول أيسقط وجوب الرد إلى الكتاب والسنة ويصير ترك ذلك مباحا إذا اتفقوا على الحكم بالرد إلى الكتاب والسنة أو إذا اتفقوا على ذلك من غير رد إليهما فان قلتم بالثاني جوزتم وقوع الإجماع من غير دليل وجواز ذلك يمنع صحة الإجماع وإذا قلتم بالأول نستتم إلى الله تعالى ما لا يجوز لأن طلب الحكم من الكتاب والسنة بعد ما وجد منهما محال إذ طلب ما هو موجود عند الطلب مستحيل فإباحة ترك المستحيل عبث لا يصدر عن حكيم

فان قيل فما المراد بالآية قيل المراد بها الحث على طاعة أولى الأمر وهم الأمراء فما تدبروا به من أمر الدين والدنيا مما لا نعلم أنه خطأ فان ظننا أنه خطأ ونازعناهم فيه رددناه إلى الله ورسوله وهذا كما لو قال الإنسان لعبيده أطيعوا من أوليه عليكم فان تنازعتم وتحالفتم فردوه إليهم منه ما ذكرناه

دليل وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمي على خطأ فنفي جميع الخطأ عن إجماعهم لأن ذلك نفي لنكرة تعم ومما أجمعوا عليه أنه لا يجوز مخالفة ما أجمعوا عليه فيجب كون ذلك صوابا غير خطأ وينبغي أن يتشاغل بتثبيت الخبر ثم بالكلام في متنه وقد سلك الناس في تثبيته وجوها

منها أن الخبر وإن نقل بالآحاد فان معناه بالواتر روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أمي لا تجتمع على ضلال وقال يد الله مع الجماعة وقال الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعده وقال ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وقال من خالف الجماعة قيد شبر فقد خلع ربة الإسلام من عنقه قالوا فجرى ذلك مجرى ما تنقل بالآحاد من تفاصيل سخاء حاتم في أنه قد صار بإجماعه متواترا ولقائل أن يقول إن هذه الأخبار تبلغ خمسة أو ستة ولو روى خمسة نفر أو ستة خبرا لم يجب أن يكون معلوما

ولو وجب أن يكون بعض هذه الأخبار صحيحا لم يمنع أن يكون الصحيح منها قوله الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعده وذلك يدل على أن الأغلب فيما اجتمع عليه كونه صحيحا وليس ذلك من الأخبار عن سخاء حاتم بسبيل لأنه لا يمكن لأحد أن يخالف في سخاء حاتم ويمكن أن يخالف في هذه الأخبار

ومنها أن التابعين اعتقلوا بأجمعهم صحة الإجماع ولم يظهر فيما بينهم شيء لأجله صاروا إلى هذا الرأي إلا هذا الخبر فعلمنا أنهم صاروا إليه لأجله والعادة في أمتنا أنها لا تجتمع على موجب خبر إلا وقد قامت الحجة به ألا ترى أنه ما نقل بالآحاد ولم تقم الحجة به لم يتفقوا على موجب ما كان حكمهم بموجبه موقوفا على الاجتهاد في حال الراوي ولقائل أن يقول إني لا أعلم أن جماعة التابعين اعتقلوا كون الإجماع حجة كما لا أعلم ذلك في أهل هذا العصر سيما وقد روي عن بعضهم أنه قال في قول القائل لامرأته أنت حرام أنه ليس بشيء وهذا بخلاف إنما أفتت به الصحابة ولو ثبت أنهم أجمعوا على ذلك لم نأمن أن يكون إنما اعتقدت صحة الإجماع لأجل الآيات فقط لا للخبر ولو علمنا أنهم اعتقلوا صحة الإجماع لأجل الخبر لم نعلم أنه صحيح لأنهم إن قالوا فإنه لا يجوز أن يعتقدوا صحة الإجماع بخبر لم يقم به الحجة لأن ذلك خطأ والامة لا تجتمع على خطأ كانوا قد سلموا صحة الإجماع وبنوا عليه الدليل فان أوجوا ذلك لأن الحكم بخبر الواحد موقوف على الاجتهاد في حال الراوي وذلك يمنع من اتفاق جماعتهم على موجبة قيل لهم ليس يجوز أن يجمعوا على الحكم من جهة القياس والاجتهاد ويجوز من جهة العقل أن

يجمعوا من جهة الشبه وإن أوجبوا ذلك لأنهم استقرعوا الأخبار فوجدوا ما كان منها قد قامت الحجة به قد اتفقوا على موجهه وما لم تقم الحجة به لم يجمعوا عليه ألا ترى أن أخبار الآحاد في الفقه لم يجمعوا على موجهها قيل لهم ولم زعمتم أن عادتهم مستمرة بذلك في كل ما لم تقم الحجة به من الأخبار وما أنكروا أن يكون هذا الخبر لم تقم الحجة به وأجمعوا على

موجبه وقد تركت الصحابة آرائهم بخبر حمل بن مالك وصاروا إلى خبر عبد الرحمن في الجوس وأجمعوا على أنه لا تنكح المرأة على عمته بخبر واحد

وإن قالوا لم يجمعوا على ذلك إلا لقيام الحجة به قيل تثبتوا ذلك حتى يصح استدلالكم ولو كانوا أجمعوا على ذلك لقيام الحجة بهذه الأخبار لم يصح الاستدلال بذلك على قبول الأخبار المظنونة فإن قالوا أليس بعض أخبار الآحاد لم يجمعوا على موجهها قيل إننا لم نوجب أن يجمعوا على موجه خبر الواحد وإنما جوزنا ذلك وجوزنا خلافه فلم يلزمنا ما ذكرتم

فإن قيل لا يجوز على التابعين مع شدة تدينهم وإعظامهم للدين أن يقطعوا على كون شيء حجة في الشرع بما لا يوجب القطع واليقين كما لا يجوز والحال هذه أن يقبلوا خبر واحد في جواز نسخ الشرع بحسب شهادات بعضهم والجواب أنه يجوز أنهم اعتقدوا ذلك لشبهه كما اعتقد كثير من أصحاب الحديث في الله تعالى ما يستحيل عليه لأخبار آحاد بالتقليد ولا يمتنع أن يكونوا ظنوا صدق الراوي ولم يقطعوا به فظنوا أن الإجماع حجة واعتقدوا وجوب ما أجمعوا عليه لأنهم قد ظنوا صحته كما اعتقدوا وجوب قبول خبر الواحد في الأحكام إذا ظنوا صدق الراوي وما ذكروه من اعتقادهم النسخ بحسب الشهادات فإنه يجوز عليهم أن يقبلوا خبرا مرويا في ذلك إلا أن يعلم أن إجماعهم حجة أو يعلم أنهم قد استبعدوا تغير الشرع بحسب شهادات الناس فمنع هذا الاستبعاد من إجماعهم على صحة الخبر وليس اتفاق الأمة على الحق بمستبعد كاستبعاد تغير الشرع بالشهادات بل الأغلب عند الناس أن الحق لا يخفى على الجمع الكثير والناس الشريفة يعظمون الأمة فالخبر الواحد ينفي الخطأ عنهم ويوافق هذا المستقر في أنفسهم وورود الخبر بنسخ الشريعة بحسن الشهادات ينافي لما تكن في نفوس الأمة

وليس يمتنع أن يستدل مستدل على وجوب المصير إلى الإجماع بأخبار الآحاد لأن العقل عندنا يدل على وجوب قبول خبر الواحد من حيث التحرز عن المضار فإذا روى الواحد عن النبي صلى الله عليه وسلم أن أمته لا تجتمع على خطأ ظننا أنهم كذلك ولزمنا العمل بما حكموا به كما أن المسافر لو أخبره من ظاهره الصدق عن بعض من يق به أنه يأمر بالرجوع في سفره إلى رثد في طريقه فإنه لا يغلط أو أنه قليل الغلط في السفر لزمه الرجوع إليه إذا غلب على ظنه صدق الراوي وإصابته من أمره بالرجوع إلى رثد إلا أن هذه الأخبار لا تقتضي القطع على إصابة المجتمعين وإنما يسوغ الاستدلال بالإجماع في الأعمال دون العلوم

فأما الكلام في متن الخبر فقد تقدم طرف منه وهو كيفية الاستدلال به ويرد عليه وجوه

منها أن يقال هلا كان الخطأ المنفي عنها هو السهو وليس هو خلاف الحق والجواب أن الجماعة المعظمة لا تجتمع على السهو كما لا يجوز أن تجتمع على مآكل واحد فلو كان المراد ما ذكروه لم يكن فيه فائدة كما لو قال أمتي لا تجتمع على مآكل واحد وأيضا فجميع الأمم لا يجوز أن يجتمعوا على السهو فمدح هذه الأمة بذلك وتخصيصهم به لا فائدة فيه

ومنها أنه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لم يكن الله ليجمع أمتي على الخطأ قالوا ونحن نقول بذلك

لأن الله تعالى لا يحمل العباد على الخطأ والجواب أنا نجمع بين الخبرين فنقول لا يجتمعون على الخطأ ولم يكن الله ليجمعهم على الخطأ على أن الله تعالى لا يحمل أحدا على الخطأ فلو كان المراد بالخبر هذا لم يكن في تخصيص الأمة به معنى

ومنها أنه روي أنه قال أمي لا تجتمع على ضلال والضلال هو الكفر دون غيره والجواب أنا نجمع بين ذلك وبين الخبر النافي لأنواع الخطأ عنهم

وأیضا فكل معصية ضلال لأنه قد عدل بها عن الحق ومنه قوله تعالى قال فعلتها إذا وأنا من الضالين ومنها أن يقال ما المراد بأمة النبي صلى الله عليه وسلم فيقال اختلف الناس في ذلك فقال قوم أمته كل من بعث إليه وقال آخرون بل هم كل من صدقه وهو الصحيح لأنه المفهوم من إطلاق قولنا أمة النبي ولأن المسلمين يدعون لأمة محمد ولا يدعون لكل من بعث النبي إليه فان قيل فيجب أن يقع قوله أمي على من صدقه إلى انقطاع التكليف لأنه ليس فيه بعد ذلك تكليف فيصح فيه بالإجماع والجواب أن قوله عليه السلام أمي لا تجتمع على خطأ لا يتناول إلا من كان في ذلك العصر دون من لم يوجد لأن من لم يوجد لا يكون مصدقا في تلك الحال ولقائل أن يقول إن كان المراد بقوله أمي لا تجتمع على خطأ كل من صدقه إلى انقطاع التكليف لم يكن في الخبر دلالة على أن الإجماع حجة ووجب أن يكون المراد بالخبر ما ذكرناه وإن كان المراد بالخبر من هو موجود بمن صدقه ووجب أن لا يدخل تحت الخبر إلا من كان موجودا من أمة النبي صلى الله عليه وسلم عند قوله أمي لا تجتمع على خطأ فلا يمكن والحال هذه أن تستدلوا بإجماع الصحابة بعده مع علمهم أن كثيرا ممن كان حيا عند ورود هذا الخبر من النبي صلى الله عليه وسلم قد توفي أو تجوزكم أنه توفي وما تتكروا أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم إنما عني بهذا الكلام أن من عاصر هذا القول فيه لا يجتمع على خطأ ولم يكن قصده أن يجتمع بقولهم لأنهم إذا أجمعوا على شيء فأقره النبي صلى الله عليه وسلم فالحجة هي إقراره فان قلتم إن المصدقين به بعد وفاته هم أمته فدخلوا تحت ظاهر الخبر قيل لكم إنما يدخلون تحته لو كانوا جميع أمته وليسوا جميع أمته بل جميع أمته هم مع تقدمهم ومنها قولهم ولم إذا كانوا ما أجمعوا عليه ليس بخطأ فيكون حجة فان قلتم لأن الأمة أجمعت على أنه لا يجوز مخالفة ما أجمعوا عليه قيل لكم ومتى

أجمعوا على ذلك وفيهم من يقول يجوز أن يجتمعوا على خطأ فان أدعيتم أن الصحابة والتابعين كلهم كانوا يعتقدون أن الأمة لا تجتمع على خطأ لم يسلم الخصم لكم ذلك قيل قد أجاب قاضي القضاة عن السؤال بأن المعبر هو إجماع من يقول إن الأمة لا تجتمع على خطأ وإن جاز مخالفتهم لكان هذا القول الحق قد أخرج عن أقاويل الأمة لأنه ليس فيهم من جمع بين هذين القولين وفي ذلك اتفاقهم على الخطأ في مسألتين وسيجيء القول في ذلك دليل الجماعات الكثيرة على اختلاف همهم وأغراضهم لا يجوز أن ينفقوا على قول إلا لداع ولا يجوز أن يكون التقليد هو الذي دعاهم لأن كثيرا منهم يبطل التقليد ولو دعتهم الشبهة لنقلت ونقل خوضهم فيها فاذا لم تنقل علمنا أنه بحجة قاطعة ويجري مجرى اتفاقهم على رواية ما شاهدوه في أنه لا يجوز الخطأ عليهم فيه والجواب أن العقل يميز اتفاق الجماعات الكثيرة على الخطأ من جهة الرأي ويلزمهم على ما قالوه أن لا يجوز اتفاق جميع الأمم على خطأ وكذلك كل جماعة من الأمة يقع العلم بخبر مثلها ويلزم إذا نقلوا ما أجمعوا لأجله أن يجوز وأن كونه شبهة لأنهم إنما أحاولوا أن يجمعوا عن شبهة لا تنقل وعلى أنه لا يمتنع أن يكون بعضهم صار إلى القول بشبهة ثم قلدهم الباقون لخبثتهم لهم وانصراف أهوائهم إليهم أو لاستتقالهم النظر وتصويبهم التقليد وعلى أن كثيرا من الناس يظهر

القول بفساد التقليد ثم ينظر في الدليل فاذا شق عليه استعماله قطع النظر وقلد ولا يمتنع أن يكونوا بأجمعهم صاروا إلى القول بشبهة فظنوها حجة فأضربوا عن نقلها لظنهم أنها حجة كما يضربون عن نقل الحجة إذا أجمعوا على موجهها

والفرق بين رواية الجماعة الكثيرة عما شاهدته وإن لم يقع اللبس فيه وبين ما قالته من جهة الرأي أن الرأي يعترضه الشبهة والأهواء فتصير الأهواء مع التقصير في النظر الشبهة بصورة الحجج فلا يؤمن أن يكونوا اتفقوا لذلك وهذا صنف عما شاهدوه وزال اللبس فيه لأن كل واحد منهم عالم بما

شاهدوه ولا يجوز مع كثرتهم أن يخبروا بما يعلم كل واحد منهم أنه كان فيه وأن غيره يعلم أنه كاذب فيه دليل قد ثبت دوام شرعنا إلى اقضاء التكليف فوجب أن يكون قول الأمة حجة ليدوم قيام الدلالة على اتصال الشرع والجواب أن الحجة في ذلك القرآن والاجتهاد والأخبار على أن شرعنا منقطع بانقطاع التكليف كانقطاع شرع من قبلنا بالنسخ فلوام كل واحد من الشرعين كدوام الآخر أو تقارنه فكما لا يجب أن يكون قول إحدى الامتين حجة لم يجب في الأخرى مثله

وأما من خالف في الإجماع فانه يسلك مسالك ثلاثة أحدها أن يحيل وقوع الإجماع والآخر أن يحيل ثبوت الطريق إليه والآخر أن يقول ليس في العقل ولا في السمع دليل عليه أما إحالة الإجماع فمن وجهين

أحدهما أن يقول يستحيل أن يجوز على كل واحد من الأمة الخطأ ولا يجوز على جماعتهم كما يستحيل أن يكون كل واحد منهم مصيباً وجماعتهم غير مصيبين وأن يكون كل واحد منهم أسود وجماعتهم غير سود والجواب أن المستحيل هو أن يقال إن كل واحد من الأمة يجوز كونه مخطئاً في القول الذي اتفقوا عليه وجماعتهم غير مخطئين فيه ولم نقل ذلك وإنما نقول إن كل واحد منهم يجوز أن يكون قوله خطأ إذا انفرد وإذا اجتمع مع جماعة الأمة لم يكن قوله خطأ وليس يمتنع أن يفارق الواحد الجماعة ألا ترى أن كل واحد منهم يجوز أن يأكل اليوم مأكلاً مخصوصاً ولا يجوز أن يجتمعوا على أكله في ذلك اليوم ونظير ما ذكره أن نقول كل واحد منهم مخطيء والكل في ذلك القول غير مخطيء وهو نظير قول القائل الكل ليسوا بسود وكل واحد منهم أسود ونظير قولنا في الإجماع أن نقول كل واحد من الناس

يجوز أن يكون أسود في البلد الفلاني فان اجتمعوا في بلد آخر لم يكونوا سوداً بل أيضاً والوجه الآخر في إحالة الإجماع قولهم لو انعقد الإجماع لكان إن انعقد عن نص وحب نقله والاستغناء به ولا يجوز انعقاده عن أمانة لأنهم على كثرتهم واختلاف همهم لا يجوز اتفاهم عن الأمارات المظنونة والجواب أنه لا يمتنع أن يتفقوا عن نص لا ينقلوه اكتفاء بالإجماع أو ينقل ويكون محتملاً فيستغنى بالإجماع عن النظر فيه ويجوز اتفاهم عن أمانة كما جاز اتفاق الجماعات عن شبهة

وأما من قال لا طريق إلى إثبات الإجماع فسيجيء في باب منفرد ومن قال لا دليل على صحة الإجماع فقوله باطل لما تقدم من الدليل

باب في الاتفاق بماذا يكون

اعلم أن الاتفاق يكون من الجماعة بالفعل نحو أن يفعلوا بأجمعهم فعلا واحدا ويكون بالقول ويكون بالرضا نحو أن يخبروا عن أنفسهم بالرضا ونحو أن يظهر القول فيهم ولا يظهرهون كراهية مع زوال التقية وقد يجتمعون على الفعل وعلى القول وعلى الإخبار عن الرضا في مسألة واحدة وكل هذه الأشياء أدلة على الاعتقاد لحسن ما رضوا به ولوجوبه على أن اتفقهم على الفعل يدل على حسنه من حيث كان العقل دليلا على اعتقادهم لحسنه ومن حيث كانوا قد اتفقوا على فعله لأنه لو كان خطأ ما اجتمعوا على فعله كما لا يجتمعون على اعتقاد حسنه وقد يجتمعون على ترك القول في الشيء وعلى ترك فعله فيدل ذلك على أنه غير واجب لأنه لو كان واجبا لكان تركه محظورا وفي ذلك إجماعهم على المحذور ويجوز أن يكون ما تركوه مندوبا إليه

لأن تركه ليس بمحذور وذلك نحو أن يتركوا الاعتقاد الأفضل من بعض أهل الأعصار باب في أنه لا اعتبار في الإجماع بجميع من بعث النبي صلى الله عليه وسلم إليه اعلم أن جميع من بعث إليه النبي صلى الله عليه وسلم هم المكلفون إلى انقضاء التكليف من مؤمن وكافر ومجتهد وغير مجتهد ولا اعتبار بالكافرين في الإجماع لأنه لا يمكنهم معرفة الأحكام الشرعية فوقوف الإجماع عليهم يؤدي إلى تعذر الإجماع لوقوفه على ما هو متعذر ولأن الإجماع لا تعلم صحته إلا بالسمع وأدلة السمع لا تتناول الكافر كقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله كتتم خير أمة أخرجت للناس وقوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس الآية وقوله صلى الله عليه وسلم امتي لا تجتمع على خطأ وهذا الاسم لا يفهم من إطلاقه الكافر ولا اعتبار في الإجماع بكل المؤمنين إلى انقضاء التكليف لأن في أدلة الإجماع ما يقتضي أن أهل العصر الواحد حجة ولأن الإجماع حجة فلو اعتبرنا في الإجماع جميع المكلفين إلى آخر التكليف لم يكن حجة لأنه ليس بعلم تكليف فيكون إجماعهم حجة فيه فان قيل يكون حجة على من أجمع معهم ثم فارقهم قيل كيف يكون حجة عليه ولا يؤمن أن يحدث بعدهم من يخالفهم فلا يكون جميع المكلفين إلى انقضاء التكليف متفقين على ذلك الحكم وأما غير المجتهدين فذكر قاضي القضاة أن الأقوال المنتشرة في الأمة ضربان أحدهما منتشر في الخاصة فقط كمسائل الاجتهاد والآخر منتشر في

الخاصة والعامية وذلك ضربان أحدهما معلوم باضطرار من دين النبي صلى الله عليه وسلم والثاني غير معلوم من دينه باضطرار فالمعلوم من دينه باضطرار كالصلوات الخمس وصوم شهر رمضان وتحريم البنت وما أشبه ذلك وما هذه سبيله يستغنى في الاحتجاج عليه عن قول منقول عن النبي أو إجماع والصحيح أن ذلك معلوم من الدين باستدلال لأننا لو نعلم تواتر النقل عن النبي عليه السلام بتحريم البنت أو تواتر نقل القرآن وأنه لا يجوز أن يحرم شيئا إلا وهو معتقد لتحريمه لم نعلم أنه يعتقد تحريم ذلك ألا ترى أنه لو لم ينقل إيجاب صوم شهر رمضان عنه لم يعلم دينه في ذلك وكذلك لو علمنا النقل في ذلك وجوزنا أن يوجب ما لا نعتقد وجوبه علينا لم يعلم ذلك وكذلك القول في كل ما يدعى أنه معلوم باضطرار أنه من دين النبي صلى الله عليه وسلم وإنما اشتبهت الحال فيه لأن العلم بأنه من دينه ظاهر ولم يحصل فيه نزاع بين الأمة

وأما الأقوال المنتشرة في الخاصة والعامية وهي معلومة من الدين باستدلال فذكر قاضي القضاة أن منها تحريم بنت البنت وأن بنت الخالة مخالفة في التحريم للخالة ومعرفة أوقات الصلوات ولقائل أن يقول أما معرفة أوقات الصلوات على التفصيل فمن مسائل الاجتهاد لأنه يدخل في تفصيل ذلك معرفة

آخر الوقت وذلك مجتهد فيه وأما معرفة أوقات الصلوات على الجملة وتحريم بنت البنت فالعامة إنما تعرف ذلك بالرجموع إلى العلماء لا بالاستدلال لأن المكلف إنما يعرف ذلك استدلالاً بظواهر تعلم أنها قد تجردت عما يعارضها وإنما يعلم عدم ذلك بعد أن يفتش الشريعة والعامة لم تنظر في هذه الظواهر ولا فتشت عما يعارضها فأما مسائل الاجتهاد فقد اختلف الناس في اعتبار العامة فيها فقال قوم إن العامة وإن وجب عليها اتباع العلماء فإن إجماع العلماء لا يكون حجة على أهل العصر الثاني حتى لا تسوغ مخالفتهم إلا بأن يتبعهم العامة من أهل عصرهم فإن لم يتبعوهم لم يجب على أهل العصر الثاني من العلماء اتباعهم وقال

آخرون إجماع العلماء حجة على من بعدهم اتبعهم عوام عصرهم أو لم يتبعوهم واحتج الأولون بأنه إنما كان قول الأمة حجة لأنها بأجمعها معصومة من الخطأ وليس يمتنع أن تكون جماعتهم الخاصة والعامة معصومة من الخطأ فإذا لم يمتنع ذلك وكانت ظواهر الإجماع تتناول الخاصة والعامة وجب اشتراط دخول العامة ووجب القول بأن اللطف إنما يثبت للامة بأجمعها وهذا هو الإجماع في قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وهذا يتناول العلماء وغيرهم وقوله كنتم خير أمة أخرجت للناس وقوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا الآية كل ذلك خطاب مواجهة يتناول جميع من كان في ذلك العصر من الامة كالخطاب بالعبادات واحتج الذاهيون إلى القول الثاني بأن العامة يلزمها المصير إلى قول العلماء فهو كالمصرف فيها فلم يكن يقبونها اعتبار

ولقائل أن يقول ولم إذا وجب عليها المصير إلى قول غيرها لا يعتبر بقولها وما أنكروا أنه وإن وجب ذلك عليها فإنه لا يكون حجة من دونها ويمكن أن يحتج في المسألة أيضا فيقال إن الأمة إنما يكون قولها حجة إذا قالته بالاستدلال لأنه لا يجوز أن تحكم بغير دليل فهي إنما عصمت من الخطأ في استدلالها والعامة ليست من أهل النظر والاستدلال على الحوادث فعصم منه فان قالوا لا يمتنع أن يكون اللطف ثابتا لجماعة الامة مجتهدا وغير المجتهد منها ولا يكون لبعضها لطف يعصمها من الخطأ قيل إذا كان اللطف إنما يعصم من الخطأ في الاستدلال ولم يكن من العامة استدلال لم يصح أن تكون معصومة فيه وبهذا الوجه يخص ظواهر الآيات

باب في إجماع أهل الأعصار

ذهب أكثر الناس إلى أن إجماع أهل كل عصر حجة على من بعدهم وقال أهل الظاهر إجماع الصحابة وحده حجة دون غيرهم من إجماع أهل الأعصار

ودليل الأولين أن أدلة الإجماع لا تخص عصرا دون عصر لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين والتابعون مؤمنون وكذلك أهل كل عصر وقوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا وقوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس وقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على الخطأ

والمخالف يحتج بأشياء منها الإجماع إنما عرف كونه حجة بالشرع والأدلة السمعية تختص بالصحابة دون غيرهم لأن قوله كنتم خير أمة أخرجت للناس وقوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا خطاب مواجهة يتناول ظاهره الحاضرين وهم الصحابة دون غيرهم فلا يمتنع أن يكون الله تعالى عناهم بالخطاب ليميزهم بهذا المدح وقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يتناول الصحاب فأما التابعون فالخطاب لا يتناولهم وحدهم بل يتناولهم مع ما تقدم من الصحابة لأن المؤمن هو

المستحق للثواب سيما وهذا الخطاب خرج مخرج المدح والصحابة بعد موثم يستحقون المدح والثواب وإذا كان المؤمنون هم التابعون مع ما تقدم من الصحابة فاستحال أن يكون لمن تقدم من الصحابة قول في الحادثة في زمن التابعين واستحال أن يكون لجماعة المؤمنين قول أو لم يكن إذ المخالف في الحالتين مخالف لبعض المؤمنين لا لجميعهم فان قلتما إذا لم يجوز أن يعني الله تعالى بقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين

من تقدم من الصحابة لأنه لا يمكن أن يكون لهم قول فيما حدث بعدهم وحب أن يعني الله تعالى بقوله التابعين دون من تقدم فيدخل من خالفهم تحت الوعيد قيل إنه لم يعن من تقدم لما ذكرتم ولا عنى الحاضرين من التابعين لأنهم بعض المؤمنين وإنما عنى من يطلق عليه في وقته أنه جماعة المؤمنين وليس ذلك إلا الصحابة فقلنا إن إجماع الصحابة وحدهم حجة وكذلك قوله لا تجتمع أمي على ضلال لا يتناول التابعين وحدهم لأنه لا يطلق عليهم في عصرهم أنهم جميع أمة النبي عليه السلام بل يقال إنهم بعض أمته ويطلق القول في عصر الصحابة بأنهم الآن جميع أمته الجواب إن هذا السؤال لا يتوجه على من قال إن اسم المؤمنين اشتقاق من التصديق لأن من لم يصدق في الحال حتى مات لا يطلق عليه اسم مؤمن ولا يوصف أيضا بأنه ليس بمؤمن لأنه يوهم أنه كان مؤمنا

ولا يلزم الشيخ أبا هاشم رحمه الله لأن لام الجنس لا يوجب الاستغراق ويجوز أن يدخل تحته ثلاثة فصاعدا فمتى تركنا وظهر قطعنا على أنه قد أريد به ثلاثة فلم يجب أن يكون أريد بالمؤمنين مجموع الصحابة والتابعين إلا أن الإجماع الذي يعرفه الخصم قد منع أن يراد بالآية بعض أهل العصر فأخرجناه في الخطاب ووجب أن يراد به جميع أهل العصر وأما من يقول إن لام الجنس استغراق فله أن يقول ليس يخلو إما أن نريد بهذه الآيات من حضر عند حلول الحادثة ولا بغير من تقدم موته من المؤمنين وذلك قولنا أو بغير من تقدم وذلك يمنع من كون إجماع الصحابة حجة لأن من مات قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم هو مؤمن وليس له في الحادثة قول فان قيل فما الجواب لمن سأل عن هذا السؤال ممن لا يقول إن إجماع الصحابة ولا غيرهم حجة قيل قد تقدم في الباب الأول

واحتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم قالوا فحكمة بأن الاقتداء بأصحابه اهتداء الجواب أن ذلك لا يمنع من كون

التابعين مثلهم في ذلك على أن قوله بأيهم اقتديتم اهتديتم يتناول آحادهم وليس قول كل واحد منهم حجة على المجتهدين فعلمنا أنه إنما حث بذلك العامة على استفتاء كل واحد منهم واحتج بأن الصحابة قد اختلفت بمشاهدة النبي عليه السلام والحضور عند الوحي فكان لهم مزية بذلك الجواب ولم قلتما إن ذلك يوجب أن يكون لهم مزية في كون قولهم حجة دون غيرهم واحتجوا بأن قول التابعين لو كان حجة لكان إنما صاروا إليه عن نص متواتر أو غير متواتر أو عن أمانة اجتهدوا فيها ولو كان كذلك لما ذهب كل ذلك على الصحابة لأنهم لا يكونون أدنى رتبة من التابعين الجواب أنه لا يمنع أن لا تحدث الحادثة في الصحابة فلا يفحصوا عن نص وارد فيها ولا عن أمانة مجتهد فيها فلا يظفروا بها ويظفر التابعون بها إذا اضطروا إلى طلبها عند حلول الحادثة ولا يمنع أن تحدث الحادثة في زمن الصحابة فيختلفون فيها ويتفق التابعون فيها على أحد أقوالهم فيظفر التابعون في ذلك القول بما لم يظفر به أحد الطالبين من الصحابة لأن قول بعض الصحابة به ليس بحجة

باب في وجوب اعتبار المجتهدين كلهم من أهل العصر الواحد في الإجماع

يضمن هذا الباب فصولاً منها أن أكثر أهل العصر لا يكون إجماعاً ومنها اعتبار المجتهد من التابعين إذا عاصر الصحابة ومنها اعتبار المجتهد وإن لم يشتهر بالفتوى ومنها اعتبار أهل الأمصار كلهم أما الفصل الأول فقد بين أكثر الناس أن أهل العصر إذا اتفقوا على قول إلا الواحد والاثنين من المجتهدين لا يكون حجة وقال أبو الحسين الحياطي إن ذلك حجة

ودليل الأولين أن أدلة الإجماع لا تتناولهم إذا خرج عنهم الواحد لأن قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين لا يتناول إلا جميع أهل العصر على قول من قال إن لام الجنس تعم ومن قال لا تعم فإنه لا يوجب استغراقها للأكثر حتى لا يبقى إلا الواحد والاثنان بل يجعلها حقيقة في الثلاثة والمخالف لا يجعل قول الثلاثة حجة وقوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطاً وقوله كنتم خير أمة أخرجت للناس وقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمي على ضلال يتناول جميع أهل العصر لأن أكثرهم يقال لهم بعض الأمة ولا يطلق وصفهم بأتم الأمة وأيضاً ففي الصحابة من تفرد بأقوال لم توافق عليها الجماعة ولم تنكر عليه كنفرد ابن عباس بمسائل في الفرائض وكذلك ابن مسعود رضي الله عنهما

واحتج المخالف بأشياء

منها قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس وقوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس وقوله عليه السلام لا تجتمع أمي على ضلال قالوا وهذه الأسماء تناول حقيقة جميع المؤمنين وجماعة الأمة وإن شذ منهم الواحد كما أن الإنسان يقول رايت بقرة سوداء وإن كان فيها شعرات بيض ويقول أكلت رمانة وإن سقط منها حبات لم يأكلها والجواب أن أسماء الجمل والعموم لا تناول الأكثر إلا مجازاً ألا ترى أنه يجوز أن يقال في الأمة إلا الواحد ليس هؤلاء كل المؤمنين ولا كل الأمة فعلمنا أن اسم الكل لم يتناول إلا الجميع وقول الإنسان أكلت الرمانة وهو يريد أكثرها مجازاً وكذلك الوصف للبقرة بالسواد إذا كان فيها شعرات بيض ولا يمنع أيضاً أن يكون الوصف للبقرة بالسواد يفيد في العرف كونها سوداء في

رأي العين فلا يمنع ذلك وجود شعرات بيض فيها ولا يمنع أن يكون قول القائل أكلت رمانة معناه في العرف أكلت ما جرت العادة بأكله وليس يكاد ينفك الرمانة من حبات تتساقط منها فذلك خارج من الكلام بالعرف وليس يجب إذا قل العرف ذلك أن يقل غيرها من الأسماء

ومنها قول النبي صلى الله عليه وسلم عليكم بالسواد الأعظم وأهل العصر كلهم إلا الواحد والاثنان هم السواد الأعظم ويقال عليكم بملازمة الجماعة وذلك يتناول أهل العصر إلا الواحد والاثنين والجواب أن ذلك في أخبار الآحاد يقتضي أن يجب اتباع الثلاثة والأربعة لأتم جماعة وعلان ذلك يدل على أنه عني بالجماعة جميع أهل العصر وأما السواد الأعظم فهم جميع أهل العصر لأنه ليس أعظم منه ولو لم يكن المراد ما ذكرناه لدخل تحته النصف من أهل العصر إذا زادوا على النصف الآخر بواحد أو اثنين أو ثلاثة فإن قيل قوله عليه السلام عليكم بالسواد الأعظم يقتضي أن يكون حجة على غيرهم ممن ليس هو من السواد الأعظم وذلك لا يتم إلا بأن يكون في العصر غيرهم ممن لم يجمع معهم والجواب أنه يجوز أن يكون حجة على من يأتي بعدهم ممن هو أقل منهم عدداً ومنها قولهم إن الواحد من أهل العصر إذا خالف من سواه من أهل العصر يوصف بالشذوذ وذلك اسم ذم ولذلك

أنكرت الصحابة على ابن عباس مقالته في الربا والجواب أنا لا نسلم أن الواحد شاذ إلا إذا خالف بعد ما وافق وابن عباس لم ينكر عليه الصحابة لأن قول غيره حجة عليه لكن لأجل خير أبي سعيد ومنها قولهم إن أهل العصر إلا الواحد والاثنان لو أخبروا بشيء وقع العلم بخبرهم فيجب مثله في إجماعهم والجواب أنهم جمعوا بين الموضوعين بغير علة وعلى أنه يلزم أن يكون أهل بلد واحد حجة إذا أجمعوا أن بروايتهم يقع العلم فان فصلوا بين إجماعهم وبين خبرهم بأن إجماعهم يقع عن رأي

واستدلال وخبرهم يقع عن إدراك فهو فصلنا

ومنها قولهم إن الإجماع حجة في العصر وفيما بعده وذلك يقتضي أن يكون فيهم من يخالفهم حتى يكونوا حجة عليه والجواب أنه يجوز أن يكونوا حجة على من يأتي من بعد وحجة على آحادهم تمنعهم من الرجوع عما قالوه ولو وجب أن يكون الإجماع حجة على مخالف قد عاصر المجمعين لوجب إذا أجمع كلهم على قول أن لا يكون حجة فإذا ثبت أن خلاف الواحد والاثنين لا يعتقد معه الإجماع فمتى روي إجماع أهل عصر متقدم على قول وروي بالتواتر ان واحدا لم يجتمع معهم لم يكن إجماعا وإن روي ذلك بالآحاد فان كان قد روي عنه بالتواتر الوفاق لم يترك التواتر لأجل الآحاد كما لا يعارض خبر واحد عن النبي صلى الله عليه وسلم بخبر متواتر وإن لم يكن قد روي موافقة لهم لم يحكم بأنهم أجمعوا لأنه لا يكفي أن يعلم موافقة ذلك الواحد لهم فكيف إذا رويت عنه المخالفة وحكى الشيخ أبو عبدالله عن الشيخ أبي الحسن أن الإجماع إذا ظهر في العصر وروي عن واحد منهم بالآحاد خلافه لم يقدح ذلك في الإجماع ذكر ذلك فيما روي بالآحاد عن أبي طلحة في البرد وإن علمنا أن اتفاق أهل العصر إلا الواحد وعلمنا أنه كانت له حالة موافقة فان علمنا أنه وافقهم ثم خالفهم ثبت الإجماع وإن علمنا أنه خالف تلك المقالة قبل أن يجتمعوا لم يثبت الإجماع وإن لم نعلم هذا التفصيل فالأولى أن لا يثبت الإجماع لأنه لم يؤمن أن لا يكون إنما قال بذلك القول قبل أن يقولوا به ثم خالفه قبل أن يتفقوا عليه فان حكى عن بعض أهل العصر ما يحتمل أن يكون موافقة وما يحتمل أن لا يكون موافقة لهم فان كان ظاهره الموافقة حمل عليها وإن كان ظاهره المخالفة حمل عليها وإن لم يكن له ظاهر فذكر قاضي القضاة في الشرح أنه يحمل على الموافقة لأنه لو كان مخالفا لقويت دواعيه إلى إظهار الخلاف وليس كذلك لو كان موافقا لأنه يكفي في الموافقة السكوت وترك

الإنكار ولأنه لو كان ذلك القول باطلا لكانوا قد اتفقوا على ترك الإنكار الصريح وذلك لا يجوز وذكر قاضي القضاة عن ابن الإخشيد أن قوما قالوا إن أهل العصر إذا حكموا بحكم وحكى عن غيرهم من أهل الأعصار خلافه فان كانوا كثرة لا يجوز أن يظهروا خلاف ما يبطنونه قدح ذلك في الإجماع وإن جاز أن يظهروا خلاف ما يبطنونه لم يقدح ذلك في الإجماع وهذا باطل لأن جواز إظهارهم خلاف ما يبطنونه لا يمنع جواز كون باطنهم موافقا لظاهرهم فيكون ذلك خلافا قادحا في الإجماع

وأما الفصل الثاني فهو أن المجتهد من التابعين إذا حضر مع الصحابة في وقت الحادثة فانه لا يكون قولهم حجة إذا خالفهم وعم بعضهم أنه يكون حجة وإن خالفهم ودليل الأولين ان أدلة الإجماع لا تتناولهم إلا معه نحو قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله صلى الله عليه وسلم أمي لا تجمع على خطأ وجرى مجرى الحدث من الصحابة إذا كان من أهل الاجتهاد لأن الإجماع لا يعتقد من دونه

والمخالف يحتج بما روي أن عائشة أنكرت على أبي سلمة بن عبدالرحمن بن عوف خلافه على الصحابة في بعض المسائل والجواب أنه يجوز أن تكون أنكرت عليه لأنه خالفها بعد ما اتفقت وكان اتفاقها سابقا لكونه من أهل

الاجتهاد أو لم تكن المسألة من مسائل الاجتهاد وعلى أن قولها بانفرادها ليس بحجة
وأما الفصل الثالث فهو أن يخالف في المسألة بعض المجتهدين ممن لم يشتهر بالفتوى كواصل بن عطاء فإنه لا يكون
قول من عداه حجة وقال بعض الناس يكون حجة لأن مسائل الاجتهاد يجب الرجوع فيها إلى أهل الاجتهاد فقول
غيرهم لا يؤثر في إجماعهم كما أن قول النحاة لا يؤثر في إجماعهم يبين

ذلك أنا إذا أردنا تقويم شيء وجب الرجوع فيه إلى أهل الخبرة بأسعار ذلك الشيء ودليلنا أن أدلة الإجماع تتناول
هذا الإنسان نحو قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا وقوله صلى الله عليه وسلم
أمتي لا تجتمع على ضلال وإنما أخرجنا العامة من ذلك لأنهم ليسوا بأهل الاجتهاد وليس كذلك هذا المجتهد وبهذا
فارق النحاة وما ذكروه من الرجوع في التقويم إلى الخبرة بأسعار ذلك الشيء فهو حجة لنا لأننا نرجع إلى من يخبر
ذلك وإن لم يكن مشتهرا بالتقويم ولا متدبنا لتقويم الأشياء فكذلك ينبغي أن يرجع في الحوادث إلى أهل الاجتهاد
وإن لم ينتدبوا للفتوى

وأما الفصل الرابع وهو إجماع أهل الأعصار فعند أكثر الناس أن الحجة هي إجماع أهل الأعصار كلهم من المجتهدين
في العصر الواحد وحكي عن مالك أنه قال إجماع أهل المدينة وحدهم حجة وقال بعض أصحابه إنما جعل نقلهم
أولى من نقل غيرهم دليلنا أن أدلة الإجماع لا تتناولهم وحدهم نحو اسم المؤمن واسم الأمة ولأن الأماكن لا تؤثر في
كون الأقوال حجة وقول النبي صلى الله عليه وسلم المدينة طيبة تخرج خبيثها كما يخرج الكير خبث الحديد لا يدل
على أن إجماع أهلها حجة وإنما هو مدح لها وليس المراد بذلك ذم كل من خرج منها لإجماع الأمة على أن الخروج
منها غير مذموم وكون المدينة مهبط الوحي لا يدل على أن إجماع أهلها حق وأما كون روايتهم أولى من رواية
غيرهم فقد ذكر قاضي القضاة في الشرح والدرس أن ذلك لا يمتنع ولا فرق بين رواية الواحد منهم وهو بالمدينة أو
بغيرها وإنما المراد بذلك أن تكون روايتهم بعد عصر الصحابة أولى من رواية غيرهم لأن أهل البلد أعرف بما يجري
فيه من غيرهم وأنه يرجع الناس في معرفته إلى البقعة التي حدث فيها ذلك لأنهم إما أن يكونوا شاهدوه أو أخبرهم
به جماعة ممن شاهدوه ويمكن فيهم من كثرة المخبرين ما لا يمكن في غيرهم بل غيرهم يرجع إليهم

باب فيما يكون الإجماع حجة فيه وما لا يكون حجة فيه

اعلم أن ما تجمع الأمة عليه ضربان أحدهما لا يمكن معرفة صحة الإجماع قبل المعرفة بصحته والآخر يمكن معرفة
صحة الإجماع قبل المعرفة بصحته
فالأول لا يصح الاحتجاج بالإجماع فيه كالإجماع على أن الله تعالى حكيم عادل وأن محمدا نبي لأنه إنما يمكن أن
تعرف صحة الإجماع بعد أن يعرف أن الله تعالى أو رسوله قد شهد بأن الإجماع حق وأنهما لا يشهدان بشيء إلا
وهو على ما شهدا به وإنما يعرف ذلك إذا عرفت حكمة الله تعالى وأنه لا يفعل القبيح وأن محمدا صادق ليعلم
صدقه في إخباره أن القرآن كلام الله تعالى حتى يعلم أن ما فيه من الآيات الدالة على الإجماع من قبل الله تعالى فإذا
كانت المعرفة بصحة الإجماع لا يمكن أن تتقدم على المعرفة بالله وبحكمته وصدق رسوله لم يصح الاستدلال به على
ذلك إذ من حق الدليل أن يعلمه المستدل على الوجه الذي يدل عليه قبل علمه بالمدلول
فأما ما يمكن أن يعرف صحة الإجماع قبل المعرفة به فهو ضربان أحدهما من أمور الدنيا والآخر من أمور الدين
فالأول نحو أن يجتمعوا أنه لا يجوز الحرب في موضع معين ذكر قاضي القضاة أنه يجوز لمن بعلمهم مخالفتهم في ذلك

لأن حالهم في ذلك ليست بأعظم من حال النبي صلى الله عليه وسلم ومعلوم أنه صلى الله عليه وسلم لو رأى رأياً في الحرب لساغ مراجعته فيه وليس إجماعهم على إمامة أبي بكر من هذا القبيل لأن ذلك من أمور الدين وذكر في كتاب النهاية أنه لا يجوز مخالفتهم لأن أدلة الإجماع منعت من الخلاف عليهم ولم يفصل بين أن يكون قد اتفقوا على أمر ديني أو دنيوي ويفارقون النبي صلى الله عليه وسلم لأن الذي منع من جواز الخطأ عليه هو المعجز وذلك لا يتعلق بأمور الدنيا وليس كذلك الأمة فأما أمور الدين فإنه يكون اتفاقهم حجة فيه سواء كان عقلياً نحو

رؤية الله تعالى لا في جهة ونفي ثابته أو كان شرعيان لأنه يمكن العلم بصحة الإجماع قبل العلم بذلك إذ الشك في ذلك لا يخل بالعلم بالله تعالى وحكمته وصدق نبيه ولا فرق بين أن يكون القول صادراً عن اجتهاد عن أمارات أو استدلالاً بأدلة ولا فرق بين أن يكون قد تقدم ذلك الإجماع اختلاف أو لم يتقدمه اختلاف وستكلم في كلا الموضوعين إن شاء الله

باب في أن الإجماع إذا انعقد عن اجتهاد كان حجة

ذكر قاضي القضاة عن الحاكم صاحب المختصر أنه قال إذا انعقد الإجماع لأهل العصر عن اجتهاد جاز لمن يعلمهم ان يخالفهم فيه وعندنا أنه حجة يحرم خلافه لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فإذا اجتمعوا على الحكم بالاجتهاد فخلافه ليس هو سبيلهم فلم يجز اتباعه

فإن قيل إنما لم يكن سبيلهم لأنه لم يؤد الاجتهاد إليه فإذا أدى إليه الاجتهاد كان سبيلهم وإن كان ذلك الاجتهاد اجتهاد غيرهم والجواب أن ذلك شرط لا دليل عليه فلم يجز إثباته ولو جاز ما ذكره لجاز أن يقال فيما أجمعوا عليه عن دليل إنه سبيلهم بشرط أن يؤدي الاستدلال إليه وخلافه ليس هو سبيلهم إن لم يؤد الاستدلال إليه فإن أدى الاستدلال إليه كان سبيلهم وإن كان ذلك الاستدلال غيرهم فيبطل التعلق بالإجماع أصلاً فإن قيل أليس لو اتفقوا على الحكم اجتهاداً ولم يعلم كل واحد منهم أن غيره قد وافقه جاز لكل واحد منهم مخالفة ذلك الحكم ولا يأنم من مخالفه فقد صار جواز مخالفة ذلك الحكم سبيلهم بأجمعهم قيل هذا لازم فيهم إذا أجمعوا على الحكم بالأدلة

والجواب في الموضوعين واحد وهو أنه إذا كانت الحال هذه فإنه إنما يجوز كل واحد منهم مخالفة قولهم بشرط كونه غير مجمع عليه ألا ترى أنه لو علم أنه مجمع عليه لم يجز ذلك فإذا علمنا أن الحكم متفق عليه لم يجز أن نخالفهم فأما من قال إن الحق في واحد فإنه يمنع من مخالفة قوله سواء اتفق عليه أو لم يتفق عليه ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم أمي لا تجتمع على خطأ ومما اتفقوا عليه أنه لا يجوز مخالفتهم ولقائل أن يقول لم زعمتم أنهم اجتمعوا على ذلك وإذا كان في الناس من يجوز مخالفتهم لم يؤمن أن يكون في الجميع عن اجتهاد من يجوز مخالفتهم فلا يصح ادعاء الإجماع فالمخالف يقيس القول اجمع عليه باجتهاد على المختلف فيه بعلة أن كل واحد منهما صادر عن اجتهاد والجواب أن العلة في الأصل أنه قول لم يقترن به دليل مقطوع به وليس كذلك ما اجتمع عليه ثم تعارضهم فيقيس المسألة على ما اتفقوا عليه مما ليس من مسائل الاجتهاد بعلة أن كل واحد منهما قول متفق عليه

باب في الاتفاق بعد الاختلاف وبعد الاتفاق وفي الاختلاف بعد الاتفاق

اعلم أن أهل العصر إذا اتفقوا على حكم من الأحكام فإنه يجوز أن يتفق من بعدهم على متابعتهم وهو الواجب عليهم ويجوز أن يخالفهم بعض أهل العصر الثاني ولا يحل ذلك لهم لأنه لا يستحيل من بعض الأمة أن يعدل عن الحق ولا يجوز أن يتفق أهل العصر الثاني على مخالفتهم
وحكى قاضي القضاة عن الشيخ أبي عبد الله أنه قال إنما لم يجوز أن يتفقوا على مخالفتهم لأن أهل العصر الأول أجمعوا على أنه لا يجوز أن يقع الإجماع من بعد على مخالفتهم ولو لم يجمعوا على ذلك لجاز أن يتفقوا على مخالفتهم ويكون الإجماع الثاني في حكم الناسخ للأول وحكى عن الشيخ أبي علي أنه قال

لو جاز ذلك لجاز أن يخالفهم رجل واحد ولجاز أن ينضم إليه غيره إلى أن يتفق أهل العصر الثاني على خلاف قول الأولين وقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين يمنع من أن يتبع أهل العصر الثاني غير سبيلهم ولأن المسألة إن لم تكن من مسائل الاجتهاد فخلاف ما اجتمع عليه أهل العصر الأول فيها ضلالة والأمة لا تجتمع على ضلالة فأما إذا اختلف أهل العصر في المسألة على قولين فإنه يجوز أن يتفق من بعدهم على أحدهما فإذا اتفقوا كان صوابا وحجة محرمة للأخذ بالقول الآخر

وفي كلا الموضعين اختلاف أما جواز اتفاق من بعدهم على أحد القولين فقد منع منه قوم ظنا منهم أن اختلاف من تقدم في ضمنه الإجماع على جواز الأخذ بكل واحد من القولين على الإطلاق فأدخلوا في الإجماع ما ليس منه وهذا سندكره عند الكلام فيما ألحق بالإجماع وليس هو منه وأما إذا اتفقوا على أحد القولين فقد حكى قاضي القضاة في العمدة عن بعض المتكلمين وبعض أصحاب أبي حنيفة والشافعي أنه لا يكون حجة في تحريك القول الآخر وحكى عن شيخنا أبي عبد الله وأبي الحسن وبعض أصحاب الشافعي أنه يكون حجة في تحريم القول الآخر وذكر في الشرح أن الناس اختلفوا في ذلك فمنهم من جعل ذلك محرما للخلاف على كل حال ومنهم من لم يجعله محرما للخلاف على كل حال ولم يفصل بين الصحابة والتابعين ومنهم من جعله محرما للخلاف في حال دون حال والحال التي يجرم فيها الخلاف هي أن يكون المتفقون على أحد القولين في المسألة هم الذين اختلفوا فيها سواء كان ذلك عصر الصحابة أو غيرهم والحال التي لا يكون اتفاقهم معها حجة مزيلة للخلاف هي أن يختلف أهل عصر ويتفق من بعدهم على أحد قوليهما
والدليل على أن الاتفاق يجرم الاختلاف على جميع الأحوال قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا

وقد بينا أن ذلك يتناول كل عصر ولم يفصل في تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين بين أن يكون قد تقدم اختلاف أو لم يتقدم

واستدل قاضي القضاة بقوله صلى الله عليه وسلم أمتي لا تجتمع على خطأ فيجب كون ما اتفق عليه أهل العصر الثاني غير خطأ

فإن قيل ليس هو خطأ وليس يجرم بعدهم أن يخالفهم قيل قد أجمعوا على أنه لا يجوز أن يخالفهم ولقائل أن يقول إنه لا يمكن ادعاء الإجماع على ذلك لأن الأمة مختلفة في اتفاق أهل العصر على أحد القولين هل يجوز مخالفتهم أم لا واستدل أيضا بأن الإجماع المبتدأ لا يجوز خلافه وكذلك إذا اختلفت الصحابة ثم اتفقت فيجب مثله في التابعين إذا اتفقوا بعد اختلاف الصحابة ولقائل أن يقول إن أوجبتم ذلك لدخول اتفاقهم تحت أدلة الإجماع فذلك رجوع إلى الأدلة المتقدمة وإن أوجبتم ذلك بالقياس فما العلة الجامعة فإن قلتم العلة في ذلك أنه إجماع قيل لكم ليست هذه

علة معلومة والأصل في الجماعة أنه يجوز اتفاقها على الخطأ وإنما امتنعنا من ذلك للأدلة فيجب اعتبارها دون القياس لأنه لا يظفر في ذلك بعلة معلومة وليس لكم أن تجعلوا العلة في الأصل كونه إجماعاً بأولى من أن نجعلها كونه إجماعاً مبتدأ على أنه قد حكى قاضي القضاة في الدرر أن قوما قالوا إن اتفاق الصحابة بعد اختلافها لا يجرم الخلاف واحتج المخالف بأمور

منها قوله تعالى فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول فشرط التنازع في وجوب الرد والتنازع قد حصل وليس يخرج بالاتفاق الواقع

من أن يكون قد تقدم حصوله فوجب الرد والجواب أن الرد إلى الإجماع والتعلق به رد إلى الله والرسول كما أن الأخذ بكتاب الله بحكم القياس رد إلى الكتاب والسنة وأيضا فأهل العصر الثاني إذا اتفقوا ولم يكونوا متنازعين فلم يجب عليهم الرد على قول من يستدل بهذه الآية على صحة الإجماع ومنها قولهم إن في ضمن اختلاف أهل العصر في المسألة على قولين اتفاق منهم على جواز الأخذ بكل واحد منهما في كل حال لأنه لا يختص حالا دون حال فلو كان اتفاق من بعدهم على أحد القولين محرما للأخذ بالقول الآخر لم يخل إما أن يكشف عن تحريمه في المستقبل فيكون نسخا وذلك لا يكون بعد انقطاع الوحي وإما أن يكشف عن تحريمه في الماضي والمستقبل فيدل على خطأ من تقدمه وذلك لا يجوز وهذا هو معنى قولهم لو حرم الخلاف في المستقبل لحرمه في الماضي والجواب أن القائلين بأن الحق في واحد لا يجوز أن يحتجوا بهذا الكلام لأن عندهم أن الجتهاد لا يجوز أن يأخذ بكل واحد من القولين وإنما يجب عليه أن يأخذ بالحق منهما والعامي إنما يجوز له أن يقلد من يفتيه فإذا أجمعوا على أحدهما لم يجد من يفتيه بالآخر فيقال قد حرم عليه الأخذ به بعد أن كان حلالا وأما القائلون بأن كل مجتهد مصيب فجوينا لهم إن احتجوا بذلك هو أن المختلفين في المسألة إنما سوغوا الأخذ بكل واحد منهما لأن المسألة مختلف فيها وهي من مسائل الاجتهاد وبين ذلك أنهم لو سئلوا عن جواز الأخذ بكل واحد منهما لعلوا بذلك فعلى هذا المستدل أن يبين أن المسألة بعد الاتفاق هي من مسائل الاجتهاد وأما نحن فإذا بينا أنهم إذا اتفقوا عليها فقد تناوهم أدلة الإجماع وحرم خلافهم علمنا أن الشرط المنجز للأخذ بكل واحد من القولين قد زال فزال حكمه ولا يسمى ذلك نسخا لأن الحكم إذا وقف على شرط يعلم زواله وثبوته لا بالشرع فإنه لا يكون زواله بزوال شرطه نسخا ألا ترى أن زوال وجوب الصيام بدخول الليل لا يكون نسخا فإن قيل لستم بأن تجعلوا اجتماع المختلفين على جواز الأخذ بكل واحد من القولين مشروطا بثبوت الاختلاف بأولى من أن نجعل نحن كون

الاتفاق حجة مشروطا بنفي تقدم الخلاف قيل ما ذكرناه أولى لأننا قد بينا أن المختلفين سوغوا الأخذ بكل واحد من القولين بالشرط الذي ذكرناه فكان الأولى ما قلناه على أن ما ذكرناه ينتقض عليهم بإجماع أهل العصر بعد النظر والحصص الطويل لأن ذلك اتفاق منهم على جواز التوقف في المسألة ولا يسوغ بعد اتفاقهم التوقف فيها وينتقض على قول بعضهم إن الصحابة إذا اتفقت بعد ما اختلفت حرم الأخذ بالقول الآخر ثم يقال لهم إذا لم تجعلوا اتفاق أهل العصر الثاني حجة مع أنه اتفاق صريح فهلا قلتم إن اتفاق أهل العصر الأول على جواز الأخذ بكل واحد من القولين ليس بحجة في جواز الأخذ به مع أنه اتفاق ليس بصريح وهو مع ذلك مبني على القول بأن كل مجتهد مصيب

ومنها قولهم لو كان قولهم إذا اتفقوا بعد الاختلاف حجة لكان قول إحدى الطائفتين حجة إذا ماتت الطائفة الأخرى وفي ذلك كون قولهم حجة بالموت والجواب أنا نتبين لموت إحدى الطائفتين أن قول الأخرى حجة لدخول

تحت أدلة الإجماع لا أن الموت يوجب كون قولهم حجة على أن مسألتنا جميع المختلفين قالوا باخذ القولين وليس كذلك إذا ماتت إحدى الطائفتين ومنها قولهم لو كان اتفاق أهل العصر الثاني حجة لكانوا قد صاروا إليه بدليل وحجة ولو كان كذلك لما خفي على الصحابة والجواب أنه لا يجوز أن يخفى هذا ومثله على جميعهم فأما أن يخفى على بعضهم فيجوز لأن بعضهم ليس بحجة

باب في انقراض العصر هل هو شرط في كون الإجماع حجة

اعلم أن كثيرا من الناس لم يعتبروا انقراض العصر أصلا واعتبره بعضهم واختلف هؤلاء فقال بعضهم هو طريق إلى انعقاد الإجماع وسيجيء القول

فيه ومنهم من جعله شرطا في كون الإجماع حجة وجوز لبعض الجمع أن يخالف قوله ودليل الأولين قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله كتتم خير أمة أخرجت للناس وقوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء وقوله صلى الله عليه وسلم أمي لا تجتمع على ضلال وكل ذلك يوجب الرجوع إلى الإجماع ولا يفرق بين انقراض العصر ونفي انقضاه دليل ليس يخلو إما أن تكون الحجة هي انقراض العصر أو اتفاقهم بشرط انقراض العصر أو اتفاقهم فقط والأول يقتضي أن يكون العصر لو انقراض من دون اتفاقهم أن يكون حجة والثاني يقتضي أن يكون لمؤتم تأثر في كون قولهم حجة وذلك لا يجوز كما لا يكون لموت النبي صلى الله عليه وسلم تأثر في كون قوله حجة ولقائل أن يقول أليس موت النبي لا يصير معه قوله حجة والامة عندكم إذا اختلفت في المسألة على فرقتين ثم ماتت إحدهما كان قول الأخرى حجة ففارقت الأمة النبي عليه السلام في ذلك فهلا جاز أن تفترقا في الوجه الآخر دليل آخر لو اعتبرنا انقراض العصر لم ينعقد الإجماع لأنه قد حدث من التابعين في زمن الصحابة قوم من أهل الاجتهاد وذلك يجوز مخالفتهم لهم لأن العصر ما انقراض ويجب اعتبار انقراض عصر التابعين ومعلوم أنه لم ينقرض عصرهم إلا بعد أن حدث من تابعيهم من هو من أهل الاجتهاد فجاز أن يخالفوهم ويعتبر انقراض عصرهم ثم كذلك القول في كل عصر

ولقائل أن يقول إنه لا يمتنع أن يكون المعتبر هو انقراض عصر من كان

مجتهدا عند حدوث الحادثة لا من يتجدد بعد ذلك فلا يلزم اعتبار عصر التابعين إذا حدث فيهم مجتهد بعد حدوث الحادثة

واحتج المخالف بأشياء

منها أن عليا عليه السلام سئل عن بيع أمهات الأولاد فقال كان رأيي ورأي عمر أن لا يبعن ثم رأيت بيعهن فقال له عبيدة السلماني رأيك مع الجماعة أحب إلي من رأيك وحدك فدل على أنه كان الإجماع قد سبق والجواب أنه قد روي أن جابر بن عبد الله كان يرى في زمن عمر جواز بيعهن فلم يكن الإجماع قد انعقد وقول عبيدة السلماني رأيك مع الجماعة أحب إلي من رأيك وحدك يدل على أنه قد كان على قول عمر جماعة وليس قول كل جماعة هو إجماع وإنما اختار أن ينضم قول علي إلى قول عمر لأنه رجح قول الأكثر على قول الأقل ومنها أن أبا بكر الصديق كان يرى التسوية في القسمة ولم يخالفه أحد من الصحابة ثم خالفه عمر لما صار الأمر إليه

ففضل في القسمة ولم ينكر عليه السلف والجواب أن عمر رضي الله عنه قد كان خالفه في زمانه وناظره فقال له
أتجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه كمن دخل في الاسلام كرها فقال إنما عملوا لله وإنما أجورهم على الله
وإنما الدنيا بلاغ ولم يرو أن عمر رجع إلى قول أبي بكر فلا يمتنع أنه كان يرى التفضيل فلما صار الأمر إليه فضل
ومنها قولهم إن الإجماع لا يستقر قبل انقراض العصر لأن الناس يكونون في حال تأمل وفحص فوجب وقوعه على
انقراض العصر والجواب إن أرادوا بنفي الاستقرار نفي كونه حجة فذلك نفس المسألة وإن أرادوا أنه لا ينعقد فهو
خارج عما نحن بسبيله لأننا إنما تكلمنا على من قال إنه ينعقد ولا يكون حجة على أن الفصل بين حال التأمل وحال
القطع على الشيء لا يفتقر إلى

انقراض العصر لأننا نفصل بين الناظر المتأمل المتوقف وبين القاطع المناضل لأن الإنسان إذا أخبر عن نفسه أنه معتقد
للشيء فهو بخلاف أن يخبر عن نفسه أنه متأمل متوقف

باب فيما أخرج من الإجماع وهو منه

أعلم أن أهل العصر إذا اختلفوا في المسألة على قولين متنافيين فإنه يتضمن اتفاقهم على تحطئة ما سواهما فلا يجوز
لمن بعدهم إحداث قول آخر وحكي عن بعض أهل الظاهر أنه لم يجعل ذلك اتفاقاً على تحطئة ما سواهما فأجاز لمن
بعدهم إحداث قول آخر ثالث والقول في ذلك فرع على إمكان إحداث قول ثالث فيجب بيانه أولاً
فنقول إن القولين المتنافيين في المسألة لا يمكن أن يكون بينهما قول ثالث إلا أن يكون فيه بعض الموافقة لكل واحد
من القولين أو لأحدهما مثاله أن يقول بعض الأمة النية واجبة في الطهارات كلها ويقول الباقيون ليست بواجبة في
شيء من الطهارات فيمكن أن يقول قائل هي واجبة في بعض الطهارات دون بعض ومثاله أيضاً أن يقول بعض الأمة
النية واجبة في كل طهارة ويقول بعضهم هي واجبة في بعض الطهارات دون بعض فيمكن أن يقول قائل ليست
بواجبة في شيء من الطهارات ومثاله أيضاً قول بعض الأمة الجدر يرث جميع المال مع الأخ وفي قول الباقيين يقاسم
الأخ فيمكن أن يقول قائل لا يرث شيئاً أصلاً مع الأخ فيكون قد وافق من قال يقاسم الأخ بعض الموافقة لأحدهما قد
اشتركا في أن منعا الجدر من بعض المال

واحتج من أجاز إحداث قول ثالث بأن الممنوع منه هو مخالفة الإجماع وليس مع هذا الاختلاف إجماع ولأنه روي
عن ابن سيرين أنه قال في امرأة وأبوين إن للأُم ثلث جميع المال وأن لها ثلث ما يبقى في زوج وأبوين

ففصل بين المسألتين ولم ينكر عليه مع أن الصحابة رضي الله عنهم لم تفصل بينهما بل قال بعضهم في المسألتين لها
ثلث ما بقي وقال آخرون لها ثلث جميع المال وقال سفيان الثوري إن الأكل ناسيا لا يفطر والجماع ناسيا يفطر ومن
تقدمه منهم من فطر بهما ومنهم من لم يفطر بهما وهذا الاحتجاج من المخالف يدل على أنه أجاز إحداث قول ثالث
في المسألتين لا في مسألة واحدة

واحتج قاضي القضاة للمنع من إحداث قول ثالث بأن الأمة أجمعت على المنع من ذلك كما أجمعت على المنع من
إحداث قول يخالف الإجماع المصرح والاتفاق على ذلك سابق ألا تراهم منعوا من إحداث قول آخر في الجدر مع
الأخ حتى يقال المال كله للأخ قال ولنا أن ندعي الإجماع في ذلك مطلقاً ولنا أن ندعيه في الجدر خاصة ونحمل عليه
غيره فنقول إنما منعوا من ذلك في الجدر لأنه إحداث قول آخر لم يقل به أحد من الأمة لأنه لا وجه له يمكن أن يعلل
فيه إلا بما ذكرناه إذ لا يمكن أن يقال إنما لم يجز أن يقال المال كله للأخ لأنه لا أمانة لذلك لأن الأمانة على ذلك

إن لم تكن أقوى من الأمانة الدالة على أن المال كله للجد لم تكن أضعف منها
ولقائل أن يقول لا اسلم أن في المنع من إحداه قول ثالث إجماعا سابقا ولا سبيل لكم إلى العلم بذلك فأما مسألة
الجد فلا يجوز تجديد قول آخر فيها ليس لأنهم أجمعوا على المنع من ذلك بل لأن القول بأن المال كله للأخ يتضمن
ما أجمعوا على خلافه

واحتجوا أيضا بأن الأمة إذا اختلفت على قولين فقد أجمعت في المعنى على المنع من إحداه قول ثالث لأن كل
طائفة تحرم الأخذ إلا بما قالته أو قاله مخالفا فقط فجواز إحداه قول ثالث يقتضي جواز الأخذ به وقد منعوا منه
ولقائل أن يقول إنما حظروا الأخذ إلا بما قالوه بشرط أن لا يؤدي

اجتهاد غيرهم إلى إحداه قول ثالث كما يقولون إنهم سوغوا الأخذ بكل واحد من القولين بشرط أن لا يقع
الاتفاق على أحدهما فخرج المسألة من مسائل الاجتهاد فينبغي أن يقال إن كان اختلافهم على قولين هو في مسألتين
فالقول في ذلك يأتي نحو أن يقول بعضهم كل طهارة تحتاج إلى نية ويقول الباقون ليس شيء من الطهارات يحتاج إلى
نية فيقول قائل آخر بعضها تحتاج إلى النية دون بعض وإن كان اختلافهم في مسألة واحدة نحو مسألة الجد مع الأخ
لم يجوز إحداه قول ثالث لأنه مخالف لصريح إجماعهم كالقول بأن المال كله للأخ لأن في ذلك سلب المال كله عن
الجد والمختلفون في مسألة الجد قد اتفقوا على أن للجد قسما من المال من قال منهم إنه أحق بجميع المال ومن قال
إنه يقاسم الإخوة وهذا الوجه يفسد قولهم إن الممنوع منه هو مخالفة الإجماع ولا إجماع مع الاختلاف لأننا قد بينا أن
إحداه قول ثالث فيه خلاف لما أجمعوا عليه وأما الخكى عن ابن سيرين والثوري فليس هو من هذه المسألة بل من
مسألة أخرى وهي التفرقة بين ما أجمعوا على أنه لا فرق بينهما
واحتجاج أهل الظاهر بقول ابن سيرين والثوري يدل على أنهم جوزوا إحداه قول ثالث في هذه المسائل وأشبهها
دون ما ذكرناه من مسألة الجد وأمثالها وسنذكر الآن القول في التفرقة بين المسألتين وفي غيرها مما ألحق بالإجماع
وليس منه بعون الله

باب في أهل العصر إذا لم يفصلوا بين مسألتين هل لمن بعدهم أن يفصل بينهما

أم لا

اعلم أنهم إذا لم يفصلوا بينهما فذلك ضربان أحدهما أن يقولوا لا فصل بين هاتين المسألتين في كل الأحكام أو في
الحكم القلاني والآخر أن لا ينصوا

على ذلك لكن لا يكون فيهم من فرق بينهما في الحكم فالأول لا يجوز لأحد أن يفصل بينهما لأن الفصل بينهما
خلاف لما نصوا عليه واعتقدوه ولأن قولهم لا فصل بينهما ظاهره يقتضي أنهما قد اشتركا فيما يقتضي الحكم من
غير وجه يفرق بينهما فمن فصل بينهما فقد خالفهم في ذلك

وهذا الضرب ينقسم أقساما ثلاثة أحدهما أن يروى اتفاق الأمة على حكم المسألتين نحو أن يحكموا فيهما بالتحريم
أو بالتحليل والآخر أن يروى اختلاف الأمة فيهما فيحكى عن طائفة أنهما حكمت فيهما بالتحريم وعن الباقيين أنهم
حكموا فيهما بالإباحة والآخر أن لا يروى لنا عنهم اختلاف في المسألتين ولا اتفاق فتى كان كذلك ودل الدليل
في إحدى المسألتين على تحريم أو إباحة وجب أن يحكم في المسألة الأخرى بذلك ولا يفرق بينهما

فأما إذا لم ينصوا على أنه لا فصل بينهما بل لا يكون فيهم من فرق بينهما نحو أن يحكم بعض الأمة في كلا المسألتين

بحكمه وبحكم الباقرين فيهما بنقيضه وذلك ضربان أحدهما أن يشيروا إلى حكم واحد فيثبت أحدهما في الباقرين في المسألتين وينفيه الآخرون عنهما نحو أن يحرم شطر الأمة كلا المسألتين ويبيحهما الباقرين والضرب الآخر أن يشيروا فيهما إلى حكمين مختلفين نحو أن يوجب بعض الأمة النية في الوضوء ولا يجعل الصوم من شرط الاعتكاف ولا يوجب الباقرين النية في الوضوء ويجعلون الصوم من شرط الاعتكاف

أما القسم الأول فذكر قاضي القضاة في الدرر والشرح أنه إن كان المعلوم أن طريقة الحكم في المسألتين واحدة لا يجوز كونها متغايرة فذلك جار مجرى أن يقولوا لا فصل بينهما لأننا نعلم أنهم قد اعتقدوا أنه لا يفرق بينهما وأنه قد نظمهما طريقة واحدة ومن فصل بينهما فقد خالف ما اعتقدوه من ذلك فأما إن جاز أن لا تكون الطريقة في المسألتين واحدة وأنهما سووا بينهما لطريقتين فإنه يجوز لمن بعدهم أن يفرق بينهما فيحرم إحدى المسألتين ويبيح الأخرى فيوافق في كل قول أحد الفريقين لأنه بذلك لا يكون مخالفا لما

أجمعوا عليه لا في حكم ولا في تعليل لأننا قد بينا أن العلة يجوز أن لا تكون واحدة ولأنه لو كان إذا قال بعض الأمة بتحريم مسألتين متباينتين في العلة وقال الباقرين بإباحتهما قد أجمعوا على أن لا فصل بينهما لوجب إذا حرم بعضهم إحدى مسألتين متباينتين وأباح الأخرى وحرم الباقرين ما أباحه هؤلاء وأباحوا ما حظروه أن يكونوا قد أجمعوا على أن بينهما فرقا فلا يجوز لأحد أن يحرمهما معا أو يبيحهما معا ولو لم يجز ذلك لوجب على من وافق الشافعي في مسألة أن يوافق في جميع مذهبه ويسقط عنه الاجتهاد والأمة مجمعة على خلاف ذلك وما حكى عن ابن سيرين من أنه فرق بين زوج وأبوين وامرأة وأبوين وأن الثوري فرق بين جماع الصائم ناسيا وبين أكله ناسيا فإن كانت طريقة المسألتين اللتين فرقا بينهما متغايرة فما فعلاه جازز وإلا لم يجز على أن ابن سيرين قد عاصر بعض الصحابة فلا يمتنع أن يكون حاضرا حين اختلفوا في زوج وأبوين وامرأة وأبوين

وذكر قاضي القضاة في العمدة أنه لا يجوز الفصل بين المسألتين ولم يفصل هذا التفصيل ذكر ذلك في أن الأمة لا يجوز أن تختص في مسألتين وذكر في شرح هذا الباب أمثلة احتج بها فمنها أن يعقد شطر الأمة لرجل الإمامة ويسكت الباقرين فلو لم يكن ذلك الرجل مستحقا للإمامة لكان العاقدون قد اخطأوا بالعقد والباقرين قد اخطأوا بالسكوت ولقائل أن يقول إن تلك مسألة واحدة وهي إمامة ذلك الشخص والكل قد رضوا بها وأجمعوا على ترك إنكار العقد له من غير مانع فلو كان خطأ لما أجمعوا على ترك إنكاره ومنها أن يتفق نصف الأمة على مذهب المرجئة في غفران ما دون الشرك من كبير وصغير ويتفق الباقرين على مذهب الخوارج في المنع من غفران جميع المعاصي وهذا الاتفاق على الخطأ في مسألتين ولقائل أن يقول إن ذلك خطأ في مسألة واحدة لأن القائلين بهذين القولين متفقون على أن الصغيرة لا يجب

سقوط عقابها لأن المرجئة يقول إن غفرانها بفضل وجوز عقاب فاعلها والخارجي لم يوجب سقوط عقابها فقد اتفقوا على الباطل وهو أن عقابها لا يجب سقوطه

ومنها أن يتفق نصف الأمة على أن العبد يرث والقاتل لا يرث ويتفق الباقرين على عكس ذلك على أن العبد لا يرث والقاتل يرث فيكونوا قد اتفقوا على الخطأ في إرث العبد والقاتل إذ الصواب أنهما جميعا لا يرثان والنبي صلى الله عليه وسلم منع من اجتماعهم على الخطأ سواء كان ذلك في مسألة واحدة أو في مسألتين ولقائل أن يقول إنه كان لا يمتنع أن تختلف الأمة في القاتل والعبد على ما ذكرتموه لأن الخطأ إما أن يكون هو القول بإرث العبد أو بإرث القاتل أو يارثهما جميعا ولم يقع الاتفاق على إرث أحدهما على أفراد ولا على إرثهما جميعا لأن كل واحد

من الأمة لم يقل بارتئهما جميعا فيثبت أن اتفاق نصف الأمة على الخطأ في مسألة واتفاق النصف الآخر على الخطأ في مسألة أخرى لا يفيد اتفاق جميعهم على الخطأ واحسبوا أيضا بأن الأمة إذا حرم نصفها كلا مسألتين وأباحهما الآخرون فقد اتفقوا على أن لا فصل بينهما وإن لم ينصوا على ذلك وليس يقدر في وقوع الاتفاق على ذلك أن تكون أدلتهم مختلفة وإذا كان كذلك دخل ذلك تحت أدلة الإجماع والجواب أن قول هذا المصحح إن الأمة قد اعتقدت أنه لا فرق بين المسألتين يفهم منه أمور منها أنهم اعتقدوا أن بينهما تعلقا واشتراكا يقتضي التسوية في الحكم وأنه ليس بينهما ما يقتضي التفرقة في الحكم وهذا باطل لأنه لا يجوز أن يتفقوا على ذلك في مسألتين قد فرضنا أنه لا تعلق بينهما ومنها أن يكونوا قد نصوا على أنه لا فرق بينهما وهذا باطل لأن كلامنا مفروض في أنهم لم ينصوا على ذلك ومنها أن يكونوا قد اتفقوا على استواء المسألتين في الحكم في الجملة وإن

افترقوا في تفصيله ولا يمكن أن يقال ذلك ها هنا لأنه إنما يقال اتفقوا على استواء حكم المسألتين في الجملة إذا دل الدليل على أن حكم المسألتين حكم واحد إما التحريم وإما التحليل ثم يحتاجون إلى أن ينظروا في حكمها على التفصيل وإنما يدل الدليل على ذلك من حال المسألتين إذا كان بينهما تعلق يقتضي ذلك وكلامنا في مسألتين لا تعلق بينهما وما هذا سبيله لا يعتقد فيهما أنه لا فرق بينهما يبين ذلك أن شطر الأمة إذا أوجب النية في الموضوع لدليل وأوجب غسل النجاسة لدليل آخر فإنه لا يقال إنهم قد اعتقدوا أنه لا يجوز افتراقهما في الوجوب بل عندهم أنه يجوز أن تدل الدلالة على وجوب أحدهما دون الآخر وإنما اتفق إن دل على وجوب هذا دليل وعلى وجوب ذلك دليل فكذلك لو دل دليل على وجوب النية في الموضوع ودل دليل آخر على نفي وجوب غسل النجاسة لم يجز أن يقال قد وجب افتراقهما وأن الأمة أجمعت على وجوب افتراقهما لأن المعقول من ذلك ثبوت تعلق يقتضي وجوب افتراقهما لا أنه اتفق إن دل على وجوب أحدهما دليل وعلى نفي وجوب الآخر دليل آخر ولو وجب أن يفرق بينهما لوجب على من أداه اجتهاده إلى قول الشافعي في مسألة أن يوافق في جميع مسائله وإن لم يكن بينهما تعلق وإذا لم يكن من الأمة بأجمعها فيما نحن بسبيله اتفاق على حكم ولا على علة لم يدخل ما ذكره تحت أدلة الإجماع ولو دخل تحت قوله صلى الله عليه وسلم أمي لا تجتمع على خطأ لدل ذلك على أن ما قالوه ليس بخطأ ولا يدل على أن الفرق بينهما خطأ إذا أدى إليه اجتهاد مجتهد على قول من قال إن كل مجتهد مصيب واحتج أيضا بأن الأمة إذا اختلفت على قولين في مسألتين فقد أوجبت كل طائفة منها على غيرها أن تقول بقولها أو بقول الطائفة الأخرى وحظرت ما سوى ذلك وذلك يمنع من إحداث قول مفرق بين المسألتين والجواب أنهم إنما أوجبوا ذلك بشرط أن لا يفرق بعض المجتهدين بين المسألتين فلا نسلم أنهم

حظروا ذلك إلا بهذا الشرط كما أنهم جوزوا الأخذ بكل واحد من القولين بشرط أن لا يقع الاتفاق على أحد القولين

فأما القسم الثاني وهو إذا أشارت الأمة إلى حكمين متباينين في مسألتين كما ذكرناه في إيجاب النية في الطهارة وجعل الصوم شرطا في الاعتكاف فإنه إن جاز أن يكون بينهما فرق يذهب إليه مجتهد جازت التفرقة بينهما وإن لم يجز أن يكون بينهما فرق بل كان ينظمهما طريقة واحدة تقتضي فيهما الحكمين المتباينين على بعد ذلك لم يجز أن يخالف بين حكميهما بل الواجب أن يقال فيهما ما قالوه

باب في أهل العصر إذا تأولوا الآية بتأويل أو استدلوا على المسألة بدليل

أو اعتلوا فيها بعلّة هل يجوز لمن بعدهم إحداهن تأويل أو دليل أو علة غير ما ذكره أم لا
إعلم أن الإنسان إذا استدل بطريقة على حكم من الأحكام أو على فساد شبهة أمارة كانت تلك الطريقة أو دلالة
فإنه إما أن يكون أهل العصر الأول قد نصوا على فساد تلك الطريقة أو على صحتها أو لم ينصوا على صحتها ولا
على فسادها فإن نصوا على فسادها أو على صحتها فهو على ما نصوا عليه وإن لم ينصوا على ذلك لم يمتنع صحة
تلك الطريقة إلا أن يكون في صحتها إبطال حكم أجمعوا عليه والدليل على ما قلناه أن الناس في كل عصر
يستخرجون أدلة وعدلا ولا ينكر عليهم فكان ذلك إجماعاً ولأنه لو لم يجز ذلك لكان إما أن لا يجوز لأنه مخالف
للإجماع المتقدم ومعلوم أن الأمة لم تحكم بفساد الدليل الثاني نصاً ولا حكمها بصحة دليلها يقتضي فساد غيره إذ لا
يتمتع أن يكون على المنهّب الواحد أكثر من دليل واحد
ويمكن من منع من ذلك أن يستدل بأشياء

منها قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين والدليل الثاني غير سبيل المؤمنين فالوعيد لاحق بمن اتبعه والجواب أن قوله
تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين خرج مخرج الذم لمن اتبع غير سبيلهم فالمفهوم منه من اتبع ما نفاه المؤمنون وحكموا
بإبطاله دون ما لم يحكموا بفساده بل لو اتفق لهم لجاز أن يقولوا به ألا ترى أنه لو لم تحدث المسألة في العصر الأول
وحدثت في العصر الثاني جاز أن يقول أهل العصر الثاني فيها قولاً ولا يقال إن ذلك اتباع غير سبيل المؤمنين ممن
تقدم لما لم يكونوا قد نفوه وحكموا بإبطاله

ومنها أن قوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر يدل على أنهم يأمرّون بكل
معروف لأجل لام الجنس فلو كان الدليل الثاني معروفاً لأمرّوا به والجواب أن قوله وتنهون عن المنكر يقتضي أيضاً
أن ينهوا عن كل منكر فلو كان الدليل الثاني باطلاً لكان منكراً ولنهوا عنه فلنا في الظاهر مثل ما لهم
ومنها أن قوله صلى الله عليه وسلم أمّتي لا تجتمع على خطأ يدل على أن ما ذهبوا عنه ليس بخطأ وقد ذهبوا على
الدليل الثاني فلم يكن ذهابهم عنه خطأً وإذا لم يكن خطأً لم يكن ما ذهبوا عنه دليلاً والجواب إن أردتم بقولكم ذهبوا
عن الدليل الثاني أنهم حكموا بفساده لم يوجد ذلك في مسألتنا وإن أردتم أنهم لم ينصوا على أنه دليل أو لم يستدلوا
به فذلك صحيح وتركهم الاستدلال به والنص على كونه دليلاً ليس بخطأً ولا يجب من ذلك فساد الدليل لأنه إنما
كان تركهم الاستدلال به غير خطأً لاستغنائهم بدليلهم عنه

ومنها قولهم إنه لو جاز أن يذهب على أهل العصر الأول الدليل الثاني جاز أن يوحى الله تعالى إلى نبيه صلى الله
عليه وسلم دليلين على حكم واحد فيسن النبي صلى الله عليه وسلم ذلك الحكم لأجل أحد الدليلين دون الآخر
والجواب أن يقال لهم قد

كتاب : المعتمد في أصول الفقه
المؤلف : محمد بن علي بن الطيب البصري

جمعهم بين الأمرين بغير علة وأيضا فإن أوحى الله تعالى إلى نبيه بأحد الدليلين فيسن الحكم عقبيه ثم أوحى إليه بالدليل الثاني فإنه إنما يسن الحكم لمكان الدليل الأول لأنه لم يكن سواه حين سن الحكم ويكون الدليل الثاني تأكيدا وإن كان قد أوحى إليه بهما معا فلا بد من أن يكلفه فهم المراد بهما ولا بد من أن يفهم المراد بهما فلا يجوز أن يدعوه أحدهما إلى أن يسن الحكم دون الآخر لأن في ذلك رفضا للآخر وإنما قلنا لا بد من أن يكلفه أن يفهم المراد بهما لأنه لا يجوز أن يخاطبه بما لا يفهم المراد منه ولأنه إن كلفه أن يبلغ كلا الدليلين إلى أمته وجب أن يفهم المراد به لأنه لا يؤمن أن يسأل عنه وإذا لم يعرف المراد به نفر عنه ومنها أنه لو كان الدليل الثاني صحيحا لما جاز أن يذهب عن الصحابة مع تقدمها في العلم والجواب أنه يجوز أن يذهب عنهم إذا لم يطلبوه استغناء بما ظفروا به من الدليل وأهل العصر الثاني إنما ظفروا به لأنهم تنبهوا بما ذكره الأولون واستغنوا عن طلب الدليل الأول فشغلوا أفكارهم وزمانهم في طلب غيره فإن قيل أفكلف الأولون طلب الدليل الثاني قيل كلفوا ذلك على سبيل التطوع وترك ذلك جائز والقول في العلة كالقول في الدلالة لأن العلة دلالة على الحكم في الفرع إلا أن تعود العلة بالنقض على ما اجتمعوا عليه بأن يوجد في موضع أجمعت الأمة فيه على نقيض حكمها نحو أن يعلل معلل تحريم البر بأنه جسم لأن ذلك موجود فيما أجمعوا على إباحته فمن لم يقل بتخصيص العلة لا يميز ذلك وأما إذا تأولت الأمة الآية بتأويل فأنهم إن نصوا على فساد ما عداه لم يجز إحداث تأويل سواه وإن لم ينصوا على ذلك فمن الناس من منع من تأويل زائد وأجراه مجرى المذهب الزائد ومنهم من أجازوه وهو الصحيح لأن التابعين ومن بعدهم قد أحدثوا تأويلات لم يكن ذكرها السلف ولم ينكر عليهم ولأنه ليس في إحداث تأويل آخر مخالفة لإجماعهم لأنهم لم ينصوا على إبطاله وليس في

إجماعهم على التأويل الأول إبطال الثاني لأنه لا يمتنع أن يكون الله تعالى قد أراد كلا التأويلين وأراد أن يفهم بالخطاب شيئا ما إما هذا وإما هذا وإما كلاهما وكل ذلك مخير فيه فإذا فهمت الأمة أحدهما فقد خرجت عما كلفته لأنهم كلفوا فهم كلا التأويلين بشرط أن يطلبوه

باب في أهل العصر إذا اختلفوا في المسألة على قولين هل يجوز وقوع الاتفاق

على أحدهما أم لا
حكى قاضي القضاة عن الصيرفي أنه منع من اتفاق أهل العصر الثاني على أحد قوليه أهل العصر الأول وأجازوه أكثر الناس ولم يجعلوا الاختلاف المتقدم متضمنا على جواز الأخذ بكل واحد من القولين على كل حال ووجهه أنه إن أريد بجواز انعقاد الإجماع إمكانه فلا شبهة في أن الجماعة الكثيرة يمكنها أن تتفق على موجب الدلالة ولهذا جاز انعقاد الإجماع المبتدأ وإن أريد به الحسن فلا شبهة أيضا في حسن إجماع الجماعة على مقتضى الدلالة وإن أريد بالجواز الشك فمعلوم أنه لا دليل يدل على القطع على نفي إجماعهم على حكم من الأحكام حتى لا يشك في ذلك ومما يدل على إمكان ذلك وحسنه أن الصحابة توقفت في الإمامة ثم أطبقت على إمامة أبي بكر رضي الله عنه واتفق

التابعون على المنع من بيع أمهات الأولاد بعد اختلاف الصحابة فيه
والمخالف يحتج بأن اختلاف أهل العصر الأول في ضمنه اتفاق منهم على جواز تقليد العمي لكل واحد من القولين
وجواز أخذ المجتهد بكل واحد منهما إذا أداه اجتهاده إليه فلو أجمع أهل العصر الثاني على أحد القولين لكان لا
يخلو إما أن يصح الإجماعان أو يفسدا أو يصح أحدهما ويفسد الآخر وليس يجوز أن يفسد أولا أحدهما لأن الأمة لا
تجتمع على خطأ ولو كانا صحيحين لكان الثاني منهما ناسخا للأول والنسخ بعد ارتفاع الوحي محال ولو جاز ذلك
لجاز أن يتفق أهل العصر على قول ويتفق أهل العصر الثاني على

خلافه وفساد هذه الأقسام يمنع من اتفاقهم على أحد القولين والجواب أن القائلين بأن الحق في واحد لا يجوز لهم أن
يحتجوا بهذا الكلام لأن عندهم أن المجتهد لا يجوز أن يأخذ إلا بالحق من القولين وإنما يجوز للعمي أن يقلد من يفتيه
فإذا اتفقوا على أحدهما لم يجد العمي من يفتيه بالآخر فلا يمكن أن يقال قد حرم عليه الأخذ به إذا أفتي به بعد أن
كان حلالا وأما القائلون بأن كل مجتهد مصيب فجوهم إن احتجوا بذلك هو أن المختلفين في المسألة إنما سوغوا
الأخذ بكل واحد من القولين لأن المسألة مختلف فيها وهي من مسائل الإجهاد لأنهم لو سئلوا عن جواز الأخذ بكل
واحد منهما لعللوا بذلك فعلى هذا الختج أن يبين أن المسألة من مسائل الاجتهاد وإن وقع الاتفاق عليها حتى يصح
دليله وقد سلف استقصاء هذا الجواب من قبل في باب مقدم

وأما قولهم لو جاز أن يجتمع أهل العصر الثاني على خلاف ما اجتمع عليه الأولون من جواز الأخذ بكل واحد من
القولين لجاز اتفاق أهل العصر الأول على قول واتفاق أهل العصر الثاني على قول خلافه فلا يستقر إجماع فباطل
لأننا قد بينا أن المختلفين قد سوغوا الأخذ بكل واحد من القولين بشرط قد زال وأهل العصر الثاني قد اجمعوا على
المنع من ذلك مع زوال الشرط فلم يجمع الآخرون على خلاف ما أجمع عليه الأولون وليس كذلك إذا أجمع
الأولون على قول وأجمع الآخرون على خلافه

باب في الإجماع إذا عارضته الأدلة

اعلم أنهم قد يجمعون على القول وعلى الفعل وعلى الرضا واتفاقهم على الفعل لا يقتضي أن غيرهم مثلهم فيه إلا
لدلالة وإذا رضوا بكون القول قولاً لهم ولغيرهم كان صواباً منهم ومن غيرهم فأما إذا قالوا قولاً وعارضه قول

النبي صلى الله عليه وسلم فلا يجوز أن نعلم أن قصد النبي صلى الله عليه وسلم بكلامه هو ظاهره ونعلم أن
قصدهم بكلامهم ظاهره مع تعارض الكلامين لأن الأدلة لا تتناقض ثم لا يخلو إما أن نعلم أن قصد النبي صلى الله
عليه وسلم ظاهره أو نعلم أن قصد الأمة بكلامهم هو ظاهره أو لا نعلم قصد النبي صلى الله عليه وسلم ولا
قصد الأمة فان علمنا قصد النبي صلى الله عليه وسلم وجب تأويل كلام الأمة على موافقة كلام النبي صلى الله
عليه وسلم وإن علمنا قصد الأمة بكلامهم وجب تأويل قوله صلى الله عليه وسلم وإن لم نعلم قصد أحدهما فإن
كان أحدهما أحص من الآخر خصصنا الأعم بالأخص وإن لم يكن أحدهما أحص من الآخر فأنهما يتعارضان لأنه
يحتمل أن تكون الأمة قد عرفت أن النبي صلى الله عليه وسلم قصد بكلامه غير ظاهره ويحتمل أن تكون عرفت
أنه قصد ظاهر كلامه وأرادت هي بكلامها غير ظاهره ويحتمل أن يقال لو علمت أن النبي أراد بكلامه ظاهره لما
أطلقت كلاماً يفيد ظاهره مخالفته فلا بد والحال هذه من أن تكون قد علمت أنه أراد بكلامه غير ظاهره
وأما نسخ أحدهما بالآخر فلا يصح وقد تكلمنا في ذلك في باب النسخ والنسوخ

باب في أن الأمة لا تجتمع إلا عن طريق

اعلم أن الأمة لا تجتمع إلا عن دلالة أو أمانة ولا تجتمع عبثا ذكر قاضي القضاة في الشرح أن قوما أجازوا انعقاد الإجماع عن توفيق لا توفيق بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب وإن لم يكن لهم دلالة ولا أمانة والدليل على المنع من ذلك أن مع فقد هذه الدلالة والأمانة لا يجب الوصول إلى الحق ولأنهم ليسوا بأكاد حالا من النبي صلى الله عليه وسلم ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقول إلا عن وحي فالأمة أولى أن لا تقول إلا أن عن دليل ولأنه لو جاز لهم ذلك لكان قد جاز لكل واحد منهم أن يقول بغير دلالة لأنهم إنما يجتمعون على القول بأن

يقول كل واحد منهم به وإذا جاز ذلك لأحدهم لم يكن للمجموعين مزية في ذلك فان قيل مزية الإجماع في ذلك أنه يكون حجة وكل واحد منهم له أن يقول عن غير دلالة ولا يكون قوله حجة فاذا اجتمعوا كان حجة قيل إنما أردنا أن لا يكون للإجماع مزية في جواز القول بغير دلالة والخلاف في ذلك يرجع إلى قول مويس بن عمران من أنه يجوز للعالم أن يقول بغير دلالة بأن يعلم الله تعالى أنه لا يقول إلا بالصواب واحتج المخالف بأشياء

منها أن الإجماع حجة فلو لم ينعقد إلا عن دلالة لكانت الدلالة هي الحجة ولم يكن في كون الإجماع حجة فائدة والجواب أن هذا يبطل بقول النبي صلى الله عليه وسلم فإنه حجة ولا يقول إلا عن دلالة ولا يلزم إذا صدر الإجماع عن حجة أن لا يكون في كونه حجة فائدة وعلى أنه لا يمتنع أن يكون قولها حجة وما صدر قولها عنه حجة فيكون في المسألة حجتان وأيضا فالفائدة في ذلك أن يسقط عنا البحث عن الحجة ويسقط عنها نقلها ويجرم علينا الخلاف الذي كان سائعا في مسائل الاجتهاد على قول من قال كل مجتهد مصيب

ومنها أن الإجماع قد انعقد من غير دليل نحو إجماعهم على بيع المراضاة من غير عقد والاستصناع واجرة الحمام وغير ذلك وأخذ الخراج وأخذ الزكاة من الخيل والجواب أن كل ذلك ما وقع إلا عن دليل وإن جاز أن لا ينقل لما ذكرناه من أن الإجماع لا ينعقد إلا عن دليل وأما الاستصناع وعقد المراضاة فقد كانا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكره فدل على جوازه على أن يبيع المراضاة لما جرت العادة به جرى الأخذ والإعطاء في الدلالة على الرضا مجرى القول وكذلك اجرة الحمام وأما قسمة أرض العدو فللإمام أن يقسمها وأن لا يقسمها ويعمل فيها بحسب المصلحة ولهذا لم يقسم النبي صلى الله عليه وسلم

منازل مكة ولا آبار هوازن ومياههم وأما أخذ الزكاة من الخيل فليس بإجماع ولولا أنه قد علم من أوجبها من النبي صلى الله عليه وسلم مما دل على أخذ الزكاة منها إذا كثرت لكان إيجابه لها نسخا للشريعة ولما ترك النكير عليه

باب في الأمة إذا أجمعت على موجب الخير هل يكون الخبر طريقا إلى ما أجمعت

عليه الأمة أم لا

اعلم أن الأمة إذا أجمعت على حكم كان في الأخبار ما يدل عليه فاما أن يكون خبر واحد أو متواترا فان كان متواترا فاما أن يكون نصا لا يحتاج معه إلى استدلال طويل واجتهاد أو يحتاج معه إلى ذلك فان كان نصا علمنا أنهم أجمعوا لأجله لأنه لا يجوز مع تواتره أن لا يقفوا عليه مع طلبهم لما يدل على الحكم ولا يجوز مع ظهوره أن لا يدعوهم إلى الحكم فيكون طريقهم إليه سواء ظهر فيهم خبر مثله أو لم يظهر وإن كان يحتاج في الاستدلال به إلى

اجتهاد طويل وبحث لم يمتنع أن يكونوا اجمعوا لأجله ولم يمتنع اجمعوا لأجل خبر متواتر هو أجلى منه لم ينقل اكتفاء بالإجماع إذا استدل به بعضهم واستدل الباقر بخبر آخر أو بقياس وإن كان الخبر منقولاً بالآحاد لم يخجل إما أن يروي لنا أنه ظهر فيهم أو لا يروي ذلك فإن لم يرو ذلك جوزنا أن يكون ظهر فيهم فلم ينقل إلينا ظهوره فأجمعوا لأجله وجوزنا أن يكون ظهر فيهم خبر آخر اجمعوا أو بعضهم لأجله ولم ينقل إلينا اكتفاء بالإجماع لأنه إذا جاز أن يكون ذلك الخبر كان ظاهراً فيهم فلم ينقل ظهوره إلينا جاز أن يظهر فيهم خبراً آخر فلا ينقل إلينا أصلاً وإن كان قد روى أن ذلك الخبر قد كان ظهر فيهم فإما أن يروي بالتواتر أو بالآحاد فإن كان قد روى بالآحاد وجوزنا صدق الراوي وأن يكونوا اجمعوا لأجله وجوزنا كذبه فلا يقطع على أنهم اجمعوا لأجله

ولكن يغلب صدقه على الظن

وإن نقل ظهور الخبر فيهم بالتواتر جاز أن يكونوا اجمعوا لأجله ويقطع على ذلك من حاله إن قالوا اجمعنا لأجله أو كانوا متوقفين عن الحكم بأجمعهم أو كان بعضهم قد حكم بخلافه فلما سمعوا الخبر قالوا به وإنما قلنا إنه يجوز أن يجمعوا لأجل خبر الواحد لأن خبر الواحد طريق إلى الحكم وليس يمتنع في الجماعة الكثيرة أن يجمعوا على الحكم طريق من طريقه وإن لم يقولوا اجمعنا لأجله ولا نقل رجوعهم إليه بعد توقفهم جوزنا أن يكونوا حكموا بغيره ولم ينقل اكتفاء بالإجماع وبالجملة متى جوزنا أن لا ينقل الخبر المتواتر اكتفاء بالإجماع على موجب لم يجز القطع على أن السلف اجمعوا لأجل خبر الواحد ولا خبر متواتر محتمل إلا أن يقولوا إنا حكمنا لأجله أو يجمعوا على موجب عند سماعهم له

فإن قيل فإذا اجمعوا على مقتضى خبر الواحد أيقطعون على صدق المخبر قيل لا لأنه يجوز أن تكون المصلحة أن نحكم بما ظننا صدقه من الأخبار سواء كانت صادقة في أنفسها أو كاذبة

باب في جواز وقوع الإجماع عن اجتهاد

اعلم أن القائلين بأن الإجماع لا ينعقد إلا عن طريق اتفقوا على جواز انعقاده عن دلالة لأنه لو لم يجز انعقاده عن دلالة لم يجز عن أمانة وفي ذلك تعذر انعقاده وأن يكون الله تعالى قد أمرنا باتباع ما يعذر وقوعه واختلفوا في انعقاده عن أمانة فمنع قوم من أهل الظاهر من ذلك خفيت الدلالة أم ظهرت وأجاز أكثر الفقهاء انعقاده عن الجلي والخفي من الأمارات وأجاز قوم انعقاده عن الجلي دون الخفي

ودليلنا أن الأمانة طريق إلى الحكم كما أن الدلالة طريق إلى الحكم ولا مانع من انعقاد الإجماع عنها كما لا مانع من انعقاد الإجماع عن الأدلة خفيها وجليها فكما جاز ما أمكن انعقاده عن جلي الأدلة وخفيها جاز مثله في الأمارات

فإن قيل لم قلتم لا مانع من ذلك قيل لأنه لو منع مانع من ذلك كان معقولاً وكان له تعلق معقول وما يعقل من ذلك إما أن يرجع إلى الدواعي والصوارف وإما أن يرجع إلى أحكام متنافية وما يرجع إلى الدواعي شينان أحدهما أن يقال إن الأمة على كثرتها واختلاف همها وأغراضها لا يجوز أن يجمعها الأمانة مع خفائها ولأن أمانة الحكم الواحد قد تكون متغايرة فتكون أمانة بعضهم غير أمانة الآخرين فلا تكون الأمانة الواحدة داعية لهم إلى ذلك ولو جاز مع تعذر كون الأمانة داعية لجمعهم إلى الحكم أن يجمعوا عليه جاز أن يجمعوا على مآكل واحد وعلى

الكذب في شيء واحد

ويفارق ذلك اجتماعهم عن دلالة أو شبهة لأن الأدلة ظاهرة والشبه تنقدر بتقدير الأدلة عند من صار إليها ويفارق إجماع الخلق العظيم لحضور الأعياد لأن الداعي إلى ذلك ظاهر فيهم الجواب أن قولهم إن كثرة عدد الامة واختلاف اغراضها يمنع من اجتماعها على حكم الأمانة مع خفائها دعوى وليس يمتنع أن تجمعهم الأمانة الواحدة أو الأمانات على الحكم الواحد وإن اختلفت الأغراض وكثر العدد لأنهم قد اتفقوا على وجوب المصير إلى الأمانة فإذا ظهرت الأمانة لجميعهم دخلت في الجملة التي اعتقدوها ولذلك اتفق اصحاب أبي حنيفة في كثير من المسائل وهم خلق عظيم ويتفق كثير من أهل الحروب في كثير من الحالات في الآراء واتفق الخلق العظيم على المصير إلى موضع الأعياد لما تقدم منهم اعتقاد المصير إلى ذلك ويفارق ذلك اتفاقهم على الكذب في شيء معين لأنه لا داعي لهم إلى ذلك

وقد بينا أن لما ذكرناه داعيا ولأنه لا يخطر ببالهم كلهم الشيء الذي يكذبون فيه إلا بأن يراسلوا فأما استنباط الحكم بالأمانة فلا يحتاج إلى ترأسل لأن الأمانات سائغة في المجتهدين لا يحتاجون فيها إلى ترأسل وأما اتفاق جميعهم على مآكل واحد فأنما لم يجز لأن ذلك تابع لتساوي شهواتهم وتساوي إمكانيهم وقد علمنا أنهم مختلفون في الشهوات وإمكان نيل مشتهاها فمنهم من يشتهي ما يفر طبع الآخر عنه ومنهم من تقوى شهوته لما تنقص شهوة الآخر له فتدعو قوة شهوته إلى تناوله دون الآخر وقد يتفق الاثنان في شهوة الشيء ويعذر على أحدهما تحصيله أو يشق عليه ذلك ولا يعذر على الآخر ولا يشق فلهذه الامور لم يتفقوا على مآكل واحد وقولهم إن الحكم الواحد لا يكون له إلا أمانة باطل لأنه قد يجوز أن تكون له أمانة واحدة فتكون داعية لجميعهم إلى حكمها وقد تكون له أمانتان إحداهما أظهر من الأخرى فتدعو أظهرهما جميعهم إلى حكمها وقد تتساويان فيستدل بعضهم بأحدهما ويستدل الباقي بالآخرى أو يستدل كل واحد منهم بكليتهما فيتفقون في الحكم وإن تغايرت الأمانات وتفرقتهم بين الأمانات والشبهة لا تصح لأن الشبهة لا تعلق لها والأمانات لها تعلق فإذا جاز أن يجتمع الخلق العظيم على الخطأ لما لا تعلق به فبأن يجوز أن يجتمعوا لما له تعلق أولي والوجه الآخر من الدواعي هو قولهم إن من الامة من يعتقد بطلان الحكم بالأمانة وذلك يصرفه عن الحكم بها وليس في مقابلة ذلك داع فيدعوه إلى حكمها وذلك يمنع من اجتماع كل الامة على حكمها والجواب أن هذا الخلاف حادث عندنا والصحابة كانت مجمعة على صحة الاجتهاد فهذه الشبهة لا تتناول عصر الصحابة وقد أوجب عن ذلك بأنه لا يمتنع فيمن اعتقد بطلان الحكم بالأمانة أن يصير إلى حكمها إذا كانت ظاهرة لاعتقاده كونها دلالة فيؤدي ذلك إلى اتفاق الكل على حكمها وهذا الجواب لا يتوجه إلى من منع

من اجتماعهم على الأمانة الخفية هذه الشبهة وأيضا فان من اعتقد قبح الحكم بالأمانة ثم حكم بها لاعتقاده فيها أنها دلالة فقد أقدم على اعتقاد لا يأمن كونه قبيحا وذلك قبيح وغذا كان كذلك لم تكن كل الامة قد أصابوا في ذلك الحكم ولا يجوز أن تجمع الامة فلا يكون كل واحد منهم مصيبا فيما أجمعوا عليه وبهذا يجاب من انفصل عن الشبهة بأن قال لا يمتنع فيمن اعتقد قبح الحكم بالأمانة أن يحكم بها وإن علم أنها أمانة إذا لم يجد سواها إذ لا يمتنع في بعض الامة أن يناقض

وأما المنع من انعقاد الإجماع عن اجتهاد لأنه يؤدي إلى اجتماع أحكام متنافية فهو أن يقال إن الحكم الصادر عن اجتهاد لا يفسق مخالفة ويجوز مخالفته فلا يجعل أصلا ولا يقطع عليه ولا على تعلقه بالأمانة والحكم المجمع عليه لا

يجوز مخالفته ويفسق مخالفه ويجعل أصلا ويقطع عليه وعلى تعلقه بطريقه فلو صدر الإجماع عن اجتهاد لأجتمعت فيه هذه الأحكام على تنافيتها والجواب أما قولهم إن الحكم المجتهد فيه يجوز مخالفته فإن القائلين بأن الحق في واحد لا يجوزون لأحد مخالفة الحق في مسائل الاجتهاد ألا تراهم يخطنون من خالفهم وإن أسقطوا عنه المأثم وكثير منهم يجوز للمقلد أن يقلد من يفتيه بخلاف الحق ولا يجوز ذلك فيما اتفق عليه ويقول إن ذلك من حق الاجتهاد إلا أن يصدر عنه الإجماع فإن صدر عنه الإجماع لم يجز التقليد في خلافه فأما القائلون بأن كل مجتهد مصيب فأنهم يجوزون لغيرهم من المجتهدين أن يخالفوه في الحكم الذي قالوه عن اجتهاد ولا يجوزون مثله فيما اتفق عليه ويقولون إن جواز المخالفة من حكم الاجتهاد إذا لم يقترن به إجماع وليس هو من حكمه على الإطلاق فيلزم التنافي كما أن ذلك من حكم الاجتهاد إذا لم يقترن به تصويب النبي صلى الله عليه وسلم لأن المجتهد لو اجتهد مع غيبة النبي صلى الله عليه وسلم فبلغه ذلك فصوبه وحكم به فإنه لا يجوز مخالفته فبان أن جواز

المخالفة ليس بحكم الاجتهاد على الإطلاق فإذا صوب النبي صلى الله عليه وسلم الأجمعين كان كتصويبه المجتهد في المنع من مخالفة ذلك الحكم والعامي لا يجوز له مخالفة الحكم المجتهد فيه إذا لم يجد من يفتيه بغيره ولا يجوز للمجتهد أن يخالف ما حكم به عليه القاضي ولا يخرج منه فبان أن جواز المخالفة ليس من حق الاجتهاد على الإطلاق وأيضا فالمخالف يجوز أن يعقد الإجماع عن خبر الواحد مع أن الإجماع لا يجوز مخالفته ويجوز مخالفة الحكم الذي رواه الواحد إذا أدى الاجتهاد في حالة إلى ترك حديثه وترجيح غيره عليه ولم يؤد انعقاد الإجماع عنه إلى التنافي فكذلك انعقاده عن اجتهاد

وأما قولهم إنه لا يفسق من خالف حكم الاجتهاد ويفسق من خالف الإجماع فجواب الفريقين عنه أن ذلك ليس من حكم الاجتهاد على الإطلاق بل هو من حكمه إذا لم يقترن به إجماع كما أنه من حكمه إذا لم يقترن به تصويب من النبي صلى الله عليه وسلم

وأما قولهم إن حكم الاجتهاد لا يجوز أن يجعل أصلا يجوز ذلك في حكم الإجماع فإن من قال كل مجتهد مصيب لا يجوز لمن لم يؤده اجتهاده إلى الحكم أن يجعله أصلا لأن الواجب عليه غير ذلك الحكم فأما إذا أداه اجتهاده إليه فإن منهم من يجعله أصلا ويقيس عليه فرعا آخر بعلة سوى العلة التي ثبت بها الحكم في المسألة المجتهد فيها ومنهم من لا يجعله أصلا لأنه مجتهد فيه لكن لأنه لا يجوز أن يقاس عليه إلا بعلة وتلك العلة يمكن أن يقاس الفرع بها على الأصل الأول فلا يكون لجعل ذلك الفرع أصلا معنى فأما الحكم الأجمع عليه من جهة الاجتهاد فإنه قد صار مقطوعا به كالمقصود عليه فجاز أن يقاس عليه فرع من الفروع بالعلة التي ثبت بها الحكم فيه ويكون قياس الفرع عليه بتلك العلة كقياسه على الأصل الأول لأن كل واحد منهما طريقه مقطوع به وأما القائلون بأن الحق في واحد فأنهم لا يجوزون القياس على ما هو خطأ وما ليس بخطأ فإن قولهم في جعله أصلا ينبغي أن

يكون على ما ذكرناه الآن

وأما قولهم إن الحكم الصادر عن اجتهاد غير مقطوع به وعلى تعلقه بالأمانة فجواب أكثر من يقول بأن الحق في واحد أن ذلك هو من حق الاجتهاد إذا انفرد عن إجماع أو تصويب من النبي صلى الله عليه وسلم فإذا اقترن به أحدهما قطع به وعلى تعلقه بالأمانة وإنما يعلم تعلقه بالأمانة بما اقترن به ويجري مجرى أن يكون وقوف غلام زيد على باب الأمير أمانة على كون زيد في الدار فإذا شاهدناه فيها أو أخبرنا نبي قطعنا على كونه فيها وأن حكم الأمانة متعلق بها وكذلك إذا علمنا صحة الإجماع ثم أجمعوا عن أمانة وأما القائلون إن كل مجتهد مصيب فأنهم

يقولون إن المجتهدين يقطعون على لزوم الحكم لمن أداه اجتهاده إليه كما يقطعون على لزوم الحكم المجمع عليه ويقطعون على أنه غير لازم لمن لم يؤده اجتهاده إليه ويقولون هذا حكم الاجتهاد ما لم يقترن به إجماع ولا تصويب من النبي صلى الله عليه وسلم

وذكر في الشرح أن الأمة إذا أجمعت على حكم الأمانة لم يقطع على تعلق الحكم بها إلا أن تكون أمانة واحدة وتجمع الأمة على تعلق الحكم بها ومتى لم يجتمع كلا الشرطين لم يقطع على ذلك والأولى أن يقال يقطع على تعلق الحكم بها لأنه ليس لذلك معنى أكثر من ثبوت حكمها كما ذكرناه في علمنا بأن زيدا في دار الأمير إذا شاهدناه فيها بعد مشاهدتنا لوقوف غلامه على الباب ويدل على جواز وقوع الإجماع عن اجتهاد أنه قد وقع ذلك ولم يكن ليقع إلا ووقوعه جائز ويدل على وقوعه إجماع الصحابة من جهة الاجتهاد على مبلغ حد الشرب وإجماعهم على قتال أهل الردة وإمامة أبي بكر وذكرهم وجه اجتهادهم فان أبا بكر قال لا أفرق بين ما جمع الله تعالى ففاس الزكاة على الصلاة في وجوب قتال المخل بها ولو كان معهم في قتال ما نعي الزكاة نص لنقلوه وقد ذكروا في إمامة أبي بكر تقديم النبي صلى الله عليه وسلم إياه في الصلاة ولقائل أن يقول إنما احتج أبو بكر بالآية على وجوب الزكاة ثم استفاد

وجوب قتالهم من أجل أن إنكار المنكر يكون بالقول فان نفع وإلا فبالقتال

باب في الطريق إلى معرفة الإجماع

اعلم أنه إذا لزمنا المصير إلى الإجماع فلا بد من أن يكون لنا طريق إلى العلم به ولا يخلو إما أن يكون الإجماع معلوما بالعقل ضرورة أو استدلالا وإما معلوما بالإدراك ومعلوم أنا لا نعلم بأول العقل أن الأمة مجمعة على حكم من الأحكام ولا باستدلال عقلي فبقي أن الإدراك هو الطريق إلى ذلك إما أن ندرك قولهم بالسماع أو نشاهدهم يفعلون فعلا وإما أن نسمع الخبر عنهم وإذا لم يجوز أن يكون للخبر عنهم هو الله ورسوله لأن الوحي مرتفع كان المخبر عن الأمة غيرهما فثبت أن طريق الإجماع هو سماعنا إياهم ومشاهدتهم فاعلين أو النقل عنهم والسماع إما أن يتناول قول كل واحد منهم أو يتناول قول بعضهم فان تناول قول كل واحد منهم كان طريقا كافيا وإن تناول قول بعضهم لم يكن طريقا إلى إجماعهم إلا بأحد أمرين إما أن ينقل لنا ذلك القول عن الباقي وإما أن ينقل سكوت الباقي عن الكثير مع انتشار القول فيهم وارتفاع التقية والنقل عنهم إما أن يكون تقلا عن جميعهم فيكتفى به وإما أن يكون تقلا عن بعضهم فلا يكون طريقا إلا بأن نسمع من الباقي مثل ذلك القول وإما بأن نعلم سكوت الباقي عن الكثير مع انتشار القول فيهم

والخبر عن المجمعين ضربان تواتر وآحاد وكل واحد منهما طريق إلى الإجماع ونحن نذكر القول المنتشر في الصحابة لدخوله في الجملة التي ذكرناها ولتعلق شبهة المخالف به فنقول إن قول بعض أهل العصر إذا انتشر في جميعهم وسكت الباقي فلم يظهر وا خلافا فأما أن يعلم أن سكوتهم سكوت راض يكون ذلك القول قولاً له أو لا يعلم ذلك من حالهم فان علم ذلك كان إجماعاً لأنهم لو قالوا قد رضينا بهذا القول ونحن معتقدون له كان

إجماعاً فاذا علمنا ذلك ضرورة فيهم على قول من يجوز وقوع العلم بالمذاهب باضطرار كان أكد وإن لم نعلم باضطرار أنهم رضوا بذلك القول قولاً لهم فلا يخلو إما أن يكون من مسائل الاجتهاد أو لا يكون من مسائل الاجتهاد فان لم يكن من مسائل الاجتهاد فإما أن يكون على الناس فيه تكليف أو لا يكون عليهم فيه تكليف فإن لم

يكن عليهم فيه تكليف كالقول بأن عماراً أفضل من حذيفة رضي الله عنهما جاز أن يكون خطأ لا يلزم الباقي إنكاره لأنه إنما يلزمهم إنكاره إذا علموا أنه منكر فإذا لم يلزمهم النظر في كونه منكرًا جاز أن لا ينظروا فيه فلا يعلمون أنه منكر فلا يلزمهم إنكاره وليس بممتنع أن يتطابقوا على ترك إنكار ما لا يجب إنكاره ألا ترى أنهم لو سمعوا من يخبر بأن زيدا في الدار لم يلزمهم أن ينظروا هل أخبر عن ثقة أو على حسب ظنه أو أخبر قطعاً وهو لا يأمن كونه كاذباً وإذا لم يلزمهم ذلك لم يجب الإنكار عليهم وإن كان على الناس في المسألة تكليف فإنه إذا لم ينكر الباقي ذلك القول يكون صواباً لأنه لو كان خطأ لكانوا قد تطابقوا على ترك ما يجب عليهم من إنكار المنكر وإذا كان ذلك القول صواباً فخلافه خطأ لأن المسألة مما ألحق في واحد منه

فإن قيل أبجوز مع كون ذلك القول صواباً أن يكون من سكت يتوقف فيه غير قائل به قيل لا يجوز ذلك لأن إطباقهم على ترك الإنكار يجري مجرى قولهم إنه ليس بمنكر في الدلالة على أن ذلك القول غير منكر ولا يجوز أن يقولوا ذلك فيكون القول غير منكر إلا لأهمم بأجمعهم قالوه

وأما إذا كانت المسألة من مسائل الاجتهاد فالقائلون بأن الحق في واحد وما عداه يجب تركه يقولون في ذلك ما قلناه الآن فيما ليس من مسائل الاجتهاد والقائلون بأن كل مجتهد مصيب اختلفوا فقال أبو علي يكون ذلك إجماعاً إذا انتشر القول فيهم ثم انقضى العصر وقال أبو هاشم لا يكون إجماعاً ولكنه يكون حجة وقال أبو عبد الله لا يكون إجماعاً ولا حجة

وحجة أبي علي أن المتعلم من أهل الاجتهاد إذا سمعوا الحادثة وطال بهم الزمان أن يفكروا فيها فإن اعتقدوا خلاف ما انتشر من القول فيها أظهره إذا لم تكن تقية ولا بد إذا كانت تقية أن يظهر سببها وأيضاً فإنه إن مات قبل من يتقيه صارت المسألة إجماعاً وإن مات من يتقيه قبله وجب أن يظهر قوله فإن أنه لا يجوز أن ينقض العصر من غير ظهور خلاف لما انتشر إلا وهو متفقون عليه وأيضاً فإن المتقي قد يظهر قوله عند تقاته وخاصته فلا يلبث القول أن يظهر

وحجة من قال إنه لا يكون حجة أنه لا يمتنع أن يكون من سكت لم يفكر في المسألة لتشاغله بغيرها من الأشغال كالجهاد وسياسة الناس أو الفكر في غيرها من المسائل فلا يكون القول المنتشر إلا قول بعضهم وليس يؤدي ذلك إلا أن تذهب الأمة كلها عن الحق لأن ذلك القول المنتشر هو حق لأن المسألة من مسائل الاجتهاد وكل مجتهد فيها مصيب

وحجة أبي هاشم في أن ذلك حجة هي أن الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة إذا لم يعرف له مخالف

وأبو عبد الله لا يسلم هذا الإجماع على أن من يحتج بذلك يجعله إجماعاً لأنه يقول قد انتشر هذا القول ولا يعرف له مخالف فكان إجماعاً

وأما نقل الإجماع بخبر الواحد فمن الناس من لم يعمل به ومنهم من عمل به وهو الصحيح لأن قولهم حجة كما أن كلام النبي صلى الله عليه وسلم حجة فإذا لزمنا الأحكام بنقل كلام النبي صلى الله عليه وسلم من جهة الآحاد فكذلك يلزمنا أن ينقل كلام الأمة من جهة الآحاد فأما من قال إنه لا طريق إلى معرفة الإجماع فله أن يحتج فيقول إن الجمعين إما أن يكونوا هم الصحابة أو غيرهم من أهل الأعصار أما غيرهم فإن كثرهم وتباعد ديارهم يمنع أن نعرف في الحوادث قولهم بأجمعهم ألا ترى أن أهل بغداد لا يعرفون أهل العلم بالمغرب فضلاً أن

يعرفوا أقاويلهم في الحوادث وأما الصحابة فإنا لم نشاهدناهم فيشافهونا بالحكم ولم ينقل عن كل واحد منهم قول في الحوادث لا بالتواتر ولا بالأحاد وليس معنى إلا أن بعضهم يقول ويتشر قوله في الباقي ولا يظهر له مخالف وليس هذا بإجماع على الصحيح من قول من قال إن كل مجتهد مصيب وليس لكم أن تقولوا إنما تحصل المسألة إجماعاً عند سكوت الباقي إذا علمنا أنهم سكتوا سكوت من يرضى أن يكون ذلك القول قولاً له لأن الساكت قد يسكت لهذا الغرض ولأنه لا قول له في المسألة وإذا جاز كلا الأمرين خرج السكوت من أن يكون طريقاً إلى أن الساكت قد رضي أن يكون القول قولاً له وليس يجوز أن يعلم باضطرار أنهم يعتقدون صحة ذلك القول لأنكم لا تضطرون من كل واحد منهم أنه معتقد لما يظهره من الإسلام فكيف تكونون مضطرين إلى أنهم يعتقدون فرعاً من فروعه والجواب أن هذه الشبهة لا تمتنع من العلم بالإجماع أصلاً لأن من عاصر الصحابة يمكنه أن يلتقي بكل واحد من المجتهدين أو ببعضهم ويروى له عن الباقي لأن أهل الاجتهاد كانوا في ذلك الوقت محصورين وكذلك التابعون وانتشار القول في هذا العصر من غير مخالف دليل على الإجماع فيما ليس من مسائل الاجتهاد وفي مسائل الاجتهاد أيضاً على قول من قال إن الحق في واحد منها وعلى قول أبي علي أيضاً وإن كان يقول إن كل مجتهد مصيب فأما غيره فذكر قاضي القضاة أن ما دل على الإجماع يقتضي أن يكون الله تعالى عنى بالإجماع القول المنتشر لأنه لا يجوز أن يوجب علينا اتباع ما لا سبيل لنا إليه فإذا لم يمكن إلا هذا القدر علمنا أن الله تعالى قد عناه ولقائل أن يقول إنما أوجب الله تعالى علينا اتباع الإجماع إذا تمكنا منه وذلك يمكن لمن عاصر الصحابة وأمكن أن يسألهم ويمكن أيضاً في القول المنتشر فيما ليس من مسائل الاجتهاد وهذا يكفي في حسن إيجاب الله تعالى اتباع الإجماع إذ قد أمكن من بعض الناس وعلى بعض الوجوه

وقد اجب عن الشبهة أيضاً بأنه لا يمتنع أن نعلم باضطرار شيئاً طريقه الخبر وإن لم نعلم طريقه مفصلاً ألا ترى أننا نعلم باضطرار اعتقاد أهل بلاد الروم النصرانية وأن الغالب على كثير من البلاد الجبر والتشبيه وإن لم نعلم طريق ذلك مفصلاً وكذلك نحن نعلم ضرورة أنه ليس في الصحابة رضي الله عنهم من جعل الأخ أولى بالمال كله من الجد ولا يمتنع ذلك وإن لم يعلم طريقه مفصلاً

ولقائل أن يقول إنا لا نعلم أن أهل بلاد الروم نصارى كلهم لأننا نجوز أن يكون فيهم المتظاهر بالإسلام واليهودية بل يقطع على ذلك وأن يكون فيهم من يظهر النصرانية ويعتقد غيرها وإنما نعلم أن الغالب عليهم إظهار النصرانية وذلك قد أخبرنا به جماعة نعلم صدقهم ولو كان الغالب عليهم إظهار دين الإسلام لما حاربونا ولما انكنتم ذلك وأما تشبيه مسألة الجد بما نعلمه من أن الغالب على كثير من البلاد الجبر والتشبيه فإنه يقتضي أن نعلم أن الغالب على الصحابة أن الأخ لا يرث جميع المال مع الجد على أننا نعلم أنه لم يكن في الصحابة من يظهر ذلك لأنه لو أظهره مظهر لنقل ولكن للمحتج بهذه الشبهة أن يقول لعل من سكت عن القول في مسألة الجد والأخ لم يجتهد في المسألة وليس له فيها قول

وقد اجب عن الشبهة بجواب آخر وهو أنه لا يمتنع أن يضطر إلى أن الساكت عن الإنكار راض بكون ما سكت عن إنكاره قولاً له فإن لم يكن لنا إلى ذلك طريق معين كما نعلم قصد التكلم عند كلامه وإن لم يكن لنا طريق معين إلى ذلك وليس لأحد أن يقول قد لا يكون الساكت راضياً بذلك القول لنفسه فلا يجوز أن يحصل العلم بأنه قد رضي بالقول لنفسه كما ليس له أن يقول لا أعلم قصد التكلم لأن مثل كلامه قد يوجد ولا أعرف قصده ألا ترى أنه قد تجتمع الجماعة للرأي فيشير بعضهم ويسكت الباقيون ويفترقون فيعلم أنه رأي جميعهم فإذا علمنا باضطرار أن مذهب جميع السلف أن الأخ ليس أولى بجميع المال من الجد علمنا أنه من هذا القبيل

ولقاتل أن يقول ليس يجب إذا علمنا قصد بعض المتكلمين في بعض الأحوال أن نعلم قصد بعض الساكنين ولا يجب ولو علمنا ذلك في بعض الأحوال أن نعلم قصد من سكت في مسألة الجدل وغيرها بل لا يمتنع أن يكون من سكت عن النكير إنما سكت لأنه لم يجتهد في المسألة لأن القرض قد قام به غيره ولا يكون له في ذلك قول فإذا ثبت أن النقل طريق إلى الإجماع وجب على الأمة إظهار قولها ووجب على من سمعه أن ينقله كما يجب إظهار الفرائض على الرسول عليه السلام ويجب على من سمعها منه نقلها عنه وإذا كان من انتشر من الأقاويل في الأمة ولم يظهر له مخالف حجة جاز تخصيص العموم به وإن لم يكن حجة لم يجز ذلك

باب في انقراض العصر هل هو طريق إلى معرفة الإجماع أم لا

عند الشيخ أبي علي أن انقراض العصر طريق إلى معرفة الإجماع لأن العصر لا ينقرض إلا وقد شاع القول في جميع أهله فلو كان فيهم مخالف لأظهر خلافه وعند غيره أنه لا اعتبار بانقراض العصر في ذلك لأنه ليس يخلو أبو علي إما أن يقول لا طريق إلى الإجماع سواه أو يقول هو طريق وغيره طريق والأول لا يصح لأن المعاصر للصحابة لو سمع القول من كل واحد من المجتهدين أو سمع من بعضهم وأخبر عن الباقي لعلم إجماعهم والثاني أيضا لا يصح لأن ما ذكروه من انتشار القول ووجوب إظهار الخلاف موقوف على تبادلي الزمان انقراض العصر أو لم ينقرض ولو كان انتشار القول في جميع أهل العصر موقوفا على انقراض العصر لكان في كونه طريقا إلى الإجماع ما ذكرناه من الخلاف في الباب المتقدم

باب في قول بعض الصحابة إذا لم ينتشر ولم يعرف له مخالف

اعلم أن القول إذا لم ينتشر فيهم فيما أن يكون البلوى به عاما أو غير عام فإن لم يكن عاما لم يكن إجماعا ولا حجة ولا كان مقطوعا على أنه صواب وعند بعض الناس أنه إجماع يحتج به وإنما قلنا إنه ليس بإجماع لأن القول إنما يكون مجمعا عليه إذا اعتقده كل أهل العصر وليس يجوز أن يعتقد من لم يسمع به ولم يخطر بباله وإنما قلنا إنه ليس بحجة لأنه لو كان حجة لكان حجة لأنه إجماع وقد بينا إنه ليس بإجماع أو لأنه قول بعض السلف وسيجيء القول في ذلك أو لأن الأمة أجمعت على الاحتجاج به وليس في ذلك إجماع لأن كثيرا من الناس ينكر على من يحتج بذلك وإنما لم يقطع على أنه صواب لأن من يقول إن الحق في واحد يجوز أن يكون خطأ ومن يقول إن كل مجتهد مصيب يجوز خطأ غيره إذا لم تكن المسألة من مسائل الاجتهاد وإن كانت من مسائل الاجتهاد فانما يحكم بأنه مصيب إذا استوفى الاجتهاد ولم يقل بأول خاطر وليس يعلم أحد من غيره أنه لم يرضع في اجتهاده فلذلك لم يقطع على أن القول صواب على الإطلاق

فان قيل لو لم يكن القول صوابا لكان الصواب قد خرج عن أقاويل الأمة والجواب أن هذا الكلام يفيد أن للأمة كلها في الحادثة أقاويل وأن الصواب سواها وليس الأمر كذلك لأن المسألة مفروضة في قول لم يظهر في الأمة خلافه وأيضا فانه يجوز أن لا يكون للأمة في المسألة قول هو حق إذا لم يكن عليهم في ذلك تكليف ألا ترى أنه ليس لهم قول مما لم يحدث في عصرهم وجاز ذلك لما لم يكن عليهم في ذلك تكليف فكذلك لا تكليف عليهم فيما لم يبلغهم وأما إذا كان البلوى بذلك القول عاما فان لم ينتشر فيهم ذلك القول فلا بد من أن يكون لهم في تلك المسألة قول إما موافق لما نقل إلينا أو مخالف

ولا يجوز مع اهتمام النقلة بالنقل أن يستفيض ذلك فلا ينقل وإذا ثبت أن قول بعض الصحابة إذا لم ينتشر لا يكون حجة فجرى مجرى قول الواحد منهم إذا خالف فيه غيره في أنه لا يخص به العموم

الكلام في الأخبار

أبواب الأخبار

باب في اسم الخبر وحده وما به يكون الخبر خيرا وأقسامه الصدق والكذب

باب في الاخبار التي يعلم صدقها والتي يعلم كذبها والتي لا يعلم كلا الأمرين من حالها باب في بيان وقوع العلم بالأخبار وصفة العلم الواقع بالتواتر باب في شرط وقوع العلم بالأخبار باب في أن خبر الواحد لا يقتضي العلم باب فيما يقبل فيه ما ليس بمتواتر من الأخبار وما لا يقبل فيه ذلك باب في جواز التعبد بأخبار الآحاد باب في ورود التعبد بأخبار الآحاد باب فيما يرد له الخبر وما لا يرد له ويدخل في ذلك المراسيل وغيرها باب في كيف ينبغي للراوي أن يروي وفي المفهوم من روايته باب في الأخبار المعارضة باب فيما يرجح به الخبر على غيره فالأول باب في اسم الخبر وحده وما به يكون الخبر خيرا وأقسامه الصدق والكذب أما قوله خبر فواقع على قول مخصوص وليس بواقع على سبيل الحقيقة على الإشارة والدلالة لأن من وصف غيره بأنه مخبر وبأنه فاعل للخبر لم يسبق إلى فهم السامع له إلا أنه متكلم بصيغة مخصوصة فأما ما معه تكون الصيغة خيرا مستعملة في فائدتها فينبغي أن يشترط فيه الإرادة والأغراض لأن صيغة الخبر قد ترد ولا تكون خيرا بل تكون أمرا ولا تشترط الإرادة والأغراض في كون الخبر على صيغة الخبر

وأما حد الخبر فقد قيل إن أهل اللغة حدوه بأنه كلام يدخله الصدق والكذب فان قيل أليس قول القائل محمد ومسيلمة صادقان خبر وليس بصدق ولا كذب قيل قد أجاب الشيخ أبو علي بان هذا الخطاب يفيد صدق أحدهما في حال صدق الآخر فكأنه قال أحدهما صادق في حال صدق الآخر ولو قال ذلك كان قوله كذبا فكذلك إذا قال هما صادقان ولقائل أن يقول إنه ليس يبنى هذا الكلام عن أن صدق أحدهما حاصل في حال صدق الآخر ولا أنه قبله ولا بعده فلا يكون ذلك معنى الكلام

وأجاب الشيخ أبو هاشم بأن هذا الكلام يجري مجرى خبرين أحدهما خبر بصدق النبي صلى الله عليه وسلم والآخر خبر بصدق مسيلمة فكما لا يجوز أن يقال في مجموع خبرين متميزين إنهما صدق أو كذب فكذلك في هذا الكلام ولقائل أن يقول بأن هذا الكلام لا يجري مجرى خبرين إلا من حيث أفاد حكما لشخصين وذلك لا يمنع من وصفه بالصدق والكذب ألا ترى أن قول القائل كل شيء قديم كذب وإن أفاد حكما لذوات كثيرة

وأجاب قاضي القضاة رحمه الله بأن مرادنا بقولنا ما دخله الصدق والكذب هو ما إذا قيل للمتكلم به صدقت أو كذبت لم يحظره اللغة وهذه صورة هذا الكلام فكان داخلا في حد الخبر

وأجاب الشيخ أبو عبد الله بأن هذا الكلام كذب فانه يفيد الإخبار عن شيء على خلاف ما هو به لأنه يفيد إضافة الصدق إليهما وليس هو مضافا إليهما وإن كان مضافا إلى أحدهما كان أن قول القائل كل إنسان أسود كذب لأنه يفيد إضافة السواد إلى جميعهم وليس هو مضافا إلى جميعهم

إن قيل إذا حددتم الخبر بأنه ما دخله الصدق والكذب وحددتم الصدق بأنه الإخبار على الشيء على ما هو به

وحددتم الكذب بأنه الإخبار عن الشيء لا على ما هو به كنتم قد عرفتم المجهول بالمجهول قيل قد أجاب قاضي القضاة رحمه الله بأن الخبر قد عرفناه ولسنا نريد بتحديدته أن نعرفه

وإنما نريد أن نفضله عن غيره فلم يكن فيما فعلنا تعريف المجهول بالمجهول وهذا لا يصح لأنه إن كان الغرض بالحد التمييز فنحن إذا ميزنا وفصلنا الخبر بالصدق والكذب وميزنا الصدق والكذب بالخبر كما قد ميزنا وفصلنا كل واحد منهما بصاحبه وكأننا قلنا الخبر يتميز بأنه خبر فإن صح ذلك فيجب الاقتصار على القول بأن الخبر هو خبر ولا يتكلف هذا التطويل وعلى أنا إن كنا قد عرفنا الخبر وعقلناه فمن سألنا عن حده فأنما سألنا عن عبارة تنبئ عن هذا المعقول المعروف لنا فيجب أن نأتي بما والا لم نكن قد حددناه وأيضا فإن كنا قد عقلنا جميع معنى الخبر فقد تميز لنا أيضا فيجب أن نستغني عن حده

جواب آخر وهو أن قولنا ما دخله الصدق والكذب أردنا به ما لا يحظر أهل اللغة أن يقال للمتكلم به صدقت أو كذبت وليس يقف حظر ذلك على معرفة الصدق والكذب بل ذلك يرجع فيه إلى اللغة وهذا لا يصح أيضا لأنه إنما يسوغ أهل اللغة أن يقال للمتكلم صدقت أو كذبت إذا عرفونا الصيغة وميزوها مما لا يصح أن يقال لمن تكلم به صدقت أو كذبت فالخبر هو ما اختص بتلك الصيغة فيجب أن يكون حد الخبر هو ما أنبأ عنها والأولى أن نحد الخبر بأنه كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور نفيًا أو إثباتًا وإنما قلنا بنفسه لأن الأمر يفيد وجوب الفعل لا بنفسه وإن ما يفيد هو استدعاء للفعل لا محالة لا يفيد إلا ذلك بنفسه وإن ما يفيد كون الفعل واجبا تبعا لذلك ولصدوره عن حكيم وكذلك دلالة النهي على قبح الفعل فأما قول القائل هذا الفعل واجب أو قبيح فإنه يفيد تصريحه تعليق الوجوب والقبح بالفعل

فأما أقسام الخبر الصدق والكذب فعند أبي عثمان الجاحظ أن الخبر المتناول للشيء على ما هو به من شرط كونه صدقا أن يعتقد فاعله أو يظن أنه كذلك والمتناول للشيء لا على ما هو به من شرط كونه كذبا أن يعتقد فاعله أو

يظنه كذلك ومتى لم يعتقد كذلك ولم يظنه لم يكن صدقا ولا كذبا وأجراه مجرى الاعتقاد في خلوه من كونه علما أو جهلا إذا تناول الشيء على ما هو به ولم يقتض سكون النفس وحجة أبي عثمان هي أن زيدا إذا كان في الدار فظن ظان أنه ليس فيها فقال زيد في الدار لم يصفه أحد بأنه صادق فبطل أن يكون الخبر إذا تناول الشيء على ما هو به كان صدقا على كل حال ولو قال زيد ليس في الدار لم يصفه أحد بأنه كاذب فبطل ان يكون الخبر متى تناول الشيء لا على ما هو كان كذبا على كل حال ولو أخبر بأن زيدا في الدار وكان فيها وهو يعتقد أو يظنه فيها وصف بأنه صادق ويكون كاذبا إذا أخبر بأنه ليس فيها وهو يظنه أو يعتقد فيها

وعند جماعة شيوخنا أن الخبر إما أن يكون صدقا أو كذبا لأن اليهودي إذا قال محمد صلى الله عليه وسلم ليس بنبي لم يمتنع أحد من وصفه بأنه كاذب ووصف خبره بأنه كذب وإن جاز أن لا يكون معتقدا ولا ظانا لنبوته صلى الله عليه وسلم وإذا قال قائل إنه نبي لم يمتنع أحد من وصفه بأنه صادق وأن خبره صدق فعلم أنه لا ينبغي أن يشترط الظن والاعتقاد في كون الخبر صدقا أو كذبا

وقد أفسد قاضي القضاة قول أبي عثمان بأن ظن المخبر واعتقاده يرجع إليه لا إلى الخبر فلم يكن شرطا في كونه كذبا وهذا لا يصح لأنه لا يمتنع ذلك كما أن إرادة المخبر راجعة إليه وهي شرط عنده في كون الخبر خيرا والكلام في ذلك في عبارة والأولى أن نفضل القول فيه فمتى سأل سائل عن رجل قال زيد في الدار وهو يظنه فيها ولم يكن فيها هل هو كاذب وكلامه كذب أو لا فإنا نقول هو كاذب وكلامه كذب على معنى أن مخبره على خلاف ما

تناوله ونوصف بأنه ليس بكاذب وكلامه ليس بكذب لمعنى أنه لم يقصد به الإخبار عن الشيء لا على ما هو به وإذا اختلف القصد بوصفنا لهذا الخبر بأنه كذب وجب أن لا يطلق الوصف عليه بذلك وأن يقيد وكذلك القول فيمن أخبر بالشيء على ما هو به وهو يظن أنه كاذب أن خبره يوصف بأنه صدق وأنه صادق على هذا التقييد فأما وصف اليهودي بأنه كاذب في

قوله إن محمدا صلى الله عليه وسلم ليس بنبي فمعناه أنه فاعل خبر مخبره على خلاف ما هو به وأيضا فظاهر من اليهود العناد والتقصير في النظر فهم مقدمون على هذا الخبر مع خوفهم أن يكونوا كاذبين فوصفوا بأنهم كاذبون على طريق الذم

باب في الأخبار التي يعلم صدقها والتي يعلم كذبها والتي لا يعلم كلا

الأمرين من حالها

الأخبار منها ما يعلم سامعها صدقها ومنها ما لا يعلم صدقها أما التي لا يعلم صدقها إما أن يعلم كذبها أو لا يعلم كذبها ولا صدقها والتي يعلم صدقها إما أن يعلمه بأمر منفصل عنها أو غير منفصل عنها فالأول إما أن يكون إخبارا عما يعلم صحته ضرورة بالإدراك أو غيره كالأخبار بعلو السماء على الأرض وبأن العشرة أكثر من الخمسة وإما أن يكون إخبارا عما يعلم صحته بالاستدلال بالعقل وبالسمع كالخبر عن حكمة الله سبحانه وهو وجوب الصلاة وغير ذلك وأما التي يعلم صدقها بما يتصل بالخبر ويتعلق به فإما أن يرجع إلى أحوال المخبر أو إلى أحوال السامع فالأول ضربان أحدهما أن يكون المخبر لا يجوز عليه الكذب أصلا والآخر لا يجوز كونه كاذبا في ذلك الخبر وإن جاز أن يكذب في غيره فالأول أن يكون المخبر حكيما إما لعلمه وغناه وإما لأنه عصم من الكذب إما لدلالة المعجزات وإما لشهادة الله ورسوله بذلك كالامة وأما المخبر الذي يجوز عليه الكذب في غير ذلك الخبر فانما نعلم صدقه في الخبر إذا لم يكن له داع إلى الكذب ولا يجوز أن يشتبه عليه المخبر عنه وإنما نعلم أنه لا داعي له إلى الكذب إذا كان المخبرون كثرة يمتنع معها أن ينظمهم داع واحد إلى الكذب اتفاقا أو تواطؤا وأما الرجوع إلى السامع فإما أن يرجع إلى إمساكه عن التكبير أو إلى مصيره إلى الخبر أما الأول فبأن يخبر المخبر بحضرة من يدعي عليه العلم بصدقها فلا

ينكره مع علمنا بأنه لو كان كاذبا لأنكره إما من جهة الحكمة وإما من جهة العادة فالأول أن يكون من ادعي عليه العلم بصدق الخبر نبيا وأما الثاني فبأن يكون من ادعي عليه العلم بجماعة كثيرين ولا داعي لهم إلى الإمساك من رغبة ولا رهبة

فأما الرجوع إلى مصيره إلى الخبر فهو أن لا يدعي على السامعين العلم به لكنهم يصيرون إليه عملا أو تقبلا أو تركا لردّه على خلاف في ذلك

فأما الأخبار التي يعلم السامع كذبها فمنها ما يعلم ذلك من حالها لأمر منفصل عنها كالأخبار عما يعلم باضطراب كذبها أو بدليل سمعي أو عقلي ومنها ما يعلم ذلك من حالها بأمر متصل به وذلك راجع إلى كيفية نقل الخبر بأن ينقل خفيا ومن حقه أن ينقل ظاهرا وإنما يكون ذلك من حقه إذا كان المخبر عنه ظاهرا وقويت دواعي الدين أو العادة أو كليهما إلى نقله فالأول أصول الشريعة والثاني أن يثبت الناس على رجل بينة في مسجد الجامع يوم الجمعة فلا ينقله إلا واحد أو اثنان والثالث المعجزات فانه قد اجتمع فيها ألما غريبة بدعية وأن الدين يتعلق بها

فأما النص الذي تدعيه الإمامية وتدعي لزوم المعرفة به لأهل كل عصر فإنه إذا لم ينقل نقلا يمج وأجمعت الأمة على أنه لو كان صحيحا للزم العلم به أهل الأعصار فانا نعلم بطلانه لأن الله عز وجل لو كلفهم العلم به لجعل لهم إليه سبيلا فان لم يجمع الأمة على ذلك لم يعلم بطلانه إلى بطريق آخر لأنه لا يمتنع أن يكون صحيحا ويلزم العلم به من عصر الإمام ويكون قول من قال إن فرض العلم به لازم لأهل الأعصار كلها باطلا

فأما ظهور مخبر الخبر فليس بموجب بانفراده شياع نقله لأن طلوع الشمس ظاهر ولم يجب نقله فأما أن لا ينقل الشيء نقل نظيره فليس بموجب كذب الخبر إلا أن تكون الدواعي قوية إلى نقله فأما إذا لم يكن كذلك فليس بمتنع إذا لم تقو الدواعي إلى نقله أن يتفق نقل نظيره نقلا شائعا ولا

ينقل هو هذا النقل فأما جهر النبي صلى الله عليه وسلم بسم الله الرحمن الرحيم فلو كان على حد جهره بالفاتحة كلها لنقل كمثل الفاتحة لأن الداعي إليهما واحد لكنه لا يمتنع أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم كان يجهر بالفاتحة في جميع صلوات الجهر وكان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم تارة دون تارة أو كان يجهر بها خفيا يسمعه من قوى سمعه ممن قرب منه دون من بعد أو من ضعف سمعه حسب عادة كثير ممن يتندىء بالقراءة يجهر بها جهرًا قريبًا ثم يشتد صوته فلذلك اختلف النقل للجهر بسم الله الرحمن الرحيم

فأما الخبر الذي إذا فتش عنه أهل العلم ولم يظفروا به في جملة الأخبار بعد استقرار السنن فإنه يعلم كذبه لعلمنا أن الأخبار قد دونت ورواية الخبر بعلمنا دونت الأخبار هي رواية لما دون ونظر فإذا لم يوجد ذلك علمنا كذبه لأننا لم نشاهده كما لو قال الراوي هذا الخبر في الكتاب القلاني فلا نشاهده فيه

فأما ما يعم البلوى به إذا لم يشتهر نقله فإن كان متضمنا للعلم فقد تقدم ذكره وإن كان متضمنا للعمل فسيأتي الخلاف فيه إن شاء الله

وأما الأخبار التي لا يعلم صدقها ولا كذبها فهي أخبار الآحاد التي لا يقترون بها ما يمنع من صحتها وهي ضربان منها ما تتضمن عملا ومنها ما تتضمن علما أما الأول فإما أن لا يجب العمل بها بان لا تتكامل فيها الشروط التي معها يجب العمل بها وإما أن يجب العمل بها إما عقلا كأخبار المعاملات وإما أن يجب سماعا كأخبار الشريعة وكالشهادات عند من لم يوجب العمل بها عقلا وأما المتضمنة للعلم فمنها ما يوافق مقتضى العقل ومنها ما لا يوافقها فالأول يجوز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قاله والثاني إن أمكن تأويله من غير تعسف يجوز أن يكون قاله وإن لم يمكن تأويله إلا بتعسف لم يجز أن يكون قاله على ذلك الحد وإنما يجوز أن يكون قاله مع زيادة أو نقصان أو حكاية عن الغير

واعلم أنه لا يجوز كون أخبار الآحاد المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم كلها كذبا لأن

العادة تمنع في الأخبار الكثيرة أن يكذب رواتها على كثرتها واختلافهم وكثرتهم وليس جميع ما يروي عنه صلوات الله عليه صدقا لما روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال سيكذب علي فان كان هذا الخبر صدقا فقد كذب عليه وإن كان كذبا فقد كذب عليه فيه صلى الله عليه وسلم

وقد كان السلف ينكرون كثرة الرواية وحكي عن شعبة أنه قال ثلث الحديث كذب وكثير مما يتضمن الجبر والتشبيه ما لا يمكن تأويله إلا بتعسف شديد لا يعذر مثله في كل كلام متناقض وذلك يمنع أن يقوله النبي صلى الله عليه وسلم ولا يمنع أن يكون من روى ذلك من المتأخرين فقد تعمد الكذب ولا يمتنع أن يثبت أن بعض الصحابة الذي رواها أن يكون لحقه سهو وغلط وأن يكون النبي صلى الله عليه وسلم حكاها عن غيره وظن الراوي أنه

حكاه عن نفسه أو خرج عن سبب بغير فائدته أو تقدمه ما يعين حكمه ولهذا كان النبي صلى الله عليه و سلم إذا دخل عليه داخل وهو في حديث ابتدا أوله لأن معنى الحديث يتغير بحسب أوله ولما ذكرنا قالت عائشة فيما روي عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال ولد الزنا شر الثلاثة والتاجر فاجر إنما عني صلى الله عليه و سلم تاجرا دلس وولد زنا سب أمه وقالت فيما روي عنه الشؤم في ثلاث المرأة والدار والفرس أنه صلى الله عليه و سلم حكاه عن غيره وأنكرت ما روي عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه وينبغي أن يواصل رواية هذه الأخبار وأمثالها لتكون مضبوطة فيمتنع الزيادة فيها ولو أهملت روايتها لأمكن أن يزداد فيها فاذا أنكرها منكر قال الراوي إنما لم يعرف ما روئته لأنه مما أهملت روايته وينبغي لراويها أن يتأولها لمن يرويها له إن كان يضعف عن تأويلها أو يبين له بطلانها إن لم يمكن تأويلها

باب في بيان وقوع العلم بالأخبار وبيان صفة العلم الواقع بالتواتر

أما خبر الله عز و جل وخبر رسوله وأخبار الأمة فانما وقع العلم لمخبرها لأن حكمة الله تقتضي صدقه في إخباره وصدق من أظهر عليه المعجز وأخبر

بعدالته وأما الأخبار المتواترة كالأخبار عن وجود مكة وغيرها فقد حكى عن قوم أنه لا علم إلا بالحواس دون الإخبار والذي يبطل قولهم وجد اننا أنفسنا معتقدة وجود مصر وخراسان ساكنة إلى غير ذلك عند تواتر الأخبار علينا بما فجرى مجرى المعرفة بالمشاهدات ويفارق ما يرويه الواحد والاثنان ومن خالف في أنا معتقدون لذلك واثقون به فقد دفع ما نجده فلا وجه لمكالمته وليس لهم أن يقولوا لو وقع العلم بالأخبار المتواترة لوقع عند الخبر الأول والثاني لأن من يقول وإن العلم لمخبر هذه الأخبار مكتسب يقول إن شرط اكتسابه حاصل في التواتر دون الآحاد ومن يقول إنه ضروري يقول إن الله سبحانه اختار فعله عند التواتر دون الآحاد وله أن يقول ما ذكره السائل يجري مجرى الشبه والعلم الضروري لا ينتفي بما يجري مجرى الشبه ألا ترى أن العلم بالمدرجات لا ينفي باختلاف المناظر

واختلف الناس في العلم الواقع عند التواتر فقال شيخنا أبو علي وأبو هاشم إنه ضروري غير مكتسب وقال أبو القاسم البلخي إنه مكتسب وليس ذلك مما يحتاج إليه في أصول الفقه ونحن نؤمن إلى القول فيه لأن الناس قد ذكروه في أصول الفقه ونحيل باستيفائه على ما ذكرناه في شرح العمدة فنقول إن الاستدلال هو ترتيب علوم يتوصل به إلى علم آخر فكل ما وقف وجوده على ترتيب علوم فهو مستدل عليه والعلم الواقع بالتواتر هذه سبيله لأننا إنما نعلم ما أخبرنا به إذا علمنا أن المخبر لم يخبر عن رأيه بل أخبر عما لا لبس فيه وأنه لا داعي له إلى الكذب فنعلم أنه لم يعتمد الكذب لعلمنا أنه لا داعي له إلى الكذب ونعلم أنه لا يجوز كونه كذبا وإن لم يعتمد لعلمنا بظهوره وارتفاع اللبس فيه فإذا فسد كونه كذبا ثبت كونه صادقا ومتى احتل شرط من هذه الشروط لم نعلم صحة الخبر والقول بعد هذا إن ذلك طريق يمكن مثله في كل العلوم وأقوى ما يذكره الذاهبون إلى القول الأول محتجين ومعترضين على ما ذكرنا هو أن الواحد منا

يعلم وجود الصين ولا يعلم أنه أخبره بذلك كثرة وذلك باطل لأن الإنسان يعلم في الجملة أنه قد أخبره بذلك من لا داعي له إلى الكذب وإن لم يعلم أعيانهم ويعلم أن كل من يسأله عن الصين إما أن يخبره عن مشاهدة أو عن خبر من شاهده ويعلم أنه لا يجوز أن لا يكون لوجود الصين أصل ويتصل الأخبار عنها للأزمان الطويلة ولا يظهر كذبها

لأحد من الناس ولا يجوز أن يظهر كذبها ولا يتحدث به ويظهر الخلاف فيه والإنكار له فينتشر واحتجوا أيضا بأن العلم الواقع بالتواتر لا ينتفي بالشبه وهذه علامة الضروري وهذا غير مسلم لأن العلوم المجاورة للضرورية لا تنتفي بالشبه وهي مكتسبة

واحتجوا بان من ليس من أهل النظر كالمراهقين والعوام يعرفون البلدان فعلم أن ذلك غير واقع عن نظر والجواب أن النظر في ذلك ليس هو إلا ترتيب العلوم بأحوال المخبرين وهذا القدر يحصل للعامة والمراهقين لأن هؤلاء لا يمنع أن يترتب في أنفسهم كثير من العلوم ويحصل لهم عن ذلك علوم آخر

واحتجوا بأن اعتقادنا للاستغناء عن النظر في العلم بالبلدان يصرفنا عن النظر فيه فيجب أن لا يقع منا وذلك يختل كوننا عالمين بها والمعلوم خلافه والجواب أن الاستدلال على ذلك ليس هو أكثر من ترتيب علوم بأحوال المخبرين على ما ذكرنا وذلك يحصل عند سماع المخبر المتواتر لأننا نعلم كثرتهم وامتاع توأطهم واتفاق الكذب منهم ويعلم ظهور المخبر وارتفاع اللبس فيه والعلم بصحة المخبر عنه يقع عند ذلك من غير استيناف نظر بعد ما ذكرناه فهذا هو القول في الخبر المتواتر

فأما إذا أخبر الواحد بشيء لا لبس فيه بحضرة جماعة لا يعتمد مثلها الكذب فادعى مشاهدتها لذلك ولم يصرفها عن تكذيبه صارف بدين ولا رهبة ولا رغبة فسكتت عن تكذيبه فانه يعلم صدقه لأن استشهادها بما إنما هو طلب

لإخبارها بمثل ما أخبر به أو طلب لسكوتهما عن تكذيبه فسكوتهما عن تكذيبه كالأخبار عن تصديقه فاذا لم يجز أن يخبر بصدقه وهي عالمة أنه كاذب فكذلك إذا سكتت وأيضا فان نفوس الناس مؤثرة لتكذيب الكذاب سيما إذا استشهادها ومتى كفت عن ذلك وجدت في أنفسها ضررا فاذا لم يكن في مقابلة هذا صارف وجب أن تكذبه بأجمعها أو بعضها إن كان كاذبا فاما أن دعاها التدين أو رغبة إلى السكوت فان ذلك لا يستوي للجماعات في إيتارهما على الإخبار بكذب المخبر إذا علموه كذابا وأما هيبه السلطان فانها إن منعت في الحال عن تكذيبه فانها لا تمنع في المستقبل في غير ذلك المجلس ولا تمنع من إظهار ذلك إلى الإخوان والأصدقاء فلا يلبث ذلك أن يشيع ويظهر ولهذا لا يطمع السلطان في أهل بغداد أن يشتبه بهم الحال في ترك تكذيب المدعي أن بين البصرة وبغداد بلدا أكبر منهما

فاما خبر المخبر بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فانه إما أن يدعي عليه مشاهدته أو لا يدعي ذلك فان ادعاه فسكوت النبي صلى الله عليه وسلم عن الرد عليه مع كونه كاذبا موهم صدقه فاذا سكوته دليل على صدقه وإن لم يدع مشاهدته فاما أن يكون ما أخبر به من أمور الدين أو الدنيا فان كان من الدين فاما أن يكون قد علم خلاف ذلك من شرعه أو لم يعلم ذلك فان لم يعلم ذلك فسكوته دليل على صدقه لأنه لو كان كاذبا لأوهم صدقه وإن كان قد علم خلاف ذلك من شرعه فاما أن يكون ذلك مما يجوز أن يتغير شرعه فيه أو لا يجوز فان جاز تغيره كان سكوته دليلا على صدقه لأنه لو كان كاذبا لأوهم تغيره مع أنه ما تغير ولأن بسكوته قد ترك أن ينكر عليه فعلا قبيحا وهو كذبه وإن كان مما لا يجوز أن يتغير شرعه فيه لم يجب إنكاره إذا لم يؤثر إنكاره لأنه لا إيهام في سكوته ولا هو ترك لما يؤثر في إزالة المنكر ولهذا لا يجب عليه مواصلة الإنكار على اليهود والنصارى الذين كان يشاهدهم يتظاهرون بانحرافهم إلى الإسلام وإن كان يؤثر إنكاره فلا بد من إنكاره لوجوب إنكار المنكر إذا أثر وذلك نحو إنكار المعاصي على بعض أئمة لأنه لا

بد من أن يكون لإنكاره على من يعتقد نبوته تأثير وإن كان ما أخبر عنه المخبر من أمور الدنيا فسكوته عن تكذيبه يقتضي كونه عالماً بصدقه أو غير عالم بصدقه ولا بكذبه ولا يجوز كونه عالماً بكذبه ولا ينكر ذلك عليه فإن علمنا أنه لا يخفي عليه صدقه من كذبه فسكوته دليل على صدقه لأنه لو كان كاذباً لكان ما أتاه قبيحاً يلزم إنكاره كسائر المنكر

فأما خبر الواحد إذا أجمعت الأمة على مقتضاه وحكمت بصحته فانه يقطع على صحته لأنها لا تجمع على خطأ وإن لم تحكم بصحته فعند الشيخ أبي هاشم وأبي الحسن وأبي عبد الله رحمهم الله أن الأمة لا تجمع على مقتضى خبر الواحد إلا وقد قامت به الحجة وعند غيرهم أنه لا تكون الحجة قد قامت به ولا مقطوعاً على معينه لأن الأمة إذا اعتقدت وجوب العمل بالخبر المظنون لم يستحل أن يروي لها خبر واحد قد تكاملت فيه شرائط العمل فتعمل به لأن العمل يتبع الاعتقادات ولهذا جاز أن يجمعوا على الحكم بالاجتهاد لما كانوا قد اتفقوا على وجوب العمل به وجواز ذلك في خبر الواحد أولى لأنه أظهر

فإن قالوا إذا أجمعنا على وجوب الاجتهاد قطعنا على الاجتهاد قيل إن أردتم أنكم تقطعون على أن الأمانة كانت مقطوعاً بحكمها قبل الإجماع لم يصح لأن الأمانة لم تكن دلالة وإن أردتم أن الأمانة بعد الإجماع يقطع على تعلق الحكم بما فليس لذلك معنى إلا أن الحكم مقطوع به لا يجوز خلافه وهكذا نقول في حكم الخبر النجم عليه وذلك غير القول بأن الخبر قد قاله النبي صلى الله عليه وسلم وحجة الأولين هي أن العادة جارية في أمتنا أنها لا تجمع على مقتضى خبر واحد إلا وقد قامت الحجة به ألا ترى أن ما لم تقم الحجة به لم يتفقوا على مقتضاه كحديث عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم تطيب لحرمة قبل إحرامه وحديث بروع بنت واشق وأما الأخبار عن أصول الصلوات والزكوات فانه لما قامت الحجة بما أجمعوا على حكمها والجواب يقال لهم

إن أردتم أن أكثر أخبار الآحاد لم يتفقوا على موجبها قيل لكم قد جوزتم كون بعضها لم تقم الحجة به وقد وقع الإجماع على حكمه فإن قالوا نقيس الأول على الأكثر الذي اختبرناه فعرّفنا أن الإجماع لم يقع على حكمه إلا بعد قيام الحجة به بعله أنها أخبار آحاد قيل لهم لم زعمتم صحة هذه العلة وأيضاً فإن من يعتقد وجوب العمل بخبر الواحد إذا روى له خبر واحد ولم يعمل به لا يقول إنما لم أعمل به لأنه لا يعمل به لأنه لم تتكامل فيه شرائط العمل أو يتأوله ويصير إلى غيره فإن أنه ليس العلة في أن لا يعمل به كونه خبر واحد ثم يقض عليهم بخبر عبد الرحمن في جزيرة الجوس وخبر حمل بن مالك في الجنين لأن الصحابة أجمعت على مقتضى ذلك لأجل الخبر من غير أن قامت الحجة به لأنهم أجمعوا عند سماع الخبر من غير تجديد شيء آخر ولهذا صح أن يستدل باجماعهم على ذلك على أنهم أجمعوا على العمل بأخبار غير مقطوع بها وإن أردتم أنكم عرفتم أن كل خبر واحد لم تقم الحجة به لم يجمعوا على حكمه قيل لم زعمتم ذلك وما أنكرتم أن يكون كثيراً مما أجمعوا على حكمه من أخبار الآحاد لم تقم به الحجة به ولو كان كل ما أجمعوا على مقتضاه قد قامت الحجة به لم يصح الاستدلال باجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد

ويمكن أن يحسبوا فيقولوا إذا أجمعوا على موجب الخبر وجب كون الخبر حقاً لأنهم لا يجمعون على خطأ ولا يجوز أن يقال إذا أجمعوا على حكمه قطعنا على أن الخبر حق وإن لم تكن الحجة قد قامت به لأن ذلك يقتضي أنهم لا يتفق منهم الإجماع على خبر إلا وقد قاله النبي صلى الله عليه وسلم من غير حجة دللتهم على ذلك ومثل ذلك لا يحصل بالاتفاق كما لا يجوز أن يتفق منهم الصواب من غير دلالة والجواب إنهم لم يجمعوا على صحة الخبر فيكون

صحيحاً وإنما أجمعوا على حكمه وذلك يدل على أن حكمه حق و صواب ولا يمتنع أن يقطع على صحة الحكم وإن كان الخبر مضموناً غير مقطوع بأن النبي صلى الله عليه وسلم قاله

فأما خبر الواحد إذا عمل عليه أكثر الصحابة وعابوا على من لم يعمل به فحكى عن عيسى بن أبان أنه يقطع به والصحيح أنه لا يقطع به لأن قول أكثر أهل العصر من المجتهدين ليس بحجة والأولى أن يستدل في تحريم بيع درهم بدرهمين تقدماً بحديث أبي سعيد رضي الله عنه لا بإجماع الصحابة لأن ابن عباس يخالفهم فأما إذا عمل بعض الصحابة بخبر واحد وتأوله الباقيون فلا يجب القطع به لأنه ليس باتفاق منهم على أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله لأن الواجب على المجتهد أن يعمل به أو يتأوله وأما إذا تضمن خبر الواحد علماً وجاز أن يقوله النبي صلى الله عليه وسلم فإن إمساك الصحابة عن إنكاره لا يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله لجواز أن يكونوا إنما أمسكوا عن ردة لتجوزهم أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد قاله عليه وسلم قد قاله

باب في شروط وقوع العلم بالخبر المتواتر

اعلم أن من جعل العلم الواقع بالتواتر مكتسباً يشترط في وقوع العلم به أن يكون للخبرون كثرة يمتنع معها اتفاق الكذب منهم والتواطؤ عليه وأن يكونوا إنما أخبروا به مضطرين وإنما شرطنا ذلك لأننا لو جوزنا أن يشتركوا في الكذب اتفاقاً أو بتواطؤ أو ترأساً لم نأمن أن يكونوا كذبوا لهذين الوجهين ولو جوزنا أن يكونوا قد التبس عليهم ما أخبروا به فظنوا أنهم محققون فيه وهم غير محققين لم ننق بصحة ما أخبروا به وإنما قلنا إن ما تكاملت فيه هذه الشرائط من الأخبار يعلم صحتها لأن ما أخبر به المتواترون لو كان كذباً لم يخل إما أن يكونوا قد اعتقلوا كونه كذباً وتعمدوه أو يكونوا لم يعتقلوا ذلك بل ظنوه صدقاً وهذا الأخير غير حاصل فيما هو معلوم باضطرار لأنه لا لبس في ذلك ولا اشتباه وإن كانوا تعملوا الكذب فأما

أن يكونوا تعمدوه لغير داع أو لداع والأول باطل لأن المميز لا يفعل إلا لداع سيما ما له عنه صارف وإن كانوا تعمدوه لداع فإما أن يرجع الداعي إلى الخبر أو إلى غيره والأول باطل لأن الرجوع إلى الخبر هو كونه كذباً وذلك يصرف عن فعله ويفارق إخبارهم بالصدق عما فيه فائدة لأن الفائدة تدعو إلى ذلك وكون الخبر صدقاً لا يصرف وما يرجع إلى غير الخبر فهو إما الدين أو الدنيا من رغبة أو رهبة ولا يخلو إما أن يفعلوا ذلك لداع واحد من هذه الدواعي وإما أن يفعلها بعضهم لبعض هذه الدواعي وبعضهم يفعل للبعض الآخر ولا يخلو إما أن تحصل لهم هذه الدواعي بتراسل أو تحصل لهم من غير ترأس ولا تشاعر أما التدين المؤدي إلى الإخبار بخلاف ما يعلم باضطرار فتدين ظاهر البطلان وليس يجوز أن يشترك الخلق العظيم في ترجيح ما قد ظهر فساد من التدين على ما في عقولهم من تجنب الكذب والنفور منه سيما إذا علم الكذاب أن غيره يعلم أنه كاذب بل لا بد أن يختلف أحوال الجماعات الكثيرة في ذلك إن لم يتفقوا على تجنب الكذب والعدول عن ذلك التدين الظاهر البطلان ولا فرق فيما ذكرناه بين أن يكون قد دخلت عليهم شبهة في ذلك التدين أو لم تكن دخلت عليهم شبهة لأن الجماعة الكثيرة لا يتساوون في ترجيح الشبهة على ما في عقولهم من استقباح الكذب كما لا يجوز أن يتساووا في مآكل واحد وسلوك طريق واحد وأما الرغبة واعتقاد المنفعة فقد تكون رجاء عوض عن الكذب وقد تكون إيثار أطراف الناس فكثير من الناس يحبون أن يخبروا غيرهم بما لا أصل له ليطرفوهم ويقربوا بذلك من قلوبهم والجماعات لا يتساوون في إيثار ذلك

على إطراح الكذب ولا يتساوون في الافتقار إلى ما وقعت الرغبة به بل كثير منهم لا يحتاج إليه وكثير منهم يحتاج إليه ولا يؤثره على الصدق فأما رغبة السلطان ورهيبته فأنهما لا تجمعان العظيم على الإخبار بما يعلمونه باطلاً ألا ترى أن السلطان لا يمكنه ذلك في جميع أهل بغداد لأنه لا يحيط بهم إحصاءه حتى يصير كل واحد منهم مضطراً إلى الخبر وقد تغري رهبة السلطان كثيراً من الناس بالتحدث بالشيء

على حقيقته عند الإخوان والثقات ولا يلبث بذلك أن يشيع الخبر الصحيح في الناس وربما علمنا في كثير من الأشياء أنه لا غرض للسلطان في أن نخبر عنها بالكذب وأنه لا غرض للمخبرين في ذلك ولا يجوز إبطال هذا القسم بأنه لو كان السلطان أربهم لظهر لأنه يقال في ذلك ما أنكروا أن يكون السلطان دعاهم بالرهبة إلى كتمان الرهبة ولا يجوز أن تكون الجماعة العظيمة بعضها يخبر بما يعلم كذباً بالرغبة وبعضها لرهبة وبعضها للتدين لأن كلامنا في جماعة عظيمة أبعاضها جماعة عظيمة يمتنع تساوي أحوالها في قوة هذه اللواعي وإيثارها على استباح الكذب والنفور عنه مع ما في طبع الناس من محبة التحدث بما كان وليس يجوز أن يقال إن الجماعة العظيمة قد يكون أن تخبر بما تعلمه كذباً أو تكتم ذلك إلا الواحد والإثنين لأنه إن جاز ذلك في الجماعة العظيمة إلا الواحد جاز مع ذلك الواحد ووجب لو لم يكن فيها ذلك الواحد أن يجوز أن يجتمعوا على الكذب وفي ذلك جواز الكذب على المتواترين فهذه الشرائط يعتبرها من يقول إن العلم بالتواتر مكتسب ومن يقول إنه ضروري لا يعتبرها ويقول إن العلم لا يحصل بتأمل أحوال المخبرين وإنما يحصل من فعل الله سبحانه فان فعله الله سبحانه علمنا تكامل شروط التواتر في الخبر وإن لم يفعله علمنا أنه لم تتكامل الشرائط فيه ونقول إن العلم الضروري لو لم يحصل بالتواتر لكان يستدل به ويشترط في صحة الاستدلال به ما ذكرناه من الشرائط ونقول أيضاً يجوز أن لا يقع العلم الضروري بخبر العشرين والثلاثين فإن لم يقع العلم بخبرهم الضروري أمكن أن يستدل به إن حصلت فيه الشرائط التي ذكرناها ويشترطون في حصول العلم الضروري بالتواتر أشياء منها أن لا يكون السامعون عالمين بما أخبروا به باضطراب وليس يليق الكلام في ذلك بأصول الفقه وقد ذكرناه في الشرح للعمد

ومنها أن يكون المخبرون أكثر من أربعة ومنها أن يكونوا مضطربين إلى ما أخبروا عنه ومن حكمه أنه إذا وقع العلم بخبر عدد أن يقع بخبر من ساواه في ذلك العدد فاذا وقع العلم لعائل أن يقع لكل عاقل أما وقوع العلم بخبر أربعة فمن قال إن العلم بالأخبار مكتسب فإنه يقول إنما يقع العلم بالتواتر لأنه قد علم أن المخبرين لا داعي لهم إلى الكذب وإنما يعلم ذلك إذا علم استحالة اشتراكهم في داع واحد اتفاقاً أو توافقاً والأربعة لا يعلم استحالة كلا الأمرين عليهم فلم يقع العلم بخبرهم وأما من يقول العلم الواقع بالتواتر ضروري فإنه يقول لو وقع العلم بخبر أربعة عن مشاهدة لوقع بخبر كل أربعة اضطروا إلى ما أخبروا عنه فكان يجب إذا شهد أربعة أنهم شاهدوا فلاننا يزي أن يستغنى القاضي عن السؤال عنهم لأنه إن علم صدقهم فلا حاجة به إلى السؤال عنهم وإن لم يعلم صدقهم علم أنهم كذبة أو بعضهم فيستغنى أيضاً عن السؤال ولا يقيم الحد وفي الإجماع على وجوب إقامة الحد وإن لم يضطر إلى صدقهم على أن العلم لا يقع بخبر أربعة

ولا يقدح في ذلك كون الشهود مخبرين بلفظ الشهادة لا بلفظ الخبر لأن اختلاف الألفاظ لا يؤثر في ذلك ألا ترى أن الأخبار المتواترة بالعربية والعربية سواء في وقوع العلم ولا يقدح في ذلك أن يقال إن من شرط الشهادة أن

يجتمعوا في الشهادة وذلك يجوز وقوع التواطؤ منهم لأن اجتماع الأربعة عند الخبر وافتراقهم سواء في تجويز كونهم متواطئين فإن جاز في إحدى الحالتين وقوع العلم بخبرهم جاز مثله في الحالة الأخرى إن قيل فيجب إذا وجب على الحاكم أن يقيم الحد بشهادة خمسة وإن لم يضطر إلى العلم بصدقهم أن يدل ذلك على أن العلم الضروري لا يقع بخبر خمسة قيل لا يجب ذلك لأنه لا يمتنع أن يقع العلم بخبر خمسة وأن يكون

الحاكم إنما لم يعلم ضرورة صدق هؤلاء الخمسة وإن وجب عليه إقامة الحد لجواز أن يكون أربعة منهم شهلوا عن مشاهدة والخامس لم يشاهد فلزمه إقامة الحد بشهادة أربعة منهم وإن لم يعرفهم بأعيانهم ولا يمتنع أن يكون إنما لم يعلم صدقهم لأن الخمسة لا يقع العلم بخبرهم وإذا لم يمتنع كلا الأمرين لم يكن في ذلك دليل على أن الخمسة لا يجوز وقوع العلم بخبرهم ووجب كون ذلك مشكوكا فيه ولا يلزم على ذلك أن لا يقع العلم بعدد القاسمة من حيث لم يعتبر الحاكم وقوع العلم بخبرهم لأن أهل العراق يقولون يحلف خمسون من المدعى عليهم كل واحد منهم أنه ما قتل ولا عرف قاتلا فليس يخبرون عن مخبر واحد بل كل واحد منهم يخبر عن غير ما يخبر عنه الآخر وعند الشافعي يحلف خمسون من المدعين كل واحد منهم بحسب ظنه فمخبر كل واحد منهم غير مخبر الآخر فإن قيل ولو قالوا لو وقع العلم بخبر أربعة لوقع بخبر كل أربعة قيل لأنه لو وقع العلم بخبر قوم ولم يقع بخبر مثلهم مع تساوئهم في الشروط لم يمتنع أن يخبرنا قافلة الحاج عن مكة فنعرفها وأن يخبرنا عن المدينة فلا نعرفها وفي ذلك جواز الشك في البلدان مع تواتر الأخبار عنها وهذا لا يصح لأن العلم بمخبر الأخبار من فعل الله عز وجل عندهم فما يؤمنهم أن يفعل العلم عند خبر أربعة دون أربعة ولا يجري العادة في ذلك على طريقة واحدة ويجري العادة على طريقة واحدة في فعل العلم عند إخبار الجماعات الكثيرة فلا يلزم الشك إذا أخبر بها الجماعات فأما اشتراط كون المخبرين عالمين بما أخبروا عنه ضرورة فإن من يقول إن العلم بالتواتر مكتسب يجعل من شرط الاستدلال به أنه لا يشتهبه على المخبرين ما أخبروا عنه فيظنوه حقا فيخبروا عنه وأن لم يقصدوا الكذب وهذا يقتضي أن لا يكونوا عالمين باستدلال لأن ما يعلم باستدلال يجوز دخول الشبهة فيه على الخلق العظيم يبين ذلك أن المسلمين على كثرتهم يخبرون

اليهود بنوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا يعلم اليهود ذلك ولو أخبرهم بعض المسلمين بما شاهدوه لعلمه اليهود ولا فرق بينهما وهذا الوجه ينجح به من قال إن العلم بمخبر الإخبار ضروري ويحتاج أيضا بأن علم السامع فرع على علم المخبر ولم يجز كونه ضرورة مع كون الأصل مكتسبا وهذا لا يصح لأن علم السامع ليس بصادر عن علم المخبر وإنما هو فعل الله سبحانه مبتدأ إخباره عن الخبر فلم يمتنع أن يفعله عند خبر من تعلم ما أخبر عنه باستدلال

فأما إن كل عدد وقع العلم بخبرهم لجماعة فانه يقع العلم بخبرهم لغير تلك الجماعة ويقع العلم بخبر مثل هؤلاء المخبرين فالدليل عليه عندنا هو أن العلم إنما يقع بخبرهم لأنهم اختصوا بشروط معلومة تؤدي إلى العلم بصدقهم وهي متقررة عند كل من عرف العادات وإن لم يعتبر عنها كثير منهم فإذا حصلت هذه الشروط في عدد آخر وجب أن يؤدي خبره إلى مثل ما أدى إليه خبر الأولين

وأما من قال إن العلم بالمخبر عنه ضرورة فانه يقول لو جاز خلاف ذلك لم يمتنع أن يكون في العقلاء من يخبرهم المتواترون بما شاهدوه فلا يعلم صدقهم وفي ذلك تجويز كون بعض العقلاء غير عالمين بأن في الدنيا مكة مع سماعه الأخبار عنها كسمعنا وقاتل أن يقول إن هذا الكلام يقتضي إحالة انتفاء العلم بمكة وأنتم لا تحيلون ذلك لأن

وقوع العلم بذلك مبتدأ من فعل الله عز و جل

فان قالوا ليس ذلك بمحال ولكننا قد علمنا أنه لن تختلف فيه السامعون قيل لهم وكيف علمتم ذلك ولعل العادة قد جرت بخلاف ذلك في كثير من العقلاء وليس من شرط وقوع العلم أن يكون المخبرون أو بعضهم مؤمنين أما على قولنا فلأن الخبر طريق إلى العلم من حيث لم يكن للمخبرين داع إلى تعمد الكذب ولا كان الحق فيه ملتبسا ومجموع ذلك يمكن حصوله مع الكافرين ولأن أهل بلاد الكفر يعملون بتواتر أهل مقالاتهم من أحوال البلاد مثل ما

نعلمه نحن وهذا الوجه يحتاج به من قال إن العلم بالتواتر ضروري وليس من شروط وقوع العلم بالخبر المتواتر أن يكون المخبرون عشرين لأنه لا دليل على اشتراط ذلك والأظهر أن شرط الاستدلال لا يحصل فيهم ومن يشرط هذا العدد يتعلق بقول الله سبحانه إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين قالوا فأوجب على العشرين الجهاد وإنما خصهم بالوجوب لأنهم إذا أخبروا علم صدقهم وهذا لا يدل لأنه الآية إنما تقتضي وجوب صبرهم لمائتين وليس فيها قصر الوجوب عليهم والأمة أيضا مجمعة على وجوب الجهاد على العشرة إذا كان فيهم غنى ولو أوجب الله على العشرين الجهاد دون من نقص منهم لم يكن في ذلك دلالة على أنه إنما خصهم بالوجوب لما ذكروه دون غيره من وجوه المصالح التي يختص الله تعالى بالعلم بها ولا دليل على اشتراط كون المخبرين سبعين ولا ثلاث مائة على ما يحكى عن بعضهم في السبعين تعلقا باختيار موسى سبعين رجلا من قومه ليصيروا معه إلى مناجاة ربه ولا فائدة في ذلك إلا ليخبروا قومهم فلو وقع العلم بخبر من دونهم لم يكن لاختيارهم فائدة وهذا لا يصح لأنه ليس في الآية أنه اختارهم لهذا الغرض ويجوز أن يكون اختارهم لهذا الغرض ولغيره ولم يكن مجموع الغرضين حاصلًا فيمن دونهم وتعلق من اشتراط ثلاث مائة بأنهم عدة أهل بدر فتعلق بما لا علاقة له بالمسألة فان قالوا إنما اختارهم النبي صلى الله عليه وسلم ليخبر المشركين بشرعه قيل لهم فقد كانوا أكثر من ثلاث مائة وايضا فمن أين أنه اختارهم لهذا الغرض وما تنكرون أنه اتفق اختيار ذلك العدد لا لما قالوه

باب في أن خبر الواحد لا يقتضي العلم

قال أكثر الناس إنه لا يقتضي العلم وقال آخرون يقتضيه واختلف هؤلاء فلم يشرط قوم من أهل الظاهر اقتران قرينة بالخبر وشرط أبو إسحاق النظام في اقتضاء الخبر العلم اقتران قرائن به وقيل إنه شرط ذلك في التواتر

أيضا ومثل ذلك بأن نخبر بموت زيد ونسمع في داره الواعية ونرى الجنازة على بابه مع علمنا بأنه ليس في داره مريض سواه وحكي عن قوم أن يقتضي العلم الظاهر وعنوا بذلك الظن واحتج الأولون بأشياء

منها أن خبر الواحد لو اقتضى العلم لاقتضاه كل خبر واحد كما أن الخبر المتواتر لما اقتضاه اقتضاه كل خبر متواتر وهذا اقتصار على الدعوى فان قالوا إنما يقتضى كل خبر متواتر العلم لأنه من قبيل ما يقع العلم عنده وهذا قائم في خبر الواحد لو كان فيه ما يقتضي العلم قيل لم زعمتم أن هذه هي العلة وما انكرتم أن العلم الواقع بالتواتر إن كان ضروريا فهو من فعل الله سبحانه فما يؤمنكم أن يختار فعله عند كل خبر متواتر لاقتضاء المصلحة لذلك ولم يقتض المصلحة فعله عند كل خبر واحد فلم يفعله عند كل أخبار الآحاد وإن كان العلم بالتواتر مكتسبا فما يؤمنكم أن تكون شروط الاستدلال به تتساوى فيها الأخبار المتواترة ولا يسمع فيه أخبار الآحاد

ومنها قولهم إن العلم لا يقع لشيء من الأخبار التي يرويها أربعة فقط فلم يقع لشيء من الأخبار التي يرويها واحد لأن الأربعة واحد وزيادة وهذا لا يصح لأننا قد بينا انه لا طريق لهم إلى العلم بأن العلم لا يقع لشيء من الأخبار التي يرويها أربعة

ومنها إبطاهم مذهب النظام لأنه لو وقف حصول العلم بالمخبر عنه على قرائن لم يمتنع أن يخبر المتواترون رجلا عاقلا بمكة ولا يقترون بخبرهم هذه القرائن فلا نعرفها وهذا إنما يفيد مذهب أبي إسحاق في اشتراط القرائن في وقوع العلم بالأخبار المتواترة ولعل أبا إسحاق عني بالقرائن بالأخبار المتواترة ما لا ينفك منها الأخبار المتواترة نحو امتناع اتفاق الكذب منهم وأن لا يصح فيهم التواطؤ فلا يلزمه أن لا يعلم بعض العقلاء أن في الدنيا مكة ومنها أنه ليس يخلو العلم الواقع عند الخبر إما أن يكون سببه القرينة

وحدها أو القرينة بشرط الخبر أو الخبر وحده أو الخبر بشرط القرينة والقسمان الأولان باطلان لأن القرينة لا تتناول المخبر عنه وإنما المتناول له هو الخبر فلم يجوز أن لا يكون هو سبب العلم أو يكون سببه غيره ولو كان الخبر وحده يقتضي العلم لاقتضاه إذا تجرد والمعلوم خلافه ولا يجوز أن يقتضيه لشروط القرينة كسماع الواعية من دار المريض مع تقدم العلم بأنه لا مريض في الدار سواه لعلمنا أنه لو تجردت هذه القرينة عن الخبر لكان اعتقادنا موت ذلك المريض كاعتقادنا موته مع الخبر وهذا لا يصح لأنه يجوز أن يكون سبب الصراخ في داره موت غيره فجأة فإذا سمعنا الخبر بموت ذلك المريض مع الواعية كان اعتقادنا لموته أكد من اعتقادنا لموته عند سماع الواعية فقط فلا يمتنع أن تكون هذه القوة هي العلم على أن ما أبطلوا به أن تكون القرينة وحدها مقتضية للعلم لا يصح لأما وإن لم يكن لفظا متناولا للمخبر عنه فهي فعل لا داعي إليه إلا الموت أعني الصراخ وحضور الجنازة وهذا وجه صحيح في التعلق بالمخبر عنه

وينبغي أن نقسم الكلام على المخالف فنقول به أترعم أن كل خبر واحد يقتضي العلم فان قال نعم فنحن نعلم أن كثيرا من الناس يخبروننا بما لا نظنه فضلا أن نعلمه وكان يجب فيما لا نعلم صدقه من الأخبار أن نعلم كذبه وإن قالوا إنما نعلم صدق بعض أخبار الآحاد دون بعض قيل أتعلمون ذلك ضرورة أو اكتسابا فان قالوا ضرورة قيل هذا باطل لأنه ليس يكفي مجرد الخبر في وقوفنا على مخبره من دون أن نلاحظ أمورا أخر فان كنا علمين بالمخبر عنه فانما يقتضي علمنا به اكتسابا وتلك الامور إما أن ترجع إلى احوال المخبر وإما أن ترجع إلى غير احواله ومثال الثاني افتتان الواعية وحضور الجنازة بالخبر عن الموت وأما احوال المخبر فنحو أن يكون له صارف عن الكذب في ذلك الخبر ولا يكون له داع إليه نحو أن يكون متحفظا من الكذب نافر عنه في الجملة ونحو أن يكون رسولا من سلطان يذكر أن السلطان يأمر الجيش بالخروج إليه فعقوبة السلطان تصرفه عن

الكذب ونحو أن يخبر الإنسان بأسعار بلده وهو ذو مروءة تصرفه عن الكذب ولا يكون له إلى الكذب في ذلك داع ونحو أن يكون الإنسان مهتما بأمر من الامور متشاغلا به فيسأل عن غيره فيخبر عنه في الحال فيعلم أنه لم يفكر فيه فيدعوه إلى الكذب داع مع علمنا بأن كونه كذبا يصرف عنه وهذه الامور تقتضي أن لا غرض للمخبر في الكذب فيبطل بذلك أن يتعمد الكذب فيعلم أنه إنما تعمد الصدق وهذا استدلال على الشيء بابطال ضده

وإن قالوا إنما نعلم صدق خبر الواحد استدلالا بما ذكرتموه الآن قيل ليس فيما ذكرنا ما يؤدي إلى العلم لأنه قد يخبرنا الإنسان بموت المريض ويكون غرض أهله بالصراخ عليه وإحضار الجنازة إيهام السلطان موته ليسلم منه أو يكون قد أغمي عليه أو يكون غيره قد مات فجأة وقد يكون الإنسان شديد التحفظ من الكذب في الظاهر دون

الباطن وقد يعدل عنه في بعض الأشياء دون البعض وقد يكون الإنسان مهتما بما يسأل عنه ويظهر أنه مهتم لغيره فإذا سئل عنه أظهر أنه قد نبه عليه وقد كان ساهيا عنه ثم أجاب عنه ليوهم أنه لم يتعمد الكذب فيه وقد يسبق من الإنسان يمين في أن يكذب في سعر الأشياء أو يكون غرضه أن يعجب الناس بغلاء الأسعار أو رخصها وإن كان كاذبا أو يكون له غرض في نفاق سلعته أو سلعة صديقه وقد يشتبه عليه الحال في ذلك فيخبر بالكذب وإن لم يتعمده وقد يرغب رسول السلطان بالمال الجزيل في أن يخبر رعية السلطان وجيشه بأمر السلطان إياهم بالخروج إليه وربما أمرع السلطان بالكذب في ذلك إما استهزاء وإما اختيارا لطاعة جنده وإذا أمكنت هذه الوجوه لم يعلم أنه لا غرض للمخبر إلا الصدق فلم يعلم صدقه وإن غلب الظن وأما خط الإنسان فانه قد يتميز من غيره صورة كما يتميز صور الناس بعضها من بعض فاشتبه خط زيد بخط عمرو في بعض الحالات لا يقدرح فيما

قلناه كما لا يقدرح في تمييز الصور حصول الاشتباه بين بعض الصور في بعض الحالات واحسب أهل الظاهر بأن الله عز وجل منعنا أن نقول عليه ما لا نعلم وتعبنا بخبر الواحد فعلمنا أن خبر الواحد يقتضي العلم لا الظن والجواب إن التعبد بخبر الواحد لا يقتضي جواز القول على الله بما لا يعلم لأننا ظننا صدق الراوي فانا نعلم بدليل قاطع وجوب العمل به وإذا قلنا إن الله تعبنا بذلك العمل فقد قلنا على الله بما لا نعلم

باب فيما يقبل فيه خبر الواحد وما لا يقبل فيه

اعلم أن الرواية إما تتضمن شرعا عن النبي صلى الله عليه وسلم أو لا تتضمن ذلك والأول إما أن نكون تعبنا فيه بالعلم فلا نقبل فيه خبر الواحد أو لم نتعبد فيه بالعلم بل بالعمل فنقبل فيه خبر الواحد إذا تكاملت شرائطه وسواء كان عبادة مبتدأة أو ركنا من أركانها أو حدا أو ابتداء نصاب أو تقديرا وحكي قاضي القضاة رحمه الله عن الشيخ أبي عبد الله رحمه الله أنه كان يمنع من قبول خبر الواحد فيما ينفي بالشبه وحكي عن أبي يوسف خلاف ذلك من قال ثم سمعته يقول بالقول الثاني وكان يمنع من قبوله في ابتداء الحدود وابتداء النصب وأركان الصلوات ويفرق بين ابتداء النصب وبين توافي النصب فقبل خبر الواحد في النصاب الزائد على خمسة أواق لأنه فرع ولا يقبله في ابتداء القصاصات والعجاجيل لأنه أصل عنده ويقبل خبر الواحد في إسقاط الحدود ولا يقبله في إثباتها وقاضي القضاة يقبله في كل ذلك لأنه لا وجه يفصله بينها وبين غيرها وانتفاء الشيء بالشبه لا يمنع من قبول الخبر فيه كما لا يمنع من قبول الشهادة فيه غير أنا لا نقبل خبر الواحد في الحدود على وجه العقوبة وإنما

نقبله في الحدود على وجه الامتحان إلا على قول من أجاز العقوبة مع الظن وظاهر آية السرقة إنما يقتضي قطع السراق عقوبة وإنما علمنا بالسنة أن من قطع امتحانا مراد بالآية

وإن كان ما يرويه الراوي ليس يتضمن إضافة شرع إلى النبي صلى الله عليه وسلم فإما أن يجري مجراه كإضافة الفتوى إلى المفتي فيقبل فيه خبر الواحد وإما أن لا يجري مجرى إضافة الشرع وهذا إما أن يتضمن ما يفتقر إلى حكم الحاكم أو يتضمن ما لا يفتقر إلى ذلك فان تضمن ما لا يفتقر إلى حكم الحاكم فاما أن يتعلق به حكم شرعي أو لا يتعلق به ذلك فان لم يتعلق به ذلك كالهدايا والمعاملات وذلك يقبل فيه خبر الواحد إذا غلب على الظن صدقة بالغا كان المخبر أو غير بالغ فاسقا كان أو عادلا ويقبل أيضا في أمور الدنيا ما يجري مجرى الخبر في اقتضاء غالب الظن

ولهذا قلنا إن وضع الماء في الطريق على بعض الوجوه يبيح شربه كما يبيحه الخبر بإباحته ووضع الصدقة في يد السائل يبيحه أخذها

فأما ما يتضمن ما يتعلق به حكم شرعي فالإخبار عن نجاسة الماء وكون الشاة ميتة يقبل خبر الواحد فيه ولتعلقه بالشرع لا يقبل فيه خبر المشرك واختلفوا في قبول خبر الفاسق لأن له شبهة بأمور الدنيا وبأمور الدين فلذلك وقع الخلاف

وأما ما يفتقر إلى حكم الحاكم فمنه ما ليس هو حكما على معين ولا يتعلق به المخاصمة ومنه ما يكون حكما على معين ويتعلق به المخاصمة أما الأول فحور رؤية هلال شوال ورمضان واختلف الفقهاء في هلال شوال فقبل بعضهم فيه خبر الواحد ولم يقبل بعضهم فيه إلا خبر اثنين وإنما وقع الخلاف فيه لأن له شبهة بالأمور الدينية وله شبهة بما يتعلق بالخصومات لأنه قد يحكم به الحاكم

وأما القسم الثاني فضربان أحدهما لا يمكن أن يقف عليه أكثر من واحد والآخر يمكن ذلك فيه فالأول يقبل فيه خبر الواحد وذلك دعوى المرأة اقتضاء عدتها في زمان يجوز انقضاؤها فيه وأما الذي يمكن أن يقف عليه أكثر من واحد فمنه ما يشق ومنه ما لا يشق في الغالب والأول يقبل فيه خبر الواحد كشهادة القابلة في الولادة والثاني لا يقبل فيه خبر الواحد كالحقوق والحدود فصار خبر الواحد إنما يقبل في إثبات شرع ليس له طريق معلوم ولا يقبل في كثير مما يتعلق بالحكومات على الآخر ويقبل خبر الواحد في إثبات شرع ثم يتبع ذلك تعليق الحكم على الأعيان ولهذا قبلت الصحابة رضي الله عنها خبر الواحد في الجدة وتبع ذلك تعليق حكم على العين ولم يقبلوا خبر الواحد في رد الحكم لما تعلق بعين

باب في جواز ورود التعبد بأخبار الآحاد

ذهب أكثر الناس إلى جواز التعبد بالعمل به ومنع آخرون من ذلك والدليل على جوازه أنه يجوز التعبد بالأخبار المتواترة فلو امتنع التعبد بأخبار الآحاد لامتنع ذلك لما به يفارق أخبار الآحاد أخبار التواتر والذي يمكن أن يقال إنهما يفترقان فيه شيئا أحدهما أن يقال إن العمل بأخبار الآحاد غير معلوم والآخر أن العمل بها وإن كان معلوما فإنه موقوف على ظن صدق المخبر ووجوب العمل وقبحه لا يقفان على الظن والذي يفسد الوجه الأول هو أننا نجيز العمل بخبر الواحد بأن يدل دليل قاطع على وجوب العمل به إذا تكاملت شروطه فنكون عند تكامل الشروط عالين بوجوب العمل لمكان الدليل إذ لا فرق بين أن يقول الله عز وجل إذا غلب على ظنكم صدق الراوي فاعملوا بخبره وبين أن يقول إذا أخبركم فلان فاعملوا بخبره وبين أن يقول افعلوا كذا وكذا في أنا نعلم وجوب

الفعل في هذه الأحوال كلها

وأما الوجه الثاني وهو وقوف العمل على الظن فليس يمتنع لأن الفعل الشرعي إنما يجب لكونه مصلحة ولا يمتنع أن يكون مصلحة إذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة وكوننا ظانين لصدق الراوي صفة من صفاتنا فدخلت في جملة أحوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة واجبا أو محظورا ولهذا يلزم المسافر سلوك طريق وتجنب آخر إذا أخبر بسلامة ذلك واختلال هذا من يغلب على ظنه صدقه ووجب على الإمام القطع والجلد والقتل إذا شهد بالزنا والقتل والسرق شاهدان أو أربعة ظاهرهم العدالة

وقد فرقوا بين خبر الواحد وبين الشهادة بأشياء

منها أن الشهادة تقبل فيما يجوز فيه الصلح وفيما يتعلق بالدنيا وليس كذلك خبر الواحد الجواب إن الشهادة مقبولة فيما لا يجوز فيه الصلح كالفروج وإراقة الدماء ويلزمهم جواز التعبد بخبر الواحد في احكام البيعات وغير ذلك وهم يأبون ذلك وأما أمور الدنيا فهي كأموال الدين فيما نحن بسبيله لأن الوجوب والقبح يدخل كل واحد منهما فيها والعبادات الشرعية إنما وجبت وقبحت لكونها مصالح فيما يتعلق بالدنيا من القتل وغيره فإذا جاز أن يجب علينا ما ذكرناه من أمور الدنيا بحسب الظن جاز ذلك في الشرعيات على أن نقبل الشهادة في أمور شرعية كرؤية الأهلة على أن الحد أمر شرعي وقد قبلوا فيه شهادة الاثني

ومنها قولهم أنتم تقبلون أخبار الآحاد في إثبات شرع والشهادة بأن زيدا قتل أو سرق ليس يثبت بها شرع والجواب إنه لا فرق بينهما لأننا عند الشهادة نعلم أن قتل المشهود عليه شرع ودليلنا على ذلك ما دلنا على وجوب العمل بالشهادات وعند خبر الواحد نعلم أن الحكم به شرع ودليلنا على ذلك ما دلنا على وجوب العمل بخبر الواحد فلا فصل بينهما إلا أن الحكم يثبت بالخبر في الجملة وبالشهادة يثبت على عين وهذا غير قادح في تعلق الحكم

الشرعي بالظن على أن الغرض باثبات الحكم في الجملة بخبر الواحد تعلق على الأعيان فإذا جاز إثباته في الأعيان بخبر مظنون جاز إثباته في الجملة لأن الغرض بالجملة الأعيان على أن إذا قبلنا شهادة شاهدين على زيد وشهادة غيرهما أو شهادتهما على عمرو وعلى خالد فقد علقنا الحكم على أعيان كثيرة بخبر مظنون على أنه يلزمهم أن يقبلوا خبر الواحد في إثبات حكم على شخص واحد وهم يأبون ذلك

ومنها قولهم إنه إنما وجب الحكم عند الشهادة بدليل قاطع والشهادة شرط وأنتم تجعلون الدليل على الحكم هو خبر الواحد ولا تجعلونه شرطا والجواب أنه لا بد في الحكم بخبر الواحد من خبر الواحد ومن الدليل الدال على وجوب العمل به وتسمية الخبر دليلا أو شرطا كلام في عبارة فلا يضرنا الامتناع من تسمية الخبر دليلا إذا كان الغرض ما ذكرناه

واحتج المخالف بأشياء

منها أنه لو جاز أن يكون علمنا بما أخبرنا به الواحد عن النبي صلى الله عليه وسلم مصلحة ونعلم ذلك إذا ظننا صدقه جاز أن يكون الفعل مصلحة إذا أخبرنا بوجوده على الله سبحانه من يغلب على ظننا صدقه في أن الله تعالى أرسله ونعلم وجوب ذلك علينا وما الفرق بين أن يكون للخبر بالمصلحة عن الله عز وجل بلا واسطة أو بواسطة نبي والجواب أن من يجيز ورود التعبد الشرعي بالرجوع إلى خبر الواحد يقطع على وجوب العمل به لأن دليلا قاطعا دل على وجوب العمل به وهو قول الله عز وجل وقول رسوله أو قول الأمة وقول الأمة لا بد من أن يستند إلى قول الله وقول رسوله وإنما تكون الأدلة الشرعية قاطعة إذا علمنا صدق الرسول بمعجز حتى إذا أخبرنا بوجوب العمل بالخبر الواحد علمنا وجوب العمل به وهذا لا يتم إذا كان صدق المدعين للنبوة مظنونا غير مقطوع به فان قالوا إنما أنتم ما ذكرتم إذا ألزمتكم أن يكون صدق جميع الأنبياء مظنونا ونحن إنما نلزمكم أن تعلموا صدق بعض الأنبياء بمعجز

ونقول لكم ذلك النبي إذا أخبركم إنسان إن الله أرسله بشرائع وظنتم صدقه فاعملوا بها واعملوا أنما مصلحة الجواب أن تجوز كذب من أكرمه الله عز وجل بالرسالة من أقوى ما ينفرد عنه وليس يجوز على الأنبياء ما ينفرد عنهم لأن ذلك مفسدة وليس يجب في غيرهم من التنزيه عن التنفير ما يجب فيهم ألا ترى أنه لا يلزم على ذلك

كون الأمراء والقضاة والشهود مجنبيين ما ينفر عنهم حتى لا يجوز عليهم الكذب وإن كانوا ينفذون أحكاما شرعية ويحكمون بها وأيضا فإنه إنما جاز العمل بخبر الواحد إذا غلب على ظننا صدق المخبر وليس يمتنع أن يغلب على ظننا صدق من أخبر أنه شاهد النبي عليه السلام وسمع منه كلاما كثيرا إذا مثل ذلك كثير قد جرت به العادات ولم تجر العادات بسماع كلام الله عز وجل من غير واسطة وما يحصل للنبي عليه السلام من الرئاسة العظيمة التي لا تداينها رئاسة ويدعو الإنسان إلى ادعائها فإذا اجتمع للعقل تجويزه كذب المدعي للنبوة من غير معجزة طلبا للرئاسة العظيمة مع أنه مخبر بما لم تجر به العادات لم يجز أن يغلب على ظنه صدقه وأيضا ففي الاقتصار على ظن صدق المدعي للنبوة أعظم مفسدة لما في النبوة من الرئاسة العظيمة التي يطلبها كل أحد فلو تعبدنا بالأخذ في ذلك بالظن لتعمد أكثر الناس التظاهر بالصدق والستر لتمام له هذه الرئاسة فيكثر المدعون للنبوة للواردون بالشرائع المختلفة وليس للمخبر مثل هذه الرئاسة ولا يجب تصديقه بغير الشرائع في كل حال لأن السنن تنحصر في حياة النبي وبعد وفاته بزمان يسير فما يرد بعد ذلك نعلم أنه كذب وأيضا فإن لزمنا ما ذكره على قولنا في المخبرين لزمهم ذلك على قلوبهم وقولنا في الشهود لأنهم ينقلون ما إذا حكم به كان الحكم به شرعيا ومنها قولهم لو جاز التعبد بأخبار الآحاد في فروع الشريعة جاز التعبد بها في الأصول وفي الأدلة والأخبار حتى إذا روى لنا الواحد أن أهل اللغة وضعوا اللفظ للعموم قبلناه وإذا أخبرنا الواحد أن زيدا في الدار جاز أن نخبر نحن أنه في الدار قطعاً كما نخبر قطعاً بوجوب ما أخبرنا الواحد بوجوبه

عن النبي صلى الله عليه وسلم الجواب يقال لهم ما تريدون بالأصول فإن قالوا الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان قيل قد كان يجوز ورود التعبد بأخبار الآحاد فيها ولا يكون حيثئذ من الأصول لأن أصول الشريعة هي ما لا يكون العلم بوجوبها متعلقا بظن وإن قالوا نريد بالأصول توحيد الله وعدله قيل لو قبلنا أخبار الآحاد في ذلك لقبناها في الاعتقادات وذلك لا يجوز لأن الواحد إذا أخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم إن الله لا يرى لم يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك فلا يعلم أن الله لا يرى لأننا غير عالمين بدليله وإذا لم نكن عالمين بأنه لا يرى واعتقدنا ذلك لم نأمن كون اعتقادنا جهلا وكل اعتقاد لا يؤمن كونه جهلا فهو قبيح وأما فروع الشريعة فليست اعتقادات فيكون المقدم عليها مقدا على اعتقاد لا يامن كونه جهلا بل هي أعمال فإن قيل أليست عند خبر الواحد تعلمون وجوب الفعل عليكم فقد أقدمتم على اعتقاد أيضا قيل إنا نأمن كون ذلك الاعتقاد جهلا لأنه قد دل عليه دليل قاطع وهو ما دل على وجوب المصير إلى أخبار الآحاد فإن قيل فهلا جاز أن يدل دليل قاطع على قبول خبر الآحاد في الرؤية وغيرها فنعقدون ذلك وتأمنون كون اعتقادكم جهلا قيل إنا لا نجوز ذلك لأن كون الباري تعالى غير مرئي أمر حاصل في نفسه لا يحصل بحسب ظننا فلم يجب إذا ظننا صدق الراوي أن يكون تعالى غير مرئي وإذا لم يجب ذلك لم يجز أن يدل دليل قاطع على كونه كذلك إذا ظننا صدق الراوي أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول إن الله سبحانه لا يرى وكون العمل مصلحة يجوز أن يقف على أن نفعه ونحن على صفة وهو كوننا ظانين صدق الراوي وإذا جاز أن تكون مصلحتنا أن نعمل الفعل ونحن نظن صدق الراوي لوجوب الفعل جاز أن تدل دلالة قاطعة على وجوب ذلك علينا عند ظننا فإذا دلت على ذلك علمنا وجوب ذلك الفعل علينا وأخبرنا قطعاً عن وجوبه علينا فإن قيل فيجب إذا أخبركم عن النبي صلى الله عليه وسلم بأن الله لا يرى من يغلب على ظنكم صدقه أن تظنوا أن الله لا يرى وتقتصروا على ذلك قيل لئن جاز الاقتصار على الظن في التوحيد والعدل والصفات لجوزنا

ورود التعبد بالاقصصار على الظن في ذلك ولكن لا يجوز الاقتصار على الظن في ذلك وهذا السؤال إنما يلزم على القول بأن خبر الثقة غير الظن وهذا يوافقنا عليه خصوصاً فإن كان السؤال لازماً لنا فهو لازم لهم أيضاً ولا جواب عنه إلا ما ذكرناه من أنه لا يجوز الاقتصار في التوحيد والعدل على الظن دون العلم وما ذكرناه هو الجواب عن الأخبار لأن زيدا إذا أخبرنا بأن عمرا في الدار وظننا صدقه لم نأمن أن لا يكون في الدار لأنه كونه في الدار ليس مما يحصل بحسب ظننا بل هو أمر في نفسه كذلك ظنناه أم لم نظنه فخبرنا قطعا عن أنه في الدار خبر لا نأمن من كونه كذبا فبجح فإن أخبرنا بحسب ظننا جاز لأننا نأمن كونه كذبا فإن قيل يجوز أن يقول لكم النبي صلى الله عليه وسلم إذا ظننتم صدق من أخبركم بشيء فهو كما أخبركم قيل لا يجوز ذلك لأنه لا يجوز اتحاق الصدق في خبر كل من ظننا صدقه ولا يجوز أيضا أن يقول إذا أخبركم زيد بشيء وظننتم صدقه فهو صادق لأنه لا يجوز أن يتفق الصدق والصواب في كل ما ظنناه ويجوز أن يقول إذا أخبركم زيد بأمر يسيرة وعينها وظننتم صدقه فهو كما أخبركم لأنه يجوز أن يتفق الصدق والصواب فيما نظنه إذا كانت أشياء يسيرة نحو أن يقول إذا أخبركم زيد عن النبي صلى الله عليه وسلم بأن الله لا يرى وظننتم صدقه عن النبي عليه السلام فهو كما أخبركم أو يقول إذا أخبركم زيد بأن النبي عليه السلام قال إن الله لا يرى فهو صادق وإذا قال ذلك انتقلنا عن ظننا إلى القطع وراز أن نخبر عن ذلك قطعا فأما إذا أخبرنا الواحد عن أهل اللغة أنهم وضعوا لفظا للعموم فانا لا نقطع على ذلك لأن كونهم واضعين له ليس مما يحصل بحسب الظن فهو بخلاف كون الفعل مصلحة ويجوز أن نظن أنهم وضعوا ذلك للعموم وأن يعبدنا الله سبحانه بالاستدلال بذلك اللفظ على الشمول في الفروع الشرعية

ومنها قولهم لو جاز التعبد بخبر الواحد في الفروع جاز التعبد به في نقل

القرآن الجواب أنهم جمعوا بين الموضوعين بغير علة ثم إن القرآن المنقول بالآحاد إما أن يظهر فيه الإعجاز وإما أن لا يظهر فيه الإعجاز فإن لم يظهر فيه الإعجاز جاز أن نعمل بما تضمنه من عمل إذا نقل إلينا بالآحاد ولهذا نعمل بمثل ما ينقل من قراءة عبد الله بن مسعود رحمه الله وما يظهر فيه الإعجاز فهو حجة للنسوة ولا يكون حجة إلا وقد علم أنه لم يعارض في عصر النبي عليه السلام مع سماع أهل العصر له ولا يعلم ذلك إلا وقد تواتر نقل ظهوره في ذلك العصر

ومنها قولهم إن الشرعيات مصالح والواحد يجوز أن يكذب فيما يخبر به من فعل أو ترك ولا نأمن أن يكون ما تضمنه خبره مفسدة وقد أجاب قاضي القضاة رحمه الله عن ذلك في الشرح والدرس فقال إن الذي لا بد منه في الواجب الشرعي كونه مصلحة مدلولاً عليه إما بعينه وإما بصفته فإذا قامت الدلالة على وجوب العمل عند خبر الواحد وظننا صدقه علمنا أن العمل صلاح لنا كما نعلم أن قطع اليد صلاح عند البيئنة وهذا لا يعترض قول المخالف إن الراوي إذا جاز عليه الكذب لم نأمن أن يخبر بالمفسدة ومتى ثبت للمخالف هذا كان له أن يقول لا يجوز أن تدل دلالة على ما ذكرتم فإن قلتم قيام الدلالة على العمل بما ظنناه يدل على صدق المخبر قيل لكم فيجب أن تقطعوا على صدقه ولئن جاز ذلك ليجوز أن تدل دلالة على أن نحكم ما نريده فنعلم أن كل ما نريد الحكم به فهو صواب فإن قلتم لا يجوز أن يتفق ذلك في كل ما نريده قيل لك ولا يجوز أن يتفق الصواب في كل ما نظن صدق الراوي فيه فأما ما ذكره من الحكم عند البيئنة فهو نقض لما اعتلوا به لأنه يجوز أن يكذب الشهود فنقطع بدا لا يستحق قطعها والجواب عن الشبهة هو أن الفعل قد يكون صلاحاً إذا فعلناه ونحن على حالة مخصوصة ولا يمتنع

أن يكون متى ظننا صدق الراوي أو كنا ممن يجوز أن يظن صدقه لأمانة صحيحة فمصلحتنا أن نفعل ما اقتضاه الخبر صدق الراوي أو كذب كما نقوله في الحكم عند البيينة وإذا لم يمتنع ذلك لم يجب ما قالوه من أن تجوز

كذب الراوي يلزمه تجوز كون الفعل الذي رواه مفسدة كما لا يلزمه مثله في البيينة فإن قالوا ليس يخلوا ظنكم صدق الراوي إما أن يكون طريقاً إلى المصلحة أو شرطاً في كون فعلكم مصلحة فإن كان طريقاً وقلتم لا يجوز أن يخطيء فقد جعلتم الظن علماً ولزمكم قبول خبر الواحد في الاعتقادات وإن جوزتم أن يخطيء الظن لم يجز كونه طريقاً إلى القطع على أن ما فعلتموه مصلحة ولئن جاز أن يكون طريقاً إلى ذلك مع جواز كونه خطأً جاز أن يكون طريقاً إلى الاعتقادات وجاز ورود التعبد به فيها وإن جعلتموه شرطاً يصير الفعل عنده مصلحة فلم لا يجوز كون الفعل مصلحة إذا ظننا كذب الراوي له وإذا اشتبهنا فعله وإذا اخترناه وأن يرد التعبد بذلك قيل قد أجاب قاضي القضاة رحمه الله فقال يجوز كون هذه الأشياء أسباباً يجب عندها الفعل على ما ذكره ونحن نجيب عن ذلك بأننا إنما جوزنا أن يكون الفعل مصلحة عند حالة من حالاتنا ثم بينا إن ظننا صدق الراوي مما يشهد العقل بجواز كونه شرطاً في المصلحة بما ذكرناه من التصرف في الأسفار والحكم بالبيينات وكما أن العقل بذلك شاهد فهو شاهد بأن ما ذكرتموه لا يكون شرطاً في وجوب الفعل ألا ترى أن المسافر إذا خاف في سفره فخبره بعض من يظن صدقه بسلامة بعض الطرق وفساد غيره فإنه يجب عليه أن يعمل على ما ظنه صلاحاً دون ما ظن فيه الفساد ولو ظن كذب المخبر بأمانة لم يجز أن يعمل على خبره ولا يجوز له مع اشتباه الطرق عليه وخوفه أن يعمل على شهوته واختياره من غير أمانة على أن القول بأنه ينبغي أن يعمل الإنسان بما يشتهي ويختاره إسقاطاً للتكليف لأنه كأنه قيل له افعل ما تختاره دون ما لا تختاره ونحن إنما نتكلم في تكليف على صفة هل يحسن أم لا وقصد السائل أن يلزمنا على هذا التكليف تكليفاً آخر على صفة أخرى وليس غرضه إلزامنا إسقاطاً للتكليف فقد بان أنه لم يلزمنا ما قصد إلزامنا فإن قالوا يجوز أن يقال للإنسان إذا اخترت الفعل أو اشتبهته فلم يصرفك صارف فقد وجب عليك فعله ما دمت مردياً له وإن لم تكن مختاراً

له قاصداً إليه لم يجب عليك فعله قيل لا يجوز ذلك لأنه والحال هذه لا بد من كونه فاعلاً فيجاب ذلك لا يصح ومنها قولهم إن أخبار الآحاد قد تتعارض ولا يمكن العمل بها فلو جاز التعبد بها لجاز التعبد بما لا يمكن العمل به الجواب أنه ليس كل تعارض يمنع من العمل بالخبر بل قد يعمل مع التعارض على ما يترجح من أحد الخبرين على الآخر كما يعمل المسافر في طريقه على ما يترجح من إحدى الأمارتين ويمكن أن يعمل بالخبرين إما على الجمع وإما على التخيير فإن لم يمكن ذلك فقد إمكانه يمنع من التعبد بما فيه هذا التعارض المانع من العمل غير مانع من التعبد بما يمكن العمل به مما لا تعارض فيه وما ذكره منتقض بالعمل بالبيينات والأمارات للمسافر لأنها قد تتعارض

باب في التعبد بخبر الواحد

اختلف مجيزو ورود التعبد بأخبار الآحاد في الشرعيات فمنهم من قال قد ورد التعبد بما ومنهم من قال لم يرد بها واختلف هؤلاء فمنهم من قرن إلى قوله لم يرد التعبد بما أن قال قد ورد التعبد بأن لا يعمل بما ومنهم من اقتصر على أن التعبد لم يرد بها واختلف من قال بورود التعبد بما فقال قوم العقل يدل على التعبد بما ومنهم من قال العقل لا يدل على ذلك

والدليل على وجوب العمل بأخبار الآحاد هو أن العقلاء يعملون بعقولهم ووجوب العمل على خبر الواحد في

العقليات ولا يجوز أن يعلموا وجوب ذلك أو حسنه بعقولهم إلا وقد علموا العلة التي لها وجب ذلك أو حسن ولا علة لذلك إلا أنهم قد ظنوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل وهذا موجود في خبر الواحد الوارد في الشرعيات فوجب العمل به يبين ما ذكرناه أنه معلوم بالعقل وجوب التحرز من المضار وحسن اجتلاب المنافع فإذا ظننا

صدق من أخبرنا بمضرة إن لم نھصد أو لم نشرب الدواء أو إن سلكنا في سفرنا طريقا مخصوصا أو لم نقيم من تحت الحائط فقد ظننا تفصيلا لما علمناه في الجملة من وجوب التحرز من المضار وقد علمنا في الجملة وجوب الانقياد للنبي صلى الله عليه وسلم فيما يخبرنا به من مصالحنا ووجوب التحرز من المضرة في تجنب المصالح فإذا ظننا بخبر الواحد أن النبي عليه السلام قد دعانا إلى الانقياد له في فعل أخبر أنه مصلحة وخلافه مفسدة مضرة فقد ظننا تفصيلا لما علمناه في الجملة وإنما قلنا إن العلة ما ذكرناه لأن الحكم يحصل عنده وينفي عند انتفائه لأننا إذا علمناه في الجملة وجوب التحرز من المضرة وظننا بالخبر أن علينا في الفعل مضرة ولم يمكن العلم وجب علينا تجنبه وإن ازلنا عن أنفسنا اعتقاد ما عدا ذلك وإذا رجعنا إلى عقولنا وجدناها تتبع تجنب هذا الفعل لهذه الجملة التي ذكرناها ولو لم يحصل لنا العلم بوجوب دفع المضار في الجملة أو حصل ذلك ولم نظن أن علينا في الفعل مضرة لم يجب علينا تجنبه وكذلك لو ظننا ذلك وأمكننا تحصيل العلم فعلمنا أن العلة ما ذكرناه إن قيل بل العلة في الأصل ظننا للمضرة في أمور الدنيا وليس كذلك خبر الواحد في الشرعيات قيل إن ما ذكرتموه وإن كان من أمور الدنيا فهو من أمور الدين لأن التحرز من المضار واجب في العقل وما وجب في العقل فهو من الدين فإن قالوا إن خبر الواحد في أمور الدنيا وارد فيما نعلم بجملة عقلا وليس كذلك خبر الواحد في الشرعيات قيل لا فرق بينهما لأن خبر الواحد في الشرعيات وارد بتفصيل الانقياد للنبي صلى الله عليه وسلم والتزام أمره والتحرز من مضار المخالفة وهذا معلوم بالعقل والشرع كما يعلم التحرز من مضار الدنيا بالعقل والشرع وأيضا فلو ثبت أن وجوب التحرز من مضار الدنيا معلوم بالعقل فقط والتحرز من مضار الشرعيات معلوم بالشرع فقط لكان ذلك اختلافا في طريق العلم بالوجوب وذلك غير مؤثر فيما يقبل من أخبار الآحاد وإنما الذي يجوز أن يؤثر في ذلك هو أن يقال إن الشرعيات مصالح والمخبر الواحد يجوز أن يكون كذابا فلا نأمن أن يكون ما نقله

مفسدة وستتكم في ذلك إن شاء الله

إن قيل إنما وجب قبول خبر الواحد في العقليات لأنه لا يغلب على الظن وصول المضرة إذا قبلناه بل يغلب على الظن وصولها إذا لم نقبله وليس كذلك الشرعيات لأنه ليس يغلب على ظننا وصول المضرة إذا لم نقبل خبر الواحد بل لا نأمن أن يؤاخذنا المتعبد لنا إذا قبلنا خبر الواحد والجواب أن كلامنا في خبر من نظن صدقه لدينه وأمانته وقد بينا أن خبر من هذه سبيله في الشرعيات يساوي خبره في العقليات وذلك يقتضي أن يغلب على ظننا وصول المضرة إلينا إن لم نقبل خبره ويؤمننا من مؤاخذة المتعبد إذا قبلناه ويقضينا القطع على مؤاخذته إذا لم نقبله إن قيل إنما قبلنا خبر الواحد في العقليات لأن العادة قد جرت بنزول المضار والمنافع فإذا غلب على الظن وصول المضرة لزمنا التحرز منها قيل وقد جرت عادة الشرع بالزمام العبادات ولا يمتنع في العقل إيداع ذلك الواحد وأن تكون المصلحة أن يرد التعبد به كما لا يمتنع أن يرد التحرز من المضرة من جهة واحد فإذا لم يمتنع ذلك جرى خبر الواحد في الشرعيات مجراه في العقليات

فإن قيل الفرق بين الشرعيات والعقليات أن الشرعيات يمكن فيها طريقة تقتضي العلم نحو الرجوع إلى كتاب الله

وسنة نبيه عليه السلام والإجماع والبقاء على حكم العقل فلم يجز الرجوع إلى الظن وليس كذلك الامور العقلية من أمور الدنيا لأنه يعذر فيها طريقة معلومة فجاز الرجوع إلى الظن قيل إنه إذا كان في المسألة كتاب أو سنة مقطوع بها أو إجماع بخلاف خبر الواحد ولم يكن الخبر مخصصا فانا لا نعدل إليه عن هذه الأدلة ومسألتنا مفروضة في خبر واحد تخالف ما ذكرتموه وأما البقاء فممكّن في العقليات وفي الشرعيات لأن الأصل في العقل أن لا يجب علينا إيلاء أنفسنا بفصد وشرب دواء ومسير في طريق مخصوص فاذا لم يجز البقاء على حكم العقل في هذه

الأشياء إذا أخبرنا بالمضرة في تركها من نظن صدقه علمنا أن البقاء على حكم العقل ليس بدليل قاطع مع الظن لصدق المخبر فبطل قول المخالف إن ذلك دليل قاطع مع خبر الواحد

وقد أجاب قاضي القضاة رحمه الله عن قياس خبر الواحد في الشرعيات على قبوله في العقليات والمعاملات بأن المعاملات مبنية على غالب الظن والشرعيات مبنية على المصالح فاذا لم نأمن كذب المخبر لم نأمن أن يكون فعلنا ما أخبرنا به مفسدة والجواب أن قوله إن المعاملات مبنية على غالب الظن هو الحكم الذي طلبنا علته وقسنا بما خبر الواحد في الشرعيات على المعاملات فلا ينبغي أن يفرق بينهما بذلك لأننا نكون قد فرقنا بين المسألتين بنفس الحكم والمصالح وإن كانت معتبرة في الشرعيات فالمضار والمنافع هما الاعتباران في العقليات والمعاملات لأننا إنما ننحو بما نفعله نحو المنافع والخالص من المضار كما أننا ننحو بالشرائع تحصيل المصالح ولأجلها وجبت فاذا قام غالب الظن في المنافع والمضار العقلية مقام العلم مع تجويز كذب المخبر فكذلك غالب الظن بصدق المخبر في الشرعيات ولو جاز أن لا يقبل خبر الواحد في الشرعيات لجواز كذب المخبر فيكون ما أخبر به مفسدة جاز أن لا يقبل خبر الواحد في العقليات لجواز كذب المخبر فيلحقنا المضرة في اتباعه ونخلص منها بمخالفته على أن قوله لا نأمن أن يكون المخبر كاذبا فنكون باتباعه فاعلين للمفسدة يبيح المنع من ورود التعبد بقبول خبره لأن فعل ما لا نؤمن من كونه مفسدة قبيح فان قال قيام الدلالة على التعبد به دلالة على أن المصلحة هي اتباع ما ظنناه من صدقه لا غير قيل فاذن يجوز أن تكون المصلحة هي فعلنا ما ظنناه من صدق للمخبر فلم قطعتم على أن المصلحة قد تكون غير ما فعلناه فان قالوا نحن وإن جوزنا أن نكون علمنا بحسب ما ظننا من صدق الراوي هو المصلحة فانا لا نعلم ذلك إلا بتعبد شرعي قيل فكأنكم فصلتم بين خبر الواحد في الشرعيات وبينه في العقليات بأن العقليات يعمل فيها على الظن من غير تعبد شرعي والشرعيات لا يعمل فيها على الظن

إلا بتعبد وهذا هو نفس المسألة فقد فصلتم بين المسألتين بنفس الحكم لا بالعلة المفرقة بينهما على انه جاز أن يقال إن قيام الدلالة الشرعية على قبول خبر الواحد يدلنا على ان المصلحة ليست إلا العمل بما ظنناه من صدق الراوي جاز أن يقال قياس الذي ذكرنا هو دليلنا على أن المصلحة ليست إلا العمل بما ظنناه من صدق الراوي وأجاب أيضا بأن العمل على غالب الظن في دفع المضار في الدنيا هو الأصل للعمل على العلم بدفع المضار لأن امور الدنيا المستقبلية غير معلومة وإنما هي مظنونة وليس يمكن أن يقال إن أمور الدين المظنونة هي الأصل لامور الدين المعلومة وهذا لا يصح لأنه فرق لا يؤثر في وجه الجمع الذي ذكرناه لأنه ليس يجب إذا أشبه الظن لامور الدين الظن لامور الدنيا في وجوب العمل عليها أن يشتهيها في كل وجه بل لا يمتنع أن يجب العمل عليهما ويكون العمل على غالب الظن أصلا للعمل على العلم في امور الدنيا وللعمل على الظن في أمور الدين أصلا بنفسه دليل قال الله سبحانه فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون فتعبدنا بقبول خبر كل طائفة خرجت للتفقه ثم أنذرت قومها وهذه صفة خبر الواحد يبين ذلك أنه سبحانه

أوجب على كل فرقة أن تخرج منها طائفة والثلاثة فرقة فوجب أن تخرج منها طائفة والطائفة من الثلاثة واحد أو اثنان فاذا خرجا لسماح الأخبار وتدبرها فقد خرجا للتفقه في الدين فاذا رجع من هذه سبيله فأخبر قومه بوجوب عبادة وحذرهم من تركها فقد أندر قومه فاذا كنا متعبدين بالرجوع إلى قوله كنا متعبدين بذلك وإن لم نخرج لهذا الغرض لأن أحدا لم يفصل بين الموضعين

إن قيل لم قلت إن الآية تدل على العبد بالرجوع إلى قول الطائفة قيل إنما تعبدنا بانذار قومها لكي يحذر فتعبد قومها بالحذر وليس يخلو إذا أخبرتم الطائفة بوجوب فعل أو تحريمه إما أن يلزمها المصير إلى قول الطائفة أو يلزمها الإمساك عما كانت عليه من فعل أو ترك أو أن يخرج جماعتها أو من يقوم بالحجة بنقله إلى الآفاق لاستبانة الخبر والقسم الأول هو قولنا والثاني يرجع إليه لأننا إن كنا نشرب النبيذ فخيرنا الطائفة بتحريمه فإيجاب إمساكنا عن شربه هو تحريم شربه وإن كنا تاركين لبعض الصلوات فأخبرونا بوجوبها فوجب إمساكنا عن الإخلال بها هو إيجاب فعلنا فبان رجوع هذا القسم إلى القسم الأول بخلاف ما ظنه بعضهم وإن وجب على جماعتنا أو على أكثرنا الخروج من الأوطان إلى الآفاق ليعلموا صحيح الحديث من باطله لم يصح بالإجماع لأن أحدا من الأمة لم يوجب على أهل القرى في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وعصر من بعده أن يخرجوا أو أكثرهم إذا لم تقم الحجة بنقل الطائفة إليهم ويتركوا بلادهم كلما سمعوا بخبر يتضمن فعلا شرعيا وذلك يؤدي إلى أن لا يستقروا في بلادهم قبل استقرار السنن

إن قيل قولكم إن المذكور في الآية هو خبر الواحد باطل من وجوه منها أنه عز وجل تعبد من كل فرقة طائفة بالتفقه والإنذار لقومهم وهم مجموع الفرق لأن مجموع الطوائف هم قوم الفرق فلا يمتنع أن يكون مجموع الطوائف من يواتر الخبر بنقلهم الجواب أنه لا يجوز أن يكون أراد مجموع الطوائف ينذر كل فرقة لأنها لم يكن عند كل طائفة فرقة فتكون راجعة إليها وقوله وليندروا قومهم إذا رجعوا إليهم يدل على أنهم كانوا عندهم وهذا إنما يتم في كل فرقة مع طائفتها ومنها أن قوله ليتفقها في الدين وليندروا يدل على أنه أراد

الإنذار بالفتوى دون الخبر الجواب إن كثيرا ممن يمنع من العمل بخبر الواحد يمنع العامي من الأخذ بالفتوى وأيضا فإن التفقه يكون بسماح الأخبار والتدبر لها وقد كان التفقه هكذا في الزمن الأول وهذه الحال يتم معها الإنذار بالفتوى وبالإخبار فاذا لم يفصل الله سبحانه الإنذارين كان محمولا على كل واحد منهما كما أنه لو قال ولتضرخوا كان شائعا في الضرب بكل خشبة وعلى كل وجه من الشدة واللين على أنه لم يفصل بين أن يكون قومهم مجتهدين أو غير مجتهدين والإنذار بالفتوى إنما يلزم قبوله غير المجتهد فوجب صرف الكلام إلى الإخبار لأنه الذي لا يختلف فيه المجتهد وغير المجتهد إن قيل قوله ليتفقها في الدين يدل على أنه ليس في الطائفة مجتهد إذ لو كان فيها مجتهد لما كان ليوجب على بعضها أن ينفر للتفقه الجواب إن العبادات في عصر النبي عليه السلام كانت تتجدد حالا فحالا ويرد نسخها بعد ثبوتها فحصول المجتهد في الطائفة لا يعني عن أن ينفر منها من يسمع ما يتجدد من السنن المبتدأة والناسخة وكذلك الأعصار المقاربة لعصر النبي عليه السلام قبل استقرار السنن وانتشارها لجواز أن تكون في غيرها من الطوائف من السنن ما لم تبلغها

ومنها أن قوله ليتفقها في الدين وليندروا قومهم يحتمل التفقه في الأصول وإنذار قومهم ليحذروا وليس هذا من خبر الواحد في الشرعيات بسبيل الجواب إن المستفاد من التفقه في العادة التفقه في الفروع على أنه إن كان المراد

بالأصول ها هنا التوحيد والعدل فالخاطر يجوز من ترك النظر فيهما وليس يحتاج في الحذر من تركهما إلى السفر وإن كان المراد بها أصول الشريعة كالصلوات الخمس فذلك عندنا لازم بالآحاد في ابتداء الشريعة لأن الواحد إذا أخبر أهل اليمن بأن الصلوات قد أوجبهما النبي عليه السلام لزمهم

وتكون من الفروع حتى يتواتر نقلها وعلى هذا جرى الأمر في تحول أهل قبا عن القبلة إن قيل لو كان المراد بالآية خبر الواحد لما دلت على وجوب العمل به من وجهين أحدهما أنه لا يمتنع أن يجب الإنذار على من خرج للتفقه ولا يجب على المنذر القبول كما يجب على الشاهد أن يشهد ولا يجب على الحاكم أن يحكم بشهادته ويجب على كل واحد من المتواترين أن يخبره ولا يجب على السامع أن يقول على خبره وحده فيما طريقة العلم ويجب على من خوف بالقتل إن لم يدفع ماله أن يدفعه ويقبح من المخوف أخذه قيل إنما لم نستدل على وجوب المصير إلى الإنذار بوجوب الإنذار وإنما استدللنا بقوله عز وجل لعلمهم يحذرون وذلك إما أن يكون تعبدا بالحذر أو إباحة له وأي الأمرين كان فقد بطل مذهب الخصم إذ قد بينا أن الحذر لا يكون إلا بالرجوع إلى موجب الخبر

والوجه الآخر قولهم يجوز أن يكون أوجب على من نذر الإنذار لكي يحذر من سمعه إذا انضاف إلى المنذر غيره حتى يتواتر إنذارهم وإخبارهم قيل فاذن إنما يحذرون عند تواتر الخبر لا عند إنذار من نفر منهم للتفقه والآية تقتضي أن يحذروا عند إنذاره ولأجله كما أن الإنسان إذا قال لغيره جالس الصالحين لعلك تصلح أفاد ذلك كون مجالستهم سببا لصلاحه لا غير لأنه ما علق صلاحه إلا به فكذلك قوله ولينبذوا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلمهم يحذرون دليل أجمعت الصحابة على العمل بخبر لا يقطع على مغيبه لأنه لما اشتبه

عليهم الغسل من النقاء الختانين رجعوا إلى أزواج النبي عليه السلام وطلب أبو بكر عليه السلام الحكم في الجدة ورجع في توريتها إلى خبر المغيرة ونقض قضية قضائها بخبر رواه بلال وقال عمر وما أدري ما القول في أمر الجوس وكثرت مسألته عن ذلك فلما روى له عبدالرحمن بن عوف عن النبي عليه السلام سنوا بهم سنة أهل الكتاب صار إلى ذلك وكان يرى أن لا شيء في الجنين إذا خرج ميتا وفيه الدية إذا خرج حيا ثم ترك ذلك لخبر حمل بن مالك بعد أن ناشد الصحابة وكان لا يؤرث المرأة من دية زوجها ثم ترك ذلك لخبر الضحاك بن سفيان وكان يجعل في الأصابع نصف الدية ويفصل بينها فيجعل في الإبهام خمس عشرة من الإبل وفي البصرة تسعة وفي الخنصر ستة ثم يجعل في الباقية عشرة عشر فلما روي له من كتاب النبي عليه السلام إلى عمرو بن حزم أن في كل إصبع عشرة من الإبل رجع عن رأيه وترك رأيه في بلاد الطاعون لخبر عبدالرحمن بن عوف وقال علي عليه السلام كنت إذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا نفعتني الله به بما شاء أن ينفعني فإذا حدثني به غيره استحلفته فإذا حلف صدقته وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر ورجع في خطأ الإمام إلى ما رواه عمر وسأل المقداد أن يسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن المذى ثم أخبره عن النبي عليه السلام بالجواب فعمل عليه ورجعوا في الربا إلى خبر أبي سعيد الخدري وكل واحد من هذه الأخبار وإن كان خبر واحد فجملة متواترة لا يجوز مع كثرتها أن تكون كذبا كما أن الأخبار لأجلها لأنهم لو لم يكونوا عملوا لأجلها بل لأمر آخر إما لاجتهاد تجددهم أو ذكروا شيئا سمعوه من النبي عليه السلام لوجب من جهة العادة والدين أن ينقلوا ذلك أما العادة فالأن الجماعة إذا اشتد اهتمامها بامر قد التبس

عليها ثم زال اللبس عنها لشيء سمعته أو رأي حدث لها فانه لا بد من إظهارها الاستبشار والسرور بما ظفرت به
والعجب من ذهاب ذلك عليها فان جاز أن لا يظهر ذلك الواحد

لم يجز في كل واحد وأما الدين فلأن سكوتهم عن ذلك وعملهم عند الخبر بموجبه يوهم أنهم عملوا لأجله كما يدل
عملهم بموجب آية عند سماعها على أنهم عملوا لأجلها والإيهام لذلك قبيح كما أنه لو قال لهم قاتل احكموا في
هذه الحوادث لشهوتي فذكروا عند هذا القول شيئا سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لا يحسن من
جهة الدين أن لا تبين أنها حكمت لما ذكرته لا للشهوة وأيضاً فبعيد في العادة مع كثرة هذه الأخبار أن يتفق ذكرهم
لشيء سمعوه من النبي عليه السلام وآله أو يتجدد لهم اجتهاد وأيضاً فطلب أبي بكر عليه السلام من المغيرة شاهدا
معه في إرث الجدة دليل على أنه كان يرى أن الحكم يتعلق بهما لأنه لم يكن يعلم أنه سيذكر عند الشاهد الآخر
شيئا سمعه من النبي عليه السلام وأيضاً فقد كانوا يتركون آرائهم عند سماع الخبر كما روي عن عمر أنه قال في
الخبر كدنا نقضي فيه بأرائنا فدل على أنه لم يعمل برأيه عند سماع الخبر

إن قيل ومن أين أنهم بأجمعهم عملوا بأخبار الأحاديث كانوا بين عامل بها وسأكت عن النكير فدل على رضاهم
بالعمل بما فان قيل فلعل بعضهم كان ناظراً متوقفاً عن العمل فلا يكونون متفقين على ذلك قيل لو كان كذلك
وكان العمل بها منكراً لكان إنكاره واجباً فيكونوا قد اتفقوا على ترك الواجب لأنهم بأجمعهم قد تركوا إنكاره إن
قيل أليس قد رد أبو بكر خبر الواحد ولم يعمل إلا على خبر اثنين قيل هذا لا يتقضى ما قصدناه من العمل بخبر من
لا يقطع على مغيبة والكلام في اشتراط اثنين سيأتي

إن قيل فقد ردوا في بعض الحوادث خبر الواحد كقول عمر في خبر فاطمة بنت قيس لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا
لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت ولستم بأن تقولوا إنما ردوه لعله لا نعرفها لا لأنه خبر واحد بأولى من أن
تقولوا بل قبلوا ما قبلوه لعله لا نعرفها لا لأنه خبر واحد والجواب أن عمر رد خبر فاطمة بنت قيس في نسخ الآية
أو في

تخصيصها وكثير ممن يقبل خبر الواحد لا يقبله في التخصيص فليس ينقص ذلك العمل بخبر الواحد في الجملة على
أن قوله لا ندع كتاب ربنا يقتضي ترك الكتاب أصلاً وذلك نسخ ونحن نمنع نسخ الكتاب بخبر الواحد على أن
قوله لقول امرأة لعلها صدقت أم كذبت يفيد أنه اعتقد فيها أنها غير ضابطة لما تسمعه وهذه العلة غير موجودة
فيمن يضبط وهذا يبطل قول من يقول إن عمر رضي الله عنه علل رد حديثها لعله موجودة في كل مخبر
إن قيل فقد قبلوا خبر الواحد في نسخ حكم معلوم نحو قبول أهل قبا نسخ القبلة قيل ذلك جائز في العقل وفي صدر
الإسلام قال اصحابنا ولولا إجماع الصحابة على المنع من ذلك لجوزناه وقد قال أبو علي إن النبي صلى الله عليه و
سلم قد كان أخبرهم بنسخ القبلة وأنه ينفذ إليهم بنسخها فلانا وأعلمهم صدقه فكانوا قاطعين على صدقه فلم
ينسخوا القبلة إلا بخبر معلوم

وقد استدل في المسألة بأشياء لا تدل

منها قول الله عز وجل يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم
نادمين قالوا فعلق وجوب التبين على مجيء الفاسق فكان مجيء غير الفاسق بخلافه وهذا لا يصح إلا مع القول بدليل
الخطاب وقالوا أيضاً قوله إن جاءكم فاسق شرط في إيجاب التبين فوجب إن لم يجيء فاسق أن لا يجب التثبت وأن
يكون التسرع مباحاً سواء جاءنا عدل أو لم يجئنا أحد لأنه في كلا الحالين لم يجيء الفاسق وقد وقع الاتفاق على المنع

من التسرع إذا لم يجيء أحد أصلا فبقي القسم الآخر وهو أن يجيء مخبر غير فاسق ولقاتل أن يقول إن الشرط في هذه الآية يقتضي نفي وجوب التثبت على نفي مجيء الفاسق وأحد لا يقول بذلك والمستدل يجعل نفي وجوب التثبت وإباحة التسرع واقفا على مجيء

عدل ويمكن أن يستدل بالآية من وجه آخر وهو أن سبب نزولها أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث الوليد بن عقبة بن أبي معيط ساعيا فعاد فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن الذين بعثه إليهم أرادوا قتله فأجمع النبي صلى الله عليه وسلم على غزوهم وقتلهم وهذا حكم شرعي قد كان النبي صلى الله عليه وسلم أراد العمل فيه على خير الواحد فلو كان ذلك محظورا لأنكره الله تعالى ولما علق حظره بالقسق لأن ذلك يوهم أنه إنما لم يجز ذلك التسرع لأجل فسق المخبر لا غير يبين ذلك أن النبي عليه السلام إنما عمل على غزوهم لأجل خير الوليد مع ظنه أنه عدل ولهذا الآية ولاء الصدقة ولقاتل أن يقول نزول هذه الآية في الوليد بن عقبة منقول بالآحاد فلم يجز بنا الاحتجاج عليه وقد روى عمر بن شبة في كتاب الكوفة في أخبار الوليد باسناده عن قتادة في قول الله سبحانه يأيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ قال هو الوليد بن عقبة بن أبي معيط بعثه النبي عليه السلام إلى بني المصطلق مصدقا فلما أبصروه أقبلوا نحوه فهاجم فرجع إلى النبي عليه السلام فأخبر أنهم ارتلوا عن الإسلام فبعث نبي الله خالد بن الوليد وأمره أن يثبت ولا يعجل فانطلق حتى أتاهم ليلا فبعث عيونهم فلما جاءوه خبروه أنهم متمسكون بالإسلام وسمعوا أذانهم وصلاتهم فلما أصبحوا أتاهم خالد ورأى ما يعجبه فرجع إلى النبي عليه السلام فأخبره الخبر وذكر رواية أخرى أنه رجع الوليد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قد منعوا فأنزل الله سبحانه الآية وليس في ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم هم بقتالهم من غير تثبت وتبين ومنها قول الله عز وجل وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والمخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم بلزوم العبادة علينا شاهد على الناس وليس يجوز أن يجعله الله عدلا ليشهد إلا وقد تعبد بالرجوع إلى خبره الجواب إن قوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا خطاب لكافة الأمة دون آحادها فإن أريد به شهادة جميعهم علينا من جهة الخبر فذلك تواتر ولا

يكون في اشتراط كونهم وسطا فائدة لأن المتواترين نعلم صدقهم وإن لم يكونوا مؤمنين وإن أريد به شهادتهم علينا من جهة الرأي فذلك هو الإجماع وعلى كلا القسمين يخرج منه خبر الواحد وليس المراد بالآية كل واحد منهم لأنه ليس كل واحد منهم مقطوعا على عدالته فلماذا لا يقطع على موجب خبر الواحد ومنها قول الله عز وجل إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى الآية فحظر كتمان الهدى وأوجب إظهاره وما سمعه الإنسان من النبي عليه السلام فهو من الهدى فيجب على سامعه إظهاره وإن لم يسمعه غيره ممن يتواتر الخبر بنقله ولو لم يجب علينا قبول خبر الواحد لم يجب على المخبر إظهاره لأنه يكون وجود الإظهار كعدمه والجواب إن قول الله عز وجل إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب يدل على أنه أراد ما أنزله الله في الكتاب وأخبار الآحاد عن النبي صلى الله عليه وسلم بمعزل عن ذلك وقد أجيب عن ذلك بأن الشيء إنما يوصف بأنه مكتوم إذا لم يظهر وكانت العادة أو التعبد يدعو إلى إظهاره فيجب أن يبين للمستدل أن التعبد قد ورد بأخبار الآحاد حتى يتم له هذا الاستدلال وإذا بين ذلك فقد بين ما رام أن يبينه بهذه الآية ولقاتل أن يقول إن العادة تدعو إلى إظهار ما سمعه الإنسان من النبي عليه السلام فيما يرجع إلى الشريعة

ومنها قول الله عز و جل فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ولم يفرق بين أن يكون من هو من أهل الذكر مجتهدا أو غير مجتهد ومعلوم أن غير المجتهد إنما يسأل ليخبر لا ليفتي عن نفسه وليس يجوز أن يجب السؤال

ولا يجب القبول الجواب إنه ليس في الآية أنه يجب سؤالهم ليعلم ما أخبروا به ليعمل ما أخبروا به وإذا لم يتمتع أن يكون أراد سؤالهم ليعلم السائل لم يكن المراد إلا سؤال من يتواتر الخبر بنقله وقوله عز و جل وما أرسلنا قبلك إلا رجلا نوحى إليهم فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون يدل على أنه عز و جل أراد سؤالهم ليعلم ما يخبرون به من أنه أرسل الله عز و جل إلا رجلا يوحى إليهم وهذا علم دون عمل ومنها قوله عز و جل يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله فأوجب الشهادة لله والقيام بالقسط ولا يوجب ذلك إلا وقد ألزم قبول شهادتهم ومن أخبر بما سمعه من النبي عليه السلام فقد قام بالقسط وشهد لله والجواب إنما يكون شاهدا لله تعالى وقائما بالقسط إذا شهد بما يلزم قبوله دون ما لا يحل قبوله كالشهادة بأمور الدنيا ويحتمل أن يكون سبحانه أوجب الشهادة بما سمع من النبي صلى الله عليه و سلم ليرويه غيره فيتواتر نقله فان قيل الآية لا تفرق بين أن يكون الخبر قد سمعته جماعة من النبي عليه السلام وبين أن يكون قد سمعه واحد في وجوب الشهادة به قيل إن من ينكر العمل بأخبار الآحاد يمتنع من أن يخص النبي عليه السلام بالعبادة من لا يتواتر الخبر بنقله إلا أن يكون التعبد يخصه وحده

ومنها قوله عز و جل يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وقوله لتبين للناس ما نزل إليهم وظاهره يقتضي بيان جميع ما أنزل إليه لجميع من عاصره ولمن يأتي بعده فلو وجب عليه أن يبين كل ذلك لمن يتواتر الخبر بنقله لكانت الأخبار كلها منقولة عنه بالتواتر إلا أن يقال إن بعض السامعين للخبر نقله دون بعض وذلك يوجب تهمة السلف وجواز

كون شرائع معهم لم ينقلوها ولا يجوز أن يكون كل ما نقل بأخبار الآحاد لم يقله النبي صلى الله عليه و سلم لأنه يستحيل في العادة أن تكون هذه الأخبار على كثرتها كاذبة ولا يجوز أن تتضمن عبادات تخص من عاصر النبي عليه السلام لأن أكثرها خطاب لأهل عصره ولمن يأتي بعده فثبت أنه إنما وجب عليه أن يبين بعض شرعه لمن لا يتواتر الخبر بنقله وإن كان يبان لمن بعده وفي ذلك وجوب العمل به على من بعدهم الجواب إن المخالف يقول إنه لا يمتنع أن يكون بعض أخبار الآحاد كذبا وبعضها عبادات تخص أهل ذلك العصر وبعضها قد أداها النبي صلى الله عليه و سلم إلى من يتواتر الخبر بنقله لكن بعضهم نقله دون بعض وأخطأ بعضهم وذلك غير ممتنع ويكون لزوم ذلك لنا مشروطا بتواتر الخبر إلينا وقولهم إن جواز ذلك يقتضي جواز كتمانهم شرائع كثيرة فذلك لا يلزم من لم يقل بأخبار الآحاد لأن عندهم أن النبي صلى الله عليه و سلم قد بين العبادات للجماعة الكثيرة والعادة تمنع من كتمان أجمعهم مع ما علمناه من توفر دواعي الأمة إلى نقل السنن والأخبار على أنه لا بد من أن يبلغ ذلك جميع أهل العصر فاجتماعهم على كتمانها اجتماع من الأمة على الخطأ وذلك لا يجوز

ومنها أنه قد تواتر النقل بانفاذ رسول الله صلى الله عليه و سلم ساعاته إلى القبائل والمدن لأخذ الزكوات وتعليم الأحكام كإنفاذه ! معاذا إلى اليمن ليفقههم في دينهم ويقبض زكواتهم وقد وجب عليهم المصير إلى روايته في نصب الزكاة وفي فروعها وقد كان يرد على رسول الله الواحد والاثنان يخبران بإسلامهما وإسلام قومهما ويسألان أن ينفذ من يعلمهم شرائع الإسلام وكان ينفذ النبي صلى الله عليه و سلم معهم الرجل الواحد كانفاذه أبا عبيدة وغيره والعلم بذلك ظاهر لمن قرأ الأخبار والسير ولا يمكن دفعه ولم يكن النبي عليه السلام ينفذ إليهم الجماعات

الكثيرة ولو فعل ذلك لم يكن أهل المدينة ليفوا بمن أسلم من القبائل ولا أوجب النبي صلى الله عليه وسلم على أهل القبلة أن تصير بأجمعها إليه أو أكثرها لتعرف شرعه بل أوجب عليهم المصير إلى ما يؤديه رسوله فان قيل أليس كانوا يعرفون التوحيد والنبوة وذلك لا يعمل فيه بأخبار الآحاد قيل أما التوحيد فالمرجع

فيه إلى أدلة العقول فمن أظهره وجب علينا إحسان الظن به وأنه قد اعتقده من وجهه ومن رام أن يعرف التوحيد أمكنه ذلك بالاستدلال بأدلتها العقلية وليس طريقة الاخبار فيقال إنهم اقتصروا فيه على الآحاد أو التواتر وأما النبوة فطريقها المعجز والتحدي بالقرآن وغيره من المعجزات وقد كان اشتهر ذلك في القبائل ولم يكن نقله بالآحاد فان قيل أليس لم يجز لهم أن يعملوا بأخبار الآحاد إلا وقد دلت الدلالة عندهم على ذلك فان كان قد تواتر عندهم التباعد بذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فما يؤمنكم أن شرعه قد كان تواتر إليهم عنه صلى الله عليه وسلم إن كان وجوب العمل بأخبار الآحاد معلوما بالعقل فلا يمتنع أن يكونوا عملوا على ذلك وإلا فأنهم عملوا على ما تواتر عندهم من أن النبي عليه السلام كان ينفذ آحاد الناس إلى القبائل يعلمونهم الشرع لأنه إذا تواتر ذلك عندنا كان تواتره عندهم أولى وليس كذلك جميع شرعه لأنهم لو علموا جميعه لما احتاجوا إلى إنفاذ من يعلمهم فان قيل فأول من أنفذ النبي صلى الله عليه وسلم إليهم من اين علموا أن ذلك من دينهم قيل لا يمتنع أن يكون أول من أنفذ النبي صلى الله عليه وسلم إليهم علموا ذلك باخبار قومهم الذين نفلوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فلا يمتنع أن يكون أولئك كانوا أكثر من أربعة فوقع لقومهم العلم باخبارهم ان النبي صلى الله عليه وسلم تعلمهم بالرجوع إلى إخبار من أنفذه إليهم ليعلمهم شرعه فان قيل أليس قد كان رسل النبي صلى الله عليه وسلم يعلمون الناس القرآن الذي يتلونه في الصلاة وأعداد ركعات الصلوات وطريق ذلك يجب كونه معلوما دون أخبار الآحاد قيل إنما كان يجب أن يكون طريق ذلك معلوما بعد انتشار الشريعة وتواتر نقلها فأما في ابتداء الشريعة فطريق ذلك لمن بعد عن النبي صلى الله عليه وسلم أخبار الآحاد وهي في تلك الحال من الفروع لا من الاصول وللمخالف أن يقول إني إنما أمتنع المجتهد من أن يعدل عن حكم العقل إلى خبر الواحد ولا أمتنع من رجوع العامي إلى المفتي في فروع الشرع فهل تواتر عندكم النقل بأن الذين ارسل إليهم النبي صلى الله عليه وسلم كانوا من أهل الاجتهاد وأن الرسل كانوا يخبرونهم عن رسول الله ويكلمونهم فيما أخبروهم إلى الاجتهاد

ليس معكم ذلك بل الظاهر ممن تجدد إسلامه أنه لم يكن من أهل الاجتهاد وأن رسل النبي عليه السلام إنما كانوا يعلمونهم كما يعلم الفقيه العامي والأب ولده كيفية الصلاة فان قلت بماذا علموا وجوب قبول فتوى ذلك الرسول قيل لكم بما تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم من إنفاذ رسله ليعلمهم الأحكام كما ذكرتموه أتم حين قيل لكم بماذا علموا وجوب المصير إلى أخبار الآحاد فان قلت إذا لزم المصير إلى قول المفتي لزم المصير إلى خبر الواحد إذ لا فرق بينهما كنتم قائلين بخبر الواحد على الفتوى وذلك انتقال من هذه الدلالة إلى دلالة أخرى لأن هذه الدلالة غير مبنية على القياس بل على أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أنفذ المخبرين بالآحاد وأوجب على غير من ذكرتم فهذه الدلالة تلزم من منع من قبل خبر الواحد ومنع العامي من قبول الفتوى ومنها قولهم إذا وجب على العامي الرجوع إلى العالم المخبر عن اجتهاده مع إمكان بقاء العامي على حكم العقل فبأن يجب على العالم أن يرجع إلى الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم أولى ومنها قولهم إذا وجب على العامي الرجوع إلى فتوى العالم وإن حكاها عن أبي حنيفة لما غلب على الظن صدقه فبأن يجب على المجتهد الرجوع إلى الحكاية عن النبي عليه السلام أولى ومنها قولهم إذا وجب على العامي الرجوع إلى رسول المفتي فبأن يجب على

الجهتهد الرجوع إلى الحكاية عن النبي عليه السلام أولى ومنها قولهم إذا وجب على العامي الرجوع إلى رسول المفتي فبأن يجب على الجتهتهد الرجوع إلى المخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم أولى ومنها قولهم قد وجب الحكم بما شهد به الشاهدان لما كانا عدلين وكان ما شهدا به مما لو علم لوجب الحكم به وهذا موجود في المخبر العدل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الجواب أنهم إن جمعوا هذه المسائل وردوها إلى العمل على الأخبار عن المعاملات والمنافع والمضار في الدنيا فهو الدليل المذكور في أول الباب وإن جعلوا هذه الأصول اصولا شرعية وردوا إليها هذه الفروع وجب أن يعللوا بعلل معلومة حتى يردوا بها هذه الفروع إليها ولم يفعلوا ذلك ولا

يمنتع أن يكون إنما وجب على العامي الرجوع إلى الفتوى وإلى من يخبر عن أبي حنيفة وإلى رسول المفتي لكونه غير مجتهد ألا ترى أنه يجب عليه الرجوع إلى الفتوى ولا يجب ذلك على العالم ألا ترى أنه لا يمنتع أن تكون مصلحة العامي الرجوع إلى إخبار الجتهتهد عن نفسه وإلى إخبار من يخبر عنه ويكون رجوع الجتهتهد إلى المخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا لم يعلم صدقه مفسدة وكثير من الناس يمنتع من الفتوى على سبيل الحكاية عن الغير فلا يلزم قياس المسألة على هذا الأصل وأما العمل على الشهادة فأنهم إن جعلوه أصلا شرعيا فيجب أن يعللوا ذلك بعللة شرعية معلومة ولم يفعلوا ذلك فمن أين أن العلة ما ذكره مع أنه ليس يمنتع أن تكون مصلحتنا أن لا تثبت حكما شرعيا في الجملة بطريق غير معلوم ويجوز أن تكون مصلحتنا إذا ثبت الحكم في جملة الشريعة بطريقة معلومة أن تثبت ذلك الحكم في الأعيان بطريق مظنونة وإذا جاز ذلك فمن أين أن العلة ما ذكره ألا ترى أن شهادة الواحد وخبر الواحد وإن اشتركا في العلة التي ذكرها فقد اختلفا في وجوب القبول فقد بطل أن تكون العلة ما ذكره

ومنها لا بد للاحكام الشرعية من طريق وقد يحدث من المسائل ما ليس في الكتاب والسنة المتواترة والإجماع والقياس دليل عليه فلم يبق إلا خبر الواحد الجواب انه إن لم يوجد في شيء مما ذكره حكم الحادثة كان للمخالف أن يوجب البقاء على حكم العقل فلا تكون الضرورة داعية إلى أخبار الآحاد واحتج المخالف بأشياء

منها أن العقل يمنتع من قبول خبر الواحد من حيث لم يؤمن كونه كاذبا فنكون عاملين بالمفسدة والجواب أنه لا يمنتع أن تكون المصلحة العمل بما ظننا صدقه من الأخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم إذا اختص بشرائط صدق الراوي أم كذب على ما بيناه من قبل وبيننا أن العقل يجوز ويوجب العمل بخبر الواحد

وما ذكره منتقض بالشهادات على أحكام الفروج والدماء لأننا لا نأمن كذبها ويلزمنا العمل بها ولا يلزم من ذلك جواز عملنا بالمفسدة والظلم

ومنها أن التعبد السمعي لم يرد بقبول خبر الواحد والجواب أننا قد بينا أنه قد ورد بذلك ولو لم يرد به لكفى دليل العقل في التعبد به

ومنها قول الله عز وجل وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله إلا من شهد بالحق وهم يعلمون والعمل بخبر الواحد اقتفاء لما ليس لنا به علم وشهادة وقول بما لا نعلم لأن العمل به موقوف على الظن الجواب أنه ليس في العمل بخبر الواحد شيء مما ذكره لأن عند خبر الواحد نعمل بموجبه ونخبر بوجوب ذلك علينا ونعلمه ونخبر بأن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك إن لم يكن الراوي تعمد الكذب ولا سها ولا غلط أما العمل بموجبه فليس نقول فيقال إنه قول ما ظنناه أو بما علمناه وهو اقتفاء لما كنا به عاملين وهو الدليل

القاطع الدال على وجوب العمل بخبر الواحد وهذا الدليل هو الذي اتبعناه في العمل وفي الإخبار بوجوب العمل علينا فلم نقل على الله عز وجل ما لا نعلمه واعتقادنا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك إن لم يكن الراوي غلطاً أو تعمده الكذب وهو علم وإخبارنا بذلك شهادة بما نعلمه لأن كل مخبر إذا لم يتعمد الكذب ولم يفعله سهواً أو غلطاً فهو صادق

ومنها قول الله عز وجل إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً قدم من اتبع الظن وبين أنه لا غناء له في الحق فكان على عمومته الجواب أنا بعلمنا على خبر الواحد متبعون الدليل القاطع الدال على اتباع خبر الواحد إن قيل أليس لا بد أن تظنوا صدق الراوي حتى تعلموا

بالخبر قيل بلى ولكن الاتباع هو الدليل فإن قيل فقد جعلتم للظن حظاً في الاتباع لأنكم لو لم تظنوا صدق الراوي لم تعلموا بالخبر الجواب إن الله تعالى إنما ذم من لم يتبع إلا الظن بقوله إن يتبعون إلا الظن فلم يدخل في ذلك من اتبع الدليل عند الظن وقوله عقيب ذلك إن الظن لا يغني من الحق شيئاً يفيد أن ما فعلوه من أنهم ما يتبعون إلا الظن لا يغني من الحق شيئاً فكأن الظن وحده لا يغني من الحق شيئاً ويفيد أيضاً أن الظن للشيء لا يفيد أن المظنون حق لا محالة وكذلك نقول لأننا إذا ظننا صدق الراوي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال كذا وكذا لم يجب أن يكون ذلك حقاً لأننا ظنناه على أننا إذا علمنا وجوب العمل بخبر الواحد عند ظننا صدقه فالذي أغنى في الحق هو إما الدليل الدال على موجب خبر الواحد وإما مجموع الدليل مع الظن ومجموع الأمرين ليس هو الظن ومنها قول الله تعالى يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فصبحوها على ما فعلتم نادمين قالوا والحكم بخبر العدل عمل على جهالة لتجويزنا كذبه فقد تساوى من هذه الجهة العمل بخبر الفاسق فحرم العمل به الجواب إن العمل بالجهالة عمل بالشيء من غير طريق يسوغ العمل به ولهذا لم يكن المسافر عاملاً بجهالة إذا سافر بعد الفحص والمساءلة وإن جوز أن يكون الأمر بخلاف ما أخبر به فإن ادعى المستدل أن العمل بخبر الواحد عمل بغير طريق يسوغ ذلك فقد بني أحكامه على نفس المسألة ومنها قوله عز وجل ثم يحكم الله آياته فلو كان خبر الواحد دلالة وكان من آيات الله لكان الله قد أحكمه ولو أحكمه لم يجز كونه كذباً الجواب إن ذلك وارد عقيب قول الله عز وجل وما أرسلنا من

قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أميته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته فبين أنه يحكم آياته بعد نسخ ما يلقيه الشيطان لأن ثم للترتيب والذي يقف أحكامه على نسخ ما ألقاه الشيطان هو القرآن لأنه هو الذي له تعلق بما ألقاه الشيطان وأيضاً فخبر الواحد اماراة وليس بدلالة فلم يطلق عليه القول بأنه من آيات الله عز وجل وإن كان العمل يجب عنده لأن الآية دلالة كما لا تكون الشهادات من آيات الله عز وجل حتى يقطع على صدقها وإن وجب العمل عندها

ومنها قول الله عز وجل وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً فأخبر أنه مرسل إلى كافة الناس فوجب عليه أن يخاطب بشره جميعهم وذلك يقتضي نقل جميعهم أو من يواتر الخبر بنقله فما روي بالآحاد ليس من شرعه الجواب يقال لهم ولم لا يكون مرسل إلى كافة الناس وإن بين شرعه لبعضها بالآحاد فإن قالوا لجواز أن لا يصل إليهم شرعه إذا أودعه آحاد الناس قيل ولم لا يجوز أن يلزمهم شرعه بشرط أن يبلغهم كما يلزم شرعه من بعد عنه من أهل عصره إذا بلغهم ولا يلزمهم قبل أن يبلغهم

باب فيما يرد له الخبر وما لا يرد له مما فيه اشتباه

اعلم أو ما روي عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال سيكذب علي يدل على أنه قد كذب عليه أو سيكذب فيما بعد عليه لأنه إن كان هذا الخبر كذبا عليه فقد كذب عليه وإن لم يكن كذبا عليه فقد كذب عليه أو سيكذب عليه بعد هذا الوقت وإذا جوزنا أن يكون قد تقدم الكذب عليه فلا بد من اعتبار الأخبار المروية ولو لم يرو هذا الخبر لكان تجويز الكذب عليه يقتضي اعتبار الأخبار فكيف وقد روي هذا الخبر

والأخبار المروية عن النبي صلى الله عليه و سلم ضربان أحدهما يعلم أن النبي صلى الله عليه و سلم قالها والآخر لا يعلم أنه قالها فالمعلوم أنه قاله إما أن لا تتعارض وإما أن تتعارض فإن لم تتعارض وجب العمل بها إن تضمنت عملا وإن تعارضت وأمكن تأويل بعضها على موافقة بعض فعل ذلك بأن يحمل أحدهما على المجاز إما بنسخ أو تخصيص أو غير ذلك وإن لم يمكن تأويل بعضها على موافقة بعض حملها على التخيير إذ ليس العمل على أحدهما أولى من الآخر ووقوع العلم بالخبر يمنع من رده من غير تأويل

وأما الأخبار التي لا يعلم أن النبي صلى الله عليه و سلم قالها فضربان أحدهما يتضمن عملا والآخر لا يتضمن عملا فما لا يتضمن عملا لا يجوز الاحتجاج به وما يتضمن عملا فقد يجب العمل به على شرائط وقد يرد لفقد تلك الشرائط وقد يحصل في بعض ذلك اشتباه وقد لا يحصل فيه اشتباه فكل ذلك يجب رجوعه إما إلى الخبر أو إلى ما للخبر به تعلق وهو الراوي وكيفية نقله والمخبر عنه أما الرجوع إلى الخبر فبأن يكون فيه زيادة لم تذكر في رواية أخرى فإن ذلك قد يقدح في الحديث في بعض الحالات ومما يشتهه الحال فيه أن يخالف حفاظ أهل النقل في ألفاظ الحديث وأما ما يرجع إلى الراوي فضربان أحدهما يرجع إلى العدد والآخر يرجع إلى الأحوال أما الرجوع إلى الأحوال فهو كل ما قدح في الظن لصدقه أن لا يكون عدلا ويدخل في ذلك الكذب والتساهل وقلة التحفظ فيما يسمعه ويرويه ووجوه الفسق كلها ونحو ما سخر من المعاصي والمباحات ونحو أن لا يكون ضابطا ونحو أن يعتريه السهو بعد ضبط الحديث على تفصيل سنذكره ونحو أن يكون مجهولا غير معروف العدالة ولا يرد حديثه إذا كان له اسم يعرف به واسم لا يعرف به وإذا لم يكن من رواية الحديث ولا كاتر مجالسة أهل العلم أو رواه ثم ذكر به فلم يذكره أو كان واحدا لم يروه معه غيره وهذا القسم يرجع إلى العدد وأما كيفية النقل فأشياء منها رواية الحديث على المعنى ومنها روايته من كتاب وهو لا يذكره ومنها التدليس ومنها الإرسال ومنها إرسال الحديث تارة

وإسناده أخرى وروايته تارة موقوفا وتارة موصولا وأما حال المخبر عنه فبأن يثبت بالدليل القاطع خلاف ما اقتضاه الخبر كدليل العقل والكتاب والسنة المعلومه ولا فرق بين أن يكون الخبر دافعا للكتاب والسنة المعلومه على كل حال أو على وجه النسخ واختلفوا إذا كان الخبر مخصصا لهما واختلفوا إذا كان المخبر عنه يعم البلوى به هل يرد له خبر الواحد أم لا ولا يرد إذا عمل النبي صلى الله عليه و سلم بخلافه أو عمل أكثر الصحابة بخلافه وكذلك إذا عاب أكثرهم على الراوي على اختلاف فيه ولا يرد إذا خالف قياس الأصول ونحن نذكر أولا ما يرجع إلى الخبر ثم ما يرجع إلى المخبر ثم ما يرجع إلى كيفية نقله ثم ما يرجع إلى المخبر عنه إن شاء الله

باب في الخبر إذا تضمن زيادة لم تذكر في رواية أخرى

اعلم أنه إذا روي الراوي زيادة فاما أن يكون لم يروها غيره أو لم يروها هو مرة أخرى والأول ضربان أحدهما أن يكون من لم يروها لا يقبل حديثه والآخر أن يقبل حديثه فالأول لا يمنع من قبول الزيادة لأن راويها ممن يقبل روايته ولم يعارضها رواية مثلها يبين ذلك أن الذي لا يقبل روايته لو روى نفي تلك الزيادة لم يمنع ذلك من قبول الزيادة فبأن لا يمنع تركه لذكرها أولى وإن كان الذي لم يروها يقبل روايته فأما أن يعلم أن أسندا الخبرين إلى مجلسين أو إلى مجلس واحد أو لا يعلم ذلك من حالهما فإن علمنا أنهما أسندها إلى مجلسين قبلت الزيادة لأنه لا معارض لها لجواز أن يقيد النبي عليه السلام كلامه في بعض الحالات دون بعض ثم هل تلك الزيادة نسخ أو تخصيص قد بين فيما سلف وإن علمنا أنهما أسندها إلى مجلس واحد فاما أن يكون الذي لم يرو الزيادة عددا لا يجوز أن يغفلوا عن تلك الزيادة التي رواها الواحد وإما أن يكون الراوي لها عددا لا يجوز عليهم توهم ما لم يكن وإما أن يجوز على كلا

الفريقين ذلك ويجوز خلافه فالأول يمنع من قبول الزيادة لأن من لم يروها إنما لم يروها لأنها لم تكن ويكون الراوي لها قد سمعها من غير النبي صلى الله عليه وسلم فظن أنه سمعها منه عليه السلام وإن كان الراوي للزيادة عددا كثيرا لا يجوز عليهم توهم ما لم يكن قبلت الزيادة لأنهم ما روهوا إلا لأنها كانت وإن لم يكن الراوي لها ولا التارك لها عددا كثيرا فاما أن تكون الزيادة مغيرة الإعراب وبناء الكلام أو غير مغيرة لذلك بل منفصلة فالأول كقوله أو نصف صاع من بر وكقوله أو صاعا من بر فكل واحد من الراويين قد روى ما ينفي رواية الآخر لأن أحدهما روى النصب والآخر روى الجر فروايتهما متناقضة فان تفاضلا في الضبط عمل على رواية الأضبط لأن مع تعارض الراويين وكون كل واحد من الراويين يقبل حديثه يجب الترجيح وقوة الضبط والعدالة مما يرجح به الخبر وإن تساويا في الضبط واشتبه علينا الأمر في تفاضلها فيه لم تكن رواية أحدهما بالقبول أولى من الأخرى فيجب الرجوع إلى ترجيح آخر وإن كانت الزيادة لا تغير بناء لفظ الحديث وإعرابه كما روي من قوله أو صاعا من بر وما روي من قوله أو صاعا من بر بين اثنين فكل واحد منهما قد روى أو صاعا من بر على صورة واحدة وزاد أحدهما بين اثنين فهذه الزيادة تقبل

فصارت الزيادة إنما تقبل على شروط منها أن لا يكثر عدد من لم يروها ومنها أن لا تكون مؤثرة في لفظ المزيد عليه وإعرابه أو أثرت كان راويها أضبط والشيخ أبو عبد الله يقبل الزيادة سواء أثرت في اللفظ أو لم تؤثر إذا أثرت في المعنى وقبلها قاضي القضاة إذا أثرت في المعنى دون اللفظ ولم يقبلها إذا أثرت في إعراب اللفظ وحكى أن اصحاب الحديث لا يقبلون الزيادة

والدلالة على قبولها إذا اقتصت بالشرايط المذكورة أن الراوي للزيادة ممن يجب قبول خبره ولا معارض لروايته فوجب قبولها كما لو انفرد برواية

الحديث ولم يروه غيره وإنما قلنا إنه ممن يقبل لأنه مختص بالعدالة والضبط وجميع الصفات المطلوبة وإنما قلنا إنه لا معارض لروايته لأن التارك لرواية الزيادة لم ينفها لفظا ولا معنى أما أنه لم ينفها لفظا فبين وأما أنه لم ينفها في المعنى فلأنه لا يمكن أن يقال إنه نفاها في المعنى إلا من حيث كان الراوي الآخر لما ساق الحديث وكان قصد استيفائه ثم لم يذكر الزيادة علم أنه قد نفاها وجرى مجرى أن ينفها لفظا ويمكن أن يكون هذا الكلام دليلا له مبتدأ والجواب إنه ليس يجب أن يكون إنما لم يروها التارك لها لأنه نفاها لكن يجوز أن يكون إنما لم يروها لأنه لم يسمعها لسهو اعتراه حين تكلم بما النبي صلى الله عليه وسلم أو لشغل قلب اعتراه أو تشاغل بعطاس أو إصغاء إلى كلام آخر فاذا جاز

كل ذلك بطل القول بأن التارك للزيادة قد نفاها في المعنى

فان قيل فلم ما حملتم ترك الرواية للزيادة على أحد هذه الوجوه بأولى من أن يحملوا رواية من رواها على أنه تصور أنه سمع تلك الزيادة من النبي عليه السلام ولم يكن سمعها منه قيل لأن سهو الإنسان عما سمعه وتشاغله عن سماع ما جرى بمشهد منه يكثر ولا يكثر توهم الإنسان أنه سمع ما لم يسمع ولأنه لا سبب لذلك إلا أنه سمع الزيادة من الغير فظن أنه سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم أو سمع من النبي عليه السلام شيئا فظن أنه سمع منه أيضا ما له به ولترك رواية ما جرى اسباب كثيرة قد ذكرناها فلذلك كان ترك الإنسان رواية ما جرى أكثر من روايته ما لم يجر إذا لم يتعمد الكذب

فان قيل فيجب أن يكون رواية من روى أو نصف صاع من بر أولى من رواية من روى أو صاعا من بر لأن فيها زيادة نصف يجوز أن يكون التارك لها لم يسمعها قيل لو لم يكن إلا هذا لكانت الزيادة أولى لكن لما تعارضا في رواية إعرابين متنافيين لم تكن إحدى الروايتين أولى من الأخرى يبين ذلك أنه لا يمكن أن يقال لعل الذي روى أو صاع من بر لم يسمع لفظه نصف وسمع لفظ صاع لأنه لو كان كذلك لسمعها مجرورة

إن قيل فيلزم على ما ذكرتم أن الذي لم يرو الزيادة لو نفاها لم يعارض نفيه رواية من رواها قيل إن قال أعلم أنه لم تكن هذه الزيادة وأني ما سمعتها ولم يقطعني قاطع عن سماعها فانه يكون نقالا للنفي ولا ارتفاع الموانع كما نقل الآخر الزيادة فتعارض الروايتان وإن قال لم تكن هذه الزيادة فانه يحتمل أن يكون ذلك موضع اجتهاد ويحتمل أن يقال رواية المثبت أولى لأنه يحتمل أن يكون النافي إنما نفي الزيادة بحسب ظنه ويحتمل أن يقال يرجع إلى رواية النافي إذا كان أضيف

واحجج الدافعون للزيادة بأشياء

منها أن ضبط الراوي إنما يعرف بموافقة المعروفين بالضبط فاذا لم يوافق في الرواية لم يعرف ضبطه والجواب إنه لو لم يثبت ضبط الإنسان إلا بموافقة ضابط آخر له أدى إلى ما لا نهاية له ولم يعرف ضبط أحد فعلمنا قد يعرف ضبط الإنسان لغير ذلك مما هو موجود فيمن روى الزيادة وأيضا فانما يعرف اختلال ضبط الانسان إذا خالفه من يضبط مرارا كثيرة فأما المرة والمرتان فلا يمتنع أن يضبط هو فيها ويسهو من هو أضيف منه ومنها قولهم إن جماعة لو كانوا في مجلس فنقلوا عن صاحبه كلاما وانفرد واحد منهم بزيادة غير الباقي مع كثرتهم وشدة عنايتهم بما سمعوه ورووه لأطرح السامعون تلك الزيادة الجواب إن ذلك ليس مما نحن بسبيله لأننا قد قلنا إن الجماعة إذا تركت الزيادة كانت روايتها أولى وكذلك إذا كان التارك للزيادة أضيف إذا غيرت الزيادة اللفظ ومنها قولهم إذا كان الضابط لو وافق هذا الراوي للزيادة لقوي بموافقة خبره فيجب إذا خالفه أن يضعف والجواب إنه بامسأكه عن الزيادة غير مخالف له كما أنه بامسأكه عن رواية خبر آخر لا يكون مخالفا له وأيضا فانه إذا وجب قول الزيادة بمشاركة غيره من الرواة له وجب إذا لم

يشاركه أن تنقص تلك القوة وليس إذا نقصت يجب أن تبلغ حدا في الضعف لا يقبل الخبر معه ألا ترى أنه لو شارك الراوي جماعة في خبر فقوي الخبر بذلك فانه إذا لم يشاركه في الرواية بل رواه وحده لا يجب أن ينتهي في الضعف إلى حد لا يجوز أن يقبل معه

فأما إذا لم يعلم هل اسند المخبران الخبرين إلى مجلس واحد أو مجلسين وكانت الزيادة تغير إعراب المزيد عليه ولم يكن الراوي له ولا التارك لها كثرة فانه يقتضي التوقف والرجوع إلى الترجيح لأننا لا نأمن أن يكونا قد اسندها إلى

مجلس واحد فيتمانعا والصحيح أن يقال يجب حمل الخبرين على أهما جريا في مجلسين لأهما لو كانا في مجلس واحد جرى على لفظ واحد ولو كان اللفظ واحدا لكان الظاهر من عدالتهما وضبطهما أن لا يختلف روايتهما فأما إذا روى الراوي زيادة لم يروها هو مرة أخرى مقدمة أو متأخرة وأنه إن أسند الروايتين إلى مجلسين قبل ذلك وكذلك إذا لم يعلم أنه أسندهما إلى مجلسين حمل أهما كانا في مجلسين وإن علمنا أنه لم يسندهما إلى مجلسين وكان قد روى الخبر دفعات كثيرة من غير زيادة ورواه مرة واحدة بالزيادة فالأغلب انه سها في إثبات الزيادة لأن سهو الإنسان مرة واحدة أغلب وأكثر من سهوه مرارا كثيرة فان قال قد كنت أنسيت هذه الزيادة والآن ذكرتها قبلت الزيادة وحمل أمره على الأقل النادر لمكان قوله وكذلك إن كان له كتاب يرجع إليه وإن كان إنما رواها مرة وأخل بروايتها مرة وكانت الزيادة تغير إعراب الكلام تعارضت الروايتان وإن كانت الزيادة لا تغير اللفظ احتمال أن يتعارض لأنه على كل حال قد وهم وهما باطلا إما زيادة لا اصل لها وإما نسيانا لما كان له اصل فليس بأن يقال ضبطه يمنع من أن يكون قد وهم عند سماعه للحديث زيادة لا اصل لها وأنه نسي فلم يروها في بعض الحالات وذكرها مرة أخرى بأولى من ان يقال إن ضبطه

يمنع من نسيانه لها والأولى أن يقال أظنه من روايته لما لم يسمعه توها منه أنه سمعه الأقرب أن يكون نسيها حين لم يروها لأن نسيان الضابط لما سمع عند تطول الزمان أكثر وأغلب من ذهابه عن سماع ما حضره فوجب لذلك قبول الزيادة

وإذا روى الراوي الحديث تارة مع زيادة وتارة بغير زيادة استهانة وقلة تحفظ سقطت عدالته ولم يقبل حديثه وإذا كان في الخبر لفظ لا يفيد إلا التأكيد لم يجز إسقاطه لأن النبي صلى الله عليه وسلم ما ذكره إلا لفائدة فأما إذا خالف في لفظ الحديث حفاظ أهل النقل فقد ذكر ذلك في جملة ما يرد له الحديث وهو داخل في الزيادة وقد ذكرناه الآن لأن الخلاف ليس يقع بينهم إلا بأن يزيد أحدهم في الحديث ما لا يرويه الآخر أو يروي أحدهما اللفظ على إعراب يروي الآخر خلافه وقد تقدم بيان ذلك كله

باب في ذكر فصول أحوال الراوي

فصل

اعلم أنه لما وجب رد الخبر إذا كان الراوي غير عدل وجب أن نذكر ما العدل وما العدالة ثم نذكر الدلالة على اشتراط العدالة في الأخبار أما العدل والعدالة فهما في اللغة مصدر مقابل الجور وهو إيضاف الغير بفعل ما يجب له ويستحق عليه وترك ما لا يجب عليه ولهذا وصف العقاب بأنه عدل لما كان مستحقا على المعاقب ويوصف ترك الزيادة عليه بأنه عدل ويوصف الثواب بأنه عدل لما كان واجبا للمثاب فان قيل فيجب إذا لم يجب على الإنسان حق لغيره وكان ما يستحقه على غيره لا يستوفيه أن يوصف بأنه غير عدل قيل لا يجوز ذلك لأن قولنا غير عدل يطلق على الجائر وإطلاق هذا الوصف على ما ذكره السائل يوهم أنه جائر

وذكر قاضي القضاة أن العدل هو فعل حسن يتعدى الفاعل إلى غيره بنفعه أو بضرره وقد التزم على ذلك أن يكون الابتداء بالتفضل عدلا قال ولذلك يقال إن الله سبحانه عدل بابتداء الخلق في الدنيا وقد تعرف استعمال العدل في

المستكثر من فعل العدل ولذلك يوصف الله سبحانه بأنه عدل وتعرف استعماله أيضا فيمن أهل لقبول شهادته ويدخل في ذلك الحرية وغيرها وتعرف أيضا فيما تقبل روايته عن النبي عليه السلام وهو من اجتنب الكبائر والكذب والمسخرات من المعاصي والمباحات ولا خلاف في اعتبار هذه الأمور فيمن يروي الخبر لأن خلاف ذلك يقدح في الثقة لقوله لأن من تقدم على الكذب لا يؤمن منه الكذب في كل ما يخبر به ومن تقدم على الفسق وهو يعتقد انه فسق لا يؤمن منه الإقدام على الكذب في حديثه ومن تقدم على المسخرات كالتطيف وكالأكل على الطريق وإن أثمر النقص لا يؤمن منه الكذب وإن أثمر عنده النقص والمشاركة على أخذ الاجرة على الحديث فهو ابلغ في الدناءة من الأكل على الطريق وهو جار مجرى اشتراط الاجرة على صلاة النافلة

وأما الفسق في الاعتقادات إذا كان صاحبه متحرجا في افعاله فعند الشيخين ابي علي و ابي هاشم أنه يمنع من قبول الحديث لأن الفسق في أفعال الجوارح يمنع من قبول الحديث لكونه فسقا لا لأنه من أفعال الجوارح لأن المباحات من أفعال الجوارح لا تمنع من قبول الحديث وهذه العلة قائمة في الاعتقالات إذا كانت فسقا والجواب إن الفسق من أفعال الجوارح إنما يمنع من قبول الحديث لأن فاعله فعله وهو يعلم أنه فسق فقدح ذلك في الظن لصدقه ولم يؤمن أن يقدم على الكذب وإن علم أنه محذور وليس كذلك إذا اعتقد اعتقادا هو فسق وقد اشتبه عليه وهو متحرج في أفعاله

إن قيل أليس لو فسق وهو يعلم أنه فسق لم يقبل حديثه فكيف يقبل إذا ضم إلى فسقه خطيئة أخرى وهي اعتقاده أن ذلك غير فسق قيل إنه إذا

لم يعتقد أنه فسق لم يقدح ذلك تحريجه وتنزهه عن الكذب وليس كذلك إذا اعتقد أنه فسق وعند جل الفقهاء أن الفسق في الاعتقاد لا يمنع من قبول الحديث لأن من تقدم قد قبل بعضهم حديث بعض بعد الفرقة وقيل التابعون رواية الفريقين من السلف ولأن الظن يقوى بصدق من هذه سبيله إذا كان متحرجا فأما الكفر الذي يخرج به الإسلام من جملة الإسلام وأهل القبلة كاليهودية والنصرانية فانه يمنع من قبول الخبر للاجماع على ذلك ولأن الخارج من الإسلام يدعوه اعتقاده فيه إلى التحريف فيه ولا يقوى الظن لصدقه وأما الكفر بتأويل فذكر قاضي القضاة أنه يمنع من قبول الحديث قال لا تفاق الأمة على المنع من قبول خبر الكافر قال والفقهاء إنما قبلوا أخبار من هو كافر عندنا لأنهم لم يعتقدوا فيه أنه كافر والأولى أن يقبل خبر من فسق أو كفر بتأويل إذا لم يخرج من أهل القبلة وكان متحرجا لأن الظن لصدقه غير زائل وادعائه الإجماع على نفي قبول خبر الكافر على الإطلاق لا يصح لأن كثيرا من أصحاب الحديث يقبلون كثيرا من أخبار سلفنا رحمهم الله كالحسن وقتادة وعمرو مع علمهم بمذهبيهم وإكفارهم من يقول بقولهم وقد نصوا على ذلك فأما من يظهر منه العناد في مذهبه مع ظهوره عنده فانه لا يقبل حديثه كما لا يقبل حديث الفاسق بأفعال الجوارح لما كان يعلمها فسقا فأما من تدين بالكذب لينصر مقاتله فالظن لا يحصل بصدقه وكذلك التساهل في الحديث وترك التحفظ من الزيادة فيه والنقصان منه وأما كون الراوي غير ضابط لما يسمعه أو يعتريه السهو فيما يسمعه بعد سماعه له فله أحوال ثلاثة أحدها أن يكون سهوه واختلال ضبطه أكثر فيقدح ذلك في الظن لما نقله إلا أن يكون ما نقله مما يبعد أن لا يضبطه الإنسان وليس لأحد أن يقول الظاهر من العقل الضبط وقلة السهو لأن العقلاء يختلفون في الضبط

وليس له أن يقول الظاهر من العدل أنه لا يروي الحديث وهو يتهم ضبط نفسه وحفظه لأن من لا يضبط يظن أنه قد ضبط ومن سها يظن أنه ما سها فيروي حسب ظنه

والثاني أن يتساوى ضبطه واختلاله فلا يحصل الظن أيضا لصحة ما رواه لتعادل الأمرين فلا يقبل حديثه إن قيل
أليس قد أنكرت الصحابة رضي الله عنها على أبي هريرة رحمه الله كثرة الرواية ثم قبلت أخباره قيل إنما لم تنكر عليه
لقلته ضبطه لكن لأن الكثرة يعرض فيها الاختلال والسهو فاحتاطت بالإنكار عليه وإن كان أهلا لقبول أخباره
وذكر قاضي القضاة في الشرح أنه إذا تساوى غفلته وذكره قبل خبره لأن الخبر أمانة فالأصل فيه الصحة ولقائل
أن يقول إن الخبر أمانة إذا تكاملت شرائطه ولا تتكامل شرائطه إلا أن يترجح ذكر الراوي على سهوه
والثالث إن كان الأكثر منه الذكر وجودة الضبط قوي الظن لصحة روايته فقبل خبره فيما لا يعلم أنه سها فيه
واعلم أنه إذا ثبت اعتبار العدالة وغيرها من الشرائط التي ذكرناها وجب إن كان لها ظاهر أن يعتمد عليه وإلا لزم
اختيارها ولا شبهة أن في بعض الأزمان كزم من النبي صلى الله عليه وسلم أنه قد كانت العدالة منوطة بالإسلام
فكان الظاهر من المسلم كونه عدلا وهذا اقتصر النبي صلى الله عليه وسلم في قبول خبر الأعرابي عن رؤية الهلال
على ظاهر الإسلام واقتصرت الصحابة على إسلام من كان يروي الأخبار من الأعراب فأما الأزمان التي كثرت
فيها الجنايات ممن يعتقد الإسلام فليس الظاهر من إسلام الإنسان كونه عدلا فلا بد من اختياره وقد ذكر الفقهاء
هذا التفصيل

ولا يرد حديث من لا يعرف معنى ما ينقله كالأعجمي لأن جهله بمعنى الكلام لا يمنع من ضبطه الحديث ولهذا يمكن
للأعجمي أن يحفظ القرآن وإن لم يعرف معناه وقد قبلت الصحابة أخبار الأعراب وإن لم يعرفوا كثيرا من معاني

الكلام مما يفتقر إلى الاستدلال فأما الصبي فالأغلب أن النفس لا تتق بروايته فان جاز في بعض الحالات أن يغلب
الظن لصدقه فالشرع منه من قبول خبره إذا رواه وهو صبي فان سمع الحديث وهو صبي ورواه وهو بالغ قبل خبره
وقد قبلت الصحابة رضي الله عنها رواية ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم وإن كان حين سماعها من النبي
صلى الله عليه وسلم غير بالغ لما كان حين رواها بالغا ويقبل رواية المرأة والعبد والأعمى من حفظه لأنه قد يظن
صدقهم في روايتهم ولم تمنع الشريعة من قبولها بل قد قبلت الصحابة رواية ابن عباس وكان ضريرا ورواية النساء
ويقبل رواية من لم يرو إلا خيرا واحدا ولم يكثر أهل العلم ولا أطال مجالسة أهل النقل لأن كل خصلة لا تقدر في
غالب الظن لصحة الرواية ولم يرد الشرع باعتبار نفيها فانها لا تمنع من قبول الحديث وكون الراوي غير مجالس
لأهل العلم لا يقدح في ظننا صدقه

ويفارق ذلك استفتاء من لم مجالس أهل العلم لأن جواز الاستفتاء موقوف على كون المفتي من أهل الاجتهاد ولن
يكون الإنسان كذلك إلا بالتعلم ومجالسة العلماء إلا أنه إذا تعارض خبران أحدهما يرويه من لم مجالس أهل النقل
والآخر يرويه من مجالسهم كانت رواية من مجالسهم أولى لأن المكثر من مجالسة أهل الصنعة أخبر بها وأعرف
بتفاصيلها

ويقبل حديث الإنسان وإن اختلف في اسمه متى عرفت عدالته إما بظاهر الإسلام وإما بطريقة زائدة وإذا روى زيد
عن عمرو خيرا فقال عمرو لا أذكر أني رويت هذا الحديث فعند أبي الحسن رحمه الله لا يقبل الحديث لأنه الأصل
في الرواية فاذا أنكرها لم يقبل وكذلك رد حديث ربيعة عن الزهري أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل
لأن الزهري أنكروا أن يكون رواه وعند الشافعي وغيره أنه يقبل لأن ثقة الراوي تقتضي قبول حديثه ما أمكن ويمكن
أن يكون صادقا وإن لم يذكر المروي عنه لأنه يجوز أن ينسى أنه رواه فقد يحدث الإنسان بحديث من أمر الدنيا ثم
يسهو عنه ويذكر به فلا

يذكره إلا بعد زمان طويل وربما لم يذكره أصلا فإذا كان كذلك جاز للمروي عنه أن يرويه عن الراوي كما قال الزهري حدثني ربعة عني فان قال المروي عنه ما رويت هذا الحديث جاز أن يكون قال ذلك بحسب ظنه فلا يرد الحديث فان قال أعلم أي ما رويته فانه تعارض ذلك رواية من روى عنه لأن كل واحد منهما ثقة فيحتمل أن يكون المروي عنه قد رواه ثم نسيه ويحتمل أن يكون الراوي سمعه من غيره ممن ليس بثقة وأسنده إلى من أسنده إليه سهوا

فصل في أن الخبر لا يرد إذا كان روايه واحدا

ذهب جل القائلين بأخبار الآحاد إلى قبول الخبر وإن رواه واحد وقال أبو علي إذا روى العدلان خبرا وجب العمل به وإن رواه واحد فقط لم يجز العمل به إلا بأحد شروط منها أن يعضده ظاهرا أو عمل بعض الصحابة أو اجتهاد أو يكون منتشرًا وحكى عنه قاضي القضاة في الشرح أنه لم يقبل في الزنا إلا خبر أربعة كالشهادة عليه ولم تقبل شهادة القابلة الواحدة

والدليل على القول الأول قياسه على أخبار المعاملات على ما ذكرناه في الباب المتقدم ويدل عليه إجماع السلف عمل أبو بكر رضي الله عنه على خبر رواه بلال وعمل عمر على خبر حمل بن مالك وعملت الصحابة على خبر أبي سعيد في الربا وعملت على خبر أبي رافع في المخابرة وكان علي عليه السلام يستحلف ويقبل خبر أبي بكر بغير استحلاف وليس يجوز أن يقال لعلهم قبلوا ما قبلوه لأن اجتهادا عضده لأنهم كانوا يتركون اجتهادهم لبعض هذه الأخبار وكانوا لا يرون بالمخابرة بأسا حتى روي لهم عن النبي صلى الله عليه وسلم النهي عنها وحجة أبي علي رحمه الله هي المرجع في قبول خبر الواحد إلى الشرع وقد روي أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعمل على خبر ذي اليمين حتى سأل ابا بكر وعمر وقد اعتبرت الصحابة العدد في الأخبار فان ابا بكر لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى رواه معه محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر على خبر أبي موسى في الاستئذان

حتى رواه معه غيره ولا عمل على خبر فاطمة بنت قيس ولم يقبل خبر عثمان في رد الحكم وقالوا إنك شاهد واحد قال فعلت أن ذلك إجماع لأنه لم ينكر عليهم الجواب أما رجوع النبي صلى الله عليه وسلم إلى خبر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في خبر ذي اليمين فان دل فانما يدل على اعتبار ثلاثة أبي بكر وعمر وذي اليمين على أن الإنسان قد يخبر عن أمور الدنيا بما يظن خلافه فيرجع في تحقيق ذلك إلى جماعة استظهارا وطلباً لقوة الظن فلا يدل على أنه لا يعول في أمور الدنيا إلا على خبر جماعة وأما طلب الصحابة لراو آخر فانه لا يدل على أنهم اعتقدوا أنه لا يعمل على الواحد لو انفرد لأن الحاكم قد يطلب شاهدا ثالثا ليقوي ظنه وإن كان لو لم يشهد الثالث عمل على شهادة الاثنين وقد يعمل الانسان في امور الدنيا على خبر الواحد ويطلب في بعض الأشياء مخبرا ثانيا ليقوي ظنه وقد يضعف الظن لصدق الراوي مرة ولا يضعف لصدقه أخرى وقد ينفرد العدل بالرواية لأمر مستبعد في العادة أو لأمر تقتضي العادة أن لا ينفرد بروايته الواحد ولا يظن تعمد به الكذب لكن يظن به السهو والغلط ولا يظن به ذلك مرة أخرى إذا انتفت هذه الأمور فإذا كان طريق قبول خبر الواحد والاجتهاد في عدالة الراوي وضبطه واختلفت الاحوال في ذلك ووجدنا الذين طلبوا روايا آخر هم الذين لم يطلبوه في حالة أخرى علمنا أنهم إنما طلبوا مخبرا ثانيا لتقوية الظن أو لأنه اعتراضهم بعض ما ذكرناه لا لأنهم اعتقدوا حظر العمل على خبر الواحد على أنه روي عن عمر أنه قال لأبي موسى ما اهتمتك ولكني خفت أن يتقول الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بينا أن ردة خبر فاطمة بنت قيس

إنما كان لأنه نسخ لكتاب الله عز و جل وإنما لم يعمل أبو بكر وعمر رضي الله عنهما على خبر عثمان رضي الله عنه في رد الحكم لأن ذلك شهادة لأنه إثبات حكم في عين لا يعدها ألا ترى أنهما سميا ذلك شهادة فدل ذلك على أنه كان شهادة عندهما

وقاس أبو علي رحمه الله الخبر على الشهادة لعله أن كل واحد منهما إخبار عن الغير يجب عنده العمل فكان من شرطه العدد وهذه علة غير معلومة فلا يجوز الاعتماد عليها فيما يجب فيه العلم وليس يمتنع أن تكون الشهادة إنما شرط فيها العدد لكونها شهادة ولهذا قبل فتوى الفقيه الواحد لما لم يكن شهادة ولهذا لم يعتبر في المخبر ما اعتبر في الشاهد من الحرية

فصل في الخبر إذا أسنده من أرسل غيره من الأحاديث هل يقبل أم لا

أما من يقبل المراسيل فلا شبهة في قبوله واما من لم يقبل المراسيل فكثير منهم قبله أيضا قال لأن إرساله يخص ذلك المرسل دون هذا المسند وليس إرساله لذلك الخبر بأكثر من تركه روايته فوجب قبول مسنده إلا أن يوهم فيما أرسله أنه سمعه ممن أسنده إليه وأتى بلفظ يوهم ذلك فجرى ذلك مجرى كذبه فيقده في أمانته فأما إذا قال فلان فان ذلك لا يوهم أنه سمعه ممن أسنده إليه فلا يقده في أمانته ومنهم من لم يقبل ما أسنده قال إن إرساله يدل على أنه إنما لم يذكر الراوي لضعفه في نفسه فستره له والحال هذه خيانة فلم يقبل حديثه

واختلف من قبل من حديث المرسل ما أسنده كيف يقبله فقال الشافعي لا يقبل من حديثه إلا ما قال فيه حدثني أو سمعت ولا يقبل إذا أتى بلفظ موهم وقال بعض أصحاب الحديث لا يقبل حتى يقول سمعت فلانا وأصحاب الحديث يفرقون بين أن يقول الإنسان حدثني فلان أو أخبرني فلان فيجعلون الأول دالا على أنه شافهه بالحديث ويجعلون الثاني مترددا بين المشافهة بالحديث وبين أن يكون قد أجازاه أو كتب به إليه وهذه عادة لهم وإلا فظاهر قوله أخبرني يفيد أنه تولى إخباره بالحديث وذلك لا يكون إلا بالمشافهة

باب في فصول كيفية النقل

فصل في رواية الحديث بغير لفظ النبي صلى الله عليه و سلم هل يرد له الحديث أم لا إذا روي الحديث بلفظ غير لفظ النبي صلى الله عليه و سلم فان لم يسند مسنده بل زاد أو نقص أو كان أوضح منه أو أخفى منه فانه لا يجوز ذلك لأن ما زاد على كلام النبي صلى الله عليه و سلم فهو كذب عليه لا يجوز قبوله وما نقص عنه فانه إما أن ينبىء عن أنه رفع حكما قد أثبتته فلا يجوز قبوله أو يكون فيه كتمان لحكم قد أثبتته والكذب والكتمان محظوران ولا يجوز العدول إلى لفظ أظهر من لفظ النبي صلى الله عليه و سلم ولا أخفى منه لأنه لا يمتنع ان يتعلق المصلحة باللفظ الذي ذكره النبي عليه السلام الخفي أو الظاهر ألا ترى أنه قد يجوز أن يكون من المصلحة أن يعرف الحكم باللفظ الجلي تارة وبالخفي أو بالقياس تارة وإن سد اللفظ مسد لفظ النبي صلى الله عليه و سلم فان اشتبهت الحال فيه حتى يكون موضع اجتهاد لم يجز ذلك لأنه لا يمتنع ان يكون لو نقل لفظ النبي عليه السلام إلى غيره أن يكون اجتهاد غيره فيه خلاف اجتهاده وإن لم تشبهه الحال فيه نحو قول القائل جلس وقعد فانه يجوز العدول عن أحدهما إلى الآخر ويقبل الخبر وهو مذهب الحسن البصري وأبي حنيفة والشافعي رحمهم الله لأنه إن

وجب نقل الحديث لأجل اللفظ فقط دفعه الإجماع وإن وجب لأجل اللفظ والمعنى وجب تلاوة اللفظ ولا دليل في العقل ولا في الشرع يقتضي كوننا متعبدين بتلاوة لفظ النبي عليه السلام فبقي أنه يجب نقل حديثه لأجل المعنى وهذا الغرض حاصل وإن عدل الراوي إلى لفظ يقوم مقام لفظ النبي صلى الله عليه وسلم وفارق الأذان والتشهد لأن الشرع اقتضى كوننا متعبدين بتلاوة ألفاظها فان قاسوا خطاب النبي صلى الله عليه وسلم على التشهد أعوزتهم على صحة تجمع بينهما ولم يكن ذلك بأولى من قياسه على الشهادة وقول النبي صلى الله عليه وسلم نصر الله امرء سمع مقالتي فآداهما كما سمعها فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ورب

حامل فقه ليس بفقيه لا يمنع من نقل حديثه على المعنى لأن من نقل المعنى يقال إنه قد أدى كما سمع لأنه يقال للمتروجم من لغة إلى لغة قد أدى كما سمع على أنه لو منع الخبر من نقل الحديث على المعنى لكان قد منع من ذلك فيما يشتهه ويجوز أن يختلف الاجتهاد فيه ولهذا قال ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه وما لا يشتهه من الألفاظ ولا يختلف اجتهاد الناس في قيام بعضه مقام بعض يسوي فيه الناقص الفقه والكمال الفقه والفقيه وغير الفقيه ولهذا يجب أن يكون الناقل للحديث على المعنى من أهل العلم ليعلم ما يشتهه الحال فيه مما لا يشتهه فيه

فصل في الرواية من كتاب

إذا روى الراوي الحديث من كتابه فله أحوال منها أن يعلم أنه قرأه على شيخه أو حدثه به ويذكر ألفاظ قراءته ووقت ذلك فلا شبهة في جواز روايته والأخذ بها وكذلك إذا علم الراوي أنه قرأ جميع ما في الكتاب أو حدثه به الراوي ولم يذكر الفاظ القراءة ولا وقت القراءة لأنه عالم في الحال بأنه قرأ جميع ما في الكتاب أو سمعه ممن حدثه ومنها أن يعلم أنه ما سمع ما في الكتاب أو يظن ذلك أو يجوز سماعه ويجوز نفيه على سواء وفي ذلك كله لا يجوز له أن يحدث به ولا يؤخذ بروايته لأنه ليس له أن يخبر بما يعلم أنه كاذب فيه أو ظان أو شاك ومنها أن لا يذكر سماعه لما في الكتاب ولا قراءته له ولكنه يغلب على ظنه سماعه له أو قراءته لما يراه من خطه فهذا هو الذي ينبغي أن يكون الناس قد اختلفوا فيه فعند أبي حنيفة رحمه الله لا يجوز له أن يرويه ولا يجوز العمل على روايته لأنه لا يجوز أن يقول حدثني فلان وهو لا يعلم أنه حدثه إذا كان ذلك حكما عليه بأنه قد حدثه كما لا يجوز مثله في الشهادة وعند أبي يوسف ومحمد والشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل عليها لأن الصحابة

كانت تعمل على كتب النبي صلى الله عليه وسلم نحو عملها على كتابه إلى عمرو بن حزم من غير أن يرويه لها راو بل عملوا لأجل الخط وأنه منسوب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فان ثبت أنها عملت عليه من غير رواية جاز أن يروي الإنسان من كتابه إذا غلب على ظنه سماعه ويكون إخباره إخبارا عن ظنه ويجوز العمل عليه

باب القول في المراسيل

الخبر المرسل هو أن يسمع الرجل الحديث من زيد عن عمرو فاذا رواه قال قال عمرو وأضرب عن ذكر زيد واختلف الناس في الراوي إذا فعل ذلك وكان ممن يقبل مسنده يقبل مرسله أبو حنيفة ومالك وأبو هاشم على كل

حال وقال قاضي القضاة في الشرح عنيت بالمتكلمين الذين قبلوا المراسيل ابا هاشم دون من لم يقبل إلا خبر اثنين وقال في الدرر إن أبا علي يقول إذا روى الحديث اثنان رواه أحدهما عن رجل بصري لم يسمه ورواه الآخر عن كوفي لم يسمه فانه يقبل ولم يقبل أهل الظاهر وطائفة من أصحاب الحديث المراسيل على كل حال وقبل قوم مراسيل من يقبل مسنده في حال دون حال وهي إذا اقتص بشروط والشافعي اعتبر أحد شروط منها أن يكون ذلك الخبر قد أسنده غير مرسله قال قاضي القضاة هذا إذا لم تقم الحجة باسناد ذلك من المسند فأما إن قامت الحجة باسناده فالمعتبر به دون المرسل ومنها أن يكون قد أرسله راو آخر يروي عن غير شيوخ الأول ومنها أن يعضده قول صحابي ومنها أن يعضده قول أكثر أهل العلم

ومنها أن يكون المرسل ممن لا يرسل عن من فيه علة من جهالة وغيرها ثم قال ومن هذه حاله أحب أن يقبل مرسله ولا أستطيع أن أقول إن الحجة تثبت به كنبوتها بالمتصل وشرط عيسى بن ابان في قبول المراسيل أن يرسله صحابي أو تابعي أو تابعي التابعين أو من أئمة أهل النقل دون من سوى هؤلاء واحتج من قبل المراسيل بأشياء منها إرسال المرسل مع عدالته يجري مجرى ذكره من أرسل عنه وقوله هو عدل عندي في الدلالة على أنه قد عدله ولو قال ذلك لقبول حديثه فكذلك إذا أرسل وإنما قلنا إن إرساله يجري مجرى ذكره وتعديله لأنه مع عدالته لا يستجيز أن يخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا وله الإخبار عنه ولا يكون له الإخبار بذلك إلا وهو عالم أو ظان لأن الخبر بما يجوز كونه ونفيه على سواء قبيح ولأنه ليس له إلزام الناس عبادة أو إطراح عبادة عنهم من غير أن يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم أو جب ذلك أو يظنه فبان أن عدالته تقتضي ما ذكرنا وأما أن الراوي إذا ذكر من روي عنه وقال هو ثقة عندي لزم قبول خبره وإن لم يذكر أسباب ثقته فهو متفق عليه بين اصحاب أبي حنيفة والشافعي وإنما اختلفوا في الجرح فعند اصحاب أبي حنيفة لا يجب أن يذكر الإنسان سبب الجرح وقال الشافعي لا يصير الجرح مجروحاً إلا بذكر أسباب الجرح والأمر في النزكية ظاهر فان اصحاب الحديث يزكون الرجل من غير أن يذكروا أسباب عدالته ولأن الإنسان إنما يكون ثقة زكياً إذا اجتنب الكبائر ولم يخل بالواجبات فلو وجب ذكر أعيان ذلك في طول الزمان مخافة أن يكون فيها ما لا تسلم معه عدالة الإنسان عند السامع وجب ما يشق احصاؤه بل يتعذر إن قيل إنما لم يجب على المزكي ذكر أسباب العدالة لهذه المشقة التي ذكرتموها وذلك غير قائم في ذكر المخبر قيل هذه المشقة إن ثبت معها الظن لعدالة من زكاه المزكي فهو غرضنا وليس سبب هذا الظن هذه المشقة وإنما سببه عدالة المزكي وهذا هو الذي قلناه ولو لم تثبت معها عدالته لم يجز الحكم بتزكيته لأجل المشقة إذ كان الظن لعدالته غير حاصل فان قيل إنما لم يجب على المزكي ذكر أسباب عدالة من زكاة

لأنه يخبر عن ظنه وأما المخبر فانما يخبر عن غيره فوجب ذكره قيل وقد يكون الإنسان عدلاً عند المزكي بأن يخبره غيره عن عدالته فهو كالمخبر وأيضاً فان هذا فرق لا يؤثر في موضع الجمع وذلك أن المخبر إنما أخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم وطريقه إلى ذلك غيره كما أن ظن المزكي لعدالة من زكاة طريقة معرفته بأسباب عدالته فكما لم يجب ذكر ذلك لم يجب ذكر المخبر فان قيل يلزمكم على ما ذكرتم أن يجري إضراب شهود الفرع مع عدالتهم عن ذكر شهود الاصل مجرى أن يذكروهم ويعدلوهم وأن يلزم الحاكم الحكم بشهادتهم وإن لم يذكروا شهود الأصل

كما يلزمه إذا ذكروهم وعدلوهم الجواب إن إضرابهم عن ذكر شهود الأصل يجري مجرى ما ذكرتم ولو تركنا وهذا الأصل لحكمنا بشهادتهم وإن لم يذكروا شهود الأصل لكن الدلالة منعت من ذلك وليس يجب إذا منعت الدلالة من ذلك أن يمتنع أن يحكم بأخبار المراسيل كما أن الدلالة قد دلت على أن من شرط الحكم بشهادة شهود الفرع أن يحملهم شهود الأصل الشهادة فاعتبرنا قيام الدلالة على ذلك ولم نعتبره في غير هذا الموضع لأنه لو لم تقم الدلالة على ذلك لأجرينا الشهادة على الشهادة على الإقرار ولا يشترط فيه أن يحملهم الشهود الشهادة كما لا يشترط أن يحملهم المقر الشهادة على إقراره إن قيل أليس لو ثبت عدالة الشهود عند الحاكم لم يسقط النظر في عدالتهم عن حاكم آخر فهلا كان ثبوت عدالة من أرسله للمخبر عنده لا يسقط عن غيره النظر في عدالته قيل فيجب لو ذكر للمخبر من أخبر عنه وعدله أن لا يسقط عن السامع للمخبر النظر في عدالته كما لم يسقط عن القاضي الثاني النظر في عدالة الشهود وإن ذكروا عنده فلما لم يجز ذلك علمنا مفارقة الشهادة للمخبر ومنها إجماع الصحابة حكى عن البراء بن عازب أنه قال ليس كل ما حدثاكم به عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعناه منه غير أنا لا نكذب وروي أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من أصبح جنباً فلا صوم له فلما سئل عن ذلك ذكر أن الفضل بن عباس أخبره بذلك وروي ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم

أنه قال لا ربا إلا في النسيئة ثم أسنده إلى أسامة وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم ما زال يلبي حتى رمي بحجرة العقبة ثم أسند ذلك إلى الفضل بن عباس فلو لم يجز العمل على المراسيل لكان المرسل إذا لم يبين أنه قد أرسل الحديث جرى مجرى أن يروي عن فاسق أو كافر على وجه يوهم أنه عدل ولا يبين أنه كافر في أن ذلك منكر ولو كان منكراً لأنكروه ولما اجتمعوا على ترك إنكاره ومعلوم أن من أرسل ومن لم يرسل لم ينكر ذلك إن قيل أليس قد كان علي ابن أبي طالب عليه السلام يستحلف من يخبره عن النبي صلى الله عليه وسلم أو سمعه من غيره عنه ويجوز أن يكون حلفه هل سمع الحديث في الجملة أم لا على أن استحلافه إنما كان استظهاراً لأن أحداً لا يشترط ذلك في حديث الثقة ولهذا لم يستحلف أبا بكر عليه السلام على أن ذلك لا يعترض دليلنا لأن دليلنا هو أنهم لما عرفوا أن بعضهم أرسل لم ينكروا عليه ولم يرو أن علياً عليه السلام أنكر عليهم إن قيل ما ذكرتموه من الأخبار الدالة على أنهم أرسلوا هي أخبار آحاد غير مؤدية إلى العلم فالجواب إن كل واحد منها وإن كان خيراً واحداً فإن مجموعها متواتر ولقائل أن يقول إن ما ذكرتموه أخبار يسيرة ولا يصير معناها متواتر بهذا القدر ألا ترى أن الخبر الواحد لو رواه ثلاثة أو أربعة لم يكن متواتراً فالأخبار الثلاثة والأربعة أولى أن لا يكون معناها متواتراً فلا يصح الاحتجاج بها إلا أن يقال إنه يجوز أن يحتج بأخبار الآحاد في إثبات ما يتوصل به إلى العمل دون العلم

ومنها أنه لو لم يقبل الخبر المرسل لما قبل إذا جوزنا كونه مرسلًا حتى إذا قال الراوي عن فلان لم يقبل حديثه لجواز أن يكون ما سمع منه لكنه أخبر عنه ولقائل أن يقول لا يقبل الحديث إلا أن يظن أنه غير مرسل نحو أن يقول حدثنا فلان أو سمعت فلان أو عن فلان ويكون قد أطل صحبته لأن ذلك أمانة تدل على أنه قد سمعه منه ومتى لم يعلم أنه صحبه لم يكن قوله عن فلان أمانة على أنه سمعه منه فلا يقبل حديثه واحتج من لم يقبل أخبار المراسيل بأشياء

منها أن ترك الراوي لذكر من حدثه يتضمن جهالة عينه وصفته فإذا كان لو ذكر اسمه فعرف السامع عينه ولم يعرف عدالته لم يجز له العمل بحديثه فأولى أن لا يجوز له قبوله إذا لم يعرف عينه ولا عدالته والدليل على أن ترك ذكره للراوي يتضمن جهالة عدالته أن عدالته إن عرفناها بذكره فالمرسل ما ذكره وإن عرفناها بأن الثقة لا يرسل

إلا عن ثقة فهذا لا يصح لأن كثيرا من الثقات قد أرسلوا عن من ليس بثقة ولأن الإنسان قد يكون ثقة عند إنسان ولا يكون ثقة عند إنسان آخر فلا يمتنع لو عرفنا من لم يذكره المرسل لما كان ثقة عندنا والجواب إن إرسال المرسل لا يتضمن جهالة صفة من لم يذكره لأن نفيه يشهد بعدالة من أرسل عنه وقولهم إن العدل قد يرسل عن من ليس بثقة لا يقدح فيما قلناه لأن من أرسل عن من ليس بثقة إن كان قد عرف أنه غير ثقة فذلك يقدح في عدالته كما أنه إذا ذكره وقال هو ثقة عندي وعلمنا أنه لم يكن عنده ثقة فانه يقدح في عدالته ولا يقدح ذلك في أن الظاهر والغالب ممن ظاهره العدالة أنه لا يزكى من يعتقد أنه غير زكي كذلك الغالب ممن هو ثقة في الظاهر أنه لا يرسل إلا عن من هو ثقة عنده والغالب لا يزول بالنادر وإن كان قد أرسل عنه وهو ثقة عنده وبأن لنا انه ليس بثقة فذلك لا يقدح أيضا في أن الظاهر من كونه ثقة عنده أن يكون ثقة في نفسه وإن جاز خلافه لأن الغالب لا يبطل بتجويز خلافه كما أنه لو قال هو عدل عندي جاز لو فحطنا نحن عنه أن لا يكون عدلا عندنا ولا يمتنع ذلك من أن الظاهر من تزكيته أنه زكي في نفسه وأنه لا يجب علينا الفحص عنه وقولهم إذا لم يجز قبول الخبر إذا سمى المخبر من سمع منه متى لم يعرف عدالته فبأن لا يجوز ذلك إذا لم يعرف عينه ولا عدالته أولى فالجواب عنه أن ممن يقبل المراسيل من يقول إذا سمى الراوي من روى عنه ولم يقل هو عدل عندي فقد زكاه ويجب قبول حديثه وهذا يلزم عليه أن يسقط النظر في الحديث مع كثرة الفساد في الناس إذا ذكر الحديث من روى عنه لأن عدالته تقتضي ثقة من سمع منه وثقة من سمع منه تقتضي عدالة من سمع

منه هكذا إلى النبي صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال إنه إذا ذكر اسمه لم يسقط عنا النظر في عدالته وإذا لم يذكر اسمه سقط النظر في عدالته لأنه إذا لم يذكر عينه فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد حكم بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذلك وألزمنا تلك العبادة وليس له أن يحكم على النبي صلى الله عليه وسلم بشيء إلا وهو عالم أو ظان له ولا يظن ذلك إلا والراوي ثقة عنده ولأنه لما لم يذكر الراوي لم يمكننا من النظر في عدالته وإذا ذكر الراوي الذي سمع منه الحديث فانه لم يحكم به على النبي صلى الله عليه وسلم ولا منعنا من النظر في عدالته بل قدمكننا من النظر في ذلك إذ كان قد ذكره

ومنها أن الشاهدين إذا كانا عدلين لم يجز أن يشهدا على شهادة شاهدين يخفيان ذكرهما وهما غير عدلين عندهما ومع ذلك لم يجز إضراهما عن ذكر شهود الأصل مجرى ذكرهما وتزكيتهما والجواب إن عدالة الشاهدين تقتضي غلبة الظن بثقة من شهدا على شهادته إذا لم يذكره فقد التزمنا في الشهادة مثل ما قلناه في الخبر ولو تركنا وهذا الأصل لحكمنا بالشهادة على الشهادة من غير أن نذكر شهود الأصل على ما تقدم بيانه فان قيل فيلزمكم أن لا تحكموا بالخبر المرسل وإن كان غلب على ظنكم عدالة من أخبر عنه المخبر كما لم تحكموا بشهادة شهود في القرع وإن غلب على ظنكم عدالة شهود الأصل والعلة الجامعة بينهما أن كل واحد من الشهود والمخبرين يسندون إلى غيرهم ما يلزمون به حكما للغير فلم يلزم الحكم إلا بذكر من يسندون إليه قيل لسنا نعلم أن العلة ما ذكرتم وليس يجوز أن يتوصل إلى العلم بعلة غير معلومة ولا يمتنع أن يكون قد اعتبر في الشهادة ضرب من الاحتياط فلم يقع فيها إلا بذكر شهود الأصل كما اعتبر فيها الحرية والعدد وأن يحمل شهود الأصل الشهادة شهود القرع وقد قال الشيخ أبو عبد الله رحمه الله إن القياس يمنع من الحكم بالشهادة فلم يجز قياس المراسيل على ذلك لأنه لا يجوز القياس على المخصوص من جملة القياس والمخالف لا يسلم قوله إن الحكم بالشهادة على الشهادة بخلاف قياس الاصول ويسلم أنه لا يجوز القياس على المخصوص

من جملة القياس على أن من يقيس المراسيل على الشهادة على الشهادة إنما يقيس عليها في المنع لا في جواز الحكم فلم يكن قانسا عليها من الوجه الذي منع منه القياس وقد فرق بين المراسيل وبين الشهادة على الشهادة فقيل إن الحاكم إنما يحكم بشهادة شهود الأصل فلماذا وجب ذكرهم ولمخالفهم أن يقول والحكم بلزوم العبادة إنما يقع بخبر الأول فيجب ذكره فان قالوا كيف نقول ذلك وعندنا أنه لا يجب ذكر للمخبر الأول قيل إنكم تعلقون لزوم العبادة بالمخبر الأول ولهذا تعتبرون عدالته وتستدلون عليهما بارسال المخبر الثاني مع عدالته على أنه إن كان لزوم العبادة لا يتعلق بالمخبر الأول لأنه لا يجب ذكره فقد صار ذلك تابعا لكونه غير واجب ذكره فقد فرقتم بين المسألتين بما هو مبني على موضع الخلاف لأن موضع الخلاف هو أنه لا يجب ذكر المخبر الأول وكون المخبر الأول لا يتعلق به الحكم والعبادة تابع لذلك وبه فرقتم بين الشهادة والخبر وقد فرق بين المسألتين أيضا بأن شهود الفرع وكلاء شهود الأصل لأنه لا يجوز لهم أن يشهدوا على شهادتهم إذا سمعواهم يشهدون حتى يحملوهم الشهادة كما لا يجوز للوكيل التصرف إلا بعد أن يؤكله المؤكل وهذا فرق غير مؤثر لأن الاحتجاج جمع بين الشهادة والخبر بالعلة التي ذكرها خصمه في المراسيل وهي أن عدالة الراوي تقتضي أنه ما أرسل الحديث إلا وهو على غابة الثقة بعدالة من أخبر عنه وهذه العدالة قائمة في الشهود على ما بيناه

ومنها أنه لو جاز العمل على المراسيل لم يكن لذكر أسماء الرواة والفحص عن عدالتهم معنى والجواب أن له معنى من وجهين أحدهما أنه إذا ذكرهم الراوي أمكن السامع الفحص عن عدالتهم فيكون لظنه لعدالتهم أكد من ظنه لعدالتهم لأجل إرسال المرسل لأن طمأنينة الإنسان إلى فحصه وخبرته أقوى من طمأنينته إلى خبر غيره وهذا الجواب يقتضي ترجيح المسند على المرسل والآخر أن الراوي للحديث قد يشبهه عليه حال من أخبره فلا يقدم على تركيته ولا على جرحه فيذكر ليفحص غيره عنه

ومنها قولهم لو وجب العمل بالمراسيل للزمن في عصرنا هذا أن نعمل على قول الإنسان قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وكذا وإن لم يذكر الرواة الجواب إن ذكر الخبر إن كان معروفا في جملة الأحاديث فقد عرفت رواته وإن لم يكن معروفا لم يقبل لا لأنه مرسل بل لأن الأحاديث قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه أصحاب الحديث منها في وقتنا هو كذب فان كان العصر الذي أرسل فيه الراوي عصرا لم يضبط فيه السنن قبل مرسله فأما قول الشافعي رحمه الله إن المرسل يقبل إذا أسنده المرسل أو أسنده غيره فان أراد أنه يقبل والحجة هو الخبر المسند فصحيح على أصله ولا تأثير للمرسل وإن أراد أنه يصير المرسل حجة فليس بصحيح لأن ما ليس بحجة لا يصير حجة إذا اقترنت به حجة كما أن خبر الواحد لا يصير طريقا إلى العلم وإن عضدته آية أو خبر متواتر وأما قوله إنه يعمل على خبر المرسل إذا أرسله غيره ممن يروي عن غير مشائخه فغير صحيح لأنه ليس يجوز أن ينضم ما ليس بحجة إلى ما ليس بحجة فيصير حجة إذ كل واحدة من الروايتين مرسله وكذلك قوله إذا عضد المرسل قول بعض الصحابة أو فتوى أكثر أهل العلم لأن ذلك غير حجة ولا يصير المرسل به حجة فان جعل قول بعض الصحابة حجة فالكلام عليه ما تقدم

وقد حكى بعض أصحاب الشافعي عنه أنه خص مراسيل الصحابة بالقبول وحكى القاضي القضاة عنه أنه قال إذا قال الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وكذا قبلت ذلك إلا أن أعلم أنه أرسله والدليل على بطلان تخصيص الصحابة بذلك أن ما دل على قبول المراسيل يشتمل من كان عدلا من الرواة صحابيا كان أو غيره وقول النبي صلى الله عليه وسلم أصحابي كالتجوم بأبهم اقتديتم اهتديتم لا يدل على أن غيرهم لا يقبل مرسله كما لا

يدل على أن غيرهم لا يقبل مسنده وقولهم إن الصحابي لا يطلق القول بأن النبي صلى الله عليه وسلم قال كذا وكذا إلا وقد سمعه أو حدثه عنه الثقة فانه يقال لهم ولم وجب ذلك فيهم

فان قالوا لعدانهم قيل فهذه العلة حاصلة في غيرهم من العدول فان قال الظاهر من قول الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وكذا أنه سمعه منه قيل فقد قبلتموه على أنه مسند لا على أنه مرسل على أنه يمكن أن يقول الصحابي بلغني أن النبي صلى الله عليه وسلم قال كذا وكذا أو سمعت أنه قال كذا فيتصور المسألة في هذا الموضع

فصل في الحديث إذا أرسل مرة وأسند مرة أخرى أو ألقى بالنبي مرة وجعل

موقوفا على صحابي مرة

إذا أسند الراوي الحديث وأرسله غيره فلا شبهة في قبول من يقبل المراسيل له ومن لا يقبلها أيضا يجعله مسندا لأن عدالة المسند تقتضي ذلك إذا لم يعارضها معارض وليس في إرسال المرسل ما يعارض إسناده لأنه يجوز أن يكون إنما أرسل غيره الخبر لأنه سمعه مرسلًا وسمعه هذا مسندا أو لأنه سمعه المرسل مسندا ثم نسي راويه بعينه وعلم ثقته في الجملة فأرسله لهذا الوجه أو أرسله لمعرفته بثقة من رواه بعينه وأما إذا أرسله هو في وقت آخر فان ذلك لا يمنع من جعله مسندا أيضا لأنه يجوز أن يرسله في وقت آخر لهذه الأمور

وأما إذا وصل الراوي الحديث بالنبي صلى الله عليه وسلم ووقفه الآخر على صحابي فانه يجعل متصلا بالنبي صلى الله عليه وسلم لجواز أن يكون بعض الصحابة سمع ذلك الخبر من النبي صلى الله عليه وسلم فرواه مرة عنه وذكره مرة أخرى عن نفسه على سبيل الفتوى فسمعه بعض الناس يسنده إلى النبي صلى الله عليه وسلم وسمعه الآخر يفتي به عن نفسه فرواه كل واحد منهما على ما سمع ويجوز أن يكون أحد الراويين سمع الصحابي يسند الخبر إلى النبي صلى الله عليه وسلم ثم نسي أنه أسنده إليه وتوهم أنه ذكره عن نفسه فجعله موقوفا عليه فأما إذا وصل الراوي الحديث بالنبي مرة وجعله هو موقوفا على بعض

الصحابة مرة فانه يجعل أيضا متصلا بالنبي صلى الله عليه وسلم لجواز أن يكون سمعه من الصحابي تارة عن نفسه وتارة عن النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز أن يكون سمعه متصلا بالنبي صلى الله عليه وسلم ثم نسي أنه سمعه متصلا فرواه موقوفا فان كان الراوي وقفه وأرسله زمانا طويلا ثم أسنده أو وصله بالنبي صلى الله عليه وسلم فانه يبعد أن ينسأه هذا الزمان الطويل ثم يذكره إلا أن يكون عنده كتاب يرجع إليه فيذكر به ما ينسأه الزمان الطويل

فصل في التدليس

إذا روى الراوي الخبر عن رجل يعرف باسم فلم يذكره بذلك الاسم وذكره باسم لا يعرف به فان كان فعل ذلك لضعفه ولأنه ليس بأهل أن يقبل حديثه فقد غش الناس وخانهم وذلك قاذح في الظن لأمانته فيما يرويه ولا يقبل حديثه وإن كان فعل ذلك لصغر سن من روى عنه لا لأنه غير ثقة فان من يقول ظاهر الإسلام العدالة يقبل هذا الحديث ومن يقول لا بد من فحص عن العدالة بعد المعرفة باسلام الراوي فمن لم يقبل المراسيل من هؤلاء يجب أن لا يقبل ذلك لأنه لا يتمكن من جهله بعينه أن يفحص عن عدالته كما لا يتمكن ذلك في المرسل ومن يقبل المراسيل

يلزمه قبوله لأن عدالة الراوي تقتضي أنه ما ترك ذكره بالاسم المعروف ومنع بذلك من الفحص عن عدالته إلا وهو عدل ثقة فجرى مجرى تعديله بالتصريح

باب في فصول ما يرجع إلى المخبر عنه مما يؤثر في الخبر

فصل في الخبر إذا كان مقتضاه بخلاف مقتضى العقل

اعلم أن العقل إذا منع من الشيء فإما أن يمنع منه بشرط أو بغير شرط فإن منع منه بشرط نحو إيلاام الحيوان إذا كان محصا لا نفع فيه فانه يقبل

خبر الواحد باباحته ويعلم أنه غير محض وأنه فيه منفعة وإن منع العقل من الشيء بغير شرط نحو منعه من حسن تكليف ما لا يطاق فمتى ورد خبر بخلاف ذلك فإن أمكن تأويله من غير تعسف جوزنا أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قاله وعنى التأويل الصحيح وإن لم يمكن تأويله إلا بتعسف لم يجز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قاله على ذلك الوجه لأنه لو جاز التأويل مع التعسف بطل التناقض من الكلام كله ويجب فيما لا يمكن تأويله القطع على ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقله وإن كان قاله فإنما قال حكاية عن الغير أو مع زيادة أو نقصان يخرج بهما من الإحالة

وإنما لم يقبل ظاهر الخبر في مخالفة مقتضى العقل لأننا قد علمنا بالعقل على الإطلاق أن الله عز وجل لا يكلف ما لا يطاق وأن ذلك قبيح فلو قبلنا الخبر في خلافه لم يحل إما أن نعتقد صدق النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك فيجتمع لنا صدق النقيضين أو لا نصدقه فنعدل عن مدلول المعجز وذلك محال

فصل في خبر الواحد إذا رفع مقتضى الكتاب أو سنة متواترة

اعلم أن خبر الواحد إنما يكون رافعا للكتاب إذا نفى أحدهما ما أثبتته الآخر على الحد الذي أثبتته أو أثبت أحدهما ضد ما أثبتته الآخر على الحد الذي أثبتته فالأول نحو أن يقول في أحدهما ليصل فلان في الوقت الفلاني في المكان الفلاني على الوجه الفلاني وينهى في الآخر عن هذه الصلاة على هذا الحد والثاني أن يأمر بتلك الصلاة في مكان آخر في ذلك الوقت بعينه فان كان الخبر يناه في الكتاب من غير نسخ لم يجز قبوله لأننا قد علمنا أن الله تعالى قد تكلم بالآية وأن النبي صلى الله عليه وسلم قد تكلم بما تواتر من نقله عنه فلو أخذنا بخبر الواحد لكننا قد تركنا بالجملة ما قد علمنا أن الله عز وجل قاله وعدلنا إلى ما لا نعلم أنه صدق إن قيل هلا قلتم إن الله سبحانه أراد بالآية مقتضاها بشرط أن لا يعارضها خبر واحد قيل فهو عالم بمعارضة خبر الواحد له فلا يجوز هذا

الإشراط لأنه لا يجوز أن يأمر بشرط ويجب القطع على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقل ذلك الخبر أو قاله على سبيل الحكاية عن الغير أو مع زيادة أو نقصان ينفيان المعارضة وكذلك إذا عارض الإجماع خبر واحد فان أمكن تأويل الخبر مع الآية على وجه النسخ فالعقل يجوز النسخ كالتخصيص وعند أصحابنا أن الشرع منع من النسخ به وذكر قاضي القضاة في الشرح أنه يظن أن بين عيسى بن أبان وبين الشافعي رحمهما الله خلافا في قبول

أخبار الآحاد إذا خالفت ظاهر الكتاب وقال ويشبه أن يكون الخلاف بينهما في عرض خبر الواحد على الكتاب إذا تكاملت شرائطه فعند الشافعي أنه لا يعرض عليه لأنه لا يكمل شرائطه إلا وهو غير مخالف للكتاب وعند عيسى بن أبان أنه يجب عرضه عليه حتى يعمل عليه لأنه أمانة فيجوز أن يخطيء ويجوز أن يصيب فلا يمنع أن يخالف الكتاب فلا يعلم إذن تكامله شرائطه إلا إذا علم أنه لا يعارض الكتاب والكلام فيما يكون نسخا وما لا يكون نسخا وفي الزيادة هل هي نسخ أم لا قد مضى في النسخ والمنسوخ ولا شبهة في أن النسخ من حقه أن يكون غير مقارن فان علم أن خبر الواحد الرفع لبعض حكم الآية إما بالزيادة أو بغيرها مقارن لم يكن نسخا وإن علم أنه غير مقارن لم يقبل وإن شك فيه قبل عند قاضي القضاة لأن الصحابة رضي الله عنهم أجمعين رفعت بعض أحكام القرآن لأخبار الآحاد ولم تسأل هل كانت مقارنة أم لا فأما معارضة أقوال أكثر الصحابة فلا يمنع من قبوله لأن قول أكثرهم ليس بحجة

فصل في الحكم إذا اقتضى عموم الكتاب فيه خلاف ما يقتضيه خبر الواحد

اختلف مشيتو التعبد بخبر الواحد في جواز تخصيص القرآن والسنة المتواترة فمنع قوم من ذلك على كل حال وأجازه معظم الفقهاء على كل حال ومنع منه قوم في حال دون حال فقال عيسى بن أبان إذا دخلهما التخصيص من

وجه جاز تخصيصهما بخبر الواحد لأنهما يصيران مجملين ومجازين بالتخصيص الأول وإذا لم يدخلهما التخصيص من وجه آخر لم يجز تخصيصهما وشرط قوم في جواز تخصيصهما بأخبار الآحاد أن يكون التخصيص قد دخلهما بدليل منفصل

والدليل على تخصيص القرآن بذلك أن خبر الواحد يقتضي الظن والعقل يقتضي العمل على الظن في المنافع والمضار فوجب المصير إليه وإن خص العموم

إن قيل الظن لصدق الراوي لا يحصل مع عموم الكتاب قيل إذا كان الظن لصدقه يحصل إذا لم يعارضه عموم الكتاب ووجب حصوله مع عموم الكتاب لأنه لا وجه يحيل وقوع الظن لصحة الخبر مع معارضة عموم الكتاب فان قيل الوجه المحيل لذلك هو أن عموم الكتاب إذا انفرد اقتضى العلم بشموله وخبر الواحد إذا انفرد اقتضى الظن لصحته فلم يجز التعبد به إذا عارضه عموم الكتاب وإذا لم يجز ذلك لم يحصل الظن بأن النبي صلى الله عليه وسلم قاله الجواب إن خبر الواحد وإن اقتضى الظن إذا انفرد فان وجوب الحكم به معلوم غير مظنون والتعارض إنما وقع بين حكمه وبين حكم العموم فاذا كان كل واحد منهما معلوما لو انفرد لم يجز المنع من التعبد بالخبر مع عموم الكتاب فلم يمنع من وقوع الظن لصحته بل ووجب التعبد به لأنه أخص

فان قيل الدليل الذي دل على وجوب العمل بخبر الواحد إنما دل بشرط أن يظن صدق الراوي ومع معارضة العموم لا يظن صدقه فالشرط لم يوجد والدليل لم يحصل فالجواب عنه أن عدالة الراوي لا ينفىها العموم فالظن لصدقه حاصل وقول النبي صلى الله عليه وسلم بيان فثبت به التخصيص في الأصل بياض مقدار أربع كلمات ووجوب العمل بمقتضى العموم معلوم فقد صار المصير إليه أولى لأن نقله معلوم ووجوب العمل به معلوم هذا الدليل

يعارضه أن العموم معلوم يتناول الأشخاص والعقل يقتضي أن لا يترك العمل على ما يغلب الظن فوجب العمل عليه وإن عارضه خبر واحد لأنه من لم يترك ما يعلم لما يظن فقد تحرز من المضار ولأن العموم لو أفاد الظن لقائل

خبر الواحد وتعارضاً ووجب المصير إلى دليل العقل أو دليل غيرهما ولأن خبر الواحد لو قدح في العموم لوجب استعماله ولو رفع جميع ما يتناوله العموم وجوزنا في كل واحد من الأخبار المخصصة أنه صحيح والآخر فاسد فكان يبقى من العموم ثلاثة أشخاص لا بأعيانها أو شخص واحد لا بعينه لأن كل خبر يكسب الظن والظن يقتضي العقل والعمل عليه ويجوز في التناهي إلى الواحد من العموم أن يكون الخبر الوارد به مع ذلك الواحد صحيحاً وغيره مما تقدم كذب فيجيء من ذلك أن يرفع جميع ما تناوله العموم بخبر الواحد وذلك محال فإن قيل من العجب أن يجتمع علم وظن متعارضين فيقدح الظن في العلم ولا يبطل الظن بالعلم قيل قد كنا نجوز أن يكون هناك دليل يقتضي تخصيص العام قبل العلم بخبر الواحد ولو كان العموم مقطوعاً أنه لا يجوز تخصيصه لم يخصه بخبر الواحد وكان العلم لا يرتفع بالظن

إن قيل العقل يمنع من العدول عن المعلوم إلى المظنون وعموم الكتاب معلوم شموله وخبر الواحد مظنون صحته فلم يجز العمل عليه مع عموم الكتاب قيل إن أريد أن خبر الواحد مظنون لو انفرد فقد تكلمنا في ذلك وإن أريد أن مظنون صحته مع معارضة العموم فذلك يمنع من العلم بشمول العموم لأننا إذا ظننا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ما رواه الراوي فقد جوزنا ثبوت حكم الخبر ومع تجويز ذلك لا يحصل العلم بما اقتضاه العموم من الحكم المخالف لحكم الخبر ويدل عليه إجماع الصحابة لأنهم خصوا قول الله عز وجل يوحيكم الله في أولادكم بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا نورث ما تركنا فهو صدقة ولما روي أن القتال لا يرث والصحيح أن

فاطمة عليها السلام طالبت بعد ذلك بالنحلة لا بالميراث وخصوا الآية أيضاً بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه جعل للنحلة السدس وهذا يغير فرض ما تضمنته الآية فكانت مخصصة لها وخصوا قول الله عز وجل وأحل لكم ما وراء ذلك بما روى أبو هريرة عن النبي عليه السلام أنه قال لا تتكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وخصوا قوله سبحانه أحل الله البيع بخبر أبي سعيد في المنع من بيع درهم بدرهمين وخصوا قوله اقتلوا المشركين بما روي عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه في الجوس سنوا بهم سنة أهل الكتاب وكل هذه أخبار آحاد وتخصيص الصحابة رضي الله عنهم ظواهر القرآن بما ظاهر لا يمكن دفعه ولا يمكن أن يقال خصوها بغير ذلك لأنه لا يجوز أن يروى ما خصوها به ويروى ما لم يجز له ذكر وما ذكرناه يقتضي أن يحمل قول عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها نسيت أم كذبت على أنه لا يدعه نسخاً ليجمع بين هذا الخبر وبين الأخبار التي ذكرناها ولأن قوله لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا يفيد النسخ دون التخصيص ولهذا لا يقال فيمن خص آية من القرآن قد ترك القرآن

فإن قيل هلا قبلوا خبرها في نفسها خاصة وأخر جوها وحلها من الآية وهي قوله أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم قيل إن حكمها قد كان يقضي وإنما روت الخبر ليعمل به في غيرها فلو قبلوا خبرها لقبولها في غيرها على أنهم لو قبلوا خبرها في نفسها لقبولها فيمن هو بمثل صفتها على ما جرت به عادتهم في إجراء الخبر في كل من كانت صفة من ورد فيه الخبر

وقد قال بعضهم إن قول عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها نسيت أم كذبت يدل على أنه ترك قولها هذه العلة لا لما ذكرتموه في أنه لو قبل خبرها في نفسها لقبولها في غيرها الجواب أنهم لو قبلوا خبرها لدل على إخراجها وإخراج غيرها وكانوا تاركين للكتاب لأنهم لا يكونون تاركين للكتاب إلا بإخراجها وإخراج غيرها فصح أنهم إنما يتركون الكتاب لأجل قولها وروايتها هو الدال على تخصيصها وتخصيص غيرها

إن قيل قد قبل أهل قبا خبر الواحد في نسخ القبلة أفتيجوزون نسخ القرآن بأخبار الآحاد قيل ذلك جائز في العقل وقد كان معمولاً في صدر الإسلام بدلالة حديث أهل قبا ثم نسخ ذلك ودل على نسخه خبر عمر رضي الله عنه وإجماع السلف عليه وقال الشيخ أبو علي رحمه الله لا يمتنع أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم إني أنفذ اليكم فلانا بنسخ القبلة فاقبلوا خبره فإنه صادق وذلك دلالة قاطعة على صدقه

وحكى قاضي القضاة رحمه الله في الشرح عن الشافعي رضي الله عنه أنه منع من نسخ القرآن بأخبار الآحاد في الجملة دون التفصيل ومعنى ذلك أنه منع من نسخه بخبر غير مقطوع به وجوز أن يصل نسخه إلى بعض المكلفين بخبر واحد فيلزمه العمل به دليل العمل بخبر الواحد واجب إذا اختص بشرائط وهذه الشرائط حاصلة فيه إذا عارضه عموم الكتاب فوجب العمل به

فإن قيل من شرط العمل بخبر الواحد أن لا يعارضه عموم الكتاب قيل قد أجيب عن ذلك بأن إجماع الصحابة على وجوب العمل بخبر الواحد يوجب العمل به ولا يجوز أن يشترط في العمل به شرط إلا بدليل وليس على ما اشترط السائل دليل ولقائل أن يقول إنما يجب ذلك لو أجمعوا على العمل بخبر الواحد بلفظ عام يتناول حال معارضة العموم حت لا يخرج منه حالة من الحالات إلا للدلالة وما أجمعوا كذا بل اجمعوا على العمل به في موضع

فينبغي أن ينظر في الموضع الذي أجمعوا عليه فيه فإن تناول هذه المسألة قضى به ولا يتقل منه إلى موضع آخر إلا لدلالة فإن قلتم قد عملوا به مع معارضة عموم الكتاب كان رجوعاً إلى دليل آخر فإن قيل إجماع الصحابة على العمل به يكفي في وجوب العمل به في كل موضع من الدلالة ألا ترى أنهم لو أجمعوا على قبوله في الصلاة لدل ذلك على قبوله في فرع من فروع الصيام قيل إنما يدل قبولهم له في فرع من فروع الصلاة على قبوله في غير ذلك من الفروع لأنه لا فرق بين الموضوعين وليس يمكن أن يقال لا فرق بين العمل به مع معارضة عموم الكتاب له ومع فقد ذلك وإن الحال في خبر الواحد مع معارضة دليل شرعي كالحال فيه إذا لم يعارضه ذلك ألا ترى أن كثيراً من العلماء قد فرق بينهما

فإن قيل إنا نستدل بإجماع الصحابة على أن العمل بخبر الواحد معلوم إذا انفرد كما أن العمل باستغراق العموم معلوم إذا انفرد ثم نقول فإذا اجتمعا لم يجز إطراح أحدهما والعمل بهما لا يمكن إلا مع التخصيص قيل إذا كان العمل بكل واحد منهما معلوماً إذا انفرد جاز أن يكون العمل بكل واحد منهما معلوماً مع التعارض وجاز أن يكون العمل بخبر الواحد معلوماً بشرط أن لا يعارضه العموم وإذا جاز كلا الأمرين وجب التوقف فمن أين قطعتم على وجوب العمل بهما وأنتم المستدلون وأيضاً فإن عموم الكتاب معلوم وجوب الحكم باستغراقه إلا أن يعارضه ما يكون حكمه معلوماً عند معارضة العموم فإذا لم يثبت لكم ذلك في خبر الواحد لأنكم لم تثبتوا أن الصحابة أجمعت على العمل في هذا الموضع وجب القضاء باستغراق العموم

واحجج المخالف فقال إن خبر الواحد يقتضي الظن وعموم الكتاب يقتضي القطع ولا يجوز العمل بما يقتضي الظن والعدول إليه عما يقتضي القطع الجواب يقال له أتريد أن عموم الكتاب يقتضي العلم بشمول حكمه وأن خبر الواحد يقتضي الظن بثبوت حكمه أو تريد أن عموم الكتاب معلوم

أنه كلام الله سبحانه وخبر الواحد يظن أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله فإن قال بالأول قيل له أعني ذلك لو انفرد كل واحد منهما عن صاحبه أو إذا اجتمعا فإن قال إذا اجتمعا أو انفرد كل واحد منهما عن صاحبه قيل لا نسلم ذلك لأن عندنا أن العمل على خبر الواحد معلوم سواء عارضه عموم كتاب أو لم يعارضه فما ذكرته هو

نفس للسألة وإن قال أريد الوجه الثاني قيل ولم إذا علمنا أن الله سبحانه تكلم بالعموم وغلب على ظننا أن النبي عليه السلام تكلم بالخبر ولم نعلمه لا يجوز أن نعلم عنده وجوب العمل فإن قال لأن الخبر إذا كان مضموناً أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله لم يجوز أن يعلم عنده وجوب العمل قيل فيجب أن لا نعلم عنده وجوب العمل مع فقد الكتاب لأن الظن لا يكون طريقاً إلى العلم على كل حال وايضاً فإن طريقنا إلى العلم بوجوب العمل بخبر الواحد هو الإجماع وشرط ذلك ظننا صدق الراوي والإجماع معلوم وظننا صدق الراوي معلوم فإن قال عموم الكتاب ليس يقف على شرط مضمون فالخبر مضمون صدقه فقد وقف العمل به على أمر مضمون فلم يجوز العدول إليه عن عموم الكتاب قيل إنما كان يمنع ما ذكرت لو كان طريقنا إلى الحكم هو قول النبي صلى الله عليه وسلم فكنا إذا لم نأمن أن يكون لم يقل ذلك القول لا يجوز لنا الحكم به وليس الأمر كذلك لأنه لو كان الأمر كذلك لما جاز العمل على خبر الواحد وإن لم يعارضه عموم الكتاب وإنما طريقنا إلى ذلك هو ظننا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك القول مع قيام الدلالة على العمل بما يغلب على ظننا من ذلك وكلا هذين معلوم لأننا نعلم أننا ظانون صدق الراوي ونعلم الدلالة على وجوب العمل بما ظنناه فثبت مساواة طريقنا إلى العلم بحكم الخبر لطريقنا إلى العلم لشمول الآية في أن كل واحد منهما طريق معلوم وبطل إحالتهم قيام الدلالة على العمل بخبر الواحد مع عموم الكتاب

فإن قيل العموم معلوم ومعلوم أنه قول الله سبحانه وقد دل على وجوب العمل به دليل قاطع وهذا لا يتغير وخبر الواحد قد يزول الظن فيه بالبحث عن الراوي والظن في حاله فيزول الذي دل على وجوب العمل به

فكيف يزول ما لا يتغير بحال ما يتغير وقد تقضت الشبهة بانتقالنا عن مقتضى العقل بخبر الواحد وهذا لا يلزم لأن عموم الكتاب دل لفظه على شمول الحكم على طريق القطع لو انفرد ألا ترى أنه يتناول لفظه كل واحد من أشخاص النوع والجنس فلو عدلنا عن بعضه بخبر الواحد كنا قد عدلنا عن موجب دليل قاطع وأما العقل فإنه لا يقتضي قبح ذبح الحيوان إلا من حيث أنه ألم محض وليس يدل العقل على أنه محض وإنما يعلم العقل أنه محض لأنه ليس في العقل ولا في السمع ما يدل عليه فاذا ورد الخبر باباحته علمنا أن فيه منفعة موفية فزال الشرط الذي معه قضى العقل بقبحه ولم نكن تاركين لموجب العقل بخبر الواحد لأن العقل لم يدل على أنه ليس فيه نفع موف وخبر الواحد دل على ذلك فلم نكن بتاركين لدلالة معلومة إلى شيء مضمون

واجب عن الشبهة أيضاً بأن خبر الواحد وعموم الكتاب طريقهما الاجتهاد فهما يتساويان وهذا لا يصح لأنه إن أريد أن طريقهما الاجتهاد الذي هو بذل الجهد في الاستدلال فصحيح لأن أحدهما مضمون أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله والآخر معلوم أن الله عز وجل قاله وإن أريد أن كل واحد منهما مضمون فلا يصح وقد قاس المخالف المنع من تخصيص الكتاب بخبر الواحد على المنع من نسخه بخبر الواحد بعللة أن كل واحد منهما عدول إلى مضمون عن معلوم الجواب إنهم إن قاسوا أحدهما على الآخر في المنع من التعبد بهما من جهة العقول لم نسلم الحكم في الأصل لأننا نجوز من جهة العقل نسخ القرآن بخبر الواحد وإن قاسوا أحدهما على الآخر في المنع من التعبد شرعاً فما ذكره من العلة غير معلومة فلم يجوز القياس بها في هذا الموضع وأما من منع تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد إذا لم يتقدمه تخصيص فقد أخطأ لأن العموم المخصوص كالذي ليس بمخصوص في أنه معلوم صدوره من حكيم وتناوله من جهة الحقيقة لما لم يتناوله التخصيص فاذا خصت الصحابة بخبر الواحد

العموم المخصوص دل ذلك على جواز تخصيصه عموماً لم يدخله التخصيص إذ أحدهما في معنى الآخر كما أن إجماعها على تخصيص بعض الآيات بخبر الواحد دليل على تخصيص آية أخرى بخبر الواحد لأن أحدهما في معنى الآخر

وقلوهم ! إن العموم المخصوص قد صار مجازاً أو مجملاً فجاز تخصيصه وليس كذلك العموم إذا لم يخص فباطل لأن العموم المخصوص ليس بمجاز من حيث يتناول ما لم يدخله التخصيص فصار من هذه الجهة كالذي لم يتقدمه تخصيص وإنما هو مجاز من حيث لم يرد به بعض ما يتناوله وقولهم إنه مجمل لا نسلمه وقولهم إن عمر عليه السلام امتنع من تخصيص قوله عز وجل أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم بخبر فاطمة بنت قيس بقوله لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها نسيت أم كذبت لا يصح لأننا قد بينا أن ذلك ينصرف إلى النسخ على أن هذه الآية مخصوصة بخروج المرتدة منها وقول من فرق بين العموم المخصوص بالاستثناء وبين المخصوص بالدلالة المنفصلة بأن العموم للمخصوص بالاستثناء حقيقة فيما عدا المستثنى لأن العموم مع الاستثناء يجري مجرى لفظ العدد مع الاستثناء في أنه يتناول ما عدا المستثنى من الأعداد وأما العموم المخصوص بدليل منفصل فهو مجاز فباطل بما ذكرناه الآن

فصل في الحكم إذا اقتضى قياس الاصول فيه خلاف ما اقتضاه خبر الواحد

اعلم أن القياس على أصل من الاصول إذا عارض خبر واحد فانما يعارضه إذا اقتضى الخبر إيجاب أشياء واقتضى القياس حظر جميعها على الحد الذي اقتضى الخبر إيجابها أو بان يكون الخبر محصفاً لعللة القياس فان اقتضى تخصيصها فيمن يجيز تخصيص العلة يجمع بينهما ومن لا يرى تخصيص العلة

يجرى هذا القسم مجرى القسم الأول وليس تخلو علة القياس الذي هذه حاله إما أن تكون منصوفاً عليها أو مستنبطة فإن كانت منصوفاً لم يخل النص عليها إما أن يكون مقطوعاً به أو غير مقطوع به فان كان مقطوعاً به وكان خبر الواحد ينفي موجبها ولم يكن إضمار زيادة فيها تخرج معه العلة من ان يعارضها خبر الواحد فانه يجب العدول إليها عن خبر الواحد لأن النص على العلة كالنص على حكمها فكما لا يجوز قبول خبر الواحد إذا رفع موجب النص المقطوع به فكذلك في هذا الموضع ولأن خبر الواحد في هذا المكان يخرج العلة المنصوفاً من كونها علة والنص قد اقتضى كونها علة فصار خبر الواحد رافعاً موجب النص المقطوع به وإن لم يكن النص على العلة مقطوعاً به ولا كان حكمها في الأصل ثابتاً بدليل مقطوع به فانه يكون معارضا لخبر الواحد لأنهما خبر واحد ويكون الرجوع إلى الخبر في إثبات الحكم أولى من الخبر الدال على العلة لأن دال بصريحه على الحكم والخبر الدال على العلة ليس بدال على الحكم بصريحه ونفسه بل بواسطة وإن كان حكمها في الأصل ثابتاً بدليل مقطوع به فهو موضع اجتهاد على ما سنبينه الآن في العلة المستنبطة

فأما إن كانت علة القياس مستنبطة فلا يخلو أصل القياس إما أن يكون حكمه ثابتاً بخبر واحد أو بنص مقطوع به فإذا كان ثابتاً بخبر واحد لم يكن القياس أولى من الخبر المعارض له بل الأخذ بالخبر أولى فأما إذا كان الحكم في أصل القياس ثابتاً بدليل مقطوع به والخبر المعارض للقياس خبر واحد فينبغي أن يكون الناس إنما اختلفوا في هذا الموضع وإن كان الاصوليون ذكروا الخلاف فيه مطلقاً فعند الشافعي رضي الله عنه أن الأخذ بالخبر أولى وهو قول أبي الحسن وقال عيسى بن أبان إن كان راوي الخبر ضابطاً عالماً غير متساهل فيما يرويه وجب قبول خبره وترك

القياس وإن كان الراوي بخلاف ذلك كان موضع الاجتهاد وذكر أن في الصحابة عليهم السلام من رد حديث أبي هريرة بالاجتهاد وحكي عن مالك أنه رجح القياس على الخبر ومنهم من قال طريقه الاجتهاد

واحتج المرجحون للخبر بأشياء

منها إجماع الصحاب لأن أبا بكر رضي الله عنه تقض حكما حكم به برأيه لحديث سمعه من بلال وترك عمر رضي الله عنه رأيه في الجنين وفي التسوية بين الأصابع للحديث فان قيل إن ابن عباس قد خالف في ذلك لأنه لم يقبل خبر أبي هريرة إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا وقال ما نصنع بمهراسنا والمهراس حجر عظيم كانوا يجعلون فيه الماء ويتوضون منه فأشار بذلك إلى أنه لا يمكن غسل اليد منه قبل إدخالها فيه فقال له أبو هريرة يا بن أخي إذا حدثت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا فلا تضرب له الأمثال قيل إن ابن عباس ترك هذا الحديث لأنه لا يمكن الأخذ به إذ كان لا يمكن قلب المهراس على اليد وذلك خارج عن قياس علمته مظنونة فان قيل ليس في ذلك تكليف ما لا يطاق لأنه كان يمكنهم غسل أيديهم من إناء آخر غير المهراس ثم يدخلوا أيديهم في المهراس فعلمنا أنه رد الخبر لأنه مخالف لقياس الأصول لا لأنه لا يمكن الأخذ به فإذا أمكن الأخذ به فمن أين أن قياس الأصول كان يبيح غسل اليد من ذلك الإناء حتى يكون قد رد الخبر لذلك القياس وإذا صح ذلك لم يثبت لهم أن ابن عباس رجح قياس الأصول على الخبر حتى يكون قادحا في الإجماع ومنها أن خبر الواحد أصل للقياس ولا يجوز أن يترك الأصل بالفرع ولقاتل أن يقول إن أردتم بقولكم إن خبر الواحد أصل للقياس أنه هو الدليل على صحة العمل بالقياس فليس كذلك لأن العمل بالقياس لا يصار إليه إلا بدليل مقطوع به وإن أردتم أن خبر الواحد هو أصل القياس الذي وقعت المعارضة به وأن القياس هو قياس على حكمه فليس كذلك لأن أصل القياس هو غير هذا الخبر فان قالوا نريد بذلك أن خبر الواحد في الجملة هو أصل القياس ألا ترى أن أصل القياس هو خبر واحد مثل هذا الخبر المعارض قيل إنما يلزم هذا من قال إن القياس على حكم خبر الواحد أولى

من خبر واحد يعارض القياس فأما من قال إن القياس أولى من خبر الواحد إذا كان القياس قياسا على دليل قاطع فلا يلزمه هذا الكلام

ومنها قولهم إن خبر الواحد يجري مجرى ما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم فكان أولى من القياس ولقاتل أن يقول إن خبر الواحد يجري مجرى ما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم في وجوب العمل وهكذا القياس وأيضا فليس يجب إذا جرى خبر الواحد مجرى ما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم في بعض الأمور أن يجري مجراه في أمور أخرى ألا ترى انه لا يجري مجراه في نسخ القرآن

ومنها قولهم إن إثبات الحكم بخبر الواحد يستند إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم بغير واسطة وإثباته بالقياس يستند إلى قوله بواسطة فكان إثباته بالخبر أولى ولقاتل أن يقول إنه كان لإثبات الحكم بالخبر هذه المزية فان لإثبات الحكم بهذا القياس مزية أخرى وهي استناده إلى أصل معلوم وإن كان بواسطة الاجتهاد في الأمانة فكما أن العمل بخبر الواحد يستند إلى أصل معلوم وهو ما دل على وجوب العمل بخبر الواحد فكذلك الحكم بالقياس يستند إلى ما دل على العمل بالقياس وهو معلوم وكما أن العمل بالقياس يفتقر إلى الاجتهاد في الأمانة فالحكم بخبر الواحد يفتقر إلى الاجتهاد في أحوال المخبرين فهما يتساويان من هذه الوجوه وهذا من أقوى ما يحتج به من رد الأمر فيها إلى الاجتهاد

ومنها أن عموم الكتاب يدل بتصريحه على ما تناوله لفظه ويدل على حكم الفروع بواسطة القياس ودلالته على ما تناوله لفظه أقوى لأنه يتناول بنفسه من غير واسطة وليس كذلك دلالته على حكم الفروع فإذا جاز أن يخرج منه بعض ما تناوله لفظه بخبر الواحد مع قوة دلالة عليه كان بأن يخرج منه مدلوله الأخرى وهو ما دل عليه بواسطة القياس لأجل خبر الواحد أولى إذ كان إخراج ما دل عليه بواسطة القياس يجري مجرى التخصيص لأنه إخراج بعض ما دل عليه إذ كان يدل على أشياء بواسطة وبغير واسطة

وللخصم أن يقول إن عموم الكتاب لا يدل على حكم الفروع لأنه لا يتناولها فلا يدل على إمامة القياس فصار حكم الفروع هو مدلول دليل آخر وهو القياس فليس بأن يتركوه بخبر الواحد لأن خبر الواحد يخص به عموم الكتاب مع قوة عموم الكتاب بأولى من أن يتركوا العمل بخبر الواحد لأجل القياس إذ كان القياس يخص به عموم الكتاب

واحتج من قدم القياس على الأصول على خبر الواحد بأن القياس لا يحتل ولا يجوز تخصيصه وليس كذلك الخبر فكان القياس أولى الجواب أن ذلك يقتضي تقديمه على نص الكتاب والسنة المتواترة وأيضا فإنه إن اخص القياس بهذه المزية فالخبر مختص بمزية أخرى وهي أن دلالة الألفاظ لا تستتبط من غيرها والقياس مستتبط من الألفاظ فكانت الألفاظ أقوى من الدلالة

واحتجوا أيضا بأن القياس أثبت من الخبر لتجويز الخطأ والكذب على المخبر والجواب أن جواز ذلك كجواز كون الحكم غير متعلق بالأمانة في القياس وإن كان الأغلب صدق الراوي وتعلق الحكم بالأمانة ومنها قولهم إذا كان القياس يخص به عموم الكتاب فبأن يترك لأجله خبر الواحد أولى إذ هو أضعف من العموم الجواب أنا إذا خصصنا العموم بالقياس لم نكن تاركين له أصلا بالقياس وليس كذلك إذا تركنا الخبر أصلا بالقياس والأولى أن يكون طريق ترجيح أحدهما على الآخر الاجتهاد لتساويهما من الوجوه التي ذكرناها فان قوي عند المجتهد إمامة القياس وكانت تريد عنده في القوة على عدالة الراوي وضبطه وجب المصير إليه وإن كان ضبط الراوي وثقته يزيد عند المجتهد على إمامة القياس وجب عليه المصير إلى الخبر

فصل في فائدة خبر الواحد إذا كان البلوى به عاما هل يرد له خبر الواحد

الوارد فيه أم لا

الخبر المروي بالآحاد لا يخلو إما أن يتضمن إيجاب العلم أو يتضمن إيجاب العمل فقط والأول إما أن يكون في الأدلة القاطعة ما يدل على ذلك العلم وإما أن لا يكون فيها ما يدل على ذلك فان لم يكن فيها ما يدل على ذلك لم يقبل الخبر سواء تضمن مع العلم عملا أو لم يتضمن عملا لأنه لو كان صحيحا لأشاعه النبي صلى الله عليه وسلم على وجه يجب في العادة التواتر بنقله ولأوجب نقله على وجه تقوم الحجة به إذ كان لا يجوز أن يوجب علينا العلم ولا يجعل لنا طريقا إليه وخبر الواحد ليس بطريق إلى العلم

إن قيل هلا قبلتم الخبر وحكمتهم بأن النبي صلى الله عليه وسلم أوجب العلم على ما شافهه بذلك قيل ليس يستحيل ذلك إذا كان الخبر خطابا لمن حضر النبي صلى الله عليه وسلم وإنما رددنا الخبر إذا كان إيجابا على من شافهه ومن لم يشافهه

إن قيل جوزوا أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم أظهر الخبر وأمر بتواتر نقله وألزم كل أحد العلم بشرط أن

يبلغه الخبر على حد التواتر فيكون من شافهه به قد وجب عليه العلم ومن لم يشافهه لم يجب عليه إذا لم ينقل بالتواتر قيل لو كان النبي صلى الله عليه وسلم قد اشاع الحديث وأظهره على هذا الحد وأوجب تواتر نقله لتقويت دواعي الدين والعادة إلى نقله متواترا ولما جاز أن يخفى لأن جواز خفاء ذلك يقتضي تجويز حلول أمور في الدين والدنيا عظيمة لم يبلغنا خبرها ولذلك قلنا إن النبي صلى الله عليه وسلم لو كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم كما كان يجهر بالفتاححة لكان النقل لأحدهما كالنقل للآخر فلما اختلف النقل علمنا أنه كان يجهر مرة ببسم الله الرحمن الرحيم ويخفي أخرى فنقل بعض الناس أنه جهر ونقل غيره أنه أسر فأما إن كان في الأدلة ما يدل على العلم لم يمنع أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد

اقتصر بذلك الخبر على آحاد واقتصر بمن سواهم على الدليل الآخر في وجوب العلم فأما إن كان الخبر يتضمن العمل دون العلم فأما أن يعم البلوى بما تضمنه أو لا يعم البلوى به فان لم يعم البلوى به قبل وإن عم البلوى فقد اختلف القائلون بأخبار الآحاد في قبوله

فلم يقبله الشيخ أبو الحسن رحمه الله ويقول إن فروع الصلاة مخالفة لذلك فلا يمتنع أن يختص بها العلماء ويقول كل شرط يفسد الصلاة وهو ركن فيها إنه يجب ظهور نقله كالقبلة التي ظهر نقلها ظهور نقل الصلاة وما يعرض فيها وليس بشرط نحو تحريم الكلام في الصلاة لا يجب نقله عاما ويقول ليس يجب شياع نقل صفة المنقول كوجوب الوتر ولا يوجب شياع نقل الوضوء من الرعاف ولا التوضي من القهقهة لأن ذلك ليس يعم به البلوى

وعند الشيخ أبي علي أن الأخبار التي لا تتضمن العلم لا يجب شياع نقلها في الخاصة والعامة بل لا يمتنع أن لا يكون العامة مكلفة لما تضمنته كالحدود أو مكلفة بالرجوع إلى العلماء وهو مذهب قاضي القضاة والدليل على قوله إن إجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد يقتضي العمل بما اجمع ما لم يمنع منه مالم لا ترى أنه دل على جواز العمل بأخبار لم ترو فيهم لما كانت في معنى ما أجمعوا عليه ورجعت الصحابة رضي الله عنها إلى أزواج النبي صلى الله عليه وسلم في التقاء الحناتين

وأیضا فمن لم يقبل خبر الواحد فيما يعم به البلوى فأما أن لا يقبله لأن الشريعة منعت من قبوله أو لأنه ليس في الشريعة ما يدل على قبوله أو لأنه لو كان صحيحا لأشاعه النبي صلى الله عليه وسلم وأمر بتواتر نقله ليصل إلى من بعد بفائدته فيتمكن مما كلف من العمل به ولو كان كذلك لتقويت دواعي الدين والعادة إلى إشاعة نقله

وهذه الأقسام كلها باطلة لأنه لو كان في الشرع نص يمنع من قبوله لعرفناه مع الفحص الشديد إن قيل أليس قد رد عمر خبر أبي موسى في الاستئذان ورد أبو بكر خبر المغيرة في الجدة قيل إنما يدل هذا على ما ذكرتم لو لم يقبلوا في ذلك إلا خبرا قد تواتر نقله فأما وقد قبلوه إذا انضم إلى الراوي راو آخر فلا دليل لكم في ذلك وإجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد يتضمن في المعنى هذه المسألة على ما سئنه فبطل قولكم ليس في الشرع ما دل على قبوله وقولهم إذا عم البلوى بالحكم وجب في الحكمة إشاعته فباطل لأنه إنما يجب ذلك لو لزم المكلفين العلم مع العمل أو لزمهم العمل على كل حال فأما إذا لزم العمل به بشرط أن يبلغهم الخبر وإلا لم يلزمهم فليس في ذلك تكليف ما لا طريق إليه ولو وجب ما ذكره فيما يعم البلوى به لوجب فيما لا يعم به البلوى لأن ما لا يعم به البلوى يعلم وقوعه وإن كان وقوعه نادرا وفي آحاد الناس كالرعاف في الصلاة فيجب في الحكمة إشاعة حكمه خوفا من أن لا يصل إلى من ابتلي به فيضيع الغرض

فان قالوا لا يلزم القول بوجوب إشاعته لأنه إنما يكلف المرء ذلك الحكم بشرط وصوله إليه وإن لم يصل إليه لم يكن

مكلفا قيل إن جاز ذلك في آحاد من الناس جاز في جماعتهم على أن وجوب الوتر يعم البلوى به ولم يتواتر النقل بوجوبه وقولهم قد تواتر النقل بالوتر لا يعصمهم من التناقض لأن الوجوب يعم به البلوى والنقل له لم يتواتر فأما القبي والرعاف في الصلاة فالبلوى بهما عام وليس يبطل عمومهما كون مس الذكر أعم منه فصل في خبر الواحد إذا فعل النبي صلى الله عليه وسلم خلاف مقتضاه اعلم ان الراوي إذا روى شيئا فعل النبي صلى الله عليه وسلم خلافه فلا يخلو الخبر الذي رواه إما أن يتناول النبي صلى الله عليه وسلم وإما لا يتناوله فان لم يتناوله نحو أن يكون خيرا عن وجوب الفعل على غيره أو يكون أمرا أو نهيًا لغيره عن فعل ويكون النبي صلى الله عليه وسلم قد فعل ما نهي عنه أو لم يفعل ما أمر به فانه إن لم تدل دلالة من إجماع أو غيره على أن حكم النبي صلى الله عليه وسلم حكم غيره في ذلك الفعل فانه لا تعارض بين ذلك الخبر وبين فعله وإن دلت على أن حكم النبي صلى الله عليه وسلم حكم غيره في ذلك فالكلام فيه كالكلام في القسم الذي سنذكره الآن وإن كان الخبر يتناول النبي صلى الله عليه وسلم بأن يكون خيرا عن الوجوب عليه وعلى غيره أو حكاية عن الله تعالى يتناوله ويتناول غيره فانه يكون معرضا له فان أمكن أن يخص أحدهما بالآخر فعل ذلك وإن لم يمكن وكان أحد الخبرين متواترا دون الآخر قضى بالتواتر وإن كانا منقولين بالآحاد رجع فيهما إلى الترجيح وليس يجوز مع هذا التاقي أن يكونا منقولين بالتواتر

فصل في الرواية بحسب سماع الراوي

إذا قال الراوي حدثني فلان أو أخبرني فلان أو سمعت فلانا وقد حدث بذلك من سمعه يقول هذا القول فلمن سمعه أن يقول حدثني وأخبرني وسمعت منه وإذا قرئ على الإنسان الأحاديث ثم قال عند الفراغ من القراءة الأمر كما قرئ علي أو قال قد سمعت ما قرئ علي فانه يكون بهذا القول محدثا على الجملة فلمن سمع القراءة عليه وسمع الشيخ يقول ذلك أن يقول حدثني وأخبرني وسمعت من فلان ألا ترى أنه لا فرق في جواز الشهادة على البيع بين أن يلفظ البائع عند الشاهد بلفظ البيع وبين أن يقرأ عليه كتاب البيع فيقول الأمر كما قرئ علي فأما إذا قرئ عليه فلم ينكر ولم يقل الأمر علي ما قرئ علي أو قد سمعت ما قرئ فللسامعين أن يعملوا على تلك الأحاديث لأن ترك النكير يدل على سماعه الأحاديث وليس لمن سمع القراءة أن يقول حدثني أو أخبرني أو سمعت لأن الشيخ لم يلفظ بشيء سمعه منه ولا فصل بين التحدث والإخبار فان قيل إمساكه عن النكير يجري مجرى إباحته أن يتحدث عنه قيل لو أباحهم أن يتحدثوا عنه لم يجز لهم التحدث عنه إذا لم يحدثهم لأن الكذب لا

يصير مباحا بإباحته إن قيل العادة قد أجرت سكوت الشيخ عن الإنكار مجرى قوله قد سمعت ما قرئ علي فكان لهم أن يتحدثوا عنه قيل إمساكه يجري مجرى قوله سمعت ذلك في الدلالة على أنه قد سمعه وليس يخرج من أن يكون الشيخ لم يتلفظ بالأخبار والتحدث وله أن يقول قرأت علي فلان أو قرئ علي وأنا أسمع وأما المناولة فهي أن يشير الإنسان إلى كتاب يعرف ما فيه من الأحاديث فيقول لغيره قد سمعت ما في هذا الكتاب فيكون بذلك محدثا لأنه سمعه ويجوز لذلك الغير أن يرويه عنه فيقول حدثني فلان أو أخبرني فلان وسواء قال اروه عني أو لم يقل فأما إذا قال له حدث عني بما في هذا الجزء ولم يقل سمعته فانه لا يكون محدثا له به وإنما أجاز له التحدث به عنه فليس له أن يحدث عنه لأنه يكون بالتحدث عنه كاذبا وليس يصير ذلك مباحا بإباحته له

وإذا سمع الشيخ نسخة من كتاب مشهور لم يجز له أن يشير إلى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب فيقول قد سمعته لأن النسخ من الكتاب الواحد قد تختلف إلا أن يعلم أن النسختين تنفقان وأما الكتابة فهي أن يكتب الشيخ إلى غيره أنه سمع الكتاب القلاني أو النسخة القلانية فان اضطر المكتوب إليه أنه خطه جاز أن يروي عنه وإن لم يضطر إلى ذلك لكنه ظنه جاز أن يروي بحسب ظنه وأما الإجازة فهي أن يقول الإنسان لغيره قد أجزت لك أن تروي عني ما صح من أحاديثي وأصحاب الحديث يميزون ذلك ويسوغون لمن اجيز له أن يقول أخبرني فلان ولا يجيزون له أن يقول حدثني قالوا لأن قوله قد أجزت لك أن تروي ما صح عني من أحاديثي يجري في العادة مجرى قوله ما صح عني من أحاديثي قد سمعته فاروه عني واعلم أن ظاهر الإجازة هي إباحة الشيخ التحديث عنه والإخبار عنه من غير أن يخبره ويحدثه وهذا إباحة الكذب وليس له ذلك ولا لغيره أن يستييح الكذب إذا أبيض فان ثبت أن قوله قد أجزت لك أن تروي عني إقرار من جهة العادة أنه سمع ما صح عنه فحكمه حكم المناولة والله أعلم

باب في قول الصحابي أمرنا بكذا ما حكمه

ينبغي أن نذكر من الصحابي وما طريق كونه صحابيا ثم نتكلم في قول الصحابي أمرنا أن نفعل كذا ما الذي يفيد أما الصحابي فينبغي أن يجتمع فيه أمران حتى يكون صحابيا أحدهما أن يطيل مجالسة النبي صلى الله عليه و سلم لأن من رآه من الواقفين عليه وغيرهم ولكم يطيل المكث لا يسمى صحابيا والآخر أن يطيل المكث معه على طريق التبعية له والأخذ عنه والاتباع له ولهذا لا نصف من أطال مجالسة العالم ولم يقصد المتابعة له بأنه من أصحابه وأما طريقنا إلى كون الصحابي صحابيا فطريقان أحدهما يقتضي العلم وهو الخبر المتواتر بأنه صحب النبي صلى الله عليه و سلم لاتباعه والآخر يقتضي الظن وهو إخبار الثقة بذلك إما هو وإما غيره فإذا قد عرفنا من الصحابة فلنتكلم في مسائل منها قول الصحابي أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو أوجب علينا كذا أو أبيض لنا كذا أو حظر علينا كذا أو من السنة كذا

ومنها أن يقول الصحابي قلت هذا عن رسول الله صلى الله عليه و سلم ومنها قول الصحابي كنا نفعل كذا وكذا

ومنها قول الصحابي كانوا يفعلون كذا وكذا

ومنها أن يقول الصحابي قولاً لا مجال للاجتهاد فيه

أما قول الصحابي أمرنا أن نفعل كذا أو نهينا عن كذا فنهب الشافعي والشيخ أبو عبد الله وقاضي القضاة أنه يفيد أن الأمر هو رسول الله صلى الله عليه و سلم وقال الشيخ أبو الحسن ليس ذلك هو الظاهر بل يجوز أن يكون الأمر غيره وحمل على ذلك قول الراوي أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة والدليل على القول الأول أن من التزم طاعة رئيس فانه إذا قال أمرنا بكذا وكذا فانه يفهم منه ما يلتزم طاعته ويؤثر أمره ألا ترى أن الرجل من أولياء السلطان إذا قال في دار السلطان أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا فهم منه أن السلطان الذي يلتزم طاعته هو الذي أمر وأيضا فغرض الصحابي أن يعلمنا الشرع ويفيدنا الحكم فيجب حمل ذلك على من يصدر الشرع عنه دون الأئمة والولاية لأن أمرهم لا يؤثر في الشرع ولا هم المتبعون فيه ولا يحمل هذا القول على أمر الله عز و جل لأن أمر الله

عز و جل ظاهر للكل لا نستفيده من كلام الصحابي ولا نحمله على جماعة الأمة لأن قول الصحابي أمرنا إن أفاد ذلك أفاد أن جميع الأمة أمرت بذلك وهي لا تأمر نفسها
فأما قول الصحابي أو جب علينا كذا أو حظر علينا كذا أو أئح لنا كذا فانه يفهم منه أن الموجب المسيح الحاضر هو النبي صلى الله عليه و سلم لأن الإباحة والحظر والإيجاب على الحقيقة لا تحصل من بشر سواه
وإذا قال الإنسان من السنة كذا لم يعقل منه إلا سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم كما أن قولنا هذا الفعل طاعة يفيد أنه طاعة لله تعالى ولرسوله
إن قيل يجوز أن يكون الصحابي إنما قال أو جب علينا كذا لأنه سمع من النبي صلى الله عليه و سلم الأمر بذلك الشيء فحمله على الإيجاب فلا يلزم ذلك من لم يقل إن الأمر ليس على الوجوب الجواب أن من يقول إن الأمر على

الوجوب يلزمه أن يأخذ بقول الصحابي أو جب علينا كذا ولا يسقط عنه الوجوب لما قاله السائل ومن لم يقل إن الأمر على الوجوب يلزمه ذلك أيضا لأن الظاهر من الصحابي أنه لم يقل ذلك إلا مع زول الإشكال والخلاف وذلك يقتضي أن يكون قد سمع من النبي صلى الله عليه و سلم لفظة الوجوب أو اضطر إلى ذلك من قصده
إن قيل أليس قد قال النبي صلى الله عليه و سلم من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها وعني بذلك سنة غيره قلنا لسنا نمنع من ذلك مع التقييد وإنما نمنع من أن يفهم من إطلاق السنة سنة غير النبي صلى الله عليه و سلم وأما قول الصحابي عن النبي صلى الله عليه و سلم فقد قال قوم إنه يحتمل أن يكون أخبره غيره عن النبي صلى الله عليه و سلم ولم يسمعه منه وقال قوم الظاهر أنه سمعه منه وهكذا ذكر قاضي القضاة في الشرح
فأما إذا قال الصحابي كما نفعل كذا وكذا فالظاهر منه أنه قصد أن يعلمنا بهذا الكلام حكما ويفيدنا شرعا ولا يكون كذلك إلا وقد كانوا يفعلونه على عهد النبي صلى الله عليه و سلم على وجه يظهر له فلا ينكره ولهذا كان الظاهر من قول الراوي كانوا يفعلون كذا وكذا أن جماعة الأمة كانوا يفعلون ذلك أو يفعل البعض فلا ينكر أو يفعل على عهد رسول الله صلى الله عليه و سلم فيعلم به ولا ينكره وذلك كقول عائشة رضي الله عنها كانوا لا يقطعون اليد في الشيء التافه
فأما إذا قال الصحابي قولاً لا مجال للاجتهاد فيه فحسن الظن به يقتضي أن يكون قاله عن طريق فاذا لم يكن الاجتهاد فليس إلا أنه سمعه عن النبي صلى الله عليه و سلم

باب في مذهب الراوي إذا كان بخلاف روايته ما المعقول منه وهل يختص به

روايته أم لا

حكى عن بعض أصحاب أبي حنيفة وغيرهم أن الراوي للحديث العام إذا خصه أو تأوله وجب المصير إلى تأويله وتخصيصه لأن بمشاهدته النبي صلى الله عليه و سلم أعرف بمقاصده ولذلك حملوا رواية أبي هريرة في غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعا على الندب لأن أبا هريرة كان يقتصر على الثلاث وقال أبو الحسن المصير إلى ظاهر الخبر أولى ومنهم من جعل التمسك بظاهر الخبر أولى من تأويل الراوي إذا كان تأويله بخلاف ظاهر الخبر قال فان كان تأويله هو أحد محتلمي الظاهر حملت الرواية عليه وهو ظاهر مذهب الشافعي لأنه حمل ما رواه ابن عمر من حديث الافتراق على افتراق الأبدان لأنه مذهب ابن عمر رضي الله عنه وقال قاضي القضاة إن لم يكن لمذهب الراوي

وتأويله وجه إلا أنه علم قصد النبي صلى الله عليه و سلم إلى ذلك التأويل ضرورة وجب المصير إلى تأويله وإن لم يعلم ذلك بل يجوز أن يكون صار إلى ذلك التأويل لنص أو قياس وجب النظر في ذلك الوجه فإن اقتضى ذلك ما ذهب إليه الراوي وجب المصير إليه وإلا لم يصير إليه وهذا صحيح وكذلك إذا علم انه صار إلى ذلك التأويل لنص جلي لا مساغ للاجتهاد في خلافه وتأويله فإنه يلزم المصير إلى تأويله كما لو صرح بالرواية عن النبي صلى الله عليه و سلم لذلك التأويل قال قاضي القضاة فان كان الخبر الذي رواه مجملا وبينه الراوي فان بيانه اولى ودليل الشيخ ابي الحسن رحمه الله هو أن مذهب الراوي ليس بحجة وقول النبي عليه السلام حجة فلم يجز العلول عنه إلى ما ليس بحجة ودليلنا أن نخص العموم لتخصيص النبي عليه السلام وإنما نستدل بمذهب الراوي على تخصيص النبي صلى الله عليه و سلم له ويجري مذهبهم مجرى روايتهم عن النبي صلى الله عليه و سلم ووجه الاستدلال بذلك هو انه إذا لم يكن فيما يعرفه من النصوص ووجه الاجتهاد ما يقتضي

ذلك التخصيص فلا يخلو الراوي إما أن يكون قال ما قال لشهوة أو لأنه اضطر إلى قصد النبي صلى الله عليه و سلم إلى التخصيص أو لأنه سمع من النبي صلى الله عليه و سلم في ذلك نصا جليا لا يسوغ الاجتهاد في خلافه او سمع نصا محتملا والظاهر من دينه يمنع من تخصيص العموم بالتشهي ويمنع من أن لا يتقل الحديث المحتمل لأنه لا يأمن أن يكون اجتهاد غيره فيه خلاف اجتهاده فيثبت القسمان الآخران وأيهما كان وجب التخصيص كما لو أظهر الرواية بذلك

فان قيل لم لم ينقل قصد النبي صلى الله عليه و سلم أو النص الجلي قيل لأن تخصيصه العموم مع دينه يجري مجرى نقله النص من الوجه الذي ذكرناه فان قيل أفما تجوزون أن يكون قد وهم فظن من قصد النبي صلى الله عليه و سلم ما لا أصل له وتوهم أنه عالم بذلك قيل الظاهر من دينه أنه ما خص العموم إلا وقد اضطر إلى قصد النبي صلى الله عليه و سلم في ذلك كما أن الظاهر من رواية الضابط المتيقظ أنه لم يخطيء سمعه وإن جاز خلاف ذلك بأن يتوهم خلاف ما قاله النبي صلى الله عليه و سلم

باب في الاخبار المعارضة

اعلم أن الخبرين المتعارضين إما أن يكونا معلومين أو غير معلومين أو أحدهما معلوم والآخر غير معلوم فان كانا معلومين فإما ان يكونا خاصين او عامين او أحدهما خاص والآخر عام فان كانا عامين فاما أن يكونا عامين من كل وجه أو كل واحد منهما عاما من وجه خاصا من وجه فان كان احدهما عاما والآخر خاصا قضي بالخاص على العام وإن كانا خاصين على الإطلاق أو عامين على الإطلاق وعرف التأريخ فيهما قضينا بنسخ المتأخر منهما للمقدم فان لم يعرف التأريخ فيهما فإن أمكن التخيير فيهما فعل ذلك وإن لم يمكن التخيير فيهما أو أمكن ذلك لكن الأمة منعت منه حكمتنا بان التعبد فيهما بالنسخ عند من عرف التأريخ وأن التعبد علينا هو بالرجوع إلى

مقتضى العقل لأنه ليس أحدهما أولى من الآخر ولا يجوز ترجيح أحدهما على الآخر بما يرجع إلى إسناده لأن الترجيح بذلك يقتضي قوة الظن لثبوت احدهما وليس واحد منهما مظنوننا فيقوى ظننا له ويجوز ان يقال إن التعبد علينا بأحدهما يقوي بما يرجع إلى صفة الحكم نحو الحظر والوجوب لأن ذلك ليس يقتضي قوة الظن لثبوت الخبر وإنما يقتضي التعبد والتعبد عند التعارض قد يدخل الظن في شرائطه وإن كان كل واحد منهما خاصا من وجه عاما من وجه فليس تخصيص أحدهما بالآخر أولى من العكس فيجوز أن يرجح كون أحدهما مخصصا للآخر بما يرجع إلى

الحكم من كونه محظورا أو غير ذلك ومثال ذلك من القرآن قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين إلا ما قد سلف وقوله وأحل لكم ما وراء ذلكم وإن كان أحد الخبرين معلوما والآخر مظنونا وكان أحدهما خاصا فانه يقع التخصيص به معلوما كان الخاص أو مظنونا وإن لم يكن أحدهما خاصا حكم بالمعلوم لأنه لا يجوز إطراره إلى المظنون وإن كانا مظنونين قضى بالخاص منهما إن كان فيهما خاص وإن لم يكن رجح أحدهما على الآخر وعمل على الأرجح

ويقال أيضا في قسمة الأخبار المتعارضة أن الخبرين إذا تعارضا فيما أن يمكن الجمع بينهما أو لا يمكن فإن أمكن فيما أن يمكن الجمع بينهما في وقت واحد أو في وقتين أما في وقت واحد فبأن يحمل أحدهما لمكان الآخر على مجاز إما بالتخصيص وإما بغيره وأما في وقتين فبأن يعلم تقدم أحدهما بعينه على الآخر فيكون منسوخا بما تاخر عنه وأما ما لا يمكن الجمع بينهما فيما أن لا يمكن لأنفسهما أو لأمر اقتران بهما فما لا يمكن لأمر اقترن بهما فهو أن يمكن تأويل أحدهما بالآخر لكن الأمة منعت من ذلك كرواية ابن عباس رضي الله عنه لا ربا إلا في النسبة يمكن تخصيصه في الجنسيتين المختلفين بخبر أبي سعيد لكن السلف على قولين أكثرهم تركه وصار إلى رواية أبي

سعيد والأقل أخذ به وأما الذي لا يمكن ذلك فيه لأنفسهما فله شروط منها أن يكون حكم أحدهما نفيا لحم الآخر أو حكم أحدهما ضدا لحكم الآخر ومنها أن يتعلق كل واحد منهما بما يتعلق به الآخر على الحد الذي يتعلق به الآخر في الوقت الذي يتعلق به الآخر ولا يكون أحدهما خاصا والآخر عاما بل يكونان خاصين أو عامين أو كل واحد منهما خاصا من وجه عاما من وجه فلا يكون أحدهما بأن يكون مخصوصا بالآخر بأولى من العكس ومنها أن لا يعلم تقدم أحدهما على الآخر ومتى تعارضا هذا التعارض رجح بينهما وعمل على الترجيح وإن تساويا في الترجيح فسنذكر حكمه إن شاء الله إن قيل كيف يثبت التنافي في الأخبار وليس في الألفاظ إلا ما يمكن تأويله على موافقة غيره قيل قد يكون في الألفاظ ما لا يمكن ذلك فيه إلا بالتعسف الشديد في التأويل ومثل ذلك لا يوجد في كلام حكيم

باب فيما يرجح به أحد الخبرين على الآخر

اعلم أن الخبر يرجح على الخبر بما يرجع إلى سنده وبما يرجع إلى متنه والراجع إلى سنده ضربان أحدهما كثرة الرواة والآخر أحواضهم وكثرة الرواة ضربان أحدهما تكون الكثرة مسماة والآخر لا تكون مسماة فالأول أن يروي أحد الخبرين صحابي مذكور والآخر يرويه صحابي مذكوران والثاني أن يروي كل واحد من الخبرين صحابي مذكور ويروي أيضا أحدهما تابعي ثقة عن النبي صلى الله عليه وسلم والمعلوم أنه ما أخذ العلم ذلك عن الصحابي المذكور الذي رواه ولا عمن أخذ العلم عنه فيعلم أنه قد رواه صحابي آخر

وأما الترجيح بأحوال الرواة فانه يقع بقوة الأحوال المراعاة في قبول الخبر وهي ضربان أحدهما الدين والورع والتحري والآخر العلم والبصيرة بما يرويه أما الأول فبأن يكون راوي أحد الخبرين أشد تحريا وأكثر ورعا وأما الثاني فبأن أحدهما أن تكون قوة علم الراوي وشدة بصيرته لا تخصص بذلك الخبر وما يتعلق به والآخر يخص بذلك الخبر وما يتعلق به أما الأول فبأن يكون أحدهما أضبط وقد يكون أضبط لأنه أشد تيقظا وأوفر عقلا وأغزر فقها وقد يستدل على أنه أضبط بكونه أكثر اشتغالا بالحديث وأشد انقطاعا إليه بقلة ما يقع في حديثه إليه من

الخلل في المعنى واللفظ وأما ما يختص الخبر وما يتعلق به فراجع إلى قوة طريق الراوي نحو أن يروي زيد أنه شاهد عمرا ببغداد في اليوم القلاني في وقت السحر ويروي الآخر أنه شاهده في ذلك اليوم بالبصرة الظهر فان طريق هذا أظهر ودخول اللبس على الراوي والآخر أكثر ونحو أن يرسل أحدهما الحديث ويسنده الآخر على قول بعضهم لأن الثقة لا يرسل الحديث فيقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وقد اشتدت ثقته بقول النبي صلى الله عليه وسلم لذلك ونحو أن يكون أحد الراويين أشد ملابسة بما رواه فيكون طريقه إليه أظهر فكذلك رجعت الصحابة إلى أزواج النبي صلى الله عليه وسلم في أحكام الجناية ورجح الشافعي رواية أبي رافع في تزويج ميمونة على رواية ابن عباس لأننا أبا رافع السفي في ذلك فكان أعرف بالقصة ونحن نذكر الآن الأدلة على ذلك إن شاء الله

أما كثرة الرواة فقد رجح بها الشافعي والشيخ أبو الحسن ولم يرجح بها قوم والدليل على الترجيح به أن أحد الخبرين إنما يرتجح على صاحبه بقوة يتميز بها وكثرة العدد قوة أما اعتبار القوة في الأخبار فقد رجح إليه القائلون بأخبار الآحاد وأجمعوا على الاحتياط في الأخبار وأما أن كثرة الرواة تحصل بها قوة الخبر فلأن الرواة إذا بلغوا حدا من الكثرة وقع العلم بخبرهم فكلما قاربوا تلك الكثرة قوي الظن لصدقهم ولأن السهو والغلط مع الكثرة قل وكذلك الكذب لأن الإنسان يستحي أن يطلع غيره على كذبه ولا يستحي إذا

لم يشعر به غيره

وقاس المخالف الخبر على الشهادة بعلة أن كل واحد منهما خبر عما يتعلق به حكم فلم يترجح بكثرة المخبرين الجواب إن قاضي القضاة رحمه الله حكى في الدرس أن مالكا رحمه الله رجح إحدى الشهاداتين بكثرة الشهود وغيره لم يرجحها بالكثرة قال لأن الشهادة أصل في نفسه ألا ترى أنه اعتبر فيها لفظ مخصوص وليس يجب إذا لم يجز الشهادة على موجب القياس في ذلك من الترجيح بقوة الظن أن لا يجزي الخبر على ذلك لأن الأصل هو الترجيح بقوة الظن إذ الظن القوي مع ظن أضعف منه كالعلم مع الظن لأن في كل واحد منهما زيادة ليست في الآخر فاذا كان الأصل ثبوت الترجيح بذلك فما خرج عن هذا الأصل لا يجوز قياس ما عداه عليه بل يجب تبقيه ما عداه على حكم الأصل وقاس المخالف أيضا الخبر على الفتوى في أنه لا يترجح إحدى الفتويين على الأخرى بكثرة المفتين والجواب ما ذكرناه من أن خروج البعض من هذه المسائل عن موجب القياس لا يقتضي خروج البعض الآخر منه وقال قاضي القضاة في الشرح إنه لو رجح إحدى الفتويين بكثرة المفتين جاز

وأما الترجيح بزيادة الورع والتحري فانما وجب لأن الكذب والتساهل معها أبعد فالظن لصدق الراوي أقوى والخطأ مع قوة الضبط أبعد فالظن لصدق الخبر معه يكون أقوى والخطأ مع كون الراوي أفقه أبعد إذا كان يروي على المعنى فأما رواية اللفظ فانه يستوي فيه الفقيه وغيره والغلط مع الأشياء التي لا تلبس الحال فيها أبعد وكون أحد الراويين أشد ملابسة لما ورد الخبر فيه يعيد معه الالتباس والاشتباه

وأما ترجيح المرسل على المسند فلم يذهب إليه أكثر الناس وذهب عيسى ابن ابان إلى الترجيح به لأن الثقة لا يرسل الحديث ويقول قال النبي صلى الله عليه وسلم إلا وقد وثق أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله قال قاضي القضاة هذا الكلام يتوجه إذا قال الراوي قال النبي فأما إذا قال عن النبي فانه لا يتوجه إليه هذا

الكلام وأيضا فان قول الراوي قال النبي عليه السلام يحسن معه الظن لكونه قاتلا لذلك كما يحسن مع العلم فمن أين أنه لم يقل قال النبي إلا وظنه أكد من الظن الحاصل برواية المسند المعارض له فان قال المرسل للحديث إذا أرسلت فقد حدثت عن جماعة من الثقات فحينئذ يكون مرسله أقوى ممن أسند حديثه إلى واحد لأجل الكثرة

وقد رجح قوم الخبر بكون الراوي من أكابر السلف وكونه أقدم هجرة وهذا إنما يقع به الترجيح من حيث كان من هذه سبيله أعرف بأحوال النبي عليه السلام واشد خبرة به ورجح قوم الخبر بالحرية والذكورية أما الحرية فلا تأثير لها في قوة الظن وأما الذكورية فإن كان الضبط معها أشد وقع بها الترجيح وكل ذلك قد دخل فيما تقدم وأما الترجيح بما يرجع إلى متن الخبر فضربان أحدهما راجع إلى لفظ الخبر والآخر لا يرجع إلى لفظه أما الراجع إلى لفظه فبأن يكون في أحدهما احتمال في اللفظ أو في المعنى والآخر سليما من ذلك فيقوى الظن لبعده عن الخطأ والسهو فإن قيل فما كان اضطراب لفظه بغير المعنى ينبغي أن لا يقبل فلا معنى للترجيح عليه قيل قد يقبل إذا أمكن تأويل ذلك الاضطراب على بعض الوجوه وأما ما لا يرجع إلى اللفظ فضربان أحدهما صفة حكمه والآخر طريق يشهد بحكمه فأما ما يشد بالحكم فضربان أحدهما يكفي نفسه في ثبوت الحكم والآخر لا يكفي وما يكفي نفسه في ذلك ضربان أحدهما دليل والآخر أمانة فالدليل هو الكتاب والسنة المقطوع بها لأنه إذا وقع الترجيح بما لا يكفي نفسه في ثبوت الحكم فالترجيح بما لا يكفي نفسه أولى وهذا مفروض في كتاب يدل على الحكم على ضرب من الاشتباه ويكون خبر الواحد تدل عليه دلالة ظاهرة فحينئذ يرجح بالكتاب وإلا فإن دل الكتاب دلالة ظاهرة فلا معنى لأن يقع الترجيح به بل هو الأصل في الدلالة وعلى هذا قد يعضد الإجماع الخبر فيرجح به وإن انعقد الإجماع عن غيره ومن ذلك أن

يكون من عمل بأحد الخبرين قد عمل بالآخر وإن لم يعلم أي عمليه هو المتأخر فيكون الخبر الذي عمل به القرينان أولى قال قاضي القضاة لأنا إذا لم نعلم أي العملين هو المتأخر كان إجماعا وليس لنا أن ندفعه بالمحتمل ولقاتل أن يقول سواء كان العمل بذلك الخبر متقدما أو متأخرا فإنه يكون إجماعا لأنه إن كان متقدما فقد وافقوا رواية الخبر الآخر وكذلك إن كان متأخرا لأن رواية الخبر الآخر عاملون به على كل حال وأما الأمانة المرجحة للخبر فقياس الأصول إذا شهد بما دل عليه الخبر فأما ما لا يكفي في ثبوت الحكم فضربان

أحدهما أن يوافق أحد الخبرين حكم العقل الذي يجوز الانتقال عنه وذلك أن العقل ليس يكفي في قبح المضرة إلا بشرط أن لا يوجد دليل شرعي يدل على أن فيه مصلحة ومنفعة موفية فان وافق حكم العقل أحد الخبرين لم يرجح بذلك على الخبر الآخر فلذلك أخرنا الكلام في هذا القسم

والضرب الآخر أن يعمل أكثر السلف بأحد الخبرين ويعيوا على من خالفه كخبر الربا وقد رجح بذلك عيس بن أبان لأن الأغلب أن الصواب يكون مع الأكثر ويمنع منه قاضي القضاة لأن عمل الأكثر ليس بحجة ويجوز الغلط عليهم كجوازه على الأقل

وأما الترجيح بصفة حكم الخبر فوجوه

منها أن يكون حكم أحد الخبرين مطابقا للأصل ويكون الآخر نقلا عن الأصل نفيًا كان أو إثباتا ومنها أن يكون لأحد الخبرين حكم باق باتفاق وليس كذلك للخبر الآخر

ومنها أن يكون حكم أحدهما أحوط

ومنها أن يكون أكد

ومنها أن يكون حكم أحدهما قد ندبنا إلى إسقاطه

أما إذا كان حكم أحدهما هو الأصل فضربان أحدهما أن يكون الأصل من حال المروي عنه والآخر أن يكون هو

الأصل في العقل

فالأول نحو ما روي أن النبي صلى الله عليه و سلم لم يصل في الكعبة وأنه لم يقبل وهو صائم وأنه تزوج ميمونة وهو حلال لأن الأصل هو عدم الصلاة في الكعبة وعدم القبلة وعدم التزويج فالخبر المروي أنه صلى في الكعبة أولى لأن ثقة من روى أنه صلى فيها تقتضي أن تحمل رواية من روى أنه لم يصل فيها على حسب اعتقاده وأنه خفي عليه بعض احوال النبي صلى الله عليه و سلم وأما رواية أم سلمة أن النبي صلى الله عليه و سلم لم يقبلها وهو صائم فانما هي رواية عن حالها معه لا تعارض رواية عائشة أنه قبلها وهو صائم فلا يمنع من الأخذ بها وعدالة راوي تزويج النبي صلى الله عليه و سلم ميمونة وهو حرام تقتضي أن ينسب راوي تزويجها إليها وهو حلال إلى أنه استدام الأصل فكانت أولى من هذه الرواية

والضرب الثاني كرواية من روى حكما يقتضيه العقل نحو إسقاط عبادة ويروي الآخر التبعيد بها فرواية الإثبات أولى لأن الظاهر ان النبي صلى الله عليه و سلم إنما يعلمنا ما لا نعلمه من دونه وهذا الظاهر مطابق لرواية من روى الحكم الشرعي فكانت أولى ولأن الظاهر مما يطابق حكم العقل أنه هو الأصل المتقدم والرواية الأخرى متأخره فكانت أشبه بالناسخ والأخذ بالناسخ أولى والوجه الأول أقوى إن قيل هلا عملتم بما يوافق أصل العقل لأنه قد عضده دليل وليس كذلك الحكم الناقل قيل إن العقل إنما لا يوجب العبادة بشرط أن لا ينقل

شرع فإذا روى شرع ناقل صار كأن العقل ما اقتضى نفي تلك العبادة لأن شرط اقتضائه لنفيها قد زال والترجيح واقع بهذا القليل وإن كان الخبران معلومين إذا احتججنا بما ذكرناه أخيراً من أن الخبر الناقل كالناسخ لأن الناسخ يقدم على المنسوخ وإن كانا معلومين وذكر قاضي القضاة رحمه الله أن الخبرين إذا كان أحدهما نفيًا والآخر إثباتًا وكانا شرعيين فأنهما سواء

ولقاتل أن يقول لا بد أن يكون أحدهما مطابقاً لحكم العقل لأنه لا فعل من الأفعال إلا وله في العقل حكم إما القبح أو الحسن أو ما زاد على الحسن وليس يكون أحد الخبرين نفيًا والآخر إثباتًا إلا والنفي منهما نفي لو احد من هذه الأحكام والإثبات منهما إثبات لبعضها فإذاً أحد هذين الخبرين واجب أن يكون مطابقاً لحكم العقل وقد مثل قاضي القضاة ذلك بما روي أن النبي صلى الله عليه و سلم صلى في الكعبة وما روي أنه لم يصل فيها وبما روت عائشة أن النبي صلى الله عليه و سلم قبلها وهو صائم وما روت أم سلمة أنه ما كان يقبلها وهو صائم وليس هذا بمنال للسألة لأن القبلة ونفيها والصلاة ونفيها هي أفعال وليست بأحكام فيقال إنها عقلية أو شرعية وإنما الأحكام جواز الصلاة ونفي جوازها والعقل لو تجرد لكان مطابقاً لنفي جوازها وأنها غير مصلحة وكون القبلة غير مفسدة للصوم هو مقتضى العقل وكذلك تزويج النبي صلى الله عليه و سلم ميمونة وهو حلال أو حرام هو إيقاع فعل في أحوال وليس ذلك بحكم وإنما الحكم هو حسن ذلك مع الإحرام أو قبحه ومقتضى العقل هو حسنه فبان أن أحكام هذه الأفعال ليس يخلو أن تطابق العقل إما النفي منها وإما الإثبات فان مثل ذلك بأن يقتضى العقل قبح الفعل ويروي خبر في إباحته وخبر في وجوبه فيقال إن وجوبه وإباحته شرعيان والإباحة نفي الوجوب فالجواب إن ما تضمن الإباحة لا يتضمن نفي الوجوب فقط ولو تضمن ذلك كان قد تضمن حكماً عقلياً لأن القبح قد اقتضاه العقل والقبيح غير واجب فما اقتضى كونه غير واجب قد

طابق مقتضى العقل لكن ما تضمن الإباحة قد تضمن نفيًا وإثباتًا أما النفي فنفي الوجوب وأما الإثبات فهو كون الفعل حسنًا وهو زيادة نفي الوجوب وهو حكم شرعي والخبر الدال على الوجوب أولى لأنه لا يعارض خبر الإباحة في اقتضائه نفي القبح لأن الواجب غير قبيح ولا يعارضه في اقتضائه الحسن لأن الواجب حسن وإنما يعارضه في نفي الإيجاب وهذا هو حكم العقل والإيجاب هو الحكم المنقول فكان أولى

فأما إذا كان أحد الخبرين يقتضي إثبات حد والآخر يقتضي نفيه فقوم رجحوا الخبر المسقط للحد لأن الحد يسقط بالشبه ويعارض البيتين فوجب إسقاطه بنعراض الخبرين ويكون ذلك كالشبه في إسقاطه وقاضي القضاة يقول هما سواء لأن الحد إنما يسقط عن الأعيان بالشبه فأما إثباته في الجملة في الشريعة فمفارق لإثباته وإسقاطه في أعيان الأشخاص ولقاتل أن يقول إن تعارض البيتين في الحد إذا كان شبيهه في إسقاطه الأعيان مع ثبوته في أصل الشريعة فبأن يجب إسقاطه في الجملة إذا تعارض خبران ولم يقدم له حالة ثبوت أولى

وأما إذا تضمن أحد الخبرين الحرية وتضمن الآخر الرق فذكر قاضي القضاة في الشرح أنهما سيان وقال غيره المثبت للحرية أولى لأن الحرية لا يعترضها من الأسباب المبطل لها ما يعترض الرق ولا يبطل الحرية بعد ثبوتها كما يبطل الرق بعد ثبوته فكانت الحرية أكد

فأما إذا اقتضى أحد الخبرين الحظر واقتضى الآخر الإباحة فإن أحدهما لا بد من كونه مطابقًا لمقتضى العقل فيكون الناقل عنه أولى ولكن لا يمتنع أن ينظر هل للحظر وجه ترجيح كما أن النقل عن أصل العقل وجه ترجيح فإن قيل قد يكون الحظر والإباحة شرعيين إذا كان حكم العقل الوجوب قيل ليس كذلك لأن الخبر الحاضر هو الناقل عن موجب العقل الذي هو الوجوب والخبر المبيح لا يعارض حكم العقل من حيث اقتضى الحسن وإنما يعارضه من حيث ينفي الوجوب ولا معارضة بينه وبين الخبر الحاضر من هذه الجهة والقول في الحظر هل هو وجه ترجيح يجري هكذا لا يخلو الخبران اللذان أحدهما حاضر والآخر مبيح إما أن يكون لأحدهما حكم باق أو لا يكون لأحدهما حكم باق فإن كان له ذلك فإما أن يكون ذلك الحكم يعلم بقاؤه بذلك الخبر أو بغيره فإن لم يعلم إلا بذلك الخبر نحو أن يكون حكمًا شرعيًا أجمع المسلمون عليه لأجل ذلك الخبر فإنه يدل ذلك على ثبوت الخبر وبقائه لأنه لو لم يكن كذلك لم يثبت حكمه وإن كان ذلك الحكم الباقي يعلم بغير ذلك الخبر لم يثبت حكمه وإن كان ذلك الحكم الباقي يعلم بغير ذلك الخبر فإنه لا يدل على ثبوت الحكم وصحته فلا يكون ذلك الخبر أولى من غيره نحو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن مس الذكر هل فيه وضوء فقال لا هل هو إلا بضعة منك فإن كون الذكر بضعة من الإنسان وإن كان باقيا فليس بقاؤه لأجل هذا الخبر فيدل على بقاء الخبر فأما إن لم يكن لأحد الخبرين حكم باق فإن الشيخ أبا الحسن قال الحاضر أولى وقال الشيخ أبو هاشم وعيسى ابن أبان رحمهما الله يطرحان ويرجع الجتهاد إلى غيرهما من الأدلة الشرعية أو البقاء على حكم العقل ووجه قولهما هو أنا إذا علمنا تقدم أحد هذين الخبرين ولم يعلم أيهما هو المتقدم جاز كون كل واحد منهما هو المتأخر الذي يجب العمل به بدلا من صاحبه وليس يجوز استعمالهما لأننا فرضنا الكلام في خبرين متنافيين ولذلك احتجنا إلى الترجيح ولا يجوز العمل على أحدهما لأنه ليس العمل على أحدهما أولى من العمل على الآخر فلم يبق إلا إطرأهما وجريا مجرى عقدي وليين على امرأة ولا يعلم تقدم أحدهما على الآخر فانهما تبطلان لأنه ليس أحدهما أولى من الآخر وجريا مجرى الغرقى في أنه إذا لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر بطل حكم الإرث بينهما

فإن قيل فيجب أن لا يعملوا على حكم العقل لجواز أن يكون هو المفسدة قيل إنما يلزم ذلك بدليل شرعي ناقل ولا دليل في الشرع مع التعارض لأن التعارض والتمايز يصير الشرع كأنه لم يكن فينفرد حكم العقل

والجواب عن الشبهة هو أن قولهم إذا جاز أن يكون كل واحد من الخبرين هو المتأخر فلم يكن العمل بأحدهما أولى من الآخر هو نفس الخلاف لأن المخالف يقول بل العمل على الحاضر أولى وإن جوزنا تقدمه ولا يشبه ذلك عقدي الولين على المراهة لأنه ليس أحد العقدين حاضرا والآخر مبيحا وكذلك العرفي لما ترفع موثم لأنه ليس فيهم جهة مختصة للحظر وجهة مختصة للإباحة

وقد نصر القول الأول بوجوه

منها أن الحظر أدخل في العبد من الإباحة لأنه أشق فكان أولى والجواب إن الفعل قد يعبدنا الله بحظره وقد يعبدنا الله باعتقاد إباحته وقد يرد الشرع بإباحته ما لم يكن في الفعل مباحا كما يرد بحظر ما لم يكن محظورا فليس أحدهما أدخل في العبد من الآخر

ومنها أنه إذا تعارض خيرا حظر وإباحة فقد حصلت جهة حظر وجهة إباحة وهاتان الجهتان متى اجتمعتا كان الحظر أولى ألا ترى أن الأمة بين شريكين لما اجتمع فيها ملك هذا الشريك فهو مبيح له الوطيء وملك الآخر وهو حاضر كان الحظر أولى الجواب إن ملك أحد الشريكين لبعض الأمة ليس بجهة مبيحة للوطيء بالجهة المبيحة للوطيء ملك جميعها فلم يحصل في هذه الأمة جهتان إحداهما لو انفردت بأباحت والأخرى لو انفردت حظرت والخبران كل واحد منهما لو انفرد لثبت حكمه

ومنها لو غرق جماعة من الأقارب وخفي علينا تقدم بعضهم على بعض جعلناهم كأنهم غرقوا معا ولم نؤثر بعضهم من بعض وغلبنا حظر التوارث بينهم الجواب إن ذلك حجة لمخالفتهم لأنهم قد نزلوا منزلة من لم يموتوا وفرق بينهما قاضي القضاة بأن العرفي يجوز أن يكونوا غرقوا معا فجاز أن نجريهم هذا الجرى أما الخبر الحاضر والمبيح فلا يجوز كونهما واردين معا فلم

يصح تقديرهما هذا التقدير

ومنها أن العمل على الحظر أحوط لأنه إن كان الفعل محظورا فقد تجنبه المكلف وإن كان مباحا لم يضره تركه وليس كذلك إذا استباحه وفعله لأنه لا يمتنع أن يكون محظورا فيكون بفعله له فاعلا لخطور

إن قيل وهو معذر إذا عمله على الحظر لأنه قد اعتقد قبحة ولا يأمن كونه مسنا فيكون مقدما على اعتقاد لا يأمن كونه جهلا فالجواب إن الفعل إذا كان محظورا فاستباحه الإنسان كان بفعله وباعتقاد إباحته مقدما على قبيح وإن كان مباحا فنجنبه معتقدا لحظره كان مقبحا باعتقاد حظه فصار التعزير في ذلك أكثر وكان العدول إلى تجنبه أولى لأنه ليس الغرض إلا الترجيح بوجه له ضرب من القوة وأيضا فإنه إذا ثبت أن تجنب الفعل أولى من الإقدام عليه وهو الذي تعارض فيه الخبران قطعنا على أن اعتقاد تجنبه وحظره ليس بجهد ولا قبيح ولا نكون مقدمين على اعتقاد لا يؤمن كونه جهلا فهذا الوجه أولى في الاحتجاج من كل ما سلف

فإن قيل أليس إذا تعارضت البيتان في الملك لم تسقطا وعملا عليهما فهلا وجب مثله في الخبرين قيل أحد لم يقل في الخبرين المتنافيين كذلك فإن قيل فهلا اطرحتم البيتين جميعا كما اطرحتم الخبرين قيل لأنه يمكن العمل عليهما بأن يجعل الدار ملكا بين المتداعيين وأجاب قاضي القضاة بأن البيتين يجوز صدقهما بأن يشهد كل واحد منهما بما شهد به لكان اليد والتصرف ويجوز أن يكون المتداعيان متصرفين في الملك فيثبت لكل واحد منهما الملك بحكم اليد

وليس يجوز ورود الإباحة والحظر معا فينقلا معا

الكلام في القياس والاجتهاد

فصل في ذكر أبواب القياس

اعلم أن الغرض بالكلام في القياس أن نبين أنه متعبد به ونبين شروطه والكلام في ورود التعبد به ينبغي أن يتقدمه جواز التعبد به وكلا الأمرين يبتنى على الكلام في ماهية القياس ولما كان القياس الشرعي أمانة وجب أن نبين أول ما الأمانات وما أقسامها ثم نذكر ما القياس وما يتصل به ثم نذكر جواز التعبد به ونفي جواز ذلك وذلك يتضمن أبوابا منها جواز التعبد به في الجملة ومنها جواز تعبد النبي صلى الله عليه وسلم به ومنها جواز تعبد من عاصره به ومنها أنه لا يجوز التعبد به في جميع الشرعيات وأما ورود التعبد فيتضمن أيضا أبوابا منها ورود التعبد به في الجملة ومنها هل النص على علة الحكم يكفي في التعبد بالقياس أم لا ومنها هل يفقتر التعبد بالقياس إلى أن ينص لنا على الأصل المقيس عليه وإلى إجماع الأمة على تعليل الأصل أم لا ومنها هل تعبد النبي عليه السلام بالقياس ومنها هل تعبد به من عاصره ومنها هل يوصف القياس المتعبد به بأنه دين ومأمور به وبعد ذلك نتكلم في شروط القياس وذلك يشتمل على أبواب سنذكرها إن شاء الله

باب في الأمانات وأحكامها

اعلم أن الأمانة هي التي النظر الصحيح فيها يؤدي إلى الظن وبذلك نتميز من الدلالة والتكلمون يسمون كل ما هذه سبيله أمانة عقليا كان أو

شرعيا والفقهاء يسمون الأمانات الشرعية كالقياس وخبر الواحد أدلة ولا يسمون الأمانات العقلية أدلة كالأمانة على القبلة وعلى قيم المتلفات والكلام في ذلك كلام في عبارة لا طائل في الإكثار منه وأما قسمة الأمانات فقد ذكر فيها عدة وجوه منها المحكى عن الشيخ أبي الحسن رحمه الله وهي أن أدلة الشرع التي ليست بنص ولا ظاهر منها ما يسمى قياسا ومنها ما يسمى دليلا على صحة العلة ومنها ما يسمى دليلا على موضع الحكم ومنها ما يسمى دليلا على المراد بالعبارة المشتركة هذا ما له أصل معين فأما ما لا أصل له معين فنحو ما يتوصل به إلى قيم المتلفات وليس يعني بالأصل ها هنا ما يقع الرد إليه لأن كثيرا من هذه الأقسام لا يقع الرد إليه وإنما أراد بالأصل ها هنا طريقة يشار إليها

ونحن نقسم ما ذكره فنقول أدلة الشرع إما ظاهر ونص وإما غير ظاهر وغير نص وما ليس بظاهر منه ما لا يحصل فيه طريقة معينة مثل ما يتوصل به إلى قيم المتلفات ومنه ما له طريقة معينة يشار إليها ولما كان كل دليل فله مدلول وجب فيما له طريقة معينة أن يدل على مدلول ولا يخلو مدلوله إما أن يكون حكما وإما دليلا على حكم فما يدل على حكم مما له طريقة يشار إليها فهو القياس وما يدل على دليل حكم فمنه ما يدل على علة حكم لأن علة الحكم دليل على الحكم وذلك نحو ما كان يستدل به على أن الكيل أولى من الطعم في كونه علة الربا ومنه ما يدل على مراد الله سبحانه بخطابه المشترك نحو ما يدل على أن المراد بآية الأقرء الحيض ومنه ما يدل على أن الله سبحانه أراد بالكفارة المعلقة بالجماع في الصوم هو أن يعلقها بمتك صوم شهر رمضان مع ضرب من المأثم وهذا هو الاستدلال على موضع الحكم

قال قاضي القضاة كان ينبغي أن يذكر فيها الاستحسان وأجاب عن

ذلك بأن الاستحسان إما أن يكون عدولا إلى قياس أولى من قياس فقد ذكر الشيخ أبو الحسن القياس في جملة أقسامه وإما أن يكون عدولا إلى نص وليس غرضه قسمة النصوص فيدخله في جملته وقال أيضا كان ينبغي أن يذكر

ما يحتج به أصحاب أبي حنيفة من قولهم إن العبادة إذا لم تفسد لعدم صفة من صفاتها فبأن لا تفسد بوقوع تلك الصفة على وجه الفساد أولى وللشيخ أبي الحسن أن يجيب على ذلك بأن هذا داخل في جملة القياس وذلك أن العبادة التي قد انتفت عنها الصفة والتي قد حصلت فيها الصفة على وجه الفساد قد اشتركا في أنهما لم يختصا بالصفة على وجه الصحة وقال أيضا كان ينبغي أن يذكر في ذلك استدلالهم على أن انكشاف ربع الساق في الصلاة يفسدها وهو قولهم إن انكشاف جميعه يفسدها لأن المواجه له يرى ربه ولأبي الحسن ان يقول إن هذا داخل في جملة القياس لأي قد علمت أن العلة المفسدة للصلاة إذا انكشف جميعه هو إمكان رؤية ربه وهذه العلة قائمة في انكشاف ربه فالجمع بينهما قياس

وقسمة أخرى محكية عن الشافعي رحمه الله وهي أن أدلة الشرع مستنبطة وغير مستنبطة والتي ليست مستنبطة يدخل فيها خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله وأفعاله وخطاب الأمة وأفعالها والمستنبطة ضربان أحدهما تحقق فيه العلة والآخر لا تحقق فيه العلة أما الذي تحقق فيه العلة فضربان أحدهما لا يقوى شبه القرع فيه إلا بأصل واحد ويسميه قياس علة وقياس معنى كرد العبد إلا الأمة في تصيف الحد والآخر يقوى شبهة باصول مختلفة وأن يرجح شبهة بأحدهما نحو شبه العبد المتلف بالمملوكات وبالحر الذي ديتة مقدره ويسمى ذلك قياس غلبة الأشباه وما لا تحقق فيه العلة هو إيجابه على من هو خارج المصر حضور الجمعة ونحو اشتراك الأخ والجد في الميراث وهذا المثال خارج من هذا القسم لأن العلة فيه محققة وهو الإدلاء بالميت ويبعد أن يستدل على الأحكام بطريقة مستنبطة لا تحقق فيها العلة لأن العلة هي الطريق إلى الحكم فما لم تحقق لم يمكن التوصل إلى الحكم

وكان الشافعي يسمي القياس استدلالاً لأنه فحص ونظر ويسمى الاستدلال قياساً لوجود التعليل فيه وقسم قاضي القضاة رحمه الله في العمد الأمارات قسمة هذا معناها الأمارات التي ليست بأخبار آحاد إما أن يكون لها أصل يقع الرد إليه وهو القياس وإما أن لا يكون لها أصل يقع إليه الرد وهو ضربان أحدهما لا يتلخص الأمانة فيه كالأمانة التي يفصل بها بين العمل القليل والكثير في الصلاة إذ المرجع بذلك إلى ما يغلب في الظن من غير أمانة يمكن تعيينها ولا يمكن أن يجعل أمانة العمل القليل في الصلاة أن لا يغلب على ظن المشاهد لفاعله أنه ليس في الصلاة لأن من يشاهد غيره يقتل الحية والعقرب يظن أنه ليس في الصلاة ومع ذلك فهو من العمل القليل

والضرب الآخر يمكن تلخيص الأمانة فيه وهو ضربان أحدهما أمانة عقلية والآخر أمانة سمعية والأمانة العقلية هي التي لا يحتاج في كونها أمانة إلى سمع وهي ضربان أحدهما الحكم المتعلق بما عقلي والآخر سمعي أما الأول فقيم المتلفات الحكم فيه عقلي وهو قدر القيمة والأمانة عقلية وهي اختبار عادات الناس في البيع ويمكن تلخيص الأمانة في ذلك لأن من قوم الثوب بعشرة دراهم لو قيل له لم قومته لقال إن عادة الناس أن يبيعوا مثله بعشرة دراهم إن قيل هلا أو جبتهم من جهة العقل إذا حرق زيد ثوب عمرو أن يخرق عمرو ثوب زيد قيل إن زيدا لو أمكنه أن لا يخرق ما حرقه من ثوب عمرو وجب عليه أن لا يخرقه ولم يوجد معنى لذلك فاذا لم يمكنه ذلك وجب عليه ما يجري هذا الجرى وهو سد الثلمة التي أحدثها بدفع المثل أو القيمة حتى يصير كأنه لم يحدث ما أحدث فان قيل إنه إذا خرج من القيمة فقد نفى شفاء الغيظ قيل إن غيظ

الجني عليه يزول بخروج الجاني من القيمة أو المثل مع الاعتذار أو مع إلزام الحاكم إياه ذلك وأجاب قاضي القضاة رحمه الله عن السؤال بأن زيدا إذا حرق ثوب من حرق ثوبه فقد أضر بنفسه حين لم يتعوض

من ماله التالف بما لا يضره والإضرار بالنفس من غير فائدة قبيح وسأل نفسه فقال هلا كانت القائدة في ذلك
التشفي فقال التشفي إنما يحسن تبعاً لحسن تخريق ثوب الجاني فإذا لم يحسن ذلك لم يحسن التشفي ولقائل أن يقول إنما
يقبح تخريق ثوب الجاني إذا بينتم أنه لا يحسن التشفي فقبحه تابع لبطان كون التشفي وجهاً في حسنه بخلاف
قولكم إن التشفي تابع لحسن التخريق

وأما الأمانة العقلية التي حكمها سمعي فنحو الأمانات العقلية التي يوصل بها إلى جهة القبلة وحكمها السمعي
وجوب التوجه في تلك الجهة وعلى التحقيق حكمها هو كون القبلة في تلك الجهة ووجوب التوجه إلى تلك الجهة
هو تابع لحكمها إلا أن ذلك لا يخرج وجوب التوجه إلى تلك الجهة من أن يكون من أحكام هذه الأمانة على بعض
الوجوه

وأما الأمانة السمعية فهي التي يفتقر في كونها أمانة إلى سمع ولا يخلو حكمها إما أن يكون سمعياً أو عقلياً إلا أنه لا
يجوز أن يكون حكمها عقلياً لأن العقل أسبق من السمع وطريق الشيء لا يجوز أن يتأخر عنه وأما التي حكمها
سمعي فنحو جعل المسجد أمانة فاصلة بين الحالة التي يجوز للامام إذا أحدث أن يستخلف فيها وبين الحالة التي لا
يجوز له ذلك من حيث بني المسجد للصلاة الواحدة فكان كالصف الواحد فهذا الاعتبار بالشرع علم كونه أمانة
والحكم المتعلق به سمعي وكذلك وجوب مصير أهل القرى إلى صلاة الجمعة إذا سمعوا الأذان هو حكم سمعي وكون
سماع الأذان أمانة لذلك معلوم بالسمع

فإن قيل ولم قلت إن ما لا يتلخص فيه طريقة معينة لا بد فيه من أمانة قيل لأن الله سبحانه كلفنا في ذلك الاجتهاد
والنظر ولا بد من أن نجتهد في طريق إما دلالة وإما أمانة فإذا لم يكن دلالة فلا بد من أمانة وإن لم يتلخص العبارة
عنها ولهذا يجد الإنسان في نفسه أمراً يوصل به إلى الظن فإن ما عمله في الصلاة عمل قليل وإن لم يتلخص العبارة
عنه

واعلم أن الأمانة لا بد من أن يكون بينها وبين ما هي أمانة فيه تعلق لولا ذلك لم يكن بأن يكون أمانة عليه أولى
من أن لا يكون أمانة عليه أو أمانة على غيره وذلك التعلق ضربان أحدهما أن تكون الأمانة كالمؤثر في مدلولها
على الأكثر والأغلب والآخر أن تكون لولا مدلولها لما كانت الأمانة على الأمر الأكثر ويكون مدلولها كالمؤثر فيها
ويجوز حصول الأمانة على الندرة من دون مدلولها مثال الأول من العقليات الغيم الرطب في زمن الشتاء لأنه
كالمؤثر في نزول المطر وهو أمانة عليه ومثاله أيضاً دين الإنسان فإنه مؤثر في تجنبه الكذب وهو أمانة عليه ومثاله في
الشرعيات وجود علة الأصل في الفرع فإنها أمانة لثبوت حكمه وهي طريقنا إلى ثبوت الحكم فيه إذا دل الدليل
على وجوب القياس ومثال القسم الثاني من العقليات أن نعلم أن في بعض المنازل مريضاً قد شفي ثم يسمع الصراخ
من داره فذلك أمانة على موته وموته هو المؤثر في الصراخ ولولاه لم يكن الصراخ في الأكثر وإن جاز أن يكون
سبب حدوثه غير موته ومثاله من الشرعيات ثبوت الحكم في الأصل مع وصف وانتفاؤه في الأصل عند انتفائه
فذلك أمانة لكون ذلك الوصف علة للحكم في الأصل لأن حصول الحكم بحصول الوصف وانتفاؤه بانتفائه طريق
إلى كون ذلك علة فإذا لم يكن دلالة فهو إذا أمانة على ذلك ولولا أن ذلك الوصف هو علة الحكم لم تحصل هذه
الأمانة أعني ثبوت الحكم بثبوت الوصف وانتفاؤه بانتفائه وإذا ثبت أن ذلك الوصف هو علة الحكم في الأصل
ثبت كونه أمانة على وجوب الحكم في الفرع وليس يمتنع كون الحكم على كيفية مخصوصة أمانة على أن بعض
أوصاف الأصل هو علة حكمه

وتكون العلة أمانة على وجوب الحكم في الفرع

باب في القياس ما هو

اختلف الناس في حد القياس فحده بعضهم بأنه استخراج الحق وهذا يلزم عليه أن يكون استخراج الحق بالاستدلال بالنصوص والظواهر قياسا ويلزم ذلك أيضا من حده بأنه استدلال وحده بعضهم بأنه التشبيه وهذا يلزم عليه أن يكون من قال إن الارز يشبه البر في الصلابة قائسا وأن يوصف الله سبحانه بأنه قائس إذا شبه بين الشيئين وحده الشيخ أبو هاشم بأنه حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه فإن أراد إجراء حكمه عليه لأجل الشبه فصحيح وكان يجب التصريح بذلك وإن لم يرد ذلك لم يصح لأن إثبات الحكم في الشيء من غير تشبيه بينه وبين غيره يكون مبتدأ ومن ابتدأ فأثبت في الشيء حكما لا يكون قائسا وإن اتفق أن يكون ذلك الحكم ثابتا في غيره وحده قاضي القضاة رحمه الله بأنه حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه لضرب من الشبه وأبين من هذا أن يجد بأنه تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد وقد دخل في ذلك الجمع بين الشيئين في الإثبات وفي النفي وإنما قلنا الشبه عند المجتهد لأن المجتهد قد يظن أن بين الشيئين شبهها وإن لم يكن بينهما شبه فيكون رده إليه قياسا وإنما حددنا القياس بما ذكرنا لأن المعقول من القياس أن يكون قياس شيء على شيء ألا ترى أن الإنسان إذا قال قست هذا الشيء قيل له على ماذا قسته ولو أثبت الإنسان حكم الشيء في غيره لا لشبه بينهما لكان مبتدئا بالحكم فيه غير مراعاة لحكم الأصل ولم يشترط اعتبار الشبه في الحد لأنه داخل في المعقول من القياس لا لأن القياس لا يصح من دونه

إن قيل أليس الفقهاء يسمون قياس العكس قياسا وليس هو تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم بل هو تحصيل نقيض حكم الأصل في الفرع لافتراقهما في علة الحكم مثاله قول القائل لو لم يكن الصوم من شرط الاعتكاف لما كان من شرطه وإن نذر أن يعتكف بالصوم كالصلاة لما لم تكن من شرط الاعتكاف لم تكن من شرطه وإن نذر أن يعتكف بالصلاة فالأصل هو الصلاة والحكم هو نفي كونها شرطا في الاعتكاف وليس يثبت هذا الحكم في الفرع الذي هو الصوم وإنما يثبت نقيضه ولم يجتمعا في العلة بل افرقا فيها لأن العلة التي لها لم تكن الصلاة شرطا في الاعتكاف هي كونها غير شرط فيه مع النذر وهذا المعنى غير موجود في الصوم لأنه شرط مع النذر الجواب انه إذا كان المعقول من القياس أن يكون قياس شيء على شيء ولا يكون قياسا عليه إلا وقد اعتبر حكمه ولا يكون القياس معتبرا بحكمه إلا وقد اعتبر الشبه بينهما إذا كان ذلك لا يتم في قياس العكس وجب تسميته قياسا مجازا من حيث كان الفرع معتبرا بغيره على بعض الوجوه فلا يجب إذن دخوله في الحد ويجوز أن نحد القياس بحد يشتمل قياس الطرد والعكس فنقول القياس هو تحصيل الحكم في الشيء باعتبار تعليل غيره وهذا الحد يشتمل على كلا القياسين أما قياس الطرد فقد حصل الحكم في فرعه باعتبار تعليل الأصل وأما قياس العكس فإنه قد اعتبر تعليل الأصل لنفي حكمه من الفرع لافتراقهما في العلة وإذا حددنا القياس بذلك قسمناه إلى قياس الطرد والعكس وقياس الطرد هو ما ذكرناه أولا وقياس العكس هو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم فأما حكم القياس الشرعي فهو المنقسم إلى كون الفعل قبيحا وحسنا ويكون فعله أولى من تركه أو يكون تركه أولى

من فعله وكونه واجبا

وأما الأصل فقد ذكر قاضي القضاة أنه مستعمل في أربعة أشياء أحدها

الطريق إلى الشيء كالكتاب هو أصل الأحكام وأحدها الحكم المقيس عليه وهو أصل القياس واحدها الشيء الذي لا يصح العلم بغيره إلا مع العلم به كالموصوف والصفة وأحدها الحكم الذي لا يقاس عليه غيره كدخول الحمام بغير عوض مقدر فإنه يقال إن هذا أصل في نفسه ويمكن أن يقال إن قولنا أصل يستعمل على الحقيقة وعلى المجاز فالمستعمل على الحقيقة هو ما يتفرع عليه غيره ويستند إليه وهو ضربان أحدهما يتفرع عليه صحته كالعلم بصفة الشيء يتفرع على العلم بالشيء وقد يوصف الشيء أيضا بأنه أصل الصفة والضرب الآخر يتفرع عليه العلم بالشيء بأن يكون طريقا إليه وهو ضربان أحدهما يكون طريقا إليه بطريق التشبيه وهو أصل القياس والآخر بغير طريق التشبيه وهو النصوص وغيرها وأما المسمى اصلا على المجاز فهو دخول الحمام باجرة غير مقدرة وإنما تجوزنا بتسميته ذلك اصلا لأنه أشبه الأصول المتقدم ذكرها من حيث لم يستفد حكمه من غيره

فأما أصل القياس فقد اختلف الناس فيه فقال المتكلمون الأصل الذي يقاس عليه الارز هو الخبر الدال على ثبوت البر في البر وقال الفقهاء بل هو الشيء يثبت حكم القياس فيه بالنص كالبر أو يقول هو الشيء الذي يسبق العلم بحصول حكم القياس فيه وقال بعضهم بل هو حكم القياس من حيث هو ثابت بالنص نحو كون البر حراما والكلام في ذلك من وجهين أحدهما ما الذي يقع النظر فيه حتى يعلم حصول الحكم في الارز والآخر قولنا هل فائدة قولنا أصل ثابتة في كل واحد من هذه الأشياء أم لا وأنه أخرى أن يوصف بأنه أصل أما الكلام في الأول فهو أن القائل ينظر أي الأوصاف يؤثر في قبح بيع البر متفاضلا فنظره يتعلق بالحكم وبالعلة ثم ينظر هل العلة موجودة في الأرز أم لا فان كانت موجودة تبعها الحكم ولو علم قبح بيع البر متفاضلا ضرورة أمكنه قياس الارز عليه وإنما يحتاج الارز إلى الاستدلال بالخبر على ثبوت البر في البر لأنه ليس يعلم ذلك ضرورة ولا

بدليل عقل وهذه الجملة لا بد منها ولا خلاف فيها فان خالف فيها أحد فيما ذكرناه بفسد قوله والكلام في الوجه الثاني هو أن وصف الخبر الثاني على قبح بيع البر متفاضلا بأنه أصل لقبح بيع الأرز صحيح لأنه عليه يتفرع قبح بيع الارز متفاضلا من حيث كان الخبر دالا على ما إذا نظرنا فيه فعلنا علة القبح أو ظنناها أثبتنا القبح في الارز وأما وصف البر بأنه أصل ففائدته أن العلم بحكمه يسبق العلم بحكم الارز وأن حكم الارز يتفرع على حكم البر والبر نفسه أصل لحكمه لأن الشيء اصل لصفته يبين أن حكم الارز يتفرع على حكم البر هو أن إذا نظرنا في حكم البر وظننا علته أمكننا قياس الارز عليه فصار حكم الارز متفرعا على حكم البر من هذه الجهة وليس يلزم على هذا أن يوصف البر قبل الشرع بأنه اصل لأنه إنما كان اصلا إذا ثبت فيه الحكم الذي إذا نظرنا فيه وفي صفاته يوصلنا إلى حكم غيره ومعلوم أن الربا لم يكن ثابتا في البر قبل الشرع فلم يكن إذ ذاك اصلا وإذا كان لوصف البر بأنه أصل وجه صحيح لم نلم الفقهاء على الاصطلاح على وصف ذلك بأنه اصل فأما وصف حكم البر بأنه أصل لحكم الارز فله وجه صحيح أيضا لأن حكم الارز يتفرع على حكم البر من الوجه الذي ذكرناه

إن قيل ليس يخلو كون البر حراما إما أن يكون فعلنا أو اعتقادنا قبح بيع بعضه متفاضلا وإن كان هو فعلنا فكان ينبغي أن لا يصح القياس لو لم يوجد فعلنا لبيعه متفاضلا وإن كان هو اعتقادنا كون ذلك حراما فاعتقادنا لذلك ليس بحرام فيقاس عليه بيع الارز فإذا الأصل هو الخبر الجواب ان من جعل حكم البر هو الأصل يقول إن الحكم هو قبح بيعه متفاضلا وليس هو مجرد الفعل ولا اعتقادنا كما أن نقيس الكذب الذي فيه نفع على الكذب

العاري عن نفع ودفع ضرر ولا تقيسه على مجرد كونه فعلا ولا على علمنا بقبحه لأن علمنا ليس بقبح وليس قبحه معلوما بدليل فيقال إن القياس يقع على دليبه وليس يقف صحة القياس على وجود بيع البر متفاضلا لأنه لو لم يوجد ذلك أمكننا أن نقول لو وجد لكان قبيحا لأنه

مكيل جنس وهذا قائم في الارز فوجب قبح بيعه معه متفاضلا كما أنه لو لم يوجد كذب أمكننا أن نقول لو وجد الكذب العاري من دفع مضرة ونفع لكان قبيحا لأنه كذب وهذا حاصل في الكذب الذي فيه نفع على أن القائل إن كون بيع البر متفاضلا حراما إما أن يكون بيعنا له متفاضلا وإما أن يكون اعتقادنا كونه حراما قد جعل كونه حراما معتقدا لاعتقاد ومعتقد الاعتقاد غير الاعتقاد وهو أيضا أمر زائد على كون الفعل فعلا لأن كون الفعل حراما أمر زائد على كونه فعلا ولهذا كان اعتقاد أحدهما مفارقا لاعتقاد الآخر والفقهاء يقولون تحريم الفعل ويعنون بذلك كونه حراما فصح أن لكل واحد من الأقاويل المذكورة في معنى الأصل وجهها صحيحا وإن كان الأول أن يكون الحكم هو الأصل

وأما الفرع في القياس فهو عند المتكلمين الحكم المطلوب إثباته بالتعليل كقبح بيع الارز متفاضلا لأنه هو المتفرع على غيره دون نفس الارز وعند الفقهاء ان الفرع هو الذي يطلب حكمه بالقياس وهو أيضا الذي يتعدى إليه حكم غيره أو الذي يتأخر العلم بحكمه كالارز وإنما سموا ذلك فرعا لأن حكمه يتفرع على غيره وما ذكره المتكلمون أولى لأن نفس الارز ليس يتفرع على غيره وإنما المتفرع حكمه

وأما الشبه فهو ما يشترك فيه الشيطان من الصفات سواء كانت صفة ذاتية أو غير ذاتية كاشتراك الجسمين في السواد وقد يكون صفة تفيد حكما عقليا أو سمعيا وغرض الفقهاء من ذلك ما اقتضى الحكم السمعي وأما التشبيه فقد قيل هو في الأصل ما به يكون الشيء مشبها لغيره كالتحريك هو ما به يكون الشيء محركا لغيره فقد استعمل في الاعتقاد والظن والخبر فيقال لمن أخبر أو اعتقد أن الله عز وجل يشبه الأشياء إنه مشبه وان خبره تشبيه

فأما قولنا علة فمستعمل في عرف اللغة وفي عرف الفقهاء وفي عرف

المتكلمين أما في عرف اللغة فمستعمل فيما أثر في أمر من الامور سواء كان صفة أو كان ذاتا وسواء أثر في الفعل أو في الترك فيقال مجيء زيد علة في خروج عمرو وفي أن لا يخرج عمرو ويسمون المرض علة لأنه يؤثر في فقد التصرف وأما العلة في عرف الفقهاء فهي ما أثرت حكما شرعيا وإنما يكون الحكم شرعيا إذا كان مستفادا من الشرع وأما في عرف المتكلمين فتستعمل على الجواز وعلى الحقيقة أما على الحقيقة فتستعمل في كل ذات أوجبت حالا لغيرها كقول بعضهم إن الحركة علة موجبة كون المتحرك متحركا وأما استعماله على الجواز فمنه أن تكون العلة مؤثرة في الاسم كقولنا السواد علة في كون الأسود أسود أي هو علة في تسميته أسود ومنه ما يؤثر في المعنى وهذا منه ما يؤثر في النفي كتأثير البياض في انتفاء السواد ومنه ما يؤثر في الإثبات وهذا منه ذات كتأثير السبب في المسبب ومنه صفة تقتضي صفة كاقتران صفة الجوهر كونه متحيزا هذا على قول شيوخنا وإنما سموا كل واحد من ذلك علة لأن لها تأثيرا في الإيجاب إلا أنهم لا يسمون هذه الأقسام عللا إلا نادرا وسموا القسم الأول علة على الحقيقة لأنها موجبة على كل حال من غير شرط وليس كذلك الأقسام الأخر

وأما المعلل فهو ما طلبت علته فعلل بها وهذا هو الحكم الثابت في الأصل لأنه الذي يعلم أو لا ثم يطلب علته فيعمل بها

وأما المعلول فهو الذي أثرته العلة وأنتجته وهذا هو الحكم من حيث هو ثابت في الفرع لا من حيث هو ثابت في الأصل

باب في أن العقل لا يقبح التعبد بالقياس الشرعي

اعلم أن من نفاة القياس من قال إن العقل يقبح التعبد بالعمل على القياس الشرعي ومنهم من قال إن العقل لا يقبح ذلك والدليل على ذلك أن العقل

يجوز تكامل شروط حسن التعبد بذلك ولا يجوز أن يقبحه مع تجويزه اختصاصه بما يوجب حسنه وشرائط حسن التعبد بالفعل إما أن ترجع إلى الفعل نحو كونه ندبا وواجبا وإما أن ترجع إلى الفاعل نحو كونه مزاح العلة بالأقدار والآلات وإعلام وجوب الفعل وكونه ندبا أو التمكن من علم ذلك بنصب الدلالة وإما أن ترجع إلى التعبد نحو أن يكون الأمر مفسدة وإما أن ترجع إلى المكلف نحو علمه من حال الفعل والفاعل بما ذكرناه وأنه سيثيب المكلف إن أطاع وكل ذلك يجوز العقل حصوله في هذا التعبد

وأما ما يرجع إلى العمل بالقياس فهو أن العقل يجوز أن يكون فعلنا بحسب ما ظنناه من الأمانة لطفًا وإذا لم نعمل بحسبها فاتنا اللطف وذلك إن ظننا الأمانة حالة نحن عليها وقد تختلف المصالح بحسب أحوالنا ألا ترى أن مصلحة المسافر في صلاته خلاف مصلحة المقيم وكذلك الطاهر والحائض ويختلف الواجب على الإنسان بحسب ظنه المخالفة في سفره وأما أن الإنسان قادر على الفعل حاضر الآلات فبين وأما أنه يجوز كون المكلف متمكنا من العلم بوجوب العمل على القياس فهو لأنه إذا قال الله عز وجل للمكلف إذا ظننت بأمانة أن علة تحريم الخمر هي الشدة فقد وجب عليك قياس النبيذ عليه ولزمتك اجتناب شربه فقد تمكن من العلم بقبح شرب النبيذ لأنه قد وقف علمه بقبحه على ظنه الأمانة وهو يعرف هذا الظن من نفسه كما أنه يكون ممكنا له من العلم إذا قال له الخمر حرام لأنها شديدة وقس عليها النبيذ وكما لو قال له النبيذ حرام وإذا كان المكلف متمكنا من العلم فلو قال الله سبحانه له ذلك وجاز في العقل ان يقول له هذا القول فقد جاز في العقل أن يكون متمكنا من العلم بوجوب العمل على القياس

وأما أن العقل يجوز أن لا يكون التعبد بالقياس مفسدة فلأنه إن جوز كونه مفسدة فإنه يجوز غير مفسدة إذ ليس في العقل ما يوجب كونه مفسدة

وأياها فإذا جاز أن يكون العمل بالقياس مصلحة جاز أن يكون التعبد بذلك مصلحة لأنه لا يجوز أن يكون العمل بالشيء مصلحة ويكون التعبد به مفسدة

وأما أن المكلف عالم من حال الفعل والفاعل بما ذكرناه وأنه سيثيب المكلف إن أطاع فلأنه عالم بكل ما يصح أن يعلم وهذه الأشياء يصح أن تعلم في نفسها فقد جاز تكامل الشرائط لحسن هذا التكليف ويمكن اختصار هذه الدلالة ويقتصر على ما يخالف فيه الخصم فنقول إنه قد حسن في العقل تكليف العمل بموجب القياس المعلومة علتته ولو قبح تكليف العمل إذا كان القياس مظهر العلة لكان إنما يقبح لأجل ما به افرق التكليفان والذي افرقا فيه هو بيان هذا التكليف للعمل بحسب الظن دون التكليف الآخر ولو كان هذا وجهها بقبح التكليف لما ورد به التعبد العقلي والسمعي أما العقلي فوجوب القيام من تحت حائط مائل يخشى سقوطه لفرط ميله وإن جوز السلامة في القعود والهلاك في النهوض وقبح السفر للريح مع ظن الخسران وقبح سلوك طريق بظن

الأمانة وجود اللصوص فيه وإن جوزنا خلاف ما ظننا وأما السمعي فالحكم بشهادة من يظن صدقه وتولية القضاة والأمرء عند ظن سدادهم والتوجه إلى جهة عند ظن كون القبلة فيها والحكم بقدر من النفقة بحسب الظن إلى غير ذلك وأيضا فالحكم بحسب الظن لا يمتنع أن يكون مصلحة من الوجه الذي ذكرناه فلم يمتنع ورود التعبد به واحتج المخالف بأشياء

منها قوله لو جاز التعبد في الفروع بالقياس مع أنها مصالح جاز مثله في الأصول الشرعية مع أنها مصالح الجواب ان المستدل إن ألزمت جواز التعبد بقياس البر في الربا على أصل قد نص على ثبوت الربا فيه فانا نلتزم ذلك ويكون قبح بيع البر متفاضلا فرعا والحال هذه لأنه لم ينص على ثبوت الربا

كتاب : المعتمد في أصول الفقه
المؤلف : محمد بن علي بن الطيب البصري

فيه وإنما أثبت الربا فيه بالرد إلى غيره وإن ألزمت أن نقيس الربا في البر لا على شيء فقد ألزم ما لا يعقل لأن المعقول من القياس أن يكون قياسا على شيء ويقال لهم إذا جاز قياس شيء على شيء جاز ما لا يتصور من قياس شيء لا على شيء وعلى أن للخالف لم يقصد إلزامنا ما لا يعقل وإنما قصد إلزامنا ما يعقل مما تحظره الحكمة لأنه قال لا يجوز أن يتعبد بالظن في المصالح وهذا إن امتنع فإما يمتنع من جهة الحكمة لا لأنه لا يعقل ومنها قولهم الشرعيات مباحة فلو جوزنا إثباتها بالأمارات مع أنها قد تخطيء جاز أن يخبر بأن زيدا في الدار إذا دلت الأمارات على كونه فيها وإن كانت الأمارات قد تخطيء وتصيب والجواب حكى القاضي القضاة عن الشيخ أبي عبد الله رحمهما الله التسوية بين الأمرين قال لأنه كما نجوز أن ينصب الله تعالى أمانة على شبه الفرع بالأصل فإذا غلب على ظننا شبهه به تعبدنا بالعلم بوجوب إلحاقه به في حكمه وبالعامل به فكذلك نجوز أن ينصب على كونه زيد في الدار أمانة فإذا ظنناه في الدار جاز أن يتعبدنا بأن نتنقل عن ظن كونه فيها إلى العلم لكونه فيها ويتعبدنا بالخبر عن كونه فيها فلم يفرق بينهما

ولقاتل أن يقول إنه لم يسو بينهما لأن الأمانة الدالة على كونه زيد في الدار نظيرها الأمانة الدالة على شبه الفرع بالأصل فيما هو علة الحكم ونحن لا نتنقل عن الظن لشبه الفرع بالأصل إلى القطع على ذلك فكيف قال إنه يجوز أن يتعبدنا أن نتنقل عن الظن لكون زيد في الدار إلى العلم بأنه فيها كما فعلنا في القياس وهو لم يفعل مثل ذلك في القياس وأيضا فإن جاز مع كون الأمانة قد تخطيء وتصيب أن يستمر الحال في إصابتها في دلالتها على كونه زيد في الدار جاز مع أن الاختيار قد يخطيء ويصيب أن تستمر إصابتها للحق وإن جاز أن يتفق إصابة الأمانة في شيء من الأشياء فتتعبد بها في ذلك الشيء بالقطع على حكمها جاز مثله في الاختيار إذا اتفق إصابتها الحق في موضع واحد وفي ذلك موافقة موسى بن عمران

وحكي عن الشيخ أبي هاشم أنه منع من التعبد بالأخبار عن كونه زيد في الدار ويمكن نصرة ذلك فنقول إن أراد السائل إلزامنا جواز الخبر عن ظننا كون زيد في الدار فذلك جائز وهو خبر صدق وإن أراد إلزامنا الإخبار عن كون زيد في الدار على الإطلاق لا بحسب الظن فذلك غير لازم لأن من شرط حسن الخبر أن يكون صدقا والخبر عن أن زيدا في الدار لا يكون حسنا إلا وهو صدق وليس معنى كونه مصدقا أن نفعله ونحن ظانون أن زيدا في الدار بل معنى كونه صدقا أن يكون متناولا لكون زيد في الدار ويكون زيد فيها وقد يظن المخبر أنه فيها ولا يكون فيها فمتى أخبر والحال هذه عن كونه فيها على سبيل القطع كان مقبولا على خبر لا يأمن كونه كذبا وذلك قبيح وأما العبادات الشرعية فهي مباحة وقد يكون الفعل يصلح إذا فعلناه ونحن على صفة ما ومتى لم يكن مصلحة فلا يمتنع أن يكون فعلنا الفعل ونحن نظن شبه الفرع بالأصل هو المصلحة وإذا لم ننظر حتى نظن شبهه به أو بغيره فاتت المصلحة فإذا تعبدنا الله عز وجل بذلك علمنا بتعبده أن المصلحة هو أن نفعل بحسب ظننا وهكذا الجواب إذا قيل لنا جوزوا أن تدل أمانة على أن العموم مستغرق وتخبرون بذلك على سبيل القطع لأن معنى كونه مستغرقا هو أن العرب وضعته للاستغراق وكذلك الخبر عن أن الله عز وجل لا يرى لأجل أمانة وليس يختلف ذلك بحسب ظننا كما يجوز أن تختلف المصالح بحسب ظننا

فان قيل أتجوزون أن يدلكم أمانة على أن العرب وضعت ألفاظ العموم للاستغراق فيلزمكم أن تستدلوا به على الأحكام قيل لا يمتنع ذلك ولا أعرف فيه نصا عن شيوخنا لأنه إن جاز أن نستدل بقول النبي صلى الله عليه وسلم إذا ظننا أنه قاله جاز أن نستدل إذا ظننا أن العرب وضعته للاستغراق فان قيل أفتجوزون أن يجب عليكم عبادة الله إذا ظننتم وجوده بأمانة وأن تقتصروا على الظن في ذلك قيل لا يجوز ذلك لأنه إنما تجب معرفته

لأنها لطف ونحن مع المعرفة والعلم به ابعد من القبيح ومتى أمعن الإنسان في النظر وصل إلى العلم به فلزم الإنسان ذلك لأنه يلزمه كل ما معه يكون أبعد من القبيح ومن المضار ويمكنه ذلك بالإمعان في النظر فان قيل أيجوز أن لا يمكنه ذلك بأن لا تنصب له دلالة عليه وتنصب له أمانة قيل هذا محال لأن جسم الإنسان دلالة على الله تعالى فكيف يجوز والحال هذه أن لا يكون الإنسان دلالة على ربه ومنها قولهم إن المصالح لا يتوصل إليها بالاستدلال ولكن بالنصوص فكيف يتعبد فيها بالقياس الجواب أنهم إن أرادوا أن المصالح لا يتوصل إليها بالاستدلال أصلا فذلك باطل بالاستدلال بالنصوص وإن أرادوا الاستدلال بالأمارات قيل أتريدون الأمارات التي لا تستند إلى اصول منصوصة فان قالوا نعم فكذلك نقول وإن قالوا نريد الأمارات المستندة إلى اصول منصوصة فهو نفس المسألة فقد استدلووا على صحة قولهم بقولهم ومنها قولهم إن الأمانة والظن قد يخطئان ولا يجوز أن يتعبد الحكيم في المصالح بما يجوز أن يخطيء للمصالح الجواب أنا لا نقول إنا نظن للمصلحة فيلزم ما ذكرتم وإنما نقول إن عملنا بحسب الظن هو المصلحة وذلك معلوم بدليل قاطع وهو دليل التعبد بالقياس على أن ما ذكروه منتقض بما تعبدنا فيه بالظن في الشرع والعقل كالشهادات والتصرف في المنافع والمضار لأننا قد نتصرف ونحن نظن المنفعة فيؤدي ذلك إلى المضرة ويحسن ذلك وإن أمكن أن يدلنا الله عز وجل على ما فيه منافعنا بدليل قاطع أو يعلمنا الله عز وجل ذلك ضرورة وقد أجاب قاضي القضاة رحمه الله عن الشبهة بأن المصالح إنما يتوصل إليها بالنصوص لا غير لكن بعضها يتوصل إليه بنص ظاهر وبعضها يتوصل إليه بنص خفي يفتقر إلى الاستدلال حتى يعلم أن الحكم مراد به وما علم بالقياس من هذا القبيل ولقائل أن يقول إنه لا معنى لقولكم إن النص دل على حكم الفرع وأنكم احتجتم إلى استدلال لتعلموا أنه مراد بالنص إلا

أن النص دل على حكم الأصل ثم استخراجتم علة الحكم وقستم بما بعض الفروع وهذا الذي أنكرناه ومنها قولهم القياس فعلنا ولا يجوز التوصل إلى المصالح بفعلنا الجواب أن القياس هو إثبات حكم الأصل في الفرع لا اشتراكهما في علة الحكم ولا بد في ذلك من أمانة يستدل بها على علة الأصل ومن دليل يدلنا على وجوب إلحاق حكم الأصل بالفرع الذي وجدت فيه علة الحكم ولا بد من نظر في هذه الدلالة وفي الأمانة فان أرادوا بقولهم إن القياس فعلنا إثباتنا حكم الأصل في الفرع فذلك هو اعتقادنا وليس هو الذي توصلنا به إلى المصالح بل إنما توصلنا إلى هذا الاعتقاد بغيره وإن أرادوا الدليل الدال على وجوب إلحاق الفرع بالأصل أو الأمانة الدالة على صحة العلة فذلك ليس بفعلنا وإن أرادوا النظر في الدليل والأمانة فلعمرى إنه فعلنا وليس يمتنع أن نتوصل به إلى المصالح إذا وقع في دليل كما أن النصوص تؤدي إلى المصالح بشرط وقوع النظر فيها وبالجملة فكل ظن وكل علم مكتسب فانما يتوصل إليه بالنظر وهو فعلنا

ومنها قولهم جلى الأحكام الشرعية لا تعرف إلا بالنصوص فلم يجز إثبات خفيها إلا بالنص أيضا لأن ما علم جليها بطريق فخفيها لا يعلم إلا بذلك في الطريق كالمدرجات لا يعلم جليها وخفيها إلا بالإدراك الجواب يقال لهم ولم إذا

كانت المدركات كذلك كانت غيرها مثلها أليس ما عدا الشرعيات يعلم جليه بالإدراك والضرورة ويعلم خفيه بالاستدلال دون الإدراك وجلى الشرعيات تعلم بالنصوص الظاهرة وخفيها تعلم بنص خفي وكثير من الزعفران الواقع في الماء يعلم بالإدراك وخفيه يعلم بخبر من شاهد وقوعه فيه فان قالوا أليس قد استند ذلك إلى المشاهدة قيل فكذلك أحكام الفروع تستند إلى الأحكام الثابتة بالنصوص وأجاب قاضي القضاة عن الشبهة بما ذكرناه من وقوع الزعفران في الماء وبأن جميع الشرعيات تعلم

بالنص لكن بعضها تعلم بظاهر النص وبعضها تعلم استدلالا بالنص وما علم بالقياس هو من القسم الثاني وهم أن يقولوا إن النص لا يتناول إلا حكم الأصل وليس فيه ذكر لحكم الفرع ولو كانت الفروع معلومة بالنصوص لأنه لا بد منها لكانت العقلية المكتسبة معلومة بالإدراك لأنه لا بد منه في العلم بما ومنها قولهم لو كانت للشرعيات علل لكانت كالعلل العقلية في الاستحالة انفكاكها من أحكامها في كل حال ألا ترى أن الحركة يستحيل وجودها وليس الجسم متحركا وفي ذلك ثبوت الأحكام الشرعية قبل الشرع الجواب أنهم جمعوا بين العلة العقلية والشرعية من غير جامع وأيضا فان عنوا بالحركة تحرك الجسم فذلك إنما وجب كون الجسم معه متحركا لأن كون الجسم إذا تحرك هو معنى كونه متحركا فالقول بأن فيه حركة وليس هو متحرك مناقضة وإن عنوا بالحركة معنى يوجب كون الجسم متحركا كما يقوله أصحابنا فذلك ذات موجبة كون الجسم متحركا ولا يجوز وقوف إيجابها على شرط لأنها لو وجدت من دون إيجاب لنا انفصل وجودها من عدمها وأما العلة الشرعية فانها إما أن تكون وجه المصلحة وإما أن تكون أمانة يصحبها وجه المصلحة فان كانت وجه المصلحة فمعلوم أن وجه المصلحة يجوز أن يقتضي المصلحة بشرط يختص بعض الأزمان دون بعض ألا ترى أن مصلحة الصبي في وقت الرفق ومصلحته في وقت العنف ولهذا اختلف شرائع الأنبياء وصح نسخ العبادات فلم يمتنع أن يكون الشرط في كون العلة الشرعية موجبة للمصلحة لا يحصل قبل الشريعة فلا تثبت للمصلحة قبل الشريعة وإن كانت العلة الشرعية امارات تصحب وجه المصلحة وكان وجه المصلحة قد يقف على شرط يرجع إلى أحوال المكلف ويختص ببعض الأزمان كانت الأمانة التي تصحب وجه المصلحة تختص كونها أمانة أيضا ببعض الأزمان دون بعض فان قيل بماذا تعلمون تعلق الحكم بالعلة الشرعية قيل بتعليق النبي عليه السلام الحكم عليها إما نصا وإما تنبيها كما نعلم تعلق

الحكم بالاسم بتعليق النبي عليه السلام الحكم عليه وذلك غير حاصل قبل الشريعة فلم يثبت قبل الشرع ومنها قولهم العقل كالنص في أنه يدل على حكم الحادثة فكما لا يجوز أن يتبعنا الله تعالى بالقياس المخالف لنص معين فكذلك لا يجوز أن يتبعنا بقياس يخالف حكم العقل وكل حادثة فلها حكم في العقل فاذن لا يجوز أن يتبعنا فيها بالقياس الجواب أن هذا منتقض بخبر الواحد لأنه لا يجوز استعماله في خلاف نص القرآن ويجوز أن ينتقل به عن حكم العقل على أن ما ذكرناه لا يمنع من التباعد بقياس مطابق لما في العقل على أن النص المعين لو تركناه بالقياس كما قد ألفينا كلام الحكيم لأنه اقتضى الحكم مطلقا والعقل فانما اقتضى الحكم ما لم ينقلنا عن دليل شرعي فمن أين لهم أن القياس ليس بدليل شرعي وهل نوزعوا إلا في ذلك

ومنها قولهم إن الحكيم لا يقتصر بالمكلف على أدون البيانين مع قدرته على أعلاهما والقياس أدون بياننا من النص الجواب أن في هذا الكلام تسليم أن القياس بيان فلا يمتنع أن تكون فيه مصلحة زائدة وإن كان أدون بياننا من غيره ولو وجب التباعد بأعلى البيانات لوجب تعريفنا الأحكام ضرورة أو الاقتصار بنا على النصوص الجلية المتواترة دون

الآحاد لأنها أعلى بيانا من الخفية

ومنها قولهم نظر القائس لا بد من أن يقع في منظور فيه وليس إلا النص أو الحكم وليس يجوز أن يقع في النص لأن النص لا يتناول الفرع ولا يجوز وقوعه في الحكم لأن الحكم هو فعل المكلف فكان ينبغي لو لم يوجد فعل من المكلف أن لا يصح منه الذي يحصل من القائس هو نظر في الأمارات الدالة على العلل وقد تكون الأمانة كيفية في الحكم نحو ان يحصل الحكم بحسب حصول صفة وينفي عند انتفائها في الأصل أو يكون لصفة من الصفات تأثير في الاصول فالنظر في ذلك يقتضي كون تلك الصفة علة والنظر في حصولها في

الفرع يؤدي إلى إلحاقه بالأصل وليس الحكم هو فعلنا بل كون الفعل واجبا وقيحا وذلك متصور متوهم يمكن النظر في حصوله بحسب صفة من الصفات وجد الفعل أو لم يوجد

ومنها قولهم لو جاز أن يكون القياس صحيحا لكان حجة مع النص الجواب أن ذلك دعوى ومع ذلك فإن أرادوا أنه يكون حجة مع النص على حكم الأصل فكذلك نقول وإن أرادوا مع النص على خلاف حكمه في الفرع فقد بينا القول في ذلك في الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول على انه لا يمتنع أن يكون حجة إذا انفرد وإذا عارضه النص كان النص أولى منه كما أن خبر الواحد حجة إذا انفرد وإذا اجتمع مع الخبر المتواتر ومع نص القرآن كان أولى وإن أرادوا النص على مثل حكمه في الفرع فانا نجوز ذلك لأنه إن كان النص خبر واحد فهو أمانة وكذلك القياس المطابق له وإن كان النص خبرا متواترا فالقياس حجة في الفرع بمعنى أنه لو فقدنا النص المتواتر لوجب الحكم لمكان القياس

ومنها أنه لو جاز التعبد بالقياس لجاز أن يعبد به النبي عليه السلام ومن حضره ولصح به النسخ الجواب أن كل ذلك مجوز في العقل

ومنها لو جاز التعبد بتحريم شيء لظننا شبهة بأصل محرم جاز أن نتعبد بتحريمه إذا ظننا شبهة بالأصل من غير أمانة أو اعتقدنا شبهة تحييتا وإذا اشتبهنا تحريمه وإذا اخترنا ذلك أو شككنا في كونه مشبهها له لأنه إذا جاز أن تكون مصلحتنا أن نعمل بحسب شهوتنا وشكنا واختيارنا الجواب أن العمل بالقياس مبني على ما تقرر في العقل من حسن التصرف في الدنيا بحسب ظن النفع وانفعا الضرر إذا كان الظن صادرا عن أمانة كما تقرر حسن ذلك في العقل فقد تقرر فيه قبح تحمل المشاق لأجل الشهوات والهوى والاختيار ولأجل ظن لا أمانة له وتقرر في العقل أن الإقدام على الفعل مع الشك في مضرته لا يحسن إلا بعد البحث ومتى أقدم الإنسان من غير بحث ذمه

العقلاء وليس كذلك إذا ظن اندفاع مضرة لأجل أمانة صحيحة وأما إذا شك في حصوله وجه القبح في الشيء كشكه في كون الخبر كذبا فإنه يقبح منه فقد عمل في هذا الموضع على الشك وإذا شك في الحدث بعد تيقن الطهارة فمالك عمل على الشك فأوجب الطهارة وغيره من الفقهاء عمل على الأصل ولكل وجه في التعبد فقد جاز العمل على الشك على بعض الوجوه

ومنها قولهم لو جاز التعبد بالقياس الشرعي لكان على علته أمانة ولا يجوز أن تكون عليها أمانة فإذا لا يجوز التعبد به وإنما لم تكن على علته أمانة لأن الأمانة إما أن تدل عليها العادات أو النصوص وكلامنا في قياس ليست علته ولا أمانتها منصوح عليها فلم يجوز أن يكون النص طريقا إلى أمانة القياس المستنبطة علته ولما تكن الأحكام الشرعية ثابتة بالعادات لم تكن عللها وأمانتها ثابتة بالعادات يقال لهم ولم لا يجوز أن يكون الطريق إلى ذلك تنبيه الشرع وعاداته لأن الشرع يدل وتصريحه وقد يدل تنبيهه فإذا علمنا أن الحكم يثبت في الأصل عند وصف وينفي

عند انفائه غلب على ظننا أنه لأجله ثبت وكذلك إذا كان الوصف مؤثراً في جنس ذلك نحو البلوغ المؤثر في رفع الحجر في المال كان أولى بأن يرفع الحجر في النكاح ولا شبهة في حصول الظن عند هذه الأمارات

باب في أنه كان يجوز من جهة العقل أن يعبد الله الأنبياء بالقياس

والاجتهاد

اعلم أن اجتهاد النبي عليه السلام إن أريد به الاستدلال بالنصوص على مراد الله عز و جل فذلك جائز لا شبهة فيه وإن أريد به الاستدلال بالأمارات الشرعية فالأمارات الشرعية ضربان أخبار آحاد وذلك لا يتأتى في النبي عليه السلام والآخر الأمارات المستنبطة التي يجمع بها بين القروع والاصول وهذا هو الذي يشتهه الحال فيه هل كان يجوز تعبد النبي عليه السلام فالصحيح جوازه لأنه كما يجوز في العقل أن تكون مصلحتنا أن نعمل باجتهادنا تارة

وبالنص أخرى جاز مثله في النبي صلى الله عليه و سلم وليس يحيل العقل ذلك في النبي صلى الله عليه و سلم ويصحح فينا كما لا يصححه في زيد ويمنع منه في عمرو ولهذا جاز أن يجب علينا وعليه العمل على اجتهادنا في مضار الدنيا ومنافعها

فان قيل إن اجتهاد النبي صلى الله عليه و سلم يختص بوجه قبح لأنه ينفر عنه من وجهين أحدهما أنه إذا علم أنه يثبت الأحكام باجتهاده نفر عنه والثاني أنه إذا ثبت الحكم باجتهاده كان للعالم أن يخالفه ووجب إذا أفتى العامي أن يخبره وذلك أبلغ ما ينفر عنه الجواب انه لا تنفير في إثباته الحكم باجتهاده لأن المجتهد ليس يجتهد من قبل نفسه لكنه يعتقد أن الله عز و جل حكم بذلك الحكم وأنه استدل بتنبية الله عز و جل إياه فأبي تنفير في الاستدلال على مراد الله عز و جل وأما مخالفة العالم والعامي له فلا يجوز كما لا يجوز مخالفتها الإجماع إن قيل لو وجب على غيره الأخذ بقوله والقطع عليه لوجب ذلك لكونه نبيا وذلك يقتضي أن يقطع هو على قول نفسه لعلمه أنه نبي وقطعه على قول نفسه بخبره عن ان يكون من جملة الاجتهاد المقضي إلى الظن قيل قد أجاب قاضي القضاة رحمه الله بأن كونه نبيا يكون دلالة لغيره على القطع ولا يكون دلالة لنفسه قال ولا يتنافى ذلك وهذا لا يصح لأن الدليل لا يجوز ان يدل مكلفا دون مكلف مع اشتراكهما في العلم بشرائطه وليس يعلم غير النبي عليه السلام من شرائط الاستدلال على أن النبي عليه السلام مصيب قطعاً ما لا يعلم النبي فكيف يكون كونه نبيا دلالة قاطعة لغيره ولا يكون دلالة له ونحن نقول في ذلك إنه إذا كان الله عز و جل إنما كلف المجتهد الحكم بأشبهه الأمارتين وممكنه من الوصول إلى ذلك بأن ينظر النظر الصحيح فالنبي عليه السلام يعلم من نفسه الوصول إلى ذلك لعلمه بأنه قد نظر النظر الصحيح كما يعلم ذلك من غيره من المجتهدين وغير النبي يعلم ذلك من حال النبي عليه السلام لعلمه بأنه معصوم من الخطأ في الأحكام كما أنه معصوم فيما يؤديه إذ خلاف

ذلك ينفر عنه ولا يجوز ان يرجع عن ذلك الحكم لأن الرجوع عنه خطأ فأما إذا قيل كل مجتهد مصيب فانه إذا كان غيره من المجتهدين يقطع على أنه مصيب فالنبي بالقطع على ذلك من نفسه أولى ولا يجوز لغيره أن يخالفه فيما أداه إليه اجتهاده لأنه ينفر عنه وإن كان رجوعه إلى قول آخر ينفر عنه لم نجوزه وإن لم ينفر جوزناه فان قيل لو جوزنا أن يجتهد لوجب القطع على ان العلة التي استخرجها هي علة الحكم لوجب حكمنا بما ولا يقطع هو عليها لأنه مجتهد ومحال أن نقطع نحن على ذلك دونه مع كونهنا متبعين له ومع اننا إنما قطعنا على ذلك لكونه نبيا وهو يعلم مع كونه نبيا ما علمناه الجواب أنه لا يقطع هو ولا نحن على علة حكم الأصل ونحن وهو

نقطع على علة حكم الفرع على ما سنذكره عند الكلام في أن الحق في واحد وأجاب قاضي القضاة عن ذلك رحمه الله في الشرح بجوابين أحدهما أننا نحن نقطع على العلة التي استخرجها لأنه يجب علينا اتباعه ولا يقطع هو على ذلك لأنه مجتهد وهذا لا يصح لما ذكرناه والآخر أنه بعد تكامل اجتهاده يعلم أنها علة الحكم كما أننا نحن صدق المخبر إذا أخبر وحده فاذا تواتر المخبرون حصل لنا العلم بصدقه

فان قيل أفتجوزون أن يعبد النبي عليه السلام باجتهاده في تأويل آية قيل يجوز ذلك بل ذلك أولى مما تقدم لأن الاستدلال على ذلك استدلال بدلالة لا بأمارة باب في هل كان يجوز ان يعبد الله عز و جل من عاصر النبي صلى الله عليه و سلم ممن حضره أو غاب عنه بالاكتفاء والقياس أم لا
اما من غاب عنه عليه السلام فحكي قاضي القضاة رحمه الله في الشرح

أن أكثر الذاهبين إلى الاجتهاد أجازوا ذلك والأقلون منعوا منه وحكي أن أبا علي رحمه الله قال في كتاب الاجتهاد لا أدري هل كان يجوز لمن غاب عن النبي صلى الله عليه و سلم في عصره أن يجتهد أم لا قال لأن خبر معاذ من اخبار الآحاد والصحيح أن لهم أن يجتهدوا إذا ضاق زمان الحادثة عن استفتاء النبي صلى الله عليه و سلم إذ لا يمكنهم سوى ذلك ولأنه لا فرق في العقول بينهم وبين من لا يعاصر النبي صلى الله عليه و سلم وذكر قاضي القضاة رحمه الله أن خبر معاذ وإن كان من اخبار الآحاد فقد تلقته الأمة بالقبول فهم بين محتج به ومتأول له فصح التعلق به في أن للمجتهد أن يجتهد مع غيبته عن النبي صلى الله عليه و سلم فأما إذا أمكن المجتهد مراسلة النبي صلى الله عليه و سلم فالقول فيه كالقول في الحاضر إذا أمكنه سؤاله وقد أجاز اجتهاده قوم من القائلين إلا أن يمنع من اجتهاده مانع ومنع منه آخرون منهم الشيخان أبو علي وأبو هاشم وأجاز قوم لمن بحضوره أن يجتهد إذا أذن له النبي صلى الله عليه و سلم في ذلك وأجاز قاضي القضاة رحمه الله من جهة العقل ورود التعبد بالقياس لمن حضر النبي صلى الله عليه و سلم ولم يغاب عنه قال لأنه لا يمتنع أن تكون المصلحة أن يعمل باجتهاده إذا لم يسأل النبي صلى الله عليه و سلم ولا يمتنع إذا سأل أن يكون مصلحته أن ينص له على الحكم ولا يمتنع أن تكون مصلحته أن يكمله إلى اجتهاده والأولى أن يقال إنه لا يجوز لمن حضر النبي صلى الله عليه و سلم أن يجتهد من جهة العقل قبل سؤال النبي صلى الله عليه و سلم كما لا يجوز للسالك في بركة مخوفة أن يعمل على رأيه مع تمكنه من سؤال من يخبر الطريق أسد من خبرته وكما لا يجوز أن يجتهد من غير أن يطلب للنصوص ويفقدها ويجوز إن سأل النبي صلى الله عليه و سلم أن يكمله إلى اجتهاده بأن يعلم الله تعالى أن مصلحته أن يعمل على اجتهاده

باب في أنه لا يجوز التعبد بالقياس في جميع الشرعيات ويجوز التعبد في

جميعها بالنصوص

أما جواز ذلك بالنصوص لأنه ممكن أن ينص الله عز و جل على صفات المسائل في الجملة فيدخل تفصيلها فيها ويجوز أن يكون في ذلك مصلحة نحو أن ينص الله تعالى على الربا في كل موزون فيدخل في ذلك أنواع الموزونات أما التعبد في جميعها بالقياس فلا يصح لأنه إما أن تقاس جميع الشرعيات أو لا تقاس فإن لم تقاس انقض كونها مقيسة وإن قيست فاما أن يقاس على غيرها وإما ان يقاس بعضها على بعض بأن يقاس الفرع على الأصل ويقاس الأصل على فرعه وفي ذلك تبين الشيء بنفسه وإن قيست على غيرها فذلك الغير إما شرعي وإما عقلي وقياسها على أصول غيرها شرعيه لا يمكن لأنها قد فرضنا الكلام في أن يكون جميع الشرعيات مقيسة ولم يبق منها شيء يقاس

عليه وإن قيست على أصول عقلية باعتبار وجوه قبورها وحسنها أو باعتبار أمارات عقلية مستندة إلى عادات لم يصح لأننا لم نجد في العقل أصلاً لوجوب الصلاة وأعداد ركعاتها وشروطها وأوقاتها ولا نعلم أيضاً وجه وجوب ذلك في الصلاة من جهة العقل فيقع القياس بما على غيرها وأما الأمارات المستخرجة بالعادات فليست دالة على وجوب شيء ولا على حظره وإنما تدل على حدوث حادث كأمانة المطر أو تدل على مقدار شيء كأمانة قيمة المتلف وليس وجوب الصلاة وأعداد ركعاتها من هذين ولا نجد من جهة العادات أمارات على وجوب الصلاة وشروطها ولو دلت أمارات العادات على ذلك لما كان وجوب الصلاة شرعياً بل كان معروفاً بالعادة فصح أن التعبد بالقياس في جميع الشرعيات لا يجوز

باب في أنا متعبدون بالقياس

اعلم أن من الناس من قال قد تعبدنا الله تعالى في الحوادث الشرعية بالقياس ومنهم من قال لم يتعبد به واختلف هؤلاء فمنهم من قال قد وردت الشريعة بالمنع منه ومنهم من قال إنما لم يشته في الشريعة لأنه ليس فيها ما يدل على التعبد به واختلف من أثبت التعبد به فقال قوم العقل يدل على ذلك والسمع وقال آخرون السمع فقط يدل عليه والذي يبين أن العقل يدل على التعبد به أن مرادنا بقولنا إن العقل يدل على ذلك هو أنا إذا ظننا بأمانة شرعية علة حكم الأصل ثم علمنا بالعقل أو بالحس ثبوتهما في شيء آخر فإن العقل يوجب قياس ذلك الشيء على ذلك الأصل بتلك العلة أما جواز قيام امانة شرعية على علة حكم الأصل فهو أنا إذا علمنا أن قبح شرب الخمر يحصل عند شدتها وينتفي عند انتفاء شدتها كان ذلك أمانة تقتضي الظن لكون شدتها علة تحريمها ومعلوم أن الشدة معلوم ثبوتهما في النبيذ وإنما قلنا إن العقل يوجب قياس النبيذ على الخمر لأن العقل يقتضي قبح ما ظننا فيه أمانة المضرة وأمانة التحريم هي أمانة المضرة ألا ترى أن العقل يقتضي قبح الجلوس تحت حائط مائل لعلمنا بثبوت امانة المضرة فإن قيل كيف يجوز القطع على قبح ما وجدت فيه امانة التحريم والمضرة مع ان الأمانة قد تحطىء وقد تصيب قيل كما يجوز مثله في امانة المضار الحاصلة في القيام تحت حائط مائل

فان قالوا العقل إذا انفرد يقتضي إباحة شرب النبيذ فلم يجوز الانصراف عنه لأمانة قيل لهم مثله في الجلوس تحت الحائط لأن العقل يقتضي إباحة الجلوس في الأصل فيجب أن لا تنتقل عن هذه الإباحة لأمانة يجوز أن تحطىء

وتصيب

فان قالوا إنما حسن الجلوس بشرط أن لا يكون فيه امانة المضرة قيل

وإنما حسن بالعقل شرب النبيذ بشرط أن لا يكون فيه امانة التحريم والمضرة ولا فرق بينهما ويدل عليه إجماع الصحابة رضي الله عنهم قالوا في مسائل اختلف فيها بالقياس من غير نكير ظهر من بعضهم وما قالوه من غير نكير فهو حق فمن ذلك قول الرجل لزوجته أنت علي حرام قال أبو بكر وعمر عليهما السلام هو يمين وقال علي وزيد عليهما السلام هو طلاق ثالث وقال ابن مسعود عليه السلام هو طلاق واحدة وقال ابن عباس عليه السلام هوظهار وقال بعضهم هو إيلاء واختلفهم في ذلك ظاهر وإنما قلنا إنهم قالوا ذلك قياساً لأنهم إما أن يكونوا قالوا ذلك عن طريق أو لا عن طريق ولو كانوا قالوا ذلك لا عن طريق لكانوا قد اتفقوا على الخطأ لأن من أعظم الخطأ أن يقال في دين الله عز وجل لا عن طريق فإن قالوا ذلك عن طريق فأما أن يكون نصاً جلياً أو غير جلي أو قياساً أو استنباطاً ولو كان في ذلك نص لا حنج به بعضهم ليقم عذر نفسه وليرد غيره عن خطئه

هذه عادة من قال قولا مخالفة فيه من يقصد مباحثته وطلب الحق منه ولأنهم كانوا يعظمون مخالفة نصوص النبي صلى الله عليه وسلم جليها وخفيها فلو كان عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك نص مخالف لبعض هذه الأقاويل لكانت كراهتهم لمخالفته تدعو إلى إظهاره سيما إن كان جليا وأيضا محال من جهة العادات في عدد كثير يهتمون بنقل كلام من يعظمونه حتى ينقلوا ما لا يتعلق به حكم شرعي أن يهملوا إظهار ما اشتدت الحاجة إليه مما يتعلق به حكم شرعي ووقع في الاختلاف ويفارق ذلك ترك نقل ما أجمعوا لأجله لأن الإجماع حجة وقد أغنى عن الخبر وليس كذلك إذا وقع الاختلاف ولو أظهروا النص لاحتجوا به ولكن خوضهم فيه يمنع من أن ينكتم ولا ينقل ولو نقل لعرفه الفقهاء مع فحصهم عن السنن ولنا نجد في الشريعة نصا في ذلك فان قول الله عز وجل يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك إنما هو منع من

التحريم وليس فيه ما حكمه

فان قالوا ولو كانوا قاسوا هذه المسألة على غيرها لصرحوا بالعلة قيل لا يجب ذلك بل يكفي التنبيه على العلة وقد نبه كل منهم على القياس والعلة لأن من قال إنه طلاق ثلاث جعل مطلق التحريم يقتضي غاية التحريم ثم ألزمه هذا الحكم قياسا على طلاق الثلاث من حيث كان كل واحد منها يفيد غاية التحريم ومن جعله طلقة واحدة اعتبر أقل ما يثبت معه التحريم وقاسه على الطلقة الواحدة بعلة ان كل واحد منها يتناول أقل التحريم ومن جعله إيلاء اعتبر أن الزوج قد منع نفسه بهذا القول عن وطنها ومن جعله ظهرا أجزاه مجرى الظهار من قبل أنه يفيد التحريم بلفظ ليس بلفظ طلاق ولا إيلاء

وإذا كان هذا الذي ذكرناه ممكنا ولم يمكن ذكر نص ولا أنهم قالوا بغير طريق وجب القطع على أنهم أرادوا ما ذكرناه أو ما يجري مجراه من التشبيه

وأیضا فان الناس قد يقتصرون على الفتوى في كلامهم ويعلم السامع الوجه الدال على الفتوى من نفس الفتوى ألا ترى أن الناس قد يشيرون في الحرب بآراء ويجرون الشيء مجرى غيره ولا يصرحون بذكر الشبه فيعلم وجه التشبيه بيان ذلك أن رئيس الجيش لو امر مرة بضرب رقاب من يتحسس عليه لعدوه قصدا منه إلى زجر من يتحسس عليه ثم أحسن مرة إلى من يتحسس عليه استمالة منه لهم ليدلوه على عورة عدوه ثم ظهر مرة ثالثة على آخرين ينقلون اخباره على عدوه فقال بعضهم اقتلهم كالذين قتلهم وقال آخرون أحسن إليهم كالذين أحسنت إليهم لعلم أن هؤلاء لحظوا استمالتهم ليدلوه على عورة عدوه واولئك قصدوا زجر غيرهم عن التحسس عليه فكذلك ما ذكرنا عن السلف رضي الله عنهم

فان قيل هلا وجب أن يصرحوا ولا يقتصروا فيها على التنبيه كما وجب

أن ينقلوا النص قيل قد ثبت أن العادة والديانة قد أوجبتها نقل النص وأن العادة في التعليل والتشبيه أن يصرح بها تارة وينبه عليها أخرى

فان قيل هلا صرحوا بذلك ليقيموا عذرهم ويمكنوا غيرهم من الاحتجاج به قيل قد بلغوا هذه الغرض بالتنبيه ولهذا قد ينبه الفقهاء من كلامهم على تلخيص العلة والقياس وإنما قلنا إنه لم يكن منهم نكير لأنه لو كان منهم نكير لظهر ولا منع مع ظهوره أن ينكتم وإنما قلنا إنهم إذا لم ينكروه لم يكن باطلا لأنه لو كان باطلا لكان إنكاره واجبا وكانوا قد اتفقوا على ترك الواجب وليس لأحد أن يقول إنما لم ينكروه لأنه كان صغيرا لأنه ليس في معاصي غير الأنبياء ما يقطع على أنه صغير ولأن الصغير يجب إنكاره كالكبير

ومما اختلفوا فيه وشبهوه بغيره مسألة الجد وقول ابن عباس أما يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الأب ابا ولم ينهب إلى تسمية الجد ابا لأن ابن عباس لا ينهب عليه مع تقدمه في اللغة أن الجد لا يسمى أبا حقيقة ألا ترى أنه ينفي عنه الاسم فيقال ليس هو بأبي الميت ولكنه جده وإنما أراد أنه بمنزلة الأب كما أن ابن الابن بمنزلة الابن لما كان يدلي إلى الميت من جهة الأولاد بواسطة وأنه لا فرق في الولادة والقرب بما بين العلو السفلى هذا يدل عليه كلامه لأنه إذا لم يرد أنه أب في الحقيقة فلا بد مما ذكرناه وعن علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما أنهما شبهاه بغصني شجرة ومجدولي نهر ليعرفا قريهما من الميت ثم شركا بينهما في الميراث

قان قيل ومن أين صحة هذا التشبيه عنهم قيل من نقل فتاويهم نقل هذا التشبيه فاذا كان أحدهما معلوما كان الآخر مثله وبين ذلك أن المتقدمين من المخالفين كانوا بين متناول لهذه التشبيهات وبين محط لها فلم يكن فيهم من يجحدها وإنما تجاسر على جحدها بعض أهل هذا العصر ولو علموا أن الإقرار بفتاويهم يضرهم لجحدوها على أنهم لو يشبهوا بما ذكرناه لكانوا

قد قالوا غير ذلك من الاحتجاج إما نص أو غيره مجملا أو مفصلا ولا يجوز مع اهتمام النقلة بأحوالهم على كثرتهم أن يتركوا نقل ما كان بينهم ويطبقوا على نقل ما لم يجز له ذكر فيهم وليس لأحد أن يقول إن تشبيههم الجد والأخ بغصني شجرة ومجدولي نهر تشبيه عقلي يعرفون به قريهما من الميت ثم يورثونهما أو أحدهما لما تقرر في الشرع من أن المشتركين في القرب يرثان وأن أقربهما أحق بالميراث وذلك أنه قد يرث الأبعد مع الأقرب فان ابن الابن إلى أربع منازل هو أولى بالمال من بنت البنت وابن ابن العم أول من بنت العم وهو أبعد منهما وأيضا فانهم لم يورثوها على سواء بل بعضهم قاسم بالجد ما كانت المقاسمة خيرا له من الثلث وشبهه في ذلك بالأم لما كان له أولاد ولم ينقصه من الثلث مع ما له من الأولاد والتعصيب وبعضهم قاسم به ما كانت المقاسمة خيرا له من السدس فلم ينقصه من السدس تشبيها بالجددة أم الأم من حيث اشتركا في الأولاد بواسطة

إن قيل إنما اعتبر بالسدس لأن رجلا روى أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل للجد السدس فقال له عمر مع من قال الرجل لا أدري والجواب أن قوله لا أدري دليل على أنه جعل له السدس في حال دون حال وأنه نسي الرجل تلك الحالة فلا يمكن أن يقال له السدس في كل حال فهذا لم ينقصه منه وعلى أنه لو كان ذلك عاما في جميع الحالات لتعلقوا به وتعلق به بعضهم وكانوا لا يعطونه إلا السدس إذ النبي صلى الله عليه وسلم قد أعطاه السدس في كل حال وليس لأحد أن يقول إنهم قالوا في هذه المسائل بالصلح لأن مسألة الحرام لا يجوز فيها الصلح ولأن كل منهم أفتى المستفتي وحكم بما يقوله ولم يرد به إلى الصلح وليس لأحد أن يقول إنهم قالوا فيها بأقل ما قيل لأنه لم يتقدم اختلافهم أقوال فقالوا هم بأقلها ولا اتفقوا على قول فيقال إنه أقل ما قيل بل قالوا بأقلها متباينة بعضها أقل من بعض ومما قاله السلف اعتبار أن عمر رضي الله عنه لم يعط الإخوة للأب والأم شيئا في المسألة الحمارية فقالوا هب أن ابانا كان حمرا فورثهم وهذا اعتبار لأنهم قالوا إذا

أعطيت الإخوة للأم ونحن قد شاركناهم في ولادة الأم وزدنا عليهم بالأب فان لم ينفعنا ذلك لم يجز أن يضرنا وليس يجوز أن يكون أعطاهم لدخولهم تحت الظاهر وهو قوله فان كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث لأن الخطاب انصرف إلى الإخوة للأم فقط ألا ترى إلى قوله تعالى فلكل واحد منهما السدس فان كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث

دليل آخر ظاهر عن الصحابة رضي الله عنهم أنهم قالوا بالرأي وذلك لا يمكن دفعه كقول أبي بكر رضي الله عنه

أقول فيها برأبي وقول عمر اقضي برأبي فيه وقال هذا ما رأى عمر وقال علي عليه السلام في أم الولد كان رأبي ورأي عمر أن لا يبعن ثم رأيت بيعهن وقال ابن مسعود في قصة بروع بنت واشق أقول فيها برأبي وقولنا رأي عبارة عن اعتقاد أو ظن فان توصل إليهما باعتبار واستنباط إما بدلالة عقلية أو امارة فلا شبهة في وقوع اسم الرأي عليهما فانه يقال فلان رأيه العدل وفلان من رأيه القدر وإن توصل إليهما بنص جلي أو خفي فوقع اسم الرأي عليهما مشتبه والأقرب أنه يجوز أن يقع عليهما لأنه لا يمتنع أحد من أن يقول إن تحريم الميتة يراه المسلمون وهو رأيهم ويمتنع أن يقول هو من رأيهم لأنه يوهم أنهم حرموها برأيهم فأما قول القائل قلت هذا برأبي فلا يعقل منه أنه قاله بنص لا جلي ولا خفي وإنما يفهم منه أنه قاله استنباط واستخراجا بما يراه من الأمارات والأدلة التي ليست بنص جلي ولا خفي ولهذا لا يقال إن المسلمين حرموا الميتة برأيهم ولا يقال إن ابا حنيفة اثبت الربا في الستة الأجناس برأيه ويقال إنه أثبت الربا فيما عداها برأيه ولا يقال في الجيش إذا اطاعوا الإمام في رأي فهم فاعلون ذلك بأرائهم ولذلك لا توصف آراؤهم بالسداد إذا كان رأي الإمام سديدا واتبعوه فيه من غير فحص ويقال

للإنسان أقلت هذا برأيك أم بكتاب الله فيجعل أحدهما في مقابلة الآخر

ومخالفتونا يذمون القول بالرأي ويذمون أصحاب الرأي وهم القائلون بأرائهم وليس يجوز أن يذموا القائلين بالنصوص فاذا ثبت ذلك ولم تكن على الأحكام الشرعية أدلة عقلية علمنا أن قول من قال من السلف أقول فيها برأبي إنما اراد به الأمارات المظنونة وأما قول عمر رضي الله عنه في رسالته المشهورة إلى ابي موسى قس الأمور فهو صريح في القياس

إن قيل قد روي عنهم ذم الرأي كقول أبي بكر رضي الله عنه أي أرض تقلني أو سماء تظلني إذا قلت في كتاب الله برأبي وقول عمر رضي الله عنه أجرأكم على الجد أجرأكم على النار وقوله أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي وقول علي عليه السلام من اراد أن يقتحم جرائم جهنم فليقل في الجد برأيه وقوله لو كان الدين بالرأي لكان مسح باطن الخف أولى من ظاهره وقول ابن مسعود يذهب قراؤكم وصلاحكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور بأرائهم الجواب إنه إذا كان الذين ذموا الرأي هم الذين قالوا به وجب صرف ذمهم إلى الرأي مع وجود النص أو مع ترك الطلب للنص كما يجب مثله لو حكي الرأي وذمه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن قول أبي بكر رضي الله عنه أي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأبي إنما عني به تفسير القرآن ولعمري إنه إنما ينبغي أن يفسر على عرف اللغة وبما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم وقول عمر أجرأكم على الجد أجرأكم على النار إنما هو ذم الجرأة وترك الثبوت وليس بدم للرأي وقوله أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها إنما هو ذم لمن عدل إلى الرأي ولم يطلب الأحاديث ولم يحفظ ما وجد منها وقول علي عليه السلام من اراد أن يقتحم جرائم جهنم فليقل في الجد برأيه معناه الرأي الذي لا يستند إلى الكتاب والسنة والقول بما سنع من غير استقصاء النظر في الأمارات الصحيحة وقول ابن مسعود يذهب قراؤكم وصلاحكم ويتخذ الناس علماء جهالا

يقيسون الامور بأرائهم فانما ذم بذلك الرأي قبل طلب السنن والنظر فيها وقول علي عليه السلام لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره معناه لو كان الدين جمعه بالرأي فكانه اراد أن يبين ان ليس جميع ما أتت به السنن على ما يقتضيه رأي الإنسان وبين ذلك بمسح الخف

دليل آخر روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لمعاذ حين أنفذه إلى اليمن بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد قال أجتهد رأبي وعنه أنه قال لمعاذ وأبي موسى وقد

أفذهما إلى اليمن بم تقضيان قالا إن لم نجد الحكم في السنة قسنا الأمر بالأمر فما كان اقرب إلى الحق عملنا به وقال صلى الله عليه وسلم لابن مسعود رضي الله عنه اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما فان لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك وقوله صلى الله عليه وسلم لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم أرايت لو تميمضت بماء ثم مججته وقال للختعمية وقد سألته الحج عن ايها أرايت لو كان على أبيك دين أكنت تقضينه قالت نعم قال فدين الله أحق أن يقضى وخبر معاذ وإن قيل إنه مرسل رواه جماعة من أهل حمص مذكورون عن معاذ وقد تلقى بالقبول لأن الناس فيه فريقان احدهما يحتج به والآخر يتأوله ووجه الاستدلال به أن النبي صلى الله عليه وسلم صوبه في قوله أجتهد رأيي عند الانتقال من الكتاب والسنة فعلمنا أن قوله أجتهد رأيي لم ينصرف إلى الحكم بالكتاب والسنة فان قيل إنما عنى معاذ أن يجتهد رأيه في الاستدلال بخفي النصوص من الكتاب والسنة قيل قول النبي صلى الله عليه وسلم فان لم تجد مطلق في نفي وجدان نص جلي وخفي في الكتاب والسنة على أن من استدل بالنصوص الخفية لا يقال إنه قد اجتهد رأيه فان قيل إنما أراد أجتهد رأيي في طلب الحكم في الكتاب والسنة قيل الطالب لا يقال إنه اجتهد رأيه وإنما يقال اجتهد في الطلب وأيضا فان معاذ لما قال أحكم بكتاب الله وقال له ص

فان لم تجد انصرف إلى نفي الوجدان الذي يجوز معه الانتقال من الكتاب وكذلك قوله في السنة فان لم تجد يريد نفي الوجدان المسوغ للانتقال من السنة وذلك لا يكون إلا وقد استوفى الطلب فان قيل أفتقطعون على ثبوت خبر معاذ قيل لا وما استدل به على صحته من احتجاج بعض الأمة به وتناول بعضها له لا يدل على أن متفق على صحته لأنه لا يمتنع أن تكون الأمة إنما لم ترده لأنها لم تعلم بطلانه ولما أمكن المخالف تأويله ولم يعلم بطلان تأويله لم يرد كأخبار الفقه إن قيل أفصحح الاحتجاج بهذه الأخبار وإن كانت من أخبار الآحاد قيل يصح ذلك لأن استعمال القياس من الأعمال فجاز ان يقبل فيه أخبار الآحاد ويقطع على وجوبه علينا لأجل الدليل الدال على وجوب قبول أخبار الآحاد كما يقطع بذلك على وجوب ما تضمنته اخبار الآحاد من فروع الشريعة ولا فرق بين أن نظن أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالنية في الطهارة وبين أن نظن أنه أمر باستعمال ما يفرض إلى وجوب النية في انه يجب ألا ترى أنه لا فرق بين أن يخبرنا بخبر بوجود سبيع في الطريق في لزوم تجنبه إذا ظننا صدقه وبين أن يأمرنا من ظاهره السداد والنصح سؤال رجل عن الطريق ويقول لنا إنه خبير بالطريق في أنه يلزمنا سؤاله إذا خفنا الطريق وإذا أخبرنا بشيء وظننا صدقه عملنا بحسبه

وأما وجه الاستدلال بقول النبي صلى الله عليه وسلم لعمر أرايت لو تميمضت بماء فهو أنه شبه قبلة الصائم من غير إيلاج بمضمضة من غير ازدراد واجرى حكم أحدهما على الآخر وهو نفي إفساد الصوم وهذا قياس وقوله أرايت لو تميمضت يدل على أنه كان تمهد أمر القياس وأنه قد دل عليه الدليل وكذلك قوله عليه السلام للختعمية أرايت لو كان على أبيك دين وتشبيهه حجها عنه بذلك يدل على تمهد القياس في الشريعة دليل آخر قال الله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار والاعتبار هو

اعتبار الشيء بغيره وإجراء حكمه عليه قال ابن عباس رضي الله عنه في الأسنان اعتبر حكمها بالأصابع في ان ديتها متساوية وقال اعتبر هذا بهذا وقولهم إن في هذا عبرة معناه أن فيه ما يقتضي حمل غيره عليه نحو أن يعاجل من ظلم بالهلاك فيقال في هذا عبرة أي فيه ما يقتضي حمل غيره عليه وليس الاعتبار هو الانزجار والاعتاظ لأن الاعتاظ والانزجار غاية الاعتبار فعلمنا تباينهما

إن قيل لو كان الاعتبار ما ذكرتم لو صف قانس القروع على الاصول بأنه معتبر وإن أقدم على المعاصي ولم يعمل

لآخرته قيل لا يوصف بهذا لأن إطلاق ذلك يفيد أنه معتبر بجميع ما ينبغي أن يعتبر به لأنه يخرج مخرج المدح لكنه يقال إنه يعتبر الفروع بالاصول

إن قيل لو كان المراد بالآية ما ذكرتم لحسن التصريح به ومعلوم أنه لا يحسن أن نقول يخرجون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الارز على البر قيل إنما لم يحسن ذلك لأنه اقتصار على ما لا تعلق له بالكلام وعدول عما يتعلق به ويفارق ذلك أن يأتي بكلام يشتمل على ما يتعلق بالكلام المتقدم وعلى ما لا يتعلق به ألا ترى أن النبي عليه السلام لو سئل عن بلع حصة في شهر رمضان لم يحسن أن يقول من جامع في رمضان فعليه الكفارة إذا لم يكن في ذلك تنبيه على حكم من بلغ حصة ويحسن أن يقول من أفطر فعليه الكفارة ولو كان ذلك دخل فيه لزوم الكفارة لمن بلع حصة

ولمعرض أن يقول إن قوله سبحانه فاعتبروا ليس بعموم فلم يفد جميع ضروب الاعتبار في كل شيء كما أن قول القاتل اقتلوا لا يفيد جميع ضروب القتل ولا قتل كل إنسان واعترضت الدلالة أيضا بأن للمخالف أن يقول إنا اعتبرنا بالاصول التي وردت فيها النصوص فكما لا

أثبت في الاصول التي لا يفرع على غيرها الحكم إلا بالنص أو البقاء على حكم العقل كذا لا اثبت في غيرها حكما إلا بالنص أو بالبقاء على حكم العقل دليل آخر وهو قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فان تنازعتهم في شيء فردوه إلى الله والرسول فظاهر الرد يفيد القياس ولأنه لو أراد بالرد إلى الله الاستدلال بظاهر كتاب الله تعالى لكان الكلام متكررا لأن ذلك مستفاد من قول الله تعالى وأطيعوا الله إذا ذلك أمر بامتنال خطاب الله سبحانه كله والجواب أن الرد إلى الله يفيد الرجوع إلى ظاهر كتاب الله جلبيه وخفيه لأنه يقال لمن يستدل به ويعمل بما فيه إنه يرد امره إلى الله والغرض بالآية أمر بطاعة الله سبحانه فيما نعلم أنه امرنا به وأمرنا بما لا نعلم أنه أمرنا به مما اختلفنا فيه أن نرده إلى كتاب الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم بأن نفحص عنه فيهما حتى إذا علمنا أنه مما أمرنا الله تعالى به دخل ذلك فما قد أوجب علينا في اول الآية من طاعته وطاعة رسوله فلا تكرار في ذلك ويحتمل أن يكون الله تعالى عني بالخطاب المعاصرين للنبي صلى الله عليه وسلم لأن خطاب المواجهة هذا ظاهره فقال لهم أطيعوا الله فيما امركم به وأطيعوا الرسول فان تنازعتهم في شيء لم يظهر فيه من الله ورسوله أمر فردوه إلى الله والرسول بأن تسألوا عنه الرسول

فان قيل هذا قصر للخطاب على المعاصرين للنبي عليه السلام دون غيرهم وذل تخصيص بغير دلالة قيل ظاهر المواجهة يقتضي الحاضرين وأيضا فانا إن تركنا الظاهر من هذا الوجه فحن متمسكون به من حيث جعلناه عاما في أهل الاجتهاد وغيرهم وأنتم تخصون بالرد أهل الاجتهاد فكل منا تأول الظاهر وأنتم المستدلون دليل آخر قوله تعالى لو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط هو القياس وكذلك الرد

ولقاتل أن يقول إن الرد إلى اولي الأمر يكون بالاستفتاء والاستشارة والاستنباط هو إخراج الشيء من كونه باطنا إلى أن يظهر وقد يكون ذلك بالقياس وقد يكون بغيره لأنه يقال لمن استدل على الشيء بحفي النصوص قد استبط هذا الحكم من هذه النصوص على أن هذا وارد في الأمن والخوف قال الله تعالى وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف اذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول الآية

دليل قول الله عز وجل إن أنتم إلا بشر مثلنا ولم ينكر عليهم هذا التشبه ولقاتل أن يقول إن الكلام خرج مخرج

الكبير عليهم لأثمهم أو جبوا إذا كانوا بشرا مثلهم أن لا يصدوهم عما كان يعبد آباؤهم وقد ردوا عليهم بما حكاه الله عز وجل من قوله إن نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يمين على من يشاء من عباده وعلى ان هذا تشبيهه في غير حكم شرعي فهو بخلاف ما نحن فيه

وكذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لمن ذكر أنه ولد له ابن أسود ألك إبل فقال نعم فقال أفيهما جمل أورك قال نعم قال وأني ذلك قال الرجل لعل عرفا نزع قال النبي صلى الله عليه وسلم ولعل عرفا نزع وذلك أن هذا تنبيه على أمانة عقلية في حكم عقلي

دليل عقلت الأمة من قول الله سبحانه فلا تقل لهما أف المنع من ضربهما ولم تعقل ذلك إلا قياسا ولقائل أن يقول إن الأمة عقلت ذلك لفظا كما أن قول القائل ما لقائل عندي حبة يفيد في عرف اللغة أنه ما له عنده قليل ولا كثير لا حبة ولا أقل منها وله أن يقول إن المنع من ضربهما علم قياسا على المنع من التأفيف بعلة أنه أذى وكون الأذى علة في ذلك معلوم غير مظنون

دليل أجمعت الأمة على قياس الزنا على ما عزر في الرجم ولقائل أن يقول بل عقلت الأمة أن حكم الزنا حكم ما عزر من قصد النبي صلى الله عليه وسلم ضرورة أو إنما عقلت ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم حكمي في الواحد حكمي في الجماعة على أن كون الزنا بشرط الإحصان علة في الرجم معلوم غير مظنون

دليل قد تعبدنا الله عز وجل بالاستدلال بالأمارات على جهة القبلة إذا اشتبه علينا أمرها وأن نصلي إلى الجهة التي ظننا أن القبلة فيها وهذا تعبد بالاستدلال بالأمارات وبالعقل بحسبها الجواب ان من المخالفين من لا يجوز الاجتهاد في القبلة ويوجب على من اشتبهت عليه القبلة الصلاة إلى جميع الجهات فلا يسلم هذا الموضع ومنهم من يوجب الاجتهاد في القبلة وله أن يقول إن الأمارات الدالة على القبلة أمارات عقلية لا سمعية ولست امنع من كوننا متعبدين بما ذكرتم في القبلة ولكي أمنع من كوننا متعبدين في الحوادث الشرعية بالاستدلال بالأمارات المظنونة الشرعية وبالعقل بحسبها وليس يلزم إذا تعبدنا بالأمارات في موضع أن نكون متعبدين بها في موضع آخر إلا لجامع يجمع بين الموضعين فان قالوا إذا جاز التعبد بالأمارات المظنونة في موضع جاز التعبد بها في موضع آخر إذا ما سوغ احدهما سوغ الآخر وإن منع من احدهما مانع فهو مانع من الآخر قيل هذا يدل على جواز التعبد بالأمارات في الحوادث الشرعية وليس ذلك مسألتنا فان قالوا إنا تعبدنا بذلك في القبلة لأنه لما لم نعاينها لم يبق إلا التعبد فيها بالأمارات وكذلك مع فقد النص على الحوادث لا يبقى إلا التعبد بالأمارات قيل لم زعمتم ذلك وما أنكرتم أنه يبقى من التعبد في الموضعين وجوه آخر منها ان نتعبد فيها بحكم العقل فيبقى في الحوادث الشرعية على مقتضى العقل ولا يلزم عند اشتباه القبلة الصلاة إلى جهة من الجهات ويمكن أن نتعبد بالصلاة إلى جميع الجهات أو إلى أي جهة اخترنا فان قالوا إنما تعبدنا بالاجتهاد في القبلة والعمل بحسبه لفقده العلم بما فيجب إذا فقدنا العلم بحكم الحادثة أن نكون متعبدين بالاستدلال عليه بالأمارات والعمل بحسبها قيل لهم إن مخالفكم

لا يسلم أنا قد فقدنا طريقا إلى العلم بحكم الحادثة لأنه يجعل الطريق إلى ذلك العقل فان قالوا إنما تعبدنا بالأمارات في القبلة لفقدها معانيها فيجب مثله في حكم الحادثة عند فقد النص لأن فقد النص يجري فقد معانية القبلة قيل لهم أتجعلون فقد معانية القبلة عند فقد معانية القبلة علة مظنونة أو معلومة فان قالوا هي مظنونة قيل لهم وهل نوزعم إلا في صحة القياس بعلة مظنونة وإن قالوا هي معلومة قيل لهم دلوا على ذلك ولا سبيل إليه لأنه لا يمتنع أن يكون إنما يجب العمل في الأمارات في القبلة لمصلحة لا يعلمها إلا الله ألا ترى أنه كان لا يمتنع أن يتعبدنا بالأمارات في

القبلة إذا لم نعاينها ويعبدنا بالبقاء على حكم موجب العقل في الفروع التي لا نص فيها فان قالوا إنما تعبدنا بالأمارات في القبلة لأن ذلك من قبيل دفع المضار وهذا موجود في الفروع الشرعية قيل هذا رجوع إلى دليلنا الأول ويجب الرجوع فيه إلى أصل عقلي لأن ما ذكرتموه علة عقلية

دليل آخر كل حادثة فلا بد فيها من حكم ولا بد من أن يكون إليه طريق وكثير من الحوادث لا نص فيها ولا إجماع وليس بعدهما إلا القياس فلو لم يكن القياس حجة خلت كثير من الحوادث من أن يكون إلى حكمه طريق فان قيل جميع الحوادث عليها نصوص تشملها إما ظاهرة وإما خفية وليس يبعد ذلك وإن كثرت الحوادث إذا كانت النصوص عامة لأن قول النبي صلى الله عليه وسلم فما سقت السماء العشر شامل لكل ما سقته السماء وإن كثر عدده قيل لو كان جميع الحوادث يشملها النصوص لما افتقر أهل الظاهر في كثير منها إلى استصحاب الحال وهذه الدلالة معتضة لأنه إن أراد المستدل أنه لا بد في كل حادثة من حكم أي من قضية إما نفيًا وعمًا إثباتًا فصحيح لكن لا يلزم أن يكون طريق ذلك الشرع بل قد يجوز أن يكون طريقه الشرع ويجوز أن يكون طريقه العقل فيلزمنا التمسك بحكمه إذا لم ينقلنا عنه نص وإن اراد بالحكم حكمًا شرعيًا فإنه يجوز خلو كثير من الحوادث منه

وقد استدلل بهذه الدلالة من وجه آخر وهو أن السلف رجعوا في أحكام الحوادث إلى الشرع فعلمنا أن طريقها الشرع دون العقل فإذا لم يكن فيها نص ولا إجماع فطريقها إذا القياس ولقائل أن يقول إن أردتم بهذا الكلام المسائل التي دارت بين الصحابة وبينتم أنهم لم يستدلوا فيها بالعقل ولا بالكتاب والسنة وأنه ليس بعد ذلك إلا أنهم استدلوا عليها بالقياس فهذا استدلال بإجماع السلف وقد تقدم وإن أردتم أن السلف لما طلبوا حكم بعض المسائل من الشرع وجب أن نطلب حكم جميع الحوادث من الشرع فقط قيل لكم ولم يجب ذلك أو لستم وغيركم من مخالفكم تستدلون في كثير من المسائل بالبقاء على حكم العقل فان قلت لو لم يكن القياس صحيحًا لعدلوا في الحوادث الحادثة فيما بينهم التي لا نص فيها إلى حكم العقل فلما لم يفعلوا ذلك علمنا أنهم عدلوا إلى القياس قيل لكم هذا رجوع إلى استدلالكم الأول وهو قولكم إنما حكموا في المسائل بأحكام لا وجه لما حكموا به إلا القياس واحسب المخالف بأشياء

منها قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وبقوله وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون وبقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وبقوله ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام قالوا والحكم بالقياس تقدم بين يدي الله ورسوله لأنه حكم بغير قولهما وقول على الله بما لا نعلم ووصف الشيء بأنه حلال وحرام ولا نأمن كونه كذبًا وبقوله وإن احكمم بينهم بما

أنزل الله وبقوله وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله وبقوله فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول وبقوله تبيانًا لكل شيء وبقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وبقوله أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم الجواب يقال هم لم زعمتم أن الحكم بالقياس هذا سبيله وما أنكرتم أنا لا نكون بالحكم به متعبدين بين يدي الله ورسوله إذ كنا حاكمين بما أمرنا الله أن نحكم به ولم نقف ما ليس لنا به علم ولم نقل على الله ما لا نعلم ولا واصفين بالكذب لأن الدلالة القاطعة على صحة القياس قد أمنتنا من كل ذلك وأوجب أن الحكم به حكم بما أنزل عز وجل ورد إلى الله والرسول وأنه مما بينه الله عز وجل في كتابه لأنه دل على صحة القياس ومعلوم أن المراد بقوله تبيانًا لكل شيء إما على جملة أو على تفصيل لأنه ليس فيه بيان لكل شيء على التفصيل ألا ترى أن كثيرًا منه مبين بسنته عليه السلام

ومنها ما احتج به النظام من أن الله عز و جل قد دل بوضع الشريعة على أنه متعنا من القياس لأنه فرق بين المتفقين وجمع بين المفريقين فأباح النظر الى شعر الأمة الحسناء وحظر النظر إلى شعر الحرة وإن كانت شوهاء وأوجب الغسل من المني دون البول وأوجب على الطاهر من الحيض قضاء الصيام دون الصلاة وأجاب قاضي القضاة رحمه الله عن ذلك بأشياء منها أن القياس يقتضي الجمع بين الشيئين في الحكم واختلافهما فيه إذا اشتركا أو اختلفا في علته لا في الصورة ولم يبين النظام أن شعر الحرة والأمة قد اشتركا في علة التحريم أو الإباحة حتى يكون ورود الشرع بالفرقة بينهما ورودا بما يمنع من القياس

وللنظام أن يقول غرضي بما ذكرته الإبانة عن أن الشريعة قد شهدت بابطال أماراتكم لأن الشريعة لو حظرت النظر إلى شعر الحرة ولم تذكر الأمة لقلتم إنما حظرت ذلك خوف الفتنة وذلك قائم في شعر الأمة الحسناء فيحرم النظر إليه ولكان ذلك من أقوى ما تذكرونه من أماراتكم في القياس فاذا شهدت الشريعة باطله فقد صح قولي إن وضعها يمنع من القياس ومنها أن ذلك لو منع من القياس الشرعي لمنع من القياس العقلي لأن الأحكام العقلية قد تختلف فيها الأشياء المتفقة وتتشرك فيها الأشياء المتباينة وللنظام أن يقول الاحكام العقلية لا تشترك فيها الأشياء المتباينة في علل تلك الأحكام ولا تفرق فيها الأشياء المتفقة في عللها وأنا قد أريتكم أشياء متفقة في أمثال عللكم وأماراتكم وهي متباينة في أحكام تلك الامارات فكان في ذلك بطلان قولكم ولم توجدوني مثله في العقلات ومنها أن قال أكثر ما يقتضيه وضع الشريعة أن تختلف أحكام الأشياء فيكون القياس عليها يثبت أحكاما متضادة في الفروع وليس ذلك يمتنع عندنا إذا كان المكلف مخيرا فيها وللنظام أن يقول ما التزمتموه خارج عما رتمته لأن الذي رتمته هو ورود الشريعة بما يخالف مفايستكم في التسوية والفرقة ليصح أن وضعها يمنع من القياس وليس غرضي أن أبين أن القياس يقتضي أحكاما متضادة في الفرع فتجيبوني بالتزام ذلك ونحن نجيب النظام فنقول إنه أرانا مثل أمارتنا فقد نفت الشريعة أحكامها وذلك إنما يمنع من كونها أدلة ولا يمنع من كونها أمانة لأنه ليس من شرط الأمانة أن تدل هي وأمثالها على حكمها على كل حال بل قد تتخرم دلالتها ولا تخرج من كونها أمانة ألا ترى أن الغيم الرطب أمانة في الشتاء على المطر وليس يقض كونه أمانة على ذلك وجودنا غيما أرطب من ذلك في صميم الشتاء ولا يكون المطر وأمثال ذلك كثير وكذلك لا تخرج أمارتنا من كونها أمارات بوجه لوجودنا أمثالها وأحكامها متخلفة عنها فان قال قد وجدت الأكثر من أمثال أماراتكم لا يتعلق بها في الشريعة حكم فخرجت بذلك عن أن تكون أمارات إذ الأكثر من الأمارات يتعلق بها

الأحكام قيل له بين ذلك ولا سبيل له إلى بيانه ومما احتج به المخالف قولهم لو كان الله عز و جل ورسوله قد تعبدنا بالقياس لكان القائلون مطيعين للنبي صلى الله عليه و سلم وفي ذلك كونه عالما بهم وبما يؤدبهم اجتهادهم إليه وأجاب قاضي القضاة رحمه الله عن ذلك بأنه لا يمتنع أن يكون الله عز و جل قد أعلم نبيه صلى الله عليه و سلم بالقائسين مفصلا وأراد القياس منهم وكانوا مطيعين له ولا يمتنع أن يكون قد أراد في الجملة من المجتهدين أن يجتهدوا الاجتهاد الصحيح ويفعلوا بحسبه وكل من فعل ذلك يكون مطيعا للنبي صلى الله عليه و سلم فان قيل فمتى أراد الله عز و جل حكم الفروع من المكلف قيل ذكر قاضي القضاة في الشرح أن من يقول إن الحق في واحد وعليه دليل يقول إن الله عز و جل أراد حكم الفروع عند نصب الأمارات ومنهم من يقول أن ذلك على ذلك ومن يقول كل مجتهد مصيب منهم من يقول أراد أحكام الفروع عند نصب الأمارات ومنهم من يقول أرادها عند نصب الدلالة على العمل بالقياس وقد اختاره قاضي القضاة في العمدة وقال ومنهم من يقول أراد ذلك عند النص الدال على حكم الأصل وقد اختاره

في الشرح وفي كتاب النهاية ومنهم من يقول أراد بعض الأحكام بالنصوص ويقف على الباقي ولا يدري بماذا أريد وابطل في الشرح أن تكون الأحكام مرادة بدليل القياس لأن دليل القياس مجمل وأوجب أن تكون مرادة بالنص الدال على حكم الأصل قال لأن عند القياس نقول لا يخلو مراده بتحريم الربا إما أن يكون نفس العين أو بعض صفتها ثم نوصل بالأمارات إلى إثبات المعنى ولقائل أن يقول لا أقسم هذه القسمة لأني قد علمت أنه ما أريد بتحريم التفاضل في الأشياء الستة إلا ما اقتضاه اللفظ دون غيره وإنما أعرف حكم الفرع لا اختصاصه بما ظنت أنه علة الحكم مع قيام الدلالة على العمل بالقياس والأولى أن يقال إن الله عز وجل إنما أراد الحكم عند نصب الدلالة على صحة القياس مع نصب الأمانة الدالة على علة الحكم ووجودها في الفرع لأنه لا بد من مجموع ذلك في العلم لحكم الفرع وليس بعض ذلك مرتبا على بعض بل لمجموعة تشافه

الحكم ومعنى ذلك انه فعل كل واحد من ذلك لأجل الحكم

ومنها قولهم إن التعبد بالقياس وإن جاز فإن مقياسكم لم يرد التعبد بها لأنه ما من فرع إلا ويشبهه أصليين متضادي الحكم وذلك يقتضي ثبوتهما فيه وذلك محال فعلنا أن الله سبحانه لم يتعبدنا بذلك الجواب يقال لهم إن كل فرع يشبهه أصليين متضادي الحكم ثم لو كان الأمر كذلك لم يؤد إلى محال لأن من لا يميز الحكم في الفرع بالتخيير يقول إن الله سبحانه قد جعل لنا طريقا إلى قوة شبهه باحد الأصلين فينبغي أن يراجع الاجتهاد النظر حتى يظفر بذلك ومن يجوز الحكم بالتخيير يقول يجوز ان يعتدل الشبهان عند الاجتهاد فيكون محيرا بين إلحاقه بأي الأصلين شاء فلا ينافي في ذلك والقول في ذلك كالتقول في أخبار الآحاد المتعارضة

ومنها قولهم إن القياس وإن جاز التعبد به موقوف على ثبوت الحاجة إليه وتناول النصوص الخاصة والعامة للحوادث كلها يرفع الحاجة إليه فاذا لسنا متعبدين به الجواب أن قولهم إن النصوص متناولة لجميع الحوادث دعوى ولو كانت النصوص متناولة لجميع الحوادث لتناولت الحوادث التي اختلف الصحابة فيها وكانوا يجتجون بها ولما لم يحتجوا بها علمنا أنه لم يكن فيها نصوص ولو تناولت النصوص جميع الحوادث لما افتقر نفاة القياس إلى الاستدلال بالبقاء على حكم العقل في كثير من الحوادث

ومنها أن يزعموا في هذه الدلالة فيقولوا تناولت النصوص وعامها أو دليل العقل لكل حادثة تغني عن القياس فيها فلم نكن متعبدين به إذ التعبد به موقوف على الحاجة وللسنا محتاجين إليه مع هذه الامور الجواب أن تناول النصوص للحادثة لا يمنع من قياسها على غيرها إذا كان حكم القياس هو حكم النص لأنه إن تناولها خبر واحد كان عليها أمارتان خبر واحد وقياس وإن تناولها خبر متواتر قسناها على غيرها لأنه لو لم يكن الخبر المتواتر لدل القياس على حكمها وإن تناول الحادثة عموم جاز إثبات حكم العموم فيها

بقياسها على غيرها وجاز إخراجها من العموم بقياسها أيضا على غيرها فتناول النصوص للحادثة لا يقتضي كوننا غير متعبدين فيها بالقياس وأما تناول العقل للحادثة فانه إنما يقتضي إثبات حكمه فيها ويغني عما سواه ما لم ينقل عنه دليل شرعي فعليهم أن يبينوا أن القياس ليس بدليل شرعي حتى يمتنع أن ينقلنا عن حكم العقل هذا إذا كان القياس غير مطابق لحكم العقل فان كان مطابقا له فما المانع من ان يدل هو على الحادثة مع العقل كما يدل العقل على الحادثة مع خبر واحد

ومنها قولهم لو نص الله عز وجل على علة حكم الحادثة ما جاز أن نقيس عليها غيرها بتلك العلة فأحرى أن لا يجوز أن نقيس على ما لم ينص على علقته وإذا لم يجوز لنا القياس ثبت أن الله عز وجل ما تعبدنا به واستدلوا على أن

القياس على ما نص على علته لا يجوز بأن الإنسان لو قال لو كيله أعتق زيدا عبدي لأنه اسود ما جاز أن يعتق كل عبد له أسود الجواب يقال لهم أتمنعون القياس على ما نص على علة حكمه وإن تعبدنا بالقياس أو إن لم نتعبد بالقياس فإن قالوا بالأول كانوا قد منعوا من فعل ما تعبد الله عز وجل به لأن الله عز وجل إذا تعبدنا بالقياس فأولى المقاييس ما نص على علته وإن قالوا بالثاني قيل لهم من الناس من يقول لا يجوز القياس على ما نص على علته إلا بعد أن نتعبد بالقياس ولا يكفي النص على علة الحكم في إباحة القياس ويجوز إلى ذلك من النص على العلة ومع فقد النص عليها ويسوى بين الموضوعين ومن الناس من يقول يكفي النص على العلة في جواز القياس بما لما سنذكره في باب يأتي ولا بد من تعبد بالقياس إذا لم ينص على العلة وإن اختلفوا فمنهم من يقول إن التعبد بذلك يثبت عقلا وشرعا ومنهم من يقول يثبت شرعا فقط فما بني عليه المستدل دليله من أن القياس على ما نص على علته لا يجوز لا يسلمه هؤلاء وما احتج به من العتق سيحيء الكلام فيه في باب مفرد أن شاء الله تعالى

باب في النص على علة الحكم هل هو تعبد بالقياس بما أو لا بد من تعبد زائد

على النص على العلة

اختلف الناس في ذلك فقال الجعفران وبعض أهل الظاهر ليس النص على العلة تعبدا بالقياس بما وقال أبو اسحاق النظام وهو ظاهر مذهب الفقهاء وقول بعض أهل الظاهر إن النص عليها يكفي في التعبد بالقياس بما والشيخ أبو هاشم أبو عبد الله رحمه الله إن كانت العلة المنصوصة علة في التحريم كان النص عليها تعبدا بالقياس بما وإن كانت علة في إيجاب الفعل أو كونه ندبا لم يكن النص عليها تعبدا بالقياس بما واحتج المانعون من القياس بما من غير هذا التفصيل فقالوا إن العلة الشرعية إما أن تكون وجه المصلحة وإما أن تكون أمانة فان كانت وجه المصلحة وجب أن يوقع المكلف الفعل لأجلها وليس يجب إذا فعل الإنسان فعلا لغرض من الأغراض ووجه من الوجوه ان يفعل ما سواه في ذلك الغرض لأن من اكل رمانة لأنها حامضة لا يجب أن يأكل كل رمانة حامضة ومن تصدق على فقير بدرهم لأنه فقير لا يجب أن يتصدق على كل فقير فلو أوجب الله علينا أكل السكر لأنه حلو وكانت حللته داعية إلى اكله لم يجب أن تدعوه حلوة العسل إلى أكله فلم يجب علينا أكله وأكل كل حلو وإن كانت العلة أمانة فمعنى ذلك هو أن وجه المصلحة يقارنها ولا ينفك منها فإذا ثبت بما ذكرنا أن وجه المصلحة لا تتبعها المصلحة في كل موضع فكذلك ما لا ينفك من وجه المصلحة فعلى هذا الوجه ذكر قاضي القضاة رحمه الله هذا الدليل والجواب إن السكر لو وجب أكله لأنه حلو وقلنا إن حللته وجه المصلحة والوجوب لم يلزم أن يأكل المكلف السكر لأنه حلو فيوقع الفعل لهذا الوجه بل يكفي أن يأكله لأنه واجب وليس من شرط كون

حلوة السكر وجه المصلحة أن يكون داعية إلى اكل السكر بل من شرط كونها وجه المصلحة أن يكون أكل السكر يدعو لأجلها إلى فعل واجب آخر أو يصرف عن قبيح وهذا القدر كاف في كون الحلوة وجه المصلحة ولو لزم المكلف أكل السكر لئلا يحل له أن يسقط عنه وجوب أكل كل حلو من حيث أمكنه أن يأكل السكر من حيث أنه حلو ولا يأكل ما سواه في الحلوة على ما ذكره المستدل في الرمانة لأن وجوب الواجب لا يقف على كونه لا بد من وقوعه من المكلف بل من شرط وجوبه إمكان وقوعه وإمكان تركه ويمكن أصحاب هذه المقالة أن يحتجوا بهذه الدلالة على وجه آخر فيقولوا إن علة الشرعيات هي وجوه المصالح

والمصلحة إما أن تكون داعية إلى فعل واجب ومسهلة له أو صارفة عن قبيح أو داعية إلى تركه ومسهلة له وما دعا إلى فعل وسهلة لا يجب أن يكون هو ولا مثله داعيا إلى جنس ذلك الفعل ولا مسهلا له وما يصرف عن الفعل يجب أن يصرف هو ومثله عن جنس ذلك الفعل ألا ترى أن من أكل رمانة لأنها حامضة فان حموضتها قد دعتة إلى أكلها وسهلت عليه ولا يجب أن يأكل غيرها من الرمان ومن لم يأكل رمانة لأنها حامضة فان حموضتها قد صرفته عن أكلها وسهلت عليه الإخلال بأكلها ويلزم أن لا يأكل كل رمانة حامضة فاذا ثبت ذلك فلو نص الله عز وجل على أن علة وجوب أكل السكر كونه حلوا يجوزنا أن تكون حلاوته لطفها وداعيا إلى الإخلال بالكذب فيلزم أن تكون حلاوة العسل إذا أكله الإنسان داعيا له إلى الإخلال بالكذب وجوزنا أن تكون حلاوته داعية إلى فعل واجب كرد الوديعه ومسهلا له كما ان حموضة الرمانة داعية إلى أكلها ولا يلزم أن تدعو حلاوة العسل إلى رد الودائع كما لم يلزم أن تدعو حموضة رمانة أخرى أو حموضة الحل إلى أكله وإذا جوزنا كلا الأمرين لم يجوز لنا إيجاب أكل العسل لتجويزنا أن تكون حلاوة السكر وجه مصلحة في فعل واجب فلا يجب أن تكون حلاوة العسل بمثله بل يلزمنا أن نقطع على أن حلاوة السكر

ليس بوجه مصلحة في الترك لأنها لو كانت كذلك لأخبرنا الله عز وجل بذلك أو لتعبدنا بالقياس والجواب إن من يفعل الفعل لداع ومسهل فانه يفعل ما ساواه في ذلك الداعي إلا أن يقابل ذلك الداعي صارف أو يؤدي إلى ما لا نهاية له وأكل الرمانة إنما لم يأكل رمانة أخرى لأن شهوته للحموضة قد زالت أو تناقصت فلم يحصل داعية إلى أكل رمانة أخرى أو لم يحصل على حد ما حصل إلى الأولى وإذا نص الله سبحانه على أن علة أكل السكر كونه حلوا فظاهر أن حلاوته هي وجه المصلحة من غير شرط فلم يجوز حصول الحلاوة إلا وهي داعية إلى ما دعت إليه حلاوة السكر

واحتجوا بأن الإنسان لو قال أعتقت عبدي زيدا لأنه أسود لم يعتقد السامعون أنه قد أعتق كل عبيده السود ولو قال لو كيله أعتق عبدي زيدا لأنه أسود لم يجوز للوكيل عتق كل عبيده السود الجواب إن الإنسان إذا قال أعتقت عبدي زيدا لأنه أسود فان كل عاقل يناقضه إذا لم يعتق غيره من عبيده السود إلا أن يكون قد عرف من قصده أنه اعتقده لأنه أسود مع شرط آخر لا يوجد في غيره وإذا قال لو كيله أعتق زيدا عبدي لأنه أسود قال له العقلاء فعندك الآخر أسود فلم خصصت هذا بالعتق وإنما لم يجوز للوكيل الإقدام على عتق عبد له لأن الشرع منع من ذلك إلا بصريح القول ولأن المؤكل لما جازت عليه البلوات والمناقضات لم يجوز من جهة العقل الإقدام على إتلاف ماله إلا بصريح القول ألا ترى أن المؤكل لو أمر وكيله بالقياس لم يكن للوكيل عتق كل عبيده السود ولهذا ثبت القياس فيما عدا الإتلاف لأن الإنسان لو قال لعبده لا تدخل دار فلان لأنه عدوي فدخل دار غيره من أعدائه لأمه العقلاء ولو قال أوجبت أو أبحت لك دخول دار فلان لأنه صديقي كان له دخول دار غيره من أصدقائه ولو لامه لائم على ذلك لعنفه العقلاء

وذكر قاضي القضاة أن الشيخ عبد الله رحمهما الله احتج لمذهبه بأن من فعل

فعلا لغرض من الأغراض فانه لا يجب أن يفعل ما ساواه في ذلك الغرض ومن ترك فعلا لغرض فانه لا يجب أن يفعل ما ساواه في ذلك الغرض ومن ترك فعلا لغرض فانه يترك ما ساواه في ذلك الغرض فاذا حرم الله تعالى الخمر لشدةها فان الشدة تكون وجه المصلحة ولا يكون كذلك إلا ولها يترك الفعل وإذا كانت وجهها في الترك وجب أن يشيع في تحريم كل شدة فاذا وجب أكل السكر لأنه حلوا لم يجب أن يشيع في كل حلوا والجواب يقال إن أردت أن الشدة

وجه لها بترك شرب الخمر فقد بينا بطلان ذلك إن أردت أنها لا اختصاص الخمر بها يقتضي ترك شربها انصرافا عن قبيح آخر فمن أين ذلك وما ينكر أنه يجوز ذلك ويجوز أن يكون تارك شربها يفعل واجبا ولو شربها أدخل به وما ينكر لو أوجب الله تعالى علينا أكل السكر لأنه حلو أن يكون أكله يصرف عن قبيح ولا يدعو إلى واجب فلا ينبغي أن يفرق بين الموضوعين بل ينبغي أن يجوز في كل واحد منهما أن يكون داعيا إلى الترك وداعيا إلى الفعل على أن قوله إن وجه المصلحة لها يفعل الفعل إن أراد به لها يفعل الملتوف فيه على معنى أن المكلف يفعل الملتوف فيه لأجل اللطف فهو صحيح وإن أراد أن وجه المصلحة هو غرضه ومقصوده بفعل الملتوف فيه كما يقول خرجت من الدار لاسلم على زيد فباطل لأن اللطف متقدم فلا يجوز أن يكون هو غرض المكلف ألا ترى أن الإنسان إذا استغنى أو رزقه الله ولدا فدعا ذلك إلى الصلاة لا يكون غرضه وقصده بالصلاة الاستغناء والولد

وأما أبو إسحاق النظام فله أن يحتج فيقول لو قال الله عز وجل أوجب أكل السكر في كل يوم لأنه حلو لكان ذلك تعليلا لوجوبه في كل يوم ولكانت الحلوة فقط وجه المصلحة في وجوبه في كل يوم لأنه قصر التعليل عليها مع اختلاف أحوالنا ولا يجوز حصول وجه الوجوب أو الحسن أو القبح فلا يؤثر ألا ترى أنه لا يجوز حصول الفعل ظلما ولا يكون قبيحا وأيضا فإن قدرنا من الرفق لا يجوز أن يصلح الصبي وهو على صفة مخصوصة

ولا يصلحه مثله متى كان الصبي على تلك الصفة وإذا ثبت ذلك كانت الحلوة مؤثرة في المصلحة في كل موضع فوجب أكل العسل

وقد احتج هذه المقالة أيضا بأنه لو لم يجر القياس بالعلة المنصوصة لم تكن للنص عليها فائدة ولقائل أن يقول إن الفائدة فيها أن يعلم كونها علة لأن العلم نفسه فائدة

وقال أيضا لو لم يتعبد بالقياس لعلم كل عاقل بتحريم ضرب الوالدين من قول الله تعالى فلا تقل لهما أف لما نبه الله تعالى على العلة فاذا نص عليها فالقياس بها أولى فالجواب إن كثيرا من الناس يقول إن المنع من ضربهما معلوم باللفظ لا من جهة القياس ومن لم يقل إن ذلك معلوم باللفظ يقول لو لم يتعبد الله عز وجل بالقياس لم أعرف ذلك بالقياس على التأنيف لكن أعرفه بالعقل من حيث أن ضربهما كفر نعمة وإنما يثبت أن المنع من التأنيف دال على تحريم الضرب إذا ثبت أن العلم بالعلة يكفي في التعبد بالقياس فأما مع الشك في ذلك فلا يمكن المنع من ضربهما بالقياس على التأنيف فأما إذا نص الله عز وجل على العلة وتعبد بالقياس فلا شبهة في جواز القياس بها لأننا قد بينا أن النص على العلة هو تعبد بالقياس فانضمام تعبد زائد يزيد التعبد تأكيدا ولأنه لو لم يجر القياس بها لم يجر القياس بالمستتبطة فكان لا يجوز القياس أصلا وفي ذلك ورود التعبد بما لا يجوز فعله

شبهة

إن قيل إذا أوجب الله تعالى أكل السكر لأنه حلو فيجب إذا شاركه العسل في الحلوة أن يكون قد قام مقامه في وجه المصلحة وفي ذلك كونهما واجبين على البدل والجواب إن الفعل إذا وجب العيين لوجه ثم شاركه

فيه فعل آخر وجب أن يشاركه في الوجوب على التعيين لأن هذا هو حكم الأصل

شبهة

إن قالوا لو قال الرجل لو كيله أعتق عبدي زيدا لأنه أسود وينبغي أن يقيس لم يجر له أن يعتق جميع عبيده السود والجواب عن ذلك ما تقدم من أن الشرع والاحتياط من جهة العقل يمنع من الإتيان على المؤكل إلا بصريح اللفظ لما يجوز عليه من المناقضات والبدوات

باب في أنا متعبدون بالقياس على الأصل وإن لم ينص لنا على القياس عليه

بعينه ولا أجمعت الامة على تعليله ووجوب القياس عليه

حكى عن بشر المريسي المنع من القياس على الأصل إلا بعد أن تجمع الامة على تعليله وعن قوم أنه يجب أن ينص لنا على وجوب القياس عليه والدليل على أنه لا اعتبار بذلك أن الصحابة قد قاست على أصول لم يقدمها إجماع على قياس تلك المسائل عليها وقد قاس كل منهم على غير الأصل الذي قاس عليه غيره ولا نص لهم على القياس على أصل من تلك الأصول لأنه لو نص لهم على ذلك لاحتج به بعضهم على بعض في وجوب القياس على ذلك الأصل ولأنه إن كان الأصل قد نص على علته فقد بينا أن ذلك تعبد بالقياس عليه وأنه لا يحتاج إلى زيادة تعبد وبيننا مثل ذلك في العلل المستنبطة وقلنا إن العقل يقتضي القياس بما على الأصل كالأمارات العقلية باب في النبي صلى الله عليه وسلم هل كان متعبدا بالاجتهاد أم لا

قال أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله إنه لم يكن متعبدا بالاجتهاد في شيء من الشرعيات وحكي عن أبي يوسف رحمه الله أنه كان متعبدا بذلك

وجوز الشافعي في رسالته أن يكون في الأحكام الشرعية ما قاله صلى الله عليه وسلم اجتهادا وجوز قاضي القضاة رحمه الله ذلك ولم يقطع عليه واستدل بأن العقل يجوز أن يعبد الله بالاجتهاد وليس في العقل ولا في السمع ما يدل على أنه تعبد بذلك ولا أنه لم يتعبد به وذلك يصح إذا أفسدنا أدلة القاطعين على أنه تعبد بذلك والقاطعين على أنه لم يتعبد به

فمما احتج به القائلون بأنه تعبد بالاجتهاد قولهم إن في الاجتهاد مزيد ثواب فلا يجوز أن يجرمه النبي صلى الله عليه وسلم والجواب إنه ليس يثبت أن ثواب الاجتهاد في الإمارات أكثر من ثواب المستدل بالأدلة لأن المشقة موجودة فيهما ولا يعلم التفاضل بينهما فيما يقتضي مزيد الثواب على أن الواجب أن يكون ثواب النبي صلى الله عليه وسلم أكثر وليس في كل فعل فعلناه يجب أن يفعل النبي صلى الله عليه وسلم مثله ليستحق مثل ثوابنا على أن هذا يقتضي أن يكون متعبدا بالاجتهاد في جميع ما تعبدنا بالاجتهاد فيه

ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قال في مكة لا يختلي خلاها قال العباس إلا الإذخر فقال النبي صلى الله عليه وسلم إلا الإذخر ومعلوم أن الوحي لم ينزل عليه في تلك الحال ولكنه تبه من استثناء العباس على موضع الاجتهاد والجواب إنه لا يمتنع أن يكون أراد استثناء الإذخر فسبقه العباس إليه فلا يجب القطع على ما قالوه

ومنها أن العمل على القياس معلوم بالعقل والنبي صلى الله عليه وسلم وغيره في ذلك سواء والجواب إن العقل يوجب عندنا إذا لم يكن في الحادثة نص وإذا لم يدل الشرع على أن القياس مفسدة فما يؤمننا أن يكون استعمال القياس للنبي صلى الله عليه وسلم مفسدة وأن مصلحته أن يعمل على النص فدلله الله عز وجل على ذلك ونص له على الأحكام

واحتج المانعون من كونه متعبدا بالاجتهاد بأشياء

منها قول الله عز وجل وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى فأخبر أن ما ينطق به هو عن وحي ولا يقال لما يصدر عن اجتهاد إنه عن وحي ألا ترى أنه لا يقال إن قول المجتهد منا هو عن وحي وأجاب قاضي القضاة عن ذلك بأن الآية تنصرف إلى ما ينطق به دون ما يظهر منه فعلا فمن أين أن كل ما فعله كان وحيًا وأما قوله وما ينطق

عن الهوى فلا يمتنع من كونه مجتهدا لأن الحكم بالاجتهاد ليس هو عن هوى
ومنها قولهم إن الأمة اتفقت على أن ما يقوله النبي صلى الله عليه و سلم ليس عن اجتهاد والجواب إن أبا يوسف
والشافعي يخالفان في ذلك ولا يعلم سبق الإجماع لهما
ومنها أنه لو كان في الأحكام ما صدر عن اجتهاد فيجب أن لا يجعل أصلا وأن يخالف فيه ولا يكفر مخالفه لأن كل
ذلك من حق الاجتهاد الجواب إنه ليس ذلك من حق الاجتهاد على الإطلاق ألا ترى أن الأمة إذا أجمعت عن
اجتهاد فانه لا يجوز مخالفته ويجب أن يجعل أصلا وربما فسق من مخالفه وإن كان من خالف الاجتهاد الذي لم يجمع
عليه لا يفسق وإذا جاز أن يفسق إذا قارنه إجماع جاز أن يكفر إذا قارنه قول النبي صلى الله عليه و سلم
ومنها أن النبي صلى الله عليه و سلم نزل منزلا فليل له إن كان ذلك عن وحي فالسمع والطاعة وإن كان إنما هو
الرأي فليس بمنزل مكيدة فقال بل هو الرأي فدل على أنه يجوز مراجعته في الرأي ومعلوم أنه لا يجوز مراجعته في
الأحكام فعلم أنها ليست برأي والجواب أن ذلك إنما يدل على مراجعته في الآراء التي ليست من الأحكام كالرأي
في الحرب والأحكام الشرعية خارجة عن ذلك

ومنها أنه لو كان متعبدا بالاجتهاد لا ظهره الجواب إنه لا يمتنع ان يكون من المصلحة إظهاره
ومنها أنه لو تعبد بالاجتهاد لما توقف على الوحي الجواب إنه ليس معنى أن توقف في كل الأحكام على الوحي فإذا
ثبت ذلك فكل ما تعبدنا فيه بالاجتهاد الشرعي فيجوز أن يكون النبي صلى الله عليه و سلم تعبد به ويجوز أن
يكون قد نصب له دليل يخصه وأما الاجتهاد في أخبار الآحاد فينبأ فينا دونه باب فيمن عاصر النبي صلى الله عليه
و سلم هل كان متعبدا بالقياس والاجتهاد أم لا

أما من عاصر النبي صلى الله عليه و سلم فذكر قاضي القضاة رحمه الله في الشرح أن أكثر الذاهبين إلى الاجتهاد
قالوا كان متعبدا بذلك والأقلون منعوا وحكى أن أبا علي رحمه الله قال لا أدري هل كان من عاصر النبي صلى الله
عليه و سلم متعبدا بأن يجتهد أم لا لأن خبر معاذ من أخبار الآحاد ولم يقطع قاضي القضاة على ورود التعبد بذلك
لمن حضر النبي صلى الله عليه و سلم لأن ما يروي في ذلك أخبار آحاد وقطع على أن من غاب عنه ممن عاصره
متعبد بذلك لأن خبر معاذ عنده ثابت لتلقي الأمة له بالقبول وظاهر أنه لم يكن عادة الحاضرين عند النبي صلى الله
عليه و سلم الاجتهاد لأنه لو كان ذلك عادة لهم لظهر لهم ذلك عنهم كما أنه لم يكن عادتهم طلب الحكم من
الوراثة ويجوز أن يكون الواحد والاثان قد أذن لهما النبي صلى الله عليه و سلم أن يجتهدا بمحضته لأن خبر عمرو
بن العاص يجوز صحته فأما من غاب عن النبي صلى الله عليه و سلم فيجوز أن يكون متعبدا بالاجتهاد أيضا إلا أن
الأمر فيه أظهر ممن حضره لأن خبر معاذ أظهر

باب في القياس هل هو مأمور به ودين أم لا

أما كونه مأمورا به بمعنى أن الله عز و جل بعثنا على فعله بالأدلة

فصحيح وأما كونه مأمورا به بصيغة الفعل فصحيح أيضا عند من يحتج بقول الله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار وما
جرى مجراه من ألفاظ الأمر وأما من يحتج بالإجماع أو بالعقل فلا يمكنه علم ذلك لجواز أن يكون ما دل الأمة على
صحة القياس هو إخبار من النبي صلى الله عليه و سلم بصحته وثبوت التعبد به
وأما وصفه بأنه دين الله عز و جل فلا شبهة فيه إذا عني بذلك أنه ليس ببدعة وإن عني غير ذلك فعند الشيخ أبي

الهدليل رحمه الله انه لا يطلق عليه ذلك لأن اسم الدين يقع على ما هو ثابت مستمر وأبو علي رحمه الله يصف ما كان منه واجبا بذلك وبأنه إيمان دون ما كان منه ندبا وقاضي القضاة رحمه الله يصف بذلك واجبه وندبه والقياس الشرعي ضربان واجب وندب والواجب ضربان أحدهما واجب على الأعيان والتضييق والآخر على الكفاية فالذي على الأعيان والتضييق هو قياس من نزلت به حادثة من المجتهدين أو كان قاضيا فيها أو مفتيا ولم يقيم غيره مقامه وضاق الوقت والواجب على الكفاية أن يقوم غيره مقامه في الفتوى والندب فهو القياس فيما لم يحدث من المسائل مما يجوز حدوده فقد ندب الإنسان إلى إِبلاء الاجتهاد فيه ليكون الجواب فيه معدا لوقت الحاجة

باب الكلام في شروط القياس وما يصححه وما يفسده

اعلم أن القياس لما كان هو إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم كان الكلام فيه إما كلاما في العلة التي هي دليل الحكم أو كلاما في

الحكم الذي هو مدلولها والكلام في الحكم يجب أن يتعلق بالحكم وبما يوجد الحكم فيه ولما كان الحكم موجودا في الأصل وفي الفرع أمكن أن ننظر فيه نظرا متعلقا بالأصل أو بالفرع أو بالأصل وبالفرع معا والكلام في العلة إما كلام في وجودها أو في غير وجودها والكلام في وجودها إما أن يتعلق بوجودها في الأصل أو في الفرع لأن العلة يجب أن توجد في الأصل وفي الفرع والكلام في غير وجودها إما أن يكون كلاما في طريق صحتها أو فيما يعترضها ويفسدها ويدخل في كل قسم من ذلك عدة فصول سنذكرها إن شاء الله وقد أجرينا الكلام في القياس في كتاب مفرد في القياس الشرعي وذكرنا جميع فصوله في هذه الأقسام وذكرنا هذه القسمة وشرحناها في شرحنا للعمد ونحن نجري الكلام في القياس في هذا الكتاب على قسمة أخرى فنقول إن الكلام في القياس يجب أن يتعلق بعلة لأنها علة حكم أصله ودليل حكم فرعه ولما كانت علة القياس هي علة حكم الأصل ودلالة حكم الفرع إذا اخصت بهما ووجدت فيهما وجب أن نتكلم في وجود العلة في الأصل وفي الفرع وفي طريق وجودها فيهما ثم نتكلم في كونها علة حكم الأصل وفي طريق كونها علة فيه ثم نتكلم في كونها دلالة على حكم الفرع وكلامنا في كونها علة حكم الأصل هو كلام في شروطها المختصة بكونها علة حكم الأصل وكلامنا في كونها دلالة حكم الفرع هو كلام شروطها المختصة بكونها دلالة على حكم الفرع وإن كان هذان الكلامان جميعا كلاما يقف عليه فساد العلة ونفي فساده وأما الكلام في طريق كونها علة حكم الأصل فإنه يتبعه القول بأنه لا بد في القياس من علة لأنه لا يجوز أن نقول لا بد من طريق إلى كون العلة علة إلا وقد أوجبنا أنه لا بد في القياس من علة والكلام في طريق العلة يقع في فصول منها أنه لا يجوز إثبات الوصف علة إلا بدلالة ومنها أنه يجب أن تكون الدلالة شرعية ومنها أنه يجوز أن يكون

الدليل على كونها علة نصا وغيره ومنها أنواع أدلة صحة العلة

وأما الكلام في الشروط الراجعة إلى كونها علة حكم الأصل فيقع في مواضع منها الكلام في وجود الحكم في الأصل لأنه يستحيل كون الوصف علة في حكم والحكم غير حاصل ومنها تعليل الحكم بالاسم وبحكم شرعي وبالأوصاف الكثيرة ومنها التعليل بأوصاف فيها وصف لا يؤثر ومنها تعليل الحكم للمخصوص من جهة القياس ومنها تعليل الكفارات والحدود والتقديرات ومنها هل يوجد في الاستنباط طريقة غير القياس يجوز الاستدلال بها على موضع الحكم أم لا ومنها تعليل الحكم بعلتين وذلك ضربان أحدهما أن تكون إحدى العلتين دلالة حكم الأصل والآخر لا

تكون دلالة حكمه ومنها تعليل الحكم بما لا يتعدى عن الأصل ومنها هل يجوز أن تخالف العلة موضوع حكم أصلها أم لا

وأما الكلام في العلة من حيث هي دلالة على حكم الفرع فضربان أحدهما يتعلق بحكم الأصل والآخر لا يتعلق به والمتعلق بحكم الأصل ضربان أحدهما هل تدل العلة على حكم الفرع وإن اختلف موضوع الأصل والفرع والآخر هل تدل على حكمه وإن كان حكم الأصل متأخرا عن حكم الفرع وأما ما لا يتعلق بحكم الأصل فأشياء منها هل العلة دالة على اسم الفرع ثم يعلق به حكم شرعي أو يدل ابتداء على حكم شرعي ومنها هل تدل على حكمه وإن لم يثبت ذلك الحكم في ذلك الفرع في الجملة أم لا يحتاج إلى هذا الشرط ومنها هل تدل على حكم الفرع مع معارضة نص خاص أو عام فيخصه أو ينسخه ومنها هل تدل على الحكم وعلى ضده وهذا هو القلب ومنها هل يمكن الخصم أن يقول بوجوبها ليعلم أن المستدل ما استدل بها على موضع الخلاف ومنها هل يجوز وجودها لفظا أو معنى في فرع ولا تدل على حكمها أم لا ويتبع ذلك ذكر النقض وما يحتس به من النقض وذكر الاستحسان ومنها القول في دلالتها على حكم الفرع مع معارضة على أخرى

وهو ضربان أحدهما معارضة علة الأصل بعلة أخرى وقد دخل ذلك في القول بالعلتين والآخر معارضة قياس بقياس ولما كانت المعارضة إنما تتم مع التنافي ومع الاشتباه وقد يجب متى حصلت المعارضة أن يقع الترجيح وجب ذكر العلة المتنافية والفصل بينهما وبين العلة التي ليست متنافية وذكر قياس غلبة الأشباه والفصل بينهما وبين العلة التي ليست متنافية وذكر قياس غلبة الأشباه والفصل بينهما وبين العلة المتنافية في وجوه الترجيح وما القول فيهما إذا استويا وهل يجوز إذا استويا عند المجتهد أن يكون له أقاويل مختلفة في المسألة الواحدة وهل يجوز أن ينسب إلى المجتهد أقاويل على طريق الترجيح ونحن نذكر هذه الأبواب على هذا النسق إن شاء الله

باب القول في وجود العلة في الأصل وفي الفرع وفي طريق وجودهما فيهما

اعلم أن القائس قد يعلل الفرع بأوصاف لا يسلم خصمه وجودها في الفرع فيكون له أن يرازعه في ذلك وقد لا يسلم وجودها في بعض الفرع فيمتنع القائس من قياس جميع الفرع بتلك العلة وإن رام القائس أن يقيس ما وجدت فيه العلة دون ما لم توجد فيه العلة جاز ذلك إذا أمكن أن يكون بعض ذلك الفرع معللا دون بعض وقد يعلل القائس الأصل بعلة لا توجد في الأصل عند خصمه ولا توجد في بعضه فله أن يمنعه من رد الفرع إلى جميع ذلك الأصل فإن رده إلى الموضع الذي وجدت فيه تلك العلة جاز ذلك إلا أن يمنع مانع من تعليل بعض الأصل دون بعض وذلك كمنع أصحاب الشافعي من قياس الحص على البر بعلة أنه مكيل لقولهم إن علة تحريم البر هي علة واحدة شائعة في جميع البر والكيل غير شائع في جميع البر لأن الحبة أو الحبتين لا يتأتى فيهما الكيل

وأصحابنا ينفصلون عن ذلك بأن الحرم من البر علتة واحدة وهي الكيل إلا أن الحرم هو ما يتأتى فيه الكيل دون ما لا يتأتى فيه الكيل لأن النبي صلى الله عليه وسلم هي عن بيع البر بالبر إلا كيلا بكيل فأجاز بالكيل ما منع منه بغير كيل والذي يجوز بيعه إذا تساوى في الكيل هو ما يتأتى فيه الكيل فيجب أن يكون ما يتأتى فيه الكيل هو ما يحرم بيعه إذا تفاضل في الكيل فهذا هو الكلام في وجود العلة في الأصل والفرع

فأما طريق وجودها فيهما فقد يجوز أن تكون أمانة تفضي إلى الظن وقد تكون دلالة تقتضي وجودها فيهما ضرورة

ولا فرق بين هذه الأقسام في صحة القياس لأنه إذا جاز أن يعلق الحكم بما يظنه علة الحكم جاز أن يعلق الحكم بما ظن وجوده من علة الحكم ألا ترى أنا يظن مجيء المطر إذا ظننا بخبر من ظاهره الصدق وجود الغيم كما يظن ذلك وإن علمنا وجود الغيم فإذا جاز لنا التسوية بين الأصل والفرع إذا ظننا اشتراكهما في الأوصاف جاز ذلك مع العلم المكتسب لاشتراكهما في الأوصاف وكان جواز ذلك في العلم الضروري باشتراكهما في الأوصاف أحق

باب في أنه لا بد في القياس من علة وأنه لا بد أن يكون إليهما طريق

اعلم أن القياس الشرعي لا بد فيه من أصل وفرع يثبت فيه حكم الأصل وليس يخلو القانس إما أن يثبت الحكم في الفرع تبعاً لثبوته في الأصل أولاً يثبت تبعاً له فإن لم يثبت تبعاً للأصل كان مبتدئاً بالحكم غير قانس وإن أثبت الحكم في الفرع تبعاً لثبوته في الأصل ولم يعتبر شبهها بين الفرع والأصل لم يكن بأن يتبع الفرع هذا الأصل بأولى من أن لا يتبعه إياه ويتبعه أصلاً ويجب أن يكون لذلك الشبه تعلق بالحكم وتأثير فيه وإلا لم يكن القانس بأن يعتبر ذلك الشبه بأولى من أن لا يعتبره ويعتبر شبهها آخر بين الفرع وبين أصل

آخر أولاً يعتبر شبهها أصلاً

فان قيل أليس تقيسون الفرع على أصل لم تدل دلالة على وجوب القياس عليه فهلا جاز أن تقيس لأجل شبهه لم تدل دلالة على كونه علة الجواب أنا لا تقيس الفرع على أصل إلا وقد دلت الدلالة على وجوب القياس عليه لأنه إذا دلت الدلالة على علة حكم الأصل وعلمنا وجودها في الفرع فقيام الدلالة العقلية أو السمعية على أنا متعبدون بالقياس يدل على وجوب قياس ذلك الفرع على ذلك الأصل

باب في أن طريق العلة الشرعية الشرع فقط

إنما قلنا ذلك لأن طريق العلة الشرعية هو كيفية ثبوت حكمها وتأثيرها فيه نحو أن يثبت حكمها معها في الأصل وينتفي بانتهائها ومعلوم أن ذلك موقوف على الشرع لأن حكمها وكيفية ثبوتها بحسب العلة حاصلان بالشرع فقط فان قيل هلا توصلتم إليها بأمانة من جهة العادات كما توصلون إلى قيم المتلفات وجهة القبلة بأمارات من جهة العادات قيل إنما ساغ ذلك في القيم لأن العادات قد جرت ببيع الأشياء التي من جنس المتلف وأمكن أن يعرف قيمة المتلف باعتبار ثمن نظيره فأما العلة الشرعية فأحكامها شرعية لم تثبت بالعادات فتعلم علتها بكيفية ثبوتها في العادة وأما القبلة فقد عرف كونها في بعض الجهات وعرف كون الشمس في بعض الجهات وكذلك الرياح فأمكن أن نستدل ببعض ما هو في جهة على شيء آخر هو في جهة وليس كذلك الأحكام الشرعية مع أمارات العادات إن قيل أليس نستدل بعقولنا على أن الحكم الشرعي إذا حصل عند صفة وارتفع عند ارتفاعها فهو مؤثر فيه قيل إنا لا ندفع أن الاستدلال

بالأمارات والأدلة إنما يتمكن منه بالعقول ولكننا انكرنا أن تكون الأمانة عليها أمانة عقلية وما ذكرتم من الأمانة شرعي

باب في أن الطريق إلى صحة العلة الشرعية يجوز أن يكون نصاً وغير نص

اعلم أن العلة الشرعية قد يجوز كونها معلومة فيكون طريقها نصا من الله أو من رسوله أو من الامة متواترا ويجوز أن يكون مظلونا كونها علة وأكثر العلل الشرعية مظلونة فيجب أن يكون طريقها أمارت مظلونة ولا فرق بين أن يكون نصا منقولا بالآحاد أو تنبيه نص هذه سبيله أو استنباط لأن كل ذلك يؤدي إلى الظن الذي هو المطلوب في العلل ونحن نشرح أدلة النصوص والاستنباط على صحة العلل في باب يلي هذا الباب إن شاء الله تعالى

باب أقسام طرق العلل الشرعية

اعلم أنه لما كانت طرق العلل الشرعية الشرع وكانت الطرق الشرعية إما لفظا وإما استنباطا كانت طرق العلل الشرعية إما لفظا وإما استنباطا والألفاظ الدالة على ذلك إما صريحة وإما منبهة أما الصريحة فمنها أن يكون لفظها لفظ العلة ومنها ما يقوم مقام لفظ العلة فالأول كقول القائل لغيره أو جبت عليك كذا لعة كذا والثاني قول القائل لغيره أو جبت عليك كذا لأنه كذا أو لأجل كذا أو كيلا يكون كذا قال النبي صلى الله عليه وسلم إنما نهيتكم لأجل الرأفة وقال الله عز وجل لا يكون دولة بين الأغنياء منكم

إن قيل قد يقول الإنسان لغيره صل للتقرب إلى الله عز وجل ولا يفيد ذلك كون التقرب علة في وجوب الفعل قيل لأنه لم يعمل الوجوب بالتقرب وإنما عمل فعله للصلاة وهذا يقتضي كون التقرب علة وغرضا باعثا على الفعل وأما الألفاظ المنبهة على العلة فضرور

منها أن يكون في الكلام لفظ غير صحيح في التعليل يعلق الحكم بعلمته ومنها أن يصدر الحكم من النبي صلى الله عليه وسلم عند علمه بصفة المحكوم فيه فيعلم أنها علة الحكم ومنها أن تكون الصفة المذكورة على حد لو لم تكن علة لم يكن لذكرها فائدة ومنها أن يقع النهي عن فعل بمنع ما تقدم إيجابه علينا فتعلم أن العلة في كونه محرما كونه مانعا من الواجب وإن لم يصرح بذلك

أما القسم الأول فكتعليق الحكم على علمته بلفظ الفاء ولا بد من تأخير لفظ الفاء وهو ضربان أحدهما أن تدخل الفاء على السبب والعلة ويكون الحكم متقدما كقول النبي صلى الله عليه وسلم في المحرم الذي وقعت به راحلته لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيبا فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا والآخر أن تدخل الفاء على الحكم وتكون العلة متقدمة وذلك ضربان أحدهما أن تكون الفاء دخلت على كلام الله عز وجل أو كلام رسوله صلى الله عليه وسلم والآخر أن تدخل في رواية الراوي فالأول قول الله عز وجل والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقوله إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وقوله فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يعمل

هو فليمل عليه بالعدل يدل على أن العلة في قيام وليه وبالإملاء هو أنه لا يستطيع أن يعمل هو والثاني قول الراوي سها النبي صلى الله عليه وسلم فسجد و زنى معاذ فرجحه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما القسم الثاني وهو أن يصدر القول من النبي صلى الله عليه وسلم عند علمه بصفة المحكوم فيه فنحو أن يسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن حكم شيء ويذكر السائل صفة لذلك الشيء مما يجوز كونها علة مؤثرة في ذلك الحكم فيجيب النبي صلى الله عليه وسلم عند سماع تلك الصفة فيعلم أنه لو لم تكن مؤثرة في ذلك الحكم لم يجب النبي صلى الله عليه وسلم عند سماعها نحو أن يقول قاتل يا رسول الله أفطرت فيقول عليك الكفارة فيعلم أن الكفارة وجبت لأجل الإفطار إذ لو لم يكن الإفطار مؤثرا في ذلك لما أوجب الحكم عند سماعه له كما لا يجوز أن

يوجب عليه الكفارة لو سمع أنه مشى وتحدث
وأما الثالث وهو أن لا يكون لذلك الوصف فائدة لو لم يكن علة فضرور
منها أن يكون الوصف مذكورا بلفظ أن كما روي أن النبي صلى الله عليه و سلم امتنع من الدخول عند قوم
عندهم كلب فليل إنك تدخل على آل فلان وعندهم هر فقال إنها ليست بنجس إنما من الطوافين عليكم
والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين تأثير في طهارتها لم يكن لذكره عقيب حكمه بطهارتها فائدة
ومنها أن يوصف المحكوم فيه بصفة قد كان يمكن الإخلال بذكرها وذكر ما جرى مجراها فنعلم أنها ما ذكرت إلا
لأنها مؤثرة في الحكم كما روي عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال في النيذ تمر طيبة وماء طهور
ومنها التقرير على وصف الشيء وهو على ضربين أحدهما أن يقرر النبي صلى الله عليه و سلم على وصف الشيء
المسؤول عنه كقوله أيقص الرطب إذا جف

فقالوا نعم قال فلا إذن فلو لم يكن نقصانه باليس علة في المنع من البيع لم يكن للتقرير عليه فائدة وهذا يدل على
العلة أيضا من حيث الجواب بالقاء
ومنها أن يقرر النبي صلى الله عليه و سلم على حكم ما يشبه المسؤول عنه وينبه على وجه الشبه فيعلم أن وجه
الشبه هو العلة في ذلك الحكم كقول النبي صلى الله عليه و سلم لعمر رضي الله عنه وقد سأله عن قبلة الصائم
أرأيت لو تمضمضت بماء ثم محجته فعمل أنه لم يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة لأنه لم يحصل ما يتبعهما من الإنزال
والازدراء

ومنها أن يفرق النبي صلى الله عليه و سلم بين شيئين في الحكم بذكر صفة فيعلم أنه لو لم تكن تلك الصفة علة لم
يكن لذكرها معنى وهذا ضربان أحدهما أن لا يكون حكم أحدهما مذكورا في الخطاب والآخر أن يكون حكمهما
مذكورا فيه أما الأول فقول النبي صلى الله عليه و سلم القاتل لا يرث وذلك أنه قد تقدم ببيان إرث الورثة فلما
قال القاتل لا يرث وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذي يجوز كونه مؤثرا في نفي الإرث علمنا أنه العلة في
نفي الإرث وكقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان لأنه قد تقدم أمر القاضي بأن يقضي فإذا منع من ان
يقضي وهو غضبان علمنا أن الغضب علة في المنع سيما وقد علمنا أن الغضب بمنع من الوقوف على الحجة وبمنع
من الاستيفاء وأما إذا كان حكم الشيتين مذكورا في الخطاب فضرور
منها أن يفرق بينهما بلفظ يجري مجرى الشرط كقول النبي صلى الله عليه و سلم فإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف
شئتم يدا بيد بعد نهي عن بيع البر متفاضلا فدل على أن اختلاف الجنسين علة في جواز البيع
ومنها أن تقع التفرقة بينهما بالغاية كقوله عز وجل ولا تقربوهن حتى يطهرن فلو اقتصر على ذلك لدل على تعلق
الإباحة بالطهر وإلا لم

يكن لذكره فائدة مع جواز كونه علة
ومنها وقوع التفرقة بينهما بالاستثناء كقول الله عز وجل إلا أن يعفون
ومنها أن تكون التفرقة وقعت بلفظ يجري مجرى الاستدراك كقول الله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فدل على أن التعقيد مؤثر في المؤاخذة
ومنها أن يستأنف أحد الشيتين بذكر صفة من الصفات بعد ذكر الآخر وتكون تلك الصفة مما يجوز أن تؤثر في
ذلك الحكم كقول النبي صلى الله عليه و سلم للراجل سهم وللفارس سهمان وهذه الأقسام وإن كانت مؤثرة في

الحكم فانه لا يمنع أن تكون مؤثرة فيه لعل لأنه يجوز أن يعلل كون الغضب مانعا من الحكم بين الخصمين بأنه يشغل الذهن ويجوز أن تدل الدلالة على أن هذه العلة لها شروط ويجوز أن تدل على أنها غير مشروطة فاذا فقدت الدلالة حكم بأشياء مختلفة غير مشروطة

وأما الرابع وهو النهي عن شيء يمنع من الواجب فهو كقول الله عز وجل فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع وذلك أنه لما أوجب علينا السعي ثم نهانا عن البيع المانع من السعي علمنا أنه إنما نهانا عنه لأنه مانع من الواجب وكقوله تعالى فلا تقل لهما أف وذلك أنه نهي عن ذلك لأنه مناف للإعظام الواجب لهما من حيث كان أذى واستخفافا فدل من طريق الأولى على المنع من ضربهما لأن ما منع منه لعله فما فيه تلك العلة وزيادة أولى بالمنع وذكر قاضي القضاة رحمه الله أن المنع من ضربهما معقول من جهة اللفظ لا من جهة القياس قال ولا بد من اعتبار عادة أهل اللغة في ذلك

والدليل على أن ذلك معقول من قياس الأولى لا باللفظ هو أنه لو عقل باللفظ لكان اللفظ موضوعا للمنع من ضربهما إما في اللغة أو في العرف ومن البين أنه غير موضوع للمنع من الضرب في اللغة ولا يجوز أن يكون موضوعا لذلك في العرف لأن العلم بالمنع من ضربهما موقوف على قياس الأولى ببيان ذلك إن الإنسان إذا سمع قول الله عز وجل فلا تقل لهما أف إلى قوله وقل لهما قولا كريما علم أن هذا القول خرج مخرج الإعظام لهما سيما مع ما تقرر في العقول من وجوب تعظيمهما إذا كانا مؤمنين وإذا علم ذلك علم أنه نهي عن التأفيف لأنه ينافي التعظيم فانه ينافيه من حيث كان أذى قصد به الاستخفاف فنعلم أنه نهي عن ذلك لكونه أذى ونعلم أن الحكيم لا يتهى عن الشيء لعله ويرخص فيما فيه تلك العلة وزيادة بل يكون يحظر ذلك أولى والضرب هذه سبيله فكان أولى بالمنع ببيان ذلك أنه لو لم يحصل للإنسان هذه الجملة لم يعلم المنع من ضربهما لأنه لو جوز أن يكون إنما نهي عن التأفيف لأنه أذى قليل لا للإعظام لجوزنا أن نؤمر بضربهما فإن الإنسان قد يقول لغيره لا تحبس اللص لكن اقطع يده ولا تقطع يد فلان بل اقبله ولو علم أنه نهي عن التأفيف لأنه أذى وجوز أن يمنع الحكيم من الشيء لعله ويرخص فيما فيه تلك العلة وزيادة لما علم المنع من ضربهما فعلمنا أن العلم بذلك موقوف على الجملة التي ذكرناها لا غير دون ما يدعى من العرف وأيضا فليس يجوز الحكم بنقل الكلام إلى العرف إلا إذا لم يمكن سواه وقد بينا أنه قد أمكن سواه إن قيل لو عقل ذلك بالقياس لجاز أن لا يعلم المنع من ضربهما كثير من الناس بأن لا يقيسوا قيل إنما كان يجب ذلك لو كان ما ذكرناه من مقدمات هذا القياس مستانفا تحتاج إلى غامض فحص فأما وكثير منها يعلمه المكلف قبل الخطاب كقولنا بأن الحكيم لا يرخص في فعل ما فيه علة المنع وزيادة

وكالقول بمنافاة الأذى والاستخفاف للتعظيم ومنها ما العلم به مقارن للخطاب كقولنا بأن هذا الخطاب خرج مخرج التعظيم فاذا كان كذلك كانت هذه المقدمات متكاملة للعاقل عند سماع الخطاب وبها يكمل قياس الأولى فان قيل لو علم ذلك بالقياس لصح أن لا يعلم العاقل المنع من ضربهما لو منعه الله عز وجل من القياس الشرعي قيل لا يحسن المنع من هذا القياس مع الإيضاح لعلته لأنه لا يحسن أن يقول الحكيم لا تمنعوا مما وجد فيه علة المنع وزيادة ألا ترى لو قال إنما منعت من ضرب الأبوبين لكونه أذى ولا تقيسوا على ذلك ما هو أشد منه كان مناقضة للتعليل ولا يكون مناقضة في اللفظ ولو حسن المنع من هذا القياس لكان إذا منع الله من القياس لا يعلم المنع من ضربهما وإن منع من التأفيف

فأما قول القائل ليس لهلان عندي حبة فانه يمنع من أن يكون له عليه أكثر من ذلك لأنه لو كان له عليه أكثر من

ذلك لكان له عليه حبة وزيادة فأما ما نقص عن الحبة فليس يبنىء القول عنه لكنه لا يثبت في الذمة على وجه يطالب به الإنسان فان جرت العادة بالمطالبة به لم يفد قوله ليس له عندي حبة نفى ما نقص عنها وقول القائل فلان لا يملك حبة ينفي كونه مالكا لأكثر منها هو حبة وزيادة وما نقص عنها لا يتعرض له خطابها وليس هو مما يوصف الإنسان بأنه مالكة وقول القائل فلان لا يملك نقيرا ولا قطميرا فانه يدل من جهة العرف على أنه لا يملك شيئا لا من جهة اللغة ولا جهة التعليل أما اللغة فلان قولنا قطمير موضوع لما يعشى النواة وقولنا نقير موضوع للنقرة التي على ظهرها وليس هو موضوعا لقليل المال وكثيره وأما أنه غير مفهوم بالتعليل فلأن الإنسان لا يقصد أن ينفي كون غير مالكا لنقير النواة وللتفيل وإذا لم يقصد نفي ذلك ولا يحظر ذلك على ماله لم يمكن أن يقال إذا لم يكن الإنسان مالكا فهما فبأن لا يملك ما فوقهما أولى ولا يقصد الإنسان أن يصف

غيره بالخيانة بالنقير والقطمير حتى يقال إذا خان فيهما فما فوقهما أولى بذلك فاذا بطل أن يكون ذلك مفهوما باللغة والتعليل علمنا أنه في العرف موضوع لنفي ملك القليل والكثير لا أنه يفيد نفي ملكه لأقل القليل ثم يقال ما زاد على أقل لغيره قد حصل فيه القليل وزيادة

فأما قول القائل لغيره لا تقل لأبيك أف فانه يقصد به المنع من التأفيف على الحقيقة فيمكن أن يقال إذا منعه من ذلك لأنه أدى فبأن يمنعه مما هو أعظم منه أولى

وأما قول القائل فلان مؤتمن على قنطار فانه لا يدل على انه أمين فيما زاد على ذلك لأن الإنسان قد يصرفه نفسه عن الخيانة في قدر من المال ولا يصرفه عن الخيانة فيما هو أكثر منه وأما ما نقص عن قنطار فانه قد دخل في القنطار فالخطاب يتناول فانه علمنا أن قوله فلان مؤتمن على قنطار يقتضي أمانته على كل حال كان ذلك معروفا بالعرف لأنه لا تقتضيه اللغة ولا التعليل

فأما طريق العلة المستتبطة فأشياء

منها أن يكون الوصف مؤثرا في قبيل ذلك الحكم ونوعه في الاصول فيكون أولى بأن يكون علة من وصف لا تؤثر في نوع ذلك الحكم ولا تؤثر فيه بعينه لأن العلة تؤثر في الحكم فما لا يؤثر في الحكم لا يكون علة وذلك كالبلوغ مؤثر في رفع الحجر عن المال فكان أولى بان يكون علة في رفع الحجر في النكاح من الثبوتية لأن الثبوتية لا تؤثر في جنس هذا الحكم الذي هو رفع الحجر

ومنها أن يوجد الحكم في الأصل عند حصوله صفة وينتفي عند انتفائها وذلك يقتضي ان لذلك الوصف من التأثير في ذلك الحكم ما ليس لغيره وهذه طريقة تعتمد في المؤثرات العقلية وقد حكى قاضي القضاة رحمه الله عن الشيخ

أبي عبد الله رضي الله عنه أنه كان لا يعتمدها ويقول يجب أن يقوى بغيرها والأولى كونها معتمدة بنفسها فان قيل إن كان للأصل وصف آخر يوجد الحكم بوجوده وينتفي بانتفائه ما قولكم فيه قيل إنه إذا كان الحكم يوجد مع وجود كل واحد من الوصفين لم يكن الحكم ينتفي عند انتفاء كل واحد منها على كل حال إلا أن كل واحد منهما مؤثر فيه لأنه قد كفى كل واحد من الوصفين في وجود الحكم وأثر عدمه في عدمه على بعض الوجوه وهو إذا لم يخلفه الوصف الآخر

ومنها أن يجمع الأمة أو القائسون منها على تعليل أصل ويختلفوا في علته فيبطل إلا علة واحدة فيعلم صحتها لأنها لو فسدت خرج الحق عن أيدي الأمة فأما إذا لم يجمعوا على تعليل الأصل بل علته فمنهم من علله بعلة ومنهم من علله بأخرى وفسدت إحداها فانه لا يجب صحة الأخرى لأنه ليس في إفسادها ذهاب جميع الأمة عن الحق ولا في

سلامتها من وجوه الفساد ما يوجب صحتها على أن من أقوى وجوه الفساد أن لا يدل دليل على صحتها وقد ذكر قاضي القضاة في الدرر أن قيام الدلالة على التبعيد بالقياس يوجب القياس على كل حال إلا أن يمنع من ذلك مانع ولقائل أن يقول إن أقوى الموانع أن لا يظفر بعلة قد دل الدليل على صحتها ومما ذكر من الطرق أن يكون الحكم مجاوراً لأحد الوصفين دون الآخر فيكون ما جاوره الحكم علة دون ما لم يجاوره ولعترض أن يقول إن كان الحكم المجاور للوصف حاصلًا عنده وإن عدم الوصف الآخر ومرتفعًا عند ارتفاعه وإن وجد الوصف الآخر فهذا رجوع إلى أن الحكم قد وجد بوجود الوصف وانتفى بانتفائه ولم يوجد بوجود وصف آخر ولا انتفى بانتفائه وإن أريد أن الحكم قد يتجدد عند تجدد أحد الوصفين ولا بد من تقدم وجود الوصف الآخر فإنه لا يدل ذلك على أن أحد الوصفين هو العلة وحده لأنه ليس يكفي حصوله وحده كالرجم المتجدد استحقاقه عند تجدد الزنا ليس يكفي فيه الزنا إلا بعد تقدم الإحصان فوجب اعتبارهما وإن كان الإحصان شرطاً

لا علة لأنه لا يجوز أن يستحق به العقوبة

ومنها قولهم إن جريان العلة في معلولها دليل على أنها علة ومعنى جريانها في معلولها هو أن الحكم يتبعها في كل موضع وجدت فيه والجواب إن أراد المستدل أن الحكم يتبعها في كل موضع باتفاق منه ومن خصمه لم يسلم له الخصم ذلك لأن العراقي لا يسلم للحجازي أن تحريم التفاضل يحصل في كل مأكول وإن أراد أنه هو الذي يتبعها حكمها في كل موضع وجدت فيه قيل له أفسوخ لك أن يتبعها الحكم في موضع وجدت فيه فإن قال لا قيل له فلم ساغ لك ذلك فإن قال لأنها علة الحكم في الأصل قيل فأنت مستدل على أنها علة حكم الأصل بصحة الجريان ونستدل على صحة الجريان بأنها علة الحكم في الأصل وذلك فاسد فإن قال إنما ساغ لي ذلك لأنها لا تنتقض قيل معنى كونها غير منتقضة أنك علقك الحكم بها في كل موضع وجدت فيه فكأنك قلت إنما ساغ لي تعليق الحكم بها أينما وجدت لأني علقك الحكم بها أينما وجدت فإن قال إنما ساغ لي تعليق الحكم بها أينما وجدت لأنه لم يمنعني من ذلك نص ولا علة أولى منها قيل له ولم إذا لم يمنع من ذلك نص أو علة وجب تعليق الحكم بها وما أنكرت أنه إذا لم يمنع النص من ذلك منع غيره من وجوه الفساد لأن وجوه الفساد كثيرة فإن قال ليس يمنع من ذلك وجه من وجوه الفساد قيل له أعدد في وجوه الفساد فقد الدلالة على صحتها فإن قال نعم قيل فدل على صحتها واترك جريانها وعدم انتقاضها وإن قال لا أعد ذلك من وجوه الفساد بل يجوز لي أن أعلق الحكم بها إذا سلمت من نص يدفعها وغيره ذلك قيل له لم زعمت أنها إذا سلمت من ذلك صحت فإن قال لأنها تفسد بمعارضة النص وغيره من وجوه الفساد فيجب صحتها بسلامتها من ذلك قيل إن قولنا إن ما حصل فيه وجه من وجوه الفساد فهو فاسد إنما يلزمه القول بأن ما ليس بفاقد فليس فيه وجه من وجوه الفساد ولا يلزم منه أن ما لم يحصل فيه وجه فاسد فليس بفاقد

كما أن قولنا الإنسان حيوان يلزمه أن ما ليس بحيوان فليس بإنسان ولا يلزمه منه أن ما ليس بإنسان فليس بحيوان ويبين ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لو قال زيد ليس في الدار لبطل القول بأن زيدا في الدار ولا يجب إذا لم يخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك أن يصح القول بأنه في الدار فإن قال أستمتم تفنون وجوب صلاة سادسة لعدم الدلالة فيجوز مثله في العلة قيل إنما نفى ذلك شيوخنا لعلمهم باضطراب أن ذلك ليس من الدين ولو لم يعلم ذلك باضطراب لنفيناه لدلالة وهي أنه لو وجبت لدنا الله سبحانه على ذلك فإن قالوا قولوا لو لم يكن العلة صحيحة لأعلمنا الله تعالى ذلك قيل يكفي في النفي فقد دلالة الإثبات ولا يكفي في الإثبات فقد دلالة النفي ألا ترى أنا نفى صلاة سادسة لفقد الدليل على وجوبها ولا نوجبها لفقد الدليل على نفيها وذلك أن الأصل نفي

وجوبها فلا تنتقل عنه إلا بدليل والأصل أنا غير معتقدين لصحة العلة فلا تنتقل عن ذلكم إلا بدليل فان قالوا عجز
الخصم عن إفسادها يدل على صحتها قيل الخصم قد يعجز عن إفساد الفاسد وأكثر ما في عجزه أن يكون قد
سلمت العلة من وجوه الفساد وقد تقدم الكلام في ذلك
وهذا هو الكلام في طريق العلة ونحن نتكلم الآن في العلة من حيث هي علة حكم الأصل وما يتصل بذلك

باب الكلام في حكم الأصل

اعلم أن الوصف لا يصح كونه علة حكم الأصل إلا والحكم موجود في الأصل فينبغي أن ينظر الإنسان هل الحكم
موجود في الأصل أم لا فإنه قد يقيس الإنسان على أصل لا يسلم خصمه وجود الحكم فيه وقد يكون الحكم
موجودا في بعض الأصل دون بعض ويكون القانس قد رام رد الفرع إلى جميع الأصل فلا يمكنه ذلك فان رام رده
إلى الموضع الذي وجد فيه ولم يمنع من ذلك مانع من إجماع أو غيره جاز ذلك

باب في تعليل حكم الأصل بالاسم وبأحكام شرعية وبجميع أوصاف الأصل

أما تعليله بالاسم نحو تحريم الخمر بان العرب سمته خمرا فلا يصح لأنه لا تأثير لذلك في التحريم ويجوز تعليل التحريم
بكونه خمرا ويراد بذلك فائدة قولنا خمرا لأن المرجع بذلك إلى صفات علتها الخمر ويجوز تعليل الحكم بحكم شرعي
لأنه لا يمتنع أن يكون لبعض الأحكام الشرعية تأثير في حكم آخر نحو قولنا طهارة مزيلة للحدث وأشبه ذلك
كثيرة ولا يمتنع أن يكون المؤثر في الحكم مجموع صفات كثيرة كما لا يمتنع أن يكون المؤثر فيه صفات قليلة فاما
تعليل الحكم بجميع صفات الأصل حتى يدخل فيه كونه في مكان كذا وأن كونه كذا فلا يصح لأنه لا تأثير لكثير
من هذه الأوصاف في الحكم ومن يمنع من العلة القاصرة يقول إن تعليل الشيء بجميع أوصافه تعليل بما لا يتعدى
لأن جميع صفات الشيء لا توجد في غيره

باب القول في عدم التأثير

اعلم أنه إذا كان في أوصاف العلة وصف لا تأثير له لو عدم عن الأصل لم يعدم الحكم عنه فإنه يعلم بذلك أنه لا
يجوز أن تكون العلة مجموع تلك الأوصاف بل ينبغي أن يرفض منها ذلك الوصف لأنه لو أثبت في العلة ما لا يضر
عدمه وجب إشباه ما لا نهاية له من الأوصاف فان انتقضت العلة بفرع من الفروع متى أزلنا ذلك الوصف عن
العلة فسدت العلة ولا يجوز ضم الوصف إليها لتسلم العلة من النقص لأن العلة يجب أن تعلم أولا أن حكم الأصل
متعلق بها وانما مؤثرة فيه ثم تجري في الفروع فاذا كان وصف منها غير مؤثر في حكمه لم يجز كونه في جملة علتة
فيجب إسقاطه وإذا سقط

وانقض ما عداه لم يجز كون مجموع الأوصاف علة ولا ما عدا ذلك الوصف ويفارق عدم التأثير عكس العلة لأن
عكسها هو أن يوجد حكمها مع علمها في بعض المواضع وليس ذلك يمتنع لأن العلة إذا كانت أمانة فقد يجوز أن
تدل على الحكم الواحد أمانتان أيهما وجدت دلت عليه وإن كانت وجه المصلحة فقد شبت المصلحة لوجه وقد

ثبت لوجه آخر كما يقبح الشيء لوجهه ويقبح لوجه آخر فأما عدم التأثير فهو أن لا يؤثر وصف من الأوصاف في الحكم ويكون التأثير لغيره فلا يجوز ضم ما لا تأثير إلى ما له تأثير

باب في تعليل الأصل الوارد بخلاف قياس الاصول

اعلم انه إذا تقررت في الاصول أحكام معلومة ويثبت بخبر من الأخبار في شيء من الأشياء حكم مخالف لما يقتضيه قياس ذلك الشيء على تلك الاصول فمعلوم أن القياس على ذلك الشيء يوجب خلاف ما يوجب القياس على تلك الاصول وقد اجاز أصحاب الشافعي وطائفة من أصحاب أبي حنيفة القياس على ذلك الشيء المخصوص من جملة القياس ولم يجوز الشيخ أبو الحسن القياس عليه إلا لإحدى خلال ثلاث أحدها أن يكون ما ورد خلاف قياس الاصول قد نص على علته نحو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه علل طهارة المهر بأنهما من الطوافين علينا والطوافات قال لأن النص على العلة كالتصريح بوجوب القياس على ذلك الشيء وأحدها أن تكون الأمة مجمعة على تعليل ما ورد به الخبر وإن اختلفوا في علته وأحدها أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقا للقياس على بعض الاصول وإن كان مخالفا للقياس على أصول آخر كالخبر بالتحالف في المتبايعين إذا اختلفا فإنه بخلاف قياس الاصول ويقاس عليه الإجازات لأن قياسها موافق لقياس آخر من قياس الاصول وهو أنه تملك على الغير فالقول قوله فيه وذلك أنه إذا كان في الشرع أصل يبيح هذا القياس وأصل يحظره وكان الأصل جواز القياس وجب القياس

وقد اجاز الشيخ أبو الحسن رضي الله عنه القياس على خبر الواحد المخصص للعموم وقال محمد بن شجاع الثلجي رحمه الله إذا كان الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول غير مقطوع به لم يجز القياس عليه فافتضى قوله هذا أنه يجوز أن يكون مذهبه أنه إذا كان الخبر مقطوعا به جاز القياس عليه واعلم أن ما ورد بخلاف قياس الاصول إما أن يكون دليلا مقطوعا به أو غير مقطوع به فان كان مقطوعا به فهو أصل في نفسه لأن هذا معنى قولنا أصل في هذا الموضوع فالقياس عليه كالقياس على تلك الاصول ويجب أن يقصد الاجتهاد مقصد الترجيح بين القياسين وبين ذلك أنه إذا كان عموم الكتاب لا يمنع من قياس يخصه فبأن يكون القياس على العموم لا يمنع من القياس على أصل آخر يخالف العموم أولى لأن العموم أقوى من القياس عليه وإن كان الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول غير مقطوع به فإنه لا تخلو علة حكمه إما تكون منصوصة أو غير منصوصة فان لم تكن منصوصة ولو كانت أقوى من العلة التي يقاس بها الفروع على تلك الاصول فلا شبهة في أن القياس على الاصول أولى لأن القياس على ما طريقه معلوم أولى من القياس على ما طريقه غير معلوم وإن كانت العلة منصوصة فقد ذكر قاضي القضاة رحمه الله في الدرس أنه يسوي القياس من هذا الوجه لأن القياس على الاصول يختص بأن طريق حكم أصله معلوم وإن كانت طرق علته غير معلومة والقياس على ما ورد بخلاف قياس الاصول علته منصوصة

ولقاتل أن يقول إن هذه العلة وإن كانت منصوصة فهي غير معلومة إذ هي منقولة بالآحاد فلم يساو القياس بها على تلك الاصول في القوة والأولى أن يقال إن القياس على الاصول المعلومة له حظ من القوة من حيث كان حكم أصله معلوما ولا يمنع أن تعارض هذه القوة قوة أخرى وهي طريق العلة بأن يكون طريق علة القياس الآخر أقوى من طريق علة القياس على الاصول أما بأن تكون العلة منصوصة أو مدلولها عليها بتبنيها فالموضع موضع اجتهاد فلا ينبغي إطلاق المنع من ذلك

يبين ذلك أن خبر الواحد إذا خص عموم الكتاب جاز أن يكون القياس على الخبر الخاص أولى من القياس على العموم وإن كان العموم معلوماً وخبر الواحد غير معلوم إن قيل إن ما ورد بخلاف قياس الأصول وإن كان معلوماً فإنه لا يجوز القياس عليه لأنه لا يمتنع أن تدل أمانة على علة حكمه قيل هذا دعوى لا دليل عليها فإن قالوا الدليل على ذلك أن القياس على الأصول يمانع القياس على ما ورد بخلاف الأصول قيل هلا كان القياس على ما ورد بخلاف قياس الأصول يمانع القياس على الأصول ويمنع أن تدل على علة أمانة وإذا جاز أن يدل على علة هذا القياس النص جاز أن يدل عليه دلالة غير النص

فإن قيل ما ورد بخلاف قياس الأصول وإن كان معلوماً فإنه لا يجوز أن يساوي أمانة علة القياس على الأصول في القوة فلا يجوز القياس عليه قيل هذا دعوى وما أنكرتم أن يكون الخبر الوارد بخلاف قياس الأصول قد غير الحكم عما كان عليه من قبل لأنه لما كان معلوماً صار أصلاً في نفسه فلا يمتنع أن يقع التنبيه على علة ويكون التنبيه عليه أقوى وأظهر من التنبيه على علة الأصول ثم يقال لهم ليس قد جاز أن يدل عليها النص وهو أقوى وأظهر من علة الأصول فلا يجوز أن يدل عليها تنبيه النص ويكون أقوى من دلالة علة الأصول

باب في تعليل أصول العبادات والتقديرات وغير ذلك

اعلم أن أبا علي رضي الله عنه لا يجوز تعليل الأصول ولا يجوز إثبات صلاة سادسة بالقياس ولا بتعليل الحدود وهو قول أبي الحسن ولهذا منع من قطع المختلس بالقياس ومنع من إثبات صلاة بإيماء الحاجب بالقياس ومنع من تعليل الكفارات وإثبات كفارة بقياس وسوى بين الكفارات الجارية مجرى العقوبات وبين ما لا تجري مجرى العقوبات وأعمل الاستدلال في موضعها وفي موضع الحد وحكي عن أبي حنيفة رضي الله عنه شبيهها بذلك

لأنه لم يثبت الصوم بدلاً من هدى الخصر لأن ذلك إثبات عبادة مبتدأة ومنع الشيخ أبو الحسن رضي الله عنه من إثبات النصب ابتداءً بالقياس أو بخبر الواحد وكذلك لم يثبت الزكاة في الفصلاين واستعمل القياس في نصب ما ثبت فيه الزكاة كما يعمل القياس في صفات الصلاة وإن لم يستعمله في نفس الصلاة وقبل خبر الواحد في إثبات نصاب زائد على الماتين على مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه ومنع من القياس في المقادير ولم يعلل ما رخص فيه للتساهل ولم يقس عليه كاجرة الحمام والاستصناع وقبل أبو يوسف خبر الواحد في إثبات الحدود كما يقبل الشهادة فيه وإن كان مما يدرأ بالشبهة وهذا يقتضي أنه يثبت الحد بالقياس أيضاً لأن القياس كخبر الواحد في إفادة الظن فإن لم يمتنع إثباته بأحدهما وإن كان يدرأ بالشبهة فكذلك الآخر أما الشافعي رحمه الله وأصحابه فأنهم يعللون كل ذلك ويستعملون القياس فيه ما لم يمنع منه مانع إلا أنهم يقولون إن الأصول والحدود لا مجال للقياس فيهما ولو دل الدليل على العلة فيهما لقيس عليهما وقد حد بعضهم واطىء البهيمه قياساً على الزاني وإن كان بعضهم يقول إن ذلك زنا

والخلاف بين الناس هل في الشريعة جملة من المسائل يعلم أنه لا يجوز أن تدل دلالة على علة أحكامها فيمتنع استعمال القياس فيها في الجملة أو ليس ذلك بل ينبغي أن يستقرىء مسألة مسألة فأصحاب أبي حنيفة يقولون إنا قد علمنا ذلك في جملة من المسائل وهي التي ذكروها وغيرهم لا يحكم بذلك في أكثر هذه المسائل على سبيل الجملة بل يستقرءون مسألة مسألة والأظهر في كثير مما ذكره أنه لا يظهر علة كالتقديرات وأصول العبادات والأولى مع ذلك استقرء مسألة مسألة فما لا يدل على علة دلالة لم يستعمل فيه القياس لجواز أن يكون فيها ما دل دلالة على

علة حكمه غير أن ما أخذ علينا التطرق إليه بالأدلة المعلومة فإنه لا يجوز استعمال القياس فيه كصلاة سادسة وإجماع الأمة على أنه لا مجال للقياس فيه ولأنه لا تظهر فيه دلالة تدل على علته وما رخص فيه للتساهل فلا علة فيه إلا شدة البلوى به وكل ما هذه حاله قد رخصوه وما لم يرخصوه من ذلك فالإجماع على حظره يمنع من قياسه على ما

رخصوه ويبعد أن تظهر في التقديرات والأعداد علة فاما الكفارات فلا يبعد أن تظهر علتها بقياس عليها غيرها بتلك العلة وليس لمن منع من ذلك أن يجري به مجرى الحدود من حيث كانت عقوبات لأنه يسوي في المنع من إثباتها قياسا بين ما يجري منها مجرى العقوبات وبين ما لا يجري منها مجرى العقوبات وأيضا فقد أثبوا على الأكل في شهر رمضان كفارة وهي جارية مجرى العقوبات اعتبارا بالجامع وسلوكوا في ذلك مسلك التعليل ولا يعصمهم من ذلك أن يمتنعوا من تسمية ذلك قياسا وسيجيء القول في ذلك إن شاء الله

باب في الاستدلال على موضع الحكم هل هو قياس أم لا

اعلم أن الشيخ أبا الحسن رحمه الله لم يكن يثبت الكفارات بالقياس وكان يثبتها بالاستدلال على موضع الحكم فثبتت الكفارة على الأكل في شهر رمضان اعتبارا بالجامع فيه فيقول قد علمت أن الكفارة لم تجب في الجماع لعينه بل لأنه مفسد لعين صوم شهر رمضان مع ضرب مخصوص من المأثم وهذا موجود في الأكل وذكر قاضي القضاة رحمه الله أنه كان يفصل بين القياس وبين ذلك بأنا نحتاج إلى الاستدلال لنعلم بأن الجماع يخص بمأثم مخصوص ولا يحتاج إلى الاستدلال لنعلم أن البر مكيل فيقال له حاجتك إلى هذا الاستدلال لا يخرجك من أن تكون قد سلكت مسلك التعليل بهذه الأوصاف وأجريت حكمها معها وهذه صورة القياس على أن المقائيس ما يعلم ثبوت علته في أصله بدليل وذلك بأن تكون العلة حكما شرعيا لأن الأحكام الشرعية معلومة بالدليل على أن ما افتقر فيه إلى الاستدلال هو أخفى مما علم ضرورة فإن لم تثبت الكفارة بالأجلى فالأولى أن لا تثبت بالأخفى ويمكن أن نقيس الاستدلال على موضع الحكم بوجه آخر وهو أن يكون الحكم ثابتا في موضع مجمل ثم نستدل لنعلم ذلك الموضع فإذا ثبت بالدليل أن

شيئا من الأشياء من ذلك الموضع أحق به حكمه لا على سبيل القياس بل على سبيل إدخال التفصيل في الجملة فإن قيس الاستدلال على موضع الحكم بهذا قيل له أموضع الكفارة هو الجماع أم بعض أوصافه فإن قال هو الجماع قيل هذا لا يحتاج إلى استدلال زائد على الخبر وينبغي أن لا يلحق به إلا ما كان جماعا وإن قال موضعها هو بعض أوصافه وهو إفساد عين صوم الشهر مع مأثم مخصوص قيل بالنص علمت أن هذا موضع الكفارة أم بدليل وليس يمكنه القول بأنه علم ذلك بالنص لأن النص يتناول الجماع لا هذه الأوصاف وإن قال علمت ذلك لا بالنص ولكن باعتبار أفسدت به تعليق الكفارة بالجماع وبغيره من أوصافه سوى ما ذكرته قيل هذا تعليل منك لأنك عقلت هذه الكفارة بهذه الأوصاف وقلت لها ما ثبت الكفارة وتوصلت إلى ذلك بأن أفسدت تعلق الكفارة بما عداها فإذا حكمت على الأكل بالكفارة لأنه مفسد لعين صوم رمضان مع مأثم مخصوص فقد قست وجرى ذلك مجرى أن تفسد تعليق الربا بعين البر وبصفاته سوى الكيل ثم تحرم الرز لأنه مكيل وكل من أثبت الكفارة بالقياس أن يسلك هذا المسلك ونسبته استدلالا على موضع الحكم

باب تعليل حكم الأصل بعلمين

اعلم أن حكم الأصل إذا علل بعلمين فإما أن تكون إحداهما هي الدليل على حكم الأصل أو لا تكون واحدة منهما هي الدليل على حكم الأصل بل الدليل عليه نص أو إجماع فإن لم تكن واحدة منهما دليلاً على حكم الأصل جاز أن تصحاحاً جميعاً لأن العلة إن كانت أمانة فجاز أن تدل على الحكم الواحد امارتان وإن كانت موجبة وجه مصلحة فجاز أن يكون الشيء صلاحاً من وجهين يبين ذلك أنه قد يستحق الإنسان القتل لردته ولأنه قتل غيره وقد تفسد صلاة الإنسان بالحدث وبالكلام إذا وجدوا معاً وأمثال ذلك كثيرة وإن كان إحدى العلمين دليلاً على حكم الأصل فإما أن تكون دليل حكمه من غير أن يقاس بها على أصل آخر أو أن تكون دليله بان يقاس بها

على أصل آخر مثال ردنا التطاول في الشهادة على السرقة إلى التطاول في الشهادة على الزنا في أن الحاكم لا يحكم بهما بعلة أن كل واحد منهما حق من حقوق الله تعالى وليست هذه العلة هي التي لها لم يحكم الحاكم بالشهادة على الزنا إذا تطاول عهداً لكن العلة في ذلك أن الشهود على الزنا مخبرون بين إقامة الشهادة بحق الله سبحانه وبين المستر على المشهود عليه فإذا أخروا الشهادة علمنا أنهم آثروا فإذا شهلوا من بعد تبينا ان عداوة تجددت لهم والعدوان تتهم الشهود وقد منع النبي صلى الله عليه وسلم من قبول شهادة ذوي الأضغان وظهر لنا أنهم من ذوي الأضغان لا أنا نقيسهم على ذوي الأضغان وهذه العلة لا يمكن ذكرها في الشهادة على السرقة لأنه يجوز أن يكون الشهود إنما أخروا الشهادة لأن المسروق منه آخر المطالبة فقد بان علة حكم الأصل غير العلة التي بها رددنا الفرع إلى الأصل

وقد اختلف الناس في ذلك فمنهم من أجاز تعليل الحكم بالعلة التي لم يثبت الحكم بها قال لأن العلة التي بها يثبت حكم الأصل هي طريق الحكم في الأصل فجرت مجرى النص الدال على حكم الأصل فكما يجوز أن تدل دلالة على أن لبعض أوصاف الأصل المنصوص على حكمه تأثيراً في ذلك الحكم فتجعل علة ويقاس بها فرع من الفروع عليه جاز أيضاً في بعض ما ثبت حكمه لعلة من العلة أن تدل دلالة على أن لبعض أوصافه تأثيراً في ذلك الحكم فتجعل علة فيه ويقاس بها على الفروع ومنهم من لم يصحح العلة التي لا يثبت بها حكم الأصل لأن هذه العلة لا يمكن أن تدل على صحتها وأنها لمكانها ثبت حكم الأصل لأنه لا يمكن أن يستدل على ذلك بفساد ما عداها لأن العلة الأخرى صحيحة ولا يمكن أن نستدل عليها بأن الحكم يوجد بوجودها في الأصل وينتفي بانفائها عن الأصل وانتفاء ما يقوم مقامها لعلمنا أنها لو وجدت وحدها في الأصل من دون العلة الأخرى لم يثبت الحكم فإذا لم يمكن أن تدل دلالة على صحتها لم تثبت صحتها

وأما القسم الثاني وهو إذا كانت العلة التي هي دليل الحكم في الأصل يقاس بها ذلك الأصل على أصل آخر فلا يخلو إما أن يمكن أن يقاس الفرع الآخر بتلك العلة على الأصل الأول أو لا يمكن فإن لم يمكن فالخلاف فيه

كالخلاف فيما تقدم الآن وإن أمكن ذلك فمثاله أن يرد الذرة إلى الارز بعلة أنه مكمل ويرد الارز إلى البر بهذه العلة وهذا تطويل لا فائدة فيه لأنه يمكن رد الذرة إلى البر بهذه العلة ولأن رد الذرة إلى الارز يوهم أن حكمه منه مستفاد وليس كذلك لأن الذرة كالارز في أن العلم بحكم أحدهما لا يسبق العلم بحكم الآخر فلا يترتب عليه بل حكمها يترتب على البر

باب في تعليل الأصل بعلة لا تعددا

أما الشيخ أبو عبد الله رحمه الله فإنه أفسدها إلا أن يدل عليها نص أو إجماع وحكى عنه قاضي القضاة رحمه الله أنها صححتها في بعض مسائله والشيخ أبو الحسن رضي الله عنه أفسدها إلا أن يدل عليها نص والشافعي وأصحابه وقاضي القضاة يصححوها

والدليل على صحتها هو أن من أفسدها إما أن يفسدها لأنها لم تتعد إلى فرع مختلف فيه أو أنها لم تتعد إلى فرع أصلا اختلف فيه أو لم يختلف فيه فإن قال بالأول كان قد جعل صحتها وفسادها موقوفين على أن يختار الناس الخلاف في الفرع أو الاتفاق فيه وهذا شنيع وأيضا فإن كانت العلة هي وجه المصلحة فوجه المصلحة إذا حصلت في الشيء اقتضت كونه مصلحة وقع الاتفاق عليه أو لم يقع وإن كانت أمانة على الحكم وعلى وجه المصلحة فالأدلة والأمارات لا تفسد بالاتفاق على مدلولها وإن قالوا بالثاني فالذي يفسده أيضا هو أن العلة الشرعية إذا دلت عليها الأمانة غلب على ظننا أنها وجه المصلحة وإن لم تتعد لأن وجه المصلحة قد تختص نوعا واحدا وقد تعداه كما نقوله في وجوه القبح والحسن كلها وأيضا فالعلة لو فسدت إذا لم تتعد لكان فسادها وجه معقول فإن قالوا الوجه في ذلك هو أن العلة المستنبطة إذا لم تتعد لم يكن في استنباطها فائدة لأن حكم الأصل ثابت بالنص لأنها بالنص قد أغني عنها في الأصل وليست موجودة في فرع فيكون طريقا إلى حكمه وإذا لم يكن في

استنباطها فائدة كانت عبثا وليس كذلك العلة المنصوصة لأنها لم تثبت علة بالاستنباط قيل إن المستنبط للعلة طالب لها وهو في حال طلبه لا يعلم ما علة الحكم وهل هي متعدية أم لا فيقال له لا تتكلف هذا البحث والطلب وإنما يعلم أن العلة التي تبحث عنها لا تتعدى بعد استيفاء الطلب وأيضا يكون الطلب لها عبثا لا يفسد العلة لأنه لا يمتنع كونها علة ويكون الطالب لها عبثا حين يتشاغل بطلب ما هو مستغن عنه وأيضا فلو جاز أن يكون الطلب لها عبثا لأنها ليست بطريق إلى الحكم لا في الحكم ولا في الفرع لكان النص عليها عبثا لأنها ليست بطريق إلى حكم في أصل ولا فرع وأيضا وقهر الغنى عن الشيء لا يفسده ألا ترى أنا نستغني بالقرآن في بعض الأحكام عن أخبار الآحاد وعن القياس ولا يوجب ذلك فسادها

فإن قيل خبر الواحد يمكن أن يكون طريقا إلى الحكم الذي دل عليه القرآن ولا يمكن أن تكون العلة القاصرة طريقا إلى حكم أصلا قيل إنما تكلمنا على قولكم طلبها عبث إذ النص قد أغنى عنها وليس لها وجود في بعض الفروع ولم نتكلم على ما ذكرتموه الآن وهو قولكم العلة القاصرة لا يمكن أن تكون طريقا إلى حكم فلم يكن في طلبها فائدة فإن قلتم ذلك أجبناكم بما تقدم دون هذا الوجه

وإن قالوا إذا لم تكن العلة طريقا إلى حكم لم تكن فيها نفسها فائدة وما لا فائدة فيه لا يجوز أن ينصب الله عز وجل عليه أمانة فكل علة قاصرة فإننا نعلم أن الله عز وجل لم ينصب عليها أمانة قيل وما لا فائدة فيه لا يجوز أن ينصب الله عز وجل ولا رسوله عليه فإن جعلتم للنص عليها فائدة فقد بطل قولكم إن ما لا يفيد حكما فهو فاسد وأيضا فلا فائدة أكثر من العلم بعلة الحكم فإننا إذا علمنا كم الشيء ووقفنا على علته صرنا عالمين أو ظانين بما لم نكن عالمين به وذلك ما تتشوق النفس إلى معرفته ولا يمتنع أن يكون لنا في ظن ذلك مصلحة وفائدة أخرى وهي أن نمتنع من قياس فرع على أصل علته قاصرة

فإن قالوا فهذا يمكن إذا لم تنصب أمانة على أن ذلك الوصف علة قيل

هذا القدر لا يمنع من القياس على ذلك الأصل لأنه يجوز أن يظن أن علته وصف آخر فيقاس به فرع من الفروع وإذا ظننا أن ما لا يتعدى هو العلة لأن أمانة كونه علة أقوى من كل الأمارات رفضنا ما عدا ذلك الوصف فلم

نفس على ذلك الوصف شيئا ولهم أن يقولوا وكان يمكن أن لا يقاس على ذلك الأصل بأن لا ينصب الله عز وجل
أمانة على شيء من أوصافه وإذا أمكن ذلك لم يكن في نصب أمانة على الوصف الذي لا يعدى فائدة
واقوى ما يمكن أن يحجوا به هو أن العلة الشرعية أمانة والأمانة كالدلالة في أنها كاشفة عن شيء ولا يتصور دلالة
وأمانة لا تكشف عن شيء والعلة القاصرة لا تكشف عن حكم أصل ولا فرع فلم تكن أمانة وإذا لم تكن أمانة لم
تكن علة والجواب إنه إذا دلت أمانة صحيحة على كون الوصف علة قضينا بأنها وجه المصلحة وقلنا بأن العلة
أمانة على معنى أنها مظنون كونها علة ويمكن أن نقول إنها أمانة على وجه المصلحة بمعنى أنها مقارنة فيدل على أن
وجه المصلحة يوجد حيث توجد العلة ثم يقال لهم إذا نص على العلة التي لا تعدى أليس تكون العلة أمانة أو دلالة
فان قالوا بلى قيل لهم فعلى ما تدل فان قالوا إنها تكون وجه المصلحة أو تكون أمانة على وجه المصلحة ولا تكون
أمانة ولا دلالة على حكم قيل لهم مثله في العلة المستنبطة

باب في اختلاف موضوع العلة والحكم

اعلم أن العلة قد تكون حكما ما شرعيا ويكون حكمها شرعيا وإذا كان أحدهما مبنيا على التخفيف والآخر على
التغليظ جاز أن يجعل ذلك أمانة تقتضي أن لا يعتبر أحدهما بالآخر ويمكن أن يجاب عن ذلك فيقال لا يمتنع اعتبار
أحدهما بالآخر إذا دلت الدلالة على صحة العلة فان قيل إنه لا يجوز أن تدل الدلالة على صحة مثل هذه العلة
انقل الكلام إلى إقامة الدلالة على صحة العلة ونحن من بعد نذكر الكلام في العلة من حيث هي دليل على حكم
الفرع إن شاء الله

باب في اختلاف موضوع الفرع والأصل وفي حكم الفرع إذا تقدم حكم الأصل

أما اختلاف موضوع الأصل والفرع فنحو أن يكون الأصل مبنيا على التخفيف كالتييم والمسح على الخفين
ويكون الفرع مبنيا على التغليظ كالوضوء وغسل الرجلين ويروم القائس أن يثبت في الفرع حكما مخففا ويكون
الأصل مبنيا على التغليظ كالوضوء وغسل الرجلين ويكون الفرع مبنيا على التخفيف كالتييم والمسح على الخفين
ويروم القائس أن يثبت في الفرع حكما مغلظا فاختلاف الفرع والأصل كالأمانة على أنه لا ينبغي رد أحدهما إلى
الآخر فان دلت دلالة على صحة العلة الجامعة بينهما أوجبت الدلالة التسوية بين الفرع والأصل في ذلك الحكم
وإن اختلفا في التغليظ والتخفيف من وجوه آخر

وأما الفرع إذا تقدم حكمه على حكم الأصل فمثاله الوضوء إذا قيس على التيمم في اشتراط النية فيه وذلك أن
الوضوء وجب بمكة والتييم وجب بعد الحجرة وقد منع من ذلك قوم لأن شرط ما تقدم وجوبه لا يجوز كونه
مستفادا مما تأخر وجوبه لأن الدليل لا يجوز تأخره عن المدلول عليه والأولى أن يقال إن الفرع إذا تقدم حكمه فانه
إن لم يدل على ثبوت حكمه إلا القياس على ذلك الأصل فانه لا يصح ذلك القياس لأنه لا يجوز أن يكون لنا على
الحكم الذي تعبدنا به دليل في الحال وإن دل على حكم الفرع دليل مقدم لم يبطل ذلك القياس لأنه لا يجوز أن
يدلنا الله عز وجل على الحكم بأدلة مترادفة ألا ترى أن المعجزات تتواتر بعد المعجزة المقارنة لا بتداء الدعوة

باب في العلة هل هي دليل على رسم الفرع ثم يعلق به حكم شرعي أو تدل

ابتداء على حكم شرعي

حكى عن أبي العباس بن سريج أنه قال إنما يثبت بالقياس الأسماء في الفرع ثم تعلق عليها الأحكام وكان يتوصل بالقياس إلى أن الشفعة تركة ثم

يجعلها موروثه وإن وطىء البهيمة زنا ثم يتعلق به الحد وبعض الشافعية كان يقيس النبيذ على الخمر في تسميته خمرًا لا اشتراكهما في الشدة ثم يحرمه بالآية وأكثر الفقهاء متفقون على أن العلل تثبت بها الأحكام فإن كان أبو العباس بن سريج منع من إثبات الأحكام في الفرع بالعلل فذلك باطل لأن أكثر المسائل إنما تعلق فيها أحكامها دون أسمائها والأمارات إنما تدل على أن بعض صفات الأصل له تأثير في الحكم لا في الاسم ألا ترى أن نعلل تحريم البر بكونه مكبلا لا بكونه مسمى بأنه بر والأمانة إنما تدل على أن للكيل أو الطعم تأثيرا في تحريم بعضه ببعض متفاضلا لا في كونه مسمى بأنه بر ثم إننا نرد الازر إليه لثبته فيه حكمه ابتداء لا تبعا للاسم لأننا لا نروم بقياسه عليه أن نسميه برا وإن أراد أن العلل قد يتوصل بها إلى الأسماء في بعض المواضع ولم يمنع من أن يتوصل بها إلى الأحكام أيضا فإن أراد بالعلل العلل الشرعية وبالأسماء الأسماء اللغوية فذلك باطل لأن اللغة أسبق من الشرع ولتقدم اللغة خاطبنا الله تعالى بها فلا يجوز إثبات أسمائها بأمر طارئة ولأن أمارات جميع العلل الشرعية تتعلق بالأحكام ولا تتعلق بالأسماء اللغوية وإن أراد أن الأسماء قد تثبت في اللغة بقياس غير شرعي نحو أن نعلم أنهم سموا الجسم الأبيض الذي حضرهم بأنه أبيض لوجود البياض فيه لعلمنا أنه إذا انفضى عنه البياض لم يسموه بذلك فاذا وجد فيه سموه بذلك ثم نقيس عليه ما غاب عنهم من الأجسام البيض فقد تقدم القول في ذلك وليس هو بعيد وإن أراد أن من الأسماء الشرعية ما تثبت بالعلل فغير بعيد أيضا لأننا نعلم أن الشريعة إنما سمت الصلاة صلاة لصفة من الصفات متى انتفت عنها لم تسم في الشريعة صلاة فنعلم أن ما شاركها في تلك الصفة يسمى صلاة وأما قول بعض الشافعية أن النبيذ يسمى خمرًا فليس هو مذهب الشافعي

وقد قال في كثير من كتبه إن الخمر هو عصير العنب النبي المشتد وأما قياسه النبيذ على الخمر بعلته الشدة وإيجابهم بذلك أن يسمى خمرًا فباطل لأن الخمر لم تسم خمرًا للشدة فقط وإن كان لو لم توجد الشدة لم تسم خمرًا كما أن الخمر لم يسم خلا للحموضة وإن كان لولاها لم يسم خلا لكنه إنما سمي خمرًا لأنه عصير العنب النبي المشتد ولو كان قولنا خمر يشتمل التمري والعنبي لشمول اسم الخمر خمر العراق وخمر فارس لكان قول القائل لغيره أمعك نبيذ أم خمر كقوله أمعك خمر أو خمر العراق فلما افترقا في الجنس علمنا أن اسم الخمر لا يتناول النبيذ وقول النبي صلى الله عليه وسلم الخمر من هاتين محمول على أنه إنما سمي ما يكون من النخلة خمرًا مجازا لما ذكرناه الآن فإن قيل هلا قلت إنه يقع عليه اسم الخمر يعرف الشرع قيل ليس هذا قولنا لأحد ولو اقتضاه عرف الشرع لسبق إلى إفهام أهل الشرع من قولنا خمر التمري والعنبي معا على سواء كما يسبق إلى إفهامهم من اسم الصلاة هذه الأفعال الشرعية فكان ينبغي أن يقبح أن يقول القائل أمعك نبيذ أم خمر

باب في أن العلة هل يتوصل بها إلى إثبات الحكم في الفرع وإن لم ينص عليه

في الجملة أم لا

ذهب الشيخ أبو هاشم رحمه الله إلى أنه لا يجوز إثبات الحكم في شيء بالقياس إلا وقد ورد النص باتباته فيه على الجملة فيكون القياس دالا على تفصيل الحكم قال فلو لم يكن إرث الأخ ثابتا في الجملة لم يجز إثبات إرثه مع الحد

بالقياس وأجاز غيره من القانسين إثبات الحكم بالقياس وإن لم يتقدم إثباته في الجملة والدليل على ذلك هو أن الدلالة العقلية على جواز استعمال القياس لا تخص التفصيل من الجملة بل تجوز استعمال القياس فيها ولأن الأمة قاست مسألة الحرام ولم يتقدمه فيها حكم شرعي على الجملة راعوا

تفصيله بل كانوا المقايستهم يشنون أصل الحكم وقول الله عز و جل لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ليس يدل على إثبات الحكم في الجملة في مسألة الحرام لأن ذلك إنما يدل على المنع من التحريم ولا يدل على حكم التحريم إذا وجد وقد قاس مثبو القياس الارز على البر ولا يتقدمه تحريم بيعه متفاضلا على الجملة

باب في تخصيص النصوص بالقياس ونسخها به

أما نسخ النصوص بالقياس فسنينه في تضاعيف هذا الفصل وأما إذا كان القياس رافعا للنصوص من غير نسخ فقد تقدم ذلك في الأخبار وإنما ذكرنا هذا الفصل هناك ولم نذكره في أبواب القياس لأننا تقدم النص على القياس وذلك لا يقف على كون القياس حجة في الجملة وأما إذا كانت النصوص عامة فانما ذكرنا القول في معارضة القياس لها في ابواب القياس لأننا نخصص العموم بالقياس وذلك لا يتم إلا والقياس حجة في الجملة وقد اختلف الناس في تخصيص العموم بالقياس فقال الشيخ أبو علي رحمه الله وبعض الفقهاء لا يخص به أصلا وهو قول أبي هاشم أولا وقال الشافعي وأبو الحسن وكثير من الفقهاء أنه يخص به العموم على كل حال وهو قول أبي هاشم أخيرا ومن الناس من خص العموم بالقياس في حال دون حال واختلف هؤلاء في تلك الحال فمن أصحاب الشافعي من خص العموم بالقياس الجلي ولم يخصه بالخفي ومن الناس من خصه بالقياس إذا دخله التخصيص ولم يخصه به إذا لم يدخله التخصيص

والدليل على تخصيص العموم بالقياس هو أن الصحابة رضي الله عنها اختلفت في الجد فبعضهم جعله أولى من الأخ والاخت بجميع المال وذهب في

ذلك إلى قياس وخص به قول الله عز و جل إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد وبعضهم قاسم بين الجد والأخ واستدل بالقياس على أنه يقاسم ولم يجعل للاخ إرث جميع مال اخته ولم يجعل لاخته مع الجد النصف بل خص الآية وهذا يبطل قول من لم يخص العموم إلا بقياس معنى لأن القياس في مسألة الجد هو قياس غلبة الأشباه

فان قالوا خصو الآية بكون الجد وارثا بمقدار ما يرثه وإثبات إرثه في الجملة معلوم بقياس جلي قيل إنهم لم يذكروا في ذلك قياسا مفردا بل لم يستعملوا في إثبات إرثه إلا ما استعملوه في مقدار إرثه لأنهم استعملوا القياس في هل يرث الكل أو البعض ثم تبع ذلك ثبوت إرثه وهذه الدلالة تفسد قول من شرط في تخصيص العموم بالقياس أن يكون العموم قد خص من وجه آخر لأننا قد بينا في تخصيص العموم بأخبار الآحاد أن العموم المخصوص هو كالعوم الذي لم يخص وإذا لم يكن بينهما فرق كان إجماع السلف رضي الله عنهم على أحدهما كإجماعهم على

الآخر كما إن إجماعهم على القياس في مسألة الجد دليل على صحة القياس في مسألة تجري مجراها إن قيل ليس التخصيص في معنى النسخ لأن كل واحد منهما هو إخراج بعض ما تضمنه الطاب ثم لم يدل عندكم إجماع الصحابة على تخصيص العموم بالقياس وبأخبار الآحاد على جواز نسخه بهما ولا دل إجماعهم على المنع من نسخ العموم بهما على المنع من تخصيصه بهما فهلا قلتم إن إجماعهم على تخصيص عموم الكتاب بالقياس إذا دخله

التخصيص لا يدل على جواز تخصيصه إذا لم يدخله التخصيص وإن كان أحدهما في معنى الآخر قيل إن الحكمين إذا كان معناهما واحداً فإن الدلالة على جواز أحدهما هي دلالة على جواز الآخر إلا أن يمنع من ذلك مانع ألا ترى أن الصحابة لو أجمعت على قبول خبر

الواحد في وجوب النية في الوضوء لدل ذلك على قبوله في النية في التيمم فإذا ثبت ذلك فإجماعهم على تخصيص العموم بالقياس هو دليل على جواز نسخه بالقياس لولا مانع من ذلك وهو الإجماع وإجماعهم على المنع من نسخه بالقياس هو دليل على المنع من تخصيصه بالقياس لولا مانع من ذلك وهو إجماعهم على تخصيصه به دليل آخر وجوب العمل بالقياس مقطوع به لأن دليله مقطوع به وهو إجماع الصحابة كما أن العمل بالعموم مقطوع به فهما متساويان في هذه الجهة ومنها يقع التخصيص فيجب إذ كان أحدهما أخص من الآخر أن يخص به الأعم كما يخص العموم بدليل خاص مقطوع به يبين ذلك أنا نعدل عن مقتضى العقل في تحليل الأنبذة وغير ذلك إلى القياس مع أن مقتضى العقل مقطوع به فيجب مثله في العموم

فإن قيل وإنما نعدل إلى القياس عن مجوزات العقول لا عن واجباتها وإباحة النبيذ من مجوزات العقول قيل ما معنى وصفكم لإباحة النبيذ أنه من مجوزات العقول فإن قالوا معنى ذلك أن العقل وإن أباحه فإنه يجوز أن يخص بوجه مفسدة في المستقبل فيرد الشرع بتحريمه قيل لهم وكل ما يعدل إليه بالقياس عن مقتضى العقول هذه سبيله وهو موضع استدلالنا عليكم فإن قالوا إنما جوزنا استعمال القياس في مقتضى العقل لأن العقل اقتضى حكمه بشرط أن لا ينقلنا عنه دليل سمعي والقياس دليل سمعي فإذا نقلنا عن مقتضى العقل وجب الانتقال عنه قيل والعموم أيضاً إنما يقتضى الاستغراق ما لم يمنعنا دليل سمعي والقياس في الجملة دليل سمعي عندنا وعندكم واعلم أنا قد بينا في تخصيص العموم بأخبار الآحاد أنه لا يصح الاحتجاج بإجماع الصحابة على قبول أخبار الآحاد في الجملة على قبولها في التخصيص وأنه إنما ينبغي أن يحجج بقولهم لها في التخصيص لأن إحدى المسألتين مفارقة للآخرى وما ذكرناه هناك يتوجه ها هنا فلا معنى لإعادته

دليل قد خصت الصحابة العموم بالقياس لأنها خصت آية الجلد وأخرجت منها العبد لأنهم لم يجلدوه مائة وإنما خصوه بالقياس ولقائل أن يقول ما يؤمنكم أن يكونوا خصوه من الآية بدليل غير القياس واستغنى بالإجماع عن نقله دليل قد خصت الصحابة قول الله عز وجل أحل الله البيع بقياس الارز على البر ولقائل أن يقول لا سبيل لكم إلى بيان ذلك لأن كثيراً من الفقهاء لا يسلمون أن الصحابة اعتقدت تحريم التفاضل فيما عدا الستة فضلاً عن أن يكونوا محرمين له قياساً

دليل قد عدلت الصحابة عن ظاهر القرآن لقياس فيجب مثله في التخصيص لأن التخصيص عدول عن الظاهر ولقائل أن يقول إن من يخالف في تخصيص عموم الكتاب بالقياس لا يسلم أن الصحابة أجمعت على ترك الظاهر بالقياس

واحتج المخالف بأشياء

منها أن عموم الكتاب دليل مقطوع به والقياس أمانة مظنونة ولا يجوز الاعتراض بالمظنون على المعلوم والجواب عن ذلك قد تقدم في باب تخصيص العموم بأخبار الآحاد وربما تعلق بهذه الشبهة من لا يجيز تخصيص العموم بالقياس إذا لم يدخله التخصيص ويجيز تخصيصه إذا دخله التخصيص فإذا نوقض بتخصيصه بالقياس إذا دخله التخصيص يقول إن دخول التخصيص يدل على أن صاحب الشريعة قال مع العموم أحملوه على عمومها ما لم يمنعكم مانع

ويدل على أن صاحب الشريعة قد أشعرنا بأنه معرض للتخصيص فيقال له لم زعمت أن تخصيصه يقتضي جملة على
عمومه ما لم يمنع منه مانع فان قال لأن العموم من حقه أن يجري على عمومه إلا لدليل قيل فهذا حكم العموم

سواء علمنا دخول التخصيص عليه أو لم نعلم ذلك وليس يقف ذلك على دخول التخصيص ويقال له ودلالة
الأمانة على تخصيص العموم تدل على أن صاحب الشريعة قال في العموم إجلوه على عمومه إلا أن يمنع من ذلك
مانع ويقال لهم لم زعمتم أن دخول التخصيص في العموم إشعار بتخصيص زائد وربما قالوا لو خص العموم الذي لم
يدخله التخصيص لا قترن به ما يخصه لأن البيان لا يتأخر قيل كذلك يقول من لم يجوز تأخير البيان لأنه يذهب إلى
أن ما دل على علة القياس لم يكن متأخرا عن العموم ثم يقال له يلزمك ما ألزمتنا في العموم إذا دخله التخصيص
وقالوا أيضا إن ما دخله التخصيص يدل على أن صاحب الشريعة قد قال فيه إنه ليس المراد به جميعه فيكون مجملا
فجاز إعمال القياس فيه والجواب أن العموم إذا خص تخصيصا معينا فانه يبقى الباقي ومعلوم دخوله تحت العموم
ولا يكون مجملا وإنما يكون مجملا إذا خص تخصيصا غير معين

ومنها قولهم إن القياس إنما يصح بالضرورة الداعية إليه ومع وجود العموم فلا ضرورة تدعو إليه الجواب يقال لهم
اتريدون أن الضرورة الداعية إلى القياس زائلة إذا دخل الحكم تحت لفظ العموم أو إذا كان الحكم مرادا بالعموم
فان قالوا بالأول كان موضع الخلاف وإن قالوا بالثاني لم يمكنهم أن يبينوا أن الحكم مراد بالعموم إلا إذا اثبتوا أن
القياس ليس بحجة مع العموم فيصير دليلهم مبنيا على نفس المسألة فان قالوا تناول لفظ العموم للمسألة يدل على
أنها مرادة به وذلك نعني عن القياس قيل إنما تعلمون أن تناول لفظ العموم لها يدل على أنها مرادة به إذا علمتم أنه
ليس من شرط دلالة العموم على ذلك أن لا يعارضه قياس وإنما تعلمون ذلك إذا علمتم أن القياس المخصص
للعوم ليس بدلالة وهذا موضع الخلاف

ومنها قولهم إن القياس فرع على النص فلو خص القياس العموم لكان قد اعترض بالفرع على الأصل الجواب إن
قياس الارز على البر إنما يخص

قول الله عز وجل وأحل الله البيع وليس هذه الآية أصلا لهذا القياس لأن أصل القياس هو إما ما يقع الرد إليه
كالبر أو تحريمه أو ما يدل على تحريمه أو ما يدل على صحة القياس كاجماع الصحابة وغيره فاما قول الله عز وجل
وأحل الله البيع فليس هو الذي رددنا إليه الارز ولا هو الدال على صحة القياس فلم يعترض بالفرع على أصله
ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لمعاذ بماذا تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة نبيه قال فان لم
تجد قال أجتهد رأيي فجعل اجتهاده مشروطا بان لا يجد الحكم في الكتاب والسنة وما يتناوله عموم الكتاب والسنة
فهو موجود إما في الكتاب وإما في السنة وقد صوبه النبي صلى الله عليه وسلم الجواب أن المراد بذلك إن لم يجد في
نص الكتاب والسنة الذي يعلم بدليلنا يدل على ذلك أنه قال أحكم بكتاب الله عز وجل قال فان لم تجد قال
أحكم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعلوم أن ذلك لا يمنع من تخصيص الكتاب بالسنة المعلومة وليس
يجوز الجواب عن هذا الخبر بان يقال إن حكم القياس غير موجود وإن تناوله العموم وأن ذلك قد دخل تحت قوله
أجتهد رأيي لأنه إنما يعلم معاذ أن ذلك الحكم غير موجود في الكتاب وإن تناوله عمومه بعد أن يجتهد فيعلم أن
القياس قد دل على أن ذلك الحكم لم يرد بالعموم وعند ذلك يسقط عنه الاجتهاد ومعلوم أنه قد جعل اجتهاد رأيه
مشروطا بنفي وجدانه الحكم وهذا التأويل يقتضي أن نفي وجدانه الحكم في الكتاب مشروط بتقديم اجتهاد رأيه
ومنها أن النسخ كتخصيص في ان كل واحد منهما يدل على أن المخاطب بالخطاب لم يرد به بعض ما تناوله فاذا لم

يجز النسخ بالقياس فكذلك التخصيص والجواب أن شيخنا أبا عبد الله يقول إن الأمة أجمعت على أن القرآن لا ينسخ بقياس كما أجمعت الصحابة على أنه يخص به ولولا ذلك لجوزت نسخ القرآن به فالشبهة زائلة عنه فان قيل كيف يجوز أن نجمع على

المنع ما أجمعت الصحابة على جوازه قيل إن الصحابة لم تنص على جواز نسخ القرآن بالقياس وإنما أجمعت على تخصيصه بالقياس الذي هو في معناه وليس يمتنع أن يرد التعبد بأحدهما دون الآخر لوجه المصلحة يفترقان فيه لا يعلمه إلا الله عز وجل ألا ترى أنه كان يجوز ورود النص بالفرق بين التخصيص والنسخ بالقياس وأجاب الشيخ أبو هاشم رحمه الله بأنه إنما لم يجز النسخ به لأنه لا يجوز أن ينزل الله عز وجل نصا ويجعل العمل به موقوفا على اجتهادنا وإنما الجائز صرفه من وجه إلى وجه بالاجتهاد ولقائل أن يقول إن كون العمل بالنص موقوفا على اجتهادنا معناه أن يجوز أن لا يعمل به أصلا إذا أدى الاجتهاد إلى ذلك وليس هذا سبيل النسخ من المنسوخ قد عمل به في حال متقدمة فان كان إخراج بعض الأشخاص من كونهم مرادين بالخطاب هو صرف للخطاب من جهة إلى جهة وليس هو إيقاف الخطاب على اجتهادنا فكذلك إخراج حكم الخطاب في بعض الأزمان دون بعض هو صرف الخطاب من جهة إلى جهة وأجاب أصحاب الشافعي عن الشبهة بأن النسخ إنما لم يصح بالقياس لأن كونه ناسخا للنص بخلافه والقياس لا يصح إذا دفعه النص ففوق النسخ به وقوع بدليل فاسد وهذا لا يصح لأن القياس إذا نسخ الكتاب لم يكن الكتاب بخلافه لأنه ليس يبطل حكمه وإنما يقصر حكمه على بعض الأزمان كما أن القياس إذا خصه لم يكن النص بخلافه لأنه لم يرفعه بالقياس وإنما قصره على بعض الأشخاص ومنها قولهم من شرط القياس أن لا يرد النص لأن الأمة أجمعت على هذا الشرط وإذا كان العموم بخلاف القياس فقد رده النص الجواب يقال لهم إن أردتم برد النص أن يكون القياس دافعا له أصلا فكذلك نقول وليس ذلك موجودا في مسألتنا وإن أردتم أن يكون القياس ينافي بعض ما اقتضاه العموم فليس فساد ما هذه سبيله يجمع بل هو موضع الخلاف

باب في قلب العلة والقول بموجبها

أما قلب العلة فهو أن يعلق الخصم عليها ضد ما علقه المعلل من الحكم فلا يكون تعليق أحد الحكمين أولى من الآخر فيبطل تعلقها بهما وذلك على أن يضرب أحدهما أن يكون الحكمان مفصلين والآخر أن يكونا مجملين والآخر أن يكون أحدهما مجملا والآخر مفصلا أما المفصلان فضربان أحدهما أن يتناقضا بأنفسهما حتى يقول المعلل فوجب أن يجوز ويقول الآخر فوجب أن لا يجوز والآخر لا يتناقضان بأنفسهما بل بواسطة مثاله أن يعلل المعلل استحقاق من قتل بغير السيف للقصاص بأنه قتل لا على وجه القصاص فأشبهه ما إذا قتل القاتل بالسيف فيقول الخصم فوجب أن لا يقتص منه بغير السيف كما إذا قتل القاتل بالسيف أما القسم الأول فلا وجود له لأن الحكمين إذا تناقضا كذب أحدهما واستحال اجتماعهما في الأصل ومن حق من قلب القياس أن يصدق هو والمعلل فيما يحكمان به في الأصل واما الثاني فله وجود وهو دليل على فساد العلة لأنه ليس بان تدل العلة على أحد الحكمين ولا تدل على الآخر لأن الإجماع واقع على أحد الحكمين إذا ثبت انتفى الآخر بأولى من العكس واما إذا كانا مجملين فنحو أن يقول أحدهما فوجب أن يكون من شرط هذه العبادة معنى ما ويقول الآخر فوجب أن لا يكون من شرطها معنى من المعاني وهذا كالتقسيم الأول في التناقض لأن الحكمين وإن

كانا مجملين فهما مفصلان في إثبات الشرط ونفيه وأما إذا كان أحدهما مجملا والآخر مفصلا فضربان أحدهما أن يكون المجمل هو حكم التسوية نحو أن يقول القائل فوجب أن يستوي كذا مع كذا وتكون الأمة مجمعة على أن أحدهما على الخطر فيجب مثله في الآخر والآخر ليس هو قياس التسوية ومثاله تعليل الاعتكاف

بأنه لبث في مكان مخصوص فكان من شرطه اقتران معنى من المعاني كالوقوف بعرفة ويقول الخصم فلم يكن من شرطه الصوم كالوقوف وهذا هو الذي قلبه يفسد العلة لأنه ليس بأن يدل العلة على أحدهما فينبغي الآخر لمكان الإجماع بأولى من العكس وهذا أولى مما ذكرناه في كتاب أفردناه في القياس الشرعي فإن اعترض قلب العلة نقض أو غيره من وجوه الفساد بطل القلب وصح قياس المعلل لأنه قد صار حكمه أولى بأن يعلق على العلة فأما القول بموجب العلة فهو أن يمكن الخصم أن يقول بالحكم الذي علقه القاتس فيعلم أن العلة ما دلت على موضع الخلاف مثاله تعليل الاعتكاف بأنه لبث في مكان مخصوص فكان من شرطه معنى ما كالوقوف بعرفة فيقول الخصم أنا أقول من شرط الاعتكاف اقتران معنى ما وهو النية

باب في تخصيص العلة

اعلم أن العلة قد يوجد معناها في فرع من دون حكمها وقد يوجد لفظها ومعناها في فرع من دون حكمها فالأول هو الكسر وذلك بأن ترفع وصفا من أوصاف العلة ظنا منك أنه لا تأثير له وأن الذي يجوز أن يؤثر في الحكم هو ما عداه ثم يقض ما عداه مثاله أن يعلل معلل وجوب صلاة الخوف بأنها صلاة يجب قضاؤها كصلاة الأمن فيظن المعترض انه لا تأثير لكون العبادة صلاة في هذا الحكم وأن الذي يظن أنه مؤثر في الوجوب هو وجوب القضاء ثم يقض ذلك بصوم الحائض في شهر رمضان يجب قضاؤه وليس بواجب وينبغي للمعلل إذا أراد أن يجيب عن ذلك أن يبين أن لكون العبادة صلاة تأثيرا في الحكم المعلل وأن الصلاة تخالف الصيام في هذا الباب

وأما القسم الثاني فهو النقض وقد اختلف الناس هل يجوز تخصيص العلة المستنبطة ولا يمنع ذلك من كونها أمانة على الحكم ولا يجوز تخصيصها ويكون تخصيصها مانعا من كونها أمانة فأكثر أصحاب أبي حنيفة يجيزون تخصيصها وهو محكي عن مالك وأصحاب الشافعي يمنعون وربما مر في كلام الشافعي جوازه وذكر قاضي القضاة في الشرح أن الشافعي يجيز ذلك وإنما يعدل عن حكم علة إلى حكم علة أخرى والمعلوم من مذهبه أنه يشترط نفي العلة الثابتة في العلة الأولى حتى لا ينقض غير أنه لا يصرح باشتراط ذلك لأنه معلوم من مذهبه الاشتراط أما العلة الشرعية المنصوصة فقد اتفق على جواز تخصيصها من أجاز تخصيص الشرعية المستنبطة واختلف مانعو تخصيص المستنبطة في جواز تخصيص المنصوصة الشرعية فأجازها بعضهم وهو ظاهر مذهب الشافعي ومنع منه آخرون وأقوى ما يحتج به المانعون من تخصيص العلة المستنبطة هو أن يقال معنى قولنا إنه لا يجوز تخصيص العلة هو أن تخصيصها يمنع من كونها أمانة وطريقا إلى الوقوف على الحكم في شيء من الفروع سواء ظن بها أنه وجه المصلحة أو لم يظن بها ذلك فإذا بينا أن تخصيصها يمنع من كونها طريقا إلى الحكم فقد تم ما اردناه وبيان ذلك أنا إذا علمنا أن علة تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلا هي كونه موزونا ثم علمنا بإباحة بيع الرصاص متفاضلا مع أنه موزون لم يخل إما أن نعلم ذلك بعلة أخرى تقتضي إباحته هي أقوى من علة تحريم الذهب وإما أن نعلم ذلك بنص فإن دل على إباحته علة يقاس بها الرصاص على أصل مباح نحو كونه أبيض أو غير ذلك من أوصافه فإنا حينئذ إنما نعلم تحريم بيع الحديد متفاضلا لأنه موزون غير أبيض لأننا لو شككنا في كونه أبيض لم نعلم قبح بيعه متفاضلا كما لا

نعلم ذلك لو شككنا في كونه موزونا فبان أنا لا نعلم بعد التخصيص تحريم شيء بكونه موزونا فقط وبطل أن يكون هذا فقط علة وثبت أن العلة كونه موزونا مع أنه غير أبيض

فان قال أنا أشرطه غير أبي لا أسميه جزءا من العلة وإن كان التحريم لا يحصل من دونه قيل قد ناقضت في هذا الكلام لأنك قد اشترطته في التحريم ولم تفصل بينه وبين غيره من الأوصاف ثم قضت ذلك بقولك لا أسميه جزءا من العلة مع أنك قد وافقت في المعنى وخالفت في الاسم وإن دل على إباحة بيع الرصاص نص وكنا قد علمنا إباحته فالقول في ذلك قد تقدم من أن نشترط نفي علة الإباحة في علة الحظر وإن لم نعلم علة إباحته فمعلوم أن علة ذلك مقصورة على الرصاص لا يتخطأه لأنها لو تخطته لوجب في الحكمة أن ينصب الله عليها دلالة ليعلم ثبوت حكمها فيما عدا الرصاص وإذا كان كذلك لم نعلم قبح بيع الحديد متفاضلا ولا غيره إلا إذا علمناه موزونا ليس برصاص لأنه لو شككنا في كونه رصاصا لم نعلم قبح بيعه متفاضلا وكذا القول في الاستدلال بالعموم لأننا إنما نعلم حسن قتل زيد المشرك بقول الله عز وجل اقتلوا المشركين وإن ذلك تناول اللفظ مع أنه لا دليل يخصه وهذا لا يمكن تخصيصه والذي يبين ما قلناه من اشتراط نفي المخصص أن الإنسان لو استدل على طريقه في براءة بأميال منصوبة ثم رأى ميلا لا يدل على طريقه وعلم أنه لا يدل على طريقه لأنه أسود فانه لا يستدل فيما بعد على طريقه بوجود ميل دون أن يعلم أنه غير أسود لأنه لو شك في سواده لم يستدل به على طريقه فقد صح ما اردناه والعلة المنصوصة في ذلك كالمستنبطة

وقد احتج في المسألة بأشياء أخر

منها أنه لا طريق إلى صحة العلة الشرعية المستنبطة إلا جريانها في معلولاتها فاذا لم تجر فيها لم يكن إلى صحتها طريق ولو كانت صحيحة لوجب في الحكمة نصب طريق إليها وهذا باطل لما بيناه من أن جريان العلة في معلولها ليس بطريق إلى صحتها فضلا أن يقال إنه ليس إليها طريق سواه

فلم يجب بطلان العلة إذا لم تجر في معلولها

ومنها قولهم إن العلة الشرعية قد دل الدليل على تعلق الحكم بما فلم يجز تخصيصها كالعلة العقلية ولقاتل أن يقول ولم زعمتم أن العقلية إنما لم يجز تخصيصها لأن الدلالة دلت على تعلق الحكم بما وما أنكروتم أن الذي له لم يجز تخصيصها هو كونها موجبة والعلة الشرعية أمانة فالأمارات قد يتبعها حكمها وقد لا يتبعها فان قالوا ألتستم تجوزون كون بعض العلة الشرعية وجه المصلحة ووجوه المصالح موجبات أيضا فلم يجز إذا تخصيصها قيل إن ثبت ذلك في بعض العلة الشرعية فأنا نظن كونها وجه مصلحة فهي من هذه الجهة أمانة أيضا والأمارات المظنونة لا يجب أن لا تخطيء أبدا فان قالوا العلة المانعة من تخصيص العقلية هو وجوب تبع حكمها لها اينما حصلت ما لم يمنع من ذلك مانع فلذلك لم يجز ان يمنع مانع من حكمها وكان وجوب تبع الحكم لها من غير مانع هو الذي لأجله لم يجز أن يمنع مانع من حكمها قيل لم زعمتم أن العلة ما ذكرتم ولم إذا وجب تبع الحكم لها ما لم يمنع مانع لم يجز أن يمنع مانع من تعليق الحكم بها في بعض المواضع ثم يبطل ذلك عليهم بالعلة المنصوصة على قول من أجاز تخصيصها ويبطل بالعموم لأنه يجب شموله ما لم يمنع منه مانع ولا يستحيل أن يمنع مانع من شموله

ومنها قولهم إن العلة الشرعية مع الشرع كالعقلية مع العقل فكما لم يجز تخصيص هذه العلة لم يجز تخصيص تلك ولقاتل أن يقول إن عنيتم أنها مع الشرع كالعقلية مع العقل من حيث دل الدليل على تعلق الحكم بها فهو الدليل المتقدم وإن عنيتم أنها مع الشرع كالعقلية مع العقل في المنع من تخصيصها فقد جمعتم بينهما بغير علة

ومنها أن الأمانة الدالة على العلة هي طريقها والطريق إلى الاعتقادات والظنون لا يختلف في الشخص الواحد بل إذا كان طريقا إلى الظن شيء أو اعتقاده ووجد في شيء آخر كان طريقا إلى اعتقاده أو ظنه فيجب أن يكون

الأمانة طريقا إلى ظن الوصف علة في كل موضع وجدت فيه ولقاتل أن يقول الأمانة ليست دالة على أن العلة في الفروع فيلزم الإنسان أن يعتقد كونها علة في كل تلك الفروع وإنما هي دالة على أنها علة الأصل وإنما يعلم أنه لا يجوز تخصيصها بنظر آخر وهو موضع الخلاف ومنها أن العلة طريق إلى إثبات الحكم في الفرع لأننا إذا علمنا أن الوصف علة الأصل ودل الدليل على التعبد بالقياس فإن الوصف يكون طريقا إلى إثبات الحكم في الفرع فإذا اختلف هذا الطريق بفرعين لم يجز كونه طريقا إلى العلم بحكم أحدهما ولا يكون طريقا إلى العلم بحكم الآخر لأن طريق العلم بالشيء أو الظن له لا يجوز حصوله في أشياء فيكون طريقا إلى العلم أو الظن بأحدهما ولا يكون طريقا إلى ذلك في الآخر سيما وما ذكرناه طريق إلى العلم بحكم الفرع وليس بطريق إلى الظن وإنما الطريق إلى الظن ما ذكرناه من الأمانة لأنه طريق إلى كون الوصف علة للحكم وإنما قلنا إن الحكم في الطرق لا يختلف لأن هذه سبيل الأدلة والإدراك في كونهما طريقين إلى العلم فإن قيل إنما وجب ذلك فيما ذكرتم لأنه طرف موجب قيل الإدراك ليس بموجب للعلم فقد استمرت هذه القضية فيه فإن قيل العلة في استمرار الأدلة والإدراك فيما ذكرتم أنه ليس للأمانات فيها مدخل وليس كذلك الحكم بالعلة الشرعية قيل إن ما ذكرناه لا يختلف بحسب الأمانات لأن من ظن أن زيدا في الدار بخبر رجل بعيد من الكذب فإنه لا يجوز أن يخبره عن كون عمرو في الدار فلا يظنه صادقا فإذا وجب ذلك في الأمانات المفردة فالذي يقترن بها أدلة قاطعة أولى بذلك ولقاتل أن يقول ليس العلة في العلة والإدراك أنهما طريقان بل لأن الأدلة إما أن كون موجبة كدلالة كون الحي حيا على كونه مدركا وإما أن تكون لولا المدلول ما كانت الدلالة على كل حال كدلالة صحة الفعل على كون فاعله قادرا وليس كذلك الأمانة لأنها غير موجبة وليست لولا المدلول ما كانت الأمانة على كل حال وأما كون المدرك مدركا فعند أصحابنا يجب عنده العلم بالمدرك فهو كالموجب والصحيح أن كون المدرك مدركا يوجب

كونه عالما بالمدرك وله أن يقول إذا جاز أن تختلف الأدلة والأمانات في الشخصين فهلا جاز اختلافهما في الشخص الواحد فانكم لا تجيزون أن يستدل الاثنان بالدلالة استدلالا صحيحا فيعلم أحدهما مدلولها دون الآخر ولا أن يستدل الواحد بالدلالة على مدلول في موضعين فيعلم ثبوته في أحدهما دون الآخر وتجزون أن ينظر الاثنان في الأمانة نظرا واحدا فيظن أحدهما حكمها دون الآخر فيعلم حكمها في أحد الشئيين دون الآخر ويفارق الأدلة في ذلك كما فارقها في الناظرين ويقول أيضا على استدلالهم بالخبر إن من أخبره زيد بأن عمرا في الدار فإنه لو قيل له لم ظننت أن عمرا في الدار لقال إن زيدا أخبر بذلك وهو بعيد من الكذب ومع ذلك قد يخبره بأن خالدا في الدار فلا يظن ذلك إذا أخبره من هو أبعد من الكذب منه أنه في ذلك الوقت في السوق أو ظن كونه في السوق بأمانة أخرى ولا يخرج إخبار زيد على كونه أمانة على أن عمرا في الدار لأن الأمانة لا تخرج عن كونها أمانة إذا أخطأت في موضع آخر فكذلك لا تخرج العلة من كونها أمانة وإن تخلف عنها حكمها

ومنها لو جاز وجود العلة في فرع ولا يتبعها فيها حكمها لم يكن بعض الفروع بذلك أولى من بعض فكان يجب أن نحتاج في تعلق الحكم عليها في كل فرع إلى دلالة لأن كونها علة ليس يقتضي تعليق الحكم بها في كل موضع إن قيل أليس يجوز تخصيص العموم ولم يخرج ذلك من كونه دلالة قيل إن التخصيص ليس يدخل العموم من الوجه الذي كان منه دلالة لأنه إنما يدل لأجل صيغته بشرط انقضاء القرائن وصدوره عن حكيم وليس يجوز اجتماع ذلك كله ولا

يدل فلم توجدنا دلالة حصلت في موضع ولم تدل ولم يتقضى ذلك كونها دلالة وليس كذلك العلة عندكم لأنكم جعلتموها أمانة وخصصتموها مع ذلك ولقاتل أن يقول قولكم ليس بعض الفروع بأن لا يوجد فيه حكمها أولى من بعض باطل لأن بعضها أولى من بعض لأن

الفرع المختص بما يمنع من حكم العلة أولى بأن لا يوجد فيه حكم العلة من فرع لم يوجد فيه ما يمنع من حكم العلة وذلك أن العلة أمانة والأمانة تتبعها حكمها على الأكثر ولذلك كانت طريقا إلى الظن والأصل فيها أن يتبعها حكمها إلا لمانع فان وجدت في موضع وكان حكمها لا يتبعها والحكمة تقتضي أن يدل الله عز وجل على ذلك فإذا لم يدلنا عليه فلا مانع من تعليق الحكم بها ومنها قولهم وجود العلة مع عدم حكمها يدل على أن المعلن ما استوفى شروط العلة والعلة إذا لم تستوف شروطها كانت باطلة الجواب يقال لهم ولم زعمتم أن تخلف حكمها عنها يدل على أن المعلن ما استوفى شروط العلة ولا بد من أن يقولوا لو استوفى شروطها لم يتخلف عنها حكمها فيقال لهم هذا موضع الخلاف ويبطل ذلك بالعلة المنصوصة إذا لم يقرر بها التعبد بالقياس ويبطل على بعضهم بتخصيص العلة المنصوصة مع ورود التعبد بالقياس ومنها قولهم إن وجود العلة مع عدم حكمها مناقضة وهو من أكد ما يفسد به العلة والجواب يقال لهم ما معنى قولكم مناقضة فان قالوا المناقضة هي الإقرار بوجود العلة من دون حكمها من غير دليل منع من حكمها قيل هذا لا يدل على فساد العلة وإنما يدل على أن المعلن قد أخطأ حين لم يتبعها حكمها فان قالوا المناقضة هي الإقرار بوجود العلة من دون حكمها وإن دل الدليل على انتفاء حكمها قيل لهم مخالفكم لا يسلم أن ذلك مناقضة ويقول إن سميتم أن ذلك مناقضة فلم زعمتم أنه يفسد العلة فان قالوا إنما قلنا إن ذلك مناقضة تفسد العلة لأن العقلاء يعدونه مناقضة مفسدة حتى العوام منهم لأن قاتلا لو قال سأحت فلانا لأنه بصري ثم لم يسمح غيره من البصريين لقال له العوام والخواص زعمت أنك سأحت فلانا لأنه بصري فهذا بصري قيل إن هذا الإنسان لو اعتذر بأنه لم يسمح فلانا وإن

كان بصريا لأنه عدوه لم يمكن أن يدعى على جميع الناس أنهم يذمونه ويلزمونه اشتراط نفي العداوة في علته الأولى وإن ادعوا ذلك على جميع العقلاء فمخالفوهم من العقلاء ولا يلزمون المعلن ذلك فان قالوا لو لم تفسد العلة بتخصيصها لم تفسد بمعارضة نص لها قيل لهم إن أردتم أن النص عارضها في بعض فروعها فهذا هو التخصيص الذي لا تفسد العلة به عند خصومكم وإن اردتم أن النص يمنع من حكمها في جميع فروعها فمن أجاز العلة القاصرة لا يمنع من كونها علة في الأصل فقط ومن لم يجز ذلك يفسد العلة من حيث كانت قاصرة خارجة عن كونها أمانة في كل المواضع وليس كذلك إذا تخلف عنها حكمها في بعض فروعها لمانع لأن ذلك لا يمنع من كونها أمانة على أن هذه الشبهة تبطل بالنص على العلة إذا لم يرد معه التعبد بالقياس على قول من لم يجز القياس بها لأن حكمها ينفي عنها في الفروع كلها وليس ذلك مناقضة ولا يجري مجرى معارضة النص بعلة ويبطل العلة المنصوصة مع ورود التعبد بالقياس

ومنها قولهم إن العلة مع كل فرع تجري مجرى النص على فرع واحد فكما لم يجز تخصيص النص على فرع واحد فكذلك العلة الجواب إن النص المتناول لعين واحدة لا يمكن تخصيصه لأنه غير متناول الأشياء فيخرج بعضها وليس كذلك العلة الشائعة في فروع كثيرة لأنها تتناول أشياء فهي كالعموم فجاز أن تدل دلالة على إخراج بعض تلك الأشياء من حكمها ويبطل ذلك بالعلة المنصوصة على قول من أجاز تخصيصها

واحتج من أجاز تخصيص العلة بأشياء

منها أن العلة الشرعية أمانة فجاز وجودها في موضع ولا حكم كما جاز وجودها قبل الشرع وليس معها ذلك الحكم ولقاتل أن يقول ولم إذا جاز قبل كونها أمانة أن يوجد من دون حكمها جاز تخصيصها بعد كونها أمانة وما تنكرون أن تكون لما صارت أمانة صارت طريقا إلى الحكم وليس

كذلك قبل كونها أمانة ألا ترى أنها قبل الشريعة لم يتعلق بها حكم ولا يجوز أن يتعلق بها حكم أصلا بعد كونها أمانة على أن ذلك يبطل على قول الشيخ أبي عبد الله رحمه الله بالعلة في الترك لأنه قد أجاز وجودها قبل الشريعة من دون حكمها ولم يجز تخصيصها بعد كونها أمانة

ومنها أن العلة الشرعية أمانة على الحكم بجعل جاعل فجاز أن نجعلها أمانة في مكان دون مكان كما أن خبر الواحد لما كان أمانة جاز أن يجعل أمانة مع عدم نص القرآن ولا يجعل أمانة مع أن نص القرآن بخلافه الجواب إن العلة لا تكون أمانة على الحكم بجعل جاعل لأننا إن جعلناها وجه المصلحة فوجوه المصالح لا تكون كذلك بجعل جاعل وكذلك جميع وجوه القبح والحسن ألا ترى أن كون الفعل ردا للوديعة لا يكون وجهها في حسنه بجعل جاعل وإن جعلناها أمانة توجد مع وجه المصلحة فكأنها كذلك ليس بجعل جاعل بل هي كذلك شاء الجاعل ذلك أو لم يشأه فإن وجدت الأمانة مع وجه المصلحة في موضع دون موضع وعرفنا ذلك فلا بد من أن نشترط انتفاء الموضع الذي يوجد العلة فيه من دون وجه المصلحة حتى يصح أن تكون طريقا ولهذا نقول إن خبر الواحد أمانة وطريق إلى حكم بشرط أن لا يعارض كتابا ولا خبرا متواترا أو إجماعا

ومنها قولهم إنه إذا كان المانع عند خصومنا من تخصيص العلة المستنبطة أن ذلك يمنع من جريانها في معلولها وهو طريق صحتها لأنه ليس طريق صحتها فالعلة المنصوص عليها إذا لا يمتنع تخصيصها لأن ذلك لا ينقض طريق صحتها لأنه ليس طريق صحتها هو الجريان في معلولها وإذا صح تخصيص العلة المنصوصة علمنا أن ذلك إنما لم يمنع منها لكونها علة شرعية وأمانة فجاز مثله في المستنبطة لأن ما يجوز ويستحيل على الشيء لا يختلف بحسب اختلاف طريقه الجواب إن من منع من تخصيص العلة المنصوصة له أن يقول إنما أمنع من تخصيص المستنبطة بغير الجريان بل بما ذكرته من كون

ذلك طريقا إلى الحكم إلى غير ذلك من الوجوه لا أستدل بالجريان أصلا واستدل به على المنع من تخصيص العلة المستنبطة فقط وأما المنصوصة فإذا كان طريق صحتها غير الجريان جاز أن يمنع من تخصيصها بوجه آخر ومن يجيز تخصيص العلة المنصوصة له أن يفرق بينها وبين المستنبطة بما قد بني عليه المستدل دليله وهو أن طريق صحة المستنبطة الجريان والتخصيص يبطل ذلك وليس طريق صحة المنصوصة الجريان فيبطله التخصيص وقولهم إن ما يستحيل ويجوز على الشيء لا يختلف بحسب اختلاف طريقه فباطل لأنه إذا كان ما يستحيل على الشيء إنما يستحيل عليه لما يرجع إلى طريقة جاز أن تختلف استحالاته إذا اختلفت الطرق واستحالة تخصيص العلة إنما كان لأجل بطلان طريقها فالعلة التي طريقها نص لا يفسدها نص تخصيصها فلا يستحيل التخصيص عليها ومنها وهو وجه قوي يمكن أن يحتجوا به فيقولوا إن العلة الشرعية أمانة فوجودها في بعض المواضع من دون حكمها لا يخرجها من كونها أمانة لأن الأمانة 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 فبطل قول من قال إن تخصيصها يخرجها من كونها أمانة وعلة يبين ذلك ان وقوف مركوب القاضي على باب الأمير أمانة لكونه في دار

الأمير ولا يخرج عن كونه أمانة على ذلك أن لا نشاهد القاضي في بعض الحالات في دار الأمير أو نرى مركوبه علي باب الأمير مع غلام غيره فنظن أنه قد استعاره غيره ألا ترى أنا إذا رأينا مركوبه على باب الأمير مرة أخرى ظننا كون القاضي في دار الأمير إذا كان الأغلب أنه هو الذي يركب ذلك المركوب وكذلك وجود الغيم الرطب في الشتاء من دون مطر لا يخرج الغيم من كونه أمانة على نزول المطر الجواب إنا لا نمنع أن توجد الأمانة في بعض المواضع لعله من العلة شرطنا في كونها أمانة انتفاء تلك العلة أو انتفاء الموضع الذي لم يوجد فيه حكمها ولا يكون طريقا إلى الحكم

إلا إذا علمنا انتفاء ما شرطنا انتفاؤه يبين ذلك أنه إذا لم يكن القاضي في دار الأمير وإن كان مركوبه ببابه إذا كان مع غلام غيره فإنا لا يمكننا أن نظن كون القاضي في دار الأمير إذا شاهدنا مركوبه على بابه إلا بأن نعلم أو نظن أنه ليس غلام غيره معه ألا ترى أنا لو ظننا غلام غيره معه لم نظن كون القاضي في الدار ولو رأينا مركوبه على باب الأمير ونظرنا في الدار ولم نشاهده فيها فإنا نظن فيما بعد أنه في الدار إذا شاهدنا مركوبه على الباب وعلمنا أننا لم نشاهد داخل الدار فلم نشاهده فيها والله أعلم

باب مناقضة العلة وما يجترس به من النقص

اعلم أن نقض العلة هو أن توجد في موضع من دون حكمها وحكمها ضربان مجمل ومفصل والجمل ضربان إثبات ونفي فالإثبات الجمل لا يقض بنفي مفصل والنفي الجمل ينقض باثبات مفصل مثال الأول أن يعلل معلل قتل المسلم بالنمي فيقول لأههما حران مكلفان محقونا الدم فثبت بينهما قصاص كالمسلمين فينقض به إذا قتله خطأ وذلك ان نفي القصاص بينهما في الخطأ لا يمنع من صدق القول بأن بينهما قصاصا وإذا صدق القول بذلك علم أن ثبوت القصاص بينهما لم يرتفع فلم ينتف حكم العلة ومثال الثاني أن يقول المعلل لأههما مكلفان فلم يثبت بينهما قصاص فإذا نوقض بالمسلمين ثبت بينهما قصاص في قتل العمد انتقضت العلة لأن ثبوت القصاص بين الشخصين في موضع من المواضع لا يصدق معه القول بانه لا قصاص بينهما على الإطلاق وأما الحكم المفصل فإما أن يكون إثباتا وإما نفيًا فالإثبات ينقض بالنفي الجمل مثاله أن يقول المعلل فوجب أن يثبت بينهما جميعا قصاص في قتل العمد وذلك ينتقض بالحر والعبد إذا قتل العبد لأنه لا يثبت بينهما قصاص لأن انتفاء القصاص على الإطلاق يزيل ثبوت القصاص في بعض

المواضع واما النفي المفصل فانه لا ينقض باثبات مجمل لأن قول المعلل فلم يثبت بينهما قصاص في قتل الخطأ لا ينتقض بثبوت القصاص بين المسلمين لأن ثبوت القصاص بينهما في الجملة لا يمنع من انتفائه عنهما في بعض المواضع وقد يجترس من النقص بوجوه منها الاحتراس بالأصل ومنها الاحتراس بشرط يذكر في حكم العلة ومنها الاحتراس بحذف الحكم والاقتصار على الشبه بالأصل

مثال الاحتراس بالأصل أن يعلل معلل قتل المسلم بالنمي بأههما حران مكلفان محقونا الدم فقتل احدهما بالآخر قياسا على المسلمين فإذا نوقض بقتل الخطأ قال أنا رددت الفرع إلى المسلم وانا أقول في الفرع مثل ما قتله في الأصل وأنا اوجب القصاص في الأصل في العمد دون الخطأ وهذا الاحتراس غير صحيح لأن الحكم هو ما يلفظ به المعلل دون ما أضمره وهو إنما صرح باشتباه الشخصين في القتل لا غير ولم يشترط فيه شرطا آخر وليس رد الفرع إلى الأصل بموجب استوائهما في كل حكم على كل وجه لأنه لم يصرح بذلك

وأما الاحتراس بشرط مذكور في الحكم فمثاله أن يقول المعلل لأئهما حران مكلفان محقونا الدم فوجب أن يثبت بينهما قصاص إذا قتل أحدهما صاحبه عمدا ولقائل أن يقول إن الاحتراس في الحكم هو إقرار بانتقاض العلة وذلك أن المعلل قد حكم بأن العلة هي كونهما حرين مكلفين محقوني الدم فقط وأنه لا يدخل في العلة غير ذلك فإذا قال إن هذا يوجب القصاص في قتل العمدة دون الخطأ مع وجود هذه الأوصاف فقد أقر بأن العلة توجد في موضعين ويتبعهما حكمها في أحدهما دون الآخر فإن قيل لا يمنع أن تكون الحرية والعقل وحقن الدم إنما تؤثر في إيجاب القصاص في قتل العمدة دون الخطأ قيل إن كان ذلك يؤثر في أحد الموضوعين دون الآخر لمعنى اختصاص به أحدهما فينبغي أن يذكر ذلك المعنى في جملة العلة لأن له تأثيرا في إيجاب القصاص وإن كانت الأوصاف تؤثر في الحكم في أحد الموضوعين دون الآخر

لا لأمر افترق فيه الموضوعان فقد أقرتم أن العلة تقتضي الحكم في موضع دون موضع وإن كانت موجودة فيهما على سواء ولنا أن نجيب عن هذا الكلام ونقول إن الشرط المذكور في الحكم هو متأخر في اللفظ مقدم في المعنى لأن معنى القياس لأئهما حران مكلفان محقونا الدم قتل أحدهما صاحبه عمدا فثبت بينهما القصاص وذلك أن قتل العمدة له تأثير في القصاص وهذا يقتضي أنه وإن كان ذكر في الحكم فهو مذكور على أنه من جملة العلة وأما الاحتراس بحذف الحكم فهو أن يذكر المعلل العلة ولا يذكر الحكم لكنه يقول عقيب العلة فأشبهه الفرع كيت وكيت وقد يفعل ذلك إذا لم يمكن التصريح بالحكم وقد قيل إن هذا لا يصح لأن قولنا فأشبهه كيت وكيت هو حكم بأن الفرع يشبه كيت وكيت وإذا كان ذلك حكما احتج الفرع إلى أصل يرد إليه

باب القول في الاستحسان

اعلم أن المحكي عن أصحاب أبي حنيفة القول بالاستحسان وقد ظن كثير من رد عليهم أنهم عنوا بذلك الحكم بغير دلالة والذي حصله متأخرو أصحاب أبي حنيفة رحمه الله هو أن الاستحسان عدول في الحكم عن طريقة إلى طريقة هي أقوى منها وهذا أولى ممن ظنه مخالفوهم لأنه الأليق بأهل العلم ولأن أصحاب المقالة أعرف بمقاصد أسلافهم ولأنهم قد نصوا في كثير من المسائل فقالوا استحسنا هذا الأثر ولوجه كذا فعلنا أنهم لم يستحسنوا بغير طريق والذي يمنع من الحكم بغير طريق أن الحكم بغير طريقة إما أن يكون حكما بالشهوة أو بأول خاطر أو بظن الأمانة له وذلك يتأتى من الصبي والعامي كما يتأتى من العالم فكان ينبغي جواز ذلك من هؤلاء أجمعين وكان ينبغي أن لا يلام من حكم بذلك ولأن هذه الأشياء قد تتناول الحق كما تتناول الباطل ولأن الظن لا عن أمانة لا يتميز من ظن السوداوي

والكلام في الاستحسان على ما فسره أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه يقع في المعنى ويقع في العبارة أما في المعنى فهو أن بعض الأمارات قد يكون أقوى من بعض ويجوز العدول من أمانة إلى أخرى من غير أن تفسد الأخرى وذلك راجع إلى تخصيص العلة وقد تقدم القول في ذلك ومن الكلام في المعنى الكلام في حد الاستحسان وأما الكلام في العبارة فهو أن لتسميتهم ذلك استحسانا وجه صحيح

وأما حد الاستحسان فقد اختلف فيه فحده بعضهم بأنه العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه وهذا باطل لأنهم يستحسنون إذا عدلوا إلى نص كما لا يستحسنون أن لا قضاء على الأكل ناسيا في صومه وتركهم القياس في ذلك للخبر وحده بعضهم بأنه تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه وهذا باطل لأنهم قد يعدلون في الاستحسان عن

قياس وعن غير قياس وحده بعضهم بأنه ترك طريقة للحكم إلى أخرى أولى منها لولاها لوجب الثبات على الأولى ويقرن هذا من وجه أبي الحسن رحمه الله وهو قوله الاستحسان هو ان يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى من الأول يقتضي العدول عن الأول وهذا يلزم عليه أن يكون العدول عن العموم إلى التخصيص استحسانا ويلزم عليه أن يكون القياس الذي يعدل إليه عن الاستحسان استحسانا

وينبغي أن يقال الاستحسان هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه وهو في حكم الطارئ على الأول ولا يلزم على ذلك قولهم تركنا الاستحسان باقيا لأن القياس الذي تركوا له الاستحسان ليس في حكم الطارئ بل هو الأصل ولذلك لم يصفوه بأنه استحسان وإن كان أقوى في ذلك الموضوع مما تركوه

واما الوجه في تسميتهم ذلك استحسانا فهو أن الاستحسان وإن كان وقع على الشهوة والاستحلاء فقد يقع على العلم بحسن الشيء فيقال فلان يستحسن القول بالتوحيد والعدل وقد يقع على الاعتقاد والظن بحسن الشيء فاذا ظن المجتهد الأمانة واقتضاء ذلك أن يعتقد حسن مدلولها جاز أن يقول قد استحسنت هذا الحكم فصح فائدة هذه التسمية وجاز الاصطلاح منهم على التسمية

باب في تعارض العلل والقول في تنافياها

اعلم أن وصفنا العلل بأنها متناقضة متنافية قد يفهم منه أنها متضادة لا يصح اجتماعها وهذا غير موجود في هذا الموضوع لأن الأكل والكيل والاقنيات لا تنضاد وقد يفهم منه أنها لا تجتمع كونها عللا وذلك ضربان أحدهما لا تجتمع كونها عللا لتنافي أحكامها والآخر لا تجتمع كونها عللا لا لتنافي أحكامها والمتنافي أحكامها لا بد أن يكون أصلها أكثر من واحد ويستحيل أن يكون أصلها واحدا لأنه لو كان أصلها واحدا على وجه واحد لكان قد اجتمع في الأصل حكمان متنافيان وذلك محال

فان قيل هلا تنافت العلل وإن كان أصلها واحدا وحكمه واحدا إذا تنافت الأحكام في الفروع بان توجد إحدى العلتين في فرع ولا توجد الأخرى فيه فيلزم أن يوجد فيه حكم العلة لوجود إحدى العلتين وإن ينفي لانتفاء العلة الأخرى قيل إذا وجدت إحدى العلتين في الفرع دون الأخرى وجب وجود حكمها فيه ولا يلزم انتفاؤها لانتفاء العلة الأخرى لأن انتفاء العلة لا يقتضي انتفاء حكمها إذا خلفتها علة أخرى فاذا ثبت أن أصل العلتين المتنافيتي الحكم اثنان فصاعدا فمثاله وجوب النية في التيمم ونفي وجوبها في إزالة النجاسة ورد الوضوء إلى إزالة النجاسة

بعلة إنما طهارة بالماء ويرد إلى التيمم بعلة إنما طهارة عن حدث وإن امتنع كونها عللا لوجه سوى تنافي الحكمين فبان لا يكون في الامة من علل ذلك الأصل بعلتين بل كل منهم علة بعلة واحدة كتعليقهم تحريم التفاضل في البر بكونه مكيبلا أو مأكولا أو مقتاتا وليس منهم أحد علة بكل واحد منهما ومتى تنافت العلل واشتبه القول في فروعها وجب الترجيح وينبغي قبل ذلك أن نتكلم في غلبة الأشباه

باب الكلام في غلبة الأشباه

اعلم أنه ينبغي أن نذكر ما الشبه وبماذا يقع وما الشبه الغالب وما قياس المعنى وما قياس غلبة الأشباه وقسمة قياس غلبة الأشباه

والشبه هو ما له يحصل الاشتباه والاشتباه هو اشتراك الشئين في صفة من الصفات ووجه من الوجوه وهذه الصفة وهذا الوجه هو الشبه

وأما ما يقع به الأشباه فابن عليه يعتبر الصورة كردة الجلسة الثانية في الصلاة إلى الجلسة الأولى في إسقاط وجوبها لأن كل واحدة منها جلسة والشافعي يعتبر الشبه بالأحكام كردة العبد المقتول إلى المملوكات في اعتبار قيمته بالغة ما بلغت من حيث أشبه المملوكات في احكام كثيرة والصحيح أن الشبه يكون بكل ما كان له تأثير في الحكم سواء كان حكما او لم يكن حكما لأن كون البر مكيلا أو مأكولا ليس بحكم

وأما غلبة الشبه فهو أن يكون الشبه أقوى من شبه آخر فهو أولى بأن يتعلق الحكم به لقوة امارته وقوة الأمارات امر ظاهر لا إشكال فيه

وأما قياس المعنى فهو أن يكون شبه فرعه بأصله لا يعارضه شبه آخر فان عارضه كان خفيا جدا كرد العبد إلى الأمة في تصنيف حد الزنا

وأما قياس غلبة الأشباه فهو أن يعارض الشبه الحاصل فيه شبه آخر يساويه في القوة ويخفي فضل قوة أحدهما على الآخر ولا يخلو هذان الشبهان إما أن يرجعا إلى أصل واحد أو إلى أصلين فان رجعا إلى أصلين جاز أن يكون الفرع واحدا ويشبه بأحد الشبهين أحد الأصلين ويشبه بالشبه الآخر الأصل الآخر كالعبد المقتول يشبه الحر في تحديد بدله من حيث كان مكلفا ويشبه المملوكات في نفي تحديد بدله من حيث كان مملوكا

وأما أن يرجع إلى أصل واحد فقد يكون الفرع اثنين وقد يكون واحدا فان كانا اثنين فانه يكون كل واحد منهما يشبه الأصل بأحد الشبهين دون الآخر كالارز والجص أحدهما يشبه البر من حيث كان مكيلا والآخر يشبهه من حيث كان مأكولا وأما إذا كان الفرع واحدا فكالارز المشبه للبر من حيث كان مأكولا ومن حيث كان مكيلا ومن حيث كان مقتاتا فيقع النظر في أي هذه الوجوه هي علة الحكم فما لم تدل عليه أمانة قضى بفساده وما تساوى في دلالة الأمارات عليه عدل فيه إلى الترجيح

ونحن نذكر الآن الوجوه التي يقع بها ترجيح العلة إن شاء الله تعالى

باب فيما يرجح به علة على علة

اعلم أنه ينبغي أن نذكر أولا ما الترجيح وما الفائدة فيه ثم نقسم الترجيح للعلل

أما الترجيح فهو الشروع في تقوية أحد الطرفين على الآخر ولذلك لا يصح الترجيح إلا بعد تكامل كونهما

طريقتين لو انفرد كل واحد منهما لأنه لا يصح ترجيح طريق على ما ليس بطريق

وأما الفائدة في الترجيح فهي أن يقوي الظن الصادر عن إحدى الأمارتين

عند تعارضهما ولذلك لا يصح الترجيح بين الأدلة لأنها لا تعارض لأن تعارضها موقوف على تنافي مدلولاتها وفي

تعارضها ثبوت مدلولاتها على تنافيتها ولأن الأدلة لا تقتضي الظن فلا يمكن القول بأن أحد الظنين يقوى ولأن

الترجيح يقتضي التمسك بما ثبت فيه الترجيح واطراح ما لم يثبت فيه والدليل لا يجوز اطراحه

فأما قسمة ترجيح العلة فهي أن العلة ينبغي أن ترجح بما يرجع إلى طريقها وبما يرجع إلى الحكم الذي هي طريقه وبما

يرجع إلى مكانها وهو الأصل أو الفرع أو هما بمجموعهما

أما الرجوع إلى طريقها فمنه ما يرجع إلى طريقها في الأصل ومنه ما يرجع إلى طريقها في الفرع
أما الرجوع إلى طريقها في الأصل فضربان أحدهما أن يكون طريق وجودها في الأصل أقوى من طريق وجود علة
أخرى في أصلها والآخر أن يكون طريق صحة إحدى العلتين في الأصل أقوى من طريق صحة الأخرى
وأما الرجوع إلى طريقها في الفرع فأن يكون طريق وجودها في الفرع أقوى من طريق وجود الأخرى في فرعها
وأما الترجيح الرجوع إلى حكمها فضربان أحدهما يتعلق بحكمها في الأصل والآخر يتعلق بحكمها في الفرع أما المتعلق
بالأصل فضربان أحدهما أن يكون طريق ثبوت أحد الحكمين في الأصل أقوى من طريق ثبوت الحكم الآخر في أصله
والآخر أن يكون طريق ثبوت أحدهما في الأصل الشرع وطريق ثبوت الآخر في أصله العقل وأما المتعلق بحكمها في
الفرع فضروب منها أن يكون أحدهما حظرا والآخر إباحة ومنها أن يكون في أحدهما زيادة على الآخر كالندب
والمباح ومنها أن يكون قد شهدت الأصول بأحد الحكمين كعموم خطاب أو قول صحابي ومنها أن يكون حكم
إحدى

العلتين يتبعها في جميع فروعها وحكم العلة الأخرى لا يتبعها في جميع فروعها فيكون أولى على قول من أجاز
تخصيص العلة

وأما الترجيح الرجوع إلى الأصل وحده فبأن تكون إحدى العلتين منتزعة من عدة أصول والأخرى منتزعة من أصل
واحد

وأما الترجيح الرجوع إلى الفرع وحده فبأن يكون فروع إحدى العلتين أكثر من الأخرى
وأما الرجوع إلى الأصل والفرع جميعا فبأن يكون الفرع باحد الأصلين أشبه منه بالآخر بأن يكون من جنسه كرد
كفارة إلى كفارة ورد المقدار المفسد للصلاة من كشف العورة إلى مقدار ما يفسدها من النجاسة لأن بين هذين
تجانسا من بعض الوجوه وفي بعض هذه الوجوه اختلاف وسنذكر عند الأمثلة إن شاء الله
أما التي طريق وجودها في الأصل أقوى فبأن تكون إحداها يعلم وجودها في الأصل بالحس والصورة نحو كون البر
مكيبلا أو مطعوما وتكون الأخرى معلوم وجودها فيه باستدلال أو إحداها معلوم وجودها في الأصل بدليل
والأخرى مظنون وجودها فيه بأمانة أو يكون جميعا مظنونين بأمارتين غير أن أمانة وجود إحداها أقوى وذلك وجه
ترجيح لأن الوصف لا يكون علة في الأصل إلا وهو موجود فيه فاذا كان علمنا أو ظننا لوجوده فيه أقوى من
علمنا أو ظننا لوجود الأخرى فيه فقد صار ظننا لكونها علة حكم الأصل أقوى من ظننا لكون الأخرى علة حكم
الأصل وأما التي طريق كونها علة حكم الأصل أقوى فبأن يكون علة كونها حكم الأصل صريح نص وطريق
الأخرى تنبيه نص أو طريق إحداها تنبيه نص وطريق الأخرى الاستنباط أو أمانة إحداها أقوى من أمانة الأخرى
وإنما كان ذلك ترجيحا لأن ما قوى طريقه قوى الظن له أو الاعتقاد له وكذلك التي طريق وجودها في الفرع أقوى
من طريق وجود الأخرى في الفرع لأن ثبوت الحكم في الفرع تبع

لوجود علته فاذا قوي علمنا أو ظننا لوجودها في الفرع قوي علمنا لقوة أصل العلم وإذا كان حكمها في الفرع
أولى صار كونها علة أولى

وأما الترجيح بقوة ثبوت الحكم في الأصل فنحو أن يدل على الأصل دليل قاطع ويدل على حكم الأصل الآخر
أمانة وإنما كان من قوي حكم أصله أولى لأن الوصف لا يكون علة حكم الأصل إلا وحكمه ثابت فاذا كان حكم

أحد الأصلين أقوى ثبوتاً كان ما يقع من العلة ومن حكم الفرع أقوى ثبوتاً
وأما الترجيح بكون أحد الحكمين شرعياً والآخر عقلياً فصحيح لأن القياس الشرعي دلالة شرعية والأولى في الأدلة
الشرعية أن تكون أحكامها شرعية والقياس الذي حكمه شرعي هو أشد مطابقة للأدلة الشرعية
فإن قيل كيف يجوز أن يستخرج من أصل عقلي علة شرعية قيل يجوز ذلك إذا لم ينقلنا عنه الشرع فنستخرج العلة
التي لها لم ينقلنا عنه الشرع

فأما إذا كان أحد الحكمين نفيًا والآخر إثباتاً وكانا شرعيين فقد ذكر قاضي القضاة رحمه الله أنه لا يكون أحدهما
أولى من الآخر وقد ذكرنا في ترجيح الأخبار أنه لا بد في النفي والإثبات من أن يكون أحدهما عقلياً والآخر سمعياً
وأما الترجيح بكون أحد الحكمين في الفرع حظراً والآخر إباحتاً فإنه إن كان الحظر شرعياً كان أولى فكانت علته
لأن الحكم الشرعي أولى ولأن الأخذ بالحظر أحوط وإن كان الحظر عقلياً فكونه حظراً جهة ترجيح وكون الإباحتة
شرعية جهة لترجيح الإباحتة فالواجب الرجوع إلى ترجيح آخر ولا بد في الحظر والإباحتة من أن يكون أحدهما
عقلياً والآخر شرعياً على ما بيناه في الأخبار وأما إذا كان حكم إحدى العلتين العتق وحكم الأخرى الرق فالمشبهة
للعتق أولى لأن تعلق الحرية بالقول ثابت بالشرع لا بالعقل

فهو من هذه الجهة حكم شرعي ولأن العتق في الشريعة فوقه من حيث لا يلحقه الفسخ فكانت علته أولى فأما إذا
كان حكم أحدهما في الفرع إسقاط الحد وحكم الأخرى إثباته فالشيخ أبو عبد الله رحمه الله يرجح المسقط للحد
لأنه قد أخذ علينا إسقاط الحد ولأن العلة تقتضي حظره والحظر أولى وقال قاضي القضاة رحمه الله لا ترجيح بذلك
بل يرجح المثبتة للحد لأنه حكم شرعي ويقول إنما أخذ علينا إسقاط الحد من الأعيان ولم يؤخذ علينا إسقاطه عن
جملة الشريعة

فأما الترجيح بكون أحد حكمي العلة أزيد من حكم الأخرى فمثل أن يكون حكم أحدهما الإباحتة وحكم الآخر
الندب فالتى حكمها الندب أولى لأن الندب يتضمن شيئاً من معنى الإباحتة الذي هو الحسن ويزيد عليه فكان أولى
إذا كانت الزيادة شرعية

وأما الترجيح بشهادة الأصول فقد يراد بشهادة الأصول أن يكون جنس ذلك الحكم ثابتاً في الأصول مثل تحريم
المثلة في الجملة فالعلة المحرمة لمثلة مخصوصة أولى لأن الشريعة في الجملة تشهد بما وقد يراد بشهادة الأصول الكتاب
والسنة والإجماع وهذه إن كانت صريحة فهي الأصل في الدلالة لا يجوز وقوع الترجيح بها وإن مسها احتمال شديد
جاز ترجيح القياس بما لو ضوح دلالة القياس على دلالتها ويقع الترجيح بقول الصحابي لأنه أعرف بمقاصد النبي
صلى الله عليه وعلى آله وكذلك إذا عضدت العلة علة كما ترجح أخبار الأحاد بعضها ببعض وكما يرجح الخبر
على خبر آخر بكثرة الرواية ولما تقدم كانت العلة التي لا تخصص العموم أولى من التي تخصصه لأن لفظ العموم قد
شهد لها

وذكر قاضي القضاة في الشرح أن هذا مخالف لما ذكرناه من شهادة الأصول لأن كلا المعلقين قد اتفقا على مطابقة
ذلك الأصل لإحدى العلتين ولم يقع الاتفاق بينهما على ذلك في هذا الموضع لأن أحد المعلقين يقول ما

أراد الله عز وجل بالعموم ما تناولته العلة المختصة ولقائل أن يقول إنهما سواء لأن أحد المعلقين وإن لم يقل ذلك
فإن العموم يشهد لمطابقة إحدى العلتين فكانت أولى وإذا اقترن بالقياس خبر واحد محتمل فقد قال إنه يرجح به مع
أن الخصم يمكنه أن يقول في المحتمل إنه ما أريد به ما يخالف عتلي وقوله في المحتمل أمكن من قوله في العموم

وأما الترجيح بلزوم الحكم للعلة في الفروع كلها دون الأخرى فبعض من أجاز تخصيص العلة لا يرجح بذلك وبعضهم يرجح به وهو الصحيح لأن لزوم الحكم لها يكسبها بالعقليات ويؤذن بلزومه لها في الأصل فأما الترجيح بما يرجع إلى الأصل فبأن تكون إحدى العلتين منتزعة من أصول كثيرة والأخرى منتزعة من أقل من تلك الأصول فقد اختلف في ذلك فمن الناس من رجح بذلك ومنهم من لم يرجح به وقال قاضي القضاة رحمه الله لا يرجح به إذا كانت طريقة التعليل واحدة وإن كانت طريقته غير واحدة رجح به أما أنه إذا كانت علل تلك الأصول كثيرة وأماراتها مختلفة فالترجيح يقع بذلك لشهادة العلل وأماراتها بعضها لبعض ويكون الترجيح واقعا حينئذ بشهادة العلل بعضها لبعض وأما إذا كانت العلة واحدة وأماراتها واحدة فإنه إن كان الأصل نوعا وإنما أشخاصه كثيرة فإنه لا يرجح في ذلك لأن النوع واحد وعلى أنا لا نعلم أن أحاد بعض النوع أكثر من أحاد النوع الآخر وإن كانت الأصول أنواعا كثيرة وقع الترجيح بها وإن كانت علتها واحدة لأنه تكون الأصول الكثيرة شاهدة لإحدى العلتين ويكون حكمها أكثر ثبوتا في الأصول من حكم الأخرى وذلك مقو للظن وأما ترجيح العلة الراجع إلى فروعها فإن تكون فروع إحدى العلتين أكثر من فروع الأخرى وقد رجح بذلك قوم وكذلك العلة المعدية ولم يرجح به آخرون

والأولون قالوا إنها إذا كثرت فروعها كثرت فائدتها فكانت أولى ولقائل أن يقول إنما يجب أن يكون أولى إذا كثرت فوائدها الشرعية وكثرة فروعها ترجع إلى اختيار الله تعالى خلق الأنواع التي تختص تلك العلة وليس ذلك بأمر شرعي

واحتج من لم يرجح بذلك بأن قال لو كان أعم العلتين بالأخذ أولى لكان أعم الخطابين أولى بالعمل والجواب إنه إنما لم يكن أعم الخطابين أولى بل كان أحصهما أولى لأن الأخذ بأخصهما ليس فيه إطراح لأعمهما والأخذ بأعمهما فيه إطراح لأخصهما وأما العلتان فأنهما إذا انتهتا إلى الترجيح لم يمكن الجمع بينهما وأيهما استعملت اطرح الأخرى فكان اطراح ما قل حكمه لقلته فروعها أولى

وقالوا أيضا ينبغي أن تصح العلة في الأصل وإذا صحت أجريت في القوة قلت أو كثرت والجواب إنه إنما ترجح العلة على العلة إذا شهد لثبوت كل واحدة منهما أمانة ولا معنى لقولكم ينبغي أن تثبت العلة في الأصل وقالوا أيضا كثرة الفروع ترجع إلى كثرة ما خلق الله مما يوجد فيه العلة وليس ذلك بأمر شرعي فيقع به الترجيح وليس كذلك كثرة أنواع الأصول لأن الأصل شاهد للعلة فكثرة ما يشهد لها تقويها والفرع لا يشهد للعلة بل حكمه تابع لها

وأما ترجيح العلة بما يرجع إلى الأصل والفرع فهو أن تكون إحدى العلتين يرد بها الفرع إلى ما هو من جنسه كرد كفارة إلى كفارة والأخرى يرد بها الفرع إلى ما ليس من جنسه كرد كفارة إلى غير كفارة فتكون الأولى أولى وهو مذهب أبي الحسن وأكثر الشافعية لأن الشيء أكثر شبهة بجنسه منه بغير جنسه والقياس يتبع الشبه فكثرت تقوي الظن وإن لم تكن تلك الوجوه علة وبالجملة رد الشيء إلى ما هو أشبه به أولى ولذلك كان رد كشف العورة إلى

إزالة النجاسة في أن انكشاف قدر الدرهم من العورة المغلظة يفسد الصلاة أولى من الرد إلى غير ذلك

باب في أن المجتهد هل يجوز أن يعتدل عنده الأمارات في المسألة أم لا

أجاز شيخنا أبو علي وأبو هاشم ذلك وقالوا يكون الاجتهاد عند تساوي الأمارتين مخيراً بين حكميهما ومنه شيخنا أبو الحسن من ذلك وقال لا بد من ترجيح
وحجة من أجاز ذلك هي أن من منع من ذلك إما أن يمنع منه من جهة العقل بأن يجعل استحالة ذلك كاستحالة لا تعادل الدلالة والشبهة حتى تكونا جميعاً صحيحتين أو يمنع من ذلك لدليل سمعي والوجه الأول باطل لأننا لا نجد في العقل ما يحيل تساوي الأمارتين في القوة فكان ذلك من مجوزات العقول ألا ترى أنه لا يمتنع عندنا أن يخبر اثنان
بأثبات الشيء ونفيه ويستوي عندنا عدالتهم وصدق لهجتهم وتعارض الأمارات الدالة على جهة القبلة ثم ليس
يؤثر سقوط فرض التوجه في بعض المواضع فيما ذكرناه من جواز كون الأمارات متساوية في القوة فالفرق بين
الأمارات في ذلك وبين الأدلة أن الأدلة يجب أن يكون مدلولها على ما دلت عليه فلو كان ما يدل على الشيء وما
يدل على نفيه متساويين في أنفسهما لكان الدليلان صحيحين وفي ذلك حصول مدلوليهما جميعاً النفي والاثبات
والاثبات كالل دليل الدال على أن الله سبحانه يستحيل أن يرى والشبهة الموجبة أن يرى وأما الأمارات فليس يجب أن
يتبعها مدلولها بل قد توجد الأمارات الأقوى ولا يتبعها مدلولها كالغيم الكثيف الرطب في زمان الشتاء فلا يتبعه المطر
ويتبع الأمارات الضعيفة مدلولها كالغيم الخفيف وقد يخبر الرجل المعروف بالصدق فيكذب وقد يخبر الرجل المعروف
بالكذب فيصدق في ذلك الخبر وليس في تساوي الأمارتين في

القوة ما يوجب حصول مدلولهما ولو وجب حصول مدلولهما وهو صحة علة التحريم وصحة علة الإباحة لم يلزم
منه حصول التحريم والإباحة على شخص واحد بل كان يلزمه التخيير ليس في ذلك ثبوت النقيضين وأما إن منع
من تعادل الأمارتين لدليل سمعي وهو أنهما للو تعادلا في القوة لم يكن الحكم باحداًهما أولى من الأخرى وفي ذلك
إثبات حكميهما إما على الجمع وذلك غير ممكن وإما على التخيير والأمة مجمعة على أن المكلفين غير مخيرين في
مسائل الاجتهاد باطل لأن تعادل الأمارتين كلفظ التخيير في الدلالة على التخيير لأنه إذا لم يكن حكم إحداًهما أولى
من حكم الأخرى ولم يمكن الجمع فليس إلا التخيير وقد يشب التخيير من غير لفظ لأن من معه مانتان من الإبل
فهو مخير بين اداء أربع حقاك أو خمس بنات لبون وليس في ذلك لفظ التخيير وإنما قال النبي صلى الله عليه وسلم
في كل أربعين ابنة لبون وفي كل خمسين حقة

إن قيل هذا يقوم مقام لفظ التخيير قيل فكذلك تعادل الأمارتين

وأما قوله إن الأمة مجمعة على أن المكلفين غير مخيرين في مسائل الاجتهاد فان عنوان جميع المسائل الماضية من مسائل
الاجتهاد والمستقبلية لم نسلم ذلك وإن ارادوا المسائل الماضية دون المستقبلية لم نسلم أيضاً لأن عبيد الله بن الحسن
العنبري خير بين غسل الرجلين ومسحهما وهو مذهب الحسن البصري والشافعي يقول بقولين في المسألة الواحدة
ويقول بكل واحد منهما وجه قالوا ولو تتبعنا ما ذكرناه من الإجماع في المسألة الماضية لم يمنع ذلك من صحة التخيير
في الحوادث المستقبلية قال الشيخ أبو الحسن يحتج بأن تعادل الأمارتين يقتضي التخيير بين الحكمين ولا لفظ للتخيير
والأمة مجمعة على بطلانه وقد أجيب عنه ما ذكرناه وله أن يحتج بما هو جواب عن دلالة مخصوصة فيقول لو
تعادلت الأمارتان لأدى إلى الشك في الحكم وذلك لا يجوز وإنما قلنا إنه يؤدي إلى الشك لأن الرجلين المتساويين في
الصدق لو

أخبرنا أحدهما أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في الكعبة مع أنه لم يدخلها إلا مرة واحدة وأنه لم ينفك الراوي
من مشاهدته له منذ دخلها إلى أن خرج منها وأخبرنا آخر أنه رآه يصلي فيها فانا نشك هل صلى فيها أو لم يصل

فيها ولا نظن أحدهما ولا كل واحد منهما أما أنا لا نظن واحدا منهما فقط فلأن الظن هو تغليب أحد الجوزين على الآخر وإنما يغلب أحدهما ويترجح بأمارته ترجحه فإذا كان في أحد الجوزين من الأمانة مثل ما في الآخر لم يترجح أحدهما على الآخر وكيف يترجح أحدهما على الآخر ونحن نجوز من خطأ أحد المخبرين مثل ما نجوز من خطأ المخبر الآخر فأما أنا لا نظن كل واحد منهما فلأن الظن هو تغليب أحد الجوزين على نقيضه فإذا قلنا هذا التجوز أغلب وأظهر من الآخر أفاد زيادته على الآخر وإذا قلنا كل واحد منهما ظن غالب للآخر أفاد أن كل واحد منهما زائد على الآخر وكل واحد منهما ناقص عن الآخر وهذا محال وإذا لم يحصل عند ذلك ظن وكان الحكم موقوفا على الظن لم يجز الحكم وهكذا القول في الأمارات المستنبطة

وأما أنه لا يجوز أن لا نحكم في المسائل إلا بحكم شرعي بالإجماع لأن الناس على قولين أحدهما أنه يجب أن نحكم فيها بحكم شرعي معين غير التخيير والآخر أنه يجب أن نحكم فيها إما بحكم معين وإما بالتخيير فإن قيل هلا قلتم إنه يجوز أن يحكم في المسألة بالأحوط أو بحكم العقل أو بالحكم الشرعي لأنه ناقل قيل هذا رجوع إلى أن الأمارتين لا تتساويان لأنه ليس يخلو حكم أحدهما من أن يكون هو الحكم العقلي وما عداه شرعي ولا يخلو إما أن يكون أحدهما حظرا والآخر مباحا أو وإذا أقرتم أنه يلزم المصير إليها فقد أقرتم بأن الأمارتين لا تتعادلان عند المجتهد إذا استوفى الاجتهاد

فإن قيل فهلا قلتم بالتخيير إذا تعادلت الأمارتان قيل لا يجوز ذلك لأن التخيير هو يفيد لحكم كل واحد من الأمارتين وذلك لا يجوز مع تجوزنا أن يكون كل واحد منهما غير أمانة وانتفاء ظننا بين ذلك أنه إذا تعادلت

الأمارات الدالة على أن الكيل علة للأمارات الدالة على أن الطعم علته لم يجعل لنا الظن بأن أحدهما علة ولا الظن بأن كل واحد منهما علة ومع انتفاء الظن لكون الوصف علة لا يجوز أن يعلق الحكم به وأيضا فالتخيير بين النفي والإثبات لا يصح إلا على معنى الإباحة وذلك كالتخيير بين أن يكون الفعل محظورا أو مباحا أو واجبا أو غير واجب لأنه إذا خير الإنسان بين الحظر والإباحة وقيل إن شئت فافعله وإن شئت فلا تفعله فقد أباح الفعل إذ ليس للإباحة معنى سوى ذلك فإن قيل الفرق بين ذلك وبين الإباحة معنى سوى ذلك وهو أن الإباحة هي تخيير بين الفعل والكف عنه على الإطلاق وفي هذا الموضع إنما قيل للمكلف الفعل إن اعتقدت كون الفعل مباحا ولا تفعل إن اعتقدت حظره قيل أليس الاعتقاد لحظره وإباحته علما فمن قولهم نعم فيقال لهم فما الطريق إلى كون ذلك علما فإن قالوا ثبوت الأمانة مع الدلالة الدالة على وجوب الحكم بالأمانة قيل وفي القول الآخر مثل هذه الدلالة وكيف يجوز أن تقولوا إن الطريق إلى العلم بالإباحة ما ذكرتم وأنتم تجوزون له أن لا يعتقد الإباحة ويعتقد الحظر فإن قالوا الطريق إلى العلم بالإباحة أو إلى العلم بالحظر أن يختار المكلف اعتقاد أحدهما قيل اختيار الإنسان أن يعتقد شيئا ليس يدل على صحة معتقده فيكون اعتقاده علما إذ ليس له تعلق بالأدلة ولو جاز ذلك لجاز أن تختار الاعتقادات فتصير باختيارنا علوما وكيف يجوز ذلك مع أن الإنسان قد يختار الصحيح كما يختار الفاسد وليس مع الاختيار من الدلالة ما يختص أحد الاعتقادين دون الآخر فإن قالوا إنما دلت على حسن الفعل بالشرط أن يختار المكلف اعتقاده قيل الدلالة الدالة على الحسن والقبح لا تعلق لها بالاختيار ففارق ذلك جميع شروط الأدلة وأيضا فحسن الاختيار للاعتقاد تابع لحسن الاعتقاد لأنه إنما يحسن أن نعتقد ما هو صحيح في نفسه فلا اختيار تابع لما هو تابع للمعتقد وهم عكسوا القضية فجعلوا الاعتقاد تابعا للاختيار وجعلوا صحة المعتقد تابعا للاعتقاد وهذا الذي ذكرناه يقتضي أن

العلمي إذا أفناه مفت بالحظر وأفناه آخر بالإباحة وقلنا إنه يجب عليه الاجتهاد فيها فإنه إذا اجتهد فيهما فلا بد من أن يترجح عنده أحدهما على الآخر فإن قيل هلا قلتم أنه يصير الفعل مباحا إذا تساوى عند الإنسان قيل لو جعلناه مباحا لكننا قد علمنا على أمانة الإباحة مع مساواة أمانة الحظر لها وليس يجوز ذلك لأنهما إذا تساوى عنده وجب الشك على ما ذكرناه والعمل في هذه المسائل يتبع الظن لا الشك وأما إن لم يلزم المستفتي الاجتهاد فيهما فلا بد من القول بأنه يصير الفعل مباحا وليس هناك اجتهاد في أمارتين فيمتنع مع تساويهما عند المجتهد أن يحكم بحكم أحدهما

باب فيما يصح أن يقوله المجتهد من الأقاويل وما لا يصح وهل يصح أن يقال

له في المسألة قولان

اعلم أن الأقاويل المتناقضة لا يصح أن يعتقد أحدها أحد من الناس نحو أن يعتقد أن الغفل حرام عليه في وقت مخصوص في مكان مخصوص على وجه مخصوص ويعتقد مع هذا الاعتقاد أن ذلك الفعل حلال له على هذه الشروط فأما اعتقاد وجوب فعلين ضدّين على البدل والتخيير فغير ممتنع نحو أن يعتقد أن الخروج من الدار يجب من كلا بابيهما على التخيير ونحو الصلاة في أماكن متضادة ويجوز أن يعتقد معتقد الاعتداد بالأطهار والحيض على البدل لأنه لا تنافي في ذلك

وذكر قاضي القضاة في العمد أنه يصح أن يعتقد الإنسان إثبات الحكم ونفيه وكون العبادة واجبة ومستحبة وكون الفعل حسنا وقبيحا كل ذلك على البدل ومنع في الشرح من دخول التخيير بين المستحب والمباح قال لأن لأحدهما مدخلا في التعبد دون الآخر فإن قال أريد له أن يفعل المستحب ولا يفعله فهو صحيح كان التخيير أو لم يكن قال وأما التخيير

بين الواجب والمستحب فبعيد لأن ذلك يقدح في كون الواجب واجبا

وأما نحن فقد بينا في الباب المتقدم القول في ذلك فأما ما يعزى إلى الشافعي من القولين فذكر قاضي القضاة أن ذلك يصح من وجوه ثلاثة

أحدها أنه يتكافى عنده أمارتا القولين فيقول بهما على التخيير والآخر أن يكون قد فسد عنده ما عداهما ولا يلزم إيهما الحق من غير أن يقويا والآخر أن يكونا قد قويا عنده قوة ما وله فيهما نظر وفسد ما عداهما فيقال له فيها قولان على معنى أنهما قولاه اللذان قواهما على ما عداهما

ولقائل أن يقول أما تكافى الأمارتين في قولين نفي وإثبات والقول بأن المكلف يكون مخيرا فيهما فقد بينا أنه لا يصح نحو ما يقوله فيما سقط من شعر اللحية عن الوجه أن فيه قولين أحدهما يجب غسله في الوضوء والآخر لا يجب وأما تكافى الأمارتين في فعلين غير متنافيين نحو الاعتداد بالأطهار وبالحيض فقد كان يصح التخيير بين ذلك كما يصح التخيير بين الكفارات الثلاث إلا أنه لا يقال لمن اعتقد التخيير في ذلك إن له في المسألة قولين بل قول واحد وهو القول بالتخيير فإنه ما من أحد يقول إن للمسلمين في كفارة اليمين ثلاثة أقاويل أحدهما أن يكفر بالعق والآخر بالكسوة والآخر بالإطعام وإن لهم في الصلاة في البقاع أقاويل كثيرة وفي الخروج من دار مغصوبة ذات باين قولان وأما الوجهان الآخران فالمرجع بهما إلى أنه شاك في قولنا ومن شك في شيئين وجوز كل واحد منهما بدلا من الآخر لا يكون له قول في المسألة أصلا فضلا أن يقال له فيها قولان فإن من شك في أن العالم محدث أو قديم لا يقال له في

العالم قولان على أنه قد قال قولاً نفيًا وإثباتًا لا متوسط بينهما فلا يمكن أن يقال قد فسد ما عدهما وتوقف في الصحيح منهما نحو غسل ما سقط عن الوجه من اللحية فأما ما يحكى عن الشافعي من القولين فينبغي أن يقال إن الشافعي إذا

قال في المسألة قولان فله ثلاثة أحوال أحدها أن لا يكون له في تلك المسألة ولا فيما يجري مجراها غير ذلك القول وظاهر فيما هذه حاله أن لا ينسب إليه في تلك المسألة غير ذلك القول والآخر أن يكون له قول آخر في تلك المسألة أو فيما يجري مجراها والآخر أن يكون له في تلك المسألة أو فيما يجري مجراها قولان أو أكثر فإن كان له في تلك المسألة قول آخر ذكره في موضع آخر فلا بد من أن يكون قد اثبتهما في زمان بعد زمان فإن علمنا المتأخر منهما كان ذلك القول رجوعًا إلى القول الآخر لأنه لا شيء أبغى في رجوع العالم عن القول من أن يقول بضده وعلى هذا يكون أمر الله عز وجل بضد ما أمر من قبل ناسخًا لأمره الأول فإن لم يعلم المتأخر منهما فالواجب إسنادهما إليه ويقال لا يعلم المتقدم منهما ولا يجوز أن يقال إنهما قولاه في حالة واحدة لأننا غير عالين بذلك فأما إن نص على خلاف ذلك القول في مسألة تجري مجرى تلك المسألة فإن أمكن أن يفرق بينهما بعض المجتهدين فإنه لا ينبغي أن ينقل قوله من إحدى المسألتين إلى الأخرى لجواز أن يكون قد فرق بينهما وإن لم يمكن أن يذهب بعض المجتهدين إلى الفرق بينهما فإنه يجري نضه فيها مجرى أن ينص في المسألة الواحدة على قولين مختلفين وأما إن وجد له في موضع آخر قولان في تلك المسألة بعينها فإنه لا يجوز أن يحتمل على اختلاف حالين ولا يحتمل على أنهما حكاية عن غيره لأن الظاهر خلاف ذلك فإن أشار إلى أحد القولين فقال وهذا مما أستخير الله فيه أو قواه ضربًا من التقوية فإنه يدل على أنه قد اختاره على القول الآخر لأنه إنما يختار المجتهد أحد القولين على الآخر إذا قوي عنده ويجوز أن يكون إنما بانت له قوة أحدهما عند فراغه من إثباتهما في الكتاب وكانا متكافئين عنده لما ابتداء اثباتهما وإن لم يقو أحد القولين فإنه إن كان حين نص على أحد القولين في المسألة لم تكن المسألة مقصودة في كلامه فإنه لا يدل ذكره على أنه في تلك الحال ما كان يعتقد سواه لأن ما ليس بمقصود لا يستوفى القول فيه وسواء علمنا تقدم بعضه على ذلك القول أو علمنا تأخره أو لم نعلم تقدمه ولا تأخره

وإن كانت المسألة مقصودة في كلامه فذكره لذلك القول يدل على أنه لم يكن يعتقد في تلك المسألة سواه فإن علمنا تأخره أعني القول المنفرد كان ذلك رجوعًا عن ما عدها فإن كان هو أحد القولين الآخرين فهو رجوع عن القول الآخر وإن كان غيرهما فهو رجوع عنهما إليه وإن علمنا تأخر القولين فقد صار له في المسألة قولان فإن كانا سوى القول المنفرد فقد رجع عن القول المنفرد وإن كان القول المنفرد هو أحد القولين فقد صار له في المسألة قول آخر مع ذلك القول وإن لم نعلم تأخر أحد النصين عن الآخر وجب حكاية الحال ويقال لا ندري أي النصين تقدم الآخر فإن كان نصه على القولين في مسألة يجري مجرى المسألة التي نص فيها على القول المنفرد وأمکن أن يكون بينهما فرق يذهب إليه المجتهد فينبغي أن يقال له في المسألة قول واحد وفي المسألة الأخرى قولان وإن لم يمكن أن يفرق بينهما مجتهد فالقول فيهما كالقول في المسألة الواحدة وقد دخل في جملة هذه القسمة أن ينص على قولين معًا في مسألة واحدة فنقول فيها قولان

باب في الوجه الذي يجوز معه تخريج المذهب

اعلم أن مذهب الإنسان هو اعتقاده فمتى ظننا اعتقاد 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 وغيرها فيقول الشفعة لكل جار ومنها أن يعلم أنه لا فرق بين المسألتين وينص على حكم أحدهما فيعلم أن حكم الأخرى عند ذلك الحكم نحو أن يقول الشفعة لجار الدكان فيعلم أن الشفعة عنده لجار الدار إذ قد علمنا أنه لا يفرق بين الدار

والدكان ومنها أن يعلل الحكم بعلة توجد في عدة مسائل فيعلم أن مذهبه شمول ذلك الحكم لتلك المسائل سواء قال بتخصيص لعلة أو لم يقل أما إذا لم يقل بتخصيص العلة وقال النية واجبة في التيمم لأنه طهارة عن حدث فقد اعتقد وجوب النية لأجل هذه العلة فإذا علم أن العلة شاملة علم شمول حكمها فأما من يجوز تخصيص العلة فإنه يجوز تخصيصها إذا دل على تخصيصهما دلالة كالعموم فكما أن كلام العالم العام يدل على مذهبه فكذلك تعليقه فأما إذا نص العالم في مسألة على حكم وكانت المسألة تشبه مسألة أخرى شبيهاً 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 ينبه على حكمها لفظاً ولا معنى ولا يمتنع لو خطرت بباله لصار فيها إلى الاجتهاد الآخر فان قيل أليس إذا نص الله تعالى على حكم مسألة ثم نبه على علته ورأى بعض المجتهدين أن علة ذلك الحكم موجودة في فرع فانكم تقولون من دين الله ودين رسوله صلى الله عليه وسلم الحكم في الفرع بحكم الأصل فهلا قلتم في نص المجتهد مثل ذلك قيل له إنما قلنا إن ذلك دين الله تعالى لأنه قد دلنا على العلة بتبنيه عليها ودلنا على أنه قد تعبدنا بأجراء حكمها بتبعها والعالم لم يدلنا على مذهبه في غير ما نص عليه لأنه يجوز أن يكون ممن يفرق بين المسألتين ويخطيء في الفرق بينهما ولا يجوز مثل ذلك على الله سبحانه

الكلام في الحظر والإباحة

باب في الأشياء هل هي قبل الشرع على الحظر أو على الإباحة

اعلم أن أفعال المكلف في العقل ضربان قبيح وحسن فالقبيح كالظلم والجهل والكذب وكفر النعمة وغير ذلك والحسن ضربان أحدهما يترجح فعله على تركه والآخر لا يترجح فعله على تركه فالأول منه ما الأولى أن نفعل كالأحسان والتفضل ومنه ما لا بد من فعله وهو الواجب كالإنصاف وشكر المنعم وأما الذي لا يترجح فعله على تركه فهو المباح وذلك كالانتفاع بالماكل والمشرب وهذا من مذهب الشيخين أبي علي وأبي هاشم والشيخ أبي الحسن وذهب بعض شيوخنا البغداديين وقوم من الفقهاء إلى أن ذلك محظور وتوقف آخرون في حظر ذلك وإباحته وقد تقدم معنى المباح والمحظور فلا معنى لإعادته غير أنه قد يوصف الفعل بأن الإقدام عليه فقط مباح وإن كان محظوراً تركه كوصفنا المرتد بأنه مباح الدم ومعناه أنه لا ضرر على من أراق دمه ولا تبعة وإن كان الإمام ملوماً بتركه وإراقتة ودلينا على أن الانتفاع بالماكل مباح في العقل هو أن الانتفاع بما منفعته ليس فيه وجه من وجوه القبح وكل ما هذه سبيله فحسنة معلوم والعلة في حسن ما هذه سبيله هي أن المنفعة تدعو إلى الفعل وتسوغه إذ هي غرض من الأغراض فإذا انتفى وجوه عنها تجرد ما يقتضي الحسن أما أن أكل الفاكهة منفعة فلا شبهة فيه ولا شبهة

في انتفاء وجوه القبح عنه نحو الكذب والجهل وكفر النعمة أو مضرة على النفس أو على الغير لأننا إنما تكلمنا في
أكل ما لا مضرة فيه ولو كان فيه مفسدة لدلنا الله عليها

وليس في العقل دليل عليها ولا في السمع

إن قيل جواز كونه مفسدة يغني في قبحه كما يغني جواز كون الخبر كذبا في قبحه وإذا قبح مع الجواز لم يجب في
الحكمة تعريف كونه مفسدة قيل قد أجيب عن السؤال بأشياء
منها أنا كما نعلم قبح خبر لا نأمن كونه كذبا فإنا نعلم حسن منفعة لا نعلم فيها وجهها من وجوه القبح ألا ترى أنا
نعلم حسن التنفس في الهواء أو التصرف فيه وليس يضرنا أن لا نعرف الفرق بين ذلك وبين الخبر الذي يقبح إذا
جوزنا كونه كذبا وهذا الجواب لا يصح لأن المستدل رام أن يثبت حسن هذا التصرف بانتفاء وجوه القبح عنه
واستدل على انتفاء كونه مفسدة بأنه لو كان مفسدة للزم في الجملة تعريفنا كونه مفسدة وهذا الجواب يفني وجوه
القبح عنه تبعا للعلم بأنه حسن فهو مخالف لموضوع الدلالة وهو انتقال إلى دلالة أخرى وهي قياس سائر المنافع على
التنفس في الهواء وسيجيء الكلام على هذا القياس

ومنها أن الكذب يقبح على كل وجه وإن اختص بنفع ودفع ضرر وليس كذلك المنافع والمضار ولقاتل أن يقول ولم
إذا افرقا من هذه الجهة وجب إذا قبح أحدهما لتجويز كونه كذبا لا يقبح الآخر لتجويز كونه مفسدة وأيضا فإن
المفسدة لا تحسن على وجه وإن اختصت بنفع أو دفع ضرر كما أن الكذب لا يحسن مع النفع ورفع الضرر فهلا
كان تجويز المفسدة كتجويز كون الخبر كذبا في تقييح الفعل
ومنها أن الأصل في النفع أن يكون حسنا وأن يكون خالصا إذا لم يعلم فيه مضرة ووجه قبح فاذا كان كذلك
وجب متى لم يخبرنا الله أن الفعل مفسدة أن نقطع على أنه ليس بمفسدة وليس كذلك الخبر لأنه ليس الأصل فيه
كونه صدقا ولقاتل أن يقول إن أردتم بهذا الكلام أن النفع الذي لا يعلم

فيه وجه قبح يجب القطع على أنه ليس فيه وجه قبح ففي ذلك تخالفون لأن مخالفكم يقول متى لم نعلم فيه وجه قبح
فنحن نجوزوه وإن أردتم ان الغالب فيما هذه سبيله أنه ليس فيه وجه قبح قيل لكم لم زعمتم أن الغالب ما ذكرتم ولم
إذا كان الغالب ذلك لم يكن تجويز وجه القبح كافيا في القبح

ويمكن الاستدلال بالنفع على وجه آخر فيقال إن النفع يدعو إلى الفعل ويقتضي حسنه إذا خلا من وجوه القبح
وخلا من أمارات الضرر والمفسدة والانتفاع بالمأكل هذه سبيله في العقل فكان حسنا والدلالة على أن المعتبر هو
بأمارات الضرر والمفسدة هي أن العقلاء يلومون من امتنع عن الفعل لتجويز الضرر بلا أمارات ويعذرونه إذا كانت فيه
أمارات ألا تراهم يلومون من قام من تحت حائط لا ميل فيه لجواز سقوطه لفساد في أساسه وفي باطنه ولا يلومونه إذا
كان مائلا ولا يلومون من امتنع من أكل طعام شهية لأمارات دلت على أنه مسموم ويلومونه من جهة العقل إذا امتنع
منه لتجويز كونه مسموما وليس يلومونه على ذلك لأنه خالف الشرع في امتناعه من ذلك بل ربما لا يخطر الشرع
ببأهم في ذلك الوقت ولأن لومهم على ذلك ليس كلومهم من امتنع من أكل لحم الحيوان ولأن البراهمة يلومونه
على ذلك ولا يعرفون الشرع وأما أن الانتفاع بالمأكل هذه سبيله فلأنه ظاهر خلوه من كونه كذبا وجهلا وكفر
نعمة وكونه تصرفا في ملك الغير إنما يقبح الفعل إذا استضر به الغير على ما سنشرحه وأما كونه مفسدة ومضرة
فاستبعاد العقلاء له كاستبعادهم أن يكون الطعام مسموما وأن الحائط الذي لا ميل فيه يسقط وأما الأخبار إذا لم
يؤمن كذبها فقد علمنا قبحها وإن لم نشهد أمارات بكنبها كما نعلم حسن نفع لا أمارات فيه بكونه مفسدة ومضرة ولا

يضرنا أن لا نعرف العلة في ذلك وأيضا فالنفع وجه يحسن وليس كون الخبر خبرا وجه حسن ولا الأظهر أن يكون صدقا

جواب آخر لو قبح الإقدام على المنافع لتجوز كونها مفسدة لقبح

الإحجام عنها لتجوز كونه مفسدة وفي ذلك وجوب الانفكاك منهما وذلك وجوب ما لا يطاق فبطل أن يكون تجوز كون الفعل مفسدة وجه قبح ولا يلزم إذا قبح الخبر لجواز كونه كذبا أن يقبح تركه لأن تركه ليس بخبر فيجوز كونه كذبا ولا يلزمنا وجوب فعل الخبر لجواز كونه صدقا لأن القطع على كونه صدقا لا يوجب فعله فضلا عن جواز كونه صدقا

فان قيل ليس بأن يقبح لجواز كونه كذبا بأولى من أن يحسن لجواز كونه صدقا قيل اعتبار وجه القبح أولى لأننا إذا فعلنا الخبر لم نأمن كونه كذبا قبيحا فاذا تركناه لم نكن خائفين من الوقوع في القبح فان قيل ليس بأن يقبح الخبر لجواز كونه كذبا بأولى من أن يجب لجواز كون الإخلال به مفسدة قيل كيف يلزمنا ذلك ونحن نقول إن تجوز كون الفعل مفسدة من غير أمانة لا يقتضي قبح الفعل ولو لم يدل على ذلك إلا هذا الوجه لكفى

فان قيل إن تجوز المفسدة وجه القبح وهو إن حصل في الإقدام على المنفعة وفي الإحجام عنها فانا نتخلص من هذا الفساد بالترك لأن الشرع لا ينفك منه العقل فيبين هل في ذلك مفسدة أم لا قيل إنا لم نتكلم في العقل لا ينفك من الشرع وإنما تكلمنا على أنه لو انفرد العقل هل كان يقبح هذا الإقدام على المنافع أم لا وقد بان أنه لا وجه يوجب قبحه ثم يقال لهم كيف تستدلون بذلك على وجوب اقتران العقل بالشرع فان قالوا بأن نقول لو انفرد العقل عن الشرع لم يحسن الإقدام على المنافع والإحجام عنها لجواز كون كل واحد منهما مفسدة ولم يقبح الإقدام والإحجام تبعا لاستحالة الانفكاك منهما ومحال انفكاك المنافع من هذه الأقسام فانفكاك العقل عن سماع قد أدى إلى هذا الفساد فلم يجز أن ينفك من سماع قيل لهم أرأيتم لو انفك العقل عن سماع أكان يجب الانفكاك من الإقدام على المنافع ومن الإحجام فان قالوا ليس بأن لا يجب ذلك لاستحالة بأولى من أن يجب

لقبح الإقدام والإخلال قيل لهم أرأيتم لو أقدم المكلف على المنافع أو أحل بها كان يحسن ذمه فان قالوا لا ندري كانوا قد جوزوا حسن الذم على ما لا يمكن انفكاك منه ومعلوم بطلان ذلك وإن قالوا كان لا يحسن الذم قيل لهم فاذا لم ينفك الشرع عن عقل حسن من المكلف الإقدام وحسن الإحجام وأيضا فكان ينبغي أن لا يقولوا إن المكلف يلزمه الإخلال بالمنافع قبل الشرع لأنهم قد أقروا بأنه ليس بأن يقبح الإقدام بأولى من أن يقبح الإحجام وأيضا فان الانفكاك من شرع لا يؤدي إلى الفساد الذي ذكره لأن المكلف يقول إن لي إلهما حكيمًا وليس يجوز أن يجب علي الانفكاك من الإقدام على المنافع ومن الإحجام عنها لأن ذلك يستحيل فاذا ليس يجتمع الإقدام والإخلال بها في القبح ولو انفرد أحدهما بالحسن دون الآخر لوجب في حكمة المكلف أن يفرق لي بينهما بدليل عقلي أو سمعي إذ كنت لا أعرف ذلك ضرورة وليس في العقل تجوز كون أحدهما مفسدة دون الآخر وإذا لم يفرق لي بينهما فليس ينفرد أحدهما بالحسن دون القبح ولا يجتمعان في القبح فاذا يجتمعان في الحسن وأيضا فان كان انفكاك العقل من سماع يؤدي إلى هذا الخلل فما يصنع الناظر عند ابتدائه بالنظر قبل وصوله إلى النظر في النبوات

فإما القول بأن الإقدام على المنافع قبيح لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه فان قاسوه على تصرف بعضنا على ملك بعض بغير إذنه فباطل لأن في الامتناع عنها إضرار بالنفس وهو تصرف في ملك الله بغير إذنه فيجب قبح

الإقدام وذلك محال وأيضا فمعنى الملك فينا وفي ملك الله تعالى يختلف والجمع به بين ملك الله تعالى وملكنا جمع بغير علة واحدة وذلك أن معنى كوننا مالكين للشيء هو أننا أحق بالانتفاع به من غيرنا على الإطلاق وذلك مستحيل على الله تعالى ومعنى كونه مالكا للشيء هو أنه قادر على إيجادها وإفنائها فان قالوا بل معنى كونه مالكا للمنافع هو أنه ليس لغيره التصرف فيها إلا بإذنه وله المنع منها قيل هذا تعليل الحكم بنفسه ومع ذلك فلم نسلم

ما ذكرتموه وأيضا فان الإنسان إنما يكون مالكا للشيء وأحق به من غيره بالشرع لأن عندكم أن العقل لا يقتضي جواز تصرف الإنسان في الشيء فإذا لم يكن هذا الأصل ثابتا في العقل عندكم وكان كلامنا فيما يقتضيه ما يثبت في العقل سقط ما قلتم وأيضا فانه إنما يقبح تصرفنا في ملك غيرنا لأنه يضره لا لأنه مالكة فقط ألا ترى أنه يحسن منا الاستغلال بجائز غيرنا والنظر في مرآته والتقاط ما تناثر من حب غلته بغير إذنه ما لم يضره ذلك والمنافع والمضار يستحيلان على الله تعالى

وقد أحيب عن ذلك بأن إباحة ذلك في العقل تجري مجرى إذن سمعي ولقائل أن يقول إنما نعلم أن الله تعالى قد أباحه في العقل إذا أفسدتم أن يكون كون التصرف في ملك الغير وجه قبح ومتى جوز ذلك لم نعلم إباحة الله تعالى لذلك دليل خلق الله تعالى الطعوم في الأجسام مع إمكان أن لا يخلقها فيها يقتضي أن يكون له فيها غرض يخصها وإلا كانت عبثا ويستحيل أن يعود إليه ذلك الغرض بنفع أو دفع ضرر لاستحالتهم عليه ولا يجوز أن يعود على غيره بضرر لأنه قد لا يكون فيها ضرر ولأنها إنما تضر بادراكها وفي ذلك إباحة إدراكها ولأنه لا يحسن أن يكون غرضه الإضرار الخالص بمن لا يستحق الإضرار فوجب أن يكون الغرض بادراكها نفعاً يعود إلى غيره إما بأن يدركها أو بأن يجتنبها لكون تناولها مفسدة فيستحق الثواب بادراكها وإما بأن يستدل بها وفي ذلك إباحة إدراكها لأنه إنما يستحق الثواب بتجنبها إذا دعت النفس إلى إدراكها وفي ذلك تقدم إدراكها وإنما يستدل بها إذا عرفت والمعرفة بما موقوفة على إدراكها لأن الله تعالى لم يخلق فينا المعرفة بما من دون الإدراك فصح أنه لا فائدة فيها إلا الإباحة للانتفاع بها وذلك يقتضي أن يركب الله في العقول إباحة الانتفاع بتلك الأجسام ليعلم حصول الطعوم فيها فينتفع بها بأحد هذه الوجوه

وقد قيل لو خلقها ليستدل بها لا لينفع بها بالأكل لكان قد خلق ما يمكن أن ينتفع به من وجهين وقصد الانتفاع بأحدهما فقط مع إمكان الانتفاع بالوجه الآخر وذلك يقتضي كونها عبثا من الوجه الذي لم يقصده لأن كلا الوجهين مجريان مجرى فعلين متميزين فكما أنه لو فعل أحدهما لغرض وفعل الآخر لا لغرض لكان عبثا فكذلك الوجهان ولا يلزم على ذلك أن يقصد الانتفاع للملائكة بأكل المأكولات وأن يقصد استدلال أهل الجنة بما يخلقهم لأن استدلالهم بذلك على الله لا يمكن مع علمهم به ضرورة وكذلك انتفاع الملائكة من جهة العقل ولقائل أن يقول ولا يجوز أن يقصد انتفاعنا بالطعوم من جهة الأكل لأن ذلك مفسدة ولو حسن أن يقصد لم يمتنع أن يقصد الانتفاع بالطعوم من أحد الوجهين دون الآخر لأن الأصلح في الدنيا غير واجب على قول الشيخ وقولهم إن الوجهين مجريان مجرى الفعلين إن أرادوا به أنهما كالفعلين في وجوب حصول غرض فيهما لم نسلمه ولنا أن نقول إن الفعلين المتميزين إذا فعل الفاعل أحدهما لا لغرض فقد أوجد فعلا لا لغرض فيه وكان عبثا فأما الفعل الواحد إذا أمكن الانتفاع به من وجهين فقصد أحدهما فانه قد فعل الفعل لغرض فلم يكن عبثا

دليل وقد استدلل على ذلك بأنه يحسن من العقلاء التنفس في الهواء وأن يدخلوا منه أكثر مما تحتاج إليه الحياة ومن رام أن يقدر على نفسه ذلك ولا يزيد على قدر ما تحتاج إليه الحياة عده العقلاء من المجانين والعلة في حسن ذلك

أنه انتفاع لا يعلم في مفسدة ولا مضرة وهذا قائم في غير ذلك وليس لأحد أن يجعل علة حسن ذلك أن فيه بقاء الحياة وفي تركه هلاكها مع أنها ملك الغير وأن الإنسان ملجأ إلى ذلك لأننا فرضنا المسألة في قدر ينفي الحياة من دونه على أن الكف عن التنفس إن أتلف الحياة فليس يجب أن يقبح من الإنسان على قولكم لأنه ليس يجب على الإنسان أن يصلح ملك غيره وإنما يجب عليه أن لا يتلفه

فان قيل إنما يحسن من الإنسان أن يتنفس ليندفع عن قلبه الحرارة وذلك محتاج إليه في الحياة وما زاد عليه يضر ولا يحسن قيل ليس يجب أن يكون ما زاد على ما تحتاج إليه الحياة مضراً بل لا يمتنع أن يكون نافعاً ملذاً كما لا يمتنع أن لا يكون ما زاد على ما يثبت معه الحياة من المأكّل مضراً بل يكون نافعاً ملذاً يقتضي خصب البدن فلم يلزم ما ذكره السائل من قبح هذه الزيادة وهذه الدلالة ترجع إلى الدلالة المقدمة وهي أن المنافع لا يقدح في حسنها تجويز المفسدة والمضرة وما ذكرناه الآن من استنشاق الهواء هو مثال لما ذكرناه أن من العقلاء يستحسنون أمثال هذه المنافع فأما من توقف فقال لا أدري هل الأشياء على الحظر أو على الإباحة فقولته باطل بما ذكرناه لأنه إما أن يقول لو انفرد العقل لاستحق من أقدم على المنافع الذم فنجعلها محظورة أو يقول لا يستحق الذم فنجعلها مباحة فإذا صح أن من الأشياء ما هو على الحظر ومنها ما هو على الإباحة كان ذلك أصلاً في الدلالة على إباحة المباح منها وحظر المحظور إذا لم تنقلنا عنه الأدلة الشرعية

باب في فصول طرق الأحكام الشرعية

اعلم أنه لا ينبغي أن تتكلم في شروط الاستدلال على الأحكام الشرعية إلا بعد أن نبين أنه لا بد في الأحكام الشرعية من طرق عقلية أو شرعية نفيًا كان الحكم أو إثباتًا ونبين الفصل بين ما هو طريق في ذلك وما ليس بطريق ليعمد المستدل إلى ما هو طريق فيستدل به وذلك يقتضي أن نبين أنه لا بد في الأحكام الشرعية من طريق إما عقلي وإما شرعي ويدخل في الطريق العقلي فصلاً أحدهما أن يبين الفصل بين الاستدلال بالبقاء على حكم العقل وبين ما يلتبس بذلك من استصحاب الحال والآخر أن يبين الفصل بين ما يصح أن يستدل عليه بالعقل وما لا يصح ويدخل في الطريق السمعي فصلاً أحدهما

أن يبين أن السمع الدال على الحكم يجب أن يتأوله إما صريحاً وإما غير صريح ولا يجوز أن يقال للمكلف احكم فانك لا تحكم إلا بالصواب والآخر أن ذلك السمع في شرعنا هو القرآن دون غيره من الكتب المتقدمة

باب في أن الأحكام الشرعية لا يجوز إثباتها إلا بطريق

اعلم أن الحكم الشرعي يجب كونه معلوماً وإلا لم يؤمن كونه خطأً ولا يخلو إما أن يكون العلم به في البديهة أو لا يكون فيها فلو كان فيها لا شريك للعقلاء فيه ولأننا نعلم أنه ليس في البديهة العلم بوجود صوم أول يوم من شهر رمضان وسقوط وجوب ما قبله وإذا لم يكن العلم به في البديهة لم يجز حصوله لنا إلا بأمر يوصلنا إليه إما إدراك أو خبر متواتر أو دليل يجوز كونها مدرّكة والخبر المتواتر إنما يفرضي إلى العلم إذا كان للخبر مدرّكاً لما أخبر به فبقي أن يكون الموصل إلى العلم به هو الدليل

فأما من لا يثبت الحكم في الشيء فلا يخلو إما أن يكون شاكاً في إثباته أو معتقداً أو ظاناً لفيه فان اعتقد أو ظن

نفيه وأقر أنه لم يصبر إلى اعتقاده أو ظنه بطريقة فقد أقر أنه منحت وأن ظنه جار مجرى ظن السوداوي وإن ادعى أنه صار إلى ذلك بطريقة ودعا إلى اعتقاده وظنه فلا بد من أن يذكر طريقته التي أدته إلى ذلك الاعتقاد أو الظن لأنه إن ألزم غيره للمصير إليه من غير أنه يمكنه من طريقته التي أوصلت إلى المذهب فقد ألزمه ما لا يطيقه والطريقة إلى المذهب ضربان إثبات ونفي أما الإثبات فبأن ينص الله تعالى أو النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك الحكم أو تجمع الأمة عليه أو يدل القياس عليه وأما النفي فبأن يفقد الناظر بعد الفحص الشديد دليلا على ذلك الحكم مع أنه لو كان ثابتا لكان عليه دليل وهذه الطريقة لا بد من البينة عليها غير أنه لا يمكن النافي للحكم أو يوقف المناظر له على دليل من أدلة

العقل أو الشرع ويعرفه أنه لا دليل فيه على ذلك الحكم والواجب على مخالفه أن يريه دليلا على إثبات ما نفاه ليقع الكلام فيه فإن كان الدليل إثباتا وجب أن يعينه وإن كان ممن لا يثبت الحكم في الشيء شاكا فيه فلا يخلو إما أن يكون شاكا فيه لطريقة أفضت به إلى الشك أو لا لطريقة فان شك لا لطريقة بل لأنه لم يكن استدلال عليه فهذا ليس له مذهب فيقال أنه صار إليه لطريقة يجب عليه ذكرها إذا استدعى غيره إلى مذهبه وإن كان صار إلى الشك لطريقة فاما أن يكون فقد دلالة على المذهب بعد الفحص الشديد مع أن ذلك الشيء لا يجوز أن يكون ثابتا ولا يدل عليه دليل وإما أن يكون قد دل على فقد الدلالة على ذلك المذهب دليل مبتدأ نحو أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم لا دليل على هذا الشيء وفي كلا القسمين يكون الشاك معتقدا أنه لا دليل على ذلك المذهب فيعتقد وجوب الشك فيه وله في الحالين مذهب قد صار إليه بطريقة فمضى دعا إليه غيره فالواجب أن يذكر له طريقة لتؤديه إلى مثل ما أدته إليه وإن كانت طريقته الإثبات عنها وإن كانت طريقته فقد الدلالة بعد شدة الفحص أخبره بذلك ووقفه على طرق الدلالة على الجملة ونهه على التفصيل بافساد كل ما يدعي أنه دليل على ذلك المذهب إذا استرشد المسترشد فإذا ثبت ذلك فمن قال ليس على النافي دليل إن أراد به ليس عليه دليل هو إثبات فقد بينا أنه ليس علة ذلك إلا أن يكون دليل إثباته وإن أراد أنه لا يجب عليه ذكر طريقته أصلا فقد بينا وجوب ذلك ولما تقدم علمنا كذب المدعي للنبوة إذا لم يدل على صدقه دلالة من معجزه أو غيره لأنه لو كان صادقا لما أخلاه الله من دلالة وإلا كان قد كلفنا ما لا نطيعه وكذلك ما لم يدل على إثباته دليل من الأحكام الشرعية وجب نفيه واحتج القائلون بأن النافي لنبوة مدعي النبوة لا دليل عليه وإنما الدليل

على من اثبت نبوته والجواب عنه ما تقدم وقال أيضا المدعي لدار في يد غيره عليه البينة ولا بينة على المنكر فذا لم يكن على المنكر بينة فليس عليه دلالة لأن البينة دلالة يقال لهم لم أردتم بهذا الكلام أنه يجوز لمن الدار بيده أن يعتقد كونه مالكا لها من غير طريقة كإراث أو غيره فليس كذلك بل ليس له اعتقاد ذلك إلا بطريقة من الطرق وإن أردتم أنه ليس عليه أن يذكر طريقته فصحيح لأنه ليس يدعو الناس إلى أن يعتقدوا كونه مالكا لها فيلزمه أن يذكر لهم حجته كما يلزم صاحب المذهب إذا دعا الناس إلى مذهبه أن يذكر لهم حجته وإن أردتم أن الذي الدار في يده يدعو الحاكم إلى أن يحكم له بما من غير طريقته يذكرها فباطل بل إنما يدعو إلى ذلك لطريقة وهي اليد وليس للحاكم أن يحكم له بذلك إلا لدلالة فقد بان أنه لا بد من طريقة في كل هذه الوجوه

باب القول في استصحاب الحال

اعلم أن استصحاب الحال هو أن يكون حكم ثابت في حالة من الحالات ثم تتغير الحالة فيستصحب الإنسان ذلك الحكم بعينه مع الحالة المتغيرة ويقول من ادعى تغير الحكم فعليه إقامة الدليل وقد ذهب قوم من أهل الظاهر وغيرهم إلى الاحتجاج بذلك

وقد يكون الحكم المستصحب عقليا وقد يكون شرعيا فالشرعي أن يقول الإنسان المتيمم إذا رأى الماء قبل صلاته وجب عليه الوضوء به وكذلك إذا رآه بعد دخوله في الصلاة ومن زعم أن فرض الوضوء يتغير بالدخول في الصلاة فعليه الدليل وهذا باطل لأنه إن شرك بين الحالتين في وجوب الوضوء لاشتراكهما فيما دل على وجوب الوضوء فليس باستصحاب حال الذي نكره وينهون إليه وإن شرك بينهما في الحكم لاشتراكهما في علته فهذا قياس وإن شرك بينهما بغير دلالة ولا علة فليس هو بأن يجمع بينهما بأولى من أن لا يجمع بينهما أو بأن يجمع بين المسألة وغيرها ولأن ذلك قياس بغير علة وأهل الظاهر المانعون من القياس بعلّة أولى أن يمنعوا من ذلك فإن قيل حدوث الحادث لا يغير الأحكام فحدوث الصلاة إذن لا يغير وجوب الوضوء قيل ليس يمتنع أن تختلف المصالح بحدوث الحوادث ولهذا جاز ورود النص باسقاط الوضوء عن الرائي للماء في الصلاة مع وجوبه على من رآه قبل الصلاة

فإن قيل لو لم يتعد الحكم من حالة إلى حالة لوجب قصره على الزمان الواحد قيل كذلك يجب إلا أن يكون دليل الحكم وعلته قد عم الأزمنة فإن قيل فقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إن الشيطان يأتي أحدكم فيخيل أنه أحدث فلا ينصرفن حتى يجرد رجا أو يسمع صوتا فأوجب استدامة الحكم قيل إنا لا نمنع من تعدى الحكم من حالة إلى حالة للدلالة وإنما نمنع من ذلك لا للدلالة وقول النبي صلى الله عليه وسلم هو دلالة فإن قيل أليس بعض الفقهاء قد جعل حكم الشاك في الحدث بعد تيقن الطهارة كحكمه قبل الشك فيها في إسقاط الوضوء قيل إن هؤلاء إن جمعوا بينهما لدلالة أو علة وإلا فهو موضع الخلاف على أن ذلك خارج عما نحن بسبيله لأن الأصل في العقل أن لا وضوء فإذا لم يدل على وجوبه على الشاك في الحدث دليل شرعي فالواجب البقاء على حكم الأصل لأنه لو كان واجبا لدل الله تعالى عليه وليس كذلك وجوب الوضوء على من رأى الماء لأن الوضوء ليس هو حكم العقل حتى يلزم البقاء عليه ما لم تدل على خلافه دلالة

فإن قيل ليس إذا اختلفوا في المسألة على أقاويل يجوز الأخذ بأقل ما قيل إذا لم تدل على الزيادة دلالة قيل لأن أقل ما قيل متفق عليه والزيادة إذا كانت حكما شرعيا فيجب نفيها إذا لم يدل عليها دليل وكذلك القول في الاستدلال ببراءة الذمة

فأما إذا كان المستدام عقليا فمثاله أن يقول القائل المتيمم المصلي إذا لم ير الماء لم يلزمه الطهارة الأخرى ووجب أن يمضي في صلاته فكذلك إذا رأى الماء وهذا يصح من وجه دون وجه أما الوجه الذي لا يصح منه فهو أن يسقط عنه طهارة أخرى لأجل سقوطها إذا لم ير الماء لأن هذا جمع بين حالتين بغير دلالة ولا علة وأما إذا أسقط عنه الوضوء بعد رؤية الماء لأن إيجابه شرعي فلو كان ثابتا لكان عليه دليل شرعي وليس عليه دليل شرعي على ما بينا في الاستدلال بالنفي فصحيح وإن عورض هذا فقيل الأصل في الشرع وجوب الطهارة فلو سقطت عن الرائي للماء في الصلاة وهو متيمم لكان عليه دليل شرعي لم يسلم الخضم أن الطهارة واجبة في كل حال وإن رأى المتيمم الماء فإن استدل على وجوب ذلك لعموم الخطاب كان استدلالا بالعموم

باب فيما يعلم بأدلة العقل وما يعلم بأدلة الشرع

اعلم أن الأشياء المعلومة بالدليل إما أن يصح أن تعلم بالعقل فقط وإما بالشرع فقط وإما بالعقل والشرع وبالعقل وأما المعلومة بالعقل فقط فكل ما كان في العقل دليل عليه وكان العلم بصحة الشرع موقوفا على العلم به كالمعرفة بالله وبصفاته وأنه غني لا يفعل القبيح وإنما قلنا إن العلم بصحة الشرع موقوف على العلم بذلك لأننا إنما نعلم صحة الشرع إذا علمنا صدق الأنبياء عليهم السلام وإنما نعلم صدقهم بالمعجزات إذا علمنا أنه لا يجوز أن يظهرها الله على يد كذاب وإنما يعلم ذلك إذا علمنا أن إظهارها عليه قبيح وأنه لا يفعل القبيح وإنما نعلم أنه لا يفعل القبيح إذا علمنا أنه عالم بقبح القبيح عالم باستغناؤه عنه والعلم بذلك فرع على المعرفة به فيجب تقدم هذه المعارف للشرع فلم يجز كون الشرع طريقا إليها

فأما ما يصح أن يعرف بالشرع وبالعقل فهو كل ما كان في العقل دليل عليه ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفة على المعرفة به كالعلم بأن الله واحد لا ثاني له في حكمته لأنه إذا ثبتت حكمته فلو كان معه حكيم آخر لم يجز أن يرسلأ أو يرسل أحد منهما من يكذب فإذا أخبر الرسول أن الإله واحد لا قديم سواه علمنا صدقه وكذلك وجوب رد الودعة والانتفاع بما لا مضرة فيه على أحد

فأما ما يعلم بالشرع وحده فهو ما في السمع دليل عليه دون العقل كالمصالح والمفاسد الشرعية وما له تعلق بهما أما المصالح والمفاسد الشرعية فهي كالأفعال التي تعبدنا بفعلها أو تركها بالشرعية نحو كون الصلاة واجبة وشرب الخمر حراما وغير ذلك وإنما قلنا إنه ليس في العقل دليل على ذلك لأنه لو كان في العقل دليل على ذلك لكان ذلك الدليل إما حكما موجبا عن وجوبها أو وجها موجبا لها والحكم الموجب عن وجوبها هو الذم والمدح ومعلوم أنا لا نعلم بالعقل استحقاق من آخر الصوم عن أول يوم من رمضان للذم الذي قبله ولا نعلم بالعقول مبيئة أول يوم من رمضان لليوم الذي قبله في وجه يقتضي تباينهما في الوجوب سواء وقف ذلك على أمانة مظنونة أو لم يقف على ذلك وقد دخل في ذلك القول بأن العبادات يعرف وجوبها بأمارات من جهة العادات تتعلق بالمنافع والمضار لأن وجوب ما هذه سبيله معلوم وإن تعلق بشرط مظنون ومعلوم أيضا أنا لا نعلم بالعقول في هذه العبادات منافع ودفع مضار عاجله فيقال إنما تجب لأجل ذلك وأما ما له تعلق بالمصالح والمفاسد الشرعية فهي طرق الأحكام الشرعية كالأدلة والأمارات وأسباب هذه الأحكام وعللها وشروطها أما الأدلة فكون الإجماع حجة وأما الأمارات فكون القياس وخبر الواحد حجتيين على قول من قال لا نعلم ذلك بالعقل وأما الأسباب فكون زوال الشمس سببا للصلاة وأما العلة فالكيل الذي هو علة الربا وأما الشروط فضربان أحدهما شروط في أحكام معلومة بالعقل كالشروط التي شرطتها الشريعة في

البياعات لأن وقوع التمليك بالبيع معلوم بالعقل والآخر شروط في أحكام شرعية كستر العورة في الصلاة والطهارة وغير ذلك

وقد فرق بين العلة والسبب بأشياء منها أن العلة لا يجب تكررها والسبب قد يجب تكرره ولهذا كان الإقرار سببا للحد لأنه يتكرر ومنها أن العلة تختص المعلل والسبب لا يختصه كزوال الشمس الذي هو سبب الصلاة ومنها أن السبب يشترك في جماعة ولا يشتركون في حكمه كزوال الشمس يشترك فيه الحائض والطاهر ولا يشتركون في وجوب الصلاة وليس يشتركون في العلة إلا ويشتركون في حكمها

باب في أنه لا يجوز أن يقال للرسول أو العالم احكم فانك لا تحكم إلا

بالصواب

اعلم أن الناس اختلفوا في جواز ان يفوض الله تعالى إلى المكلف أن يحرم ويوجب ويبيح باختياره فممنع أكثر الناس من ذلك على كل حال وأجازه آخرون فالشيخ أبو علي أجاز ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم خاصة وذكر ذلك في قول الله تعالى كل الطعام كان حلالا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه ثم رجع عن هذا القول وأجاز موسى بن عمران أن يقال ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم وغيره من العلماء وذكر الشافعي في كتاب الرسالة ما يدل على أن الله تعالى لما علم أن الصواب يتفق من نبيه جعل ذلك له ولم يقطع عليه بل جوزه وجوز خلافه واحتج قاضي القضاة للمنع من ذلك بان الشرائع إنما يتعد الله بها لكونها مصالح والإنسان قد يختار الصلاح وقد يختار الفساد فلو اباح الله تعالى للإنسان الحكم بما يختاره لكان فيه إباحة الحكم بما لا يأمن من كونه فسادا

إن قيل إنه يأمن ذلك لقول الله له إنك لا تحكم إلا بالحق والصواب قيل لا يجوز أن يقول له ذلك لأنه لا يجوز أن يستمر بالمكلف اختيار الصلاح دون الفساد من غير علم بأعيان الصلاح والفساد كما لا يجوز اتفاق الأفعال الكثيرة المحكمة من غير علم وكما لا يجوز أن يتفق من الإنسان الصدق في الأخبار الكثيرة من غير أن يتخللها كذب من غير علم ولو جاز ذلك لخرجت الأخبار عن الغيوب من أن تكون دلالة على نبوتهم ولجاز أن يكلف تصديق نبي دون من ليس بنبي من غير علم ولو جاز اتفاق اختيار الصواب من العالم جاز اتفاقه من العامي فيتعبده الله بالحكم باختياره وليس للمخالف أن يقول إن الأنبياء والعلماء قد أكرمهم الله وخصهم بذلك لأن إمكان اتفاق ذلك لا يفترق فيه العامي والعالم

فإن قيل إنما يمتنع اتفاق اختيار الصواب الكثير من غير دلالة فأما القليل فلا يمتنع اتفاق الصواب فيه فيجوز أن يفوض الله تعالى إلى بعض المكلفين الحكم باختياره في الفعل والفعلين والثلاثة قيل قد أجيب عن ذلك بأن الواجب في التكليف أن يكون للمكلف عالما بحسن ما يقدم عليه من الأفعال قبل إقدامه وهو لا يعلم ذلك إذا علق الفعل باختياره لأنه كما يجوز أن يختار الصلاح يجوز أن يختار الفساد ولأن حسن اختياره للفعل تابع لحسن الفعل فلم يجز أن يعلم حسنه لعلمه بحسن اختياره له

ولقاتل أن يقول إن ما ذكره من أنه لا يجوز استمرار اختيار المصلحة دون المفسدة من غير علم بالمصلحة صحيح إذا كان الفعل مصلحة من دون الاختيار فيمتنع أن يتفق اختيارنا للمصلحة دون المفسدة فأما إذا كان كونه مصلحة هو فعلنا له ونحن مختارون له فليس يبطل بما ذكره لأنه والحال هذه لم يتفق تناول الاختيار لما هو مصلحة في نفسه من دون الاختيار بل المصلحة هو مجموع الفعل والاختيار فلو صح ما ذكره لصح أن يقول من نفى القياس إن الأمارات قد تخطيء وتصيب وليس يتفق فيها الصواب أبدا

فالعامل بحسبها عامل بما لا يأمن كونه مفسدة

فإن قلتم إن المصلحة هي علمنا بحسب ما ظنناه من الأمانة وليس كونها مصلحة ينفصل من ذلك إن الأمانة الدالة عليه لا يجب ان تصيب أبدا قيل وليس يقول الله للنبي صلى الله عليه وسلم احكم فانك لا تحكم إلا بالصواب إلا وقد علم أن مصلحته أن يفعل ما يختاره

وأما قوله إن المكلف يجب أن يعلم حسن ما يقدم عليه وهذا المكلف لا يعلم ذلك فالجواب عنه أنه يعلم ذلك لقول

الله له إنك لا تحكم بغير الصواب كما يعلم الأنبياء أن ما يقدمون عليه من المعاصي غير كبائر وأما قوله إن حسن الاختيار تابع لحسن الفعل فلا يجوز أن يتبع حسن الفعل الاختيار فالجواب عنه أن حسن الفعل ها هنا غير تابع للاختيار بل هو مصلحة في نفسه بالاختيار وهذا جواب من يجيز أن يفوض الله تعالى إلى المكلف باختياره في الشيء الواحد والشئيين والثلاثة دون الأشياء الكثيرة وللخصم أيضا أن يقول ليس يمتنع أن تكون مصلحة الإنسان أن يفعل باختياره كما أن مصلحته في وقت التشديد وفي وقت التسهيل وله ان لا يسلم أن الاختيار لا يحسن إلا أن يكون الفعل حسنا من دونه بل يكون حسنا إذا كان الفعل معه مصلحة

ونحن نرتب الدلالة فنقول إن من أجاز هذا التكليف إما أن يقول إن الاختيار به يتم كون الفعل مصلحة حتى تكون مصلحة الإنسان ما يختاره في الحادثة من فعل أو ترك أو يجعل المصلحة مفصلة عن ذلك ويقول إن الله تعالى قد علم أن المكلف لا يختار إلا ما هو مصلحة فان قال بالأول اسقط التكليف لأن قول المكلف للمكلف إن شئت أن تفعل فافعل وإن شئت أن لا تفعل فلا تفعل هو محض الإباحة فان قيل بل هو إيجاب أن لا يخلو من الفعل والإخلال به قيل لا يمكن الخلو من ذلك ولا يحسن إيجاب ما لا يمكن

خلافه ولهذا إذا كان العامي مخيرا بين فتوى من أفتاه بالإيجاب ومن أفتاه بالإباحة فقد سقط عنه التكليف وصار الفعل مباحا لأنه إن اختار أن لا يفعله جاز له ذلك وإن قال إن الفعل يكون مصلحة من دون الاختيار فيما أن يخير تكليف الله الإنسان أن يفعل بحسب اختياره أفعالا كثيرة أو أفعالا قليلة فالأول باطل لأنه لا يجوز أن يتفق اختيار الصلاح في الأفعال الكثيرة كما لا يجوز أن يتفق الصدق في الأخبار الكثيرة والأحكام في الأفعال الكثيرة من غير علم فان قيل أليس النبي صلى الله عليه وسلم لا يختار من المعاصي إلا ما يكون صغيرا قيل فمن أين أنه يكثر ذلك منه وما أنكرتم ان الواجب أن يقال إن ما يقع منه قليل وأيضا فلو صادف اختيار العالم المصلحة لم يكن لتكليفه الاجتهاد معنى فان قيل الفائدة فيه أن يكثر ثوابه قيل التكليف لا يحسن مجرد الثواب فان قيل إذا اجتهد تغيرت المصلحة قيل إن كانت هذه المصلحة مساوية لمصلحته إذا لم ينظر فلا فائدة لتكليف النظر وإن كانت زائدة وجب تكليفه الاجتهاد

وأما الوجه الثاني وهو القول بأنه إنما يحسن أن يفوض الله تعالى إلى المكلف الحكم باختياره في الأفعال اليسيرة فالذي يفسده ويفسد الوجه الأول أيضا هو أنه إما أن يكون الله تعالى قد أوجب عليه المصلحة من الفعل أو تركه من غير أن يعينه له فيكون قد كلفه ما لا يطيقه وإما أن يكون قد خيره بينه وبين غيره مما ليس بمصلحة فيكون قد خيره بين المصلحة والمفسدة لأنه قد قال له افعل أيهما شئت من الاختيارين والفعلين وهذا تخيير بين المصلحة والمفسدة وذلك باطل

واحتج المخالف بأشياء منها ما احتجوا به على جواز استمرار اختيار الصواب دون الخطأ ومنها ما احتجوا به على جواز ورود التعبد بما ذكروه ومنها ما احتجوا به على ورود التعبد بذلك أما الأول فقوهم إذا جاز أن يتفق اختيار الأنبياء للصغائر دون الكبائر

وإن لم يكن لهم على عينها دليل جاز اتفاق اختيارهم الصواب دون الخطأ وإن لم يكن لهم على عينه دليل فالجواب ما تقدم

وأما ما استدلوا به على الثاني فمن وجوه

منها قولهم إذا جاز أن يفوض الله إلى المكلف أن يختار واحدة من الكفارات جاز أن يفوض إليه الحكم بواحد من الأحكام بحسب اختياره والجواب إن ذلك يلزم من قال إن المصلحة والواجب من الكفارات واحدة فقط وقد جعل إلى المكلف اختيارها لعلم الله سبحانه أنه لا يختار سواها وأما من قال إن الكفارات الثلاث تتساوى في الوجوب والمصلحة فلم يقل إنه إذا اختار واحدة منها فقد وقع اختياره على الواجب دون ما ليس بواجب فيلزمه مثله في جميع الأحكام على أن العملي يجوز له أن يختار واحدة من الكفارات فيجب أن يجوز أن يفوض إليه الحكم بما شاء ومنها قولهم إذا جاز أن يعبد العلمي أن يختار العمل على فتوى أحد الفقهاء ويتعين ذلك باختياره جاز مثله في أصل التعبد فالجواب يقال لهم فينبغي أن يجوز تفويض الحكم بالاختيار إلى العملي وأيضا فإن وجوب أخذ العملي بفتوى الفقيه معلوم له لأنه يعلم من دين الإسلام وجوب رجوع من لا معرفة له إلى العلماء فيما ينويه من الشرعيات فإذا اختلف فيه فقيهان وافتاه أحدهما بخلاف ما افتاه الآخر كانا واجبين عليه على التخيير والقول في ذلك كالقول في الكفارات فإن حرم أحدهما عليه الفعل وأوجه الآخر كان مخيرا بين فعله وتركه إن تساوى عنده وقد قلنا إن ذلك يرجح إلى الإباحة وإسقاط التكليف إذ لو اختار ترك الفعل جاز له ذلك ومنها أنه إذا جاز أن يكلف الإنسان العمل على الأوامر مع أنها قد تخطر جاز أن يكلف الإنسان العمل على اختياره وإن كان الإنسان قد يختار الصواب كما يختار الفساد الجواب إن المصلحة أن نعمل بحسب ما ظنناه من الأمانة فالأمانة كالوجه في المصلحة على ما بيناه إلا أنها مميزة للمصلحة من

غيرها فيلزم ما ذكرتم وليس كذلك الاختيار لأننا قد أفسدنا أن يكون وجه المصلحة وأفسدنا أن يكون مميزا لها من المفسدة

ومنها إن الواجب في التكليف أن يجعل للمكلف طريق إلى ما كلف إما على جملة وإما على تفصيل لنا من الخطأ فيما نعمل وإذا قال الله للمكلف احكم فانك لا تحكم إلا بالصواب فقد جعل له طريق مقطوع به على صحة ما يحكم به والجواب أنا قد بينا أنه لا يجوز أن يجعل الله تعالى إليه ذلك لأنه لا يجوز أن يكون اختيار المكلف هو وجه المصلحة ولا يجوز استمرار وقوع اختياره على الصواب والمصلحة وبيننا أن الله عز وجل لو قال ذلك لكان قد خيره بين المصلحة والمفسدة

وأما ما استدلوا به على ورود التعبد بذلك فوجه

منها قول الله عز وجل كل الطعام كان حلالا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه فالجواب إن الآية تشهد بأن الطعام كان حلالا لبني إسرائيل ليس بداخل في بنيه ويجوز أن يكون حرم على نفسه بالاجتهاد أو بالنذر وأن يكون في شريعتهم إثبات التحريم بالنذر كما ثبت الإيجاب في شريعتنا بالنذر

ومنها أن السنة مضافة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وحقيقة الاضافة تقتضي أنه من قبله والجواب إنه إنما اضيفت إليه لأنها بقوله وجبت وهو السفير فيها ولهذا يضاف إليه جميع السنن ومعلوم أنه ليس جميعها باختياره

ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قال في مكة لا يختلي خلاها قال العباس إلا الإذخر فقال النبي صلى الله عليه وسلم إلا الإذخر ومعلوم أن الوحي لم يرد في تلك الحال والجواب أنه قد قيل إن الإذخر ليس من الخلا وإنما

استثناء العباس

تأكيدا ولا يمتنع أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم أراد استثناءه فسبق العباس إلى سؤال النبي صلى الله عليه وسلم بذلك

سلم بذلك

ومنها قول النبي صلى الله عليه و سلم لو قلت نعم لوجبت يعني الحج فعلق وجوبه بقوله فالجواب أنه 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 ومنها قول النبي صلى الله عليه و سلم لولا أن أشق على امتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة وقوله لولا أحشى أن يفرض السواك لاستكتت قالوا فبين أن أمره بالسواك موقوف على اختياره فالجواب إنه لا يمتنع أن يكون عنى أنه لولا أن أشق على امتي لأمرتهم بالسواك على طريق التكليف ولا يمتنع أن يكون الله قد أعلمه أنه لا ينبغي أن يأمرهم به لأجل المشقة وأنه أن يكون الله قد أعلمه أنه لا يحصل على صفة المصلحة لأتمته إلا إذا فعله عند كل صلاة وإذا لم يفعله عند كل صلاة لم يكن مصلحة ومنها قولهم إن موسى عليه السلام اثبت الأحكام من جهته إلا تسع آيات أنزلها الله تعالى عليه فالجواب أنا لا نعلم ذلك ولو علمنا ذلك لم نعلم أن ما عدا التسع الايات لم يوح إليه ومنها قوله صلى الله عليه و سلم عفوت لكم عن صدقة الخيل والرفيق فالجواب أنه إنما أضاف العفو إلى نفسه لأنه هو الذي يتولى اخذها وهو الذي لم يأخذها الآن وإن كان ذلك بوحي على أن كل هذا أخبار آحاد لا يحتج بها في مثل هذا الموضع ومنها أن الصحابة لو حكمت في الحوادث عن دلالة لما اضيفت إلى رأيها فالجواب إن الرأي هو القول الصادر عن اجتهاد ونظر في أمانة أو دلالة

مستنبطة وليس هو القول من غير نظر لأن ذلك ليس هو برأي بل هو تحييت وتشهي ومنها أنهم لو حكموا بدليل لما تركوه لأن الحق لا يترك والجواب إن الأدلة إذا دخلتها الشبهة تركت والأمرات بجواز ذلك أولى على أنهم إنما يتركون أقوالهم إذا تغير اجتهادهم لأن الواجب يتغير بحسب تغير اجتهادهم عند من يقول وغن كل مجتهد مصيب فيكون الحق هو القول الثاني دون القول الأول ومنها أنهم قالوا في حكمهم إن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان فلو كان ذلك عن دليل لم يقولوا بذلك فالجواب إنه لو كان ذلك عن اختيار قد ابيح لهم العمل به لما شكوا في كونه صواباً على أن من يقول إن الحق في واحد يجوز أن يخطئوا فلا سؤال عليه ومن قال إن المجتهد مصيب يقول إنما قالوا وإن كان خطأً فمن الشيطان خوفاً منهم أن يكون عن النبي صلى الله عليه و سلم نص خلاف حكمهم لم يقع إليهم ومنها قولهم إنهم لو قالوا عن نظر وقياس لنقلت عنهم التعليلات والاصول والجواب إنه قد نقل عنهم ذلك على ضرب من التنبيه على ما بيناه في القياس

باب في جواز تعبد النبي الثاني بشريعة الأول وفي أن نبينا صلى الله عليه

و سلم لم يكن متعبداً قبل النبوة ولا بعدها بشريعة من تقدم لا هو ولا امته اعلم أنه لو امتنع أن يتعبد النبي الثاني بشريعة الأول لكان إنما امتنع لوجه معقول ولا وجه لذلك إلا ان يقال إنه يمتنع أن تكون مصلحة النبي الثاني ومصلحة امته مصلحة النبي الأول أو يقال إن مجيء النبي الثاني بشريعة الأول عبث والأول باطل لأنه كما لا يمتنع في العقل أن تكون مصلحة النبي الثاني مع امته مخالفة الأول كذلك لا يمتنع أن تكون موافقة لمصلحة الأول لا فرق في العقول بين الأمرين واما الثاني فباطل أيضاً لأنه لا يمتنع أن يتعبد النبي الثاني بالرجوع إلى دعاء النبي الأول ويوحى إليه بعبادات زائدة او بشروط زائدة على العبادات التي علمها من النبي

الأول أو يوحى إليه بشريعة الأول لأنها قد درست أو يوحى إليه بها ويبعث إلى غير من بعث إليه النبي الأول ومع كل هذه الوجوه لا يحصل العبث فأما كون نبينا صلى الله عليه وسلم متعبدا قبل البعثة بشريعة من تقدمه فقد منع قوم منه وقال به قوم وتوقف فيه آخرون وذكر قاضي القضاة أن الشيخ أبا هشام توقف فيه في بعض المواضع واختلفوا بعد النبوة فقال قوم كان متعبدا بشريعة من قبله إلا ما استثناء الدليل وقال آخرون ما كان متعبدا بذلك واختلف من قال كان متعبدا بذلك قبل النبوة وبعدها فقال قوم كان متعبدا بشريعة إبراهيم وقال آخرون بل بشريعة موسى عليه السلام والدلالة على أنه لم يكن متعبدا قبل النبوة بذلك أنه لو كان متعبدا بذلك لكان يفعل ما تعبد به ولو فعل ذلك لكان يخالط من ينقل ذلك الشرع من النصارى وغيرهم فيفعل فعلهم وقد نقلت أفعاله قبل الشريعة والبعثة وعرفت أحواله ولم يقل أنه كان يفعل ما كانت النصارى تفعله ولا يخالطهم أو يخالط غيرهم ويسألهم عن شرعهم واحتج المخالف بأنه قد كان قبل البعثة يحج ويعتمر ويطوف بالبيت ويعظمه ويزكي ويأكل اللحم ويركب البهائم ويحمل عليها وكل ذلك لا يحسن إلا شرعا فالجواب إنه لو يثبت أنه حج واعتمر قبل البعثة وتولى التزكية بنفسه ولا أمر بها وأما أكل اللحم المزكى فحسن في العقل لأنه ليس فيه ضرر على أحد وفيه منفعة للأكل وأما ركوب البهائم والحمل عليها فحسن في العقل عند الشيخ أبي هاشم لأنه ضرر يؤدي إلى نفع أعظم

منه وهو القيام بمصالحها وإيصال النفع إليها وأما الطواف بالبيت فيحتمل أن يكون إنما فعله ليتشاغل كما يتشاغل الإنسان بالمشي ويستروح إليه إذا كان مفكرا وعلى أنه ليس يجب أن يكون فعله لذلك كثيرا حتى يمتنع عليه وأما تعظيمه للبيت فيحتمل أن يكون عظمه لأن إبراهيم عليه السلام عظمه والعقل يقتضي حسن تعظيم أماكن الأنبياء وتمييزها وتعظيم ما عظموه ما لم يثبت نسخه

وأما الدلالة على أنه ما كان متعبدا من قبله بعد البعثة هي أن القائل كان متعبدا بذلك لا يخلو إما أن يريد أن الله تعالى أوحى إليه بلزوم العبادات التي تعبد بها من قبله وأوحى إليها بصفاتها فلا يرجع في كلا الأمرين إلى النقل عن من تقدم أو يقول إنه يرجع في وجوب شرع من تقدم وفي صفاته إلى النقل كما نفعه نحن في شرعه أو يقول إنه أوحى إليه بوجوب العبادات التي هي شرع من تقدم وأمر بالرجوع إلى النقل عن من تقدم في معرفة صفاتها فهو يرجع في وجوبها إلى الوحي في صفاتها إلى النقل أو يقول إنه يرجع في وجوبها إلى النقل المتواتر وفي معرفة صفاتها إلى الوحي المنزل عليه فإن أراد الأول فلا يخلو أن يقول إن جميع ما أوحى إليه هو شرع نبي تقدم إما موسى وإما غيره أو يقول إن بعض ما أوحى إليه هو شرع نبي تقدم والأول باطل لأن كثيرا من شرعه لا يوافق شرع موسى والمسيح وغيرهما وإن أراد الثاني لم نأباه ولا يجوز أن يقال لأجل ما وقع الاتفاق فيه إنه متعبد فيه بشرع من تقدمه لأنه إنما علمه بالوحي فإضافة ذلك إلى الوحي المنزل عليه أولى وأما الوجوه الثلاثة فباطلة من وجوه

منها أنه صلى الله عليه وسلم كان ينتظر الوحي عند الحوادث كالظهار واللعان والإفك وغير ذلك ولا يسأل عن التوراة فلو كان متعبدا بالرجوع إليها أو إلى غيرها في معرفة العبادات وفي معرفة صفاتها لرجع إليها فإن قيل إنما لم يرجع إليها في معرفة هذه الأحكام وغيرها لأنها مستثناة مما تعبد فيه بالرجوع إليها فكأنه تعبد بالرجوع إلى التوراة إلا في هذه الأحكام قيل إنه لم يرجع

إليها إلا في الرجم فكانه ما تعبد بالرجوع إليها إلا في ذلك فقط وهذا رجوع إلى ما قلناه من أنه لم يكن متعبدا بالتوراة في الأصل ويبقى الخلاف في الرجم وسنين أنه لم يرجع إليها ليستفيد الحكم منها ولو ثبت أنه أراد

الاستفادة للحكم منها لوجب أن لا يكون متعبدا بالرجوع إلى التوراة إلا في الرجم فقط وأيضا فان السلف لم يرجعوا في شيء من الحوادث إلى نقل أهل الملل ولم يسألوهم عن شرعهم فيها ولو كانوا متعبدين بذلك لجرت كتب الأنبياء المتقدمين مجرى القرآن والسنة في وجوب الرجوع إليها فان قيل إنما كانوا متعبدين بما تواتر من شرع من تقدم دون ما نقل بالآحاد لأن نقل الواحد والاثنين من الكفار لا يجوز العمل به ولم يفحصوا عن شرعهم لأن ما تواتر نقله يبلغهم من غير فحص قيل ليس كذلك لأن كثيرا مما تواتر نقله لا يعرفه إلا من خالط النقلة وفحص عن نقلهم ألا ترى أن كثيرا من فتاوى السلف وما شجر بينهم يعرف بالنقل المتواتر ولا يعرفه من لم يخالط النقلة وأيضا فالنبي صلى الله عليه وسلم لما قال له معاذ أحكم بكتاب الله وسنة رسول الله وقال من بعد أجتهد رأيي صوبه ولم يعرفه أنه يجب عليه الحكم بما في التوراة والإنجيل فان قيل فقد دخلت التوراة في قوله أحكم بكتاب الله قيل إن إطلاق قوله كتاب الله لا يعقل منه في الشريعة إلا القرآن ألا ترى أنه المفهوم من قوله قرأت كتاب الله ورأينا كتاب الله وحكمتنا بكتاب الله دليل وأيضا لو كان صلى الله عليه وسلم مخاطبا بشرع من سلف لم يخجل إما أن يكون مخاطبا بشرع موسى أو المسيح أو شرع من تقدمهما ولا يجوز كونه مخاطبا بشرع موسى لأنه كان منسوخا بشرع المسيح ولا يجوز أن يكون مستعملا لشرع المسيح لأنه ليس احد من الأمة قال بذلك لأن الأمة على ثلاثة أقاويل منهم من قال لم يكن متعبدا بشرائع من سلف ومنهم من قال إنما تعبد بشرع موسى عليه السلام ولهذا يرجع إلى التوراة ومنهم قال إنه تعبد بشرائع من سلف إلا ما منع منه الدليل دليل آخر لو كان متعبدا بشرع من سلف لم ينسب جميع شرعه إليه كما لا ينسب شرعه إلى بعض أمته لما كانت أمته

استفادات منه شرعه صلى الله عليه وسلم

واحتج المخالف بأشياء

منها قول الله عز وجل أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قالوا وشرعه من هداهم فوجب عليه اتباعه فالجواب إن الله عز وجل أمره باتباع هدى مضاف إلى جماعتهم والهدى المضاف إلى جماعتهم هو العدل والتوحيد دون

الشرائع التي لم يجتمعوا عليها

ومنها قول الله عز وجل إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الآية قالوا فيبين أنها منزلة ليحكم بها نبينا صلى الله عليه وسلم إذا هو من جملة النبيين عليهم السلام فالجواب أن ظاهر ذلك يقتضي أن يحكم بها كل النبيين وذلك يوجب حمله على الحكم بالتوحيد والعدل ليدخل جميع النبيين فيه فحين إذا حملنا الآية على ذلك أمكننا أن يكون المراد جميع النبيين وإذا حملوه على الحكم بالشرائع لم يمكن دخول جميع النبيين فيه لأن بعضهم قد نسخ بعض ما في التوراة فاذا كنا تاركين لأحد ظاهري الآية وهو الحكم بجمعها و متمسكين بالظاهر الآخر وهو حكم جميع النبيين والمستدل بالآية كذلك يفعل ساويناها وسقط استدلاله

ومنها قول الله تعالى إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده الآية والجواب إنه عز وجل لم يقل إنه أوحى إليه بما أوحى إلى نوح والنبيين من بعده وإنما قال إنه أوحى إليه كما أوحى إلى غيره ليزيل تعجب من تعجب بأن يوحي الله عز وجل إليه كما أن الإنسان إذا قال لغيره كيف راسلني بك فقال كما راسلك بفلان وفلان لم يفد ذلك أنه راسله بما راسله على لسان فلان وفلان يبين ذلك أنه قال في آخر الكلام

وكلم الله موسى تكليما فيبين أن إرساله الرسل غير منكر ولا مستطرف على أنه لو دلت الآية على أنه أوحى إليه

بما أوحى إلى غيره لدل ذلك على أنه تعبد بشرائع من قبله بأمر مبتدأ

ومنها قول الله تعالى ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا فالجواب إن اسم الملة لا يقع إلا على الاصول من التوحيد والعدل والإخلاص لله بالعبادة دون الفروع لأنه لا يقال ملة أبي حنيفة وملة الشافعي ويراد مذهبهما ولا يقال ملتتهما مختلفة ولهذا قال تعالى وما كان من المشركين فعلمنا أنه أراد بالملة أصل الدين ولأن شريعة إبراهيم قد كان انقطع نقلها ولا يجوز أن يحثه الله عز وجل على اتباع ما لا سبيل إليه ومنها قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى الآية فالجواب إن اسم الدين يقع على الاصول دون الفروع ولهذا لا يقال دين الشافعي ويراد به مذهبه ولا يقال دينه ودين أبي حنيفة مختلف على أن قوله أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا دلالة على أن الذي شرعه لنا مما وصى به نوحا هو ترك التفرق وأن نتمسك بما شرع ولو دلت الآية على أنه صلى الله عليه وسلم تعبد بشرع من قبله لدلت على أنه تعبد بذلك بأمر مبتدأ ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم رجع إلى التوراة في رجم اليهوديين يقال لهم ولم قلتهم إنه رجع إليها ليستفيد الحكم منها وهلا قلتهم إنه رجع إليها ليقررهم على صدقه في حكايته أن الرجم مذكور فيها ولو رجع ليستفيد الحكم منها لرجع إليها في غير ذلك من الأحكام ولرجع إليها في شرائط الرجم كالإحصان وغيره ولما اعتمد على من أخبره في تلك الحال لأنهم لم يكونوا

بصورة المتواترين وأخبار آحاد الكفار غير معلوم بما وأيضا فكون التوراة محرفة يمنع من الرجوع إليها ومن الاستفادة الحكم منها

باب في ذكر فصول كيفية الاستدلال على الأحكام

اعلم أن الاستدلال على الأحكام ضربان استدلال بدليل شرعي كالخطاب والأفعال والقياس واستدلال بالبقاء على حكم العقل وكلاهما يفتقران إلى المعرفة بحكمة المكلف ويفتقر الاستدلال بالخطاب إلى معرفة ما يفيد الخطاب وقد تقدم بيان فوائد الخطاب فلا استدلال بالأدلة يختلف بحسب تجربتها عن قرينة وبحسب اقتران القرائن بها والخطاب من الأدلة منه مشترك بين حقيقتين ومنه غير مشترك وحقيقة الخطاب قد تكون لغوية وقد تكون شرعية وقد تكون عرفية والقرائن قد تعدل بالخطاب عن ظاهره وقد تكون مكملة لظاهره وينبغي أن نذكر صفة المكلف التي يمكن معها الاستدلال على الأحكام ونذكر كيفية التوصل إلى الأحكام في الجملة ونذكر الخطاب الذي ليس بمشترك وهو متجرد وكيف يستدل به على حقائقه اللغوية والعرفية والشرعية ونذكر كيفية الاستدلال مع القياس المكمل ونذكر كيفية الاستدلال بالخطاب الذي ليس بمشترك على مجازة إذا اقترنت به القرائن ونذكر كيفية الاستدلال بالخطاب المشترك إذا اقترنت بها القرائن وإذا لم تقترن به ونذكر ما يشبه بالقرائن مما ليس بقرينة على الحقيقة ونذكر من الذي يجب أن يبين له مدلول الخطاب حتى نحمله على ظاهره

باب في صفة المكلف التي يمكن الاستدلال على الأحكام الشرعية وفي

كيفية الاستدلال على الأحكام الشرعية

اعلم أن صفة المكلف التي يمكن الاستدلال على الأحكام هي كونه عالما بقبح القبيح وبوجوب الواجب وبأنه

عالم غني عن فعل القبيح وعن الإخلال بالواجب فمتى علم المستدل ذلك علم أنه لا يجوز أن لا يعرفنا البارء عز وجل مصالحنا ومفاسدنا لأن تعريف الألفاظ واجب والحكيم لا يخجل بواجب ويعلم أيضا انه لا يجوز ان يدلنا ويخاطبنا بما يفيد في المواضع شيئا ما إلا وهو عالم بان ما يفيد الخطاب على ما يفيد إما أن يفيد بمجرد أو بقرينة لأنه لو لم يعلم ذلك لكان قد لبس علينا ودلنا على خلاف الحق وذلك قبيح

أما التوصل إلى الأحكام الشرعية فهو أن المجتهد إذا أراد معرفة حكم الحادثة فيجب أن ينظر ما حكمها في العقل ثم ينظر هل يجوز أن يتغير حكم العقل فيها وهل في أدلة الشرع ما يقتضي تقدم ذلك الحكم أم لا فإن لم يجد ما ينقله عن العقل قضي به والشرط في ذلك هو علمه بانه لو كانت المصلحة قد تغيرت عما يقتضيه العقل لما جاز أن لا يدلنا الله تعالى على ذلك فإن وجد في الشرع ما يدل على نقله قضي بانقاله لأن العقول إنما دلت على تلك الأحكام بشرط أن لا ينقلنا عنه دليل شرعي

والدلالة الشرعية ضربان خطاب وغير خطاب وهو الأفعال والقياس والاستنباط والشرط في الاستدلال بأفعال النبي صلى الله عليه وسلم هو علمنا بأنه صلى الله عليه وسلم لا يفعل على وجه العبادة ما ليس بطاعة وان نعلم أن ما هو واجب عليه أو ندب منه فهو واجب علينا أو ندب منا إلا أن يدل دليل على خلافه والشرط في الاستدلال بالقياس هو أن نعلم أنا متعبدون به وأن حكمة الله

تقتضي أنا ما تعبدنا به إلا وذلك مصلحتنا

وأما الأدلة التي هي الخطاب فهو خطاب الله وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم وخطاب الأمة وقد يستدل على الحكم بالخطاب وبالإمساك عن الخطاب وعن غيره من الأدلة والشرط في الاستدلال بخطاب الله أن نعلم ما يفيد الخطاب بمجرد وما يفيد مع قرينة وأن الله تعالى لا يجرد خطابا يفيد في المواضع شيئا ما إلا وقد علم أن فائدته على ما أفاده الخطاب إما بمجرد وإما مع قرينة والشرط في الاستدلال بإمسাকে عن أن يدلنا على الحكم أن نعلم أنه لو كان الحكم حاصلًا لدلنا على حصوله والشرط في الاستدلال بخطاب النبي صلى الله عليه وسلم هو أن نعلم فائدة الخطاب ونعلم أن الله سبحانه لا يبعث من يخبر بالكذب ولا ينهي عن حسن ولا يأمر بقبيح والشرط في الاستدلال بتركه أن يؤدي إلينا العبادة هو علمنا أنه مع حكمته لا يجوز أن يبعث من يعلم أنه يخفي عنا مصالحنا والشرط في الاستدلال بالإجماع هو أن نعلم أن الله عز وجل أو رسوله قد شهد أنهم لا يجمعون على خطأ

باب في كيفية الاستدلال بالخطاب المجرد على حقائقه اللغوية والعرفية

والشرعية

اعلم أن الخطاب إذا كان يستعمل في شيء على سبيل الحقيقة ويستعمل في شيء آخر على سبيل المجاز وتجرد عن قرينة فالواجب حمل على حقيقته دون المجاز لأن الغرض به الإفهام والمخاطب إنما يفهم من الخطاب حقيقته ويحتاج إلى قرينة لفهم مجازه فلو كلفه الله تعالى أن يفهم منه المجاز من غير قرينة لم يكن قد جعل له السبيل إلى ما كلفه وحقيقة الخطاب ضربان أحدهما حقيقة أصلية وهي اللغوية والأخرى طارئة وهي ضربان إحدهما طارئة بمواضع عرفية والأخرى بمواضع

شرعية فمتى كان الخطاب مستعملا في شيء من جهة اللغة ومستعملا في غيره من جهة العرف ولم يخرج بالعرف من أن يكون حقيقة فيما كان مستعملا فيه من جهة اللغة بل كان حقيقة في المعنى اللغوي وفي المعنى العرفي فلا يكون

أحدهما إلى الفهم أسبق عند سماع الخطاب فهو مشترك بينهما وسيجيء القول في الاسم المشترك لأنه هو المفهوم من الخطاب فجرى مجرى المجاز

والحقيقة اللغوية ونظير ذلك اسم الغائط كان حقيقة في المكان المطمئن من الأرض ثم صار في العرف حقيقة في قضاء الحاجة ومجازا في المكان المطمئن وإذا استعمل الخطاب في العرف أو اللغة في شيء واستعمل في الشرع في شيء آخر وكان حقيقة في الشرعي واللغوي أو العرفي فهو مشترك بينهما وإن كان مجازا في العرفي أو في اللغوي وجب حمله على الشرعي لأنه المفهوم عند سماع الخطاب وذلك اسم الصلاة كان حقيقة في الدعاء ثم صار مجازا فيه حقيقة في الصلاة الشرعية لا يفهم من إطلاقه سواها فصار حمل الخطاب على معناه الشرعي أولى من حمله على العرفي ثم على الحقيقة اللغوية وحمله على الحقيقة اللغوية أولى من حمله على مجازها فإذا تعذر ذلك حمل على مجازها فإن خطاب الله طائفتين بخطاب هو حقيقة عند إحداهما في شيء وعند الأخرى في شيء آخر فإنه ينبغي أن يحمله كل واحدة من الطائفتين على ما تتعارفه لأنه السابق إلى إفهامنا فلو أراد أحد المعنيين من كلا الطائفتين لدل الطائفة التي لا تعرف ذلك المعنى على أنه قد أراده

فإن قيل فما قولكم لو حرم الله علينا أن نسمي الدعاء صلاة وأوجب أن نسمي الصلاة الشرعية بذلك وعصينا في ذلك ولم نتعارف من اسم الصلاة إلا الدعاء ثم قال لنا أقيموا الصلاة على ماذا كان ينبغي لنا أن نحمله عليه قيل إن كان قد أخبرنا أنه لا يستعمل هذا الاسم إلا في الصلاة الشرعية فإنه يريد به الشرعية وإن لم يخبرنا بذلك فإنه لا يريد به إلا الدعاء لأنه المفهوم عندنا وليس يجب إذا قبح منا استعمال هذا الاسم في الدعاء أن يقبح من الله تعالى ذلك

باب في كيفية الاستدلال بالخطاب مع القرائن المكملة لظاهره

اعلم أن هذه القرائن منها ما ترجع إلى حال المخاطب ومنها ما لا ترجع إلى حاله فالأول كاستدلالنا بكلام النبي صلى الله عليه وسلم وبكونه منتصبا لتعليم الشرع على أنه عنى بخطابه حكما شرعيا وهذا إذا كان خطابه مترددا بين حكم شرعي وعقلي لأنه منتصب لتعليم الشرع فأما إذا كان ظاهر خطابه يفيد حكما عقليا ومجازه يفيد الشرعي فالواجب حمله على ظاهره لأننا إنما نرجح حمله على الشرعي بكون النبي صلى الله عليه وسلم منتصبا لتعليم الشرع وذلك إنما يتم مع تردد خطابه بين الشرعي والعقلي على سواء فأما إذا كان ظاهره مع أحدهما فلا ترجيح وكذلك إذا تردد خطابه بين تعليم اسم لغوي وشرعي فإنه يجب حمله على تعليم الاسم الشرعي لأن اللغوي يعرف من دونه صلى الله عليه وسلم

واعلم أن كل خطاب فإنه لا بد في الاستدلال به من اعتبار حال المتكلم به ألا ترى أننا نعتبر حكيمته وإنما أردنا الأحوال التي لها نعدل بالخطاب من معنى إلى معنى مع كونه مترددا بينهما وأما القرينة التي ليست بحال المتكلم فضربان أحدهما أن تكون القرينة خطابا آخر والآخر أن تكون القرينة تعلقا بين ما تناوله الخطاب وبين ما لم يتناوله أما الضرب الأول فأشياء

منها أن يكون أحد الخطابين يدل على أن الشيء صفة والآخر يدل على اختصاص تلك الصفة بحكم من الأحكام فنعلم أن ذلك الشيء يختص بذلك الحكم وذلك مثل قوله سبحانه إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون وذلك يدل على أن القرآن ذكر وقوله تعالى ما يأتيهم من

ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون يدل على حدث الذكر فوجب من كلا الاثنين كون القرآن محدثا ومنها ما يدل الخطاب على اختصاص حكم بشيئين ويدل خطاب آخر على أن أحد الشيئين يختص ببعض ذلك الحكم فتعلم أن الشيء الآخر يختص ببقية ذلك الحكم كقول الله سبحانه وحمله وفصاله ثلاثون شهرا يدل على أن مدة الحمل ومدة الرضاع ثلاثون شهرا ودل قوله وفصاله في عامين على أن الحمل يكون ستة أشهر لأن الفصل يكون في عامين

ومنها أن يكون أحد الخطابين طريقا إلى أن لشيء من الأشياء حكما وأنه ليس لغيره ويدل خطاب على أن ذلك الحكم المذكور لبعض الأشياء فتعلم أنه هو الأول أو جزء منه نحو قوله سبحانه شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن يدل على أن ابتداء نزول القرآن في شهر رمضان لعلمنا أن كثيرا منه قد نزل في غير شهر رمضان وقوله إنا أنزلناه في ليلة القدر يدل على أن ابتداء نزوله في ليلة القدر وذلك لا يكون إلا وليلة القدر هي جزء من هر رمضان وهذا إنما يصح متى ثبت بالإجماع أن قوله إنا أنزلناه في ليلة القدر يفيد أن ابتداء نزوله في ليلة القدر فأما إذا كانت القرينة تعلقا بين فائدة الخطاب وبين غيره فضربان أحدهما أن يكون بينهما تعلق التعليل وهذا هو القياس وقد تقدم القول فيه والآخر لا يكون تعلق التعليل إلا أنه لا يثبت أحدهما إلا مع الآخر وهو ضربان أحدهما هذا حكمه لمكان الإجماع وإن لم يعلم التعلق بينهما والآخر هذا حكمه لأنه لا يمكن انفكاك كل واحد منهما من صاحبه أما الأول فمثاله أن

يدل الظاهر على ان الخال يرث وتجمع الأمة على أن الخالة بمثابة في إثبات الإرث ونفيه فنحكم بذلك وإن لم نعرف وجه التعلق بينهما وأما الثاني فضربان أحدهما ان يكون ذلك المعنى وصلة إلى فائدة الآية كالأمر بالطهارة يقتضي وجوب استيفاء الماء والآخر أن لا يكون وصلة إليه وهو ضربان أحدهما أن يكون الحكم إباحة فيعلم إباحة ما لا يتم الفعل المباح إلا معه والآخر أن يكون الحكم وجوبا فيعلم وجوب ما لا يتم الواجب إلا معه فالأول قول الله تعالى فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر فأباح الله الأكل والجماع إلى الفجر وليس يمكن إباحة الوطء إلى الفجر إلا والغسل واقع بعد الفجر فدل على إباحة تأخره عن الفجر وأما إذا كان الحكم إيجابا فمثاله إيجاب ستر جميع الفخذ لا يمكن إلا بستر جزء من الركبة فدل على وجوب ستر جزء من الركبة

باب في كيفية حمل خطاب الحكيم على غير ظاهره إذا اقترنت به القرائن

اعلم ان خطاب الله وخطاب رسوله لا بد من أن يفيد أشياء ولا يخلو إما أن يكون محتملا لأكثر من حقيقة واحدة فيكون مشتركا بينهما وإما أن لا يحتمل أكثر من حقيقة واحدة وهذا القسم إما أن يكون عاما أو خاصا فان كان خاصا فاما أن يتجرد عن قرينة أو لا يتجرد عن قرينة فان تجرد عن قرينة حمل الخطاب على ظاهره وإن لم يتجرد عنها فإما أن تدل القرينة على أن المراد ليس هو ظاهره أو تدل على ان المراد هو ظاهره أو تدل على ان المراد ظاهر الخطاب وغير ظاهره فإن دلت على أن المراد ليس هو ظاهره خرج ظاهره من أن يكون مرادا ولا يخلو ذلك الخطاب إما أن يكون متجاوزا

به في غير ظاهره أو غير متجاوز به في غير ظاهره فان لم يكن متجاوزا به في غير ظاهره على تعذر ذلك وجب أن يقترن به قرينة تدل على المراد لأن الخطاب ليس يتناول غير ظاهره فيحمل عليه وإن كان قد تجوز به في غير ظاهره

لم يخل وجه المجاز الذي يستعمل الخطاب فيه إما أن يكون واحداً أو أكثر من واحد فان كان واحداً حمل اللفظ عليه من غير افتقار إلى دلالة زائدة لأن الحكيم إذا خلا خطابه من قرينة تدل على أنه أراد غير فائدته اللغوية فلا بد من أن يريد ما يعنيه به أهل اللغة فان لم يعن به الحقيقة فليس إلا المجاز وإن كان وجه المجاز الذي يستعمل فيه الخطاب أكثر من واحد لم يخل من أن تدل دلالة مبتدأة على المراد بعينه أو لا تدل دلالة على ذلك فان دلت دلالة مبتدأة على المراد بعينه لم تخل وجوه المجاز إما أن تكون محصورة أو غير محصورة فان لم تكن محصورة فلا بد من أن تدل دلالة على ما أريد منها

هكذا ذكر قاضي القضاة قال لأنه لا يجوز أن يريدوا مخاطب كلها مع تعذر حصرها علينا ويمكن أن يقال إنه أرادها كلها على البدل لأن ذلك يمكن مع فقد الحصر ومع فقد دلالة على التعيين ولا يمكن سواه بين ذلك أنه يحسن أن تؤمر بذبح بقرة فنكون مخيرين في ذبح أي بقرة شتينا وإن لم يمكننا حصر البقر فبان أن التخيير يمكن مع فقد الحصر

فأما من لم يجوز أن يراد بالكلمة الواحدة المعنيين المختلفان فإنه يجيء على مذهبه أنه لا بد من دلالة تدل على المراد بعينه لأن اللفظة ما وضعت للتخيير فان كانت وجوه المجاز محصورة فإنه لا يخلو إما أن تكون متساوية في القرب من الحقيقة وقوة الشبه بها أو لا تكون متساوية في ذلك فان كان بعضها أشبه بالحقيقة من بعض حمل اللفظ عليه لأن أسبق إلى الإفهام لقوة شبهه ويخرج الباقي من أن يكون مراداً كما أن الخطاب إذا حمل على حقيقته لم يحمل على مجازه إلا بدليل وهذا يتم على قول الفريقين وإن كانت وجوه المجاز متساوية

لم يخل إما أن تدل دلالة على أن بعضها غير مراد أو لا تدل دلالة على ذلك فان لم تدل دلالة على ذلك حمل اللفظ عليها لأنه ليس بعضها لحمل الخطاب عليه أولى من بعض فلو أراد الحكيم بعضها لدل عليه فإذا حمل الخطاب عليه فان كانت غير متنافية وأمكن أن يراد بالكلمة الواحدة حمل الخطاب عليها أجمع وإن لم يمكن أن يراد بالكلمة الواحدة مع حمل عليها على البدل والأولى أن يقال على مذهب هؤلاء إنه ينبغي أن الخطاب عليها على البدل وإن أمكن الجميع بينهما لأن الخطاب ليس بعام فيتناول الجميع

ومثال المعاني التي تتنافى أن تراد بالكلمة الواحدة قول القائل لغيره افعل إذا دلت الدلالة على أنه غير امر فإنه يصح أن يكون إباحة ويصح أن يكون تهديداً واستعماله في كل واحد منهما مجاز ولا يجوز أن يستعمل فيهما على الجمع مع أنه متناول لفعل واحد فأما من يمنع أن يراد المعنيين بالعبارة الواحدة فإنه يقول لا بد في تساوي وجوه المجاز من أن يكون مراد المتكلم واحداً منهما ولا بد من أن يدل على مراده منها فأما إن دلت الدلالة على أن بعض وجوه المجاز لم يرد فإنه يجب حمل الخطاب على الوجه الآخر إن لم يبق إلا وجه واحد وإن بقي أكثر من وجه واحد حمل عليها إما على الجمع وإما على البدل على قول من أجاز ذلك ومن لم يجز ذلك يقول لا بد من قرينة فان دلت الدلالة على أن غير الظاهر مراد فلا يخلو إما أن تعينه أو لا تعينه فان لم تعينه فالقول فيه كالتقول في القرينة الدالة على أن المراد ليس هو الظاهر وإن عينته وجب حمله على ذلك المعين

وقال قاضي القضاة في الدرس إنه لا تخرج الحقيقة من أن تكون مرادة لأنه لا يتنافى أن تكون مرادة مع أن غيرها مراد إلا أن تدل دلالة على أن المراد شيء غير الظاهر فيخرج الظاهر من كونه مراداً لأن قولنا إن المراد هو غير الظاهر أو جب أن جميع المراد هو غير الظاهر فأما إن دلت الدلالة على أن ظاهر الخطاب مراد وغير ظاهره أيضاً مراد فان عينت ذلك الغير

وجب حمله عليهما فيكون الخطاب مستعملا فيهما من جهة اللغة على قول من اجاز ذلك في اللغة ومن منع ذلك في اللغة يقول إن الشريعة قد وضعت تلك الملة لهما أو يقول إن المتكلم تكلم بتلك الكلمة مرتين اراد في إحدهما ظاهر الخطاب وأراد في المرة الأخرى غير ظاهره وإن لم تعين القرينة ذلك الغير فالكلام في ذلك الغير كالكلام إذا دلت الدلالة على أن المراد ليس هو الظاهر ولم تعينه

فهذا هو الكلام في الخطاب الخاص فأما إن كان الخطاب عاما فانه إن تجرد عن قرينة حمل على عمومه وإن لم يتجرد فلا يخلو إما أن تدل القرينة على أن المراد هو ظاهره وغير ظاهره أو تدل على أن المراد غير ظاهره أو ليس هو ظاهره أو تدل على أنه قد أريد بعضه أو تدل على أن بعضه ليس بمراد فان دلت على أن المراد ظاهره وغير ظاهره حمل على ظاهره وعلى غير ظاهره إن كانت الدلالة قد عينته على ما تقدم تفصيله على قول الفريقين وإن لم تعينه فالقول فيه كالقول في الخاص إذا دلت الدلالة على أن المراد غير ظاهره ولم تعينه وإن دلت الدلالة على أن المراد به ليس هو ظاهره أو أن المراد غير ظاهره ولم تعينه لم يجوز تجرد هذه القرينة لأنه إذا لم يكن المراد ظاهره جاز أن يكون المراد هو بعض ما تناوله الخطاب وجاز أن يكون المراد شيئا لم يتناوله الخطاب فإذا اقسام إليهما ولم يصح اجتماعهما احتجنا إلى دلالة تعين المراد ويمكن أن تدل الدلالة في العام على أن بعضه مراد ومتى دلت الدلالة على ذلك لم يخرج البعض الآخر أن يكون مرادا لأنه لا يتنافى ذلك فان دلت الدلالة على أن المراد هو البعض خرج البعض الآخر من كونه مرادا لأن ذلك إخبار بأن كمال المراد هو البعض فان دلت الدلالة على أن بعض العموم ليس بمراد خرج ذلك من كونه مرادا وبقي ما عداه تحت الخطاب والله أعلم

باب في كيفية الاستدلال بالخطاب المشترك

اعلم أن الخطاب إذا كان مشتركا بين حقيقتين فان من يمنع من إرادتهما يمنع من تجرد هذا الخطاب عن دلالة تدل على المراد ويقول إن دلت الدلالة على أنه قد أريد به وجب القول بأنه قد تكلم به مرتين أو يقول إن الشرع قد وضع الاسم لجموعهما ومن لا يمنع من ذلك يبيز أن يتجرد عن قرينة ويقول إذا تجرد عن قرينة وجب أن يحمل الخطاب على المعنيين على البدل إن كان اللفظ واحدا نحو أن يقول القاتل للمرأة اعتدي بقرء وإن كان اللفظ لفظ جمع وجب أن يحمل عليهما على الجمع إن لم يتنافيا وعلى البدل إن تنافيا وذكر قاضي القضاة أنه لو تجرد قول الله يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء لأوجبنا على المعتدة أن تعتد بثلاثة قروء بعضها طهر وبعضها حيض لأن اللفظ يفيدهما فليس بأن يحمل على أحدهما أولى من الآخر

ولقاتل أن يقول هلا أوجب عليها الاعتداء بثلاثة يقع عليها اسم أقراء سواء كان بعضها طهرا وبعضها حيضا أو كلها طهرا أو كلها حيضا لأن ذلك يجري مجرى قولنا رجال يفيد جمعا من الرجال أي جمع كان فأما إذا اقترن بهذا الخطاب قرينة دلت على أن أحد المعنيين غير مراد تعين بأن الآخر مراد وإن دلت على أن أحدهما مراد قضي به وذكر في العمدة أن يخرج الآخر من أن يكون مرادا وهو الصحيح لأن الاسم المشترك الأصل فيه أن يحمل على أحد معنييه لأنه لا يفيد على الجمع وإنما يحمل عليهما إذا لم تقترن قرينة تخص أحدهما وبهذا فارق لفظ العموم

وذكر في الدرر أن قيام الدلالة على أن أحدهما مراد لا يمنع من كون الآخر مرادا فان دلت الدلالة على أن ليس واحد منهما مرادا كان القول فيه كالقول فيما لا يحتمل إلا حقيقة واحدة إذا دلت الدلالة على أنه ليس بمراد ظاهره وكذلك إذا دلت الدلالة على أن المراد غيرها ولم تعينه أو دلت على أن المراد كلا الحقيقتين وغيرها فلم

تعين ذلك الغير أو عينته

والقول في الخطاب العرفي والشرعي كالقول فيما ذكرناه من القسمة فيما يتجرد ولا يتجرد وأكثر هذه الأقسام إنما تنفرع على قول من قال إنه يراد بالكلمة الواحدة الحقيقة والجاز والحقيقتان فأما من أبي ذلك فإنه يقول إن كان الخطاب لا يحتمل وكان خاصا ودلت الدلالة على أن المراد ليس ظاهره أو هو غير ظاهره وكان لا يستعمل إلا في وجه واحد من وجوه الجاز فإنه يحمل عليه ويخرج الحقيقة من أن تكون مرادة وإن كان يستعمل في أكثر من وجه واحد من وجوه الجاز وجب أن يكون المراد واحدا منهما ولا بد من أن تدل دلالة عليه بعينه وكذلك إن كان اللفظ عاما ودلت الدلالة على أن المراد ليس شيئا مما تناوله اللفظ فإنه لا بد من أن تدل عليه بعينه ولا يجوز أن تدل دلالة على أن المراد هو ظاهره وغير ظاهره لأن الكلمة الواحدة لا يراد بها الحقيقة والجاز وإن كانت اللفظة محتملة لحقيقتين فلا بد من أن يراد إحدهما أو واحدة مما هي مجاز فيه وأي ذلك أريد فلا بد فيه من دلالة وإن دلت الدلالة على أنهما قد أريدا أو أحدهما معما هي مجاز فيه وجب أن يكون المتكلم قد تكلم بها مرتين أو يكون الاسم قد وضع لهما في الشرع

باب في أن ثبوت حكم الخطاب فيما تناوله على وجه الجاز لا يدل على أنه قد

أريد الجاز بالخطاب

اختلف الناس في ذلك فقال الشيخ أبو عبد الله وحكاه عن أبي الحسن إنه يحكم بذلك قاله في قول الله تعالى أو لامستم النساء فلم تجلوا

ماء إن قيام الدلالة على وجوب التيمم على الجامع وهو الذي يتناوله اسم الملامسة على طريق الكناية يدل على أنه مراد بالآية وقال الشيخ أبو عبد الله إن الخطاب إذا علق على حكم من الأحكام على صفة من الصفات ودل الدليل على ثبوت ذلك الحكم مع فقد تلك الصفة فإنه يعلم بذلك أنه مراد بالخطاب نحو قول الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله فلما أجمع المسلمون على أن السارق إذا تاب يقطع لا على جهة النكال علمنا أنه مراد بالآية وعند قاضي القضاة أنه لا يعلم ذلك في كلا المثالين إلا بدليل زائد ودليله هو أن الخطاب واجب حمله على ظاهره دون مجازه إلا بدلالة وليس في ثبوت حكم الخطاب في مجازه دلالة على أنه قد أريد ذلك الجاز بذلك الخطاب لأنه يجوز أن يكون قد أراد ذلك بدليل آخر

فان قالوا إنا علمنا ذلك لأن الأمة إذا أجمعت على ثبوت حكم الآية في الجاز وكانت لا تجمع إلا عن دلالة ولم يكن في الشرع ما يجوز أن يدل على ذلك الحكم إلا ذلك الخطاب علمنا أنها ما أجمعت على ذلك إلا بالآية وإلا كانت قد أجمعت لغير دلالة قيل هذا حجة عليكم لأن الخطاب لا يكون حجة فيما هو مجاز فيه إذا تجرد فلو أجمعوا على ثبوت الحكم في الجاز لأجل الخطاب لكانوا قد أجمعوا لا لدلالة فان قالوا الجاز يدل على ما هو مجاز فيه مع القرينة فاذا أجمعوا على الحكم لأجل دلالة الخطاب مع القرينة كانوا قد أجمعوا على الحكم لدلالة قيل فإذن لا بد لكم من إثبات أمر زائد على الخطاب ليصح الإجماع على ثبوت الحكم في الجاز فليستم بأن تقولوا بأن ذلك الأمر الزائد هو قرينة اقترنت بالخطاب بأولى من أن تقولوا بل هو دلالة مبتدأة على الحكم فان قالوا لو أجمعوا لدلالة مبتدأة لنقلوها قيل

ولو أجمعوا قرينة لنقلوها فان قالوا لم ينقلوها اكتفاء بالإجماع على ثبوت الحكم قيل ولم ينقلوا الدليل المبتدأ اكتفاء بالإجماع فان قالوا إنما لم ينقلوا قرينة لجواز أن يكونوا اضطروا من قصد النبي صلى الله عليه وسلم إلى أن المراد بالخطاب المجاز ولم تكن هناك قرينة تنقل قيل إن جاز أن يضطروا من قصده إلى أن المراد بالآية هو المجاز جاز أن يضطروا من قصده إلى هذا الحكم من غير أن يكون مرادا بالآية وكان ينبغي أن ينقلوا إلينا أنهم علموا ذلك من قصد النبي صلى الله عليه وسلم إذ كان هذا هو دليلهم على المراد بالآية على أن هذا لا يتأتى فيما يشبث الحكم فيه بنص نحو وجوب التيمم على الخمام لأن في ذلك خبر عمار رضي الله عنه وغيره فلا يمكن أن يقال في ذلك إنه لا وجه لإجماعهم سوى الآية

باب فيمن يجوز له أن يقضي بظاهر الخطاب وعمومه ومتى يجوز له ذلك

اعلم أن قول الله تعالى إذا تناول أشياء كقوله تعالى اقتلوا المشركين وطرق سمع المكلف فانه لا يجوز أن يحمله على عمومه ولا يحكم بثبوت التعبد بفائدته إلا بعد أن ينظر فيما يخصه أو ينسخه فانه يجوز أن يكون في الأدلة ما ينسخه ويخصه فاذا فحص ووجد في ذلك ما ينسخه أو يخصه قضى بما يقتضيه الدليل وإن لم يصب ذلك لم يخل ظاهر الخطاب إما أن يتناول ذلك المكلف أو لا يتناوله فان تناوله قضى بشمول الخطاب له وقضى بلزوم تلك الأفعال له لأنه لا يجوز أن يسمعه الله عز وجل خطابا عاما لأفعال ويريد منهم فهم مراده ولا يمكنه من العلم بمراده وينصب دلالة يتمكن من الظفر بها فاذا فحص ولم يصب الدلالة قطع على أن الله لم يرد الخصوص وإن كان ظاهر الخطاب لا يتناول ذلك المكلف لم يخل السنن إما أن تكون انتشرت انتشارا لا يخفي معه ما فيها على من طلبها من العلماء أو

لم تنتشر فان كانت قد انتشرت كعصرنا هذا فالواجب أن يقضي بعموم الخطاب وثبوت حكمه لأن السنن قد ظهرت ظهورا لا تخفي معه على من التمسها وإن لم تكن السنن قد انتشرت فانه لا يجوز أن يقضى بعموم الخطاب لأنه لا يأمن أن يكون في الشرع ما يخصه لكنه لا يجب في الحكمة ان يمكن منه ولا اتفق بانتشار الشريعة أن يتمكن منه

وذكر قاضي القضاة أنه إذا لم يجر له القطع على بقاء حكمه ولا عمومه لم يجر أن يجعله أصلا يقيس عليه لأنه لا يتق بثبوتيه وهذا لا يتم لأن من كان من أهل الاجتهاد ففرضه فهم الخطاب لأجل غيره إما فرضا معينا أو على طريق الكفاية فيجب إذا أمكن من فهم الخطاب فاذا لم يجد دليلا ناسخا أو مخصصا وجب أن يقضي بظاهره وقيس عليه والواجب أن يقال إن من كان أهل الاجتهاد إذا لم يجد ما يعدل بالحكم عن ظاهره فالواجب أن يحمل على ظاهره في تلك الحال لأنه قد كلف الاستدلال به إما ليفتي غيره أو ليفتي نفسه ويفتي غيره ولا يجوز أن لا يجعل له طريقا إلى ما كلف سواء انتشرت السنن أو لم تنتشر إلا أنه إن لم تنتشر السنن قطع المكلف أن فرضه في الحال وفرض من يستفتيه العمل بظاهر ذلك الخطاب وجوز أن يكون في السنن ما يعدل بالخطاب عن ظاهره إذا بلغه تلك السنة بغير فرضه ولهذا يجب أن يكون من عاصر النبي صلى الله عليه وسلم ممن غاب عنه يجوز أن يكون ما يلزمه من العبادات قد نسخه النبي صلى الله عليه وسلم وإن لم يبلغه النسخ بعد وأنه إذا بلغه النسخ بغير فرضه ويعتبر فرض قياسه عليه فأما من لم يكن من أهل الاجتهاد فلا يجوز أن يقضي بظاهر الخطاب إذا سمعه في كل هذه الأحوال لأنه

لا يأمن أن يكون في الأدلة ما يعدل بالخطاب عن ظاهره ولا يجب في الحكمة أن يبلغه ولا بد مع انتشار السنن أن يبلغه

الكلام في المفتي والمستفتي

اعلم أن الكلام في ذلك إما أن يرجع إلى المفتي أو إلى المستفتي أو إلى المستفتي فيه أما الرجوع إلى المفتي ففصلان أحدهما أن نذكر الصفة التي معها يجوز للمفتي أن يفتي والآخر أن نذكر كيفية فتوى المفتي أما الرجوع إلى المستفتي ففصول منها من الذي يجوز له أن أن يستفتي ومنها شرط استفتائه ومنها ما ينبغي أن يفعله إذا أفتاه المفتي وأما الرجوع إلى ما يستفتي فيه فهو الذي يجوز له أن يقع الاستفتاء فيه هل هو الفروع فقط أم الفروع والأصول

باب في الصفة التي معها يجوز للإنسان أن يفتي نفسه ويفتي غيره وبحكم عليه

اعلم أن هذه الصفة هي أن يكون الإنسان من أهل الاجتهاد وإنما يكون من أهله إذا عرف الأدلة السمعية وأمكنه الاستدلال بها والدلالة السمعية ظاهر واستنباط والظاهر منه خطاب ومنه أفعال وهي أفعال النبي صلى الله عليه و سلم والاستنباط ضربان قياس واستدلال والاستدلال بالقياس يفترق إلى الاستدلال بالظواهر فإذا ذكرنا الاستدلال بالقياس دخل فيه الاستدلال بالظواهر ونحن نبتدىء بذكر ذلك فنقول
يجب أن يكون المستدل بالقياس غير عارف بحكم الفروع ويكون عارفا بالأصل وبحكمه وظانا بعلته وعالما بشبوتها في الفرع أو ظانا لذلك عالما بأنه قد تعبد بالقياس عارفا بشروط القياس وإنما وجب اشتراط جميع ذلك لأن القياس هو إثبات حكم الأصل في الفرع لاجتماعهما في علة الحكم فيجب أن

يكون المستدل غير عالم بحكم الفرع ليصح أن يطلبه بقياسه ويجب أن يكون عارفا بالأصل ليصح أن يعرف حكمه وعلة حكمه ويعرف أن يظن أنها موجودة في الفرع وأنه قد تعبد بتعليق الحكم بها في الفرع ليجوز له أن يعدى الحكم من الأصل إلى الفرع لأجل وجود العلة في الفرع ويجب أن يعرف الفرع بعينه ليصح أن يعرف ثبوت العلة وحكمها فيه ويجب أن يعرف شروط القياس ليستعمل من القياس ما يختص بتلك الشروط ويتوقى ما لم يختص بها وقد علمنا أن المستدل إنما يعلم حكم الأصل استدلالاً بخطاب الله تعالى وبخطاب نبيه وأفعاله وما علم من قصده وخطاب الأمة وإنما يصح أن يستدل بالخطاب إذا علم أن المتكلم به يجب إذا تكلم بكلام وقد وضع لإفادة شيء فقد علم أن ذلك الشيء على ما أفاده الخطاب وإذا اقتربت به قرينة فقد علم أن ذلك الشيء على ما يدل عليه الخطاب مع القرينة وهذه الجملة تقتضي أن يعلم المستدل ما وضع له الخطاب في اللغة وفي العرف وفي الشرع ليحمله عليه ويعرف مجازه فيعدل بالقرائن إليه ويعرف من حال المتكلم ما يتق به من حصول مدلول خطابه ويعرف القرائن وهي ضربان عقلية وشرعية والشرعية هي بيان نسخ أو بيان تخصيص أو غيرهما من وجوه المجاز وأما القرائن العقلية فهي الأدلة العقلية إذا دلت على خلاف ظاهر الكلام وأما حال المتكلم فهي حكمته والحكمة إما أن تثبت لأن الحكيم عالم غني وإما لأنه معصوم من الخطأ كالنبي والأمة ويجب أن نعرف حكمه المتكلم ليصح أن نعلم ما يجوز أن يقوله ويريده وما لا يجوز أن يريده ويقوله ولا يصح المعرفة بحكمة الله إلا مع المعرفة بذاته وصفاته ولا يصح المعرفة بحكمة النبي إلا مع المعرفة بكونه نبياً وإنما يعلم عصمة الأمة إذا عرف أن الله ورسوله قد شهد

بعصمتها والقرائن الناسخة والمخصصة يفتقر العلم بها إلى العلم بجملة الناسخ والمنسوخ والخاص والعام وشروط ذلك وأما الأفعال فإن الاستدلال بما يفتقر إلى العلم بأنها حجة وإلى العلم بالوجه الذي وقع الفعل عليه والخطاب المنقول إما منقول بالتواتر ولا حاجة عن عدالة الرواة وضبطهم وإما ظن

المستدل لعللة حكم الأصل فإنه لا يتوصل إليه إلا استدلالاً بالأمارات ويجب أن يعلم أن الغرض أن يظنها علة لأن يعلمها حتى يطلب العلم ولا يدركه وأما الاستدلال الذي ليس بقياس فإنه إن كان استدلالاً بعلة وأمانة فلا بد من الاستدلال عليها وإن كان استدلالاً بشهادة الأصول من غير اعتبار علة وصح ذلك فإنه يفتقر فيه إلى مثل ما ذكرناه في القياس إلا الاستدلال على العلة

فإذا اختص الإنسان بما ذكرناه جاز له أن يجتهد في المسائل فيفتي نفسه وغيره ويحكم على غيره ويجوز أن يجتهد في مسألة من القرائن إذا كان عالماً بالفرائض وإن لم يعلم ما عداه من أبواب الفقه لأن الظاهر من أحكام القرائن أنها لا تستنبط من غيرها إلا نادراً والذهاب عن النادر لا يقدح في الاجتهاد ألا ترى أن المجتهد قد يخفي عليه من النصوص اليسير ولا يقدح ذلك في كونه من أهل الاجتهاد

باب في كيفية فتوى المفتي

اعلم أنه لا يجوز للمفتي أن يفتي بالحكاية عن غيره بل إنما يفتي باجتهاده لأنه إنما يسأل عما عنده ولا يسأل عن قول غيره وإن سئل أن يحكي قول غيره جاز له حكايته ولو جاز أن يفتي بالحكاية جاز للعالم أن يفتي بما يجده في كتب الفقهاء متى لم يتقدم من المفتي اجتهاد في المسألة وجب عليه الاجتهاد فيها قبل الفتوى فإن تقدم منه اجتهاد وقول في المسألة وكان ذاكرة لذلك القول وطريقة الاجتهاد لم يجب عليه تجديد الاجتهاد لأنه كاجتهاد في الحال وإن لم يذكر طريقة الاجتهاد فهو في حكم من لا اجتهاد له فالواجب عليه تجديد الاجتهاد

وإذا لم يجز له أن يفتي ويؤخذ بفتواه فأحرى أن لا يجوز أن يأخذ الإنسان بفتوى من مات لأنه لا يدري أنه لو كان حياً لكان ذاكرة لطريقة الاجتهاد وراضياً بذلك القول ويمكن أن يقال إن الظاهر من ذلك القول أنه قول ذلك الفقيه إلى أن مات وموته قد أزال عنه التكليف ولا يمكن أن يقال إنه يلزمه إعادة اجتهاده فإذا أفتى المجتهد باجتهاده ثم تغير اجتهاده لم يلزم تعريف المستفتي بتغير اجتهاده إذا كان قد عمل به وإن لم يكن قد عمل به فينبغي أن يعرفه إن تمكن منه لأن العامي إنما يعمل به لأنه قول المفتي ومعلوم أنه ليس هو قوله في تلك الحال وإذا أفتاه بقول مجمع عليه لم يخبره في القبول منه وإن كان مختلفاً فيه خيره بين أن يقبل منه ومن غيره لا شبهة في ذلك على قول من قال كل مجتهد مصيب وعلى قول من قال إن الحق في واحد أيضاً هكذا يجيء لأنه ليس بأن يجب عليه الأخذ بقول أحد المفتين بغير حجة أولى من الآخر فإن كان هذا التخيير معلوماً من قصد المفتي لم يجب عليه أن يخبره لفظاً بل يذكر قوله فقط وليس كذلك الحكم لأن الحاكم وضع لرفع الخصومات فلو كان الخصم مخيراً بين الدخول تحت حكمه وترك الدخول لم تنقطع الخصومة وإذا اعتدل القولان عند المفتي فقد ذكر قاضي القضاة في الشرح أن له أن يفتي بأيهما شاء وقال أيضاً له أن يخبر المستفتي بين القولين والوجه أن يقال ينبغي أن يخبر المستفتي أنه إنما يفتيه بما يراه والذي يراه هو التخيير على قول من قال بالتخيير في الأحكام ووجه القول الآخر هو أنه كما يجوز أن يعمل المفتي بأي القولين شاء كذلك يجوز له أن يفتي بأيهما شاء

باب في جواز استفتاء العامي للعلماء في فروع الشريعة وتقليده إياهم فيها

منع قوم من شيوخنا البغداديين من تقليد العامي للعالم في فروع الشريعة وقالوا لا يجوز أن يأخذ بقوله إلا بعد أن يبين له حجته وأجاز تقليده إياه

في ذلك أكثر المتكلمين والفقهاء وحكى قاضي القضاة في الشرح عن أبي علي أنه أباح للعامي تقليد العالم في مسائل الاجتهاد من الفروع دون ما ليس من مسائل الاجتهاد والصحيح جواز تقليده فيهما والدليل على ذلك إجماع الأمة قبل حدوث المخالف فان الصحابة ومن بعدهم كانوا يفتنون العامة في غامض الفقه ولا يعرفونهم أدلتهم ولا ينيهونهم على ذلك ويلزمونهم سؤالهم إياهم ولا ينكرون عليهم اقتصارهم على مجرد أقوالهم وأيضا فليس يخلو العامي إذا حدثت به حادثة من الفروع إما أن يكون متعبدا فيها بشيء أو لا يكون متعبدا فيها بشيء والإجماع يمنع من أن لا يكون متعبدا فيها بشيء لأن الأمة مجمعة على أنه يلزمه الرجوع إلى العلماء فبعضهم يقول يقلدهم والمخالف يقول يسألهم عن الأدلة الشرعية ليعمل عليها ولأنه إذا طلق طلاقا مختلفا فيه فإما أن يكون مباحا له المقام على الزوجة أو محظورا عليه وليس بينهما واسطة وأيهما كان فهو تعبد وإن كان متعبدا فإما أن يكون حكم العقل أو حكم الشرع والإجماع يمنع من الأول لأن المخالف يلزمه سؤال العالم عن الأدلة الشرعية ليعلمه إياها ولأن كثيرا من العامة لا يعرف حكم العقل في كثير من المسائل وإنما يعلم ذلك أهل الاجتهاد وإن لزمه حكم شرعي فإما أن يلزمه الوصول إليه بالتقليد أو بالاستدلال فان لزمه بالاستدلال فإما أن يلزمه ذلك بأن يتعلمه عند كمال العقل ليصير من أهل الاجتهاد وإما أن يسأل العالم عن أدلة المسألة فيجتهد فيها فان لزمه التعليم عند كمال العقل فالإجماع يمنع من وجوب التعلم على كل أحد عند كمال عقله ولأن انصراف الناس إلى التعلم المفضي إلى أن يكون الإنسان من أهل الاجتهاد إهمال لأمر الدنيا وإفساد حالها وما أحد أوجب على الناس إهمال الدنيا وأيضا فما الجواب الذي يثبت به الحادثة في حال تعلمه قبل أن ينتهي إلى حال الاجتهاد وما الجواب إن فرط فلم يتعلم ثم نزلت به حادثة في صلواته وصيامه أو طلاقه وإن ابتداء في الحال بالفقه فاتته الحادثة وأيضا فليس كل من تفقه صار من أهل الاجتهاد حسبما نجد عليه كثيرا ممن تفقه وإن لزمه أن يسأل العالم عن الأدلة استدلال بها

فمعلوم أنه لا يمكنه أن يستدل بالدليل الذي يذكره له إلا بعد أن يعرف طرفا من اللغة وكيفية الاستدلال بالخطاب وأنه ليس في الأدلة ما يعدل به عن ظاهرة من نسخ أو تخصيص أو غير ذلك فان رجوع إلى قول العالم في ذلك فقد قلده وإن فحص عن الأخبار ووجه المقاييس لم يتمكن من ذلك إلا في الزمان الطويل وزمان الحادثة يضيق عن ذلك وقد لا يمكنه إذا عرف وفحص عن ذلك أن يجتهد فكثير من أصحاب الحديث يعرفون ما روي من الحديث وليسوا من أهل الاجتهاد فاذا أبطلنا هذه الأقسام لم يبق للعامي طريق إلا التقليد وقد استدلل على تقليد العامي العالم بأن قيس على رجوع العالم إلى رواية المخبر الواحد

واحتج من منع من تقليد العامي في الفروع بأن العامي لا يأمن أن يكون من قلده لم ينصح في الاجتهاد فيكون فاعلا لمفسدة وهذا منتقض برجوع العالم إلى المخبر الواحد لأنه لا يأمن أن يكون قد كذبه في خبره فيكون بامتناله للمخبر فاعلا للمفسدة

فان قالوا مصلحة العالم أن يعمل بخبر من ظن صدقه من العامة وإن كان كاذبا قلنا وكذلك مصلحة العامي أن يعمل بحسب فتوى المفتي وإن كان غاشا وقاسوا التقليد في الفروع على التقليد في التوحيد والعدل بغير علة وكل قياس

لا علة فيه فباطل ويعارضون بالرجوع إلى خبر الواحد والفرق بينهما أن الحق في التوحيد والعدل وغيرهما يحصل لا بحسب حال الإنسان وظنه بل الحق فيه واحد فإذا قلده فيه المقلد لم يأمن أن يكون من قلده لم يصب ذلك الحق وأما الشرعيات فالحق فيها كونها مصلحة وفعل الإنسان قد يكون مصلحة له إذا كان على حال مخصوصة فلا يمتنع أن يكون مصلحة مع أنه ليس من أهل الاجتهاد أن يعمل بحسب فتوى المفتي فيأمن أن يكون مقدهما على جهل وخطأ كما أن مصلحة العالم أن يعمل بحسب ما أخبر به الواحد عن النبي صلى الله عليه وسلم وأيضا فالعامي إنما يلزمه النظر في مسائل مخصوصة في العدل

والتوحيد وأدلتها عقلية يحتاج الإنسان إلى تنبيه يسير لا يقطع عمره والحوادث الطارئة في الفروع كثيرة بغير إحصاء والاجتهاد فيها لا يتم إلا بأمور شرعية لا يمكن ضبطها والاستدلال بها في الزمان الطويل على ما قدمناه فان قيل قد يجوز أن يطرأ على صاحب الجملة شبهة لا يمكن حلها إلا بأن يكون من المبرزين في العلم فأوجبوا عليه إذن أن يكون من المتناهين في العلم قيل إن النظر على سبيل الجملة لا يحدث معه مثل هذه الشبهة إلا نادرا ومثل ذلك إذا رجع فيه إلى تنبيه العالم على ما في العقل من الجواب لم يستغرق الزمان أما حلول الفروع بالإنسان فليس بموقوف على أن يكون من أهل الاجتهاد ولا الاستدلال عليها مركز في العقول والدليل على أن للعامي أن يقلد في مسائل الاجتهاد من الفروع وفيما ليس من مسائل الاجتهاد من الفروع هو أنا لو ألزماه تمييز مسائل الاجتهاد مما ليس من مسائل الاجتهاد لكننا قد ألزماه أن يكون من أهل الاجتهاد لأنه لا يميز ذلك إلا أهل الاجتهاد وفي ذلك من الفساد ما تقدم

واحتجوا بأن ما ليس من مسائل الاجتهاد الحق في واحد منه فلا يأمن العامي إذا قلده فيه أن يقلد في خلاف الحق وليس كذلك مسائل الاجتهاد لأن الحق فيها في جميع الأوقول فأبها قدمته فهو الحق والجواب إن تقليده في مسائل الاجتهاد أيضا لا يأمن معه أن يقلد من لم ينصح في الاجتهاد وأفتاه بخلاف ما أداه إليه اجتهاده فان قالوا مصلحة العامي أن يعمل بما يفتي به المفتي وإن غشه قيل ومصلحته أن يعمل بما يفتيه به العالم وإن كان العالم غير مصيب فيه

باب في شرائط الاستفتاء وما يجب على المستفتي إذا أفتاه أهل الاجتهاد

أما شرط الاستفتاء فهو أن يغلب على ظن المستفتي أن من يستفتيه من أهل الاجتهاد بما يراه من انتصابه للفتوى بمشهد من أعيان الناس وأخذ الناس عنه

وأن يظنه من أهل الدين بما يراه من اجتماع الجماعات على سؤاله واستفتائه وبما يراه من سمات الستر والدين ولا شبهة في أنه ليس للعامي أن يستفتي من يظنه غير عالم ولا متدين بل يجوز له أن يستفتي كل من يرى من لا يظنه عالما وإنما أخذ عليه هذا القدر من الظن لأنه ممكن له كما أن الاجتهاد في الأدلة ممكن للعالم فأما ما يجب على العامي إذا أفتاه أهل الاجتهاد فهو أنهم إن اتفقوا وجب على المستفتي المصير إلى الفتوى التي اتفقوا عليها وإن اختلفوا وجب عليه الاجتهاد في علمهم وأدينتهم لأن ذلك طريق قوة ظنه وهم ممكن له فجرى مجرى قوة ظن المجتهد في المسائل

وقد حكى عن قوم أنهم أسقطوا عنه الاجتهاد وهو ظاهر لأن العلماء في كل عصر لا ينكرون على العامة ترك النظر في أحوال العلماء فان اجتهد في أحدهم فاستوى عنده علمهم ودينهم كان مخيرا في الأخذ بأي أقاويلهم شاء فأبها اختاره وجب عليه لأنه ليس بعضهم يقبل قوله أولى من بعض ولقائل أن يقول إنه إذا جاز له أن يختار الإباحة متى

شاء وأنه إن اختار الأخذ بالخطر كان له العدول عنه إلى الإباحة فقد صار الفعل مباحا لأنه لو تركه متى شاء وليس له والحال هذه أن يعتقد حضره

وقال قاضي القضاة إنهما إذا تساويا لم يكن له الأخذ بالأخف من الأقاويل طلبا منه للتخفيف ولقائل أن يقول له ذلك لأن المفتين إذا استويا صار الأخف رخصة واحتج من أوجب الأخذ بأثقل القولين بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال الحق ثقيل مريء والباطل خفيف وبيء والجواب إن هذا الخبر من أخبار الآحاد وليس فيه أيضا إن الحق أثقل من كل ثقيل وإنما يدل على أن الحق ثقيل ولأننا نحن نقول بذلك لأنه مخالف للشهوة على أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما عني أن الباطل في الغالب خفيف لأن العبادات من النصارى والهند باطلة

أكثرها وهي ثقيلة جدا فإن غلب على ظنه أنهما وإن كانا من أهل الدين متساويان في العلم وأحدهما أدين فالواجب عليه اتباع الأدين لأن الثقة به أقوى وإن تساويا في الدين وتفاضلا في العلم فذكر في العمدة أن قوما جوزوا له تقليد الأتقص في العلم وهذا القول يسقط عنه الاجتهاد في أعلمهما إذ كان لو تبين له أعلمهما كان له العدول عنه وقال في شرحه ليس له الأخذ إلا بقول الأعلم لأن النفس إليه أسكن وجرى التفاضل في العلم مجرى التفاضل في الدين فأما إن كانا عالمين دينين وكان أديتهما أقصهما علما يحتمل أن يقال إنهما سواء والأولى أن يرجح قول الأعلم لزيادته فيما يعين على الاجتهاد والوقوف على الصواب ومثل هذا النصر لا يخفى على العوام لأنه كتدير الدنيا فلم يسقط عنهم

باب في أنه ليس للعامي أن يقلد في أصول الدين

منع أكثر المتكلمين والفقهاء من التقليد في التوحيد والعدل والنبوات وإباح قوم من اصحاب الشافعي أن يقلد في ذلك ولم يختلفوا في انه ليس له أن يقلد في أصول الشريعة كوجوب الصلاة وأعداد ركعاتها والدلالة على المنع من ذلك هي أن المكلف مأخوذ عليه العلم بهذه الأمور والمقلد ليس بعالم لأنه يجوز خطأ من يقلده ولأن من أباحه ذلك وأوجب عليه المعرفة بأصول الدين والشريعة فقد نقض لأن المعرفة بوجوب الصلاة والصيام لا تصح إلا مع المعرفة بصدق من جاء بهما فان قلد في صدقه فقد قلد في وجوب كل ما أخبر بوجوبه وإن جاز أن يعلم صدقه بالتقليد جاز أن يعلم أصول الشريعة بالتقليد

باب في الاجتهاد هل له أن يقلد غيره من المجتهدين كالصحابي وغيره

قال أبو علي له أن يأخذ بقول الواحد من الصحابة وإن كان في الصحابة من يخالفه فان حصل لقول بعضهم مزية أخذ به وإن تساوا كان المجتهد مخيرا وحكى قاضي القضاة أن الأولى أن يجتهد المجتهد ويعمل على اجتهاده فان خالف الصحابي جاز وحكى عن محمد بن الحسن أنه جعل الأصول أربعة ذكر منها إجماع الصحابة واختلافها فجعل الاختلاف من الأصول تقتضي جواز الأخذ بالقول المختلف فيه وذكر الشافعي في رسالته القديمة جواز تقليد الصحابة ورجح قول الأئمة منهم ومنع أكثر الفقهاء المجتهدين من ذلك واختلفوا في جواز تقليد العالم من هو أعلم منه من الصحابة وغيرهم فجوز ذلك محمد بن الحسن وعن أبي حنيفة روايتان إحداهما جوازه والأخرى المنع منه وأجاز ابن سريج تقليد العالم من هو أعلم منه إذا تعذر عليه وجه الاجتهاد وأكثر الفقهاء يمنعون من تقليد العالم من هو أعلم منه

وقد احتج للمنع من ذلك بأشياء

منها أنه لو جاز لغير الصحابة من المجتهدين تقليد الصحابة جاز لبعضهم تقليد بعض ولو جاز ذلك لم يكن لناظرهم في المسائل فائدة والجواب إن من الناس من يجوز لغير الصحابة من المجتهدين أن يقلد بعضهم بعضا ويقول الفائدة في اجتهادهم في المسألة أن الاجتهاد والعمل بحسبه أولى من التقليد ولا يمتنع أيضا أن يجوز لغيرهم تقليدهم ويجب عليهم الفحص والنظر مع ذلك

ومنها أن الصحابة كانت تترك آراءها لخبر تسمعه عن النبي صلى الله عليه وسلم فبأن يجب على غيرهم العمل بالخبر وبترك رأي الصحابي أولى ولقائل أن يقول إن الصحابة كانت تترك آراءها للخبر إذا كان صريحه بخلاف رأيها وإذا تغير اجتهادها بسماعها والنظر فيه وهكذا يلزم غيرها لأنه لا يجوز مع أن رأي

المجتهدين بخلاف قول الواحد من الصحابة أن يترك اجتهاده ويصير إلى قول الواحد وإنما يجوز له الأخذ بقول الواحد من الصحابة مع الخبر إذا احتتمل الخبر الاجتهاد ولم يجتهد فيه فلا يمتنع أن يصير إلى قول الواحد من الصحابة ويجب على ذلك الواحد أن يجتهد كما نقوله في التابعين مع إجماع الصحابة ومنها أن المجتهد متمكن من الاجتهاد لتكامل الآية فلم يجوز مع تمكنه من العمل باجتهاده أن يصير إلى قول غيره كما لم يجوز أن يصير إلى قول غيره في العقليات لما تمكن من النظر والاستدلال عليها ولقائل أن يقول إنما لم يجوز التقليد في العقليات لأن المطلوب منها العلم والعلم لا يحصل بالتقليد لتجزؤنا خطأ من يقلده والغرض بمسائل الاجتهاد العمل التابع للظن وقد يحصل الظن بتقليد العالم فلا يمتنع أن يرد التعبد به وعلى أن إحالتهم ذلك إما أن يكون بالسمع وليس في السمع ما يجيل ذلك وإن كان فيه ما يجيل ذلك فهو الدليل لا ما ذكره الآن أو بالعقل ومعلوم أن العقل لا يجوز التعبد بذلك لأن العمل بحسب الاجتهاد مصلحة لغيره من المجتهدين كما هو مصلحة للعالمي وكما أن تقليد المجتهدين مصلحة لغيرهم

ومنها أن المجتهد لو أداه اجتهاده إلى خلاف قول من هو أعلم منه صحابي أو غيره لما جاز ترك رأيه والأخذ برأي الأعمى فيجب أن لا يجوز له ذلك وإن لم يجتهد لأنه لا يأمن لو اجتهد أن يؤديه اجتهاده إلى خلاف ذلك القول ولقائل أن يقول لا يمتنع أن تكون مصلحته إذا اجتهد العمل على ما يؤديه إليه اجتهاده وإن لم يجتهد كان الأخذ بما يختاره من أقاويل السلف مصلحة ألا ترى أنه يجوز ورود التعبد بذلك وعلى أن هذا يمنع من تقليد العالمي لأنه لا يأمن لو فعل ما يتمكن به من التفقه ثم اجتهد أن يؤديه اجتهاده إلى خلاف قول من قلده ومنها أن المجتهد يتمكن من الوقوف على الحكم باجتهاده فلم يجوز له العلول عن ذلك إلى ما هو أنقص منه كما لا يجوز للمتمكن من العلم العلول

عنه إلى الظن ولقائل أن يقول إن العقل لا يمنع من أن تكون مصلحة المتمكن من العلم العمل على ظنه فالأصل غير مسلم ويطلب ما ذكره بالعالمي إذا تمكن من التفقه حتى يصير من أهل الاجتهاد وكل هذه الوجوه يجيل ورود التعبد بتقليد المجتهدين وقد بينا أن العقل لا يجيل ذلك

والوجه الصحيح في المسألة هو أن يقال إن اجتهاد المجتهد وعمله بحسب اجتهاده متعبد به لأنه بذلك يكون مطيعا لله تعالى لأن الله تعالى ما نصب الأمانة إلا وقد أراد من المجتهد أن يجتهد فيها وليس بعض المجتهدين بذلك أولى من بعض وليس يجوز إثبات بدل لهذا المراد المتعبد به إلا للدلالة عقلية أو سمعية ولا دليل يدل عليه فوجب نفيه وهذا إنما يصح إذا أجيب عن شبه المخالفين

وقد احتجوا بوجوه

منها قول النبي صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليك بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين بعدي وقوله اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر وقوله ضرب الله بالحق على لسان عمر وقلبه وقوله الحق بعدي مع عمر وقوله اللهم أدر الحق مع علي حيث ما دار فالجواب إن هذه أخبار آحاد لا يستدل بها على العلم على أن قوله بأيهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليكم بسنتي وقوله اقتدوا باللذين من بعدي خطاب مواجهة لمن في ذلك العصر ممن ليس بصحابي أن يتبع الصحابة ومن لم يكن صحابيا في ذلك العصر فليس من أهل الاجتهاد فجاز له أن يقلد وقد نبه بذلك على أن غيرهم من أهل الأعصار من العامة يجوز أن يقلد علماءه على أن قوله بأيهم اقتديتم وقوله اقتدوا باللذين ليس بعموم في وجوه الاقتداء فيحتمل أن يكون المراد به الاقتداء بهم في روايتهم لأنه يقال لمن اتبع رواية غيره إنه قد اقتدى به إي اقتدى بروايته وصدق حديثه على أن قوله صلى الله عليه وسلم عليك بسنتي وسنة الخلفاء يفيد

وجوب الأخذ بسنة الخلفاء وليس أحد يوجب ذلك إلا على العمي إذا لم يجد غيرهم ممن يفتيه فعلمنا أن ليس المراد به الفتوى وقوله الحق بعدي مع عمر وقوله اللهم أدر الحق مع علي يدل على أن قولهما حق وصواب والقائلون بأن كل مجتهد مصيب لا يأبون ذلك وكثير منهم يمنع العالم من تقليدهما ومنها أن بعض الصحابة كان يرجع إلى قول بعض عند سماعه من غير أن يسأله عن دليله نحو ما روي أن عمر رجع إلى قول علي ومعاذ ولم ينكر عليه أحد من السلف وبايع عبد الرحمن عثمان على اتباع سنة أبي بكر وعمر والجواب أنه يجوز أن يكون تنبه عمر على وجه قول علي ومعاذ عند سماعه أو خطر به وجه قولهما من غير أن ينهيه قولهما على ذلك وقد يفهم الحاضرون ذلك فلحسن ظن الصحابة بعمر صرفوا أمره إلى ذلك فلم ينكروا عليه بين ذلك أن الإنسان إذا تردد بين رأيين في الحرب ثم صمم على أحدهما فقال له قائل ليس هذا بصواب بل الصواب كذا وكذا فقال له صدقت فهم الحاضرون أنه إنما صدقه لأنه إنما تنبه على وجه الرأي إما من ذلك الكلام أو من غيره وليس كذلك إذا عملت الصحابة بخبر مروى عن النبي صلى الله عليه وسلم لأن العادة تقتضي أنهم إنما عملوا لأجل الخبر لا أنهم تنبهوا على وجه الاجتهاد لأنهم إنما يسألون عن الأخبار ليعملوا بها والعادة في العلماء أن يسأل بعضهم بعضا لا ليعمل على قوله لكن ليتنبه على وجه القول بين ذلك أن وكيفا في ضيعة إذا اشتبهت عليه أمرها فقال أيكم سمع من موكلي في هذا شيئا فقال قائل سمعه يقول كذا وكذا فعمل الوكيل على ذلك علم الحاضرون أنه إنما عمل على ما حكي له لا على الاجتهاد وليس كذلك لو ترك برأيه وصوب رأي غيره مع أنه من أهل الرأي والحزم

ومنها أن قول المجتهد صواب وكل صواب جائز اتباعه والجواب إن القائلين بأن الحق في واحد لا يسلمون أن كل مجتهد محق والقائلون بأن

كل مجتهد مصيب يقولون كل قول كان حقا وصوابا من قائل فليس يجب أن يكون حقا وصوابا من غيره ألا ترى أنه ليس بصواب ممن أداه اجتهاده إلى خلافه فإذا ثبت ذلك فمن قال أنه لا يجوز للمجتهد أن يقلد الصحابي فإنه لا يجوز تخصيص عموم القرآن والسنة بذلك إذ ليس هو حجة ومن أجاز للمجتهد تقليده فذكر قاضي القضاة أنه يلزمه جواز تخصيص العموم به لأنه قد جعله

حجة وليس يظهر ذلك لأن لهم أن يقولوا إنما نجوز للمجتهد تقليد الواحد من السلف إذا لم يظهر عموم بخلافه فان ظهر ذلك لم يجز تخصيصه بقول واحد من السلف

باب القول في إصابة المجتهدين

اعلم أنا لما تكلمنا في حمل الأدلة الشرعية وفي كيفية الاستدلال بها واجتهاد المجتهدين فيها وجب أن نتكلم في إصابتهم واجتهادهم وذلك يتضمن أوابا منها ذكر اختلاف الناس في أن كل مجتهد مصيب وما الذي كلف الله المجتهد ومنها هل دل الدليل على ذلك أم لا ومنها الأشبه والقول فيه ومنها الفرق بين مسائل الاجتهاد وما ليس من مسائل الاجتهاد ومنها أنه لا يجوز أن يكون المجتهدون في الأصول على اختلافهم مصيبين ونحن نأتي على هذه الأبواب على هذا الترتيب بعون الله وحسن توفيقه إن شاء الله تعالى

باب في ذكر اختلاف الناس في أن كل مجتهد في القروع مصيب

اختلف الناس في ذلك فقال أبو الهذيل وأبو علي وأبو هاشم إن كل مجتهد في القروع مصيب في اجتهاده وفي حكمه الذي اداه إليه اجتهاده وقد

حكى ذلك عن أبي حنيفة وحكاه عن الشافعي بعض أصحابه وهو ظاهر قوله في بعض المواضع لأنه قال إن كل مجتهد قد أدى ما كلف وقال الأصم وابن عليه وبشر الميسي إن الحق من المجتهدين واحد ومن عداه مخطىء في اجتهاده وفيما أداه إليه اجتهاده وقالوا إن على الحق دليلا يعلم به المستدل أنه قد وصل إلى الحق ويجب نقض الحكم بما خالف الحق وقال غيرهم ممن قال بهذه المقالة على الحق دليل وإن المجتهد يعتقد أنه قد أصابه في الظاهر دون الباطن وقد حكى بعض أصحاب الشافعي ذلك عن الشافعي وحكى بعضهم عن أبي حنيفة أيضا أنه قال الحق في الواحد ومن الناس من قال إن ما عدا الحق من المجتهدين مصيب في اجتهاده مخطىء في الحكم وهم القائلون بالأشبه لأنهم جعلوا أشبه عند الله قالوا وهو مطلوب المجتهد قالوا وهذا هو الذي لو نص الله على الحكم لنص عليه ولا شبهة في أن ذلك الأشبه هو واحد ما عداه خطأ وقالوا ما كلف الإنسان أصابه الأشبه وحكي عن محمد القول بالأشبه وحكاه سفيان بن سحبان عن أبي حنيفة وحكى قوم عنه أن المجتهد مخطىء خطأ موضوعا عنه وقد حكى القول بالأشبه عن أبي علي لأنه قال لا يمتنع أن يكون الفرع ببعض الأصول أشبه عنه الله ويمر في كلامه مثل قول أبي هاشم وعن الشافعي أن في كل مسألة ظاهرا وإحاطة وكلف المجتهد الظاهر ولم يكلف الإحاطة وعنه إن في كل حادثة مطلوبا معيناً ولم يكلف المرء إصابته

ولم يختلف القائلون بأن كل مجتهد مصيب ممن قال بالأشبه أنه ما كلف المرء إصابة الأشبه وإنما كلف الاجتهاد والعمل عليه ولم يقل أحد أن المجتهد مخطىء في اجتهاده مصيب في الحكم لأن من أخطأ في الاجتهاد وقصر فيه لو قال بالحق اتفاقاً من غير طريقة كان قوله خطأ لأنه كمن قال بتحيتنا من غير نظر أصلا

فصار محصول هذا الاختلاف هو أن من الناس من قال كل اجتهاد المجتهدين صواب ومنهم من قال إن الصواب منه واحد وما عداه خطأ واختلف من قال كل واحد صواب فمنهم من قال احكام تلك الاجتهادات كلها صواب أيضا ومنهم من قال إن الواحد منه صواب وهو الأشبه والباقي خطأ واختلف من قال إن الواحد منها صواب هل

على ذلك الحق دليل أم لا فقال قوم عليه دليل يعلم أنه وصل إليه في الظاهر والباطن وقال قوم عليه دليل يعلم أنه موصل إليه في الظاهر دون الباطن
ولك أيضا أن تقول اختلف الناس في أحكام المجتهدين في الفروع فقال قوم جميع ما حكم به على اختلافه صواب وقال آخرون الواحد مما يحكم به صواب دون ما عداه ولم يختلف من قال كل أحكامهم صواب في أن اجتهادهم كله صواب واختلف من قال إن الواحد من أحكامهم صواب والباقي خطأ هل اجتهادهم كله صواب أو الواحد منه صواب فقط
فهذه جملة اختلاف الناس في هذه المسألة واعلم أنه ينبغي أن يعلم ما الذي كلف المجتهد حتى يصح أن ينظر هل جميع المجتهدين قد أصابوا أم لا

باب فيما كلف المجتهد فعله

اعلم أن الناس اختلفوا في ذلك فقالت طائفة كلف المجتهد في الفروع إصابة دليل قاطع وأن يعمل بحسبه وقال آخرون إنما كلف العمل بحسب الأمانة لا بحسب الدلالة وليس على أعيان الفروع أدلة واختلف هؤلاء فقال بعضهم كل أقويل المجتهدين في الفروع صواب وقال آخرون ليس كل أقويلهم صوابا واختلف من قال كل أقويلهم صواب فقال بعضهم في

المسألة أشبه مطلوب وهو حكم لو نص الله تعالى في المسألة لنص عليه ونفى الباقون هذا الأشبه وقالوا ليس مطلوب المجتهد إلا الظن للأمانة ليعمل على حسب ظنه ونحن نبين أنه يلزم المجتهد أن يجتهد لظن أقوى الأمارات أو لظن تعارض الأمارات إن جاز أن تتعارض ثم نبين أنه إذا ظن قوة إحدى الأمارات لا يجوز له في تلك الحال أن يعمل على أضعف الأمارات في نفسه فالدلالة على أنه يلزمه الاجتهاد ليظن الأمانة الأقوى أو يظن تعارض الأمارات هي أن المجتهد طالب فيما أن يطلب باجتهاده الظفر بدليل أو أمانة فليس يجوز أن يكون طلبه الظفر بدليل لأن من يقول على الفروع أدلة لا يخلو إما أن يعني بذلك أن أعيان الفروع تتناولها أدلة وإما أن يعني به أن الأمارات وإن تناولت الفروع فالأدلة دالة على وجوب العمل على تلك الأمارات فإن عنى الثاني فهو قولنا وإن عنى الأول فهو فاسد لأن أكثر الفروع ليس عليها نصوص قرآن ولا أخبار متواترة ولا إجماع وإنما تتناولها أخبار آحاد ومقاييس مظنونة العلل وكثير من الفروع وإن تناولتها الآيات فإنه لما كانت تلك الآيات تعارضها أخبار آحاد ومقاييس تخصصها صارت تلك الفروع من مسائل الاجتهاد وصار طريقها الظن فصح أنه ليس يطلب المجتهد في الفروع الظفر بالأدلة وليس بعد ذلك إلا أنه يطلب الظفر بالأمانة ولا يخلو إما أن يجب عليه أن يجتهد ويبدل مجهوده ليغلب على ظنه الأمانة الأقوى أو لا يجب عليه ذلك بل يجوز له أن يقتصر على أول خاطر وقد أجمع أهل الاجتهاد أنه ليس له ذلك بل ينبغي أن يستفرغ جهده ليغلب على ظنه أن الأمانة أقوى من غيرها أو أن الأمارات معارضة إن جاز ذلك وأجمعا على أنه لا يجوز إذا غلب على ظنه أن الأمانة أقوى من غيرها أن لا يعمل عليها وأن يعمل على الأمارات الأضعف في ظنه ولأن أضعف الأمارتين تجري مع أقوىهما مجرى الأمانة مع الدلالة وإن غلب على ظنه تعارض الأمارات وجاز ذلك كان مخيرا لأنه ليس بأن يحكم باحدهما أولى من الأخرى

فان قيل فما معنى قولكم إن الأمانة أقوى من غيرها وأشبهه بأن يعلق الحكم عليها قيل قولنا أشبهه قد يراد به كثرة الشبه ويراد به معنى الأولى مثال الأول قولنا زيد أشبهه بعمره منه بخالد ومثال الثاني قولنا هذا الحكم أشبهه ان يكون

مرادا لله تعالى أي هو الأولى والأقوى ومثاله في الإمارات قولنا هذه العلة اشبه أن يعلق بها الحكم وأن تكون علة الحكم أي كونها علة أولى من كون غيرها علة لقوقها في نفسها فان قيل لم قلتم في الإمارات ما هو أشبه بأن يتعلق به الحكم من غيره قيل لهم لأن في العلة ما يختص بنوع من الترجيح لا يختص به غيره من العلة وما يترجح على غيره فانه يكون أولى وأشبه بأن يكون علة الحكم فان قيل كون العلة أشبه يرجع إلى ظننا أنها أولى بأن يتعلق الحكم بها أو إلى قوة الأمانة الدالة على أن الحكم يتعلق بها قيل إن أريد أن المجتهد يظن أن الأمانة في نفسها أقوى فكذلك نقول وإن أريد أن كون الأمانة أولى هو ظننا فذلك باطل لأن كونها أولى راجع إليها وهو مظنون الظن ومدلول الأمانة ألا ترى أنهم يقولون ظننا العلة أولى والأمانة دلت على أن العلة أولى ولا يجوز أن يكون مظنون الظن هو الظن ولا مدلول الأمانة هو الأمانة وأيضا فان الظن لكون الوصف علة إنما يقوى لقوة أمارته وقد أقر السائل أن الأمانة الدالة على صحة العلة تكون أقوى والأمانة إذا كانت أقوى اقتضت كون مدلولها أقوى وأولى بالثبوت فإن قالوا قوة الأمانة للأمانة الأخرى ترجع إلى قوة أمانة أخرى يقال لهم لو دلت على هذه الأمانة أمانة أخرى أدى ذلك إلى أمارات لا نهاية لها وأيضا فان الأمانة الدالة على صحة العلة راجع إليها نحو وجود الحكم عند وجودها وارتفاعه عند ارتفاعها ونحو كون الوصف مؤثرا في جنس ذلك الحكم في الأصول كالبلوغ المؤثر في رفع الحجر عن المال وجميع ما يرجح به العلة يرجع إليها ويتعلق بها من نحو كونها مستتبطة من أصل معلوم الحكم أو كونها ثابتة بتنبه

النص إلى غير ذلك وكذلك ترجيح خبر ثقة على خبر ثقة بكونه أضعف وأعرف بالقصد وأشد تدبينا وتوقيا ترجيح لا يرجع إلى الظن بل يرجع إلى الأمانة ويتعلق بها فان قيل أليس قد تتساوى العلتان في وجوه الترجيح فلا تفضل إحداها على الأخرى قيل إن صح ذلك كان العبد فيها مخيرا ولم يمنع ذلك كون بعض العلة أوضح وأقوى من غيرها

وإذ قد بينا أن المجتهد قد كلف أن يظن الأمانة الأقوى ويعمل عليها فلننظر هل يجوز أن يكون الظن الذي كلفه المجتهدون أكثر من واحد فيجوز أن يكون الحق أكثر من واحد وكل مجتهد مصيب أم لا يجوز أن يكون الظن الذي كلفوه إلا واحدا فيمتنع أن يكون كل مجتهد مصيبا بل يكون الحق واحدا فقط

باب في أن إصابة المجتهدين في الفروع على اختلافهم جائز غير ممتنع

اعلم أن المجتهدين إذا اختلفوا في الأحكام التابعة للإمارات كان يجوز أن تدل دلالة على أن جميعهم مصيبون لما كلفوه عند كثير من الناس ومنع آخرون من جواز ذلك واستدل مانعو ذلك بأشياء

منها أنه لو جاز أن يكون المجتهدون في الفروع مصيبين جاز مثله في المجتهدين في الأصول على اختلافهم وهذا باطل لأنهم جمعوا بينهما بغير علة والفرق بينهما هو أن معنى الإصابة يمكن في الفروع ولا يمكن في الأصول لأن اعتقادي النفي والإثبات المتنافيين لا يكونان علميين بل يكون أحدهما جهل وذلك يمنع من اجتماعهما في الحسن والتكليف وأما الأفعال المتضادة فيصح أن يجب على شخصين أو على شخص واحد في وقتين أو على

شرطين في وقت واحد فإذا صح ذلك صح أن يكون الاعتقادان لوجوبهما علميين وحسين داخلين تحت التكليف لأن متعلقهما غير متناف

ومنها قولهم لو جاز أن يكون كل مجتهد مصيبا لجاز أن يكون الفعل الواحد حلالا حراما والمرأة محللة محرمة بأن يؤدي اجتهاد أحدهما إلى هذا واجتهاد الآخر إلى ذلك فالجواب أن الاجتهاد إنما يؤدي الاجتهاد إلى أن الفعل حرام عليه لا على غيره ممن لم يؤدي اجتهاده إلى ذلك ولا اختار تقليده ويؤدي اجتهاد الآخر إلى أن الفعل حلال له دون من لم يؤدي اجتهاده إليه ولا اختار تقليده وليس ذلك بمناف ولا يتنافى كون الاستمتاع بالمرأة حلالا لأحد المجتهدين ولمن أراد تقليده حراما على المجتهد الآخر ولمن أراد تقليده كما أن المرأة حرام على من طلقها حلال لمن تزوجها فما المانع من أن يكون الاجتهاد يحرم عنده الفعل ويحل كما يحرم ويحل عند العقد والطلاق

ومنها قولهم إن القول باصابة المجتهدين على اختلافهم يؤدي إلى التهاجر بأن يؤدي اجتهاد أحدهم إلى ضد ما أدى إليه اجتهاد الآخر فلا يكون الأخذ بأحدهما أولى من الآخر وليس كذلك إذا كان الحق في واحد لأن الأخذ به أولى ويمكن الأخذ به لأجل ما نصبه الله من الدليل عليه فالجواب انه ليس يجب فساد ما حصل فيه ضرب من التعارض إذا أمكن تأويله على وجه صحيح ألا ترى أن الواجدين للميتة ما لا يمسهك إلا رمق أحدهما ليس بأن يأخذه أحدهما أولى من الآخر ولا يكتفيهما جميعا فيقال يمسهك كل واحد منهما رمق نفسه ببعضه ومع هذا لم يؤدي إلى التهاجر لأنه يمكن تخريجه على وجه صحيح بأن يقال يكون لمن سبق أو يأكل كل واحد منهما بعضه فيمسك به رمقه ويبقى بعض المدة رجاء أن يأتي كل واحد منهما الفرج في تلك المدة اليسيرة فان ماتا أو أحدهما فالله المعوض لهما وكذلك المجتهدان إذا اختلفا يمكن أن لا يتهارجا ثم إنا نقسم الحوادث النازلة بالملكفين لئلا نرى أنه لا تهاجر فما ذكره فنقول

الحوادث إما أن تنزل بمقلد أو مجتهد فان نزلت بمقلد فإما أن تخصه أو تتعلق بغيره فان خصته رجع فيها إلى الفقهاء فقلدهم فان اختلفوا عليه قلدهم وأعلمهم وأدينهم عنده وإن تكافوا عنده كان مخيرا ولا بد للمخالف أن يقول بذلك إذا كان ممن يسوغ للعامة التقليد وإن تعلقت الحادثة به وبغيره نحو أن تكون مخاصمة في مال جاز أن يصطلحا فيه فان لم يصطلحا أو كانت المنازعة في غير مال فصل القاضي بينهما إن كان أو رضيا بمن يقضي بينهما ولا بد لخصمنا من أن يجيب بذلك ايضا وإن كانت الحادثة نازلة بمجتهد فإما أن تخصه وإما أن تتعلق بغيره فان خصته عمل على اجتهاده وإن تكافأ عنده الاجتهادان كان مخيرا عند الشيخين وعند أبي الحسن يراجع اجتهاده إلى أن يترجح عنده أحدهما فان تعلقت الحادثة به وبغيره بأن تكون منازعة في مال أو في استمتاع كمنازعة الرجل مع زوجته في استباحتها وهما من أهل الاجتهاد فأنهما إن لم يصطلحا في الحال رجعا فيه وفيما لا يجوز الصلح فيه إلى قاض إن كان أو رضيا بمن يقضي بينهما وسواء كان صاحب الحادثة حاكما أو غير حاكم لأنه لا يجوز أن يقضي لنفسه على خصمه لأنه متهم لخصمه فان اشتبه الحكم على القاضي كان مخيرا بين الحكمين إذا تكافأت عنده الأمارات أو راجع الاجتهاد أو نصب من يقضي بين الخصمين وهذه المسألة تلزم ايضا خصومنا لأنهم يوجبون الرجوع إلى الحكم عند التنازع سواء قالوا بالأمارات أو بالأدلة لأنهما جميعا قد تشبهتا فان حكم القاضي بالتحريم أو بالتحليل على ما يؤديه اجتهاده إلى ما حكم به كان له الأخذ به وإن حكم بتحريم الزوجة على الزوج وهو يرى إباحتها أو بالإباحة وهو يرى تحريمها فقد قيل يجب عليه المصير إلى ذلك وتصير الزوجة مباحة له إذا حكم الحاكم بإباحتها وإن كان قد رأى هو حظرها لأن اجتهاده شرط في إباحتها ما لم يحكم بخلافه عليه حاكم وقيل إذا حكم عليه باباحة المرأة حاكم وهي عنده حرام استأنف طلاقها وازال الإشكال وإن كان أحد الخصمين جدا وهو يرى المقاسمة والآخر أخا وهو يرى أن المال

كله للجدد أمكن أن يصطلحا أو يحتكما إلى من يقضي بينهما ويمكن إيقاف ما فيه الاختلاف حتى يسبق اجتهاد أحدهما إليه فإن أدى اجتهاد الجدد إلى أن المال له في حال ما أدى اجتهاد الآخر إلى المقاسمة فصل الحاكم بينهما ولا تمارج في ذلك

فأما الدلالة على أنه لا يمتنع العقل أن يكون المجتهدون في الفروع على اختلافهم مصيبين فهي أنا قد بينا أن المجتهد إنما كلف أن يعمل بحسب ظنه للأمانة الأقوى وليس بمتنع في العقل أن يظن المجتهد قوة بعض الأمارات ويظن غيره قوة من غيرها من الأمارات فيلزم كل واحد منهما أن يعمل بحسب ما ظنه وإن اختلف الفعلان فيكون كل واحد منهما في فعله لما يفعله مصيبا لما كلف وليس بمتنع في العقل أن يكون الفعل واجبا على زيد وضده ونقيضه على غيره في ذلك الوقت ويجوز أن يجب عليه ضده أو نفيه في ذلك الوقت على غير ذلك الشرط فيكون الفعل مصلحة على شرط وضده ونفيه مصلحة على شرط آخر وقد جاء التعبد العقلي بذلك والشرعي ألا ترى أنه يجب على زيد الأكل إذا خاف التلف في تركه ويجب عليه وعلى غيره تركه إذا خاف التلف في فعله ومباح للزوج الاستمتاع بزوجه ومحرم ذلك على غيره وعليه أيضا إذا طلقها وتجب على الطاهر الصلاة وتحرم على الحائض فإذا جاز تناول التكليف للامور المتنافية على هذه الوجوه لم يمتنع أن يكون الفعل مصلحة إذا أدى الاجتهاد إليه ومفسدة إذا أدى الاجتهاد إلى غيره فيكون التكليف تناوله وتناول ضده بمهذين الشرطين فمن أداه اجتهاده إلى وجوب الفعل كان مكلفا فعله ومن أداه إلى تحريمه كان مكلفا تركه فيكونان بفعلهما مصيبين لما كلفا ويكون اعتقاد وجوبه على من أداه اجتهاده إلى وجوبه عليه علما والخبر عن وجوبه عليه صدقا وكذلك اعتقاد نفي وجوبه والخبر عن نفي وجوبه على من أداه اجتهاده إلى نفي وجوبه كما أن اعتقاد الطاهر وجوب الصلاة عليها علم وخبرها عن ذلك صدق وكذلك اعتقاد الحائض نفي

وجوب الصلاة عليها علم وإخبارها عن ذلك صدق وكذلك القول في المقلدين إذا اختار أحدهما تقليد مثبت الوجوب واختار الآخر تقليد نافي الوجوب

فإن قيل إنا لا نمنع أن يجب الضدان على شخصين وعلى شخص واحد وعلى شرطين ولكن ليس يحصل هذان الشرطان في الاجتهاد لأن المجتهد إنما يجوز له العمل على اجتهاده إذا استقصى الاجتهاد في الأمارات ومتى استقصاها وكانت الأمارات متكافئة فإنه يقف على ذلك ويكون فرضه التخيير وإن كان فيها ما هو أقوى من غيره فإنه يقف على ذلك ويلزمه العمل عليه فقط ولا يجوز أن لا يقف عليه إلا إذا قصر في الاجتهاد ومتى قصر فيه لم يجز له العمل عليه وليس يجوز أن يمنع بطء فهم بعض المجتهدين من الوصول إلى أقوى الأمارات لأن الإنسان لا يجوز أن يكون من أهل الاجتهاد إلا وهو من ذوي الفهم ويكون عارفا بوجوه الترجيح وطرق الاجتهاد وإن جاز أن ينحصر فهم غيره وذلك يقتضي أن يكون ظفره بالحق ابطأ من ظفر غيره ولا يقتضي امتناع وصوله إليه ولو جاز أن يقال إن من المجتهدين من يمتنع عليه ما ذكرنا جاز أن يقال إن من المستدلين بالأدلة من يمتنع عليه الوصول إلى الحق مع كونه مكلفا له غزير العلم الجواب أنه لا يمتنع أن تكون المصلحة لبعض المكلفين العمل على أقوى الأمارات ومصلحة الآخرين العمل على الأمانة التي هي دونها في القوة كما لا يمتنع أن تكون مصلحة بعضهم العمل على النص والعلم ومصلحة البعض الآخر العمل على الظن والأمانة وإذا جاز ذلك أخطر الله سبحانه ما به تقوى الأمانة التي هي أقوى على قلب من مصلحته العمل على أقوى الأمارات وأخطر الأمانة الأضعف على قلب من مصلحته العمل عليها ولم يخطر بباله ما يقوي به الأمانة الأخرى بل يشغله عن ذلك أو عن فهمه ولا يلزم مثل

ذلك في الأدلة والشبه لأن الله تعالى لو أخطر ببال المكلف الشبهة وشغله عن الجواب عنها كان قد أغراه بالجهل وأباحه له وذلك قبيح وليس كذلك العمل على اضعف

الأمارات والظن لكونها أقوى الأمارات لأن الظن لأضعف الأمارات أنها أقوى غير قبيح لأنه إنما يظن الجتهد ذلك بشرط أن لا يكون في وجه الترجيح إلا ما خطر له كما أن الظن لكون زيد في الدار غير قبيح وإن لم يكن زيد فيها

وإذ قد بينا أنه ما كان يمتنع أن يكون الجتهدون في الفروع على اختلافهم مصيبين فلننظر هل دل الدليل على أنهم مصيبون أو على أن المصيب منهم واحد فقط وإن دل الدليل على أنهم مصيبون فذلك لا يكون إلا بأن يكون الله عز و جل لا يخطر ببال بعضهم الأمانة الأقوى ولا ما ترجح به ويعبده بما يخطر بباله من الأمانة الضعيفة وإن دل الدليل على أن الحق واحد فقط فذلك لا يكون إلا مع القول بأن الأمانة الأقوى وما ترجح به لم يذهل عنها وعن النظر فيها أحد من الجتهدين بل جوزها وأضرب المخطئون عن النظر فيها مع تجويزهم أنهم لو نظروا زيادة نظر لظفروا بما يقتضي غالب الظن بأن الأمانة الأقوى غير ما عندهم فيكونون بذلك مخطئين في ترك النظر الزائد وفي الحكم بما اختاروه من الأمارات

باب في ذكر ما يجتج به للقول بأن الحق في واحد وما يجتج به القول بأن كل

مجتهد مصيب

أما من قال إن الحق في واحد فله أن يقول إن الله عز و جل إنما كلف الظن لأقوى الأمارات والعمل على ذلك فمتى عدل عن ذلك فقد أخطأ ويجتج لقوله إن الحق في واحد بأشياء منها قول الله عز و جل وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان قالوا فلو كانا

مصيبين لما خص سليمان بأنه قد فهمه الحكم إذ كان داود قد فهمه من الصواب مثل ما فهم سليمان وقاتل أن يقول ما قال الله عز و جل أنه قد فهمه الصواب فيحتمل أنه فهمه الناسخ ولم يفهم ذلك داود لأنه لم يبلغه وكل واحد منهما مصيب فيما حكم به على أن أكثر ما في الآية أنها دالة على أن داود وسليمان كان مصيبين وليس ذلك بموجب كون الجتهدين في مسألتنا مصيبين ومنها إجماع السلف فروي عن أبي بكر الصديق أنه قال في الكلالة أقول فيها برأيي فإن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه برينان وقال عبد الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه برينان وقال عمر بن الخطاب لكاتبه أكتب هذا ما رآه عمر فإن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمن عمر وقال علي عليه السلام في مسألتنا أفني جماعة من الصحابة بحضرة عمر إن كانوا قد اجتهدوا فقد أخطأوا وقال ابن عباس رضي الله عنه أما يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الأب أباً وهذا محمول على المبالغة في التخطئة وليس يعرف لهم مخالف في السلف ولا يجوز تأويلكم ذلك وحمله على المجاز لغير دلالة وليس للمخالف أن يقول إن الحق في هذه المسائل في واحد لأن من يقول كل مجتهد مصيب يجعل هذه المسائل من مسائل الاجتهاد وليس لهم أن يقولوا إن الصحابة جوزت أن تكون قصرت في النظر ولم تبلغ فيه ولهذا جوزوا على الواحد منهم أن يكون مخطئاً لأن المخالف يقول في هذه المسائل إن المخالفين فيها مصيبون ولا فصل بينها وبين غيرها من مسائل

الاجتهاد ولا يجوز أن يقال في مثل هذه المسألة إنهم لم ينظروا في هذه المسائل وأنهم حكموا فيها بالتحجيت لأنهم كانوا يؤمنون إلى أمارتهم ولأنهم كانوا يجوزون التخطنة في هذه المسائل مع علمهم أنها متقولة بالرأي والاجتهاد فدل إطلاق ذلك على أن ما قيل من جهة الرأي قد يدخله الخطأ لأنهم لم يفصلوا بين أن يكون قد قيل بأول خاطر أو قيل

باجتهاد وبحت طويل ويدل عليه أيضا قول النبي صلى الله عليه وسلم إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر فحكم صلى الله عليه وسلم على بعض المجتهدين بالخطأ فان قيل المراد بهذه الأخبار خطأ الأشبه قيل لا معنى للأشبه إلا ما ذكرنا في الأمانة الأقوى وما عداه سنبتله فان قالوا المراد به أخطأ نصا لو ظفر به لوجب عليه نقض حكمه قيل إن كان المجتهد قد استقصى طلب النص فلم يمكنه الظفر فهو مصيب عندكم وعند غيركم في الحكم وفي الاجتهاد لأنه لا يلزمه أن يحكم بما لم يبلغه من النصوص ولا سبيل له إلى الوصول إليه وإن لم يستقص النظر فهو محطىء في الحكم وفي الاجتهاد ولا يستحق عندكم الأجر بل يستحق الذم ولا يسمى من لم يبلغه النص ولم يتمكن منه بأنه محطىء للنص كما لا يوصف من لم تبلغه شريعة النبي صلى الله عليه وسلم بأنه قد أخطأها فان قالوا معناه أخطأ حكما لو حكم به كان ثوابه أكثر قيل لا يجوز أن يكون عدوله عما ثوابه أكثر إلى ما ثوابه أقل من الشيطان وقد أضاف الصحابة الخطأ في ذلك إلى الشيطان وأيضا فان إطلاق قولنا أخطأ فلان يقتضي العدول عما كلف ومتى لم يرد ذلك فانه يستعمل مقيدا فيقال أخطأ كذا وكذا فان قالوا كيف يستحق الأجر وقد أخطأ عندكم في الاجتهاد وفي الحكم قيل إنه مصيب فيما فعله من الاجتهاد محطىء في تركه الزيادة على ما فعله فهو مأجور على ما فعله مغفور له تركه ما ترك من الاجتهاد فان قيل قد أغري إذا بالترك لأنه قد أعلم أنه لا مضرة عليه قيل إنا نذهب إلى أن كل من علم أنه لا مضرة عليه في الفعل فقد أغري به ألا ترى أن من بشره النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة لا يخشى ضرر النار فيما يفعله لأنه أعلم أنه إما أن يسقط عنه العقاب بالتوبة وإما بالمغفرة ومع ذلك ليس هو مغرى على أن المجتهد لا يكون مغرى لأنه لا يعرف المرتبة التي إذا انتهى إليها من النظر غفر له

تركه للنظر فيما بعد وإنما ذلك شيء يعرفه الله تعالى وحده فجرى ذلك مجرى صغائرنا التي لا يعرفها إلا الله وحده ولقائل أن يقول إن كل واحد من هذه الأخبار خبر واحد ولم تبلغ من الكثرة إلى حد تصير معه متواترة في المعنى فلم يصح التوصل بها إلى العلم

ومما يمكن أن يحتج به في المسألة هو أن كل مسألة من مسائل الاجتهاد إما أن تكون فيها أمانة هي أقوى من غيرها وإما أن تكون فيها أمانتان متكافئتان فان كان فيها أمانة هي أقوى من غيرها فقد كلف المجتهد الظن لها والحكم بها فمتى عدل عنها فقد أخطأ وإن كان فيها أمانتان متكافئتان فقد كلف الظن لتكافئتهما والحكم بالتخيير بين حكميهما فمتى عدل عنهما فقد أخطأ وإنما قلنا أنه قد كلف الظن لقوة الأمانة القوية أو الظن لتساوي الأمانتين إن جاز تساويهما لأن المجتهد طالب وقد بطل أن يكون طالبا لدلالة فثبت أنه طالب لأمانة إما الأقوى وإما الأضعف ومعلوم أن المجتهد ليس يقصد باجتهاده الظفر بأضعف الأمانات ولا كلف ذلك فصح أنه كلف الظفر بأقواها وهو الذي يقصده

ولقائل أن يقول إنه يقصد الأمانة الأقوى في ظنه ولا يتمتع أن يظن أن هذه الأمانة أقوى من غيرها ليرجحها على غيرها بكثرة وجوه الترجيح ويكون غيرها أرجح من هذه الأمانة بوجوه من الترجيح لم يحظرها الله بباله بل شغله

عنها أو شغله عن فهمها إذا سمعها من خصمه فكلف العمل بما ظنه لأنه مصلحته فكان مصيبا في ذلك وأخطر ببال غيره تلك الوجوه وفهمه إيلاها لأن المصلحة العمل بذلك فكان كل واحد منهما مصيبا فيما صار إليه ومما احتجوا به قولهم لو كان المجتهدون على اختلافهم مصيبين لم يكن في مناظرة بعضهم لبعض معنى لأن كل واحد منهم يعتقد أن الآخر قد أدى ما كلف وأصاب في فعله فما وجه مناظرته له ونحن نعلم أن كل واحد منهم

ينظر صاحبه ليرده عما هو عليه فلو كان مصيبا لما كان له أن يقصد رده عن الصواب يقال لهم إن المجتهدين لا يخلون إذا تناظرا إما أن يكون أحدهما لم يغلب على ظنه الأمانة الأقوى فهو يريد بمناظرته أن يحصل له بذلك لأنه لم يحكم بشيء فيقال إنه مصيب فيه أو مخطيء وإما أن يكون كل واحد منهما يظن أن أمارته هي أقوى من أمانة غيره فهو ينظر غيره ليريه ذلك لأنه إن كان فرضه غير ما هو عليه فانه إذا بان له أن أمانة من ناظره أقوى من أمارته تغير فرضه وصارت مصلحته بأن يحكم بالأمانة التي بان له قوتها

فان قيل وما فائدة من ناظره في أن يغير فرضه قيل الفائدة أن لا يمتنع أن يكون إذا تغير فرضه ولزمه أن يحكم بالأمانة التي بان له قوتها كان ثوابه على ذكر أكثر فلهذه الفائدة ما تناظر المجتهدان ولأجل أن هذه القاعدة راجعة إلى زيادة المنافع لم يجب على هذين المجتهدين المناظرة وإنما هما مندوبان إليها

ويمكن أن يحتج في المسألة أيضا فيقال إنه إذا كان في المسألة أمانة هي أقوى من غيرها جرت مع غيرها مجرى الدلالة مع الأمانة فكان العادل عن الأمانة غالطا والجواب إن العدول عن الأمانة القوية خطأ إذا ظفر بها كما أن العدول عن الدلالة إلى الأمانة خطأ إذا ظفر بالدلالة فأما إذا لم يظفر بها ولا بالأمانة القوية فانه لا يكون العدول عنها خطأ واحتج الذاهبون إلى أن كل مجتهد مصيب بأشياء

منها قول الله تعالى وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما فلو كان أحدهما مخطئا لم يكن الذي قاله عن علم الجواب إنه

سبحانه لم يقل إن كلا آتينا حكما وعلما بما حكم به ويجوز أن يكون آتاه حكما وعلما لوجوه الاجتهاد بطرق الاحكام على أنه ليس يجب إذا كانا قد أصابا أن يكون كل مجتهد مصيبا في هذه الشريعة

ومنها أن الصحابة تصوب بعضها فيما اختلفت فيه فلو كان بعضهم مخطئا لكان تصويبه كذبا والأمة لا تجتمع

على الكذب قالوا تصويب بعضهم بعضا ظاهر كظهور تصويب بعضهم بعضا في الآراء والحروب وكثير من

القرآآت والجواب إنا لا نسلم لهم ادعاهم تصويب بعضهم بعضا لا في الفروع ولا في الآراء والحروب وأما

القرآآت المروية عن النبي صلى الله عليه و سلم فليس يجب من تصويب بعضهم بعضا فيها أن يكون بعضهم قد

صوب بعضها غيرها وليس معكم أن كل واحد منهم قال لصاحبه اصبت في قولك وقالوا أيضا قد كان بعضهم

يعظم بعضها ولو لم يصوبه لما عظمه فيقال لهم لم زعمتم ان ذلك دليل على التصويب مع جواز أن يكونوا إنما عظم

بعضهم بعضا لأن الخطأ في ذلك مغفور أو صغير أو جوزوا كونه صغيرا فلم يتركوا التعظيم مع التجويز فليس يجب

إذا تعلق كثير من الفروع بالفروع والدماء أن يكون كثيرا متى كان خطأ لأنه إذا لم يمتنع أن يكون صوابا مع تعلقه

بالفروع فأحرى أن يكون تجويز كونه خطأ مغفورا وليس أن يكون خطأ وتعلقه بالأمارات يخفف عقابه فيكون

صغيرا وإن صدر عن صاحب كبيرة كان متفاضلا بغفرانه فان قيل فان لم يقدموا على التبرء لتجويزهم كونه

صغيرا فقد جوزوا كونه كبيرا وفي ذلك تجويز بعضهم كون بعض صاحب كبيرة قيل ما المانع من تجويزهم ذلك في

غير معصوم أليس كان بعضهم يجوز في باطن بعض أن يكون بخلاف ظاهره ما لا يضطر أنه متدين به وليس إذا

أجمعت الأمة على أن قبل الخوارج مخالفيهم إما طاعة أو كبيرة يجب أن يجمعوا على أن مسائل الاجتهاد إما طاعة وإما كبيرة

ومنها قولهم لو لم يصوب الصحابة كل المجتهدين لأنكروا قول المخطىء

لأنه لا يجوز أن يتركوا إنكار المنكر والجواب إنه إن أريد بالإنكار الذم والتبريء فقد تقدم القول فيه وإن أريد به المنع والتخطئة والمناظرة فكل ذلك قد جرى لأن المنع من الاعتقادات إنما يكون بالمناظرة وقد تناظروا وشهدوا بالتخطئة على ما ذكرنا وقال ابن عباس أما يبقى الله زيد بن ثابت وقال من شاء باهلتة وهذا إما أن يكون ذمًا أو مبالغة في الإنكار وعلما باعظامه لزيد يصرف ذلك عن الذم إلى المبالغة في الإنكار وليس لهم حمل ذلك على خطأ نص إن كان أو على تقصير في الاجتهاد لما ذكرناه ولأن أكثر ما في هذا التأويل أن يحتمله الكلام ويحتمل ما قلناه فليس لهم صرفه إلى ما ذكروه إلا لدلالة حتى يتم أنه لم ينكر بعضهم على بعض وقولهم إن ابن عباس إنما قال لزيد ما قال لأن تسمية الجد أبا ليس من مسائل الاجتهاد فباطل لأن ابن عباس لم يخف عليه أن الجد لا يسمى ابا في حقيقة اللغة ولا خفي على زيد أن تسميته ابا مجاز وإنما أحقه ابن عباس بابن الابن قياسا وذلك في مسائل الاجتهاد وقد أنكره على مخالفه

ومنها قولهم لو كان الحق واحدا من الأقاويل وما عداه خطأ لكان الله قد كلفنا العدول عن الخطأ إلى ذلك القول الصواب ولوجب أن ينصب لنا دليلا قاطعا عليه لنتق بعدولنا عن الخطأ إلى الصواب ولو كان على الحق دليل قاطع لفسق مخالفه ومنع من أن يفتي به ويحكم به ولمنع العامي من استفتائه ولنقض حكمه به والجواب يقال لهم قد دلنا الله على الحكم الذي كلفناه بدلالة قاطعة وإن لم يدلنا بدلالة قاطعة على أن العلة هي علة الأصل وذلك لأنه عز وجل إنما كلفنا العمل على أولى العلل وأقواها وقد جعل لنا طريقا نقطع معه بأن إحدى العلتين أولى أن يتعلق الحكم بها وأنها موجودة في الأصل والفرع وأنه يلزم العمل بها في الفرع فان قيل ما طريقكم إلى أن الوصف أولى بأن يكون علة من وصف آخر قيل الطريق إلى ذلك هو وجوه الترجيح وذلك أن وجوه الترجيح معقولة محصورة فاذا وجدناها أو أكثرها تخص إحدى العلتين قطعنا على أنها أولى بأن تكون علة الحكم في الأصل من غيرها

كما إذا رأينا أمارت الغيم الممطر في بعض الغيوم نحو كونه في الشتاء وكونه كثيفا أغبر قطعنا على أنه أولى بأن يكون ممطرا من غيم ليس هذه سبيله وظننا أن المطر يحصل عنه وليس يبعد أن يكون ظننا بأنه ممطر هو علم بأنه أولى أن يكون ممطرا وكذلك ظننا أن الوصف علة الحكم في الأصل هو علم بأنه أولى أن يكون علة الأصل ولهذا صح أن تدل عليه دلالة قاطعة فان قيل فما مثال ذلك في العلل ووجوه الترجيح التي تقطعون بها على أن الوصف أولى بأن يكون علة قيل مثال ذلك أن يعلم أن أحد الوصفين يثبت الحكم بشوته في الأصل وينتفي بانفائه فيه وليس كذلك الآخر أو أن أحدهما له تأثير في الأصول دون الآخر نحو كون البلوغ مؤثرا في رفع الحجر عن المال ويعلم أن أحد الوصفين مستتبط من أصل مجمع على حكمه والآخر مستتبط من أصل غير مجمع على حكمه والآخر مستتبط من أصل غير مجمع على حكمه أو أن أحدهما طريقة تنبيه النص والآخر مستتبط كل هذه الأشياء معلوم أنها وجوه مقوية ومعلوم ثبوتها في إحدى العلتين فصح أن يكون طريقا إلى القطع بأن الوصف أولى بأن يكون علة وقد يظن حصول بعض وجوه الترجيح في الأمانة فيعلم أنها أولى من غيرها نحو أن نظن أن بعض المخبرين أدين واشد تحرجا بأن يخبرنا غيره بذلك فنظن أنه أحق بأن يكون صادقا ممن لا نظن أنه دين ونظن أن بعض الغيوم على صفة تقتضي المطر كالغبرة والكثافة بخبر رجل ظاهره الصدق فنعلم أنه أولى بأن يكون ممطرا من غيم لا نظن فيه هذه الصفة

وهذه الصفات المظنونة لا بد من أن تكون طرقها معلومة أو تستند إلى طرق معلومة وإلا أدى إلى ما لا نهاية له ألا ترى أن الطريق إلى حصول صفة الغيم إذا كان الخبر فاخبر معلوم لنا بالادراك فإن قيل فإذا علمتم أن الوصف أولى بأن يكون علة الحكم في الأصل من غيره من الأوصاف فقد علمتم أنه علة لحكم الأصل قيل لا يجب ذلك كما لا يجب ذلك إذا علمنا أن هذا الغيم الكثيف الأغبر أولى بالمطر من غيم رقيق غير أغبر أن نقطع على أنه ممطر بل قد يجوز أن يكون ذلك هو الممطر وهذا غير ممطر فلو قطعنا على أن الغيم الكثيف هو الممطر لنقض

ذلك قولنا إنا نعلم أن الأولى أن يكون ممطرا وكما أن الرجل المتين الدين الشديد التحرج أولى بالصدق فيما يخبر به رجل هو دونه في الدين والتحرج ولا يجب من ذلك أن يكون الذي هو أشد تحرجا أصدق لا محالة بل قد يتفق أن يكذب في بعض أخباره ويصدق الذي هو دونه في التحرج وكذلك القول في جميع الأمارات فإن قيل أفتقطعون على أن تلك العلة هي علة الحكم في الفرع قيل نعم لأن معنى قولنا إنها علة حكم الفرع هو أن عند علمنا بوجودها في الفرع يجب علينا أن نحرم الفرع إن كانت علة التحريم أو نبيحه إن كانت علة الإباحة وليس يلزم على هذا أن نعلم أنها علة حكم الأصل لأن عند علمنا بوجودها في الأصل ليس يصير الأصل محرما علينا ولا مباحا لنا بل تحريمه وإباحته يسبقان العلم بوجودها في الأصل ولا يتبعان علمنا بوجودها فيه وليس يمتنع أن يكون علمنا بكونها علة حكم الفرع يستند إلى ظننا أنها علة حكم الأصل لأنه لا يمتنع أن يقف العلم على شرط مظنون كما يقف علمنا بوجود التحرز من مضرة مخصوصة على الظن لنزولها بنا

ويلزم المستدل بهذه الشبهة مثل الذي ألزمنا لأنه يقول إن الأمة إذا اختلفت على قولين فكل فرقة منها مصيبة من حيث نظرت في أمانة صحيحة ولو نظرت في غير أمانة لم تكن مصيبة ولا كان لظنها حكم ولم يدل الله قبل اجتهادها على صحة كل واحدة من الأمارتين وفساد ما عدهما بل ليس على ذلك إلا أمارات فقد اقروا بصحة علتين وفساد ما عدهما ولم تدل دلالة قاطعة على أن كل واحدة منها علة وأن ما عدهما ليس بعلة فإن جاز ذلك مع أنه مع فقد الدلالة لا يتق المكلف بالوصول إلى العلة الصحيحة دون الفاسدة فلم لا يجوز ذلك في الأمانة الواحدة فإن قالوا قد دلنا الله تعالى على صحة الأمارتين وعلى صحة الحكم بما دلنا به على أن كل مجتهد مصيب قيل الدليل ينبغي أن يتقدم العلم بالمدلول عليه والمجتهدون إنما يعلمون صحة كل واحد من القولين بعد أن يقول بعضهم بأحد القولين ويقول البعض الآخر بالقول الآخر وعلى أنه يلزم أن يعلموا صحة العلتين بعد استقرار الخلاف

وفي ذلك كونهما دليلين وخروجهما من كونهما أمارتين فإن قالوا ما عدا الأمارتين لو قال به قائل لكان حقا أيضا وليس يجب نصب دلالة على فساده قيل كلامه فيه وليس بحق أليس لم ينصب الله دلالة على إبطاله ليفصل بينه وبين ما هو أمانة وأيضا فقولكم إن ما عدا الأمارتين لو قال به قائل لكان حقا يقتضي أن يقف كونه حقا على قول المجتهد ومعلوم أن قول المجتهد يتبع صحة العلة والأمارات وهي كالطرق إلى كون أقوالهم حقا ولأجلها حكموا بما حكموا به وقولهم كان على الصواب دلالة قاطعة من القولين لنقض الحكم بما عداه فلم يسوغ الفتوى والحكم به بل كان الإمام لا يولي من يخالفه في الحكم ولمنع العامي من استفتاء من يخالفه ولفسق قائله لا يصح لأننا قد بينا أنه ليس يجب أن يكون هناك دلالة قاطعة إلا على الوجه الذي ذكرنا ولو لزم أن تكون على نفس الحكم دلالة قاطعة تناوله لما لزم ما ذكره وأيضا ألا ترى أن كثيرا من المسائل يستدل عليها بالقرآن نحو الترتيب في الوضوء ونفي وجوبه لأن كل فريق يستدل بالأية ففريق يقول إن الفاء للتعقيب وفريق يقول إن الواو لا توجب الترتيب

وذلك طريقة العلم ولم يفسق قائله وقد ساغ الفتوى بكل واحد من القولين على أنه ليس كل خطأ دل الدليل عليه فهو فسق بل قد يكون فسقا وقد لا يكون فسقا ولا يمتنع أن يكون القول خطأ من المجتهد صوابا من المقلد بأن يكون مصلحته الأخذ عن المجتهد مخطنا كان أو مصيبا ألا ترى أن المجتهد لو لم يستقص الاجتهاد وأفتاه بأول خاطر أو استقصى الاجتهاد وأفتاه بخلاف ما أدى اجتهاده إليه لكان المجتهد مخطنا والمقلد مصيبا ولم يجب على الله أن يظهر خيانة المجتهد حتى لا يقع المقلد في المفسدة بل قلنا بأجمعنا إن ذلك مفسدة من المفتي وأخذ العامي بما أفتاه غير مفسدة له وكذلك في مسألتنا إذا لم يمتنع أن يكون القول خطأ من المفتي والعمل به غير خطأ من المستفتي لم يجب أن يمنع المفتي من الفتوى لأنه لو وجب أن يمنع

منه لم يخل إما أن يجب ذلك لأن قبول المستفتي له مفسدة أو لأن فتوى المفتي له خطأ والأول باطل لأننا قد بينا أن قبول المستفتي له غير ممتنع أن يكون مصلحة منه والثاني لا يوجب أن يمنع من الفتوى إلا بالمناظرة والإيضاح وأهل الاجتهاد ينظر بعضهم بعضا على أن أحد المجتهدين لو منع العامي من أن يستفتي خصمه لكان خصمه يمنع العامي أن يستفتي غيره ولا يكون العامي بأن يقبل من أحدهما أولى من الآخر فيمتنع عليه أن يستفتي أحدا فان قيل أجمع المسلمون على أن المخطيء لا يمكن من الدعاء إلى خطابه قيل ليس في هذا إجماع لأن من يقول إن الحق في واحد من الأقاويل لا يمنع مخالفة من الفتوى فان قيل فماذا تعلمون أن العامي لا ينبغي له أن يمتنع من تقليد كل واحد من القولين قيل نعم ذلك بالإجماع لأن الصحابة وأهل الأعصار لا يمنعون العامة من ذلك وأما تولية الإمام مخالفه فليس فيها إباحة له الحكم بالخطأ لأنه إنما ولاه ليحكم بالحق لأن الطريق إلى الحق ممكن وليس الظاهر من مخالفة أن يحكم بما يخالفه لأنه يجب على الحاكم والمفتي أن يجدد الاجتهاد في كل وقت إذا لم يذكر طريقة الاجتهاد فكيف يظن بمن يجدد الاجتهاد عند حكمه وفتواه أن لا يظفر بالحق مع إمكان طريقة ولا يجب إذا حكم الحاكم بخلاف رأي الإمام أن يتقضه عليه لأنه لا يمتنع أن يكون التزام الخصوم لذلك الحكم ليس بخطأ كما قلناه في التزام العامي لفتوى المفتي وأن يكون نقضه بعد إمضائه مفسدة ولا يجب نقضه كما لا يجب إذا علم الله أن الحاكم حكم بغير اجتهاد أو حكم بخلاف اجتهاده أن يطلعنا الله على ذلك حتى نقضه أو يبعث الله عز وجل لأنه لا يمتنع أن يكون إمضاؤه وإمضاء الفتوى به للعامي مصلحة وكذلك في مسألتنا والداخل في زرع غيره يقبح منه الدخول فيه ويحسن منه التصرف فيه بالخروج منه فلا يمتنع أن يكون القول خطأ من المجتهد ونقض الحكم به خطأ وإذا لم يمتنع أن يكون التزام الخصوم للحكم مصلحة لهم وإن كان القول به خطأ لم يجب على الإمام أن يمنع الحاكم من ذلك

الحكم لأنه مفسدة للخصوم لأننا قد بينا أن لا يمتنع أن لا يكون مفسدة لهم وإنما يمنع من ذلك الحكم لما يرجع إلى الحاكم وذلك يكون بالمناظرة والتبين

فان قيل ومن أين قلتم أن القول خطأ من المجتهد والعمل به غير خطأ من الخصوم والمستفتي قيل يكفي أن نعلم أنه لا يجب إذا كان خطأ من المجتهد أن يكون خطأ من الخصوم والمستفتي وأن كونه خطأ من هؤلاء يحتاج إلى دلالة فلا نبيته خطأ منهم إلا لدلالة وعلى المستدل أن يبين أنه خطأ من هؤلاء حتى يتم دلالته وإلا فالذي معه هو أن الصحابة سوغت الفتوى والحكم ولم يمنع بعضها العامي قبول فتوى البعض الآخر ويحتمل أن تكون فعلت ذلك لأنها اعتقدت أن كل مجتهد مصيب ويحتمل أن تكون فعلت ذلك لأن كون القول خطأ من قائله لا يقتضي أن يكون العمل به خطأ من قلده فيه فقد سقط أن يكون للخصم فيه دلالة على أنهم اعتقدوا أن كل مجتهد مصيب

فان قالوا فلو كانوا اعتقلوا ما ذكرتم لكانوا قد اعتقدوه عن دلالة فأي دلالة دلت على أن القول خطأ من قائله دون من قلد فيه قيل ليس يجب مطالبتهم بالدلالة وعلى أن ذلك لازم للسائل لأنه يقال لهم وأي دلالة دلتمهم على أن كل مجتهد مصيب على أنا نحن قد بينا أنه يحتاج في كون العمل بالقول خطأ من جهة المقلد إلى دلالة وأنه متى لم يجد دلالة على ذلك وجب نفيه كما أنا إذا لم نجد دلالة على قضاء العبادة الفاسدة وجب نفي وجوبه ويمكن أن يستدل في المسألة فيقال لو كان المجتهد في الفروع مخطئاً لأدى إلى أقسام كلها فاسدة وذلك أنه ما كان يخلو إما أن يقطعوا في الجملة على أن المخطيء من المجتهدين مغفور له تقصيره في النظر وإما أن لا يقطعوا على ذلك فان لم يقطعوا على ذلك فإجماع المجتهدين القائلين بأن على الفروع أمارات يمنع من ذلك لأنهم مجتمعون على أن المخطيء من المجتهدين مغفور له ولأن الصحابة ما كان ينكر بعضهم على بعض أقول يلهم في مسائل الاجتهاد

إنكار من يجوز أنه من اهل النار وإن كان غفرانه في الجملة مقطوعاً لم يخل إما أن يكون المجتهد إذا أخطأ يجوز كونه مخطئاً ومخلاً بنظر يلزمه فعله أو لا يجوز ذلك فان لم يجوز ذلك لم يصح تكليفه النظر الذي فرط فيه لأنه قاطع على أنه ما فرط في النظر فهو كالعالم ولأنه في حكم الذاهل والذاهل والساهي لا يكلف في حال سهوه وذهوله ولا يستحق عقاباً فيقال أنه قد غفر له وإن كان يجوز كونه مخطئاً ومخلاً النظر فلا يخلو إما أن يعلم أنه في تلك الحال مغفور لإخلاله بما أدخل به من النظر أو لا يعلم ذلك ومحال أن يعلم ذلك لأن المجتهد لا يميز المرتبة التي إذا انتهى إليها غفر له لإخلاله بما بعدها من النظر من المرتبة التي إذا انتهى إليها لم يغفر له لإخلاله بما بعدها من النظر وذلك أنه يعلم أنه إن اقتصر على أول النظر لم يغفر له ما بعده وليس مرتبة أولى بذلك من مرتبة ولا يمكن الإشارة إلى ما يتميز به بعض المراتب من بعض مع كونه مجوزاً في جميعها كونه مخلاً بنظر يلزمه فعله وبعد فلو علم المجتهد أنه مغفور له لإخلاله بالنظر لكان ذلك إغراء له بالمعصية لأنه قد أعلم أنه لا ضرر عليه في تركه النظر الزائد مع كونه شاقاً عليه فاذا كان تعريف الصغائر عند شيو حكم إغراء بها فكذلك تعريف هذا المجتهد أنه مغفور له وإن كان المجتهد المخطيء إنما يعلم في الجملة ان للمخطيء من المجتهدين مغفور له إذا انتهى إلى مرتبة ما من مراتب النظر وأخل بما بعدها ولم يتعين له تلك المرتبة وجوز أن يكون حين أخل بالنظر الزائد ما انتهى إلى المرتبة التي يغفر له لإخلاله بما بعدها من النظر لزم أن يجوزوا كون المجتهدين المخطئين ما انتهوا إلى هذه المرتبة وفي ذلك تجويز كونه غير مغفور لهم وأنهم من اهل العقاب وإجماع المجتهدين بخلاف ذلك لأنهم يقضون بأن الخطأ في المسائل الواقعة من لدن الصحابة إلى يومنا هذا مغفور عند من قال إن فيها أقاويل خطأ مع معرفة كل فريق ما انتهى إليه مخالفة من المرتبة في النظر وكل مجتهد يعلم من نفسه أنه إن كان مخطئاً فهذه حاله وكذلك قولكم فيما يحدث من

مسائل الاجتهاد فقد بان أن القول بخطأ المجتهدين يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة وفي القول باصابتهم أجمعين خلاص من هذه الوجوه أجمع

باب القول في الأشبه

اعلم أن ممن قال إن كل مجتهد مصيب لما كلف من قال إن في كل مسألة أشبه مطلوباً لو نص الله سبحانه على حكم المسألة لنص عليه فيقال لهم أتريدون بالأشبه الحكم بأقوى الأمارات أو تريدون حكماً معيناً يجوز أن يكون غير الحكم بالأقوى من الأمارات فان قالوا بالثاني قيل لهم أتقولون إن ذلك الحكم هو مصلحة المجتهد وما عداه مفسدته أو تقولون ليس هو مصلحته أو تقولون هو وغيره مصلحته على البديل فان قالوا ليس هو مصلحته قيل لهم

فما وجه طلبه لما ليس هو مصلحته وأيضا فاذا لم يكن مصلحته فكيف قلتم لو نص الله تعالى على الحكم في هذه الحال لنص عليه أيجوز أن ينص على ما ليس بمصلحة وأيضا إذا لم يكن ذلك مصلحة فما مصلحته فان قالوا هو الحكم بأشبه الأمارات صاروا إلى أن الحق هو وإن أرادوا الإشارة إلى حكم آخر لم يمكنهم فان قالوا هو مصلحته قيل لهم أكلفه الله الوصول إليه أو لم يكلفه ذلك فان قالوا ما كلفه الوصول إليه قيل لهم فاذن قد أباحه العدول عن مصلحته إلى المفسدة وذلك لا يجوز في حكمته وإن قالوا قد كلفه الله إصابته قيل لهم فمن لم يصبه إذن فقد أخطأ ما كلف فكيف تقولون إنه مصيب ما كلف ويجب إذا كلفه الله الوصول إلى ذلك أن يجعل له إليه طريقا إما دلالة وإما أمانة وقد قلنا إنه ليس على اعيان الفروع أدلة لأنها تستند إلى ظنون فبقي أن يكون طريق ذلك هو الأمانة والأمانة ضربان قوية وضعيفة وليس يجوز أن الطريق إلى ذلك هو الأمانة الأضعف لأن المكلف لا يجوز له إذا عرضت له أمانتان إحداهما أقوى من الأخرى أن يعدل عن الأقوى إلى الأضعف فثبت

أنه كلف المجتهد الحكم بأقوى الأمارات وجعل الله لنا طريقا إلى أن الأمانة أقوى الأمارات بما نصبه من وجوه الترجيح ولا بد من استناد ذلك إلى علم على ما بينا من قبل فان قالوا مصلحة المجتهد في كل مسألة من مسائل الاجتهاد هو ذلك الحكم وغيره على البديل قيل لهم فاذن الحكم المطلوب في كل مسألة هو التخيير ويجب أن يكون هو المتعبد به وأحد لم يقل بذلك ويجب أن يكون على الحكمين أمانتان مختلفتان وأحد لم يقل بذلك في كل المسائل فان قالوا نريد بالأشبه الحكم بأشبه الأمارات وأقواها فقد قالوا بالحق ثم يقال لهم فهل كلف الله سبحانه كل مجتهد إصابة ذلك الأشبه أم لم يكلفه ذلك فان قالوا لم يكلفه قيل لهم فلا وجه لطلبه لما لم يكلفه الله إصابته وإن قالوا قد كلفه الله عز وجل ذلك قيل لهم فمن لم يصل إليه فقد أخطأ ما كلف فكيف قلتم كل مجتهد مصيب لما كلف فان قالوا كل أمارات المجتهدين تتساوى في القوة قيل فالحكم فيها إذن هو التخيير فمن قال ليس الحكم هو التخيير فقد أخطأ وأيضا فالأمة مجمعة على انه ليس كل الأمارات متساوية في القوة وذلك أن منهم من يمنع من تساوي الأمارات ومنهم من يجيز ذلك ويقول إن اليسير منها متساوية وباقيها غير متساوية ويدعى أن الأمارات التي صار إليها أقوى من أمارات خصمه وخصمه يقول بل اماراتي أقوى من أمارات من خالفني ولم يقل أحد من المجتهدين أن كل المسائل فأماراتها متكافئة

واحتج المخالف بأشياء

منها قول النبي صلى الله عليه وسلم إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن اجتهد فأخطأ فله أجر قالوا فتبين أن في المسائل حكما يجوز أن يصيبه ويخطئه فالجواب إن من الحوادث ما هذه سبيله وهو الحكم بأشبه الأمارات وأقواها فان احتجوا بهذه الأشبه فصحيح وإن احتجوا بغيره

قيل لهم ما تنكرون أن يكون ما يجوز أن يصيبه المجتهد ويخطئه هو ما ذكرناه ويقال لهم إن كان الأشبه حكما معيننا عند الله سوى الحكم بأشبه الأمارات فذلك لم يكلف الإنسان إصابته عندكم فكيف يكون مخطئا بالعدول عنه ولم ينقص ثوابه إذا لم يظفر بما لم يكلف الظفر به

ومنها قولهم إن المجتهد طالب والطالب لا بد له من المطلوب والجواب أن مطلوبه هو الحكم بأقوى الأمارات فلا يجوز أن يطلب الأشبه الذي لم يجعل له إليه طريق وسبيل على قولكم

ومنها قولهم لو نص الله تعالى على الحكم في المسألة لنص على حكم معين وذلك دليل على ان ذلك الحكم هو الصواب عند الله تعالى والجواب يقال لهم لو نص الله تعالى على الحكم لنص على حكم أشبه الأمارات فيجب أن

يكون هو الأشبه فان قالوا لو كانت مصلحتنا حكما معينا ليس هو حكم أشبه الأمارات ثم أراد النص في المسألة
أليس ينص عليه قيل بلى فان قالوا فيجب أن يكون الحكم المطلوب الآن هو ذلك الحكم قيل لهم لو كانت
مصلحتنا حكما آخر لكلفناه الله ونص عليه وذلك يقتضي إذا لم ينص عليه ولم يكلفنا إياه أن لا يكون هو مصلحتنا
وإذا لم يكن الآن مصلحتنا لم يجب أن نطلبه وأبضا كيف تقولون إنه الآن مصلحتنا وأنتم تقولون ما كلفنا إصابته
ومنها قولهم إذا كان المجتهد في القبلة مطلوبه القبلة بعينها وكذلك الطالب لعنده الأبق مطلوبه العبد بعينه فكذلك
يجب أن يكون مطلوب المجتهد في الحوادث حكما معينا عند الله والجواب أن ليس مطلوب المجتهد في القبلة القبلة
بعينها ولا الجهة التي القبلة فيها قطعاً وكيف يطلب القطع على ذلك من يعلم أنه لا طريق له إلى القطع وإنما مطلوبه
الأول أن يظن جهة القبلة بأقوى الأمارات وأشبهها ويتبع هذا المطلوب مطلوب آخر وهو العلم بوجوب الصلاة
إلى تلك الجهة ويتبع ذلك فعل الصلاة إلى تلك الجهة وكذلك

نقول في الحوادث إن مطلوب المجتهد أن يظن علة الأصل بأقوى الأمارات ويتبع ذلك أن يعلم وجوب إلحاق الفرع
بالأصل ويتبع هذا العلم أن يعمل بذلك فان قالوا أليس المجتهد في القبلة يعلم أن القبلة عين من الأعيان يجوز أن
تكون في الجهة التي يظن بأقوى الأمارات أن القبلة فيها ويجوز أن لا يكون فيها فقولوا إن حكم المسألة هو حكم
معين عند الله يجوز أن يكون هو حكم أقوى الأمارات ويجوز أن يكون غيره قيل لهم ولم إذا جاز أن تكون القبلة في
غير الجهة التي يطلبها المجتهد فيها جاز أن يكون حكم المسألة غير حكم أشبه الأمارات ويقال لهم الفرق بينهما أن
القبلة نفسها ليس هي مطلوب المجتهد الذي كلف الصلاة إليه بعينه فلم يمتنع أن تكون في غير الجهة التي يطلبها
فيها بل مطلوبه الذي كلف هو الصلاة إلى الجهة التي يظن القبلة فيها لا إلى القبلة بنفسها ولسنا نمنع أن يكون ما لم
يكلف المرء إصابته غير موجود بحيث نظنه وأما حكم الحادثة الذي هو مصلحة للمكلف فقد كلف الوصول إليه فلا
بد أن يكون ذلك الحكم إما مقتضى دلالة أو مقتضى امارة قوية أو ضعيفة فاذا لم يكن دلالة ولا امارة ضعيفة مع
تمكن المجتهد من القوية فلا بد من كونه مقتضى امارة قوية والقول بعد ذلك بأنه يجوز أن لا يكون ذلك الحكم
مقتضى الأمارة القوية مناقضة ظاهرة فان قالوا ذلك الحكم أيضا ما كلف المرء إصابته كما لم يكلف إصابته القبلة
قيل قد أفسد ذلك فيما تقدم

باب الفرق بين مسائل الاجتهاد وما ليس من مسائل الاجتهاد

اعلم أن قاضي القضاة ذكر في العمد أن ما عليه دلالة قاطعة فليس هو من مسائل الاجتهاد والحق في واحد منه لا
يجل خلافه سواء كانت تلك الدلالة خفية او جلية ولم يفصل بين الإجماع المبتدأ وبين الإجماع بعد

الخلاف والإجماع الصادر عن اجتهاد وحكي عن محمد بن الحسن أنه نقض حكم الحاكم في بيع امهات الأولاد
لوقوع الإجماع على ذلك وإن كان بعد الخلاف وعن أبي حنيفة أنه لا ينقض به حكم الحاكم وحكي عن أبي الحسن
أن أبا حنيفة لم يخرج هذا الإجماع من كونه حجة ولكنه لا ينقض به حكم الحاكم وكذلك القول في العموم إذا
خص بعضه أن ما دخل تحت العموم بعد التخصيص لا يسوغ خلافه
وقال قاضي القضاة إن ما ليس عليه دلالة قاطعة بل عليه امارة فقط كخبر الواحد والقياس فالواجب على المجتهد
أن يعمل بما يؤديه إليه اجتهاده فكل مجتهد فيه مصيب ويجل خلاف بعض المجتهدين لبعض وسواء كان خبر الواحد
والقياس مخصصين لعموم الكتاب أو لم يكونا مخصصين له

واعلم أن الفقهاء يعدون من مسائل الاجتهاد ما يستدل عليه بالكتاب كالتنية في الوضوء والترتيب وأن الواو للترتيب أو للجمع وأن الفاء للتعقيب وهذه أدلة معلومة وليس فيهم من يسلم أن ظاهر الآية مع مخالفة وأنه عدل عن ذلك لخبر واحد أو قياس فيكون طريق المسألة الأمارات فقط بل كل منهم يقول إن الآية تفيد ما أقوله اللهم إلا ان يقال إن كون الواو للجميع أن للترتيب وأن الفاء للتعقيب في اللغة طريقة الأمارات دون الأدلة وهذا بعيد وإذا ثبت ذلك لم يكن الفرق بين مسائل الاجتهاد وما ليس من مسائل الاجتهاد ما ذكره وينبغي أن يقال إن مسائل الاجتهاد التي لا لوم على المخطيء فيها هي ما اختلف فيه أهل الاجتهاد من الأحكام الشرعية ولا يدخل في ذلك ما ليس من الأحكام الشرعية ولا ما اتفق عليه المسلمون ولا ما خالف فيه من ليس من أهل الاجتهاد وليس يمتنع أن يكون الخطأ في الفروع التي عليها أمارات إن كان له ثواب أو يفضل الله بغفرانه وهذا الفصل يصح على قول من قال إن الحق في واحد فأما من قال كل

مجتهد مصيب فأما يفصل بين مسائل الاجتهاد وبين غيرها في إصابة المجتهدين وليس يجوز ان يصيبوا عنده كلهم إذا كان في المسألة دلالة لأن خلاف الدلالة خطأ ويجوز لمن قال إن الحق في واحد أن يقول خلاف الدلالة خطأ وأنه مغفور

وإذ قد ذكرنا أحكام المجتهدين في الفروع فلنذكر أحكام المجتهدين في الاصول وعند الفراغ منه يقع الفراغ من الكتاب إن شاء الله

باب في أن المجتهدين في الأصول لا يجوز أن يكونوا على تباينهم مصيبين

اعلم أن المعتقدين للشيء باعتقادات متنافية لا يجوز كونهم بأجمعهم مصيبين كالمعتقدين أن الله سبحانه يرى في بعض الحالات والمعتقدين أنه لا يرى بحال وقال عبيدالله بن الحسن العنبري إن المجتهدين في الاصول من أهل القبلة كالموحدة والمشبهة وأهل العدل والقدرية مصيبون وينبغي أن نبين معنى قولنا صواب ثم نبين أنه لا يمكن اجتماع الاعتقادات المتنافية فيه فنقول

إن كان الفعل الموصوف بأنه صوب خارجا عن الاعتقادات والظنون والأخبار وكان من أفعال الجوارح وغيرها كالارادات والكراهات فالمراد بذلك أن فاعلة قد أصاب به ما كلف مأخوذ من إصابة الرامي بسهمه الغرض وقال قاضي القضاة المراد بذلك أنه أصاب به فاعله الحسن وإن كان الفعل من حيز الاعتقالات فقد يوصف بأنه صواب ويراد به هذا المعنى ويراد به أيضا أنه أصيب به الحق وأما تعلقت بالمعتقد والمخبر عنه على ما هما به وإن كان الفعل ظنا فقد يوصف بأنه صواب ويراد به الوجه الأول وقد يراد به أن مظنونه على ما ظنه أي أن الأقرب في مظنونه أنه يكون على ما تناوله

الظن سواء وجد مظنونه أو لم يوجد وقد يقال أيضا أخطأ ظن فلان إذا ظن وجود الشيء فلم يوجد ويقال أصاب ظنه إذا وجد مظنونه على حد ما ظنه فالظن يوصف بأنه صواب على أحد هذه الوجوه الثلاثة فإذا ثبت ذلك لم يجوز كون اعتقاد الرؤية واعتقاد نفيها صوابين على كل هذه الوجوه لأنه إن أراد المخالف بكوئهما صوابين أهما يتناولان الشيء على ما هو به فذلك يقتضي أن يكون الباري سبحانه يرى في الحالات ولا يرى في شيء من الحالات وذلك يتنافى وكذلك القول في كل اعتقادين ضدين لأهما إنما يكونان ضدين إذا تعلقا باثبات ونفي يستحيل اجتماعهما وكذلك الخبران عن نفي وإثبات يستحيل اجتماعهما لا يجوز كونهما متناولين للشيء

على ما هو به لاستحالة اجتماع الإثبات والنفي المتنافيين وكذلك الخبر بأن العالم قديم والخبر بأنه محدث وغن أراد أن هذين الاعتقادين صوابان على معنى أنهما حسنان أو قد أصيب بهما التكليف لم يجوز لأنه إذا كان أحدهما متناولاً للشيء لا على ما هو به فهو جهل والجهل قبيح لا يتناول التكليف والخبر المتناول للشيء لا على ما هو به كذب وقبيح لا يتناول التكليف وأما الظن الصادر عن أمانة مجتهد فهو أبداً صواب لأنه متناول لما الأغلب كونه فهو كذلك كان مضمونه أو لم يكن وأما أنه صواب بمعنى أن فاعله قد أصاب ما كلف فانه إن كان ما قد كلف فعله فهو صواب على هذا المعنى وإن لم يكلف فعله فليس بصواب على هذا المعنى

فان قال المخالف إن الله تعالى كلف أهل القبلة الظن لكونه يرى أو لا يرى وأما أرقام هذه الآيات المشابهة فالظانون لكلا الأمرين مصيبون لما كلفوه من الظن قيل إن المرء إنما كلف الظن إذا تعذر عليه العلم والعلم ها هنا غير متعذر وأيضا فالمخالفون في الرؤية وفي الجبر وفي العدل يدعي كل فريق منهم أنه عالم غير ظان فالقول بأنهم كلفوا الظن خارج عن الإجماع

ويلزم السائل تكليف اليهود والنصارى والملحدة الظن وأما أرقام الشبه التي يتعلقون بها ويكونوا مصيبين في ظن النفي والإثبات وهذا محال

زيادات المعتمد لأبي الحسين البصري أيضا عن النسخة الوحيدة في مكتبة لاله

لي بإستانبول

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل

إن قيل إذا قلتم إن الأحكام المعلومة بنص الشريعة أو بالاستنباط أحكام شرعية وقلتم أيضا إن الأحكام العقلية إذا لم تنقلها الشرعية هي شرعية أيضا فقد قلتم إن الأحكام كلها شرعية وإذا قلتم ذلك فكيف تقولون إن الأحكام منها عقلية ومنها شرعية الجواب إن وصف الحكم بأنه شرعي يكون على وجهين أحدهما يراد به أنه حصل بنص الشريعة أو بأفعال حاصلة فيها أو باستنباط من ذلك فقط والآخر أنه حصل بذلك أو بإمسك الشريعة عن نقله عن مقتضى العقل فإذا قلنا الأحكام منها عقلية ومنها شرعية فإننا نريد الوجه الأول أي أن منها عقلي وإما مركز في العقل أو حاصل بدليل عقلي ومنها ما حصل بنص الشريعة أو بفعل أو باستنباط وكل واحد من هذين القسمين مقابل للآخر وإذا قلنا إن أصول الفقه هي طرق الأحكام الشرعية فإننا نريد الوجه الثاني وهو أنها طرق إلى الأحكام الحاصلة بنص الشريعة أو بأفعال أو باستنباط منها أو بإمسك الشريعة عن نقله عن مقتضى العقل فلذلك يجعل الحظر والإباحة إذا لم ينقلنا عنهما الشريعة من أبواب أصول الفقه وطرقه ولولا أن ذلك موصوف بأنه من الأحكام الشرعية ما جاز أن يجعل الطريق إليه من طرق الأحكام الشرعية

والذي يبين ما ذكرناه أن أحدا من الفقهاء لا يمنع من أن نصف أحكام الفروع التي يستدل عليها بالبقاء على حكم العقل بأنها من الأحكام الشرعية وقد يوصف أيضا بأنها عقلية على معنى أنها ثابتة بالعقل فبان أن وصف الحكم بأنه شرعي جاز على الوجهين اللذين ذكرناهما

فصل

إن قيل إذا قلتم إن الأحكام الشرعية هي المعلومة بأدلة شرعية من خطاب أو فعل أو استنباط أو المعلومة بإمساك الشريعة عن نقلها عن حكم الأصل فيجب أن يكون وجوب المعرفة شرعياً وطريقة إمساك الشريعة عن نقل وجوبها الثابت بالعقل قيل لا يلزم ذلك لأننا قلنا الحكم الشرعي هو المعلوم بإمساك الشريعة عن نقل حكم العقل لم يلزم عليه وجوب المعرفة لأنه غير معلوم وجوبها بالشريعة بل لا يصح أن يعلم ذلك بالشرع لأن صحة الشرع مبنية على المعرفة فإذا لم يصح أن نعرف وجوبها بدليل مبتدأ شرعي فأحرى أن لا نعرف ذلك بإمساك الشريعة عن نقله وأيضا فإننا لم نذكر ذلك على أنه حد للحكم الشرعي وإنما ذكرناه لنبين أننا أشرنا بقولنا حكم شرعي إلى ذلك ومتى أردنا أن نحد ذلك قلنا الحكم الشرعي هو ما رجع أهل الشريعة في العلم به إلى الشريعة إما بأن يستدلوا عليه بأدلة شرعية مبتدأة أو بإمساك الشريعة عن نقله فكل ما سلك الفقهاء فيه هذا للسلك فهو حكم شرعي وما لم يسلكوا فيه هذا المسلك لا يسمى حكماً شرعياً وإن صح أن يستدل بإمساك الشريعة عن نقله وأما وجوب المعرفة فغير لازم لما قلناه أولاً

فصل

إن قيل إذا حددتم الظن بأنه تغليب بالقلب لأحد مجوزين ظاهري التجويز والتجويز هو الشك والشك هو خلو الحي من اعتقاد النقيضين والظن لهما مع خطورة بالبال فيجب أن يكون الظان شاكاً والشاك غير ظان فالظان إذا غير ظان فإن أجبتهم عن ذلك فقلتم نريد بالتجويز ههنا اعتقاد إمكان كل واحد من النقيضين قيل لكم فما قولكم فيمن غلب على ظنه أن أحد النقيضين ممكن يجوز أن يغلب على ظنه أن الله لا يستحيل أن يرى أليس

هذا ظان وليس هو معتقدا صحة رؤيته ولا أنها غير صحيحة الجواب إن قولنا فلان شك في النقيضين أو مجوز لكل واحد منهما قد يراد به أنه غير معتقد ولا لواحد منهما ولا ظان وقد يراد بذلك أنه غير قاطع على واحد منهما ولا في حكم القاطع كالجاهل فعلى هذا نصف الظان بأنه شاك وأنه مجوز لما ظنه ولغيره بمعنى أنه مجوز لكل واحد منهما غير قاطع فصح أن نقول إنه قد غلب بقلبه أحد المجوزين إذ هو مجوز لكل واحد منهما غير قاطع ولا في حكم القاطع ولا فرق بين أن نقول تغليب بالقلب لأحد المجوزين ظاهري التجويز وبين أن نقول تغليب الحي بالقلب لأحد أمرين غير قاطع على واحد منهما ولا في حكم القاطع

باب إثبات الحقيقة والجاز وحدهما

الأولى أن نقسم الحقيقة إلى اللغوية والعرفية والشرعية ثم نحد كل واحدة منها وهو أولى من أن نحد الكل بحد عام لأنه يقتضي اضطراباً في الحد فنقول

الحقيقة اللغوية هي ما أفيد به ما وضع له في أصل اللغة والحقيقة العرفية ما أفيد به ما وضع له في أصل العرف والحقيقة الشرعية هي ما أفيد به ما وضع له في أصل الشرع واعلم أنه إذا حد الجاز بأنه ما أفيد به معنى مصطلحاً عليه غير المعنى المصطلح عليه في الأصل بطل إذا وضع أهل اللغة إسماً لشيء ثم تواضعوا على أن يجعلوه إسماً لشيء آخر ولم ينقلوه عن الأول لأنه قد أفيد به غير ما وضع له في الأصل وهو مع ذلك حقيقة فيه من جهة اللغة كما أنه حقيقة في الأول وإنما ينفصل من الجاز بالسبق إلى الأفهام فينبغي أن نحد الحقيقة بذلك ومتى حددناها بذلك على الإطلاق لم يصح أيضاً لأجل الحقيقة المشتركة لأنه إذا أفيد باللفظ أحد حقيقتيه لم يسبق إلى الفهم دون

الحقيقة الأخرى فينبغي أن نقسم الحقيقة إلى المفردة والمشاركة

المفردة هي ما أفيد بها ما هو الأسبق إلى فهم العارفين بالاصطلاح عند سماعها ولا يبطل ذلك باللفظة إذا علم أنه ما عني به الحقيقة وكان لها وجهان في الجواز أحدهما أسبق إلى الفهم من الآخر وأشبه بالحقيقة منه لأنه وجه الجواز الأسبق ليس يسبق إلى الفهم عند سماع اللفظة إلا بعد أن يخرج الحقيقة من أن تكون مرادة فلذلك لم يكن اللفظ حقيقة فيه وأما الحقيقة المشتركة فهي ما أفيد بها معنى يساويه غيره في السبق إلى الفهم عند سماع أهل الاصطلاح لها وقد دخل في ذلك الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية ولا ينبغي أن نحد الحقيقة المشتركة بأنها ما سبق إلى الفهم معناها أو ما يقوم مقامه لأن للسائل أن يقول يقوم مقامها في ماذا فان قلنا في كونها حقيقة كنا قد فسرنا اللفظة بنفسها وأما الجواز فهو ما أفيد به معنى مصطلحا عليه والأسبق إلى الفهم في تلك المواضع غيره

فصل

إن قيل إذا كانت الحقيقة المفردة هي ما أفيد بها معنى لا يسبق إلى الفهم غيره لم يدخل فيه الأمر لأنه لم يوضع ليفيد غيره عندكم كما يقوله أصحابكم بل هو نفسه الطلب قيل بل يدخل فيه الأمر لأن صيغته جعلها أهل اللغة طلبا ووضعها له لا على أن يكون إسما له بل على أن يكون نفسها طلبا وإنما يكون الصيغة قد أفيد بها الطلب إذا قارنها من النفس ما يطابقها وهو الإرادة وما يجري مجراها كما يكون اللفظة مفادا بها ما وضعت له إذا قارنها من المتكلم بما إرادة ما وضعت له وما يجري مجراها نحو المتبدأ والخبر فقد أمكن ذلك في الأمر كما أمكن في الخبر

فصل

إن قيل إذا قلت إن موافقة الأمر هي فعل مأموره ومخالفته هي الإخلال بمأموره لزمكم إذا كانت موافقة الأمر بالنوافل هي فعل مأمورة أن تكون مخالفته هي الإخلال بمأمورة فيكون التارك للنافلة مخالفا لأمر الله بما فيكون داخلا تحت الوعيد في قوله فليحذر الذين يخالفون عن أمره فالجواب إن الأمر بالنوافل هو في تقدير قول القائل لغيره الأولى أن تفعل ولك أن لا تفعل وهذا يتضمن معنيين فموافقته هي شيئا لا شيء واحد فإذا ليس موافقته هي أن تفعل فقط بل موافقته هي أن تفعل ويجوز أن تفعل فينبغي أن يكون مخالفته هي أن لا تفعل مع أنه لا يجوز أن تفعل أو أن تفعل مع أنه لا يجوز أن لا تفعل وأما قول القائل افعل إذا لم تدل دلالة على جواز ترك الفعل فليس في ظاهره إلا أن تفعل وإذا كان ظاهره استدعاء الفعل فقط ولا يتضمن لفظه شيئا آخر فموافقته هو أن تفعل لا غير فكانت مخالفته نقيض أن تفعل وهو الإخلال بالفعل

فصل

ليس يمتنع أن يقال إن المخل بالكفارات الثلاث إذا استحق العقاب على الإخلال بأجمعها فإنه لا يكون ذلك العقاب هو عقاب واحد منها بل عقاب يعلم الله قدره لا ينسب إلى واحد منها ولا يمتنع أن يقال هو عقاب أقلها عقابا بأن يكون بعضها أكثر مشقة فيستحق على الإخلال به عقابا لو انفرد وجوبه على ما ذكرناه في المعتمد

فصل

إذا ناب أحد الفعلين منا الآخر في المصلحة لم يجز أن يوجب الحكيم

أحدهما بعينه لأنه يكون قد فصل بينهما في الوجوب مع اشتراكهما في وجهه ولا أن يوجبهما على الجمع لأنه ليس في الجمع وجه وجوب لا يحصل بأحدهما ولا أن لا يوجب ولا واحدا منهما لأن في ذلك تفويت المصلحة فلم يبق إلا أن يوجبها على البديل

فصل في الفور

إذا استدل أصحاب الفور بالقسمة فقالوا إن جاز تأخير المأمور به عن الزمان الثاني لم يخل إما أن يجوز تأخيره إلى غاية أو لا إلى غاية وجواز ذلك لا إلى غاية بلا بدل يلحقه بالتوافل وجواز ذلك إلى بدل لا يصح لأنه لا دليل على إثبات بدل ونفي البديل يقتضي وجوب الفور وتعيين الوجوب بالثاني قيل لهم ولا دليل على تعيين الوجوب بالثاني ونفي ذلك يقتضي إثبات بدل على ما قد ذكر في ذلك فإن قالوا تعيين الوجوب بالثاني لازم لنفي البديل قيل لهم وإثبات البديل لازم لنفي تعيين الوجوب بالثاني فلستم بأن تنفوا البديل لفقد الدليل عليه وتعينوا الوجوب بالثاني تبعاً لذلك بأولى من أن نفي تعيين الوجوب بالثاني لفقد الدليل على ذلك ونثبت البديل تبعاً لذلك فإن قالوا تعيين الوجوب بالثاني واجب لأن صيغة الأمر تقتضيه كما يقتضي الإيقاعات الحكام في الثاني قيل لهم هذا عدول عن دليل القسمة إلى دليل آخر وأنتم في دليل القسمة إنما عينتم الوجوب بالثاني بعد إبطال البديل واقتصرتم في إبطال البديل على أنه لا دليل عليه فعارضناكم بما ذكرناه فإن قالوا إنما نفينا البديل لأنه لا ذكر له في لفظ الأمر قيل لهم ولا ذكر لتعيين الوقت في لفظ الأمر فلستم بنفي أحدهما لأنه ليس في لفظ الأمر ذكر له بأولى من أن نفي ما أبيتموه من تعيين الوجوب بالثاني لأنه لا ذكر له في لفظ الأمر لنثبت ما نفيتموه من البديل

فصل في الفور ايضاً

إن قيل هلا جاز أن يقوم العزم مقام المعزوم عليه في إسقاط الفرض في وقت دون وقت كما قام المسح على الخفين مقام غسل الرجلين في المصلحة وفي استباحة الصلاة يوماً وليلة دون ما زاد على ذلك للمقيم قيل إن مسح الخفين عبادة مبتدأة وليس بدلاً من غسل الرجلين كما يكون أحد الواجبين بدلاً من الواجب الآخر لأن اللابس للخفين لا يلزمه غسل الرجلين في تلك الحال وإنما يلزم ذلك إذا تغيرت الحال بقلع الخف وإذا لم يمتنع ذلك فما ينكر السائل أن يكون المسح على الخفين عبادة مبتدأة يستباح بها الصلاة ومن المصلحة أن يستباح بها يوماً وليلة فقط فلم يقل إن كل واحد منهما قد قام مقام الآخر في الوجوب ووجه المصلحة ومع ذلك لم يجز المسح على الخفين مجرى غسل الرجلين في استباحة الصلاة به استباحة غير مقدره

فصل في النهي

إذا أمكن المنهي أن لا يفعل المنهي عنه من غير أن يفعل ضداً من أضداده لم يكن النهي إيجاباً لشيء من أضداده المنهي عنه نحو أن ينهي للمستلقي على ظهره عن القيام فإنه يمكنه أن لا يفعل القيام ولا يفعل ضداً من أضداده

فصل في النهي عن البديل

إذا أمكن المكلف الاضحاك من فعلين وتوجه النهي إليهما وكان نهما عن البدل فذلك بأن يقال له لا تفعل هذا بدلا من ذلك ولا ذاك بدلا من هذا أي لا تكون فاعلا لأحدهما تاركا للآخر وقد قلنا في المعتمد إن هذا هو إيجاب للجمع بينهما فيحسن ذلك إذا أمكن الجمع ولم يكن الإنسان ملجأ إليه وينبغي أن يقال إنه قد يقتضي ذلك ويقتضي أن لا يفعل ولا واحدا منهما لأنه إذا تركهما فما فعل أحدهما وترك الآخر كما لو فعلهما جميعا

فصل في دلالة النهي على الفساد

قالوا النهي نقيض الأمر والأمر يدل على إجراء المأمور به فيجب أن يدل النهي على نفي إجراء المنهى عنه ونفي إجراء الفعل هو فسادة أوجب قاضي القضاة بأن الأمر لا يدل على الإجزاء لأنه يفسر الإجزاء بنفي وجوب القضاء وقد تقدم القول في ذلك ونحن نفسر الإجزاء بغير ذلك ونقول إن الأمر يدل على إجراء المأمور به على التفسير الذي ذكرناه وقد أجبنا في المعتمد عن الدلالة فقلنا إذا كان النهي هو نقيض الأمر فيجب أن لا يدل على ما يدل عليه الأمر من الإجزاء والمخالف لا يقول إن النهي يدل على إجراء المنهى عنه وإن قال إن الجزاء عنه قد يكون مجزئا

ولمعترض أن يعترض ذلك فيقول ليس يكفي أن لا يدل نقيض الشيء على ما يدل عليه الشيء بل يجب أن يدل على نقيض ما دل عليه الشيء ألا ترى أن قولنا زيد ليس بأبيض لما كان نقيض قولنا زيد أبيض دل على نقيض ما يدل عليه قولنا زيد أبيض فقد دل على نفي مدلول قولنا زيد أبيض والجواب عن الدلالة أن الأمر هو استدعاء إلى الفعل ويقتضي أن يفعل لا محالة فإذا كان النهي نقيضه فيجب أن يكون استدعاء إلى الإخلال بالفعل ويقتضي أن لا يفعل لا محالة فقد قلنا إن مدلول أحدهما هو نقيض مدلول آخر وأما إجراء المأمور به فانه يعلم بنظر آخر على ما ذكر

فان قيل فإذا تبع مدلول الأمر الإجزاء فيجب أن يتبع مدلول نقيض الأمر نقيض ما يتبع مدلول الأمر وهو نفي الإجزاء وهذا هو الفساد قيل لا يجب ذلك لأن التابع لاقتضاء الأمر لإيقاع الفعل لا محالة وهو جزاؤه وهو سقوط التعبد به وهذا بعينه هو تابع لاقتضاء النهي للإخلال بالفعل لا نقيضه وذلك لأن النهي إما أن يكون نهما عن مجرد الفعل أو يكون نهما عن إيقاع عبادة على وجه فالأول هو أن يقال للمكلف لا تدخل الدار فمتى لم يدخلها فقد أجرأه ذلك في سقوط التعبد بالإخلال بذلك في ذلك الوقت

وفعل الدخول يكون فاسدا ولا معنى لفساده إلا أنه قبيح محرم وأما الثاني فهو أن يقال للمكلف لا تصل عريانا فإذا لم يصل عريانا أجرأه في إسقاط التعبد به في ذلك الوقت كما قيل له صل على طهارة فصلى على طهارة فانه يجزئه ما فعله في إسقاط التعبد به فقد تبع مدلول كل واحد منهما ما يتبع مدلول الآخر قيل أليس إذا قيل للمكلف صل بطهارة مع أن الأمر على الوجوب فانه يتبع مدلول هذا الأمر أنه إذا خالف فصلى على غير طهارة كان ما فعله فاسدا غير مجزئ فيجب إذا قيل له لا تصل عريانا فخالف وصل عريانا أن يكون ذلك فاسدا غير مجزئ قيل فقد أوجبتم أن يتبع مدلول النهي ما يتبع مدلول الآخر وهو الفساد ونفي الإجزاء وأنتم أوجبتم أن يكون التابع لأحدهما نقيض ما تبع الآخر ولم توجبوا أن يكون أحد التابعين هو التابع للآخر فما ذكرتموه الآن غير داخل في العقد الذي ذكرتموه بل هو ضده فإن تركوا ما قالوه وقالوا إذا كان النهي نقيض الأمر فيجب أن يكون ما يتبع مدلول أحدهما هو ما يتبع مدلول الآخر قيل لهم هذه دعوى منكم تخالفون فيها ونحن وإن لم نوجب أن يكون التابع

لأحدهما هو تقيض ما يتبع الآخر فإننا لا نوجب أن يكون مثله بل ذلك موقوف على الدلالة وليس يجوز أن يكون كون النهي والأمر نقيضين يقتضي تساوي ما يتبع مدلولهما

فصل في العموم

إن قيل ما تنكرون أن يكون قبيلة من العرب وضعوا للاستغراق وحده لفظ كل أو غيره ثم وضعته قبيلة أخرى للبعض فلم تترك العرب أن تضع للاستغراق لفظا يخصه ومع ذلك فالإشراك حاصل قيل لو كان كذلك لكان حقيقة قولنا كل عند تلك القبيلة للبعض لا غير وأن يسبق إلى إفهامنا عند سماع قولنا كل البعض ومعلوم أن ذلك لا يحصل في قبيلة من القبائل كما لا يسبق إلى فهم أحد عند سماع اسم الأسد الرجل الشجاع إذا

تجرد اللفظ وأيضا فكيف اتفق في ألفاظ العموم كلها على كثرتها أن يحصل في كل واحد منها الإشراك ولا يخلص واحد منها للاستغراق ويضعون لكل معنى اسما يخصه ولا يضعون إسما للاستغراق إلا ويضعونه لتقيض الاستغراق وأيضا فكان يجب في القبيلة التي وضعت قولها كل للبعض أن يضعوا للاستغراق لفظا آخر ليعبروا به عن الاستغراق فان قالوا قد وضعوا له لفظة جميع ووضعته القبيلة الأخرى للبعض قيل كيف اتفق في جميع ألفاظ العموم أن بعضهم وضعها للعموم وبعضها للخصوص ولم يخلص للاستغراق واحد منها وأيضا فما ذكرناه من شدة الحاجة إلى وضع اسم للاستغراق يقتضي إذا وقع الاشتراك في ألفاظ العموم لأجل وضع قبيلتين أن يضعوا للاستغراق لفظا آخر يخصه لشدة حاجتهم إلى ذلك

فصل في الاستثناء من الاستثناء

قد قيل لو رجع الاستثناء الثاني إلى الاستثناء الأول وإلى المستثنى منه لكان إيجابا وسلبا واعتراض ذلك بأنه لا يمتنع ذلك إذا تعلق بكلامين وإنما يمتنع إذا تعلق بكلام واحد والجواب إنه لو رجع الاستثناء الثاني إليهما لكان إيجابا وسلبا من المستثنى منه لأنه إذا قال القائل لزيد عندي عشرة دراهم إلا درهمين إلا درهم ورجع قوله إلا درهم إلى العشرة وهي إيجاب لنفي منها درهما آخر ورجع مع ذلك إلى الدرهمين وهي نفي لكان قد أوجب الدرهم كأنه قال إلا درهمين إلا درهم من الدرهمين فانه علي فيكون قد أثبت الدرهم في العشرة وقد نفاه حين رجع إلى العشرة فيكون قد نفى عن العشرة درهما سوى الدرهمين واثبت فيها معا فقد بان أنه يلزم أن يكون الاستثناء الثاني نفيا وإثباتا من العشرة فهو إذا نفي وإثبات من كلام واحد

الأفعال من باب قسمة الأفعال

قد حد القبيح بأنه فعل على صفة لها تأثير في استحقاق الدم فان قيل الصغيرة قبيحة وليست على صفة لها تأثير في استحقاق الدم قيل بل لها صفة لها تأثير في استحقاق الدم ألا ترى أنه لو لم يكن فاعلها يستحق من المدح أكثر من ذمها لأنثرت الصفة في استحقاق الدم فان قيل أليس مع استحقاقه لمدح أكثر من ذمها لا يؤثر في استحقاق الدم فقد انقض الحد قيل قولنا لها تأثير في استحقاق الدم لا يقتضي أن يؤثر في ذلك في كل حال وعلى كل وجه وسيما في عرف الفقهاء والمتكلمين في أصول الفقه لأنهم يتعارضون من قولهم لكذا تأثير في كذا أنه يؤثر فيه وإن كان يؤثر في

بعض الحالات وإذا قلنا ليسار تأثير في إزالة الهم لم ينتقض ذلك في عرف كل الناس بأن يؤخذ اليسار في بعض الحالات ولا يزول الهم لما كان في بعض الحالات مؤثرا في إزالة الهم فما ذكرناه جار في عرف الفقهاء وغيرهم وإذا أردنا حسم هذا السؤال قلنا في الحد القبيح فعل على صفة لكونه عليها تأثير في استحقاق الذم على بعض الوجوه أو ما لم يمنع من ذمه مانع أو قلنا فعل له تأثير في استحقاق الذم على بعض الوجوه أو ما لم يمنع من ذمه مانع ولا نذكر الصفة وإذا قيدنا الحد بذلك قلنا في حد الحسن إنه فعل لا تأثير له في استحقاق فاعله الذم على وجه من الوجوه أو من غير مانع وكذلك نريد في حد الواجب إذا حددناه باستحقاق الذم على الإخلال به فنقول هو الفعل الذي للإخلال به تأثير في استحقاق الذم على بعض الوجوه أو ما لم يمنع من ذمه مانع

فصل

الأولى في قسمة الأسباب ان يقال الأسباب الشرعية ضربان أحدهما يعلم ثبوته وكونه سببا بالشرع وذلك كفساد الصلاة فانا بالشرع نعلم ثبوته ونعلم

بالشرع كونه سببا لوجوب القضاء والآخر يعلم ثبوته لا بالشرع ويعلم بالشرع كونه سببا وذلك حؤول الحول فانا نعلم بغير الشرع وجوده ونعلم بالشرع كونه سببا لوجوب إخراج الزكاة وغذا ذكرنا القسمة كذلك كنا قد جعلنا العلم في مقابلة العلم وهذا مرادنا في الكتاب

من باب التأسي

اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في فعله يستفاد من مطلق المشاركة في صورة الفعل على الوجه الذي فعله وان التبع له فعله لأنه فعله فان قيدت المتابعة بصورة الفعل فليل اتبع زيد عمرا في صورة الفعل لم يفد إلا المشاركة في الصورة

باب في أن السمع لا يقتضي على الإطلاق وجوب مثل فعل النبي صلى الله عليه

وسلم

اعلم أنا ذكرنا في الباب فقلنا أما من قال بأن أفعاله أدلة باعتبار الوجه فانه إن علم الطريقة التي اتبعها النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك الفعل عقلية كانت أو سمعية فهو يرجع إليها في الاستدلال وإن لم يعرف الطريقة فضربان أحدهما يكون فعله بيانا لجمل والآخر لا يكون بيانا لجمل فان كان بيانا لجمل فذلك الجمل هو دال على الوجوب أو الندب أو الإباحة

ولمعترض أن يعترض هذه القسمة فيقول إذا علم المكلف أن فعل النبي بيان لجمل واستدل بالجمل على الوجوب فقد عرف الطريقة التي رجع إليها النبي صلى الله عليه وسلم في الوجوب فهو داخل في القسم الأول والجواب أنا لم نقل فان علم المكلف أن فعل النبي بيان لجمل وإنما قلنا فان كان فعله بيانا لجمل وقد يكون فعله بيانا لجمل ولا يكون العلم بذلك قد تقدم للمكلف فيحتاج أن ينظر ويتأمل ليعرف الوجه الذي أوقع النبي صلى الله عليه وسلم الفعل عليه ومن جملة ما يتأمله أن ينظر هل في الشرع مجمل هذا بيانه ليعرف

بالمحمل الوجه الذي أوقع النبي صلى الله عليه وسلم الفعل عليه فاذا عرف ذلك اكتفي بالمحمل في الاستدلال على الوجوب في الجملة وعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم أوقع الفعل عليه وإذا أردنا حسم هذا السؤال فالأولى أن نقول في القسمة إما أن يعلم المكلف قبل أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم الفعل أو معه أو بعده الطريقة التي صار إليها في العلم بالحكم عقلية كانت أو سمعية مجملة كانت أو مفصلة فرجع إليها في العلم بالحكم وإما أن لا يعلم المكلف ذلك فيجب أن يستدل بوجه آخر على الوجه الذي أوقع النبي صلى الله عليه وسلم الفعل عليه فان علم أنه أوقعه على الوجوب دل ذلك على وجوب مثله عليه وإن علم أنه أوقعه على الندب دل على أنه مندوب إلى مثله وإن علم أنه أوقعه مستتيحا له دل على أنه مباح منه استدلال على أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم على الوجوب بقول الله عز وجل لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر قالوا وقوله يرجوا الله واليوم الآخر تهديدا واجيب عن ذلك بأن قوله عز وجل لكم ليس من ألفاظ الوجوب ولو أراد الوجوب لقال عليكم واعترضا ذلك بأنه لا يصح الاستدلال بذلك على نفي الوجوب لأن معنى قول القائل لنا أن نفعل كذا هو أنه لا حظر علينا في فعله والواجب لا حظر علينا في فعله

فان قيل إن الجيب لم يستدل بالآية على نفي وجوب أفعال النبي صلى الله عليه وسلم بقوله إن لفظة لكم ليس من ألفاظ الوجوب وإنما دفع الاستدلال بالآية على وجوب أفعاله فقال لفظة لكم ليست من ألفاظ الوجوب فلا يجوز أن يقال له إن الواجب لنا فعله لأنه لم يقل إن

الواجب لا يكون لنا فعله وإنما قال إن لفظة لكم لا يختص الوجوب بل يستعمل في الواجب وفي غيره فليس في ذكرها إثبات للوجوب قيل بل إنما أورد الجيب هذا الكلام على جهة الاستدلال منه على نفي الوجوب لا على أن يدفع استدلال خصمه لأن خصمه لم يستدل على وجوب أفعال النبي صلى الله عليه وسلم بقول الله عز وجل لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة فيقال له لفظة لك لا يختص الوجوب وإنما استدلال بقوله لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر قال وهذا تهديد فما أورده الجيب إن لم يكن ابتداء استدلال منه بالآية من حيث أنه لا يقال لكم فيما هو واجب فليس هو يدفع لاستدلال المستدل بالآية وينبغي أن يقول لمن تكلم على الآية بقوله إن لفظة لكم ليس من ألفاظ الوجوب إن أوردت ذلك دفعا لاستدلال المستدل بالآية فالمستدل بالآية لم يقل إن قول الله عز وجل لكم من ألفاظ الوجوب وإن أوردت ذلك استدلالا منك على أن أفعال النبي صلى الله عليه وسلم ليست على الوجوب لم يصح ذلك لما بيناه في الكتاب باب فيما تدل عليه أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وتروكه المتعلقة بغيره

قد قلنا أما أفعاله المتعلقة بغيره فهي الحلود والقضاء على الغير ثم قلنا وقضاؤه على الغير وإن كان من قبيل الأقوال فانه يقتضي لزوم ما قضي به

ولقائل أن يقول لم أدخلتم القضاء في جملة الأفعال مع أنه قول وأنتم إنما تتكلمون في أبواب الأفعال في الأفعال التي هي أفعال الجوارح والجواب إنما تكلمنا في القضاء ههنا لأنه كأفعال الجوارح بالغير ولم يجز ذكره فيما قبل فذكرناه ههنا لمشابهة للأفعال المتعلقة بالغير

وإذا أردنا حسم هذا الاعتراض قلنا في القسمة إن ما يسند إلى النبي صلى الله عليه وسلم مما يتعلق بغيره أفعال وتروك والأفعال ضربان أفعال هي أقوال وأفعال ليست أقوالا والأفعال المتعدية إلى الغير منها قضاء على غير ومنها

ما ليس بقضاء على غير والأفعال التي ليست أقوالا هي الخلود والعزير وإنما قسمنا الأفعال إلى أقوال وإلى غير أقوال لأن الفعل إذا أطلق أو جعل في مقابلة الترك أفاد كل ما يفعله الفاعل من قول وغير قول وإذا جعل في مقابلة الفعل قول لم يدخل القول تحت الفعل

الكلام في الناسخ والمنسوخ

باب في حقيقة الناسخ

قد حد أصحابنا الطريق الناسخ بأنه ما دل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقلنا يلزم على هذا أن يكون العجز المزيل لمثل الحكم الذي كان ثابتا على المكلف ناسخا لأنه قد دل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه فإن قيل إن الدال على أن مثل الحكم غير ثابت هو دليل العقل الدال على أنه لا تكليف مع العجز وهذا الدليل متقدم على الدليل الدال على وجوب العبادة غير متراخ عنه قلنا هذا يوجب أن لا يوصف فعل النبي صلى الله عليه وسلم بضد ما أمرنا به بأنه دليل ما نسخ عنا العبادة المأمور بها لأنه إنما يكون ناسخا عنا لأجل ما تقدم من الدليل على أننا إذا علمنا الوجه الذي أوقع النبي صلى الله عليه وسلم فعله عليه كان حكمنا فيه حكمه من وجوب أو نفل أو إباحة وقد قال أصحابنا بأن فعله يكون دليلا ناسخا عنا العبادة وإن كان دليل اتباعنا آياه فيه متقدما فكذلك يلزم أن يقال في العجز الطارئ على المكلف وعلى أن الدليل العقلي الدال على أن العبادة ترتفع بالعجز وهو كالدليل العقلي الدال على وجوب المصير إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم فكما لم يمنع أن يكون قول النبي صلى الله عليه وسلم هو الناسخ إذا ورد برفع العبادة فكذلك لا يمتنع أن يكون العجز هو الناسخ وإن كنا علمنا بالعقل أن العجز ترتفع معه العبادة

فإن قيل قول الله عز وجل فاتقوا الله ما استطعتم وقوله لا يكلف الله نفسا إلا وسعها يجري مجرى أن يأمرنا بعبادة عبادة ويشترطها بالاستطاعة ولو فعل ذلك لم يكن وجود العجز ناسخا لأنه قد علق العبادة بشرط معلوم مفصل والخطاب المقيد بهذا الشرط غير متأخر فلم يكن ناسخا كتعليق العبادة بغاية مفصلة مثل قوله ثم اتقوا الصيام إلى الليل انه لا يكون وجود الليل ناسخا ولا قوله إلى الليل ناسخا للصوم في الليل قيل أليس لو لم يقل الله عز وجل فاتقوا الله ما استطعتم ولا قال لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لكان وجود العجز دالا على أن مثل حكم العبادة غير ثابت في ذلك الوقت ولا يكون ذلك ناسخا لأن النسخ لا يثبت بعد انقطاع الوحي والعجز قد يطرأ على المكلفين بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم فقد وجد الحد في هذا الموضوع والحدود ليس بحاصل ولا شبهة في أن العجز والموت قد طرأ على بعض المكلفين قبل نزول هاتين الآيتين فزال مثل الحكم الثابت بالنص ولم يكن ذلك ناسخا وقد قلنا في الكتاب إنه يلزم على الحد المذكور أن تكون الأمة إذا اختلفت في المسألة على قولين وسوغت للعامي الأخذ بأيهما شاء وأجازت للمجتهد أن يقول بأيهما شاء إذا أدى اجتهاده إليه أو قالت إن أخذ بالخطأ منهما لم يكن ملوما على قول من قال إن الحق في واحد ثم اجتمعت على أحد القولين فلم يسع للعامي الأخذ بما كان يسوغ له الأخذ به وهو القول الآخر ولا كان للمجتهد أن يصير إليه ان يكون إجماعهم ناسخا لأنه دال على أن مثل الثابت بنصهم غير ثابت على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه

إن قيل أهل الاجتهاد من الأمة إذا اختلفت على قولين فانها لم تنص على جواز الأخذ بكل واحد منهما للعامي وللمجتهد قيل كيف لم تنص على ذلك

وقد صرحت به في كتبها واستدللت عليه فان قيل ليس معكم أن كل واحد من أهل الاجتهاد قد قال بذلك نصا وأنه لم ينص عليه بعضهم ولم ينكره الباقون قيل قد صار الحكم ثابتا بالنص من بعضهم مع علم الباقين وذلك لا يمنع من كونه ثابتا بالنص وإن كان ثابتا مع غيره ثم يقال للسائل اليس لو نص كل واحد من الأمة على جواز تقليد العامي لكل واحد من القولين ثم أجمعوا على أحدهما فحرم الأخذ بالقول الآخر لم يكن ذلك نسخا لأن النسخ لا يكون بعد انقطاع الوحي فبطل أن يقتصر في الحد على ما ذكر لأنه لو اقتصر عليه لوجب لو وجد أن يكون الحدود قد وجد كما أن من حد الجهل بأنه اعتقاد الشيء لا على ما هو به وفرضا أنه لا وجود للجهل فانه يلزمه لو وجد ما هو اعتقاد الشيء لا على ما هو به أن يكون قد وجد الجهل ولو قال لا يكون الجهل موجودا وإن وجد الاعتقاد للشيء لا على ما هو به لزمه أن لا يكون هذا حد للجهل فكذلك إذا قال الدليل النسخ هو ما دل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه فانه وإن لم تنص الامة على جواز تقليد العامي لكل واحد من القولين يلزمه لو نصت على ذلك ثم أجمعت على أحد القولين فحرم الأخذ بالقول الآخر أن يكون إجماعها ناسخا فان لم يكن ناسخا فقد فسد الحد

فان قيل أنتم اعترضتم الحد باعتراض غير مقدر وما تذكرونه الآن هو مقدر فهو غير ما ذكرتموه في الكتاب قيل إنما اعترضنا باختلاف الامة على قولين في المسألة وتسويغهم بكل واحد منهما ولم نقل إن ذلك محقق أو مقدر فإن قيل المجتهدون من الامة وإن قالوا يجوز للعامي الأخذ بكل واحد من القولين فان قولهم لا يسمى نصا في العرف بل قولنا نص في عرف الفقهاء يقع على نص الله عز وجل ونص رسوله فقولنا في الحد إن الدليل النسخ هو ما دل على أن مثل الحكم الثابت بالنص لا يتناول نص الامة لأنه لا

يسمى نصا في العرف قيل ليس كذلك لأن الفقهاء يقولون قد نصت الامة على كذا وكذا كما يقولون نص النبي صلى الله عليه وسلم على كذا وكذا وإن كانوا لا يعارفون من إطلاق اسم النص على نص الامة فأولى أن لا يتعارفوا من إطلاقه نص موسى وعيسى فيجب أن لا يتناول الحد المذكور ما دل على نسخ الشرائع لأن الامة إذا أطلقت اسم النص لا تعني به نص غير النبي من الأنبياء ومعلوم ان قول النبي صلى الله عليه وسلم إذا رفع عبادة لبعض الأنبياء المتقدمين يكون نسخا ولا يلزمنا مثل ذلك على ما حددنا النسخ بقولنا إنه قول صادر عن الله أو عن رسوله لأننا لم نقصر النص على كلام نبينا صلى الله عليه وسلم دون كلام غيره

فان قالوا الامة إنما سوغت للعامي أن يقبل ممن يفتيه بكل واحد من القولين فاذا أجمعوا على أحد القولين لم يجد العامي من يفتيه بالقول الآخر فيقال قد حرم عليه الأخذ به قيل لهم قد يجد من يفتيه بأن يصير بعض المجتهدين إلى القول الآخر بعد إجماعهم ومن حد الدليل النسخ بما ذكرناه يحرم الأخذ بالقول الآخر ولا يجوز التقليد فيه وأيضا فانه يحرم على المجتهد بعد الإجماع على أحد القولين أن يصير إلى القول الآخر ويكون مأثوما بعدما كان من أهل الاجتهاد سوغوا له ذلك أو قالوا لا تكون مأثوما فقد حصل معنى النسخ في المجتهد وأيضا فلو أجمعوا على أحد القولين إلا مجتهد واحد وأفتى العامي بقوله ثم وافق من عداه على قولهم قبل أن يعمل العامي بذلك ثم عرف موافقته لهم فانه لا يجوز له العمل على ذلك بعد ما جاز له العمل عليه فقد صار اتفاقهم دالا على أن مثل الحكم الثابت بنصهم غير ثابت

فان قيل الامة اذا اختلفت على قولين فانما سوغت للعلمي وللمجتهد الأخذ بكل واحد من القولين بشرط أن لا يتفق على أحدهما وهذا شرط مفصل فوجوده لا يكون ناسخا وليس كذلك قول الله سبحانه أو

يجعل الله لمن سيلا لأن السبيل ههنا مجمل غير مفصل فما ورد بنفصيله يكون ناسخا لإمساك في البيوت وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم وخذوا عني قد جعل الله لمن سيلا قيل ينبغي أن يقع الانفصال بما هو مذكور في الحد وهذا الذي ذكرتموه من تفصيل الشرط ليس بمذكور في حد الدليل الناسخ على أن ما ذكرتموه من الحد يقتضي أن الأمة لو اختلفت فسوغت للعلمي الأخذ بكل واحد من القولين ولم يشترط ما ذكرتموه في الحال فلما أجمعت على أحد القولين حرمت الأخذ بالآخر أن يكون ناسخا على أنه ليس معكم أن الأمة لما اختلفت في المسألة على قولين سوغت الأخذ بكل واحد منهما على هذا الشرط وكيف يمكنكم ادعاء ذلك والمخالف يقول إن الأمة ما منعت من الأخذ بكل واحد من القولين وإن اتفقت على أحدهما وكيف يمكنكم على أصولكم أن تقولوا إن الأمة قد قالت ذلك حين اختلفت وأنتم تجوزون أن يأمر الله بتكرار العبادة وهو يريد نسخها فلا يبين ذلك في الحال لا مجملا ولا مفصلا ويبينه عند وقت النسخ فما تكرون ان تكون الأمة لم تبين تحريم الأخذ بالقول الذي أجمعت على خلافه إلا حين أجمعت على خلافه فلم تكن إباحتها الأخذ بكل واحد من القولين مشروطة

فان قالوا نحن وإن جوزنا ذلك فاننا نجوز أن تكون شرطية عند اختلافها قيل إذا جوزتم كلا الأمرين فجوزوا كون اتفاقهما ناسخا لجواز الأخذ بالقول الآخر لأنكم لا تأمنون أن يكونوا ما شرطوا إباحة الأخذ بكل واحد من القولين عند اختلافهم بالشرط الذي ذكرتموه وقد حددنا نحن الطريق الناسخ بأنه قول صادر عن الله أو قول أو فعل أو ترك منقولين عن رسوله يفيد إزالة مثل الحكم الثابت بنص من الله أو بنص أو فعل منقولين عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا ولقاتل أن يقول قولكم يفيد إزالة مثل الحكم يقتضي أن مثل الحكم

كان ثابتا فأزيل لأنه لا يقال أزلت هذا الشيء إلا وقد كان ذلك الشيء ثابتا وإزالة الحكم بعد ثبوته هو بقاء وليس هو نسخا قيل قد يقال في الشيء إنه أزيل إذا كان ثابتا فأزيل وقد يقال قد أزيل الشيء بكذا إذا كان فلولا ذلك المزيل لثبت ذلك الشيء سيما إذا كان ذلك الشيء يتوهم ثبوته ويتوقع فانه لا يمتنع احد إذا كان يتوقع استمرار توجهه إلى بيت المقدس ثم نهي عن ذلك أن يقول قد أزيل عنا الوجه إلى بيت المقدس وإنما يراد إزالة ما يستأنف ويصح إطلاق ذلك فيه لما بيناه وقد دللنا في الحد على أننا أردنا هذا الوجه بقولنا مفيد لإزالة مثل الحكم الثابت بنص أو فعل لأنه لو كان الحكم المزال قد كان ثبت ثم أزيل لكان هو حكم النص لا مثله ودللنا على أنه إنما أزاله بأن دل على أنه غير ثابت وبأنه منع من ثبوته بقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا فبان بذلك أنه مفيد لإزالة الحكم على هذا الوجه ولنا أن نعتاض من قولنا مفيد لإزالة مثل الحكم بقولنا يفيد أن مثل الحكم الثابت بالنص أو بالفعل غير ثابت على وجه لولاه لكان ثابتا وكل واحد من هذين الكلامين يترجح على الآخر من وجه أما قولنا يفيد أن مثل الحكم الثابت بالنص أو بالفعل غير ثابت فإنه يترجح على العبارة الثانية لأن فيها تصريح بالإزالة وهي معنى النسخ في الأصل والحد المفيد من جهة الصريح المعنى المحدود وفائدته أولى

واعلم أن الغرض بهذا الحد هو حصر ما وقع الاصطلاح على تسميته طريقا ناسخا وهو بتفسير الاسم أشبه منه بالحد فقولنا قول أو فعل منقولين عن رسول الله قد حصرنا به ما نقل عنه من قول أو فعل وتناولهما قبل أن ينقلا وبعدما نقلنا فأشرنا بهذا القول إلى كل ما وقع الاصطلاح بعد وفاته على أنه طريق ناسخ ولك أن تعترض من ذلك

فنعقول قول أو فعل معلوم وروده من النبي صلى الله عليه و سلم أو مظنون وليس يلزم على ذلك أن يقال النسخ يقع بالترك أيضا وذلك لأن الله أو رسوله إذا أوجبا صلاة متكررة فان نسخها

بعد أن فعلها فلا بد من أن يفعل فعلا يدل به عن الصلاة إما بفعله في وقت الصلاة أو بفعله قبل الوقت ويستديمه إلى دخول الوقت وخروجه نحو أن يستلقي وإذا فعل ذلك كان الناسخ هو ما فعله أو ما تجدد فعله في الوقت فالناسخ هو الفعل في الحالين وأيضا فالترك يسمى فعلا فانك تقول بنس ما فعل فلان فيقال لك ما فعل فنقول لم يخرج من دار غيره بعدما نماه مال كها عن الكون فيها واسم الفعل يقع على الترك في العرف ولك أن تريد في الحد الترك فنقول قول أو فعل أو ترك ومعلوم وروده عن النبي صلى الله عليه و سلم أو مظنون فيفيد أن مثل الحكم الثابت بمثل هذه الامور غير ثابت في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وأما المنسوخ فهو الحكم المزال إذا اخص بالشرائط التي ذكرناها ولك أن تقول هو الحكم الذي تناول الطريق الناسخ والطريق الناسخ هو المختص بالشرائط التي ذكرناها أو تقول هو الحكم الذي اقتضى الطريق الناسخ أنه غير ثابت مع أنه مثل الحكم الذي كان ثابتا وأما حد النسخ فهو إزالة مثل الحكم المختص بالشرائط التي ذكرناها أو تقول هو تبين كون مثل الحكم الثابت غير ثابت إذا اخص الحكم ومثله بالشرائط التي ذكرناها ومن حد النسخ بأنه إزالة الحكم بعد استقراره فإنه إن أراد بذلك استقرار نفس الحكم فذلك بداء وإن أراد استقرار جنس الحكم فذلك يقتضي كون إزالة العبادة بالعجز أو إزالة حكم العقل بحكم الشرع نسخا

باب الدلالة على جواز نسخ الشرائع

اعلم أنه لا يجوز أن يحمل جواز بيان انقطاع العبادة بالنسخ على جواز تأخير بيان وقت انقطاعها بالموت والعجز لأننا قد أشعرنا بجواز انقطاعها بالموت والعجز في كل وقت الا ترى أن الإنسان قبل التكليف يجوز أن يعجز ويموت

في كل وقت ويمنعه الموانع وإذا ورد عليه الأمر يفعل العبادة على التكرار لم يجوز دوام حياته وقدرته بل يجوز ارتفاعها في كل وقت للعادة التي جرت في الناس وإذا اقترن بذلك أن يعتقد أنه لا يجوز أن يعرف وقت موته لأن ذلك إغراء بالمعاصي تأكد تجويزه للموت والعجز في كل وقت وإذا اقترن بذلك قول الله عز و جل فاتقوا الله ما استطعتم يؤكد هذا التجويز فبان أن المكلف قد أشعر إشعارا يجوز معه أن يتعذر عليه الفعل في كل وقت إما بموت أو بغيره فنظير ذلك أن يؤمر بالعبادة ويقال له جوز ورود النسخ عليها في المستقبل أو يقال له جوز في كل ما يتعبدك به أن يتغير كونه مصلحة في وقت من الأوقات المستقبلية

فان قيل فيجب إذا جرت العادة بنسخ العبادة المقيدة بالتأييد أو بالتكرار أن يكون ذلك إشعارا بجواز النسخ فيجوز معه أن تنسخ العبادة وإن لم يتبين ذلك عند ورود الأمر بما قيل العادة إنما تجري عن أول الأمر فأول ما يرد بالعبادات مقيدا بالتكرار ينبغي أن لا يحسن نسخها إلا أن يشعر بذلك عند الأمر لأنه ما تقدم هذا الأمر عادة في نسخ عبادة من دون إشعار وكذلك في أمر آخر بعبادة أخرى وفي أمر آخر وإذا توالى التعبد مع الإشعار صارت العادة جارية بتأخير بيان النسخ إذا تقدمه الإشعار فلا يجوز من دون إشعار

باب الدلالة على جواز نسخ الكتاب بالسنة

إذا كان قول القائل ما أخذ منك ثوبا آتيتك بما هو خير منه أو قال بشيء هو خير منه لا يقتضي أنه يأتيه بثوب آخر بل يجوز أن يأتيه بثوب آخر ويجوز أن يأتيه بغير ثوب وهو خير من الثوب الذي أخذه لأن

قوله ما ههنا بمعنى شيء وقولنا شيء يقع على ثوب وعلى غيره فكذلك إذا قال آتيتك بخير منه ولا يقتضي أن يأتيه بثوب لا محالة لأن قولنا خير يقع على كل خير ثوبا كان أو غير ثوب فهو عام فيهما كما أن قولنا شيء وقولنا ما يعم الثوب وغيره فكما لا يقتض الكلام الأول أنه يأتيه بثوب لا محالة فكذلك في الكلام الثاني

باب الزيادة على النص هل هي نسخ أم لا

قد قلنا في هذا الباب أن قاضي القضاة قال لو خير الله بين شيئين واجبين ثم أثبت لهما ثالثا لكان ذلك نسخا لقبح تركهما جميعا وقلنا نحن إن هذا رافع لحكم عقلي فلا يجوز أن يسمى نسخا ولقائل أن يقول قبح الإخلال بهما ليس بحكم عقلي وإنما علم بالشرع وهو إيجابه عز وجل فعل الشيين على البدل فوجب أن يكون إيجاب الثالث ناسخا لقبح تركهما والجواب أن قبح تركهما والإخلال بهما يتبع إيجاب الله الفعلين على البدل ويتبع أنه ما كان يجب فعل ثالث معهما ألا ترى أنا لو لم نعلم إلا وجوب الشيين على البدل ولم نعلم أن الثالث لا يجب بل جوزنا وجوبه لم نعلم قبح تركهما لتجوزنا وجوب ثالث إذا تركناهما إليه لم يقبح منا تركهما كما أنا لو علمنا أن الثالث لا يجب ولم نعلم وجوب الفعلين لم نعلم قبح تركهما ومعلوم أن إيجاب الفعلين على البدل يقتضي أن للإخلال بكل واحد منهما تأثيرا في استحقاق الذم ولا يتعرض للثالث بإيجاب ولا بنفي إيجاب وإنما نعلم أنه غير واجب بقاء على حكم العقل فإذا كان قبح تركهما ينفرع على أمر شرعي وعلى أمر عقلي لم يتخلص كونه معلوما بالشرع فلم يصح القول بأن رفعه نسخ

باب نقصان من العبادة هل هو نسخ لغير ما نقص منها أم لا

اعلم أن الصلاة لما كانت واجبة إلى بيت المقدس كانت واجبة في كل مكان على البدل وكان يجب على المصلي أن يتوجه في المكان الذي يصلي فيه إلى بيت المقدس فالوجه في المكان إلى بيت المقدس هو هيئة من هيآت الصلاة في المكان فنسخ التوجه إلى بيت المقدس إنما يتناول هذه الهيئة فلم يكن نسخا للصلاة في المكان كما أنا لو أمرنا بصوم يوم عاشوراء على صفة وهي أن نكون في ذلك اليوم متوجهين إلى بيت المقدس ثم نسخ عنا التوجه فقبل لا توجهوا إلى بيت المقدس فإن ذلك لا يكون نسخا للصوم في ذلك اليوم على أن النسخ للتوجه ورد على وجه فيه تثبيت لجملة الصلاة لأن المروي في ذلك هو ألا إن القبلة قد حولت وفي ذلك تثبيت للصلاة وكذلك ما في القرآن من ذلك وهو قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وهذا هو النسخ للتوجه إلى بيت المقدس لأن ذلك يقتضي وجوب التوجه إلى الكعبة ولا يصح الجمع بين التوجه إلى بيت المقدس وإلى الكعبة معا فوجب أحدهما في كل صلاة يصلحها ينفي وجوب الآخر فأما صوم عاشوراء فإنه ما وجب إلا في ذلك اليوم فظنيره أن لا تجب الصلاة إلا في مكان مخصوص فلو قيل لا تصلوا في ذلك المكان لكان قد انضمت جملة الصلاة لأنهما لم تجب إلا في ذلك المكان ألا ترى أنا نحتاج في وجوبها في مكان آخر إلى دليل آخر وكذلك إذا قيل لنا صوموا يوم عاشوراء ثم قيل لنا بعد حين لا تصوموا في يوم عاشوراء فان ذلك ينفي جملة الصوم لأنه لم يجب في زمان آخر وإنما وجب في هذا الزمان فقط ففيه نفي لجملته

فان قيل كون ذلك نسخا لجملة الصلاة لا يمنع مما نريده وهو أنه إذا كان يجوز صوم عاشوراء بنية بعد الفجر جاز في الصوم الواجب فيما بعد وهو صوم شهر رمضان أن يجب بنية بعد الفجر لأنه قد ثبت أن الشرع قد صحح

الصوم بنية بعد الفجر فاذا لم تغير الشريعة ذلك وجب أن يبقى على ما كان عليه قيل إنما كان يجب ذلك لو ورد في ذلك لفظ عموم نحو أن يقال كل صوم شرعي فانه يصح بنية بعد الفجر وقبل الزوال فأما إذا قيل هذا الصوم الواقع في صوم عاشوراء يصح بنية بعد الفجر فانه لا يجب مثله في صوم زمان آخر لأن ذلك عبادة أخرى ولا يجب أن تتفق العبادات في شرائط صحتها بل ذلك موقوف على دليل زائد على ما دل على أن النية بعد الفجر لا تمتنع من صحة صوم عاشوراء

فان قالوا فما يؤمنكم أن يكون ما دل على صحة صوم عاشوراء بنية بعد الفجر هو لفظ عموم يشمل كل صوم شرعي في الحال وفيما يتعبد به فيما بعد قيل إذا كان ذلك غير مأمون وكذلك خلافه وجب على من أثبت أحدهما ليدل به على أن النية بعد الفجر يصح بما صوم شهر رمضان أن يدل على ما بينى ذلك عليه ومتى لم يبين ذلك لم يصح دليله ويكفي من قصد الطعن علة أن يشككه فيما بنى عليه دليله

باب في العمومين إذا تعارضا

إذا تعارض العمومان من وجه دون وجه بأن يكون كل واحد منهما عاما فيما الآخر خاص فيه فقد ذكرنا في الكتاب أنه إن علم تقدم أحدهما على صاحبه وكانا معلومين أو مظنونين أو كان المتقدم منهم مضمونا والمتأخر معلوما فانه يجيء على قول من جعل العام المتأخر ناسخا للخاص المتقدم أن يكون المتأخر من هذين العمومين ناسخا للمتقدم لأنه إذا كان عندهم أن العام متأخر ينسخ الخاص المتقدم فيما لم يثبت كونه أعم من اللفظ المتقدم أولى بأن يكون ناسخا وهذا صحيح لأن هذا العموم المتأخر إن كان أعم من المتقدم فقد أطلقوا القول بأن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم ولم يبتوا العام المتأخر على الخاص المتقدم وإن كان هذا العموم المتأخر هو أخص من العام المتقدم فمن قولهم إنه يخرج ما تناوله من العموم المتقدم على جهة النسخ لا على جهة التخصيص لأن بيان التخصيص لا يتأخر عندهم أو عند

أكثرهم وليس ههنا ما يقتضي أن يحكم بأنه قد كان قارن العام ما دل على تخصيصه فلذلك جعلوا المتأخر ناسخا للمتقدم

ثم قلنا وإن كان المتقدم معلوما والمتأخر مضمونا لم يجز عندهم أن ينسخ الثاني الأول ووجب الرجوع فيهما إلى الترجيح لأن المظنون لا ينسخ المعلوم وإذا لم يكن الثاني منهما ناسخا وأمكن استعماله مع الترجيح وجب الرجوع إلى الترجيح وهذا صحيح وذلك أنه لا يمكن بمجرد هذا التعارض النسخ لأن النسخ إنما يكون بالشيء المتأخر والمتأخر من هذين العمومين مظنون والمتقدم منها معلوم والمظنون لا ينسخ المعلوم ولا يمكن أيضا مجرد هذا التعارض أن نخرج من أحدهما ما تناوله الآخر لأجل أن الآخر أخص لأنه ليس يتخلص كون أحدهما أخص من الآخر فقد بان أنه لا يمكن بمجرد هذا التعارض لا نسخ ولا تخصيص فوجب الترجيح فان رجحنا المعلوم منهما بكونه معلوما ولم يثبت في المظنون وجه ترجيح استعمالنا المعلوم وأخرجنا ما تناوله من المظنون لا مجرد التعارض وأن المعلوم أخص بل لأجل الترجيح وإن رجحنا المظنون منهما بكونه معلوما ولم يثبت في المظنون وجه ترجيح استعمالنا المعلوم وأخرجنا ما تناوله من المظنون لا مجرد التعارض وأن المعلوم أخص بل لأجل الترجيح وإن رجحنا المظنون لأن حكمه حظر أو

إيجاب أخر جنا ما تناوله من المعلوم لأجل الترجيح أيضا واستدلنا بذلك على أنه قد كان قارب العموم المتقدم ما دل على تخصيصه وإخراج ذلك القدر منه لأنه إن لم يمكن كذلك كان الثاني ناسخا ولا يجوز نسخ المعلوم بالظنون ثم قلنا فأما من يقول إن العام المتأخر يبني على الخاص المتقدم وأن الخاص المتأخر يخرج بعض ما دخل تحت العام المتقدم فالذي يجيء على مذهبه أن لا يفرق بين أن يكونا معلومين أو مظنونين أو أحدهما معلوما والآخر مظنونا في استعمال الترجيح وترك النسخ بأحدهما لأنه ليس يتخلص كون المتأخر أخص من المتقدم فيخرج من المتقدم ما دخل تحت المتأخر وهذا صحيح لأننا اردنا أنه لا يثبت عندهم بمجرد هذا التعارض إخراج ما تناوله أحدهما من الآخر لا على جهة النسخ ولا على جهة التخصيص والبناء اما النسخ فلأن عندهم أن العام المتأخر لا ينسخ الخاص المتقدم بل يبني على

الخاص المتقدم فلو كان المتأخر أعم لم يجب فيه النسخ وليس يتخلص أن أحد هذين العمومين أخص من الآخر فيقال إن المتأخر منها أخص من المتقدم فيخرج ما تناوله من المتقدم إما بنسخ أو بأن يدل على مقارنة المخصص له فبان أن مجرد هذا التعارض لا يقتضي على قولهم لا نسخا ولا تخصيصا وأنه يجب الرجوع إلى الترجيح فان رجحنا المعلوم منهما بكونه معلوما أو المظنون بما يرجع إلى حكمه فلا بد من أن يخرج ما تناوله من الآخر إما على جهة نسخ أو تخصيص وليس ينقض ذلك قولنا إنه يجيء على مذهبهم أن لا ينسخوا ولا يخرجوا من أحدهما بعضه على جهة التخصيص لأننا قلنا لا يجب ذلك مجرد التعارض قبل الترجيح ولم نقل إنهم بعد الترجيح لا يخرجون من أحد العمومين بعض ما تناوله بل قد دللنا بقوله إنه يرجع إلى التراجع على أنه إذا ترجح أحدهما على الآخر فحكم بظاهره أنه يخرج ما تناوله من العموم الآخر ألا ترى أنا إذا رجحنا قول النبي صلى الله عليه و سلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها وقلنا لا يصلها عند قيام الظهيرة فقد أخرجنا الصلاة المقتضية من مطلق نهي صلى الله عليه و سلم عن الصلاة في هذا الوقت ولكن لم نفعل ذلك لمطلق التعارض فقد بان أن ما حكمنا به إنما حكمنا به على مطلق التعارض قبل الترجيح لأن الكلام إنما هو مفروض على مجرد التعارض

باب الدلالة على صحة القول بالإجماع

قول الله عز و جل كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر خرج مخرج المدح وتتميز هذه الأمة من سائر الأمم فلا يجوز أن يراد بذلك أنهم يأمرون ببعض المعروف وينهون عن بعض المنكر لأن كل أمة قد نهم عن بعض المنكر وأمرت ببعض المعروف ولا يجوز أن يكون المراد أكثر ما ينهون عنه منكر لأن الخيار من الأمم السالفة الأكثر مما نهموا عنه منكر ولأن قولنا المنكر إما أن يكون لاستغراق

المنكر أو للجنس دون الاستغراق وليس لام الجنس موضوعة للأكثر ولا يجوز أن يراد بذلك الوصف لهم بأنهم فيما مضى كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر لأن الكلام مدح لهم في الحال فلا يجوز أن يفيد تقدم كونهم على خصال المدح ولا يفيد حصولهم الآن على خصال المدح لأن الإنسان لا يكون مستحقا للمدح بما فعله من قبل إذا عدل عنه إلى ضده وخلافه حتى يكون ناهيا عن المنكر ثم يصير آمرا بالمنكرات فاذا ثبت أنهم ينهون عن كل منكر في كل حال إلا ما خرج بدليل فلو أجمعوا على خطأ لكانوا قد أجمعوا على منكر ولو أجمعوا عليه لكانوا غير ناهين عنه

دليل آخر قول الله عز و جل ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى

يقتضي اتباع سبيلهم على ما بيناه في الكتاب فان قيل الاية تقتضي اتباع سبيلهم في الاستدلال على الحكم الذي قالوا به بدليل ولا يأخذوا به بغير دليل قيل كذلك نقول لأننا إذا أخذنا بذلك القول كنا قد أخذناه بدليل وهو إجماعهم وقد دل الدليل على صحته فليس في قولنا إنه يجب علينا الرجوع إلى قولهم تسليم للخصم أننا أخذنا بقولهم بلا دليل فتكون الآية حجة علينا

فان قيل يجب أن يستدل بما استدلوا به يعينه قيل لا يجب ذلك لأن أهل كل عصر لا يوجبون على المكلف الاستدلال على الحكم بدليل معين إذا أمكنه أن يستدل عليه بدليل آخر فلم يكن وجوب الاستدلال بدليلهم المعين سيلا لهم فلم يدخل تحت الظاهر

إن قيل قول الله عز و جل ويتبع غير سبيل المؤمنين يقتضي ظاهره مؤمنين معينين وأن نصير إليهم لأنهم قالوا على ما قدرتموه في الكتاب ويقتضي ظاهر الآية أيضا أن يكونوا مؤمنين على الحقيقة بحسب ظننا إما الإيمان اللغوي أو العرفي أو الديني ولا سبيل لنا إلى العلم بذلك فليس لكم أن تتركوا هذا الظاهر بأولى من أن تترك الظاهر الأول ونقول المراد بذلك مؤمنين موصوفين كأنه قال ويتبع غير سبيل من حقها أن تكون سبيل

المؤمنين قيل إذا فعلتم ذلك تركتم الظاهر من وجهين أحدهما أنكم تحملون الكلام على التكرار ونحن نحمله على فائدة محدودة وذلك أن سبيل المؤمنين في الجملة قد دخل في ترك مشاققة الرسول فزجره عز و جل عن مشاققة الرسول هو زجر عن اتباع سبيل المؤمنين لأننا قد علمنا أن مشاققته ليست سبيل المؤمنين

والآخر انكم إذا حملتم الآية على مؤمنين موصوفين احتجتم إلى اضمار حتى يكون تقدير الكلام ويتبع سبيل من حقها أن تكون غير سبيل المؤمنين أو من حق المؤمنين أن لا يسلكوها وإذا حملنا نحن الإيمان على الإيمان اللغوي كنا تاركين للظاهر من وجه واحد وقول الخصم إنكم لا تحملون الآية على مؤمنين على الحقيقة بل على مؤمنين بحسب ظنكم لا يصح لأننا إذا حملنا ذلك على التصديق فنحن نعلم أنه لا يجوز أن يكون أهل كل عصر على كثرتهم يخبرون أنهم يؤمنون بما جاء به الإسلام وليس فيهم من يصدق بذلك أصلا أو ليس فيهم من يصدق بذلك إلا الواحد والاثنان بل نعلم أن الكثير منهم كذلك ونظن أن الكل كذلك

دليل آخر قول الله عز و جل فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول فافتضى هذا الشرط أنهم إن لم يتنازعوا لا يجب الرد إلى كتاب الله وسنة نبيه ولقائل أن يقول إن اراد الله بقوله فان تنازعتم في شيء أهل عصر واحد فليس يخلو إذا لم يتنازعوا إما أن يكونوا لم يردوا إلى الله والرسول فلا يجب اتباعهم ولا يكون قولهم صحيحا وإما أن يكونوا ردوا إلى الله والرسول فلا يصح أن يبيحهم ترك الرد إلى كتاب الله وسنة نبيه لأن ردهم الشيء إلى الله ورسوله هو طلب حكمه في الكتاب والسنة فاذا طلبوه فيهما فوجدوه فيهما لم يصح طلبه من بعد لأن طلب الإنسان لما هو واجد له محال وإباحة ترك الخال عبث وإن كان المراد بالآية أهل العصر الثاني مع أهل العصر الأول لم يصح القول بذلك لأن قوله فإن تنازعتم مواجهة لمن ترك القرآن وهو حاضر فعلمنا أن المراد بذلك تنازع

بعضهم مع بعض وأيضا فقد يخالف أهل العصر الثاني بعد انقراض الأول فلا يكون أهل العصرين متنازعين لأن التنازع بين اثنين هو أن ينازع كل واحد منهما الآخر وليس يمكن أن ينازع أهل العصر الأول لأهل العصر الثاني إن نازعوا أهل العصر الأول وجب عليهم الرجوع إلى قولهم إلى طلب الحكم في الكتاب والسنة والرجوع إلى الإجماع عند المستدل ليس هو رد إلى الكتاب والسنة لأنه لو كان ردا إليهما بطل قولهم إذا لم يتنازعوا لم يجب الرد

إلى الكتاب والسنة ولا يجب عند المستدل ايضاً إذا تنازع أهل العصرين أن يطلب أهل العصر الأول الحكم في الكتاب والسنة لأنهم قد طلبوا قولهم من قبل في الكتاب والسنة فوجدوه وطلب ما هم واجدين له محال فعند التنازع لا يجب على قولهم الطلب في الكتاب والسنة لا على أهل العصر الأول ولا على أهل العصر الثاني على قول المستدل فأما إذا لم ينازع أهل الثاني أهل العصر الأول فعلى موضوع الاستدلال مباح أن لا يردوا بأجمعهم إلى الكتاب والسنة ولا يصح هذه الإباحة لجميعهم لأن بعضهم وهم أهل العصر الأول قد رد ذلك القول إلى الكتاب والسنة وإباحة ترك طلب ما قد طلب ووجد عبث

باب الإجماع بعد الخلاف

إذا اختلفت الأمة في المسألة على قولين فقد سوغوا الأخذ بكل واحد منهما على قول من قال كل مجتهد مصيب بشرط بقاء الخلاف وكون المسألة من مسائل الاجتهاد لأنهم لو سئلوا عن علة جواز الأخذ بكل واحد منهما لعللوا بما ذكرنا فإذا أجمعوا على أحد القولين فقد زال الشرط وتناولتهم أدلة الإجماع ولا دليل يدل على اشتراط هذا الإجماع بشرط فلم يجز خلافه

باب الطريق إلى معرفة الإجماع

إذا لم تكن المسألة من مسائل الاجتهاد وقال فيها بعض أهل العلم قولاً

وانتشر في أهل العصر وكان على أهل العلم فيها تكليف فإن سكوتهم على النكير يدل على أنه صواب وأن خلافه خطأ لأنه لو كان منكراً لكانوا قد تطابقوا على ترك إنكار المنكر مع وجوب ذلك عليهم هذا إذا مر من الزمان ما ينقضي معه زمان المهلة لأنه مع ذلك يلزمهم أن يعتقدوا في المسألة حكماً من الأحكام فيلزمهم إظهار الخلاف إذا كانوا مخالفين فأما أول ما ينتشر المسألة في أهل العصر قبل استيفاء النظر فإنه لا يدل سكوتهم على رضاهم بذلك القول المنتشر والقسم الأول هو الذي اردناه في الكتاب والتعليل الذي ذكرناه في الكتاب يدل عليه

باب في قول الصحابة إذا لم ينتشر

إذا لم ينتشر القول في جميع أهل العصر وكانت البلوى بتلك المسألة عامة فقد ذكرنا في الكتاب أنه لا بد من أن يكون غير من قال بالقول الذي لم ينتشر قول لأنه مكلف للنظر فيها فإذا كان له فيها قول وجب أن يكون موافقاً لهذا القول لأنه لو كان مخالفاً له لنقلته النقلة لعلمنا باهتمامهم بالنقل وقائل أن يقول لا يتم ذلك في مسائل الاجتهاد على قول من قال كل مجتهد مصيب لأنه لا يمتنع أن يكون بعض المجتهدين لم يجتهد في الحادثة وإن لزمهم أن يجتهدوا فيها ليعلموا بما في أنفسهم ويكونوا قد أخطأوا في ذلك فإن قلتم لو كان كذلك لأنكر عليهم الباقون فإذا لم ينكروا عليهم ولا هم أنكروا على أنفسهم فقد تطابقوا على أن لم ينكروا تركهم الاجتهاد قيل لكم لم يلزمهم أن ينكروا عليهم ذلك لأنهم لا يعلمون أنهم قد تركوا الاجتهاد في المسألة بل يجوزون أنهم إنما سكتوا لأنهم قد اجتهدوا فان قلتم إذا كان الأمر كذلك فقد تطابقوا على العلول عن الصواب قيل لا يصح ذلك على قول من قال كل مجتهد مصيب لأن القول الذي قاله من لم ينتشر قوله فهو صواب

فما عدلوا بأجمعهم عن الصواب وإنما يتم ذلك على قول من قال إن الحق واحد بل يقال إن الصواب هو قول واحد فان لم يكن

ذلك القول الذي لم يتشتر هو الصواب كانوا قد عدلوا بأجمعهم عن الصواب

باب في اسم الخبر وحده

قد حد الخبر بأنه الذي يدخله الصدق والكذب واعترض ذلك بأن قول القائل محمد ومسيلمة صادقان خبر وليس بصدق ولا كذب واجاب قاضي القضاة عن ذلك بأننا أردنا بدخول الصدق والكذب أن الإنسان إذا صدق المخبر أو كذبه لم يحظر اللغة ذلك وهذه صورة هذا الخبر وهذا يقتضي أنه قد سلم أن هذا الخبر ليس بصدق ولا كذب وهذا يعترض ما يقوله من أن كل خبر فانه لا يخلو من أن يكون إما صادقا وإما كاذبا لأن هذا الخبر قد خلا منهما وإذا حددنا الخبر بأنه كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور نفيًا أو إثباتًا لم يلزم إذا قلنا زيد الظريف في الدار أن يكون قولنا زيد الظريف من جملة هذا الكلام خبرًا لأن ذلك لا يفيد أنه ظريف كما أنا إذا قلنا الظريف في الدار لا يفيد أنا حكمنا بأن من أشرنا إليه بهذا الكلام هو ظريف وإنما أشرنا إليه بقولنا هو ظريف ثم أفدنا أنه في الدار كما نشير بقولنا زيد في الدار إلى أنه في الدار ولم نعد أنه يسمى زيدا ولنا أن نحترس من ذلك ونقول الخبر كلام تام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور نفيًا أو إثباتًا ونعني بقولنا كلام تام أنه لا يقتضي بوقع كلام آخر بل تقع به الفائدة بنفسه وليس كذلك إذا قلنا زيد الظريف لأن ذلك ليس بكلام تام فان قيل قول القائل لا ثاني لله عز وجل هو خبر وليس يفيد إضافة أمر إلى أمر لأن الوجود ليس بصفة عندكم ولا الثاني ذاتا فتكونوا قد أضفتم نفي الصفة إلى الذات الجواب إنا نعني بقولنا إنه لا ثاني للقديم هو أن ما نعقله من ذات لها صفة القديم ليس لها وجود من خارج عقلمنا سوى القديم عز وجل فقد نفينا عن عقلمنا لما عقلمناه من ذلك أن يتعلق بذات من خارج ليست بذات القديم عز وجل

باب في بيان وقوع العلم بالأخبار

قد قلنا فيه إنه لو كان كل ما أجمعوا على مقتضاه من أخبار الآحاد قد قامت الحجة به لم يصح الاستدلال باجماع الصحابة على العلم بأخبار الآحاد على جواز العمل على خبر مظنون غير مقطوع به إن قيل يصح الاستدلال على ذلك بأخبار آحاد لم يجمع الصحابة على العمل بها لكن عمل بعضهم بها ولم يعمل الباقيون بها ولم ينكروا على العامل بها قيل أنتم استدللتم على العلم بخبر الواحد باجماعهم على العمل بخبر عبد الرحمن في الجوس وخبر حمل بن مالك في الجنين والخبر المروي في دية الأصابع كل ذلك قد أجمعوا على العمل به ولعله لا يوجد خبر عمل به بعضهم ولم ينكروا من لم يعمل به على العامل به إلا خبر أو خبران أو ثلاثة مما لم يبلغ كثرة فيكون قد علم في الجملة أن الصحابة لم ينكروا بعضها على بعض العمل بها

باب في شروط وقوع العلم بالخبر المتواتر

إذا قال قاتل جوزوا أن يخبر المتواترون بالكذب لأن السلطان حملهم على ذلك بالرهبة لم يجز إبطال ذلك بأنه كان يجب أن يظهر رهبة السلطان لأن للسائل أن يقول حملهم على الكذب وعلى كتمان الرهبة وإنما كان للسائل أن يقول ذلك لأن المجيب لما تعاطى الجواب عن السؤال سلم صحة الشك في الاجتماع على الكذب للرهبة وإنه إنما يزول هذا الشك بالجواب فلزمه كما سوغ الشك في ذلك قبل النظر أن يسوغ الشك في الحمل على كتمان الرهبة قبل النظر ويتبعي أن يقال إنه لا يمكن أن يضبط السلطان الكثرة العظيمة حتى يرهبها فلا تتحدث بالكذب عن كل إنسان وفي كل حال بل كثير منهم لا يتحدث به وكثير منهم يظهر خلاف الكذب عند خاصته وثقاته ثم لا يلبث الصدق أن يشيع

باب التعبد بالخبر الواحد

إن قيل لا يمتنع أن يكون بعض الصحابة عمل على الخبر الواحد ولم ينكر عليه غيره لأن غيره كان ناظرا متوقفا في وجوب العمل به فلذلك لم ينكره وليس في ذلك اتفاق منهم على ترك الواجب لأنهم وإن اتفقوا على ترك إنكار العمل بذلك مع أن العمل به منكر في نفسه فأنهم لم يتفقوا على ترك الواجب لأن هؤلاء الناظرين لا يجب عليهم الإنكار لأنهم ناظرون الجواب إن الله عز وجل إذا كلف المجتهدين أن يعرفوا هل تعبدتم بالعمل بأخبار الآحاد أم لا فلا بد من أن يمضي عليهم من الزمان ما يتمكنون فيه من الوصول إلى ما كلفهم فاذا مضى هذا الزمان ولم ينكروا العمل بأخبار الآحاد فلو كان العمل بها منكرا لكانوا قد أجمعوا على ترك الواجب إذ الإنكار واجب دليل ورود التعبد بخبر الواحد هو أنه لا يجوز أن يكون ما روي من أخبار الآحاد على كثرتها لم يقل النبي صلى الله عليه وسلم شيئا منها بل ينبغي أن يكون جميعها أو كثير منها قد قاله النبي صلى الله عليه وسلم وليس يجوز أن يكون ما قاله صلى الله عليه وسلم من ذلك تعبدا لمن شافهه النبي صلى الله عليه وسلم دون من لم يشافهه لأن الإجماع بخلاف ذلك ولأنه لو كان كذلك لبين النبي صلى الله عليه وسلم أن التعبد بذلك مقصور على من شافهه دون من لم يشافهه ولم بين ذلك في هذه الأخبار مع كثرتها ومع إشاعته لهذا البيان لما جاز أن ينكمم ذلك ولا ينقل فثبت أن التعبد بذلك يتوجه إلى من شافهه النبي صلى الله عليه وسلم ومن لم يشافهه ممن يأتي بعده ولا يخلو إما أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد شافه بها من يكون نقله متواترا وإما أن يكون شافه بذلك الآحاد والأول يقتضي أن ينقل عنه متواترا لأنه لا يجوز أن يشيع النبي صلى الله عليه وسلم حكما عاما فلا ينقل متواترا فثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم شافه بهذه الأخبار الآحاد فلو كان العمل بها لا يلزمنا إلا بنقل متواتر لكان النبي صلى الله عليه وسلم قد تعبدنا بما لم يجعل لنا طريقا إلى أن تعبدنا به فان قيل ليس يجب إذا أشاع النبي صلى الله عليه وسلم الخبر بحضرة من يكون نقله

متواترا أن ينقلوه متواترا لأن الإنسان قد يتكلم بأنواع كثيرة من الكلام بحضرة الجماعات الكثيرة فلا تنقل جماعتهم عنه كل ما تكلم به بل قد يروي الواحد عنه شيئا والآخر عنه شيئا آخر فلم زعمتم أنه يجب ما ذكرتم قيل لو لم ينقلوه متواترا مع وجوب ذلك عليهم لكانوا قد أجمعوا على ترك النكير مع وجوب النكير عليهم لأن النقل لم ينكر على من لم ينقل ومن لم ينقل فمعلوم أنه لم ينكر ترك النقل ولقاتل أن يقول جوزوا أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد شافه بالحكم من يحج نقله وهم بعض الأمة وليس خطأهم هو خطأ جميع الأمة جواب آخر عن السؤال وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم لو كان شافه بهذه الأخبار من يتواتر الخبر بنقله وكان من دينه العمل

بالتواتر من الأخبار دون الآحاد لكان قد أوجب عليهم التواتر وأعلمهم بذلك ولا يجوز في العادة أن يتدين الجماعة العظيمة بوجوب نقل كلام رجل ويكونوا على غاية الحرص على نقل كلامه وأحواله ويوجب عليهم ذلك ولا يتقل الجماعة كلامه الذي شاع فيهم واعتقدوا وجوب نقله عليهم لأن ما هم عليه من شدة الحرص على نقل كلامه يمنع من ذلك ويفارق ذلك سماع الجماعات الكثيرة أنواع الكلام من الواحد منا لأنها غير حريصة على نقل كلام الواحد منا فان كان لها في ذلك غرض واشتد حرصها عليه وجب أن تنقله فأما كلام النبي صلى الله عليه وسلم وأحواله فقد علمنا من حال الصدر الأول شدة الحرص على نقله حتى نقلوا منه ما لا يتعلق به حكم فان قيل أليس قد روي عنه بالآحاد أخبار كثيرة في التوحيد والعدل والوعيد والشفاعة وغير ذلك مما يتضمن علما لا عملا ولا يجوز أن يكون صلى الله عليه وسلم ما قال شيئا من ذلك لكثرة فيجب أن يكون قد قاله أو بعضه فان كان قد قاله عن الجماعة العظيمة ولم تنقله متواترا فقد انقض قولكم إن ما يشيعه النبي صلى الله عليه وسلم يجب أن يتقل عنه متواترا وإن لم يشعه كان قد اقتصر على الواحد فيما لا يكون خبر الواحد حجة فيه قيل إن ما روي عنه من ذلك لا يداني ما روي عنه صلى الله عليه وسلم من الأحكام الشرعية وأيضا فما

روي عنه من ذلك إن كان موافقا لدليل العقل فليس يمتنع أن يشافه النبي صلى الله عليه وسلم به بعض الناس ولا يجعل نقل ذلك البعض حجة على من ينقله إليه لأنه لا يلزم من ذلك أن لا يكون لنا طريق إلى العلم بما كلفنا لأن العقل طريقنا إلى العلم بما تضمنه الخبر وإن كان ظاهر الخبر بخلاف مقتضى العقل فمراد النبي صلى الله عليه وسلم به خلاف ظاهره فاذا شافه به الواحد فقد تعبه أن يناوله ويحملة على المجاز حتى يوافق دليل العقل وليس يجب أن يتعبد غيره بذلك الخبر إلا أن يروى له فيلزمه أن يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم إن كان قاله فمراده المجاز الموافق لدليل العقل وأنه لم يرد ظاهره وهذا ليس بموقوف على أن يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله فيلزم أن يجعل له طريق إلى العلم بان النبي صلى الله عليه وسلم قاله تمت الزيادات بحمد الله واهب العظيات

كتاب القياس الشرعي لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري رحمه الله

وقد صنفته قبل كتاب المعتمد كما يظهر من الإشارات العديدة إليه في كتاب المعتمد من المخطوطة الوحيدة في لاله لي باستانبول

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب القياس الشرعي

اعلم أن الغرض بهذه المسألة أن نورد الوجوه التي يتكلم بها في القياس الشرعي على قسمة ملخصة ونذكر ما يدور بين الفقهاء في مناظرة الفقه دون ما يختص أصول الفقه نحو الدلالة على المنع من تخصيص العلة وما أشبه ذلك ونحن أولا نجد القياس نستخرج من حده القسمة التي يترتب الكلام في القياس عليها

فصل في حد القياس

القياس هو إثبات حكم الأصل في الفرع لاجتماعهما في علة الحكم وهذا الحد لا يشمل أنواع القياس كلها وإنما يشمل قياس الطرد فقط والفقهاء يسمون قياس العكس قياسا وليس هو إثبات حكم الأصل في الفرع لاجتماعهما في علة الحكم وإنما هو إثبات يقتضي حكم الشيء في غيره فينبغي إذا أردنا أن نحد القياس بحد يشمل قياس العكس وقياس الطرد أن نقول القياس هو إثبات الحكم في الشيء بالرد إلى غيره لأجل علة وذلك أن قياس العكس هو رد الفرع إلى أصل لكنه رد إليه ليثبت في الفرع نقيض حكمه ولا بد من اعتبار علة في الأصل أيضا واعتبار نقيضها في الفرع مثال ذلك أن نستدل على أن الصوم من شرط الاعتكاف بأن نقول لو لم يكن من شرطه لم يلزم أن يعتكف بالصوم إذا نذر أن يعتكف بالصوم كما أن الصلاة لما لم تكن من شرط الاعتكاف لم تكن من شرطه وإن نذر أن يعتكف بالصلاة فالأصل ههنا هو الصلاة وحكمه أنه ليس من شرط الاعتكاف ونحن نريد أن نثبت نقيض هذا الحكم في الصوم والعلة في الصلاة هي أنه لا يلزمه بالنذر

ونقيضها ثابت في الصوم

فاذا قد حددنا القياس فينبغي أن نقسمه فنقول القياس الشرعي ضربان قياس طرد وقياس عكس أما قياس العكس فهو إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع باعتبار علة وإن شئت قلت لتباينهما في العلة وأما قياس الطرد فهو إثبات حكم الأصل في الفرع لاجتماعهما في علة الحكم فقد ظهر من هذا الحد أن قياس الطرد لا يخلو من أصل وفرع وعلة وحكم فالحكم هو المنقسم إلى الوجوب والندب والمباح وكون الفعل مكروها ومحظورا والأصل ما سبق العلم بحكمه وإن شئت قلت هو الذي يعدى حكمه إلى غيره والفرع هو الذي يتأخر العلم بحكمه وإن شئت قلت هو الذي يعدى إليه حكم غيره والمتكلمون يذهبون في الأصل إلى أنه دليل الحكم نحو الخبر الدال على إثبات الربا في البر ويذهبون في الفرع إلى أنه الحكم المستفاد بالقياس نحو تحريم الارز وعرف الفقهاء جاز على خلاف ذلك والعلة هي التي لأجلها يثبت الحكم

ولما كان قياس الطرد لا يشتمل إلا على هذه الأشياء الأربعة الأصل والفرع والحكم والعلة وجب أن يكون الكلام في القياس لا يعدها وأن يكون إما كلاما متعلقا بالأصل أو الفرع أو بالحكم أو بالعلة ولتعلق الفرع والأصل والحكم والعلة بعضها ببعض ما يتعلق الكلام في بعضها بالكلام في بعض وإذا أمعنا النظر في ذلك علمنا أن الكلام في القياس إما أن يكون كلاما في العلة أو في الحكم والكلام في الحكم إما أن يكون كلاما فيه نفسه أو يكون كلاما فيه بحسب تعلقه بالأصل أو بحسب تعلقه بالفرع أو بحسب تعلقه جميعا والكلام في العلة إما أن يكون كلاما في وجودها وإما أن يكون كلاما في غير وجودها والعلة يجب أن تكون موجودة في الأصل وفي الفرع فيجب أن تنظر في كلا الأمرين أعني أنك تنظر في وجودها في الأصل وفي وجودها في الفرع وأما نظرك في العلة لا من قبل

وجودها فضربان أحدهما أن تنظر في تصحيحها والثاني أن تنظر في إفسادها ونحن نفصل ذلك فصولا إن شاء الله

فصل في الكلام في الحكم

أعلم أن الحكم لما وجب أن يكون موجودا في أصل القياس وفرعه جاز أن يكون نظرك فيه له تعلق بالأصل وحده أو بالفرع وحده أو بالأصل والفرع معا وجاز أن يكون نظرك في الحكم يختصه ولا يتعلق بالأصل ولا بالفرع فأول ما يرد عليك القياس فينبغي أن تعمد إلى أصله فتتظر هل الحكم موجود فيه أم لا فإنه ربما قاس على أصل اجتمعت

الأمة على أن حكم القياس منتف عنه وربما كنت أنت تخالفه في وجود الحكم في الأصل فتمنع القانس من القياس إن كنت سائلا أو تنقل الكلام إلى الأصل إن كنت مستولا وإذا وجدت الحكم في الأصل فانظر هل هو موجود في جميع الأصل أم ليس موجود في جميعه فانه إن كان موجودا في بعضه وكان القانس قد ظهر في كلامه أنه قصد أن يرد الفرع إلى جميع الأصل أعلمته أنه لم يأت بما قصد إلى إيراده وكان لك أن تأخذه بذلك وأيضا فانظر هل الحكم ثابت في الأصل بقياس على أصل آخر أم لا فانه ربما رد القانس فرعا إلى أصل بعلة من العلل ويكون الحكم إنما يثبت في ذلك الأصل بعلة أخرى مثال ذلك أن يرد من طلعت عليه الشمس وهو يتشهد في صلاة الصبح إلى من خرج وقت المسح على خفيه وهو جالس في التشهد الذي بعلة أنه خارج من الصلاة بغير فعله فيجب أن تبطل صلاته ويرد هذا الأصل إلى المسافر إذا نوى الإقامة وهو جالس للتشهد بعلة أنه معني لو طرى في أول الصلاة لغير الفرض فوجب إذا طرى في آخرها أن يكون كطرته في أولها ومعلوم أن علة الفرع الثاني وهي الخروج من الصلاة بغير فعله ولا يوجد في الأصل الأول

واختلف الناس في ذلك فمنع منه قوم قالوا لأن الفرع إنما يرد إلى الأصل إذا شاركه في علة حكمه قالوا وعلة هذا الأصل هي علة أخرى لا

يوجد في الفرع الثاني وقد أجاز ذلك قوم وقالوا العلة التي يثبت الحكم بها في الأصل هي كالنص في أنها طريق الحكم وليس يمتنع أن يعلم بالدليل أن يكون لعله أخرى تأثير في ذلك الحكم فترد بها بعض الفروع إليه فهذا هو نظرك في الحكم بحسب تعلقه بالأصل

وأما إذا نظرت فيه بحسب تعلقه بالفرع فقط فهو أن تنظر هل الحكم يمكن وجوده في الفرع أم لا فانه ربما منع نص أو إجماع من وجوده في الفرع فان لم يمنع نص أو إجماع من ذلك فانظر هل يمكن أن تثبت الحكم في الفرع بقياس أم لا فانه ربما كان الحكم كفارة أو حدا أو تقديرا أو حكما مخصوصا من جملة القياس وهذا لا يجوز إثباته بالقياس عند بعض الفقهاء فان كنت ممن يأبي ذلك وكنت سائلا أمكنك إيقاف وإن كان الحكم يمكن وجوده في الفرع بقياس فانظر هل هو موجود في جميع الفرع أو في بعضه فان كان موجودا في بعضه وكان القانس قد شرط على نفسه أن يرد الفرع كله إلى الأصل ثم لم يفعل كان لك أن تأخذه بما شرط على نفسه وما قصده بالقياس فهذا هو نظرك في الحكم بحسب تعلقه بالفرع

وأما نظرك في الحكم بحسب تعلقه بالأصل والفرع جميعا فهو أن تنظر هل يمكن أن يستفاد حكم ذلك الفرع من ذلك الأصل أم لا فانه قد يكون موضوع الأصل على التعليل وموضوع الفرع على التخفيف ويكون الحكم تخفيفا وهذا هو اختلاف موضوع الأصل والفرع فلك أن تمنع من هذا القياس وتقول إن اختلاف موضوع الأصل والفرع كالأمارة على أن حكم أحدهما مابين لحكم الآخر وللقانس أن يقول إنه لا يمتنع أن يكون الأصل والفرع متباينين في بعض الأحكام ومتفقين في بعض آخر فاذا دلت على صحة العلة وجب أن يشركا في الحكم الذي تقتضيه تلك العلة

وأما نظرك في الحكم من غير أن يكون له تعلق بالأصل والفرع فهو أن تنظر هل يمكنك أن تقول بالحكم الذي علقه القانس على العلة فانه ربما علق

القانس على علته حكما مجملا يمكنك أن تقول به وهذا هو القول بموجب العلة وإذا أمكنك ذلك بان أن القانس لم يدل على موضع الخلاف مثال ذلك أن يعلل معلل كون الصوم شرطا في الاعتكاف بأنه لبت في مكان مخصوص

فوجب أن يكون من شرطه معنى يقارنه قياسا على الوقوف بعرفة فإن لك أن تلتزم هذا الحكم وهو إشرط معنى إذا كان القائل لم يفصل المعنى فهذا هو الكلام في حكم العلة لا بحسب تعلقه بغيره ولك أن تقول إن القول بموجب العلة هو الكلام في الحكم بحسب تعلقه بالفرع

فصل في الكلام في العلة

اعلم أنا قد قلنا إن الكلام في العلة إما أن يكون كلاما في وجودها أو في غير وجودها وإن الكلام في غير وجودها ينقسم إلى الكلام في تصحيحها وإلى الكلام في إفسادها فإذا نظرت في وجودها فانظر هل هي موجودة في جميع الأصل أو في بعضه فإنه قد يجوز أن تكون العلة موجودة في بعض الأصل ويكون المعلل قد رام أن يرد الفرع إلى جميع الأصل فإذا لم تكن العلة شائعة في جميع الأصل بطل ما رامه فإن رد الفرع إلى الموضوع الذي وجدت فيه العلة من الأصل نظرت فإن جاز أن يكون بعض الأصل معللا دون بعض أجزت للقائل ما فعله وإن لم تجز أن يكون بعض الأصل معللا دون بعض ولم تجز مع ذلك أن يكون علة جميع الأصل إلا علة واحدة بطل قياسه ومثال ذلك منع أصحاب الشافعي من قياس الجص على البر بعلته أنه مكيل بقولهم إن علة تحريم البر هي علة واحدة شائعة في جميع البر والكيل ليس بشائع في جميع البر لأن الحبة والحبتين لا يتأتى فيهما الكيل وأصحابنا يجيبون عن ذلك بأن المحرم من البر ليس له علة واحدة وهي الكيل لأن المحرم ليس هو إلا ما يتأتى فيه الكيل من البر لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع البر بالبر إلا كيلا بكيل فأجاز بالكيل ما منع منه بغير كيل والذي يجوز بيعه إذا تساوى في الكيل هو ما يتأتى فيه الكيل فيجب أن يكون ما يتأتى فيه الكيل هو ما

يحرم بيعه إذا تفاضل فهذا هو الكلام في وجود العلة في الأصل

فأما نظرك في وجود العلة في الفرع فهو أن تنظر هل العلة موجودة في الفرع عندك وإن كانت موجودة فيه فهل هي موجودة في جميعه أو في بعضه فإنه ربما وصف القائل الفرع بصفة لا يجوز عند خصمه أن يكون موصوفا بها وقد يجمع المسلمون في ذلك الفرع على أنه لا يجوز أن يثبت حكمه إلا بعلته واحدة فيكون ذلك مبطلا لتعليل من علته بعلته واحدة لا توجد في جميعه

فصل فيما يدل على صحة العلة

يدل على صحتها النص والاستبطاء أما النص فإما أن يدل على صحتها بصريحه وإما أن يدل على صحتها بضره من التنبيه أما صريح النص فهو أن يقول الله عز وجل أو نبيه أو الأمة أو القائلون من الأمة إن هذا محرم لعلته كذا أو لأجل كذا أو لأنه كذا أو لكيلا يكون كذا وأما تنبيه النص فحوا أن يفرق النبي صلى الله عليه وسلم بين شيئين ويذكر علة أحدهما فنعلم أن عكس تلك العلة قائم في الشيء الآخر وأنه علة في نقيض حكم الشيء الأول مثاله امتناع النبي صلى الله عليه وسلم من الدخول على قوم عندهم كلب ودخوله على قوم عندهم هر وقوله إنما ليست بنجس فدل ذلك على نجاسة الكلب وأنه هو العلة في امتناع دخوله على أربابه ودل قوله في الهر إنما من الطوافين عليكم والطوافات على أن ذلك هو علة طهارة الهر وأن كون الكلب ليس من الطوافين علينا مما يجوز أن يؤثر في نجاسته وما يجري مجرى التنبيه الجواب بالها نحو قول الله سبحانه واليسار واليسار فاقطعوا أيديهما فإن

ذلك يدل على أن سبب القطع وعلته هو السرقة
فأما ما يدل على صحة العلة من جهة الاستنباط فإنه يكون من وجوه

منها أن يجمع القائسون على أن الأصل معلل بعلة محصورة لا يجوز الزيادة عليها وتفسد جميعها إلا واحدة منها
فنعلم أنها هي العلة لأنها لو لم تكن هي العلة انقض القول بأن العلة لا تخرج عن تلك الأوصاف المذكورة
ومن هنا أن يكون الحكم يوجد بوجودها في الأصل ويرتفع بارتفاعها إلا أن يخلفها على أخرى وقد شرط في ذلك أن
لا يكون هناك وصف آخر له تأثير في الأصل هو منها بأن يكون علة والذي يبين أن هذا الوجه يدل على صحة
العلة أن الحكم إذا وجد بوجود العلة في الأصل وارتفع بارتفاعها غلب على الظن أنها مؤثرة فيها ولم يجز أن يكون
تجويزها تأثيرها فيه وتجويز كونها غير مؤثرة فيه على سواء لا مزية لأحدهما على الآخر لأن وجود الحكم بوجودها
وارتفاعها بارتفاعها يقتضي لا محالة أن يكون الحكم بتلك العلة أخص
ومن هنا أن يكون العلة لها تأثير في قبيل ذلك الحكم وجنسها فيغلب على الظن أن كونها علة فيه أولى من غيرها مثال
ذلك كون البلوغ علة في رفع الحجر في النكاح لأن للبلوغ تأثيرا في رفع جنس الحجر وقبيله فكان أولى من الشبهة
في رفع حجر النكاح يبين ما ذكرنا أن الحجر إنما يثبت لغرض قد علمناه وهو نقصان العقل المخل بمعرفة مصالح
الإنسان في تصرفه المقتضي لقلّة الخبرة بالأمور فإذا كان هذا هو المثبت للحجر وكان هذا المعنى منفيًا بالبلوغ ظهر
أن البلوغ يجب أن يكون علة زوال ذلك إلا أن يثبت أن النكاح يختص بمعنى آخر يحصل به الخبرة نحو الشبهة التي
يذكرها الشافعي فينظر في ذلك فكل حكم يثبت لغرض من الأغراض فإننا نعلم أن زوال ذلك الغرض إلى خلافه
يقتضي زوال ذلك الحكم إلا أن يخلف ذلك الغرض غرض آخر سيما إن شهدت الأصول بذلك كما ذكرناه من
زوال الحجر عن المال بالبلوغ
وقد استدلل قوم على صحة العلة بوجوه أخرى
منها قولهم إنها قد سلمت من وجوه الفساد ويقال على ذلك إن عددتم

في وجوه الفساد التي قد سلمت العلة منها عدم الدلالة على صحتها فأقيموا الدلالة على صحتها لنسلم قولكم إنها
قد سلمت من عدم الدلالة على صحتها وإن لم تعدوا عدم الدلالة على صحة العلة من وجوه الفساد وقتلتم إن العلة
إذا سلمت من النقض والقلب والعكس وما جرى مجراها فهي صحيحة لم نسلم لكم أن ما سلم من هذه الوجوه
فهي علة صحيحة

ومن هنا قولهم إن عجز الخصم عن إفسادها يدل على صحتها وهذا لا يدل لأن الخصم قد يعجز عن إفساد الفاسد
لأن أكثر ما في عجز الخصم عن إفسادها كونها سليمة من وجوه الفساد وهذا هو الرجوع إلى الوجه الأول وقد
تكلمنا عليه فإن قيل أليس عجز العرب عن معارضة القرآن دليلا على إعجازه فهلا عجز الخصم عن إفساد العلة
ومعارضتها على صحتها الجواب إن القرآن إنما كان معجزا لنقصه لعادة الفصحاء ومباينته لما تقدرون علته فإذا
عجزوا عن الإتيان بمثله وبما يقارنه علم أنه مباين لما تقدرون علته فثبت أنه ناقض للعادة وأما العلة فليس وجه
صحتها كونها ناقضة للعادة حتى يدل عجز الخصم عن الإتيان بمثله على إعجازها ولو كان كذلك لكان عجز
الناس عن معارضتها يدل على نقضها للعادة وليس هذا من الكلام في صحة العلة بسبيل

ومن هنا قولهم إن جريان العلة في معلولها دليل على صحتها وهذا لا يصح لأن جريان العلة في معلولها معناه هو أن
المعلل علق بها الحكم في كل موضع وجدت فيه وهذا هو فعله وليس يدل فعله على صحتها ولأنه قد كان ينبغي أن

يدل المعلل على صحتها في الأصل أولا حتى يحسن منه أن يعلق الحكم بما في الفروع فقد علم أن جريان العلة في معلولها فرع على إقامة الدلالة على صحتها فلا يجوز أن يجعل دليلا على صحتها بين ذلك أن محصول هذا الدليل هو انما منعنا المعلل من تعليق الحكم بالعلة وذمناه على ذلك اعتذر من ذلك بأن قال إني اعلق الحكم بما في مواضع آخر ونحن إذا منعناه من الأول وخالفنا فيه فأولى أن نخالفه ونمنعه مما جعله عذرا لنفسه

فصل فيما يختص العلة من الوجوه المفسدة لها

اعلم أن العلة قد يدل على فسادها قول الأمة وقد يدل على فسادها الاستنباط مثال الأول أن يقيس الإنسان قليل البر في ثبوت الربا فيه على قليل الذهب والفضة بعلة أن كل واحد منهما يثبت الربا في كثيره وذلك أن القائسين أجمعوا على أن المحرم من البر محرم لعلة واحدة وهي إما كيل أو غيره ولم يقل أحد إن المحرم من البر له علتان ولا قال إن البر فرع على غيره فتعليل قليل البر بأنه يثبت الربا في كثيره مجمع على فسادها

وأما ما يدل على فسادها من جهة الاستنباط فوجوه منها أن يكون تعليلا بالاسم ومنها اختلاف موضوعها مع الحكم ومنها عدم التأثير ومنها القلب ومنها النقص ومنها الكسر ومنها أن تعارض العلة بعلة في الأصل أو تعارض جملة القياس بقياس أما التعليل بالاسم فضربان أحدهما أن يعلل معلل تحريم الخمر لأن العرب تسمية خمرا وهذا تعليل فاسد لأنه يبعد أن يكون لتسمية العرب إياه بذلك تأثير في تحريمه والآخر أن يعلل تحريمه بجمسه نحو أن يعلل تحريمه بكونه خمرا وهذا غير فاسد لأنه لا يمتنع أن يكون لكونه خمرا تأثير في التحريم وكما يجوز التعليل بذلك كذلك يجوز التعليل بصفة من الصفات أو بحكم من الأحكام الشرعية فيجعل الحكم الشرعي علة في ثبوت حكم آخر شرعي لأنه لا يمتنع أن يكون بعض الاحكام أمانة في ثبوت بعض آخر بأن يكون بينهم تعلق يقتضي ذلك وأما اختلاف الوضع فنحو أن يعلل الإنسان حكما من الأحكام بحكم آخر شرعي ويكون أحد الحكمين مبينا على التخفيف والآخر مبينا على التغليف فيجوز أن يجعل ذلك أمانة تقتضي أن لا يعتبر أحدهما بالآخر ولقائل أن يقول إنه لا يمتنع أن يكون أحدهما معتبرا بالآخر إذا دل الدليل على ذلك وكذلك لا يمتنع أن يقاس الفرع على الأصل

وإن أحدهما مبينا على التخفيف والآخر على التغليف إذا كان الجامع بينهما علة مدلولا على صحتها فان قيل إنه لا يجوز أن تدل الدلالة على صحة علة مثل هذه العلة انتقل الكلام مع الخصم إلى إقامة الدلالة على صحة العلة فاما عدم التأثير فهو أن يذكر المعلل في جملة أوصاف العلة وصفا لو عدم من الأصل لم يعدم الحكم عنه فنعلم بذلك أنه لا يجوز أن تكون العلة مجموع تلك الأوصاف بل ينبغي أن نرفض منها ذلك الوصف لأنه لو جاز أن يجعل في جملة العلة ما يضر فقده في ثبوت الحكم في الأصل وجب إثبات ما لا نهاية له من الأوصاف التي لا يضر فقدها في ثبوت الحكم في الأصل فان كنا متى رفضنا ذلك الوصف عن تلك العلة التي انتقضت بفرع من الفروع وجب أن يدل انتقاضها على فسادها ولا يجوز ضم الوصف إليها لتسلم العلة من النقص لأن العلة يجب أن نعلم أولا أن حكم الأصل يعلق بما ثم يجري في الفروع فاذا لم يؤثر وصف منها في حكمه لم يجز أن يكون من جملة علتها وإذا وجب إسقاطه من العلة وكان ما عداه من الأوصاف منتقضا علم فساد العلة وأما قلب القياس فهو أن يعلق بالعلة نقيض الحكم المذكور في القياس ويرد الفرع بتلك العلة إلى الأصل الذي يرد إليه فرع القياس مثاله أن يعلل معلل كون الصوم شرطا في الاعتكاف فيقول لأنه لبث في مكان مخصوص فوجب أن يكون من شرطه اقتران معنى آخر إليه أصله الوقوف بعرفة وللخصم أن يقلب القياس فيقول لأنه لبث في مكان مخصوص فوجب أن يكون لا من شرطه

الصوم قياسا على الوقوف بعرفة فاذا كانت العلة تتعلق بما الحكم وتقيضه لم يكن بأن يكون علة في أحد الحكمين أولى من ان يكون علة في الآخر والقلب يكون على ضربين أحدهما أن يكون أحد الحكمين اللذين علقا بالعلة مجعلا والآخر مفصلا مثاله ما ذكرنا من القياس في الاعتكاف وذلك أن من قال فوجب أن يكون من شرطه معنى آخر قد أهمل الحكم ومن قال فوجب أن لا يكون الصوم من شرطه قد فصل والصحيح أن تكون مثل هذه العلة يدل على الحكم المفصل ولا يبطل إذا أمكن أن يعلق بما الحكم

الجمل لأن الجمل ليس ينافي المفصل وذلك لأن النية هي معنى ما ولا يمتنع أن لا يكون الصيام شرطا في العبادة وإن كان من شرطها معنى هو النية وإنما يجب أن تبطل العلة إذا تعلق بما حكمان يمتنع اجتماعهما لأنه لا يكون ثبوت أحدهما لأجلها أولى من ثبوت الآخر وليس يمكن أن يتعلق بالعلة الواحدة حكمان مفصلا يتناقضان لأن الحكمين متى تناقضا وجب أن يكون أحدهما كذبا والآخر صدقا ومن حق القياس إذا قلب أن يكون الذي يقلبه والذي قلب عليه صادقين في الحكم والضرب الآخر في القلب هو قلب التسوية وهو أن يقول القالب فوجب أن يستوي كذا مع كذا فاذا ثبت وجوب استوائهما في الحكم وكان أحدهما محظورا ووجب أن يكون الآخر مثله فان كان القلب ينتقض أو يلحقه وجه آخر من وجوه الفساد لم تبطل العلة لأن العلة إنما تبطل إذا أمكن أن يعلق بما حكمان نقيضان ولا يكون تعلق أحدهما أولى من الآخر فاذا انتقضت العلة مع احد الحكمين كان تعليق الحكم الآخر بها أولى وأما النقص فهو وجود العلة في موضع قد عدم حكمها عنه ولهذا متى علل المعلل للجمله ثم نوقض بالتفصيل لم يكن ذلك نقضا لأن حكم العلة هو الجملة ولم يعدم هذا عن الموضع الذي وجدت فيه العلة وإنما عدم الحكم المفصل والحكم المفصل لم يكن حكمها الذي علق بها فأما إن علل معلل للتفصيل فنوقض بالجملة فانه يكون نقضا صحيحا لأن الجملة يدخل فيها التفصيل ألا ترى أن من علل وجوب القياس في قتل النمي عمدا بانه حر مكلف فنوقض بالحربي لأنه حر مكلف ولا يثبت بيننا وبينه قصاص أصلا لا عمدا ولا خطأ فقد نوقض بنفي الحكمين في الجملة والتفصيل داخل فيه وهو وجوب القصاص في قتل العمد ومثال النقص بالتفصيل إذا ورد على الجملة أن يعلل معلل قتل المسلم بالنمي لأتقنا حران مكلفان محقونا الدم فوجب أن يثبت بينهما قصاص فتناقض بالمسلم إذا قتل ذميا خطأ وهذا ليس بنقض صحيح لأن المعلل إنما أثبت بينهما قصاصا على بعض الوجوه وليس ينتقض هذا إلا بأن يؤخذ حران مكلفان

محقونا الدم ولا يثبت بينهما قصاص بوجه وقد يجترس من النقص بوجوه منها الاحتراس بالأصل ومنها الاحتراس بشرط يذكر في حكم العلة ومنها الاحتراس بحذف الحكم والاقتنار على التشبيه بالأصل مثال الاحتراس بالأصل أن يعلل معلل قتل المسلم بالنمي بأتقنا حران مكلفان محقونا الدم كالمسلمين فاذا نوقض بقتل الخطأ قال إني إنما رددت الفرع إلى المسلم وأنا أقول في الفرع مثل ما قلته في الأصل فأنا أوجب القصاص في العمد دون الخطأ وهذا الاحتراس لا يصح لأن النقص هو عدم الحكم عن الموضوع الذي وجدت فيه العلة المفظوظ بما لأن العلة المفظوظ بما هي المؤثرة في الحكم لا غيره والحكم هو المنطوق به لا غير فاذا فعل ذلك تم النقص وقول المعلل إني أوجب في الفرع مثل ما يجب في الأصل لا يصح لأنه إنما اقتضى لفظه أن يسوي بين الفرع والأصل فيما صرح به من ثبوت القياس وما عدا ذلك لم يدل عليه لفظه وإنما أضمره والنقص إنما يتوجه نحو المظهر دون المضمرة وأما الاحتراس بحذف الحكم فهو أن يذكر المعلل العلة ولا يذكر الحكم ولكنه يقول عقيب العلة فأشبهه الفرع كيت وكيت وقد يفعل ذلك إذا لم يمكن التصريح بالحكم وهذا الحذف لا يصح لأنه قوله فأشبهه كيت وكيت هو حكم بان الفرع

يشبه كيت وكيت وإذا كان ذلك حكما احتاج إلى أصل يرد إليه الفرع وأما الاحتراس بشرط مذكور في الحكم فمثاله إن يقول المعلل لأتهما حران مكلفان محقونا الدم فوجب أن يكون بينهما قصاص إذا قتل أحدهما صاحبه عمدا فإذا نوقض بقتل الخطأ قال قد احترست في الحكم بقولي قتله عمدا ولقاتل أن يقول إن الاحتراس في الحكم هو إقرار بانتقاض العلة وذلك أن المعلل قد حكم بأن العلة هي كونهما حرين مكلفين محقوني الدم فقط وأنه لا يدخل في العلة غير ذلك فإذا قال إن هذا يوجب القصاص في قتل العمدة دون الخطأ مع وجود هذه الأوصاف فقد أقر بأن العلة توجد في موضعين ويتبعها حكمها في أحدهما دون الآخر فإن قيل لأنه لا يمتنع أن تكون هذه

الأوصاف أعني الحرية والتكليف وحقن الدم إنما تؤثر في إيجاب القصاص في قتل العمدة دون الخطأ قيل إن كانت هذه الأوصاف تؤثر في أحد الموضعين دون الآخر لمعنى اختصاص به أحدهما أعني قتل العمدة فينبغي أن يذكر ذلك في جملة العلة إذا كان له تأثير في إيجاب القصاص وإن كانت الأوصاف تؤثر في الحكمين ويقتضي أحدهما في أحد الموضعين دون الآخر لا لأمر افرق فيه الموضوعان فكأنكم قلتم إن العلة تقتضي الحكم في موضع ولا تقتضيه في موضع آخر وإن كان وجودها فيهما على حد سواء وهذا هو حقيقة النقض ولجيب أن يجيب عن هذا فيقول إن الشرط المذكور في الحكم هو متأخر في اللفظ ومتقدم في المعنى لأن قولنا إنهما حران مكلفان فوجب أن يجب القصاص بينهما على القاتل عمدا لأنهما حران مكلفان محقونا الدم قتل أحدهما صاحبه عمدا وذلك لأننا قد علمنا أن قتل العمدة له تأثير في القصاص وهذا يقتضي أنه وإن ذكر في الحكم فهو مذكور على أنه من جملة العلة وأما الكسر فهو نقض العلة على معناها دون لفظها وذلك بأن يرفض وصفا من أوصاف العلة ظنا منه أنه غير مؤثر وأن الذي يجوز أن يتعلق به الحكم هو ما عدا ذلك الوصف وتبدل من الوصف الذي رفضته وصفا هو أعم منه ثم تنقض ما عدا ذلك الوصف ومتى رام المعلل أن يجيب عن الكسر وجب عليه أن يبين أن للوصف الذي رفضه خصمه تأثيرا في الحكم حتى يجب إضافته إلى غيره من الأوصاف فيمتنع في البعض مثال ذلك أن يعلل معلل وجوب صلاة الخوف بأنها صلاة يجب قضاؤها كصلاة الأيمن فيظن المعرض أنه لا تأثير لكون العبادة صلاة في هذا الحكم وأن الذي يظن أنه مؤثر في الوجوب هو وجوب القضاء ثم يقض ذلك بصوم الحائض في شهر رمضان أنه ليس بواجب مع أن قضاؤها واجب ومتى رام المعلل أن يجيب عن ذلك وجب عليه أن يبين أن لكون العبادة صلاة تأثيرا في كون وجوب القضاء مؤثرا في وجوب العبادة وأن الصلاة تخالف الصيام في هذا الباب وقد سمي الكسر عكسا وهذا العكس هو مخالف لعكس العلة المقابل للطرده لأن

ذلك العكس هو عدم الحكم في كل المسائل مع عدم العلة وهذا ليس بشرط في صحة العلة لأن العلة الشرعية دلالة وأمانة على الحكم وليس يمتنع أن يوجد المدلول عليه في بعض المواضع مع فقد بعض أدلته إذا دل عليه دليل آخر وهذا العكس مفارق لعدم التأثير لأن عدم التأثير هو أن يكون العلة ذات وصفين أو أكثر فيوجد الحكم في الأصل بوجود وصف من الأوصاف وإن عدم الوصف الآخر وبعدم الحكم إذا عدم الوصف الذي قلنا إن الحكم يوجد بوجوده وإن وجد الوصف الآخر فيعلم بذلك أن الوصف الذي يوجد الحكم مع عدمه ويعدم مع وجوده ليس من العلة فلا يجوز أن يضم إليها وأما عكس العلة فهو أن يعدم الحكم في غير الأصل والعلة منفية وأما المعارضة بعلة فضربان أحدهما أن تقع المعارضة في علة الأصل بأن يعلل المعارض الأصل بعلة أخرى والثاني أن يعارض القياس بقياس آخر فإن عارض القياس بقياس آخر فالكلام عليه ما تقدم وإن عارض علة الأصل ولم يكن القانس ممن يقول بالعلتين لم يكن له أن يقول بهما في هذا

الموضع إلا بعد أن يصحح علته لأن المعارض لم يسلم عليه وإنما نازعه فيها وقال له ليس العلة في الأصل ما ذكرت وإنما العلة ما أذكره أنا وليس يمكن القائس إذا عورض في علة الأصل إلا وجوه ثلاثة أحدها أن يصحح علته ويبين أنها أولى من علة خصمه أو يصحح علته ويقول بها وبعلة خصمه إن كانت علة خصمه عنده صحيحة أو يفسد علة خصمه بالوجوه التي ذكرناها ويختص هذا الموضع بوجه آخر من وجوه الفساد وهو أن تكون العلة التي وقعت المعارض بها غير متعدية وهذا الوجه يفسد العلة على قول بعض الناس وأحد الوجوه التي تقدم ذكرها مما يفسد العلة النقص فإن نقض القائس العلة التي عورض بها في الأصل فقد أفسدها وإن نقض عكسها الموجود في الفرع جاز له ذلك إن كان المنازع له في علة الأصل قد علل بعللة الأصل وعلل الفرع بعكسها وإن كان إنما علل الأصل بعللة ولم يعلل الفرع أصلا وإنما ادعي أنه لا علة

للأصل سوى ما ذكره ليمنع من أن يقاس ذلك الفرع على ذلك الأصل لم يكن للقائس والحال هذه أن ينقض عكس علته مثال ذلك أن يقيس قائس الكلب على الهر في الطهارة فيقول خصمه المعنى في الأصل وهو الهر إنما من الطوافين علينا والطوافات فلهذا كانت طاهرة وهذه العلة ليست في الكلب فلا ينبغي أن يقاس على الهر فمتى قال ذلك لم يكن للقائس أن ينقض علته إلا تعليقه الهر إنما من الطوافين علينا فقط فأما إن قال الهر من الطوافين علينا فكانت طاهرة والكلب ليس من الطوافين علينا فلهذا كان نجسا جاز أن ينقض علته في الكلب وإذا نقضها بطل تعليقه الهر بانها من الطوافين لأنه لما علل الأصل وعكس علته في الفرع أعلمنا بذلك أنه ليس يفرق بينهما في النجاسة والطهارة إلا من هذه الجهة وأن طهارة الحيوان موقوفة على أن يكون من الطوافين علينا فقط وأن ما وجد هذا فيه يكون طاهرا فقط فإذا رأيناه شيئا طاهرا وإن لم يكن من الطوافين فقد بطل قوله إن طهارة الحيوان موقوفة على هذا المعنى إلا أن هذا ليس ينقض لعللة الأصل وإنما هو إبطال لقوله إنه لا علة لطهارة الحيوان إلا ما ذكره فإن ادعي المعلل أو أجمع المسلمون على أن العلة في طهارة السور هي المفرقة بين ما طهر من الحيوان وبين ما لا يطهر وأن طهارة الحيوان موقوفة عليها ثم علمنا أن طهارة الحيوان غير موقوفة على ما ذكره المعلل علمنا أن ما ذكره المعلل ليس بعللة والوجه الثالث من الكلام على العلة التي وقعت المعارض بها هو الترجيح ونحن نفرده لذلك باب ولترجيح القياس على القياس فصلا

فصل في ترجيح علة الأصل على علة أخرى وفي ترجيح قياس على قياس

اعلم أنه إذا وقعت المعارض في علة الأصل واستوى العلتان فلا بد من ترجيح أحدهما على الأخرى وذلك يكون بوجهين أحدهما يرجع إلى قوة طريق صحة العلة والثاني إلى تعدي العلة أما قوة طريق صحة العلة فبأن تكون إحدى العلتين مجمع عليها دون الأخرى أو تكون إحداها منصوفا

عليها والأخرى معلومة بمفهوم النص أو إحداها طريقها مفهوم النص وطريق الأخرى الاستبطاء أما الترجيح بالتعدي فبأن تكون إحداها متعدية دون الأخرى أو بأن تكون إحداها أكثر فروعاً من الأخرى هذا على قول الأكثر لا يفسد العلة إذا لم تكن متعدية وأما إذا عورض القياس بقياس فإنه يتجه علته من الكلام في إفساده وتصحيح علته ما قد سلف فإذا استويا رجح أحدهما على الآخر وترجيح القياس يكون بما يرجع إلى أصله أو إلى حكمه أو إلى علته أما الترجيح بما يرجع إلى العلة فقد سلف القول فيه إلا أن الترجيح بالتعدي لا يمكن ههنا لأن هذه العلة متعدية إذ كان قد جمع بها بين أصل وفرع وأما الترجيح بما

يرجع إلى الأصل فبأن يكون طريق ثبوت الحكم في أحدهما أقوى من طريق ثبوته في الآخر بأن يكون طريق تعليل أحد الأصلين أقوى من طريق تعليل الآخر فإذا كان حكم الأصل منه يستفاد حكم الفرع وكان في أحدهما أقوى وجب أن يكون أحد القياسين أقوى وكذلك إذا كان طريق صحة علة أحدهما أقوى وأما الترجيح بما يرجع إلى الحكم فبأن يكون أحد الحكمين أحوط نحو أن يكون أحدهما وجوباً والآخر ندباً أو بأن يكون أحدهما حظراً والآخر مباحاً فيكون الحظر أولى لأنه أحوط أو بأن يكون أحد الحكمين قد ندبنا إلى إسقاطه بالشبهة كالحودود وقد ذهب إلى الترجيح بذلك بعض الناس دون بعض

وقد ترجح العلة بأن يعضدها ظاهر لأن ذلك يقتضي أنها أولى من علة لم يعضدها ظاهر قد أتينا على الكلام في تصحيح العلة وفي إفسادها وترجيحها وإفسادها لا يخرج عن الأقسام التي ذكرناها وذلك لأن الطعن على العلة نفسها إما أن يكون بوجه منفصل عنها أو بوجه يرجع إليها أما الوجه المنفصل عنها فهو معارضة العلة بعلة وأما المتصل بها فضربان أحدهما أن يكون له تعلق

بغيرها والثاني أن لا يكون له تعلق بغيرها والذي ليس له تعلق بغيرها هو التعليل بالاسم وأما ما يكون له تعلق بغيرها فضربان أحدهما أن يكون ذلك الغير هو مكان وجودها وهذا بأن لا يكون له فرع يتعدى عليه والثاني أن يكون ذلك الغير هو حكمها

فصل في ترجيح القياس على القياس

أحدهما أن يكون الوجه الطاعن عليها المتعلق بحكمها يرجع إلى جملة العلة والثاني يرجع إلى جزء من أجزائها أما الراجع إلى جزء من أجزائها فهو أن يكون وصف من أوصافها لا يؤثر في الحكم وأما الراجع إلى جملتها فهو ما يعلق بدلالاتها على الحكم وهذا بأن تكون العلة لا تليق بأن تدل على الحكم وهذا هو اختلاف الوضع أو بأن لا يشافه الحكم في الدلالة وهذا هو الذي يمكن معه القول بموجب العلة وأما بأن تكون العلة تدل على الحكم وعلى نقيضه فيكون القلب وأما إن تدل علتها في موضع ولا تدل عليه في موضع آخر وقد وجدت فيه وهذا هو النقص وأما الكسر فليس هو بقسم آخر لأن الكسر هو مؤلف من عدم وتأثر ونقص على ما تقدم بيانه

ضميمة في القلب

واعلم أنني نظرت في هذا الكتاب بعد سنين منذ ألفتته فأردت أن أضم إليه كلاماً في القلب أكثر مما ذكرته في الكتاب أو لا

اعلم أن قلب القياس هو أن يعلق القالب للقياس على العلة نقيض الحكم المذكور في القياس ويرد الفرع إلى ذلك الأصل بعينه فلا يكون أحد الحكمين بأن يعلق بالعلة أولى من أن يعلق به الآخر ولا يصح أن يعلقا جميعاً بما لتأفهما ولقائل أن يقول إن وجود القلب لا يصح لأن القالب إما أن يعلق على العلة مثل الحكم الذي علقه القائس أو خلافه أو نقيضه فان

علق عليها مثل الحكم فليس ذلك بقلب بل هو تكرير القياس مثال ذلك أن يقول القائس الاعتكاف لبث في مكان مخصوص فكان من شرطه اقتران معنى إليه أصله الوقوف بعرفة فيقلبه القالب فيقول فوجب أن يكون من شرطه

اقتران معنى إليه ولا يكون ذلك قلبا ولكنه كرر القياس وإن علق على العلة حكما مخالفا لحكم القياس لم يكن أيضا قلبا ولم يمكن أن يقال ليس بأن تعلق بها هذا الحكم أولى من الآخر لأن الحكمين المختلفين غير الضدين يصح اجتماعهما مثال ذلك أن يقول القائل في الاعتكاف إنه لبث في مكان مخصوص فكان من شرطه اقتران معنى آخر إليه أصله الوقوف بعرفة فيقول القالب لأنه لبث في مكان مخصوص فجاز أن يكون طاعة وعبادة أصله الوقوف بعرفة فلا يكون قد قلب القياس لأنه يصح اجتماع الحكمين أعني أن يكون اللبث طاعة وأن يكون من شرطه اقتران معنى آخر إليه إذ هذان الحكمان لا يتنافيان فلم يجز أن يكون القلب بذكر حكم مخالف لحكم القياس غير مصاد له ولا متناقض وإن كان الحكم في القلب نقيض حكم القياس لم يصح أيضا لأن من شرط القلب أن يرد الفرع إلى أصل القياس ويكون القائس والقالب قد صدقا في إثبات حكميهما في الأصل والنقيضان لا يجوز أن يجتمعا في شيء واحد على حد واحد مثال ذلك أن يقول قائل في الاعتكاف إنه لبث في مكان مخصوص فكان من شرطه اقتران معنى إليه فيقول القالب فلم يكن من شرطه اقتران معنى لأن هذين القولين لا يصدقان في الوقوف بعرفة وهو الأصل لأنهما نقيضان لا ترى أنه لا يجوز أن يكون من شرط الوقوف اقتران معنى إليه وليس من شرطه اقتران معنى إليه أصلا فلم يصح القلب بذكر نقيض حكم القياس فبان أنه لا وجوب للقلب والجواب أنه قد يجوز أن يعلق القالب على العلة حكما غير حكم القياس مما يجوز أن يجتمع معه في الأصل ولا يجوز أن يجتمع في الفرع لأجل إجماع من الأمة أو من القائس والقالب فيتنافي الحكمان في الفرع بواسطة الإجماع مثال ذلك أن يقول قائل في الاعتكاف لأنه لبث في مكان

مخصوص فكان من شرطه اقتران معنى إليه أصله الوقوف ونفرض أن الأمة أجمعت على أنه ليس من شرط الاعتكاف النية وأنه لو ثبت أن من شرطه اقتران معنى إليه لم يكن إلا الصوم فثبوت هذا القياس مع هذا الإجماع يقتضي كون الصوم من شرط الاعتكاف فاذا قال القالب لأنه لبث في مكان مخصوص فلم يكن من شرطه الصوم اقتضى نفي كون الصوم شرطا في الاعتكاف والقياس الأول في الإجماع اقتضى كون الصوم شرطا في الاعتكاف فيتنافي الحكمان في الفرع لأجل هذا الإجماع ولم يتناف الحكمان بأنفسهما في الأصل أعني أن يكون من شرطه اقتران معنى إليه وأن لا يكون الصوم من شرطه ولم نفرض أن الأمة أجمعت على أنه لو كان من شرط الوقوف اقتران معنى إليه لما كان إلا الصوم فصح أن للقلب وجودا

وقد يكون الحكم في الفرع ذا جهتين لا تتنافيان في الأصل بل توجدان فيه وتتفايان في الفرع لأجل إجماع من الأمة أو من الخصم مثال ذلك أن يقول قائل الرأس عضو من أعضاء الطهارة فلم يتقدر الغرض فيه بأقل ما يقع عليه الاسم أصله الوجه فيقلب الخصم ذلك فيقول فوجب أن لا يتقدر فيه بالربع أصله الوجه وهذان الحكمان لا يتنافيان في الوجه ويتنافيان في الفرع على قول الخصمين لأنهما قد اتفقا على أنه إذا لم يتقدر الفرض في الرأس بالربع فالواجب تعليقه بأول ما يقع عليه اسم المسح لبطان وجوب مسح جميعه عند الخصمين فمتى ثبت ان الفرض لا يتعلق بأول الاسم صح قول الحنفي لاتفاق منه ومن الشافعي ومتى ثبت أن الفرض لا يتقدر بالربع ثبت أنه يتعلق بأول ما يقع الاسم عليه لأجل اتفاقهما على ذلك فتنافي الحكمان في الفرع فلم يكن بأن يعلق أحدهما بالعلة أولى من أن يعلق بها الآخر وهذا الحكمان هما منفصلان وإن لم يتنافيا بأنفسهما ويدخل في القلب قلب التسوية مثاله أن يقول قائل في طلاق المكره لأنه مكلف مالك للطلاق فوقع طلاقه أصله المختار فيقول القالب فوجب

أن يستوي حكم إيقاعه للطلاق وحكم إقراره به كالمختار وهذا الحكمان لا يتنافيان في الأصل لأن طلاق المختار يقع ومع ذلك فحكم إيقاعه للطلاق كحكم إقراره به في اللزوم والشبوت ويتنافيان هذان الحكمان في الفرع لأنه إذا كان طلاق المكره كإقراره بالطلاق وكان إقراره بالطلاق لا يثبت حكمه وجب أن يكون طلاقه لا يثبت حكمه وذلك مناف للقول بأن طلاقه يثبت حكمه فهذا وجه من وجوه القلب صحيح لأن الحكمين قد تنافيا في الفرع لأجل الإجماع فلم يكن بأن يعلق أحدهما بالعلة أولى من الآخر فبان أن للقلب وجودا من وجوه ثلاثة أحدهما أن يكون أحد الحكمين مجملا من غير ذكر تسوية والآخر مفصلا كما ذكرناه في الاعتكاف والآخر أن يكون الحكمان مفصلين غير متنافيين بأن يكون الحكم في الفرع ذا جهتين فيقصد كل واحد من القائس والقالب إحدى الجهتين ولا تنافيان في الأصل وتنافيان في الفرع لأجل الإجماع والآخر أن يكون أحد الحكمين مفصلا والآخر مجملا وإجماله من جهة التسوية كما ذكرناه آخرا
تم والحمد لله على ذلك