

KIU

جامعة المعرفة العالمية
Knowledge International University

رُضِيَةُ النَّاطِقَاتِ وَجِبْرِ الْمُنَاطِقَاتِ

في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل
لشيخ الإسلام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد
القديسي النيسابوري

ومعها شرحها
نزهة الناظرين

للأستاذ الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران
الدوميني نسر الدمشقي

قرأه وعلق عليه ودرسه وصرفه
دكتور محمد ناصر بن محمد العزيمي (أبو حيدر الشري)

الجزء الأول

دار المعرفة العالمية

الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ

رَضِيَ النَّاطِلُ
وَجِئْتُ الْمُنَاطِلُ

(١)

ح داركنوزإشبيليا للنشر والتوزيع الرياض ١٤٣٢هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

ابن قدامة المقدسي، محمد بن أحمد

روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد

ابن حنبل/ محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي؛ سعد بن ناصر

الشثري. الرياض ١٤٣٢هـ.

٢٤×١٧ صفحة

ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٨٠٩٧-٠٨-٣ (مجموعة)

٩٧٨-٦٠٣-٨٠٩٧-٠٩-٠ (ج ١)

١. أصول الفقه أ. الشثري، سعد ناصر عبد العزيز (محقق)

ب. العنوان

١٤٣٢/٨٨٩٧

ديوي ٢٥١

رقم الإيداع: ١٤٣٢/٨٨٩٧هـ

ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٨٠٩٧-٠٨-٣ (مجموعة)

٩٧٨-٦٠٣-٨٠٩٧-٠٩-٠ (ج ١)

جميع حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

داركنوزإشبيليا للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية ص.ب ٢٧٢٦١ الرياض ١١٤١٧

هاتف: ٤٩١٤٧٧٦-٤٩٦٨٩٩٤ فاكس: ٤٤٥٣٧٠٣

E-mail: eshbelia@hotmail.com





جامعة المعرفة العالمية
Knowledge International University

رُفُضَةُ النَّاطِرِ

وَجِبْرِ الْمُنَاطِرِ

في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل
لشيخ الإسلام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة
المدمس المدمس

ومعها شرحها

نزهة الناظرين

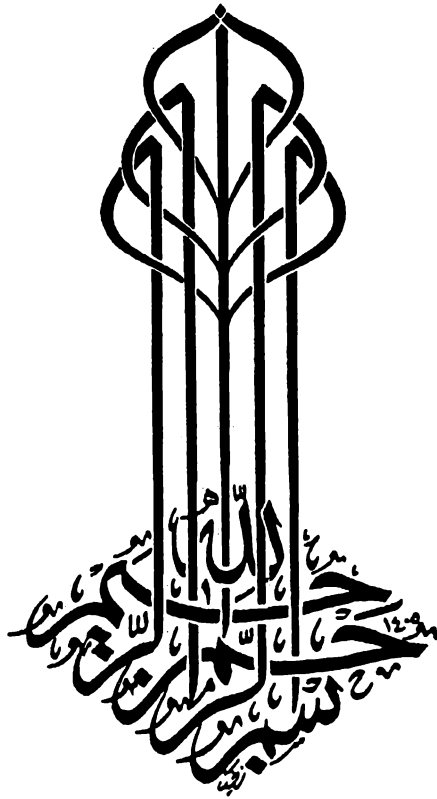
للأستاذ الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران
الدومس دمشقي

نراه وعلم عليه ورقة نضرة

دكتورنا ناصر بن عبد العزيز أبو حبيب الشمرس

الجزء الأول

دار المعرفة العالمية
للنشر والتوزيع



تقديم

لصاحب الفضيلة والمعالي الشيخ/

ناصر بن عبدالعزيز الشثري

المستشار بالديوان الملكي

الحمد لله وفق من شاء من عباده لتعلم علوم الشريعة ليكونوا مصابيح هداية ومشاعل نور للخلق يعلمون الجاهل، وينبهون الغافل ويعظون المعرض، ويدفعون عن دين الله غلو الغالين، وتحريف المعطلين، فما أعظم منة الله علينا بهم، فأشكر الله على هذه النعمة العظيمة، وأشهد أن لا إله إلا الله، فهو المعبود بالحق دون من سواه، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، بلغ رسالة ربه، وأبلغ في نصح أمته، وأخبر أن ورثته هم العلماء، صلى الله وسلم عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعه إلى قيام الساعة.

أما بعد.. فبين أيدينا كتاب: «نزهة الخاطر العاطر في شرح روضة الناظر» للشيخ عبدالقادر بن بدران، (١٢٦٥-١٣٤٦) في علم الأصول، وقد طبع الطبعة الأولى عام ١٣٤٢هـ على نفقة الإمام الملك الصالح عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود، الذي بذل وسعه في خدمة هذا الدين العظيم من خلال وسائل عديدة منها: إنشاء دولة إسلامية قائمة على تحكيم الشريعة والتزام العقيدة السلفية، وتطبيق الحدود الشرعية، ونشر الدعوة الإسلامية، وتهيئة أسباب التعليم من خلال إعداد المعلمين وإنشاء المدارس ومساعدة ناشري الكتب والاهتمام بطبع المؤلفات الإسلامية في جميع العلوم الشرعية من خلال

المطابع التي أنشأها في البلاد السعودية، أو من خلال دفع نفقات الطباعة، فطبع مئات الكتب في الهند وفي مصر وفي الشام وكان من ضمن الكتب التي أمر الملك عبدالعزيز رحمته الله بطبعها كتاب روضة الناظر لابن قدامة مع شرحه نزهة الخاطر لابن بدران، إن الناظر في سيرة الإمام يتجلى له جانب من قدرة الله عز وجل حيث حوّل الله به هذه البلاد من الخوف إلى الأمن، ومن الجهل إلى التوحيد والعلم، ومن ضيق العيش إلى الرغد والرخاء.

وعلم الأصول علم عظيم نافع ما زال طلاب العلم يرغبون في تحصيله، ويذلون فيه جهوداً كبيرة، فمن خلاله يفهم كتاب الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وخصوصاً النوازل الحادثة، مما يظهر صلاحية تطبيق الشريعة في جميع الأمكنة والأزمنة، وبواسطته يعذر المرء أئمة الاجتهاد من خلال معرفة مأخذ اجتهاداتهم، وعلم الأصول هو باب الاجتهاد، وطريق التناسق وعدم التناقض، وقد ألف العلماء عدداً كبيراً من المؤلفات في هذا العلم، وكان من أبرز المؤلفات فيه كتاب روضة الناظر لابن قدامة لاعتماده على الدليل، وإبرازه آراء الحنابلة الأصولية، وتجنبه لآراء المخالفين لعقيدة السلف.

إلا أن ابن قدامة لما استقى كثيراً من مؤلفه من مباحث كتاب المستصفي للغزالي، وكان مؤلفه متأثراً بآراء الأشاعرة غالباً وبآراء بعض المعتزلة نادراً تابعه ابن قدامة في بعض الألفاظ المتوافقة مع مذهب الغزالي العقدي، والمرء لا يشك في عقيدة ابن قدامة فلا شك أنه من علماء السلف، لكنه نقل بعض العبارات من كلام الغزالي، ولم يتبين له ما فيها.

ولما قام الشيخ العلامة عبدالقادر بدران بشرح الكتاب لم ينبه على تلك الألفاظ، بل استقى غالب شرحه من كتاب شرح مختصر الروضة للطوفي، وكان الأخير عليه بعض الملاحظات العقدية فتابعه الشارح بل إن الشارح في بعض

المواطن يضع كلام الطوفي شرحاً لجزء من كلام ابن قدامة مع أنه لا علاقة له به، والشيخ عبدالقادر بلا شك شخصية علمية فذة، وله تحقيقات علمية نافعة ولو لم يكن له من المؤلفات إلا «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد» لكفاه فخراً، وقد كان مدرساً في الجامع الأموي، وكان مفتياً للحنابلة في دمشق، وكانت الطبعة الأولى لشرح الروضة لا تخلو من كلمات غامضة تحتاج إلى شرح وإيضاح، وأخطاء طباعية تحتاج إلى تنبيه وإصلاح، لذلك أمرت الابن الدكتور الشيخ سعد بن ناصر بإعادة طبع الكتاب والتعليق عليه، فاعتذر أول الأمر بكثرة الأعمال، وقيام بعض زملائه الذين تربطه بهم علاقة حسنة بطبع كتاب روضة الناظر، مما يخشى معه أن يظن أن عمله وقع لمنافستهم فيه، فأخبرته بأن هذا العمل من أولى الأعمال بالتقديم، والزملاء الذين يحبونه سيسجعونه على هذا العمل، خصوصاً أن أعمالهم متعلقة بروضة الناظر فقط، وعمله متعلق بكتاب آخر، هو شرح ابن بدران، فاستخار الله في ذلك وأقدم على هذا العمل المحمود العاقبة بإذن الله.

وقد اطلعت على بعض تعليقاته فوجدتها تعليقات رصينة نافعة، فيها تنبيه على ملحوظات عقدية مهمة في مسائل قد تغفل عنها أذهان كثير من طلاب العلم، وفيها إشارة إلى تصحيحات طباعية كثيرة، وفيها أيضاً تعليقات أصولية تدل على التمكن من هذا العلم، مما جعلني أفرح كثيراً بهذه التعليقات؛ إذ فيها نصح للأمة وتنبيه على بعض هذه التجاوزات اللفظية، وحقيقة لم أستغرب هذه التعليقات النافعة والتنبيهات القيمة من المعلق، فقد عرفته منذ صغره مكباً على كتب العلم حريصاً على تحصيله، وقد كنت أكلّفه ما بين وقت وآخر ببحث بعض الموضوعات العلمية في كافة العلوم الشرعية فأجد عنده استقصاء في البحث وحسن عرض لجزئياته مع إبداء الرأي فيما يكتبه بعقلية عالية، وعلمية

رفيعة، فأسال الله أن يوفقه لخيري الدنيا والآخرة، وأن ينفع به وأن يجعله من أنصار دينه، وأن يبارك له في وقته وجهده، كما أسأله سبحانه أن يوفق الأمة لما فيه خيرها وسعادتها، وأن يلهم أفرادها الحق والصواب، كما أدعوه جل وعلا أن يعز ولاية أمرنا بطاعته، وأن يجعلهم حماة لدينه، وأن يقيهم شر كل من فيه شر، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

ناصر بن عبدالعزيز بن محمد الشثري

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله * وسلام على عباده الذين اصطفى،،،

وبعد فإنه لم يصل إلى علمنا أن كتاباً في أصول الفقه لأحد من علماء مذهب الإمام أحمد بن حنبل الشيباني رحمه الله انتشر بالطبع قبل يومنا هذا. وكتاب (روضة الناظر، وجنة المناظر) الذي ألفه الإمام موفق الدين ابن قدامة المقدسي، ثم الدمشقي، من الكتب الجليلة في هذا العلم، وحسب مؤلفه أن يقول فيه شيخ الإسلام ابن تيمية: «ما دخل الشام بعد الأوزاعي أفقه من الشيخ الموفق» وأن يقول فيه العلامة ابن الصلاح: «ما رأيت مثل الموفق».

ومن خير ما وفق الله له الإمام ناصر السنة، محيي آثار السلف، (السلطان عبد العزيز بن عبد الرحمن الفيصل آل سعود حفظه الله)، وأحسن له المثوبة، أمره بطبع هذا الكتاب النفيس تعميماً لنفعه، مع شرحه الذي وضعه الأستاذ العلامة المحقق الشيخ عبد القادر بدران الدمشقي فأجاد فيه وأفاد.

وقد قُوبلت نسخة (روضة الناظر) على نسختين في دار الكتب الظاهرية بدمشق بعناية الأستاذ الشارح، إحداهما كتبت سنة ثلاث وثلاثين وسبعمائة بخط محمد بن أحمد بن محمد الألواحي، والثانية فقد تاريخها ويظهر أنها أقدم من الأولى وأوثق.

وقد بذلنا في تصحيح كلِّ من المتن وشرحه عند الطبع جهد الطاقة. ومن الله
نستمدُّ العون.

ترجمة

(شيخ الإسلام موفق الدين ابن قدامة)

مؤلف (روضۃ الناظر)

(بقلم شارحها الأستاذ الشيخ عبد القادر بدران)

أقول: لا يخفى ما لهذا الإمام من القدم الراسخ في علم الشريعة الغراء، وما أفيض عليه من الفتح الرباني الذي جعله في مصاف الأئمة المجتهدين، وقد أطال الحافظ ضياء الدين المقدسي في مناقبه، وترجمه الحافظ عبد الرحمن بن رجب في طبقاته في كراسة ذكر فيها مؤلفاته وبعض مناقبه، وإننا سنلمّ هنا بزبدة ما حكاها، ونتبعه بشذرة من شذرات الذهب فنقول:

هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدم بن نصر بن عبد الله المقدسي ثم الدمشقي الصالح الفقيه الزاهد الإمام شيخ الإسلام وأحد الأئمة الأعلام موفق الدين، ولد في شعبان سنة إحدى وأربعين وخمسمائة.

هذا ما ذكره ابن رجب في نسبه^(١)، ورأيت في كتاب (المورد الأنسي في ترجمة الشيخ عبد الغني النابلسي) أن نصرأ هو ابن عبد الله بن حذيفة بن محمد بن يعقوب بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن يس بن محمد بن سالم بن عبد الله ابن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فهو عمري النسب.

ثم إن المترجم قدم دمشق مع أهله وله عشر سنين، وذلك لما استولى الإفرنج على الأرض المقدسة، فقرأ القرآن وحفظ مختصر الخرقني واشتغل بالعلم وسمع من والده ومن أبي المكارم بن هلال وأبي المعالي بن صابر وغيرهم، ورحل إلى بغداد وابن خاله الحافظ عبد الغني سنة إحدى وستين

(١) ذيل طبقات الحنابلة ٢/١٣٣.

وسمعا بها الكثير من هبة الله الدقاق وابن البطر وسعد الله الدجوجي، والشيخ عبد القادر الجيلاني وغيرهم، وأقام عند الشيخ عبد القادر مدة يسيرة فقرأ عليه الخرقى، ثم توفي الشيخ، فلزم الشيخُ أبا الفتح بن منى فقرأ عليه المذهب والخلاف والأصول حتى برع، وأقام ببغداد نحواً من أربع سنين كما ذكره الضياء المقدسي، ثم رجع إلى دمشق، ثم أحب الرحلة إلى بغداد أيضاً فرحل إليها وأقام بها سنة، وسمع بها درس ابن المنى، ثم رجع إلى دمشق واشتغل بتصنيف كتاب (المغني شرح الخرقى) فبلغ الأمل في إتمامه، وهو كتاب بليغ في المذهب تعب عليه وأجاد فيه وجمل به المذهب، وقرأه عليه جماعة، وهو في عشر مجلدات، وانتفع به طوائف، وكان متعبداً يغلب عليه الاشتغال بالعلم والفقه.

قال سبط ابن الجوزي^(١): «كان إماماً في فنون، ولم يكن في زمانه بعد أخيه أبي عمر والعماد أروع ولا أزهده منه، وكان معرضاً عن الدنيا وأهلها هيناً ليناً متواضعاً محباً للمساكين حسن الأخلاق جواداً سخياً، من رآه كأنما رأى بعض الصحابة وكان النور يخرج من وجهه، كثير العبادة يقرأ كل يوم وليلة سبعا من القرآن ولا يصلي السنة إلا في بيته».

وقال ابن النجار في ذيله لتاريخ الخطيب: «كان إمام الحنابلة بالجامع وكان ثقة حجة نبيلاً غزير الفضل كامل العقل شديد الثبت دائم السكوت حسن السمات نزهاً ورعاً عابداً على قانون السلف، ثم قال: صنف التصانيف المليحة في المذهب والخلاف، وقصده التلامذة والأصحاب، وسار ذكره في البلاد واشتهر، وكان حسن المعرفة بالحديث وله يد بالعربية».

وقال الحافظ عمر بن الحاجب في معجمه: «هو إمام الأئمة ومفتي الأمة، اختصه الله تعالى بالفضل الوافر والخاطر العاطر، والعلم الكامل، طنت بذكره

الأمصار، وضنت بمثله الأعصار، قد أخذ بمجامع الحقائق النقلية والعقلية، فأما الحديث فهو سابق فرسانه، وأما الفقه فهو فارس ميدانه، أعرف الناس بالفتيا، وله المصنفات العزيزة، وما أظن الزمان يسمح بمثله، متواضع عند الخاصة والعامه، حسن الاعتقاد ذو أناة وحلم ووفاء، وكان مجلسه عامراً بالفقهاء والمحدثين وأهل الخير، وصار في آخر عمره يقصده كل أحد، وكان كثير العبادة دائم التهجد لم ير مثله ولم ير هو مثل نفسه».

وقال فيه أبو شامة^(١): «كان إماماً من أئمة المسلمين، وعلماً من أعلام الدين، في العلم والعمل، صنف كتباً حسناً في الفقه وغيره، عارفاً بمعاني الأخبار والآثار، سمعت عليه أشياء يعني من العلم».

وقال شيخ الإسلام تقي الدين أحمد ابن تيمية قدس الله روحه الزكية: «ما دخل الشام بعد الأوزاعي أفقه من الشيخ الموفق»^(٢).

وقال الحافظ ضياء الدين المقدسي: «كان الموفق إماماً في القرآن وتفسيره، إماماً في علم الحديث ومشكلاته، إماماً في الفقه بل أوحده زمانه فيه، إماماً في علم الخلاف، إماماً في الفرائض، إماماً في أصول الفقه، إماماً في النحو، إماماً في الحساب، إماماً في النجوم السيارة والمنازل».

وقال أبو بكر محمد بن معالي بن غنيمة البغدادي: «ما أعرف أحداً في زماننا أدرك درجة الاجتهاد إلا الموفق».

وقال ابن الصلاح: «ما رأيت مثل الموفق».

وأطال الشيخ عبد الله اليونيني في مدحه.

ثم إن الحافظ ابن رجب سرد أسماء مصنفاته، ولما كان أكثرها معدوداً من الرسائل اقتصرنا هنا على ذكر المهم منها لكثرتها، فمنها: مختصر العليل

(١) ذيل الروضتين ص ١٣٩.

(٢) ذيل طبقات الحنابلة ٢/١٣٣.

للخلال، مجلد ضخيم. المغنى في الفقه، في عشر مجلدات. الكافي في الفقه، أربع مجلدات. المقنع في الفقه، مجلد. مختصر الهداية، مجلد. العمدة، مجلد لطيف، وكلها في الفقه. الروضة في أصول الفقه.

«أقول: سلك المؤلف رحمه الله في هذه الكتب مسلكاً لطيفاً، فجعل العمدة للمبتدئ ولم يحيره بها، بل جعلها على القول المعتمد في المذهب، وصدر كل باب منها بمحدث صحيح، ثم أورد من المسائل ما إن تأمله العارف لوجده مفرعاً على ذلك الحديث، وما ذلك إلا ليغرس في ذهن المبتدئ محبة الحديث ويبعثه على النظر حتى لا يكون جمودياً في مبدئه، ولنفاضة هذا الكتاب شرحه الإمام المجتهد المطلق شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. ثم ألف المقنع وأطلق في كثير من مسائله روايتين ليتعود قارئه ويتدرب على ترجيح الروايات، فيكون له مبدأ ميل إلى الدليل، ثم تلاه بالكافي وهو أوسع منه فذكر من الأدلة ما يؤهل الطالب على العمل بالدليل، ثم ألف المغني وذكر فيه المذاهب والأدلة مما لو تأمله مطالعه وكان فيه أهلية للاجتهاد لعلم كيف تكون طرقه، ثم لخص فن الأصول في كتابه (الروضة) ليكون الناظر، والمناظر على بصيرة من أمره فلله در هذا الرجل ما أوسع نظره وأشد نصيحته للإسلام والمسلمين».

قال عز الدين بن عبد السلام^(١): «ما رأيت في كتب الإسلام في العلم مثل المحلى والمجلى لابن حزم، وكتاب المغنى لابن قدامة، وقال: لم تطب نفسي بالإفتاء حتى صارت عندي نسخة من المغنى».

وقال الفقيه الأديب اللغوي يحيى بن يوسف الصرصري المشهور أثناء قصيدة يمدح بها الإمام أحمد وأصحابه:

(١) ذيل طبقات الحنابلة ٢/١٣٣.

وفي عصرنا كان الموفق حجة على فقهه ثبت الأصول معولي بكفى الخلق بالكافي وأقنع طالبا وأغنى بمغني الفقه من كان باحثا وروضته ذات الأصول كروضة تدل على المنطوق أوفى دلالة وأخذ العلم عن المترجم خلق كثير، وانتفع به وبمؤلفاته الناس، وله شعر كثير كله في الوعظ، أورد بعضه ابن رجب، وكذا أورد قصيدة طويلة في مدحه، وذكر كثيراً من اختياراته.

ونقل أبو الفلاح عبد الحمي بن العماد في كتابه شذرات الذهب^(٢) عن الضياء المقدسي قال: «كان الموفق تام القامة، أبيض مشرق الوجه، أدعج العينين كأن النور يخرج من وجهه لحسنه، واسع الجبين طويل اللحية قائم الأنف مقرون الحاجبين، لطيف البدن نحيف الجسم».

وقال سبط ابن الجوزي في تاريخه^(٣): «كان للموفق أولاد: محمد ويحيى وعيسى ماتوا كلهم في حياته، وله بنات، ولم يعقب من أولاد الموفق إلا عيسى خلف ولداً من الصالحين ثم ماتا وانقطع عقبه».

توفي يوم عيد الفطر سنة عشرين وستمائة ودفن بسفح قاسيون في صالحية دمشق فوق جامع الحنابلة إلى الشمال رحمه الله تعالى.

(١) ذيل طبقات الحنابلة ٢/١٤١.

(٢) شذرات الذهب ٥/٨٨.

(٣) مرآة الزمان ٨/٦٢٧.

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم يا نور السماوات والأرض نور عقولنا بنور شرعك الأقدس، سبحانه اللهم يا من أرسلت رسلك بالحق وأنزلت عليهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط، وأعطيت أتباعهم فهماً في كتبك عرفوا به ما انطوت عليه من الأسرار، فالحقوا الفروع بالأصول، وجمعت جميع ما في كتبك المنزلة^(١) في كتاب أنزلته على صفوة عبادك، وخلاصة أحبابك، محمد المختار، وآيته مثله معه^(٢) هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان، وأنعمت على علماء أمته بأن لهم ذلك الإرث الحمدي والمقام السامي الأحدي، وتفضلت عليهم بأنهم الأبدال كلما اشتاق واحد منهم إلى لقاءك أبدلت مكانه من يقوم بما عهد إليه^(٣)، ويعطي من يستحق ذلك الإرث نصيبه، فهم وإن كانوا أفراداً لا يخلو منهم مكان، ولا يتلف إلى الملقى بهم زمان، يردون حوض الشريعة الغراء فينالون من شرابها المستصفي، ويتزهون في روضتها فيقتطفون من قطفها الدانية منتهى السؤل، وبها يجدون الكفاية والعدة والمعتمد ويوضحون واضح الأدلة للانتصار فيقتطفون أبداع الحاصل والمحصل بأفهام موهوبة من الوهاب، وفتح مفاض من الجواد الفتاح فياض، لا شريك له في الذات والصفات.

ويا من لا يدرك كنه حقيقته تأويل متأول، ولا محال متفلسف متحمل، صل على نبيك وخير خلقك محمد ﷺ هادي الخلق ومنقذهم من الضلال، وعلى آله

(١) القرآن ناسخ لما سبقه من الكتب، ولا يلزم من ذلك أن يكون محتوياً على جميع ما في الكتب السابقة.

(٢) أي: السنة.

(٣) حديث الأبدال وذكر عدد معين لهم، وأنهم يخلفهم بعضهم بعضاً، ورد بطرق ضعفها جمع من الأئمة، انظر: الموضوعات لابن الجوزي ٢/٣٠٧، مجمع الزوائد للهيثمي ١٠/٦٢، الدرر المثرة ص ١٩٤، كشف الخفاء للعجلوني ١/٢٥، المنار المنيف (١٣٦)، الفوائد المجموعة ص ٢٤٦، الكامل ٥/١٨٦٢، حلية الأولياء ١/٨، المروحين ٢/٦١.

وصحبه خير الصحب وأشرف الأكل، ما شيدت أركان شرعه بالإجماع، وأعلى مناره بالكتاب والسنة والقياس، وما تفرعت الفروع وتأصلت الأصول.

(أما بعد) فيقول الملتجئ إلى الله تعالى في جميع اللحظات والأزمان، الطالب منه تعالى التجاوز عما جناه من الذنوب، وأن يسترها بالرحمة والغفران عبدالقادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بن عبد الرحيم المعروف بابن بدران: إنني منذ بدايتي في طلب العلوم تميل نفسي إلى فن الأصول، لشعوري بعظم قدره، وظهور شرفه وفخره، وكيف لا وهو قاعدة الأحكام الشرعية، وأساس الفتاوى الفرعية، التي بها صلاح المكلفين معاشاً ومعاداً، وليقيني بأن المشتغل بفن الفروع وإن جد كل الجد فيه وكان عارياً عن ذلك الفن لم تحصل الثقة بنقله، ولم يدرك أسرار مسائله؛ لأنه روح أجساد الفروع، ولا ينكر ذلك إلا من لم يذق ثماره، ولم يقتف آثاره، وإلا فأين للفرعي أن يدرك استنباط أحكام لما تجدد من الحوادث، وأنى له أن يفقه مسالك الاجتهاد، فأخذت أتلقف من أفواه العارفين به منهاجاً وتحريراً، وأطوف في معاهده أنادم تنقيحاً وتوضيحاً وتلويحاً، فأجعله لي سميراً، وأرفع الحاجب عن الوصول إلى حصول المأمول، وأستمطر من الانتصار والواضح جمع الجوامع، لا أستنكف عن النظر في المختصرات، ولا تمل نفسي من الانكباب على المطولات، حتى فتح الله لي - وله الحمد - من هذا العلم ما كان مقفلاً، وقرب لي وله الشكر المقاصد تقريباً معجلاً، ومن طرح نفسه بباب رب الأرباب، لم يحتج إلى زمن طويل في فتح الأبواب، فله الحمد والشكر مكرراً على نعمائه، سبحانه لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك، لكنني لما لم أجد لي سميراً في هذا الفن، تعللت بمنادمته وحيداً لتقلص ظل العلوم في تلك الديار، وسريان اعتقاد كثير من أهل العلم إلى أنه السبيل إلى الرقي لرتبة الاجتهاد، واعتقادهم

أن تلك الرتبة امتنع الوصول إليها منذ أعصار، فمن قال بجوازها أتى شيئاً فرياً، وعد من المبتدعة إلى أن زارني جماعة من أفاضل الحنابلة النجديين، وطلبوا مني أن أختار لهم كتاباً في أصول مذهب إمام الأئمة، وناصر السنة، الإمام المبجل، والخبير المفضل، الإمام أحمد بن محمد بن حنبل رحمه الله وأرضاه، وجعل اللجنة منقلبه ومثواه، ليستغل به طلاب هذا الفن، فأرشدتهم إلى كتاب روضة الناظر، وجنة المناظر، لأحد الأئمة الأعلام الفقيه الأصولي المحقق الزاهد، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الأصل، ثم الدمشقي الصالحي الحنبلي، لما هو متصف به مع اختصاره من النفع الجزيل والفوائد الكثيرة، ثم إنهم بعد أن قبلوا اختياره ألحوا بأن أكتب عليه ما عساه يكشف ما يشكك من مطالبه، ويذلل ما يستعصي فهمه على طالبه، فأجبت مقترحهم مستعينا بالله تعالى وأخذت بكتابة تعليقات عليه تقرب ما نأى من المطالب، وتفتح باب تلك الروضة لكل طالب، وتهديه من ثمراتها بلا ثمن، وتحرر مسائله تحرير ممارس مؤتمن، مع ترك الواضح منه، وصرف الهمة إلى ما أشكل متمثلاً بقول القائل:

لئن أبصرت في نظمي فتورا ووهناً في بياني للمعاني
فلا تنسب لنقصي إن رقصي على مقدار تنشيط الزمان
والله تعالى ولي التوفيق، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»

الحمد لله العليّ الكبير ... العليم القدير^(*) الحكيم الخبير ... الذي جلّ عن

* قوله: «العليّ الكبير إلخ» العليّ هو الذي ليس فوقه فيما يجب له من معاني الجلال أحد ولا معه من يكون العلوم مشتركا بينه وبينه^(١)، لكنه العليّ بالإطلاق، والكبير المصرف عباده على ما يريده منهم من غير أن يروه، وكبير القوم هو الذي يستغني عن التبذل لهم ولا يحتاج في أن يطاع إلى إظهار نفسه والمشافهة بأمره ونهيه، إلا أنّ ذلك في صفة الله تعالى إطلاق حقيقة، وفيمن دونه مجاز؛ لأن من يدعى كبير القوم قد يحتاج مع بعض الناس وفي بعض الأمور إلى الاستظهار على الأمور بإبداء نفسه له ومخاطبته كفاحا خشية أن لا يطيعه إذا سمع أمره من غيره والله سبحانه لا يحتاج إلى شيء ولا يعجزه شيء.

وقال الخطابي: الكبير هو الموصوف بالجلال وكبر الشأن، وصغر دون جلاله كل كبير ويقال هو الذي كبر عن شبه المخلوقين انتهى^(٢)، وهذا هو الذي ينبغي أن يراد فإنه سبحانه يجبل عن أن يشبه أحداً من خلقه أو يشبهه أحد من خلقه.

والعليم: العالم بالسرائر والخفيات التي لا يدركها علم الخلق. وجاء على بناء فاعيل للمبالغة في وصفه بكمال العلم.

والقدير: التام القدرة لا يلابس قدرته عجز بوجه من الوجوه.
والحكيم: هو المحكم لخلق الأشياء، صرف عن (مفعل)^(٣) إلى فاعيل، ومعنى الإحكام لخلق الأشياء إنها ينصرف إلى إتقان التدبير فيها وحسن التقدير لها...

(١) يفسر العلو بعلو الذات، فالله سبحانه فوق خلقه، وعلو القدر، وعلو الصفات، وقد تكلم عنها

الإمام ابن قدامة بتفصيل في كتابه "العلو".

(٢) انظر: كتاب الأسماء والصفات لليهقي ص ٥٣.

(٣) في المطبوع: (يفعل)، ومن معاني الحكيم: أنه ذو حكمة.

الشبه والنظير ... وتعالى عن الشريك والوزير (*) «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» وهو

=والخير: هو الذي لا تعزب عنه الأخبار الباطنة ولا يجري في الملك والملكوت شيء ولا تتحرك ذرة ولا تسكن ولا تضطرب نفس ولا تطمئن إلا ويكون عنده خبره، وهو بمعنى العليم لكن العلم إذا أضيف إلى الخفايا الباطنة سمي خبرة وسمي صاحبها خبيراً.
* وقوله: الذي جل: صفة للفظ الجلالة وجميع النعوت المتقدمة صفة لها أيضاً، والجلالة العظمة أي هو أعظم من أن يكون شيء يشبهه أو يكون نظيراً له ونظير الشيء مثله، ففرق بينها إذ المشابهة لا يكونُ مُثَابِلًا^(١).

* قوله: «تعالى عن الشريك والوزير إلخ» معناه: سما وتقدس عن أن يكون له مشارك في ذاته أو في صفاته أو في أفعاله، والوزير هو الذي يوازر غيره فيحمل عنه ما حملة من الأثقال والذي يلتجئ الأمير إلى رأيه وتدبيره فهو ملجأ له ومفزع.

والسميع: هو الذي لا يعزب عن إدراكه مسموع وإن خفي ويدرك دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء يسمع حمد الحامدين فيجازيهم، ودعاء الداعين فيستجيب لهم .

والبصير: هو الذي يشاهد ويرى حتى لا يعزب عنه ما تحت الثرى.

واعلم أن تفسير هذه الأسماء إنما هو بحسب المعنى اللغوي وباعتبار متعلقاتها، وأما حقائقها في حقه سبحانه وتعالى فإنها تجل عن أن تدرك بعقل أو يضرب لها مثال، أو تدل عليها عبارة أو تشير إليها إشارة، وما حظ الباحث فيها إلا الإيحاء بها، والتسليم لما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسول الله ﷺ، وذلك لأن الكلام على الصفات فرع عن الكلام عن الذات، فكما أن ذاته تعالى لا يمكن أن تدركها العقول كذلك حقيقة الصفات لا يمكن العقول أن تدركها، ولا يطمع في إدراك حقيقتها إلا جاهل بالربوبية، غارق في بحار التأويل الذي يناقض بعضه بعضاً ومهما خاض فيه رجع بخفي حنين وارتد إليه =

(١) الماثلة: المشابهة من كل وجه، والمشابهة قد تكون من وجه واحد فقط.

السَّمِيعُ الْبَصِيرُ... وصلى الله على رسوله محمد البشير النذير (*)

=البصر خاسئاً وهو حسير، سبحانه لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير، «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ».

واعلم أن ما تراه في كتب الكلام من التأويلات - على ما انطوت عليه من التناقض وقياس الغائب على الشاهد - فإنما سبيلها إما تأسيس من صاحبها يروجهما على من لم يجعل الله له نوراً، وإما أنّها مباحث احتاج إليها العلماء لكبح جماح الخصم على طريقة فن الجدل، وهذا الفن كثيراً ما يحتاج فيه صاحبه إلى السفسطة والتحيل على غلبة الخصم بكل ما يمكن.

ثم إنك إذا كاشفتهم عما في ضميرهم أعلنوا لك بالحق ورجعوا إلى العجز عن إدراك كنه الحقائق، ثم جاء من بعدهم ممن لا حظّ له من العلم إلا التقليد فالتقط تلك السفاسف وجعلها كتباً مدونة وعقيدة حمل الناس على إتباعها، والحق لا يخفى على المنصف، وللباطل جولة ثم يضمحل.

وقد أطلنا النفس في هذا في غير هذا المحل من كتبنا ورقمنا جملة صالحة منه في كتابنا الذي وسمناه بالمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، فليراجعه من أراد ففیه المقنع والشافى.

* قوله: «البشير... إلخ» البشير: المبشر لمن أطاعه بالثواب. والنذير المنذر لمن عصاه بالعقاب، والسراج المنير: اسمان سماه الله تعالى بهما وسمى الله تعالى الشمس: سراجاً وهاجاً، والمنير هو الذي ينير من غير إحراق، بخلاف الواج فإنه فيه نور إحراق وتوهج، والمعنى أن الله تعالى شبه نبيه ﷺ بالشمس من جهة أنها منيرة من غير توهج ولا إحراق فلم يلمّ بشيء مما يكون مضرراً وأصل الإنذار الإعلام تقول: أنذرته أنذره إنذاراً إذا أعلمته، فأنا منذر ونذير أي: معلم ومخوف ومحذر، وفي النهاية: «المنذر: المعلم الذي يعرف القوم بما يكون قد دهمهم من عدو أو غيره وهو المخوف»^(١).

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر ٣٨/٥ «نذر».

السراج المنير.. المخصوص بالمقام المحمود^(*)، والحوض المورد،

* قوله: «المخصوص بالمقام المحمود.. إلخ» المحمود هو الذي يحمده فيه جميع الخلق لتعجيل الحساب والإراحة من طول الوقوف في المحشر، وقيل هو الشفاعة، والمورود اسم مفعول تقول: وردت الماء أردته وروداً إذا حضرته لتشرب منه، والورد الماء الذي ترد عليه، وحوضه عنه ثابت له في الآخرة بصريح الأحاديث الصحيحة^(١) فلا ينكره إلا مبتدع، والعجب مما ينقل عن المعتزلة أنهم أنكروه مع وروده في صحيح الأخبار، وأما ثبوته بقوله: تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾^(٢) فإنه احتمال وليس بصريح للاختلاف في معنى الكوثر، فروى ابن جرير الطبري^(٣) عن ابن عمر قال: (هو نهر في الجنة)، وبه قال ابن عباس وعائشة وجماعة من التابعين، وقال ابن عباس في رواية عنه: (هو الخير الكثير)، وقال عكرمة: «هو الخير الكثير والقرآن والحكمة»، وقال عطاء: «هو الحوض»، وحكى عضد الدين الإيجي في كتابه المواقف^(٤) أن الصراط أنكره أكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي منهم فيه إثباتاً ونفيّاً. وأما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم إلا أن منهم من أحاله عقلاً ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته، كالعلاف وابن المعتز، قالوا: يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والإنصاف، بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلاً لا على آلة الوزن الحقيقي.

هذا مذهب المتأولين والحق أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورد وشهادة الأعضاء كلها حق بلا تأويل ولا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع إخبار الصادق عنها وإجماع المسلمين على ذلك قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب العزيز.

(١) انظر هذه الأحاديث في: شرح العقيدة الطحاوية ص ٢٢٠، السنة لابن أبي عاصم ٢/٣٢١، مجموع

فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣/١٤٦، النهاية لابن كثير ٢/٣.

(٢) سورة الكوثر، الآية [١].

(٣) تفسير ابن جرير "جامع البيان" ١٢/٧١٧.

(٤) المواقف ص ١٢٥.

في اليوم العبوس^(*) القمطير، وعلى أصحابه الأطهار، النجباء الأخيار، وأهل بيته الأبرار، الذين أذهب عنهم الرجس^(*) وخصهم بالتطهير، وعلى التابعين لهم بإحسان، والمقتدين بهم في كل زمان.

(أما بعد) فهذا كتاب نذكر فيه أصول الفقه، والاختلاف فيه، ودليل كل قول على المختار، ونبين من ذلك ما نرتضيه، ونجيب من خالفنا فيه

* قوله: «في اليوم العبوس» متعلق بالمخصوص والعبوس صفة لأصحاب اليوم أي يوم يعبس فيه على حد قولهم: ليل نائم، فهو من المجاز العقلي الذي يسند فيه الفعل أو شبهه إلى غير ما هو له ومنه: «فَهُوَ فِي عَيْشَةٍ رَاضِيَةٍ»^(١) أسند الضمير إلى العيشة والمراد صاحبها، هذا ما ذهب إليه علماء المعاني، وأما على ما ذهب إليه الشيخ تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية رحمته من إنكاره المجاز العقلي كما صرح به في كتاب الإيهان^(٢) له فالعبوس بمعنى الشديد فهو وصف لليوم نفسه، وسيأتي هذا البحث في موضعه من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى^(٣). والقمطير الشديد العبوس الذي يجمع ما بين عينيه، وقال في التيسير هو الشديد العسر^(٤).

* قوله: «الرجس» هو استعارة للذنوب واستعارة الطهر للتقوى؛ لأن عرض المقترف للمقبحات يتلوث بها ويتدنس كما يتلوث بدنه بالأرجاس، وأما المحسنات فالعرض منها نقي مصون كالثوب الطاهر.

(١) سورة الحاقة، الآية [٢١].

(٢) الإيهان ص ٧٢.

(٣) انظر: ١/ ٢٢٩ من هذا الكتاب.

(٤) تفسير النسفي ٣/ ٦٢٨، تيسير الكريم المنان ٨٣٤.

بدأنا بمقدمة لطيفة في أوله^(*)، ثم أتبعناها ثمانية أبواب:

* قوله: «بدأنا بمقدمة لطيفة في أوله» اعلم أن الشيخ موفق الدين كما حكاه عنه الطوفي^(١) وغيره وعلمناه بالاستقراء تبع في كتابه هذا أبا حامد الغزالي في كتابه المستصفى في أصول الفقه والغزالي قدّم أمام مطلوبه مقدمة منطقية وقال^(٢): «إنها لا تختص بعلم الأصول، بل هي آلة لكل علم وإنما هي في أصول الفقه كالعلاوة ألحقها بعض من غلب عليه الكلام به، لشدة الفهم له والفظام عن المؤلف شديد، ولذلك كل من غلب عليه علم وألفه مزج به سائر علومه، يعرف ذلك باستقراء تصانيف الناس»^(٣).

بهذا تبين أن المصنف كان في كتابه هذا تابعا للغزالي؛ لأنه لم يكن متكلمًا، ولا منطقيا حتى يقال: غلب عليه علمه المؤلف فلما ألحق المقدمة بكتابه دل على أن ذلك لتمحض المتابعة. قال العلامة سليمان الطوفي الحنبلي في شرح مختصره: وقد أخبرنا الثقات أن الشيخ إسحاق العلي عاتب أبا محمد - يعني المصنف - في إلحاقه هذه المقدمة وأنكر عليه فأسقطها من هذا الكتاب بعد أن انتشرت بين الناس، فلهذا توجد في نسخة دون نسخة انتهى^(٤).

والحاصل أن بعض أصحابنا أنحى باللائمة على الموفق في إثبات هذه المقدمة أمام مطلوبه ونسبه إلى التطفل على علم المنطق، وقال لم نعلم أن أحداً تابع الغزالي في إثبات مقدمة منطقية أمام مطلوبه من فن الأصول إلا ابن الحاجب إلى غير ذلك^(٥) مما لا جدوى =

(١) شرح مختصر الروضة ١/٩٨.

(٢) المستصفى ١/٣٠.

(٣) المستصفى ١/٢٧.

(٤) شرح مختصر الروضة ١/١٠٠.

(٥) شرح مختصر الروضة ١/١٠١، وانظر: مقدمة ابن الحاجب في بيان المختصر ١/٣٣-١٤٤، على أن هذا الكلام غير صحيح، فقد تابع على ذكر المقدمة المنطقية جماعة من العلماء منهم على سبيل المثال: ابن جزري في تقريب الوصول ٤٥-٧٠، والجويني في البرهان ١/١١١-١٨٥، والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٤-١٥، على أن من طالع مقدمات الكتب الأصولية وجدها محتوية على بعض مباحث هذه المقدمة.

الأول: في حقيقة الحكم وأقسامه^(*).

= له إلا تسويد الأوراق على أن فن المنطق ليس بالدرجة التي لا يمكن لمثل موفق الدين أن يناها ولا هذه المقدمة في المرتبة التي لا ينبغي له أن يعلمها، وليست هي أصعب من المباحث التي ذكرها في القياس والجدل، وهل هذه المقدمة إلا بيان اصطلاحات تشتد الحاجة إلى معرفتها في العلوم؛ ولا سيما في فن الأصول، وخصوصا في القياس وليست هي من المنطق المختلط بالفلسفة حتى يقال: إن الضرر يأتي من جهتها.

وعندي أن الضرر الذي ينتج من حذفها أشد من الضرر المزعوم الذي يأتي من ذكرها، ولذلك وجدت من هذا الكتاب نسختين: إحداهما حذفت منها المقدمة، والثانية لم تحذف منها، فاخترت الثانية دون الأولى، وأما قولهم: إن موفق تابع للغزالي في المستصفي، فهو كلام صحيح، لكنه لا يضره، بل يعد من محسنات كتابه لأن الغزالي له القدح المعلى في هذا الفن وفي غيره، وكتابه من أعظم كتب الأصول، على أن المصنف لم يوافق الغزالي مقلداً له لكنه غير كثيراً من كلامه، وهذب كثيراً من مسائله، فرحمهما الله وجزاهما عن العلم خيراً.

* قوله: «الأول في حقيقة الحكم إلخ» هذا كله ظاهر لا يقال عليه سوى أن الكلمات المذكورة على سبيل التعداد، إنها حقها البناء وأصله أن يكون على السكون وهذا كقول الكاتب "دار، بستان، غرفة"، وكقول العاد "واحد، اثنان، ثلاثة" إلى آخره وسوى أن يقال: قد كان القياس تقديم تقاسيم الأسماء، وهو الكلام في اللغات لتوقف معرفة خطاب الشرع على فهمها لوروده بها، كما فعله ابن الحاجب^(١)، وأبو إسحاق الشيرازي في اللمع^(٢)، والقرافي^(٣) وغيرهم، وتبعهم القاضي علاء الدين على المرادوي في كتابه تحرير المنقول^(٤)، ولكن هذا بحث بمقتضى الطبع والأمر فيه سهل.

(١) بيان المختصر ١/ ٣٣.

(٢) شرح اللمع ١/ ١٦٧.

(٣) شرح تنقيح الفصول ص ٢٠.

(٤) التحرير ١/ ٢٨٠.

الثاني: في تفصيل الأصول وهي: الكتاب والسنة والإجماع والاستصحاب.
 الثالث: في بيان الأصول المختلف فيها.
 الرابع: في تقاسيم (الكلام و)الأسماء.
 الخامس: في الأمر والنهي والعموم والاستثناء والشرط وما يقتبس من الألفاظ من إشارتها وإيمائها.
 السادس: في القياس الذي هو فرع للأصول.
 السابع: في حكم المجتهد الذي يستثمر الحكم من هذه الأدلة والمقلد.
 الثامن: في ترجيحات الأدلة المتعارضات.
 ونسأل الله تعالى أن يعيننا فيما نبتغيه، ويوفقنا في جميع الأحوال لما يُرضيه،
 ويجعل عملنا صالحاً ويجعله لوجهه خالصاً. بئنه ورحمته.
 وأعلم أنك لا تعلم معنى أصول الفقه قبل معرفة معنى الفقه^(*) والفقه في أصل

تعريف
الفقه

* قوله: «واعلم إلخ» أقول: لما كان أصول الفقه مركباً من مضاف، وهو: أصولُ ومضاف إليه، وهو: الفقه^(١) وكان بمقتضى الطبع أن معرفة المركب متوقفة على معرفة مفرداته لا جرم تكلم الشيخ على المفردات فبين أن لفظ الفقه في أصل الوضع معناه: الفهم، وفي الاصطلاح: ما ذكره.

ثم اعلم أنه لما كان أصول الفقه مركباً من مضاف ومضاف إليه، كان من المركبات التي يدل الجزء منها على جزء المعنى وهو^(٢) الأدلة المنسوبة إلى الفقه، ثم جعل لقباً أي علماً على الفن الخاص من غير نظر إلى الأجزاء وذلك كجعل عبد الله مثلاً علماً على الشخص =

(١) يرى بعض الأصوليين أنه لا اختصاص لعلم الفقه بعلم الأصول، إذ قد يستخرج بواسطة القواعد

الأصولية أحكام عقديّة وتفسيرية وحديثية وغيرها. انظر: التفريق بين الأصول والفروع ١/٥٦.

(٢) يعني أصول الفقه.

وضع الفهم. قال تعالى إخباراً عن موسى عليه السلام:

= المعلم، واللفظ متى جعل علماً انتفى منه المعنى الأصلي فإذا قصد التلميح به أتى بأل كالحارث والنعمان، والفرق بين اللقبى والإضافي من وجهين:

أحدهما: أن اللقبى هو العلم والإضافي موصل إلى العلم.

الثاني: أن اللقبى لا بد فيه من ثلاثة أشياء: معرفة الدلائل وكيفية الاستفادة وحال المستفيد وهو المجتهد، وأما الإضافي فهو الدلائل خاصة أي: التي هي منسوبة إلى الفقه. ولما كان بمقتضى العقل أنه لا يمكن الخوض في علم من العلوم إلا بعد تصور ذلك العلم، والتصور مستفاد من التعريفات، قدم المصنف تعريف أصول الفقه لقباً على الكلام في مباحثه وترك أشياء يذكرها المصنفون في أوائل كتبهم اعتماداً على الموقف، وهي: فائدته واستمداده.

أما فائدته: فالعلم بأحكام الله تعالى التي يتوصل بها إلى السعادات في الدنيا والدرجات في الآخرة.

وأما استمداده فمن الكلام والعربية والأحكام^(١) لكن من جهة تصورهما كقولنا الأمر للوجوب والنهي للتحريم، ومن جهة تصور متعلقاتها كقولنا: العام إذا خص يكون حجة في الباقي. فلا بد من تصور هذا ليتمكن الأصولي من إثباته أو نفيه.

(١) من أهم ما يستمد منه علم الأصول: النصوص الشرعية، وأما تصور الأحكام فإنه من مباحث علم الأصول كما سيأتي في الباب الأول، وعلم الكلام يتوقف عليه علم الأصول بمعنى أنه لا يُبحث في علم الأصول إلا بعد تقرير القواعد الكبرى في علم الكلام، وليس ذلك من الاستمداد في شيء.

﴿وَأَخْلَلْ عَقْدَةَ مِّن لِّسَانِي ﴿٢٧﴾ يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾^(١). وفي عرف الفقهاء^(*):

* قوله: «وفي عرف الفقهاء» أقول: جرت عادة الفقهاء أنهم إذا انتصبوا لبيان لفظ بينوه من جهة اللغة والشرع، فيقولون مثلاً: الصلاة معناها في اللغة الدعاء، وفي الشرع: الأفعال المفتحة بالتكبير المختمة بالتسليم، وأشبه ذلك مما يكثر وذلك بناء منهم على إثبات الحقائق الشرعية وهي من كبار المسائل، وبيان ذلك: أن الشرع هل وضع لحقائقه الشرعية أسماء بإزائها وضعا استدلالياً خارجاً عن وضع أهل اللغة أو أنه أبقى الموضوعات اللغوية^(٢) على حالها وزاد فيها شرعاً شروطاً وأفعالاً أخرى؟ بيانه: هل أنه سمي الصلاة الشرعية صلاة لاشتغالها على اللغوية وهي الدعاء، لكن اشترط لها في الشرع شروطاً، أم نقل لفظ الصلاة من المعنى اللغوي وجعله للهيئة المخصوصة؟ في هذا خلاف بين الأصوليين وسيأتي تفصيلها في مبحث اللغات من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى^(٣).

إذا علم هذا فقول الشيخ: الفقه: الفهم، أحسن من قول الرازي في المحصول والمنتخب هو: فهم غرض المتكلم من كلامه^(٤) ومن قول الشيرازي في شرح اللمع هو فهم الأشياء الدقيقة^(٥)، وذلك لأنهم فسروا الفقه بزيادة على أصل الوضع، وأهل اللغة أعلم بالموضوعات من غيرهم، ومن ثم قال ابن فارس في المجمل: «الفقه: العلم وكل علم بشيء فهو فقه»^(٦)، غير أن الجوهري في الصحاح لم يذكر غير أن الفقه الفهم وهو المشهور^(٧)، وقال الإمام ابن عقيل في الواضح الفهم إدراك معنى الكلام بسرعة^(٨)، ولم يسلم له هذا الحد لأن قوله: بسرعة مستدرك لأن من سمع كلاماً ولم يدرك معناه إلا بعد شهر أو أكثر قيل قد فهمه.

(١) سورة طه، الآيتان [٢٧-٢٨].

(٢) أي: الصلاة اللغوية.

(٣) ستأتي في هذا الكتاب ١٥/٢.

(٤) المحصول ٩/١.

(٥) شرح اللمع ١/١٥٧.

(٦) المجمل ٢/٧٠٣ «فقه».

(٧) الصحاح ٦/٢٢٤٣ «فقه».

(٨) في الواضح ٧/١: (الفقه في الأصل اللغوي: الفهم).

العلم بأحكام الأفعال الشرعية^(*) كالحلل والحرمة والصحة والفساد ونحوها فلا

* قوله: «العلم بأحكام الأفعال الشرعية إلخ» أقول: لم يحدّ الشيخ الفقه بحد لما رأى من اختلاف العلماء في حده، وأن كل حد لا يخلو من مؤاخذة، لكن أتى بخصائص تشير إلى حقيقته، فكانه قال: الفقه هو الحكم على فعل شرعي بالحل أو بالحرمة أو بالوجوب أو بالندب أو بالإباحة أو بالصحة أو بالفساد، وهذا قريب من قول الغزالي: «هو العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين»^(١) وأراد بذلك الأحكام السبعة المتقدمة فالمعنى واحد.

بقي هنا أن يقال: إن قول المصنف في التعريف "العلم بأحكام الأفعال الشرعية" يرد عليه أمران:

أولهما: أن الفقه من باب الظنون والعلم خلاف الظن فكيف جعل الفقه علماً.

وثانيهما: أن العلم بالأحكام المذكورة يكون من حيث الدليل، وهو قسمان: إجمالي وتفصيلي، والشيخ لم يبين المراد منها، والتعريف لا يكون بالإجمال.

وأجيب عن الأول بأن المجتهد إذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم قطع بوجوب العمل بما أدى إليه ظنه فالحكم معلوم قطعاً والظن وقع في طريقه، لا في نفس الحكم، مثاله قولنا: الخمر محرم بعلّة الإسكار، وهي: مناط الحكم، والنيذ يشارك الخمر في هذه العلة فغلب بذلك على ظننا تحريم النيذ، وعلمنا بالإجماع وجوب تحريم الخمر واجتنابه بمقتضى هذا الظن، فالحكم المطلق وهو وجوب الاجتناب مقطوع به، وإنما وقع الظن في طريق التوصل إلى معرفة هذا الوجوب وهو قولنا: النيذ يشارك الخمر في الإسكار الذي هو علة تحريم الخمر، وهو مناط الحكم، وإذا شاركه في مناط الحكم وجب القول بتحريمه. =

يطلق اسم الفقيه على متكلم، ولا محدث، ولا مفسر، ولا نحوي.
وأصول الفقه: أدلته الدالة عليه من حيث الجملة^(*)، لا من حيث التفصيل

= فهذا قياس توصلنا به إلى حصول الظن بتحريم النيذ، وهو قياس ظني، فلما حصل لنا الظن من القياس المذكور، حكمنا بالإجماع والعقل، على ما قررناه من وجوب القول بالتحريم.

ومن المعلوم أن القياس الشرعي ظني وأن الإجماع قاطع فالإجماع القاطع أوجب العمل بالظن الحاصل عن القياس الذي هو طريق إلى العلم بالوجوب، وقال الشيخ نجم الدين عبد المنعم ابن الصقيل الحراي الحنبلي في الجواب عن الاعتراض المذكور: الظنون ليست فقها وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون^(١). وأجيب عن الثاني بأن المصنف صرح بمراده فيما بعد بقوله: فإن الخلاف إلى آخره.

* قوله: «وأصول الفقه أدلته إلخ» أقول: الأدلة إما أن تكون إجمالية وهي التي عبر عنها بقوله: من حيث الجملة، وإما أن تكون تفصيلية، والمبحوث عنه في هذا الفن الإجمالية، كقولنا: الأمر المطلق الذي لم تكن له قرينة تصرفه إلى النذب يقتضي الوجوب، والأصولي لا يتعرض للأدلة التفصيلية، إلا على طريق ضرب المثال وهي: حظ الفقيه والجدلي، فإنهما يأخذان الدليل الإجمالي ويجعلانه كبرى قياس من الشكل الأول، ويجعلان صغراه ما يريدان الاستدلال له فيقولان مثلاً: أقيموا الصلاة أمر مطلق، والأمر المطلق يقتضي الوجوب وبحذف الحد الأوسط تحصل النتيجة هكذا أقيموا الصلاة يقتضي الوجوب. وهذا يقال له دليل تفصيلي، يسمى بذلك لأنك تفصل فيه كل مسألة عن غيرها، والأجلى من هذا أن يقال: إن الأحكام إما أن تؤخذ من الشرع أو لا، الثاني هو الحكم المأخوذ من إحدى الحواس، كالحكم بأن هذا مائل لذاك أو مخالف له، فإن دليله الحس والعقل، والأول إما أحكام =

(١) شرح مختصر الروضة ١/١٥٩.

=اعتقادية لا تتعلق بكيفية عمل، إذ الغرض منها مجرد الاعتقاد، وتسمى: أصلية، وإما عملية تتعلق بكيفية عمل وتسمى فرعية^(١)، وهذه لا تكاد تتناهى فامتنع حفظها كلها لوقت الحاجة للكل؛ لأن القوى البشرية قاصرة عن ضبط أمثالها، فربطت بأدلة كلية شاملة لأحكام جزئيات كثيرة وتلك الأدلة هي عمومات الكتاب والسنة، ويعلل تفصيلية قياسية أي: كل مسألة بدليل دليل لتستنبط منها عند الحاجة، ولما كان ليس في وسع الكل أيضاً أن ينتهز للاستنباط من تلك الأدلة لتوقفه على أدوات يستغرق تحصيلها العمر، وكان يفضي إلى تعطل غيره من المقاصد الدينية والدينية فحُص قومٌ بالانتهاض له وهم المجتهدون، والباقون يقلدونهم فيه فدونوا ذلك، وسموا العلم الحاصل لهم منها: فقها، وأنهم احتاجوا في الاستنباط إلى مقدمات كلية، كل مقدمة منها ينبنى عليها كثير من الأحكام، وربما التبست ووقع فيها الخلاف، فتشعبوا فيها شعباً وتحزبوا أحزاباً ورتبوا فيها مسائل تحريراً واحتجاجاً وجواباً فلم يروا إهمالها نصحاً لمن بعدهم، وإعانة منهم على درك الحق منها بسهولة فدونها وسموا العلم بها أصول الفقه.

هذا إيضاح ما أشار إليه الشيخ، هذا وقد أبدى الطوفي لطيفة^(٢) وهي أن قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً﴾^(٣) قضية كلية^(٤) تتناول الأحكام الشرعية؛ لأنها شيء من الأشياء فيقتضي أنها مفصلة في الشرع، ثم إننا نرى كثيراً من الأحكام غير مفصل لا في كتاب الله ولا في سنة رسوله ولا في كلام الأئمة، إذ قد تقع حوادث غرائب، ليس لهم =

(١) وقع الاختلاف في ضابط الأصول والفروع، وقد حررته في كتاب التفريق بين الأصول والفروع فما كان دليلاً قطعياً فهو من الأصول، وما كان دليلاً ظنياً فهو من الفروع.

(٢) شرح مختصر الروضة ١/١٣٣.

(٣) سورة الإسراء، الآية [١٢].

(٤) عند الطوفي: «عامّة».

فإن الخلاف يشتمل على أدلة الفقه^(*) لكن من حيث التفصيل كدلالة حديث خاص على مسألة: النكاح بلا ولي.

والأصول لا يتعرض فيها لأحاد المسائل إلا على طريق ضرب المثال، كقولنا: الأمر يقتضي الوجوب ونحوه، فهذا يخالف أصول الفقه فروعاً، ونظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية، والمقصود اقتباس الأحكام من الأدلة.

الفرق بين
الفقه والأصول

= فيها كلام، فدل على أنه تعالى أحال بالتفصيل على مجتهد كل عصر، فكل مجتهد مطلق أو مقيد تمسك بحكم مما يصلح أن يتمسك به مثله في ذلك الحكم كان ما أفتى به حكماً من الله تعالى، وتفصيلاً منه بمقتضى النص المذكور، إلا أن يقال: قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَصَّلَنَاهُ تَفْصِيلاً﴾^(١) عام مخصوص، أو علمنا تفصيله، وإن لم نذكره في الكتاب، لكن هذا تخصيص وتأويل يحتاج إلى دليل، هذا كلامه.

قلت: إذا أمعنت النظر علمت السر في قول أصحابنا: لا يجوز خلو العصر عن مجتهد كما سيأتي في محله وأن القول بسد باب الاجتهاد غلط فاضح.

* قوله: «فإن الخلاف إلخ» الفاء للتفريع أتى بها إشارة إلى محترزات القيود، وبيانه: أن المشتغل بفن الكلام لا يبحث عن أعمال المكلفين، وإنما بحثه عما يجب لله تعالى ولرسوله، وما يجوز عليها وما يستحيل، والمحدث يبحث عن صحة إسناد الحديث وعدمها، والمفسر يتكلم في معاني الآيات، وبيان المفردات، والنحوي يوضح الإعراب.

مقدمة (*)

اعلم أن مدارك العقول تنحصر في الحد والبرهان (*). المقدمة المنطقية

* المقدمة في الأصل صفة؛ لأنها اسم فاعل، ثم نقلت من الوصفية وجعلت اسماً لمقدمة الجيش، ثم نقلت من مقدمة الجيش إلى مقدمة الكتاب أو العلم، فمقدمة العلم اسم لما يتوقف الشروع عليه في مسأله، كبيان حده وموضوعه وغايته، فهي اسم للمعاني المخصوصة وذكر الألفاظ لتوقف الإنباء عليها إلا أنها مقصودة لذاتها.

و(مقدمة الكتاب) اسم لطائفة من كلامه، قدمت أمام المقصود لارتباط له بها، وانتفاع بها فيه، وهي اسم للألفاظ، والمقدمة هنا مقدمة كتاب، لا مقدمة علم، ولذلك توجد في بعض النسخ دون البعض الآخر؛ لأنها لا علاقة لها في حد هذا العلم ولا في موضوعه، ولا في غايته، وإنما لها ارتباط بهذا العلم من جهة القياس، وما يشتمل عليه من قواعد فن الجدل ويتنفع بها فيه، ولو كانت مقدمة علم لما استغني عنها.

* قوله: «اعلم أن مدارك العقول إلخ» إن فن المنطق تارة يسمونه مدارك العقول وتارة بفن الميزان، وتارة بفن النظر، ويكتاب الجدل.

والمدارك جمع مدرك من أدرك الشيء بالشيء واستدركه، وأدرك الشيء: أحاط به وبلغ وقته، وانتهى إلى العلم به والإحاطة بحكمه، والمراد المدرك بالعقول؛ لأننا نشاهد قطعاً آثار العقول في الآراء والحكم والحيل وغيرها متفاوتة، والعقل ما يحصل به الميز بين المعلومات، وهذه المدارك تنحصر في الحد والبرهان كما ستعلمه.

وذلك لأن إدراك العلوم على ضربين (*):

أنواع
الإدراك

إدراك الذوات المفردة، كعلمك بمعنى العالم والحادث والقديم.
والثاني: إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض نفيًا وإثباتًا، فإنك تعلم أولاً معنى العالم، والحادث القديم مفرداً، ثم تنسب مفرداً إلى مفرد فتنسب الحادث إلى العالم بالإثبات، فتقول: العالم حادث، وتنسب للقديم إليه بالنفي فتقول العالم ليس بقديم.

والضرب الأول يستحيل التصديق والتكذيب فيه، إذ لا يتطرق إلا إلى خبر، وأقل (*) ما يتركب منه الخبر مفردان.
والضرب الثاني يتطرق إليه التصديق والتكذيب.

* قوله: «وذلك لأن إدراك العلوم إلخ» أقول: إدراك العلوم ضربان:

ضرب يتعلق بالمفرد، ويسميه بعضهم: تصورا، وبعضهم: معرفة، وذلك إدراك الذوات المفردة كإدراك معنى العالم (بفتح اللام) والحادث والقديم.

وضرب لا يتعلق إلا بالنسبة، أي: بحصولها ويسميه بعضهم: تصديقا، وبعضهم: علما. وبيانه: أن هذا الضرب لا يتعلق إلا بحصول النسبة التامة أو لا حصولها، بخلاف الضرب الأول فإنه يتعلق بالمفرد، وبالنسبة نفسها فكأنه قيل: إدراك بمفرد وإدراك بحصول نسبة ولا حصولها، وأريد بالمفرد ما عدا حصولها، ولا حصولها، فيدخل فيه ما لا يشتمل على نسبة، وما فيه نسبة تقييدية أو إنشائية أو خبرية لم يرد عليها أحد طرفيها بعينه، فإدراك كل واحد منها تصور، وأما التصديق فهو إدراك بأن النسبة الخبرية واقعة أو ليست بواقعة. فلا يرد أن تصور النسبة خارج عن حد التصور وداخل في حد التصديق.

* قوله: «وأقل ما يتركب» الواو للحال.

وقد سُمي قوم الضرب الأول: تصوّراً، والثاني: تصديقا، وسمى آخرون الأول: معرفة، والثاني: علما، وسمى النحويون الأول: مفردا، والثاني: جملة.

وينبغي أن يعرف البسيط قبل مركبه^(*)، فإن من لا يعرف المفرد كيف يعرف المركب، ومن لا يعرف معنى العالم والحادث كيف يعرف أن العالم حادث. ومعرفة المفردات قسمان:

أولى: وهو الذي يرتسم معناه في النفس من غير بحث وطلب، كالموجود والشيء^(*).

* قوله: «وينبغي أن يعرف البسيط إلخ» حاصل هذا التمهيد: أن الإدراكات المعلومة تنحصر في المعرفة والعلم، وكل علم يتطرق إليه التصديق فمن ضرورته أن تتقدم عليه معرفتان، فإن من لا يعلم المفرد كيف يعلم المركب؛ ومن لا يفهم معنى العالم ومعنى الحادث كيف يعلم أن العالم حادث، والمعرفة قسمان:

أولى وهو الذي يرتسم معناه في النفس أي في الذهن من غير بحث ولا طلب كالمفردات المدركة بالحس.

ومطلوب وهو الذي يدل اسمه على أمر جملي (بسكون الميم) غير مفصل، فيطلب تفصيله.

* وكذلك العلم ينقسم إلى: أولى كالضروريات كالعلم بأن النار حارة، والزوج ينقسم بمتساوين، ومطلوب كالنظريات، فالمطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد، والمطلوب من العلم الذي إليه يتطرق التصديق والتكذيب لا يقتنص إلا بالحجة والبرهان وهو القياس.

وكان طالب القياس والحد طالب الآلة التي بها تقتنص العلوم والمعارف كلها، فلذلك مهد المصنف هذا التمهيد تبعا للغزالي في كتابه "محك النظر"^(١) ليحسن له الدخول فيما يأتي. والقنص الصيد فهو مجاز عما يصاد من المعاني.

(١) انظر: معيار العلم ص ٣٥.

ومطلوب وهو: الذي يدل اسمه منه على أمر جملي غير مفصل.
والثاني: قسمان أيضا: أوّل كالضروريات، ومطلوب كالنظريات. فالمطلوب
من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد، والمطلوب من العلم لا يقتنص إلا بالبرهان.
فلذلك قلنا: مدارك العقول تنحصر فيهما.

فصل

أقسام الحد
أولاً: الحد الحقيقي

والحد ينقسم ثلاثة أقسام: حقيقي ورسمي ولفظي (*).
فالحقيقي هو: القول الدالُّ على ماهية الشيء.

والماهية: ما يصلح جواباً لسؤال بصيغة (ما هو)، فإنَّ صَيِّغَ السؤال التي
تتعلق بأمهات المطالب أربعة (*):

أحدها: (هل) يطلب بها إما أصل الوجود وإما صفة (*).
والثاني: (لم) سؤال عن العلة جوابه بالبرهان (*).

* قوله: «والحد ينقسم إلى ثلاثة أقسام إلخ» أقول: المراد بالحد عند الأصوليين الحد
المرادف للمعرّف (بكسر الراء المشددة)، وإنما انحصر في الأقسام الثلاثة لأنه إما أن يحصل
في الذهن صورة غير حاصلة، أو يفيد تميز صورة حاصلة عما عداها.
والثاني: حد لفظي إذ فائدته معرفة كون اللفظ بإزاء معنى معين.
والأول: إما أن يكون بمحض الذاتيات وهو الحقيقي لإفادته حقائق المحدودات، فإن
أفاد جميعها فتام، وإلا فناقص، وإما أن لا يكون كذلك فهو الحد الرسمي.
* قوله: «فإن صيغ السؤال إلخ» بيان أن الحد يذكر جواباً عن سؤال في المحاورات
كقولنا: ما هو الإنسان؟ فيجاب بماهية فيقال: حيوان ناطق، ولا يكون الحد جواباً عن
كل سؤال بل يكون جواباً عن البعض، ثم من المعلوم أن السؤال طلب وله لا محالة
مطلب وصيغة، والصيغ والمطالب كثيرة، ولكن أمهات المطالب أربع، كما ذكره المصنف.
* قوله: «أحدها هل إلخ» هذه الصيغة يطلب بها أمران: إما أصل الوجود كقول
القائل: هل واجب الوجود موجود؟ وإما أن يطلب الموجود بحال وصفة كقوله: هل الله
خالق البشر وهل الله حي؟ فقوله: وإما صفته: الضمير يرجع إلى الوجود.
* قوله: «والثاني لم» بكسر اللام وفتح الميم، وما الاستفهامية إذا دخلها جار حذف
الألف منها وجوباً.

والثالث: (أي) يطلب به تمييز ما عرف جملته^(*).
الرابع: (ما) وجوابه بالحدّ.

* قوله: «والثالث: أي إلخ» أقول: إن مطلب أي هو الذي يطلب تمييز ما عرف جملته عما اختلط به، كما إذا قيل: ما الشجر؟ فقلت: إنه جسم، فينبغي أن يقال: أي جسم هو؟ فتقول: هو نام.

* قوله: «والرابع: ما، وجوابه بالحد» اعلم أن مطلب (ما) يطلق على ثلاثة أوجه: الأول: أن يطلب شرح اللفظ، كما يقول من لا يدري العقار: ما العقار؟ فيقال له: الخمر؛ إذا كان يعرف الخمر.

الثاني: أن يطلب لفظاً مميّزاً يتميز به المسؤول عنه عن غيره بكلام جامع مانع كيفما كان الكلام، سواء كان عبارة عن لوازمه أو ذاتياته كقول القائل: ما الخمر؟ أي: ما حد الخمر؟ فيقال: هو المائع الذي يقذف بالزبد ثم يستحيل إلى الحموضة، ويحفظ في الدن، والمقصود أن لا يتعرض لذاتياته، ولكن تجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملته الخمر، بحيث لا يخرج عنه خمر، ولا يدخل فيه ما ليس بخمر.

الثالث: أن يقال: ما الخمر؟ فيقال: هو شراب مسكر معتصر من العنب، فيكون ذلك كاشفاً عن كنه حقيقته الذاتية، ويتبعه أيضاً أنه تمييز جامع مانع ولكن غير مقصوده التمييز بل تصور كنه الشيء وحقيقته ثم التمييز يتبعه لا محالة.

واسم الحد في العادة قد يطلق على هذه الأجوبة الثلاثة على سبيل الاشتراك، قال الغزالي^(١): «فلنخترع لكل واحد اسماً، ولنسم الأول حداً لفظياً، إذ السائل ليس يطلب إلا شرح اللفظ، ولنسم الثاني حداً رسمياً، وهو طلب مترسم بالعلم، غير متشوف إلى درك حقيقة الشيء، ولنسم الثالث حداً حقيقياً، إذ مدرك الطالب فيه درك حقيقة الشيء، =

وسائر صيغ السؤال كمتى وأيان وأين يدخل في مطلب (هل) إذ المطلوب به صفة الوجود^(*).

والكيفية: ما يصلح جواباً للسؤال بكيف^(*).

= وهذا الثالث شرطه أن يكون مشتملاً على جميع ذاتيات الشيء، فإنه لو سئل عن حد الحيوان فقال: جسم^(١)، فقد جاء بوصف كاف «لو كان ذلك كافياً»^(٢) في الجمع والمنع ولكنه ناقص بل حقه أن يضيف إليه المتحرك بالإرادة، فإن كنه حقيقة الحيوان يدركه العقل بمجموع الأمرين، فأما المرتسم الطالب للتمييز فيكفيه قولك حساس».

* قوله: «وسائر صيغ السؤال إلخ» جواب لسؤال مقدر كأنه قيل: قد علمنا أحكام المطالب الأربعة التي ذكرتها، وكلها موضوعة للسؤال، فما حكم البواقي منها؟ فقال: إن مطلب كيف، وأين، ومتى، وسائر صيغ السؤال داخل في مطلب "هل"، المطلوب به صفة الوجود، فالأصل "هل" والبواقي بمعناها.

* قوله: «والكيفية» معطوف على قوله: والماهية^(٣)، وهذا منه إشارة إلى أن ما يتركب منه القول الشارح إما ذاتي وهو الجنس والفصل والنوع، وإما عرضي وهو الخاصة والعرض العام، فعبر عن الذاتي بالماهية، وعن العرضي بالكيفية.

واعلم أن المصنف لم يسلك في مقدمته مسالك علماء المنطق، بل سلك مسلك الغزالي، والغزالي لشدة غوصه في الفلسفة والمنطق سلك مسلكاً خاصاً به غير متابع في ترتيبه من تقدمه.

(١) زاد في المستصفي «حساس».

(٢) سقطت من جميع نسخ المستصفي: (ولا يتم الكلام إلا بها).

(٣) الواردة في بداية الفصل.

اقسام الأوصاف والماهية تتركب من الصفات الذاتية (*).

١. الذاتي والذاتي: كل وصف يدخل في حقيقة الشيء دخولا لا يتصور فهم معناه بدون فهمه (*) كالجسمية للفرس، واللونية للسواد؛ إذ من فهم الفرس فهم

* قوله: «والماهية إلخ» هذا تمهيد لبيان الذاتي بدليل قوله: فيما بعد: ثم الأوصاف الذاتية تنقسم إلى جنس وفصل إلخ.

* قوله: «والذاتي كل وصف إلخ» أراد بذلك أن الذي اصطلح عليه أهل هذا الفن بالذاتي هو كل شيء - أي وصف - داخل في حقيقة الشيء المراد بيانه، وداخل في ماهيته دخولا لا يتصور فهم المعنى دون فهمه، وذلك كاللونية للسواد، وكالجسمية في الفرس والشجر، فإن من فهم الفرس فقد فهم جسما مخصوصا، فتكون الجسمية داخلية في ذات الفرسية والشجرية دخولا به قوامها في الوجود والعقل على وجه لو قدر عدمها لبطل وجود الشجر والفرس وما يجري هذا المجرى.

ولا بد من إدراجه في حد الشيء، فمن يجد النبات يلزمه أن يقول: إنه جسم نام لا محالة، ولو خرجت الجسمية عن الذهن بطل فهم النبات.

وقولنا: لو قدر عدمها ذكرناه مجازة للمصنف، والأظهر أن يقال: فلو ارتفع لأن ارتفاع الذات لازم لارتفاع الذاتي، لا لتقدير ارتفاعه.

وقولنا: ولا بد من إدراجه في حد الشيء، بيانه: أن الذاتي لما كان حاصل معناه أنه ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه أي: أنه لا تعقل الذات قبل فهم الذاتي، كان الحد الحقيقي التام بتعقل جميع الذاتيات، كما سيأتي في كلام المصنف^(١).

وذلك لا يتصور فيه التعدد، فلم يكن للشيء حدان ذاتيان إلا من جهة العبارة، بأن يذكر بعض الذاتيات بالمطابقة تارة وبالتضمن أخرى.

جسماً مخصوصاً، فالجسمية داخلية في ذات الفرسية دخولا به قوامها في الوجود، والعقل لو قدّر عدمها بطل وجود الفرس، ولو خرجت عن الذهن بطل فهم الفرس.

والوصف اللازم: ما لا يفارق الذات^(*)، لكن فهم الحقيقة غير موقوف عليه، ٢. اللازم

= وأما غيره^(١) فيتعدد لجواز تعدد اللوازم والأسماء المشهورة.

وقد يعرف الذاتي بأنه غير معلل فالسواد للأسود ليس بعلة أصلا وكذا اللونية لتقدمها عليه، بخلاف الزوجية للأربعة فإن الزوجية معللة بالأربعة، بيانه: أن ثبوت الذاتي للذات لا يكون علة له؛ لأنه إما نفس الذات أو جزؤه المتقدم، بخلاف العرضي فإنه إن كان عرضياً ذاتياً أولياً بطل بالذات لا محالة، كزوجية الأربعة وإلا فبالوسائط كالضحك للإنسان لتعجبه.

واعترض على هذا بأنه إن كان لازماً بينا يعلل بالذات وإلا فبالوسائط.

وأجيب بأنه إنما يرد هذا لو أريد العلة في التصديق، ولو أريد ذلك انتقض باللوازم البينة فإن التصديق بثبوتها للملزومات لا يعلل بشيء أصلا، نعم يشكل ما ذكر بما أطبق عليه المنطقيون من أن حمل الأجناس العالية على الأنواع إنما هو بواسطة المتوسطات وحمل المتوسطات بواسطة السوافل حتى صرح ابن سينا بأن الجسمية للإنسان معلل بحيوانيته.

* قوله: «والوصف اللازم إلخ» هذا شروع في تقسيم الالتزام إلى لازم وعارض.

وبيانه: أن المعنى إذا نسب إلى المعنى^(٢) كان إما ذاتياً له، ويسمى صفة النفس، وإما لازماً، ويسمى وصفاً لازماً، وإما عارضاً له لا يبعد أن ينفصل عنه في الوجود.

ولا بد من إتيان هذه النسبة فإنها نافعة في القياس والحد جميعاً، فأما الذاتي فقد تقدم

الكلام عليه.

(١) أي: غير الحد الحقيقي.

(٢) لعلها (الذات) أو (الجسم).

كالظل للفرس عند طلوع الشمس، فإنه لازم غير ذاتي، إذ فهم حقيقة الفرس غير موقوف على فهمه، وكون الفرس مخلوقة، أو موجودة، أو طويلة، أو قصيرة، كلها لازمة لها غير ذاتية، فإنك تفهم حقيقة الشيء وإن لم تعلم وجوده. والوصف العارض: فما ليس من ضرورته أن يلزم، بل تتصور مفارقتة^(*) إما سريعا كحمرة الخجل، أو بطيئا كصفرة الذهب، والصبأ والكهولة^(*) والشيخوخة

٢. العارض

=وأما الوصف اللازم فهو ما لا يفارق الذات البتة، ولكن فهم الحقيقة والماهية غير موقوف عليه؛ لأنه لازم للماهية بعد فهمها، وفهم المتقدم لا يتوقف على فهم المتأخر؛ وذلك كوقوع الظل لشخص الفرس، والنبات عند طلوع الشمس، فإن هذا أمر لازم غير ذاتي، ولا يتصور أن يفارق وجوده عند من يعبر عن مجاري العادات باللزوم ويعتقده، ولكنه من توابع الذات ولوازمه، ونعني به: أن فهم كنه حقيقته غير موقوف على فهم ذلك بل الغافل عن وقوع الظل يفهم الفرس والنبات، بل الجسم الذي هو أعم منه ولم يخطر بباله ذلك، وكذلك كون الأرض مخلوقة، وصف لازم للأرض لا تتصور مفارقتة لها؛ ولكن فهم الأرض غير موقوف على كونها مخلوقة؛ فقد يدرك حقيقة الأرض والسماء من لم يدرك بعد أنها مخلوقتان؛ فإننا نعلم أولا حقيقة الجسمية، ثم نطلب بالدليل كونه مخلوقا ولم^(١) يمكننا أن نعلم السماء والأرض ما لم نعلم الجسم.

* قوله: «الوصف العارض إلخ» هذا شروع في بيان القسم الثاني من الالتزام: وهو الذي ليس من ضرورته أن يلزم، بل تتصور مفارقتة، إما سريعا كحمرة الخجل، أو بطيئا كصفرة الذهب، وربما لا يزول في الوجود كسواد الزنجي، ولكن يمكن رفعه في الوهم، وأما كون الأرض مخلوقة، وكون الجسم الكثيف ذا ظل مانع نور الشمس، فلازم لا تتصور مفارقتة.

(١) لعلها (ولا).

أو صاف عرضية؛ إذ لا يقف فهم الحقيقة على فهمها وتتصور مفارقتها^(*).
ثم الأوصاف الذاتية تنقسم إلى جنس، وفصل^(*).

اقسام الذاتيات؛

١. الجنس

فالجنس هو: الذاتي المشترك بين شيئين فصاعدا مختلفين بالحقيقة، ثم هو منقسم إلى عام لا أعم منه، كالجوهر ينقسم إلى جسم وغير جسم، والجسم

* قوله: «والكهولة» هو مبتدأ، خبره أوصاف.

* قوله: «وتتصور مفارقتها» أي: من حيث التصور في الذهن.

تنبيه: اللازم من حيث هو لازم قد يكون ثبوته للملزوم لا يتوقف على وسط في التصديق بل يحصل بمجرد تصور الملزوم، وهو البين بالمعنى الأخص، أو مع تصور اللازم وهو البين بالمعنى الأعم، وقد يكون غير بين يتوقف على كسب وملاحظة، وسط في التصديق، وإن كان ثبوته للملزوم بلا واسطة كتساوي الزوايا الثلاثة القائمة للمثلث^(١).

* قوله: «ثم الأوصاف الذاتية إلخ» بيانه: أن الذي ينصب نفسه لتأليف الحد ينبغي أن يكون ذا بصيرة بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية على نمط ما سبق بيانه.

وهذا إنما يطالب به الناصب نفسه لبيان الحد الحقيقي، وأما الحدان فلا^(٢).

وذلك لأن اللفظي يتعلق بساذج اللغة، وأما الرسمي فمثنوته قليلة والأمر فيه سهل، فإن طالبه قانع بالجمع والمنع بأي لفظ كان، وإنما العويص العزيز الحد الذي يسمى حقيقيا، وليس ذلك إلا ذكر كمال المعاني التي بها قوام ماهية الشيء كما صرح بذلك الغزالي^(٣)، وعنى بالماهية ما يطلب القائل بقوله: ما هو؟ وهذه صيغة طالب الحقيقة الشيء فلا يؤخذ في جواب الماهية إلا الذاتي.

(١) يعني: المتساوي الأضلاع.

(٢) يعني: اللفظي والرسمي.

(٣) المستصفى ص ٤٥ و ٤٧.

=والذاتي ينقسم إلى عام كالجسم والحيوان ويسمى: جنسا وإلى أخص من العام، وإلى خاص ويسمى: نوعا كالإنسان والفرس.

وبيانه: أن الحيوان مثلاً يعم كل ذي روح، وما تحته كالإنسان والفرس يسمى نوعا له. فإذا أردت حد الإنسان فإنك تطلب أولا جنسه فتقول: حيوان؛ فإذا قلت ذلك احتجت إلى ما يفصله عما يشاركه في الحيوانية فتقول: ناطق، فتسمي (ناطق) فصلا لأنه فصل الإنسان عما يشاركه في الجنس، فالجنس هو: الذاتي المشترك بين شيئين فصاعدا، كالإنسان والفرس^(١) والأسد، وهؤلاء وأمثالهم مختلفون في الحقيقة أي: بالحد؛ لأن حد الإنسان: حيوان ناطق، والفرس: حيوان صاهل وهكذا.

ثم اعلم أن الأجناس قد تترتب متصاعدة، بأن يكون جنس فوقه جنس، وهكذا إلى الجنس العالي، ويسمى: جنس الأجناس كالحيوان مثلا فإنه جنس فوقه جنس هو الجسم النامي وفوقه الجسم وفوقه الجوهر فالجوهر هو جنس الأجناس وهذا مصطلح المنطقة، وإنما تركنا ترتيب المصنف لأنه غير جار على قاعدتهم.

والأجناس العالية أوصلها أرباب هذا الفن إلى عشرة وسموها بالمقولات العشر ولها كتب تتكلم عليها.

وأما الأنواع الإضافية فإنها قد تترتب متنازلة، بأن يكون نوع، تحته نوع، وهكذا إلى النوع السافل، ويسمى: نوع الأنواع، كالجسم مثلاً فإنه نوع إضافي تحته نوع وهو: الجسم النامي، وتحته: الحيوان، وتحته: الإنسان، فالإنسان نوع الأنواع.

وحاصله أن ما عدا الجنس العالي إذا نسبته إلى ما فوقه كان نوعا إضافيا وإن نسبته إلى ما تحته كان جنسا له.

=

(١) هذا تمثيل لشيئين، وليس تمثيلاً للجنس؛ لأنها أنواع لجنس الحيوان.

ينقسم إلى نام وغيره، والنامي ينقسم إلى حيوان وغيره والحيوان ينقسم إلى آدمي وغيره، وإلى خاص لا أخص منه كالإنسان، ولا أعم من الجوهر إلا الموجود وليس بذاتي، ولا أخص من الإنسان إلا الأحوال العرضية(*) من الطول والقصر والشيخوخة ولحوها.

وإنما اعتبرنا الأنواع بحسب التنازل والأجناس بحسب التصاعد لهذا المعنى؛ لأننا إذا فرضنا شيئاً وفرضنا نوعه يكون ذلك النوع تحته، ثم إذا فرضنا لذلك النوع نوعاً آخر يكون تحت ذلك النوع، فلهذا كان ترتب الأنواع على سبيل التنازل.

أما إذا فرضنا شيئاً وفرضنا له جنساً فإنه لا جرم يكون جنسه فوقه، ثم إذا فرضنا له جنساً يكون فوق ذلك الجنس وهلم جرا، فلهذا كان ترتب الأجناس على سبيل التصاعد، وما بين العالي والسافل من الأجناس والأنواع تسمى: متوسطات؛ لأنها ليست عالية ولا سافلة بل متوسطة بينهما، فالمتوسط في مراتب الأجناس هو الجسم المطلق، وفي مراتب الأنواع هو الجسم النامي والحيوان.

* قوله: «ولا أخص من الإنسان إلخ» جواب سؤال مقدر تقديره: كيف لا يكون شيء أخص من الإنسان، وقولنا: شيخ وصبي وطويل ونحوه لا يخفى أنه أخص منه؟.

فالجواب: أن هذه الأوصاف لا شك في أنها أخص من الإنسان من جهة المعنى، لكنها لا تدخل في الماهية؛ إذ لا يتغير بتغيرها الجواب عن طلب الماهية؛ فإذا قلت: ما الإنسان؟ قلت: حيوان ناطق، سواء كان شيخاً أو كهلاً أو صبياً أو طويلاً أو قصيراً، وبيانه: أنا إذا قيل لنا ما هذا؟ قلنا: إنسان، فإن كان صغيراً فكبر وطال واحمرَّ أو اصفر فسئل عنه مرة أخرى أنه: ما هو؟ كان الجواب: إنسان، ولو أشير إلى ما ينفصل من الإحليل عند الوقوع وقيل: ما هو؟ قلنا: نطفة، فإذا صار جنيناً ثم مولوداً فقيل: ما هو؟ تغير الجواب ولم يحسن أن يقال: نطفة، بل يقال: إنسان.

والفصل^(١): ما يفصله عن غيره ويميزه به^(*)، كالإحساس في الحيوان فإنه يشارك الأجسام في الجسمية، والإحساس يفصله عن غيره.

= وكذلك الماء إذا سخن فقليل: ما هو؟ قلنا: إنه ماء كما في حالة البرودة، ولو استحال بخارا بالنار تغير الجواب.

والحاصل أنه متى انقسمت الصفات إلى ما يتبدل الجواب عن الماهية بتبدلها، وإلى ما لا يتبدل عرفت معنى الجنس والفصل والنوع.

* قوله: «والفصل إلخ» حاصل كلامه: أن الفصل عبارة عما يفصل المعرف عما شاركه في الجنس وميزه عن غيره. ألا ترى أنك إذا قلت في حد الإنسان: حيوان، شارك الإنسان فيه الفرس والظباء والطيور وغيرهم مما لا يحصى، فإذا قلت: حساس ميزه عما شاركه في جنسه، فالفصل وإن كان جزءا من ماهية الأفراد كالجنس إلا أنه ليس تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر بخلاف الجنس كالحيوان مثلاً فإنه كما علمت تمام المشترك بين الإنسان والفرس، إذ لا جزء مشترك بينهما إلا وهو الحيوان أو جزؤه، وإنما كان الجزء الذي ليس تمام المشترك فصلا لأنه إذا لم يكن تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر فإما أن لا يكون مشتركا أصلا بين الماهية ونوع ما، وحينئذ يميز الماهية عن جميع ما عداها فيكون فصلا مطلقا، أو كان مشتركا بين الماهية ونوع آخر، لكن لا يكون تمام المشترك، فهذا الجزء لا يمكن أن يكون مشتركا بين الماهية وجميع ما عداها؛ إذ من الماهيات ما تكون بسيطة لا جزء لها، فحينئذ يكون ذلك الجزء مميزا للماهية عن الماهيات البسيطة، فيكون هذا الجزء فصلا للماهية، لأننا لا نعني بالفصل إلا ما يميز الماهية وهذا تحقيق ما أشار إليه المصنف تبعا للغزالي^(١).

(١) أغفل المؤلف: (النوع) فالكليات خمس، ثلاث منها ذاتي هي: الجنس والنوع والفصل، واثنتان

عرضيتان هما: العرض العام والخاصة.

(٢) المستصفي ١/ ٣٩، ٤٧.

فيشترط في الحد أن يذكر الجنس والفصل معاً^(*)، وينبغي أن يذكر الجنس القريب ليكون أدل على الماهية، فإنك إن اقتصرت على ذكر البعيد بَعُدت، وإن

* قوله: «فيشترط في الحد إلخ» مفرع على ما قبله وبيانه: أن ما وقع السؤال عن ماهيته إذا أردت أن تحيب عنه بالحد الحقيقي، فعليك فيه وظائف لا يكون الحد حقيقياً إلا بتلك الوظائف فإن تركتها سمي لفظياً أو رسمياً وخرج عن كونه معرباً عن حقيقة الشيء، ومصوراً كنه معناه في نفس السائل.

الأولى: أن تجمع أجزاء الحد من الجنس والفصول فإذا قال لك قائل مشيراً إلى ما ينبت من الأرض: ما هو؟ فلا بد وأن تقول: جسم، ولكن لو اقتصرت عليه بطل عليك بالحجر، فتحتاج إلى الزيادة فتقول: نام فتحترز عما لا ينمو فهذا الاحتراز كما علمت مما سبق يسمى فصلاً إذ فصلت به المحدود عن غيره.

الثانية: أنه إذا كان للمحدود ذاتيات متعددة فلا بد من ذكرها جميعاً، وإن كانت ألفاً ولا تبال بالتطويل، ليحصل بيان الماهية، ولكن ينبغي أن تقدم الأعم على الأخص بأن تقدم ذكر الجنس على الفصل، فلا تقل في حد الخمر: مسكر شراب، ولا في حد النبات: نام جسم، بل بالعكس، بأن تقول: شراب مسكر، وجسم نام، وهذا لو تركته تشوش النظم ولم تخرج الحقيقة عن كونها مذكورة مع اضطراب اللفظ، والإنكار عليك في ذلك، أقل مما في الأول، وهو: أن تقتصر على الجسم.

الثالثة: إنك إذا وجدت الجنس القريب فإياك أن تذكر البعيد معه فيكون مكرراً كما تقول: مائع شراب، أو جسم مسكر، أو تقتصر على البعيد فإنك إن اقتصرت عليه تكون مبعداً كما إذا قيل: ما الخمر؟ فلا تقل: جسم مسكر مأخوذ من العنب، وكما مثل به المصنف، وإذا ذكرت هذا فقد ذكرت ما هو ذاتي، ومطرّد، ومنعكس، ولكنه مختل قاصر عن تصور =

ذكرت القريب معه كررت، فلا تقل في حد الأدمي جسم ناطق، بل حيوان ناطق، وقل في حد الخمر: شراب مسكر، ولا تقل: جسم مسكر. ثم ينبغي أن يقدم ذكر الجنس على الفصل، فلا تقل في حد الخمر: مسكر شراب، بل العكس، وهذا لو ترك لشوش النظم، ولم يخرج عن الحقيقة. وإذا كان للمحدود ذاتيات متعددة فلا بد من ذكر جميعها ليحصل بيان الماهية.

وينبغي أن يفصل بالذاتيات؛ ليكون الحد حقيقياً^(*)، فإن عسر ذلك عليك فاعدل إلى اللوازم (لكي)^(١) يصير رسمياً.

كنه حقيقة الخمر، بل لو قلت: مائع مسكر كان أقرب من الجسم وهو أيضاً ضعيف، بل ينبغي أن تقول: شراب مسكر، فإنه الأقرب الأخص، ولا تجد بعده جنساً أخص منه، فإذا ذكرت الجنس فاطلب بعده الفصل، إذ الشراب يتناول سائر الأشربة. هذا حل كلام المصنف ولم نعتبر ترتيبه تبعاً لعلماء هذا الفن.

* قوله: «وينبغي أن يفصل بالذاتيات إلخ» بيانه: اجتهد غاية ما يمكنك أن يكون الفصل من الذاتيات، دون العرضيات ليكون الحد حقيقياً إلا إذا عسر عليك الإتيان بالذاتيات - وهو كذلك في أكثر الحدود - فاعدل بعد ذكر الجنس إلى ذكر اللوازم، واجتهد أن يكون ما ذكرته من اللوازم الظاهرة المعروفة، فإن الخفي لا يعرف به كما إذا قيل: ما الأسد؟ قلت: سبع أبخر ليميز بالبخر عن الكلب، فإن البخر من خواص الأسد ولكنه من الخواص الخفية، ولو قلت: شجاع عريض الأعالي، لكانت هذه اللوازم والأعراض أقرب إلى الفهم لأنها أجلى.

(١) في الأصل: (لكن).

وأكثر الحدود رسمية لعسر درك الذاتيات (*).

واحترز من إضافة الفصل إلى الجنس فلا تقل في حد الخمر مسكر الشراب، فيصير الحد لفظيا غير حقيقي، وأبعد من هذا أن تجعل مكان الجنس شيئا كان وزال فتقول في الرماد خشب محترق، فإن الرماد ليس بخشب.

وأما الحد الرسمي فهو اللفظ الشارح لشيء بتعديد أوصافه الذاتية، واللازمة، بحيث يطرد وينعكس (*)، كقوله في حد الخمر: مائع يقذف بالزبد

ثانياً
الحد الرسمي

* قوله: «وأكثر الحدود رسمية» أي: أكثر ما يرى في الكتب من الحدود رسمية؛ لأن الحدود الحقيقية عزيزة، ورعاية الترتيب - حتى لا يتبدأ بالأخص قبل الأعم - عسير، وطلب الجنس الأقرب عسير، فإنك ربما تقول في الأسد: إنه حيوان شجاع، ولا يحضرك لفظ السبع، وأحسن الرسميات ما وضع فيها الجنس الأقرب، وأتمها ما كان بالخواص المشهورة المعروفة.

* قوله: «وأما الحد الرسمي إلخ» حاصله: أن المعرف أربعة أقسام:

الأول: الحد التام، وهو بالفصل والجنس القريبين.

الثاني: الحد الناقص، وهو بالفصل القريب وحده أو به وبالجنس البعيد.

الثالث: الرسم التام، وهو بالخاصة والجنس القريب.

الرابع: الرسم الناقص، وهو بالخاصة وحدها، أو بها وبالجنس البعيد.

ولم يعتبروا التعريف بالعرض العام؛ لأنه لا يصلح معرفاً لقصوره عن إفادة التعريف، ولا جزء معرف؛ لأنه لو كان جزءاً لكان إما مع الخاصة أو الفصل، ولا فائدة في ضمه مع أحدهما، فلهذا سقط العرض العام من الاعتبار في التعريفات وإنما يذكرونه في باب الكلليات استيفاء لأقسام الكلي.

يستخيل إلى الحموضة ويحفظ في الدن^(*)، تجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملة الخمر، بحيث لا يخرج منه خمر ولا يدخل فيه غير خمر^(*).
واجتهد أن يكون من اللوازم الظاهرة المعروفة^(*)، ولا تحد الشيء بأخفى منه ولا بمثله في الخفاء^(*).

* قوله: «في الدن» قال في القاموس وشرحه: «هو الراقود العظيم، أو هو أطول من الحب، مستوي الصنعة في أسفله كهيئة قولس البيضة، أو أصغر من الحب، له عسعس لا يقعد إلا أن يحفر له. قال ابن دريد هو عربي صحيح وأنشد:
"وصلى على دنها وارتمسم"
والجمع الدنان»^(١).

* قوله: «بحيث لا يخرج منه خمر» إشارة إلى أنه يلزم أن يكون جامعا. وقوله: ولا يدخل فيه غير خمر؛ إشارة إلى وجوب كونه مانعا.
* قوله: «واجتهد أن يكون من اللوازم الظاهرة المعروفة» أي للعلة التي علل بها بعده بقوله: ولا يجد الشيء بأخفى منه؟ لأن الخفي لا يعرف به، كما إذا قيل: ما الأسد؟ فقلت: سبع أبخر، فإنه وإن كان يتميز بالبحر عن الكلب؛ لأن البحر من خواصه لكنه من الخواص الخفية، ولو قلت: شجاع عريض الأعالي لكانت هذه اللوازم والأعراض أقرب إلى الفهم لأنها أجلى، وهذا الشرط مختص بالرسمي كما صرح به ابن الحاجب حيث قال: «ويختص الرسمي باللازم الظاهر لا بخفي مثله ولا أخفى»^(٢).

* قوله: «ولا بمثله في الخفاء» أي: بالمساوي له في الخفاء؛ وذلك لأن المعرف يجب أن يكون أقدم معرفة من المعرف، وما يساوي الشيء في المعرفة والجهالة لا يكون أقدم معرفة، فلا تعرف الحركة بما ليس بسكون، لتساوي الحركة والسكون معرفة وجهالة، فإن من عرف أحدهما عرف الآخر ومن جهل أحدهما جهل الآخر.

(١) تاج العروس ٢٠٣/١٨ «دن».

(٢) بيان المختصر ٨٠/١.

ولا تحد شيئاً بنفي ضده، فتقول في الزوج: ما ليس بفرد، وفي الفرد: ما ليس بزوج، فيدور الأمر ولا يحصل بيان.
واجتهد في الإيجاز (والنص دون الاستعارة)^(١) ما استطعت فإن احتجت فاطلب منها ما هو أشد مناسبة للغرض.
وأما الحد اللفظي فهو: شرح اللفظ بلفظ أشهر منه كقولك في العقار: الخمر، وفي الليث: الأسد.

ثالثاً
الحد اللفظي

* قوله: «ولا تحد شيئاً بنفي ضده إلخ» لأن الشيء الذي جعلت حده بنفي ضده يلزم منه أن تعقله متوقف على تعقل غيره فيلزم الدور، فإذا قلت في حد الزوج: ما ليس بفرد، وفي حد الفرد: ما ليس بزوج، دار الأمر إلى أنه لا يفهم معنى الزوج إلا بعد فهم الفرد ولا الفرد إلا بعد فهم الزوج.
فهذا هو معنى الدور فلا يحصل به البيان، والرسم أو الحد إنما وضع للبيان فلا يحصل المقصود.

* قوله: «واجتهد في الإيجاز ما استطعت إلخ» بيانه: أن عليك أن تجتهد في الإيجاز ما قدرت وفي طلب اللفظ النص ما أمكنك، فإن أعوزك النص وفقدته فلم تجده، وافتقرت أي: احتجت إلى الاستعارة فاطلب منها أي: من الاستعارات ما هو أشد مناسبة للغرض، واذكر مرادك به للسائل، فما كل أمر معقول، له عبارة صريحة موضوعة، ولو طول مطول، أو استعار مستعير، أو أتى بلفظ مشترك، وعرف مراده بالتصريح، أو عرف بالقرينة فلا ينبغي أن يستعظم صنيعه ويبالغ في ذمه إن كان قد كشف الحقيقة بذكر جميع الذاتيات فإنه المقصود، وهذه المزايا تحسينات وترتيبات كالأبازير من المقصود.

قوله: «وأما الحد اللفظي إلخ» ليس هذا النوع تعريفاً حقيقياً يراد به إفادة تصور غير حاصل، إنما المراد تعيين ما وضع له اللفظ من سائر المعاني، ليلتفت إليه ويعلم أنه موضوع بإزائه، وحاصله أنه يقصد به تفسير صورة حاصلة من بين سائر الصور بأنها المراد بلفظ كذا.

(١) زيادة يستقيم بها الكلام.

ويشترط أن يكون الثاني أظهر من الأول (*).

واسم الحد شامل لهذه الأقسام الثلاثة، لكن الحقيقي هو الأول فإن معنى الحد يقرب من معنى حد الدار، وللدار جهات متعددة إليها ينتهي الحد، فتحديدها بذكر جهاتها المختلفة المتعددة التي الدار محصورة بها مشهورة.

وإذا سأل عن حد الشيء فكأنه يطلب المعاني والحقائق التي بائتلافها تتم حقيقة ذلك الشيء وتتميز به عما سواه، فلذلك لم يسم اللفظي والرسمي حقيقيا وسمي الجميع باسم الحد؛ لأنه جامع مانع، إذ هو مشتق من المنع ولذلك سمي البواب حداً لمنعه من الدخول والخروج.
فحد الحد إذن «هو: اللفظ الجامع المانع».

* قوله: «ويشترط إلخ» والمراد بالظهور وعدمه إنها هو بالنسبة إلى المخاطب لا بالنسبة إلى أصل الوضع، فكم ممن يعلم أن الليث موضوع للحيوان المعروف، ولا يعرف: لم وضع لفظ الأسد؛ وبالعكس.

* قوله: «فإن معنى الحد إلخ» بيان لشمول هذا اللفظ للأقسام الثلاثة غير أن بينها فرقا من جهة "أن الرسمي واللفظي مثنوئتهما خفيفة" كما قاله الغزالي^(١): «إذ طالبتها قانع بتبديل لفظ العقار بالخمير، وتبديل لفظ العلم بالمعرفة، أو بما هو وصف عرضي جامع مانع، وإنما العويص المتعذر هو الحد الحقيقي، وهو الكاشف عن ماهية الشيء لا غير كما تقدم لك بيانه».

تعريف
الحد الحقيقي

واختلف في حد الحد الحقيقي فقيل هو: اللفظ المفسر لمعنى المحدود على وجه
يجمع ويمنع (*).
وقيل: القول الدال على ماهية الشيء.

* قوله: «فقيل هو اللفظ المفسر لمعنى المحدود على وجه يجمع ويمنع» فقوله: اللفظ
المفسر لمعنى المحدود جنس لعمومه لما كان جامعا مانعا أو لا.
وقوله: «على وجه يجمع ويمنع» فصل أخرج به ما سوى الحد.
وبعضهم يعبر عنه بالاطراد والانعكاس، ومعناه^(١): استلزام وجود الأول
لوجود الثاني، يعني: متى صدق المعرفة (بكسر الراء) على شيء يصدق عليه
المعرفة (بفتح الراء) ويلازمه المنع، فإن هذه الموجبة الكلية تنعكس بعكس
التقيض إلى قولنا: متى لم يصدق المعرفة (بفتح الراء) على شيء لم يصدق المعرفة
عليه، فلا يتناول المعرفة شيئا مما ليس من أفراد المعرفة، وهو معنى كونه مانعا.
والانعكاس هو: استلزام انتفاء الأول لانتفاء الثاني، يعني متى لم يصدق المعرفة
(بالكسر)، لم يصدق المعرفة (بالفتح)، وإنما سمي به لأنه انعكاس قولنا متى
صدق المعرفة (بالفتح) صدق المعرفة (بالكسر)، ويلازمه الجمع؛ لأن الموجبة
الكلية تنعكس بعكس التقيض إلى القول المذكور، وهو معنى الجمع فافهم.
وقد أشار هذا القائل إلى أن المساواة إنما تعتبر في الحد التام، إذ هو الذي
يحصل فيه الطرد والعكس، ويعتبران فيه لا في مطلق التعريف.

(١) يعني: الاطراد.

وحده قوم بأنه: «نفس الشيء وذاته». وهذا لا معارضة بينه وبين ما ذكرناه*، لكون المحدود هنا غير المحدود ثم، وإنما يقع التعارض بعد التوارد على شيء واحد.

* قوله: «وهذا لا معارضة بينه وبين ما ذكرناه إلخ» معناه: أن هذه الأقوال الثلاثة المذكورة في حد الحد لا معارضة بينها وبين ما ذكره من أن حد الحد هو الجامع المانع، وذلك لأن كل واحد ذكر للحد حداً باعتبار غير ما اعتبره الثاني، والمعارضة لا تكون إلا حيث تواردت الحدود على محدود واحد باعتبار واحد.

ثم أوضح وجوه الاعتبارات بتقسيمه الوجود باعتبار الموجود إلى أربع مراتب، وأشاع بذلك إلى أن من قال حد الحد هو: «اللفظ الجامع المانع» حده باعتبار حقيقته في نفسه. ومن قال: «هو اللفظ المفسر لمعنى المحدود إلخ» نظر إلى مثال حقيقته في الذهن. ومن قال: «هو القول الدال على ماهية الشيء» نظر إلى اللفظ المعبر عما في النفس^(١). ومن قال: «بأنه نفس الشيء وذاته» حده بالكناية عن اللفظ. فالحدود الأربعة متوازية متطابقة، فينتج من هذا أن المحدود في أحد الجانبين غير المحدود في الجانب الآخر فلا معارضة بينهما.

واعلم أن المصنف أخذ هذه المقدمة وغيرها من كلام الغزالي في المستصفى، والغزالي أطال النفس في هذا المقام، وعنون هذا البحث بالامتحان الأول من محك الحد^(٢). وكثيراً ما يأخذ المصنف كلام الغزالي فيشوش فيه، ولا يبين المقصد والمرام، فيقع قارئ كتابه في حيرة لا سيما في هذه المقدمة.

(١) بناء على معتقد الأشاعرة في حقيقة الكلام.

(٢) المستصفى ١/٦٤-٧٤.

بيانه أن الموجود له في الوجود أربع مراتب:
الأولى: حقيقته في نفسه.

الثانية: ثبوت مثال حقيقته في الذهن، وهو المعبر عنه بالعلم.

الثالثة: اللفظ^(*) المعبر عما في النفس^(١).

الرابعة: الكناية عن اللفظ^(*).

وهذه الأربعة متوازية متطابقة^(*) فإذاً المحدود في أحد الجانبين غير المحدود في

= والحاصل أن الحد لفظ مشترك بين أقسام الوجود^(٢)، وباختلاف إطلاقه على أحد

معانيه اختلف حده.

ومثاله: أن من حد العين بأنه العضو المدرك للألوان بالرؤية، لم يخالف من يحد العين

بأنه الجوهر المعدني الذي هو أشرف النقود، بل حدَّ هذا أمراً مباحيناً لحقيقة الأمر الآخر،

وإنما اشتركا في اسم العين، فافهم هذا فإنه قانون كثير النفع.

* قوله: «الثالثة اللفظ إلخ» أي: تأليف مثاله بحروف تدل عليه، وهي العبارة الدالة

على المثال الذي في النفس.

* قوله: «والرابعة الكناية عن اللفظ» أي تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على

اللفظ وهي الكتابة، والكتابة تبع اللفظ، إذ تدل عليه، واللفظ تبع العلم، إذ يدل عليه،

والعلم تبع المعلوم، إذ يطابقه ويوافقه.

* قوله: «وهذه الأربعة متوازية متطابقة» المشار إليه أقسام الوجود، ولا اختلاف بين

هذه الأربعة إلا في الوجود، وذلك أن الأولين وجوديان حقيقيان لا يختلفان بالأعصار، =

(١) بناءً على رأي الأشاعرة في حقيقة الكلام.

(٢) لو قال: «لفظ مشترك في مراتب الموجود في الوجود» لكان متوافقاً مع كلام المؤلف والغزالي، على أن

الوجود إنما يطلق على ما في خارج الذهن، أما في الذهن فيسمى العلم بالموجود، وليس مرتبة من

مراتب وجود هذا الموجود، وأما الألفاظ المعبرة وكنايات الألفاظ كالكتابة، فهذه علامات تدل على

الموجود، وليست من مراتب ذلك الموجود.

الأخر فلا معارضة بينهما^(*). والله أعلم

وأن الآخرين - وهما: اللفظ والكتابة - يختلفان باختلاف الأعصار والأمم؛ لأنهما موضوعان بالاختيار، ولكن الأوضاع وإن اختلفت صورها فهي متفقة في أنها موضوعه قصد بها مطابقة الحقيقة.

* قوله: «فلا معارضة بينهما» بيانه: أن الحد كما ذكره المصنف آنفاً مأخوذ من المنع، وإنما استعير لهذه المعاني للمشاركة في معنى المنع، فانظر أين تحده في هذه الأربعة. فإن ابتدأت بالحقيقة لم تشك في أنها حاصرة للشيء، مخصوصة به، إذ حقيقة كل شيء خاصيته التي له، وليست لغيره، فإذا الحقيقة جامعة مانعة.

فإذا نظرت إلى مثال الحقيقة في الذهن، وهو العلم وجدته أيضاً كذلك؛ لأنه مطابق للحقيقة المانعة، والمطابقة توجب المشاركة في المنع.

وإن نظرت إلى العبارة عن العلم وجدتها أيضاً حاصرة، فإنها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة، والمطابق للمطابق مطابق.

وإن نظرت إلى الكتابة وجدتها مطابقة للفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة فهي أيضاً مطابقة.

وقد وجد المنع في الكل إلا أن العادة لم تجر بإطلاق اسم الحد على الكتابة التي هي الرابعة، ولا على العلم الذي هو الثانية (بين هو)^(١) مشترك بين حقيقتين، فلا بد وأن يكون له حدان مختلفان كلفظ العين ونظائرها.

(١) لعلها: (تبين أنه مشترك)، أو (بل هو).

= فإذاً عند الإطلاق على نفس الشيء يكون حد الحد أنه حقيقة الشيء وذاته، وعند الإطلاق الثاني يكون حد الحد أنه اللفظ الجامع المانع، إلا أن الذين أطلقوه على اللفظ أيضاً اصطلاحهم مختلف:

فحد الحد عند من يقنع (بتكرير)^(١) اللفظ، كقوله: الموجود هو الشيء، والحركة هي النقلة، والعلم هو المعرفة، هو تبديل اللفظ لما هو واقع عند السائل على شرط يجمع ويمنع.

وأما حد الحد عند من يقنع بالرسميات، أنه اللفظ الشارح للفظ بتعديد صفاته الذاتية واللازمة على وجه يميزه عن غيره تمييزاً يطرد وينعكس.

وأما حده عند من لا يطلق اسم الحد إلا على الحقيقي، أنه القول الدال على تمام ماهية الشيء، ولا يحتاج في هذا أن يذكر الطرد والانعكاس لأن ذلك يتبع الماهية بالضرورة ولا يتعرض لللازم، والعرضي، فإنه لا يدل على الماهية إلا الذاتيات.

فقد عرفت بما تقدم لك أن اسم الحد مشترك في الاصطلاحات بين الحقيقة وشرح اللفظ والجمع بالعوارض والدلالة على الماهية، وهذه أربعة أمور مختلفة.

والحاصل أن الألفاظ المشتركة لها حدود باعتبار ما تطلق عليه وليس لها حد واحد، ألا ترى أن النحاة لما يذكرون الاستثناء يقسمونه أولاً إلى متصل ومنقطع ثم يحدون كل قسم على حدته، ولو شاءوا أن يأتوا بحد واحد جامع لقسميه لما استطاعوا ذلك، والإنسان له باعتبار إطلاقه على إنسان العين حد، وعلى الإنسان المعروف حد، وعلى الإنسان المصنوع على الحائط المنقوش أو المجسم حد آخر، وعلى الإنسان الميت حد.

(١) لعلها: (بتبديل).

فصل

وزعم أهل هذا العلم أن الحد لا يمنع لتعذر البرهان على صحته (*).

منع الحدود

* قوله: «وزعم أهل هذا العلم إلخ» الإشارة بهذا إلى علم مدارك العقول المعبر عنه بالمنطق والزعم هنا بمعنى الرأي، كقولك: زعم أبو حنيفة كذا، أي: ارتأى كذا. واعلم أن تفصيل القول في أن الحد لا يكتسب بالبرهان وتحقيق الحق فيه مما لا يليق بهذا الكتاب ولا بغيره من كتب الأصول.

ومن أراد فعليه بكتاب البرهان من كتاب الشفاء لابن سينا، والمصنف اختطف خطفة من كلام الغزالي فأودعها كتابه هنا ونحن نجاريه على كلامه قائلين: اعلم أن الحد لا يحصل بالبرهان بمعنى أن الحد لا يدخله المنع، وإنما يدخله من أقسام المعارضة الآتية في أواخر باب القياس: النقض والمعارضة، وإنما لم يدخله المنع لتعذر البرهان على صحته من وجهين:

أحدهما: أن حقيقة البرهان وسط يستلزم حصول أمر في المحكوم عليه لما تقرر من أنه لا بد في الدليل من وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه، فلو قدر في الحد وسط يستلزم حصوله للمحدود لكان الوسط مستلزماً لحصول عين المحكوم عليه لنفسه، لأن الحد الحقيقي التام ليس أمراً غير حقيقة المحدود تفصيلاً؛ وفيه تحصيل الحاصل؛ لأن ثبوت الشيء لنفسه بين، فإذا تصور النسبة بينهما حصل الجزم بلا توقف على شيء أصلاً، ولا يمكن إقامة البرهان إلا بعد تصورهما المستلزم للحكم فهو حاصل قبل البرهان فيلزم المحذور، ولا يرد أنها متغايران قطعاً، فإن المحدود مجمل، والحد يفصله إذ لولاه لم يتصور هناك نسبة يحكم بها بداهة أو برهاناً.

ثانيهما: أن الحد أقل ما يتركب من مفردين، فيحتاج في إقامة البرهان عليه إلى أن يجد كل مفرد بمفردين أيضاً، ويحتاج المفردان في البرهان إلى أن يجد كل مفرد منهما بمفردين، =

=فيتسلسل إلى أن يصير إلى الأوليات المعلومة بالضرورة، كعلم الإنسان بوجود نفسه، لكن قل ما يمكن إنهاؤه إليها، وكثيراً ما يتسلسل إلى غير النهاية، وما كان كذلك فهو باطل. ولكن هذا مما يفيد النظر؛ لأن النظر إنما وضع لأجل إظهار الحق وللتعاون عليه، وما كان هذا شأنه لا يوضع على وجه لا يمكن إثبات الحق به أو يعسر.

وقال المحقق محب الله البهاري في كتابه سلم العلوم وشارحه المدقق محمد فيروز: مثل المعرف كمثل النقاش ينقش شبحاً في اللوح، فإنه يتصور في الذهن صورة معدوم أو موجود، فالتعريف تصوير بحث لصورة المعرف في الذهن لا حكم فيه، وإلا لكان تصديقاً لا تصويراً، كما لا حكم للتنقيش، فإذا قال الحاد مثلاً: الإنسان: حيوان ناطق، لم يقصد به أن يحكم على الإنسان بكونه حيواناً ناطقاً، بل أراد بذكر الإنسان أن يتوجه ذهنك إلى ما عرفه بوجه ما، ثم يشرع في تصويره بوجه أكمل، فهو من حيث إنه تصوير بحث لا يتوجه عليه، أي: على التعريف شيء من النوع الثلاثة، كما لا يتوجه على ذلك، أي: على التنقيش. كيف؟ والمناظرة إنما تنعقد في الأحكام فلا يصح أن يقال: لا نسلم أن الإنسان حيوان ناطق، فإن ذلك يجري مجرى أن يقال للكاتب: لا نسلم كتابتك.

نعم هناك أحكام ضمنية، مثل دعوى الحدية، والمفهومية، والاطرادية، والانعكاسية، والجنسية، والفصلية، فيجوز منع تلك الأحكام، مثل أن يقال: لا نسلم أن هذا حد للإنسان، أو لا نسلم أن الحيوان جنس له، أو أن الناطق فصل له.

ويؤيد هذا ما قاله المحقق الدواني في الحواشي الجديدة: جميع الإيرادات على التعريفات دعاوى محتاجة إلى الإثبات، ويكفي في جوابه: المنع، كما صرح به القوم انتهى.

فكان هذا الإجماع شريعة نسخت قبل العمل بها.

نعم ينقض بإبطال الطرد والعكس مثلاً؛ لأن معنى الطرد التلازم بالثبوت، أي: كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وبالعكس، ومعنى العكس التلازم في الانتفاء، أي: =

فإن الحد أقل ما يتركب من مفردين، فيحتاج في البرهان عن كل مفرد إلى حد يشتمل على مفردين، ثم يتسلسل ذلك إلى أن يصير إلى الأوليات المعلومة ضرورة، لكن قلما يمكن إنهاؤه إليها؛ والنظر وضع للتعاون على إظهار الحق فلا يوضع على وجه لا يمكن إثباته أو يعسر، بل طريق الاعتراض عليه بالنقض أو المعارضة مجد آخر، فإن عجز المستدل عن نقض حد المعارض كان منقطعاً وإن أبطله صح حده.

مثاله قولنا في حد الغصب: «إثبات اليد العادية على مال الغير» (*).

= كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود، وبالعكس، فإن لم يكن التعريف مانعاً انتقض حكم الكلية الأولى، أي: نقضاً إجمالياً، وهو الذي يبطل به الحكم الكلي بعدم جريانه في موضع يصدق عليه المحكوم عليه، وإن لم يكن جامعاً انتقض حكم الكلية الثانية، وصورته أن يقول: لا طرد في هذا الحد فإنه يصدق على ما لا يصدق عليه المحدود، ولا عكس فيه فإنه لا يصدق على ما يصدق عليه المحدود.

والمعارضة إنما تتصور في الحدود الحقيقية، إذ حقيقة الشيء لا تكون إلا واحداً بخلاف الرسوم، إذ يجوز أن يكون للشيء الواحد رسوم متعددة.

* قوله: «مثاله: قولنا في حد الغصب إلخ» بيانه: أننا إذا قلنا: المغصوب مضمون، وولد المغصوب مغصوب فكان مضموناً، فيقول المعارض: سلمنا أن المغصوب مضمون، ولكن لا نسلم أن ولد المغصوب مغصوب، فنقول: الدليل على أنه مغصوب أن حد الغصب يصدق عليه، فإن حده: إثبات اليد العادية على مال الغير، وقد وجد ذلك الإثبات في ولد المغصوب، فربما قال الخصم بمنع كون اليد العادية وكونه إثباتاً، بل يقول هو ثبوت، ولكن ليس ذلك من غرضنا بل ربنا قال: أسلم أن هذا موجود في الولد، ولكن لا أسلم أن هذا حد الغصب. =

فربما قال الحنفي: لا نسلم أن هذا هو حد الغصب.
 قلنا: هو مطرد منعكس فما الحد عندك؟
 فيقول: إثبات اليد العادية المزيلة لليد المحقة.
 قلنا: يبطل بالغاصب من الغاصب فإنه غاصب يضمن للمالك ولم يزل اليد
 المحقة فإنها كانت زائلة.

= فهذا لا يمكن إقامة البرهان عليه، إلا أننا نقول هو مطرد منعكس، فما الحد عندك
 فلا بد من ذكره حتى ننظر إلى موضع التفاوت.
 فيقول: بل حد الغصب: إثبات اليد المبطللة المزيلة لليد المحقة.
 فيقال له: حدك هذا يبطل بالغاصب من الغاصب، فإنه غاصب يضمن
 للمالك، ولم يُزل (بضم أوله) اليد المحقة فإنها كانت زائلة؛ فحدك غير جامع،
 وبيانه: أن المستدل يقول للخصم: قد زدت وصفاً وهو الإزالة، فلننظر هل
 يمكننا أن نقدر على اعتراف الخصم بثبوت الغصب مع عدم هذا الوصف، فإن
 قدرنا عليه كأن يقول الزيادة محذوفة، وذلك بأن يقول: الغاصب من الغاصب
 يضمنه للمالك، وقد أثبت اليد العادية، وما أزال المحقة بل المزال لا يزال، وكان
 الأول قد أزال اليد المحقة، فهذا طريق قطع النزاع.
 وأما الناظر مع نفسه، فإذا تحرر له الشيء وتلخص له اللفظ الدال على ما تحرر في ذهنه
 علم أنه واجد للحد.

فصل (*)

البرهان

في البرهان وهو الذي يتوصل به إلى العلوم التصديقية المطلوبة بالنظر (*).

* ذكر في أول المقدمة أن مدارك العقول تنحصر في الحد والبرهان، وأهل هذا الفن يعبرون عن الأول بالتصور؛ ويجعلون مبادئه: الكليات الخمس التي هي: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام؛ ومقاصده القول الشارح الذي يُعنونونه بالحد، وعن الثاني بالتصديقات، ويجعلون مبادئه القضايا وأحكامها من التناقض والعكس وغيرهما، ومقاصده البرهان.

ولما أتم الكلام على التصورات - لكن على وجه لا يتكفل بتمام المراد- أراد هنا أن يتكلم على التصديقات كلاماً على نمط الأول فقال: فصل في البرهان.

* قوله: «وهو الذي يتوصل به إلخ» أشار به إلى ما ذكره في أول المقدمة، وحكى هنالك^(١) أن العلم ينقسم إلى أولي وإلى مطلوب.

فالمطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد، وتقدم الكلام عليه، والمطلوب من العلم، وهو الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب وهو القضايا الخبرية، لا يقتنص إلا بالحجة والبرهان.

وهما^(٢) عبارة عن أقاويل مخصوصة ألفت تأليفاً مخصوصاً ونظمت نظماً مخصوصاً بشرط مخصوص على النمط الذي يذكر بعد، يلزم من ذلك التأليف رأي هو مطلوب الناظر، وما ذكره المصنف هو ما قاله الغزالي^(٣) لكنه حذف منه وزاد.

والذي عرفه به غيره كالبهاري في سلم العلوم: قول مؤلف من قضايا يلزم عنها لذاتها^(٤) قول آخر وهذا مع اختصاره أوضح من الأول.

(١) تقدم في ص ٣٣.

(٢) أي: الحجة والبرهان.

(٣) المستصفى ١/ ٨٨.

(٤) اللزوم ليس لذات المقدمات، كما نبهت عليه في القطع والظن عند الأصوليين.

وهو عبارة عن أقاويل مخصوصة ألفت تأليفا مخصوصا بشرط يلزم منه رأي هو مطلوب الناظر (*).

وتسمى هذه الأقاويل مقدمات، ويتطرق للخلل إلى البرهان (*) من جهة الغلل المقدمات تارة (*)، ومن جهة التركيب تارة (*)، ومنهما تارة، على مثال البيت في البرهان المبني تارة يختل لعوج الحيطان وانخفاض السقف إلى قرب من الأرض، وتارة لشعث اللبنة أو رخاوة الجذوع، وتارة لهما جميعا.

* وقوله: من قضايا، وقول المصنف كالغزالي عن أقاويل جمع يوهم أن القياس لا يتركب إلا من ثلاث قضايا فأكثر، بناء على ما هو المشهور من أن أقل الجمع ثلاثة، وليس بصحيح، لأن قولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث^(١)، حجة بالاتفاق، مع أنه لم يتركب إلا من قضيتين.

والمخلص من هذا الإشكال أن أهل هذا الفن اصطلمحوا على أن مبدأ الجمع من الأثنين، كما هو القول الثاني، فالمراد بالقضايا عندهم: ما فوق قضية واحدة، وكذا كل جمع يستعمل في هذا الفن، وقد حقق المسألة سعد الدين التفتازاني فقال: القياس المنتج لمطلوب واحد لا يكون مؤلفا بحكم الاستقراء الصحيح إلا من مقدمتين لا يزيد ولا أنقص، لكن ذلك القياس قد تفتقر مقدمته أو إحداهما إلى الكسب بقياس آخر كذلك إلى أن ينتهي إلى المبادئ المسلمة، أو البدئية، فيكون هناك قياسات مترتبة محصلة للقياس المنتج للمطلوب فسموا ذلك: قياساً مركباً.

* قوله: «بشرط يلزم منه رأي إلخ» ذلك الرأي هو: النتيجة.

* قوله: «ويتطرق للخلل إلخ» معناه: أن صحة القياس بمراعاة شروطه، وخلله بعدم مراعاتها وذلك على نمط المثال الذي مثل به المصنف.

* قوله: «من جهة المقدمات» بأن تكون خالية من شروطها.

* قوله: «ومن جهة التركيب» أي: والنظم، وإن كانت المقدمات صحيحة يقينية.

(١) يريدون بذلك إثبات أن العالم مخلوق، ولا يلزم من كون الشيء محدثاً أن يكون مخلوقاً.

فمن يريد نظم البرهان يتبدئ أولاً بالنظر في الأجزاء المفردة ثم في المقدمات التي فيها النظم والترتيب.

وأقل ما يحصل منه المقدمة مفردان^(*) وأقل ما يحصل منه البرهان مقدمتان، ثم يجمع المقدمتين فيصوغ منهما برهاناً وينظر كيفية الصناعة.

* قوله: «مفردان» أي: علمان يتطرق إليهما التصديق والتكذيب، كقولك: العالم حادث^(١).

* قوله: «وأقل ما يحصل إلخ» معناه: أن أقل ما تحصل منه المقدمة معرفتان، توضع إحداها مخبراً عنه، والأخرى خبراً أو وصفاً، وبهذا انقسم القياس إلى مقدمتين، وانقسمت كل مقدمة إلى معرفتين، تنسب إحداها إلى الأخرى، وكل مفرد فهو معنى^(٢) ويدل عليه - لا محالة - بلفظ، فيجب ضرورة أن ينظر في المعاني المفردة وأقسامها، وفي الألفاظ المفردة ووجوه دلالتها، ثم إذا فهمنا اللفظ مفرداً، والمعنى مفرداً، ألفنا معنيين، وجعلناهما مقدمة، وننظر في حكم المقدمة وشرطها، ثم نجمع مقدمتين فنصوغ منهما قياساً، وننظر في كيفية الصياغة الصحيحة، وهكذا القول في كل مركب فإن أجزاء المركب تتقدم على المركب بالضرورة.

ومن هنا قال رحمه الله تعالى: (فصل ... إلخ).

(١) عكس المؤلف هنا، فالمفردان معرفتان لا يتطرق إليهما التصديق والتكذيب، والمقدمتان علمان يتطرقان إليهما التصديق والتكذيب.

(٢) هذا القول بناء على مذهب الأشاعرة في الكلام النفسي، أو على أن المراد بالمعنى الحقيقة الواقعة في الخارج.

فصل

واعلم أن دلالة الألفاظ على المعنى تنحصر في المطابقة، والتضمن، واللزوم، ودلالات الألفاظ أنواع

١. مطابقة.
٢. تضمن.
٣. لزوم.

والتضمن كدلالته على السقف، ودلالة لفظ الإنسان على الجسم.
واللزوم كدلالة لفظ السقف على الحائط، إذ ليس جزءاً من السقف، لكنه لا ينفك عنه فهو كالرفيق الملازم.

* قوله: «على معنى البيت» أي: بالمطابقة.

* قوله: «على السقف» أي: لأن لفظ البيت عبارة عن السقف والجدران، وكدلالة لفظ الإنسان على الجسم. إذ لا إنسان إلا وهو جسم، إذ وجدنا الجسمية في الإنسانية مهما قلنا: إنسان.

* قوله: «واللزوم إلخ» معناه: أن دلالة لفظ السقف على الحائط ليس دلالة مطابقة ولا تضمن؛ لأنَّ السقف غير موضوع للحائط وضع لفظ الحائط حتى يكون مطابقاً له، ولا يتضمن إذ ليس الحائط جزءاً من السقف كما كان السقف جزءاً من نفس البيت، وكما كان الحائط جزءاً من نفسه أيضاً، لكنه كالرفيق الملازم الخارج من ذات السقف الذي لا ينفك السقف عنه فدلالته على نمط آخر.

وحاصل ذلك أن حد الإنسان: حيوان ناطق، فإذا أطلقنا لفظ الإنسان وأردنا به الحيوان والناطق معا سميت دلالة الإنسان عليهما مطابقة، لتطابق اللفظ والمعنى، وتعرف تلك الدلالة بأنها: دلالة اللفظ على تمام ما وضع له، والدلالة: كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر.

وإذا أطلقنا لفظ الإنسان وأردنا به الحيوان فقط، أو الناطق فقط، سميت تلك الدلالة: تضمناً، لكون الجزء في ضمن المعنى الموضوع له.

وإذا أطلقناه وأردنا به المعنى الخارج عن الموضوع له لفظ الإنسان سميت الدلالة التزامية، لكون الخارج لازماً للمعنى الموضوع له، كدلالة الإنسان على قابل صنعة=

ولا يستعمل في نظر العقل ما يدل بطريق اللزوم^(*)؛ لأن ذلك لا ينحصر في حد، إذ السقف يلزم الحائط، والحائطُ الأس، والأسُ الأرض، فلا ينحصر، بل اقتصر على الأولين من المطابقة والتضمن.

ثم اللفظ^(*) ينقسم إلى:

١. معين. ما يدل على معين كزيد وهذا الرجل، وحده: "اللفظ الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلا ذلك الواحد"^(*).

تقسيم آخر

١. معين.

٢. مطلق.

وإلى ما يدل على واحد من أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد^(*) يسمى مطلقاً كقولنا: فرس ورجل، فإن دخلت عليه الألف واللام صار عاماً يتناول جميع ما يقع عليه ذلك .

=الكتابة فإن القابلية المذكورة خارجة عن المعنى الموضوع له لكنها لازمة له.

وهنا مباحث محلها كتب المنطق فلا نطيل مباحثها

* قوله: «ولا يستعمل في نظر العقل إلخ» حاصله: تنبيه الباحث على ألا يمكن خصمه من استعمال دلالة الالتزام، للعلة التي ذكرها المصنف، وحينئذ ينتشر الكلام ولا يقف عند حد.

* قوله: «ثم اللفظ» أي: بالإضافة إلى خصوص المعنى وشموله.

* قوله: «إلا ذلك الواحد» أي: بعينه فإن قصد اشتراك غيره فيه منع نفس مفهوم اللفظ منه.

* قوله: «تتفق في معنى واحد» أي: أن نفس تصور ذلك اللفظ لا يمنع من وقوع الاشتراك في معناه.

* قوله: «فإن دخلت عليه الألف واللام إلخ» يعني أن الاسم المفرد في لغة العرب إذا أدخل عليه الألف واللام كان لاستغراق أفراد الجنس، كالكتاب، والميزان، وقد يسمى لفظاً عاماً ويقال: الألف واللام للعموم.

فإن قيل^(*): فالسما، والأرض، والإله، والشمس، والقمر، مدلولها مفرد مع الألف واللام.

قلنا: امتناع الشركة لم يكن لوضع اللفظ، بل لاستحالة وجود المشارك، إذ الشمس في الوجود واحدة؛ ولو فرضنا عوالم في كل واحد شمس كان قولنا الشمس شاملاً للجميع.

أقسام الألفاظ

المتعددة

١. المترادفة.

ثم تنقسم الألفاظ^(*) الكلية إلى: مترادفة، ومتباينة، ومتواطئة ومشتركة.

فالمترادفة^(*): أسماء مختلفة لسمى واحد كالليث والأسد، والعقار والخمر، فإن كان أحدهما يدل على المسمى مع زيادة لم يكن من المترادفة، كالسيف والمهند، والصارم، فإن المهند يدل على السيف مع زيادة نسبه إلى الهند؛ والصارم يدل عليه، مع صفة الحدة، فخالف إذن مفهومه مفهوم السيف.

٢. متباينة.

والمتباينة: الأسماء المختلفة للمعاني المختلفة، كالسما والأرض، وهي الأكثر.

٣. متواطئة.

والمتواطئة: فهي الأسماء المنطلقة على أشياء متغايرة بالعدد، متفقة في المعنى التي وضع الاسم عليها، كالرجل ينطلق على زيد وعمرو، والجسم ينطلق عليهما، وعلى السما والأرض، لاتفاقهما في معنى الجسمية^(*).

* قوله: «فإن قيل إلخ» وارد على قوله: فإن دخلت عليه الألف واللام إلخ.

* قوله: «ثم تنقسم الألفاظ» أي: المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة.

* قوله: «فالمترادفة إلخ» حاصله: أن كل اسمين عبرت بهما عن معنى واحد فهما

مترادفان، ما لم يكن أحدهما يدل على المسمى مع زيادة، كما شرحه المصنف.

* قوله: «في معنى الجسمية» التي وضع بإزائها، فكل اسم مطلق ليس بمعين، فإنه

يطلق على آحاد مسمياته الكثيرة بطريق التواطؤ، فاسم اللون للبياض والسواد بطريق

التواطؤ، فإنها متفقة في المعنى الذي يسمى به اللون لوناً، وليس بطريق الاشتراك ألبتة،

وكذلك الحيوان متواطئ؛ لأنه واقع على الإنسان والفرس والثور.

والمشتركة: فهي الأسماء المنطلقة على مسميات مختلفة بالحقيقة كالعين للعضو الناظر والذهب.

وقد يقع على المتضادين، كالجلل للكبير والصغير، والجون للأسود والأبيض، والقرء للحيض والطهر، والشفق للبياض والحمرة.

وقد يقرب المشترك من المتواطئ(*) كالحى يقع على الحيوان والنبات يظن أنه

* قوله: «وقد يقرب المشترك من المتواطئ إلخ» يوضحه ما قاله الغزالي في المستصفي ومعيار العلوم ومحك النظر من أن: «الاهتمام بتمييز المشتركة عن المتواطئة مهم فلنزد له شرحاً ونقول: الاسم المشترك قد يدل على المختلفين، كما ذكرنا ولا شركة بينهما ألبتة، كالجليل للحقير والخطير، والناهل للعطشان والريان، والجون للأسود والأبيض، والقرء للطهر والحيض، وأيضاً المشترك قد يكون مشككا قريب الشبه من المتواطئ ويعسر الفرق على الدهن، وإن كان في غاية الصفاء، ولنسم ذلك متشابهاً، وذلك مثل النور الواقع على الضوء الذي يدرك بحاسة البصر من الشمس والنار، والواقع على العقل الذي يمتدى به في الغوامض، ولا مشاركة بين حقيقة ذات العقل والضوء إلا كمشاركة السماء للإنسان في كونه جسماً، إذ الجسمية فيهما لا تختلف ألبتة مع أنه ذاتي لهما.

ويقرب من لفظ النور لفظ الحى على النبات والحيوان، فإنه بالاشتراك المحض، إذ يراد به من النبات المعنى الذي به نهاؤه، ويراد به من الحيوان المعنى الذي به يحس ويتحرك بالإرادة، وإطلاقه على البارى جل وعلا^(١).

إذا تأملت هذا عرفت بأنه لوجه ثالث يخالف الأمرين جميعاً، وأمثال هذه ينابيع الأغاليط^(٢)، هذا كلامه وبه يتضح كلام المصنف؛ لأنه منه أخذ.

(١) إطلاق صفة الحياة على هذه الأقسام من وجه واحد لا من جهات متعددة؛ إذ الحياة هنا في مقابلة الموت، وإنما كانت متواطئة من جهة أصل صفة الحياة، وقد يتوهم أنها مشتركة، بمطالعة نوع الصفة وكماها، ومن هنا قيل: هي مشككة.

(٢) المستصفي ١/ ٩٧-٩٨.

من المتواطئ، وهو من المشترك، إذ المراد من حياة النبات الذي يحصل به نماؤه ومن الحيوان الذي يحس به ويتحرك بالإرادة، فيسمى هذا: مشتبهها، والمختار يطلق على القادر على الفعل وتركه^(*)، فلذلك يصح تسمية المكره مختاراً، ويطلق

* قوله: «والمختار إلخ» أشار به إلى مغلطة في المشترك.

وإيضاح ذلك أن المشترك في الأصل هو الاسم الذي يعبر به عن مسميين لا يكون موضوعاً لأحدهما، ومستعاراً منه إلى الآخر، أو منقولاً منه إلى الآخر، بل لا يكون أحدهما بأن يجعل أصلاً، والآخر منقولاً إليه، أو مستعاراً منه بأولى من نقيضه؛ كلفظ المشتري إذ لا يمكن أن يقال: استعير الكوكب من العاقد، أو العاقد من الكوكب، أو وضع لأحدهما أولاً، ثم حدث الثاني بعده، وكذلك لفظ المفعول والفاعل فيما لا يختلف تصريفه، كقولك: اختار يختار اختياراً فهو مختار وذلك مختار؛ فالفاعل والمفعول لهما صيغة واحدة، وليس اللفظ بأحدهما أولى من الآخر.

وليس كذلك لفظ الأم لحواء فإنها أم البشر، والأرض فإنها تسمى أم البشر ولكن الأول بالوضع، والثاني بالاستعارة، ولا كذلك الألفاظ التي نقلت وغيرت، كلفظ المنافق، والفاسق، والكافر، والملحد، والصوم، والصلاة، وسائر الألفاظ الشرعية، فإنها مشتركة لأمرين مختلفين ولكن لبعضها أول، وبعضها ثان أي: منقول من البعض إلى البعض؛ فالأول منقول عنه، والثاني منقول إليه، وقد حصل مقصود الاشتراك، وإن كان على الترتيب، كما حصل في لفظ العاقد والكوكب وإن لم يكن على الترتيب.

قوله: «يطلق على القادر إلخ» أورد مثالا للغلط في المشترك حتى يستدل به على غيره فإن الحال ليس يحتمل الاستقصاء، وذلك كقول الشافعي في مسألة المكره على القتل: يلزمه القصاص؛ لأنه مختار^(١)، ويقول الحنفي: لا يلزمه القصاص؛ لأنه مكره وليس بمختار^(٢) =

(١) انظر: روضة الطالبين ١/١٣٥، الانصاح ٢/١٩٢.

(٢) انظر: تحفة الفقهاء ٣/٤٦٢، الهداية ٣/٢٧٨.

على من تخلى في استعمال قدرته ودواعي ذاته (*)، فلا تحرك دواعيه من خارج،

=ويكاد الذهن لا ينبو عن التصديق بالأمرين، وأنت تعلم أن التصديق بالضدين محال، وترى الفقهاء يتعشرون فيه ولا يهتدون إلى حله، وإنما ذلك لأن لفظ المختار مشترك، إذ قد يجعل لفظ المختار مرادفاً للفظ القادر ومساوياً له، إذا قوبل بالذي لا قدرة له على الحركة الموجودة كالمحمول، فيقال: هذا عاجز محمول، وهذا قادر مختار، ويراد بالمختار: القادر الذي يقدر على الفعل وتركه، وهو صادق على المكروه، وقد يعبر بالمختار عمن تخلى في استعمال قدرته ودواعي ذاته لا تحرك دواعيه من خارج، وهذا يكذب على المكروه، ونقيضه وهو أنه ليس بمختار يصدق عليه، فإذا صدق عليه أنه مختار وليس بمختار؛ ولكن بشرط أن يكون مفهوم المختار المنفي غير مفهوم المختار المثبت، ولهذا نظائر في النظريات لا تحصى إلى آخر ما قاله المصنف.

* قوله: «على من تخلى إلخ» معناه: أن استعمال قدرته والدواعي التي تستدعيها ذاته لا يكون أمر خارج مؤثراً عليها، وإنما تكون باختياره تخلى أي: خالياً عن جميع المؤثرات الخارجية، فعبارة المصنف كالغزالي فيها غموض. فمن: اسم موصول مجرور بعلی، متعلق بيطلق، وجملة تخلى صلة الموصول، والظرف بعده متعلق به، وقوله: فلا، الفاء تفرعيه وتحرك بالبناء للمجهول.

والمعنى أن المختار يطلق على من كانت دواعي ذاته واستعمال قدرته مخللة، أي: متروكة له؛ فلا تكون لأجل أمر خارج دعاه إليها فتأمل.

واعلم أن هذا البحث فلسفي بحث ولا أدري ما كان الحامل للمصنف على ذكره، وحاصله أن القوى التي يكمل بها الإدراك الباطني سواء كانت مدركة أو معينة في

=

الإدراك خمس:

= الأولى: الحس المشترك: وهي: القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس، فتطالعها النفس ثمة فتدركها ومن ثم تسمى: مدركة لها.

الثانية: الخيال: وهو يحفظ الصور المرشمة في الحس المشترك، إذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة، فهو كالحزانة له، وبه يعرف من يرى في زمان ثم يغيب عنه ثم يحضر، ولولا هذه القوة وحفظها لصور المحسوسات الغائبة لامتنع أن يعرف شيئاً أنه الذي رأى فيما سبق من الزمان واختل النظام.

الثالثة: القوة الوهمية: وهي التي تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة، كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب منه، والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من أمها فتميل إليها، فإن هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة.

الرابعة: القوة الحافظة: وهي الحافظة للمعاني التي تدركها القوة الوهمية، كالحزانة لها، ونسبتها إلى الوهمية نسبة الخيال إلى الحس المشترك.

الخامسة: القوة المتخيلة: وهي التي تتصور في الصور المحسوسة، والمعاني الجزئية المنتزعة منها، وتصرفها فيها بالتركيب تارة، والتفصيل أخرى، مثل إنسان ذي رأسين، وإنسان عديم الرأس، وحيوان نصفه إنسان ونصفه فرس، وهذه القوة إذا استعملها العقل في مدركاته بضم بعضها إلى بعض وفصله عنه، سميت مفكرة، كما أنها إذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقاً سميت متخيلة.

ثم اعلم أن محل الحس المشترك والخيال هو البطن الأول من الدماغ المنقسم إلى بطون ثلاثة، أعظمها الأول، ثم الثالث، وأما الثاني فهو كمنفذ فيما بينها منفرد على شكل الدودة. فالحس المشترك في مقدم البطن الأول، لتصادفه المحسوسات بالحواس الظاهرة =

وهذا غير موجود في المكره، فليفهم هذا، وله نظائر في النظريات تاهت فيها عقول كثير من الضعفاء، فليستدل بالقليل على الكثير.

=أولاً، والخيال في مؤخره لأنه خزانة المحسوسات التي تحفظها، ومحل الوهمية والحفاظة هو البطن الأخير منه، والوهمية في مقدمه، والحفاظة في مؤخره، ومحل المتخيلة هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ، الموضوعة بين البطنين لتأخذ من هذه المحسوسات التي في أحد جانبيها ومن هذه المعاني الجزئية التي في الجانب الآخر، فتتصرف بالتركيب والتفصيل فيما في البطن الأول والأخير من الصور والمعاني.

هذا ما ذهب إليه عضد الدين عبد الرحمن الإيجي في كتابه: الواقف، وقال السيد الجرجاني في شرحه: والمشهور في الكتب المعول عليها أن المتخيلة في مقدم الدودة، والوهمية في مؤخرها، والحفاظة في مقدم البطن الأخير، وليس في مؤخره شيء من هذه القوى، إذ لا حارس هناك من الحواس فتكثر مصادماته المؤدية إلى الاختلال هذا كلامه. واعلم أنه إنما عرف محالها المذكورة بالآفة، فإنه إذا تطرقت آفة إلى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها، ولو لم يكن اختصاص كل من هذه القوى بمحلها لما كان الأمر كذلك، وبعد هذا كله فانتبه أيها الواقف على هذا البحث أشد الانتباه، ولا تغتر بذكر الغزالي والمصنف وغيرهما له.

واعلم أن هذا مبني على قاعدة من قواعد الفلاسفة وهي: «أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» المبني عليها نفى القادر المختار الموجد لجميع الأشياء ابتداء بمجرد إرادته، وهذا أيضاً مبني على أن النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات، وهاتان المسألتان لهما لإبطاهما مجال آخر، ولا تعلق لعلم أصول الفقه بهما، والله در ابن الحاجب فإنه ذكر ما يلزم الأصولي من فن المنطق وطرح ما عداه، والحق أن الله تعالى يفعل ما يشاء ويختار.

فصل

في النظر في المعاني

سبب الإدراك يسمى قوة.

والمعاني المدركة ثلاثة: محسوسة، ومتخيلة، ومعقولة.

أنواع القوى

ففي حدقتك معنى تميزت به عن الجبهة^(*) حتى صرت تبصر بها تسمى قوة

١. المبصرة

باصرة، وشرط البصر وجود المبصر، فإذا أبصرت شيئا فهو محسوس بحاسة البصر، فإذا انعدم المبصر انعدم الإبصار؛ وبقيت صورته في دماغك كأنك تنظر إليها فيسمى ذلك: تخيلا.

٢. الخيال

فغيبية الشيء ينفي الإبصار ولا ينفي التخيل، ولما كنت تحس التخيل في دماغك فاعلم أن في الدماغ غريزة^(*) وصفة تهيو للتخيل وبها تباين بقية الأعضاء، كمباينة العين لها^(*)، وهذه القوة يشارك فيها الإنسان البهيمة، فمهما رأى الفرس الشعير تذكر صورته^(*)، فيعرف أنه موافق له مستلذ لديه؛ ولو لم تثبت الصورة في خياله لم يبادر إليه، ما لم يجربه بالذوق مرة أخرى.

* قوله: «ففي حدقتك إلخ» هذا شروع في إثبات الحواس الباطنة وحادقة العين

سوادها الأعظم.

* «غريزة» بوزن غريبة: الطبيعة والقريحة.

* قوله: «كمباينة العين لها» لاشتغال كل منها على معنى اختص به، فالصبي في أول

نشوئه تقوى به قوة الإبصار دون قوة التخيل، ولذلك إذا أولع بشيء فغيبته عنه وشغلته بغيره اشتغل به، وربما يحصل في الدماغ مرض يفسد القوة الحافظة للخيال، ولا يفسد الإبصار فيرى الشيء ولكن متى غاب عن عينه نسيه.

* قوله: «تذكر صورته» التي كانت له في دماغه.

٢. العقل. ثم فيك قوة ثالثة تباين البهيمة بها، تسمى: عقلا محلها القلب، تباين قوة التخيل (*) أشد من مباينة قوة التخيل قوة الإبصار .

٤. المفكرة. ثم فيك قوة رابعة، تسمى: المفكرة شأنها أن تقدر على تفصيل الصورة التي في الخيال وتقطيعها وتركيبها، وليس لها إدراك شيء آخر، بل إذا خطر في الخيال صورة إنسان قدر أن يجعلها نصفين، نصف إنسان (*) ونصف فرس، وربما صور إنسانا يطير إذا ثبت في الخيال صورة الإنسان والطيوان مفردين (*)، والفكرة تجمع

* قوله: «محلها القلب» هذا ما اختاره المصنف وقيل: في الدماغ^(١). والذين يرون أن النفس جوهر قائم بذاته غير متحيز يقولون: إن محلها النفس.

* قوله: «تباين قوة التخيل» يعني: أن لقوة العقل إدراكاً وتأثيراً بالتخيلات مبايناً لإدراك التخيل مباينة أشد من مباينة إدراك التخيل لإدراك البصر، إذ لم يكن بين التخيل والإبصار فرق إلا أن وجود المبصر وحضوره كان شرطاً لبقاء الإبصار، ولم يكن شرطاً لبقاء التخيل، وإلا فصورة الفرس تدخل في الإبصار مع قدر مخصوص، ولون مخصوص، وبعد منك مخصوص، ويبقى في التخيل ذلك القدر، وذلك البعد، وذلك الشكل، والوضع، حتى كأنك تنظر إليه.

* قوله: «نصف إنسان» بدل بعض من إنسان.

* قوله: «مفردين» حال من الإنسان و"الطيوان" أي: حالة كل واحد منها منفرداً عن

الآخر.

(١) هناك قول ثالث بأن مبدء العقل من القلب ومنتهاه الدماغ، كما أن مبدء البصر العين، ومنتهاه

الدماغ.

انظر: المسودة ص ٥٩٩، شرح الكوكب المنير ١ / ٨٤.

بينهما كما تفرق بين نصفَي الإنسان، وليس لها أن تخترع صورة لا مثل لها (*).

* قوله: «لا مثل لها» أي في الخيال بل كل تصرفاتها بالتفريق، والتأليف في الصورة الحاصلة في الخيال.

والمقصود أن مباينة إدراك العقل لإدراك التخيل أشد من مباينة التخيل للإبصار، إذ ليس للتخيل أن يدرك المعاني المجردة العربية عن القرائن الغريبة التي ليست داخلية في ذاتها، أعني التي ليست ذاتية لها، فإنك لا تقدر على تخيل السواد إلا في مقدار مخصوص من الجسم، ومعه شكل مخصوص من الجسم، ووضع مخصوص منك بقرب أو بعد.

ومعلوم أن الشكل غير اللون، والقدر غير الشكل، فإن المثلث مثلاً له شكل واحد صغيراً كان أو كبيراً، وإنما إدراك هذه المفردات المجردة ليس إلا بالقوة المسماة عقلاً، فيدرك السواد ويقضي بقضايها، ويدرك اللونية مجردة، ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة، وحيث يدرك الحيوانية قد لا يحضره التفات إلى العاقل وغير العاقل؛ وإن كان الحيوان لا يخلو عن القسمين، وحيث يستمر في نظره قاضياً على الألوان بقضية قد لا يحضره معنى السوادية والبياضية وغيرهما.

وهذا من عجيب خواصهما، وبديع أفعالهما، فإذا رأى فرساً واحداً أدرك الفرس المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير، والأشهب والكميت، والبعيد منك في المكان والقريب، بل يدرك الفرسية المجردة المطلقة منزهاً عن كل قرينة ليست ذاتية له فإن القدر المخصوص، واللون المخصوص، ليس للفرس ذاتياً بل عارضاً أو لازماً في الوجود، إذ تختلفات القدر واللون تشترك في حقيقة الفرسية.

وهذه المطلقات المجردة الشاملة لأمر متخيلة هي التي يعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة، ويزعمون أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان، والمتكلمون يعبرون عنها بالوجوه، أو الأحوال والأحكام.

فصل

في تأليف مضرادات المعاني

حقيقة القضايا والتأليف بين مفردين (*) لا يخلو: إما أن ينسب أحدهما إلى الآخر بنفي أو إثبات كقولنا: العالم حادث (*). والعالم ليس بقديم، يسمى النحويون الأول مبتدءاً والثاني خبراً (*). ويسميه الفقهاء حكماً ومحكوماً عليه، ويسمى الجميع قضية.

والقضايا أربع (*):

انواع القضايا

* قضية في عين نحو: زيد عالم.

١. شخصية

* قوله: «والتأليف بين مفردين» أي تأليف يتطرق إليه التصديق والتكذيب.

* قوله: «العالم حادث» هذا يرجع إلى تأليف القوة المفكرة بين معرفتين لذاتين مفردتين، ونسبة أحدهما إلى الآخر بالإثبات، وقوله: «العالم ليس بقديم» يرجع إلى أن النسبة نسبة النفي.

* قوله: «يسمى النحويون إلخ» أي: ويسمى المتكلمون أحدهما: موصوفاً، والآخر: صفة، والمنطقيون أحدهما: موضوعاً، وهو المخبر عنه، والآخر: محمولاً، وهو الخبر. والسير هنا جار على مصطلح الفقهاء فمجموع الحكم والمحكوم عليه قضية، وإذا استعمل في سياق قياس سمي مقدمة، فإذا استفدناهما من قياس سمي المستفاد نتيجة، وما دام غير مستنتج من القياس يسمى: دعوى إن كان هناك خصم، ومطلوباً إن لم يكن هناك خصم. فينبغي حفظ هذه الاصطلاحات لئلا تختلط المخاطبات والتعليمات.

* قوله: «والقضايا أربع» علة هذه القسمة أنك إذا جعلت جزء قياس مقدمات له ولا بد فيها من حكم بنسبة فيستدعي محكوماً عليه ومحكوماً به.

فالمحكوم عليه فيها إما جزء معين أي: مشخص، وإنما يقولون معين ليعلم أن المراد بالجزئي الحقيقي، لا الإضافي، أو لا يكون معيناً والثاني: إما أن يكون مبيناً جزئياً أي: =

=كون الحكم على بعض أفراده، أو كليته أي: كون الحكم على كل أفراده، أو لا يكون مبيناً جزئيه ولا كليته، فمن ثم صارت الأقسام أربعة:

الأول: ما موضوعها جزئي معين، نحو: زيد عالم وتسمى شخصية لأن موضوعها شخص معين.

الثاني: ما ليس موضوعها جزئياً معيناً ويّين جزئيته نحو: بعض الإنسان عالم، وتسمى جزئية محصورة ومطلقة خاصة.

الثالث: ما ليس موضوعها جزئياً معيناً ويّين كليته، نحو: كل جوهر متحيز، وتسمى كلية محصورة وقضية عامة.

الرابع: ما ليس موضوعها جزئياً معيناً ولم يبين جزئيته ولا كليته نحو: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾^(١)، وتسمى مهملة لإهمال السور^(٢) وعدم ذكره فيها بناءً على أن المتحقق فيها الجزئية، وقولهم: موضوع المهملة كلي لم يتبين جزئيته، ولا كليته؛ إشارة إلى أنه إذا كان الحكم على ما صدق عليه الكليّ، إذ يتبادر منه أن هناك كلية، أو جزئية، لم يتعرض لبيانها، وأما إذا حكم على طبيعته كقولنا: الإنسان نوع، فلا يتصور الحكم بكلية ولا جزئية، ولا تسمى مهملة بل طبيعية.

وهنا بحث وهو أن "أل" في قولنا الإنسان في خسر تقتضي العموم في لغة العرب، فإذا كان كذلك فلا مهمل في لغة العرب، مع أنه ليس كذلك على الطرد، فإنه وإن استعمل للعموم في بعض المواضع، فقد يدل به على تعيين الطبيعة أيضاً، فيستعمل لفظ الإنسان، =

(١) سورة العصر، الآية [١].

(٢) السور: هو اللفظ المبين لكمية الحكم، والآية عامة فهي كلية وليست مهملة.

* وقضية مطلقة، نحو: بعض الناس عالم.

* وقضية عامة كقولنا: كل جسم متحيز.

* وقضية مهملة كقوله تعالى: ﴿إِنَّ أُنثَىٰ لَبِيٍّ خُسْرٍ﴾^(١)، وربما وضع بعض

المغالطين المهملة موضع العامة^(*)، كقول الشافعية: المطعوم ربوي دليله البر

= ويراد بها الإنسان من حيث هو إنسان، والإنسان من حيث هو إنسان ليس بعام، وإلا لما كان الشخص إنساناً، وليس بخاص أيضاً وإلا لما كان في العقل إنسان كلي عام لجميع جزئياته، بل هو في نفسه أمر وراء العموم والخصوص يلحقه العموم تارة، والخصوص أخرى، ولو كان يقتضي العموم لا محالة لكان قولك: الإنسان بمنزلة قولك: كل إنسان، حتى يصدق على أحدهما ما يصدق على الآخر، وليس كذلك؛ إذ يصدق أن تقول: الإنسان نوع^(٢)، ولا يصدق قولك: كل إنسان نوع، فإذا هو مهمل، والمهمل قد حكم فيه على الطبيعة التي تصلح أن تؤخذ كلية أو جزئية فإذا أخذت كلية صدق الحكم جزئياً لا محالة، فإن الحكم إذا صدق كلياً صدق جزئياً، وإن أخذت جزئية فالحكم الجزئي صادق أيضاً، ففي الحالين جميعاً يصدق الحكم جزئياً مع إمكان صدقه كلياً، فإن الحكم الجزئي لا يمنع صدق الحكم الكلي فربما كان صادقاً، فحكم المهمل إذن حكم الجزئي.

إذا علمت هذا فاعلم أن اللفظ المبين لكمية الحكم يسمى: سوراً وحاصراً، وهو كل وبعض ولا شيء ولا واحد ولا بعض ولا كل، وليس منه الألف واللام، وعلم مما مر أن القضية الطبيعية لم يعتبرها أكثر علماء هذا الفن في تقسيم القضايا؛ لأنها لا تستعمل في العلوم.

* قوله: «وربما وضع بعض المغالطين إلخ» هذا من المصنف تنبيه على بعض قواعد من

الجدل تختص بالمهملة.

(١) سورة العصر، الآية [١].

(٢) «أل» هنا عهدية، و«أل» السابقة شمولية، فبينهما فرق.

والشعير، فيقال: إن أردت كل مطعوم فما دليله؟ والبر والشعير ليس كل المطعومات، وإن أردت البعض لم تلزم النتيجة، إذ يحتمل أن السفرجل من البعض الذي ليس ربوي.

= ولا يخفى عليك ما تقدم من تحقيقها ومن أن موضوعها ليس جزئياً معيناً ولا كلياً معيناً، وحيث إنها كذلك فاعلم أن بعض المغالطين للخصم المحتالين على غلبته في النظر، يستعملون القضايا المهملة بدلا عن القضايا العامة بواسطة أن المهملات قد يعنى بها الخصوص، فيصدق طرف النقيض فيها، إذ قد يقال: ليس الإنسان في خسر، ويراد به الأنبياء والذين آمنوا وعملوا الصالحات، وقد يقال: الإنسان في خسر، ويراد به أكثر الخلق، فأياك وأن تسامح بهذا في النظريات فتغلط، ومثاله من الفقه إن طلبت استيضاحا أن يقول الشافعي مثلا: معلوم أن المطعوم ربوي والسفرجل مطعوم فليكن ربويا، فإذا قيل: فلم قلت إن المطعوم ربوي، فيقول: الدليل عليه أن البر والشعير والتمر والرز مطعومات وهي ربوية، فينبغي أن يقال له: قولك المطعوم ربوي أردت به كل المطعومات أم بعضها؟ فإن أردت به البعض لم تلزم النتيجة، إذ يمكن أن يكون السفرجل من البعض الذي ليس ربوي، ويكون هذا خللاً في نظر القياس مخرجاً له عن كونه منتجاً، وإن أردت به الكل فَمِنْ أَيْنَ عَرَفْتَ هذا؟ وليس يظهر هذا بما ذكرته من البر والشعير والتمر والرز ما لم تُبَيِّنْ أن كل المطعومات ربوية.

وهذا المثال وإن كان في هذا المقام واضحاً فإنه يتفق في أمثاله عند تراكم الأقيسة صور غامضة يجب الاحتراز عنها.

فصل

وقد ذكرنا أن البرهان مقدمتان^(*) يتولد منهما نتيجة.

ولا يسمى برهاناً إلا إذا كانت المقدمتان قطعية^(*).

فإن كانت مظنونة سميت قياساً فقهياً، وإن كانت مسلمة سميت قياساً جدلياً، وتسميتها قياساً مجاز، إذ حاصله إدراج خصوص تحت عموم والقياس تقدير شيء بشيء آخر.

والبرهان على خمسة أضرب:

أضرب البرهان

الأول: قولنا: كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام، فيلزم منه أن كل نبيذ حرام ضرورة متى سلّمت المقدمتان، إذ كل عقل صدق بالمقدمتين صدق بالنتيجة

* قوله: «مقدمتان» ليس على الإطلاق، بل هما مقيدتان بكونهما معلومتين تولفان تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص، فإذا سلّمت المقدمتان لزم من تسليمهما بالضرورة قضية أخرى، هي: النتيجة.

* قوله: «ولا يسمى برهاناً إلخ» بيان للزوم النتيجة، لأن النتيجة لا تلزم من هذا القياس إلا إذا كانت المقدمتان مسلمتين يقيناً إن كان المطلوب عقلاً^(١)، أو ظناً إن كان المطلوب فقهياً، لما ستعلمه من أن أدلة الفقه ظنية، وإن كانت المقدمتان مسلمتين، سُمي القياس جدلياً، لكن تسمية ما ذكر قياساً إنما هي تسمية مجازية؛ لأن القياس في أصل الوضع: تقدير شيء بشيء آخر، كتقدير الثوب بالذراع.

وحاصل الأقيسة المصطلح عليها^(٢) إدراج خصوص تحت عموم، فالخصوص كقولنا: الخمر مسكر، واندراجه تحت العموم كقولنا: وكل مسكر حرام، إلا أن يقال: تسمية ذلك قياساً حقيقة عرفية وهذا هو الأولى.

(١) بناء على قول بعضهم: العقلات كلها قطعية.

(٢) يعني الفقيه والجدلية.

مهما أحضرهما في الذهن، ووجه دلالة أنا جعلنا المسكر صفة للنيبذ، ثم حكمنا على الصفة بالتحريم، فبالضرورة يدخل الموصوف فيه، ولو بطل قولنا: النيبذ حرام مع كونه مسكراً، بطل قولنا: كل مسكر حرام. ثم اعلم أن كل واحدة من المقدمتين تشتمل على جزءين مبتدأ وخبر^(*)، فتصير أجزاء البرهان أربعة أمور، منها واحد مكرر في المقدمتين فتعود إلى ثلاثة، إذ لو بقيت أربعة لم تشترك المقدمتان في شيء واحد^(*)، مثل قولنا: النيبذ مسكر، والمغصوب مضمون، لم ترتبط إحداهما بالأخرى. ويسمى المكرر علة، فإنه لو قيل لك: لم حرمت النيبذ؟ قلت: لأنه مسكر^(*)،

* قوله: «على جزئين مبتدأ وخبر» أي: وحكم ومحكوم به كما عرفته في الاصطلاح السابق، فهذه هي الأربعة التي هي مجموع الأجزاء، لكن لما كان واحد مكرراً في المقدمتين من قولنا: الخمر مسكر، وكل مسكر حرام؛ أخذنا واحداً من المكررين فرجعت الأجزاء إلى الثلاثة.

* قوله: «لم تشترك المقدمتان» أي: فيبطل الازدواج بينهما، ولا تتكرر النتيجة، فإنك إذا قلت: النيبذ مسكر، ولم تتعرض في المقدمة الثانية لا للنيبذ ولا للمسكر، ولكن قلت: والقتل حرام لم ترتبط إحداهما بالأخرى، فبالضرورة لا بد من أن يكون أحد الأجزاء الأربعة متكرراً في المقدمتين فيرجع إلى ثلاثة.

* قوله: «فإنه» بيان لتسميته علة.

* قوله: «قلت: لأنه مسكر» أي: ولا تقول لأنه حرام فما يقترن بقولك "لأنه" هو العلة.

وحاصله: أن المنطقيين اصطلاحوا على تسمية المكرر بالحد الأوسط، والأصوليين سموه علة ولا مشاحة في الاصطلاح.

ويسمى ما جرى مجرى النبيذ: محكوما عليه^(*)، وما جرى مجرى الحرام: حكما، وما يشتمل على المحكوم عليه: المقدمة الأولى، وما يشتمل على الحكم: المقدمة الثانية.

ولهذا الضرب شرطان^(*):

أحدهما: أن تكون الأولى مثبتة ولو كانت نافية لم تنتج.

* قوله: «ويسمى ما جرى مجرى النبيذ الخ» أي: لأننا في النتيجة نقول: فالنبيذ حرام، فنحكم على النبيذ بأنه حرام، ونشتق للمقدمتين اسمين مختلفين من الأجزاء والمعاني التي تشتمل عليها لتسهيل علينا الإشارة إليها في التفهيم والمخاطبة، ولا يمكن اشتقاق اسمين مختلفين لهما من العلة، فإن العلة داخلة فيهما جميعا، فنشتقه من الجزأين الأخيرين، فالمقدمة التي فيها تعرض للمحكوم عليه نسميها المقدمة الأولى، والتي فيها الحكم نسميها الثانية، اشتقاقاً من ترتيب أجزاء النتيجة، فإننا نقول في النتيجة: فالنبيذ حرام، فيكون النبيذ أولاً والحرام ثانياً، والمقدمة التي فيها المحكوم عليه، لا يتصور أن يكون فيها الحكم، وهي مقدمة، والتي فيها الحكم لا يتصور أن يكون فيها المحكوم عليه وهي مقدمة، بل هما خاصتان للمقدمتين.

* قوله: «ولهذا الضرب شرطان الخ» الشرط الأول راجع إلى الأولى وهو أن تكون الصغرى مثبتة أي موجبة أو في حكم الموجبة، بأن تكون سالبة ممكنة أو وجودية ينقلب السلب فيها إلى الإيجاب، فإن كانت نافية لم تحصل النتيجة؛ لأنك إذا نفيت شيئاً عن شيء لم يكن الحكم على المنفي حكماً على المنفي عنه، فإنك إذا قلت: لا خل واحد مسكر، وكل مسكر حرام، لم يلزم منه حكم في الخل إذا وقعت المباينة بين الخل والمسكر، فحكمتك على المسكر بالمنفي أو بالإثبات لا يتعدى إلى الخل البتة.

والشرط الثاني: أن تكون الثانية عامة أي: أن يكون موضوعها كلياً، ليعلم اندراج الأصغر فيه، كما مثل له المصنف، فلو كانت الكبرى جزئية جاز كون الأوسط أعم من الأصغر، وجاز كون المحكوم عليه في الكبرى بعضاً منه غير الأصغر فلا يندرج، فلا ينتج.

والثاني: أن تكون الثانية عامة ليدخل فيها المحكوم عليه بسبب عمومها فلو قلت: النبيذ مسكر، وبعض المسكر حرام، لم يلزم تحريم النبيذ.

الضرب الثاني: أن تكون العلة (*) حكماً في المقدمتين (*)، كقولنا: لا يقتل المسلم بالكافر، لأن الكافر غير مكاف، وكل من يقتل به مكاف، فهنا ثلاثة معانٍ: (مكاف) ^(١) (ويقتل به) والثالث (الكافر)، والمكرر المكافي فهو العلة، وهو الحكم في المقدمة الأولى.

وخاصية هذا النظم أنه لا ينتج إلا قضية نافية (*).

* قوله: «العلة» تقدم أنها الحد الأوسط المتكرر.

* قوله: «حكماً في المقدمتين» أعني أن يكون خبراً فيهما ولا يكون مبتدأ في أحدهما خبراً في الآخر، ولا مبتدأ فيهما جميعاً.

* قوله: «وخاصية هذا النظم إلخ» إنما لم ينتج إلا سالبة؛ لأن كبراه عكس سالبة كلية أبداً، إذ غيرها لا ينعكس أو ينعكس جزئية لا تصلح كبرى للأول، ومن المعلوم أن نتيجته مثله في الأول سالبة، وهذا البيان لي والعمدة في ذلك الاستقراء.

واعلم أن هذا الضرب لا ينتج إلا بعد رده إلى الشكل الأول، وذلك يحصل إما بعكس كبراه أو بعكس صغراه، وجعلها كبرى ثم تعكس النتيجة، فنقول في قولنا مثلاً: كل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة، فينعكس إلى: كل مجهول الصفة لا يصح بيعه، فيصير كل غائب مجهول الصفة، وكل مجهول الصفة لا يصح بيعه، فينتج: كل غائب لا يصح بيعه.

وكقولنا: كل غائب ليس بمعلوم الصفة، وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة، وإنتاجه بعكس الصغرى وجعلها كبرى، بأن نقول: كل ما يصح بيعه معلوم الصفة، وكل معلوم الصفة ليس بغائب، ينتج، كُـلُّ ما يصح بيعه ليس بغائب، فتنعكس إلى: كل غائب ليس يصح بيعه.

(١) كذا في جميع النسخ، وصوابها «مكافي»؛ لأنها مهموزة الآخر.

ولهذا الضرب شرطان(*):

أحدهما أن: تختلف المقدمتان في النفي والإثبات.

والثاني: أن تكون الثانية عامة.

الضرب الثالث: أن تكون العلة مبتدأ بها في المقدمتين(*)، وتسمية الفقهاء نقضاً ويُنتج نتيجة خاصة، كقولنا: كل سواد عرض، وكل سواد لون، فيلزم منه

* قوله: «ولهذا الضرب شرطان» أحدهما اختلاف مقدمتيه في الإيجاب والسلب

والثاني كلية كبراه.

أما الشرط الأول أعني اختلاف مقدمتيه في الكيف، فلما علمت من أنه لا ينتج إلا برده إلى الضرب الأول، وإذا كانت مخالفته للأول إنما هي في الكبرى وجب في رده إليه أن تعكس إحدى المقدمتين وتجعل كبرى؛ فإن كانتا موجبتين فلا يمكن فيه ذلك لأن عكس ما يعكس منها جزئية لا تصلح كبرى للأول؛ وإن كانتا سالبتين أمكن فيه ذلك، لكن لا ينتج، إذ تصير الصغرى سالبة في الأول؛ فلم يتلاقيا لاشتراط الإيجاب في صغرى الأول. وأما الشرط الثاني وهو كلية الكبرى فلأنها إن كانت هي التي تنعكس فواضح؛ لأن الجزئية عكسها جزئية فلا تصلح كبرى للأول؛ وإن كانت غير التي تنعكس بأن عكست الصغرى وجعلتها كبرى والكبرى صغرى، فلا بد من عكس النتيجة، إذ الحاصل منه سلب موضوع النتيجة عن محمولها، والمطلوب عكس ذلك، لكنها لا تنعكس لأن القياس حينئذ من جزئية موجبة وكلية سالبة: فينتج سالبة جزئية، وإنما لا تنعكس.

* قوله: «أن تكون العلة مبتدأ بها إلخ» معناه: أن يكون الحد الأوسط الذي وسم

بالعلة موضوعاً أي مبتدأ به في الصغرى وفي الكبرى كقولك: كل سواد عرض، وكل

أن بعض العرض لوّن، ومن الفقه: كل بُر مطعوم، وكل بر ربوي، فيلزم منه أن بعض المطعوم ربوي^(١).

= وخاصيته في إنتاجه أنه لا ينتج إلا جزئياً، وشريطته كون صغراه موجبة وأن تكون إحدى المقدمتين كلية.

وبيان وجه دلالاته ولزوم النتيجة منه بالإجمال: أن الربوي والمطعوم حكمنا بهما على شيء واحد، وهو البر فيلزم بالضرورة بينهما التقاء، وأقل درجات الالتقاء أن يوجب حكماً خاصاً، وإن لم يكن عاماً فأمكن أن يقال: بعض المطعوم ربوي حكماً خاصاً ولم يكن عاماً، وبعض الربوي مطعوم، وإن لم يمكن أن يقال بمجرد هذا: كل واحد مطعوم ربوي، أو: كل ربوي مطعوم.

وأما تفصيل تفهيمه فهو: بأن تعكس المقدمة التي ذكرناها أولاً وهو قولنا: كل بر مطعوم، وقد ذكرنا أن المثبتة العامة تنعكس مثبتة خاصة، فإن صدق قولنا: كل بر مطعوم، صدق قولنا: بعض المطعوم بر، فتبقى المقدمة الثانية وهو أن كل بر ربوي، ويرجع إلى النظم الأول إذ يصير المطعوم الذي هو المتكرر مبتدأ في إحدى المقدمتين خيراً في الأخرى.

وشرط الإنتاج في هذا النظم أن تكون المقدمة الأولى التي فيها المحكوم عليه مثبتة، ولا تكون نافية، فإن كانت نافية لم تلزم النتيجة ولا يضر أن تكون خاصة. والذي يشترك فيه كل نظم أمران: أحدهما: أنه لا بد أن يكون في جملة المقدمتين قضية عامة، فلا تلزم نتيجة من خاصتين البتة.

والثاني: أن تكون فيهما مثبتة فلا تلزم نتيجة من نافيتين قط.

(١) يعني: بلا إعمال مفهوم المخالفة بأن المطعوم ليس ربوياً.

الضرب الرابع: التلازم^(*)، ومثاله: إن كانت هذه الصلاة صحيحة، فالمصلي متطهر، ومعلوم أن الصلاة صحيحة^(*)، فيلزم أن المصلي متطهر، أو نقول: إن

* قوله: «الضرب الرابع التلازم» هذا اصطلاح اخترعه أبو حامد الغزالي^(١) وتبعه المصنف، ومعناه: أن لا يكون في هذا الضرب علة يعني حداً أو وسط ولا حكم ولا محكوم عليه، بل تكون فيه مقدمتان، والمقدمة الأولى تشتمل على قضيتين والمقدمة الثانية تشتمل على ذكر واحد من تينك القضيتين أو نقيضها، مثاله من الأدلة العقلية: إن كان العالم حادثاً فله محدث، ومعلوم أنه محدث فتلزم منه نتيجة وهي: أن له محدثاً بالضرورة، فالمقدمة الأولى: إن كان العالم حادثاً؛ وهما قضيتان إن حذف (إن) كان أحدهما: العالم حادث وهو يسمى بالمقدم، والثاني (فله محدث) ويسمى: اللازم أو التابع.

والمقدمة الثانية اشتملت على تسليم عين القضية المسماة مقدماً وهي: «معلوم أن العالم حادث» فتلزم منه نتيجة وهي: (أن العالم محدث)^(٢) وهو عين اللازم.

* قوله: «إن كانت الصلاة صحيحة إلخ» اعلم أن هذا النمط يتطرق إليه أربع تسلييات، ينتج منها اثنتان ولا ينتج اثنتان.

أما المنتج فتسليم عين القضية التي سمينها مقدماً ينتج عين اللازم، وذلك كمثال المصنف، وقوله: «إن كانت الصلاة إلخ» في المثال الثاني مثال^(٣) لأن تسليم نقيض اللازم ينتج نقيض المقدم، ومن أمثلته أيضاً: إن كان بيع الغائب صحيحاً فهو يلزم بصريح الإلزام، ومعلوم أن هذا اللازم باطل، فإنه ليس يلزم بصريح الإلزام فيلزم منه نقيض المقدم وهو أن البيع غير صحيح، فانظر كيف أنتج تسليم نقيض اللازم نقيض المقدم.

(١) المستصفى ١/١٢٥.

(٢) كذا ولعل الأصوب «وهي: أن للعالم محدثاً».

(٣) لعله سقط: (للمنتج).

كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن المصلي غير متطهر، فيلزم أن الصلاة غير صحيحة، ووجه دلالة هذه الجملة أنه جعل الطهارة شرطاً لصحة الصلاة، فيلزم من وجود المشروط وجود الشرط، ومن انتفاء الشرط انتفاء المشروط، ولا يلزم العكس، فلو قال^(*): إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن المصلي متطهر، لم يصح، إذ قد تفسد الصلاة بأمر آخر^(*)، وكذلك لو قال^(*): ومعلوم أن الصلاة غير صحيحة، لا يلزم منه شيء^(*)؛ إذ لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، ولا من انتفاء المشروط انتفاء الشرط.

* قوله: «فلو قال إلخ» تقدم لك أن هذا النمط يتطرق إليه أربع تسليطات، وتقدم أن المتج اثنان كما رأيتهما في كلام المصنف، وهذا منه شروع في بيان التسليطات اللذين لا ينتجان.

* قوله: «بأمر آخر» أي: سوى الطهارة وهذا مثال التسليم الأول العقيم وما بعده مثال للثاني.

* قوله: «وكذلك لو قال إلخ» أي: وكذلك القول في تسليم نقيض المقدم حيث لا ينتج لا عين اللازم ولا نقيضه.

* قوله: «منه شيء» أي: لا أن المصلي متطهر، ولا أنه غير متطهر، والفرق بين هذا النمط والنمط الأول أن الأول ترتيبه: خبر عن شيء ثم حكم على الخبر بشيء، فلزم منه نتيجة، وهو الالتقاء بين المبتدأ الأول والخبر الأخير، وكل واحد من الأجزاء الثلاثة يصلح أن يجعل وصفاً وخبراً وحكما للآخر في نظم هذا الكلام، وأمّا هذا فإنه إظهار تلازم بين قضيتين غير متداخلتين فإن قولنا: إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، بيان أن كون المصلي متطهراً لازم لكون الصلاة صحيحة، فلا يمكن أن يجعل كون المصلي متطهراً وصفاً للصلاة ولا وصفاً للصحة، والفرق من حيث الترتيب والنظم ظاهر.

وتحقيقه أنه متى جعل شيء لازماً لشيء فيجب أن يكون اللازم أعم من الملزوم أو مساوياً له، إذ ثبوت الأخص يوجب ثبوت الأعم ضرورة^(*)، وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص، ولا يلزم من ثبوت الأعم ثبوت الأخص، ولا من انتفاء الأخص انتفاء الأعم.

ومثاله: إذا قلنا: كل حيوان جسم، فيلزم من ثبوت الحيوان ثبوت الجسم، ومن انتفاء الجسم انتفاء الحيوان، ولم يلزم العكس، فلذلك قلنا: إنه يلزم من صحة الصلاة التطهر، ومن انتفاء التطهر انتفاء الصلاة، ولم يلزم من نفي صحة الصلاة انتفاء التطهر، ولا من وجود التطهر وجود الصحة، لكون التطهر أعم من الصلاة.

أما إذا كان أحدهما مساوياً للآخر^(*)، فيلزم الوجود بالوجود والانتفاء بالانتفاء، لاستحالة تفارقهما وهذا ظاهر، كقولنا: إن كان زنا المحصن موجوداً

* قوله: «يوجب ثبوت الأعم» أي: يلزم من ثبوت السواد مثلاً الذي هو أخص وجود اللون الذي هو أعم، وهو الذي عيناه بتسليم عين المقدم، ولا يلزم من ثبوت اللون ثبوت السواد وهو المعبر عنه بأن تسليم عين اللازم لا ينتج، لا نفي اللازم ولا ثبوته، وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص، إذ يلزم من انتفاء اللون انتفاء السواد وهو الذي عيناه بتسليم نقيض اللازم، وانتفاء الأخص، لا يوجب انتفاء الأعم فإن انتفاء السواد لا يوجب انتفاء اللون ولا ثبوته، وهو الذي عيناه بقولنا: إن تسليم نقيض المقدم لا ينتج لا عين اللازم ولا نقيضه، وأما جعل الأخص لازماً للأعم فهو خطأ، كمن يقول: إن كان هذا لوناً فهو سواد.

إذا تأملت هذا وجدت ما ادعى المصنف أنه التحقيق، فيه قصور بين لمن يتأمله.
* قوله: «أما إذا كان أحدهما مساوياً للآخر إلخ» يعني إذا كان اللازم مساوياً للمتقدم أنتج منه أربع تسليمات كما رتبها المصنف.

فالرجم واجب، ومعلوم أن الرجم واجب، فيكون الزنا موجوداً، ولكئنه غير واجب فلا يكون الزنا موجوداً، لكن الزنا غير موجود، فلا يكون الرجم واجباً، وكذلك كل معلول له علة واحدة^(*).

الضرب الخامس: السبر والتقسيم^(*)، كقولنا:

* قوله: «وكذلك كل معلول له علة واحدة» أي: وهو مساوٍ لعلته ويلزم أحدهما الآخر فينتج فيه التسليمات الأربع، ومثاله من المحسوس: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، (لكنها طالعة فهو موجود)، (لكنها غير طالعة فهو غير موجود)، (ولكن النهار موجودٌ، فالشمس طالعة)، (ولكن النهار غير موجود فالشمس غير طالعة).

* قوله: «الخامس السبر والتقسيم» مشى المصنف في هذا على اصطلاح المتكلمين فإنهم يسمون هذا النوع بهذا الاسم ويسميه المنطقيون بالشرطي المنفصل وانفرد الغزالي بتسميته بالتعاند^(١).

واعلم أن القياس الاستثنائي ضربان:

الضرب الأول: ما يكون بالشرط ويسمى الاستثنائي المتصل، وتسمى المقدمة المشتملة على الشرط شرطية، ويسمى الشرط مقدماً والجزء تالياً، والمقدمة الأخرى استثنائية، وشرطه بعد كون النسبة بين المقدم والتالي كلية دائماً أن يكون في الاستثنائية الاستثناء إما لعين المقدم فلازمه عين التالي؛ وإما لنقيض التالي فلازمه نقيض المقدم، إذ لو انتفى أحدهما لجاز وجود الملزوم مع عدم اللازم وبه يبطل كونه لازماً؛ مثاله: إن كان هذا إنساناً فهو حيوان، لكنه إنسان فهو حيوان، لكنه ليس بحيوان فليس بإنسان، ولا يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي، ولا من استثناء عين التالي عين المقدم، لجواز أن يكون اللازم أعمّ كما في المثال المذكور.

(١) المستصفى / ١٣٠.

(العالم إما حادث وإما قديم*)، لكنه حادث فليس بقديم) أو (لكنه ليس بحادث فهو قديم).

نعم لو قدر التساوي لزم ذلك؛ لكن لخصوص المادة لا لنفس صورة الدليل، وهو بالحقيقة بملاحظة لزوم المقدم للتالي ولكن بواسطة قياس متصل آخر مقدمه تالي الأول وتاليه مقدم الأول قد استثنى فيه عين مقدمه أو نقيض تاليه.

ثم إن أكثر استعمال ما يستثنى فيه عين المقدم أن يذكر الشرط بلفظة "إن" فإنها وضعت لتعليق الوجود بالوجود، وأكثر استعمال ما يستثنى فيه نقيض التالي أن يذكر الشرط بلفظة "لو" فإنها وضعت لتعليق العدم بالعدم، والمذكور بلو يسمى قياس الخلف إذا قصد فيه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، وحينئذ يكون عبارة عن قياسين أحدهما اقتراني شرطي، والآخر استثنائي متصل، فيستثنى فيه نقيض التالي، هكذا: لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه، وكلما ثبت نقيضه ثبت محال؛ ينتج: لو لم يثبت المطلوب لثبت محال، لكن المحال ليس بثابت؛ فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم.

وإنما سمي هذا النوع قياس الخلف؛ لأنه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، كما إذا قلنا: لو ثبت نقيض النتيجة لثبت منضمنا إلى مقدمة من القياس؛ فلزم المحال، واللازم منتف فلا يثبت، وأما الضرب الثاني فهو ما تراه في كلام المصنف.

* قوله: «العالم إما حادث وإما قديم» هذه مقدمة وهما قضيتان بحذف (أما) الأولى فتسليم إحدى القضيتين أو نقيضها يلزم منه لا محالة نتيجة، وينتج فيه أربع تسليمات فإننا نقول: ومعلوم أنه حادث، فيلزم منه لا محالة نتيجة، وينتج فيه أربع تسليمات فإننا نقول: (ومعلوم أنه حادث)، فيلزم منه نقيض المقدمة الأخرى، وهو أنه ليس بقديم، أو نقول: (ومعلوم أنه ليس بحادث)، فيلزم منه عين المقدمة الأخرى، أو نقول: (ومعلوم أنه ليس قديم)، فيلزم منه نقيض الأخرى وهو أنه ليس بحادث، أو نقول: (ومعلوم أنه ليس بقديم)، فيلزم منه عين الأخرى.

وفي الجملة كل نقيضين يُنتج إثبات أحدهما نفى الآخر (*) ونفيه إثبات الآخر.

ولا يشترط انحصار القضية في قسمين لكن من شرطه استيفاء أقسامه (*). أما إذا لم يحصر احتمال أن الحق في قسم آخر، فإن كانت ثلاثة كقولنا العدد مساو أو أقل أو أكثر، فإثبات واحد يُنتج نفى الآخرين ونفي الآخرين ينتج إثبات الثالث، وإبطال واحد ينتج انحصار الحق في الآخرين.

* قوله: «ينتج إثبات أحدهما إلخ» هذا إذا وجد فيها شرائط التناقض.

* قوله: «استيفاء أقسامه إلخ» أتى المصنف بمثال حاصر وأشار بقوله: إذا لم يحصر إلى الذي لا ينتج كقولك: زيد إما بالعراق وإما بالحجاز، فهذا يوجب إثبات واحد نفى الآخر فإنه إن ثبت أنه بالعراق انتفى عن الحجاز وغيره، وأما إبطال واحد فلا ينتج إثبات الآخر، إذ ربما يكون في صقع ثالث.

فصل

وجميع الأدلة في أقسام العلوم ترجع إلى ما ذكرناه، وحيث تذكر لا على هذا حذف المقدمات

النظم فهو إما لقصور^(*) وإما لإهمال إحدى المقدمتين. ثم إهمالها إما لوضوحهما، وهو الغالب في الفقهيات؛ كقول القائل: هذا يجب رجمه لأنه زنى وهو محصن، وترك المقدمة الأولى لاشتهارها؛ وهي: وكل من زنا وهو محصن فعليه الرجم.

وأكثر أدلة القرآن على هذا قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١) فترك: إنهما لم تفسدا؛ للعلم به، وكذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْتَعُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾^(٢).

ثم قد يكون الإهمال للمقدمة الأولى، وقد يكون للثانية، وقد تترك إحدى المقدمتين للتلبس على الخصم، وذلك بترك المقدمة التي يعسر (إثباتها)^(٣)، أو ينازعه الخصم فيها استغفالا للخصم واستجهالا له، خشية أن يصرح بها فيتنبه ذهن خصمه لمنازعتة فيها.

وعادة الفقهاء إهمال إحدى المقدمتين، فيقولون في تحريم النبيذ: (النبيذ مسكر^(*))، فكان حراما كالخمر، ولا تنقطع المطالبة عنه ما لم يُردَّ إلى النظم الذي ذكرناه والله أعلم.

* قوله: «إما لقصور» أي: قصور علم الناظر بتمام نظم القياس.

* قوله: «النبيذ مسكر» أي: ويتركون: وكل مسكر حرام، ومثله قولك: لا تخالط فلانا. فيقال: لم؟ فيقول: لأن الحساد لا تؤمن مخالطتهم، وتماهه أن تقول: الحساد لا يخالطون وهذا حاسد فينبغي أن لا يخالط، فتركت مقدمة المحكوم عليه وهو قولك هذا حاسد. =

(١) سورة الأنبياء، الآية [٢٢].

(٢) سورة الإسراء، الآية [٤٢].

(٣) في المطبوع: (أمثالها).

فصل

١. اليقين^(*): ما أذعنت النفس إلى التصديق به^(*)، وقطعت به وقطعت بأن اليقين قطعها به صحيح، بحيث لو حكى لها عن صادق خلافه لم تتوقف في تكذيب الناقل^(*)، كقولنا: الواحد أقل من الإثنين، وشخص واحد لا يكون في مكانين، ولا يتصور اجتماع ضدين.

= وكل من يقصد التلبس في المجادلات فطريقه إهمال إحدى المقدمتين إيهاماً بأنه واضح، وربما يكون الكذب في المتروك أو استغفالاً للخصم واستجهاً لآله فإنه ربما يتنبه للحاجة إلى المقدمة الثانية.

أشار بهذا الفصل إلى أنه لا يمكن أن يتخذ من كل مقدمة وقضية قياس منتج، بل القياس المنتج لا ينصاغ إلا من مقدمات يقينية إن كان المطلوب يقينياً، أو ظنية إن كان المطلوب فقهيّاً، فلذلك ذكر معنى اليقين في نفسه لتفهم ذاته، وذكر مدركه لتفهم الآلة التي بها يقتنص اليقين.

* قوله: «اليقين ما» أي: قضية من القضايا.

* قوله: «به» أي: بأن قطع المتيقن به صحيح.

* قوله: «بحيث لو حكى لها» الضمير للنفس ومعناه أن يتيقن بأن يقينه لا يمكن أن يكون فيه سهو ولا غلط ولا التباس، ولا يجوز الغلط، لا في تيقنه بالقضية ولا في تيقنه الثاني بصحة يقينه، ويكون فيه أمناً مطمئناً قاطعاً بأنه لا يتصور أن يتغير فيه رأيه ولا أن يطلع على دليل غاب عنه، فيغير اعتقاده، ولو حكى نقيض اعتقاده عن أفضل الناس فلا يتوقف في تجهيله وتكذيبه وخطئه.

٢. ولنا حالة ثانية وهي: أن تصدق بالشيء تصديقاً جزئياً لا تمارى فيه ولا تشعر بنقيضه البتة، ولو أشعرت بنقيضه عسرُ إذعانها^(*) للإصغاء، لكن لو ثبتت وأصغت وحكي لها نقيضه^(*) عن صادق أورث ذلك توقفاً عندها، وهذا اعتقاد أكثر الخلق^(*) وكافة الخلق يسمون هذا يقيناً إلا أحاداً من الناس.

٣. فأما ما للنفس^(*) سكون إليه وتصديق به وهي تشعر بنقيضه أو لا تشعر، لكن إن شعرت به لم ينفر طبعها عن قبوله، فهو يسمى ظناً، وله درجات في الميل إلى النقصان والزيادة لا تحصى، فمن سمع من عدل شيئاً سكنت نفسه إليه فإن انضاف إليه ثاب زادت السكون^(*) حتى يصير يقيناً،

* قوله: «إذعانها» الضمير للنفس.

* قوله: «نقيضه» أي: نقيض معتقده.

* قوله: «وهذا أكثر اعتقاد الخلق» أي: في معتقداتهم وأديانهم ومذاهبهم، بل أكثر اعتقاد المتكلمين في نصرمة مذاهبهم بطريق الأدلة فإنهم قبلوا المذاهب والأدلة جميعاً بحسن الظن والتصديق من أرباب مذاهبهم الذين حسن فيهم اعتقادهم بكثرة سماعهم الثناء عليهم، وتقبيح مخالفتهم ونشوتهم على سماع ذلك منذ الصبا، فإن المستقل بالنظر الذي يستوي مثله في أول نظره إلى الإسلام والكفر وسائر المذاهب عزيز.

* قوله: «فأما ما للنفس» هذا شروع في حالة ثالثة.

* قوله: «زاد السكون» أي: وقوي الظن فإن انضاف إليه ثالث زادت القوة، فإن انضافت إليه تجربة بصدقهم على الخصوص زادت القوة، فإن انضافت إليه قرينة حال، كما إذا أخبروا عن أمر مخوف وهم على صورة مذعورين صفر الوجوه مضطرب الأحوال زاد الظن، وهكذا لا يزال يترقى قليلاً قليلاً في القوة إلى أن ينقلب الظن على التدرج يقيناً إذا انتهى الخبر إلى حد التواتر.

وبعض الناس يسمى هذا الظن يقيناً أيضاً^(*).

مدارك اليقين

ومدارك اليقين خمسة:

الأول: الأوليات: وهي: العقليات المحضة التي قضى العقل بمجردده بها من غير استعانة بحس وتخيل^(*)؛ كعلم الإنسان بوجود نفسه؛ وأن القديم ليس بحادث؛ واستحالة اجتماع الضدين، فهذه القضايا تصادف مرتسمة في النفس^(*) حتى

* قوله: «وبعض الناس إلخ» أي: كالمحدثين فإنهم يسمون أكثر هذه الأحوال علماً و يقيناً، حتى يطلقون بأن الأخبار التي تشتمل عليها الصحاح يجب العمل بها على كافة الخلق، إلا أحاد المحققين فإنهم يسمون الحالة الثانية يقيناً، ولا يميزون بين الحالة الأولى والثانية. والحق أن اليقين هو الأول، والثاني مظان الغلط، فمهما ألفت القياس من مقدمات يقينية حقيقية في صورة تأليف شروطه، كانت النتيجة الحاصلة يقينية ضرورية بحسب يقين المقدمات.

* قوله: «ومدارك النفس» شروع في بيان اقتناص اليقين وآلته ومدركه.

* قوله: «التي قضى العقل بمجردده بها» تبع المصنف الغزالي^(١) في تعريفها بالرسم. وهكذا شأنه في هذه المقدمة وغيرها، والأخصر أن يقال: هي ما يجزم بالعقل فيها بمجرد تصور الطرفين: بديهياً كان التصور أو نظرياً، وتفاوت جلاء وخفاء، وبداهة البديهي كعلم العلم منها وهو الحق.

* قوله: «مرتسمة في النفس» أي: مرتبة في العقل عند وجوده، فيرتسم فيه الوجود مثلاً مفرداً والقديم مفرداً والحادث مفرداً، والقوة المفكرة تجمع هذه المفردات وتنسب بعضها إلى بعض، مثل: أن تحضر أن القديم حادث، ويكذب العقل به، أو أن القديم ليس بحادث ويصدق العقل به، ولا يحتاج إلى ذهن ترتسم فيه المفردات أو إلى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات إلى البعض فيترص العقل على البديهية إلى التصديق أو التكذيب.

يظن أنه لم يزل عالماً بها ولا يدري متى تجدد؟ ولا يقف حصولها على أمر سوى مجرد العقل.

الثاني: المشاهدات الباطنة: كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وسائر أحواله الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس فليست حسية، ولا هي عقلية إذ تدرکہا البهيمه والصبي، والأوليات لا تكون للبهائم^(*).

الثالث: المحسوسات الظاهرة: وهي المدركة بالحواس الخمس، وهي البصر والسمع والذوق والشم واللمس، فالمدرك بواحد منها يقيني، كقولنا الثلج أبيض، والقمر مستدير، وهذا واضح، لكن يتطرق الغلط إليها لعوارض، كتطرق الغلط إلى الأبصار لبعده أو قرب مفرط أو ضعف في العين وخفاء في المرئي، وكذلك ترى الظل ساكناً، وهو متحرك، وكذلك الشمس والقمر والنجوم، والصبي والنبات، هو في النمو لا يتبين ذلك.

وأسباب الغلط في الأبصار المستقيمة منها الإنعكاس كما في المرآة، والانعطاف، كما يرى ما وراء البلور والزجاج^(١) وغير ذلك.

الرابع: التجريبات: ويعبر عنها باطراد العادات ككون النار محرقة، والخبز مشبع، والماء مرو، والخمر مسكر، والحجر هاو.

التجريبات

* قوله: «والاوليات لا تكون للبهائم» أي: ولا للصبيان؛ لأنه يحصل من المدرك المذكور^(٢) أنفأ يقينيات كثيرة وقضايا قطعية، مثل قطعه بأنه جائع ومسرور وخائف، ومن عرف نفسه وعرف حلول السرور فيه ينظم من هذه المعارف قضية يحكم بها على نفسه بأنها مسرورة فكانت القضية المنظومة منه عند العقل حقيقية، ومثل هذا لا يمكن للبهيمه والصبي، فلم تكن الأوليات لهما.

(١) يعني: تظن أنه ليس بينك وبين ما أمامك شيء بحسب بصرك، وبينكما في الحقيقة زجاج.

(٢) أي: المشاهدات الباطنة.

وهي يقينية عند من جربها^(*)، وليست هذه محسوسة فإن الحس شاهد حجرا يهوى بعينه أما أن كان كل حجر هاوٍ ففضية عامة لم يشاهدها، وليس للحس إلا قضية في عين.

* قوله: «عند من جربها» أي: فإن معرفة الطيب بأن زيت الخروع ونحوه مسهل، كمعرفتك بأن الخبز مشبع فإنه انفراد بالتجربة.

وقد نازع بعضهم في كون التجريبات من اليقينيات والحدسيات، فإن حاصل التجربة يرجع إلى الطرد والعكس وهو أنا رأينا ترتب الإسهال على زيت الخروع مرة بعد أخرى مثلا وهو لا يدل على الجزم بأن في زيت الخروع مثلا سببا مؤثرا في الإسهال كما قالوا؛ فإنه يحتمل أن يكون لخصوص مادة الشارين الذين وقعت فيهم التجربة، وخصوصية أوقات شربهم يدخل في ترتب الإسهال، وأيضا فإن كون الدائر على الشيء وجودا وعدما معلولا لا يتأتى إلا عند إبطال القول بالفاعل المختار، فإنه مع القول به لا يستبعد أن يقال: إن الفاعل المختار أجرى سنته بخلق ذلك الأثر عند ذلك الشيء من غير أن يكون لذلك الشيء تأثير فيه.

وكذا النزاع في الحدسيات التي يحكم فيها عند تكرار المشاهدة كما إذا شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكيلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس خطر في حدسنا أن نوره مستفاد من نورها، فإن مآله أيضا يرجع إلى الطرد والعكس، مع أن تعيين العلة فيه أيضا غير متيقن لجواز أن يكون للخصوصية دخل في ذلك.

وقد نازع في الحسيات وما يتنى عليها أفلاطون وأرسطوطاليس وبطليموس وجالينوس من الحكماء.

وتحرير هذا المقام يجرنا إلى الخوض مع الحكماء ويخرجنا عما نحن بصده.

وغاية الأمر أن تجربة الشيء المرة بعد المرة يحصل منها لنا يقين بأن الله تعالى قد أودع في ذلك الشيء تلك الخصوصية؛ لا أنها كانت بمقتضى إيجاد الطبيعة لها. والله الهادي.

الخامس: المتواترات: كالعلم بوجود مكة وبغداد وليس هو بمحسوس^(*)، وإنما للحس أن يسمع^(*)؛ أما صدق^(*) المخبر فذلك إلى العقل. فهذه الخمسة مدارك اليقين، فأما ما يتوهم أنه منها وليس منها فالوهميات

* قوله: «وليس هو بمحسوس» بل هذه أمور وراء المحسوس.

* قوله: «أن يسمع» أي: صوت المخبر بوجود مكة وبغداد مثلاً.

* وقوله: «أما صدق» فيه مضاف محذوف تقديره أما الحكم بصدق.

* وقوله: «فهو للعقل» أي: وآلته للسمع بل ولا السمع بمجرد بل تكرير السماع.

وسياقي معنى المتواتر.

* قوله: «فالوهميات» هي عمل قوة في التجويف الأخير^(١) من الدماغ تسمى وهمية، شأنها ملازمة المحسوسات التي ألفتها فليس في طبعها إلا النبوة^(٢) عنها، وليست هي من مدارك اليقين وقد تقدم لك بيانها، مثال^(٣): منها أن يقضي الوهم بأن كل موجود ينبغي أن يكون مشاراً إلى جهته، وأن موجوداً لا متصلًا بالعالم ولا منفصلاً ولا خارجاً ولا داخلياً محال، فإن إثبات شيء مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال.

وهذه القضايا الوهمية مع أنها كاذبة فهي في النفس لا تتميز عن الأوليات القطعية مثل

قولك لا يكون شخص في مكانين، بل تشهد به أول الفطرة كما تشهد بالأوليات القطعية، =

(١) في بعض نسخ المستصفى ١/١٤٥: (الأوسط).

(٢) يعني: الابتعاد عنها.

(٣) نقل المؤلف هذا المثال من الغزالي، وهو جارٍ على مذهب الأشاعرة من نفي صفة العلو لله عز وجل،

وقد تواترت الأدلة على إثبات هذه الصفة.

والمشهورات، وهي: آراء محمودة توجب التصديق بها^(*)، إما شهادة الكل، أو

= وليس كل ما تشهد به الفطرة قطعاً هو صادق^(١)، بل الصادق ما تشهد به قوة العقل فقط، ومداركه الخمسة المذكورة. وهذه الوهميات لا يظهر كذبها للنفس إلا بدليل العقل^(٢).

* قوله: «وهي: آراء إلخ» تفسير للمشهورات، وإنما لم تكن من مدارك اليقين لأنها تارة تكون صادقة وتارة تكون كاذبة، فلا يجوز أن يعول عليها في مقدمات القياس.

واعلم أن لأبي حامد رحمه الله تعالى في هذا الموضوع كلاماً حسناً بسطه في مدارك العلوم ونحن نمحض لك زبدته وإليك هي: من المعلوم أن القضايا التي تبنى على المشهورات ليست أولية ولا وهمية لأن الفطرة الأولى لا تقضي بها، بل ينغرس قبولها في النفس بأسباب كثيرة بحسب العادات، وتعرض من أول الصبا بتكررها عليه وتكليف اعتقادها وتحسينها له، وربما يضطر إليها حبا بالتسالم وطيب المعاشرة، وربما نشأ من الحياء ورقة الطبع، فترى أقواماً يصدقون أن ذبح البهائم قبيح ويمتنعون من أكل لحومها، وما يجري هذا المجرى فالنفوس المجبولة على الجبن أطوع لقبولها، وربما حمل على التصديق بها الإستقراء الكثير، وربما كانت القضية صادقة ولكن بشرط دقيق لا يفتن الذهن لذلك الشرط، ويستمر على تكرير التصديق فيرسخ في النفس، كمن يقول مثلاً: التواتر لا يورث العلم؛ لأن قول الواحد لا يورثه، وكذلك الثاني، وهكذا فقد انضم ما لا يوجب إلى ما لا يوجب والمجموع لا يزيد على الأحاد، لأن قوله: الواحد لا يوجب العلم بل يجوز عليه الغلط؛ وهو قضية إذ أنها صادقة بالإطلاق، وليس كذلك، بل الصادق أن قول الواحد =

(١) إذا ثبت أنها من الفطرة فهي صادقة؛ لأن مصدر الفطرة من الله عز وجل، لكن قد يظن بعض الناس أموراً من الفطرة وهي ليست منها.

(٢) لا شك أن للعقول تصرفاً في المعرفة، ولا يعني هذا وجود دليل يسمى دليل العقل، فإن غاية العقل فهم الأمور المعروضة، وقياس غيرها، والعقل ليس شيئاً مجرداً بل العقول منسوبة لأصحابها وهم متفاوتون، بل العقل الواحد يتفاوت بحسب الزمان.

=المنفرد بقوله يحتمل الغلط، والجمع يخرجُه عن الانفراد، وكل واحد لا يوجب قوله العلم بشرط أن لا يكون معه الآخرون، فإذا اجتمعوا بطل هذا الشرط، وهذا من المثارَات العظيمة الغلط وقس على ذلك ما أشبهه فلا ينبغي أن تتخذ مقدمات القياس اليقيني منها البتة.

وأكثر أقيسة الجدليين، من المتكلمين والفقهاء في مجادلاتهم مؤلفة من مقدمات مشهورة فيما بينهم سلموها لمجرد الشهرة، وذهلوا عن سببها، فأتت نتائج متناقضة تحيروا فيها وتعبوا في تنقيحها.

وربما عارض هذا القانون من يقول: إن الصدق جميل والكذب قبيح من المشهورات وهما قضيتان مسلمتان عند العقلاء، فنقول: افرض شخصا بقي على الفطرة الأصلية لم يخالط أحدا وألق إليه هاتين القضيتين، وكلف نفسك أن تجعله مشككا فيهما فإنك تراك قادرا على تشكيكه؛ ولو كلفت نفسك بالتشكيك بأن الإثنين أكثر من الواحد لم تقدر على ذلك، كما أنك لم تقدر أن تشكك نفسك في أن العالم ينتهي إلى خلاء وهو كاذب وهمي، ولكن فطرة الوهم تقتضيه والآخر تقتضيه فطرة العقل، فأما كون الكذب قبيحا فلا تقضي به لا فطرة الوهم ولا فطرة العقل، بل ما ألفه الإنسان من العادات والأخلاق والاصطلاحات، وبالجملة فالمشهورات تصلح للفتحيات الظنية ولا تصلح لغيرها فاعلم ذلك ولا تستعمل قضاياها في الاعتقادات لابتنائها على اليقين.

وأكثر المتكلمين الذين يحبون ضخامة مؤلفاتهم يستندون إلى القضايا المشهورة ومثلهم المتصوفة، والله الهادي.

الأكثر أو جماعة من الأفاضل، كقولك: الكذب قبيح وكفران المنعم وإيلام البريء قبيح، والإنعام وشكر المنعم وإنقاذ الهلكى حسن^(١).

(١) جرى المصنف والشارح في هذه المسألة على مذهب الأشاعرة، تبعاً للغزالي، وللعلماء في هذه المسألة

ثلاثة أقوال - وهي مسألة التحسين والتقييح العقلي:

القول الأول: أن للأفعال صفات توجب حسنها أو قبحها يدركها العقل، ويترتب على ذلك الثواب والعقاب أو المدح والذم وهو للمعتزلة.

القول الثاني: ليس للأفعال صفات يعرف من خلالها حسن الفعل أو قبحه، وهذا قول الأشاعرة الذي أشار له الشيخان هنا.

القول الثالث: أن للأفعال صفات يعرف من خلالها حسنها وقبحها، ولكن المدح والذم والعقاب والثواب لا يكونان إلا بعد ورود خطاب الشارع، وهذا مذهب أهل السنة.

وانظر: هذه المسألة مفصلة في آراء المعتزلة الأصولية للضويحي ص ١٦٨-١٩٧.

فصل

في لزوم النتيجة من المقدمتين

النتيجة

اعلم أنك إذا جمعت مفردين ونسبت أحدهما إلى الآخر^(*)، كقولك: النبيذ حرام، فلم يصدق بنسبتهما العقل^(*)، فلا بد من واسطة بينهما تنسب إلى المحكوم عليه فتكون حكماً له؛ وتنسب إلى الحكم (فصير حكماً له)^(١)، فيصدق العقل به، فيلزم ضرورة التصديق بنسبة الحكم إلى المحكوم عليه.

* ذلك اللزوم هو المعبر عنه في مكان آخر بوجه الدليل فيلتبس فيه الأمر على الضعفاء ولا يتحققون أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره.

* قوله: «ونسبت أحدهما إلى الآخر» أي: إما بنفي أو بإثبات، كالنبيذ مسكر، والنبيذ ليس بمسكر.

* قوله: «فلم يصدق بينهما العقل» أي: بعد عرضهما عليه، وهذه العبارة وجدتها هكذا في النسخة التي وقعت بيدي، وهي غير محررة وتحريرها أن يقال: «وعرضته على العقل لم يخل العقل فيه من أمرين إما أن يصدق به أو يمتنع عن تصديقه، فإن صدق به فهو الأولي المعلوم بغير واسطة أو بغير علة أو بغير دليل وإن امتنع عن المبادرة إلى التصديق فلا بد حينئذ من واسطة» إلى آخر ما قاله، فهما قسمان طوى المصنف قسماً منهما وصرح بالآخر، وقوله: تنسب بالبناء للمفعول، ونائب الفاعل يعود إلى الواسطة^(٢).

(١) صواب العبارة: «فصير (أي: الحكم) حكماً لها (أي: الواسطة)». يعني: فصير الحكم في القضية الثانية: حكماً للواسطة.

(٢) المصنف حذف الأولي لعدم علاقته بهذا البحث؛ لأن الكلام هنا منصب على كيفية تحصيل النتيجة من مقدمتين، وهذا ليس موجوداً في الأولي.

بيانه(*) : إذا قال: النبيذ حرام، فممنوع وطلب واسطة؛ ربما صدق العقل بوجودها في النبيذ وصدق بوصف الحرام لتلك الواسطة، فيقول: النبيذ مسكر؟ فيقول نعم، إذا كان قد علم ذلك بالتجربة، فيقول: وكل مسكر حرام؟ فيقول: نعم، إذا كان قد حصل ذلك بالسمع فيلزم التصديق بأن النبيذ حرام. فإن قيل: فهذه القضية ليست خارجة عن القضيتين.

قلنا: هذا غلط(*)، فإن قولك: النبيذ حرام، غير قولك: النبيذ مسكر، وغير قولك: المسكر حرام، بل هذه ثلاث مقدمات مختلفات لا تكرير فيها.

* قوله: «بيانه إلخ» إيضاح ذلك البيان: أنا إذا قلنا للعقل: هل النبيذ حرام؟ قال: لا أدري، ولم يصدق به، فعلمنا أنه ليس في الذهن طرف من هذه القضية^(١)، وهو الحرام والنبيذ فلا بد وأن يطلب واسطة، ربما يصدق العقل بوجوده في النبيذ ويصدق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة، فيلزمه التصديق بالمطلوب، فيقول: وهل النبيذ مسكر؟ فيقول: نعم، إذا كان قد حصل له ذلك بالتجربة، فيقول: وهل المسكر حرام؟ فيقول: نعم، إذا حصل له ذلك بالسمع (فيقول: وهل المدرك بالسمع يعمل بحكمه؟ قلنا: نعم)^(٢)، فإن صدقت بهاتين القضيتين لزمك التصديق بالثالث وهو أن النبيذ حرام بالضرورة، فيلزمه ذلك ويدعن للتصديق به.

* قوله: «قلنا هذا غلط» هكذا فيما وقفت عليه من النسخ وليس بسديد، والصواب أن يقال: هذا غلط من وجه، وحق من وجه، ثم إن المصنف أبان عن وجه الغلط بقوله: فإن قولك النبيذ حرام إلى آخره، وكشف عن وجه الحق بقوله: لكن قولك: المسكر حرام.

(١) بل طرفا القضية موجودان في الذهن، لكن المعلوم هو العلاقة بينهما فلو قال: «فعلمنا أنه ليس في الذهن ارتباط بين طرفي هذه القضية» لكان أصوب.

(٢) لا علاقة لهذه الجملة بهذه المسألة.

لكن قولك: المسكر حرام شمل النيذ بعمومه^(*) فدخّل النيذ فيه بالقوة لا بالفعل؛ إذ قد يخطر العام في الذهن ولا يخطر الخاص، فمن قال: الجسم متحيز، قد لا يخطر بباله ذكر القطب، فضلا عن أن يخطر بباله مع ذلك أنه متحيز، فالنتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة القريبة^(*)، لا تخرج إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين ما لم يحضر المقدمتين في الذهن، ويخطر بباله وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة^(*)، ولا يبعد^(*) أن ينظر الناظر إلى بغلة متفخخة البطن فيظن أنها حامل، فيقال: هل تعلم أن البغلة عاقر؟ فيقول: نعم، فيقال: وهل تعلم أن

* قوله: «بعمومه» أي النيذ الذي هو أحد المسكرات فقولك: النيذ حرام، منظو فيه ولكن بالقوة لا بالفعل، وقوله: «إذ إلخ» تعليل لهذا.

* قوله: «فالنتيجة موجودة إلخ» هذه العبارة غامضة جداً ولم أدر هل هي كذلك في أصل المصنف أم مسختها أيدي النساخ، فالصواب أن يقال فالنتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة ومعلومة بالفعل^(١)، والموجودة بالقوة القريبة ربما يظن أنها موجودة بالفعل توها، فاعلم أن هذه النتيجة لا تخرج من القوة إلى الفعل بمجرد العلم إلخ.

* قوله: «في المقدمتين بالقوة» أي: وإذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل.

* قوله: «ولا يبعد» أورده مورد التعليل، فكان المناسب "إذ" بدل "الواو" وإن كانت

للحال.

(١) عبارة المصنف صحيحة فالنتيجة موجودة بالقوة في إحدى المقدمتين، لكنها ليست موجودة فيها بالفعل، ومن هنا يظهر خلل عبارة الشارح، ولعله سقط هنا (ليست) بحيث يكون كلامه: «فالنتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة، وليست معلومة بالفعل»، أو تكون (معدومة بالفعل)، ويدل على ذلك قوله: «ربما يظن أنها موجودة بالفعل توها».

هذه بغلة؟ فيقول: نعم، فيقال: فكيف توهمت حملها، فتعجب من توهمه مع علمه بالمقدمتين (*).

فإن قيل: فالمطلوب بالنظر معلوم أم مجهول (*)، إن كان معلوما كيف تطلبه وأنت واجد؟ وإن كان مجهولا فبم تعلم مطلوبك (*)?

قلت: هذا تقسيم غير حاصر، بل ثم (*). قسم آخر؛ وهو أنني أعرفه من وجه دون وجه، فإني أفهم المفردات (*)، وأعلم جملة النتيجة المطلوبة بالقوة ولا أعلمها بالفعل (*)، فهو كطلب الأبق في البيت فإني أعرفه بصورته، وأجهله بمكانه، وكونه في البيت أفهمه مفردا فهو معلوم لي بالقوة، وأطلب حصوله من جهة حاسة البصر، فإذا رأيته في البيت صدقت بكونه فيه.

* قوله: «مع علمه بالمقدمتين» أي: علمه أن كل بغلة عاقر، وهذه بغلة فهي إذن عاقر، والعاقر هي التي لا تحمل فإذا هي لا تحمل، وانتفاخ البطن له أسباب سوى الحمل فإذا انتفاخها من سبب آخر.

* قوله: «فإن قيل فالمطلوب الخ» بيان مغالطة من منكري النظر وردها.

* قوله: «فبم تعلم مطلوبك» أي: وهو مجهول لك، وكيف يطلب العبد الأبق من لا يعرفه؟ فإنه لو وجدته لم يعرف أنه مطلوبه.

* قوله: «ثم» بفتح المثلثة أي: هناك.

* قوله: «فإني أفهم المفردات» التي هي أجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور وأعني بالمعرفة: غير العلم.

* قوله: «ولا أعلمها بالفعل» أي: لو كنت أعلمه بالفعل لما طلبته، ولو لم أعلمه بالقوة لما طمعت في أن أعلمه، إذ ما ليس لي قوة بمعرفته يستحيل حصوله، كالعالم باجتماع الضدين، ولولا أنني أدركه بالمعرفة والتصور لأجزائه المفردة لما كنت أعلم بالظفر بمطلوبي إذا وجدته فهو كطلب الأبق في البيت الخ.

فصل (*)

أنواع البرهان

وإذا استدلت بالعلة (*) على المعلول فهو برهان علة؛ كالأستدلال بالنعيم على المطر، وان استدلت بالمعلول على العلة أو بأحد المعلولين على الآخر فهو برهان دلالة، كالأستدلال على المطر بالنعيم، والأستدلال بأحد المعلولين في الآخر كقولنا: كل من صح طلاقه صح ظهاره، والذمي يصح طلاقه فيصح ظهاره، فإن إحدى النتيجتين تدل على الأخرى بواسطة العلة فإنها تلازم علتها، والأخرى (*) تلازم علتها، وملازم الملازم ملازم.

* في انقسام القياس إلى قياس دلالة وقياس علة.

أما الأول: فهو أن يكون الأمر المكرر في المقدمتين معلولاً ومسبباً، فإن المعلول والعلة يتلازمان.

والثاني: أن يكون المكرر وهو الحد الأوسط علة وسبباً.

ثم الأوسط إن كان علة للحكم في الواقع كقولنا: هذه خشب مسته النار، وكل خشب مسته النار فهو محترق، كما إنه علة له في الدهن، سمي البرهان لمياً بتشديد الميم، وإن لم يكن كذلك سمي: إنياً بالتشديد أيضاً، سواء كان معلولاً للحكم في الواقع ويسمى دليلاً أولاً.

وسمي إنياً لإفادته الانية، أعني الثبوت في العقل، لا العلية في الوجود، نحو: هذا محموم وكل محموم متعفن الأخلاط، فهذا متعفن الأخلاط.

* قوله: «بالعلة» المراد بها هنا: السبب الاعتباري، إذ الغرض التمثيل ولا تطلب الحقائق من الأمثلة المسوقة لتفهيمات مقاصد بعيدة عن الأمثلة.

* قوله: «والأخرى» أي: والنتيجة الثانية.

فصل

فأما الاستدلال بالاستقراء فهو: عبارة عن تصفح أمور جزئية^(*)، ليحكم الاستقراء بحكمها على مثلها^(١)، كقولنا في الوتر: ليس بفرض لأنه يؤدي على الراحلة

* قوله: «فهو عبارة إلخ» عرفه بعض المناطق بقوله: هو حكم على كلي لوجوده في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام الذي هو القياس المقسم، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور.

ومخالفته القياس ظاهرة^(٢)؛ لأنه في القياس يحكم على جزئيات كلي لوجود ذلك الحكم في الكلي، فالكلي يكون وسطا بين جزئين^(٣) وبين ذلك الحكم الذي هو الأكبر، وفي الاستقراء يقلب هذا فيحكم على الكلي بواسطة وجود ذلك الحكم في جزئياته، ومثاله: إذا أردنا أن نبين: أن كل حيوان طويل العمر فهو قليل المرارة، استقرينا جزئيات الحيوان الطويل العمر، فوجدناه مثل: الإنسان، والفرس، والجمال، وكانت هذه الجزئيات قليلة المرارة، فحكمنا بهذا الحكم كليا في الحيوان الطويل العمر، واستعمال هذه الحجة مخصوص بالجدليين، ومن عادتهم الاقتصار على ما هو كالصغرى؛ مثل أن يقولوا: كل حيوان طويل العمر قليل المرارة لأنه إما إنسان، وإما فرس، وإما نحوهما من مثلها، وكذا يقال في الكبرى بعد ذكر المطلوب: لأن الإنسان والفرس ونحوهما من مثلها قليل المرارة، فإذا أردت أن ترد الكلام المعتاد إلى النظم القياسي جمعت أمرين وألفت بينهما معا، والأمر في هذا ظاهر، ولهذا تفاصيل تطلب من كتب المنطق كالبصائر النصيرية وغيرها.

(١) تقديم التعريفات بكلمة عبارة؛ إنما يحتاج إليه الأشاعرة القائلون بأن الكلام معنى نفسي، أما غيرهم فلا يحتاجون لذلك..

(٢) المراد القياس المنطقي الذي تقدم الكلام عليه، وليس المراد القياس الأصولي.

(٣) كذا، ولعلها (محكوم عليه) أو (مخبر عنه).

والفرض لا يؤدي عليها، فيقال: لم قلت: إن الفرض لا يؤدي عليها؟^(*) قلنا: بالاستقراء؟ إذ رأينا القضاء والنذر والأداء لا يؤدي عليها فهذا، (محل)^(١) يصلح للظنيات دون القطعيات، فإن حكمه بأن كل فرض لا يؤدي على الراحلة يمنعه الخصم، إذ الوتر عنده واجب يؤدي عليها، فنقول^(*): هل استقرت حكم الوتر في تصفحك؟ وكيف وجدته؟
 فإن قال: وجدته لا يؤدي على الراحلة، فباطل إجماعاً، ثم هو مبطل المقدمة الأخرى^(*) على نفسه إذ هي: الوتر يؤدي على الراحلة.

* قوله: «لا يؤدي عليها» أي فعلنا أن كل فرض لا يؤدي على الراحلة.

ووجه دلالة: هذا لا تتم إلا بالرد إلى النظم الأول وهو أن تقول كل فرض اما أداء أو قضاء أو نذر، وكل قضاء وأداء ونذر لا يؤدي على الراحلة فهذا مختل يصلح للظنيات دون القطعيات والكذب تحت قوله: إما أداء فإن حكمه إلخ.

* قوله: «فتقول» أي: حيث سلم الخصم الصلوات الخمس ولم يسلم الوتر.

* قوله: «ثم هو مبطل المقدمة الأخرى» في الكلام طيً وحقه أن يقال: وإن لم تتصفحه فلم يبين لك إلا بعض الأداء، خرجت المقدمة الثانية عن أن تكون عامة وصارت خاصة، وكان الواجب أن تقول: بعض الفرض لا يؤدي على الراحلة، وذلك لا ينتج فإننا بينا^(٢) أن المقدمة الثانية في النظم الأول ينبغي أن تكون عامة، فإن كانت خاصة لم تنتج .

(١) في النسخ: (مختل) ولعل ما أثبتته أصوب.

(٢) تقدم في ص ٨٣.

وإن قال: لم أتصفحه، فلم يبين إلا بعض الأجزاء فخرجت المقدمة عن أن تكون عامة، فإذا لا يصح ذلك إلا في الفقهيات.
فلنشرع الآن في ذكر الأصول فنقول:

= والحاصل أن الاستقراء إذا لم يكن تاماً مستوعباً لم يفد، وإن استوعب دخلت فيه النتيجة المطلوبة، وهذا لا يصلح إلا في الظنيات؛ لأنه متى وجد الأكثر على نمط واحد غلب على الظن أن الآخر كذلك^(١).

هذا آخر الكلام على المقدمة وتحريرها حسب الإمكان. والرجاء ممن اطلع على ذلك التحرير أن يغض النظر عما يراه مخالفاً لأهل هذا الفن لأنني تبعت فيه المصنف ولم أجعله تأليفاً مستقلاً. والله تعالى هو الهادي إلى سواء السبيل.

(١) إن وجد تصفح لجميع الجزئيات فهو استقراء تام يفيد القطع، وإن كان تصفحاً لأغلب الجزئيات

فهو استقراء ناقص لا يفيد إلا الظن.

انظر: القطع والظن عند الأصوليين ١/٣١٢.

[حقيقتہ الحکم وأقسامه]

. الاحكام التكليفية

. اقسامُ أحكام التكاليف خمسة: واجب ومندوب ومباح ومكروه ومحظور^(١).

وجه هذه القسمة أن خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل أو الترك أو التخيير بينهما، فالذي يرد باقتضاء الفعل أمر؛ فإن اقترن به إشعار بعدم العقاب على الترك فهو ندب؛ وإلا فيكون إيجاباً، والذي يرد باقتضاء الترك نهي؛ فإن أشعر بعدم العقاب على الفعل فكراهة؛ وإلا فحظر.

وحد الواجب: «ما تُوعِد بالعقاب على تركه»^(*).

١. الواجب

* قوله: «وحد الواجب إلخ» اعترض هذا الحد بأنه لو توعد بالعقاب على ترك الواجب لوجب تحقيق الوعيد، فإن كلام الله صدق، ويتصور أن يعفو عن التارك فلا يعاقب. وهذا الاعتراض ليس بوارد على أصلنا معاشر السلف، وإنما يرد على أصل المعتزلة القائلين بأن العفو عن صاحب الكبيرة ما لم يتب محال. على أنه لو ورد على أصلنا لتخلصنا منه من وجهين:

أحدهما: يجوز أن يكون إيقاع تعليق الوعيد بالمشيئة مثل أن يقول: صلّ فإن تركت الصلاة عذبتك إن شئت، فإذا تركها بقي في مشيئة الله إن شاء عاقبه بمقتضى الوعيد وإن شاء عفا عنه بمقتضى الرحمة والجود؛ وإذا جاز إيقاع الوعيد بالمشيئة لم يلزم من صدق الإيعاد وقوع مقتضاه من العقاب بجواز أنه علقه بالمشيئة ولم يشأ إيقاعه.

ثانيهما: أن إخلاف الوعيد يعد من الكرم فيما يشاهد من أحوال العقلاء فلا يقبح في حقه تعالى لأنه غائب عن الأبصار وإن كان شاهداً بخلقه كما يشاء.

(١) تنقسم الأحكام الشرعية إلى تكليفية ووضعية، وكان الأولى أن يقول: الأحكام التكليفية خمسة؛ لأن المؤلف يرى أن المباح ليس من التكليف، وهو عنده من الأحكام التكليفية، وستأتي المسألة ص ١٥٣. كما كان الأولى به أن يقول: «الوجوب والندب، وهكذا؛ لأن هذا هو الخطاب»، أما كون الفعل واجباً أو مندوباً فهذا أثر الخطاب، والحكم الشرعي هو الخطاب ذاته وليس أثره على رأي جمهور الأصوليين، خلافاً لبعض الفقهاء.

وقيل: ما يعاقب تاركه (*).

وقيل: ما يذم تاركه شرعا (*).

* قوله: «وقيل ما يعاقب تاركه» اعترض عليه بأن الواجب قد يعفى عن العقوبة على تركه ولا يخرج عن كونه واجبا، لأن الوجوب ناجز والعقاب منتظر.
فإن قيل: لو أريد بقولهم: ما يعاقب تاركه: ما يستحق تاركه العقاب بتركه؛ وفسر الاستحقاق بأنه سبب للعقاب، لم يتوجه الرد.
قيل في جوابه: إن تفسير الألفاظ في التعريفات بخلاف ظواهرها بلا قرينة غير ظاهرة ليس جائزا.

وقد ذكر الأمدى في الأحكام هذا واعترض عليه بانتفاء الاستحقاق عندنا، ثم قال:
وإن أريد به أنه لو عوقب به لكان ملائما لنظر الشارع فلا بأس به^(١).

* قوله: «ما يذم تاركه شرعا» هذا التعريف لأبي بكر الباقلاني^(٢) وعبارته: الأولى في حده أن يقال: هو الذي يذم تاركه ويلام شرعاً بوجه ما؛ لأن الذم أمر ناجز، والعقوبة مشكوك فيها، وقوله: «بوجه ما» قصد به أن يشمل الواجب المخير؛ فإنه يلام على تركه مع بدله؛ والواجب الموسع فإنه يلام على تركه مع ترك العزم على امتثاله، والمراد بالذم شرعاً: نص الشارع بالذم، كأن يقول: ذموا، أو ليذم تارك الفعل الفلاني، أو هو مذموم أو أن يكون الذم بدليله كقولته تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾^(٣) إلى غير ذلك من الآيات الدالة على ذم تارك الأمور به.

(١) الأحكام ١/١٣٨.

(٢) كذا في المستصفي، ونحوه في التلخيص ١/١٦٣، والذي في التقريب ٦/٢٨ مغاير له.

(٣) سورة الجن، الآية [٢٣].

الفرض والفرض هو الواجب^(*) على إحدى الروايتين لاستواء حدهما وهو قول الشافعي.

= فالقاضي أبو بكر حافظ على عكس تعريفه؛ فلم يخرج من الحد ما هو من المحدود أعني الموسع والكفاية؛ لكنه أدخل بطرده فدخل فيه ما ليس من المحدود وهو صلاة النائم والناسي والمسافر، فإنه يذم تاركه بتقدير انتفاء العذر.

وأجاب القاضي عن هذا بأننا لا نسلم أن الصلاة على هؤلاء المذكورين غير واجبة بل هي واجبة لكنه سقط الوجوب^(١) فيها بالعذر الذي هو النوم والنسيان والسفر؛ فيكون من أفراد الواجب فلا يخل دخولها في حده بالاطراد. وأشار بقوله: «شرعاً» إلى أن الذم عندنا لا يثبت إلا بالشرع خلافاً للمعتزلة القائلين بالتحسين والتقيح العقلين.

* قوله: «والفرض إلخ» جواب سؤال مقدر حاصله: هل من فرق بين الواجب والفرض؟ فأجاب بأن الواجب مرادف للفرض على إحدى الروايتين عن الإمام أحمد رحمهما الله^(٢) وهو قول الشافعي^(٣). وأما الحنفية^(٤) فقد فرقوا بينهما فقالوا: الفرض ما ثبت بدليل قاطع كنص الكتاب والإجماع والخبر المتواتر. والواجب: ما ثبت بدليل ظني كالقياس وخبر الواحد.

والنزاع لفظي: إذ لا نزاع بيننا وبينهم في انقسام ما أوجب الشرع علينا وألزمنا إياه من التكليف إلى قطعي وظني، فاتفقنا على تسمية الظني واجباً؛ وبقي النزاع في القطعي فنحن نسميه واجباً وفرضاً بطريق الترادف وهم يخصونه باسم الفرض، وهذا مما لا يضرنا وإياهم فليسموه ما شاءوا.

(١) يريد إثم ترك الواجب.

(٢) المسودة ص ٥٠، القواعد والفوائد الأصولية ص ٦٣.

(٣) المستصفي ١/٢١٢.

(٤) أصول السرخسي ١/١١٠، وانظر: العدة ٢/٣٧٦.

والثانية الفرض أكد فقيل: هو اسم لما يقطع بوجوبه كذهب أبي حنيفة.

وقيل: ما لا يسامح في تركه عمدا ولا سهوا نحو: أركان الصلاة^(*). فإن الفرض في اللغة: التأثير، ومنه فرضة النهر والقوس، والوجوب السقوط ومنه وجبت الشمس والحائط إذا سقطا ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾^(١)، فاقضى تأكد الفرض على الواجب شرعا ليوافق مقتضاه لغة.

ولا خلاف^(*) في انقسام الواجب إلى مقطوع ومظنون، ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعنى.

* قوله: «ما لا يتسامح إلخ» هذه الرواية الثانية عن الإمام أحمد^(٢)، وهي التي اختارها المصنف، ويّين أن الفرض في اللغة: التأثير، ومعنى الوجوب فيها: السقوط، فالفرض أخص من السقوط، إذ لا يلزم مثلا من سقوط الحجر ونحوه على الأرض أن يحز ويؤثر فيه، ويلزم من حزه وتأثيره في الأرض أن يكون قد سقط واستقر عليها، وإذا كانا كذلك وجب اختصاص الفرض بقوة في الحكم كما اختص بقوة في اللغة حملا للمقتضيات الشرعية على مقتضياتها اللغوية إذ الأصل عدم التغيير.

* قوله: «ولا خلاف» الخ هذا كالتسليم لما قاله الحنفية وإشارة إلى أن الخلاف لفظي كما بيناه سابقاً.

(١) سورة الحج، الآية [٣٦].

(٢) القواعد والفوائد الأصولية ص ٦٤.

فصل

والواجب ينقسم إلى معين^(*)، وإلى مبهم في أقسام محصورة^(*)؛ فيسمى واجبا خيراً كخصلة من خصال الكفارة^(*).

* قوله: «إلى معين» مثل: أن ينذر عتق هذا العبد المعين، أو عتق زيد من عبده فيكون مخاطباً على التعيين، وكذلك من نذر الصدقة بهال بعينه كهذه الدنانير أو الإبل أو الخيل أو نحوها كان مخاطباً بالصدقة به بعينه حسبما التزمه بالنذر.

* قوله: «وإلى مبهم في أقسام محصورة» أي: إبهامه منحصر في أقسام كخصلة من خصال الكفارة فإن الواجب من جملتها واحد لا بعينه.

* قوله: «في أقسام محصورة» هذا القيد لا حاجة إليه؛ لأن السيد لو قال لعبده: اخدمني اليوم من الخدمة أي: أنواعها شئت، أو تصدق عني بنوع من أنواع مالي أيها شئت، أو أكرم شخصاً من الناس أو من أصحابي أيهم شئت، صح هذا الكلام عقلاً وخرج به عن العهدة، وإن لم تكن الأقسام محصورة في الخطاب لكن المصنف ذكرها محصورة لأن الغزالي ذكرها في المستصفي^(١) كذلك وهو تابع له^(٢).

* قوله: «كخصلة من خصال الكفارة» أي: فإن الواجب فيها واحد لا بعينه.

(١) المستصفي ٢١٨/١.

(٢) بل هذه اللفظة مرادة؛ لأن المخالف في هذه المسألة إنما يخالف في المبهم الدائر بين أقسام محصورة، كخصال فدية حلق الشعر حال الإحرام، وهي: الصيام والصدقة والنسك. أما إذا كان دائراً بين أقسام غير محصورة فإن الخلاف ينتفي، ولهذا ألزمه المؤلف به، فقال: «كما أن الواجب يكون في المبهم غير محصور الأقسام فليكن في محصور الأقسام، كما في تزويج المرأة، وعقد الإمامة ونحو ذلك مما يكون وجوبه شائعاً في جنس واحد».

انظر: شرح الكوكب المنير ٣٨١/١.

وأنكرت المعتزلة ذلك (*).

* قوله: «وأنكرت المعتزلة ذلك» أي: انقسام الواجب إلى معين وإلى مبهم في أقسام وقالوا: الجميع واجب^(١).

واعلم أن الناس وخصوصاً علماء الأصول نصبوا الخلاف بينهم وبين المعتزلة، ونقلوا كثيراً من قواعدهم، ونحن بالنسبة إلينا لم تتصل كتبهم بأيدينا حتى نتحقق النسبة إليهم أو إلى طائفة منهم، ومن أراد الاطلاع على مذهب لم يتم له إلا بمطالعة كتبه، ونحن لا علم لنا بمقولهم: إلا بما ينقله خصومهم عنهم في كتبهم، وهذا مشكل يؤدي إلى الغلط والحيرة في النسبة، واعتبر ذلك بقول المصنف هنا تبعاً للغزالي وأنكرت المعتزلة ذلك فإنك ترى الإنكار إلى جميع المعتزلة، مع قول ابن الحاجب في مختصره الأصولي^(٢): وقال بعض المعتزلة: الجميع واجب، وبعضهم الواجب ما يفعل، وبعضهم الواجب واحد معين ويسقط به وبالأخر، وأسند الطوفي^(٣) القول الأول إلى أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم، وهما من رؤساء المعتزلة، ونسبه المرادوي في التحرير إلى القاضي أبي يعلى، وأسند القول بأن الواجب ما يفعل إلى أبي يعلى وابن عقيل، وأنا أرى محك من العناء فأقول: إن الخلاف لفظي، أي: في اللفظ، والمعنى متفق عليه، وذلك لأنه لا خلاف بين المسلمين أنه لو فعل جميع الخصال لم يثب ثواب أداء الواجب إلا على واحدة، ولو ترك الجميع لم يعاقب عقاب ترك الواجب إلا على واحدة، ولو وجب الجميع لترتب الثواب والعقاب على جميع الخصال ويقدر به، ولما خرج عن عهدة التكليف بفعل واحدة، وكل ذلك باطل بالإجماع، وقد وافق الخصم على هذا ولم يبق النزاع إلا في اللفظ، غير أن نصب الخلاف معهم جري على عادة الأصوليين ودفعاً لشبهة مغالط إن كان.

(١) المغني لعبد الجبار (قسم الشرعيات) ١٢٣، ونسبه للمعتزلة، المعتمد ١/ ٨٧، ونسبه لبعض المعتزلة.

(٢) بيان المختصر ١/ ٣٤٥، ونسب هناك للمعتزلة جميعاً أنه لا معنى للوجوب مع التخيير، وما حكاه

الشارح من الاختلاف إنها هو في تفسير ذلك.

(٣) شرح مختصر الروضة ١/ ٢٨٠.

وقالوا^(*): لا معنى للوجوب مع التخيير.
ولنا: أنه^(*) جائز عقلاً وشرعاً.

أما العقل فإن السيد لو قال لعبده: «أوجبت عليك خياطة هذا القميص أو بناء هذا الحائط في هذا اليوم أيهما فعلته اكتفيت به؛ وإن

* قوله: «وقالوا» أي: وقال بعض المعتزلة في الاستدلال لما ذهبوا إليه: لا معنى للوجوب مع التخيير؛ لأنه كلام متناقض في نفسه، إذ مقتضى وجوب الجميع أنه لا يبرأ إلا بفعل الجميع، ومقتضى التخيير أنه يبرأ بفعل أيها شاء، وهما لا يجتمعان، ورجوع هذا إلى الخلاف اللفظي بأن مرادهم بفعل الجميع أنه لا يجوز ترك الجميع وهو صحيح؛ لكن لا يلزم منه وجوب فعل الجميع، أو وجوب الجميع على البدل لا على الجمع بمعنى إن لم تفعل هذا افعل هذا، وهو مذهب الجمهور.

وقال القرافي^(١) في معناه: «إن الوجوب تعلق بالجميع على وجه تبرأ الذمة بفعل البعض وهو معنى ما تقدم». قال الطوفي: «إن الغلط في المسألة إما من المعتزلة حيث ظنوا أن الوجوب مع التخيير لا يجتمعان، أو من الجمهور على المعتزلة بأن رأوا لهم عبارة موهمة أو بعيدة الغور فظنوا أنهم أرادوا وجوب الجميع، كما وهموا عليهم في تلخيص مسألة تحسين العقل وتبقيحه وغيرهما من المسائل التي توجد في كتب المعتزلة على خلاف المنقول عنهم فيها»^(٢).

* قوله: «ولنا أنه» أي: إيجاب واحد غير معين، وقوله: «شرعاً» أي: وواقع شرعاً.

(١) نفائس الأصول ٣/١٤١٩.

(٢) شرح مختصر الروضة ١/٢٨١.

تركت الجميع عاقبتك؛ ولا أوجبها عليك معا، بل أحدهما لا بعينه أيهما شئت؛ كان كلاما معقولا؛ ولا يمكن دعوى إيجاب الكل (*) لأنه صرح بنقيضه، ولا دعوى أنه ما أوجب شيئا أصلا لأنه عرضه للعقاب بترك الكل، ولا أنه أوجب واحداً معيناً لأنه صرح بالتخير، فلم يبق إلا أنه أوجب واحداً لا بعينه (*).

ولأنه لا يمتنع في العقل (*) أن يتعلق الغرض بواحد غير معين (*)، لكون كل واحد منهما وأيا بالغرض حسب^(١) وفاء صاحبه، فيطلب منه قدر ما يفي بغرضه والتعيين فضلة لا يتعلق بها الغرض فلا يطلبه منه.

* قوله: «ولا يمكن إلخ» استدلال لكون هذا واجبا معيناً من جهة العقل، وحاصله: أنه نفى وجوب الجميع ووجوب المعين، وقد سبق أن الواجب عليه فعله لأحدهما، فلا يصح أن الواجب منها ما يفعله العبد، إذ يلزم منه أنه قبل فعله لم يجب عليه شيء وهو مناقض لسبق الوجوب عليه، فتعين أن الواجب عليه واحد غير معين يعينه باختياره وهو المطلوب.

* قوله: «واحد لا بعينه» أي وهو المطلوب.

* قوله: «ولأنه لا يمتنع في العقل إلخ» دليل آخر على المطلوب.

* قوله: «بواحد غير معين» كتعلقه بالبناء بحجر أو لبن أو أجرّ مثلاً؛ ويكون قصد الباني الأمر بالبناء مطلق البناء؛ وأنه بأي شيء حصل فهو المطلوب، ومثل هذا شائع جوازه عند العقلاء.

(١) يعني: مثل وفاء صاحبه بالفرض.

وأما الشرع^(*) فخصال الكفارة^(*) بل إعتاق الرقبة بالإضافة إلى (أعيان)^(١) العبيد، وتزويج المرأة الطالبة للنكاح من أحد الكفوئين الخاطبين؛ وعقد الإمامة لأحد الرجلين الصالحين لها ولا سبيل إلى إيجاب الجميع، وأجمعت الأمة على أن جميع خصال الكفارة غير واجب^(*).

* قوله: «أما الشرع إلخ» استدلال على أنه واقع بالشرع أيضاً، لكن في الاستدلال على الجواز بالوقوع نظر؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون في المسألة خصم منازع أو لا، فإن كان الثاني فليس كلامنا فيه، وإن كان الأول كانت دعوى الوقوع محل النزاع، بل هو يقول: الواجب في خصال الكفارة الجميع لأنه فرد من أفراد محل النزاع.

* قوله: «فخصال الكفارة إلخ» شروع في الأدلة الشرعية، وبيانها: أن الأمة أجمعت على وجوب إعتاق واحد من جنس الرقبة في الكفارة بالتخيير، وهو معنى قوله: بالإضافة إلى أعيان العبيد؛ لأنه لم يعين فرداً من أفراد العبيد، فأهم أعتقه المكفر كفى؛ وتزويج المرأة الطالبة للنكاح ولها كفؤان أو أكثر، من كفؤ لها واحد؛ والجمع بين الكفوئين أو الأكفاء محال، وعقد الإمامة لأحد الرجلين الصالحين لها واجب، فلو كان التخيير يقتضي وجوب الجميع لوجب إعتاق جميع الرقيات، وتزويج المرأة لجميع من هو كفؤ لها وعقد الإمامة لاثنتين فأكثر؛ والكل خلاف الإجماع، ولو كان التخيير معيناً لخصوص أحدهما لامتنع التخيير؛ لأن التعيين يوجب أن لا يجزئ لو أتى بالآخر، والتخيير يوجب أن يجزئ وهما لا يجتمعان، وإذا بطل القسمان لم يبق إلا أن يُوجِبَ أحدهما لا بعينه وهو المطلوب.

* قوله: «وأجمعت الأمة إلخ» جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: الواجب جميع خصال الكفارة؛ فلو تركها عوقب على الجميع ولو أتى بجمعها وقع الجميع واجباً، ولو أتى بواحد سقط عنه الآخر، وقد يسقط الواجب بأسباب دون الأداء وذلك^(٢) محال.

والجواب: أن هذا لا يطرد في الإمامين والكفوئين، فإن الجمع فيه حرام، فكيف =

(١) في بعض النسخ: (إعتاق)، وما أثبتته أصوب.

(٢) كذا، ولعلها: (وليس ذلك محال).

فإن قيل^(*): إن كانت الخصال متساوية عند الله تعالى بالنسبة إلى صلاح العبد، فينبغي أن يوجب الجميع تسوية بين المتساويات، وإن تميز بعضها بوصف يبغي أن يكون هو الواجب عينا، قلنا: ولم قلت: إن للأفعال صفات في ذاتها لأجلها يوجبها الله سبحانه بل الإيجاب إليه^(١)، له أن يخصص من المتساويات واحدا بالإيجاب، وله أن يوجب واحدا غير معين، ويجعل مناط التعيين اختيار المكلف، ليسهل عليه الامتثال.

جواب ثان^(*): أن التساوي يمنع التعيين لكونه عبثا، وحصول المصلحة بواحد

= يكون الكل واجبا؟ ثم هو خلاف الإجماع في خصال الكفارة؛ إذ الأمة مجمعة على أن الجميع غير واجب.

* قوله: «فإن قيل إلخ» هذا القيل من جانب بعض المعتزلة القائل بأن الواجب واحد معين عند الله، وعليه فلا تخلو خصال الكفارة مثلا من أن تكون متساوية عند الله بالنسبة إلى صلاح العبد، فينبغي أن يوجب الجميع لأن كل خصلة مساوية لأختها؛ والتسوية بين الخصال المتساوية لازمة؛ وإلا لزم ترجيح أحدهما بلا مرجح، وإن يكن بعضها متميزا عن بعض بوصف يقتضي الإيجاب فيلزم أن يكون هو الواجب عينا.

وحاصل الجواب: أن ما ذكرتم إنها هو مبني على أصلكم من الإيجاب على الله تعالى، ومن سلم لكم التحسين العقلي وهو أن للأفعال صفات في ذاتها لأجلها يوجبها الله سبحانه، ونحن نعتقد بأنه تعالى يفعل ما يشاء ويريد، لا يُسأل عما يفعل وهم يسألون.

* قوله: «جواب ثان» أي: عن الشق الأول وهو قوله: إن كانت الخصال متساوية، وحاصل الجواب: أن تساوي الخصال في المصلحة على تقدير تسليمه يمنع من تعيين بعضها؛ للزوم الترجيح من غير مرجح، وحصول المصلحة بواحد منها يمنع من إيجاب ما فوقه؛ لأنه ضرر محض حصلت المصلحة بدونها، فتعين أن الواجب واحد غير معين، وهذا الجواب لا يقدر الخصم على منعه إلا من جهة منع حصول المصلحة بواحد، لكن هذا المنع بعيد، بل لا سبيل إليه للإجماع عليه في الكفارة.

(١) هذا الجواب على مذهب الأشاعرة.

يمنع من إيجاب الزائد لكونه إضراراً مجرداً حصلت المصلحة بدونها، فيكون الواجب واحداً غير معين.

فإن قيل (*) : فالله سبحانه يعلم ما يتعلق به الإيجاب، ويعلم ما يتأدى به الواجب، ويكون معينا في علم الله سبحانه.

قلنا: الله سبحانه إذا أوجب واحداً لا بعينه علمه على ما هو عليه من نعته، ونعته (*) أنه غير معين؛ فيعلمه كذلك، ويعلم أنه يتعين بفعل المكلف ما لم يكن متعينا قبل فعله والله أعلم.

* قوله: «فإن قيل إلخ» هذا دليل القائلين: بأن الواجب في المخير واحد معين، وتقديره: أن الله سبحانه يعلم ما أوجبه على المكلف من خصال الواجب المخير ويعلم الخصلة التي يؤديها المكلف فيكون معينا في علم الله تعالى.

ونحصل الجواب: أنه تعالى يعلمه حسبما أوجبه، فإذا أوجب واحداً من الثلاثة غير معين يجب أن يعلمه كذلك، أي: غير معين، وإلا لم يكن عالماً بما أوجبه.

واعلم أن هذا الجواب فيه نظر؛ لأننا لا نسلم أن المكلف يعين بفعله ما لم يكن متعينا في علم الله تعالى.

والجواب المحرر: أن الله تعالى يوجه معينا بالإضافة إلى علمه به؛ مبهما بالإضافة إلى علم المكلفين، لكن موضوع النظر في المسألة إنما هو الإيجاب أو الواجب بالإضافة إلى علم المكلفين؛ لا بالإضافة إلى علم الله تعالى.

وحاصله: أن ما اختص الله تعالى به عنا من علم وإرادة وغير ذلك ليس موضوع نظرنا، ولا يمتنع أن يوجب علينا شيئا معينا في علمه، مبهما في علمنا، ويكون من ذوات الجهتين، ويشبه هذا تكليف المكروه فإن الله تعالى في خلقه تصرفين: تكويني يجري عليهم فيه ما لا يطيقونه، وتكليفي لا يجري عليهم فيه إلا ما يطيقونه (١).

* قوله: «ونعته» مبتدأ خبره المصدر المسبوك من أن وما بعدها.

(١) سيأتي الكلام في المكروه، ويتم تحرير المسألة هناك.

فصل (*)

والواجب ينقسم بالإضافة إلى الوقت إلى: مضيق وموسع.

الواجب الموسع

* في انقسام الواجب باعتبار وقته إلى مضيق وموسع، وتحرير المقام ليظهر التوافق والتخالف: أن وقت الوجوب إما بقدر فعل الواجب كالיום بالنسبة إلى الصوم، وهو الواجب المضيق أي: ضيق على المكلف فيه حتى لا يجد سعة يؤخر فيها الفعل أو بعضه ثم يتداركه إذن، بل من ترك شيئاً منه لم يمكنه تداركه إلا قضاءً.

أو يكون وقت الواجب أقل من قدر فعله، كإيجاب عشرين ركعة في زمن لا يسع أكثر من ركعتين، والتكليف به مخرّج على تكليف المحال المعروف بتكليف ما لا يطاق، وسيأتي الكلام عليه^(١).

أو يكون وقت الواجب أكثر من قدر فعله فهو: الموسع، كأوقات الصلاة عندنا، فإن المكلف له فعل الواجب من الصلوات في أي أجزاء الوقت شاء في أوله أو آخره أو وسطه وما بين ذلك منه، ولا يجوز تأخيره إلى آخر الوقت إلا بشرط العزم على فعله في آخر الوقت، وهو قول الأشعرية^(٢) والجبائي^(٣) وأكثر أصحابنا^(٤) والمالكية^(٥)، ولم يشترط أبو الحسين^(٦) من المعتزلة العزم على الفعل في آخره، واختار ذلك أبو الخطاب^(٧) والمجد^(٨) =

(١) ستأتي ص ١٩٠.

(٢) الإحكام للآمدي ١/١٤٧.

(٣) المعتمد ١/١٣٤.

(٤) شرح الكوكب المنير ١/٣٦٩، العدة ١/٣١٠، شرح مختصر الروضة ١/٣١٢.

(٥) شرح تنقيح الفصول ص ١٥٢.

(٦) المعتمد ١/١٣٤، وانظر: المحصول ١/٢٨٢.

(٧) التمهيد ١/٢٤٩.

(٨) المسودة ص ٢٨.

وأنكر أكثر أصحاب أبي حنيفة التوسع، وقالوا: هو يناقض الوجوب^(*). ولنا^(*): أن السيد لو قال لعبد: ابن هذا الحائط في اليوم إما في أوله وإما في وسطه وإما في آخره، وكيف أردت، فمهما فعلت امتثلت لإيجابي، وإن تركت عاقبتك، كان كلاما معقولا، ولا يمكن دعوى أنه ما أوجب شيئا أصلاً، ولا أنه أوجب مضيقاً؛ لأنه صرح بضد ذلك، فلم يبق إلا أنه أوجب موسعاً.

= وجمع، ومال إليه القاضي أبو يعلى في الكفاية^(١). وأنكر الحنفية الموسع^(٢)، وقالوا: وقت الوجوب هو آخر الوقت، ثم اختلفوا في الفعل الواقع قبل ذلك، فقال بعضهم: هو نفل يسقط الفرض به، والكرخي^(٣) منهم تارة يقول: يتعين الواجب بالفعل في أي أجزاء الوقت كان، وتارة يقول: إن بقي الفاعل مكلفاً إلى آخر الوقت كان ما فعله قبل ذلك واجبا وإلا فنفل، وبهذا تعلم محل النزاع في المسألة وتعلم الثمرة المقطوفة من الخلاف.

* قوله: «وقالوا وهو يناقض الوجوب» هذا متمسك الحنفية وهو مبني على مختارهم، ومعناه عندهم: أن الموسع ندب في أول الوقت، لأنه يجوز تركه فيه، وكل ما جاز تركه في وقت فليس بواجب فيه، فالواجب الموسع يناقض الوجوب، وحيث إنه مناقض له تعين أن يكون واجبا في آخره دفعا للتناقض.

* قوله: «ولنا الخ» أي: ولنا على ما ادعينا دليلان: عقلي وشرعي، فذكر العقلي أولاً ثم أردفه بالشرعي.

(١) وهو ما يخالف ما في العدة ١/٣١٠، وانظر: المسودة ص ٢٩.

(٢) أصول السرخسي ١/٣١، وذكر أنه رأي بعض الحنفية لا جميعهم.

(٣) انظر كلام الكرخي في: أصول السرخسي ١/٣٢، فواتح الرحموت ١/٧٤، المحصول ١/٢٨١،

إحكام الفصول ص ١٠٧، العدة ١/٣١٠، المسودة ٢٩.

وقد عهدنا من الشارع تسمية هذا القسم واجبا^(*)، بدليل أن الصلاة تجب في أول الوقت.

* قوله: «وقد عهدنا إلخ» دليل شرعي، يعني: أن ما ذكرناه آنفا هو دليل العقل، فإن كان الإنكار لجوازه عقلا فهذا دليل عقلي قاطع بالجواز، وإن كان الإنكار له شرعا؛ فقد عهدنا من الشارع تسمية هذا القسم واجبا بدليل أن الصلاة تجب في أول الوقت، ومن أدلة ذلك قوله: تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(١) وقوله سبحانه: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا﴾^(٢)، وقوله ﷺ للإعرابي حين سأله عن مواقيت الصلاة فبين له بفعله في اليومين ثم قال له: (الوقت ما بين هذين)^(٣) يعني: ما بين أول الوقت وآخره، كما دل عليه الحديث، وكذلك حديث جبريل لهما بين للنبي ﷺ المواقيت، فصلى به في اليوم الأول في أول الوقت، ثم صلى به في اليوم الثاني في وسطه ثم قال: (ما بين هذين وقت) رواه أحمد^(٤) والنسائي^(٥) والترمذي^(٦)، وقال البخاري: هو أصح شيء في المواقيت^(٧)، وإذا قيد النص الوجوب بجميع الوقت فتخصيص بعضه بأنه وقت الوجوب تحكم على النص بالتخصيص.

(١) سورة الإسراء، الآية [٧٨].

(٢) سورة طه، الآية [١٣٠].

(٣) أخرجه مسلم (٦١٤) كتاب المساجد، باب أوقات الصلوات الخمس.

(٤) أخرجه أحمد ٣/٣٣٠ و٣٥١ من حديث جابر.

(٥) أخرجه النسائي ١/٢٦٣، كتاب المواقيت، باب أول وقت العشاء.

(٦) أخرجه الترمذي (١٥٠) كتاب الصلاة، باب ما جاء في مواقيت الصلاة عن النبي ﷺ.

(٧) ذكره الترمذي في سننه ١/٢٨٢، وصححه الترمذي، وابن حبان (١٤٧٢).

وكذلك انعقد الإجماع^(*) على أنه يثاب ثواب الفرض؛ وتلزمه نيته، ولو كانت نفلاً لأجزأت نية النفل، بل لاستحالت نية الفرض من العالم كونها نفلاً، إذ النية قصد يتبع العلم.

فإن قيل^(*): الواجب ما يعاقب على تركه، والصلاة إن أضيفت إلى آخر الوقت فيعاقب على تركها، فتكون واجبة حيثئذ، وإن أضيفت إلى أوله فيخير بين فعلها وتركها؛ وفعلها خير من تركها، وهذا حد الندب.

وإنما أثبت ثواب الفرض ولزمته نيته^(*)؛ لأن مآله إلى القرضية، فهو كمعجل الزكاة، والجامع بين الصلاتين في وقت أولاهما.

* قوله: «وكذلك انعقد الإجماع» دليل ثالث وهو الاستدلال بالإجماع.

* قوله: «من العالم» بكسر اللام وكونها مفعوله.

* قوله: «فإن قيل إلخ» حاصله: أن من أنكر الموسع جعل حجته أنه قال: إن جواز ترك الفعل في بعض الوقت ينافي وجوبه فيه؛ لأن الواجب في زمن لا يجوز تركه فيه، وإلا كان الواجب غير واجب وهو محال، فدل ذلك على اختصاص وجوب الفعل بالجزء الذي لا يجوز تركه فيه من الوقت وهو آخره.

* قوله: «وإنما أثبت» جواب عما يقال: لو لم يكن زمن الواجب موسعاً لما أثبت مؤديه في أوله ثواب الواجب أو الفرض، وحاصل الجواب أن تقديم الفعل على آخر الوقت كفعل الصلوات في أول أوقاتها إنما هو رخصة كتعجيل الزكاة قبل تمام الحول العام والعامين، فإن التقديم^(١) غير فرض ويثاب عليه ثواب الفرض، وكتقديم الصلاة الثانية إلى وقت الأولى بالجمع.

(١) يعني إخراجها قبل تمام الحول.

قلنا: الأقسام ثلاثة:

- فعل لا يعاقب على تركه مطلقا وهو المندوب.
 - وقسم يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب المضيق.
 - وقسم يعاقب على تركه بالإضافة إلى مجموع الوقت (*)؛ ولا يعاقب بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت، وهذا قسم ثالث يفتقر إلى عبارة ثالثة، وحقيقته لا تعدو الوجوب والندب وأولى عباراته: الواجب الموسع.
- قالوا: ليس هذا قسما ثالثا بل هو بالإضافة إلى أول الوقت ندب وبالإضافة إلى آخره واجب؛ بدليل أنه في أول الوقت يجوز تركه دون آخره.
- قلنا: بل حد الندب: ما يجوز تركه مطلقا، وهذا لا يجوز إلا بشرط وهو الفعل بعده أو العزم على الفعل، وما جاز تركه بشرط فليس بندب، كما أن كل واحد من خصال الكفارة يجوز تركه إلى بدل، ومن أمر بالإعتاق فما من عبد إلا يجوز تركه بشرط عتق ما سواه، ولا يكون ندبا؛ بل واجبا مخيرا؛ كذا هذا يسمى واجبا موسعا، وما جاز تركه بشرط يفارق ما جاز تركه مطلقا (*)

قوله: «وقسم يعاقب على تركه بالإضافة» حاصله: قولكم: إن الواجب في زمن لا يجوز تركه فيه دليل لنا عليكم؛ لأن الزمن إنما هو مجموع الوقت لا آخره كما زعمتم، فإن مجموع الزمن لا يجوز ترك الواجب فيه، فالعقاب إنما هو على الترك بالإضافة إلى مجموع الوقت ولا عقاب بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت.

* قوله: «ما يجوز تركه مطلقا» أي: من غير شرط، والواجب^(١) لا يجوز تركه مطلقا بل إذا تركه في جزء من أجزاء زمنه وجب عليه فعله في جزء آخر منه، فالفرق بين الواجب والمندوب ظاهر كما أوضحه في مثال الإعتاق.

(١) يعني الموسع.

وما^(١) لا يجوز تركه مطلقاً؛ فهو قسم ثالث، وإذا كان المعنى متفقاً عليه وهو الانقسام إلى الأقسام الثلاثة فلا معنى للمناقشة في العبارة. وأما تعجيل الزكاة فإنه يجب (نية)^(٢) التعجيل، وما نوى أحد من السلف في الصلاة في أول الوقت غير ما نواه في آخره، ولم يفرقوا أصلاً فهو مقطوع به^(*). فإن قيل: قولكم: «إنما جاز تركه بشرط العزم أو الفعل بعده» باطل^(*)، فإنه لو ذهل أو غفل عن العزم ومات لم يكن عاصياً، ولأن الواجب المخير: ما خير الشارع فيه بين شيئين، وما^(٣) خير بين العزم والفعل، ولأن قوله: «صل في الوقت» ليس فيه تعرض للعزم أصلاً؛ فإيجابه زيادة^(*).

* قوله: «ولم يفرقوا» أي: في النية فيما صلوه في أول الوقت وآخره. أقول: يلوح لي أن هذا الخلاف لفظي، وإنما وسعه الأصوليون على عادتهم في المباحث، وذلك أن فعل الصلاة في أول الوقت مندوب بالاتفاق بيننا وبينهم، فإذا صلاها في أول الوقت حصل له ثواب المندوب من جهة التقديم وثواب الواجب من حيث إنه أدى ما عليه، فإذا صلاها في وقت لا يسعُ غيرها كان له ثواب الواجب فقط، ولم يكن له ثواب الندب، فأول الوقت وقت ندب بالنسبة إلى الإيقاع، ووقت وجوب بالنسبة إلى الاستقرار في الذمة^(٤)، فالجهتان منفكتان فلا تنافي بينهما. فليحذر.

* قوله: «فإن قيل قولكم إنما جاز تركه إلخ» إيراد على ما ذكره سابقاً من الفرق بأن الندب يجوز تركه مطلقاً والواجب لا يجوز تركه إلا بشرط.

* قوله: «ولأن قوله: صل في الوقت إلخ» هذا وما قبله منع لاشتراط العزم على الفعل من جهة النص.

(١) يعني: ويفارق ما لا يجوز.

(٢) في بعض النسخ (بنية)، ولا يصح؛ لأن التعجيل ليس بواجب.

(٣) «ما» هنا نافية.

(٤) لم يقع اتفاق على استقرار الوجوب في الذمة، بل خالف في ذلك بعض الحنفية، فلعلها من ثمرات هذه المسألة. انظر: تحفة الفقهاء ١/٣٦٧، بدائع الصنائع ١/٩٥.

قلنا: إنما لم يكن عاصياً لأن الغافل لا يكلف^(*)، فأما إذا لم يغفل؛ فلا يترك العزم على الفعل إلا عازماً على الترك مطلقاً، وهو حرام، وما لا خلاص عن الحرام إلا به يكون واجباً، فهذا دليل وجوبه، وإن لم تدل عليه الصيغة، والله أعلم.

= وتقريره: أنه لا دليل في النص على وجوب العزم على الفعل في آخر الوقت إذا تركه^(١) في أوله، لأن النصوص المذكورة في المواقيت إنما دلت على إيقاع العبادة في الوقت، فأيجاب العزم زيادة على النص فيحتاج إلى دليل.

* قوله: «قلنا إلخ» أي: في الدلالة على اشتراط العزم، ومحصل ما ذكره وجهان: أحدهما: أن ما لا يتم الواجب إلا به واجب، والعزم ههنا لا يتم الواجب إلا به فيكون واجباً.

الثاني: أنه لما حرم العزم على ترك الطاعة؛ حرم ترك العزم عليها، فكما يحرم عليه أن يعزم على ترك الصلاة عند دخول وقتها، يحرم عليه أن يترك الآن العزم على فعلها إذا دخل وقتها، لأن التكليف الشرعي متوجه إلى الأبدان بالأفعال، وإلى القلوب بالنيات والعزائم، ولأن ترك العزم على الطاعة تهاون بأمر الشرع فيكون حراماً، وإذا حرم ترك العزم على الطاعة كان العزم عليها واجباً؛ لأن فعل ما يحرم تركه واجب؛ والحرام يجب تركه؛ ولا يمكن تركه إلا بفعل ضده، والحرام هنا ترك العزم، فيكون تركه بفعل العزم واجباً وهو المطلوب.

وقولهم: إيجابه زيادة على النص، جوابه: أن ذلك لا يضرنا لأن المحذور منه كون الزيادة على النص نسخاً وهو غير جائز عندكم، ونحن نمنع ذلك أيضاً^(٢)، وهذا الجواب أهمله المصنف.

(١) يعني: ترك الفعل.

(٢) أي: نمنع كون الزيادة على النص نسخاً.

فصل (*)

تاخير
الواجب الموسع

إذا أخر الواجب الموسع فمات في أثناء وقته قبل ضيقه لم يمت عاصياً (*)؛ لأنه فعل ما أبيح له فعله؛ لكونه جُوز له التأخير.
فإن قيل: إنما جاز له التأخير بشرط سلامة العاقبة (*).

* في مسألة من مسائل الواجب الموسع.

* قوله: «إذا أخر الواجب الموسع إلخ» أي: إذا مات المكلف في أثناء وقت الواجب الموسع قبل فعله وضيق وقته، مثل: أن مات بعد زوال الشمس وقد بقي من وقت الظهر ما يتسع لفعلها ولم يصلها؛ فإنه والحالة هذه لم يمت عاصياً لأنه فعل مباحا وهو التأخير الجائز بحكم توسيع الوقت، أما لو أخره حتى ضاق الوقت عن فعله، مثل: إن مات ولم يبق ما يتسع إلا لأقل من أربع ركعات؛ فإنه يموت عاصياً.
والتحقيق أن يكون عصيانه مقدراً بقدر ما أخره حتى ضاق الوقت عنه، فإن ضاق عن ركعة أو ركعتين أو ثلاث ركعات كان عاصياً بحسب ذلك، ولا يجعل في معصيته كمن فوت الواجب كله.

* قوله: «فإن قيل إلخ» هذا إيراد اعتراض على ما هو التحقيق من أنه لم يمت عاصياً. وحاصل هذا القيل: إنما جاز التأخير في الموسع بشرط سلامة العاقبة، ونحن نقول به، لا مطلقاً كما قلتم، والشرط المذكور هو: أن يبقى إلى آخر الوقت فيفعل الواجب، أما مع موته قبل ذلك، فمن أين لنا جواز التأخير؟.

وحاصل الجواب: أن ما ذكرتموه من الشرط لا نسلّمه؛ لأنه يفضي إلى المحال؛ وما أفضى إلى المحال محال؛ لأن سلامة العاقبة غيب؛ والغيب ليس إلينا ولم نكلف علمه ولا بناء الأحكام عليه، إذ لا نعلم هل يبقى إلى آخر الوقت فيفعل الواجب أو لا؟.

قلنا: هذا محال، فإن العاقبة مستورة عنه، ولو سألنا^(*) فقال: عليّ صوم يوم؛ فهل يحق لي تأخيره إلى غد؟ فما جوابه؟ إن قلنا: نعم، فلم أثم بالتأخير؟ وإن قلنا: لا، فخلاف الإجماع، وإن قلنا: إن كان في علم الله أنك تموت قبل غد لم يحل، وإلا فهو يحل، فيقول: وما يدريني ما في علم الله، فلا بد من الجزم بجواب. فإذا^(*) معنى الوجوب وتحقيقه: أنه لا يجوز له التأخير إلا بشرط العزم، ولا يؤخر^(*) إلا إلى وقت يغلب على ظنه البقاء إليه، والله أعلم.

* قوله: «ولو سألنا إلخ» أي: لا يجوز لنا لو سألنا أن نعلق الجواب، فنقول: إن كان في علم الله أنك تعيش إلى آخر الوقت جاز لك التأخير؛ وإلا فلا؛ لأنه إحالة له على الجهالة؛ ولا يحصل له البيان؛ وإنما سأل ليبين له.

* قوله: «فإذن إلخ» رتب الكلام أولاً على طريقة السبر والتقسيم، ثم صرح بالنتيجة. * قوله: «ولا يؤخر إلخ» أشار به إلى مسألة ثانية، وهي: أن من أدرك وقت الفعل وظن الموت في جزء ما منه، وأخر الفعل عنه مع ظنه الموت عصي اتفاقاً.

فإن لم يمت وفعله بعد ذلك الوقت في وقته المقدر له شرعاً أولاً، فقال الجمهور: هو أداء لصدق حد الأداء عليه، وقال القاضيان الحنبلي والشافعي^(١): إنه قضاء؛ لأنه صار وقته شرعاً بحسب ظنه: ما قبل ذلك الوقت، فهذا وقع بعد وقته، والخلاف لفظي، إلا أن يريد وجوب نية القضاء، وهو بعيد؛ إذ لم يقل به أحد، إنما النزاع في التسمية، وتسميته أداء أولى؛ لأنه فُعل في وقته المقدر له شرعاً أولاً، وإن عصي بالتأخير؛ كما إذا اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت وأخر فإنه يعصي؛ ثم إذا ظهر خطأ اعتقاده وأوقعه في الوقت كان أداء اتفاقاً، ولا أثر للاعتقاد الذي قد بان خطؤه فكذا هاهنا.

(١) سيذكر المصنف هذه المسألة في فصل القضاء ١/ ٢١١، والخلاف فيها منسوب للقاضي المالكي

أبي بكر الباقلاني. انظر: بيان المختصر ١/ ٣٦٣، البحر المحيط ١/ ٣٣٧، شرح مختصر الروضة

فصل (*)

ما لا يتم الواجب إلا به ينقسم إلى ما ليس إلى المكلف (*)، كالقدرة واليد في

=تمتة: ههنا ثلاثة يشبه بعضها بعضاً: الخطاب الموسع، والمخير، وفرض الكفاية؛ إذ كل منها متعلق بالقدر المشترك فيجب تحصيله ويحرم تعطيله، فلا بد من الفرق بين هذه الثلاثة، وحاصل الفرق: أن المشترك في فرض الكفاية هو الواجب عليه، وهو المكلف، وفي المخير هو الواجب نفسه، وهو إحدى الخصال، وفي الموسع هو الواجب فيه، وهو الزمان، فلاختلافها في المشترك اختلفا في الأحكام.

* فيما لا يتم الواجب إلا به، وتحقيقه أن يقال: إن ما ذكر إما أن يتوقف عليه وجوب الواجب أو يتوقف عليه إيقاع الواجب.

فأما الأول^(١) فلا يجب إجماعاً سواء كان سبباً أو شرطاً أو انتفاء مانع، فالسبب كالنصاب يتوقف عليه وجوب الزكاة فلا يجب تحصيله على المكلف لتجب عليه الزكاة، والشرط كالإقامة هي شرط لوجوب أداء الصوم فلا يجب تحصيلها إذا عرض مقتضى السفر ليجب عليه فعل الصوم، والمانع كالدين لا يجب نفيه لتجب الزكاة، وهذا لا نزاع فيه كما علمت، وإنما النزاع في الثاني وقد بسط المصنف القسمين^(٢).

* قوله: «إلى ما ليس إلى المكلف» أي ليس في قدرته ووسعه وطاقته تحصيله ولا هو إليه، كالقدرة وما عطف عليها، فإن القدرة واليد في الكتابة مخلوقتان لله تعالى في المكلف لا قدرة له على إيجادهما.

(١) أي: وجوب الواجب، وهو ما يعبر عنه بأن: «ما لا يتم الوجوب إلا به فليس واجباً».

(٢) إنما تكلم المصنف عن القسم الثاني: وهو ما لا يتم الواجب إلا به، ولم يتكلم عن القسم الأول، وقد يقال بأن ما ليس إلى قدرة المكلف هو مما لا يتم الوجوب إلا به، وأمثله أمثلة صالحة له.

الكتابة، وحضور الإمام والعدد في الجمعة^(*)، فلا يوصف بوجوب^(*).
 وإلى ما يتعلق باختيار العبد^(*)، كالطهارة للصلاة، والسعي إلى الجمعة،
 وغسل جزء من الرأس مع الوجه، وإمسك جزء من الليل مع النهار في الصوم،
 فهو واجب.

* قوله: «وحضور الإمام إلخ» أي: وحضور الإمام والعدد المشترك للجمعة في
 الجمعة، فإنها شرط لها، وليس إلى آحاد المكلفين بالجمعة إحصار الخطيب ليصلي الجمعة؛
 ولا إحصار آحاد الناس ليتم بهم العدد.

* قوله: «فلا يوصف بوجوب» أي: أن هذا الضرب غير واجب؛ إلا على القول
 بتكليف المحال؛ لأنه فرد من أفرادها، لأن من قيل له: أوجبت عليك أن تعمل لنفسك قدرة
 وبدأ ثم تكتب، فقد كلفناه محالاً بالنسبة إليه، وهذا الضرب هو من قبيل الشروط التي لا
 يجب تحصيلها.

* قوله: «وإلى ما يتعلق باختيار العبد إلخ» أي: ما هو مقدور للمكلف، وتحرير كلام
 المصنف: أن ما هو كذلك إما أن يكون شرطاً لوقوع الفعل أو غير شرط، فإن كان شرطاً
 كالطهارة وسائر شروط الصلاة، وكالسعي إلى الجمعة فإن صرح بعدم إيجابه كقوله: صل
 ولا أوجب عليك الوضوء، لم يجب عملاً بموجب التصريح، وإن صرح بإيجابه وجب
 لذلك، وإن لم يصرح بإيجاب ولا عدمه بل أطلق وجب أيضاً عندنا، وهو قول
 الأشعرية^(١) والمعتزلة^(٢)، وقال بعض الناس: لا يجب.

وإما أن لا يكون شرطاً، كمسح جزء من الرأس في غسل الوجه في الوضوء، وإمسك
 جزء من الليل مع النهار في الصوم، فإن الأول ليس شرطاً في الوضوء، والثاني ليس شرطاً
 في الصوم، بخلاف النية فيهما والوضوء في الصلاة فهذا محل الخلاف.

(١) انظر: المستصفى ١/ ٢٣١، البرهان ١/ ٢٥٧.

(٢) انظر: المعتمد ١/ ١٠٤.

وهذا أولى من قولنا: يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب، إذ قولنا: يجب ما ليس بواجب متناقض^(*)، لكن الأصل وجب بالإيجاب قصداً، والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود، فهو واجب كيفما كان؛ وإن اختلفت علة إيجابهما.

فإن قيل: لو كان واجباً لأُثيب على فعله^(*)، وعوقب على تركه، وتارك الوضوء والصوم لا يعاقب على ما ترك من غسل الرأس وصوم الليل، قلنا:

* قوله: «إذ قولنا يجب إلخ» تعليل لقوله: وهذا أولى إلخ.

ومعناه أن التقسيم^(١) الذي ذكرناه سابقاً أولى من قولنا: يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب؛ لما فيه من التناقض في اللفظ لا في المعنى؛ وهو النص على أن ما ليس بواجب واجب، بخلاف قولنا: ما ليس بواجب صار واجباً، فإنه لا تناقض فيه؛ لأن شرط التناقض في المعنى اتحاد الجهة، وهنا الجهة مختلفة؛ لأن أحدهما بطريق الأصل وثانيهما من جهة الوسيلة كما ستعلمه من تحرير العبارة، ولأن الصيرورة تنقل الشيء من حالة إلى أخرى، ولكن فرق بين الواجب الأصلي وبين الوسيلة التي كانت غير واجبة، فإن الأصل الذي هو غسل الوجه مثلاً كان إيجابه مقصوداً لذاته، والوسيلة التي هي غسل جزء من الرأس لم يكن إيجابها مقصوداً لذاته؛ ولكنها وجبت بواسطة وجوب المقصود الذي هو غسل الوجه الذي لا يتم إلا بتلك الوسيلة، فهو واجب كيفما كان، وإن اختلفت علة الإيجاب.

* قوله: «فإن قيل لو كان واجباً» - أي: ما يتعلق باختيار العبد - واجبا لعوامل فاعله

=

معاملة الواجب من الثواب على فعله والعقاب على تركه.

(١) لعل مراد المصنف عنوان المسألة: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».

ومن أنبأكم أن ثواب القريب إلى البيت في الحج مثل ثواب البعيد، وأن الثواب لا يزيد بزيادة العمل في الوسيلة.
فأما العقوبة فإنه يعاقب على ترك الوضوء والصوم ولا يتوزع على أجزاء الفعل، فلا معنى لإضافته إلى التفصيل.

= وحاصل الجواب: من أنبأكم أنه لا يثاب على فعله، ألا ترون إلى أن ثواب الحاج البعيد عن البيت أكثر من ثواب القريب منه، لو أسطة المشي وكثره النفقة، ويشهد لمثل هذا ما في الصحيحين من حديث أبي موسى عبد الله بن قيس مرفوعاً: (أعظم الناس أجراً في الصلاة أبعدهم فأبعدهم ممشي)^(١) الحديث، فهذا يدل على أن الثواب يزيد بزيادة العمل في الوسيلة.

وأما العقاب فإنه يعاقب على الأصل، ولا يتوزع على أجزاء الفعل، فلا معنى لإضافته إلى التفصيل؛ فيقال: كان جزءً منه^(٢) لترك الأصل وجزء لترك الوسيلة.

(١) أخرجه البخاري (٦٤٨)، كتاب الأذان، باب فضل صلاة الفجر في جماعة، ومسلم (٦٦٢) كتاب

المساجد، باب فضل كثرة الخطأ إلى المساجد.

(٢) أي من العقاب، كمن اقتصر على غسل نصف وجهه عمداً عوقب معاقبة من ترك الوضوء كله.

فصل (*)

اشتباه الحلال
بالعرام

١. وإذا اختلطت أخته بأجنبية، أو ميتةً بمذكاة حرمتا؛ الميتة بعلة الموت والأخرى بعلة الاشتباه^(*).
٢. وقال قوم: المذكاة حلال؛ لكن يجب الكف عنها.
- وهذا متناقض^(*)، إذ ليس الحل والحرمة وصفا ذاتياً لهما، بل هو متعلق بالفعل، فإذا حُرِّمَ فعل الأكل فيها، فأبى معنى لقولنا: هي حلال؛ وإنما وقع هذا في الأوهام^(*)، حيث ضاهى الوصفُ بالحل والحرمة الوصفَ بالسواد والبياض والأوصاف الحسية، وذلك وهم على ما ذكرناه، والله أعلم.

* يشتمل على فرع من المسألة المتقدمة^(١).

* قوله: «حرمت الميتة بعلة الموت» أي: لأن المحرم بالأصالة يجب اجتنابه، ولا يتم اجتنابه إلا باجتناب ما اشتبه به، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فاجتناب ما اشتبه بالمحرم بالأصالة واجب.

* قوله: «وهذا متناقض» إذ لا معنى لتحريمها إلا وجوب الكف عنها؛ كقوله: يباحان ويحرامان.

* قوله: «وإنما وقع هذا في الأوهام» يمكن أن يحاول الجمع بين القولين بأن يقال: قول هذا القائل: يباحان ويجب الكف عنهما، يريد أن تحريم الأجنبية والمذكاة إنما هو بعارض الاشتباه كما سبق، وهما في نفس الأمر مباحان، وتحريم الأخرين وهما الأخت والميتة بالأصالة في نفس الأمر بدليل الشرع الأصلي الابتدائي^(٢).

(١) تبع الشارح الطوفي في عد هذه المسألة فرعاً للقاعدة السابقة، انظر: شرح مختصر الروضة ١/ ٣٤٥، وهي في الحقيقة عكس لها وليست فرعاً لها، ويدل على ذلك أن الطوفي غير بين حكميها ولو كانت فرعاً لها لا تمجد الحكم فيهما.

(٢) ليس هذا مراد ابن قدامة، وإنما مراده: أن هذا المخالف لم يفهم حقيقة الحكم التكليفي؛ لأن الحكم التكليفي لا يتعلق بالذوات بحيث يقال: «هذه الذبيحة مباحة أو حرام»، وإنما تتعلق الأحكام التكليفية بالأفعال: فيقال: يحرم أكل الميتة ويباح أكل المذكاة، فإذا تقرر ذلك فإن المشتبه فيها لا يحكم على ذاتها، وإنما يحكم على فعلنا المتعلق بها، ومن ثم لا يصح أن يقال: هي حلال، ويحرم علينا أكلها.

فصل (*)

الواجب
غير المحدود

١. الواجب الذي لا يتقيد بحد محدود (*) - كالطمأنينة في الركوع والسجود، ومدة القيام والقعود - إذا زاد على أقل الواجب فالزيادة ندب، واختاره أبو الخطاب.

= والخلاف على هذا التقدير لفظي؛ لأن هذا القول صار كأول سواء من حيث إنه في أحدهما حرمت بالأصالة، والأخرى بعارض الاشتباه.

* في فرع ثان من فروع: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ووجه الفرعية أن غير الواجب فيه لاحق له من آخره، وفيما لا يتم الواجب إلا به هو لاحق له من أوله وكلاهما فيه اختلاف كما رأيت وكما سترى^(١).

* قوله: «الواجب الذي لا يتقيد بحد محدود. إلخ» بيانه: أن الزيادة على الواجب إما أن تكون متميزة عنه أو لا؛ فإن تميزت عنه كصلاة التطوع بالنسبة إلى المكتوبات فهي ندب اتفاقاً، وإن لم تتميز، أي: لا تنفصل حقيقتها من حقيقة الواجب كالزيادة في الطمأنينة، وفي الركوع والسجود ومدة القيام والقعود على أقل الواجب، وهو ما لا يطلق عليه اسم هذه الأفعال، فالزيادة التي هذا شأنها واجبة عند القاضي أبي يعلى^(٢)، وندب عند أبي الخطاب^(٣) واختاره الطوفي^(٤).

(١) تبع الشارح في جعل هذه المسألة فرعاً لقاعدة: «ما لا يتم الواجب إلا به» العلامة الطوفي في شرح مختصر الروضة ١/ ٣٤٨، وهذا التفرع لا يصح إذ لكل منها استقلال بذاته، ووجود الخلاف فيها لا يدل على تفرعها عنها، إذ المخالف هنا غير المخالف هناك.

(٢) نسبة إليه أبو الخطاب في التمهيد ١/ ٣٢٦، والطوفي في شرح مختصر الروضة ١/ ٣٤٨، والخلواني كما في المسودة ص ٥٩، وهو يخالف ظاهر عبارة القاضي في العدة ٢/ ٤١٠، حيث استدل بأدلة القائلين بالندب ولم يعترض عليها واعترض على أدلة القائلين بالوجوب، ولما أراد أن يستدل على الندب قال: ووجه ما ذكرناه، والذي يستدل به القاضي وخالفه فيه غيره أن ظاهر قول أحمد القول بالوجوب، ويحتمل أن رأيه هذا يوجد في كتاب آخر حيث نسبة في المسودة للعمدة.

(٣) التمهيد ١/ ٣٢٦..

(٤) شرح مختصر الروضة ١/ ٣٤٨.

٢. وقال القاضي: الجميع واجب، لأن نسبة الكل إلى الأمر واحد، والأمر في نفسه أمر واحد، وهو أمر إيجاب، ولا يتميز البعض عن البعض، فالكل امثال (*).

ولنا: أن الزيادة يجوز تركها مطلقاً من غير شرط ولا بدل (*)، وهذا هو الندب.

ولأن الأمر إنما اقتضى إيجاب ما تناوله الاسم (*); فيكون هو الواجب؛ والزيادة ندب؛ وإن كان لا يتميز بعضه عن البعض فيعقل كون بعضه واجباً وبعضه ندباً؛ كما لو أدى ديناراً عن عشرين.

* قوله: «فالكل امثال» أي: والامثال واجب فهو واجب.

* قوله: «ولنا أن الزيادة يجوز تركها» وجه الدليل أن هذه الزيادة لو لم تكن ندباً لما جاز ترك الفعل الذي تحققت فيه الزيادة، لكن قد جاز تركه؛ فلا يكون واجباً، بيان الملازمة أن عدم جواز الترك من لوازم الواجب وخواصه، فلو كانت هذه الزيادة واجبة لثبت له هذه الخاصية؛ وهي عدم جواز الترك، لكنها ما ثبتت بدليل جواز الاقتصار على القدر المجزئ دونها وتركها بعد التلبس بها، مثل: إن زاد في الركوع على الانحناء بحيث يمكنه مس ركبتيه بيديه وهو القدر المجزئ فيه ثم عاد إليه، وإذا جاز تركه لا يكون واجباً، لأن جواز الترك والوجوب متافيان فيكون مندوباً.

* قوله: «ولأن الأمر إلخ» إشارة إلى رد ما ذهب إليه القاضي، وبيانه: أن حجة القاضي على الوجوب: أن نسبة الواجب والزيادة عليه إلى الأمر واحدة، والأمر في نفسه أمر واحد وهو أمر إيجاب، وأحدهما غير متميز من الآخر فانتظمها انتظاماً واحداً والكل امثال.

القسم الثاني: المندوب

والندب في اللغة: الدعاء إلى الفعل كما قال:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا^(*)

= وحاصل الجواب: أن أكثر هذه المقدمات ممنوعة إذ لا نسلم أن نسبتها إلى الأمر واحدة، بل الواجب نسبه إليه بالوجوب؛ والزيادة بالندبية، ولا نسلم أن الأمر في نفسه واحد، وإنما هو واحد في لفظه؛ أما في حقيقته فهو في تقدير أمرين: أحدهما جازم بالنسبة إلى الواجب، والثاني غير جازم بالنسبة إلى الزيادة، ولا نسلم أنه انتظمها انتظاماً واحداً، بل بالوجوب والندبية^(١).

وقوله: «وإن كان لا يتميز بعضه عن البعض» رد لقوله: وأحدهما غير متميز عن الآخر.

* قوله: «لا يسألون أخاهم إلخ» هذا البيت لقريط بن أنيف أحد شعراء الحماسة من قصيدة له^(٢).

(١) جميع هذه الأجوبة التي ذكرها الشارح ليست مرادة للمصنف، بل تخالف مذهبه، فإن المصنف يقول: إن أمر الإيجاب لا يتناول إلا أقل مقدار من الواجب غير المحدود، والزيادة لا يشملها هذا الأمر، وإنما عرفنا أنها مندوب إليها بدليل آخر. ومن خلال ما سبق يتضح لك سبب الخلاف في المسألة، فإن القائلين بالوجوب قالوا: الأمر عام فيشمل أقل الواجب وما زاد عنه، بينما القائلون بالندب يقولون: الأمر مطلق فيتحقق امتثاله بأقل ما يصدق عليه فيكون هو الواجب، وأما الزيادة فلا تدخل في هذا الأمر، وإنما قلنا بأنها مندوبة بدليل آخر.

(٢) شرح ديوان الحماسة للتبريزي ٩/١، الحماسة لأبي تمام ٥٨/١، عيون الأخبار ١/٢٢٣.

وحده في الشرع: مأمور لا يلحق بتركه ذم^(*) من حيث تركه من غير حاجة إلى بدل^(*).

وقيل: هو ما في فعله ثواب ولا عقاب في تركه.

= وقوله: يندبهم أي: يدعوهم، وأصل الندبة: الدعاء، وإن اشتهر ببيكاء الأموات كما قال المطرزي في شرح ديوان الحماسة، والبرهان: البيئنة.

ومعنى البيت: أنهم إذا دُعوا إلى الحرب أسرعوا إليها غير سائلين من دعاهم لها ولا باحثين عن سببها، لأن الجبان ربما تعلل بذلك فتباطأ عن الحرب.

* قوله: «مأمور لا يلحق بتركه إلخ» فقوله: «مأمور» جنس يتناول الواجب والمندوب.

* وقوله: «لا يلحق بتركه ذم» إلخ هو أعم من أن يكون تركه مطلقاً، أو إلى بدل، فيتناول الواجب الموسع والمخير، وفرض الكفاية؛ لأن جميعها مأمورات يجوز تركها لكن إلى بدل.

وقوله: «من غير حاجة إلى بدل» فصل أخرج المذكورات وأبقى الندب.

* قوله: «هو ما في فعله ثواب» الأول جنس يشمل الواجب والندب، والثاني فصل له عن الواجب؛ لأن الواجب يعاقب تاركه، فهذا الحد أوضح من الأول فكان ينبغي للمصنف أن يقدمه لكنه قدم الأول لزيادة الفائدة^(١). والطوفي في مختصره اختار الثاني فقواه وعبر عن الأول عكس ما فعله المصنف^(٢).

(١) قد يعترض عليه بأن الواجب الموسع في أول وقته، والواجب الكفائي قد يصدق عليه الحد وليس من الندب، كما أن التعريف بنتيجة المعرف غير مرضي؛ إذ فيه دور ظاهر، واسم الموصول جنس بعيد، ثم لم يقيد الثواب والعقاب بالشرع.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ١/٣٥٣، وليس مطابقاً لما هنا بل قال: ما أثيب فاعله، ولم يعاقب تاركه مطلقاً، والتعريف الذي ذكره المصنف أحسن مما ذكره الطوفي، من جهة أن تعريف الطوفي يجزم بالثواب لفاعل المندوب، بخلاف التعريف الآخر.

١. والمندوب مأمور.

هل المندوب
مأمور به؟

٢. وأنكر قوم كونه مأموراً^(*)، قالوا: لأن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(١)، والمندوب لا يحذر فيه ذلك؛ ولأن النبي ﷺ قال: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند

= (تنبيه) قال المرادوي في التحرير: يسمى المندوب: سنة ومستحباً^(٢)، وقال ابن حمدان في المقنع: ويسمى تطوعاً وطاعة ونفلاً وقربة إجماعاً^(٣)، قال ابن قاضي الجبل: ومرغبا فيه وإحساناً، وفي الحاوي: أعلاه سنة ثم فضيلة ثم نافلة^(٤) وفي المستوعب: السنة أعلى من الفضيلة، لكن قال القاضي أبو بكر بن العربي: أخبرنا الشيخ أبو تمام بمكة أنه سأل الشيخ أبا إسحاق الإسفرائيني ببغداد عن قول الفقهاء: سنة وفضيلة ونفل وهيئة فقال: هذا عادة الفقهاء؛ ولا يقال إلا فرض وسنة لا غير، قال: وأما أنا فسألت أبا العباس الجرجاني بالبصرة فقال: هذه ألفاظ لا أصل لها ولا نعرفها في الشرع انتهى^(٥). قلت: ولا تعرف هذه الاصطلاحات من الأصوليين إلا من بعض المتأخرين.

* قوله: «وأنكر قوم كونه مأموراً إلخ» اعلم أنه لا نزاع في أن المندوب تتعلق به صيغة الأمر حقيقة^(٦) كانت أو مجازاً، وإنما النزاع في أنه هل يطلق عليه اسم المأمور به حقيقة، =

(١) سورة النور، الآية [٦٣].

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير ٤٠٣/١.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير ٤٠٣/١، المدخل إلى مذهب أحمد ص ٦٢.

(٤) انظر: المرجعين السابقين.

(٥) انظر: شرح الكوكب المنير ٤٠٣/١.

(٦) موطن النزاع هو دخول المندوب في الأمر على جهة الحقيقة، وأما على جهة المجاز فلا إشكال فيه.

كل صلاة^(١)، وقد نذبهم إلى السواك، فعلم أن الأمر لا يتناول المندوب؛ ولأن الأمر اقتضاء جازم لا تخيير معه، وفي النذب تخيير. ولم يسم تاركه عاصياً. ولنا: أن الأمر استدعاء وطلب، والمندوب مستدعى ومطلوب فيدخل في حقيقة الأمر.

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾^(٢)، وقال تعالى: ﴿وَأْمُرَ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٣)، ومن ذلك ما هو مندوب.

= ولا خفاء في أنه مبني على أن «أم ر» حقيقة للإيجاب أو للقدر المشترك بينه وبين النذب^(٤)، فلا ينبغي أن يجعل هذا مسألة برأسها.

والقائلون بأنه مأمور به المحققون، والمنكرون لذلك الكرخي وأبو بكر الرازي^(٥).

(١) أخرجه البخاري (٧٢٤٠) كتاب التمني، باب ما يجوز من اللو، ومسلم (٢٥٢) كتاب الطهارة، باب السواك.

(٢) سورة النحل، الآية [٩٠].

(٣) سورة لقمان، الآية [١٧].

(٤) كلام الشارح ليس صحيحاً، بل كل واحدة من المسألتين مستقلة بنفسها، وبدل على ذلك أن القائل بأن الأمر للقدر المشترك أعداد قليلة من العلماء، حتى أن بعض المؤلفين أغفل هذا القول، بينما القائل: بأن المندوب مأمور به حقيقة هم الجمهور، ويظهر لك الفرق بين المسألتين إذا عرفت ثمرة كل منهما، فإن ثمرة القول بأن الأمر للقدر المشترك أن الأوامر تحمل على النذب؛ لأنه أقل مراتب القدر المشترك حتى يأتي دليل يجعلها للوجوب، بينما فائدة القول بأن المندوب مأمور به حقيقة أن الأمر المصروف عن الوجوب يحمل على النذب مباشرة بلا دليل إلا أن يمنع منه دليل آخر، والقائل بأن المندوب غير مأمور به يقول: يكون مجملاً نتوقف فيه حتى يأتي دليل يوضحه.

(٥) الرازي يراد به هنا الجصاص، وانظر: الفصول ٨٩/٢.

ولأنه شاع في السنة الفقهاء^(*): أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر استحباب.

* قوله: «ولأنه شاع في السنة الفقهاء» المراد بالفقهاء من بلغ درجة الاجتهاد، بيانه: أنهم جعلوا مورد القسمة مشتركاً؛ فقالوا: إن الخطاب إما أن يرد باقتضاء الفعل أو تركه.

واقضاء الفعل هو طلبه والأمر به، ثم الأمر إما مع الجزم وهو الإيجاب أو لا مع الجزم وهو الندب، فقد انقسم الأمر إلى إيجاب وندب، وكل شيء قسّم أقساماً، فاسم ذلك الشيء صادق على كل واحد من تلك الأقسام، كما إذا قلنا الحيوان إما ناطق أو غير ناطق؛ كالفرس والشاة والطائر، فاسم الحيوان صادق على الجميع، وكل واحد من هذه يسمى حيواناً، فكذلك الأمر يصدق على الواجب والندب فيكون المندوب مأموراً به كما أن الواجب كذلك.

لكن إنما يتم هذا إذا كان مراد أهل اللغة أن ما يطلق لفظ «أمر» عليه حقيقة ينقسم إلى ما يكون للإيجاب أو للندب؛ وليس كذلك، بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى أمراً عند النحاة في أي معنى كان، بدليل أنهم يقسمون الأمر إلى الإيجاب والندب وغيرهما^(١) مما لا نزاع في أنه ليس بمأمور حقيقة.

(١) الكلام في الشرعيات، والاستدلال بإجماع أهل الشرع، فليس أهل اللغة من المقصودين بكلام المصنف هنا، وأما دلالة الأمر على غير الوجوب والندب فإنها هو لوجود قرينة تدل على ذلك، والاستعمال الذي يشترط له القرينة مجاز بلا إشكال.

ولأن فعله طاعة^(*)، وليس ذلك لكونه مراداً^(*)؛ إذ الأمر يفارق الإرادة، ولا

* قوله: «ولأن فعله طاعة إلخ»^(١) هذا الاستدلال إنما يتم على رأي من يجعل «أم ر» للطلب الجازم أو الراجح، وأما من يخصه بالجازم فكيف يسلم أن كل طاعة فعل المأمور به، بل الطاعة عنده فعل المأمور به المندوب إليه، أعني ما تتعلق به صيغة الفعل للإيجاب أو الندب.

* قوله: «وليس ذلك لكونه مراداً» هذا استدلال على المطلوب بطريقة السبر والتقسيم، وذلك أنه أثبت أولاً أن الندب داخل في حقيقة الأمر لكن ليس دخوله فيه باعتبار أنه مراد؛ لأن الأمر يفارق الإرادة عندنا، ولا باعتبار كونه موجوداً أو حادثاً أو لذاته أو صفة نفسه إذ يجري ذلك في المباحات، ولا باعتبار كونه مثاباً عليه؛ فإن المأمور وإن لم يثب أو لم يعاقب إذا امتثل كان مطيعاً؛ وإنما الثواب للترغيب في الطاعة، وأنه قد يجبط بالكفر ثواب طاعته؛ ولا يخرج عن كونه مطيعاً، فثبت أن المندوب داخل في الأمر.

(١) خلاصة الدليل الذي ذكره المصنف ما يأتي:

أول: أن سبب تسمية الفعل طاعة لا يتخلو من أحد أربعة أمور.
الأول: أن سبب تسمية الفعل طاعة أنه مراد الله إرادة كونية، فعلى ذلك فإن كل ما قدره الله يكون طاعة (كما قال غلاة المعتزلة)، وهذا ليس بصحيح؛ لأن الأمر الشرعي يفارق الإرادة، فكم من فعل يأمر الله به ولا يريد كونه.

الثاني: أن سبب تسمية الفعل طاعة، أنه موجود قد قدره الله، فعلى ذلك فإن كل فعل موجود فهو طاعة، إذ كيف يخلق الله المعصية؟ (كما قال غلاة القدرية)، وهذا قول فاسد؛ لأن هناك أفعالاً تعتبر معاصي موجودة، وليست طاعات.

الثالث: أن سبب تسمية الفعل طاعة أنه يثاب عليه، وهذا ليس صحيحاً؛ لأن هناك طاعات لا يثاب عليها، كمن أطاع الله ثم أرتد.

الرابع: أن سبب تسمية الفعل طاعة أنه مأمور به، وهذا هو المراد فيكون المندوب مأموراً به، وبذلك يتبين لك ما في كلام الشارح.

لكونه موجوداً، فإنه موجودٌ (في) غير الطاعات، ولا لكونه مثاباً؛ فإن الممثل يكون مطيعاً، وإن لم يشب؛ وإنما الثواب للترغيب في الطاعات.

وقولهم: إن الأمر ليس فيه تخير ممنوع^(*)، وإن سلمنا فالمندوب كذلك، لأن التخير عبارة عن التسوية، فإذا ترجح جهة الفعل ارتفعت التسوية والتخير. ولم يسم تاركه عاصياً؛ لأنه اسم ذم؛ وقد أسقط الله تعالى الذم عنه، لكن يسمى مخالفاً وغير ممثل، ويسمى فاعله موافقاً ومطيعاً.

وقول النبي ﷺ: (لأمرتهم بالسواك) أي: أمرتهم أمر جزم وإيجاب.

وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ يدل على أن الأمر يقتضي الوجوب ونحن نقول به، لكن يجوز صرفه إلى المندوب بدليل^(١)؛ ولا يخرج بذلك عن كونه أمراً لما ذكرناه في دليلنا، والله أعلم.

* قوله: «وقولهم: إن الأمر ليس فيه تخير إلخ» حاصله: أن خصومنا قالوا: إن الأمر اقتضاء جازم لا تخيير معه ويسمى تاركه عاصياً، والمندوب ليس كذلك فلا يكون مأموراً. وحاصل الجواب: لا نسلم أن الأمر ليس فيه تخير، والواجب المخير موجود، سلمنا أن الأمر لا تخيير فيه؛ فالمندوب أيضاً لا تخيير فيه، إذ التخير عبارة عن كَوْن فعل الشيء وتركه سواء، لا ترجيح لأحدهما على الآخر، والمندوب ليس كذلك؛ فإن فعله أرجع من تركه؛ ومثل هذا لا يسمى تخييراً.

وحاصل الأمر في مأخذ الخلاف تردد المندوب بين الواجب والمباح، فمن حيث إنه مستدعى ومقتضى ومطلوب ومثاب عليه أشبه الواجب فألحق به، ومن حيث إنه لا عقاب في تركه أشبه المباح فألحق به.

(١) يعني: يدل على أن الأمر ليس للوجوب.

القسم الثالث: المباح

وحده: ما أذن الله في فعله وتركه غير مقترن بدم فاعله وتاركه ولا مدحه. وهو من الشرع، وأنكر بعض المعتزلة ذلك^(*)، إذ معنى الإباحة: نفي الحرج عن الفعل والترك؛ وذلك^(*) ثابت قبل ورود السمع، فمعنى إباحة الشيء تركه على ما كان قبل السمع.

قلنا: الأفعال ثلاثة أقسام:

قسم صرح فيه الشرع بالتخير بين فعله وتركه فهذا خطاب ولا معنى للحكم إلا الخطاب.

وقسم لم يرد فيه خطاب بالتخير، لكن دل دليل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه، فقد عرف بدليل السمع، ولولا هو لعرف بدليل العقل نفي الحرج عنه^(١)، فهذا اجتمع عليه دليل العقل والسمع.

وقسم لم يتعرض الشرع له بدليل من أدلة السمع، فيحتمل أن يقال: قد دل السمع على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا ترك، فالمكلف فيه مخير، وهذا دليل على العموم فيما لا يتناهى من الأفعال، فلا يبقى فعل إلا مدلول عليه سمعا، فتكون إباحته من الشرع، ويحتمل أن يقال: لا حكم له، والله أعلم.

* قوله: «بعض المعتزلة» هو الكعبي وأتباعه.

* قوله: «وذلك» أي: نفي الحرج عن الفعل والترك.

(تنبيه): يسمى المباح طلقاً وحلالاً ويطلق هو والحلال على غير الحرام.

(١) يتعارض هذا مع ما سيقره في الفصل القادم، من أن الأحكام ونفي الحرج لا يتلقى من العقل، إذ

وظيفة العقل منحصرة في التعريف للترجيح والاستواء.

فصل (*)

حكم الإفعال
قبل الشرع

واختلف في الأفعال وفي الأعيان^(١) المتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها. ١. فقال التميمي^(٢) وأبو الخطاب^(٣) والحنفية^(٤): هي على الإباحة^(*). إذ قد علم انتفاعنا بها من غير ضرر علينا ولا على غيرنا فليكن مباحا. ولأن الله سبحانه خلق هذه الأعيان لحكمة لا محالة، ولا يجوز أن يكون ذلك لنفع يرجع إليه، فثبت أنه لنفعنا. ٢. وقال ابن حامد^(٥) والقاضي^(٦) وبعض المعتزلة^(٧): هي على الحظر، لأن التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح، والله سبحانه هو المالك ولم يأذن. ولأنه يحتمل أن في ذلك ضرراً فالإقدام عليه حظر.

* ذكر فيه مسألة من مسائل المباح، ذكر في هذا الفصل أولهما وفي الفصل الثاني ثانيتهما.

* قوله: «هي على الإباحة» أي: على حكم الإباحة.

(١) الأعيان والذوات لا يتعلق بها حكم، بل الأحكام إنما تتعلق بالأفعال، وظاهر ألفاظ الأصوليين أن المسألة لا تنحصر فيما ينتفع به، بل تشمل ما لا ينتفع به مما لا مضرة فيه، فلعل العبارة (الأفعال في الأعيان) بحذف الواو.

(٢) العدة ٤/١٢٤١، التمهيد ٤/٢٦٩، المسودة ص ٤٧٤.

(٣) التمهيد ٤/٢٦٩.

(٤) هذا قول أكثر الحنفية، انظر: تيسير التحرير ٢/١٧٢.

(٥) العدة ٤/١٢٣٨، التمهيد ٤/٢٧٠.

(٦) العدة ٤/١٢٣٨، ونسب في شرح الكوكب المنير ١/٣٢٥ له قولاً بالإباحة في المجرد.

(٧) المعتمد ٢/٨٦٨.

وقال أبو الحسن الخَرَزِي وطائفة الواقفية^(١): لا حكم لها، إذ معنى الحكم

* قوله: «أبو الحسن الخرزبي»^(٢) هو من أصحابنا. والواقفية^(٣) هم الذين يقفون في الأحكام عند تجاذب الأدلة لها.

واعلم أن ما ذكر هنا من المذاهب هو ما ذكره المصنف، ونقل غيره^(٤) أن ممن قال بالإباحة مطلقاً أبو الفرج بن القصار من المالكية، ومن قال بالحظر مطلقاً الأبهري منهم أيضاً، وأما الغزالي^(٥) فحكى عن المعتزلة فيما لا يقضي العقل فيه من الأفعال بحسن ولا قبح ضرورة أو نظراً لثلاثة أقوال: الإباحة والحظر والوقف باعتبار تعدد فرقهم، والآمدي^(٦) حقق هذا النقل وفصله، فقال: المعتزلة قسموا الأفعال الاختيارية إلى ما حسنه العقل، فمنه واجب ومنه مندوب ومنه مباح، وإلى ما قبحه العقل فمنه حرام ومنه مكروه، وإلى ما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح، فمنهم من قال: إنه واجب، ومنهم من قال: إنه محرم، ومنهم من توقف، وهذه المسألة من فروع تحسين العقل وتقبيحه.

(١) أحكام الفصول ص ٦٠٨، التبصرة ص ٥٣٢، المستصفى ١/٢٠٩، الإحكام ١/١٣٠.

وهذا القول - وإن أختاره أكثر الأشاعرة - فإنه لا يتوافق مع مذهبهم في مسألة الكلام لله؛ حيث ينفون حدوث آحاده ويقولون بأنه قديم النوع والآحاد، فإذا كان الخطاب قديماً كان الحكم كذلك.

(٢) كذا نقطه المؤلف، ونقطه بعضهم (الجزري) وقد نُقل عنه هذا القول في العدة ٤/١٢٤٢، والتمهيد ٤/٢٧٠، بينما نسب له في شرح الكوكب المنير ١/٣٢٣ قولاً آخر بأنه لا يوجد زمان يصح وصفه بأن قبل ورود الشرع، وبالتالي يكون فرض المسألة لا داعي له، وأما أهل الفترات فإنه يحكم عليهم بحكم الجاهل في الشرائع التي سبقتهم.

(٣) يريد المؤلف بذلك الأشاعرة، انظر: المستصفى ١/٢٠٩، الأحكام ١/١٣٠.

(٤) يريد الطوفي في شرح مختصر الروضة ١/٣٩١، وانظر: مذهبها في إحكام الفصول ص ٦٠٩، نفائس الأصول ١/٤٠٨.

(٥) المستصفى ١/٢٠٣.

(٦) الأحكام ١/١٣٠.

الخطاب؛ ولا خطاب قبل ورود السمع، والعقل لا يبيع شيئاً ولا يجرمه، وإنما هو (*) معرف للترجيح والاستواء.

وقبح التصرف في ملك الغير إنما يعلم بتحريم الشارع ونهيه (*)، ولو حكمت فيه العادة إنما قُبِح في حق من يتضرر بالتصرف في ملكه، بل يقبح المنع مما لا ضرر فيه كالظل وضوء النار، وهذا القول هو اللائق بالمذهب^(١) إذ العقل لا

* قوله: «وإنما هو» أي العقل.

* قوله: «وقبح التصرف إلخ» رد لقوله سابقاً؛ لأن التصرف في ملك الغير...، وبيانه: أن ما ذكرتم مبني على قياس الغائب على الشاهد؛ أي: أحكام الله سبحانه على أحكام الخلق فيما بينهم، وهو قياس فاسد، لأن منع التصرف في ملك الغير بغير إذنه فيما بين الخلق حكم شرعي إنما ثبت بالشرع، والكلام فيما قبل الشرع، وصحة القياس اتحاد باب المقيس والمقيس عليه، فإن أذعنتم إلى أن منع التصرف فيما بين الخلق عقلي منعه إذ لا مدرك للأحكام عندنا إلا الشرع، والعقل عن ذلك بمعزل، وإن سلمتم أنه شرعي امتنع القياس؛ لأن ما قبل الشرع عقلي عندكم، وما بعده شرعي، فاختلف البابان؛ فلا يصح القياس، لأنه إنما يقاس مثلاً عقلي على عقلي أو شرعي على شرعي أو عادي على عادي، أما قياس بعض هذه الأنواع على بعض فلا يصح.

* قوله: «إنما قبح في حق من يتضرر بالتصرف إلخ» هذا جواب آخر عن الحجة المذكورة بالفرق، وتقديره: أن المنع من التصرف في ملك الغير إنما يناسب ويتحقق مقتضيه إذا كان ذلك الغير يتضرر به، وهذا المعنى إنما يتحقق في الشاهد دون الغائب، فإن الله سبحانه لا يتضرر باستهلاك شيء من مخلوقاته وحينئذ ينقطع الإلحاق ويمتنع القياس.

(١) وخالف آخرون فقالوا: إن اللائق بالمذهب هو القول بأنه لا يوجد وقت قبل ورود الشرع، انظر:

شرح الكوكب المنير ١/ ٣٢٣، المسودة ص ٤٨٥، العدة ٤/ ١٢٥٠، التمهيد ٤/ ٢٧١، القواعد

والفوائد الأصولية ص ١٠٩.

مدخل له في الحظر والإباحة، على ما سنذكره إن شاء الله^(١) تعالى وإنما ثبتت الأحكام بالسمع.

وقد دل السمع على الإباحة على العموم بقوله سبحانه: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^(٢)، وبقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ﴾ الآية^(٣)، وقوله تعالى: ﴿تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ الآية^(٤)؛ وبقوله: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ الآية^(٥)؛ ونحو ذلك، وقول النبي ﷺ:

* قوله: «بقوله: سبحانه ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ﴾^(٦)» إلى آخر الأدلة، وجه الاستدلال: أنه سبحانه وتعالى أخبرهم في معرض الامتنان عليهم وتذكيرهم النعمة أنه خلق لهم ما في الأرض وسخره لهم، واللام للاختصاص أو الملك إذا صادفت قابلا له، والخلق قابلون للملك، وهو في الحقيقة تخصيص من الله سبحانه لهم بانتفاعهم به، إذ لا مالك على الحقيقة إلا الله سبحانه وتعالى؛ فافتضى ذلك أنهم متى اجتمعوا وما خلق لهم وسخر لهم في الوجود ملكوه، وإذا ملكوه جاز انتفاعهم به؛ إذ فائدة الملك جواز الانتفاع.

(١) لم أجد ما يشير إلى هذا عند المصنف، بل وجدت ما يخالفه فقال في مبحث الاستصحاب ١/٣٩٨: «دل العقل على براءة الذمة من الواجبات وسقوط الحرج عن الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل».

(٢) سورة البقرة، الآية [٢٩].

(٣) سورة الأعراف، الآية [٣٣].

(٤) سورة الأنعام، الآية [١٥١].

(٥) سورة الأنعام، الآية [١٤٥].

(٦) سورة البقرة، الآية [٢٩].

(وما سكت الله عنه فهو مما عفا عنه)^(*)، وقوله: (إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم على الناس فحرم من أجل مسألتهم)^(*).
وفائدة الخلاف أن من حرم شيئاً أو أباحه كفاه فيه استصحاب حال الأصل^(*).

* قوله: «وما سكت الله عنه إلخ» هذا بعض حديث أخرجه ابن ماجه^(١) والترمذي^(٢) عن سلمان الفارسي ولفظه: قال: سئل رسول الله ﷺ عن السمن والجبن والفراء فقال: (الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه).
* قوله: «وقوله: إن أعظم المسلمين إلخ» هذا الحديث رواه البخاري^(٣) ومسلم^(٤) من حديث سعد بن أبي وقاص، وهو ظاهر فيما استدلل له إن لم يكن قاطعاً في أن الأصل في الأشياء الحل والتحريم عارض.

* قوله: «وفائدة الخلاف إلخ» أي: فائدة الخلاف في أن الأفعال قبل الشرع على الإباحة أو الحظر أو الوقف استصحاب كل واحد من القائلين حال أصله قبل الشرع فيما جهل دليله سمعاً بعد ورود الشرع^(٥)، مثاله أن العلماء اختلفوا في إباحة أكل الخيل والضب والضبغ والأرنب والثعلب وسنور البر والزرافة وسباع البهائم وجوارح الطير والحشرات والهوام، فلو قدر أنه لم يوجد في شيء من ذلك دليل بنفي أو إثبات، أو وجد =
(١) أخرجه ابن ماجه (٣٣٦٧)، كتاب الأطعمة، باب الجبن والسمن، وفي إسناده سيف بن هارون ضعيف.

(٢) أخرجه الترمذي (١٧٢٦)، كتاب اللباس، باب ما جاء في لبس الفراء ولين إسناده، ولو خرج الشارح هذا اللفظ من حديث ابن عباس لصحه إسناده فقد صححه الحاكم في المستدرک ٤ / ١١٥، ووافقه الذهبي.

(٣) أخرجه البخاري (٧٢٨٩)، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال.

(٤) أخرجه مسلم (٢٣٥٨) كتاب الفضائل، باب توقيه ﷺ.

(٥) من أباح شيئاً لم يوجد له دليل قد يستصحب الإباحة العقلية إذا كان يقول بها، ولا يصح استصحاب التحريم، ولو كان قائلاً بأن الأفعال قبل الشرع على التحريم؛ لأنه يوافق أن الشرع قد نسخ ذلك بعد وروده، وسيأتي بحث هذه المسألة في الاستصحاب ١ / ٣٨٩.

فصل (*)

المباح غير مأمور به ؛ ...

هل المباح
مأمور به

= دليل متعارض متكافئ رجح كل واحد من العلماء إلى أصله قبل الشرع فاستصحب حاله إلى ما بعد الشرع، فالمبيح يقول: الأصل في هذه الأشياء الإباحة والأصل بقاء ما كان على ما كان، بناء على القول بالاستصحاب، وهكذا الحاضر، ثم هذا الموضع هو موضع الكلام في تحسين العقل وتقييحه.

* في المسألة الثانية من مسائل المباح وحاصلها: أن العلماء اختلفوا في المباح، فذهب الجمهور إلى أنه غير مأمور به، وذهب الكعبي^(١) وأتباعه إلى أنه مأمور به، والخلاف في هذه المسألة لفظي، أي: يرجح إلى التسمية فقط، والمباح في اللغة مشتق من الإباحة؛ وهي الإظهار؛ يقال: باح بسره أي: أظهره، وقيل: من باحة الدار وهي ساحتها.

وفي الشرع: هو ما اقتضى خطاب الشرع التسوية بين فعله وتركه، ومدحه وذمه، من غير مدح يترتب على فعله ولا ذم يترتب على تركه.

وقال الأمدي^(٢): هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشرع بالتخيير فيه من غير بدل.

وقوله: «من غير بدل»؛ احترز به من الواجب الموسع والمخير، وفرض الكفاية، فإن التخيير لاحق لها لكن بشرط الإتيان بالبدل.

(١) هكذا نسب للكعبي أن المباح مأمور به شرعاً، وتقدم أنه يرى أن المباح ليس من الشرع بل هو ثابت بالعقل، وظاهر هذا أنه متناقض؛ إذ كيف يكون المباح مأموراً به شرعاً وهو ليس من الشرع؟ وفصل المؤلف للمسألتين جرى عليه الغزالي في المستصفى ١/٢٤٢ و ٢٤٥، وابن الحاجب كما في بيان المختصر ١/٣٩٨. بينما يرى آخرون أنها مسألة واحدة؛ فالمخالف ينفي كون المباح من الشرع؛ لأنه يتضمن ترك الحرام؛ فيكون واجباً مأموراً به كما نقل الجويني في البرهان ١/٢٤٩، والغزالي في المنخول ص ١١٦، وابن برهان في الوصول ١/١٦٧، والكمال بن الهمام كما في تيسير التحرير ٢/٢٢٦.

(٢) الأحكام ١/١٦٨، وزاد فيه: بالتخيير فيه بين الفعل والترك.

لأن الأمر استدعاء وطلب^(*)؛ والمباح مأذون فيه ومطلق له غير مستدعى ولا مطلوب، وتسميته مأموراً تجاوز^(*).

* قوله: «لأن الأمر استدعى إلخ» بيانه: أن الأمر يلتزم ترجيح إيجاد الفعل؛ ولا ترجيح في المباح، دليل المقدمة الأولى: أن الأمر طلب، والطلب يستلزم الترجيح؛ وإلا كانت دلالاته على اقتضاء إيجاد الفعل ترجيحاً بلا مرجح، ودليل الثانية أن المباح خطاب تخيير وتسوية بين الفعل وتركه، وذلك لا رجحان فيه؛ وإذا ثبت أن الأمر يستلزم الترجيح، ولا ترجيح في المباح، لزم أن المباح غير مأمور به، فالمباح غير مأمور به.

وينتظم شكل الدليل هكذا: المباح لا ترجيح فيه فهو غير مأمور؛ فالمباح غير مأمور به، أو هكذا: المأمور يستلزم الترجيح وكل ما استلزم الترجيح فليس بمباح اصطلاحياً، فالمأمور به غير مباح اصطلاحياً، ثم تنعكس كلتا المقدمتين: المباح ليس مأموراً به.

* قوله: «وتسميته مأموراً تجاوز» إشارة إلى أن الخلاف لفظي وأن الجمهور منعوا إطلاق المأمور به عليه حقيقة، والكعبي أطلقه مجازاً من إطلاق اللازم على الملزوم، لأنه يلزم من خطاب الشرع بالتخيير فيه كونه مأموراً به باعتبار أصله^(١).

(١) يظهر لي أن قول المصنف: «وتسميته مأموراً تجاوز» جواب عن استدلال مقدر، تقديره أن الأمر قدوره في الشريعة مراداً به المباح كما في قوله: «فَأَصْطَادُوا» [المائدة: ٢٢]، والجواب أن هذا من باب المجاز؛ لأنه لا يحمل على الإباحة إلا بدليل.

ويدل على ذلك قول الغزالي ١/ ٢٤٢: «إن استعمل لفظ الأمر في الإذن فهو تجاوز».

فإن قيل: ترك الحرام مأمور به؛ والسكوت المباح يترك به الكفر والكذب الحرام؛ فيكون مأموراً به (*).
 قلنا: فليكن المباح واجباً إذن (*).
 وقد يترك الحرام إلى المندوب فليكن واجباً (*).

* قوله: «فإن قيل إلخ» هذا دليل الكعبي وأصحابه. وحاصله أنه قال: إن المباح مأمور به، وذلك لأن المباح ترك حرام وترك الحرام واجب^(١) فالمباح واجب.
 دليل المقدمة الأولى أنه ما من مباح إلا والتلبس به يستلزم ترك محرم، بل محرمات كثيرة؛ كشرب الماء وأكل الطعام والتنزه في الأماكن المشي والحركة ونحو ذلك يستلزم ترك الزنا وشرب الخمر وقطع الطريق وغير ذلك من المحرمات، وأما المقدمة الثانية فمسلمة بالاتفاق.
 * قوله: «قلنا فليكن المباح» حاصله: منع المقدمة الأولى وتقريره أن يقال: ترك الحرام لازم لفعل المباح؛ ولا يلزم من كون اللازم واجباً لذاته أن يكون الملزوم كذلك، فإن قال: أنا لا أدعي وجوب المباح لذاته بل لغيره، وهو استلزامه الواجب وكونه لا يتفك عنه ولا يتم إلا به، فيصير من باب ما لا يتم الواجب إلا به وهذا واجب.

قلنا: رجع الخلاف لفظياً لانا لا تنازعك في وجوبه بهذا التفسير، فأنت تقول المباح واجب لغيره، ونحن نقول ليس واجباً لذاته ولا تنافي بينهما^(٢).

* قوله: «وقد يترك الحرام إلخ» بيانه: أنه إن لزم أن يكون المباح مأموراً به واجباً لأنه يترك به الحرام، لزم ذلك في بقية الأحكام؛ لأن كل واحد منها يترك به الحرام، فيكون الواجب =

(١) لو قال: مأمور به؛ لكان أولى؛ لأنه محل البحث هنا، وسيرد المؤلف هذا الدليل بأنه يلزم عليه أن يكون المباح واجباً، مما يدل على أن المخالف لا يرى أن المباح واجب.

(٢) هذه عبارة الطوفي ١/ ٣٩٠، ويظهر لي أن مراد المصنف: أنه يلزم على قول المخالف اجتماع الضدين،

وقد يترك الحرام بمجرم آخر فليكن الشيء حراماً واجباً، ولتكن الصلاة حراماً إذا تحرم بها من عليه الزكاة وهذا باطل.

فإن قيل: فهل الإباحة تكليف؟

قلنا: من قال: التكليف الأمر والنهي، فليست الإباحة كذلك.

ومن قال التكليف ما كُلف اعتقاد كونه من الشرع؛ فهذا كذلك^(*)، وهذا ضعيف إذ يلزم عليه جميع الأحكام^(١).

هل الإباحة
تكليف

= - كالمنكوبة مثلاً إذ يترك بها الزنا - واجباً، والمندوب - كالسواك إذ يترك به شرب الخمر - واجباً، والحرام - كشرب الخمر مثلاً إذ يترك به اللواط وسائر المحرمات - واجباً، وهو باطل إذ يلزم أن يكون المندوب والحرام واجباً ويكون الواجب واجباً مرتين من جهة وجوبه في نفسه ومن جهة ترك الحرام به.

* قوله: «فهذا كذلك» أي: يصدق على المباح أنه تكليف بهذا الاعتبار، وإليه ذهب أبو إسحاق الإسفرائيني^(٢) وجمع، وقال مجد الدين ابن تيمية^(٣): الإباحة تكليف بمعنى اختصاصها بالملكف، قال عضد الدين الإيجي في شرح المختصر الحاجبي^(٤) قال الأستاذ: الإباحة تكليف، ولا يخفى بعده، أو يحمل على أنه يتضمن تكليفاً وهو وجوب اعتقاد إباحته.

(١) يريد ضعف القول الثالث؛ لأنه يدخل على تعريفهم الأحكام الوضعية في التكليف، وهي ليست منه اتفاقاً.

(٢) انظر قوله في: المستصفى ١/ ٢٤٤.

(٣) المسودة ص ٣٦.

(٤) ٦/٢.

القسم الرابع: المكروه

وهو ما تركه خير من فعله^(*)، وقد يطلق ذلك على المحظور^(*)، وقد يطلق

* قوله: «وهو ما تركه خير من فعله» هذا التعريف بظاهره يتناول الحرام لأن تركه خير من فعله فهو غير مانع^(١)، وتفصي الطوفي^(٢) في مختصره عن ذلك بقوله: كذلك أي: من غير وعيد في فعله، وقال القرافي وغيره: هو ما ترجح تركه على فعله شرعاً من غير ذم^(٣).

* قوله: «وقد يطلق ذلك على المحظور» الإشارة بذلك إلى المكروه، والحظر: المنع، أي يطلق المكروه أحياناً ويراد به الحرام، وليس هذا خاصاً بأصحابنا فقد قال العضد: وكثيراً ما يقول الشافعي: أنا أكره هذا انتهى^(٤).

وقال الخرقمي من أصحابنا في مختصره: ويكره أن يتوضأ في آنية الذهب^(٥) والفضة أي: يحرم لا خلاف في ذلك.

وقال تقي الدين أحمد الفتوحي^(٦) في كتابه الكوكب المنير شرح مختصر التحرير الأصولي: إطلاق المكروه على الحرام كثير في كلام الإمام أحمد وغيره من المتقدمين: ومن كلامه: (أكره المتعة والصلاة في المقابر)، وهما محرمان، لكن لو ورد عن الإمام أحمد الكراهة في شيء من غير أن يدل دليل في الخارج على التحريم ولا على التنزيه، فللأصحاب فيه وجهان: أحدهما: واختاره الخلال وصاحبه عبدالعزيز وابن حامد وغيرهم، أن المراد التحريم.

(١) لم يرد المصنف بهذا الفصل تعريف المكروه الاصطلاحي، وإنما أراد إطلاقات المكروه في لسان علماء الشرع، فإنه يطلق على ثلاثة معان:

الأول: ما تركه خير من فعله فيشمل المكروه الاصطلاحي والحرام.

الثاني: إطلاقه على المحرم.

الثالث: إطلاقه على المكروه الاصطلاحي.

(٢) شرح مختصر الروضة ١/ ١٢٣.

(٣) شرح تنقيح الفصول ص ٧١.

(٤) شرح العضد ٥/ ٢.

(٥) المغني ١/ ١٠١.

(٦) شرح الكوكب المنير ١/ ٤١٩.

على ما نهى عنه تنزيه؛ فلا يتعلق بفعله عقاب (*).

= الثاني: واختاره جماعة من الأصحاب - أن المراد التنزيه، ومن كلام أحمد أكره النفخ في الطعام، وإدمان اللحم والخبز الكبار، وكراهة ذلك للتنزيه، وقد ورد المكروه بمعنى الحرام في قوله: تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾^(١).

* قوله: «وقد يطلق على ما نهى عنه تنزيه» أي: إذا أطلق لفظ المكروه في اصطلاح الفقهاء انصرف إلى كراهة التنزيه وهذا هو المكروه الذي هو قسيم المحظور، وهو ما ترجح تركه من غير وعيد فيه إلى أن يقوم دليل يصرفه إلى التحريم كما ذكرناه من كلام الخرقى، ويقال لِفَاعِلِ المكروه: مخالفٌ، وغير ممتثل، ومسيء أيضاً، ذكره المرادوي في التحرير.

قال الفتوحى في شرح مختصره^(٢): مع أنه لا يذم فاعله ولا يَأْتَمُ على الأصح، قال الإمام أحمد فيمن زاد على التشهد الأول أساء، وقال ابن عقيل فيمن أمر بحجة أو عمرة في شهر ففعله في غيره أساء لمخالفته، وذكر غيره في مأموم وافق إماماً في أفعاله أساء، وظاهر كلام بعضهم تختص الإساءة بالحرام؛ ولا يقال: أساء إلا لفعل محرم، وذكر القاضي وابن عقيل: يَأْتَمُ بترك السنن أكثر عمره؛ لقوله: عليه الصلاة والسلام: (من رغب عن سنتي فليس مني) متفق عليه^(٣)؛ ولأنه متهم أن يعتقد غير سنة، واحتجاً بقول أحمد فيمن ترك الوتر: رجل سوء، مع أنه سنة، قال المرادوي في شرح التحرير: والذي يظهر أن إطلاق الإمام أحمد: أنه رجل سوء، إنما مراده من اعتقد أنه غير سنة، وتركه لذلك، فيبقى كأنه اعتقد السنة التي سنّها الرسول غير سنة، فهو مخالف للرسول ومعاند للسنة، أو أنه تركه بالكلية؛ وتركه له كذلك يدل على أن في قلبه ما لا يريد الرسول ﷺ.

(١) سورة الإسراء، الآية [٣٨].

(٢) شرح الكوكب المنير ١/ ٤٢٠.

(٣) أخرجه البخاري (٥٠٦٣)، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، ومسلم (١٤٠١) كتاب

النكاح، باب استحباب النكاح.

فصل

والأمر المطلق لا يتناول المكروه^(*).
لأن الأمر استدعاء وطلب؛ والمكروه غير مستدعى ولا مطلوب.

* قوله: «والأمر المطلق لا يتناول المكروه إلخ» أي: لما كان المكروه منهياً عنه لم يتناوله الأمر المطلق؛ فكونه منهياً عنه هو السبب في عدم تناول الأمر المطلق له؛ لتنافي الأمر والنهي؛ لأن الأمر يقتضي إيجاد الفعل؛ والنهي الصادق على الكراهة يقتضي الكف عن الفعل بالجملة فيتنافيان، فالأمر المطلق بالصلاة لا يتناول الصلاة المشتملة على السدل والتخصر ورفع البصر إلى السماء واشتغال السماء والالتفات ونحو ذلك من المكروهات فيها، والأمر بالطواف لا يتناول طواف المحدث عند من يشترط له الوضوء وقيل: الأمر يتناول المكروه؛ ونقله السمعاني^(١) وابن السبكي^(٢) في جمع الجوامع عن الحنفية، وقال أبو محمد التميمي من أصحابنا: هو قول بعض أصحابنا^(٣).

قال ابن السمعاني^(٤): تظهر فائدة الخلاف في قوله: تعالى: ﴿وَلَيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾^(٥) فعندنا لا يتناول الطواف بغير الطهارة، ولا منكوساً، وعندهم يتناوله فإنهم وإن اعتقدوا كراهته، فقد قالوا: يجزئ، لدخوله تحت الأمر، وعندنا لا يدخل لأنه لا يجوز أصلاً، فلا طواف بدون شرطه، وهو الطهارة ووقوعه على الهيئة المخصوصة، واعتراض الكوراني^(٦) على جمع الجوامع نسبته هذا القول إلى الحنفية فقال: قوله: هذا صريح في أن الحنفية قائلون بأن الأمر يتناول المكروه، وهذا أمر لا يعقل؛ لأن المباح عندهم غير مأمور به مع كون طرفيه على حد الجواز، فكيف يتصور أن يكون المكروه من جزئيات المأمور به =

(١) قواطع الأدلة ١/ ٢٣٨.

(٢) جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية العطار ١/ ٢٥٧.

(٣) القواعد والفوائد الأصولية ص ١٠٧..

(٤) قواطع الأدلة ١/ ٢٣٨.

(٥) سورة الحج، الآية [٢٩].

(٦) شرح الكوكب المنير ١/ ٤١٦.

ولأن الأمر ضد النهي، فيستحيل أن يكون الشيء مأموراً ومنهياً.
وإذا قلنا: إن المباح ليس بمأمور، فالمنهي عنه أولى.

= في شيء من الصور؟ وكتبهم أصولاً وفروعاً مصرحة بأن الصلاة في الأوقات المكروهة فاسدة حتى التي لها سبب مطلقاً^(١).

(١) هنا أربعة أمور أحب لفت النظر إليها:

أولها: أن الشارح نسب الخلاف في هذه المسألة إلى الحنفية، وإن حكى استبعاد الكوراني لذلك، وقد نسب هذا الخلاف للحنفية: الشيرازي في التبصرة ص ٩٣، والزرکشي في البحر المحيط ٢٩٩/١، وابن السبكي في جمع الجوامع ٢٥٧/١، وهناك من ينسب الخلاف لأبي بكر الجصاص وحده. انظر: العدة ٣٨٥/٢، أصول السرخسي ٦٤/١، البحر المحيط ٣٠١/١، القواعد والفوائد الأصولية ص ١٠٧، ونسبه الباجي في أحكام الفصول ص ١٠١ لبعض الحنفية.

ثانيها: كلام المصنف يحتتمل أن يكون المراد بالمكروه فيه: المحرم، ويحتتمل المكروه تنزيهاً؛ لأنه أورد المسألة بعد بيان أن اسم المكروه قد يطلق عليهما، ويفهم من كلام الشارح أنهما جميعاً مُرادان بالمسألة، إذ مثل بأمثلة منها، وقد سار على ذلك الجويني في البرهان ٢٩٥/١، وابن السبكي في جمع الجوامع ٢٥٦/١، وهناك من يطلق المسألة على المكروه التنزيهي كالشيرازي في التبصرة ص ٩٣، والزرکشي في البحر المحيط ٢٩٩/١، والغزالي في المستصفى ٢٦١/١، وابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤١٥/١، وهناك من يجعل المسألة في المحرم كابن الزاغوني كما نقله ابن اللحام في القواعد والفوائد الأصولية ص ١٠٧.

ثالثها: تمثيل الشارح للقاعدة بطواف المحدث سار عليه بعض الأصوليين، ويظهر أن مسألة طواف المحدث لها مأخذ آخر، وهو: هل قام دليل على اشتراط الطهارة للطواف؟ فالجمهور يقولون: نعم؛ ومن ثم فطواف المحدث لا يعتبر طوافاً لفقد شرطه بخلاف الحنفية فهم يقولون: طواف المحدث لم يفقد شرط صحته، وهذا ما أوضحه ابن السمعاني في قواطع الأدلة ٢٣٩/١، ومثل ذلك الطواف منكساً، أما المسائل الأخرى الممثل بها فيشكل على ذلك أن في المذهب صحتها، مما يدل على أن المذهب يرى شمول الأمر المطلق لها، انظر: القواعد والفوائد الأصولية ص ١٠٧.

رابعها: ظاهر كلام المصنف أن المسألة في توجه الأمر إلى المكروه من نفس الجهة التي كره من أجلها، وقد استبعد بعض العلماء أن يكون الخلاف في ذلك، انظر: البرهان ٢٩٦/١، البحر المحيط ٢٩٩/١، تيسير التحرير ٢٢٠/٢، حاشية العطار على شرح المحلي وتقارير الشربيني ٢٥٦/١، المستصفى ٢٦١/١، وبعضهم حمل المسألة على شمول الأمر المطلق للفعل المتصرف بصفة مكروهة كما هو ظاهر عبارة ابن السمعاني في القواطع ٢٣٧/١.

القسم الخامس الحرام

العرام الحرام ضد الواجب^(*)؛ فيستحيل أن يكون الشيء الواحد^(١) واجبا حراما طاعة ومعصية من وجه واحد^(*).

* قوله: «الحرام ضد الواجب» بيانه أن الواجب مأمور به على الجزم؛ مثاب على فعله؛ معاقب على تركه؛ فالحرام إذن منهي عنه على الجزم؛ مثاب على تركه معاقب على فعله؛ وهو مأخوذ من الحرمة، وهي ما لا يجلب انتهاكه^(٢).

وقوله: ضد الواجب إنما هو باعتبار تقسيم أحكام التكليف، وإلا فالحرام في الحقيقة ضد الحلال، إذ يقال: هذا حلال وهذا حرام، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتَكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾^(٣).

* قوله: «فيستحيل إلخ» هذا تفريع على جعل الحرام ضد الواجب، وحاصل كلامه هنا أن الأشياء بالنظر إلى كليتها وجزئيتها وعمومها وخصوصها تكون على مراتب، أعلاها: الجنس، ثم النوع، ثم الشخص، كالحيوان والإنسان وزيد، فالحيوان جنس بالإضافة إلى الإنسان، والإنسان: نوع، وزيد: شخص من النوع، وكقولنا: العبادة، والصلاة والزكاة، وهذه الصلاة، فالعبادة جنس والزكاة أو الصلاة المطلقان نوع، وهذه الصلاة شخص، فالواحد بالجنس ينقسم: إلى واحد بالنوع وإلى واحد بالعين، كما انقسمت العبادة: إلى الصلاة التي هي نوع منها وإلى هذه الصلاة المشار إليها؛ والواحد بالنوع يجوز أن ينقسم إلى واجب وحرام، ويكون انقسامه إليهما بحسب الإضافة، بأن يتوجه الأمر إلى بعض أفراده والنهي إلى بعض آخر منها.

(١) يعني الفعل الواحد بالعين من وجه واحد.

(٢) ليس هذا مراد المصنف، بل مراده أنها لا يجتمعان، كما هو معروف من معنى الضدين، وبالتالي فبقية الأحكام ضد له، انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٦٨..

(٣) سورة النحل، الآية [١١٦].

إلا أن الواحد بالجنس ينقسم إلى واحد بالنوع وإلى واحد بالعين أي بالعدد، والواحد بالنوع يجوز أن ينقسم إلى واجب وحرام؛ ويكون انقسامه بالإضافة؛ لأن اختلاف الإضافات والصفات يوجب المغايرة؛ والمغايرة تكون تارة بالنوع وتارة باختلاف الوصف؛ كالسجود لله تعالى واجب؛ والسجود للصنم حرام؛ والسجود لله تعالى غير السجود للصنم، قال الله تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ﴾^(١)، فالإجماع منعقد على أن الساجد للصنم عاصٍ بنفس السجود والقصد جميعاً؛ والساجد لله مطيع بهما جميعاً^(*).
وأما الواحد بالعين^(٢) كالصلاة^(*) في الدار المغصوبة من عمرو فحركته في

وحاصله: أن الأمر والنهي يصح توجيهها إلى الجنس باعتبار تعدد أنواعه، وإلى النوع باعتبار تعدد أشخاصه، ويستحيل أن يكون الشيء^(٣) واجبا حراما وطاعة معصية من وجه واحد، وقد أشار المصنف إلى المثال، ولك أن تقول: إن النوع يتصف بصفات يكون في أحدها واجبا، كالسجود لله تعالى، ويكون باعتبار وصف آخر حراما كالسجود للصنم، وكالصلاة فإنها إذا كانت في بقعة تجوز فيها كانت واجبة، وفي بقعة مغصوبة كانت حراما لكن لا لذاتها بل باعتبار وصفها^(٤).

* قوله: «مطيع بهما» أي: بنفس السجود والقصد.

* وقوله: «وأما الواحد بالعين» أي: اللفظ والمسمى الواحد إذا كان مفهومه شخصا معيناً فإنه يمتنع توجه الأمر والنهي إليه وورودهما على جهة واحدة لأنه تناقض، كما لو قال: صل هذه الظهر، لا تصل هذه الظهر.

(١) سورة فصلت، الآية [٣٧].

(٢) يعني من وجهين.

(٣) أي الفعل الواحد بالعين.

(٤) مثال السجود اختلف الحكم فيه باختلاف النوع ووقع الاتفاق عليه، وأما الصلاة في الدار المغصوبة فهي صلاة واحدة بالعين، فوقع الاختلاف في إمكان اجتماع حكمين فيها من وجهين، فلا يصح ضرب هذا المثال هنا.

الدار واحد بعينه؛ واختلفت الرواية في صحتها^(*).

١. فروى: أنها لا تصح، إذ يؤدي إلى أن تكون العين الواحدة من الأفعال حراما واجبا وهو متناقض^(*)، فإن فعله في الدار وهو الكون في الدار وركوعه

اجتماع التحريم
والوجوب في الفعل
الواحد بالعين

* وقوله: «واختلفت الرواية» بيان لفرع من فروع هذه القاعدة^(١) وقد روي عن أحمد أنها لا تصح، وهو أشهر القولين عنه^(٢) وبه قال جماعة على ما حكاه الآمدي^(٣)، وروي عنه أنها تصح مع التحريم، اختار هذه الرواية الخلال وابن عقيل في الفنون^(٤).

* قوله: «إذ يؤدي الخ» تحرير المقام أن حقيقة الصلاة مركبة من الحركات والسكنات المنهي عنها، والمركب من المنهي عنه منهي عنه، فهذه الصلاة منهي عنها.

بيان المقدمة الأولى: أن الصلاة مركبة من أفعالها الواجبة والمستنونة فيها، وتلك الأفعال إمّا حركة كالهوى إلى السجود والركوع، وإما سكون كالقيام والطمأنينة، ففوق تلك الحركات والسكنات في ملك الغير وشغل حيزه بها بغير إذنه منهي عنه.

وبيان المقدمة الثانية: أن المركب لا يزيد على البسائط التي هي مادته إلا بالهيئة الاجتماعية، وهي لا تؤثر في قلب حقيقة البسائط، وبسائط هذه الصلاة منهي عنها، وهي الحركات والسكنات المنهي عنها، ومّا لا يزيد على المنهي عنه منهي عنه، فثبت أن هذه الصلاة منهي عنها؛ والمنهي عنه لا يكون طاعة ولا مأموراً به وإلا اجتمع النقيضان، لأن المأمور به نقيض المنهي عنه، والطاعة تستدعي تعلق الطلب بها وتوجيهه إليها، فلو =

(١) هو في مسألة: اجتماع التحريم والوجوب في فعل واحد بالعين من وجهين.

(٢) العدة ٢/٤٤١، شرح مختصر الروضة ١/٣٦١، شرح الكوكب المنير ١/٣٩١.

(٣) الأحكام ١/١٥٨، الانصاف ٣/٣٠٢.

(٤) شرح الكوكب المنير ١/٣٩٥.

وسجوده وقيامه وقعوده أفعال اختيارية هو معاقب عليها منهي عنها، فكيف يكون متقرباً بما هو معاقب عليه؛ مطيعاً بما هو عاص به؟.

٢. وروي: أن الصلاة تصح؛ لأن هذا الفعل الواحد له وجهان متغايران هو مطلوب من أحدهما، مكروه من الآخر^(*)، فليس ذلك محالاً، وإنما المحال أن

= كانت منهيّاً عنها اجتمع النقيضان أيضاً، وهذه الحجة هي التي اضطرت إلى القول بعدم صحة الصلاة في الأرض المغصوبة.

* قوله: «لأن هذا الفعل الواحد له وجهان إلخ» هذه حجة المثبت لصحة الصلاة في المكان المغصوب، وتقريرها: أنه لا مانع من الصحة إلا اتحاد المتعلقين بالإجماع، وهنا لا اتحاد بين متعلق الأمر والنهي فلا مانع من الصحة، وقد عرفت بيان ذلك ولكننا نوضحه قائلين: إن الصلاة مع قطع النظر عما يلحقها من مكان أو غيره مأمور بها؛ والغضب مع قطع النظر عما يلبسه من أفعال الصلاة وغيرها، منهي عنه، وكل من الصلاة والغضب معقول بدون الآخر، ويمكن وجود أحدهما بدون الآخر، كمن صلى ولم يغضب، أو غصب ولم يصل، وجمع المكلف لها بالصلاة في الموضع المغصوب لا يخرجها عن حكمها في حال انفردهما، وهو الأمر بالصلاة وكونها طاعة، والنهي عن الغضب وكونه معصية، وحيث يجب أن يثبت لها مجتمعين ما يثبت لها منفردين؛ لأن الجمع بينهما لا يقلب حقيقتها في أنفسهما^(١).

حاصله: أن النافي نظر إلى عين هذه الصلاة وأنها مركبة من أفعال منهي عنها، فحكم يبطلانها، والمثبت نظر إلى جنس الصلاة وحقيقتها من حيث هي مطلوبة للشرع لا من جهة وقوعها في موضع مغصوب فتحقق له الجهتان.

(١) هذا الانفكاك في الذهن، فأما في الواقع فلا انفكاك، والشارح يحكم على الشيء من خلال صورته الواقعة في الخارج، بل إن الانفكاك لا يقع في الذهن إلا إذا نظر للكليات، أما إذا نظر للذهن للأفراد فلا يقع انفكاك.

يكون مطلوباً من الوجه الذي يكره منه، ففعله من حيث إنه صلاة مطلوب، مكروه من حيث إنه غضب، والصلاة معقولة بدون الغضب، والغضب معقول بدون الصلاة، وقد اجتمع الوجهان المتغايران.

فنظيره أن يقول السيد لعبده: (خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار؛ فإن امتثلت أعتقتك؛ وإن ارتكبت النهي عاقبتك)؛ فخاط الثوب في الدار حسن من السيد عتقه وعقوبته (*).

ولو رمى سهماً إلى كافر فمرق منه إلى مسلم؛ لاستحق سلب الكافر ولزومه دية المسلم، لتضمن الفعل الواحد أمرين مختلفين (*).

* قوله: «حسن من السيد عقوبته وعتقه» أي: إذا ثبت هذا في هذه الصورة فالصلاة في الموضع المغضوب مثلها سواء، لأن الله تعالى أمر عبده بالصلاة ونهاه عن الغضب، وقد جمع بينهما، كما جمع العبد الخياط بين خياطة الثوب ودخول الدار^(١).

* قوله: «ولو رمى سهماً إلخ» دليل آخر على الصحة، وحاصله: أن هذا فعل واحدٌ اشتمَلَ على حرام وحلال، وخسارة بلزوم الدية وربح وهو السَّلْبُ بفتح اللام، وهما متقابلان باعتبار الجهتين، والصلاة المتنازع فيها مثله، هي فعل واحد يشتمل على حرام وهو الغضب؛ وحلال أو واجب وهي الصلاة من حيث هي صلاة باعتبار الجهتين^(٢).

(١) في الصلاة في الدار المغضوبة هناك فعل واحد فالركوع جزء الصلاة، وفي نفس الوقت هو استخدام للمغضوب واستخدام المغضوب حرام، وأما المثال المذكور ففيه إعلان: أحدهما خياطة الثوب والثاني دخول الدار.

(٢) استحقاق السلب ولزوم الدية ليست ناتجة عن الرمي الواحد، وإنما هي ناتجة عن الإصابة، والإصابة متعددة، إذ إصابة المسلم غير إصابة الكافر.

ومن اختار الرواية الأولى قال:

- ارتكاب النهي متى أخلّ بشرط العبادة أفسدها بالإجماع^(*)، كما لو نهى المحدث عن الصلاة فخالف وصلى.
- ونية التقرب بالصلاة شرط، والتقرب بالمعصية محال، فكيف يمكن التقرب به، وقيامه وعوده في الدار فعل هو غاصب به؟ فكيف يكون متقرباً بما هو عاص به؟ وهذا محال.

* قوله: «ارتكاب النهي متى أخلّ» هذا جواب عما احتج به من صحح الصلاة في المكان الغصب، ومحصله: أنا إذا نظرنا إلى عين الصلاة الواقعة في المكان المغصوب لم نر الجهتين متحققتين كما ادعيت، وإذا لم تتحقق الجهتان امتنع قياسهما في الصحة على طاعة العبد الخياط وعصيانه ومروق السهم من كافر إلى مسلم، واتحد متعلق الأمر والنهي وهو عين هذه الصلاة، لأن ما ذكرتم من الصور تحققت فيه الجهتان.

ويلزم على قولكم صحة صوم يوم النحر وغيره من الأزمنة المنهي عن صيامها باعتبار الجهتين، لأن الصوم من حيث هو صوم مطلوب وإنما المنهي عنه إيقاعه في هذا الزمن المنهي عن الصوم فيه لكنهم قالوا: لا يصح والفرق عسر^(١).

وأيضاً فإن نية التقرب بالصلاة شرط في صحتها، وكون هذه الصلاة المعينة منهيها عنها مخرجا بشرط صحتها، إذ التقرب بالمعصية محال لتناقض المعصية والقربة، والإخلال بشرط العبادة مبطل لها، فهذه الصلاة قد اختلف شرط صحتها، وهو نية التقرب بها فتكون باطلة.

(١) سيأتي التفريق بينهما في الفصل القادم.

وقد غلط من زعم أن في هذه المسألة إجماعاً؛ لأن السلف لم يكونوا يأمرن من تاب من الظلمة بقضاء الصلاة في أماكن الغصب، إذ هذا جهل بحقيقة الإجماع، فإن حقيقته الاتفاق من علماء أهل العصر، وعدم النقل عنهم ليس بنقل الاتفاق^(*)؛ ولو نقل عنهم أنهم سكتوا فيحتاج إلى أنه اشتهر فيما بينهم كلهم القول بنفي وجوب القضاء فلم ينكروه؛ فيكون حيثئذ فيه اختلاف هل هو إجماع أم لا؟ على ما سنذكره في موضعه.

* قوله: «وقد غلط من زعم أن في هذه المسألة إجماعاً إلخ» بيانه: أنه لما قام الدليل على عدم صحة قول القائل: إن الصلاة في المكان المغصوب يسقط الفرض عندها لا بها، حاول لإثبات مدعاه بادعاء الإجماع على ما قال، ولو منع الإجماع المذكور لكان أيسر عليه، فإنه يبعد على الخصم أن يثبت أن ظالماً في زمن السلف صلى في مكان مغصوب وعلم به أهل الإجماع، فضلاً عن أن يثبت ذلك في جميع الظلمة أو أكثرهم. ولو سلم ذلك لكن لا نسلم أنهم أقرروا الظلمة على ذلك ولم يأمرهم بالإعادة، ولا يلزم من عدم نقل ذلك عدم وجوده، لجواز أن الأمر بالإعادة وجد ولم ينقل، لاستيلاء الظلمة وسطوتهم، أو كون الحكم ليس من الأمور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقل الإنكار فيه.

فصل

أقسام النهي

مُصَحِّحُ الصَّلَاةِ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ قَسَمُوا النَّهْيَ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ:

الأول: ما يرجع إلى ذات المنهي عنه؛ فيضاد وجوبه^(*)، كقوله تعالى ﴿وَلَاتَقْرُبُوا الزِّنَى﴾^(١).- وإلى ما لا يرجع إلى ذات المنهي عنه فلا يضاد وجوبه^(*) مثل قوله: ﴿أَقْرِالصَّلَاةَ﴾^(٢) مع قول النبي ﷺ: (لا تلبسوا الحرير)^(٣) ولم يتعرض في النهيللصلاة^(*)، فإذا صلى في ثوب حرير أتى بالمطلوب والمكروه جميعاً.

* قوله: «فيضاد وجوبه»: أي: أن جعل المنهي عنه لعينه واجبا مع قيام النهي عنه متضاد قطعاً؛ كما لو قال: لا تقربوا الزنا وقد أوجبته عليكم؛ إذ يقتضي ذلك أنه مطلوب الوجود والعدم من جهة واحدة وهو تناقض.

* قوله: «فلا يضاد وجوبه» أي: فيصح الجمع بينهما لكن لكل واحد من الأمور به والنهي عنه حكمه؛ بمعنى أنه يكون مطيعاً بفعل الصلاة ويثاب عليها؛ عاصياً يلبس الحرير ويعاقب عليه.

* وقوله: «ولم يتعرض في النهي للصلاة» احتراز مما لو تعرض لها فيه بأن قال لا تصل في ثوب حرير أو لا تلبس الحرير في الصلاة فإنه لو قال ذلك رجع إلى القسم الأول^(٤) ولكان مبطلاً.

(١) سورة الإسراء، الآية [٣٢].

(٢) سورة الإسراء، الآية [٧٨].

(٣) أخرجه البخاري (٥٤٢٦)، كتاب الأطعمة، باب الأكل في إناء مفضض، ومسلم (٢٠٦٧) كتاب اللباس والزينة، باب تحريم استعمال إناء الذهب.

(٤) كذا، ولعل صحة العبارة (الثالث)، لأن الأول نهي عن الفعل لذاته، والصلاة لم ينه عنها لذاتها، فتكون من القسم الثالث وهو الذي نهي عنه حال اتصافه بوصف.

القسم الثالث: أن يعود النهي إلى وصف المنهي عنه دون أصله^(١)، كقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٢) مع قوله: ﴿لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾^(٣)، ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾^(٤) وقوله ﷺ: (دعي الصلاة أيام أقرائك)^(٥)، ونهيه عن الصلاة في المقبرة وقارة الطريق والأماكن السبعة^(٦)، ونهيه عنها في الأوقات الخمسة^(٧).

فأبو حنيفة يسمي المأتي به على هذا الوجه فاسداً غير باطل^(٨).
وعندنا أن هذا من القسم الأول^(٩) وهو قول الشافعي^(١٠)، فإن المكروه الصلاة في زمن الحيض^(*) لا الوقوع في الحيض مع بقاء الصلاة مطلوبة، إذ ليس

* قوله: «فإن المكروه الصلاة إلخ» شروع في الدليل بيانه أنه لا فرق بين هذا وبين ما يرجع النهي فيه إلى ذاته، إذ المنهي عنه ليس هذه الصفة، بل الموصوف بها؛ فليس المنهي عنه =

(١) أخرجه البخاري (٥٤٢٦)، كتاب الأطعمة، باب الأكل في إناء مفضض، ومسلم (٢٠٦٧) كتاب اللباس والزينة، باب تحريم استعمال إناء الذهب.

(٢) لو قال: أن ينهى عن الفعل حال اتصاف فاعله بوصف لكان هو الموافق لمذهب الجمهور في حقيقة المسألة، وكلام المصنف هو مذهب الحنيفة.

(٣) سورة البقرة، الآية [٤٣].

(٤) سورة النساء، الآية [٤٣].

(٥) أخرجه البخاري (٣٢٥) كتاب الحيض، باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيضات.

(٦) أخرجه الترمذي (٣٤٦) كتاب الصلاة، باب ما جاء في كراهية ما يصلي إليه وفيه، وابن ماجه

(٧٤٦)، كتاب المساجد، باب المواضع التي تكره فيها الصلاة، والطحاوي ١/٣٨٣، والبيهقي

٣٢٩/٢، من حديث ابن عمر مرفوعاً ولفظه: (نهى أن يصلى في سبعة مواطن: في المذبة والمجزرة

والمقبرة وقارة الطريق، وفي الحمام وفي معاطن الإبل وفوق ظهر بيت الله). قال الترمذي: «ليس

إسناده بذلك القوى»، وأخرجه ابن ماجه (٧٤٧) من حديث عمر، وضعفه الحافظ.

(٧) أخرج البخاري عدداً من الأحاديث في ذلك (٥٨١-٥٨٨)، ومسلم (٨٢٥-٨٣١).

(٨) انظر: أصول السرخسي ١/٨٠، تيسير التحرير ٢/٢٣٦.

(٩) انظر: المسودة ص ٨٠، ٨٣، شرح الكوكب المنير ١/٤٧٣.

(١٠) انظر: المستصفي ١/٢٦٣، الإحكام للآمدي ١/١٧٦.

الوقوع في الوقت شيئاً منفصلاً عن الإيقاع، ولذلك بطلت الصلاة في هذه المواضع كلها.

= وصف الصلاة بكونها واقعة في حال السكر مثلاً، كما أن المنهي عنه نفس الزنا الواقع في غير محل الحرث شرعاً، ويلزم من يقول: إن النهي ليس عائداً إلى الموصوف بالصفة القول بصحة بيع المضامين والملاقيح؛ لأن النهي عن بيعها^(١) إنما هو لوصفه وهو تضمنه الغرر، لا لكونه بيعاً، إذ البيع من حيث هو بيع مشروع بالإجماع، ولما بطل بيع المضامين والملاقيح^(٢) مع اشتتاله على جهة بيع مشروع ووصف ممنوع؛ ولم يقل القائل فيه ما قاله في بيع درهم بدرهمين دل على أن النهي إنما توجه إلى الذات المتصفة لا إلى صفة الذات.

(تنبيه)^(٣): حاصل الأمر في هذه المسألة يرجع إلى تخصيص القواعد بالدليل وهو جائز كتخصيص العموم والقياس.

نعم قد يقع الترجيح بقلة التخصيص، لأنه على خلاف الأصل؛ فأبي المذهبين كان التخصيص عليه أقل كان راجحاً، ويعرف ذلك باستقراء فروع القاعدة.

وقولنا فيما سبق: المضامين أردنا به ما في أصلاب الفحول من الماء، والملاقيح: ما في بطون النوق من الأجنة، الواحدة ملقوحة، ذكر ذلك الجوهري في الصحاح^(٤).

(١) أخرجه الطبراني ١١/ ٢٣٠ (١١٥٨١) والبخاري ٢/ ٨٧ (١٢٦٨) من حديث ابن عباس، قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٤/ ١٠٧: «فيه إبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة وثقه أحمد وضعفه جمهور الأئمة»، كما أخرجه البخاري (١٢٦٧) من حديث أبي هريرة، قال الهيثمي: «وفيه صالح بن أبي الأخضر وهو ضعيف»، وورد من طريق سعيد بن المسيب مرسلًا، أخرجه مالك ٢/ ١٥٠، والبيهقي ٥/ ٣٤١ و٢٨٧، وعبدالرزاق ٨/ ٢٠ (١٤١٣٧)، بينما أخرجه عبدالرزاق عن ابن عمر مرفوعاً (١٤١٣٨) بعده وقال بمثله، وأخرجه البخاري (٢١٤٣)، ومسلم (١٥١٤) من حديث ابن عمر مرفوعاً، النهي عن بيع حبل الحبلية.

(٢) انظر: مذهب الحنفية في تحفة الفقهاء ٦٨/ ٢.

(٣) ذكر الطوفي في شرح مختصر الروضة ١/ ٣٧٩، أن هناك بعض الصور استثنائها كل من الجمهور والحنفية من الأصل الذي قعدوه ثم ذكر هذا التنبيه، فلا يصح إيراد هذا التنبيه إلا بعد ذكر الصور المستثناة.

(٤) الصحاح «ضمن» ٦/ ٢١٥٦، «لقح» ١/ ٤٠١، وكلمة «من الماء» لم ترد فيه.

فصل (*)

الأمر بالشيء نهي عن ضده من حيث المعنى.
فأما الصيغة فلا؛ فإن قوله: قم، غير قوله: لا تقعد.
وإنما النظر في المعنى وهو أن طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود؟.

* اعلم أولاً أن المعلومات كلها أربعة أقسام:
نقيضان وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه.
وضدان وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع الاختلاف في الحقيقة كالسواد والبياض.
وخلافان وهما اللذان يجتمعان ويرتفعان كالحركة والبياض.
ومثلان وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع تساوي الحقيقة كالبياض والسواد^(١).

إذا علم ذلك فإن مبنى المسألة: أن القائل لآخر: تحرك، أمر له بالحركة قطعاً، ولكن هل يلزم من جهة المعنى أن يكون نهياً عن ضده الذي هو الحركة أم لا؟ فقالت المعتزلة^(٢):
إن الأمر بالقيام مثلاً لا يفهم منه النهي عن ضده، لا بدلالة المطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام، لجواز الأمر بالشيء مع ذهول الأمر عن ضده، ولو فرضنا عدم الذهول فإن دلالة اللفظ على النهي عن ضده حينئذ يحصل بحكم الضرورة، إذ القيام مثلاً لا يكون إلا بترك القعود لأنه يكون بحكم ارتباط الطلب به، بل هو من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب غير مأمور به، فطلب السكون بالنسبة إلى نفسه أمر وإلى الحركة نهي.
وحاصله: أن قول القائل لآخر: قم، يقتضي النهي عن ضد القيام بحكم الضرورة، وغيرهم يقول: يقتضي النهي عنه بدلالة التضمن^(٣)؛ لأن قم معناه مطابقة قم، ولا تقعد =

(١) لو قال: كالبياض والبياض لكان أولى.

(٢) المتعمد ١/٩٧.

(٣) الأمر بالشيء يلزم منه النهي عن ضده، فالتضمن للمعنى وليس للفظ.

حقيقة الحكم وأقسامه
 فقالت المعتزلة: ليس بنهي عن بلازمه، إذ يتصور أن يأمر بالشيء
 ما هو ذاهل عنه؟ فإن لم يكن ذاهلاً عما
 لا يمكن فعل الأمور به إلا بترك ضده، فيكون تركه ذريعة بحكم الضرورة، لا بحكم ضده^(*)، لا بمعنى أنه عينه ولا يتضمنه ولا من هو ذاهل عن ضده^(*)، فكيف يكون طالباً

مثلاً وهذا القول لم يذكره المصنف هنا، وحكاها إمام الحرمين في الشامل، وقال قوم منهم =
 المصنف: الأمر بالشيء نهي عن أضداده من حيث المعنى لا الصيغة، أو نهي عنها بطريقة الاستلزام لا بعينه، وإن ذلك التزامي لا لفظي، كله بمعنى واحد، وهو أن قوله: قم، غير قوله: لا تقعد، وقوله: تحرك، غير قوله: لا تسكن لفظاً ومعنى^(١)، لكن يلزم من قيامه أن لا يقعد، ومن حركته أن لا يسكن، لا استحالة اجتماع الضدين، وهذا القول نقله صاحب الإفادة) عن أكثر أصحاب الشافعي واختاره الآمدي والفخر الرازي وأتباعه^(٢).

كذا نقله البيضاوي في (المنهاج)^(٣) عنهم تبعاً لصاحب * قوله: «فقالت المعتزلة» ونقله في (المحصول)^(٥) (والمنتخب) عن جمهور المعتزلة، (الحاصل)^(٤) وأكثر الشافعية ونقله في (المحصول) وفيما لو قال: إن خالفته نهيي فأنت طالق، ثم قال: وتظهر فائدة الخلاف من الفروع: مستند الوقوع هذه القاعدة.

قومي؛ فقعدت، ففي الطلاق خلاف، ومستند الوقوع هذه القاعدة.
 * قوله: «إذ يتصور إلخ» حاصل ما استدل به جمهور المعتزلة أو كلهم: أنه قد يأمر بأحد النقيضين من يغفل عن الآخر، وينهى عن أحدهما من يغفل عن الآخر، فلو كان الأمر بأحدهما نهيًا عن الآخر أو النهي عن أحدهما أمرًا بالآخر لما صحت الغفلة عن أحدهما، إذ الأمر به أو النهي عنه مع الغفلة لا يتصور، من جهة أن الأمر والنهي يستدعيان تصور =

(١) صحيح أن اللفظ غير اللفظ، لكن اللفظ الأول دال على معنى الثاني.

(٢) انظر: المسألة في الحصول ١/ ٢٩٣، الأحكام للآمدي ٢/ ١٩١.

(٣) ص ٤٦.

(٤) ١/ ٤٦٠.

(٥) ١/ ٢٩٤.

ارتباط الطلب به، حتى لو تُصوّر مثلاً الجمع بين الضدين ففعل كان ممثلاً، فيكون من قبيل: ما لا يتم الواجب إلا به واجب غير مأمور به.

وقال قوم^(١): فعل الضد هو عين ترك ضده الآخر، فالسكون عين ترك الحركة، وشغل الجوهر حيزاً عين تفرغهُ للحيز المتقل عنه، والبعد من المغرب هو القرب من المشرق، وهو بالإضافة إلى المشرق قرب، وإلى المغرب بعد، فإذا ن طلب السكون بالإضافة إليه أمر وإلى الحركة نهي.

وفي الجملة أنا لا نعتبر في الأمر الإرادة، بل المأمور ما اقتضى الأمر امثاله، والأمر يقتضي ترك الضد ضرورة أنه لا يتحقق الامثال إلا به، فيكون مأموراً به والله أعلم.

فهذه أقسام أحكام التكليف. ولنين الآن التكليف ما هو وشروطه.

=المأمور به والمنهي عنه ليصح توجه القصد إليهما لتعلق الأمر والنهي بهما، قالوا: وما ذكرتموه من توقف فعل أحد الضدين على ترك الآخر هو ضروري، لا اقتضائي طلبي أي: من حيث ضرورة التوقف المذكور، لا من حيث إنه مستفاد من اقتضاء اللفظ وطلب المتكلم له، يعني أن المتكلم لا يطلب بقوله: تحرك؛ ترك السكون، بل ترك السكون وجب ضرورة أن الحركة لا تحصل بدونه، حتى لو تصور ترك الحركة مثلاً بدون السكون أو التحرك بدون ترك السكون لم يكن مأموراً به.

والجواب: أن ما ذكرتموه هو معنى قولنا: الأمر بالشيء نهي عن أضداده من حيث المعنى لا الصيغة، أي: أن ترك أضداده ليس منهياً عنه بمقتضى لفظ الأمر، بل لضرورة توقف امثال أمره عليه واستحالة فعل الشيء بدون ترك أضداده، وقولكم: الأمر قد يغفل عن الضد، مسلم لكن لا يلزم من الغفلة عن الضد أن لا يكون منهياً عنه، ونحن لا نشترط في الأمر الإرادة حتى يلزمنا ما قلتم^(٢).

(١) هم الأشاعرة؛ لأن الكلام عندهم هو المعاني النفسية.

(٢) سبب خلاف المعتزلة اشتراطهم الإرادة للأمر.

فصل

التكليف في اللغة: إلزام ما فيه كلفة أي: مشقة، قالت الخنساء في صخر^(*): التكليف يكلفه القوم ما نابهم وإن كان أصغرهم مولداً^(١) وهو في الشريعة: الخطاب بأمر أو نهي^(*). وله شروط بعضها يرجع إلى المكلف، وبعضها يرجع إلى نفس المكلف به. أما ما يرجع إلى المكلف فهو أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب^(*).

* قوله: «صخر» هو ابن عمرو بن الشريد، وقوله: مَا نَابَهُمْ أَي: ما نزل بهم من الأمر، وفي (النهاية) النابتة ما ينوب الإنسان أي: ينزل به من المهمات والحوادث^(٢). وفي البيت الاستدلال بأن العرب لا تستعمل لفظ التكليف إلا في الأمر الشاق، وحل البيت أن قوم صخر يكلفونه بالأمر الشاق التي تنزل بهم، وإن كان أصغرهم سناً لسيادته عليهم.

* قول «الخطاب بأمر أو نهي» هذا التعريف صحيح إلا أن نقول: الإباحة تكليف على رأي مرجوح، فترد الإباحة حينئذ على هذا التعريف طرداً وعكساً، لأنه ليس كلما وجد الخطاب بأمر أو نهي وجد التكليف، وليس كلما انتفى الخطاب بأمر أو نهي انتفى التكليف، فحده الصحيح الذي لا ينتقض بالإباحة أن يقال: إلزام خطاب الشرع: لأنه يتناول مثل إن شئت افعل وإن شئت لا تفعل، ومثله إباحة^(٣).

* قوله: «يفهم الخطاب» يبين بذلك جواز أن يكون عاقلاً ولا يفهم الخطاب، كالصبي والناسي، والسكران والمغمى، فإنهما في حكم العقلاء مطلقاً أو من بعض الوجوه وهما لا يفهمان.

(١) ديوان الخنساء ص ٣٠.

(٢) النهاية «نوب» ٥/ ١٢٣.

(٣) تقدم أن المصنف أبطل هذا التعريف الذي ذكره الشارح في ١/ ١٥٠ بأنه يلزم عليه دخول الأحكام الوضعية في مسمى التكليف، وهناك منهج ثالث في تعريف التكليف، فيقال هو: خطاب الشارع بالإلزام، فلا يدخل فيه إلا الواجب والحرام.

١. فاما الصبي^(١) والمجنون فغير مكلفين، لأن مقتضى التكليف الطاعة والامثال؛ ولا تمكن إلا بقصد الامثال^(*)، وشرط القصد العلم بالمقصد والفهم للتكليف، إذ من لا يفهم كيف يقال له: افهم؟ ومن لا يسمع لا يقال له: تكلم، وإن سمع ولم يفهم كالبهيمة فهو كمن لا يسمع.

٢. ومن يفهم فهماً ما كغير المميز^(٢) فخطابه ممكن، لكن اقتضاء الامثال منه مع أنه لا يصح منه قصد صحيح غير ممكن.

ووجوب الزكاة والغرامات في مال الصبي والمجنون ليس تكليفاً لهما^(*)، إذ يستحيل التكليف بفعل (الغير)^(٣)، وإنما معناه أن الإلتاف وملك النصاب

= وقوله: وأما الصبي، تفريع على ما قبله أي: إذا كان العقل والفهم من شروط التكليف فلا تكليف على صبي؛ لأنه لا يفهم، ولا على مجنون لأنه لا يعقل.

* قوله: «ولا تمكن إلخ» أي أن المصحح الامثال هو قصد الطاعة، وشرط كون الامثال طاعة قصدها الله تعالى رهبة ورغبة فيما عنده من الوعد والوعيد، فهذا القصد هو المصحح لكون الامثال طاعة؛ وهو مفقود في الصبي والمجنون؛ لأنها لا يفهمان، ومن لا يفهم الخطاب لا يتصور منه قصد مقتضاه.

* قوله: «وجوب الزكاة إلخ» جواب سؤال مقدر تقديره: إن الصبي والمجنون إذا كانا غير مكلفين فلم أوجبتم الزكاة وغرامة ما أتلفاه في مالهما؟ والزكاة والغرامات إنما ثبتا بخطاب الشرع، وقد ثبتا في حق الصبي والمجنون فوجبا أن يكونا مخاطبين.

(١) المراد بالصبي هنا: من لا يفهم مطلقاً من صغار السن لصغره.

(٢) هذا هو النوع الثاني من الصبيان.

(٣) سقط من المطبوع، وفي بعض نسخ الروضة: (إذ يستحيل تكليفها بفعل)، وفي بعضها الآخر: (إذ يستحيل التكليف بفعل الغير)، وبذلك يتضح مراد المصنف.

سبب لثبوت هذه الحقوق في ذمتها، بمعنى أنه سبب لخطاب الولي بالأداء في الحال، وسبب لخطاب الصبي بعد البلوغ، وهذا ممكن إنما المحال أن يقال لمن لا يفهم: أفهم.

وإنما أهلية ثبوت الأحكام في الذمة بالإنسانية^(*) التي بها يستعد لقبول قوة العقل الذي به يفهم التكليف في ثاني الحال، والبهيمة ليس لها أهلية فهم الخطاب لا بالقوة ولا بالفعل^(١) فَلَمْ يَتَّهَمُ ثبوت الحكم في ذمتها، والشرط لا بد

= وتقرير الجواب: أن وجوب الزكاة والغرامات في مالهما ليس من باب التكليف الخطابي لهما، إنما هو من قبيل ربط الأحكام بأسبابها كما أن البهيمة إذا أتلفت زرعاً بالليل، أو بالنهار بتفريط صاحبها أو بغير ذلك من صور الضمان بأفعال الضمان ضمن صاحبها، مع أن البهيمة ليست مخاطبة ولا مكلفة بالإجماع.

ومعنى ربط الحكم بالسبب: أن الشرع وضع أسباباً تقتضي أحكاماً تترتب عليها، تحقيقاً للعدل في خلقه ولمراعاة مصالحهم تفضلاً منه، لا يعتبر فيها تكليف ولا علم؛ حتى كأن الشرع قال: إذا وقع الشيء الفلاني في الوجود فاعلموا أي حكمت بكذا، كالموت مثلاً إذ هو سبب انتقال مال الميت إلى وارثه سواء كان عاقلاً أو غير عاقل؛ عالماً أو غير عالم، مختاراً أو غير مختار؛ فينتقل الملك إليه قهراً، حتى لو كان فيه ذو رحم له عتق عليه، ولو باع مال مورثه يعتقد حياته فبان أنه كان عند البيع ميتاً، صح البيع في أحد الوجهين، وكذا حَوْلَانِ الحول على اللقطة إذا عرّفت هو سبب الملك للملتقط لها قهراً، وأمثال ذلك كثيرة في الفروع.

* قوله: «وإنما أهلية» مبتدأ، وبالإنسانية متعلق بمحذوف خبره أي: سبب الإنسانية الموصوفة بها ذكره، وثاني الحال هو البلوغ مثلاً.

(١) بالقوة: يعني لديها إمكانية للاتصاف بهذا الوصف، وبالفعل يعين اتصافها بالوصف في الوقت الحاضر.

أن يكون حاصلًا أو ممكن الحصول على القرب، فنقول: هو موجود بالقوة، كما أن شرط الملكية الإنسانية، وشرط الإنسانية الحياة، والنظفة يثبت لها الملك مع عدم الحياة التي هي شرط الإنسانية، لوجودها^(١) بالقوة، فكذا الصبي مصيره إلى العقل فصلح لثبوت الحكم في ذمته، ولم يصلح للتكليف في الحال.

٣. فأما الصبي المميز فتكليفه ممكن؛ لأنه يفهم ذلك، إلا أن الشرع حط التكليف عنه تخفيفاً ليظهر خفي التدرج، إذ لا يمكن الوقوف بغتة على الحد الذي يفهم به خطاب الشارع، ويعلم الرسول والمرسل، فنصب له علامة ظاهرة.

وقد روي: أنه يكلف.

* قوله: «وقد روي أنه يكلف» لأحمد في تكليف المميز روايتان:

إحدهما: إثبات تكليفه، لأنه يفهم الخطاب، ولذلك سمي مميزاً، لأنه يميز الأقوال والأفعال، بعضها من بعض خيراً وشرأً وجيداً ورتدياً.

والرواية الثانية: أنه لا يكلف، وهي التي اختارها المصنف وغيره، وعللها بقوله: «إلا أن الشرع إلخ» يعني: أن أول وقت يفهم فيه الخطاب غير موقوف على حقيقته، فنُصِب له علم ظاهر يكلف عنده وهو البلوغ^(٢).

(١) يعني الحياة.

(٢) انظر الروايتين في: شرح الكوكب المنير ١/٤٩٩، القواعد والفوائد الأصولية ص ١٧، شرح مختصر الروضة ١/١٨٦، المسودة ص ٣٥، واختيار المصنف لعدم تكليفه يناقض التعريف الذي ارتضاه للتكليف، فإنه عرف التكليف بأنه: الخطاب بأمر أو نهى، والمميز مخاطب بالندب، فيكون على هذا التعريف مكلفاً، فالمميز يخاطب بالندب دون الوجوب اتفاقاً، فإن كان التكليف الخطاب بالإنزام فالمميز ليس بمكلف، وإن كان التكليف الأمر والنهي فهذا يشمل المندوب فيكون مكلفاً..

فصل

والناسي والنائم غير مكلف^(*)؛ لأنه لا يفهم؛ فكيف يقال له: افهم؟

تكليف
من لا يعقل

* قوله: «والناسي والنائم غير مكلف» هذه المسألة مبنية على قول من أحال التكليف بالمحال، وقال البيضاوي في المنهاج: هي مبنية على قول من أحال تكليف المحال^(١)، وليس بجيد؛ لأنه يفهم منه أن القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا وليس كذلك^(٢)، والتحقيق أن التكليف بالمحال هو أن يكون الخلل راجعاً إلى المأمور به، وتكليف المحال هو أن يكون الخلل راجعاً إلى المأمور نفسه كما هنا، وقوله: لأنه لا يفهم؛ علة لسقوط التكليف وهو القدر المشترك بين الناسي والنائم والسكران؛ وإن كان عدم الفهم مقولاً بالتشكيك، إذ الصبي والمجنون لا يدركان معنى كلام الشرع، أما الصبي فبالأصالة؛ لأن عقله الذي يفهم ذلك به لم يكمل بحيث يقوى على الإدراك، وأما المجنون فبعارض قوي قهري وهو الجنون، وكذلك السكران عدم فهمه لعارض لكنه اختياري؛ فلذلك اختلف فيه اختلافاً كثيراً هل هو كالصاحي أو المجنون، والنائم عدم فهمه لعارض طبيعي وهو النوم، أما الناسي فيخالف هؤلاء كلهم في السبب والمسبب؛ لأن سبب عدم فهمه عارض ضروري أخف من جميع الأسباب؛ لأنه يذكر بكلمة فيذكر؛ بخلاف النائم والسكران، وعدم فهمه - الذي هو المسبب - انقطاع اتصال ذكره للتكليف فقط، بحيث لو سها عن الصلاة فليل: صل أو أقم الصلاة ونحوه سمع وفهم وتذكر، =

(١) المنهاج ص ٥١.

(٢) بعض من منع تكليفه بناه على منع التكليف بالمحال، ومن أجاز تكليفه استدل بجواز التكليف بالمحال، وهناك طائفة منعت تكليف الناسي وأجازت التكليف بالمحال لوجود فرق بين المسألتين، انظر: سلاسل الذهب ص ١٤٠.

على أن عدم تكليف الناسي ينبغي أن يوضع مع محترزات شروط الفعل المكلف به؛ لأن الناسي لا يزول عنه التكليف بالكلية، وإنما لا يقع التكليف بالفعل المنسي، فيكون من محترزات شرط العلم وبذلك يفارق السكران.

وكذا السكران الذي لا يعقل (*).

= وهذا هو القدر المشترك بين المسقطات للتكليف وهو الكافي منها، لأن شرط توجيه التكليف ذكر الإنسان كونه مكلفاً، وشرط الشيء يجب دوامه واتصاله، كاستصحاب حكم النية في الوضوء ونحوه، فمتى انقطع اتصاله في وقت من الأوقات زال التكليف لزال شرطه.

* قوله: «وكذا السكران» اعلم أن في طلاق الناسي خلافاً بين العلماء، وعن أحمد في طلاقه قولان^(١)، وأما السكران^(٢) فله فيه أقوال: الوقوع وعدمه والوقف، والمشهور بين الأصحاب في الناسي والسكران الوقوع، قال الطوفي^(٣) من أصحابنا: والأشبه عدم الوقوع؛ لأنها غير مكلفين؛ ولا عبارة لغير مكلف؛ فإن جعلوا الوقوع فيهما سبباً عارضهم في الناسي قوله ﷺ: (عفي لأمتي عن الخطأ والنسيان)^(٤) وفي السكران حيث قالوا: يقع طلاقه عقوبة له، لأنه بسبب محرم حصل باختياره، أنهم قد عاقبوه بإيجاب الحد في الدنيا؛ وجعله من أهل الوعيد في الآخرة؛ والجنانية شرعاً لا يترتب عليها من جهة واحدة عقوبتان.

(١) انظر: الشرح الكبير والانصاف ٥٨٢/٢٢.

(٢) انظر: طلاق السكران في: المغني ٣٤٦/١٠.

(٣) شرح مختصر الروضة ١٩٠/١.

(٤) أخرجه من طريق ابن عباس: الدارقطني ١٧١/٤، والطحاوي في شرح معاني الآثار ٩٥/٣، وابن حبان (٧٢١٩) والحاكم ١٩٨/٢، وابن ماجه (٢٠٤٥)، والطبراني في الصغير (٧٥٢)، والأوسط (٨٢٦٩)، والكبير ١٣٤/١١، والبيهقي ٣٥٦/٧، وابن عدي ٥٠٨/٢، ٢١٧٢/٦، والعقيلي ١٤٥/٤، وعن ابن عمر: أبونعيم في الحلية ٣٥٢/٦، والعقيلي ١٤٥/٤، والطبراني في الأوسط (٨٢٧٠)، وعن عقبة: البيهقي ٣٥٧/٧، والطبراني في الأوسط (٨٢٧٢)، وعن أبي هريرة: الدارقطني ١٧١/٤، وعن أنس: ابن عدي ٥٠٨/٢، وعن أبي ذر: ابن ماجه (٢٠٤٣)، وعن أبي بكرة: ابن عدي ٥٧٣/٢، وعن ثوبان: الطبراني ٩٧/٢، وعن أبي الدرداء: ابن عدي ١١٧٢/٣، انظر: نصب الراية ٦٥/٢.

وثبت أحكام أفعالهم من الغرامات، ونفوذ طلاق السكران من قبيل ربط الأحكام بالأسباب^(*)، وذلك مما لا ينكر.

فأما قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾^(*)، فقد قيل: هذا كان في ابتداء الإسلام قبل تحريم الخمر، والمراد منه المنع من إفراط الشرب في وقت الصلاة، كيلا يأتي عليه وقت الصلاة وهو سكران، كما يقال: لا تقرب التهجد

* قوله: «وثبت أحكام أفعالهم إلخ» جواب سؤال مقدر تقديره: لو لم يكن هؤلاء مكلفين لما ثبتت أحكامهم؛ كالغرامة فيما إذا انقلب النائم على مال فأتلفه؛ وكنفوذ الطلاق من السكران عند من يقول به.

وتحريم الجواب أن ذلك ليس من باب التكليف، بل من باب ربط الحكم بالسبب على ما بيناه آنفاً في الصبي والمجنون.

* قوله: «فأما قوله: تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾^(١)» جواب سؤال مقدر بيانه: أن قولكم: إن السكران غير مكلف ترده هذه الآية، لأنها خطاب للسكران، ولا يخاطب الشارع إلا مكلفاً؛ فالسكران مكلف.

ثم أجاب عن ذلك بجوابين، حاصل الأول: منع كون الخطاب للسكران؛ وإنما خاطبوا في حال الصحو، بأن لا يقربوا الصلاة سكارى، لا أنهم خاطبوا حال السكر؛ بدليل أن قوله: ﴿وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾ جملة حالية من ضمير: ﴿لَا تَقْرَبُوا﴾، فالسكران متعلق بقربان الصلاة، لا بخطاب الله سبحانه وتعالى للمصلين، إذ لو كان كذلك لكان تقدير الآية: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾.. ﴿وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾: أي: أدعوكم وأخاطبكم وأنتم سكارى لا تقربوا الصلاة، ولا يجوز ذلك لأنه خلاف ظاهر الكلام، إن لم يكن خلاف صريحه ونصه القاطع.

(١) سورة النساء، الآية [٤٣].

وأنت شبعان، معناه: لا تشبع فيثقل عليك التهجد، وقال الله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتِنَنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُتْلِمُونَ﴾^(١) أي: ألزموا الإسلام ولا تفارقوه، حتى إذا جاءكم الموت أتاكم وأنتم مسلمون.
وقيل^(*): هو خطاب لمن وُجد منه مبادئ النشاط والطرب، ولم يزل عقله، لأنه إذا ظهر بالبرهان استحالة توجه الخطاب وجب تأويل الآية.

* قوله: «وقيل إلخ» الأول جواب بالمنع، وهذا جواب بالتسليم، وتقديره: لئن سلمنا أنه خطاب للسكارى؛ لكن لا نسلم أنه لعمومهم، بل هو لمن وجد منه مبادئ النشاط والطرب ولم يزل عقله.

واعلم أن ما ذكر من الوجهين في جواب الآية، إنما كان باعتبار أول الإسلام حينما كانت الخمر مباحة، أما فيما بعد فقد حرم قليلها وكثيرها، والسكر منها ومبادئه، فلا يتوهم من متوهم حيث يرى بعض الناس يتناولها على وجه يوجد معه مبادئ النشاط والطرب، فيظن ذلك مباحاً أو مختلفاً فيه، وخصوصاً إذا كان قد سمع أن داود الظاهري يقول بطهارتها^(٢)، وأن بعض المتكلمين يرى إباحتها كما حكاه عنهم ابن قتيبة في كتاب مختلف الحديث فتقوى الشبهة في نفسه.

* قوله: «النشاط» هو خفة في البدن تكون عند سرور النفس وانسراح الصدر، والطرب، قال الجوهري وغيره: هو خفة تصيب الإنسان لشدة حزن أو سرور انتهى^(٣).
وتخصيصه بالسرور هو من تحريف العامة وتخصيصهم عمومه.

(١) سورة آل عمران، الآية [١٠٢].

(٢) الذي في المحل ١ / ١٩١: (نجاستها).

(٣) الصحاح «طرب» ١ / ١٧١.

فصل

فأما المكروه فيدخل تحت التكليف^(*)؛ لأنه يفهم ويسمع ويقدر على تحقيق ما تكليف المكروه أمر به وتركه.
وقالت المعتزلة: ذلك محال^(*)؛ لأنه لا يصح منه فعل غير ما أكره عليه، ولا يبقى له خيرة.

* قوله: «فأما المكروه فيدخل تحت التكليف» اختلف العلماء في هذه المسألة فذهب المصنف إلى أنه مكلف مطلقاً وهو ظاهر كلامه هنا^(١)، وفصل ابن قاضي الجبل وصاحب تحرير المنقول فقالا: إذا انتهى الإكراه إلى سلب القدرة والاختيار حتى صار كآلة تحمل فهذا غير مكلف، وقال البرماوي: المكروه كآلة يمتنع تكليفه قيل باتفاق انتهى^(٢).
وإذا كان الإكراه بضرب أو تهديد بحق أو غيره، فصاحبه مكلف عند أكثر العلماء، خلافاً للمعتزلة والطوفي من أصحابنا، وقالت المعتزلة: هو مكلف مطلقاً ولم يشر المصنف إلا إلى قولين وترك قول التفصيل وذكر الثلاثة أبو الوفا ابن عقيل في (الواضح)^(٣).
* قوله: «لأنه يفهم إلخ» حاصل الدليل قياس المكروه على المختار؛ بجامع العقل والقدرة، وحاصل كلام الخصم إبطال ذلك القياس.

* قوله: «وقالت المعتزلة إلخ» حكى الإسنوي الشافعي^(٤) في شرح المنهاج الاصولي عن ابن التلمساني تحرير قول المعتزلة بما نصه: ذهب المعتزلة إلى أنه يمتنع التكليف في عين =

(١) قد يفهم هذا من كلام المصنف في أول المسألة، لكن مراده قطعاً من لم تسلب الإرادة منه بالكيفية؛ بدلالة قوله: (فإنه قادر على الفعل وتركه)، فلا فرق بينه وبين ما حكاه الشارح عن غيره.

(٢) انظر هذه النقول في: التحبير ٣/ ١٢٠٠، وشرح الكوكب المنير ١/ ٥٠٩.

(٣) انظر هذه النقول في: شرح الكوكب المنير ١/ ٥٠٨.

(٤) نهاية السؤل ١/ ٣٢٣، وبنحو هذا الكلام قال الجويني في البرهان ١/ ١٠٧.

وهذا غير صحيح، فإنه قادر على الفعل وتركه، ولهذا يجب عليه ترك القتل إذا أكره على قتل مسلم؛ ويأثم بفعله.

ويبوز أن يكلف ما هو على وفق الإكراه كإكراه الكافر على الإسلام؛ وتارك الصلاة على فعلها، فإذا فعلها قيل: أدى ما كُلف،

=المكروه عليه دون نقيضه، فإنهم يشترطون في المأمور به أن يكون بحال يشاب على فعله، وإذا أكره على عين المأمور به فالإتيان به لداعي الإكراه لا لداعي الشرع؛ فلا يشاب عليه؛ ولا يصح التكليف به؛ بخلاف ما إذا أتى بنقيض المكروه عليه، فإنه أبلغ في إجابة داعي الشرع.

وحاصله^(١): أن المعتزلة منعوا أن المكروه قادر على عين الفعل المكروه عليه؛ وعندهم أن الله تعالى لا يكلف العبد إلا بعد خلق القدرة له، والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده، فإذا كان قادراً على ترك القتل مثلاً كان قادراً على القتل؛ وهذا معنى كلام المصنف في بيان دليلهم؛ لأنه لا يصح منه فعل غير ما أكره عليه الخ.

وقوله: خيرة بكسر الحاء وفتح الياء والراء، ويقال بسكون الياء المثناة بمعنى الاختيار. وحاصل الجواب: أنا لا نسلم سلب قدرته عن غير ما أكره عليه، بل هو عاقل قادر مكلف كغيره، فيصح قياسه على المختار بجامع العقل والقدرة، فإن أكره على أن يقتل جاز أن يكلف ترك القتل، لأنه قادر عليه وإن كان فيه خوف الهلاك، وإن كلف على وفق الإكراه فهو أيضاً ممكن بأن يكره بالسيف على قتل حية همت بقتل مسلم، إذ يجب قتلها، وإذا أكره على الإسلام فأسلم أو الصلاة فصلى قيل: قد أدى ما كُلف به فيسمى ما أداه مكرهاً تكليفاً.

(١) هذا حاصل كلام المصنف، وليس كلام ابن التلسهاني لأنه يناقضه.

لكن إنما تكون منه طاعة إذا كان الانبعاث بباعث الأمر دون باعث الإكراه^(*)، فإن كان إقدامه للخلاص من سيف المكره، لم تكن طاعة؛ ولا يكون مجيباً داعياً الشرع، وإن كان يفعلها ممتثلاً لأمر الشارع، بحيث كان يفعلها لولا الإكراه فلا يمتنع وقوعها طاعة وإن وجدت صورة التخفيف.

* قوله: «لكن إنما تكون منه طاعة» هذا بمثابة تحقيق الدليل ودفع الشبهة عنه، ومعناه أنا سمينا الآتي بذلك مكلفاً اصطلاحاً، وأما كونه مطيعاً في نفس الأمر أو غير مطيع فذلك أمر باطن فيما بينه وبين الله تعالى، وتفصيله على نمط ما ذكر المصنف.

وعندي أن الإكراه إن كان بالإلجاء والقسر حتى صار صاحبه كآلة تحمل، كان صاحبه غير مكلف، وإلا فهو مكلف، وذلك أن أعظم ما يكون به الإكراه القتل^(١) بأن يقال لزيد مثلاً: إن قتلت عمراً وإلا قتلناك، فيقع التعارض عنده بين أن يقتل فيسلم أو يمتنع فيقتل، فقد دار الأمر بين تفويت نفسه ونفس غيره، وهما سواء بالنسبة إلى عدل الشرع، فإذا أقدم المكره على القتل فقد رجح بقاء نفسه على فواتها وبقاء نفس غيره، فصار مختاراً، وخرج عن حد الإكراه، كما لو أكره على طلاق زينب فطلق عمرة، أو على الإقرار بدراهم فأقر بدنانير أو على العكس فيهما فإن طلاقه وإقراره يصح؛ لأنه مختار بالنسبة إلى زينب والدينارين، وإنما كان الإكراه على غيره بل هو في صورة القتل أولى بأن يخرج عن حد الإكراه لما عرف من رجحان حرمة الدماء على الأموال، وإذا تقرر أن المكره على القتل يخرج عن حد الإكراه لم يكن فيه دلالة على تكليف المكره، لأننا نقول: المكره على القتل يصير عند القتل مختاراً لا مكرهاً فلذلك يقتل.

(تنبيه): قال الطوفي في مختصره: والحق أن الخلاف في هذه المسألة مبني على خلق الأفعال؛ فمن رآها خلقاً لله قال: بتكليف المكره إذ جميع الأفعال واجبة بفعل الله تعالى، والتكليف بإيجاد المأمور به منها وترك المنهي عنه غير مقدور، وهذا أبلغ ومن لا فلا انتهى.

(١) هذا يخالف ما قرره سابقاً من أن الإلجاء إكراه؛ لأنه أعظم من التهديد بالقتل.

فصل

واختلفت الرواية: هل الكفار مخاطبون بفروع الإسلام؟.

تكليف
الكفار

=قلت: وتحقيق الحق أن العدل الشرعي الظاهر يقتضي عدم تكليف المكروه مطلقاً لأن تكليفه إضرار به، وتضييق لما وسعه الله تعالى، والله تعالى لا يكلف عبده ما لا يطيقه^(١).

* أجمعت الأمة على أن الكفار مخاطبون بالإيمان الذي هو الأصل، واختلفوا في خطابهم في فروع الإيمان^(٢) كالصلاة والصوم والحج والزكاة على مذاهب:

أولها: أنهم مخاطبون بها، وبه قال أحمد في رواية عنه، والشافعي وأكثر أصحابها، والأشعرية، وأبو بكر الرازي والكرخي، قال الطوفي: وهذا أصح القولين عن أحمد.

ثانيهما: أنهم مخاطبون بالنواهي دون الأوامر وهو الذي قدمه المصنف هنا، وهو رواية عن أحمد وإليه ذهب الجرجاني وابن حامد وأبو يعلى في المجرى، وقال الاسفرائيني: هو وفاق.

ثالثها: أنهم غير مكلفين بشيء سوى الأصل الذي هو الإيمان وهو المشهور عن أصحاب الرأي وأبي حامد^(٣). وهذا الخلاف ناشئ من الخلاف في أن حصول الشرط =

(١) شرح مختصر الروضة ١/١٩٩، ويلزم عليه أن يكون الطوفي يقول: بأن العبد يخلق فعل نفسه، وتكليف المكروه ليس مما لا يطيقه المكلف بل هو قادر عليه، والطوفي يرى جواز التكليف بما لا يطاق، فكيف يبني قوله هنا على قول لا يرى صحته، والجمهور مع قولهم بأن العبد لا يخلق فعل نفسه، يثبتون له قدرة على هذا الفعل، فلم يصح بناؤه، وعلى ما ذكره الشارح من أن موطن النزاع في الإكراه الموافق لمقتضى الشرع لا يكون هناك إضرار بالمكروه، وبذا يتبين بطلان قول المعتزلة في المسألة.

(٢) الصواب أن الإيمان يشمل الأقوال والاعتقادات والأعمال، فالصلاة والصوم أجزاء من الإيمان ولست فروعاً له، ومن ثم فتحريم محل النزاع في المسألة أن يقال: اتفقوا على مخاطبتهم بأصل الإسلام وهو الشهادتان، واختلفوا في غيره.

(٣) انظر هذه الأقوال في: العدة ٢/٣٥٨، التمهيد ١/٢٩٨، المسودة ص ٤٦، شرح مختصر الروضة ١/٢٠٥، شرح الكوكب المنير ١/٥٠٠، أصول السرخسي ٢/٣٣٨، تيسير التحرير ٢/١٤٨، البرهان ١/١٠٧، شرح اللمع ١/٢٧٧.

فروي أنهم لا يخاطبون منها بغير النواهي إذ لا معنى لوجوبها مع استحالة فعلها في الكفر وانتفاء قضائها في الإسلام^(*)، فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله؟ وهذا قول أكثر أصحاب الرأي.

=الشرعي هل هو شرط في صحة التكليف أم لا؟ والمراد هنا شرط صحة الفعل كالإيمان للطاعات، والطهارة للصلاة، لا شرط الوجوب ووجوب الأداء^(١)، للاتفاق على أن حصول الأول شرط في التكليف بوجوبه ووجوب أدائه، والثاني شرط في التكليف بوجوب أدائه دون وجوبه، فقال أصحابنا: حصول الشرط الشرعي - وهو الإيمان ههنا - ليس شرطاً في صحة التكليف عندنا؛ فلا يتوقف التكليف عليه؛ إذ ليس شرطاً، فيكلفون بالفروع بشرط تقديم الإيمان، وإن لم يكن الإيمان موجوداً حال تكليفهم، وإنما الإيمان شرط في صحة أداء الفروع، منهم لا في صحة التكليف^(٢)، فيكون الإيمان شرطاً في صحة التكليف بالفروع، فيتوقف على وجوده توقف الشروط على شرطه، ومن قال: إنهم مخاطبون بالنواهي دون الأوامر اشترط في التكليف الإيمان لكنه قال: إنَّه شرط في الأوامر دون النواهي، إذ لا معنى لكون الإيمان شرطاً شرعياً لترك الزنا أو لصحته، والقائلون بعدم التكليف مطلقاً اشترطوا الإيمان للأوامر والنواهي^(٣).

* قوله: «إذ لا معنى لوجوبها إلخ» هذا دليل الرواية المذكورة وتقريره أن التكليف لا بد وأن يكون مفيداً، إذ هو لغير فائدة عبث محال على الشرع، والفائدة إما أن تكون صحة فعلها حال الكفر، أو وجوب قضائها بعد الإسلام، وكلاهما متنفذ؛ لأن الكافر لا تصح منه عبادة فرعية حال كفره، ولا يجب عليه قضاؤها بعد الإسلام، فينتفي التكليف لانتفاء فائدته.

(١) المراد هنا: هل هو شرط للوجوب، وهذا هو الذي يمكن أن يقال بأنه سبب، وأما كونه شرط الصحة فهذا محل اتفاق.

(٢) لعله سقط هنا: (والقول الثاني: أن حصول الشرط الشرعي شرط في صحة التكليف).

(٣) ينكر علماء الحنفية كون هذا الأمر سبباً للخلاف، كما في التقرير والتجوير ٢/ ٢٨٧، وتيسير التحرير

١٤٨/٢، وانظر في ذلك: التفريق بين الأصول والفروع ٢/ ٤٩.

وروي أنهم مخاطبون بها، وهو قول الشافعي، لأنه جائز عقلاً^(*)، وقد قام دليله شرعاً.

أما الجواز العقلي فإنه لا يمتنع أن يقول الشارع: بُني الإسلام على خمس، وأنتم مأمورون بجميعها، وبتقديم الشهادتين من جملتها، فتكون الشهادتان مأموراً بهما لنفسهما، ولكونهما شرطاً لغيرهما، كالمحدث يؤمر بالصلاة.

فإن منع^(*) الحكم في المحدث؛ وقال: إنما يؤمر بالوضوء، فإذا توضأ أمر بالصلاة، إذ لا يتصور الأمر بالصلاة مع الحدث؛ لعجزه عن الامتثال. قلنا: فإذا لم يترك الصلاة طول عمره لا يعاقب على تركها؛ وهو خلاف الإجماع، وينبغي أن لا يصح أمره بالصلاة بعد الوضوء، بل بالتكبير الأولى لاشتراط تقديمها.

وأما الدليل الشرعي فعموم قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(١).

* قوله: «لأنه جائز عقلاً إلخ» دليل للرواية الثانية وجواب عما تضمنه الدليل الأول، وتقديره لا نسلم أن وجوبها حال الكفر مع عدم صحتها منهم محال، نعم لو أوجبناها عليهم مطلقاً صح ما ذكرتم، ولكننا إنما نوجبها بشرط تقديم الإيمان^(٢).

* قوله: «فإن منع» الضمير للخصم ومَنَعَ فعل ماض مبني للمعلوم.

(١) سورة آل عمران، الآية [٩٧].

(٢) الجمهور يوجبون الفروع ولا يشترطون في ذلك تقديم أصل الإسلام الذي عبر عنه المؤلف بـ(الإيمان)، والأولى أن يقال: إنما يكون محالاً إذا لم تكن له فائدة مطلقاً، وانتفاء صحة أدائها حال الكفر وعدم مطالبتهن بقضائهن بعد الإسلام لا يدل على انتفاء فائدة أخرى غيرهما عند تكليف الكفار بالفروع.

وإخبار الله سبحانه عن المشركين: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ ﴿١٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنْ الْمُصَلِّينَ ﴿١٣﴾ ذكر هذا في معرض التصديق لهم تحذيراً من فعلهم (*)، ولو كان كذباً لم يحصل التحذير منه، كيف وقد عطف عليه: ﴿وَكُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾ كيف يعطف ذلك على ما لا عذاب عليه؟ وقال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ الآية لأنه نص في مضاعفة العذاب في حق من جمع بين المحظورات (*).

* قوله: «وإخبار الله تعالى إلخ» أي: ومن الأدلة الثقلية قوله: تعالى حكاية عن أصحاب اليمين ﴿فِي جَنَّةٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ ﴿١٤﴾ عَنِ الْمُجْرِمِينَ ﴿١٥﴾ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ ﴿١٦﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿١٧﴾ وَلَمْ نَكُ نَطْعِمُ الْمَسْكِينِ ﴿١٨﴾ وَكُنَّا نَخْوِضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴿١٩﴾ وهذه كلها فروع ﴿وَكُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾ ﴿٢٠﴾ هذا هو الأصل الذي بتركه والجزم بضده يكون الإيمان.

* قوله: «﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ﴾ ﴿٢١﴾ الآية» وجه الاستدلال: أنه رتب الوعيد فيها على مجموع ترك الأصل والفرع، فكانت الفروع جزءاً من سبب الوعيد، وذلك يستلزم أنهم مكلفون بها.

فإن قيل: إن الوعيد في هذه النصوص هو على الكفر وحده بدليل استقلاله بالتخليد. فالجواب: أنا لا نسلم ذلك، لأن الفروع في هذه النصوص المذكورة معطوفة بالواو؛ وهي للجمع؛ فكانه قال ويل لمن وجد منه مجموع الإشراك ومنع الزكاة.

(١) سورة المدثر، الآيات [٣٩-٤٥].

(٢) سورة المدثر، الآية [٤٦].

(٣) سورة الفرقان، الآية [٦٨].

وفائدة الوجوب^(*): أنه لو مات عوقب على تركه، وإن أسلم سقط عنه؛ لأن الإسلام يجب ما قبله.

= سلمنا أن الكفر مستقل بالتخليد، ولكن لا نسلم أنهم لا يعاقبون على الفروع، كيف وقد قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٦﴾ يُضَعَفَ لَهُ الْعَذَابُ﴾^(١) فاسم الإشارة للإشراك والقتل والزنا الذين تقدم ذكرهم، وقوله: ﴿يُضَعَفَ لَهُ الْعَذَابُ﴾ تعذيبه على كل واحد من هذه الثلاثة ضعفا من العذاب^(٢).

* قوله: «وفائدة الوجوب إلخ» بيان لثمرة الخلاف^(٣)، وذكر بعض الأصوليين هنا فوائد^(٤):

منها: تيسير الإسلام على الكافر، فإنه إذا علم أنه مخاطب بالفروع، ربما سهل عليه فعلها دون فعل أصلها؛ وهو الإيمان، لأن فروع الشريعة كلها حسن عقلاً تميل إليها الطباع وربما جره ذلك إلى الإيمان.

ومنها: أنه إذا علم أنه يعاقب على ما ارتكبه من المعاصي، وأن الإسلام يجب ما قبله هرع إلى الإسلام ليغسل به ما مضى من ذنبه الكبير. ومنها أنه إذا فعل الفروع وقد دلت الآية على أنه يعذب عليها زيادة على عذاب الكفر خفف عنه مضاعفة العذاب إلى غير ذلك^(٥).

وأجلى الأدلة على تكليفهم بالفروع الإجماع على أن النبي ﷺ دعا الناس عامة إلى قبول ما جاء به أصولاً وفروعاً.

(١) سورة الفرقان، الآيتان [٦٨-٦٩].

(٢) اعلم أن الاستدلال بهذه الآية لا يصح بحسب سياق المصنف؛ لأن المخالف عند المصنف يسلم بأن الكافر مكلف بالمنهيات، وليس في هذه الآية إلا المنهيات.

(٣) وفيه جواب عن دليل المخالف.

(٤) هذه الفوائد ليست من ثمرات الخلاف، لأن أهل الأقوال يقولون بها جميعاً.

(٥) إذا فعل الكافر المأمورات الشرعية التي يشترط لها تقديم النية، فلا عبرة بفعله ولا يدفع عنه شيئاً من العذاب لحبوط عمله: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنَّ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ نَبْأً مُّثَوَّرًا﴾ [الفرقان: ٢٣].

ولا يبعد النسخ قبل التمكن من الامتثال^(*)، فكيف يبعد سقوط الواجب بالإسلام.

= (تمة): قال العلامة نجم الدين الطوفي في شرح مختصره الأصولي^(١): وقع النزاع بين بعض الفقهاء في سنتنا هذه، وهي سنة ثمان وسبعائة للهجرة في أن الجن مكلفون بفروع الدين أم لا؟ واستفتي فيها شيخنا أبو العباس أحمد بن تيمية بالقاهرة فأجاب فيها بما ملخصه: أنهم مكلفون بها بالجملة؛ لكن لا على حد تكليف الإنس، لأنهم مخالفون للإنس بالحد والحقيقة، فبالضرورة يخالفونهم في بعض التكليف.

* قوله: «ولا يبعد النسخ قبل التمكن» جواب سؤال مقدر، تقديره: إنكم قلت: إن الكفار مخاطبون بالفروع، وقولكم هذا يقتضي قضاءها بعد الإسلام وأنتم لا تقولون به؛ لأن الإسلام يجب ما قبله^(٢).

والجواب: أن هذا اللازم مبني على قاعدة: هل قضاء العبادات بأمر جديد أو بالأمر الأول، فإن قلنا: هو بأمر جديد سقط السؤال، لأننا نقول: قضاء العبادات إنما لم يجب عليهم بعد الإسلام لانقضاء ورود الأمر الجديد، لا لأنها لم تكن واجبة عليهم حال الكفر، وإن قلنا: إن القضاء بالأمر الأول، وهو الذي يومئ إليه كلام المصنف، قلنا: هم مأمورون بها حال الكفر لكن سقط قضاؤها عنهم بعد الإسلام بدليل شرعي متجدد ناسخ للأول، وليس ببعيد أن يرد النسخ قبل التمكن من الامتثال بفعل المنسوخ، وذلك الدليل الناسخ هو قوله: ﷺ: (الإسلام يجب ما قبله)^(٣) وهو بتشديد الباء، أي: يقطع ما قبله من أحكام الكفر، حتى إن الكافر بعد الإسلام لم يصدر منه معصية لله أصلاً، أما حقوق الآدميين فلا يسقطها الإسلام تحقيقاً للعدل بين العالم.

(١) شرح مختصر الروضة ١/٢١٨.

(٢) كلام المصنف جواب عن استدلال للمخالف تقدم، بأنه يبعد أن يجب على الكافر فعل لا يصح منه إلا بعد تقديم الإسلام، فإذا أسلم سقط وجوبه، إذ لا فائدة في ذلك، فهذا بعيد عن تصرفات الشارع.

(٣) أخرجه مسلم (١٢١) كتاب الإيمان، باب كون الإسلام يهدم ما قبله، وأحمد ٤/١٩٩ واللفظ له.

فأما الشروط المعتبرة*^(*) للفعل المكلف (به)^(١) فثلاثة:
أحدها: أن يكون معلوماً للمأمور به^(٢) حتى يتصور قصده إليه، وأن يكون
معلوماً^(*) كونه مأموراً به من جهة الله تعالى، حتى يتصور فيه قصد الطاعة
والامتثال، وهذا يختص ما يجب به قصد الطاعة والتقرب.

* قوله: «فأما الشروط المعتبرة إلخ» عطف على قوله: أول الفصل أما ما يرجع على
المكلف وقد قال أوائل فصل التكليف: وله شروط بعضها يرجع إلى المكلف وبعضها
يرجع إلى نفس المكلف به^(٣)، ولما أتم الكلام على الأول أردفه بالكلام على الثاني.
* قوله: «أحدها إلخ» حاصله: أن من شروط المكلف به: أن تكون حقيقته معلومة
للمكلف، لأن المكلف إذا لم يكن عالماً حقيقة ما كلف به لم يتوجه قصده إليه، حتى يأتي
به، وإذا لم يتوجه قصده إليه لم يصح وجوده منه^(٤)؛ لأن توجه القصد إلى الفعل من لوازم
إيجاده، فإذا انتفى اللازم الذي هو القصد انتفى الملزوم وهو الإيجاد، مثاله: أن المأمور
بالصلاة يجب عليه أولاً أن يعلم حقيقتها، وأنها جملة أفعال من قيام وركوع وسجود
وجلوس؛ يتخللها أذكار مخصوصة؛ مفتوحة بالتكبير، مختتمة بالتسليم، حتى يصح قصده
لهذه الأفعال؛ ويشرع فيها شيئاً بعد شيء، فلو لم يعلم ما حقيقة الصلاة؟ لم يدر في أي فعل
يشرع من أنواع الأفعال، فيكون تكليفه بفعل ما لم يعلم حقيقته تكليفاً بما لا يطاق، وهو
وان كان جائزاً عقلاً لكنه غير واقع^(٥).

* قوله: «وأن يكون معلوماً» عطف على قوله: أن يكون الأولى، أي ومن شرط الفعل
المكلف به أن يعلم المكلف أن الفعل مأمور به من الله تعالى لأنه إن لم يعلم ذلك لم يتصور =

(١) في المطبوع: (فيه).

(٢) المأمور به هو الفعل المكلف به، فلو قال: المكلف أو المأمور، لكان أولى.

(٣) تقدم في ١/ ١٧١.

(٤) قد يوجد الفعل بلا قصد من الفاعل، كالمخطئ والنائم ونحوهما.

(٥) ستأتي مسألة التكليف بما لا يطاق قريباً.

الثاني: أن يكون معدوماً (*).

أما الموجود فلا يمكن إيجاده فيستحيل الأمر به.

الثالث: أن يكون ممكناً (*).

=منه قصد الطاعة والامتثال بفعله، إذ الطاعة موافقة الأمر، والامتثال هو جعل الأمر مثلاً يتبع مقتضاه، فإن لم يعلم الأمر لم يتصور موافقته له ولا نصبه مثلاً يعتمد، فيكون أيضاً من تكليف ما لا يطاق، لكن هذا الشرط مختص بتكليف يجب به قصد الطاعة والامتثال، بخلاف رد الودائع والمغصوب وسائر الحقوق.

* قوله: «أن يكون معدوماً» كصلاة الظهر قبل الزوال مثلاً^(١)، وقوله: «أما الموجود إلخ» معناه: أن إيجاد الموجود محال، كما يقال لمن بنى حائطاً أو كتب كتاباً: ابنه أو كتبه بعينه مع بقاءه مبنياً مكتوباً مرة أخرى.

وبيانه: أن الإيجاد: هو تأثير القدرة في إخراج المعلوم عن العدم إلى الوجود، فلو أوجد مرة ثانية لزم أن يكون معدوماً لاحتياجه إلى الإخراج، موجوداً بالإيجاد الأول، فيلزم أن يكون موجوداً معدوماً معاً، وهو جمع بين النقيضين وهو محال.

* قوله: «الثالث أن يكون ممكناً» بيانه: أنه يشترط إمكان الفعل المكلف به، لأن حصوله مطلوب الشرع، وكل ما كان مطلوب الحصول يجب أن يكون متصور الوقوع، فالمكلف به يجب أن يكون متصور الوقوع، وهو معنى كونه ممكناً، لكن المحال لا يتصور وقوعه، وما لا يتصور وقوعه لا يُستدعى حصوله، دليل الأولى ظاهر، ودليل الثانية أن استدعاء الحصول لا يكون إلا لفائدة، وحصول الفائدة مما لا يتصور وقوعه لا يعقل، وإذا ثبت أن المحال لا يُستدعى حصوله؛ فلا يكلف به لعدم فائدة التكليف، وهذه المسألة هي المعروفة بمسألة تكليف ما لا يطاق، وَبَعْضُهُمْ يَسْمِيهَا: تكليف المحال.

(١) لو قال: (كصلاة الظهر بعد الزوال التي لم يفعلها المكلف)، لكان أولى.

فإن كان محالاً كالجمع بين الضدين ونحوه لم يجوز الأمر به (*).

* قوله: «فإن كان محالاً إلخ» اعلم أن المستحيل على أقسام:

أحدها: أن يكون لذاته ويعبر عنه أيضاً بالمستحيل عقلاً، وهذا القسم هو الذي ذكره المصنف ومثّل له بالجمع بين الضدين والنقيضين، ومثله: الحصول في حيزين في وقت واحد. الثاني: أن يكون للعادة كالطيران بلا آلة وبلا واسطة، وكخلقت الأجسام، وكحمل الجبل العظيم.

والثالث: أن يكون لطريان مانع كتكليف المقيد العذو والزّين المشي^(١).

والرابع: أن يكون لانتفاء القدرة عليه حالة التكليف، مع أنه مقدور عليه حال الامتثال، كالتكاليف كلها؛ لأنها غير مقدورة قبل الفعل، عند من يقول: القدرة لا تكون إلا مع الفعل وهو الأشعري.

والخامس: أن يكون لتعلق العلم به^(٢)، كالإيمان من الكافر الذي علم الله تعالى أنه لا يؤمن؛ فإن الإيمان منه مستحيل، إذ لو آمن لانقلب علم الله تعالى جهلاً وهو محال، وهذا التقسيم هو المسلك به التحقيق.

وبعض الأصوليين قد زاد فيه ما ليس منه، وغاير بين أشياء هي متحدة في المعنى كما حكاه الإسنوي في شرح المنهاج الأصولي^(٣)، ثم قال: إذا تقرر ذلك، فالقسم الخامس جائز وواقع اتفاقاً، إذ لو لم يكونوا مأمورين بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر، ونقل الأمدي عن بعض الثنوية أنه منع جوازه، والرابع أيضاً واقع عند الأشعري بمقتضى الأصل الذي أصله وتقدم، وأما الثلاثة الأوائل فهي محل النزاع، قال: وحاصل ما فيها =

(١) الثالث من القسم الثاني وهو الممتنع لعدم آفته، والقسم الرابع ليس من المستحيل عند الجمهور.

(٢) يعني: تعلق علم الله بعدم وقوعه.

(٣) نهاية السؤل ١/٣٤٧.

وقال قوم: يجوز ذلك^(*)، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُحْمَلُونَ مَا لَأَبَاكُمْ لَهُ﴾، والحال لا يُسأل دفعه.

= من الخلاف ثلاثة مذاهب: القول بالجواز مطلقاً وهو مختار الرازي وأتباعه، والثاني: المنع مطلقاً، ونقله في المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب، والثالث: إن كان ممتنعاً لذاته فلا يجوز؛ وإلا فيجوز واختاره الأمدي، وإذا قلنا بالجواز ففي وقوعه مذاهب: أحدها المنع مطلقاً، سواء كان ممتنعاً لذاته أم لا، والثاني: الوقوع فيهما واختاره في المحصول، والثالث التفصيل^(١)، وهذا الذي ذكرناه مبسوط أكثر مما ذكره أصحابنا والذي أشار إليه المصنف، وصرح به الطوفي^(٢): أن المحال ضربان محال لنفسه ومحال لغيره، ثم قال الطوفي: والإجماع على صحة التكليف بالمحال لغيره^(٣)، والأكثر على امتناعه بالمحال لذاته انتهى. قلت: وهذا هو الذي ناقش فيه المصنف القائلين به.

* قوله: «وقال قوم: يجوز ذلك» اسم الإشارة راجع إلى المحال لذاته^(٤)، أي أن قوماً قالوا: يجوز التكليف به، ومن أولئك: الطوفي من أصحابنا، قال: وهو الأظهر في النظر^(٥).
* قوله: «بدليل قوله تعالى^(٦): «إِن يَخُذْ» وجه الاستدلال: أنه تعالى أقر قائله عليه في سياق المدح لهم، ولو لم يكن تكليف مالا يطاق جائزاً لما سألوهم دفعه، ولا أقرهم الله سبحانه وتعالى عليه، لأنه نسبة لما لا يجوز عليه إليه، فلما سألوهم وأقرهم دل على جوازه، وهذا ظاهر لا قاطع.

(١) نهاية السؤل ١/٣٤٨.

(٢) شرح مختصر الروضة ٢/٢٢٥.

(٣) المحال لغيره نوعان: أحدهما محال لعدم القدرة على آتته، فهذا مما وقع الخلاف بين الجمهور من الأشاعرة في صحة التكليف به، والثاني: لتعلق علم الله بعدمه فهذا وقع الاتفاق على التكليف به.

(٤) ويرجع للمحال لعدم آتته.

(٥) شرح مختصر الروضة ١/٢٦٦.

(٦) سورة البقرة، الآية [٢٨٦].

ولأن الله تعالى علم أن أبا جهل لا يؤمن، وقد أمره بالإيمان وكلفه إياه^(*).
ولأن تكليف المحال لا يستحيل لصيغته^(*)، إذ ليس يستحيل أن يقول: كونوا
قردة، كونوا حجارة، وإن أحييل طلب المستحيل للمفسدة ومناقضة الحكمة فإن

* قوله: «ولأن الله تعالى علم إلخ» هذا دليل ثان على أن التكليف بالمستحيل لذاته
قد وقع، وبيانه: أن أبا جهل^(١) قد أمر بالإيمان بكل ما أنزل الله تعالى يعني بالتصديق به،
ومن بعض ذلك أنه لا يؤمن، فقد صار أبو جهل مأموراً بأن يصدق في أنه لا يؤمن،
وإنما يحصل التصديق بذلك إذا لم يؤمن، فقد صار مكلفاً بأنه يؤمن وبأنه لا يؤمن، وهو
جمع بين التقيضين.

* قوله: «ولأن تكليف المحال لا يستحيل لصيغته إلخ» هذا دليل ثالث لما قالوه، وقد
اختصره المصنف من المستصفي^(٢) وبيانه: أنهم قالوا: لو استحال تكليف المحال لاستحال
إما لصيغته أو لمعناه أو لمفسدة تتعلق به أو لأنه يناقض الحكمة، ولا يستحيل لصيغته إذ لا
يستحيل أن يقول: كونوا قردة خاسئين، وأن يقول السيد لعبده الأعمى: أبصر، وللزمن:
امش، وأما قيام معناه بنفسه^(٣) فلا يستحيل أيضاً، إذ يمكن أن يطلب من عبده كونه في
حالة واحدة في مكانين، ليحفظ ماله في بلدين، وهذا مما تركه المصنف اختصاراً وأشار إلى
القسمين الأخيرين بقوله: (وإن أحييل طلب المستحيل إلخ) أي: قالوا: محال أنه ممتنع
للمفسدة ومناقضة الحكمة، فإن بناء الأمور على ذلك في حق الله محال، إذ لا يقبح منه
شيء، ولا يجب عليه الأصلح.

ثم الخلاف فيه وفي العباد واحد، والفساد والسفه من المخلوق ممكن، فلم يمتنع ذلك
مطلقاً^(٤).

(١) لا يصح التمثيل إلا بكافر قد جاء النص بأنه لا يؤمن كأبي جهل وأبي لهب.

(٢) المستصفي ١/ ٢٩٠.

(٣) يعني: وأما من جهة معناه فلا يستحيل.

(٤) يعني: إن امتنع في حق الله، لم يمتنع في حق غيره، والخلاف شامل لهما.

بناء الأمور على ذلك في حق الله تعالى محال، إذ لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه الأصلاح.

ثم الخلاف فيه وفي العباد واحد والسفه من المخلوق ممكن. ووجه استحالته^(*) قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ و﴿لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١).

ولأن الأمر استدعاء وطلب^(*)، والطلب يستدعي مطلوباً، وينبغي^(*) أن يكون

* قوله: «وجه استحالته» هذا شروع في الانتصار للقول المختار، وهو استحالة التكليف بالمحال، وفي بيان أن قبح التكليف بها لا يطاق لا لصيغته ولا لقبحه ولا لمفسدة تنشأ عنه، وإنما هو معلوم بالضرورة؛ فلا يحتاج إلى استدلال، والمجوز لذلك لم يأت بما ينبغي الاشتغال بتحريره والتعرض لرده، ولهذا وافق كثير من القائلين بالجواز على امتناع الوقوع، فقالوا: يجوز التكليف بها لا يطاق مع كونه ممتنع الوقوع، ومما يدل على هذه المسألة في الجملة قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٢) ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(٣) ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^(٤) وهذه الآيات ونحوها إنما تدل على عدم الوقوع لا على الجواز، على أن الخلاف في مجرد الجواز لا يترتب عليه فائدة أصلاً.

* قوله: «ولأن الأمر استدعاء وطلب» بيان للدليل من الجهة العقلية.

* قوله: «ينبغي» الجملة في محل نصب على الحال أي: وذلك المطلوب ينبغي الخ.

وقوله: «مفهوماً» أي: للمكلف بالأمر.

(١) سورة الأنعام، الآية [١٥٢].

(٢) سورة البقرة، الآية [٢٨٦].

(٣) سورة الطلاق، الآية [٧].

(٤) سورة البقرة، الآية [٢٨٦].

مفهوما بالاتفاق، ولو قال: أوجد هوز لم يكن ذلك تكليفاً؛ لعدم عقل معناه، ولو علم الأمر دون المأمور، لم يكن تكليفاً؛ إذ التكليف: الخطاب بما فيه كلفة، وما لا يفهمه المخاطب ليس بخطاب، وإنما اشترط فهمه ليتصور منه الطاعة، إذ كان الأمر استدعاء الطاعة، فإن لم يكن استدعاء لم يكن أمراً، والحال لا يتصور الطاعة فيه، فلا يتصور استِدْعَاؤَهَا، كما يستحيل من العاقل طلب الخياطة من الشجر^(١).

ولأن الأشياء لها وجود في الأذهان قبل وجودها في الأعيان^(*)، وإنما يتوجه إليه الأمر بعد حصوله في العقل، والمستحيل لا وجود له في العقل؛ فيمتنع طلبه. ولأننا اشترطنا أن يكون معدوماً في الأعيان ليتصور الطاعة فيه، فكذلك يشترط أن يكون موجوداً في الأذهان؛ ليتصور إيجاداه على وفقه. ولأننا اشترطنا للتكليف كونه معلوماً ومعدوماً؛ وكون المكلف عاقلاً فاهماً لاستحالة الامتثال بدونها^(٢)، فكون الشيء ممكناً في نفسه أولى أن يكون شرطاً.

* قوله: «ولأن الأشياء» تعليل لقوله^(٣): إن الطلب يستدعي مطلوباً معقولاً أولاً، أي: والتكليف بالمحال ليس بمعقول أي: لا وجود له في العقل؛ لأن الأشياء الخ.

(١) خلاصة هذا الدليل: أن المقصود من التكليف الطاعة، ولا يتصور وجود الطاعة فيما لا يطاق، فالتكليف لا يتصور وجوده فيما لا يطاق.

(٢) يعني أننا اتفقنا على اشتراط هذه الأمور الأربعة، ودليل اشتراط هذه الأمور هو عدم إمكان فعل المكلف به بدونها، فمن باب أولى أن نشترط أن يكون الفعل المكلف به ممكناً.

(٣) هذا دليل جديد، لكن إننا يتعلق بالمحال لذاته، لعدم إمكانه تخيله في العقل، فإذا بطل قولهم في المحال لذاته دل ذلك على بطلان قولهم في المحال لعدم آتته، بينما الدليل الأول يتعلق بالمحال لذاته، والمحال لعدم آتته لعدم إمكان الطاعة فيها.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُحْمِلْنَ مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^(*) فقد قيل: المراد به ما يثقل ويشق بحيث يكاد يفضي إلى إهلاكه، كقوله: ﴿أَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ﴾^(١) وكذلك قال النبي ﷺ في المالك: (لا تكلفوهم ما لا يطيقون)^(٢).
وقوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾^(٣) تكوين إظهارا للقدرة و﴿كُونُوا حِجَارَةً﴾^(٤) تعجيز^(*)، وليس شيء من ذلك أمراً.

* قوله: «وقوله: تعالى: ﴿وَلَا تُحْمِلْنَ مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^(٥) إلخ» جواب عن استدلالهم بهذه الآية ووجهه بأن المحال لا يسأل عن دفعه؛ فإنه مندفع بذاته، وأجيب بأن المراد به الخ وبيانه أن الآية لا تدل على جواز التكليف بما لا يطاق، إذ قد يقع السؤال بما لا يجوز على الله غيره، نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ رَبِّ أَحْكُم بِالْحَقِّ﴾^(٦)، ولم يدل على أن الله سبحانه وتعالى يجوز أن يحكم بالباطل، وتمدح بقوله: ﴿وَمَا أَنَا بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ﴾^(٧) مع أنه لا يجوز عليه الظلم.
ولئن سلمناه فإنهم إنما سألوا أن لا يكلفهم ما يشق عليهم، وهذا متعارف في اللغة أن يقول الشخص لما يشق عليه: لا أطيقه، لا أنهم علموا جواز تكليف ما لا يطاق فسألوا نفيه.
وإن سلمناه فهو معارض بقوله: في الآية بعينها وفي آيات غيرها: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٨).

* قوله: «تعجيز» أي: لإظهار عجزهم لا أنه أمرهم بذلك حتى يتم المدعى^(٩).

(١) سورة النساء، الآية [٦٦].

(٢) رواه بنحوه مسلم (١٦٦٢)، وأحد ٢/٢٤٧ (٧٣٦٥)، والبيهقي ٦/٨.

(٣) سورة البقرة، الآية [٦٥].

(٤) سورة الإسراء، الآية [٥٠].

(٥) سورة البقرة، الآية [٢٨٦].

(٦) سورة الأنبياء، الآية [١١٢].

(٧) سورة ق، الآية [٢٩].

(٨) سورة البقرة، الآية [٢٨٦].

(٩) أراد المخالف الصيغة، لا الآية، فالجواب بأنه وإن لم يتمتع لصيغته لكنه امتنع لمعناه أو لقيام دليل

وتكليف أبي جهل الإيمان غير محال^(*)، فإن الأدلة منصوبة، والعقل حاضر، وأكته تامة، ولكن علم الله تعالى منه أنه يترك ما يقدر عليه حسداً وعناداً، والعلم يتبع المعلوم^(*) ولا يغيره، وكذلك نقول: الله قادر على أن يقيم القيامة في وقتنا؛ وإن أخبر أنه لا يقيمها الآن، وخلاف خبره محال^(*)، لكن استحالته لا ترجع إلى نفس الشيء فلا تؤثر فيه.

* قوله: «وتكليف أبي جهل إلخ» بيانه: أن أبا جهل لم يكلف إلا بتصديق الرسول ﷺ؛ وهو ممكن في نفسه؛ متصور وقوعه؛ فإن الأدلة إلخ والصواب في الجواب أن هذا من باب المستحيل لغيره لا لذاته، والكلام في الثاني لا في الأول^(١).

* قوله: «فالعلم يتبع المعلوم إلخ»^(٢) أي فإذا علم كون الشيء مقدوراً لشخص وممكناً منه، ومتروكاً من جهته مع القدرة عليه، فلو انقلب محالاً لا نقلب العلم جهلاً ويخرج عن كونه ممكناً مقدوراً.

* قوله: «وخلاف خبره محال» إذ يصير وعيده كذباً.

(١) فامتناعه لتعلق علم الله بعدم وقوعه، وهذا خارج محل النزاع.

(٢) هذا في العلم اللاحق لا السابق.

فصل

مقتضى
التكليف

والمقتضى بالتكليف فعل وكف^(*)؛ فالفعل كالصلاة؛ والكف كالصوم؛ وترك الزنا والشرب.

وقيل: لا يقتضي الكف إلا أن يتناول التلبس بضد من أضداده، فيثاب على ذلك، لا على الترك؛ لأن (لا تفعل) ليس بشيء ولا يتعلق به قدرة، إذ لا تتعلق القدرة إلا بشيء.

والصحيح أن الأمر فيه مستقيم، فإن الكف في الصوم مقصود، ولذلك تشترط النية فيه، والزنا والشرب نُهي عن فعلهما؛ فيعاقب على الفعل، ومن لم يصدر منه ذلك لا يثاب ولا يعاقب إلا إذا قصد كف الشهوة عنه مع التمكن

* قوله: «والمقتضى إلخ» هذه المسألة ليست من شروط المكلف به، وإنما هي في تنويحه إلى فعل وكف، وحاصله: أنهم اختلفوا في المقتضى بالتكليف والذي عليه أكثر المتكلمين أن المقتضى به الإقدام أو الكف^(١)، وقال بعض المعتزلة: قد يقتضي الكف فيكون فعلاً، وقد يقتضي أن لا يفعل ولا يقصد التلبس بضده.

فأنكر الأولون هذا وقالوا: المنتهي بالنهي مثاب ولا يثاب إلا على شيء^(٢)، وأن لا يفعل عدم وليس بشيء، ولا يتعلق به قدرة؛ إذ القدرة تتعلق بشيء، فلا يصح الإعدام بالقدرة، وإذا لم يصدر منه شيء فكيف يثاب على لا شيء.

فقوله: فعل وكف صوابه أو كف، أو نقول: إن الواو بمعنى (أو) أي وكلاهما كسب العبد - فالتكليف يقتضيهما.

(١) البحر المحيط ١/ ٣٨٥، تيسير التحرير ٢/ ١٣٥، المسودة ص ٨٠، شرح مختصر الروضة ١/ ٢٤٢، شرح الكوكب المنير ١/ ٤٩١.

(٢) لعله سقط هنا: (واحتج المخالف بأن لا تفعل عدم).

فهو مثاب على فعله، ولا يبعد أن لا يتلبس بالفواحش وإن لم يقصد أنه يتلبس بضدها*).

الحكم الوضعي
الضرب الثاني من الأحكام: ما يتلقى من خطاب الوضع والإخبار*، وهو أقسام أيضا:

* قوله: «ولا يبعد إلخ» أي: ولا يبعد أن يكون مقصود الشرع أن لا تصدر منه الفواحش، ولا يقصد منه التلبس بأضدادها.

* قوله: «الضرب الثاني من الأحكام ما يتلقى من خطاب الوضع والأخبار» معنى: خطاب الوضع أن الشرع وضع - أي: شرع - أمورا سميت أسبابا وشروطا وموانع تعرف عند وجودها أحكام الشرع من إثبات أو نفي، فالأحكام توجد بوجود الأسباب والشروط، وتنتفي لوجود الموانع وانتفاء الأسباب والشروط.

وأما معنى الإخبار فهو أن الشرع بوضع هذه الأمور أخبرنا بوجود أحكامه وانتفائها عند وجود تلك الأمور أو انتفائها، فكأنه قال مثلا: إذا وجد النصاب الذي هو سبب وجوب الزكاة والحوال الذي هو شرطه فاعلموا أني أوجب عليكم أداء الزكاة، وإن وجد الدين الذي هو مانع من وجوبها، أو انتفى السوم الذي هو شرط لوجوبها في السائمة فاعلموا أني لم أوجب عليكم الزكاة، وكذا الكلام في القصاص والسرقه والزنا وكثير من الأحكام بالنظر إلى وجود أسبابها وشروطها وانتفاء موانعها وعكس ذلك.

وعرف بعض الأصوليين خطاب الوضع بقوله: هو خطاب الله تعالى المتعلق بالأفعال لا بالاعتضاء ولا بالتخيير.

وهذا التعريف صحيح غير أنه يمثل هذه العبارة المتضمنة لا - ولا فيه نافية - بمثابة من يقول في تعريف الإنسان هو: ما ليس بفرس ولا شاة، ويعد أنواع الحيوان وينفيها وهو مستكره، فالأولى أن يقال: هو ما استفيد بواسطة نصب الشارع علما معرفا لحكمه.

أحدها: ما يظهر به الحكم، ثم اعلم أنه لما عَسُرَ على الخلق معرفة خطاب الشارع^(١) في كل حال؛ أظهر خطابه لهم بأمر محسوسة جعلها مقتضية لأحكامها^(٢)؛ على مثال اقتضاء العلة المحسوسة معلولها^(*)، وذلك^(٣) شيئان: أحدهما العلة، والثاني السبب، ونصبهما مقتضيين لأحكامهما حكم من الشارع، فله تعالى في الزاني حكمان: أحدهما وجوب الحد عليه، والثاني: جعل الزنا موجبا له، فإن الزنا لم يكن موجبا للحدّ لعينه بل يجعل الشرع له موجبا، ولذلك يصح تعليقه^(٤)؛ فيقال إنما نُصِبَ علة لكذا وكذا.

فأما العلة فهي في اللغة عبارة عما اقتضى تغييراً، ومنه سميت علة المريض؛ ١. العلة لأنها اقتضت تغيير الحال في حقه، ومنه العلة العقلية، وهي عبارة عما يوجب الحكم لذاته^(٥)؛ كالكسر مع الانكسار؛ والتسويد مع السواد، فاستعار الفقهاء لفظ العلة من هذا واستعملوه في ثلاثة أشياء:

أحدها: بإزاء^(٦) ما يوجب الحكم لا محالة^(*)، فعلى هذا لا فرق بين المقتضي

* قوله: «العلة المحسوسة» كالزوال لصلاة الظهر مثلاً^(٧).

* قوله: «إبزاء ما يوجب الحكم لا محالة» أي: يوجد عنده قطعاً ولا بد، وهو المجموع المركب من: مقتضي الحكم، وشرطه، ومحلّه، وأهله؛ تشبيهاً بأجزاء العلة العقلية من جهة أن كل حادث لا بد له من علة، إما مادية: كالخشب للسريّر، أو صورية: كتربيع السريّر =

(١) يعني: التكليفي.

(٢) أي: التكليفية.

(٣) يعني: ما يظهر به الحكم.

(٤) يعني: الاستدلال لكونه علة موجبة.

(٥) الصواب أن العلة العقلية إنما تؤثر بخلق الله.

(٦) أي: بمعنى.

(٧) هذه العلة شرعية، والمراد التمثيل للمحسوسة.

والشرط والمحل والأهل بل العلة المجموع، والأهل والمحل وصفان من أوصافها أخذنا من العلة العقلية.

والثاني: أطلقوه بإزاء المقتضي للحكم^(*)، وإن تخلف الحكم

=مثلاً، أو فاعلية كالنجار، أو غائية كالنوم على السرير، فهذه أجزاء العلة العقلية ومجموعها المركب من أجزائها هو العلة التامة، فلذلك استعمل الفقهاء لفظ العلة بإزاء الموجب للحكم الشرعي، فالموجب له لا محالة هو مقتضيه وشرطه ومحلّه وأهله، مثاله: وجوب الصلاة حكم شرعي، ومقتضيه أمر الشارع بالصلاة، وشرطه أهلية المصلي لتوجه الخطاب إليه؛ بأن يكون عاقلاً بالغاً، ومحلّه الصلاة، وأهله المصلي.

فقول المصنف: فعلى هذا لا فرق بين المقتضي والشرط الخ، كان الأولى منه أن يقول: هما ركنان من أركانها، لأنه قد ثبت أن الأهل والمحل ركنان من أركانها، لا وصفان؛ لأنه قد ثبت أنها جزءان من أجزائها، وركن الشيء هو جزؤه الداخل في حقيقته، وبالجملة فهذه الأشياء الأربعة تسمى: علة.

ومقتضي الحكم: هو المعنى الطالب له، وأهله: هو المخاطب به، ومحلّه: ما تعلق به.

* قوله: «والثاني أطلقوه إلخ» الضمير لاسم العلة أي: الثاني من المعاني الثلاثة التي استعير لها اسم العلة الشرعية: وهو مقتضي الحكم، وإن تخلف عنه الحكم لفوات شرط أو وجود مانع، مثاله: اليمين هو المقتضي لوجوب الكفارة، فيسمى: علة للوجوب، وإن كان وجوب الكفارة إنما يتحقق بمجموع أمرين الحلف الذي هو اليمين، والحنث فيها، لكن الحنث شرط في الوجوب، والحلف هو السبب المقتضي له، فقالوا: هو علة، فإذا حلف الإنسان على فعل شيء أو تركه قيل: قد وجدت منه علة وجوب الكفارة، وإن كان الوجوب لا يوجد حتى يحنث، وإنما هو بمجرد الحلف انعقد سببه، ولهذا لما انعقد سبب الوجوب بمجرد هذا المقتضي جاز فعل الواجب بعد وجوده وقبل وجود شرطه عندنا، كالتكفير قبل الحنث، وإخراج الزكاة قبل الحول.

لفوات شرط أو وجود مانع (*).

والثالث: أطلقوه بإزاء الحكمة (*)، كقولهم: المسافر يترخص لعللة المشقة، والأوسط أولى (*).

* قوله: «لفوات شرط» كالقتل العمد العُدْوَان يسمى علة لوجوب القود، وإن تخلف وجوده لفوات المكافأة، وهي شرط له بأن يكون المقتول عبدا وكافراً، أو لوجود مانع؛ مثل: إن كان القاتل والدا؛ فإن الإيلاء مانع من وجوب القصاص، وكذلك النصاب يسمى علة لوجوب الزكاة، وإن تخلف الوجوب لفوات شرطه أو لوجود مانع كالدين المانع من وجوب الزكاة.

* قوله: «بإزاء الحكمة» أي: حكمة الحكم، كأن يقال: مشقة السفر هي علة استباحة قصر الصلاة، والفطر للمسافر، والدين في ذمة مالك النصاب علة لمنع وجوب الزكاة، وكون القاتل أباً علة لمنع وجوب القصاص، والمراد بحكمة الحكم: هو المعنى المناسب الذي نشأ عنه الحكم، وبيان المناسبة في هذه الصور: أن حصول المشقة على المسافر معنى مناسب لتخفيف الصلاة بقصرها، والتخفيف عنه بالفطر، وانقهار مالك النصاب بالدين الذي عليه معنى مناسب لإسقاط وجوب الزكاة عنه، وكون الأب سبب وجود الولد معنى مناسب لسقوط القصاص؛ لأنه لما كان سبب إيجادها لم تقتض الحكمة أن يكون الولد سبب إعدامه وهلاكه لمحض حقه، واحترزنا بهذا عن وجوب رجمه إذا زنا بابتته، فهي إذن سبب إعدامه مع كونه سبب إيجادها؛ لكن ذلك لمحض حق الله تعالى، حتى لو قتلها لم يجب قتله بها، لأن الحق لها.

* قوله: «والأوسط أولى» يعني أن إطلاق لفظ العلة بإزاء المقتضي للحكم أولى من إطلاقه على الأول والثالث.

الثاني: السبب وهو في اللغة عبارة عما حصل الحكم عنده لا به^(*)، ومنه سمي الحبل والطريق سبباً، فاستعار الفقهاء لفظة السبب من هذا الموضع، واستعملوه في أربعة أشياء.

أحدها: بإزاء ما يقابل المباشرة^(*)، كالحفر مع التردية، الحافر يسمى صاحب سبب والمردى صاحب علة.

* قوله: «عبارة عما حصل الحكم عنده لا به» أخذه المصنف من كلام الغزالي في المستصفي^(١) فإنه قال: وحده ما يحصل الشيء عنده لا به، فإن الوصول بالسير لا بالطريق؛ ولكن لا بد من الطريق، ونزح الماء بالاستقاء لا بالحبل؛ ولكن لا بد من الحبل. ولم يرتضه المحقق الطوفي وحده بقوله: هي في اللغة ما توصل به إلى الغرض المقصود انتهى^(٢)، قلت: وهو أوضح بيانا وأسهل تصورا، قال الجوهري في الصحاح: السبب كل شيء يتوصل به إلى غيره^(٣)، وتعريف المصنف والغزالي إنما هو لحكم السبب لا السبب.

* قوله: «أحدهما بإزاء ما يقابل المباشرة إلخ» فإذا حفر إنسان بئراً؛ ودفع إنسان آخر إنسانا فتردى فيه فهلك، فالأول وهو الحافر مسبب إلى هلاكه، والثاني وهو الدافع مباشر، فأطلق الفقهاء السبب على ما يقابل المباشرة، فقالوا: إذا اجتمع المسبب والمباشر غلبت المباشرة، ووجب الضمان على المباشر، وانقطع حكم السبب^(٤)، ومن أمثلته أيضاً لو ألقاه من شاطئ فتلقيه آخر بسيف فقدّه، فالضمان على الملقى بالسيف، ولو ألقاه في ماء مغرق فتلقيه حوت فابتلعه، فالضمان على الملقى لعدم قبول الحوت الضمان، وكذا لو ألقاه إلى أسد فقتله^(٥)، وكذا لو فتح قفصا عن طائر بحيث لو ترك لطار؛ فأخذه إنسان من القفص بيده؛=

(١) المستصفي ١/ ٣١٤، وانطلق في هذا من قول الأشاعرة بنفي تأثير الأسباب.

(٢) شرح مختصر الروضة ١/ ٤٢٥.

(٣) الصحاح «سبب» ١/ ١٤٥.

(٤) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٦٢، قوعد ابن رجب ٢٨٥، المتشور ١/ ١٣٣.

(٥) من شرط القاعدة أن لا يكون المباشر معذوراً، فإن كان معذوراً جعل الحكم على المتسبب كما هنا.

والثاني: بإزاء علة العلة كالرمي يسمى سبباً^(*).
 والثالث: بإزاء العلة بدون شرطها، كالنصاب بدون الحول^(*).
 والرابع: بإزاء العلة نفسها^(*)، وإنما سميت سبباً وهي موجبة؛ لأنها لم تكن موجبة لعينها؛ بل يجعل الشرع لها موجبة، فأشبهت ما يحصل الحكم عنده لا به.

= ثم أطلقه كان الضمان على هذا؛ لأنه المباشر لتفويته، ولو حل وعاء مائع بحيث لو ترك سال فجاء آخر فدفعه فالضمان عليه؛ لأنه المباشر، وقس على هذه الصور ما أشبهها.
 * قوله: «إبازاء علة العلة إلخ» أي: أن الرمي علة الإصابة، والإصابة علة زهوق الروح الذي هو القتل، فالرمي هو علة القتل، وقد سموه: سبباً.
 * قوله: «إبازاء العلة دون شرطها إلخ» أي: أنهم يسمون ذات العلة مع تخلف وصفها سبباً، كقولهم: الكفارة تجب باليمين دون الحنث؛ فاليمين هو السبب، وملك النصاب سبب الزكاة دون الحول، مع أنه لا بد منها في الوجوب، ويريدون بهذا السبب ما تحسن إضافة الحكم إليه، ويقابلون هذا بالمحل والشرط، فيقولون: ملك النصاب سبب، والحول شرط^(١).

* قوله: «إبازالة العلة نفسها» أي: أنهم يسمون الموجب سبباً، فيكون السبب بمعنى العلة، وهذا أبعد الوجوه عن وضع اللسان، فإن السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به^(٢)، ولكن هذا يحسن في العلل الشرعية؛ لأنها لا توجب الحكم بذاتها؛ بل بإيجاب الله تعالى، ألا ترى أن الإسكار في الخمر والكيل في البر ونحوه كان موجوداً قبل الشرع، ولم يوجد التحريم والربا، فلو كانت هذه الأشياء موجبة لحكمها بذاتها لما تخلفت عنها أحكامها في وقت ما مع زوال مانعها من التأثير، بخلاف العلل العقلية فإنها موجبة لوجود معلولها؛ كالكسر للانكسار وسائر الأفعال مع الانفعالات، فإنه متى وجد الفعل القابل وانتفى المانع وجد الانفعال، بخلاف الأسباب فإنه لا يلزم من وجودها وجود مسبباتها، فبان بهذا أن تأثير العلل الشرعية وضعي لا ذاتي.

(١) فيكون من إطلاقات السبب المقتضي للحكم بغض النظر عن الشروط سواء وجدت أو لم توجد.

(٢) تقدم أن هذا ليس معنى السبب لغة.

فصل (*)

٢. الشرط تماماً يعتبر للحكم الشرط، وهو ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم، كالإحصان مع الرجم (*)، والحوول في الزكاة، فالشرط ما لا يوجد المشروط مع عدمه ولا يلزم أن يوجد^(١) عند وجوده، والعلة يلزم من وجودها وجود المعلول ولا يلزم من عدمها عدمه في الشرعيات^(٢).

والشرط عقلي ولغوي وشرعي، فالعقلي كالحياة للعلم (*) والعلم للإرادة. واللغوي كقول: إن دخلت الدار فانت طالق (*).

* أراد به الكلام على الشرط الذي هو من أصناف العلم الشرعي المعروف للحكم الوضعي.

* قوله: «كالإحصان إلخ» أي: فإنه شرط وجوب رجم الزاني؛ ووجوب الرجم يتنفي بانتفاء الإحصان، والحوول الذي هو شرط وجوب الزكاة؛ يتنفي وجوبها لانتفائه فلا تجب إلا بعد تمام الحول.

* قوله: «كالحياة للعلم» فإنها شرط له، إذ لا يعقل عالم إلا وهو حي، فالحياة يلزم من انتفائها انتفاء العلم، إذ الجسم بدونها جماد؛ وقيام العلم بالجماد محال، وإنما يسمى هذا شرطاً عقلياً لأن العقل أدرك لزمه لمشرطه؛ وعدم تصور انفكاكه عنه؛ كما أدرك لزوم الحياة للعلم، ولزوم العلم للإرادة.

* قوله: «إن دخلت الدار إلخ» وجه كونه لغوياً: أن دخول الدار المفهوم لغة من (دخلت) شرط لوقوع الطلاق ولازم له؛ حتى إنه ما دام الدخول متفياً فالطلاق متفياً، وإذا وجد الدخول المعروف لغة وجد الطلاق^(٣).

(١) يعني: المشروط.

(٢) إذ قد يوجد الحكم لوجود علة أخرى.

(٣) الشرط اللغوي سبب للحكم.

والشرعي كالطهارة للصلاة، والإحصان للرجم. وسمي شرطا لأنه علامة على المشروط، يقال: أشرط نفسه للأمر؛ إذ جعله علامة عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾^(١) أي: علامتها. وعكس الشرط المانع، وهو: ما يلزم من وجوده عدم الحكم^(*)، ونصب ٤. المانع الشيء شرطا للحكم أو مانعاً له حكم شرعي على ما قررناه في المقتضي للحكم^(٢). والله أعلم.

* قوله: «ما يلزم من وجوده عدم الحكم» أي: كالدين مع وجوب الزكاة والأبوة مع القصاص، قال صاحب (إرشاد الفحول)^(٣): مثال الأبوة مع القصاص أطبق على التمثيل به جمهور أهل الأصول، وفيه نظر؛ لأن السبب المقتضي للقصاص هو فعله، لا وجود الابن ولا عدمه، ولا يصح أن يكون ذلك حكمة مانعة للقصاص، ولكنه ورد الشرع بعدم ثبوت القصاص لفرع من أصل، والأولى أن يمثل لذلك بوجود النجاسة المجمع عليها في بدن المصلي أو ثوبه، فإنه سبب لعدم صحة الصلاة عند من يجعل الطهارة شرطا، فها هنا قد عدم شرط وهو الطهارة، ووجد مانع وهو النجاسة، لا عند من يجعلها واجبة فقط انتهى، وفي هذا النظر نظر لا يخفى، كيف لا، وهم يجعلون المانع كونه أصلا لفرع؛ لا كونه ابنا موجودا أو معدوما فتفطّن.

(تلمة): قد يلتبس السبب بالشرط من حيث إن الحكم يتوقف وجوده على وجودهما، ويتنفي بانتفائهما، وإن كان السبب يلزم من وجوده وجوده، بخلاف الشرط، فإذا شك في وصف هل هو سبب أو شرط نظرت؛ فإن كانت أوصافه كلها مناسبة للحكم كالقتل =

(١) سورة محمد، الآية [١٨].

(٢) تقدم في ١/١٩٨.

(٣) إرشاد الفحول ص ٧.

القسم الثاني الصحة والفساد^(*)

فالصحة هو: اعتبار الشرع الشيء في حق حكمه، ويطلق على العبادات مرة، وعلى العقود أخرى، فالصحيح من العبادات ما أجزأ وأسقط القضاء،

٥. الصحة

=العمد العدوان المحض فالكل سبب، وإن كان كل واحد منهما مناسباً كأسباب الحدث فكل واحد سبب، وإن ناسب البعض في ذاته والبعض في غيره فالأول سبب، والثاني شرط، كالنصاب والحول، فإن النصاب يشتمل على الغنى ونعمة الملك في نفسه فهو السبب، والحول مكمل لنعمة الملك بالتمكن من التنمية في مدة فهو شرط قاله القرافي. قال البرماوي: ولكن هذا لا يكون إلا في السبب المعنوي الذي يكون علة لا في السبب الزماني ونحوه، فالصواب أن يقال: إن كان الوصف هو المتوقف عليه الشيء في تعريفه أو تأثيره فالسبب وإلا فالشرط.

* قوله: «القسم الثاني: الصحة والفساد» أعلم أن ما تقدم في القسم الأول إنما هو كالكليات لخطاب الوضع، وما يذكر هنا فهو وإن كان منه لكنه كاللواحق الجزئية له. وقوله: اعتبار الشرع الشيء مصدر مضاف لفاعله والشيء مفعوله، هكذا في النسخة التي بيدي، ولعل الصواب أن يقال: اعتبار الشرع للشيء^(١) مصدر مضاف لفاعله والشيء حكمه فيكون حكمه هو المفعول، ويكون المصنف أراد تعريف الصحة مطلقاً، وكذلك فعل صاحب جمع الجوامع الأصولي فقال: والصحة موافقة ذي الوجهين الشرع. قال المحلي في شرحه: والصحة من حيث هي الشاملة لصحة العبادة ولصحة العقد موافقة الفعل ذي الوجهين وقوعا الشرع، والوجهان: موافقة الشرع ومخالفته، أي: الفعل الذي يقع تارة موافقاً للشرع لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعاً، وتارة مخالفاً له لانتفاء ذلك، عبادة كان كالصلاة، أو عقداً كالبيع لصحة موافقته الشرع، بخلاف ما لا يقع إلا موافقاً=

(١) مراد المصنف أن يكون الفعل مثمرًا للمقصود منه، فحكمه يعني ثمرته ونتيجته، فمتى اعتبر الشارع الشيء منتجاً لثمرته فهو صحيح، والشرع اعتبره في حق حكمه.

والمتكلمون يطلقونه بإزاء ما وافق الأمر وإن وجب القضاء^(*)، كصلاة من ظن

=للشرع كمعرفة الله تعالى؛ إذ لو وقعت مخالفة له أيضا كان الواقع جهلا لا معرفة، فإن موافقة الشرع ليست من مسمى الصحة فلا يسمى هو صحيحا انتهى^(١).

وعرفها الشيخ علاء الدين المرادوي في (التحرير) بقوله: الصحة مطلقاً ترتب الأثر المطلوب من الفعل عليه، فصحة العقد يترتب أثره من ملك وغيره، وبصحة العبادة يترتب إجزاؤها وهو الكفاية في إسقاط التعبد، ويختص الإجزاء بالعبادة^(٢).

* قوله: «والمتكلمون إلخ» ثمرة الخلاف بين الفقهاء والمتكلمين تظهر في صلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين له خلاف ظنه؛ فعلى اصطلاح المتكلمين^(٣): صلاته صحيحة لأنه وافق الأمر المتوجه عليه في الحال، وأما القضاء فوجوبه بأمر مجدد^(٤) فلا يشتق منه اسم الصحة، وهذه الصلاة فاسدة عند الفقهاء^(٥)؛ لأنها غير مجزئة، وكذلك من قطع صلاته بإنقاذ غريق فصلاته صحيحة عند المتكلم، فاسدة عند الفقيه، قال أبو حامد في المستصفي: وهذه الاصطلاحات وإن اختلفت فلا مشاحة فيها إذ المعنى متفق عليه انتهى^(٦).

والحاصل أن الصحة عند المتكلمين موافقة الأمر، فكل من أمر بعبادة، فوافق الأمر بفعلها كان قد أتى بها صحيحة، وإن اختلف شرط من شروطها أو وجد مانع، وهذا أعم من قول الفقهاء، لأن كل صحة فهي موافقة الأمر، وليس كل موافقة الأمر صحة عندهم.

(١) جمع الجوامع وشرح المحلي وحاشية العطار ١/ ١٣٥.

(٢) شرح الكوكب المنير ١/ ٤٦٨.

(٣) المستصفي ١/ ٣١٧، شرح تنقيح الفصول ص ٧٦، تيسير التحرير ٢/ ٢٣٥.

(٤) ليس كل المتكلمين قالوا بأن القضاء بأمر جديد.

(٥) فواتح الرحموت ١/ ١٢٣، تيسير التحرير ٢/ ٢٣٥.

(٦) المستصفي ١/ ٣١٧.

أنه متطهر، وهذا يبطل بالحج الفاسد، فإنه يؤمر بإتمامه وهو فاسد^(*).

* قوله: «وهذا يبطل بالحج الفاسد إلخ» أورد الفقهاء على المتكلمين ما تقريره: لو كانت الصحة موافقة الأمر لكان الحج^(١) الفاسد صحيحاً؛ لأنه مأمور بإتمامه والمضي فيه، فالتمم له موافق للأمر بإتمامه فيجب أن يكون صحيحاً، لكنه فاسد باتفاق؛ فوجب أن لا تكون الصحة موافقة الأمر؛ بل ما ذكرنا من كونه كافياً في إسقاط القضاء، وأجاب المتكلمون عن هذا الإيراد بأننا لا نسلم أن الحج الفاسد وقع على موافقة الأمر، بل على مخالفته حيث فعل فيه ما أفسده، وحينئذ انتفاء صحته لانتفاء موافقة الأمر فيه، فأما كون المفسد له مأموراً بإتمامه، فلا يلزم منه أن يكون امثاله الأمر بإتمامه يوجب صحته لوجهين:

أحدهما: أن الأمر بإتمامه أمر طرأ على الأمر الأول؛ إما حفظاً لحرمة الوقت من الهتك بعد انعقاد سبب احترامه بالإحرام؛ أو عقوبة للمفسد له على إفساده بمنعه من التخفيف عليه ومعارضته له بنقيض قصده، كالواطئ في نهار رمضان، ونحن إنما نريد بالأمر الذي الصحة موافقته: الأمر الابتدائي أي: الذي أمر به المكلف ابتداءً.

الوجه الثاني: أننا إنما نقول: إن الصحة موافقة الأمر فيما نعلم أن الشارع طلب منا تصحيحه والحج الفاسد، نعلم أن الشارع لم يرد منا تصحيحه، لأن تصحيحه بعد استقرار فساده محال، والشرع ما كلفنا بالمحال، فبان بما ذكرنا أن الحج الفاسد غير وارد، وحاصل الجواب بالوجهين يرجع إلى تخصيص الدعوى، فكأنهم قالوا: إن الصحة موافقة الأمر الخاص وهو الابتدائي؛ أو ما علمنا إرادة الشرع تخصيص تصحيح مأمور منا.

(١) لو قال: (لكان إتمام الحج) لكان أولى.

وأما العقود فكل ما كان سبباً لحكم إذا أفاد حكمه المقصود منه فهو صحيح، وإلا فهو باطل (*).

٦. الفساد فالباطل هو الذي لم يثمر، والصحيح الذي أثمر، والفاسد مرادف الباطل فهما اسمان لمسمى واحد، وأبو حنيفة أثبت قسماً بين الباطل والصحيح (*):

* قوله: «فكل ما كان سبباً لحكم إلخ» وذلك كعقد البيع والرهن والنكاح ونحوها، فإنها أسباب تترتب أحكامها المقصودة بها عليها، وذلك لأن العقد لم يوضع إلا لإفادة مقصود؛ كملك المبيع في البيع، وملك البضع في النكاح، وحفظ الحق في الرهن، فإذا أفاد العقد مقصوده فهو صحيح، وحصول مقصوده هو ترتب حكمه عليه؛ لأن العقد مؤثر^(١) لحكمه وموجب له، قال الآمدي^(٢): ولا بأس بتفسير الصحة في العبادات بهذا. قال المحقق الطوفي: قلت لأن مقصود العبادة إقامة رسم التعبد وبراءة ذمة العبد منها، فإذا أفادت ذلك كان هو معنى قولنا: إنها كافية في سقوط القضاء فتكون صحيحة^(٣).

* قوله: «وأبو حنيفة أثبت إلخ»^(٤) يعني أن الحنفية لم يجعلوا الفاسد مرادفاً للباطل، بل جعلوهما من باب الأعم والأخص، كالحيوان والإنسان، إذ كل باطل فاسد وليس كل فاسد باطلاً، وحاصله: أن الحنفية قالوا: إن المنهي عنه إن كان لكون النهي عنه لأصله فهي البطلان؛ كما في الصلاة بدون بعض الشروط أو الأركان، وكما في بيع الملائق - وهي ما في البطون من الأجنحة - لانعدام ركن من البيع أي المبيع، وإن كان النهي عنه لوصفه فهي الفساد كما في صوم يوم النحر للإعراض بصومه عن ضيافة الله للناس بلحوم الأضاحي =

(١) الأولى: (في حكمه)، أو (متنج لحكمه).

(٢) الإحكام ١/١٧٦.

(٣) شرح مختصر الروضة ١/٤٤٥.

(٤) تقدمت هذه المسألة ١/١٦٦.

جعل الفاسد عبارة عنه، وزعم أنه عبارة عما كان مشروعاً بأصله، غير مشروع بوصفه، ولو صح له هذا المعنى لم ينازع في العبارة، لكنه لا يصح إذ كل ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله.

= التي شرعها فيه، وكما في بيع الدرهم بالدرهمين، لا اشتاله على الزيادة فيأثم به ويفيد بالقبض الملك الحثيث، ولو نذر صوم يوم النحر صح نذره؛ لأن المعصية في فعله دون نذره، ويؤمر بقطره وقضائه ليتخلص عن المعصية وفي بالنذر؛ ولو صامه خرج عن عهدة نذره لأنه أدى الصوم كما التزمه، فقد اعتد بالفاسد، أما الباطل فلا يعتد به، وأنت إذا تأملت ذلك وجدت الخلاف لفظياً؛ إذ حاصله: أن مخالفة ذي الوجهين للشرع بالنهي عنه لأصله كما تسمى بطلاناً هل تسمى فساداً؟ أو لو صفة كما تسمى فساداً هل تسمى بطلاناً؟ فعند الحنفية: لا، وعندنا: نعم، والاعتداد بالفاسد دون الباطل لا ينافي كون الخلاف لفظياً، على أن أصحابنا وأصحاب الشافعي فرقوا بين الفاسد والباطل في الفقه في مسائل كثيرة، قال المرادوي في شرح التحرير^(١): «غالب المسائل التي حكموا عليها بالفاسد إذا كان مختلفاً فيها بين العلماء، والتي حكموا عليها بالبطلان إذا كانت مجعماً عليها أو الخلاف فيها شاذ، ثم وجدت بعض أصحابنا قال: الفاسد من النكاح ما يسوغ فيه الاجتهاد، والباطل ما كان مجعماً على بطلانه انتهى، وهو يحقق لك أن الخلاف لفظي فتنبه.

* قوله: «ولو صح له هذا المعنى إلخ»^(٢) يعني لو صح لأبي حنيفة هذا القسم، يعني التفرقة بين الباطل والفاسد، لم يناقشه أحد في التعبير عنه بالفاسد، ولكنه ينازع فيه من جهة أن كل ممنوع بوصفه ممنوع بأصله، لأن الباطل هو الذي لا يثمر، والفاسد أيضاً لا يثمر.

(١) شرح الكوكب المنير ١/ ٤٧٤.

(٢) مراد المصنف: (لو صح وجود شيء مشروع بأصله ممنوع بوصفه).

فصل

في القضاء والإعادة والأداء

الإعادة

الإعادة فعل الشيء مرة أخرى.

والأداء

والأداء فعله في وقته^(١).

والقضاء

والقضاء فعله بعد خروج وقته المعين شرعاً.

فلو غلب على ظنه في الواجب الموسع أنه يموت قبل آخر الوقت؛ لم يجز له التأخير، فإن أخره وعاش لم يكن قضاء لوقوعه في الوقت. والزكاة واجبة على الفور، فلو أخرها ثم فعلها لم تكن قضاء لأنه لم يعين وقتها بتقدير وتعيين.

ومن لزمه قضاء صلاة على الفور فأخر لم نقل إنه قضاء القضاء. فإذا ناسى اسم القضاء مخصوص بما عُين وقته شرعاً ثم فات الوقت قبل الفعل، ولا فرق بين فواته لغير عذر أو لعذر، كالنوم والسهو والحيف في الصوم والمرض والسفر.

* قوله: «والأداء فعله في وقته» يعني المقدر له شرعاً، وإنما قلنا: وقته المقدر له احترازاً مما ربط الأمر بفعله بوجود سببه، كإنكار المنكر إذا ظهر، وإنقاذ غريق إذا وجد، وكالجهاد إذا تحرك العدو أو حصر البلد؛ فإن هذا كله فعل مأمور به^(١). ولا يوصف بالأداء في الاصطلاح لعدم تقدير وقته^(٢)، وإن كان قد يقال في فاعله: إنه أدى الواجب، بمعنى أنه امتثل أمر الله تعالى.

وقولنا (شرعاً) احترازاً من العرف والعقل، فإنها لا تصرف لهما في تقدير أوقات العبادات الشرعية ولا غيرها من أحكام الشرع^(٣).

(١) يعني: في وقته.

(٢) يعني: من قبل الشارع.

(٣) مما يجتزئ بقوله: (شرعاً) عنه، ما كان وقته متعلقاً بتعيين المكلف كالنذر.

- وقال قوم: الصيام من الحائض بعد رمضان ليس بقضاء؛ لأنه ليس بواجب، إذ فعله حرام؛ ولا يجب فعل الحرام فكيف تؤمر بما تعصي به؟.

ولا خلاف في أنها لو ماتت لم تكن عاصية.

- وقيل في المريض والمسافر: لا يلزمهما الصوم أيضاً^(*)؛ فلا يكون ما يفعله بعد رمضان قضاء.

وهذا فاسد لوجه ثلاثة:

أحدها: ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت^(*): (كنا نحيض على عهد

* قوله: «وقيل إلخ» حاصل هذا القيل: أن المأمور به إن كان فواته في وقته لا لعذر؛ ففعله بعد الوقت يكون قضاء، وإن كان لعذر لم يكن فعله بعد الوقت قضاء؛ كالحائض والمريض والمسافر يفوتهم صوم رمضان لعذر الحيض والسفر فيستدركونه بعده.

* قوله: «أحدها ما روي عن عائشة إلخ» هكذا رأيت هذا الحديث في النسخة التي بيدي، ورواه الترمذي عن عائشة بلفظ: (كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ ثم نطهر فيأمرنا بقضاء الصيام ولا يأمرنا بقضاء الصلاة)، قال أبو عيسى: «هذا حديث حسن»^(١)؛ ورواه ابن ماجه بلفظ: (كنا نحيض عند النبي ﷺ فيأمرنا بقضاء الصوم)^(٢)، ووجه الاستدلال به: أن عائشة رضي الله عنها سمته قضاء، وأخبرت أن النبي ﷺ كان يسميه قضاء ويأمر به، لا يقال إنها سماه قضاء لغة والقضاء والأداء في اللغة قد يكونان بمعنى واحد؛ نحو: قضيت الدين وأديته، لأننا نقول هو وإن كان في اللغة كذلك، إلا أن ألفاظ الشرع المبينة لأحكام الشرع إنما تحمل على موضوعاتها الشرعية الاصطلاحية، والقضاء والأداء في الاصطلاح الشرعي متغايران.

(١) الترمذي (٧٨٧) كتاب الصوم، باب ما جاء في قضاء الحائض الصيام دون الصلاة ٣/١٥٤.

(٢) ابن ماجه (١٦٧٠) كتاب الصيام، باب ما جاء قضاء رمضان، بهذا اللفظ، وأخرجه أيضاً (٦٣١) بلفظ: (كنا نحيض عند النبي ﷺ ثم نطهر، ولم يكن يأمرنا بقضاء الصلاة)، ولفظ المصنف قريب مما رواه مسلم (٣٣٥/٦٩)، وأبو داود (٢٦٣)، والنسائي ٤/١٩١.

رسول الله ﷺ فنؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة)، والأمر بالقضاء إنما هو النبي ﷺ على ما نقره فيما يأتي^(١).

الثاني: لا خلاف بين أهل العلم في أنهم ينون القضاء^(*).

الثالث: أن العبادة متى أمر بها في وقت مخصوص فلم يجب فعلها فيه لا يجب بعده^(*)، ولا يمتنع وجوب العبادة في الذمة بناء على وجود السبب مع تعذر

* قوله: «أنهم ينون القضاء» الضمير للحائض والمريض والمسافر، وتقديره: أن المذكورين إذا صاموا بعد زوال عذرهم تجب عليهم نية القضاء بالإجماع، وكل ما وجبت فيه نية القضاء فهو قضاء، إذ لو كان أداء لما جاز أن ينووا القضاء، لأنهم حينئذ ينون غير الواجب عليهم، فلا يكون لهم؛ عملاً بقوله ﷺ: (وإنما لامرئ ما نوى)^(٢).

* قوله: «الثالث: أن العبادة إلخ» حاصله: أن ثبوت العبادة في الذمة غير ممتنع، كما أن ثبوت دين الأدي في الذمة غير ممتنع، وإذا كان ثبوتها في الذمة جائزاً، كان فعلها خارج وقتها بعد ثبوتها في الذمة قضاء؛ كدين الأدي؛ ومنشأ الخلاف: أن شرط القضاء هل هو تقدم وجوب الفعل أو تقدم سببه فقط؟ فعلى الأول: لا يكون فعل الحائض للصوم بعد رمضان قضاء؛ لأنه لم يكن واجباً عليها، فانتفاء القضاء لانتفاء شرطه، وعلى الثاني: يكون قضاء لأن حقيقة الوجوب وإن انتفت لكن سبب الوجوب موجود؛ وهو أهليتها للتكليف، ثم تقدم السبب قد يكون مع الإثم بالترك، كالتارك المتعمد المتمكن من الفعل، وقد لا يكون مع الإثم، كالتائم والحائض، ثم المزيل للإثم قد يكون من جهة العبد =

(١) سيأتي ١/٣٠٩.

(٢) أخرجه البخاري (٥٠٧٠) كتاب النكاح، باب من هاجر أو عمل خيراً لتزويج امرأة فله ما نوى،

ومسلم (١٩٠٧) كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: (إنما الأفعال بالنيات).

فعلها؛ كما في النائم والناسي، وكما في المحدث تجب عليه الصلاة مع تعذر فعلها منه في الحال، وديون الأدميين تجب على المعسر مع عجزه عن أدائها.

=كالسفر، وقد لا يكون كالحيض، ثم قد يصح معه الأداء كالمرض، وقد لا يصح؛ إما شرعاً كالحيض، أو عقلاً كالنوم^(١).

قال المحقق الطوفي: التحقيق أن التزام العبادة واجب حال العذر عملاً بالخطاب السابق، وإيقاعها حيثئذ غير واجب لأجل العذر^(٢).

(١) فعل ما فات وقته بعد الوقت المقدر شرعاً على أنواع:

١. ما فات بدون عذر، كمن صلى الظهر بعد العصر بلا عذر.
٢. ما فات بعذر مع إمكان فعله في وقته، كالسافر يفطر في رمضان ويصوم بعده.
٣. ما فات بعذر مع عدم إمكان فعله في وقته عقلاً، كالنائم لا يستيقظ إلا بعد الوقت، وهذان النوعان خالف في تسميتها قضاء بعض الفقهاء، أشار لهم المصنف بقوله: (وقيل في المريض).
٤. ما فات بعذر مع عدم إمكان فعله في وقته لمانع شرعي، كصوم الحائض بعد رمضان، وهذا الذي خالف فيه أصحاب القول الثاني، الذي قال فيه المصنف: (وقال قوم).

(٢) شرح مختصر الروضة ١/٤٥٣.

فصل

في العزيمة والرخصة^(*)

العزيمة

العزيمة في اللسان: القصد المؤكد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾^(١)
﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾^{(٢)(*)}.

والرخصة: السهولة واليسر، ومنه رخص السعر^(*) إذا تراجع وسهل الشراء.
فأما في عرف حملة الشرع؛ فالعزيمة: الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي^(*)، وقيل: ما لزم بإيجاب الله تعالى.

* هما الأمر الثالث من الأمور التي هي كاللواحق لكليات خطاب الوضع.

* قوله: ﴿وَلَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ أي: قصداً بليغاً، وسمي بعض الرسل أولي العزم^(٣)
لتأكيد قصدهم في طلب الحق.

* قوله: «ومنه رخص السعر» بضم الخاء المعجمة.

* قوله: «الحكم الثابت إلخ» يتناول الواجب^(٤) والمندوب وتحريم الحرام وكراهة المكروه، فالعزيمة واقعة في جميع هذه الأحكام، ولهذا قال أصحابنا: إن سجدة ﴿ص﴾ هل هي من عزائم السجود أو لا^(٥)؟ مع أن سجدة القرآن كلها عندهم ندب^(٦)، وقوله: «من غير مخالفة دليل شرعي» احتراز من مخالفة الدليل العقلي، فإن ذلك لا تستعمل =

(١) سورة طه، الآية [١١٥].

(٢) سورة آل عمران، الآية [١٥٩].

(٣) سورة الأحقاف، الآية [٣٥].

(٤) لا يتناول جميع الواجبات، بل الواجبات الثابتة على وجه لا مخالفة فيه لدليل شرعي، فمثلاً أكل الميتة للمضطر واجب، وليس عزيمة لكونه فيه مخالفة لدليل شرعي.

(٥) المغني ٢/٣٥٢.

(٦) المغني ٢/٣٦٤.

والرخصة: استباحة المحظور مع قيام^(١) الحاضر (*).
وقيل: ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح.

= فيه الرخصة والعزيمة، وزاد غير المصنف في الحد: خالٍ عن معارض راجح، وهذا يغني عن قوله: الحكم الثابت، لأن الدليل متى كان له معارض لم يكن حكمه ثابتاً، لأن المعارض إما أن يكون مساوياً أو راجحاً، فإن كان مساوياً لزم الوقف وانتفت العزيمة ووجب طلب المرجح الخارجي، وإن كان راجحاً لزم العمل بمقتضاه وانتفت العزيمة وثبتت الرخصة؛ كتحریم الميتة عند عدم المخمصة هو عزيمة؛ لأنه حكم ثابت للدليل خلا عن معارض، فإذا وجدت المخمصة حصل المعارض للدليل التحريم؛ وهو راجح عليه حفظاً للنفس فجاز الأكل وحصلت الرخصة.

* قوله: «والرخصة استباحة المحظور إلخ» عرف الرخصة بتعريفين أولهما قريب من الثاني، غير أن الاستباحة قد يكون مستندها الشرع فيلزم أن يكون لمعارضة دليل راجح؛ كأكل الميتة في المخمصة؛ فإنه استباحة للميتة المحرمة شرعاً؛ مع قيام السبب المحرم؛ وهو قوله: سبحانه وتعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾^(٢) للدليل شرعي راجح على هذا السبب، وهو قوله: سبحانه وتعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٣) فإن هذا خاص؛ وسبب التحريم عام، والخاص مقدم، هذا مع النصوص والإجماع الخاص على حفظ النفوس واستبقائها، وقد لا تكون الاستباحة مستندة إلى الشرع، فيكون ذلك معصية محضة لا رخصة، فلو قيل: استباحة المحظور شرعاً مع قيام السبب الحاضر لصح وساوى الثاني.

(١) يعني: مع وجود العلة التي تثبت من أجلها التحريم.

(٢) سورة المائدة، الآية [٣].

(٣) سورة المائدة، الآية [٣].

ولا يسمى ما لم يخالف الدليل رخصة^(*)، وإن كان فيه سعة كإسقاط صوم شوال وإباحة المباحات، لكن ما حط عنا من الإصر الذي كان على غيرنا يجوز أن يسمى رخصة مجازا لما وجب على غيرنا^(*)، فإذا قابلنا أنفسنا به حسن إطلاق ذلك.

= وقوله: «ما ثبت على خلاف دليل شرعي» احتراز مما ثبت على وفق الدليل؛ فإنه لا يكون رخصة بل عزيمة كالصوم في الحضر.

وقوله: «لمعارض راجح» احتراز مما كان لمعارض غير راجح، بل إما مساو فيلزم الوقف على حصول المرجح؛ أو قاصر عن مساواة الدليل الشرعي فلا يؤثر وتبقى العزيمة بحالها.

وقال ابن حمدان من أصحابنا في كتابه المقنع الأصولي: الرخصة ثبوت حكم لحالة مقتضيه^(١) مخالفة مقتضى دليل يعمها: وهذا الحد أجد حدود الرخصة.

* قوله: «ولا يُسمى إلخ» هذا كالامتحان لحد العزيمة والرخصة بالتفريع عليه، كاستباحة المباحات من مأكول ومشروب وتنزه ونحوه وعدم وجوب صوم شوال لا يسمى رخصة؛ لكونه لا يخالف دليلا، وشرط الرخصة مخالفة الدليل.

* قوله: «لكن ما حط عنا من الإصر إلخ» الإصر: بالكسر الذنب والثقل، وأصله من الضيق والحبس، يقال: أصره بأصره، إذا حبسه وضيق عليه. قاله في النهاية^(٢).

يعني ما تخفف عنا معاشر الأمة الإسلامية من التغليظ الذي كان على الأمم قبلنا كقطع محل النجاسة من الثوب والبدن وهتك العصاة بوجود معاصيهم مكتوبة على أبوابهم فيعاقبون عليها، وهي الأصار والأغلال الموضوععة عنا ببركة نبينا محمد ﷺ، فهو بالنسبة إلينا رخصة على سبيل المجاز، بمعنى أنه سهّل علينا ما شدد عليهم - رفقا =

(١) في شرح الكوكب المنير ١/٤٧٩: (تقتضيه) وهو أولى.

(٢) النهاية «أصر» ١/٥٢.

فأما إباحة التيمم إن كان مع القدرة على استعمال الماء لمرض أو زيادة ثمن سمي رخصة، وإن كان مع عدمه فهو معجوز عنه فلا يمكن تكليف استعمال الماء مع استحالته، فكيف يقال: السبب قائم^(*)؟

فإن قيل: فكيف يسمى أكل الميتة رخصة مع وجوبه في حال الضرورة؟ قلنا: يسمى رخصة من حيث إن فيه سعة، إذ لم يكلفه الله تعالى إهلاك نفسه، ولكون سبب التحريم موجوداً؛ وهو خبث المحل ونجاسته، ويجوز أن يسمى عزيمة من حيث وجوب العقاب بتركه، فهو من قبيل الجهتين^(*).

= من الله بنا - مع جواز إيجابه علينا كما أوجبه عليهم، لا على معنى أننا استبحنا شيئاً من المحرمات عليهم مع قيام المحرم في حقنا، لأن المحرم لذلك إنما كان عليهم لأنهم المكلفون به؛ لا نحن، فهذا وجه التجوز.

أما كون ذلك عزيمة في حقهم فهو حقيقة لأنه طلب منهم طلباً مؤكداً بدليل خال عن معارض، وهذا حقيقة العزيمة.

* قوله: «فكيف يقال السبب قائم» أي: ويلزم من قيامه وجود الرخصة، وحاصله أن هذا القسم لا يسمى رخصة لأنه لا يمكن تكليف استعمال الماء مع عدمه.

* قوله: «فهو من قبيل الجهتين» أي: فهو من حيث إسقاط العقاب عن فعله: هو فسحة ورخصة، ومن حيث إيجاب العقاب على تركه هو عزيمة، وحاصله: أن النفس يتعلق بها حقان: حق لله تعالى، وحق المكلف، فكل تكليف تعلق بالحقين فهو بالإضافة إلى حق الله تعالى عزيمة وبالإضافة إلى حق المكلف رخصة^(١).

(١) سبب تسمية الشيء رخصة أو عزيمة يلتفت فيه إلى مخالفة الدليل الشرعي الثابت من أجل علة معينة، فلا نلتفت حينئذٍ إلى كونه حقاً لله أو للمكلف، وإلا لقال قائل: للمكلف أن يمتنع من حقه، فله أن لا يأكل من الميتة.

- فأما الحكم الثابت على خلاف العموم^(*)؛ فإن كان الحكم في بقية الصور
لمعنى موجود في الصورة المخصصة، كبيع العرايا المخصوص من المزابنة المنهي
عنها فهو حينئذ رخصة، وإن كان لمعنى غير موجود في الصورة المخصصة؛

* قوله: «فأما الحكم الثابت على خلاف العموم إلخ» بيانه: أن ما خص به العام من
الأحكام لا يخلو: إما أن يختص ذلك المخصص للعام بمعنى لا يوجد في بقية صور العام،
أو لا يختص فإن اختص بمعنى لا يوجد في بقية الصور فليس برخصة، وذلك كالأب
المخصوص بجواز الرجوع في الهبة لابنه من عموم قوله: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (ليس لنا مثل السوء
العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه) رواه البخاري^(١) وصححه الترمذي^(٢)، فإن
اختصاص الأب بجواز الرجوع في الهبة لمعنى خاص فيه، وهو الأبوة دون سائر الواهيين،
فهو من باب تخصيص العموم لا من باب الرخص، وإن لم يختص ذلك المخصص بمعنى
لا يوجد في بقية صوره كان رخصة، كالعرايا المخصصة من بيع المزابنة، فإن المزابنة بيع
التمر بالرطب، وقد نهي عنه نهياً عاماً ثم خصت منه العرايا في خمس أوسق فما دونها
للحاجة، بشروط ذكرت في كتب الفروع، وصرحت الرواة بلفظ الرخصة فيها، ففي
الصحيحين والترمذي من حديث زيد بن ثابت أن النبي ﷺ نهي عن المزابنة إلا أنه قد
رخص في بيع العرايا بخرصها^(٣).

(١) البخاري (٢٦٢٢) من كتاب الهبة، باب لا يجل لأحد أن يرجع في هبته وصدقته، ومسلم (١٦٢٢)

كتاب الهبات، باب تحريم الرجوع في الصدقة والهبة بعد القبض.

(٢) سنن الترمذي ٣/٥٩٣.

(٣) أخرجه البخاري (٢١٩٢) كتاب البيوع، باب تفسير العرايا، ومسلم (١٥٣٩) كتاب البيوع، باب

تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا، والترمذي (١٣٠٠) كتاب البيوع، باب ما جاء في العرايا

والرخصة في ذلك.

كإباحة الرجوع في الهبة للوالد المخصوص من قوله ﷺ: (العائد في هبته كالعائد في قبته) فليس برخصة، لأن المعنى الذي حرم لأجله الرجوع في الهبة غير موجود في الوالد^(*).

* قوله: «لأن المعنى إلخ» بيان للفرق بين المسألتين، والظاهر أن المعنى المخصص للأب من عموم منع الرجوع في الهبة دائم القيام به؛ وهو الأبوة^(١)، والمخصص لمحل الرخصة من عموم دليل العزيمة عارض غير لازم كالمخمضة في أكل الميتة والحاجة في العرايا.

واعلم أن هذا الفرق لا يؤثر ولا يناسب اختلاف الحكم في الصورتين المذكورتين، بل الأشبه أنهما يسميان رخصة أعنى رجوع الأب في الهبة، وجواز العرايا ونحوها لوجهين: أحدهما: أن معنى الرخصة لغة وشرعاً مشترك بينهما، أما اللغة فلأن الرخصة من السهولة، وفي تجويز الرجوع للأب في الهبة تسهيل عليه، وأما شرعاً فلأن رجوعه على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح، وهذا حد الرخصة فوجب أن يكون رخصة^(٢).
الثاني: أن الرخصة تقابل العزيمة، ولا شك أن تحريم الرجوع في الهبة على الأجنبي عزيمة، فوجب أن يكون جوازه للأب رخصة^(٣).

(١) العلة في تحريم رجوع الأجنبي في هبته، أن الموهوب دخل في ملك الأجنبي ويحرم على المالك أن يأخذ ملك غيره بلا إذن، أما الوالد فهذه العلة ليست موجودة فيه؛ لأنه لا يحرم عليه أن يأخذ من مال ابنه، فالعلة التي ثبت التحريم في العام من أجلها وهي أنه أخذ مال الغير على وجه محرم، ليست موجودة في الخاص، ومن ثم لم يسم رخصة.

(٢) الرخصة: استباحة المحظور مع وجود علة التحريم لدليل معارض، وهذا المعنى موجود في العرايا، وليس موجوداً في رجوع الوالد في هبته.

(٣) هذا الوجه مبني على أن الرخصة والعزيمة متقابلان وليس هذا محل اتفاق، بدلالة أن المباحات ليست رخصة ولا عزيمة، ومن قال بتقابلها فيسلم إمكان كون الإباحة عزيمة.

(باب في أدلة الأحكام)

الأصول أربعة^(*): كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، والإجماع، ودليل العقل
المبقي على النفي الأصلي.

* قوله: «الأصول» مبتدأ خبره أربعة، واللام للعهد لتقدم ذكر الأصول في قوله:
أصول الفقه: أدلته الدالة عليه، ويجوز أن يجعل أربعة خبر مبتدأ محذوف والتقدير
الأصول التي وعدنا بالكلام عليها هي أربعة.

* قوله: «ودليل العقل إلخ» لم يرد بذلك أن الأحكام الشرعية تدرك بالعقل، ولكن
المراد أن العقل دل على براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات
والسكنات قبل بعثة الرسل عليهم الصلاة والسلام وتأيدهم بالمعجزات، وانتفاء
الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع، ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد
السمع، فإذا ورد نبي وأوجب خمس صلوات فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة لا
بتصريح النبي بنفيها؛ لكن كان وجوبها منتفياً إذ لا مثبت للوجوب، فيبقى على النفي
الأصلي، وهذا معنى قول المصنف: دليل العقل المبقى على النفي الأصلي، فالمبقي بضم
الميم وكسر القاف المشددة، والبقاء على ذلك من جهة أن نطق النبي عليه الصلاة والسلام
بالإيجاب قاصر على الخمسة، فبقى على النفي في حق السادسة؛ وكان السمع لم يرد بها،
وكذلك إذا أوجب صوم رمضان بقي صوم شوال على النفي الأصلي، وإذا أوجب عبادة
في وقت بقيت الذمة بعد انقضاء الوقت على البراءة الأصلية، وإذا أوجب شيئاً على القادر
بقي العاجز على ما كان عليه^(١)، ومن هذا يتضح لك أن النظر في الأحكام إما أن يكون
في إثباتها أو في نفيها، أما إثباتها فالعقل قاصر عن الدلالة عليه، وأما النفي فالعقل قد دل
عليه إلى أن يرد الدليل السمعي بالمعنى الناقل من النفي الأصلي، فاتهض دليلاً على أحد
الشطرين، وهو النفي، ومن ثم قال الغزالي في المستصفى: تسمية العقل أصلاً من أصول
الأدلة تجوز^(٢) انتهى. وقد علمت وجه التجوز فيه.

(١) إنما يتم هذا على مذهب من يرى عدم صحة الاستدلال بمفهوم المخالفة.

(٢) المستصفى ٢/٢.

واختلف في قول الصحابي، وشرع من قبلنا^(*) وسنذكر ذلك إن شاء الله تعالى.

* قوله: «واختلف في قول الصحابي وشرع من قبلنا» تبع المصنف في ذلك الغزالي في المستصفى^(١) كما أنه تابع له في أكثر ما في الكتاب فاقصر هنا على هذين مما اختلف الأصوليون فيه، وأوردها بتمامها العلامة محمد بن الحسن الواسطي الشافعي في كتابه الجوهر الفريد شرح مختصر ابن الحاجب الأصولي فقال بعد أن ذكر الكتاب والسنة والإجماع والقياس:

- وقول الصحابي فتياه عن اجتهاد إن لم يخالف بفتح اللام فيها، والمصالح المرسلة اعتبار أمر مناسب لم يرد الشرع فيه باعتبار ولا إلغاء.

- والاستصحاب^(٢) وهو الاستمرار على ما عهد من نفي أو إثبات أصلي أو حكم شرعي؛ وهو المعبر عنه في السنة الفقهاء بقولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان؛ والأصل عدم كذا أو بقاءه.

- والبراءة الأصلية: استصحاب خاص وهو الاستمرار على الحكم بفراغ الذمة الثابت قبل وجودها أو قبل الدعوى باشتغالها.

- والعوائد جمع عادة؛ وهي الأمر المتكرر المعاود؛ أو معاودة الأمر وتكرره؛ وفي تخصيص العموم بها خلاف وتفصيل؛ مثل أن يرد الشرع بحكم عام للناس فيه عادة خاصة فينزل العموم على خصوص العادة فيه.

- والاستقراء تتبع الجزئيات، والحكم على كلها بمثل حكمها؛ وإن شئت فقل: هو الحكم على كلي بما حكم به في جزئياته.

=

(١) المستصفى ١/٢.

(٢) المصنف يرى أن الاستصحاب متفق عليه.

وأصل الأحكام كلها من الله سبحانه؛ إذ قول الرسول ﷺ إخبار عن الله بكذا^(*)، والإجماع يدل على السنة، فإذا نظرنا إلى ظهور الحكم عندنا فلا يظهر إلا بقول الرسول ﷺ فإننا لا نسمع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل عليه السلام، وإنما ظهر لنا من رسول الله ﷺ، والإجماع يدل على أنهم استندوا إلى قوله، لكن إذا لم نحور النظر وجمعنا المدارك صارت الأصول التي يجب فيها النظر منقسمة إلى ما ذكرنا.

-- وسد الذرائع وهو حسم مواد المفسد بالمنع من يسيرها لثلا يتوصل منه إلى كبيرها، كتحريم يسير الخمر الداعي إلى كثيره.

- والاستدلال هو: النظر، وهو ترتيب أمرين أو أمور معلومة لاكتساب مجهول.
- والاستحسان هو: العدول بالمسألة عن حكم نظائرها لمعنى أو مصلحة أرجح.
- والأخذ بالأخف، وهو: التزام أقل الأحكام أو أيسرها؛ لأنه المتيقن وما زاد منفي بالاستصحاب أو البراءة الأصلية.

- والعصمة وهي كون العين أو المنفعة ممنوعة من تملك الغير أو استعماله لها لثبوت الحق فيها لمن هو له؛ وهي راجعة إلى ضرب من الاستحسان^(١)، لأننا نستصحب حكم الملك للمالك فيمتنع مزاحمة غيره له. هذا كلامه وستمر بك الأصول في هذا الكتاب نفيًا أو إثباتًا.

* قوله: «إذ قول الرسول إلخ» تعليل وبيان لقوله: وأصل الأحكام كلها من الله سبحانه.

(١) كذا قال، ولعله: الاستصحاب.

فصل

الكتاب هو القرآن
 وكتاب الله سبحانه هو كلامه؛ وهو القرآن الذي نزل به جبريل عليه السلام على النبي ﷺ (*).

وقال قوم: الكتاب غير القرآن، وهو باطل، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ

* قوله: «وكتاب الله سبحانه» لما بين المصنف كمية الأصول أخذ في الاستدلال عليها أول أول، وأولها الكتاب فبدأ بذكره.

وقوله: الذي نزل به جبريل احترز به عن قول من يثبت كلام النفس، لأنه لا يصح فيه التنزيل عنده، ونحن لا نثبت ذلك^(١)، وهذه المسألة طوّل الأشعرية والمتأولة ذيوها، وانتصروا لها بما هو تكلف وخروج عن الظاهر؛ بل القاطع من غير ضرورة إلا خيالات لاغية وأوهام متلاشية، وما ذكره معارض بأن المعاني لا تقوم شاهداً إلا بالأجسام، فإن أجازوا معنى قام بالذات القديمة، فليجيزوا خروج صوت من الذات القديمة وليست جسماً^(٢)، إذ كلا الأمرين خلاف للشاهد، ومن أحال كلاماً لفظياً من غير جسم فليحل ذاتاً مرئية غير جسم ولا فرق، وأيضاً فإن الكلام عرض يحتاج إلى محل يقوم به وقد جعلوا ذلك المحل النفس، فأثبتوا الله نفساً، وأثبتوا فيه الجوهر والعرض إلى غير ذلك مما الكلام لا طائل تحته، والله تعالى متكلم بكلام يليق بذاته تعالى، فنحن نؤمن به، ولا نبحت عن حقيقته والله الهادي.

* قوله: «وقال قوم: الكتاب غير القرآن» هؤلاء القوم لم يسمهم الشيخ، فإن كان هذا النقل صحيحاً فهؤلاء القوم إما مخطئون، أو النزاع معهم لفظي.

أما وجه خطئهم فهو أن يكونوا نظروا إلى تغاير لفظ القرآن والكتاب، فحكموا بالتغاير، ولم ينظروا في الدليل المذكور بعد.

(١) أي: لا نثبت أن كلام الله هو كلام النفس.

(٢) إثبات الجسم ونفيه لم يردا في النصوص، ولذا سكتنا عنهما.

تَفَرَّكَ مِنَ الْجِنَّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا ﴿١﴾ - إلى قوله: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أَنْزَلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى﴾^(١)، وقالوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾^(٢) فأخبر الله تعالى أنهم استمعوا القرآن، وَسَمُوهُ قُرْآنًا وَكِتَابًا^(*)، وقال تعالى: ﴿حَمِّمُوا ﴿٣﴾ وَالْكِتَابِ الْمُمِينِ ﴿٤﴾ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^(٣)، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمْرِ الْكِتَابِ لَدَيْنَا﴾^(٤) وقال: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٥﴾ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾^(٥) وقال: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ ﴿٦﴾ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾^(٦) سماه قرآنا وكتابا، وهذا مما لا خلاف فيه بين المسلمين^(*).

= وأما وجه كون نزاعهم لفظياً فهو أن يكونوا خصوا كلام الله تعالى بكلامه النفسي على ما هو رأي الجهمية، وخصوا القرآن بهذه العبارات المتلوة الدالة على المعنى النفسي عندهم، وحيث يرجع الكلام إلى إثبات المعنى النفسي، وتخرج هذه المسألة عن التنازع فيها.

* قوله: «فأخبر تعالى أنهم استمعوا القرآن» يرد عليه احتمال أنهم سموه كتاباً لغة لجمعه الأحكام وغيرها، ولا يلزم من ذلك أن يكون القرآن كتاب الله، إلا أن هذا الاحتمال بعيد جداً مخالف لمبادرة الإفهام الصحيحة عند سماعها هذا الكلام: أن مراده كتاب الله.

* قوله: «وهذا مما لا خلاف فيه إلخ» أي: أن الأمة أجمعت على اتحاد مسمى اللفظين الكتاب والقرآن، أي أن مساهما واحداً فالكتاب هو القرآن، والقرآن هو الكتاب، والكتاب هو كتاب الله تعالى.

(١) سورة الأحقاف، الآيتان [٢٩-٣٠].

(٢) سورة الجن، الآية [١].

(٣) سورة الزخرف، الآيات [١-٣].

(٤) سورة الزخرف، الآية [٤].

(٥) سورة الواقعة، الآيتان [٧٧-٧٨].

(٦) سورة البروج، الآيتان [٢١-٢٢].

وهو ما نقل إلينا بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً^(*).

تعريف الكتاب
 وقيدناه بالمصاحف؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم بالغوا في نقله وتجريده عما سواه، حتى كرهوا التعاشير والنقط كيلاً يخلط بغيره، فنعلم أن المكتوب في المصحف هو القرآن^(*)، وما خرج عنه فليس منه، إذ يستحيل في العرف والعادة مع توفر الدواعي على حفظ القرآن أن يهمل بعضه، فلا ينقل، أو يخلط به ما ليس منه.

* قوله: «وهو ما نقل إلينا إلخ» هذا التعريف لا يستقيم، إذ هو حد للشيء بما تتوقف معرفته عليه، لأن وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن، فلا يعرف القرآن بها وإلا يلزم الدور.

وقد يقال: نحن بعد ما علمنا أن ههنا ما نقل بين الدفتين، وما لم ينقل كالمنسوخ تلاوته، وما نقل ولم يتواتر نحو (ثلاثة أيام متتابعات)^(١) أردنا تخصيص الاسم بالقسم الأول دون الآخرين، ليعلم أن ذلك هو الدليل، وعليه بنى الأحكام مع منع التلاوة، والمس محدثاً؛ وإلا فهو اسم علم شخصي، والتعريف لا يكون إلا للحقائق الكلية، بل قد نبهنا على أن ضابط معرفته التواتر في متون المصحف وصدور الحفاظ دون التحديد والتعريف، وهو الحق.

* قوله: «فنعلم أن المكتوب في المصحف» أي: المتفق عليه، فأل في المصحف للعهد.

(١) سيأتي تخريجها في الفصل القادم.

فصل

فأما ما نقل نقلا غير متواتر كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه: (فصيام ثلاثة أيام القراءة الشاذة متتابعات)^(١).

١. فقد قال قوم: ليس بحجة؛ لأنه خطأ قطعاً، لأنه واجب على الرسول تبليغ القرآن طائفةً من الأمة تقوم بالحجة بقولهم؛ وليس له مناجاة الواحد به. وإن لم ينقله من القرآن احتمال أن يكون مذهبا له واحتمل أن يكون خبراً، ومع التردد لا يعمل به.

٢. والصحيح أنه حجة، لأنه يخبر أنه سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم؛ فإن لم يكن قرآناً فهو خبر، فإنه ربما سمع الشيء من النبي صلى الله عليه وسلم تفسيراً فظنه قرآناً، وربما أبدل لفظاً بمثلها، ظنا منه أن ذلك جائز، كما روى عن ابن مسعود

* قوله: «وإن لم ينقله إلخ» كذا في النسخة التي بيدي وفي المستصفي (وإن لم يجعله)^(٢) وهي أوضح.

(١) أخرجه سعيد بن منصور ٤/ ١٥٦٢ (٨٠٤)، والبيهقي ١٠/ ٦٠، وابن أبي شيبة ج ٤ ق ١ ص ٣٣ (٢٢١)، وابن جرير (١٢٥٠٤) من طريق إبراهيم النخعي عن ابن مسعود بإسناد صحيح. ومراسيل إبراهيم صححها كثير من العلماء، وأخرجه سعيد بن منصور (٨٠٦)، والبيهقي ١٠/ ٦٠، وعبدالرزاق ٨/ ٥١٤ (١٦١٠٤)، وابن جرير (١٢٥٠٣) من طريق مجاهد عن ابن مسعود. وفي روايته عنه اختلاف، وأخرجه سعيد (٨٠٥)، والبيهقي ١٠/ ٦٠ من طريق حجاج عن ابن مسعود، وحجاج ضعيف ولم يدرك ابن مسعود، وأخرجه عبدالرزاق (١٦١٠٣) وابن جرير (١٢٥٠٨) من حديث أبي إسحاق عنه، وأخرجه عبدالرزاق (١٦١٠٣)، وابن جرير (١٢٥٠٩) من حديث الأعمش عنه، وأخرجه ابن جرير (١٢٥٠٧) من حديث عامر عنه.

(٢) المستصفي ٢/ ١٢.

ﷺ أنه كان يجوز مثل ذلك^(١)، وهذا يجوز في الحديث دون القرآن^(١)، ففي الجملة لا يخرج عن كونه مسموعاً من النبي ﷺ ومروياً عنه فيكون حجة كيف ما كان.

وقولهم يجوز أن يكون مذهباً، قلنا: لا يجوز ظن مثل هذا بالصحابة ﷺ، فإن هذا افتراء على الله وكذب عظيم، إذ هو جعل رأيه ومذهبه الذي ليس هو عن الله تعالى ولا عن رسوله قرآناً، والصحابة ﷺ لا يجوز نسبة الكذب إليهم في حديث النبي ﷺ ولا في غيره، فكيف يكذبون في جعل مذاهبهم قرآناً، هذا باطل يقيناً.

(١) قال ابن تيمية في الفتاوى ١٣/٣٩٧: «أما من قال عن ابن مسعود أنه كان يجوز القراءة بالمعنى فقد

كذب عليه، وإنما قال: قد نظرت إلى القراء فرأيت قراءتهم متقاربة وإنما هو كقول أحدكم: أقبل وهلم وتعال، فاقرأوا كما علمتم».

(٢) سيأتي هذا المبحث، انظر: ١/٤١٠.

فصل

والقرآن يشتمل على الحقيقة والمجاز، وهو اللفظ المستعمل في غير موضوعه المجاز الأصلي على وجه يصح^(*)، كقوله: «وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ»^(١)*(*) «وَسَقَلِ الْقَرْيَةَ»^(٢) «جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ»^(٣) «أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَايِبِ»^(٤) «وَجَزَأُ

* قوله: «وهو اللفظ المستعمل إلخ» عدل عن قولهم لعلاقة إلى قوله: «على وجه يصح» ليعم المذهبين، مذهب من يقول على وجه يصح أي: بحسب غير وضع أول بل بمجرد المناسبة؛ كما هو رأي الأكثر، ومذهب من يقول على وجه يصح أي بوضع ثان ملحوظ فيه الوضع السابق؛ كما هو رأي البعض، بخلاف ما إذا قيل: هو اللفظ المستعمل في غير وضع أول لعلاقة؛ فإنه لا يصح إلا على مذهب الأكثرين.

والحاصل أن قولنا: على وجه يصح. أعم من قولنا: لعلاقة، وقيد الصحة يخرج مثل استعمال لفظ الأرض في السماء.

* قوله: «جَنَاحُ الذُّلِّ» الجناح حقيقة للطائر من الأجسام، والمعاني والجمادات لا توصف به، فإثباته للذل مجاز قطعاً، والسؤال لأهل القرية فهو مجاز بالحذف، والجدار لا إرادة له، إذ الإرادة حقيقة من خصائص الحيوان أو الإنسان، وإنما هو كناية عن مقاربتة الانقضاض، لأن من أراد شيئاً قاربه، فكانت المقاربة من لوازم الإرادة؛ فتجوز بها عنها، والجزاء لا يسمى سيئة حقيقة، والقصاص حق فلا يكون عدواناً حقيقة أيضاً.

(١) سورة الإسراء، الآية [٢٤].

(٢) سورة يوسف، الآية [٨٢].

(٣) سورة الكهف، الآية [٧٧].

(٤) سورة المائدة، الآية [٦].

سَيِّئَةٌ سَيِّئَةٌ مِثْلَهَا»^(١) «فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ»^(٢) «إِنَّ الَّذِينَ اللَّهُ يُؤْذِرُونَ»^(٣)،
 أي: أولياء الله، وذلك كله مجاز؛ لأنه استعمال اللفظ في غير موضوعه، ومن
 منع فقد كابر^(*)، ومن سلّم وقال: لا أسميه مجازاً؛ فهو نزاع في عبارة لا فائدة في
 المشاحة فيه، والله أعلم.

* قوله: «ومن منع فقد كابر»^(٤) أي: أن قوما منعوا جواز وقوع المجاز في القرآن،
 ونسب الطوفي^(٥) المنع إلى الظاهرية والرافضة، وحكى برهان الدين إبراهيم ابن مفلح^(٦) في
 طبقاته: أن أبا الحسين الجزري البغدادي الحنبلي له اختيارات منها: أنه لا مجاز في القرآن وأنه
 يجوز تخصيص الكتاب والسنة بالقياس، وحكى شيخ الإسلام ابن تيمية في كتاب
 الإيذان^(٧): أن أبا الحسن هذا وأبا عبد الله ابن حامد وأبا الفضل التميمي وابن أبي الحسن
 التميمي منعوا أن يكون في القرآن مجاز، ومنع ذلك أيضاً محمد بن خويز منداد وغيره من
 المالكية، ومنع منه داود بن علي وابنه أبو بكر ومنذر بن سعيد البلوطي وصنف فيه مصنفاً.
 ولما كان هؤلاء من العلم بمكان معروف تردد المصنف في الأمر، فجعل ذلك إما
 مكابرة وإما نزاعاً في عبارة، وأقول: لا مكابرة، وإنما الصواب الثاني، وبيانه أن تقسيم
 اللفظ إلى حقيقة ومجاز، هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، وأول من عرف
 أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه (مجاز القرآن)، وقد بين هذا =

(١) سورة الشورى، الآية [٤٠].

(٢) سورة البقرة، الآية [٤٠].

(٣) سورة الأحزاب، الآية [٥٧].

(٤) من نفى المجاز قال إن اللفظ بقريته وضع لغوي مستقل، فنظر وللجملة كاملة.

(٥) شرح مختصر الروضة ٢/٢٨.

(٦) المقصد الأرشد ٣/١٥٩.

(٧) الإيذان ص ٧٣.

=ابن السبكي في (عروس الأفراح)، ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عني بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية، والمانعون قالوا: إنكم تقولون: المجاز الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له، وهذا يقتضي العلم بأن هذه الكلمة وضعت أولاً لكذا؛ ثم استعملت في غيره، وهذا يتوقف على العلم بأن الألفاظ العربية وضعت أولاً لمعان، ثم بعد ذلك استعملت في غيرها أو فيها؛ فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال، وهذا إنما يصح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية؛ فيدعى أن قوما من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا، وهذا بكذا، ويجعل هذا عاما في جميع اللغات، قال الإمام ابن تيمية^(١): وهذا القول لا نعرف أحدا من المسلمين قاله قبل أبي هاشم الجبائي، فإنه تنازع هو وأبو الحسن الأشعري في مبدأ اللغات، فقال أبو هاشم: هي اصطلاحية، وقال الأشعري: هي توقيفية، ثم خاض الناس بعدهما في هذه المسألة، قال الإمام: والمقصود هنا أنه لا يمكن أحدا أن ينقل عن العرب، بل ولا عن أمة من الأمم أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة، ثم استعملوها بعد الوضع، وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها^(٢)، فإن ادعى مدع أنه يعلم وضعا يتقدم ذلك فهو مبطل، فإن هذا لم ينقله أحد من الناس، وقد أطال الإمام النفس في هذه المسألة في كتابه (الإيمان)^(٣) وحاصل الأمر: تعذر معرفة تقدم وضع على وضع فلا مجاز بالمعنى الذي قالوه، بل الكل موضوع فرجع إلى أنه نزاع في العبارة.

(١) الإيمان ص ٧٥.

(٢) يعني: من المعاني.

(٣) الإيمان ص ٧٢-٩٧.

فصل

قال القاضي: ليس في القرآن لفظ بغير العربية^(*)؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُضِّلَتْ آيَاتُهُ أَءَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾^(١)، ولو كان فيه لغة العجم لم يكن عربياً محضاً، وآيات كثيرة في هذا المعنى، ولأن الله سبحانه تحداهم بالإتيان بسورة من مثله؛ ولا يتحداهم بما ليس من لسانهم ولا يحسنونه. وروى عن ابن عباس وعكرمة رضي الله عنهما أنهما قالوا: (فيه ألفاظ بغير العربية قالوا: ﴿تَأْتِيَةُ اللَّيْلِ﴾^(٢) بالحِشْيَةِ^(٣)، و﴿مِشْكُورَةٌ﴾^(٤) هندية^(٥)،

* قوله: «فصل: قال القاضي»^(٦) أراد به القاضي أبا يعلى. وأقول: أطال العلماء النفس في هذه المسألة بها لا طائل له، وحاصل ما نذهب إليه: أن ما كان معلوماً لمعنى عند غير العرب ثم استعملته العرب في ذلك المعنى؛ كإسماعيل وإبراهيم وإسحاق ويعقوب ونحوها، فمثل هذا لا ينبغي أن يقع فيه خلاف، والعجب كل العجب ممن خالف فيه، وأما ما كان من غير الأعلام فإن العرب استعملت كلمات أصلها أعجمية فعربتها بألستها وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها؛ فصارت عربية؛ ثم نزل القرآن وقد اختلطت بكلام العرب فمن قال: إنها عربية باعتبار التعريب الطارئ فهو صادق، ومن قال: إنها أعجمية، يعني باعتبار أصلها فهو صادق، وهذا يجري بكل لسان وبكل زمان خصوصاً في زمننا لكثرة المخترعات فيه، فتفطن لذلك، واكتف به.

(١) سورة فصلت، الآية [٤٤].

(٢) سورة المزمل، الآية [٦].

(٣) أخرجه ابن جرير (٣٥١٩٦) عن ابن عباس.

(٤) سورة النور، الآية [٣٥].

(٥) أخرج عبد بن حيد عن ابن عباس: أنها حيشية، كما في الدر المنثور ٦/١٩٩.

(٦) العدة ٣/٧٠٧.

و﴿إِسْتَبْرَقٌ﴾^(١) فارسية^(٢).

وقال من نصر هذا: اشتمال القرآن على كلمتين ونحوهما أعجمية لا يخرجها عن كونه عربياً؛ وعن إطلاق هذا الاسم عليه؛ ولا يهد للعرب حجة؛ فإن الشعر الفارسي يسمى فارسياً وإن كان فيه آحاد كلمات عربية. ويمكن الجمع بين القولين بأن تكون هذه الكلمات أصلها بغير العربية؛ ثم عربتها العرب واستعملتها؛ فصارت من لسانها بتعريبها واستعمالها لها، وإن كان أصلها أعجمياً.

(١) سورة الكهف، الآية [٣١].

(٢) أخرجه عبد بن حميد عن الضحاك كما في الدر المنثور ٧/٧٠٩، أما ورد عن عكرمة فانظره في

مصنف ابن أبي شيبة ١٠/٤٧٠.

فصل

المتشابه

وفي كتاب الله سبحانه محكم ومتشابه، كما قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^(١).

قال القاضي^(*): المحكم المفسر، والمتشابه الجمل، لأن الله سبحانه سمى المحكمات أم الكتاب، وأم الشيء: الأصل الذي لم يتقدمه غيره، فيجب أن يكون المحكم غير محتاج إلى غيره، بل هو أصل بنفسه، وليس إلا ما ذكرنا^(٢).

وقال ابن عقيل^(٣): المتشابه هو الذي يغمض^(*) علمه على غير العلماء المحققين، كآيات التي ظاهرها التعارض، كقوله تعالى: ﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ﴾^(٤)، وقال في أخرى: ﴿قَالُوا يَنْوَلُّنَا مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا﴾^(٥) ونحو ذلك.

وقال آخرون: المتشابه الحروف المقطعة في أوائل السور والمحكم ما عداه.

* قوله: «قال القاضي إلخ» اعلم أنه متى أطلق القاضي عند الحنابلة فالمراد به: محمد ابن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء الإمام الكبير المتوفى سنة ثمان وخمسين وأربعمائة، وإنما نقل المصنف الأقوال في تفسير المحكم والمتشابه، لأنه لم يرد توقيف في بيانها، وابن عقيل هو الإمام أوحده المجتهدين على بن محمد بن عقيل الفقيه الاصولي الواعظ المتكلم المتوفى سنة ثلاث عشرة وخمسمائة.

* قوله: «يغمض» الغامض من الكلام ضد الواضح، وبابه سهل.

(١) سورة آل عمران، الآية [٧].

(٢) العدة ٢/٦٨٨، وانظر: ١/١٥٢ و ٢/٦٨٤.

(٣) الواضح ق ٣٦ ج ١.

(٤) سورة المرسلات، الآية [٣٥].

(٥) سورة يس، الآية [٥٢].

وقال آخرون: المحكم: الوعد والوعيد والحرام والحلال، والمتشابه القصص والأمثال. والصحيح أن المتشابه ما ورد في صفات الله سبحانه مما يجب الإيمان به ويجرم التعرض لتأويله^(١)، كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٢) ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾^(٣)، ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدِي﴾^(٤) ﴿وَيَتَقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾^(٥) ﴿تَجْرَىٰ بِأَعْيُنِنَا﴾^(٦) ونحوه، فهذا اتفق السلف رحمهم الله على الإقرار به وإمراره على وجهه^(٧)، وترك تأويله، فإن الله سبحانه ذم المتبعين لتأويله، وقرنهم في الذم بالذين يتبعون الفتنة؛ وسماهم أهل زيغ، وليس في طلب تأويل ما ذكروه^(*) من الجمل وغيره ما يذم به صاحبه، بل يمدح عليه، إذ هو طريق إلى معرفة الأحكام، وتمييز الحلال من الحرام، ولأن في الآية قرائن تدل على أن الله سبحانه منفرد بعلم تأويل المتشابه، وأن الموقف الصحيح عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٨) لفظاً ومعنى، أما اللفظ فلأنه لو أراد عطف الراسخين لقال:

* قوله: «وما ذكروه إلخ» أي: من تفسيرهم المتشابه بالمجمل أو بالذي يغمض علمه على غير العلماء المحققين أو غير ذلك مما تقدم.

(١) نحو البحث في كيفية الصفات، وهذا منه على جهة التمثيل، وإلا فكل ما وجب الإيمان به إجمالاً ويمنع تفصيله ولا تعلم كيفيته فهو داخل في المتشابه.

(٢) سورة طه، الآية [٥].

(٣) سورة المائدة، الآية [٦٤].

(٤) سورة ص، الآية [٧٥].

(٥) سورة الرحمن، الآية [٢٧].

(٦) سورة القمر، الآية [١٤].

(٧) يعني: الإيمان به بمقتضى معناه اللغوي، وترك تأويله، أي: عدم صرف معناه عن الظاهر.

(٨) سورة آل عمران، الآية [٧].

﴿يَقُولُونَ ءَأَمْنَا بِهِ﴾ بالواو^(*)، وأما المعنى فلأنه ذم مبتغي التأويل، ولو كان ذلك للراسخين معلوما لكان مبتغيه ممدوحاً لا مذموماً^(*).

* قوله: «و﴿يَقُولُونَ ءَأَمْنَا بِهِ﴾» أي: وحيث لم يؤت بالعطف اقتضى أن قوله: «وَأَلْرَّسِيخُونَ»^(١) مبتدأ، وخبره: يقولون آمنا به، ولا يصح القول بأن الوقف على قوله: «وَأَلْرَّسِيخُونَ فِي أَلْعَلِمِ» لأن ذلك يستلزم أن يكون جملة «يَقُولُونَ ءَأَمْنَا» حالية، ولا معنى لتقييد علمهم به بهذه الحالة الخاصة، وهي حال كونهم يقولون هذا القول، وهذا من جملة القرائن التي أشار إليها المصنف^(٢).

* قوله: «لكان مبتغيه ممدوحاً إلخ» أي: وقد صرحنا السنة بدمهم فروى القاسم بن أبي ملكية^(٣) عن عائشة قالت: سئل رسول الله ﷺ عن هذه الآية: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ» الآية فقال رسول الله ﷺ: (إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمي الله فاحذروهم) متفق عليه^(٤)، ورواه أحمد^(٥) وأبو داود^(٦) =

(١) سورة آل عمران، الآية [٧].

(٢) أشار ابن تيمية كما في الفتاوى ٣٦/٥: إلى أن من السلف من وقف على «اللَّهُ» فيكون معنى تأويله أي: الحقيقة التي يرجع ويؤول الكلام إليها، ومنهم من وقف على «فِي أَلْعَلِمِ» فيكون معنى تأويله تفسيره، والأول أرجح لما ذكره المصنف من وجوه.

(٣) كذا ولعل صوابها: (القاسم أو ابن أبي ملكية عن عائشة)، فإن ابن أبي ملكية رواه مرة عن عائشة كما عند الترمذي (٢٩٩٣)، وابن ماجه (٤٧)، ورواه ابن أبي ملكية مرة عن القاسم عن عائشة كما في باقي الروايات.

(٤) أخرجه البخاري (٤٥٤٧) كتاب التفسير، باب: «مِنْتَهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ»، ومسلم (٢٦٦٥) كتاب العلم، باب النهي عن اتباع متشابه القرآن.

(٥) المسند ٢٥٦/٦.

(٦) برقم (٤٥٩٨)، كتاب السنة، باب النهي عن الجدال واتباع المتشابه من القرآن.

=وابن ماجه^(١) والترمذي وصححه^(٢)، وإذا ثبت بالكتاب والسنة أن متبع المتشابه مذموم؛ فلو كان تأويل المتشابه معلوماً لأهل العلم لم يكن مبتغيه مذموماً؛ لأن الاتباع للمتشابه إما أن يكون هو الاقتداء به كقوله تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾^(٣)؛ أو يتبعه بمعنى السؤال عن معانيه ومشكلاته، فإن كان الأول فالمتبع له إما من الراسخين في العلم أو من غيرهم، فإن كان من الراسخين في العلم فقد عمل بما علم؛ فهو يستحق المدح لا الذم، وإن كان من غير الراسخين، فقد قلد الراسخين في أمر دينه وهذا شأن المقلد، لقوله تعالى: ﴿فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٤)، وإن كان المراد بالاتباع التبع والسؤال فهذا السائل يتعرف تأويل القرآن من أهله الراسخين في العلم؛ ويعلم التأويل من أهله، فأقل أحواله أن يكون مندوباً؛ فلا يكون مذموماً، فلما رأيناه قد أطلق ذم مبتغي تأويل المتشابه علمنا أن ذلك لكونه يزاحم الباري جل جلاله فيما استأثر بعلمه، نعم قد قيل: اتباع المتشابه قد يكون للتشكيك في القرآن وإضلال العوام؛ وهو زندقة، حكم فاعله القتل، وقد يكون لاعتقاد ظاهر^(٥) من التجسيم والتشبيه، والأصح فيه كفر فاعله^(٦)؛ إذ هو كعابد الصنم، وقد يكون على جهة البحث عن تأويله وإيضاح معناه، وفي جواز قولان بين السلف والخلف، وإجماع السلف على المنع وتفويض أمره إلى الله^(٧)، فإن حُمل اتباعه في الآية والحديث على أحد الوجوه الثلاثة المذمومة لم يكن في ذم متبع المتشابه حجة على أن الراسخين لا يعلمون تأويله، لكن الذم ورد من غير تفصيل فيقتضي عموم الاتباع.

(١) أخرجه ابن ماجه (٤٧) المقدمة، باب النهي عن البدع والجدال.

(٢) سنن الترمذي (٢٩٩٣، ٢٩٩٤) كتاب التفسير، باب ومن سورة آل عمران.

(٣) سورة الأعراف، الآية [٣].

(٤) سورة النحل، الآية [٤٤].

(٥) ظاهر القرآن لا يدل على التجسيم أو التشبيه.

(٦) ينفي أكثر العلماء كفر المجسمة والمشبّهة حتى يقوم الدليل على التكفير.

(٧) بل السلف على إثبات معناه بالمقتضى اللغوي؛ ولا يفوضون المعنى.

ولأن قولهم: ﴿ءَامَنَّا بِهِ﴾ يدل على نوع تفويض وتسليم لشيء لم يقفوا على معناه^(*)، سيما إذا اتبعوه بقولهم: كل من عند ربنا، فذكرهم ربهم هاهنا يعطي الثقة به والتسليم لأمره؛ وأنه صدر منه وجاء من عنده؛ كما جاء من عنده المحكم، ولأن لفظة (أما) لتفصيل الجمل^(*)، فذكره لها في الذين في قلوبهم زيغ

* قوله: «ولأن قولهم: ﴿ءَامَنَّا بِهِ﴾ يدل على نوع تفويض إلخ» أي: وأما القائلون بحمل المتشابه على مجاز كلام العرب؛ فليسوا براسخين؛ بل ليتهم لا يكونون خاسرين؛ إذ الإقدام على وصف الباربي جل جلاله بما لم يأذن فيه ولا دليل قاطع عليه - مع إمكان سلوك طريق السلامة بالسكوت والتسليم^(١) - بعيد عن العلم فضلا عن الرسوخ فيه، لأن الرسوخ في العلم بالله ومعرفته ولا سبيل إلى الوقوف على كنه ذاته وصفاته وأفعاله، كما حُكي عن الصديق أنه قال: العجز عن درك الإدراك إدراك.

* قوله: «ولأن لفظة (أما) لتفصيل الجمل إلخ» بيانه: أن أما - والحالة هذه - لا بد أن يذكر في سياقها قسمان لفظاً وهو أكثر ما يوجد من مواردها، أو تقديراً نحو: ﴿فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَعَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ﴾^(٢) ولم يذكر القسم الآخر لدلالة القسم الأول عليه، إذ قد فهم منه، فكانه قال: وأما من لم يؤمن ويعمل صالحاً فلا يفلح وله نظائر.

وقد قال تعالى هنا: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٣) هذا تمام القسم الأول المذكور في سياق أما، فاقتضى وضع اللغة وعرفها واستعمالها ذكر قسم آخر؛ فكان تقديره: وأما: ﴿الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ﴾، لكن دلت =

(١) أهل السنة يثبتون الصفات حسب معناها لغة تبعاً للسلف ولا يفوضون إلا كيفية الصفة

(٢) سورة القصص، الآية [٦٧].

(٣) سورة آل عمران، الآية [٧].

من وصفه إياهم بابتغاء المتشابه وابتغاء تأويله، يدل على قسم آخر يخالفهم في هذه الصفة وهم الراسخون، ولو كانوا يعلمون تأويله لم يخالفوا القسم الأول في ابتغاء التأويل، وإذ قد ثبت أنه غير معلوم التأويل لأحد، فلا يجوز حمله على غير ما ذكرناه، لأن ما ذكر من الوجوه لا يعلم تأويله كثير من الناس.

فإن قيل: فكيف يخاطب الله الخلق بما لا يعقلونه؟ أم كيف ينزل على رسوله ما لا يطلع على تأويله؟.

قلنا: يجوز أن يكلفهم الإيمان بما لا يطلعون على تأويله ليختبر طاعتهم، كما قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ تَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾^(١) ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيَّآ إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾^(٢) الآية ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أُرِيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾^(٣)، وكما اختبرهم بالإيمان بالحروف المقطعة مع أنه لا يعلم معناها، والله أعلم.

= (أما) الأولى على الثانية فحذفت لوجود ما يدل عليها، ثم حذفت الفاء من جوابها؛ لأنها فرع عليها، فإن قلت: هذا إضمار يحتاج إلى دليل، قيل: قد دل عليه الدليل وضعا واستعمالا وعرفا، وهو ما ذكرناه من أن (أما) تقتضي قسمين فصاعدا بعدها.

(١) سورة محمد، الآية [٣١].

(٢) سورة البقرة، الآية [١٤٣].

(٣) سورة الإسراء، الآية [٦٠].

باب النسخ

تعريف النسخ

النسخ في اللغة: الرفع والإزالة، ومنه: نسخت الشمسُ الظل؛ ونسخت الريحُ الأثر.

وقد يطلق لإرادة ما يشبه النقل، كقولهم: نسختُ الكتابُ (*).

فأما النسخ في الشرع فهو بمعنى الرفع والإزالة لا غير.

١. وحده: رفع الحكم (*) الثابت بخطاب متقدم (*) بخطاب مترخ عنه، ومعنى الرفع إزالة الشيء على وجه لولاه لبقية ثابتا، على مثال رفع حكم الإجارة بالفسخ، فإن ذلك يفارق زوال حكمها بانقضاء مدتها (*).

* قوله: «كقولهم نسخت الكتاب» أي: فإن نقل الكتاب ليس نقلا لما في المنسوخ منه حقيقة؛ لبقائه بعد النسخ، وإنما هو مشبه للنقل من جهة أن ما في الأصل صار مثله في الفرع لفظا ومعنى، ومن هذا الباب تناسخ الموارث، وهو انتقال حالها من قوم إلى قوم مع بقاء الموارث في نفسها.

* قوله: «رفع الحكم إلخ» هذا التعريف للنسخ مطابق في اللفظ والمعنى^(١)؛ لأن الرفع مصدر؛ كما أن النسخ مصدر، وليس هذا تعريفاً للنسخ بالناسخ.

قوله: وبخطاب متقدم، متعلق بالثابت، وقوله: بخطاب مترخ عنه؛ متعلق برفع الحكم، وتقريره: النسخ هو أن يُرفع بخطاب مترخ حكمٌ ثبت بخطاب متقدم.

* قوله: «فإن ذلك يفارق إلخ» أي: فإن فسخ الإجارة قطع لِدَوَامِهَا لسبب خفي عن المتعاقدين عند ابتداء العقد، وانقضاء مدتها هو ارتفاع حكمها لسبب علمها عند ابتداء العقد، وهو انقضاء الأجل؛ فمن استأجر أرضا سنة؛ علم عند ابتداء العقد أنه عند انتهاء السنة يرتفع حكم الإجارة، ولو انقطع ماء الأرض أو بانَّت مستحقة في أثناء السنة =

(١) يعني: أن التعريف الاصطلاحي مطابق للتعريف اللغوي.

وقيدنا الحد (بالخطاب المتقدم)؛ لأن ابتداء العبادات في الشرع مزيل لحكم العقل^(١) من براءة الذمة، وليست بنسخ^(*)، وقيدناه (بالخطاب الثاني)؛ لأن زوال الحكم بالموت والجنون ليس بنسخ^(*)، وقولنا (مع تراخيه عنه)؛ لأنه لو كان متصلاً به كان بياناً وإتماماً^(*) لمعنى الكلام وتقديراً له بمدة وشرط.

= فللمستأجر الفسخ؛ مع عدم علمه عند ابتداء العقد بانقطاع ماء الأرض أو استحقاتها، فكذلك نسخ الحكم هو قطع لدوامه؛ لا بيان انتهاء مدته (في علم الله تعالى)^(٢) إذ لا يسمى نسخاً، كما أن انقضاء مدة الإجارة لا يسمى فسخاً.

* قوله: «وقيدنا الحد بالخطاب المتقدم إلخ» بيانه أن ذلك القيد يحترز به من زوال حكم النفي الأصلي، فإنه ليس بنسخ، كما نقول: الأصل براءة الذمة، فهذا حكم ثبت بالنفي الأصلي، فإذا أثبتنا في الذمة حقاً بشاهدين، أو بغير ذلك من البيئات الشرعية فقد رفعنا حكم براءة الذمة وشغلناها بالحق مع أن هذا ليس بنسخ، لأن الحكم المرفوع هنا ليس ثابتاً بخطاب متقدم؛ بل بالنفي الأصلي، ومعنى النفي الأصلي هو البقاء على حكم العدم في المحدثات قبل وجودها.

* قوله: «ليس بنسخ» لأن من مات أو جن انقطعت عنه أحكام التكليف، وليس ذلك بنسخ، لأن انقطاع الحكم عن الميت والمجنون لم يكن بخطاب.

* قوله: «لكان بياناً وإتماماً» مثاله في الشرط والاستثناء: أنت طالق إن دخلت الدار، فإن قوله: إن دخلت الدار؛ قد رفع حكم عموم وقوع الطلاق الذي دل عليه: أنت طالق، وقوله: أنت طالق ثلاثاً إلا واحدة هذا الاستثناء رفع عموم الطلاق الثلاث حتى رده إلى =

(١) سبق أن قرر المؤلف ١/١١٩: بأن العقل لا حكم له قبل ورود الشرع، فلو قال: (مزيل لحكم براءة الذمة) لكان موافقاً لمذهبه هناك، فيكون حكم البراءة ثبت بدليل شرعي عام، ويكون ابتداء العبادات بمثابة التخصيص وليس نسخاً.

(٢) لا داعي لهذه الجملة.

وقال قوم: النسخ كشف مدة العبادة بخطاب ثان. وهذا يوجب أن يكون قوله: «ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»^(١) نسخاً؛ وليس فيه معنى الرفع (*)، فإن قوله: «إِلَى اللَّيْلِ» إذا لم يتناول إلا النهار متباعداً^(٢) عن الليل بنفسه فما معنى نسخه؟ وإنما يرفع ما دخل تحت الخطاب الأول، وما ذكره تخصيص، على أن نسخ العبادة قبل وقتها والتمكن من امتثالها جائز، وليس فيه بيان لانقطاعها.

= اثنتين، وقوله تعالى: «فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ»^(٣) فالغاية المذكورة رفعت عموم التحريم، فهذا كله وأمثاله ليس نسخاً، لأنه وإن كان رفعاً لحكم بخطاب لكن ذلك الخطاب غير متراح فهو تخصيص لا نسخ، وهو معنى قولنا: فإنه بيان لا نسخ، لأن التخصيص بيان كما سيأتي.

* قوله: «وليس فيه معنى الرفع إلخ» رد لما قاله أولئك القوم، لأن انتهاء مدة الصوم بظهور الليل ليس رفعاً، وإنما هو حكم مغيا ينتهي بوجود الغاية.

وقوله: بعد: «على أن نسخ العبادة إلخ» هو ترقق في الجواب، و(على) في مثل هذا التركيب للاستدراك والإضراب، وهي خبر لمبتدأ محذوف أي: والتحقيق على كذا كما اختاره ابن الحاجب، قال: ودل على ذلك أن الجملة الأولى وقعت على غير التحقيق ثم جيء بها هو التحقيق فيها^(٤).

(١) سورة البقرة، الآية [١٨٧].

(٢) خبر: (فإن قوله).

(٣) سورة البقرة، الآية [٢٣٠].

(٤) انظر: جمع الجوامع ١/٤٤٥، شرح الكوكب المنير ١/٢٤٨.

٣. وحدّ المعتزلة النسخ: بأنه الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً، ولا يصح (*)؛ لأن حقيقة النسخ الرفع، وقد أدخلوا الحد عنه.

* قوله: «ولا يصح إلخ» الضمير راجع إلى قوله: (وحدّ المعتزلة) ووجه عدم الصحة؛ أن النسخ في الشرع إنما هو الرفع، وقد عدلوا عنه إلى قولهم: هو الخطاب الدال إلخ، فكان الحد للناسخ لا للنسخ، والمطلوب تعريف النسخ الذي هو مصدر؛ لا الناسخ الذي هو اسم فاعل، وذلك أن الخطاب ليس المراد به مصدر خاطب خطاباً حتى يكون تعريف مصدر بمصدر؛ وهو مطابق في اللفظ، إنما المراد بالخطاب القول الدال على شيء.

هذا معنى ما قاله المصنف وأقول: إن الحد المذكور اختاره أبو حامد الغزالي^(١)، وأورد عليه المحققون إيرادات:

أولها: ما قاله المصنف من أنه فسر النسخ بالخطاب، والخطاب دليل النسخ لا هو، يقال نسخ الحكم بالآية والخبر.

ثانيها: أنه غير مطرد لدخول ما ليس بنسخ فيه، وهو قول المخبر العدل نسخ حكم كذا، فإنه لفظ دال على ظهور انتفاء شرط الدوام، وليس بنسخ ضرورة.

ثالثها: أنه غير منعكس لخروج ما هو نسخ عنه، إذ قد يكون النسخ بفعله عليه الصلاة والسلام.

رابعها: أن قوله: «على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه» زيادة لا يحتاج الحد إليها، أما لولاه لكان ثابتاً فلأن الرفع لا يكون إلا كذلك فلو عرف به لما احتاج إلى تلك الزيادة، وأما مع تراخيه عنه فإنه لولاه لم يتقرر الحكم الأول فكان دفعاً لا رفعاً كالتحضيض. =

فإن قيل (*) : تحديد النسخ بالرفع لا يصح لخمسة أوجه:
 أحدها: أنه لا يخلو إما أن يكون رفعاً لثابت، أو لما لا ثبات له، فالثابت لا
 يمكن رفعه، وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه (*).
 الثاني: أن خطاب الله تعالى قديم فلا يمكن رفعه (*).

= وأجيب عن الثلاثة الأول بأنه قد علم أن الحكم يدوم مدة وجود شرط دوامه،
 وليس شرطه إلا عدم قول الله الدال على انتفائه، فقاطع الدوام هو ذلك الخطاب، وهو
 النسخ، فكما أن الحكم ليس إلا قوله: افعل؛ والنسخ ليس إلا ذلك الخطاب، وقول العدل
 وفعل الرسول يدلان على ذلك القول، فهما دليلا النسخ الدال بالذات، والمراد إنما هو
 الدال بالذات وما ذكرناه ظاهر أنه لا يتوقف فهمه على فهم النسخ، وإن كان الخارج هو
 النسخ، وكذلك كل حد ومحدود يتحدان ذاتاً ويتغيران مفهوماً.
 وأجيب عن الرابع بأن قوله: لولاه لكان ثابتاً احتراز عن قول العدل، لأنه قد ارتفع
 بقول الشارع رواه العدل أم لا ومع تراخيه عنه، كقوله: متأخراً، احتراز عن الغاية.
 * قوله: «فإن قيل إلخ» أي فإن قيل: إن تعريف النسخ بأنه رفع الحكم لا يصح إلخ.
 * قوله: «أحدها إلخ» إيضاحه أن الحكم قبل النسخ إما ثابت أو غير ثابت، فإن كان
 ثابتاً لم يمكن رفعه بالنسخ، لأنه ليس ارتفاع الحكم الثابت بالحكم الطارئ بأولى من
 اندفاع الطارئ بالثابت؛ بل هذا أولى لاستقرار الثابت وتمكنه؛ فيكون النسخ الطارئ
 دخيلاً عليه بمثابة الغريب إذا دخل غير وطنه؛ فهو أضعف من صاحب الوطن، وإن كان
 غير ثابت لم يحتج إلى الرفع بل هو مرتفع بنفسه.
 * قوله: «فلا يمكن رفعه» أي: لأن الرفع نقل وإزالة وتغيير وكل ذلك محال على
 القديم^(١).

(١) القديم في صفة الكلام هو نوعها ولا يلزم مثل ذلك في آحادها، والمعتزلة لا يقولون بقدم الكلام.

الثالث: أن الله تعالى إنما أثبته لحسنه، فالنهي يؤدي إلى أن ينقلب الحسن قبيحاً*).

الرابع: أن ما أمر به إن أراد وجوده كيف ينهى عنه؟ حتى يصير غير مراد*).

الخامس: أنه يدل على البداء، فإنه يدل على أنه بدا له مما كان حكم به وندم عليه، وهذا محال في حق الله تعالى.

* قوله: «الثالث إلخ» إيضاحه أن الحكم المنسوخ إما أن يكون حسناً أو قبيحاً، فإن كان حسناً امتنع رفعه لوجهين:

أحدهما: أن رفع الحسن قبيح.

الثاني: أن رفعه يوجب انقلاب الحسن قبيحاً، إذ لولا قبحه لما رفع، والتقدير أنه قبل رفعه حسن، فلزم من ذلك انقلاب الحسن قبل النسخ؛ قبيحاً بعده، لكن هذا قلب للحقائق وهو محال، وإن كان قبيحاً فابتداء شرعه أقبح من رفع الحسن، لأن رفع الحسن هو تفويت خير، وشرع القبيح إيقاع شر؛ وهو أقبح، لأن إيقاع الشر مضر؛ وتفويت الخير قد لا يضر.

* قوله: «الرابع إلخ» يعني أن رفع الحكم يفضي إلى أن يكون الحكم مراد الله عز وجل غير مراد له، وذلك تناقض، وبيان ذلك أنه من حيث أثبته أمر به وأراد؛ ومن حيث رفعه قد نهى عنه ولم يرد، فلزم أن يكون مراداً غير مراد.

* قوله: «فإنه يدل إلخ» أي: فإنه يدل على أن الشارع بدا له ما كان خفي عنه حتى نهى عما أمر به؛ أو أمر بما نهى عنه، لكن البداء على الشارع محال؛ فالنسخ محال^(١).

(١) يريد: (فمنه الرفع للخطاب إلى الشارع محال)، لأن النزاع ليس في جواز النسخ، إنما هو في تفسير النسخ، هل هو رفع الخطاب المتقدم؟.

قلنا: أما الأول ففساد، فإننا نقول: بل هو رفع لحكم ثابت لولاه لبقية ثابتاً^(*)؛ كالكسر من المكسور؛ والفسخ في العقود؛ لو قال قائل: إن الكسر إما أن يرد على معدوم أو موجود، فالمعدوم لا حاجة إلى إعدامه، والموجود لا ينكسر؛ كان غير صحيح، لأن معناه أن له من استحكام البنية ما يبقى لولا الكسر، وندرك تفرقه بين كسره وبين انكساره بنفسه، لتناهي الخلل فيه، كما ندرك تفرقه بين فسخ الإجارة وبين زوال حكمها، لانقضاء مدتها، وبهذا فارق التخصيص النسخ، فإن التخصيص يدل على أنه أريد باللفظ البعض .

وأما الثاني فإنه إنما يراد بالنسخ: رفع تعلق الخطاب بالمكلف^(*)، كما يزول تعلقه به لطريان العجز والجنون، ويعود بعود القدرة والعقل؛ والخطاب في نفسه لا يتغير.

* قوله: «فإننا نقول إلخ» هذا جواب عن الاعتراض الأول، وهو اختيار كون النسخ رفعا لثابت، وحاصله أن ارتفاعه غير ممتنع قطعاً، إما بانتهاء مدته أو بالناسخ مع إرادة الشارع، ووجه عدم امتناعه أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال لا لذاته ولا لغيره، وقد أوضحه الشارح^(١).

* قوله: «رفع تعلق الخطاب» معناه: أن الحكم عندنا مقتضى الخطاب^(٢) لا نفس الخطاب حتى يرد ما قلتم، فالمرتفع بالنسخ مقتضى الخطاب القديم لا نفس الخطاب، ألا يُرى أن تعلق الخطاب يرتفع بالعجز والجنون، ثم يعود التعلق بعود القدرة والعقل، والخطاب في نفسه لا يتغير.

(١) خلاصة دليل الخصم أن الثابت لا يرفع، وجوابه بأنه ليس ثابتاً على الدوام، وإنما كان ثابتاً قبل النسخ، لكنه لم يعد ثابتاً بعد النسخ، أما ارتفاع الحكم بانتهاء مدته فلا علاقة له بهذا.

(٢) يعني في هذا المبحث، وإلا فقد سبق أن جعل الحكم ذات الخطاب هو مذهب الأصوليين خلافاً للفقهاء في ١/ ١١٠.

وأما الثالث: فينبني على التحسين والتقيح في العقل؛ وهو باطل (*).
وقد قيل (*): إن الشيء يكون حسناً في حالة، وقبيحاً في أخرى، لكن لا يصح هذا العذر لجواز النسخ قبل دخول الوقت، فيكون قد نهى عما أمر به في وقت واحد.

والرابع: يبنني على أن الأمر مشروط بالإرادة؛ وهو غير صحيح (*).
وأما الخامس: ففساد، فإنهم إن أرادوا أن الله تعالى أباح ما حرم ونهى عما أمر به؛ فهو جائز (*). يمحو الله ما يشاء ويثبت؛ ولا تناقض، كما أباح الأكل ليلاً

* قوله: «وهو باطل» فالحسن والقبح عندنا بالشرع^(١)، ومعناه أن الشرع أمر بهذا الحكم ثم نهى عنه، ولا معنى لحسنه وقبحه عندنا إلا هذا^(٢)، ولا محال فيه، فمعنى انقلاب الحسن قبيحاً هو صيرورة الأمور به منهيًا عنه لمصلحة.

* قوله: «وقد قيل» أي: في الجواب.

* قوله: «والرابع إلخ» بيانه: أن اعتراضكم مبني على أن الأمر مشروط بالإرادة^(٣) إلخ، معناه أنه يفضي إلى أن يكون المنسوخ مراداً غير مراد فيتناقض، وهذا البناء والتناقض غير صحيحين، وذلك لأن الإرادة^(٤) تعلقت بوجوده قبل النسخ وبعده، والتناقض إنما يكون مع اتحاد وقت التعلق، أما إرادة وجود الشيء وعدمه في وقتين فلا تناقض فيه.

* قوله: «فإنهم إن أرادوا إلخ» حاصله: أن ما ألزمتونا به غير لازم، لأننا نقطع بكمال علمه تعالى، والبداء ينافي كمال العلم، لأنه يستلزم الجهل المحض؛ لأنه ظهور الشيء بعد =

(١) للأفعال صفات تثبت كونها حسنة أو قبيحة، لكن المدح والذم إنما يثبتان بعد ورود الشرع، كما تقدم أن هذا هو قول أهل السنة.

(٢) ما ذكره الشارع هو مذهب الأشاعرة.

(٣) يشترط المعتزلة في الأمر الكونية خلافاً للجمهور.

(٤) إن أراد الإرادة الكونية فلا يصح إذ قد لا تتعلق بوجود الأمور، ويبعد أن يريد الإرادة الشرعية؛ إذ ليست محل النزاع.

وحرمة نهاراً، وإن أرادوا أنه انكشف له ما لم يكن عالماً به فلا يلزم من النسخ، فإن الله تعالى يعلم أنه يأمرهم بأمر مطلق ويديم عليهم التكليف إلى وقت معلوم يقطع فيه التكليف بالنسخ.

فإن قيل: فهم مأمورون به في علم الله تعالى إلى وقت النسخ أو أبداً؟ إن قلتم: إلى وقت النسخ فهو بيان مدة العبادة، وإن قلتم: أبداً فقد تغير علمه ومعلومه .

قلنا: بل هم مأمورون في علمه إلى وقت النسخ؛ الذي هو قطع للحكم المطلق الذي لولاه لدام الحكم، كما يعلم الله البيع المطلق مفيداً لحكمه، إلى أن ينقطع بالفسخ؛ ولا يعلمه في نفسه قاصراً، ويعلم أن الفسخ سيكون فينقطع الحكم به لا لقصوره في نفسه.

فإن قيل فما الفرق بين النسخ والتخصيص؟^(*)

= أن كان خفياً، وإذا ثبت استحالة البقاء على الله فتوجيه النسخ هو أن الله تعالى علم المصلحة في الحكم تارة فأثبتت بالشرع، وعلم المفسدة فيه تارة فنفاه بالنسخ، ولذلك فائدتان: إحداهما: رعاية الأصلح للمكلفين تفضلاً منه تعالى لا وجوباً.

ثانيهما: امتحان المكلفين بامثالهم الأوامر والنواهي خصوصاً في أمرهم بما كانوا منهيين عنه؛ ونهيهما عما كانوا مأمورين به، فإن الانقياد له أدل على الإيثار والطاعة.

* قوله: «فإن قيل فما الفرق بين النسخ والتخصيص إلخ» أقول جرى المصنف هنا على اصطلاح المتأخرين من الإصوليين من الفرق بينهما، وأما السلف فلم يفرقوا بينهما^(١)، قال المحقق ابن القيم في أوائل كتابه إعلام الموقعين^(٢): مراد عامة السلف بالناسخ والمنسوخ =

(١) في الحقيقة أن السلف كانوا يفرقون بينهما، لكنهم يطلقون اسم كل واحد منهما على الآخر.

(٢) إعلام الموقعين ١/ ٣٥.

المقارنة بين
النسخ والتخصيص

قلنا: هما مشتركان^(*) من حيث إن كل واحد يوجب اختصاص بعض متناول اللفظ، مفترقان من حيث إن التخصيص بيان أن المخصوص غير مراد باللفظ؛ والنسخ يخرج ما أريد باللفظ الدلالة عليه، كقوله: صُمَّ أبداً، يجوز نسخ ما أريد باللفظ في بعض الأزمنة^(*)، وكذلك افتراقاً في وجوه ستة:

=رفع الحكم بجملته تارة؛ وهو اصطلاح المتأخرين، ورفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغيرها تارة؛ إما بتخصيص أو تقييد أو حمل مطلق على مقيد وتفسيره وتبيينه، حتى إنهم ليسمون الاستثناء والشرط والصفة نسخاً؛ التضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد، فالنسخ عندهم وفي لسانهم هو بيان المراد بغير ذلك اللفظ؛ بل بأمر خارج عنه، ومن تأمل كلام السلف رأى من ذلك فيه ما لا يحصى، وزال عنه به إشكالات أو جها حمل كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأخر، ومثل له بقول حذيفة: إنما يفتي الناس أحد ثلاثة من يعلم ما نسخ من القرآن أو أمير لا يجد بدا أو أحق متكلف^(١).

* قوله: «قلنا: هما مشتركان إلخ» يريد أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، ثم بين وجه الاجتماع بقوله: من حيث إلخ، ووجه الافتراق بقوله: من حيث إن التخصيص بيان إلخ.

* قوله: «يجوز نسخ ما أريد باللفظ إلخ» قوله: في بعض الأزمنة متعلق بيجوز، أي: يجوز نسخ الأمر بالصوم أبداً، ونسخه رفعه بعد تحققه، ولا يجوز تخصيصه متراخياً لأن التخصيص دفع للحكم من الابتداء^(٢).

(١) أخرجه ابن عساكر كما في كنز العمال ٣٠٤/١٠.

(٢) لأن التخصيص يوضح لنا أن الصورة المخصوصة ليست مرادة بالعام، بخلاف النسخ.

أحدها: أن النسخ يشترط تراخيه والتخصيص يجوز اقترانه^(*).
 والثاني: أن النسخ يدخل في الأمر بمأمور واحد^(*)، بخلاف التخصيص.
 الثالث: أن النسخ لا يكون إلا بخطاب، والتخصيص يجوز بأدلة العقل^(*)
 والقرائن.
 والرابع: أن النسخ لا يدخل الأخبار، والتخصيص بخلافه.
 والخامس: أن النسخ لا يبقى معه دلالة اللفظ على ما تحته، والتخصيص لا
 يتنفي معه ذلك.
 والسادس: أن النسخ في المقطوع به لا يجوز إلا بمثله، والتخصيص فيه^(١)
 جائز بالقياس وخبر الواحد وسائر الأدلة.

* قوله: «يجوز اقترانه» أي بالمخصوص نحو: أكرم بني تميم إلا الأمراء منهم،
 والناسخ لا يجوز اقترانه بالنسوخ.
 * قوله: «بمأمور واحد» أي: يجوز ورود النسخ على الأمر بفعل واحد، كما نسخ
 التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى البيت الحرام، والأمر بالفعل الواحد لا يدخله
 التخصيص؛ لأنه^(٢) لا يكون إلا من متعدد^(٣)، ومثله نسخ العدة بالحول وردها إلى أربعة
 أشهر وعشر.
 * قوله: «بأدلة العقل» كتخصيص قوله: تعالى: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٤) خص عقلا
 بتدمير ديار المغضوب عليهم، ومثله ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٥)، وستمر بك في الفصول
 الآتية الإشارة إلى هذه الفروق مع إيضاحها.

(١) أي: المقطوع.

(٢) أي: التخصيص يمكن تعدده بخلاف النسخ.

(٣) أي: عام متعدد الأفراد.

(٤) سورة الأحقاف، الآية [٢٤].

(٥) سورة النمل، الآية [٢٣].

فصل

وقد أنكر قوم النسخ، وهو فاسد؛ لأن النسخ جائز عقلا، وقد قام دليله شرعا^(*).

* قوله: «فصل وقد أنكر قوم النسخ» اختلف الناس في النسخ، والخلاف إما في جوازه أو في وقوعه، والخلاف في جوازه إما عقلا وإما شرعا، وقد اتفق أهل الشرائع على جوازه عقلا ووقوعه سمعا إلا ما نقله علماء الأصول^(١) عن الشعمية من اليهود من أنهم أنكروا جواز النسخ سمعا وعقلا، قال الطوفي^(٢): «وأما العنانية منهم وأبو مسلم الأصفهاني من المسلمين فإنهم أنكروا جواز النسخ شرعا لا عقلا انتهى. وحكى الفتوحى في شرح مختصر التحرير^(٣) أن أبا مسلم هذا هو محمد بن بحر الأصفهاني ثم قال: قال ابن السمعاني^(٤): هو رجل معروف بالعلم، وإن كان قد انتسب إلى المعتزلة ويعد منهم، وله كتاب كبير في التفسير، وله كتب كثيرة، فلا أدري كيف وقع هذا الخلاف منه؛ هذا كلامه». قلت: لقد مر بك ما نقلناه فيما مضى عن ابن القيم من أن السلف يجعلون النسخ أعم من التخصص فلعل أبا مسلم تابع لهم في الاصطلاح ومنكر للنسخ بالمعنى الذي اصطلاح عليه المتأخرون من علماء الأصول^(٥)، فيكون خلافا في اللفظ والتسمية فقط، وهذا هو الأقرب إلى مذهبه، وقد صرح المرادوي بذلك في تحرير المنقول فقال: خالف أبو مسلم في وقوعه وسماه تخصيصا والله أعلم^(٦). وقد مال إلى هذا صاحب فواتح الرحموت^(٧) فقال =

(١) إرشاد الفحول (١٨٥)، فواتح الرحموت ٥٥/٢.

(٢) شرح مختصر الروضة ٢٦٦/٢.

(٣) شرح الكواكب المنيرة ٥٣٥/٢.

(٤) قواطع الأدلة ٨١/٣.

(٥) لو قال الشارح: (تابع لهم في الاصطلاح، فيسمى النسخ تخصيصاً، وينكر تسميته نسخاً) لكان أبعد من الإلباس بها لا يريد.

(٦) انظر: جمع الجوامع ١٢٢/٢.

(٧) فواتح الرحموت ٥٥/٢.

=عند ما نسب صاحب مسلم الثبوت هذا القول إلى أبي مسلم: وهو لا يصح من مسلم إلا بتأويل، وقد أول بأنه لا ينكر حقيقة النسخ، لكن يتحاشى عن إطلاق هذا اللفظ؛ ويسميه تخصيصاً، فإن تخصيص الأزمان كتخصيص الأفراد، وغلط صاحب الفواتح فظن أن أبا مسلم هذا هو الجاحظ وليس كذلك.

وبالجملة فإن أبا مسلم إن كان قال هذا القول على إطلاقه فهو جاهل بأسرار الشريعة المحمدية جهلاً منكراً؛ والجاهل لا عبرة بخلافه ولا بوفاقه في هذا الفن، لأنه فن المجتهدين لا فن الأغبياء المقلدين.

(تنبيه): الذي رأيته في كتاب (بذل المجهود في إقناع اليهود) للسموأل ابن يهوذا نسبة إنكار النسخ إلى عموم اليهود، ورد هذا القول بها حاصله أنه يقال لهم: هل كان قبل نزول التوراة شرع أم لا؟ فإن جحدوا وكذبوا بما نص به الجزء الثاني من السفر الأول من التوراة من أن الله تعالى شرع على نوح القصاص في القتل، والجزء الثالث من هذا السفر من أن الله شرع على إبراهيم ختان المولود في اليوم الثاني من ولادته، فقد سجلوا على أنفسهم بتكذيب كتابهم، لأن هذه شرائع كأمثالها؛ لأن الشرع لا يخرج عن كونه أمراً أو نهياً من الله لعباده، وإن أقروا بأنه قد كان قبل التوراة شرع، قلنا لهم: ما تقولون في التوراة هل أتت بزيادة على تلك الشرائع أم لا؟ فإن قالوا: لا، قلنا لهم: ما فائدتها حيثئذ وما مزيتها على غيرها، ويلزمكم أن لا تكون من عند الله، لأنها تكون إذن عبثاً والله تعالى منزّه عنه، ونسبته إليه كفر عندكم، وإن قالوا: بل أتت بزيادة قلنا لهم: هل في تلك الزيادة تحريم ما كان مباحاً أم لا؟ فإن قالوا: لا؛ منعنا قولهم: من وجهين:

أحدهما: أن التوراة حرمت عمل الصناعات يوم السبت بعد أن كان العمل فيه مباحاً؛ وهذا هو عين النسخ.

والثاني: أنه لا معنى للزيادة في الشرع إلا تحريم ما تقدمت بإباحته، وإباحة ما تقدم تحريمه، فإن قالوا: إن الحكيم لا يحرم شيئاً ثم يبيحه؛ لأن ذلك إن جاز مثله كان كمن أمر =

أما العقل فلا يمتنع أن يكون الشيء مصلحة في زمان دون زمان، ولا بُعد في أن الله يعلم مصلحة عباده في أن يأمرهم بأمر مطلق حتى يستعدوا له فيشأبوا ويمتنعوا بسبب العزم عليه من معاص وشهوات ثم يخففه عنهم.

فأما دليله شرعا فقال الله تعالى: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ (*)، ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ﴾^(١)، وقد أجمعت الأمة على أن شريعة محمد ﷺ قد نسخت ما خالفها من شرائع الأنبياء قبله، وقد كان يعقوب عليه السلام جمع بين الأختين، وآدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه، وهو محرم في شرائع من بعدهم من الأنبياء عليهم السلام.

=بشيء وضده، قلنا: إن أمر بشيء وضده في زمانين مختلفين كانت أو امره غير متناقضة، وإنما يكون كذلك لو كان الأمران في وقت واحد، والحاصل: أن منكري النسخ لا تمكنهم نصرة دعوهم بدليل يشهد له عقل، ولا يرتضيه نقل فلا نطيل الجدل معهم.

* قوله: «قال الله تعالى: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ﴾^(٢) إلخ» جعل الرازي الاستدلال بهذه الآية على النسخ ضعيفا فقال في تفسيره: ووجهه بأن (ما) تفيد الشرط والجزاء، وكما أن قولك: من جاءك فأكرمه لا يدل على حصول الإكرام، بل على إنه متى جاء وجب الإكرام، فكذا هذه الآية لا تدل على حصول النسخ، بل على أنه متى حصل النسخ وجب أن يأتي بها هو خير منه، فالأقوى أن نقول في الإثبات على قوله: تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ﴾، وقوله: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ^ط وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(٣)، هذا كلامه.

قلت: ولذلك عقب المصنف هذه الآية بما بعدها.

(١) سورة النحل، الآية [١٠١].

(٢) سورة البقرة، الآية [١٠٦].

(٣) سورة الرعد، الآية [٣٩].

فصل

نسخ التلاوة
واللفظ

يجوز نسخ تلاوة الآية دون حكمها، ونسخ حكمها دون تلاوتها، ونسخهما معاً^(*).

وأحال قوم نسخ اللفظ، فإن اللفظ إنما نزل ليُتلى ويشاب عليه فكيف يرفع^(*).

ومنع آخرون نسخ الحكم دون التلاوة، لأنها دليل عليه، فكيف يرفع المدلول مع بقاء الدليل؟^(*).

قلنا: هو متصور عقلا وواقع، أما التصور فإن التلاوة وكتابتها في القرآن وانعقاد الصلاة بها من أحكامها^(*)، وكل حكم فهو قابل للنسخ، وأما تعلقها بالملكف في الإيجاب وغيره، فهو حكم أيضا فيقبل النسخ.

* قوله: «فصل يجوز نسخ تلاوة الآية إلخ» هذا ليس على إطلاقه بل مقيد بالآية المتضمنة حكماً^(١)؛ لأنها التي يجوز نسخها.

* قوله: «فإن اللفظ» هذا دليل على منع نسخ اللفظ، وقولهم: (فكيف هو يرفع) فيه طي، بيانه فلو رفع لانفتت حكمة انزاله.

* قوله: «لأنها دليل عليه إلخ» يعني أنهم قالوا: إن الحكم مدلول اللفظ، فكيف يرفع المدلول مع بقاء دليله، أي لو رفع الحكم مع بقاء دليله وهو اللفظ لبقى الدليل بلا مدلول، وهو محال أو عبث؛ إذ فائدة الدليل الدلالة، فلو رفع مدلوله لكان عاريا عما يدل عليه؛ وانفتت فائدته؛ ولا يعني العبث إلا وجود شيء بغير فائدة.

* قوله: «أما التصور إلخ» هذا اعتراض على الاستحالة المشار إليها بقوله: «وأحال قوم، وحاصل الجواب: أنا لا نسلم ما ذكرتم على المحال، وإنما هو متصور وجائز عقلا، =

(١) سبق أن النسخ لا يدخل الأخبار الماضية، على أن الأخبار في المستقبل يمكن نسخها، كما أن تلاوة الخبر يمكن نسخها.

فأما الدليل على وقوعه فقد نسخ حكم قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾^(١) وبقيت تلاوتها^(*)، والوصية للوالدين والأقربين^(*)، وقد تظاهرت الأخبار بنسخ آية الرجم وحكمها باق^(*).

=وجه الجواز أن التلاوة وكتابتها في القرآن وانعقاد الصلاة بها كل ذلك حكم من أحكامها، كما أن التحريم والتحليل المفهوم من لفظها حكمها، وكل حكم فهو قابل للنسخ، وهذا حكم فهو إذن قابل للنسخ، وهذا في الحقيقة دليل مبتدأ على جواز ما منعه؛ لا جواب عن دليلهم، وأما قولهم: أنزل اللفظ ليتلى فكيف يرفع، فلا استحالة فيه ولا استبعاد لجواز أن تكون المصلحة في تلاوته وقتا دون وقت، كغيره من الأحكام المنسوخة.

* قوله: «فقد نسخ حكم إلخ» أي: والناسخ له تعين الصوم، وهذا بناء على أن الآية منسوخة، وقد أثبتنا في تفسيرنا: جواهر الأفكار ومعادن الأسرار أنها محكمة بما يطول بيانه هنا.

* قوله: «والوصية للوالدين والأقربين» أي: فإنها متلوة في القرآن^(٢) وحكمها منسوخ بقوله ﷺ: (لا وصية لوارث)^(٣).

* قوله: «وقد تظاهرت الأخبار إلخ» أي: قد نسخ لفظ آية الرجم دون حكمها، وذلك أنه قد صح في السنة أنه كان من جملة القرآن المتلو: ﴿لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم﴾ =

(١) سورة البقرة، الآية [١٨٤].

(٢) سورة البقرة، الآية [١٨٠].

(٣) أخرجه من حديث عمرو بن خارجة: النسائي ٢٤٧/٦، كتاب الوصايا، باب إبطال الوصية للوارث، والترمذي (٢١٢١)، كتاب الوصايا، باب ما جاء لا وصية لوارث، ومن حديث أبي إمامة أخرجه أبو داود (٢٨٧٠)، كتاب الوصايا، باب ما جاء في الوصية للوارث، والترمذي (٢١٢٠)، كتاب الوصايا، باب ما جاء لا وصية لوارث، وصححهما.

=الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم^(١) فنسخ لفظها وبقي حكمها في رجم المحصنين إذا زنيا، وصح عن عمر أنه قال: لولا أن يقال إن عمر زاد في القرآن لأثبتها في المصحف^(٢)، وذلك لأنه بنسخ لفظها خرجت عن أن تستحق أن تثبت في المصحف، لأنها ليست من القرآن بالأصالة، فإن قيل: لا نسلم أن الرجم ثبت بهذه الآية إنما ثبت بقوله عليه السلام في حديث عبادة رضي الله عنه: (خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب الرجم)^(٣)، قلنا: بل هذا مقرر لحكم تلك الآية ومعرف أنه لم ينسخ.

وقد يضعف هذا بوجهين:

أحدهما: أن حمل الحديث على التأسيس وإثبات ابتداء أولى من حمله على تأكيد حكم الآية المنسوخة.

الثاني: أن الحديث ورد مبيناً للسبيل المذكور في قوله: تعالى ﴿أَوْ تَجْعَلِ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾^(٤) فدل على أنه غير متعلق بآية الرجم بل هو إما مستقل بإثبات الرجم أو مبين للسبيل في الآية الأخرى.

(١) ورد من طريق عمر، وبعضها ورد من طريق زيد بن ثابت وأبي أمامة وأبي، انظر: موطأ مالك ٨٢٣/٢، السنن الكبرى للنسائي (٧١٥٦)، مصنف ابن أبي شيبة ٧٦/١٠، سنن ابن ماجه (٢٥٥٣)، سنن البيهقي ٢١١/٨، مسند أحمد ٥٥/١ (١٩٧).

(٢) أخرجه أبو داود (٤٤١٨)، كتاب الحدود، باب في الرجم، وأحمد ٢٩/١، والنسائي في الكبرى (٧١٥١)، والترمذي (١٤٣١) وصححه.

(٣) أخرجه مسلم (١٦٩٠)، كتاب الحدود، باب حد الزنا.

(٤) سورة النساء، الآية [١٥].

وقولهم: كيف ترفع التلاوة.

قلنا: لا يمتنع أن يكون المقصود الحكم دون التلاوة؛ لكن أنزل بلفظ معين^(١).

وقولهم: كيف يرفع المدلول مع بقاء الدليل؟^(٢).

قلنا: إنما يكون دليلاً عند انفكاكه عما يرفع حكمه، والناسخ مزيل لحكمه

فلا يبقى دليلاً^(*)، والله أعلم.

* قوله: «قلنا: إنما يكون دليلاً إلخ» معناه: أن اللفظ إنما كان دليلاً على الحكم قبل النسخ، أما بعد النسخ فلا يبقى دليلاً عليه حتى يلزم ما ذكرتم من بقاء الدليل بدون مدلوله، بل يبقى عبادة مستقلة يتلى ويصلى به ويثاب عليه، وغير ذلك من الأحكام المتعلقة به، وتحقيق هذا أن لفظ القرآن له جهتان هو من أحدهما دليل على معناه، ومن الجهة الأخرى هو عبادة مستقلة، فإذا انتفت جهة كونه دليلاً على معناه بنسخه؛ بقيت جهة كونه عبادة مستقلة.

(١) مراده أنه أنزل متلوّاً، وذلك أن المخالف اعترض بأنه يمكن أن يثبت بطريق السنة، فلا داعي لإنزال

نص قرآني ثم تنسخ التلاوة ويبقى الحكم، قال الغزالي على لسان المخالف ٢/ ٩٥: «هذا ممتنع لأنه

لو كان المراد منها مجرد الحكم لذكر على لسان رسول الله ﷺ فلم ينزل إلا ليتلى فكيف يرفع»

بتصرف، وقال الطوفي ٢/ ٢٤٧ في الجواب عنه: «لا استحالة فيه ولا استبعاد، لجواز أن تكون

المصلحة في تلاوته وقتاً دون وقت كغيره من الأحكام المنسوخة».

(٢) هذا اعتراض ممن لا يرى نسخ الحكم مع بقاء التلاوة.

فصل

١. يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال^(*)؛ نحو أن نقول في رمضان: حُجوا في هذه السنة، وتقول قبل يوم عرفة: لا تحجوا.
٢. وأنكرت المعتزلة ذلك^(*).

* قوله: «فصل يجوز إلخ» هذه المسألة يترجمها بعضهم بما ذكره المصنف، وبعضهم بجواز نسخ الشيء قبل وقوعه، وعبارة المصنف أوضح وذلك أن الأصوليين اختلفوا فيما إذا وقع النسخ في الوقت لكن بعد التمكن من فعله، فمقتضى كلام البيضاوي في المنهاج جريان الخلاف فيه أيضاً؛ لأنه قال: يجوز نسخ الوجوب قبل العمل^(١) وهو مقتضى كلام ابن الحاجب^(٢)، والأمر ليس كذلك، فقول المصنف قبل التمكن نص على موضع الخلاف ودفع لذلك الإيهام، ومن صرح بأن الخلاف إنما هو فيما إذا وقع الفعل في الوقت قبل التمكن من الفعل، وأما بعد التمكن فلا خلاف في جواز نسخه: ابن برهان في الوجيز وإمام الحرمين في البرهان^(٣).

* قوله: «وأنكرت المعتزلة» ذلك ليس إنكاره مذهباً للمعتزلة وحدهم، بل أنكره الصيرفي أيضاً كما صرح به ابن الحاجب^(٤)، ونسبه في مسلم الثبوت وشرحه^(٥) إلى جمهور المعتزلة، ورؤساء الحنفية كالكرخي وأبي منصور الماتريدي والخصاص والدبوسي، وللتميمي من أصحابنا القولان^(٦).

(١) منهاج الوصول للبيضاوي ص ١٠٤.

(٢) بيان المختصر ٥١٣/٢.

(٣) البرهان ١٣٠٣/٢، الوصول لابن برهان ٤١/٢.

(٤) بيان المختصر ٥١٣/٢.

(٥) فواتح الرحموت ٦٢/٢.

(٦) المسودة ص ٢٠٧.

لأنه يفضي إلى أن يكون الشيء الواحد على وجه واحد مأموراً، منهيًا، حسناً، قبيحاً، مصلحة، مفسدة^(*)، ولأن الأمر والنهي كلام الله وهو عندكم قديم^(١)، فكيف يأمر بالشيء وينهى عنه في وقت واحد. وقد ذكرنا وجه جوازه عقلاً^(٢).

ودليله شرعاً: قصة إبراهيم عليه السلام، فإن الله سبحانه نسخ ذبح الولد عنه قبل فعله بقوله تعالى: ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾ وقد اعتاص^(*) هذا على القدرية^(٣) حتى تعسفوا في تأويله من ستة أوجه: أحدها: أنه كان مناماً لا أصل له^(*).

* قوله: «لأنه يفضي إلخ» تقريره: أن الأمر بالفعل يقتضي حسنه، ونسخه يقتضي قبحه، واجتماع الحسن والقبيح في الفعل الواحد محال.

* قوله: «بِذَبْحٍ»^(٤) الذبح بالكسر: ما يذبح، واعتاص من العصيان خلاف الطاعة^(٥)، يقال تعصى الأمر بتشديد الصاد واعتاص، والتعسف والاعتساف الأخذ على غير الطريق.

* قوله: «لا أصل له» يعني أن المنام خيال ليس له أصل حتى تبنى عليه أصول الدين وفروعه.

سلمنا أن المنام حقيقة يعتمد في إثبات أحكام الشرع عليه، لكن لا نسلم أن إبراهيم أمر بذبح ابنه، بل أمر بالعزم على الذبح؛ أو بفعل مقدماته كإضجاع ولده وأخذ السكين =

(١) هذا مذهب الأشاعرة، أما نحن فنقول: قديم النوع حادث الآحاد، بعض من أفراد ما هو حادث.

(٢) لعله يريد الدليل العقلي للنسخ، وتقدم ١/ ٢٥١.

(٣) وهم المعتزلة المخالفون هنا.

(٤) سورة الصافات، الآية [١٠٧].

(٥) بل من العوض وهو التواء الأمر وعدم وضوحه.

= ونحوه، وذلك لوجهين، أحدهما: قوله: تعالى ﴿يَتَابَرَاهِمُ﴾ ١٠٥ قَدْ صَدَقَتِ الرُّءْيَا ﴿١﴾ أي فعلت ما أمرت به، ولو كان مأموراً بالذبح لم يصح ذلك، لأنه ما فعله بابنه، الثاني: حكايته عن الذبيح بقوله: ﴿يَتَابَرَتْ أَفْعَلٌ مَا تُؤْمَرُ﴾ ١٠٦.

سلمنا أنه أمر بالذبح لكنه لم ينسخ عنه قبل امتثاله، بل قلب الله عُنُقَ ولده نحاساً؛ فلم تؤثر الشفرة فيه، فسقط لتعذره.

سلمنا أنه لم يتعذر، لكنه امتثل فذبحه، لكن كان كلما قطع جزءاً من عنقه التأم؛ أي: التحم، بدليل الآية وهي قوله: تعالى ﴿قَدْ صَدَقَتِ الرُّءْيَا﴾ على تقدير أنه مأمور بالذبح، فيلزم أنه ذبحه وإلا لم يكن وصفه أنه قد صدق الرؤيا، وتحقيق هذا: أن كلامنا على تقدير: أنه أمر بالذبح، لكن رأينا الله عز وجل قد أخبر عنه بتصديق الرؤيا؛ فقلنا: إنه ذبحه، وثبت أن المأمور بذبحه عاش بعد ذلك دهنراً طويلاً؛ فقلنا: إن العادة انخرقت فيه بما ذكرناه من التأم الجرح شيئاً فشيئاً.

هذا تحرير دليلهم وما هو إلا مكابرة وإخلاقاً إلى جمود لا يصغي إليه طالب علم فضلاً عن محقق.

واستدل المجوزون بفرض الصلاة ليلة المعراج، فإنها فرضت خمسين صلاة، ثم تكرر نسخها قبل التمكن من الفعل حتى جعلت خمسيناً ١٠٥، وأجاب عنه المعتزلة بجواب الحمقى بأنهم أنكروا المعراج بتاتاً حتى لا تقوم عليهم الحجة به ١٠٦.

(١) سورة الصافات، الآية [١٠٥].

(٢) سورة الصافات، الآية [١٠٦].

(٣) أخرجه البخاري (٣٨٨٧)، كتاب مناقب الأنصار، باب المعراج من حديث مالك بن صعصعة، وأخرجه مسلم (١٦٢) كتاب الإيمان، باب الإسراء من حديث أنس بن مالك.

(٤) المعتمد ١/ ٣٨١.

الثاني: أنه لم يؤمر بالذبح، وإنما كلف العزم على الفعل لامتحان سره في صبره عليه.

الثالث: أنه لم ينسخ لكن قلب الله عنقه نحاسا، فانقطع التكليف عنه لتعذره.

الرابع: أن الأمور به الإضجاع ومقدمات الذبح، بدليل: ﴿قَدْ صَدَّقَتْ آلُ رِيَّانٍ﴾^(١).

الخامس: أنه ذبح امتثالا؛ فالتأم الجرح واندمل؛ بدليل الآية.

السادس: أنه إنما أخبر أنه يؤمر به في المستقبل، فإن لفظه لفظ الاستقبال؛ لا لفظ الماضي.

والجواب من وجهين.

أحدهما: يعم جميع ما ذكره.

والثاني: أنا نفر د كل وجه مما ذكره بجواب.

أما الأول: فلو صح شيء من ذلك لم يحتج إلى فداء ولم يكن بلاء مبينا في حقه^(*).

والجواب الثاني: أما قولهم كان مناما لا أصل له، قلنا: منامات الأنبياء عليهم السلام وحي، وكانوا يعرفون الله تعالى به، ولو كان مناما لا أصل له لم يميز له قصد الذبح والتلّ للجبين، ويدل على فساده قول ولده عليه السلام: ﴿أَفَعَلْنَا مَا نُؤْمَرُ بِهِ؛ وَلَوْ لَمْ يُؤْمَرْ كَانَ ذَلِكَ كَذْبًا﴾.

* قوله: «فلو صح إلخ» بيانه أنه لو كان ما ذكرتم من هذه المزاعم صحيحا لما كان بلاء

مبينا ولما احتج إلى فداء لولا الأمر^(٢).

(١) سورة الصافات، الآية [١٠٥].

(٢) لو قال: (إنه لو كان أحد ما ذكرتم)، لكان أوضح، ولو رفع قوله: (لولا الأمر) لكان أعم في

والثاني: فاسد لوجهين:

أحدهما: أنه سماه ذبحاً بقوله: ﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾^(١) والعزم لا يسمى ذبحاً.

والآخر: أن العزم لا يجب ما لم يعتقد وجوب المعزوم عليه^(*)، ولو لم يكن المعزوم عليه واجبا كان إبراهيم عليه السلام أحق بمعرفته من القدرية.
والثالث: لا يصح عندهم؛ لأنه إذا علم الله أنه يقلب عنقه حديداً يكون أمراً بما يعلم امتناعه^(*).

والرابع: فاسد لكونه لا يسمى ذبحاً.

والخامس: فاسد إذ لو صح كان من آياته الظاهرة فلا يترك نقله؛ ولم ينقل؛ وإنما هو اختراع من القدرية، ومعنى قوله: ﴿قَدْ صَدَّقْتُ﴾^(٢) أي: عملت عمل صدق والتصديق غير التحقيق.

* قوله: «والعزم لا يجب ما لم يعتقد إلخ» نقول أيضاً: إن الله سمي هذه القضية في حق إبراهيم بلاء مبينا، والعزم على الذبح ليس ببلاء مبين، بحيث يمتحن به الأنبياء، لأن عامة الناس وسوقتهم لو قيل لأحدهم: أنت مأمور بالعزم على ذبح ولدك لا بنفس ذبحه، لسهل ذلك عليه ولم يجد له كلفة.

* قوله: «لأنه إذا علم الله إلخ» يجاب عن هذه الفشورة بجوابين، أحدهما: أنه خلاف العادة والظاهر، ولم ينقل إلينا نقلاً معتبراً، ثانيهما: أنه لو ذبح لما احتاج إلى الفداء، ولو منع الذبح بالصحيفة مع الأمر به؛ لكان تكليفاً بالمحال، وهم لا يجوزونه، ثم قد نسخ عنه وإلاً لأثم بتركه، فيكون نسخاً قبل التمكن.

(١) سورة الصافات، الآية [١٠١].

(٢) سورة الصافات، الآية [١٠٥].

وقولهم: إنه أخبر أنه يؤمر به في المستقبل؛ فاسد، إذ لو أراد ذلك لوجد الأمر به في المستقبل، كيلا يكون خلفا في الكلام، وإنما عبر بالمستقبل عن الماضي، كما قال: ﴿إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ﴾^(١)، و﴿إِنِّي أَرْنِيَّ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾^(٢)، أي: قد رأيت، وقال الشاعر:

وإذا تكون كريهة أدعى لها وإذا يحاس الحيس يدعى جُنْدَب^(٣)
وقولهم: إنه يفضي إلى أن يكون الشيء مأمورا منهيًا، فلا يمتنع أن يكون مأمورا من وجه، منهيًا عنه من وجه آخر، كما يؤمر بالصلاة مع الطهارة، وينهى عنها مع الحدث، كذا هاهنا يجوز أن يجعل بقاء حكمه شرطا في الأمر؛ فيقال: افعل ما أمرك به إن لم يُزل حكم أمرنا عنك بالنهي.
فإن قيل: فإذا علم الله سبحانه أنه سينهي عنه، فما معنى أمره بالشيء الذي يعلم انتفاءه قطعا؟.

قلنا يصح إذا كانت عاقبة الأمر ملتبسة على المأمور، لامتحانه بالعزم والاشتغال بالاستعداد المانع له من أنواع اللهو والفساد، وربما يكون فيه لطيفة واستصلاح لخلقته، ولهذا جوزوا الوعد والوعيد بالشرط من العالم بعاقبة الأمور^(*)؛ فقالوا: يجوز أن يعد الله سبحانه على الطاعة ثوابا بشرط عدم ما

* قوله: «ولهذا جوزوا إلخ» يقول العجب من إنكار المعتزلة ثبوت الأمر بالشرط مع أنهم جوزوا الوعد بلا شرط من العالم بعواقب الأمور، فقالوا: يجوز وعد الله على الطاعة ثوابا بشرط عدم ما يجبطها من الفسق والردة؛ وعلى المعصية عقابا بشرط عدم ما يكفرها من التوبة، والله أعلم بعاقبة أمره من موت على الردة أو التوبة، ثم شرط ذلك في وعده فلم يستحل في أمره ونهيه، وتكون شريطته بالإضافة إلى الجاهل بعاقبة الأمور، وأعجب =

(١) سورة يوسف، الآية [٤٣].

(٢) سورة يوسف، الآية [٣٦].

(٣) البيت ذكره في لسان العرب (حيس) ٦١ / ٦، ونسبه لهني بن أحمز الكناني، وقيل: هو لزرافة الباهلي.

يحبطها، وعلى المعصية عقابا بشرط عدم ما يكفرها من التوبة، والله سبحانه عالم بعاقبة أمره، و^(١) يجوز أن يكون الشيء مأموراً منهيًا في حالين، إذ ليس المأمور حسناً في عينه لو وصف هو عليه قبل الأمر به^(٢)، ولا المأمور مراداً ليتناقض ذلك. وقولهم إن الكلام قديم^(٣) فيكون أمراً بالشيء ونهيًا عنه في حال واحدًا. قلنا: يتصور الامتحان به إذا سمعه المكلف في وقتين، ولذلك اشترطنا التراخي في النسخ، ولو سمعهما في وقت واحد لم يجوز، فأما جبريل فيجوز أن يسمعهما في وقت واحد، ويؤمر بتبليغ الأمة في وقتين، فيأمرهم بمسألة الكفار مطلقاً، وباستقبال بيت المقدس، ثم ينهاهم عنه بعد ذلك والله سبحانه أعلم.

= من هذا ما قاله عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري في كتاب فواتح الرحموت^(٤) من: أن إبراهيم عليه السلام لم يؤمر بذبح ابنه وإنما أمر بالفداء، لكن أراه الله الفداء على صورة الابن، قال: لكن إبراهيم لم يعبر رؤياه وظن أنه مأمور بذبح الولد، وأطال الكلام على ذلك بما حاصله: أن إبراهيم عليه السلام كان غالطاً بذبح ولده جاهلاً بمعنى ما أمر به، فانظر أيها العاقل إلى المأولين وإلى أي درجة يوصلهم التأويل وحكم عقلك بذلك هذا، وما ذكره المصنف من الأجوبة واضح لا يحتاج إلى البيان.

(١) في بعض النسخ: (جواب ثانٍ أنه يجوز).

(٢) تابع المصنف الغزالي في هذه الكلمة، وهي على مذهب الأشاعرة في نفي أن يكون للأفعال والأشياء صفات تثبت حسنهما، خلافاً لأهل السنة في ذلك.

(٣) هذا الاعتراض إنما يتوجه على الأشاعرة القائلين بأن الكلام قديم النوع والآحاد، وأن الكلام كله من الله شيء واحد قديم، وسيأتي بيان مذهبهم عند بيان معنى الكلام النفسي، وأما أهل السنة فيرون أن صفة الكلام لله قديمة النوع، حادثة الآحاد، ومن ثم لا يتوجه عليهم هذا الاعتراض، واعلم بأن هذا دال على فساد مذهب الأشاعرة في صفة الكلام، ويلزم على مذهبهم امتناع النسخ؛ لأنه ثبت كله في وقت واحد عندهم، وإن لم يكونوا التزموا بذلك..

(٤) فواتح الرحموت ٦٥ / ٢.

فصل

الزيادة
على النص

والزيادة على النص ليس بنسخ^(*)، وهي على ثلاثة مراتب:
أحدها: أن لا تتعلق الزيادة بالمزيد عليه، كما إذا أوجب الصلاة، ثم أوجب
الصوم فلا نعلم فيه خلافاً^(*)؛ لأن النسخ رفع الحكم وتبديله ولم يتغير حكم
المزيد عليه بل بقي وجوبه وإجزاؤه.

* قوله: «فصل: والزيادة على النص» فائدة الخلاف في هذه المسألة: أن من لم يجعل
الزيادة نسخاً يجوز عنده إثباتها بالقياس وبخبر الواحد، ومن جعلها نسخاً لم يجوز ذلك
إلا أن يكون طريق الزيادة والمزيد عليه سواء في القوة والمعنى.

وضبط ما ذكره المصنف أن يقال: الزيادة على النص إما أن لا تتعلق بحكم النص
أصلاً؛ أو تتعلق به، فإن لم تتعلق به فليست نسخاً له إجماعاً، وذلك كما إذا أوجب الصلاة،
ثم أوجب الصوم، وإن تعلقت الزيادة بحكم النص المزيد عليه فتلك الزيادة إما جزء له،
أو شرط؛ أو لا جزء له ولا شرط.

* قوله: «فلا نعلم فيه خلافاً» هذا بالنسبة إلى أن المزيد المستقل غير مساوٍ للآخر،
كالصلاة والصوم، كما مثل به المصنف، وأمّا بالنسبة إلى أن المزيد مساوٍ للمزيد عليه في
الاسم؛ فقد نقل الخلاف فيه ابن الحاجب في مختصره^(١) والبيضاوي في المنهاج^(٢) وغيرهما،
قال الإسوي في شرح المنهاج^(٣): زيادة صلاة على الصلوات الخمس ليست بنسخ لشيء،
وقال بعض أهل العراق: زيادتها تغير الوسط فتكون نسخاً انتهى. وحاصله أنه قال: قال
تعالى: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾^(٤)، والصلاة الوسطى صلاة
العصر عند الإمام أبي حنيفة وصاحبيه^(٥)، وأبو حنيفة أوجب الوتر بخبر الواحد^(٦) فهو =

(١) بيان المختصر ٢/٥٦٥.

(٢) منهاج الوصول ص ١٠٧.

(٣) نهاية السؤل ٢/٦٠١.

(٤) سورة البقرة، الآية [٢٣٨].

(٥) أحكام القرآن للجصاص ١/٤٤٣.

(٦) تحفة الفقهاء ١/١٨٤ و ٣٢١.

الرتبة الثانية: أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلقاً ما على وجه لا يكون شرطاً فيه؛ كزيادة التغريب على الجلد في الحد^(*)؛ وعشرين سوطاً على الثمانين في حد القذف، فذهب أبو حنيفة إلى أنه نسخ^(*)؛

= صلاة سادسة، فكان ذلك الوجوب نسخاً للأمر بالمحافظة على الصلاة الوسطى، وحيث أوجبه بخبر الأحاد لزمه القول: بأن المظنون ينسخ القاطع، وقد صرح في (مسلم الثبوت)^(١) بقوله: وعن بعضهم إيجاب صلاة سادسة نسخ، وهذا تصريح منه بجريان الخلاف في هذه المسألة، وقد تفصي الحنفية عن هذا الإيراد فقالوا: إن كون الصلاة وسطى وصف عقلي، لا حكم شرعي، بل الحكم هو إيجاب الموصوف بهذا الوصف، والزائل هو وصف التوسط، ولا يلزم من زواله بطلان إيجاب الموصوف. قال في (المحصول)^(٢): وفي الجواب نظر؛ لأنه إنما يلزم ذلك أن لو أمرنا بالمحافظة على الصلاة الآخرة انتهى، ولو فرس الحنفية الوسطى بالفاضلة لخرجوا من هذا الإلزام، فإن قيل: فما الفائدة في كونه يسمى نسخاً أم لا؟ قلنا: الفائدة تظهر في إثبات الزيادة بخبر الواحد إذا كان الأصل متواتراً.

* قوله: «كزيادة التغريب» في زنا البكر، إذ الجلد لا يتوقف على التغريب توقف الكل على جزئه ولا توقف المشروط على شرطه، فلو جلد ولم يغرب لا يجب استئناف الحد.

* قوله: «فذهب أبو حنيفة إلى أنه نسخ» وسماه أصحابه: النسخ بالزيادة، وقالوا: إنها هو زيادة جزء في الواجب؛ كالتغريب في حد الزنا، أو زيادة شرط بعد إطلاق الواجب عنه كالإيمان بكسر الهمزة في الرقبة في كفارة اليمين، أو رفع مفهوم المخالفة؛ كما لو قال: في المعلوفة زكاة، بعد قوله: في السائمة زكاة، ومن صرح بالثالث صدر الشريعة في كتابه: (التنقيح)^(٣) ثم قال: ويجب استثناء الثالث، إذ لا نقول بمفهوم المخالفة.

(١) مسلم الثبوت ٩١/٢

(٢) انظر: المحصول ١/٥٦٣.

(٣) شرح التلويح على التوضيح ٣٦/٢، وانظر مذهب الحنفية في هذه المسألة، تيسير التحرير ٣/٢١٨،

أصول السرخسي ٨٢/٢.

لأن الجلد كان هو الحد كاملاً^(*) يجوز الاقتصار عليه ويتعلق به التفسيق ورد الشهادة؛ وقد ارتفعت هذه الأحكام بالزيادة.
ولنا أن النسخ هو رفع حكم الخطاب^(*)، وحكم الخطاب بالحد وجوبه وإجزاؤه عن نفسه وهو باق؛ وإنما انضم إليه الأمر بشيء آخر فوجب الإتيان به، فأشبه الأمر بالصيام بعد الصلاة.

* قوله: «لأن الجلد إلخ» هذا دليل الختفية على النسخ، وحاصله: أن الجلد مثلاً قبل زيادة التغريب عليه كان حداً كاملاً مستقلاً بعقوبة الزاني؛ يتعلق به أن المحدود صار فاسقاً لا تقبل شهادته، وبعد زيادة التغريب عليه لم يبق حداً تاماً مستقلاً صالحاً لتعلق الأحكام به، بل صار جزءاً أولاً للحد، والتغريب جزءاً ثانياً له، فارتفعت الأحكام التي كانت أنيطت بالجزء الأول؛ واستقرت بتمام الجزئين؛ وهذا هو معنى النسخ.

* قوله: «ولنا أن النسخ إلخ» تقرير هذا الدليل: أن النسخ هو الرفع، وادعاءؤكم تسلطه على الجلد ليس بصحيح؛ وليس بحكم هنا، وإنما النسخ رفع الحكم الثابت بالخطاب، وحكم الخطاب بالحد وجوبه وكونه مجزئاً عن نفسه، والحكم هنا بهذا المعنى لم يرتفع بل هو باق، غاية الأمر أنه زيد عليه شيء آخر، وهو التغريب مثلاً، والزيادة عليه لا تقتضي رفعه، فثبت أن الزيادة ليست نسخاً، فحكم هذا حكم الأمر بالصيام بعد الأمر بالصلاة، وأنتم لا تقولون: إنه نسخ، وقولكم: إن الجلد كان حكماً كاملاً، نقول: نعم، كان كما ذكرتم، ولكن الكمال ليس حكماً مقصوداً شرعياً حتى يتعلق به النسخ؛ بل المقصود كون الجلد واجباً ومجزئاً وهما باقيان، ونظير هذا ما لو أوجب الشرع الصلاة فقط؛ فإن الصلاة حيثئذ يصدق عليها أنها كل ما أوجبه الله تعالى؛ مثل ما كان الجلد وحده كل الواجب بلا فرق، فإذا أوجب الصوم خرجت الصلاة عن كونها كل الواجب فصارت جزءاً له، لكن وجوبها لم ينسخ اتفاقاً، ألا ترى أن الأحكام أوجبه الشرع شيئاً فشيئاً أفترانا نقول: كلما وجب شيء نسخ ما قبله.

فأما صفة الكمال فليس هو حكماً مقصوداً شرعياً، بل المقصود الوجوب والإجزاء وهما باقيان، ولهذا لو أوجب الشرع الصلاة فقط كانت كلية ما أوجبه الله وكماله، فإذا أوجب الصوم خرجت الصلاة عن كونها كل الواجب وليس بنسخ اتفاقاً، وأما الاقتصار عليه فليس هو مستفاداً من منطوق اللفظ^(*)؛ لأن وجوب الحد لا ينفي وجوب غيره؛ وإنما يستفاد من المفهوم ولا يقولون به، ثم رفع المفهوم كتخصيص العموم، فإنه رفع بعض مقتضى اللفظ فيجوز بخبر الواحد، ثم إنما يستقيم هذا أن لو ثبت حكم المفهوم واستقر ثم ورد التغريب بعده، ولا سبيل إلى معرفته، بل لعله ورد بياناً لإسقاط المفهوم متصلاً به أو قريباً منه، وأما التفسق ورد الشهادة فإنما يتعلق بالذند لا بالحد، ثم لو سئل بتعلقه بالحد فهو تابع غير مقصود، فصار كحل النكاح بعد العدة؛ ثم تصرف الشرع في العدة بردها من حول إلى أربعة أشهر وعشر ليس تصرفاً في حل النكاح بل في نفس العدة.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾^(١) يقتضي أن لا يحكم بأقل منهما؛ والحكم بشاهد ويمين نسخ له، قلنا: هذا إنما استفيد من مفهوم اللفظ وقد أجبنا عنه.

* قوله: «وأما الاقتصار إلخ» هذا نقض لقولهم: كان الجلد هو الحد كاملاً يجوز الاقتصار عليه. وحاصل الجواب: أن دعواكم هذه ليست مستفاداً من منطوق اللفظ، لأن وجوب الجلد لا ينفي وجوب غيره بطريق المنطوق، وإنما يستفاد من المفهوم، وأنتم لا تقولون به؛ فكيف قلتم به هنا، ثم لم تقولوا به في غير هذا الموضع؟ سلمنا أنكم تقولون بالمفهوم، وأن هذا المعنى مستفاد منه، لكن رفع المفهوم كتخصيص العموم، فإن التخصيص رفع بعض ما يقتضيه اللفظ فيجوز بخبر الواحد، وكل هذا على تقدير ثبوت حكم المفهوم واستقراره، وهذا لا سبيل إلى معرفته، والباقي ظاهر في كلام الشيخ.

الرتبة الثالثة: أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلق الشرط بالمشروط، بحيث يكون وجود المزيد عليه بدون الزيادة وعدمه واحداً؛ كزيادة النية في الطهارة^(*)، وركعة في الصلاة، فذهب بعض من وافق في الرتبة الثانية إلى أن الزيادة هاهنا نسخ^(*)، إذ كان حكم المزيد عليه الإجزاء والصحة، وقد ارتفع^(*)، وليس بصحيح، لأن

* قوله: «كزيادة النية إلخ» أي فإن النية لا تؤثر في الطهارة وجوداً ولا عدماً^(١).

* قوله: «فذهب بعض من وافق إلخ» هكذا رأيت هذه العبارة في النسخة التي بيدي، وهي في غاية الغموض، إلا أن يريد بمن وافق من قال بأن ذلك نسخ، ومع ذلك فليسوا بعضاً، إذ القائل بذلك الحنفية كلهم، كما هو مصرح به في كتبهم، ولعل لفظ البعض سبق قلم أو غلط من الناسخ، والمعنى أن من قال عن الرتبة الثانية: إنها نسخ؛ قال عن هذه الرتبة: إنها نسخ أيضاً^(٢).

* قوله: «وقد ارتفع» معناه: أن هذه الزيادة المذكورة إما زيادة في سبب الحكم كالنية في الطهارة؛ لأن سبب الحكم ما يتوصل به إليه، وإما زيادة تصير جزءاً للحكم؛ كزيادة ركعة في الصلاة، وعلى كل فإن الإجزاء والصحة للذين كانا معتبرين قبل الزيادة قد ارتفعا وهما الحكم، ولا معنى للنسخ إلا هذا.

(١) لم يتضح لي مراد الشارح، لكن مراد المصنف: أن الوضوء ثبت بالقرآن في قوله: ﴿يَتَأْتِيَنَّ الَّذِينَ﴾، أمثواً إذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا الْيَدَيْنِ، ولم يذكر اشتراط النية فيها، وورد في خبر آحاد اشتراط النية، فهل اشتراط النية وهو المرتبة الثالثة من زيادة النص يعتبر نسخاً، وبالتالي نقول لا ننسخ الآية بخبر الواحد، فلا يشترط للوضوء النية أو يعتبر بياناً فنشترط النية.

(٢) ليس هذا هو مراد المصنف، بل مراده أن بعض القائلين بأن الرتبة الثانية ليست نسخاً وافقوا الحنفية في هذه الرتبة فجعلوها نسخاً، وأما مذهب الحنفية فلم يذكره المؤلف في المرتبة اعتماداً على ذهن القارئ، فإذا كانوا يقولون بأن المرتبة الثانية نسخ فمن باب أولى الثالثة، ويدل لذلك أنه ورد في بعض نسخ الكتاب: (فذهب بعض الشافعية إلى أن الزيادة هاهنا نسخ). انظر: روضة الناظر بتحقيق د. النملة ١/ ٣٠٩، وسياقي: (لا يصح هذا من أصحاب الشافعي).

وانظر هذا الراي في: المستصفى ٢/ ٧٠، أصول السرخسي ٢/ ٨٢، تيسير التحرير ٣/ ٢١٨.

النسخ رفع حكم الخطاب بمجموعه، والخطاب اقتضى الوجوب والإجزاء، والوجوب باق بحاله؛ وإنما ارتفع الإجزاء؛ وهو بعض ما اقتضى اللفظ، فهو كرفع المفهوم وتخصيص العموم، ثم إنما يستقيم أن لو ثبت الإجزاء واستقر ثم وردت الزيارة بعده؛ ولم يثبت^(*)، بل ثبوت الزيادة بالقياس المقارن للفظ

= وحاصل الجواب: لا نسلم ارتفاع الحكم؛ لأن النسخ إنما هو رفع حكم الخطاب بمجموعه بأن يكون الخطاب قد اقتضى حكماً ثم جاء خطاب آخر فرفعه، والخطاب في هذه الأمثلة ونحوها اقتضى الوجوب والإجزاء؛ فالوجوب باق قبل الزيادة وبعدها؛ وإنما ارتفع الإجزاء، وهو بعض مقتضيات اللفظ فهو كرفع المفهوم وتخصيص العموم؛ وكل منهما لا يسمى نسخاً إلا على اصطلاح السلف كما أسلفناه عن المحقق ابن القيم^(١).

* قوله: «إنما يستقيم إلخ» هذا جواب آخر مبني على عدم تسليم المدعى، وحاصله: أن ما ذكرتموه لا نسلم أنه مستقيم، ولا استقامة له إلا بعد أن نعلم أن الإجزاء استقر وثبت أولاً ثم وردت الزيادة، للاتفاق بيننا وبينكم أن من شرط النسخ أن يتأخر عن المنسوخ، وهنا لم يتحقق هذا الشرط لاحتمال أن الزيادة كانت حاصلة بالقياس المقارن للفظ وأن يكون بخبر يحتمل أن يكون متصلاً باللفظ مبيناً للشرط، فدعوى استقرار الجواز ثم نسخه تحكم، وحاصل الكلام في المسألة: أن المنسوخ هل يشترط أن يكون مقصوداً بالرفع أم لا؟ فإن اشترط أن يكون مقصوداً بالرفع لم يكن رفع استقلال المزيد عليه بالحكم نسخاً؛ لأنه ليس مقصوداً بالرفع ولا يلزمه ذلك، بل هو حاصل بالاقضاء الضروري، وإن لم يشترط ذلك بل يكفي في المنسوخ أن يكون مرتفعاً بالقصد أو الاقتضاء الضروري كان رفع الاستقلال نسخاً.

أو الخبر يمتثل أن يكون متصلاً بياناً للشرط فلا معنى لدعوى استقراره بالتحكم.

ثم لا يصح هذا من أصحاب الشافعي فإنهم اشترطوا النية للطهارة^(١)، والطاهرة للطواف بالسنة^(٢)، وأصلها ثابت بالكتاب.

فإن قيل: فالطهارة المنوية غير الطهارة بلا نية، وإنما هي نوع آخر فاشتراط النية يوجب رفع الأولى بالكلية، قلنا: هذا باطل، فإنها لو كانت غيرها لوجب أن لا تصح الطهارة المنوية عند من لا يوجب النية؛ لكونها غير مأمور بها.

(١) ذكره النووي في روضة الطالبين ١/٢٢٣، أن للشافعية: قولين فمنهم من يرى أن النية شرط

للصلاة، ومنهم من يرى أنها ركن فيه، وعلى كلا القولين يرد اعتراض المؤلف عليهم..

(٢) المجموع شرح المهذب ١٥/٢.

فصل

نسخ جزء
العبادة

ونسخ جزء العبادة المتصل بها أو شرطها ليس بنسخ لجملتها^(*). وقال المخالفون في الرتبة الثانية من الزيادة: هو نسخ، لأن الركعات الأربع غير الركعتين وزيادة، بدليل ما لو أتى بصلاة الصبح أربعاً فإنها لا تصح، ولأن الركعتين كانت لا تجزئ فصارت مجزئة؛ وهذا تغيير وتبديل.

وليس بصحيح؛ لأن الرفع والإزالة إنما تناول الجزء والشرط خاصة، وما سوى ذلك باق بحاله، فهو كالصلاة كانت إلى بيت المقدس ثم نسخ ذلك إلى الكعبة، فلم يكن نسخاً للصلاة، وقولهم (هي غيرها) قد سبق جوابه^(*)، وإنما لا تصح الصبح إذا صلاها أربعاً لإخلاله بالسلام والتشهد في موضعه، وقولهم: كانت غير مجزئة: معناه أن وجودها كعدمها؛ وهذا حكم عقلي ليس من الشرع، والنسخ رفع ما ثبت بالشرع، وكذلك وجوب العبادة مزيل لحكم العقل في براءة الذمة؛ وليس بنسخ.

* قوله: «فصل ونسخ جزء العبادة إلخ» لما كان الفصل المتقدم في حكم الزيادة في العبادة عقبه بحكم ما لو نُقص جزء أو شرط منها، وحاصله: أنه لو نُقص من الظهر ركعتان، أو أبطل اشتراط الطهارة فيه، كان ذلك نسخاً للجزء والشرط اتفاقاً، ولكن هل نسخت العبادة الأولى بعبادة ثانية أم لا؟ المختار أنه ليس نسخاً لها، وقيل: هو نسخ.

وحاصل الجواب عن النسخ: أن النقص لم يحدد وجوباً، بل أبطل الوجوب فقط، والثابت هو الوجوب الأول؛ والزيادة باقية على الجواز الأصلي، وإنما الزائل وجوبها، فارتفع حكم شرعي لا إلى حكم شرعي؛ فلا يكون نسخاً^(١).

* قوله: «وقد سبق جوابه» أي: في قوله: «لأن النسخ رفع حكم الخطاب إلخ»^(٢) وقد علمت الجواب مما سطرناه آنفاً، وحاصل ما يقال إن هذا من باب تخصيص العام لا من باب النسخ.

(١) أي ليس نسخاً لأصل العبادة، لكنه نسخ للزيادة اتفاقاً.

(٢) ليس هذا جوابه، إنما جوابه ما تقدم قريباً: (أن ما سوى الجزء والشرط باق بحاله).

فصل

يجوز نسخ العبادة إلى غير بدل، وقيل لا يجوز؛ لقوله تعالى: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسَخهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾^(١).

ولنا: أنه متصور عقلاً، وقد قام دليله شرعاً، أما العقل^(*)؛ فإن حقيقة النسخ: الرفع والإزالة، ويمكن الرفع من غير بدل؛ ولا يمتنع أن يعلم الله تعالى المصلحة في رفع الحكم وردهم إلى ما كان من الحكم الأصلي، وأما الشرع^(*) فإن الله

* قوله: «أما العقل إلخ» حاصله أنه لو كان ممتنعاً عقلاً لكان امتناعه لصورته أو لمخالفته المصلحة والحكمة، فأما امتناعه لصورته فغير مسلم، إذ قد يقول: قد أوجبت عليك القتال ونسخته عنك ورددتك إلى ما كان قبل من الحكم الأصلي، ولا يمتنع ذلك عند العقلاء، وأما امتناعه للمصلحة فإن الشرع لا يبتنى عليها^(٢)، وإن ابتنى فلا يبعد أن تكون المصلحة في رفعه من غير إثبات بدل.

* قوله: «وأما الشرع إلخ» أي: لنا دليل آخر وهو أنه لو لم يجوز لما وقع؛ وقد وقع منه أشياء فجاز، ثم بين محال الوقوع؛ ومثل للوقوع بنسخ النهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، ففي الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت: دفّ أهل أبيات من البادية حضرة الاضحى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: (ادخروا ثلاثاً ثم تصدقوا بما بقي)، فلما كان بعد ذلك قالوا: يا رسول الله إن الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم ويحملون فيها الودك، قال: فما ذاك؟ قالوا: نبيت أن تؤكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث، فقال: (إنما نهيتمكم من أجل الدافة فكلوا وادخروا وصدقوا)^(٣) ورواه مسلم والنسائي عن جابر بلفظ أن النبي صلى الله عليه وسلم: نهى =

(١) سورة البقرة، الآية [١٠٦].

(٢) أحكام الشريعة جالبة للمصلحة موافقة لها خلافاً لمن أنكر التعليل.

(٣) أخرجه البخاري (٥٤٢٣) كتاب الأطعمة، باب: ما كان السلف يدخرون في بيوتهم وأسفارهم من الطعام ومسلم (١٩٧١) كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي واللفظ له.

سبحانه نسخ النهي عن ادخار لحوم الأضاحي وتقديم الصدقة أمام المناجاة إلى غير بدل.

فأما الآية فإنها وردت في التلاوة^(*)، وليس للحكم فيها ذكر، على أنه يجوز أن يكون رفعها خيراً منها في الوقت الثاني؛ لكونها لو وجدت فيه كانت مفسدة.

= عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث، ثم قال بعد: (كلوا وادخروا)^(١) قوله: الدافة قال ابن الأثير في النهاية: الدافة القوم يسرون جماعة سيراً ليس بالشديد يقال هم: يدفون دفيفاً، والدافة قوم من الأعراب يردون مصر، يريد أنهم قدموا المدينة في عيد الأضحى، فنهاهم عن ادخار لحوم الأضاحي ليفرقوها ويتصدقوا بها فيتشفع أولئك القادمون بها^(٢)، وقوله: أهل أبيات يريد أنهم كانوا من البادية. ومثل أيضاً بنسخ تقديم الصدقة أمام المناجاة مشيراً بذلك إلى قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَانِكُمْ صَدَقَةٌ ذَٰلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرٌ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾^(٣) قال ابن عباس: (هذه الآية منسوخة بالآية التي بعدها)^(٤)، وهي قوله تعالى: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَانِكُمْ صَدَقْتُمْ﴾^(٥) الآية، ولهذا النوع من النسخ أمثلة كثيرة.

* قوله: «فأما الآية إلخ» أي: فالجواب عنها من أوجه:

الأول: أن هذا لا يمنع الجواز؛ وإذ منع الوقوع عند من يقول بصيغة العموم؛ ومن لا يقول بها فلا يلزمه أصلاً؛ ومن قال بها فلا يلزمه من هذا أنه لا يجوز في جميع المواضع إلا=

(١) أخرجه مسلم (١٩٧٢) في الباب السابق، والنسائي ٢٣٣/٧، كتاب الأضاحي، باب الإذن في ذلك، وأصله في البخاري برقم (١٧١٩).

(٢) النهاية ١٢٤/٢.

(٣) سورة المجادلة، الآية [١٢].

(٤) أخرجه أبو عبيد في الناسخ والمنسوخ (٤٧٠)، ونسبه السيوطي في الدر المنثور ٨٤/٦ إلى أبي داود في ناسخه وابن المنذر، وأخرج الترمذي (٣٣٥٥) نحوه من حديث علي.

(٥) سورة المجادلة، الآية [١٣].

فصل

يجوز النسخ بالأخف والأثقل^(*)، وأنكر بعض أهل الظاهر جواز النسخ بالاثقل النسخ بالاثقل^(*)؛ لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ

=ببدل، بل يتطرق التخصيص إليه بدليل الأضاحي والصدقة أمام المناجاة، ثم ظاهره أنه أراد أن نسخ آية بأية أخرى مثلها لا يتضمن النسخ إلا رفع المنسوخ أو يتضمن مع ذلك غيره فكل ذلك محتمل، وأجاب القرافي بجواب آخر فقال^(١): إنها صيغة شرط، ولا يلزم في الشرط أن يكون ممكناً، بل قد يكون محالاً، كقولنا: إن كان الواحد نصف العشرة فالعشرة اثنان؛ فهذا شرط محال، والكلام عربي صحيح، وإذا لم يستلزم الشرط الإمكان لم يدل على الوقوع مطلقاً، فضلاً عن الوقوع ببديل^(٢).

* قوله: «فصل يجوز النسخ بالأخف والأثقل إلخ» أما النسخ بالأخف فقد انعقد الإجماع على جوازه كما حكاه الطوفي^(٣)، وإنما الخلاف جار بالأثقل وقال العضد في شرح المختصر^(٤): يجوز نسخ التكليف بتكليف أخف أو مساو اتفاقاً انتهى.

فكان على المصنف أن يقول يجوز النسخ بالأخف والمساوي، والأثقل^(٥)، ولكنه تبع في هذا التعبير الغزالي في المستصفي^(٦).

* قوله: «وأنكر بعض أهل الظاهر إلخ»^(٧)، قال الأمدي: ومنع منه أيضاً بعض الشافعية^(٨).

(١) شرح تنقيح الفصول ص ٣٠٨.

(٢) الجوابان اللذان ذكرهما المصنف أقوى من الجوابين الذين ذكرهما الشارح.

(٣) شرح مختصر الروضة ٢/٢٩٦.

(٤) شرح مختصر المنتهى ٣/٢٣٤.

(٥) إذا جاز النسخ بالأثقل والأخف فهم منه جواز النسخ بالمساوي.

(٦) المستصفي ٨١/٢.

(٧) الأحكام لابن حزم ١/٤٩٣.

(٨) الإحكام للأمدي ٣/١٥٠.

الْعُسْرِ^(١)، وقال: «الْقَنْ حَقَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ»^(٢) «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ»^(٣)؛ ولأن الله تعالى رءوف فلا يليق به التثقيب والتشديد.

ولنا أنه لا يمتنع لذاته^(*)؛ ولا يمتنع أن تكون المصلحة في التدرج والترقي من الأخف إلى الأثقل كما في ابتداء التكليف، وقد نسخ التخيير^(*) بين الفدية

* قوله: «ولنا: أنه لا يمتنع لذاته إلخ» أي: إنا نقول للمانعين: هل امتنع ما ذكرتم عقلاً أو شرعاً؟ فإن قلتم: امتنع شرعاً فسنجيب عنه، وإن قلتم: امتنع عقلاً فالمتنع عقلاً هو المتنع لذاته^(٤) وليس هو كذلك، وإيضاحه: أنه لو امتنع لا يمتنع لذاته أو لتضمنه مفسدة؛ لكنه لم يمتنع لواحد منهما، فلا يمتنع أصلاً، وإنما قلنا: إنه لا يمتنع لذاته؛ لأنه لو قدر وقوعه لم يلزم منه محال لذاته؛ بل قد وقع كما سيأتي ولم يلزم منه محال؛ فدل على أنه لا يمتنع لذاته، أي: لكونه نسخاً للأخف إلى الأثقل، وإنما قلنا إنه لا يمتنع لتضمنه مصلحة^(٥)، لأن الأصل عدم المفسدة فيه، وما يدعيه الخصم مفسدة فيه فليس بشيء، بل قد يتضمن مصلحة عظيمة وهو تدرج المكلف من الأخف إلى الأثقل، فيسهل عليه ولا يتبرم به، وحاصله: أن ذلك لا يمتنع لذاته ولا لغيره، ولا يكون ممتنعاً أصلاً فيكون جائزاً.

* قوله: «وقد نسخ التخيير إلخ» هذا استدلال بالوقوع على الجواز وبيان وقوعه بصور ذكرها.

قوله: «وقد نسخ التخيير» أي: فإنهم كانوا في صدر الإسلام يخير أحدهم بين أن يصوم =

(١) سورة البقرة، الآية [١٨٥].

(٢) سورة الأنفال، الآية [٦٦].

(٣) سورة النساء، الآية [٢٨].

(٤) أو لتضمنه مفسدة، (وليس هو كذلك) يعني ليس ممتنعاً لذاته ولا لتضمنه مفسدة.

(٥) كذا ولعلها: (لتضمنه مفسدة).

والصيام بتعيين الصيام، وجواز تأخير الصلاة حالة الخوف إلى وجوب الإتيان بها، وحرّم الخمر ونكاح المتعة والحمر الأهلية، وأمر الصحابة بترك القتال والإعراض ثم نسخ بإيجاب الجهاد^(*).

= يصوم وبين أن يفطر ويطعم فنسخ ذلك إلى وجوب الصيام عيناً^(١)؛ وذلك أثقل من التخيير، ومنها تأخير صلاة الخوف حال القتال إلى وجوبها على حسب الإمكان بقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾^(٢) وكان لهم قبل ذلك تأخيرها حتى ينقضي القتال^(٣)؛ ووجوبها في وقته أثقل، ومنها أن الخمر والحمر الأهلية ومتعة النكاح كانت كلها مباحة فنسخت بإاحتها إلى التحريم وهو أثقل^(٤).

* قوله: «وأمر الصحابة بترك القتال إلخ» يعني أن القتال كان متروكاً في صدر الإسلام بقوله: تعالى: ﴿فَاعْرِضْ عَنْهُمْ﴾^(٥) - ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَأَصْفَحْ﴾^(٦) - ﴿فَاعْفُوا وَأَصْفَحُوا﴾^(٧) ثم نسخ بوجوبه بقوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا﴾^(٨) إلى آيات كثيرة ووجوب =

(١) أخرجه البخاري (٤٥٠٧)، كتاب التفسير، باب «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ»، ومسلم (١١٤٥)، كتاب الصيام، باب بيان نسخ قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾.

(٢) سورة البقرة، الآية [٢٤٩].

(٣) أخرجه النسائي ١٧/٢، وأحمد ٤٩/٣ (١١٤٦٥)، وابن أبي شيبة ٧٠/٢، و٧٢/١٤، والدارمي ٣٥٨/١، وأبو يعلى (١٢٩٦)، والطيلسي (٢٢٣١)، والبيهقي ٢٥١/٣، وابن خزيمة (٩٩٦)، وابن عبد البر في التمهيد ٥/٢٣٥..

(٤) رفع الحكم الأصلي لا يسمى نسخاً في الاصطلاح.

(٥) سورة النساء، الآية [٦٣].

(٦) سورة المائدة، الآية [١٣].

(٧) سورة البقرة، الآية [١٠٩].

(٨) سورة الحج، الآية [٧٩]، والآية للإباحة، والوجوب ثبت بقوله: (قاتلوا).

والآيات التي احتجوا بها وردت في صور خاصة أريد بها التخفيف^(*)،

=القتال أثقل من تركه، وكذلك كان حكم الزاني في أول الإسلام إن كان امرأة حبست حتى تموت، وإن كان رجلاً عتف وأوذى بالقول عملاً بقوله تعالى: ﴿وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ﴾ إلى قوله: ﴿وَالَّذَانِ يَأْتِيَاهَا مِنْكُمْ فَأَازِهُمَا﴾^(١) أي: بالتعنيف والذم فنسخ ذلك بآية الرجم^(٢) وآية النور^(٣) في جلد البكر وغيره.

* قوله: «وردت في صور خاصة إلخ» معناه: أن الآيات الواردة في التخفيف وردت في أحكام خاصة؛ وليست عامة، حتى يحتاج بعمومها على منع النسخ إلى الأثقل، أما قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ﴾^(٤) الآية فهو في سياق تخفيف الصوم عن المريض والمسافر، واللام في اليسر والعسر وان احتمل أنها للاستغراق لكنها محمولة على المعهود وهو اليسر الحاصل بالإفطار للمريض والمسافر، والعسر الحاصل لها بالصوم حالة المرض والسفر، على أن ابن الخشاب وهو من أئمة اللغة حكى في (المرئجل) عن بعض أهل العلم: أن الكلام متى كان فيه معهودٌ تَعَيَّنَ رُجُوعُ اللام إليه، وإنما يحمل على الاستغراق إذا انتفى المعهود^(٥)، وأما قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخَفِّفْ اللَّهُ عَنْكُمْ﴾^(٦) فهي في الجهاد بدليل ما قبلها وما =

(١) سورة النساء، الآيتان [١٥-١٦].

(٢) تقدم تخريجها في ١/٢٥٥.

(٣) سورة النور، الآية [٢].

(٤) سورة البقرة، الآية [١٨٥].

(٥) المرئجل ص ١٦٨.

(٦) سورة الأنفال، الآية [٦٦].

وليس فيه منع إرادة التثقيل، وقولهم: إن الله رؤوف، فلا يمنع من التكليف بالأثقل كما في التكليف ابتداء، وتسليط المرض والفقر وأنواع العذاب لمصالح يعلمها.

=بعدها وهو قوله عز وجل: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا بِأَثْنَيْنِ﴾ إلى قوله: ﴿وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ﴾^(١)، وأما قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾^(٢) فهي في سياق نكاح الأمة لمن لم يجد طول حرة، ثم هي مطلقة لا عموم للفظها فلا استدلال بها على ما ذكرتم.

* قوله: «وقولهم أن الله رؤوف إلخ» في عبارته هنا خفاء وأصلها من المستصفي وأصلها فيه: فإن قيل: إن الله رؤوف رحيم بعباده ولا يليق به التشديد، قلنا: فينبغي أن لا يليق به ابتداء التكليف، ولا تسليط المرض والفقر وأنواع العذاب على الخلق^(٣). هذا كلامه فقول المصنف (وقولهم) هو مبتدأ، وجملة (لا يمنع) هو الخبر، والفاء ليس لها موقع هنا ولعلها من زيادة النسخ، ولما اختصر المحقق الطوفي هذه العبارة أوضحها فقال: قالوا: تشديد - يعني النسخ إلى الأثقل - فلا يليق برأفة الله عز وجل، قلنا: منقوض بتسليط المرض والفقر وأنواع الآلام والمؤذيات، فإن قيل: لمصالح علمها، قلنا: قد أجبتم عنا انتهى^(٤). أي: فإن قيل: إن النقض بالمرض والفقر والآلام لا يلزمنا؛ لأن ابتلاء الخلق بذلك لمصالح علمها لهم فيه، قلنا: هذا الجواب مشترك بيننا وبينكم؛ لأننا نقول: وكذلك النسخ من الأخف إلى الأثقل لمصالح علمها الله تعالى فيهم.

(١) سورة الأنفال، الآيات [٦٥-٦٦].

(٢) سورة النساء، الآية [٢٨].

(٣) المستصفي ٨١/٢. وهكذا عادة الغزالي يورد الدليل للمخالف ثم يناقشه مباشرة، أما المؤلف فيورد

دليل المخالف ثم يستدل لقوله ثم يبدأ بمناقشة أدلة المخالف.

(٤) شرح مختصر الروضة ٢/٢٩٦.

فصل

ثبوت

النسخ بنزوله

إذا نزل الناسخ فهل يكون نسخاً في حق من لم يبلغه (*).

١. قال القاضي: ظاهر كلام أحمد رضي الله عنه أنه لا يكون نسخاً؛ لأن أهل قباء بلغهم نسخ الصلاة إلى بيت المقدس وهم في الصلاة فاعتدوا بما مضى من صلاتهم.

٢. وقال أبو الخطاب: يتخرج أن يكون نسخاً بناء على قوله في الوكيل: ينعزل بعزل الموكل وإن لم يعلم (*).

* قوله: «فصل إذا نزل الناسخ إلخ» أي: (لا) ^(١) يثبت النسخ في حق من لم يبلغه الناسخ، مثاله: لو نسخت إباحة بعض المطاعم المباحة ^(٢) كالتفاح مثلاً؛ بأن قيل: هو جرم عليكم، فمن بلغه هذا النسخ ثبت التحريم في حقه، ومن لم يبلغه ففيه الخلاف، فعلى ما اختاره أبو يعلى ^(٣) لا يكون في حقه نسخاً؛ حتى لو أكل قبل العلم وبعد النسخ لا يكون عاصياً؛ وهو ظاهر كلام الإمام أحمد بدليل أن أهل مسجد قبا زمن النبي صلى الله عليه وسلم كانوا يصلون إلى بيت المقدس فبلغهم وهم في الصلاة نسخ التوجه إلى البيت المذكور بالتوجه إلى الكعبة فتوجهوا إليها وأتموا صلاتهم ^(٤)، وذلك بعد نزول الناسخ فلو كان نسخاً في حقهم قبل العلم لاستأنفوا الصلاة؛ وهذا هو الحق، وعلى ما اختاره أبو الخطاب محفوظ الكلوداني من أصحابنا يكون نسخاً ^(٥).

* قوله: «وقال أبو الخطاب إلخ» يعني أن في لزوم حكم الناسخ لمن لم يبلغه قولين، كالتولين فيما إذا عزل الموكل الوكيل ولم يبلغه العزل، هل ينعزل أولاً، إن قلنا: ينعزل الوكيل بالعزل قبل علمه به، لزم المكلف حكم الناسخ قبل علمه به، وإلا فلا، ووجه =

(١) لعلها: (هل).

(٢) يعني التي تقررت إباحتها بدليل متقدم، وليست بإباحتها مستفادة من الأصل.

(٣) العدة ٣/٨٢٣.

(٤) أخرجه البخاري (٤٠٣) كتاب الصلاة، باب ما جاء في القبلة، ومسلم (٥٢٦) كتاب المساجد، باب

تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة.

(٥) أبو الخطاب إنما خرج هذا القول فلا يصح أن يقال بأنه اختاره، انظر: التمهيد ٢/٣٩٥.

= هذا التخريج أن المكلف في التزام الأحكام بالنسبة إلى أوامر الله تعالى كالوكيل في التصرفات بالنسبة إلى إذن الموكل، والجامع بينهما أن كل واحد من المكلف والوكيل لا يجوز له التصرف إلا بمقتضى الأذن وينعزل بالنعزل، فإذا قال الموكل لوكيله: عزلتك انعزل، ولو قال الله تعالى للمكلف: أسقطت عنك التكليف لسقط عنه؛ ولم يجز له بعد ذلك أن يتصرف في العبادات فيما كان يتصرف فيه قبل، لكن ما قاله أبو الخطاب^(١) يلزم منه الدور لأن هذه المسألة أصولية ومسألة عزل الوكيل من الفروع فهي فرع على مسألة النسخ، والعادة تخريج الفروع على الأصول، فلو خرجنا هذا الأصل المذكور في النسخ على الفرع المذكور في الوكالة لزم الدور لتوقف الأصل على الفرع المتوقف عليه فتصير من باب توقف الشيء على نفسه بواسطة^(٢).

(١) أبو الخطاب ذكره هذا التخريج وبناه على أمرين:

الأول: مسألة عزل الوكيل.

الثاني: مسألة لزوم الخطاب للمعدوم.

كما في التمهيد ٢ / ٣٩٥، ثم قال ٢ / ٣٩٨: «فإن قيل: أليس إذا عزل الوكيل ولم يعلم بعزله وقع تصرفه باطلاً؟ قلنا: لا نسلم في إحدى الروايتين، ومن سلم قال بالفرق بينهما؛ لأن أوامر الله تعالى بها الثواب والعقاب فاعتبر فيها علم المأمور بخلاف تصرف الوكيل». ا.هـ. وأكثر العلماء يفرقون بين حق المخلوق المبني على المشاحة، وحق الخالق المبني على المشاحة.

(٢) من المقرر أن الحنفية يأخذون القواعد الأصولية من الفروع المنقولة عن أئمتهم، وللحنابلة مشاركة في ذلك فمثلاً أبو يعلى استنبط من آراء الإمام أحمد الفقهية آراء أصولية، بل غيرها قد يستخرج القواعد الأصولية من المسائل الفقهية كما ذكرت ذلك في التفريق بين الأصول والفروع ١ / ١٤٥ - ١٤٨، وانظر: مقدمة ابن خلدون ص ٣٨٠، الإنصاف للدهلوي ص ٢٩٦، أدب المفتي والمستفتي ص ٩٤، مناهج الاجتهاد ص ٩، مقدمة المنحول ص ٦٧، مقدمة التمهيد ١ / ٢٦، مقدمة العدة ١ / ٣٥، أصول الفقه وابن تيمية ١ / ٣٧، مباحث في أصول الفقه ١ / ٧، أصول الفقه لبدران ص ١٧، ابن قدامة وآثاره الأصولية ١ / ٧٣.

لأن النسخ بنزول الناسخ لا بالعلم^(*)، إذ العلم^(١) لا تأثير له إلا في نفي العذر، ولا يمتنع وجوب القضاء على المعذور كالحائض والنائم، والقبلة يسقط استقبالها في حق المعذور^(*)، فلهذا لم يجب على أهل قباء الإعادة.

= (تنبيه): هذا الحكم وهو عدم لزوم حكم الناسخ من لم يبلغه لا يختص الناسخ، بل سائر النصوص ناسخة كانت أو مبتدأة فيها الخلاف.

* قوله: «لأن النسخ بنزول الناسخ» هذا استدلال أبي الخطاب^(٢) وبيانه: أن النسخ بورود الناسخ لا بالعلم به فيثبت حكمه في حق المكلف وإن لم يبلغه، وإنما قلنا: النسخ يحصل بورود الناسخ؛ لأن النسخ رفع الحكم، وبورود الناسخ يحصل الرفع سواء بلغ المكلف الناسخ أو لا، وذلك يقتضي أنه يثبت في حقه مطلقاً بلغه أم لم يبلغه.

نعم إذا لم يبلغه الناسخ فأخذ بامتناع حكمه^(٣) كان معذوراً بعدم العلم؛ فيلزمه الاستدراك بالقضاء، ووجوب القضاء على المعذور غير ممتنع؛ كالحائض والنائم يقضيان ما فاتهما من العبادات وقت الحيض والنوم مع أنها معذوران، كذلك من لم يبلغه الناسخ يقضي ما فاتته من حكمه في حال عدم بلوغه إياه^(٤)، ويظهر أثر عدم العلم في سقوط الإثم، فإنه لو علم بالناسخ وترك مقتضاه أثم ولزمه القضاء، فإذا لم يعلم لزمه القضاء ولا إثم عليه للعذر.

* قوله: «والقبلة يسقط استقبالها في حق المعذور» هذا جواب من أبي الخطاب^(٥) عن قصة أهل قباء، وتقريره: أن قصة أهل قباء لا حجة فيها على عدم لزوم حكم الناسخ من =

(١) لو قال المصنف: (إذ عدم العلم) لكان أوضح.

(٢) ليس هذا برأي أبي الخطاب كما سبق وإنما خرجه فقط.

(٣) يعني المنسوخ.

(٤) النائم والناسي والحائض لم يعملوا بأمر الشارع فلم يمتنع وجوب القضاء عليهم، أما من لم يبلغه الناسخ فإنه قد عمل بالأمر الأول للشارع ومن هنا لم يطالب بالقضاء، وعلى ذلك صحت أول صلاة أهل قباء.

(٥) هذا اعتراض ساقه أبو الخطاب وأجاب عنه في ٣٩٦/٢.

وقال من نصر الأول: النسخ بالناسخ، لكن العلم شرط لأن الناسخ خطاب ولا يكون خطابا في حق من لم يبلغه.

=لم يبلغه؛ لأنهم كانوا معذورين بعدم العلم وإنما أدخلوا باستقبال القبلة في ابتداء صلاتهم، واستقبال القبلة يسقط بالعدر في جميع الصلاة، بدليل ما إذا اشتبهت عليه جهتها فاجتهد فأخطأها؛ فإن صلاته تصح وإن وقعت جميعها إلى غير القبلة، فلأن تصح الصلاة مع ترك الاستقبال في جزء منها للعدر أولى.

* قوله: «وقال من نصر الأول إلخ» هذا جواب عن دليل أبي الخطاب، وتقريره: آنا إن سلمنا أن النسخ يحصل بورود الناسخ كما قررته لكن علم المكلف به وبلوغه إياه شرط للزوم حكمه له، فلا يثبت في حقه بدون العلم لاستحالة ثبوت المشروط بدون شرطه، وإذا لم يكن العلم شرطا لزم تكليف ما لا يطاق أو تكليف ما لا يعلمه المكلف.

فصل

يجوز نسخ القرآن بالقرآن، والسنة المتواترة بمثلها، والآحاد بالآحاد، والسنة بالقرآن^(*)، كما نسخ التوجه إلى بيت المقدس^(١)، وتحريم المباشرة في ليالي رمضان^(٢)، وجواز تأخير الصلاة حالة الخوف بالقرآن^(٣) وهو في السنة.

* قوله: «فصل يجوز نسخ القرآن بالقرآن إلخ» نسخ هذه الثلاثة بمثلها اتفاق لا اختلاف فيه، لأن ذلك متماثل فجاز أن يرفع بعضه بعضاً، فإن قيل: المثان يستويان من كل وجه، ويسد أحدهما مسد الآخر؛ وحيثذ يكون ارتفاع أحدهما بالآخر ترجيحاً من غير مرجح، إذ ليس أحدهما أولى بأن يرتفع بالآخر من العكس، فالجواب أنه يقال: لما كان الناسخ وارداً كان أولى بأن يكون رافعا بقوته.

* قوله: «بالقرآن وهو بالسنة» أي: إن النسخ حصل بالقرآن والمنسوخ كان ثابتاً بالسنة، لأن تحريم المباشرة كان بالسنة، وكذلك جواز تأخير الصلاة إلى انجلاء القتال حتى قال ﷺ يوم الخندق وقد أخرج الصلاة: (حشا الله قبورهم ناراً)^(٤) لحبسهم له عن الصلاة، والتوجه إلى بيت المقدس ليس في القرآن وإنما هو في السنة فنسخ ذلك بالقرآن. ثم اعلم أن نسخ السنة بالكتاب فيه خلاف، والجواز هو ما عليه الجمهور، وبه قال^(٥) من منع من نسخ القرآن بالسنة، وللشافعي في ذلك قولان حكاهما القاضي أبو الطيب الطبري =

(١) كان التوجه لبيت المقدس ثابتاً بالسنة فنسخ بقوله: «قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ».

(٢) كان التحريم ثابتاً بالسنة فنسخ بقوله: «أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثِ إِلَى نِسَائِكُمْ».

(٣) سبق خريجه ١/ ٢٧٧.

(٤) أخرجه مسلم (٦٢٨) كتاب المساجد، باب الدليل من قال: الصلاة الوسطى هي صلاة العصر، والحديث ليس صريحاً في جواز التأخير، ولا في النسخ، بل يحتمل أنهم إنما أخرجوها على جهة النسيان بدلالة قوله: (شغلونا)، والصريح في ذلك حديث أبي سعيد المتقدم في ١/ ٢٧٧.

(٥) كذا ولعلها: (بعض).

فأما نسخ القرآن بالسنة المتواترة فقال أحمد رحمته الله: لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجمع بعده، قال القاضي^(*): ظاهره أنه منع منه عقلاً وشرعاً^(١)، وقال أبو الخطاب^(٢) **القرآن بالسنة** نسخ

= وأبو إسحاق الشيرازي^(٣) وسليم الرازي وإمام الحرمين^(٤)، وصححوا جميعاً الجواز، قال ابن برهان^(٥): هو قول المعظم، وقال سليم: هو قول عامة المتكلمين والفقهاء، وقال السمعاني^(٦): هو الأولى بالحق، وجزم به الصيرفي، ولا وجه للمنع قط ولم يأت من ذلك ما يتشبه به المانع لا من عقل ولا من شرع.

قلت: من نقل المنع عن الشافعي أطلقه، وقال الإسني^(٧) في شرح المنهاج: كلام المصنف يعني البيضاوي مشعر بان للشافعي قولين في المسألة وهو غير معروف فإن جوزناه فيشترط في السنة إذا كانت ناسخة أن تكون متواترة أ.هـ، وهذا يؤخذ من كلام البيضاوي^(٨) أيضاً فإنه قال: لا ينسخ المتواتر بالأحاد لأن القاطع لا يدفع بالظن أ.هـ، وهذا هو الصواب وما ذهب إليه الشافعي فيحمل منعه على ذلك وإن أطلق أصحابه النقل عنه.

* قوله: «قال القاضي» يعني أبا يعلى وهو المراد حيث أطلق في هذا الكتاب.
وقوله: «ظاهره» الضمير لقال أحمد، واحتج القاضي به على المنع شرعاً وعقلاً^(٩)، وليس =

(١) ورد في بعض نسخ الروضة: (وهذا قول الشافعي) كما في تحقيق د. النملة ١/٣٢٢، وهذا الراي في الرسالة ص ١٠٦.

(٢) التمهيد ٢/٣٦٩.

(٣) شرح اللمع ١/٤٩٩، وانظر: رأي الشافعي في الرسالة ص ١٠٨ و ١٠٩.

(٤) البرهان ٢/١٣٠٧.

(٥) الوصول ٢/٤٥، ولم أجد فيه هذه العبارة، وهي في البحر المحيط ٤/١١٨ منقولة عنه.

(٦) قواطع الأدلة ٣/١٧٧.

(٧) نهاية السؤل ٢/٥٨٠، ومراده نفي نسبة القول بالجواز له.

(٨) منهاج الوصول ص ١٠٧.

(٩) جعل أبو يعلى هذه الرواية نصاً في منع الجواز شرعاً ٣/٧٨٨، بينما أجاز أبو يعلى نسخ القرآن بالسنة

عقلاً ٣/٨٠١، وجعل أبو الخطاب ظاهر هذه الرواية منع جواز نسخ الكتاب بالسنة عقلاً وشرعاً،

واختار الجواز فيها كما في التمهيد ٢/٣٦٩.

وبعض الشافعية^(١): يجوز ذلك^(٢)؛ لأن الكل من عند الله ولم يعتبر التجانس^(*)، والعقل لا يحمله، فإن الناسخ في الحقيقة هو الله سبحانه على لسان رسوله ﷺ بوحى غير نظم القرآن، وإن جوزنا له النسخ بالاجتهاد^(*) فالإذن في الاجتهاد من الله تعالى، وقد نسخت الوصية للوالدين والأقربين^(٣) بقوله: (لا وصية

=بصحيح بل ظاهر كلام الإمام أحمد يدل على المنع شرعا لا عقلا؛ لأنه قال: لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده، فعلق المنع على أمر شرعي لا عقلي، وقال ابن مفلح في أصوله: نسخ القرآن بالسنة المتواترة^(٤) كلام أحمد منعه، وهذا الخلاف في الجواز عقلا، وأما الجواز شرعا فالمشهور عن الإمام أحمد رحمته الله منعه، وبه قال الشافعي وأكثر أصحابه والظاهرية وغيرهم، وقيل: يجوز؛ وهو رواية عن أحمد واختيار أبي الخطاب وابن عقيل وأكثر الحنفية والمالكية وغيرهم؛ وهو الذي نصره ابن الحاجب وحكاه عن الجمهور انتهى.

فيعلم من هذا أن للإمام أحمد روايتين، اختار الأولى أبو يعلى والثانية أبو الخطاب وابن عقيل.

* قوله: «لأن الكل» أي: الكتاب والسنة من عند الله فما المانع منه؟ وإذا كان كذلك فالتجانس أي: اعتبار الجنس ليس بمعتبر.

* قوله: «وإن جوزنا له النسخ بالاجتهاد» الضمير للنبي ﷺ.

(١) اختاره الجويني في البرهان ١٣٠٧/٢، والغزالي في المنحول ص ٢٩٥، وفي المستصفى ٩٩/٢، وابن برهان في الوصول ٤٣/٢، وانظر: البحر المحيط ١٠٩/٤.

(٢) يعني: شرعاً.

(٣) يشير المصنف لآية البقرة [١٨٠].

(٤) في أصول ابن مفلح ١١٥٤/٣، وشرح الكوكب المنير ٥٦٢/٣: (ظاهر كلام أحمد).

لوارث^(١) ونسخ إمساك الزانية في البيوت^(٢) بقوله: (قد جعل الله لمن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة، وتعريب عام، والثيب بالثيب الجلد والرجم)^(٣). ولنا^(*): قول الله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ والسنة لا تساوي القرآن ولا تكون خيراً منه، وقد روى الدار قطني في سننه عن

* قوله: «ولنا» أي: ودليلنا على أن القرآن لا ينسخ بالسنة قول الله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾^(٤) الآية، ففي الآية حصر النسخ في كونه خيراً من المنسوخ أو مثله، والسنة لا تساوي القرآن فضلاً عن أن تكون خيراً منه؛ فلا تكون ناسخة له، ودليلنا أيضاً حديث الدار قطني^(٥) وهو نص في المسألة، وأيضاً أن السنة لا تنسخ لفظ القرآن فكذلك لا تنسخ حكمه؛ لاشتراك لفظ القرآن وحكمه في القوة والتعظيم وصيانه عن أن يرفع بها هو دونه، وأجاب المجوزون عن الآية بأن المراد: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا﴾ في الحكم ومصالحته؛ والسنة تساوي القرآن في ذلك؛ إذ المصلحة الثابتة بالسنة قد تكون أضعاف المصلحة الثابتة بالقرآن، أما في عظم الأجر بناء على نسخ الأخف بالأثقل، أو في تخفيف التكليف بناء على نسخ الأثقل بالأخف، وأيضاً فإن الآية على التقديم والتأخير؛ والتقدير: ما ننسخ من آية نأت منها بخير فلا يكون فيها دلالة على محل النزاع أصلاً، وقال في المستصفى^(٦): =

(١) أخرجه من حديث عمرو بن خارجة: الترمذي (٢١٢٢)، والنسائي ٢٤٧/٦، وابن ماجه (٢٧١٢)، وأحمد ٢٣٨/٤، وصححه الترمذي بلفظ: (لا وصية لوارث)، وليس فيه ذكر النسخ للآية، وهو كذلك من حديث أبي أمامة: أبو داود (٢٨٧٠)، والترمذي (٢١٢١)، وابن ماجه (٢٧١٣)، وأحمد ٢٦٧/٥، وحسنه الترمذي.

(٢) يشير إلى آية النساء [١٥].

(٣) هذا النص أخرجه مسلم (١٦٩٠)، كتاب الحدود، باب حد الزنا من حديث عبادة وليس فيه نسخ للآية.

(٤) سورة البقرة، الآية [١٠٦].

(٥) سيأتي تخريجه.

(٦) المستصفى ١٠٤/٢.

= ليس المراد من قوله تعالى: ﴿تَأْتِي بِخَيْرٍ مِّنْهَا﴾^(١) تأت بقرآن آخر خير منها، لأن القرآن لا يوصف بكون بعضه خيراً من بعض^(٢)، قال: بل معناه أن يأتي بعمل خير من ذلك العمل لكونه أخف منه أو أجزل ثواباً؛ هذا كلامه، وعليه فلا دليل للخصم في هذه الآية، وأما الحديث فالجواب عنه أن الحجة لا تقوم بمثله ههنا؛ لأن ما هنا أصل كبير ومثله لا يخفى في العادة، لتوفر الدواعي على نقل ما كان كذلك عادة، فلو ثبت لاشتهر، ثم لم يخالفه أحد من العلماء لشهرته ودلالته، سلمنا صحته لكنه ليس نصاً في محل النزاع، بل هو ظاهر؛ لأن لفظه عام ودلالة العام ظاهرة لا قاطعة، فيحمل على أن خبر الواحد^(٣) لا ينسخ القرآن فيبقى التواتر لا دليل على المنع فيه من ذلك، وأما قولهم: إن السنة لا تنسخ لفظ القرآن، فالجواب عنه بالفرق، وهو أن لفظ القرآن معجز والسنة لا تقوم مقامه في الإعجاز، بخلاف حكمه، فإن المراد منه تكليف الخلق به، والسنة تقوم مقامه في ذلك، قال المحقق الطوفي^(٤) في أصوله: قلت: تلخيص مأخذ النزاع في المسألة أن بين القرآن ومتواتر السنة جامعا وفارقا، فالجامع بينهما إفادة العلم وكونها من عند الله، والفارق إعجاز لفظ القرآن والتعبد بتلاوته بخلاف السنة، فمن لاحظ الجامع أجاز النسخ، ومن لاحظ الفارق منعه.

(١) سورة البقرة، الآية [١٠٦].

(٢) من مذهب الأشاعرة عدم تفاضل آيات القرآن، والجمهور على تفاضلها لوصف آية الكرسي بأنها أعظم آية، [أخرجه البخاري (٤٥)، ومسلم (١٦١٥)]، ولكون سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن. [أخرجه البخاري (٤٧٢٦)، ومسلم (١٦١٦)].

(٣) هذا تخصيص بلا تخصيص.

(٤) شرح مختصر الطوفي ٢/ ٣٢٣.

جابر أن النبي ﷺ قال: (القرآن ينسخ حديثي وحديثي لا ينسخ القرآن)^(١)؛
ولأنه لا يجوز نسخ تلاوة القرآن وألفاظه بالسنة، فكذلك حكمه.
وأما الوصية فإنها نسخت بآية المواريث^(*) قاله ابن عمر^(٢) وابن عباس^(٣)،
وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا بقوله: (إن الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه
فلا وصية لوارث)^(٤)، وأما الآية الأخرى فإن الله سبحانه أمر بامساكهن إلى
غاية يجعل لهن سيلا، فبين النبي ﷺ أن الله جعل لهن السبيل وليس ذلك
بنسخ، والله أعلم.

* قوله: «وأما الوصية إلخ» هذا شروع في الجواب عن أدلة المجوزين، وحاصله: أن
ما تمسكتم به من أنه من نسخ الكتاب بالسنة غير صحيح؛ وإنما هو من نسخ الكتاب
بالكتاب.

(١) أخرجه الدارقطني ٤/١٤٥، وابن عدي في الكامل ٢/٦٠٢، وقال: «حديث منكر»، وقال الذهبي
في ميزان الاعتدال ١/٣٨٨: «موضوع»، ووافقه الحافظ في لسان الميزان ٢/٩٤، وأعلوه بجبرون
ابن واقدتهم.

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره ٢/١٢٤ (٢٦٦١)، وابن شعبة ١١/٢٠٩ (١٠٩٩٥)، والبيهقي
٦/٢٦٥.

(٣) أخرجه ابن جرير في تفسيره ٢/١٢٣ (٢٦٥٤) و(٢٦٦٠)، والبيهقي ٦/٢٦٥.

(٤) سبق تخريجه ١/٢٨٧.

فصل

نسخ
القرآن بالأحاد

فأما نسخ القرآن والمتواتر من السنة بأخبار الأحاد فهو جائز عقلاً^(*)؛ إذ لا يمتنع أن يقول الشارع: تعبدناكم بالنسخ بخبر الواحد^(*).
وغير جائز شرعاً، وقال قوم من أهل الظاهر: يجوز^(*).

* قوله: «فهو جائز عقلاً» نقل ابن برهان الاتفاق عليه ثم قال: هو جائز بلا خلاف^(١)، وحكاه^(٢) سليم الرازي عن الأشعرية والمعتزلة^(٣).

* وقوله: «إذ لا يمتنع إلخ» أي: لا يمتنع ذلك، إذ لا يلزم من فرض وقوعه محال.

* قوله: «وقال قوم من أهل الظاهر: يجوز» من هؤلاء القوم ابن حزم^(٤) - وهو وأهل الظاهر ممن يعتد بقولهم: في الإجماع فإذا خالفوا لم يكن إجماع - فانظر هذا مع نقل ابن السمعاني^(٥) وسليم الرازي في التقريب^(٦) الإجماع على عدم الوقوع، وإلى حكاية القاضي أبي الطيب في شرح الكفاية والشيخ أبي إسحاق الشيرازي^(٧) الإجماع على عدمه^(٨).

(١) في الوصول ٤٨/١: حكى خلافاً عن قوم، وذكر الزركشي في البحر المحيط ٤/١٠٨: أنه حكى الاتفاق في الأوسط.

(٢) أي: القول بالجواز عقلاً.

(٣) انظر: البحر المحيط ٤/١٠٨.

(٤) الأحكام لابن حزم ١/٥٠٥.

(٥) ذكر ابن السمعاني المسألة في القواطع ٣/١٣١، ١٥٩، وقال بعد الجواز ولم يحك اتفاقاً ولا خلافاً.

(٦) انظر: البحر المحيط ٤/١٠٩، وعن حكى الإجماع الجويني في البرهان ٢/١٣١١.

(٧) ذكر أبو إسحاق المسألة في شرح اللمع ١/٥٠٧، والتبصرة ص ٢٦٥، وحكى خلاف الظاهرية، ويظهر أن المؤلف تابع في ذلك الشوكاني في إرشاد الفحول ص ١٩٠، والشوكاني اختصر كلام الزركشي فقلب معناه، قال الزركشي في البحر ٤/١٠٩: «وهكذا عبارة القاضي أبي الطيب والشيخ أبي إسحاق في اللمع ولم يحكيا خلافاً».

(٨) يعني عدم الوقوع.

وقالت طائفة يجوز في زمن النبي ﷺ ولا يجوز بعده (*)؛ لأن أهل قباء قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة (*). وكان النبي ﷺ يبعث أحاد الصحابة إلى أطراف دار الإسلام، فينقلون الناسخ والمنسوخ، ولأنه يجوز التخصيص به فجاز النسخ به كالمتواتر.

ولنا: إجماع الصحابة على أن القرآن والمتواتر لا يرفع بخبر الواحد، فلا ذاهب إلى تجويزه؛ حتى قال عمر: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت (*).

* قوله: «وقالت طائفة» منهم أبو الطيب في التقریب^(١) والغزالي^(٢) وأبو الوليد الباجي^(٣) والقرطبي^(٤)، حكاه في (إرشاد الفحول)^(٥).

* قوله: «لأن أهل قباء» أي استدل القائلون بالوقوع بما ثبت من أن أهل قباء لما سمعوا مناديه ﷺ وهُم في الصلاة يقول: (ألا إن القبلة قد حولت إلى الكعبة) فاستداروا، ولم ينكر ذلك عليهم رسول الله ﷺ^(٦)، ويجاب عنه: بأنهم علموا ذلك بالقرائن لا بمجرد خبر الواحد.

* قوله: «حتى قال عمر إلخ» هكذا ذكر المصنف قول عمر: (لا ندري أصدقت أم كذبت) هذا الحديث خرجه مسلم^(٧) وأبوداود^(٨) والترمذي^(٩)، وصححه عن مغيرة عن =

(١) انظر: البحر المحيط ٤/١٠٨.

(٢) المستصفى ٢/١٠٦.

(٣) أحكام الفصول ص ٣٥٨.

(٤) الجامع لأحكام القرآن ٢/١٠٢.

(٥) إرشاد الفحول ص ١٩٠.

(٦) سبق تخريجه ١/٢٨٠.

(٧) أخرجه مسلم ٤٦/١٤٨٠ كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقه لها من طريق أبي إسحاق عن

الشعبي.

(٨) أخرجه أبوداود (٢٢٩١)، كتاب الطلاق، باب من أنكر ذلك على عائشة من طريق أبي إسحاق.

(٩) أخرجه الترمذي (١١٨٠) كتاب الطلاق، باب ما جاء في المطلقة ثلاثاً لا سكنى لها ولا نفقة.

فصل

فأما الإجماع فلا يُنسخ ولا ينسخ به؛ لأنه لا يكون إلا بعد انقراض زمن النص^(*)، والنسخ لا يكون إلا بنص.

نسخ
الإجماع

=الشعبي قال: قالت فاطمة بنت قيس: طلقني زوجي ثلاثا على عهد رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: (لا سكنى لك ولا نفقة)، قال مغيرة: فذكرت لإبراهيم فقال: قال عمر رضي الله عنه: (لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى أحفظت أم نسيت)، وكان عمر يجعل لها السكنى والنفقة هذا لفظه، وأما قوله: صدقت أم كذبت فلم نره، ولعل المصنف رواه بهذا اللفظ، وعلى كل فهذا لا يفيد أن خبر الواحد لا ينسخ الكتاب والمتواتر بل يفيد جوازه، وذلك لأن عمر إنما رد خبر فاطمة لشبهة احتمال أنها نسيت، وهذا يدل على أن خبرها لو أفاده الظن ولم تقع له الشبهة المذكورة لعمل به، وللقائلين بالجواز دليل أقوى من تلك الأدلة، وهو: أن النسخ في الحقيقة إنما جاء رافعا لاستمرار حكم المنسوخ ودوامه؛ وذلك ظني؛ وإن كان دليله قطعيا، فالمنسوخ إنما هو هذا الظني لا ذلك القطعي. ذكر هذا الطوفي^(١) وأطال في بيانه ومال إلى جواز نسخ الكتاب ومتواتر السنة بخبر الواحد، وقال في مختصره: قلت: ولعله أولى، وقال في شرحه: أي: يشبه أنه أولى لاتجاهه ولم أجزم بذلك؛ ولذلك أتيت بلفظ الترجي^(٢).

* قوله: «لأنه لا يكون إلا بعد انقراض زمن النص إلخ» بيانه: أما كون الإجماع لا يُنسخ فلأنه لا يكون إلا بعد انقراض النص؛ أي: إلا بعد عهد النبوة، والنسخ لا يكون بعدها؛ وأما في حياته فالإجماع لم ينعقد بدونه، بل يكون قولهم: المخالف لقوله: لغواً =

(١) الذي قرره الطوفي ٢/٣٢٦: أن القطع ظن وزيادة، والظني ينسخ الظن، وزيادة القطع غير معتبرة.

(٢) شرح مختصر الروضة ٢/٣٢٥.

ولا ينسخ بالإجماع، لأن النسخ إنما يكون لنص، والإجماع لا ينعقد على خلافه؛ لكونه معصوماً عن الخطأ، وهذا يفضي إلى إجماعهم على الخطأ.

فإن قيل: فيجوز أن يكونوا ظفروا بنص كان خفياً؛ هو أقوى من النص الأول أو ناسخ له، قلنا: فيضاف النسخ إلى النص الذي أجمعوا عليه لا إلى الإجماع^(*).

=باطلاً لا يعتد به ولا يلتفت إليه، وقولهم: الموافق بعد لا اعتبار به، بل الاعتبار بقوله: وحده والحجة فيه لا في غيره، فإذا عرفت هذا علمت أن الإجماع لا ينعقد إلا بعد أيام النبوة، وبعد أيام النبوة قد انقطع الكتاب والسنة فلا يمكن أن يكون الناسخ منهما، ولا يمكن أن يكون الناسخ للإجماع إجماعاً آخر؛ لأن هذا الإجماع الثاني إن كان لا عن دليل فهو خطأ، وإن كان عن دليل فذلك يستلزم أن يكون الإجماع الأول خطأ؛ والإجماع لا يكون خطأ، فهذا يستحيل أن يكون الإجماع ناسخاً أو منسوخاً لأن من شرط العمل به أن لا يكون مخالفاً للإجماع.

* قوله: «فيضاف النسخ إلى النص» أي: فيكون المنسوخ هو النص الذي كان مستند الإجماع لا إلى الإجماع؛ يعني فيبطل الإجماع من أصله، لأنه يكون مرفوعاً بعد استقراره^(١).

(١) كلام المصنف فيما إذا كان الإجماع موافقاً للناسخ، وكلام الشارح فيما إذا كان الإجماع موافقاً للمنسوخ.

فصل

نسخ القياس

ما ثبت بالقياس إن كان منصوباً على علته فهو كالنص ينسخ وينسخ به (*) وما لم يكن منصوباً على علته فلا ينسخ ولا ينسخ به على اختلاف مراتبه،

* قوله: «فصل ما ثبت بالقياس إن كان منصوباً إلخ» بيانه أن الحكم الثابت بالقياس إما أن يكون منصوباً على علته أو لا.

فإن كان الشارع قد نص على علته كان ذلك القياس كالنص، فيكون ناسخاً ومنسوخاً؛ كما أن النص كذلك، لأن القياس لا بد وأن يستند إلى نص، فإذا كانت علة القياس منصوباً عليها في ذلك صار حكم القياس منصوباً عليه بواسطة القياس؛ فيكون نصاً يصح أن يكون ناسخاً ومنسوخاً، مثال ذلك: لو قال: حرمت الخمر المتخذ من العنب لكونه مسكراً، فإذا قسنا عليه نبيذ التمر المسكر في التحريم، كان تحريم هذا النبيذ حكماً منصوباً على علته، حتى كأنه قال: حرمت نبيذ التمر المسكر، فلو فرض أن الشرع قال أبحث نبيذ الذرة المسكر جاز أن يكون تحريم نبيذ التمر المسكر المستفاد من القياس ناسخاً لذلك، إذا ثبت تأخره عن إباحتها نبيذ الذرة، ومنسوخاً بإباحتها نبيذ الذرة، إذا ثبت تقدم تحريم نبيذ التمر، وذلك لأن تحريم نبيذ التمر وإباحتها نبيذ الذرة حكمان متضادان مع اتحاد علتها، وهي الإسكار فكان المتأخر منهما ناسخاً للمتقدم، كما لو قال: أبحث الخمر ثم حرمتها أو بالعكس، وأما إذا لم يكن الحكم الثابت بالقياس منصوباً على علته لم يجوز أن يكون ناسخاً ولا منسوخاً؛ لأن العلة إذا لم تكن منصوبة فهي مستتبطة؛ واستباطها يكون باجتهاد المجتهد، واجتهاد المجتهد عرضة للخطأ؛ فلا يقوى على رفع الحكم الشرعي، بخلاف النص على العلة فإنه بحكم (كلام) الشارع المعصوم من الخطأ فهو يقوى على ذلك، فإذا قسنا الذرة على البر والشعير في تحريم التفاضل بجامع الكيل - بناء على أنه العلة فيهما - ثم قال الشارع مثلاً: أبحث التفاضل في=

=السَّمْسِم، لم يجوز لنا أن نجعل الإباحة في السَّمْسِم ناسخة للتحريم في الذرة، ولا التحريم في الذرة ناسخة للإباحة في السَّمْسِم، لأن النسخ لا بد فيه من تضاد الناسخ والمنسوخ، ونحن لا نعلم أن إباحة التفاضل في السَّمْسِم وتحريمها في الذرة متضادان، لجواز عدم^(١) اختلاف العلة فيها، أو كون الحكم في أحدهما أو في البر والشعير غير معلل، فينتفي النسخ.

(تنبيه): ذكر الأمدى^(٢) هذه المسألة ثم قال: منع منه الحنابلة مطلقاً. أي سواء كانت العلة منصوصاً عليها أو مستنبطة، وهذا القول يرد ما ذكرناه من مذهبننا، ولعله رأى قولاً لبعض أصحابنا، أو أنه لم يحقق النقل، قاله الطوفي^(٣).

قلت: رأيت المنع في كتاب التمهيد لأبي الخطاب^(٤) من أصحابنا وإليك نص كلامه قال: فصل: فأما النسخ بالقياس فلا يجوز؛ لأن ما ثبت بالنص لا يرفع بالقياس، لأن النص إذا عارض القياس أسقطه، والصحابة كانت تترك آراءها بالنصوص، ولهذا صوّب النبي ﷺ معاذاً حيث قال: (فإن لم تجد كتاباً أو سنة؟) قال: أجتهد رأيي، فجعل الانتقال إلى رأيه عند عدم الكتاب والسنة^(٥)، فإن قيل: أليس يجوز تخصيص النص بالقياس.=

(١) لا داعي لكلمة (عدم).

(٢) الإحكام للأمدى ١٧٦/٣.

(٣) شرح مختصر الروضة ٣٣٤/٢.

(٤) التمهيد ٣٩١/٢، وكلام أبي الخطاب في النسخ بالقياس، وكلام الأمدى في نسخ حكم القياس.

(٥) أخرجه أبوداود (٣٥٨٧) والترمذي (١٣٢٧)، وأحمد ٢٣٠/٥، والطيالسي (٧٦)، والدارمي

١/٦٠، والبيهقي ١٠/١١٤، والعقيلي ١/٢١٥، والطبراني في الكبير ٢/١٧٠، وابن حزم في

الإحكام ٢/٢٠١، والخطيب في الفقيه والمتفقه ١/١٨٩، وقدح في إسناده البخاري في التاريخ

الكبير ٢/٢٧٧، والترمذي في السنن ٣/٦١٧، وابن حزم في الإحكام ٢/٢٠٧، والألباني في

الضعيفة ٢/٢٨٦، وقواه ابن تيمية في الفتاوى ١٣/٣٦٤، والذهبي في سير أعلام النبلاء

١٨/٤٨٢، وابن كثير في تفسيره ١/٤، وقد ذكره في شرح العمدة ١/٣٣٧، وإحكام الفصول

ص ٥٠١، والفقيه والمتفقه ١/١٨٩، والتبصرة ص ٤٢٥، وشرح للمع ٢/٧٧٠، والبرهان

٢/٧٧٢، والمستصفي ٣/٥٤٥، والمحصل ٢/٢٥٩، تقويته وأنه متلقى بالقبول.

وشدت طائفة فقالت: ما جاز التخصيص به جاز النسخ به، وهو منقوض بدليل العقل^(*)، وبالإجماع، وبخبر الواحد، والتخصيص بجميع ذلك جائز دون النسخ، فكيف يتساويان؟^(*) والتخصيص بيان، والنسخ رفع؛ والبيان تقرير، والرفع إبطال.

= قيل: إن التخصيص يبين المراد باللفظ فجاز بالقياس، والنسخ رفع حكم اللفظ رأساً، ولأن الصحابة خصصت ولم تنسخ، وما ثبت بالقياس لا ينسخه القياس لما بينا، وكذلك ما ثبت بالإجماع لا ينسخه القياس لِمَا تقدم انتهى. ومنه تعلم أن من أصحابنا من أطلق القول بعدم النسخ وأن نقل الأمدي^(١) صحيح.

* قوله: «وهو منقوض إلخ» أما نقضه بدليل العقل، فإن دليبه يجوز التخصيص به دون النسخ، وكذلك الإجماع يجوز التخصيص به دون النسخ، ومثلها خبر الواحد، لكن في هذا الثالث نظر لأنه تقدم أن خبر الواحد ينسخ مثله، وفي نسخه ما هو أقوى منه خلاف، فالمراد منه هنا أن خبر الواحد لا ينسخ القاطع وهو المشهور. والحاصل: أن هذه الثلاثة تكون مخصصة لا ناسخة.

* قوله: «فكيف يتساويان» أي: حتى يصح أن ما جاز بأحدهما جاز بالآخر، وتقريره: أن النسخ إبطال للحكم؛ لأنه رفع له، والتخصيص تقرير وبيان له؛ لأنه عبارة عن بيان المراد من اللفظ، فإذا بان المراد منه استقر الحكم عليه، ورفع الحكم وتقريره متناقضان، فيمتنع استواؤهما حتى يقال: إن ما جاز التخصيص به جاز النسخ به، لأن ذلك يصير كقولنا: ما جاز أن يبين الحكم ويقرره جاز أن يرفعه ويبطله، وهو باطل لأنه ترتيب لحكمين متناقضين على علة واحدة.

(١) سبق أن كلام الأمدي في مسألة مغايرة لكلام أبي الخطاب.

فصل

والتنبيه ينسخ وينسخ به (*)؛ لأنه يُفهم من اللفظ فهو كالمنطوق وأوضح منه. نسخ المفهوم ومنع منه بعض الشافعية (*). وقالوا: هو قياس جلي، وليس بصحيح؛ وإنما هو مفهوم الخطاب، ولأنه يجري مجرى النطق في الدلالة فلا يضر تسميته قياساً.

* قوله: «فصل والتنبيه ينسخ وينسخ به» بيانه: أن ما دل عليه اللفظ في محل النطق يقال له: منطوق، ثم إن كان اللفظ موضوعاً لذلك المعنى فصريح؛ وإن دل عليه بدلالة الالتزام فدلالة التزامية، وإن لم يكن اللفظ مقصوداً للمتكلم فدلالة إشارة؛ وإن لم يتوقف واقترن بحكم لو لم يكن لتعليقه كان بعيداً فتنبيه وإيحاء، وهذا معلوم من محله من هذا الكتاب^(١).

إذا عرف هذا فليعلم أن تنبيه اللفظ وهو المفهوم عند إطلاقه من غير منطوقه يجوز أن يكون ناسخاً، كما أن المنطوق وهو اللفظ نفسه يجوز أن يكون ناسخاً، والجامع بينهما أن كلا منهما دليل.

* قوله: «ومنع منه بعض الشافعية»^(٢) الخلاف مبني على الخلاف في أن التنبيه هل هو قياس جلي أم لا؟ أو على أن دلالاته لفظية أو عقلية التزامية، فإن قلنا: هي لفظية جاز نسخها والنسخ بها؛ كالمنطوق، وهو لفظها الذي نبه عليها، وإن قلنا: هي عقلية كانت قياساً جلياً، والقياس لا ينسخ ولا ينسخ به؛ لأنه إن عارض نصاً أو إجماعاً لم يعتبر معها، وإن عارض قياساً فإن كان أحدهما راجحاً تعين العمل به وإن استويا وجب الترجيح على كل حال، وأجيب بأننا لا نسلم أن القياس لا ينسخ ولا ينسخ به؛ لأنه دليل يثبت حكماً =

(١) سيأتي ٢/٢٥٦.

(٢) انظر: البحر المحيط ٤/١٣٩.

وإذا نسخ الحكم في المنطوق بطل الحكم في المفهوم وفيما يثبت بعلته أو بدليل خطابه^(*)، وأنكر ذلك بعض الحنفية، لأنه نسخ بالقياس وليس بصحيح؛ لأن هذه فروع تابعة لأصل، فإذا سقط حكم الأصل سقط حكم الفرع.

= طارئا مناقضا لحكم قبله فجاز النسخ به ونسخه كسائر ما يجوز فيه النسخ، لكن هذا إنما يظهر فيما إذا كانت علة القياسين أو علة المتأخر منها منصوصة، أما إذا كانتا مستنبطتين أو علة المتأخر مستنبطة فحكمهما الترجيح ويضعف النسخ^(١)، ومثال المسألة أن قوله: عز وجل: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾^(٢) نبه على تحريم ضرب الوالدين بطريق أولى، فلو فرض أن ضربها كان مباحا قبل هذا التنبيه كان هو ناسخا لإباحة الضرب، ولو فرض أن إباحة ضربها شرعت بعد التنبيه المذكور كانت ناسخة له، فهو أعني التنبيه ناسخ في الصورة الأولى؛ منسوخ في الصورة الثانية.

* قوله: «وإذا نسخ الحكم في المنطوق إلخ» معناه: أن منطوق اللفظ بالمطابقة أو التضمن إذا نسخ بطل حكم ما تفرع عليه من مفهومه ومعلوله ودليل خطابه، وخالف بعض الحنفية فقالوا: لا يبطل شيء من ذلك بل يختص بالنسخ بالمنطوق وحده، وما خرج عن محل النطق فهو حكم مستقل لا يلزم من نَسْخِهِ نَسْخُهُ كما لو ثبت بدليل غيره، واعتراض هذا بما في الكتاب من أنه إذا سقط حكم الأصل سقط حكم الفرع، ومثال ذلك أنه لو نسخ النهي عن قضاء القاضي وهو غضبان^(٣) لبطل تحريم الحكم عليه جائعاً أو عطشاناً أو غير =

(١) يعني: يضعف القول بالنسخ.

(٢) سورة الإسراء، الآية [٢٣].

(٣) حديث النهي أخرجه البخاري (٧١٥٨)، كتاب الأحكام، باب هل يقضي الحاكم أو يفتي وهو

غضبان، ومسلم (١٧١٧) كتاب الأقضية، باب كراهية قضاء القاضي وهو غضبان.

فصل

فيما يعرف به النسخ

اعلم أن ذلك لا يعرف بدليل العقل ولا بقياس^(*)، بل بمجرد النقل وذلك من طرقٍ:

طرق
معرفة النسخ

= ذلك من الأحوال المزعجة وجاز له أن يحكم فيها ولو نسخ قوله: (ما أسكر فهو حرام)^(١) لبطل المفهوم منه، وهو أن ما لم يسكر من الخمر فهو حرام^(٢)، ولو نسخ قوله: (في سائمة الغنم الزكاة)^(٣) لبطل مفهوم دليل خطابه وهو أن غير السائمة لا زكاة فيها، كل ذلك لما ذكر من أنها فروع تبعت أصلها في السقوط، فإن أريد إثباتها احتاجت إلى دليل آخر مثبت، وعلى قول بعض الحنفية هي ثابتة بعد زوال أصلها فلا تحتاج إلى دليل مثبت، ومأخذ الخلاف أن الحكم هل يفتقر في دوامه إلى دوام علته أم لا؟ إن قيل: يفتقر إلى دوام علته تبع حكم الفرع حكم أصله في النسخ وإلا فلا.

* قوله: «اعلم أن ذلك إلخ» في العبارة بعض خفاء وإيضاحه: أن يقال: اعلم أنه إذا تناقض نصان، فالناسخ هو المتأخر ولا يعرف تأخره بدليل العقل إلخ. وذلك أن النسخ إمَّا رفع الحكم الشرعي أو بيان مدة انتهائه، وكلاهما لا طريق للعقل إلى معرفته، ولو كان للعقل طريق إلى معرفة النسخ بدون النقل لكان له طريق إلى معرفة ثبوت الأحكام بدون النقل وليس كذلك.

(١) هذا اللفظ أخرجه البخاري (٥٥٩٨)، كتاب الأشربة، باب الباقر من قول ابن عباس.

(٢) كذا في النسخ، ولعلها: (حلال)، والحنفية لا يقولون بدليل الخطاب.

(٣) ورد بلفظ: (وفي صدقة الغنم في سائمها إذا كانت أربعين شاة) أخرجه البخاري (١٤٥٤) كتاب

الزكاة، باب زكاة الغنم، وأحمد ١٢/١ (٧٢).

أحدها: أن يكون في اللفظ (*)، كقوله: (كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها) (*)، (كنت رخصت لكم في جلود الميتة فلا تتفعلوا) (١).

الثاني: أن يذكر الراوي تاريخ سماعه، فيقول: سمعت عام الفتح، ويكون المنسوخ معلوماً بقدمه.

الثالث: أن تجمع الأمة على أن هذا الحكم منسوخ وأن ناسخه متأخر.

الرابع: أن ينقل الراوي النسخ والمنسوخ فيقول: رخص لنا في المتعة فمكثنا ثلاثاً ثم نهانا عنها (٢).

الخامس: أن يكون راوي أحد الخبرين أسلم في آخر حياة النبي ﷺ؛ والآخر لم يصحب النبي ﷺ إلا في أول الإسلام، كرواية طلق بن علي الحنفي وأبي هريرة في الوضوء من مس الفرج (*)، والله تعالى أعلم.

* قوله: «أن يكون في اللفظ» أي: ما يدل على النسخ.

* قوله: «كنت نهيتكم إلخ» (٣) رواه الترمذي وصححه، وفيه وفيما بعده نص على النسخ.

* قوله: «في الوضوء من مس الذكر» الحديث عن قيس بن طلق عن أبيه قال: خرجنا وفداً حتى قدمنا على رسول الله ﷺ فبايعناه وصلينا معه، فلما قضى الصلاة جاء رجل كأنه بدوي، فقال: يا رسول الله ما ترى في رجل مس ذكره في الصلاة؟ فقال: (وهل هو إلا مضغة منك أو بضعة منك؟) رواه النسائي (٤)، وأما حديث أبي هريرة فرواه الإمام =

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط ١/١٠٥ (١٠٤) وضعف إسناده الزيلعي في نصب الراية ١/١٢١، وأخرجه ابن عدي ٤/١٣٤٧، قال الحافظ في تلخيص الحبير ١/٤٧: «إسناده ثقات».

(٢) أخرجه مسلم (١٤٠٥)، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة.

(٣) أخرجه مسلم (٩٧٧) كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ ربه عز وجل في زيارة قبر أمه، من حديث بريدة، وقد أخرج الترمذي (١٥١٠، ١٨٧٠) هذا الحديث بغير هذا اللفظ.

(٤) قال: يا نبي الله ما تقول في مس الرجل ذكره بعد ما يتوضأ؟ قال: (هل هو إلا بضعة منك)، أخرجه أبو داود (١٨٢)، والترمذي (٨٥)، والنسائي ١/١٠١، والدارقطني ١/١٤٩، وابن حبان (١١١٩)، وأحمد ٤/٢٢، وابن ماجه (٤٨٣)، والبيهقي ١/١٣٤.

=أحمد عنه بلفظ: قال رسول الله ﷺ: (من أفضى بيده إلى ذكره ليس دونه ستر فقد وجب عليه الوضوء)^(١)، ففي بعض ألفاظ حديث طلق جئت وهم يؤسسون في المسجد وكان ذلك أول الإسلام^(٢)، وأبو هريرة أسلم سنة سبع^(٣)، وبناء المسجد كان في السنة الأولى من الهجرة، فكان حديثه ناسخاً لحديث طلق.

(تمتة): وما يعرف به النسخ التقدم في النزول لا في التلاوة، فإن المتأخر ينسخ المتقدم ولا عبرة بالتقدم بالتلاوة، فإن العدة بأربعة شهور وعشر في المتوفى عنها زوجها سابقة على العدة بالحول في التلاوة مع أنها ناسخة لها.

وما يعرف النسخ به أيضاً فعله ﷺ؛ فإنه يفيد نسخ قوله ﷺ: (الثيب بالثيب جلد مائة ورجمه بالحجارة)^(٤) قال ابن السمعاني: وقد قالوا: إن الفعل لا ينسخ القول في قول أكثر الأصوليين، وإنما يستدل بالفعل على تقدم النسخ للقول بقول آخر، فيكون القول منسوخاً بمثله من القول والفعل مبين لذلك انتهى^(٥).

واختلف أصحابنا في النسخ بالفعل، والقول به ظاهر كلام الإمام أحمد واختاره القاضي^(٦) وأبو الخطاب^(٧) وبعض الشافعية^(٨) وخالف التميمي^(٩) وابن عقيل والمجد^(١٠).

وما يعرف به أيضاً إجماع الصحابة على أن هذا ناسخ وهذا منسوخ، كنسخ صوم يوم عاشوراء بصوم رمضان^(١١) ونسخ الحقوق المتعلقة بالمال والزكاة. ذكر معنى ذلك ابن السمعاني^(١٢).

(١) أخرجه أحمد ٢/٣٣٣، والدارقطني ١/١٤٧، وابن حبان (١١١٨)، والبيهقي ٢/١٣١، والحاكم

١/١٣٨، والبغوي (١٦٦)، والطحاوي ١/٧٤، وصححه الحاكم وابن حبان.

(٢) طلق وفد على النبي ﷺ وبنى معه مسجده وعاد لبلده كما في طبقات ابن سعد ٥/٥٥٢، والإصابة

٢/٢٢٤، وقد ذكر هذه اللفظة في أصل الحديث ابن أبي شيبة ١/١٦٥، والبيهقي ١/١٣٥.

(٣) انظر: الإصابة ٤/٢٠٣، أسد الغابة ٥/١٢٠. (٤) سبق تخريجه ١/٢٨٧.

(٥) قواطع الأدلة ٣/١٢٨. (٦) العدة ٣/٨٣٨.

(٧) شرح الكوكب المنير ٣/٥٦٥. (٨) اللمع ص ٣٣.

(٩) العدة ٣/٨٣٨. (١٠) المسودة ص ٢٢٩.

(١١) لا يرى القاضي أنه نسخ لعدم التنافي انظر: العدة ٣/٨٣٥.

(١٢) قواطع الأدلة ٣/١٢٨.

(الأصل الثاني من الأدلة - سنة النبي ﷺ*)

وقول رسول الله ﷺ حجة؛ لدلالة المعجزة على صدقه، وأمر الله سبحانه بطاعته، وتحذيره من مخالفة أمره، وهو دليل قاطع على من سمعه منه شفاهاً*، فاما من بلغه بالإخبار عنه فينقسم في حقه قسمين: تواتراً وأحاداً.

والفاظ الرواية في نقل الأخبار خمسة:

فأقواها أن يقول سمعت رسول الله ﷺ أو أخبرني أو حدثني أو شافهني، فهذا لا يتطرق إليه الاحتمال*، وهو الأصل في السنة الرواية قال ﷺ:

ألفاظ الصحابة
في الرواية

* السنة في اللغة: الطريقة والسيرة، وشرعاً: ما نقل عن رسول الله ﷺ قولاً أو فعلاً أو إقراراً على فعل.

* قوله: «وهو دليل قاطع على من سمعه منه شفاهاً» أي: مشافهة، مشتق من الشفه، أي يسمعه من فمه وشفته، وإنما تذكر هذه الصيغة للتأكيد ورفع احتمال المجاز؛ لاحتمال أنه كلمه بواسطة رسول أو كتاب، ومعنى هذا الكلام مع ظهوره أن قول النبي ﷺ إما أن يكون مسموعاً منه لغيره بلا واسطة؛ أو منقولاً إليه بواسطة الرواة، فإن كان مسموعاً منه فهو حجة قاطعة على من سمعه؛ كالصحابه الذين سمعوا منه الأحكام؛ لا يسوغ خلافها بوجه من الوجوه، إلا بنسخ أو جمع بين متعارض بالتأويل؛ وذلك في التحقيق لا يعد خلافاً، وإن كان منقولاً إلى الغير فهو إما تواتر أو آحاد، فإن كان تواتراً هو أيضاً حجة قاطعة كالمسموع منه عليه السلام، لأن التواتر يفيد العلم، فصار كالمسموع منه شفاهاً في إفادة العلم، غير أن مدرك العلم في المسموع الحس، وفي التواتر: المركب من السمع والعقل، وإن كان آحاداً كان موجبا للعمل بمقتضاه.

* قوله: «لا يتطرق إليه الاحتمال» أي: احتمال الواسطة، أي: لا يمتثل أن يكون سمعه

من آخر ورفعته إلى النبي ﷺ.

نَضَرَ اللهُ امرءاً سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها) الحديث (*) .

* قوله: «نضر الله امرءاً» يروى بتخفيف الضاد المعجمة، وقال النووي^(١): الكثير تشديدها، وقال ابن الأثير في النهاية^(٢): نضره ونضّره وأنضره أي: نعمه، ويروى بالتخفيف والتشديد من النضارة، وهي في الأصل حسن الوجه والبريق وإنما أراد حسن خلقه وقدره، هذا كلامه، وأراد به أن معناه: حسن الله وجهه في خلقه، أي: في جاهه وقدره، فهو مثل قوله: ﷺ: (أطلبوا الخواص إلى حسان الوجوه)^(٣) يعني: الوجوه من الناس وذوي الأقدار، وتام الحديث: (فإنه رب حامل فقه ليس بفقيه) أقول: روى هذا الحديث الترمذي^(٤) عن زيد بن ثابت مرفوعاً بلفظ: (نضر الله امرءاً سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه غيره، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه)، قال الترمذي: وفي الباب عن عبدالله بن مسعود ومعاذ بن جبل^(٥) وجبير بن مطعم^(٦) وأبي الدرداء^(٧) وأنس^(٨)، قال: «وحديث زيد بن ثابت حديث حسن»، ثم =

(١) انظر: تحفة الأحوذى ٣٤٧/٧، مرآة المفاتيح ١/٤٤٠.

(٢) النهاية ٥/٧١.

(٣) أخرجه الخطيب في تاريخ بغداد ٢٩٥/١١، وابن حبان في المجروحين ٣١٣/٢ من حديث ابن عمر، وأخرجه الطبراني في الكبير ٨١/١١ من حديث ابن عباس، والعقبلي في الضعفاء ٣٢١/٢ من حديث أبي هريرة، وأبو يعلى (٤٧٥٩) من حديث عائشة، قال ابن حجر في لسان الميزان ١٠٧/٧: «حكم أئمة الحديث بأن هذا المتن باطل».

(٤) أخرجه الترمذي (٢٦٥٦)، كتاب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع كما رواه أحمد ١٨٣/٥، وأبوداود (٣٦٦٠)، وابن ماجه (٢٣٠)، وابن حبان (٦٧)، والطبراني (٤٨٩٠).

(٥) أخرجه أبونعيم في الحلية ٣٠٨/٩، والطبراني في الأوسط ٦٧٧٧ و٧٩٤٩.

(٦) أخرجه أحمد ٨٠/٤، وابن ماجه (٢٣١)، والدارمي ٧٤/١، والحاكم ٨٧/١، والطبراني (١٥٤١).

(٧) أخرجه الدارمي ٧٥/١، والطبراني كما في مجمع الزوائد ١٣٧/١.

(٨) أخرجه ابن ماجه (٢٣٦)، وأحمد ٣/٢٢٥.

الرتبة الثانية: أن يقول قال رسول الله ﷺ كذا، فهذا ظاهره النقل (*) وليس نصاً صريحاً لاحتمال أن يكون قد سمعه من غيره عنه؛ كما روى أبو هريرة (*) أنه (١) قال: (من أصبح جنباً فلا صوم له) (٢) فلما استُكشِف قال حدَّثني الفضل بن عباس (٣)، وروى ابن عباس (٤) قوله: (إنما الربا في النسب) (٥) فلما روجع أخبر

=رواه عن ابن مسعود (٦) مرفوعاً بلفظ: (نضر الله امرءاً سمع منا شيئاً فبلغه كما سمع، فرب مبلغ أوعى من سامع) ثم قال: هذا حديث حسن صحيح، ورواه بألفاظ متعددة عن جماعة من الصحابة: أحمد وأبو داود والنسائي والطبراني وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه عن جبير وقال: صحيح على شرط الشيخين. ورواه ابن ماجه (٧).

* قوله: «فهذا ظاهره النقل» (٨) أي: إذا صدر من الصحابي؛ وليس نصاً صريحاً، إذ قد يقول الواحد منا: قال رسول الله ﷺ؛ اعتماداً على ما نقل إليه وإن لم يسمعه، فلا يستحيل أن يقول الصحابي ذلك اعتماداً على ما بلغه تواتراً أو بلغه على لسان من يثق به.
* قوله: «كما روى أبو هريرة إلخ» أي: وليس نصاً صريحاً لاحتمال كذا، مثل احتمال ما روى الخ فالكاف اسمية بمعنى مثل.

(١) يعني النبي ﷺ.

(٢) أخرجه مسلم (١١٠٩) كتاب الصيام، باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب، وأحد (٧٣٨٨)، وابن ماجه (١٧٠٢)، والنسائي في الكبرى (٢٩٢٤)، وذكره البخاري بعد حديث (١٩٢٦).

(٣) أخرجه مسلم (١١٠٩)، والنسائي في الكبرى (٢٩٢٨)، وأحد ٦/٣٠٨، وذكر البخاري في رقم (١٩٢٦)، واستكشف يعني سئل عن ذلك.

(٤) المراد به عبد الله.

(٥) لم يرد عن ابن عباس أنه كان يروي ذلك بإسقاط أسامة حسبما اطلعت عليه، وإن كان يفتي بموجه.

(٦) أخرجه الترمذي (٢٦٥٧)، كما أخرجه أحد ١/٤٣٧، وابن ماجه (٢٣٢)، وابن حبان (٦٦).

(٧) المستدرک ١/٨٧، سنن ابن ماجه (٢٣١).

(٨) أي: الاتصال وعدم الانقطاع بين النبي ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم.

أنه سمعه من أسامة بن زيد^(١)، فهذا حكمه حكم القسم الذي قبله^(٢)؛ لأن الظاهر أن الصحابي لا يقول ذلك إلا وقد سمعه من النبي ﷺ^(*)، لأن قوله

* قوله: «لأن الظاهر إلخ» تعليل للاحق هذا القسم بما قبله^(٣)، والمعنى أن هذه الصيغة وإن كانت يتطرقها احتمال التدليس لكنه بعيد؛ لأن الظاهر إلخ وقال القاضي أبو بكر بن العربي^(٤): هو متردد بين أن يكون سمعه من رسول الله ﷺ أو سمعه من غيره عنه فينبني على تقدير سماعه من غيره على عدالة الصحابة، فإن قلنا: إن الكل عدول كان مقبولاً؛ وإلا كان حكمه حكم مرسل التابعي، نقل هذا الواسطي في شرح المختصر وابن السبكي في شرحه أيضاً^(٥). ثم قال الواسطي واعلم أن هذا الذي نقله المصنف يعني ابن الحاجب عن القاضي تبع فيه الآمدي^(٦) ولا نعرفه والذي نص عليه القاضي في (التقريب): حمل (قال) على السماع ولم يحك فيه خلافاً^(٧)، بل قال: ولا أحفظ عن أحد فيها خلافاً انتهى.

قلت: وكذلك الطوفي تبعهما في النقل في شرح مختصره^(٨) والصواب ما ذكره المصنف.

(١) أخرجه البخاري (٢١٧٩)، كتاب البيوع، باب بيع الدينار بالدينار نساءً، ومسلم (١٥٩٦)، كتاب

المساقاة، باب بيع الطعام مثلاً بمثل، والمراجع لابن عباس هو أبو سعيد الخدري.

(٢) يعني: أنه متصل مرفوع.

(٣) أي: في كونه متصلاً.

(٤) كذا قال، والصواب: (الباقلاني)، انظر: نسبة هذا القول إليه في العدة ٣/٩٩٩، الإحكام للآمدي

٢/١٠٧، بيان المختصر ١/٧٢١، نهاية السؤل ٣/١٨٦، المسودة ص ٢٦٠، الواضح ٥/٦٦.

(٥) لم أجد النقل عنه في الإبهاج، وقد بحث المسألة ١/٣٢٦.

(٦) الإحكام ٢/١٠٧.

(٧) ممن نقل ذلك عن ابن الباقلاني وأنه جزم بأن قول الصحابي: قال رسول الله ﷺ، يحمل على

السماع الزركشي في البحر المحيط ٤/٣٧٣، ولم يذكر المسألة في التلخيص وقال في قول الصحابي:

أمر رسول الله ﷺ بأنه يحمل على صدور الأمر منه ٢/٤٠٩.

(٨) شرح مختصر الروضة ٢/١٨٩.

ذلك يوهم السماع فلا يُقدِّم عليه إلا عن سماع بخلاف غير الصحابي^(*)؛ ولهذا اتفق السلف على قبول الأخبار مع أن أكثرها هكذا^(*)، ولو قُدِّر أنه مرسل فمرسل الصحابة حجة على ما سيأتي.

الرتبة الثالثة: أن يقول الصحابي أمر رسول الله ﷺ بكذا أو نهى عن كذا، فيتطرق إليه احتمالان:

أحدهما: في سماعه^(*) كما في قوله: (قال).

والثاني: في الأمر^(*)، إذ قد يرى ما ليس بأمر أمراً

* قوله: «بخلاف غير الصحابي» فإن قرينة^(١) حاله تعرف أنه لم يسمع ولا يوهم إطلاقه السماع.

* قوله: «مع أن أكثرها هكذا» إذ يقال: قال أبو بكر مثلاً قال رسول الله ﷺ، قال عمر قال رسول الله ﷺ، فلا نفهم من ذلك إلا السماع^(٢).

* قوله: «أحدهما في سماعه» أي: احتمال أنه سمعه شفاهاً أو بالواسطة كما تقدم ذلك في قوله: (قال).

* قوله: «والثاني في الأمر الخ» بيانه: أن لفظ (قال) خبري لا إجمال فيه ولا اشتباه، بخلاف قوله: (أمر) فإن الأمر والنهي يشته في صيغته ومعانيه، فيحتمل أن هذا الراوي اعتقد ما ليس أمراً أمراً؛ وما ليس نهياً نهياً، لاختلاف الناس في الأمر والنهي؛ حتى قال بعض أهل الظاهر: لا حجة فيه^(٣) ما لم ينقل اللفظ، لكن مع هذا الاحتمال فالظاهر أنه لم =

(١) وذلك لكونه تابعياً فلا يمكن أن يكون قد سمع من النبي ﷺ.

(٢) نقل الشارح هذه العبارة من المستصفى ١٢٣/٢، والذي يظهر أن ابن قدامة لا يريد هذا المعنى، فإن ابن قدامة يريد فهم السلف فهم يفهمون منه السماع، وليس مراده فهمنا نحن.

(٣) نقل الخلاف عنهم الغزالي في المستصفى ١٢٤/٢، ونقل الجويني في التلخيص ٤١١/٢، أنه حكى عنهم التوقف فيه، وشكك أبو يعلى والزرکشي في نسبة القول إليهم في العدة ١٠٠١/٣، والبحر المحيط ٣٧٤/٤، وظاهر عبارة ابن حزم في الإحكام حمل هذه الرتبة على السماع.

لاختلاف الناس فيه^(*)؛ حتى قال بعض أهل الظاهر: لا حجة فيه ما لم ينقل اللفظ^(١).

والصحيح: أنه لا يظن بالصحابي إطلاق ذلك إلا إذا علم أنه أمر، وأما احتمال الغلط فلا يحمل عليه أمر الصحابة^(*)، إذ يجب حمل ظاهر قولهم وفعلهم على السلامة مهما أمكن، ولهذا لو قال^(٢): قال رسول الله ﷺ أو شرط

=يصرح بنقل الأمر بقوله: (أمر رسول الله ﷺ) إلا بعد جزمه بوجود حقيقة الأمر، فيكون هذا الظاهر راجحا على ذلك الاحتمال، وإنما قلنا: إن الظاهر أنه ما نقل الأمر عن رسول الله ﷺ إلا بعد معرفة حقيقته؛ لأن معرفة الأمر مستفادة من اللغة؛ والصحابة أهل اللغة؛ ولا يخفى عليهم لفظ الأمر من غيره، ثم إن الصحابة لم يكن بينهم في صيغة الأمر والنهي ونحوهما خلاف؛ حتى يقال: إن الراوي يحتمل أن يشبهه عليه المراد من الأمر؛ بل كان^(٣) عندهم معلوما بالضرورة من لغتهم من غير اشتباه (ولا إجماع)^(٤)، وإنما وقع الخلاف في الأمر فيما بين الأصوليين بعد عصر الصحابة بكثير، وذلك لا يستلزم اختلاف الصحابة فيه واشتباهه عليهم.

* قوله: «لاختلاف الناس فيه» أي: في أن قوله: افعل هل هو للأمر أم لا؟

* قوله: «وأما احتمال الغلط» أي: وأما احتمال بناء الصحابي اللفظ على الأمر غلطا ووهما أي: احتمال أنه توهمه أمرا غلطا ووهما.

(١) النقل عنهم في ذلك مضطرب، وظاهر عباراتهم حجيته.

(٢) يعني: الصحابي.

(٣) أي: الأمر.

(٤) كذا في المطبوع، ولعلها: (ولا إجماع)، أو (بالإجماع).

شرطا أو وقت وقتا فيلزمنا اتباعه، ثم هذا إنما يستقيم أن لو كان الخلاف في الأمر مبنيًا على اختلاف الصحابة فيه؛ ولم يثبت ذلك^(١)، والظاهر: أنه لم يكن بينهم فيه اختلاف، إذ لو كان^(٢) لنقل كما نقل اختلافهم في الأحكام وأقوالهم في الحلال والحرام، وليس من ضرورة الاختلاف في زماننا أن يكون مبنيًا على اختلافهم؛ كما أنهم اختلفوا^(٣) في الأصول وفي كثير من الفروع مع عدم اختلاف الصحابة فيه، فإذا قال الصحابي: أمر رسول الله ﷺ أو نهى لا يكون إلا بعد سماعه ما هو أمر حقيقة.

الرقبة الرابعة: أن يقول^(٤): أمرنا بكذا أو نهينا فيتطرق إليه من الاحتمالات ما مضى^(*)، واحتمال آخر: وهو أن يكون الأمر غير النبي ﷺ من الأئمة والعلماء.

وذهبت طائفة إلى أنه لا يحتاج به لهذا الاحتمال^(٥).

* قوله: «من الاحتمالات ما مضى» أي: احتمال الوسطة، واحتمال اعتقاد ما ليس بأمر أمرا، واحتمال اعتقاد ما ليس بنهي نهيًا، وقوله: (واحتمال آخر) مثاره: أن الفاعل في قوله: أمرنا غير مسمى، وهو حجة من قال ليس بحجة، قالوا: إذا قال: (أمرنا) بالبناء للمفعول احتمل غيره^(٦) قطعًا، فلا يضاف إلى الرسول بالاحتمال.

(١) يعني: اختلاف الصحابة في صيغ الأمر.

(٢) يعني: إذ لو وجد اختلاف بين الصحابة في صيغ الأمر.

(٣) يعني: أهل الزمان المتأخر.

(٤) يعني: الصحابي.

(٥) انظر: أصول السرخسي ١ / ٣٨٠، الفصول ٣ / ١٩٧.

(٦) يعني: غير النبي ﷺ.

وذهب الأكثرون إلى أنه لا يحمل إلا على أمر الله وأمر رسوله^(١)؛ لأنه يريد به إثبات الشرع وإقامة حجته فلا يحمل على قول من لا يحتاج بقوله. وفي معناه قوله (من السنة كذا) و(السنة جارية)^(٢) بكذا، فالظاهر أنه لا يريد إلا سنة رسول الله ﷺ دون سنة غيره ممن لا تجب طاعته.

ولا فرق بين قول الصحابي ذلك في حياة النبي ﷺ أو بعد موته. وقول التابعي والصحابي في ذلك سواء، إلا أن الاحتمال في قول الصحابي أظهر.

الرتبة الخامسة: أن يقول: (كنا نفعل) أو (كانوا يفعلون)، فمتى أضيف إلى زمن رسول الله ﷺ فهو دليل على جوازه^(*)؛ لأن ذكره ذلك في معرض الحجة يدل على أنه أراد ما علمه النبي ﷺ فسكت عنه؛ ليكون دليلاً مثل قول ابن عمر: (كنا نفاضل على عهد رسول الله ﷺ فنقول: أبو بكر ثم

* قوله: «فهو دليل على جوازه» أي: جواز ما كانوا يفعلونه أو وجوبه على حسب مفهوم لفظ الراوي من جواز أو وجوب أو نذب، لأن ذكر الصحابي له في معرض الاحتجاج يقتضي أنه بلغ النبي ﷺ فأقر عليه، وإقراره حجة، وإذا لم يصف قوله: «كنا نفعل» ونحوه إلى عهد النبوة لم يكن حجة؛ لاحتمال أنه رأي رأى جماعة من الصحابة فحكاه هذا الراوي عنهم، ولفظه وإن كان يقتضي اتفاق جميعهم عليه إلا أنه غير قاطع فيه، بل هو مظنون فلذلك ساغ خلافه.

(١) ميزان الأصول ص ٤٤٦، المستصفي ١٢٧/٢، المجموع للنووي ١/١٠٢، شرح الكوكب المنير

عمر ثم عثمان، فيبلغ ذلك رسول الله ﷺ فلا ينكره^(١) وقال: (كنا نخابر أربعين سنة)^(*). وقالت عائشة: (كانوا لا يقطعون في الشيء التافه)^(*).

* قوله: «كنا نخابر أربعين سنة»^(٢) حكاة في المستصفى^(٣) بلفظ: (كنا نخابر على عهد رسول الله ﷺ وبعده أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج)^(٤) انتهى، يعني النهي عنها فتركتها، قال في النهاية^(٥): قيل: المخابرة هي المزارعة على نصيب معين كالثالث والربع وغيرهما؛ والخبرة النصيب، وقيل: هي من الخبار وهي الأرض اللينة؛ وقيل أصل المخابرة من خبير لأن النبي ﷺ أقرها في يدي أهلها على النصف من محصولها؛ فقيل: خابروهم أي: عاملهم في خبير.

* قوله: «التافه»^(٦) أي: الحقير.

(١) لا يصح التمثيل بهذا؛ لأن فيه التصريح ببلوغه للنبي ﷺ وعدم إنكاره فيكون حيثلذ من المرتبة الثانية، وإنما يصح الاستدلال به لو لم يكن فيه قوله: (فيبلغ ذلك رسول الله ﷺ فلا ينكره) والثابت في رواية هذا الحديث أنه بدون هذه الزيادة كما رواه البخاري (٣٦٥٥، ٣٦٩٨)، وأبوداود (٤٦٢٨)، والترمذي (٧٠٣٧).

(٢) أخرجه أحمد ١١ / ٢، وأخرجه البخاري (٢٣٤٤) بلفظ: (أن ابن عمر كان يكره مزارعه على عهد النبي ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان وصدراً من إمارة معاوية..). وقال ابن عمر: (قد علمت أنا كنا نكره مزارعنا على عهد رسول الله ﷺ بما على الأربعة وبشيء من التبن).

(٣) المستصفى ١٢٩ / ٢.

(٤) أخرجه بنحوه مسلم (١٥٤٧).

(٥) النهاية ٧ / ٢ «خبر».

(٦) أخرجه بهذا اللفظ عنها ابن أبي شيبة في المصنف ٤٧٦ / ٩، وبنحوه إسحاق ٢ / ٢٣١، والبيهقي ٢٥٦ / ٨، ويثبت أن الصواب أن هذا اللفظ مدرج من كلام عروة، كما أخرجه عنه بسند صحيح ٢٥٦ / ٨، وهكذا رواه ابن أبي شيبة ٤٧٥ / ٩، وعبدالرزاق ٢٣٤ / ١٠، وإسحاق ٢ / ٢٣٢، وابن حزم في المحلى ٤٢٦ / ١١، وقد أخرجه عنها بسند متكلم فيه ابن عدي ٤ / ١٥٠٩، وأخرج البخاري (٦٧٩٢-٦٧٩٤)، ومسلم (١٦٨٥) عنها نحو ما أورده المؤلف.

فإن قال الصحابي: (كانوا يفعلون) (*) فقال أبو الخطاب: يكون نقلاً للإجماع بالتناول اللفظ إياه^(١)، وقال بعض أصحاب الشافعي: لا يدل ذلك على فعل الجميع ما لم يصرح بنقله عن أهل الإجماع^(٢)، قال أبو الخطاب: وإذا قال الصحابي: هذا الخبر منسوخ؛ وجب قبول قوله (*)، ولو فسره بتفسير وجب الرجوع إلى تفسيره.

* قوله: «فقال: أبو الخطاب يكون نقلاً للإجماع» لهذا القول قوة وظهور من جهة أن الراوي إنما يذكر هذه الصيغة في معرض الاحتجاج وهو إنما يحصل بفعل أهل الإجماع.

* قوله: «وقال أبو الخطاب الخ»^(٣) تضمن قوله مسألتين:

إحداهما: قبول قوله: (هذا الخبر منسوخ) لأنه نص على الإخبار بالنسخ نصاً جازماً، فيحمل على علمه به، دفعا للكذب عنه والغش والتلبيس منه على الناس؛ وخالف في ذلك الفخر الرازي والكرخي^(٤) لاحتمال كون ذلك اجتهاداً منه، والاحتمال لا يعارض مثل هذا.

ثانيهما: ترجع في تفسير الخبر إلى الصحابي، لأنه أعلم بما سمع وسواء كان التفسير بقوله، أو فعله، كما فسر ابن عمر رضي الله عنهما حديث المتبايعين بالخيار ما لم يتفرقا، بتفرق الأبدان =

(١) التمهيد ٣/ ١٨٤، وانظر: العدة ٣/ ٩٨٨، وهم يدخلون التابعي في المسألة، ولعله مراد المصنف فيكون ذكر الصحابي سبق قلم لتقدم بحث مسأله..

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ١٢٩، المسودة ص ٢٩٦، وقواطع الأدلة ٢/ ١٩٧.

(٣) انظر: قبول قول الصحابي: هذا منسوخ في التمهيد ٣/ ١٨٩، والرجوع إلى تفسيره في التمهيد ٣/ ١٩٠.

(٤) هذا رأي أبي بكر الجصاص الرازي كما في الفصول ٣/ ٢٠٣، وانظر: أصول السرخسي ٦/ ٢، فواتح الرحموت ١/ ٣٥٥، ٢/ ١٦٢، وظاهر عبارة الفخر الرازي خلاف هذا القول كما في المحصول ٣/ ١٢٧، ٤/ ٤٣٩.

فصل

وَحَدُّ الْخَبْرِ هُوَ: الَّذِي يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ التَّصْدِيقُ أَوْ التَّكْذِيبُ (*).

الخبير

= حيث كان إذا باع أو اشترى شيئاً يمشي خطوات ليلزم البيع^(١)، وحديث فإن غم عليكم فاقدروا له بصومه يوم الغيم^(٢).

* قوله: «وحد الخبر هو الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب» أي ما صحح أن يقال في جوابه: صدق أو كذب؛ فخرج بهذا الإنشاء وهو الأمر والنهي والاستفهام والتمني والدعاء، نحو: قم؛ ولا تقم؛ وهل تقوم؛ وليتك تقوم؛ واللهم اغفر لنا ذنوبنا، إذ لا يصحح أن يقال في جواب شيء من ذلك: صدق أو كذب، بخلاف قولك: زيد قائم؛ وقام زيد، وإنما دل تطرق التصديق والتكذيب إلى الكلام على كونه خبراً لأنها ملزومان للخبر وأخص منه؛ إذ الصدق هو الخبر المطابق للواقع، والكذب هو الخبر الذي هو غير مطابق، فدلا عليه دلالة الملزوم على اللازم والأخص على الأعم، قال في (المستصفى)^(٣): وتعريف الخبر بأنه: القول الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب أولى من قولهم: يدخله الصدق والكذب، إذ الخبر الواحد لا يدخله كلاهما؛ بل كلام الله تعالى لا يدخله الكذب أصلاً، والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق =

(١) أخرجه البخاري (٢١٠٧ و ٢١١٦) في كتاب البيوع، باب كم يجوز الخيار، وباب إذا اشترى شيئاً فوهب من ساعته، ومسلم (١٥٣١) كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين، أخرجا الحديث وفعل ابن عمر.

(٢) أصل الحديث أخرجه البخاري (١٩٠٦)، ومسلم (١٠٨٠)، وفعل ابن عمر أخرجه أبو داود (٢٣٢٠)، وأحمد ٥/٢، والدارقطني ١٦١/٢، والبيهقي ٢٠٤/٤، وابن حزم ٤٤٩/٦، وعبدالرزاق (٧٣٢٣).

(٣) المستصفى ١٣١/٢.

وهو قسمان: تواتر وآحاد*).

أفادة المتواتر للعلم وليس في الأخبار ما يعلم صدقه بمجرد صدقه؛ وإن لم يدل عليه دليل آخر؛ المتواتر للعلم يعلم صدقه بدليل آخر يدل عليه سوى نفس الخبر، خلافاً للسُّمْنِيَّة*).

=أصلاً. ا.هـ. وقد أطنب الأصوليون في هذه المسألة وعلماء البلاغة بها لا يأتي بكثير نفع فلذلك نحيل طالب تلك المباحث على محالها^(١).

* قوله: «وهو قسمان متواتر وآحاد» لخص الخبر في هذين القسمين طريقان:

أحدهما: باعتبار مسنده. وهو أن الخبر إن نقله في جميع طبقاته قوم يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة وكان الإخبار عن محسوس فهو تواتر، وإلا فهو آحاد. والثاني: باعتبار علته: وهو أن الخبر إن أفاد العلم مستنداً إلى نقل الناقلين فهو تواتر، وإلا فهو آحاد، وإنما أسند إلى نقل الناقلين لأنه بدون ذلك يتناول الأخبار البديهيّة؛ فإنها تفيد العلم لكنها مستندة إلى إدراك العقل لا إلى نقل الناقلين.

* قوله: «خلافاً للسُّمْنِيَّة» قال الجوهرى^(٢): بضم السين المهملة وفتح الميم: فرقة من عبدة الأصنام، وفي القاموس وشرحه تاج العروس^(٣): والسُّمْنِيَّة كعربية أي: بضم ففتح هذا هو الصواب ووقع في بعض النسخ كعربية - كالمنسوب للعرب وهو تصحيف - قوم بالهند من عبدة الأصنام دُهريون - بضم الدال - قائلون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم =

(١) انظر: نهاية السؤل ١/ ٢٤٥، تيسير التحرير ٣/ ٢٤، فواتح الرحموت ٢/ ١٠٢، العضد على ابن الحاجب ٢/ ٤٧، المسودة ص ٢٣٣، المحصول ٤/ ٣٠٦، البحر المحيط ٤/ ٢١٨، وانظر: الإيضاح للقزويني ص ٨٦، والمقتضب ٣/ ٨٩، البرهان في وجوه البيان ص ١١٣، نهاية الإيجاز ص ٣٧، الطراز ١/ ٦١.

(٢) الصحاح ٥/ ٢١٣٨ «سمن».

(٣) تاج العروس ١٨/ ٢٩٤ «سمن».

فأنهم حصروا العلم في الحواس^(*)، وهو باطل فإننا نعلم استحالة كون الألف أقل من الواحد، واستحالة اجتماع الضدين، بل حصروهم العلم في الحواس

= بالأخبار، يقال: إنه نسبة إلى سمن كزنة: اسم صنم لهم، كذا بخط الإمام عبدالله القصار^(١) وفي شرح بديع ابن الساعاتي: أن نسبتهم إلى بلد بالهند يقال لها: سومنات قلت: وهذا هو الذي صرحوا به فتكون النسبة حينئذ على غير قياس انتهى. وفي مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت^(٢): المشهور أنهم فرقة مستقلة غير البراهمة وهم عبدة سومنات اسم صنم كسره السلطان محمود بن سبكتكين انتهى.

قلت: أما قصة كسر هذا الصنم فقد قرأتها في الجزء الثاني من طبقات الشافعية الوسطى^(٣) لابن السبكي في ترجمة السلطان محمود المذكور، قال: وكسر الصنم المعروف بسوسان^(٤)؛ وكانوا يعتقدون أنه يجبي ويميت؛ ويقصدونه من البلاد؛ وافتتن به أمم لا يحصيهم إلا الله تعالى؛ ولم يبق ملك ولا ذو ثروة إلا وقد قرب له قرباناً من نفيس ماله حتى بلغت أوقافه عشرة آلاف قرية؛ وامتلات خزائنه من أصناف الأموال والجواهر، وكان في خدمة الصنم ألف رجل من البراهمة يخدمونه وثلاثمائة رجل يخلقون رؤوس الحجاج إليه، وثلاثمائة رجل وخمسمائة امرأة يغنون ويرقصون عند بابه، وكان كسره في حدود سنة عشر وأربعمائة أعادنا الله من البدع.

* قوله: «فإنهم حصروا» أي: حصروا مدارك اليقين في الحواس الخمس وقد تقدم لك في مدارك اليقين من مقدمة هذا الكتاب^(٥) ما يبطل الحصر، ولعلك تقول: لا فائدة في البحث مع هؤلاء لأنهم قوم خارجون عن أهل الشرائع وهذا الكتاب موضوع كغيره في =

(١) الذي في تاج العروس (أبي عبدالله) وهو الصواب.

(٢) فواتح الرحموت ٢/ ١١٣.

(٣) انظر: طبقات الشافعية للسبكي ٥/ ٣١٤.

(٤) كذا في المطبوع، وصوابه: (سومنات).

(٥) تقدم في ١/ ٩٨ بعد تعريف اليقين.

على زعمهم معلوم لهم؛ وليس مدركا بالحواس؛ ثم لا يستريب عاقل في أن في الدنيا بلدة تسمى بغداد وبلدة تسمى مكة؛ ولا نشك في وجود الأنبياء بل في وجود الأئمة الأربعة ونحو ذلك.

فإن قيل: لو كان معلوما ضرورة لما خالفناكم^(*)، قلنا: إنما يخالف في هذا معاند يخالف بلسانه مع معرفته فسادَ قوله، أو من في عقله خبط، ولا يصدر

=أصول الفقه الإسلامي، فنقول: نعم نقول بقولك لو كان هذا القول محصوراً بهم؛ ولكننا نشاهد الكثير من قومنا وأهل زمننا ممن يشتغل بالفلسفة لا يصدق إلا بما يراه بإحدى حواسه الخمس وينكر كل ما غاب عن المشاهدة، ويجر ذلك إلى إنكار الجن والملائكة، فالكلام مع هؤلاء كالكلام مع السمينة؛ وإن خالفوهم في الاسم، ونحن نجزم بأن الألف أكثر من الواحد، وأن الضدين لا يجتمعان، والأقلية وعدم الاجتماع ليستا من مدارك الحواس، وأيضاً فإن القطع حاصل لنا بوجود البلدان والأقاليم النائية عنا كالهند والصين وأمريكا وبوجود الأمم الخالية كأمة نوح وإبراهيم وصالح وأصحاب الرسّ وقوم تبع وغير ذلك مما يكثر، وحصول العلم بذلك لا من جهة الحس ولا من جهة العقل؛ وإنما هو بالتواتر؛ فدل على أنه يفيد العلم، بل نقول: حصرهم العلوم في الحواس هو من جملة المعلومات لهم؛ وليس ذلك المعلوم مدركا بالحواس؛ فيجب إبطال زعمهم فقد هدموا قاعدتهم بقاعدتهم.

* قوله: «فإن قيل: لو كان معلوماً بالضرورة إلخ» قالوا: لو أفاد التواتر العلم لا شرتنا نحن وأنتم فيه بالضرورة وخصوصاً على رأي من يقول يفيد العلم الضروري ولو اشتركتنا جميعاً في حصول العلم الضروري من جهة التواتر لما خالفناكم فيه، لا اضطرار حصول العلم لنا إلى الموافقة، كما أنا شاركتناكم في العلوم الحسية ولم نخالفكم فيها؛ فلما لم نشارككم في العلم التواتري دل على أنه لا يفيد العلم. قلنا، إن مخالفتكم لنا في إفادة التواتر العلم عناد منكم أو اضطراب في عقولكم أو طباعكم، كمن يخالف في الحسيات لا اضطراب عقله ومزاجه أو حواسه؛ على حد من يجد طعم العسل مرأً من غلبة الصفراء =

إنكار هذا من عدد كثير يستحيل عنادهم، ثم لو تركنا ما علمناه لمخالفتكم لزمنا ترك المحسوسات لمخالفة السوفسطائية.

=عليه فينكر حلاوته، ولو تركنا ما علمناه ضرورة لقولكم للزمكم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية؛ فالإلزام مشترك بيننا وبينكم؛ فما أجبتم به السوفسطائية عن إفادة الحواس العلم، فهو جوابنا لكم عن إفادة التواتر العلم.

(تنبيه): معنى السوفسطائية: الحكمة المموهة. وهم فرق ثلاث:

إحداهن: اللأدرية: سموا بذلك لأنهم يقولون لا نعرف ثبوت شيء من الموجودات ولا انتفاءه، بل نحن متوقفون في ذلك؛ لأننا سبرنا المذاهب فوجدنا أهل كل مذهب يدعون العلم الضروري بصحة مذهبهم، وخصمهم يكذبهم في ذلك، وربما ادعى العلم الضروري ببطلان مذهبهم فأوجب ذلك التوقف.

الثانية: تسمى العنادية، نسبة إلى العناد، لأنهم عاندوا، فقالوا: لا موجود أصلاً وعمدتهم ضرب المذاهب بعضها ببعض والقدح في كل مذهب بالإشكالات المتجهة عليه من غير أهله، كقولهم: لو كان في الوجود وجود لكان إما ممكناً أو واجباً والقسمان باطلان للإشكالات القادحة في الإمكان والوجوب، ولو كان الجسم موجوداً لكان قبوله للانقسام إما أن يكون متناهياً أو لا، والأول باطل لأدلة بقاء الجوهر الفرد والثاني باطل لأدلة (مثبتيه)^(١).

الثالثة: تسمى العندية؛ نسبة إلى لفظ (عند) لأنهم يقولون أحكام الأشياء تابعة لاعتقادات الناس، فكل من اعتقد شيئاً فهو في الحقيقة كما هو عنده وفي اعتقاده، فالعالم - مثلاً - قديم عند من اعتقد قدمه؛ حادث عند من اعتقد حدوثه، كالصفر اوي يجد السكر في فمه مرأ وغيره يجده حلوأ؛ فدل على أن الحقائق تابعة للإدراكات.

هذه فرق السوفسطائية ومقالاتهم، ومن يناظرهم يبقى في حيرة من أمره لأنهم ينكرون حقيقة الدليل ومقدماته وسائر الأشياء، فلا يقطعهم إلا الضرب حتى يجدوا حقيقة ألمه؛ والإلقاء في النار حتى يقال لهم: ذوقوا مس سقر.

(١) كذا في المطبوع، ولعلها: (نافيه).

فصل

نوع العلم
الحاصل بالتواتر

١. قال القاضي: العلم الحاصل بالتواتر ضروري^(*)، وهو صحيح، فإننا نجد أنفسنا مضطرين إليه كالعلم بوجود مكة، ولأن العلم النظري هو الذي يجوز أن يعرض فيه الشك^(*) وتختلف فيه الأحوال فيعلمه بعض الناس دون بعض ولا يعلمه النساء والصبيان ومن ليس من أهل النظر ولا من ترك النظر قصداً.
٢. وقال أبو الخطاب: هو نظريّ لأنه لم يفد العلم بنفسه^(*) ما لم ينتظم في النفس مقدمتان: إحداهما أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم وكثرتهم لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون عليه.

* قوله: «فصل قال القاضي^(١) إلخ» المراد به أبو يعلى بن الفراء. وحاصله أن القاضي يقول العلم الحاصل عن خبر التواتر يحصل بالضرورة وواقفه على ذلك الجمهور، وقال صاحبه أبو الخطاب^(٢): العلم به يحصل بالنظر ويتوقف عليه وهو قول الكعبي وأبي الحسين البصري^(٣) من المعتزلة وإمام الحرمين^(٤) والغزالي^(٥) والدقاق من أصحاب الشافعي، واختار الآمدي^(٦) الوقف لقيام الشبهة الضعيفة عنده من الطرفين.

* قوله: «هو الذي يجوز إلخ» ترك المصنف النتيجة، وهي أن يقال: لكن العلم بسبب التواتر حاصل للنساء وما عطف عليهم فلا يكون نظرياً فيكون ضرورياً.

* قوله: «لأنه لم يفد العلم بنفسه» حاصله: أن أبا الخطاب احتج على مدعاه بأنه لو كان العلم الحاصل بالتواتر ضرورياً لما افتقر إلى النظر؛ لكنه افتقر إليه فلا يكون ضرورياً؛ =

(١) العدة ٣/٨٤٧.

(٢) التمهيد ٣/٢٣-٢٤.

(٣) المعتمد ٢/٥٥٢.

(٤) البرهان ١/٥٧٩.

(٥) المستصفى ٢/١٣٤.

(٦) الإحكام ٢/٣٥.

=إما الملازمة فظاهرة؛ وأما انتفاء اللازم أعني افتقار هذا العلم إلى النظر فإنه يتوقف حصوله على مقدمتين:

إحدهما: أن هؤلاء اتفقوا على الإخبار بوجود مكة مثلاً.

والثانية: أن تواطؤهم على الكذب يمتنع عادة، فلزم من المقدمتين حصول العلم بطرح الإنتاج القياسي، ونظم القياس: أن يقال: إن وجود مكة - مثلاً - أخبر به جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة، وكل ما أخبر به جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة فهو معلوم؛ فوجود مكة معلوم؛ ولا نعني بالعلم النظري إلا هذا.

وربما أجاب القاضي ومتبعوه عن هذا: بأن المقدمات التي يتوقف حصول العلم على النظر فيها حاصل في أوائل الفطرة، فهو لا يحتاج إلى كبير تأمل؛ ومثله لا يسمى نظرياً؛ إذ النظري هو ما توقف على أهلية النظر وليس هذا كذلك.

واعلم أن المصنف أخذ كلام الغزالي في المستصفى فقدم فيه وأخر فحصل في كلامه اضطراب وصعوبة، وعبرة الغزالي أنه بعد أن أوضح المسألة قال^(١): وتحقيق القول فيه أن الضروري إن كان عبارة عما يحصل بغير واسطة؛ كقولنا: القديم لا يكون محدثاً، والموجود لا يكون معدوماً، فهذا ليس بضروري، فإنه حصل بواسطة المقدمتين المذكورتين، وإن كان عبارة عما يحصل بدون تشكل الواسطة في الذهن فهذا ضروري، ورب واسطة حاضرة في الذهن لا يشعر الإنسان بوجه توسطها وحصول العلم بواسطتها فيسمى أولياً وليس بأولي، كقولنا: الاثنان نصف الأربعة، فإنه لا يعلم ذلك إلا بواسطة هو أن النصف أحد جزئي الجملة المساوي للآخر؛ والاثنان أحد الجزئين المساوي للثاني من جملة الأربعة فهو إذن نصف، فقد حصل هذا العلم بواسطة لكنها جلية في الذهن^(٢)، ولهذا لو =

(١) المستصفى ٢/١٣٥-١٣٦.

(٢) في المستصفى: (حاضرة).

الثانية: أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة، فيبني العلم بالصدق على المقدمتين؛ ولا بد من إشعار النفس بهما؛ وإن لم يتشكل فيها بلفظ منظوم فقد شعرت به حتى حصل التصديق؛ ورب واسطة حاضرة في الذهن لا يشعر الإنسان بتوسطها، كقولنا: الاثنان نصف الأربعة، فإننا لا نعلم ذلك إلا بواسطة أن النصف أحد جزئي الجملة المساوي للآخر، والاثنان كذلك، فقد حصل العلم بواسطة لكنها جلية في الذهن؛ ولهذا لو قيل: ستة وثلاثون نصف اثنين وسبعين؛ افتقر فيه إلى تأمل ونظر، والضروري عبارة عن الأولى الذي يحصل بغير واسطة، كقولنا: القديم ليس محدثا والمعدوم ليس موجودا^(١)، لا عما نجد أنفسنا مضطرين إليه؛ وهو يحصل دون تشكل واسطة في الذهن كالعلوم المحسوسة والعلم بالتجربة، كقولنا: الماء مُرٍ، والخمر مسكر.

= قيل: ستة وثلاثون هل هو نصف اثنين وسبعين؟ يفتقر فيه إلى تأمل ونظر حتى يعلم أن هذه الجملة تنقسم بجزئين متساويين أحدهما: ستة وثلاثون، فإذا العلم بصدق خبر التواتر يحصل بواسطة هذه المقدمات؛ وما هو كذلك فهو ليس بأولي؛ وهل يسمى هذا ضروريا؟ ربما يختلف فيه الاصطلاح، والضروري عند الأكثرين عبارة عن الأولى، لا عما نجد أنفسنا مضطرين إليه، فإن العلوم الحسابية كلها ضرورية وهي نظرية، ومعنى كونها نظرية أنها ليست بأولية، وكذلك العلم بصدق خبر التواتر، ويقرب منه العلم المستفاد من التجربة التي يعبر عنها باطراد العادات؛ كقولنا: الماء مرو؛ والخمر مسكر.

هذا كلامه ومنه تعلم حل كلام المصنف.

(١) يعني: وليس الضروري هو ما نجد أنفسنا مضطرين إليه.

والصحيح الأول^(١) فإن اللفظ يدل عليه لاشتقاقه منه^(*)، والقول الآخر مجرد اختيار لا دليل عليه.

* قوله: «والصحيح الأول إلخ» إذا تأملت ما أسلفناه تجلى لك تجلياً واضحاً: أن الخلاف في هذه المسألة لفظي، وإلى ذلك جنح الطوفي في مختصره^(٢)، وذلك لأن القائل بأنه ضروري لا ينازع في توقفه على النظر في المقدمات المذكورة، والقائل بأنه نظري لا ينازع في أن العقل يضطر إلى التصديق به، وإذا وافق كل واحد من الفريقين صاحبه على ما يقوله: في حكم هذا العلم وصفته لم يبق النزاع بينهما إلا في اللفظ، وهو أن الأول سَمِيَ ما يضطر العقل إلى التصديق به وإن توقف على مقدمات نظرية ضرورياً، والثاني سَمِيَ ما يتوقف على النظر في المقدمات وإن كانت فطرية بينة نظرياً، وخص الضروري بالبديهي؛ وهو الكافي في حصول الجزم به تصور طرفيه، كقولنا: الواحد نصف الاثنين، فإن من تصور حقيقة الواحد وتصور حقيقة الاثنين حصل له الجزم بأن الواحد نصف الاثنين، فقول المصنف: «والقول الآخر مجرد اختيار لا دليل عليه» فيه نظر يعلم مما سبق.

(١) وهو القول بأن المتواتر يفيد العلم الضروري.

(٢) شرح مختصر الروضة ٧٩/٢.

فصل

ذهب قوم إلى أن ما حصل العلم في واقعه يفيد في كل واقعة^(*)، وما حصله لشخص يحصله لكل شخص يشاركه في السماع، ولا يجوز أن يختلف، وهذا إنما يصح إذا تجرد الخبر عن القرائن^(*)، فإن اقترنت به قرائن جاز أن تختلف به

* قوله: «فصل قال قوم» منهم القاضي أبو بكر الباقلاني وأبو الحسين البصري^(١) ومحصل القول: أن عدد المخبرين ينقسم إلى: ما هو ناقص فلا يفيد العلم، وإلى ما هو كامل وهو الذي يفيد العلم، وإلى زائد وهو الذي يحصل العلم ببعضه وتقع الزيادة فضلاً عن الكفاية، والكامل وهو أقل عدد يورث العلم ليس معلوماً لنا لكننا بحصول العلم الضروري نتبين كمال العدد؛ لا أنا بكمال العدد نستدل على حصول العلم، فإذا عرفت هذا فالعدد الكامل الذي يحصل التصديق به في واقعة هل يتصور أن لا يفيد العلم في بعض الوقائع؟ قال قوم: ذلك محال؛ بل كل ما يفيد العلم في واقعة يفيد في كل واقعة الخ.

* قوله: «وهذا إنما يصح إذا تجرد الخبر عن القرائن»^(٢) فإن العلم حينئذ لا يستند إلى مجرد العدد، ونسبة كثرة العدد إلى سائر الوقائع وسائر الأشخاص واحدة، فإذا أخبر مائة نفس زيداً بموت عمرو وحصل له العلم بخبرهم وجب أن يفيد خالداً خبر مائة نفس بموت بكر أو تزوجه أو حصول ولد له ونحو ذلك، لاستواء القضايا والأشخاص في ذلك، وإن كان ما ذكره مع اقتران قرائن بالخبر فلا يلزم، بل يجوز اختلاف إفادة الخبر العلم باختلاف الأشخاص والوقائع، إذ لا يبعد ولا يمتنع أن يسمع اثنان خبراً واحداً وقد احتفت بذلك الخبر قرينة أو قرائن اختص بعلمها أحدهما، فيحصل له العلم بالخبر مع القرينة، دون الآخر لعدم ظهوره على تلك القرينة، وذلك لأن القرائن قائمة مقام =

(١) المعتمد ٢/ ٢٨٦.

(٢) هذا الكلام مبني على أن حصول القطع إنما هو بحسب الأدلة فقط، والصواب أن لصفات النفس أيضاً مدخلاً في ذلك؛ إذ أن الناس تتفاوت نفوسهم في الأدلة التي يقطعون بصدقها، وانظر: منهاج السنة ٥/ ٩١، مجموع الفتاوى ١٩/ ٢١١، القطع والظن عند الأصوليين ١/ ٢٥.

الوقائع والأشخاص، لأن القرائن قد تورث العلم وإن لم يكن فيه إخباراً، فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الأخبار فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين، ولا ينكشف هذا إلا بمعرفة القرائن وكيفية دلالتها، فنقول: لا شك أنا نعرف أموراً ليست محسوسة، إذ نعرف من غيرنا حبه الإنسان وبغضه إياه، وخوفه منه وخجله، وهذه أحوال في النفس لا يتعلق بها الحس قد يدل عليها دلالات آحادها ليست قطعية؛ بل يتطرق إليها الاحتمال؛ لكن تميل النفس بها إلى اعتقاد ضعيف، ثم الثاني والثالث يؤكد، ولو أفردت آحادها لتطرق إليها الاحتمال إلى أن يحصل القطع باجتماعها^(*)، كما أن قول كل واحد من عدد

بعض المخبرين، فتصير كما لو أخبر أحدهما تواتراً والآخر آحاداً، مثال ذلك: ما لو قال رجل لزيد وعمرو قد تزوج بكر، ويكون زيد قد رأى بكراً بالأمس يشتري جهاز العرس دون عمرو، ويخبرهما المخبر بموت بكر ويكون زيد قد علم أنه مريض مأبوس منه دون عمرو، فإننا نعلم بالضرورة أن زيदा يحصل من زيادة العلم بهذه القرائن ما لم يحصل لعمرو من ذلك الخبر علماً أو غلبة ظن، وإنكار هذا مكابرة.

* قوله: «إلى أن يحصل القطع باجتماعها» أي: ولو أفردت آحادها لتطرق إليها الاحتمال، لأن المركب يفيد مركباً ما لا تفيده أجزاؤه لو أفردت، وذلك أن أول مخبر للإنسان بخبر يحصل عنده ظن ذلك الخبر على حسب ذلك المخبر في صدقه وعدالته وتيقظه وذكائه، ثم لما أخبره بذلك الخبر مخبر آخر وآخر تزايد بذلك الظن بأخبارهم حتى يبلغ القطع واليقين في نفسه، وإذا ثبت هذا فالقرائن المحتفة بالخبر تقوم مقام آحاد المخبرين في إفادة الظن وتزايد، لأننا نجد تأثيرها في أنفسنا بالضرورة، وإذا كانت بمثابة المخبرين جاز بالضرورة أن يحصل العلم بخبر الواحد معها؛ لأن مخبراً واحداً مع عشرين قرينة ينزل منزلة أحد وعشرين مخبراً، بل ربما أفادت القرينة الواحدة ما لا يفيد خبر جماعة من المخبرين بحسب أن مناط دلالتها بالمدلول عليه عقلاً.

التواتر محتمل منفردا ويحصل القطع بالاجتماع، فإننا نعرف محبة الشخص لصاحبه بأفعال المحبين من خدمته وبذل ماله له وحضور مجالسه لمشاهدته وملازمته في تردّاته وأمور من هذا الجنس، وكل واحد منها إذا انفرد يحتمل أن يكون لغرض يُضمّره لا لمحبه، لكن تنتهي كثرة هذه الدلالات إلى حد يحصل لنا العلم القطعي بمحبه، وكذلك نشهد الصبي يرضع مرة بعد أخرى فيحصل لنا علم بوصول اللبن إلى جوفه وإن لم نشاهد اللبن لكن حركة الصبي في الامتصاص وحركة حلقه وسكوته عن بكائه مع كونه لم يتناول طعاما آخر؛ وكون ثدي المرأة الشابة لا يخلو من لبن والصبي لا يخلو عن طبع باعث على الامتصاص؛ ونحو ذلك من القرائن^(*)، فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص مع قرائن تنضم إليه، ولو تجرد عن القرائن لم يفد العلم، والتجربة تدل على هذا، وكذلك العدد الكثير^(*) ربما يخبرون عن أمر يقتضي إيالة الملك وسياسته إظهاره، والمخبرون من جنود الملك فيتصور اجتماعهم تحت ضبط الإيالة بالاتفاق على الكذب، ولو كانوا متفرقين خارجين عن ضبط الملك لم يتطرق إليهم هذا الوهم فهذا يؤثر في النفوس تأثيرا لا ينكر.

* قوله: «ونحو ذلك من القرائن» أي فيحصل لنا بهم العلم القطعي، ومثله: أن الواحد منا لو أخبره واحد من الناس بموت مريض كنا نعلم أنه مشف على الموت، ثم مررنا بباب ذلك المريض فرأينا عليه تابوتا أي: نعشا وصراخا وعويلا داخل الدار وانتهاك حريم، فإننا نجزم بموت الشخص الذي أخبرنا بموته.

* قوله: «وكذلك العدد الكثير إلخ» معناه: أن إخبار العدد الكثير قد لا يفيد العلم إذا احتفت به قرائن، كأن يجتمع رؤساء الجند مع كثرتهم فيذيعون خبرا عن أمر تكون إذاعته سياسة ودهاء، وإذا كان الأمر كذلك لا يحصل اليقين بخبرهم، مع أنهم لو كانوا متفرقين خارجين عما هم فيه من الانضمام إلى الملك لحصل اليقين بخبرهم.

فصل

وللتواتر ثلاثة شروط:

شروط التواتر

الأول: أن يخبروا عن علم ضروري مستند إلى محسوس^(*) إذ لو أخبرنا الجم الغفير عن حدوث العالم وعن صدق الأنبياء لم يحصل لنا العلم بخبرهم.
الثاني: أن يستوي طرف الخبر ووسطه في هذه الصفة وفي كمال العدد^(*)، لأن خبر كل عصر مستقل بنفسه فلا بد من وجود الشروط فيه، ولأجل ذلك لم

* قوله: «فصل وللتواتر ثلاثة شروط الأول أن يخبروا عن علم ضروري إلخ» أي: من شروط التواتر أن يكون الإخبار عن مشاهدة أو سماع يحصل بواحد منهما العلم الضروري، بأن يقال^(١): رأينا مكة وبغداد، ورأينا موسى وقد ألقى عصاه فصارت حية تسعى، ورأينا المسيح وقد أحيى الموتى، ورأينا محمداً وقد انشق له القمر وسمعناه يتلو القرآن وقد تحدى العرب به فعجزوا عن معارضته، ولا يصح التواتر عن شيء قد علموه واعتقدوه بالنظر والاستدلال أو عن شبهة، فإن ذلك لا يوجب علماً ضرورياً، لأن المسلمين مع تواترهم يخبرون الدهرية بحدوث العالم وتوحيد الصانع ويخبرون أهل الذمة بصحة نبوة نبينا ﷺ فلا يقع لهم العلم الضروري بذلك، لأن العلم به من طريق الاستدلال دون الاضطرار، ومن تمام هذا الشرط أن لا تكون المشاهدة والسماع على سبيل غلط الحس؛ كما في إخبار النصارى بصلب المسيح ﷺ، وأيضاً لا بد أن يكونوا على صفة يوثق معها بقولهم: فلو أخبروا متلاعين أو مكرهين على ذلك لم يوثق بخبرهم ولا يلتفت إليه.

* قوله: «الثاني أن يستوي إلخ» معناه: أن يكون عدد التواتر المذكور بعد موجوداً في الطبقة المشاهدة للمخبر عنه، وفي الطبقة التي أخبرتنا بوجوده؛ وفي الواسطة بينهما من طبقات المخبرين؛ فتكون كل واحدة من هذه الطبقات مستكملة لعدد التواتر، فلو =

(١) أي: بأن يقول كل واحد من أهل التواتر.

يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم في نقلهم عن موسى عليه السلام تكذيب كل ناسخ لشريعته.

الشرط الثالث: في العدد الذي يحصل به التواتر، واختلف الناس فيه؛ فمنهم من قال: يحصل باثنين، ومنهم من قال: يحصل بأربعة، وقال قوم: بخمسة، وقال قوم: بعشرين، وقال آخرون: بسبعين، وقيل غير ذلك.

والصحيح أنه ليس له عددٌ محصورٌ^(*)؛ فإننا لا ندرى متى حصل علمنا بوجود مكة ووجود الأنبياء ﷺ، ولا سبيل إلى معرفته، فإنه لو قتل رجل في

=نقص بعضها عن عدد التواتر خرج الخبر عن كونه متواتراً، لأنه قد صار آحاداً في وقت من الأوقات، فلا ينقلب متواتراً بعد، ويمثل هذا قد وقع الطعن في توراة اليهود وإنجيل النصارى وما نقلوه عن أسلافهم، وذلك أنهم قتلوا بقتل بختنصر لأكثرهم عن عدد التواتر فلم يفد ما نقلوه العلم، وكذلك النصارى كانوا على عهد المسيح وبعده بمدة طويلة قليلاً لا يحصل بهم التواتر على ما ذكره ابن حزم عنهم^(١).

* قوله: «والصحيح إلخ» حاصله: أن الضابط حصول العلم بالخبر، فمتى حصل العلم بالخبر المجرد عن القرائن علمنا حصول عدد التواتر، وإنما قلنا بالتجرد عن القرائن لما قدمناه آنفاً: أن خبر الواحد إذا احتف بالقرائن أفاد العلم^(٢) ولا عدد فيه، فلا يلزم من مطلق حصول العلم حصول العدد، وإن كانت القرائن قد تفيد منضمّة إلى مطلق عدد، ومن ثم قال محمد بن الحسن الواسطي في شرحه مختصر ابن الحاجب الأصولي: وضابط العلم بحصول الشروط المشتركة للتواتر حصول العلم بصدق الخبر المتواتر، فإذا حصل العلم بصدقه علم اجتماع الشرائط. هذا كلامه.

(١) الفصل ١/ ٢٩٤، ٢٩٨.

(٢) تقديم ١/ ٣٢٣.

السوق وانصرفت جماعة فأخبرونا بقتله فإن قول الأول يحرك الظن والثاني والثالث يؤكد، ولا يزال يتزايد حتى يصير ضروريا لا يمكننا تشكيك أنفسنا فيه، فلو تصور الوقوف على اللحظة التي حصل فيها العلم ضرورة وحفظ حساب المخبرين وعددهم لأمكن الوقوف عليه، ولكن درك تلك اللحظة عسير فإنه تتزايد^(*) قوة الاعتقاد تزايداً خفي التدرج كتزايد عقل الصبي المميز إلى أن يبلغ حد التكليف وتزايد ضوء الصباح إلى أن ينتهي إلى حد الكمال، فلذلك تعذر على القوة البشرية إدراكه، فأما ما ذهب إليه المخصصون بالأعداد فتحكم فاسد، لا يناسب الغرض ولا يدل عليه، وتعارض أقوالهم يدل على فسادها^(*).
 فإن قيل: فكيف تعلمون حصول العلم بالتواتر وأنتم لا تعلمون أقل عدده؟^(*).

* قوله: «فإنه تتزايد» أي: قوة الاعتقاد، وهو ساقط في بعض النسخ.

* قوله: «وتعارض أقوالهم إلخ» أي: فإذا لا سبيل لنا إلى حصر عدده، لكننا بالعلم

الضروري نستدل على أن العدد الذي هو الكامل قد توافقوا على الإخبار.

* قوله: «فإن قيل إلخ» محصله: أن يقال: إن حصول العلم فرع على حصول العدد،

فلو عرف حصول العدد بحصول العلم لكان دورا أي: متوقفة معرفة أحدهما على معرفة

الآخر.

وحاصل الجواب: أنا لا نسلم الدور لأنه إنما يكون إذا كانت الجهة متحدة؛ وهنا الجهة

منفكة؛ وذلك أن حصول العلم معلول الأخبار ودليله، فالأخبار علة حصول العلم

ومدلول له، والاستدلال على وجود العلة بوجود المعلول لا دور فيه؛ وإلا لما صح

الاستدلال على وجود الصانع بوجود العالم لأنه علته والموجد له، ولأن العلة لازم المعلول

والاستدلال على وجود اللازم بوجود الملزوم لا خلاف في صحته، وهو من أقوى طرق =

قلنا: كما نعلم أن الخبز مشبع والماء مرو؛ وإن كنا لا نعلم أقل مقدار يحصل به ذلك، فنستدل بحصول العلم الضروري على كمال العدد، لا أنا نستدل بكمال العدد على حصول العلم.

=الاستدلال، وهذا كما نقول في الشبع: هو معلول الطعام المشبع، ودليله: أنه لا شبع إلا بمشبع، والري معلول الشراب المروي ودليله؛ أن^(١) لا ري إلا بمرو، وإن كنا لا نعلم القدر الكافي من المشبع والمروي ابتداء، لكن إذا شبعنا وروينا علمنا أننا تناولنا من الطعام أو الشراب قدراً مشبعاً أو مروياً، فكذلك. فيما نحن فيه لا نعلم مقدار العدد المحصل للعلم ما هو؟ فإذا حصل العلم بالخبر علمنا حصول العدد المحصل للعلم، لأنه لازم لحصول العلم وشرط له والمشروط والملزوم يدلان على وجود اللازم والشرط.

(١) لعلها: (ذ).

فصل

ليس من شرط التواتر أن يكون المخبرون مسلمين ولا عدولاً^(*).

* قوله: «فصل ليس من شرط التواتر إلخ» يرد عليه سؤالان:

أولهما: لأي شيء اشترطتم الإسلام والعدالة في الشهادة وأخبار الآحاد ولم تشترطوهما هنا؟ قلنا: لما كانت الشهادات وأخبار الآحاد تفيد الظن اشترطنا لهما ذلك، وأما التواتر فهو مفيد للعلم الضروري فلم يحتج إلى اشتراطهما.

ثانيهما: أنكم قبلتم أخبار الكفار في التواتر فلم لم تقبلوا أخبار اليهود والنصارى على كثرتهم بأن شرعهم باق أبدا لا ينسخ؛ ونحوه من الأخبار القادحة في دين الإسلام؟ قلنا: إنا قد أجبنا عن ذلك فيما سبق من أنه يشترط في التواتر استواء الطرفين والوسط^(١)، وهنا الطرف الأول لم يحصل به العلم الضروري لقلته، وأيضاً أنا قد بينا أن حصول العلم هو الدليل على حصول العدد؛ ونحن لم يحصل لنا العلم بصحة ما قالوا؛ فعلمنا جزماً أن العدد لم يحصل، إذ ما لا دليل عليه لا استناد إليه، وأكثر ما ينقلونه من موضوعاتهم وموضوعات الزنادقة لهم كابن الراوندي ونحوه، فإنه يقال: هو الذي نبههم عن أن يحكوا عن موسى عليه السلام أنه قال: تمسكوا بالسبب أو شريعتي باقية ما دامت السماوات والأرض.

(تمة): اشترط أيضاً اختلاف أنساب أهل التواتر واشترط اختلاف أديانهم واختلاف

أوطانهم، وكون المعصوم منهم كما يقول الإمامية، ولا وجه لشيء من هذه الشروط.

وقال في المستصفى^(٢): شرط الروافض أن يكون الإمام المعصوم في جملة المخبرين وهذا يوجب العلم بأخبار الرسول عن جبريل عليه السلام لأنه معصوم، وأن لا تلزم حجة الإمام إلا على من شاهده من أهل بلده وسمع منه دون سائر البلاد، وأن لا تقوم =

(١) يعني: في كثرة العدد.

(٢) المستصفى ٢/١٦٠-١٦١.

لأن إفضاءه إلى العلم من حيث إنهم مع كثرتهم لا يتصور اجتماعهم على الكذب وتواطؤهم عليه؛ ويمكن ذلك في الكفار كماكانه في المسلمين.
ولا يشترط أيضا ألا يحصرهم عدد ولا تحويهم بلد فإن الحجيج إذا أخبروا بواقعة صدتهم عن الحج، وأهل الجمعة إذا أخبروا عن نائبة في الجمعة منعت من الصلاة علم صدقهم مع دخولهم تحت الحصر؛ وقد حوهم مسجد فضلا عن البلد.

= الحججة بقول أمرائه ودعاته ورسله وقضاته، إذ ليسوا معصومين، وأن لا يعلم موت أمير وقتله ووقوع فتنة وقاتل في غير مصره وكل ذلك لازم على هديانهم^(١).

(١) ويلزم على قولهم عدم إفادة التواتر للقطع، إذ قول الإمام وحده مفيد للقطع فلا ثمرة للتواتر، ولعل

هذا القول فهم منهم ولم يقولوه حقيقة لبعده.

فصل

ولا يجوز على أهل التواتر كتمان ما يحتاج إلى نقله ومعرفته.
وأنكر ذلك الإمامية^(*)، وليس بصحيح لأن كتمان ذلك يجري في القبح

كتمان
أهل التواتر

* قوله: «وأنكر ذلك الإمامية» هم أشهر طوائف الشيعة، وأطال الشهرستاني الكلام في بيان نحلتهم في الملل والنحل^(١) له، وإنما ذهبوا إلى هذا القول لاعتقادهم كتمان النص على إمامة علي عليه السلام، لأنهم يعتقدون أن الصحابة رضي الله عنهم مع كثرتهم كتموا النص على إمامة علي، والوقوع يدل على الجواز قطعاً، ومن هنا تعلم فائدة هذه المسألة، والجواب أن كتمانهم لما يحتاج إلى نقله كتواطئهم على الكذب، وتواطؤهم على الكذب بكتانهم لما يحتاج إلى نقله محال، أمّا الأولى فلأن كتمان الواقع خصوصاً مع الحاجة إلى نقله بمثابة قولهم: ما وقع، وقولهم: ما وقع: أنه ما وقع كذب قطعاً، لأن الكذب هو الإخبار بخلاف الواقع وهذا كذلك، فكذلك الكتمان الذي هو بمثابة قولهم: ما وقع، أمّا أن تطاؤهم على الكذب محال فهو ظاهر لا يحتاج إلى دليل، بل سيأتي الإشارة إليه، وللجمهور أن يعارضوا الإمامية بالمثل بأن يقولوا إن رسول الله صلى الله عليه وآله نص على إمامة أبي بكر نصاً جلياً متواتراً، وإنما منع الشيعة من حصول العلم باعتقادهم لنقيضه وهو إمامة علي، وليس أحد القولين أولى من الآخر فلا يبقى حينئذ لقولهم: توجيهه ولا فائدة.

وقولهم: يشترط أن يكون في المخبرين الإمام المعصوم ليكون خبرهم معصوماً من الخطأ؛ باطل لوجهين:

أولهما: أنهم منازعون في وجود العصمة في غير الملائكة والرسول.

وثانيهما: أن عصمة خبرهم من الكذب مستندة إلى كثرتهم لا إلى أوصافهم، وإلا لا شترت العدالة والإسلام، ولأن العلم مخلوق لله مقارناً للأخبار، فكما جاز خلقه مع =

(١) الملل والنحل ١/١٦٣-١٦٦.

مجرى الإخبار عنه بخلاف ما هو به؛ فلم يجوز وقوع ذلك منهم وتواطؤهم عليه، فإن قيل: قد ترك النصارى نقل كلام عيسى في المهد. قلنا: لأن كلامه في المهد قبل ظهوره واتباعهم له.

=أخبار المعصوم جاز خلقه مع أخبار الموصوم، ثم يلزمهم أن لا يوجد في بلاد الكفر تواتر إذ لا معصوم فيهم، اللهم إلا أن لا يشترطوا للعصمة الإسلام فإن عقولهم: أسخف من هذا.

* قوله: «لأن كلامه في المهد قبل ظهوره» هذا الجواب ضعيف؛ لأن كلامه في المهد كان من خوارق العادات قبل نبوته والدواعي تتوفر على نقل مثله عادة، وإن لم يكن الناقلون أتباعاً للمنقول عنه، والجواب أن يقال: إنه قد نقل أن حاضري كلام المسيح في المهد لم يكونوا كثيرين بحيث يحصل العلم بخبرهم، بل إنما كانوا زكريا وأهل مريم ومن يختص بهم؛ فلذلك لم ينقل متواتراً، ولا يلزم من عدم تواتره عدم نقله مطلقاً لجواز أنهم نقلوه ولم يتواتر، وأجاب الطوفي^(١) بجواب آخر: وهو: أنا لا نسلم أنهم لم ينقلوه؛ بل نقلوه وهو متواتر عندهم في إنجيل الصبوة، يعني: الذي ذكر فيه أحوال عيسى في صبوته منذ ولد إلى أن رفع، وإنما لم يتواتر نقلهم بذلك عندنا لعدم مشاركتنا لهم في سببه أو لاستغنائنا عنه بتواتر القرآن.

(١) شرح مختصر الروضة ١٧٩/٢.

القسم الثاني أخبار الآحاد (*)

وهي ما عدا المتواتر

اختلفت الرواية عن إمامنا رحمه الله في حصول العلم بخبر الواحد (*).

مفاد
خبر الآحاد

* قوله: «أخبار الآحاد» هي جمع واحد، وإنما قيل للخبر: آحاد، لأن رواه الآحاد، فهو إما من باب حذف المضاف؛ أو من تسمية الأثر باسم المؤثر مجازاً؛ لأن الرواية أثر الراوي. وقوله: إشارة إلى أن الخبر يسمى آحاداً ما لم تصل درجة المخبرين إلى حد التواتر، سواء كان الراوي واحداً أو أكثر، فكأن لفظ آحاد صار علماً له، ومن ثم قال في المستصفى^(١): اعلم أنا نريد بخبر الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الأخبار إلى حد التواتر المفيد للعلم؛ فما نقله جماعة من خمسة أو ستة مثلاً فهو خبر الواحد، وأما قول الرسول عليه الصلاة والسلام مما علم صحته فلا يسمى خبر الواحد.

* قوله: «اختلفت الرواية عن إمامنا إلخ» حاصله: أن للإمام روايتين:

إحدهما: أن العلم لا يحصل بخبر الواحد.

وثانيهما: أنه يحصل به العلم. وهو قول جماعة من المحدثين.

قال الآمدي^(٢): وهو قول بعض أهل الظاهر^(٣)، وقال الواسطي وهو رأي ابن خويز منداد^(٤) وعزاه إلى الإمام مالك^(٥)، والذي يظهر من كلام المصنف أن هذه الرواية مخرجة على كلام الإمام أحمد في أحاديث الرؤية، لا أنها صريح كلامه^(٦)؛ لأنه نقل عنه أنه قال في =

(١) المستصفى ١٧٩/٢.

(٢) الإحكام للآمدي ٤٨/٢.

(٣) الإحكام لابن حزم ١٠٣/١، ١١٢.

(٤) إحكام الفصول ص ٢٤١.

(٥) انظر: الإحكام لابن حزم ١٠٣/١، المسودة ص ٢٤١، ٢٤٤.

(٦) بل قد صرح الإمام بذلك كما في العدة ٣/٨٩٩، فقد قال: «ولا ننص الشهادة لأحد إلا أن يكون في ذلك حديث»، وقيل للإمام أحمد عن يقول: الخبر يوجب عملاً لا علماً؟ فعابه.

١. فروي: أنه لا يحصل به، وهو قول الأكثرين والمتأخرين من أصحابنا: لأننا نعلم ضرورة أنا لا نصدق كل خبر نسمعه^(*)، ولو كان مفيداً للعلم لما صح

=أخبار الرؤية: يقطع على العلم بها، والذي أراه أنه لا يفهم من كلامه الإمام إلا التخصيص بأخبار الرؤية، فكأنه يقول: إن أخبارها وإن لم تبلغ حد التواتر لكنها احتفت بقرائن جعلتها بحيث يحصل العلم بها، وتلك القرائن هي ظواهر الآيات القرآنية المثبتة لها، وإلى نحو هذا أشار المصنف فيما بعد حيث قال: «قال بعض العلماء» إلى آخر البحث فإسناد القول الثاني إلى الإمام من غير تقييد فيه نظر، وكذلك ما نسب إليه ابن الحاجب^(١) والواسطي وغيرهما من أنه قال: يحصل العلم في كل وقت بخبر كل عدل وإن لم يكن ثم قرينة فإنه غير صحيح أصلاً^(٢). وكيف يليق بمثل إمام السنة أن يدعي هذه الدعوى؟ وفي أي كتاب رويت عنه رواية صحيحة، ورواياته عليه السلام كلها مدونة معروفة عند الجهابذة من أصحابه والمصنف عليه السلام من أولئك القوم، ومع هذا أشار إلى أنها رواية مخرجة على كلامه، ثم إنه تصرف بها كما ذكره هنا، فحقق ذلك وعمهل أيها المنصف.

* قوله: «لأننا نعلم ضرورة أنا لا نصدق إلخ» هذه أدلة القائلين بأن خبر الواحد لا يحصل به العلم، وبيانها من وجوه نسردها على طبق ما هنا:

أحدها: لو أفاد خبر كل واحد العلم لصدقنا كل خبر نسمعه؛ لكننا لا نصدق كل خبر نسمعه؛ فهو لا يفيد العلم، فالمصنف طوى المقدم في القياس وذكر التالي، وانتفاء اللازم والملازمة وهو تصديقنا كل خبر نسمعه ظاهراً غنياً عن البيان.

(١) العضد على ابن الحاجب ٢/ ٥٤.

(٢) ذكر ابن تيمية بأنه لا قائل بهذا القول بأن كل خبر واحد يفيد العلم مع أن كثيراً من الأصوليين

أتبعوا أنفسهم في رده، انظر: المسودة ص ٢٤٤.

ورود خبرين متعارضين لاستحالة اجتماع الضدين، ولجاز نسخ القرآن والأخبار المتواترة به لكونه بمنزلتها في إفادة العلم، وَلَوْجَبَ الْحُكْمُ بِالشَّاهِدِ الْوَاحِدِ، ولاستوى في ذلك العدلُ والفاستقُ كما في المتواتر.

٢. وروي عن أحمد أنه قال في أخبار الرؤية: يقطع على العلم بها، وهذا يحتمل أن يكون في أخبار الرؤية وما أشبهها مما كثرت رواته وتلقته الأمة

=ثانيهما: لو أفاد خبر الواحد العلم لما تعارض خبران، لأن العلمين لا يتعارضان لكننا رأينا التعارض كثيراً في أخبار الآحاد، فدل على أنها لا تفيد.

ثالثها: لو أفاد خبر الواحد العلم لجاز نسخ القرآن ومتواتر السنة به لكونه بمنزلتها في إفادة العلم، لكن نسخ القرآن ومتواتر السنة به لا يجوز لضعفه عنها؛ فدل على أنه لا يفيد العلم.

رابعها: لو أفاد خبر الواحد العلم لجاز الحكم بشاهد واحد؛ ولم يحتج معه إلى شاهد ولا إلى يمين عند عدمه ولا إلى الزيادة على الواحد في الشهادة في الزنا واللواط، لأن العلم بشهادة الواحد حاصل، وليس بعد حصول العلم مطلوب، لكن الحكم: بشهادة واحد بمجرد لا يجوز؛ وذلك يدل على أنه لا يفيد العلم.

خامسها: لو أفاد خبر الواحد العلم لاستوى العدل والفاستق في الإخبار، لاستوائيهما في حصول العلم بخبرهما: كما استوى خبر التواتر في كون عدد المخبرين به عدولاً أو فساقاً مسلمين أو كفاراً، إذ لا مطلوب بعد حصول العلم، وإذا حصل بخبر الفاستق لم يكن بينه وبين العدل فرق من جهة الإخبار، لكن الفاستق والعدل لا يستويان بالإجماع والضرورة، وما ذاك إلا لأن المستفاد من خبر الواحد إنما هو الظن وهو حاصل من خبر العدل دون الفاستق.

بالقبول ودلت القرائن على صدق ناقله، فيكون إذن من المتواتر؛ إذ ليس للمتواتر عدد محصور، ويحتمل أن يكون خبر الواحد عنده مفيداً للعلم؛ وهو قول جماعة من أصحاب الحديث وأهل الظاهر، قال بعض العلماء: إنما يقول أحمد بحصول العلم بخبر الواحد فيما نقله الأئمة الذين حصل الاتفاق على عدالتهم وثقتهم وإتقانهم؛ ونقل من طرق متساوية؛ وتلقته الأمة بالقبول، ولم ينكره منهم منكر؛ فإن الصديق والفاروق رضي الله عنهما لو روي شيئاً سمعاه أو رأياه لم يتطرق إلى سامعهما شك ولا ريب مع ما تقرر في نفسه لهما وثبت عنده من ثقتهما وأمانتهما، ولذلك اتفق السلف على نقل أخبار الصفات وليس فيها عمل، وإنما فائدتها وجوب تصديقها واعتقاد ما فيها، ولأن اتفاق الأمة على قبولها إجماع منهم على صحتها، والإجماع حجة قاطعة، فأما التعارض^(*) فيما هذا سبيله فلا يسوغ في الأخبار المتواترة^(*) وآي الكتاب وقولهم: (إنا لا نصدق كل خبر نسمعه) فلأننا إنما جعلناه مفيداً للعلم لما اقترن به من قرائن: زيادة الثقة وتلقي الأمة له بالقبول، ولذلك اختلف خبر العدل والفاستق، وأما الحكم بشاهد واحد فغير لازم، فإن الحاكم لا يحكم بعلمه وإنما يحكم بالبينه التي هي مظنة الصدق والله أعلم.

* قوله: «فأما التعارض إلخ» هذا بيان ما أجيب به عن الاعتراضات المتقدمة، ومفادها كلها الرجوع إلى الاحتمال الأول؛ وهو أن خبر الواحد يفيد العلم لكن لا لذاته بل لما احتف به من القرائن، وهو الذي ذهب إليه ابن الحاجب وانتصر له، وقال^(١): يفيد العلم بانضمام القرائن وعنى بها الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه.

* قوله: «في الأخبار المتواترة»^(٢) أي: فيعدل إلى الترجيح بحمل المطلق على المقيد

وشبه ذلك.

(١) انظر: بيان المختصر ١/٦٥٦.

(٢) مراد المؤلف: أن التعارض لا يقع في أخبار الأحاد إلا على الجهة التي يقع بها في المتواترات.

فصل

التعبد بخبر
الواحد عقلاً

وأنكر قوم جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً^(*)، لأنه يحتمل أن يكون كذباً^(*)، والعمل به عمل بالشك وإقدام على الجهل؛ فتقبح الحوالة على الجهل، بل إذا أمرنا الشرع بأمر فليعرفناه لنكون على بصيرة إما ممثلون وإما مخالفون.
والجواب^(*): أن هذا إن صدر من مقر بالشرع فلا يتمكن منه، لأنه تُعبد

* قوله: «فصل وأنكر قوم إلخ» حكى السمعاني^(١) القول بذلك عن ابن علي والأصم وحكاه الطوفي^(٢) عن الجبائي وجماعة من المتكلمين، والمعنى أنه هل يجوز أن يتعبد الله خلقه بخبر الواحد؟ بأن يقول لهم: اعبدوني بمقتضى ما يبلغكم عني وعن رسولي على السنة الأحاد، فقال الجمهور: نعم يجوز ذلك، وقال قوم: لا يجوز، وهذه المسألة لا كبير فائدة فيها^(٣) وإنما تكلمنا عليها تبعاً للمصنف.

* قوله: «لأنه يحتمل أن يكون كذباً إلخ» هذه حجة المنكرين قالوا: إن خبر الواحد يحتمل الكذب، فالعمل به عمل بالجهل؛ وهو قبيح عقلاً؛ والعقل لا يبيز العمل بالقبيح، وأيضاً فإن امتثال أمر الشرع والدخول فيه يجب أن يكون بطريق علمي^(٤)، ليكون المكلف فيه على يقين وأمان من الخطأ فيه.

* قوله: «والجواب إلخ» حاصله: أن المنكر إما أن يكون مقراً بالشرع أولاً، فإن كان مقراً بالشرع فما ورد فيه^(٥) من التعبدات الظنية ينقض قوله:، وذلك كالحكم بالشهادة والعمل بقول المفتي وهو واحد؛ والاجتهاد في القبلة إذا اشتبهت جهتها؛ وفي وقت الصلاة =

(١) قواطع الأدلة ٢/ ٢٦٥.

(٢) شرح مختصر الروضة ٢/ ١١٢.

(٣) تظهر ثمرة المسألة في كون مسألة التعبد الشرعي بخبر الأحاد مبنية عليها.

(٤) أي: قطعي.

(٥) أي: الشرع.

بالحكم بالشهادة والعمل بالفتيا أو التوجه إلى الكعبة بالاجتهاد عند الاشتباه، وإنما يفيد الظن، كما تعبد بالعمل بالمتواتر والتوجه إلى الكعبة عند (عدم)^(١) معايتها فلم يستحل أن يلحق المظنون بالمعلوم، وإن صدر من منكر للشرع فيقال له: أي استحالة في أن يجعل الله تعالى الظن علامة للوجوب؟ والظن مدرك بالحس، فيكون الوجوب معلوماً؛ فيقال له: إذا ظننت صدق الشاهد والرسول والخالف فاحكم به؛ ولست متعبداً بمعرفة صدقه؛ بل بالعمل به عند ظن صدقه، وأنت ممثّل مصيب صدق أم كذب، كما يجوز أن يقال: إذا طار طائر ظننتموه غراباً أوجبت عليكم كذا وجعلت ظنكم علامة، كما جعلت زوال الشمس علامة على وجوب الصلاة.

= ونحوها من الأمارات الشرعية، فإن جمعها إنما يفيد الظن وقد وقع التعبد به، فما المانع من التعبد بخبر الواحد، وإن كان المنكر ممن ينكر الشرع فيقال له: أي استحالة في أن يجعل الله الظن علامة للوجوب إلخ، أي: أي استحالة في أن يقول الله تعالى لعباده: إذا طار بكم طائر وظننتموه غراباً فقد أوجبت عليكم كذا وكذا وجعلت ظنكم علامة وجوب العمل، كما جعلت زوال الشمس علامة وجوب الصلاة فيكون الظن بنفسه علامة للوجوب، والظن وجوده مدرك بالحس فيكون الوجوب معلوماً، فمن أتى بالواجب عند الظن فقد امتثل قطعاً وأصاب، فإذا جاز أن يجعل الزوال أو ظن كونه غراباً علامة فلم لا يجوز أن يجعل ظنه علامة؛ ويقال: إذا ظننت صدق الراوي والشاهد والخالف فاحكم به ولست متعبداً بمعرفة صدقه، ولكن بالعمل عند ظن صدقه وأنت مصيب وممثّل، صدق أم كذب، ولست متعبداً بالعلم بصدقه ولكن بالعمل عند ظنك الذي تحسه من نفسك، وهذا ما نعتقه في القياس وخبر الواحد والحكم بالشاهد واليمين وغير ذلك.

(١) لعلها: بحذف (عدم).

فصل

وقال أبو الخطاب^(١): العقل يقتضي وجوب قبول خبر الواحد لأمر ثلاثة: أحدها: أنا لو (قصرنا)^(٢) العمل على القطع تعطلت الأحكام لندرة القواطع وقلة مدارك اليقين^(*).

الثاني: أن النبي ﷺ مبعوث إلى الكافة^(*)، ولا يمكنه مشافهة جميعهم ولا إبلاغهم بالتواتر.

* قوله: «أحدها أنا لو فرضنا الأمر على القطع إلخ» أراد بالقطع الأدلة المقطوع بها، وبيانه: أنه لو لم يجب العمل بخبر الواحد لتعطل أكثر الوقائع عن الأحكام الشرعية، لكن تعطل أكثر الأحكام الشرعية لا يجوز؛ فوجب أن يكون العمل بخبر الواحد جائزاً، أما الملازمة فلأنه لو امتنع العمل بخبر الواحد لتوقف العمل في الوقائع على القواطع، ولحلت أكثر الوقائع عن الأحكام، لأن قواطع الشرع نادرة فلا تفي بجميع الوقائع، وأما أن تعطل أكثر الأحكام لا يجوز، فلأن ذلك خلاف مقتضى الشرع ومقصوده، إذ مقتضى الشرع ومقصود الشارع تعميم الوقائع بالأحكام؛ ليكون ناموسه قائماً ظاهراً في كليها وجزئها؛ وإنما يتحقق ذلك بالتعبد بأخبار الأحاد لأنها وردت في كثير من الجزئيات، وبقايتها عممتها بالأحكام بالقياس على موارد النصوص لهذا الدليل بعينه.

* قوله: «مبعوث إلى الكافة» أي: إلى كافة الناس بالإجماع، لقوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا»^(٣) وقوله: عليه الصلاة والسلام: (بعثت إلى الناس كافة)^(٤)، =

(١) صرح أبو الخطاب بوجوب العمل بخبر الواحد عقلاً في التمهيد ٤٤ / ٣.

(٢) في المطبوع: (فرضنا).

(٣) سورة سبأ، الآية [٢٨].

(٤) أخرجه البخاري (٣٣٥)، كتاب التيمم من حديث جابر ومسلم (٥٢٣)، باب المساجد ومواضع الصلاة من كتاب المساجد من حديث أبي هريرة.

الثالث: أنا إذا ظننا صدق الراوي فيه ترجح وجود أمر الله تعالى وأمر رسوله ﷺ (*) فالاحتياط العمل بالراجح.

وقال الأكثرون: لا يجب التعبد بخبر الواحد عقلاً ولا يستحيل ذلك، ولا يلزم من عدم التعبد به تعطيل الأحكام (*) لإمكان البقاء على البراءة الأصلية

= (بعثت إلى الأحمر والأسود)^(١) وإذا ثبت أنه مبعوث إلى جميع المكلفين بإبلاغه إليهم الأحكام العلمية إما تواتراً وإما آحاداً، ولكن التواتر مُتَعَدَّرٌ؛ فتعينت الآحاد، وإذا تعينت^(٢) للتبليغ فلو لم يجب العمل بها لم يكن لتبليغها فائدة، فلم يبق إلا وجوب العمل بها.

* قوله: «الثالث: أنا إذا ظننا صدق الراوي فيه أي: فيما يرويه ترجح إلخ» بيانه: أن في العمل بخبر الواحد دفع ضرر مظنون، لأن خبر الواحد يفيد الظن بمقتضاه فإذا ورد بإيجاب شيء أو حظره حصل لنا الظن بأننا معاقبون على ترك الواجب وفعل المحظور، فالعقاب عليهما ضرر مظنون، ففي عملنا بذلك الخبر دفع هذا الضرر المظنون، وأما كون دفع هذا الضرر المظنون واجباً عقلاً فوَجِبَ لا يَنَازَعُ فيه عاقل، لأن فيه أخذاً للاحتياط بالنفس، والاحتياط للنفس واجب عقلاً بالضرورة، فثبت بهذه الوجوه أن العمل بخبر الواحد جائز بل واجب عقلاً:

* قوله: «ولا يلزم من عدم التعبد به إلخ» هذا جواب عن الأمر الأول، وبيانه: أنا لا نسلم أنه يلزم من ترك التعبد بخبر الآحاد تعطيل الأحكام؛ لأننا ما وجدنا فيه قاطعاً أثبتناه، وما لم نجد فيه قاطعاً رددناه إلى استصحاب الحال؛ بمعنى أن الأصل عدم الحكم في هذه الواقعة فيستصحب فيها ذلك.

(١) أخرجه مسلم (٥٢١)، كتاب المساجد، باب المساجد ومواضع الصلاة من حديث جابر.

(٢) يعني: الآحاد.

والاستصحاب، والنبي عليه السلام يكلف تبليغ من أمكنه تبليغه من أمته دون من لا يمكنه كمن في الجزائر ونحوها.

* قوله: «والنبي ﷺ لم يكلف إلخ» هذا جواب عن الأمر الثاني، وبيانه: أن الرسول ﷺ إنما كلف إبلاغ من أمكنه إبلاغه دون غيره ممن لا يمكنه إبلاغه كأهل الجزائر والبلاد النائية والأقطار الشاسعة.

وأما الوجه الثالث فلم أر المصنف أجاب عنه في النسخة التي بيدي ولا في النسخ التي اتصلت بي، وذكره المحقق الطوفي^(١) ولفظه: قولكم يجب العمل بخبر الواحد أخذاً بالاحتياط معارض، فإن الاحتياط في ترك العمل، لأن العمل فيه تصرف من المكلف في نفسه التي هي مملوكة لغيره وهو خالقه عز وجل بالظن، وفي ذلك خطر لجواز أن يقال له: لم تصرف في ملكنا من غير مستند قاطع؟ وكيف أضعت حقنا من نفسك بظن لم تكن فيه على يقين؟ انتهى. وهذا الجواب ركيك جداً والله الهادي.

فصل

فأما التعبد بخبر الواحد سمعاً^(*) فهو قول الجمهور؛ خلافاً لأكثر القدرية^(*) التعبد بخبر الواحد سمعاً وبعض أهل الظاهر.

* قوله: «سمعاً» أي: من جهة السمع فهو تمييز محمول عن الفاعل، أي: دل عليه السمع وهو دليل الشرع على جوازه.

* قوله: «القدرية» هذا لقب للمعتزلة، ويسمون أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد؛ وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركاً؛ وقالوا: لفظ القدرية يطلق على كل من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى احترازاً عن وصمة اللقب، إذ كان الذم متفقاً عليه لما رواه ابن ماجه والترمذي وقال حسن غريب عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: (صنفان من هذه الأمة ليس لهما في الإسلام نصيب المرجئة والقدرية) وهذا الحديث زعم الحافظ سراج الدين أنه بعيد وبين أنه موضوع، ورد عليه الحافظ صلاح الدين ثم الحافظ ابن حجر بما يبعده عن الوضع ويقربه إلى الحسن وجعل نظرها هو تعدد الطرق^(١)، وغير هذا الحديث يقتضي ذم القدرية، وهذا الزعم، الذي زعموه باطل؛ لأن من تدبر الأحاديث =

(١) هذا الحديث ورد من طرق:

١. من طريق ابن عباس بإسناد فيه نزار بن حيان ضعيف جداً، أخرجه الترمذي (٢١٤٩) وصححه، وابن أبي عاصم في السنة (٣٣٤، ٣٤٤)، وابن ماجه (٧٣)، وابن عدي ١٨٣٨ / ٥.
٢. من طريق ابن عباس أيضاً بإسناد فيه سلام بن أبي عمرة وهو ضعيف، أخرجه الترمذي (٢١٤٩)، وابن أبي عاصم (٣٤٥، ٩٥١)، واللالكائي (١١٥٦)، والبخاري في التاريخ الكبير ١٣٣ / ٤، والطبراني في الكبير ١١ / ٢٦٢ (١١٦٨٢)، وابن عدي.
٣. من حديث ابن عمر أخرجه الخطيب في تاريخ بغداد ٥ / ٣٦٧، وقال: «هذا حديث ضعيف جداً كالموضوع».
٤. من حديث أبي سعيد أخرجه الطبراني في الأوسط (٥٥٨٣)، وفيه عمرو بن القاسم التمار ضعيف وابن أبي ليلى سيء الحفظ.

ولنا دليلان قاطعان، أحدهما: إجماع الصحابة رضي الله عنهم على قبوله فقد اشتهر ذلك عنهم في وقائع لا تنحصر، إن لم يتواتر آحادها حصل العلم بمجموعها، منها أن الصديق رضي الله عنه (*) لما جاءته الجدة تطلب ميراثها

=الكثيرة المروية في هذا المعنى، وجدها تصرح بأن لفظ القدرية مخصوص بمن يكذب بالقدر لا بمن يثبت، وليس المقام هنا محلاً لنزاعهم، على أن في المسألة تفصيلاً وهو أن القائلين بجواز التعبد عقلاً؛ منهم من نفى كونه حجة شرعاً كالشيعة والقاشاني وابن داود، ومنهم من أثبت ذلك، ثم هؤلاء اتفقوا على دلالة دليل السمع عليه واختلفوا في دلالة دليل العقل عليه فأثبتته أحمد والقفال وابن سريج ونفاه الباقر، وقال أبو عبد الله البصري هو حجة فيما لا يسقط بالشبهة^(١) واختار الأمدى أنه حجة مطلقاً^(٢).

* قوله: «منها أن الصديق إلخ» روى مالك عن الزهري عن عثمان بن إسحاق بن خرشة عن قبيصة بن ذؤيب قال: جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق تسأله ميراثها، فقال لها أبو بكر: مالك في كتاب الله شيء وما علمت لك في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً؛ فارجمي حتى أسأل الناس، فسأل الناس فقال المغيرة بن شعبة: حضرت رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطها السدس، فقال أبو بكر: هل معك غيرك؟ فقام محمد بن مسلمة الانصاري فقال مثل ما قال المغيرة، فأنفذه لها أبو بكر الصديق، ثم جاءت الجدة الأخرى إلى عمر بن الخطاب =

== ٥. من حديث أبي بكر بإسناد فيه مجهول ومحمد بن عبدالرحمن القشيري منكر الحديث، وبقيّة مدلس عنعن وفيه انقطاع، وأخرجه إسحاق كما في المطالب العالية (٢٩٧٧)، وابن عدي ٦/ ٢٢٦١، وابن الجوزي في العلل ١٤٠.

٦. من حديث جابر بإسنادين في أحدهما سهل بن قرين كذاب، كما عند ابن عدي ٣/ ١٢٨٠، وفي الآخر أبو إسرائيل الملائي ضعيف، وابن أبي ليلى سيء الحفظ كما عند ابن عدي ١/ ٢٨٧.
٧. من حديث أنس عند ابن عدي ٦/ ٢٢٦١ وفيه بقيّة مدلس عنعن وشيخه محمد لا يعرف، وقيل: هو القشيري وخبره منكر.

(١) مسألة خبر الواحد فيما يسقط بالشبهة ستأتي قريباً.

(٢) انظر: المسألة في العدة ٣/ ٨٥١، الوصول ٢/ ١٥٦، المعتمد ٢/ ٥٧٣، الإحكام للأمدى ٢/ ٦٠.

نشد الناس^(*) من يعلم قضاء رسول الله ﷺ فيها فشهد له محمد بن مسلمة والمغيرة بن شعبة أن النبي ﷺ أعطاها السدس فرجع إلى قولهما وعمل به عمر بعده، وروي عن عمر^(١) في وقائع كثيرة، منها قصة الجنين حين قال: أذكر^(*) الله

= تسأله ميراثها؛ فقال: مالك في كتاب الله عز وجل شيء وما كان القضاء الذي قضي به إلا لغيرك، وما أنا بزائد في الفرائض شيئاً، ولكنه ذلك السدس، فإن اجتمعتما فهو بينكما، وأيتكما خلّت به فهو لها^(٢)، ذكر المحدثون أن الجدة الأولى طلبت ميراثها من ولد بنتها، وأن الجدة الثانية كانت أم أب^(٣) بدليل ما رواه مالك أيضاً من حديث القاسم بن محمد قال أتت الجدتان إلى أبي بكر الحديث^(٤). والحديث الأول رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه والترمذي وقال: «حسن صحيح».

* قوله: «نَشَدَ الناس» بفتححات يقال: نشدتك الله والرحم أي: سألتك بالله والرحم، والمعنى أنه سأل الناس مقسماً عليهم.

* قوله: «أذْكَرُ» بضم الهمزة وفتح الذال وكسر الكاف مشددة، والمسطح بكسر الميم: عود من أعواد الخباء، وقوله: (وجنينها) الواو واو المعية^(٥)، والغرة بضم الغين، عبد أو أمة، ومعنى هذه القصة مشهور في الصحيح وسنن النسائي وغيرهما^(٦).

(١) يعني: العمل بخبر الواحد.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ رواية يحيى ٥٤/٢، ورواية محمد بن الحسن (٧٢٣)، وأخرجه من طريقة أحمد ٤/٢٢٥، وأبو داود (٢٨٩٤)، والترمذي (٢١٠٠)، وابن ماجه (٢٧٢٤)، وصححه الترمذي والحاكم ٤/٣٣٨، وقد أخرجه النسائي في الكبرى (٦٣٣٩-٦٣٤٤).

(٣) كذا أخرجه ابن ماجه (٢٧٢٤)، بينما أخرجه على الشك فيهما الترمذي (٢١٠٠)، وذكره أبو يعلى (١٢٠) من كلام الزهري.

(٤) أخرجه مالك ٢/٥٤، وعبدالرزاق (١٩٠٨٤)، وابن أبي شيبه ١١/٣٢٧، والبيهقي ٦/٢٣٥.

(٥) قد تكون الواو عاطفة لعطف الجنين على الضمير المنصوب.

(٦) أخرجه البخاري (٦٩٠٥-٦٩٠٦)، ومسلم (١٦٨٣)، والنسائي (٤٨٢٠)، وأبو داود (٤٥٥٩)، وابن ماجه (٢٦٤١)، وكلام عمر عند أبي داود.

امراً سمع من رسول الله ﷺ في الجنين، فقام حمل بن مالك بن النابغة وقال: كنت بين جارتين لي فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فقتلتها وجنينها؛ فقضى النبي ﷺ في الجنين بغرة؛ فقال عمر: لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره، وكان لا يورث المرأة من دية زوجها حتى أخبره الضحاك أن رسول الله ﷺ كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها^(*)، ورجع إلى حديث عبدالرحمن بن عوف^(*) عن النبي ﷺ في المجوس: (سنوا بهم سنة أهل الكتاب)، وأخذ عثمان بن عفان بخبر فريعة بنت مالك في السكنى^(*) بعد أن

* قوله: «وكان لا يورث المرأة إلخ» الحديث رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه والترمذي وصححه^(١).

* قوله: «ورجع إلى حديث عبد الرحمن» روى سفيان بن عيينة عن عمرو بن بجالة: أن عمر كان لا يأخذ الجزية من المجوس حتى أخبره عبد الرحمن بن عوف أن النبي ﷺ أخذ الجزية من مجوس هجر، رواه البخاري وأبو داود والنسائي والترمذي وصححه^(٢).

* قوله: «وأخذ عثمان بحديث فريعة» روت زينب بنت كعب بن عجرة أن الفريعة بنت مالك بن سنان وهي أخت أبي سعيد الخدري، أخبرتها: أنها جاءت رسول الله ﷺ تسأله أن يرجع إلى أهلها في بني خدره فإن زوجها خرج في طلب أعبد له فقتلوه ولم يكن ترك لها مسكناً تملكه ولا نفقة قال فقال لها رسول الله ﷺ: (امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله)، قالت: فاعتددت فيه أربعة أشهر وعشرا، قالت: فلما كان عثمان ﷺ أرسل إليّ فسألني عن ذلك فأخبرته فاتبعه وقضى به. رواه النسائي وابن ماجه والترمذي^(٣).

(١) أخرجه أبو داود (٢٩٢٥)، والنسائي في الكبرى (٦٣٦٢)، وابن ماجه (٢٦٤٢)، والترمذي (٢١١٠).

(٢) أخرجه البخاري (٣١٥٦)، وأحمد ١/١٩١، وأبو داود (٣٠٤٣)، والترمذي (١٥٨٧)، والنسائي في الكبرى (٨٧٦٨)، ولفظ (سنوا) أخرجه مالك (٦١٦)، وعبدالرزاق (١٠٠٢٥).

(٣) أخرجه أبو داود (٢٢٩٧)، ومالك ٢/١٠٧، وأحمد ٦/٣٧٠، والترمذي (١٢٠٤)، وخبر الفريعة بدون قبول عثمان له في النسائي (٣٥٥٨).

أرسل إليها وسألها، وعليّ كان يقول: كنت إذا سمعت من النبي ﷺ حديثاً نفعتني الله بما شاء منه أن ينفعني؛ وإذا حدثني عنه غيره استحلفته فإذا حلف لي صدقته وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر أن النبي ﷺ قال: (ما من عبد يذنب فيتوضأ ثم يصلي ركعتين ويستغفر الله إلا غفر الله له) (*)، ولما اختلف المهاجرون والأنصار في الغسل من الجامعة أرسلوا أبا موسى إلى عائشة، فروت لهم عن النبي ﷺ: (إذا مس الختان الختان وجب الغسل) فرجعوا إلى قولها (*)، واشتهر رجوع أهل قباء إلى خبر الواحد في التحول إلى الكعبة (*).

* قوله: «وعليّ كان يقول الخ» رواه بنحوه أبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجه^(١).

* قوله: «من الجامعة» أي: من التقاء الختانين بدون إنزال، والحديث مروى في الصحاح^(٢).

* قوله: «واشتهر رجوع أهل قباء الخ» قال البخاري: حدثنا عبد الله بن رجاء قال: حدثني إسرائيل عن أبي إسحاق عن البراء بن عازب قال: كان رسول الله ﷺ صَلَّى نحو بيت المقدس ستة عشر شهراً، أو سبعة عشر شهراً وكان رسول الله ﷺ يجب أن يوجه إلى الكعبة فأنزل الله عز وجل: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾^(٣) فتوجه نحو الكعبة، وقال السفهاء وهم اليهود: ﴿مَا وَلَّهُمْ عَن قِبَلَتِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ التَّشْرِيقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(٤) فصل مع النبي ﷺ رجل ثم خرج بعد =

(١) أخرجه أبو داود (١٥١٨)، والترمذي (٣٠٠٦)، وابن حبان (٦٢٢)، وأحمد ١/١٠، وابن ماجه (١٣٩٥)، والنسائي في عمل اليوم والليلة (٤١٥)، وفي التفسير (٩٨)، وفي الكبرى (١٠٢٤٧).

(٢) أخرجه مسلم (٣٤٩)، ومالك ١/٦٧.

(٣) سورة النساء، الآية [١٤٤].

(٤) سورة البقرة، الآية [١٤٢].

وروى أنس قال: كنت أسقي أبا عبيدة وأبا طلحة وأبي بن كعب شراباً من فضيخ^(*) إذ أتانا آت فقال: إن الخمر قد حرمت،

= ما صلى فمر على قوم من الأنصار في صلاة العصر يصلون نحو بيت المقدس، فقال: هو يشهد أنه صلى مع رسول الله ﷺ وأنه توجه نحو الكعبة، فتحرف القوم حتى توجهوا نحو الكعبة، فقوله: يُوجَّهُ بالبناء للمفعول، أي: يؤمر بالتوجه، والرجل المبهم: هو عباد بن بشر قاله ابن بشكوال وقيل عباد بن نبيك بفتح النون وكسر الهاء^(١)، وهذا الحديث رواه مسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه^(٢) وأخرج مسلم عن ابن عمر قال: بينما الناس في صلاة الصبح بقبا إذ جاءهم آت فقال: إن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه الليلة، وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة^(٣).

* قوله: «من فضيخ» هو شراب يتخذ من البسر المفضوخ أي: المشدوخ، قال في النهاية^(٤): (وستل ابن عمر عن الفضيف فقال: ليس بالفضيف، ولكن هو الفضوح فعول من الفضيحة، أراد أنه يسكر صاحبه فيفضحه)، والجرار جمع جرة، وهي: الإناء المعروف من الفخار، والحديث رواه مسلم من طرق ورواه النسائي أيضاً وغيره^(٥).

(١) انظر: فتح الباري ١/٩٦.

(٢) أخرجه البخاري (٤٠)، ومسلم (٥٢٥)، والترمذي (٢٩٦٢)، والنسائي (٤٩٠)، وابن ماجه (١٠١٠).

(٣) أخرجه البخاري (٤٠٣)، ومسلم (٥٢٦).

(٤) النهاية «فضح» ٣/٤٥٣، والأثر الذي ذكره عن ابن عمر أخرجه ابن أبي شيبة ٧/٥٣٧ عن عمر بنحوه.

(٥) أخرجه البخاري (٥٥٨٢)، ومسلم (١٩٨٠) وفي ذكر هذه الحادثة وحادثة قباء في تقرير إجماع الصحابة إشكال؛ لأن الإجماع عند أكثر الأصوليين لا يتعقد إلا بعد عهد النبوة.

فقال أبو طلحة: يا أنس قم إلى هذه الجرار فاكسرها فكسرتها، ورجع ابن عباس إلى حديث أبي سعيد في الصرف^(*)، وابن عمر إلى حديث رافع بن خديج^(*)

* قوله: «ورجع ابن عباس إلخ» قال النسائي: حدثنا سفيان عن عمر عن أبي صالح أنه سمع أبا سعيد الخدري يقول: قلت لابن عباس: رأيت الذي تقول^(١) شيئاً وجدته في كتاب الله عز وجل أو شيئاً سمعته من رسول الله ﷺ؟ قال: ما وجدته في كتاب الله عز وجل، ولا سمعته من رسول الله ﷺ، ولكن أسامة بن زيد أخبرني أن رسول الله ﷺ قال: (إنما الربا في النسئة) ورواه البخاري ومسلم وابن ماجه^(٢)، ولفظ البخاري عن أبي صالح الزييات أنه سمع أبا سعيد الخدري يقول: (الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم)، فقلت له: فإن ابن عباس لا يقوله، فقال أبو سعيد: سألته فقلت: سمعته من النبي ﷺ أو وجدته في كتاب الله، فقال: كل ذلك لا أقول، وأنتم أعلم برسول الله مني، ولكنني أخبرني أسامة أن النبي ﷺ قال: (لا ربا إلا في النسئة)^(٣) ورواه الحاكم بنحوه وزاد في آخره فقال ابن عباس: استغفر الله وأتوب إليه، فكان ينهى عنه أشد النهي^(٤).

* قوله: «وابن عمر إلى حديث رافع بن خديج» معناه: ورجع ابن عمر إلخ، فأما حديث رافع فقوله: كنا أكثر أهل المدينة مزدرعاً نكري الأرض بالناحية منها مسمى لسيد الأرض، قال: فربما يصاب ذلك وتسلم الأرض، وربما تصاب الأرض ويسلم ذلك؛ فنهينا، وأما الذهب والورق فلم يكن يومئذ. أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود =

(١) يعني حل ربا الفضل.

(٢) أخرجه البخاري (٢١٧٨)، ومسلم (١٥٩٦)، وابن ماجه (٢٢٥٨)، والنسائي (٤٥٨٥).

(٣) البخاري (٢١٧٨).

(٤) مستدرک الحاكم ٢/٤٢، وعن روى رجوع ابن عباس لخبر أبي سعيد: ابن ماجه (٢٢٥٨)،

وإسحاق كما في المطالب العالية (١٣٧٢).

في المخابرة^(*)، وكان زيد بن ثابت يرى أن لا تصدر الحائض^(*) حتى تطوف،

= والنسائي وابن ماجه^(١). فقلوه: (نكري) بضم النون، وفيه أنه لا يجوز كراء الأرض بجزء منها، وحديث ابن عمر في الصحيح وفيه قسم عمر رضي الله عنه خير فخير أزواج النبي ﷺ أن يقطع لمن من الماء والأرض أو يمضي لمن فممن من اختار الأرض ومنهن من اختار الوسق وكانت عائشة اختارت الأرض^(٢) وذكر الطحاوي^(٣) حديث رافع المتقدم وحديث ابن عمر كنا لا نرى في المزارعة بأساً حتى زعم رافع أن النبي ﷺ نهى عن المخابرة^(٤).

* قوله: «في المخابرة» قال في النهاية^(٥): قيل: هي المزارعة على نصيب معين كالثلث والربع وغيرهما والخبرة النصيب، وقيل: هو من الخبار، وهو الأرض اللينة، وقيل: أصل المخابرة من خير لأن النبي ﷺ أقرها في أيدي أهلها على النصف من محصولها: فقيل خابروهم أي: عاملهم في خير.

* قوله: «وكان زيد بن ثابت إلخ» اخرج البخاري عن عكرمة: أن أهل المدينة سألوا ابن عباس عن امرأة طافت ثم حاضت؟ فقال لهم: تنفر، قالوا: لا تأخذ بقولك فندع قول زيد، قال: إذا قدمتم المدينة فاسألوا، فقدموا المدينة فسألوا؛ فكان فيمن سألوا أم سليم، فقالت: إن صفية بنت حُبي زوج النبي ﷺ حاضت فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ =

(١) أخرجه البخاري (٢٣٧٢)، ومسلم (١٥٤٧)، وبنحوه أبو داود (٣٣٩٢)، والنسائي (٣٩٢٩)، وابن ماجه (٢٤٦٥).

(٢) أخرجه البخاري (٢٣٢٨)، ومسلم (١٥٥١).

(٣) شرح معاني الآثار ٤/ ١٠٥-١٧٧، وشرح مشكل الآثار ٧/ ١٠٢-١٢٦.

(٤) أخرجه البخاري (٢٣٤٣، ٢٣٤٤)، ومسلم (١٥٤٧).

(٥) النهاية ٧/٢ «خير».

فقال له ابن عباس: سل فلانة الأنصارية هل أمرها النبي ﷺ بذلك فأخبرته فرجع زيد يضحك وقال لابن عباس ما أراك إلا قد صدقت. والأخبار في هذا أكثر من أن تحصى، واتفق التابعون عليه أيضاً، وإنما حدث الاختلاف بعدهم.

فإن قيل: لعلهم عملوا بأسباب قارنت هذه الأخبار لا بمجردهما؛ كما أنهم أخذوا بالعموم وعملوا بصيغة الأمر والنهي ولم يكن ذلك نصاً صريحاً فيها، قلنا: قد صرحوا بأن العمل بالأخبار، لقول عمر: لولا هذا لقضينا بغيره^(*)، وتقدير قرينة وسببها هنا كتقدير قرائن مع نص الكتاب والأخبار المتواترة؛ وذلك يبطل جميع الأدلة.

وأما العموم وصيغة الأمر والنهي فإنها ثابتة يجب الأخذ بها ولها دلالات ظاهرة تعبدنا بالعمل بمقتضاها، وعملهم بها دليل على صحة دلالاتها؛ فهي كمسألتنا، وإنما أنكرها من لا يعتد بخلافه؛ واعتذروا بأنه لم ينقل عنهم في صيغة

=فقال: (أحابتنا هي)، قالوا: إنها أفاضت، قال: (فلا إذن)^(١). وأخرج الإمام أحمد في مسنده عن طاوس قال: كنت مع ابن عباس فقال له زيد بن ثابت: أنت تفتي الحائض أن تصدر قبل أن يكون آخر عهدها بالبيت؟ قال: نعم، قال: فلا تفت بذلك، قال: أما لا فاسأل فلانة الأنصارية هل أمرها النبي ﷺ بذلك؟ فرجع زيد إلى ابن عباس يضحك، فقال: ما أراك إلا قد صدقت^(٢).

* قوله: «لولا هذا لقضينا بغيره»^(٣) ظاهره الرجوع إلى مجرد الخبر لأنه أخبر أنه امتنع قضاؤه برأيه لوجود سماعه هذا الخبر، فيكون الخبر بمجرد مستقلاً بالمنع وليس فيه ذكر قرينة.

(١) أخرجه البخاري (١٧٥٨).

(٢) أخرجه أحمد ٢/٢٢٦، ومسلم (١٣٢٨).

(٣) أخرجه أبو داود (٤٥٦٠).

الأمر والعموم تصريح، فإن قيل: فقد تركوا العمل بأخبار كثيرة^(*) فلم يقبل النبي ﷺ خبر ذي اليمين، ولم يقبل أبو بكر خبر المغيرة وحده في ميراث الجدة، وعمر لم يقبل خبر أبي موسى^(*) في الاستئذان^(١)،

* قوله: «فإن قيل: فقد تركوا العمل إلخ» هذا تصوير اعتراض على قوله في أول الفصل: (ولنا دليلان قاطعان أحدهما إجماع الصحابة على قبوله) إلخ، وتقريره: أن ما ذكرتموه من إجماعهم إن دل على العمل بخبر الواحد فقد ورد عنهم ما يدل على إجماعهم على رده وعدم العمل به، في قضايا منها: ما روى محمد بن سيرين عن أبي هريرة أن النبي ﷺ انصرف من اثنتين فقال ذو اليمين: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: (أصدق ذو اليمين)، وفي رواية: (أحق ما يقول ذو اليمين)، فقال الناس: نعم، فقام رسول رسول الله ﷺ فصلى اثنتين آخرين. الحديث متفق عليه وهو في بقية السنن الأربعة^(٢)، وخبر المغيرة تقدم قريباً من رواية مالك^(٣).

* قوله: «خبر أبي موسى في الاستئذان» روى أبو سعيد الخدري قال: (استأذن أبو موسى على عمر ﷺ: فقال: السلام عليكم أدخل؛ فقال عمر ﷺ: واحدة، ثم سكت ساعة، ثم قال: السلام عليكم؛ أدخل، فقال عمر: ثنتان، ثم سكت ساعة؛ ثم قال: السلام عليكم أدخل، فقال عمر: ثلاث ثم رجع، فقال عمر ﷺ: للبواب: ما صنع، قال: رجع، قال: عليّ به، فلما جاءه قال: ما هذا الذي صنعت، قال: السنة، قال: والله لتأتيني على هذا ببهان أو لأفعلن بك، قال فأتانا ونحن رفقة من الأنصار؛ فقال: يا معشر الأنصار أستم أعلم الناس بحديث رسول الله ﷺ، ألم يقل رسول الله ﷺ: =

(١) في نسخة زيادة: (ولا خبر فاطمة بنت قيس في السكنى والنفقة وعلي كان لا يقبل حتى يستحلف).

(٢) أخرجه البخاري (٧١٤ و١٢٢٧)، ومسلم (٥٧٣)، وأبوداود (١٠٠٨)، والنسائي (١٢٢٥)،

والترمذي (٣٩٩)، وابن ماجه (١٢١٤).

(٢) تقدم في ٣٤٣/١.

وَرَدَّ عَلِيٌّ خَبْرَ مَعْقِلِ بْنِ سَنَانَ الْأَشْجَعِيِّ (*) فِي بَرُوعٍ،

= (الاستئذان ثلاث فإن أذن لك وإلا فارجع) قال: فجعل القوم ييازحونه، قال أبو سعيد: ثم رفعت رأسي فقلت: فما أصابك في هذا اليوم من العقوبة من شيء فأنا شريكك، قال: فأتى عمر فأخبره بذلك، فقال عمر: ما كنت علمت بهذا. أخرجاه في الصحيحين من حديث أبي بن كعب وأبي سعيد وأبي موسى وروى من حديثه أبو داود وابن ماجه والترمذي وقال: حديث حسن^(١).

* قوله: «ورد عليٌّ خبر معقل إلخ»^(٢) كذا ذكره المصنف والمشهور فيه ما روى علقمة عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها ولم يدخل بها حتى مات، فقال ابن مسعود عليه السلام: لها مثل صداق نساءها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث، فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: قضى رسول الله ﷺ في بروع بنت واشق امرأة منا مثل ما قضيت به ففرح بها ابن مسعود رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه والترمذي وقال حسن صحيح^(٣) ورواه الإمام أحمد وأكثر النسائي من تخريج طرقه وبيان الاختلاف من رواته، وبروع بكسر الباء وجُوز فتحها وقيل الكسر عند أهل الحديث والفتح عند أهل اللغة أشهر، وقوله: لا وَكُسَ بفتح فسكون أي: لا نقصان منه، ولا شَطَطَ بفتحتين: لا زيادة عليه، وأصله: الجور والعدوان.

(١) أخرجه البخاري (٦٢٤٥)، ومسلم (٢١٥٣)، وأبو داود (٥١٨٠) من حديث أبي سعيد وفيه أن المستأذن أبو موسى والشاهد أبي بن كعب، وفي البخاري (٢٠٦٢)، ومسلم ٣٦/٢١٥٣ من حديث عبيد بن عمير مثله، وأخرجه مسلم (٢١٥٤)، وأبو داود (٥١٨١)، والترمذي (٢٦٩٠)، وابن ماجه (٣٧٠٦) من حديث أبي موسى وفيه أن المستأذن أبو موسى والشاهد أبو سعيد.

(٢) رواه عبدالرزاق ٦/٢٩٣، وسعيد بن منصور ١/٢٣٢ (تحقيق الأعظمي) والبيهقي ٧/٢٤٧.

(٣) أخرجه أبو داود (٢١١٤)، والنسائي (٣٣٥٦)، وابن ماجه (١٨٩١)، والترمذي (١١٤٥)، وأحمد

وردت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه (*).

قلنا: الجواب من وجهين:

أحدهما: أن هذا حجة عليهم فإنهم قد قبلوا الأخبار التي توقفوا عنها بموافقة غير الراوي له؛ ولم يبلغ بذلك رتبة التواتر ولا خرج عن رتبة الأحاد إلى رتبة التواتر.

والثاني: أن توقفهم كان لمعان مخصصة بهم فتوقف النبي ﷺ في خبر ذي اليمين ليعلمهم أن هذا الحكم لا يؤخذ فيه بقول الواحد (*)، وأما أبو بكر رضي الله عنه فلم يردّ خبر المغيرة وإنما طلب الاستظهار بقول آخر؛ وليس فيه ما يدل على أنه لا يقبل قوله لو انفرد، وأما عمر رضي الله عنه فإنه كان يفعل ذلك سياسة ليتثبت الناس في رواية الحديث؛ وقد صرح به فقال: إني لم أتهمك؛ ولكني خشيت أن

* قوله: «وردت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت» قال مالك في الموطأ: عن عمرة بنت عبد الرحمن أنها أخبرته أنها سمعت عائشة أم المؤمنين تقول - وذكر لها أن عبد الله بن عمر يقول: إن الميت ليعذب ببكاء الحي - فقالت عائشة: يغفر الله لأبي عبد الرحمن، أما إنه لم يكذب؛ ولكنه نسي أو أخطأ، إنها مر رسول الله ﷺ بيهودية يبكي عليها أهلها؛ فقال: إنكم لتبكون عليها وإنها لتعذب في قبرها. والحديث مروى في الصحيحين^(١).

* قوله: «ليعلمهم أن هذا الحكم لا يؤخذ فيه بقول الواحد» أي: لأن الناس كانوا كثيرين خلف النبي ﷺ وفيهم من هو أضعف لأفعال الصلاة من ذي اليمين وأحرص على كمالها ورفع النقص عنها؛ فكان تنبيهه لوقوع النقص فيها دونهم بعيداً في العادة، فلذلك توقف فيه النبي ﷺ حتى وافقه الناس.

(١) أخرجه البخاري بنحوه برقم (١٢٨٨، ١٢٨٩، ٣٩٧٨)، ومسلم (٩٢٩).

يتقول الناس على رسول الله ﷺ^(١)، وعائشة لم ترد خبر ابن عمر وإنما تأولته (*).

الدليل الثاني: ما تواتر من إنفاذ رسول الله ﷺ أمراءه ورسله وقضاته وسُعاته إلى الأطراف لتبليغ الأحكام والقضاء وأخذ الصدقات وتبليغ الرسالة، ومن المعلوم أنه كان يجب عليهم تلقي ذلك بالقبول ليكون مفيداً، والنبى ﷺ مأمور بتبليغ الرسالة ولم يكن ليلغها بمن لا يكتفى به.

دليل ثالث: أن الإجماع انعقد على وجوب قبول قول المفتي فيما يخبر به عن ظنه، فما يخبر به عن السماع الذي لا يشك فيه أولى (*)، فإن تطرق الغلط إلى المفتي كتطرق الغلط إلى الراوي، إن كان^(٢) مجتهداً وإن كان مصيباً^(٣)، فإنما يكون

* قوله: «وإنما تأولته» أي: جعلته مخرجا عن ظاهره، قال القرطبي: ليس سكوت ابن عمر لشك طرأ له بعد ما صرح برفع الحديث ولكن احتمال عنده قبوله للتأويل ولم يتعين له محمل يحمله عليه حينئذ، أو كان المجلس لا يقبل الممارسة ولم تتعين الحاجة إليها حينئذ، ولعلماء الحديث بحث طويل في هذا ليس هنا محل للإطالة به، وأما حديث معقل فتضمن أحكاماً منها الصداق وهو حق مالي فيمكن أن يكون غلب فيه الشهادة.

* قوله: «إن الإجماع انعقد إلخ» تقريره: أن يقال: المفتي يجب قبول قوله: فيما يخبر به عن ظنه أن ما أفتى به حكم الله بحسب اجتهاده بالإجماع، فيجب قبول قول الراوي فيما يخبر به عن السماع ممن فوقه، والجامع بين فتيا المفتي وخبر الواحد حصول الظن فيها، أما في الفتيا فلائنه يغلب على ظن المفتي والمستفتي أن ما أفتى به حكم الله تعالى، وأما في الراوي فلائنه يغلب على ظن السامع أن ما رواه ثابت عن رسول الله ﷺ فيجب أن يقبل بالقياس على الفتوى.

(١) أخرجه أبو داود (٥١٧٣).

(٢) أي: المفتي.

(٣) يعني: على القول بأنه مصيب.

مصيبا إذا لم يفرط، وربما ظن أنه لم يفرط ويكون قد فرط، وهذا عند من يجوز تقليد مقلد بعض الأئمة أولى؛ فإنه إذا جاز أن يروي مذهب غيره فلم لا يجوز أن يروي قول غيره.

فإن قيل: هذا قياس لا يفيد إلا الظن^(*)؛ وخبر الواحد أصل لا يثبت بالظن، ثم الفرق بينهما أن هذا حال ضرورة فإننا لو كلفنا كل أحد الاجتهاد تعذر. قلنا: لا نسلم أنه مظنون بل هو مقطوع بأنه في معناه، فإننا إذا قطعنا بخبر الواحد في البيع قطعنا به في النكاح ولم يختلف باختلاف المروي فيه، ولم يختلف ها هنا إلا المروي عنه؛ فإن هذا يروي عن ظنه، وهذا يروي عن غيره. وقولهم: إنه يفضي إلى تعذر الأحكام، ليس كذلك، فإن العامي يرجع إلى البراءة الأصلية واستصحاب الحال كما قلتم في المجتهد إذا لم يجد قاطعا.

* قوله: «فإن قيل: هذا قياس» هذا اعتراض على هذا الوجه، وتقريره: أن هذا قياس

ظني فلا يثبت به العمل بخبر الواحد لأنه أصل قوي فلا يثبت بمثل هذا القياس.

فصل

وذهب الجبائي إلى أن خبر الواحد إنما يُقبل إذا رواه عن النبي ﷺ اثنان ثم يرويه عن كل واحد منهما اثنان^(*)؛ إلى أن يصير في زماننا إلى حد يتعذر معه إثبات حديث أصلاً، وقاسه على الشهادة.

* قوله: «فصل وذهب الجبائي إلى آخره»^(١) على كلامه مؤاخذه من جهتين:

أولهما: أن المصنف حصر قبول خبر الواحد في كونه مروياً عن اثنين ثم يرويه عن كل واحد منهما اثنان وهكذا إلى أن يصل إلى من يُكلف بالعمل به؛ ونحن لم نطلع على كتب الجبائي حتى نحرر مذهبه منها لكن كثيراً ممن نقل مذهبه كالطوفي والعلاء المرادوي^(٢) وغيرهما قالوا: اشترط الجبائي لقبول خبر الواحد أن يرويه اثنان في جميع طبقاته ثم عنهما اثنان وهلم جرا حتى يصل إلينا؛ أو لا يُروى كذلك لكن يعضده دليل آخر من نص أو عمل بعض الصحابة أو قياس، كما أن الشهادة لا بد فيها من اثنين اعتباراً للرواية بالشهادة، وقال في التحرير: واعتبر الجبائي لقبوله رواية اثنين في جميع طبقاته أو يُعضد انتهى.

فقول المصنف ثم يرويه عن كل واحد منهما اثنان إلخ.. مخالف لما هنا؛ ولعل الجبائي لم يقله؛ لأنه يؤدي إلى عدم الوجود في الأزمنة المتأخرة وإلى أنه لا يقبل حديث من الكتب المشهورة.

ثانيهما: أن قوله: كما يعتبر ذلك في الشهادة إن قرئ يعتبر بالبناء للفاعل كان الاعتبارُ الجبائي؛ ونحن لا نعلم هل اعتبر ذلك أم لا؟ لما قدمنا أننا لم نطلع على كتبه، وإن قرئ مبنياً للمفعول كان خارجاً عن مذاهب الفقهاء في شهادة الفرع على الأصل؛ فإنهم أو أكثرهم لم يشترطوا أن يشهد على كل أصل فرعان، بل يكفي أن يشهد على شاهدي الأصل شاهدان، هذا مذهب أحمد^(٣) وأبي حنيفة^(٤) والشافعي^(٥) وفي قول للشافعي يشترط لكل أصل =

(١) انظر: المعتمد ٢/٦٢٢، البرهان ١/٦٠٧.

(٢) شرح مختصر الروضة ٢/١٣٣، التحرير ٤/١٨٣٣، شرح الكوكب المنير ٢/٣٦٢.

(٣) كشاف القناع ٦/٤٣٥، الروض المربع ٧/٦٢٤.

(٤) الهداية للمرغيناني ٣/١٣٠، الاختيار ٢/٤٢٩.

(٥) روضة الطالبين ١١/٢٩٣، الوسيط ٧/٣٨٥.

وهذا باطل بما ذكرناه من الدليل على قبول خبر الواحد^(*)، ولا يصح قياسه على الشهادة^(*)، فإن الرواية تخالف الشهادة في أشياء كثيرة، وكذلك لا تعتبر في الرواية في الزنا أربعة، كما يعتبر ذلك في الشهادة فيه.

=فرعان^(١) وهو قول ابن بطة^(٢) من أصحابنا، فحقق هذا المقام، والذي أراه أن مذهب الجبائي ما ذكرناه لا ما ذكره أبو محمد رحمه الله تعالى.

* قوله: «وهذا باطل بما ذكرناه من الدليل» أي: بما سبق من الأدلة على قبول خبر الواحد، واسم الإشارة لما ذكره الجبائي.

* قوله: «ولا يصح قياسه إلخ» أي: أن قياسه^(٣) خبر الواحد على الشهادة غير صحيح، لأنه قياس مع الفارق من وجهين:

أحدهما: أن الشهادة دخلها التعبد حتى لا يقبل فيها النساء ليس معهن رجل في باقة بقل، إلا في موضع مخصوص للضرورة وهو ما لا يطلع عليه الرجال.

ثانيهما: أن الشهادة على معين فاحتيط له بخلاف الرواية فإنها في جملة أحكام الناس، وينبغي عليها القواعد الكلية، فالمسلم العاقل لا يتجرأ في مثلها على الكذب لعظم الخطر فيها، ولذلك اعتبر في الشهادة بالزنا أربعة دون الرواية فيه.

ثم ما ذكره الجبائي على ما نقله عنه المصنف من مذهبه يوجب أن يتعذر علينا إثبات حديث أصلاً، وعلى ما نقلناه من تفسير مذهبه يقتضي أن تتعطل كثير من الأحاديث لأن وجود ذلك الشرط نادر وقليل^(٤)، وإذا كان الظن مناط التعبد لم يحتج إلى هذا المبتدع.

(١) روضة الطالبين ١١/٢٩٣، الوسيط ٧/٣٨٥.

(٢) الانصاف ١٢/٩٣، المغني ١٤/٢٠٦.

(٣) الضمير عائد للجبائي.

(٤) سبق أن رد المؤلف هذا الاعتراض على مذهب الجمهور.

فصل

ويعتبر في الراوي المقبول روايته أربعة شروط (*):

الإسلام والتكليف والعدالة والضبط.

أما الإسلام فلا خلاف في اعتباره؛ فإن الكافر متهم في الدين (*).

فإن قيل: هذا يتجه في كافر (*) لا يؤمن بنبينا ﷺ، إذ لا يليق بالسياسة

* قوله: «فصل ويعتبر في الراوي إلخ» لما بين جواز التعبد بخبر الواحد عقلا وسمعا

وجب النظر في شروط الواحد الذي يقبل خبره.

* قوله: «فإن الكافر متهم في الدين» أي: فلا يؤمن عليه في خبر ديني كالرواية

والإخبار عن جهة القبلة، حتى إنه لا يستدل بمحاريب الكفار، ولا يقبل خبره في وقت

الصلاة وطهارة موضعها وطهارة الماء ووقت السحور والإفطار، والأصل في ذلك قوله:

سبحانه وتعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾^(١) و﴿لَا تَتَّخِذُوا

عَدُوِّي وَعَدُوِّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾^(٢) أي: لا تتولوهم في الدين؛ وهذه الفروع من الدين، وقال

ﷺ: (لا تستضيئوا بنار المشركين)^(٣)، قال في النهاية^(٤): أي: لا تستشيروهم ولا

تأخذوا آراءهم، جعل الضوء مثلا للرأي عند الحيرة.

* قوله: «وهذا يتجه إلخ» قال الفخر الرازي في المحصول^(٥): أجمعت الأمة على أنه لا

تقبل رواية الكافر من يهودي أو نصراني إجماعا سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب =

(١) سورة المتحنة، الآية [١٣].

(٢) سورة المتحنة، الآية [١].

(٣) أخرجه النسائي (٥٢١٢)، وأحمد ٩٩/٣ (١١٩٥٤)، والبخاري في التاريخ الكبير ١/٤٥٥،

والبيهقي ١٢٧/١٠ بإسناد فيه الأزهر بن راشد البصري وهو مجهول.

(٤) النهاية ٣/١٠٥ «ضوأ».

(٥) المحصول ٤/٣٩٦، والنقل بالمعنى.

تحكيمه في دين لا يعتقد تعظيمه، أما الكافر المتأول فإنه معظم للدين ممتنع من المعصية غير عالم أنه كافر فلم لا تقبل روايته.

قلنا: كل كافر متأول، فاليهودي أيضا متأول؛ فإن المعاند هو الذي يعرف الحق بقلبه ويحده بلسانه وهذا ينذر، بل تورع هذا من الكذب كتورع اليهودي، فلا يلتفت إلى هذا؛ ولا يستفاد هذا المنصب بغير الإسلام.

=أو لم يعلم، قال: والمخالف من أهل القبلة إذا كفرناه كالمجسم وغيره هل تقبل روايته أم لا؟ والحق أنه إن كان مذهبه جواز الكذب لا تقبل روايته، وإلا قبلناها وهو قول أبي الحسين البصري^(١). وقال القاضي أبو بكر^(٢) والقاضي عبد الجبار^(٣) لا تقبل روايتهم انتهى. وإليه جنح الغزالي^(٤) والآمدي^(٥)، قلت: وهو الحق، لأن دعواه التجسيم^(٦) وغيره من المكفرات هو عين الكذب على ما جاء عن رسول الله ﷺ، فكيف لا يكون مذهبه جواز الكذب؟ وهذا كقول هرقل - في حديث أبي سفيان المخرج في أول الصحيح - في حق النبي ﷺ: فقد أعرف أنه لم يكن ليذر الكذب على الناس ويكذب على الله^(٧)، أي: فإن الذي يكذب على الله لأن يكذب على الناس من باب أولى.

(١) المعتمد ٦١٧/٢.

(٢) انظر: التلخيص ٣٧٧/٢.

(٣) المعتمد ٦١٨/٢.


(٤) المستصفى ٢٣٠/٢.

(٥) الإحكام للآدمي ٨٥/٢.

(٦) لا يجوز وصف الله بالجسم لأن الله لم يصف نفسه بذلك، لكن لا يحكم على من وصفه بالجسم بالكفر.

(٧) أخرجه البخاري (٧) ومسلم (١٧٧٣).

وقال أبو الخطاب في الكافر والفاسق المتأولين: إن كان داعية فلا يقبل (*) خبره

* قوله: «وقال أبو الخطاب إلخ»^(١) حاصله: أن الكافر والفاسق إذا كانا متأولين: إما أن يكون فسقهما كشارب النبيذ متأولا ونحوه^(٢)، فهذا لم تقبل روايته لأنه لا يؤمن أن يضع الحديث على موافقة مذهبه وهواه، كما حكى عن الخطابية من الرافضة^(٣)، وإن لم يكن داعية فكلام الإمام أحمد فيه يحتمل القبول وعدمه؛ لأنه أجاز نقل الحديث عن المرجئة والقدرية مع أنهم كفار أو فساق^(٤)، فهذا يدل على الجواز واستعظم أحمد الرواية عن سعد العوفي لكونه جهميا^(٥) وهذا يدل على المنع، وقال^(٦): احتملوا الحديث عن المرجئة إلخ، قال الطوفي^(٧): قلت: المحدث إذا كان ناقدا بصيرا في فنه جاز له أن يروي عن جماعة من المبتدعة الذين يفسقون ببدعتهم؛ كعباد بن يعقوب الرواجني بالجيم والنون وكان غالبا في التشيع؛ وحريز بن عثمان وكان يبغض عليا .

وقال الإمام أبو الوفاء على بن عقيل البغدادي في بحث الكفاءة من كتابه الفصول: إن المبتدع إن دعا إلى بدعته كفر، ثم قال: والصحيح أنه لا يكفر لأن أحمد أجاز الرواية عن الحرورية والخوارج.

(١) بحث أبو الخطاب ١١٢/٣، مسألة أهل الأهواء، ممن حكمنا بفسقه أو كفره وهي التي نقل المؤلف البحث عنه هنا، ثم بحث ١١٥/٣ حكم الرواية عن الكافر المتأول، ولذا فإن الأولى نقل هذا الكلام إلى مبحث (شرط العدالة).

(٢) لعله سقط: (فتقبل روايته، وإن كان لبدعة).

(٣) لعل مراد الشارح بها سبق الداعية، بدلالة أن الكلام الآتي عن غير الداعية، على أن قياس جميع الدعاة للبدع على الخطابية لا يصح؛ لأن الخطابية يرون جواز الكذب في الحديث.

(٤) إذا كان المخالف إنما خالف بتأويل منسوب للشرع ولم تقم عليه الحجة ولم تكن مخالفته في أصل دين الإسلام وهو أفراد الله بالعبادة، فإنه لا يحكم بكفره ولا حتى بفسقه كما سيأتي بإذن الله في مباحث الاجتهاد، وانظر: القطع والظن عند الأصوليين ٤٥٨/٢.

(٥) أخرجه الخطيب في تاريخ بغداد ١٢٧/٩ عن أحمد.

(٦) العدة ٩٤٨/٣، المسودة ص ٢٦٥.

(٧) شرح مختصر الروضة ١٣٨/٢.

= وقال العلامة الفتوحى^(١) في شرح مختصر التحرير له عند قوله في مختصره: ويرد مبتدع داعية أو مع بدعة مكفرة: علم مما في المتن أن المبتدع غير الداعية، وغير المكفر ببدعته تقبل روايته، وهذا هو الصحيح من الروايات عن الإمام أحمد لعدم علة المنع ولما في الصحيحين وغيرهما من الرواية عن المبتدعة كالقدرية والخوارج والمرجئة ورواية السلف والأئمة عنهم، لا يقال: قد تكلم المحدثون في بعضهم، لأننا نقول: إنه أريد إما معرفة حالهم؛ أو الترجيح عند التعارض، ثم يحصل المقصود بمن لم يتكلم فيه، ولا يلزم من رده رد الجميع أو الأكثر، لكثرة تفسيق الطوائف وتكفير بعضهم بعضاً، ولأنها حاجة عامة فهي أولى من تصديقه^(٢) أو إرساله بهدية، وذلك إجماع ذكره القرطبي، قال بعض أصحابنا: ونهى أحمد عن الأخذ عنهم إنما هو لهجرهم وهو يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص ولهذا لم يرو الخلال عن قوم لنهي (الإمام أحمد)^(٣) المروزي ثم روى عنهم بعد موته، ولهذا جعل القاضي أبو يعلى الداعي إلى البدعة قسماً غير داخل في مطلق العدالة^(٤)، والرواية الثانية: عدم القبول مطلقاً، وهو قول مالك والقاضي من أصحابنا والباقلاني والآمدي والجبائية وجماعة؛ كما لو تدين بالكذب كالحطابية من الرافضة نسبة إلى أبي الخطاب أحد مشائخهم كان يقول: يالاهية جعفر الصادق؛ ثم ادعى الإلاهية لنفسه - عليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين - هو واتباعه يستحلون الكذب في نصره مذهبهم فيرون الشهادة بالزور ليفوقوا^(٥) على مخالفهم، قال الإمام الشافعي^(٦) رحمته الله ما في أهل الأهواء قوم أشهد بالزور من الرافضة. والرواية =

(١) شرح الكوكب المنير ٢/ ٤٠٣-٤٠٦.

(٢) في شرح الكوكب: (تصديقه في استثنائه).

(٣) ما بين القوسين ليس في شرح الكوكب، ولا محل لها؛ لأن النهي من المروزي لا من أحمد.

(٤) انظر: المسودة ص ٢٦٤، العدد ٣/ ٩٤٨.

(٥) في شرح الكوكب: (لوافقهم).

(٦) انظر: آداب الشافعي ص ١٨٧-١٨٩، شرح صحيح مسلم ١/ ٦٠.

= (الثانية)^(١): القبول مع بدعة مفسقة مطلقاً لا مع مكفرة وهذا قول الشافعي وأكثر الفقهاء لعظم الكفر فيضعف العذر ويقوى عدم الوثوق بهذا كلامه، وفصل القاضي علاء الدين البعلي^(٢) من أصحابنا في أصوله فقال: إن كانت بدعة أحدهم مغلظة كالتجهم ردت روايته، وإن كانت متوسطة كالقدرية ردت روايته إن كان داعية، وإن كانت خفيفة كالإرجاء فهل تقبل معها مطلقاً أم يرد (غير) الداعية؟ روايتان، هذا تحقيق مذهبنا انتهى.

وهذا الخلاف في المبتدعة وأهل الأهواء، وبقي هنا شيء وهو ما قاله العلاء المرادوى في تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول^(٣): فائدة المبتدعة أهل الأهواء وليس الفقهاء منهم عند المعظم، (وخالفه)^(٤) القاضي وابن البناء وجمع، فمن شرب نبيذاً مختلفاً فيه حد عندنا ولم يفسق، كالشافعي وفيه نظر، وعنه: يفسق اختاره في الإرشاد والمبهج كمالك، وعنه: ففيهما يعني الحد والتفسيق، كأبي ثور والشيخ يعني شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، وخرج فسق من لعب بشطرنج وتسمع غناء بلا آلة، وعنه من أخر الحج قادراً، وعنه والزكاة.

تنبيه: محله^(٥) في مجتهد أو مقلد، وإلا فيحرم القدوم على ما لا يعلم جوازه إجماعاً^(٦)، وفسقه القاضي في قول كالباقلائي وفسق ابن عقيل عامياً شرب النبيذ انتهى. واختار الطوفي^(٧) من أصحابنا: أن الأشبه بعدل الشرع أن شارب النبيذ متأولاً لا يحد وأن شهادته لا ترد واستدل لذلك وهو الحق.

(١) في شرح الكوكب: (الثالثة) وهو الصواب.

(٢) المختصر في أصول الفقه للبعلي ص ٨٥.

(٣) التجبير ٤ / ١٨٩٠، وانظر: نحوه في شرح الكوكب المنير ٢ / ٤٠٧.

(٤) في شرح الكوكب: (وخالف).

(٥) يعني الخلاف السابق.

(٦) متعلق بـ(يُجرم).

(٧) شرح مختصر الروضة ٢ / ١٤١، على أن الأولى بالشارح وضع هذه المباحث في شرط العدالة لا في

شرط الإسلام.

فإنه لا يؤمن أن يضع حديثاً على موافقة هواه، وإن لم يكن داعية فكلام أحمد رضي الله عنه يحتمل الأمرين القبول وعدمه؛ فإنه قد قال: احتملوا الحديث من المرجئة. وقال يكتب عن القدرى إذا لم يكن داعية^(١). واستعظم الرواية عن سعد العوفي وقال هو جهمي امتحن فأجاب، واختار أبو الخطاب قبول رواية الفاسق المتأول لما ذكرناه، وأن توهم الكذب منه كتوهمه من العدل لتعظيمه المعصية وامتناعه منها وهو مذهب الشافعي^(٢)، ولذلك كان السلف^(٣) يروي بعضهم عن بعض مع اختلافهم في المذهب والأهواء.

والثاني التكليف: فلا يقبل خبر الصبي والمجنون، لكونه لا يعرف الله تعالى ولا يخافه ولا يلحقه مائم، فالثقة به أدنى من الثقة بقول الفاسق، لكونه يعرف الله تعالى ويخافه ويتعلق المائم به، ولأنه لا يقبل قوله فيما يخبر عن نفسه وهو الإقرار ففيما يخبر به عن غيره أولى.

أما ما سمعه صغيراً ورواه بعد البلوغ فهو مقبول^(*) لأنه لا خلل في سماعه ولا أدائه، ولذلك اتفق السلف على قبول أخبار أصاغر الصحابة كابن عباس وعبد الله بن جعفر وعبد الله بن الزبير والحسن والحسين والنعمان بن بشير ونظرائهم، وعلى ذلك درج السلف (والخلق)^(٤) في إحضارهم الصبيان مجالس السماع وقبولهم لشهادتهم فيما سمعوه قبل البلوغ.

* قوله: «ورواه بعد البلوغ فهو مقبول» وجه ذلك أنه عند البلوغ يحصل له الوازع

أي: المانع عن الكذب فلا يروى ويؤدى إلا ما سمع وشاهد.

(١) العدة ٣/٩٤٨، والمسودة ص ٣٦٥.

(٢) الفائق ٣/٤٢٣.

(٣) لو قال: (كان السلف يروون عن بعض أهل الأهواء) لكان أولى تنزيهاً للسلف من الابتداء.

(٤) كان المناسب (الخلف) لأنه في مقابلة (السلف)، وهو كذلك في بعض النسخ، انظر: روضة الناظر

بتحقيق الدكتور عبد الكريم التملة ١/٣٨٧، وتحقيق الدكتور عبد العزيز السعيد ص ١٣٤.

والثالث: الضبط^(*): فمن لم يكن حالة السماع ممن يضبط ليؤدي في الآخرة^(١) على الوجه لم تحصل الثقة بقوله.

الرابع: العدالة: فلا يقبل خبر الفاسق؛ لأن الله تعالى قال: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَ كُذِّبَ فَاِسْقُ بِئِبِّ فِتْيَتَيْنَا﴾^(٢)؛ وهذا زجر عن الاعتماد على قبول

* قوله: «الضبط» أصله إمساك الشيء باليد أو اليدين إمساكا يؤمن معه الفوات؛ ثم استعمل مجازاً في حفظ الوالي ونحوه البلاد بالخزم وحسن السياسة وفي حفظ المعاني بألفاظها أو بدونها بالقوة الحافظة، ويستعمل في اصطلاح المحدثين في: التحرز والتسديد في النقل والمبالغة في إيضاح الخط بالإعراب والشكل والنقط.

* قوله: «الرابع: العدالة» قد ذكر الفقهاء: أنها الصلاح في الدين والمروءة وفصلوا ذلك، واعتبر بعض الفقهاء وجوده في البينة ظاهراً وباطناً، وقال بعضهم العدل من لم تظهر منه ريبة وهما قولان في المذهب واشتمل عليهما كلام الخرقى^(٣) وكان مأخذ القولين ظهور أمانة الصدق، أو عدم ظهور أمانة الكذب، والقول الوجيز الجامع في العدالة: أنها اعتدال المكلف في سيرته شرعاً بحيث لا يظهر ما يشعر بالجرأة على الكذب، وتحصل بأداء الواجبات واجتناب المحظورات ولو احقها، وتعرف عدالة الشخص بأمور: أحدها: المعاملة والمخالطة (المطلقة)^(٤) في العادة على خبايا النفوس ودساتئها. =

(١) يعني حال الأداء والرواية.

(٢) سورة الحجرات، الآية [٦].

(٣) القول باشرط العدالة في الباطن في المغني ١٤/١٥٠، وشرح الزركشي ٧/٣٣٥، وعدمه في المغني

١٤/٤٣، وشرح الزركشي ٧/٢٦٢.

(٤) لعلها: (المطلعة).

الفاسق، ولأن من لا يخاف الله سبحانه خوفاً يزعج^(*) عن الكذب لا تحصل الثقة بقوله.

=الثاني: التزكية، وهو ثناء من ثبتت عدالته عليه وشهادته له بالعدالة.

الثالث: السمعة الجميلة المتواترة أو المستفيضة وبمثلها عرفت عدالة كثير من ائمة

السلف^(١).

* قوله: «يزعج» أي: يمنع عن الكذب.

(١) ستأتي طرق تعديل الرّأي عند المصنف قريباً.

فصل

ولا يقبل خبر مجهول الحال في هذه الشروط في إحدى الروايتين؛ وهو مذهب رواية المجهول الشافعي^(١).
والأخرى: يقبل خبر مجهول الحال في العدالة خاصة دون بقية الشروط^(*)

* قوله: «دون بقية الشروط» أي: واتفقوا على أنه لا تقبل رواية مجهول الحال في الإسلام والتكليف والعدالة^(٢)، وتحقيق المقام: أن العدالة والفسق إما أن نعتبرهما بحسب نفس الأمر وباطنه فيما بين المكلف وبين ربه؛ أو بحسب ما يظهر من أفعاله وحركاته الدالة عادة على باطن أمره؛ أو بحسب علمنا بحاله عدالة أو فسقا، أما بحسب الاعتبار الأول فلا واسطة بين العدالة والفسق لأن هذا الشخص إما أن يكون مضمرا للمعاصي إذا ظفر بها أو لا، والأول هو الفاسق، والثاني هو العدل، هذا باعتبار نيته وقصده، أما باعتبار سابق علم الله تعالى فيه فكذلك؛ لأنه إما أن يعلم أنه مطيع أو سيطيع فيكون عدلا؛ أو أنه عاص أو سيعصى فيكون فاسقا، وأما بحسب الاعتبارين الآخرين فتمكن الواسطة لأنه إما أن يظهر من أفعاله أمارات العدالة أو الفسق، أو لا يظهر واحد منهما، وكذلك إما أن نعلمه مشهور العدالة أو الفسق أو لا نعلم منه واحداً منهما وهو المستور، ولذلك فرق المحدثون بين الصحيح والحسن والضعيف فالصحيح رواية مشهور العدالة السالم من علة قادحة غير الفسق، والحسن رواية المشهورين^(٣)، والضعيف رواية=

(١) انظر: البرهان ١/٦١٤، المنخول ص ٢٥٧، الفائق ٣/٤٢٥، الإحكام للآمدي ٢/٩٠.

(٢) كذا في الأصل، ولعلها (الضبط)، مع أن هناك إشارة للخلاف فيه في الإحكام للآمدي ٢/٨٥،

شرح الكوكب المنير ٢/٣٨١، ٤١٤.

(٣) هذا معنى كلام الخطابي في معالم السنن ١/١١، وجمهور المحدثين على أن الحسن هو ما كان أحد

رواته قد خف ضبطه، انظر: الباعث الحثيث ص ٤٠، النخبة مع شرحها ص ٢٩، تيسير مصطلح

الحديث ص ٤٦.

وهو مذهب أبي حنيفة^(١)، ووجهه^(*): أربعة أدلة:
أحدها: أن النبي ﷺ قبل شهادة الأعرابي برواية الهلال^(*) ولم يعرف منه إلا الإسلام.

=المجروحين بفسق أو ضعف حفظ.

إذا تحقق هذا فحرف المسألة أن شرط قبول الرواية هل هو العلم بالعدالة أو عدم العلم بالفسق؟ فإن قلنا باشتراط الأول لم تقبل رواية المجهول؛ لأن عدالته غير معلومة، وإن قلنا باشتراط الثاني قبلت رواية المجهول؛ لعدم العلم بفسقه.

* قوله: «ووجهه» الضمير راجع إلى قبول خبر المجهول.

* قوله: «قبل شهادة الإعرابي» هو ما رواه عكرمة عن ابن عباس قال: جاء إعرابي إلى النبي ﷺ فقال: إني رأيت الهلال - يعني رمضان - فقال: (أتشهد أن لا إله إلا الله؟) فقال: نعم، رواه أبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجه^(٢)، ورواه أبو داود أيضاً من حديث حماد بن سلمة عن سماك عن عكرمة مرسلًا بمعناه^(٣). وقال فأمربلالا فنأدى في الناس أن يصوموا وأن يقوموا، وفي رواية النسائي قال: (يا بلال أذن في الناس فليصوموا غدا)^(٤).

(١) انظر: تيسير التحرير ٣/٤٨، أصول السرخسي ١/٣٥٢، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٣٨٦،

على أن لبعضهم تفصيلاً في المسألة.

(٢) أخرجه أبو داود (٢٣٤٠)، والنسائي (٢١١٥)، والترمذي (٦٩١)، وابن ماجه (١٦٥٢)، وفي آخر

الحديث عندهم قال: (قم يا بلال فأذن في الناس أن يصوموا غداً)، وبها يتم وجه الاستدلال.

(٣) أخرجه أبو داود (٢٣٤١)، وأخرجه مرسلًا النسائي (٢١١٦) من طريق سفيان عن سماك.

(٤) هذه رواية أهل السنن جميعاً كما سبق، وورد في إحدى روايات النسائي (٢١١٤) فنأدى النبي

ﷺ: (أن صوموا)، والحديث ضعيف معلول.

الثاني: أن الصحابة كانوا يقبلون رواية الأعراب والعييد والنساء؛ لأنهم لم يعرفوهم بفسق^(*).

الثالث: أنه لو أسلم ثم روى أو شهد؛ فإن قلتم: لا تقبل فبيعد، وإن قلتم: تقبل فلا مستند لذلك إلا إسلامه مع عدم ظهور الفسق منه^(*)، فإذا مضى لذلك زمان^(*) فلا يجوز أن يجعل ذلك مستندا لرد روايته.

الرابع^(*): أنه^(١) لو أخبر بطهارة الماء أو نجاسته أو أنه على طهارة قبل ذلك

* قوله: «لأنهم لم يعرفوهم بفسق» أي: فدل ذلك على قبول خبر المجهول؛ وأن العلم بالعدالة ليس شرطاً في الرواية.

* قوله: «فلا مستند لذلك إلخ» أي: فليكن مجرد الإسلام كافياً في قبول خبر المجهول بالقياس على الكافر إذا أسلم وأولى لما قد استقر في قلب هذا المجهول من هيبة الإسلام ومعرفة حقوقه بخلاف الكافر إذا أسلم ثم روى على الفور، لأنه بعد في غباوة الكفر وجهالته.

* وقوله: «فإذا مضى لذلك زمان إلخ» تكميل لهذا الدليل وتقرير له، وبيانه: أن الخصم قد وافق على أن الكافر عقب إسلامه يقبل خبره، ومقتضى قوله: أن المجهول لا يقبل خبره، أن الكافر المذكور إذا تراخى الزمن به بعد الإسلام ولم تظهر عدالته لا يقبل خبره، ولا شك أن تراخي زمنه بعد الإسلام لا يصلح مستنداً لرد الخبر مع قبوله عقب الكفر.

* قوله: «الرابع إلخ» أورد هنا أحكاماً شرعية متفقاً^(٢) عليها تدل على أن خبر المجهول مقبول، فكأنه قال: هذه أحكام شرعية قد قبل خبر المجهول فيها وفي نظائرها، فليقبل قوله: فيما يرويه؛ بالقياس عليها لأن الجميع أحكام شرعية.

(١) يعني: المجهول.

(٢) سيأتي أن خبر المجهول بنجاسة الماء وطهارته لا يسلمه المصنف.

حتى يصلح الائتمام به، ولو أخبر بأن هذه الجارية المبيعة ملكه أو أنها خالية عن زوج، قبل قولهم حتى يبني على ذلك حل الوطء.

ووجه الرواية الأولى^(*): خمسة أمور:

أحدها: أن مستند قبول خبر الواحد الإجماع^(*)، والمجمع عليه قبول رواية العدل ورد خبر الفاسق، والمجهول^(*) الحال ليس بعدل ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله.

* قوله: «وجه الرواية الأولى» هي قوله: ولا يقبل خبر مجهول الحال، وبيانه: أن بعض أهل العراق قال: العدالة عبارة عن إظهار الإسلام فقط مع سلامته عن فسق ظاهر؛ وبنى على ذلك أن كل مسلم مجهول الحال عدل عنده، وعندنا لا تعرف عدالته إلا بخبرة باطنه والبحث عن سيرته وسريته، ويدل على بطلان الأول^(١) خمسة أمور ذكرها الشيخ رحمه الله تعالى.

* قوله: «أحدها إلخ» بيانه: أن الفاسق مردود الشهادة والرواية بنص القرآن، ولعلمنا بأن دليل قبول خبر الواحد قبول الصحابة إياه وإجماعهم، ولم ينقل ذلك عنهم إلا في العدل ولو قبلت رواية الفاسق لكان قبولها بدليل الإجماع أو بالقياس على العدل المجمع عليه، ولا إجماع في الفاسق^(٢) ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله: حتى يصح قياسه عليه، فصار الفسق مانعا من الرواية كالصبا والكفر والرق في الشهادة، ومجهول الحال^(٣) في هذه الخصال لا يقبل قوله: فكذلك مجهول الحال في الفسق؛ لأنه إن كان فاسقا فهو مردود الرواية، وإن كان عدلا فغير مقبول أيضاً للمجهول به كما لو شككنا في صباه ورقه وكفره ولا فرق.

* قوله: «والمجهول» هو مبتدأ خبره ليس بعدل والواو للحال.

(١) أي: القول بقبول روايته.

(٢) بل الإجماع منعقد على عدم قبول رواية الفاسق، ولو قال بدل (الفاسق): مجهول العدالة لاستقام كلامه وصح أن يكون شرحاً لكلام المصنف.

(٣) هذا هو الدليل الثاني الذي سيذكره المصنف، فلا يصح أن يجعل شرحاً للدليل الأول.

الثاني: أن الفسق مانع كالصبا والكفر فالشك فيه كالشك في الصبا والكفر من غير فرق .

الثالث: أن شهادته لا تقبل؛ فكذلك روايته (*)، وإن منعوا في المال فقد سلموا في العقوبات، وطريق الثقة في الرواية والشهادة واحدة وإن اختلفا في بقية الشروط.

الرابع: أن المقلد إذا شك في بلوغ المفتي درجة الاجتهاد لم يجوز تقليده؛ بل قد سلموا أنه لو شك في عدالته وفسقه لم يجوز تقليده، وأي فرق بين حكايته عن نفسه اجتهاده وبين حكايته خبراً عن غيره (*).

الخامس: أنه لا تقبل شهادة الفرع ما لم يعين شاهد الأصل (*)، فلمَ يجب تعيينه إن كان قول المجهول مقبولاً؟ فإن قالوا: يجب تعيينه لعل الحاكم يعرفه

* قوله: «الثالث إلخ» بيانه: أن شهادة المجهول لا تقبل في العقوبات فلا تقبل روايته بالقياس على تلك الشهادة لأن طريق الثقة في الرواية والشهادة واحد، وإنما جعلنا القياس على شهادته في العقوبات لأنها متفق على ردها منه بخلاف الشهادة في المال فإن الخصم قد يلتزم صحتها منه، فقول المصنف: إن شهادته لا تقبل أي: في العقوبات اتفاقاً، وقوله: وإن منعوا - أي: إن قالوا: لا نسلم عدم قبول شهادته في المال - فقد سلموا عدم القبول في العقوبات.

* قوله: «وأي فرق إلخ» بل بينهما فرق وذلك أن الراوي يثبت بروايته شرعاً عاماً مؤيداً فكان الاحتياط برد خبره حتى تعلم عدالته أولى من المفتي؛ لأن المفتي إنما يفتي بحكم لمعين فليس في تقليده في هذه الفتيا المعينة مفسدة عامة.

* قوله: «لا تقبل شهادة الفرع إلخ» هذا في الشهادة على الشهادة يعني أن الشاهد الذي هو الفرع على الشهادة لا تقبل شهادته حتى يعين الأصل الذي شهد على شهادته، فلو كان قول المجهول مقبولاً لم يحتج للتعيين، وقوله: فلمَ بكسر اللام وأصلها (لما) حذفت الألف وجوباً لدخول لام الجر عليها.

بفسق فيرد شهادته، قلنا: إذا كانت العدالة هي الإسلام من غير ظهور فسق فقد عرف ذلك، فلم يجب التبع؟

وأما قبول النبي ﷺ قول الأعرابي (*) فإن كونه أعرابيا لا يمنع كونه معلوم العدالة عنده؛ إما بخبر عنه أو تزكية من عرف حاله؛ وإما بوحي، فمن سلم لكم أنه كان مجهولا؟.

وأما الصحابة فإمّا قبلوا قول أزواج النبي ﷺ (*) وقول من عرفوا حاله ممن هو مشهور العدالة عندهم؛ وحيث جهلوا ردوا (*).

جواب ثان: أن الصحابة ﷺ لا تعتبر معرفة ذلك فيهم؛ لأنه مجمع على عدالتهم بتزكية النص لهم بخلاف غيرهم.

وأما الحديث العهد بالإسلام فلا يسلم قبول قوله لأنه قد يسلم الكاذب ويبقى على طبعه، وإن سلمنا قبول روايته فذلك لطراوة إسلامه وقرب عهده بالإسلام (*). وشتان بين من هو في طراوة البداية وبين من نشأ عليه بطول الألفة.

* قوله: «وأما قبول إلخ» هذا شروع في رد أدلة من قبل رواية مجهول الحال.

* قوله: «أزواج النبي ﷺ» أي: وقول أزواج أصحابه؛ لأنهم لم يعرفوهم بالفسق وعرفوهم بالإسلام، وكونهم نساء لا يمنع معرفة عدالتهم ظاهراً وباطناً وكانت عدالتهم وعدالة مواليتهم مشهورة عندهم.

* قوله: «وحيث جهلوا ردوا» كرد قول الأشجعي^(١) وقول فاطمة بنت قيس^(٢) في قصة بروع وتقدمت.

* قوله: «وقرب عهده بالإسلام» أي: لأنه عند دخوله في الإسلام يعظمه ويهابه، لأنه دين جديد معظم عنده، فالغالب من حاله أنه يصدق في خبره، بخلاف من طال زمنه في =

(١) قول الأشجعي في قصة بروع تقدم تخريجه ١/٣٥١.

(٢) رواية فاطمة لم يرد ما من أجل جهالتها، وإنما لظنه مخالفتها للكتاب، ورد عمر أخرجه

مسلم (١٤٨٠)، وأحمد ٦/٤١٢، وهو في نفقه المطلقة البائن.

فإن قيل: إذا كانت العدالة لأمر باطن، وأصله الخوف ولا يشاهد بل يستدل عليه بما يغلب على الظن، فأصل ذلك الخوف الإيمان^(١) فإنه يدل على الخوف دلالة ظاهرة فلنكتف به، قلنا: المشاهدة والتجربة دلت على أن فساق المسلمين أكثر من عدوهم، فلا نشكك أنفسنا فيما عرفناه يقيناً، ثم هلا اكتفي به في شهادة العقوبات وشاهد الأصل وحال المفتي وسائر ما سلموه.

وأما قول العاقد^(*) فهو مقبول رخصة مع ظهور فسقه لمسيس الحاجة إلى المعاملات، وأما الخبر عن نجاسة الماء وقتله فلا نسلمه.

=الإسلام فانه يطمع في جنبته، ويستسهل المعاصي من كذب وغيره؛ إما لرخص الدين عنده جرأة على الله تعالى؛ أو اعتماداً على ما فيه من الرخص والتوسعة رجاء لعفو الله فقد لاح الفرق بينهما.

* قوله: «وأما قول العاقد الخ» هو بالدال وفي بعض النسخ: العاقل باللام وهو تصحيف، وبيان المسألة: أن قبول خبر المجهول في ملك الأمة وخلوها عن النكاح فهو رخصة لمسيس الحاجة إلى المعاملات، ولزوم الحرج والمشقة من وجوب البحث عن عدالة كل بائع ومعامل، حتى لو علمنا فسق الإنسان قبلنا قوله: فيما يدعي ملكه من أمة أو غيرها، فنشتره منه ونرتب عليه أحكام الملك من إباحة وطء واستخدام ونحوه.

وأما قبول قوله في بقية الأحكام التي ذكروها كنجاسة الماء وطهارته ونحوه فلا نسلم قبول قوله فيه، وإن سلمناه لكن الفرق بينه وبين الرواية: أن هذه أحكام جزئية لا تعظم المفسدة في قبولها منه، بخلاف قبول روايته فإن فيه إثبات شرع عام تعظم المفسدة بتقدير الكذب فيه، فإن من قال: أنا متطهر فصلوا خلفي؛ فبتقدير كذبه إنما يفسد علينا تلك الصلاة فقط في نفس الأمر لا في ظاهر الحكم، وأما من روى لنا أن مس الذكر وأكل لحم الجزور لا ينقض الوضوء فبتقدير الكذب في مثل هذا يبطل صلاة عالم كثير، ولا يلزم من جواز قبول القول فيما يخف ضرره جواز قبوله فيما يعظم ضرره.

(١) يريد بالإيمان: الالتزام بالإسلام، وليس مراده المعنى الاصطلاحي للإيمان.

فصل

ولا يشترط في الرواية الذكورية فإن الصحابة قبلوا قول عائشة وغيرها من النساء.

ولا البصر^(*) فإن الصحابة كانوا يروون عن عائشة رضي الله عنها اعتماداً على صوتها وهم كالضريير في حقها.

ولا يشترط كون الراوي فقيهاً^(*) لقوله: (رب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه)^(١) وكانت الصحابة تقبل خبر الأعرابي الذي لا يروي إلا حديثاً واحداً.

* قوله: «ولا البصر» أي: فالضريير الضابط للصوت تقبل روايته؛ وإن لم تقبل شهادته، إذ كانت الصحابة يروون عن عائشة وهي من وراء حجاب اعتماداً على صوتها وهم كالضريير في حقها، لأنها ما كان يراها إلا محارمها كالقاسم ابن أخيها محمد، وعروة بن الزبير وهو ابن أختها أسماء وعمرة بنت عبد الرحمن وهي بنت أخيها وهي امرأة مثلها، ولهذا رجحت رواية هؤلاء على رواية غيرهم من الأحاديث إذا عارضتها، لكون هؤلاء يسمعون منها بدون حجاب بخلاف غيرهم، وهو معنى يناسب الترجيح ويصلح له.

* قوله: «ولا يشترط كون الراوي فقيهاً» وهو قول إمام الحرمين^(٢) وجماعة غيره خلافاً للمالك^(٣) وأبي حنيفة^(٤) في اشتراطه، ولذلك قدح أهل العراق في رواية أبي هريرة لأنه لم يكن مشهوراً بالفقه عندهم^(٥)، وإن احتجوا بأن غير الفقيه مظنة سوء الفهم ووضع النصوص على غير المراد منها فالاحتياط للأحكام أن لا يروى عنه.

(١) يأتي تخريجه في الصفحة التالية هامش (١).

(٢) التلخيص ٣٤٩/٢.

(٣) شرح تنقيح الفصول ص ٣٦٩، تقريب الوصول ص ١٢٢، مذكرة الشنقيطي ص ١١٩-١٢١.

(٤) في رواية عنه، انظر: فواتح الرحموت ١٤٤/٢، على أن الحنفية إنما يشترطون ذلك فيما يخالف

القياس، انظر: أصول السرخسي ١/٣٨٨، تيسير التحرير ٣/٥٢.

(٥) أصول السرخسي ١/٣٣٨-٣٤١.

= ولنا ما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (نضر الله امرءاً أسمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه غيره فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه) رواه أبو داود والنسائي والترمذي وقال: حديث حسن^(١)؛ وهذا نص في قبول رواية من ليس بفقيه، وفي حديث ابن مسعود رضي الله عنه: (فرب مبلغ أوعى من سامع)، رواه ابن ماجه والترمذي وصححه^(٢)، ومبلغ بفتح اللام وهو الذي يبلغه الحديث ممن هو دونه في الفهم وصح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين)^(٣) ولم يشترط الفقه، وأما ما ذكروه من =

(١) أخرجه أبو داود (٣٦٦٠) والنسائي في الكبرى (٥٨٤٧)، والترمذي (٢٦٥٨)، وقال: «حديث زيد ابن ثابت حديث حسن».

(٢) أخرجه الترمذي (٢٦٥٧) وابن ماجه (٢٣٢).

(٣) ورد هذا اللفظ من حديث إبراهيم بن عبد الرحمن العذري مرسلأ بإسناد فيه معان بن رفاعه متكلم فيه وبقيه مدلس عنعن، أخرجه ابن عدي ١٥٣/١ و١٥١/٢، وابن حبان في الثقات ١٠/٤، وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ١٧/٢، والبيهقي في السنن ٢٠٩/١٠، وفي دلائل النبوة ٤٣/١، وابن عبد البر في التمهيد ٥٩/١، والخطيب في شرف أصحاب الحديث (٥٠)، والعقيلي ٢٥٦/٤، وابن وضاح في البدع ص ١، وأبو نعيم في معرفة الصحابة ١٥٧/٢ (٧٣٠)، وابن عساكر في تاريخ دمشق ١/ق (٤٦٣)، وابن منده كما في أسد الغابة ٤٩/١، ومن حديث ابن عمر عند ابن عدي ١٥٢/١ و٩٠٢/٣، وغمام كما في زوائد الأجزاء المنثورة ص ٥٩ (٨٤)، وفيه خالد بن عمرو متهم، ومن حديث ابن عمر وأبي هريرة بإسناد فيه خالد بن عمرو عند العقيلي ١٠/١، والبزار كما في الكشف (١٤٣)، وابن عبد البر ٥٩/١، ومن حديث علي عند ابن عدي ١٥٢/١، وأبي هريرة عند ابن عدي ١٥٢/١، والعقيلي ١٠/١، وفي شرف أصحاب الحديث (٥٢)، وأبي نعيم في معرفة الصحابة ١٥٩/٢، وفيها مجاهيل، ومن حديث جابر بن سمرة في الموضوعات ٧/١ (٤)، ومن حديث أبي أمامة عند ابن عدي ١٥٣/١، والعقيلي ٩/١ ومن حديث أبي الدرداء عند الطحاوي في مشكل الآثار ١٧/١٠ (٣٨٨٤)، ومن حديث أسامة عند الخطيب (٥٣)، وابن عساكر ١/ق (٤٦٤) ومن حديث معاذ عند الخطيب (١٤)، وضعفه بمجموع طرقه ابن حجر في الإصابة ٢٢٥/١، وابن كثير في الباعث الحثيث ص ٩٤، والعراقي في التقييد ص ١٣٩.

ولا يقدح في الرواية العداوة والقرباة^(*)، لأن حكمها^(١) عام لا يختص بشخص فيؤثر فيه ذلك.
ولا يشترط معرفة نسب الراوي فإن حديثه يقبل ولو لم يكن له نسب، فالجهل بالنسب أولى ألا يقدح.

= أن غير الفقيه مظنة سوء الفهم فلا يلزم؛ لأننا إنما نقبل روايته إذا روى باللفظ أو بالمعنى المطابق وكان يعرف مقتضيات الألفاظ، والعدالة تمنعه من تحريف لا يجوز فيكون ما يرويه لنا لفظ صاحب الشرع أو معناه وحينئذ نأمن وقوع الخلل ويجب علينا العمل.
* قوله: «ولا يقدح في الرواية العداوة والقرباة إلخ» أي: لا يشترط في الراوي أن لا يكون عدواً ولا قريباً لمن روى في حقه خبراً، مثل أن تثبت السرقة على شخص فروى عدو له: من سرق فاقطعوه مثلاً^(٢)، وإن كان هذا الحكم معلوماً بالنص والإجماع، أو يثبت لشخص حق بشاهد واحد فروى أبوه أو ابنه أن النبي ﷺ قضى بشاهد ويمين^(٣)، فلا تقدح عداوة الأول ولا قربة الثاني في هذه الرواية لعموم حكم الرواية وعدم اختصاصها بشخص بخلاف الشهادة.

* قوله: «ولا يشترط معرفة نسب الراوي إلخ» كما لو لم يكن له نسب أصلاً كالعبد وولد الزنا والمنفي باللعان، إذا كانوا عدولاً قبلت روايتهم ولا نسب لهم أصلاً؛ فتقبل رواية من لا يعرف نسبه قياساً على من لا نسب له أصلاً، وهي أولى بالقبول؛ لأن هذا له نسب لكنه مجهول، وأولئك لا نسب لهم أصلاً، والموجود المجهول أحسن حالاً من المعدوم بالكلية.

(١) يعني: الرواية.

(٢) ساقها الشارح على جهة التمثيل لا الاستدلال.

(٣) ساقها الشارح على جهة التمثيل لا الاستدلال.

ولو ذكر اسم شخص متردد بين مجروح وعدل فلا يقبل حديثه المتردد.

* قوله: «ولو ذكر اسم شخص إلخ» أي: ومن اشتبه اسمه باسم رجل مجروح رد خبره حتى يعلم هل هو ذلك المجروح أم هو ذلك العدل؟ وكثيراً ما يفعل المدلسون ذلك فيذكرون الراوي الضعيف باسم يشاركه فيه راو ثقة ليظن أنه ذلك الثقة ترويحاً لروايتهم.

فصل

في التزكية والجرح(*)

التزكية والجرح اعلم أنه يسمع الجرح والتعديل من واحد في الرواية(*)؛ لأن العدالة التي تثبت بها الرواية لا تزيد على نفس الرواية؛ بخلاف الشهادة. وكذلك تقبل تزكية العبد والمرأة كما تقبل روايتهما. واختلفت الرواية في قبول الجرح إذا لم يتبين سببه:

* قوله: «فصل في التزكية والجرح» لا خفاء في مسيس الحاجة إلى بيان الجرح والتعديل؛ ليعلم من ينبغي الأخذ عنه من غيره، وحقيقة الجرح بفتح الجيم هو القطع في الجسم الحيواني بحديد أو ما قام مقامه، والجرح بالضم هو أثر الجرح بالفتح؛ وهو الموضع المقطوع من الجسم، ثم استعمله المحدثون والفقهاء فيما يقابل التزكية والتعديل مجازاً؛ لأنه تأثير في الدين والعرض كما أن الجرح الحقيقي تأثير في الجسم، والجرح أن يُنسب إلى الشخص ما يرد قوله لأجله من (قبيل)^(١) معصية كبيرة أو^(٢) صغيرة أو ارتكاب دنيسة، وبالجملة هو أن ينسب إليه ما يخجل بالعدالة التي هي شرط قبول الرواية، والتعديل أن يُنسب إلى الشخص ما يصح قبول روايته من أجله شرعاً؛ وذلك أن ينسبه إلى الخير والعفة والصيانة والمروءة والتدين بفعل الواجبات وترك المحرمات؛ لدلالة هذه الأحوال على تحري الصدق ومجانبة الكذب.

* قوله: «في الرواية» قيده بها لتخرج الشهادة لما يأتي، وقوله: «لأن العدالة» تعليل للمدعى، وإشارة إلى الفرق، لأن الرواية^(٢) لا تزيد على كونها رواية عن واحد، وأما الشهادة فيعتبر فيها التعدد.

(١) الأوضح: (فعل).

(٢) لعله سقط: (مداومة على).

(٢) مراده أن الرواية تقبل من واحد، فطريقها وهو التزكية والجرح يكفي فيه واحد، بخلاف الشهادة.

- فرؤى أنه يقبل؛ لأن أسباب الجرح معلومة، فالظاهر أنه لا يجرح إلا بما يعلمه.

- ورؤى أنه لا تقبل^(١)، لاختلاف الناس فيما يحصل به الجرح من فسق الاعتقاد والتدليس وغيره، فيجب بيانه ليعلم^(*).
وقيل: هذا يختلف باختلاف المزكي^(*)، فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفى بإطلاقه، ومن عرفت عدالته دون بصيرته فنستفصله.

* قوله: «فيجب بيانه» أي: بيان سببه، فلا يكفي قوله: هو فاسق مثلاً.

* قوله: «وقيل هذا يختلف إلخ» هذا هو الحق، وبيان المقام: أن مذهب الإمام أحمد أن التعديل لا يشترط بيان سببه^(٢) استصحاباً لحال العدالة^(٣)، وهو قول الشافعي^(٤) بخلاف سبب الجرح فإنه يشترط بيانه في أحد القولين عن أحمد^(٥)، وهو قول الشافعي^(٦)، وذلك لاختلاف الناس في سبب الجرح واعتقاد بعضهم ما لا يصلح أن يكون سبباً للجرح جارحاً؛ كشرب النبيذ متأولاً؛ فإنه يقدح في العدالة عند مالك^(٧) دون غيره، وكمن يرى إنساناً يبول قائماً فيبادر لجرحه بذلك، ولم ينظر في أنه متأول مخطئ؛ أو معذور؛ لما في =

(١) يعني: الجرح غير مبين السبب.

(٢) المسودة ص ٢٦٩، شرح مختصر الروضة ٢/١٦٤، شرح الكوكب المنير ٢/٤٢٣.

(٣) لا يصح هذا التعليل على مذهب الجمهور القائلين بعدم قبول رواية المجهول؛ لأن الأصل في الراوي التوقف في روايته حتى يثبت تعديله، وإنما لم يشترط الجمهور بيان سبب التعديل؛ لأن صفات التعديل كثيرة يصعب سردها في كل راوٍ فيقال فيه: حافظ على الصلاة لا يؤذي الخلق، قائم بالصيام.. إلى غير ذلك من صفات التعديل.

(٤) المستصفى ٢/٢٥٢، الإحكام للآمدي ٢/٩٨.

(٥) العدة ٣/٩٣١، التمهيد ٣/١٢٨.

(٦) المستصفى ٢/٢٥٢، الإحكام للآمدي ٢/٩٨.

(٧) شرح تنقيح الفصول ص ٣٦٢.

=الصحيح أن النبي ﷺ قال قائماً^(١) لعذر كان به، فينبغي بيان سبب الجرح ليكون على ثقة واحتراز من الخطأ والغلو فيه، قال الطوفي رحمه الله تعالى^(٢): ولقد رأيت بعض العامة وهو يضرب يداً على يد ويشير إلى رجل؛ ويقول: ما هذا إلا زنديق؛ ليتني قدرت عليه فأفعل به وأفعل؛ فقلت: ما رأيت منه، فقال: رأيتَهُ وهو يجهر بالبسملة في الصلاة.

والقول الثاني عن أحمد^(٣): لا يشترط بيان سبب الجرح أيضاً اكتفاء بظهور أسبابه، لأنها ظاهرة مشهورة بين الناس، والظاهر من الجرح أنه إنما يجرح بما يعلمه صالحاً للجرح، والقول الأول أولى، والصواب التوسط فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفى بإطلاقه، فإن البخاري ومسلماً وغيرهما من أئمة الحديث إذا جرحوا شخصاً أو عدلوه يبعد اشتراط بيانهم السبب مع اشتهاؤهم وضبطهم وإتقانهم واحتياطهم، ومن عرفت عدالته دون بصيرته بشروط العدالة راجعناه إذا فقدنا عالماً بصيراً به وعند ذلك نطلب منه الاستفصال، ومما ينبغي أن يعتبر في الجرح أن يكون عالماً باختلاف المذاهب؛ فيجرح عند كل حاكم بما يراه ذلك الحاكم جرحاً؛ فيجرح عند المالكي بشرب النبيذ متأولاً؛ لأنه يراه قادحاً دون غيره؛ إذ لو لم يعتبر ذلك لكان الجرح غاراً لبعض الحكام؛ حتى يحكم بقول من لا يرى قبول قوله؛ وهو ضرب من الغش في الدين، وهو حرام.

(١) البول قائماً أخرجه البخاري (٢٢٤)، ومسلم (٢٧٣) من حديث حذيفة، وأما كون بوله قائماً لعذر فقد ورد من حديث أبي هريرة عند الحاكم ١/١٨٢، والبيهقي ١/١٠١، والخطابي في معالم السنن ٢٩/١ بإسناد فيه حماد بن غسان وهو ضعيف.

(٢) شرح مختصر الروضة ٢/١٦٥.

(٣) العدة ٣/٩٣٣، التمهيد ٣/١٢٨، شرح مختصر الروضة ٢/١٦٥.

تعارض
الجرح والتعديل

أما إذا تعارض الجرح والتعديل قدمنا الجرح^(*)، فإنه اطلاع على زيادة خفيت على المعدل.

فإن زاد عدد المعدل على الجرح، فقد قيل: يقدم التعديل؛ وهو ضعيف؛ لأن سبب التقديم زيادة العلم فلا ينتفي ذلك بكثرة العدد.

* قوله: «أما إذا تعارض إلخ» بيانه: أنه إذا تعارض الجرح والتعديل بأن عدل الشاهد أو الراوي طائفةً وجرحه طائفةً، قُدّم الجرح وعمل بمقتضاه عند الأئمة الأربعة والأكثر^(١)، لأنه تضمن زيادة خفيت على المعدل؛ وذلك لأن مستند المعدل في تعديله استصحاب حال العدالة الأصلية وعدم الاطلاع على ما ينافيها^(٢)، ومستند الجرح الاطلاع على ما يقدح في العدالة، فقدم قوله^(٣): «كرأوي الزيادة في الحديث؛ لأنه سمع ما لم يسمعه غيره، وهذا إنما هو فيما إذا أمكن الجرح الاطلاع على زيادة، أما إذا استحال ذلك^(٤) بأن قال الجرح: رأيت هذا قتل زيداً في وقت كذا، وقال المعدل: رأيت زيداً حياً بعد ذلك الوقت، فهنا يتعارضان فيتساقطان، ويبقى أصل العدالة ثابتاً^(٥)».

(١) الكفاية للخطيب ص ١٧٥، التلخيص ٣٦٨/٢، تيسير التحرير ٦٠/٣، تدريب الراوي ٣٠٩/١.

(٢) هذا التعليل لا يصح على مذهب الجمهور القائلين بعدم قبول رواية المجهول، وقد تابع الشارح في هذا الطوفي في شرح مختصر الروضة ١٦٦/٢، والطوفي له ميل إلى مذهب الحنفية في تلك المسألة كما في ١٤٨/٢.

(٣) يعني: الجرح.

(٤) لو قال: (وإن نفى المعدل الجرح) لكان هو المناسب للمقام، إذ لو كان مستحيلاً لقدم التعديل لاستحالة الجرح.

(٥) وهذا على مذهب الحنفية أيضاً، فمثل هذا يتوقف في خبره ولا يحكم عليه بعدالة ولا جرح حتى يأتي دليل خارجي بأحدهما أو يترجح أحد الأمرين من الجرح أو التعديل، فإن لم يكن فله حكم المجهول.

فصل في التعديل

وذلك إما بقول وإما بالرواية عنه أو بالعمل بخبره أو بالحكم به.
وأعلاها^(١) صريح القول، وتمامه أن يقول: «هو عدل رضى» ويبين السبب^(*).
الثاني^(٢): أن يروي عنه، وهل ذلك تعديل له؟ على روايتين^(*)، والصحيح
أنه إن عرف من عادته أو تصريح قوله أنه لا يستجيز الرواية إلا عن العدل^(*)

* قوله: «وتمامه» أي: تمام القول الذي يحصل به التعديل، وقوله: «ويبين السبب» أي:
سبب العدالة مع قوله: هو عدل^(٣) بأن يثني عليه بمحاسن ما يعلم منه مما ينبغي شرعاً من
إداء الواجبات واجتناب المحرمات واستعمال وظائف المروءة.
* قوله: «على روايتين»^(٤) إحداهما، هو تعديل؛ قياساً على العمل والحكم بروايته،
والثانية: لا، لأن الأئمة قد رووا عن العدل وغيره وعن الضعيف وغيره.
* قوله: «لا يستجيز الرواية إلا عن العدل» روي أن مالكا رضي الله عنه سئل عن رجل: هل
هو حجة أم لا؟ فقال للسائل: رأيت في كتبي؟ قال: لا، قال: فلو كان حجة لرأيت أو
كلاماً هذا معناه^(٥)، فاستفيد من قول مالك هذا أنه لا يروي إلا عن حجة ثبت، ولهذا
قيل: إذا ذكر الحديث فمالك النجم^(٦).

- (١) سيأتي أن الحكم بروايته أقوى من تزكيته بالقول.
(٢) المعروف تقديم التزكية بالعمل بالرواية، على الرواية عنه كما في شرح الكوكب المنير ٢/٤٣٣.
(٣) لا يكون ذلك أعلى مراتب التزكية بالقول إلا إذا كرر اللفظ كما في تيسير التحرير ٣/٤٩، وشرح
الكوكب المنير ٢/٤٣١.
(٤) العدة ٣/٩٣٤، التمهيد ٣/١٢٩، المسودة ص ٢٧١.
(٥) التمهيد ١/٦٨، الجرح والتعديل ١/٢٤، وذكره الذهبي في سير أعلام النبلاء ٨/٧٢، ثم قال: «فهذا
القول يعطيك بأنه لا يروي إلا عن موثقة عنده، ولا يلزم من ذلك أن يروي عن كل الثقات».
(٦) المشهور من كلام الشافعي: «إذا ذكر العلماء فما لك النجم»، كما في الحلية ٦/٣١٨، والجرح
والتعديل ١/٢٠٦، وتذكرة الحفاظ ١/٢٠٨.

كانت الرواية تعديلاً له، وإلا فلا^(*)، إذ من عادة أكثرهم الرواية عمن لو كلفوا الثناء عليه لسكتوا، فليس فيه تصريح بالتعديل.

فإن قيل: لو روى عن فاسق كان غاشياً في الدين^(*). قلنا: لم يوجب على غيره العمل به، بل قال: سمعت فلانا قال كذا، وقد صدق فيه^(١)، ثم لعله لم يعرفه بفسق ولا عدالة فروى عنه؛ ووكل البحث إلى من أراد القبول.

* قوله: «وإلا فلا» أي: وإن لم يعلم ذلك من مذهب الراوي أو عادته أو صريح قوله: أو دلالاته الظاهرة كما حكيناه عن مالك لم تكن روايته تعديلاً لمن روى عنه؛ إذ قد يروى الشخص عمن لو سئل عنه لسكت؛ إما لعدم علمه بحاله؛ أو تفويضاً إلى السائل أمر البحث عنه، وهذا الأخير قد مشى عليه كثير من المحدثين فتراهم يقولون: حدثنا فلان عن فلان، وفي الإسناد العدل والمجروح والمتكلم فيه ثم لا يبينون درجة من روى عنه إحالة على البحث والتنقيب.

* قوله: «فإن قيل: لو روى عن فاسق إلخ» تقريره: أنه لو لم تكن روايته تعديلاً لمن روى عنه لكان غاشياً في الدين، إذ (قد)^(٢) يروى عمن ليس بعدل ويوهم الناس عدالته بروايته عنه؛ حيث يقول: سمعت فلانا يقول كذا، والجواب أن قوله: سمعت فلانا صدق، ولا يلزم من ذلك عدالة فلان، لأن السماع يحصل من العدل وغيره، وأما تركه بيان حاله؛ فلعله جهل حاله فروى عنه ووكل البحث عن حاله إلى من أراد قبول روايته، ومما يوضح هذا أن مقصود الرواية في دين الإسلام أمران:

أحدهما: حفظ السنة بطرقها عن رسول الله ﷺ.

الثاني: تبين صحيحها من سقيمها.

(١) يعني: في السماع.

(٢) لو كانت: (كيف) لكان أولى.

الثالث: العمل بالخبر.

إن أمكن حمله على الاحتياط أو العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل^(*)، وإن عرفنا يقينا أنه عمل بالخبر فهو تعديل، إذ لو عمل بخبر غير

= وهذان الأمران هما وظيفة المحدثين، لكن بعضهم التزمها جميعاً كالبخاري ومسلم وغيرهما ممن صنّف في الصحيح، ومنهم من التزم الأول وهو حفظ السنة بطرقها؛ ثم قال بلسان حاله أو مقاله لأهل العلم: أنا حفظت عليكم هذه السنة فانظروا أنتم فيها؛ فاعملوا بصحيحها ودعوا سقيمها، وهذه طريقة مسند أحمد رحمته الله وما أشبهه من جوامع الحديث، وأن أحمد روى في مسنده القوي واللين، وقال: كل ما اختلف فيه من سنة رسول الله صلى الله عليه وآله فارجعوا فيه إلى هذا المسند، فإن لم تجدوا له أصلاً فيه فليس بحجة، فإني قد انتقيته من سبعمائة ألف حديث وخمسين ألف حديث^(١)، فبين أحمد رحمته الله أن قصده في مسنده تبين السنة المروية لا بيان صحيحها من سقيمها، ثم لما احتاج عند العمل إلى معرفة الصحيح من غيره بيّن ذلك بأسبابه وعلله في مسائله المنقولة عنه كجامع الخلال وزاد المسافر ومسائل حرب وكتاب العلل وغير ذلك مما نقل عنه وهو كثير جداً.

* قوله: «إن أمكن حمله على الاحتياط» أي: إنها عمل به احتياطاً (ولكن)^(٢) كان عمله بدليل آخر موافقٍ لذلك الخبر، فلا يكون هذا تعديلاً؛ وكانت رواية غير العدل زائدة لا حاجة إليها ولا معول عليها؛ كما لو قامت عند الحاكم بيته ثم طلب الزيادة عليها^(٣).

(١) سير أعلام النبلاء ١١/٣٢٩.

(٢) أي: أو كان عمله للدليل آخر.

(٣) إنها طلب الزيادة لكون البيته الأولى غير مقبولة، فرغبة في عدم تنفير الشاهد المجروح طلب الزيادة لفظاً، أما المعنى فهو عدم العمل بشهادة تلك البيته.

العدل فسق^(*)، ويكون حكم ذلك حكم التعديل بالقول من غير ذكر السبب.
 الرابع: أن يحكم بشهادته، وذلك أقوى من تزكيته بالقول^(*).
 أما تركه الحكم بشهادته فليس بجرح، إذ قد يتوقف في شهادته لأسباب
 سوى الجرح.

* قوله: «إذ لو عمل بخبر غير العدل فسق إلخ» أي: وبطلت عدالته، فإن قيل: لعله
 ظن أن مجرد الإسلام مع عدم الفسق عدالة، قلنا: هذا يتطرق إلى التعديل بالقول ونحن
 نقول: العمل كالقول، وهذا الاحتمال ينقطع بذكر سبب العدالة، وما ذكرناه تفریع علی
 الاكتفاء بالتعديل المطلق، إذ لو شرط ذكر السبب لشرط في شهادة البيع والنكاح عد جميع
 شرائط الصحة وهو بعيد، فإن قيل: لعله عرفه عدلاً ويعرفه غيره بالفسق؟ قلنا: من عرفه
 لا يلزمه العمل به كما لو عدل جريماً.

* قوله: «وذلك أقوى من تزكيته بالقول» كلامه هنا مناقض لما قاله في أول الفصل:
 «وأغلاها صريح القول» ولذلك غيره الطوفي في مختصره إلى قوله: «وتعديل الراوي إما
 بصريح القول وتماه: وهو عدل رضي، مع بيان السبب، أو بالحكم بشهادته وهو أقوى
 من التعديل القولي»^(١) وبين علة ذلك في شرحه فقال^(٢): «لأن قوله: «هو عدل رضي» قول
 مجرد، والحكم بروايته فعل تضمن القول أو استلزمه؛ إذ تعديله القولي تقدير أعم من لوازم
 الحكم بروايته، وإلا كان هذا الحاكم حاكماً بالباطل انتهى، فعلى هذا قوله: «وأغلاها
 صريح القول» لا محل له، بل هو سبق قلم، وعذره في ذلك أنه تبع فيه الغزالي في
 المستصفى^(٣) استرواحاً.

(١) شرح مختصر الروضة ٢/١٦٢.

(٢) شرح مختصر الروضة ٢/١٧٥.

(٣) المستصفى ٢/٢٥٤، ٢٥٦، ولعل قوله: (أغلاها) أي أعلى درجات التعديل القولي.

فصل

عدالة الصحابة

والذي عليه سلف الأمة وجمهور الخلف أن الصحابة رضي الله عنهم معلومة عدالتهم^(*) بتعديل الله وثنائه عليهم^(*)، قال الله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾^(١)، وقال: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(*)، وقال: ﴿حُمدُ رَسُولِ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾،

* قوله: «معلومة عدالتهم» أي: فلا حاجة إلى البحث عنها.

* قوله: «وثنائه عليهم» الضمير لله تعالى، وتقرير الدليل: أن الله تعالى أثنى عليهم، وكل من أثنى الله عليه فهو عدل، وهذا معتقدنا فيهم، إلا أن يثبت بطريق قاطع ارتكاب واحد لفسق مع علمه به، وذلك مما لا يثبت؛ فلا حاجة لهم إلى التعديل.

* قوله: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾^(٢) يعني بيعة الرضوان بالحديبية، ولذلك سميت بيعة الرضوان؛ لأن الله عز وجل رضي عنهم لأجلها، والله لا يرضى عن القوم الفاسقين، فدل رضاه عنهم على عدالتهم.

* قوله: ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾ - إلى قوله تعالى -: ﴿لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ﴾^(٣)، والكفار لا يغازون إلا بالمؤمنين العدول، إذ الفساق غير مرضي عنهم حتى يكونوا من جند الإيمان ويغاظ بهم الكفار، وكان شيخنا محدث عصره الشيخ سليم العطار دمشقي^(٤) يقول: إن الله تعالى قال في الصحابة ﴿لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ﴾ فكل من أبغضهم أو أبغض واحداً منهم فقد اغتاظ منهم أو منه، والله يقول ليغيبهم الكفار فمبغضهم أو مبغض أحدهم من الكفار بنص هذه الآية أو كلاماً هذا معناه، ولقد أصاب في ذلك قدس الله روحه.

(١) سورة التوبة، الآية [١٠٠].

(٢) سورة الفتح، الآية [١٨].

(٣) سورة الفتح، الآية [٢٩].

(٤) توفي سنة ١٣٠٧ هـ. انظر: حلية البشر ٢/ ٦٨٠، تاريخ علماء دمشق ١/ ٨٩، أعيان دمشق ص ٣٣٨.

وقال النبي ﷺ: (خير الناس قرني) (*)، وقال: (إن الله اختارني واختار لي أصحاباً وأصحاباً وأنصاراً) (*)، فأبيّ تعديل أصح من تعديل علام الغيوب

* قوله: «خير الناس قرني» أخرجه في الصحيحين عن عمران بن حصين وابن مسعود ورواه أبو داود والنسائي والترمذي وصححه^(١).

* قوله: «إن الله اختارني إلخ» رواه الطبراني والحاكم عن عويم بن ساعدة بلفظ^(٢): (إن الله اختارني واختار لي أصحاباً، فجعل لي منهم وزراء وأصحاباً وأنصاراً، فمن سبهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً)، ورواه الطبراني أيضاً عن أنس بلفظ: (إن الله اختارني واختار لي أصحاباً واختار لي منهم أصهاراً وأنصاراً، فمن حفظني فيهم حفظه الله، ومن آذاني فيهم آذاه الله)^(٣)، ورواه العقيلي عن أنس مرفوعاً بلفظ: (إن الله اختارني واختار لي أصحابي وأصهارى، وسيأتي قوم يسبونهم ويتقصونهم فلا تشاربوهم ولا تواكلوهم ولا تناكحوهم)^(٤).

(١) حديث عمران أخرجه البخاري (٢٦٥١)، ومسلم (٢٥٣٥)، وأبوداود (٤٦٥٧)، والنسائي (٣٨٤٠)، والترمذي (٢٢٢٢)، وحديث ابن مسعود أخرجه البخاري (٢٦٥٢)، ومسلم (٢٥٣٣)، والترمذي (٣٨٥٩).

(٢) أخرجه الحاكم ٣/٦٣٢، والطبراني ١٧/١٤٠، وأبونعيم في الحلية ٢/١١، والطبراني في الأوسط (٤٥٦)، وابن أبي عاصم في السنة (١٠٠٠)، واللالكائي (٢٣٤١)، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ١/١٧: «فيه من لم أعرفه».

(٣) لم أجده عند الطبراني، وهو عند الخطيب في تاريخ بغداد ٢/٩٩، والخطيب في الجامع ٢/١١٨. بسند ضعيف.

(٤) أخرجه العقيلي ١/١٢٦ بسند ضعيف، وأخرجه الخلال في السنة (٧٦٩)، وابن بطة كما في الصارم المسلول ص ٥٨٣.

وتعديل رسوله ﷺ، ولو لم يرد^(*) لكان فيما اشتهر وتواتر من حالهم في طاعة الله تعالى وطاعة رسوله ﷺ وبذل المهج ما يكفي في القطع بعدالتهم.

وهذا يتناول من يقع عليه اسم الصحابي، ويحصل ذلك بصحبته ساعة ورؤيته مع الأيمان به^(*).

ويحصل لنا العلم بذلك بخبره^(١) عن نفسه، أو عن غيره أنه صحب النبي

ﷺ.

فإن قيل: قوله شهادة لنفسه، فكيف يقبل؟

قلنا: إنما هو خبر عن نفسه بما يترتب عليه حكم شرعي يوجب العمل لا يلحق غيره مضرة ولا يوجب تهمة^(*) فهو كرواية الصحابي عن النبي ﷺ.

* قوله: «ولو لم يرد» أي: ولو لم ترد هذه النصوص بتعديلهم لكان فيما تواتر من صلاحهم وطاعتهم لله ورسوله وبذلهم أنفسهم وأمواهم في الجهاد وطاعة رب العباد غاية التعديل، وقوله: «وبذل المهج» جمع مهجة، وهي الدم، وقيل: دم القلب خاصة، وخرجت مهجته أي: روحه.

* قوله: «ورؤيته مع الإيمان به»؛ حقيقة الصحبة إنما هو الاجتماع بالمصحوب، وإنما اشترط الإيمان لأن الكفار الذين صحبوه ورأوه لا يسمون صحابة بالاتفاق، فدل على أن الإيمان شرط في إطلاق اسم الصحابي.

* قوله: «لا يلحق غيره مضرة ولا يوجب تهمة»، قال المحقق الطوفي^(٢): هما ممنوعان، بل يوجب تهمة وهو تحصيل منصب الصحبة، ويضر بالمسلمين؛ حيث يلزمهم قبول ما =

(١) أي: بقول العدل المعاصر: (أنا صاحبي).

(٢) شرح مختصر الروضة ١٨٧/٢.

فصل

المحدود في القذف إن كان بلفظ الشهادة؛ فلا يرد خبره؛ لأن نقصان العدد

=يرويه مع هذه التهمة. وقال أيضا^(١): وفي ثبوت صحبته بقوله: نظر لأنه متهم بتحصيل منصب الصحابة لنفسه، ولا يمكن تفريع قبول قوله: على عدالة الصحابة بأن يقال: هذا صحابي عدل؛ فيقبل خبره بأنه صحابي؛ لأن عدالة الصحابة فرع الصحة، فلو ثبتت الصحة بعدالة الصحابي فيهما لزم الدور، أما أن عدالة الصحابة فرع الصحة، فلأننا لا نحكم بهذه العدالة إلا لمن ثبتت صحبته دون غيره، فنقول: هذا صحابي: فيكون عدلا بالأدلة السابقة، وأما أنه لو ثبتت الصحة بقول^(٢) الصحابي لزم الدور، فلأنه يلزم إثبات الأصل وهو الصحة بالفرع وهو العدالة، وإثبات الأصل بالفرع دور محال. هذا كلامه.

وقال الواسطي في شرح المختصر الحاجبي^(٣): لو قال المعاصر العدل: أنا صحابي احتمل قبول قوله: لكونه عدلا، والعدل لا يكذب عن تعمد، وهذا ما ذكره القاضي في التقريب وغيره^(٤)، واحتمل عدم قبول قوله: لكونه متهما بدعوى رتبة عظيمة يشتها لنفسه، كما لو شهد لنفسه، كما لو شهد لنفسه أو قال: أنا عدل انتهى، والحق أنه لا بد من تقييد قول من قال بقبول خبره أنه صحابي بأن تقوم القرائن الدالة على صدق دعواه، وإلا لزم قبول خبر كثير من الكذابين الذين ادعوا الصحة^(٥).

* قوله: «المحدود في القذف إلخ» المحدود بسبب كونه قذف غيره إما أن يكون قذفه بلفظ الشهادة مثل أن يشهد على إنسان بالزنا^(٦)، أو بغير لفظ الشهادة مثل من قال لغيره: =

(١) شرح مختصر الروضة ٢/ ١٨٧.

(٢) في شرح مختصر الروضة: (بعدالة الصحابة) وهو الصواب.

(٣) انظر: نحوه في بيان المختصر ١/ ٧١٧.

(٤) انظر: البحر المحيط ٤/ ٣٠٥.

(٥) كذا نقله الشارح من إرشاد الفحول ص ٧١، ويغني عنه قولنا: (العدل المعاصر).

(٦) المراد به: أن يكون في مجلس القضاء ليحكم عليه.

ليس من فعله، ولهذا روى الناس عن أبي بكرة، وانفقوا على ذلك،

= يا زان، فإن كان قذفه بلفظ الشهادة لم يرد خبره وقبلت روايته؛ لأنه إنما يجد والحالة هذه لعدم كمال نصاب الشهادة بالزنا وهو أربعة، إذ لو كملوا لحد المشهود عليه دون الشهود وعدم كمال نصاب الشهادة، ليس من فعل هذا الشاهد المحدود حتى يعاقب برد شهادته، وإن كان قذفه بغير لفظ الشهادة كقوله: يا زاني يا عاهر ونحوه؛ ردت شهادته حتى يتوب؛ لأن هذا القاذف كان بسبب من فعله؛ وهو قذفه؛ فعوقب عليه بالحد وسلب منصب الشهادة، فإذا تاب قبلت شهادته، قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٦٨﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾^(١) أي: فاقبلوا شهادتهم بعد التوبة.

* قوله: «ولهذا روى الناس عن أبي بكرة» واسمه نفيح بن الحارث، ويقال: ابن مسروح وبه جزم ابن سعد^(٢)، وقيل: اسمه مسروح، وبه جزم ابن اسحاق^(٣)، وكان من فضلاء الصحابة وسكن البصرة، وكان تدلى إلى النبي ﷺ من حصن الطائف ببكرة فاشتهر بأبي بكرة^(٤)، وقصة أبي بكرة مع المغيرة بن شعبة طويلة، ذكرها أبو الفرج الأصفهاني في كتابه الأغاني^(٥)، وأنا أكره نقلها هنا لعدم ثقتي بروايتها، ولما فيها من الخط =

(١) سورة النور، الآيتان [٤-٥].

(٢) طبقات ابن سعد ١٥/٧، وفيها: (ابن مسروح، وفي بعض الحديث اسمه مسروح).

(٣) انظر: الإصابة ٥٤٢/٣.

(٤) انظر: صحيح البخاري (٤٣٢٦)، وسنن الدارمي ٢/٢٣٨، ٣٤٣ وسند أحمد ١/١٧٤، ٢٤٣، والإصابة ٥٤٢/٣.

(٥) عفا الله عن الشارح ما كان ينبغي به الإشارة لما كتب صاحب الأغاني وهو معروف بميله عن بعض الصحابة، ولكن الشارح تابع الطوفي الذي عرض بالمغيرة، ويظهر أن أبا بكرة ومن معه رأوا زوجة المغيرة معه فظنوها امرأة أخرى معروفة بالدخول على الأمراء فأخطأ ظنهم.

وهو محدود في القذف.

وإن كان بغير لفظ الشهادة فلا تقبل روايته حتى يتوب.

=بكرامة المغيرة، وحاصل ما ذكره أن المغيرة رضي الله عنه كان أميراً بالبصرة، وكان أبو بكره بها فزعم أنه رأى هو وأخواه نافع وزياد ورجلاً^(١) آخر المغيرة بن شعبة يزني بامرأة، فكتبوا إلى عمر رضي الله عنه فأحضرهم، فشهد أبو بكره وأخواه بالزنا، ولم يؤد الرابع تمام الشهادة فأمر عمر علياً أن يجلد أبا بكره ثمانين سوطاً، وجلد أخويه كذلك، ودرأ الحد عن المغيرة^(٢)، وأطال الطوفي^(٣) في الكلام على هذه القصة بما لا محصل له في فن الأصول، ولولا أن المصنف استشهد بقصة أبي بكره لما نسبت فيها بينت شفة والله أعلم.

(١) حقه الرفع عطفاً على: (أخواه).

(٢) انظر في ذلك: مصنف عبدالرزاق ٧/٣٨٤، سنن البيهقي ١٠/١٥٢.

(٣) شرح مختصر الروضة ٢/١٦٩-١٧٤.

فصل

في كيفية الرواية^(*)

وهي على (أربع)^(١) مراتب:

أعلاها: قراءة الشيخ عليه في معرض الإخبار ليروي عنه^(*)، وذلك يسלט الراوي أن يقول: حدثني، وأخبرني، وقال فلان، وسمعت يقول.
الثانية: أن يقرأ على الشيخ، فيقول: نعم، أو يسكت^(*)؛ فتجوز الرواية به؛

أنواع رواية
غير الصحابي

* قوله: «فصل في كيفية الرواية» هذا بيان مراتب الرواية وألفاظ الرواة.

* قوله: «أعلاها قراءة الشيخ» أي: أعلاها سماع الراوي قراءة الشيخ للحديث على جهة إخباره للراوي أنه من روايته ليروي عنه الراوي، وحينئذ للراوي أن يقول: سمعت فلاناً - يعني شيخه - يقول: كذا وكذا، وله أن يقول: قال فلان، وحدثني، وأخبرني فلان، لأن هذه الصيغ جميعها صادقة على السماع لغة والسماع صادق عليها، أما إذا لم يقصد الشيخ إسماع التلميذ فلا يقول حينئذ: حدثني ونحوه، ولكن يقول: حدث وأخبر وسمعت، وحكى عن أبي حنيفة أنه قال: لا تجوز الرواية من الكتاب^(٢)، ولا وجه لذلك فإنه يستلزم بطلان فائدة الكتابة، ولا يبعد أن تكون الرواية من الكتاب الصحيح المسموع أثبت من الرواية من الحفظ، فإن الحفظ مظنة السهو والنسيان والاشتباه.

* قوله: «الثانية أن يقرأ على الشيخ إلخ» أكثر المحدثين يسمون هذا عرضاً^(٣)، وذلك لأن التلميذ بقراءته على الشيخ كأنه يعرض عليه ما يقرأه، ولا خلاف أن هذه طريقة =

(١) في المطبوع: (أربعة).

(٢) إنما منع أبو حنيفة من الرواية عن طريق الكتابة فقط بدون سماع من الشيخ ولا إسماع له إذا لم يشهد عليها شاهدان، انظر: تيسير التحرير ٩٢/٣، فواتح الرحموت ١٦٥/٢، فالنقل عن أبي حنيفة يحتاج لتصحیح، وموطن المسألة في الإجازة، على أن أبا حنيفة قال في رواية عنه العرض أولى من قراءة الشيخ إن كانت من كتاب، انظر: تيسير التحرير ٩١/٣، فواتح الرحموت ١٦٥/٢.

(٣) الباعث الحثيث ص ١١٠، الإلماع ص ٧١، الكفاية ص ٣٨٠.

خلافاً لبعض أهل الظاهر^(*)، ولنا: أنه لو لم يكن صحيحاً لم يسكت.

=صحيحه ورواية معمول فيها، قال الجويني: وشرط صحة هذه الطريقة أن يكون الشيخ عالماً بما يقرأه عليه التلميذ، ولو فرض منه تصحيف أو تحريف لرده عليه، وإلا لم تصح الرواية عنه، قال: وأيُّ فرق بين شيخ يسمع أصواتاً وأجراًساً؛ ولا يأمن تدليساً وإلباساً، وبين شيخ لا يسمع ما يقرأ عليه؟^(١) قلت: وهذا هو الصواب وبهذا تعلم أن أكثر الإجازات^(٢) في زمننا لا ثقة بها؛ فلم يتلق الطالب على شيخ كتاب حديث، والشيخ لا علم له بضبط ألفاظه، ويميز بكتاب لم يره ولم يسمع به إلا في بطون الأثبات والتراجم، فالله يلهمنا الرشد والصواب.

* قوله: «خلاف لبعض أهل الظاهر»^(٣) قال الواسطي: أي: حيث اشترطوا إقرار الشيخ نطقاً مستندياً فيه إلى قوله: تعالى: ﴿قَالَ أَفَرَزْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَيَّ ذَلِكُمْ إِصْرِي﴾^(٤) قال الطوفي^(٥): ظاهر كلام الشيخ أبي محمد أن خلاف أهل الظاهر فيما إذا سكت الشيخ فلم يعترف ولم ينكر بإشارة ولا عبارة، لأنه قال في دليله: ولنا أنه لو لم يكن صحيحاً لم يسكت، فخص الدليل عليهم بحالة السكوت، وإنكار الرواية مع السكوت محكي عن بعض المتكلمين^(٦) أيضاً، وكانهم ذهبوا إلى أن الساكت لا ينسب إليه قول، وإلى أن =

(١) البرهان ١/ ٦٤١-٦٤٣.

(٢) الإجازات لها مبحث مستقل فيحسن تأخير الكلام لحينه.

(٣) ذكر ابن حزم المسألة في الأحكام ١/ ٢٦٢، ولم يذكر خلافاً، وعبارته موهمة لاشتراط هذا الشرط.

وَمَنْ نَسِبَ الْخِلَافَ لَهُمُ الْجَوِينِي فِي التَّلْخِصِ ٢/ ٣٨٩، والغزالي في المستصفى ٢/ ٢٦٢.

(٤) سورة آل عمران، الآية [٧١].

(٥) شرح مختصر الروضة ٢/ ٢٠٤.

(٦) ممن اختار هذا الرأي ابن السمعاني في قواطع الأدلة ٢/ ٣٣٧.

نعم لو كان ثم (مَخِيلَةً)^(١) إكراه أو غفلة لا يكتفى بسكوته (*).
وهذا يسلط الراوي على أن يقول: أنبأنا؛ وَحَدَّثْنَا فلان قراءة عليه (*)،
وهل يجوز أن يقول: أخبرنا وحدثننا؟ (* على روايتين:

=السكوت عدم الكلام ولا يفيد ثبوت الرواية، والجواب أن الساكت مع القرينة كالناطق، ولهذا كان إقرار النبي ﷺ على الأقوال والأفعال والأحوال التي تنتهي إليه حجة، وإنما هو عبارة عن السكوت مع قرينة الرضا، وسكوت الشيخ في معرض قراءة الراوي عليه يفيد الإخبار والإذن في الرواية عنه، وإلا كان تلبيساً في الدين، وهو فسق، والأصل عدمه، فأما إذا قرأ على الشيخ، فقال: نعم، أو قال: أخبرك فلان بكذا، فقال: نعم فلا يتجه فيه خلاف، ويكون كما لو سمع الراوي قراءة الشيخ يحدثه.

* قوله: «نعم لو كان ثم مخيلة إلخ» هذا يدل على أن الساكت مع القرينة كالناطق، وثم بفتح التاء المثناة: اسم يشار به إلى المكان البعيد، وكثيراً ما يستعمله المصنفون، وقد يتراءى أنهم استعملوه للقريب فإنهم يذكرون قاعدة؛ ويقولون على أثرها: ومن ثم كذا وكذا؛ كما فعله المصنف هنا: وكأنهم نزلوا المتقدم منزلة البعيد لانقضائه والفراغ منه؛ أو عدّوه بعيد المنزلة باعتبار شرفه.

ومخيلة: مصدر خال، يقال: خال الشيء يخال، خيلاً وخيلة ويكسران وخالاً وخيلاناً محرّكة، ومخيلة ومخالة وخيلولة ظنه كما في القاموس^(٢).

* قوله: «قراءة عليه» أي: لأنه حكى حاله عند القراءة، وهو صادق لأن خبره مطابق.
* قوله: «وهل يجوز إلخ» أي: إذا قال الراوي فيما قرأه على الشيخ وهو ساكت: أخبرنا فلان بكذا، ولم يقل: قراءة عليه، ففيه روايتان^(٣):
=

(١) بفتح ثم كسر مع فتح اللام، أي: مظنة كما في لسان العرب «خيل» ٢٢٦/١١، وتاج العروس «خيل» ٢١٨/١٤.

(٢) القاموس «خال» ٣/٣٨٣.

(٣) انظر: الروايتين في العدة ٣/٩٧٧، شرح الكوكب المنير ٢/٤٩٤، الواضح ٥/٤٧.

إحداهما لا يجوز: كما لا يجوز أن يقول: سمعت من فلان، والأخرى يجوز، وهو قول أكثر الفقهاء، لأنه إذا أقر به كان كقوله: نعم (*)، والجواب بنعم كالخبر، بدليل ثبوت أحكام الإقرار به، ولذلك يقول: أشهدني على نفسه (*).

* وكذلك إذا قال الشيخ: أخبرنا أو حدثنا، هل يجوز للراوي عنه إبدال إحدى اللفظتين^(١) بالأخرى، على روايتين (*).

= إحداهما: المنع أي: ليس له ذلك، لأنه يوهم السماع من لفظ الشيخ، وهو كذب في الرواية، فلا يجوز.

والثانية: جواز ذلك، لأن سكوت الشيخ مع عدم المانع عند قراءة الراوي عليه هو في معنى سماع الراوي من لفظ الشيخ، فاقتصره على (أخبرنا) لا يكون كذبا في الحقيقة.

* قوله: «لأنه إذا أقر به إلخ» تقوية للرواية الثانية.

* قوله: «ولذلك يقول إلخ» معناه: أن من قيل له: أفلان عليك عشرة دراهم مثلا، فقال: نعم، كان للشاهد عليه أن يقول: أشهدني على نفسه بعشرة، مع أنه لا مستند لهذه الشهادة إلا قول المشهود عليه: نعم، فكذا في الرواية، بل أولى؛ لأن حكمها أيسر من حكم الشهادة، وذلك لأن (نعم) حرف تقرير لما قبله، فهو مقدر بعده، فقول الشيخ: نعم، تقديره: نعم أخبرني بكذا، وقول المقر: نعم؛ تقديره: نعم له عليّ عشرة دراهم، فالجملة مرادة في الحكم والتقدير، لكنها حذفت لظهورها بقريئة الحال على مذهب العرب في الاختصار.

* قوله: «على روايتين»^(٢) إحداهما: الجواز، لاتحاد المعنى في اللغة إذ لا فرق بين أخبرنا وحدثنا وأنبأنا، لأنه مشتق من الخبر والحديث والنبأ وهي واحدة، ذكره ابن فارس في كتاب مفرد له في الحديث^(٣). الثانية المنع، لاختلاف مقتضى اللفظين عند المحدثين، لأنهم =

(١) يعني: إذا قال الشيخ: حدثنا، فهل للراوي عنه أن يقول: قال الشيخ: أخبرنا؟ وبالعكس.

(٢) انظر: الروايتين في العدة ٣/ ٩٨٠، الواضح ٥/ ٥٠.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/ ٢٠٦، فتح الباري ١/ ١٤٤.

* وهل يجوز أن يقول: سمعت فلانا، فقد قيل: لا يجوز، لأنه يشعر بالنطق، وذلك كذب، إلا إذا علم بصريح قوله أو بقرينة أنه يريد القراءة على الشيخ.

الثالث: (الإجازة)*: وهو أن يقول: أجزت لك أن تروي عني الكتاب الفلاني، أو ما صح عندك من مسموعاتي.

=يخصون لفظ حدثنا بما سمع من لفظ الشيخ، وأخبرنا يصلح عندهم لذلك ولما قرئ على الشيخ فأقر به، فالإخبار أعم من التحديث، وأنبأنا يطلقها المتأخرون على الإجازة؛ والمتقدمون يطلقونها بمعنى أخبرنا أو حدثنا، والاصطلاح في كل لفظ يقضي على وضعه اللغوي ويقدم، ولهذا كانت الحقيقة الشرعية مقدمة على اللغوية؛ تقديماً لاصطلاح الشرع على وضع اللغة، وقال في المستصفى^(١): أما قوله: حدثنا مطلقاً أو سمعت فلانا: اختلفوا فيه، والصحيح أنه لا يجوز، لأنه يشعر بالنطق، لأن الخبر والحديث والمسموع كل ذلك نطق، وذلك منه كذب، إلا إذا علم بصريح قوله: أو بقرينة حاله: أنه يريد القراءة على الشيخ دون سماع حديثه، فالمصنف تبع أبا حامد في تصحيح القول بالمنع لكنه لم يصرح به، وإنما قواه بالدليل.

* قوله: «الثالث: الإجازة إلخ» اختلف العلماء في جواز الرواية بها، فذهب الجمهور إلى الجواز^(٢)، وبه قال الشافعي وأحمد، ومنع من ذلك شعبة وأبو زرعة الرازي وإبراهيم الحربي وأبو الشيخ الأصفهاني، والقاضي حسين والماوردي والرويانى من الشافعية وأبو طاهر الدباس من الحنفية، ونسب في التحرير القول بالمنع إلى مالك والشافعي^(٣) لكن =

(١) المستصفى ٢/٢٦٣، وكلام الغزالي ليس في مسألتنا التي نتحدث عنها، بل هو في المسألة السابقة وهي مسألة: إطلاق لفظ: (حدثنا) حال القراءة على الشيخ، وفي المسألة الآتية وهي استعمال لفظ: (سمعت) في القراءة على الشيخ.

(٢) انظر: أقوال العلماء في الإجازة في الكفاية ص ٤٤٩، العدد ٣/٩٨٣، البحر المحيط ٤/٣٩٦.

(٣) التحبير ٥/٢٠٤٥، شرح الكوكب المنير ٢/٥٠١-٥٠٢، الباعث الحثيث ص ١١٩.

الرابع: (المناولة)^(١): وهي أن يقول: خذ هذا الكتاب فازوه عني، فهو كالإجازة، لأن مجرد المناولة دون اللفظ لا يعني،

= استقر عمل المحدثين على جوازها حتى صار بعد الخلاف إجماعاً^(٢) أو كالإجماع، قال الإمام أحمد: لو بطلت لضاع العلم، قال السُّلَفي: ومن منافعتها أنه ليس كل طالب يقدر على الرحلة لطلب العلم، ثم اعلم أن الإجازة على أنواع:

النوع الأول: أن يبيِّن لمعين في معين نحو أن يقول: أجزت لك أو لكم رواية الكتاب الفلاني عني، وهذه الطريقة أعلى طرق الإجازة، قال الحافظ عبد الرحيم العراقي في ألفيته:

أرفعها بحيث لا تناولها تعيينه المجاز والمجاز له^(٣)
النوع الثاني: أن يعين المجاز له دون المجاز به، كأن يقول: أجزت لك أو لكم جميع مسموعاتي، وهذا النوع قبله جمهور العلماء رواية وعملاً بشرطه؛ لكن الخلاف فيه أقوى من الخلاف فيما قبله؛ لعدم تعيين المجاز به، وعلى قبوله يجب - كما قال الخطيب - على المجاز له الفحص عن أصول المميز من جهة العدول الأثبات عنده فما صح عنده من ذلك حدث به^(٤).

النوع الثالث: أن يميز غير معين بغير معين، كأن يقول: أجزت للمسلمين أو لمن أدرك حياتي جميع مروياتي، وقد جوز هذا الخطيب البغدادي وأبو الطيب الطبري وابن منده والحافظ الحسن بن أحمد العطار الهمداني^(٥).

(١) المناولة أعلى من الإجازة، فكان الأولى تقديمها، وقيل: هي نوع منها.

(٢) انظر: التلخيص ٢/ ٣٩٠، إحكام الفصول ص ٣١٢.

(٣) شرح ألفية العراقي ٦٢/ ٢.

(٤) الكفاية ص ٤٧٧، ومراده: أنه على القول بقبول هذا النوع يجب على المجاز له أن يتفحص أصول المميز، وهناك نوع آخر هو إجازة بمعين لغير معين.

(٥) انظر: الكفاية ص ٤٦٦، الإلماع ص ٩٨-١٠١، المسودة ص ٢٩١.

واللفظ وحده يكفي^(*)، وكلاهما تجوز الرواية به^(*)، فيقول: حدثني أو أخبرني إجازة^(*) فإن لم يقل: إجازة، لم يميز، وجوزّه قوم^(*)،

* قوله: «واللفظ وحده يكفي» معناه: أنه يكفي في المناولة أن يقول له: أجزتك بهذا الكتاب لكتاب حاضر^(١)، دون أن يناوله الكتاب بيده، لأن الإذن إنما يستفاد من اللفظ، لا من إعطاء الكتاب، لأنه لو اقتصر على إعطائه الكتاب؛ ولم يقل له: اروه عني، لم تجز الرواية، وإنما جازت بلفظ الإذن، فدل على أنه المستقل بها، وإنما سمي هذا مناولة لأن المحدثين اصطلمحوا على أن أحدهم يناول الآخر كتاباً؛ فيقول: ازوه عني عادة واتفاقاً، لا اشتراطاً لإعطاء الكتاب في المناولة؛ وحيثئذ تصير المناولة نوع إجازة، والحاصل أن الإجازة شرط في المناولة والكتابة، وأنت خبير بأن الإجازة كافية، وإذا كانت المناولة بدونها لا تعتبر، فحيثئذ لا معنى للمناولة، وإنما هي زيادة تكلف أحدثه بعض المحدثين بلا فائدة، قاله الغزالي في المستصفى^(٢). قلت: لا نسلم أنه لا معنى لها، لأن اقتران الإجازة بالمناولة أعلى درجات الإجازة، فالمناولة تفيد الإجازة قوة.

* قوله: «وكلاهما» أي: كل من الإجازة المجردة والإجازة المقترنة بالمناولة يجوز الرواية به.
* قوله: «فيقول: حدثني أو أخبرني إجازة» أي: أو مناولة أو أخبرني إجازة ومناولة، والحاصل أنه لا بد أن يبين صورة الإذن ككونه بالإذن، وهذا هو المختار الذي عليه الجمهور^(٣).

* قوله: «وجوزّه قوم» حكى الواسطي في شرح المختصر: الجواز عن الزهري ومالك^(٤)، قال: وكان الحافظ أبو نعيم الاصبهاني يطلق أخبرنا فيما يرويه بالإجازة، رويناه

(١) صحيح أن المناولة لا يشترط فيها حقيقة المناولة وإنما يكفي مجرد وجود الكتاب عندهما، لكن ليس هذا مراد المصنف بهذا اللفظ، بل مراده أن الإجازة بدون مناولة طريق صحيح للرواية فمن باب أولى إذا كان معها.

(٢) المستصفى ٢/٢٦٥.

(٣) شرح الكوكب المنير ٢/٥٢٢.

(٤) الكفاية ص ٤٧٥، شرح الكوكب ٢/٥٢٢.

وهو فاسد^(*)، لأنه يشعر بسماعه منه، وهو كذب.

وحكي عن أبي حنيفة وأبي يوسف أنه لا تجوز الرواية بالمناولة والإجازة^(١)، وليس بصحيح، لأن المقصود معرفة صحة الخبر؛ لا عين الطريق^(*)،

=عنه أنه قال: إذا قلت: حدثنا فهو سماعي، وإذا قلت: أخبرنا على الإطلاق فهو إجازة من غير أن أذكر فيه إجازة أو كتابة أو كتب إليّ أو أذن لي في الرواية عنه.

* قوله: «وهو فاسد الخ» الضمير للجواز^(٢)، وعلله بأنه يشعر بسماعه منه، وذلك الإشعار لا يخلو عن طرف من التدليس، لما فيه من الاشتراك والاشتباه بما إذا كتب إليه^(٣) ذلك الحديث بعينه، وقال أبو جعفر بن حمدان النيسابوري كلما قال البخاري: قال لي فلان، فهو عرض ومناولة^(٤)، ثم قال: اعلم أن المنع من إطلاق (حدثنا وأخبرنا) في الإجازة لا يزول بإباحة المجيز لذلك، كما اعتاده قوم من المشايخ من قولهم: في إجازاتهم لمن يجيزون له: إن شاء قال حدثنا، وإن شاء قال أخبرنا فليعلم ذلك.

* قوله: «لا عين الطريق» الذي هو ثابت بها، وذلك لأن طريق الحديث الذي هو قول الراوي: حدثنا فلان عن فلان إلى آخر السند؛ إنما هو وسيلة إلى معرفة صحة الحديث، =

(١) حكى هذا القول عنهما أبو يعلى في العدة ٢/٩٨٣، والطوفي في شرح مختصر الروضة ٢/٢٠٩، والآمدي في الإحكام ١/١١٢، والذي ينقله الحنفية عن أصحابهم صحة الرواية بالإجازة كما في الفصول للخصاص ٣/١٩٢، وبذل النظر ص ٤٤٧، وحكى الحنفية الخلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف في اشتراط علم المجيز والمجاز له بها أجزبه ولم يكن محتتملاً للتغيير فأبو حنيفة ومحمد يشترطانه، وأبو يوسف لا يشترطه كما في كشف الأسرار للبخاري ٣/٩١، أصول السرخسي ٣٧٧/١، فواتح الرحموت ٢/١٦٥.

(٢) أي: جواز إطلاق: (حدثنا وأخبرنا في الإجازة).

(٣) يشته فيه أنه من قراءة الشيخ أو من العرض عليه؛ لأن الكتابة أقل من المناولة.

(٤) انظر: نحو ذلك في هدي الساري ص ١٩.

وقوله^(*): «هذا الكتاب مسموعي فاروه عني» في التعريف كقراءته والقراءة عليه.
فأما إن قال: سماعي، ولم يقل: اروه عني فلا تجوز الرواية عنه، لأنه لم يأذن،
فلعله لا يجوز الرواية لخلل يعرفه، وكذا لو قال: عندي شهادة، لا يشهد بها ما
لم يقل: أذنت لك أن تشهد على شهادتي، فالرواية شهادة، والإنسان قد يتساهل
في الكلام، لكن عند الجزم بها يتوقف^(*).

=ومعرفة صحته مقصد، والقاعدة: أن المقاصد إذا حصلت بدون الوسائل سقطت^(١)،
لأنها ليست مقصودة لنفسها، ومعرفة صحة الخبر حاصلة بالإجازة والمناولة، لأن المخبر
عدل جازم بالإذن في الرواية، والظاهر أنه ما أذن إلا فيما هو عالم بصحته وروايته له، وقد
صنف أبو بكر أحمد بن ثابت الخطيب البغدادي جزءاً في الإجازة للمعدوم وحكى
حججه وأقوال الناس فيه، فالموجود أولى^(٢)، أقول: هذا إنما هو باعتبار المحدثين
المجيزين، وأما في زمننا فإنه قد يكون المجيز أشبه بالعامي، وقد يميز بكتاب لا يعرفه منه
إلا اسمه، وقد حصلت لنا إجازات بمسند الإمام أحمد ومسند عبد الرزاق وابن أبي شيبة
 وغيرهم من أناس ما رأوا هذه الكتب، ولا اطلعوا عليها، فما فائدة هذه الإجازة فليتبصر
المجاز وليعلم عنم يستجيز.

* قوله: «وقوله^(٣): إلخ» (قوله) مبتدأ، وقوله: (كقراءته) متعلق بمحذوف هو الخبر،
وضمير كقراءته وعليه للشيخ.

* قوله: «والإنسان قد يتساهل إلخ» جواب سؤال مقدر، تقديره: أن يقال: لو علم
أن في روايته خلا لما قال له: خذ هذا الكتاب، أو هو سماعي، لأنه تغرير للسامع بالرواية=

(١) يعني: سقط اعتبار الوسائل.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/٢٠٩، والكتاب مطبوع ضمن مجموع حديثي، بتحقيق: صبحي
السامرائي بالمدينة.

(٣) هذا الدليل الثاني للجمهور على صحة الرواية بالإجازة.

وكذلك لو وجد شيئاً مكتوباً بخطه لا يرويه عنه^(*)، لكن يجوز أن يقول: وجدت بخط فلان.

=عنه، فيكون غشاً في الدين، والجواب: أن الإنسان قد يتساهل في الكلام، وعند العمل والجزم والتحقيق يتوقف، وحينئذ لا يمتنع أن يقول له: خذ هذا الكتاب ليستفيد به نظراً، أو هو سماعي ترغيباً له في الرواية عنه لغيره، أو لذلك الكتاب بعينه بشرط أن يتحقق^(١) حال روايته له فيما بعد.

* قوله: «وكذلك لو وجد شيئاً إلخ» أي: إذا وجد شيئاً بخط شيخه أو بخط غير شيخه^(٢) لا يجوز أن يقول: حدثنا أو أخبرنا، لأنه كذب، لكن يقول: وجدت بخط فلان كذا وكذا، وتسمى الوجادة وهي فعالة من وجد الشيء يجده وجداناً إذا صادفه ولقيه، والوجادة بكسر الواو لفظ مولد، ولده أهل الفن، واستعملوه فيما أخذ من العلم من صحيفة بغير سماع ولا إجازة ولا مناولة، واعلم أنه يقول: وجدت، إذا كان واثقاً بالخط، وأما إذا لم يكن واثقاً به؛ فإنه لا يجزم، بل يقول: وجدت عنه أو بلغني عنه، أو وجدت بخط قيل: إنه خط فلان، أو ظننت أنه خطه، أو ذكر كاتبه أنه خطه، ونحو ذلك مما يفصح بأنه خطه، وحكم المروى بالوجادة المجردة عن الإجازة الانقطاع أو التعليق، وقال ابن كثير^(٣): الوجادة ليست من باب الرواية، وإنما هي حكاية عما وجدته في الكتاب وإن تكن الوجادة بغير خط القائل ووثقت بالنسخة المقابلة بالأصل مع ثقة، فلك أن تقول: (قال) ونحوها من ألفاظ الجزم.

(١) يعني: منه، وهذا النوع يسمى: (المناولة بدون إجازة).

(٢) بإثبات السماع لشيخه، وهذه مرتبة (الوجادة).

(٣) الباعث الحثيث ص ١٢٨.

أما إذا قال العدل: هذه نسخة من صحيح البخاري^(*)، ليس له أن يروي عنه، وهل يلزم العمل به.

ف قيل: إن كان مقلداً فليس له العمل به، لأن فرضه تقليد المجتهد، وإن كان مجتهداً لزمه، لأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يحملون صحف الصدقات إلى البلاد^(١)، وكان الناس يعتمدون عليها بشهادة حاملها بصحتها دون أن يسمعها كل واحد منه، فإن ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن. وقيل: لا يجوز العمل بما لم يسمعه، والله أعلم.

* قوله: «من صحيح البخاري إلخ» لا يختص الكلام بذلك الصحيح^(٢) بل مثله صحيح مسلم، أو الترمذي، أو مسند أحمد، وغيرها من مصنفات المحدثين الموثوق بهم، وقوله: ليس له أن يروي عنه، أي: عن ذلك القائل سواء كان مجتهداً أو مقلداً لعدم الإذن له في الرواية.

(١) أخرجه البخاري (١٤٤٨).

(٢) يعني: البخاري.

فصل

إذا وجد سماعه^(١) بخط يوثق به جاز له أن يرويه؛ وإن لم يذكر سماعه؛ إذا غلب على ظنه أنه سمعه، وبه قال الشافعي^(٢).
 وقال أبو حنيفة^(٣): لا يجوز؛ قياساً على الشهادة^(*).
 ولنا: ما ذكرنا من اعتماد الصحابة على كتب النبي ﷺ.
 ولأن مبني الرواية على حسن الظن وغلبته، بناء على دليل، وقد وجد ذلك. والشهادة لا نسلمها على إحدى الروایتين^(٤)، وعلى الأخرى الشهادة أكد لما علم بينهما من الفروق، والله أعلم.

* قوله: «لا يجوز قياساً على الشهادة» أي: لو وجد شهادة بخط^(٥) فشك وتردد فيها، لا يجوز له أن يشهدها، لأن الشهادة لا بد فيها من الجزم والعلم.

(١) يعني: سماع نفسه.

(٢) المحصول ٤/٤١٦.

(٣) أصول السرخسي ١/٣٥٨.

(٤) انظر: الروایتين في المغني ١٤/١٤٠.

(٥) أي وجد شهادته بخط يثق به، على أن كلام الشارح في مسألة الشك وكلام المصنف في الظن ففرق بين المسألتين.

فصل

إذا شك في سماع حديث من شيخه لم يجز أن يرويه عنه؛ لأن روايته عنه شهادة عليه، فلا يشهد بما لم يعلم.

وإن شك في حديث من سماعه والتبس عليه لم يجز أن يروي شيئاً منها مع الشك، لما ذكرنا.

فإن غلب على ظنه في حديث أنه مسموع، فقال قوم: يجوز اعتماداً على غلبة الظن، وقيل: لا يجوز لأنه يمكن اعتبار العلم بما يرويه، فلا يجوز أن يرويه مع الشك^(١) فيه كالشهادة.

(١) الأولى أن يقال: (الاحتمال)؛ لأن غلبة الظن لا يقابلها شك وإنما يقابلها الاحتمال.

فصل

إنكار الشيخ
الحديث

إذا أنكر الشيخ الحديث؛ وقال: لست أذكره، لم يقدح ذلك في الخبر؛ في قول إمامنا، ومالك، والشافعي، وأكثر المتكلمين^(*)، ومنع منه الكرخي، قياساً على

* قوله: «فصل إذا أنكر الحديث إلخ» اعلم أن إنكار الأصل لرواية الفرع، إما أن يكون مع الجزم بالإنكار، أو مع التردد فيه، فإن كان مع الجزم فإما أن يكون إنكار تكذيب للفرع أولاً، فإن كان إنكار تكذيب للفرع فحكى الأمدي^(١) الإجماع على أنه لا يقبل، لأن كل واحد منهما يكذب الآخر، وأحدهما كاذب لا بعينه، وإن لم يكن إنكار تكذيب أو كان إنكار الأصل غير جازم بل كان شاكاً في رواية الفرع؛ فهو غير قادح فيها؛ ويجب قبوله؛ والعمل به عندنا^(٢) وهو قول مالك^(٣) والشافعي^(٤) وأكثر المتكلمين، ومنع منه الكرخي في قول المصنف^(٥)، والغزالي في المستصفي^(٦) وصاحبي المنتهى والتنقيح، قال القرافي^(٧): مذهب أكثر أصحابنا والشافعية والحنفية إذا شك الأصل في الحديث لا يضر ذلك، خلافا للكرخي، وحكى بعض أهل الأصول الخلاف مع الحنفية^(٨)، وقال: مذهبهم على ذلك لردهم حديث ربيعة بن أبي عبد الرحمن في الحكم بشاهد ويمين^(٩).

(١) الإحكام ١١٨/٢.

(٢) العدة ٣/٩٥٩، الواضح ٥/٣٤.

(٣) إحكام الفصول ص ٢٦٩، شرح تنقيح الفصول ص ٣٦٩.

(٤) قواطع الأدلة ص ٣٥٥، الإحكام ١١٨/٢.

(٥) كشف الأسرار للبخاري ٣/١٢٥، فواتح الرحموت ٢/١٧٠.

(٦) المستصفي ٢/٢٧٢.

(٧) شرح تنقيح الفصول ص ٣٦٩.

(٨) الفصول ٣/١٨٣.

(٩) انظر: رد الحنفية في شرح معاني الآثار ٤/١٤٤.

الشهادة، وليس بصحيح، لأن الراوي عدل جازم بالرواية فلا نكذبه (مع إمكان تصديقه، والشيخ لا يكذبه) ^(١)، بل قال: لست أذكره، فيمكن الجمع بين قوليهما بأن يكون نسيه، فإن النسيان غالب على الإنسان، وأيُّ محدثٍ يحفظ جميع حديثه؟ فيجب العمل به؛ جمعا بين قوليهما.

والشهادة تفارق الرواية ^(*) في أمور كثيرة:

منها: أنه لا تسمع شهادة الفرع مع القدرة على الأصل، والرواية بخلافه، فإن الصحابة كان بعضهم يروي عن بعض مع القدرة على مراجعة النبي ﷺ، ولهذا كان يلزمهم قبول قول رسله وسعاته من غير مراجعة، وأهل قباء تحولوا إلى القبلة بقول واحد من غير مراجعة، وأبو طلحة وأصحابه قبلوا خبر الواحد في تحريم الخمر من غير مراجعة، والله أعلم. وقد روى ربيعة بن أبي عبدالرحمن عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد ^(٢)، ثم نسيه سهيل ^(*) فكان بعده يقول: حدثني ربيعة أنني حدثته ^(٣). فلا ينكره أحد من التابعين.

* قوله: «والشهادة تفارق الرواية» هو جواب عن قولهم: ومنع منه الكرخي قياساً على الشهادة، أي: قال الكرخي: لو جاز العمل برواية الفرع مع نسيان الأصل لجاز العمل بشهادة الفرع مع نسيان الأصل، والتالي باطل بالاتفاق، وحاصل الجواب بالفرق بأن الشهادة أضيق وأكد من الرواية، فيغتفر فيها ما لا يغتفر في الشهادة، ويجب أيضاً بما ذكره المصنف.

* قوله: «ثم نسيه سهيل» يعني ابن أبي صالح، قال عبد العزيز بن محمد الدراوردي: لقيت سهيلاً فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه ^(٤)، وقد روى كثير من الأكابر أحاديث =

(١) سقط من المطبوع.

(٢) أخرجه الترمذي (١٣٤٣) وحسنه، وابن حبان (٥٠٧٣)، وابن الجارود (١٠٠٧)، والبخاري (٢٥٠٣)، وابن ماجه (٢٣٦٨)، والطحاوي في شرح معاني الآثار ٤/١٤٤، والدارقطني ٤/٢١٣، والبيهقي ١٠/١٦٨، وابن عبد البر في التمهيد ٢/١٤٢، ١٤٣، ١٤٤.

(٣) أخرجه أبو داود (٣٦١٠)، والبيهقي في السنن ١٠/١٦٨، وفي المعرفة ١٤/٢٩٠، وابن عبد البر ٢/١٤١.

(٤) أخرجه أبو داود (٣٦١١) والطحاوي ٤/١٤٤.

فصل

انفراد الثقة في الحديث بزيادة مقبول^(*)؛ سواء كانت لفظاً أو معنى^(*)، زيادة الثقة

= نسوها بعد ما حدثوا بها عن سمعها منهم فكان أحدهم يقول: حدثني فلان عني عن فلان بكذا وكذا، ومنها حديث سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة عن رسول الله ﷺ: (إذا نكحت المرأة بغير إذن وليها فنكاحها باطل) الحديث^(١)، قال ابن جريج: لقيت الزهري فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه^(٢)، وقد جمع الحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي في هذا المعنى كتاباً سماه (أخبار من حدث ثم نسي).

* قوله: «فصل انفراد الثقة بالحديث إلخ» قال الحافظ بن الصلاح^(٣): زيادة الثقة فن لطيف تستحسن العناية به، وقد كان أبو بكر بن زياد النيسابوري وأبو نعيم الجرجاني المذكورين بمعرفة زيادات الألفاظ الفقهية في الحديث.

* قوله: «سواء كانت لفظاً أو معنى» مثال اللفظية: قوله: ربنا لك الحمد^(٤)، ولك الحمد^(٥)، فإن الواو زيادة في اللفظ لا في المعنى، والمعنوية هي الزيادة التي تفيد معنى =

(١) أخرجه أبو داود (٢٠٨٣)، وابن ماجه (١٨٧٩)، والترمذي (١١٠٢)، والنسائي في الكبرى (٥٣٩٤)، وابن حبان (٤٠٧٤)، والحاكم ٢/١٦٨، وعبد الرزاق ٦/١٩٥، وابن أبي شيبة ٤/١٢٨، والطيالسي (١٤٦٣)، وأحمد ٦/١٦٥، والطحاوي ٣/٧، والدرامي ٢/١٣٧، والدارقطني ٣/٢٢١، والبيهقي ٧/١٠٥، وابن الجارود (٧٠٠).

(٢) أخرجه أحمد ٦/٤٧، والطحاوي ٣/٧، وقدح في هذه الرواية أحمد كما في سنن البيهقي ٧/١٠٦، والحاكم ٢/١٦٨، والترمذي (١١٠٢)، وابن حبان (٤٠٧٤)، وابن عدي في الكامل ٣/١١٥، وقد وافق سليمان بن موسى عدد من الرواة عن الزهري كما عند أحمد ٦/٦٦، وأبي داود (٢٠٨٤)، والطحاوي ٣/٧، والبيهقي ٧/١٠٦.

(٣) مقدمة ابن الصلاح ص ٤٠.

(٤) أخرجه البخاري (٧٨٩) من حديث أبي هريرة.

(٥) أخرجه البخاري (٨٠٣)، ومسلم (٢٨/٣٩٢) من حديثه.

لأنه لو انفرد بمحدث لقبيل^(*)، فكذلك إذا انفرد بزيادة، وغير ممتنع أن ينفرد بحفظ الزيادة، إذ إن^(١) المحتمل أن يكون النبي ﷺ ذكر ذلك في مجلسين^(*) وذكر الزيادة

=زائداً؛ كقوله عليه الصلاة والسلام: (إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا)^(٢)، فإن الأكثرين ممن روى هذا الحديث لم يذكروا (والسلعة قائمة)^(٣).

* قوله: «لأنه لو انفرد إلخ» هذا دليل المسألة من جهة القياس، والمعنى: إذا قبل الحديث المستقل ممن انفرد به غير المستقل أولى بالقبول، لأن الزيادة تابعة لغيرها، وأيضاً أن انفرد الثقة بالزيادة ممكن، وقد أخبر به الثقة، وكل ممكن أخبر به الثقة وجب قبوله، فانفرد الثقة بالزيادة يجب قبوله.

* قوله: «إذ من المحتمل إلخ»، مثاله: حديث أبي سعيد الخدري فإنه روى حديث: الذي يُمنيه الله تعالى في الجنة فيتمنى حتى تنقطع به الأمانى، فيقول الله عز وجل: فإن لك ما تمنيت ومثله معه، فقال أبو هريرة: وكان يسمع هذا الحديث من أبي سعيد: فإن لك ما تمنيت وعشرة أمثاله، فقال أبو سعيد لم أسمع إلا ومثله معه، فقال أبو هريرة: قد سمعت رسول الله ﷺ يقول: (وعشرة)^(٤)، فهذا محتمل أنها كانا في مجلس واحد، وأن النبي ﷺ أتى باللفظين أحدهما بعد الآخر بوحى أو إلهام، فسمع أبو سعيد (ومثله معه)، =

(١) في بعض النسخ: (من).

(٢) أخرجه أحمد ١/٤٦٦ (٤٤٤٦)، وابن ماجه (٢١٨٦)، والدارقطني ٣/٢٠، والدارمي ٢/٢٥٠، والطبراني ١٠/٢١٥ (١٠٣٦٥) بلفظ: (فقول البائع أو يتاركان).

(٣) أخرجه أحمد (٤٤٤٤)، والطيالسي (٣٩٩)، وأبوداود (٣٥١١)، والنسائي (٤٦٥٢)، والترمذي (١٢٧٠)، والدارقطني ٣/٢٠، والحاكم ٢/٤٥، والبيهقي ٥/٣٣٢، وابن أبي شيبة ٦/٢٢٧،

وعبدالرزاق (١٥١٨٥)، وأبو يعلى (٤٩٨٤) بلفظ: (فقول البائع أو يتاركان).

(٤) هكذا رواه أحمد ٣/٧٠، وعبد بن حيد كما في المنتخب (٩٩١).

في أحدهما؛ ولم يحضرها الناقص، ويحتمل أن راوي الناقص دخل في أثناء المجلس (*)؛

= وشغل بعارض عن سماع (وعشرة أمثاله)، وسمعها أبو هريرة، ويحتمل أنه كان في مجلسين غاب أبو سعيد عن أحدهما، هكذا في رواية للإمام أحمد وفيها^(١) ثم قال أحدهما لصاحبه حدث بما سمعت وأحدث بما سمعت، وله في رواية أخرى^(٢) عن أبي سعيد (لك هذا وعشرة أمثاله) كرواية أبي هريرة، ولعله لما ذكره تذكر فوافق^(٣).

* قوله: «ويحتمل أن راوي الناقص دخل في أثناء المجلس» وقد فاته بعض الحديث فرواه من سمعه دونه^(٤)، كما روى عقبه بن عامر قال: كانت علينا رعاية الإبل فجاءت نوبتي أرعاها، فَرَوَّحْتُهَا بعشي، فأدركت رسول الله ﷺ قائماً يحدث الناس، فأدركت من قوله: (ما من مسلم يتوضأ فيحسن وضوءه ثم يقوم فيصلي ركعتين مقبل عليهما بقلبه ووجهه إلا وجبت له الجنة) فقلت: ما أجود هذا؛ فإذا هو عمر بن الخطاب بين يدي؛ يقول: التي قبلها أجود منها، قال: (ما منكم من أحد يتوضأ فيسبغ الوضوء ثم يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله إلا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء) رواه مسلم في صحيحه^(٥).

(١) أخرجه أحمد ٣/٢٦، والحاكم ٤/٤٧٥.

(٢) أخرجه أحمد ٢/٢٧٦ أن أبا هريرة يقول: (لك مثله) وأن أبا سعيد يقول: (ولك عشرة أمثاله)، وهكذا أخرجه البخاري (٨٠٦)، ومسلم (١٨٢).

(٣) هكذا نقله المؤلف من الطوفي ٢/٢٢٣، ولم أجد توافقها في شيء من كتب السنة.

(٤) أي: راوي الناقص.

(٥) أخرجه مسلم (٢٣٤)، وأبو داود (١٦٩)، وأحمد ٤/١٤٦ (١٧٣١٤)، وابن حبان (١٠٥٠)، وابن

خزيمة (٢٢٢).

أو عرض له في أثنائه ما يزعجه^(*)، أو ما يدهشه عن الإصغاء، أو يوجب له القيام قبل التمام، أو سمع الكل ونسي الزيادة، والراوي للتمام عدل جازم بالرواية فلا تكذبه مع إمكان تصديقه.

فإن عُلِمَ أن السماع كان في مجلس واحد، فقال أبو الخطاب: يقدم قول الأكثرين وذوي الضبط^(*)، فإن تساوا في الحفظ والضبط قدم قول المثبت، وقال القاضي: إذا (تساوا)^(١) فعلى روايتين.

* قوله: «أو عرض له في أثنائه ما يزعجه» مثاله: ما روى عن عمران بن حصين قال: دخلت على النبي ﷺ؛ وعقلت ناقتي بالباب، فأتى ناس من أهل اليمن، فقالوا: يا رسول الله جئنا نتفقه في الدين، ولنسألك عن أول هذا الأمر: ما كان، قال: كان الله ولم يكن معه^(٢) شيء وكان عرشه على الماء، ثم خلق السماوات والأرض، وكتب في الذكر كل شيء، قال عمران: ثم أتاني رجل، فقال: يا عمران، ادرك ناقتك، فقد ذهبت، فانطلقت أطلبها، فإذا السراب يتقطع دونها، وأيم الله لوددت أنها ذهبت ولم أقم، والحديث مشهور^(٣).

* قوله: «يقدم قول الأكثرين»^(٤) سواء كانوا رواة الزيادة أو غيرهم، تغليباً لجانب الكثرة، لأن الخطأ عنهم أبعد، فإن استوا في الكثرة قدم الألفظ والأضبط، لأن الحفظ والضبط مما يصلح الترجيح بهما فإن استوا في الكثرة والحفظ والضبط قدم قول المثبت على قول النافي، وقال القاضي أبو يعلى: فيه روايتان^(٥)، وقال في التحرير^(٦): وفي العدة=

(١) في بعض النسخ: (تساويا)، وفي أخرى (تسامدا)، انظر: روضة الناظر ٢/٤٢١.

(٢) لم أجد هذا اللفظ في البخاري، بل قال في (٣١٩١): شيء غيره، وفي (٧٤١٨): شيء قبله.

(٣) أخرجه البخاري (٣١٩١، ٧٤١٨)، وأحمد ٤/٤٣١.

(٤) انظر: التمهيد ٣/١٥٣.

(٥) العدة ٣/١٠٠٤-١٠٠٧.

(٦) التحرير ٥/٢١٠١، شرح الكوكب المنير ٢/٥٤٢.

= للقاضي أبي يعلى نصه الأخذ بالزائد، وهو مذهبنا، وأطلق، وحكي عن الشافعي والأكثر^(١)، ومنعه جماعةٌ ورؤي عن أحمد وأول انتهى، أي: بتشديد الواو بالبناء للمجهول^(٢) وهذا يدل على أن أبا يعلى أطلق في موضع، واختار الأخذ بالزائد في العدة^(٣)، ويقتضي قوله: وأول ترجيح رواية الأخذ بالزيادة على رواية المنع.

(تنبيه)^(٤): قد تكون الزيادة في الحديث رافعة للإشكال؛ مزيلة للإجمال والاحتمال، وقد تكون دالة على إرادة القدر المشترك لا على خصوصية الزيادة أو ضدها، مثال الأول: قوله: عليه الصلاة والسلام: (إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث)^(٥) فإن هذا اللفظ محتمل لأن يكون معناه: أنه يدفع الخبث عن نفسه لقوته، ويحتمل أن معناه أنه يضعف عن حمل الخبث لضعفه، فجاء الحديث عند أحمد وابن ماجه: (إذا بلغ الماء قلتين لم ينجسه شيء)^(٦)، فكانت هذه الزيادة رافعة للإشكال مزيلة للاحتمال، ومثال الثاني حديث: (إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فاعسلوه سبعةً إحداهن بالتراب)^(٧)، وفي لفظ: (أولاهن)^(٨)، وفي لفظ: (أخراهن =

(١) الكفاية ص ٥٩٧.

(٢) ممن أولها أبو الخطاب في التمهيد ٣/١٥٣.

(٣) العدة ٣/١٠٠٤.

(٤) انظره في شرح مختصر الروضة ٢/٢٢٦.

(٥) أخرجه أبو داود (٦٣)، والنسائي (٥٢)، والترمذي (٦٧)، وأحد ٢/١٢.

(٦) أخرجه أبو داود (٦٥)، وابن ماجه (٥١٧)، وأحد ٢/٢٧.

(٧) أخرجه النسائي في الكبرى (٦٩)، والبخاري كما في كشف الأستار (٢٧٧)، ورواه ابن الجارود (٥٢):

(أولاهن أو إحداهن) على الشك.

(٨) أخرجه مسلم (٢٧٩/٩١)، وأبو داود (٧١)، والنسائي (٣٣٩)، وأحد ٢/٤٢٧، والبيهقي

٢٤٠/١، وابن خزيمة (٩٧)، والدارقطني ١/٦٤.

فصل

الرواية بالمعنى

وتجوز رواية الحديث بالمعنى للعالم المفرق بين المحتمل وغير المحتمل^(*)، والظاهر والأظهر، والعام والأعم عند الجمهور^(*)، فيبدل لفظاً^(*) مكان لفظ فيما لا يختلف

= بالتراب^(١)، فالتقييد بالأولى والأخرى تضاد لا سبيل معه إلى الجمع بين الروائيتين، فكان ذلك دليلاً على إرادة القدر المشترك، وهو غسلة واحدة بتراب أيتهن كانت، وقد تكون الزيادة دالة على أمور أخرى، تعرف بالنظر في الحديث، واعتباره بقوانين أصول الفقه.

* قوله: «فصل وتجوز رواية الحديث بالمعنى إلخ»، حاصله: أن الراوي إما غير عالم بمقتضيات الألفاظ والفرق بينهما من جهة الإطلاق والتقييد والعموم والخصوص فلا يجوز له الرواية بالمعنى، وإما عالم بذلك ففيه تفصيل وهو إن كان المعنى غير مطابق للفظ لم يجوز، وإن كان مطابقاً له جاز، وأشار القرافي^(٢) إلى المطابقة بقوله: يجوز بثلاثة شروط أن لا يزيد الترجمة ولا ينقص ولا يكون أخفى من لفظ الشارع.

* قوله: «عند الجمهور» ومنهم أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد في رواية عنه^(٣).

* قوله: «فيبدل لفظاً مكان لفظ» هكذا رأيت هذه العبارة في نسختين وقعتا بيدي من هذا الكتاب، والظاهر أن بهما إسقاط كلمات من قلم الناسخ، لأن قوله: (فيبدل لفظاً) قول لقوم غير الأولين، فالأقوال ثلاثة، وإليك عبارة المستصفي حيث إن المصنف يستمد =

(١) أخرجه أبو داود (٧٣)، والبيهقي ١/ ٢٤١، والدارقطني ١/ ٦٤، ورواه على الشك البيهقي ١/ ٢٤٠،

والبغوي (٢٨٩)، وأبو عوانة (٥٤٢)، ورواه مطلقاً بدون ذكر الترتيب البخاري (١٧٢)، ومسلم

(٢٧٩)، والنسائي (٣٣٦)، وأحمد ٢/ ٢٤٥، كما ورد الترتيب في الثامنة من حديث عبدالله بن مغفل عند

أبي داود (٧٤)، ومسلم (٢٨٠)، والنسائي (٣٣٧)، وانظر: فتح الباري ١/ ٢٧٥.

(٢) شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٠.

(٣) انظر: بذل النظر ص ٤٤٥، إحكام الفصول ص ٣١٥، المستصفي ٢/ ٢٧٨، العدة ٣/ ٩٦٨، التمهيد

٣/ ١٦١، ولم يذكر رواية أخرى بالمنع، وأشار في شرح الكوكب المنير ٢/ ٥٣١ للرواية الثانية،

ومحل الخلاف فيها لا يتعبد بلفظه.

الناس فيه، كالألفاظ المترادفة؛ مثل القعود والجلوس، والصب والإراقة، والحظر والتحريم، والمعرفة والعلم، وسائر ما لا يشك فيه، ولا يتطرق إليه الاستنباط والفهم^(*)، ولا يجوز إلا فيما فهمه قطعاً، دون ما فهمه بنوع استنباط واستدلال يختلف فيه، ولا يجوز أيضاً للجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ. ومنع منه بعض أصحاب الحديث مطلقاً^(*) لقول النبي ﷺ: (نَضِرُ الله امرأ سمع مقالتي فآدأها كما سمعها فرب مبلغ أوعى من سامع)^(١).

=منه حتى ظن أنه اختصره منه، قال^(٢): مسألة: نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ، أما العالم بالفرق بين المحتمل وغير المحتمل، والظاهر والأظهر، والعام والأعم فقد جَوَّز له الشافعي ومالك وأبو حنيفة وجمهير الفقهاء أن ينقله على المعنى إذا فهمه، وقال فريق: لا يجوز له إلا إبدال اللفظ بما يرادفه ويساويه في المعنى، كما يبذل القعود بالجلوس، والعلم بالمعرفة، والاستطاعة بالقدرة، والإبصار بالإحساس بالبصر، والحظر بالتحريم وسائر ما لا يشك فيه، هذا كلامه، فعلى هذين النسختين أدخل المصنف قول ذلك الفريق في قول الجمهور؛ هكذا تحرير المقام فليتبته.

* قوله: «ولا يتطرق إليه الاستنباط والفهم» المراد فيما يكون فيه الاستنباط والفهم متفاوتاً، لا فيما لا يكون متفاوتاً كالقعود والجلوس، والحاصل: أنه لا يجوز إلا فيما فهمه قطعاً، لا فيما فهمه بنوع استدلال يختلف فيه الناظرون.

* قوله: «ومنع بعض أهل الحديث مطلقاً^(٣)» فقالوا: يجب نقل اللفظ بصورته من غير فرق بين العارف وغيره؛ كما يدل عليه قوله: (مطلقاً) ونقله القاضي

(١) سبق تخريجه ١/٣٠٣.

(٢) المستصفي ٢/٢٧٨.

(٣) الكفاية ص ٣٠٠، الإلماع ص ١٧٤، ١٧٨، الباعث الحثيث ص ١٤١.

= الشافعي^(١) عن كثير من السلف وأهل التحري في الحديث، وقال: إنه مذهب مالك^(٢)، ونقله الجويني^(٣) والقشيري عن معظم المحدثين، وحكى عن أبي بكر الرازي من الحنفية^(٤)، وهو مذهب الظاهرية^(٥) نقله عنهم القاضي عبد الوهاب، ونقله ابن السمعاني عن عبدالله بن عمر وجماعة من التابعين^(٦)؛ منهم ابن سيرين^(٧)، وبه قال الاستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني^(٨)، ونقله العلاء المرداوي رواية عن أحمد^(٩)، ولا يخفى ما في هذا المذهب من الحرج البالغ والمخالفة لما كان عليه السلف والخلف من الرواة، كما تراه في كثير من الأحاديث التي يرويها جماعة، فإن غالبها بألفاظ مختلفة مع الاتحاد في المعنى المقصود، بل قد ترى الواحد من الصحابة فمن بعدهم يأتي في بعض الحالات بلفظ في رواية، وفي =

(١) يظهر أن المراد الباقلاني كما هو ظاهر إطلاق البحر المحيط ٤/٣٥٨، ولاعتناؤه بمذهب مالك.
(٢) وذكر في الكفاية ص ٢٨٨، عن مالك عدم الجواز، وذكر عياض في الإلماع ص ١٧٩، والبايجي في إحكام الفصول ص ٣١٥ عن مالك روايتين.
(٣) البرهان ١/٦٥٦.

(٤) نسب الكمال بن المهام هذا القول إلى أبي بكر الجصاص وعارضه شارحاه في التقرير ٢/٢٨٥، وتيسير التحرير ٣/٩٨، ونسب له في فواتح الرحموت ٢/١٦٧ أنه يجوز رواية لفظ الحديث بمرادفه فقط، وعبارته في الفصول ٣/٢١١ محتملة، فهو يقول: (والأحوط عندنا أداء اللفظ وسياقه على وجه دون الاختصار على المعنى، إلا أن يكون الراوي مثل الحسن والشعبي في إتقانها للمعاني)، ثم يقول: (والدليل على صحة ما ذكرنا من وجوب نقل اللفظ بعينه)، وظاهر عبارته أن الوجوب لغير متقن المعاني.

(٥) الإحكام لابن حزم ١/٢١٣.
(٦) قواطع الأدلة ٢/٣٢٦، وفي شرح الكوكب ٢/٥٣٢: أنهم لم يوجبوا مراعاة اللفظ وإن التزموه فلعله للاستحباب.

(٧) الفصول ٣/٢١١، الكفاية ص ٢٨٤.

(٨) البحر المحيط ٤/٣٥٨.

(٩) التحيير ٥/٢٠٨١، شرح الكوكب ٢/٥٣١.

ولنا: الإجماع على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم^(*)؛ فإذا جاز إبدال كلمة عربية بأعجمية ترادفها فبعبارة أولى، وكذلك كان سفراء النبي ﷺ

= أخرى بغير ذلك اللفظ مما يؤدي معناه، وهذا أمر لا شك فيه، فإن قلت: فما تقول فيما رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي والترمذي، وقال: حديث حسن صحيح، عن البراء بن عازب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (إذا أخذت مضجعتك فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضطجع على شقك الأيمن؛ ثم قل: اللهم أسلمت وجهي إليك، وفوضت أمري إليك، وألجأت ظهري إليك رهبة ورغبة إليك، لا ملجأ ولا منجأ منك إلا إليك، آمنت بكتابك الذي أنزلت، ونبيتك الذي أرسلت، فإن مت في ليلتك مت على الفطرة)، قال: فرددتهن لأستذكرهن، فقلت: آمنت برسولك الذي أرسلت، فقال: قل: آمنت بنبيتك الذي أرسلت^(١)، فأنكر عليه إبدال لفظ النبي بالرسول وهما متساويان، وهذا يدل على اعتبار نقل اللفظ بصورته، قلنا في الجواب عنه: إن فائدة قوله: ﷺ له: قل: ونبيتك الذي أرسلت؛ إما عدم الالتباس بجبريل فإنه رسول الله إلى الأنبياء؛ فلو قال: ورسولك لالتبس به، وإنما مقصوده ههنا الإيذان به ﷺ، لأنه يستلزم الإيذان بجبريل وغيره مما يجب الإيذان به بخلاف العكس، أعني أن الإيذان بجبريل لا يستلزم الإيذان بالنبي عليه السلام، أو تكون فائدة ذلك الجمع في الحديث بين لفظي النبوة والرسالة في قوله: ونبيتك الذي أرسلت، وإحداهما أعم من الأخرى، والجمع بينهما أبلغ في الإيذان، وأفخم للرسول ﷺ.

* قوله: «ولنا: الإجماع على جواز شرحه الشرع للعجم بلغاتهم» في هذا الاستدلال نظر، لأن التفسير بالأعجمية إنما كان لضرورة معرفة معنى الشرع للعجم، وإذا فسر الحديث بغير لغة العرب خرج عن كونه حديثاً.

(١) أخرجه البخاري (٦٣١١)، ومسلم (٢٧١٠)، وأبو داود (٥٠٤٦)، والنسائي في الكبرى

يلغونهم^(١) أو امره بلغتهم، وهذا لأننا نعلم أنه لا (يتعبد)^(٢) باللفظ، وإنما المقصود فهم المعنى وإيصاله إلى الخلق^(*)، ويدل على ذلك أن الخطب المتحدة والوقائع رواها الصحابة بألفاظ مختلفة؛ ولأن الشهادة أكد من الرواية؛ ولو سمع الشاهد شاهدا يشهد بالعجمية جاز أن يشهد على شهادته بالعربية؛ ولأنه تجوز الرواية عن غير النبي ﷺ بالمعنى^(*)؛ فكذلك عنه؛ فإن الكذب فيهما حرام. والحديث حجة لنا^(*)، لأنه ذكر العلة، وهو اختلاف الناس في الفقه والفهم؛ ونحن لا نجوزُه لغير من يفهم، جواب آخر: أن من روى بالمعنى فقد روى كما

* قوله: «لأننا نعلم أنه لا يعتد باللفظ إلخ» بيانه: لا يخفى أن التعبد في الحديث بالمعنى؛ لأنه المقصود؛ لا باللفظ؛ بخلاف القرآن؛ فإن التعبد بمعناه للإبلاغ؛ وبلفظه للتلاوة والإعجاز؛ بدليل الحروف المقطعة في أوائل السور؛ فإنه ليس لها معنى يفهم فيمثل؛ ونحن متعبدون بلفظها؛ والأجر يترتب عليها على كل حرف عشر حسنات؛ كسائر حروف القرآن.

* قوله: «ولأنه تجوز الرواية إلخ» يعني أن تبديل اللفظ بما يؤدي معناه جائز في غير السنة؛ كالتخاطب الجاري بين الناس؛ فكذلك ينبغي أن يكون في السنة؛ لأن المحذور من ذلك إنما هو الكذب؛ وهو حرام في السنة وغيرها من محاورات الناس؛ وقد جاز في أحدهما فليجز في الآخر، قلت: وفي هذا نظر، وذلك لأنه قياس مع الفارق؛ إذ الكذب على السنة كذب على النبي ﷺ، وقد قال: (ليس الكذب عليّ كالكذب على غيري)^(٣).

* قوله: «والحديث حجة لنا إلخ» أراد به حديث: (نضر الله امرءاً الذي استدل به الخصم، وقوله: «حجة لنا» أجاب بالقول بالموجب - الآتي بيانه في آخر القياس -، وحاصله: أن الموجب اقتضى أن الراوي يؤدي الحديث كما سمعه، والراوي بالمعنى المطابق =

(١) أي: (العجم).

(٢) في المطبوع: (يتعبد).

(٣) أخرجه البخاري (١٢٩١)، ومسلم (٤) بلفظ: (إن كذباً عليّ ليس ككذب على أحد) من حديث المغيرة.

سمع، ولهذا لا يعد كذبا، قال أبو الخطاب^(١): ولا يجوز أن يبدل لفظا بأظهر منه، لأن الشارع ربما قصد إيصال الحكم باللفظ الجلي تارة، وبالخفي أخرى.

=يؤدي كما سمع، سلمناه ولكن دعاه لأنه الأولى إذ لا ريب في أن الأولى نقل اللفظ على صورته، ولم يمنعه أن ينقل بالمعنى.

(تتمة): قال ابن الصلاح^(٢) بعد أن ذكر الخلاف في المسألة: إن هذا الخلاف لا نراه جارياً ولا أجراه الناس فيما نعلم فيما تضمنته بطون الكتب، فليس لأحد أن يغير لفظ شيء من كتاب مصنف؛ ويثبت بدله فيه لفظاً آخر بمعناه، فإن الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص لما كان عليهم في ضبط الألفاظ والجمود عليها من الحرج والنصب، وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه بطون الأوراق والكتب، ولأنه إن ملك تغيير اللفظ فليس يملك تغيير تصنيف غيره، وينبغي لمن روى حديثاً بالمعنى أن يتبعه بأن يقول: أو كما قال؛ أو نحو هذا؛ أو ما أشبه ذلك من الألفاظ روى ذلك (جماعة) من الصحابة: عن ابن مسعود^(٣) وأبي الدرداء^(٤) وأنس^(٥) رضي الله عنه. قال أبو بكر الخطيب: والصحابة أرباب اللسان وأعلم الخلق بمعنى الكلام، ولم يكونوا يقولون ذلك إلا تخوفاً من الزلل لمعرفتهم، لما في الرواية على المعنى من الخطر، وقال النووي في شرح خطبة الإمام مسلم^(٦) بعد أن ذكر الخلاف في المسألة: هذا في غير المصنفات، أما المصنفات فلا يجوز تغييرها، وإن كان بالمعنى، أما إذا وقع في الرواية أو التصنيف غلط فالصواب الذي قاله الجماهير: أنه يرويه على الصواب، ولا يغيره في الكتاب، بل ينبه عليه حال الرواية في حاشية الكتاب، فيقول: كذا وقع الصواب كذا.

(١) التمهيد ٣/ ١٦٢.

(٢) مقدمة ابن الصلاح ص ٦٨.

(٣) أخرجه ابن ماجه (٢٣)، والحاكم ١/ ١١١ وصححه على شرط الشيخين ووافقه الذهبي، وأخرجه

الدارمي ١/ ٨٣.

(٤) أخرجه الدرامي ١/ ٨٣، والخطيب في الكفاية ص ٣١٠.

(٥) أخرجه ابن ماجه (٢٤)، والدرامي ١/ ٨٤، والخطيب في الكفاية ص ٣١١.

(٦) شرح صحيح مسلم ١/ ٧٢.

فصل

مراسيل الصحابة مراسيل (*) أصحاب النبي ﷺ مقبولة عند الجمهور (*)، وشذ قوم فقالوا: لا يقبل مرسل الصحابي إلا إذا عرف بصريح خبره، أو بعادته أنه لا يروي إلا عن صحابي، وإلا فلا، لأنه قد يروي عن من لم تثبت لنا صحبته.

* قوله: «فصل مراسيل إلخ» المرسل في اصطلاح جمهور أهل الحديث^(١) هو: أن يترك التابعي الواسطة بينه وبين رسول الله ﷺ، ويقول: قال رسول الله ﷺ، وأما جمهور أهل الأصول^(٢) فقالوا: المرسل قول من لم يلق النبي ﷺ: قال رسول الله ﷺ، سواء كان من التابعين أو من تابعي التابعين أو ممن بعدهم، وإطلاق المرسل على هذا وإن كان اصطلاحاً ولا مشاحة فيه لكن محل الخلاف هو المرسل باصطلاح أهل الحديث، قال الواسطي في شرح المختصر: والشافعي يطلق عليه أي: على المرسل المنقطع^(٣) أيضاً انتهى، والمراد من مرسل الصحابي: ما رواه^(٤) عن النبي ﷺ بواسطة راو آخر لم يسمه.

* قوله: «عند الجمهور» منهم مالك وأبو حنيفة وجمهور المعتزلة^(٥)، وهو أشهر الروايتين عند أحمد^(٦)، واختاره الأمدى^(٧).

(١) الباعث الحثيث ص ٤٨، مقدمة ابن الصلاح ص ٢٧، قواطع الأدلة ٢ / ٤٣١.

(٢) غاية الوصول ص ١٠٤، شرح الكوكب المنير ٢ / ٥٧٤، البحر المحيط ٤ / ٤٠٣، وهناك اصطلاح ثالث مشهور وهو أن المرسل ما سقط من إسناده راو فأكثر بغض النظر عن محل الراوي المسقط. انظر: الإحكام للأمدى ١ / ١٤٣، التمهيد ٣ / ١٣٠، الكفاية ص ٥٤٦، البرهان ١ / ٦٣٢، المستصفي ٢ / ٢٨١، وهو ظاهر عبارة المصنف.

(٣) انظر: قواطع الأدلة ٢ / ٤٦٠.

(٤) يعني: الصحابي.

(٥) إحكام الفصول ص ٢٧٢، أصول السرخسي ١ / ٣٥٩، المعتمد ٢ / ٦٣٢.

(٦) قال في المسودة ص ٢٥٩: «لا تختلف الرواية في قبول مرسل الصحابة»، ولعل الشارح أراد مرسل غير الصحابي وهي مسألة مستقلة ستأتي.

(٧) الإحكام ٢ / ١٣٦.

وهذا ليس بصحيح، فإن الأمة اتفقت على قبول رواية ابن عباس ونظرائه من أصاغر الصحابة مع إكثارهم، وأكثر روايتهم عن النبي ﷺ مراسيل. قال البراء بن عازب: ما كل ما حدثناكم به عن رسول الله ﷺ سمعناه منه، غير أننا لا نكذب^(*).

وكثير منهم كان يرسل الحديث، فإذا استكشف قال: حدثني به فلان، كأبي هريرة وابن عباس^(*) وغيرهما، والظاهر أنهم لا يروون إلا عن صحابي، والصحابة معلومة عدالتهم، فإن روي عن غير صحابي فلا يروون إلا عن علموا عدالته، والرواية عن غير عدل وهم بعيد لا يلتفت إليه؛ ولا يعول عليه.

* قوله: «غير أننا لا نكذب»^(١) يعني: بل بعضنا يروي بواسطة بعض.

* قوله: «كأبي هريرة وابن عباس» حيث روى الأول حديث (من أصبح جنباً فلا صوم له) عن الفضل بن عباس، وروى الثاني (إنما الربا في النسب) عن أسامة بن زيد، وقد تقدم ذلك في مراتب ألقاظ الصحابي^(٢).

(١) أخرجه أحمد ٤/٢٨٣، والحاكم ١/٩٥، ويعقوب بن سفيان ٢/٦٣٤، وأبونعيم في معرفة الصحابة

(١١٤١) بسند صحيح.

(٢) تقدم ١/٣٠٤.

فصل

المراسيل فأما مراسيل غير الصحابة - وهو أن يقول: قال النبي ﷺ من لم يعاصره، أو يقول: قال أبو هريرة من لم يدركه، ففيها روايتان: إحداهما: تقبل، اختارها القاضي، وهو مذهب مالك وأبي حنيفة وجماعة من المتكلمين^(١).

والأخرى: لا تقبل، وهو قول الشافعي^(*)، وبعض أهل الحديث وأهل الظاهر^(٢)، ولهم دليلان، أحدهما: أنه لو ذكر شيخه ولم يعدله وبقي مجهولا

* قوله: «والأخرى لا تقبل»^(٣)، وهو قول الشافعي «أطلق القول بالرد عن الشافعي الغزالي في المستصفي»^(٤)، والذي علمناه من شرح الواسطي الشافعي وغيره من مطولات أصول الشافعية ما تراه قال الواسطي^(٥): «وفي المرسل مذاهب أحدها قبوله - إلى أن قال - : ثانيها: رده وبه قال الشافعي وجماعات حتى قال القاضي^(٦) استقرت عليه آراء جهابذة الحفاظ، ونقله مسلم بن الحجاج في صدر الصحيح عن قول أهل العلم بالأخبار^(٧)، وقال الخطيب^(٨): هو قول أكثر الأئمة من حفاظ الحديث ونقاد الأثر، ثالثها: قال الشافعي إن أسنده غيره، أو أرسله وشيوخها مختلفة، أو عضده قول صحابي أو أكثر العلماء، أو عرف =

(١) العدة ٣/٩٠٦، أحكام الفصول ص ٢٧٢، أصول السرخسي ١/٣٥٩.

(٢) الكفاية ٥٤٧، الباعث الحقيقي ص ٤٨، الإحكام لابن حزم ١/١٤٣.

(٣) التمهيد لأبي الخطاب ٣/١٣٠.

(٤) المستصفي ٢/٢٨١.

(٥) انظر: البحر المحيط ٤/٤١٠.

(٦) انظر: التلخيص ٢/٤١٨، الكفاية ص ٥٤٧، الباعث الخيبي ص ٤٨.

(٧) هكذا نقله الشارح عن الإمام مسلم، والموجود في مقدمة صحيحه ١/٣٠: أنه ذكر على لسان مخالف له وإن لم يرد على المخالف في هذه المسألة بعينها ورد عليه في غيرها.

(٨) الكفاية ص ٥٤٧.

= أنه لا يرسل إلا عن عدل قبل، كذا حكاه المصنف، يعني ابن الحاجب^(١) عن الشافعي تبعاً للآمدي^(٢). هذا كلامه، ولم يرتض ابن السبكي^(٣) ذلك التفصيل عن الشافعي وناقش ابن الحاجب في رفع الحاجب، وقال في أثناء المناقشة: وما نقله عن الشافعي سيرف أنه ليس على وجهه، ولا نعرف أحداً حكاه كذلك، بل المشهور عنه الرد رأساً، وأنكر قول^(٤) إمام الحرمين أبي المعالي الجويني، ومخالفة الشافعي في الأصول شديدة، فإنه ابن بجدهما وملازم أرومتها، ثم قال: الذي لاح لي أن الشافعي لا يرد المراسيل، ولكن ينبغي فيها مزيد تأكيد يغلب على الظن، قال: وقد عثرت من كلامه على أنه إذا لم يجد إلا المرسل مع الإقرار^(٥) بالتعديل على الإجمال عمل به، قال: فكأن إضرابه عن المراسيل في حكم تقديم المسانيد عليها، قال ابن السبكي: قلت: وهذا لا نعرفه عن الشافعي والثابت عنه رد المراسيل رأساً وإنما هذا شيء ضعيف ذكره الماوردي، قال الواسطي: هذا الذي قاله ممنوع، والصواب: ما قاله إمام الحرمين، ثم نقل عن النووي أنه قال: قول من قال إن الشافعي لا يقبل المراسيل إلا مرسل سعيد بن المسيب غلط صريح، فإن الشافعي يقبل المرسل إذا وجد مسنداً سواء كان من مراسيل سعيد بن المسيب أو غيره^(٦)، والحاصل: أن الأصوليين من الشافعية اختلفوا اختلافاً طويلاً في مذهب الشافعي في المرسل، والذي =

(١) بيان المختصر ١/ ٧٦٢.

(٢) الإحكام للآمدي ٢/ ٣٤١.

(٣) انظر: الإبهاج ٢/ ٣٤١.

(٤) البرهان ١/ ٦٣٩.

(٥) في البرهان: (الاقتران).

(٦) انظر: نحوه في شرح صحيح مسلم ١/ ٣٠، المجموع شرح المهذب ١/ ١٠٣-١٠٧.

عندنا لم نقبله؛ فإذا لم يسمه فالجهل أتم، إذ من لا تعرف عينه كيف تعرف عدالته؟

الثاني: أن شهادة الفرع لا تقبل ما لم يعين شاهد الأصل، فكذا الرواية؛ وافتراق الشهادة والرواية في بعض التعبدات لا توجب فرقا في هذا المعنى، كما لا توجب فرقا في قبول رواية المجروح والمجهول.

ووجه الرواية الأولى (*): أن الظاهر من العدل الثقة أنه لا يستجيز أن يخبر عن النبي ﷺ بقول ويجزم به إلا بعد أن يعلم ثقة ناقله وعدالته، ولا يحل له إلزام الناس عبادة أو تحليل حرام أو تحريم مباح بأمر مشكوك فيه، فيظهر أن عدالته مستقرة عنده، فهو بمنزلة قوله: أخبرني فلان وهو ثقة عدل؛ ولو شك في الحديث ذكر من حدثه لتكون العهدة عليه دونه، ولهذا قال إبراهيم النخعي: إذا

=استقر عليه رأي جمهورهم وأساطينهم التفصيل، ليس الرد مطلقاً، وحاصل مذهبه أن الحديث إن كان من مراسيل الصحابة، أو كان قد أسنده غير من أرسله، أو أرسله راو آخر من غير طريق الأول؛ يعني اختلفت طرق إرساله فيتعاضد بعضها ببعض، أو يكون المرسل قد عرف من حاله أنه لا يروي إلا عن عدل، أو عضده قول صحابي أو قول أكثر أهل العلم فهو حجة، ووافقه على ذلك أكثر أصحابه والقاضي أبو بكر^(١)، وإذا علمت هذا علمت أن إطلاق المصنف النقل عن الشافعي تبعاً للغزالي ليس بجيد، وقال الطوفي من أصحابنا^(٢): التفصيل أحوط، والقبول مطلقاً أسهل وأكثر للأحكام.

* قوله: «وجه الرواية الأولى» أي: رواية قبول المرسل.

(١) التلخيص ٢/٤١٨، المستصفى ٢/٢٨١.

(٢) شرح مختصر الروضة ٢/٢٣١.

رويت عن عبد الله وأسندت فقد حدثني واحد، وإذا أرسلت فقد حدثني جماعة عنه^(١).

وأما^(٢) المجهول فإن الرواية عنه ليست بتعديل له في إحدى الروايتين، وفي الأخرى تكون تعديلاً على ما مضى^(٣) ولا كذلك ههنا. والرواية تفارق الشهادة في أمور كثيرة^(*)، منها: اللفظ والمجلس والعدد والذكورية والحرية عندهم، والعجز عن شهود الأصل والحرية عندهم^(٤)، وأنه لا يجوز لشهود الفرع الشهادة حتى تحملهم إياها شهود الأصل فيقولوا: أشهدوا على شهادتنا والرواية تخالف هذا فجاز اختلافهما في هذا الحكم.

* قوله: «والرواية تفارق الشهادة إلخ» جواب عن الدليل الثاني.

(١) أخرجه إسحاق كما في المطالب العالية (٣٠٢٥)، وابن سعد في الطبقات ٦ / ٢٧٢، والترمذي في

العلل ص ٢٢٣، وابن عبد البر في التمهيد ١ / ٣٧.

(٢) هذا جواب الدليل الأول للمانعين.

(٣) تقدم ١ / ٣٨٠.

(٤) تكرر هذا اللفظ في هذه النسخة خلافاً للنسخ الأخرى. انظر: روضة الناظر ٢ / ٤٣١.

فصل

ويقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى^(*)، كرفع اليدين في الصلاة^(١) ومس الذكر^(٢) ونحوه في قول الجمهور^(٣)، وقال أكثر الحنفية: لا يقبل^(٤)، لأن ما تعم به البلوى كخروج النجاسة من السيلين يوجد كثيراً وتنتقض به الطهارة؛ ولا يحل للنبي ﷺ أن لا يشيع حكمه، إذ يؤدي إلى إخفاء الشريعة وإبطال صلاة الخلق فتجب الإشاعة فيه، ثم تتوفر الدواعي على نقله فكيف يخفى حكمه، وتقف روايته على الواحد؟.

خبر الواحد فيما
تعم به البلوى

ولنا: أن الصحابة قبلوا خبر عائشة في الغسل من الجماع بدون الإنزال، وخبر رافع بن خديج في المخابرة^(٥)، ولأن الراوي عدل جازم بالرواية، وصدقه ممكن؛ فلا يجوز تكذيبه مع إمكان تصديقه، ولأن ما تعم به البلوى يثبت بالقياس^(*)،

* قوله: «فيما تعم به البلوى» أي: فيما يكثر التكليف به، وقوله: «ومس الذكر» أي: في نقض الوضوء به، وقوله: «ونحوه» أي: من أخبار الأحاد التي يكثر التكليف بمقتضاها.

* قوله: «ولأن ما تعم به البلوى يثبت بالقياس إلخ» هذا الرد غير مستقيم، لأن للحنفية أن يقولوا: نحن لا نثبته بالقياس مطلقاً، وإنما نثبته بالقياس الجلي المستنبط من خبر مشهور، فيكون القياس في معنى أصله، فإن راعوا هذه القاعدة لم يرد عليهم ما ذكرنا من ثبوت ما تعم به البلوى بالقياس، لأنهم لا يثبتونه بمطلق القياس، بل بقياس خاص، وباقي الإلزامات لا مناص لهم عنها.

(١) أخرجه من حديث ابن عمر البخاري (٧٣٦)، ومسلم (٣٩٠)، وأخرجه من حديث مالك بن

الحويرث البخاري (٧٣٧)، ومسلم (٣٩١).

(٢) أخرجه أبو داود (١٨١)، والنسائي (٤٤٥)، والترمذي (٨٢)، وابن ماجه (٤٧٩).

(٣) أحكام الفصول ص ٣٤٤، الوصول ٢/١٩٢، العدة ٣/٨٥٥.

(٤) أصول السرخسي ١/٣٦٨، تيسير التحرير ٣/١١٢.

(٥) سبق تخريجها ١/٣٤٨.

والقياس مستنبط من الخبر وفرع له، فلأن يثبت بالخبر الذي هو أصل أولى.

وما ذكروه يبطل بالوتر^(١) والقهقهة^(٢) وخروج النجاسة من غير السبيل وتثنية الإقامة^(٣) فإنه مما تعم به البلوى وقد أثبتوه بخبر الواحد^(٤).
ولم^(٥) يكلف الله تعالى رسوله ﷺ إشاعة جميع الأحكام؛ بل كلفه إشاعة البعض؛ ورد الخلق في البعض إلى خبر الواحد، كما ردهم إلى القياس في قاعدة الربا، وكان يسهل عليه أن يقول: لا تبيعوا المكيل بالمكيل والمطعوم بالمطعوم؛ حتى يستغنى عن الاستنباط من الأشياء الستة فيجوز أن يكون ما تعم به البلوى من جملة ما يقتضي مصلحة الخلق أن يرد فيه إلى خبر الواحد.

(١) أي: إيجاب الوتر بخبر واحد وهو مما تعم به البلوى، والأمر بالوتر جاء من حديث أبي سعيد أخرجه النسائي (١٦٨٤)، والترمذي (٤٦٨)، وابن ماجه (١١٨٩).
ومن حديث علي أخرجه النسائي (١٦٧٦)، وأبوداود (١٤١٦)، والترمذي (٤٥٣)، وابن ماجه (١١٦٩).

(٢) أي: إبطال الوضوء بالقهقهة داخل الصلاة، والحديث أخرجه عبد الرزاق (٧٣٦٠)، والدارقطني ١٦٥/١، وابن الجوزي في العلل ١/٣٧٣، والحارث كما في بغية الباحث (٨٧)، وابن عدي في الكامل ٣/١٠٢٦، والبيهقي ١/١٤٤ بأسانيد ضعيفة.

(٣) أخرجه الترمذي (١٩٤).

(٤) انظر: مسألة الوتر في نصب الراية ٢/١٠٨، ومسألة القهقهة فيه ١/٤٧، والخارج من السبيلين فيه ٣٧/١، وتثنية الإقامة فيه ٢٦٦.

(٥) هذا بدء الجواب عن أدلة المخالف.

فصل

خبر الواحد
في الحدود
ويقبل خبر الواحد في الحدود وما يسقط بالشبهات، وحكى عن الكرخي^(١)
أنه لا يقبل لأنه مظنون فيكون ذلك شبهة، فلا يقبل لقوله عليه السلام: (ادروا
الحدود بالشبهات)^(٢).

وهذا غير صحيح، فإن الحدود حكم شرعي يثبت بالشهادة فيقبل فيه خبر
الواحد كسائر الأحكام، ولأن ما يقبل فيه القياس المستنبط من خبر الواحد فهو
بالثبوت بخبر الواحد أولى، وما ذكره يبطل الشهادة والقياس؛ فإنهما مظنونان
ويقبلان في الحدود.

(١) أصول السرخسي ١/٣٣٣، فواتح الرحموت ٢/١٣٦.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ ابن عساكر في تاريخ ١٩/٣٤٢، وورد من حديث عائشة: (ادروا الحدود ما
استطعتم)، أخرجه الترمذي (١٤٥٤)، والحاكم ٤/٣٨٤، والدارقطني ٣/٨٤، والبيهقي
٨/٢٣٨، والخطيب في تاريخ بغداد ٥/٣٣١، وورد من حديث أبي هريرة بلفظ: (ادفعوا الحدود ما
وجدتم لها مدفعاً)، عند ابن ماجه (٢٥٤٥)، وأبي يعلى (٦٦١٨)، وابن عدي ١/٢٣٢، وأسانيدها
ضعيفة، وورد من قول عائشة أخرجه الترمذي (١٤٢٤)، وابن أبي شيبه ٩/٥٦٩، والبيهقي
٨/٢٣٨، وأبو يوسف في الخراج ص ١٦٥، ومن قول ابن مسعود بإسناد حسن، أخرجه ابن أبي
شيبه ٩/٥٦٧، والبيهقي ٨/٢٣٨، وعبد الرزاق (١٣٦٤٠)، والطبراني في الكبير ٩/٣٤١،
والدارقطني ٣/٨٤.

فصل

خبر الواحد
المخالف للقياس

ويقبل خبر الواحد فيما يخالف القياس^(*)، وحكي عن مالك أن القياس يقدم عليه^(١)، وقال أبو حنيفة: إذا خالف الأصول أو معنى الأصول لم يحتج به^(٢)

* قوله: «فصل ويقبل خبر الواحد فيما يخالف القياس» اعلم أن هاهنا إشكالا واشتباها، وهو أنه يقال: ما الفرق بين ما يخالف القياس وبين ما يخالف الأصول؟ والحنفية يمثلونه بخبر المصراة^(١)، وهو أيضا مخالف للقياس، إذ القياس ضمان المثلي بمثله؛ والتمر ليس مثالا للبن، والفرق بينهما أن القياس أخص من الأصول، إذ كل قياس أصل، وليس كل أصل قياسا، فما خالف القياس قد خالف أصلا خاصا، وما خالف الأصول يجوز أن يكون مخالفا لقياس أو نص أو إجماع أو استدلال أو استصحاب أو استحسان أو غير ذلك، فقد يكون مخالفا للقياس موافقا لبعض الأصول، وقد يكون بالعكس، كانتقاض الوضوء بالنوم موافق للقياس من جهة أنه تعليق للحكم بمظنته؛ كسائر الأحكام المعلقة بمظانها، وهو مخالف لبعض الأصول، وهو الاستصحاب، إذ الأصل عدم خروج الحدث، وقد ذهب إلى ذلك بعض أهل العلم^(٢)، وقد يكون مخالفا لهما جميعا كخبر المصراة فإن القياس كما دل على ضمان الشيء بمثله، كذلك النص والإجماع دل على ذلك، وقد يكون موافقا لهما، كالأثار في تحريم النيذ موافقة لقياسه على الخمر والنص والإجماع على تحريمها والنص على تحريم كل مسكر، فالقسمة رباعية لأن الخبر إما أن يوافق القياس والأصول، أو يخالفهما، أو يوافق أحدهما دون الآخر، وأصحابنا لم يتركوا حديث القهقهة لمخالفته للقياس، بل لعدم صحته عندهم.

(١) ورد في حديث أبي هريرة مرفوعاً: (لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد فإنه بخير النظرين بعد أن مجلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاع تمر)، أخرجه البخاري (٢١٤٨)، ومسلم (١١/١٥١٥).

(٢) انظر: المغني ١/٢٣٤.

وهو فاسد، فإن معاذاً قدم الكتاب والسنة على الاجتهاد^(*)، فصوبه النبي ﷺ، وقد عرفنا من الصحابة رضي الله عنهم في مجاري اجتهاداتهم أنهم كانوا يعدلون إلى القياس عند عدم النص^(*)، ولذلك قدم عمر حديث حمل بن مالك في غرة الجنين^(٣)، وكان يفاضل بين ديات الأصابع ويقسمها على قدر منافعها؛ فلما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (في كل أصبع عشر من الإبل)، رجع عنه إلى الخبر^(٤)؛ وكان بمحض من الصحابة، ولأن قول النبي ﷺ كلام المعصوم وقوله، والقياس استنباط الراوي، وكلام المعصوم أبلغ في إثارة غلبة الظن.

* قوله: «فإن معاذاً قدم الكتاب» حيث قال له: بم تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد، قال: أجتهد رأيي، فصوبه في ذلك^(٥)، وهو يقتضي تقديم الخبر على الاجتهاد والقياس مطلقاً؛ وإن خالفه، مع أنه لا تظهر فائدة تقديمه عليه إلا إذا خالفه.

* قوله: «عند عدم النص» أي: فتمى وجدوا النص تركوا الاجتهاد له.

(١) شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٧، مذكرة الشنقيطي ص ١٤٧.

(٢) تيسير التحرير ٣/ ٥٢، الحنفية يقدمون خبر الواحد على القياس إلا إذا لم يكن الراوي فقيهاً، انظر: أصول السرخسي ١/ ٣٣٩، القصول ٣/ ١٢٧، وفي تيسير التحرير ٣/ ١١٦، والتقرير والتجبير ٢/ ٢٩٨، أن هذا رأي متأخري الحنفية، وأن أبا حنيفة يقدم الخبر مطلقاً.

(٣) أخرجه أبو داود (٤٥٧٣).

(٤) أخرجه عبدالرزاق (١٧٦٩٨، ١٧٧٠٦)، والبيهقي ٨/ ٩٣، وإسحاق كسا في المطالب العالية (١٨٩٢).

(٥) أخرجه أبو داود (٣٥٩٢)، والترمذي (١٣٢٧)، وأحمد ٥/ ٢٣٠، والدارمي ١/ ٦٠، والبيهقي ١٠/ ١١٤، والطبراني ٢٠/ ١٧٠، وإسناده حسن.

ثم أصحاب أبي حنيفة قد أوجبوا الوضوء بالنيبذ في السفر دون الحضرة^(*)،

* قوله: «ثم إن أصحاب أبي حنيفة إلخ»^(١) هذا نقض على الحنفية وتقريره أنكم أوجبتم^(٢) الوضوء بالنيبذ في السفر دون الحضرة بشرطه عندكم، وأبطلتم الوضوء بالفهقة داخل الصلاة دون خارجها، وحكمتم في القسامة بخلاف القياس^(٣) مع أن ذلك مخالف للأصول فقد نقضتم أصلكم، فإن قلتم: محل النزاع إنها هو قبول خبر الواحد فيما يخالف الأصول، وخبر الوضوء بالنيبذ وبطلان الوضوء بالفهقة ليس من أخبار الآحاد عندنا، بل هو متواتر أو مستفيض، يصلح أن تترك الأصول لمثله، بخلاف خبر الواحد، قلنا: لا نسلم أن ذلك متواتر، ولا أنه مستفيض كما ذكرتم، بل هو آحاد عند أئمة النقل، وبعضهم يضعفها، والاعتبار في النقل بأئمة لا بكم، وقد ذكر الترمذي أن حديث النبي لم يروه إلا أبو زيد وهو كوفي مجهول^(٤)، وأما حديث الفهقة فهو من مراسيل أبي العالية^(٥)، وفي إسناده ومنته ما يمنع الاحتجاج به، ثم هو معارض بأن أكثر الروايات الصحيحة فيه أن الأمر إنها كان بإعادة الصلاة دون الوضوء، وقد أتينا على إيضاح ما قاله المصنف مع وضوحه، وذكر الأمدي تفصيلا لهذه المسألة نوره باختصار وذلك أنه قال^(٦): إن خبر الواحد إذا خالف القياس فإن كان أحدهما أخص من الآخر كان القياس خصصا للخبر تخصيصا للخصوص للعموم، وعلى مذهب من يرى جواز تخصيص العلة =

(١) انظر: نصب الراية ١/١٣٧، وشرح معاني الآثار ١/١٩٥.

(٢) لو قال: (أبستم) لكان أولى.

(٣) بدائع الصنائع ٧/٢٨٦.

(٤) جامع الترمذي (٨٨) باب الوضوء بالنيبذ من كتاب الطهارة.

(٥) تقدم تخريجه ١/٤٢٣، وانظر: المطالب العالية ٢/٣٦٠.

(٦) الإحكام ٢/١٣٠ بتصرف.

وأبطلوا الوضوء بالتهتكه داخل الصلاة دون خارجها، وحكموا في القسامة بخلاف القياس، وهو مخالف للأصول.

= يكون الخبر مخصصاً للقياس، وإن لم يكن أحدهما أخص من الآخر وتعارضاً من كل وجه وتعذر الجمع بينهما؛ فالخبر مقدم عند الشافعي وأحمد وكثير من الفقهاء، والقياس مقدم عند مالك^(١)، والوقف مذهب القاضي أبي بكر، قال: والمختار أن علة القياس إن كانت منصوبة فخبر الواحد أولى إن قلنا إن التنصيص على العلة لا يخرج القياس عن كونه قياساً، لأن دلالة الخبر الواحد إما راجحة على دلالة نص العلة أو مساوية لها أو مرجوحة بالنسبة إليها، ويتقدير رجحانها ومساواتها يكون الخبر أولى؛ لدلالته على الحكم من غير واسطة بخلاف نص العلة، إذ دلالاته بواسطة القياس، وإنما يترجح دلالة نص العلة إذا كانت راجحة على دلالة خبر الواحد، فقد ترجح خبر الواحد على تقديرين؛ فكان أولى مما يترجح على تقدير واحد، وإن كانت العلة مستنبطة فالخبر أولى واستدل بخبر معاذ وغيره^(٢).

(١) الذي في الأحكام: (أصحاب مالك).

(٢) خلاصة مذهب الأمدي أن خبر الواحد مقدم على القياس المستنبط العلة مطلقاً، وعلى القياس المنصوص العلة إذا كان الخبر راجحاً أو كان مساوياً، فإما إن كان الراجح هو القياس فلا يخلو: إن كانت العلة مقطوعاً بها في الفرع قدم القياس، وإن كانت مظنونة فمذهبه الوقف.

فصل

الأصل الثالث: الإجماع

ومعنى الإجماع في اللغة: الاتفاق يقال: أجمعت الجماعة على كذا؛ إذا اتفقوا تعريف الإجماع عليه، ويطلق بإزاء تصميم العزم؛ يقال: أجمع فلان رأيه على كذا؛ إذا صمم عزمه عليه، قال الله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾^(١).

ومعنى الإجماع في الشرع: اتفاق علماء العصر من أمة محمد ﷺ على أمر من أمور الدين^(*).

* قوله: «اتفاق علماء العصر إلخ» أراد بالعلماء المجتهدين منهم؛ بدليل قوله: بعد: ولا خلاف في اعتبار علماء العصر من أهل الاجتهاد في الإجماع إلى آخر ما قاله، ولذلك غيره الطوفي في مختصره إلى قوله: واصطلاحاً اتفاق مجتهدي العصر من هذه الأمة على أمر ديني^(٢)، وعليه فغير المجتهد لا يعتبر في الإجماع أصلاً ولا وفاقاً ولا خلافاً، وقوله: علماء؛ بالجمع احتراز من اتفاق بعضهم فقط؛ فلا يكون إجماعاً، وقوله: من أمة محمد؛ احتراز عن المجتهدين من غيرها؛ كاتفاق علماء اليهود والنصارى ونحوهم على أحكام دينهم؛ فإنه ليس شرعياً بالإضافة إلينا، وقوله: على أمر من أمور الدين، أي: ما يتعلق بالدين لذاته أصلاً أو فرعاً؛ احتراز من اتفاق مجتهدي الأمة على أمر دنيوي؛ كالمصلحة في إقامة متجر أو حرفة، أو على أمر ديني لكنه لا يتعلق بالدين لذاته بل بواسطة، كاتفاقهم على بعض مسائل العربية أو اللغة أو الحساب ونحوه؛ فإن ذلك ليس إجماعاً شرعياً أو اصطلاحياً؛ وإن كان إجماعاً شرعياً في الحقيقة لتعلقه بالشرع؛ لكنه ليس بذاته بل بواسطة هذا، واعلم أن أبا محمد تبع الغزالي في هذا التعريف فإنه قال في المستصفى^(٣): الإجماع: اتفاق أمة محمد =

(١) سورة يونس، الآية [٧١].

(٢) شرح مختصر الروضة ٥/٣.

(٣) المستصفى ٢/٢٩٤.

وجوده متصور، فإن الأمة مجمعة على وجوب الصلوات الخمس وسائر أركان الإسلام^(*)، وكيف يمنع تصوره، والأمة كلها متعبدة بالنصوص والأدلة

= خاصة على أمر من الأمور الدينية، إلا أنه غيره بقوله: اتفاق علماء العصر، وإنما غيره لأن كلام الغزالي يشعر بأنه يوجب أن لا يوجد إجماع أصلاً، وأنه باطل بالاتفاق؛ بيانه: أنه يشعر بالاتفاق من لدن بعثته إلى يوم القيامة؛ وحيث لا يفيد، وأيضاً لو أريد به اتفاقهم في عصر ما فلا يطرد بتقدير اتفاق الأمة مع عدم المجتهدين فيهم؛ فإنه لا يكون إجماعاً مع صدق الحد عليه، ولا ينعكس على تقدير: أن يتفقوا على أمر عقلي أو عرفي؛ لتقييد الأمر بالديني، وكلام أبي محمد سالم^{من} هذه الاعتراضات، لكن يرد عليه وعلى غيره: أن الحد غير مانع، لأنه يدخل فيه الإجماع في حياة النبي ﷺ مع أنه لا اعتبار له، ولا يسمى إجماعاً، فكان عليه أن يقول اتفاق مجتهدي أمة محمد بعد وفاته في عصر الخ، ويرد عليه أيضاً أن قوله: علماء العصر يؤدي إلى عدم ثبوت الإجماع إذ لا إجماع قبل يوم القيامة، وبعد يوم القيامة لا حاجة إليه، إلا أن يقال: إن (أل) في العصر للعهد، فيكون لعصر واحد معهود، ومع هذا فالتعاريف تصان عن مثل هذا، فالأولى أن يقول: في عصر من الأعصار.

* قوله: «فإن الأمة مجمعة على وجوب الصلوات الخمس إلخ» هذا دليل على تصور وقوعه، وتقديره: أن الإجماع قد وقع، والوقوع يدل عليه^(١) بالالتزام، لأن الجواز لازم الوقوع، ووجود الملزوم يدل على وجود اللازم، أما وقوع الإجماع فكا للإجماع على الصلوات الخمس وأركان الإسلام الخمسة، فإنه لا خلاف بين المسلمين في وجوب ذلك، وواجبات كثيرة، وأحكام أجمع عليها المسلمون وفيها لا يختلفون، ولقائل أن يقول: إن ثبوت هذه المذكورات وأشباهاها إنما هو بالتواتر لا بالإجماع، أوجب بأن الإجماع عليها =

(١) أي: على الجواز.

القواطع، معروضون للعقاب بمخالفتها^(*)؟ وكما لا يمتنع اتفاقهم على الأكل والشرب؛ لا يمتنع اتفاقهم على أمر من أمور الدين، وإذا جاز اتفاق اليهود مع

= ثابت، وأما التواتر فيها فمستند الإجماع، أو أنها ثبتت بالتواتر والإجماع معاً؛ أو مرتباً بمعنى أنه لما تواترت أجمع المسلمون عليها، أو لما أجمع عليها تواترت، وكيفما كان فالإجماع فيها ثابت؛ وبه يحصل المقصود.

* قوله: «وكيف يمنع تصويره إلخ» يرد عليه أن الأمة مع كثرتها واختلاف دواعيها في الاعتراف بالحق والعدا فيهِ؛ كيف تتفق آراؤها؟ فذل محال منها، كاتفاقهم على أكل الزبيب مثلاً في يوم واحد، ويجاب عنه بأنه لا صارف لجميعهم إلى تناول الزبيب خاصة، ولجميعهم باعث على الاعتراف بالحق، كيف! وقد تصور إطباق اليهود مع كثرتهم على الباطل، فلم لا يتصور إطباق المسلمين على الحق؟ والكثرة إنما تؤثر عند تعارض الأشباه والدواعي والصوارف، ومستند الإجماع في الأكثر نصوص متواترة وأمور معلومة ضرورة بقرائن الأحوال، والعقلاء كلهم فيه على منهج واحد، هذا بيان كلام المصنف.

(تمتة): جعل الأصفهاني^(١) الخلاف في غير إجماع الصحابة وقال: الحق تعذر الاطلاع على الإجماع إلا إجماع الصحابة، حيث كان المجمعون وهم العلماء منهم في قلة، وأما الآن وبعد انتشار الإسلام وكثرة العلماء فلا مطمع للعلم به، قال: وهو اختيار أحمد مع قرب عهده من الصحابة وقوة حفظه وشدة اطلاعه على الأمور النقلية، قال: والمصنف يعلم أنه لا خبر له من الإجماع إلا ما يجده مكتوباً في الكتب، ومن البين أنه لا يحصل الاطلاع عليه إلا بالسماع منهم، أو بنقل أهل التواتر إلينا، ولا سبيل إلى ذلك إلا في عصر الصحابة، وأما من بعدهم فلا. انتهى.

(١) انظر: معناه في شرح المنهاج ٢/ ٥٨٢، وستأتي مسألة إجماع من بعد الصحابة مفردة، وانظر: إرشاد

كثرتهم على باطل، فلم لا يجوز اتفاق أهل الحق عليه^(*)؟ ويعرف الإجماع بالإخبار والمشافهة^(*)، فإن الذين يعتبر قولهم في الإجماع هم العلماء المجتهدون، وهم مشتهرون معروفون، فيمكن تعرف أقوالهم من الآفاق.

=قلت: وإلى هذا ذهب المحقق الطوفي من أصحابنا، فإنه قال^(١) بعد ما ذكر قريباً من هذا: ولعمري إنه لنعم المذهب، فإن كثيراً من الحوادث تقع في أقاصي المغرب والمشرق ولا يعلم بوقوعها من بينها من أهل مصر والشام والعراق وما والاهما، وكيف تصح دعوى الإجماع الكلي في مثل هذا؟ وإنما تثبت هذه بإجماع جزئي، وهو إجماع الإقليم الذي وقعت فيه، أما إجماع الأمة قاطبة فيتعذر في مثلها، إذ الإجماع عليها فرع العلم بها، والتصديق مسبق بالتصور، فمن لا يعلم محل الحكم كيف يتصور منه الحكم بنفي أو بإثبات؟ هذا كلامه وهو الحق الذي ندين الله به^(٢)، ومال إلى هذا القاضي والشوكاني من المتأخرين في كتابه (إرشاد الفحول)^(٣) وأطال الكلام فيه، وأيده بالامتناع.

* قوله: «فلم لا يجوز اتفاق أهل الحق عليه» الضمير عائد إلى الحق.

* قوله: «ويعرف الإجماع إلخ» جواب سؤال مقدر، تقديره: إن الإجماع على تقدير أنه ليس بمحال وهو متعذر لوجوه، أولها: انتشار المجمعين شرقاً وغرباً، وجواز خفاء واحد منهم؛ بأن يكون أسيراً أو محبوساً أو منقطعاً في جبل أو قرية؟ ولأنه يجوز أن يكون خامل =

(١) شرح مختصر الروضة ٣/ ١٢.

(٢) كان الأولى تأخير هذه التهمة للمبحث الآتي في إجماع من بعد الصحابة، على أن النصوص الشرعية دلت على حجية الإجماع في كل عصر، ومن المحال أن يحيلنا الشرع على ما لا يمكن تصوره، وانظر: هذه المسألة في كتابي: قواعد الاستدلال بالإجماع.

(٣) الذي في إرشاد الفحول ص ٧٢-٨٧ يخالف ما قرره الشارح هنا، فإن الشوكاني رأى عدم حجية الإجماع مطلقاً في جميع العصور، وتردد في إمكان وقوعه والعلم به، والشارح هنا يقرر إمكان إجماع الصحابة دون من بعدهم، فكلامهما مختلف.

والإجماع حجة قاطعة عند الجمهور، وقال النظام^(*): ليس بحجة، وقال: حجة الإجماع

=الذكر، لا يعرف أنه من المجتهدين، ثانيها: احتمال أن بعضهم يكذب، فيفتي على خلاف اعتقاده، خوفاً من سلطان جائر أو مجتهد ذي منصب أفتى بخلافه، ثالثها: احتمال رجوع أحدهم قبل فتوى الآخر، قال الإسني في شرح المنهاج^(١): ولأجل هذه الاحتمالات قال الإمام أحمد رحمه الله: من ادعى الإجماع فهو كاذب^(٢)، وقد اضطرب كلام العلماء في الجواب عن هذه الأوجه، فادعى المصنف وغيره أنه يعرف بالأخبار بأن هذا الحكم مجمع عليه، كما يقوله: ابن المنذر وغيره إلى آخر ما قاله، وقال أبو المعالي^(٣): والإنصاف أنه لا طريق لنا إلى معرفة الإجماع إلا في زمن الصحابة، وقال البيضاوي^(٤): إن الوقوف عليه لا يتعذر في أيام الصحابة، فإنهم كانوا قليلين محصورين ومجتمعين في الحجاز، ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفاً في موضعه انتهى.

قلت: وهذا هو الحق البين، وقول المصنف عن العلماء المجتهدين: هم مشتهرون معروفون دعوى بلا دليل، ولو كنا في زمنه وطالبناه بمعرفة مجتهد عصره من أهل الأندلس والهند لربما كان لا يعرف واحداً منهم^(٥).

* قوله: «وقال النظام» وهو بتشديد الظاء، وذلك أنه ادعى أن الإجماع ليس بحجة، ووافقه على قوله هذا: الشيعة والخوارج، ولما أحس بشناعة قوله هذا؛ دفع عن نفسه تلك الشناعة فقال: الإجماع كل قول قامت - أي: راجت - حجته.

(١) نهاية السؤل ٣/ ٢٤٣.

(٢) مسائل الإمام أحمد لابنه عبدالله ص ٤٣٨، العدة ٤/ ١٠٥٩، المسودة ص ٣١٥، وقد فسر كلامه بالنظر في سياقه والجمع بينه وبين بقية كلامه بأنه محمول على الورع أو على غير عالم بالخلاف.. إلخ. انظر: شرح الكوكب المنير ٢/ ٢١٣.

(٣) الموجود في كتب الجويني يخالف هذا، انظر: البرهان ١/ ٦٧٥، التلخيص ٣/ ١٠.

(٤) انظر: معناه في منهاج الوصول ص ١٢٥، ولا يدل على انحصار معرفة ذلك في زمانهم.

(٥) وقد يعترض على الشارح بأنه إنما يعتبر القول الظاهر بدلالة قوله رحمته الله: (على الحق ظاهرين).

والإجماع كل قول قامت حجته، ليدفع عن نفسه شناعة قوله، وهذا خلاف اللغة والعرف.

ولنا دليان: أحدهما قول الله تعالى ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) الآية... وهذا يوجب اتباع سبيل المؤمنين^(*) ويحرم^(*) مخالفتهم.

فإن قيل: إنما توعد على مشاققة الرسول وترك اتباع سبيل المؤمنين معاً،^(*) أو

* قوله: «يوجب إتباع المسلمين» أي: وإذا أجمعوا على أمر كان سبيلاً لهم، فيكون اتباعه واجباً على كل واحد منهم ومن غيرهم، وهو المراد بأن الإجماع حجة، لكن هذا الجواب يلزم منه الدور، لأن هذه النصوص التي ذكرها المصنف وغيره ليست قاطعة في الدلالة على ذلك، وإنما دلالتها ظاهرة، لكن الظواهر إنما يثبت كونها حجة بالإجماع، فلو أثبتنا كون الإجماع حجة بالظواهر لزم الدور، لكن قد يُدعى منع الدور، بأن يقال: لا نسلم أن الظواهر إنما كانت حجة بالإجماع، بل بالوضع والعرف اللغوي، فإن العرب كانت تستعمل الظواهر في كلامها، وتفاهم بها مقاصدها، ولم يكن هناك إجماع، ثم وردت أدلة الشرع من الكتاب والسنة على لسان العرب، فسلكتنا في الاحتجاج بظواهرها نهجهم في ذلك، وحيث لا يلزم الدور المذكور^(٢).

* قوله: «ويحرم» بضم الياء وتشديد الراء المكسورة.

* قوله: «فإن قيل: إنما توعد إلخ» هذا اعتراض من الخصم على الاستدلال بالآية بما حاصله: أن الله تعالى رتب الوعيد على المجموع المركب من المشاققة واتباع غير سبيل =

(١) سورة النساء، الآية [١١٥].

(٢) وجواب آخر: بأن تظاهر الظنيات يجعل مدلولها قطعياً.

على ترك أحدهما بشرط ترك الآخر، فالتارك لأحدهما بمفرده لا يلحق به الوعيد، ومن وجه آخر: وهو أنه إنما ألحق الوعيد لتارك سبيلهم إذا بان له الحق فيه، لقوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى﴾، والحق في هذه المسألة من جملة الهدى فيدخل فيها، ويحتمل أنه توعد على ترك سبيلهم فيما صاروا فيه مؤمنين^(*)، ويحتمل أنه أراد بالمؤمنين جميع الأمة إلى قيام الساعة، فلا يحصل الإجماع بقول أهل عصر، ولأن المخالف من جملة المؤمنين؛ فلا يكون تاركاً

=المؤمنين، فيكون المجموع هو المحرم أو أحدهما لكن بشرط أن يكون معه الآخر، ولا يلزم من المجموع ولا من الشروط بدون الشرط تحريم كل واحد من أجزائه، كتحرим الأختين أو الأجنبية بشرط الرضاع، سلمنا أن الوعيد مرتب على كل واحد منهما؛ لكن لا نسلم تحريم اتباع غير سبيلهم مطلقاً؛ بل بشرط تبين الهدى، فإن تبين الهدى شرط في المعطوف عليه، لقوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى﴾^(١) والشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف؛ لكونه في حكمه، والهدى عام؛ لاقرانه بأل، فتكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين متوقفة على تبين جميع أنواع الهدى، ومن جملة أنواع الهدى دليل الحكم الذي أجمعوا عليه، وإذا تبين ذلك استغني به عن الإجماع، فلا يبقى للتمسك بالإجماع فائدة.

* قوله: «ويحتمل أنه توعد إلخ» أي: لا نسلم أنه يجب اتباع المؤمنين في كل شيء، بل في السبيل الذي صاروا به مؤمنين، ويدل عليه أن الآية نزلت في رجل ارتد^(٢) ولأنه إذا قال: لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من ترك الأسباب التي صاروا بها صالحين دون غيرها، كالأكل والشرب.

(١) سورة النساء، الآية [١١٥].

(٢) أخرجه الترمذي (٣٠٣٦)، والحاكم ٤/٣٨٥ وصححه.

لاتباع سبيلهم بأسرهم، ولو قدر أنه لم يُرد شيئاً من ذلك غير أنه لا ينقطع الاحتمال^(*)، والإجماع أصل لا يثبت بالظن.

قلنا: التوعد على الشئيين يقتضي أن يكون الوعيد على كل واحد منهما منفرداً، أو بهما معاً، ولا يجوز أن يكون لاحقاً بأحدهما معينا، والآخر لا يلحق به وعيد^(*)، كقول القائل: من زنى وشرب ماء عوقب، وهذا لا يدخل في القسم الثاني؛ لأن مشاققة الرسول بمفردها تثبت بها العقوبة، فثبت أنه من القسم الأول^(*)، وأما الثاني فلا يصح^(*)، فإنه توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين مطلقاً

* قوله: «ولو قدر أنه لم يرد شيئاً من ذلك إلخ» هذا أصعب الاعتراضات على الدليل، وبيانه: أن هذا النص ليس بقاطع، لأن قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) يحتمل وجوهاً، منها الوجوه التي ذكرت، وإذا قام الاحتمال كان غايته الظهور، والتمسك بالظاهر إنما يثبت بالإجماع، ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من إتباع الظن، فيكون إثباتاً للإجماع بما لا تثبت حجته إلا به، فيصير دوراً كما فصلناه آنفاً.

* قوله: «ولا يجوز أن يكون لاحقاً إلخ» لأنه لو جاز ذلك؛ لكان قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) لغواً لا فائدة له، إذ المشاققة علة مستقلة في ترتيب الوعيد، فلا يحتاج إلى ضم شيء إليها، وكلام الله يمان عن اللغو.

* قوله: «من القسم الأول»: وهو أن يكون الوعيد على كل منهما منفرداً.

* قوله: «وأما الثاني إلخ» حاصله: ما أوضحناه في الاعتراض أنا نجيب عنه بوجهين، أحدهما: لا نسلم أن كل ما كان شرطاً في المعطوف عليه يكون شرطاً في المعطوف، بل العطف إنما يقتضي التشريك في مقتضى العامل إعراباً ومدلولاً، الثاني: سلمان أن الشرط في=

من غير شرط، وإنما ذكر تبين الهدى عقيب قوله «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ»^(١)؛ وليس بشرط لإلحاق الوعيد على مشاقة الرسول اتفاقاً، فلأن لا يكون شرطاً لترك اتباع سبيل المؤمنين مع أنه لم يذكر معه أولى، وأما الثالث فنوع تأويل، وحمل للفظ على صورة واحدة*.

الدليل الثاني من السنة قول النبي ﷺ: (لا تجتمع أمتي على ضلالة)^(*) وروي:

=المعطوف عليه شرط في المعطوف، لكن لا يضرنا ذلك، فإنه لا نزاع في أن الهدى المشروط في تحريم المشاقة إنما هو دليل التوحيد والنبوة، لا أدلة الأحكام الفرعية، فيكون هذا الهدى شرطاً في إتباع غير سبيل المؤمنين ونحن نسلّمه^(٢).

* قوله: «وأما الثالث إلخ» فهو قوله: فيما سبق: (ويحتمل أنه توعد إلخ) وحمل اللفظ على صورة واحدة هي الصورة التي صاروا بها مؤمنين، وأجيب عن الرابع بأن المراد بالمؤمنين هم الموجودون في كل عصر، فإن الله تعالى لما علق الخطاب على مخالفتهم زجراً عنها وترغيباً في الأخذ بقولهم:، علمنا أن المقصود هو العمل، فانتفى أن يكون المراد جميع المؤمنين الموجودين إلى يوم القيامة.

* قوله: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» وجه الاستدلال به: أن عمومه ينفي وجود الضلالة، والخطأ ضلالة؛ فلا يجوز الإجماع عليه، فيكون ما أجمعوا عليه حقاً، وهذا الحديث رواه الإمام أحمد وأبو داود والطبراني في معجمه الكبير عن أبي بصرة الغفاري مرفوعاً بلفظ: (إن الله أجازكم من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً، =

(١) سورة النساء، الآية [١١٥].

(٢) أغفل الشارح جواباً آخر ذكره المصنف وهو أن قوله: «مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى» واردة بعد قوله: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ» وليس ذلك شرطاً في تحريم مشاقة الرسول فمن باب أولى أن لا يكون شرطاً في تحريم اتباع سبيل غير المؤمنين.

= وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة^(١) وقد رواه أبو داود وسكت عنه، فهو عنده حجة، وأعله ابن القطان فقال: في سنده محمد بن إسماعيل وهو ليس بصديق^(٢)، وقال الزركشي في المعبر فيه انقطاع^(٣)، ورواه الترمذي عن ابن عمر، بلفظ: (لا تجتمع هذه الأمة على ضلالة أبدا)^(٤) وقال: حديث غريب، وقال الدارقطني: في سنده سليمان بن سفيان الجهني، وهو مدني ليس بالقوي ينفرد بما لا يتابع عليه، ورواه الحاكم؛ وفي سنده خالد بن يزيد، قال الحاكم^(٥): وهو شيخ قديم للبغداديين ولو حفظ هذا الحديث لحكمنا له بالصحة، وفي الحديث اختلاف، قال الزركشي في المعبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر^(٦): اعلم أن طرق هذا الحديث كثيرة، ولا يخلو طريق منها من =

(١) أخرجه أبو داود (٤٢٥٣)، والطبراني في الكبير (٣٤٤٠) ٣/٢٩٢، وفي مسند الشاميين (١٦٦٣)، والخطيب في الفقيه والمتفقه ١/١٦٠ (٤١٨) من حديث أبي مالك، بهذا اللفظ، وأخرجه أحمد ٣٩٦/٦، والطبراني (٢١٧١) بنحوه من حديث أبي بصرة بسند فيه رجل مجهول، كما في مجمع الزوائد ١/١٨٢، ولم يخرج أبو داود من حديث أبي بصرة.

(٢) بيان الوهم والإبهام ٢/٥٣٧، ولفظه: لا يصدق فيما يرويه عندهم، وقد رد عليه أهل الحديث كما في المعبر ص ٥٨.

(٣) المعبر ص ٥٨، شريح بن عبيد لم يسمع من أبي مالك.

(٤) أخرجه الترمذي (٢١٦٧)، والحاكم ١/١١٥، وابن أبي عاصم (٨٠)، واللالكائي (١٥٤)، وأبونعيم في الحلية ٣/٣٧، والطبراني (١٣٦٢٣) بسند فيه سليمان بن سفيان ضعيف، وأخرجه الطبراني (١٣٦٢٤) من وجه آخر، قال عنه في مجمع الزوائد ٥/٢١٨: «رجاله ثقات».

(٥) المستدرک ١/١١٥.

(٦) المعبر ص ٦٢.

(لا تجتمع على خطأ) وفي لفظ: (لم يكن الله ليجمع هذه الأمة على خطأ).
وقال: (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه قبيحاً فهو عند الله
قبيح) (*)، وقال: (من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه) (*).

=علة، ولكنها يقوي بعضها بعضاً^(١).

* قوله: «ما رآه المسلمون إلخ»^(٢) لم يروه الإمام أحمد في المسند، ولو كان عنده مما
يصح الاحتجاج به لرواه به ولكن رواه في كتاب السنة عن ابن مسعود موقوفاً وهو
حسن، وكذا أخرجه البزار والطيالسي والطبراني وأبو نعيم في ترجمة ابن مسعود.
* قوله: «فقد خلع ربقة الإسلام إلخ»^(٣) مفارقة الجماعة: ترك السنة واتباع البدعة^(٤)،
والربقة في الأصل: عروة في حبل تجعل في عنق البهيمة أو يدها تمسكها، فاستعارها =

(١) ورد من حديث أنس، أخرجه ابن ماجه (٣٩٥٠)، والحاكم ١/١١٧، واللالكائي (١٥٣)، وابن
أبي عاصم (٨٤)، وعبد بن حميد (١٢١٦)، والخطيب في الفقيه ١/١٦١ (٤٢١)، ومن حديث ابن
عباس أخرجه الحاكم ١/١١٦، ومن حديث أبي ذر أخرجه أحمد ٥/١٩٥، ومن حديث عمرو بن
قيس أخرجه الدارمي ١/٣٩، ومن حديث سمرة أخرجه ابن أبي عاصم (٨٥)، والطبراني
١٧/٦٤٧، والحاكم ٤/٥٥٥/٤٠٦، والخطيب ١/١٦٧، وابن أبي عاصم (٨٥)، وإسحاق كما في
المطالب العالية (٣٠٢٣)، ومن حديث أبي هريرة أخرجه الداني في الفتن ١/٤٥، والخطيب في
الفقيه والمتفقه (٤٢٤) ١/١٦٢، والحارث كما في البغية (٥٥).

(٢) أخرجه موقوفاً على ابن مسعود أحمد في المسند ١/٣٧٩، ولم أجده في السنة وأخرجه أيضاً البغوي
في شرح السنة ١/٢١٥، والبزار كما في كشف الأستار (١٣٠)، والطيالسي (٢٤٦)، وأبونعيم في
الحلية ١/٣٧٥، والطبراني في الكبير (٨٥٨٣)، والدارقطني في العلل ٥/٦٦، والبيهقي في الاعتقاد
ص ١٦٢ بسند جيد، وورد من حديث أنس مرفوعاً بسند ضعيف جداً، أخرجه الخطيب في التاريخ
٤/١٦٥، وابن الجوزي في العلل ١/٢٨٠ (٤٥٢).

(٣) أخرجه من حديث أبي ذر أبو داود (٤٧٥٨)، وأحمد ٥/١٨٠، والحاكم ١/١١٦، ومن حديث
الحارث الأشجعي الترمذي (٢٨٦٣)، وأحمد ٤/١٣٠، وأبو يعلى (١٥٧١)، وابن خزيمة
(١٨٩٥)، وابن حبان (٦٢٣٣)، والطيالسي (١١٦٢)، والحاكم ١/١١٦.

(٤) هذا التفسير يخالف مراد المصنف.

وقال: (ومن فارق الجماعة مات ميتة جاهلية) (*)، وقال:

= للإسلام، يعني ما يشد المسلم به نفسه من عرى الإسلام، أي: حدوده وأحكامه وأوامره ونواهيه، وتجمع الربقة على ربق، مثل كسرة وكسر، ويقال للحبل الذي تكون به الربقة: ربق ويجمع على رباق وأرباق، والحديث رواه أحمد وأبو داود والحاكم عن أبي ذر مرفوعاً^(١)، لكن هذا الحديث ليس فيه إلا المنع من مفارقة الجماعة، فأين هذا من محل النزاع؟ وهو كون ما أجمعوا عليه حجة ثابتة شرعية، وكتاب الله وسنة رسوله موجودان بين أظهرنا، وقد وصف الله سبحانه كتابه بقوله: ﴿وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِكُلِّ شَيْءٍ﴾^(٢) فلا يرجع في تبيين الأحكام إلا إليه^(٣)، وقوله سبحانه: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٤) والرد إلى الله الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول الرد إلى سنته^(٥).

* قوله: «ومن فارق الجماعة إلخ» هذا الحديث رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: (من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية) الحديث، ورواه النسائي في المجتبى^(٦)، فقوله: ميتة بكسر الميم، أي: على صفة موتهم من حيث هم فوضى لا إمام لهم، ويحتمل الإضافة؛ والمراد مات كما يموت أهل الجاهلية من الضلال، وليس المراد الكفر.

(١) أحمد ٥/ ١٨٠، وأبو داود (٤٧٥٨)، والحاكم ١/ ١١٦.

(٢) سورة النحل، الآية [٨٩].

(٣) كما أن هذه الآية لا تدل على تعطيل السنة لا تدل أيضاً على تعطيل الإجماع، وكتاب الله وسنة رسوله ﷺ دالان على حجية الإجماع، انظر: قواعد الاستدلال بالإجماع ص ١٠٢.

(٤) سورة النساء، الآية [٥٩].

(٥) إنما أمر برد المتنازع فيه لهما دون ما أجمع عليه، وبرد مسألة حجية الإجماع عليهما نجدها يحكميان بحجيته.

(٦) أخرجه مسلم (١٨٤٨)، والنسائي (٤١١٩) من حديث أبي هريرة، وأخرجه البخاري (٧٠٥٤)،

ومسلم (١٨٤٩) من حديث ابن عباس.

(عليكم بالسواد الأعظم) (*)، وقال: (ثلاث لا يغفل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله، والمناصحة لولاة الأمر، ولزوم جماعة المسلمين) (*) ونهي عن الشذوذ، وقال: (من شذ شذ في النار) (*) وقال:

* قوله: «عليكم بالسواد الأعظم» هذا بعض حديث رواه ابن ماجه وابن أبي عاصم عن أنس مرفوعاً، ولفظه: (أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم) (١).

* قوله: «ثلاث لا يغفل إلخ» هو من الإغلال: الخيانة في كل شيء، ويروى يغفل بفتح الياء من الغل، وهو الحقد والشحناء، أي: لا يدخله حقد يزيدله عن الحق، ويروى يغفل بالتخفيف من الوغول في الشر، والمعنى أن هذه الخلال الثلاث تستصلح بها القلوب؛ فمن تمسك بها طهر قلبه من الخيانة والدغل والشر، و(عليهن) في موضع الحال، تقديره: لا يغفل كائناً عليهن قلب مؤمن، وهذا بعض حديث رواه البزار بإسناد حسن، ورواه ابن حبان في صحيحه من حديث زيد بن ثابت (٢).

* قوله: «من شذ إلخ» أي: من انفرد عن الجماعة وخرج عنهم، وهذا بعض حديث رواه الترمذي عن ابن عمر مرفوعاً، وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه، ثم قال: وتفسير =

(١) أخرجه ابن ماجه (٣٩٥٠)، وابن أبي عاصم (٨٤)، واللالكائي (١٥٣)، والخطيب في الفقيه والمتفقه (٤٢٢) من حديث أنس مرفوعاً بسند ضعيف، وأخرجه ابن أبي عاصم (٥٩) واللالكائي (١٥٤)، والحاكم ١/١١٥، والخطيب في الفقيه والمتفقه (٤١٩) من حديث ابن عمر مرفوعاً، وأخرجه عبدالله بن أحمد في مسند والده ٤/٢٧٨ من قول أبي أمامة.

(٢) أخرجه البزار كما في الكشف (١٤١) من حديث أبي سعيد بسند مختلف فيه، وأخرجه ابن حبان (٦٨٠)، وأحمد ٥/١٨٣، وابن ماجه (٢٣٠)، والدارمي من حديث زيد، وأخرجه الترمذي (٢٦٥٨) من حديث ابن مسعود، وأخرجه أحمد ٤/٨٠، والحاكم ١/٨٧ من حديث جبير، وأخرجه أحمد ٣/٢٢٥، وابن ماجه (٢٣٦)، والخطيب في الفقيه ١/١٦٦ من حديث أنس.

(لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله) (*)،

=الجماعة عند أهل العلم هم أهل الفقه والعلم والحديث، وتمام الحديث: (إن الله لا يجمع أمتي - أو قال أمة محمد ﷺ - على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ إلى النار)^(١).

* قوله: «لا تزال طائفة إلخ» أخرجه البخاري ومسلم من حديث المغيرة^(٢)، وأخرج نحوه مسلم والترمذي وابن ماجه من حديث ثوبان^(٣)، وأخرج نحوه مسلم أيضاً من حديث عقبة بن عامر^(٤)، وغاية ما في هذا الحديث أنه ﷺ أخبر عن طائفة من أمته بأنهم يتمسكون بما هو الحق؛ ويظهرون على غيرهم؛ فأين هذا من محل النزاع^(٥)، ثم قد ورد تعيين هذا الأمر الذي يتمسكون به ويظهرون على غيرهم بسببه، فأخرج مسلم من حديث عقبة مرفوعاً: (لا تزال عصابة من أمتي يقاتلون على أمر الله قاهرين لعدوهم لا يضرهم من خالفهم حتى تأتئهم الساعة وهم على ذلك)^(٦)، وأخرجه بنحو هذا اللفظ أحمد وأبو داود من حديث عمران بن حصين^(٧)، وأخرجه مسلم من حديث جابر بن سمرة مرفوعاً بلفظ: لا يزال هذا الدين قائماً تقاتل عنه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة^(٨).

(١) أخرجه الترمذي (٢١٦٧) من حديث ابن عمر، والحاكم ١/ ١١٥، وأخرجه الطبراني (٤٨٩) من

حديث أسامة بن شريك وسندهما ضعيف.

(٢) أخرجه البخاري (٧٣١١)، ومسلم (١٩٢١).

(٣) أخرجه مسلم (١٩٢٠)، والترمذي (٢٢٢٩)، وأبو داود (٤٢٥٢)، وابن ماجه (١٠).

(٤) أخرجه مسلم (١٩٢٤).

(٥) إذا كانت هناك طائفة على الحق لم يجتمعوا على باطل.

(٦) أخرجه مسلم (١٩٢٤).

(٧) أخرجه أحمد (١٩٩٢٠)، وأبو داود (٢٤٨٤).

(٨) أخرجه مسلم (١٩٢٢) بلفظ: (لن يبرح هذا الدين).

وقال: (من أراد مجبوحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الواحد؛ وهو من الاثنين أبعد) (*) وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة مشهودة في الصحابة والتابعين لم يدفعها أحد من السلف والخلف (*). وهي وإن لم تتواتر آحادها حصل لنا بمجموعها العلم الضروري (*) أن النبي ﷺ عظم شأن هذه الأمة وبين عصمتها

* قوله: «من أراد بجبوحه الجنة إلخ»، بجبوحه الدار: وسطها، يقال: بجح إذا تمكن وتوسط المنزل والمقام، وهذه الجملة بعض من حديث عمر في خطبته بالجائية، رواه الترمذي، وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه، وقد رواه ابن المبارك عن محمد بن سوقة، وقد رُوي هذا الحديث من غير وجه عن عمر عن النبي ﷺ (١).

* قوله: «هذه الأخبار لم تزل ظاهرة إلخ» أما كونها ظاهرة فهذا مسلم؛ لكنه في معناها الذي دلت عليه كما يعلمه من رجوع إلى أصولها وجمع بين متفرقاتها، وأما كونها نص (٢) على المطلوب فلا، ولو سلمنا جميع ما ذكره القائلون بحجية الإجماع وإمكان العلم به فغاية ما يلزم من ذلك أن يكون ما أجمعوا عليه حقاً، ولا يلزم من كون الشيء حقاً وجوب اتباعه، كما قالوا: إن كل مجتهد مصيب (٣) ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه في ذلك الاجتهاد بخصوصه.

* قوله: «وإن لم تتواتر آحادها إلخ» يشير في كلامه هذا إلى أن آحادها وإن لم تكن بلغت حد التواتر لكنها إذا ضم بعضها إلى بعض وصلت إلى حد التواتر المعنوي؛ كتواتر جود خاتم وشجاعة علي، لكن هذا غير مسلم لأن فرقاً بين الجهتين يظهر فيما إذا عرضنا =

(١) أخرجه الترمذي (٢١٦٥)، وأحمد ١/٢٦، وابن ماجه (٢٣٦٣)، وابن حبان (٧٢٥٤)، والحاكم ١١٤/١، والنسائي في الكبرى (٩٢١٩)، وأبو يعلى (١٤١)، وعبد بن حميد (٢٢)، وعبد الرزاق (٢٠٧١٠)، والبيهقي ٧/٩١، والطحاوي ٤/١٥٠.

(٢) الوجه فيها النصب.

(٣) الصواب المقطوع به أن المصيب واحد، والقول بعدم وجوب اتباع الحق غريب من الشارح، «فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ»، فالمقصود أن قول الشارح بعد حجية الإجماع قول باطل.

= على عقولنا الأخبار المدعى أنها تدل على عصمة الأمة، والأخبار الدالة على جود حاتم وشجاعة علي، وجدنا عقولنا^(١) لا تصدق بالأول كتصديقنا بالثاني، بل تصديقها بالثاني أقوى بكثير جداً، ولو كانت متواترة لساوت أخبار علي وحاتم في قوة التصديق بها، لأن التواتر يفيد العلم كما سبق، والإدراك العلمي لا يتفاوت بالقوة والضعف، ألا يرى أن العقل جازم بوجود مكة ومصر وبغداد والبصرة وغيرها من الأماكن المتواترة جزماً متساوياً لتواترها، بخلاف البصرة^(٢) وضيعة من ضيع العراق وبخلاف دمشق وقرية من قرأها كالقايون وحرستا وزملكا فإن الجزم بها غير متساو لعدم تساويها في التواتر، فإن زملكا مثلاً لم يقع الجزم بها إلا عند من عاينها أو قرب منها فتواترت عنده، بخلاف دمشق فإنه يصدق بها من قرب ومن بعد، فإن وجدت في نفسك تفاوتاً بين التصديق بمكة وغيرها من البلاد، وأن مكة أشد تصديقاً فليس ذلك راجعاً إلى حقيقة الجزم بها وبغيرها، وإنما هو راجع إلى طرق الإخبار بمكة في كل عام على لسان من يقصدها من وفود الحجاج، أما الجزم فحقيقته لا تتغير ولا تتفاوت^(٣)، وإذا ثبت هذا وجدنا الفرق بين أخبار علي وحاتم والأخبار المذكورة في عصمة الأمة دل على أنها ليست متواترة، وهذه =

(١) هذا تمويه من الشارح رحمته الله، فللمخالف أن يقول: عقلي يصدق بعصمة الإجماع أكثر من تصديقي بكرم هذا وشجاعة ذلك، وكون التصديق متفاوتاً لا يدل على عدم القطع به؛ لأن للقطع مراتب كما حققت في كتاب القطع والظن عند الأصوليين ١/ ٣٠-٣٦.

(٢) كذا كرر البصرة، وهو هكذا في شرح مختصر الروضة ٣/ ٢٢، وهو لا يصح كما سبق، فإن الإنسان يجزم بوجود مصر لتواتر الخبر عنها، ويجزم جزماً أعلى بوجود دمشق التي يعيش فيها، ثم إن التواتر ليس على مرتبة واحدة في إفادة الجزم.

(٣) هذه سفسطة من الطوفي تابعه عليها الشارح، وكل واحد من الناس يجد في نفسه الفرق بين الجزمين، أما ادعاء أنه جزم آخر فوجود مكة نجزم به مرتين، ووجود مصر مرة مع القول بأن الجزم رتبة واحدة هذا سفسطة، وهل يقال مثله هنا فكرم حاتم نجزم به مرتين، وعصمة الإجماع مرة؟.

=الأخبار دونها في جزم العقل بموجبها، وما دون المتواتر لا يكون متواتراً^(١)، سلمنا أن الأخبار المذكورة متواترة، لكن الاستدلال إنها هو بعمومها، وذلك العموم ظني لا قاطع، فيحتمل أن المراد منها: لا تجتمع أممي على ضلالة الكفر، ولا يلزم من ذلك عصمتها من الخطأ في الاجتهاد، ولأن الكفر أخص من الخطأ؛ ولا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم، مع أنه إذا انجهم حمل الضلالة على الكفر حمل عليه لفظ الخطأ في قوله: (لا تجتمع)، وجعل الكفر مبيناً له^(٢)، وبالجملة فالأحاديث المستدل بها إنها تدل على لزوم الجماعة، لا لأن الصواب الاجتهادي لازم لها، بل لأن اجتماع الكلمة يوقع الهيبة في نفس عدو الإسلام كما يدل عليه حديث: (عليكم بالجماعة فإن الذئب يأكل القاصية)^(٣)، شبه الشيطان بالذئب والمنفرد عن الجماعة بالشاة المتخلفة عن جماعة الغنم، فيحكم الشيطان على المنفرد حكم الذئب على الشاة القاصية، ولو سلمنا صحة هذه الأحاديث ودلائلها على عصمة الأمة فهي معارضة بما يناقضها؛ مما حاله في الصحة والشهرة مثل حالها، وهو ما روى أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (تفرقت اليهود على إحدى وسبعين أو اثنتين وسبعين فرقة، والنصارى مثل ذلك، وتفرقت أممي على ثلاث وسبعين فرقة) رواه أبو داود وابن ماجه، وقال: حديث حسن صحيح^(٤)، وله من حديث عبد الله بن عمرو: =

(١) هذا صحيح لكن التواتر ليس على رتبة واحدة.

(٢) هذا تأويل بلا دليل، وبمجرد ورود الاحتمال لا ينافي القطع، وتظاهر الظنيات على مدلول واحد يفيد القطع.

(٣) أخرجه أبو داود (٥٤٧)، وأحمد ١٩٦/٥، والنسائي (٨٤٨)، وابن خزيمة (١٤٨٦)، وابن حبان (٢٠٩٨)، والحاكم ١/٢٤٦.

(٤) أخرجه الترمذي (٢٦٤٠)، وهو القائل: حسن صحيح، وأخرجه أبو داود (٤٥٩٦)، وأحمد ٣٣٢/٢، وابن ماجه (٣٩٩١)، وابن حبان (١٨٣٤)، والحاكم ١/١٢٨، مع أن الحديث لا يدل على عدم حجية الإجماع، بل يدل على وجود الفرقة، بل إن بقية الحديث التي تثبت أن إحدى تلك الفرق على الحق وأنها الجماعة تدل على حجية الإجماع.

عن الخطأ، ويمثل ذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى تصديق شجاعة علي، وسخاء حاتم، وعلم عائشة؛ وإن لم يكن آحاد الأخبار فيها متواترا، بل يجوز على كل

(إن بني إسرائيل تفرقت على اثنتين وسبعين ملة، وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة)، قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: (ما أنا وأصحابي عليه) قال الترمذي حديث غريب^(١)، فقد أخبر النبي ﷺ أن أمته تفترق على ثلاث وسبعين فرقة؛ كلهم في النار إلا واحدة، فالأحاديث الأول لو دلت على عصمة الأمة لكانت إما أن تدل على عصمة جميعها، أو على عصمة بعضها، والأول باطل^(٢)؛ لأن هذا الحديث قد دل على خطأ أكثرها؛ وهو ثنتان وسبعون من ثلاث وسبعين كلهم في النار إلا واحدة، ومن يستحق النار لا يكون صالحاً فضلاً عن معصوم، والثاني أيضاً باطل، لأن مجتهدي ذلك البعض ليسوا جميع الأمة، بل هم مجتهدو جزء قليل من الأمة، إذ كل فرقة من الثنتين والسبعين فرقة فيها مجتهدون، فدل الحديث على أن جميع الفرق من الأمة، وحينئذ يصير تقدير أحاديثكم لا يجتمع مجتهدو فرقة من ثلاث وسبعين فرقة من أمتي على الخطأ، وهو خبط عظيم وصرف للفظ عن أكثر مضمونه^(٣)، فتبين من هذا أن ما يذكرونه من الأدلة لا ينهض بالدلالة على أن الإجماع حجة.

(١) أخرجه الترمذي (٢٦٤١٠) بسند فيه عبدالرحمن بن زياد بن أنعم ضعيف.

(٢) وهذا ما لم يقل به أحد.

(٣) ليس في هذا تخطب، بل المتخبط من يدعي سواه، فما نقله الشارح عن الطوفي هنا لا وجه له؛ لأن المراد بالحديث قد بينته الألفاظ الأخرى الواردة التي أغفلها الطوفي التي تبين أن الفرقة الناجية هم الجماعة وهي التي تتبع ما أجمع عليه، كما ورد ذلك بسند صحيح من حديث معاوية عند أبي داود (٤٥٩٧)، وأحمد ٤/١٠٢، والدارمي ٢/٢٤١، ومن حديث أنس عند أحمد ٣/١٤٥، وابن ماجه

واحد منها الكذب لو جردنا النظر إليه، ولا يجوز على المجموع، ويشبه ذلك ما يحصل فيه العلم بمجموع قرائن آحادها لا ينفك عن الاحتمال؛ ويحصل بمجموعها العلم الضروري، ومن وجه آخر: أن هذه الأحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها في إثبات الإجماع، ولا يظهر فيه أحدٌ خلافاً إلى زمن النظم^(*)، ويستحيل في مطرد العادة ومستقرها توافق الأمم في أعصار مطرده على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته؛ مع اختلاف الطباع وتباين المذاهب في الرد

* قوله: «ومن وجه آخر إلخ» جعله في المستصفي دليلاً ثانياً، فقال^(١): الطريق الثاني (أنا)^(٢) لا ندعي علم الاضطرار، بل علم الاستدلال من وجهين، ثم ذكر الوجه الأول والثاني كما ذكره المصنف، فكلامه هنا يقتضي أن يكون جواباً لسؤال مقدر، تقديره: هل تريدون بأدلتكم هذه أن الإجماع يوجب علماً ضرورياً أم علماً استدلالياً؟ فالتزم الثاني^(٣)، واستدل له، لكن هذا الوجه ضعيف، لأنه ينحل إلى الاستدلال بإجماع سكوتي ضعيف على كون الإجماع حجة قاطعة، وذلك لأن قولهم: ما زالوا يتمسكون بالإجماع ولم يظهر أحد منهم خلافاً، هو معنى الإجماع على ما سيأتي إن شاء الله تعالى، والإجماع السكوتي حجة ضعيفة فكيف يحتج بها على كون الإجماع حجة قاطعة؟ وهو من أعظم المطالب، وهل ذلك إلا إثبات القوي بالضعيف.

(١) المستصفي ٢ / ٣٠٥، وقد جعله طريقاً ثانياً للاستدلال بالسنة، ولم يجعله دليلاً مستقلاً.

(٢) في المستصفي: (أن).

(٣) ليس هذا مراد المصنف، بل أراد أولاً: الاستدلال على إفادة هذه الأخبار للعلم الضروري بمجموعها وقارئتها. وبالثاني أنه حصل القطع بها؛ لأن العادة أن الأمم لا تتفق في أزمان متتابعة إلا على ما يقطع به، فهو استدلال بالعادة لا بالإجماع كما ذكر الشارح هنا وهو غير صحيح، وقد تابع الشارح في ذلك قول الطوفي.

والقبول؛ ولذلك لم ينفك حكم ثبت بأخبار الأحاد عن خلاف مخالف وإبداء تردد فيه، ومن وجه آخر^(*): وهو أن المحتجين بهذه الأخبار أثبتوا بها أصلاً مقطوعاً به^(*)؛

* قوله: «ومن وجه آخر وهو أن المحتجين إلخ» حاصله: أن الإجماع مقدم في الاستدلال على النص القاطع من الكتاب والسنة بالإجماع، ولا يقدم على القاطع غيره بالإجماع، فلو لم يكن الإجماع حجة قاطعة لتعارض الإجماعان، أعني الإجماع على تقديم الإجماع على النص القاطع، والإجماع على أن لا يقدم على القاطع غيره، وتعارض الإجماعين محال^(١)، ولك أن تقول: إنما أورد هذا رداً على النظام، وهو من أهل الإجماع، وقد خالف في ذلك فلا يثبت الإجماع بدونه، وحيث يطل قولهم: إن الإجماع مقدم على القاطع؛ وحيث فلا يلزم من عدم كون الإجماع حجة تعارض الإجماعين، ثم استحالة تعارض الإجماعين مبني على أن الإجماع حجة قاطعة، وهو محل النزاع، فيكون دوراً ومصادرة على المطلوب.

* قوله: «أصلاً مقطوعاً به» هذا مبني على أن الإجماع حجة قطعية، وذلك غير متفق عليه، وقد ذهب جماعة إلى أن حجته قاطعة وبه قال الصيرفي^(٢) وابن برهان^(٣)، وجزم به من الحنفية الدبوسي وشمس الأئمة^(٤)، وقال الأصفهاني^(٥): إن هذا القول هو المشهور، وأن الإجماع يقدم على الأدلة كلها، ولا يعارضه دليل أصلاً، ونسبه إلى الأكثرين، بحيث =

(١) هذا فهم خاطئ لاستدلال المصنف، فإنه لم يستدل بالإجماع على تقديم الإجماع على القاطع، وإنما استدلال بالاستحالة في العادة من الأمة إثبات الإجماع القطعي المقدم على النص القطعي بهذه النصوص وهم لا يرون إفادتها للقطع، فهو استدلال بالعادة لا بالإجماع.

(٢) انظر: البحر المحيط ٤/٤٤٣.

(٣) الوصول ٢/٥٣، و٢/٧٢ و٨٧.

(٤) ميزان الأصول ص ٥٣٤، كشف الأسرار ٣/٤٦٣.

(٥) البحر المحيط ٤/٤٤٣.

وهو الإجماع الذي يحكم به على كتاب الله وسنة رسوله، ويستحيل في العادة التسليم بخبر يرفعون به الكتاب المقطوع به إلا إذا استند إلى مستند مقطوع به، أما رفع المقطوع به بما ليس بمقطوع فليس معلوماً؛ حتى لا يتعجب متعجب ولا يقول قائل: كيف ترفعون الكتاب القاطع بإجماع مستنده إلى خبر غير معلوم الصحة؟ وكيف يذهل عنه جميع الأمة إلى زمن النظم فيختص بالتنبيه له؟ هذا وجه الاستدلال.

= يكفر مخالفه أو يضل أو يبدع^(١)، وقال جماعة منهم الرازي^(٢) والآمدي^(٣) أنه لا يفيد إلا الظن، وبه قال الطوفي^(٤) من أصحابنا، وقال جماعة^(٥): إن كان الإجماع قد اتفق عليه المعتبرون فهو حجة قاطعة، وإن كان مما اختلفوا فيه كالسكوتي وما ندر مخالفه فهو حجة ظنية، وقال البزدوي وجماعة من الحنفية^(٦): الإجماع مراتب فإجماع الصحابة مثل الكتاب والخبر المتواتر، وإجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الأحاديث أو الإجماع الذي سبق فيه الخلاف بمنزلة خبر الواحد، قلت: وهذا هو الحق وهو الذي نختاره^(٧)، واختار بعضهم أن الإجماع بأقسامه يوجب العمل لا العلم، فقول المصنف: وهو الإجماع الذي يحكم به على كتاب الله وسنة رسوله، غير مسلم مطلقاً، بل هو على ما ذهب إليه.

(١) سيأتي في آخر كتاب حكم المخالف في القطعيات.

(٢) اختار هذا القول في المحصول ٤/ ١٥٢، ٢١٠، ورد على هذا القول بكونه مخالفاً للإجماع في المحصول ٤/ ٤٩.

(٣) الآمدي يرى أن الإجماع العام قطعي، دون الإجماع من العلماء فقط. انظر: الإحكام ١/ ٢٨٦.

(٤) شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٠، على أنه يشكك في حجية الإجماع كما نقل الشارح نصوصه في ذلك قريباً.

(٥) البحر المحيط ٤/ ٤٤٣، شرح نور الأنوار ٢/ ١٨٩، غاية الوصول للأنصاري ص ١٠٩.

(٦) معرفة الحجج الشرعية ص ١٤٨-١٥٢، الفصول ٣/ ٣٤٠، أصول السرخسي ١/ ٣١٨، وكونهم يرونه على مراتب لا يدل على أنهم يرون بعضها غير مفيد للقطع.

(٧) سبق أن قرر الشارح عدم إمكان العلم بإجماع من بعد الصحابة، وهنا يقرر حججه وجعله بمنزلة المشهور موافقة للحنفية.

فصل

عدد
أهل الإجماع

ولا يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر لأن الحججة في قولهم لصيانة الأمة عن الخطأ بالأدلة المذكورة، فإذا لم يكن على الأرض مسلم سواهم فهم على الحق يقيناً؛ صيانة لهم عن الاتفاق على الخطأ.

قوله: «فصل ولا يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر إلخ» يعني أنه لا يشترط في حججة الإجماع أن يبلغ عدد المجتهدين عدد أهل التواتر كما ذهب إليه الأكثر، لأن الأدلة السمعية تتناول الأقل من عدد التواتر، لأنهم كل الأمة والمسلمين، وأما إذا جعلنا الاستدلال على الإجماع بالعقل ليس بالنقل؛ فقلنا: إنه لو لم يكن الإجماع عن قاطع لما حصل، فلا بد له حينئذ من عدد التواتر، فإن انتفاء حكم العادة في غير عدد التواتر ظاهر، وإذا قلنا: لا يشترط، فلو لم يبق من المجتهدين إلا واحد فقليل: قوله: حجة؛ لمضمون الدليل السمعي، وهو أنه لا يخرج الحق عن هذه الأمة، وإن لم يخالف صريحه لعدم صدق سبيل المسلمين واجتماع الأمة عليه، وقيل: ليس بحجة لأن الإجماع يشعر بالاجتماع، ولأن الاجتماع وسبيل المؤمنين هو المنفي عنه الخطأ، وهو^(١) منتف ههنا.

(١) أي: الإجماع وسبيل المؤمنين.

فصل

ولا خلاف في اعتبار علماء العصر من أهل الاجتهاد في الإجماع^(*)، وأنه لا أهل الإجماع

* قوله: «فصل ولا خلاف إلخ» اعلم أن كل واحد من الأمة إما أن يكون من أهل الاجتهاد أولاً، فإن كان من أهله فموافقته في الإجماع معتبرة قطعاً بغير خلاف^(١)، وإن لم يكن من أهل الاجتهاد، فهو إما غير مكلف كالصبي والمجنون فلا تعتبر موافقته قطعاً، أو يكون مكلفاً كالعامة، قال الطوفي^(٢): ويلحق بهم طبقة الفقهاء الذين لم يبلغوا رتبة النظر والاستدلال الاجتهادي، فهؤلاء لا يعتبر قولهم: عند الأكثرين من الأصوليين والفقهاء والأئمة الأربعة وغيرهم، وقيل: يعتبر قولهم؛ لأنهم من جملة الأمة، حكى هذا القول ابن الصباغ^(٣) وابن برهان عن بعض المتكلمين^(٤)، واختاره الأمدي^(٥)، ونقله الجويني^(٦) وابن السمعاني^(٧) والصفوي الهندي^(٨) عن القاضي أبي بكر الباقلاني، وقال الجويني^(٩): حكم المقلد في ذلك حكم العامي، إذ لا واسطة بين المقلد والمجتهد اهـ. يعني أن لفظ العامي يشمل كل من ليس مجتهداً، والحق أن المقلد والعامي من واد واحد، فلا عبرة بقوله في الإجماع، سواء خالف أو وافق، والمحققون لا يقيمون لقولها وزناً، لأنها كالدابة حيث قيدوا انقادوا، وإذا خالفوا فعن هوى نفس، وجدال بالباطل.

(١) سيأتي البحث في مخالفة الواحد والاثنين.

(٢) شرح مختصر الروضة ٣/٣١.

(٣) البحر المحيط ٤/٤٦١.

(٤) الوصول ٢/٨٤، وفيه حكى الخلاف عن طائفة من الأصوليين.

(٥) هكذا قال في الأحكام ١/٢٨٤ ثم قال: إن الإجماع بدون العامة ظني، وبهم قطعي. انظر: الأحكام ١/٢٨٦.

(٦) الذي في البرهان ١/٦٨٤: أن خلاف القاضي هو في المتصرف في الفقه دون العامي، وكذلك التلخيص ٣/٤١، وأنكر ابن السبكي في الإبهاج ٢/٤٣٠ نسبه للقاضي، بل نسب الجويني في التلخيص ٣/٤٢ للقاضي حكاية الإجماع على عدم اعتبار العوام.

(٧) قواطع الأدلة ٣/٢٣٩.

(٨) الفائق ٣/٣١٦، نهاية الوصول ٦/٢٦٤٨.

(٩) البرهان ١/٦٨٧.

يعتد بقول الصبيان والمجانين، فأما العوام فلا يعتبر قولهم عند الأكثرين، وقال قوم: يعتبر قولهم لدخولهم في اسم المؤمنين ولفظ الأمة^(*)، وهذا القول يرجع إلى إبطال الإجماع، إذ لا يتصور قول الأمة كلهم في حادثة واحدة، وإن تصوّر فمن الذي ينقل قول جميعهم مع كثرتهم وتفرقهم في البوادي والأمصار والقرى؛

* قوله: «لدخولهم في اسم المؤمنين ولفظ الأمة إلخ» هذا دليل من قال بأن العوام يعتبر قولهم في الإجماع، وبيانه: أن الإجماع إنما كان حجة للدليل السمعي على عصمة الأمة وإيجابه إتباع سبيل المؤمنين، ولفظ الأمة والمؤمنين يتناول العامي، فيجب أن يكون قوله معتبراً.

* قوله: «وهذا القول إلخ» حاصل هذا الجواب: أن اعتبار قول العامة في الإجماع يؤدي إلى بطلان الإجماع لكثرة العامة، وتعذر الوقوف على قول كل واحد منهم، بخلاف المجتهدين؛ فإنهم لقلتهم لا يتعذر ذلك فيهم، قلت: ولعل القائل^(١) بذلك لا يعتبر أن الإجماع حجة، لكنه لم يصرح بذلك، بل قيده بشرط استحيل معه وجوده، وما أجمل المجتهدين وقد جمعوا العوام وفاوضهم في المسائل الدينية، وهذا مكاري، وهذا خباز، وهذا قرأ كتاباً مختصراً في النحو ولم يفهم منه إلا قام زيد وقعد عمر، فارتفعت الأصوات وعلت الضوضاء، وبعضهم سار مشرقاً والآخر مغرباً، وربما ضرب بعضهم بعضاً كما يكون كثيراً في مجتمع العوام، ونحن نرى قريباً من ذلك من الفقهاء المقلدين إذا خولفوا فيما فهموه من كتاب من كتب فروع إمامهم، فكيف حال غيرهم من العوام؟ فرحم الله من قال هذا القول ليوقعنا في تلك الورطة.

(١) تقدم تحقيق أنه لا قائل بهذا القول فالقاضي خلافه في المتصرف غير المجتهد، والآمدني خلافه في القطعية والظنية، لا في الحجية.

ولأن العامي ليس له آلة هذا الشأن، فهو كالصبي في نقصان الآلة، و(من) (*) لا يفهم من عصمة الأمة عن الخطأ إلا عصمة من تتصور منه الإصابة؛ لأهليته، والعامي إذا قال قولاً علم أنه يقوله عن جهل وليس يدري ما يقول، ولهذا انعقد الإجماع على أنه يعصي بمخالفة العلماء، ويحرم عليه ذلك، ولذلك ذم النبي ﷺ الرؤساء الجهال الذين أفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا، وقد وردت أخبار كثيرة بإيجاب المراجعة للعلماء، وتحريم الفتوى بالجهل والهوى.

* قوله: «ومن لا يفهم إلخ» هكذا رأيت هذه العبارة في النسخ التي رأيتها، بإثبات (من) (١) وهي خطأ، والصواب ما في المستصفي (٢): ولا يفهم من عصمة الأمة إلخ، فالواو للحال، ويفهم للبناء للمجهول، أي: والحال أنه لا يفهم إلخ، والأولى أن هذه العبارة واقعة موقع سؤال مقدر تقديره: أن الأحاديث المتقدمة نصت على عصمة الأمة؛ والعوام من جملة الأمة، وأجيب بأنه لا يفهم من لفظ عصمة الأمة من الخطأ إلا عصمة من هو متأهل للإصابة؛ وهي متصورة منه، والعامي ليس كذلك، قلت: وكذلك المقلد.

* قوله: «الرؤساء الجهال إلخ» أشار به إلى ما رواه البخاري ومسلم والترمذي، وقال: حسن صحيح، والنسائي وابن ماجه عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، لكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤساء جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا) (٣).

(١) لا توجد (من) في بقية النسخ، انظر: تحقيق فضيلة الشيخ عبد الكريم النملة للروضة ٢/ ٤٥٢.

(٢) المستصفي ٢/ ٣٢٥.

(٣) أخرجه البخاري (١٠٠)، ومسلم (٢٦٧٣)، والترمذي (٢٦٥٢)، والنسائي في الكبرى (٥٩٠٧)،

وابن ماجه (٥٢).

فصل

ومن يعرف من العلم ما لا أثر له في معرفة الحكم، كأهل الكلام واللغة والنحو^(*)، ودقائق الحساب، فهو كالعامي، لا يعتد بخلافه، فإن كل أحد عامي من لا يعتبر خلافه

* قوله: «كأهل اللغة والنحو» قال المحقق الطوفي^(١): الأ شبه بالصواب وما دل عليه الدليل اعتبار قول الأصولي والنحوي فقط، دون الفقيه الصرف، لتمكنهما من إدراك الحكم واستخراجه بالدليل، هذا بقواعد الأصول، وهذا بقواعد العربية^(٢)، لأن علمهما من مواد الفقه وأصوله، فيتسلطان به عليه، ولأن مباحث الأصول العربية عقلية، وفيها من القواطع كثير، فيفتح بها الذهن، ويقوى بها استدراك النفس لإدراك التصورات والتصديقات، حتى يصير ذلك لها ملكة، فإذا توجهت إلى الأحكام الفقهية أدركتها، إذ هي في الغالب لا تخالف قواعد الأصول العقلية إلا بعارض بعيد أو تخصيص علة، ومع ذلك فهو لا يخفى عن ممارس المباحث الأصولية، ولذلك حُكي عن أبي عمرو^(٣) الجرمي أنه قال: لي كذا وكذا سنة أفتى في الفقه من كتاب سيبويه، يعني في النحو، وما ذلك إلا أن مأخذ سيبويه في كتابه في غاية اللطافة ونظره في غاية الدقة؛ والجري على قواعد الحكمة والأحكام الشرعية^(٤)، قال: وهذا رجل قد كان ذكياً؛ وله نظر يسير في الفقه^(٥)، فعاد يتنبه بلطافة حكمة سيبويه ومأخذه في العربية على حكم الشرع ومأخذه في الأحكام الشرعية، ويقال: إن الكسائي قيل له يوماً: ما تقول في المصلي يسهو في صلاته؛ ويسهو أنه سها؛ هل يسجد للسهو؟ فقال: لا، فقيل له: ما الحجة =

(١) شرح مختصر الروضة ١/ ٣٥٠.

(٢) النحوي لا يتمكن من استخراج الأحكام من الأدلة

(٢) صوابه: (عمر).

(٣) حذف الشارح من كلام الطوفي فتغير المعنى، فالأحكام عند الشارح معطوفة، وعند الطوفي مبتدأ.

(٤) الجرمي إمام في اللغة، له مشاركة في الفقه والسيرة، انظر: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٥٦١ ذكر هذه

القصة القرطبي في التفسير ١/ ٢١، والموافقات ٤/ ١١٥، والوافيات ١٦/ ١٤٥.

بالنسبة إلى ما لم يحصل علمه، وإن حصل علماً سواه، فأما الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع، والفقير الحافظ لأحكام الفروع من غير معرفة بالأصول والنحوي إذا كان الكلام في مسألة تنبني على النحو فلا يعتد بقولهم أيضاً،

= في ذلك؟ ومن أين أخذت؟ فقال: إن المصغر لا يصغر^(١)، قلت: فقد اعتبر القدر المشترك بين الصورتين، وهو أن الحكم الواحد لا يتكرر في محل واحد مرتين، وإنما ذكرت هذا المثال لثلا يستبعد بعض أجلاف الفقهاء ما حُكي عن الجرمي، ويقول: أين النحو من الفقه حتى تستفاد أحكامه منه؟ فبينت له أن ذلك مع جودة الذهن ولطف المآخذ ودقة النظر وسرعة التنبية داخل في الممكن قريب الخروج من القوة إلى الفعل، وهذا بخلاف الفقيه الصرف الذي لم يفتح ذهنه بالمباحث العقلية والمآخذ النظرية، فإن نسبته إلى الذي قبله ممن تهذبت قوته النظرية نسبة الأرض إلى السماء؛ والظلمة إلى الضياء، خصوصاً إن كان جاهلاً جهلاً مركباً يجهل؛ ويجهل أنه يجهل، فيكون كما قيل: إن أشد الناس شقاء من بلي بلسان منطلق وقلب منطبق، فهو لا يحسن أن يتكلم ولا يستطيع أن يسكت، هذا كلامه، وإنما نقلناه لنفاسته، وأنا أقول: أما النحو فلا يعتبر إلا إذا كان على نحو ما وصف به الجرمي، وليس كل نحوي بهذا الوصف كما يظهر لك من تتبع ما الناس عليه، وأما الأصولي إذا كان ماهراً في فنه، فلإني أرى أن إخراجهم ممن يعتد بإجماعهم ليس من الإنصاف، وكيف لا؛ وهو الممهد للمجتهد قواعد الأصول ومؤسس القواعد له، وله تدقيق في غوامض الأصول لا يصل إليها المدقق في الفروع، ولا إلى قريب منها، فحقق ذلك واعتبره ترشد.

(١) شذرات الذهب ١/ ٣٢١، مع أن الاستدلال إنما يكون بالأدلة، ومحل الخلاف في مسألة مبنية على

وقال قوم لا ينعقد الإجماع بدونهم^(*)، لأن الأصولي - مثلاً - العارف بمدارك الأحكام وكيفية تلقيها من المفهوم والمنطوق وصيغة الأمر والنهي والعموم متمكن من درك الأحكام إذا أراد؛ وإن لم يحفظ الفروع، وآية ذلك أن العباس وطلحة والزبير ونظراءهم ممن لم ينصب نفسه للفتيا نصباً للعبادة وزيد بن ثابت ومعاذ يعتد بمخلافهم، وكيف لا يعتد بهم وهم يصلحون للإمامة العظمى، وقد سُمي بعضهم في الشورى ولم يكونوا يحفظون الفروع، بل لم تكن الفروع موضوعة بعد، لكن عرفوا الكتاب والسنة وكانوا أهلاً لفهمهما، والحافظ

* قوله: «وقال قوم: لا ينعقد الإجماع بدونهم إلخ» هذا الخلاف مبني على أن الاجتهاد هل يجوز أن يكون متجزئاً؟ بمعنى أن يكون الشخص مجتهداً في مسألة من المسائل دون غيرها أم لا، فإن أجزنا ذلك اعتبرنا قول هؤلاء؛ لأن كلا منهم، وإن لم يكن أهلاً للاجتهاد في جميع المسائل لكنه أهل للاجتهاد في بعضها، مثل أن يبني الأصولي وجوب الزكاة على أن الأمر على الفور ونحو ذلك، والنحوي مسائل الشرط في الطلاق على باب الشرط والجزاء في العريية، وإن لم نقل بتجزء الاجتهاد لم يميز ذلك، والأشبه القول بتجزء الاجتهاد؛ إذ لا يمتنع وجود أهلية الاجتهاد كاملة بالنسبة إلى بعض المسائل دون بعض، وحاصل ما هنا أن الواحد من الأمة إما أن لا يعرف الأصول ولا الفروع فلا عبرة بقوله؛ إلا على قول ابن الباقلاني في اعتبار العامة، أو يعرفها جميعاً فيعتبر قوله اتفاقاً، أو يعرف أحدهما دون الآخر بأن يكون أصولياً فقط أو فروعياً فقط ففيهما الخلاف، ومتى اشترط للاجتهاد معرفة الأصول والفروع جميعاً كان اعتبار قول هذين مشكلاً، لعدم كمال الأهلية فيهما، لكن وقوع الخلاف فيهما يدل على الخلاف في اشتراط ذلك.

للفروع قد لا يحفظ دقائق مسائل الحيض والوصايا، فأصل هذه الفروع كأصل هذه الدقائق (*).

ولنا: أن من لا يعرف الأحكام لا يعرف النظر؛ فيقيس عليه، (ومن)^(١) يعرف الاستنباط مع عدم معرفته ما يستنبط منه لا يمكنه الاستنباط وكذلك من يعرف النصوص؛ ولا يدري كيف يتلقى الأحكام منها كيف يمكنه تعرف الأحكام؟ وأما الصحابة الذين ذكروهم فقد كانوا يعلمون أدلة الأحكام وكيفية الاستنباط، وإنما استغنوا بغيرهم واكتفوا بمن سواهم، فإن قيل: فهذه المسألة اجتهادية أم قطعية، قلنا: اجتهادية، فمتى جوزنا أن يكون قول واحد من هؤلاء معتبراً فخالف لم يبق الإجماع حجة قاطعة (*).

* قوله: «فأصل هذه الفروع إلخ»^(٢) أي: فلا يشترط حفظهما فينبغي أن يعتد بخلاف الأصولي وبخلاف الفقيه المبرز، فإنها ذوا آلة على الجملة يقولان ما يقولان عن دليل.

* قوله: «لم يبق الإجماع حجة قاطعة» أي: إنما يكون حجة قاطعة إذا لم يخالف هؤلاء^(٣)، أما خلاف العوام فلا يقع، ولو وقع فهو قول باللسان وهو معترف بكونه جاهلاً بما يقول، فبطلان قولهم: مقطوع به؛ كقول الصبي.

(١) في المطبوع: (لا) وهو خطأ.

(٢) مراد المصنف أن الحافظ للفروع يعتبر حافظاً للفروع بحفظه لأصول المسائل، فلا يشترط فيه حفظ دقائق مسائل الحيض والوصايا ونحو ذلك، فإذا كان علمه بأصول المسائل يكفي في كونه حافظاً للفروع وفي كون خلافه معتبراً فيها، فإن الأصولي عارف بأصول المسائل الفقهية فيعتبر خلافه فيها، ولا يشترط علمه بفروعها.

(٣) يعني: فإذا خالفوا فهو حجة ظنية.

فصل

قول المبتدعة ولا يعتد في الإجماع بقول كافر^(*)، سواء كان بتأويل أو بغيره^(*)، فأما الفاسق باعتقاد أو فعل .

* قوله: «فصل ولا يعتد بقول الكافر إلخ» ينقسم الكافر إلى معاند ومتأول، فالمعاند كاليهود والنصارى ومن ارتد عن الإسلام رغبة عنه أو أنكر ما علم من دين الإسلام بالضرورة من غير شبهة، فهذا لا يعتبر قوله: في الإجماع، وأما المتأول فهو المستند إلى شبهة كمبتدعة المسلمين من الخوارج والمعتزلة والرافضة^(١) ونحوهم، فهؤلاء فيهم قولان: أحدهما: لا يعتبر قولهم مطلقاً.

والثاني: أنهم كالكفار عند من يكفرهم فلا يعتبر قولهم بالإضافة إليه.

أما من لا يكفرهم فقولهم معتبر عنده بالإضافة إليه، مثال أن المحدثين يكفرون الخوارج فلا يعتبر قولهم: فيما أجمعوا عليه، والفقهاء لا يكفرونهم فيعتبر قولهم فيما أجمع عليه الفقهاء، قال الطوفي^(٢): وهذا القول أقرب إلى العدل.

* قوله: «فأما الفاسق باعتقاد أو فعل» مثل الفتوحى^(٣) الأول بالفرض والاعتزال ونحوهما، والثاني بالزنا والسرقة وشرب الخمر ونحو ذلك، وقال الطوفي^(٤): في المختار أن من كان من أهل الشهادات فإنه لا يكفر ببدعة على الإطلاق ما استند فيها إلى تأويل يلتبس فيه الأمر على مثله^(٥)، فيقبل قول جميع مبتدعة المسلمين الذين هم كذلك إذا عرف منهم الصدق والعدالة في بدعتهم، كما قلنا: إن الكافر العدل في دينه يلي مال ولده الصغير =

(١) لا يصح إطلاق التكفير على هذه الطوائف، والمسألة فيها تفصيل يأتي في مباحث الاجتهاد، والشارح قد نقل هذا الكلام من الطوفي ولم يتبين ما فيه.

(٢) شرح مختصر الروضة ٤٢/٣، وكان الأولى أن يقول: (يعتبرون)؛ لأنه لا يصح إلزام الإنسان بمذهب غيره.

(٣) شرح الكوكب المنير ٢/٢٢٨.

(٤) شرح مختصر الروضة ٤٤/٣.

(٥) المسألة فيها تفصيل محل بحثه باب الاجتهاد.

فقال القاضي: لا يعتد بهم^(*)، وهو قول جماعة لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾^(١) أي: عدولا؛ وهذا غير عدل فلا تقبل

= والمجنون، لأنه إذا اجتمعت العدالة مع الكفر فمع البدعة أولى^(٢)، وقد ثبت أن أئمة الحديث نقلوا أخبار كثير من أهل البدع الغليظة، لصدقهم وعدالتهم في بدعتهم، هذا كلامه.

* قوله: «فقال القاضي: لا يعتد بهم»^(٣)، قلت: وهو الحق، قال الاستاذ أبو منصور^(٤): قال أهل السنة: لا يعتبر في الإجماع وفاق القدرية والخوارج والرافضة، وهذا مروى عن مالك والأوزاعي ومحمد بن الحسن، وحكاه أبو ثور عن أئمة الحديث، وقال ابن القطان: قال أصحابنا في الخوارج: لا مدخل لهم في الإجماع والاختلاف، لأنهم ليس لهم أصل ينقلون عنه، لأنهم يكفرون سلفنا الذين أخذنا أصل الدين عنهم انتهى، ودليل أبي الخطاب يعلم نقضه مما أسلفناه سابقاً^(٥)، وههنا قول ثالث^(٦)، وهو أنه يعتبر قوله: في حق نفسه فقط دون غيره.

أي: يكون الإجماع المنعقد به حجة عليه دون غيره، ونسب في التحرير هذا القول إلى اختيار أبي المعالي من أصحابنا، فإنه قال: موافقته حجة على نفسه ومخالفته حجة عليه فقط، قلت: وهذا القول من باب الجدل والمناظرة، لا من باب الأصول، وشذ الباقلاني وأبو بكر الرازي^(٧) فقالا: لا يعتبر في الإجماع قول الظاهرية، وقال الباقلاني أيضاً وأبو المعالي^(٨).

(١) سورة البقرة، الآية [١٤٣].

(٢) لا تجتمع العدالة مع الكفر والفسق، وإنما قد يوجد عنده الصدق.

(٣) العدة ٤/١١٣٩.

(٤) انظر النقول الآتية في: البحر المحيط ٤/٤٦٨، إرشاد الفحول ص ٨٠.

(٥) معنى اطلاق النصوص في المؤمنين والأمة يمكن تقييده بالنصوص الواردة باعتبار العدالة.

(٦) انظر هذا القول في البحر المحيط ٤/٤٦٨.

(٧) الفصول ٣/٢٨١، البحر المحيط ٤/٤٧٩.

(٨) البحر المحيط ٤/٤٧٢.

روايته ولا شهادته ولا قوله في الإجماع، ولأنه لا يقبل قوله منفردا فكذلك مع غيره، وقال أبو الخطاب: يعتبر بهم لدخولهم في قوله تعالى: ﴿وَيَسَّعَ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١)، وقوله بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ: (لا تجتمع أمي على خطأ).

اعتبار التابعي
في إجماع الصحابة

(مسألة)^(٢): وإذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة اعتد بخلافه في الإجماع عند الجمهور^(*)، واختاره أبو الخطاب، وقال القاضي وبعض الشافعية: لا يعتد به، وقد أوما أحمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى القولين.

= لا يعتبر فيه قول منكر القياس، وقيل: الجلي منه، وقالوا: هما والغزالي: لا يعتبر وفاق الأصم ولا خلافه، وهذه أقوال تعصب وشذوذ، وربما أدت إلى أن يقول أهل كل مذهب: الإجماع ما أجمع عليه علماء مذهبنا؛ فلا عبرة بخلاف غيرهم ولا بوفاقه.

* قوله: «مسألة وإذا بلغ التابعي إلخ» هذا ما اختاره ابن عقيل^(٣) والمصنف والطوفي^(٤) من أصحابنا، والقاضي أبو الطيب الطبري^(٥)، وأبو إسحاق الشيرازي^(٦)، وابن الصباغ وابن السمعاني^(٧) والسهيلي، وقال القاضي عبد الوهاب: إنه الصحيح، ونقله السرخسي^(٨) عن أكثر الحنفية، ووجه هذا القول أن الصحابة عند إدراك بعض مجتهدي التابعين فيهم هُم بعض الأمة لا كلها، وقال القاضي عبد الوهاب المالكي^(٩): =

(١) سورة النساء، الآية [١١٥].

(٢) في بعض النسخ ورد هنا مبحث إجماع من بعد الصحابة، وسيأتي بعد مسألة انقراض العصر.

(٣) الواضح ١٩٤/٥.

(٤) شرح مختصر الروضة ٦١/٣.

(٥) انظر: هذه الأقوال في البحر المحيط ٤٧٩/٤.

(٦) شرح اللمع ٧٢٠/٢.

(٧) قواطع الأدلة ٣١٨/٣.

(٨) انظر: أصول السرخسي ١١٤/٢.

(٩) شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٥، وهو نفس القول الأول.

وجه قول القاضي: أن الصحابة شاهدوا التنزيل، وهم أعلم بالتأويل، وأعرف بالمقاصد، وقولهم حجة على من بعدهم، فهم مع التابعين كالعلماء مع العامة، ولذلك قدمنا تفسيرهم، وأنكرت عائشة على أبي سلمة* حين خالف ابن عباس، قالت: (إنما مثلك مثل الفروج سمع الديكة تصيح فصاح لصياحها).

=الحق التفصيل، وهو أن الواقعة إن حدثت بعد أن صار التابعي من أهل الاجتهاد كان كأحدهم، لا إجماع لهم بدونه، وإن حدثت قبل أن يصير من أهل الاجتهاد فأجمعوا على حكمها أو اختلفوا أو توقفوا لم يعتد بقوله، قال الطوفي^(١): قلت: ونحوه اختار الأمدى^(٢)، والأشبه أنه متى أدرك الخلاف أو التوقف اعتبر قوله فيها اختلافاً واتفاقاً.

* قوله: «على أبي سلمة» هو ابن عبد الرحمن بن عوف الزهري المدني، أحد أعلام التابعين، قيل: اسمه عبد الله، وقيل: إسماعيل، وقيل: اسمه وكنيته واحد، قال ابن سعد^(٣): كان ثقة فقيهاً كثير الحديث، مات سنة أربع وتسعين، وقيل: سنة أربع ومائة، والخلاف إنها كان في عدة المتوفى عنها زوجها، أي: ولو كان قولهم: مع ابن عباس معتبراً لما أنكرت عليه خلافه^(٤).

(١) شرح مختصر الروضة ٦٢/٣.

(٢) الإحكام للأمدى ٣٠٠/١.

(٣) الطبقات الكبرى ١٥٧/٥.

(٤) هكذا وهم المؤلف تبعاً لبعض الأصوليين في جعل كلام عائشة لأبي سلمة بن عبد الرحمن في مسألة عدة المتوفى عنها لخلافه لابن عباس، والصواب: أن قولها له عندما سألها عما يوجب الغسل كما في الموطأ ٤٦/١ (١٠١)، قال الباجي ص ٤٠٠: «وهذا لم تفعله عائشة على سبيل الإنكار عليه، وإنما قالت ذلك متعجبة منه ومداعبة له حين سألها عن الغسل من النقاء الختائين وهو صغير السن».

ووجه الأول: أنه إذا بلغ رتبة الاجتهاد فهو من الأمة، فإجماع غيره لا يكون إجماع كل الأمة؛ والحجة إجماع الكل^(*)، نعم لو بلغ رتبة الاجتهاد بعد إجماعهم فهو مسبق بالإجماع، فهو كمن أسلم بعد تمام الإجماع، ولا خلاف أن الصحابة رضي الله عنهم سوغوا اجتهاد التابعين^(*)، ولهذا ولي عمر رضي الله عنه شريحا القضاء^(١)، وكتب

* قوله: «ووجه الأول إلخ» أخرجه مخرج الجواب^(٢) عن استدلال الخصم، كأنه يقول: قولكم: شاهدوا التنزيل إلخ لا تأثير له، لأن كونهم أعلم لا ينفي اعتبار اجتهاد المجتهد معهم، كبعض الصحابة مع بعض، فإن بعضهم أعلم من بعض، ولم يوجب ذلك عدم اعتبار المفضول.

* قوله: «ولا خلاف أن الصحابة رضي الله عنهم سوغوا إلخ» جواب عن قول القاضي فهم مع التابعين كالعلماء مع العامة، بيانه: أن هذا تهجم على التابعين، يوجب تنقصهم، حيث شبهتموهم بالعامة، حيث أطلقتم عليهم هذا اللفظ، وإن لم تشبهوهم^(٣) مطلقاً، ثم كونهم مع الصحابة كالعامة ممنوع، بل هم كالعلماء بعضهم مع بعض؛ فاضلاً ومفضولاً، وقد ثبت أن كثيراً من التابعين أعلم من كثير من الصحابة؛ فهذا سعيد بن المسيب كان فقيهاً ولم يكن أبو هريرة كذلك فيما قاله أهل العراق^(٤)، وصحة الصحابة لا توجب اختصاصهم بالاجتهاد؛ ولا بكونهم أعلم، بل العلم نصيب يوسع الله منه على من يشاء، ويقتصر على من يشاء، صاحباً كان أو تابعاً، متقدماً كان أو متأخراً، ولهذا لما حضرت معاذ ابن جبل الوفاة قيل له: يا أبا عبد الرحمن أو صنا، فقال: أجلسوني، فأجلسوه، فقال: إن =

(١) الطبقات الكبرى لابن سعد ٦/١٣٢، الحلية ٤/١٣٧.

(٢) أراد المصنف الاستدلال بعموم النصوص فيدخل فيها التابعي، وأما الجواب فسيورده المصنف قريباً.

(٣) في شرح مختصر الروضة ٣/٦٤، وإن لم يكن تشبيهاً مطلقاً.

(٤) مثل القول عن أبي هريرة لا يسلم لأهل العراق، ولو مثل الشارح بغير أبي هريرة لكان أولى.

إليه (ما لم تجد في السنة اجتهاد رأيك)^(١)، وقد علم أن كثيراً من أصحاب عبد الله كعلقمة والأسود وغيرهما وسعيد بن المسيب وفقهاء المدينة كانوا يفتون في عصر الصحابة رضي الله عنهم، فكيف لا يعتد بخلافهم؟ وقد روى الإمام أحمد في الزهد أن أنسا سئل عن مسألة، فقال: «سلوا مولانا الحسن، فإنه غاب وحضرنا، وحفظ ونسينا»^(٢)، وإنما يفضل الصحابي بفضيلة الصحبة^(٣) (وسئل ابن عباس

=العلم والإيمان مكانهما، فمن ابتغاهما وجدتهما، يقول ذلك مرات، رواه النسائي والترمذي^(٤) وصححه، ومعناه أن الاجتهاد لا ينقطع ما دام الكتاب والسنة بين أظهر الناس، فهما عمدة الدين، وهما كالبحر لا ينفد ما فيه، فمن غاص على المعاني منها استخرج علماً كثيراً مسبوقاً إليه أو غير مسبوق إليه، وإذا كان الأمر كذلك؛ فلا تأثير للصحبة في الاختصاص بالاجتهاد والإجماع، وأما إنكار عائشة على أبي سلمة فليس لما ذكرتم، بل إنها لم تره بلغ رتبة الاجتهاد، ولهذا شبهته بالفروج الذي لم يبلغ مبلغ الديكة، أو لتركه التأدب مع ابن عباس في أمر خاص أدركته، كرفع صوت، أو مبادرة في الكلام، ونحوه أو لغير ذلك من الأسباب^(٥).

(١) أخرجه البيهقي ١٠ / ٨٧، ووكيع في أخبار القضاة ٢ / ١٨٩.

(٢) أخرجه ابن سعد في الطبقات ٧ / ١٧٦، وانظر: طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٨٧، ولم أجده في المطبوع من الزهد.

(٣) كذا في المطبوع وليس هذا محلها، وستكرر في محلها المناسب لها بعد سطرين، ويظهر أن صحة الكلام: (وسئل ابن عباس فقال:).

(٤) أخرجه النسائي في الكبرى (٨٢٥٣)، والترمذي (٣٨٠٤).

(٥) ليس لهذه التأويلات داعٍ لما سبق.

فقال: (أليس فيكم أبو الشعثاء)^(١) يعني جابر بن زيد، ورُوِيَ نحوه عن جابر بن عبد الله^(٢)، وإنما فضل الصحابي بفضيلة الصحبة، ولو كانت هذه الفضيلة تخصص الإجماع لسقط قول متأخري الصحابة بقول متقدميهم، وقول المتقدم منهم بقول العشرة وقول العشرة، بقول الخلفاء وقولهم بقول أبي بكر وعمر ﷺ.

وإنكار عائشة على أبي سلمة مخالفة ابن عباس قد خالفها أبو هريرة، فقال: (أنا مع ابن أخي)^(٣)، ثم هي قضية في عين؛ يحتمل أنها أنكرت عليه ترك التأدب مع ابن عباس؛ أو لم تره بلغ رتبة الاجتهاد، أو غير ذلك من الاحتمالات، والله أعلم.

(١) أخرجه ابن أبي حاتم ٤٩٥/٢، وأبونعيم ٨٦/٣.

(٢) أخرجه أبونعيم في الحلية ٨٦/٣.

(٣) أخرجه البخاري (٤٩٠٩)، ومسلم (١٤٨٥).

فصل

ولا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر^(*) في قول الجمهور،
وقال محمد بن جرير وأبو بكر الرازي: ينعقد، وقد أوما إليه أحمد رحمته الله،

قول الأكثرين
مخالفة الواحد

* قوله: «الأكثرين من أهل العصر» أي: دون الأقل ولا يكون إجماعاً حتى يتفق الجميع. وقال الطبري^(١) وأبو بكر الرازي^(٢) وابن حمدان من أصحابنا وأبو الحسين الخياط^(٣) من المعتزلة: ينعقد مع مخالفة الأقل، وحكاه الأمدى رواية عن أحمد^(٤)، وحكى مع ذلك في المسألة أقوالاً أخرى، أحدها إن بلغ الأقل عدد التواتر لم ينعقد الإجماع بدونه، وإلا انعقد، وهذا قول بعض المالكية وبعض المعتزلة والخياط فيما حكاه القرافي^(٥)، وخرج الطوفي^(٦) هذا القول على رأي من زعم أن مستند الإجماع العقل لا السمع، وأن الإجماع يشترط له عدد التواتر ثم قال: وفي بادئ الرأي يظهر أن هذا القول حسن، لكنه بعد النظر يظهر ضعفه، من جهة أن عدد التواتر غير محدود، فكيف يعلق هذا الحكم به، وهب أنه كان محدوداً ولكن لو كان الأقل بالغاً عدد التواتر، للزم من ذلك تعارض الخبرين المتواترين^(٧)، وهو أبعد في الاستحالة من تعارض الإجماعين، وبعد هذا كله فإن الإجماع إنما يكون في النظريات، وتأثير التواتر إنما هو في الخبريات، فكيف يجتمعان؟

(١) شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٣٠.

(٢) الفصول ٣/ ٢٩٩.

(٣) المعتمد ٢/ ٤٨٦.

(٤) الإحكام ١/ ٢٩٤، وانظر: العدة ٤/ ١١١٨.

(٥) شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٦.

(٦) شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٤.

(٧) لا يلزم من ذلك تعارض المتواترين؛ إذ لا تواتر لعدم الاستناد للحس.

ووجهه أن مخالفة الواحد شذوذ، وقد نهى^(١) عن الشذوذ، وقال ﷺ: (عليكم بالسواد الأعظم)^(*)، وقال: (الشیطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد)^(٢). ولنا^(*): أن العصمة إنما تثبت للأمة بكليتها، وليس هذا إجماع الجميع، بل هو مختلف فيه، وقد قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٣) ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾^(٤)، فإن قيل: قد يطلق اسم الكل على الأكثر^(*)، قلنا: هذا مجاز لأن الجمع المعروف^(٥) حقيقة في الاستغراق، ولهذا يصح

* قوله: «وقال عليه السلام» بيان للنهي عن الشذوذ، وحاصله: أن المخالف الشاذ عاص فاسق؛ فلا يعتبر خلافه، وينعقد الإجماع بدونه.

* قوله: «عليكم بالسواد الأعظم»^(٦)، وجه الدلالة: أنه أمرنا باتباع السواد الأعظم، والسواد الأعظم هم الأكثر، فيكون قولهم: حجة.

* قوله: «ولنا إلخ» أي: ودليلنا على أن الإجماع لا ينعقد بدون المخالف؛ وإن كان شاذاً من وجهين، أحدهما: أن العصمة إنما تثبت إلخ، وثانيهما: قوله: بعد ما أجاب به عن قوله: فإن قيل: فقد أنكروا على ابن عباس إلخ.

* قوله: «فإن قيل إلخ»، أي: فإن قيل: قد يطلق اسم الأمة، وهو الكل على الأكثر، كما يقال: بنو تميم يحمون الجار؛ ويكرمون الضيف، ويراد الأكثر، قلنا: من يقول بصيغة العموم يحمّل ذلك على الجميع، وقولكم بالمجاز هنا تخصيص بلا دليل، ولا يجوز =

(١) تقدم تحريجه ١/ ٤٤٣.

(٢) تقدم تحريجه ١/ ٤٤٣.

(٣) سورة النساء، الآية [٥٩].

(٤) سورة الشورى، الآية [١٠].

(٥) يعني لفظ: (المؤمنين).

(٦) تقدم تحريجه ١/ ٤٤١.

أن يقال: إنهم ليسوا كل المؤمنين، ولا يجوز التخصيص بالتحكم، وقد وردت نصوص تدل على قلة أهل الحق وذم الأكثرين^(*)، كقوله تعالى: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(١) ونحوها، وقال: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾^(٢) و﴿كُم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً﴾^(٣) و﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ﴾^(٤)، وقال ﷺ: (بدأ الدين غريباً وسعود كما بدأ فطوي للغرباء)^(*).

= التخصيص بالتحكم، بل بدليل أو ضرورة، ولا ضرورة ههنا، ومن لا يقول به^(٥) فيجوز أن يريد به الأقل، وعند ذلك لا يتميز البعض المراد عما ليس بمراد، ولا بد من إجماع الجميع ليعلم أن البعض المراد داخل فيه، كيف وقد وردت نصوص وأخبار تدل على قلة أهل الحق وذم الأكثرين إلخ.

* قوله: «وقد وردت نصوص إلخ»، الواو للحال، وهو من تنمة الدليل الأول، وحاصله أن يقال: كيف يصح ما ادعيتم، والحال أنه قد وردت نصوص تدل على قلة أهل الحق، وإذا لم يكن ضابط ولا مرد فلا خلاص لنا إلا باعتبار قول الجميع.

* قوله: «بدأ الدين غريباً» رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة بلفظ: (بدأ الإسلام غريباً وسعود غريباً فطوي للغرباء)^(٦)، ورواه ابن ماجه أيضاً بهذا اللفظ من ثلاث طرق =

(١) سورة المائدة، الآية [١٠٣]، ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾، وسورة العنكبوت، الآية [٦٣] ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ وفي المطبوع: ﴿وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ﴾ وهو خطأ، قطعاً.

(٢) سورة ص، الآية [٢٤].

(٣) سورة البقرة، الآية [٢٤٩].

(٤) سورة سبأ، الآية [١٣].

(٥) أي: من لا يقول بصيغة العموم يجوز أن يراد به البعض، لكن البعض غير متميز، فلا بد من إجماع لتمييزه

(٦) أخرجه مسلم (١٤٢٥).

دليل (ثان) ^(١) إجماع الصحابة ^(*) على تجويز المخالفة للأحاد، فانفرد ابن مسعود

= عن أبي هريرة ^(٢) وعن أنس بن مالك ^(٣)، وعن أبي الأحوص عن عبد الله؛ وزاد في هذه الرواية: قال قيل: ومن الغرباء؟ قال: النزاع من القبائل ^(٤)، فقولُه: (بدأ) قال النووي ^(٥): كذا ضبطناه؛ بدأ بالهمز من الإبتداء، وطوى فُعلَى من الطيب، قال الفراء: وإنما جاءت الواو لضمة الطاء، قال: وفيها لغتان تقول العرب: طوباك وطوى لك انتهى، ومعناه أن الإسلام بدأ في آحاد من الناس وقلة، ثم انتشر وظهر، ثم سيلحقه النقص والإخلال حتى لا يبقى إلا في آحاد وقلة أيضاً كما بدأ، وحاصل الاستدلال أنه إذا لم يكن ضابط يضبط أهل الإجماع ولا مرد يرجع إليه عند الاختلاف، فلا خلاص إلا بقول الجميع.

* قوله: «دليل بأن إجماع الصحابة إلخ»، هكذا وجدت هذه العبارة في النسخ التي رأيتها من هذا الكتاب، وقد جعلها في المستصفي ^(٦) دليلاً مستقلاً، فقال: الدليل الثاني: إجماع الصحابة على تجويز الخلاف للأحاد، فكم من مسألة قد انفرد فيها الأحاد بمذهب، كانفرد ابن عباس بالعمول فإنه أنكره ^(٧) انتهى، وبيانه أن ابن عباس وابن مسعود =

(١) في المطبوع: (بأن).

(٢) أخرجه ابن ماجه (٣٩٨٦)، وأحمد ٣/٣٨٩، واللالكائي (١٧٤)، والخطيب في تاريخ بغداد ٣٠٧/١١.

(٣) أخرجه ابن ماجه (٣٩٨٧)، والطبراني في الأوسط (١٩٤٦)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (٦٩٠).

(٤) أخرجه ابن ماجه (٣٩٨٨) والترمذي (٢٦٢٩)، وأحمد ١/٣٩٨، والدارمي ٢/٣١١، والطبراني (١٠٠٨١).

(٥) شرح النووي لمسلم ٢/١٧٦.

(٦) المستصفي ٢/٣٤٣.

(٧) أخرجه عبدالرزاق ١٠/٢٥٥ (١٩٠٢٤)، وسعيد ١/٤٤ (٣٥)، والدارمي ٢/٣٩٩، والبيهقي ٢٥٣/٦، وابن أبي شيبة ١١/٢٨٢.

بمخمس مسائل في الفرائض، وابن عباس يمثلها، فإن قيل: فقد أنكروا على ابن عباس القول بالمتعة، وإنما الربا في النسيئة^(*)، وأنكرت عائشة على زيد بن أرقم مسألة العينة، وأنكر ابن عباس على من خالفه في العول والجسد،

=خالفا جمهور الصحابة في مسائل، فانفرد كل واحد منهما عنهم بمخمس مسائل في الفرائض، وانفردا هما وغيرهما في بقية الأحكام بمسائل آخر، وجوز لهم الصحابة هذا الانفراد، ولو انعقد إجماع الصحابة بدونها لاستحال في العادة ترك النكير عليهما، وإقرارهما على مخالفة الإجماع، فدل ذلك على أن الإجماع بدونها لم ينعقد؛ وهو المطلوب، فقول المصنف: دليل بأن إجماع الصحابة إلخ، ربما كان من تحريف النسخ، إذ حق العبارة أن تكون هكذا، وإجماع الصحابة على تجويز المخالفة للأحاد دليل لنا أيضاً فقد انفرد إلخ، أو يخذف قوله: (دليل) فيقال: وإجماع الصحابة إلخ.

* قوله: «فإن قيل إلخ» هذا معارضة لهذا الدليل من وجه، ودليل ابتدائي للخصم من وجه، وتقريره: أنهم إن كانوا ينكرون^(١) على ابن عباس وابن مسعود ما خالفوا فيه في الفرائض، فقد أنكروا على ابن عباس إباحت المتعة^(٢) حتى رجع عنها^(٣)، وحصر الربا في النسيئة^(٤) حتى تركه^(٥)، وأنكرت عائشة على زيد بن أرقم بيع العينة وهي شراء ما يبيع نسيئة بأقل مما يبيع عليه، وأغلظت عليه في ذلك حتى قالت لأم ولده: (أخبري زيدا أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب)^(٦) ولولا أن اتفاق الأكثر حجة لما كان لهم الإنكار عليهم.

(١) كذا في المطبوع، ولعلها: (لا ينكرون).

(٢) أخرجه البخاري (٥١١٥)، ومسلم (٣١/١٤٠٧) إنكار علي عليه، وأخرجه مسلم (٢٧/١٤٠٦)

إنكار ابن الزبير عليه.

(٣) أخرجه البخاري (٥١١٦) والترمذي (١١٢٢).

(٤) أخرجه البخاري (٢١٧٩)، ومسلم (١٥٩٦)، إنكار أبي سعيد عليه.

(٥) أخرجه الحاكم ٢/٤٢، وابن ماجه (٢٢٥٨)، وإسحاق كما في المطالب العالية (١٣٧٢).

(٦) أخرجه عبدالرزاق ٨/١٨٤، والدارقطني ٢/٣١١، والبيهقي ٥/٣٣٠.

قلنا^(*): إنما أنكروا عليهم لمخالفتهم السنة المشهورة والأدلة الظاهرة، ثم هب أنهم أنكروا عليهم، والمفرد منكر عليهم إنكارهم، فلم ينعقد الإجماع، فلا حجة في إنكارهم، والشذوذ يتحقق بالمخالفة بعد الوفاق^(*)، ولعله أراد به الشاذ من

* قوله: «قلنا إلخ» هذا جواب عن دليلهم المذكور وهو من وجهين: أحدهما أن إنكار الصحابة إنما كان لمخالفتهم السنة المشهورة والأدلة الظاهرة، لا لكون اتفاقهم مع مخالفة هؤلاء إجماعاً، ثانيهما هب أن الصحابة أنكروا على هؤلاء المذكورين ما انفردوا به، كذلك هؤلاء المذكورون أنكروا على الصحابة إنكارهم عليهم، وناظروهم في ذلك، حتى قال ابن عباس في العول^(١): «من شاء باهلته، إن الذي أحصى رمل عالج لم يجعل في مال نصفين وثلاثاً، هذان نصفان ذهباً بالمال فأين موضع الثلث؟ وإذا حصل الإنكار من الطرفين فلا إجماع، بل هو مختلف فيه حكمه إلى الله عز وجل بدليل قوله عز وجل: ﴿وَمَا اٰخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَىٰ اَللّٰهِ﴾^(٢)، وقوله عز وجل: ﴿فَاِنْ تَنَزَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَىٰ اَللّٰهِ﴾^(٣).

* قوله: «والشذوذ متحقق بالمخالفة إلخ» هذا جواب عن قول ابن جرير: إن مخالفة الواحد شذوذ، وقد نهي عن الشذوذ، وبيان الجواب: أن الشذوذ المنهي عنه شرعاً، هو الشذوذ الذي يشق به صاحبه عصا الإسلام، ويثير به الفتن المنهي عن إثارتها، كشذوذ الخوارج والرافضة وأمثالهم مما يظهر أننا فأننا^(٤)، ولا سيما في زمننا هذا، لا الشذوذ في أحكام الاجتهاد، على أن أبا إسحاق الإسفرائيني^(٥) قال: إن ابن جرير قد شذ عن الجماعة =

(١) أخرجه عبدالرزاق ١٠/٢٥٥، وسعيد بن منصور ١/٤٤، والخطيب في الفقيه والمتفقه ٢/٦٣.

(٢) سورة الشورى، الآية [١٠].

(٣) سورة النساء، الآية [٥٩].

(٤) يعني: زماناً فزماناً.

(٥) البحر المحيط ٤/٤٧٧.

الجماعة الخارج على الإمام على وجه يثير الفتنة، كفعل الخوارج، وهذا الجواب عن الحديث الآخر، والله أعلم.

= في هذه المسألة فينبغي أن لا يعتبر خلافه، ويكون مخالفاً للإجماع، وحيث كان كذلك فقط سقط استدلاله، وبهذا يحصل الجواب عن الحديث الآخر الذي استدل به، والمصنف اعتذر عن ابن جرير بأنه لعله أراد بالشذوذ ما ذكرناه مما هو شذوذ الخوارج، وغيرهم فيكون موافقاً للجماعة، ووجه القاضي أبو بكر ابن الباقلاني^(١) قول ابن جرير بأن الذي صح عنه أن عدد الأقل إن بلغ التواتر لم ينعقد إجماع غيرهم، وإن كانوا دون عدد التواتر انعقد الإجماع دونهم، كذا حكاه الأمدي^(٢).

(تنبيه) هذا الخلاف المذكور في الكتاب إنما هو في كون ما ذكر: هل يعد إجماعاً أم لا؟ ولكن بقي أن يقال: إن اتفاق الأكثر مع مخالفة الأقل هل هو حجة أم لا؟ فذهب الأكثرون إلى أنه حجة وإن لم يكن إجماعاً، لأن إصابة الأكثر أظهر من خطأهم، فيكون حجة يجب العمل به على أهله، ولا يكون قاطعاً، وإنما يكون في درجة القياس وخبر الواحد، فكل إجماع حجة، وليس كل حجة إجماعاً، فالإجماع أخص من الحجة، وقيل: لا يكون حجة؛ كما لم يكن إجماعاً، وهو ضعيف لما بيننا من أن الإجماع أخص ولا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم^(٣).

(١) التلخيص ٦١/٣.

(٢) لم أجده في الإحكام ٢٩٤/١، وإنما حكاه قولاً بدون قائل.

(٣) هكذا نسب الشارح أن القول بحجية قول الأكثر للجمهور تبعاً للطوفي ٥٩/٣، وغيرهما ينسب

للجمهور عدم حجية قول الأكثر. انظر: البحر المحيط ٤/٤٧٦، تيسير التحرير ٣/٢٣٧،

المستصفى ٢/٣٤١.

فصل

وإجماع أهل المدينة ليس بحجة^(*)، وقال مالك: هو حجة، لأنها معدن العلم

* قوله: «فصل وإجماع أهل المدينة» المقصود إذا انفردوا وحدهم^(١)، ومن ثم قال الغزالي في المستصفى^(٢): قال مالك الحجة في إجماع أهل المدينة فقط^(٣)، وقال قوم: المعتبر إجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة، وما أراد المحصلون بهذا إلا أن هذه البقاع قد جمعت في زمن الصحابة أهل الحل والعقد، فإن أراد مالك أن المدينة هي الجامعة لهم؛ فمسلم له ذلك لو جمعت، وعند ذلك لا يكون للمكان فيه تأثير؛ وليس ذلك بمسلم بل لم تجمع المدينة جميع العلماء، لا قبل الهجرة ولا بعدها، بل ما زالوا متفرقين في الأسفار والغزوات والأمصار، فلا وجه لكلام مالك، إلا أن يقول: عمل أهل المدينة حجة لأنهم الأكثرون، والعبرة بقول الأكثرين؛ وقد أفسدناه، أو يقول: يدل اتفاقهم في قول أو عمل أنهم استندوا إلى سماع قاطع، فإن الوحي الناسخ نزل فيهم فلا تشد عنهم مدارك الشريعة، وهذا تحكم؛ إذ لا يستحيل أن يسمع غيرهم حديثاً من رسول الله ﷺ في سفر أو في المدينة لكن يخرج عنها قبل نقله، فالحجة في الإجماع، ولا إجماع، وقد تكلف مالك تأويلات ومعاذير استقصيناها في كتاب (تهذيب الأصول)^(٤)، ولا حاجة إليها هاهنا، وربما احتجوا بثناء رسول الله ﷺ على المدينة، وعلى أهلها، وذلك يدل على فضيلتهم وكثرة ثوابهم لسكنائهم المدينة، ولا يدل على تخصيص الإجماع بهم، هذا كلامه وهو واضح بين، والحق أنه ليس لمالك فيما ذهب إليه مستند يؤيد قوله هنا، وقال الشافعي =

(١) ليس هذا هو المقصود، بل المقصود: اتفاق أهل المدينة سواء وافقهم غيرهم أو انفردوا.

(٢) المستصفى ٢/٣٤٨، وانظر: قول مالك في: ترتيب المدارك ١/٦٤، تقريب المدارك لعلوش ص ٣٦، ٤٧.

(٣) يظهر أن كلمة (فقط) سبق قلم من الغزالي، وإلا فإن المالكية يصرحون بأن الإمام مالكاً يعتبر الإجماع العام في كل عصر، انظر: أحكام الفصول ص ٣٦٧، شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٤.

(٤) هذا كتاب للغزالي لم يعثر عليه، انظر: مقدمة أساس القياس ص ١٨.

ومنزل الوحي، وبها أولاد الصحابة، فيستحيل اتفاقهم على غير الحق وخروجه عنهم، ولنا: أن العصمة تثبت للأمة بكليتها، وليس أهل المدينة كل الأمة، وقد خرج من المدينة من هو أعلم من الباقيين بها^(*)؛ كعلي وابن مسعود وابن عباس ومعاذ وأبي عبيدة وأبي موسى وغيرهم من الصحابة، فلا ينعقد الإجماع بدونهم، وقولهم: يستحيل خروج الحق عنهم تحكماً، إذ لا يستحيل أن يسمع رجل حديثاً من النبي ﷺ في سفر أو في المدينة ثم يخرج منها قبل نقله، وفضل المدينة لا يوجب انعقاد الإجماع بأهلها^(*)، فإن مكة أفضل منها ولا أثر لها

في كتاب (اختلاف الحديث)^(١): قال بعض أصحابنا: إجماع أهل المدينة حجة، وما سمعت أحداً ذكر قوله إلا عابه، وإن ذلك عندي معيب.

* قوله: «وقد خرج من المدينة إلخ» يشير إلى وجهين من الرد، أحدهما: أن كثيراً ممن خرج من المدينة وسكن غيرها كان أعلم ممن بقي، فكيف لا يعتد بالفاضل في الإجماع ويعتد بالمفضول؟ ثانيهما: ما السبب الذي جعل مثل علي وابن مسعود ومعاذ وابن عباس وغيرهم من الصحابة الذين سكنوا سوى المدينة غير معتد بهم في الإجماع؟ وقد كانوا حين سكنائهم بها من أكبر المعتد بهم فيه، فإن كان خصوص المكان اقتضى ذلك الخطأ من كرامتهم، لأنهم تركوا المكان الفاضل ورضوا بالدون، وإن كان خروجهم جردهم عن العلم وجعلهم بمنزلة العوام، فتلك أكبر مما قبلها، ومن ثم ارتبك أصحاب مالك في توجيه كلامه وحاروا في بيده.

* قوله: «وفضل المدينة إلخ» جواب عما استدل به المنتصرون لمالك من نحو قوله ﷺ: (إن المدينة لتنتفي خبثها)^(٢)، ووجه الاستدلال أن الحديث قد دل على انتفاء الخبث عن المدينة، والخطأ خبث، فيجب أن يكون منفيًا عن أهلها، فإنه لو كان في أهلها لكان فيها، وإذا انتفى عنهم الخطأ كان إجماعهم حجة، وأجيب عن هذا الاستدلال بوجوه:

(١) اختلاف الحديث في حاشية الأم ٧/١٤٧-١٨٨.

(٢) أخرجه البخاري (٧٢٠٩)، ومسلم (١٣٨٣).

في الإجماع، ولأن أجماعهم لو كان حجة لوجب أن يكون حجة في جميع الأزمنة، ولا خلاف في أن قولهم لا يعتد به في زماننا، فضلاً عن أن يكون إجماعاً.

أولها: ما ذكره المصنف.

ثانيها: أن هذا الحديث ورد عن سبب وهو أن أعرابياً دخل المدينة وباع النبي ﷺ، فأصابته فيها حمى فسأله إقالة البيعة ليخرج إلى البادية، فلم يجبه النبي ﷺ إلى ذلك، فخرج بغير إذنه، فقال النبي ﷺ: (إن المدينة تنفي خبثها وينصع طيبها)^(١)، وعند مالك أن الاعتبار بخصوص السبب لا بعموم اللفظ^(٢)، فكيف يتم لأصحابه الاحتجاج به؟ ثالثها: أن الاعتبار^(٣) في عرف اللغة لا يفهم منه معنى الخطأ؛ لا تضمننا ولا التزاما ولا مطابقة، فكيف يستدل بالحديث على نفي الخطأ؟ ولئن جاز للمالكية الاحتجاج بنفي الخبث عن المدينة على أن اتفاق أهلها حجة، كان للشيعية الاحتجاج بنفي الرجس عن أهل البيت على أن اتفاقهم حجة؛ لأن دلالة الرجس على الخطأ لا تتقاصر عن دلالة الخبث عليه، بل هو أدل على الخطأ من الخبث^(٤) وقد قال بعض المالكية: إن حمل الخبث على الخطأ متعذر، لمشاهدة وقوعه من أهلها^(٥)، قال إمام الحرمين^(٦): لو اطلع مطلع على ما يجري بين لاتبتيها من المخازي لقضى العجب، نقله عنه الإسنوي في شرح المنهاج الأصولي^(٧).

(١) أخرجه البخاري (٧٢٠٩)، ومسلم (١٣٨٣).

(٢) انظر: هذه المسألة في هذا الكتاب ٣٥١/٢.

(٣) كذا في المطبوع ولعلها: الخبث كما في شرح مختصر الروضة ١٠٦/٣.

(٤) كلا اللفظين لا يدل عليه، ولو دل أحدهما عليه لاثبتنا العصمة للواحد منهم، وهذا خطأ قطعاً.

(٥) انظر: نفائس الأصول ٢٧١٢/٦.

(٦) البرهان ٧٢٠/١.

(٧) نهاية السؤل ٢٦٥/٣.

فصل

اتفاق الخلفاء الراشدين
 واتفاق الأئمة الخلفاء الأربعة ليس بإجماع*، وقد نقل عن أحمد رحمته الله ما يدل على أنه لا يخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، والصحيح أن ذلك ليس بإجماع لما ذكرناه، وكلام أحمد في إحدى الروایتين عنه يدل على أن قولهم حجة، ولا يلزم من كل ما هو حجة أن يكون إجماعاً.

* قوله: «فصل: واتفاق الأئمة الخلفاء إلخ» حاصله: أنه لو اتفق أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رحمهم الله بعد رسول الله ﷺ على حكم في حادثة مع مخالفة غيرهم لهم؛ هل يعد هذا الاتفاق إجماعاً أم لا؟ فذهب الجمهور إلى أنه لا يعد إجماعاً، وحكى الفتوحى^(١) في شرح مختصر التحرير من أصحابنا رواية أحمد أن قولهم إجماع وحجة، وقال: اختاره ابن البنا من أصحابنا، وأبو خازم بالمعجمتين وكان قاضياً حنفياً، وحكم بذلك زمن المعتضد في توريث ذوي الأرحام، فأنفذ حكمه وكتب به إلى الآفاق، ولم يعتبر خلاف زيد في ذلك؛ بناء على أن الخلفاء الأربعة يورثونهم، واستدل بأن ابن عباس خالف جميع الصحابة في خمس مسائل في الفرائض، وابن مسعود في أربع، وغيرهما في غير ذلك، ولم يحتج عليهم أحد بإجماع الخلفاء الأربعة، هذا كلامه، وأشار المصنف إلى أن هذا النقل خطأ، وإلى أن أحمد لم يقل بأن قولهم: إجماع، غاية ما ذهب إليه في هذه الرواية أن قولهم: حجة، ولا يلزم من كل ما هو حجة أن يكون إجماعاً، وهذا هو الحق، وههنا مسألتان أغفلها المصنف إحداهما اتفاق الشيخين أبي بكر وعمر ليس إجماعاً، وقال بعض أهل العلم هو حجة، ثانيها لا ينعقد بالإجماع بأهل البيت وحدهم خلافاً للشيعة، وما استدلوا به من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾^(٢) إنما هي في الزوجات أمهات المؤمنين رضي الله عنهم أجمعين، لا دخل لغيرهم فيها قطعاً، ولئن سلمنا دخول غيرهم، فالرجس إنما هو الكفر أو العذاب أو النجاسة، وأما الخطأ فلا يفهم منه أصلاً.

(١) شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٣٩.

(٢) سورة الأحزاب، الآية [٣٣].

مسألة

انقراض العصر

ظاهر كلام أحمد رحمته الله أن انقراض أهل العصر شرط في صحة الإجماع^(*)، وهو قول بعض الشافعية، وقد أوماً إلى أن ذلك ليس بشرط، بل لو اتفقت كلمة

* قوله: «مسألة ظاهر كلام أحمد إلخ» أشار بهذا إلى أن المنقول عن أحمد في هذه المسألة روايتان، إحداهما قالها صريحاً وهي أنه يشترط لصحة الإجماع انقراض عصر المجمعين، وهو قول جماعة من الفقهاء ومن المتكلمين منهم أبو بكر ابن فورك^(١)، والثانية أوماً إليها إيماء، وهي أنه لا يشترط ذلك وهو قول أبي حنيفة^(٢) والأشاعرة والمعتزلة^(٣) وأكثر الشافعية^(٤)، هذا ما حكاه المصنف هنا كما تراه، وعكس الطوفي القضية في شرح مختصر الروضة، فجعل عدم الاشتراط ظاهر كلام أحمد، واشترط انقراض العصر أوماً إليه إيماء^(٥)، وهذا هو الذي صرح به أبو الخطاب^(٦)، وتبعه صاحب التحرير^(٧)، ولعله هو الصواب، وثمرة الخلاف أن من قال: لا يشترط للإجماع انقراض عصر المجمعين؛ يقول: متى انعقد الإجماع؛ لا يسوغ لأحد خلافه، ومن قال: يشترط؛ يقول: لا يتم انعقاد الإجماع إلا بعد انقراض عصر المجمعين؛ وحيثئذ لو بلغ أحد رتبة الاجتهاد في أثناء العصر أعتد بخلافه، وثم أقوال آخر لم يذكرها المصنف، منها إن كان الإجماع بالقول والفعل؛ أو =

(١) انظر: البحر المحيط ٤/٥١١.

(٢) أصول السرخسي ١/٣٠٨، ٣١٥.

(٣) المعتمد ٢/٥٠٢.

(٤) المستصفى ٢/٣٧٠، الوصول ٢/٩٧، البرهان ١/٦٩٣.

(٥) الطوفي في شرح مختصر الروضة ٣/٦٦ موافق للمؤلف.

(٦) أبو الخطاب في التمهيد ٤/٣٤٦ يخالف الشارح ويوافق المؤلف.

(٧) التحرير ص ١٦١٧، ومثلها ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٢/٢٤٦.

الامة؛ ولو في لحظة واحدة انعقد الإجماع، وهو قول الجمهور واختاره أبو الخطاب، وأدلة ذلك أربعة:

أحدها: أن دليل الإجماع الآية والخبر، وذلك لا يوجب اعتبار العصر^(*).
 الثاني: أن حقيقة الإجماع الاتفاق، وقد وجد؛ ودوام ذلك استدامة له^(١)،
 والحجة في اتفاقهم لا في موتهم.

= بأحدهما؛ فلا يشترط، وإن كان الإجماع بالسكوت عن مخالفة القائل فيشترط^(٢) روي هذا عن أبي علي الجبائي، وقال الجويني^(٣): «إن كان عن قياس كان شرطاً؛ وإلا فلا، وقيل: يعتبر انقراض العصر إن بقي عدد التواتر، وإن بقي أقل من ذلك لم يكثرث بالباقي، وقيل: يعتبر انقراض العصر في إجماع الصحابة دون إجماع غيرهم.

* قوله: «أحدها: أن دليل الإجماع الآية والخبر إلخ» أشار به إلى ما ذكره في أوائل بحث الإجماع؛ من قوله تعالى: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ»^(٤) ومن حديث: (لا تجتمع أمتي على ضلالة)^(٥) إلى غير ذلك مما أطال به هنالك، وذلك كله لا يفهم منه اشتراط العصر^(٦) ولا اعتباره فيكون عاماً^(٧) في جميع الأزمان بعد انعقاده.

(١) أي استدامة للاتفاق، وليست من حقيقة الاتفاق.

(٢) اختار هذا القول الأمدى في الأحكام ٣١٧/١.

(٣) الذي في البرهان ١/٦٩٤: اشتراطه فيها مستنده ظني، دون ما مستنده قطعي، وما ذكره الشارح تابع فيه ابن الحاجب كما في بيان المختصر ١/٥٨١، وهو نقل خاطئ.

(٤) سورة النساء، الآية [١١٥].

(٥) سبق تخريجه ١/٤٣٧.

(٦) يريد انقراض العصر.

(٧) لو كان عاماً لا يشترط اتفاق جميع العصور؛ وإنما هذه النصوص مطلقة فتصدق على أي زمان، وليس فيها تقييد بانقراض الزمان، على أنها عامة في الأمر باتباع الإجماع في أي زمان.

الثالث: أن التابعين كانوا يحتجون بالإجماع في زمن أواخر الصحابة كأئس وغيره، ولو اشترط انقراض العصر لم يجوز ذلك (*).
 الرابع: أن هذا يؤدي إلى تعذر الإجماع (*)، (فإنه إن بقي واحد من الصحابة جاز للتابعي أن يخالف، إذ لم يتم الإجماع)^(١) وما دام واحد من التابعين لا يستقر الإجماع منهم، فلتابعي التابعين مخالفتهم، وهذا خبط.

* قوله: «الثالث أن التابعين إلخ» بيانه: أنه لو اشترط انقراض العصر لصحة الإجماع لما صح احتجاج التابعين^(٢) على متأخري الصحابة بالإجماع، إذ قد كان للصحابة أن يقولوا للتابعين: كيف تحتجون علينا بالإجماع؟ وهو لم يصح ولم يستقر بعد؟ لأن شرط صحته انقراض عصر المجمعين عليه، وهو باق لأننا نحن من المجمعين وها نحن باقون، لكن التابعون كانوا يحتجون بالإجماع على متأخري الصحابة كأئس وغيره، ويقرونهم عليه، فدل على أن انقراض العصر لا يشترط لصحة الإجماع، وأيضاً أن الصحابة كانوا يحتجون بالإجماع بعضهم على بعض، وعلى بعض التابعين، كقول عثمان في حجب الأم بأخوين: لا أخالف أمراً كان قبلي^(٣)، ولو اشترط انقراض العصر لما قامت به الحجة قبل ذلك.

* قوله: «الرابع إلخ» بيانه: أنه لو اشترط انقراض العصر لصحة الإجماع لامتنع وتعذر وجوده أصلاً؛ لتلاحق المجتهدين بعضهم ببعض متصلاً في سائر الأعصار، فإن الولادة والتناسل في العالم متصلان؛ فكلما ولد مولود واشتغل بالعلم حتى بلغ رتبة الاجتهاد وقد بقي من المجتهدين المجمعين قبله ولو واحد لم يتم الإجماع بدون هذا المجتهد اللاحق، فيتلاحق مجتهدو التابعين بمجتهدي الصحابة فيمتنع استقرار إجماعهم، ومجتهدو تابعي التابعين بمجتهدي التابعين كذلك، وهلم جرا حتى تقوم الساعة، ولا يستقر إجماع ثابت بحيث يحتج به في كل عصر، فدل على أن انقراض العصر لا يشترط للإجماع.

(١) سقط من المطبوع.

(٢) لو قال: (في زمن متأخري الصحابة)، لكان أولى موافقة لكلام المصنف.

(٣) أخرجه الحاكم ٤/ ٣٣٥، والبيهقي ٦/ ٢٢٧، وابن جرير ٣/ ٦٢٠ (٨٧٣٤).

ووجه الأول (*) أمران:

أحدهما: ذكره الإمام أحمد (*)؛ وهو أن أم الولد كان حكمها حكم الأمة بإجماع، ثم أعتقهن عمر، وخالفه علي بعد موته، وحد الخمر كان في زمن أبي بكر

* قوله: «وجه الأول» أراد به القول الأول؛ وهو أن انقراض العصر شرط في صحة

الإجماع.

* قوله: «أحدهما ذكره الإمام أحمد إلخ» بيانه: أنه لو لم يشترط انقراض العصر لما جاز للمجتهد الرجوع عما وافق عليه المجمعين لاستقرار الإجماع قبل رجوعه، فيكون محجوجا به لكن ذلك قد جاز ووقع^(١)، وذلك يدل على اشتراط انقراض العصر، ثم إن المصنف بين وقوعه في صور، منها: أن الصحابة أجمعوا في زمن عمر على أن أم الولد تعتق بموت سيدها ولا تباع، ثم خالف علي بعد موت عمر وأجاز بيعها كالأمة؛ كما كان حكمهم^(٢) قبل إجماعهم^(٤)، ومنها أن أبا بكر رضي الله عنه سؤى في خلافته بين الناس في قسمة الفيء؛ لاستوائهم في الإسلام؛ ووقع الاتفاق على ذلك، فلما ولي عمر فضل بينهم في ذلك بحسب فضائلهم من سابق هجرة أو غناء في الإسلام أو شرف فيه^(٥)، ومنها: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر جلدا شاربا الخمر أربعين وجلد عمر ثمانين^(٦)، فبان بهذه الصور أن للمجتهد الرجوع عما وقع عليه إجماع عصره، ويلزم من ذلك اشتراط انقراض العصر.

(١) أخرجه مسلم (١٧٠٧).

(٢) المصنف يريد الاستدلال بالإجماع على الجواز في عهد الصحابة، ولا يريد مجرد الوقوع.

(٣) لعله: حكمها، يعني أم الولد.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة ٤٣٦/٦، وعبدالرزاق ٢٩١/٧ (١٣٢٢٤)، والبيهقي ٣٤٣/١٠ و٣٤٨.

(٥) تسوية أبي بكر أخرجه أبو داود (٢٩٥٢)، وتفضيل عمر أخرجه البخاري (٣٩١٢ و٤٠٢٢)،

وأبو داود (٢٩٥٢)، وأحمد ١٢/١ (٢٩٢)، والبيهقي ٣٤٦/٦.

(٦) أخرجه مسلم (١٧٠٦)، والترمذي (١٤٤٣).

أربعين، ثم جلد عمر ثمانين، ثم جلد على أربعين^(١)، ولو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك.

الثاني: أن الصحابة لو اختلفوا على قولين فهو اتفاق منهم على تسوية الخلاف والأخذ بكل واحد من القولين^(*)، فلو رجعوا إلى قول واحد صارت

* قوله: «الثاني أن الصحابة إلخ» بيانه: أنه لو لم يشترط انقراض العصر لما كان اتفاق المجمعين على أحد القولين في المسألة بعد اختلافهم فيها إجماعاً، إذ يلزم منه تعارض الإجماعين؛ وهو باطل؛ وملزوم الباطل باطل، بيان الملازمة أنهم إذا اختلفوا في مسألة على قولين فاختلفهم فيها إجماع منهم على تسوية ذلك الخلاف؛ وجواز الأخذ بكل واحد من القولين، فإذا رجعوا إلى أحد القولين وافقوا عليه صار ذلك القول مجمعاً عليه وحده، وصار ذلك إجماعاً منهم على عدم تسوية الخلاف وعدم جواز الأخذ بكل^(٢) من القولين؛ بل حصروا الحكم في أحد القولين، وهو ما صار^(٣) إليه آخراً، فهذا الإجماع الثاني معارض للأول، وتعارض الإجماعين باطل، وذلك لأن الإجماع معصوم قاطع، والقواطع المعصومة لا تتعارض، لأن تعارضها يوجب بطلان بعضها، والباطل على القواطع المعصومة محال، لكن اتفاقهم على أحد القولين بعد اختلافهم في المسألة إجماع صحيح؛ لا يلزم منه محال، كاتفاق الصحابة على قتال مانعي الزكاة^(٤)، وعلى أن الأئمة من قریش^(٥)، وعلى تحريم المتعة^(٦)، وحصر الربا في النسئة بعد الخلاف فيها^(٧)، ونظائره كثيرة، وذلك إنما يصح بتقدير اشتراط انقراض العصر، لأن الإجماع الأول لم يستقر إذن حتى يعارض الإجماع الثاني.

(١) أخرجه مسلم (١٧٠٧).

(٢) الأولى: بأحد القولين.

(٣) أي: الأمر.

(٤) أخرجه البخاري (١٣٩٩-١٤٠٠)، ومسلم (٢٠).

(٥) أخرجه أحمد ٥/١، والبيهقي ٨/١٤٣.

(٦) سبق تخريجه ١/٤٦٩.

(٧) سبق تخريجه ١/٤٦٩.

المسألة إجماعاً، ولو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك، لأنه يفضي إلى خطأ أحد الإجماعين، فإن قيل: لا نسلم تصور وقوع هذا؛ لكونه يفضي إلى خطأ أحد الإجماعين، ثم إن سلمنا تصوره فلا نسلم أن اختلافهم إجماع على تسويغ الخلاف، بل كل طائفة تقول: الحق معنا والأخرى مخطئة، وإنما سوغت للعامي أن يستفتي كل أحد حتى لا يخرج، فإذا اتفقوا زال القول الآخر لعدم من يفتي به (*).

* قوله: «فإن قيل^(١) إلخ» في هذه العبارة تشويش على الناظر فيها، وذلك أنه قال: فإن قيل، ثم قال: والثالث، فأوهم أنه ذكر فعل الشرط ولم يذكر له جواباً وأن قوله: الثالث هو من تنمة أوجه من قال باشتراط انقراض العصر، وليس الأمر كذلك، بل قوله: الثالث، هو ثالث الاعتراضين المتقدمين، فكان عليه أن يقول: فإن قيل أن هذا معترض من وجوه، الأول: أنا لا نسلم تصور وقوع هذا الخ، الثاني: سلمنا تصوره ولكن لا نسلم الخ، الثالث كذا، وحيثنذ يكون قوله: قلنا: هذا متصور الخ جواباً لقوله: لا نسلم تصور وقوع هذا، وقوله: فيما بعد: والثاني باطل، أراد به قوله: ثم إن سلمنا الخ، وقوله: والثالث هو جواب عن قوله: والثالث دليله إجماع الصحابة الخ، والمصنف أخذ عبارة أبي الخطاب في التمهيد^(٢)، وتصرف بها وعبارة أبي الخطاب: أحتج بأن الصحابة إذا اختلفت على قوله فقد أجمعت على تسويغ الخلاف في المسألة، فإذا رجعت إحدى الطائفتين إلى الأخرى صارت المسألة إجماعاً، وبطل الإجماع على تسويغ الخلاف، ولو كان الخلاف قد استقر قبل =

(١) هذه اعتراضات على الدليل الثاني لمن اشترط الانقراض، وهي ثلاثة اعتراضات:

أولها: أنه لا يمكن أن يجمع على ما اختلف فيه.

والثاني: أن اختلافهم السابق ليس إجماعاً على تسويغ الخلاف.

والثالث: أن الإجماع بعد الاختلاف ليس حجة.

(٢) التمهيد ٣/ ٣٥٥.

الثالث: لا نسلم أن إجماعهم بعد الاختلاف إجماع صحيح.
 قلنا: هذا متصور عقلا، إذ لا يمتنع أن يتغير اجتهاد المجتهد، ولا نحجر عليه أن يوافق مخالفة، فمن ذهب إلى تصحيح النكاح بغير ولي، لم لا يجوز له أن يوافق من أبطله إذا ظهر له دليل بطلانه، وإذا انفرد الواحد عن الصحابة كانفراد ابن عباس في مسألة العول؛ لم لا يجوز أن يرجع إلى قولهم؛ وقد أجمع الصحابة عليهم السلام على قتال مانعي الزكاة بعد الخلاف، وإلى أن الأئمة من قریش، وإلى إمامة أبي بكر عليه السلام بعد الخلاف^(١)، ولا خلاف في تجويز ذلك في القطعيات، فلم لا يجوز في الظنيات ومنع ذلك بناء على تعارض الإجماعين ينبي على أن الإجماع تم في بعض العصر؛ وهو محل النزاع فكيف يجعل دليلا عليه؟.

=انقراض العصر ما زال تسويغ الخلاف، وهذه طريقة جيدة، الجواب: أنا لا نسلم أنها سوغت للمجتهد الأخذ بكل واحد من القولين، بل كل طائفة تقول: الحق معنا والأخرى مخطئة؛ وعلى المجتهد أن يجتهد في أحد القولين، وإنما العامي يسوغ له أن يستفتى كل واحد حتى لا يخرج ويتحير، فإذا اتفقوا لم يبق من نفسه^(٢)، فزال القول الآخر لعدم من يفتي به، ولو سلمنا أنها سوغت فما زال تسويغ الخلاف، ولهذا لو حدث من التابعين من يقول بالقول الذي ترك جاز وساغ، على أنها أجمعت على تسويغ الخلاف في القولين بشرط أن لا يحصل الإجماع على أحدهما، ولا نسلم أنها سوغت الخلاف^(٣)، ولهذا لا يفرق بين حصول الإجماع على أحدهما في العصر أو بعد انقراض العصر.

(١) أخرجه البخاري (٦٨٣٠)، وأحمد ١/٥٥، ٣٩١ من حديث عمر، وأخرجه أحمد ١/٣٩٦ والبيهقي ٨/١٥٢ من حديث ابن مسعود.

(٢) في التمهيد: فإذا اتفقوا لم يبق من يفتي به، ولعلها أصوب.

(٣) يعني: مطلقاً.

والثاني: باطل إذ لا خلاف أن فرض المجتهد في مسائل الاجتهاد ما يؤديه إليه اجتهاده، وفرض المقلد تقليد أي المجتهدين شاء.

والثالث: دليله إجماع الصحابة على خلافة أبي بكر بعد الاختلاف فدل على صحته.

(مسألة^(١)): إجماع أهل كل عصر حجة كإجماع الصحابة^(*)، خلافا لداود؛ إجماع كل عصر

* قوله: «إنّ فرض المجتهد» فرض اسم إنّ، واجتهاده خبرها^(٢)، والمعنى أنه لا خلاف في أن فرض المجتهد في المسائل الاجتهادية وما يؤدي إليها إنما هو اجتهاده.

* قوله: «مسألة إجماع أهل كل عصر حجة إلخ» حاصله: أنه ذهب أهل الظاهر^(٣)، وأحمد في إحدى الروايتين عنه^(٤) إلى أن الإجماع المحتج به مختص بالصحابة، وهو ظاهر كلام ابن حبان في صحيحه^(٥)، وقال أبو حنيفة^(٦): إذا أجمعت الصحابة على شيء سلمناه وإذا أجمع التابعون زاحمناهم، وقال ابن وهب^(٧): ذهب داود وأصحابنا إلى أن الإجماع إنما هو إجماع الصحابة فقط؛ وهو قول لا يجوز خلافه؛ لأن الإجماع إنما يكون عن توقيف؛ والصحابة هم الذين شهدوا التوقيف، وذهب الباقر إلى أن إجماع كل عصر حجة، وعنون ابن الحجاج المسألة بعبارة أصرح من عبارة المصنف وأبلغ وأبين فقال^(٨): لا =

(١) تقدمت هذه المسألة في بعض النسخ.

(٢) يظهر أن الاسم الموصول (ما) هو خبر إنّ، والواو قبلها زيادة لا محل لها.

(٣) الإحكام لابن حزم ١/٥٣٩.

(٤) التمهيد ٣/٢٥٦، الواضح ٥/١٣٠، المسودة ص ٣١٧.

(٥) البحر المحيط ٤/٤٨٢.

(٦) أصول السرخسي ١/٣١٣، وعلل ذلك بأن أبا حنيفة من التابعين.

(٧) كذا في إرشاد الفحول ص ٨٢، وفي البحر المحيط ٤/٤٨٣ أن القائل ابن القطان.

(٨) بيان المختصر ١/٥٥١.

وقد أوما أحمد رضي الله عنه إلى نحو ذلك؛ لأن الواجب اتباع سبيل المؤمنين جميعهم^(*)، والصحابة وإن ماتوا لم يخرجوا من المؤمنين ولا من الأمة، ولذلك لو أجمع التابعون على أحد قولي الصحابة لم يصر إجماعاً، ولا ينعقد الإجماع دون الغائب فكذلك الميت، ومقتضى هذا أن لا ينعقد الإجماع أيضاً للصحابة^(*)، لكن لو

= يختص الإجماع بالصحابة، وعن أحمد رضي الله عنه قولان، وعبارة المستصفي^(١): ذهب داود وشيعته أهل الظاهر إلى أنه لا حجة في إجماع من بعد الصحابة؛ وهو فاسد.

* قوله: «لأن الواجب إلخ» هذا استدلال داود ومن قال بقوله^(٢)، وحاصله: أن الاعتماد في الإجماع على قوله تعالى: «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ»^(٣)، وعلى حديث: (لا تجتمع أمتي على خطأ)، وهذا^(٤) يتناول الذين نعتوا بالإيمان في الآية، ويتناول الحديث أمتة الذين آمنوا به، وتصور إجماعهم واختلافهم^(٥)، وهم الموجودون حين نزول الآية؛ وحين تكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحديث، لأن المعدوم لا يوصف بالإيمان ولا يكون له سبيل.

* قوله: «والصحابة وإن ماتوا إلخ» الواو للحال، وتقرير الدليل أن الصحابة لم يخرجوا بالموت عن جملة المؤمنين، فإذا أجمع من بعدهم على حكم من الأحكام لم ينعقد إجماعهم إلا بالصحابة، وحيث إنهم ماتوا لم ينعقد إجماع من بعدهم.

* قوله: «ومقتضى هذا إلخ» اسم الإشارة راجع إلى قولهم: والصحابة وإن ماتوا لم يخرجوا من المؤمنين، وهذا إشكال أورده داود وشيعته على أنفسهم، بيانه: أن يقول لهم =

(١) المستصفي ٢/٣٥٥.

(٢) ظاهر عبارة المؤلف: أنهم يقولون بأن الآية يقصد بها أولاً من خوطب بها وهم الصحابة فلا ينعقد إجماع بدوهم، ومن ثم لا يحتج بإجماع من بعدهم دون الصحابة، وإجماع الصحابة كافٍ، فلا حاجة لاعتبار قول من بعدهم.

(٣) سورة النساء، الآية [١١٥].

(٤) يعني: دليل الإجماع فيشمل الحديث والآية.

(٥) قوله: (وتصور إجماعهم) لا داعي له.

اعتبرنا ذلك لم ينتفع بالإجماع، فاعتبرنا قول من دخل في الوجود، دون من لم يوجد، أو نقول: الآية والخبر تناولا الموجودين (الذين كان وجودهم)^(١) حين

=قائل: يلزم على مساق دليلكم أن لا ينعقد إجماع بعد موت مثل سعد بن معاذ وحمزة ومن استشهد من المهاجرين والأنصار، ممن كانوا موجودين عند نزول الآية، فإن إجماع من وراءهم ليس إجماع جميع المؤمنين ولا إجماع كل الأمة، ويلزم من مسلككم أيضاً أن لا يعتد بخلاف من أسلم بعد نزول الآية وكملت آتته بعد ذلك، ولما رأوا أن الاعتراض لا مناص لهم عنه حاولوا الجواب عنه بأن قالوا: نعم لو اعتبرنا ذلك لم ينعقد إجماع قط؛ فلم ينتفع بالإجماع، لكننا نعتبر قول من دخل في الوجود دون من لم يوجد^(٢)، وحاصله: أنهم أرادوا الفرق بين السابق الميت وبين اللاحق، وهو أن الميت السابق ثبت قوله واستقر ورتبت عليه الأحكام، بخلاف اللاحق فإنه لم يوجد بعد؛ فضلا عن أن يكون له اجتهاد، ولذلك اعتبر قول الميت السابق في الإجماع ولم يعتبر قول اللاحق.

* قوله: «أو نقول»^(٣) بيانه: أنا نستدل بما ذكرناه آنفاً بأن قوله: تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٤) وحديث: (لا تجتمع أمتي على خطأ) يتناول المؤمنين والأمة الذين كانوا حين نزول الآية ووقت التكلم بالحديث، وأما من جاء بعدهم فقد كان معدوماً حيثئذ، فلا يوصف بإيمان ولا بكونه من الأمة فلا دخل له في الإجماع، وههنا دليل آخر وهو أنه من المحتمل أن يكون لبعض الصحابة قول في الحادثة التي أجمع عليها التابعون يخالف ما أجمعوا عليه، فيرجع الأمر إلى مسألة: ما إذا اختلف الصحابة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم الإجماع على قول واحد؟

(١) في الأصل: (الذين كان وجودهما) وهو خطأ.

(٢) يعني: من أجل أن نعمل دلالة النصوص المثبتة لحجية الإجماع.

(٣) هذا وجه آخر من الاستدلال بالآية والخبر.

(٤) سورة النساء، الآية [١١٥].

نزول الآية، إذ المعدوم لا يوصف بإيمان ولا أنه من الأمة، ولأنه يحتمل أن يكون لبعض الصحابة في هذه الحادثة قول لم نعلمه، يخالف ما أجمع عليه التابعون؛ فلا ينعقد إجماعهم بخلافه.

ولنا: ما ذكرناه من الأدلة على قبول الإجماع من غير تفريق بين عصر وعصر، والتابعون إذا أجمعوا فهو إجماع من الأمة، ومن خالفهم سالك غير سبيل المؤمنين، ويستحيل بحكم العادة شذوذ الحق عنهم مع كثرتهم كما سبق، ولأنه إجماع أهل العصر فكان حجة؛ كإجماع الصحابة.

وما ذكروه باطل إذ يلزم على مساقه: أن لا ينعقد الإجماع بعد موت من مات من الصحابة في عصر النبي ﷺ وبعده بعد نزول الآية؛ كشهداء أحد واليامة، ولا خلاف في أن موت واحد من الصحابة لا يحسم باب الإجماع، وكما بطل على القطع الالتفات إلى اللاحقين بطل الالتفات إلى الماضين، فالماضي لا يعتبر، والمستقبل لا ينتظر، وكلية الأمة حاصلة لكل الموجودين في كل وقت (*).

* قوله: «وكلية الأمة حاصلة لكل الموجودين إلخ» سواء كانوا عند تكلم النبي ﷺ بالحديث أو بعده^(١)، ألا يرى أن سائر خطاب التكليف نحو: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ»^(٢) يعم الحاضرين ومن بعدهم إلى يوم الدين؛ ولم يختص بمن كان حاضراً، بل هنا ما هو أغرب وهو أنه من جملة نصوص الدليل السمعي ما ليس خطاباً للحاضرين، كقوله تعالى: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ»^(٣) الآية أفتراهم يخصون هذه الآية بالصحابة ويجوزون الشقاق لغيرهم، أم يجعلون صدر الآية عاماً في الصحابة وفي غيرهم، ويجعلون آخرها خاصاً بالصحابة.

(١) أراد المؤلف تخصيص الموجودين من المؤمنين في كل عصر على حدة، وليس مراده تعميم المؤمنين في

جميع العصور كما فهم الشارح.

(٢) سورة البقرة، الآية [٤٣]

(٣) سورة النساء، الآية [١١٥].

ويدخل في ذلك الغائب^(*)؛ لأنه ذو مذهب تمكن مخالفته وموافقته بالقوة، والميت لا يتصور في حقه وفاق ولا خلاف لا بالقوة ولا بالفعل، بل الطفل والمجنون لا ينتظر؛ لأنه بطل منه إمكان الوفاق والخلاف فالميت أولى.

وما ذكر من احتمال مخالفة واحد من الصحابة يبطل بالميت الأول من الصحابة؛ فإن إمكان خلافه لا يكون كحقيقة مخالفته، وهذا التحقيق: لأنه لو فتح باب الاحتمال لبطلت الحجج، إذ ما من حكم إلا يتصور تقدير نسخه ولم ينقل، وإجماع الصحابة يحتمل أن يكون واحد منهم أضمّر المخالفة وأظهر الموافقة لسبب، أو رجع بعد أن وافق، والخبر يحتمل أن يكون كذبا، فلا يلتفت إلى هذه الاحتمالات.

* قوله: «ويدخل في ذلك الغائب»^(١) يريد أن الغائب تمكن مراجعته واستعلام رأيه في الواقعة بالمراسلة، ويمكن انتظار أوبته فيؤخر الإجماع إلى حين إيباه، فلذلك اعتبر قوله، بخلاف الميت فإنه لا تمكن مراجعته ولا ترجى أوبته فلا يعتبر قوله؛ ويكون إلحاقه باللاحق الذي لم يولد بعد وبالصبي والمجنون إذ لا يعتبر قولها أولى من إلحاقه بغيرهم.

(١) أراد المصنف عموم النص الذي يدخل فيه الغائب، ولم يلتفت للوصف الذي ذكره الشارح.

فصل

وإذا اختلف الصحابة على قولين فأجمع التابعون على أحدهما^(*)؛ فقال أبو الخطاب^(١) والحنفية^(٢) يكون إجماعاً، لقوله ﷺ: (لا تزال طائفة من أممي على الحق) وغيره من النصوص، ولأنه اتفاق من أهل عصر فهو كما لو اختلف الصحابة على قولين ثم اتفقوا على أحدهما.

وقال القاضي^(٣) وبعض الشافعية^(٤): لا يكون إجماعاً، لأنه فتياً بعض الأمة لأن الذين ماتوا على القول الآخر من الأمة لا يبطل مذهبهم بموتهم، ولذلك يقال: خالف أحمد أو وافقه بعد موته، فأشبه ما إذا اختلفوا على قولين فانقرض القائل بأحدهما.

فإن قيل: إن ثبت نعت الكلية للتابعين^(*) فيكون خلاف قولهم حراماً، وإن لم يكونوا كل الأمة فلا يكون قولهم إجماعاً، أما أن يكونوا كل الأمة في شيء دون شيء فهذا مناقض.

* قوله: «فصل إذا اختلف الصحابة على قولين إلخ» ليس هذا مخصوصاً بالتابعين مع الصحابة بل أي عصر من الأعصار اختلف أهله فهل يصح اتفاق أهل العصر بعده على أحد القولين أم لا؟ وأما اتفاق أهل العصر الواحد بعد اختلافهم فجائز، وخالف في ذلك الصيرفي^(٥).

* قوله: «إن ثبت نعت الكلية» أي: كونهم كل الأمة.

(١) التمهيد ٣/ ٢٩٨.

(٢) أصول السرخسي ١/ ٣٢٠، تيسير التحرير ٣/ ٢٣٢، وقد اختلف الحنفية في تخريج قول أئمتهم في هذه المسألة.

(٣) العدة ٤/ ١١٠٥.

(٤) البرهان ٢/ ٧١٠، المحصول ٤/ ١١٣٨، الفائق ٣/ ٢٦٧.

(٥) كذا في المحصول ٤/ ١٣٥، ونهاية الوصول ٦/ ٢٥٤٠، الفائق ٣/ ٢٦٥، وفي البحر المحيط ٤/ ٥٣٠: تشكيك في نسبة القول إليه.

الإجماع
بعد الاختلاف

قلنا: الكلية تثبت بالإضافة إلى مسألة حدثت في زمنهم، أما ما أفتى به الصحابي فقوله لا يسقط بموته، ولو مات القائل فأجمع الباكون على خلافه (ما)^(١) كان إجماعاً.

ومن وجه آخر أن اختلاف الصحابة على قولين اتفاق منهم على تسويغ الأخذ بكل منها؛ فلا يبطل إجماعهم بقول من سواهم.

قوله: «ومن وجه آخر أن اختلاف الصحابة على قولين إلخ» هذا رد لما توهمه المانع من أن اختلاف الصحابة على قولين إجماع منهم على ذلك^(٢)، فإذا وجد بعدهم إجماع على قول واحد كان خرقاً للإجماع الأول، وجوابه ما قاله الموفق.

(١) سقط من المطبوع.

(٢) ليس الأمر كما توهمه الشارح، بل هذا دليل آخر على أن الاتفاق بعد الخلاف في عصر سابق لا يعد إجماعاً يمنع القول الآخر.

فصل

إذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز إحداث قول ثالث في قول الجمهور^(*)، وقال بعض الحنفية وبعض أهل الظاهر: يجوز، لأمر ثلاثة: أحدها: أن الصحابة خاضوا خوض مجتهدين، ولم يصرحوا بتحريم قول ثالث.

إحداث
قول ثالث

* قوله: «فصل إذا اختلف الصحابة على قولين إلخ» ظاهر كلام المصنف تخصيص هذه المسألة بالصحابة، وظاهر ما أطلعت عليه من كتب أصحابنا وغيرهم في الأصول عدم التخصيص، فقد قال الطوفي في شرح مختصره^(١): إذا اختلف أهل العصر على قولين امتنع على من بعدهم إحداث قول ثالث عند الجمهور، خلافاً لبعض الحنفية والظاهرية والشيعة انتهى، وصرح بمثله المرداوي في التحرير والفتوح في مختصره^(٢)، وابن مفلح في أصوله^(٣)، وابن الحاجب^(٤) والإسنوي^(٥) وغيرهم، ولم أجد أحداً خص هذا بالصحابة، ففعل الموفق خصص المسألة بالصحابة ليكون غيرهم من باب أولى، أو أنه قول انفرد به في الأصول، ومثال المسألة: اختلافهم في جواز أكل المذبوح بلا تسمية، فقال بعضهم: يحل سواء تركت التسمية عمداً أو سهواً، وقال بعضهم: لا يحل مطلقاً، فالقول بأنه إن كان الترك عمداً لا تحل وإن كان سهواً حلت فيه الخلاف، ومثال آخر: وهو الجد مع الاخوة، فإن الأمة اختلفوا فيه، فقال بعضهم: المال كله للجد، وقال بعضهم: المال بينهما، فإحداث قول ثالث وهو ما حكاه ابن حزم في المحلى من أن المال كله للأخ هو الذي فيه الخلاف^(٦).

(١) شرح مختصر الروضة ٣/ ٨٨ بمعناه.

(٢) شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٦٤، التحبير ٤/ ١٦٣٨.

(٣) أصول ابن مفلح ٢/ ٤٣٧.

(٤) بيان المختصر ١/ ٥٨٩.

(٥) نهاية السؤل ٣/ ٢٦٩.

(٦) المحلى ١٠/ ٣٦٧ برقم (١٧٣١) حكاه عن طائفة مبهمة.

الثاني: أنه لو استدل الصحابة بدليل وعللوا بعلّة جاز الاستدلال والتعليل
بغيرهما؛ لأنهم لم يصرحوا ببطلانه كذا هنا.

الثالث: أنهم لو اختلفوا في مسألتين فذهب بعضهم إلى الجواز فيهما؛ وذهب
الآخرون إلى التحريم فيهما، (فذهب)^(١) التابعي إلى التجويز في أحدهما
والتحريم في الأخرى كان جائزا وهو قول ثالث^(*).

ولنا: أن ذلك^(*) يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق والغفلة عنه، فإنه لو كان
الحق في القول الثالث كانت الأمة قد ضيعته وغفلت عنه وخلا العصر عن قائم
لله بحجته، ولم يبق منهم على (الحق)^(٢) أحد وذلك محال.

قولهم: «لم يصرحوا بتحريم قول ثالث»، قلنا: ولو اتفقوا على قول واحد
فهو كذلك^(*)، ولو لم يجوزوا خلافهم.

فأما إذا عللوا بعلّة فيجوز بسواها^(*)؛ لأنه ليس من فرض دينهم الاطلاع بإحداث دليل

* قوله: «وهو قول ثالث» يعني أن الحكم على إحدى المسألتين بالجواز وعلى الأخرى
بالتحريم هو إحداهن لقول ثالث.

* قوله: «أن ذلك» أي: إحداهن قول ثالث.

* قوله: «قلنا: ولو اتفقوا إلخ» جواب بالمعارضة، والمعنى أنه لم يلزم أن يصرحوا، ألا
ترى^(٣) أنهم لو أجمعوا على قول واحد امتنع القول بغيره، وإن لم يصرحوا بالامتناع.

* قوله: «فأما إذا عللوا بعلّة إلخ» جواب عن قولهم لو استدل الصحابة بدليل إلخ،
وحاصله: أن ما ذكرتموه قياس مع الفارق؛ لا يلتئم مع المدعى؛ لأنه فرق بين استنباط
الحكم وبين الدليل والتعليل، فلا يقاس أحدهما على الآخر، وذلك أن الحكم يجوز إثباته
بعلمين أو دليلين يخفى أحدهما على أهل العصر الأول ويظهر لأهل العصر الثاني، وليسوا =

(١) في المطبوع: (فذهب).

(٢) سقطت من المطبوع.

(٣) في المطبوع: (تراهم).

على جميع الأدلة، بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد. وليس في الاطلاع على علة أخرى نسبة^(١) إلى تضييع الحق بخلاف مسألتنا، وأما إذا اختلفوا في مسألتين فإنهم إن صرحوا بالتسوية بين المسألتين فهو كمسألتنا؛ لا يجوز التفريق، وإن لم يصرحوا به جاز التفريق، لأن قوله في كل مسألة موافقٌ مذهب طائفة، ودعوى المخالفة للإجماع ههنا جهل بمعنى المخالفة، إذ المخالفة نفي ما أثبتوه أو إثبات ما نفوه، ولم يتفق أهل العصر على إثبات أو نفي في حكم واحد ليكون القول بالنفي (و)^(٢) الإثبات مخالفاً، ولا يلتزم الحكم من (المسألتين)^(٣) بل نقول لا يخلو الإنسان من خطأ ومعصية، والخطأ موجود من^(٤) جميع الأمة وليس محالاً، إنما المحال الخطأ بحيث يضيع الحق حتى لا تقوم به طائفة، ولهذا يجوز أن تنقسم الأمة في مسألتين إلى فرقتين^(*) فتخطىء فرقة في

= متعبدين بالإطلاع على جميع العلة والأدلة، إذ المقصود معرفة الحكم، وذلك يحصل بالعلة الواحدة والدليل الواحد، فالعلة والأدلة وسائل لا مقاصد، بخلاف الحكم؛ فإنه لا يجوز تعدده في المحل الواحد، فيكون منفياً مثبتاً أو واجباً محرماً من جهة واحدة؛ وهو متعبد به مقصود لذاته؛ فإحداثه بعد الاتفاق على غيره خلاف سبيل المؤمنين المقصود، ونسبة لهم إلى تضييع الحق وإهماله، بخلاف العلة والدليل.

* قوله: «ولهذا يجوز أن تنقسم الأمة إلخ» مثل الطوفي^(٥) لذلك بخطأ الحنابلة بتقديم بينة الخارج وإصابة الشافعية في تقديم بينة الداخل، وخطأ الشافعية في إباحة البنت =

(١) يعني: نسبة الأمة.

(٢) الأوضح (أو) بدل الواو.

(٣) في المطبوع: (المسلمين).

(٤) لو قال: (في) لكان أوضح.

(٥) شرح مختصر الروضة ٩١/٣.

=المخلوقة من الزنا وإصابة الحنابلة في تحريمها وعدم كراهته، وأمثال ذلك كثير، لأن الممتنع خطأ جميع الأمة في كلتا المسألتين، لا في بعض بالتركيب، أي ليس الممتنع خطأ الأمة في بعض المسائل خطأ مركباً، بأن تخطئ هذه الطائفة في هذه المسألة، وهذه الطائفة في تلك المسألة الأخرى، لأن الخطأ المركب جرى ولا دليل على عصمتها منه، إنما دل الدليل السمعي على نفي الخطأ الكلي، وهو أن يخطئ مجموع الطائفتين في كل واحدة من المسألتين، بخلاف الخطأ المركب، لأنها إن كانت فيه مخطئة من وجه فهي مصيبة من وجه، واعلم أن خطأ كل فرقة في مسألة هو واسطة بين طرفين، فلهذا خرج الخلاف فيه، وذلك أن القسمة تقتضي أنه إما أن تخطئ كل واحدة من الفرقتين في كل واحدة من المسألتين، أو تصيب كل واحدة من الفرقتين في كل واحدة من المسألتين، أو تصيب كل واحدة في مسألة وتخطئ في الأخرى، فالأول ممتنع لأنه خطأ كلي، والثاني جائز حسن لأنه أصابة كلية^(١)، والثالث واسطة، لأنه خطأ من وجه دون وجه، فبالنظر إلى ما فيه من الخطأ ألحق بالطرف الأول^(٢)؛ وهو الخطأ الكلي في الامتناع، وبالنظر إلى ما فيه من الصواب ألحق بالطرف الثاني وهو الصواب الكلي في الجواز.

(تنبيه): ذهب الطوفي من أصحابنا^(٣)، والفخر الرازي في المحصول^(٤)، والآمدي^(٥) في منتهى السؤل إلى القول بالتفصيل في هذه المسألة، وهو أن إحداث القول الثالث إن رفع الإجماع الأول على القولين الأولين لم يجز؛ وإن لم يرفعه جاز، قلت: وهذا تفصيل حسن

(١) إن اتحد قولها أمكن صوابها، وإن اختلف قول الطائفتين فلا يمكن.

(٢) لا يصح الإلحاق بالطرف، إذا فرق بين وجود الخطأ، وبين استحالة ثبوت أدلة الإجماع.

(٣) شرح مختصر الروضة ٣/ ٨٨.

(٤) المحصول ٤/ ١٢٨.

(٥) الإحكام ١/ ٣٣١.

مسألة؛ وتصيب فيها الأخرى؛ وتخطيء في المسألة الأخرى وتصيب فيها المخطئة الأولى والله أعلم.

= وهو اختيارنا، مثال الرفع لما اتفق عليه القولان الأولان: أن الوالد لا يقتل بولده عند الأكثرين مطلقاً، وقال مالك: يقتل إذا تعمد قتله مثل أن يذبحه ذبحاً ونحوه؛ لا إن حذفه بسيف ونحوه؛ لاحتمال أنه أراد تأديبه فأتى على نفسه خطأ^(١)، فلو قال قائل آخر: يقتل بولده مطلقاً، كان رافعاً للإجماع الأول، ومثال ما ليس رافعاً للإجماع، ما لو قال بعض الأمة باعتبار النية في كل طهارة، وقال البعض الآخر باعتبارها في بعض الطهارات دون بعض، كقول أبي حنيفة تعتبر للتميم دون الوضوء^(٢)، فالقول في إثباتها في البعض دون البعض لا يمتنع، كأن يعتبر النية معتبر في الوضوء دون الوضوء^(٣) مثلاً، لأنه لم يرفع الإجماع الأول، بل وافق كل فريق في بعض ما ذهب إليه.

(١) انظر: بداية المجتهد ٢/٤٩٠.

(٢) انظر: بدائع الصنائع ١/١٩، ٥٢.

(٣) كذا في المطبوع، ولعل إحداهما الغسل.

فصل

إذا قال بعض الصحابة (*) قولاً فانتشر (*) في بقية الصحابة فسكتوا، فإن لم يكن قولاً في تكليف (١) فليس بإجماع، وإن كان فعن أحمد رضي الله عنه ما يدل (*) على أنه إجماع؛ وبه قال أكثر الشافعية (٢)، وقال بعضهم: يكون حجة (*) ولا يكون

* قوله: «فصل: إذا قال بعض الصحابة قولاً إلخ» فرض المصنف هذه المسألة في الصحابة؛ وليست مختصة بهم، بل هذه مسألة الإجماع السكوتي منهم ومن غيرهم من مجتهدي الأعصار، ولكنها مقيدة بها إذا قال بعض الأئمة قولاً وسكت الباقون مع اشتهاً ذلك القول فيهم وكان تكليفاً؛ هل يكون إجماعاً أولاً؟ فهي على الخلاف المذكور في المتن، ولعل المصنف جنح إلى أن المسألة مختصة بالصحابة دون غيرهم؛ وهو الذي يشعر به كلامه، ويكون هذا من مختاراته، وإليه مال الماوردي في الحاوي والرويان في البحر (٣).

* قوله: «فانتشر» أي: شرطه الاشتهار، فلو لم يشتهر فيهم لم يدل سكوتهم على الموافقة، ولو لم يكن تكليفاً (٤) لم يكن إجماعاً ولا حجة، لأن الإجماع أمر ديني وما ليس تكليفاً ليس دينياً بل هو دنيوي.

* قوله: «ما يدل» أشار به إلى أنه ليس قولاً صريحاً عن أحمد (٥).

* قوله: «وقال بعضهم (٦): يكون حجة» أي ظنية وليس بإجماع تمتنع مخالفته، وهو =

(١) يعني: (في حكم شرعي) ليدخل الوضعي. انظر: البحر المحيط ٤ / ٥٠١.

(٢) التبصرة ص ٣٩١.

(٣) انظر: البحر المحيط ٤ / ٥٠١.

(٤) لو قال: (في حكم شرعي)، ليدخل الحكم الوضعي، لكان أولى.

(٥) انظر: العدة ٤ / ١١٧٠، التمهيد ٣ / ٣٢٣، وفيها دلالة قوية من قول أحمد على أنه إجماع.

(٦) انظر: البحر المحيط ٤ / ٤٩٧.

إجماعاً، وقال جماعة آخرون: لا يكون حجة ولا إجماعاً*؛ ولا ننسب إلى ساكت

قول أبي هاشم^(١) واختيار الآمدي^(٢)، قال الصفي الهندي^(٣): ولم يصر أحد إلى عكس هذا القول، يعني أنه إجماع لا حجة، ويمكن القول به كالإجماع المروي (بالأحد)^(٤) عند من لم يقل بحجته.

* قوله: «لا يكون حجة ولا إجماعاً» هو قول للشافعي^(٥)، وقاله داود الظاهري وابنه^(٦)، والمرتضى^(٧)، وإمام الحرمين^(٨) وقال: إنه آخر أقوال الشافعي، وقال الغزالي والرازي والآمدي انه نص الشافعي في الجديد^(٩)، وقال الجويني: إنه ظاهر مذهبه^(١٠)، وقال في المستصفى^(١١): والمختار أنه ليس بإجماع ولا حجة، ولا هو دليل على تجويز الاجتهاد في المسألة، إلا إذا دلت قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضميرين الرضا و(جواز)^(١٢) الأخذ به عند السكوت، والدليل عليه. أن فتواه إنما تعلم بقوله الصريح الذي لا يتطرق إليه احتمال وتردد، والساكت متردد، فقد يسكت من غير إضمار الرضا =

(١) المحصول ٤/٢١٥.

(٢) الآمدي في الإحكام ١/٣١٥، جعله إجماعاً ظنياً.

(٣) ذكره عنه في البحر المحيط ٤/٤٩٨، ولم أجده في كتبه المطبوعة.

(٤) في المطبوع: (الأحاديث).

(٥) التلخيص ٣/٩٨، المحوصل ٤/١٥٣.

(٦) الإحكام لابن حزم ١/٥٩٨.

(٧) إرشاد الفحول ص ٨٤.

(٨) البرهان ١/٧٠١، التلخيص ٣/٩٨.

(٩) هم نصوا على أنه قول للشافعي لكن لم يذكروا أنه الجديد، وسبق توثيق المسألة من كتبهم.

(١٠) البرهان ٢/٦٩٩.

(١١) المستصفى ٢/٣٦٦.

(١٢) في المستصفى: (وجاز).

قولا إلا أن تدل قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضميرين للرضا وتجويز الأخذ به، وقد يُسكت من غير إضمار الرضا لسبعة أسباب:

أحدها: أن يكون لمانع في باطنه لا يطلع عليه^(*).

الثاني: أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب^(*).

الثالث: أن لا يرى الإنكار في المجتهدات؛ ويرى ذلك القول سائغا لمن أداء اجتهاده إليه؛ وإن لم يكن هو موافقا.

الرابع: أن لا يرى البدار في الإنكار مصلحة؛ لعارض من العوارض ينتظر زواله فيموت قبل زواله أو يشتغل عنه.

الخامس: أن يعلم أنه لو أنكر لم يلتفت إليه وناله ذل وهوان كما قال ابن عباس حين سكت عن القول بالعول في زمن عمر رضي الله عنه: كان رجلا مهيبا فهبته^(١).

السادس: أن يسكت لأنه متوقف في المسألة، لكونه في مهلة النظر.

= لسبعة أسباب ثم سردها على نحو ما سردها المصنف متابعا له، قال المحقق الطوفي^(٢): وهذا أحق الأقوال، لأن إفادة القرائن العلم بالرضا كإفادة النطق له، فيصير كالإجماع المنطقي من الجميع انتهى، قلت: وهذا الذي^(٣) نعتمده ونختاره.

* قوله: «أحدها أن يكون لمانع» أي: من إظهار القول، لكن قد تظهر قرائن السخبط عليه مع سكوته.

* قوله: «الثاني: أن يعتقد إلخ» أي: فلا يرى الإنكار في المجتهدات أصلا، ولا يرى الجواب إلا فرض كفاية، فإذا كفاه من هو مصيب سكت، وإن خالف اجتهاده.

(١) أخرجه البيهقي ٦/٢٥٣.

(٢) شرح مختصر الروضة ٣/٨٠.

(٣) في المطبوع: زيادة (هو).

السابع: أن يسكت لظنه أن غيره قد كفاه الإنكار وأغناه عن الإظهار، لأنه فرض كفاية، ويكون قد غلط فيه وأخطأ في وهمه.

ولنا: (أن حال)^(١) الساكت لا يخلو من سبعة أقسام:

أحدها: أن يكون لم ينظر في المسألة.

الثاني: أن ينظر فيها فلا يتبين له الحكم، وكلاهما خلاف الظاهر، لأن الدواعي متوفرة والأدلة ظاهرة، وترك النظر خلاف عادة العلماء عند النازلة؛ ثم يفضي ذلك إلى خلو الأرض عن قائم لله بحجته.

الثالث: أن يسكت تقية، فلا (بد أن)^(٢) يظهر سببها، ثم يظهر قوله عند ثقاته وخاصته، فلا يلبث القول أن يتشر.

الرابع: أن يكون سكوته لعارض لم يظهر؛ وهو خلاف الظاهر، ثم يفضي إلى خلو العصر عن قائم لله بحجته.

الخامس: أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب؛ وليس ذلك قولاً لأحد من الصحابة^(*)، ولهذا عاب بعضهم على بعض، وأنكر بعضهم على بعض مسائل

* قوله: «فليس ذلك قولاً لأحد من الصحابة» هذا كالصريح بأن مذهب الموفق تخصيص المسألة بالصحابة دون من بعدهم.

(تنبيه)^(٣): القاعدة بمقتضى العقل واللغة أن لا ينسب إلى ساكت قول إلا بدليل يدل على أن سكوته كالقول حكماً أو حقيقة، لأن السكوت عدم محض، والأحكام لا ترتب

(١) في المطبوع: (إدخال).

(٢) زيادة يستقيم بها الكلام، انظر: روضة الناظر ٢/٤٩٤.

(٣) نقل الشارح هذا التنبيه من شرح مختصر الروضة ٣/٨٤، على أن مثبت حجية الإجماع السكوتي يقول: أنا لا أنسب للساكت قولاً، وإنما أنسب للشارع حكماً؛ لأن الشارح صرح بأنه لا بد في كل عصر من قائم لله بحجته ويكون ظاهراً.

انتحلوها، ثم العادة أن من يتحلل مذهبا يناظر عليه؛ ويدعو إليه كما نشاهد في زمننا.

=على العدم، ولا تستفاد منه الأقوال، فلهذا لو أئلف إنسان مال غيره وهو ساكت لم يمنعه ولم ينكر عليه، ضمن المتلف؛ ولا يحصل سكوت المالك إذنا فيه، ولو ادعى (على) ^(١) شخص دعوى؛ فلم يجب بنفي ولا بإثبات، لم يكن مقراً بالحق بسكوته، بل يقول له الحاكم: إن أجبت، وإلا جعلتك ناكلا، فإذا لم يجب قضى لوجود شرط القضاء، وهو عدم إجابته؛ تنزيلا له منزلة الإقرار لظهوره فيه، لا أنه إقرار حقيقة، وهذا من المواضع المستثناة التي ينسب فيها إلى الساكت قول بدليل، ولو قيل له: أطلقت امرأتك؛ أو زوجت ابنتك فلاناً؛ أو بعته أو رهته أو وهبته هذه العين، أو لفلان عندك كذا؛ فسكت، لم يكن إقراراً، أما إذا قام دليل شرعي أو عقلي على نسبة القول أو مقتضاه إلى الساكت عمل به، كقوله عليه الصلاة والسلام في البكر: (إذنها صماتها) ^(٢) وكذلك ضحكها وبكاؤها يعني في تزويجها، وكقولنا: إن إقرار النبي ﷺ على قول أو فعل مع علمه به وقدرته على إنكاره حجة، وأن الإجماع السكوتي حجة، لقيام الدليل على أن السكوت ههنا كالقول، ومن هذا الباب وقع النزاع بين العلماء في بيع المعاطاة نحو: خذ واعطني، أو يتعاطيان بلا قول أصلا من إيجاب وقبول، فالمشهور عن الشافعي عدم صحة البيع بها، لأن مال الغير حرام إلا بالتراضي، وهو خفي في النفس؛ يحتاج إلى قول يدل عليه، لأن الساكت لا ينسب إليه قول، والصحيح الأكثر عن العلماء صحته، لدلالة السكوت مع قرائن الأحوال على الرضا قطعاً، ولاصطلاح الناس عليه في كل عصر من غير تكبير، فكان إجماعاً.

(١) زيادة يستقيم بها الكلام.

(٢) أخرجه البخاري (٦٩٧١) من حديث عائشة، ومسلم (١٤٢١) من حديث ابن عباس.

السادس: أن لا يرى الإنكار في المجتهادات وهو بعيد، لما ذكرناه، فثبت أن سكوته كان لموافقته.

ومن وجه آخر: أن التابعين كانوا إذا أشكل عليهم مسألة فنقل إليهم قول صحابي منتشرٌ وسكوتُ الباقيين كانوا لا ييؤزون العدول عنه، فهو إجماع منهم على كونه حجة.

ومن وجه آخر: أنه لو لم يكن هذا إجماعاً لتعذر وجود الإجماع، إذ لم ينقل إلينا في مسألة قول كل علماء العصر مصرحاً به.

وقول من قال: هو حجة وليس بإجماع غير صحيح، فإننا إن قدرنا رضا الباقيين كان إجماعاً، وإلا فيكون قول بعض أهل العصر، والله أعلم.

مستند الإجماع (مسألة): يجوز أن ينعقد الإجماع عن اجتهاد وقياس، ويكون حجة.

وقال قوم: لا يتصور ذلك، إذ كيف يتصور اتفاق الأمة مع اختلاف طبائعها وتفاوت أفهامها على مظنون؟ (*) أم كيف تجتمع على قياس مع اختلافهم في القياس؟

وقال آخرون: هو متصور؛ وليس بحجة، لأن القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد ولا يجب.

ولنا: أن هذا إنما يستنكر فيما يتساوى فيه الاحتمال، أما الظن الأغلب فيميل إليه كل أحد، فأي بُعد في أن يتفقوا على أن النبيذ في معنى الخمر (*) في

* قوله: «على مظنون» أي: ولو تصور لكان حجة لكنه لم يتصور، وإليه ذهب ابن جرير الطبري (١).

* قوله: «في معنى الخمر» هكذا وجدت هذه العبارة، وعبارة المستصفي (٢) في معنى الخمر في الإسكار؛ فهو في معناه في التحريم.

(١) قواطع الأدلة ٣/٢٢٣، المسودة ص ٣٣٠، البحر المحيط ٤/٤٥٢، التقرير والتحرير ٣/١١٠.

(٢) المستصفي ٢/٣٧٨.

التحريم، لكونه في معناه في الإسكار، وأكثر الإجماعات مستندة إلى عمومات وظواهر وأخبار آحاد مع تطرق الاحتمال، وإذا جاز اتفاق أكثر الأمم على باطل مع أنه ليس لهم دليل قطعي ولا ظني، لم لا يجوز الاتفاق على دليل ظاهر وظن غالب؟ وأما منع تصوره بناء على الخلاف في القياس؛ فإننا نفرض ذلك في الصحابة وهم متفقون عليه، والخلاف حدث بعدهم، وإن فرض ذلك بعد حدوث الخلاف فيستند أهل القياس إليه؛ والآخرى إلى اجتهاد في (مظنونهم)^(١) ليس بقياس وهو في الحقيقة قياس، فإنه قد يظن غير القياس قياساً، وكذلك بالعكس، وإذا ثبت تصوره فيكون حجة لما سبق من الأدلة على الإجماع.

* قوله: «وهو في الحقيقة قياس» معناه: أن كثيراً من منكري القياس استندوا إليه في مواضع، وسموه بغير اسمه؛ كالتنبيه وتنقيح المناط، فبعضهم يقول: لا يقضي القاضي وهو جائع، وهو في الحقيقة قياس على الغضب، بالجامع المعروف، ويقولون: نبه بحالة الغضب على حالة الجوع وغيرها من الأحوال، والحنفية مع قولهم: «لا قياس في الكفارات»^(٢) أوجبوا الكفارة على الصائم بالأكل والشرب، وهو في الحقيقة قياس على الوطء بجامع الإفساد، وقالوا هذا تنقيح المناط؛ اعتباراً من حديث الأعرابي^(٣) لعموم الإفساد لا لخصوص الجماع.

(١) في المطبوع: (مظنونته).

(٢) ستأتي المسألة في ٤٣٦/٢.

(٣) أخرجه البخاري (١٩٣٦)، ومسلم (١١١١) من حديث أبي هريرة.

فصل

الإجماع الظني

الإجماع ينقسم إلى مقطوع ومظنون^(*) فالمقطوع ما وجد فيه الاتفاق^(*) ق مع الشروط التي لا يختلف فيه مع وجودها ونقله أهل التواتر، والمظنون ما اختلف فيه أحد القيدتين؛ بأن توجد مع الاختلاف فيه كالاتفاق في بعض العصر؛ وإجماع

* قوله: «فصل: الإجماع ينقسم إلى مقطوع ومظنون إلخ» ذكر في هذا الفصل أقسام الإجماع، ومحصلها أن الإجماع إما نطقي أو سكوتي، وكل واحد منهما إما منقول بالتواتر أو بالآحاد، فالأقسام أربعة^(١) وإليك بيانها: فأما النطقي فهو ما اتفق عليه مجتهدو الأمة جميعهم، بحيث إن كل واحد منهم نطق بصريح الحكم في الواقعة نفيًا أو إثباتًا، والسكوتي ما نطق به البعض وسكت عنه البعض الآخر، وكل واحد من هذين إما أن ينقل تواترًا أو آحادًا على صفته، بأن ينقل أن الكل نطقوا به أو نطق به البعض دون الآخر، وهذه الأقسام درجات فأقواها النطقي المتواتر، ثم النطقي المنقول آحادًا^(٢)، ثم السكوتي المتواتر، ثم السكوتي الآحادي، وباعتبار هذه المراتب يكون ترجيح أحدها على غيره.

* قوله: «الاتفاق» أي: اتفاق جميع من يصح الإجماع منهم؛ مع وجود الشروط التي هي غير مختلف فيها، وقد تقدم المختلف فيه كأن يتفق أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول، أو يوجد بقول البعض وسكوت البعض، أو يوجد الاتفاق في بعض العصر ولم ينقرض حتى خولف، أو يجتمع الصحابة دون التابعي المعاصر، وبالجملة فكل إجماع غير إجماع الصحابة مختلف فيه^(٣)، والخلاف فيه أيضاً مع الظاهرية كما سبق^(٤).

(١) هكذا نقل الشارح عبارة الطوفي ١٢٦/٣، وهي لا تتوافق مع عبارة المصنف في التقسيم.

(٢) هذا رأي الطوفي، بينما يرى أكثر الأصوليين تقديم السكوتي المتواتر على النطقي المنقول آحادًا.

(٣) وجود الخلاف لا ينفي الحجية ولا القطعية.

(٤) سبقت المسألة في ١/٤٨٣.

التابعين على أحد قولي الصحابة، أو يوجد القول من البعض والسكوت من الباقين، أو توجد شروطه لكن ينقله آحاد.

وذهب قوم إلى أن الإجماع لا يثبت بخبر الواحد، لأن الإجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة^(*) وخبر الواحد لا يقطع به، فكيف يثبت به المقطوع؟ وليس ذلك بصحيح، فإن الظن متبع في الشرعيات، والإجماع المنقول بطريق الآحاد يغلب على الظن؛ فيكون ذلك دليلاً؛ كالنص المنقول بطريق الآحاد. وقولهم: هو دليل قاطع، قلنا: قول النبي صلى الله عليه وسلم أيضاً دليل قاطع في حق من شافهه أو بلغه بالتواتر، وإذا نقله الآحاد كان مظنوناً وهو حجة، فالإجماع كذلك، بل هو أولى، فإنه أقوى من النص؛ لتطرق النسخ إلى النص وسلامة الإجماع منه، فإن النسخ إنما يكون بنص، والإجماع لا يكون إلا بعد انقراض زمن النص.

* قوله: «لأن الإجماع إلخ» حاصل قولهم: أن الإجماع قاطع؛ وخبر الواحد ظني؛ فلا يثبت القاطع بالظني؛ لأن الضعيف لا يكون مستنداً للقوي^(١)، ومحصل الجواب من وجهين أحدهما: أن نقل الخبر الظني يوجب العمل^(٢)، فنقل الإجماع القطعي آحاداً أولى أن يوجب العمل، لأن الظن واقع في ذات خبر الواحد^(٣) وطريقه، والإجماع^(٤) إنما وقع الظن في طريقه لا في ذاته، وإذا وجب العمل بالأول كان بالثاني أوجب، الوجه الثاني: أن الظن متبع في الشرع، وهو مناط العمل، والظن حاصل بالإجماع المنقول آحاداً فليعتبر.

(١) هكذا تابع الشارح الطوفي ١٢٨/٣، وخبر الواحد في هذه المسألة ليس مستند الإجماع، وإنما المراد نقل الإجماع بخبر الواحد.

(٢) هكذا تابع الطوفي، وصحة العبارة: أن نقل الخبر المقطوع بطريق الآحاد يوجب العمل كما قال المصنف.

(٣) خبر الواحد طريق لنقل الخبر النبوي، فالظن ليس في ذات الدليل، وإنما في طريقه.

(٤) يعني: المنقول بالآحاد.

فصل

اقل ما قيل الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكا بالإجماع^(*) لمحو اختلاف الناس في دية الكتابي، فقيل: دية المسلم، وقيل: النصف، وقيل: الثلث، فالقائل إنها الثلث، ليس هو متمسكا بالإجماع، لأن وجوب الثلث متفق عليه، وإنما الخلاف في سقوط الزيادة؛ وهو مختلف فيه؛ فكيف يكون إجماعاً؟ ولو كان إجماعاً كان مخالفه خارقاً للإجماع، وهذا ظاهر الفساد، والله تعالى أعلم.

* قوله: «فصل: الأخذ بأقل ما قيل إلخ» لم يخالف في هذا الأصل إلا بعض الفقهاء^(١).

(قاعدة وتممة)^(٢): قول القائل: لا أعلم خلافاً في كذا؛ لا يكون إجماعاً لجواز الاختلاف، وبهذا قال الجمهور ومنهم الصيرفي^(٣) وابن حزم في الإحكام^(٤) وقال في كتاب الإعراب: نص عليه الشافعي في الرسالة، وكذلك أحمد بن حنبل، وقال ابن القطان قول القائل: (لا أعلم خلافاً) إن كان من أهل العلم فهو حجة، وإن لم يكن من الذين كشفوا الإجماع والاختلاف فليس بحجة، قلت: وهو تفصيل حسن، وإليه مال الماوردي^(٥)، وزعم^(٦) قوم أن العالم إذا قال: لا أعلم خلافاً فهو إجماع وهو فاسد عقلاً ووقوعاً، وهنا تم الكلام على الإجماع على ما ذكره المصنف.

(١) نسب الخلاف للشافعي، والشافعي لا يقول بأنه إجماع كما حقق ذلك أصحابه، انظر: المستصفي ٤٠٤/٢، وأما الحجية فمبحث آخر لم يتعرض له المؤلف.

(٢) نقل الشارح هذا الفصل من إرشاد الفحول ص ٩٠..

(٣) البحر المحيط ٥١٧/٤

(٤) الإحكام ٥٦٠/١

(٥) البحر المحيط ٥١٨/٤

(٦) هكذا نقل المؤلف من إرشاد الفحول، وصواب العبارة، قال ابن حزم.. الخ، وانظر: الإحكام

الأصل الرابع

استصحاب الحال (*) ودليل العقل

استصحاب
النفي الأصلي

اعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل، لكن دل العقل على براءة الذمة من الواجبات وسقوط الحرج عن الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل، فالنظر

* قوله: استصحاب الحال هو: ظن دوام الشيء بناء على ثبوت وجوده قبل ذلك، وقد اختلف الأصوليون في كونه حجة أم لا؟ فذهب الأكثرون منهم مالك^(١) وأحمد^(٢) والمزني والصيرفي^(٣) وإمام الحرمين^(٤) والغزالي^(٥) وجماعة من أصحاب الشافعي^(٦) إلى أنه حجة، وذهب جمهور الحنفية وأبو الحسين البصري وأبو الخطاب من أصحابنا وجماعة من المتكلمين إلى أنه ليس بحجة^(٧)، وهذا النوع هو الذي يعبر عنه الفقهاء بقولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان عليه.

(١) إحكام الفصول ص ٦١٣، شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٧، والكلام في استصحاب النفي الأصلي إباحة وبراءة.

(٢) العدة ٤/١٢٦٢، المسودة ص ٤٨٨.

(٣) شرح مختصر الروضة ٣/١٤٨.

(٤) البرهان ٢/١١٣٦.

(٥) المستصفي ٢/٤٠٦.

(٦) البحر المحيط ٦/١٧، وسبق بيان أن الإباحة الأصلية ثابتة بالشرع اتفاقاً، لكن هل يدل عليها العقل أيضاً هنا خلاف تقدم.

(٧) نقل الشارح هذا الكلام من الطوفي ٣/١٤٨، ولا يصح نقله هنا؛ لأن المسألة في استصحاب النفي

الأصلي وهذا لا يخالف فيه الحنفية، انظر: الفصول ١/١٦٤، ٢/٣١٨، ٣/٣٦٥، أصول السرخسي

٢/٢٢٤، ولا أبو الحسين البصري انظر: المعتمد ٢/١٠٨، ولا أبو الخطاب. انظر: التمهيد

٤/٢٥١، وكثير من الحنفية يرى أنه حجة للدفع دون الإلزام، انظر بذل النظر ص ٦٧٥، أصول

السرخسي ٢/٢٢٢، تيسير التحرير ٤/١٧٧، ومرادهم مع ظن انتفاء المغير، لا عند العلم به.

في الأحكام إما في إثباتها وإما في نفيها، فأما الإثبات فالعقل قاصر عنه^(*)، وأما النفي^(*) فالعقل قد دل عليه إلى أن يرد دليل السمع الناقل عنه، فينتهض دليلاً على أحد الشطرين^(*)، ومثاله: لما دل السمع على خمس صلوات بقيت السادسة غير واجبة؛ لا لتصريح السمع بنفيها؛ فإن لفظه قاصر على إيجاب الخمسة، لكن كان وجوبها منتفياً ولا مثبت للوجوب؛ فيبقى على النفي الأصلي، وإذا أوجب عبادة على قادر بقي العاجز على ما كان عليه^(١)، ولو أوجبها في وقت بقيت في غيره على البراءة الأصلية.

فإن قيل: إذا كان العقل إنما كان دليلاً بشرط أن لا يرد سمع، فبعد وضع الشرع لا يعلم نفي السمع، ومنتهاكم عدم العلم بوروده، وعدم العلم ليس بجحجة، ولو جاز ذلك لجاز للعامي النفي مستنداً إلى أنه لم يبلغه دليل.

* قوله: «فالعقل قاصر عنه» معناه: أن العقل لا يدل على ثبوت الحكم الشرعي بناء على أن العقل هاد ومرشد لا مشرع وموجب.

* قوله: «وأما النفي» أي: نفي الحكم الشرعي^(٢).

* قوله: «على أحد الشطرين» أي: إما نفي الحكم المذكور، أو إثباته، لأن معنى الاستصحاب أن يكون الحكم موجوداً بوجود الشيء أو عدمه مصاحباً لاعتقادنا أو لقلوبنا وأذهاننا^(٣).

(١) هكذا نقل المؤلف عن الغزالي في المستصفى ٤٠٧/٢، وهو يوافق مذهبه في عدم حجية مفهوم المخالفة، لكن المصنف يرى حجيته وبالتالي لا يصح له إيراد هذا المثال.

(٢) هذا مبني على اختيار المصنف أن الأفعال قبل الشرع لا حكم لها كما تقدم ١٤٧/١، وسبق التعليق عليه.

(٣) هكذا نقل الشارح هذه العبارة عن الطوفي ١٥٢/٣، ولا علاقة لها بما نحن فيه.

قلنا: انتفاء الدليل قد يعلم وقد يظن^(*)، فإننا نعلم أنه لا دليل على وجوب صوم شوال ولا صلاة سادسة، إذ لو كان لنقل وانتشر ولم يخف على جميع الأمة؛ وهذا علم بعدم الدليل؛ لا عدم علم بالدليل؛ فإن عدم العلم بالدليل ليس حجة، والعلم بعدم الدليل حجة، وأما الظن فإن المجتهد إذا بحث عن مدارك الأدلة فلم يظهر له - مع أهليته واطلاعه على مدارك الأدلة وقدرته على الاستقصاء وشدة بحثه وعنايته - غلب على ظنه انتفاء الدليل، فنزل ذلك منزلة العلم في وجوب العمل، لأنه ظن استند إلى بحث واجتهاد، وهذا غاية الواجب على المجتهد، وأما العامي فلا قدرة له؛ فإن الذي يقدر على التردد في بيته لطلب متاع إذا فتش وبالغ أمكنه القطع بنفي المتاع، والأعمى الذي لا يعرف البيت ولا يدري ما فيه لا يمكنه ادعاء نفي المتاع.

* قوله: «قلنا انتفاء الدليل إلخ» تقرير هذا الجواب أن يقال: إن الناس إما عامي لا يمكنه البحث والاجتهاد في طلب الدليل؛ أو مجتهد يمكنه ذلك، فإن كان عامياً فتمسكه بالاستصحاب مع عدم الدليل الناقل هو تمسك بالجهل؛ فهو لعدم أهليته كالأعمى يطوف في البيت على متاع؛ وآلة البصر لا تساعد على إدراكه، أما المجتهد الذي يمكنه الوقوف على الدليل فتمسكه بعد الجد والاجتهاد في طلبه إنما هو بالعلم بعدم الدليل^(١)، لا بعدم العلم بالدليل، فهو كبصير اجتهد في طلب المتاع من بيت ليس فيه شيء يستر المتاع ويخفيه عن طالبه، فيجزم بعدمه عند ذلك، فكذلك المجتهد إذا بالغ في طلب الدليل فلم يجده جزم بعدمه، فإن لم يجزم بعدمه غلب على ظنه، وهو كاف في العمل، لا سيما وقواعد الشرع قد مهّدت، وأدلته قد اشتهرت، وفي الدواوين قد دونت، فعند استفراغ الوسع في طلب الدليل ممن هو أهل النظر والاجتهاد يعلم أنه لا دليل هنالك، وحينئذ يكون الاستصحاب منه تمسكا بالعلم بعدم الدليل الناقل لا بعدم العلم به.

(١) أو يظنه الغالب.

فإن قيل: ليس للاستقصاء غاية محدودة، بل للمجتهد بداية ووسط ونهاية، فمتى يحل له أن ينفي الدليل السمعي؟ والبيت محصور وطلب اليقين فيه ممكن، ومدارك الشرع غير محصورة، فإن الأخبار كثيرة، وربما غاب راوي الحديث. قلنا: مهما علم الإنسان أنه قد بلغ وسعه فلم يجد فله الرجوع إلى دليل العقل؛ فإن الأخبار قد دَوَّنت والصحاح قد صنفت، فما دخل فيها محصور؛ وقد انتهى ذلك إلى المجتهدين، وأوردوها في مسائل الخلاف.

فإن قيل: لم لا يكون واجباً لا دليل عليه، أو له دليل لم يبلغنا؟ قلنا: أما إيجاب ما لا دليل عليه فمحال، لأنه تكليف ما لا يطاق، ولذلك نفينا الأحكام قبل ورود الشرع^(١)، والبحث يدلنا على عدم الدليل على ما ذكرناه. وأما استصحاب دليل الشرع^(*): فكااستصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص؛ واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ؛ واستصحاب حكم دل الشرع على ثبوته

استصحاب
دليل الشرع

* قوله: «وأما استصحاب دليل الشرع»^(٢) أي: وأما التمسك بدليل شرعي لم يظهر عنه ناقل فهو كافٍ، وذلك كما مثل له المصنف، وكاستصحاب كل حكم ثابت كالمملك حتى يوجد ما يزيله كالبيع والهبة؛ وشغل الذمة حتى يوجد ما يفرغها بأداء الدين إن كانت مشغولة بدين، أو بأداء قيمة المتلف إن كانت مشغولة بإتلاف شيء؛ وغير ذلك من =

(١) هذا بناء على اختيار المصنف خلافاً للجمهور كما سبق ١ / ١٤٥.

(٢) تقدم في أول الفصل النوع الأول من الاستصحاب، وهو استصحاب النفي الأصلي ويشمل:

١- استصحاب البراءة الأصلية.

٢- استصحاب الإباحية الأصلية، ثم تحدث المصنف عن النوع الثاني وهو استصحاب حكم العقل بالإثبات وتوصل لعدم حجية هذا النوع، والآن يتحدث عن النوع الثالث، وهو استصحاب دليل

الشرع، ويشمل ثلاثة أشياء:

١. استصحاب الدليل حتى يرد ناقل.

٢. استصحاب العموم حتى يرد مخصص.

٣. استصحاب الوصف الثابت شرعاً حتى يرد ما يزيله.

ويبقى النوع الأخير، وهو استصحاب الإجماع، وسيعقد له المصنف فصلاً مستقلاً.

في دوامه؛ كالملك الثابت وشغل الذمة بالإتلاف والالتزام، وكذلك الحكم بتكرار اللزوم^(١) إذا تكررت الأسباب كتكرار شهر رمضان وأوقات الصلوات. فالاستصحاب إذن عبارة عن: التمسك بدليل عقلي أو شرعي؛ وليس راجعا إلى عدم الدليل، بل إلى (دليل مع ظن)^(٢) انتفاء المغير أو العلم به .

=الشواغل، والحاصل: أن كل ما كان أصلا في الدلالة من جهة النص وجب حمل اللفظ عليه حتى يقوم الدليل الناقل عنه، فاللفظ يحمل على حقيقته حتى يقوم دليل المجاز إلى غير ذلك، ومن هنا يظهر أن الاستصحاب على نوعين: حكمي كما مثلنا بالملك ونحوه، ولفظي وهو ما كان في الألفاظ كالحقيقة ونحوها.

(١) هكذا نقل المصنف التمثيل بهذا المثال من الغزالي في المستصفى ٢/ ٤١٠، وقد اختلف العلماء في هل دلالة الشرط على المشروط عند وجود شرطه: من باب العموم؟ وليس هذا محل إيراد الخلاف، لكن أردت أن أبين مأخذ الغزالي في إيراد هذا المثال.

(٢) في المطبوع: (دليل ظن مع).

فصل

استصحاب
حال الإجماع
فأما استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف فليس بحجة في قول
الأكثرين^(*)، وقال بعض الفقهاء: هو دليل؛ واختاره أبو إسحاق بن شاقلا^(*)،
مثاله: أن يقول في التيمم إذا رأى الماء في أثناء الصلاة: الإجماع منعقد على
صحة صلاته ودوامها، فنحن نستصحب ذلك حتى يأتينا دليل يزيلنا عنه^(*).

* قوله: «فصل: فأما استصحاب حال الإجماع إلخ» حاصله: أنه إذا أجمع أهل الإجماع
على حكم في حالة من الأحوال، ثم تغيرت صفة المجمع عليه؛ وحصل الاختلاف فيه،
فهل يبقى الإجماع الأول حجة؟^(١) فيستدل من لم يغير الحكم باستصحاب الحال أم لا،
وقد مثل المصنف بما يوضح هذا.

* قوله: «واختاره أبو إسحاق بن شاقلا»^(٢) ضبطه شمس الدين محمد بن أبي الفتح
البعلي في كتابه (المطلع على أبواب المقنع)^(٣) فقال: وشاقلا بالشين المعجمة والقاف
الساكنة بعد الألف وآخره ألف ساكنة، هكذا قيدناه عن بعض شيوخنا، وكذا سمعته من
غير واحد منهم، ثم قال ما ملخصه: هو إبراهيم بن أحمد بن عمر بن حمدان بن شاقلا
البيزار، جليل القدر، كثير الرواية، حسن الكلام في الأصول والفروع، درس بجامع
المنصور وجامع القصر، توفي سنة تسع وستين وثلاثمائة عن أربع وخمسين سنة.

* قوله: «فنحن نستصحب ذلك إلخ» حاصله: أن الخصم احتج بأن الحكم الثابت قبل
الخلاف بالإجماع، (والأصل)^(٤) في كل متحقق دوامه، فيكون هذا الحكم دائم الثبوت =

(١) من أثبت حجية استصحاب حال الإجماع، لا يقول بالاستدلال بالإجماع الأول في محل الخلاف،
وإنما يستدل باستصحاب مستند الإجماع ومن نفى حجية استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف،
لا ينفي حجية الإجماع الأول في محله، وإنما ينازع في حجية استصحابه في محل الخلاف.

(٢) العدة ٤/ ١٢٦٥، التمهيد ٤/ ٢٥٦.

(٣) المطلع ص ٣٤٥.

(٤) في المطبوع: (حاصل).

وهذا فاسد، لأن الإجماع إنما دل على دوامها حال العدم، فأما مع الوجود فهو مختلف فيه، ولا إجماع مع الاختلاف، واستصحاب الإجماع^(١) عند انتفاء الإجماع محال، وهذا كما أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط عدم دليل السمع، فلا يبقى له^(٢) دلالة مع وجود دليل السمع، وهذا لأن كل دليل يضاده نفس الخلاف لا يمكن استصحابه معه، والإجماع يضاده نفس الخلاف، والعموم والنص^(*) ودليل العقل لا يضاده نفس الاختلاف؛ فلذلك صح استصحابه معه.

= وهو المطلوب، وحاصل الجواب أن الأصل في كل متحقق دوامه ما لم يوجد ما ينفيه، ومن المعلوم أن الخلاف الحادث ينفي الإجماع الأول، فلا يبقى الحكم مجمعاً عليه، وهو المطلوب.

* قوله: «والعموم والنص إلخ» هذا جواب بالفرق، وحاصله: أن الخصم جعل استصحاب حال الإجماع المذكور مقيساً على العموم في أنه يصير (بعد)^(٣) التخصيص حجة^(٤)، فأجاب المصنف بأن هذا قياس مع الفارق، وبيانه: أن الإجماع في صورة التيمم مثلا إنما حصل حال عدم الماء، أما حال وجوده فهو مختلف فيه، والخلاف يضاد الإجماع فلا يجتمعان، ولا يبقى الإجماع مع الخلاف حال عدم الماء، مثلا، كما أن النفي الأصلي الدال على عدم الحكم لا يبقى مع الدليل السمعي الناقل عن حكم النافي؛ لكونه يضاده، فالقياس على العموم قياس باطل، لأن العموم والنص ودليل العقل كالقياس من حيث =

(١) هم إنما يقولون باستصحاب مستند الإجماع.

(٢) يعني دليل العقل، وهذا لا يتوافق مع مذهب المؤلف بأنه لا حكم للأفعال قبل ورود الشرع.

(٣) في المطبوع: (بعض).

(٤) كذا قال الشارح، والأولى أن يقال: استصحاب العموم لا ينفيه الخلاف، فكذا استصحاب مستند

الإجماع لا ينفيه الخلاف.

= إن الاختلاف في الحكم لا ينافيها، فيصح التمسك بها مع الاختلاف، ولا كذلك الإجماع، فإن الخلاف ينافيه؛ فلا يصح التمسك به معه.

(خاتمة): حقق المحقق ابن القيم في (إعلام الموقعين)^(١) مباحث الاستصحاب تحقيقاً بديعاً، فأحبيناه أن نقل هنا زبدته قال - بعد أن برهن أن في القياس والنظر إلى إيهاء النص وتبيينه وإشارته وعرفه عند المخاطبين غنية عن الاستصحاب^(٢)، وأن حاصل القياس الصحيح الذي هو عبارة عن بيان أن المنصوص على علته التي يجري النص عليها جارٍ مجرى التنصيص على التعميم في اللفظ - : إن الاستصحاب استفعال من الصحبة، وهي استدامة إثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منفيّاً، وهو على ثلاثة أقسام: استصحاب البراءة الأصلية، واستصحاب الوصف المثبت للحكم الشرع حتى يثبت خلافه، واستصحاب حكم الإجماع في محل النزاع، فأما النوع الأول فقالت طائفة من الفقهاء والأصوليين وبعض الحنفية^(٣): إنه يصلح لأن يدفع به من ادعى تغيير الحال، لا لبقاء الأمر على ما كان، فإن بقاءه على ما كان إنما هو مستند إلى موجب الحكم، لا إلى عدم المغير له، فإذا لم نجد دليلاً نافياً ولا مثبتاً أمسكنا لا نثبت الحكم ولا نفيه، بل ندفع بالاستصحاب دعوى من أثبت، فيكون حال التمسك كحال المعارض مع المستدل فهو يمنعه الدلالة حتى يثبتها، لا أنه يقيم دليلاً على نفي ما ادعاه، وهذا غير حال المعارض، فالمعارض لون والمعارض لون، فالمعارض يمنع دلالة الدليل، والمعارض يسلم دلالته ويقوم دليلاً على نقيضه، وذهب الأكثرون من أصحاب مالك والشافعي وأحمد^(٤) وغيرهم إلى أنه يصلح لإبقاء الأمر على ما كان عليه، قالوا: لأنه إذا غلب على الظن انتفاء الناقل =

(١) إعلام الموقعين ١/ ٣٣٩.

(٢) كذا، ولعل المراد: التوسع في الاستصحاب وتحميله ما لا يستحق.

(٣) أصول السرخسي ٢/ ٢٢٤، تيسير التحرير ٤/ ١٧٧.

(٤) شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٧، المستصفى ٢/ ٤٠٦، العدة ٤/ ١٢٦٢.

=غلب على الظن بقاء الأمر على ما كان عليه، وأما النوع الثاني وهو استصحاب الوصف المثبت للحكم حتى يثبت خلافه؛ فهو حجة، كاستصحاب حكم الطهارة وحكم الحدث واستصحاب بقاء النكاح وبقاء الملك وشغل الذمة بما تشتغل به حتى يثبت خلاف ذلك، وأما النوع الثالث فهو استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع، فقال المزني والصيرفي وابن شاقلا وابن حامد وأبو(عبيد الله)^(١) الرازي: هو حجة، وقال ابن حامد في أحد قوليهِ وأبو الطيب الطبري والقاضي أبو يعلى وابن عقيل وأبو الخطاب والحلواني وابن الزاغوني ليس بحجة، ولكل من أصحاب النفي والإثبات حجج أوضحها ابن القيم بما يطول ذكره هنا، ثم قال: وبالجملة فإن الاستصحاب لا يجوز الاستدلال به إلا إذا اعتقد انتفاء الناقل، فإن قطع المستدل بانتفاء الناقل قطع بانتفاء الحكم، كما يقطع ببقاء شريعة محمد ﷺ وأنها غير منسوخة، وإن ظن انتفاء الناقل أو ظن انتفاء دلالاته ظن انتفاء النقل؛ وإن كان الناقل معنى مؤثراً وتبين له عدم اقتضائه تبين له انتفاء النقل، مثل: رؤية الماء في الصلاة لا ينقض الوضوء، وإلا فمع تجويزه لكونه ناقضاً للوضوء لا يطمئن ببقاء الوضوء، وهكذا كل من وقع النزاع في انتقاض وضوئه، ووجوب الغسل عليه، فإن الأصل بقاء طهارته، كالنزاع في بطلان الوضوء بخروج النجاسات من غير السبيلين، وبالخارج النادر منها، وبمس النساء بشهوة وغيرها، وبأكل ما مسته النار، وغسل الميت، وغير ذلك، لا يمكنه اعتقاد استصحاب الحال فيه حتى يتيقن له بطلان ما يوجب الانتقال، وإلا بقي شاكاً، وإن لم تتبين له صحة الناقل كما لو أخبره فاسق بخبر فإنه مأمور بالتبين والتثبت، لم يؤمر بتصديقه ولا بتكذيبه، فإن كليهما ممكن منه، وهو مع خبره لا يستدل باستصحاب الحال كما كان يستدل به بدون خبره، ومن أراد خوض هذا العباب فعليه بإعلام الموقعين فإن فيه الكثير الطيب.

(١) في الإعلام: (عبدالله).

فصل

لزوم الدليل للنافي
والنافي للحكم يلزمه الدليل^(*)، وقال قوم في الشرعيات كقولنا^(*) وفي
العقليات لا دليل عليه مطلقاً لأمرين:
أحدهما: أن المدعى عليه الدين لا دليل عليه.
والثاني: أن الدليل على النفي متعذر، فكيف يكلف ما لا يمكن؟ كإقامة
الدليل على براءة الذمة.
ولنا^(*): قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرَىٰ تِلْكَ

* قوله: «فصل: والنافي للحكم يلزمه الدليل» بيانه: أن المستدل على نفي الحكم كأن
يقول: ما الأمر كذا، أو ليس الأمر كذا، هل يكفي مجرد النفي ويكون مقبولاً منه أم لا بد
من أن يقيم دليلاً على ما ادعاه من النفي؟ فقال قوم: لا بد من الدليل، وقال قوم: يكفي
النفي ولا يلزمه دليل، وقال قوم: يلزمه الدليل في العقليات دون الشرعيات، والمشهور
وهو قول الأكثرين أنه يلزمه إقامة الدليل على نفي الحكم الذي ادعى نفيه، ولا يكفي
مجرد دعوى النفي.

* قوله: «وقال قوم في الشرعيات إلخ» كقوله: لا تشترط النية في الصلاة، ولا يلزمه في
العقليات نحو: ليس العالم بتقديم^(١).

* قوله: «لنا» أي: على أن نافي الحكم يلزمه الدليل وجهان، أحدهما: أن الله تعالى ألزم
النافي الدليل في مقام المناظرة، فلو لم يلزمه لما ألزمه إياه، لأنه تعالى عدل في مناظرته وفي
سائر أفعاله، وبيان ذلك في قوله: حكاية عن اليهود والنصارى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ =

(١) هكذا ذكر المؤلف وتابعه الطوفي ٣/١٦٢، وغيرهما من الأصوليين لا يذكرون هذا القول بل
يذكرون قولاً بمطالبة النافي للعقليات بالدليل دون النافي في الشرعيات، انظر: البحر المحيط
٣٢/٦، التمهيد ٤/٢٦٣، وقال في شرح الكوكب المنير ٤/٥٢٥: «وقال قوم: عليه الدليل في
حكم عقلي لا شرعي وعكسه عنهم في الروضة».

أَمَانِيَهُمْ^١ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١﴾ ومن المعنى^(*) يقال للنافي: ما ادعيت نفيه علمته أم أنت شاكّ فيه؟ فإن أقر بالشك فهو معترف بالجهل^(*)، وإن ادعى العلم^(*)، فإما أن يعلم بنظر، أو تقليد، فإن ادعى العلم بتقليد فهو أيضا معترف بعمى نفسه؛ وإنما يدعي البصيرة لغيره، وإن كان بنظر فيحتاج إلى بيانه.

=إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرَىٰ^(١) فهي دعوى نافية، فأجاب سبحانه بقوله: ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ﴾، ثم أمر نبيه ﷺ بمطالبتهم بدليل دعواهم النافية؛ فقال: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ أي: أقيموا الدليل على أنه لا يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى، وهو إلزام الدليل على دعوى النفي، وهو المطلوب.
* قوله: «ومن المعنى» هذا هو الجواب الثاني^(٢).

* قوله: «فإن أقر بالشك» أي: فلا يطالب الشاك بالدليل، لأنه معترف بجهله وعدم معرفته.

* قوله: «وإن ادعى العلم» بأن قال: أنا متيقن للنفي، قيل له: يقينك هذا حصل عن ضرورة أو عن دليل؟ (ولا نعد)^(٣) معرفة النفي ضرورة، لأننا لسنا في لجة بحر، أو على جناح نسر، وليس بين أيدينا فوات ولا نيل، ولا نعد معرفة النفي ضرورة^(٤)، وإن لم يعرفه ضرورة فإنما عرفه عن تقليد أو عن نظر؛ فالتقليد لا يفيد العلم فإن الخطأ جائز على المقلد، والمقلد معترف بعمى نفسه، وإنما يدعي البصيرة لغيره، وإن كان عن نظر فلا بد من بيانه؛ وهذا أصل الدليل.

(١) سورة البقرة، الآية [١١١].

(٢) لعله الوجه الثاني من الاستدلال.

(٣) في المستصفى ٤٢٢/٢: (لا يبعد).

(٤) كذا في المطبوع، وهي كذلك في بعض نسخ المستصفى، ولعل معناها أن الضرورة دليل، ونحن إنما نطالبه بدليل النفي فيما لا يثبت نفيه بالضرورة.

ولأنه لو أسقط الدليل عن النافي لم يعجز المثبت عن التعبير عن مقصود إثباته بالنفي^(*)، فيقول بدل قوله (محدث) (ليس بقديم)، وبدل قوله (قادر) (ليس بعاجز)، وقولهم: إن المدعى عليه الدّين لا دليل عليه^(*)، عنه أجوبة:

* قوله: «ولأنه لو أسقط الدليل إلخ»^(١) أسقط هنا مبني للمجهول، وهذا من المصنف تأييد للمدعى^(٢)، بلزوم إشكاليين بشعين على إسقاط الدليل عن النافي، أولهما^(٣): يلزم من الإسقاط المذكور أن لا يجب الدليل على نافي حدوث العالم ونافي الصانع، ونافي النبوات، ونافي تحريم الزنا والخمر والميتة ونكاح المحارم، وهو محال، والثاني: أن الدليل إذا سقط عن هؤلاء لم يعجز أن يعبر المثبت عن مقصود إثباته بالنفي هرباً من الدليل، فيقول بدل قوله: (محدث) إنه (ليس بقديم) وبدل قوله: (قادر) إنه (ليس بعاجز) وما يجري مجراه؛ وحيث سقط الدليل عن كل من المتناظرين، وإذا سقط الدليل عنهما ضاع الحق، فلم يعلم في أي طرف هو؟ إذ لا يظهر الحق إلا بدليله، وحيث تعدم الجهالة ويقع الخبط في الأحكام.

* قوله: «وقولهم: إن المدعى عليه الدين إلخ»^(٤) هذا هو الدليل الأول للنافين، قالوا: إن من ادعى عليه بدین فأنكره؛ هو ناف، وأنتم تقولون لا يطالب بدليل على نفيه، فقد اتفقت معنا في شق وأنكرتم آخر، والجواب: أنا لا نسلم ما زعمتم، لأننا لم نكلفه الدليل، ليس لكونه نافياً ولا لدلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي، بل ذلك بحكم الشرع، لقوله ﷺ: (البينة على المدعى واليمين على من أنكر)^(٥) ولا يجوز أن يقاس عليه غيره، =

(١) هذا هو الدليل الثالث على مطالبة النافي بالدليل.

(٢) وهو مطالبة النافي بالدليل.

(٣) هذا الوجه نقل الشارح من المستصفى ٢/٤٢٣، ولم يتكلم عنه المصنف.

(٤) هذا هو الجواب عن دليل المخالف.

(٥) أخرجه الترمذي (١٣٤١)، والدارقطني ٤/١٥٧ من حديث عبدالله بن عمرو بسند ضعيف ورواه

البيهقي ١٠/٢٥٢، من حديث ابن عباس والدارقطني ٣/١١٠ من حديث أبي هريرة ٤/٢١٨

من حديث عمر، وقوله: (اليمين على المدعى عليه) أخرجه البخاري (٤٥٥٢)، ومسلم (١٧١١)

من حديث ابن عباس.

أحدها: المنع، فإن اليمين دليل، لكنها قصرت عن الشهادة فشرعت عند عدمها، واختصت بالمنكر لرجحان جانبه باليد التي هي دليل الملك، واحتمال الكذب فيها لا يمنع كونها دليلاً، (كاحتمال)^(١) الكذب في الشهادة.

الثاني: إنما لم (يحتج)^(٢) إلى دليل لوجود اليد التي هي دليل الملك، إذ الظاهر أن ما في يد الإنسان ملكه.

الثالث: إنما لم يجب عليه الدليل لعجزه عنه، إذ لا سبيل إلى إقامة دليل على النفي، فإن ذلك إنما يعرف بأن (يلازمه)^(٣) الشاهد من أول وجوده إلى وقت الدعوى فيعلم انتفاء سبب اللزوم قولاً وفعلاً بمراقبته (اللمحظات)^(٤) وهو محال.

= لأن الشرع إنما قضى به للضرورة، إذ لا سبيل إلى إقامة دليل على النفي^(٥)، فإن ذلك إنما يعرف بأن يلازمه عددُ التواتر من أول وجوده إلى وقت الدعوى، فيعلم انتفاء سبب اللزوم قولاً وفعلاً بمراقبة اللحظات، فكيف يكلف إقامة البرهان على ما يستحيل إقامة البرهان عليه؟ بل المدعى أيضاً لا دليل عليه، لأن قول الشاهدين لا يحصل المعرفة، بل الظن بجريان سبب اللزوم من إتلاف أو دين وذلك في الماضي، أما في الحال فلا يعلم الشاهد شغل الذمة، فإنه يجوز براءتها بأداء أو إبراء، ولا سبيل للخلق إلى معرفة شغل الذمة وبراءتها إلا بقول الله تعالى وقول الرسول المعصوم، ولا ينبغي أن يظن أن على المدعي أيضاً دليلاً، فإن قول الشاهد إنما صار دليلاً بحكم الشرع، فإن جاز ذلك فيمين المدعي عليه أيضاً لازم، فليكن ذلك دليلاً^(٦).

(١) في المطبوع: (لاحتمال).

(٢) المراد المدعي عليه، وفي المطبوع: (تحتج).

(٣) أي: يلازم الشاهد المدعي عليه، وفي المطبوع: (يلازم).

(٤) في المطبوع: (للخطاب).

(٥) يعني في هذه المسألة.

(٦) هذا ما نقله الشارح من الغزالي، وكلام المصنف أوضح.

وشغل الذمة أيضا لا سبيل إلى معرفته، فإن الشاهد لا يحصل إلا الظن بجريان سبب اللزوم من إتلاف أو غيره وذلك في الماضي، أما في الحال فإنه يجوز براءتها بأداء أو إبراء فاكفى بالشهادة على سبب اللزوم، واكتفى ههنا باليمين، لقول النبي ﷺ: (الينة على المدعي واليمين على من أنكر)^(١).

أما في مسألتنا فيمكن إقامة الدليل، إن كان النزاع في الشرعيات فقد (يصادف)^(٢) الدليل عليه من الإجماع كفي وجوب صلاة الضحى وصوم شوال، أو بنص كقوله: (لا زكاة في الحلبي^(٣) ولا زكاة في المعلوفة)^(٤) أو بمفهوم، أو بقياس كقياس الخضروات على الرمان في نفي وجوب الزكاة، وإن عدم الأدلة فيتمسك باستصحاب النفي الأصلي الثابت بدليل العقل، وأما العقليات فيمكن نفيها؛ (بأن)^(٥) إثباتها يفضي إلى محال^(*).

مدارك النفي

* قوله: «فإن إثباتها يفضي إلى محال» مثاله: أن يقال: العالم ليس بقديم، لأنه لو كان قديماً للزم تأثير إرادة الصانع وقدرته فيه، لكن تأثير القدرة والإرادة في القديم محال، لأنه يصير بذلك أثراً، وكل أثر محدث، فيلزم أن ينقلب القديم محدثاً، وهو محال، فهذا المحال قد لزم من إثبات قدم العالم فيكون محالاً، وإذا استحال القدم تعين الحدوث، إذ لا واسطة بينهما^(٦).

(١) سبق تخريجه.

(٢) في المطبوع: (يصادق).

(٣) أخرجه ابن الجوزي في التحقيق ٢/٤٢ (٩٨١).

(٤) فهم عدم وجوب الزكاة في السائمة من قوله: (وفي صدقة الغنم في سائمتها)، أخرجه البخاري (١٤٥٤)، كما ورد: (ليس في العوامل صدقة)، أخرجه بنحوه (١٥٧٢)، والبيهقي ٤/١١٦، وابن عدي ٢/٧٠٤، والدارقطني ٢/١٠٣ من حديث علي، والطبراني ١١/٤٠ (١٠٩٧٤)، والدارقطني ٢/١٠٣، وابن عدي ٣/١٢٩٤ عن ابن عباس، والبيهقي ٤/١١٦، والدارقطني ٢/١٠٣، وابن عدي ٦/٢٠٣٥ عن عبدالله بن عمرو.

(٥) في المطبوع: (فإن).

(٦) نقل الشارح هذا من الطوفي ٣/١٦٥، وهو من الاستدلال بالتلازم، على ما في مقدماته من الضعف.

وما أفضى إلى المحال محال.

ويمكن الدليل عليه بدليل التلازم^(*)؛ فإن انتفاء أحد المتلازمين دليل على انتفاء الآخر، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾؛ فانتفاء الفساد دليل على انتفاء إله ثانٍ.

* قوله: «ويمكن الدليل عليه بدليل التلازم» مثال ذلك الدليل قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١) لكنها ما فسدتا؛ فلزم أن لا إله فيها إلا الله، لأن انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم، وفساد السماوات والأرض لازم لوجود إلهين فأكثر، فانتفاء الفساد فيها يدل على انتفاء آلهة غير الله تعالى فيهما.

هذا بيان أصول مختلف فيها

وهي أربعة^(*):

شرع

من قبلنا

الأول: شرع من قبلنا^(*): إذا لم يصرح شرعنا بنسخه؛ هل هو شرع لنا؟ وهل كان النبي ﷺ متعبدا بعد البعثة باتباع شريعة من قبله؟ فيه روايتان: إحداهما: أنه شرع لنا، اختارها التميمي^(١) وهو قول الحنفية^(٢). والثانية: ليس بشرع لنا^(٣) وعن الشافعية كالمذهبيين^(٤). وجه أنه ليس بشرع لنا سبعة أدلة:

الأول: قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾^(٥) فدل على أن كل نبي اختص بشريعة لم يشاركه فيها غيره.

الثاني: قوله ﷺ: (بعثت إلى الأحمر والأسود وكل نبي بعث إلى قومه)^(٦)، فدل على أن كل نبي يختص شرعه قومه ومشاركتنا لهم تمنع الاختصاص.

الثالث: أن النبي ﷺ رأى يوما بيد عمر قطعة من التوراة؛ فغضب فقال: (ما هذا ألم أت بها بيضاء نقية؟ لو أدركني موسى حيا

* لما فرغ من الأصول المتفق عليها، وهي الكتاب والسنة والإجماع واستصحاب الحال؛ أخذ في الكلام على الأصول المختلف فيها، وهي أربعة أيضاً^(٧)، فذكر واحداً بعد واحد. * قوله: «من قبلنا» أي: من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

(١) العدة ٣/٧٥٦، التمهيد ٢/٤١١.

(٢) أصول السرخسي ٢/٩٩، كشف الأسرار ٣/١٣١، المغني للخبازي ص ٢٦٥، ميزان الأصول ص ٤٦٩، وفي بذل النظر ص ٦٨٢، أنه ليس حجة.

(٣) العدة ٣/٧٥٦.

(٤) الإحكام للآدمي ٤/١٤٧، المستصفي ٢/٤٣٩، البحر المحيط ٦/٤١، قواطع الأدلة ٢/٢٠٩.

(٥) سورة المائدة، الآية [٦].

(٦) أخرجه مسلم (٥٢١) من حديث جابر، وبنحوه البخاري (٣٣٥).

(٧) أغفل المؤلف عدداً من الأدلة مثل: سد الذرائع، وسبق جزء منه في مسألة: ما لا يتم الواجب إلا به، وكذلك دليل الاستقراء، وسبق بعضه في المقدمة ١/١٠٧.

ما وسعه إلا اتباعي^(١).

الرابع: أن النبي ﷺ لما بعث معاذًا إلى اليمن قال: بم تحكم؟ فذكر الكتاب والسنة والاجتهاد، ولم يذكر شرع من قبلنا، وصوبه ﷺ، ولو كانت من مدارك الأحكام لم يجز العدول إلى الاجتهاد إلا بعد العجز عنها.

فإن قيل: اندرجت التوراة والإنجيل تحت الكتاب؛ فإنه اسم جنس يعم كل كتاب، قلنا: إطلاق اسم الكتاب لا يفهم منه المسلمون غير القرآن، كيف ولم يعهد من معاذ تعلم شيء من هذه الكتب ولا الرجوع إليها.

الخامس: لو كان النبي ﷺ متعبداً بها للزمه مراجعتها والبحث عنها؛ ولكان لا ينتظر الوحي ولا يتوقف في الظهار والمواريث ونحوها، ولم يعهد منه ذلك إلا في آية الرجم، لبيان أنه ليس بمخالف لدينهم.

السادس: أنه لو كان مدركا لكان تعلمها وحفظها ونقلها فرض كفاية؛ ولوجب على الصحابة مراجعتها في تعرف الأحكام ولم يفعلوا.

السابع: إطباق الأمة على أن هذه الشريعة شريعة الرسول ﷺ بجملتها، ولو تعبد بشرع غيره كان مخبرا لا شارعا.

ووجه الرواية الأخرى خمس آيات وثلاثة أحاديث، أما الآيات فقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْنُهُمْ أَقْتَدِهِ﴾^(*)، وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى

* قوله: ﴿فَبِهِدْنُهُمْ أَقْتَدِهِ﴾^(٢) يعني أنبياء بني إسرائيل، قالوا أمره له بالاعتداء بهم يقتضي أن شرعهم شرع له قطعاً.

(١) أخرجه أحمد ٢/٢٨٧، والبخاري ١/٢٧٠ (١٢٦)، وابن أبي شيبة ٩/٤٧، والدارمي ١/١١٥ (٤٣٥)، والبخاري ١/٧٩ (١٢٤) من حديث جابر، وأخرجه أحمد ٣/٤٧٠ و٤/٢٦٥، وعبدالرزاق ٦/١١٣ (١٠١٦٤)، والطبراني كما في مجمع الزوائد ١/١٧٤، والبخاري كما في الكشف ١/٧٩ (١٢٥)، من حديث عبدالله بن ثابت، وأخرجه أبو يعلى كما في المطالب العالية (٣٠٣٤)، والخطيب في التقييد ص ٥١، والعقيلي ٢/٢١ من حديث عمر، وعبدالرزاق ٧/١١١ (٢٠٠٦٢)، من حديث أبي قلابة، والخطيب في الجامع لأخلاق الراوي ٢/١٦١ عن الحسن.

(٢) سورة الأنعام، الآية [٩٠]، أي وهي من شرع من قبلنا.

وَنُورٌ مَّحْكُمٌ بِهَا التَّيُّوبَاتِ الَّذِينَ أَسْلَمُوا»^(١)، وقوله: «ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ»^(٢)، وقوله: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا»^(٣)، وقوله: «وَمَنْ لَدَىٰ مَحْكُمٍ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»^(٤).

فإن قيل أما الآيات الثلاث فالمراد بها التوحيد؛ بدليل أنه أمره باتباع هدي جميعهم وما وصى به جملتهم، وشرائعهم مختلفة، وناسخة ومنسوخة، فيدل على أنه أراد الهدى المشترك، والملة عبارة عن أصل الدين؛ بدليل قوله تعالى: «وَمَنْ يَرْغُبْ عَنِ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ»^(٥)، ولا يجوز تسفيه الأنبياء الذين خالفوا شريعة إبراهيم عليه السلام، والهدى والنور أصل الدين والتوحيد.

قلنا: الشريعة من جملة الهدى فتدخل في عموم قوله تعالى: «فِيَهْدِيهِمْ أَقْتَدَهُ»^(٦) وهي من جملة ما أوصى الله به الأنبياء عليهم السلام.

قولهم: في شرائعهم الناسخ والمنسوخ، قلنا: إنما (يتبع)^(٧) الناسخ دون المنسوخ كما في الشريعة الواحدة.

وأما الأحاديث فمنها:

أنه قضى في السن بالقصاص، وقال: (كتاب الله القصاص)^(٨)، وليس في القرآن قصاص في السن إلا في قوله تعالى: «وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ»^(٩).

(١) سورة المائدة، الآية [٤٤].

(٢) سورة النحل، الآية [١٢٣].

(٣) سورة الشورى، الآية [١٣].

(٤) سورة المائدة، الآية [٤٤].

(٥) سورة البقرة، الآية [١٣٠].

(٦) سورة الأنعام، الآية [٩٠].

(٧) في المطبوع: (يقع).

(٨) أخرجه البخاري (٢٧٠٣) ومسلم (١٦٧٥) من حديث أنس.

(٩) سورة المائدة، الآية [٤٥]، أي وهي من شرع من قبلنا.

الثاني: مراجعته التوراة في رجم الزانين^(١).

الثالث: قوله: (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها) «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ

لِذِكْرِي»^(٢) وهذا خطاب لموسى ﷺ.

وقد أجيب عن الأول بأنه دخل في عموم قوله تعالى: «فَمَنْ آعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا آعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ»^(٣) وعن الثاني بأنه راجع التوراة ليبين كذبهم؛ وأنه ليس بمخالف لشريعتهم.

ومن المعنى أن شرع الله تعالى الحكم في حق أمة يدل على تعلق المصلحة به؛ فإنه حكيم (لا يخلو حكمه)^(٤) عن مصلحة، ويدل على اعتبار الشرع له فلا يجوز العدول عنه حتى يدل على نسخه دليل كما في الشريعة الواحدة.

وأما قوله تعالى: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا»^(٥) فإن المشاركة في بعض الشريعة لا تمنع نسبتها بكاملها إلى المبعوث بها نظرا إلى الأكثر، وبقية الأدلة تندفع بكون الشريعة الأولى لم تثبت بطريق موثوق به، بل قد أخبر الله بتحريف أهلها وتبديلهم، فلذلك أنكر النبي ﷺ على عمر كتاب التوراة، وصوب معاذًا في إعراضه عن كتبهم، ولم يلزمه ولا الصحابة الرجوع إليها ولا البحث عنها، وإنما الواجب الرجوع إلى ما ثبت منها بشرعنا كآية القصاص والرجم^(٦) ونحوهما، وهو مما تضمنه الكتاب والسنة فيكون منهما، فلا يجوز العدول إلى الاجتهاد^(٧) مع وجوده.

(١) أخرجه البخاري (٢٧٠٣)، ومسلم (١٦٧٥) من حديث ابن عمر.

(٢) سورة طه، الآية [١٤]، والحديث أخرجه البخاري (٥٩٧)، ومسلم (٦٨٤) من حديث أنس، كما رواه مسلم (٦٨٠) من حديث أبي هريرة.

(٣) سورة البقرة، الآية [١٩٤].

(٤) في المطبوع: (لا تخلو حكمته).

(٥) سورة المائدة، الآية [٤٨].

(٦) يعني: حديث الرجم، فإن النبي ﷺ قد أثبت أنه من شريعة اليهود.

(٧) يريد القياس، وهو اجتهاد الرأي لا الاجتهاد بمعناه الأصولي.

(الأصل الثاني من المختلف فيه: قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف):
 فروي (*) أنه حجة يقدم على القياس؛ ويخص به العموم، وهو قول مالك^(١)
 والشافعي في القديم^(٢) وبعض الحنفية^(٣)، وروي ما يدل على أنه ليس بحجة؛
 وبه قال عامة المتكلمين والشافعي في الجديد^(٤) واختاره أبو الخطاب^(٥)، لأن
 الصحابي يجوز عليه الغلط والخطأ والسهو؛ ولم تثبت عصمته، وكيف تجوز
 عصمة من يجوز عليهم الاختلاف؟ وقد جوز الصحابة مخالفتهم فلم ينكر أبو
 بكر وعمر على من خالفهما، فانتفاء الدليل على العصمة، ووقوع الخلاف
 بينهم وتجويزهم مخالفتهم ثلاثة أدلة (*).

* قوله: «فروي» أي: عن الإمام أحمد^(٦)، وثم قول ثالث لم يذكره المصنف، وهو أن
 قوماً قالوا: إن خالف قول الصحابي القياس فهو حجة، وإن لم يخالفه فليس بحجة،
 وعللوا ذلك بقولهم: لأنه إذا خالف القياس دل على أنه توقيف من صاحب الشرع فيكون
 حجة؛ لا لذاته بل لدلالته على الحجة، وإذا لم يخالفه احتدل أنه عن اجتهاد فيكون
 كاجتهاد غير الصحابي، قال ابن برهان في (الوجيز)^(٧) وهذا هو الحق المبين. قال: ومسائل
 الإمامين أبي حنيفة والشافعي تدل عليه. انتهى.

* قوله: «ثلاثة أدلة» أشار بهذا إلى ما ذكره من الأدلة، أولها قوله: انتفاء الدليل على
 العصمة، وثانيها قوله: ووقوع الخلاف بينهم، وثالثها قوله: وتجويزهم مخالفتهم.

(١) شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٥.

(٢) التبصرة ص ٣٩٥.

(٣) أصول السرخسي ١٠٥/٢، ميزان الأصول ص ٤٨١.

(٤) البحر المحيط ٥٤/٦.

(٥) التمهيد ٣/٣٣٨.

(٦) العدة ٤/١١٨١، التمهيد ٣/٣٣٢.

(٧) الوصول لابن برهان ٣٧٥/٢.

وقال قوم: الحجة قول الخلفاء الراشدين، لقوله ﷺ: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين)^(١)، وذهب آخرون إلى أن الحجة قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، لقوله ﷺ: (اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر)^(٢).
 ووجه الرواية الأولى^(*) قوله ﷺ: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)،

* قوله: «وجه الرواية إلخ» قد أطال البدر الزركشي في كتابه (تخريج أحاديث المنهاج والمختصر)^(٣) الكلام على حديث: (أصحابي كالنجوم)^(٤) وبين أنه روي من طرق متعددة جميعها مطعون فيها، ثم قال: روي من طرق كثيرة ولا يصح، قال: وقال ابن حزم في رسالته الكبرى في إبطال القياس: هو خبر موضوع كذب باطل^(٥)، وقال البزار: هذا الحديث لا يصح، وقال البيهقي: هذا الحديث مشهور المتن وأسانيده ضعيفة ولم يثبت في هذا إسناد، انتهى كلام الزركشي، والبناء على ما ليس بصحيح غير صحيح.

(١) أخرجه أبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٤)، وأحمد ٤/١٢٦، والدارمي

١/٤٤، قال الترمذي: «حسن صحيح»، وصححه الحاكم ١/٩٥ من حديث العرياض.

(٢) أخرجه أحمد ٥/٣٨٥، والترمذي (٣٨٠٤) وحسنه، والحاكم ٣/٧٥، وابن حبان (٢١٩٣)، وابن

ماجه (٩٧) من حديث حذيفة، كما أخرجه الترمذي (٣٨٠٧) من حديث ابن مسعود.

(٣) المتبر للزركشي ص ٨٣.

(٤) أخرجه عبد بن حميد كما في المنتخب ٢/٢٨ (٧٨١)، وابن عدي ٢/٧٨٥، وابن بطة في الإبانة

٢/٥٦٤، وابن عبد البر في جامع بيان العلم ٢/٩٠، وابن حزم في الأحكام ٢/٢٤٤ من حديث

ابن عمر، وأخرجه الخطيب في الكفاية ص ٤٨، وابن عساكر ٦/٦٠٤ من حديث عمر، وأخرجه

ابن أبي عمر كما في المطالب العالية (٤١٥٨)، والحسين البلخي كما في لسان الميزان ٢/٣٥٧، من

حديث أنس وابن حزم في الأحكام ٣/٢٤٤، وابن عبد البر ٢/٩١ من حديث جابر، وابن عساكر

٧/٦٣٢ من حديث ابن عباس، وكلها أسانيد إما ضعيفة جداً أو موضوعة.

(٥) انظر: الأحكام ٢/٦١، ٧٠، ٢٤٤، إعلام الموقعين ٢/٢٢٣، سلسلة الأحاديث الضعيفة ١/٧٨.

فإن قيل: هذا خطاب لعوام عصره؛ بدليل أن الصحابي غير داخل فيه (*).

* قوله: «فإن قيل: هذا خطاب إلخ» بيانه: مع قطع النظر عن صحة الحديث أن الغزالي في المستصفى^(١) سرد الأقوال في هذه المسألة؛ ثم قال: والكل باطل عندنا، ثم قال: وللمخالف خمس شبه، فذكر منها الشبهة الأولى فقال: قولهم: وإن لم تثبت عصمتهم فإذا تعبدنا بتابعهم لزم الاتباع، كما أن الراوي الواحد لم تثبت عصمته، لكن لزم اتباعه للتعبده، وقد قال عليه السلام: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)، والجواب: أن هذا خطاب مع عوام أهل عصره عليه السلام بتعريف درجة الفتوى لأصحابه، حتى يلزم اتباعهم، وهو تخيير لهم في الاقتداء بمن شاؤوا منهم، بدليل أن الصحابي غير داخل فيه، إذ له أن يخالف صحابيا آخر، فكما خرج الصحابة بدليل، فكذلك خرج العلماء بدليل، وكيف، وهذا لا يدل على وجوب الاتباع، بل على الأهتداء إذا اتبع، فلعله يدل على مذهب من يجوز للعالم تقليد العالم، أو من يخير العامي في تقليد الأئمة من غير تعيين الأفضل، وبيان جواب المصنف عنه: أن الحديث يقتضي عموم الاقتداء^(٢) بكل صحابي، لكن الصحابي خص من هذا العموم بدليل، فبقي العموم متناولا لغيره من مجتهدى التابعين فمن بعدهم، والدليل الذي خص به الصحابي من عموم الحديث المذكور؛ إما الإجماع؛ أو قرينة كونه مأموراً بالاقتداء به، فلا يكون مقتديا بغيره، لثلا يكون المتبوع تابعاً، ولأن الصحابيَّين إذا كانا مقلدين فحكمهما التقليد؛ أو أحدهما مقلداً فحكمه كذلك، وإن كانا مجتهدين لم يكن أحدهما بأولى بأن يقلد من العكس، فيستقل كل منهما باجتهاده، ولا يكون قول صاحبه حجة عليه؛ وهو المطلوب، قلت: إنها يتم هذا على تقدير صحة الحديث، وحيث إنه لم يصح سقط السؤال والجواب، فالوجه الآخر المذكور في كلام المصنف أولى من هذا وأدل على المقصود.

(١) المستصفى ٢/٤٥٢.

(٢) هكذا تابع الشارح الطوفي ٣/١٨٧، ولو قال: (من كل أحد) لكان أولى.

قلنا: اللفظ عام لكن خرج منه الصحابي بقريظة أنهم الذين أمر بتقليدهم وجعل الأمر لغيرهم.

ومن وجه آخر، وهو: أن الصحابة أقرب إلى الصواب وأبعد من الخطأ، لأنهم حضروا التنزيل وسمعوا كلام الرسول منه، فهم أعلم بالتأويل، وأعرف بالمقاصد، فيكون قولهم أولى^(*) كالعلماء مع العامة.

وما ذكروه من عدم العصمة فلا يلزم، فإن المجتهد غير معصوم ويلزم العامي تقليده.

وقول من خص الأئمة بالاحتجاج بقولهم؛ لا يصح لما ذكرنا من عموم الدليل في غيرهم^(*)، وتخصيصهم بالأمر بالاعتداء بهم، يحتمل أنه أراد الاقتداء بهم في سيرتهم وعدلهم؛ ويحتمل أنه ذكرهم لكونهم من جملة من يجب الاقتداء بهم.

* قوله: «فيكون قولهم أولى» أي: فيخص به العام ويترك لأجله القياس.

* قوله: «وقول من خص الأئمة إلخ» راجع إلى قوله: وقال قوم، وإلى قوله: وذهب

آخرون.

فصل

وإذا اختلف الصحابة على قولين لم يميز للمجتهد الأخذ بقول بعضهم من غير دليل، خلافا لبعض الحنفية^(١) وبعض المتكلمين أنه يجوز ذلك ما لم ينكر على القائل قوله، لأن اختلافهم إجماع على تسويغ الخلاف والأخذ بكل واحد من القولين، ولهذا رجع عمر إلى قول معاذ في ترك رجم المرأة.

وهذا فاسد فإن قول الصحابة لا يزيد على الكتاب والسنة^(*)؛ ولو تعارض دليلان من كتاب أو سنة لم يميز الأخذ بواحد منهما بدون الترجيح، ولأننا نعلم أن أحد القولين صواب والآخر خطأ، ولا نعلم ذلك إلا بالدليل، وإنما يدل اختلافهم على تسويغ الاجتهاد في كلا القولين، أما على الأخذ به فكلا، وأما رجوع عمر إلى معاذ^(*) فلأنه بان له الحق بدليله فرجع إليه^(*).

* قوله: «لا يزيد» يعني في القوة.

* قوله: «وأما رجوع عمر إلخ» ذلك أن عمر رضي الله عنه أراد أن يرجم امرأة حاملاً لأجل الزنا؛ فقال له معاذ بن جبل: إن كان لك سبيل عليها فليس لك سبيل على ما في بطنها، فرجع عمر إلى قوله؛ وأخر رجمها حتى وضعت^(٢).

* قوله: «فلأنه بان له الحق إلخ» أي: ولم يكن رجوعه تقليداً وتشهياً.

(١) المشهور من مذهب الحنفية عند اختلاف الصحابة الترجيح بين قوليهما فإن لم يمكن الترجيح تخير بين قوليهما، انظر: أصول السرخسي ١١٢/٢، تيسير التحرير ١٣٣/٣، وانظر: المسودة ص ٣٤٢، الواضح ٢٢٨/٥.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبه ٨٨/١٠، وسعيد بن منصور ٦٧/٢، والدارقطني ٩٨/٤، والبيهقي ٤٤٣/٧، قال ابن حجر في فتح الباري ١٢/١٤٦: «أخرجه ابن أبي شيبه ورجاله ثقات».

الثالث الاستحسان

ولا بد أولاً من فهمه^(*)، وله ثلاثة معان:

أحدها: أن المراد به: العدول بحكم المسألة عن نظائرها للدليل خاص من كتاب أو سنة^(*)، قال القاضي يعقوب^(*): القول بالاستحسان مذهب

* قوله: «ولا بد أولاً من فهمه» أي: ليتحرر محل النزاع فيه، والمذكور هنا إنها هو معناه في الاصطلاح، وأما معناه لغة فهو اعتقاد الشيء حسناً.

* قوله: «أحدها أن المراد به العدول بحكم المسألة عن نظائرها للدليل خاص من كتاب أو سنة» لخص الطوفي في مختصره^(١) هذا التعريف فقال: وأجود ما قيل فيه: إنه العدول بحكم المسألة عن نظائرها للدليل شرعي خاص وهو مذهب أحمد ثم قال في شرحه^(٢): قلت مثاله قول أبي الخطاب في مسألة العينة: وإذا اشترى ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن الأول لم يميز استحساناً، وجاز قياساً، فالحكم في هذه المسألة ونظائرها من الربويات الجواز وهو القياس، لكن عدل عن نظائرها بطريق الاستحسان فمنعت، وحاصل هذا يرجع إلى تخصيص الدليل بدليل أقوى منه في نظر المجتهد، قال ابن المعمار البغدادي من أصحابنا: مثال الاستحسان ما قاله أحمد عليه السلام: أن يتيمم لكل صلاة استحساناً، والقياس أنه بمنزلة الماء حتى يحدث، وقال: يجوز شراء أرض السواد ولا يجوز بيعها، قيل له: فكيف يشتري من لا يملك البيع؟ فقال: القياس هكذا؛ وإنما هو استحسان، وكذلك يمنع من بيع المصحف ويؤمر بشرائه استحساناً^(٣).

* قوله: «قال القاضي يعقوب» هو يعقوب العكبري قاضي باب الأزج من أصحاب القاضي أبي يعلى، قال أبو الوفاء بن عقيل^(٤): كان أعرف قضاة الوقت بأحكام القضاء =

(١) شرح مختصر الروضة ٣/ ١٩٠.

(٢) شرح مختصر الروضة ٣/ ١٩٧.

(٣) انظر: العدة ٥/ ١٦٠٤.

(٤) المقصد الأرشد ٣/ ١٢٠، شذرات الذهب ٣/ ٣٨٤.

أحمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وهو أن تترك حكماً إلى حكم هو أولى منه، وهذا مما لا ينكر^(١)، وإن اختلف في تسميته فلا فائدة في الاختلاف في الاصطلاحات مع الاتفاق في المعنى.

الثاني: أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله^(*)، حكى عن أبي حنيفة أنه قال: هو حجة^(٢)، تمسكاً بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾^(٣)، وقوله:

= والشروط، ولم يكن قاض مثله في الهيبة، وله المقامات المشهورة في الديوان، وكان يشبه بعمرو بن العاص وبالمغيرة بن شعبة في الدهاء وقوة الرأي، وقال ابن السمعي^(٤): كانت له يد قوية في القرآن والحديث والفقه والمحاضرة وقرأ عليه عامة الحنابلة ببغداد وانتفعوا به انتهى، وله تصانيف في المذهب منها التعليقة في الفقه وهي ملخصة من تعليقة شيخه القاضي أبي يعلى، توفي سنة ست - وقيل ثمان - وأربعمائة عن نحو سبع وسبعين سنة.

* قوله: «الثاني: أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله إلخ» استصعب الكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة إثبات هذا المدعى وعجزوا عن نصرته فمالوا إلى التأويل^(٥)، فقال الكرخي^(٦): ليس الاستحسان عبارة عن قول بغير دليل بل هو بدليل، وهو أجناس منها =

(١) قد ينازع في هذه العبارة الظاهرية الذين يرون أن لا عبرة بالنظائر لإنكارهم القياس، وكذا ابن تيمية لقوله بأن القياس الصحيح موافق لغيره من الأدلة، والنزاع في ذلك نزاع في الألفاظ فقط.

(٢) أكثر الحنفية ينكرون نسبة حجية هذا النوع لأبي حنيفة، بذل النظر ص ٦٤٧، الفصول ٤/ ٢٢٣.

(٣) سورة الزمر، الآية [١٨].

(٤) الأنساب ٢/ ١٤٧.

(٥) نقل الشارح الحديث هنا إلى القسم الأول من معاني الاستحسان، وكان الأولى ذكر هذا في المعنى الأول السابق.

(٦) شرح اللمع ٢/ ٩٦٩، بذل النظر ص ٦٤٨، المستصفي ٢/ ٤٧٥.

=العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاص من القرآن، مثل قولهم: مالي صدقة، أو لله علي أن أتصدق بهالي، فالقياس لزوم التصديق بكل ما يسمى مالاً، لكن استحسان أبو حنيفة التخصيص بهال الزكاة، لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾، ولم يرد إلا مال الزكاة، ومنها أن يعدل بها عن نظائرها بدليل السنة، كالفرق في سبق الحدث والبناء على الصلاة بين السابق والتعمد على خلاف قياس الأحداث، وهذا مما لا ينكر، وإنما يرجع الاستنكار إلى اللفظ، وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحساناً من بين سائر الأدلة، وهذا الذي ذكره الكرخي كفاه به مؤنة الرد بل هو رجوع عن القول ورد بذاته، وقال في (مسلم الثبوت)^(١): ليس الاستحسان عندنا إلا دليلاً معارضاً لقياس، وقال^(٢): وقول فخر الإسلام سميناً ما ضعف أثره قياساً، وما قوي أثره استحساناً، إما مأوّل أو اصطلاح منه فقط، وحاصل الأمر: أن الحنفية ارتبكوا في تأويل ما ذهب إليه الإمام، واضطربت فيه آراؤهم حتى أرجعوه إلى المعنى المذكور أولاً في هذا الكتاب، ولسعد الدين عمر بن مسعود التفتازاني في حاشيته على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب كلام حسن قال^(٣): اعلم ان الذي استقر عليه رأي المتأخرين هو: أن الاستحسان عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي الذي تسبق إليه الأفهام، وهو حجة، لأن ثبوته بالدلائل التي هي حجة إجماعاً، لأنه إما بالأثر كالمسلم والإجارة وبقاء الصوم في النسيان، وإما بالإجماع كالأستصناع، وإما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار، وإما بالقياس الخفي وأمثله كثيرة، والمراد بالاستحسان في الغالب قياس خفي يقابل قياساً جلياً وأنت خبير بأنه على هذه التفاسير - يعني المذكورة في كلام ابن الحاجب - ليس دليلاً خارجاً عما ذكر من الأدلة انتهى، وخلاصته أنه يعرض للمجتهد دليلاً فيستحسن =

(١) فواتح الرحموت ٢/ ٣٢٠.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٣٢٤.

(٣) حاشية العضد ٢/ ٢٨٩.

﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾^(١)، ويقول النبي ﷺ: (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن)^(٢)، ولأن المسلمين استحسنا دخول الحمام من غير تقدير أجره، وكذلك نظائره، إذ التقدير في مثله قبيح فاستحسنا تركه.

ولنا: على إفساده مسلكان:

الأول: أن هذا لا يعرف من ضرورة العقل ونظره^(*)، ولم يرد من سمع متواتر ولا نقل آحاد ومهما انتفى الدليل وجب النفي.

= أحدهما على الآخر، ومن ثم صرح صدر الشريعة في التوضيح بقوله^(٣): واعلم أنا إذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي، وإذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي^(٤)، فلا تنس هذا الاصطلاح.

* قوله: «الأول أن هذا لا يعرف إلخ» بيانه: أن ما ذكره من تعريف الاستحسان^(٥) إما أن يكون عقلياً، أو سمعياً؛ أي^(٦): معلوماً من جهة العقل أو السمع، وكلاهما باطل، فما ذكره من تعريف الاستحسان باطل، أما بطلان كونه عقلياً أو سمعياً، فلأنه لو كان عقلياً لكان إما ضرورياً أو نظرياً، لكنه ليس ضرورياً لأن الضروريات مشتركة بين العقلاء، ولا اشترك فيما ذكره، وليس نظرياً لأن النظر فيه ليس قاطعاً، وإلا لكان مشتركاً، ولا مضموناً؛ إذ لا دليل عليه في النظر، ولو كان سمعياً لكان إما متواتراً وهو مفقود، أو آحاداً وهو مفقود أيضاً كالتواتر، وإن سلمنا أن فيه دليلاً سمعياً آحاداً، لكن الآحاد لا تفيد في =

(١) سورة الزمر، الآية [٥٥].

(٢) تقدم تخريجه ٤٣٩/١.

(٣) التوضيح ٨١/٢.

(٤) قد يكون الاستحسان بقياس وقد يكون بغيره.

(٥) ليس الكلام في تعريف الاستحسان، وإنما في حجيته بهذا المعنى، مع ما فيه من ضعف واضح.

(٦) في المطبوع (أو) وتصويبه من الطوفي ٣/١٩٤.

الثاني: أنا نعلم بإجماع الأمة قبلهم على أن العالم ليس له الحكم بمجرد هواه وشهوته من غير نظر في الأدلة، والاستحسان من غير نظر حكم بالهوى المجرد، فهو كاستحسان العامي، وأي فرق بين العامي والعالم غير معرفة الأدلة الشرعية وتمييز صحيحها عن فاسدها، ولعل مستند استحسانه وهم* (*) وخيال إذا عرض على الأدلة لم يحصل منه طائل، روي عن الشافعي رحمته الله أنه قال^(١): من استحسن فقد شرع، ولما بُعث معاذ إلى اليمن لم يقل: إنني أستحسن، بل ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد فقط.

وأما اتباع أحسن ما أنزل إلينا من ربنا فواجب* (*)، فليبينوا أن هذا مما أنزل

= هذا الباب، لأنها إنما تفيد ظناً، والاستحسان أصل قوي فلا يثبت بمثل ذلك، وما ليس عليه دليل عقلي ولا سمعي يكون باطلاً.

* قوله: «وهم» وهم في الشيء من باب وعد إذا ذهب وهمه إليه، وهو يريد غيره.

* قوله: «وأما اتباع أحسن ما أنزل إلينا» إنها يأمر باتباع ما قام دليل رجحانه شرعاً، لا ما ذكره من استحسان العقل المجرد، يدل على ذلك ما في سياق الآيتين أما الأولى فقوله: تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ﴿٢﴾؛ الآية في سياق التوحيد واجتناب الشرك، وذلك مما لا بد له من دليل، إذ لو كان التوحيد ضرورياً لما أشرك أحد، وأما الثانية فقوله: تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾^(٣) والاستدلال واحد.

(١) المستصفى ٢/ ٤٩٧، وانظر: الرسالة ص ٥٠٧، وإبطال الاستحسان للشافعي.

(٢) سورة الزمر، الآيتان [١٧، ١٨].

(٣) سورة الأعراف، الآية [٣]، وقد تابع الشارح الطوفي في شرح مختصر الروضة ٣/ ١٩٦، واستدلاهم بآية الزمر رقم [٥٥]: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ﴾ لا بآية الأعراف رقم [٣] ﴿وَاتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ﴾، على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما هو مقرر، والجواب السديد جواب ابن قدامة.

إلينا، فضلاً عن أن يكون من أحسنه، والخبر^(*) دليل على أن الإجماع حجة؛ ولا خلف فيه، ثم يلزمهم استحسان العوام والصبيان، فإن فرقوا بأنهم ليسوا أهلاً للنظر؛ قلنا: إذا كان لا ينظر في الأدلة، فأى فائدة في (أهلية)^(١) النظر، وما استشهدوا به مع المسائل لعل مستند ذلك جريانه في عصر النبي ﷺ وتقريره عليه مع معرفته به؛ لأجل المشقة في تقدير الماء المصبوب في الحمام ومدة المقام والمشقة سبب الرخصة، ويحتمل أن يقال: دخول الحمام مستباح بالقرينة، والماء متلف بشرط العوض بقرينة حال الحمامي، ثم ما يبذله له إن ارتضى الحمامي واكتفى به عوضاً؛ وإلا طالبه بالمزيد إن شاء، فهذا أمر مقياس والقياس حجة.

الثالث: قولهم إن المراد به: دليل ينقذح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه، وهذا هوس^(٢)، فإن ما لا يعبر عنه لا يدري أهو وهم أم تحقيق؟ فلا بد من إظهاره، ليعتبر بأدلة الشريعة؛ فلتصححه أو تزيفه.

* قوله: «والخبر» أي: (ما رآه المسلمون حسناً) فهو دليل الإجماع، لا دليل الاستحسان، وإن سلم أن له دلالة على الاستحسان، فالجواب عنه أن المراد ما قام دليل رجحانه شرعاً؛ أي: ما رآه المسلمون حسناً مع النظر والاستحسان وقيام دليل الرجحان شرعاً^(٣).

(١) في المطبوع: (أهل).

(٢) في المطبوع: (هو بين).

(٣) يكفي الجواب الأول لضعف الثاني.

الاستصلاح

الاستصلاح أو المصلحة المرسلّة

الرابع من الأصول المختلف فيها: الاستصلاح^(*)، وهو اتباع المصلحة المرسلّة، والمصلحة هي جلب المنفعة أو دفع المضرة^(*)، وهي على ثلاثة أقسام: قسم شهد الشرع باعتبارها: فهذا هو القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص أو الإجماع^(*).

* استفعال من صلح يصلح، وهو اتباع المصلحة المرسلّة، فإن الشرع أو المجتهد يطلب صلاح المكلفين باتباع المصلحة المذكورة ومراعاتها.

* قوله: «والمصلحة هي جلب المنفعة إلخ» لما ذكر أن الاستصلاح هو اتباع المصلحة المرسلّة، احتيج إلى بيان حقيقة المصلحة، وهي كما ذكر: جلب المنفعة أو دفع المضرة، لأن قوام الإنسان في دينه ودنياه ومعاشه ومعهده بحصول الخير واندفاع الشر، وإن شئت قلت بحصول الملائم واندفاع المنافي، مثاله: أن الإنسان لما كان يؤذيه غلبة الحر والبرد احتاج في الصيف إلى رقيق الثياب والتعرض للهواء البارد بالجلوس في أماكنه وتبريدها بالماء ونحو ذلك؛ ليحصل له الروح الموافق؛ ويندفع عنه البرد المنافي، وفي الشتاء على العكس من ذلك، والأمثلة كثيرة.

* قوله: «وهو اقتباس الحكم إلخ» ذلك كاستفادتنا تحريم شحم الخنزير من تحريم لحمه المنصوص عليه في الكتاب، واستفادتنا تحريم النبيذ المسكر من تحريم الخمر المنصوص عليه بالكتاب والسنة، مع أن النبيذ منصوص على تحريمه مع غيره بقوله عليه الصلاة والسلام: (كل مسكر خمر)^(١)، وكقولنا: يجب الحد بوطء ذات المحرم بعقد النكاح، قياساً على وطئها بالزنا، وهو محل إجماع وأشبه ذلك.

(١) أخرجه مسلم (٢٠٠٣) من حديث ابن عمر.

القسم الثاني: ما شهد ببطلانه، كإيجاب الصوم بالوقاع في رمضان على الملك^(*)، إذ العتق سهل عليه فلا ينزجر، والكفارة وضعت للزجر، فهذا لا خلاف في بطلانه لمخالفته النص^(*)، وفتح هذا يؤدي إلى تغيير حدود الشرع.

الثالث: ما لم يشهد له^(*) بإبطال ولا اعتبار معين، وهذا على ثلاثة ضروب: أحدها: ما يقع في مرتبة الحاجات^(*) كتسليط الولي على تزويج الصغيرة، فذلك لا ضرورة إليه لكنه محتاج إليه لتحصيل الكفو، خيفة من الفوات واستقبالا للصالح المنتظر في المال.

* قوله: «كإيجاب الصوم بالوقاع إلخ» أشار به إلى ما حكاه الغزالي في (المستصفى)^(١) من أن بعض العلماء قال لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان: إن عليك صوم شهرين متتابعين، فلما أنكر عليه حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله، قال: لو أمرته بذلك لسهل عليه، واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته؛ فكانت المصلحة في إيجاب الصوم لينزجر به^(٢)، فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال، ثم إذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كل ما يفتون به تحريف من جهتهم بالرأي.

* قوله: «لمخالفته النص» أي: الوارد في حديث الإعرابي المروي في الصحيحين وغيرهما^(٣).

* قوله: «ما لم يشهد له» الضمير للشرع.

* قوله: «في مرتبة الحاجات» هو ما تدعو إليه الحاجة، ويقال له: الحاجي.

(١) المستصفى ٢/٤٧٩.

(٢) سير أعلام النبلاء ٧/٥٢١، وفيات الأعيان ٦/١٤٥، ترتيب المدارك ٢/٥٤٢، نفح الطيب ٢/١٠.

(٣) أخرجه البخاري (٦٠٨٧)، ومسلم (١١١١) من حديث أبي هريرة.

الضرب الثاني: ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية حسن المناهج في العبادات والمعاملات، كاعتبار الولي في النكاح، صيانة للمرأة عن مباشرة العقد، لكونه مشعرا بتوقان نفسها إلى الرجال؛ فلا يليق ذلك بالمروءة، ففوض ذلك إلى الولي، حملا للخلق على أحسن المناهج، ولو أمكن تعليل ذلك بقصور رأي المرأة في انتقاء الأزواج، وسرعة الاغترار بالظاهر لكان من الضرب الأول، ولكن لا يصح ذلك في سلب (عبارتها)^(١).

فهذان الضربان لا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز التمسك بهما من غير أصل^(*)، فإنه لو جاز ذلك كان وضعاً للشرع بالرأي، ولما احتجنا إلى بعثة الرسل، ولكان العامي يساوي العالم في ذلك، فإن كل أحد يعرف مصلحة نفسه.

* قوله: «لا نعلم خلافاً إلخ» أي: لا يجوز للمجتهد كلما لاح له مصلحة تحسينية أو حاجة أن يعتبرها؛ ويرتب الأحكام عليها، حتى يجد لاعتبارها شاهداً من جنسها، ولو لم يعتبر للتمسك بهذه المصلحة وجود أصل يشهد لها للزم منه محذورات، أحدها: أن ذلك يكون وضعاً للشرع بالرأي، لأن حكم الشرع هو ما استفيد من دليل شرعي: إجماع أو نص أو معقول نص، وهذه المصلحة لا تستند إلى شيء من ذلك، فيكون رأياً مجرداً، الثاني: لو جاز ذلك لاستوى العالم والعامي لأن كل أحد يعرف مصلحة نفسه الواقعة موقع التحسين والحاجة، وإنما الفرق بين العالم والعامي معرفة أدلة الشرع، واستخراج الأحكام منها، الثالث: لو جاز ذلك لاستغنى عن بعثة الرسل وصار الناس براهمة^(٢) لنحو ذلك، فإنهم قالوا: لا حاجة لنا إلى الرسل، لأن العقل كاف لنا في التأديب ومعرفة الأحكام، إذ ما حسنه العقل أتيناه وما قبحه اجتنبناه، وما لم يقض فيه بحسن ولا قبح فعلنا منه الضروري؛ وتركنا الباقي احتياطاً، والتمسك بهذين الضريبين من المصالح من غير شاهد لهما بالاعتبار يؤدي إلى مثل ذلك ونحوه، فيكون باطلاً.

(١) في المطبوع: (عبادتها).

(٢) كذا في شرح مختصر الروضة ٣/٢٠٧.

الضرب الثالث: ما يقع في رتبة الضروريات^(*)، وهو ما عرف من الشارع الالتفات إليها، وهي خمسة: أن يحفظ عليهم دينهم وأنفسهم وعقلهم ونسبهم ومالهم، ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى البدع صيانة لدينهم، وقضاؤه بالقصاص إذ به حفظ النفوس، وإيجابه حد الشرب إذ به حفظ العقول، وإيجابه حد الزنا حفظاً للنسل والأنساب، وإيجابه زجر السارق حفظاً للأموال، وتفويت^(١) هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل، فذهب مالك^(٢) وبعض الشافعية^(٣) إلى أن هذه المصلحة حجة، لأننا قد علمنا أن ذلك من مقاصد الشرع، وكون هذه المعاني مقصودة عُرف بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات، فيسمى ذلك مصلحة مرسلة، ولا نسميه قياساً، لأن القياس يرجع إلى أصل معين.

والصحيح أن ذلك ليس بحجة^(*)، لأنه ما عرف من الشارع المحافظة على

* قوله: «في رتبة الضروريات» أي: هو من ضروريات سياسة العالم وبقائه وانتظام أحواله، وقوله: (إليها) يرجع الضمير فيه إلى الضروريات.

* قوله: «والصحيح أن ذلك ليس بحجة» أظهر الطوفي^(٤) من أصحابنا التنكيت على هذا التصحيح، قال: رأيت من وقفت على كلامه من أصحابنا - حتى الشيخ أبا محمد في كتبه - إذا استغرقوا في توجيه الأحكام يتمسكون بمناسبات مصلحة، يكاد الشخص =

(١) في المستصفى ٢٨٤٨٣: وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشمل عليه ملة من الملل.

(٢) شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٦، على أن المالكية يرون أن مالكاً أيضاً اعتبرها في الحاجيات، انظر: مذكرة الشنقيطي ص ١٦٩.

(٣) المستصفى ٤٨٧/٢.

(٤) شرح مختصر الروضة ٢١٠/٣.

=يجزم بأنها ليست مرادة للشارع، والتمسك بها يشبه التمسك بجبال القمر، ثم قال: والراجع المختار اعتبار المصلحة المرسله، وحكى القرافي أنها حجة عند مالك^(١)، قال ابن دقيق العيد^(٢): الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة ولكن لذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرها انتهى، قال القرافي^(٣): هي عند التحقيق في جميع المذاهب لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار ولا نعني بالمصلحة المرسله إلا ذلك انتهى، قلت: والمختار عندي اعتبار أصل المصالح المرسله، ولكن الاسترسال فيها وتحقيقها يحتاج إلى نظر سديد وتدقيق، وإني أرى غالب الأحكام في أيامنا التي نحن بها سالكة على ذلك الأصل، ومتهينة لقبوله، سخطنا أم رضينا، والفتوى تتغير بتغير الزمان، وذلك أن الله تعالى إنما بعث الرسل عليهم الصلاة والسلام لتحصيل مصالح العباد، وقد علمنا ذلك بالاستقراء، فمهما وجدنا مصلحة غلب على الظن أنها مطلوبة للشرع؛ فنعتبرها؛ لأن الظن مناط العمل، ومن ذلك ما يقوله: فقهاء الحنابلة وغيرهم: يرجع في القبض والإحراز وفي كل ما لم يرد من الشرع تحديد فيه إلى ما يتعارفه الناس بينهم^(٤)، وقد شرح العلامة الطوفي هذا المقام في شرح مختصر الروضة شرحاً أوسع فيه ونحن ننقله وإن =

(١) شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٦، على أن المالكية يرون أن مالكا يختار أيضاً اعتبارها في الحاجيات،

انظر: مذكرة الشنيطي ص ١٦٩.

(٢) البحر المحيط ٦/ ٧٧

(٣) شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٦.

(٤) فرق بين المصلحة المرسله والعرف.

= كان فيه طول ونحذف ما تضمنه من الاستطراد، قال ذلك المحقق^(١): اعلم أن هؤلاء الذين قسموا المصلحة إلى معتبرة وملغاة ومرسلة ضرورية وغير ضرورية؛ تعسفا وتكلفوا، والطريق إلى معرفة حكم المصالح أعم من هذا وأقرب، وذلك بأن نقول: قد ثبت مراعاة الشرع للمصلحة والمفسدة بالجملة إجماعا، وحينئذ نقول^(٢): الفعل إن تضمن مصلحة مجردة حصلناها، وإن تضمن مفسدة مجردة نفيناها، وإن تضمن مصلحة من وجه ومفسدة من وجه؛ فإن استوى في نظرنا تحصيل المصلحة ودفع المفسدة توقفنا على المرجح؛ أو خيرنا بينها؛ كما قيل فيمن لم يجد من السترة إلا ما يكفي أحد فرجيه فقط: هل يستر الدبر، لأنه مكشوفاً أفحش أو القبل لاستقباله به القبلة؛ أو يتخير لتعارض المصلحتين والمفسدتين، وإن لم يستو ذلك بل ترجح إما تحصيل المصلحة وإما دفع المفسدة فعلمناه، لأن العمل بالراجح متعين شرعا، وعلى هذه القاعدة يتخرج كل ما ذكره في تفصيلهم المصلحة، أما المعتبرة شرعا كالتقياس فمصلحته ظاهرة مجردة أو راجحة، وأما الملغاة كمنع زراعة العنب والشركة في سكنى الدار فلأن المصلحة والمفسدة تعارضتا فيها؛ لكن مصلحتها ضعيفة ومفسدتها عظيمة، فكان نفيها أرجح لما يلزم من منع النفي المحقق من زراعة العنب والارتفاق المحقق بالشركة في السكنى لأجل مفسدة موهومة وهي اعتصار الخمر وحصول الزنا، ولو سلم أن هذه المفسدة مظنونة لكنها غير قاطعة؛ والمصلحة التي تقابلها قاطعة؛ فكان تحصيلها بالتزام المفسدة المظنونة أولى من العكس، ثم قال: أما تعيين الصوم في كفارة رمضان على الموسر فليس ببعيد إذا أدى إليه اجتهاد مجتهد^(٣)، وليس ذلك من باب وضع =

(١) شرح مختصر الروضة ٣/ ٢١٤.

(٢) هذا الكلام في المصالح المعتبرة وتعارضها وليس في المرسلة.

(٣) عفا الله عنها.

=الشرع بالرأي، بل هو من باب الاجتهاد بحسب المصلحة، أو من باب تخصيص العام المستفاد من ترك الاستفصال في حديث الأعرابي، وهو عام ضعيف، فيخص بهذا الاجتهاد المصلحي المناسب^(١)، وتخصيص العموم طريق مسلوك، وقد فرق الشرع بين الغني والفقير في غير موضع، فليكن هذا من تلك المواضع^(٢)، وأما المصلحة الواقعة موقع التحسين أو الحاجة كمباشرة الولي عقد النكاح وتسليطه على تزويج الصغيرة ونحو ذلك، فهي مصلحة محضة لا تعارضها مفسدة، فكان تحصيلها متعينا^(٣)، وأما المصلحة الضرورية كحفظ^(٤) الدين والعقل والنسب والعرض والمال، فهي وإن عارضتها مفسدة وهي إتلاف المرتد والقاتل بالقتل ويد السارق بالقطع وإيلام الشارب والزاني والقاذف بالضرب، لكن نفي هذه المفسدة مرجوح بالنسبة إلى تحصيل تلك المصلحة^(٥)، فكان تحصيلها متعينا، وكذلك بيع المسجد والفرس الحبيس إذا تعطلت منفعته المقصودة منه؛ تضمن مصلحة؛ وهي استخلاف منفعة الوقف المقصودة ببيعه، ومفسدة وهي إسقاط حق الله تعالى من عينه بعد ثبوته فيها، فنحن رجحنا تحصيل المصلحة، وغيرنا رجح نفي المفسدة، وعلى هذا تتخرج الأحكام عند تعارض المصالح والمفاسد فيها، أو عند تجردها،

(١) ليست المصلحة من مخصصات العموم كما سيأتي ٢/٢٠٣،

(٢) عاد للقياس وترك المصلحة.

(٣) المخالف يقول بأننا وإن رأيناها مصلحة إلا أنها محتمل أن تكون مفسدة، بل يقال: إن الشارع استكمل المصالح، فما ظنناها مصلحة لكن الشرع لم يأت بها فليست مصلحة حقيقية، على أن الحنابلة لا يحتاجون للقول بالمصالح، لأن الأصل في العادات والعقود والشروط عندهم الصحة والجواز، ولاعتبارهم العرف في مواطنه ولاعتبارهم للقرائن، ولربطهم تصرف أهل الولايات بالمصلحة ولقولهم: الوسائل التي لم يرد دليل لها من الشرع تأخذ حكم مقاصدها، وانظر ذلك تفصيلاً في رسالتنا (المصلحة عند الحنابلة).

(٤) في المطبوع (لحفظ)، وأغفل ضرورة النفس.

(٥) هذه مصالِح معتبرة، والكلام في المرسله أو الملقاة.

الدماء بكل طريق، ولذلك لم يشرع المثلة، وإن كانت أبلغ في الردع والزجر، ولم يشرع القتل في السرقة وشرب الخمر، فإذا أثبت حكماً لمصلحة من هذه المصالح لم يعلم أن الشرع حافظ على تلك المصلحة بإثبات ذلك الحكم كان وضعاً للشرع بالرأي؛ وحكماً بالعقل المجرد، كما حكى أن مالكا قال: يجوز قتل الثلث من الخلق لاستصلاح الثلثين^(*)، ولا نعلم أن الشرع حافظ على مصلحتهم بهذا الطريق، فلا يشرع مثله.

تمّ النصف الأول من

(روضة الناظر وجنة المناظر)

للموهَّب بن قدامة وشرحها (نزهة خاطر العاطر)

للشيخ عبد القادر بدران يليه النصف الثاني

وأوله باب في تقاسيم الكلام والأسماء

= ولا حاجة لنا إلى التصرف فيها بتقسيم وتنوع لا يتحقق، ويوجب الخلاف والتفرق، فإن هذه الطريقة التي ذكرناها إذا تحققها العاقل لم يستطع إنكارها، لا اضطرار عقله إلى قبولها، ويصير الخلاف وفاقاً إن شاء الله تعالى^(١).

* قوله: «كما حكى أن مالكا إلخ» أنكر أصحاب مالك ذلك النقل عنه^(٢)، وقال المحقق الطوفي^(٣): لم أجد هذا منقولاً فينا وفتت عليه من كتب المالكية، وسألت عنه بعض فضلائهم فقالوا: لا نعرفه، قلت: مع أنه إذا دعت إليه ضرورة متجه جداً، وقد حكاه عن مالك جمع من الفضلاء منهم الحواري والبيزدي في جدلها^(٤).

(١) نقل الطوفي الحديث من المصالح المرسله إلى تعارض المصالح المعتبرة والمفاسد وفرق بينها.

(٢) نفائس الأصول ٩/٤٠٩٢، مذكرة الشنقيطي ص ١٧٠، منح الجليل ٧/٥١٤، وانظر: المستصفي

٢/٤٩٤، وانظر: توجيه بعض المالكية لذلك في: الفواكه الدواني ٢/١١٨.

(٣) شرح مختصر الروضة ٣/٢١١.

(٤) لم أجد في معرفة الحجج الشرعية للبيزدي.

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٥	تقديم فضيلة الشيخ ناصر بن عبدا لعزیز الشري وفقه الله
٩	مقدمة النشر
١١	ترجمة الموفق ابن قدامة
١٦	خطبة الشارح
١٩	خطبة المؤلف وشرحها
٢٤	أبواب الكتاب
٢٦	معنى ((الفقه))
٣٠	معنى ((أصول الفقه))
٣٣	مقدمة في طرق اكتساب العلوم
٣٤	إدراك المفردات والنسب
٣٧	الحدّ وأقسامه الثلاثة
٤٣	الكليات
٤٧	شروط الحد
٤٩	الحد الرسمي واللفظي
٥٨	اكتساب الحد بالبرهان
٦٢	البرهان
٦٥	أنواع دلالة الألفاظ على المعنى
٧٣	المعاني المدركة
٧٦	تأليف مفردات المعاني
٨٠	أنواع البرهان وشروطه
٩٢	مخالفة نظم القياس وأسبابها
٩٣	اليقين وأنواع الإدراك
١٠٢	لزوم النتيجة من المقدمتين
١٠٦	برهان الدلالة والعلة
١٠٧	الاستقراء

الصفحة	الموضوع
١١٠-٢٢٠	حقيقة الحكم وأقسامه
١١٢	الفرق بين الفرض والواجب
١١٤	الواجب المخير
١٢١	انقسام الواجب بالإضافة إلى الوقت
١٢٨	تأخير الواجب الموسع
١٣٠	ما لا يتم الواجب إلا به
١٣٤	ما لا يتم اجتناب الحرام إلا باجتنابه
١٣٥	الواجب غير المقيد بمجد
١٣٧	المندوب حدّه والأمر به
١٤٤	المباح: حدّه وكونه من الشرع
١٤٥	حكم الأفعال النافعة قبل ورود الشرع
١٥٠	هل المباح مأمور به وهل هو تكليف؟
١٥٤	المكروه
١٥٦	الأمر المطلق لا يتناول المكروه
١٥٨	الحرام، اجتماع التحريم والوجوب
١٦٥	أقسام النهي عند مصححي الصلاة في الدار المغصوبة
١٦٨	الأمر بالشيء نهي عن ضده من حيث المعنى
١٧١	التكليف: حقيقته وشروطه
١٧٥	تكليف الناسي والنائم
١٧٩	المكروه يدخل تحت التكليف
١٨٢	هل الكفار مخاطبون بفروع الإسلام
١٨٨	شروط الفعل المكلف به، والتكليف بالحال
١٩٧	المقتضى بالتكليف فعل وكف
١٩٨	الأحكام الوضعية
٢٠٢	السبب
٢٠٤	الشرط
٢٠٥	المانع

الصفحة	الموضوع
٢٠٦	الصحة والفساد
٢١١	القضاء والإعادة والأداء
٢١٥	العزيمة والرخصة
٥٤٢-٢٢١	أدلة الأحكام
٢٢٣	(الأصل الأول من الأدلة - كتاب الله)
٢٢٤	كتاب الله هو القرآن
٢٢٧	القراءة الشاذة
٢٢٩	الحقيقة والمجاز في القرآن
٢٣٢	ليس في القرآن لفظ بغير العربية
٢٣٤	الحكم والمتشابه في كتاب الله
٢٤٠	النسخ
٢٥١	وقوع النسخ
٢٥٤	أنواع النسخ
٢٥٨	نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال
٢٦٥	الزيادة على النص
٢٧٢	نسخ جزء العبادة أو شرطها ليس بنسخ لجملتها
٢٧٣	نسخ العبادة إلى غير بدل
٢٧٥	النسخ بالأخف والأثقل
٢٨٠	هل يثبت النسخ في حق من لم يبلغه؟
٢٨٤	نسخ القرآن بالقرآن والسنة المتواترة بمثلها والأحاد بالأحاد والسنة بالقرآن
٢٩٠	نسخ القرآن والمتواتر من السنة بأخبار الأحاد
٢٩٢	الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به
٢٩٤	نسخ القياس والنسخ به
٢٩٧	التبني ينسخ وينسخ به
٢٩٩	طرق معرفة النسخ
٣٠٢	(الأصل الثاني من الأدلة - السنة النبوية)
٣٠٤	ألفاظ الصحابة في نقل الخبر

الصفحة	الموضوع
٣١٢	حد الخبر وأقسامه
٣١٧	نوع العلم الحاصل بالتواتر
٣٢١	هل ما أفاد العلم في واقعة يفيد في كل واقعة؟
٣٢٤	شروط التواتر
٣٢٨	ليس من شرط التواتر أن يكون المخبرون مسلمين ولا عدولاً
٣٣٠	كتمان أهل التواتر ما يحتاج إلى نقله ومعرفته
٣٣٣	مفاد أخبار الأحاد
٣٣٦	التعبد بخبر الواحد عقلاً
٣٤١	التعبد بخبر الواحد سمعاً
٣٥٧	شروط الراوي المقبول روايته
٣٦٥	خبر مجهول الحال
٣٧٢	ما لا يشترط في الرواية
٣٧٦	أحكام التزكية والجرح
٣٨٠	طرق التعديل
٣٨٤	عدالة الصحابة
٣٨٧	خبر المحدود في القذف
٣٩٠	مراتب الرواية وألفاظ الرواة
٤٠١	رواية الراوي وسماعه عن خط يثق به
٤٠٢	الشك في السماع
٤٠٣	إنكار الشيخ لرواية تلميذه
٤٠٥	زيادة الثقة
٤١٠	رواية الحديث بالمعنى
٤١٦	مراسيل الصحابة
٤١٨	مراسيل غير الصحابة
٤٢٢	خبر الواحد فيما تعم به البلوى
٤٢٤	خبر الواحد في الحدود وما يسقط بالشبهات
٤٢٥	خبر الواحد فيما يخالف القياس
٤٢٩	(الأصل الثالث من الأدلة - الإجماع)
٤٢٩	وجود الإجماع وحجيته
٤٥٠	اشتراط عدد التواتر في أهل الإجماع

الصفحة	الموضوع
٤٥١	اعتبار العوام في الإجماع
٤٥٤	العالمون بما لا أثر له في معرفة الحكم الشرعي لا يعتبرون في الإجماع
٤٥٨	لا يعتد في الإجماع بقول كافر
٤٦٠	إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة اعتد بخلافه في الإجماع
٤٦٥	لا يتعد الإجماع بقول الأكثرين
٤٧٢	إجماع أهل المدينة
٤٧٥	اتفاق الخلفاء الأربعة
٤٧٦	اشتراط انقراض العصر
٤٨٣	حجية إجماع أهل كل عصر
٤٨٨	الاتفاق بعد الاختلاف
٤٩٠	إحداث قول ثالث
٤٩٥	الإجماع السكوتي
٥٠٠	استناد الإجماع لاجتهاد أو قياس
٥٠٢	انقسام الإجماع إلى مقطوع ومظنون
٥٠٤	الأخذ بأقل ما قيل
٥٠٦	(الأصل الرابع من الأدلة - استصحاب الحال ودليل العقل)
٥٠٩	استصحاب دليل الشرع
٥١١	استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف
٥١٥	النافي للحكم يلزمه الدليل
٥٢١	(بيان أصول مختلف فيها - وهي أربعة)
٥٢١	الأول: شرع من قبلنا
٥٢٥	الثاني: قول الصحابي
٥٢٩	إذا اختلفت الصحابة على قولين لم يميز للمجتهد الأخذ بأحدهما بلا دليل
٥٣٠	الثالث: الاستحسان
٥٣٦	الرابع: الاستصلاح أو المصلحة المرسلة
٥٤٣	فهرس الموضوعات