

أصول السرخسي

للإمام الفقيه الأصولي النظار أبي بكر محمد بن
أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى سنة ٤٩٠
من الهجرة النبوية رضى الله عنه

الجزء الثاني

حقق أصوله

أبو الوفاء الأفعاني

رئيس اللجنة العلمية لإحياء المعارف النعمانية

عُيِّنَ بِمَشْرَعِ لَجْنَةِ أَحْيَاءِ الْمَعَارِفِ النِّعْمَانِيَّةِ
بمِجْدَرِ آبَادِ الدِّكَنِ بِالْهِنْدِ

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

يطلب من: **دار الكتب العلمية** بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٤٤ - تلخس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فأكس: ٤٧٨١٣٧٣/١٢١٢ - ٠٠/٩٦١١/٦٠٢١٣٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصل في الخبر يلحقه التكذيب

من جهة الراوى أو من جهة غيره

أما ما يلحقه من جهة الراوى فأربعة أقسام : أحدها أن ينكر الرواية أصلاً ، والثانى أن يظهر منه مخالفة للحديث قولاً أو عملاً قبل الرواية أو بعدها ، أو لم يعلم التاريخ ، والثالث أن يظهر منه تامين شىء مما هو من محتملات الخبر تأويلاً أو تخصيصاً ، والرابع أن يترك العمل بالحديث أصلاً .

فأما الوجه الأول فقد اختلف فيه أهل الحديث من السلف فقال بعضهم : بإنكار الراوى يخرج الحديث من أن يكون حجة . وقال بعضهم : لا يخرج [من أن يكون حجة^(١)] وبيان هذا فيما رواه ربيعة عن سهيل بن أبى صالح من حديث القضاء بالشاهد واليمين ، ثم قيل لسهيل : إن ربيعة يروى عنك هذا الحديث فلم يذكره وجمل يروى ويقول حدى ربيعة عنى وهو ثقة . وقد عمل الشافعى بالحديث مع إنكار الراوى ولم يعمل به علماؤنا رحمهم الله . وذكر سليمان بن موسى عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها أن النبى عليه السلام قال : « أيا امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل » الحديث ، ثم روى أن ابن جريج سأل الزهرى عن هذا الحديث فلم يعرفه ، ثم عمل به محمد والشافعى مع إنكار الراوى ، ولم يعمل به أبو حنيفة وأبو يوسف لإنكار الراوى إياه ، وقالوا ينبغى أن يكون هذا الفصل على الاختلاف بين علماؤنا رحمهم الله بهذه الصفة ، واستدلوا عليه بما لو ادعى رجل عند قاض أنه قضى به بحق على هذا الخصم ولم يعرف القاضى قضاءه فأقام المدعى شاهدين على قضائه بهذه الصفة ، فإن على قول أبى يوسف لا يقبل القاضى هذه البينة ولا ينفذ قضاءه بها وعلى قول محمد يقبلها وينفذ قضاءه ، فإذا ثبت هذا الخلاف بينهما فى قضاء ينكره القاضى فكذلك فى حديث ينكره الراوى الأصل . وعلى هذا ما يحكى من المحاوره التى جرت بين أبى يوسف ومحمد رحمهما الله فى الرواية عن أبى حنيفة فى ثلاث مسائل من

(١) زيادة من الهندية .

الجامع الصغير ، وقد بينها في شرح الجامع الصغير ؛ فإن محمداً ثبت على ما رواه عن أبي يوسف عنه بعد إنكار أبي يوسف ، وأبو يوسف لم يمتد رواية محمد عنه حين لم يتذكر . وزعم بعض مشايخنا أن على قياس قول علمائنا ينبغي أن لا يبطل الخبر بإنكار راوى الأصل إلا على قول زفر رحمه الله ، وردوا هذا إلى قول زوج المعتدة أخبرني أن عدتها قد انقضت وهي تنكر فإن على قول زفر لا يبقى الخبر معمولاً به بعد إنكارها ، وعندنا يبقى معمولاً به إلا في حقها ، والأول أصح ؛ فإن جواز نكاح الأخت والأربع له هنا عندنا باعتبار ظهور انقضاء المدة في حقه [بقوله (١)] لكونه أميناً في الإخبار عن أمر بينه وبين ربه لا لاتصال الخبر بها ؛ ولهذا لو قال انقضت عدتها ولم يصف الخبر إليها كان الحكم كذلك في الصحيح من الجواب . فأما الفريق الأول فقد احتجوا بحديث ذى اليمين رضى الله عنه ؛ فإن النبي عليه السلام لما قال لأبي بكر وعمر رضى الله عنهما : « أحق ما يقول ذو اليمين ؟ » فقالا نعم ، فقام فأتم صلاته وقبل خبرهما عنه وإن لم يذكره ، وعمر قبل خبر أنس بن مالك عنه في أمان المهرمان . بقوله له أنكلم كلام حي وإن لم يذكر ذلك ؛ ولأن النسيان غالب على الإنسان فقد يحفظ الإنسان شيئاً ويرويه لغيره ثم ينسى بعد مدة فلا (٢) يتذكره أصلاً والراوى عنه عدل ثقة فيه يترجح جانب الصدق في خبره ثم لا يبطل ذلك بنسيانه . وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فإن شاهد الأصل إذا أنكره لم يكن للقاضي أن يقضى بشهادته ؛ لأن الفرعى هناك ليس بشاهد على الحق ليقضى بشهادته وإنما هو ثابت في نقل شهادة الأصل ؛ ولهذا لو قال أشهد على فلان لا يكون صحيحاً ما لم يقل أشهدني على شهادته وأمرني بالأداء فأنا أشهد على شهادته ، ثم القضاء يكون بشهادة الأصل ومع إنكار لا تثبت شهادته في مجلس القضاء ، فأما هنا الفرعى إنما يروى الحديث باعتبار سماع صحيح له من الأصل ولا يبطل ذلك بإنكار الأصل بناء على نسيانه . وأما الفريق الثانى استدلوا بحديث عمار رضى الله عنه حين قال لعمر : أما تذكر إذ كنا في الإبل فأجبت فتممكت في التراب ثم سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال : « أما كان يكفيك أن تضرب بيدك الأرض فتمسح بهما وجهك وذراعيك » فلم

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي الثمانية : ولا .

يرفع عمر رضى الله عنه رأسه ولم يعتمد روايته مع أنه كان عدلاً ثقة ؛ لأنه روى عنه ولم يتذكر هو ما رواه فكان لا يرى التيمم للجنب بعد ذلك ؛ ولأن باعتبار تكذيب العادة يخرج الحديث من أن يكون حجة موجبة للعمل كما قررنا فيما سبق ، وتكذيب الراوى أدل على الوهن من تكذيب العادة ، وهذا لأن الخبر إنما يكون معمولاً به إذا اتصل برسول الله عليه السلام وقد انقطع هذا الاتصال بإنكار راوى الأصل لأن إنكاره حجة في حقه فتنتفى به روايته الحديث أو يصير هو مناقضاً بإنكاره ومع التناقض لا تثبت روايته وبدون روايته لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كفى الشهادة على الشهادة ، وكما يتوهم نسيان راوى الأصل يتوهم غلط راوى الفرع فقد يسمع الإنسان حديثاً فيحفظه ولا يحفظ من سمع منه فيظن أنه سمعه من فلان وإنما سمعه من غيره ، فأدنى الدرجات فيه أن يقع التعارض فيما هو متوهم فلا يثبت الاتصال من جهته ولا من جهة غيره لأنه مجهول وبالمجهول لا يثبت الاتصال . وأما حديث ذى اليمين فإنما يحمل على أن النبي عليه السلام تذكر ذلك عند خبرهما وهذا هو الظاهر ؛ فإنه كان معصوماً عن التقرير على الخطأ ، وحديث عمر محتمل لذلك أيضاً فربما تذكر حين شهد به غيره فلهذا عمل به ، أو تذكر غفلة من نفسه وشغل القلب بشيء في ذلك الوقت ، وقد يكون هذا للمرء بحيث يوجد شيء منه ثم لا يذكره ، فأخذه بالاحتياط وجعله^(١) آمناً من هذا الوجه . ونحن لا نمنع من مثل هذا الاحتياط ، وإنما ندعى أنه لا يبق موجباً للعمل مع إنكار راوى الأصل ، وكما أن راوى الفرع عدل ثقة فراوى الأصل كذلك وذلك يرجح جانب الصدق في إنكاره أيضاً فتتحقق المعارضة من هذا الوجه ، وأدنى ما فيه أن يتعارض قولاه في الرواية والإنكار فيبقى الأمر على ما كان قبل روايته .

وأما الوجه الثانى وهو ما إذا ظهر منه المخالفة قولاً أو عملاً، فإن كان ذلك بتاريخ قبل الرواية فإنه لا يقدح في الخبر ويحمل على أنه كان ذلك مذهبه قبل أن يسمع الحديث فلما سمع الحديث رجع إليه ، وكذلك إن لم يعلم التاريخ لأن الحمل على أحسن الوجهين واجب مالم يتبين خلافه ، وهو أن يكون ذلك منه قبل أن يبلغه الحديث

(١) أى أخذ عمر وجمل هرمزان آمناً من حيث التذكر وشغل القلب . هامش العثمانية .

ثم رجع إلى الحديث . وأما إذا علم ذلك منه بتأريخ بعد الحديث فإن الحديث يخرج به من أن يكون حجة لأن فتواه بخلاف الحديث أو عمله من أبين الدلائل على الانقطاع وأنه الأصل للحديث ، فإن الحال لا تتخو إما إن كانت الرواية تقولاً منه لا عن سماع فيكون واجب الرد ، أو تكون فتواه وعمله بخلاف الحديث على وجه قلة المبالاة والتهاون بالحديث فيصير به فاسقاً لا تقبل روايته أصلاً ، أو يكون ذلك منه عن غفلة ونسيان وشهادة المغفل لا تكون حجة فكذلك خبره ، أو يكون ذلك منه على أنه علم انتساح حكم الحديث ، وهذا أحسن الوجوه فيجب الحمل عليه تحسناً للظن بروايته وعمله ؛ فإنه روى على طريق إبقاء الإسناد وعلم أنه منسوخ فأفتى بخلافه ، أو عمل بالناسخ دون المنسوخ ، وكما يتوهم أن يكون فتواه أو عمله بناء على غفلة أو نسيان يتوهم أن تكون روايته بناء على غلط وقع له وباعتبار التعارض بينهما يتقطع الاتصال . وبيان هذا في حديث أبي هريرة رضى الله عنه أن النبي عليه السلام قال : « يغسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً » ثم صح من فتواه أنه يطهر بالنسل ثلاثاً فحملنا على أنه كان علم انتساح هذا الحكم أو علم بدلالة الحال أن مراد رسول الله عليه السلام التذب فيما وراء الثلاثة . وقال عمر رضى الله عنه : متعتان كاتتا على عهد رسول الله عليه السلام وأنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما : متعة النساء ، ومتعة الحج . فإنما يحمل هذا على علمه بالانتساح ، ولهذا قال ابن سيرين هم الذين رووا الرخصة في المتعة وهم الذين نهوا عنها وليس في رأيهم ما يرغب عنه ولا في نصيحتهم ما يوجب التهمة . وأما في العمل فبيان هذا في حديث عائشة رضى الله عنها : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها » ثم صح أنها زوجت ابنة أخيها عبد الرحمن بن أبي بكر رضى الله عنهما ، فبمعملها بخلاف الحديث يتبين النسخ ، وحديث ابن عمر رضى الله عنهما أن النبي عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع ، ثم قد صح عن مجاهد قال : صحبت ابن عمر سنين وكان لا يرفع يديه إلا عند تكبيرة الافتتاح فثبت بعمله بخلاف الحديث نسخ الحكم .

وأما الوجه الثالث وهو تعيينه بمض محتملات الحديث فإن ذلك لا يمنع كون الحديث معمولاً به على ظاهره من قبل أنه إنما فعل ذلك بتأويل وتأويله لا يكون

حجة على غيره وإنما الحجة الحديث وتأويله لا يتغير ظاهر الحديث فيبقى معمولاً به على ظاهره وهو وغيره في التأويل والتخصيص سواء . وبيان هذا في حديث ابن عمر رضى الله عنهما أن النبي عليه السلام قال : « التبايمان بالخيار ما لم يتفرقا » وهذا يحتمل التفرق بالأقوال ويحتمل التفرق بالأبدان ثم حمل ابن عمر على التفرق بالأبدان حتى روى عنه أنه كان إذا أوجب البيع مشى هنيئة ، ولم نأخذ بتأويله لأن الحديث في احتمال كل واحد من الأمرين كالشترك فتميز أحد المحتملين فيه يكون تأويلاً لا تصرفاً في الحديث . وكذلك قال الشافعي رحمه الله في حديث ابن عباس رضى الله عنهما أن النبي عليه السلام قال : « من بدل دينه فاقتلوه » ثم قد ظهر من فتوى ابن عباس أن المرتدة لا تقتل فقال : هذا تخصيص لحق الحديث من الراوى وذلك بمنزلة التأويل لا يكون حجة على غيره فأنا آخذ بظاهر الحديث وأوجب القتل على المرتدة . وأما ترك العمل بالحديث أصلاً فهو بمنزلة العمل بخلاف الحديث حتى يخرج به من أن يكون حجة ؛ لأن ترك العمل بالحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرام كما أن العمل بخلافه حرام ، ومن هذا النوع ترك ابن عمر العمل بحديث رفع اليدين عند الركوع كما بينا .

وأما ما يكون من جهة غير الراوى فهو قسمان : أحدهما ما يكون من جهة الصحابة ، والثاني ما يكون من جهة أئمة الحديث . فأما ما يكون من الصحابة فهو نوعان على ما ذكره عيسى بن أبان رحمه الله : أحدهما أن يعمل بخلاف الحديث بمض الأئمة من الصحابة وهو ممن يعلم أنه لا يخفى عليه مثل ذلك الحديث ، فيخرج الحديث به من أن يكون حجة ؛ لأنه لما انقطع توهم أنه لم يبلغه ولا يظن به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سواء رواه هو أو غيره ، فأحسن الوجوه فيه أنه علم انتساخه أو أن ذلك الحكم لم يكن حتماً فيجب حمله على هذا . وبيانه فيما روى « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ، والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة » ثم صح عن الخلفاء أنهم أبوا الجمع بين الجلد والرجم بعد علمنا أنه لم يخف عليهم الحديث لشهرته ، فمرفنا به انتساخ هذا الحكم ، وكذلك صح عن عمر رضى الله عنه قوله : والله لا أنفى أحداً أبداً . وقول على رضى الله عنه : كفى بالنفى فتنة ، مع علمنا أنه لم يخف عليهما الحديث ، فاستدللنا به على انتساخ حكم الجمع بين الجلد والتغريب

وكذلك ما يروى أن عمر رضى الله عنه حين فتح السواد من بها على أهلها وأبي أن يقسمها بين الفاتحين مع علمنا أنه لم يخف عليه قسمة رسول الله عليه السلام خير بين أحبابه حين افتتحها ، فاستدلنا به على أنه علم أن ذلك لم يكن حكماً حتماً من رسول الله عليه السلام على وجه لا يجوز غيره في الغنائم .

فإن قيل : أليس أن ابن مسعود رضى الله عنه كان يطبق في الصلاة بعد ما ثبت اتساعه بمحدث مشهور فيه أمر بالأخذ بالركب ثم خفى عليه ذلك حتى لم يعمل عمله دليلاً على أن الحديث الذى فيه أمر بالأخذ بالركب منسوخ أو أن الأخذ بالركب لا يكون عيناً في الصلاة ؟ قلنا : ما خفى على ابن مسعود حديث الأمر بالأخذ بالركب وإنما وقع عنده أنه على سبيل الرخصة فكان تلحقهم المشقة في التطبيق مع طول الركوع لأهم كانوا يخافون السقوط على الأرض فأمروا بالأخذ بالركب تيسيراً عليهم لا تمييزاً عليهم ؛ فلأجل هذا التأويل لم يترك العمل بظاهر الحديث الذى فيه أمر بالأخذ بالركب . والوجه الثانى أن يظهر منه العمل بخلاف الحديث وهو ممن يجوز أن يخفى عليه ذلك الحديث فلا يخرج الحديث من أن يكون حجة بممله بخلافه . وبيان هذا فيما روى أن النبي عليه السلام رخص للحائض في أن تترك طواف الصدر ، ثم صح عن ابن عمر رضى الله عنهما أنها تقيم حتى تطهر فتطوف ولا تترك بهذا العمل بالحديث الذى فيه رخصة لجواز أن يكون ذلك خفى عليه . وكذلك ما يروى عن أبي موسى الأشعري رضى الله عنه أنه كان لا يوجب إعادة الوضوء على من قهقه في الصلاة ولا يترك به العمل بالحديث الموجب للوضوء من القهقهة في الصلاة لجواز أن يكون ذلك خفى عليه . وكذلك قول ابن عمر : لا يمحج أحد عن أحد ، لا يمنع العمل بالحديث الوارد في الإحجاج عن الشيخ الكبير لجواز أن يكون ذلك خفى عليه ، وهذا لأن الحديث معمول به إذا صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يترك العمل به باعتبار عمل ممن هو دونه بخلافه ، وإنما تحمل فتواه بخلاف الحديث على أحسن الوجهين وهو أنه إنما أفتى به برأيه ؛ لأنه خفى عليه النص ولو بلغه لرجع إليه فعلى من يبلغه الحديث بطريق صحيح أن يأخذ به .

وأما ما يكون من أئمة الحديث فهو الطمن في الرواة؛ وذلك نوعان : مبهم ، ومفسر . ثم المفسر نوعان : ما لا يصلح أن يكون طمعاً ، وما يصلح أن يكون . والذي يصلح نوعان : مجتهد فيه ، أو متفق عليه . والمتفق عليه نوعان : أن يكون ممن هو مشهور بالنصيحة والإتقان ، أو ممن هو معروف بالتمصب والعداوة . فأما الطمن المبهم فهو عند الفقهاء لا يكون جرحاً ؛ لأن العدالة باعتبار ظاهر الدين ثابت لكل مسلم خصوصاً من كان من القرون الثلاثة فلا يترك ذلك بطمن مبهم ؛ ألا ترى أن الشهادة أضيقت من رواية الخبر في هذا . ثم الطمن المبهم من المدعى عليه لا يكون جرحاً فكذلك من المزكى ، ولا يمتنع العمل بالشهادة لأجل الطمن المبهم فلأن لا يخرج الحديث بالطمن المبهم من أن يكون حجة أولى . وهذا للمادة الظاهرة أن الإنسان إذا لحقه من غير ما يسوءه فإنه يمجز عن إمساك لسانه في ذلك الوقت حتى يطمن فيه طمعاً مبهماً إلا من عصمه الله تعالى ، ثم إذا طلب منه تفسير ذلك لا يكون له أصل . والمفسر الذي لا يصلح أن يكون طمعاً لا يوجب الجرح أيضاً ، وذلك مثل طمن بعض التتمتين في أبي حنيفة أنه دس ابنه ليأخذ كتب أستاذه حماد فكان يروى من ذلك . وهذا إن صح فهو لا يصحح طمعاً بل هو دليل الإتيان فقد كان هو لا يستجيز الرواية إلا عن حفظ والإنسان لا يقوى اعتماده على جميع ما يحفظه ففعل ذلك ليقابل حفظه بكتب أستاذه فيزداد به معنى الإتيان . وكذلك الطمن بالتدليس على من يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان فإن هذا لا يصلح أن يكون طمعاً ؛ لأن هذا يوم الإرسال ، وإذا كان حقيقة الإرسال دليل زيادة الإتيان على ما بينا فما يوم الإرسال كيف يكون طمعاً .

ومنه الطمن بالتلبيس^(١) على من يكفى عن الراوى ولا يذكر اسمه ولا نسبه ، نحو رواية سفيان الثوري بقوله حدثنا أبو سعيد من غير بيان يعلم به أن هذا ثقة أو غير ثقة ، ونحو رواية محمد بقوله أخبرنا الثقة من غير تفسير ، فإن هذا محمول على أحسن الوجوه وهو صيانة الراوى من أن يطمن فيه [بعض^(٢)] من لا يبالي وصيانة السامع من أن

(١) وكان في الأصل ومنه الطمن بالتدليس والصواب بالتلبيس كما في النسختين .

(٢) زيادة من الهندية

يبتلى بالطمع في أحد من غير حجة ، على أن من يكون مطعوناً في بعض رواياته بسبب لا يوجب عموم الطمع فيه فذلك لا يمنع قبول روايته والعمل به فيما سوى ذلك نحو الكلبي وأمثاله . ثم سفيان الثوري ممن لا يخفى حاله في الفقه والعدالة ولا يظن به إلا أحسن الوجوه . وكذلك محمد بن الحسن فتحمل الكناية منهما عن الراوى على أنهما قصدا صيانته ، وكيف يجعل ذلك طمنا والقول بأنه ثقة شهادة بالعدالة له ؟ .

ومن ذلك أيضاً طمع بعض الجهال في محمد بن الحسن بأنه سأل عبد الله بن المبارك رحمه الله أن يروى له أحاديث ليسمعها منه فأبى^(٢) فلما قيل له في ذلك فقال : لا تعجبني أخلاقه . فإن هذا إن صح لم يصلح أن يكون طمناً لأن أخلاق الفقهاء لا توافق أخلاق الزهاد في كل وجه فهم محل القدوة والزهاد محل العزلة ، وقد يحسن في مقام العزلة ما يقيح في مقام القدوة أو على عكس ذلك ، فكيف يصلح أن يكون هذا طمناً لو صح مع أنه غير صحيح فقد روى عن ابن المبارك أنه قال لا بد أن يكون في كل زمان من يجي به الله للناس دينهم وديناهم . فقيل له : من بهذه الصفة في هذا الزمان ؟ فقال : محمد بن الحسن . فهذا يتبين أنه لا أصل لذلك الطمع .

ومن ذلك الطمع برخص الدواب ، فإن ذلك من عمل الجهاد ؛ لأن السباق على الأفراس والأقدام مشروع ليتقوى به المرء على الجهاد ، فما يكون من جنسه مشروع لا يصلح أن يكون طمناً .

ومن ذلك الطمع بكثرة المزاح فإن ذلك مباح شرعاً إذا لم يتكلم بما ليس بحق ، على ما روى أن النبي عليه السلام كان يمازح ولا يقول إلا حقاً . ولكن هذا بشرط أن لا يكون متخبطاً مجازفاً يمتد القصد إلى رفع^(٢) الحجّة والتلبيس به ؛ ألا ترى إلى ما روى أن علياً رضى الله عنه كان به دعاية . وقد ذكر ذلك عمر حين ذكر اسمه في الشورى ولم يذكره على وجه الطمع ، فمرفنا أن عينه لا يكون طمناً .

ومن ذلك الطمع بحدأة سن الراوى ، فإن كثيراً من الصحابة كانوا يروون في حدأة سنهم ، منهم ابن عباس وابن عمر ، ولكن هذا بشرط الإتيان عند التحمل

(١) وهذه الرواية مع انقطاعها لا تصح لأن عمداً روى كثيراً من الآثار في كتبه نحو كتاب الآثار وكتاب الحجّة وغيرها عن ابن المبارك فلو كان هو أبى أن يروى له لم تجرد رواياته عنه ، وكذلك عدّه من شيوخه مولانا العلامة شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى .
(٢) وفي العثمانية : دفع .

في الصغر ، وعند الرواية بمد البلوغ ؛ ولهذا أخذنا بحديث عبد الله بن ثعلبة بن صعير رضی الله عنه في صدقة الفطر أنه نصف صاع من بر ؛ ورجعنا حديثه على حديث أبي سعيد الخدري رضی الله عنه في التقدير بصاع من بر ، لأن حديثه أحسن متناً ، فذلك دليل الإتيان ، ووافقه رواية ابن عباس أيضاً . والشافعي أخذ بحديث النعمان ابن بشير رضی الله عنهما في إثبات حق الرجوع للوالد فيما يهب لولده ، وقد روى أنه نحله أبوه غلاماً وهو ابن سبع سنين ، فمرفنا أن مثل هذا لا يكون طمعاً عند الفقهاء . ومن ذلك الطعن بأن رواية الأخبار ليست بعادة له ؛ فإن أبا بكر الصديق رضی الله عنه ما اعتاد الرواية ولا يظن بأحد أنه يطعن في حديثه بهذا السبب ، وقال رسول الله شهادة الأعرابي على رؤية هلال رمضان والأعرابي ما كان اعتاد الرواية ، وقد كان في الصحابة من يمتنع من الرواية في عامة الأوقات ، وفيهم من يشتغل بالرواية في عامة الأوقات ، ثم لم يرجح أحد رواية من اعتاد ذلك على من لم يمتد الرواية ؛ وهذا لأن المعتبر هو الإتيان ، وربما يكون إتيان من لم تصر الرواية عادة له فيها يروى أكثر من إتيان من اعتاد الرواية .

ومن ذلك الطعن بالاستكثار من تفريع مسائل الفقه ؛ فإن ذلك دليل الاجتهاد وقوة الخاطر فيستدل به على حسن الضبط والإتيان ، فكيف يصلح أن يكون طمعاً وما يكون مجتهداً فيه الطعن بالإرسال ؟ وقد بينا أنه ليس بطعن عندنا لأنه دليل تأكد الخبر وإتيان الراوي في السماع من غير واحد .

وأما الطعن المفسر بما يكون موجباً للجرح ، فإن حصل ممن هو معروف بالتمصّب أو متهم به لظهور سبب باعث له على العداوة فإنه لا يوجب الجرح ، وذلك نحو طعن الملاحدين والتهمين بيمض الأهواء المضلة في أهل السنة ، وطمع بعض من ينتحل مذهب الشافعي رحمه الله في بعض المتقدمين من كبار أصحابنا ، فإنه لا يوجب الجرح لعلمنا أنه كان عن تمصّب وعداوة .

فأما وجوه الطعن الموجب للجرح فربما ينتهي إلى أربعين وجهاً يطول الكتاب بذكر تلك الوجوه ، ومن طلبها في كتاب الجرح والتعديل وقف عليها إن شاء الله تعالى .

فصل في بيان المعارضة بين النصوص

وتفسير المعارضة وركنها وحكمها وشرطها

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الحجج الشرعية من الكتاب والسنة لا يقع بينهما التعارض والتناقض وضماً ؛ لأن ذلك من أمارات العجز والله يتعالى عن أن يوصف به ، وإنما يقع التعارض لجهلنا بالتاريخ ؛ فإنه يتمدر به علينا التمييز بين الناسخ والنسوخ ؛ ألا ترى أن عند العلم بالتاريخ لا تقع المعارضة بوجه ولكن المتأخر ناسخ للمتقدم ، فعرفنا أن الواجب في الأصل طلب التاريخ ليعلم به الناسخ من المنسوخ ، وإذا لم يوجد ذلك يقع التعارض بينهما في حقنا من غير أن يتمكن التعارض فيما هو حكم الله تعالى في الحادثة ؛ ولأجل هذا يحتاج إلى معرفة تفسير المعارضة ، وركنها ، وشرطها ، وحكمها .

فأما التفسير : فهي المانعة على سبيل المقابلة . يقال : عرض لى كذا : أى استقبلى فنعنى مما قصدته ، ومنه سميت الموانع عوارض ، فإذا تقابل الحجتان على سبيل المدافعة والممانعة سميت معارضة .

وأما الركن : فهو تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما توجبه الأخرى ، كالحل والحرمة والنفي والإثبات ؛ لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ، وبالحجتين المتساويتين تقوم^(١) المقابلة إذ لا مقابلة للضعيف مع القوى .
وأما الشرط : فهو أن يكون تقابل الدليلين في وقت واحد وفي محل واحد ؛ لأن المضادة والتنافي لا يتحقق بين الشئيين في وقتين ولا في محلين حسا وحكما . ومن الحسيات الليل والنهار لا يتصور اجتماعهما في وقت واحد ويجوز أن يكون بعض الزمان نهائياً والبعض ليلاً ، وكذلك السواد مع البياض مجتمعان في العين في محلين ولا تصور لاجتماعهما في محل واحد . ومن الحسكيات النكاح فإنه يوجب الحل في المنكوحة والحرمة في أمها وبناتها ولا يتحقق التضاد بينهما في محلين حتى صح إثباتهما بسبب واحد . والصوم يجب في وقت والفطر في وقت آخر ولا يتحقق

(١) وفي الثانية : تتحقق .

معنى التضاد بينهما باختلاف الوقت ، فمرفناً أن شرط التضاد والتماضع اتحاد المحل والوقت .

ومن الشرط أن يكون كل واحد منهما موجباً على وجه يجوز أن يكون ناسخاً للآخر إذا عرف التاريخ بينهما ؛ ولهذا قلنا : يقع التعارض بين الآيتين ، وبين القراءتين ، وبين السنتين ، وبين الآية والسنة المشهورة ؛ لأن كل واحد منهما يجوز أن يكون ناسخاً إذا علم التاريخ بينهما ، على ما نبينه في باب النسخ . ولا يقع التعارض بين القياسين ؛ لأن أحدهما لا يجوز أن يكون ناسخاً للآخر ؛ فإن النسخ لا يكون إلا فيما هو موجب للمعلم والقياس لا يوجب ذلك ولا يكون ذلك إلا عن تاريخ وذلك لا يتحقق في القياسين . وكذلك لا يقع التعارض في أقاويل الصحابة لأن كل واحد منهما [إنما ^(١)] قال ذلك عن رأيه والرواية ^(٢) لا تثبت بالاحتمال ، وكما أن الرأيين من واحد لا يصلح أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر فكذلك من اثنين .

وأما الحكم فنقول : متى وقع التعارض بين الآيتين فالسبيل الرجوع إلى سبب النزول ليعلم التاريخ بينهما ، فإذا علم ذلك كان المتأخر ناسخاً للمتقدم فيجب العمل بالناسخ ولا يجوز العمل بالمسوخ ؛ فإن لم يعلم ذلك فحينئذ يجب المصير إلى السنة لمعرفة حكم الحادثة ، ويجب العمل بذلك إن وجد في السنة ؛ لأن المعارضة لما تحققت في حقنا فقد تعذر علينا العمل بالآيتين ؛ إذ ليست إحداها بالعمل بها أولى من الأخرى والتحق بما لو لم يوجد حكم الحادثة في الكتاب فيجب المصير إلى السنة في معرفة الحكم . وكذلك إن وقع التعارض بين السنتين ولم يعرف التاريخ فإنه يصار إلى ما بعد السنة فيما يكون حجة في حكم الحادثة ، وذلك قول الصحابي أو القياس الصحيح على ما بينا من قبل في الترتيب ^(٣) في الحجج الشرعية ؛ لأن عند المعارضة يتعذر العمل بالتعارضين ، ففي حكم العمل يجعل ذلك كالمردوم أصلاً . وعلى هذا قلنا : إذا ادعى رجلان نكاح امرأة وأقام كل واحد منهما البينة وتعذر ترجيح إحدى البينتين بوجه من الوجوه فإنه تبطل الحججتان ويصير كأنه لم يقيم كل واحد منهما البينة .

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي الهندية والأحمدية : فالرواية .

(٣) وفي الشافعية والهندية : على ما بينا من الترتيب .

فأما إذا وقع التمازض بين القياسين ، فإن أمكن ترجيح أحدهما على الآخر بدليل شرعى وذلك قوة فى أحدهما لا يوجد مثله فى الآخر يجب العمل بالراجح ويكون ذلك منزلة معرفة التاريخ فى النصوص ، وإن لم يوجد ذلك فإن المجتهد يعمل بأيهما شاء لا باعتبار أن كل واحد منهما حق أو صواب فالحق أحدهما والآخر خطأ على ما هو المذهب عندنا فى المجتهد أنه يصيب تارة ويخطئ أخرى ، ولكنه معذور فى العمل به فى الظاهر ما لم يتبين له الخطأ بدليل أقوى من ذلك ، وهذا لأنه فى طريق الاجتهاد مصيب ، وإن لم يقف على الصواب باجتهاده وطمأنينة القلب إلى ما أدى إليه اجتهاده يصلح أن يكون دليلاً فى حكم العمل شرعاً عند تحقق الضرورة بانقطاع الأدلة . قال عليه السلام : « المؤمن ينظر بنور الله » وقال : « فراسة المؤمن لا تخطئ » ولهذا جوزنا التحرى فى باب القبلة عند انقطاع الأدلة الدالة على الجهة ، وحكمنا بجواز الصلاة سواء تبين أنه أصاب جهة الكعبة أو أخطأ ؛ لأنه اعتمد فى عمله دليلاً شرعياً ، وإليه أشار على رضى الله عنه بقوله : قبلة المتحرى جهة قصده . وإنما جعلناه مخيراً عند تمازض القياسين لأجل الضرورة لأنه إن ترك العمل بهما للتعارض احتاج إلى اعتبار الحال لبناء حكم الحادثة عليه ، إذ ليس بعد القياس دليل شرعى يرجع إليه فى معرفة حكم الحادثة ، والعمل بالحال عمل بلا دليل ، ولا إشكال أن العمل بدليل شرعى فيه احتمال الخطأ والصواب يكون أولى من العمل بلا دليل ، ولكن هذه الضرورة إنما تتحقق فى القياسين ولا تتحقق فى النصين لأنه يترتب عليهما دليل شرعى يرجع إليه فى معرفة حكم الحادثة ، ولهذا لا يتخير هناك فى العمل بأى النصين شاء . وعلى هذا الأصل قلنا : إذا كان فى السفر ومعه إناءان فى أحدهما ماء طاهر وفى الآخر ماء نجس ولا يعرف الطاهر من النجس ، فإنه يتحرى للشرب ولا يتحرى للوضوء بل يتيمم ؛ لأن فى حق الشرب لا يجد بدلاً يصير إليه فى تحصيل مقصوده فله أن يصير إلى التحرى لتحقق الضرورة ، وفى حكم الطهارة يجد شيئاً آخر يتطهر به عند المعجز عن استعمال الماء الطاهر وهو التيمم فلا يتحقق فيه الضرورة ، وبسبب المعارضة يجمل لمادم الماء فيصير إلى التيمم ، وقلنا فى المسالخ إذا استوت الذكوة والميتة فى حالة الضرورة بأن لم يجد حلالاً سوى ذلك جازاه التحرى ، وعند عدم الضرورة بوجود طعام حلال لا يكون له أن يصير إلى التحرى ، ولهذا

لم يجوز^(١) التحرى فى الفروج أصلاً عند اختلاط المعتقة عيناً بنير المعتقة ؛ لأن جواز ذلك باعتبار الضرورة ولا مدخل للضرورة فى إباحة الفرج بدون الملك بخلاف الطعام والشراب . ثم إذا عمل بأحد القياسين وحكم بصحة عمله باعتبار الظاهر يصير ذلك لازماً له^(٢) حتى لا يجوز له أن يتركه ويعمل بالآخر من غير دليل موجب لذلك . وعلى هذا قلنا فى الثوبين : إذا كان أحدهما طاهراً والآخر نجساً وهو لا يجد ثوباً آخر فإنه يصير إلى التحرى لتتحقق الضرورة ، فإنه لو ترك لبسهما لا يجد شيئاً آخر يقيم به فرض الستر الذى هو شرط جواز الصلاة ، وبعد ما صلى فى أحد الثوبين بالتحرى لا يكون له أن يصلى فى الثوب الآخر ، لأننا حين حكمتنا بجواز الصلاة فى ذلك الثوب فذلك دليل شرعى موجب طهارة ذلك الثوب والحكم بنجاسة الثوب الآخر فلا تجوز الصلاة فيه بعد ذلك إلا بدليل أقوى منه .

فإن قيل : أليس أنه لو تحرى عند اشتباه القبلة وصلى صلاة إلى جهة ثم وقع تحريه على جهة أخرى يجوز له أن يصلى فى المستقبل إلى الجهة الثانية ولم يجعل ذلك دليلاً على أن جهة القبلة ما أدى إليه اجتهاده فى الابتداء ؟ قلنا : لأن هناك الحكم بجواز الصلاة إلى تلك الجهة لا يتضمن الحكم بكونها جهة الكعبة لا محالة ؛ ألا ترى أنه وإن تبين له الخطأ بيقين بأن استدبر الكعبة جازت صلاته ، وفى الثوب من ضرورة الحكم بجواز الصلاة فى ثوب الحكم بطهارة ذلك الثوب حتى إذا تبين أنه كان نجساً تلزمه إعادة الصلاة ، والعمل بالقياس من هذا القبيل ؛ فإن صحة العمل بأحد القياسين يتضمن الحكم بكونه حجة للعمل به ظاهراً ؛ ولهذا لو تبين نص بخلافه بطل حكم العمل به ؛ فلهذا كان العمل بأحد القياسين مانعاً له من العمل بالقياس الآخر بعد ما لم يتبين دليل أقوى منه . ووجه آخر أن التعارض بين النصين إنما يقع لجهلنا بالتاريخ بينهما والجهل لا يصلح دليلاً على حكم شرعى من حيث العلم لا من حيث العمل ، والاختيار حكم شرعى لا يجوز أن يثبت باعتبار هذا الجهل . فأما التعارض بين القياسين باعتبار كون كل واحد منهما صالحاً للعمل به فى أصل الوضع وإن كان أحدهما صواباً حقيقة والآخر خطأ ، ولكن من حيث الظاهر هو معمول

(١) وفى الثمانية : لم يجوزوا

(٢) وفى الهندية : لإزما إياه .

به شرعا ما لم يتبين وجه الخطأ فيه ، فأثبت الخيار بينهما ن حكم العمل إذا رجع أحدهما بنوع فراسة يكون إثبات الحكم بدليل شرعى ، ثم إذا عمل بأحدهما صح ذلك بالإجماع فلا يكون له أن ينقض ما نفذ من القضاء منه بالإجماع ، ولا يصير إلى العمل بالآخر إلا بدليل هو أقوى من الأول .

فإن قيل : لو ثبت الخيار له في العمل بالقياسين لكان يبقى خياره بعد ما عمل بأحدهما في حادثة حتى يكون له أن يعمل بالآخر في حادثة أخرى كما في كفارة اليمين ؛ فإنه لو عين أحد الأنواع في تكفير يمين به يبقى خياره في تعيين نوع آخر في كفارة يمين أخرى . قلنا : هناك التخيير ثبت على أن كل واحد من الأنواع صالح للتكفير به بدليل موجب للعلم ، وهنا الخيار ما ثبت بمثل هذا الدليل بل باعتبار أن كل واحد منهما صالح للعمل به ظاهراً ، مع علمنا بأن الحق أحدهما والآخر خطأ ، فبعد ما تأيد أحدهما بنفوذ القضاء به لا يكون له أن يصير إلى الآخر إلا بدليل هو أقوى من الأول ، وهذا لأن جهة الصواب ترجح بممله فيما عمل به ، ومن ضرورته ترجح جانب الخطأ في الآخر ظاهراً ، فما لم يرتفع ذلك بدليل سوى ما كان موجوداً عند العمل بأحدهما لا يكون له أن يصير إلى العمل بالآخر .

والحاصل : أن فيما ليس فيه احتمال الانتقال من محل إلى محل إذا تعين المحل بممله لا يبقى له خيار بعد ذلك كالنجاسة في الثوب فإنها لا تحتمل الانتقال من ثوب إلى ثوب ، فإذا تعين بصلاته في أحد الثوبين صفة الطهارة فيه والنجاسة في الآخر لا يبقى له رأى في الصلاة في الثوب الآخر ما لم يثبت طهارته بدليل موجب للعلم . وفي باب القبلة فرض التوجه يحتمل الانتقال ؛ ألا ترى أنه انتقل من بيت المقدس إلى الكعبة ، ومن عين الكعبة إلى الجهة إذا بعد من مكة ، ومن جهة الكعبة إلى سائر الجهات إذا كان راكباً فإنه يصلى حيثما توجهت به راحلته ، فبعد ما صلى بالتحري إلى جهة إذا تحول رأيه ينتقل فرض التوجه إلى تلك الجهة أيضاً لأن الشرط أن يكون مبتلى في التوجه عند القيام إلى الصلاة ، وإنما يتحقق هذا إذا صلى إلى الجهة التي وقع عليها تحريمه . وكذلك حكم العمل بالقياس في المجتهدات فإن القضاء الذي نفذ بالقياس في محل لا يحتمل الانتقال إلى محل آخر فيلزم ذلك . فأما

فما وراء ذلك الحكم محتمل للانتقال ، فإن الكلام في حكم يحتمل النسخ ، وشرط العمل بالقياس أن يكون مبتلى بطريق باعتبار أصل الوضع شرعاً ، فإذا استقر رأيه^(١) على أن الصواب هو الآخر كان عليه أن يعمل في المستقبل . وعلى هذا الأصل قلنا : إذا طلق إحدى امرأته بعينها ثم نسي أو أعتق أحد المملوكين بعينه ثم نسي لا يثبت له خيار البيان ؛ لأن الواقع من الطلاق والعتاق لا يحتمل الانتقال من محل إلى محل آخر ، وإنما ثبتت المعارضة بين المحلين في حقه لجهله بالمحل الذي عينه عند الإيقاع وجهله لا يثبت الخيار له شرعاً ، وبمثله لو أوجب في أحدهما بغير عينه ابتداء كان له الخيار في البيان ؛ لأن تعيين المحل كان مملوكاً له شرعاً كابتداء الإيقاع ولكنه مباشرة الإيقاع أسقط ما كان له من الخيار في أصل الإيقاع ، ولم يسقط ما كان له من الخيار في التعمين فيبقى ذلك الخيار ثابتاً له شرعاً ، ومما يثبت فيه حكم التعارض سؤر الحمار والبغل ؛ فقد تعارضت الأدلة في الحكم بطهارته ونجاسته ، وقد بينا هذا في فروع الفقه ، ولكن لا يمكن المعير إلى القياس بعد هذا التعارض ؛ لأن القياس لا يصلح لنصب الحكم به ابتداء فوجب العمل بدليل فيه بحسب الإمكان وهو المصير إلى الحال ؛ فإن الماء كان طاهراً في الأصل فيبقى طاهراً . نص عليه في غير موضع من النوادر ، حتى قال : لو غمس الثوب في سؤر الحمار تجوز الصلاة فيه ولا يتنجس العضو أيضاً باستعماله ؛ لأنه عرق طاهر في الأصل . وهذا الدليل لا يصلح أن يكون مطلقاً أداء الصلاة به وحده لأن الحدث كان ثابتاً قبل استعماله فلا يزول باستعماله بيقين ، فشرطنا ضم التيمم إليه حتى يحصل التيقن بالطهارة المطلقة لأداء الصلاة . وكذلك الخنثى إذا لم يظهر فيه دليل يترجح به صفة الذكورة أو الأنوثة فإنه يكون مشكل الحال يجعل بمنزلة الذكور في بعض الأحكام وبمنزلة الإناث في البعض على حسب ما يدل عليه الحال في كل حكم . وكذلك المفقود فإنه يجعل بمنزلة الحي في مال نفسه حتى لا يورث عنه وبمنزلة الميت في الإرث من الغير ؛ لأن أمره مشكل فوجب المصير إلى الحال لأجل الضرورة والحكم بما يدل عليه الحال في كل حادثة .

(١) كان في الأصل : احتقل رأيه .

وأما بيان المخلص عن المعارض فنقول : يطلب هذا المخلص أولاً من نفس الحجة ، فإن لم يوجد فن الحكم ، فإن لم يوجد فباعتبار الحال ، فإن لم يوجد فبمعرفة التاريخ ناصاً ؛ فإن لم يوجد فبدلالة التاريخ .

فأما الوجه الأول وهو الطلب المخلص من نفس الحجة فبيانه من أوجه : أحدها أن يكون أحد النصين محكماً والآخر مجملًا أو مشكلاً ، فإن بهذا يتبين أن التعارض حقيقة غير موجود بين النصين وإن كان موجوداً ظاهراً فيصير إلى العمل بالحكم دون المجمل والمشكّل . وكذلك إن كان أحدهما ناصاً من الكتاب أو السنة المشهورة والآخر خبر الواحد . وكذلك إن كان أحدهما محتملاً للخصوص فإنه ينتفى معنى التعارض بتخصيصه بالنص الآخر . وبيانه من الكتاب في قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » وقوله تعالى في المستأمن : « ثم أبلغه مأمنه » فإن التعارض يقع بين النصين ظاهراً ولكن قوله : « فاقطعوا أيديهما » عام يحتمل الخصوص فحملنا قوله تعالى « ثم أبلغه مأمنه » دليل^(١) تخصيص المستأمن من ذلك . ومن السنة قوله عليه السلام : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها » ونهيه عن الصلاة في ثلاث ساعات ، فالتعارض بين النصين ثبت ظاهراً ولكن قوله عليه السلام : « فليصلها إذا ذكرها » بمرض التخصيص فيجمل النص الآخر دليل التخصيص حتى ينتفى به التعارض . وكذلك إن ظهر عمل الناس بأحد النصين دون الآخر ؛ لأن الذي ظهر العمل به بين الناس ترجح بدليل الإجماع فينتفى به معنى التعارض بينهما مع أن الظاهر أن اتفاقهم على العمل به لكونه متأخراً ناسخاً لما كان قبله وبالعلم بالتاريخ ينتفى التعارض فكذلك بالإجماع الدال عليه ، وإن كان الممول به سابقاً فذلك دليل على أن الآخر مؤول أو سهو من بعض الرواة إن كان في الأخبار ؛ لأن المنسوخ إذا اشتهر فناسخه يشتهر بعمده أيضاً كما اشتهر تحريم المتعة بعمد الإباحة واشتهر إباحة زيارة القبور وإمساك لحوم الأضاحي^(٢) والشرب في الأواني بعمد النهي ،

(١) أى لو سرق المؤمن لا تقطع يده لأن الإبلاغ إلى مأمنه واجب بالنس . هامش الثمانية .

(٢) قوله عليه السلام : « كنت نهيتكم عن إمساك لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام »

هامش الثمانية .

ولو اشتهر الناسخ لما أجمعوا على العمل بخلافه ، فهذا الطريق تنتفي الممارسة^(١) ، وكما ينتفي التعارض بدليل الإجماع يثبت التعارض بدليل الإجماع فإن النبي عليه السلام سئل عن ميراث العممة والخالة فقال : « لاشيء لهما » وقال : « الخال وارث من لا وارث له » فن حيث الظاهر لا تعارض بين الحديثين ؛ لأن كل واحد منهما في محل آخر ولكن ثبت بإجماع الناس أنه لا فرق بين الخال والخالة والعممة في صفة الوراثة ، فباعتبار هذا الإجماع يقع التعارض بين النصين ، ثم رجح علماءنا المذهب المنهج منها ، ورجح الشافعي ما كان معلوماً باعتبار الأصل وهو عدم استحقاق الميراث .

وبيان الطلب المخلص من حيث الحكم أن التعارض إنما يقع للدفاع بين الحكمين ، فإن كان الحكم الثابت بأحد النصين مدفوعاً بالآخر لا محالة فهو التعارض حقيقة ، وإن أمكن إثبات حكم بكل واحد من النصين سوى الحكم الآخر لا تتحقق المدافعة فينتفي التعارض . وبيان ذلك في قوله تعالى : « ولكن يؤخذكم بما عقدتم الأيمان » مع قوله تعالى « ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم » فيبين النصين تعارض من حيث الظاهر في يمين النعوس فإنها من كسب^(٢) القلوب ، ولكنها غير معقودة لأنها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق ، ولكن انتفى هذا التعارض باعتبار الحكم فإن المؤاخذة المذكورة في قوله تعالى : « بما عقدتم الأيمان » هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا ، وفي قوله تعالى « بما كسبت قلوبكم » المؤاخذة بالمعقوبة في الآخرة ؛ لأنه أطلق المؤاخذة فيها والمؤاخذة المطلقة تكون في دار الجزاء فإن الجزاء بوفاق العمل ، فأما في الدنيا فقد يتلى الطبع ليكون تحجيصاً لذنوبه وينم على المعاصي استدراجاً ، فهذا الطريق تبين أن الحكم الثابت في أحد النصين غير الحكم الثابت في الآخر ، وإذا انتفت المدافعة بين الحكمين ظهر المخلص عن التعارض .

فأما المخلص بطريق الحال فبيانه في قوله تعالى : « ولا تقربوهن حتى يطهرن » بالتخفيف في إحدى القراءتين وبالتشديد في الأخرى ، فبينهما تعارض في الظاهر ؛ لأن حتى للغاية وبين امتداد الشيء إلى غاية وبين قصوره دونها منافاة والإطهار هو الاغتسال والطهر يكون باقطاع الدم فبين امتداد حرمة القربان إلى الاغتسال وبين ثبوت حل القربان عند انقطاع الدم منافاة ، ولكن باعتبار الحال ينتفي هذا التعارض ، وهو أن تحمل القراءة

(١) وفي الهندية : التعارض .

(٢) وفي العتائبة والهندية : فإنها كانت من كسب القلب .

بالتشديد على حال ما إذا كان أيامها دون العشرة ، والقراءة بالتخفيف على حال ما إذا كان أيامها عشرة ؛ لأن الطهر بالانقطاع إنما يتيقن به في تلك الحالة ، فإن الحيض لا يكون أكثر من عشرة أيام ، فأما فيما دون العشرة لا يثبت الطهر بالانقطاع بيقين لتوهم أن يماودها الدم ويكون ذلك حيصاً فتمتد حرمة القربان إلى الإطهار بالاعتسال . وكذلك قوله تعالى : « وأرجلكم إلى الكعبين » فالتعارض يقع في الظاهر بين القراءة بالنصب الذي يجعل الرجل عطقاً على المنسول ، والقراءة بالخفض الذي يجعل الرجل عطقاً على المسوح [ثم ^(١)] تنتفي هذه المعارضة بأن تحمل القراءة بالخفض على حال ما إذا كان لا بساً للخف بطريق أن الجلد الذي استتر به الرجل يجعل قائماً مقام بشرة الرجل فإنما ذكر الرجل عبارة عنه بهذا الطريق ، والقراءة بالنصب على حال ظهور القدم ، فإن الفرض في هذه الحالة غسل الرجلين عيناً .

فأما طلب المخلص من حيث التاريخ فهو أن يعلم بالدليل التاريخ فيما بين النصين فيكون المتأخر منهما ناسخاً للمتقدم . وبيان هذا فيما قال ابن مسعود رضي الله عنه في عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً محتججا به على من يقول إنها تعتد بأبعد الأجلين فإنه قال : من شاء باهله أن سورة النساء القصوى : « وأولات الأرحام أجلهن » نزلت بعد سورة النساء الطولى : « يتربصن بأنفسهن » فجعل التأخر دليل النسخ ، فعرفنا أنه كان معروفاً فيما بينهم أن المتأخر من النصين ناسخ للمتقدم .

فأما طلب المخلص بدلالة التاريخ وهو أن يكون أحد النصين موجباً للحظر والآخر موجباً للإباحة نحو ما روى أن النبي عليه السلام نهى عن أكل الضب وروى أنه رخص فيه ، وما روى أنه عليه السلام نهى عن أكل الضبع وروى أنه عليه السلام رخص فيه ؛ فإن التعارض بين النصين ثابت من حيث الظاهر ثم ينتفي ذلك بالمصير إلى دلالة التاريخ وهو أن النص الموجب للحظر يكون متأخراً عن الموجب للإباحة فكان الأخذ به أولى . وبيان ذلك وهو أن الموجب للإباحة يبقى ما كان على ما كان على طريقة بعض مشايخنا لكون الإباحة أصلاً في الأشياء كما أشار إليه محمد في كتاب الإكراه ، وعلى أقوى الطريقتين باعتبار أن قبل مبعث

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت الإباحة ظاهرة في هذه الأشياء؛ فإن الناس لم يتركوا سدى في شيء من الأوقات، ولكن في زمان الفترة الإباحة كانت ظاهرة في الناس وذلك باق إلى أن ثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا، فهذا الوجه يبين أن الموجب للحظر متأخر، وهذا لأننا لو جعلنا الموجب للإباحة متأخراً احتجنا إلى إثبات نسخين: نسخ الإباحة الثابتة في الابتداء بالنص الموجب للحظر، ثم نسخ الحظر بالنص الموجب للإباحة، وإذا جعلنا نص الحظر متأخراً احتجنا إلى إثبات النسخ في أحدهما خاصة فكان هذا الجانب أولى، ولأنه قد ثبت بالاتفاق نسخ حكم الإباحة بالحظر. وأما نسخ حكم الحظر بالإباحة فمحتمل فبالاحتمال لا يثبت النسخ؛ ولأن النص الموجب للحظر فيه زيادة حكم وهو نيل الثواب بالانتهاء عنه واستحقاق العقاب بالإقدام عليه، وذلك ينعدم في النص الموجب للإباحة، فكان تمام الاحتياط في إثبات التاريخ بينهما على أن يكون الموجب للحظر متأخراً والأخذ بالاحتياط أصل في الشرع.

واختلف مشايخنا فيما إذا كان أحد النصين موجباً للتفى والآخر موجباً للإثبات فكان الشيخ أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول: المثبت أولى من النافي؛ لأن المثبت أقرب إلى الصدق من النافي ولهذا قبلت الشهادة على الإثبات دون النفي. وكان عيسى بن أبان رحمه الله يقول: تتحقق المعارضة بينهما؛ لأن الخبر الموجب للتفى معمول به كالموجب للإثبات، وما يستدل به على صدق الراوى في الخبر الموجب للإثبات فإنه يستدل به على صدق الراوى في الخبر الموجب للتفى. واختلف عمل المتقدمين من مشايخنا في مثل هذين النصين؛ فإنه روى أن رسول الله عليه السلام تزوج ميمونة رضي الله عنها وهو محرم، وروى أنه تزوجها وهو حلال، ثم أخذنا برواية من روى أنه تزوجها وهو محرم والإثبات في الرواية الأخرى؛ لأنهم اتفقوا أن العقد كان بمد إحصائه، فمن روى أنه تزوجها وهو حلال فهو المثبت للتحلل من الإحصاء قبل العقد ثم لم يرجح المثبت على النافي هنا. وروى أن برة أعتقت وزوجها كان حراً فغيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وروى أنها أعتقت وزوجها عبد، ولا خلاف أن زوجها كان عبداً في الأصل فكان الإثبات في رواية من روى أن زوجها كان حراً حين أعتقت فأخذنا بذلك، فهذا يدل على أن الترجيح

يحصل بالإثبات . وروى أن النبي عليه السلام رد ابنته زينب على أبي العاص
رضي الله عنهما بنكاح جديد ، وروى أنه ردها عليه بالنكاح الأول ، والإثبات
في رواية من روى أنه ردها عليه بمقد جديد ، وبذلك أخذنا ، فهو دليل على أن
الترجيح يحصل بالإثبات . وذكر في كتاب الاستحسان : إذا أخبر عدل بطهارة
الماء وعدل آخر بنجاسته فإنه يتعارض الخبران والإثبات في خبر من أخبر
بنجاسته ثم لم يرجح الخبر به^(١) . وقال في التزكية : الشاهد إذا عدله واحد وجرحه
آخر فإن الجرح يكون أولى لأن في خبره إثباتا . فإذا تبين من أصول علمائنا
هذا كله فلا بد من طلب وجه يحصل به التوفيق بين هذه الفصول ويستمر
المذهب عليه مستقيماً . وذلك الوجه أن خبر النفي إما أن يكون لدليل يوجب
العلم به أو لعدم الدليل المثبت أو يكون مشتبهاً ، فإن كان لدليل يوجب العلم به
فهو مساو للمثبت وتتحقق المعارضة بينهما ، وعلى هذا قال في السير الكبير :
إذا قالت المرأة سمعت زوجي يقول المسيح ابن الله فبنت منه ، وقال الزوج
إنما قلت المسيح ابن الله قول النصارى أو وقالت النصارى المسيح ابن الله ، فالتقول
قوله ، فإن شهد للمرأة شاهدان وقالوا لم نسمع من الزوج هذه الزيادة . فالتقول
قوله أيضاً ، وإن قالوا لم يقل هذه الزيادة قبلت الشهادة وفرق بينهما . وكذا
لو ادعى الاستثناء في الطلاق وشهد الشهود أنه لم يستثن قبلت الشهادة ،
وهذه شهادة على النفي ولكنها عن دليل موجب للعلم به وهو أن ما يكون من
باب الكلام فهو مسموع من التكلم لن كان بالقرب منه وما لم يسمع منه يكون
دندنة لا كلاماً ، فإذا قبلت الشهادة على النفي إذا كان عن دليل كما تقبل على
الإثبات قلنا في الخبر أيضاً يقع التعارض بين النفي والإثبات . فأما إذا كان خبر النفي
لعدم العلم بالإثبات فإنه لا يكون معارضاً للمثبت لأنه خبر لا عن دليل موجب بل عن
استصحاب حال وخبر المثبت عن دليل موجب له ، ولأن السامع والخبر في هذا
النوع سواء ؛ فإن السامع غير عالم بالدليل المثبت كالخبر بالنفي ، فلو جاز أن يكون هذا

(١) وفي كشف الأسرار ج ٣ ص ٩٨ والزراعة مسألة كتاب الاستحسان فالخبر بالطهارة
ناف لأنه ميق على الأمر الأصلي ، والخبر بالنجاسة مثبت لأنه مخبر عن أمر عارض ، وأخذوا فيها
بالتأني دون المثبت .

الخبر معارضاً لخبر المثبت لجاز أن يكون علم السامع معارضاً لخبر المثبت . وإن كان الحال مشتبهاً فإنه يجب الرجوع إلى الخبر بالنقي واستفساره عما يخبر به ثم التأمل في كلامه ، فإن ظهر أنه اعتمد في خبره دليلاً موجياً العلم به فهو نظير القسم الأول ، وإلا فهو نظير القسم الثاني . ففي مسألة التزكية من يزكي الشاهد فقد عرفنا أنه إنما يزكيه لعدم العلم بسبب الجرح منه إذ لا طريق لأحد إلى الوقوف على جميع أحوال غيره حتى يكون إخباره عن تزكيته عن دليل موجب العلم به ، والذي جرحه بخبره مثبت الجرح المعارض لوقوفه على دليل موجب له ، فلهذا جعل خبره أولى . وفي طهارة الماء ونجاسته المخبر بالطهارة يعتمد دليلاً ؛ لأنه توقف على طهارة الماء حقيقة فإن الماء الذي نزل من السماء إذا أخذه الإنسان في إناء طاهر وكان بمراى العين منه إلى وقت الاستعمال فإنه يعلم طهارته بدليل موجب له ، كما أن المخبر بنجاسته يعتمد الدليل فتتحقق المعارضة بين الخبرين . وعلى هذا أثبتنا المعارضة في حديث نكاح ميمونة لأن المخبر بأنه كان محرماً اعتمد دليلاً ، والمخبر بأنه كان حلالاً اعتمد أيضاً في خبره الدليل الموجب له ؛ فإن هيئة المحرم ظاهراً يخالف هيئة الحلال فتتحقق المعارضة من هذا الوجه ويجب المصير إلى طلب الترجيح من جهة إتيان الراوى لما تمذر الترجيح من نفس الحججة ، فأخذنا برواية ابن عباس رضى الله عنهما لأنه روى القصة على وجهها وذلك دليل إتيانه ، ولأن يزيد بن الأصم لا يماذله في الضبط والإتيان . وحديث ردرسول الله صلى الله عليه وسلم زينب على أبي الماص رجحنا فيه المثبت للنكاح الجديد ؛ لأن من نقي ذلك فهو لم يعتمد في نفيه دليلاً موجياً العلم به بل عدم الدليل للإثبات وهو مشاهدة النكاح الجديد ، فتبنى روايته على استصحاب الحال وهو أنه عرف النكاح بينهما فيما مضى وشاهد ردها عليه فروى أنه ردها بالنكاح الأول . وفي حديث بريرة رجحنا الخبر المثبت لحرية الزوج عند عتقها ؛ لأن من يروى أنه كان عبداً فهو لم يعتمد في خبره دليلاً موجياً لنفي الحرية ولكن بنى خبره على استصحاب الحال لعدم علمه بدليل المثبت للحرية فلهذا رجحنا المثبت . ومن هذا النوع رواية أنس رضى الله عنه أن النبي عليه السلام كان قارناً في حجة الوداع ، ورواية جابر رضى الله عنه أنه كان مفرداً بالحج ، فإننا رجحنا خبر المثبت للقران لأن من روى الأفراد

فهو ما اعتمد دليلاً موجياً نفى القرآن ولكنه عدم الدليل الموجب للعلم به وهو أنه لم يسمع تليته بالعمرة وسمع التلبية بالحج وروى أنه كان مفرداً . ومن ذلك حديث بلال رضى الله عنه أن النبي عليه السلام لم يصل في الكعبة ، مع حديث ابن عمر رضى الله عنهما أنه صلى فيها عام الفتح ؛ فإنهم اتفقوا أنه ما دخلها يومئذ إلا مرة ، ومن أخبر أنه لم يصل فيها [فإنه]^(١) لم يعتمد دليلاً موجياً للعلم به ولكنه لم يمان صلته فيها والآخر عاين ذلك فكان المثبت أولى من النافي .

ومن أهل النظر من يقول يتخلص عن التعارض بكثرة عدد الرواة حتى إذا كان أحد الخبرين يرويه واحد والآخر يرويه اثنان فالذى يرويه اثنان أولى بالعمل به . واستدلوا بمسألة كتاب الاستحسان في الخبر بطوارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمة ، أنه إذا كان الخبر بأحد الأمرين اثنين وبالآخر واحداً ، فإنه يؤخذ بخبر الاثنين ؛ وهذا لأن خبر المثني حجة تامة في الشهادات بخلاف خبر الواحد فطمأنينة القلب إلى خبر المثني أكثر ، وقد اشتهر عن الصحابة الاعتماد على خبر المثني دون الواحد على ما سبق بيانه . وكذلك يتخلص عن التعارض أيضاً بحرية الراوى استدلالاً بما ذكر في الاستحسان أنه متى كان الخبر بأحد الأمرين حرين وبالآخر عبيدين فإنه يؤخذ بخبر الحرين . قال رضى الله عنه : والذي يصح عندي أن هذا النوع من الترجيح قول محمد رحمه الله خاصة ، فقد ذكر نظيره في السير الكبير قال : أهل العلم بالسير ثلاث فرق : أهل الشام ، وأهل الحجاز ، وأهل العراق ، فكل ما اتفق فيه الفريقان [منهم]^(٢) على قول أخذت بذلك وتركت ما انفرد به فريق واحد . وهذا ترجيح بكثرة القائلين صار إليه محمد ، وأبى ذلك أبو حنيفة وأبو يوسف . والصحيح ما قالوا ؛ فإن كثرة العدد لا يكون دليل قوة الحجة ، قال تعالى : « ولكن أكثر الناس لا يعلمون » وقال تعالى : « وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين » وقال تعالى : « ما يعلمهم إلا قليل » وقال تعالى : « وقليل ما هم » ثم السلف من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثرة العدد في باب العمل بأخبار الآحاد فالقول به يكون

(١) زيادة من العمانية والهندية .

(٢) زيادة من كشف الأسرار شرح أصول البردوى .

قولاً بخلاف إجماعهم ، ولما اتفقنا أن خبر الواحد موجب للعمل بخبر المثني فيتحقق التعارض بين الخبرين بناء على هذا الإجماع ؛ أرأيت لو وصل إلى السامع أحد الخبرين بطرق والآخر بطريق واحد أكان يرجح ما وصل إليه بطرق إذا كان راوى الأصل واحداً ، فهذا لا يقول به أحد ، ولا يؤخذ حكم رواية الأخبار من حكم الشهادات ؛ ألا ترى أن في رواية الأخبار يقع التعارض بين خبر المرأة وخبر الرجل ، وبين خبر المحدود في القذف بعد التوبة وخبر غي المحدود ، وبين خبر المثني وخبر الأربعة وإن كان يظهر التفاوت بينهما في الشهادات حتى يثبت بشهادة الأربعة مالا يثبت بشهادة الاثنين وهو الزنا . وكذلك طمأنينة القلب إلى قول الأربعة أكثر ومع ذلك تتحقق المعارضة بين شهادة الاثنين وشهادة الأربعة في الأموال ليعلم أنه لا يؤخذ حكم الحادثة من حادثة أخرى ما لم تعلم المساواة بينهما من كل وجه . وإنما يرجح خبر المثني على خبر الواحد وخبر الخبرين على خبر العبدین في مسألة الاستحسان لظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع إلى حقوق العباد ، فأما في أحكام الشرع نجبر الواحد وخبر المثني في وجوب العمل به سواء .

ومن هذه الجملة إذا كان في أحد الخبرين زيادة لم تذكر تلك الزيادة في الخبر الثاني ، فذهبنا فيه أنه إذا كان الراوى واحداً يؤخذ بالثبوت للزيادة ويجعل حذف تلك الزيادة في بعض الطرق محالاً على قلة ضبط الراوى وغفلته عن السماع ، وذلك مثل ما يرويه ابن مسعود رضى الله عنه أن النبي عليه السلام قال : « إذا اختلف المتبايعان والسلمة قائمة بعينها تحالفاً وتراداً » وفي رواية أخرى لم تذكر هذه الزيادة ، فأخذنا بما فيه إثبات هذه الزيادة وقلنا لا يجري التحالف إلا عند قيام السلمة . ومحمد والشافعي يقولان نعمل بالحديثين لأن العمل بهما ممكن فلا نشتغل بترجيح أحدهما في العمل به . والصحيح ما قلنا لوجهين : أحدهما أن أصل الخبر واحد وذلك متيقن به وكونهما خبرين محتمل وبالإحتمال لا يثبت الخبر ، وإذا كان الخبر واحداً فحذف الزيادة من بعض الرواة ليس له طريق سوى ما قلنا . والثاني أننا لو جملنا خبرين لم يكن للزيادة المذكورة في أحدهما فائدة فيما يرجع إلى بيان الحكم ؛ لأن الحكم واحد في الخبرين ولا يجوز حمل كلام رسول الله على ما فيه إخلاؤه عن الفائدة . فأما إذا اختلف الراوى فقد علم أنهما خبران ، وأن النبي

عليه السلام إنما قال كل واحد منهما في وقت آخر فيجب العمل بهما عند الإمكان كما هو مذهبنا في أن المطلق لا يحمل على المقيد في حكيم . وبيان هذا فيما روى أن النبي عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وقال لعتاب بن أسيد رضي الله عنه « أنهم عن أربعة : عن بيع مالم يقبضوا » فإننا نعمل بالحديثين ولا نجعل المطلق منهما محمولاً على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام . وأهل الحديث يحملون الرواة في هذا طبقات فيقولون : إذا كانت الزيادة يرويها من هو في الطبقة العليا يجب الأخذ بذلك ، وإن كانت الزيادة إنما يرويها من ليس في الطبقة العليا ويروي الخبر بدون الزيادة من هو في الطبقة العليا فإنه يثبت التمازض بينهما . وكذلك قالوا في خبر يروي موقوفاً على بعض الصحابة بطريق ومرفوعاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق ، فإن كان يروي عن رسول الله عليه السلام من هو في الطبقة العليا فإنه يثبت مرفوعاً ، وإن كان إنما يروي عن رسول الله عليه السلام من ليس في الطبقة العليا ويروي موقوفاً من هو في الطبقة العليا فإنه يثبت موقوفاً . وكذلك قالوا في المسند والمرسل ، ولكن الفقهاء لم يأخذوا بهذا القول ؛ لأن الترجيح عند أهل الفقه يكون بالحجة لا بأعيان الرجال ، والله أعلم .

باب البيان

قال رضي الله عنه : اختلفت عبارة أصحابنا في معنى البيان . قال أكثرهم : هو إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلاً عما تستر به . وقال بعضهم : هو ظهور المراد للمخاطب والعلم بالأمر الذي حصل له عند الخطاب ؛ وهو اختيار أصحاب الشافعي ؛ لأن الرجل يقول : إن لي هذا المعنى بياناً : أي ظهر ، وبانت المرأة من زوجها بينونة : أي حرمت ، وبان الحبيب بيتاً : أي بمد ؛ وكل ذلك عبارة عن الانفصال والظهور ولكنها بمان مختلفة فاختلفت المصادر بحسبها . والأصح هو الأول أن المراد هو الإظهار ، فإن أحداً من العرب لا يفهم من إطلاق لفظ البيان العلم الواقع للمبين له ، ولكن إذا قال الرجل : بين فلان كذا بياناً واضحاً فإنما يفهم

منه أنه أظهره إظهاراً لا يبق معه شك ، وإذا قيل : فلان ذو بيان فإنما يراد به الإظهار أيضاً ، وقول رسول الله : « إن من البيان لسحرا » يشهد لما قلنا أنه عبارة عن الإظهار ، وقال تعالى : « هذا بيان للناس » وقال تعالى : « علمه البيان » والمراد الإظهار ، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مأموراً بالبيان للناس ، قال تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم » وقد علمنا أنه بين للكل . ومن وقع له العلم ببيانه أقر ومن لم يقع له العلم أصر . ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين لما كان هو متمماً للبيان في حق الناس كلهم . وقول من يقول من أصحابنا حد البيان هو : الإخراج عن حد الإشكال إلى التجلي ليس بقوى ؛ فإن هذا الحد أشكل من البيان والمقصود بذكر الحد زيادة كشف الشيء لا زيادة الإشكال فيه ، ثم هذا الحد لبيان المجمل خاصة والبيان يكون فيه وفي غيره .

ثم المذهب عند الفقهاء وأكثر المتكلمين أن البيان يحصل بالفعل من رسول الله عليه السلام كما يحصل بالقول . وقال بعض المتكلمين : لا يكون البيان إلا بالقول بناء على أصلهم أن بيان المجمل لا يكون إلا متصلاً به ، والفعل لا يكون متصلاً بالقول . فأما عندنا : بيان المجمل قد يكون متصلاً به وقد يكون منفصلاً عنه ، على ما نبينه إن شاء الله تعالى .

ثم الدليل على أن البيان قد يحصل بالفعل أن جبريل عليه السلام بين مواعيت الصلاة للنبي عليه السلام بالفعل حيث أمه في البيت في اليومين ، ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مواعيت الصلاة قال للسائل : « صل معنا » ثم صلى في اليومين في وقتين ، فبين له المواعيت بالفعل ، وقال لأصحابه : « خذوا عني مناسككم » وقال : « صلوا كما رأيتموني أصلي » ففي هذا تنصيص على أن فعله مبين لهم ؛ ولأن البيان عبارة عن إظهار المراد فرجما يكون ذلك بالفعل أبلغ منه بالقول ؛ ألا ترى أنه أمر أصحابه بالخلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم لما رأوه حلق بنفسه حلقوا في الحال ، فمرفناً أن إظهار المراد يحصل بالفعل كما يحصل بالقول .

ثم البيان على خمسة أوجه : بيان تقرير ، وبيان تفسير ، وبيان تغيير ، وبيان تبديل ، وبيان ضرورة .

فأما بيان التقرير : فهو في الحقيقة الذي يحتمل المجاز والعام المحتمل للخصوص ، فيكون البيان قاطعاً للاحتمال مقررأ للحكم على ما اقتضاه الظاهر ، وذلك نحو قوله تعالى : « فسجد الملائكة كلهم أجمعون » فصيغة^(١) الجمع تعم الملائكة على احتمال أن يكون المراد بعضهم ، وقوله تعالى : « كلهم أجمعون » بيان قاطع لهذا الاحتمال فهو بيان التقرير . وكذلك قوله تعالى : « ولا طائر يطير بجناحيه » يحتمل المجاز لأن البريد^(٢) يسمى طائراً فإذا قال يطير بجناحيه بين أنه أراد الحقيقة . وهذا البيان صحيح موصولاً كان أو مفصلاً ؛ لأنه مقرر للحكم الثابت بالظاهر . وعلى هذا قلنا : إذا قال لامرأته أنت طالق ثم قال نويت به الطلاق عن النكاح ، أو قال لعبدك أنت حر ثم قال نويت به الحرية عن الرق والملك ؛ فإنه يكون ذلك بياناً صحيحاً ؛ لأنه تقرر للحكم الثابت بظاهر الكلام لا تغيير له .

وأما بيان التفسير : فهو بيان الجملة والمشارك ، فإن العمل بظاهرة غير ممكن ، وإنما يوقف على المراد للعمل به بالبيان فيكون البيان تفسيراً له ، وذلك نحو قوله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وقوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ونظيره من مسائل الفقه إذا قال لامرأته أنت بائن أو أنت على حرام ؛ فإن البينونة والحرمة مشتركة فإذا قال عنيت به الطلاق كان هذا بيان تفسير ، ثم بعد التفسير العمل بأصل الكلام ؛ ولهذا أثبتنا به البينونة والحرمة . وكذلك إذا قال لفلان على ألف درهم وفي البلد تقود مختلفة ثم قال عنيت به نقد كذا ؛ فإنه يكون ذلك بيان تفسير . وسائر الكنايات في الطلاق والعتاق على هذا أيضاً .

ثم هذا النوع^(٣) يصح عند الفقهاء موصولاً ومفصلاً ، وتأخير البيان عن أصل الكلام لا يخرج من أن يكون بياناً ، وعلى قول بعض المتكلمين لا يجوز تأخير بيان الجملة والمشارك عن أصل الكلام ؛ لأن بدون البيان لا يمكن العمل به والمقصود بالخطاب فهمه والعمل به فإذا كان ذلك لا يحصل بدون البيان فلو جوزنا

(١) وفي الهندية : فإن صيغة الجمع .

(٢) يقال للبريد طائر لإسراعه في مشيه ، ويقال أيضاً فلان يطير بهيمته ، فكان قوله يطير بجناحيه تقريراً لموجب الحقيقة وقطعاً لاحتمال المجاز (كشف) .

(٣) وفي العمانية والهندية : هذا البيان .

تأخير البيان أدى إلى تكليف ما ليس في الوسع ؛ يوضحه أنه لا يحسن خطاب العربي بلغة^(١) التركية ولا خطاب التركي بلغة العرب إذا علم أنه لا يفهم ذلك إلا أن يكون هناك ترجمان يبين له ؛ وإنما لا يحسن ذلك لأن المقصود بالخطاب إفهام السامع وهو لا يفهم فكذلك الخطاب بلفظ مجمل بدون بيان يقترن به لا يكون حسناً شرعاً ؛ لأن المخاطب لا يفهم المراد به ، وإنما يصح مع البيان لأن المخاطب يفهم المراد به . ولكننا نقول : الخطاب بالمجمل قبل البيان مفيد وهو الابتلاء باعتقاد الحقيقة فيما هو المراد به مع انتظار البيان للمعمل به ، وإنما يكون هذا تكليف ما ليس في الوسع أن لو أدرجنا المعمل به قبل البيان ولا نوجب ذلك ، ولكن الابتلاء باعتقاد الحقيقة فيه أهم من الابتلاء بالمعمل به فكان حسناً صحيحاً من هذا الوجه ؛ ألا ترى أن الابتلاء بالمتشابه كان باعتقاد الحقيقة فيما هو المراد به من غير انتظار البيان فلأن يكون الابتلاء باعتقاد الحقيقة في المجمل مع انتظار البيان صحيحاً كان أولى . ومخاطبة العربي بلغة التركية تخلو عن هذه الفائدة ، وإليه أشار الله في قوله تعالى : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم » وبيان ما قلنا في قصة موسى عليه السلام مع معلمه فإنه كان مبتلى باعتقاد الحقيقة فيما فعله معلمه مع انتظار البيان ، وما كان سؤاله في كل مرة إلا استمجالاً منه للبيان الذي كان منتظراً له ؛ ولهذا قال بعد ما بينه له ما أخبر الله عن معلمه « ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبراً » .

ثم اختلف العلماء في جواز تأخير دليل الخصوص في العموم فقال علماءنا رحمهم الله : دليل الخصوص إذا اقترن بالعموم يكون بياناً ، وإذا تأخر لم يكن بياناً بل يكون نسخاً . وقال الشافعي : يكون بياناً سواء كان متصلاً بالعموم أو منفصلاً عنه . وإنما يتنى هذا الخلاف على الأصل الذي قلنا إن مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً كالخاص ، وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان التفسير فيصح موسولاً ومفصولاً . وعندنا لما

(١) وفي نسخة : بلسان ، كذا بهامش الأصل .

كان العام المطلق موجباً للحكم قطعاً فدليل الخصوص فيه يكون منبراً لهذا الحكم ؛ فإن العام الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي لم يدخله خصوص ، وبيان التفسير إنما يكون موصولاً لا مفصولاً على ما يأتيك بيانه إن شاء الله تعالى . وعلى هذا قال علماؤنا : إذا أوصى لرجل بخاتم ولآخر بفصه ، فإن كان في كلام موصول فهو بيان وتكون الحلقة لأحدهما والفص للآخر ، وإن كان في كلام مفصول فإنه لا يكون بياناً ولكن يكون إيجاب الفص للآخر ابتداء حتى يقع التعارض بينهما في الفص فتكون الحلقة للموصى له بالخاتم والفص بينهما نصفان . وأما بيان الجمل فليس بهذه الصفة بل هو بيان محض لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتملاً غير موجب للعمل به بنفسه ، واحتمال كون البيان الملحق به تفسيراً وإعلاماً لما هو المراد به ، فيكون بياناً من كل وجه ولا يكون معارضاً فيصح موصولاً ومفصولاً ، ودليل الخصوص في العام ليس ببيان من كل وجه بل هو بيان من حيث احتمال صيغة العموم للخصوص ، وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجباً العمل بنفسه فيما تناوله ، فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولاً على أنه بيان ، ويكون معارضاً ناسخاً للحكم الأول إذا كان مفصولاً . وقد بينا أدلة هذا الأصل الذي نشأ منه الخلاف ، وإنما أعدناه هنا للحاجة إلى الجواب عن نصوص وشبه يحتج بها الخصم . فمن ذلك قوله تعالى : « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » وثم للتعقيب مع التراخي فقد ضمن البيان بعد إزام الاتباع وإزام الانباع وإنما يكون بالعام دون الجمل إذ المراد بالاتباع العمل به ، فعرفنا أن البيان الذي هو خصوص قد يتأخر عن العموم . وقال تعالى في قصة نوح عليه الصلاة والسلام : « قلنا حمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك » وعموم اسم الأهل يتناول ابنه ولأجله كان سؤال نوح بقوله « إن ابني من أهلي » ثم بين الله تعالى له بقوله تعالى : « إنه ليس من أهلك » وقال تعالى في قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام مع ضيفه المكرمين : « إنا مهلكو أهل هذه القرية » وعموم هذا اللفظ يتناول لوطاً ولهذا قال الخليل عليه السلام إن فيها لوطاً ، ثم بينوا له فقالوا « لننجينه وأهله » فدل أن دليل الخصوص يجوز أن ينفصل عن العموم . وقال تعالى « إنكم وما تبدون من دون

الله حسب جهنم » ثم لما عارضه ابن الزبيرى بميسى والملائكة عليهم السلام نزل دليل الخصوص « إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون » والدليل عليه قصة بنى إسرائيل فإنهم أمروا بذبح بقرة كما قال تعالى : « إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » ثم لما استوصفوها بين لهم صفتها وكان ذلك دليل الخصوص على وجه البيان منفصلاً عن أصل الخطاب . والدليل عليه أن آية الموارث عامة في إيجاب الميراث للأقارب كفاراً كانوا أو مسلمين ، ثم بين رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الإرث يكون عند الموافقة في الدين لا عند المخالفة فيكون هذا تخصيصاً منفصلاً عن دليل العموم ، وقوله تعالى : « من بعد وصية يوصى بها أو دين » عام في تأخير الميراث عن الوصية في جميع المال ، ثم بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الوصية تختص بالثلث تخصيص منفصل عن دليل العموم فدل على أن ذلك جائز ولا يخرج به من أن يكون بياناً ، واستدلوا بقوله تعالى : « ولذى القربى » فإنه عام تأخر بيان خصوصه إلى أن كلف^(١) عثمان وجبير بن مطعم رضى الله عنهما رسول الله في ذلك فقال : « إنما بنو هاشم وبنو المطلب كشيء واحد » وقال إنهم لم يفارقوني في الجاهلية ولا في الإسلام . ثم قالوا تأخير البيان في الأعيان معتبر بتأخير البيان في الأزمان وبالاتفاق يجوز أن يرد لفظ مطلقه يقتضى عموم الأزمان ثم يتأخر عنه بيان أن المراد بعض الأزمان دون البعض بالنسخ فكذلك يجوز أن يرد لفظ ظاهره يقتضى عموم الأعيان ثم يتأخر عنه دليل الخصوص الذى يتبين به أن المراد بعض الأعيان دون البعض .

وحجتنا فيه أن الخصم يوافقنا بالقول في العموم وبطلان مذهب من يقول بالوقف في العموم ، وقد أوضحنا ذلك بالدليل . ثم من ضرورة القول بالعموم لزوم اعتقاد العموم فيه ، والقول بجواز تأخير دليل الخصوص يؤدي إلى أن يقال يلزمنا اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وهذا في غاية الفساد . وكما يجب اعتقاد العموم عند وجود صيغة العموم يجوز الإخبار به أيضاً فيقال إنه عام . وفي جواز تأخير البيان بدليل الخصوص يؤدي إلى القول بجواز الكذب في الحجج الشرعية وذلك باطل ،

(١) وفي الأصل والهندية : كان إلى أن تكلم .

وهذا بخلاف النسخ فإن الواجب اعتقاد الحقية في الحكم النازل، فأما في حياة رسول الله عليه السلام فما كان يجب اعتقاد التأيد في ذلك الحكم ولا إطلاق القول بأنه مؤبد؛ لأن الوحي كان ينزل ساعة فساعة ويتبدل الحكم كالصلاة إلى بيت المقدس وتحريم شرب الخمر وما أشبه ذلك، وإعنا اعتقاد التأيد فيه وإطلاق القول به بعد رسول الله لقيام الدليل على أن شريعته لا تنسخ بعده بشريعة أخرى. فأما قوله تعالى « ثم إن علينا بيانه » فتقول: بالاتفاق ليس المراد جميع ما في القرآن فإن البيان من القرآن أيضاً فيؤدى هذا القول بأن لذلك البيان بيانا إلى ما لا يتناهى، وإنما المراد بعض ما في القرآن وهو المجهول الذى يكون بيانه تفسيراً له ونحن نجوز تأخير البيان في مثله، فأما فيما يكون مغيراً أو مبدلاً للحكم إذا اتصل به فإذا تأخر عنه يكون نسخاً ولا يكون بياناً محضاً، ودليل الخصوص في العام بهذه الصفة. ونظيره المحكمات التى هن أم الكتاب؛ فإن فيها ما لا يحتمل النسخ ويحتمل بيان التقرير كصفات الله جل جلاله، فكذلك ما ورد من العام مطلقاً قلنا إنه يحتمل البيان الذى هو نسخ ولكنه لا يحتمل البيان المحض وهو ما يكون تفسيراً له إذا كان منفصلاً عنه. فأما قوله تعالى: « قلنا^(١) اجعل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك » قلنا البيان هنا موصول فإنه قال: « إلا من سبق عليه القول » والمراد ما سبق من وعد إهلاك الكفار بقوله تعالى: « إنهم مفرقون ».

فإن قيل: ففي ذلك الوعد نهى لنوح عليه الصلاة والسلام عن الكلام فيهم كما قال تعالى: « ولا تخاطبني في الذين ظلموا » فلو كان قوله « إلا من سبق عليه القول » منصرفاً إلى ذلك لما استجاز نوح عليه الصلاة والسلام سؤال ابنه بقوله « إن ابني من أهلي » قلنا: إنما سأل لأنه كان دعاه إلى الإيمان وكان يظن فيه أنه يؤمن حين نزل الآية الكبرى وامتد رجاؤه لذلك إلى أن آيسه الله تعالى من ذلك بقوله تعالى: « إنه عمل غير صالح » فأعرض عنه عند ذلك وقال: « رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لى به علم » ونظيره استغفار إبراهيم عليه الصلاة والسلام لأبيه [بناء على رجاؤه أن يؤمن كما وعد، وإليه أشار في قوله تعالى: « وما كان استغفار إبراهيم

(١) لفظ قلنا زدناه من الهندية

لأبيه^(١)] إلا عن موعدة وعدّها إياه ، فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه » ثم قوله تعالى : « وأهلك » ما تناول ابنه الكافر ؛ لأن أهل المرسلين من يتابعهم على دينهم ، وعلى هذا لفظ الأهل كان مشتركاً فيه لاحتمال أن يكون المراد الأهل من حيث النسب واحتمال أن يكون المراد الأهل من حيث المتابعة في الدين ؛ فلهذا سأل الله فيين الله له أن المراد أهله من حيث المتابعة في الدين وأن ابنه الكافر ليس من أهله وتأخير البيان في المشترك صحيح عندنا . فأما قوله تعالى : « إنا مهلكو أهل هذه القرية » فالبيان هنا موصول في هذه الآية بقوله : « إن أهلها كانوا ظالمين » وفي موضع آخر بقوله : « إلا آل لوط » .

فإن قيل : فما معنى سؤال إبراهيم عليه الصلاة والسلام الرسل بقوله : « إن فيها لوطاً » ؟ قلنا : فيه معنيان : أحدهما أن العذاب النازل قد يخص الظالمين كما في قصة أصحاب السبت ، وقد يصيب الكل فيكون عذاباً في حق الظالمين ابتلاء في حق الطيبين ، كما قال تعالى « واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة » فأراد الخليل عليه السلام أن يبين له أن عذاب أهل تلك القرية من أي الطريقتين وأن يعلم أن لوطاً عليه السلام هل ينجو من ذلك أم يبتلى به ؟ والثاني أنه علم يقيناً أن لوطاً ليس من المهلكين معهم ولكنه خصه في سؤاله ليزداد طمأنينة وليكون فيه زيادة تخصيص للوط . وهو نظير قوله تعالى : « رب أرني كيف تحيي الموتى ؟ » وقد كان عالماً متيقناً بإحياء الموتى ولكن سأله لينضم الميان إلى ما كان له من علم اليقين فيزداد به طمأنينة قلبه . فأما قوله تعالى : « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم » فقد قرأ إن هذا الخطاب كان لأهل مكة وهم كانوا عبدة الأوثان ، وما كان فيهم من يعبد عيسى عليه الصلاة والسلام والملائكة فلم يكن أصل الكلام متناولاً لهم . والأوجه أن يقول إن في صيغة الكلام ما هو دليل ظاهر على أنه غير متناول لهم ؛ فإن كلمة ما يعبر بها عن ذات ما لا يعقل وإنما يعبر عن ذات من يعقل بكلمة من إلا أن القوم كانوا متمنتين يجادلون بالباطل بعد ما تبين لهم فحين عارضوا بعيسى والملائكة عليه السلام علم رسول الله عليه السلام تمنّهم في ذلك ، وأنهم يعلمون أن الكلام غير

(١) زيادة من الهندية والثمانية .

متناول لمن عارضوا به ، وقد كانوا أهل اللسان فأعرض عن جوابهم امتثالاً بقوله تعالى : « وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه » ثم بين الله تعالى نعمتهم فيما عارضوا به بقوله : « إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون » ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام هو حسن وإن لم يكن محتاجاً إليه في حق من لا يتمت ، وإنما كلامنا فيما يكون محتاجاً إليه من البيان ليقف به على ماهو المراد . والذي يوضح تمتت القوم أنهم كانوا يسمونه مرة ساحراً ومرة مجنوناً وبين الوصفين تناقض بين ، فالساحر من يكون حاذقاً في عمله حتى يلبس على العقلاء ، والمجنون من لا يكون مهتدياً إلى الأعمال والأقوال على ما عليه أصل الوضع ، ولكنهم لشدة الحسد كانوا يمتنون وينسبونهم إلى ما يدعو إلى تنفير الناس عنه من غير تأمل في التجرر عن التناقض واللغو . فأما قصة بقرة بنى إسرائيل فنقول : كان ذلك بياناً بالزيادة^(١) على النص وهو يعدل النسخ عندنا والنسخ إنما يكون متأخراً عن أصل الخطاب ، وإلى هذا أشار ابن عباس رضى الله عنهما فقال : لو أنهم عمدوا إلى أى بقرة كانت فذبجوها لأجزأت عنهم ولكنهم شددوا فشد الله عليهم . فدل أن الأمر الأول قد كان فيه تخفيف وأنه قد انتسخ ذلك بأمر فيه تشديد عليهم . فأما قوله : « ولذى القربى » فقد قيل إنه مشترك يحتمل أن يكون المراد قربي النصره ، ويحتمل أن يكون المراد قربي القرابة ، فلهذا سأل عثمان وجبير بن مطعم رضى الله عنهما رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك وبين لهما رسول الله صلى الله عليه وسلم أن المراد قربي النصره . أو نقول : قد علمنا أنه ليس المراد من يناسبه إلى أقصى أب فإن ذلك يوجب دخول جميع بنى آدم فيه ولكن فيه إشكال أن المراد من يناسبه بأبيه خاصة أو بجدته أو أعلى من ذلك ، فبين رسول الله عليه السلام أن المراد من يناسبه إلى هاشم ، ثم ألحق بهم بنى المطلب لانضمامهم إلى بنى هاشم في القيام بنصرته في الحاهلية والإسلام ، فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام في شئ ، بل هذا بيان المراد في العام الذى يتمدر فيه القول بالعموم ، وقد بينا أن مثل هذا العام في حكم الممثل به كالمجمل كما في قوله : « وما يستوى الأعمى والبصير » فيكون البيان تفسيراً له فلهذا صح متأخراً . فأما تقييد حكم الميراث بالموافقة في الدين

(١) وفي الهندية : لزيادة .

فهو زيادة على النص وهو يعدل النسخ عندنا فلا يكون بياناً محضاً . فأما قصر حكم تنفيذ الوصية على الثلث وجوباً قبل الميراث فيحتمل أن السنة المبينة له كانت قبل نزول آية الميراث^(١) فيكون ذلك بياناً مقارناً لما نزل في حقنا باعتبار المعنى ؛ فإنه لما سبق علمنا بما نزل كان من ضرورته أن يكون مقارناً له . فأما البيان المتأخر في الأزمان فهو نسخ ونحن لا ندعى إلا هذا فإننا نقول إنما يكون دليل الخصوص بياناً محضاً إذا كان متسلاً بالعام ، فأما إذا كان متأخراً عنه يكون نسخاً . فبين أن ما استدل به من الحججة حولنا عليه . وسنقره في باب النسخ إن شاء الله تعالى .

فصل في بيان التغيير والتبديل

أما بيان التغيير : هو الاستثناء ، كما قال تعالى : « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » فإن الألف اسم موضوع لعدد معلوم فما يكون دون ذلك العدد يكون غيره لا محالة ، فلولا الاستثناء لكان العلم يقع لنا بأنه لبث فيهم ألف سنة ، ومع الاستثناء إنما يقع العلم لنا بأنه لبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً ، فيكون هذا تغييراً لما كان مقتضى مطلق تسمية الألف .

وبيان التبديل : هو التعليق بالشرط ، كما قال الله تعالى : « فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن » فإنه يتبين به أنه لا يجب إيتاء الأجر بعد العقد إذا لم يوجد الإرضاع ، وإنما يجب ابتداء عند وجود الإرضاع ، فيكون تبديلاً للحكم وجوب أداء البدل بنفس العقد . وإنما سمينا كل واحد منهما بهذا الاسم لما ظهر من أثر كل واحد منهما ؛ فإن حد البيان غير حد النسخ ؛ لأن البيان إظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداء ، والنسخ رفع للحكم بعد الثبوت ، وعند وجود الشرط يثبت الحكم ابتداء ولكن بكلام كان سابقاً على وجود الشرط تكلماً به إلا أنه لم يكن موجياً حكمه إلا عند وجود الشرط ، فكان بياناً من حيث إن الحكم ثبت عند وجوده ابتداء ، ولم يكن نسخاً صورة من حيث إن النسخ هو رفع الحكم بعد ثبوته في محله ، فكان تبديلاً من حيث إن مقتضى قوله لبعده أنت حر نزول العتق

(١) في العثمانية والمندية : المواريث .

في المحل واستقراره فيه وأن يكون علة للحكم بنفسه ، وبذكر الشرط يتبدل ذلك كله ؛ لأنه يتبين به أنه ليس بملة تامة للحكم قبل الشرط ، وأنه ليس بإيجاب للعتق بل هو يمين ، وأن محله الذمة حتى لا يصل إلى العبد إلا بعد خروجه من أن يكون يميناً بوجود الشرط ، فعرفنا أنه تبديل . وكذلك الاستثناء ؛ فإن قوله لفلان على ألف درهم مقتضاه وجوب المدد المسمى في ذمته ويتغير ذلك بقوله إلا مائة لا على طريق أنه يرتفع بمض ما كان واجباً ليكون نسخاً ، فإن هذا في الإخبار غير محتمل^(١) ، ولكن على طريق أنه يصير عبارة عما وراء المستثنى فيكون إخباراً عن وجوب تسعائة فقط ، فعرفنا أنه تغيير لمقتضى صيغة الكلام الأول ، وليس بتبديل ، إنما التبديل أن يخرج كلامه من أن يكون إخباراً بالواجب أصلاً ، فلهذا سميناه بيان التغيير .

ثم لا خلاف بين العلماء في هذين النوعين من البيان أنه يصح موصولاً بالكلام ولا يصح مفصلاً ممن لا يملك النسخ ، وإنما يختلفون في كيفية إعمال الاستثناء والشرط . فقال علماؤنا : موجب الاستثناء أن الكلام به يصير عبارة عما وراء المستثنى ، وأنه ينعدم ثبوت الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به ، بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فإنه ينعدم الحكم فيما وراء الغاية لانعدام الدليل الموجب له لا لأن الغاية توجب نفي الحكم فيما وراءه . وعلى قول الشافعي الحكم لا يثبت في المستثنى لوجود المعارض كما أن دليل الخصوص يمنع ثبوت حكم العام فيما يتناوله دليل الخصوص لوجود المعارض . وكذلك الشرط عندنا فإنه يمنع ثبوت الحكم في المحل لانعدام العلة الموجبة له حكماً مع صورة التكلم به لا لأن الشرط مانع من وجود العلة ، وعلى قوله الشرط مانع للحكم مع وجود علقته . والكلام في فصل الشرط قد تقدم بيانه إنما الكلام هنا في الاستثناء فإنهم احتجوا باتفاق أهل اللسان أن الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي ، فهذا تنصيص على أن الاستثناء موجب ما هو ضد مرجب أصل الكلام على وجه المعارضة له في المستثنى ، وعليه دل قوله تعالى : « قالوا إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين

(١) أى في الإخبار عن الماضي وإنما يكون النسخ في المستقبل من الزمان . هامش العثمانية .

إلا آل لوط إنا لمنجورهم أجمعين إلا امرأته « فالاستثناء الأول كان من المهلكين ثم فهم منه الإنجاء ، والاستثناء الثاني من النجيين فإنما فهم منه أنها من المهلكين . وعلى هذا قالوا : إذا قال لفلان على عشرة دراهم إلا ثلاثة إلا درهمين يلزمه تسعة ؛ لأن الاستثناء الأول من الإثبات فكان نفياً ، والاستثناء الثاني من النفي فكان إثباتاً ، والدليل عليه قوله تعالى : « فشربوها منه إلا قليلاً منهم » : أى إلا قليلاً منهم لم يشربوا ، فقد نص على هذا في قوله تعالى : « إلا إبليس لم يكن من الساجدين » وإذا ثبت أن المراد بالكلام هذا كان في موجهه كالتنصوص عليه ، والدليل عليه كلمة الشهادة فإنها كلمة التوحيد لاشتمالها على النفي والإثبات ، وإنما يتحقق ذلك إذا جعل كأنه قال إلا الله فإنه هو الإله ، والدليل عليه أن صيغة الإيجاب إذا صح من التكلم فهو مفيد حكمه إلا أن يمنع منه مانع وبالإستثناء لا ينتفى التكلم بكلام صحيح في جميع ما تناوله أصل الكلام ، ولو لم يكن الاستثناء موجباً هو^(١) معارض مانع لما امتنع ثبوت الحكم فيه ؛ لأن بالاستثناء لا يخرج من أن يكون متكلماً به فيه ؛ لاستحالة أن يكون متكلماً به غير متكلم في كلام واحد ، ولكن يجوز أن يكون متكلماً به ويمتنع ثبوت الحكم فيه لمانع منع منه كما في البيع بشرط الخيار ، فعرفنا أن الطريق الصحيح في الاستثناء هذا ، وعليه خرج مذهبه فقال في قوله تعالى : « إلا الذين تابوا » في آية القذف : إن المراد إلا الذين تابوا فأولئك هم الصالحون وتقبل شهادتهم ، إلا أنه لا يتناول هذا الاستثناء الجلد على وجه المعارضة ؛ لأنه استثناء لبعض الأحوال بإيجاب حكم فيه سوى الحكم الأول وهو حال ما بعد التوبة فيختص بما يحتمل التوقيت دون ما لا يحتمل التوقيت ، وإقامة الجلد لا يحتمل ذلك ؛ فأما رد الشهادة والتفسيق يحتمل ذلك . وقال في قوله عليه السلام : « لا تبيموا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء » إن المراد لكن إن جعلتموه سواء بسواء فبيموا أحدهما بالآخر حتى أثبت بالحديث حكيمين : حكم الحرمة لمطلق الطعام [بالطعام]^(٢) فآثبته في القليل والكثير ، وحكم الحل بوجود المساواة كما هو موجب الاستثناء فيختص بالكثير الذي يقبل المساواة . وهو نظير قوله تعالى : « فنصف ما فرضتم

(١) كذا في الأصول والظاهر أن بعض الألفاظ سقطت من الأصل هنا .

(٢) ما بين الربيعين زيادة من الهندية وكان في الأصل بمطلق الطعام .

إلا أن يعفون» في أن الثابت به حكمان حكم بنصف المفروض بالطلاق فيكون عاما فيمن يصح منه العفو ومن لا يصح العفو^(١) منه نحو الصغيرة والمجنونة ، وحكم سقوط الكل بالعفو كما هو موجب الاستثناء فيختص بالكبيرة الماقلة التي يصح منها العفو . وعلى هذا إذا قال : لفلان على ألف درهم إلا ثوباً فإنه يلزمه الألف إلا قدر قيمة الثوب ؛ لأن موجب الاستثناء نفى الحكم في المستثنى بدليل المعارض^(٢) والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الإمكان والإمكان هنا أن يجعل مرجبه نفى مقدار قيمة ثوب لا نفى عين الثوب ؛ ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف فيما إذا قال له على ألف درهم إلا كرا حنطة : إنه ينقص من الألف قدر قيمة كرا حنطة وإن الاستثناء يصح بحسب الإمكان على الوجه الذي قلنا ، بخلاف ما يقوله محمد رحمه الله إنه لا يصح الاستثناء . قال^(٣) : ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى من الوجه الذي قلتم لكان يلزمه الألف هنا كاملاً لأن مع وجوب الألف عليه نحن نعلم أنه لا كرا عليه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى أصلاً ، فظهر أن الطريق فيه ما قلنا .

وحجتنا في إبطال طريقة الخصم الاستثناء المذكور في القرآن فيما هو خبر نحو قوله تعالى : « فشربوها منه إلا قليلاً منهم » . « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » فإن دليل المعارضة في الحكم إنما يتحقق في الإيجاب دون الخبر لأن ذلك يوم الكذب باعتبار صدر الكلام ومع بقاء أصل الكلام للحكم لا يتصور امتناع الحكم فيه بمانع ، فلو كان الطريق ما قاله الخصم لاختص الاستثناء بالإيجاب كدليل الخصوص ودليل الخصوص^(٤) يختص بالإيجاب . والثاني أن الاستثناء إنما يصح إذا كان المستثنى بمص ما تناوله الكلام . ولا يصح إذا كان جميع ما تناوله الكلام ، ودليل الخصوص الذي هو رفع للحكم كالنسخ كما يعمل في البعض

(١) لفظ (العفو منه) ساقط من العمانية والهندية .

(٢) كذا في النسخ ولعل الصواب بدليل المعارضة أو بالدليل المعارض .

(٣) أى الشافعى — هامش العمانية .

(٤) هذه العبارة ساقطة من العمانية والهندية لكن في هامش العمانية ما نصه : أى دليل الخصوص يختص بإيجاب دونه الإخبار بالإجماع .

يعمل في الكل ، فعرّفنا أنه ليس الطريق في الاستثناء ما ذهب إليه ولكن الطريق فيه أنه عبارة عما وراء المستثنى حتى إذا كان يتوهم بعد الاستثناء بقاء شيء دون الخبر يجعل الكلام عبارة عنه صح وإن لم يبق من الحكم شيء . وبيان هذا أنه لو قال عبيدى أحرار إلا عبيدى لم يصح الاستثناء ، ولو قال إلا هؤلاء وليس له سواهم صح الاستثناء ؛ لأنه يتوهم بقاء شيء وراء المستثنى يجعل الكلام عبارة عنه هنا ولا توهم لمثله في الأول ، وكذلك الطلاق على هذا . ولا يجوز أن يقال إن استثناء الكل إنما لا يصح لأنه رجوع ، فإن فيما يصح الرجوع عنه لا يصح استثناء الكل أيضاً ، حتى إذا قال أوصيت لفلان بثلث مالى إلا ثلث مالى كان الاستثناء باطلاً والرجوع عن الوصية يصح ، وإنما بطل الاستثناء هنا لأنه لا يتوهم وراء المستثنى شيء يكون الكلام عبارة عنه ، فعرّفنا أنه تصرف في الكلام لافى الحكم ، وأنه عبارة عما وراء المستثنى بأطول الطريقين تارة وأقصرهما تارة ؛ والدليل عليه أن الدليل المعارض يستقل بنفسه والاستثناء لا يستقل بنفسه ، فإنه ما لم يسبق صدر الكلام لا يتحقق الاستثناء مفيداً شيئاً بمنزلة الغاية التي لا تستقل بنفسها . فأما دليل الخصوص بصير مستقلاً بنفسه وإن لم يسبقه الكلام^(١) ويكون مفيداً لحكمه . ثم الدليل على صحة ما قال علماءنا أن الاستثناء يبين أن صدر الكلام لم يتناول المستثنى أصلاً فإنه تصرف في الكلام كما أن دليل الخصوص تصرف في حكم الكلام ، ثم يتبين بدليل الخصوص أن العام لم يكن موجِباً الحكم في موضع الخصوص فكذلك بالاستثناء يتبين أن أصل الكلام لم يكن متناولاً للمستثنى . والدليل على تصحيح هذه القاعدة قوله تعالى : « فابث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » فإن معناه لبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً ؛ لأن الألف اسم لعدد معلوم ليس فيه احتمال مادونه بوجه فلو لم يجعل أصل الكلام هكذا لم يمكن تصحيح ذكر الألف بوجه^(٢) لأن اسم الألف لا ينطلق على تسعمائة وخمسين أصلاً ، وإذا قال الرجل لفلان على ألف درهم إلا مائة فإنه يجعل كأنه قال له على تسعمائة فإن مع بقاء صدر الكلام على حاله وهو الألف لا يمكن إيجاب

(١) وفي الهندية : العام .

(٢) وفي الثمانية : لم يكن لتصحيح ذكر الألف وجه .

تسمائة عليه ابتداء ؛ لأن القدر الذى يجب حكم صدر الكلام وإذا لم يكن فى صدر الكلام احتمال هذا المقدار لا يمكن إيجابه حقيقة ؛ ففرقنا به أنه يصير صدر الكلام عبارة عما وراء المستثنى وهو تسمائة ، وكان لهذا العدد عبارتان الأقصر وهو تسمائة والأطول هو الألف إلا مائة . وهذا معنى قول أهل اللغة : إن الاستثناء استخراج ، بمعنى استخراج بعض الكلام على أن يجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى ؛ ألا ترى أن بعد دليل الخصوص الحكم الثابت بالعام ما يتناوله لفظ العموم حقيقة حتى إذا كان العام بعبارة الفرد يجوز فيه الخصوص إلى أن لا يبقى منه إلا واحد ، وإذا كان بلفظ الجمع يجوز فيه الخصوص إلى أن لا يبقى منه إلا ثلاثة ، فإن أدنى ما تناوله اسم الجمع ثلاثة ، وإذا كان الباقى دون ذلك كان رفعاً للحكم بطريق النسخ . ثم كما يجوز أن يكون الكلام معتبراً فى الحكم ويمتنع ثبوت الحكم به لما منع فكذلك يجوز أن تبقى صورة الكلام ولا يكون معتبراً فى حق الحكم أصلاً كطلاق الصبى والمجنون ، فإذا جعلنا طريق الاستثناء ما ذهبنا إليه بقى صورة التكلم فى المستثنى غير موجب بحكمه وذلك جائز ، وإذا جعلنا الطريق ما قاله الخصم احتجنا إلى أن نثبت بالكلام ما ليس من محتملاته وذلك لا يجوز ؛ ففرقنا أن انعدام وجوب المائة عليه لا انعدام العلة الموجبة للمعارض يمنع الوجوب بعد وجود العلة الموجبة ، وكذلك فى التعليق بالشرط فإن امتناع ثبوت الحكم فى المحل لانعدام علته بطريق أن التعليق بالشرط لما منع الوصول إلى المحل وصورة التكلم بدون المحل لا يكون علة للإيجاب ، فانعدام^(١) الحكم لانعدام العلة فى الفصلين لا لما منع كما توهمه الخصم إلا أن الوصول إلى المحل فى التعليق متوهم لوجود الشرط فلم يبطل الكلام فى حق الحكم أصلاً ولكن نجعله تصرفاً آخر وهو اليمين على أنه متى وصل^(٢) إلى المحل ولم يبق يميناً كان إيجاباً ، فسميها بيان التبديل لهذا ، وانتفاء المستثنى من أصل الكلام ليس فيه توهم الارتفاع حتى تكون صورة الكلام عاملاً فيه ، فجعلناه بيان التفسير بطريق أنه عبارة عما وراء المستثنى ؛ لأنه لم يصر تصرفاً آخر

(١) وفى العمانية والهندية : فالعدم .

(٢) أى إذا اتصل بالمحل انحلت ولم يبق يميناً — هامش العمانية .

بالاستثناء ؛ وهذا لأن الكلمة كما لا تكون مفهومة قبل انضمام بعض حروفها إلى البعض لا تكون مفهومة قبل انضمام بعض الكلمات إلى البعض حتى تكون دالة على المراد ، فتوقف أول الكلام على آخره في الفصلين ويكون الكل في حكم كلام واحد ، فإن ظهر باعتبار آخره لصدر الكلام محل آخر وهو الذمة كما في الشرط جعل بياناً فيه تبديل ، وإن لم يظهر لصدر الكلام محل آخر بآخره جعل آخره مغيراً لصدره بطريق البيان وذلك بالاستثناء على أن يجعل عبارة عما وراء المستثنى ، ويجعل بمنزلة الغاية على معنى أنه ينتهي به صدر الكلام ولولاه لكان مجاوزاً إليه ، كما أن بالغاية ينتهي أصل الكلام على معنى أنه لولا الغاية لكان الكلام متناولاً له ، ثم انعدام الحكم بعد الغاية لعدم الدليل المثبت لا لما منع بعد وجود المثبت ، فكذلك انعدام الحكم في المستثنى لعدم دليل الموجب لا لمعارض مانع .

فأما قول أهل اللغة الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي ، فإطلاق ذلك باعتبار نوع من المجاز ؛ فإنهم كما قالوا هذا فقد قالوا إنه استخراج وإنه عبارة عما وراء المستثنى ولا بد من الجمع بين الكلمتين ، ولا طريق للجمع سوى ما بينا وهو أنه باعتبار حقيقته في أصل الوضع عبارة عما وراء المستثنى وهو نفي من الإثبات وإثبات من النفي باعتبار إشارته على معنى أن حكم الإثبات يتوقت به كما يتوقت (١) بالغاية فإذا لم يبق بعده ظهر النفي لانعدام علة الإثبات فسمى نفيًا مجازاً .
فإن قيل : هذا فاسد فإن قول القائل لا عالم إلا زيد يفهم منه الإخبار بأن زيدا عالم ، وكذلك كلمة الشهادة تكون إقراراً بالتوحيد حقيقة كيف يستقيم حمل ذلك على نوع من المجاز ؟ قلنا : قول القائل لا عالم نفي لوصف العلم وقوله إلا زيد توقيت للوصف به ومقتضى التوقيت انعدام ذلك الوصف بعد الوقت فمقتضى كلامه هنا نفي صفة العلم لغير زيد ثم ثبت به العلم لزيد بإشارة كلامه لا بنص كلامه ، كما أن نفي النهار يتوقت إلى طلوع الفجر فبوجوده يثبت ما هو ضده وهو صفة النهار ، ونفي السكون يتوقت (٢) بالحركة فبعد انعدام الحركة يثبت السكون ؛ يقرره أن الأدب لا يخلو عن أحد الوصفين إما العلم وإما نفي العلم عنه ، فلما توقت النفي في صفة كلامه يزيد

(١) وكان في الأصل يتوقف به كما يتوقف الخ وأما التوقت من الهندية .

(٢) في العمانية والهندية موقت .

ثبت صفة العلم فيه لانعدام ضده . وفي كلمة الشهادة كذلك تقول ؛ فإن كلامه نفى الألوهية عن غير الله تعالى ونفى الشركة في صفة الألوهية لغير الله معه ثم يثبت التوحيد بطريق الإشارة إليه ، وكان المقصود بهذه العبارة إظهار التصديق بالقلب فإنه هو الأصل والإقرار باللسان يبتنى عليه ، ومعنى التصديق بالقلب بهذا الطريق يكون أظهر . وعلى هذا الأصل قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله إذا قال إن خرجت من هذه الدار إلا أن يأذن لي فلان فسات فلان قبل أن يأذن له بطلت اليمين ، كما لو قال إن خرجت من هذه الدار حتى يأذن لي فلان ؛ لأن في الموضعين يثبت باليمين حظر الخروج مؤقتاً بإذن فلان ولا تصور لذلك إلا في حال حياة فلان ، فأما بعد موته وانقطاع إذنه لو بقيت اليمين كان موجهاً حظراً مطلقاً والوقت غير المطلق .

فإن قيل : أليس أنه لو قال لامرأته إن خرجت إلا بإذني فإنه يحتاج إلى تجديد الإذن في كل مرة ، ولو كان الاستثناء بمنزلة الغاية لكانت اليمين ترتفع بالإذن مرة ، كما لو قال إن خرجت من هذه الدار حتى آذن لك . قلنا : إنما اختلفا في هذا الوجه لأن كل واحد من الكلامين يتناول محلاً آخر ؛ فإن قوله حتى آذن محله الحظر الثابت باليمين فإنه توقيت له ، وقوله إلا بإذني محله الخروج الذي هو مصدر كلامه ومعناه إلا خروجاً بإذني والخروج غير الحظر الثابت باليمين ؛ ففرقنا أن كل واحد منهما دخل في محل آخر هنا ؛ فلهذا كان حكم الاستثناء مخالفاً لحكم التصريح بالغاية ، وبالاستثناء يظهر معنى التوقيت في كل خروج يكون بصفة الإذن ، وكل خروج لا يكون بتلك الصفة فهو موجب للحث .

قال رضي الله عنه : اعلم بأن الاستثناء نوعان : حقيقة ، ومجاز . فمعنى الاستثناء حقيقة ما بينا ، وما هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع ، وهو بمعنى لكن أو بمعنى المطف . وبيانه في قوله تعالى : « لا يملكون الكتاب إلا أمانى » : أى لكن أباطيل . قال تعالى : « فإنهم عدو لي إلا رب العالمين » : أى لكن رب العالمين الذي خلقني . وقال : « لا يسمعون فيها لنوعاً إلا سلاماً » : أى لكن سلاماً . وقيل في قوله تعالى : « إلا الذين ظلموا منهم » : إنه بمعنى المطف : ولا الذين ظلموا ، وقيل لكن : أى لكن الذين ظلموا منهم فلا تخشوم واخشوني . وقيل في قوله « إلا خطأ » : إنه

بمعنى لكن أى لكن إن قتله خطأ . وزعم بعض مشايخنا أنه بمعنى ولا . قال رضى عنه : وهذا غلط عندى ؛ لأنه حينئذ يكون عطفاً على النهى فيكون نهياً والخطأ لا يكون منهياً عنه ولا مأموراً به بل هو موضوع ، قال تعالى « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم » .

ثم الكلام لحقيقته لا يحمل على المجاز إلا إذا تعذر حمل على الحقيقة ، كما فى قوله تعالى : « إلا أن يعفون » فإنه يتعذر حمله على حقيقة^(١) الاستثناء لأنه إذا حمل عليه كان فى معنى التوقيت فيتقرر به حكم التنصيف الثابت بصدر الكلام ، فعرفنا أنه بمعنى لكن وأنه ابتداء حكم : أى لكن إن عفا الزوج بإيفاء الكل أو المرأة بالإسقاط فهو أقرب للتقوى . وكذلك قوله تعالى : « إلا الذين تابوا » فى آية القذف فإنه استثناء منقطع : أى لكن إن تابوا من قبل أن التائبين هم القاذفون . فتعذر حمل اللفظ على حقيقة الاستثناء فإن الثابت لا يخرج من أن يكون قاذفاً ، وإن كان محمولاً على حقيقة الاستثناء فهو استثناء بمض الأحوال : أى وأولئك هم الفاسقون فى جميع الأحوال إلا أن يتوبوا ، فيكون هذا الاستثناء توقيتاً بحال ما قبل التوبة فلا تبقى صفة الفسق بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب للمعارض مانع كما توهمه الخصم . وقوله : « لا تبیعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء » استثناء لبعض الأحوال أيضاً : أى لا تبیعوا الطعام بالطعام إلا حالة التساوى فى الكيل . فيكون توقيتاً للنهى بمنزلة الغاية^(٢) ويثبت بهذا النص أن حكم الربا الحرمة الموقته فى المحل دون الطلقة . وإنما تتحقق الحرمة الموقته فى المحل الذى يقبل المساواة فى الكيل ، فأما فى المحل الذى لا يقبل المساواة لو ثبت إنما يثبت حرمة مطلقة وذلك ليس من حكم هذا النص ؛ فلهذا لا يثبت حكم الربا فى القليل وفى الطعام الذى لا يكون مكيلاً أصلاً . وعلى هذا قلنا إذا قال لفلان على ألف درهم إلا ثوباً فإنه تلزمه الألف لأن هذا ليس

(١) الاستثناء تكلم بالحاصل بعد الثبوت ولو حمل على حقيقة الاستثناء بقى بعد قوله : « إلا أن يعفون » نصف المفروض فيتقرر حكم النصف بهذا لأن المستثنى مع المستثنى منه كلام واحد . هامش العثمانية .

(٢) النصوص تقتضى حرمة موقته إلى غاية وهى حالة المساواة والمساواة إنما تتحقق بالمعيار الفرعى وهو الكيل فلو كان لما دون ذلك متاولاً يكون حرمة مطلقة وبينهما تناف . هامش العثمانية .

باستثناء حقيقة إذ حقيقة الاستثناء في أصل الوضع أن يكون الكلام عبارة عما وراء
المستثنى والمستثنى هنا لم يتناوله صدر الكلام صورة ومعنى حتى يجعل الكلام عبارة
عما وراءه فيكون استثناء منقطعاً ، ومعناه لكن لا ثوب له على . والتصريح بهذا
الكلام لا يسقط عنه شيئاً من الألف ولا يمنع إعمال أصل الكلام في إيجاب جميع
الألف عليه فكذلك اللفظ الذي يدل عليه ؛ ولهذا قال محمد في قوله إلا كر حنطة
إنه تلزمه الألف كاملة . فأما أبو حنيفة وأبو يوسف رضى الله عنهما استحسنا
هنا فقالا : كلامه استثناء حقيقة باعتبار المعنى ؛ لأن صورة صدر الكلام الإخبار
بوجوب السمي عليه ، ومعناه إظهار ما هو لازم في ذمته ، والمكيل . والموزون
كشيء واحد في حكم الثبوت في الذمة على معنى أن كل واحد منهما يثبت في
الذمة ثبوتاً صحيحاً بمنزلة الأمان ، فهذا الاستثناء باعتبار صورة صدر الكلام
لا يكون استخراجاً ، وباعتبار معناه يكون استخراجاً ، على أنه استخراج
هذا القدر مما هو واجب في ذمته ، والمعنى يترجح على الصورة لأنه هو
المطلوب ؛ فلماذا جعلنا استثناءه استخراجاً على أن يكون كلامه عبارة عما وراء
مالية كر حنطة من الألف ؛ فأما الثوب لا يكون مثل المكيل والموزون
في الصورة ولا في المعنى وهو الثبوت في الذمة فإنه لا يثبت في الذمة إلا مبيحاً^(١)
والألف تثبت في الذمة ثبوتاً فلا يمكن جعل كلامه استخراجاً باعتبار الصورة
ولا باعتبار المعنى ، فلماذا جعلناه استثناء منقطعاً .

ثم قال الشافعي بناء على أصله : الاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها
على بعض ينصرف إلى جميع ما تقدم ذكره ، لأنه معارض مانع للحكم بمنزلة
الشرط ، ثم الشرط ينصرف إلى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به فكذلك
الاستثناء . واستدل عليه بقوله تعالى في آية قطاع الطريق : « إلا الذين تابوا من
قبل أن تقدروا عليهم » فإنه ينصرف إلى جميع ما تقدم ذكره .

وقال علماؤنا : الاستثناء تغيير وتصرف في الكلام فيقتصر على ما يليه خاصة

(١) وفي الثمانية بعد قوله مبيحاً كالسلم أو ما هو في معنى السلم كالبيع بثياب موصوفة مؤجلاً .
وليس هذه العبارة موجودة في الهندية أيضاً وأظن أن هذا تطبيق كان بالهامش فأدخله
الناسخ في أصل الثمانية ظناً منه بأنه من الأصل .

لوجهين : أحدهما أن إعمال الاستثناء باعتبار أن الكل في حكم كلام واحد وذلك لا يتحقق في الكلمات المطوفة بعضها على بعض . والثاني أن أصل الكلام عامل باعتبار أصل الوضع وإنما انعدم هذا الوصف منه بطريق الضرورة فيقتصر على ما يتحقق فيه الضرورة وهذه الضرورة ترتفع بصرفه إلى ما يليه ، بخلاف الشرط فإنه تبديل ولا يخرج به أصل الكلام من أن يكون عاملاً وإنما يتبدل به الحكم كما بينا ، ومطلق المطف يقتضى الاشتراك فلماذا أثبتنا حكم التبديل بالتعليق بالشرط في جميع ما سبق ذكره مع أن فيه كلاماً في الفرق بين ما إذا عطفت جملة تامة على جملة تامة وبين ما إذا عطفت جملة ناقصة على جملة تامة ثم تمعنا شرط ، ولكن ليس هذا موضع بيان ذلك . فأما قوله تعالى : « إلا الذين تابوا » فلاجل دليل في نص الكلام صرفناه إلى جميع ما تقدم ، وذلك التقييد بقوله تعالى : « من قبل أن تقدروا عليهم » فإن التوبة في نحو الإثم ورجاء المغفرة والرحمة به في الآخرة لا تختلف بوجودها بمد قدرة الإمام على التائب أو قبل ذلك ، وإنما تختلف في حكم إقامة الحد ، الذي يكون مفوضاً إلى الإمام ؛ ففرقنا بهذا التقييد أن المراد ما سبق من الحد ، وقد يتغير حكم مقتضى الكلام لدليل فيه ؛ ألا ترى أن مقتضى مطلق الكلام الترتيب على أن يجعل المتقدم في الذكر متقدماً في الحكم ثم يتغير ذلك بدليل من غير ، كما في قوله تعالى : « الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً ، قياً » فإن المراد أنزله قياً ولم يجعل له عوجاً . وكذلك في قوله تعالى : « ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاماً وأجل مسمى » فإن معناه : ولولا سبقت من ربك كلمة وأجل مسمى لكان لزاماً ، وضمة اللام دلنا على ذلك فهذا نظيره .

وإذا تقرر هذا الأصل قلنا : البيان المنير والمبدل يصح موصولاً ولا يصح مفصلاً ؛ لأنه متى كان بياناً كان مقرراً للحكم الثابت بصدر الكلام كبيان التقرير وبيان التفسير ، وإنما يتحقق ذلك إذا كان موصولاً فأما إذا كان مفصلاً فإنه يكون رفماً للحكم الثابت بمطلق الكلام . أما في الاستثناء فإن الكلام يتم موجباً لحكمه بآخره وذلك بالسكوت عنه أو الانتقال إلى كلام آخر ،

والاستثناء الموصول ليس بكلام آخر فإنه غير مستقل بنفسه ، فأما إذا سكت
فقد تم الكلام موجياً لحكمه ، ثم الاستثناء بعد ذلك يكون نسخاً بطريق رفع الحكم
الثابت ، فلا يكون بياناً مغيراً ؛ وأما الشرط فهو مبطل باعتبار أنه يتمتع الوصول
إلى العمل وهو المبد في كلة الإعتاق ويجعل محله الذمة وإنما يتحقق هذا إذا كان
موصولاً ، فأما الموصول يكون رفعاً عن المحل يمتد هذا في المحسوسات ؛ فإن
تمليق التنديل بالجلب في الابتداء يكون مانعاً من الوصول إلى مقره من الأرض
مبيناً أن إزالة اليد عنه لم يكن كسراً ، فأما بمد ما وصل إلى مقره من الأرض
تمليقه بالتنديل يكون رفعاً عن محله . فتبين بهذا أن الشرط إذا كان مفصولاً
فإنه يكون رفعاً للحكم عن محله بمنزلة النسخ وهو لا يملك رفع الطلاق والعتاق
عن المحل بعد ما استقر فيه فلهمذا لا يعمل الاستثناء والشرط مفصولاً . وعلى هذا
قلنا : إذا قال لفلان على ألف درهم وديمة فإنه يصدق موصولاً ولا يصدق إذا قاله
مفصولاً ؛ لأن قوله وديمة بيان فيه تغيير أو تبديل ؛ فإن مقتضى قوله على ألف
درهم الإخبار بوجوب الألف في ذمته ، وقوله وديمة فيه بيان أن الواجب في ذمته
حفظها وإمسائها إلى أن يؤديها إلى صاحبها لا أصل المال ، فأما أن يكون
تبديلاً للمحل الذي أخبر بصدور الكلام أنه التزمه لصاحبه أو تقييراً لما اقتضاه
أول الكلام ؛ لأنه لازم عليه للمقر له من أصل المال إلى الحفظ فإذا كان موصولاً
كان بياناً صحيحاً ، وإذا كان مفصولاً كان نسخاً فيكون بمنزلة الرجوع عما أقر به .
وعلى هذا لو قال لغيره أقرضتني عشرة دراهم أو أسلفتني أو أسلمت إلى أو أعطيتني
إلا أنني لم أقبض فإن قال ذلك مفصولاً لم يصدق ، وإن قال موصولاً صدق
استحساناً ؛ لأن هذا بيان تقيير ؛ فإن حقيقة هذه الألفاظ تقتضي تسليم المال
إليه ولا يكون ذلك إلا بقبضه إلا أنه يحتمل أن يكون المراد به المقدم^(١) مجازاً ،
فقد تستعمل هذه الألفاظ للمقدم ، فكان قوله لم أقبض تقييراً للكلام عن الحقيقة
إلى المجاز فيصح موصولاً ولا يصح مفصولاً . وإذا قال دفعت إلى ألف درهم
أو نقدتني إلا أنني لم أقبض فكذلك الجواب عند محمد ؛ لأن الدفع والنقد والإعطاء

(١) يجوز أن يذكر الفرض ويراد به سبب الفرض بطريق المجاز وكذلك الإسلاف وغيره .
هامش الثانية .

في المعنى سواء فتجعل هاتان الكلمتان كقوله أعطيتني ويصدق فيهما إذا كان موصولاً لا إذا كان مفصلاً بطريق أنه بيان تغيير . وأبو يوسف قال فيهما لا يصدق موصولاً ولا مفصلاً ؛ لأن الدفع والنقد اسم للفعل لا يتناول العقد مجازاً ولا حقيقة ، فكان قوله إلا أني لم أقبض رجوعاً والرجوع لا يعمل موصولاً ولا مفصلاً ، فأما الإعطاء قد سمي به العقد مجازاً ، يقال عقد الهبة وعقد العطيّة . وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : إذا قال لفلان على ألف درهم إلا أنها زيوف لم يصدق موصولاً ولا مفصلاً . وقال أبو يوسف ومحمد : يصدق موصولاً لأن قوله إلا أنها زيوف بيان تغيير فإن مطلق تسمية الألف في البيع ينصرف إلى الجياد ؛ لأنه هو النقد الغالب وبه المعاملة بين الناس وفيه احتمال الزيوف بدون هذه العادة فكان كلامه بيان تغيير فيصح موصولاً لا مفصلاً ، كما في قوله إلا أنها وزن خمسة وكما في الفصول المتقدمة بل أولى ؛ فإن ذلك نوع من المجاز وهذا حقيقة لأن اسم الدراهم للزيوف حقيقة كما أنها للجياد حقيقة . وأبو حنيفة يقول : مقتضى عقد المعاوضة وجوب المال بصفة السلامة ، والزيادة في الدراهم عيب لأن الزيادة إنما تكون بغش في الدراهم والغش عيب فكان هذا رجوعاً عن مقتضى أول كلامه والرجوع لا يعمل موصولاً ولا مفصلاً ، وصار دعوى العيب في الثمن كدعوى العيب في البيع ، بأن قال : بعتك هذه الجارية معيها بميب كذا وقال المشتري بل اشتريتها سليمة ؛ فإن البائع لا يصدق سواء قاله موصولاً أو مفصلاً ، بخلاف قوله إلا أنها وزن خمسة فإن ذلك استثناء لبعض المقدار بمنزلة قوله إلا مائتين ، وبخلاف قوله لفلان على كر حنطة من ثمن بيع إلا أنها ردية لأن الرداء ليست بميب في الحنطة ، فالميب ما يخلو عنه أصل الفطرة والرداءة في الحنطة تكون بأصل الخلقة فكان هذا بيان النوع لا بيان العيب فيصح موصولاً كان أو مفصلاً . وعلى هذا لو قال لفلان على ألف درهم من ثمن خمر ، فإن عند أبي يوسف ومحمد هذا بيان تغيير من حقيقة وجوب المال إلى [بيان^(١)] مباشرة سبب الالتزام صورة وهو شراء الخمر فيصح موصولاً لا مفصلاً . وأبو حنيفة يقول ، هذا رجوع ؛ لأن

(١) زيادة من الهندية .

أول كلامه تنصيص على وجوب المال في ذمته وثمن الخمر لا يكون واجباً في ذمة المسلم بالشراء فيكون رجوعاً . وعلى هذا لو قال لفلان على ألف درهم من ثمن جارية باعنيها إلا أنى لم أقبضها فإن على قول أبي يوسف ومحمد يصدق إذا كان موصولاً ، وإذا كان مفصولاً يسأل المقر له عن الجهة فإن قال الألف لى عليه بجهة أخرى سوى البيع فالقول قوله والمال لازم على المقر ، وإن قال بجهة البيع ولكنه قبضها فالقول حينئذ قول المقر أنه لم يقبضها لأن هذا بيان تغيير ؛ فإنه يتأخر به حق المقر له في المطالبة بالألف إلى أن يحضر الجارية ليسلمها بمنزلة شرط الخيار أو الأجل في العقد يكون مقبراً لقتضى مطلق العقد ولا يكون ناسخاً لأصله فيصح هذا البيان منه موصولاً ، وإذا كان مفصولاً فإن صدقه في الجهة فقد ثبتت الجهة بتصادقهما عليه ثم ليس في إقراره بالشراء ووجوب المال عليه بالمقد إقرار بالقبض فكان المقر له مدعيّاً عليه ابتداء تسليم المبيع وهو منكر ليس تراجع عما أقر به فجعلنا القول قول المنكر ، وإذا كذبه في الجهة لم تثبت الجهة التي ادعاها وقد صح تصديقه له في وجوب المال عليه ، وبيانه الذي قال إنه من ثمن جارية لم يقبضها بيان تغيير فلا يصح مفصولاً . وأبو حنيفة يقول هذا رجوع عما أقر به ؛ لأنه أقر بأول كلامه أن المال واجب له ديناً في ذمته وثمن جارية لا يوقف على أثرها لا تكون واجبة عليه إلا بمد القبض ؛ فإن البيعة قبل التسليم إذا صارت بحيث لا يوقف^(١) على عينها بحال بطل العقد ولا يكون ثمنها واجباً . وقوله من ثمن جارية باعنيها ولكنى لم أقبضها إشارة إلى هذا فإن الجارية التي هي غير معينة لا يوقف على أثرها وما من جارية يحضرها البائنه إلا وللهشترى أن يقول البيعة غيرها ؛ فمرفنا أن آخر كلامه رجوع عما أقر به من وجوب المال ديناً في ذمته والرجوع لا يصح موصولاً ولا مفصولاً . وعلى هذا قال أصحابنا في كتاب الشركة : إذا قال لغيره بمت منك هذا العبد بألف درهم إلا نصفه فإنه يجمل هذا بيعاً لنصف العبد بجميع الألف ، ولو قال على أن لى نصفه يكون بائناً نصف العبد بخمسمائة لأنه إذا قيد كلامه بالاستثناء يصير عبارة عما وراء المستثنى وإنما أدخله على البيع

(١) كما إذا هلك قبل القبض أو كان البيع مجهولاً - هامش الثمانية .

دون الثمن ، وما وراء الستنى من المبيع نصف العبد فيصير بائناً لذلك بجميع الألف .
فأما قوله على أن لى نصفه فهو معارض بحكمه لصدر الكلام ويصير بائناً جميع
العبد من نفسه ومن المشتري بالألف وببمه من نفسه معتبر إذا كان مفيداً ؛ ألا ترى
أن المضارب يبيع مال المضاربة من رب المال فيجوز لكونه مفيداً ، وإذا كان
كل واحد من البدين مملوكاً له فهنا أيضاً إيجابه لنفسه مفيد في حق تقسيم الثمن
فيعتبر ويتبين به أنه صار بائناً نصفه من المشتري بنصف الألف ، كما لو باع منه
عبدين بألف درهم وأحدهما مملوك له يصير بائناً عبد نفسه منه بمحضته من الثمن
إذا قسم على قيمته وقيمة العبد الذى هو ملك المشتري . وعلى هذا الأصل
قال أبو يوسف فيمن أودع صبياً محجوراً عليه مالاً فاستهلكه إنه يكون ضامناً ؛
لأن تسليطه إياه على المال بإثبات يده عليه يتنوع نوعين استحفاظ وغير استحفاظ ،
فيكون قوله احفظه بياناً منه لنوع ما كان من جهته وهو التمكين ، وبيانه
تصرف منه في حق نفسه مقصوراً عليه غير متناول لحق الغير ، فيندم ماسوى
الاستحفاظ لانعدام علته ، ويندم نفوذ الاستحفاظ لانعدام ولايته على المحل
وكون الصبي ممن لا يحفظ ، وبعد انعدام النوعين يصير كأنه لم يوجد تمكينه
من المال أصلاً فإذا استهلكه كان ضامناً ، كما لو كان المال فى يد صاحبه
على حاله فجاء الصبي واستهلكه . وأبو حنيفة ومحمد رضى الله عنهما قالا : التسليط
فعل مطلق وليس بعام حتى يصار فيه إلى التنويع ، وقوله احفظ كلام ليس
من جنس الفعل ليشتمل بتصحيحه بطريق الاستثناء ولكنه معارض ؛ لأن
الدفع إليه تسليط مطلقاً ، وقوله احفظ معارض بمنزلة دليل الخصوص أو بمنزلة
ما قاله الخصم فى الاستثناء ، وإنما يكون معارضاً إذا صح منه هذا القول شرعاً
كدليل الخصوص إنما يكون معارضاً إذا صح شرعاً ، ولا خلاف أن قوله احفظ
غير صحيح فى حكم الاستحفاظ شرعاً فيبقى التسليط مطلقاً ، فلا استهلاك بمد
تسليط من له الحق مطلقاً لا يكون موجباً للضمان على الصبي ولا على البالغ .
وما يخرج من المسائل على هذا الأصل يكثر تمهيداً ، فن فهم ما أشرنا إليه
فهو يهديه إلى ما سواها ، والله أعلم .

فصل

وأما بيان الضرورة فهو نوع من البيان يحصل بغير ما وضع له في الأصل . وهو على أربعة أوجه : منه ما ينزل منزلة المنصوص عليه في البيان ، ومنه ما يكون بياناً بدلالة حال التكلم ، ومنه ما يكون بياناً بضرورة دفع الفرور ، ومنه ما يكون بياناً بدلالة الكلام .

فأما الأول فنحو قوله : « وورثه أبواه فلأمة الثلث » فإنه لما أضاف الميراث إليهما في صدر الكلام ثم بين نصيب الأم كان ذلك بياناً أن للأب ما بقي فلا يحصل هذا البيان بترك التنصيص على نصيب الأب ، بل بدلالة صدر الكلام يصير نصيب الأب كالنصوص عليه . وعلى هذا قال أصحابنا في المضاربة : إذا بين رب المال حصة المضارب من الربح ولم يبين حصة نفسه جاز العقد قياساً واستحساناً ؛ لأن المضارب هو الذي يستحق بالشرط وإنما الحاجة إلى بيان نصيبه خاصة وقد وجد ، ولو بين نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب المضارب جاز العقد استحساناً ؛ لأن مقتضى المضاربة الشركة بينهما في الربح فبيان نصيب أحدهما يصير نصيب الآخر معلوماً وبجمل ذلك كالتطوق به فكأنه قال ذلك ما بقي . وكذلك في المزارعة إذا بين نصيب من البذر من قبله ولم يبين نصيب الآخر جاز العقد استحساناً لهذا المعنى . وكذلك لو قال في وصيته أوصيت لفلان وفلان بألف درهم لفلان منها أربعمائة ، فإن ذلك بيان أن للآخر ستمائة بمنزلة ما لو نص عليه . وكذلك لو قال أوصيت بثك مالى لزيد وعمرو لزيد من ذلك ألف درهم فإنه يجمل هذا بياناً منه أن ما يبق من الثلث لعمرو كما لو نص عليه .

وأما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرع عن معاينة شيء عن تغييره يكون بياناً منه لحقيقته باعتبار حاله ؛ فإن البيان واجب عند الحاجة إلى البيان ، فلو كان الحكم بخلافه لبين ذلك لا محالة ولو بينه لظاهر ، وكذلك سكوت الصحابة عن بيان قيمة الخدمة المستحق على الفرور يكون دليلاً على نفيه بدلالة حالمه ؛

لأن المستحق جاء يطلب حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له ، وكانت هذه أول حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مما لم يسموا فيه نصاعته ، فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال ، والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي . وعلى هذا قلنا : إذا ولدت أمة الرجل ثلاثة أولاد في بطون مختلفة فقال : الأكبر ابني ، فإنه يكون ذلك بياناً منه أن الآخرين ليسا بولدين له ؛ لأن نفي نسب ولد ليس منه واجب ، ودعوى نسب ولد هو منه ليتأكد به على وجه لا ينتفى واجب أيضاً ، فالسكوت عن البيان بعد تحقق الوجوب دليل النفي فيجعل ذلك كالتصريح بالنفي . وعلى هذا قلنا : البكر إذا بلغها نكاح الولي فسكنت يجمل ذلك إجازة منها باعتبار حالها فإنها تستحي فيجعل سكوتها دليلاً على جواب يحول الحياء بينها وبين التكلم به وهو الإجازة التي يكون فيها إظهار الرغبة في الرجال ، فإنها إنما تستحي من ذلك .

وأما النوع الثالث فنحو سكوت المولى عن النهي عند رؤية العبد يبيع ويشترى ، فإنه يجمل إذناؤه في التجارة لضرورة دفع الغرور عن يعامل العبد ، فإن في هذا الغرور إضراراً بهم والضرر مدفوع ولهذا لم يصح الحجر الخاص بمد الإذن العام المنتشر ، والناس لا يتمكنون من استطلاع رأى المولى في كل معاملة يعاملونه مع العبد ، وإنما يتمكنون من التصرف برأى المين منه ، ويستدلون بسكوته على رضاه ، فجعلنا سكوته كالتصريح بالإذن لضرورة دفع الغرور . وكذلك سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع يجمل بمنزلة إسقاط الشفعة لضرورة دفع الغرور عن المشتري فإنه يحتاج إلى التصرف في المشتري ، فإذا لم يجمل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة إسقاطاً للشفعة فأما أن يمتنع المشتري ، من التصرف أو ينقض الشفيع عليه تصرفه ، فلدفع الضرر والغرور جعلنا ذلك كالتنميص منه على إسقاط الشفعة وإن كان السكوت في أصله غير موضوع للبيان بل هو ضده . وكذلك نكول المدعى عليه عن اليمين يجمل بمنزلة الإقرار منه إما لدفع الضرر عن المدعى فيكون من النوع الثالث ، أو لحال الناكل وهو امتناعه من اليمين المستحقة عليه بعد تمكنه من إيفائه .

وأما النوع الرابع فبيانه فيما إذا قال لفلان على مائة ودرهم أو مائة ودينار ، فإن ذلك بيان للعائة أنها من جنس المطوف عندنا . وعند الشافعي يلزمه المطوف والقول في بيان جنس المائة قوله ، وكذلك لو قال مائة وقفيز حنطة أو ذكر مكيلا أو موزوناً آخر . واحتج فقال : إنه أقر بمائة مجمل ثم عطف ما هو مفسر فيلزمه المفسر ويرجع إليه في بيان المجمل ، كما لو قال مائة وثوب أو مائة وشاة أو مائة وعبد ؛ وهذا لأن المطوف غير المطوف عليه فلا يكون العطف تفسيراً للمطوف عليه بعينه ، وكيف يكون تفسيراً وهو في نفسه مقر به لازم إياه ! ولو كان تفسيراً له لم يجب به شيء لأن الوجوب بالكلام المفسر لا بالتفسير . ولكننا نقول : قوله ودرهم بيان للعائة عادة ودلالة . أما من حيث العادة فلأن الناس اعتادوا حذف ما هو تفسير عن المطوف عليه في العدد إذا كان المطوف مفسراً بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المطوف عليه والاكتفاء بذكر التفسير للمطوف ؛ فإنهم يقولون مائة وعشرة دراهم على أن يكون الكل من الدراهم ، وإنما اعتادوا ذلك لضرورة طول الكلام وكثرة العدد والإيجاز عند ذلك طريق معلوم عادة ، وإنما اعتادوا هذا فيما يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالكيل والوزون دون ما لا يثبت في الذمة إلا في معاملة خاصة كالثياب فإنها لا تثبت في الذمة قرضاً ولا بيعاً مطلقاً ، وإنما يثبت في السلم أو فيما هو في معنى السلم كالبيع بالثياب الموصوفة مؤجلاً . وأما من حيث الدلالة فلأن المطوف مع المطوف عليه كشيء واحد من حيث الحكم والإعراب بمنزلة المضاف مع المضاف إليه ، ثم الإضافة للتعريف حتى يصير المضاف مرفقاً بالمضاف إليه ، فكذلك العطف متى كان صالحاً للتعريف يصير المطوف عليه مرفقاً بالمطوف باعتبار أنهما كشيء واحد ، ولكن هذا فيما يجوز أن يثبت في الذمة عند مباشرة السبب بذكر المطوف بالمطوف عليه كالكيل والوزون . فأما ما ليس بمقدر لا يثبت ديناً في الذمة بذكر المطوف [والمطوف^(١)] عليه مع إلحاق التفسير بالمطوف عليه ، ولكن يحتاج إلى ذكر شرائط آخر ، فلهذا لم نجعل المطوف عليه مفسراً بالمطوف هناك .

(١) زيادة من النسخين .

واتفقوا أنه لو قال لفلان على مائة وثلاثة دراهم أنه تلزمه الكل من الدراهم . وكذلك لو قال مائة وثلاثة أثواب أو ثلاثة أقراس أو ثلاثة أعبد ، لأنه عطف إحدى الجملتين على الأخرى ثم عقبهما بتفسير والمطف للاشتراك بين المطفوف والمطفوف عليه ، فالتفسير المذكور يكون تفسيراً لهما . وكذلك لو قال له على أحد وعشرون درهما فالكل دراهم ؛ لأنه عطف العدد المبهم على ما هو واحد مذكور على وجه الإبهام ، وقوله درهما مذكور على وجه التفسير فيكون تفسيراً لهما ، والاختلاف في قوله له مائة ودرهمان كالاختلاف في قوله ودرهم . وقد روى عن أبي يوسف أنه إذا قال له على مائة وثوب أو مائة وشاة فالمطفوف يكون تفسيراً للمطفوف عليه ، بخلاف ما إذا قال مائة وعبد لأن في قوله مائة ودرهم إنما جعلناه تفسيراً باعتبار أن المطفوف والمطفوف عليه كشيء واحد ؛ وهذا يتحقق في كل ما يحتمل القسمة فإن معنى الأثحاد بالمطف في مثله يتحقق ، فأما ما لا يحتمل القسمة مطلقاً كالعبد لا يتحقق فيه معنى الأثحاد بسبب العطف فلا يصير الجمل بالمطفوف فيه مفسراً ، والله أعلم .

باب النسخ جوازاً وتفسيراً

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الناس تكلموا في معنى النسخ لغة فقال بعضهم : هو عبارة عن النقل ، من قول القائل : نسخت الكتاب إذا نقله من موضع إلى موضع . وقال بعضهم : هو عبارة عن الإبطال ، من قولهم نسخت الشمس الظل : أى أبطلته . وقال بعضهم : هو عبارة عن الإزالة من قولهم نسخت الريح الآثار : أى أزالها . وكل ذلك مجاز لا حقيقة ؛ فإن حقيقة النقل أن تحول عين الشيء من موضع إلى موضع آخر ونسخ الكتاب لا يكون بهذه الصفة إذ لا يتمور نقل عين المكتوب من موضع إلى موضع آخر وإنما يتصور إثبات مثله في المثل الآخر . وكذلك في الأحكام فإنه لا يتمور نقل الحكم الذى هو منسوخ إلى ناسخه وإنما المراد إثبات مثله مشروفاً في المستقبل أو نقل التعبد من الحكم الأول إلى الحكم الثانى . وكذلك معنى الإزالة فإن إزالة الحجر عن مكانه لا يدم عينه وإنما عينه باق في المكان الثانى وبعد النسخ لا يبقى الحكم الأول ، ولو كان حقيقة النسخ الإزالة لكان يطلق هذا

الاسم على كل ما توجد فيه الإزالة وأحد لا يقول بذلك . وكذلك لفظ الإبطال فإن بالنص لا تبطل الآية وكيف تكون حقيقة النسخ الإبطال وقد أطلق الله تعالى ذلك في الإثبات بقوله تعالى : « إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون » فعرفنا أن الاسم شرعي عرفناه بقوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسأها نأت بخير منها أو مثلها » وأوجه ما قيل فيه إنه عبارة عن التبديل من قول القائل نسخت الرسوم : أى بدلت برسوم آخر . وقد استبعد هذا المعنى بعض من صنف في هذا الباب من مشايخنا وقال : في إطلاق لفظ التبديل إشارة إلى أنه رفع الحكم المنسوخ وإقامة النسخ مقامه ، وفي ذلك إيهام البداء والله تعالى يتعالى عن ذلك . قال رضى الله عنه : وعندى أن هذا سهو منه وعبارة التبديل منصوص عليه في القرآن ، قال تعالى : « وإذا بدلنا آية مكان آية » وإذا كان اسم النسخ شرعياً معلوماً بالنص فجعله عبارة عما يكون معلوماً بالنص أيضاً يكون أولى الوجوه . ثم هو في حق الشارع بيان محض ؛ فإن الله تعالى عالم بمقائق الأمور لا يعزب عنه مثقال ذرة ، ثم إطلاق الأمر بشيء يومئذ بقاء ذلك على التأييد من غير أن تقطع القول به في زمن من ينزل عليه الوحي ، فكان النسخ بياناً لمدة الحكم المنسوخ في حق الشارع وتبديلاً لذلك الحكم بحكم آخر في حقنا على ما كان معلوماً عندنا لو لم ينزل النسخ ، بمنزلة القتل فإنه انتهاء الأجل في حق من هو عالم بمواقب الأمور . لأن القتل ميت بأجله بلا شبهة ، ولكن في حق القاتل جعل فعله جناية على معنى أنه يعتبر في حقه حتى يستوجب به القصاص وإن كان ذلك موتاً بالأجل المنصوص عليه في قوله تعالى : « فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » ومن فهم معنى التبديل بهذه الصفة عرف أنه ليس فيه من إيهام البداء شيء .

ثم المذهب عند المسلمين أن النسخ جائز في الأمر والنهي الذي يجوز أن يكون ثابتاً ويجوز أن لا يكون على ما بينه في فصل محل النسخ ، وعلى قول اليهود النسخ لا يجوز أصلاً . وهم في ذلك فريقان : فريق منهم يأبى النسخ عقلاً ، وفريق يأبى جوازاً سمياً وتوقيفاً . وقد قال بعض من لا يمتد بقوله من المسلمين إنه لا يجوز النسخ أيضاً ، وربما قالوا لم يرد النسخ في شيء أصلاً . ولا وجه للقول الأول إذا كان القائل ممن يعتد الإسلام ؛ فإن شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ناسخة لما قبلها

من الشرائع فكيف يتحقق هذا القول منه مع اعتقاده لهذه الشريعة . والثاني باطل نصاً ؛ فإن قوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها » وقوله : « وإذا بدلنا آية مكان آية » نص قاطع على جواز النسخ ، وانتساح التوجه إلى بيت المقدس بفرضية التوجه إلى الكعبة أمر ظاهر لا ينكره عاقل ؛ فقول من يقول لم يوجد باطل من هذا الوجه . فأما من قال من اليهود إنه لا يجوز بطريق التوقيف استدلال بما يروي عن موسى صلى الله عليه وسلم أنه قال : تمسكوا بالسبت مادامت السموات والأرض . وزعموا أن هذا مكتوب في التوراة عندهم ، وقالوا قد ثبت عندنا بالطريق الموجب للعلم وهو خبر التواتر عن موسى صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن شريعتي لا تنسخ كما تزعمون^(١) أنتم أن ذلك ثبت عندكم بالنقل المتواتر عن تزعمون أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم . وبهذا الطريق طعنوا في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم ، وقالوا من أحل العمل في السبت لا يجوز تصديقه ولا يجوز أن يأتي بمعجزة تدل على صدقه . ومن أنكروا منهم ذلك عقلاً قال الأمر بالشيء دليل على حسن الأمور به ، والنهي عن الشيء دليل على قبح النهي عنه ، والشيء الواحد لا يجوز أن يكون حسناً وقبيحاً ؛ فالقول بجواز النسخ قول بجواز البداء ، وذلك إنما يتصور ممن يجهل عواقب الأمور والله تعالى يتعالى عن ذلك ؛ يوضحه أن مطلق الأمر يقتضي التأيد في الحكم وكذلك مطلق النهي ، ولهذا حسن منا اعتقاد التأيد فيه فيكون ذلك بمنزلة التصريح بالتأيد ، ولو ورد نص بأن العمل في السبت حرام عليكم أبداً لم يجز نسخه بمد ذلك بحال ، فكذلك إذا ثبت التأيد بمقتضى مطلق الأمر إذ لو كان ذلك مؤقتاً كما قلتم لكان تمام البيان فيه بالتنصيص على التوقيت فما كان^(٢) يحسن إنطلاقه عن ذكر التوقيت وفي ذلك إيهام الخلل فيما بينه الله تعالى فلا يجوز القول به أصلاً .

وحجبتنا فيه من طريق التوقيف اتفاق الكل على أن جواز النكاح بين الإخوة والأخوات قد كان في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام ، وبه حصل التناسل ،

(١) وفي العثمانية والمندبية : تدمون .

(٢) وكان في الأصل : فكما يحسن ، وفي المندبية : فما كان يحسن ، وهو الصواب .

وقد^(١) انتسخ ذلك بعده ، وكذلك جواز الاستمتاع بمن هو بعض من المرء قد كان في شريعته ؛ فإن حواء رضى الله عنها خلقت منه وكان يستمتع بها ثم انتسخ ذلك الحريم حتى لا يجوز لأحد أن يستمتع بمن هو بعض منه بالكاح نحو ابنته ؛ ولأن اليهود مقررون بأن يعقوب عليه السلام حرم شيئاً من الطعومات على نفسه ، وأن ذلك صار حراماً عليهم كما أخبرنا الله تعالى به في قوله : « كل الطعام كان حلالاً لبي إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه » الآية ، والنسخ ليس إلا تحريم المباح أو إباحة الحرام ، وكذلك العمل في السبت كان مباحاً قبل زمن موسى عليه السلام فإنهم يوافقوننا على أن حرمة العمل في السبت من شريعة موسى ، وإنما يكون من شريعته إذا كان ثبوتها بنزول الوحي عليه ، فأما إذا كان ذلك قبل شريعته على هذا الوجه أيضاً فلا فائدة في تخصيصه أنه شريعته ، فإذا جاز ثبوت الحرمة في شريعته بعد ما كان مباحاً جاز ثبوت الحل في شريعة نبي آخر قامت الدلالة على صحة نبوته . ومن حيث المقول الكلام من وجهين : أحدهما أن النسخ في المشروعات التي يجوز أن تكون مشروعا ويجوز أن لا تكون ، ومعلوم أن هذه المشروعات شرعها الله تعالى على سبيل الابتلاء لمباده حتى يمير^(٢) المطيع من العاصي . ومعنى الابتلاء يختلف باختلاف أحوال الناس ، وباختلاف الأوقات ؛ فإن في هذا الابتلاء حكمة بالغة وليس ذلك إلا منفعة للعباد في ذلك عاجلاً أو آجلاً ؛ لأن الله تعالى يتعالى عن أن يلحقه الضرر والمنافع ، وما لا منفعة فيه أصلاً يكون عبثاً ضدّاً للحكمة ، ثم قد تكون المنفعة في إثبات شيء في وقت وفي نفيه في وقت آخر كما يجاب الصوم في النهار إلى غروب الشمس أو طلوع الفجر كما هو مذهبهم ، ونفى الصوم بعد ذلك ، ويختلف ذلك باختلاف أحوال الناس كوجوب اعتزال المرأة في حالة الحيض وانتفاء ذلك بعدما طهرت ؛ ألا ترى أنه لو نص على ذكر الوقت فيه بأن قال حرمت عليكم العمل في السبت ألف سنة ثم هو مباح بعد ذلك كان مستقيماً وكان معنى الابتلاء فيه متحققاً ولم يكن فيه من معنى البداء شيء ، فكذلك عند إطلاق اللفظ في التحريم . ثم النسخ بعد ذلك إذا انتهت مدة التحريم الذي كان معلوماً عند

(١) وفي الثانية والمندية : ثم انتسخ .

(٢) وفي الثانية والمندية : يتبزر .

الشارع حين شرعه لا يكون فيه من معنى البداء شيء بل يكون امتحاناً للمخاطبين في الوقتين جميعاً ، وهو بمنزلة تبديل الصحة بالمرض والمرض بالصحة ، وتبديل الغنى بالفقر والفقر بالثنى ؛ فإن ذلك ابتلاء بالطريق الذي قلنا إليه أشار الله تعالى فيما أنزله على نبيينا صلى الله عليه وسلم وقال : « إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه » والثاني أن النسخ بيان مدة بقاء الحكم وذلك غيب عنا لو بينه لنا في وقت الأمر كان حسناً لا يشوبه من معنى القبح شيء فكذلك إذا بينه بعد ذلك بالنسخ . وإنما قلنا ذلك لأن النسخ إنما يكون فيما يجوز أن يكون مشروعاً ويجوز أن لا يكون مشروعاً ومع الشرع مطلقاً يحتمل أن يكون موقفاً ويحتمل أن يكون مؤبداً احتمالاً على السواء ؛ لأن الأمر يقتضى كونه مشروعاً من غير أن يكون موجياً بقاءه مشروعاً وإنما البقاء بعد الثبوت بدليل آخر سبق أو بعدم الدليل المزيل ، فأما أن يكون ذلك واجباً بالأمر فلا ؛ لأن إحياء الشريعة بالأمر به كإحياء الشخص وذلك لا يوجب بقاءه وإنما يوجب وجوده ، ثم البقاء بعد ذلك بإبقاء الله تعالى إياه أو بانعدام سبب الفناء ، فكما أن الإمامة بعد الإحياء لا يكون فيه شيء من معنى القبح ، ولا يكون دليل البداء والجهل بمواقب الأمور بل يكون ذلك بياناً لمدة بقاء الحياة التي كان معلوماً عند الخالق حين خلقه وإن كان ذلك غيباً عنا فكذلك النسخ في حكم الشرع .

فإن قيل : فلي هذا بقاء الحكم قبل أن يظهر ناسخه لا يكون مقطوعاً به لأنه ما لم يكن هناك دليل موجب له لا يكون مقطوعاً به ولا دليل سوى الأمر به . قلنا : أما في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذلك نقول بقاءه بعد الأمر إنما يكون باستصحاب الحال لجواز نزول الوحي بما ينسخه وبين^(١) به مدة بقاءه إلا أن الواجب علينا التمسك بما ظهر عندنا لا بما هو غيب عنا ، فالظاهر لنا مدة البقاء بنزول الناسخ يلزمنا العمل به ، وكذلك بعد نزول الناسخ قبل أن يعلم المخاطب به . وهو نظير حياة المفقود بعد ما غاب عنا فإنه يكون ثابتاً باستصحاب الحال لا بدليل موجب لبقائه حياً ، ولسكننا نجمله في حكم الأحياء بناء على ما ظهر لنا حتى يتبين انتهاء مدة حياته بظهور موته ؛ فأما بعد وفاة الرسول عليه السلام

(١) ول الثانية والهندية : فتبين .

فلم يبق احتمال النسخ وصار البقاء ثابتاً بدليل مقطوع به وهو أن النسخ لا يكون إلا على لسان من ينزل عليه الوحي ، ولا توم لذلك بعد ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فإن قيل : فعلى هذا لا يكون النسخ في أصل الأمر لأن الحكم الثابت بالأمر غير الأمر فبيان مدته لا يثبت بتبديل الأمر بالنهي . قلنا : وهكذا نقول فإنه ليس في النسخ تعرض للأمر بوجه من الوجوه بل للحكم الثابت به ظاهراً بناء على ما هو معلوم لنا ؛ فإنه كان يجوز البقاء بمد هذه المدة باعتبار الإطلاق الذي كان عندنا . فأما في حق الشارع فهو بيان مدة الحكم كما كان معلوماً له حقيقة ولا يتحقق منه توم التعرض للأمر ولالحكم كالإماتة بعد الإحياء فإنه بيان المدة من غير أن يكون فيه تعرض لأصل الإحياء ولا لما يمتنى عليه من مدة البقاء ، فاعتبار ما هو ظاهر لنا يكون فيه تبديل صفة الحياة بصفة الوفاة ، وإنما تتحقق المناقاة بين القبح والحسن في محل واحد في وقت واحد ، فأما في وقتين ومحلين فلا يتحقق ذلك ؛ ألا ترى أنه لا يتوجه الخطاب على من لا يعقل من صبي أو مجنون ثم يتوجه عليه الخطاب بمد ما عقل ويكون كل واحد منهما حسناً لاختلاف الوقت أو لاختلاف المحل . وهذا لأن أحوالنا تتبدل فيكون^(١) النسخ تبديلاً بناء على ما يتبدل من أحوالنا من العلم مدة البقاء والجهل به لا يكون مؤدياً إلى الجمع بين صفة القبح والحسن والله يتعالى عن ذلك ، فكان في حقه بياناً محضاً لمدة بقاء المشروع بمنزلة المنصوص عليه حين شرعه . وما استدلوا به من السمع لا يكاد يصح عندنا بمد ما ثبت رسالة رسل بعد موسى عليه السلام بالآيات المعجزة ، والدلائل القاطمة . ودعواهم أن ذلك في التوراة غير مسموعة منهم ؛ لأنه ثبت عندنا على لسان من ثبتت رسالته أنهم حرفوا التوراة وزادوا فيها ونقصوا ، ولأن كلام الله تعالى لا يثبت إلا بالنقل المتواتر وذلك لا يوجد في التوراة بمد ما فعل بختنصر بنى إسرائيل ما فعل من القتل الذريع وإحراق أسفار التوراة . وفي المسألة كلام كثير بين أهل الأصول ، ولكننا اقتصرنا هنا على قدر ما يتصل بأصول الفقه ، والمقصود من بيان هذه المسألة هنا ما يترتب عليها من أصول الفقه ، والله الموفق للإتمام .

(١) وفي الهندية : فتكون النسخ .

فصل في بيان محل النسخ

فد بينا أن جواز النسخ مختص بما يجوز أن يكون مشروعاً ويجوز أن لا يكون مشروعاً وهو مما يحتمل التوقيت نصاً مع كونه مشروعاً ؛ لأنه بيان مدة بقاء الحكم وبعد انتهاء المدة لا يبقى مشروعاً فلا بد من أن يكون فيه احتمال الوصفين . وبهذا البيان يظهر أنه إذا كان مؤقتاً فلا بد من أن يكون محتملاً للتوقيت نصاً ، وفي هذا بيان أنه ليس في أصل التوحيد احتمال النسخ بوجه من الوجوه ؛ لأن الله تعالى بأسمائه وصفاته لم يزل كان ولا يزال يكون ، ومن صفاته أنه صادق حكيم عالم بمخائيق الأمور فلا احتمال للنسخ في هذا بوجه من الوجوه ؛ ألا ترى أن الأمر بالإيمان بالله وكتبه ورسله لا يحتمل التوقيت بالنص ، وأنه لا يجوز أن يكون غير مشروع بحال من الأحوال . وعلى هذا قال جمهور العلماء لانسخ في الأخبار أيضاً ؛ يعنون في معاني الأخبار واعتقاد كون الخبر به على ما أخبر به الصادق الحكيم ، بخلاف ما يقوله بعض أهل الزيغ من احتمال النسخ في الأخبار التي تكون في المستقبل ؛ لظاهر قوله تعالى : « يحو الله ما يشاء ويثبت » ولكننا نقول : الأخبار ثلاثة : خبر عن وجود ما هو ماض وذلك ليس فيه احتمال التوقيت ولا احتمال أن لا يكون موجوداً ، وخبر عما هو موجود في الحال وليس فيه هذا الاحتمال أيضاً ، وخبر عما هو كائن في المستقبل نحو الإخبار بقيام الساعة وليس فيه احتمال ما بيننا من التردد فتجوز النسخ في شيء من ذلك يكون قولاً بتجوز الكذب والتلطف على الخبر به ؛ ألا ترى أنه لا يستقيم أن يقال اعتقدوا الصدق في هذا الخبر إلى وقت كذا ثم اعتقدوا فيه الكذب بعد ذلك . والقول بجواز النسخ في معاني الأخبار يؤدي إلى هذا لا محالة ، وهو البداء والجهل الذي تدعيه اليهود في أصل النسخ . فأما قوله تعالى : « يحو الله ما يشاء ويثبت » فقد فسره الحسن رضي الله عنه بالإحياء والإماتة . وفسره زيد بن أسلم رضي الله عنه قال : « يحو الله ما يشاء » مما أنزله من الوحي « ويثبت » بإنزال الوحي فيه . فعلى هذا يتبين أن المراد ما يجوز أن يكون مؤقتاً أو أن المراد التلاوة ، ونحن نجوز ذلك في الأخبار أيضاً بأن تترك التلاوة فيه حتى يندرس وينعدم حفظه من قلوب العباد كما في السكتب المتقدمة ، وإنما

لا يجوز ذلك في معاني الأخبار على ما قررنا . وإنما محل النسخ الأحكام المشروعة بالأمر والنهي مما يجوز أن لا يكون مشروعاً ويجوز أن يكون مشروعاً مؤقتاً . وذلك ينقسم أربعة أقسام : قسم منه ما هو مؤبد بالنص ، وقسم منه ما يثبت التأيد فيه بدلالة النص ، وقسم منه ما هو مؤقت بالنص . فهذه الأقسام الثلاثة ليس فيها احتمال النسخ أيضاً ، وإنما احتمال النسخ في القسم الرابع وهو المطلق الذي يحتمل أن يكون مؤقتاً ويحتمل أن يكون مؤبداً احتمالاً على السواء .

فأما بيان القسم الأول في قوله تعالى : « وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة » ففيه تنصيص على التأيد ، وكذلك في قوله تعالى : « خالدن فيها أبداً » لأن بعد التنصيص على التأيد بيان التوقيت فيه بالنسخ لا يكون إلا على وجه البداء وظهور الغلط ، والله تعالى يتعالى عن ذلك .

وما ثبت التأيد فيه بدلالة النص فيآنه في الشرائع بعد ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم مستقراً عليها فإنه ليس فيها احتمال النسخ ؛ لأن النسخ لا يكون إلا على لسان من ينزل عليه الوحي ، وقد ثبت بدليل مقطوع به أن رسول الله خاتم النبيين وأنه لا نسخ لشريعته فلا يبق احتمال النسخ بعد هذه الدلالة فيما كان شريعة له حين قبض . ونظيره من المخلوقات الدار الآخرة فقد ثبت بدليل مقطوع به أنه لا فناء لها .

وأما القسم الثالث : فيآنه في قول القائل : أذنت لك في أن تتعلم كذا إلى مائة سنة ؛ فإن النهى قبل مضي تلك المدة يكون من باب البداء ، ويتبين به أن الإذن الأول كان غلطاً منه لجهله بماقبة الأمر ، والنسخ الذي يكون مؤدياً إلى هذا لا يجوز القول به في أحكام الشرع ، ولم يرد شرع بهذه الصفة .

فأما القسم الرابع : فيآنه في العبادات المفروضة شرعاً عند أسباب جعلها الشرع سبباً لذلك فإنها تحتمل التوقيت نفاً يعنى في الأداء اللازم باعتبار الأمر ، وفي الأسباب التي جعلها الله تعالى سبباً لذلك ؛ فإنه لو قال جعلت زوال الشمس سبباً لوجوب صلاة الظهر عليكم إلى وقت كذا كان مستقبياً ، ولو قال جعلت شهود الشهر سبباً لوجوب الصوم عليكم إلى وقت كذا كان مستقبياً . وهذا كله في الأصل مما يجوز أن يكون

مشروعاً ويجوز أن لا يكون فكان النسخ فيه بياناً لمدة بقاء الحكم وذلك جائز باعتبار ما بينا من المعنيين : أحدهما أن معنى الابتلاء والمنفعة للعباد في شيء يختلف باختلاف الأوقات واختلاف الناس في أحوالهم . والثاني أن دليل الإيجاب غير موجب للبقاء بمنزلة البيع يوجب الملك في المبيع للمشتري ولا يوجب بقاء الملك بل بقاؤه بدليل آخر مبقٍ أو بعدم دليل المزيل وهو موجب الثمن في ذمة المشتري ولا يوجب بقاء الثمن في ذمته لا محالة ، ولا يكون في النسخ ترضاً للأمر ولا للحكم الذي هو موجب ، وامتناع جواز النسخ فيما تقدم من الأقسام كان لاجتماع معنى القبح والحسن ، وإنما يتحقق ذلك في وقت واحد لا في وقتين ، حتى إن ما يكون حسناً لمينه لا يجوز أن يكون قبيحاً لمينه بوجه من الوجوه .

فإن قيل : أليس أن الخليل صلى الله عليه وسلم أمر بذبح ولده وكان الأمر دليلاً على حسن ذبحه ثم انتسخ ذلك فكان منهيًا عن ذبحه مع قيام الأمر حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه ، ولا شك أن النهي عن ذبح الولد الذي به يثبت الانتساخ كان دليلاً على قبحه وقد قلتم باجتماعهما في وقت واحد . قلنا : لا كذلك فإننا لا نقول بأنه انتسخ الحكم الذي كان ثابتاً بالأمر ، وكيف يقال به وقد سماه الله محققاً رؤياه بقوله تعالى : « وناديناه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا » : أى حققت ما أمرت به . وبعد النسخ لا يكون هو محققاً ما أمر به ، ولكننا نقول الشاة كانت فداء كما نص الله عليه في قوله : « وفديناه بذبح عظيم » على معنى أنه يقدم على الولد في قبول حكم الوجوب بعد أن كان الإيجاب بالأمر مضافاً إلى الولد حقيقة ، كمن يرى سهماً إلى غيره فيفديه آخر بنفسه بأن يتقدم عليه حتى ينفذ فيه بعد أن يكون خروج السهم من الرامي إلى المحل الذي قصده ، وإذا كان فداء من هذا الوجه كان هو ممثلاً للحكم الثابت بالأمر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه ؛ لأن ذلك يبتنى على النهي الذي هو ضد الأمر ، فلا يتصور اجتماعهما في وقت واحد .

فإن قيل : فإيش الحكمة في إضافة الإيجاب إلى الولد إذا لم يجب به ذبح الولد ؟ قلنا : فيه تحقيق معنى الابتلاء في حق الخليل عليه السلام حتى يظهر منه الاتقياد والاستسلام والصبر على ما به من حرقة القلب على ولده ، وفي حق الولد بالصبر والمجاهدة على معرفة الذبح إلى حال المكاشفة . وفيه إظهار معنى الكرامة والفضيلة

للخليل عليه السلام بالإسلام لرب العالمين ، وللولد بأن يكون قرباناً لله ، وإليه أشار الله تعالى في قوله : « فلما أسلما » ثم استقر حكم الوجوب في الشاة بطريق الفداء للولد كما قال : « وفديناه بذبح عظيم » والفداء اسم لما يكون واجباً بالسبب الموجب للأصل فيه يتبين انعدام النسخ هنا لانعدام ركنه فإنه بيان مدة بقاء الواجب وحين وجبت الشاة فداء كان الواجب قائماً والولد حرام الذبح ؛ ففرقنا أنه لا وجه للقول بأنه كان نسخاً .

ثم على مذهب علمائنا يجوز نسخ الأخف بالأثقل كما يجوز نسخ الأثقل بالأخف . وذكر الشافعي في كتاب الرسالة أن الله تعالى فرض فرائض أثبتها وأخرى نسخها رحمة وتخفيفاً لمباده ، فزعم بعض أصحابه أنه أشار بهذا إلى وجه الحكمة في النسخ . وقال بعضهم بل أراد به أن الناسخ أخف من المنسوخ وكان لا يجوز نسخ الأخف بالأثقل ، واستدلوا فيه بقوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها » وبالتفاهق ليس المراد أن الناسخ أفضل من المنسوخ ؛ ففرقنا أن المراد أنه خير من حيث إنه أخف ، وعليه نص في موضع آخر فقال : « الآن خفف الله عنكم » الآية . ولكننا نستدل بقوله : « يحجو الله ما يشاء ويثبت » فالتقييد بكون الناسخ أخف من المنسوخ يكون زيادة على هذا النص من غير دليل ، ثم المعنى الذي دل على جواز النسخ وهو ما أشرنا إليه من الابتلاء والنقل إلى ما فيه منفعة لنا عاجلاً أو آجلاً لا يفصل بينهما ؛ فقد يكون المنفعة تارة في النقل إلى ما هو أخف على البدن ، وتارة في النقل إلى ما هو أشق على البدن ؛ ألا ترى أن الطبيب ينقل المريض من الغذاء إلى الدواء تارة ، ومن الدواء إلى الغذاء تارة بحسب ما يطم من منفعته فيه . ثم هو بيان مدة بقاء الحكم على وجه لو كان مقروناً بالأمر لكان صحيحاً مستقيماً وفي هذا لا فرق بين الأثقل والأخف ، ولا حجة لهم في قوله : « الآن خفف الله عنكم » فإن النسخ في ذلك الحكم بعينه كان نقلاً من الأثقل إلى الأخف ، وهذا يدل على أن كل نسخ يكون بهذه الصفة ؛ ألا ترى أن حد الزنا كان في الابتداء هو الحبس والأذى باللسان ثم انتسخ ذلك بالجلد والرجم . ولا شك أن الناسخ أثقل على البدن . وجاء عن معاذ بن عمر رضي الله عنهم في قوله تعالى « وأن تصوموا خير لكم » أن حكمه كان هو التخيير للصحيح بين الصوم والفدية ثم انتسخ ذلك بفرضية الصوم عزماً بقوله تعالى « فن شهد منكم الشهر فليصمه » وانتسخ حكم إباحة الخمر بالتحريم وهو أشق على

البدن . ثم لاشك أنه قد افترض على العباد بعض ما كان مشروعا لا بصفة الفرضية وإلزام ما كان مباحا يكون أشق لا محالة . وبهذا يتبين أنه ليس المراد من قوله : « نأت بخير منها » الأخف على البدن ؛ فإن الحج ما كان لازما قبل نزول قوله تعالى : « والله على الناس حج البيت » وكان كل مسلم مندوبا إلى أدائه ثم صار الأداء لازما بهذه الآية وهذا أشق على البدن ؛ يوضحه أن ترك الخروج للحج يكون أحف على البدن من الخروج ، ولا إشكال أن الخروج إلى أداء الحج بعد التمكن خير من الترك . فهذا يتبين ضعف استدلالهم .

فصل في بيان شرط النسخ

قال رضى الله عنه : اعلم بأن شرط جواز النسخ عندنا هو التمكن من عقد القلب ، فأما الفعل أو التمكن من الفعل فليس بشرط ، وعلى قول المعتزلة التمكن من الفعل شرط . وحاصل المسألة أن النسخ بيان لمدة عقد القلب والعمل بالبدن تارة ، ولأحدهما وهو عقد القلب على الحكم تارة ، فكان عقد القلب هو الحكم الأصلي فيه ، والعمل بالبدن زيادة يجوز أن يكون النسخ بيانا للمدة فيه ويجوز أن لا يكون عندنا . وعلى قولهم النسخ يكون بيانا لمدة الحكم في حق العمل به وذلك لا يتحقق إلا بعد الفعل أو التمكن منه حكما ؛ لأن الترك بعد التمكن فيه تفریط من العبد فلا ينعدم به معنى بيان مدة العمل بالنسخ . قالوا لأن العمل هو المقصود بالأمر والنهي ؛ ألا ترى أن ورودها بذكر الفعل معنى قول القائل افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا . وتحقيق معنى الابتلاء في الفعل أيضا ؛ فمرفنا أنه هو المقصود والنسخ قبل التمكن من الفعل لا يكون إلا بطريق البداء ؛ ألا ترى أن الإنسان يقول قد أمرت عبدي أن يفعل كذا ثم بدا لي فنهيته عنه . وهذا لأنه إنما ينتهى عما أمر بفعله قبل التمكن من الفعل بأن يظهر له من حال الأمور به مالم يكن معلوما حين يأمره به لعلنا أنه بالأمر إنما طلب من الأمور إيجاد الفعل بعد التمكن منه لاقبله ، إذ التكليف لا يكون إلا بحسب الوسع ، والبداء على الله تعالى لا يجوز ؛ يقرر أن القول بجواز النسخ قبل التمكن يؤدي إلى أن يكون الشيء الواحد حسنا وقبيحا في وقت واحد ؛ لأن الأمر دليل على حسن فعل الأمور به عند الإمكان ، والنهي قبل التمكن

دليل على قبح فعله في ذلك الوقت بمينه ؛ يوضحه أن النسخ بيان مدة بقاء الحكم على وجه يجوز أن يكون مقروناً بالأمر ولهذا جاز النسخ في الأمر والنهي دون الخبر والنسخ قبل التمكن لا يصح مقروناً بالأمر ؛ فإنه لا يستقيم أن يقول افعل كذا إلى أن لا يكون متمكناً منه ثم لا يفعله بعد ذلك ؛ فمرفنا أن النسخ قبل التمكن لا يجوز . وحجتنا في ذلك الحديث المشهور « إن الله تعالى فرض على عباده خمسين صلاة » في ليلة المراج ، ثم اتسخ ما زاد على الخمس لسؤال رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان ذلك نسخاً قبل التمكن من الفعل إلا أنه كان بعد عقد القلب عليه ، فرسول الله صلى الله عليه وسلم هو الأصل لهذه الأمة ولا شك أنه عقد قلبه على ذلك ، ولا معنى لقولهم إن الله تعالى ما فرض ذلك عزماً وإنما جعل ذلك إلى رأى رسوله ومشيئته ؛ لأن في الحديث أن رسول الله عليه السلام سأل التخفيف عن أمته غير مرة وما زال يسأل ذلك ويبيحه ربه إليه حتى انتهى إلى الخمس ، فقيل له : لو سألت التخفيف أيضاً فقال : « أنا أستحي من ربي » وفي هذا بيان أنه لم يكن ذلك مفوضاً إلى اختياره بل كان نسخاً على وجه التخفيف بسؤاله بمد الفرضية . ومنهم من استدل بقوله : « قدموا بين يدي نجواكم صدقة » إلى قوله « فإذا لم تفعلوا وتاب الله عليكم » فإن هذا نسخ الأمر قبل الفعل ، ولكنهم يقولون كان هذا النسخ بمد التمكن من الفعل وإن كان قبل مباشرة الفعل ولا خلاف في جواز ذلك ، والأصح هو الأول ؛ ولأن النسخ جائز بمد وجود جزء مما تناوله الأمر بالفعل ؛ فإن قول القائل افعلوا كذا في مستقبل أعماركم يجوز نسخه بالنهي عنه بعد مضي جزء من العمر ، ولولا النسخ لكان أصل الكلام متناولاً لجميع العمر ، فبالنسخ^(١) يتبين أنه كان المراد الابتلاء بالفعل في ذلك الجزء خاصة ولا يتوهم فيه معنى البداء أو الجهل بماقبة الأمر ، فكذلك النسخ بمد عقد القلب على الحكم ، واعتقاد الحقيقة فيه قبل التمكن من العمل يكون بياناً أن المراد كان عقد القلب عليه إلى هذا الوقت واعتقاده الفرضية^(٢) فيه دون مباشرة العمل ، وإنما يكون مباشرة العمل مقصوداً لمن ينتفع به ، والله يتعالى عن ذلك ، وإنما المقصود فيها يأمر الله به عباده الابتلاء ، والابتلاء بمزيمة القلب

(١) وفي الهندية : وبالنسخ .

(٢) وفي الهندية : واعتقاده الفرضية .

واعتماد الحقيقة لا يكون دون الابتلاء بالعمل وربما يكون ذلك أهم ؛ ألا ترى أن في التشابه ما كان الابتلاء إلا بعقد القلب عليه واعتقاد الحقيقة فيه . وكذلك في المجمل الذي لا يمكن العمل به إلا بعد البيان يكون الابتلاء قبل البيان بعقد القلب عليه واعتقاد الحقيقة فيه ويكون ذلك حسناً لا يشوبه من معنى القبح شيء ، فكذلك الأمر الذي يرد النسخ عقبيه قبل التمكن من الفعل ؛ ويمتد هذا بإحياء الشخص ، فقد تبين انتهاء مدة حياته بالموت قبل أن يصير منتفعاً بحياته إما في بطن أمه بأن يفصل ميتاً أو بعد الانفصال قبل أن ينتفع بحياته ، وأحد لا يقول إنه يتمكن فيه معنى البدء أو إنه يجتمع فيه معنى الحسن والقبح ؛ يوضحه أن الواحد منا قد يأمر عبده ومقصوده من ذلك أن يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده له ثم ينهيه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل أن يتمكن من مباشرة الفعل ، ولا يجمل ذلك دليل البدء منه وإن كان ممن يجوز عليه البدء ، فلأن لا يجمل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقيقة موهما للبدء في حق من لا يجوز عليه البدء أولى ، وإنما يجتمع الحسن والقبح في شيء واحد إذا كان مأموراً به ومنهياً عنه في وقت واحد وذلك لا يكون ، مع أن الحسن مطلقاً ما حسنه الشرع ، والقبح ما قبحه الشرع ؛ يقرر أن تمام الحسن على ما يزعمون إنما يظهر عند مباشرة العمل والإطلاق يقتضى صفة الكمال ، ثم بالاتفاق يجوز النسخ بعد التمكن من الفعل قبل حقيقة الفعل ؛ لأن معنى الحسن فيه كامل من حيث عقد القلب واعتقاد الحقيقة فيه فكذلك قبل التمكن ، ولا نقول بأن مثل هذا البيان لا يجوز مقروناً بالأمر فإنه لو قال افعل كذا في وقت كذا [إن لم أنسخه عنك كان ذلك أمراً مستقيماً بمنزلة قوله افعل كذا في وقت كذا^(١)] إن تمكنت منه ، وتكون الفائدة في الحال هو القبول بالقلب واعتقاد الحقيقة فيه ، فكذلك يجوز مثله بعد الأمر بطريق النسخ ؛ والله الموفق .

فصل في بيان الناسخ

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الحجج أربعة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ،

(١) زيادة من العنانية .

والقياس . ولا خلاف بين جمهور العلماء في أنه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس ، وكان ابن سريج من أصحاب الشافعي يجوز ذلك ، والأنطاطى من أصحابه كان يقول لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز بقياس مستخرج من الأصول ، وكل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ الكتاب به ، وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به ؛ لأن هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ، ونسخ السنة بالسنة ، فثبوت الحكم يمثل هذا القياس في الحقيقة يكون محالاً به على الكتاب والسنة . وهذا قول باطل بانفاق الصحابة ؛ فقد كانوا مجمعين على ترك الرأي بالكتاب والسنة ، حتى قال عمر رضى الله عنه في حديث الجنين : كدنا أن نقضى فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال على رضى الله عنه : لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره ولكنى رأيت رسول الله يمسح على ظاهر الخف دون باطنه . ولأن القياس كيفما كان لا يوجب العلم فكيف ينسخ به ما هو موجب للعلم قطعاً ، وقد بينا أن النسخ بيان مدة بقاء الحكم وكونه حسناً إلى ذلك الوقت ، ولا مجال للرأى في معرفة انتهاء وقت الحسن ، وما ادعاه من أن هذا الحكم يكون ثابتاً بالكتاب فكلام ضعيف ؛ فإن الوصف الذى به يرد الفرع إلى الأصل النصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بأنه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص ، وأحد من القائسين لا يقول بأن حكم الربا فيما عدا الأشياء الستة يكون ثابتاً بالنص الذى فيه ذكر الأشياء الستة .

وأما النسخ بالإجماع فقد جوزه بعض مشايخنا بطريق أن الإجماع موجب علم اليقين كالنص فيجوز أن يثبت النسخ به ، والإجماع في كونه حجة أقوى من الخبر المشهور ، وإذا كان يجوز النسخ بالخبر المشهور كما أشرنا إليه في الزيادة على النص فجوازه بالإجماع أولى . وأكثرهم على أنه لا يجوز ذلك ؛ لأن الإجماع عبارة عن اجتماع الآراء على شيء ، وقد بينا أنه لا مجال للرأى في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى ، ثم أوان النسخ حال حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتفاقنا على أنه لا نسخ بعده ؛ وفي حال حياته ما كان ينعقد الإجماع بدون رأيه ، وكان الرجوع إليه فرضاً ، وإذا وجد البيان منه فالموجب للعلم قطعاً هو البيان المسموع

منه ، وإنما يكون الإجماع موجباً للعلم بعده ولا نسخ بعده ؛ فعرفنا أن النسخ
بدليل الإجماع لا يجوز .

ثم الأقسام بعد هذا أربعة : نسخ الكتاب بالكتاب ، ونسخ السنة بالسنة ،
ونسخ الكتاب بالسنة ، ونسخ السنة بالكتاب . ولا خلاف بين العلماء في جواز
القسمين الأولين ، ويختلفون في القسمين الآخرين . فمئذنا يجوز نسخ الكتاب
بالسنة المتواترة أو المشهورة على ما ذكره الكرخي عن أبي يوسف أنه يجوز
نسخ الكتاب بمثل خبر السح على الخفين وهو مشهور ، وكذلك يجوز نسخ
السنة بالكتاب . وعلى قول الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ولا نسخ
السنة بالكتاب ؛ فإنه قال في كتاب الرسالة : وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا ينسخها إلا سنة كما لا ينسخ الكتاب إلا الكتاب . فن أصحابه من يقول مراده
نفي الجواز ، ومنهم من يقول مراده نفي الوجود : أى لم يوجد في الشريعة نسخ
الكتاب بالسنة ولا نسخ السنة بالكتاب . فيحتاج إلى إثبات الفصلين بالحجة .
فأما هو احتج بقوله تعالى : « قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع
إلا ما يوحى إلى » وفى هذا تنصيص على أنه كان متبعاً لكل ما يوحى^(١) إليه
ولم يكن مبدلاً لشيء منه والنسخ تبديل ، قال تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم
ولعلمهم يتفكرون » فأخبر أنه مبين لما هو المنزل حتى يعمل الناس بالمنزل
بعد ما تبين لهم بيانه ، وفى تجويز نسخ الكتاب بالسنة رفع هذا الحكم ؛ لأن
العمل بالناسخ يكون ، فإذا كان الناسخ من السنة لا يكون العمل به عملاً بالمنزل .
وقوله تعالى : « ولعلمهم يتفكرون » : أى يتفكرون فى المنزل ليعملوا به بعد بيانه ،
وفى الناسخ مع المنسوخ التفكير فى التاريخ بينهما ليجمع المتقدم منسوخاً بالتأخر
لا فى المنزل ليعمل به ، وقال تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها
أو مثلها » ولا شك أن السنة لا تكون مثلاً للقرآن ولا خيراً منه ، والقرآن كلام
الله غير محدث ولا مخلوق وهو معجز ، والسنة كلام مخلوق وهو غير معجز .
فعرفنا أن نسخ الكتاب لا يجوز بالسنة ، وقال عليه السلام : « إذا روى لكم

(١) فى الصّانبة والمهندبة : أوحى .

عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله ، فا وافق كتاب الله فاقبلوه ، وما خالف كتاب الله فردوه » ومع هذا البيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف يجوز نسخ الكتاب بالسنة؟! ولأن ما قلته أقرب إلى صيانة رسول الله عن طعن الطاعنين فيه ، وبالتفاق يجب المصير. فى باب بيان أحكام الشرع إلى طريق يكون أبعد عن الطعن^(١) فيه . وبيان ذلك أنه إذا جاز منه أن يقول ما هو مخالف للنزل فى الظاهر على وجه النسخ له فالطاعن يقول هو أول قائل وأول عامل بخلاف ما يزعم أنه أنزل إليه فكيف يعتمد قوله فيه ! وإذا ظهر منه قول ثم قرأ ما هو مخالف لما ظهر منه من القول فالطاعن يقول قد كذبه ربه فيما قال فكيف نصدقه ؟ وإلى هذا أشار الله تعالى فى قوله : « وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر » ثم نفى عنه هذا الطعن بقوله : « قل نزله روح القدس من ربك بالحق » فى هذا بيان أنه ليس فى نسخ الكتاب بالكتاب تمرىضه للطعن ، وفى نسخ الكتاب بالسنة تمرىضه للطعن من الوجه الذى قاله الطاعنون ، فىجب سد هذا الباب لملنا أنه مصون عما يؤم الطعن فيه . واستدل على نفى جواز نسخ [السنة^(٢)] بالكتاب بقوله : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » والسنة شيء فىكون الكتاب تبياناً لحكمه لا رافعا له ، وذلك فى أن يكون مؤبداً إن كان موافقاً ومبيناً للخطأ فيها إن كان مخالفاً ، ولهذا لا يجوز إلا عند وروده ليكون بياناً محضاً ؛ فإن رسول الله كان لا يقر على الخطأ ، والبيان المحض ما يكون مقارناً ؛ ولأن النبي عليه السلام إذا أمر بشيء وتقرر ذلك فقد توجه علينا الأمر من الله تعالى بتصديقه فى ذلك واتباعه ، فلا يجوز القول بأن ينزل فى القرآن بمد ذلك ما يكون مخالفاً له حقيقة أو ظاهراً ؛ فإن ذلك يؤدى إلى القول بأنه لا يفترض تصديقه فيما يخبر به لجواز أن ينزل القرآن بخلافه وذلك خلاف النص وخلاف قول المسادين أجمع ؛ يقرره أن السنة نوع حجة لإثبات حكم الشرع ، والكتاب كذلك ، وحجج الشرع لا تتناقض وإنما يتأيد نوع منها بنوع

(١) وفى الهنذية : طعن الطاعن فيه .

(٢) زيادة من المثانية والهنذية .

آخر ؛ لأن في التناقض ما يؤدي إلى تنفير الناس عن قبوله ، وما يستدل به على أنه من عند غير الله ، قال تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » فهذا يتبين أن أحد النوعين يتأيد بالآخر ، ولا يتمكن فيما بين النوعين تناقض ، والقول بجواز نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة يؤدي إلى هذا .

وحججتنا في ذلك من أصحابنا من استدل بقوله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين » ففي هذا تنصيص على أن الوصية للوالدين والأقربين فرض ثم انتسخ ذلك بقوله عليه السلام : « لا وصية لوارث » وهذه سنة مشهورة . ولا يجوز أن يقال إنما انتسخ ذلك بآية الموارث لأن فيها إيجاب حق آخر لهم بطريق الإرث وإيجاب حق بطريق الإرث لا ينافي حقاً آخر ثابتا بطريق آخر ، وبدون المنافة لا يثبت النسخ . ولا يجوز أن يقال لعل ناسخه مما أنزل في القرآن ولكن لم يبلغنا لانتساخ تلاوته مع بقاء حكمه ؛ لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى القول بالوقف في جميع أحكام الشرع ؛ فإنه يقال : ما من حكم إلا ويتم فيه أن يكون ناسخه قد نزل ثم لم يبلغنا لانتساخ تلاوته ، ومع ذلك يؤدي هذا إلى مذهب الروافض ؛ فإنهم يقولون قد نزلت آيات كثيرة فيها تنصيص على إمامة عليٍّ ولم يبلغنا ذلك ، ويقولون إن لظاهر ما نزل من القرآن باطناً لا نقله وقد كان يعقله رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهل بيته ، فيزعمون أن كثيراً من الأحكام قد خفي علينا ويجب الرجوع فيها إلى أهل البيت للوقوف على ذلك ؛ وقد أجمع المسلمون على بطلان القول بهذا ، فكل سؤال يؤدي إلى القول بذلك فهو ساقط . ولكن هذا الاستدلال مع هذا ليس بقوى من وجهين : أحدهما أن في آية الموارث تنصيماً على ترتيب الإرث على وصية منكورة ، فإنه قال : « من بعد وصية يوصى بها أو دين » والتي كانت مفروضة من الوصية هي الوصية الممهودة المعرفة بالآلف واللام ؛ فإنه قال : « الوصية للوالدين » فلو كانت تلك الوصية باقية عند زول آية الموارث لكان فيها ترتيب الميراث على الوصية الممهودة ، وفي التنصيص على ترتيب الإرث على

وصية مطلقة دليل نسخ الوصية المهددة ؛ لأن الإطلاق بعد التقييد نسخ كما أن التقييد بعد الإطلاق نسخ . والثاني أن النسخ في الشرع نوعان : أحدهما إثبات الحكم مبتدأ على وجه يكون دليلاً على انتهاء الوقت في حكم كان قبله . والثاني نسخ بطريق التحويل للحكم من شيء إلى شيء ، بمنزلة تحويل فرض التوجه عند أداء الصلاة من بيت المقدس إلى الكعبة ، وانتساح الوصية للوالدين والأقربين بآية الميراث من النوع الثاني ؛ فإن الله تعالى فوض بيان نصيب كل فريق^(١) إلى من حضره الموت على أن يراعى الحدود في ذلك ، ويبين حصة كل واحد منهم بحسب قرابته ، ثم تولى بيان ذلك بنفسه في آية الميراث ، وإليه أشار في قوله تعالى : « يوصيكم الله » وإنما تولى بيانه بنفسه لأن الموصى ربما كان يقصد إلى المضارة في ذلك ، وإلى ذلك أشار في قوله تعالى : « غير مضار وصية من الله » وربما كان لا يحسن التدبير في مقدار ما يوصى لكل واحد منهم يجمله فيبين الله تعالى نصيب كل واحد منهم على وجه يتيقن بأنه هو الصواب وأن فيه الحكمة البالغة ، وإلى ذلك أشار في قوله تعالى : « لا تدرون أيهم أقرب لكم نعماً » وما هذا إلا نظير من أمر^(٢) غيره بإعتاق عبده ثم يعتمه بنفسه فينتهي به حكم الوكالة لما باشره الموكل بنفسه ، فهنا حين بين الله تعالى نصيب كل قريب لم يبق حكم الوصية إلى الوالدين والأقربين لحصول المقصود بأقوى الطرق ، وإليه أشار النبي عليه السلام بقوله : « إن الله تعالى أعطى كل ذي حق حقه ، ألا لا وصية لوارث » وكان النسخ بهذا الطريق بمنزلة الحوالة ؛ فإن الدين إذا تحول من ذمة إلى ذمة حتى اشتغلت الذمة الثانية به فرغ منه الذمة الأولى وإن لم يكن بين وجوب الدين في اليمين معنى المناقاة كما يكون بطريق الكفالة . ولكننا نقول بهذا الطريق يجوز أن يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والأقربين ، فأما انتهاء حكم جواز الوصية لهم لا يثبت بهذا الطريق ؛ ألا ترى أن بالحوالة وإن لم يبق الدين واجباً في الذمة الأولى فقد بقيت الذمة عملاً صالحاً لوجوب الدين فيها ، وليس من ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم

(١) وفي الثمانية والهندية : قريب .

(٢) من يأمر في الثمانية والهندية .

انتفاء الجواز كالوصية للأجانب . فمرفنا أنه إنما انتسخ انتفاء وجوب الوصية لهم لضرورة نفي أصل الوصية لهم وذلك ثابت بالسنة ، وهو قوله عليه السلام « لا وصية لوارث » فمن هذا الوجه يتقرر الاستدلال بهذه الآية .

ومنهم من استدل بحكم الحبس في البيوت والأذى باللسان في حق الزاني ، فإنه كان بالكتاب ثم انتسخ بالسنة ، وهو قوله عليه السلام « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ، والثيب بالثيب جلد مائة - رجم بالحجارة » وهذا ليس بقوى أيضاً ؛ فقد ثبت برواية عمر رضى الله عنه أن الرجم مما كان يتلى في القرآن على ما قال : لولا أن الناس يقولون إن عمر زاد في كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها البتة . الحديث ، وإنما كان هذا نسخ الكتاب بالكتاب . ثم الآية التي فيها بيان حكم الحبس والأذى باللسان فيها بيان توقيت ذلك الحكم بما هو مجمل وهو قوله تعالى : « أو يجعل الله لمن سبيلاً » وإنما بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك المجمل ، وإليه أشار في قوله عليه السلام « خذوه عنى قد جعل الله لمن سبيلاً » ولا خلاف أن بيان المجمل في كتاب الله تعالى بالسنة يجوز .

ومنهم من استدل بقوله تعالى : « فأآتوا الذين ذهب أزواجهم مثل ما أنفقوا » فإن هذا حكم منصوص في القرآن ، فقد انتسخ وناسخه لا يتلى في القرآن ، فمرفنا أنه ثابت بالسنة . وهذا ضعيف أيضاً . وبين أهل التفسير كلام فيما هو المراد بهذه الآية ، وأثبت ما قيل فيه أن من ارتدت زوجته وهربت إلى دار الحرب فقد كان على المسلمين أن يمينوه من الغنيمة بما يندفع به الخسران عنه ، وذلك بأن يطوه مثل ما ساق إليها من الصداق ، وإلى ذلك وقعت الإشارة في قوله تعالى : « فما قبتم » أى عاقبتهم المشركين بالسبي والاسترقاق واغتنام أموالهم . وكان ذلك بطريق الندب على سبيل المساواة^(١) ولم ينتسخ هذا الحكم . فهذا تبين أنه لا يؤخذ نسخ حكم ثابت بالكتاب بحكم هو ثابت بالسنة ابتداءً ، وإنما يؤخذ من ذلك الزيادة بالسنة على الحكم الثابت بالكتاب ، نحو ما ذهب إليه الشافعي في ضم التغريب إلى الجلد

(١) وفي الثمانية : المواصلة .

في حد البكر؛ فإنه أثبتته بقوله: « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام »
ومثل هذه الزيادة عندنا نسخ وعنده بيان بطريق التخصيص ولا يكون نسخاً .
فلى هذا ، الكلام يتنى على ذلك الأصل . وسنقرر هذا بعد هذا .

ثم الحجة لإثبات جواز نسخ الكتاب بالسنة قوله تعالى : « وأزلنا إليك
الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » فإن المراد بيان حكم غير متلو في الكتاب
مكان حكم آخر ، وهو متلو على وجه يتبين به مدة بقاء الحكم الأول وثبوت
حكم الثاني ، والنسخ ليس إلا هذا . والدليل على أن المراد هذا لا ما توهمه الخصم
في بيان الحكم المنزل في الكتاب أنه قال تعالى : « ما نزل إليهم » ولو كان المراد
الكتاب لقال ما نزل إليك كما قال تعالى : « بلغ ما أنزل إليك من ربك »
والنزل إلى الناس الحكم الذي أمروا باعتقاده والمعمل به ، وذلك يكون تارة بوحى
متلو ، وتارة بوحى غير متلو ، وهو ما يكون مسموعاً من رسول الله صلى الله
عليه وسلم مما يقال إنه سنته ، فقد ثبت بالنص أنه كان لا يقول ذلك إلا بالوحى
قال تعالى : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى » ومعنى قوله : « لعلهم
يتفكرون » : أى يتفكرون في حجج الشرع ليقفوا بتفكيرهم على الحكمة البالغة
في كل حجة ، أولي معرفوا الناسخ من المنسوخ . ووجه الحكمة في تبديل المنسوخ
بالناسخ ما يترتب عليه من المنافع للمخاطبين في الدنيا والآخرة ، أو يتبين لهم إرادة
اليسر والتوسعة للأمر عليهم ، أو ما يكون لهم فيه من عظيم الثواب ، وفي هذا
كله لا فرق بين ما يكون ثبوته بوحى متلو وبين ما يكون ثبوته بوحى غير متلو ،
وفى تلامن الآية إشارة إلى ما قلنا فإنه قال تعالى : « قل ما يكون لى أن أبدله من
تلقاه نفسى إن أنبع إلا ما يوحى إلى » فعرفنا أن المراد بيان أنه لا يبدل شيئاً
من تلقاه نفسه بناء على متابعة الهوى وإنما يوحى إليه فيتبع ما يوحى إليه ويبينه
للناس فيما ليس بمنزل في القرآن ، ولكن العبارة فيه مفوض إلى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فيبينه بعبارة ، وهو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع
به بمنزلة الحكم المتلو في القرآن ، ودليل كونه مقطوعاً به ما قال إن تصديقنا

إياه فرض علينا من الله تعالى ، وكذلك اتباعه لازم بقوله تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » وقال تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » فهذا التقرير يتبين أن بالوحي الذي هو غير متلو [يجوز أن يتبين مدة بقاء الحكم المتلو كما يجوز أن يتبين ذلك بالوحي الذي هو متلو^(١)] والنسخ ليس إلا هذا ؛ ألا ترى أننا لو سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لحكم هو ثابت بوحي متلو : قد كان هذا الحكم ثابتاً إلى الآن وقد انتهى وقته فلا تعملوا به بعده ، يلزمنا تصديقه في ذلك والكف عن العمل به ، وتكفير من يكذبه في ذلك . فكذا إذا ثبت ذلك عندنا بالنقل المتواتر عنه .

فإن قيل : مع هذا في الآية إشارة إلى [أن رسول الله مبین للحكم وفي النسخ بيان حكم ورفع حكم مشروع وليس في الآية إشارة إلى^(٢)] أنه رافع لحكم ثابت بوحي متلو . قلنا : نحن نقول هو مبین ولكن في حق الحكم الأول مبین تأويلاً وتبليغاً وفي حق الحكم الثاني تبليغاً وتأويلاً . وبيان هذا أنا قد ذكرنا أن الدليل الموجب لثبوت الحكم وهو الوحي المتلو لا يكون موجياً بقاء الحكم والنسخ إنما يرتفع بقاء الحكم الأول ولم يكن ذلك ثابتاً بوحي متلو حتى يكون في بيانه رفع الحكم المتلو مع أنه ليس في النسخ رفع الحكم ولكنه بيان مدة بقاء الحكم ، ثم الوقت لا يبقى بمد مضى وقته كما لو كان التوقيت فيه مذكوراً في النص المثبت ، فإذن هذا التقرير يكون هو مبيناً للوقت فيما هو منزل .

فإن قيل : فعلى^(٣) هذا اختلاط البيان بالنسخ وبالافتقار بين البيان والنسخ فرق . قلنا : لا كذلك ؛ فإن كل واحد منهما في الحقيقة بيان إلا أن البيان المحض يجوز أن يكون مقترناً بأصل الكلام كدليل الخصوص في العموم فإنه لا يكون إلا مقارناً ، وبيان المجهل فإنه يجوز أن يكون مقارناً . فأما النسخ [بيان^(٤)] لا يكون

(١) ما بين المرابين زيادة من الثمانية والهندية .

(٢) ما بين المرابين زيادة من الفسخين .

(٣) وفي الثمانية والهندية : في هذا .

(٤) زيادة من الهندية .

إلا متأخراً . وبهذه العلامة يظهر الفرق بينهما ، فأما أن يكون النسخ غير البيان فلا .

فإن قيل : الحكم الثابت بالسنة يضاف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقال إنه سنته ، وما يكون طريقه الوحي فهو مضاف إلى الله تعالى كالثابت بالوحي المتلو ، ففي إضافته إلى رسول الله دليل على أنه ليس ببيان لما هو المنزل بطريق الوحي . وإذا تقرر هذا فنقول : في النسخ بيان انتهاء مدة كون الحكم حسناً عند الله تعالى وذلك مما لا يمكن معرفته إلا بوحي من الله ، فكيف يجوز إثبات نسخ الكتاب بالسنة ؟ قلنا : قد بينا أن ما بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما بينه عن وحي ، والإضافة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن العبارة في ذلك له ، فن هذا الوجه يقال إنه سنته . فأما حقيقة الحكم من الله تعالى وقف عليه رسول الله بطريق الوحي ثم بينه للناس . وبهذا يتبين أنه ما عرف انتهاء مدة الحسن في ذلك الحكم إلا بوحي من الله تعالى ، وما هو إلا نظير بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة الحياة لحي قد أحياء الله تعالى ، فإن أحداً لا يظن أنه بين ذلك من غير طريق الوحي ، وما كانت الإضافة إليه إلا نظير قوله تعالى : « أفرايتم ما تمنون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ؟ » فإن إضافة الإيمان إلى العباد لا يمنع القول بأن الشخص مخلوق خلقه الله تعالى ، فكذلك إضافة السنة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق أنه ظهر لنا بعبارته لا يكون دليلاً على أن الحكم غير ثابت بطريق الوحي من الله تعالى ، وكما أن الكتاب والسنة كل واحد منهما حجة موجبة للعلم فأيات الكتاب كلها حجة موجبة للعلم . ثم القول بجواز نسخ الكتاب بالكتاب لا يؤدي إلى القول بالتناقض في الحججة فكذلك في السنن ؛ فإن جواز نسخ السنة بالسنة لا يؤدي إلى التناقض وتطرق الطاعنين إلى الطعن في رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكذلك جواز نسخ الكتاب بالسنة لا يؤدي إلى ذلك بل يؤدي ذلك إلى تعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإلى قرب منزلته من حيث إن الله تعالى فوض بيان الحكم الذي هو وحي في الأصل إليه ليبينه بعبارته ، وجعل بعبارته من الدرجة ما يثبت به مدة الحكم الذي هو ثابت بوحي متلو حتى

يتبين به اتساخه . والدليل عليه أنه لا خلاف بيننا وبين الخصم على جواز نسخ التلاوة دون الحكم ، ونسخ تلاوة الكتاب إنما يكون بغير الكتاب ، إما بأن يرفع حفظه من القلوب ، أو لا يبقى أحد ممن كان يحفظه نحو صحف إبراهيم ومن تقدمه من الأنبياء عليهم السلام ، وهذا نسخ الكتاب بغير الكتاب ، وقد جاء في الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ في صلته سورة المؤمنين فأسقط منها آية ثم قال بمد الفراغ « ألم يكن فيكم أبي » فقال : نعم يا رسول الله . فقال : « هلا ذكرتنيها » فقال : ظننت أنها نسخت . فقال : « لو نسخت لأنبأتكم بها » فقد اعتقد نسخ الكتاب بغير الكتاب ولم ينكر ذلك عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإذا ثبت جواز نسخ التلاوة بغير الكتاب فكذلك جواز نسخ الحكم ؛ لأن وجوب التلاوة والعمل بحكمه كل واحد منهما حكم ثابت بالكتاب . والدليل على جواز نسخ الحكم الثابت بالكتاب بغيره أن قوله تعالى : « لا يحل لك النساء من بعد » قد اتسوخ باتفاق الصحابة ، على ما روى عن ابن عمر وعائشة رضي الله عنهما أنهما قالتا : ما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا حتى أبيع له النساء . وناسخ هذا لا يتلى في الكتاب ، فعرفنا أنهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغير الكتاب .

فأما قوله تعالى : « نأت بخير منها أو مثلها » فهو يخرج على ما ذكرنا من التقرير ؛ فإن كل واحد من الحكمين ثابت بطريق الوحي ، وشارعه علام الغيوب وإن كانت العبارة في أحدهما من حيث الظاهر لرسول الله ، فيستقيم إطلاق القول بأن الحكم الثاني مثل الأول أو خير منه على معنى زيادة الثواب والدرجة فيه ، أو كونه أيسر على العباد ، أو أجمع لمصالحهم عاجلاً وآجلاً ، إلا أن الوحي المتلو نظمه معجز والذي هو غير متلو نظمه ليس بمعجز ؛ لأنه عبارة مخلوق ، وهو عليه السلام وإن كان أفصح العرب فكلامه ليس بمعجز ؛ ألا ترى أنه ما تحدى الناس إلى الإتيان بمثل كلامه كما تحدى إلى الإتيان بمثل سورة من القرآن . ولكن حكم النسخ لا يختص بالمعجز ؛ ألا ترى أن النسخ يثبت بما دون الآية وبآية واحدة ، واتفاق العلماء على صفة الإيجاز في سورة وإن تكلموا فيما دون

السورة . فعرفنا أن حكم النسخ لا يختص بالمعجز . وما روى من قوله عليه السلام : « فاعرضوه على كتاب الله تعالى » فقد قيل هذا الحديث لا يكاد يصح ؛ لأن هذا الحديث بعينه يخالف لكتاب الله تعالى ، فإن في الكتاب فرضية اتباعه مطلقاً ، وفي هذا الحديث فرضية اتباعه مقيداً بأن لا يكون مخالفاً لما يتلى في الكتاب ظاهراً . ثم ولئن ثبت فالمراد أخبار الآحاد لا المسموع منه بعينه أو الثابت عنه بالنقل المتواتر ، وفي اللفظ ما دل عليه وهو قوله عليه السلام : « إذا روى لكم عنى حديث » ولم يقل إذا سمعتم منى ، وبه نقول إن بخبر الواحد لا يثبت نسخ الكتاب ؛ لأنه لا يثبت كونه مسموعاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم قطعاً ولهذا لا يثبت به علم اليقين ، على أن المراد بقوله : « وما خالف فردوه » عند التمازض إذا جهل التاريخ بينهما حتى لا يوقف على النسخ والنسوخ منهما فإنه يعمل بما في كتاب الله تعالى ، ولا يجوز ترك ما هو ثابت في كتاب الله نصاً عند التمازض ، ونحن هكذا نقول ، وإنما الكلام فيما إذا عرف التاريخ بينهما .

والدليل على جواز نسخ السنة بالكتاب قوله تعالى : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » فإن السنة شيء ومطلقها يحتمل التوقيت والتأييد فناسخها يكون مبيناً معنى التوقيت فيها ، والله تعالى بين أن القرآن تبيان لكل شيء فبه يظهر جواز نسخ السنة بالكتاب . والدليل عليه جواز نسخ السنة بالسنة ؛ فإن كل واحد منهما ثابت بوحى غير متلوّ فإذا جاز نسخ السنة بوحى غير متلوّ فلأن يجوز نسخها بوحى متلوّ كان أولى . والدليل على وجود ذلك أن النبي عليه السلام بعد ما قدم المدينة كان يصلى إلى بيت المقدس ستة عشر شهراً ، وهذا الحكم ليس يتلى في القرآن وإنما يثبت بالسنة ثم انتسخ بقوله تعالى : « قول وجهك شطر المسجد الحرام » .

فإن قيل : لا كذلك بل ثبوت هذا الحكم بالكتاب ، فإنه كان في شريعة من قبلنا ، وعندى شريعة من قبلنا تلزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخه ، وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى : « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » قلنا : هدى شريعة من قبلنا تلزمنا بطريق أنه تصير شريعة لنا بسنة رسول الله قولاً أو عملاً

فلا يخرج بهذا من أن يكون نسخ السنة بالكتاب ، مع أن الناسخ ما كان في شريعة من قبلنا قد ثبت بفعل رسول الله حين كان بمكة فإنه كان يصلي إلى الكعبة ، ثم بعد ما قدم المدينة لما صلى إلى بيت المقدس انتسخت السنة بالسنة ، ثم لما نزلت فرضية التوجه إلى الكعبة انتسخت السنة بالكتاب ، ولا خلاف أن ما كان في شريعة من قبلنا ثبت انتساحه في حقنا بقول أو فعل من رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه وهذا نسخ الكتاب بالسنة . والدليل عليه أن النبي عليه السلام صالح قريشاً عام الحديبية على أن يرد عليهم من جاء منهم مسلماً ثم انتسخ بقوله : « فلا ترجعوهن إلى الكفار » الآية ، وهذا نسخ السنة بالكتاب . وكذلك حكم إباحة الخمر في الابتداء فإنه كان ثابتاً بالسنة ثم انتسخ بالكتاب ، وهو قوله تعالى : « فاجتنبوه » وحكم حرمة الأكل والشرب والجماع بعد النوم في زمان الصوم كان ثابتاً بالسنة ثم انتسخ بقوله تعالى : « فالآن باثروهن » الآية . ولهذا أمثلة كثيرة .

وأما نسخ الكتاب بالكتاب فنحو وجوب الصفح والإعراض عن المشركين ؛ فإنه كان ثابتاً بالكتاب وهو قوله تعالى : « فاصفح الجليل » ثم انتسخ ذلك بالكتاب بقوله تعالى : « فاقتوا المشركين » وحرمة فرار الواحد مما دون المشرك من المشركين حكماً ثابتاً بالكتاب وهو قوله : « وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً » ثم انتسخ بالكتاب وهو قوله : « الآن خفف الله عنكم » .

وأما نسخ السنة بالسنة فبيانه فيما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها » فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه . « وكنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي أن تمسكوها فوق ثلاثة أيام فأمسكوا وادخروا ما بدا لكم » . « وكنت نهيتكم عن الشرب في الدّباء والحنتم والزفت فاشربوا في الظروف فإن الظروف لا تحمل شيئاً ولا تجرمه ، ولا تشربوا مسكراً » ثم إنما يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة أو المشهورة على وجه لو جهل التاريخ بينهما يثبت حكم التعارض . فأما بخبر الواحد لا يجوز النسخ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ لأن التعارض به لا يثبت بينه وبين الكتاب ؛ فإنه لا يعلم بأنه كلام رسول الله عليه السلام لتمكن الشبهة في طريق النقل ؛ ولهذا لا يوجب العلم ، فلا يتبين به أيضاً مدة بقاء الحكم الثابت بما يوجب علم اليقين . فأما في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم

قد كان يجوز أن يثبت نسخ الكتاب بخبر الواحد ؛ ألا ترى أن أهل قباء تحولوا في خلال الصلاة من جهة بيت المقدس إلى جهة الكعبة بخبر الواحد ولم ينكر عليهم ذلك رسول الله . وهذا لأن في حياته كان احتمال النسخ والتوقيت قائماً في كل حكم لأن الوحي كان ينزل حالاً فحالاً ، فأما بعده فلا احتمال للنسخ ابتداء . ولا بد من أن يكون ما يثبت به النسخ مستنداً إلى حال حياته بطريق لا شبهة فيه ، وهو النقل المتواتر أو ما يكون في حيز التواتر على الوجه الذي قررنا فيما سبق ، والله أعلم .

فصل في بيان وجوه النسخ

وهذه وجوه أربعة : نسخ التلاوة والحكم جميعاً ، ونسخ الحكم مع بقاء التلاوة ، ونسخ رسم التلاوة مع بقاء الحكم ، والنسخ بطريق الزيادة على النص .

فأما الوجه الأول : فنحو صحف إبراهيم ومن تقدمه من الرسل عليهم السلام ؛ فقد علمنا بما يوجب العلم حقيقة أنها قد كانت نازلة تقرأ ويعمل بها ، قال تعالى : « إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى » وقال تعالى : « وإنه لفي زبر الأولين » ثم لم يبق شيء من ذلك في أيدينا تلاوة ولا عملاً به فلا طريق لذلك سوى القول بانتساح التلاوة والحكم فيما يحتمل ذلك . وله طريقان : إما صرف الله تعالى عنها القلوب ، وإما موت من يحفظها من العلماء لا إلى خلف . ثم هذا النوع من النسخ في القرآن كان جائزاً في حياة رسول الله عليه السلام بقوله تعالى : « سنقرئك فلا تنسى ، إلا ما شاء الله » فالاستثناء دليل على جواز ذلك . وقال تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها » وقال : « ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك » فأما بعد وفاة الرسول^(١) عليه الصلاة والسلام لا يجوز هذا النوع من النسخ في القرآن عند المسلمين . وقال بعض الملحد من يتستر بإظهار الإسلام وهو قاصد إلى إفساده هذا جائز بعد وفاته أيضاً ، واستدل في ذلك بما روى أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان يقرأ لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم . وأنس رضي الله عنه كان يقول :

(١) وفي الثانية : رسول الله عليه السلام .

قرأنا في القرآن : بلغوا عنا قومنا أنا لقينا ربنا فرضى عنا وأرضانا . وقال عمر رضى الله عنه : قرأنا آية الرجم في كتاب الله ووعيناها . وقال أبو بن كعب : إن سورة الأحزاب كانت مثل سورة البقرة أو أطول منها . والشافعي لا يظن به موافقة هؤلاء في هذا القول ، ولكنه استدلل بما هو قريب من هذا في عدد الرضعات ، فإنه صحح ما يروى عن عائشة رضى الله عنها : وإن مما أنزل في القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس رضعات معلومات ، وكان ذلك مما يتلى في القرآن بصد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم — الحديث . والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى : « إنا نحن نزلنا الذكر ، وإنا له لحافظون » ومعلوم أنه ليس المراد الحفظ لديه ، فإن الله تعالى يتعالى من أن يوصف بالنسيان والنفلة ؛ فمرفنا أن المراد الحفظ لدينا ، فالنفلة والنسيان متوهم منا وبه ينعدم الحفظ إلا أن يحفظه الله عز وجل ؛ ولأنه لا يخلو شيء من أوقات بقاء الخلق في الدنيا عن أن يكون فيما بينهم ما هو ثابت بطريق الوحي فيما ابتلوا به من أداء الأمانة التي حملوها ؛ إذ العقل لا يوجب ذلك وليس به كفاية بوجه من الوجوه ، وقد ثبت أنه لا ناسخ لهذه الشريعة بوحى ينزل بعد وفاة رسول الله عليه السلام ، ولو جوزنا هذا في بعض ما أوحى إليه لوجب القول بتجاوز ذلك في جميعه فيؤدي إلى القول بأن لا يبقى شيء مما ثبت بالوحي بين الناس في [حال^(١)] بقاء التكليف ، وأى قول أقبح من هذا ! ومن فتح هذا الباب لم يأمن أن يكون بعض ما في أيدينا اليوم أو كله مخالف لشريعة رسول الله ، بأن نسخ الله ذلك بصد وألف بين قلوب الناس على أن أهمهم ما هو خلاف شريعته ؛ فلصيانة الدين إلى آخر الدهر أخبر الله تعالى أنه هو الحافظ لما أنزله على رسوله ، وبه يتبين أنه لا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الاندراست وذهاب حفظه من قلوب المباد ، وما ينقل من أخبار الآحاد شاذ لا يكاد يصح شيء منها ، ويحمل قول من قال في آية الرجم إنه في كتاب الله : أى في حكم الله تعالى ، كما قال تعالى « كتاب الله عليكم » : [أى حكم الله عليكم^(٢)] وحديث عائشة لا يكاد يصح

(١) زيادة من المثانية .

(٢) زيادة من المنتدبة .

لأنه قال في ذلك الحديث وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلنا بدفن رسول الله فدخل داجن البيت فأكله ، ومعلوم أن بهذا لا ينعدم حفظه من القلوب ، ولا يتعذر عليهم إثباته في صحيفة أخرى ؛ فمرفنا أنه لا أصل لهذا الحديث .

فأما الوجهان الآخران فهما جائزان في قول الجمهور من العلماء ، ومن الناس من يأتي ذلك . قالوا لأن المقصود بيان الحكم ، وإزالة التلوكان لأجله ، فلا يجوز رفع الحكم مع بقاء التلاوة لخلوه عما هو المقصود ؛ ولا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم ؛ لأن الحكم لا يثبت بدون السبب ولا يبقى بدون بقاء السبب أيضاً . ومنهم من يقول يجوز نسخ الحكم مع بقاء التلاوة ولا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم ؛ فإنه لا شك في وجوب الاعتقاد في التلو أنه قرآن وأنه كلام الله تعالى ، كيف يصح^(١) أن يعتقد فيه خلاف هذا في شيء من الأوقات والقول بنسخ التلاوة يؤدي إلى هذا ، فكان هذا نوعاً من الأخبار التي لا يجوز فيها النسخ .

فأما دليلنا على وجود نسخ الحكم مع بقاء التلاوة قوله تعالى : « فأسكوهن في البيوت » فإن الحبس في البيوت والأذى باللسان كان حد الزنا وقد انتسخ هذا الحكم مع بقاء التلاوة . وكذلك قوله تعالى : « متاعاً إلى الحول غير إخراج » فإن تقدير عدة الوفاة بحول كان منزلاً وانتسخ هذا الحكم مع بقاء التلاوة . وقوله تعالى : « فقدموا بين يدي نجواكم صدقة » فإن حكم هذا قد انتسخ بقوله : « فإذا لم تفعلوا وتاب الله عليكم » وبقية التلاوة . وحكم التخيير بين الصوم والفدية قد انتسخ بقوله « فليصمه » وبقية التلاوة وهو قوله : « وأن تصوموا خير لكم » والدليل على جواز ذلك أنه يتعلق بصيغة التلاوة حكمان مقصودان : أحدهما جواز الصلاة ، والثاني النظم المعجز ، وبعد انتساخ الحكم الذي هو العمل به يبقى هذان الحكمان وهما مقصودان ؛ ألا ترى أن بالمتشابهة في القرآن إنما يثبت هذان الحكمان فقط ، وإذا حسن ابتداء رسم التلاوة لهذين الحكمين فالبقاء أولى . وقد^(٢) بينا أن

(١) وفي الهندية : فكيف يصح .

(٢) وفي العثمانية والهندية : ثم قد .

الدليل الموجب لثبوت الحكم لا يكون موجباً للبقاء ، وبالاتساح إنما ينعدم بقاء الحكم ، وذلك ما كان مضافاً إلى ما كان موجباً لثبوت الحكم ، فانتهاه الحكم لا يمنع بقاء التلاوة من هذا الوجه .

وأما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فيبانه فيما قال علماؤنا : إن صوم كفارة اليمين ثلاثة أيام متتامة ، بقراءة ابن مسعود : فصيام ثلاثة أيام متتابعات . وقد كانت هذه قراءة مشهورة إلى زمن أبي حنيفة ولكن لم يوجد فيه النقل المتواتر الذي يثبت بمثله القرآن ، وابن مسعود لا يشك في عدالته وإتقانه ، فلا وجه لذلك إلا أن تقول كان ذلك مما يتلى في القرآن كما حفظه ابن مسعود رضى الله عنه ثم انتسخت تلاوته في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بصرف الله القلوب عن حفظها إلا قلب ابن مسعود ليكون الحكم باقياً بنقله ؛ فإن خبر الواحد موجب للعمل به وقراءته لا تكون دون روايته ، فكان بقاء هذا الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق . والدليل على جوازه ما بينا أن بقاء الحكم لا يكون ببقاء السبب الموجب له ، فانتساح التلاوة لا يمنع بقاء الحكم ؛ ألا ترى أن البيع موجب للملك ثم لو قطع المشتري ملكه بالبيع من غيره أو أزاله بالإعتاق لم ينعدم ذلك البيع ؛ لأن البقاء لم يكن مضافاً إليه . ثم قد بينا أن حكم تعلق جواز الصلاة بتلاوته وحرمة قراءته على الجنب والحائض مقصود ، وهو مما يجوز أن يكون موقتا ينتهي بمضى مدته فيكون نسخ التلاوة بيان مدة ذلك الحكم ، كما أن نسخ الحكم بيان المدة فيه ، وما توهمه بعضهم فهو غلط بين ، فإن بعد ما اعتقدنا في التلوُّ أنه قرآن وأنه كلام الله تعالى لا نعتقد فيه أنه ليس بقرآن وأنه ليس بكلام الله تعالى بحال من الأحوال ، ولكن بانتساح التلاوة ينتهي حكم تعلق جواز الصلاة به ، وحرمة قراءته على الجنب والحائض لضرورة أن الله تعالى رفع عنا تلاوته وحفظه وهو نظير ما يقول ؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ما قبض نعتقد فيه أنه رسول الله وأنه خاتم الأنبياء عليهم السلام على ما كان في حال حياته وإن أخرجه الله من بيتنا بانتهاء مدة حياته في الدنيا . وأيد جميع ما ذكرنا قوله تعالى : « ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك » ثم قد بينا أنه يجوز إثبات الحكم ابتداءً بوحى غير متلوٍّ فلأن يجوز بقاء الحكم بعد ما انتسخ حكم التلاوة من الوحي المتلوٍّ كان أولى .

وأما الوجه الرابع وهو الزيادة على النص فإنه بيان صورة ونسخ معنى عندنا سواء كانت الزيادة في السبب أو الحكم ، وعلى قول الشافعي هو بمنزلة تخصيص العام ولا يكون فيه معنى النسخ حتى جوز ذلك بخبر الواحد والقياس . وبيان هذا في النفي مع الجلد ، وقيد صفة الإيمان في الرقبة في كفارة الظهار والميمين . وجه قوله إن الرقبة اسم عام يتناول المؤمنة والكافرة ، فأخراج الكافرة منها يكون تخصيصاً لانسخاً بمنزلة إخراج بعض الأعيان من الاسم العام ؛ ألا ترى أن بني إسرائيل استوصفوا البقرة وكان ذلك منهم طلب البيان المحض دون النسخ ، وبمد ما بينها الله لهم امتثلوا الأمر المذكور في قوله : « إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » وهذا لأن النسخ يكون برفع الحكم المشروع وفي الزيادة تقرير الحكم المشروع وإلحاق شيء آخر به بطريق المحاورة ؛ فإن إلحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من أن يكون مشروعاً ، وإلحاق صفة الإيمان بالرقبة لا يخرج الرقبة من أن تكون مستحقة الاعتقاد في الكفارة . وهذا نظير حقوق العباد ؛ فإن من ادعى على غيره ألفاً وخمسةً وشهد له شاهدان بألف وآخران بألف وخمسة حتى قضى له بالمال كله كان مقدار الألف مقضياً به بشهادتهم جميعاً ، وإلحاق الزيادة بالألف في شهادة الآخر^(١) يوجب تقرير الأصل في كونه مشهوداً به لارفعه . فتبين بهذا أن الزيادة لا تتعرض لأصل الحكم المشروع فلا يكون فيها معنى النسخ بوجه من الوجوه . ثم قد يكون بطريق التخصيص وقد لا يكون ؛ ولهذا لا يشترط فيها أن تكون مقرونة بالأصل كما يشترط ذلك في دليل الخصوص ، وحاجتنا إلى إثبات أن ذلك ليس بنسخ وقد أثبتناه بما قررنا .

وحجبتنا في ذلك أن أكثر ما ذكره الخصم دليل على أن الزيادة بيان صورة ، ونحن نسلم ذلك ولكننا ندعى أنه نسخ معنى ، والدليل على إثبات ذلك أن ما يجب حقاً لله تعالى من عبادة أو عقوبة أو كفارة لا يحتمل الوصف بالتجزى وليس للبعض منه حكم الجلمة بوجه ؛ فإن الركعة من صلاة الفجر لا تكون فجراً والركعتين من صلاة الظهر في حق المقيم لا تكون ظهراً ، وكذلك المظاهر إذا صام شهراً ثم عجز فأطعم ثلاثين مسكيناً لا يكون مكفراً به بالإطعام

(١) كما في الأصول الثلاثة والصواب شهادة الآخرين أو الشهادة الأخرى ، والله أعلم

ولا بالصوم ، ولهذا قلنا : القاذف إذا جلد تسعة وسبعين سوطاً لا تسقط شهادته ؛ لأن الحد ثمانون سوطاً فبعضه لا يكون حداً . إذا تقرر هذا فنقول : الثابت بأية الزنا جلد^(١) وهو حد ، فإذا التحق النفي به يخرج الجلد من أن يكون حداً لأنه يكون بعض الحد حينئذ وبعض الحد ليس بحد ، بمنزلة بعض العلة فإنه لا يوجب شيئاً من الحكم الثابت بالعلة فكان نسخاً من هذا الوجه ، وكذلك في الرقبة فإن مع الإطلاق التكفير بتحرير رقبة ، وبمد القيد تحرير رقبة بعض ما يتأدى به الكفارة . فعرفنا أنه نسخ وبه فارق حقوق العباد ؛ فإنه مما يحتمل الوصف بالتجزى فيمكن أن يجعل إلحاق الزيادة به تقريراً للمزيد عليه ، حتى إن فيما لا يحتمل التجزى من حقوق العباد الحكم كذلك أيضاً ؛ فإن البيع لما كان عبارة عن الإيجاب والقبول لم يكن الإيجاب المحض يما ، ونكاح أربع نسوة لما كان موجباً حرمة النكاح عليه لا يثبت شيء من ذلك بنكاح امرأة أو مرأتين لأنه ليس بنكاح أربع نسوة ، وقد بينا في قصة بني إسرائيل أن ذلك كان بياناً بصورة وكان نسخاً معنى ، كما أشار إليه ابن عباس رضی الله عنهما بقوله : شددوا فشد الله عليهم . بدل عليه أن النسخ لبيان مدة بقاء الحكم وإثبات حكم آخر ، ثم الإطلاق ضد التقييد فكان من ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الإطلاق وذلك لا يكون إلا بعد انتهاء مدة حكم الإطلاق وإثبات حكم هو ضده وهو التقييد ، وإذا كان إثبات حكم غير الأول على وجه يعلم أنه لم يبق معه الأول نسخاً فإثبات حكم هو ضد الأول أولى أن يكون نسخاً بطريق المعنى ، وبه فارق التخصيص فإن التخصيص لا يوجب حكماً فيما تناوله العام غير الحكم الأول ، ولكن يبين أن العام لم يكن متناولاً لما صار مخصوصاً منه ؛ ولهذا لا يكون التخصيص إلا مقارناً ؛ يقرره أن التخصيص للإخراج والتقييد للإثبات ، وأى مشابهة تكون بين الإخراج من الحكم وبين إثبات الحكم . وهذا لأن الإطلاق يعدم صفة التقييد والتقييد إيجاد ذلك الوصف ، فبعد ما ثبت التقييد لا يتصور بقاء صفة الإطلاق ، ولا يكون الحكم ثابتاً لما تناوله صيغة الإطلاق، وإنما يكون ثابتاً بالقيد من اللفظ ، فأما العام إذا خص منه شيء يبق الحكم ثابتاً فيما وراءه بمقتضى لفظ العموم فقط ،

(١) في العثمانية والهندية : هو حد .

وإذا كان بقاء الحكم بما كان النص العام متناولاً له عرفنا أن التخصيص لا يكون تعرضاً لما وراء المخصوص بشيء . وبيان هذا أن قوله تعالى : « فاقتلوا المشركين » وإن خص منه أهل الذمة وغيرهم فن لا أمان له يجب قتله لأنه مشرك . وفي قوله : « فتحرير رقبة » إذا قيدنا بصفة الإيمان لا تتأدى الكفارة بما يتناوله اسم الرقبة بل بما يتناوله اسم الرقبة المؤمنة . فعرفنا أنه في معنى النسخ وليس بتخصيص ؛ ولأن التخصيص يصرف فيما كان اللفظ متناولاً له باعتبار دليل الظاهر لولا دليل المخصوص ، والتقييد تصرف فيما لم يكن اللفظ متناولاً له أصلاً لولا التقييد ؛ فإن اسم الرقبة لا يتناول صفتها من حيث الإيمان والكفر ، فعرفنا أنه نسخ والنسخ في الحكم الثابت بالنص لا يكون بخبر الواحد ولا بالقياس . وعلى هذا قلنا : لا تتمين الفاتحة للقراءة في الصلاة ركناً لأنه زيادة على ما ثبت بالنص ، ولا تثبت الطهارة عن الحدث شرطاً في ركن الطواف لأنه زيادة على النص ، ولا يثبت النفي حداً مع الجلد في زنا البكر لأنه زيادة ، ولا يثبت اشتراط صفة الإيمان في كفارة اليمين والظهار لأنه زيادة . وعلى هذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله : شرب القليل من الطلاء المثلث لا يكون حراماً لأن المحرم السكر بالنص ، وشرب القليل بعض الملة فيما يحصل به السكر فلا يكون مسكراً . وعلى هذا قال أصحابنا : إذا وجد المحدث من الماء مالا يكفيه لوضوئه أو الجنب مالا يكفيه لاغتساله فإنه يتيمم ولا يستعمل ذلك الماء ؛ لأن الواجب استعمال الماء الذي هو طهور ، وهذا بمنزلة بعض الملة في حكم الطهارة فلا يكون طهوراً فوجوده لا يمنع التيمم . وعلى هذا قلنا : إذا شهد أحد الشاهدين بالبيع بألف والآخر بالبيع بألف وخمسمائة لا تقبل الشهادة في إثبات المقد بألف وإن اتفق عليه الشاهدان ظاهراً لأن الذي شهد بألف وخمسمائة قد جمل الألف ببعض الثمن وانقاد البيع بجميع الثمن المسمى لا ببعضه ، فن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد لمقد آخر والألف المذكور في شهادة الثاني كان بحيث يثبت به المقد لولا وصل شيء آخر به بمنزلة التخيير في الطلاق والعتاق بصير شيئاً آخر إذا اتصل به التطبيق بالشرط فحكم الزيادة يكون بهذه الصفة أيضاً . والذي يقرر جميع ما ذكرنا أن النسخ إنما يثبت بما لو جهل التاريخ فيه كان معارضاً وهذا يتحقق في الإطلاق والتقييد ؛ فإنه لو جهل التاريخ بين النص المطلق والتقييد يثبت التعارض بينهما ، فعرفنا أنه عند معرفة التاريخ بينهما يكون

التقييد في النص المطلق نسخاً من حيث المعنى ، ويجوز أن يرد النسخ على ما هو ناسخ كما يجوز أن يرد النسخ على ما كان مشروعاً ابتداءً إذ المعنى لا يوجب الفرق بينهما . وبيان هذا فيما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أن حرمة مفادلة الأسير للثابت بقوله تعالى : « ما كان لنبي أن يكون له أسرى » قد انتسخ بقوله تعالى : « فإما مناً بعد وإما فداء » ثم قال السُّدِّي : هذا قد انتسخ بقوله تعالى : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » لأن سورة براءة من آخر ما نزل فكان ناسخاً للحكم الذي كان قبله . وكذلك حكم الحبس في البيوت والأذى باللسان في كونه حداً قد انتسخ بقوله عليه السلام : « خذوا عني » الحديث . ثم هذا الحكم انتسخ بنزول قوله تعالى : « فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » وبرجم النبي عليه السلام ماعز بن مالك رضى الله عنه ، واستقر الحكم على أن الحد الكامل في حق غير المحصن مائة جلدة وفي حق المحصن الرجم .

ومما اختلفوا في أنه نسخ أم لا حكم الميراث ، فقد كان التورث بالهلف والمهجرة ثابتاً في الابتداء ، قال تعالى : « والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم » وقال تعالى : « إن الذين آمنوا وهاجروا » إلى قوله : « أولئك بعضهم أولياء بعض ، والذين آمنوا ولم يهاجروا » الآية ، ثم انتسخ هذا عند بعض العلماء بنزول قوله تعالى : « وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين » الآية . ومنهم من قال : هذا ليس بنسخ ولكن هذا تقديم وارث على وارث فلا يكون نسخاً ، كتقديم الابن على الأخ في الميراث لا يكون نسخ التورث بالأخوة ، وتقديم الشريك على الجار في استحقاق الشفعة لا يكون نسخ حكم الشفعة بالجوار . والأصح أن نقول : هذا نسخ بعض الأحوال دون البعض ؛ فإن قوله تعالى : « فآتوهم نصيبهم » تنصيص على أن بالهلف يستحق النصيب من الميراث مع وجود القريب ، ثم انتسخ هذا الحكم بقوله تعالى : « وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » حتى لا يستحق بالهلف شيئاً مع وجود القريب أصلاً . ففرقنا أن هذا الحكم قد انتهى في هذه الحالة فكان نسخاً وإن كان

الإرث بهذا السبب باقياً في غير هذه الحالة ، وإلى ذلك أشار ابن مسعود رضي الله عنه في قوله : يا معشر همدان إنه ليس حتى من أحياء العرب أخرى أن يموت الرجل فيهم ولا يعرف له نسب منكم فإذا كان ذلك فليضع ماله حيث أحب . والله أعلم .

باب الكلام في أفعال النبي عليه السلام

اعلم بأن أفعاله التي تكون عن قصد تنقسم أربعة أقسام : مباح ، ومستحب ، وواجب ، وفرض . وهنا نوع خامس وهو الزلة ، ولكنه غير داخل في هذا الباب ؛ لأنه لا يصلح للاقتداء به في ذلك ، وعقد الباب لبيان حكم الاقتداء به في أفعاله ؛ ولهذا لم يذكر في الجملة ما يحصل في حالة النوم والإغماء لأن القصد لا يتحقق فيه فلا يكون داخلًا فيما هو حد الخطأ . وأما الزلة فإنه لا يوجد فيها القصد إلى عينها أيضا ، ولكن يوجد القصد إلى أصل الفعل . وبيان هذا أن الزلة أخذت من قول القائل : زل الرجل في الطين إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع ولا إلى الثبات بعد الوقوع ، ولكن وجد القصد إلى المشي في الطريق ، فمرفنا بهذا أن الزلة ما تتصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه ، ولكنه زل فاشتغل به عما قصد بعينه ، والمعصية عند الإطلاق إنما يتناول ما يقصده المباشر بعينه وإن كان قد أطلق الشرع ذلك على الزلة مجازا . ثم لا بد أن يقترن بالزلة بيان من جهة الفاعل أو من الله تعالى ، كما قال تعالى مخبراً عن موسى عليه السلام عند قتل القبطي : « هذا من عمل الشيطان » الآية ، وكما قال تعالى : « وعصى آدم ربه فغوى » الآية وإذا كان البيان يقترن به لا محالة علم أنه غير صالح للاقتداء به .

ثم اختلف الناس في أفعاله التي لا تكون عن سهو ولا من نتيجة الطبع على ما جبل عليه الإنسان ما هو موجب ذلك في حق أمته . فقال بعضهم : الواجب هو الوقف في ذلك حتى يقوم الدليل . وقال بعضهم : بل يجب اتباعه والاقتداء به في جميع ذلك إلا ما يقوم عليه دليل . وكان أبو الحسن الكرخي

رحمه الله يقول : إن علم صفة فعله أنه فعله واجباً أو ندباً أو مباحاً فإنه يتبع فيه بتلك الصفة ، وإن لم يعلم فإنه يثبت فيه صفة الإباحة ، ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتاً إلا بقيام الدليل . وكان الجصاص رحمه الله يقول بقول الكرخي رحمه الله إلا أنه يقول : إذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصاً . وهذا هو الصحيح .

فأما الواقفون احتجوا فقالوا : لما أشكل صفة فعله فقد تمذر اتباعه في ذلك على وجه الموافقة ؛ لأن ذلك لا يكون بالموافقة في أصل الفعل دون الصفة ؛ فإنه إذا كان هو فعل فعلاً نفلًا ونحن نفعله فرضاً يكون ذلك منازعة لا موافقة ، واعتبر هذا بفعل السحرة مع ما رأوه من الكليم ظاهراً فإنه كان منازعة منهم في الابتداء ، لأن فعلهم لم يكن بصفة فعله ، فمرفنا أن الوصف إذا كان مشكلاً لا يتحقق الموافقة في الفعل لا محالة ، ولا وجه للمخالفة فيجب الوقف فيه حتى يقوم الدليل . وهذا الكلام عند التأمل باطل ، فإن هذا القائل إن كان يمنع الأمة من أن يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على ذلك فقد أثبت صفة الحظر في الاتباع ، وإن كان لا يمنهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد أثبت صفة الإباحة ، فمرفنا أن القول بالوقف لا يتحقق في هذا الفصل .

وأما الفريق الثاني فقد استدلوا بالنصوص الموجبة للاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم في أقواله وأفعاله ، نحو قوله تعالى : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » وقوله تعالى : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول » ، وقوله تعالى : « فاتبعوني يحببكم الله » وقوله تعالى : « الذين يتبعون الرسول النبي الأمي » إلى قوله : « واتبعوه لعلكم تهتدون » وقوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » : أي عن ستمه وطريقته . وقال تعالى : « وما أمر فرعون برشيد » ففي هذه النصوص دليل على وجوب الاتباع علينا إلى أن يقوم الدليل بمنع من ذلك .

فأما الدليل لنا في هذا الفصل أن نقول : صح في الحديث أن النبي عليه

السلام خلع نعليه في الصلاة نخلع الناس نعالهم ، فلما فرغ قال : « مالكم خلعتم نعالكم » الحديث . فلو كان مطلق فعمله موجباً للمتابعة لم يكن لقوله : « مالكم خلعتم نعالكم » معنى . وخرج للتراوح ليلة أو ليلتين فلما قيل له في ذلك قال : « خشيت أن تكتب عليكم ولو كتبت عليكم ما قمت بها » فلو كان مطلق فعمله يلزمنا الاتباع له في ذلك لم يكن لقوله : « خشيت أن تكتب عليكم » معنى . ثم قد بينا أن الموافقة حقيقتها في أصل الفعل وصفته فمقد الإطلاق إنما يثبت القدر المتيقن به وهو صفة الإباحة ، فإنه يترتب عليه التمكن من إيجاد الفعل شرعاً ، فيثبت القدر المتيقن به (وهو صفة الإباحة^(١)) من الوصف ، ويتوقف ما وراء ذلك على قيام الدليل ، بمنزلة رجل يقول لغيره : وكتبتك بما لي فإنه يملك الحفظ ؛ لأنه متيقن لكونه مراد الموكل ، ولا يثبت ما سوى ذلك من التصرفات حتى يقوم الدليل ؛ يقرر ما ذكرنا أن الفعل قسمان : أخذ ، وترك . ثم أحد قسمي أفعاله وهو الترك لا يوجب الاتباع علينا إلا بدليل فكذلك القسم الآخر . وبيان هذا أنه حين كان الأمر مباحاً قد ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم شربها أصلاً ، ثم ذلك لا يوجب علينا ترك الشرب فيما هو مباح ؛ يوضحه أن مطلق فعله لو كان موجباً للاتباع لكان ذلك عاماً في جميع أفعاله ولا وجه للقول بذلك ؛ لأن ذلك يوجب على كل أحد أن لا يفارقه آناء الليل والنهار ليقف على جميع أفعاله فيقتدى به ؛ لأنه لا يخرج عن الواجب إلا بذلك ، ومعلوم أن هذا^(٢) مما لا يتحقق ولا يقول به أحد . فعرفنا أن مطلق الفعل لا يلزمنا اتباعه في ذلك . فأما الآيات ففي قوله : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » دليل على أن التأسي به في أفعاله ليس يوجب ؛ لأنه لو كان واجباً لكان من حق الكلام أن يقول عليكم ، ففي قوله « لكم » دليل على أن ذلك مباح لنا لا أن يكون لازماً علينا . والمراد بالأمر بالاتباع التصديق والإقرار بما جاء به ؛ فإن الخطاب بذلك لأهل الكتاب وذلك بين في سياق الآية ، والمراد بالأمر ما يفهم من مطلق لفظ الأمر عند

(١) هذه العبارة ساقطة من الثمانية والهندية .

(٢) وفي الثمانية : أن ذلك .

الإطلاق ، وقد تقدم بيان هذا في أول الكتاب . ثم قال الكرخي : قد ظهر خصوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم بأشياء لا اختصاصه بما لا شركة لأحد من أمته معه في ذلك ، فكل فعل يكون منه فهو محتسب للبرهان^(١) أن يكون هذا مما اختص هو به ويجوز أن يكون مما هو غير مخصوص به ، وعند احتمال الجانبين على السواء يجب الوقف حتى يقوم الدليل لتحقق المعارضة . ولكن الصحيح ما ذهب إليه الجصاص ؛ لأن في قوله تعالى : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » تنصيص على جواز التأسي به في أفعاله ، فيكون هذا النص معمولاً به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك ، وقد دل عليه قوله تعالى : « فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم » وفي هذا بيان أن ثبوت الحل في حقه مطلقاً دليل ثبوته في حق الأمة ؛ ألا ترى أنه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصاً به بقوله تعالى : « خالصة لك من دون المؤمنين » وهو النكاح بغير مهر ، فلو لم يكن مطلق فمعه دليلاً للأمة في الإقدام على مثله لم يكن لقوله : « خالصة لك » فائدة ؛ فإن الخصوصية تكون ثابتة بعبارة هذه الكلمة ، والدليل عليه أنه عليه السلام لما قال لعبد الله بن رواحة حين صلى على الأرض في يوم قد مطروا في السفر : « ألم يكن لك في أسوة ؟ » فقال : أنت تسمى في رقبة قد فككت وأنا أسى في رقبة لم يعرف فكاكها . فقال : « إني مع هذا أرجو أن أكون أخشاكم لله » ولما سألت امرأة أم سلمة عن القبلة للصائم فقالت : إن رسول الله عليه السلام يُقبَلُ وهو صائم . فقالت لسنا كرسول الله قد عُفِرَ له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، ثم سألت أم سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤالها فقال : « هلا أخبرتها أني أقبل وأنا صائم ؟ » فقالت : قد أخبرتها بذلك فقالت كذا . فقال : « إني أرجو أن أكون أتقاكم لله وأعطاكم بحمدوده » ففي هذا بيان أن اتباعه فيما يثبت من أفعاله أصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصاً بفعله ، وهذا لأن الرسل أئمة يقتدى بهم ، كما قال تعالى : « إني

(١) وفي النهاية والمندية : محصل الوصف يجوز .

جاعلك للناس إماماً » فالأصل في كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء بهم ، إلا ما يثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار أحوالهم وعلو منازلهم ، وإذا كان الأصل هذا ففي كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارناً به ؛ إذ الحاجة إلى ذلك ماسة عند كل فعل يكون [منهم^(١)] حكمه بخلاف هذا الأصل والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل النفي ، فترك بيان الخصوصية يكون دليلاً على أنه من جملة الأفعال التي هو فيها قدوة أمته .

فصل في بيان طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم في إظهار أحكام الشرع

قد بينا أنه كان يعتمد الوحي فيما بينه من أحكام الشرع . والوحي نوعان : ظاهر ، وباطن . فالظاهر منه قسمان : [أحدهما^(٢)] ما يكون على لسان الملك بما يقع في سمعه بعد علمه بالبلغ بأنه قاطعة ، وهو المراد بقوله تعالى : « قل نزله روح القدس من ربك بالحق » وبقوله تعالى : « إنه لقول رسول كريم » الآية ، والآخر ما يتضح له بإشارة الملك من غير بيان بكلام ، وإليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله : « إن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستوفى رزقها ، فاتقوا الله وأجروا في الطلب » والوحي الباطن هو : تأييد القلب على وجه لا يبقى فيه شبهة ولا معارض ولا مزاحم ، وذلك بأن يظهر له الحق بنور في قلبه من ربه يتضح له حكم الحادثة به ، وإليه أشار الله تعالى بقوله : « لتحكم بين الناس بما أراك الله » وهذا كله مقروناً بالابتلاء ، ومعنى الابتلاء هو : التأمل بقلبه في حقيقته حتى يظهر له ما هو المقصود ، وكل ذلك خاص لرسول الله تثبت به الحجية القاطعة ، ولا شركة للأمة في ذلك إلا أن يكرم الله به من شاء من أمته لحقه وذلك الكرامة للأولياء . وأما ما يشبه الوحي في تن رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو استنباط الأحكام من النصوص بالرأى

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

(٢) زيادة من الهندية .

والاجتهاد فإنما يكون من رسول الله بهذا الطريق ، فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على أنه يكون ثواباً لا محالة ، فإنه كان لا يقر على الخطأ فكان ذلك منه حجة قاطمة ، ومثل هذا من الأمة لا يجمل بمنزلة الوحي ؛ لأن المجتهد يخطئ ويصيب ، فقد علم أنه كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم من صفة الكمال ما لا يحيط به إلا الله ، فلا شك أن غيره لا يساويه في أعمال الرأي والاجتهاد في الأحكام . وهذا يبتنى على اختلاف العلماء في أنه عليه السلام هل كان يجتهد في الأحكام ويعمل بالرأى فيما لا نص فيه ؟ فأبى ذلك بعض العلماء وقال : هذا الطريق حظ الأمة ، فأما حظ رسول الله صلى الله عليه وسلم هو العمل بالوحي من الوجوه التي ذكرنا . وقال بعضهم : قد كان يعمل بطريق الوحي تارة وبالرأى تارة ، وبكل واحد من الطريقتين كان يبين الأحكام . وأصح الأقاويل عندنا أنه عليه السلام فيما كان يبتلى به من الحوادث التي ليس فيها وحى منزل كان ينتظر الوحي إلى أن تمضي مدة الانتظار ، ثم كان يعمل بالرأى والاجتهاد ويبين الحكم به فإذا أقر عليه كان ذلك حجة قاطمة للحكم .

فأما الفريق الأول فاحتجوا بقوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى » وقال تعالى : « قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلى » ولأنه لا خلاف أنه كان لا يجوز لأحد مخالفة رسول الله عليه السلام فيما بينه من أحكام الشرع ، والرأى قد يقع فيه الغلط في حقه وفي حق غيره ، فلو كان يبين الحكم بالرأى لكان يجوز مخالفته في ذلك كما في أمر الحرب ؛ فقد ظهر أنهم خالفوه في ذلك غير مرة واستصوبهم في ذلك ؛ ألا ترى أنه لما أراد النزول يوم بدر دون الماء قال له الخباب بن المنذر رضى الله عنه : إن كان عن وحي فسمعاً وطاعة ، وإن كان عن رأى فإنى أرى الصواب أن نزل على الماء وتتخذ الحياض ، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيه ونزل على الماء . ولما أراد يوم الأحزاب أن يعطى المشركين شطراً ثمار المدينة لينصرفوا قام سعد بن معاذ وسعد بن عباد رضى الله عنهما وقالوا : إن كان هذا عن وحي فسمعاً وطاعة ، وإن كان عن رأى فلا نعطيهم إلا السيف ، قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين فكانوا لا يطعمون

في ثمار المدينة إلا بشرى أو بقرى^(١) فإذا أعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم المدينة لا نعطيهم إلا السيف . ودل عليه السلام : « إني رأيت العرب قد رمتمكم عن قوس واحدة فأردت أن أصرفهم عنكم فإذا أبيتهم أنيتهم وذاك » ثم قال للذين جاءوا للصلح : « اذهبوا فلا نعطيكم إلا السيف » ولما قدم المدينة استفتح ما كانوا يصنعونه من تلقيح النخيل فهاهم عن ذلك فأحشفت وقال : « عهدى بشاركم بخلاف هذا » فقالوا : نهيتنا عن التلقيح وإنما كانت جودة الثمر من ذلك . قال : « أنتم أعلم بأمر دنياكم وأنا أعلم بأمر دينكم » فتبين أن الرأي منه كالرأى من غيره في احتمال الغلط ، وبالاتفاق لا يجوز مخالفته فيما ينص عليه من أحكام الشرع ، فمرفنا أن طريق وقوفه على ذلك ما ليس فيه توهم الغلط أصلاً وذلك الوحي ، ثم الرأي الذي فيه توهم الغلط إنما يجوز المصير إليه عند الضرورة وهذه الضرورة تثبت في حق الأمة لا في حقه ؛ فقد كان الوحي يأتيه في كل وقت ، وما هذا إلا نظير التحرى في أمر القبلة فإنه لا يجوز المصير إليه لمن كان بمكة معاًيناً للكعبة ، ويجوز المصير إليه لمن كان نائياً عن الكعبة ؛ لأن من كان معاًيناً فالضرورة المحوجة إلى التحرى لا تتحقق في حقه لوجود الطريق الذي لا يتمكن فيه تهمة الغلط وهو المعايينة ، وكذلك حال رسول الله صلى الله عليه وسلم في العمل بالرأى في الأحكام ؛ ولأنه عليه السلام كان ينصب أحكام الشرع ابتداء والرأى لا يصلح لنصب الحكم به ابتداء وإنما هو لتعمدية حكم النص إلى نظيره مما لا نص فيه كما في حق الأمة ؛ لأنه لا يجوز لأحد استعمال الرأي في نصب حكم ابتداء ، فمرفنا أنه إنما كان ينصب الحكم ابتداء بطريق الوحي دون الرأي ، وهذا لأن الحق في أحكام الشرع لله تعالى فإنما يثبت حق الله تعالى بما يكون موجباً للملم قطعاً والرأى لا يوجب ذلك ، وبه فارق أمر الحرب والشورى في المعاملات ؛ لأن ذلك من حقوق العباد ، فالمللوب به الدفع عنهم أو الجر إليهم فيما تقوم به مصالحهم ، واستعمال الرأي جائز في مثله لحاجة العباد إلى ذلك ؛ فإنه ليس في وسعهم فوق ذلك ، والله تعالى يتعالى عما يوصف به العباد من المعجز أو الحاجة ، فما هو حق الله تعالى لا يثبت ابتداء إلا بما يكون^(٢) موجباً علم اليقين .

(١) أى سوى أن يشتروا ثمار المدينة منا أو أن يأكلوها إذا أضفناهم .

(٢) وفي الثمانية : بما يوجب .

والحجة للقول الثانى قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » ورسول الله صلى الله عليه وسلم أولى الناس بهذا الوصف الذى ذكره عند الأمر بالاعتبار ، فمرقنا أنه داخل فى هذا الخطاب ، قال تعالى : « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » وقد دخل فى جملة المستنبطين من تقدم ذكره ، فمرقنا أن الرسول من جملة الذين أخبر الله أنهم يعملون بالاستنباط ، وقال تعالى : « ففهمناها سليمان » والمراد أنه وقف على الحكم بطريق الرأى لا بطريق الوحي ؛ لأن ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان عليهما السلام فيه سواء ، وحيث خص سليمان عليه السلام بالفهم عرفنا أن المراد به بطريق الرأى ، وقد حكم داود بين الخصمين حين تسوروا المحراب بالرأى ؛ فإنه قال : « لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نجاه » وهذا بيان بالقياس الظاهر . وقال النبي عليه السلام للخثعمية : « رأيت لو كان على أبيك دين فقضيت أكان يقبل منك ؟ » وهذا بيان بطريق القياس . وقال لعمر رضى الله عنه حين سأله عن القبله للصائم : « رأيت لو تميمضت بماء ثم مججته أكان يضرك ؟ » وقال فى حرمة الصدقة على بنى هاشم : « رأيت لو تميمضت بالماء أكنت شاربه ؟ » وهذا بيان بطريق القياس فى حرمة الأوساخ واستعمال المستعمل . وقال : « إن الرجل ليؤجر فى كل شىء حتى فى مباحة أهله » فقيل له : يقضى أحدنا شهوته ثم يؤجر على ذلك ؟ قال : « رأيت لو وضع ذلك فيما لا يحل هل كان يأثم به ؟ » قالوا : نعم . قال : « فكذلك يؤجر إذا وضعه فيما يحل » وهذا بيان بطريق الرأى والاجتهاد . والدليل عليه أنه كان مأموراً بالمشاورة مع أصحابه ، قال تعالى : « وشاورهم فى الأمر » وقد صح أنه كان يشاورهم فى أمر الحرب وغير ذلك حتى روى أنه شاور أبا بكر وعمر رضى الله عنهما فى مفاداة الأسارى يوم بدر فأشار عليه أبو بكر بأن يفادى بهم ، ومال رأيه إلى ذلك حتى نزل قوله تعالى : « لولا كتاب من الله سبق لمسبكم فيما أخذتم عذاب عظيم » ومفاداة الأسير بالمال جوازه وفساده من أحكام الشرع ومما هو حق الله تعالى ، وقد شاور فيه أصحابه وعمل فيه بالرأى إلى أن نزل الوحي بخلاف ما رآه ، فمرقنا أنه كان يشاورهم فى الأحكام كما فى الحروب ، وقد شاورهم فيما يكون جامعاً لهم فى أوقات الصلاة ليؤدوها بالجماعة ، ثم لما جاء عبد الله بن زيد رضى الله عنه وذكر ما رأى فى المنام من أمر الأذان

فأخذ به وقال : « ألقها على بلال » ومعلوم أنه أخذ بذلك بطريق الرأى دون طريق الوحي ؛ ألا ترى أنه لما أتى عمر وأخبره أنه رأى مثل ذلك قال الله أكبر هذا أثبت ، ولو كان قد نزل عليه الوحي به لم يكن لهذا الكلام معنى ، ولا شك أن حكم الأذان مما هو [من (١)] حق الله ثم قد جوز العمل فيه بالرأى ، فمرفنا أن ذلك جائز ، ولا معنى لقول من يقول إنه إنما كان يستشيرهم في الأحكام لتطيب نفوسهم ؛ وهذا لأن فيما كان الوحي فيه ظاهراً معلوماً ما كان يستشيرهم ، وفيما كان يستشيرهم المحال لا يخلو إما أن كان يعمل برأيهم أو لا يعمل ، فإن كان لا يعمل برأيهم وكان ذلك معلوماً لهم فليس في هذه الاستشارة تطيب النفس ولكنها من نوع الاستهزاء وظن ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم محال ، وإن كان يستشيرهم ليعمل برأيهم فلا شك أن رأيه يكون أقوى من رأيهم ، وإذا جاز له العمل برأيهم فيما لا نص فيه فجواز ذلك برأيه (٢) أولى . ويتبين بهذا أنه إنما كان يستشيرهم لتقريب الوجوه (٣) وتحميس الرأى ، على ما كان يقول : « المشورة تلقح العقول » وقال : « من الحزم أن تستشير ذا رأى ثم تطيعه » ثم الاستنباط بالرأى إنما يتنى على العلم بمعانى النصوص ، ولا شك أن درجته في ذلك أعلى من درجة غيره ، وقد كان يعلم بالتشابه انذى لا يقف أحد من الأمة بعده على سناه ، فمرفنا بهذا أن له من هذه الدرجة أعلى النهاية ، وبعد العلم بالطريق الذى يوقف به على الحكم المنع من استعمال ذلك نوع من الحجر ، وتجويز استعمال ذلك نوع إطلاق وإنما يليق بملو درجته الإطلاق دون الحجر . وكذلك ما يعلم بطريق الوحي فهو محصور متناه ، وما يعلم بالاستنباط من معانى الوحي غير متناه . وقيل أفضل درجات العلم للمباد طريق الاستنباط ؛ ألا ترى أن من يكون مستنبطاً من الأمة فهو على درجة ممن يكون حافظاً غير مستنبط ، فالقول بما يوجب سد باب ما هو أعلى الدرجات في العلم عليه شبه المحال ، ولولا طعن التمتعنين لكان الأولى بنا الكف عن الاشتغال بإظهار هذا بالحجة ، فقد كان درجته في العلم مالا

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي الثمانية : كان أول

(٣) وفي الثمانية : وتخيم الرأى . وحس الرأى : شدته وقوته .

يحيط به إلا الله ، وتعام معنى التعميم في حق من هو دونه أن لا يشتغل بمثل هذا التقسيم في حقه ، وإنما ذكرنا ذلك لدفع طعن التعمتين . ثم ما بينه بالرأى إذا أقر عليه كان صواباً لا محالة فيثبت به علم اليقين ، بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأى ، وهو نظير الإلهام على ما أشرنا إليه في بيان الوحي الباطن ، وأنه حجة قاطعة في حقه وإن كان الإلهام في حق غيره لا يكون بهذه الصفة على ما نبينه في بابه . والدليل على هذه القاعدة ما روى أن خولة رضى الله عنها لما جاءت إليه تسأله عن ظهار زوجها منها قال : « ما أراك إلا قد حرمت عليه » فقالت : إني أشتكى إلى الله فأنزله الله تعالى قوله : « قد سمع الله قول التي تجادلك الآية ، فمرنا أنه كان يفتى بالرأى في أحكام الشرع وكان لا يقر على الخطأ ، وهذا لأننا أمرنا باتباعه ، قال تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه » وحين بين بالرأى وأقر على ذلك كان اتباع ذلك فرضاً علينا لا محالة ، فمرنا أن ذلك هو الحق المتيقن به ، ومثل ذلك لا يوجد في حق الأمة ، فالجهت قد يخطئ ويقر على ذلك ، فلهمنا لم يكن الرأى في حق غيره منوجباً علم اليقين ولا صالحاً لنصب الحكم به ابتداء ، بل لتمدية حكم النص إلى غير المنصوص عليه . والدليل عليه أنه قد ثبت بالنص عمله بالرأى فيما لم يقر عليه ، وربما عوتب على ذلك وربما لم يعاتب . فما عوتب عليه ما وقعت الإشارة إليه في قوله تعالى : « عفا الله عنك لم أذنت لهم » وفي قوله تعالى : « عيس وتولى أن جاءه الأعمى » وبما لم يعاتب عليه ما روى أنه لما دخل بيته ووضع السلاح حين فرغ من حرب الأحزاب أتاه جبريل عليه السلام وقال : وضعت السلاح ولم تضعه الملائكة . وأمره بأن يذهب إلى بني قريظة . ومن ذلك أنه أمر أبا بكر رضى الله عنه بتبليغ سورة براءة إلى المشركين في العام الذي أمره فيه أن يجمع بالناس ، فاتاه جبريل عليه السلام فقال : لا يبلغها إليهم إلا رجل منك . فبعث على بن أبي طالب رضى الله عنه في أثره ليكون هو المبلغ للسورة إليهم ، والقصة في ذلك معروفة ، فهذا يتبين أنه كان يعمل برأيه ، وكان لا يقر إلا على ما هو الصواب ، ولهذا كان لا تجوز مخالفته في ذلك لأنه حين أقر عليه فقد حصل التيقن بكون الصواب فيه ، فلا يسع لأحد أن يخالفه في ذلك . فأما قوله : « وما ينطق عن الهوى » فقد قيل : هذا فيما يتلو عليه من

القرآن ، بدليل أول السورة قوله تعالى : « والنجم إذا هوى » : أى والقرآن إذا أزل . وقيل المراد بالمهوى : هوى النفس الأمارة بالسوء ، وأحد لا يجوز على رسول الله صلى الله عليه وسلم اتباع هوى النفس أو القول به ، ولكن طريق الاستنباط والرأى غير هوى النفس . وهذا أيضاً تأويل قوله تعالى : « قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى » ثم فى قوله : « إن أتبع إلا ما يوحى إلى » ما يوضح جميع ما قلنا ؛ لأن اتباع الوحى إنما يتم فى العمل بما فيه الوحى بعينه ، واستنباط المعنى فيه^(١) لإثبات الحكم فى نظيره وذلك بالرأى يكون . ثم قد بينا أنه ما كان يقر إلا على الصواب فإذا أقر على ذلك كان ذلك وحياً فى المعنى وهو يشبه الوحى فى الابتداء على ما بينا ، إلا أنا شرطنا فى ذلك أن ينقطع طمعه عن الوحى ، وهو نظير ما يشترط فى حق الأمة للعمل بالرأى العرض على الكتاب والسنة ، فإذا لم يوجد فى ذلك فحينئذ يصار إلى اجتهاد الرأى . ونظيره من الأحكام من كان فى السفر ولا ماء معه وهو يرجو وجود الماء فعليه أن يطلب الماء ولا يجعل بالتيمم ، وإن كان لا يرجو وجود الماء فحينئذ يتيمم ولا يشتغل بالطلب ، فحال غير رسول الله ممن يتلى بمحادثة كحال من لا يرجو وجود الماء ؛ لأنه لا طمع له فى الوحى فلا يؤخر العمل بالرأى والاجتهاد ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأتيه الوحى فى كل ساعة^(٢) عادة فكان حاله فيما يتلى به من الحوادث كحال من يرجو وجود الماء ؛ فلهذا كان ينتظر ولا يجعل بالعمل بالرأى ، وكان هذا الانتظار فى جفه بمنزلة التأمل فى النص المؤول أو الخفى فى حق غيره ، ومدة الانتظار فى ذلك أن ينقطع طمعه عن نزول الوحى فيه ، بأن كان يخاف الخوف فحينئذ يعمل فيه بالرأى ويبينه للناس ، فإذا أقر على ذلك كانت حجة قاطعة بمنزلة الثابت بالوحى .

(١) وفى المتن : منه .

(٢) وفى المتن : والمندية ؛ وقت .

فصل

قال علماؤنا رحمهم الله : فمل النبي عليه السلام وقوله متى ورد موافقاً لما هو في القرآن يجعل صادراً عن القرآن وبياناً لما فيه . وأصحاب الشافعي يقولون : يجعل ذلك بيان حكم مبتدأ حتى يقوم الدليل على خلافه . وعلى هذا قلنا : بيان النبي عليه السلام للتيمم في حق الجنب صادر عما في القرآن ، وبه يتبين أن المراد من قوله تعالى : « أو لامستم النساء » الجماع دون المس باليد ، وهم يجعلون ذلك بيان حكم مبتدأ ويحملون قوله « أو لامستم النساء » على المس باليد ؛ قالوا : لأنه يحتمل أن يكون ذلك صادراً عما في القرآن ، ويحتمل أن يكون شرع الحكم ابتداء وهو في الظاهر غير متصل بالآية فيحمل على أنه بيان حكم مبتدأ باعتبار الظاهر ؛ ولأن في جملة على هذا زيادة فائدة ، وفي جملة على ما قلتم تأكيد ما صار معلوماً بالآية ببيان جملة على ما يفيد فائدة جديدة كان أولى . وحججتنا فيه قوله تعالى : « إن هو إلا وحي يوحى » ففي هذا تنصيص على أن قوله وفعله في حكم الشرع يكون عن وحي ، فإذا كان ذلك ظاهراً معلوماً في الوحي المتلو عرفنا أنه صادر عن ذلك ؛ إذ لو لم نجعله صادراً عن ذلك احتجنا إلى إثبات وحي غير متلو فيه وإثبات الوحي من غير الحاجة ومع الشك لا يجوز . وقال تعالى : « فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » : أي رده إلى كتاب الله وقال تعالى « وأن احكم بينهم بما أنزل الله » فإذا ظهر منه حكم في حادثة وذلك الحكم موجود فيما أنزل الله عرفنا أنه حكم فيه بما أنزل الله لأنه ما كان يخالف ما أمر به ؛ ولأن الصحابة رضی الله عنهم فهموا ذلك من أفعاله ، فإنهم حملوا قطعه يد السارق على الوجوب وأداءه الصلاة في مواقيتها على الوجوب ، وقد بينا أن مطلق فعله لا يدل على ذلك ، فلولا أنهم علموا أن فعله ذلك صادر عن الآيات الدالة على الوجوب نحو قوله تعالى : « حافظوا على الصلوات » وقوله تعالى : « فاقطعوا أيديهما » لاستفسروه وطلبوا منه بيان صفة فعله ، وحيث لم يشتغلوا بذلك عرفنا أنهم علموا أن فعله ذلك منه صادر عن الآية^(١) ، فأما دعواهم الاحتمال

(١) في الثمانية : عن القرآن .

ساقط ، فإن الظاهر أن ذلك منه صادر عن القرآن ؛ لأنه مأمور بانبياع ما في القرآن كغيره . وقال تعالى : « واتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ » فسقط اعتبار الاحتمال مع هذا الظاهر . وقولهم : فيه زيادة فائدة ، ساقط فإن إثبات هذه الزيادة لا يمكن إلا بمد إثبات وحى بالشك ومن غير حاجة إليه ، وقد بينا أن ذلك لا يجوز .

فصل

قال علماؤنا رحمهم الله : فعل النبي عليه السلام متى كان على وجه البيان لما في القرآن وحصل ذلك منه في مكان أو زمان فالبيان يكون واقفاً بفعله وبما هو من صفاته عند الفعل ، فأما المكان والزمان لا يكون شرطا فيه . وأصحاب الشافعي يقولون : البيان منه بالداومة على فعل مندوب إليه في مكان أو على فعل واجب في مكان أو زمان يدل على أن ذلك المكان والزمان شرط فيه . وعلى هذا قلنا : إحرام النبي صلى الله عليه وسلم بالحج في أشهر الحج لا يكون بيانا في أن الإحرام تختص صحته بالوجود في أشهر الحج حتى يجوز^(١) الإحرام بالحج قبل أشهر الحج . وكذلك فعله ركعتي الطواف في مقام إبراهيم لا يكون بيانا أن ركعتي الطواف تختص بالأداء في ذلك المكان . وعلى قول الشافعي رحمه الله ينتصب الزمان شرطا ببيانه والمكان في أحد الوجهين أيضا ، قال : لأن مداومته على ذلك في مكان بيمينه أو زمان بيمينه لو لم يحمل على وجه البيان لم يبق له فائدة أخرى ، وقد علمنا أنه ما داوم على ذلك إلا لفائدة ، ثم قاس هذا بمداومته على فعل الصلوات المفروضة في الأوقات المخصوصة والأمكنة الطاهرة فإن ذلك بيان منه لوجوب مراعاة ذلك الزمان والمكان في أداء الفرائض فكذلك في سائر أفعاله . ولكننا نقول : البيان إنما يحصل بفعله والمكان والزمان ليس من فعله في شيء ، فما كان المكان والزمان إلا بمنزلة فعل غيره ، وغيره وإن ساعده على ذلك الفعل فإن البيان يكون حاصلا بفعله لا بفعل غيره

(١) وفي المنذية : لا يجوز . وكلاما محتمل .

فكذلك المكان الذي يوجد فيه الفعل أو الزمان الذي يوجد فيه الفعل لا يكون له حظ في حصول البيان به ، بل يجمل البيان حاصلًا بفعله فقط إلا أن يكون هناك أمر مجمل في حق الزمان محتاجًا إلى البيان أو في حق المكان ، كما في باب الصلاة فإننا نعلم فرضيتها في بعض الأوقات [المخصوصة^(١)] واختصاص جواز أدائها ببعض الأمكنة بالنص^(٢) فيكون فعله في الأوقات المخصوصة والأمكنة الطاهرة بيانًا للمجمل في ذلك كله ، فأما فعله في باب الحج بيان لقوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت » وذلك حاصل بالفعل بالوقت ، لأنه ليس فيه أمر مجمل لاختصاص عقد الإحرام بالحج ببعض الأوقات دون البعض ، وما كان ذلك إلا نظير مباشرة الطهارة بالماء في الوقت ، فإن ذلك كان بيانًا منه لأصل الطهارة للمأمور بها في الكتاب ، ولم يكن بيانًا في التخصيص في الوقت حتى تجوز الطهارة بالماء قبل دخول الوقت بلا خلاف .

فصل في بيان شرائع من قبلنا

اختلف العلماء في هذا الفصل على أقاويل . فمنهم من قال : ما كان شريعة لنبي فهو باقٍ أبدًا حتى يقوم دليل النسخ فيه وكل من يأتي فعله أن يعمل به على أنه شريعة ذلك النبي عليه السلام ما لم يظهر ناسخه . وقال بعضهم : شريعة كل نبي تنتهي بيمت نبي آخر بعمده حتى لا يعمل به إلا أن يقوم الدليل على بقائه وذلك ببيان من النبي البعوث بعمده . وقال بعضهم : شرائع من قبلنا يلزمنا العمل به على أن ذلك شريعة لتبينا عليه السلام فيما لم يظهر دليل النسخ فيه ، ولا يفصلون بين ما بصير معلومًا من شرائع من قبلنا بنقل أهل الكتاب أو برواية المسلمين عما في أيديهم من الكتاب وبين ما ثبت من ذلك ببيان في القرآن أو السنة . وأصح الأقاويل عندنا أن ما ثبت بكتاب الله أنه كان شريعة من قبلنا أو ببيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن علينا العمل به على أنه شريعة لتبينا عليه السلام ما لم يظهر ناسخه ، فأما ما علم بنقل أهل الكتاب أو بفهم المسلمين

(١) زيادة من الهندية .

(٢) النص لقوله تعالى « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابًا موقوتًا » هذا في الزمان . وفي المكان : « أن طهرا بيتي » هامش الثمانية .

من كتبهم فإنه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على أنهم حرفوا الكتب ، فلا يعتبر نقلهم في ذلك لتوهم أن المنقول من جملة ما حرفوا ، ولا يعتبر فهم المسلمين ذلك مما في أيديهم من الكتب لجواز أن يكون ذلك من جملة ما غيروا وبدلوا . والدليل على أن المذهب هذا أن محمداً قد استدل في كتاب الشرب على جواز القسمة بطريق الهايأة في الشرب بقوله تعالى : « ونبئهم أن الماء قسمة بينهم » وبقوله تعالى : « هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم » وإنما أخبر الله تعالى ذلك عن صالح عليه السلام ومعلوم أنه ما استدل به إلا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا عليه السلام . واستدل أبو يوسف على جريان القصاص بين الذكر والأنثى بقوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » وبه كان يستدل الكرخي على جريان القصاص بين الحر والعبد والمسلم والذمي ، والشافعي في هذا لا يخالفنا ، وقد استدل برجم النبي صلى الله عليه وسلم اليهوديين بحكم التوراة ، كما نص عليه بقوله « أنا أحق من أحيا سنة أماتوها » على وجوب الرجم على أهل الكتاب وعلى أن ذلك صار شريعة لنبينا . ونحن لا ننكر ذلك أيضاً ولكننا ندعى انتساح ذلك بطريق زيادة شرط الإحصان لإيجاب الرجم في شريعتنا ، ولمثل هذه الزيادة حكم النسخ عندنا . وبين المتكلمين اختلاف في أن النبي عليه السلام قبل نزول الوحي [عليه^(١)] هل كان متعبداً بشريعة من قبله ؟ فهمم من أبي ذلك ، ومنهم من توقف فيه ، ومنهم من قال كان متعبداً بذلك ، ولكن موضع بيان هذا الفصل أصول التوحيد ؛ فإننا نذكر ههنا ما يتصل بأصول الفقه .

فأما الفريق الأول قالوا : صفة الإطلاق في الشيء يقتضى التأيد فيه إذا كان محتملاً للتأيد ، فالتوقيت يكون زيادة فيه لا يجوز إثباته إلا بالدليل ، ثم الرسول الذي كان الحكم شريعة له لم يخرج من أن يكون رسولاً برسول آخر بمث بعده ، فكذلك شريعته لا تخرج من أن تكون معمولاً بها وإن بمث بعده رسول آخر ما لم يقم دليل النسخ فيه ؛ ألا ترى أن علينا الإقرار بالرسول كلهم ، وإلى ذلك وقمت الإشارة في قوله تعالى : « والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته

(١) زيادة من الهدية .

وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله » فكذلك ما ثبت شريعة لرسول
فما لم يظهر ناسخه فهو بمنزلة ما ليس فيه احتمال النسخ في كونه باقياً معمولاً
به ؛ يوضحه أن ما ثبت شريعة لرسول فقد ثبتت الحقيقة فيه وكونه مرضياً عند
الله ، وبعث الرسل لبيان ما هو مرضى عند الله فما علم كونه مرضياً قبل بعث
رسول آخر لا يخرج من أن يكون مرضياً ببعث رسول آخر ، وإذا بقي مرضياً
كان معمولاً به كما كان قبل بعث الرسول الثاني ، وبهذا تبين الفرق ^(١) أن
الأصل هو الموافقة في شرائع الرسل إلا إذا تبين تغيير حكم بدليل النسخ .

فأما الفريق الثاني فقد استدلوا بقوله تعالى : « لكل جعلنا منكم شرعة
ومنهاجاً » وقوله : « وجعلناه هدى لبنى إسرائيل ؟ فتخصيص بنى إسرائيل
بكون التوراة هدى لهم يكون دليلاً على أنه لا يلزمنا العمل بما فيه إلا أن يقوم
دليل يوجب العمل به في شريعتنا ؛ ولأن بعث الرسل لبيان ما بالناس حاجة
إلى بيانه ، وإذا لم تحمل شريعة رسول منتهية ببعث رسول آخر لم يكن بالناس حاجة
إلى البيان عند بعث الثاني ؛ لأن ذلك مبين عندهم بالطريق الموجب للعلم ، فمن هذا
الوجه يتبين أن بعث رسول آخر دليل للنسخ لشريعة كانت قبله ؛ ولهذا جعلنا هذا
كالنسخ فيما يحتمل النسخ دون مالا يحتمل النسخ أصلاً كالتوحيد وأصل الدين ؛
ألا ترى أن الرسل عليهم السلام ما اختلفوا في شيء من ذلك أصلاً ولا وصفاً
ولا يجوز أن يكون بينهم فيه خلاف ؛ ولهذا انقطع القول ببقاء شريعة نبينا محمد صلى
الله عليه وسلم إلى قيام الساعة لعلنا بدليل مقطوع به أنه لا نبي بعده حتى يكون
ناسخاً لشريعته ؛ يوضحه أن الأنبياء عليهم السلام قبل نبينا أكثرهم إنما بعثوا
إلى قوم مخصوصين ورسولنا هو المبعوث إلى الناس كافة على ما قال عليه السلام :
« أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي : بعثت إلى الأحمر والأسود ، وقد كان النبي
قبل بعث إلى قومه » الحديث ، فإذا ثبت أنه قد كان في المرسلين من يكون وجوب
المثل بشريعته على أهل مكان دون أهل مكان آخر وإن كان ذلك مرضياً عند الله
تعالى علماً أنه يجوز أن يكون وجوب العمل به على أهل زمان دون أهل زمان آخر

(١) وقى الثانية والمندمة : يتبين أن الأصل .

وإن كان [ذلك^(١)] منتهياً ببعث نبي آخر وقد كان يجوز اجتماع نبيين في ذلك الوقت في مكانين على أن يدعو كل واحد منهما إلى شريعته ، ففرقنا أنه يجوز مثل ذلك في زمانين وأن البعوث آخراً يدعو إلى العمل بشريعته وبأمر الناس باتباعه ولا يدعو إلى العمل بشريعة من قبله ، فتمين الكلام في نبينا فإنه كان يدعو الناس إلى اتباعه كما قال تعالى : « فاتبعوني يحببكم الله » وإنما يأمر بالعمل بشريعته فلو بقيت شرائع من قبلنا معمولاً بها بعد مبعث لدعا الناس إلى العمل بذلك ، ولكن يجب عليه أن يعلم ذلك أصحابه ليتمكنوا من العمل به ولو فعل ذلك لنقل إلينا نقلاً مستفيضاً والمتقول إلينا منعه إياهم عن ذلك ؛ فإنه روى [أنه عليه الصلاة والسلام^(٢)] لما رأى صحيفة في يد عمر سأله عنها فقال : هي التوراة . فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال : « أمتهوكون^(٣) » كما تهوكت اليهود والنصارى ! والله لو كان موسى حياً ما وسمه إلا اتباعي » وبهذا اللفظ يتبين أن الرسول المتقدم ببعث رسول آخر يكون كالواحد من أمته في لزوم اتباع شريعته لو كان حياً ، وعليه دل كتاب الله كما قال تعالى : « وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به » فأخذ الميثاق عليهم بذلك من آيين الدلائل على أنهم بمنزلة أمة من بعث آخراً في وجوب اتباعه ، وبهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام فإنه لا نبي بعده فكان الكل ممن تقدم ومن تأخر في حكم التبعية له وهو بمنزلة القلب يطعمه الرأس ويتبعه الرجل .

والفريق الثالث استدلوا بهذا الكلام أيضاً ولكن بطريق أن ما كان شريعة لمن قبلنا يصير شريعة لنبينا صلى الله عليه وسلم ، ومن تقدم في العمل به يكون متبعاً له وفي حكم العامل بشريعته من هذا الوجه ؛ فإن الله تعالى قال : « ملة أبيكم إبراهيم^(٤) » وقال تعالى « قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم » وقال تعالى « وهو محسن واتباع ملة إبراهيم حنيفاً » وما يكون منتهياً منسوخاً لا يكون متبعاً ، فهذه النصوص يتبين أنه منبع وأنه ملة إبراهيم فلم يبق

(١) زيادة من المنذية والثمانية .

(٢) زيادة من المنذية .

(٣) « أمتهوكون أنتم » يريد أمتهيون . والهوك الحنق ، ورجل أهوك ، والهوك والسقوط :

هوة الردى - هاشم الثمانية .

(٤) لعله يستشهد بقوله تعالى « ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً » .

طريق سوى أن تقول قد صار ذلك شريعة لنبينا عليه السلام ، ويجب على الناس العمل به بط. يق أنه شريعة له حتى يقوم دليل نسخه في شريعته ؛ ألا ترى أنه قد اجتمع نبيان في وقت واحد وفي مكان واحد فيمن قلنا على أن كان أحدهما تبعاً للآخر نحو هارون مع موسى ، ولوط مع إبراهيم كما قال تعالى : « فأمن له لوط » فكانت الشريعة لأحدهما والآخر نبي مرسل وهو مأمور باتباعه والعمل بشريعته ، ولا يجوز القول باجتماع نبيين في وقت واحد ومكان واحد على أن يكون لكل واحد منهما شريعة تخالف شريعة الآخر في وقت من الأوقات . واستدلوا على ذلك بقوله تعالى : « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » ومعلوم أن الهدى في أصل الدين وأحكام الشرع جميعاً .

فإن قيل : المراد به الأمر بالاعتداء بهم في أصل الدين فإنه مبني على ما تقدم من قوله تعالى : « فلما جن عليه الليل » إلى قوله « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم » إلى قوله تعالى : « أولئك الذين هدى الله » والدليل عليه أنه قد كان في المذكورين من لم يكن نبياً فإنه قال « ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم » ومعلوم أن الأمر بالاعتداء في أحكام الشرع لا يكون في غير الأنبياء وإنما يكون ذلك في أصل الدين ؛ ولأنه قد كان في شرائعهم الناسخ والمنسوخ ، فالأمر بالاعتداء بهم في الأحكام على الإطلاق يكون أمراً بالعمل بشيئين مختلفين متضادين وذلك غير جائز . قلنا : في الآية تنصيص على الاعتداء بهداهم وذلك يعم أصل الدين وأحكام الشرع ؛ ألا ترى إلى قوله تعالى : « ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين » أنه يدلنا على أن الهدى كل ما يجب الاتقاء فيه وما يكون المهتدى فيه متقياً ، وقال تعالى : « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون » والحكم إنما يكون بالشرائع ، ولما سئل مجاهد عن سجدة من قال : سجدها داود وهو ممن أمر نبيكم بأن يقتدى به ، وتلا قوله تعالى : « فهداهم اقتده » فهذا تبين أن هذا أمر مبتدأ غير مبني على ما سبق فمومته يتناول أصل الدين والشرائع جميعاً . وقوله : فيها ناسخ ومنسوخ ، قلنا : وفي شريعتنا أيضاً ناسخ ومنسوخ ثم لم يمنع ذلك إطلاق القول بوجوب الاعتداء علينا برسول الله صلى الله

عليه وسلم في شريعته . وقوله : قد كان فيهم من ليس بنبي ، لا كذلك
قد ألحق به من البيان ما يعلم به أن المراد الأنبياء وهو قوله تعالى :
« واجتنبناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم ، أولئك الذين آتيناهم الكتاب »
مع أن الأمر بالاعتداء يعلم أنه لا يتناول إلا من يعلم أنه مرضى الطريقة ،
مقتدى به من نبي أو ولي ، والأولياء على طريقة الأنبياء عليهم السلام
في العمل بشرائعهم ، فبهذا يتبين أن المراد هو الأمر بالاعتداء بالأنبياء
عليهم السلام ، ومعلوم أنه ما أمر بالاعتداء بهم في دعاء الناس إلى شريعتهم
وإنما أمر بذلك على أن يدعو الناس إلى شريعته ، فعرفنا بهذا أن ذلك كله
سار شريعة له ، بمنزلة الملك ينتقل من المورث إلى الوارث فيكون ذلك
الملك بيمينه مضافاً إلى الوارث بعد ما كان مضافاً إلى المورث في حياته ،
وإلى ذلك وقعت الإشارة في قوله تعالى : « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا
من عبادنا » فأما قوله : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً » قد عرفنا
يقيناً أنه ليس المراد به المخالفة في النهاج في الكل بل ذلك مراد في البعض
وهو ما قام الدليل فيه على انتساخه . وقوله : « هدى لبني إسرائيل » لا يدل
على أنه ليس بهدى لغيرهم ، كقوله تعالى : « هدى للمتقين » والقرآن
هدى للناس أجمع ، وأيد هذا دعاء رسول الله عليه الصلاة والسلام بالتوراة
وطلب حكم الرجم منه للمعمل به ، وقوله : « أنا أحق من أحياء سنة أماتوها »
فإن إحياء سنة أميتت إنما يكون بالمعمل بها ، فعرفنا أن التوراة هدى لبني
إسرائيل ولغيرهم ، وأيد جميع ما ذكرنا قوله تعالى : « مصدقاً لما بين
يديه من الكتاب ومهيئنا عليه » ولا معنى لذلك سوى أن ما فيه يصير
شريعة لنبينا بما أنزل عليه من الكتاب إلا ما ثبت نسخه ، وهذا هو
القول الصحيح عندنا ، إلا أنه قد ظهر من أهل الكتاب الحسد وإظهار
العداوة مع المسلمين فلا يمتد قولهم فيما يزعمون أنه من شريعتهم وأن ذلك
قد انتقل إليهم بالتواتر ، ولا تقبل شهادتهم في ذلك لثبوت كفرهم وضلالهم
فلم يبق لثبوت ذلك طريق سوى نزول القرآن به أو بيان الرسول له ،
فا وجد فيه هذا الطريق فعلمنا فيه الاتباع والمعمل به حتى يقوم دليل

النسخ ، وأيد ما ذكرنا قوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » . « فأولئك هم الظالمون » ومعلوم أنهم ما كانوا يمتنعون من العمل بأحكام التوراة وإنما كانوا يمتنعون من العمل به على طريق أنه شريعة رسولنا فإنهم كانوا لا يقرون برسالته وقد سماهم الله كافرين ظالمين ممتنعين من الحكم بما أنزل الله . وكذلك قال تعالى : « وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » وإنما سماهم فاسقين لتركهم العمل بما في الإنجيل على أنه شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ، فهذا يتبين أن ذلك كله قد صار شريعة لنبينا عليه السلام وأنه يجب اتباعه والعمل به على أنه شريعة نبينا . وفي قوله تعالى : « وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله » تنصيص على أنه معمول به . وقال تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً » إلى قوله : « أن أقيموا الدين » والدين اسم لكل ما يبدان الله به فتدخل الأحكام في ذلك ، ويظهر أن ذلك كله قد صار شريعة لنبينا فيجب اتباعه والعمل به إلا ما قام دليل النسخ فيه

فصل في تقليد الصحابي إذا قال قولاً ولا يعرف له مخالف

حكى أبو عمرو بن دانيك^(١) الطبري عن أبي سعيد البردعي رحمه الله أنه كان يقول : قول الواحد من الصحابة مقدم على القياس يترك القياس بقوله ، وعلى هذا أدركنا مشايخنا . وذكر أبو بكر الرازي عن أبي الحسن الكرخي رحمه الله : أنا كان يقول : أرى أبا يوسف يقول في بعض مسائله : القياس كذا إلا أني تركته للأثر ، وذلك الأثر قول واحد من الصحابة . فهذه دلالة بينة من مذهبه على تقديم قول الصحابي على القياس . قال^(٢) : وأما أنا فلا يعجبني هذا المذهب . وهذا الذي ذكره الكرخي عن أبي يوسف موجود في كثير من المسائل عن أصحابنا ، فقد قالوا في المضمنة والاستنشق : إنهما سنتان في القياس في الجنابة والوضوء جميعاً تركنا

(١) هو أحمد بن محمد بن عبد الرحمن الطبري أبو عمرو . قال في الجواهر : ابن دانيك ، بلا ياء .
والتي يظهر لي أن الصواب دانيك بالياء ، والله أعلم .
(٢) يعني أبا الحسن الكرخي - هاشم الثماني .

القياس لقول ابن عباس وقالوا في الدم إذا ظهر على رأس الجرح ولم يسبل فهو ناقض للطهارة في القياس تركناه لقول ابن عباس ، وقالوا في الإغماء : إذا كان يوماً وليلة أو أقل فإنه يمنع قضاء الصلوات في القياس تركناه لقول ابن عمر رضي الله عنهما ، وقالوا في إقرار المريض لوأرثه إنه جائز في القياس تركناه لقول ابن عمر رضي الله عنهما . وقال : أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن اشترى شيئاً على أنه [إن^(١)] لم ينقد الثمن إلى ثلاثة أيام فلا يبيع بينهما فالمقد فاسد في القياس تركناه لأثر روى عن ابن عمر . وقال أبو حنيفة : إعلام قدر رأس المال فيما يتعلق المقد على قدره شرط لجواز السلم بلغنا نحو ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما ، وخالفه أبو يوسف ومحمد بالرأى . وقال أبو يوسف ومحمد : إذا ضاع العين في يد الأجير المشترك بما يمكن التحرز عنه فهو ضامن لأثر روى فيه عن علي رضي الله عنه . وقال أبو حنيفة : لا ضمان عليه ، فأخذ بالرأى مع الرواية بخلافه عن علي . وقال محمد : لا تطلق الحامل أكثر من واحدة للسنة بلغنا ذلك عن ابن مسعود وجابر رضي الله عنهما . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف بالرأى : إنها تطلق ثلاثاً للسنة . فمررنا أن عمل علمائنا بهذا في مسائلهم مختلف . وللشافعي في المسألة قولان كان يقول في القديم : يقدم قول الصحابي على القياس ، وهو قول مالك ، وفي الجديد كان يقول : يقدم القياس في العمل به على قول الواحد والاثنين من الصحابة ، كما ذهب إليه الكرخي . وبعض أهل الحديث ينجسون بترك القياس في مقابلة قولهم الخلفاء الراشدين ، ويستدلون بقوله عليه السلام « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » وبقوله عليه السلام : « اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر وعمر » فظاهر الحديثين يقتضى وجوب اتباعهما وإن خالفهما غيرهما من الصحابة ، ولكن يترك هذا الظاهر عند ظهور الخلاف بقيام الدليل ، فبقو حال ظهور قولها من غير مخالف لها على ما يقتضيه الظاهر . وأما الكرخي فقد احتج بقوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » والاعتبار هو العمل بالقياس والرأى فيما لا نص فيه ، وقال تعالى : « فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » يعنى إلى الكتاب والسنة ، وقد دل عليه

(١) زيادة من المندبة .

حديث معاذ حين قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : « بم تقضى ؟ » قال : بكتاب الله . قال : « فإن لم تجد في كتاب الله ؟ » قال : بسنة رسول الله . قال : « فإن لم تجد في سنة رسول الله ؟ » قال : أجتهد رأيي . فقال : « الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله » فهذا دليل على أنه ليس بعد الكتاب والسنة شيء يعمل به سوى الرأي . قال : ولا حجة لكم في قوله عليه السلام : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » لأن المراد الاقتداء بهم في الجرى على طريقهم في طلب الصواب في الأحكام لا في تقليدكم وقد كانت طريقهم العمل بالرأي والاجتهاد ؛ ألا ترى أنه شبههم بالنجوم وإنما يهتدى بالنجم من حيث الاستدلال به على الطريق بما يدل عليه لأن نفس النجم يوجب ذلك ، وهو تأويل قوله : « اقتدوا بالذين من بعدي » . و« عليكم بسنة الخلفاء من بعدي » فإنه إنما يعنى سلوك طريقهم في اعتبار الرأي والاجتهاد فيما لا نص فيه ، وهذا هو المعنى ، فقد ظهر من الصحابة الفتوى بالرأي ظهوراً لا يمكن إنكاره ، والرأي قد يخطئ . فكان فتوى الواحد منهم محتملاً متردداً بين الصواب والخطأ ، ولا يجوز ترك الرأي بمثله كما لا يترك بقول التابعي ، وكما لا يترك أحد المجتهدين في عصر رأيه بقول مجتهد آخر . والدليل على أن الخطأ محتمل في فتوأم ما روى أن عمر سئل عن مسألة فأجاب فقال رجل : هذا هو الصواب . فقال : والله ما يدري عمر أن هذا هو الصواب أو الخطأ ولكني لم آل عن الحق . وقال ابن مسعود رضي الله عنه فيما أجاب به في المفوضة : وإن كان خطأ فني ومن الشيطان . فمرفنا أنه قد كان جهة الخطأ محتملاً في فتوأم ، ولا يقال هذا في إجماعهم موجود إذا صدر عن رأي ثم كان حجة ؛ لأن الرأي إذا تأيد بالإجماع تضمن جهة الصواب فيه بالنص ، قال عليه السلام : « إن الله لا يجمع أمتي على الضلالة » ألا ترى أن إجماع أهل كل عصر يجعل حجة بهذا الطريق وإن لم يكن قول الواحد منهم مقدماً على الرأي في العمل به ؛ ولأنه لم يظهر منهم دعاء الناس إلى أقاويلهم ، ولو كان قول الواحد منهم مقدماً على الرأي لندا الناس إلى قوله كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو الناس إلى العمل بقوله ، وكما كانت الصحابة تدهو الناس إلى العمل بالكتاب والسنة وإلى العمل

بإجماعهم فيما أجمعوا عليه ؛ إذ الدماء إلى الحجة واجب ؛ ولأن قول الواحد منهم لو كان حجة لم يجز لغيره مخالفته بالرأى كالكتاب والسنة ، وقد رأينا أن «صهم يخالف بمضاً برأيه فكان ذلك شبه الاتفاق منهم على أن قول الواحد منهم لا يكون مقدماً على الرأى . ولا يدخل على هذا إجماعهم ، فإن مع بقاء الواحد منهم مخالفاً لا ينمقد الإجماع ، وبعد ما ثبت الإجماع باتفاقهم لو بدا لأحدهم يخالف لم يعتد بخلافه أيضاً على ما بينا أن انقراض المصر ليس بشرط لثبوت حكم الإجماع ، وأن مخالفة الإجماع بعد انقاده كخالفه النص .

وجه ما ذهب إليه أبو سعيد البردعي وهو الأصح أن فتوى الصحابي فيه احتمال الرواية عن ينزل عليه الوحي ، فقد ظهر من عادتهم أن من كان عنده نص فرمما روى وربما أفتى على موافقة النص مطلقاً من غير الرواية ، ولا شك أن ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي فهو مقدم على محض الرأى ، فن هذا الوجه تقديم قول الصحابي على الرأى بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس ، ولئن كان قوله صادراً عن الرأى فرأيهم أقوى من رأى غيرهم ؛ لأنهم شاهدوا طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيان أحكام الحوادث وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الأحكام ، فهذه المعاني يترجح رأيهم على رأى من لم يشاهد شيئاً من ذلك ، وعند تناقض الرأيين إذا ظهر لأحدهما نوع ترجيح وحب الأخذ بذلك ، فكذلك إذا وقع التمازض بين رأى الواحد منا ورأى الواحد منهم يجب تقديم رأيه على رأينا لزيادة قوة في رأيه ، وهكذا تقول في المجتهدين في زماننا ؛ فإن على أصل أبي حنيفة إذا كان عند مجتهد أن من يخالفه في الرأى أعلم بطريق الاجتهاد ، وأنه مقدم عليه في العلم فإنه يدع رأيه لرأى من عرف زيادة قوة في اجتهاده ، كما أن العاصم يدع رأيه لرأى الفتى المجتهد لعله بأنه متقدم عليه فيما يفصل به بين الناسخ والنسوخ والحكم والتشابه ، وعلى قول أبي يوسف ومحمد لا يدع المجتهد في زماننا رأيه لرأى من هو مقدم عليه في الاجتهاد من أهل عصره لوجود المساواة بينهما في الحال وفي معرفة طريق الاجتهاد ، ولكن هذا لا يوجد فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة ، فالتفاوت بينهما في الحال لا يخفى

وفي طريق العلم كذلك فهم قد شاهدوا أحوال من ينزل عليه الوحي وسمعوا منه ، وإنما انتقل إلينا ذلك بخبرهم وليس الخبر كالمأينة .

فإن قيل : أليس أن تأويل الصحابي للنص لا يكون مقدماً على تأويل غيره ولم يعتبر فيه هذه الأحوال فكذلك في الفتوى بالرأى ؟ قلنا : لأن التأويل يكون بالتأمل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ، ولا مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف من معاني اللسان مثل ذلك . فأما الاجتهاد في الأحكام إنما يكون بالتأمل في النصوص التي هي أصل في أحكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الأحوال ولأجله تظهر لهم المزية بمشاهدة أحوال الخطاب على غيرهم ممن لم يشاهد ، ولا يقال هذه أمور باطنة وإنما أمرنا ببناء الحكم على ما هو الظاهر ؛ لأن بناء الحكم على الظاهر مستقيم عندنا ولكن في موضع يتعذر اعتبارهما جميعاً ، فأما عند المقابلة لا إشكال أن اعتبار الظاهر والباطن جميعاً يتقدم على مجرد اعتبار الظاهر [وفي الأخذ بقول الصحابي اعتبارها وفي العمل بالرأى اعتبار الظاهر^(١)] فقط هذا مع ما لهم من الفضيلة^(٢) بصحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم والتفقه في الدين سماعاً منه ، وشهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم بالخيرية بعده وتقديمهم في ذلك على من بعدهم بقوله : « خير الناس قرني » الحديث ، وقال : « لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه » فمرفنا أنهم يوفقون لإصابة الرأي مالا يوفق غيرهم لثله فيكون رأيهم أبعد عن احتمال الخطأ من رأي من بعدهم ، ولا حجة في قوله تعالى : « فاعتبروا » لأن تقديم قولهم بهذا الطريق نوع من الاعتبار فالاعتبار يكون بترجيح أحد الدليلين بزيادة قوة فيه ، وكذلك قوله تعالى : « فردوه إلى الله والرسول » لأن في تقديم فتوى الصحابي رد الحكم إلى أمر الرسول عليه السلام ؛ لأن الرسول عليه السلام قد دعا الناس إلى الاقتداء بأصحابه بقوله « بأبيهم اقتديتم اهتديتم » وإنما كان لا يدعو الواحد منهم غيره إلى قوله لأن ذلك الغير إن أظهر قولاً بخلاف قوله فمند تعارض القولين منهما تتحقق المساواة بينهما وليس أحدهما بأن يدعو صاحبه إلى قوله بأولى من الآخر ، وإن لم يظهر منه قول بخلاف ذلك فهو لا يدري

(١) ما بين المربعين زيادة من المثابة والهندية .

(٢) وفي المثابة والهندية : الفضل .

لمه إذا دعاه إلى قوله أظهر خلاصه فلا يكون قوله حجة عليه ، فأما بعد ما ظهر القول عن واحد منهم وانقضى عصرهم قبل أن يظهر قول بخلافه من غيره ، فقد انقطع احتمال ما ثبت به المساواة من الوجه الذي قررنا فيكون قوله حجة ، وإنما ساع لبعضهم مخالفة البعض لوجود المساواة بينهم فيما يتقوى به الرأي ، وهو مشاهدة أحوال التفريل ومعرفة أسبابه .

ولا خلاف بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين أن قول الواحد من الصحابة حجة فيما لا مدخل للقياس في معرفة الحكم فيه ، وذلك نحو القادير التي لا تعرف بالرأى ؛ فإننا أخذنا بقول علي رضي الله عنه في تقدير المهر بمشرة دراهم ، وأخذنا بقول أنس في تقدير أقل الحيض بثلاثة أيام وأكثره بمشرة أيام ، ويقول عثمان بن أبي العاص في تقدير أكثر النفاس بأربعين يوماً ، ويقول عائشة رضي الله عنها في أن الولد لا يبيح في البطن أكثر من سنتين ؛ وهذا لأن أحداً لا يظن بهم المجازفة في القول ، ولا يجوز أن يحمل قولهم في حكم الشرع على الكذب ؛ فإن طريق الدين^(١) من النصوص إنما انتقل إلينا بروايتهم ، وفي حمل قولهم على الكذب والباطل قول بفسقهم ، وذلك يبطل روايتهم فلم يبق إلا الرأي أو السماع نعم ينزل عليه الوحي ولا مدخل للرأى في هذا الباب ، فتمتعين السماع وصار فتواه مطلقاً كروايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا شك أنه لو ذكر سماعه من رسول الله لكان ذلك حجة لإثبات الحكم به فكذلك إذا أفتى به ولا طريق لفتواه إلا السماع ؛ ولهذا قلنا : إن قول الواحد منهم فيما لا يواقه القياس يكون حجة في العمل به كالتص يترك القياس به ، حتى إن في شراء ما باع بأقل مما باع قبيل تقدر الثمن أخذنا بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن أرقم رضي الله عنه وتركنا القياس ؛ لأن القياس لما كان مخالفاً لقولها تعين جهة السماع في فتواها ، وكذلك أخذنا بقول ابن عباس رضي الله عنهما في النذر بذبح الولد إنه يوجب ذبح شاة لأنه قول يخالف القياس فتمتعين فيه جهة السماع ، وأخذنا بقول ابن

(١) كان في الأصلين : طريق ارأى . هـ . الهندية : طريق الدين ، وهو الأرجح .

مسمود رضى الله عنه في تقدير الجمل لراد الآبق من مسيرة سفر بأربعين درهماً ، لأنه قول بخلاف^(١) القياس وهو إطلاق الفتوى منه فيما لا يعرف بالقياس فتتمين جهة السماع .

فإن قيل : هذا المعنى يوجد في قول التامبي ؛ فإنه لا يظن المجازفة في القول بالمجتهد في كل عصر ، ولا يجوز حمل كلامه على الكذب قصداً ، ومع ذلك لا تتمين جهة السماع لفتواه عند الإطلاق حتى لا يكون حجة فيما لا يستدرك بالقياس كما لا يكون حجة فيما يعرف بالقياس . قلنا : قد بينا أن قول الصحابي يكون أبعد عن احتمال الغلط وقلة التأمل فيه من قول غيره ، ثم احتمال اتصال قولهم بالسماع يكون بغير واسطة ، فقد صحبوا من كان ينزل عليه الوحي وسمعوا منه ، واحتمال اتصال قول من يمدم بالسماع يكون بواسطة النقل وتلك الوسطة لا يمكن إثباتها بنير دليل وبدونها لا يثبت اتصال قوله بالسماع بوجه من الوجوه ، فمن هذا الوجه يقع الفرق بين قول الصحابي وبين قول من هو دونه فيما لا مدخل للقياس فيه .

فإن قيل : قد قلتم في المقادير بالرأى من غير أثر فيه ؛ فإن أبا حنيفة قدر مدة البلوغ بالسن بثاني عشرة سنة أو سبع عشرة سنة بالرأى ، وقدر مدة وجوب دفع المال إلى السفينة الذي لم يؤنس منه الرشد بخمس وعشرين سنة بالرأى ، وقدر أبو يوسف ومحمد مدة تمكن الرجل من نفي الولد بأربعين يوماً بالرأى ، وقدر أصحابنا جميعاً ما يطهر به البئر من النزع عند وقوع الفأرة فيه بمشرين دلوا ، فهذا يتبين فساد قول من يقول إنه لا مدخل للرأى في معرفة المقادير ، وأنه تتمين جهة السماع في ذلك إذا قاله صحابي . قلنا : إنما أردنا بما قلنا المقادير التي تثبت لحق الله ابتداء دون مقدار يكون فيما يتردد بين القليل والكثير والصغير والكبير ؛ فإن المقادير في الحدود والعبادات نحو أعداد الركعات في الصلوات مما لا يشكل على أحد أنه لا مدخل

(١) وفي الثمانية : يخالف وفي الهندية : بخالفه .

للرأى فى معرفة ذلك فكذلك ما يكون بتلك الصفة مما أشرنا إليه فأما ما استدللتم به فهو من باب الفرق بين التليل والكثير فيما يحتاج إليه ، فإننا نعلم أن ابن عشر سنين لا يكون بالناس وأن ابن عشرين سنة يكون بالناس ثم التردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الرأى فى إزالة التردد ، وهو نظير معرفة القيمة فى المقصوب والمستهلك ومعرفة مهر المثل والتقدير فى النفقة فإن للرأى مدخلا فى معرفة ذلك من الوجه الذى قلنا ، وكذلك حكم دفع المال إلى السفية فإن الله تعالى قال : « فإن آنتم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم » وقال : « ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا » . فوقمت الحاجة إلى معرفة الكبير على وجه يتيقن منه بنوع من الرشد وذلك مما يعرف بالرأى ، فقدر أبو حنيفة ذلك بخمس وعشرين سنة لأنه يتوهم أن يصير جدا فى هذه المدة ، ومن صار فرعه أصلا فقد تناهى فى الأصلية فيتيقن له بصفة الكبر ويعلم إنباس الرشد منه باعتبار أنه بلغ أشده ؛ فإنه قيل فى تفسير الأشد المذكور فى سورة يوسف عليه السلام إنه هذه المدة ، وكذلك ما قال أبو يوسف ومحمد فإنه يتمكن من النفي بعد الولادة بساعة أو ساعتين لا محالة ولا يتمكن من النفي بعد سنة أو أكثر ، فإنما وقع التردد فيما بين التليل والكثير من المدة فاعتبر الرأى^(١) فيه بالبناء على أكثر مدة النفاس . فأما حكم طهارة البئر بالنزح فإنما عرفناه بآثار الصحابة ، فإن فتوى على وأبى سعيد الخدرى رضى الله عنهما فى ذلك معروفة ، مع أن ذلك من باب الفرق بين التليل من النزح والكثير ، وقد بينا أن للرأى مدخلا فى معرفة هذا كله فى قول ظهر عن صحابى ولم يشتهر ذلك فى أقرانه ، فإنه بمد ما اشتهر إذا لم يظهر التكبير عن أحد منهم كان ذلك بمنزلة الإجماع وقد بينا الكلام فيه ، وما اختلف فيه الصحابة فقد بينا أن الحق لا يمدو أقاويلهم حتى لا يتمكن أحد من أن يقول بالرأى قولاً خارجاً عن أقاويلهم ، وكذلك لا يشتغل بطلب التاريخ بين أقاويلهم ليجمع المتأخر ناسخاً للمتقدم كما يفعل فى الآيتين والخبرين ؛ لأنه لما ظهر الخلاف بينهم ولم ينجز^(٢) الحاجة بسامع من صاحب الوحي فقد انقطع احتمال التوقيف فيه وبقي مجرد القول بالرأى والرأى

(١) وفى الهندية : فاعتبار الرأى .

(٢) وفى الثمانية : ولم ينجز .

لا يكون ناسخاً للرأى ولهذا لم يجوز نسخ^(١) أحد القياسين بالآخر ، ولكن طريق العمل طلب الترجيح بزيادة قوة لأحد الأقاويل ، فإن ظهر ذلك وجب العمل بالراجح ، وإن لم يظهر يتخير المبتلى بالحادثة في الأخذ بقول أيهما شاء بعد أن يقع في أكثر رأيه أنه هو الصواب ، وبعد ما عمل بأحد القولين لا يكون له أن يعمل بالقول الآخر إلا بدليل وقد بينا [لك^(٢)] هذا في باب المعارضة . هذا الذى بينا هو النهاية في الأخذ بالسنة حقيقتها وشبهتها ثم العمل بالرأى بعده ، وبذلك يتم الفقه على ما أشار إليه محمد بن الحسن في أدب القاضى فقال : لا يستقيم العمل بالحديث إلا بالرأى ، ولا يستقيم العمل بالرأى إلا بالحديث . وأصحابنا هم المتمسكون بالسنة والرأى في الحقيقة ؛ فقد ظهر منهم من تعظيم السنة ما لم يظهر من غيرهم ممن يدعى أنه صاحب الحديث ؛ لأنهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة درجتها ، وجوزوا العمل بالمراسيل ، وقدموا خبر المجهول على القياس ، وقدموا قول الصحابي على القياس ؛ لأن فيه شبهة السماع من الوجه الذى قررنا ، ثم بعد ذلك كله عملوا بالقياس الصحيح وهو المعنى الذى ظهر أثره^(٣) بقوته . فأما الشافعى رحمه الله حين لم يجوز العمل بالمراسيل فقد ترك كثيراً من السنن ، وحين لم يقبل رواية المجهول فقد عطل بعض السنة أيضاً ، وحين لم ير تقليد الواحد من الصحابة فقد جوز الإعراض عما فيه شبهة السماع ، ثم جوز العمل بقياس الشبه وهو مما لا يجوز أن يضاف إليه الوجوب بحال فما حاله إلا كحال من لم يجوز العمل بالقياس أصلاً^(٤) ، ثم يعمل باستصحاب الحال فحمله ما صار إليه من الاحتياط على العمل بلا دليل وترك العمل بالدليل . وتبين أن أصحابنا هم القدوة في أحكام الشرع أصولها وفروعها ، وأن بفتوأم اتضح الطريق للناس إلا أنه بحر عميق لا يساكنه كل ساجح ، ولا يستجمع شرائطه كل طالب ، والله الموفق .

(١) القياس يكون لمعنى في المورد وذلك لا يجتمل التقدم والتأخر فلا يجتمل النسخ . هامش المئانية

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) وفي المئانية والهندية : ظهر قوته بالأثر .

(٤) وهو داود الأصمباني - هامش المئانية

فصل في خلاف التابعى هل يعتد به مع إجماع الصحابة

لاخلاف أن قول التابعى لا يكون حجة على وجه يترك القياس بقوله ، فقد روينا عن أبي حنيفة أنه كان يقول : ما جاءنا عن التابعين زاحماً . ولا خلاف أن من لم يدرك عصر الصحابة من التابعين أنه لا يعتد بخلافه في إجماعهم ، فأما من أدرك عصر الصحابة من التابعين كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي رضى الله عنهم فإنه يعتد بقوله في إجماعهم عندما حتى لا يتم إجماعهم مع خلافه ، وعلى قول الشافعى لا يعتد بقوله مع إجماعهم . وعلى هذا قال أبو حنيفة لا يثبت إجماع الصحابة في الإجماع ؛ لأن إبراهيم النخعي كان يكرهه وهو ممن أدرك عصر الصحابة فلا يثبت إجماعهم دون قوله . وجه قول الشافعى أن إجماع الصحابة حجة بطريق الكرامة لهم ولا مشاركة للتابعى معهم في السبب الذى استحقوا به زيادة الكرامة ، وذلك صحة رسول الله عليه السلام ، ومشاهدة أحوال الوحي ؛ ولهذا لم نجعل التابعى الذى أدرك عصرهم بمنزلتهم في الاحتجاج بقوله ، فكذلك لا يقدح قوله في إجماعهم كما لا يقدح قول من لم يدرك عصر الصحابة في إجماعهم ؛ ولأن صاحب الشرع أمرنا بالاعتداء بهم ، وندب إلى ذلك بقوله عليه السلام : « أطيعوا ما أمروا به من أمر الله ورسوله وأطيعوا أئمة المسلمين وما أمروا به من أمر الله » . وهذا لا يوجد في حق التابعى وإن أدرك عصرهم فلا يكون مزاحماً لهم ، وإنما ينعدم انعقاد الإجماع بالمزاحم .

وحجتنا في ذلك أنه لما أدرك عصرهم وسوغوا له اجتهاد الرأى والمزاحمة معهم في الفتوى والحكم بخلاف رأيه قد صار هو كواحد منهم فيما يبتنى على اجتهاد الرأى ، ثم الإجماع لا ينمقد مع خلاف واحد منهم ، فكذلك لا ينمقد مع خلاف التابعى الذى أدرك عصرهم ؛ لأنه من علماء ذلك العصر ؛ فشرط انعقاد الإجماع أن لا يكون أحد من أهل العصر مخالفاً لهم . وبيان هذا أن عمر وعلياً رضى الله عنهما قلداً شريعماً القضاء بعد ما ظهر منه مخالفتهم في الرأى وإنما قلداً القضاء ليحكم برأيه .

فإن قيل : لا كذلك ، بل قلداً القضاء ليحكم بقولها أو بقول بعض الصحابة

سواها . فاننا : فد روى أن عمر كتب إلى شريح : اقض بما في كتاب الله ، فإن لم تجد فبسنة رسول الله ، فإن لم تجد فاجتهد برأيك .

فإن قيل : معنى قوله : « فاجتهد برأيك »^(١) في آرائنا وأقوالنا . قلنا : هذه زيادة على النص وهي تنزل منزلة النسخ^(٢) فلا يكون تأويلاً ، وقد صح أن علياً رضي الله عنه تحاكم إلى شريح وقضى عليه بخلاف رأيه في شهادة الولد لوالده ثم قلده القضاء في خلافته ، وابن عباس رضي الله عنهما رجعا إلى قول مسروق في النذر بذبح الولد فأوجب عليه شاة بعد ما كان يوجب عليه مائة من الإبل ، وعمر رضي الله عنه أمر كعب بن سور^(٣) أن يحكم برأيه بين الزوجين فجعل لها لثة من أربع ليال وكان ذلك خلاف رأى عمر . قال أبو سلمة بن عبد الرحمن : تذاكرنا مع ابن عباس وأبي هريرة عدة مرات عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس : تمتد بأبعد الأجلين ، وقلت : تمتد بوضع الحمل ، فقال أبو هريرة : أنا مع ابن أخي وعن مسروق أن ابن عباس رضي الله عنهما صنع طعاماً لأصحاب عبد الله بن مسعود فحزرت المسائل ، وكان ابن عباس يخطئ في بعض فتاويه فما منعهم من أن يردوا عليه إلا كونهم على طعامه . وسئل ابن عمر عن مسألة فقال : سلوا عنها سميد بن جبير فهو أعلم بها مني . وكان أنس بن مالك إذا سئل عن مسألة فقال سلوا عنها مولانا^(٤) الحسن . فظهر أنهم سوغوا اجتهاد الرأى لمن أدرك عصرهم ولا يعتبر بالصحبة في هذا الباب ؛ ألا ترى أن إجماع أهل كل عصر حجة وإن انعدمت الصحبة لهم ، وأنه قد كان في الصحابة الأعراب الذين لم يكونوا من أهل الاجتهاد في الأحكام فكان لا يعتبر قولهم في الإجماع مع وجود الصحبة ، فعرفنا أن هذا الحكم إنما يبتنى على كونه من علماء العصر ، ومن يجتهد في الأحكام ويمتد بقوله . ثم الصحابة فيما بينهم كانوا متفاضلين في الدرجة ؛

(١) وفي النهاية والهندية : فاجتهد برأيك .

(٢) كان في الأصل : وهو يتنزل منزلة النص .

(٣) هو كعب بن سور بن بكر الأزدي قاضي البصرة ، قيل أدرك النبي صلى الله عليه وسلم

وقتل يوم الجمل - تجريد .

(٤) الحسن كان من أمة لأم سلمة ، وإنما سمي مولى لهذا - هامش النهاية .

فإن درجة الخلفاء الراشدين فوق درجة غيرهم في الفضيلة ولم يدل ذلك على أن الإجماع الذي هو حجة يثبت بدون قولهم ، وكما أمر رسول الله بالاعتداء بالصحابة فقد أمر بالاعتداء بالخلفاء الراشدين لسائر الصحابة بقوله عليه السلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدى » وأمر بالاعتداء بأبي بكر وعمر بقوله عليه السلام : « اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر وعمر » ثم هذا لا يدل على أن إجماعهم يكون حجة قاطمة مع خلاف سائر الصحابة .

فصل في حدوث الخلاف بعد الإجماع باعتبار معنى حادث

فذهب علمائنا أن الاتفاق متى حصل في شيء على حكم ثم حدث فيه معنى اختلفوا لأجله في حكمه فالإجماع المتقدم لا يكون حجة فيه . وقال بعض العلماء ذلك الإجماع حجة فيه يجب التمسك به حتى يوجد إجماع آخر بخلافه . وبيان هذا في الماء الذي وقع فيه نجاسة ولم يتغير أحد أوصافه ؛ فإن الإجماع الذي كان على طهارته قبل وقوع النجاسة فيه لا يكون حجة لإثبات صفة الطهارة فيه بمد وقوع النجاسة فيه ، وعند بعضهم يكون حجة . وكذلك التيمم إذا أبصر الماء في خلال الصلاة فالإجماع المنمقد على صحة شروعه في الصلاة قبل أن يبصر الماء لا يكون حجة لبقاء صلاته بمد ما أبصر الماء ، وعند بعضهم يكون حجة . وكذلك بيع أم الولد فالإجماع المنمقد على جواز بيعها قبل الاستيلاء لا يكون حجة لجواز بيعها بعد الاستيلاء عندنا ، وعند بعضهم يكون حجة . ويقولون : قد انمقد الإجماع على حكم في هذا المين فنحن على ما كنا عليه من الإجماع حتى يعمد إجماع آخر له ؛ لأن الشيء لا يرفعه ما هو دونه ولا شك أن الخلاف دون الإجماع ؛ يوضحه أن التمسك باليقين وترك المشكوك فيه أصل في الشرع ؛ فإن النبي عليه السلام أمر الشاك في الحدث بأن لا ينصرف من صلاته حتى يستيقن بالحدث ؛ لأنه على يقين من الطهارة وهو في شك من الحدث . وكذلك أمر الشاك في الصلاة بأن يأخذ بالأقل لكونه متيقناً به . وكذلك في الأحكام نقول اليقين لا يزال بالشك حتى إذا شك في طلاق امرأته لم يقع الطلاق عليها . وكذلك الإقرار بالمال لا يثبت مع الشك ؛ لأن براءة الذمة يقين باعتبار الأصل

فلا يزول المتيقن^(١) بالشك ؛ وهذا لأن اليقين كان معلوما في نفسه ومع الشك لا يثبت للعلم فلا يجوز ترك العمل بالعلم لأجل ما ليس بعلم .

وأصحابنا قالوا : هذا مذهب باطل ؛ فإن الإجماع كان ثابتا في عين على حكم لا لأنه عين وإنما كان ذلك لمعنى وقد حدث معنى آخر خلاف ذلك ومع هذا المعنى الحادث لم يكن الإجماع قط فكيف يستقيم استصحابه ؟ وبه نبطل نحن على ما كنا عليه ؛ فإننا لم نكن على الإجماع مع هذا المعنى قط . ثم لا يخلو : إما أن تكون الحجة نفس الإجماع ، أو الدليل الذي نشأ منه الإجماع قبل حدوث هذا المعنى فيه ؛ فإن كان نفس الإجماع فيعد الخلاف للإجماع ، وفي الموضع الذي لا إجماع لا يتحقق الاحتجاج بنفس الإجماع وإن كان الدليل الذي نشأ منه الإجماع ، فالمرتب يثبت بقاء ذلك الدليل بعد اعتراض المعنى الحادث لا يتحقق الاستدلال بالإجماع . ثم يحتج عليهم بعين ما احتجوا به فنقول : قد تيقنا بالحدث المانع من جواز أداء الصلاة في أعضاء المحدث قبل استعمال هذا الماء الذي وقعت فيه النجاسة فنحن على ما كنا عليه من اليقين ، والإجماع لا يترك بالخلاف عند استعمال هذا الماء ، واتفقنا على أن أداء الصلاة واجب على من أدرك الوقت فنحن على ذلك الاتفاق لا نتركه بأداء يكون منه بالتيمم بعد ما أبصر الماء ؛ لأن سقوط الفرض بهذا الأداء مشكوك فيه ، واتفقنا على أن الأمة بعد ما حبلت من مولها قد امتنع بيعها ، فنحن على ذلك الاتفاق لا نتركه بالخلاف في جواز بيعها بعد ما انفصل الولد عنها ، وكل كلام يمكن أن يحتج به على الخصم بعينه في إثبات ما رام إبطاله به فهو باطل في نفسه ، وهو نظير احتجاجنا على من يقول لا دليل على النافي في أحكام الشرع وإنما الدليل على مثبت كما في الدعاوى ؛ فإن البيينة تكون على مثبت دون النافي ؛ فنقول : من قال لا حكم فهو يثبت صحة اعتقاد نفي الحكم ، وهذا منه إثبات حكم شرعي ، وخصمه ينفي صحة هذا الاعتقاد فيبني أن تكون الحجة عليه للإثبات لا على خصمه فإنه ينفي ، وسنقرر هذا الكلام في موضعه ، ثم نستدل بقوله تعالى : « فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجموهن إلى الكفار » وفي هذا تنصيص على ترك العمل بما كان متيقناً به عند حدوث معنى

(١) وفي الثانية والهندية : اليقين .

آخر وإن لم يكن ذلك المعنى متيقناً به ؛ فإن كفرها قبل الهجرة كان متيقناً به وزوال ذلك بعد الهجرة إنما نعرفه بنائب الرأى لا باليقين ، وليس هذا نظير ما استشهدوا به ؛ لأن هناك عند الشك في الطلاق لا نجد دليلاً نتمده في حكم الطلاق سوى ما تقدم ، وكذلك عند الشك في وجوب المال لا نجد دليلاً نتمده سوى ما تقدم ، وكذلك عند الشك في الحدث وعند الشك في أداء بعض الصلاة حتى إذا وجدنا فيه دليلاً وهو التجري تقول بأنه يجب العمل بذلك الدليل ، وهنا قد وجدنا دليلاً نستدل به على الحكم بعد حدوث المعنى الحادث في العين فيجب العمل بذلك الدليل ، ولا يجوز المصير إلى استصحاب ما كان قبل حدوث هذا المعنى ؛ فاليقين إنما كان قبل وجود الدليل المغير ومثله لا يكون يقيناً بعد وجود الدليل المغير ، وعلى هذا الأصل استصحاب العموم بعد حدوث الدليل المغير للحكم ؛ فإنه لا يجوز لأحد أن يستدل على إباحة قتل المستأمن بقوله تعالى : « فاقتلوا المشركين » لأن حكم هذا العام كان ثابتاً قبل وجود الدليل المغير فلا يجوز الاستدلال به بعد ذلك في موضع فيه خلاف ، وهو أن المستأمن إذا جعل نفسه طليعة للمشركين يخبرهم بعورات المسلمين فإنه لا يباح قتله استدلالاً بقوله تعالى : « فاقتلوا المشركين » عندنا ، وعند بعضهم يجوز قتله باعتبار هذه الحجة ، والكلام في هذا مثل الكلام في الفصل الأول ، والله أعلم .

باب القياس

قال رضى الله عنه : مذهب الصحابة ومن بعدهم من التابعين والصالحين والماضين من أئمة الدين رضوان الله عليهم جواز القياس بالرأى على الأصول التي تثبت أحكامها بالنص لتمدية حكم النص إلى الفروع جائز مستقيم يدان الله به ، وهو مدرك من مدارك أحكام الشرع ولكنه غير صالح لإثبات الحكم به ابتداء ، وعلى قول أصحاب الظواهر هو غير صالح لتمدية حكم النص به إلى ما لا نص فيه والعمل باطل أصلاً في أحكام الشرع . وأول من أحدث هذا القول إبراهيم النظام ، وطعن في السلف لاحتجاجهم بالقياس ونسبهم بتهوره إلى خلاف ما وصفهم الله به ، فخلع به ربة الإسلام من عنقه ، وكان ذلك منه إما للتصدي إلى إفساد طريق المسلمين عليهم ،

أول للجهل منه بفقہ الشريعة ، ثم تبعه على هذا القول بمض التكلمين بينفداد ، ولكنه تحوز عن الطعن في السلف فراراً من الشنمة التي لحقت النظام ، فذكر طريقاً آخر لاحتجاج الصحابة بالقياس هو دليل على جهله ، وهو أنه قال : ماجرى بين الصحابة لم يكن على وجه الاحتجاج بالقياس وإنما كان (١) على وجه الصلح والتوسط بين الخصوم وذكر المسائل لتقريب (٢) ما قصدوه من الصلح إلى الأفهام . وهذا مما لا يخفى فساده على من تأمل أدنى تأمل فيما نقل عن الصحابة في هذا الباب . ثم نشأ بعده رجل متجاهل يقال له داود الأصبهاني فأبطل العمل بالقياس من غير أن وقف على ما هو مراد كل فريق ممن كان قبله ، ولكنه أخذ طرفاً من كل كلام ولم يشتمل بالتأمل فيه ليتبين له وجه فساده (٣) ؛ قال : القياس لا يكون حجة ، ولا يجوز العمل به في أحكام الشرع وتابمه على ذلك أصحاب الظواهر الذين كانوا مثله في ترك التأمل ، وروى بعضهم هذا المذهب عن قتادة ومسروق وابن سيرين ، وهو افتراء عليهم ؛ فقد كانوا أجل من أن ينسب إليهم القصد إلى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه فيما هو طريق أحكام الشرع بعد ما ثبت نقله عنهم

ثم قال بمض نفاة القياس : دلائل العقل لا تصلح لمعرفة شيء من أمور الدين بها والقياس يشبه ذلك . وقال بعضهم : لا يعمل بالدلائل العقلية في أحكام الشرع أصلاً وإن كان يعمل بها في العقليات . وقال بعضهم : لا يعمل بها إلا عند الضرورة ولا ضرورة في أحكام الشرع لإمكان العمل بالأصل الذي هو استصحاب الحال . وهذا أقرب أقاويلهم إلى القصد فيحتاج في تبين وجه الفساد فيه إلى إثبات أن القياس حجة أصلية في تمديد الأحكام لا حجة ضرورية ، وإلى أنه مقدم في الاحتجاج به على استصحاب الحال . ولكن نبداً ببيان شبهتهم ؛ فإنهم استدلوا بظاهر آيات من الكتاب ، منها قوله تعالى : « أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ! » وفي المصير إلى الرأي لإثبات حكم في محل قول بأن الكتاب غير كاف . وقال

(١) وفي الهنذية : وإما كان ذلك .

(٢) كذا في الثمانية والهنذية : وفي الأصل : لتقرير .

(٣) وفي الثمانية والهنذية : الفساد .

تعالى : « وازلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » وقال تعالى : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » وقال تعالى : « ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » ففيها بيان أن الأشياء كلها في الكتاب إما في إشارته أو دلالاته أو في اقتضائه أو في نصه ؛ فإن لم يوجد في شيء من ذلك فبالإبقاء على الأصل الذي علم ثبوته بالكتاب وهو دليل مستقيم ؛ قال تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه » الآية ، فقد أمره بالاحتجاج بأصل الإباحة فيما لا يجد فيه دليل الحرمة في الكتاب ، وهذا مستمر على أصل من يقول الإباحة في الأشياء أصل ، وعلى أصلنا الذي نقول : إنما نعرف كل شيء بالكتاب ، وهذا معلوم بقوله تعالى : « هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً » فإن الإضافة بلام التملك تكون أدل على إثبات صفة الحل من التنصيص على الإباحة فلم يبق الرأي بعد هذا إلا لتعرف الحكمة والوقوف على المصلحة فيه عاقبةً وذلك مما لا مجال للرأي في معرفته ؛ فإن المصلحة في العاقبة عبارة عن الفوز والنجاة ، وما به الفوز والنجاة في الآخرة لا يمكن الوقوف عليه بالرأي ، وإنما الرأي لمعرفة المصالح العاجلة التي يعلم جنسها بالحواس ثم نستدرك نظائرها بالرأي ، وهذا مثل ما قلتم إن تعليل النصوص بعلة لا يتمدى إلى الفروع باطل ؛ لأنها خالية عن إثبات الحكم بها فالحكم في المنصوص ثابت بالنص فلا يكون في هذا التعليل إلا لتعرف وجه الحكمة والوقوف على المصلحة في العاقبة والرأي لا يهتدى إلى ذلك . ومنها قوله تعالى : « يأيتها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله » وقال تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » « الظالمون » « الفاسقون » والعمل بالرأي فيه تقدم بين يدي الله ورسوله وهو حكم بنير ما أنزل الله ، فإن طريقة الاستنباط بآرائنا وما يبدو لنا من آرائنا لا يكون مما أنزل الله في شيء ، إنما المنزل كتاب الله وسنة رسوله ، فقد ثبت أنه ما كان ينطق إلا عن وحى ، كما قال تعالى : « إن هو إلا وحي يوحى » وقال تعالى « لتبين للناس ما نزل إليهم » وإنما الحكم بالرأي من جملة ما قال الله تعالى : « ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام » الآية ، واستدلوا بآثار : فمن ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله قال : « لم يزل بنو إسرائيل على طريقة مستقيمة حتى كثر فيهم أولاد السبايا ، ففاسوا ما لم يكن بما

قد كان فضلوها وأضلوا ، وفي حديث أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب ثم برهة بالسنة ثم برهة بالرأى ، فإذا فعلوا ذلك ضلوا » وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء الدين ، أعييتهم السنة أن يحفظوها فقالوا برأيهم فضلوا وأضلوا . وقال ابن مسعود رضي الله عنه : إياكم وأرأيت وأرأيت ! فإنما هلك من كان قبلكم في أرأيت وأرأيت . وقال النبي عليه السلام : « من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » وإنما أراد به إعمال الرأى للعمل به في الأحكام ؛ فإن إعمال الرأى للوقوف على معنى النص من حيث اللسان فقه مستقيم ، ويكون العمل به عملاً بالنص لا بالرأى . وبيان هذا فيما اختلف فيه ابن عباس وزيد رضي الله عنهم في زوج وأبوين فقال ابن عباس : للأُم ثلث جميع المال ؛ فإن الله تعالى قال : « فلأُمه الثلث » والمفهوم من إطلاق هذه العبارة ثلث جميع المال . وقال زيد : للأُم ثلث ما بقي ؛ لأن في الآية بيان أن للأُم ثلث ما ورثه الأبوان ؛ فإنه قال : « وورثه أبواه فلأُمه الثلث » وميراث الأبوين هو الباقي بعد نصيب الزوج فللأُم ثلث ذلك . هذا ونحوه عمل بالكتاب لا بالرأى فيكون مستقيماً .

ومن حيث المقول يستدلون بأنواع من الكلام : أحدها من حيث الدليل وهو أن في القياس شبهة في أصله ؛ لأن الوصف الذي تمدى به الحكم غير منصوص عليه ولا هو ثابت بإشارة النص ولا بدلالته ولا بمقتضاه ، فتميينه^(١) من بين سائر الأوصاف بالرأى لا ينفك عن شبهة ؛ والحكم الثابت به من إيجاب أو إسقاط أو تحليل أو تحريم محض حق الله تعالى ، ولا وجه لإثبات ما هو حق الله بطريق فيه شبهة ؛ لأن من له الحق موصوف بكمال القدرة يتعالى عن أن ينتسب إليه المعجز أو الحاجة إلى إثبات حقه بما فيه شبهة ، ولا وجه لإنكار هذه الشبهة فيه ؛ فإن القياس لا يوجب العلم قطعاً بالاتفاق وكان ذلك باعتبار أصله ، وعلى هذا التقرير يكون هذا استدلالاً بقوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » وبقوله تعالى : « ولا تقولوا على الله إلا الحق » ولا يدخل على هذا أخبار الآحاد ؛ فإن

(١) وفي الثمانية : فتعيين وصف من .

أصله قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو موجب للعلم قطعاً ، وإنما تتمكن الشبهة في طريق الانتقال إلينا ، وقد كان قول رسول الله حجة قبل الانتقال إلينا بهذا الطريق ؛ فلشبهة تتمكن في الطريق لا يخرج الحديث من أن يكون حجة موجبة للعلم ، وهو كالنص المؤول ؛ فإن الشبهة تتمكن في تأويلنا ، فلا يخرج النص من أن يكون حجة موجبة للعلم .

ومهم من قرر هذا الكلام من وجه آخر وقال : تمييز وصف في النصوص بالرأى لإضافة الحكم إليه يشبه قياس إبليس لعنه الله على ما أخبر الله تعالى عنه : « أسجد لمن خلقت طيناً » وكذلك التمييز بين هذا الوصف وسائر الأوصاف في إثبات حكم الشرع أو الترجيح بالرأى يشبه ما فعله إبليس كما أخبر الله تعالى عنه : « خلقتني من نار وخلقته من طين » فلا يشك أحد في أن ذلك كان باطلاً ولم يكن حجة ، فالعمل بالرأى في أحكام الشرع لا يكون عملاً بالحجة أيضاً .

ونوع آخر من حيث المدلول فإنه طاعة لله تعالى ولا مدخل للرأى في معرفة ما هو طاعة لله ؛ ولهذا لا يجوز إثبات أصل العبادة بالرأى ؛ وهذا لأن الطاعة في إظهار العبودية والالتقياد ، وما كان التعبد مبنياً على قضية الرأى بل طريقه طريق الابتلاء ؛ ألا ترى أن من الشرورات ما لا يستدرك بالرأى [أصلاً^(١)] كالتعاديير في العقوبات والعبادات ، ومنه ما هو خلاف ما يقتضيه الرأى وما هذه صفة فإنه لا يمكن معرفته بالرأى فيكون العمل بالرأى فيه عملاً بالجهالة لا بالعلم ، وكيف يمكن إعمال الرأى فيه والمشرورات متباينة في أنفسها يظهر ذلك عند التأمل في جميعها ، والقياس عبارة عن رد الشيء إلى نظيره ؛ يقال : قس النعل بالنعل : أى احذ به . فكيف يتأتى هذا مع التباين ؟ يوضحه أن العلل التي تمدى الحكم بها من النصوص عليه إلى غيره متعددة مختلفة ولأجلها اختلف العلماء في طريق التمدية ، وما يكون بهذه الصفة فإنه يتمذر تمييز واحد منها للعمل إلا بما يوجب العلم قطعاً وهو النص ؛ ولهذا جوزنا العمل بالعلة النصوص عليها ، كما في قوله عليه السلام : « الهرة ليست بنجسة إنما هي من الطوافين عليكم والطوافات » فأثبتنا هذا الحكم في غيرها من حشرات البيت لأن العلة

(١) زيادة من الهندية .

منصوص عليها ، فأما بالرأى فلا يمكن الوقوف على : ا هو العلة عينا فيكون العمل به باطلاً . ولا يدخل عليه الأخبار فإنه لا اختلاف فيها في الأصل ، لأنه كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بينا أنه قال ذلك عن وحى ، وقد علمنا بالنص أنه لا اختلاف فيما هو من عند الله ؛ قال تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » وإنما الاختلاف في الأخبار من جهة الرواة ، والحجة هو الخبر لا الراوى . وما كان الاختلاف فيما بين الرواة إلا نظير اشتباه الناسخ من المنسوخ في كتاب الله فإن ذلك متى ارتفع بما هو الطريق في معرفته يكون العمل بالناسخ واجباً . ويكون ذلك عملاً بالنص لا بالتاريخ ، فكذلك في الأخبار . وتحت ما قررنا فائدتان بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين : إحداهما المحافظة على نصوص الشريعة ؛ فإنها قوالب الأحكام . والثاني التبصر في معانى اللسان ؛ فإن معانيه جهة غائرة لا يفضل عمر المرء عن التأمل فيها إذا أراد الوقوف عليها ، ولا يتفرغ للعمل بالهوى الذى ينشأ منه الزيغ عن الحق والوقوع فى البدعة ، وما يحصل به التحرز عن البدع واجباً أحكام الشرع فلا شك أن قوام الدين ونجاة المؤمنين يكون فيه . ولا يدخل على شيء مما ذكرنا . إعمال الرأى فى أمر الحرب وقيم التلقات ومهر النساء والوقوف على جهة الكعبة . أما على الوجه الأول فلأن هذا كله من حقوق العباد ، ويليق بحالهم المعجز والاشتباه فيما يعود إلى مصالحهم الماجلة فيعتبر فيه الوسع ليتيسر عليهم الوصول إلى مقاصدهم ، وهذا فى غير أمر القبلة ظاهر وكذلك فى أمر القبلة ، فإن الأصل فيه معرفة جهات أقاليم الأرض وذلك من حقوق العباد . وعلى الثانى فلأن الأصل فيما هو من حقوق العباد ما يكون مستدركاً بالحواس وبه يثبت علم اليقين كما ثبت بالكتاب والسنة ؛ ألا ترى أن الكعبة جهتها تكون محسوسة فى حن من عاينها ، وبعد البعد منها بإعمال الرأى^(١) يمكن تصييرها كالمحسوسة . وكذلك أمر الحرب ، فالقصد صيانة النفس عما يلفها أو قهر الخصم وأصل ذلك محسوس ، وما هو إلا نظير التوقى عن تناول سم الزعاف^(٢) لعله أنه متلف ، والتوقى عن الوقوع على السيف

(١) قوله « بإعمال الرأى » أى النظر فى دلالتها .

(٢) كذا فى الأصول : أى بإضافة السم إلى الزعاف والأظهر أن يكون الزعاف صفة من غير آل . والزعاف : السم الذى يقتل من ساعته .

والسكين لعله أنه ناقض للبنية ، فعرفنا أن أصل ذلك محسوس ، فإعمال الرأي فيه للعمل يكون في معنى العمل بما لا شبهة في أصله . ثم في هذه المواضع الضرورية تتحقق إلى إعمال الرأي ، فإنه عند الإعراض عنه لا نجد طريقاً آخر وهو دليل العمل به ، فلأجل الضرورة جوزنا به العمل بالرأي فيه ، وهنا الضرورة لا تدعو إلى ذلك لوجود دليل في أحكام الشرع للعمل به على وجه يغنيه عن إعمال الرأي فيه وهو اعتبار الأصل الذي قررنا . ولا يدخل على شيء مما ذكرنا إعمال الرأي والتفكير في أحوال القرون الماضية وما لحقهم من المثالات والكرامات ؛ لأن ذلك من حقوق العباد ، فالقصد أن يمتنعوا مما كان مهلكاً لمن قبلهم حتى لا يهلكوا ، أو أن يباشروا ما كان سبباً لاستحقاق الكرامة لمن قبلهم حتى ينالوا مثل ذلك ، وهو في الأصل من حقوق العباد بمنزلة الأكل الذي يكتسب به الرء سبب إبقاء نفسه ، وإتيان الإنانث في محل الحرث بطريقه ليكتسب به سبب إبقاء النسل . ثم طريق ذلك الاعتبار بالتأمل في معاني اللسان ، فإن أصله الخبر وذلك مما يعلم بحاسة السمع ، ثم بالتأمل فيه يدرك المقصود وليس ذلك من حكم الشريعة في شيء ؛ فقد كان الوقوف على معاني اللغة في الجاهلية وهو باق اليوم بين الكفرة الذين لا يملعون حكم الشريعة . وعلى هذا يخرج أيضاً ما أمر به رسول الله عليه السلام من المشورة مع أصحابه ؛ فإن المراد أمر الحرب وما هو من حقوق العباد ؛ ألا ترى أن الروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه شاورهم في ذلك ولم ينقل أنه شاورهم قط في حقيقة^(١) ما هم عليه ولا فيما أمرهم به من أحكام الشرع ؛ وإلى هذا المعنى أشار بقوله عليه السلام : « إذا أتيتكم بشيء من أمر دينكم فاعملوا به ، وإذا أتيتكم بشيء من أمر دنياكم فأنتم أعلم بأمر دنياكم » أو كلاماً هذا معناه . وهذا بيان شبه الخصوم في المسألة :

والحجة لجمهور العلماء دلائل الكتاب والسنة والمعقول ، وهي كثيرة جداً قد أورد أكثرها المتقدمون من مشايخنا ، ولكننا نذكر من كل نوع طرفاً مما هو أقوى في الاعتماد عليه .

(١) وفي المصنف : في حقه . وفي الهندية : حقية .

فمن دلائل الكتاب قوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الأبصار » حكى عن ثعلب قال : الاعتبار في اللغة هو : رد حكم الشيء إلى نظيره ومنه يسمى الأصل الذي يرد إليه النظائر عبرة ، ومن ذلك قوله تعالى « إن في ذلك لعبرة لأولى الأبصار » والرجل يقول : اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب أى سويته به في التقدير ، وهذا هو حد القياس ، فظهر أنه مأمور به بهذا النص . وقيل الاعتبار : التبيين ومنه قوله تعالى : « إن كنتم للرؤيا تمبرون » : أى تبينون ، والتبيين الذى يكون مضافاً إلينا هو إعمال الرأى فى معنى المنصوص ليتبين به الحكم فى نظيره .

فإن قيل : الاعتبار هو التأمل والتفكر فيما أخبر الله تعالى مما صنمه بالقرون الماضية . قلنا : هذا مثله ولكنه غير مأمور به لعينه بل ليعتبر حاله بحالهم فينجزوا عما استوجبوا به ما استوجبوا من العقاب ، إذ المقصود من الاعتبار هو أن يتعظ بالعبرة ، ومنه يقال السميد من وعظ بغيره . وبيان ما قلنا فى القصص ؛ فإن الله تعالى يقول : « ولكم فى القصص حياة » وهو فى الميان ضد الحياة ، ولكن فيه حياة بطريق الاعتبار فى شرعه واستبقائه ؛ أما الحياة فى شرعه وهو أن من قصد قتل غيره فإذا تفكر فى نفسه أنه متى قتله قتل به أترجر عن قتله فتكون حياة لها ، والحياة فى استبقائه أن القاتل عمداً يصير حرباً لأولياء القتل لخوفه على نفسه منهم ، فالظاهر أنه يقصد قتلهم ويستعين على ذلك بأمثاله من السفهاء ليزيل الخوف عن نفسه ؛ فإذا استوفى الولي القصص منه اندفع شره عنه وعن عشيرته فيكون حياة لهم من هذا الوجه ، لأن إحياء الحى فى دفع سبب الهلاك عنه ؛ قال تعالى : « ومن أحيها فكأنما أحيانا الناس جميعاً » وإذا تبين هذا المعنى فنقول : لا فرق بين حكم هو هلاك فى محل باعتبار معنى هو كفر ، وبين حكم هو تحريم أو تحليل فى محل باعتبار معنى هو قدر وجنس ؛ فالتنصيص على الأمر بالاعتبار فى أحد الموضوعين يكون تنصيصاً على الأمر به فى الموضوع الآخر .

فإن قيل : الكفر فى كونه علة لما استوجبوه منصوص عليه ، وكذلك القتل فى كونه علة للقصص ، ونحن لا ننكر هذا الاعتبار فى العلة التى هى منصوصة

فذلك نحو ما روى أن ماعزاً رضى الله عنه زنا وهو محصن فرجم ، فإنما ثبت هذا الحكم بالزنا بعد الإحصان في حق غير ماعز، وإنما تنكر هذا في علة مستنبطة بالرأى نحو السكيل والجنس فإنكم تجعلونه علة الربا في الحنطة بالرأى ؛ إذ ليس في نص الربا ما يوجب تعيين هذا الوصف من بين سائر أوصاف المحل دلالة ولا إشارة . قلنا : نحن لا نثبت حكم الربا في الفروع بعلة القدر والجنس إلا من الوجه الذى ثبت حكم الرجم في حق غير ماعز بعلة الزنا بعد الإحصان ؛ فإن ما عزاً إحصانه كان موجوداً قبل الزنا ثم لما ظهر منه الزنا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن إحصانه فلما ظهر إحصانه عنده أمر برجمه، فعرفنا يقيناً أن علة ما أمر به هو ما ظهر عنده والزنا يصلح أن يكون علة لذلك ، لأن الأمور به عقوبة والزنا جريمة يستوجب بها العقوبة ، والإحصان لا يصلح أن يكون علة ؛ لأنها خصال حميدة ، وبها يستفيد المرء كمال الحال وتم عليه النعمة ، فلا يصلح علة للعقوبة ، ولكن تتناظر الجناية بالزنا بعد وجودها ؛ لأن بحسب زيادة النعمة يزداد غلظ الجريمة ؛ ألا ترى أن الله تعالى هدد نساء رسوله بضعف ما هدد به سائر النساء فقال تعالى : « من يأت منكناً بفاحشة الآية وكان ذلك لزيادة النعمة عليهن ، ويتناظر الجريمة تتناظر العقوبة فيصير رجماً بعد أن كان جلدأ في حق غير المحصن ، فعرفنا أن الإحصان حال في الزانى يصير الزنا باعتباره موجباً للرجم فكان شرطاً ، ويمثل هذا الطريق تثبت علة الربا في موضع النص ثم تعدى الحكم به إلى الفروع ؛ فإن النص قوله عليه السلام : « الحنطة بالحنطة » : أى بيعها ، وقوله : « مثل بمثل » تفسير على معنى أنه إنما يكون بيعاً في حال ما يكون مثلاً بمثل « والفضل ربا » : أى حراماً بسبب الربا ، فيثبت بالنص أن الفضل محرم ، وقد علمنا أنه ليس المراد كل فضل ، فالبيع ما شرع إلا للاستفضال والاسترباح ، وإنما المراد الفضل الخالى عن العوض ؛ لأن البيع المشروع المعاوضة فلا يجوز أن يستحق به فضلاً خالياً عن العوض ، ثم خلو الفضل عن العوض لا يظهر يقيناً بعدد الحبات والحففات^(١) ، ولا يظهر إلا بعد ثبوت المساواة قطعاً في الوصف الذى صار به محلاً للبيع وهو المالية ، وهذه المساواة إنما يتوصل إلى معرفتها شرعاً وعرفاً ، والشرع إنما أثبت هذه المساواة

(١) وفي الثمانية والهندية : ولا بالحففات .

بالكيل لا بالحبات والحففات ، فإنه قال : « كَيْلاً بكيل » وكذلك في عرف
التجار إنما يطلب المساواة بين الحطة والخنطة بالكيل ، وعند الإلتاف يجب
ضمان الثل بالنص ويعتبر ذلك بالكيل ؛ فثبت بهذا الطريق أن الملة الموجبة
الحرمة ما يكون مؤثراً في المساواة حتى يظهر بمدى الفضل الخالي عن المقابلة
فيكون حراماً ، بمنزلة سائر الأشياء التي لها طول وعرض إذا فويل واحد
بآخر وبقي فضل في أحد الجانبين يكون خالياً عن المقابلة . ثم المساواة
من حيث الذات لا تعرف إلا بالجنس ، ومن حيث القدر على الوجه الذي
هو معتبر شرعاً وعرفاً لا يعرف إلا بالكيل ، وهذه المساواة لا يتيقن بها
إلا بعد سقوط قيمة الجودة ، فأسقطنا قيمة الجودة منها عند المقابلة بجنسها
بالنص ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « جيدها وروديها سواء »
وبدليل شرعي وهو حرمة الاعتياض عنها بالنص ؛ فإنه لو باع قفيز حنطة
جيدة بقفيز حنطة رديئة ودرهم على أن يكون الدرهم بمقابلة الجودة لا يجوز ،
وما يكون مالاً متقوماً يجوز الاعتياض عنه شرعاً إلا أن إسقاط قيمة الجودة
يكون شرطاً لا علة ؛ لأنه لا تأثير لها في إحداث المساواة في المحل ، والحكم
الثابت بالنص وجوب المساواة ، فكان بمنزلة الإحصان لإيجاب الرجم ،
والمساواة التي هي (١) الحكم لما كان يثبت بالقدر والجنس عرفنا أن هذين
الوصفين هما الملة ، وقد وجد التنصيص عليها في حديث « الربا بمنزلة الزنا »
فإنه منصوص عليه في حديث ما عز ، وهو مؤثر في إيجاب الحكم ، فعرفنا
أنه علة فيه ، ثم بعد ما ثبت المساواة قطعاً في صفة المالية باعتبار القدر إذا كان
في أحد الجانبين فضل فهو خال عن العوض فيكون ربا حراماً لا يجوز أن يكون
مستحقاً بالبيع ، وإذا جمل مشروطاً في البيع يفسد به البيع ، وهذا فضل ظهر
شرعاً ، ولو ظهر شرطاً بأن باع من آخر عبداً بعبداً على أن يسلم إليه مع ذلك ثوباً
قد عينه من غير أن يكون بمقابلة الثوب عوض فإنه لا يجوز ذلك البيع فكذلك إذا
ثبت شرعاً ؛ ألا ترى أنه لما ثبت شرعاً استحقاق صفة السلامة عن العيب بمطلق
البيع فإذا فات ذلك يثبت حق الرد ، بمنزلة ما هو ثابت شرطاً بأن يترى عبداً على

(١) وفي النهاية والهندية : والمساواة الذي هو .

أنه كاتب فيجده غير كاتب ، وبهذا تبين أن ما صرنا إليه هو الاعتبار المأمور به ؛ فإنه تأمل في معنى النصوص لإضافة الحكم إلى الوصف الذي هو مؤثر فيه ، بمنزلة إضافة الهلاك إلى الكفر الذي هو مؤثر فيه ، والرجم إلى الزنا الذي هو مؤثر فيه ؛ وكل عاقل يعرف أن قوام أموره يمثل هذا الرأي ، فالأدعي ما سخر غيره ممن في الأرض إلا بهذا الرأي ، وما ظهر التفاوت بينهم في الأمور العاجلة إلا بالتفاوت في هذا الرأي ؛ فالنكر له يكون متمتاً .

ومنها قوله تعالى : « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » والاستنباط ليس إلا استخراج المعنى من المنصوص بالرأى . وقيل المراد بأولى الأمر أمراء السرايا ، وقيل المراد العلماء وهو الأظهر ؛ فإن أمراء السرايا إنما يستنبطون بالرأى إذا كانوا علماء ، واستنباط المعنى من المنصوص بالرأى إما أن يكون مطلوباً لتعدية حكمه إلى نظائره وهو عين القياس ، أو ليحصل به طمأنينة القلب وطمأنينة القلب إنما تحصل بالوقوف على المعنى الذي لأجله ثبت الحكم في المنصوص ، وهذا لأن الله تعالى جعل هذه الشريعة نوراً وشرحاً للصدور فقال : « أفن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه » والقلب يرى الغائب بالتأمل فيه ، كما أن العين ترى الحاضر بالنظر إليه ؛ ألا ترى أن الله تعالى قال في بيان حال من ترك التأمل : « فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور » ثم في رؤية العين لا إشكال أنه يحصل به من الطمأنينة فوق ما يحصل بالخبر ، وإليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله : « ليس الخبر كالمأينة » ونحن نعلم أن الضال عن الطريق [المادل^(١)] يكون ضيق الصدر ، فإذا أخبره مخبر بالطريق واعتقد الصدق في خبره يتبين في صدره بعض الانشراح ، وإنما يتم انشراح صدره إذا عين أعلام الطريق المادل ، فكذلك في رؤية القلب ؛ فإنه إذا تأمل في المعنى المنصوص حتى وقف عليه يتم به انشراح صدره ، وتحقق طمأنينة قلبه ، وذلك بالنور الذي جعله الله في قلب كل مسلم ، فالنعم من هذا التأمل والأمر بالوقوف على مواضع النص من غير طلب المعنى فيه يكون نوع حجر ورفماً

(١) زيادة من الهندية .

لتحقيق معنى انشراح الصدر وطمأنينة القلب الثابت بقوله تعالى : « لعلهم الذين يستنبطونه منهم » .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا وعندكم القياس لا يوجب العلم والمجاهد قد يخطيء وقد يصيب ؟ قلنا : نعم ولكن يحصل له بالاجتهاد العلم من طريق الظاهر على وجه يطمئن قلبه وإن كان لا يدرك ما هو الحق باجتهاده لا محالة ، فهو نظير قوله تعالى : « فإن علمتموهن مؤمنات » فإن المراد به العلم من حيث الظاهر .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا وأكثر الشروعات بخلاف المهود المعتاد بين الناس ؟ قلنا : نعم هو بخلاف المهود المعتاد عند اتباع هوى النفس وإشارتها ، وأما إذا ترك ذلك ورجع إلى ما ينبغي للماقل أن يرجع إليه فإنه يكون ذلك موافقاً لما هو المهود المعتاد عند العقلاء ، فباعتماد هذا التأمل يحصل البيان على وجه يطمئن القلب إليه في الانتهاء ، واعتقاد الحقيقة في النصوص فرض حق ، وطلب طمأنينة القلب فيه حسن كما أخبر الله تعالى عن الخليل صلوات الله عليه : « قال بلى ولكن ليطمئن قلبي » . ومنها قوله تعالى : « فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » فقد بينا أن المراد به القياس الصحيح ، والرجوع إليه عند المنازعة ، وفيه بيان أن الرجوع إليه يكون بأمر الله وأمر الرسول . ولا يجوز أن يقال المراد هو الرجوع إلى الكتاب والسنة ؛ لأنه علق ذلك بالمنازعة ، والأمر بالعمل بالكتاب والسنة غير متعلق بشرط المنازعة ؛ ولأن المنازعة بين المؤمنين في أحكام الشرع قلما تقع فيما فيه نص من كتاب أو سنة ، فعرفنا أن المراد به المنازعة فيما ليس في عينه نص ، وأن المراد هو الأمر بالرد إلى الكتاب والسنة بطريق التأمل فيما هو مثل ذلك الشئ من المنصوص ، وإنما تعرف هذه المهاتلة بإعمال الرأي وطلب المعنى فيه

ثم الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة في هذا الباب أكثر من أن نحصى ، وأشهر من أن نحصى .

فوجه من ذلك ما علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق المقايسة ، على ما روى أنه قال لممر حين سأله عن القبلة في حالة الصوم : « رأيت لو تغمضت بماء ثم مججته أكان يضرك ؟ » وهذا تلميح المقايسة فإن بالقبلة يفتح طريق اقتضاء الشهوة ، ولا يحصل بمينه اقتضاء الشهوة ، كما أن بإدخال الماء في الفم يفتح طريق الشرب ولا يحصل به الشرب . وقال للخثعمية : « رأيت لو كان على أهلك دين أ كنت تقضينه ؟ » فقالت : نعم ، قال : « فدين الله أحق » وهذا تلميح المقايسة وبيان بطريق إعمال الرأي . وقال للذي سأله عن قضاء رمضان متفرقا : « رأيت لو كان عليك دين فقضيت الدرهم والدرهمين أكان يقبل منك ؟ » قال : نعم ، فقال : « الله أحق بالتجاوز » وقال للمستحاضة : « إنه دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة » فهذا تلميح للمقايسة بطريق أن النجس لما سال حتى صار ظاهرا ووجب غسل ذلك الموضع للتطهير ووجب تطهير أعضاء الوضوء به . وقال عليه السلام : « الهرة ليست بنجسة لأنها من الطوافين عليكم والطوافات » وهذا تلميح للمقايسة باعتبار الوصف الذي هو مؤثر في الحكم فإن الطوف مؤثر في معنى التخفيف ، ودفع صفة النجاسة لأجل عموم البلوى والضرورة ، فظهر أنه علمنا القياس والعمل بالرأى كما علمنا أحكام الشرع ، ومعلوم أنه ما علمنا ذلك لنعمل به في معارضة النصوص ، فعرفنا أنه علمنا ذلك لنعمل به فيما لا نص فيه .

ووجه آخر أنه عليه الصلاة والسلام أمر أصحابه بذلك ؛ فإنه قال لماذ رضى الله عنه حين وجهه إلى اليمين : « بيم تقضى ؟ » قال : بكتاب الله قال : « فإن لم تجد في كتاب الله ؟ » قال : بسنة رسول الله . قال « فإن لم تجد في سنة رسول الله ؟ » قال : أجتهد رأى . قال : « الحمد لله الذى وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله » وقال لأبي موسى رضى الله عنه حين وجهه إلى اليمين : « اقض بكتاب الله ، فإن لم تجد فبسنة رسول الله ، فإن لم تجد فاجتهد رأيك » وقال لممر بن الماص رضى الله عنه : « اقض بن هذين » قال : على ماذا أقضى ؟ فقال « على أنك إن اجتهدت فأصبحت

فلك عشر حسنات ، وإن أخطأت فلك حسنة واحدة » فلو لم يكن اجتهاد
الرأى فيما لا نص فيه مدركا من مدارك أحكام الشرع لما أمر به رسول الله
صلى الله عليه وسلم بحضرته .

ووجه آخر أنه عليه السلام كان يشاور أصحابه في أمور الحرب تارة ،
وفي أحكام الشرع تارة ؛ ألا ترى أنه شاورهم في أمر الأذان والقصة فيه
معروفة ، وشاورهم في مفاداة الأسارى يوم بدر حتى أشار أبو بكر رضى الله
عنه عليه بالفداء وأشار عمر رضى الله عنه بالقتل فاستحسن ما أشار به كل
واحد منهما برأيه حتى شبه أبا بكر في ذلك بإبراهيم من الأنبياء حيث قال :
« ومن عصاني فإنك غفور رحيم » وبميكائيل من الملائكة فإنه ينزل بالرحمة ،
وشبه عمر بنوح من الأنبياء عليهم السلام حيث قال : « لا تذر على الأرض
من الكافرين دياراً » ويجبريل من الملائكة فإنه ينزل بالعذاب ، ثم مال إلى
رأى أبي بكر .

فإن قيل : ففي ذلك نزل قوله : « لولا كتاب من الله سبق لمسكم
فيما أخذتم » الآية ، ولو كان مستحسناً لما عوتبوا عليه . قلنا : العتاب ما كان
في المشورة بل فيما نص الله عليه بقوله : « لسكم فيما أخذتم » ثم هذا إنما
يلزم من يقول إن كل مجتهد مصيب ونحن لا نقول بهذا ، ولكن نقول إنما
الرأى والمشورة مستحسن ، ثم المجتهد قد يخطئ وقد يصيب كما في هذه
الحادثة ، فقد شاورها رسول الله واجتهد كل واحد منهم برأيه ، ثم أصاب
أحدهما دون الآخر ، وبهذا تبين أن قوله : « وشاورهم في الأمر » ليس
في الحرب خاصة ، ولكن يتناول كل ما يتأني فيه إعمال الرأى ، وقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر وعمر رضى الله عنهما يوماً وقد
شاورها في شيء : « قولاً فإنى فيما لم يوح إلى مثلكما » وقد تركهم رسول
الله على المشاورة بمدته في أمر الخلافة حين لم ينص على أحد بينه مع علمه
أنه لا بد لهم من ذلك ، ولما شاوروا فيه تكلم كل واحد برأيه إلى أن استقر
الأمر على ما قاله عمر بطريق المقايضة والرأى ؛ فإنه قال : ألا ترضون لأمر

دنياكم بمن رضى به رسول الله لأمر دينكم . يعنى الإمامة للصلاة ، واتفقوا على رأيه ، وأمر الخلافة من أهم ما يترتب عليه أحكام الشرع ، وقد اتفقوا على جواز العمل فيه بطريق القياس ، ولا معنى لقول من يقول إن كان هذا قياساً فهو منتقض ؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد استخلف عبد الرحمن ابن عوف ليصلى بالناس ولم يكن ذلك دليل كونه خليفة بعمده ؛ وذلك لأن عمر رضى الله عنه أشار إلى الاستدلال على وجه لا يرد هذا النقض وهو أنه في حال توفر الصحابة وحضور جماعتهم ووقوع الحاجة إلى الاستخلاف خص أبا بكر بأن يصلى بالناس بعد ما راجعوه في ذلك وسموا له غيره ، كل هذا قد صار معلوماً بإشارة كلامه وإن لم ينص عليه ، ولم يوجد ذلك في حق عبد الرحمن ولا في حق غيره . ثم عمر جعل الأمر شورى بعمده بين ستة نفر ، فاتفقوا بالرأى على أن يعملوا الأمر في التميمين إلى عبد الرحمن بعد ما أخرج نفسه منها فمرض على عليّ أن يعمل برأى أبي بكر وعمر فقال : أعمل بكتاب الله ، وبسنة رسول الله ، ثم أجتهد رأى ، وعرض على عثمان هذا الشرط أيضاً فرضى به فقلده ، وإنما كان ذلك منه عملاً بالرأى لأنه علم أن الناس قد استحسنا سيرة الممرين ؛ فتبين بهذا أن العمل بالرأى كان مشهوراً متفقاً عليه بين الصحابة ؛ ثم عاجتهم بالرأى في المسائل لا تخفى على أحد ؛ فإنهم تكلموا في مسألة الجد مع الإخوة ، وشبهه بعضهم بواد يتشعب منه نهر ، وبعضهم بشجرة تثبت غصنها ، وقد بينا ذلك في فروع الفقه . وكذلك اختلفوا في المولى وفي التشريك فقال كل واحد منهم فيه بالرأى ، وبالرأى اعترضوا على قول عمر رضى الله عنه في عدم التشريك حين قالوا : هب أن أبانا كان حماراً ، حتى رجع عمر إلى التشريك ، فمررنا أنهم كانوا مجمعين على جواز العمل بالرأى فيما لا نص فيه ، وكفى بإجماعهم حجة .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا وقد قال أبو بكر رضى الله عنه : أى سماء تظلمنى وأى أرض تقلنى إذا قلت فى كتاب الله تعالى برأى . وقال عمر رضى الله عنه : إياكم وأصحاب الرأى . وقال على رضى الله عنه : لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخلف أولى بالسح من ظاهره . وقال ابن مسعود رضى الله عنه : إياكم وأرأيت

وأرأيت . قلنا : أما القول بالرأى عن أبي بكر رضى الله عنه فهو أشهر من أن يمكن إنكاره ؛ لأنه قال فى الكلافة : أقول قولاً برأى ، فإن بك صواباً فمن الله ، وإن بك خطأ فنى ومن الشيطان . وما رووا عنه قد اختلفت فيه الرواية فقال فى بعضها : إذا قلت فى كتاب الله تعالى بخلاف ما أراد الله . ولئن ثبت مارووا فإنما استبعد قوله بالرأى فيما فيه نص بخلاف النص ، وهذا لا يجوز منه ولا من غيره ولا يظن به . وأما عمر رضى الله عنه : فالقول عنه بالرأى أشهر من الشمس ، وبه يتبين أن مراده بزم الرأى عند مخالفة النص أو الإعراض عن النص فيما فيه نص والاشتغال بالرأى الذى فيه موافقة هوى النفس ، وإلى ذلك أشار فى قوله : أعيتم السنة أن يحفظوها^(١) . والقول بالرأى عن على رضى الله عنه مشهور ؛ فإنه قال : اجتمع رأى ورأى عمر على حرمة بيع أمهات الأولاد ثم رأيت أن أرقهن . وبهذا يتبين أن مراده بقوله : لو كان الدين بالرأى : أصل موضوع الشرع ، وبه نقول ؛ فإن أصل أحكام الشرع غير مبني على الرأى ولهذا لا يجوز إثبات الحكم به ابتداء . وقد اشتهر القول بالرأى عن ابن مسعود حيث قال فى الفوضة : أجتهد رأى . فمرفنا أن مراده ذم السؤال على وجه التمنت بعدما يتبين الحق أو التكلف فيما لا يحتاج المرء إليه ، وهو نظير قوله عليه السلام : « ذرونى ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم » والآثار التى ذكرها محمد فى أول أدب القاضى كله دليل على أنهم [كانوا]^(٢) مجتهدين على العمل بالرأى ؛ فإنه بدأ بمحدث عمر حين كتب إلى أبى موسى : اعرف الأمثال والأشياء وقس الأمور عند ذلك . وذكر عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال : لقد أتى علينا زمان لسنا نسأل ولسنا هنالك الحديث . فاتضح بما ذكرنا اتفاقهم على العمل بالرأى فى أحكام الشرع .

فأما من طعن فى السلف من نفاة القياس لاحتجاجهم بالرأى فى الأحكام فكلامه كما قال الله تعالى : « كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا »

(١) وفى الهنذية : أعيتم السنة أن تحفظوها .

(٢) زيادة من الهنذية ..

لأن الله تعالى أثنى عليهم في غير موضع من كتابه كما قال تعالى : « محمد رسول الله والذين معه » الآية ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم وصفهم بأنهم خير الناس فقال : « خير الناس قرني الذين أنا فيهم » والشريعة إنما بلغتنا بنقلهم ، فمن طمن فيهم فهو ملحد منابذ للإسلام دواؤه السيف إن لم يتب .

ومن قال منهم إن القول بالرأى كان من الصحابة على طريق التوسط والصلح دون إزام الحكم فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة ؛ لأن الذين نقلوا إلينا ما احتجوا به من الرأى في الأحكام قوم عالمون عارفون بالفرق بين القضاء والصلح فلا يظن بهم أنهم أطلقوا لفظ القضاء فيما كان طريقه طريق الصلح بأن لم يعرفوا الفرق بينهما أو قصدوا التليس ، ولا ينكر أنه كان في ذلك ما هو بطريق الصلح ، كما قال ابن مسعود حين تحاكم إليه الأعرابي مع عثمان : أرى أن يأتي هذا واديه فيعطى به ثم إبلا مثل إبله وفصلاناً مثل فصلانه . فرضى بذلك عثمان . وفي قوله فرضى به ، يبان أن هذا كان بطريق الصلح ، فعرفنا أن فيما لم يذكر مثل هذا اللفظ أو ذكر لفظ القضاء والحكم فالمراد به الإزام ، وقد كان بعض ذلك على سبيل الفتوى ، والفتى في زماننا يبين الحكم للمستفتى ولا يدعو إلى الصلح إلا نادراً ، فكذلك في ذلك الوقت ، وقد كان بعض ذلك بياناً فيما لم يكن فيه خصومة أولاً تجرى فيه الخصومة كالمبادات والطلاق والعتاق ، نحو اختلافهم في ألفاظ الكنايات ، واعتبار عدد الطلاق بالرجال والنساء وما أشبه ذلك ؛ فعرفنا أن قول من قال لم يكن ذلك منهم إلا بطريق الصلح والتوسط ، منكراً من القول وزوراً .

ومنهم من قال : كانوا مخصوصين بجواز العمل والفتوى بالرأى كرامة لهم ، كما كان رسول الله مخصوصاً بأن قوله موجب للعمل قطعاً ؛ ألا ترى أنه قد ظهر منهم العمل فيما فيه نص بخلاف النص بالرأى وبالانفاق ذلك غير جائز لأحد بعدهم ، فعرفنا أنهم كانوا مخصوصين بذلك . ويبان هذا فيما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج لصلح بين الأنصار فأذن بلال وأقام فتقدم أبو بكر رضى الله عنه للصلاة ، فجاء رسول الله وهو في الصلاة - الحديث ، إلى أن قال :

فأشار على أبي بكر أن اثبت في مكانك ، ورفع أبو بكر رضى الله عنه يديه
وحمد الله ثم استأخر وتقدم رسول الله ، وكانت سنة الإمامة لرسول الله صلى الله
عليه وسلم معلوماً بالنص ، ثم تقدم أبو بكر بالرأى ، وقد أمره أن يثبت في مكانه
نصاً ، ثم استأخر بالرأى . ولما أراد رسول الله أن يتقدم للصلاة على
ابن أبي المنافق جذب عمر رضى الله عنه رداه ، وفي رواية استقبله وجعل يمنعه
من الصلاة عليه والاستغفار له وكان ذلك منه بالرأى ، ثم نزل القرآن على
مواقفة رأيه ، يعنى قوله تعالى : « ولا تصل على أحد منهم مات أبداً » ولما أراد
على أن يكتب كتاب الصلح عام الحديبية كتب : هذا ما صالح محمد رسول الله
وسهيل بن عمرو على أهل مكة . قال سهيل : لو عرفناك رسولاً ما حاربناك ،
اكتب محمد بن عبد الله ، فأمر رسول الله علياً أن يحجو رسول الله فأبى على
رضى الله عنه ذلك حتى أمره أن يريه موضعه فحاه رسول الله بيده وكان هذا
الإباء من عليّ بالرأى في مقابلة النص . وقد كان الحكم للمسبوق أن يبدأ
بقضاء ما سبق به ثم يتابع الإمام ، حتى جاء معاذ يوماً وقد سبقه رسول الله ببعض
الصلاة فتابعه فيما بقى ثم قضى ما فاتته ، فقال له رسول الله : « ما حملك على
ما صنعت ؟ » قال : وجدتك على شئى فكرهت أن أخالفك عليه . فقال :
« سن لكم معاذ سنة حسنة فاستنوا بها » وكان هذا منه عملاً بالرأى في موضع
النص ثم استصوبه رسول الله في ذلك . وأبو ذر حين بمته رسول الله مع إبل
الصدقة إلى البادية أصابته جنابة فصلى صلوات بغير طهارة إلى أن جاء إلى رسول الله
الحديث إلى أن قال له : « التراب كافيك ولو إلى عشر حجج ما لم تجد الماء »
وكان ذلك منه عملاً بالرأى في موضع النص . وكذلك عمرو بن العاص أصابته جنابة
في ليلة باردة فتييم وأم أصحابه مع وجود الماء وكان ذلك منه عملاً بالرأى في موضع
النص ثم لم ينكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك ؛ ففرقنا أنهم كانوا
مخصوصين بذلك . وكذلك ظهر منهم الفتوى بالرأى فيما لا يعرف بالرأى
من القادير نحو حد الشرب كما قال على رضى الله عنه فإنه ثبت بآرائنا . ولا وجه
لذلك إلا الحمل على معنى الخصوصية .

والجواب أن تقول : هذا الكلام عند التأمل فيه من جنس الطمن عليهم لا بيان الكرامة لهم ؛ لأن كرامتهم إنما تكون بطاعة الله وطاعة رسوله ، فالسعى لإظهار مخالفة منهم في أمر الله وأمر الرسول يكون طمعاً فيهم ، ومعلوم أن رسول الله ما وصفهم بأنهم خير الناس إلا بعد علمه بأنهم أطوع الناس له ، وأظهر الناس انقياداً لأمره وتمظيماً لأحكام الشرع ، ولو جاز إثبات مخالفة الأمر بالرأى لهم بطريق الكرامة والاختصاص بناء على الخيرية التي وصفهم بها رسول الله لجاز مثل ذلك لمن يعدم بناء على ما وصفهم الله به بقوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » الآية ، ولو جاز ذلك في فتاويهم لجاز فيما نقلوا إلينا من أحكام الشرع ؛ فتبين أن هذا من جنس الطمن ، وأنه لا بد من طلب التأويل فيما كان منهم في صورة الخلاف ظاهراً بما هو تمظيم وموافقة في الحقيقة .

ووجه ذلك بطريق الفقه أن تقول : قد كان من الأمور ما فيه احتمال معنى الرخصة والإكرام أو معنى العزيمة والإلزام ، ففهموا أن ما اقترن^(١) به من دلالة الحال أو غيره مما يتبين به أحد المحتملين ، ثم رأوا التمسك بما هو العزيمة أولى لهم من الترخص بالرخصة ، وهذا أصل في أحكام الشرع . وبيان هذا في حديث الصديق ؛ فإن إشارة رسول الله صلى الله عليه وسلم له بأن يثبت في مكانه كان محتملاً معنى الإكرام له ومعنى الإلزام ، وعلم بدلالة الحال أنه على سبيل الترخص والإكرام له ، فحمد الله تعالى على ذلك ، ثم تأخر تمسكاً بالعزيمة الثابتة بقوله تعالى : « لا تقدموا بين يدي الله ورسوله » وإليه أشار بقوله : ما كان لابن أبي قحافة أن يتقدم بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكذلك كان تقدمه للإمامة قبل أن يحضر رسول الله ؛ فإن التأخير إلى أن يحضر كان رخصة ، ومراعاة حق الله في أداء الصلاة في الوقت المهود كان عزيمة ، فإنما قصد التمسك بما هو العزيمة لعله أن رسول الله عليه السلام كان يستحسن ذلك منه ، ففرقنا أنه ما قصد إلا تعظيم أمر الله وتمظيم رسول الله فيما باشره

(١) وفي الهنذية : ففهموا بما اقترن به .

بالرأى . وكذلك فعل عمر رضى الله عنه بالامتناع من الصلاة على من شهد الله بكفره وهو المزينة ؛ لأن الصلاة على الميت المسلم يكون إكراماً له وذلك لا يشك فيه إذا كان المصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إلا أن التقدم للصلاة عليه كان بطريق حسن العشرة ، ومراعاة قلوب المؤمنين من قراباته ، فحذب عمر رداءه تمسكاً بما هو المزينة ، وتعظيماً لرسول الله لا قصداً منه إلى مخالفته . وكذلك حديث علي فإنه أبى أن يحجو ذلك تعظيماً لرسول الله وهو المزينة ، وقد علم أن رسول الله ما قصد بما أمر به إلا تميم الصلح لما رأى فيه من الحظ للمسلمين بفرغ قلوبهم ، ولو علم على أن ذلك كان أمراً بطريق الإلزام لمجاه من ساعته ؛ ألا ترى أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : إنك ستبعثني في أمر أفأكون فيه كالسكة المحماة . أم الشاهد يرى مالا يرى الغائب ؟ فقال : « بل الشاهد يرى مالا يرى الغائب » فهذا تبين أنه عرف بأن ذلك الأمر منه لم يكن إلزاماً ورأى إظهار الصلاة في الدين بمحض من المشركين عزيمة فتمسك به ، ثم الرغبة في الصلح مندوب إليه الإمام^(١) بشرط أن يكون فيه منفعة للمسلمين ، وتمام هذه المنفعة في أن يظهر الإمام المساحة والمساهلة معهم فيما يطلبون ، ويظهر المسلمون القوة والشدة في ذلك ؛ ليعلم العدو أنهم لا يرغبون في الصلح لضعفهم ، فلأجل هذا فعل على رضى الله عنه ما فعله ، وكأنه تأويل قوله تعالى : « ولا تهنوا ولا تحزنوا » وكذلك حديث معاذ رضى الله عنه ؛ فإن السنة التي كانت في حق المسبوق من البداية بما فاته ، فيها احتمال معنى الرخصة ليكون الأداء عليه أيسر ، فوقف معاذ على ذلك وعرف أن المزينة متابمة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واعتقاد الغنيمة فيما أدركه معه ، فاشتغل بإحراز ذلك أولاً تمسكاً بالمزينة لا مخالفة للنص . وكذلك حديث أبي ذر إن صح أنه أدى صلاته في تلك الحالة بغير طهارة ؛ فإن في حكم التيمم^(٢) للجنب بمض الاشتباه في النص باعتبار القراءتين « أو لمستم » « أو لا مستم النساء » فلمله كان عنده أن

(١) وفي الهندية : للإمام . وكنا في شرح البردوى مزروا لل سرخسى .

(٢) وفي الثانية : في حق التيمم .

المراد المس باليد وأنه لا يجوز التيمم للجنب كما هو مذهب عمرو بن مسمود رضى الله عنهما ، ثم رأى أن بسبب المعجز يسقط عنه فرض الطهارة في الوقت ، وأن أداء الصلاة في الوقت عزيمة ، فاشتغل بالأداء تعظيماً لأمر الله وتمسكاً بالعزيمة . وكذلك حديث عمرو بن العاص ؛ فإنه رأى أن فرض الاغتسال ساقط عنه لما يلحقه من الحرج بسبب البرد أو لخوفه الهلاك على نفسه ، وقد ثبت بالنص أن التيمم مشروع لدفع الحرج ؛ ففرغنا أنه ليس في شيء من هذه الآثار معنى يوم مخالفة النص من أحد منهم ، وأنهم في تعظيم رسول الله كما وصفهم الله به . وأما حد الشرب فإنما أثبتوه استدلالاً بحمد القذف ، على ما روى أن عبد الرحمن بن عوف قال لعمر : يا أمير المؤمنين إذا شرب هذى وإذا هذى افترى ، وحد المفترين في كتاب الله ثمانون جلدة . ثم الحكم الثابت بالإجماع لا يكون محالاً به على الرأي ، وقد بينا أن الإجماع يوجب علم اليقين والرأي لا يوجب ذلك ، ثم هذا دعوى الخصوصية من غير دليل ، ومن لا يرى إثبات شيء بالقياس فكيف يرى إثبات مجرد^(١) الدعوى من غير دليل والكتاب يشهد بخلاف ذلك ، فالناس في تكليف الاعتبار المذكور في قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » سواء ، وهم كانوا أحق بهذا الوصف ، وهذا أقوى ما نتممه من الدليل المقول في هذه المسألة ؛ فإنه لا فرق بين التأمل في إشارات النص فما أخبر الله به عن الذين لحقهم الثلاث بسبب كفرهم كما قال تعالى : « هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب » الآية ، لنعبر بذلك ونزجر عن مثل ذلك السبب ، وبين التأمل في إشارات النص في حديث الربا ليعرف به أن المحرم هو الفضل الخالي عن الموض ، فثبت ذلك الحكم بعينه في كل محل يتحقق فيه الفضل الخالي عن الموض مشروعاً في البيع كالأرز والسمسم والجص وما أشبه ذلك وقد قررنا هذا ؛ يوضحه أن التأمل في معنى النص الثابت بإشارة صاحب الشرع بمنزلة التأمل في معنى اللسان

(١) وفي الثمانية والمئدية : إثباته بمجرد الدعوى

الثابت بوضع واضح اللفظ ، ثم التأمل في ذلك للوقوف^(١) على طريق الاستمارة حتى يجعل ذلك اللفظ مستمراً في محل آخر بطريقه ، جاز مستقيم من عمل الراسخين في العلم ، فكذلك التأمل في معاني النص لإثبات حكم النص في كل موضع علم أنه مثل النصوص عليه ، وهذا لنوعين من الكلام : أحدهما أن الله تعالى نص على أن القرآن تبيان لكل شيء بقوله تعالى : « وزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء » ولا يتمكن أحد من أن يقول كل شيء في القرآن باسمه الموضوع له في اللفظ ، فمرفنا أنه تبيان لكل شيء بمعنى الذي يستدرك به حكمه ، وما ثبت بالنص فإما أن يقال هو ثابت بصورة النص لا غير ، أو بالمعنى الذي صار معلوماً بإشارة النص ، والأول باطل ؛ فإن الله تعالى قال : « فلا تقل لها أف » ثم أحد لا يقول إن هذا نهى عن صورة التأليف دون الشتم والضرب . وكذلك قوله تعالى : « ولا يظلمون تقيراً » وقوله تعالى : « من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار » فمرفنا أن ثبوت الحكم باعتبار المعنى الذي وقعت الإشارة إليه في النص . ثم ذلك المعنى نوعان : جلي ، وخفي ؛ ويوقف على الجلي باعتبار الظاهر ، ولا يوقف على الخفي إلا بزيادة التأمل وهو المراد بقوله : « فاعتبروا » وبمد ما ثبت لزوم اعتبار ذلك المعنى بالنص وإثبات الحكم في كل محل قد وجد فيه ذلك المعنى يكون إثباتاً بالنص لا بالرأى وإن لم يكن صيغة النص متناولا ؛ ألا ترى أن الحكم بالرجم على ماعز لم يكن حكماً على غيره باعتبار صورته ولكن باعتبار المعنى الذي لأجله توجه الحكم عليه بالرجم كان ذلك بياناً في حق سائر الأشخاص بالنص . والثاني أنه ما من حادثة إلا وفيها حكم لله تعالى من تحليل أو تحريم أو إيجاب أو إسقاط ، ومعلوم أن كل حادثة لا يوجد فيها نص ، فالنصوص معدودة متناهية ولا نهاية لما يقع من الحوادث إلى قيام الساعة ، وفي تسميته حادثة إشارة إلى أنه لا نص فيها ، فإن ما فيه النص يكون أصلاً ممهوداً . وكذلك الصحابة ما اشتغلوا باعتماد نص في كل حادثة [طلباً أو رواية ، فمرفنا أنه لا يوجد نص في كل حادثة^(٢)]

(١) كذا في الهندية وفي الأصل : للوقف .

(٢) ما بين المربعين زيادة من العمانية .

وقد لزمنا معرفة حكم الحادثة بالحجة بحسب الوسع فيما أن يكون الحجة استنباط المعنى من النصوص ، أو استصحاب الحال كما قالوا ، ومعلوم أنه ليس في استصحاب الحال إلا عمل بلا دليل ولا دليل جهل ، والجهل لا يصلح أن يكون حجة باعتبار الأصل ، وهو أيضاً مما لا يوقف عليه ، فمن المحتمل أن لا يكون عند بعض الناس فيه دليل ويكون عند بعضهم ، والقياس من الوجه الذي قررنا حجة وإن كان لا يوجب علم اليقين ؛ ألا ترى أن الشرع جوز لنا الإقدام على المباحات لقصد تحصيل المنفعة ، يعنى المسافرة للتجارة والمخاربة للمدو والثلبة على الأعداء بقلب الرأى ، والاجتهاد فى أمر القبلة والاشتغال بالمالجة لتحصيل صفة البرء ، وكل ذلك إقدام من غير بناء على ما يوجب علم اليقين ، ثم هو حسن فى بعض المواضع واجب فى بعض المواضع . وكذلك تعويم التلغات ، واعتقاد المروف فى النفقات والتمة ، فإن ذلك منصوص عليه ، ثم الإقدام عليه بالرأى جائز فكان ذلك عملاً بالحجة ؛ فتبين أن القياس من نوع العمل بما هو حجة فى الأصل ولكنه دون الثابت من الحكم بالنص فلا يصار إليه إلا فى موضع لا يوجد فيه نص . فأما استصحاب الحال فهو عمل بالجهل فلا يجوز المصير إليه إلا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة . وسنقرر هذا فى باب إن شاء الله تعالى . فبهذا التقرير يتبين^(١) أن نفاة القياس يتمسكون بالجهل ، وأن فقهاء الأمصار يميلون بما هو الحق ، وماذا بعد الحق إلا الضلال . وأما استدلالهم بقوله تعالى : « أولم يكفهم ؟ » قلنا نحن نقول بأن ما أنزل من الكتاب كاف ، ولكن الاحتجاج بالقياس مما أنزل فى الكتاب إشارة وإن كان لا يوجد فيه نصاً فإنه الاعتبار بالمأمور به من قوله تعالى : « فاعتبروا » وبهذا يتبين أن الحكم به حكم بما أنزل الله فيضعف به استدلالهم بقوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله » وبه يتبين^(١) أنه من جملة ما تناوله قوله تعالى : « تبياناً لكل شىء » وقوله تعالى : « ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » وقد قيل المراد بالكتاب هنا اللوح المحفوظ ؛ وبهذا يتبين^(١) أن العمل بالقياس

(١) وفى الهندية : تبين .

لا يكون تقدماً بين يدى الله ورسوله بل هو ائتمار بأمر الله وأمر رسوله ، وسلوك طريق قد علم رسول الله أمته بالوقوف به على أحكام الشرع ، وهذا لأننا إنما نثبت الحكم فى الفروع بالملة المؤثرة ، والملة ما صارت مؤثرة بآرائنا بل يجعل الله إياها مؤثرة ، وإنما إعمال الرأى فى تمييز الوصف المؤثر من سائر أوصاف الأصل وإظهار التأثير فيه فلا يكون العمل فيه عملاً بالرأى ، وإنما التقدم بين يدى الله ورسوله فيما ذهب إليه الخصم من القول بأن العمل بالقياس باطل ، لأنه لا يجد ذلك فى كتاب الله نصاً ، وهو لا يجوز الاستنباط ليقف به على إشارة النص فيكون ذلك قولاً بنبر حجة ، ثم يكون عاملاً فى الأحكام بلا دليل ، وقد بينا أن هذا لا يصلح أن يكون حجة أصلية . وأما قوله : « ولا تقف ما ليس لك به علم » فالذكر هو علم منكر فى موضع النفي والنكرة فى موضع النفي تم ، فاستعمال الرأى يثبت نوع علم من طريق الظاهر وإن كان لا يثبت علم اليقين ، وبالاتفاق علم اليقين ليس بشرط لوجوب العمل ولا لجوازه ، فإن العمل بنجر الواحد واجب ولا يثبت به علم اليقين ، والعمل بالرأى فى الحرب جائز ، وفى باب القبلة عند الاشتباه واجب ، وفى المعالجة بالأدوية جائز وإن كان شئ من ذلك لا يوجب علم اليقين ، وهذا لأن التكليف بحسب الوسع وليس فى وسعنا تحصيل علم اليقين فى حكم كل حادثة ، والخرج مدفوع ، ففى إثبات الحجر عن إعمال الرأى فى الحوادث التى لا نص فيها من الخرج ما لا يخفى . ثم لا إشكال أن ما يثبت من العلم بطريق القياس فوق ما يثبت باستصحاب الحال ؛ لأن استصحاب الحال إنما يكون دليلاً عندهم لعدم الدليل المغير وذلك مما لا يعلم يقيناً ، قد يجوز أن يكون الدليل المغير ثابتاً وإن لم يبلغ البتلى به ، ولهذا لا تقبل البينة على النفى فى باب الخصومات وتقبل على الإثبات باعتبار طريق لا يوجب علم اليقين ؛ فإن الشهادة بالملك لظاهر اليد أو اليد مع التصرف تكون مقبولة وإن كانت لا توجب علم اليقين . فأما قوله تعالى : « ولا تقولوا على الله إلا الحق » قلنا ما يظهر عند استعمال الرأى بالوصف المؤثر حق فى حقنا وإن كنا لا نعلم أنه هو الحق عند الله تعالى ؛ ألا ترى أن التحرى فى باب القبلة يلزمه التوجه إلى الجهة التى يستقر عليها الرأى ، ومعلوم أنه لا يلزمه مباشرة ما ليس بحق أصلاً ،

فعرفنا أنه حق عندنا وإن كنا لا نقطع القول بأنه الحق عند الله تعالى ،
قد يصيب المجتهد ذلك باجتهاده وقد يخطيء ؛ ثم التكليف بحسب الوسع وليس
في وسعنا الوقوف على ما هو حق عند الله لا محالة ، وإنما الذي في وسعنا طلبه
بطريق الاعتبار الذي أمرنا به وبمد إصابة ذلك الطريق يلزمنا العمل به فكذلك
في الأحكام ، وما أشاروا إليه من الفرق بين ما هو محض حق الله تعالى وبين
ما فيه حق العباد ليس بقوى ؛ لأن المطلوب هنا جهة القبة لأداء ما هو محض
حق الله تعالى والله تعالى موصوف بكمال القدرة ، ومع ذلك أطلق لنا العمل
بالرأى فيه ، إما لتحقيق معنى الابتلاء ، أو لأنه ليس في وسعنا ما هو أقوى
من ذلك بمد انقطاع الأدلة الظاهرة ، وهذا المعنى بيمينه موجود في الأحكام ؛
ثم الاحتمال الذي يبقى بعد استعمال الرأى بمنزلة الاحتمال في خبر الواحد ؛ فإن
قول صاحب الشرع موجب علم اليقين وإنما يثبت في حقنا العلم والعمل به إذا
بلغنا ذلك ، وفي البلوغ والاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم احتمال ،
فكذلك الحكم في المنصوص ثابت بالنص على وجه يوجب علم اليقين ،
وفيه معنى هو مؤثر في الحكم شرعاً ولكن في بلوغ الآراء وإدراك ذلك المعنى
نوع احتمال ، فلا يمنع ذلك وجوب العمل به عند عدم دليل هو أقوى منه ؛
ولهذا شرطنا للعمل بالرأى أن تكون الحادثة لا نص فيها من كتاب ولا سنة ؛
فتبين أن فيما قلنا مبالغة في المحافظة على النصوص بظواهرها ومعانيها ؛ فإنه
ما لم يقف على النصوص لا يعرف أن الحادثة لا نص فيها وما لم يقف على معاني
النصوص لا يمكنه أن يرد الحادثة إلى ما يكون مثلها من النصوص ، ثم مع
ذلك فيه تعميم المعنى في الفروع وتمظيم ما هو حق الله تعالى ؛ فإن اعتقاد
الحقبة في الحكم المنصوص ثابت بالنص ، ومعنى شرح الصدر وطمأنينة
القلب ثابت بالوقوف على المعنى . ولا معنى لاستدلالهم باختلاف أحكام
النصوص ؛ لأننا إنما نجوز استعمال الرأى عند معرفة معاني النصوص وإنما
يكون هذا فيما يكون معقول المعنى ، فأما فيما لا يقبل المعنى فيه فنحن
لا نجوز إعمال الرأى لتعمية الحكم إلى ما لا نص فيه ؛ وسيأتيك
بيان هذا في شرط القياس ، ويتبين بهذا أن مراد رسول الله صلى

الله عليه وسلم بدم الرأي فيما رووا من الآثار الرأي الذي ينشأ عن متابعة هوى النفس ، أو الرأي الذي يكون المقصود منه رد المنصوص نحو ما فعله إبليس ، فأما الرأي الذي يكون المقصود به إظهار الحق من الوجه الذي قلنا لا يكون مذموماً ؛ ألا ترى أن الله تعالى أمر به في إظهار قيمة الصيد بقوله : « يحكم به ذوا عدل منكم » فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد علم ذلك أصحابه والصحابة عن آخرهم أجمعوا على استعماله من غير نكير من أحد منهم على من استعمله ، فكيف يظن بهم الاتفاق على ما ذمه رسول الله أو جعله مدرجة الصلال ، هذا شيء لا يظنه إلا ضال ، والله أعلم^(١) .

فصل في بيان ما لا بد للقياس من معرفته

قال رضي الله عنه : وذلك معنى القياس لمة ، فالصورة بلا معنى يكون فاسداً من الدعوى ؛ ثم شرطه فإن وجود الشيء على وجه يكون معتبراً شرعاً لا يكون إلا بوجود شرطه ؛ ثم ركنه فقوام الشيء يكون بركنه ؛ ثم حكمه فإن الشيء إنما يخرج من حد المبحث والسفه إلى حد الحكمة بكونه مفيداً ، وذلك إنما يكون بحكمه ؛ ثم بالدفع بحد ذلك فإن تمام الإلزام إنما يتبين بالمعجز عن الدفع . فأما الأول فهو معرفة القياس لمة ، فنقول : للقياس تفسير هو المراد بصيغته ، ومعنى هو المراد بدلالته ، بمنزله فعل الضرب فإن له تفسيراً هو المعلوم بصورته وهو إيقاع الخشبة على جسم ، ومعنى هو المراد بدلالته وهو الإيلام . فأما تفسير صيغة القياس فهو التقدير ، يقال : قس النعل بالنعل : أى قدره به ، وقاس الطبيب الجرح إذا سبره بالسبار ليعرف مقدار غوره ، وبهذا يتبين أن معناه لمة في الأحكام : رد الشيء إلى نظيره ليكون مثلاً له في الحكم الذي وقعت الحاجة إلى إثباته ؛ ولهذا يسمى ما يجري بين المناظرين مقايسة ، لأن كل واحد منهما يسمى ليجمع جوابه في الحادثة مثلاً ما اتفقا على كونه أصلاً بينهما ؛ يقال : قايسته مقايسة وقياساً ، ويسمى ذلك نظراً أيضاً إذ^(٢) لا يصاب إلا بالنظر عن إنصاف ، ويسمى ذلك اجتهاداً مجازاً أيضاً لأن يبذل المجهود يحصل هذا المقصود .

(١) وفي الثمانية والمهنية : وباقه التوفيق . (٢) وفي الثمانية : لأنه

وأما المعنى الذى هو المراد بدلالته ، وهو أنه منكر من مدارك أحكام الشرع ، ومفصل من مفاصله ، وإنما يتبين هنا بيسط الكلام فنقول : إن الله تعالى ابتلانا باستعمال الرأى والاعتبار ، وجمل ذلك موضوعاً على مثال ما يكون بين المباد مما شرعه من الدعوى والبيئات ، فالنصوص شهود على حقوق الله تعالى وأحكامه بمنزلة الشهود فى الدعاوى ، ومعنى النصوص [شهادته ، بمنزلة^(١)] شهادة الشاهد ، ثم لا بد من صلاحية الشاهد بكونه حراً عاقلاً بالغاً ، فكذلك لا بد من صلاحية النص لكونه شاهداً بكونه معقول المعنى ، ولا بد من صلاحية الشهادة بوجود لفظها ، فكذلك لا بد من صلاحية الوصف الذى هو بمنزلة الشهادة ، وذلك بأن يكون ملائماً للحكم أو مؤثراً فيه على ما نبين الاختلاف فيه ، ولا بد مما هو قائم مقام الطالب فيه وهو القائس ، ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعى ، فالقصد ترقية الحكم إلى الفروع ، ولا بد من مقضى عليه وهو عقد القلب ليرتب عليه العمل بالبدن إن كان يحاج نفسه ، وإن كان يحاج غيره فلا بد من خصم هو كالمقضى عليه من حيث إنه يلزمه الانقياد له ، ولا بد من قاض فيه وهو القلب بمنزلة القاضى فى الخصومات ، ثم بعد اجتماع هذه الممانى يتمكن الشهود عليه من الدفع كما فى الدعوى الشهود عليه يتمكن من الدفع بعد ظهور الحجة فإن تمام الإلزام إنما يتبين بالمعجز عن الدفع ، وربما يخالفنا فى بعض هذا الشافعى وغيره من العلماء أيضاً .

فصل فى تعليل الأصول

قال فريق من العلماء : الأصول غير معلولة فى الأصل ما لم يتم الدليل على كونه معلولاً فى كل أصل . وقال فريق آخر : هى معلولة إلا بدليل مانع ، والأشبه بمنهج الشافعى رحمه الله أنها معلولة فى الأصل إلا أنه لا بد لجواز التعليل فى كل أصل من دليل مميز ، والمذهب عند علمائنا أنه لا بد مع هذا من قيام دليل يدل على كونه معلولاً فى الحال ، وإنما يتبين هذا فى مسألة

(١) زيادة من المندبة وفيها : النص مكان النصوص .

الذهب والفضة ؛ فإن استدلال من يستدل من أحبابنا على كون الحكم الثابت فيهما معلولاً بأن الأصول في الأصل معلولة لا يكون^(١) صحيحاً حتى يثبت، بالدليل أن النص الذي فيهما معلول في الحال .

وحجة الفريق الأول أن الحكم في النصوص قبل التعايل ثابت بصيغة النص وفي التعليل تغيير لذلك الحكم حتى يكون ثابتاً بالوصف الذي هو المعنى في النصوص ، فيكون ذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة ، ولا يجوز المدول عن الحقيقة إلى المجاز إلا بدليل ، بل أولى ؛ فالجواز أحد نوعي اللسان والمعنى الذي يستنبط من النصوص ليس من نوع اللسان في شيء ؛ يوضحه أن المعاني تتعارض في النصوص وباعتبار المعارضة لا يتعين وصف منها بل كل وصف يحتمل أن يكون هو المعنى الموجب للحكم فيه والمحتمل لا يكون حجة ، ولا بد من ترجيح بعض الأوصاف عند الاشتغال بالتعليل ، والترجيح بعد المعارضة لا يكون إلا بالدليل ؛ على أنا نفهم من خطاب الشرع ما نفهم من مخاطباتنا ، ومن يقول لغيره أعتق عبدي هذا لم يكن له أن يصير إلى التعليل في هذا الأمر ، فكذلك في مخاطبات الشرع لا يجوز المصير إلى التعليل حتى يقوم الدليل .

وحجة الفريق الثاني أن الدليل الذي دل على صحة القياس وجواز العمل به يكون دليلاً على جواز التعليل في كل أصل ؛ فإن ما هو طريق التعليل وهو الوقوف على معنى النص والوصف الذي هو صالح لأن يكون علة للحكم موجود في كل نص ، فيكون جواز التعليل أصلاً في كل نص ، وتكون صفة الصلاحية أصلاً في كل وصف ، فيكون التعليل به أصلاً ما لم يظهر المانع ، بمنزلة العمل بالأخبار ؛ فإن وجوب العمل بكل خبر ثبت عن صاحب الشرع هو الأصل حتى يمنع منه مانع ، ولا تتحقق المعارضة الموجبة للتوقف بمجرد اختلاف الآثار عند إمكان العمل بالكل ، فكذلك لا تثبت المعارضة الموجبة للتوقف عند كثرة أوصاف الأصل مع إمكان العمل بالكل إلا أن يمنع من ذلك مانع ، وليس هذا نظير خطاب العباد في معاملاتهم ، فإن ذلك مما لا نشتمل فيه

(١) كذا في الثمانية والمهنية . وفي الأصل : لا تكون صحيحة .

بطلب المعنى ؛ لجواز أن يكون خالياً عن معنى مؤثر وعن حكمة حميدة بخلاف خطاب الشرع ؛ ألا ترى أن هناك وإن كان التعليل فيه منصوصاً لا يصار إلى التمعية ؛ فإنه لو قال أعتق عبدي هذا فإنه أسود لم يكن له أن يمدى الحكم بهذا التعليل إلى غيره ، وفي خطاب الشرع فيما يكون التعليل منصوصاً يثبت حكم التمعية بالاتفاق ، كقوله عليه السلام : « الهرة ليست بنجسة لأنها من الطوافين عليكم والطوافات » ودعواهم أن في التعليل تغيير الحكم كلام باطل ؛ فإن الحكم في المنصوص بعد التعليل ثابت بالنص كما كان قبل التعليل ، وإنما التعليل لتمعية الحكم إلى محل آخذ لا نص فيه على ما نبينه في فصل الشرط ؛ فمرفنا أن أثر التعليل في المنصوص من حيث شرح الصدر وطمأنينة القلب ، وذلك تقرير للحكم لا تغيير كالوقوف على معنى اللسان . وقولهم إن في كل وصف احتمالاً ، قلنا : لا كذلك بل الأصل في النصوص وجوب التعليل لتعميم الحكم على ما قررنا ، فبعد هذا في كل وصف احتمال أنه ليس بمراد بعد قيام الدليل على كونه حجة [وما ثبت حجة بالدليل فإنه لا يخرج بالاحتمال من أن يكون حجة^(١)] وإنما يثبت ذلك بالدليل السانع .

وأما الشافعي فإنه يقول : قد علمنا بالدليل أن علة النص أحد أوصافه لا كل وصف منه ؛ فإن الصحابة اختلفوا في الفروع باختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص ، فكل واحد منهم ادعى أن العلة ما قاله ، وذلك اتفاق منهم أن أحد الأوصاف هو العلة ؛ ثم ذلك الوصف مجهول والمجهول لا يصلح استعماله مع الجهالة لتمعية الحكم فلا بد من دليل التمييز بينه وبين سائر الأوصاف حتى يجوز التعليل به ؛ فإنه لا يجوز التعليل بسائر الأوصاف لاتفاق الصحابة على ذلك وعلمنا بطلان التعليل في مخالفة الإجماع . ثم على أصله التعليل تارة يكون للنص من التمعية ، وتارة يكون لإثبات التمعية ، ولا شك أن الوصف الذي به يثبت الحجة عن التمعية غير الوصف الذي يثبت به حكم التمعية ، فما لم يتميز أحد الوصفين من الآخر بالدليل لا يجوز تعليل النص .

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية والشمالية .

وأما علماؤنا فقد شرطوا الدليل المميز ، ولكن بطريق آخر سوى ما ذكره الشافعي على ما نذكره في باب [إن شاء الله^(١)] وشرطوا قبل ذلك أن يقوم الدليل في الأصل على كونه معلولاً في الحال ؛ لأن النصوص نوعان : معلول ، وغير معلول ؛ والمصير إلى التعليل في كل نص ، بعد زوال هذا الاحتمال ، وذلك لا يكون إلا بدليل يقوم في النص على كونه معلولاً في الحال . وإتمام نظيره مجهول الحال إذا شهد ؛ فإنه ما لم تثبت حرите بقيام الدليل عليه لا تكون شهادته حجة في الإلزام ، وقبل ثبوت ذلك بالدليل الحرية ثابتة بطريق الظاهر ، ولكن هذا يصلح للدفع لا للإلزام ، فكذلك الدليل الذي دل في كل نص على أنه معلول ثابت من طريق الظاهر وفيه احتمال ، فالتمس إثباته بالدليل الموجب لكون هذا النص معلولاً لا يجوز المصير إلى تمليله لتعمدية الحكم إلى الفروع ، ففيه معنى الإلزام ، وهو نظير استصحاب الحال ، فإنه يصلح حجة للدفع لا للإلزام لبقاء الاحتمال فيه .

فإن قيل : أليس أن الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم في أفعاله جائز ما لم يتم الدليل السانع ، وقد ظهرت خصوصيته في بعض الأفعال ، ثم لم يوجب ذلك الاحتمال في كل فعل حتى يقال لا يجوز الاقتداء به إلا بعد قيام الدليل ؟ قلنا : رسول الله صلى الله عليه وسلم إمام مقتدى به ، ما بحث إلا يأخذ الناس بهديه وهداه ، فيكون الاقتداء به هو الأصل وإن كان قد يجوز أن يكون هو مخصوصاً بيمض الأشياء ، ولكن الخصوصية في حقه بمنزلة دليل التخصيص في العموم والعمل بالعام مستقيم حتى يقوم دليل التخصيص ، فكذلك الاقتداء به في أفعاله . فأما هنا فاحتمال كون النص غير معلول ثابت في كل أصل مثل احتمال كونه معلولاً ، فيكون هذا بمنزلة المجمل فيما يرجع إلى الاحتمال ، والعمل بالمجمل لا يكون إلا بعد قيام دليل هو بيان ، فكذلك تمليل الأصول^(٢) ؛ يوضحه أن هناك

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي الهندية : الأصل .

قد قام الدليل الموجب لعلم اليقين على جواز الاقتداء به مطلقاً ، وهو قوله تعالى : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » وههنا الدليل هو صلاحية الوصف الموجود في النص ، وذلك إنما يعلم بالرأى فلا ينعدم به احتمال كون النص غير معلول ؛ لأننا قد بينا أن في تعليل النص معنى الابتلاء ، والابتلاء بما يكون غير معلول من النصوص أظهر ، وبعد ما تحققت المساواة في معنى الابتلاء لا بد من قيام الدليل في النصوص على أنه معلول للحال . وبيان هذا في الذهب والفضة ؛ فإن حكم الربا ثابت فيهما بالنص وهو معلول عندنا بعلّة الوزن . وأنكر الشافعي هذا فيحتاج إلى أن يثبت بالدليل أنه معلول . وفيه نوعان من الدليل : أحدهما قوله عليه السلام : « يد بيد » ففيه إيجاب التمين وهو متمد إلى الفروع لأنه لا بد من تمين أحد البدلين في كل عقد ؛ فإن الدين بالدين حرام بالنص وذلك ربا ، كما قال عليه السلام : « إنما الربا في النسيئة » ثم وجوب التمين في البديل الآخر هنا لاشتراط المساواة ، فالمساواة في البدلين عند اتفاق الجنس شرط بقوله عليه السلام « مثل بمثل » وعند اختلاف الجنس المساواة في العينية شرط بقوله عليه الصلاة والسلام : « وإذا اختلف النوعان فبيموا كيف شئتم بعد أن يكون يداً بيد » وهذا حكم متمد إلى الفروع ؛ فإن الشافعي يشترط التفاضل في بيع الطعام بالطعام مع اختلاف الجنس بهذا النص ، ونحن لا نجوز بيع قفيز من حنطة بيمينها بقفيز من شمير بغير عينه غير مقبوض في المجلس وإن كان موصوفاً وحل التفاضل بينهما ؛ لأن بترك التمين في المجلس ينعدم المساواة في اليد باليد ، وشرطنا القبض في رأس مال السلم في المجلس لتحقيق معنى التمين ، فعرّفنا أنه معلول ، والتعليل بالتمنية يمنع التمعية ، فباعتبار كونه معلولاً يكون مؤمدياً إلى الفروع ، فالوصف الذي يمنع التمعية لا يقدر فيه ولا يخرج من أن يكون شاهداً ، بمنزلة صفة الجهل في الشاهد فإنه لا يكون طمناً في شهادته لأنه لا يخرج به من أن يكون أهلاً للولاية ، والشهادة تبتنى على ذلك ، بخلاف صفة الرق فإن الطمن به يمنع العمل بشهادته حتى تثبت حرته بالحجة ؛ لأنه يخرج به من أن يكون أهل الولاية والصلاحية للشهادة تبتنى على

ذلك . ومثال هذا أيضاً ما قاله الشافعي في تحريم الخمر إنه معلول من غير قيام الدليل فيه على كونه معلولاً ، بل الدليل من النص دال على أنه غير معلول ، وهو قوله عليه السلام : « حرمت الخمر لئلا يسكر من كل شراب » وإثبات الحرمة وصفة النجاسة في بعض الأثرية السكرية لا يكون تعدياً للحكم الثابت في الخمر ؛ ألا ترى أنه لا يثبت على ذلك الوجه حتى لا يكفر مستحله ، ولا يكون التقدير في النجاسة فيه كالتقدير في الخمر ، وإنما تلك حرمة ثابتة باعتبار نوع من الاحتياط ، فلا يبين به كون النص معلولاً .

ثم تعليل النص قد يكون تارة بالنص ، نحو قوله تعالى : « كيلاً يكون دولة بين الأغنياء منكم » وقول النبي عليه السلام لبريرة : « ملكت بضعك فاختراري » وقد يكون بفحوى النص كقول النبي عليه السلام في السمن الذي وقعت فيه فأرة : « إن كان جامداً فألقوها وما حولها وكلوا ما بقي ، وإن مائماً فأريقوه » فإن في هذا إشارة إلى أنه معلول بعملة مجاورة النجاسة إياه . وكذلك خبر الربا من هذا النوع كما بينا ؛ وقد يكون بالاستدلال بحكم النص كقوله عليه السلام في دم الاستحاضة : « إنه دم عرق انفجر فتوضئ لكل صلاة » . وقد يكون على^(١) اتفاق القائلين بالقياس على كونه معلولاً ؛ فعند وجود شيء من هذه الأدلة في النص سقط اعتبار احتمال كونه غير معلول .

فصل في ذكر شرط القياس

وإنما قدمنا الشرط لأن الشرعيات لا تصير موجودة بركنها قبل وجود^(٢) الشرط ؛ ألا ترى أن من أراد النكاح فلا بد له من أن يبدأ بإحضار الشهود ، ومن أراد الصلاة لم يجد بدا من البداية بالطهارة وستر المورة . وهذه الشروط خمسة : أحدها أن لا يكون حكم الأصل مخصوصاً به بنص آخر ، والثاني أن لا يكون معدولاً به عن القياس ، والثالث أن لا يكون التعليل للحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه حتى يتمدى به إلى فرع هو نظيره ولا نص

(١) وفي الثمانية والهندية : في اتفاق .

(٢) وفي الثمانية والهندية : قبل شرطها .

فيه ، والرابع أن يبقى الحكم في النصوص بعد التعليل على ما كان قبله ، والخامس أن لا يكون التعليل متضمناً لإبطال شيء من ألفاظ النصوص .

أما الأول : فلأن التعليل لتعمدية الحكم ، وذلك يبطل التخصيص الثابت بالنص ، فكان هذا تعليلًا في معارضة النص لدفع حكمه والقياس في معارضة النص باطل .

وأما الثاني : فلأن التعليل يكون مقايسة والحكم المبدول به عن القياس الثابت بالنص لا مدخل للقياس فيه على موافقة النص ، ولا معتبر بالقياس فيه على مخالفة النص ؛ لأن المقصود بالتعليل إثبات الحكم به في الفرع والقياس ينفي هذا الحكم ، ولا يتحقق الإثبات بحجة النفي كما لا يتحقق التحليل بما هو حجة التحريم .

وأما الثالث : فلأن المقايسة إنما تكون بين شيئين ليعلم به أنهما مثلان فلا تصور له في شيء واحد ولا في شيئين مختلفين لا تتحقق المائلة بينهما ، فإذا لم يتمد الحكم بالتعليل عن النصوص عليه يكون شيئاً واحداً لا تتحقق فيه المقايسة ، وإذا كانا مختلفين لا بصيران بالتعليل مثلين ، وعمل الانفعال شرط كل فعل وقول كجمل هو حي فإنه شرط ليكون صدمه ضرباً وقطعه قتلاً ؛ واشتراط كونه حكماً شرعياً ؛ لأن الكلام في القياس على الأصول الثابتة شرعاً ، ويمثل هذا القياس لا يعرف إلا حكم الشرع ؛ فإن الطب واللغة لا يعرف بمثل هذا القياس .

وأما الرابع : فلأن العمل بالقياس يكون بعد النص ، وفي الحكم الثابت بالنص لا مدخل للقياس في التفسير كما لا مدخل له في الإبطال ، فإذا لم يبق حكم النص بعد التعليل في النصوص على ما كان قبله كان هذا بياناً^(١) مغيراً لحكم النص أو بطلاناً له ، ولا معتبر بالقياس في معارضة النص .

وأما الخامس : فلأن النص مقدم على القياس بلفظه ومعناه ، فكما لا يعتبر

(١) وفي الهندية : قياساً .

انقياس في معارضة النص بإبطال حكمه لا يعتبر في ممارسته بإبطال لفظه . وفي بعض هذه الفصول يخالفنا الشافعي رحمه الله على ما نبينه .

فأما مثال الأول وهو أن المدد معتب في الشهادات المطلقة بالنص ، وقد فسر الله تعالى الشاهدين برجلين أو رجل وامرأتين وذلك تنصيص على أدنى ما يكون من الحججة لإثبات الحق ، ثم خص رسول الله صلى الله عليه وسلم خزيمة رضي الله عنه بقبول شهادته وحده ، فكان لك حكماً ثبت بالنص اختصاصه به كرامة له فلم يجوز تمليله أصلاً حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غير خزيمة ممن هو مثله أو دونه أو فوقه في الفضيلة لأن التمليل يبطل خصوصيته . وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مخصوصاً بأن حل له تسع نسوة فقد ثبت بالنص أن الحل بالنكاح يقتصر على الأربعة ثم ظهرت خصوصية رسول الله عليه الصلاة والسلام بالزيادة بنص آخر فلم يكن ذلك قابلاً للتمليل . وكذلك ظهرت خصوصيته بالنكاح [بغير مهر بالنص فلم يكن ذلك قابلاً للتمليل . وقال الشافعي : قد ظهرت خصوصيته بالنكاح^(١)] بلفظ الهبة بالنص وهو قوله تعالى : « خالصة لك من دون المؤمنين » فلم يجوز التمليل فيه لتمدية الحكم إلى نكاح غيره . ولكننا نقول : المراد بالنص الموجب للتخصيص ملك البضع نكاحاً بغير مهر ؛ فإنه ذكر فعل الهبة وذلك يقتضي مصدرأ ، ثم قوله تعالى : « خالصة لك » تمت ذلك المصدر : أى إن وهبت نفسها للنبي هبة خالصة ، بدليل قوله تعالى : « قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم » : أى من الابتغاء بالمال القدر ، فالفرض عبارة عن التقدير وذلك في المال يكون لا في لفظ النكاح والتزويج ، أو المراد اختصاصه بالمرأة حتى لا تحمل لأحد بعده فيتأدى هو بكون الغير شريكاً له في فرائضها من حيث الزمان ، وعليه دل قوله تعالى : « وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً » ألا ترى أن معنى الكرامة بالاختصاص إنما تظهر فيما يتوهم فيه الحرج بإلزامه إياه وذلك

(١) ما بين المربعين زيادة من الثانية والهندية .

لا يتحقق في اللفظ ، فقد كان أفصح العرب لا يلحقه الحرج في لفظ النكاح والترويح .

ومن هذه الجملة اشتراط الأجل في السلم ؛ فإنه حكم ثابت بالنص في هذا المقدم خاصا ، وهو قوله عليه السلام : « من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم » . فلا يجوز الصير فيه إلى التعليل حتى يجوز السلم حالا باتقياس على البيع بعله أنه نوع بيع ؛ لأن الأصل في جواز البيع اشتراط قيام المقود عليه في ملك الماقد والقدرة على التسليم ، حتى لو باع ما لا يملكه ثم اشتراه فسلمه لا يجوز ؛ ثم ترك هذا الأصل في السلم رخصة بالنص وهو ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم : « نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم » وهذا لأن المسلم فيه غير مقدور التسليم للماقد عند المقدم ، ولا يصير مقدور التسليم له بنفس المقدم ؛ لأن المقدم سبب للوجوب عليه وقدرته على التسليم يكون بما له لا بما عليه ولكنه محتاج إلى مباشرة هذا المقدم لتحصيل البدل مع مجزئه عن تسليم المقود عليه في الحال وقدرته على ذلك بمد مضي مدة معلومة بطريق العادة إما بأن يكتسب أو يدرك غلاته بمجىء أوانه ، فحوز الشرع هذا المقدم مع عدم المقود عليه في ملكه رخصة لحاجته ، ولكن بطريق يقدر على التسليم عند وجوب التسليم عادة وذلك بأن يكون مؤجلا ، فلم يجوز التعليل فيه لكونه حكما خاصا ثبت الخصوصية فيه بالنص كما بينا . وكذلك قلنا : المنافع لا تضمن بالإتلاف والنصب ؛ لأن وجوب الضمان يستدعي المالية والتقوم في المتلف وذلك لا يسبق الإحراز ولا تصور للإحراز^(١) في المنافع ، ثم ثبوت المالية والتقوم فيها بالمقدم حكم خاص ثبت^(٢) بالنص فلم يكن قبلا للتعليل . وكذلك إثبات المعادلة بينهما وبين الأعيان في موجب المقدم الفاسد ، والصحيح حكم خاص فيها ؛ لأنه لا مماثلة بين المنافع وبين الأعيان باعتبار الأصل ، فالعين جوهر يقوم به المرض ، والمنفعة عرض يقوم بالجواهر ،

(١) وفي الهدية : ولا يتصور الإحراز .

(٢) وفي الثمانية والهندية : ثابت .

والمنافع لا تبقى وقتين والمين تبقى ، وبين ما يبقى وبين ما لا يبقى تفاوت ؛ فمرفنا أن ثبوت المساواة بينهما في مقتضى العقد حكم خاص ثابت بالنص^(١) فلا يقبل التعليل . وكذلك إزام العقد على المنافع قبل وجودها حكم خاص ثبت للحاجة أو للضرورة من حيث إنه لا يتصور العقد عليها بعد الوجود ؛ لأن الوجود لا يبقى إلى وقت التسليم وما لا يتأني فيه التسليم بحكم العقد لا يكون محلاً للعقد ، فلا يجوز تعدي هذا الحكم بالتعليل إلى المحل الذي يتصور العقد عليه بعد الوجود ، وهو نظير حل الميتة عند الخمصة ؛ فإن ثبوته لما كان بطريق الضرورة لم يميز تعليله لتعدي ذلك الحكم إلى محل آخر .

ومثال الفصل الثاني ما قال أبو حنيفة رحمه الله في جواز التوضي بنبذ التمر ؛ فإنه حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يكن قابلاً للتعليل حتى لا يتعدى ذلك الحكم [إلى سائر الأنبذة ، ووجوب الطهارة بالقهقهة في الصلاة حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يكن قابلاً للتعليل حتى لا يتعدى الحكم^(٢)] إلى صلاة الجنابة وسجدة التلاوة ؛ لأن النص ورد في صلاة مطلقة وهي ما تشتمل على جميع أركان الصلاة . وكذلك بقاء الصوم مع الأكل والشرب ناسياً ؛ فإنه معدول به عن القياس بالنص ؛ لأن ركن الصوم ينعدم بالأكل مع النسيان ، والركن هو الكف عن اقتضاء الشهوات ، وأداء العبادة بعد فوات ركنها لا يتحقق ، فمرفنا أنه عن معدول به عن القياس فلم يميز تعدي الحكم فيه إلى المخطيء والمكروه والنائم يصب في حلقه بطريق التعليل .

فإن قيل : قد عديتم حكم النص إلى الجماع ، وقد ورد في الأكل والشرب وكان ذلك بطريق التعليل . قلنا : لا كذلك بل قد ثبت بالنص المساواة بين الأكل والشرب والجماع في حكم الصوم ، وإن ركن الصوم هو الكف عن اقتضاء الشهوتين جميعاً فيكون الحكم الثابت [بالنص^(٣)]

(١) وهو قوله « على أن تأجرني » الآية . وقوله عليه السلام « أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه » هامش العثمانية .
(٢) زيادة من العثمانية .
(٣) زيادة من الهندية .

في أحدهما ثابتاً في الآخر بالنص أيضاً لا بالقياس ؛ لأنه ليس بينهما فرق في حكم الصوم الشرعي سوى اختلاف الاسم ؛ فإن الإقدام على كل واحد منهما فيه تفويت ركن الصوم ؛ لأنه جناية على محل الفعل من بضع أو طعام ؛ وهو نظير جز الرقبة مع شق البطن فإنهما فعلان مختلفان في الاسم وكل واحد منهما قتل موجب للقود بالنص لا بالقياس . وكذلك من به سلس البول يتوضأ لوقت كل صلاة كالمستحاضة ، وكان الحكم في كل واحد منهما ثابتاً بالنص لا بالقياس ؛ لأن النص ورد عند استدامة العذر . وعلى هذا قلنا : من سبقه الحدث في خلال الصلاة بأى وجه سبقه فإنه يتوضأ ويبني على صلاته بالنص وذلك حكم معدول به عن القياس ، وإنما ورد النص في التيمم والرعاف ثم جعل ذلك وروداً في سائر الأحداث الموجبة للوضوء ولم يجعل وروداً في الحدث الموجب للاغتسال لتحقيق المغايرة فيما بينهما .

فإن قيل : فكذلك نقول في المكروه والخاطيء ، فالمساواة بينهما وبين الناس ثابت من حيث إن كل واحد منهما غير قاصد إلى الجناية على الصوم . قلنا : نعم ولكن هذا إنما يستقيم إذا ثبت أن القصد معتبر في تفويت ركن الصوم ، وإذا كان القصد لا يعتبر في تحقق ركن الصوم حتى إن من كان مغمى عليه في جميع النهار يتأدى ركن الصوم منه ، فكذلك ترك القصد لا يمنع تحقق فوات ركن الصوم ، وكذلك مع عدم القصد قد يتحقق فوات ركن الصوم وانعدام الأداء به ، فإن من أغمى قبل غروب الشمس وبقى كذلك إلى آخر الفد فإنه لا يكون ضائعاً وإن انعدم منه القصد إلى ترك الصوم ، ثم لا مساواة أيضاً بين الخاطيء والمكروه وبين الناس فيما يرجع إلى عدم القصد فإن الخاطيء إنما انعدم القصد منه باعتبار قصده إلى المضمضة ، وإنما ابتلى بالشرب خطأ بطريق يمكن التحرز عنه . وأما الناس فانعدم القصد منه لعدم علمه بالصوم أصلاً وذلك بنسيان لا صنع له فيه ، وإليه أشار عليه السلام في قوله : « إن الله أطعمك وسقاك » ولما كان سبب العذر ممن له الحق على وجه لا صنع للعباد فيه استقام أن يجعل الركن باعتباره

قائماً حكماً ، فأما في المكروه والنائم سبب العذر جاء من جهة العباد ، والحق في أداء الصوم لله فلم يكن هذا في [معنى (١)] سبب كان ممن له الحق ؛ ألا ترى أن المريض يصلي قاعداً ثم لا تلزمه الإعادة إذا برأ ، والمقيد يصلي قاعداً ثم تلزمه الإعادة إذا رفع القيد عنه . وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : الذي شج في صلاته لا يبنى بعد الوضوء ، والذي ابتلى بقر أو رعاف يبنى على صلاته بعد الوضوء ؛ لما أن ذلك حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يجوز التعليل فيه ، وما يبتنى على صنع العباد ليس نظير ما لا صنع للعباد من كل وجه .

ومن هذه الجملة قلنا : حل الذبيحة مع ترك التسمية ناسياً حكماً معدول به عن القياس بالنص فلم يجوز تعليله لتعمدية الحكم إلى العائد ولا مساواة بينهما ، فالناسى معذور غير معرض عن ذكر اسم الله تعالى ، والعائد جان معرض عن ذكر اسم الله تعالى على الذبيحة . ومن أصحابنا من ظن أن المستحسنات كلها بهذه الصفة وليس كما ظن ، فالمتحسن قد يكون معدولاً به عن القياس ، وقد يكون ثابتاً بنوع من القياس إلا أنه قياس خفي على ما نبينه في باب إن شاء الله تعالى . ومن أصحابنا من ظن أن في الحكم الذي يكون ثابتاً بالنص فيه معنى معقول إلا أنه يمارض ذلك المعنى معان أخر تخالفه ، فالجواب فيه كذلك ، إلا أنه لا يجوز التعليل فيه وليس كذلك ؛ فإن الأصل بمنزلة الراوى والوصف الذي به تعلل بمنزلة الحديث ، وفي رواية الأخبار قد يقع الترجيح باعتبار كثرة الرواة على ما بينا ، ولكن به لا يخرج من أن تكون رواية الواحد معتبراً ، فعرفنا أنه متى كان النص معقول المعنى فإنه يجوز تعليله بذلك المعنى ليعتمد الحكم به إلى فرع وإن عارض ذلك المعنى معان أخر في الأصل ؛ فإنه ليس من شرط التعليل للتعدي اعتبار جميع معاني الأصل .

وأما الفصل الثالث : فهو أعظم هذه الوجوه فقها ، وأعمها نقماً ، وهو شرط واحد اسماً ولكن يدخل تحته أصول .

(١) زيادة من الهندية .

فإنها : أن الكلام متى كان في معنى اللفظة فإنه لا يجوز التصير فيه إلى الإثبات بالقياس الشرعي . وبيان هذا في اليمين الذموس ؛ فإن علماءنا قالوا إنها لا تنعقد موجبة للكفارة ؛ لأنها ليست بيمين معقودة ووجوب الكفارة بالنص في اليمين المعقودة ، وكان الاشتغال في الحكم بالتعليل بقوله يمين بالله مقصودة باطلاً من الكلام ؛ لأن الكلام في إثبات الاسم حقيقة ، فعندنا هذه ليست بيمين حقيقة ، وإنما سميت يميناً مجازاً ؛ لأن ارتكاب هذه الكبيرة كان باستعمال صورة اليمين كبيع الحر يسمى بيعاً مجازاً وإن لم يكن بيعاً على الحقيقة ، وإذا كان الكلام في إثبات اسم اليمين حقيقة وذلك لا يمكن معرفته بالقياس الشرعي كان الاشتغال به فضلاً من الكلام ، ولكن طريق معرفته التأمل في أصول أهل اللغة ، وهم إنما وضعوا اليمين لتحقيق معنى الصدق من الخبر ، فعرفنا أن ما ليس فيه توهم الصدق بوجه لا يكون محلاً لليمين لخلوه عن فائدة^(١) ، وبدون المحل لا يتصور انعقاد اليمين ، ولذلك^(٢) قال أبو حنيفة في اللوامة إنها لا توجب الحد ؛ لأنها ليست بزنا واشتغال الخصوم بتعليل نص الزنا لتمدية الحكم أو إثبات المساواة بينه وبين اللوامة يكون فاسداً ؛ لأن طريق معرفة الاسم النظر في موضوعات أهل اللغة لا الأقيسة الشرعية . وكذلك سائر الأثرية سوى الخمر لا يجب الحد بشرب القليل ما لم يسكر ، واشتغال الخصم بتعليل نص الخمر لتمدية الحكم أو لإثبات المساواة فاسد ؛ لأن الكلام في إثبات هذا الاسم كسائر الأثرية .

فإن قيل : اعتبار المعنى لإثبات المساواة في الاسم لفة لا شرعاً ، فالزنا عند أهل اللغة اسم لفعل فيه اقتضاء الشهوة على قصد سفح الساء دون النسل ، ولهذا سموه سفاحاً وسموا الفكاح إحصاناً ، واللوامة مثل الزنا في هذا المعنى من كل وجه . وكذلك الخمر اسم ليمين تحصل مخامرة العقل

(١) وفي الثمانية والمهنية : فائدته .

(٢) وفي الثمانية والمهنية : وكذلك .

بشره ولهذا لا يسمى المصير به قبل التخمر ولا بعد التخلل ، وهذه الأثرية مساوية للخمر في هذا المعنى . قلنا هذا فاسد ؛ لأن الأسماء الموضوعة للأعيان أو للأشخاص عند أهل اللغة المقصود بها تعريف المسمى وإحضاره بذلك الاسم لا تحقق ذلك الوصف في المسمى ، بمنزلة الأسماء الموضوعة للرجال والنساء كزيد وعمر وبكر وما أشبهه^(١) فكذلك أسماء الأفعال كالزنا واللواطه وأسماء الأعيان كالخمر ، وما هذه الدعوى إلا نظير ما يحكى عن بعض الموسوسين أنه كان يقول : أنا أبن المعنى في كل اسم لئنه أنه لماذا وضع ذلك الاسم لئنه لما يسمى به . فقيل له : لماذا يسمى الجرجير جرجيراً ؟ فقال : لأنه يتجرجر إذا ظهر على وجه الأرض ، أى يتحرك . فقيل له : فلحيثك تتحرك أيضاً ولا تسمى جرجيراً ! فقيل له : لماذا سميت القارورة قارورة ؟ قال : لأنه يستقر فيها السائغ . فقيل له : لجوفك أيضاً يستقر فيه السائغ ولا يسمى قارورة ! . ولا شك أن الاشتغال بمثل هذا في الأسماء الموضوعة يكون من نوع الجنون .

فإن قيل : الأحكام الشرعية إنما تبتنى على الأسماء الثابتة شرعاً وذلك نوع من الأسماء لا يعرفه أهل اللغة كاسم الصلاة للأركان المألومة ، واسم المنافق لبعض الأشخاص ، وما أشبه ذلك . قلنا : الأسماء الثابتة شرعاً تكون ثابتة بطريق معلوم شرعاً كالأسماء الموضوعة لئنه تكون ثابتة بطريق يعرفه أهل اللغة ، ثم ذلك الاسم لا يختص بملئه واحد من أهل اللغة ، بل يشترك فيه جميع أهل اللغة لاشتراكهم في طريق معرفته ، فكذلك هذا الاسم يشترك في معرفته جميع من يعرف أحكام الشرع ، وما يكون بطريق الاستنباط والرأى فإيما يعرفه القاييس ، فهذا يتبين أنه لا يجوز إثبات الاسم بالقياس على أى وجه كان ؛ وعلى هذا لا يجوز استعمال القياس في إلحاق النباش بالسارق في حكم القطع ؛ لأن القطع بالنص واجب على السارق ، فالكلام في إثبات اسم السرقة حقيقة وقد قدمنا البيان في نفي التسوية

(١) وفي الهندية : وما أشبه ذلك *

بين النباش والسارق في فعل السرقة ، وهذا لأن الأسماء نوعان : حقيقة ، ومجاز .
فطريق معرفة الحقيقة هو السماع من أهل اللغة ، وطريق معرفة المجاز منه الوقوف
على استمارة أهل اللغة ، ونحن نعلم أن طريق الاستمارة فيما بين أهل اللغة غير
طريق التمعية في أحكام الشرع ، فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذي
هو لتمعية حكم الشرع . وعلى هذا قلنا : الاشتغال بالقياس لتصحيح استمارة
ألفاظ الطلاق للمتق يكون باطلاً ، وإنما نشتغل فيه بالتأمل فيما هو طريق
الاستمارة عند أهل اللغة . وكذلك الاشتغال بالقياس لإثبات الاستمارة في ألفاظ
التملك للنكاح يكون اشتغلاً بما لا معنى له . وكذلك في إثبات استمارة لفظ
النسب للمتق . وكذلك الاشتغال بالقياس في تصحيح إرادة العدد من لفظ
الطلاق . والاشتغال بالقياس لإثبات الموافقة بين الشاهدين إذا شهد أحدهما
بمائة والآخر بمائتين أو شهد أحدهما بتطليقة والآخر بنصف تطليقة فإنما يكون
من نوع هذا [فالحاجة فيه إلى إثبات الاسم وطريق الوقوف عليه التأمل في طريقه
عند أهل اللغة^(١)] فكان الاشتغال بالقياس الشرعي فيه اشتغالا بما لا يفيد .
وكذلك الإطعام في الكفارات فإن اشتراط التملك فيه بالقياس على الكسوة
باطل ؛ لأن الكلام في معنى الإطعام المنصوص عليه ولا مدخل للقياس الشرعي
في معرفة معنى الاسم لئلا ، وإنما الطريق فيه التأمل في معنى اللفظ لئلا وهو فعل
متعد فلازمه طعم وحقيقته فيما يصير المسكين به طامعاً ، وذلك بالتمكين من
الإطعام ، بمنزلة الإيكال ، ثم يجوز التملك فيه بدلالة النص^(٢) ، فأما الكسوة
فهو عبارة عن اللبوس دون فعل اللبس ودون منفعة الثوب وعين اللبوس
لا يصير كفارة إلا بالتملك من المسكين ؛ فأما الإلباس فهو تمكين من
الانتفاع باللبوس .

ومن هذه الجملة : الاختلاف في شرط التمعية ، والمذهب عندنا أن تعليل
النص بما لا يتمدى لا يجوز أصلاً . وعند الشافعي هذا التعليل جائز ولكنه
لا يكون مقايضة ، وعلى هذا جوز هو تعليل نص الربا في الذهب والفضة

(١) زيادة من الثانية .

(٢) أي لأنه لما جاز الإطعام جاز التملك بالطريق الأول لأنه أنفع فحق الفقير . هامش الثانية

بالتمنية وإن كانت لا تتمدى ، فنحن لا نجوز ذلك . والمذهب عندنا أن حكم التعليل هو تمديدية حكم الأصل إلى الفروع ، وكل تعليل لا يفيد ذلك فهو خال عن حكمه ؛ وعلى قوله حكم التعليل ثبوت الحكم في النصوص بالعلة ثم تتمدى تلك العلة إلى الفروع تارة فيثبت بها الحكم في الفروع كما في الأصل ، وتارة لا تتمدى فيبقى الحكم في الأصل ثابتاً به ويكون ذلك تعليلاً مستقماً ، بمنزلة النص الذي هو عام مع النص الذي هو خاص . احتج وقال^(١) لأن التعليل بالرأى حجة لإثبات حكم الشرع فيكون بمنزلة سائر أنواع الحجج ، وسائر الحجج من الكتاب والسنة أيما وجدت يثبت الحكم بها ، فكذلك التعليل بالرأى إلا أن سائر الحجج تكون ثابتة بغير صنع منا ، والتعليل بالرأى إنما يحصل بصنعنا ، ومتى وجد ذلك كان ثبوت الحكم مضافاً إليه سواء تعدى إلى الفروع أو لم يتمد ، وهذا لأن الشرط في الوصف الذي يملأ الأصل به قيام دلالة التمييز بينه وبين سائر الأوصاف ، وهذا المعنى يتحقق في الوصف الذي يقتصر على موضع النص وفي الوصف الذي يتمدى إلى محل آخر ، وبمد ما وجد فيه شرط صحة التعليل به لا يثبت الحجر عن التعليل به إلا بما منع ، فكونه غير متمد لا يصلح أن يكون مانعاً إنما المانع ما يخرج من أن يكون حجة ، وانعدام وصف التمدي فيه لا يخرج من أن يكون حجة كالنص .

والجواب عن هذا الكلام بما هو الحجة لنا ؛ وهو أن الحجج الشرعية لا بد أن تكون موجبة علماً أو عملاً ، والتعليل بالرأى لا يوجب العلم بالاتفاق ، فعرفنا أنه موجب للعمل وأنه باعتباره يصير حجة ؛ والموجب للعمل ما يكون متمدياً إلى الفروع ؛ لأن وجوب العمل بالعلة إنما يظهر في الفرع ؛ فأما الأصل فقد كان موجباً للعمل في المحل الذي تناوله قبل التعليل ، فإذا خلا عن التعليل^(٢) لم يكن موجباً شيئاً فلا يكون حجة شرعاً .

(١) وفي العثمانية والمهندية : احتج فقال إن التعليل .

(٢) وفي النسختين : عن التمديدية .

فإن قيل : وجوب العمل في الأصل بمسد أن التعليل يصير مضافاً إلى العلة كما أن في الفرع بعد التعدية يصير وجوب العمل مضافاً إلى العلة . قلنا : هذا فاسد ؛ لأن قبل التعليل كان وجوب العمل بالنص ، والتعليل لا يجوز على وجه يكون مغيراً حكم الأصل ، فكيف يجوز على وجه يكون مبطلاً حكم الأصل وهو إضافة وجوب العمل إليه ؛ ألا ترى أن وجوب العمل به لما كان مضافاً إلى النص قبل التعليل بقى مضافاً إليه بعد التعليل ؛ وبه يتبين أن النص أقوى والضعيف لا يظهر في مقابلة القوى ، فيكون الحكم وهو وجوب العمل في الأصل مضافاً إلى أقوى الحجتين وهو النص بعد التعليل كما كان قبله . واعتباره^(١) الأصل بالفرع في أن الحكم فيه يكون مضافاً إلى العلة في نهاية الفساد ؛ لأن الفرع يعتبر بالأصل ؛ فأما الأصل لا يمتد بالفرع في معرفة حكمه بحال .

فإن قيل مع هذا : التعليل صحيح ليثبت به تخصيص الأصل بذلك الحكم . قلنا : وهذا ثابت قبل التعليل بالنص ، ثم تعليل الأصل بوصف لا يتعدى لا يمنع تعليله بوصف آخر يتعدى إذا وجد فيه ما هو شرط العلة ؛ لأنه كما يجوز أن يجتمع في الأصل وصفان كل واحد منهما يتعدى إلى فروع وأحدها أكثر تعدية من الآخر يجوز أن يجتمع وصفان يتعدى أحدهما ولا يتعدى الآخر ؛ فهنا تبين أن هذا التعليل لا يوجب تخصيص الأصل أيضاً . وكيف يقال هذا والإجماع بيننا وبينه انعدام العلة لا يوجب انعدام الحكم على ما نبينه في باب إن شاء الله تعالى ؛ وإنما يكون التعليل بما لا يتعدى موجباً تخصيص الأصل إذا كان الحكم يتمم بانعدام العلة كما يوجد بوجودها .

ومن هذه الجملة : تعليل الأصل لتعدية الحكم إلى موضع منصوص ؛ فإن ذلك لا يجوز عندنا ؛ نص عليه محمد في السير الكبير ، وقال : النص الوارد في هدى التمة لا يجوز تعليله لتعدية حكم الصوم فيه إلى هدى الإحصار ؛ لأن ذلك منصوص عليه وإنما يقاس بالرأى على المنصوص ولا يقاس المنصوص

(١) في 'المأنيّة : واعتبار القاضي .

على النصوص . والشافعي يجوز هذا التعليل لإثبات زيادة في حكم النص الآخر بالتعليل ، ولهذا قال : يجوز تمليله على وجه يوجب زيادة في حكم النص الآخر لا على وجه يوجب ما هو خلاف حكم النص الآخر ؛ لأن زجوب الزيادة به إذا كان النص الآخر ساكتاً عنه يكون بياناً ، والكلام وإن كان ظاهراً فهو يحتمل زيادة البيان ، ولكنه لا يحتمل من الحكم ما هو خلاف موجب ، والتعليل ليحصل به زيادة البيان ؛ فلماذا جوزنا تعليل النص بوصف يتمدى إلى ما فيه نص آخر لإثبات الزيادة فيه ؛ ولكننا نقول : الحكم الثابت بالتعليل في المحل الذي فيه نص إما أن يكون موافقاً للحكم الثابت فيه بذلك النص أو مخالفاً له ، وعند الموافقة لا يفيد هذا التعليل شيئاً ؛ لأن الحكم في ذلك الموضع مضاف إلى النص الوارد فيه فلا يصير بتعليل نص آخر مضافاً إلى العلة كما لا يصير الحكم في النص الملول مضافاً إلى العلة بعد التعليل كما قررنا ؛ وإن كان مخالفاً له فهو باطل ؛ لأن التعليل في معارضة النص أو فيما يبطل حكم النص باطل بالاتفاق ؛ وإن كان زائداً فيه فهو مغير أيضاً بحكم ذلك النص ؛ لأن جميع الحكم قبل التعليل في ذلك الموضع ما أوجبه النص الوارد فيه وبعد التعليل يصير بعضه والبعض غير الكل ، ففرقنا أنه لا يخلو هذا التعليل من أن يكون مغيراً حكم النص ، وتبين بهذا أن الكلام في هذا الفصل بناء على ما قدمنا أن الزيادة على النص عندنا بمنزلة النسخ ، فكما لا يجوز إثبات نسخ النصوص بالتعليل بالرأى فكذلك لا يجوز إثبات الزيادة فيه .

ثم بيان قولنا : إن شرط التعليل تعدية حكم النص بعينه في مواضع ؛ منها أنا لا يجوز تعليل نص الربا في الأشياء الأربعة بالطعم ؛ لأن الحكم في النصوص كلها إثبات حرمة متناهية بالتساوي ، وصفة الطعم توجب تعدية الحكم إلى محال تكون الحرمة فيها مطلقة غير متناهية ، وهي المطعومات التي لا تدخل تحت المعيار ، ففرقنا أن هذا الوصف لا يوجب تعدية حكم النص بعينه ؛ إذ الحرمة المتناهية غير الحرمة المؤبدة ؛ ألا ترى أن الحرمة الثابتة بالرضاع والمصاهرة غير الحرمة الثابتة بالتطبيقات الثلاث ؛ ولهذا قلنا :

إن العقود لا تتمين في العقود بالتمين ، بخلاف ما يقوله الشافعي إنها متمينة في الملك وتمينها في العقد مفيد فتمين بالتمين كالملع . وهذا لأن هذا التعليل لا يوجب تمديدة حكم الأصل بعينه ؛ فحكم البيع في السلع وجوب الملك به فيها لا وجودها في نفسها ؛ ولهذا لا بد من قيامها في ملك البائع عند العقد ليصح العقد ، وحكم العقد في الثمن وجوبها ووجودها بالعقد ؛ ولهذا لا يشترط قيام الثمن في ملك المشتري عند العقد لصحة العقد ، ويجوز العقد بدون تمينه لا على اعتبار أنه بمنزلة السلع ، ولكن يسقط اعتبار وجوده بطريق الرخصة ؛ فإن هذا الحكم فيما وراء موضع الرخصة ثابت حتى يجوز الاستبدال به قبل القبض ، ولا يجب جبر النقص المتمكن فيه عند عدم التمين بذكر الأجل ولا بقبض ما يقابله في المجلس بخلاف السلم ، فمرفنا أن الحكم الأصلي في الثمن ما بيننا ، وفي التمين تمييز لذلك الحكم وجعل ما هو الركن شرطاً ، وأى التمييز أبلغ من هذا . فتبين بهذا أنه ليس في هذا التعليل تمديدة حكم النص بعينه بل إثبات حكم آخر في الفرع ؛ ولهذا قلنا إن ظاهر الذي باطل ؛ لأن حكم الظاهر في حق المسلم أنه يثبت به حرمة متناهية بالكفارة ، فتعليل هذا الأصل بما يوجب تمديدة الحكم إلى الذي يكون باطلاً ؛ لأنه لا يثبت به حكم الأصل بعينه وهو الحرمة المتناهية ؛ فإن الذي ليس من أهل الكفارة مطلقاً .

وبيان قولنا : إلى فرع : هو نظيره في فصول ؛ منها ما بيننا أنه لا يجوز تعليل النص الوارد في الناسى بالمنذر ليمدى الحكم به إلى الخاطئ والمكروه ؛ لأن الفرع ليس بنظير للأصل ، فمذرها دون عذر الناسى فيما هو المقصود بالحكم ؛ لأن عذر الخاطئ لا ينفك عن تقصير من جهته بترك المبالغة في التحرز ، وعذر المكروه باعتبار صنع هو مضاف إلى العباد فلا تجوز تمديدة الحكم للتعليل إلى ما ليس بنظير له . وكذلك قلنا : شرط النية في التيمم لا يجوز تعليله بأنه طهارة حكيمية ليمدى الحكم به إلى الوضوء ؛ فإن الفرع ليس بنظير الأصل في كونه طهارة ؛ لأن التيمم باعتبار الأصل تلويث وهو لا يكون رافعاً للحدث ييقن بخلاف الطهارة بالسوء ؛ ولهذا أمثلة كثيرة .

فإن قيل : فقد أوجبتم الكفارة بالأكل والشرب في رمضان على طريق تعدية حكم النص الوارد في الجماع إليه مع أن الأكل والشرب ليس بنظير للجماع لما في الجماع من الجنابة على محل الفعل ؛ ولهذا يتعلق به الحد رجماً في غير الملك وذلك لا يوجد في الأكل والشرب ؛ وأثبتتم حرمة المصاهرة بإثنا بطريق تعدية الحكم من الوطاء الحلال إليه وهو ليس بنظير له فلأن الأصل حلال يثبت به النسب وإثنا حرام لا يثبت به النسب ؛ وكذلك أثبتتم الملك الذي هو حكم البيع بالنصب وهو ليس بنظير له ، فالبيع مشروع والنصب عدولن محض وهو ضد المشروع . قلنا : أما في مسألة الكفارة فنحن ما أوجبنا الكفارة بطريق التمثيل بالرأى ، فكيف^(١) يقال هذا ! ومن أصلنا أن إثبات الكفارات بالقياس لا يجوز خصوصاً في كفارة الفطر فإنها تنزع إلى العقوبات كالحد ، ولكن إنما أوجبنا الكفارة بالنص الوارد بلفظ الفطر ، وهو قوله عليه السلام : « من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر » ثم قد بينا أنهما نظيران في حكم الصوم فإن ركن الصوم هو الكف عن اقتضاء الشهوتين ، ووجوب الكفارة باعتبار الجنابة على الصوم بتفويت ركنه على أبلغ الوجوه لا باعتبار الجنابة على المحل ، وفي الجنابة على الصوم هما سواء ، ووجوب الكفارة باعتبار الفطر [المفوت^(٢)] لركن الصوم صورة ومعنى والجماع آلة لذلك كالأكل والشرب . وما هذا إلا نظير لإيجاب القصاص في القتل بالسهم والسيف ؛ فإن القصاص يجب بالقتل العمد والسيف آلة لذلك الفم كالسهم فلا يكون ذلك بطريق تعدية الحكم من محل إلى محل ، إنما التعدية فيما قاله الخصم إن الكفارة تجب بجماع الميتة والبهيمة . وعندنا هذا التمثيل باطل ؛ لأن جماع الميتة والبهيمة ليس بنظير جماع الأهل في تفويت ركن الصوم ؛ فإن فوات الركن معنى بما تميل إليه الطباع السليمة لتصد قضاء الشهوة ، وذلك يختص بمحل مشتهى وفرج الميتة والبهيمة ليس بهذه الصفة فكان هذا تمليلاً لتعدية الحكم إلى ما ليس

(٢) زيادة من النسختين .

(١) وفي النهاية : كيف .

بنظير للأصل فكان باطلاً . فأما مسألة الزنا فالأصل في ثبوت الحرمة ليس هو الوطء بل الولد الذي يتخلق من المائين إذا اجتمعا في الرحم ؛ لأنه من جملة البشر له من الحرمات ما لغيره من بنى آدم ، ثم تتمدى تلك الحرمة إلى الزوجين باعتبار أن المخلاق الولد كان من مائهما ، فيثبت معنى الاتحاد بينهما بواسطة الولد ، فيصير أمهاتها وبناتها في الحرمة عليه كأمهاته وبناته ، ويصير آباؤه وأبناؤه في كونها محرمة عليهم كآبائها وأبنائها ، ثم يقام ما هو السبب لاجتماع المائين في الرحم وهو الوطء مقام حقيقة الاجتماع لإثبات هذه الحرمة وذلك بوطء يختص بمحل الحرت ، ولا معتبر بصفة الحل في هذا المعنى ، ولا أثر لحرمة الوطء في منع هذا المعنى الذي لأجله أقيم هذا السبب مقام ما هو الأصل في إثبات الحرمة ، إلا أن إقامة السبب مقام ما هو الأصل فيما يكون مبنياً على الاحتياط وهو الحرمة والنسب ليس بنظيره في معنى الاحتياط ، فلهذا لا يقام الوطء مطلقاً مقام ما هو الأصل حقيقة في إثبات النسب ، ولا يدخل على هذا أن هذه الحرمة لا تتمدى إلى الأخوات والمهات على أن يجعل أخواتها كأخواته في حقه ؛ لأن أصل الحرمة لا يمكن إثباته بالتعليل بالرأى ، وإنما يثبت بالنص ، والنص ما ورد بامتداد هذه الحرمة إلى الأخوات والمهات فتعدية الحرمة إليهما تكون تغييراً لحكم النص وقد بينا أن ذلك لا يجوز بالتعليل . وعلى هذا فصل النصب ؛ فإننا لا نوجب الملك به حكماً للنصب ، كما نوجبه بالبيع ، وإنما تثبت الملك به شرطاً للضمان الذي هو حكم النصب ، وذلك الضمان حكم مشروع كالبيع ، وكون الأصل مشروعاً يقتضى أن يكون شرطه مشروعاً .

وبيان قولنا : ولا نص فيه : في فصول ؛ منها أنا لا نجوز القول بوجوب الكفارة في القتل العمد بالقياس على القتل الخطأ ؛ لأنه تعليل الأصل لتعدية الحكم إلى فرع فيه نص على حدة . ولا نجوز القول بوجوب الدية في العمد المحض بالقياس على الخطأ لهذا المعنى أيضاً . ولا نوجب الكفارة في اليمين النموس بالقياس على اليمين المقودة على أمر في المستقبل لهذا المعنى أيضاً . ولا نشترط صفة الإيمان فيمن تصرف إليه الصدقات سوى الزكاة بالقياس على الزكاة ،

لما فيه من تمليل الأصل لتمدية الحكم إلى ما فيه نص آخر . ولا نشترط الإيمان في الرقبة في كفارة الظهار واليمين بالقياس على كفارة القتل ؛ لأن فيه تمليل الأصل لتمدية الحكم به إلى محل فيه نص آخر ، وفيه ترمض لحكم النص الآخر بالتنوير فإن الإطلاق غير التقييد ، وبعد ما ثبتت الرقبة مطلقا في كفارة اليمين والظهار فأثبتت التقييد فيه بالإيمان يكون تفسيرا ، كما أن إثبات صفة الإطلاق في المقيد يكون تفسيرا ؛ فإن الحرمة في الربائب لما تقيدت بالدخول كان تمليل أمهات النساء لإثبات صفة الإطلاق في حرمة الربائب يكون تفسيرا لا يجوز التصير إليه بالرأى ، فكذلك إثبات التقييد فيما كان مطلقا بالنص .

وبيان الفصل الرابع ، وهو ما قلنا : إن الشرط أن يبقى حكم النص بعد التمليل في الأصل على ما كان قبله ، فلأنه لما ثبت أن التمليل لا يجوز أن يكون مغيرا حكم النص في الفروع ثبت بالطريق الأولى أنه لا يجوز أن يكون مغيرا حكم الأصل في نفسه ، ففي كل موضع لا يبق الحكم في المنصوص بعد التمليل على ما كان قبله فذلك التمليل يكون باطلا ، لكونه مغيرا لحكم الأصل ؛ ولهذا لم تجوز التمليل في قبول شهادة المحدث في القذف بعد التوبة بالقياس على المحدث في سائر الجرائم بعلته أنه محدود في كبيرة ؛ لأن بعد هذا التمليل لا يبقى حكم النص الوارد فيه على ما كان قبله .

فإن قيل : هذا التمليل يكون هو ساقط الشهادة بالنص أبداً ويكون ذلك متما لحده ، وبعد التمليل يتغير هذا الحكم ؛ فإن الجلد قبل هذا التمليل يكون بعض الحد في حقه وبمده يكون تمام الحد فيكون تفسيرا على نحو ما قلنا في التفریب : إن الجلد إذا لم يضم إليه التفریب في زنا البكر يكون حدا كاملا ، وإذا ضم إليه التفریب يكون بعض الحد . وكذلك تمليل الشافعي في إبطال شهادته بنفس القذف بالقياس على سائر الجرائم باطل ؛ لأنه تفسير للحكم بالنص^(١) ؛ فإن مدة المعجز عن إقامة أربعة من الشهداء بعد القذف ثابت بالنص لإقامة

(١) وفي الهندية : في النص .

الجلد^(١) وإسقاط الشهادة ، فكان إثباته بنفس القذف بدون اعتبار تلك المدة بطريق التمليل باطلا ؛ لأن حكم النص لا يبقى بعد التمليل على ما كان قبله . وكذلك القول بسقوط شهادة الفاسق أصلا بالقياس على المحدود في القذف أو على البعد والصبي باطل ؛ لأن الحكم الثابت بالنص في حق الفاسق التوقف في شهادته وبعد تعيين جهة البطلان فيه لا يبقى التوقف ، لحكم النص بعد هذا التمليل لا يبقى على ما كان قبله . وكذلك قلنا : الفرقة بين الزوجين لا تقع بلمان الزوج ؛ لأن الحكم الثابت بالنص اللمان من الجانبين وهي شهادات مؤكدة بالأيمان وليس فيه ما يوجب الفرقة بينهما ، وقد ثبت بالنص أنهما لا يجتمعان أبداً ، وذلك أيضاً لا يقتضى زوال الملك به كما بعد إسلام المرأة قبل إسلام الزوج ، فأثبت حكم الفرقة بقذف الزوج عند لمانه لا يجوز بطريق التمليل لأنه لا يبقى حكم النص بعد هذا التمليل على ما كان قبله ، فقبله المذكور جميع الحكم ، وبمده يكون بعض الحكم ، إلا أن بعد ما فرغا من اللمان بتحقيق فوات الإمساك بالمعروف ما دام مصرين على ذلك ، واستحقاق الفرقة عند فوات الإمساك بالمعروف يثبت موقوفاً على قضاء القاضي به كما بعد إسلام أحد الزوجين إذا أبى الآخر الإسلام . وكذلك^(٢) قلنا : إذا كذب اللامن نفسه وضرب الحد جاز له أن يتزوجها ؛ لأن الثابت بالنص أن المتلاعنين لا يجتمعان أبداً وبعد الإكذاب لا يكون متلاعنا ، بدليل أنه يقام عليه حد القذف ، فلا يجتمع اللمان والحد بقذف واحد ، فمن ضرورة القول بإقامة الحد عليه أن لا يبقى ملاعنا ؛ ولهذا لو أ كذب نفسه قبل اللمان فإنه يقام الحد عليه ولا يلاعنها ؛ فإذا خرج من أن يكون ملاعنا يكذابه نفسه قلنا إن كان قبل قضاء القاضي بالفرقة لم يفرق بينهما ، وإن كان بعد القضاء جاز له أن يتزوجها ؛ لأننا لو بقينا^(٣) الحرمة بالقياس على الحرمة الثابتة بالرضاع والمصاهرة لم يبقى حكم النص بعد التمليل على ما كان قبله ؛ فإن قبل التمليل كان الثابت بالنص

(١) وفي الثمانية : لإقامة الحد .

(٢) وفي الهندية : وقتك .

(٣) كذا في الأصول والظاهر أن الصواب أبقينا ، وثقة أعلم .

حرمة الاجتماع بين المتلاعنين ، وبعد التعليل تكون حرمة الاجتماع بين غير المتلاعنين .

فإن قيل : فقد فلتم ما أنكرتموه في فصول ؛ منها أن حكم نص الربا المساواة بين القليل والكثير قبل التعليل ، ثم بعد التعليل خصصتم القليل من الحنطة فلم يبق حكم النص بعد التعليل بالكيل في النصوص على ما كان قبله . وكذلك الشاة بصورتها ومعناها صار مستحقاً للفقير بالنص ، ثم بالتعليل بالمالية أبطلتم حقه عن الصورة فلم يبق حكم النص بعد التعليل في النصوص على ما كان قبله ، وجوزتم هذا التعليل لإبطال حق المستحق مع أنه لا يجوز استعمال القياس في إبطال حق المستحق عن الصورة أو المعنى كما في سائر حقوق المباد . وقد ثبت بالنص حق الأصناف في الصدقات لوجود الإضافة إليهم بلام التملك ، ثم بالتعليل بالحاجة غيرتم هذا الحكم في النصوص وجوزتم الصرف إلى صنف واحد . وثبت بالنص وجوب التكفير بإطعام عشرة مساكين ، ثم بالتعليل غيرتم هذا الحكم في النصوص فجوزتم الصرف إلى مسكين واحد في عشرة أيام . وبالنص ثبت لزوم التكبير عند الشروع في الصلاة ، ثم بالتعليل بالثناء وذكر الله على سبيل التعميم غيرتم هذا الحكم في النصوص حتى جوزتم افتتاح الصلاة بغير لفظ التكبير . وبالنص ثبت وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب عن النجاسة ، ثم غيرتم بالتعليل بكونه مزبلاً للمين والأثر هذا الحكم في النصوص حتى جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات سوى الماء .

قلنا : أما الأول فهو دعوى من غير تأمل ، وإنا ما خصصنا القليل من البر إلا بالنص ؛ فإن النص قوله عليه السلام : « لا تبيموا البرَّ بالبرِّ إلا سواء بسواء » والأصل في الاستثناء من النقي أن المستثنى منه في معنى المستثنى ، وعلى هذا بنى علماءنا مسائل : في الجامع : إذا قال إن كان في هذه الدار إلا رجل فمبده حر ، فإذا في الدار سوى الرجل دابة أو ثوب لم يحنث ، وإن كان فيها سوى الرجل امرأة أو صبي حنث . ولو كان قال إلا حاراً فإذا فيها حيوان آخر سوى الحمار يحنث ، وإن كان فيها ثوب سوى الحمار لم

يبحث ، وإن كان قال إلا ثوب فأى شيء يكون في الدار سوى الثوب مما هو مقصود بالإمساك في الدور يبحث ؛ فعرفنا أن المستثنى منه في معنى المستثنى ، والمستثنى هنا حال التساوى في الكيل ، واستثناء الحال من العين لا يكون ، فعرفنا بدلالة النص أن المستثنى من عموم الأحوال حال التساوى وحال المجازفة وحالة التفاضل ، وهذا لا يتحقق إلا في الكثير ، وإلا فيما يكون مقدرأ شرعاً ، فعرفنا أن اختصاص القليل كان بدلالة النص وأنه كان مصاحباً للتعليل لا أن يكون ثابتاً بالتعليل .

وأما الزكاة فنحن لا نبطل بالتعليل شيئاً من الحق المستحق لأنه تبين خطأ من يقول بأن الزكاة حق الفقراء مستحقة لهم شرعاً ، بل الزكاة محض حق الله تعالى ، فإنها عبادة محضة وهي من أركان الدين ، وهذا الوصف لا يليق بما هو حق العبد ، ومعنى العبادة فيها أن المؤدى يجعل ذلك القدر من ماله خالصاً لله تعالى حتى يكون مطهراً لنفسه وماله ، ثم يصرفه إلى الفقير ليكون كفاية له من الله تعالى ؛ فإنه وعد الرزق لعباده وهو لا يخلف الوعد ، ومعلوم أن حاجات العباد تختلف ، فالأمر بإنجاز المواعيد لهم من مال مسمى يتضمن الإذن في الاستبدال ضرورة ليكون المصروف إلى كل واحد منهم عين الموعود له ، بمنزلة السلطان يميز أوليائه بجوائز مختلفة يكتبها لهم ثم يأمر واحداً بإيفاء ذلك كله من مال يسميه بمينه ، فإنه يكون ذلك إذناً له في الاستبدال ضرورة والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص ، فعرفنا أن ذلك كان ثابتاً بالنص ولكنه كان مجامعاً للتعليل ، ثم التعليل بحكم شرعي لا بحق مستحق لأحد ؛ فإن المؤدى بمد ماصار لله تعالى بإبتداء يد الفقير يكون كفاية له من الله باستدامة اليد فيه ، وثبت^(١) بهذا النص كونه محلاً صالحاً لكفاية الفقير ، وصلاحيته المحل وعدم صلاحيته حكم شرعي كالنحر لا يكون محلاً صالحاً للبيع والنحل يكون محلاً صالحاً له ، وهذه الصلاحية تثبت بالأمر بالصرف إلى الفقير ؛ لأن باعتبار كونه مطهراً يصير من جملة الأوساخ ، وإليه أشار عليه السلام في قوله : « يامعشر

(١) وفي الهندية : فيثبت .

بني هاشم إن الله كره لكم غسالة أيدي^(١) الناس ، وعضكم منها خمس بالخمس » فتبين أنه بمنزلة الماء المستعمل ؛ ولهذا كان الحكم في شريعة من قبلنا أن الصدقات المقبولة والقرابين كانت تأكلها النار ولا يجوز الانتفاع بها ، وفي شريمتنا لا يحل شيء منها للفقير ويحل للفقير لحاجته ، بمنزلة حل الميتة عند الضرورة ، فمرفنا أن حكم النص صلاحية المحل للصرف إلى كفاية الفقير ، وبعد التعليل تبقى هذه الصلاحية كما كانت قبلها ويتمدى حكم الصلاحية إلى سائر المحال كما هو حكم التعليل في القياس الشرعي ؛ وبهذا يتبين أن اللام في قوله : « للفقراء » لام العاقبة ، أي تصير لهم باعتبار العاقبة ، ولكن بعد تمام أداء الصدقات يجعل المال لله بإبتداء التسليم إلى الفقراء^(٢) ، أو يكون المراد بيان المصرف الذي يكون المال بقبضهم لله تعالى خالصاً هو ، لا بمنزلة الكعبة فإن الأركان باعتبار التوجه إليها تصير صلاة لا أن تكون الصلاة حقاً للكعبة ، ثم كل صنف من هذه الأصناف جزء من المصارف بمنزلة جزء من الكعبة ، واستقبال جزء منها كاستقبال جميعها في حكم الصلاة وهو ثابت بالنص لا بالتعليل ، فكذلك الصرف إلى صنف لما فيه من سد خلة المحتاج بمنزلة الصرف إلى الأصناف لا بطريق التعليل . وحكم الإطعام كذلك ، فإن حكم النص أن المساكين العشرة محل لصرف طعام الكفارة إليهم ، وهذا الحكم باق في النصوص بعد التعليل كما قبله ، ولكن ثبت بدلالة النص للتنصيص على صفة المسكنة في المصروف إليه أن المطلوب سد الخلة ، وعلم يقيناً تجدد الحاجة للمسكين بتجدد الأيام فصار بدلالة النص ما يقع به التكفير سد عشر خللات وهو ثابت بالصرف إلى مسكين واحد في عشرة أيام كما يثبت بالصرف إلى عشرة مساكين .

وأما التكبير فلا نقول حكم النص وجوب التكبير بعينه عند الشروع في الصلاة ، ولكن الواجب التعظيم باللسان ؛ لأن اللسان من الأعضاء الظاهرة من وجه ، والصلاة تعظيم الله تعالى بجميع الأعضاء ، فتعلق بكل عضو ما يليق به من التعظيم ، ثم التعظيم

(١) وفي النهاية والهندية : غسالة الناس .

(٢) وفي النهاية : إلى الفقير .

باللسان يكون بالثناء والذكر ، فكان ذكر الله^(١) على سبيل التعظيم لتحقيق أداء الفعل المتملق باللسان ، ولا عمل لذلك الفعل في تمييز التكبير ، بل التكبير آلة سالحة لذلك ، وقد بقيت بعد هذا التعليل آلة سالحة لإقامة هذا الفعل بها كما قبل التعليل .

وكذلك غسل النجاسة بالمائعات فالستحق ليس هو الغسل بعينه بل إزالة النجاسة عن الثوب حتى لا يكون مستعملا لها عند لبسه ؛ ألا ترى أنه لو قطع موضع النجاسة بالمقراض أو أتى ذلك الثوب أصلاً لم يلزمه الغسل ، ثم الماء آلة سالحة لإزالة النجاسة باستعماله ، وبمد التعليل يبقى كذلك آلة سالحة لإزالة النجاسة لاستعماله ، وحكم الغسل طهارة المحل باعتبار أنه لم يبق فيه عين النجاسة ولا أثرها ، فكل مانع ينمصر بالمصر فهو يعمل عمل الماء في المحل ، ثم طهارة المحل في الأصل وانعدام ثبوت صفة النجاسة في المزيل بإبتداء ملاقة النجاسة إلى أن يزایل الثوب بالمصر حكم شرعى ثبت بالنص ، وبالتعليل تعدى هذا الحكم إلى الفروع وبقي في الأصل على ما كان قبل التعليل . ولا يدخل على هذا التطهير من الحدث بسائر المائعات سوى الماء ؛ لأن عمل الماء في إزالة عين عن المحل الذى يلاقيه ، أو في إثبات صفة الطهارة للمحل بواسطة الإزالة ، وليس في أعضاء المحدث عين تزول باستعمال الماء ؛ فإن أعضاء طاهرة ، وإنما فيها مانع حكى من أداء الصلاة غير معقول المعنى ، وقد ثبت بالنص رفع ذلك المانع بالماء وهو غير معقول المعنى ، وقد بينا أن مثل هذا الحكم لا يمكن تعليله للتعدية إلى محل آخر . ولا يدخل على هذا الجواب تصحيح الوضوء بغير النية كغسل النجاسة ؛ لأن الذى لا يعقل المعنى فيه ما هو مزال عن المحل عند استعمال الماء ، فأما الماء في كونه مزبلاً إذا استعمل في المحل معقول المعنى فلا حاجة إلى اشتراط النية لحصول الإزالة به كما في غسل النجاسات ، فلم أن هذه الحدود وإنما يقف المرء عليها عند التأمل عن إنصاف .

وأما بيان القسم الخامس فقيا قاله علماؤنا : إنه لا يجوز قياس السباع سوى

(١) وفي الهندية : فيكون من ذكر الله .

المخس المؤذيات على الخمس بطريق التعليل في إباحة قتلها للمحرم وفي الحرم ؛ لأن في النص قال عليه الصلاة والسلام : « خمس يقتلن في الحل والحرم » وإذا تمدى الحكم إلى محل آخر يكون أكثر من خمس فكان في هذا التعليل إبطال لفظ من ألفاظ النص ، بخلاف حكم الربا فإن النبي عليه السلام لم يقل الربا في ستة أشياء ، ولكن ذكر حكم الربا في أشياء فلا يكون في تعليل ذلك النص إبطال شيء من ألفاظ النص .

ومن هذا النوع تعليل الشافعي حكم الربا في الأشياء الأربعة بالطعم فإن في النص قال عليه الصلاة والسلام : « والفضل ربا » : أي الفضل حرام يفسد به المقعد لأنه ربا ، والتعليل بالطعم يبطل كون الفضل ربا ؛ لأنه يقول بعملة الطعم فساد البيع في هذه الأموال أصل إلى أن يوجد المخلص وهو المساواة في المعيار الشرعي ، فيكون هذا إبطالا لبعض ألفاظ النص .

ومن ذلك تمليله رد شهادة القاذف للفسق الثابت بالقذف ؛ فإنه إبطال لبعض ألفاظ النص وهو قوله تعالى : « أبدأ » فإن رد الشهادة باعتبار الفسق لا يتأبد ، فكيف يتأبد وسببه وهو الفسق بعرض أن ينعدم بالتوبة ، فكان هذا تمليلًا باطلا لتضمنه إبطال لفظ من ألفاظ النص .

ومن جملة مالا يكون استعمال القياس فيه طريقاً لمعرفة الحكم ، النذر بصوم يوم النحر ، وأداء الظهر يوم الجمعة في المصر بغير عذر قبل أداء الناس الجمعة ، وفساد المقعد لسبب الربا ؛ فإن الكلام في هذه الفصول في موجب النهي وأن عمله نأى قدر يكون ، والنهي أحد أقسام الكلام كالأمر ، فيكون طريق معرفته موجبة عند الإطلاق التأمل في معاني كلام أهل اللسان دون القياس الشرعي .

ومن ذلك الكلام في الملك الثابت للزوج على المرأة بالنكاح أنه في حكم ملك العين أو في حكم ملك المنفعة ، فإنه لا مدخل للقياس الشرعي فيه ؛ لأن بصد النكاح نفسها وأعضاؤها ومنافعها مملوكة لها فيما سوى المستوفى منها بالوطء على ما كان قبل النكاح ، فإثبات ملك عليها بدون تمكن الإشارة

إلى شيء من عينها أنه مملوك عليها يكون حكماً ثابتاً بخلاف القياس ، وقد بينا أن مثل هذا لا يقبل التعليل وأنه ملك ضروري ظهر شرعاً لتحقيق الحاجة إلى تحصيل السكن والنسل بمنزلة حل الميتة عند الضرورة فلا يقبل التعليل ؛ ولأن التعليل إنما يجوز بشرط أن يكون الفرع نظير الأصل في الحكم الذي يقع التعليل له ولا نظير ملك النكاح من سائر أنواع الملك ؛ لأن سائر أنواع الملك يثبت في محل مخلوق ليكون مملوكاً للآدمي ، وهذا الملك في الأصل يثبت على حرة هي مخلوقة لتكون مالكة ، وأي مباينة فوق المالكية والمملوكية ، فإذا ثبت أنه لا نظير لهذا الملك من سائر الأملاك ثبت أنه لا يمكن التصير إلى التعليل فيه لمعرفة صفته .

ومن ذلك الكلام في موجب الألفاظ حتى يصير في الرهن أنه يد الاستيفاء حقاً للرهن ، بمنزلة اليد التي تثبت في المحل بحقيقة الاستيفاء ، أم حق البيع في الدين ، ثم اليد شرط لتتميم السبب كما في الهبة اليد شرط لتتميم السبب ، والحكم ثبوت الملك في المحل بطريق العلة ، فهذا مما لا يمكن إثباته [في القياس^(١)] بالقياس الشرعي ؛ لأن أحكام العقود مختلفة شرعاً ووضماً ، وباعتبار الاختلاف يعلم أنه ليس بعضها نظيراً للبعض ، ومن شرط صحة التعليل أن يكون الفرع نظيراً للأصل ، بل طريق معرفة حكم الرهن التأمل فيما لأجله وضع هذا العقد وشرع ؛ فنقول : إنه مشروع ليكون وثيقة لجانب الاستيفاء لا مؤكداً للوجوب ؛ ألا ترى أنه يختص بالمال الذي هو محل للاستيفاء فأما محل الوجوب فالذمة ؛ وإذا كان وثيقة لجانب الاستيفاء علم أن موجهه من جنس ما يثبت بحقيقة الاستيفاء والثابت بحقيقة الاستيفاء ملك العين وملك اليد ، ثم بالرهن لا يثبت ملك العين . فمرفناً أن موجهه ملك يد الاستيفاء بمنزلة الكفالة فإنها وثيقة لجانب الوجوب . ولهذا اختصت بالذمة ، ثم كان موجهها من جنس ما يثبت بحقيقة الوجوب وهو ملك المطالبة ؛ لأن الثابت بالحقيقة ملك أصل الدين في ذمة من يجب عليه وثبوت حق المطالبة بالأداء ، فالثابت بالوثيقة التي هي لجانب الوجوب من جنسه وهو حق المطالبة

(١) ما بين الربيعين زيادة من الهندية .

حتى يملك مطالبة الكفيل بالدين مع بقاء أصله في ذمة المدين
ومن ذلك الكلام في الممتدة بعد البيئونة أنه هل يقع عليها الطلاق؟ فإن
تمليل الخصم بأنه ليس له عليها ملك متممة ولا رجعة لا يلحقها طلاقه كمنقضية
العدة تمليل باطل؛ لأن الخلاف في أن العدة التي هي حق من حقوق النكاح
هل تكون بمنزلة أصل النكاح في بقائها محلاً لوقوع الطلاق عليها باعتباره أم لا؟
وفي منقضية [العدة^(١)] لا عدة، ففي أي وجه^(٢) يستقيم هذا التمليل ليثبت به
هذا الحكم للخصم؟ وكذلك هذا التمليل في نكاح الأخت في عدة الأخت
بعد البيئونة من الخصم باطل؛ لأن الكلام في أن العدة التي هي حق النكاح
هل تقوم مقام النكاح في بقاء المنع الثابت بسبب النكاح أم لا؟ وفي منقضية
العدة لا عدة، وهذا لأن النافي ينكر أن يكون الحكم مشروعاً وما ليس
بمشروع كيف يمكن إثباته بالقياس الشرعي.

ومن هذا النوع تمليله في إسلام المروى في المروى؛ لأن العقد جمع بدلين
لا يجري فيهما ربا الفضل فكان بمنزلة المهرورى مع المروى؛ لأن الكلام في أن
الجنس هل هو علة لتحريم النساء، وفي المهرورى مع المروى لا جنس، وبهذا
تبين أن حجة المدعى المثبت غير حجة المنكر النافي.

ومن هذا النوع الكلام فيما إذا قال لامرأته أنت طالق تطليقة بائنة أن الرجعة
تنقطع بهذا اللفظ أم لا؟ فإن تمليل الخصم بأنه ما اعتاض عن طلاقها يكون
تمليلاً باطلاً؛ لأن الكلام في أن صفة البيئونة هل هي مملوكة للزوج بالنكاح
كأصل الطلاق أم لا؟ فالخصم ينكر كون ذلك مملوكاً له، ونحن نقول إن ذلك
مملوك له وإنما لم يثبت بصريح لفظ الطلاق لأنه غير مملوك له بل لأنه ساكت عن
هذه الصفة؛ فإن وصفها بالطلاق يجامع النكاح ابتداءً وبقاءً، فإنما طريق معرفة
هذا الحكم التأمل في موضوع هذا الملك وفيما صار له^(٣) أصل الطلاق مملوكاً له،
فإذا ثبت باعتباره أن الوصف مملوك له كان التصريح به بذلك الوصف عاملاً،
وعند عدم التصريح به لا يثبت لأن سببه لم يوجد، كما لا يثبت أصل الطلاق
إذا لم يوجد منه التكلم بلفظ الطلاق أو بلفظ آخر قائماً مقامه.

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية . (٢) وفي العثمانية والهندية : فس أي وجه .

(٣) وفي الهندية : صار به .

ومن هذا النوع تمليل الخصم في عقد الإجارة أنها توجب ملك البدل في الحال بالقياس على عقد البيع ، فإن شرط صحة القياس أن يكون الأصل والفرع نظيرين ، وفي باب البيع ما هو المقود عليه قائم مملوك في الحال ، وفي الإجارة ما هو المقود عليه معدوم غير مملوك عند العقد ، فلم أنهما متغايران ، وإذا لم يكن أحدهما نظيراً للآخر في الحكم الذي وقع التعليل لأجله لا يستقيم تعدية الحكم من أحدهما إلى الآخر بالقياس الشرعي .

ومن نوع ما بدأنا به هذا الفصل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم للأعرابي في حديث كَغارة الفطر : « كلها أنت وعبالك » فإن من الناس من اشتغل بتعليل ذلك لتعدية الحكم إلى غير الأعرابي فيتطرق به [إلى^(١)] القول بانتساخ^(٢) حكم الكفارة وذلك لا يجوز عندنا ؛ لأن النبي عليه السلام خص الأعرابي بصحة التكفير منه بالصرف إلى نفسه وعباله وكان ذلك بطريق الإكرام له ، وقد بينا أن مثل هذا لا يقبل التعليل ، والله تعالى أعلم .

فصل في الركن

ركن القياس هو الوصف الذي جعل علماً على حكم المين مع النص من بين الأوصاف التي يشتمل^(٣) عليها اسم النص ، ويكون الفرع به نظيراً للأصل في الحكم الثابت باعتباره في الفرع ؛ لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وإنما يقوم القياس بهذا الوصف . ثم هذا الوصف قد يكون لازماً للأصل وذلك نحو إيجاب الزكاة عندنا في الحلي باعتبار صفة الثمنية في الأصل ، وعند الخصم إثبات حكم الربا في الذهب والفضة بعملة الثمنية والثمنية صفة لازمة لهذين الجوهريين ، فإنهما خلقا جوهري الأثمان لا يفارقهما هذا الوصف بحال ، وقد يكون عارضاً أو اسماً نحو قوله عليه السلام للمستحاضة في بيان علة نقض الطهارة : « إنه دم عرق انفجر » والدم اسم علم والانفجار صفة عارضة . مثاله تعليل علمائنا نص

(١) زيادة من الصنانية والهندية .

(٢) كان في الأصل إلى انتساخ وفيها سواء من النسختين بانتساخ .

(٣) وفي الصنانية : يشتمل التعليل عليها اسم النص .

الربا بالكيل والوزن فإن ذلك وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس في الأماكن والأوقات ، وقد يكون حكماً نحو قول رسول الله عليه السلام للخنثية : « رأيت لو كان علي أبيك دين فقضيته » الحديث ، فإن الدين عبارة عن الوجوب في الذمة ، وذلك حكم قد بين لها حكماً بالاستدلال بحكم آخر ، وذلك دليل جواز التعليل بالحكم ، وقد يكون هذا الوصف فرداً وقد يكون منى ، وقد يكون عدداً . فالفرد نحو تعليل ربا النساء بوصف واحد وهو الجنس أو الكيل أو الوزن عند اتحاد المعنى ، والثنى نحو علة [حرمة^(١)] التفاضل ؛ فإنه القدر مع الجنس ، والعدد نحو تعليلنا في نجاسة سؤر السباع بأنه حيوان محرم الأكل لا للكرامة ولا بلوى في سؤره ، وإنما يكون العدد من الأوصاف علة إذا كانت لا تعمل حتى ينضم بعضها إلى بعض ، فإن كل وصف يعمل في الحكم بانفراده فإنه لا يكون التعليل بالأوصاف كلها ، وقد يكون ذلك الوصف في النص ، وقد يكون في غيره . أما ما يكون في النص فغير مشكل ؛ فإنه إنما يملل النص والتعليل بوصف فيه يكون صحيحاً لا محالة . وأما ما يكون في غيره فنحو ما روى أن النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم ؛ فإن هذه الرخصة معلولة بإعدام العاقد وذلك ليس في النص ، ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الآبق وعن بيع النرر ، وهو معلول بمعجز البائع عن تسليم المبيع أو جهالة في المبيع في نفسه على وجه يفغى إلى المنازعة وهذا ليس في النص ؛ قال عليه السلام : « لا تنكح الأمة على الحرمة » ثم علل الشافعي هذه الحرمة بإرقاق الحر جزءاً منه وهو الولد مع غنيتها عنه وهذا ليس في النص ، ولكن ذكر البيع يقتضى بائناً ، وذكر السلم يقتضى حاقداً ، وذكر النكاح يقتضى ناكحاً ، وما يثبت بمقتضى النص فهو كالنصوص . وكذلك عللنا نحن نهى رسول الله عليه السلام عن صوم يوم النحر بعملة رد الضيافة التي للناس في هذا اليوم من الله تعالى بالقرايين وذلك ليس في النص . وكل نهى جاء لا معنى في عين النهى عنه فهو من هذا النوع .

(١) زيادة من الثمانية والهندية .

ومن التعليل بالحكم ما يقوله علماؤنا في بيع المدبر [إنه تعلق عتقه بمطلق الموت فإن التعلق حكم ثابت بالتعليق فيكون ذلك استدلالاً^(١)] بحكم على حكم ، وإنما جاز هذا كله لأن الدليل الذي يثبت به كون الوصف حجة في^(٢) الحكم قد ثبت بالدليل أنه علة الحكم شرعاً .

ثم لا خلاف أن جميع الأوصاف التي يشتمل عليها اسم النص لا تكون علة ؛ لأن جميع الأوصاف لا توجد إلا في النصوص والحكم في النصوص ثابت بالنص لا بالعلة ؛ ولا خلاف أن كل وصف من أوصاف النصوص لا يكون علة للحكم بل العلة للحكم بعضها ؛ فإن الخنطة تشتمل على أوصاف فإنها مكيلة موزونة مطبوعة مقتات مدخر حب شيء جسم ، ولا يقول أحد إن كل وصف من هذه الأوصاف علة للحكم الربا فيها بل العلة أحد هذه الأوصاف . واتفقوا أنه لا يتخير المثلل حتى يجعل أى هذه الأوصاف شاغلة من غير دليل ؛ لأن دعواه لوصف من بين الأوصاف أنه علة بمنزلة دعواه الحكم أنه كذا ، فكما لا يسمع منه دعوى الحكم إلا بدليل فكذلك لا تسمع منه الدعوى في وصف أنه هو العلة إلا بدليل .

ثم اختلف العلماء في الدليل الذي به يكون الوصف علة للحكم . قال أهل الطرد هو : الاطراد فقط من غير أن يعتبر فيه معنى معقول . وتفسير الاطراد عند بعضهم : وجود الحكم عند وجود ذلك الوصف . وعند بعضهم يشترط أن يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند عدمه ، وأن يكون النصوص عليه قائماً في الحالين ولا حكم له . وعند بعضهم يعتبر الدوران وجوداً وعدمًا . فأما قيام الحكم في النصوص [عليه في الحالين^(٣)] ولا حكم له فهو مفسد للقياس لا أن يكون مصححاً له . وقال جمهور الفقهاء : انعدام الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل صحة العلة ووجود الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل

(١) زيادة من المئانية والهندية .

(٢) وزاد هنا في المئانية والهندية عبارة بعد قوله : كون الوصف حجة وهي هذه الأثر فيعني به أن يكون مؤثراً في الحكم المثلل ومتى ظهر لشيء مما ذكرنا التأثير في الحكم .

(٣) زيادة من النسختين .

فساد العلة ، ولكن دليل صحة العلة أن يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد ؛ فإنه لا بد من أن يكون صالحا للشهادة لوجود ما به يعتبر أهلا للشهادة فيه ، ثم يكون معدلا بظهور عدالته عند التعديل ، ثم يأتي بلفظ الشهادة من بين سائر الألفاظ حتى تصير شهادته موجبة العمل بها . ثم لا خلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله أن صفة الصلاحية للعلة بالملاءمة ، ومنها أن تكون موافقة الملل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة غير نائية عن طريقهم في التعليل ؛ لأن الكلام في العلة الشرعية والمقصود إثبات حكم الشرع بها فلا تكون سالحة إلا أن تكون موافقة لما نقل عن الدين ببيانهم عرف أحكام الشرع . ثم الخلاف وراء ذلك في العدالة فقال علماءنا : عدالة العلة تعرف بأثرها ، ومتى كانت مؤثرة في الحكم الملل فهي علة عادلة وإن كان يجوز العمل بها قبل ظهور التأثير ، ولكن إنما يجب العمل بها إذا علم تأثيرها ولا يجوز العمل بها عند عدم الصلاحية بالملاءمة ، بمنزلة الشهادة فإن الشاهد قبل أن تثبت الصلاحية للشهادة فيه لا يجوز العمل بشهادته ، وبعد ظهور الصلاحية قبل العلم بالعدالة كالمسثور لا يجب العمل بشهادته ، ولكن يجوز العمل حتى إن قضى القاضي بشهادة المستور قبل أن تظهر عدالته يكون نافذاً . وقال بعض أصحاب الشافعي : عدالة الوصف بكونه محيلاً ، أى . وقماً في القلب خيال الصحة للعلة^(١) ثم المرض على الأصول بمد ذلك احتياط . وقال بعضهم : بل العدالة بالمرض على الأصول ، فإذا لم يمارسه أصل من الأصول لا ناقضاً ولا ممرضاً فينبذ يصير معدلاً وأدنى ما يكفي لذلك أصلاً ، بمنزلة عدالة الشاهد ؛ فإن معرفة ذلك بمرض حالم على المزكين وأدنى ما يكفي لذلك عنده ائتمان ، فعلى قول هذا الفريق من أصحابه لا يجوز العمل به وإن كان محيلاً قبل المرض على الأصول ، وعلى قول الفريق الأول يجوز العمل به لأنه صار معدلاً بكونه محيلاً . ثم المرض على الأصول احتياط ، والنقض جرح ، والمراضة دفع .

(١) وفي النسخة : للحكم .

أما أهل الطرد احتجوا بالظواهر الموجبة للعمل بانتقاس ، فإنها لا تخص
علة دون علة ؛ فيقتضى الظاهر جواز العمل بكل وصف والتعليل به إلا ما قام
عليه دليل ، وأن كل وصف يوجد الحكم عند وجوده فإنه وصف صالح
لأن يكون علة ؛ وهذا لأن علل الشرع أمارات للأحكام وليست على نهج
الملل العقلية ، وأمانة الشيء ما يكون موجوداً عند وجوده ، وكما يجوز
إثبات أحكام الشرع بمن النص من غير أن يعقل فيه المعنى على أن يجعل
اسم النص أمانة ذلك الحكم يجوز إثبات الحكم بوصف ثابت باسم
النص من غير أن يعقل فيه المعنى على أن يكون ذلك الوصف علة للحكم ؛
فإن للشرع ولاية شرع الأحكام كيف يشاء ففي اشتراط كون المعنى معقولاً
فيما هو أمانة حكم الشرع إثبات نوع حصر لا يجوز القول به أصلاً .

والفريق الثاني منهم استدلوا بمثل هذا الكلام ، ولكنهم قالوا : العلة
ما يتغير به حكم الحال على ما بينته في موضعه ، ووجود الحكم مع وجود^(١)
الوصف قد يكون اتفاقاً وقد يكون لكونه علة لا تعين جهة كونه مفيداً
إلا بانعدام الحكم عند عدمه ، فبه يتبين أنه لم يكن اتفاقاً . ثم الحكم
الثابت بالعلة إذا كان بحيث يحتمل الرفع لا يبقى بعد انعدام العلة ، كالحكم
الثابت بالبيع وهو الملك لا يبقى بعد فسخ البيع ورفعها ، واشتراط قيام المنصوص
عليه في الحالين ولا حكم له ليعلم به أن ثبوت الحكم بوجود علة لا بصورة
النص ، وذلك نحو آية الوضوء ، ففي النص ذكر القيام إلى الصلاة والعلة
الموجبة للطهارة الحدث ؛ فإن الحكم يدور مع الحدث وجوداً وعدمياً ،
والمنصوص عليه وهو القيام إلى الصلاة قائم في الحالين ولا حكم له ، وقوله
عليه السلام : « لا يقضى التامى حين يقضى وهو غضبان » فيه تنصيص
على الغضب ، والعلة فيه شغل القلب حتى دار الحكم معه وجوداً وعدمياً ،
والمنصوص عليه قائم في الحالين ولا حكم له ، وقال عليه السلام : « الحنطة
بالحنطة مثلاً بمثل » ثم العلة الموجبة للحرمة والفساد الفضل على الكيل ؛

(١) وفي الهندية : مند وجود .

لأن الحكم يدور معه وجوداً وعدمًا ، والمنصوص عليه وهو « الخنطة بالخنطة » قائم في الحالين ولا حكم له .

وجواب أهل الفقه عن هذه الكلمات ظاهر ؛ فإن الظواهر الدالة على جواز العمل بالقياس بالاتفاق لا تدل على أن كل وصف من أوصاف الأصل صالح لأن يكون علة ؛ فإنه لو كان كذلك لتجبر الممحل وارتنفح معنى الابتلاء بطلب الحكم في الحوادث أصلاً ، وإذا اتفقنا على أن دلالة هذه النصوص لوصف من بين أوصاف الأصل قد ابتلينا بطلبه حين أمرنا بالاعتبار فلا بد من أن يكون في ذلك الوصف معنى معقول يمكن التمييز به بينه وبين سائر الأوصاف ليوقف عليه ، وما هذا إلا نظير النصوص المثبتة لصفة الشهادة لهذه الأمة ؛ فإن ذلك لا يمنع القول باختصاص الصلاحية ببعض الأوصاف واختصاص الأداء بلفظ الشهادة من بين سائر الألفاظ ، وهذا لأن أوصاف النص تعلم بالحس أو السماع وذلك يشترك فيه أهل اللغة وغيرهم ممن له حاسة صحيحة مع الفقهاء ، ثم التمليل بالقياس لإثبات الحكم قد اختص به الفقهاء ، فعرفنا أن اختصاصهم بذلك لم يكن إلا لمعنى معقول في الوصف الذي هو علة لا يمكن الوقوف عليه إلا بالتأمل من طريق الفقه . وقوله علل الشرع أمارات . قلنا : هي أمارات من حيث إنها غير موجبة بذواتها ولكنها موجبة للحكم يجعل الشرع إياها موجبة العمل بها ومعلوم أنه لا يمكن العمل بها إلا بمد معرفة عينها ، وطريق ذلك التمييز بالنص أو الاستنباط بالرأى ، وقد انعدم التمييز بالنص ولا يتأتى فيه الاستنباط بالرأى إذا لم يكن الحكم معقول المعنى ؛ لأن العقل طريق يدرك به ما يعقل كما أن الحس طريق يدرك به ما يحس دون مالا يحس ، وليس هذا نظير الأحكام الثابتة بالنص غير معقول المعنى ؛ لأن النص موجب بنفسه ، فإنه كلام من يثبت علم اليقين بقوله وقد حصل التمييز بالنص هناك ، فكونه غير معقول المعنى لا يمجزنا عن العمل به ، فأما التمليل ببعض الأوصاف فهو غير موجب بنفسه وإنما يجب العمل به بطريق أنه إعمال الرأى ليتوصل به إلى الحججة في حكم شرعى ، وما لم يكن معقول المعنى لا يتأتى إعمال الرأى فيه .

ثم الدليل على أن الدوران لا يصلح أن يكون علة أن الحكم كما يدور مع العلة وجوداً وهدماً يدور مع الشرط وجوداً وهدماً ؛ فإن من قال امبده إن دخلت الدار فأنت حر فالتحق بهذا الكلام يدور مع الدخول وجوداً وهدماً ، وأحد لا يقول دخول الدار علة التعلق بل هو شرط التعلق .

فإن قيل : الأصل دوران الحكم مع العلة وجوداً وهدماً ، فأما الشرط عارض لا يكون إلا بعد تعليق الحكم به نصاً . قلنا : فأين ذهب قولك إن علة الشرع أمارات ، فإنه لا يفهم من ذلك اللفظ إلا أن الشرع جعلها أمانة للحكم بأن علق الحكم بها ، وأى فرق بين تعليق حكم التعلق من المولى بدخول الدار شرطاً وبين التعلق الثابت شرعاً ، ثم هناك دوران الحكم بمجرد لا يدل على كونه علة فهنا كذلك ، ثم هب كان الأصل هو دوران الحكم مع العلة ولكن مع هذا احتمال الدوران مع الشرط قائم وبالاختمال لا تثبت العلة . فأما اشتراط قيام المنصوص عليه في الحالين^(١) ولا حكم له فقد جعل ذلك بعضهم مفسداً للقياس باعتبار ما ذكرنا أن شرط صحة التعليل هو أن يبقى الحكم في المنصوص عليه بعد التعليل على ما كان قبله ، فإذا جعل التعليل على وجه لا يبقى للنص حكم بعده يكون ذلك آفة فساد القياس لا دليل صحته ؛ فأما من شرط ذلك مستدلاً بما ذكرنا فالجواب عن كلامه أن هذا وهم ابتلى به لقلة تأمله ؛ لأن التصود بالتعليل تمديدية حكم النص إلى محل لا نص فيه فكيف يجوز أن لا يبقى للنص حكم بعد التعليل ؟ وإذا لم يبق له حكم فالتعمدية بعد^(٢) التعليل في أى شيء يكون . فأما آفة الوضوء فنحن لا نقول إن الحدث علة لوجوب الوضوء ولكن من شرط القيام لأداء الصلاة الطهارة عن الحدث ، فكان تقدير الآية : إذا قم إلى الصلاة وأنتم محدثون ، ولكن سقط ذكر الحدث للإيجاز والاختصار على ما هو عادة أهل اللسان في إسقاط بعض الألفاظ إيجازاً إذا كان في الباقي

(١) يعنى قيام النص في الحالين ولا حكم له مستدلاً بما ذكرنا ، لا يقضى الفاضى وهو غضبان وجنسه - هامش النهاية .
(٢) وفي النهاية : بالتعليل .

دليل عليه ، ففي المذكور هنا دليل على المحذوف وهو قوله تعالى : « ولكن يريد ليطهركم » . « وإن كنتم جنباً فاطهروا » وقوله تعالى عند ذكر البذل : « أو جاء أحد منكم من الغائط » وقد علم أن البذل إنما يجب عند عدم الأصل بما يجب به الأصل ، فظهر أنا إنما حملنا الحدث شرطاً لوجوب الوضوء عند القيام إلى الصلاة بدلالة النص لا بطريق التعليل والاستنباط بالرأى . وكذلك قوله عليه السلام « لا يقضى القاضى حين يقضى وهو غضبان » إنما عرفنا أن المراد النهى عن القضاء عند شغل القلب لمخافة الغلط بدليل الإجماع لا بطريق الاستنباط بالرأى ، والإجماع حجة سوى الرأى ، فإن التعليل بالرأى يكون بعد الإجماع بالاتفاق ، وكيف يستقيم أن لا يكون للنص حكم بعد التمايل والشرع ما جعل التعليل بالرأى إلا بعد النص وإلا لإثبات^(١) الحكم فيما لا نص فيه . وبيان هذا في حديث معاذ حين قال له : « كيف تقضى » وحديث نص الربا هكذا ؛ فإن المساواة في الكيل إنما عرفناه بالنص لا بالرأى وهو قوله عليه السلام في بعض الروايات مكان قوله « مثل بمثل » « كيل بكيل » أو بالإجماع ، فقد اتفقوا أنه ليس المراد من قوله « مثل بمثل » إلا المائلة في الكيل ، وكذلك [في^(٢)] قوله : « إلا سواء بسواء » اتفاق أن المراد المساواة في الكيل ، فعرفنا أن من قال في هذه المواضع بأن الحكم دار مع العلة وجوداً وهدماً والنصوص عليه قائم في الحالين ولا حكم له ، فهو غلط غير متأمل في مورد النص ولا فيما هو طريق التعليل في الفقه . ثم الدليل على أن انعدام^(٣) الحكم عند عدم الوصف لا يكون دليل صحة العلة ما ذكرنا من الشرط^(٤) ؛ ولأن ثبوت الحكم لما كان بورود الشرع به فانعدام الحكم عند انعدام العلة الموجبة شرعاً يكون بالمعنى الذى هو أصل فيه لا أن يكون مضافاً إلى العلة حتى

(١) أى ما جعل التعليل لإثبات الحكم فيما لا نص فيه - هامش الثمانية .

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) أى انعدام الحكم عند عدم الشرط لا يدل على كون الشرط علة - هامش الثمانية .

(٤) وهو قوله إن الحكم كما يدور مع العلة يدور مع الشرط - هامش الأصل . قلت :

وقد أدخل في المتن سهواً من الناسخ وهو تطبيق فأخرجناه إلى الهامش .

يكون دليل صحة العلة . والدليل على أن وجود الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل فساد العلة اتفاق الكل على أن الحكم يجوز أن يكون ثابتاً في محل بطل ، ثم بانعدام بعضها لا يمتنع بقاء الحكم بالبعض الذي هو باق كما لا يمتنع ثبوت الحكم ابتداء بتلك العلة ، وبهذا يتبين أنه لا بد من القول بأنه لا ينعدم الحكم إلا بانعدام جميع الملل التي كان الحكم ثابتاً بكل واحد منها ، ففرقنا أن وجود الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل فسادها ، وفساد القول بأن دليل صحة العلة دوران الحكم معه وجوداً وعدمًا كاللتفق عليه ؛ فإن القائلين اتفقوا أن علة الربا أحد أوصاف الأصل ، وادعى كل واحد منهم أن الصحيح ما ذهب إليه ، ومعلوم أن كل قائل يمكنه أن يستدل على صحة علة بدوران الحكم معه وجوداً وعدمًا . وكذلك لو قال إن العلة في تكفير المستحل للخمر معنى الشدة والمرارة كان ذلك فاسداً بالاتفاق ؛ فإن أحدا لا يقول بتكفير مستحل سائر الأشربة مع وجود الشدة والمرارة . ثم هذا القائل يتمكن من تصحيح قوله بدوران الحكم معه وجوداً وعدمًا ؛ فإن المصير قبل أن يتخمر لا يكفر مستحله وبعد التخمر يكفر مستحله لوجود الشدة والمرارة ، ثم بعد التحلل لا يكفر مستحله لانعدام الشدة والمرارة إلا أن يقول بتخصيصه وقد قامت الدلالة على فساد القول بتخصيص الملل الشرعية على ما نبينه إن شاء الله تعالى ، فيفسد به أيضاً القول بتخصيص ما هو دليل صحة العلة ؛ لأن ذلك حجة شرعية ثابتة بطريق الرأي .

فإن قيل : مثل هذا يلزم القائلين بأن دليل صحة العلة الأثر ؛ فإن الحكم يدور مع العلة المؤثرة وجوداً وعدمًا عند من لا يجوز تخصيص العلة وهو الصحيح . قلنا : نعم ولكن لا نجمل الدوران دليل صحة العلة ؛ وإنما نجمل كونه مؤثراً في الأصول دليل صحة العلة ولا يتحقق معنى دوران الحكم مع هذا الأثر في جميع الأصول ؛ فأما دوران الحكم مع العلة وجوداً وعدمًا يكون اتفاقاً .

فأما الذين قالوا من أصحاب الشافعي : بأن الأثر الذي هو دليل صحة

العلة أن يكون مخيلاً^(١) حججهم أن هذا الأثر مما لا يحس بطريق الحس ولكنه يعقل فيكون طريق الوقوف عليه تحكيم القلب ، حتى إذا تخايل في القلب به أثر القبول والصحة كان ذلك حجة للعمل به ، بمنزلة التحرى في باب القبلة عند انقطاع سائر الأدلة ؛ فإن تحكيم القلب فيه جائز ويجب العمل بما يقع في قلب من ابتلى به من أنه جهة الكعبة ، وعليه دل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لو ابصت بن معبد رضى الله عنه : « ضع يدك على صدرك واستفت قلبك ، فما حك في صدرك فدعه وإن أفتاك الناس به » فعرفنا أن العدالة تحصل بصفة الإخالة ثم المرض على الأصول بعد ذلك احتياط والعمل به قبله جائز ، بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضى فإن العمل بشهادته جائز له ، والمرض على الزكينة بعد ذلك نوع احتياط ، فإن لم يعجل ورجع إلى الزكينة فهو احتياط أخذ به لجواز أن يظهر له بالرجوع إليهم ما لم يكن معلوماً له ؛ قال : وهذا بخلاف شهادة الشاهد فإن بصفة الصلاحية هناك لا تثبت العدالة ؛ لأن الشاهد مبتلى بالأمر والنهى وهو أمين فيما أوتمن من حقوق الشرع ويتوم منه أداء الأمانة فيكون عدلاً به والخيانة فلا يكون عدلاً معه ، وإذا لم يكن أداء الأمانة منه معلوم القاضى لا يصير عدلاً عنده ما لم يمرض حاله على الزكينة . فأما الوصف الذى هو علة بعد ما علم صفة الصلاحية فيه تصير عدالته معلومة إذ ليس فيه توم الخيانة ؛ فلهذا كان المرض على الأصول هنا احتياطاً ؛ فإن سلم عما يتناقضه ويمارضه بكونه مطرداً في الأصول فحكم وجوب العمل به يزداد وكادة ، وإن ورد عليه نقض فذلك النقض جرح ، بمنزلة الشاهد الذى هو معلوم العدالة إذا ظهر فيه طعن من بعض الزكينة فإن ذلك يكون جرحاً في عدالته إلا أن يتبين له أنه لم يكن عدلاً ، والمعارضة دفع بمنزلة شاهد آخر يشهد بخلاف ما شهد به المدل .

وأما الفريق الثانى فإنهم قالوا : كونه مخيلاً أمر باطن لا يمكن إبتاه

(١) أى مثباً للظن - هامش الثانية .

على الخصم ، وما لم تثبت صفة العدالة بما يكون حجة على الخصم لا يمكن إلزام الخصم به ، وأثبتنا صفة العدالة فيه بما أثبتنا صفة الصلاحية وهو الملاحمة ؛ فإن ذلك يكون بالمرض على اللل المتقولة عن السلف ، حتى إذا علم الموافقة كان صالحا ، وبمد صفة الصلاحية يحتمل أن لا يكون حجة ، لأن اللل الشرعية لا توجب الحكم بذواتها فلا بد من إثبات صفة العدالة فيه بالمرض على الأصول ، حتى إذا كان مطرداً سالماً عن النقوض والمعارضات فحينئذ تثبت عدالته من قبل أن الأصول شهادة^(١) لله على أحكامه كما كان الرسول في حال حياته ، فيكون المرض على الأصول وامتناع الأصول من رده بمنزلة المرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته وسكوته عن الرد ، وذلك دليل عدالته باعتبار أن السكوت بمد تحقق الحاجة إلى البيان لا يحل ، فمرفنا أن بالمرض على الأصول تثبت العدالة ، كما أن عدالة الشاهد تثبت بمرض حاله على المزكين . والفرق الثاني الذي قالوا ليس بقوى ؛ فإن بمد ثبوت صفة الصلاحية للشاهد إنما بقي احتمال الكذب في أدائه ، وهنا بمد ثبوت صفة الصلاحية بقي الاحتمال في أصله أن الشرع جملة علة للحكم أم لا ، فإنه إن ورد عليه نقض أو معارضة يقين به أن الشرع ما جملة علة للحكم ؛ لأن المناقضة اللازمة لا تكون في الحجج الشرعية ؛ قال الله تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » وكذلك المعارضة اللازمة لا تكون في الحجج الشرعية فإذا كان هناك مع بقاء الاحتمال في الوصف لا يكون حجة للعمل به فهنا مع بقاء الاحتمال في الأصل لأن لا يكون حجة كان أولى ، وكما أن طريق رفع ذلك الاحتمال هناك المرض على المزكين والأدنى فيه اثنان ، فالطريق هنا بالمرض على الأصول وأدنى ذلك أصلان ؛ إذ لا نهاية للأعلى وفي الوقوف على ذلك حرج بين ، وبهذا التقرير يتبين أن المرض على جميع الأصول ليس بشرط عنده كما ذهب إليه بعض شيوخنا وشيوخه ؛ فإن من شرط ذلك لم يجد بدا من العمل بلا دليل ،

(١) وفي النهاية والمنتبه : شهداء لله .

لأنه وإن استقصى في العرض فالخصم يقول وراء هذا أصل آخر [هو^(١)] معارض أو ناقض لما يدعيه ، فلا يجد بدا من أن يقول لم يقم عندي دليل النقض والمعارضة ، ومثل هذا لا يصلح حجة لإلزام الخصم على ما نبينه في بابه ؛ قالوا : والذي يحقق ما ذكرنا أن المعجزة التي أوجبت علم اليقين كان طريق ثبوتها السلامة عن النقوض والمعارضات ، كما قال تعالى : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا مثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » قال تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » فهذا يتبين أن طريق إثبات الحجة لما لانحس هذا . وأما علماءنا إنهم يقولون : حاجتنا إلى إثبات دليل الحجة فيما لا يحس ولا يماين ، وطريق ذلك أثره الذي ظهر في موضع من المواضع ؛ ألا ترى أن الطريق في معرفة عدالة الشاهد هذا ، وهو أن ينظر إلى أثر دينه في منعه عن ارتكاب ما يعتمد فيه الحرمة ، فإذا ظهر أثر ذلك في سائر المواضع يترجح جانب الصدق في شهادته بطريق الاستدلال بالأثر ، وهو أن الظاهر أنه ينزجر عن شهادة الزور لاعتقاده الحرمة فيه . وكذلك الدلالة على إثبات الصانع تكون بآثار صنمته بطريق الوصف والبيان على وجه مجمع عليه ، كما نبينه في موضعه . وكذلك في المحسوسات كالجرح ونحو ذلك ، فإنه يستدل عليه بأثره حساً ، والاستدلال بالمحسوس لغير المحسوس يكون بالأثر أيضاً ، فتبين أن ما به يصير الوصف حجة بمدد الصلاحية بالملاءمة على ما قرره الخصم وهو ظهور أثره في الأصول ، فأما الإخالة فهو عبارة عن مجرد الظن إذ الخيال والظن واحد ، والظن لا يفتى من الحق شيئاً . وأحسن المبارات فيه أن يجعل بمنزلة الإلزام وهو لا يصلح للإلزام على الغير ، على ما نبينه ، ثم هذا شيء في الباطن لا يطلع عليه غير صاحبه ومثله لا يكون حجة على الغير ، كالتجري الذي استشهد به ؛ فإن ما يؤدي إليه تجرى الواحد لا يكون حجة على أصحابه حتى لا يلزمهم اتباعه في تلك الجهة ، وكلامنا فيما يكون حجة

(١) زيادة من المندبة .

لإلزام الغير العمل به ، ثم كل خصم يتمكن من أن يقول بخايل في قلبي أثر القبول والصحة للوصف الذي دعاه ، بل للحكم الذي هو المقصود ، وصفة التمارض لا يجوز أن يكون لازماً في الحجج الشرعية كصفة المناقضة . وكذلك الاطراد لا يستقيم أن يجعل دليل كونه حجة ؛ لأنه عبارة عن عموم شهادة هذا الوصف في الأصول فيكون نظير كثرة أداء الشهادة من الشاهدين في الحوادث عند القاضي ، أو تكرار الأداء منه في حادثة واحدة وذلك لا يكون موجياً عدالته .

قوله بأن الأصول مَرَكُونُ كالرسول ، قلنا : لا كذلك ، بل كل أصل شاهد ، فالأصول كجماعة الشهود أو عدد الرواة للخبر ، ودليل صحة الخبر وكونه حجة إنما يطلب من متن الحديث ، فالأثر للوصف بمنزلة دليل الصحة من متن الخبر ، والاطراد في الأصول بمنزلة كثرة الرواة ، فكيف يستقيم أن يجعل الأصول مزكين ولا معرفة لهم بهذا الوصف وحاله ، وأنى تكون التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة بحال الشاهد ؟ وما قالوا : إن المعجزة يمثل هذا صارت حجة فهو غلط ، وإنما صارت حجة بكونها خارجة عن حد مقدور البشر ؛ فإن القرآن بهذه الصفة ولكن الكفار كانوا يتمتعون فيقولون إنه من جنس كلام البشر كما أخبر الله تعالى عنهم « قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا » فطولبوا بالإتيان بمثله ليظهر به تمنهم فإنهم لو قدروا على ذلك ما صبروا على الامتناع عنه إلى الاقتال وفيه ذهاب نفوسهم وأموالهم .

فإن قيل : في اعتبار الأثر اعتبار ما لا يمكن الوقوف فيه على حد معلوم يعقل أو يظهر للخصوم . قلنا : لا كذلك فإن الأثر فيما يحس معلوم حساً كأثر المشي على الأرض ، وأثر الجراحة على البدن ، وأثر الإسهال في الدواء السهل ، وفيما يعقل معلوم بطريق اللفظ نحو عدالة الشاهد ، فإنه يعلم بأثر دينه في المنع كما بينا ، وهذا الأثر الذي ادعيناه يظهر للخصم بالتأمل ؛ فإنه عبارة عن أثر ظاهر في بعض المواضع سوى المتنازع فيه ، وهو موافق

للعلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة والسلف من الفقهاء ، رضوان الله عليهم أجمعين .

فن ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في الهرة : « إنها من الطوافين عليكم والطوافات » لأنها علة مؤثرة فيما يرجع إلى التخفيف ؛ لأنه عبارة عن عموم البلوى والضرورة في سؤره ، وقد ظهر تأثير الضرورة في إسقاط حكم الحرمة أصلاً بالنص ، وهو قوله تعالى : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » والإشارة إليه لدفع نجاسة سؤره أو لإثبات حكم التخفيف في سؤره يكون استدلالاً له بعملة مؤثرة . وكذلك قوله عليه السلام : « إنها دم عرق انفجر » فإنه استدلال بعملة مؤثرة في نقض الطهارة ، وهو أن الدم في نفسه نجس ، وبالفجاء يصل إلى موضع يجب تطهير ذلك الموضع منه ، ووجوب التطهير لا يكون إلا بعد وجود ما يعدم الطهارة .

فإن قيل : هذا ليس بتعليل منه لانتقاض الطهارة بدم الاستحاضة بل لبيان أنه ليس بدم الحيض . قلنا : قد قال أولاً ليست بالحيضة ، وهذا اللفظ كاف لهذا المقصود فلا بد من أن يحمل قوله « ولكنها دم عرق انفجر » على فائدة جديدة وليس ذلك إلا بيان علة للحدث الموجب للطهارة . وقال عليه السلام لعمر رضى الله عنه في القبلة : « رأيت لو تميمضت بماء ثم مجتته أكان يضرك ؟ » فهذا إشارة إلى علة مؤثرة ، أى الفطر ضد الصوم ، وإما يتأدى الصوم بالكف عن اقتضاء الشهوتين ، فكما أن اقتضاء شهوة البطن بما يصل إلى الخلق لا بما يصل إلى الفم حتى لا تكون المضمضة موجبة للفطر ، فكذلك اقتضاء شهوة الفرج يكون بالإبلاج أو الإنزال لا بمجرد القبلة التى هى المقدمة . وكذلك قوله للختمية : « رأيت لو كان على أبيك دين ؟ » الحديث ، هو إشارة إلى العلة المؤثرة وهو أن صاحب الحق يقبل من غير من عليه الحق إذا جاء بحقه فأداه على سبيل الإحسان والمساهلة مع من عليه الحق ، والله هو المحسن المتفضل على عباده فهو أحق من أن يقبل منك . وقال فى حرمة الصدقة على بنى هاشم : « رأيت لو تميمضت بماء أكنت شاربه ؟ » ففیه إشارة إلى علة مؤثرة وهو

أن الصدقة من أوساخ الناس لكونها مطهرة من الذنوب فهي كالفسالة المستعملة والامتناع من شرب ذلك يكون بطريق الأخذ بمعالى الأمور ، فكذلك حرمة الصدقة على بنى هاشم يكون على وجه التعميم والإكرام لهم ليكون لهم خصوصية بما هو من معالى الأمور . وكذلك الصحابة حين اختلفوا فى الجد مع الإخوة اشتغلوا بالتعميل لإظهار صفة القرب بالوادى الذى تشعب منه الأنهار والشجرة التى ينبت منها الأغصان ، وما ذلك إلا باعتبار المؤثر فى العلم بتفاوت القرب بطريق محسوس ؛ وابن عباس علق فى ذلك بقوله : ألا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أب الأب أباً . فهو استدلال المؤثر من حيث اعتبار أحد الطرفين بالطرف الآخر فى القرب . وقال عمر لعبد الله بن الصامت حين قال : ما أرى النار تحمل شيئاً فى الطلاء أليس يكون خيراً ثم يكون خلا فنشربه ، فهذا استدلال بمؤثر وهو التغير بالطباع . وعلق محمد فى كتاب الطلاق فيمن قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً ثم طلقها ثلاثاً أن اليمين لا يبق ؛ لأنه ذهب تطليقات ذلك الملك كله ، وهذا تعميل بوصف مؤثر ؛ فإن اليمين لا تنمقد إلا فى الملك باعتبار تطليقات مملوكة أو مضافة إلى الملك ، والإضافة إلى الملك لم توجد هنا ، فمرفنا أنها انمقدت على التطليقات المملوكة ، وقد أوقع كلهما والكل من كل شيء لا يتصور فيه تعدد ، فمرفنا أنه لم يبق شيء من الجزاء واليمين شرط وجزاء ، فكما لا يتصور انمقادها بدون الجزاء لا يتصور بقاؤها إذا لم يبق شيء من الجزاء . وقال أبو حنيفة رحمه الله فيمن اشترى قريبه بغيره حتى عتق نصيبه منه لا يضمن لشريكه شيئاً ؛ لأن شريكه رضى بالذى وقع به العتق بعينه ، يعنى ملك القريب الذى هو متمم لعملة المتق ، وهذا تعميل بوصف مؤثر ؛ فإن ضمان المتق^(١) إنما يجب بالإفساد أو الإلتلاف لملك الشريك فيكون واجباً بطريق الجبران له ورضاه بالسبب يعنى عن الحاجة إلى الجبران ؛ لأن الحاجة إلى ذلك لدفع الضرر عنه وقد اندفع ذلك حكماً حين رضى به كما لو أذن له ناصاً أن يعتقه . وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن أودع صبيماً مالاً فاستهلكه

(١) وفى النسخين : ضمان العين .

لا ضمان عليه ؛ لأنه سلطه على ما فعل ، أى حين مكنه من المال ، فقد سلطه على إتلافه حسا ، والتسليط يخرج فعل الساط من أن يكون جناية في حق السلط ، ثم بقوله : احفظ ، جعل التسليط مقصوراً على الحفظ بطريق المقدم ، وهذا في حق البالغ صحيح وفي حق الصبي لا يصح أصلاً وفي حق العبد المحجور لا يصح في حالة الرق . وعلل الشافعي في الزنا أنه لا يوجب حرمة المصاهرة ، وقال : الزنا فعل رجعت عليه والنكاح أمر حمدت عليه ، فهذا استدلال في الفرق بوصف مؤثر ، أى ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة فيحوز أن يكون سبب الكرامة ما يحمد المرء عليه ولا يجوز أن يكون سببه ما يعاقب المرء عليه وهو الزنا الموجب للرجم . وقال : النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال ؛ لأن النكاح ليس بمال . وهذا تعليل بوصف مؤثر ، يعنى أن المال مبتذل وملك النكاح مصون عن الابتذال ، وفي شهادة النساء مع الرجال ضرب شبهة أو هي حجة ضرورة فما يكون مبتذلاً تجرى المساهلة فيه وتكثر البلوى والحاجة إليه فيمكن إثباته بحجة فيها شبهة أو بما هو حجة ضرورة ، فأما ما يكون مصوناً عن الابتذال فإن البلوى لا تكثر فيه وهو عظيم الخطر أيضاً فلا يثبت إلا بحجة أصلية خالية عن الشبهة ، فمرفنا أن طريق تعليل السلف هر الإشارة إلى الوصف المؤثر ، فعلى هذا النمط يكون أكثر ما عللنا به في الخلافات .

منها أن علماءنا قالوا في أنه لا يشترط التكرار في المسح بالرأس لإكمال السنة إنه مسح فلا يسن تكراره [كالمسح بالخلف والتميم . وقال الشافعي : هو ركن أصلي في الطهارة فيسن فيه التكرار^(١)] كالغسل في المغسولات ، فكان المؤثر ما قلنا ؛ لأن في لفظ المسح ما يدل على التخفيف ؛ فإن المسح يكون أيسر من الغسل لا محالة ، وتأدى الغرض في هذا المحل بفعل المسح دليل التخفيف أيضاً ، وكون الاستيماب فيه ليس بشرط بخلاف المغسولات تخفيف آخر ، والاكتفاء بالمرّة الواحدة لإقامة الغرض والسنة من باب التخفيف ، ففي قولنا مسح إشارة إلى ما هو مؤثر فيه وليس في قوله ركن إشارة إلى ما ينفيه ، ثم المقصود بالسنة

(١) ما بين المربعين زيادة من الثمانية والهندية .

الإكمال ، وفي المسوح لما لم يكن الاستيعاب شرطاً فبالمرّة الواحدة مع الاستيعاب يحصل الإكمال ، فعرفنا أنه يصير به مؤدياً الفريضة والسنة ، وفي المغسولات لما كان الاستيعاب شرطاً لا يحصل بالمرّة إلا إقامة الفرض فلا بد من التكرار لإقامة السنة ، وليس في قوله ركن إشارة إلى هذا الفرق ، وفي قولنا مسح إشارة إليه ، فكان المؤثر ما قلنا .

وقلنا في صوم الشهر بمطلق النية إنه يتأدى لأنه صوم عين وهو يقول لا بد من نية الفرض لأنه صوم فرض ، فكان المؤثر ما قلنا ؛ لأن المقصود بالنية في الأصل التمييز ولا يراد بنية الجهة إلا التمييز بين تلك الجهة وغيرها ، وإذا كان المشروع في هذا الزمان عينا ليس معه غيره ، يصاب بمطلق الاسم فارتفعت الحاجة إلى الجهة للتمييز ، وليس في صفة الفرضية ما ينفي هذا التمييز حتى يثبت به مساس الحاجة إلى نية الجهة للتمييز . وقلنا في الصرورة إذا حجج بنية النفل لا يقع حججه عن الفرض ؛ لأنها عبادة تتأدى بأركان معلومة بأسبابها^(١) كالصلاة ، وهذا إشارة إلى وصف مؤثر وهو أن تتأدى هذه العبادة بمباشرة أركانها لا بوقتها ، فصحة أداء هذه الأركان في الوقت فرضاً لا ينفى صحة أدائها نفلاً ، وإذا بقي الأداء بصفة النافلة مشروعاً من هذا الوجه فتصينه جهة النفل بالنية صادف محله ، فيجب اعتباره لا محالة بخلاف الصوم في الشهر . وعللنا في الثيب الصغيرة أن الأب يزوجها لأنها صغيرة ولا يزوج البكر البالغة إلا رضاها لأنها بالغة ، والحصم قال في الثيب الصغيرة لا يزوجها أبوها من غير رضاها لأنها ثيب ، وفي البكر البالغة يزوجها من غير رضاها لأنها بكر فكان المؤثر ما قلنا ؛ لأن ثبوت ولاية الاستبداد بالمقد يكون على وجه النظر للمولى عليه باعتبار مجزه عن مباشرة ذلك بنفسه مع حاجته إلى مقصوده كالنفقة ، والمؤثر في ذلك الصغر والبلوغ دون الثبابة والبقارة . وكذلك في سائر المواضع إنما ظهر الأثر للصغر والبلوغ في الولاية للثبابة والبقارة ،

(١) وفي النسخين : بأسبابها .

يعنى الولاية فى المال والولاية على الذكر ، فمرفنا أنا سلكنا طريق السلف ، فى الاستدلال بالوصف [المؤثر^(١)] .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا والقياس لا يكون إلا بفرع وأصل ؛ فإن المقايسة تقدير الشئ بالشئ ، وبمجرد ذكر الوصف بدون الرد إلى الأصل لا يكون قياساً . قلنا : قد قال بعض مشايخنا : هذا النوع من التعليل عند ذكر الأصل يكون مقايسة وبدون ذكر الأصل يكون استدلالاً بعملة مستنبطة بالرأى ، بمنزلة ما قاله الخصم إن تمليل النص بعملة تتمدى إلى الفرع يكون مقايسة وعملة لا تتمدى لا يكون مقايسة لكن يكون بيان عملة شرعية للحكم . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أن نقول : هو قياس على كل حال ؛ فإن مثل هذا الوصف يكون له أصل فى الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه ، وربما لا يقع الاستثناء عنه فنذكره . فما يقع الاستثناء عن ذكره ما قلنا فى إيداع الصبي لأنه سلطه على ذلك فإنه بهذا الوصف يكون مقيساً على أصل واضح وهو أن من أباح نصبي طعاماً فتناوله لم يضمن ؛ لأنه بالإباحة سلطه على تناوله ، وتركنا ذكر هذا الأصل لوضوحه . ومما يذكر فيه الأصل ما قال علماءنا فى طول الحرمة إنه لا يمنع نكاح الأمة ؛ لأن كل نكاح يصح من المبد بإذن المولى فهو صحيح من الحر كنكاح حرة ، وهذا إشارة إلى معنى مؤثر وهو أن الرق ينصف الحل الذى يبتنى عليه عقد النكاح شرعاً ولا يبدله بجل آخر ، فيكون الرقيق فى النصف الباقى بمنزلة الحر فى الكل ؛ لأنه ذلك الحل بعينه ولكن فى هذا المعنى بعض النصوص فتقع الحاجة إلى ذكر الأصل . وكذلك عللنا فى جواز نكاح الأمة الكتابية للمسلم قلنا كل امرأة يجوز لمسلم نكاحها إذا كانت مسلمة يجوز له نكاحها إذا كانت كتابية كالحرة ، وهذا إشارة إلى معنى مؤثر وهو أن تأثير الرق فى تنصيف الحل ، وما يبتنى على الحل الذى فى جانب المرأة غير متمدد ليتحقق معنى التنصيف فى عدد ؛ فإن المرأة لا تحمل إلا لرجل واحد فيظهر حكم التنصيف فى الأحوال ، وهو

(١) زيادة من الهندية .

أن الأمة من المحلات مفردة عن الحرية ، ومن المحرمات مضمومة إلى الحرية فلا يتزوجها على حرية ويتزوجها إذا لم يكن تحتها حرية ، ثم النصف الباقي في جانب الأمة هو الثابت في حق الحرية ، فإذا كان بهذا الحل يتزوج الحرية مسلمة كانت أو كتائية عرفنا أنه يتزوج الأمة مسلمة كانت أو كتائية ، ولكن في هذا الكلام بعض النموض فيذكر الأصل عند التعليل ، فعرّفنا أن جميع ما ذكرنا استدلال بالقياس في الحقيقة وأنه موافق لطريق السلف في تعليل الأحكام الشرعية .

فصل الحكم

حكم العلة التي نسميها قياساً أو علة ثابتة بالرأى تعدية حكم النص بها إلى فرع لا نص فيه عندنا . وعلى قول الشافعي حكمها تعلق الحكم في المنصوص بها ، فأما التمدية بها جازٍ وليس بواجب حتى يكون التعليل بدونها صحيحاً . وإنما يتبين هذا بفصلين سبق بيانهما : أحدهما تعليل الأصل بما لا يتعدى لمنع قياس غيره عليه ، عندنا لا يكون صحيحاً وعنده يصح . والثاني التمدية بالتعليل إلى محل منصوص عليه لا يصح عندنا خلافاً له . ثم حجته في هذه المسألة اعتبار الملل الشرعية بالملل العقلية كما أن الوجود هناك يتعلق بما هو علة له ، فالوجوب في الملل الشرعية يتعلق بالعلة ويكون هو الحكم المطلوب بهادون التمدية ، وإنما نمنى بالوجوب وجوب العمل على وجه يبق فيه احتمال الخطأ . واعتبر العلة المستنبطة من النص بالعلة المنصوص عليها في الشرع فكما أن الحكم هناك يتعلق بالعلة وتكون علة صحيحة بدون التمدية فكذلك هنا ؛ ألا ترى أن الأسباب الموجبة للحدود والكفارات جملة سبباً شرعاً لتعلق الحكم بها بالنص من غير تعدية إلى محل آخر ، فكذلك الملل الشرعية بتعلق الحكم بها في المنصوص تعدى بها إلى محل آخر أو لم يتمد . والجواب ما هو حجتنا . أن نقول : ما ينازعنا فيه من العلة لا يكون حجة للحكم إلا بعد النص كما قال عليه الصلاة والسلام في حديث معاذ : « فإن لم تجده في الكتاب والسنة ؟ »

قال : أجتهد رأيي . وما يكون عاملاً بعد النص كان شرط عمله انعدام النص في المحل الذي يعمل فيه ، فعرفنا أنه لا عمل له في محل منصوص ، وإذا لم يميز أن يكون عاملاً على وجه المارضة بحكم النص بخلافه عرفنا أنه لا عمل له في موضع النص فلا يمكن أن يجعل حكمه تعلق حكم الشرع به في المنصوص ؛ يوضحه أن بالإجماع هذه العلة لا يجوز أن يتغير بها حكم النص ، ومعلوم أن التغير دون الإبطال ، فإذا كان الحكم في المنصوص مضافاً إلى النص قبل التعليل فلو قلنا بالتعليل يصير مضافاً إلى العلة كان إبطالاً ، ولا شك أنه يكون تفسيراً ، على معنى أن فيه إخراج سائر أوصاف النص من أن يكون الحكم مضافاً إليها ، وكما لا يجوز إخراج بعض المحال الذي تناوله النص من حكم النص بالتعليل لا يجوز إخراج بعض الأوصاف عن ذلك بالتعليل ؛ يوضحه أن العلة ما يتغير بها حكم المحال ، ومعلوم أن حكم النص لا يتغير بالعلة في نفسه ، فعرفنا أنه يتغير بها المحال في محل آخر وهو المحل الذي تعدى إليه الحكم فثبت فيه بها بعد أن لم يكن ثابتاً ، وهذا لا يتحقق في علة لا توجب تعدية الحكم ؛ فهذا تبين أن حكم العلة على الخصوص تعدية الحكم لا إيجاب الحكم بها ابتداء ، بمنزلة الحوالة فإنها لما كانت مشتقة من التحويل كان حكمها الخاص بحول الدين الواجب بها من ذمة إلى ذمة من غير أن تكون مؤثرة في إيجاب الدين بها ابتداء .

ومن فهم هذا سقط عنه مؤنة الحفظ في ثلاثة أرباع ما يستعمل الناس القياس فيه ؛ لأن جميع ما يتكلم الناس فيه على سبيل القياس أربعة أقسام : الموجب للحكم وصفته ، وما هو شرط في العلة وصفته ، والحكم الثابت في الشرع وصفته ، والحكم المتفق على كونه مشروعاً معلوماً بصفته أهو مقصور على المحل الذي ورد فيه النص أم تعدى إلى غيره من المحال الذي يماثله بالتعليل . وإنما يجوز استعمال القياس في القسم الرابع ؛ فأما الأقسام الثلاثة فلا مدخل للقياس فيها في الإثبات ولا في النفي ؛ لأن الموجب ما جملة الشرع موجبات على ما بينا أن الملل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها بل يجعل الشرع إياها موجبة فلا مجال للرأي في معرفة ذلك وإنما طريق معرفته السماع ممن

ينزل عليه الوحي . وصفة الشيء معتبر بأصله ، وكما لا يكون موجباً بدون
ركنه لا يكون موجباً بدون شرطه ، ولا مدخل للرأى في معرفة شرطه
ولا صفة شرطه كما لا مدخل للرأى في أصله ، وكذلك نصب الحكم ابتداء
إلى الشرع ، وكما ليس إلى العباد ولاية نصب الأسباب فليس إليهم ولاية نصب
الأحكام ؛ لأنها مشروعة بطريق الابتلاء فأنى يهتدى بالرأى^(١) إليه ، كيف
يتحقق معنى الابتلاء فيما يستنبط بالرأى ابتداء ، فعرفنا أن التعليل في هذه
الأقسام لا يصادف محلها ، والأسباب الشرعية لا تصح بدون المحل كالبيع
المضاف إلى الحر والنكاح المضاف إلى محرمة ؛ ولأن حكم التعليل التعديدية ؛
ففى هذه المواضع الثلاثة لا تتحقق التعديدية ، فكان استعمال القياس في هذه
المواضع الثلاثة بمنزلة الحوالة قبل وجوب الدين وذلك باطل لخلوه عن حكمه
وهو التحويل . وكما لا يجوز استعمال القياس لإثبات الحكم في هذه المواضع
لا يجوز للنفى ؛ لأن المنكر لذلك يدعى أنه غير مشروع وما ليس بمشروع كيف
يمكن إثباته بدليل شرعى ، وإن كان يدعى رفعه بعد الثبوت وهو نسخ
وإثبات النسخ بالتعليل بالرأى لا يجوز ، فعرفنا أن ما يصنعه بعض الناس من
استعمال القياس في مثل هذه المواضع ليس بفقهاء وأنه يكون من قلة التأمل ؛
يتبين ذلك عند النظر .

وأما بيان الموجب في مسائل . منها [أن^(٢)] الجنس بانفراده هل يحرم
النساء ، فإن الكلام فيه بطريق القياس للإثبات أو للنفي باطل ، وإنما طريق
إثباته الرجوع إلى النص أو دلالاته أو إشارته أو مقتضاه ؛ لأن الثابت بهذه
الوجوه كالثابت بالنص والموجب للحكم لا يعرف إلا بالنص كالحكم الواجب
فإنه إذا وقع الاختلاف في الوتر هل هي بمنزلة الفريضة زيادة على الخمس كان
الاشتغال بإثباته بطريق القياس خطأ ، وإنما أثبت ذلك أبو خنيفة رحمه الله
بالنص المروى فيه وهو قوله عليه السلام : « إن الله تعالى زادكم صلاة ،
ألا وهي الوتر فصلوها ما بين المشاء إلى طلوع الفجر » فكذلك طريق

(١) وفي النسخين : الرأى .

(٢) زيادة من الثمانية والهندية .

إثبات كون الجنس علة الرجوع إلى النص ودلالته ، وهو أنه قد ثبت بالنص حرمة الفضل الخالي عن العوض إذا كان مشروطاً في العقد ، وباشتراط الأجل يتوهم فضل مال خال عن المقابلة باعتبار صفة الحلول في أحد الجانبين ، ولم يسقط اعتباره بالنص لسكونه حاصلًا بصنع العباد ، والشبهة تعمل عمل الحقيقة فيما بنى أمره على الاحتياط ، فكما أن حقيقة الفضل تكون ربا فكذلك شبهة الفضل وللجنسية أثر في إظهار ذلك ، وكما أن القياس لا يكون طريقاً للإثبات هنا لا يكون طريقاً للنفي ؛ لأن من ينفي إنمّا^(١) يتمسك بالمدم الذي هو أصل فمليه الاشتغال بإفساد دليل خصمه ؛ لأنه متى ثبت أن مادعاء الخصم دليل صحيح لا يبقى له حق التمسك بعدم الدليل ، فأما الاشتغال بالقياس ليثبت المدم به يكون ظاهر الفساد . ونظيره الاختلاف في أن السفر هل يكون مسقطاً شطر الصلاة فإنه لا مدخل للقياس هنا في الإثبات ولا في النفي وإنما يعرف ذلك بالنص ودلالته وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته » ولا معنى للتصدق هنا سوى الإسقاط ، ولا مرد لما أسقطه الله عن عباده بوجه . وكذلك الخلاف في أن استتار القدم بالخلف هل يكون مانعاً من سراية الحدث إلى القدم لا مدخل للقياس فيه في النفي ولا في الإثبات وإنما يثبت ذلك بالنص ودلالته وهو قوله عليه السلام : « إني أدخلتهما وها طاهرتان » ففى هذا إشارة إلى أن الحدث ما سرى إلى القدمين لاستتارهما بالخلف . وكذلك الخلاف في أن مجرد الإسلام بدون الإحراز بالدار هل يوجب تقويم النفس والمال أم لا ، وأن خبر الواحد هل يكون مرجحاً للعلم ، وأن القياس هل يكون موجباً^(٢) للمعمل به ؟ هذا كله لا مدخل للتعليل بالرأى في إثباته ولا في نفيه .

وأما بيان صفته فنحو الاختلاف الواقع في النصاب أنه موجب للزكاة بصفة التناء أم بدون هذا الوصف موجب ، وفي الميمن أنها موجبة للكفارة بصفة أنها مقصودة أم بصفة أنها مقنودة ، وفي القتل بغير حق أنه موجب

(١) وفي الثمانية والهندية : فأعما .

(٢) العلم وأن القياس هذا يكون موجباً - هامش الثمانية .

للكفارة بصفة أنه حرام أم اشتبه على الوصفين الحظر والإباحة من وجهين ،
وكفارة الفطر أنها واجبة بفعل موصوف بأنه جماع أو هو فطر بجناية متكاملة ؟
فإن هذا كله مما لا مدخل للرأى فى إثبات الوصف المطلوب به ولا فى نفيه .
وبيان الشرط فنحو اختلاف العلماء فى اشتراط الشهود فى النكاح للحل ،
واختلافهم فى اشتراط التسمية فى الذكاة للحل فإنه لا مدخل للرأى فى معرفة
ما هو شرط فى السبب شرعاً لا فى الإثبات ولا فى النفى كما لا مدخل له فى أصل
السبب بأن بالشرط يرتفع الحكم قبل وجوده ، فإذا لم يكن للرأى مدخل
فما يثبت عرفنا أنه لا مدخل للرأى فيما يرفعه أو يدمه . وكذلك الخلاف
فى أن البلوغ عن عقل هل يكون شرطاً لوجوب حقوق الله تعالى المالية نحو
الزكوات والكفارات ، ولإيجاب ما هو عقوبة مالية نحو حرمان الميراث
بالقتل ، أو دفع الاختلاف فى أن البلوغ عن عقل هل يكون شرطاً لصحة
الأداء فيما لا يحتتمل النسخ والتبديل ؛ فإن هذا لا مدخل للقياس فيه فى الإثبات
والنفى . وكذلك فى أن بلوغ الدعوة هل تكون شرطاً لإهدار النفوس
والأموال بسبب الكفر ؛ فإن هذا مما لا يمكن معرفته بالقياس ، والتعليل
بالرأى فيه للإثبات أو النفى يكون ساقطاً . وكذلك الاختلاف فى اشتراط
الولى فى النكاح ، فأما فى ثبوت الولاية للمرأة على نفسها يجوز استعمال
القياس ؛ لأن المعنى الذى به تثبت الولاية للمرأة على نفسه ممقول وهو متفق
عليه فى الأصل وهو الرجل ، فيستقيم تعدية الحكم به إلى المرأة .

فإن قيل : فقد^(١) اختلفنا فى التقابض فى المجلس أنه هل يشترط فى بيع
الطعام بالطعام ؟ وقد نكلمتم بالقياس ، وإليه أشار محمد فقال : من قبل أنه
حاضر ليس له أجل . قلنا : لأن هناك قد وجد أصل كان هذا الحكم ،
وهو بقاء المقدم بمد الافتراق عن المجلس من غير قبض فيه ثابت بالاتفاق ،
وهو بيع الطعام وسائر الأمتعة بالدرهم فأمكن تعليل ذلك الأصل لتعدية
الحكم به إلى الفرع ، والخصم وجد أصلاً للحكم الذى ادعاه وهو فساد

(١) وفى السختين : قد .

العقد بمد الافتراق من غير قبض كما في الصرف استقام تعليله أيضاً لتعدية الحكم به إلى الفرع ومثله لا يوجد في اشتراط التسمية في الزكاة؛ فإن الخصم لا يجد فيه أصلاً يسقط فيه اشتراط التسمية لحل الديبحة، فإن أصله الناسي ونحن لا نقول هناك سقط شرط التسمية، ولكن نجعل الناسي كالمسمى حكماً بدلالة النص، كما يجعل الناسي كاللباشر لركن الصوم وهو الإمساك حكماً بالنص، وهذا معدول عن القياس وتلميل مثله لتعدية الحكم لا يجوز. وكذلك في النكاح فإنه لا يجد أصلاً يكون فيه اتفاق على صحة النكاح وثبوت الحل به بغير شهود حتى نعل ذلك الأصل فيتعدى الحكم فيه إلى هذا الفرع^(١).

فإن قيل: لا كذلك؛ فإن النكاح عقد معاملة حتى يصح من الكافر والمسلم، وقد وجدنا أصلاً في عقود المعاملات يسقط اشتراط الشهود لصحته شرعاً وهو البيع وإن كان يترتب عليه حل الاستمتاع، فنعمل ذلك الأصل لتعدية الحكم به إلى الفرع. قلنا: من حيث إن النكاح معاملة أمد لا يشترط فيه الشهود، فخصم هذا المثل يقول بموجب علته، وإنما يدعى شرط الشهود فيه باعتبار أنه عقد مشروع للتنازل وأنه يرد على محل له خطر، وهو مصون عن الابتذال، فلا يظهر خطره يختص شرط الشهود، ولا نجد أصلاً في المشروعات بهذه الصفة لتعليل ذلك الأصل فيتعدى الحكم به إلى الفرع.

وأما بيان صفته فنحو الاختلاف في صفة المدالة في شهود النكاح وفي صفة الذكورة، وفي صفة الموالاة والترتيب والنية في الوضوء فإن الوضوء شرط الصلاة، فكما لا مدخل للرأى في إثبات أصل الشرط به فكذلك في إثبات الصفة فيما هو شرط.

وأما بيان الحكم فنحو الاختلاف في الركعة الواحدة، أمى صلاة مشروعة أم لا؟ وفي القراءة المشروعة في الأخيرين بالاتفاق، أمى فريضة.

(١) وفي الثمانية والهندية: فيتعدى الحكم به إلى هذا الفرع.

أم لا ، وفي القراءة المفروضة في الأوليين ، أئتمين الفاتحة ركناً أم لا ؟ فإنه لا مدخل للرأى في إثبات هذا الحكم ، وفي المسح بالخلف والمسح على الجرموق وعلى الهامة أهو جازر أم لا ؟ وأمثلة هذا في الكتب تكثر ، فإن كل موضع يكون الكلام فيه في الحكم ابتداء أهو ثابت شرعاً أم لا ، لا مدخل للرأى في ذلك حتى يشتغل فيه بالتعليل للإثبات أو للتفى .

وأما بيان صفته فنحو الاختلاف في صفة صدقة الفطر والأضحية والوتر ، والاختلاف في صفة الإبانة بالطلاق عند القصد إليه من غير جعل ، وفي صفة الملك الثابت بالنكاح وهو الذى يقابله البديل^(١) أهو مشترك بين الزوجين أم يختص الرجل به ؟ وفي صفة ملك النكاح أنه في حكم ملك النعمة أو في حكم ملك العين ، وفي صفة الطلاق المشروع أنه مباح بأصل الوضع أو مكروه والإباحة صفة عارضة فيه للحاجة ، وفي صفة البيع المشروع حال بقاء المتعاقدين في المجلس [أنه لازم بنفس المقعد أو متراخ إلى قطع المجلس^(٢)] وفي صفة الملك الثابت بعقد الرهن أنه ملك اليد من جنس ما يثبت به حقيقة الاستيفاء^(٣) أو ملك المطالبة بالبيع في الدين من جنس ما يثبت بالكفالة ، وأمثلة هذه الفصول في الكتب أكثر من أن تحصى ، ذكرنا من كل قسم طرفاً لبيان الطريق للتأمل فيه .

وأما بيان القسم الرابع : فنحو الاختلاف في المسح بالرأس أنه هل يسن تثلثه فإنه يوجد في الطهارة ما هو مسح ولا يكون التكرار فيه مسنوناً فيمكن تعليل ذلك المتفق عليه لتمدية الحكم به إلى الفرع المختلف فيه ، ويوجد في أعضاء الطهارة ما يكون التكرار فيه مسنوناً بالاتفاق ، فيمكن تعليل ذلك لتمدية الحكم به إلى الفرع فيكون القياس في موضعه من الجانبين ، ثم الكلام بعد ذلك يقع في الترجيح . وكذلك إذا وقع الاختلاف في اشتراط تعيين النية في

(١) وهو ملك النعمة لأن المهر إنما يجب في النكاح بإزاء ملك النعمة - هامش العنابية .

(٢) زيادة من العنابية .

(٣) وفي الهندية : ما يثبت بحقيقة الاستيفاء .

الصوم فإن هناك أصلاً متفقاً عليه يتأدى فيه الصوم بمطلق النية ، وهو النفل الذى هو عين مشروعاً فى وقته فيمكن تعليل ذلك لتعدية الحكم به إلى الفرع ، وهناك أصل فى الصوم الذى هو فرض لا يتأدى إلا بتعيين النية ، وهو صوم القضاء فيمكن تعليل ذلك لتعدية الحكم به إلى الفرع فيكون القياس فى موضعه من الجانبين ، ثم الكلام فى الترجيح بمد ذلك .

فإن قيل : فقد تكلمتم بالقياس فى اسند بصوم يوم النحر وكون الصوم فيه مشروعاً أم لا حكم لا مدخل للرأى فيه ثم اشتغلتم بالمقايسة فيه . قلنا : لأننا وجدنا أصلاً متفقاً عليه فى كون الصوم مشروعاً فيه وهو سائر الأيام فأمكن تعدية الحكم بتعليه إلى الفرع ، ثم يبق وراء ذلك الكلام فى أن النهى الذى جاء لمعنى فى صفة هذا اليوم وهو أنه يوم عيد عمله يكون فى إفساد المشروع مع بقائه فى الأصل مشروعاً أو فى رفع المشروع وانتساخه وهذا لا يثبت بالرأى وإنما يثبت بدليل النص ، وهو الرجوع إلى موجب النهى أنه الانتهاء على وجه يبق للنهى اختيار فيه كما قررنا . وقد تبين بما ذكرنا أن المحيب متى اشتغل بالتعليل بالرأى فالذى يحق على السائل أن ينظر أولاً أن المتنازع فيه هل هو محل له وأن ما نذكره من العلة هل يتمدى الحكم به إلى الفرع ، فإن لم يكن بهذه الصفة لا يشتغل بالاعتراض على علته ولكن يتبين له بطريق الفقه أن هذا التعليل فى غير موضعه ، وأنه مما لا يصلح أن يكون حجة حتى يتحول المحيب إلى شيء آخر أو يبين بطريق الفقه أنه تعليل صحيح فى محله موافق لطريق السلف فى تمليلاتهم ليكون ما يجرى بمد ذلك بينهما على طريق الفقه .

فصل فى بيان القياس والاستحسان

قال رضى الله عنه : اعلم بأن القسم الرابع الذى بيناه فى الفصل المتقدم يشتمل على هذين الوجهين ، وهو القياس والاستحسان عندنا ، وقد طعن بعض الفقهاء فى تصنيف له على عبارة علمائنا فى الكتب : إلا أنا تركنا القياس واستحسانا ، وقال : القائلون بالاستحسان يتركون العمل بالقياس الذى هو حجة شرعية

ويزعمون أنهم يستحسنون ذلك ، وكيف يستحسن ترك الحجبة والعمل بما ليس بحجة لاتباع هوى أو شهوة نفس ؟ فإن كانوا يريدون ترك القياس الذى هو حجة فالحجة الشرعية هو حق وماذا بعد الحق إلا الضلال ، وإن كانوا يريدون ترك القياس الباطل شرعاً فالباطل مما لا يشتغل بذكره . وقد ذكروا فى كتبهم فى بعض المواضع أنا نأخذ بالقياس ، فإن كان المراد هذا فكيف يجوزون الأخذ بالباطل . وذكر من هذا الجنس ما يكون دليل قلة الحياء وقلة الورع وكثرة التهور لقائله . فنقول وبالله التوفيق : الاستحسان لغة : وجود الشيء حسناً ، يقول الرجل : استحسنت كذا : أى اعتقدته حسناً على ضد الاستقباح ، أو معناه : طلب الأحسن للاتباع الذى هو مأمور به ، كما قال تعالى : « فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه » وهو فى لسان الفقهاء نوعان : العمل بالاجتهاد وغالب الرأى فى تقدير ما جملة الشرع موكولاً إلى آرائنا نحو التمتع المذكورة فى قوله تعالى : « متاعاً بالمعروف حقاً على المحسنين » أوجب ذلك بحسب اليسار والعسرة وشرط أن يكون بالمعروف ، فعرفنا أن المراد ما يعرف استحسانه بغالب الرأى . وكذلك قوله تعالى : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » ولا يظن بأحد من الفقهاء أنه يخالف هذا النوع من الاستحسان . والنوع الآخر هو الدليل الذى يكون ممارساً للقياس الظاهر الذى تسبق إليه الأوهام قبل إنعام التأمل فيه ، وبعد إنعام التأمل فى حكم الحادثة وأشباهاها من الأصول يظهر أن الدليل الذى عارضه فوقه فى القوة فإن^(١) العمل به هو الواجب ، فسموا ذلك استحساناً للتمييز بين هذا النوع من الدليل وبين الظاهر الذى تسبق إليه الأوهام قبل التأمل على معنى أنه يمال بالحكم عن ذلك الظاهر لكونه مستحسنًا لقوة دليله ، وهو نظير عبارات أهل الصناعات فى التمييز بين الطرق لمعرفة المراد ، فإن أهل النحو يقولون : هذا نصب على التفسير ، وهذا نصب على المصدر ، وهذا نصب على الظرف ، وهذا نصب على التعجب ،

(١) وفى الثمانية : وأن .

وما وضعوا هذه العبارات إلا للتمييز بين الأدوات الناصبة . وأهل العروض يقولون : هذا من البحر الطويل ، وهذا من البحر المتقارب ، وهذا من البحر المديد ؛ فكذلك استعمل علمائنا عبارة القياس والاستحسان للتمييز بين الدليلين المتمازيين ، وتخصيص أحدهما بالاستحسان لكون العمل به مستحسنًا ، ولكونه مائلا عن سنن القياس الظاهر ، فكان هذا الاسم مستعاراً لوجود معنى الاسم فيه ، بمنزلة الصلاة فإنها اسم للدعاء ثم أطلقت على العبادة المشتمة على الأركان من الأفعال والأقوال لما فيها من الدعاء عادة . ثم استحسان العمل بأقوى الدليلين لا يكون من اتباع المهوى وشهوة النفس في شيء . وقد قال الشافعي في نظائر هذا : أستحب ذلك . وأى فرق بين من يقول أستحسن كذا ، وبين من يقول أستحبه ؟ بل الاستحسان أفصح اللغتين ، وأقرب إلى موافقة عبارة الشرع في هذا المراد .

وظن بمض المتأخرين من أصحابنا أن العمل بالاستحسان أولى مع جواز العمل بالقياس في موضع الاستحسان . ، وشبهه ذلك بالطرد مع المؤثر ؛ فإن العمل بالمؤثر أولى وإن كان العمل بالطرد جائزاً . قال رضى الله عنه : وهذا وهم عندي فإن اللفظ المذكور في الكتب في أكثر المسائل : إلا أنا تركنا هذا القياس ، والمتروك لا يجوز العمل به ، وتارة يقول إلا أنى أستحب ذلك ، وما يجوز العمل به من الدليل شرعاً فاستقباحه يكون ككفرًا ، فمرفنا أن الصحيح ترك القياس أصلاً في الموضع الذى نأخذ بالاستحسان ، وبه يتبين أن العمل بالاستحسان لا يكون مع قيام المارضة ولكن باعتبار سقوط الأضغف بالأقوى أصلاً . وقد قال في كتاب السركة : إذا دخل جماعة البيت وجموا التناع فحملوه على ظهر أحدم فأخرجوه وخرجوا معه : في القياس القطع على الجمال خاصة ، ون الاستحسان يقطعون جميعاً . وقال في كتاب الحدود : إذا اختلف شهود الزنا في الزنا بين في بيت واحد : في القياس لا يحد الشهود عليه ، وفي الاستحسان يقام الحد . ومعلوم أن الحد يسقط بالشبهة وأدنى درجات المارضة إرث الشبهة ، فكيف يستحسن إقامة الحد في موضع الشبهة . وكذلك قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله :

تصحح ردة العصبى استحساناً . ومعلوم أن عند قيام دليل المعارضة يرجح الموجب للإسلام وإن كان هو أضعف كاللولود بين كافر ومسلمة ، وكيف يستحسن الحكم بالردة مع بقاء دليل موجب الإسلام ، فعرفنا أن القياس متروك أصلاً في الموضع الذى يعمل فيه بالاستحسان ، وإنما سميناها تعارض الدليلين باعتار أصل الموضع في كل واحد من النوعين لا أن بينهما معارضة في موضع واحد . والدليل على أن المراد هذا ما قال في كتاب الطلاق : إذا قال لامرأته إذا حضت فأنت طالق فقالت : قد حضت فكذبها الزوج فإنها لا تصدق في القياس باعتبار الظاهر وهو أن الحيض شرط الطلاق كدخولها الدار وكلامها زيداً ، وفي الاستحسان تطلق ؛ لأن الحيض شيء في باطنها لا يقف عليه غيرها فلا بد من قبول قولها فيه بمنزلة المحبة والنقض . قال : وقد يدخل في هذا الاستحسان بعض القياس . يعنى به أن في سائر الأحكام المتعلقة بالحيض قبلنا قولها نحو حرمة الوطء وانقضاء العدة ، فاعتبار هذا الحكم بسائر الأحكام نوع قياس ، ثم ترك القياس الأول أصلاً لقوة دليل الاستحسان وهو أنها مأمورة بالإخبار عما في رحمتها منية عن الكتمان ؛ قال تعالى : « ولا يحل لمن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن » ومن ضرورة النهى عن الكتمان كونها أمينة في الإظهار ، وإليه أشار أبى بن كعب رضى الله عنه فقال : من الأمانة أن تؤمن المرأة على ما في رحمتها . فصار ذلك القياس متروكاً باعتراض هذا الدليل القوى الموجب للعمل به .

فالحاصل : أن ترك القياس يكون بالنص تارة ، وبالإجماع أخرى ، وبالضرورة أخرى . فأما تركه بالنص فهو فيما أشار إليه أبو حنيفة رحمه الله في أكل الناسى للصوم : لولا قول الناس لقلت يقضى . يعنى به رواية الأثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو نص يجب العمل به بمد ثبوته واعتقاد البطلان في كل قياس يخالفه . وهذا اللفظ نظير ما قال عمر رضى الله عنه في قصة الجنين : لقد كدنا أن نعمل برأينا^(١) فيما فرأ .

(١) وفي النهاية والهندية : بأرائنا .

وكذلك القياس يأبى جواز السلم باعتبار أن العقود عليه ممدوم عند العقد، تركناه بالنص وهو الرخصة الثابتة بقوله عليه السلام: «ورخص في السلم وأما ترك القياس بدليل الإجماع فنحو الاستصناع فيما فيه للناس تعامل؛ فإن القياس يأبى جوازه، تركنا القياس للإجماع على التعامل به فيما بين الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا [وهذا] لأن القياس فيه احتمال الخطأ والغلط، فبالنص أو الإجماع يتعين فيه جهة الخطأ فيه، فيكون واجب الترك لا جائز العمل به في الموضوع الذي تعين جهة الخطأ فيه. وأما الترك لأجل الضرورة فنحو الحكم بطهارة الآبار والحياض بعدما تنجست، والحكم بطهارة الثوب النجس إذا غسل في الإجماعات؛ فإن القياس يأبى جوازه؛ لأن ما يرد^(٢) عليه النجاسة يتنجس بملاقاته، تركناه للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس؛ فإن الحرج مدفوع بالنص، وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس فكان متروكاً بالنص. وكذلك جواز عقد الإجارة فإنه ثابت بخلاف القياس لحاجة الناس إلى ذلك؛ فإن العقد على المنافع بعد وجودها لا يتحقق لأنها لا تبقى زمانين فلا بد من إقامة العين المنتفع بها مقام المنفعة في حكم جواز العقد لحاجة الناس إلى ذلك.

ثم كل واحد منهما نوعان في الحاصل: فأحد نوعي القياس ماضع أثره وهو ظاهر جلي، والنوع الآخر منه ما ظهر فساد واستر وجه صحته وأثره. وأحد نوعي الاستحسان ما قوى أثره وإن كان خفياً، والثاني ما ظهر أثره وحق وجه الفساد فيه. وإنما يكون الترجيح بقوة الأثر لا بالظهور ولا بالخفاء، لما بيننا أن العلة الموجبة للعمل بها شرعاً ما تكون مؤثرة، وضعيف الأثر يكون ساقطاً في مقابلة قوى الأثر ظاهراً كان أو خفياً، بمنزلة الدنيا مع العقبي. فالدنيا ظاهرة والعقبي باطنة، ثم ترجح العقبي حتى وحب الاشتغال بطلبها والإعراض عن طلب الدنيا لقوة الأثر من حيث البقاء

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي النهاية : ورد .

والخلود والصفاء ، فكذلك القلب مع النفس والمقل مع البصر . وبيان ما يسقط اعتباره من القياس لقوة الأثر الاستحسان الذى هو القياس المستحسن فى سؤر سباع الطير ، فالقياس فيه النجاسة اعتباراً بسؤر سباع الوحش بعلة حرمة تناول ، وفى الاستحسان لا يكون نجساً لأن السباع غير محرم الانتفاع بها ، فمرفنا أن عينها ليست بنجسة ، وإنما كانت نجاسة سؤر سباع الوحش باعتبار حرمة الأكل ؛ لأنها تشرب بلسانها وهو رطب من لعابها ولعابها يتجلب من لحمها ، وهذا لا يوجد فى سباع الطير ؛ لأنها تأخذ الماء بمنقارها ثم تتلمه ومنقارها عظيم جاف والعظم لا يكون نجساً من الميت فكيف يكون نجساً من الحى . ثم تأيد هذا بالعلة المنصوص عليها فى الهرة ؛ فإن معنى البلوى يتحقق فى سؤر سباع الطير ؛ لأنها تنقض من الهواء ولا يمكن صون الأواني عنها خصوصاً فى الصحارى ، وبهذا يتبين أن من ادعى أن القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة فقد أخطأ ؛ لأن بما ذكرنا تبين أن المعنى الموجب لنجاسة سؤر سباع الوحش الرطوبة النجسة فى الآلة التى تشرب بها وقد انعدم ذلك فى سباع الطير فانعدم الحكم لانعدام العلة وذلك لا يكون من تخصيص العلة فى شيء ، وعلى اعتبار الصورة بترامى ذلك ولكن يتبين عند التأمل انعدام العلة أيضاً ؛ لأن العلة وجوب التجرز عن الرطوبة النجسة التى يمكن التجرز عنها من غير حرج ، وقد صار هذا معلوماً بالتنصيص على هذا التعليل فى الهرة فى كل موضع ينعدم بمض أوصاف العلة كان انعدام الحكم لانعدام العلة فلا يكون تخصيصاً .

وبيان الاستحسان الذى يظهر أثره ويخفى فساده مع القياس الذى يستتر أثره ويكون قويا فى نفسه حتى يؤخذ فيه بالقياس ويترك الاستحسان فيما يقول فى كتاب الصلاة : إذا قرأ المصل سورة فى آخرها سجدة فركع بها فى القياس تجزئه ، وفى الاستحسان لا تجزئه عن السجود ، وبالقياس نأخذ ، فوجه الاستحسان أن الركوع غير السجود وضماً ؛ ألا ترى أن الركوع فى الصلاة

لا يتوب عن سجود الصلاة فلا يتوب عن سجدة التلاوة بطريق الأولى ؛ لأن القرب بين ركوع الصلاة وسجودها أظهر من حيث إن كل واحد منهما موجب التحريم ، ولو تلا خارج الصلاة فركع لها^(١) لم يجز عن السجدة ففي الصلاة أولى ؛ لأن الركوع هنا مستحق لجهة^(٢) أخرى وهناك لا ، وفي القياس قال : الركوع والسجود يتشابهان ، قال تعالى : « وخر راکماً » : أى ساجداً ، ولكن هذا من حيث الظاهر مجاز محض ، ووجه الاستحسان من حيث الظاهر اعتبار شبه صحيح ولكن قوة الأثر للقياس مستتر ووجه الفساد في الاستحسان خفي . وبيان ذلك أنه ليس المقصود من السجدة عند التلاوة عين السجدة ، ولهذا لا تكون السجدة الواحدة قرينة مقصودة بنفسها حتى لا تلزم^(٣) بالنذر إنما المقصود إظهار التواضع وإظهار المخالفة للذين امتنعوا من السجود استكباراً منهم كما أخبر الله عنهم في مواضع السجدة . قلنا : ومعنى التواضع يحصل بالركوع ولكن شرطه أن يكون بطريق هو عادة وهذا يوجد في الصلاة ؛ لأن الركوع فيها عبادة كالسجود ولا يوجد خارج الصلاة ، ولقوة الأثر من هذا الوجه أخذنا بالقياس وإن كان مستتراً وسقط اعتبار الجانب الآخر في مقابلته . وكذلك قال في البيوع : إذا وقع الاختلاف بين السلم إليه ورزب السلم في ذرعان السلم فيه في القياس يتحالفان ، وبالقياس نأخذ ، وفي الاستحسان القول قول السلم إليه . ووجه الاستحسان أن السلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافاً في أصله بل في صمته من حيث الطول والسمه وذلك لا يوجب التحالف كالاختلاف في ذراع الثوب المبيع بعينه . ووجه القياس أنهما اختلفا في المستحق بمقد السلم وذلك يوجب التحالف ، ثم أثر القياس مستتر ولكنه قوى من حيث إن عقد السلم إنما يمقد بالأوصاف المذكورة لا بالإشارة إلى العين ، فكان الموصوف بأنه خمس في سبع غير الموصوف بأنه أربع في ستة ؛ فهذا يتبين أن الاحتلاف

(١) وفي الهندية : بها .

(٢) وفي العثمانية والهندية : بجهة .

(٣) وفي العثمانية والهندية : لا يلزم .

هنا في أصل المستحق بالمقد فأخذنا بالقياس لهذا . وقال في الرهن : إذا ادعى رجلان كل واحد منهما عيناً في يد رجل أنه مرهون عنده بدين له عليه وأقاما البيّنة ، ففي الاستحسان يقضى بأنه مرهون عندهما ؛ بمنزلة مالو رهن عيناً من رجلين ، وهو قياس البيع في ذلك ، وفي القياس تبطل البيّتان ؛ لأنه تمذر القضاء بالرهن لكل واحد منهما في جميعه فإن المحل يضيق عن ذلك ، وفي نصفه لأن الشيوخ يمنع صحة الرهن ، وأخذنا بالقياس لقوة أثره المستتر ، وهو أن كل واحد منهما هنا إنما يثبت الحق لنفسه بتسمية على حدة ، وكل واحد منهما غير راض بمزاحمة الآخر معه في ملك اليد المستفاد بمقد الرهن ، بخلاف الرهن من رجلين فهناك العقد واحد فيمكن إثبات موجب العقد به متحداً في المحل وذلك لا يمكن هنا ، وهذا النوع^(١) يميز وجوده في الكتب لا يوجد إلا قليلاً ، فأما النوع المتقدم^(٢) فهو في الكتب أكثر من أن يحصى .

ثم فرق^(٣) ما بين الاستحسان الذي يكون بالنص أو الإجماع ، وبين ما يكون بالقياس الخفي المستحسن أن حكم هذا النوع يتمدى وحكم النوع الآخر لا يتمدى ، لما بيننا أن حكم القياس الشرعي التمديدي ، فهذا الخفي وإن اختص باسم الاستحسان لمعنى فهو لا يخرج من أن يكون قياساً شرعياً فيكون حكمه التمديدي ، والأول معدول به عن القياس بالنص وهو لا يحتمل التمديدي كما بيننا . وبيانه فيما إذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن والمبيع غير مقبوض ، في القياس القول قول المشتري ؛ لأن البائع يدعى عليه زيادة في حقه وهو الثمن ، والمشتري منكر واليمين بالشرع في جانب المنكر ، والمشتري لا يدعى على البائع شيئاً في الظاهر إذ المبيع صار مملوكاً له بالمقد ، ولكن في الاستحسان يتحالفان ؛ لأن المشتري يدعى على البائع وجوب تسليم المبيع إليه عند إحضار أقل الثمنين والبائع منكر لذلك ، والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع

(١) الأخذ بالقياس وترك الاستحسان — هامش الثمانية .

(٢) الاستحسان الذي يميل به ويترك القياس — هامش الثمانية .

(٣) وفي الثمانية : ثم الفرق .

يوجب استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن إليه ، ثم هذا الاستحسان لكونه قياساً خفياً يتمدى حكمه إلى الإجارة وإلى النكاح في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله ، وإلى ما لو وقع الاختلاف بين الورثة بعد موت التبايعين ، وإلى ما بعد هلاك السلعة إذا أخلف بدلاً بأن قتل العبد المبيع قبل القبض ولو كان الاختلاف في الثمن بينهما بعد قبض المبيع ، فإن حكم التحالف عند قيام السلعة فيه يثبت بالنص بخلاف القياس فلا يحتمل التعدية ، حتى إذا كان بعد هلاك السلعة لا يجري التحالف سواء أخلف بدلاً أو لم يخلف . وفي الإجارة بعد استيفاء المعقود عليه لا يجري التحالف ، وإن كان الاختلاف بين الورثة بعد قبض السلعة لا يجري التحالف . وقد يكون القياس الذي في مقابلة الاستحسان الذي قلنا أصله مستحسن ثابت بالأثر نحو ما قال في الصلاة : وإذا نام في صلاته فاحتمل : في القياس يفتسل ويبنى كما إذا سبقه الحدث ، وذلك مستحسن بالأثر ، وفي الاستحسان لا يبنى . وفي هذا النوع المأخوذ به هو الاستحسان على كل حال ؛ لأنه في الحقيقة رجوع إلى القياس الأصلي ببيان يظهر به أن هذا ليس في معنى المعدول به عن القياس الأصلي بالأثر من كل وجه ، فلو ثبت الحكم فيه كان بطريق التعدية ، والمعدول به عن القياس بالأثر لا يحتمل التعدية ، وذلك البيان أن الحدث الصغرى لا يوجهه إلى كشف العورة ولا إلى عمل كثير ، وتكثر البلوى فيه في الصلاة ، بخلاف الحدث الكبرى ، فإذا لم يكن في معناه من كل وجه كان إثبات الحكم فيه بطريق التعدية لا بالنص بعينه وذلك لا وجه له . فتبين بجميع ما ذكرنا أن القول بالاستحسان ليس من تخصيص العلة في شيء ، ولكن في اختيار هذه العبارة اتباع الكتاب^(١) والسنة والعلماء من السلف ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » وكثيراً ما كان يستعمل ابن مسعود هذه العبارة ، ومالك بن أنس في كتابه ذكر لفظ الاستحسان في مواضع . وقال الشافعي رحمه الله : أستحسن في التمتع ثلاثين درهماً . ففرغنا أنه لا طمن في هذه العبارة ، ومن حيث المعنى

(١) قوله : « فيسر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه » — هامش الهامية .

هو قول بانعدام الحكم عند انعدام العلة ، وأحد لا يخالف هذا ، فإننا إذا جوزنا دخول الحمام بأجر بطريق الاستحسان فإنما تركنا القول بالفساد الذى يوجبه القياس لانعدام علة الفساد ، وهو أن فساد المقدم بسبب جهالة المقود عليه ليس لعين الجهالة بل لأنها تفضى إلى منازعة مانعة عن التسليم والتسلم وهذا لا يوجد هنا وفي نظائره ، فكان انعدام الحكم لانعدام العلة لأن يكون بطريق تخصيص العلة .

فصل فى بيان فساد القول بجواز التخصيص فى العلة الشرعية

قال رضى الله عنه : زعم أهل الطرد أن الذين يقولون بالملل المؤثرة ويعملون التأثير مصححاً للعلل الشرعية لا يجدون بدا من القول بتخصيص الملل الشرعية ، وهو غلط عظيم كما نبينه . وزعم بعض أصحابنا أن التخصيص فى الملل الشرعية جائز وأنه غير مخالف لطريق السلف ولا لمذهب أهل السنة ، وذلك خطأ عظيم من قائله ؛ فإن مذهب من هو مرضى من سلفنا أنه لا يجوز التخصيص فى الملل الشرعية ، ومن جوز ذلك فهو مخالف لأهل السنة ، مائل إلى أقاويل المعتزلة فى أصولهم . وصورة التخصيص أن الملل إذا أورد عليه فصل يكون الجواب فيه بخلاف ما يروم إثباته بعلته ؛ يقول موجب علتى كذا إلا أنه ظهر مانع فصار مخصوصاً باعتبار ذلك المانع ، بمنزلة المام الذى يخص منه بعض ما يتناوله بالدليل الموجب للتخصيص . ثم من جوز ذلك قال : التخصيص غير المناقضة لغة وشرعاً وفقها وإجماعاً . أما اللنة فلأن النقص إبطال فعل قد سبق بفعل نشأ كتنقض البنيان . والتخصيص بيان أن المخصوص لم يدخل فى الجملة فكيف يكون نقضاً ؟ ألا ترى أن ضد النقص البناء والتأليف ، وضد المخصوص العموم . ومن حيث السنة التخصيص جائز فى النصوص الشرعية من الكتاب والسنة والتناقض لا يجوز فهما بحال . ومن حيث الإجماع فالقياس الشرعى يترك العمل به فى بعض المواضع بالنص أو الإجماع أو الضرورة ، وذلك يكون تخصيصاً لا مناقضة ؛ ولهذا بقى ذلك القياس موجباً للعمل فى غير ذلك الموضع ،

والقياس المنتقض فاسد لا يجوز العمل به في موضع . ومن حيث المعقول إن الملل متى ذكر وصفاً صالحاً وادعى أن الحكم متعلق بذلك الوصف فيورد عليه فصل يوجد فيه ذلك الوصف ويكون الحكم بخلافه ؛ فإنه يحتمل أن يكون ذلك لفساد في أصل علته ، ويحتمل أن يكون ذلك لمانع منع ثبوت الحكم ؛ ألا ترى أن سبب وجوب الزكاة ملك النصاب النامي ثم يمنع وجوب الزكاة بعد وجوده لمانع وهو انعدام حصول النماء بمعنى الحول ولم يكن ذلك دليل فساد السبب ، والبيع بشرط الخيار يمنع ثبوت الملك به لمانع وهو الخيار المشروط لا لفساد أصل السبب وهو البيع . فأما إذا قال هذا الموضع صار مخصوصاً من علة لمانع فقد ادعى شيئاً محتملاً فيكون مطالباً بالحجة ؛ فإن أبرز مانعاً صالحاً فقد أثبت ما ادعاه بالحجة فيكون ذلك مقبولاً منه وإلا فقد سقط احتجاجه ؛ لأن المحتمل لا يكون حجة ، وبه فارق المدعى التخصيص في النص ؛ فإنه لا يطالب بإقامة الدليل على ما يدعى أنه صار مخصوصاً مما استدل به من عموم الكتاب والسنة ؛ لأنه ليس فيما استدل به احتمال الفساد ، فكان جهة التخصيص متعينا فيه بالإجماع ، وهنا في علة احتمال الفساد ، فما لم يتبين دليل الخصوص فيما ادعى أنه مخصوص من علة لا ينتفي عنه معنى الفساد فلماذا لا يقبل منه ما لم يتبين المانع .

ثم جعل القائل الموانع خمسة أقسام : ما يمنع أصل العلة ، وما يمنع تمام العلة ، وما يمنع ابتداء الحكم ، وما يمنع تمام الحكم ، وما يمنع لزوم الحكم ؛ وذلك يتبين كله حساً وحكماً ؛ فمن حيث الحس يتبين هذا كله في الرمي ؛ فإن إقطاع الوتر أو انكسار فوق السهم يمنع أصل الفعل الذي هو رمي بمد تمام قصد الرمي إلى مباشرته ، وإصابة السهم حائطاً أو شجرة ترده عن سنه يمنع تمام العلة بالوصول إلى الرمي ، ودفع الرمي إليه عن نفسه بترس يجعله أمامه يمنع ابتداء الحكم الذي يكون الرمي لأجله بمد تمام العلة بالوصول إلى المقصد وذلك الجرح والقتل ، ومداوانه الجراحة بمد ما أصابه حتى اندمل وبرأ يمنع تمام الحكم ، وإذا صار به صاحب فراش ثم تناول حتى أمن الموت منه يمنع

لزوم الحكم ؛ بمنزلة صاحب الفالج إذا تطاول ما به وأدى الموت منه كان بمنزلة الصحيح في تصرفاته . وفي الحكميات إضافة البيع إلى الحر يمنع انعقاد أصل العلة ، وإضافته إلى مال الغير يمنع انعقاد تمام العلة في حق المالك حتى يتمين جهة البطلان فيه بموته ، واشتراط الخيار من المالك لنفسه في البيع يمنع ابتداء الحكم ، وثبوت خيار الرؤية للمشتري يمنع تمام الحكم حتى لا تتم الصفقة بالقبض معه ، وثبوت خيار العيب يمنع لزوم الحكم حتى يتمكن من رده بمد تمام الصفقة بالقبض .

والحجة لملائنا في إبطال القول بتخصيص العلة الاستدلال بالكتاب ، والمقول ، والبيان الذي لا يمكن إنكاره .

أما الكتاب فقوله تعالى : « قل آلذكرين حرم أم الأثنين ، أما اشتملت عليه أرحام الأثنين نبشوني بعلم إن كنتم صادقين » ففيه مطالبة الكفار ببيان العلة فيما ادعوا فيه الحرمة على وجه لا مدفع لهم فصاروا محجوجين به . وذلك الوجه أنهم إذا بينوا أحد هذه المعاني أن الحرمة لأجله انتقض عليهم^(١) بإقرارهم بالحل في الموضع الآخر مع وجود ذلك المعنى فيه ، ولو كان التخصيص في علل الأحكام الشرعية جائزاً ما كانوا محجوجين ؛ فإن أحداً لا يمجز من أن يقول امتنع ثبوت حكم الحرمة في ذلك الموضع لمانع ، وقد كانوا عقلاء يمتقدون الحل في الموضع الآخر لشبهة أو معنى تصور عندهم . وفي قوله تعالى : « نبشوني بعلم » إشارة إلى أن الصير إلى تخصيص الملل الشرعية ليس من العلم في شيء فيكون جهلاً .

وأما المقول فلأن الملل الشرعية حكمها التعمدية كما قرنا ، وبدون التعمدية لا تكون صحيحة أصلاً ؛ لأنها خالية عن موجبها ، وإذا جاز قيام المانع في بعض المواضع التي يتمدى الحكم إليه بهذه العلة جاز قيامه في جميع المواضع فيؤدى إلى القول بأنها علة صحيحة من غير أن يتمدى الحكم بها إلى شيء من الفروع ، وقد أثبتنا فساد هذا القول بالدليل . ثم إن كان تعمية الحكم بها إلى فرع

(١) وفي النهاية : منهم .

دليل سحتها فانعدام تمديد الحكم بها إلى فرع آخر توجد فيه تلك العلة دليل فسادها ، ومع مساواة دليل الصحة والفساد لا تثبت الحجة الشرعية موجبة للمعمل ؛ يقرره أن المانع الذي يدعى في الموضوع المخصوص^(١) لا بد أن يكون ثابتاً بمثل ما ثبتت به العلة الموجبة للحكم ؛ لأنه إذا كان دونه لا يصلح دافعاً له ولا مانعاً لحكمه ، وإذا كان مثلاً له فذلك المانع يمكن تليله بعله توجب تمديد حكم النقي إلى سائر الفروع مثل الأصل الذي علله الملل بما أشار إليه من الوصف لإثبات الحكم فيه فتتحقق المعارضة بينهما من هذا الوجه ، وأى مناقضة أبين من التماثل على وجه المصادفة بصفة التساوي . ثم قد بينا فيما سبق أن دليل المخصوص يشبه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه ؛ فإنه مستقل بنفسه كدليل النسخ ولا يكون ذلك إلا بمقارنا معنى كالاستثناء ، وواحد من هذين الوجهين لا يتحقق في الملل ؛ فإن نسخ العلة بالعله لا يجوز والخصم يجوز أن يكون المانع علة مثل العلة التي يدعى تخصيصها ، وكيف يجوز النسخ والعله فيها احتمال الفساد لكونها مستنبطة بالرأى . فإذا ظهر ما يمنع المعمل بها أصلاً تتمين جهة الفساد فيها ، بخلاف النص فإنه لا يحتمل جهة الفساد ، فالنسخ يكون بياناً لمدة المعمل به . ولهذا نوع بيان آخر ؛ فإن بالخصوص يتبين أنه معمول به في بعض المحال دون البعض ، وذلك إنما يجوز فيما يجوز القول فيه بالنسخ مع صحته حتى يقال إنه معمول به في بعض الأوقات دون البعض ، والاستثناء إنما يكون في المبارات ليتبين به أن الكلام عبارة عما وراء المستثنى وذلك لا يتحقق في الماني الخالصة . فيتبين بما ذكرنا أن القول بالتخصيص مستقيم في النصوص من حيث إن بدليل المخصوص لا تتمكن شبهة الفساد في النص بوجه ، بل يتبين أن اسم النص لم يكن متناولاً للموضوع المخصوص مع كون العام صحيحاً موجباً للمعمل قطعاً قبل قيام دليل المخصوص ، فن يجوز تخصيص العلة لا يجد بدا من القول بتصويب المجتهدين أجمع ، وعممة الاجتهاد عن احتمال الخطأ والفساد كعممة النص من ذلك ،

(١) وفي النهاية : في موضع المخصوص .

وهذا تصریح بأن كل مجتهد مصیب لما هو الحق حقيقة وأن الاجتهاد یوجب علم یقین ، وفيه قول بوجوب الأصلح ، وفيه من وجه آخر قول بالتملة بین المنزلتين ، وبالخلود فی النار لأصحاب الكبائر إذا ماتوا قبل التوبة . فهذا معنى قولنا : إن فی القول بجواز تخصيص الملة ميلاً إلى أصول المتملة من وجوه . ولكننا نقول : انعدام الحكم لا يكون إلا بعد نقصان وصف أو زيادة وصف وهو الذى يسمونه مانماً مخصصاً ، وبهذه الزيادة والنقصان تنفیر الملة لاحالة ، فیصير ما هو علة الحكم منعدماً حكماً ، وعدم الحكم عند انعدام الملة لا يكون من تخصيص الملة فى شىء . وبيان هذا أن الموجب للزكاة شرعاً هو النصاب النامى الحولى ، عرف^(١) بقوله عليه السلام : « لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول » والمراد نقي الوجوب ، والعلل الشرعية لا توجب الحكم بذواتها بل يجعل الشرع إياها موجبة على ما بينا أن الموجب هو الله تعالى ، والإضافة إلى الملة لبيان أن الشرع جعلها موجبة تيسيراً علينا ؛ فإذا كانت بهذا الوصف موجبة شرعاً عرفنا أن عند انعدام هذا الوصف ينعدم الحكم لانعدام الملة الموجبة . ولا يلزمنا جواز الأداء لأن الملة الموجبة غير الملة المجوزة للأداء ، وقد قررنا هذا فيما سبق أن الجزء الأول من الوقت مجوز أداء الصلاة فرضاً وإن لم يكن موجباً للأداء عيناً مع أن هذا الوصف مؤثر ؛ فإن النماء الذى هو مقصود إنما يحصل بمضى المدة ؛ ألا ترى أن الوجوب يتكرر بتكرر الحول لتجدد معنى النماء بمضى كل حول ، وكذلك البيع بشرط الخيار ؛ فإن الموجب للملك شرعاً البيع المطلق ومع شرط الخيار لا يكون مطلقاً بل بهذه الزيادة يصير البيع فى حق الحكم كالتعلق بالشرط وقد بينا أن التعلق بالشرط غير المطلق ، ولصفة الإطلاق تأثر أيضاً فإن الموجب للملك بالنص التجارة عن تراض وتام الرضا يكون عند إطلاق الإيجاب لامع شرط الخيار ، فظهر أن الملة تنعدم بزيادة وصف أو نقصان

(١) وفى الثمانية والهندية : عرفناه .

وصف ، وهو الحاصل^(١) الذي يجب مراعاته ؛ فإنهم يسمون هذا المعنى المغير مانعاً مخصصاً ، فيقولون : انعدام الحكم مع بقاء العلة بوجود مانع وذلك تخصيص كالنص العام يلحقه خصوص فيبق نصاً فيما وراء موضع الخصوص . ونحن نقول : نتمد العلة حين ثبت المغير فينعدم الحكم لانعدام العلة ، وهذا في الملل مستقيم ، بخلاف النصوص فإن بالنص الخاص لا ينعدم النص العام ، وعلى هذا الطريق ما استحسنته علماءنا من القياس في كتبهم ؛ فإن الاستحسان قد يكون بالنص ، وبوجود النص تنعدم العلة الثابتة بالرأى ؛ لأنه لا يعتبر بالعلة أصلاً في موضع النص ولا في معارضة حكم النص . وكذلك الاستحسان إذا كان بسبب الإجماع ؛ لأن الإجماع كالنص من كتاب أو سنة في كونه موجباً للملم . وكذلك ما يكون عن ضرورة فإن موضع الضرورة يجمع عليه أو منصوص عليه ولا يعتبر بالعلة في موضع النص فكان انعدام الحكم في هذه المواضع لانعدام العلة وكذلك إذا كان الاستحسان بقياس مستحسن ظهر قوة أثره ، لما بينا أن الضيف في معارضة القوى معدوم حكماً .

وبيان ما ذكرنا في أن النائم إذا صب في حلقه ماء وهو صائم لم يفسد صومه على قول زفر ؛ لأنه معذور كالناسي أو أبلغ منه ، وفسد صومه عندنا لفوات ركن الصوم ، والعبادة لا تتأدى بدون ركنها فيلزم على هذا الناسي . فمن يجوز تخصيص العلة يقول : انعدم الحكم هناك لوجود مانع وهو الأثر فكان مخصوصاً من هذه العلة بهذا الطريق مع بقاء العلة . ونحن نقول : انعدم الحكم في الناسي لانعدام العلة حكماً ؛ فإن النسيان لا يمنع فيه لأحد من العباد ، وقد ثبت بالنص أن الله تعالى أطعمه وسقاه ، وصار فعله في الأكل ساقط الاعتبار ، وتقويت الركن إنما يكون بفعل الأكل ، فإذا لم يبق فعله في الأكل شرعاً كان ركن الصوم قائماً حكماً ، وإنما لم يحصل الفطر هنا لانعدام العلة الموجبة للفطر ، ثم النائم ليس في معناه ؛ لأن الفعل الذي يفوت به ركن الصوم مضاف إلى العباد هنا فيبقى معتبراً مفوتاً ركن

(١) وفي الثانية : الخاس .

الصوم ، بخلاف إذا كان مضافاً إلى من له الحق . وكذلك قلنا : إن المنصوب يصير مملوكاً للغاصب عند تقرر الضمان عليه ؛ لأن بهذا السبب لما تقرر الملك في ضمان القيمة وهو حكم شرعى فيقرر الملك فيما يقابله فيلزم على هذا فصل المدير من حيث إنه يتقرر الملك في قيمته للمنصوب منه ولا يثبت الملك في المدير للغاصب ؛ فمن يرى تخصيص العلة يقول امتنع ثبوت الحكم في المدير مع وجود العلة لمانع وهو أنه غير محتمل للنقل من ملك إلى ملك . ونحن نقول : انعدمت العلة الموجبة للملك في المدير فيندم الحكم لانعدام العلة ؛ وهذا لأن العلة تقرر الملك في قيمة هي بدل عن العين وقيمة المدير ليس يبدل عن عينها ؛ لأن شرط كون القيمة بدلا عن العين أن تكون العين محتملا للتمليك وذلك لا يوجد في المدير ؛ لأن^(١) المدير جرى فيه عتق من وجه والعتق في المحل يمنع وجوب قيمة العين بسبب النصب ، ولكن الضمان واجب باعتبار الجنائية التي تمكنت من الغاصب بتفويت يده ؛ لأن مع جريان العتق فيه من وجه قد بقيت اليد واليالة مستحقة للمالك ؛ فإن انعدام ذلك يعتمد ثبوت العتق في المحل من كل وجه ، فعرفنا أنه إنما انعدم الحكم لانعدام العلة بوجود ما يغيرها . وكذلك إذا قلنا في الزنا إنه ثبتت به حرمة المصاهرة ؛ لأن ثبوت الحرمة في الأصل باعتبار الولد الذي يتخلق من المأين فيصير بواسطة الولد أمهاتها وبناتها في حقه كأمهاته وبناته ، وأبناؤه وآبأؤه في حقه كأبائها وأبنائها . ثم الوطاء في محل^(٢) الحرث سبب لحصول هذا الولد فيقام مقامه ، ويلزم على هذا أنه لا يتمدى الحرمة إلى الأخوات والمهات والخالات من الجانبين ؛ فن يقول بتخصيص العلة يقول : امتنع ثبوت الحكم مع قيام العلة في هذه المواضع للنص أو الإجماع . ونحن نقول : إنما انعدم الحكم لانعدام العلة ؛ لأن في النص الموجب لحرمة المصاهرة ذكر الأمهات والبنات والآباء والأبناء خاصة ، فامتداد الحرمة إلى الأخوات والمهات والخالات يكون تفسيراً

(١) وفي الثانية : ولأن .

(٢) وفي الهندية والثانية : موضع .

وإثباتاً لحرمة أخرى ؛ لأن القصور غير الممتد ، وإنما يملل النصوص ، ولا يجوز تبديل النصوص بالتعليل ، فكان انعدام الحكم في هذه المواضع لانعدام العلة لا لمسانع مع قيام العلة . وكذلك إن أُلزم أن الموطوءة لا تحرم على الواطيء بواسطة الولد والقرب بينهما أمس ، فالتخريج هكذا أنه إنما انعدم الحكم هناك لانعدام العلة باعتبار مورد النص كما قررنا .

وهذا أصل كبير ، وفقه عظيم . من ترك التعمت وتأمل عن إنصاف يخرج له جميع ما لم يذكر بما هو من نظائر ما ذكرنا عليه . وعمدة هذا الفقه معرفة دليل الخصوص ؛ فإن النصين إذا كان أحدهما عاما والآخر خاصا فالعام لا ينعدم بالخاص حقيقة ولا حكماً ، وليس في واحد من النصين توهم الفساد ، فعرفنا أن الخاص كان مخصصاً للموضع الذي تناوله من حكم العام مع بقاء العام حجة فيما وراء ذلك وإن تمكن فيه نوع شبهة من حيث إنه صار كاللستمار فيما هو حقيقة حكم العام . فأما العلة وإن كانت مؤثرة ففيها احتمال الفساد والخطأ ، وهي تحتل الإعدام حكماً ، فإذا جاء ما يغيرها جملناها معدومة حكماً في ذلك الموضع ، ثم انعدم الحكم لانعدام العلة ، ولا يكون فيها شيء من معنى التناقض ، ولا يكون من التخصيص في شيء ، والله أعلم .

باب وجوه الاحتجاج بما ليس بحجة مطلقاً

قال رضى الله عنه : فهذا الباب يشتمل على تسول . فالذى نبداً به الاحتجاج بلا دليل ؛ فإن العلماء اختلفوا فيه على أقاويل . قال بعضهم : لا دليل حجةٌ للناقى على خصمه ولا يكون حجةً للثبت . وقال بعضهم : هي حجة دافعة لا موجبة . والذى دل عليه مسائل الشافعى رحمه الله أنها حجة دافعة لإبقاء ما ثبت بدليله لا لإثبات ما لم يعلم ثبوته بدليله . والذى دل عليه مسائل أصحابنا^(٢) أن هذا في حق الله تعالى ، فأما في حق

(١) وفي الثانية : هلئنا .

المباد لا تكون هي حجة لأحد الخصمين على الآخر في الدفع ولا في الإيجاب لا في الإبقاء ولا في الإثبات ابتداء .
فأما الفريق الأول احتجوا وقالوا : أقوى المناظرة ما يكون في إثبات التوحيد وفي أمور النبوة ؛ فقد علمنا الله تعالى الاحتجاج بلا دليل على نفي الشرك بقوله : « ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به » ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجادل المشركين في إثبات نبوته ، وكانوا ينفون ذلك وهو يثبت ، ثم كانوا لا يطالبون على هذا النفي بشيء فوق قولهم لا دليل على نبوته ، واشتغل بمد جحودهم بإثبات نبوته بالآيات المعجزة ، والبراهين القاطمة ، فمرفتنا بهذا أن لا دليل حجة للثاني على خصمه إلى أن يثبت الخصم ما يدعى ثبوته بالدليل ، وهذا لأن الثاني إنما لا يطالب بدليل لكونه متمسكاً بالأصل وهو عدم الدليل الموجب أو المانع والمحرم أو المبيح ، ووجوب التمسك بالأصل إلى أن يظهر الدليل المنير له طريق في الشرع ؛ ولهذا جعل الشرع البيئة في جانب المدعى لا في جانب النكر ؛ لأنه متمسك بالأصل وهو أنه لا حق للغير في ذمته ولا في يده وذلك حجة له على خصمه في الكف عن التعرض له ما لم يقدّم الدليل ، وأيد ما ذكرنا قوله تعالى : « قل لا أحد فيما أوحى إلى محمداً » الآية ، فقد علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بعدم الدليل الموجب للحرمة على الذين كانوا يثبتون الحرمة في أشياء كالسائبة والوصيلة والحام والبحيرة ، فثبت بهذا أن لا دليل حجة للثاني على خصمه . وهذا الذي ذهبوا إليه غير موافق لشيء من الملل المنقولة عن السلف في نفي الحكم وإثباته وهو ينتهي إلى الجهل أيضاً ؛ فإننا نقول لهذا القائل : لا دليل على الإثبات عندك أو عند غيرك فإن خصمك يدعى قيام الدليل عنده ، وكما أن دعواه الدليل عنده لا يكون حجة عليك حتى تبرزه فدعواك عليه أن لا دليل عندي لا يكون حجة عليه ، وإن قلت لا دليل عندي فهذا إقرار منك بالجهل والتقصير في الطلب فكيف يكون حجة على غيرك ! وإن انعدم منك التقصير في الطلب فانت ممدور إذا لم تقف على الدليل وعندك لا يكون

حجة على الغير أصلاً ؛ ألا ترى أن في زمان النبي عليه السلام كان الناسخ ينزل فيبلغ ذلك بعض الناس دون البعض ومن لم يبلغه يكون ممذوراً في العمل بالنسوخ ولا يكون ذلك حجة له على غيره .

فإن قيل : قولكم هذا غير موافق لتعميل السلف فاسد ، وقد قال أبو حنيفة رضى الله عنه : لا خمس في المنبر لأن الأثر لم يرد به . وهذا احتجاج بلا دليل . قلنا : هذا أن لو ذكر هذا اللفظ على سبيل الاحتجاج على من يوجب فيه الخمس وليس كذلك ، بل إنما ذكره على وجه بيان العذر لنفسه ثم علل فيه بعملة مؤثرة في موضع الاحتجاج على الغير على ما ذكر محمد رحمه الله ؛ فإنه قال : لا خمس في اللؤلؤ والمنبر . قلت : لم ؟ قال : لأنه بمنزلة السمك . قلت : وما بال السمك لا يجب فيه الخمس ؟ قال : لأنه بمنزلة الماء . وهو إشارة إلى مؤثر ، فإن الأصل في الخمس الفنائم وإنما يوجب الخمس فيما يصاب مما كان أصله في يد المدعو ووقع في يد المسلمة بأيجاب الخيل والركاب فيكون في معنى الغنيمة ، والمستخرج من البحار لم يكن في يد المدوقط ؛ لأن قهر الماء مانع^(١) قهراً آخر على ذلك الوضع ، ثم القياس أن لا يجب الخمس في شيء وإنما أوجب الخمس^(٢) في بعض الأموال بالأثر ، فبين أن ما لم يرد فيه الأثر يؤخذ فيه بأصل القياس ، وهذا لا يكون احتجاجاً بلا دليل . ثم نقول لهذا القائل : إنك بهذه المقالة تثبت شيئاً لا محالة وهو صحة اعتقادك أن لا دليل يوجب إثبات الحكم في هذه الحادثة فمليك الدليل لإثبات ما تدعى صحته عندك ، ولا دليل على خصمك لأنه ينفي صحة اعتقادك هذا ، ولا دليل على النافي بزعمك ، ثم قولك لا دليل شيء تقوله عن علم أو لا عن علم ؟ فإن زعمت أنك تقوله عن علم فالعلم الذي يحدث للمرء لا يكون إلا بدليل ، وإن زعمت أنك تقوله لا عن علم فقد نهيت عن ذلك ، قال تعالى : « وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » وقال تعالى : « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه »

(١) وفي الهندية : يمنع .

(٢) أى أبو حنيفة رضى الله عنه - هامش الثمانية .

الآية، فما يكون مذموماً منها عنه نصاً فكيف يصالح حجة على الغير ! وأيد ما ذكرنا قوله تعالى : « وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى ، تلك أمانتهم » الآية ، فقد علم رسوله مطالبة النافي بإقامة الدليل وذلك تنصيص على أن لا دليل لا يكون حجة والدليل عليه الخصومات ؛ فإن إنكار الخصم لا يكون حجة له على المدعى بوجه ما حتى إنه بعد ما أحضر مرة وجد إذا طلب إحضاره مرة أخرى أحضره القاضي ، وإن طلب أن يكفله بنفسه أو باليمين الذي فيه الدعوى أجبره القاضي على ذلك ، وإذا طلب يمينه حلفه على ذلك ، فلو كان لا دليل حجة للنافي على خصمه لم يبق للمدعى عليه سبيل بعد إنكاره وقوله لا حجة للمدعى . فأما جعل الشرع القول قول المنكر فذلك باعتبار دليل من حيث الظاهر ، وهو أن المدعى عين في يده واليد دليل الملك ظاهراً ، أو دين في ذمته وذمته بريئة ظاهراً ، ومع هذا قوله لا يكون حجة على خصمه وإن حلف حتى لا يصير المدعى مقضياً عليه بشيء ، ولكنه لا يتعرض له ما لم يأت بحجة يثبت بها الحق عليه . يحقق ما قلنا أن الأصل هو التفاوت بين الناس في العلم بالأدلة الشرعية ، وإليه أشار الله تعالى في قوله : « وفوق كل ذي علم عليم » وهذا شبه المحسوس لن يرجع إلى أحوال الناس ، فقد يقف بعضهم على علم لا يقف عليه البعض ، ومع هذا التفاوت لا يتمكن النافي من الاحتجاج بلا دليل إلا بعد وقوفه على كل علم يبتنى عليه أحكام الشرع ، ومن ادعى هذه الدرجة لنفسه منا فهو متمت لا يناظر ، وكيف يتمكن أحد من هذه الدعاوى مع قوله تعالى : « وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » وإذا علمنا يقيناً أن المحتج بلا دليل لم يبلغ جميع أنواع العلم عرفنا أن استدلاله بما لم يبلغه على الخصم باطل ؛ ولهذا صح هذا النوع من الاحتجاج فيما نص الله تعالى عليه ؛ لأن الله تعالى عالم بالأشياء كلها لا يمزب عنه مثقال ذرة ولا تخفى عليه خافية ، فيأخبره أن لا برهان لن يدعى الشرك حصل لنا علم اليقين بأنه لا دليل على الشرك بوجه . وكذلك قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً » قد صار معلوماً يقيناً أنه لا دليل على حرمة ذلك ، فكان

الاحتجاج صحيحاً ، ومثله لا يتصور فيما يحتاج به الناقى على خصمه . ولا نقول بأن نقي الكفار نبوة رسول الله وقولهم لا دليل على نبوته كان حجة لهم عليه بوجه ، ولكن كان ذلك إظهاراً منهم لجهلمهم ، وكان على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يزيل ذلك الجهل عنهم بإظهار المعجزات الدالة على نبوته .

فأما أهل المقالة الثانية فإنهم قالوا المتفق معدوم والمعدوم^(١) ليس بشيء وإنما يحتاج إلى الدليل لإثبات المدلول عليه ، ومعلوم أن المعدم لا يكون متعلقاً بدلين ولا بعدم الدليل ، ولكن عدم الدليل يدل عليه كما يدل الحدث على المحدث ، ثم الدليل قد يكون قائماً على الإثبات عند البعض دون البعض ، تول الناقى لا دليل على الإثبات محتمل يجوز أن يكون كما قال وهو أنه ليس فيه دليل مشروع عند أحد ، ويجوز أن يكون عليه دليل عند غيره ولم يبلغه ، ودعوى المثبت دليل الإثبات محتمل أيضاً يجوز أن يكون صدقاً بوجود الدليل عنده ، ويجوز أن يكون كذباً أو غلطاً فاستوى الجانبان من هذا الوجه ، كما أن دعوى المثبت الدليل لا يكون حجة على خصمه ما لم يبرز الدليل لكونه محتملاً والمحتمل لا يكون حجة ، فقول الناقى لا دليل لا يكون حجة على خصمه لكونه محتملاً ولكنه دافع لدعوى المثبت عنه^(٢) بطريق المساواة فى الاحتمال . فقلنا إن قوله : لا دليل ، حجة دافعة لا موجبة . والشافعى يحتاج بهذا الكلام أيضاً لأنه^(٣) يقول : إذا كان قوله لا دليل مستقدياً إلى دليل لا يخالف ما يقوله يكون ذلك الدليل حجة على الخصم لا بمجرد^(٤) قوله لا دليل . وبيان هذا أن ما يكون محتملاً للبقاء من الأحكام والصحة فى اللل والجواهر فإنه إذا ثبت وجوده بالدليل يكون باقياً ما لم يعترض ما يزيله ؛ ألا ترى أن الملك بالثراء متى ثبت ، أو الحل بالنكاح متى ثبت ، أو الحرمة بالتطليقات الثلاث متى ثبتت يكون باقياً ، إلا أن يعترض عليه

(١) وفى النسختين : والمعدم .

(٢) أى ليس فى ذاته شيء ، وهذا إسناد إلى دليل لأن الأصل فراغ الذمة - هامش العثمانية .

(٣) وفى الهندية : إلا أنه .

(٤) وفى العثمانية : لا مجرد .

ما يزيله فما يعضى من الأزمنة بعد صحة الدليل المثبت للحكم يكون الحكم فيه باقياً بذلك ادليل على احتمال أن يطرأ ما يزيله وقبل ظهور طريان ما يزيله يكون الحكم ثابتاً بدلك الدليل ، بمنزلة النص العام فإنه موجب للحكم فى كل ما يقتضيه على احتمال قيام دليل الخصوص ، فالتم يقم دليل الخصوص كان الحكم ثابتاً بالعام وكان الاحتجاج به على الخصم صحيحاً ؛ فكذلك قول القائل فيما هو منتف لا دليل على إتيانه أو فيما هو ثابت بدليله لا دليل على نفيه يكون احتجاجاً بذلك الدليل وذلك الدليل حجة على خصمه ، فأما ما لا يستند إلى دليل فلا يبقى فيه إلا الاحتجاج بقوله لا دليل فذلك يكون حجة كما قلتم . وعلى هذا الأصل قال : الصلح على الإنكار باطل ؛ لأن نفي المنكر دعوى المدعى يستند إلى دليل وهو المعلوم من براءة ذمته فى الأصل أو اليد التى هى دليل الملك فى عين المدعى فيكون ذلك حجة له على خصمه فى إبقاء ما ثبت عليه ، وبعد ما ظهرت براءة ذمته فى حق المدعى بهذا الدليل يكون أخذه المال رشوة على الكف عن الدعوى ولا يكون ذلك اعتياضاً عن حقه ، فيكون باطلا ، بخلاف ما إذا شهد بحرية عبد إنسان ثم اشتراه بعد ذلك فإن الشراء يكون صحيحاً ويلزمه الثمن للبائع ؛ لأن نفي البائع حرته ودعواه بقاء الملك له مستند إلى دليل وهو الدليل المثبت للملك له فى العبد ، فيكون ذلك حجة له على خصمه فى إبقاء ملكه ، وباعتباره هو إنما يأخذ العوض على ملك له ، وباعتباره لا يثبت الاتفاق بينهما على فساد ذلك السبب ؛ فهذا تمين فيه وجه الصحة ووجب الثمن على المشتري ثم يعتق عليه بعد ما دخل فى ملكه باعتبار زعمه .

وعلمائنا رحمهم الله قالوا : الدليل^(١) المثبت للحكم لا يكون موجبا بقاء الحكم بوجه من الوجوه ولكن بقاؤه بعد الوجود لاستغناء البقاء عن دليل لا لوجود الدليل المنفى . فمرفنا أنه ليس للدليل الذى استند إليه الحكم عمل فى البقاء أصلاً ، وأن دعوى البقاء فيما عرف ثبوته بدليله^(٢) محتمل كدعوى

(١) وفى الثمانية : إن الدليل .

(٢) وفى الثمانية : بدليل .

الإثبات فيما لا يعلم ثبوته بدليله ، فكما أن هناك مستوى مثبت والناقي في أن قول كل واحد منهما لا يكون حجة على خصمه بغير دليل فكذلك هنا ، وه فارق العام فإنه موجب للحكم في كل ما تناوله قطعاً على احتمال قيام دليل الخصوص ، فما لم يظهر دليل الخصوص كان الحكم ثابتاً بنص موجب له ، وهنا الدليل مثبت للحكم غير متعرض للأزمة أصلاً فلا يكون ثبوته في الأزمنة بعد قيام الدليل بدليل مثبت له ؛ ولهذا لا يكون قيام دليل النفي من دليل الخصوص في شيء بل يكون نسخاً ، كما بينا في باب النسخ ؛ يوضحه أنه لما لم يكن ذلك الدليل عاملاً الآن في شيء صار قول المتمسك به لا دليل على ارتفاعه كلاماً محتملاً ، كما أن قول خصمه قام الدليل على ارتفاعه كلام محتمل فتتحقق المعارضة بينهما على وجه لا يكون زعم أحدهما حجة على الآخر ما لم يرجح قوله بدليل . وعلى هذا الأصل قلنا في الصلح على الإنكار إنه جائز ؛ لأن الدليل المثبت لبراءة ذمة المنكر أو للملك له فيما في يده غير متعرض للبقاء أصلاً فكان دعوى المدعى أن المدعى حق وملكي خيراً محتملاً ، وإنكار المدعى عليه لذلك خبر محتمل أيضاً فكما لا يكون خبر المدعى حجة على المدعى عليه في إزام التسليم إليه لكونه محتملاً ، فكذلك خبر المدعى عليه لا يكون حجة على المدعى في فساد الاعتياض عنه بطريق الصلح ؛ ولهذا لو صالحه أجنبي على مال جاز بالاتفاق ، ولو ثبت براءة ذمته في حق المدعى بدليل كما ذكره الخصم لم يجوز صلحه مع الأجنبي ، كما لو أقر أنه مبطل في دعواه ثم صالح مع أجنبي . والدليل عليه فصل الشهادة بعتق العبد على مولاه فإن الشاهد إذا اشتراه صح الشراء ولزمه الثمن لهذا المعنى ، وهو أن ما أخبر به الشاهد لكونه محتملاً لم يصر حجة على مولى العبد حتى جاز له الاعتياض عنه بالبيع من غيره ، فيجوز له الاعتياض عنه بالبيع من الشاهد وإن كان زعمه معتبراً في حقه حتى إنه يمتق كما اشتراه لا من جهته حتى لا يكون ولاؤه له ، وما كان ذلك إلا بالطريق الذي قلنا ؛ فإن الدليل الموجب للملك للمولى لا يكون دليل بقاء ملكه بل بقاء الملك بعد ثبوته لاستغنائه عن الدليل المنفي . وعلى هذا الأصل قلنا : مجهول الحال يكون حراً باعتبار الظاهر ، ولكن لو جنى عليه جنابة

فزعم الجاني أنه رقيق لا يلزمه أرش الجناية على الأحرار حتى تقوم البينة على حريته ؛ لأن ثبوت الحرية للرجال ليس بدليل موجب لذلك بل باعتبار أصل الحرية لأولاد آدم وذلك لا يوجب البقاء فسكان دعواه الحرية لنفسه في الحال محتملاً ودعوى الغير الرق عليه محتمل ، فبالمحتمل لا يثبت الرق فيه لغيره ويجعل القول قوله في الحرية ، وبالمحتمل لا يثبت دعوى استحقاق أرش الأحرار بسبب الجناية عليه غيره حتى يقيم البينة على حريته ؛ لأن قبل إقامة البينة ليس معه إلا الاحتجاج بلا دليل وذلك دافع عنه ولا يكون حجة له على غيره . وعلى هذا لو قذف إنساناً ثم زعم أنه عبد وقال المقذوف بل هو حر ؛ فإنه لا يقام حد الأحرار عليه حتى تقوم البينة للمقذوف على حريته . وكذلك لو قطع يد إنسان ثم زعم أنه عبد وأنه لا قصاص عليه . وكذلك لو شهد في حادثة ثم زعم المشهود عليه أنه عبد فإن شهادته لا تكون حجة حتى تقوم البينة على حريته . والشافعي رحمه الله يخالفنا في جميع ذلك للأصل الذي بينا له . وعلى هذا لو اشترى شقصاً من دار فطلب الشفيع الشفعة وقال المشتري ما في يدك مما تدعى به الشفعة ليس بملك لك بل هي ملكي فإنه يكون القول قول مدعى الشفعة في دفع دعوى المشتري عما في يده ، ويكون القول قول المشتري في إنكاره حق الشفعة له ، حتى إن الشفيع ما لم يقيم البينة على أن العين الذي في يده ملكه لا يستحق الشفعة عندنا ؛ لأن خبر كل واحد منهما محتمل فلا يكون حجة على خصمه في استحقاق ما في يده . وعند الشافعي ملك الشفيع فيما في يده ثابت باعتبار أن قوله مستند إلى دليل ثبت فيستحق به الشفعة .

ونظير ما قاله علماؤنا قول المولى لعنده: إن لم أدخل اليوم الدار فأنت حر، ثم قال المولى بعد مضي اليوم قد دخلت وقال العبد لم تدخل؛ فإن القول قول المولى حتى لا يعتق العبد، ومعلوم أن قول العبد مستند إلى دليل من حيث الظاهر وهو أن الأصل عدم الدخول ولكن لما كان قوله في الحال محتملاً قول المولى كذلك لم يثبت استحقاقه على المولى بما هو محتمل . وكذلك المفقود فإنه لا يرث أحداً من أقاربه إذا مات قبل أن يظهر حاله

ومعلوم أن بقاءه حياً مستند إلى دليل وهو ما علم من حياته ، ولكن لما لم يكن ذلك دليلاً للبقاء اعتبر في الحال الاحتمال ، فقيل لا يرثه أحد لاحتفال بقاءه حياً ، ولا يرث أحداً لاحتفال أنه ميت .

فإن قيل : عندي إذا استند قوله إلى دليل إنما يقبل قوله على خصمه في إبقاء ما هو مقصود له ، ففي مسألة العتق لا مقصود للعبد في نفي دخول المولى الدار وإنما مقصوده في العتق ودعواه العتق ليس بمستند^(١) إلى دليل مثبت له . وكذلك دعوى من يدعى حياة المفقود بعد ما مات قريب له ليس بمقصود للمدعى حتى يعتبر فيه الاستناد إلى دليله ، فأما دعوى النكر براءة ذمته أو كون ما في يده ملكاً له مقصود له وهو يستند إلى دليل كما بينا . وكذلك دعوى مجهول الحال الحرية لنفسه مقصود له ، ودعوى الشفيع الملك لنفسه فيما في يده مقصود له ، فإذا كان هذا مستنداً إلى دليله وهو مقصود له كان حجة له على خصمه . قلنا : لافرق ؟ فإن دعوى النكر فساد الصلح غير مقصود له ولكن يترتب عليه ما هو المقصود له وهو سقوط المطالبة عنه بتسليم ما التزمه بالصلح ، كما أن دعوى العبد أن المولى لم يدخل الدار غير مقصود له ولكن يترتب عليه ما هو مقصود له وهو عتقه باعتبار وجود الشرط . ثم هناك لكون ما أخبر به محتملاً لم يجمل حجة على خصمه ، ولا يعتبر استناده إلى دليل باعتبار الأصل ، فكذلك في مسألة الصلح .

فصل

ومن الاحتجاج بلا دليل الاستدلال باستصحاب الحال ، وذلك نحو ما يقول بعض أصحابنا في حكم الزكاة في مال الصبي إن الأصل عدم الوجوب فيستصحبه حتى يقوم دليل الوجوب ، وفي الاستثناف أن وجوب الحقتين في مائة وعشرين ثابت بالنسب والإجماع فيجب استصحابه حتى يقوم الدليل المغير . وهذا النوع من التعليل باطل ؛ فإن ثبوت العدم وإن كان بدليل مدمم فذلك لا يوجب

(١) وفي الثمانية والهندية : يستند .

بقاء المدم ، كما أن الدليل الموجد للشيء لا يكون دليل بقاءه موجوداً فكذلك الدليل الثبت للحكم لا يكون دليل بقاءه ثابتاً ؛ ألا ترى أن عدم الشراء لا يمنع وجود الشراء في المستقبل ، والشراء الموجب للملك لا يمنع انعدام الملك بدليله^(١) في المستقبل ، ولكن البقاء بعد الوجود لاستثنائه عن الدليل ؛ لأن الدليل الثبت له موجب لبقائه ، كما أن ثبوت الحياة بسببه لا يكون دليل بقاء الحياة ؛ يوضحه أن بعد ثبوت حكم هو نفي إيجاد استدعى دليلاً ، فن ادعى وجوده احتاج إلى إثباته على خصمه بدليل . وكذلك من ادعى بقاءه منفيًا فهو محتاج إلى إثباته بدليله على الخصم ؛ إذ الدليل الأول غير موجب لذلك فليس أحدهما بالاحتجاج على صاحبه لعدم قيام الدليل بأولى من الآخر ، وما كان البقاء فيما يحتمل البقاء بعد الوجود إلا نظير الوجود في الأعراض التي لا تبقى وقتين ؛ فإن وجود شيء منه بدليل لا يكون دليل وجود مثله في الوقت الثاني . وبيان هذا في البعير الزائد على المائة والعشرين فإن عند الخصم ينتهي به عفو الحقتين فيتم^(٢) به نصاب ثلاث بنات لبون . وعندنا هو ابتداء العفو لنصاب آخر ، وليس في إيجاب الحقتين في مائة وعشرين ما يدل على واحد من الأمرين ، فكان الاحتجاج به لإيجاب الحقتين بعد هذه الزيادة عند كمال الحول يكون احتجاجاً بلا دليل .

ثم استصحاب الحال ينقسم أربعة أقسام : أحدها استصحاب حكم الحال مع العلم يقيناً بانعدام الدليل المغير ، وذلك بطريق الخبر عن ينزل عليه الوحي أو بطريق الحس فيما يعرف به ، وهذا صحيح قد علمنا الاستدلال به في قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً » الآية ، وهذا لأنه لما علم يقيناً بانعدام الدليل المغير وقد كان الحكم ثابتاً بدليله وبقاؤه يستغنى عن الدليل فقد علم بقاؤه ضرورة .

والثاني : استصحاب حكم الحال بعد دليل مغير ثابت بطريق النظر

(١) وفي الثمانية : بدليل .

(٢) وفي الثمانية والهندية : ونم .

والاجتهاد بقدر الوسع ، وهذا يصلح لإبلاء المدر والدفع ولا يصلح للاحتجاج به على غيره ؛ لأن التأمل وإن بالغ في النظر فالخصم يقول قام الدليل عقدي بخلافه ، وبالتأمل والاجتهاد لا يبلغ المرء درجة يعلم بها يقيناً أنه لم يخف عليه شيء من الأدلة بل يبقى له احتمال اشتباه بمض الأدلة عليه ، وما كان في نفسه محتملاً عنده لا يمكنه أن يحتج به على غيره .

والثالث : استصحاب حكم الحال قبل التأمل والاجتهاد في طلب الدليل الغير وهذا جهل ؛ لأن قبل الطلب لا يحصل له شيء من العلم باتقاء الدليل الغير ظاهراً ولا باطناً ، ولكنه يجمل ذلك بتقصير منه في الطلب ، وجهله لا يكون حجة على غيره ولا عذراً في حقه أيضاً إذا كان متمكناً من الطلب إلا أن لا يكون متمكناً منه . وعلى هذا قلنا : إذا أسلم الذي في دار الإسلام ولم يعلم بوجود المبادات عليه حتى مضى عليه زمان فعليه قضاء ما ترك ، بخلاف الحربى إذا أسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجود المبادات عليه حتى مضى زمان . وعلى هذا قلنا : من لم يجتهد بعد الاشتباه في أمر القبلة حتى صلى إلى جهة فإنه لا تجزيه صلاته ما لم يعلم أنه أصاب ، بخلاف ما إذا اجتهد وصلى إلى جهة فإنه تجزيه صلاته وإن تبين أنه أخطأ .

والنوع الرابع : استصحاب الحال [لإثبات الحكم ابتداء ، وهذا خطأ محض وهو ضلال محض ممن يتممه لأن استصحاب الحال^(١)] كاسمه ، وهو التمسك بالحكم الذى كان ثابتاً إلى أن يقوم الدليل المزيل ، وفي إثبات الحكم ابتداء لا يوجد هذا المعنى ، ولا عمل لاستصحاب الحال فيه صورة ولا معنى ، وقد بينا في مسألة المفقود أن الحياة^(٢) المعلومه باستصحاب الحال يكون حجة في إبقاء ملكه في ماله على ما كان ، ولا يكون حجة في إثبات الملك له ابتداء في مال قريه إذا مات . وبعض أصحاب الشافعى يجعلونه حجة في ذلك ، لا باعتبار أنهم يجوزون إثبات الحكم ابتداء باستصحاب الحال ، بل باعتبار أنه يبقى للوارث

(١) زيادة من النسختين .

(٢) وفي المنذبة والثمانية : أن حياته .

الملك الذى كان للمورث ؛ فإن الوراثة خلافة ، وقد بينا أن عنده استصحاب الحال فيما يرجع إلى الإبقاء حجة على الغير . ولكننا نقول : هذا البقاء فى حق المورث ، فأما فى حق الوارث فصفة المالكية تثبت له ابتداء واستصحاب الحال لا يكون حجة فيه بوجه . وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : إذا ادعى عيناً فى يد إنسان أنه له ميراث من أبيه وأقام الشاهدين فشهدا أن هذا كان لأبيه لم تقبل هذه الشهادة . وفى قول أبى يوسف الآخر تقبل ؛ لأن الوراثة خلافة فأما يبقى للوارث الملك الذى كان للمورث ، ولهذا يرد بالميب ويصير مفروراً فيما اشتراه المورث ، وما ثبت فهو باق لاستثناء البقاء عن دليل . وهما يقولان فى حق الوارث : هذا فى معنى ابتداء التملك ؛ لأن صفة المالكية تثبت له فى هذا المال بعد أن لم يكن مالكا ، وإنما يكون البقاء فى حق المورث أن لو حضر بنفسه يدعى أن العين ملكه فلا جرم إذا شهد الشاهدان أنه كان له كانت شهادة مقبولة كما إذا شهدا أنه له ، فأما إذا كان المدعى هو الوارث وصفة المالكية للوارث تثبت ابتداء بعد موت المورث فهذه الشهادة لا تكون حجة للقضاء بالملك له ؛ لأن طريق القضاء بها استصحاب الحال وذلك غير صحيح .

فصل

ومن هذه الجملة الاستدلال بتعارض الأشباه ، وذلك نحو احتجاج زفر رحمه الله فى أنه لا يجب غسل المرافق فى الوضوء ؛ لأن من النيات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فع الشك لا تثبت فرضية النسل فيما هو غاية بالنس ؛ لأن هذا فى الحقيقة احتجاج بلا دليل لإثبات حكم ، فإن الشك الذى يدعيه أمر حادث فلا يثبت حدوده إلا بدليل . فإن قال : دليله تعارض الأشباه . قلنا : وتعارض الأشباه أيضاً حادث فلا يثبت إلا بالدليل . فإن قال : الدليل عليه ما أعده من النيات مما يدخل بالإجماع وما لا يدخل بالإجماع . قلنا : وهل تعلم أن هذا المتنازع فيه من أحد النوعين بدليل ؟ فإن قال أعلم ذلك . قلنا : فأذن عليك أن لا تشك فيه بل

تلحقه بما هو من نوعه بدليله . وإن قال : لأعلم ذلك . قلنا : قد اعترفت بالجهل ، فإن كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بالطلب فإنما جهلته عن تقصير منك في طلبه وذلك لا يكون حجة أصلاً ، وإن كان مما لا يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كنت معذوراً في الوقوف فيه ، ولكن هذا المنذر لا يصير حجة لك على غيرك ممن يزعم أنه قد ظهر عنده دليل إلحاقه بأحد النوعين ، فعرفنا أن حاصل احتجاج بلا دليل .

فصل

ومن هذه الجملة الاحتجاج بالاطراد على صحة العلة إما وجوداً أو وجوداً وعدمًا فإنه احتجاج بلا دليل في الحقيقة ، ومن حيث الظاهر هو احتجاج بكثرة أداء الشهادة ، وقد بينا أن كثرة أداء الشهادة ونكرارها من الشاهد لا يكون دليل صحة شهادته . ثم الاطراد عبارة عن سلامة الوصف عن النقوض والموارض ، والناظر وإن بالغ في الاجتهاد بالعرض على الأصول المألوفة عنده فالخصم لا يعجز من أن يقول عندي أصل آخر هو مناقض لهذا الوصف أو موارض فجهلك به لا يكون حجة لك على ، فتبين من هذا الوجه أنه احتجاج بلا دليل ، ولكنه فوق ما تقدم في الاحتجاج به من حيث الظاهر ؛ لأن من حيث الظاهر الوصف صالح ، ويحتمل أن يكون حجة للحكم إذا ظهر أثره عند التأمل ، ولكن لكونه في الحقيقة استدلالاً على صحته بدم النقوض والموارض لم يصلح أن يكون حجة لإثبات الحكم .

فإن قيل : أليس أن النصوص بعد ثبوتها يجب العمل بها ، واحتمال ورود الناسخ لا يمكن شبهة في الاحتجاج بها قبل أن يظهر الناسخ فكذلك ما تقدم ؟ قلنا : أما بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا احتمال للنسخ في كل نص كان حكمه ثابتاً عند وفاته ، فأما في حال حياته فهكذا نقول : إن الاحتجاج به لإثبات الحكم ابتداء صحيح ، فأما لإبقاء الحكم أو لنفي الناسخ لا يكون صحيحاً ؛ لأن احتمال بقاء الحكم واحتمال قيام دليل النسخ فيه كان بصفة واحدة ، وقد قررنا هذا في باب النسخ .

نم الطرديات الفاسدة أنواع . منها ما لا يشكل فساداً على أحد . ومنها ما يكون [زيادة وصف في الأصل به يقع الفرق . ومنها ما يكون^(١)] بوصف مختلف فيه اختلافاً ظاهراً . ومنها ما يكون استدلالاً بالنفي والعدم .

وبيان النوع الأول : فيما علة به بعض أصحاب الشافعي لكون قراءة الفاتحة ركناً في الصلاة لأنها عبادة ذات أركان لها تحليل وتحريم ، فكان من أركانها ما له عدد السبع كالحج في حق الطواف ، وربما يقولون : الثلاث أحد عددي مدة المسح فلا يتأدى به فرض القراءة في الصلاة كالواحد ، وما دون الثلاث قاصر عن السبع فلا يتأدى به فرض القراءة كما دون الآية . ونحو ما يحكى عن بعضهم في أن الرجمة لا تحصل بالفعل ؛ لأن الوطء فعل ينطلق مرة ويتعلق أخرى فلا تثبت به الرجمة كالقتل^(٢) . ونحو ما يحكى عن بعض أصحابنا في الوضوء بغير النية أن هذا حكم متعلق بأعضاء الطهارة فلا تشترط النية في إقامته كالقطع في السرقة والقصاص . هذا النوع مما لا يخفى فساداً على أحد ، ولم ينقل من هذا الجنس شيء عن السلف إنما أحدثه بعض الجهال ممن كان بعيداً من طريق الفقهاء ، فأما علة السلف ما كانت تخلو عن الملامة أو التأثير ؛ ولهذا كان الواحد منهم يتأمل مدة فلا يقف في حادثة إلا على قياس أو قياسين ، والواحد من المتأخرين ربما يتمكن في مجلس واحد من أن يذكر في حادثة خمسين علة من هذا النحو أو أكثر ، ولا مشابهة بين غسل الأعضاء في الطهارة وبين القطع في السرقة ، ولا بين مدة المسح والقراءة في الصلاة ، ولا بين الطواف بالبيت وقراءة الفاتحة ، فمرفنا أن هذا النوع مما لا يخفى فساداً .

وأما ما يكون^(٣) زيادة وصف فنحو تمليل بمص أصحاب الشافعي في مس الذكر إبه حدث ؛ لأنه مس الفرج فينتقض الوضوء به كما لو مسه عند البول ؛ فإن هذا القياس لا يستقيم إلا بزيادة وصف في الأصل وبذلك

(١) ما بين المرعين زيادة من الثمانية .

(٢) أي لا تثبت الرجمة بالقتل - هامش العناية .

(٣) وفي الفسخين : وأما النوع الثاني فنحو .

الوصف يثبت الفرق بين الفرع والأصل ويثبت الحكم به في الأصل . وكذلك قولهم في إعتاق المكاتب عن الكفارة إنه تكفير بتحرير المكاتب فلا يجوز ، كما لو أدى بمض بدل الكتابة ثم أعتقه ؛ لأن استقامة هذا القياس بزيادة وصف في الأصل به يقع الفرق وهو أن المستوفى من البدل يكون عوضاً ، والتكفير لا يجوز بالإعتاق بموض . ونحو ما علل بعضهم في شراء الأب بنية الكفارة إنه تكفير بتحرير أبيه فلا يجوز ، كما لو كان حلف بعتقه إن ملكه ؛ فإن استقامة هذا التعليل بزيادة وصف به يقع الفرق من حيث إن المحلوف بعتقه إذا عتق عند وجود الشرط لا يصير مكفراً به وإن نواه عند ذلك أباً كان أو أجنبياً .

والنوع الثالث : نحو ما يملل به بعض أصحاب الشافعي في أن الأخ لا يمتق على أخيه إذا ملكه . قال : عتق الأخ^(١) تتأدى به الكفارة فلا يثبت بمجرد الملك كعتق ابن العم . وهذا تعليل بوصف مختلف فيه اختلافاً ظاهراً ، فإن عندنا عتق القريب وإن كان مستحقاً عند وجود الملك تتأدى به الكفارة حتى قلنا : إذا اشترى أباه بنية الكفارة يجوز ، خلافاً للشافعي رحمه الله . ونحو ما علل به بعضهم في الكتابة الحالة أنها لا تمنع جواز التكفير بتحريره فتكون فاسدة كالكتابة على القيمة ؛ فإن هذا تعليل بوصف مختلف فيه اختلافاً ظاهراً ؛ لأن التكفير بإعتاق المكاتب كتابة صحيحة جائزة عندنا ، وربما يكون هذا الاختلاف في الأصل نحو ما يملل به بعض أصحاب الشافعي في الإفطار بالأكل والشرب إنه إنطار بالمطعم فلا يوجب الكفارة كما لو كان في يوم أبصر الهلال وحده ورد الإمام شهادته .

وأما النوع الرابع : فنحو تعليل الشافعي في النكاح إنه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لأنه ليس بمال ، وفي الأخ لا يمتق على أخيه لأنه ليس

(١) كذا في الأصول : ولعل الصواب فإن عتق الأخ .

بينهما بمضية ، وفي البتوة إنه لا يلحقها الطلاق لأنه ليس بينهما نكاح ، وفي إسلام الروى بالروى إنه يجوز لأنه لم يجمع البدنين الطعم والتمنية ، وهذا فاسد لأنه استدلال بدم وصف والدم لا يصلح أن يكون موجياً حكماً ، وقد بينا أن العدم الثابت بدليل لا يكون بقاؤه ثابتاً بدليل فكيف يستدل به لإثبات حكم آخر .

فإن قيل : مثل هذا التعليل كثير في كتبكم . قال محمد رحمه الله : ملك النكاح لا يضمن بالإتلاف لأنه ليس بمال ، والزوائد لا تضمن بالنصب لأنه لم ينصب الولد . وقال أبو حنيفة رحمه الله : العقار لا يضمن بالنصب لأنه لم ينقله ولم يحوله . وقال فيما لا يجب فيه الخمس : لأنه لم يوجف عليه المسلمون . وقال في تناول الحصاة : لا تجب الكفارة لأنه ليس بمطعم . وقال في الجد : لا يؤدي صدقة الفطر عن النافلة لأنه ليس عليه ذلك . فهذا استدلال بدم وصف أو حكم . قلنا : أولاً هذا عندنا غير مذكور على وجه المقايسة بل على وجه الاستدلال فيما كان سببه واحداً معيناً بالإجماع نحو النصب ؛ فإن ضمان النصب سببه واحد عين وهو النصب ، فالاستدلال بانتفاء النصب على انتفاء الضمان يكون استدلالاً بالإجماع . وكذلك وجوب ضمان المال بسبب استدعى المائلة بالنص وله سبب واحد عين وهو إتلاف المال ، فيستقيم الاستدلال بانتفاء المالية في المحل على انتفاء هذا النوع من الضمان وكذلك إذا كان دليل الحكم معلوماً في الشرع بالإجماع نحو الخمس فإنه واجب في الفريضة لا غير وطريق الاعتناء الإيجاف عليه بالخيل والركاب ، فالاستدلال به لنفي الخمس يكون استدلالاً صحيحاً ، وقد بينا أنه إِبْلاء المذنب في بعض المواضع لا الاحتجاج به على الخصم . فأما تعليل النكاح بأنه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال يكون تعليلاً بدم الوصف وعدم الوصف لا يدمم الحكم لجواز أن يكون الحكم ثابتاً باعتبار وصف آخر ؛ لأنه وإن لم يكن مالاً فهو من جنس ما يثبت مع الشبهات والأسل المتفق عليه الحدود والقصاص ، وبهذا الوصف لا يصير النكاح بمنزلة الحدود والقصاص حتى يثبت مع الشبهات بخلاف الحدود والقصاص ، ففرقنا أن بدم هذا الوصف لا يندم وصف آخر يصلح التعليل به لإثباته بشهادة

النساء مع الرجال . وكذلك ما علل به من أخوات هذا الفصل فهو يخرج على هذا الحرف إذا تأملت .

فصل

ومن هذا النوع الاحتجاج بأن الأوصاف محصورة عند القائسين ، فإذا قامت الدلالة على فساد سائر الأوصاف إلا وصفا واحداً ثبتت به صحة ذلك الوصف ويكون حجة . هذا طريق بمض أصحاب الطرد . وقد جوز الجصاص رحمه الله تصحيح الوصف للملة بهذا الطريق . قال الشيخ رحمه الله : وقد كان بعض أسدقائى عظيم الجهد فى تصحيح هذا الكلام ، بعله أن الأوصاف لما كانت محصورة وجميعها ليست بعله للحكم بل الملة وصف منها ، فإذا قام الدليل على فساد سائر الأوصاف سوى واحد منها ثبت صحة ذلك الوصف بدليل الإجماع كأصل الحكم ؛ فإن العلماء إذا اختلفوا فى حكم حادثة على أقويل ، فإذا ثبت بالدليل فساد سائر الأقويل إلا واحداً ثبت صحة ذلك القول ، وذلك نحو اختلاف العلماء فى جارية بين رجلين جاءت بولد فادعيها ، فإننا إذا أفسدنا قول من يقول بالرجوع إلى قول القائف ، وقول من يقول بالقرعة ، وقول من يقول بالتوقف إنه لا يثبت النسب من واحد منهما يثبت به صحة قول من يقول بأنه يثبت النسب منهما جميعاً . وإذا قال لسانه الأربعة : إحداهن طالق ثلاثاً ووطئ ثلاثاً فمنهن حتى يكون ذلك دليلاً على انتفاء المحرمة عنهن تعين بها الرابعة محرمة فكان تقرب هذا من الأدلة العقلية . قال الشيخ : وعندى أن هذا غلط لا ينجوز القول به ، وهو مع ذلك نوع من الاحتجاج بالدليل^(١) . أما بيان النلط فيه وهو أن ما يجمله هذا القائل دليل صحة علته هو الدليل على فساده ؛ لأنه لا يمكنه سلوك هذا الطريق إلا بعد قوله بالمساواة بين الأوصاف فى أن كل وصف منها صالح أن يكون علة للحكم ، وبعد ثبوت هذه المساواة فالدليل الذى يدل على فساد بعضها هو الدليل على فساد ما بقى منها ؛ لأنه متى علم المساواة بين شيئين فى الحكم ثم ظهر لأحدهما حكم بالدليل فذلك الدليل يوجب مثل

(١) وفى المنتدبه : بلا دليل . ولعل الصواب ما فى المنتدبه .

ذلك الحكم في الآخر ، كمن يقول لغيره : اجعل زيداً وعمراً في المطية سواء ثم يقول أعط زيداً درهماً ، يكون ذلك تنصيهاً على أنه يعطى عمراً أيضاً درهماً ، فمرفنا أنه لا وجه للتحرز عن هذا الفساد إلا ببيان تفاوت بين هذا الوصف وبين سائر الأوصاف في كونه علة للحكم ، وذلك التفاوت لا يتبين إلا ببيان التأثير أو الملاءمة فيضطر إلى بيانه شاء أو أبى ، ثم وإن قام الدليل على فساد سائر الأوصاف على وجه لا عمل لذلك الدليل في إفساد هذا الوصف الواحد ، فنحن نتيقن أن ذلك الدليل كما لا يجب فساد هذا الوصف لا يوجب صحته ، فلا يبقى على تصحيح هذا الوصف دليلاً سوى أنه لم يقم الدليل على فساده ، ولو جاز إثبات الوصف موجباً للحكم بهذا الطريق لجاز إثبات الحكم بدون هذا الوصف بهذا الطريق ، وهو أن يقول حكم الحادثة كذا لأنه لم يقم الدليل على فساد هذا الحكم ، وما قاله من الاستدلال بالحكم فهو وهم ؛ لأن إفساد مذهب الخصم لا يثبت صحة مذهب المدعى للحكم بوجه من الوجوه ، وكيف يثبت ذلك والمبطل دافع والمدعى للحكم مثبت وحجة الدفع غير حجة الإثبات . ثم الدليل على أن بقيام دليل الفساد في سائر الأوصاف لا تثبت صحة الوصف الذي ادعاه المائل في الشرعيات أن من أحكام الشرع ما هو غير معلول أصلاً بل الحكم فيه ثابت بالنص ، فقيام الدليل على فساد سائر الأوصاف لا ينعدم احتمال قيام الدليل على فساد هذا الوصف حقيقة ولا حكماً من هذا الوجه ، لجواز أن يكون هذا النص غير معلول أصلاً ، وبه فارق العقليات ، ثم احتمال الصحة والفساد في هذا الوصف بالإجماع كان مانعاً من جملة حجة لإثبات الحكم قبل قيام الدليل على فساد سائر الأوصاف فكذلك بعده لأن احتمال تعينه قائم .

باب وجوه الاعتراض على العلل

قال رضى الله عنه : المل نوعان : طردية ومؤثرة . والاعتراض على كل نوع من وجهين : فاسد وصحيح . فالاعتراضات الفاسدة على العلل المؤثرة أربعة : المناقضة ، وفساد الوضع ، ووجود الحكم مع عدم العلة ، والمفارقة بين

الأصل والفرع . والصحيحة أربعة : المانعة ، ثم القاب البطل ، ثم العكس الكاسر ، ثم المعارضة بعملة أخرى .

فأما المناقضة فإنها لا ترد على الملل المؤثرة ؛ لأن التأثير لا يتبين إلا بدليل الكتاب أو السنة أو الإجماع . وهذه الأدلة لا تتناقض ؛ فإن أحكام الشرع عليها تدور ولا تتناقض في أحكام الشرع ، وقد بينا أنه لا توجد العملة بدون الحكم على الوجه الذي ظهر أثرها في الحكم بل لا بد أن ينعدم الحكم لتغير وصفه بنقصان أو زيادة ، وبه تتبدل العملة فتندم العملة المؤثرة التي أثبت الملل الحكم بها وانعدام الحكم عند انعدام العملة لا يكون دليل انتقاض العملة . وهو نظير الشاهد فإنه مع استجماع شرائط الأداء إذا ترك لفظة الشهادة أو زاد عليها فقال فيما أعلم فإنه لا يجوز العمل بشهادته وكان ذلك باعتبار انعدام العملة الموجبة للعمل بشهادته معنى . وبيان هذا أنا إذا علمنا في تكرار المسح بالرأس أنه مسح مشروع في الطهارة فلا يستن تليله كالمسح بالخف لا يدخل الاستنجاء بالأحجار قطعاً ؛ لأن المسح هناك غير مشروع في الطهارة إنما المشروع إزالة النجاسة المنيية حتى لو تصور خروج الحدث من غير أن يتنجس شيء مما هو ظاهر لم يجب المسح أصلاً ، وإزالة النجاسة غير المسح وهو لا يحصل بالمرّة إلا نادراً ، فمرفنا أن انعدام الحكم لانعدام العملة .

وأما فساد الوضع فهو اعتراض فاسد على العملة المؤثرة ؛ لأنه دعوى لا يمكن تصحيحها ؛ فإن تأثير العملة إنما يثبت بدليل موجب للحكم كما بينا ، ومعلوم أنه لا يجوز دعوى فساد الوضع في الكتاب والسنة والإجماع .

وأما وجود الحكم مع عدم العملة فإن الحكم يجوز أن يكون ثابتاً بعملة أخرى ؛ لأن ثبوته بعملة لا ينافي كونه ثابتاً بعملة أخرى ؛ ألا ترى أن الحكم يجوز أن يثبت بشهادة الشاهدين ، ويجوز أن يثبت بشهادة أربعة حتى إذا رجع اثنتان قبل القضاء يبقى القضاء واجباً بشهادة الباقيين . وكذلك يجوز أن يكون الأصل معلولاً بملتين يعمد الحكم بإحدهما إلى فروع

وبالأخرى إلى فروع أخر فلا يكون انعدام العلة مع بقاء الحكم في موضع ثابتاً بالعلة الأخرى دليل فساد العلة .

فأما المفارقة فمن الناس من ظن أنها مفاقمة ، ولعمري المفارقة مفاقمة ولكن في غير هذا الموضع ، فأما على وجه الاعتراض على العلل المؤثرة تكون مجادلة لا فائدة فيها في موضع النزاع . وبيان هذا من وجوه ثلاثة : أحدها أن شرط صحة القياس لتمدية الحكم إلى الفروع تعليل الأصل ببعض أوصافه لا بجميع أوصافه ، وقد بينا أنه متى كان التعليل بجميع أوصاف الأصل لا يكون مقايسة ، فبيان المفارقة بين الأصل والفرع بذكر وصف آخر لا يوجد ذلك في الفرع ويرجع إلى بيان صحة المقايسة ، فأما أن يكون ذلك اعتراضاً على العلة فلا . ثم ذكر وصف آخر في الأصل يكون ابتداء دعوى والسائل جاهل مسترشد في موقف المنكر إلى أن تتبين له الحجة لا في موضع الدعوى ، وإن اشتمل بإثبات دعواه فذلك لا يكون سميّاً في إثبات الحكم المقصود وإنما يكون سميّاً في إثبات الحكم في الأصل وهو مفروغ عنه ، ولا يتصل ما يثبت بالفرع إلا من حيث إنه ينعدم ذلك المعنى في الفرع وبالعدم لا يثبت الاتصال ، وقد بينا أن الدم لا يصلح أن يكون موجياً شيئاً ، فكان هذا منه اشتغالاً بما لا فائدة فيه . والثالث ما بينا أن الحكم في الأصل يجوز أن يكون معلولاً بعلتين ثم يمدى الحكم إلى بعض الفروع بإحدى العلتين دون الأخرى ، فبان انعدام^(١) في الفرع الوصف الذي يروم به السائل الفرق ، وإن سلم له أنه علة لإثبات الحكم في الأصل فذلك لا يمنع المجيب من أن يمدى حكم الأصل إلى الفرع بالوصف الذي يدعيه أنه علة للحكم ، ومالا يكون قدحاً في كلام المجيب فاشتغال السائل به يكون اشتغالاً بما لا يفيد ، وإنما المفاقمة في المهانمة حتى يبين المجيب تأثير علة ، فالفقه حكمة باطنة ، وما يكون مؤثراً في إثبات الحكم شرعاً فهو الحكمة الباطنة ، والمطالبة به تكون مفاقمة ،

(١) وفي المهانبة : انعدم .

فأما الإعراض عنه والاشتغال بالفرق يكون قبولا لما فيه احتمال أن لا يكون حجة لإثبات الحكم ، واشتغالاً بإثبات الحكم بما ليس بحجة أصلا في موضع النزاع وهو عدم العلة ، فتبين أن هذا ليس من المفاهمة في شيء ، والله أعلم .

فصل الممانعة

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الممانعة أصل الاعتراض على العلة المؤثرة من حيث إن الخصم المجيب يدعى أن حكم الحادثة ما أجاب به ، فإذا لم يسلم له ذلك يذكر وصفاً يدعى أنه علة موجبة للحكم في الأصل المجمع عليه وأن هذا الفرع نظير ذلك الأصل ، فيتعدى ذلك الحكم بهذا الوصف إلى الفرع ، وفي هذا الحكم دعويان^(١) فهو أظهر في الدعوى من الأول ، أى حكم الحادثة ، وإن كانت المناظرة لا تتحقق إلا بمنع دعوى السابق عرفنا أنها لا تتحقق إلا بمنع هذه الدعاوى أيضاً فيكون هو محتاجاً إلى إثبات دعاويه بالحجة ، والسائل منكر فليس عليه سوى المطالبة لإقامة الحجة بمنزلة النكر في باب الدعاوى والخصومات ، وإليه أشار صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم حيث قال للدعى : « ألك بينة » وبالممانعة يتبين العوار ، ويظهر الدعى من النكر ، والملمزم من الدافع بعد ما ثبت شرعاً أن حجة أحدهما غير حجة الآخر .

ثم الممانعة على أربعة أوجه : ممانعة في نفس العلة ، وممانعة في الوصف الذى يذكر المثل أنه علة ، وممانعة في شرط صحة العلة أنه موجود في ذلك الوصف ، وممانعة في المعنى الذى به صار ذلك الوصف علة للحكم .

أما الممانعة في نفس العلة فكما بينا أن كثيراً من العلل إذا تأملت فيها تكون احتجاجاً بلا دليل ، وذلك لا يكون حجة على الخصم لإثبات

(١) إحدى الدعويين ذكر الوصف ، والثانية التصدي ، والأول جواب حكم الحادثة .

الحكم . وبيان هذا فيما علل به الشافعي رحمه الله في النكاح أنه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالأحدود والقصاص . وهذا النوع لا يصلح حجة لإيجاب الحكم عندنا على ما بينا ، فترك المانعة فيه تكون قبولا من الخصم ما لا يكون حجة أصلا وذلك دليل الجهل ، فكانت المانعة في هذا الموضع دليل المفاقة .

وأما ممانعة الوصف الذي هو العلة فبيانه فيما علل به أبو حنيفة ومحمد رضي الله عنهما أن الإيداع من الصبي تسليط على الاستهلاك ؛ فإن مثل هذا الوصف لا بد أن يكون ممنوعا عند الخصم ؛ لأن بعد ثبوته لا يبقى للمنازعة في الحكم معنى . ونحو ما علل به أبو حنيفة فيمن اشترى قريبه مع غيره أن الأجنبي رضي بالذي وقع العتق به بعينه ونحو ما علل به علماءنا في صوم يوم النحر أنه مشروع لأنه منهي عنه والنهي يدل على تحقق المشروع ليتحقق الانتهاء عنه كما هو موجب النهي ؛ فإن عند الخصم مطلق النهي بمنزلة النسخ حتى ينعدم به المشروع أصلا . فلا بد من هذه المانعة لمن يريد الكلام في المسألة على سبيل المفاقة .

وأما المانعة في الشرط الذي لا بد منه ليصير الوصف علة ، بيانه فيما ذكرنا أن من الأوصاف ما يكون مغيراً حكم الأصل ومن شرط صحة العلة أن لا يكون مغيراً حكم النص ، وذلك نحو تمليل الأشياء الأربعة بالطعم فإنه يغير حكم النص ؛ لأن الحكم في نصوص الربا حرمة الفضل على القدر وثبوت الحرمة إلى غاية وهو المساواة ، والتمليل بالطعم يثبت في المفصوص حرمة فضل لا على القدر ، وحرمة مطلقة لا إلى غاية المساواة ، يعني في الحفنة من الحنطة ، وفيما لا يدخل تحت القدر من الطعمومات التي هي فرع في هذا الحكم ، فلا بد من هذه المانعة ؛ لأن الحكم لا يثبت بوجود ركن الشيء مع انعدام شرطه .

وأما المانعة في المعنى الذي يكون به الوصف علة موجبة للحكم شرعاً فهو المطالبة ببيان التأثير ، لما بينا أن العلة به تصير موجبة للحكم شرعاً وهي الحكمة الباطنة التي يمرر عنها بالفقه

والحاصل أن في الدعوى والإنكار يعتبر المعنى دون الصورة ، فقد يكون المرء مدعياً صورة وهو منكر معنى ؛ ألا ترى أن المودع إذا ادعى رد الوديعة يكون منكرًا للضمان معنى ؛ ولهذا كان القول قوله مع اليمين ، وإنما جعل الشرع اليمين في جانب المنكر . والبكر إذا قالت : بل معني النكاح وردت ، وقال الزوج بل سكتت ، فالقول قولها عندنا ، وهي في الصورة تدعى الرد ولكنها تنكر ثبوت ملك النكاح عليها في المعنى فكانت منكراً لا مدعية . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رضى الله عنهما : إذا اختلف المتبايعان في الثمن بعد هلاك السلعة فالقول قول المشتري مع يمينه ، وهو في الصورة يدعى بيماً بأقل الثمن ولكنه في المعنى منكر للزيادة التي يدعيها البائع ، فعرفنا أنه إنما يعتبر المعنى في الدعوى والإنكار دون الصورة .

إذا ثبت هذا فنقول : هذه الوجوه من المهاتمة تكون إنكاراً من السائل فلا حاجة به إلى إثبات إنكاره بالحجة ، واشتغاله بذلك يكون اشتغالا بطلا يفيد ، وقوله إن الحكم في الأصل ما تعلق بهذا الوصف فقط بل به وبقرينة أخرى يكون إنكاراً صحيحاً من حيث المعنى وإن كان دعوى من حيث الصورة ؛ لأن الحكم التعلق بملة ذات وصفين لا يثبت بوجود أحد الوصفين . وذلك نحو ما يملل به الشافعي رحمه الله في اليمين المقودة على أمر في المستقبل لأنها يمين بالله مقصودة فيتمدى الحكم بهذا الوصف إلى الغموس . فإننا نقول : الحكم في الأصل ثبت بهذا الوصف مع قرينة وهو توهم البر فيها فيكون هذا منماً لما ادعاه الخصم والخصم هو المحتاج إلى إثبات دعواه بالحجة . فأما قول السائل : ليس المعنى في الأصل ما قلت وإنما المعنى فيه كذا ، هو إنكار صورة ولكنه من حيث المعنى دعوى وهو دعوى غير مفيد في موضع النزاع ؛ لأنه لا يمكنه أن يقول في موضع النزاع لتقرير ذلك المعنى سوى أن هذا المعنى ممدوم في موضع النزاع ، وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم وإن كان هذا يصلح للترجيح به من وجه ، على ما نبينه إن شاء الله تعالى .

فصل القلب والعكس

قال رضى الله عنه : تفسير القلب لغة : جعل أعلى الشيء أسفله وأسفله أعلا . من قول القائل : قلبت الإناء إذا نكسه ، أو هو : جعل بطن الشيء ظهراً والظهر بطناً . من قول القائل : قلبت الجراب إذا جعل باطنه ظاهراً وظاهره باطناً ، وقلبت الأمر إذا جملة ظهراً لبطن . وقلب العلة على هذين الوجهين . وهو نوعان : أحدهما جعل المعلوم علة والعلة معلولاً ، وهذا مبطل للعلة ؛ لأن العلة هي الموجبة شرعاً والمعلوم هو الحكم الواجب به فيكون فرعاً وتبعاً للعلة ، وإذا جعل التبع أصلاً والأصل تبعاً كان ذلك دليل بطلان العلة . وبيانه فيما قال الشافعى في الذى إنه يجب عليه الرجم لأنه من جنس من يجلد بكفه مائة فيرجم ثيبه كالسلم . فيقلب عليه فنقول : فى الأصل إنما يجلد بكفه لأنه يرجم ثيبه فيكون ذلك قلباً مبطلاً لملته باعتبار أن ما جعل فرعاً صار أصلاً وما جملة أصلاً صار تبعاً . وكذلك قوله : القراءة ركن يتكرر فرضاً فى الأولين فيتكرر أيضاً فرضاً فى الآخرين كالركوع . وهذا النوع من القلب إنما يتأنى عند التعليل بحكم الحكم ، فأما إذا كان التعليل بوصف لا يرد عليه هذا القلب ؛ إذ الوصف لا يكون حكماً شرعياً يثبت بحكم آخر . وطريق المخلص عن هذا القلب أن لا يذكر هذا على سبيل التعليل بل على سبيل الاستدلال بأحد الحكمين على الآخر ؛ فإن الاستدلال بحكم على حكم طريق السلف فى الحوادث ، وروينا ذلك عن النبى عليه السلام وعن الصحابة رضى الله عنهم ، ولكن شرط هذا الاستدلال أن يثبت أنهما نظيران متساويان فيدل كل واحد منهما على صاحبه ، هذا على ذلك فى حال وذلك على هذا فى حال ، بمنزلة التوأم فإنه يثبت حرية الأصل لأحدهما أيهما كان بثبوتة للآخر ، ويثبت الرق فى أيهما كان بثبوتة للآخر ، وذلك نحو ما يقوله علماءنا رحمهم الله . وبيانه فيما قال علماءنا : إن الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع كالحج ، فلا يستقيم قلبهم علينا ؛ لأن الحج إنما يلزم بالنذر لأنه يلزم بالشروع ؛

لأننا نستدل بأحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما من حيث إن المقصود بكل واحد منهما تحصيل عبادة زائدة هي محض حق الله تعالى ، على وجه يكون المعنى فيها لازماً ، والرجوع عنها بعد الأداء حرام ، وإبطالها بعد الصحة جنابة ، فبعد ثبوت المساواة بينهما يجمل هذا دليلاً على ذلك تارة وذلك على هذا تارة . وكذلك قولنا في الثيب الصغيرة من يكون مولياً عليه في ماله تصرفاً يكون مولياً عليه في نفسه تصرفاً كالبكر ، وفي البكر البالغة من لا يكون مولياً عليه في ماله تصرفاً لا يكون مولياً عليه في نفسه تصرفاً كالرجل ، يكون استدلالاً صحيحاً بأحد الحكمين على الآخر ؛ إذ المساواة قد تثبت بين التصرفين من حيث إن ثبوت الولاية في كل واحد منهما باعتبار حاجة المولى عليه ومعجزه عن التصرف بنفسه ، فلا يستقيم قلبهم إذا ذكرنا هذا على وجه الاستدلال ؛ لأن جواز الاستدلال بكل واحد منهما على الآخر يدل على قوة المشابهة والمساواة وهو المقصود بالاستدلال ، بخلاف ما علل به الشافعي ، فإنه لا مساواة بين الجلد والرجم ؛ أما من حيث الذات فالرجم عقوبة غليظة تأتي على النفس والجلد لا ، ومن حيث الشرط الرجم يستدعي من الشرائط ما لا يستدعي عليه الجلد كالثيوبة . وكذلك لا مساواة بين ركن القراءة وبين الركوع ؛ فإن الركوع فمل هو أصل في الركعة ، والقراءة ذكر هو زائد ، حتى إن العاجز عن الأذكار القادر على الأفعال يؤدي الصلاة ، والعاجز عن الأفعال القادر على الأذكار لا يؤديها ، ويسقط ركن القراءة بالافتداء عندنا وعند خوف فوت الركعة بالاتفاق ولا يسقط ركن الركوع . وكذلك لا مساواة بين الشفع الثاني والشفع الأول في القراءة ؛ فإنه يسقط في الشفع الثاني شطر ما كان مشروعاً في الشفع الأول وهو قراءة السورة والوصف المشروع فيه في الشفع الأول وهو الجهر بالقراءة ، ومع انعدام المساواة لا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر ، والقلب يبطل التعليل على وجه المقايسة .

والنوع الثاني من القلب : هو جمل الظاهر باطناً بأن يجمل الوصف الذي

علل به الخصم شاهداً عليه لصاحبه في إثبات ذلك الحكم بعد أن كان شاهداً له ، وهذه معارضة فيها مناقضة ؛ لأن المطلوب هو الحكم ، فالوصف الذي يشهد بإثباته من وجه وينفيه من وجه آخر يكون متناقضاً في نفسه ، بمنزلة الشاهد الذي يشهد لأحد الخصمين على الآخر في حادثة ، ثم للخصم الآخر عليه في عين تلك الحادثة فإنه يتناقض كلامه ، بخلاف المعارضة بعلة أخرى فإنه لا يكون فيها معنى التناقض ، بل للاشتباه يتمذر العمل إلى أن يقين الرجحان لأحدهما على الآخر ، فأما ما يشهد لك على خصمك وبخصمك عليك في حادثة واحدة في وقت واحد بأنه يتحقق فيه التمازض مع التناقض . وبيان ذلك فيما علل به الشافعي في صوم رمضان بمطلق النية إنه صوم فرض فلا يتأدى إلا بتعيين النية كصوم القضاء . فإنما نقلب عليه فنقول : إنه صوم فرض فبعد ما تعين مرة لا يشترط لأدائه تعين بنية أخرى كصوم القضاء . وعلل في سنة التكرار في المسح بالرأس فإنه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه واليدين . فإننا نقلب عليه فنقول : ركن في الوضوء فبعد إكراهه بالزيادة على المفروض في محل الفريضة لا يسن تثليثه كالمفسولات ، وإقامة الفرض هنا يحصل بمسح الربع وبالاستيعاب يحصل الإكراه بالزيادة على الفريضة في محل الفريضة كما في المفسولات بالفصل ثلاثاً يحصل الإكراه بالزيادة على القدر المفروض وهو الاستيعاب في محل المفروض .

فإن قيل : هذا القلب إنما يتأدى بزيادة وصف ، وبهذه الزيادة يتبدل الوصف ويصير شيئاً آخر فيكون هذا معارضة لا قلباً . قلنا : نعم في هذا زيادة وصف ولكنها تفسير للحكم على وجه التقرير له لا على وجه التفسير ؛ فإننا نبين بهذه الزيادة أن صوم رمضان لما تعين مشروعاً في الزمان وغيره ليس بمشروع كان قياسه من القضاء ما بعد التعيين بالشروع فيه ، والاستيعاب في المسح بالرأس لما لم يكن ركناً كان قياسه من المفسولات بعد حصول الاستيعاب ما إذا حصل الإكراه في المفسولات بالزيادة بعد الاستيعاب ، فيكون تقريراً لذلك الوصف بهذا التفسير لا تفسيراً .

وتفسير العكس لغة وهو : رد الشيء على سننه ورائه ؛ مأخوذ من عكس المرآة ؛ فإن نورها يرد نور بصير الناظر فيما ورائه على سننه حتى يرى وجهه كأن له في المرآة وجهاً وعينا يبصر به . وكذلك عكس الماء نور الشمس ؛ فإنه يرد نورها حتى يقع على جدار بمقابلة الماء كأن في الماء شمساً .

ثم العكس في الملة على وجهين : أحدهما رد الحكم على سننه بما يكون قلباً لملته حتى يثبت به ضد ما كان ثابتاً بأصله ، نحو قولنا في الشروع في صوم النفل إن ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج ، وعكسه إن ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع كالوضوء ، فيكون العكس على هذا المعنى ضد الطرد ، وهذا لا يكون قادحاً في الملة أصلاً بل يصلح مرجحاً لهذا النوع من الملة على الملة التي تطرد ولا تتمكس على ما نبينه في بابيه .

والنوع الآخر ما يكون عكساً يوجب الحكم لا على سنن حكم الأصل ، بل على مخالفة حكم الأصل ، وذلك نحو ما يطل به الشافعي في أن الصوم عبادة لا يمضي في فاسدها فلا تصير لازمة بالشروع فيها كالوضوء ، وعكسه الحج^(١) فهذا التعليل له ، نظير التعليل الأول لنا ، ونحن إذا قلنا بأن ما يلتزم بالنذر من العبادة يلتزم بالشروع كالحج فهو يقول ينبغي أن يستوى حكم الشروع فيه بنية النفل وحكم الشروع فيه على ظن أنه عليه^(٢) كالحج ، فيكون في هذا العكس نوع كسر للملة حيث تمكن الخصم به من إثبات حكم هو مخالف للحكم الأول ولكنه ليس بقوى ؛ فإن الحكم الذي تملقه مجمل غير مفسر وما علقنا به من الحكم مفسر فالمفسر أولى من المجمل ، ثم هو تعلق به حكم التسوية والحكم المقصود شيء آخر يختلف فيه الفرع والأصل على سبيل التضاد ؛ فإن في الأصل يستويان حتى يجب القضاء فيهما ، وفي الفرع عنده يستويان حتى يسقط القضاء فيهما ، وإنما يستقيم هذا التعليل^(٣) إذا كان المقصود عبر التسوية ، ولأنه في هذا

(١) فإنه يمضي في فاسدها بالشروع - هامش الثمانية .

(٢) ومعنى إذا شرع مظنوننا أو بنية النفل - هامش الثمانية .

(٣) وهو الاستواء لأنه جاز أن يستويا في الثبوت أو السقوط - هامش الثمانية .

العكس ينص على حكم آخر سوى ما ذكرناه في التعميل ، فلا يكون إبطالا بطريق النظر وإنما يكون العكس دفماً لما فيه من الإبطال والناقضة ، فإذا عرى عن ذلك لم يكن دفماً ؛ ولأنه علل بحكم مجمل لا يتصل بالتنازع فيه إلا بكلام هو ابتداء وليس للسائل ذلك ، فظهر أن العكس سؤال ضعيف .

فصل في المعارضة

وقد بينا تفسير المعارضة فيما مضى ، وهذا الفصل لبيان أقسامها ، وتمييز الفاسد من الصحيح منها . فنقول :

المعارضة نوعان : نوع في علة الأصل ، ونوع في حكم الفرع . فالذى في حكم الفرع على خمسة أوجه : معارضة بالتنصيص على خلاف حكم العلة في ذلك المحل بعينه ، ومعارضة بتغيير هو تفسير لذلك الحكم على وجه التقرير له ، ومعارضة بتغيير فيه إخلال بموضع الخلاف ، ومعارضة فيها نقى ما لم يثبت الملل أو إثبات ما لم ينفع الملل ولكنه يتصل بموضع التعليل ، ومعارضة بإثبات حكم في غير المحل الذى أثبت الملل الحكم فيه بعلة . والذى في علة الأصل أنواع ثلاثة : معارضة بذكر علة في الأصل لا تتمدى إلى فرع ، ومعارضة بذكر علة تتمدى إلى فرع الحكم فيه متفق عليه ، ومعارضة بعلة تتمدى إلى فرع الحكم فيه مختلف فيه .

وبيان الوجه الأول من الأوجه الخمسة في تكرار المسح بالرأس ؛ فإن الخصم يقول : ركن في الوضوء فيسن تثلثه كالفسول ، ونحن نعارضه بقولنا : مسح في الطهارة فلا يسن تثلثه كالمسح بالخف . فهذه معارضة صحيحة لما فيها من التنصيص على خلاف حكم علة في ذلك المحل بعينه .

وبيان الوجه الثانى في هذا الموضع أيضاً ؛ فإننا نقول : ركن في الوضوء فيعد صفة الإكمال بالزيادة على القدر المفروض في محل الفريضة لا يسن تثلثه كما في الفسولات . فهذه معارضة بتغيير هو تفسير للحكم في تقريره .

وهذان وجهان صحيحان في المعارضة المحوجة إلى الترجيح ؛ لأن عند صحة المعارضة يصار إلى الترجيح .

وبيان الوجه الثالث : فيما يملل به في غير الأب والجد هل تثبت لهم ولاية التزويج على الصغيرة ؟ فنقول إنها صغيرة فتثبت عليها ولاية التزويج كالتى لها أب ، وهم يمارضون ويقولون : هذه صغيرة فلا تثبت عليها ولاية التزويج للأخ كالتى لها أب ، فتكون هذه معارضة بتغيير فيه إخلال بموضع النزاع ؛ لأن موضع النزاع ثبوت ولاية التزويج على اليتيمة لا تمييز أولى الزوج لها ، وهو في معارضته علل لنفى الولاية بشخص بيمينه ، ولكنه يقول : إن موضع النزاع إثبات الولاية للأقارب سوى الأب والجد على الصغيرة وأقربهم الأخ ، فنحن بهذه المعارضة ننفي ولاية الأخ عنها ، ثم ولاية من وراء الأخ منتفية عنها بالأخ ، فن هذا الوجه يظهر معنى الصحة في هذه المعارضة وإن لم يكن قوياً .

وبيان الوجه الرابع فيما ذكرنا في النوع الثاني من العكس ، وذلك فيما يعلل به في مسألة الكافر يشتري عبداً مسلماً إنه مال يملك الكافر يبعه فيملك ثراه كالعبد الكافر ، فيقولون : وجب أن يستوى حكم ثراه ابتداءً وحكم استدامة الملك فيه كالعبد الكافر . فنقول : في هذه المعارضة إثبات ما لم ينفه بالتعليل وهو التسوية بين أصل الشراء وبين استدامة الملك به فلا تكون متصلة بموضع النزاع إلا بعد البناء بإثبات التسوية بين الاستدامة وابتداء الشراء ، وليس للسائل هذا البناء ، فلم تكن هذه المعارضة صحيحة بطريق النظر وإن كان يظهر فيها معنى الصحة عند إثبات التسوية بينهما .

وبيان الوجه الخامس فيما يقوله أبو حنيفة رضى الله عنه في المرأة إذا نعى إليها زوجها فاعتدت وتزوجت بزوج آخر وولدت منه أولاداً ثم جاء الزوج الأول حياً ؛ فإن نسب الأولاد يثبت من الأول ؛ لأنه صاحب فراش صحيح عليها وثبوت النسب باعتبار الفراش ، وهما يمارضان بأن الثاني صاحب فراش . حاضر ومع صفة الفساد يثبت النسب من صاحب الفراش

الحاضر ، كما لو تزوج امرأة بغير شهود ودخل بها ؛ فهذه معارضة بإثبات حكم في غير المحل الذي وقع التعليل إذ الفاسد غير الصحيح والكلام في أن النسب بعد ما صار مستحقاً بثبوته^(١) لشخص هل هو يجوز أن يثبت لغيره باعتبار فراشه فإن الأول بفراشه السابق يصير مستحقاً نسب أولادها ما بقي فراشها ، فيقع الكلام بعد هذا في الترجيح ؛ أن أصل الفراش للثاني باعتبار كونه حاضراً وكونه صاحب الماء هل يترجح على الفراش الصحيح الذي للفأب حتى ينتسخ به حكم الاستحقاق الثابت بفراشه أم لا ؟ وأبو حنيفة يقول : هذا^(٢) لا يكون صالحاً للترجيح ؛ لأن الشيء لا ينسخه إلا ما هو مثله أو فوقه ، والفاسد من الفراش مع هذه القرائن لا يكون مثلاً للصحيح فلا ينسخ به حكم الاستحقاق الثابت بالصحيح ، وبعد ما صار النسب مستحقاً لزيد لا يمكن إثباته لعمرو بوجه ما ، والنكاح بغير شهود ليس من هذا المحل في شيء ؛ فعرّفنا أنه معارضة في غير محل الحكم . فأما وجوه المعارضة في علة الأصل فهي فاسدة كلها لما بينا أن ذكر علة أخرى في الأصل لا يبقى تمليله بما ذكره المثل ؛ لجواز أن يكون في الأصل وصفان فيتمدى الحكم بأحد الوصفين إلى الفروع دون الآخر ؛ ثم إن كان الوصف الذي يذكره المعارض لا يتمدى إلى فرع فهو فاسد ، لما بينا أن حكم التعليل التمديدية فما لا يفيد حكمه أصلاً يكون فاسداً من التعليل ، فإن كان يتمدى إلى فرع فلا اتصال له بموضع النزاع إلا من حيث إنه تنعدم تلك الملة في هذا الموضع ، وقد بينا أن عدم الملة لا يوجب عدم الحكم ؛ فعرّفنا أنه لا اتصال لتلك الملة بموضع النزاع في النقي ولا في الإثبات ، وكذلك إن كانت تتمدى إلى فرع مختلف فيه فالتمدية إلى فرع مجمع عليه تكون أقوى من التمدية إلى فرع مختلف فيه ، ولما تبين فساد تلك^(٣) تبين فساد هذا بطريق الأولى^(٤) .

(١) وفي الثمانية والهندية : ثبوته .

(٢) أي كونه حاضراً أو كونه صاحب ماء - هامش الثمانية .

(٣) وفي النسخين : ذلك .

(٤) كذا في الأصول الثلاثة والأولى بالطريق الأولى .

ومن الناس من يزعم أن هذه معارضة حسنة فيها معنى المانعة ؛ لأن بالإجماع علة الحكم أحد الوصفين لا كلاهما فإذا ظهرت صحة علة السائل بظهور حكمها وهو التمدية يتبين فساد العلة الأخرى . بيانه : أنا نقول في تعليل الحنطة إنه باع مكيلا بمكييل من جنسه متفاضلا ثم تعدى الحكم بها إلى الحص وغيره . والخصم يمرض فيقول : باع مطموما بمطموم من جنسه متفاضلا لتعدى الحكم به إلى الطمومات التي هي غير مقدرة كالتفاح ونحوها وقد ثبت باتفاق الخصمين أن علة الحكم أحدهما فإذا ثبت صحة ما ادعاه أحدهما علة انتفى الآخر بالإجماع ، فكأت في هذه المارضة ممانعة من هذا الوجه . ولكننا نقول : لا تنافي بين الملتين ذاتا لجواز أن يملق الحكم بكل واحد منهما ، فمن أنكر صحة ما ادعاه خصمه من العلة لا يفسد ذلك بمجرد تصحيح علة بل بذكر معنى مفسد في علة خصمه ، كما أنه لا يثبت وجه صحة علة يفسد علة خصمه بل بمعنى هو دليل الصحة في علة ؛ فعرفنا أن هذه المارضة فاسدة أيضاً . ثم السبيل في كل كلام يذكره أهل الطرد على سبيل المفارقة إذا كان قبيهاً أن يذكره على وجه المانعة فيكون ذلك فقها صحيحاً من السائل على حد الإنكار لا بد من قبوله منه . وبيان ذلك أن الخصم يقول في عتق الرهن إن هذا تصرف من الراعي مبطل لحق الرهن عن المرهون فلا يتفد بغير رضاه كالبيع ، والفرق لنا بين هذا وبين البيع أن ذلك يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانمقاده على وجه يتمكن الرهن من فسخه ، والعتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه ، وهو بهذا التعليل يلغى أصل العتق ولا نسلم له هذا الحكم في الأصل ، ثم من شرط صحة العلة أن لا يكون مغيراً حكم الأصل ، فإن كان هو بالتعليل يغير حكم الأصل فيجمل الحكم فيه الإناء دون الانمقاد على وجه التوقف منضمنا من التعليل لأنه ينعدم به شرط صحة التعليل ، وإن أثبت به حكم الأصل وهو امتناع اللزوم بعد الانمقاد في محله لمراعاة حق الرهن فهذا لا تصور له فيما لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه ، وكذلك^(١) إن رده على إعتاق المريض فإن ذلك عندنا ليس يلغو ،

(١) وفي الأحذية : وذلك .

فإن كان يملل لإلناء المتق من الراهن فهذا تعليل يتغير به حكم الأصل وذلك غير صحيح عندنا فتمنمه بهذا الطريق ، وعلى الوجه الذى هو حكم الأصل وهو تأخير تنفيذ الوصية عن قضاء الدين لا يمكنه إثباته بهذا التعليل فى الفرع فكانت المانعة صحيحة بهذا الطريق . وكذلك تعليل الخصم فى قتل العمد بأنه قتل آدمى مضمون فيكون موجياً للمال كالمخطأ ؛ فإن الفرق بين الفرع والأصل لأهل الطرد أن فى المخطأ لا يمكن إيجاب مثل التلف من جنسه وهنا المثل من جنسه واجب ، والأولى أن يقول فى الأصل المال إنما يجب^(١) حلقاً عما هو الأصل لغوات الأصل ، وهو بهذا التعليل يوجب المال فى الفرع أصلاً فيكون فى هذا التعليل يمرض بحكم الأصل بالتغيير ، وشرط صحة التعليل أن لا يكون متعرضاً لحكم الأصل ، فتمنمه من التعليل بهذا الطريق حتى يكون كلاماً من السائل على حد الإنكار صحيحاً .

فصل فى وجوه دفع المناقضة

قد ذكرنا أن المناقضة لا ترد على الملل المؤثرة ؛ لأن دليل الصحة فيها بالتأثير الثابت بالإجماع ، والنقض لا يرد على الإجماع وإنما يرد النقض على الملل الطردية ؛ لأن دليل صحتها الاطراد وبالمناقضة بنعدم الاطراد ، ثم تقع الحاجة إلى معرفة وجه دفع النقض صورة أو سؤالاً معتبراً عن الملل . والحاصل فيه . أن المجيب متى وفق بين ما ذكر من العلة وبين ما يورد نقضاً عليها بتوفيق بين فإنه يندفع النقض عنه ، وإذا لم يمكنه التوفيق بينهما يلزمه سؤال النقض ، بمنزلة التناقض الذى يقع فى مجلس القاضى من الدعوى والشهادة وبين شهادة الشهود ، فإن ذلك ينتفى بتوفيق صحيح بين

ثم وجوه الدفع أربعة : دفع بمعنى الوصف الذى جعله علة بما هو ثابت بصيغته ظاهراً ، ودفع بمعنى الوصف الذى هو ثابت بدلالته وهى التى صارت بها حجة وهو التأثير الذى قلنا ، ودفع بالحكم الذى هو المقصود ، ودفع بالفرض المطلوب بالتعليل .

(١) وفى الصئانية والهندية : وجب

فبيان الوجه الأول في تكرار المسح بالرأس فإننا نقول : مسح فلا يسن تثلثه كالمسح بالخف ، فيورد عليه الاستنجاء بالأحجار نقضاً ، فندفعه بمعنى الوصف الثابت بصيغته ظاهراً ، وهو قولنا : مسح ، فإن في الاستنجاء بالأحجار لا ممتبر بالمسح بل الممتبر بإزالة النجاسة حتى لو تصور خروج الحدث من غير أن يتلوث شيء منه من ظاهر البدن لا يجب المسح ؛ والدليل عليه أن الاستطابة بالماء بعد إزالة عين النجاسة بالحجر فيه أفضل ، ومعلوم أن في الغضو الممسوح لا يكون الغسل بعد المسح أفضل . وكذلك إذا قلنا في الخارج من غير السبيلين إنه حدث لأنه خارج نجس يورد عليه ما إذا لم يسلم عن رأس الجرح ، ودفع هذا النقض بمعنى الوصف ظاهراً وهو قولنا : خارج ، فالجرح يسلم فهو ظاهر لتقشير الجلد عنه وليس بخارج إنما الخارج ما يفارق مكانه وتحت كل موضع من الجلد بلة وفي كل عرق دم ، فإذا تقشر الجلد عن موضع ظهر ماتحته فلا يكون خارجاً كمن يكون في البيت إذا رفع البنيان الذي كان هو مستترا به يكون ظاهراً ولا يكون خارجاً ، وإنما يسمى خارجاً من البيت إذا فارق مكانه ، ولهذا لا يجب تطهير ذلك الموضع ؛ لأنه ما لم يصير خارجاً من مكانه لا يمطى له حكم النجاسة .

وبيان الوجه الثاني في هذين الفصلين أيضاً ؛ فإن تأثير قولنا مسح أنه طهارة حكومية غير معقولة المعنى وهي مبنية على التخفيف ؛ ألا ترى أنه لا تأثير للمسح في إثبات صفة الطهارة بعد تنجس المحل حقيقة ، وأنه يتأدى ببعض المحل للتخفيف ، فلا يرد عليه الاستنجاء ؛ لأن اليأرب هناك إزالة عين النجاسة ولهذا لا يتم باستعمال الحجر في بعض المحل دون البعض ، فباعتبار الاستيعاب فيه والقصد إلى تطهير المحل بإزالة حقيقة النجاسة عنه يشبه الاستنجاء الغسل في الأعضاء المنسولة دون المسح له . وكذلك قولنا الخارج النجس كان حجة بالتأثير لها وهو وجوب التطهير في ذلك الموضع ؛ فإن بالإجماع غسل ذلك الموضع للتطهير واجب ووجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يحتمل التجزى ، فيندفع ما إذا لم تسلم النجاسة لأنه لم يجب

هناك تطهير ذلك الموضع بالنسل . فمرفنا أنه انعدم الحكم لانعدام العلة ، وهذا يكون مرجحاً للعلة فكيف يكون نقضاً؟! وستقرر هذا في بيان ترجيح العلة التي تنعكس على العلة التي لا تنعكس .

وبيان الوجه الثالث فيما يملل به في النذر بصوم يوم النحر أنه يوم فيصح إضافة النذر إليه كسائر الأيام ، فيورد عليه يوم الحيض نقضاً ، ووجه الدفع بالحكم الذي هو المقصود بالتعليل وهو صحة إضافة النذر بالصوم إليه وذلك اليوم يصح إضافة النذر بالصوم إليه ؛ فإنها لو قالت : لله على أن أصوم غداً ، يصح نذرها وإن حاضت من الغد ، وإنما فسد نذرها بالإضافة إلى الحيض لا إلى اليوم . وكذلك يملل في التكفير بالمكاتب ، فنقول : عقد الكتابة يحتمل الفسخ فلا يخرج الرقبة من جواز التكفير بعقدها كالبيع والإجارة ، فيورد عليه نقضاً ما إذا أدى بمض بدل الكتابة ، وطريق الدفع بالحكم وهو أن هذا العقد لا يخرج الرقبة من أن تكون محلاً للتكفير بها ، وهنا العقد لا يخرج الرقبة من ذلك ، ولكن معنى المعاوضة هو الذي يمنع صحة التكفير بذلك التحرير ، وبمض أهل النظر يعبرون عن هذا النوع من الدفع بأن التعليل للجملة فلا يرد عليه الأفراد نقضاً ، وبقهه ما ذكرنا .

وبيان الوجه الرابع من الدفع فيما عللنا به الخارج من غير السبيلين ؛ فإنه خارج نجس فيكون حدثاً كالخارج من السبيلين ، فيورد عليه دم الاستحاضة مع بقاء الوقت نقضاً . وللدفع فيه وجهان : أحدهما أن ذلك حدث عندنا ولكن يتأخر حكمه إلى ما بعد خروج الوقت ولهذا تلزمها الطهارة بمد خروج الوقت وإن لم يكن خروج الوقت حدثاً ، والحكم تارة يتصل بالسبب وتارة يتأخر عنه ، فهذا الدفع من جملة الوجه الثالث ببيان أنه حدث بالجملة .

والثاني أن المقصود بهذا التعليل التسوية بين الفرع والأصل وقد سوينا ؛ فإن الخارج المتاد من السبيل إذا كان دائماً يكون حدثاً موجباً للطهارة بمد خروج الوقت لا في الوقت ، فكذلك الذي هو غير المتاد والذي هو خارج من غير سبيل . وكذا إذا عللنا في أن السنة في التأمين الإخفاء بقولنا إنه ذكر لا يدخل عليه الأذان ولا التكبيرات التي يجهر بها الإمام ؛ لأن الغرض التسوية بين التأمين

وبين سائر الأذكار في أن الأصل هو الإخفاء وذلك ثابت إلا إن جهر الإمام بالتكبيرات لأنها ذكر بل لإعلام من خلفه بالانتقال من ركن إلى ركن ، والجهر بالأذان والإقامة كذلك أيضاً ، ولهذا لا يجهر المعتدى بالتكبيرات ولا يجهر المنفرد بالتكبيرات ولا بالأذان والإقامة ، فيدفع النقص ببيان الغرض المطلوب بالتعليل وهو التسوية بين هذا الذكر وبين سائر أذكار الصلاة .
وبعض أهل النظر يعبرون عن هذا فيقولون : مقصودنا بهذا التعليل التسوية بين الفرع والأصل وقد سويتنا بينهما في موضع النقص كما سويتنا في موضع التعليل ، فيتبين به وجه التوفيق بطريق يندفع به التناقض ، والله أعلم .

باب الترجيح

قال رضى الله عنه : الكلام في هذا الباب في فصول : أحدها في معنى الترجيح لغة وشريعة ، والثاني في بيان ما يقع به الترجيح ، والثالث في بيان المخلص من تعارض يقع في الترجيح ، والرابع في بيان ما هو فاسد من وجوه الترجيح .

فأما الأول ففقول : تفسير الترجيح لغة إظهار فضل في أحد جانبي المادة وصفاً لا أصلاً ، فيكون عبارة عن مماثلة يتحقق بها التعارض ، ثم يظهر في أحد الجانبين زيادة على وجه لا تقوم تلك الزيادة بنفسها فيما تحصل به المعارضة أو تثبت به المائلة بين الشئيين ، ومنه الرجحان في الوزن فإنه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المادة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا تقوم بها المائلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفرداً عن المزيد عليه مقصوداً بنفسه في المادة نحو الحبة في المشرة ، وهذا لأن ضد الترجيح التطفيف ، وإنما يكون التطفيف بنقصان يظهر في الوزن أو الكيل بعد وجود المعارضة بالطريق الذى تثبت به المائلة على وجه لا تنعدم به المعارضة ، فكذلك الرجحان يكون بزيادة وصف على وجه لا تقوم به المائلة ولا ينعدم بظهوره أصل المعارضة ؛ ولهذا لا تسمى زيادة درهم على المشرة في أحد

الحائنين رجحاناً ، لأن المائلة تقوم به أصلاً ، وتسمى زيادة الهبة ونحوها رجحاناً لأن المائلة لا تقوم بها عادة . وكذلك في الشريعة هو عبارة عن زيادة تكون وصفاً لا أصلاً ؛ فإن النبي عليه الصلاة والسلام قال للوازن : « زن وأرجح فإننا معشر الأنبياء هكذا زن » ولهذا لا يثبت حكم الهبة في مقدار الرجحان ؛ لأنه زيادة تقوم وصفاً لا مقصوداً بسببه ، بخلاف زيادة الدرهم على العشرة ؛ فإنه يثبت فيه حكم الهبة حتى لو لم يكن متميزاً كان الحكم فيه كالحكم في هبة الشاع لأنه مما تقوم به المائلة فإنه يكون مقصوداً بالوزن فلا بد من أن يجعل مقصوداً في التملك بسببه وليس ذلك إلا الهبة ، فإن قضاء العشرة يكون بمثلها عشرة ، فيتبين أن بالرجحان لا ينعدم أصل المائلة لأنه زيادة وصف بمنزلة زيادة وصف الجودة ، وما يكون مقصوداً بالوزن تنعدم به المائلة ولا يكون ذلك من الرجحان في شيء . وعلى هذا قلنا في الملل في الأحكام : إن ما يصلح علة للحكم ابتداء لا يصلح للترجيح به وإنما يكون الترجيح بما لا يصلح علة موجبة للحكم . وبيان ذلك في الشهادات ؛ فإن أحد المدعين لو أقام شاهدين وأقام الآخر أربعة من الشهود لم يترجح الذي شهد له أربعة لأن زيادة الشاهدين في حقه علة تامة للحكم فلا يصلح مرجحاً للحجة في جانبه ، وكذلك زيادة شاهد واحد لأحد المدعين ؛ لأنه من جنس ما تقوم به الحجة أصلاً فلا يقع الترجيح به أصلاً وإنما يقع الترجيح بما يقوى ركن الحجة أو يقوى معنى الصدق في الشهادة وذلك في أن تتعارض شهادة المستور مع شهادة المدل بأن أقام أحد المدعين مستورين والآخر عدلين ، فإنه يترجح الذي شهد به المدلان بظهور ما يؤكد معنى الصدق في شهادة شهوده . وكذلك في النسب أو النكاح لو ترجح حجة أحد الخصمين باتصال القضاء بها ؛ لأن ذلك مما يؤكد ركن الحجة ؛ فإن بقضاء القاضى يتم معنى الحجة في الشهادة ويتمين جانب الصدق . وعلى هذا قلنا في الملتين إذا تعارضتا لا ترجح إحداها بانضمام علة أخرى إليها ، وإنما تترجح بقوة الأثر فيها ، فبه يتأكد ما هو الركن في صحة الملة . وكذلك الخبران إذا تعارضتا لا يترجح أحدهما على الآخر بخبر آخر بل بما به يتأكد معنى الحجة

فيه وهو الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يرجح المشهور بكثرة رواته على الشاذ لظهور زيادة القوة فيه من حيث الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبترجح بفقته الراوى وحسن ضبطه وإتقانه ؛ لأنه يتقوى به معنى الاتصال برسول الله على الوجه الذى وصل إلينا بالنقل . وكذلك الآيتان إذا وقعت المارضة بينهما لا تترجح إحداهما بآية أخرى بل تترجح بقوة فى معنى الحججة وهو أنه نص مفسر والآخر مؤول وكذلك لا يترجح أحد الخبرين بالقياس . فمرفنا أن ما يقع به الترجيح هو ما لا يصلح علة للحكم ابتداء ، بل ما يكون مقوياً لما به صارت العلة موجبة للحكم . وعلى هذا قلنا لو أن رجلاً جرح رجلاً جراحة وجرحه آخر عشر جراحات فأت من ذلك فإن الدية عليهما نصفان ؛ لأن كل جراحة علة تامة ولا يترجح أحدهما بزيادة عدد فى العلة فى جانبه حتى يصير القتل مضافاً إليه دون صاحبه بل يصير مضافاً إلى فملهما على وجه التساوى . ولو قطع أحدهما يده ثم جز الآخر رقبته فالقاتل هو الذى جز رقبته دون الآخر لزيادة قوة فيما هو علة القتل من فعله وهو أنه لا يتوهم بقاؤه حياً بمد فعله بخلاف فعل الآخر . وعلى هذا الأصل رجحنا سبب استحقاق الشفعة للشريك فى نفس المبيع على السبب فى حق الشريك فى حقوق المبيع ، ثم رجحنا الشريك فى حقوق المبيع على الجار لزيادة وكادة فى الاتصال الذى ثبت بالجوار ؛ فإن اتصال الملكين فى حق الشريك فى نفس المبيع فى كل جزء فى حق الشريك فى حقوق المبيع الاتصال فيما هو بيع من المبيع ، وفى حق الجار لا اتصال من حيث الاختلاط فيما هو مقصود ولا فيما هو تبع وإنما الاتصال من حيث المجاورة بين الملكين مع تميز أحدهما من الآخر ، ثم من كان جواره من ثلاث جوانب لا يترجح على من كان جواره من جانب واحد ؛ لأن الموجود فى جانبه زيادة العلة من حيث المدد فلا يثبت به الترجيح . وعلى هذا قلنا : صاحب القليل يساوى صاحب الكثير فى استحقاق الشقص المبيع بالشفعة ؛ لأن الشركة بكل جزء علة تامة لاستحقاق جميع الشقص المبيع بالشفعة ، وإنما وجد فى جانب صاحب الكثير كثرة العلة وبه لا يقع الترجيح . وهكذا يقول الشافعى فى اعتبار أصل الترجيح ؛ فإنه لا يرجح

صاحب الكثير هنا حتى يكون لصاحب القليل حق الزاجحة معه في الأخذ بالشفعة إلا أنه يجمل الشفعة من جملة مرافق الملك فتكون مقسومة بين الشفعا على قدر الملك ، كالولد والريح والثمار من الأشجار المشتركة ، أو يجمل هذا بمنزلة ملك المبيع فيجعله مقسوماً على مقدار ما يلتزم كل واحد من المشتريين من بدله وهو الثمن ، حتى إذا باع عبداً بثلاثة آلاف درهم من رجلين على أن يكون على أحدهما ألف درهم وعلى الآخر بعينه ألفا درهم فإن الملك بينهما في المبيع يكون أثلاثاً على قدر الملك . وهذا غلط منه لأنه جمل الحكم مقسوماً على قدر العلة ، أو بنى العلة على الحكم ، وذلك غير مستقيم . وعلى هذا اتفقت الصحابة في امرأة ماتت عن ابني عم أحدهما زوجها فإن للزوج النصف والباقي بينهما بالمصوبة ولا يترجح الزوج بسبب الزوجية لأن ذلك علة أخرى لاستحقاق الميراث سوى ما يستحق به المصوبة فلا يترجح علته بعله أخرى ولكن يعتبر كل واحد من السبيين في حق من اجتمع في حقه السبيان بمنزلة ما لو وجد كل واحد منهما في شخص آخر . وكذلك قال أكثر الصحابة في ابني عم أحدهما أخ لأم إنه لا يترجح بالأخوة لأم على الآخر ولكن له السدس بالفرضية والباقي بينهما نصفان بالمصوبة . وقال ابن مسعود رضى الله عنه : يترجح ابن العم الذي هو أخ لأم لأن السكل قرابة تقتوى إحدى الجهتين بالجهة الأخرى بمنزلة أخوين أحدهما لأب وأم والآخر لأب . وأخذنا بقول أكثر الصحابة ؛ لأن المصوبة المستحقة بكونه ابن عم مخالف للمستحق بالأخوة ؛ ولهذا يكون استحقاق ابن العم المصوبة بمد استحقاق الأخ بدرجات ، والترجيح بقرابة الأم في استحقاق المصوبة إنما يكون عند اتحاد جهة المصوبة والاستواء في المنزلة كما في حق الأخون فحينئذ يقع الترجيح بقرابة الأم لأنه لا يستحق بها المصوبة ابتداءً فيجوز أن تقتوى بها علة المصوبة في جانب الأخ لأب وأم إذ الترجيح يكون بمد المعارضة والمساراة ، فأما قرابة الأخوة فهي ليست من جنس قرابة ابن العم حتى تقتوى بها المصوبة الثابتة لابن العم الذي هو أخ لأم بل يكون هذا السبب بمنزلة الزوجية فتعتبر حال اجتماعهما في شخص واحد بحال انفراد كل واحد من السبيين في شخص آخر . وكثير من المسائل تخرج على ما ذكرنا من الأصل في هذا الفصل إذا تأملت .

فصل

وما ينهى إليه ما يقع به الترجيح في الحاصل أربعة : أحدها قوة الأثر ،
والثاني قوة الثبات على الحكم المشهود به ، والثالث كثرة الأصول ، والرابع
عدم الحكم عند عدم العلة .

أما الوجه الأول فلأن المعنى الذي به صار الوصف حجة الأثر ، فهما
كان الأثر أقوى كان الاحتجاج به أولى لصفة الوكادة فيما به صار حجة . فذلك
نحو دليل الاستحسان مع القياس ، ونحو الأخبار إذا تمارضت ؛ فإن الخبر
لما كان حجة لمعنى الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم فما يزيد معنى
الاتصال وكادة من الأشهرار وفقه الراوى وحسن ضبطه وإتقانه كان
الاحتجاج به أولى .

فإن قيل : أليس أن الشهادات متى تمارضت لم يترجح بعضها بقوة
عدالة بمض الشاهد وهي إنما صارت حجة باعتبار العدالة ثم بمد ظهور عدالة
الفریقین لا يقع الترجيح بزيادة معنى العدالة ؟ قلنا : العدالة ليست بنى أنواع
متفاوتة حتى يظهر لبعضها قوة عند المقابلة بالبعض ، وهي عبارة عن التقوى
والازجار عن ارتكاب ما يمتد الحزمة فيه ، وذلك مما لا يمكن الوقوف فيه
على حد أن يرجح البعض بزيادة قوة عند الرجوع إلى حده ، بخلاف تأثير
العلة فإن قوة الأثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن إنكاره . وبيان هذا
في مسائل . منها أن الشافى علق في طول الحرمة أنه يمنع نكاح الأمة لأن
في هذا المقدم إرقاق جزء منه مع استغنائه عنه فلا يجوز كما لو كان تحته
حرمة ، وهذا الوصف بين الأثر ؛ فإن الإرقاق نظير القتل من وجه ؛ ألا ترى
أن الإمام في الأسارى يتخير بين القتل والاسترقاق ؟ فكما يحرم عليه قتل
ولده شرعاً يحرم عليه إرقاقه مع استغنائه عنه . وقلنا : هذا النكاح يجوز للعبد
المسلم ؛ فإن المولى إذا دفع إليه مالاً وأذن له في أن ينكح به ما شاء من حرمة
أو أمة جاز له أن ينكح الأمة ، فلما كان طول الحرمة لا يمنع نكاح الأمة
للعبد المسلم لا يمنع للحر لوجود الحرمة في الدنيا . وتأثير ما قلنا أن تأثير الرق

في تنصيف الحل الذي يترتب عليه عقد النكاح وحقبة التنصيف في أن يكون حكم العبد في النصف الباقي له وحكم الحر في جميع ذلك سواء ، فما يكون شرطاً في حق الحر يكون شرطاً في حق العبد كالثهود وخلو المرأة عن المدة ، وما لا يكون شرطاً في حق العبد لا يكون شرطاً في حق الحر كالخطبة ونسبية المهر لا يكون في حق العبد . ثم تظهر قوة التأثير لما قلنا في الرجوع إلى الأصول ؛ فإن الرق من أوصاف النقصان والحرية من أوصاف الكمال ، وهذا الحل كرامة يختص به البشر فكيف يجوز القول بأنه يتسع الحل بسبب الرق حتى يحل للعبد ما لا يحل للحر . ويزداد قوة بالنظر في أحوال البشر فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل أمته بزيادة اتساع في حله حتى جاز له نكاح نساء أو إلى ما لا يتناهى على حسب ما اختلفوا فيه . فحين بهذا تحقيق معنى الكرامة في زيادة الحل وظهر أنه لا يجوز القول بزيادة حل العبد على حل الحر . ويظهر ضمف أثر علته في الرجوع إلى الأصول ؛ فإن إرقاق الماء دون التضييع لا محالة ، ويحل له أن يضيع ماءه بالمزل عن الحرة بإذنها فلأن يجوز تعريض مابه الرق بنكاح الأمة كان أولى . ويزداد ضعفاً بالرجوع إلى أحوال البشر ؛ فإن من ملك نفسه على وجه يأمن أن يقع في الحرام يجوز له نكاح الأمة ولا يحل له قتل ولده إذا أمن جانبه بحال من الأحوال . وعلى هذا قلنا : للحر أن يتزوج أمة على أمة ؛ لأن ذلك جائز للعبد فيجوز للحر من الوجه الذي قررنا ، ولا يجوز للعبد أن ينكح أمة على حرة كما لا يجوز ذلك للحر ؛ لأن العبد في النصف الباقي له مثل الحر في الحكم . وعلل في حرمة نكاح الأمة الكتابية على المسلم بأنها أمة كافرة فلا يجوز نكاحها للمسلم كالمجوسية . وهذا بين الأثر من وجهين : أحدهما أن الرق مؤثر في حرمة النكاح حتى لا يجوز نكاح الأمة على الحرة ، والكفر كذلك ، فإذا اجتمع الوصفان في شخص تفلظ معنى الحرمة فيها فيلتحق بالكفر المتغلظ بدم الكتاب في المنع من النكاح . والثاني أن جواز نكاح الأمة بطريق الضرورة عند خشية العنت وهذه الضرورة ترتفع بحل الأمة المسلمة فلا حاجة إلى حل الأمة الكتابية للمسلم . والنكاح . وقلنا نحن : اليهودية

والنصرانية دين يجوز للمسلم نكاح الحرة من أهلها فيجوز نكاح الأمة كدين الإسلام . وتأثيره فيما بيننا أن الرق يؤثر^(١) في التنصيف من الجانبين فيما يقتضى على الحل ، إلا أن ما يكون متعدداً فالتنصيف يظهر في المدد كالطلاق والمدة - القسم ، والنكاح الذى يبتنى على الحل فى جانب الرجل متعدد ، فالتنصيف يظهر فى المدد ، وفى جانب المرأة غير متعدد فإنها لا تحمل لرجلين بحال ، ولكن من حيث الأحوال متعدد حال تقدم نكاحها على نكاح الحرة وحال التأخر وحال المقارنة ، فيظهر التنصيف باعتبار الأحوال ، وفى الحال الواحد يجتمع معنى الحل ومعنى الحرمة فيترجح معنى الحرمة بمنزلة الطلاق والمدة فإن طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان ، وفى الحقيقة هما حالتان : حالة الانفراد عن الحرة بالسبق وحالة الانضمام إلى الحرة بالمقارنة أو التأخر ، فتكون محلة فى إحدى الحالتين دون الأخرى . ثم تظهر قوة هذا الأثر بالتأمل فى الأصول ؛ فإن الحل تارة يثبت بالنكاح وتارة بملك اليمين ، ووجدنا أن الأمة الكتائية كالأمة المسلمة فى الحل بملك اليمين فكذلك فى الحل بالنكاح ، ولسنا نعلم أنه يتفظ كفر الكتائية برقها فى حكم النكاح ؛ فإنه لو كان كذلك لم يحل بملك اليمين كالمجوسية . ثم النقصان أو الخبث الثابت بكل واحد منهما من وجه سوى الوجه الآخر ، وإنما يظهر التغليب عند إمكان إثبات الاتحاد بينهما ومع اختلاف الجهة لا يتأتى ذلك . وقد بينا أن انضمام علة إلى علة لا يوجب قوة فى الحكم . ولا نعلم أن إباحة نكاح الأمة بطريق الضرورة لها بينا أن الرقيق فى النصف الباقى مساو للحر ، فكأن نكاح الحرة يكون أصلاً مشروعاً لا بطريق الضرورة فكذلك نكاح الأمة فى النصف الباقى لها ، ونعتبرها^(٢) بالمبدل أولى ؛ لأن معنى عدم الضرورة فى حق الأمة أظهر منه فى حق المبدل ؛ فإنها تستمتع بمولاها بملك اليمين ، والمبدل لا طريق له سوى النكاح . ثم لم يجعل بقاء ما بقى فى حق المبدل بمد التنصيف بالرق ثابتاً بطريق الضرورة

(١) وفى الثانية : مؤثر .

(٢) وفى اللسطين : ونصيره .

في حق الأمة أولى . وعلل الشافعي رحمه الله فيما إذا أسلم أحد الزوجين في دار الإسلام أو في دار الحرب ، فإن كان قبل الدخول يتمجّل الفرقة ، وإن كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء المدة ؛ فإن الحادث اختلاف الدين بين الزوجين فيوجب الفرقة عند عدم المدة كالردة ، وسوى بينهما في الجواب فقال : إذا ارتد أحدهما قبل الدخول يتمجّل الفرقة في الحال ، وبعد الدخول يتوقف على انقضاء ثلاث حيض . وبيان أثر هذا الوصف في ابتداء النكاح ؛ فإن مع اختلاف الدين عند إسلام المرأة وكفر الزوج لا يتممّد النكاح ابتداء ، كما أن عند ردة أحدهما لا يتممّد النكاح ابتداء ؛ فكذلك في حالة البقاء تستوى ردة أحدهما وإسلام أحدهما إذا كان على وجه يمنع ابتداء النكاح ، وفي الردة إنما يثبت هذا الحكم للاختلاف في الدين لا لمنافاة الردة النكاح فإنهما لو ارتدا معاً - نموذ بالله - لا تقع الفرقة بينهما ، وإنما انعدم الاختلاف في الدين هنا ، فأما الردة فتتحققة ، ومع تحقّق المنافي لا يتصور بقاء النكاح كالمحرمة بالرضاع والمصاهرة . وقلنا نحن : الإسلام سبب لمصمة الملك ، فلا يجوز أن يستحق به زوال الملك بحال ، وكفر الذي أصرّ منهما على الكفر كان موجوداً وصحّ معه النكاح ابتداء وبقاء ، فلا يجوز أن يكون سبباً للفرقة أيضاً . ولا يقال هذا الكفر إنما لم يكن سبباً للفرقة في حال كفر الآخر لا بعد إسلامه كما لا يكون سبباً لمنع من ابتداء النكاح في حال كفر الآخر لا بعد إسلامه ؛ لأن اعتبار البقاء بالابتداء في أصول الشرع ضعيف جداً ؛ فإن قيام المدة وعدم الشهود يمنع ابتداء النكاح ، ولا يمنع البقاء والاستغناء عن نكاح الأمة بنكاح الحرّة يمنع نكاحها ابتداء ولا يمنع البقاء ، إذا تزوج الحرّة بعد الأمة ، فإن ظهر أن واحداً من هذين السببين لا يصلح سبباً لاستحقاق الفرقة ولا بد من دفع ضرر الظلم المتعلق عنها ؛ لأن ما هو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع فائت شرعاً ، جعلنا السبب تفریق القاضى بعد عرض الإسلام على الذى يأبى منهما ، وهو قوى الأثر بالرجوع إلى الأصول ؛ فإن التفریق بالامان وبسبب الحب والمنة وبسبب الإيلاء يكون ثابتاً باعتبار هذا المعنى محالاً به على من كان فوات الإمساك بالمعروف من جهته

فهنا أيضاً يحال به على من كان قوات الإمساك بالمعروف بالإصرار على الكفر من جهته ، ولا يثبت إلا بقضاء القاضى . فأما الردة فهي غير موضوعة للفرقة بدليل صحتها حيث لا نكاح وبه فارق الطلاق ، وإذا لم يكن موضوعاً للفرقة عرفنا أن حصول الفرقة بها لكونها منافية للنكاح حكماً وذلك وصف مؤثر ؛ فإن النكاح يبتنى على الحل الذى هو كرامة ، وبعد الردة لا يبقى الحل ؛ لأن الردة سبب لإسقاط ما هو كرامة ، وإزالة الولاية والمالكية الثابتة بطريق الكرامة ، فجملة منافية للنكاح حكماً يكون قوى الأثر من هذا الوجه ، ومع وجود الناق لا يبقى النكاح سواء دخل بها أو لم يدخل . فأما إذا ارتداً معاً فحكم بقاء النكاح بينهما معلوم بإجماع الصحابة بخلاف القياس ، وقد بينا أن المدول به عن القياس بالنص أو بالإجماع لا يشتغل فيه بالتعليل ولا بإثبات الحكم فيه بعملة ، وقد بينا فساد اعتبار حالة البقاء بحالة الابتداء ، فلا يجوز أن يجعل امتناع صحة النكاح بينهما ابتداءً بعد الردة علة لمنع من بقاء النكاح ، وهذا لأن البقاء لا يستدعى دليلاً مبقياً وإنما يستدعى الفائدة فى الإبقاء ، وبعد ردتها نمود بالله يتوم منهما الرجوع إلى الإسلام وبه تظهر فائدة البقاء . فأما الثبوت ابتداءً يستدعى الحل فى الحل وذلك منعدم بعد الردة ، وعند ردة أحدهما لا يظهر فى الإبقاء فائدة مع ماها عليه من الاختلاف . وعلى هذا علل الشافعى رحمه الله فى عدد الطلاق فإنه^(١) معتبر بحال الزوج لأنه هو المالك للطلاق وعدد الملك معتبر بحال المالك كعدد النكاح ، وهذا بين الأثر ؛ لأن المالكية عبارة عن القدرة والتمكن من التصرف ، فإذا كان الزوج هو المتمكن من التصرف فى الطلاق بالإيقاع عرفنا أنه هو المالك له ، وإنما يتم الملك باعتبار كمال حال المالك بالحرية كما أن ملك التصرف بالإعتاق وغيره وإنما يتم بكمال حال المالك بالحرية وقلنا نحن : الطلاق تصرف بملك بالنكاح فيتقدر بقدر ملك النكاح وذلك يختلف باختلاف حال المرأة فى الرق^(٢) والحرية ؛ لأن الملك إنما يثبت فى الحل

(١) وفى النسختين : وأنه .

(٢) وفى الثمانية : بالرق .

باعتبار صفة الحل والحل ، الذي يبتنى عليه النكاح في حق الأمة على النصف منه في حق الحرة فبقدر ذلك يثبت الملك ثم بقدر الملك يتمكن المالك من الإبطال ، كما أن بقدر ملك اليمين يتمكن من إبطاله بالعتق ، حتى إنه إذا كان له عبد واحد يملك إعتاقاً واحداً ، فإن كان له عبدان يملك عتقين . ثم ظهر قوة الأثر لما قلنا بالرجوع إلى الأصل وهو أن ما يبتنى على ملك النكاح ويختص به فإنه يختلف باختلاف حالها ، وذلك نحو القسم في حال قيام النكاح والعدة وحق المراجعة باعتبارها بعد الطلاق ، فمرفنا أنه يتقدر ما يبتنى على ملك النكاح بقدر الملك الثابت بحسب ما يسع المحل له . وعلى هذا علل في تكرار المسح بأنه ركن في الوضوء فيسن فيه التكرار كالنسل . وقلنا نحن : إنه مسح فلا يسن فيه التكرار كالمسح بالخف ، ثم كان تأثير المسح في إسقاط التكرار أقوى من تأثير الركنية في سنة التكرار فيه ؛ فإن التكرار مشروع في المضمضة والاستنشاق وليس بركن ، وتأثير المسح في التخفيف فإن الاكتفاء بالمسح فيه مع إمكان النسل ما كان إلا للتخفيف ، وعند الرجوع إلى الأصول يظهر معنى التخفيف بترك التكرار بعد الإكمال مع ما فيه من دفع الضرر الذي يلحقه بإفساد عمامته بكثرة ما يصيب رأسه من البلة . وعلى هذا علل في اشتراط تعيين النية في الصوم بأنه صوم فرض ، وهو بين الأثر ؛ فإن اشتراط النية لمعنى التقرب وصفة الفرضية قرينة كالأصل . وقلنا نحن : صوم عين ، وتأثيره أن اشتراط النية ، في العبادة في الأصل للتمييز بين أنواعها بتعين نوع منها وهذا متمين شرعاً فلا معنى لاشتراط النية للتمييز ، ومعنى القرينة يتم بوجود أصل النية ، فباعتبار قوة الأثر من هذا الوجه يظهر الترجيح . وما يخرج على هذا من المسائل لا يحصى وفما ذكرنا كفاية لمن يحسن التأمل في نظائرها .

وأما الوجه الثاني وهو الترجيح بقوة ثبات الحكم المشهود به فلأن أصل ذلك إنما يكون عن نص أو إجماع وما يكون ثبوته بالنص أو الإجماع يكون ثابتاً متأكداً ، فإظهاره فيه زيادة القوة في الثبات عند المرض على الأصول يكون راجحاً باعتبار ما به صار حجة . وبيان ذلك في مسألة

مسح الرأس أيضاً ؛ فإن الوصف الذى عللنا به له زيادة قوة الثبات على الحكم المشهود به ؛ ألا ترى أن سائر أنواع المسح كالتميم والمسح على الخف والمسح على الجورب عند من يميزه والمسح على الجبائر يظهر الخفة فيها بترك اعتبار التكرار ، وليس للوصف الذى علل به قوة الثبات بهذه الصفة ؛ فإن فى الصلاة أركاناً كالقيام والقراءة والركوع والسجود ثم تمامها يكون بالإكمال لا بالتكرار ؛ فعرفنا أن الركنية ليس بوصف قوى ثابت فى إثبات سنة التكرار به . وكذلك فى الصوم ؛ فإن صفة المينة قوى ثابت فى إسقاط اشتراط نية التمين فيه حتى يتمدى إلى سائر العبادات ، كالزكاة إذا تصدق بالنصاب على الفقير وهو لا ينوى الزكاة ، والحج إذا أطلق النية ولم يعين حجة الإسلام ، والإيمان بالله تعالى . ويتمدى إلى غير العبادات نحو رد الودائع والنصوب ورد المبيع على البائع لفساد البيع . وصفة الفرضية ليس بقوى ثابت فى اشتراط نية التمين بعد ما صار متميناً فى الصوم ولا فى غير الصوم . وكذلك ما علل به علماءنا فى أن المنافع لا تضمن بالإتلاف لأن ضمان المتلفات مقدر بالمثل بالنص ، وباعتبار ما هو المقصود وهو الجبران ، وبين العين والمنفعة تفاوت فى السالية من الوجه الذى ذكرنا ، فلا يجوز أن يوجب على المتلف فوق ما أتلف فى صفة اللالية ، كما لا يوجب الجسد بإتلاف الردى . وقال الشافعى رحمه الله : المنافع تضمن بالمقد الجائر والفاقد بالدراهم فتضمن بالإتلاف كالأعيان ، ثم تأثيره تحقق الحاجة إلى التحرز عن إهدار حق المتلف عليه ؛ فإنه نظير تحقق الحاجة إلى ملك المنفعة بالموض بالمقد . ثم هو يزعم أن علته أقوى فى ثبات الحكم المشهود به عليه من وجهين : أحدهما أنه إذا لم يكن بد من الإضرار بأحدهما فإعادة جانب المظلوم وإلحاق الخسران بالظالم بإيجاب الزيادة عليه أولى من إهدار حق المظلوم . والثانى أن فى إيجاب الضمان إهدار حق الظالم فيما هو وصف محض وهو صفة البقاء ، وفى الأصل هما شيئان وهو كونهما منتفعاً به غير أن فى طرف الظالم فضل صفة وهو البقاء فهيدر صيانة الأصل [هدر^(١)] حق المظلوم .

(١) زيادة من الهندية .

وإذا قلنا : لا يجب الضمان كان فيه إهدار حق التلّف عليه في أصل المالية ، ولا شك أن الوصف دون الأصل . ونحن نقول : قوة ثبات الحكم فيما اعتبرناه ؛ لأن في إيجاب الزيادة معنى الجور ، ولا يجوز نسبة ذلك إلى الشرع بغير واسطة من العباد بحال من الأحوال ، وإذا لم نوجب الضمان فإنما لا نوجب لمعجزنا عن إيجاب المثل في موضع ثبت اشتراط المائلة فيه بالنص ، وبه فارق ضمان المقدّ؛ فإنه غير مبني على المائلة بأصل الوضع ، وكيف يكون مبنيًا على ذلك والمبتنى به الرجح والامتناع من الإقدام عند تحقق المعجز أصل مشروع لنا ؟ والثاني أن في إيجاب الزيادة إهدار حق التلّف في هذه الزيادة في الدنيا والآخرة . وإذا قلنا : لا يجب الضمان لا يهدر حق التلّف عليه أصلاً بل يتأخر إلى الآخرة وضرر التأخير دون ضرر الإهدار . ولا يدخل على هذا إتلاف ما لا مثل له من جنسه ؛ لأن الواجب هو مثل التلّف في المالية شرعاً إلا أنه آل الأمر إلى الاستيفاء وذلك يبتنى على الوسع . قلنا يتقدر بقدر الوسع ويسقط اعتبار أدنى تفاوت في القيمة ؛ لأنه لا يستطاع التحرز عن ذلك ولكن لا يتحقق في هذا معنى نسبة الجور إلى الشرع ، فالواجب شرعاً هو المثل لا غير ، وما اعتبر من ترجيح جانب المظلوم فهو ضئيف جداً ؛ لأن الظالم لا يظلم ولكن ينتصف منه مع قيام حقه في ملكه ، فلو لم نوجب الضمان لسقط حق المظلوم لا بفعل مضاف إلينا ، وعند إيجاب الضمان يسقط حق الظالم في الوصف بمعنى مضاف إلينا وهو أنا نلزمه أداء ذلك بطريق الحكم به عليه ، ومراعاة الوصف في الوجوب كمرعاة الأصل ؛ ألا ترى أن في القصاص الذي يبتنى على المساواة التفاوت في الوصف كالصحيحة مع الشلاء يمنع جريان القصاص ولا ينظر إلى ترجيح جانب المظلوم وإلى ترجيح جانب الأصل على الوصف ؛ فمرفنا أن قوة الثبات فيما قلنا . وعلى هذا قلنا : إن ملك النكاح لا يضمن بالإتلاف في الشهادة على الطلاق قبل الدخول ، وملك القصاص لا يضمن بالإتلاف في الشهادة على العفو ، وقد بينا فيما سبق أن وجوب الدية عند إتلاف النفس أو الأطراف على وجه لا يمكن إيجاب المثل فيه حكم ثابت بالنص بخلاف القياس وهو لصيانة المحل عن

الإهدار لا للمائلة على وجه الجبران ؛ لأن النفوس بأطرافها مصونة عن الابتذال وعن الإهدار .

وأما الوجه الثالث : وهو الترجيح بكثرة الأصول فلأن كثرة الأصول في المعنى الذى صار الوصف به حجة بمنزلة الاشتهار في المعنى الذى صار الخبر به حجة ، وهذا يظهر إذا تأملت فيما ذكرنا من المسائل وغيرها ، وما من نوع من هذه الأنواع الثلاثة إذا قررته في مسألة إلا وتبين به إمكان تقرير النوعين الآخرين فيه أيضاً .

وأما الوجه الرابع : وهو الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة فهو أضعف وجوه الترجيح ، لما بيننا أن العدم [لا يوجب شيئاً ، وأن العدم لا يكون متعلقاً بـ] ، ولكن انعدام الحكم عند انعدام العلة^(١) [يصلح أن يكون دليلاً على وكادة اتصال الحكم بالعلة ، فن هذا الوجه يصلح للترجيح . وبيانه في المسح بالرأس أيضاً ؛ فإن التمليل بأنه ركن لا يكون في القوة كالتمليل بأنه مسح ؛ لأن حكم ثبوت التكرار لا ينعدم بانعدام الركنية كما في المضمضة والاستنشاق ، وحكم سقوط التكرار ينعدم بانعدام وصف المسح كما في اغتسال الجنب والمائض ؛ فإنه يسن فيه صفة التكرار لأنه ليس بمسح . وكذلك في كل ما يعقل تطهيراً صفة التكرار فيه يكون مسنوناً ، وفيما لا يعقل تطهيراً لا يسن فيه صفة التكرار ، وقولنا مسح بنية عن ذلك . وكذلك قلنا في الأخ إذا ملك أخته إن بينهما قرابة محرمة للشكاح ، وينعدم حكم المتق بالملك عند انعدام هذا المعنى كما في بنى الأعمام ، وهو إذا قال شخصان يجوز لأحدهما أن يضع زكاة ماله في صاحبه فلا يمتق أحدهما على صاحبه إذا ملكه لانعدام هذا الحكم عند انعدام هذا المعنى ؛ فإن المسلم لا يجوز له أن يضع زكاة ماله في الكافر ، وذلك لا يدل على أنه يمتق أحدهما على صاحبه إذا ملكه . وكذلك قلنا في بيع الطعام بالطعام إنه لا يشترط قبضه في المجلس لأنه عين بيمين ، وينعدم هذا الحكم عند انعدام

(١) ما بين الميمين زيادة من الهنديه .

هذا الوصف؛ فإنه في باب الصرف يشترط قبض من الجانبين؛ لأن الأصل فيه التقود وهي لا تتمين في العقود فكان ديناً بدين، وفي السلم يشترط القبض في رأس المال؛ لأن المسلم فيه دين ورأس المال في الغالب تقدم فيكون ديناً بدين؛ ففرقنا أنه ينعدم الحكم عند انعدام العلة. وهو يعمل فيقول: مالان لو قوبل كل واحد منهما يجنسه يحرم التفاضل بينهما فيشترط التقابض في بيع أحدهما بالآخر كالذهب والفضة. ثم الحكم^(١) لا ينعدم عند انعدام هذا المعنى في السلم؛ فإنه يشترط قبض رأس المال في المجلس، وإن جمع المقدم هناك بدلين لا يحرم التفاضل إذا قوبل كل واحد منهما يجنسه. فهذا بيان الفصل الرابع.

فصل

وأما المخلص من التعارض في دليل الترجيح فطريق بيانه أن نقول: إن كل محدث موجود بصورته ومعناه الذي هو حقيقة له، ثم تقوم به أحوال تحدث عليه، فإذا قام دليل الترجيح لمعنى في ذات أحد المتعارضين وعارضه دليل الترجيح لمعنى في حال الآخر على مخالفة الأول فإنه يرجح المعنى الذي هو في الذات على المعنى الذي هو في الحال لوجهين: أحدهما أن الذات أسبق وجوداً من الحال، فبمد ما وقع الترجيح لمعنى فيه لا يتغير بما حدث من معنى في حال الآخر بعد ذلك، بمنزلة ما لو اتصل الحكم باجتهاد فتأيد به ثم لم ينسخ بما يحدث من اجتهاد آخر بعد ذلك، وإذا اتصل الحكم بشهادة المستورين بالنسب أو النكاح لرجل لم يتغير بعد ذلك بشهادة عدلين لآخر. والثاني أن الأحوال التي تحدث على الذات تقوم به فكان الذات بمنزلة الأصل وما يقوم به من الحال بمنزلة التبعية، والأصل لا يتغير بالتبعية على أى وجه كان. وبيان هذا فيما اتفقوا عليه أن ابن الأخ لأب وأم يكون مقدماً في المصوبة على العم؛ لأن المرجح فيه معنى في ذات

(١) تعرض السلم في شيء لو قوبل يجنسه لم يحرم التفاضل بينهما - هامش الثانية.

القرابة وهو الأخوة التي هي مقدمة على العمومة ، وفي الم المرجح هو زيادة القرب باعتبار الحال . وكذلك العممة لأم مع الخالة لأب وأم إذا اجتمعتا فلعممة الثلثان باعتبار أن المرجح في حقها هو معنى في ذات القرابة وهو الإدلاء بالأب ، وفي الأخرى معنى في حالها وهو اتصالها من الجانبين بأم الميت . ولو كانا أخوين أحدهما لأب وأم والآخر لأب فإنه يقدم في العصوبة الذي لأب وأم ؛ لأنها استويا في ذات القرابة فيصير إلى الترجيح باعتبار الحال وهو زيادة الاتصال لأحدهما . ولو كان ابن الأخ لأب معه ابن أخ لأب وأم فإن الأخ لأب يقدم في العصوبة باعتبار الحال لما استويا في ذات القرابة وهو الأخوة . وربما خفى على الشافعي هذا الحد في بعض المسائل فهو معذور لكونه خفيا ، ومن أصاب مركز الدليل فهو ماجور مشكور .

وبيانه في مسائل النصب فإن علماءنا أثبتوا الترجيح باعتبار الصناعة والخطاطة والطبخ والشبي ، وقالوا فيمن غصب ساحة وأدخلها في بناءه ينقطع حق المنسوب منه عن الساحة ؛ لأن الصنعة التي أحدثها الناصب فيها قائمة من كل وجه غير مضاف إلى صاحب المين ، وعين الساحة قائم من وجه مستهلك من وجه ؛ لأنه صار مضافاً إلى الحادث بمثل الناصب وهو البناء ، فرجعنا ما هو قائم من كل وجه باعتبار معنى في الذات وأسقطنا اعتبار معنى قوة الحال في الجانب الآخر وهو أنه أصل ، وفي الساحة إذا بنى عليها لما استويا في أن كل واحد منهما قائم من كل وجه ، فرجعنا باعتبار الحال حق صاحب الساحة على حق صاحب البناء [لأن قوام البناء^(١)] للحال بالساحة وقوام الساحة ليس بالبناء . وكذلك الثوب إذا قطعه وخاطه ، واللحم إذا طبخه أو شواه ؛ لأن الوصف الحادث بمثل الناصب قائم من كل وجه ، وما هو حق المنسوب منه قائم من وجه مستهلك من وجه باعتبار العمل المضاف إلى الناصب ، فيترجح ما هو قائم من كل وجه . وكذلك قلنا صوم رمضان يتأدى بالنية الموجودة في أكثر النهار لأن الإمساك

(١) ما بين الربيعين زيادة من النسخين .

في جميع النهار ركن واحد ، وشرط كونه صوماً شرعياً النية ليحصل بها الإخلاص ، فإذا ترجح جانب الوجود باقتران النية بأكثر هذا الركن قلنا يحصل به امتثال الأمر . فالشافعي يقول : يؤخذ في المبادات بالاحتياط ، فإذا اندمت النية في جزء من هذا الركن يترجح جانب المدم على جانب الوجود لأجل الاحتياط في أداء الفريضة ، فكان ما اعتبره معنى في الحال وهو أنه فرض يؤخذ فيه بالاحتياط ، وما اعتبرناه معنى في الذات والمرجح في الذات أولى بالاعتبار من المرجح في الحال . وقال أبو حنيفة : إذا كان لرجل مائتا درهم وخمس من الإبل الساعة فسبق حول الساعة فأدى عنها شاة ثم باعها بمائتي درهم فإنه لا يضم ثمنها إلى ما عنده ولكن ينمقد على الثمن حول جديد ، فلو استفاد مائتي درهم بهبة أو ميراث فإنه يضمها إلى أقرب المالكين في الحول ، وإن كان الاستفادة ربح أحد المالكين أو زيادة متولدة من عين أحد المالكين يضم ذلك إلى الأصل وإن كان أبعد في الحول لأن المرجح هنا معنى في الذات وهو كونه ثناء أحد المالكين فيسقط بمقابلته اعتبار الحال في المال الآخر وهو القرب في الحول ، وفي الأول لما استوى الحائبان فيما يرجع إلى الذات صرنا إلى الترجيح باعتبار الحال . والمسائل على هذا الأصل يكثر تمدادها ، والله أعلم .

فصل

وأما الفاسد من الترجيح فأنواع أربعة : أحدها ما بيننا من ترجيح قياس بقياس آخر ؛ لأن كل واحد منهما علة شرعية لثبوت الحكم بها فلا تكون إحداهما مرجحة للأخرى بمنزلة زيادة المدد في الشهود . وكذلك ترجيح أحد القياسين بالخبر فاسد ؛ لأن القياس متروك بالخبر فلا يكون حجة في مقابلته والمصير إلى الترجيح بعد وقوع التمازض باعتبار المائلة كما بينا . وكذلك ترجيح أحد الخبرين بنص الكتاب فاسد ؛ لأن الخبر لا يكون حجة في معارضة النص . والنوع الثاني الترجيح بكثرة الأشباه فإنه فاسد عندنا . وبيانه فيما يقوله الحنفي : إن الأخ يشبه الأب من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه نحو جريان القصاص من الطرفين ، وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه ،

وجواز وضع الزكاة لكل واحد منهما في صاحبه ، وحل حليلة كل واحد منهما لصاحبه وغير ذلك من الأحكام . قالوا : فيرجح باعتبار كثرة الأشباه ، وهو فاسد عندنا لأن الأصول شواهد ، وقد بينا أن الترجيح بزيادة عدد الشهود في الخصومات فاسد ، وفي الأحكام الترجيح بكثرة العلل فاسد ، فكذلك الترجيح بكثرة الأشباه .

والنوع الثالث الترجيح بعموم العلة ، وذلك نحو ما يقوله الخصم : إن تمليل حكم الربا في الأشياء الأربعة بالطعم أولى لأنه يعم القليل والكثير ، والتمليل بالقدر ينخص الكثير وما يكون أعم فهو أولى . وعندنا هذا فاسد ؛ لأن إثبات الحكم بالعلة فرع لإثبات الحكم بالنص ، وعندنا الترجيح في النصوص لا يقع بالعموم والخصوص ، وعنده الخاص يقضى على العام ، كيف يقول في العلل إن ما يكون أعم فهو مرجح على ما يكون أخص ، ثم معنى العموم والخصوص يبتنى على الصيغة وذلك إنما يكون في النصوص ، فأما العلل فالمعتبر فيها التأثير أو الإحالة على حسب ما اختلفا فيه ، ولا مدخل للعموم والخصوص في ذلك .

والنوع الرابع الترجيح بقلة الأوصاف ، وذلك نحو ما يقوله الخصم في أن ما جعلته علة في باب الربا وصف واحد وهو الطعم فأما الجنسية عندى شرط وأنتم تجعلون علة الربا ذات وصفين فتترجح علتي باعتبار قلة الأوصاف . وهذا فاسد عندنا لما بينا أن ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوت النص ، والنص الذي فيه بعض الإيجاز والاختصار لا يترجح على ما فيه بعض الإشباع في البيان فكذلك العلة بل أولى ؛ لأن ثبوت الحكم هناك بصيغة النص الذي يتحقق فيه الاختصار والإشباع ، وهنا باعتبار المعنى المؤثر ولا يتحقق فيه الإيجاز والإشباع .

باب وجوه الاعتراض على العلل الطردية

التي يجوز الاحتجاج بها

هذه الوجوه أربعة : القول بموجب العلة ، ثم المانعة ، ثم بيان فساد الوضع ، ثم النقص . فنقدم بيان القول بموجب العلة لأن المصير إلى المنازعة عند تعذر إمكان الموافقة ، وأما مع إمكان الموافقة وتحصيل التصود به فلا معنى للمصير إلى المنازعة . ثم تفسير القول بموجب العلة هو التزام ما رام المثل التزامه بتعليه . وبيان ذلك فيما علل به الشافعي رحمه الله في تكرار المسح بالرأس أنه ركن في الوضوء فيسن تثلثه كالفعل في المنسول ؛ لأننا نقول بموجب هذا . فنقول : يسن تثلثه وتريمه أيضاً ؛ لأن المفروض هو المسح بربع الرأس عندنا ، وعنده أدنى ما يتناوله الاسم ، ثم استيعاب جميع الرأس بالمسح سنة ، وبلاستيعاب يحصل التثليث والتربيع ولكن في محل غير المحل الذي قام فيه الفرض ؛ لأنه لا فرق بين أن يكون تثليث الفعل في محل أو محال ؛ فإن من دخل ثلاث أدور يقول دخلت ثلاث دخلات ، كما أن من دخل داراً واحدة ثلاث مرات يقول دخلت ثلاث دخلات ، فإن غير الحكم فقال وجب أن يسن تكراره . قلنا : الآن هذا في الأصل ممنوع ؛ فإن السنون في الفسل ليس هو التكرار مقصوداً عندنا بل الإكمال وذلك بالزيادة على الفريضة إلا أن هناك الاستيعاب فرض فالزيادة بعد ذلك الإكمال لا يكون إلا بالتكرار فكان وقوع التكرار فيه اتفاقاً لا أن يكون مقصوداً ، وهنا الاستيعاب ليس بفرض فيحصل الإكمال فيه بالاستيعاب لوجود الزيادة على القدر المفروض ، والإكمال يحصل به في الأركان نحو القراءة في الصلاة فالإكمال يكون فيه بالإطالة لا بالتكرار ، وكذلك الإكمال في الركوع والسجود ؛ ولأن الإكمال فيما يعقل فيه المعنى وهو التطهير بتسييل الماء على العضو إنما يكون بالتكرار كما في غسل النجاسة الميئية عن البدن أو الثوب يكون الإكمال فيه بالتكرار إلى طمأنينة القلب ، فأما في المسح الذي لا يعقل فيه معنى التطهير لا يكون

للتكرار فيه تأثير في الإكال ، بل الإكال فيه يكون بالاستيماب الذي فيه زيادة على القدر المفروض ، وعند ذلك يضطر الملل إلى الرجوع إلى طلب التأثير بوصف الركنية ووصف المسح الذي تدور عليه المسألة ، ثم يظهر تأثير المسح في التخفيف ، وتحقيق معنى الإكال فيه بالاستيماب كما في المسح بالخلف ، ويتبين أنه لا أثر للركنية في اشتراط التكرار ؛ فإن التكرار مسنون في المضمضة والاستنشاق مع انعدام الركنية ، ويتبين أن ما يكون ركناً وما يكون سنة وما يكون أصلاً وما يكون رخصة في معنى الإكال بالزيادة على القدر المفروض سواء ، ثم في المسح الذي هو رخصة لما لم يكن الاستيماب ركناً كالمسح بالخلف كان الإكال فيه بالاستيماب لا بالتكرار ، وكذلك في المسح الذي هو أصل ، وفيما يكون مسنوناً لما كان إقامة أصل السنة فيه بالاستيماب كان الإكال فيه بالتكرار كاللضمضة ، وكذلك فيما هو ركن إذا كان إقامة الفرض لا تحصل إلا بالاستيماب كان الإكال فيه بالتكرار ، فيظهر فقه المسألة من هذا الوجه .

ومن ذلك ما علل به الشافعي في سوم التطوع إنه باشر فعل قرينة لا يمضي في فاسدها فلا يلزمه القضاء بالإفساد ؛ لأننا نقول بموجب هذه العلة ؛ فإن عندنا القضاء لا يجب بالإفساد وإنما يجب بما وجب به الأداء وهو الشرع ، فإن غير العبارة وقال وجب أن لا يلزم بالشرع كالوضوء . قلنا : الشرع في العبادة باعتبار كونها مما لا يمضي في فاسدها لا يكون ملزماً عندنا بل باعتبار كونها مما تلزم بالنذر ، وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذي قاله لا يمنع اللزوم باعتبار الوصف الذي قلنا ، ولا بد من إضافة الحكم إلى الوصف الذي هو ركن تمليله ، فإن لم يجب باعتبار وصف لا يدل على أنه لا يجب باعتبار وصف آخر ، وعند ذلك يضطر إلى إقامة الدليل على أن الشرع غير ملزم وأنه ليس نظير النذر في كونه ملزماً ، فتبين فقه المسألة .

ومن ذلك قولهم إسلام الروي في الروي جائز لأنه أسلم مذروعاً في مذروع ميجوز كإسلام المروي بالروي ؛ لأننا نقول بموجبه ؛ فإن كونه مذروعاً في مذروع لا يفسد العقد عندنا ولكن هذا الوصف لا يمنع فساد العقد باعتبار

معنى آخر هو مفسد ؛ ألا ترى أنه يفسد بذكر شرط فاسد فيه وبترك قبض رأس المال في المجلس مع أنه أسلم مذروعاً في مذروع . فإذا جاز أن يفسد هذا المقدم مع وجود هذا الوصف باعتبار معنى آخر بالاتفاق فلماذا لا يجوز أن يفسد باعتبار الجنسية فيضطر عند ذلك إلى الشروع في فقه المسألة والاشتغال بأن الجنسية لا تصلح علة لفساد هذا المقدم بها إن أمكنه ذلك .

ومن ذلك تمليهم في الطلاق الرجعي إنها مطلقة فتكون محرمة الوطء كاللينة ؛ لأننا نقول بموجبه ؛ فإننا لا نجعلها محلة الوطء لكونها مطلقة بل لكونها منكوحه وبالاتفاق مع كونها مطلقة إذا كانت منكوحه تكون محلة الوطء كما بعد المراجعة ؛ فإن الطلاق الواقع بالرجعة لا يرتفع ولا يخرج من أن تكون مطلقة ، فيضطر حينئذ إلى الرجوع إلى فقه المسألة وهو أن وقوع الطلاق هل يمكن خلافاً في النكاح أو هل يكون محرماً للوطء مع قيام ملك النكاح ، وعلى هذا يدور فقه المسألة .

ومن ذلك ما قالوا في المحتملة لا يلحقها الطلاق لأنها ليست بمنكوحه ؛ فإن عندنا باعتبار هذا الوصف لا يكون محلاً لوقوع الطلاق عليها عند الإيقاع ولكن هذا لا يبقى وصفاً آخر فيها يكون به محلاً لوقوع الطلاق عليها وهو ملك اليد الباقي له عليها ببقاء العدة^(١) فيضطر بهذا إلى الرجوع إلى فقه المسألة .

ومن ذلك تمليهم في إعتاق الرقبة الكافرة عن كفارة الظهار فإنه تحرير في تكفير فلا يتأدى بالرقبة الكافرة كما في كفارة القتل ؛ لأننا نقول بموجب هذا ؛ فإن عندنا لا يتأدى الواجب من الكفارة بهذا الوصف الذي قال بل بوجود الامتثال منه للأمر ، كما يتأدى بصوم شهرين متتابعين ، وإطعام ستين مسكيناً عند المعجز عن الصوم ، فيضطر عند ذلك إلى الرجوع إلى فقه المسألة وهو أن الامتثال لا يحصل هنا بتحرير الرقبة الكافرة كما لا يحصل في كفارة القتل ؛ لأن المطلق محمول على المقيد .

ومن ذلك قولهم في الأخ إنه لا يمتق على أخيه إذا ملكه لأنه ليس

(١) كان في الأصلين بقاء اليد ، والصواب ما في الهنديه : عده

بينهما جزئية؛ فإننا نقول بموجبه؛ فباعتبار انعدام الجزئية بينهما لا يثبت العتق عندنا ولكن انعدام الجزئية لا ينفى وجود وصف آخر به تم علة العتق وهو القرابة المحرمة للنكاح، فيضطر عند ذلك إلى الشروع في فقه المسألة وهو أن القرابة المحرمة للنكاح هل تصلح متممة لاملة العتق مع الملك بدون الولاد أم لا. وأكثر ما يذكر من الملل الطردية يأتي عليها هذا النوع من الاعتراض، وهو طريق حسن لإلجاء أصحاب الطرد إلى الشروع في فقه المسألة.

فصل في المانعة

قال رضى الله عنه : المانعة على هذا الطريق على أربعة أوجه : إحداها في الوصف ، والثانية في صلاحية الوصف للحكم ، والثالثة في الحكم ، والرابعة في إضافة الحكم إلى الوصف ؛ وهذا لأن شرط صحة العلة عند أصحاب الطرد كون الوصف صالحاً للحكم ظاهراً وتعليق الحكم به وجوداً وعدمياً . أما بيان النوع الأول فيما علل به الشافى في الكفارة على من أفطر بالأكل والشرب قال : هذه عقوبة تتعلق بالجماع فلا تتعلق بغير الجماع كالرجم . لأننا لا نسلم أن الكفارة تتعلق بالجماع وإنما تتعلق بالإفطار على وجه يكون جنابة متكاملة ، وعند هذا المنع يضطر إلى بيان حرف المسألة وهو أن السبب الموجب للكفارة الفطر على وجه تتكامل به الجنابة أو الجماع المدم للصوم ، وإذا ثبت أن السبب هو الفطر بهذه الصفة ظهر تقرر السبب عند الأكل والشرب وعند الجماع بصفة واحدة .

وبيان النوع الثاني في تكرار المسح بالرأس فإن الخصم إذا علل فقال : هذه طهارة مسح فيسبب فيها التثليث كالأستنجاء بالأحجار . قلنا : لا نسلم هذا الوصف في الأصل؛ فإن الاستنجاء إزالة النجاسة الميضية ، فأما أن يكون طهارة بالمسح فلا ؛ ولهذا لو لم يتلوث شيء من ظاهر بدنه لا يكون عليه الاستنجاء ، ولهذا كان الغسل بالماء أفضل . ثم المسح الذى يدل على التخفيف لا يكون صالحاً لتعليق حكم التثليث به وبدون الصلاحية لا يصلح

التعليل ، فيضطر عند هذا المنع إلى الرجوع إلى حرف المسألة وهو إثبات التسوية بين المسوح والمنسول بوصف صالح لتعلق حكم التكرار به ، أو التفرقة بينهم ' بوصف المسح والنسل ؛ فإن أحدهما يدل على الاستيماب والآخر يدل على التخفيف بعين المسح .

وكذلك تعليلهم في بيع تفاعلة بتفاحتين إنه باع مطعوماً بمطعوم من جنسه مجازفة فلا يجوز كبيع صبرة بصبرة من حنطة . لأننا نقول : يعنى بهذه المجازفة ذاتاً أم قدراً ؟ فلا يجد بدا من أن يقول ذاتاً ، فنقول : حينئذ يعنى المجازفة في الذات صورة أم عياراً ، فلا يجد بدا من أن يقول عياراً ؛ لأن المجازفة من حيث الصورة في الذات لا تمنع جواز البيع بالاتفاق ؛ فإن بيع قفيز حنطة بقفيز حنطة جائز مع وجود المجازفة في الذات صورة ، وربما يكون أحدهما أكثر في عدد الحبات من الآخر . وإذا ادعى المجازفة عياراً قلنا : هذا الوصف إنما يستقيم فيما يكون داخلاً تحت الميار والتفاح وما أشبهه لا يدخل تحت الميار ، فلا يكون هذا الوصف صالحاً لهذا الحكم ؛ ولأن المساواة كلاً شرط جواز المقد في الأموال الربوية بالإجماع ، ومن ضرورته أن يكون ضده وهو الفضل في الميار مفسداً للمقد ، والفضل في الميار لا يتحقق فيما لا يدخل تحت الميار ، كما أن المساواة في الميار الذي هو شرط الجواز عنده لا يتحقق فيما لا يدخل تحت الميار ، فيضطر عند هذا إلى بيان الحرف الذي تدور عليه المسألة وهو أن حرمة المقد في هذه الأموال عند المقابلة بجنسها أصل ، والجواز يتعلق بشرطين : المساواة في الميار ، واليد باليد . وعندنا جواز المقد فيها أصل كما في سائر الأموال ، والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل في الميار وذلك لا يتحقق إلا فيما تتحقق فيه المساواة في الميار ؛ إذ الفضل يكون بمد تلك المساواة ، ولا تتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت الميار أصلاً .

ومن ذلك تعليلهم في الثيب الصغيرة لا يزوجها أبوها لأنها ثيب يرعى مشورتها ، فلا ينفذ المقد عليها بدون رأيها كالنائمة والنمى عليها .

لأننا نقول : ما تعنون بقولكم بدون رأيها ؟ رأى قائم في الحال أم رأى سيحدث أم أيهما كان ؟ فإن قالوا أيهما كان فهو باطل من الكلام ؛ لأن الثيب المجنونة تزوج في الحال ورأيها غير مأنوس عنها لتوهم الإفاقة ، فلا نجد بدا من أن نقول المراد رأى قائم لها ، وهذا ممنوع في الفرع ؛ فإنه ليس لها رأى قائم في الحال في المنع ولا في الإطلاق ؛ فإن من لم يجوز تزويجها لم يفصل في ذلك بين أن يكون المقدم برأيها [وبدون رأيها^(١)] ومن جوز المقدم فكذلك لم يفصل ، ففرقنا أنه ليس لها رأى قائم ، وما سيحدث من علة أو مانع لا يجوز أن يكون مؤثراً في الحكم قبل حدوثه ، ومن جوز حدوثه في المنع لا في الإثبات ؛ إذ الحكم لا يسبق علقته ، فيضطر عند بيان المنع بهذه الصفة إلى الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن رأى الولي هل يقوم مقام رأيها لانعدام اعتبار رأيها في الحال شرعاً فيما يرجع إلى النظر لها كما في المال والبكر والفلام أم لا يقوم رأيه مقام رأيها لما في ذلك من تقوية الرأي عليها إذا صارت من أهل الرأي بالبلوغ ؟ وبمثل هذا الحد يتبين عوار من شرع في الكلام بناء على حسن الظن قبل أن يتميز له الصواب من الخطأ بطريق الفقه .

وبيان المانعة في الحكم كثيرة . منها تمليلهم في تكرار المسح بأنه ركن في الوضوء فيسن تليلته كغسل الوجه ؛ لأننا لا نسلم هذا الحكم في الأصل ، فالسنون هناك عندنا ليس التكرار بل الإكمال بالزيادة على قدر المفروض في محله من جنسه كما في أركان الصلاة ؛ فإن إكمال ركن القراءة بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه وهو تلاوة القرآن . وكذلك الركوع والسجود إلا أن في النسل لما كان الاستيعاب فرضاً لا يتحقق فيه الإكمال بهذه الصفة إلا بالتكرار ، فكان التكرار مستثنواً لغيره وهو تحصيل صفة الإكمال به لا لغيره ، وفي المسح الاستيعاب ليس بركن فيقع الاستثناء عن التكرار في إقامة سنة الكمال ، بل بالزيادة على القدر

(١) ما بين المربعين زيادة من المندية .

المفروض باستيعاب جميع الرأس بالمسح مرة واحدة بحبل الإكبال ، وما كان مشروعاً لغيره فإنما يشرع باعتباره في موضع تتحقق الحاجة إليه ، فأما إذا كان ما شرع لأجله يحصل بدونه لا يفيد اعتباره ؛ ألا ترى أنه لو كرر المسح في ربع الرأس أو أدنى ما يتناوله الاسم^(١) لا يحصل به كمال السنة ما لم يستوعب جميع الرأس بالمسح ، فهذا يتبين أن الإكبال هنا بالاستيعاب وأنه هو الأصل ، فيجب المصير إليه إلا في موضع يتحقق العجز عنه بأن يكون الاستيعاب ركناً كما في المفصلات فحينئذ يصار إلى الإكبال بالتكرار ، ولا يلزمنا المسح بالأذنين فإنه مسنون لإكبال المسح بالرأس وإن لم يكن في محل المفروض حتى لا يتأدى مسح الرأس بمسح الأذنين بحال ؛ لأن ذلك المسح لإكبال السنة في المسح بالرأس ، ولهذا لا يأخذ لأذنيه ماء جديداً عندنا ، ولكن يمسح مقدمهما ومؤخرهما مع الرأس ، والمسح فيهما أفضل من الغسل إلا أن كون الأذنين من الرأس لما كان ثابتاً بالسنة دون نص الكتاب يثبت اتحاد المحل فيما يرجع إلى إكبال السنة به ولا تثبت المحلية فيما يتأدى به الفرض الثابت بالنص فقلنا لا ينوب مسح الأذنين عن المسح بالرأس لهذا .

ومن ذلك تمليلهم في صوم رمضان بمطلق النية أنه صوم فرض فلا يتأدى بدون التمين بالنية كصوم القضاء . فإننا نقول : ما تمنون لهذا الحكم ؟ التمين بالنية بعد التمين أو قبل التمين أم في الوجهين جميعاً ؟ فلا يجدون بدا من أن يقولوا قبل التمين ؛ لأن بعد التمين التمين غير معتبر وهو ليس بشرط في تأدى صوم القضاء ، وإذا قالوا قبل التمين قلنا : هذا ممنوع في الفرع ؛ فإن التمين حاصل هنا بأصل الشرع إذ المشروع في هذا الزمان صوم الفرض خاصة فغيره ليس بمشروع ، فلا نجد بدا حينئذ من الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن نية التمين هل يسقط اشتراطه بكون المشروع متميناً في ذلك الزمان أم لا يسقط اعتباره ؟ .

(١) وفي النسختين : قلنا لا يحصل .

ومن ذلك تمليلهم في بيع المعلوم الذي لا يدخل تحت الميار بجنسه أنه باع مطموماً بمطموماً من جنسه لا تعرف المساواة بينهما في الميار فيكون حراماً كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة . فإننا نقول : إيش^(١) تمنون بهذا الحكم ؟ أهو حرمة مطلقة أم حرمة إلى غاية التساوى ؟ فإن قالوا : بنا غنية عن بيان هذا . قلنا : لا كذلك ، فالحرمة الثابتة إلى غاية غير الحرمة المطلقة ، والحكم الذي يقع التعليل له لا بد أن يكون معلوماً . فإن قال : أعنى الحرمة المطلقة ، منعنا هذا الحكم في الأصل ؛ لأن الحرمة هناك ثابتة إلى غاية وهي المساواة في القدر ، وإن عنى الحرمة إلى غاية فقد تندر إثبات هذه الحرمة بالتعليل في الفرع ؛ لأن إثبات الحرمة إلى غاية إنما يتحقق في مال تتصور فيه تلك الناية ، وما لا يدخل تحت الميار لا يتصور فيه الناية وهي المساواة في الميار ، فكيف يتحقق إثبات الحرمة فيه إلى غاية ؟ وعند هذا المنع يضطر إلى الرجوع إلى حرف المسألة كما أشرنا إليه .

ومن ذلك تمليلهم في السلم في الحيوان أنه مال يثبت ديناً في الذمة مهراً فيتبث ديناً في الذمة سلباً كالثياب . فإننا نقول : ما معنى قولكم يثبت ديناً في الذمة ؟ أتريدون به معلوم الوصف أم معلوم المالية والقيمة ؟ فإن قال : أعنى معلوم الوصف ، منعنا ذلك في الأصل وهو المهر ؛ فقد قامت الدلالة لنا على أنه لا يشترط فيما يثبت في الذمة مهراً أن يكون معلوم الوصف . فإن قال : نعنى معلوم المالية والقيمة ، منعنا ذلك في الفرع ؛ فإن الحيوان بعد ذكر الأوصاف يتفاوت في المالية تفاوتاً فاحشاً . وإن قالوا : لا حاجة بنا إلى هذا التعمين ، قلنا لا كذلك ، فاعتبار أحد الدينين بالآخر لا يصح ما لم يثبت أنهما نظيران ولا طريق لثبوت ذلك إلا الإيجاد في الطريق الذي يثبت به كل واحد من الدينين في الذمة ، وعند ذلك يضطر إلى الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن إعلام المسلم فيه على وجه لا يبقى فيه تفاوت فاحش فيما هو المقصود وهو المالية على وجه يلتحق بذوات الأمثال في صفة المالية هل يكون شرطاً لجواز عقد السلم أم لا ؟

(١) وفي الهندية : أى شىء .

ومن ذلك تمليهم في اشتراط التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام أن المقدم جمع بدنين يجري فيهما ربا الفضل فيشترط التقابض كالأثمان ، فإننا نقول : إيش المراد بقولكم فيشترط فيهما تقابض ؟ أهو التقابض لإزالة صفة الدينية أو لإثبات زيادة معنى الصيانة^(١) وأحدهما يخالف الآخر فلا بد من بيان هذا . فإن قالوا : لمعنى الصيانة ، منعنا هذا الحكم في الأثمان ، فأشترط التقابض هناك عندنا لإزالة صفة الدينية ؛ فإن التقود لا تتمين في المقود ما لم تقبض ، والدين بالدين حرام شرعاً . وإن قالوا : لإزالة صفة الدينية ، لا يتمكنون من إثبات هذا الحكم في الفرع ، فالطعام يتمين في المقدم بالتصين من غير قبض فلا يجدون بدا من الرجوع إلى حرف المسألة وهو بيان أن اشتراط القبض في الصرف ليس لإزالة صفة الدينية بل للصيانة عن معنى الربا ، بمنزلة المساواة في القدر .

ومن ذلك قولهم في من اشترى أباه ناوياً عن كفارة يمينه إنه عتق الأب فلا تتأدى به الكفارة كما لو ورثه ؛ لأننا نقول : إن عنينم أنه لا تتأدى الكفارة بالعتق فنحن نقول في الفرع لا تتأدى الكفارة بالعتق بل^(٢) الكفارة تتأدى بفعل منسوب إلى المكفر والعتق وصف في المحل ثابت شرعاً ، وإن عنينم الإعتاق فهذا غير موجود في الأصل ؛ لأنه لا صنع للوارث في الإرث حتى يصير به ممتعاً ، وعند هذا لا بد من الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن شراء القريب هل هو إعتاق بطريق أنه متمم علة العتق ؟ أم ليس بإعتاق وإنما يحصل العتق به حكماً للملك ؟

ومن ذلك قولهم في أن الكفارة لا تتأدى بطعام الإباحة إنه نوع تكفير يتأدى بالتمليك [فلا يتأدى بدون التمليك^(٣)] كالكسوة ؛ لأننا نقول : لا تتأدى بدون التمليك مع امتثال الأمر [أم بدون امتثال الأمر . فإن قال : بي غنية عن بيان هذا ، قلنا : لا كذلك ؛ لأن التكفير مأمور به شرعاً فلا يتأدى

(١) أى الصيانة عن الربا — هامش الثمانية .

(٢) وفي الثمانية والهندية : إذ الكفارة .

(٣) ما بين المربعين زيادة من الثمانية .

المأمور به إلا بما فيه امتثال الأمر . فإن قال : مع امتثال الأمر ، منمنا هذا الحكم في الأصل وهو إعاره الثوب من المسكين . وإن قال : بدون امتثال الأمر^(١) [قلنا : هذا مسلم ولكننا نمنع انعدام امتثال الأمر في الفرع ، والمأمور به هو الإطعام ، وحقيقته التمكين من الطعام ؛ فيضطر إلى الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن حقيقة معنى الإطعام أهو التمكين بالتفدية والتمشية أم التملك ؟

ومنه قولهم في القطع والضمان إنهما يجتمعان لأنه أخذ مال الغير بغير إذن مالكه فيكون موجباً للضمان كالأخذ غصباً . فإننا نقول : ما معنى هذا الحكم ؟ أهو أن يكون موجباً للضمان مع وجود ما ينافيه ، أم عند عدم ما ينافيه ؟ فإن قال : مع وجود ما ينافيه ، منمنا ذلك في الأصل ؛ فإن غصب الباغى مال المادل لا يكون موجباً للضمان وإن كان آخذاً بغير حق وبغير إذن المالك . وإن قال : عند عدم ما ينافيه ، قلنا : بموجبه ولكن لا نسلم انعدام ما ينافي الضمان هنا ؛ فإن قطع اليد بسبب السرقة مناف للضمان عندنا أو مسقط له كالإبراء ، فلا يجد بدا من الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن استيفاء القطع هل يكون منافياً للضمان أم لا ؟

وأما بيان إضافة الحكم إلى الوصف فهو على ما ذكرنا في القول بموجب العلة ؛ فإن إضافة الحكم إلى الممل الطردية ليس بدليل موجب إضافة الحكم إلى ذلك الوصف ، بل لكونه موجوداً عند وجوده ومعدوماً عند عدمه ، وقد بينا أن العدم لا يصلح لإضافة الحكم إليه وكذلك كل تمليل يكون بنفي وصف أو حكم ؛ فإننا نمنع صلاحية ذلك الوصف لإضافة الحكم إليه ، نحو تمليلهم في الأخ أنه لا يمتق على أخيه إذا ملكه لأنه ليس بينهما بعضية كابن العم ؛ فإننا نمنع في ابن العم أن يكون انتفاء المتق عند دخوله في ملكه لهذا الوصف إذ العدم لا يجوز أن يكون موجباً شيئاً . وكذلك قولهم في النكاح إنه لا يثبت بشهادة الرجال والنساء لأنه ليس بمال كالحود .

(١) زيادة من الفسخين .

فإنما نمنع إضافة هذا الحكم في الحدود إلى هذا الوصف ؛ لأن كون الحد ليس بمال لا يصلح علة لامتناع ثبوته بشهادة النساء مع الرجال وتعليقهم في الإحصار بالمرض أنه لا يفارقه ما حل به بالإحلال كالذي ضل الطريق المانعة في الأصل على هذا الوجه . وتعليقهم في المبتوتة أنها لا تستوجب النفقة ولا يلحقها الطلاق لأنها ليست بمنكوحه كالمطلقة قبل الدخول ؛ فإنما نمنع إضافة هذا الحكم في الأصل إلى هذا الوصف إذ المدم لا يصلح أن يكون موجياً شيئاً . وعلى هذا فخرج ما شئت من المسائل .

فصل في بيان فساد الوضع

قال رضى الله عنه : اعلم بأن فساد الوضع في الملل بمنزلة فساد الأداء في الشهادة وأنه مقدم على النقض ؛ لأن الاطراد إنما يطلب بمد صحة العلة ، كما أن الشاهد إنما يشتغل بتنديله بمد صحة أداء الشهادة منه ؛ فأما مع فساد في الأداء لا يصار إلى التعليل لكونه غير مفيد . ثم تأثير فساد الوضع أكثر من تأثير النقض ؛ لأن بمد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال إلى علة أخرى ، فأما النقض فهو جحد مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر . وبيانه فيما قال الشافعى في إسلام أحد الزوجين إن الحادث بينهما اختلاف الدين ، فالفرقة به لا تتوقف على قضاء القاضى كالفرقة بردة أحد الزوجين . لأننا نقول : هذا الاختلاف إنما حصل بإسلام من أسلم منهما ، فأما باعتبار بقاء من بقى على الكفر الحال حال الموافقة فقد كان بينهما الموافقة وهذا على دينه ، فمرفنا أن الاختلاف الحادث بإسلام المسلم منهما هو سبب لمصمة الملك وزيادة معنى الصيانة فيه ، فالتعليل به لاستحقاق الفرقة يكون فاسداً وضماً في الفرع وإن كان صحيحاً في الأصل من حيث إن الاختلاف هناك حادث بالردة وهي سبب لزوال الملك والمصمة . وكذلك قولهم في المسح بالرأس إنه ركن في الطهارة فيسمن تثليثه كنفسل الوجه فاسد وضماً ؛ لأنه يرد المسح المبني

على التخفيف إلى الغسل المبني على المبالغة ليثبت في المسح زيادة غلظ فوق ما في الغسل ؛ فإن في الغسل الإكمال بالتثليث في محل الفرض خاصة ، وبهذا التمليل يحمل التثليث في المسوح مشروفاً للإكمال في موضع الفرض وغير موضع الفرض ؛ فإن الفرض يتأدى بالربع وهو يحمل التثليث مسنونا بالاستيعاب .

ومن ذلك قولهم في الصلوة إذا حج بنية النفل يقع عن الفرض لأن فرض هذه العبادة يتأدى بمطلق النية فيتأدى بنية النفل أيضاً كالزكاة ؛ فإن التصديق بالنصاب على الفقير بمطلق النية لما كان يتأدى به الزكاة فنية النفل كان كذلك . ولكننا نقول : هذا فاسد وضماً ؛ لأنه بهذا الطريق يرد المفسر إلى الجمل ، ويحمل المقيد على المطلق ، وإنما الجمل يرد إلى المفسر ليصير به معلوم المراد ، والمطلق يحمل على المقيد عنده في خادتين أو في حكيمين ، وعندنا في حادثة واحدة في حكم واحد ، حتى رددنا مطلق القراءة في صوم ثلاثة أيام في اليمين إلى المقيد بالتتابع في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ، وأحد لا يقول المقيد يحمل على المطلق ، وهو نظير مطلق النقد ينصرف إلى نقد البلد المعروف لدلالة العرف ، فأما المقيد بنقد آخر فإنه لا يحمل على المطلق لينصرف إلى نقد البلد .

ومن ذلك قولهم في علة الربا إن صفة الطعم معنى يتعلق به البقاء ، يمتنع أن بقاء النفس يكون بالطعم فيكون ذلك علة موجبة لزيادة شرطين^(١) في المقدم على الطعم عند مقابلة^(٢) الجنسية . ونحن نقول : هذا فاسد وضماً ؛ لأن البيع في الأصل ما شرع إلا للحاجة ولهذا اختص بالمال الذي بذله لحوائج الناس ، وصفة الطعم تكون عبارة عن أعظم أسباب الحاجة إلى ذلك المال ؛ لأن ما يتعلق به البقاء يحتاج إليه كل واحد ، وذلك إنما يصلح علة لصحة المقدم وتوسمة الأمر فيه لا للحرمة ؛ لأن تأثير الحاجة في

(١) أى التساوى والتفاضل — هامش الثانية .

(٢) وفي الثانية والهندية : مقابلته بجنسه .

الإباحة بمنزلة إباحة الميتة عند الضرورة ؛ ولهذا حل لكل واحد من الفاتحين تناول مقدار الحاجة من الطعام والملف الذي يكون في الفريضة في دار الحرب قبل القسمة بخلاف سائر الأموال ، فكانت العلة فاسدة وضماً مع أنه لا تأثير لها في إثبات المائلة بين الموضين الذي هو شرط جواز المقدم بالنص .

ومن ذلك قولهم في طول الحر إن الحر لا يجوز له أن يرق ماء مع غنيته عنه ، كما لو كان تحت حرة ؛ فإن تأثير الحرية في أصل الشرع في استحقاق زيادة النعمة والكرامة وفي إثبات صفة الكمال في الملك ، ولهذا حل للحر أربع نسوة بالنكاح ولم يحل للعبد إلا اثنتان ، فالتعميل لإثبات الحجر عن المقدم بصفة الحرية فيما لا يثبت الحجر عنه بسبب الرق يكون فاسداً في الوضع مخالفاً لأصول الشرع .

ومن ذلك قولهم^(١) فيمن جن في وقت صلاة كامل أو في يوم واحد في الصوم إنه لا يلزمه القضاء ؛ لأن الخطاب عنه سائط أصلاً ووجوب القضاء يبتنى على وجوب الأداء ، بمنزلة ما لو جن أكثر من يوم وليلة في الصلاة ، أو استوعب الجنون الشهر كله في الصوم . ونحن نقول : هذا فاسد وضماً ؛ لأن الحادث بالجنون عجز عن فهم الخطاب والالتزام بالأمر ولا أثر للجنون في إخراجه من أن يكون أهلاً للمباداة ؛ لأن ذلك يبتنى على كونه أهلاً لثوابها ، والأهلية لثواب المباداة بكونه مؤمناً والجنون لا يبطل إيمانه ؛ ولهذا يرث الجنون قريبه المسلم ، ولا يفرق بين المجنونة وزوجها المسلم . والدليل عليه أنه لا يبطل إحرامه بسبب الجنون ، فدل أنه لا يبطل به إيمانه فكذلك لا يبطل صومه ، حتى لو جن بمد الشروع في الصوم بقى صائماً ، ولا وجه لإنكار هذا ؛ فإن بمد صحة الشروع في الصوم لا يشترط قيام الأهلية للبقاء فيها سوى الكف عن اقتضاء الشهوات ، والجنون لا ينفى تحقق هذا الفعل ، وإذا بقى صائماً حتى تأدى منه عرفنا أنه تأدى فرضاً كما شرع

(١) وفي المنذبة « تطيلهم » مكان « قولهم » .

فيه ، ولا يتحقق ذلك إلا مع تقرر سبب الوجوب في حقه . والدليل عليه بقاء حجة الإسلام فرضاً له بعد الجنون ، وبقاء ما أدى من الصلاة في حالة الإفاقة فرضاً في حقه ؛ فهذا التحقيق يتبين أن سبب الوجوب متحقق مع الجنون ، والخطاب بالأداء ساقط عنه لمجزئه عن فهم الخطاب ، وذلك لا ينفي صحة الأداء فرضاً ، بمنزلة من لم يبلغه الخطاب ؛ فإنه تتأدى منه العبادة بصفة الفرضية كمن أسلم في دار الحرب ولم تبلغه فرضية الخطاب^(١) لا يكون مخاطباً بها ومع ذلك إذا أداها كانت فرضاً له . وكذلك النائم والمغمى عليه ؛ فإن الخطاب بالأداء ساقط عنهما قبل الانتباه والإفاقة ثم كان السبب متقرباً في حقهما ، فكان التعليل بسقوط فعل الأداء عنه لمجزئه عن فهم الخطاب على نفي سبب الوجوب في حقه أصلاً ، فيكون فاسداً وضماً مخالفاً للنص والإجماع ؛ ولأن الخطاب بالأداء يشترط لثبوت التمكن من الائتار وذلك لا يكون بدون العقل والتمييز ، فسقوطه لانعدام شرطه لا يجوز أن يكون دليلاً على نفي تقرر السبب ، وثبوت الوجوب الذي هو حكم السبب على وجه لا صنع للبعد فيه بل هو أمر شرعي يختص بمحل صالح له وهو الذمة ، فإذا ثبت تقرر السبب ثبت صحة الأداء ، ووجوب القضاء عند عدم الأداء بشرط أن لا يلحقه الحرج في القضاء ؛ فإن الحرج عذر مسقط بالنص ؛ قال تعالى : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » وقال تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » فمقد تطاول الجنون حقيقة أو حكماً بتكرار الفوائت من الصلوات وباستيماب الجنون الشهر كله أسقطنا القضاء لدفع الحرج وهو عذر مسقط . ومعنى الحرج فيه أنه تتضاعف عليه العبادة المشروعة في وقتها ، ولا يشتبه معنى الحرج في الأداء عند تضاعف الواجب ؛ ولهذا أسقطنا بمنزلة الحيض قضاء الصلوات لأنها تبطل بالحيض في كل شهر عادة والصلاة تلزمها في اليوم والليلة خمس مرات ، فلو أوجبنا القضاء تضاعف الواجب في زمان الظهر ، ولا يسقط بالحيض قضاء الصوم ؛ لأن فرضية

(١) وفي نسخة : العبادات .

الصوم في السنة في شهر واحد وأكثر الحيض في ذلك الشهر عشرة ،
فإيجاب قضاء عشرة أيام في أحد عشر شهراً لا يكون فيه كثير حرج
ولا يؤدي إلى تضاعف الواجب في وقته . وكذلك إذا لزمها صوم شهرين
في كفارة القتل فأفطرت بمذر الحيض لم يلزمها الاستقبال ، بخلاف ما إذا
لزمها صوم عشرة أيام متتامة بالنذر فأفطرت بمذر الحيض في خلالها يلزمها
الاستقبال لأنها قلما تجد شهرين خاليين عن الحيض عادة ، ففي التحرز عن
الفطر بمذر الحيض في شهرين معنى الحرج ولا يتحقق ذلك في عشرة أيام ؛
ولهذا أسقطنا قضاء العبادات عن الصبي بمد البلوغ ؛ لأن الصبي لا يكون
إلا متطاولاً عادة فيتحقق معنى الحرج في إيجاب القضاء . ولم يسقط القضاء عن
النائم لأنه لا يكون متطاولاً عادة فلا يلحقه الحرج في إيجاب القضاء بمد
الانتباه ، وألحقنا الإغماء بالجنون في حكم الصلاة ؛ لأن ذلك يوجد عادة في
مقدار ما يتكرر به الفائم من الصلاة ، وألحقناه بالنوم في حكم الصوم
لأنه لا يتناول عادة بقدر ما يثبت به حكم تطاول الجنون في حكم الصوم
وهو أن يستوعب الشهر كله .

ومن ذلك قولهم في النقود إنها تتمين في عقود الماوضات لأنها تتمين في
التبرعات كالهبة والصدقة فتتمين في الماوضات بمنزلة الخنطة وسائر السلع ؛ لأننا
قول : هذا التعليل فاسد وضماً ؛ فإن التبرعات مشروعة في الأصل للإيثار بالمين
لا لإيجاب شيء منها في الزمة والماوضات لإيجاب^(١) البديل بها في الزمة ابتداء ؛
ألا ترى أن البيع في المرف الظاهر إنما يكون بثمن يجب في الزمة ابتداء ،
والنكاح يكون بصداق يجب في الزمة ابتداء ، فكان اعتبار ما هو مشروع للإيثار
في الزمة ابتداء إنما هو مشروع لنقل الملك واليد في المين من شخص إلى
شخص في حكم التعمين فاسداً وضماً ؛ ألا ترى أن البيع لما كان لنقل الملك
واليد في عين المقود عليه لم يجوز أن يكون موجباً للبيع في الزمة ابتداء
لا رخصة بسبب الحاجة إليه في السلم وذلك حكم ثابت بخلاف القياس ،

(١) وفي الثانية : في إيجاب .

ففيما يكون البيع موجباً له في الذمة ابتداء وهو الثمن لا يجوز أن يجمل موجه نقل الملك واليد فيه من شخص إلى شخص بالتمين ، وقد عرفنا أنه لا يستحق النقد بالمقد الذي هو معاوضة لإثماً ، ومع التمين لا يمكن إثبات موجه ؛ فظهر أن هذا التمين لم يصادف محله وأنه بمنزلة هبة المال ديناً في ذمته من إنسان فإنه لا يكون صحيحاً ؛ لأن موجب الهبة نقل الملك واليد في المين فلا يجوز أن يجمل موجه الإيجاب في الذمة ابتداء بالشك ، وما كان تمين النقد في عقد المعاوضة إلا نظير الإيجاب في الذمة ابتداء بمقد الهبة ، فكما أن ذلك يناق صحة العقد لأن موجه نقل الملك في المين واليد فبدون موجه لا يكون صحيحاً ، فهنا لو تمين بطل العقد ؛ لأنه ينعدم ما هو موجب هذا العقد في الثمن وهو الإلزام في الذمة ابتداء ، وفي الحنطة كذلك ؛ فإنه متى كان ثمناً كان واجباً في الذمة ابتداء ، فأما بعد التمين يصير مبيعاً فيكون موجب العقد فيه تحويل ملك المين واليد من شخص إلى شخص ، والسلم لا تكون إلا مبيعة ؛ ولهذا لا يجوز ترك التمين فيها في غير موضع الرخصة وهو السلم الذي هو ثابت بخلاف القياس ؛ لأنه لو صح ذلك كان ثابتاً بالعقد في الذمة ابتداء وهو خلاف موجب العقد فيها .

ومن ذلك قولهم في المشتري إذا أفلس في الثمن قبل النقد إنه يثبت للبائع حق نقض البيع واسترداد سلته ؛ لأن الثمن أحد الموضين في البيع فالمعجز عن تسليمه بحكم العقد يثبت للمتملك حق فسخ العقد دفعاً للضرر عن نفسه كالموض الآخر وهو المبيع إذا كان عيناً فمعجز البائع عن تسليمه بالإباق أو كان ديناً كالسلم فمعجز البائع عن تسليمه بانقطاعه عن أيدي الناس . لأنا نقول : هذا التمليل فاسد وضماً ؛ فإن موجب البيع في المبيع استحقاق ملك المين واليد ؛ ولهذا لا يجوز بيع المين قبل وجود الملك واليد للبائع في المبيع ؛ لأنه لا يتحقق منه اكتساب سبب استحقاق ذلك لغيره إذا لم يكن مستحقاً له ، وكذلك في المبيع الدين يشترط قدرته على التسليم باكتسابه حكماً بكونه موجوداً في العالم وباشرط الأجل الذي هو مؤثر

في قدرته على التسليم باكتسابه في المدة أو إدراك غلاته ، فأما موجب المقد في الثمن التزامه في الذمة ابتداء ؛ والشرط فيه ذمة سالحة للالتزام فيها ؛ ولهذا لا يشترط قيام ملك المشتري في الثمن وقدرته على تسليمه عند المقد حقيقة وحكماً . فتبين بهذا أن بسبب المعجز عن تسليم المقود عليه يتمكن خلل فيما هو موجب المقد فيه [وهو ^(١)] مستحق به ، وبسبب المعجز عن تسليم الثمن لا يتمكن الخلل فيما هو موجب المقد فيه وهو التزام [الثمن ^(٢)] في الذمة ، وأى فساد أبين من فساد قول من يقول إذا ثبت حق الفسخ عند تمكن الخلل في موجب المقد ينبغي أن يثبت حق الفسخ بدون تمكن الخلل في موجب المقد . والدليل على ما قلنا جواز إسقاط حق قبض الثمن بالإبراء أصلاً وعدم جواز ذلك في المبيع المعين قبل القبض حتى إنه إذا وهبه من البائع وقبله كان فسخاً للمبيع بينهما . ولا يدخل على ما ذكرنا الكتابة ، فإن معجز المكاتب عن أداء بدل الكتابة بعد محل الأجل تمكن المولى من الفسخ ، والبدل هناك مقود به يثبت في الذمة ابتداء ولا يتمكن الخلل فيما هو موجب المقد فيه بسبب المعجز عن تسليمه ؛ لأن موجب المقد لزوم بدل الكتابة على أن يصير ملكاً للمولى بعد حل الأجل بالأداء ؛ فإن المولى لا يستوجب على عبده ديناً ؛ ولهذا لا تجب الزكاة في بدل الكتابة ولا تصح الكفالة به . فمرفنا أن الملك هناك لا يسبق الأداء ، فإذا عجز عن الأداء فقد تمكن الخلل في الملك الذي هو موجب المقد فيه ، فأما هنا موجب المقد ملك الثمن ديناً في الذمة ابتداء وذلك قد تم بنفس المقد ، وبسبب الإفلاس لا يتمكن الخلل فيما هو موجب المقد ؛ ولهذا لو مات مفلساً لا يتمكن البائع من فسخ المقد أيضاً وإن لم تبق صلاحية المحل وهو النمة بعد موته مفلساً ؛ لأن بنفس المقد قد تم موجب المقد فيه فما كان فواته بعد ذلك إلا بمنزلة هلاك المبيع بعد القبض وذلك لا يوجب انفساخ المقد ولا يثبت للمشتري به حق الفسخ فهذا مثله . وهذه المسائل فقههم فيها بطريق إحالة العلة أظهر وأنور للقلوب ، وقد بينا فساد الوضع

(١) زيادة من الهندية .

(٢) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

في علمهم فيها ليتبين لك أن أكثر ما يملكون به في المسائل بهذا الطريق فاستد إذا تأملت فيه ، وأن أعدل الطرق في تصحيح الملة ما كان عليه السلف من اعتبار التأثير .

فصل المناقضة

قد بينا تفسير النقض وحده فيما مضى ، وهذا الفصل لبيان الدفع بالمناقضة يلجى أصحاب الطرد إلى الاحتجاج بالتأثير .

وبيانه فيما علل به الشافعى رحمه الله في اشتراط النية في الوضوء أن التيمم والوضوء طهارتان كيف يفترقان ؛ لأن عند إطلاق إنكار التفوق بينهما ينتقض بكل وجه يفترقان فيه من اشتراط أصل الفعل في التيمم دون الوضوء ، ومن اشتراط الأعضاء الأربعة في الوضوء دون التيمم ، ومن صفة كل واحد منهما ، وغير ذلك مما يفترقان فيه . فإن قال : عنيت إثبات التسوية بينهما في اشتراط النية خاصة بهذا الوصف ، قلنا : هو باطل بغسل النجاسة عن الثوب أو البدن فإنه طهارة ثم لا يشترط فيه النية ، فيضطر عند ذلك إلى الرجوع إلى التأثير وهو أن كل واحد منهما طهارة حكيمية غير معقولة المني بل ثابتة شرعاً بطريق التمسيد ؛ إذ ليس على الأعضاء شيء يزول بهذه الطهارة والعبادة لا تتأدى بدون النية ، بخلاف غسل النجاسة فإنه معقول بمتنا فيه من إزالة عين النجاسة عن الثوب أو البدن . ونحن نقول : الماء بطبعه مطهر كما أنه بطبعه مزيل فإنه خلق لذلك ؛ قال الله تعالى : « وأزلنا من السماء ماء طهوراً » والظهور الطاهر بنفسه المطهر لغيره يميل في التطهير من غير النية ، كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في الإحراق بغير النية ، ثم الحدث لا يختص بالأعضاء بل يثبت حكمه في جميع البدن كالجنابة والحيض والنفاس ؛ لأنه لو اختص بموضع كان أولى المواضع به مخرج الحدث ولا يثبت لزوم التطهير في ذلك الموضع ؛ فعرفنا أنه ثابت في جميع البدن إلا أن الشرع أقام غسل الأعضاء التي هي ظاهرة وهي بمنزلة الأمهات في تطهيرها بالماء مقام جميع البدن تيسيراً على العباد ؛ لأن إقامة الغسل فيها تيسير على وجه

لا يتسير في سائر أجزاء البدن ، وسبب الحدث تتم به البلوى^(١) ويعتاد تكراره في كل وقت ، وبقي حكم تطهير جميع البدن بالغسل في الجنابة والحيض والنفاس على أصل القياس ؛ فظهر أن مالا يعقل فيه المعنى بل هو ثابت شرعاً إقامة المحال المخصوصة مقام جميع البدن لا فعل هو استعمال الماء في حصول الطهارة به ، وكلامنا في اشتراط النية في الفعل الذي يحصل به الطهارة دون المحل ، وفي هذه الطهارة من الحدث والجنابة بمنزلة غسل النجاسة . وكذلك المسح بالرأس فإنه قائم مقام فعل الغسل^(٢) الذي هو تطهير في ذلك المصنوع بمعنى التيسير ، بخلاف التيمم فإنه في الأصل تلويث وتغيير وهو ضد التطهير ، ولهذا لا يرتفع به الحدث ، فعرفنا أنه جعل طهارة لضرورة الحاجة إلى أداء الصلاة فإمّا يكون طهارة بشرط إرادة الصلاة وهذا الشرط لا يتحقق إلا بالنية ، وما يقول إن في الوضوء والاعتسال معنى العبادة فشرط العبادة النية فهو مسلم عندنا ، ومتى لم توجد النية لا يكون وضوء عبادة ، ولكن الطهارة التي هي شرط صحة أداء الصلاة ما يكون مزيلاً للحدث لا ما يكون عبادة ، واستعمال الماء في محل الطهارة بدون النية مزيل للحدث ؛ فهذا التقرير يبين أن الوضوء نوعان : نوع هو عبادة وهو لا يحصل بدون النية ، ونوع هو مزيل للحدث وهو حاصل بتغير النية بمنزلة الغسل الذي هو مزيل للنجاسة وهو مثبت شرط جواز الصلاة .

ومن ذلك قولهم : الطلاق ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحذود . فإن مطلق هذه العبارة تنتقض بالبكارة والرضاع فلا بد من الرجوع إلى التأثير وهو أن شهادة النساء مع الرجال ليس بحجة أصلية ولكنها حجة ضرورة يجوز العمل بها شرعاً فيما تكثر به البلوى والماملة فيه بين الناس في كل وقت ، وذلك الأموال وما يتبع الأموال ، ففيها لا يكتر فيه البلوى لا تجمل فيه شهادة النساء

(١) وفي الهندية : وسبب الحدث تتم به البلوى .

(٢) أي الفعل الذي تحصل به الطهارة وهو استعمال الماء معقول المنى وإقامة الأعضاء الأربعة مقام جميع البدن غير معقول - هامش الثمانية .

حجة ، والنكاح والطلاق والوكالة وما أشبه ذلك لا يوجد فيها من عموم البلوى مثل ما يكون في الأموال . ونحن نقول : إنها حجة أصلية بمنزلة شهادة الرجال ، ولكن فيها ضرب شبهة باعتبار نقصان عقل النساء لتوهم الضلال والنسيان لكثرة غفلتهن ؛ ولهذا ضمت إحدى المرأتين إلى الأخرى ليكونا كرجل واحد في الشهادة ، فإنما لا يثبت بهذه الشهادة ما يندريء بالشبهات كالحدود فأما النكاح يثبت مع الشبهات ؛ ألا ترى أنه أسرع ثبوتاً من المال حتى يصح من الهازل والمسكوه والمخطيء عندنا ، وكذلك الطلاق والوكالة فإنها تثبت مع الجهالة فتحتمل التعليق بالشرط فكانت أقرب إلى الثبوت مع الشبهة من الأموال بخلاف الحدود

ومن ذلك قولهم : الغصب عدوان محض فلا يكون سبباً للملك في العين كالقتل ؛ لأن هذا ينتقض باستيلاء الأب جارية ابنه واستيلاء أحد الشريكين الجارية المشتركة فإنه عدوان من حيث إنه حرام ثم كان سبباً للملك ، فيضطر الملل عند إيراد هذا النقض إلى الرجوع إلى التأثير وهو أن الفعل إنما يتمحض عدواناً إذا خلا عن نوع شبهة ، واستيلاء أحد الشريكين لم يخل عن ذلك ؛ فإن باعتبار جانب ملكه يتمكن شبهة في هذا الفعل ، وكذلك ما للأب من الحق في مال ولده يمكن شبهة . فنقول عند ذلك : الغصب الذي هو عدوان محض لا يكون سبباً للملك العين عندنا ولكن ثبوت الملك في بدل العين وهو حكم مشروع غير موصوف بأنه عدوان هو الذي ثبت به الملك في العين شرطاً له على ما قررنا .

ومن ذلك قوله في النافع : إن التلف مال فيكون مضموناً على التلف ضماناً يستوفى كالعين ؛ لأن ظاهر هذا ينتقض بما إذا كان التلف معسراً لا يجد شيئاً . فإن قال هناك الضمان واجب عندي ولكن يتأخر الاستيفاء لمعجز من عليه عن المثل الذي يؤدي به الضمان . قلنا : هكذا نقول في الفرع ؛ فإن عندنا يتأخر استيفاء الضمان إلى الآخرة للمعجز^(١) عن المثل الذي يوفى به هذا

(١) وفي الهندية : لمعجز من عليه عن المثل .

الضمان ؛ فإن ضمان المدوان يتقدر^(١) بالمثل بالنص وليس للمنفعة مثل في صفة
المالية يمكن استيفاؤها في الدنيا ، وعند ذلك يتبين قمة المسألة أن المانع من
إلزام الضمان عندنا انعدام المائلة لظهور التفاوت بين النافع والأعيان في صفة
المالية ، وقد تقدم بيان ذلك ، فيقرر بما ذكرنا أن الاعتماد على الاطراد من
غير طلب التأثير ضعيف في باب الاحتجاج ، وأنه بمنزلة الاحتجاج بلا دليل
على ما أوضحنا فيه السبيل .

فصل في بيان الانتقال

قال رضى الله عنه : الانتقال على أربعة أوجه : انتقال من علة إلى
علة أخرى لإثبات الأولى بها ، وانتقال من حكم إلى حكم لإثباته بالعلة
الأولى ، وانتقال من حكم إلى حكم [آخر^(٢)] لإثباته بعلة أخرى . وهذه
الأوجه الثلاثة مستقيمة على طريق النظر لاتمد من الانقطاع .
أما الأول فلأن الملل إنما التزم بإثبات الحكم بما ذكره من العلة ويمكنه من
ذلك بإثبات العلة ، فما دام سعيه فيما يرجع إلى إثبات تلك العلة يكون ذلك وفاء
منه بما التزم لأن يكون إعراضاً عن ذلك واشتغالا بشيء آخر . وبيان هذا
فيما إذا عللنا في نفي الضمان عن السبي المستهلك للوديعة بأنه استهلاك عن تسليط
صحيح ثم نشغل بإثبات هذه العلة ؛ فإنه يكون هذا انتقالاً من علة إلى أخرى
لإثبات العلة الأولى بها ، ولا يشك أحد في أن ذلك مستقيم على طريق النظر ؛
وعلى هذا إذا اشتغل بإثبات الأصل الذى يتفرع منه موضع الخلاف حتى يرتفع
الخلاف بإثبات الأصل فإن ذلك حسن صحيح ، نحو ما إذا وقع الاختلاف في
الجمهور بالتسمية ، فإذا قال الملل : هذا يبتنى على أصل وهو أن التسمية ليست
بآية من الفاتحة ثم يشتغل بإثبات ذلك الأصل حتى يثبت الفرع بثبوت الأصل
يكون مستقيماً . وكذلك إذا علل بقياس فقال خصمه : القياس عندى ليس
بحجة ، فاشتغل بإثبات كونه حجة بقول صحابي ، فيقول خصمه : قول الواحد

(١) وفي المثابة والمندبة : مقدر .

(٢) زيادة من النسخين .

من الصحابة عندي ليس بحجة ، فاشتغل بإثبات كونه حجة بحبر الواحد ، فيقول خصمه : خبر الواحد عندي ليس بحجة ، فيحتج بكتاب علي أن خبر الواحد حجة ، فإنه يكون طريقاً مستقياً ، ويكون هذا كله سعيّاً في إثبات ما رام إثباته في الابتداء .

وأما الثاني فلأن الانتقال من حكم إلى حكم إنما يكون عند موافقة الخصم في الحكم الأول ، وما كان مقصود الملل إلا طلب الموافقة في ذلك الحكم ، فإذا وافقه خصمه فيه فقد تم مقصوده ، ثم الانتقال بعمده إلى حكم آخر ليثبت به بالعلة الأولى يدل على قوة تلك العلة في إجراءاتها في العلوات وعلى حذاقة الملل في إثبات الحكم بالعلة ؛ وذلك نحو ما إذا علنا في تحرير الكاتب عن كفارة اليمين ؛ لأن الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ فلا تخرج الرقبة من أن تكون محلاً للصرف إلى الكفارة كالبيع ، فإذا قال الخصم : عندي عقد الكتابة لا يخرج الرقبة من الصلاحية لذلك ولكن نقصان الرق هو الذي يخرج الرقبة من ذلك . فنقول : بهذه العلة يجب أن لا يتمكن نقصان في الرق لأن ما يمكن نقصاناً في الرق لا يكون فيه احتمال الفسخ ، فهذا إثبات الحكم الثاني بالعلة الأولى أيضاً وهو نهاية في الحذاقة . وكذلك إن تمدر إثبات الحكم الثاني بالعلة الأولى فأراد إثباته بالعلة بعملة أخرى ؛ لأنه ما ضمن بتعليقه إثبات جميع الأحكام بالعلة الأولى وإنما ضمن إثبات الحكم الذي رعم أن خصمه يتنازعه فيه ، فإذا أظهر الخصم الموافقة فيه واحتاج إلى إثبات حكم آخر يكون له أن يثبت ذلك بعملة أخرى ولا يكون هذا انقطاعاً منه .

فأما الوجه الرابع وهو الانتقال من علة إلى علة أخرى لإثبات الحكم الأول ، فمن أهل النظر من صحح ذلك أيضاً ولم يجعله انقطاعاً ، استدلالاً بقصة الخليل عليه السلام حين حاج اليمين بقوله تعالى : « ربى الذى يحبى ويميت » فلما قال اليمين : « أنا أحى وأميت » حاجه بقوله تعالى : « فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب » وكان ذلك [منه]^(١)

(١) زيادة من الهندية .

انتقالاً من حجة إلى حجة لإثبات شيء واحد ، وقد ذكر الله تعالى ذلك عنه على وجه الدح له به ؛ فعرفنا أنه مستقيم . وكذلك السدعي إذا أقام شاهدين فعروض يجرح فيهما كان له أن يقيم شاهدين آخرين لإثبات حقه . والمذهب الصحيح عند عامة الفقهاء أن هذا النوع من الانقطاع ؛ لأنه رام إثبات الحكم بالعلة الأولى ، فانتقاله عنها إلى علة أخرى قبل أن يثبت الحكم بالعلة الأولى لا يكون إلا لمعجز عن إثباته بالعلة الأولى ، وهذا انقطاع على ما نبينه في فصله . ثم مجالس النظر للإبانة ، فلو جوزنا الانتقال فيها من علة إلى علة أدى ذلك إلى أن يتناول المجلس ولا يحصل ما هو المقصود وهو الإبانة ، وكان هذا نظير نقض يتوجه على العلة ؛ فإنه لا يشتغل بالاحتراز عنه ، ولكن إذا تمذر دفعه بما ذكره الممل في الابتداء يظهر به انقطاعه في ذلك المجلس فهذا مثله . فأما قصة الخليل عليه الصلاة والسلام فهو ما انتقل قبل ظهور الحججة الأولى له ، ولكن الأولى كانت حجة ظاهرة لم يطمئن خصمه فيها إنما ادعى دعوى مبتدأة بقوله : « أنا أحبي وأميت » وكل ما صنعه معلوم الفساد عند التأملير إلا أنه كان في القوم من يتبع الظاهر ولا يتأمل في حقيقة المعنى تخاف الخليل عليه الصلاة والسلام الاشتباه على أمثالهم فضم إلى الحججة الأولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه فبهت الذي كفر . وهذا مستحسن في طريق النظر لا يشك فيه ؛ فإن الممل إذا أثبت علة يقول : والذي يوضح ما ذكرت . فيأتي بكلام آخر هو أوضح من الأول في إثبات ما رام إثباته ، وهذا لأن حجج الشرع أنوار فضم حجة إلى حجة كضم سراج إلى سراج ، وذلك لا يكون دليلاً على ضعف أحدهما أو بطلان أثره فكذلك ضم حجة إلى حجة ، وإنما جملنا هذا انقطاعاً في موضع يكون الانتقال للمعجز عن إثبات الحكم بالعلة الأولى . ثم كل هذه التصرفات للنجيب لا للسائل ؛ فإن الهيب بان والسائل هادم مانع ، والحاجة إلى هذه الانتقالات للبانى المثبت لا للسانع الدافع .

فصل بيان الانقطاع

ووجوه الانقطاع أربعة : أحدها - وهو أظهرها - السكوت على ما أخبر الله به عن الامين عند إظهار الخليل صلى الله عليه وسلم حجته بقوله : « فبهت الذي كفر » .

والثاني : جحد ما يعلم ضرورة بطريق المشاهدة ؛ لأن سعى المملل يجعل الغائب كالشاهد ، والعلم بالشهادات يثبت ضرورة ، فإذا اشتغل الخصم بجحد مثله علم أنه ما حمله على ذلك إلا معجزه عن دفع علة المملل ، فكان انقطاعاً .

والثالث : المنع بعد التسليم ، فإنه يعلم أنه لا شيء يحمله على المنع بعد التسليم إلا معجزه عن الدفع لما استدلل به خصمه . ولا يقال يحتمل أن يكون تسليمه عن سهو أو غفلة ؛ لأن عند ذلك يبين وجه الدفع بطريق التسليم ثم يبنى عليه استدراك ما سها فيه ، فأما أن يرجع عن التسليم إلى المنع من غير بيان الدفع بطريق التسليم فذلك لا يكون إلا للمعجز .

والرابع : عجز المملل عن تصحيح الملة التي قصد إثبات الحكم بها حتى انتقل منها إلى علة أخرى لإثبات الحكم ؛ فإن ذلك انقطاع ؛ لأن حكم الانقطاع مقتضب من لفظه ، وهو قصور الرء عن بلوغ مغزاه ، ومعجزه عن إظهار مراده ومبتغاه . وهذا المعجز نظير المعجز ابتداء عن إقامة الحججة على الحكم الذي ادعاه ، والله أعلم .

باب أقسام الأحكام وأسبابها وعللها

وشروطها وعلاماتها

اعلم أن جملة ما ثبت بالحجج الشرعية الموجبة للعلم بما تقدم ذكرها : قسمان : الأحكام المشروعة وما يتعلق بها المشروعات . فنبداً ببيان قسم الأحكام فنقول : هذه الأحكام أربعة : حقوق الله خالصاً ، وحقوق العباد خالصاً أيضاً ، وما يشتمل على الحقين وحق الله فيه أغلب ، وما يشتمل عليهما وحق العباد فيه أغلب .

فأما حقوق الله خالصة فهي أنواع ثمانية : عبادات محضة ، وعقوبات محضة ، وعقوبة قاصرة ، ودائرة بين العبادة والمقوبة ، وعبادة فيها معنى المثونة ، ومثونة فيها معنى العبادة ، ومثونة فيها معنى المقوبة ، وما يكون قائماً بنفسه^(١) وهي على ثلاثة أوجه : ما يكون منه أصلاً ، وما يكون زائداً على الأصل ، وما يكون ملحقاً به .

فأما العبادات المحضة فرأسها الإيمان بالله تعالى ، والأصل فيه التصديق بالقلب ؛ فإنه لا يسقط بمجرد ما من إكراه أو غيره ، وتبديله بشيره يوجب الكفر على كل حال ، والإقرار باللسان ركن فيه مع التصديق بالقلب في أحكام الدنيا والآخرة جميعاً ، وقد يصير الإقرار أصلاً في أحكام الدنيا بمنزلة التصديق ، حتى إذا أكره على الإسلام فأسلم باللسان فهو مسلم في أحكام الدنيا لوجود ركن الإقرار ، وقيام السيف على رأسه دليل على أنه غير مصدق بالقلب ؛ ولهذا لا نحكم بالردة إذا أكره المرء عليها ؛ لأن التكلم باللسان هناك دليل محض على ما في الضمير من غير أن يجعل أصلاً بنفسه ، والإقرار باللسان وإن كان دليلاً على التصديق فعند الإكراه يجعل أصلاً بنفسه يثبت به الإيمان في أحكام الدنيا بمنزلة التصديق ، ويستوى إن أكره الحربى على ذلك أو الذى عندنا لهذا المعنى . وعند الشافعى متى كان الإكراه بحق بأن كان المكروه حربياً لا أمان له كذلك الجواب ، ومتى كان بغير حق بأن أكره الذى عليه فإنه لا يصير مسلماً به .

ثم الصلاة بعد الإيمان من أقوى الأركان ؛ فإنها عماد الدين ما خلت عنها شريعة المرسلين . وهي تشمل الخدمة بظاهر البدن وباطنه ، ولكنها صارت قرينة بواسطة البيت الذى عظمه الله وأمرنا بتمظيمه لإضافته إلى نفسه فقال : « أن طهرا بيتى للطائفين » الآية ، حتى لا تتأدى هذه القرينة إلا باستقبال القبلة في حالة الإمكان ، وفي ذلك من معنى التظيم ما أشار الله تعالى إليه في قوله : « فأينما تولوا فثم وجه الله » ليعلم به أن المطلوب وجه الله ،

(١) أى لا تدان له بذمة أحد هاشم الثانية .

ووجه الله لا حمة له ، فجعل الشرع استقبال جهة الكعبة قائماً مقام ما هو المطلوب لأداء هذه القربة . وأصل الإيمان فيه تقرب إلى الله تعالى بلا واسطة ، وفي الصلاة تقرب بواسطة البيت فكانت من شرائع الإيمان لا من نفس الإيمان . ثم الزكاة التي تؤدي بأحد نوعي النعمة وهو المال ، فالنعم الدينية نعمتان : نعمة البدن ، ونعمة المال ، والعبادات مشروعة لإظهار شكر النعمة بها في الدنيا ونيل الثواب في الآخرة ، فكما أن شكر نعمة البدن بعبادة تؤدي بجميع البدن وهي الصلاة ، فشكر نعمة المال بعبادة مؤداة يجنس تلك النعمة ، وإنما صار الأداء قربة بواسطة المصروف إليه وهو المحتاج ، على معنى أن المؤدى يجعل ذلك المال خالصاً لله تعالى في ضمن صرفه إلى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى ؛ لهذا كان دون الصلاة بدرجة ؛ فإنها قربة بواسطة البيت الذي ليس من أهل الاستحقاق بذاته ، وهذا قربة بواسطة الفقير الذي هو من أهل أن يكون مستحقاً بنفسه لحاجته . ثم الصوم الذي هو من جنس المشروع شكراً لنعمة البدن ، ولكنه دون الصلاة من حيث إنه لا يشتمل على أعمال متفرقة على أعضاء البدن ، بل يتأدى بركن واحد وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين : شهوة البطن وشهوة الفرج ؛ فإنما صارت قربة بواسطة النفس المحتاجة إلى نيل اللذات والشهوات ؛ فهي أمانة بالسوء كما وصفها الله تعالى به ، ففي قهرها بالكف عن اقتضاء شهواتها لابتغاء مرضاة الله تعالى معنى القربة ، وبالتأمل في هذه الوسيلة يتبين أنه دون ما سبق .

ثم الحج الذي هو زيارة البيت المعظم ، وعبادة بطريق الهجرة يشتمل على أركان تختص بأوقات وأمكنة ، وفيها معنى القربة باعتبار معنى التعظيم لتلك الأوقات والأمكنة .

فأما العمرة فإنها سنة قوية باعتبار أن أركانها من جنس أركان الحج ، وما بيننا من الوسيلة لا يوجب عدداً من القربة^(١) ولهذا لا تتكرر فرضية

(١) أي الأوقات والأمكنة لا توجب عدداً من القربة - هاشم الثمانية

الحج في العمر ؛ فمرفنا أن العمرة زيارة ، وهي سنة قوية فعلها رسول الله عليه السلام وأمر بها .

والجهاد قرينة باعتبار إعلاء كلمة الله وإعزاز الدين ، ولما فيه من توهين المشركين ودفع شرهم عن المسلمين ؛ ولهذا سماه رسول الله عليه السلام سنام الدين . وكان أصله فرضاً لأن إعزاز الدين فرض ولكنه فرض كفاية ؛ لأن المقصود وهو كسر شوكة المشركين ودفع شرهم وفتنتهم يحصل ببعض المسلمين فإذا قام به البعض سقط عن الباقي .

والاعتكاف قرينة زائدة لما فيها من تعظيم المكان العظيم بالمقام فيه وهو المسجد ، ولما في شرطها من منع النفس عن اقتضاء الشهوات ، يعني الصوم . والمقصود بها تكثير الصلاة إما حقيقة أو حكماً بانتظار الصلاة في مكانها على صفة الاستعداد لها بالطهارة .

وأما صدقة الفطر فهي عبادة فيها معنى الثبوت ؛ ولهذا لا تتأدى بدون نية العبادة بحال ، ولا تجب إلا على المالك^(١) لما يؤدي به حقيقة بمنزلة الزكاة ، ولكن لا يشترط لوجوبها صفة كمال الملك والولاية حتى تجب على الصبي في ماله بخلاف الزكاة ، وتجب على النير بسبب النير ؛ فمرفنا أن فيها معنى الثبوت كالنفقة . وأما الشر فهو مثنوية فيه معنى العبادة . والخراج مثنوية فيه معنى العقوبة من حيث إن وجوب كل واحد منهما باعتبار حفظ الأراضي وإنزالها ، إلا أن في الخراج معنى^(٢) الدل على ما أشار إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين رأى آية الزراعة في دار قوم فقال : « ما دخل هذا في دار^(٣) قوم إلا ذلوا » وكان ذلك لما في الاشتغال بالزراعة من الإعراض عن الجهاد ، وإنما يلتزم الخراج من يشتغل بعمل الزراعة ؛ ولهذا لا يبدأ السلم بالخراج في أرضه ويبقى عليه الخراج بمد إسلامه ؛ لأنه يتردد بين المثنوية والعقوبة فلا يمكن إيجابه على السلم ابتداءً لعنى المثنوية لمعارضة معنى العقوبة إياه ، ولا يمكن إسقاطه

(١) وفي الهندية : الملك .

(٢) وفي النهاية والهندية : بعض .

(٣) وفي السخيتين : بيت .

بعد الوجوب إذا أسلم اعتبار معنى العقوبة لمعارضة معنى المثونة إياه . وأما المشر فيه معنى العبادة على معنى أنه مصروف إلى الفقير كالزكاة ، وقد بينا أن بواسطة هذا المصروف يثبت فيه معنى القرية وإن كان وجوبه باعتبار مثونة الأرض ؛ ولهذا يجب في الأراضي النامية من غير اشتراط المالك لها نحو الأراضي الموقوفة وأرض الكتائب ؛ ولهذا قال أبو حنيفة رضى الله عنه : إذا تحولت الأرض المشرية إلى ملك الذى تصير خراجية ؛ لأن فيها معنى العبادة والكافر ليس من أهل العبادة أصلاً ، وكل واحد منهما واجب بطريق المثونة فمعد تندر أحدهما يتمين الآخر ، والخراج يبقى وظيفة الأرض بعد انتقال الملك فيها إلى المسلم ؛ لأن المسلم من أهل أن توجب عليه المثونة التى فيها معنى العقوبة ؛ فإنه بعد الإسلام أهل لإلزام العقوبة عند تقرر سببها منه ، والكافر ليس بأهل العبادة أصلاً ، فالأهلية للعبادة تبنى على الأهلية لثوابها . وقال أبو يوسف رحمه الله : يتضاعف المشر على الكافر اعتباراً بالصدقات المضاعفة فى حق بنى تغلب . وأبى هذا أبو حنيفة رحمه الله ؛ لأن التضميف حكم ثابت بخلاف القياس بإجماع الصحابة فى قوم بأعيانهم ، وغيرهم من الكفار ليسوا بمنزلتهم ، فأولئك لا تؤخذ منهم الجزية ، وغيرهم من الكفار تؤخذ منهم الجزية . ومحمد رحمه الله يقول : تبقى عشرية كما كانت ؛ لأن البقاء باعتبار معنى المثونة كالخراج فى حق المسلم . ثم عنه روايتان فى مصرف هذا المشر : فى إحداها يصرف إلى المقاتلة كالخراج لاعتبار معنى المثونة الخالصة [وفى الأخرى تكون مصروفة إلى الفقراء والمساكين ؛ لأنها لما بقيت باعتبار معنى المثونة تبقى^(١)] على ما كانت مصروفة إلى من كانت مصروفة إليه قبل هذا كالخراج فى حق المسلم .

وأما الحق القائم بنفسه فنحو خمس المنائم والمادن والركاز ؛ فإنه لا يكون واجباً ابتداء على أحد ؛ ولكن باعتبار الأصل الفنيمة كلها لله تعالى ، كما قال تعالى : « قل الأنفال لله » وهذا لأنها أصيبت لإعلاء كلمة الله تعالى ، إلا أن الله تعالى جعل أربعة أخماسها للغانمين على سبيل النة عليهم ، فبقى الخمس له كما

(١) ما بين المربعين زيادة من الثانية .

كان في الأصل مصروفاً إلى من أمر بالصرف إليه . وكذلك خمس المعادن فإن الوجود ما كان لأحد فيه حق ، فجعل الشرع أربعة أخماسه للواجد وبقى الخمس لله مصروفاً إلى من أمر بالصرف إليه ؛ ولهذا جاز وضع خمس الغنيمة فيمن هو من جملة الغائبين عند حاجتهم ، وفي آباءهم وأولادهم ، وجاز وضع خمس المعدن في الواجد عند الحاجة^(١)؛ فمرقنا أنه ليس بواجب عليه بل هو حق الله تعالى قائم كما كان ؛ ولهذا جاز صرفه إلى نبي هاشم ؛ لأن باعتبار هذا المعنى لا يتمكن فيه معنى الأوساخ بخلاف الصدقات ، وأمر الله بصرف البعض منه إلى ذوى القربى ، وكان ذلك عندنا باعتبار النصرة المخصوصة التي تحققت منهم بالانضمام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في حال ما هجره الناس ، ودخول الشعب معه لمؤانسته والقيام بنصرته ؛ فإن ذلك كان فملاً^(٢) من جنس القرية ، فيجوز أن يتعلق به استحقاق ما هو صلة ومنة من الله تعالى كاستحقاق أربعة الأخماس ، فأما القرابة خلقة لا تستحق بذاتها مال الله تعالى ، ثم صيانة قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن استحقاق عوض مالي بمقابلتها أولى من إثبات الاستحقاق بسبب القرابة . ولا يجوز جعل القرابة قرينة للنصرة أو النصرة قرينة للقرابة ، لما بينا أن الترجيح إنما يكون بما لا يصلح علة بانفرادها للاستحقاق دون ما يصلح لذلك . وعلى هذا الأصل استحقاق المصاب من الغنيمة وتماهه يكون بالإحراز بالدار بعد الأخذ . والمسائل على هذا الأصل يكثر تمدادها إذا تأملت ، وذلك معلوم فيما أملىنا من فروع الفقه .

فأما المقويات المحضة فهي الحدود التي شرعت زواجراً عن ارتكاب أسبابها المحظورة حقاً لله تعالى خالصاً ، نحو حد الزنا والسرقه وشرب الخمر .

وأما المقوية القاصرة فنحو حرمان الميراث بسبب مباشرة القتل المحظور ، فإنها عقوبة ولكنها قاصرة حتى تثبت في حق الخاطيء والنائم إذا انقلب

(١) وفي النسخين : حاجته .

(٢) وفي النسخين : فلا هو من جلس .

على مورثه ، ولا تثبت في حق الصبي والمجنون عندنا أصلاً ؛ لأنها عقوبة والأهلية للمقوبة لا تسبق الخطاب ، بخلاف الخطأ إذا كان بالنأ عاقلاً ، فالبالغ العاقل مخاطب ولكنه بسبب الخطأ يندر مع نوع تقصير منه في التحرز ، والصبي لا يوصف بالتقصير الكامل والناقص فلا يثبت في حقه ما يكون عقوبة قاصرة كانت أو كاملة ؛ ولهذا لا تثبت في حق القائد والسائق والشاهد إذا رجع عن شهادته ، وحافر البئر وواضع الحجر ؛ لأنه جزاء على مباشرة القتل المحظور ، والوجود من هؤلاء تسبب لا مباشرة . وعند الشافعي هذا ضمان يتملق بهذا الفعل بمنزلة الدية ، فيثبت في حق السبب والباشير جميعاً وفي حق الصبي والبالغ ، وهذا غلط بين ؛ لأن الضمان ما يجب جبراً لحق التلف عليه ويسقط باعتبار رضاه أو عفو من يقوم مقامه ، وحرمان اليراث ليس من ذلك في شيء . فأما الدائر بين العبادة والمقوبة كالكفارات ؛ لأنها ما وجبت إلا جزاء على أسباب توجد من العباد ، فسميت كفارة باعتبار أنها ستارة للذنب ، فمن هذا الوجه عقوبة فإن المقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق الإثم به ، وهي عبادة بن حيث إنها تجب بطريق التنوي^(١) ويؤمر من عليه بالأداء بنفسه من غير أن تقام عليه كرهاً ، والشرع ما فوض إقامة شيء من المقوبات إلى المرء على نفسه ، وتتأدى بما هو محض العبادة . ففرقنا أنها دائرة بين العبادة والمقوبة ، وأن سببها دائر بين المحظر والإباحة كاليمين المقودة على أمر في المستقبل والقتل بصفة الخطأ ؛ ولهذا لم نجعل النموس والممد المحض سبباً لوجوب الكفارة . وعند الشافعي رحمه الله هذه الكفارات وجوبها بطريق الضمان ، وقد بينا أن هذا غلط ، ووجوب الضمان في الأصل بطريق الجبران وذلك لا يتحقق فيما يخلص لله تعالى ؛ لأن الله تعالى يعالي عن أن يلحقه خسران حتى تتحقق الحاجة إلى الجبران ، وكان معنى العبادة في هذه الكفارات مرجحاً على معنى المقوبة كما أشرنا إليه ، وتكفير الإثم به باعتبار أنه طاعة وحسن^(٢) في نفسه ؛ قال تعالى : « إن الحسنات

(١) أي لا ينظر إلى القضاء - هامش السابعة .

(٢) وفي المتنين : وحسن .

يذهبن السيئات » ولهذا أوجبنا الكفارة على المخطئ والمكروه والبار في اليمين والحنث جميعاً^(١) بأن حلف لا يكلم هذا الكافر فيسلم ثم يكلمه ، ولهذا لم نوجب شيئاً من هذه الكفارات على الكافر . فأما كفارة الفطر في رمضان فعنى العقوبة فيها مرجح على معنى العبادة حتى إن وجوبها يستدعى جزاية متكاملة ، عرفنا ذلك بنجبر^(٢) الأعرابي حيث قال : هلك وأهلك . وقال عليه السلام : « من أفطر في رمضان متممداً فعليه ما على المظاهر » فاتفق العلماء على أنه يسقط بمذر الخطأ والاشتباه ، فلما ظهر رجحان معنى العقوبة فيها من هذا الوجه جملنا وجوبها بطريق العقوبة فقلنا إنها تندرى بالشبهات حتى لا تجب على من أفطر بعد ما أبصر هلال رمضان وحده للشبهة الثابتة بظاهر قوله عليه السلام : « صومكم يوم تصومون » أو بصورة قضاء القاضى بكون [اليوم^(٣)] من شعبان ، ولم يوجب على المفطر في يوم إذا اعترض مرض أو حيض في ذلك اليوم لتمكن الشبهة ، ولم يوجب على من أفطر وهو مسافر وإن كان الأداء مستحقاً عليه في ذلك الوقت بعينه بكونه مقياً في أول النهار ، ولم يوجب على من نوى قبل انتصاف النهار ثم أفطر للشبهة الثابتة بظاهر قوله عليه السلام : « لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل » وقلنا بالتداخل في الكفارات والاكتفاء بكفارة واحدة إذا أفطر في أيام من رمضان ، لأن التداخل من باب الإسقاط بطريق الشبهة ، وأثبتنا معنى العبادة في الاستيفاء لأنها سميت كفارة ؛ فإنه يجوز أن يكون الوجوب بطريق العقوبة ، والاستيفاء بطريق الطهارة كالحدود بعد التوبة ، ولا يجوز أن يكون الوجوب بطريق العبادة والاستيفاء بطريق العقوبة بحال .

وما يجتمع فيه الحقان وحق الله فيه أغلب فنحو حد القذف عندنا . فأما حد قطاع الطريق فهو خالص لله تعالى بمنزلة المقوبات المحضة ، ولهذا لا توجب على المستامن إذا ارتكب سيئة في دارنا بمنزلة حد الزنا والسرقة بخلاف حد القذف .

(١) بأن يكون عسناً في الحلف والحنث جميعاً ، ويعد من المرة لأن هجر الكافر حسن وكلام المسلم كذلك - هامش المأنيمة .
(٢) وفي المأنيمة : بمحدث .
(٣) زيادة من النسخين .

وأما ما يجتمع فيه الحقان وحق المباد أغلب فنحو القصاص ؛ فإن فيها حق الله تعالى ، ولهذا يستقط بالشبهات ، وهي جزاء الفعل في الأصل ، وأجزبة الأفعال تجب لحق الله تعالى ، ولكن لما كان وجوبها بطريق المائلة عرفنا أن معنى حق المبد راجح فيها ، وأن وجوبها للجبران بحسب الإمكان كما وقعت الإشارة إليه في قوله تعالى : « ولكم في القصاص حياة » ولهذا جرى فيه الإرث والنفو والاعتياض بطريق الصلح بالمال كما في حقوة المباد .

وأما ما يكون محض حق المباد فهو أكثر من أن يحصى نحو ضمان الدية وبذل التلف والنصوب وما أشبه ذلك .

وهذه الحقوق كلها تشتمل على أصل وحلف . فالأصل فيما ثبت به الإيمان التصديق والإقرار ، ثم قد يكون الإقرار مستنداً في حق المكروه على أنه قائم مقام التصديق ، ثم التصديق والإقرار من الأبوين يثبت الإيمان في حق الولد الصغير على أنه خلف عن التصديق والإقرار في حقه ، ثم تبعية الدار في حق الذي سبي صغيراً وأخرج إلى دار الإسلام وحده حلف عن تبعية الأبوين في ثبوت حكم الإيمان له ، ثم تبعية السابى إذا قسم أو بيع من مسلم في دار الحرب خلف عن تبعية الدار في ثبوت حكم الإيمان له حتى إذا مات يصلى عليه . وكذلك في شرائط الصلاة ؛ فإن من شرائطها الطهارة ، والأصل فيه الوضوء أو الاغتسال ، ثم التيمم يكون خلفاً عن الأصل في حصول الطهارة التي هي شرط الصلاة به كما قال تعالى : « ولكن يريد ليطهركم » وهو خلف مطلق في قول علمائنا رحمهم الله . وعند الشافعى رحمه الله هو خلف ضرورى ؛ ولهذا لم يعتبر التيمم قبل دخول الوقت في حق أداء الفريضة ، ولم يجوز أداء الفريضتين بتيمم واحد لأنه خلف ضرورى^(١) فيشترط فيه تحقق الضرورة بالحاجة إلى إسقاط الفرض عن ذمته ، وباعتبار كل فريضة تتجدد ضرورة أخرى ، ولم يجوز التيمم للمريض الذى لا يخاف الملاك على نفسه لأن تحقق الضرورة عند خوف الملاك على نفسه ، وجوز التحرى في إناءين أحدهما طاهر

(١) وفي الثانية والهندية : ضرورة .

والآخر نجس لأن الضرورة لا تتحقق مع وجود الماء الطاهر عنده ومع رجاء الوصول إليه بالتحري فلا تكون فرضية التيمم وشرط طلب الماء لأن الضرورة قبل الطلب لا تتحقق . وعندنا هو بدل مطلق في حال المعجز عن الأصل فثبت الحكم به على الوجه الذي يثبت بالأصل ما بقي معجزه ثم على قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمة الله عليهما التراب خلف عن الماء . وعند محمد رحمه الله التيمم خلف عن الوضوء . وتظهر المسألة في التيمم : عند محمد لا يؤم المتوضئين لأن التيمم خلف فكان التيمم صاحب الخلف ، وليس لصاحب الأصل القوي أن يبنى صلاته على صلاة صاحب الخلف ، كما لا يبنى المصلي بركوع وسجود صلاته على صلاة الومي . وعندهما التراب كان خلفاً عن الماء في حصول الطهارة به ثم بعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة موجوداً في حق كل واحد منهما بكامله بمنزلة الماسح يؤم الناسلين لهذا المعنى ، وقد يكون التيمم خلفاً ضرورة في حال وجود الماء وهو أن يخاف فوات صلاة الجنائز أن لو اشتغل بالوضوء أو يخاف فوات صلاة العيد أن لو اشتغل بالوضوء . ثم الخلافة هنا عند محمد بين التيمم والوضوء بطريق الضرورة حتى لو صلى عليها بالتيمم ثم جرى بجنائز أخرى يلزمه تيمم آخر وإن لم يجد بين الجنائزين من الوقت ما يمكنه أن يتوضأ فيه . وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله التراب خلف عن الماء فيجوز له أن يصلى على الجنائز ما لم يدرك من الوقت مقدار ما يمكنه أن يتوضأ فيه على وجه لا تفوته الصلاة على جنازة . وهذا الذي بينا يتأتى في كل حق مما سبق ذكره إلا أن بيان ذلك يطول الكتاب ، والحاجة إلى معرفة الأصل هنا وهو أن الخلف يجب بما به يجب الأصل ، وشرط كونه خلفاً أن يتعمد السبب موجباً للأصل بمصادفته محله ، ثم بالمعجز عنه يتحول الحكم إلى الخلف ؛ وإذا لم يتعمد السبب موجباً للأصل باعتبار أنه لم يصادف محله لا يكون موجباً للخلف حتى إن أخرج من البدن إذا لم يكن موجباً للوضوء كالدمع والبراق والمرق لا يكون موجباً للتيمم ، والطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجباً لما هو الأصل وهو الاعتداد بالأقراء لا يكون موجباً لما هو خلف عنه وهو الاعتداد بالأشهر ، واليمين الصادقة لما لم تكن موجبة للتكفير بالمال لا تكون موجبة لما هو

خلف عنه وهو التكفير بالصوم ، واليمين الفموس عندنا لما لم تنقذ موجبة للأصل وهو البر باعتبار أنها أضيفت إلى محل لبس فيه تصور البر لا تنقذ موجبة لما هو خلف عنه وهو الكفارة ، واليمين على مس السماء ونحوه لما انقذت موجبة للبر لمصادفتها محلها كانت موجبة لما هو خلف عن البر وهو الكفارة ، وقد تقدم بيان هذا فيمن أسلم في آخر الوقت بعد ما بقي منه مقدار مالا يمكنه أن يصل في فيه ؛ فإن الجزء الآخر من الوقت لما صلح أن يكون موجباً لأداء الصلاة صلح موجباً لما هو خلف عنه وهو القضاء . وعلى هذا الأصل قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله إذا جاء المشهود بقتله حياً أو رجع الشهود والولى جميعاً بعد استيفاء القصاص فاختر ولى القتل تضمنين الشهود فإلهم يرجمون على الولي بما يضمنون ؛ لأن السبب وهو الضمان الذى لزمهم بطريق المدوان موجب للملك فى المضمون ، والمضمون وهو الدم مما يحتتمل أن يكون مملوكاً فى الجملة ؛ ألا ترى أن نفس من عليه القصاص فى حكم القصاص كالمملوك لمن له القصاص ، فإذا انقذ السبب موجباً للأصل لمصادفة محله ينقذ موجباً للخلف وهو الدية عند المعجز عن إثبات ما هو الأصل وهو القصاص ، بمنزلة من غصب مدبراً فنصبه منه آخر وأبق من يده ثم ضمن المولى الناصب الأول فإنه يرجع على الناصب الثانى بالضمان وإن لم يملك المدبر ، ولكن لما انقذ السبب موجباً للأصل بمصادفته محله يثبت الخلف قائماً مقامه . وكذلك شهود الكتابة يبدل مؤجل إذا رجموا فضمهم المولى قيمة المكاتب كان لهم أن يرحموا على المكاتب يبدل الكتابة ؛ لأن السبب قد تقرر موجباً للأصل وهو الملك فى المضمون لمصادفته محله . فثبت [به الخلف ^(١)] وهو الرجوع يبدل الكتابة لوجود المعجز عما هو الأصل وهو ملك الرقبة باعتبار قيام الكتابة . وأبو حنيفة رضى الله عنه يقول قد وجد من الشهود التمدي بإتلاف النفس حكماً ومن الولي التمدي بإتلاف النفس حقيقة والمساواة ثابتة بين الحكيم والحقيق فى حكم الضمان ، ثم إذا اختار تضمنين التلف حقيقة

(١) زيادة من النسخين .

وهو الولي لم يرجع على الشهود بشيء ؛ لأنه صمن بجنائته من حيث الإلتلاف فكذلك إذا اختار تضمين الشهود قلنا لا يرجعون على الولي ؛ لأنهم ضمنوا بجنائهم ، بخلاف ما إذا شهدوا بالقتل الخطأ^(١) وأخذ الولي الدية ؛ لأن وجوب الضمان هناك باعتبار تملك المال على من أزمه القاضى الدية ، فإذا ضمن الولي كان هو المملك والمملوك سالم له ، وإذا ضمن الشهود كانوا هم الذين تملكوا والمملوك في يد المولى أو قد صرفه إلى حاجته فيرجعون عليه بما ملكوه لهذا المعنى . قولها إن السب هنا انعقد موجباً للأصل ، ممنوع ؛ لأن الدم لا يملك بالضمان بحال ، وفي القصاص الذى قاله الولي لا يملك نفس من عليه القصاص وإنما يستوفيه بطريق الإباحة ؛ ولهذا لم يكن له حق الاستيفاء فى الحرم ، ولا يتحول حقه إلى البدل إذا قتل من عليه القصاص ظلماً وإذا لم يكن محلاً للملك عرفنا أن السب ما انعقد موجباً للأصل ، ولو كان الدم بمحل أن يملك لم يكن إيجاب الضمان للشهود على الولي أيضاً ؛ لأنه صار متلفاً عليهم ملك الدم ، وإلتلاف ملك الدم لا يوجب الضمان سواء أتلفه حقيقة أو حكماً ؛ ألا ترى أن من قتل من عليه القصاص فإنه لا يضمن لمن له القصاص شيئاً . وكذلك شهود العفو إذا رجعوا أو المكره على العفو لا يضمن أحد منهم شيئاً وإن أتلف ملك الدم الثابت لمن له القصاص ، وبه فارق المدير والمكاتب ؛ لأن هناك ما هو الأصل وهو ملك الرقبة فى الموضع الذى يكون ثابتاً يكون موجباً ضمان خلفه عند الإلتلاف فكذلك إذا انعقد السب موجباً للأصل ثم لم يمتل لمرض وهو التدبير والكتابة قلنا يكون موجباً لما هو خلفه وهو القيمة وبدل الكتابة فيرجع هما .

(١) إلتلاف شهود الخطأ فإنهم إذا ضمنوا وقد جاء المقهود بقتله حياً رجعوا لأنهم لا يضمنون بالإلتلاف لكن بما أوجبوا الولي فإذا ضمنوا صار الولي متلفاً عليهم لأن المضمون به المال وهو محتمل للملك اه زردوى - هامش البهائية

فصل في بيان الكلام في القسم الثاني وهو السبب

أما الكلام في القسم الثاني فنقول : تفسير السبب لغة : الطريق إلى الشيء . قال تعالى : « وآتيناها من كل شيء سيباً فاتبع سيباً » : أى طريقاً . وقيل هو بمعنى الباب ، قال تعالى : « لعل أبلغ الأسباب أسباب السموات » : أى أبوابها ، ومنه قول زهير : * ولو نال أسباب السماء بسلم * . أى أبوابها . وقيل هو بمعنى الجبل ، قال تعالى : « فليمدد بسبب إلى السماء » الآية . معنى بجبل من سقف البيت ، فالكل يرجع إلى معنى [واحد^(١)] وهو طريق الوصول إلى الشيء . وفي الأحكام السبب : عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم المطلوب من غير أن يكون الوصول به ولكنه طريق الوصول إليه ، بمنزلة طريق الوصول إلى مكة ؛ فإن الوصول إليها يكون بمشى الماشى وفي ذلك الطريق لا بالطريق ، ولكن يتوصل إليها من ذلك الطريق عند قصد الوصول إليها . وكذلك الجبل ؛ فإنه طريق للوصول إلى قمر البئر أو إلى الماء الذى فى البئر ولكن لا بالجبل بل بنزول الناازل أو استقاء الناازج بالجبل .

وأما تفسير العلة فهى : النيرة بحولها حكم الحال ، ومنه سمي المرض علة لأن بحولها بالشخص يتغير حاله ، ومنه يسمى الجرح علة لأن بحولها بالمجروح يتغير حكم الحال . وقيل العلة : حادث يظهر أثره فيما حل به لا عن اختبار منه ؛ ولهذا سمي الجرح علة ؛ ولا يسمى الجرح علة ؛ لأنه يفعل عن اختيار ، ولأنه غير حال بالمجروح . وفي أحكام الشرع علة معنى فى النصوص وهو تغير حكم المال بحولها بالحمل بوقف عليه بالاستنباط ؛ فإن قوله عليه السلام : « الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل » غير حال بالحنطة ولكن فى الحنطة وصف هو حال بها وهو كونه مكبلاً مؤثراً فى الهائلة ويتغير حكم المال بحولها فيكون علة لحكم الربا فيه حتى إنه لالم يحل

(١) زيادة من المنذبة .

القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لا يتغير حكم المقد فيه بل يبقى بعد هذا النص على ما كان عليه قبله . وكذلك البيع علة للملك شرعاً ، والفكاح علة للحل شرعاً ، والقتل الممد علة لوجوب القصاص شرعاً ، باعتبار أن الشرع جعلها موجبة لهذه الأحكام ، وقد بينا أن الملل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها وأنه لا موجب^(١) إلا الله إلا أن ذلك الإيجاب غيب في حقنا فجعل الشرع الأسباب التي يمكننا الوقوف عليها علة لوجوب الحكم في حقنا للتيسير علينا ، فأما في حق الشرع فهذه الملل لا تكون موجبة شيئاً ، وهو نظير الإمامة ؛ فإن الميت والحبي هو الله تعالى حقيقة ثم جملة مضافاً إلى القاتل بملة القتل فيما ينبنى عليه من الأحكام . وكذلك أجزية الأعمال ، فإن المعطى للجزاء هو الله تعالى بفضله ثم جعل ذلك مضافاً إلى عمل العامل بقوله تعالى : « جزاء بما كانوا يعملون » فهذا هو المذهب المرضي التوسط بين الطريقتين ، لا كما ذهب إليه الجبرية من إلغاء العمل أصلاً ، ولا كما ذهب إليه القدرية من الإضافة إلى العمل حقيقة وجعل [العامل^(٢)] مستبداً بعمله .

ثم هذه الملل الشرعية تسمى نظراً ، وتسمى قياساً ، وتسمى دليلاً أيضاً على معنى أنه يوقف به على معرفة الحكم ، والدليل على الشيء ما يوقف به على معرفته كالمدخان دليل على النار ، والبناء دليل على الباني ، ولكن ما يكون علة يجوز أن يسمى دليلاً ، وما يكون دليلاً محضاً لا يجوز أن يسمى علة ؛ ألا ترى أن حدوث الأعراض دليل على حدوث الأجسام ولا يجوز أن يقال إنها علة لحدوث الأجسام ، والمصنوعات دليل على الصانع ولا يجوز أن يقال إنها علة للصانع تعالى ، فعرّفنا أن الدليل قط لا يكون علة ، وقد تكون العلة دليلاً .

وأما الشرط فمعناه لفة : العلامة اللازمة ، ومنه يقال أشرط الساعة :

(١) وفي النسختين : وإنما الموجب للحكم هو الله تعالى .

(٢) زيادة من النسختين .

أى علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة ، ومنه الشرطى لأنه نصب نفسه على زى وهبئة لا يفارقه ذلك فى أغلب أحواله فكأنه لازم له ، ومنه شرط الحجم لأنه يحصل بفعله فى موضع المحاجم علامة لازمة ، ومنه الشروط فى الوثائق لأنها تكون لازمة ؛ ففرقنا أن الشرط فى اللغة : العلامة اللازمة ، ومنه سمي أهل اللغة حرف إن حرف الشرط ، من قول القائل لغيره : إن أكرمتنى أكرمتك ؛ فإن قوله أكرمتك بصيغة الفعل الماضى ولكن بقوله إن أكرمتنى يصير إكرام المخاطب علامة لازمة لإكرام المخاطب إياه فكان شرطاً من هذا الوجه . وفى أحكام الشرع [الشرط^(١)] اسم لما يضاف الحكم إليه وجوداً عنده لا وجوباً به ؛ فإن قول القائل لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق ، يجعل دخول الدار شرطاً حتى لا يقع الطلاق بهذا اللفظ إلا عند الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافاً إلى الدخول موجوداً عنده لا واجباً به ، بل الوقوع بقوله أنت طالق عند الدخول ، ومن حيث إنه لا أثر للدخول فى الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول إليه لم يكن الدخول سبباً ولا علة ، ومن حيث إنه مضاف إليه وجوداً عنده كان الدخول شرطاً فيه ؛ ولهذا لا نوجب الضمان على شهود الشرط بحال ، وإنما نوجب الضمان على شهود التعليق بعد وجود الشرط إذا رجعوا . وقد بقام الشرط مقام السبب فى حكم الضمان عند تعذر إضافة الإنبال إلى السبب نحو حافر البئر على الطريق يكون ضامناً لما يسقط فيه ، وهو صاحب الشرط من حيث إنه أزال بفعله السكة عن الأرض وهو محل يستقر فيه الثقل ، والمحال فى حكم الشروط ولكن لما تعذر إضافة الإنبال إلى ما هو السبب حقيقة وهو ثقل المائى ومثبه جعل مضافاً إلى الشرط فى حكم الضمان حتى لو دفع النواقع فى البئر إنسان فإن الضمان يكون على الدافع دون الحافر لأن السبب هنا صالح لإضافة الإنبال إليه . وستقرر هذا فى فصل الشرط ، إن شاء الله تعالى .

(١) زيادة من هندية

أما العلامة لغة فهي : المرف بمنزلة الميل والنارة ، والميل علامة الطريق لأنه معرف له ، والنارة علامة الجامع لأنها معرفة له ، ومنه سمي الميز بين الأرضين من السنة منار الأرض ، قال عليه السلام : « لعن الله من غير منار الأرض » : أى العلامة التى تعرف بها تمييز بين الأرضين . وكذلك فى أحكام الشرع : العلامة ما يكون معرفاً للحكم الثابت بملته من غير أن يكون الحكم مضافاً إلى العلامة وجوباً لها لا وجوداً عندها ، على ما نبينه فى فصل على حدة إن شاء الله تعالى .

فصل فى بيان تقسيم السبب

قال رضى الله عنه : اعلم بأن أسباب الأحكام الشرعية أنواع أربعة : سبب صورة لا معنى وهو يسمى سبباً مجازاً ، وسبب صورة ومعنى وهو يسمى سبباً محضاً ، وسبب فيه شبهة العلة ، وسبب هو بمعنى العلة . وقد بينا أن السبب : ما هو طريق الوصول إلى الشيء . فأما الذى يسمى السبب مجازاً فنحو اليمين بالله تعالى : يسمى سبباً للكفارة مجازاً باعتبار الصورة ، وهو ليس بسبب معنى ؛ فإن أدنى حد السبب أن يكون طريقاً للوصول إلى المقصود ، والكفارة باليمين إنما نجب بحد الحنث ، وهى مانعة من الحنث موجبة لضده وهو البر ، فعرفنا أنه ليس بسبب للكفارة معنى قبل الحنث ولكن يسمى سبباً مجازاً ؛ لأنه طريق الوصول إلى وجوب الكفارة بحد زوال المانع وهو البر^(١) وكذلك النذر الملق بالشرط الذى لا يريد كونه ، سبب لوجوب النذور صورة لا معنى ؛ لأنه يقصد به منع ما يجب النذور عند وجوده وهو إيجاد الشرط ، وإعما يكون سبباً بحد زوال المانع حقيقة . وكذلك الطلاق والمناق الملق بالشرط ؛ فإن التعليق سبب صورة لا معنى ؛ لأنه بالتعليق يمنع نفسه مما يقع الطلاق والمناق عند وجوده .

(١) وفى الهندية : وهو الحنث فالضحية لزوال وإلا فهو المانع ، وكان فى الأصل وهو البر الحنث وليس بصواب ولعل نسخة الحنث كانت على المانع لجمعها بضم الناصخين بظن الترك ، والله أعلم .

وعلى هذا قلنا : التعليق بالملك صحيح وإن لم يكن الملك موجوداً في الحال ؛ لأن المعلق ليس بطلاق ولا هو سبب الطلاق^(١) حقيقة ولكن يصير سبباً عند وجود الشرط ، وهذا لأن الطلاق والعناق لا يكون بدون المحل والتعليق يمنع الوصول إلى المحل . وكذلك النذر ؛ فإنه التزام في الذمة والتعليق يمنع وصول المنذور إلى الذمة ، والتصرف بدون المحل لا يكون سبباً كبيع الحر ، إلا أن هناك ينمقد تصرف آخر وهو اليمين ؛ لأنه عقد مشروع لمقصود وفي ذلك المقصود التصرف صادف محله وهو ذمة الخالف ، بخلاف بيع الحر فإنه لا ينمقد أصلاً ، وعلى هذا لا يجوز التكفير بحد اليمين قبل الحنث بالسالم ولا بالصوم ؛ لأنها ليست بسبب للكفارة معنى ، والأداء قبل تحقق السبب لا يجوز ، بخلاف تعجيل الكفارة بحد الجرح قبل زهوق الروح في الآدمي والصيد ؛ لأنه سبب محض من حيث إنه طريق مفض إلى القتل عند زهوق الروح بالسراية ؛ يوضحه أن اليمين لا تيق بعد الحنث لأنها مشروعة لمقصود وهو البر وذلك يفوت بالحنث أصلاً ، والمقد لا يبقى بعد فوات مقصوده . ولما كانت الكفارة لا تجب إلا بعد الحنث الذي يرتفع به اليمين عرفنا أن اليمين ليست بسبب لها معنى إذ المقد لا يكون سبباً للحكم الذي يثبت [بعد فسخه . وكذلك اليمين بالطلاق ؛ فإن الطلاق إنما يكون واقماً بما يبقى بعد وجود الشرط وهو قوله أنت طالق ، والنذر إنما يثبت^(٢) باعتبار ما يبقى بعد وجود الشرط وهو قوله على صوم أو صلاة ؛ فعرفنا أن الوجود قبل وجود الشرط لا يكون سبباً معنى ، بخلاف كفارة القتل فإنه جزء الفعل والفعل بالسراية يتقرر ولا يرتفع ، فكان قبل السراية سبباً وملك النصاب قبل كمال الحول هكذا ؛ لأنه يتقرر عنده ما لأجله كان النصاب سبباً وهو معنى النمو إلا أن مع هذا التعليق بالشرط لكونه سبباً ، مجازاً أثبتنا فيه معنى السببية بوجه ، بخلاف ما يقوله زفر رحمه الله إنه لا يثبت فيه حكم السببية بوجه . وبيان هذا في تنجيز الثلاث بعد

(١) وفي المنهية : ولا هو سبب في الحال لطلاق .

(٢) زيادة من الثانية .

حجة التعليق فإنه مبطل للتعليق عندنا ؛ لأن التعليق يمين وموجه البر^(١) فإذا كان هذا السبب مضموناً [بالبر^(٢)] كان له شبهة السببية في الحكم الذي يجب به بصد فوات البر على وجه الخلف عنه ؛ كالنصب ، فإنه موجب ضمان الرد في المين ثم له شبهة السببية في حكم ضمان القيمة الذي ثبت خلفاً عن رد المين عند فوات المين ، فكما يشترط قيام الملك وصفة الحل في المحل لبقاء ما هو سبب للحكم حقيقة فكذلك يشترط لبقاء ما فيه شبهة السببية للحكم ، وتنجز الثلاث يفوت ذلك كله . وزفر يقول : ليس في التعليق شبهة السببية للحكم وهو الطلاق والعتاق وإنما هو تصرف آخر وهو المين محلها الذمة واشتراط الملك في المحل عند انعقاده ليرجع جانب الوجود على جانب عدمه حتى يصح إيجاب المين به ، وهذا غير معتبر في حال البقاء ؛ ألا ترى أن بعد التعليلات الثلاث لو علق الطلاق ابتداءً بالنكاح كان صحيحاً^(٣) وصفة الحل الذي به يصير المحل محلاً للطلاق معدوم أصلاً . ولكننا نقول : الملك سبب هو في معنى العلة ؛ فإن النكاح علة لملك الطلاق ، فالتطبيق بمنزلة سبب هو في معنى العلة ، على ما نبينه إن شاء الله تعالى ، فأما الإضافة إلى وقت لا تعدم السببية معنى كما يعدمه التعليق بالشرط ؛ ولهذا قلنا في قوله تعالى : « فعدة من أيام أخر » : إنه لا يخرج شهود الشهر من أن يكون سبباً حقيقة في حق جواز الأداء . وقوله تعالى : « وسبعة إذا رجعتن » يخرج المتمتع من أن يكون سبباً لصوم السبعة قبل الرجوع من متى حتى لو أداءه لا يجوز ؛ لأنه لما تعلق بشرط الرجوع فقبل وجود الشرط لا يتم سببه معنى ، وهناك إضافة الصوم^(٤) إلى وقت فقبل وجود الوقت يتم السبب فيه معنى حتى يجوز الأداء .
وأما السبب المحض وهو : ما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم ولكن

(١) والحكم الذي يجب به فوات البر على وجه الخلف وهو الكهانة - هامس المائة .

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) والذي يجزى إلى أن الملك المستقبل مصحح لكونه سبباً في معنى العلة ، بخلاف المتنازع فإن قوله إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً فالإيجاب أضيف إلى الملك الثابت في الحال فيكون سبباً لكونه مضافاً إلى الملك القائم ، والسبب يعمل في المحل فبالثلاث زال المحل فبطل السبب - هامس المائة .

(٤) وفي الهندية : أضاف الصوم .

لا يضاف الحكم إليه وجوباً به ولا وجوداً عنده بل يتخلل بين السبب والحكم العلة التي يضاف الحكم إليها وتلك العلة غير مضافة إلى السبب ؛ وذلك نحو حل قيد العبد ، فإنه طريق لوصول العبد إلى الإباق الذي هو مُتَوَرِّق مالمية المولى فيه ، ولكن يتخلل بينه وبين الإباق الذي تتوى به المالية قصد وذهاب من العبد وهو غير مضاف إلى السبب السابق ، فيبقى حل القيد سبباً محضاً . وعلى هذا قلنا : لو فتح باب الاصطبل فندت الدابة أو باب القفص فطار الطير لم يجب الضمان عليه ؛ لأن العلة قوة الدابة في نفسها على الذهاب وقوة الطير على الطيران وهو غير مضاف إلى السبب الأول . وكذلك لو دك إنساناً على مال النير فأتلفه أو على نفسه فقتله أو على قافلة حتى قطع الطريق عليهم لم يكن ضامناً شيئاً ؛ لأن الدلالة سبب محض من حيث إنه طريق الوصول إلى المقصود ويتخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة وهو غير مضاف إلى السبب الأول ، وذلك الفعل الذي يباشره المدلول . وعلى هذا قلنا : لو قال لرجل هذه المرأة حرة فتزوجها ، فذهب وتزوجها واستولدها ثم ظهر أنها كانت أمة فإنه لا يرجع بضمن قيمة الأولاد على الخبر ، بخلاف ما إذا زوجها منه على أنها حرة ؛ لأن إخباره سبب للوصول إلى المقصود ولكن يتخلل بينه وبين المقصود وهو الاستيلاء ما هو علة فهو غير مضاف إلى السبب الأول ، وذلك عقد النكاح الذي باشرته المرأة على نفسها . وعلى هذا قلنا : الموهوب له الجارية إذا استولدها ثم استحققت لم يرجع بقيمة الأولاد على الواهب ، والمستمير إذا أتلّف العين باستماله ثم ظهر الاستحقاق لم يرجع بالقيمة على المير ؛ لأن الهبة والإعارة سبب ولكن يتخلل بينه وبين حصول الأولاد ما هو علة وهو الاستيلاء والاستعمال الفضي إلى التلف ، وذلك غير مضاف إلى السبب الأول ، بخلاف المشترى إذا استولدها ثم ظهر الاستحقاق فإنه يرجع بقيمة الأولاد ؛ لأن مباشرة عقد الضمان قد التزم له صفة السلامة عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق ، وبمباشرة عقد التبرع لا يصير ملتزماً سلامة المقود عليه عن العيب ؛ ولهذا لا يرجع بالعقد في الوجهين لأنه لزمه بدلاً عما استوفاه ولا رجوع

له بسبب العيب فيما استوفاه لنفسه وإن كان البائع ضمن له صفة السلامة عن العيب . وزعم بعض أصحابنا أن رجوع المبرور باعتبار الكفالة وذلك باشتراط البدل ؛ فإن البائع يصير كأنه قال ضمن لك سلامة الأولاد على أنه إن لم يسلم لك فأنا ضامن لك ما يلزمك بسببه . وهذا الضمان لا يثبت في عقد التبرع وإنما يثبت في حق الضمان باشتراط البدل إلا أن الأول أصح . وقد قال في كتاب العارية : العبد المأذون إذا آجر دابة فتلفت باستعمال المستأجر ثم ظهر الاستحقاق رجع المستأجر بما ضمن من قيمتها على العبد في الحال ، والعبد لا يؤخذ بضمان الكفالة ما لم يعتق ، وهو مؤاخذ بالضمان الذي يكون سببه العيب بعد ما التزم صفة السلامة عن العيب بمقد الضمان . ولا يدخل على ما قلنا دلالة المحرم على قتل الصيد ؛ فإنها توجب عليه ضمان الجزاء وهي سبب محض لا يتخلل بينها وبين المقصود ما هو الملة وهو القتل من المدلول ؛ وهذا لأن وجوب الضمان عليه بجنايته بإزالة الأمن عن الصيد ؛ فإن أمنه في البعد عن أيدي الناس وأعينهم ، وقد التزم بعقد الإحرام الأمن للصيد عنه ، فإذا صار بالدلالة جانباً من حيث إزالته الأمن كان ضامناً لذلك ، إلا أن قبل القتل لا يجب عليه الضمان لبقاء التردد ، فقد يتواري الصيد على وجه لا يقدر المدلول عليه فيعود آمناً كما كان ، فبالقتل تستقر جنايته بإزالة الأمن . فهو نظير الجراحة التي يتوهم فيها الاندمال بالبرء على وجه لا يبقى لها أثر ، فإنه يستأنى فيها مع كون الجرح جناية ، ولكن لبقاء التردد يستأنى حتى يتقرر حكمها في حق الضمان ، بخلاف الدلالة على مال الغير ؛ فإن حفظ الأموال بالأيدى لا بالبمد عن الأيدى والأعين ، فالدال لا يصير جانباً بإزالة الحفظ بدلالته ، وهذا بخلاف المودع إذا دل سارقاً على سرقة الوديعة فإنه يصير ضامناً ؛ لأنه جان بترك ما التزمه من الحفظ بمقدمه وهو ترك التضييع وبالذلة يصير مضيقاً ، فهو نظير المحرم يدل على قتل الصيد حتى يصير ضامناً لتركه ما التزمه بالمقد وهو أمن الصيد عنه . وعلى هذا قلنا : من أخرج ظبية من الحرم فولدت فهو ضامن للولد ، لأنها بالحرم آمنة ، وثبوت يده عليها يفوت معنى الصيدية ، فيثبت به معنى إزالة الأمن في حق الولد ،

بخلاف الناصب فإنه لا يكون ضامناً للزوائد لأن الأموال محفوظة بالأيدى فإنما يجب الضمان هنا بالنصب الذي هو موجب قصر يد المالك عن ماله ، وذلك غير موحود في الزيادة مباشرة ولا تسبياً ، ولا ينكر كونه متعدياً في إمساك الولد ؛ ولهذا نجعله آتماً ونوجب عليه رده . ولكننا نقول : هو ليس بناصب للولد تسبياً ولا مباشرة ، وبتعد آخر سوى النصب لا يوجب ضمان النصب ، واليد الثابتة على الأم عند انفصال الولد عنها حكم النصب لا نفس النصب ، فعرفنا أنه لم يثبت النصب في الولد بطريق السراية ولا قصداً بطريق المباشرة ولا بطريق التسبب بنصب الأم ؛ لأن قصر يد المالك تكون بإزالة يده عما كان في يده أو بإزالة تمكنه من أخذ ما لم يكن في يده ، وذلك غير موجود في الولد أصلاً قبل أن يطالبه بالرد .

ومن السبب المحض أن يدفع سكيناً إلى صبي فيجأ الصبي به نفسه ، فإنه لا يجب على الدافع ضمان وإن كان فعله بملء طريق الوصول ولكن قد تخلل بينه وبين المقصود ما هو علة وهو غير مضاف إلى السبب الأول وذلك قتل الصبي به نفسه ، بخلاف ما إذا سقط من يده على رجله فمقره ؛ لأن السقوط من يده مضاف إلى السبب الأول وهو مناولته إياه ، فكان هذا سبباً في معنى العلة ، على ما نبينه إن شاء الله تعالى . وكذلك لو أخذ صبياً حراً من يد وليه فمات في يده بمرض لم يضمن الآخذ شيئاً ، بخلاف ما إذا قرّبه إلى مسبمة حتى افتقره سبع ؛ فإن السبب هنا بمعنى العلة باعتبار الإضافة إليه ؛ فإنه يقال لولا تقرّبه إياه من هذه السبمة ما افتقره السبع ، ولا يقال لولا أخذه من يد وليه لم يمت من مرضه . ولو قتل الصبي في يد الآخذ رجلاً فضمن عاقلة الدية لم يرجعوا به على عاقلة الآخذ ؛ لأنه تخلل بين السبب ووجوب الضمان عليهم ما هو علة وهو غير مضاف إلى ذلك التسبب . وعلى هذا لو قال لصبي : ارق هذه الشجرة فانفضها لي ، فسقط كان ضامناً ، بخلاف ما لو قال : كل ثمرتها أو فانفضها لنفسك ؛ لأن كلامه تسبب قد تخلل بينه وبين السقوط ما هو علة وهو صمود الصبي الشجرة لمنفعة نفسه ، وفي الأول لما كان صموده لمنفعة الأمر صار بسببه في معنى العلة بطريق

الإضافة إليه . وكذلك لو حمل صيباً على الدابة فسقط ميتاً كان الحامل ضامناً لديته ، ولو سيرها الصبي فسقط منها فوات لم يضمن الذي حمله عليها شيئاً . ليعلم أن المسائل على هذا الأصل أكثر من أن تحصى .

ومما هو في معنى السبب المحض ما هو أحد شطري علة الحكم ، نحو إيجاب البيع وأحد وصفى علة الربا ، فإنه سبب محض على معنى أنه طريق الوصول إلى المقصود عند غيره ، وذلك الغير ليس بمضاف إليه ، فيكون سبباً محضاً .

فإن قيل : قد جعلتم حد السبب ما يتخلل بينه وبين المقصود ما هو علة للحكم وهنا الذي يتخلل هو الوصف الآخر وهو ليس بعلة للحكم بانفراده فكيف يستقيم قولكم إن أحد الوصفين سبب محض ؟ قلنا : هو مستقيم من حيث إن الحكم متى تعلق بعلة ذات وصفين فإنه يضاف إلى آخر الوصفين على معنى أن تمام العلة به حصل ؛ ولهذا قلنا : إن الموجب للمتنق القرابة القريبة مع الملك ثم يضاف المتنق إلى آخر الوصفين وجوداً ، حتى إذا كان العبد مشتركاً بين اثنين ادعى أحدهما نسبه كان ضامناً لشريكه ، وإذا اشترى نصف قريبه من أحد الشريكين كان ضامناً لشريكه . وكذلك النسب مع الموت موجب للإرث فيضاف إلى آخر الوصفين ثبوتاً حتى إن شهود النسب بعد الوفاة إذا رجموا ضمنوا ، بخلاف شهود النسب في حالة الحياة ، فإذا ثبت أن إضافة الحكم إلى آخر الوصفين وهو يتخلل بين الوصف الأول وبين الحكم ، عرفنا أن الوصف الأول في معنى السبب المحض . وهذا أصل مستمر في الشروط والملل جميعاً ، حتى قلنا : إذا قال لامرأته إن دخلت هاتين الدارين فأنت طالق ، فأبأنها ودخلت إحدى الدارين في غير ملكه ثم تزوجها فدخلت الأخرى في ملكه تطلق ؛ لأن الحكم يكون مضافاً إلى تمام الشرط وجوداً عنده ، وذلك حصل بدخول الدار الأخرى ، فيشترط قيام الملك عنده لا عند دخول الأولى . ومن الأسباب السفينة إذا كانت تحتل مائة من وهدجمل فيها ذلك القدر فوضع إنسان آخر فيها مائة ففرقت كان ضامناً

لجميع ؛ لأن تمام علة الفرق حصل بفعله . وعلى هذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رضى الله عنهما في الثالث : إن السكر منه حرام ، ثم السكر الذى هو حرام القدر الأخير ؛ لأن تمام علة الإسكار عندها فيكون مضافاً إليها خاصة . ومحمد رحمه الله ترك هذا الأصل في هذه المسألة احتياطاً لإثبات الحرمة ؛ فإنها تثبت باعتبار الصورة تارة وباعتبار المعنى أخرى .

وأما السبب الذى هو في معنى العلة فنجد قود الدابة وسوقها فإنه طريق الوصول إلى الإتيان غير موضوع له ليكون علة وهو في معنى العلة من حيث إن الإتيان مضاف إليه ؛ يقال : أتلفه بقود الدابة أو سوقها . وكذلك إذا أشرع جناحاً في الطريق أو وضع حجراً أو ترك هدم الحائط المائل بعد التقدم إليه فيه ، فهذا كله سبب في معنى العلة . وكذلك إذا أدخل دابته زرع إنسان حتى أكلت الدابة الزرع ، فهذا سبب في معنى العلة للإتيان ، ولهذا كان موجباً عليه ضمان التلف ، ولا يكون شيئاً من هذا موجباً لحرمان الميراث ولا الكفارة ؛ فإن ذلك جزاء مباشرة الفعل . وكذلك قطع جبل القنديل الملق وشق الزرق وفيه مائع : سبب هو في معنى العلة . وكذلك شهادة الشهود بالقصاص يكون سبباً للقتل من غير مباشرة ؛ لأن قضاء القاضى بعد الشهادة يكون عن اختيار . وكذلك استيفاء الولى والشهادة غير موضوعة للقتل في الأصل ؛ ولهذا لا يوجب الكفارة ولا يثبت حرمان الميراث في حق الشهود ، ولا يوجب عليهم القصاص . والشافعى رحمه الله لا ينكر هذا ولكن يقول هو تسبب قوى من حيث إنه قصد به شخصاً بعينه فيصلح أن يكون موجباً للقود عليه ؛ لأن فيه معنى العلة من حيث إن قضاء القاضى من موجبات الشهادة ، والقتل مضاف إلى ذلك . إلا أنا نقول : القاضى إنما يقضى عن اختيار منه وليس في وسع الشاهد ما يظهره القاضى بقضائه أو يوجهه ، فبقيت شهادة الشهود تسيباً في الحقيقة ، ولا مماثلة بين التسبب والمباشرة ، ووجوب القصاص يعتمد المباشرة . وعلى هذا قال في السير : إذا قال للفرقة : أدلكم على حصن في دار الحرب تجدون فيه الغنائم ، فإن ذهب معهم حتى دلم عليه كان شريكهم في المصاب ؛ لأن فعله تسبب

فيه معنى العلة ، وإن وصف لهم الطريق حتى وصلوا إليه بوصفه ولم يذهب معهم لم يكن شريكهم في المصاب ؛ لأن ما صنعه تسبب محض وليس فيه من معنى العلة شيء .

وأما السبب الذي له شبهة العلة كحفر البئر في الطريق ، فإنه سبب للقتل من حيث إيجاد شرط الوقوع وهو زوال المسكة وليس بعلّة في الحقيقة ، فالعلة تفل الماشي في نفسه ، والسبب المطلق مشبه في ذلك الموضع ، فأما الحفر فهو إيجاد شرط الوقوع ولكن له شبهة العلة من حيث إن الحكم يضاف إليه وجوداً عنده لا ثبوتاً به ؛ ولهذا لم يكن موجبا الكفارة ولا حرمان الميراث ؛ فإن ذلك جزء الفعل وفعله تم من غير اتصال بالقتول وإنما اتسل بالقتول عند الوقوع بسبب آخر وهو مشبه ، إلا أنه يجب ضمان الدية عليه ؛ لأن ذلك بدل التلف لا جزء الفعل وقد حصل التلف مضافاً إلى حفره وجوداً عنده ، فإذا كان ذلك تعدياً منه وجب الضمان عليه بمقابلة التلف حتى لو اعترض على فعله ما يمكن إضافة الحكم إليه نحو دفع دافع إياه في البئر ، فإنه يكون الضمان على الدافع دون الحافر . وعلى هذا قلنا : إذا تزوج كبيرة ورضيعة فأرضعت الكبيرة الرضيعة ، فإن الزوج يفرم نصف صدق الصغيرة ثم يرجع به على الكبيرة إن تعدت الفساد ، وإن لم تتم ذلك لم يرجع عليها بشيء ؛ لأن ثبوت الحرمة بالارتضاع وذلك موجود من الصبية ، إلا أن إقام التدى إياها سبب من الكبيرة له شبهة العلة من حيث إن الحكم يضاف إليه وجوداً عنده . وهذا الضمان ليس بضمان إتلاف ملك النكاح ، فإنه لا يضمن بالإتلاف عندنا ، ولكن ضمان تقرير نصف الصداق على الزوج ، فإذا صار ذلك مضافاً إلى فعلها وجوداً عنده كان لفعلها شبهة العلة ، وقد كانت متعمدة في ذلك حين تعدت الفساد ، فيلزمها ضمان المدوان ، والله أعلم .

فصل في تقسيم العلة

قال رضى الله عنه : أنواع العلة ستة : علة اسماً ومعنى وحكماً وهو حقيقة العلة ، وعلة اسماً لا معنى ولا حكماً وهو يسمى علة مجازاً ، وعلة

اسماً ومعنى لا حكماً ، وعلّة تشبه السبب ، وعلّة معنى وحكماً لا اسماً ، وعلّة
اسماً وحكماً لا معنى .

فالأول : نحو البيع لملك ، والنكاح للحل ، والإعتاق لزوال الرق وإثبات
الحرية ، وإيقاع الطلاق للوقوع ؛ فإن هذا كله علّة اسماً من حيث إنه موضوع
لهذا الموجب ؛ فإن هذا الموجب مضاف إليه لا بواسطة ، وهو علّة معنى من
حيث إنه مشروع لأجل هذا الموجب ، وهو علّة حكماً من حيث إن هذا
الحكم يثبت به ولا يجوز أن يتراخى عنه . واختلف مشايخنا في أن مثل هذه
العلّة المطلقة هل يجوز أن تكون موجودة والحكم متأخر عنه ؟ فمنهم من
جوز ذلك وقال : الذي لا يجوز كون العلة خالية عن الحكم ، فأما يجوز أن
لا يتصل الحكم بها ولكن يتأخر للاح . والأصح عندنا أنه لا يجوز تأخر
الحكم عن هذه العلة ولكن الحكم يتصل بثبوته بوجود هذه العلة بمد
صحتها لا بحالة ، وهو عندنا بمنزلة الاستطاعة مع الفعل لا يجوز القول بأنها
تسبق الفعل .

وأما العلة اسماً لا معنى ولا حكماً : فبيانها فيما ذكرنا من تطبيق الطلاق
والمتاق بالشرط واليمين قبل الحنث ، فإنها علّة اسماً لا معنى ولا حكماً ؛ لأن
العلّة معنى وحكماً ما يكون ثبوت الحكم عند تفرره لا عند ارتفاعه وبعد الحنث
لا تبقى اليمين بل ترتفع ، وكذلك بمد وجود الشرط في اليمين بالطلاق والمتاق
لا يبقى اليمين .

وأما العلة اسماً ومعنى لا حكماً : فنحو البيع الموقوف ؛ فإنه علّة للملك
اسماً من حيث إنه بيع حقيقة موضوع لهذا الموجب ، ومعنى من حيث إنه
منمقد شرعاً بين المتماقدين لإفادة هذا الحكم ؛ فإن انمقاده وتمامه معنى بما
هو من خالص حقها ، وليس فيه تمدى الضرر إلى الغير ، وهو ليس بعلّة
حكماً لما في ثبوت الملك به من الإضرار بالمالك في خروج العين عن ملكه
من غير رضاه ؛ ولهذا إذا وجد الإجازة منه يستند الحكم إلى وقت العقد
حتى يملكه المشتري بزوائده ، فيتبين به أن العلة موجودة اسماً ومعنى .

وكذلك البيع بشرط الخيار للبائع فإنه علة اسماً ومعنى لا حكماً؛ لأن خيار الشرط داخل على الحكم لا على أصل البيع، وكان القياس أن لا يجوز اشتراط الخيار في البيع لمعنى الغرر إلا أنا لو أدخلنا الشرط على أصل السبب دخل على أحكام ضرورة، ولو أدخلناه على الحكم خاصة لم يكن داخلاً على أصل السبب، فكان معنى الغرر والجهالة في هذا أقل، وإذا ظهر أن الشرط دخل على الحكم خاصة عرفنا أن البيع بهذا الشرط علة اسماً ومعنى لموجبه لا حكماً؛ ولهذا لو سقط الخيار يثبت الملك للمشتري من وقت العقد حتى يملك البيع بالزيادة^(١) المتصلة والمنفصلة إلا أن أصل الملك لما صار متعلقاً بالشرط لم يكن موجوداً قبل الشرط أصلاً، فالتمسك الموجود في هذه الحالة من المشتري لا يتوقف على أن ينفذ ثبوت الملك له إذا سقط الخيار، وفي الأول^(٢) إنما يثبت في الملك صفة التوقف لا التعليق بالشرط وتوقف الشيء لا يدمر أصله، فثبت إعتاقه بصفة التوقف أيضاً على أن ينفذ بنفوذ الملك له بالإجازة.

ومن هذا النوع الإجازة؛ فإنها علة للملك اسماً ومعنى لا حكماً؛ لأنها تتناول المدوم حقيقة، والمدوم لا يكون عملاً للملك؛ ولهذا لم يثبت الملك في الأجر لانعدام الملة حكماً، ويملك بشرط التعميل لوجود الملة اسماً ومعنى، إلا أن هناك وجود الملة اسماً ومعنى من حيث إن المنتفع به جعل كالمنفعة التي هي المقصودة بالمقد، فأما المقدم في حق الحكم حقيقة وهو ملك المنفعة صار مضافاً إلى حالة الوجود فيقتضى^(٣) الملك في الأجر على حال استيفاء المنفعة لهذا، ولا يثبت مستنداً إلى وقت المقدم؛ لأن إقامة المين مقام المنفعة في حكم صحة الإيجاب دون الحكم، وعلى هذا الطلاق الرجعي؛ فإنه علة اسماً ومعنى لا حكماً؛ لأن حكم زوال الملك به متعلق بشرط انقضاء المدّة قبل الرجعة؛ وهو في حكم حرمة المحل ركن من أركان الملة؛ فمرفنا أنه

(١) وفي النسختين: بزوائده.

(٢) أى ن البيع الموقوف على إجازة المالك - هامش الثمانية والمئدة

(٣) وفي نسخة: فيصير.

ليس بعلة حكماً؛ ولهذا لم يثبت زوال ملك الحل به ولا حرمة الوطء أصلاً .
وأما العلة التي تشبه السبب فصورتها أن يكون ما يضاف إليه الحكم أصله
موجوداً وصفته منتظراً متأخراً في وجوده خطر . فمن حيث وجود الأصل كان
علة لأن الصفة تابعة للأصل وبانعدام الوصف لا يندم الأصل ، ومن حيث إن
كونه موجباً للحكم باعتبار الصفة وهو منتظر متأخر فالأصل قبل وجود الوصف
كان طريقاً للوصول إليه فكان سبباً . وبيان ذلك في النصاب للزكاة فإنه سبب
لوجوب الزكاة بصفة النماء ، وحصول هذا النماء منتظر لا يكون إلا بعد مدة
قدر الشرع تلك المدة بالحول ، وبما ذكره^(١) لم ينتصب الحول شرطاً ، فإنه قال :
« لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول » وحتى كلمة غاية لا كلمة شرط ،
وبانعدام صفة النماء للحال لا يندم أصل المال الذي يضاف إليه هذا الحكم
شرعاً ، فجعلناه علة تشبه السبب حتى يجوز التعجيل بعد كمال النصاب ، ولا يكون
المؤدى زكاة للمال لانعدام صفة العلة ، بخلاف المسافر إذا صام في شهر رمضان
والمقيم إذا صلى في أول الوقت فالمؤدى يكون فرضاً لوجود العلة ، مطلقة بصفقتها ،
ثم إذا تم الحول حتى وجب الزكاة جاز المؤدى عن الزكاة باعتبار أن الأداء وجد
بعد وجود العلة ، ولو كان محض سبب لم يكن المؤدى قبل وجود العلة محسوباً
من الزكاة كالمؤدى قبل كمال النصاب . فهذا يتبين أن حولان الحول ليس
بتأجيل فيه ؛ لأن التأجيل مهلة لمن عليه الحق بعد كمال العلة فإذا أسقط المهلة
بالتعجيل كان في الحال مؤدياً للواجب وهنا لا يكون في الحال مؤدياً للواجب ،
وإذا تم الحول ونصابه غير كامل كان المؤدى تطوعاً ، فمرفقنا أن النصاب قبل
وجود صفة النماء يمضى المدة يكون علة في معنى السبب حتى يثبت حكم الأداء
بحسب هذه العلة ، ولا يثبت الوجوب أصلاً بل يكون المؤدى موقوف الصحة
على أن يكون عن الواجب إذا تم ما هو صفة العلة باستناد حكم الوجوب إليه ،
وعلى أن يكون تطوعاً إذا لم يتم ذلك الوصف . ولا يدخل على هذا إذا كانت
الإبل علوفة فمجل عنها الزكاة ثم جعلها سائمة ؛ لأن هناك أصل العلة لم يوجد

(١) أى النبي عليه السلام - هامش النهاية .

وهو المال النامي ؛ فإن الغناء مطلقاً لا يحصل شرعاً إلا بالمال النامي ، وبما لا يحصل الغناء من المال لا تكون العلة موجودة بمنزلة ما دون النصاب . وعلى هذا مرض الموت ، فإنه علة للحجر عن التبرعات فيما هو حق الوارث بعد الموت بصفة إيصال الموت به وهذا منتظر ، فكان الموجود في الحال علة تشبه السبب ، فإذا تم بإتصال الموت به استند حكمه إلى أول المرض حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث ، وإذا برأ من مرضه كان تبرعه نافذاً لأن العلة لم تتم بصفتها . وكذلك الجرح علة لوجوب الكفارة في الصيد والآدمي بصفة السراية وهي صفة منتظرة فكان الموجود قبل السراية علة تشبه السبب حتى يجوز أداء الكفارة بالمال والصوم جميعاً ، وإذا اتصل به الموت كان المؤدى جائزاً عن الواجب ؛ وهذا كله لأن الوصف لا يقوم بنفسه وإنما يقوم بالوصوف ، فلا يمكن جعل الموصوف أحد وصفي العلة ليكون سبباً لآلة كما بينا في فصل السبب ، ولا يمكن جعل الوصف علة معنى وحكماً بمنزلة آخر الوصفين وجوداً من علة هي ذات وصفين ، فلماذا جعلناها علة تشبه السبب .

ومن هذا النوع علة العلة ؛ وذلك أن تكون العلة موجبة للحكم بواسطة تلك العلة^(١) من موجبات العلة الأولى فتكون بمنزلة علة توجب الحكم بوصف وذلك الوصف قائم بالعلة ، فكما أن الحكم هناك يكون مضافاً إلى العلة دون الصفة فهنا يكون أيضاً مضافاً إلى العلة دون الوسطة ؛ وذلك نحو الرمي ؛ فإنه يوجب تحريك السهم ومضيه في الهواء ونفوقه في المقصود حتى يبتنى عليه علة القتل ، ولكن هذه الوساطات من موجبات الرمي ، فكان الرمي علة تامة لمباشرة القتل حتى يجب القصاص على الرامي ؛ ولهذا قلنا في شراء القريب إنه إعتاق تتأدى به الكفارة إذا نواه ؛ لأن الشراء موجب للملك والمالك في القريب موجب للمعتق ، فيصير الحكم مضافاً إلى السبب الأول لكون الوسطة من موجباته ، بخلاف ما إذا اشترى المحلوف بعتقه بنية الكفارة ؛ لأن الوسطة وهي الشرط يضاف إليه المعتق وجوداً عند ، لا وجوباً به ، والمعتق عند وجوده

(١) وفي الثمانية : بواسطة تلك الوسطة .

مضاف إلى ما وجد من التعليق بما هو باق بعد وجود الشرط وهو قوله أنت حر ، ولم تقترن به نية الكفارة . وعلى هذا قال أبو حنيفة رضى الله عنه في المزكين لشهود الزنا : إذا رجعوا ضمنوا لأن التزكية في معنى علة العلة فإن الموجب للحكم بالرجم شهادة الشهود والشهادة لا تكون موجبة بدون التزكية ، فمن هذا الوجه يصير الحكم مضافا إلى التزكية ، ومن حيث إن التزكية صفة للشهادة بقي الحكم مضافا إلى الشهادة أيضا ، فأى الفريقين رجع كان ضامنا .

ومما هو نظير العلة التي تشبهه السبب ما قال أبو حنيفة رضى الله عنه في رجل قال : آخر عبد أشتريه فهو حر ، فاشتري عبدا ثم عبدا ثم مات ، فإنه يمتق الثاني من حين اشتراه . وكذلك لو قال : آخر امرأة أزوجه فبهي طالق ؛ لأن الثاني موصوف بصفة الآخرة باعتبار معنى منتظر ، وهو أن لا يشتري بعده غيره حتى يموت ، ولا يتزوج بعدها غيرها فلم يكن الحكم ثابتا في الحال لمعنى الانتظار في هذا الوصف ، فإذا زال الانتظار وتقرر الوصف كان الحكم ثابتا من حين وجدت العلة لا من حين زوال الانتظار كما هو حكم العلة التي تشبهه السبب . وقد جعل بعض مشايخنا الإيجاب المضاف إلى وقت من هذا القسم . قال رضى الله عنه : والأصح عندي أنه من القسم الثالث فإنه علة اسما ومعنى لاحكاما ؛ ولهذا لو نذر أن يتصدق بدرهم غدا فتصدق به اليوم جاز عن المنذور للحال ، ولو كان هذا من نظير القسم الرابع لتأخر حكم جوازه عن المنذور إلى مجئ ذلك الوقت كما بينا في تمجيل الزكاة . وكذلك قال أبو يوسف رحمه الله في النذر بالصوم والصلاة إذا أضافه إلى وقت في المستقبل : يجوز تمجيله قبل ذلك الوقت لوجود العلة اسما ومعنى ، وإن تأخر حكم وجوب الأداء إلى مجئ ذلك الوقت بمنزلة الصوم في حق المسافر . وقال محمد رحمه الله : لا يجوز اعتبارا لما يوجبه على نفسه في وقت بعينه بما أوجب الله عليه في وقت بعينه حتى لا ينفك ذلك الوقت عن وجوب الأداء أو وجود الأداء فيه ، وإذا جاز التعميل خلا الوقت المضاف عن ذلك أصلا .

فأما العلة التي هي معنى حكما لا اسما ، فهو آخر الوصفين من علة تشتمل

على وصفين مؤثرين في العتق ، نحو ما بينا في القرابة المحرمة للنكاح مع الملك ، فإيهما وصفان مؤثران في العتق ، ثم آخرهما وجوداً يكون علة معنى وحكماً ، والمراد بالمعنى كونه مؤثراً فيه ، وبالحكم أنه يثبت الحكم عنده ؛ وهذا لأن الوصف الثاني مع الأول استويا في الوجوب بهما وترجع الثاني بالوجود عنده فكان علة معنى وحكماً لا اسماً ؛ فإن الحكم مضاف إلى الوصفين جميعاً ، فمن حيث الاسم الوصف الثاني شرط العلة . وعلى هذا قلنا : أحد وصفي علة الربا يحرم النساء بانفراده لأن كل واحد من الوصفين علة معنى وحكماً إذا تأخر وجوده عن الوصف الآخر ، وحرمة النساء مبنية على الاحتياط وهو أسرع ثبوتاً من حرمة الفضل لقوله عليه السلام : « إذا اختلف النوعان فبموا كيف شئتم بعد أن يكون يداً بيد » فجعل ثابتاً بوجود أحد الوصفين . ولا يدخل على هذا حكم الشهادة ؛ فإن شهادة الشاهد الثاني بعد الأول لا تجعل علة للاستحقاق معنى وحكماً وإن كان استحقاق الحكم عنده يكون ؛ لأن هناك الاستحقاق لا يثبت بالشهادة بل بقضاء القاضي ، وقضاء القاضي يكون بشهادة الشاهدين جميعاً فلا يتصور فيه كون أحدهما سابقاً والآخر متمماً لعله الاستحقاق .

فأما العلة اسماً وحكماً لا معنى ، فهو السفر والمرض في ثبوت الرخص بهما فإنها في الشريعة مضافة إلى السفر والمرض ، فعرفنا أن كل واحد منهما علة اسماً ، وكذلك من حيث الحكم ؛ فحكم جواز الترخص بالفطر ونحوه يثبت عند وجود السفر والمرض ، فأما المعنى المؤثر في هذه الرخصة فهو المشقة التي تلحقه بالصوم دون السفر والمرض ، لما بينا أن المعنى ما يكون مؤثراً في الحكم وذلك المشقة ، وإليه أشار الله تعالى في قوله : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » إلا أن المشقة باطن تتفاوت أحوال الناس فيه ولا يمكن الوقوف على حقيقته فأقام الشرع السفر بصفة مخرصة مقام تلك المشقة لكونه دالا عليها غالباً ، وكذلك أقام المرض بوصف مخصوص مقام تلك المشقة ؛ فعرفنا أنه علة اسماً وحكماً لا معنى ؛ ولهذا لو أصبح مقبلاً صائماً ثم سافر فأفطر لم تلزمه الكفارة لوجود علة الإسقاط اسماً وإن انعدم

معنى وحكماً حتى لا يكون الفطر مباحاً له في هذا اليوم أصلاً . وعلى هذا قلنا .
النوم في كونه حدثاً علة اسماً وحكماً لا معنى ؛ إذ المعنى الذى هو مؤثر في
الحدث خروج نجس من البدن أو من أحد السبيلين على حسب ما اختلف العلماء
فيه وذلك غير موجود في النوم إلا أن النوم بصفة مخصوصة وهو أن يكون مضطجماً
أو متكثراً لسكونه دليل استرخاء المفاصل يقوم مقام خروج شيء من البدن تيسيراً .
وعلى هذا حكم النسب فإن ملك النكاح علة لثبوت النسب اسماً وحكماً لا معنى ؛ لأن
المعنى الذى هو مؤثر في النسب كون الولد مخلوقاً من مائه ولكنه باطن فقام النكاح
الذى هو ظاهر مقامه تيسيراً . وكذلك المس عن شهوة والنكاح في حكم
حرمة المصاهرة ؛ فإنه يكون اسماً وحكماً لا معنى . وكذلك الاستبراء ؛ فإن
استحداث ملك الوطء بملك اليمين علة لوجوب الاستبراء اسماً وحكماً لا معنى ؛
لأن المؤثر في إيجاب الاستبراء اشتغال الرحم بماء الغير لقصود صيانة مائه عن
الخلط بماء آخر وذلك باطن فقام السبب الظاهر الدال عليه وهو استحداث
ملك الوطء بملك اليمين مقام ذلك المعنى في وجوب الاستبراء به . ولم يتم
ملك النكاح مقام ذلك المعنى لأن زوال ملك النكاح بعد وجود السبب الموجب
لشغل الرحم يعقب عدة بها يحصل القصود وهو براءة الرحم فلا حاجة إلى
إيجاب الاستبراء عند حدوث ملك ، وأما زوال ملك اليمين بعد الوطء
لا يعقب وجوب ما هو دليل براءة الرحم ، فتقع الحاجة إلى إيجاب الاستبراء
عند حدوث ملك الحل بملك اليمين لقصود براءة الرحم . وأمثلة هذا النوع
أكثر من أن تحصى . وهذا في الحاصل نوعان : أحدهما إقامة الداعى مقام
الدمع كالمس والنكاح الداعى [إلى (١)] ما يثبت به معنى البعضية . والثانى
إقامة الدليل مقام المدلول كاسترخاء المفاصل بالنوم ، فإنه دليل خروج شيء من
البدن ، والتقاء الختانين في كونه موجياً للاغتسال ؛ لأنه دليل خروج النى عن
شهوة ، والباشرة الفاحشة في كونه حدثاً عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمة الله
عليهما ؛ لأنه دليل خروج شيء منه حين انتشرت الآلة بالباشرة . وعلى

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

هذا قلنا : إذا قال لامرأته : إن كنت تحبيني أو تبغضيني فأنت كذا ؛ فإن إخبارها به في المجلس يكون دليل وجود ما جملة شرطاً ، فجعل قائماً مقام المدلول . وفيه ثلاثة أوجه من الفقه : أحدها الضرورة والمجز عن الوقوف على ما هو الحقيقة كما في الهبة والبيضاء ، وبه تمدى الحكم إلى قوله إن حضت فأنت كذا فقالت حضت فإنه يقام خبرها به مقام حقيقة الشرط في وقوع الطلاق . والثاني الاحتياط في باب الحرمان والعبادات . والثالث دفع الحرج عن الناس فيما تتحقق فيه الحاجة لهم ؛ ولهذا جمل الشرع في باب الإجارة ملك المين المنتفع به مقام ملك المقود عليه وهو النعمة في جواز العقد ، وأقام سبب وجود النعمة وهو كون المين منتفعاً بها مقام حقيقة وجودها ؛ لأنها بعد الوجود لا تبقى وقتين فلا يمكن إيراد العقد عليها وتسليمها ، فلدفع الحرج فيما للناس حاجة إليه أقام الشرع غير المقصود بالعقد مقام المقصود فيما يبنى عليه عقد المعاوضة وهو وجود المقود عليه وكونه مملوكاً للماعد . فهذه حدود يتم بمعرفتها فقه الرجل ، ولكن في ضبط حدودها ببعض الحرج لما فيها من الدقة ، فلا يطلبها فقيه بكسل ، ولا يقفن عن طلبها بفشل ، والله الهادي لمن جاهد في سبيله .

فصل في بيان تقسيم الشرط

وهي ستة أقسام : شرط محض ، وشرط في حكم الملة ، وشرط فيه شبهة الملة ، وشرط في معنى السبب ، وشرط اسماً لا حكماً ، وشرط بمعنى الملامة الخالصة .

فأما الشرط المحض فهو ما يتوقف وجود الملة على وجوده ويمتنع وجود الملة حقيقة بغير وجودها صورة حتى يوجد ذلك الشرط فتصير موجودة عندها حقيقة ، على ما بينا في الفرق بين الشرط والملة أن الحكم مضاف إلى الشرط وجوداً عنده لا وجوباً به ؛ وذلك نحو كلمات الشرط كلها كقوله لمبده إن دخلت الدار فأنت حر أو إذا دخلت أو متى دخلت أو كلما دخلت ؛ فإن التحرير الذي هو علة يتوقف وجوده على وجود الشرط حقيقة بغير

ما وجد صورته بكلماته من المولى ، وعند وجود الشرط يوجد التحرير حقيقة
فيثبت به حكم المتق . وعلى هذا حكم المبادات والمعاملات ؛ فإنها تملقت بأسباب
جعلها الشرع سبباً للوجوب كما بينا ، ثم وجود العلة حقيقة يتأخر إلى وجود
الشرط فيه وهو العلم به أو ما يقوم بمقام العلم به ، حتى إن النص
النازل قبل علم المخاطب به جعل في حقه كأنه غير نازل ؛ ولهذا قلنا :
من أسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجود العبادات عليه حتى مضى زمان
ثم علم بذلك فإنه لا يلزمه قضاء شيء باعتبار السبب في الماضي ، وإذا أسلم
في دار الإسلام يلزمه القضاء لأن العلم ليس بشرط ولكن لأن شيوع الخطاب
في دار الإسلام وتيسير الوصول إليه بأدنى طلب يقوم مقام وجود العلم به ،
فتعير العلة موجودة حقيقة بوجود الشرط حكماً ، وعلى هذا تؤدي المبادات
بأداء أركانها نحو الصلاة ؛ فإن أركانها القيام والقراءة والركوع والسجود ، ثم
لا يوجد الأداء بها إلا بعد وجود الشرط وهو النية والطهارة . وكذلك
المعاملات ؛ فإن ركن النكاح وهو الإيجاب والقبول لا يوجد به انعقاد العقد
إلا عند وجود الشرط وهو الشهود ، ثم هذا النوع من الشرط إنما يعرف
بصيقته أو بدلالته ، فتمى وجد صيغة كلمة الشرط لم ينفك عن معنى الشرط .
والذي قاله بمض التأخرين من مشايخنا في قوله تعالى : « فكتابهم إن
علمتم فيهم خيراً » إنه مذكور على سبيل المادة ، وإنه لا فائدة فيه سوى
أن الحاجة إلى الكتابة أمس في هذه الحالة ، قال رضى الله عنه : هذا
ليس بقوى عندي ؛ لأن تحت هذا الكلام أنه ليس في ذكر هذا الشرط
فائدة معنى الشرط ، وكلام الله تعالى منزّه عن هذا ، بل فيه فائدة الشرط .
وبيانه أن الأمر للإيجاب تارة وللندب أخرى ، والمراد الندب هنا بدليل ما بعده
وهو قوله : « وآتوهم من مال الله الذى آتاكم » فإنه للندب دون الإيجاب ؛
وعقد الكتابة وإن كان مباحاً قبل أن يعلم فيه خيراً فإنما يصير مندوباً إليه
إذا علم أن فيه خيراً ؛ فظهر فائدة الشرط من هذا الوجه . وكذلك قوله
تعالى : « ومن لم يستطع منكم طولا » فإنه غير مذكور على وفاق المادة
عندنا بل لبيان الندب ؛ فإن نكاح الأمة مع طول الحرمة وإن كان مباحاً

له إلا أنه غير مندوب إليه وإنما يندب إليه بشرط عدم طول الحرة . وكذلك قوله تعالى : « فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم » غير مذكور على وفاق العادة بل هو بمعنى الشرط حقيقة ؛ لأن المراد هو التقصير في أحوال الصلاة كالأداء راكباً بالإجماء والإيجاز في القراءة وتخفيف الركوع والسجود ، وذلك إنما يوجد عند وجود هذا الشرط وهو الخوف ؛ ألا ترى إلى قوله تعالى : « فإن خفتم فرجالاً أو ركباناً ، فإذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون » وقال تعالى : « فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة » فأما قوله تعالى : « وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » فهو غير مذكور بصيغة الشرط فيه . وقوله تعالى : « فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم » وحكم الجواز لا يثبت إلا عند وجود هذا الشرط .

وبيان دلالة الشرط فيما قال علماءنا : إذا قال لنسوة : المرأة التي أتزوجها ممكن طالق ، أو قال لأربع نسوة له : المرأة التي تدخل الدار ممكن طالق ، فإنه يتوقف وجود الملة حقيقة على وجود الزوج والدخول لوجود دلالة الشرط فيه وهو أنه مذكور على سبيل الوصف للنكرة ، بخلاف ما لو قال : هذه المرأة التي أتزوجها أو هذه المرأة التي تدخل الدار ، فإنه مذكور على سبيل الوصف للمعين فلا يكون شرطاً ولا يتوقف وجود الملة على وجوده ، ولو أتى بصيغة الشرط في الوجهين يوقف وجود الملة على وجوده بأن قال : إن تزوجت امرأة ممكن أو هذه المرأة إن تزوجتها .

وأما الشرط الذي هو في حكم الملة فنحو شق الزق حتى يسيل ما فيه من الدهن ، وقطع جبل القنديل حتى يسقط فينكسر ؛ فإن الشق في الصورة مباشرة إتلاف جزء من الزق ؛ وفي حق الدهن هو إيجاد شرط السيلان ، ولكن جعل هذا الشرط في حكم الملة حتى يجعل كأنه باشر إراقة الدهن ؛ لأن المائع لا يكون محفوظاً إلا بوعاء ، فإزالة ما به تماسكه يكون مباشرة تقويت ما كان محفوظاً به ، وكذلك القنديل على ما هو مصنوع له

عادة لا يكون محفوظاً إلا بجبل يعلقه به ، فكان قطع ذلك الجبل مباشرة تفويت ما كان محفوظاً به فيكون إلقاء وكسراً . وعلى هذا جرح الإنسان إذا اتصل به السراية يكون مباشرة القتل حتى يجب القصاص به إذا كان عمداً ؛ لأن الحياة لا يمكن إزهاقه حقيقة بالأخذ والإخراج ولكنه محفوظ في البدن بسلامة البنية ، فنقض البنية بالجرح والقطع يكون تفويتاً لما كان به محفوظاً فيجعل ذلك مباشرة علة القتل حكماً ، بخلاف الطلاق والعتق فإنه محفوظ عند المالك بامتناعه عن التكلم بكلمة الإيقاع ، فبعد ما تكلم بكلمة الإيقاع كان التعليق بالشرط للتمنع من الوقوع ، ومن أن يكون ذلك التكلم علة حقيقة ، وإذا صار عند وجود الشرط علة حقيقة كان الحكم مضافاً إلى العلة ثبوتاً به ، وإلى الشرط وجوداً عنده ، فلم يكن الشرط هناك في حكم العلة ، حتى كان وجوب الضمان عند الرجوع على شهود التعليق دون شهود الشرط ، ولا ضمان على شهود الشرط إذا رجعوا دون شهود التعليق . وعلى هذا قال أبو حنيفة فيمن قيد عبده ثم قال : إن كان في قبلك عشرة أرتال حديد فأنت حر وإن حل هذا القيد فأنت حر ، فشهد الشاهدان أن في القيد عشرة أرتال حديد فأعتقه القاضى ثم حل القيد فإذا فيه خمسة أرتال ، فإن الشهود يضمنون قيمة المبد ؛ لأن قضاء القاضى عنده بشهادة الزور ينفذ ظاهراً وباطناً ، فكان العتق ثابتاً بقضاء القاضى بعد شهادتهما قبل أن يحل القيد وهما في الصورة شاهدا الشرط ولكنهما مثبتان علة العتق بشهادتهما ؛ لأنهما شهدا أن المولى علق عتقه بشرط موجود ، والتعليق بشرط موجود يكون تنجيهاً ، فكأنهما شهدا بتنجز العتق ، فضمننا لإبائهما شرطاً هو علة في الحكم .

وأما الشرط الذى يشبه العلة ، فهو أن يمارضه ما لا يصلح أن يكون علة للحكم بانفراده ، ومتى عارضه ما يصلح^(١) علة بانفراده فذلك الشرط لا يشبه العلة لمعنى وهو أن الأصل في إضافة الحكم إليه [العلة^(٢)]

(١) كان في الأصل : بصير علة ، وفي الهندية : يصلح ، وهو الصواب .
(٢) زيادة من الهندية .

وعلل الشرع فيما يرجع إلى ثبوت الحكم بها كأنها شروط على معنى أنها أمارات غير موجبة للحكم بذواتها بل يجعل الشرع إياها كذلك ، والشرط من وجه يشبهها على معنى أن الحكم يصير مضافاً إلى الشرط وجوداً عنده فأمكن جمعه خلفاً عن العلة في الحكم ، فقلنا : متى عارض الشرط مالا يصلح أن يكون علة في الحكم صار موجوداً بمد وجود الشرط ، فلا بد من أن يجعل الشرط خلفاً عن العلة في إثبات الحكم به ، ومتى أمكن جعل المارض علة بانفراده فلا حاجة إلى إثبات هذه الخلافة فلم يجعل للشرط شبه العلة . وبيانه فيما قلنا : إن حفر البئر في الطريق إيجاد شرط الوقوع بإزالة المسكة عن ذلك الموضع إلا أن ما عارضه من العلة وهو ثقل الماشي لا يصلح بانفراده علة للإتلاف بطريق المدوان ، وما هو سببه وهو مشيه لا يصلح علة لتلك فإنه مباح مطلقاً ، فكان الشرط بمنزلة العلة في إضافة الحكم إليه حتى يجب الضمان على الحافر ، ولكن لا يصير مباشراً للإتلاف حتى لا تلزمه الكفارة ولا يحرم عن الميراث ، فكان لهذا الشرط شبه العلة لا أن يكون علة حكماً . وقلنا في شهود التعليق وشهود الشرط : إذا رجعوا فالضمان على شهود التعليق خاصة ؛ لأنهم نقلوا قول المولى أنت حر ، وهذا بانفراده علة تامة لإضافة حكم العتق إليه فلم يكن للشرط هناك شبه العلة ؛ فلهذا لا يضمن شهود الشرط شيئاً سواء رجع الفريقان أو رجع شهود الشرط خاصة . وكذلك إذا رجع شهود التخيير وشهود الاختيار ؛ فإن الضمان على شهود الاختيار خاصة ؛ لأن التخيير سبب وما عارضه وهو الاختيار علة تامة للحكم ، فكان الحكم مضافاً إليه دون السبب ، فلم يضمن شهود السبب شيئاً كما لا يضمن شهود الشرط . وعلى هذا قلنا : إذا اختلف حافر البئر^(١) مع ولي الواقعة فيها وقال^(٢) الحافر أوقع فيها نفسه ، وقال الولي لا بل وقع فيها ، فالقول قول الحافر استحساناً ؛ لأن الحفر شرط جعل خلفاً عن العلة لضرورة كون العلة غير سالحة ، فالحافر يتمسك بما هو الأصل وهو صلاحية

(١) وفي الثمانية : الحافر للبئر .

(٢) كذا في النسخين ولله : نقل .

العلة للحكم وينكر سبب الخلافة وذلك حكم ضروري فكان القول قوله ، بخلاف الجارح إذا ادعى أن المجروح مات بسبب آخر ، وقال الولي : مات من تلك الجارحة ، فإن القول قول الولي ؛ لأن الجارح صاحب علة لا صاحب شرط كما بينا ، والأصل في العلة الصلاحية للحكم ، فكان الولي هو التمسك بالأصل هنا . وعلى هذا قلنا : إذا غصب من آخر حنطة فزرعها فإن الزرع يكون مملوكاً للغاصب ؛ لأن ماهو العلة لحصول الجارح وهو قوة الأرض والهواء والماء مسخر بتقدير الله تعالى لا اختيار له فلا يصلح لإضافة الحكم إليه ، والإلقاء الذي هو شرط جامع بين هذه الأشياء يجعل كالملة خلفاً عنها في الحكم ؛ فهذا^(١) الطريق يصير الزرع كسب الغاصب مضافاً إلى عمله فيكون مملوكاً له ، وإذا سقط الحب في الأرض من غير صنع أحد بأن هبت به الريح فقد تمدر جمل هذا الشرط خلفاً عن العلة ، فجعل المحل الذي هو في حكم الشرط كالملة خلفاً حتى يكون الجارح لصاحب الحنطة لكونها عملاً لها حصل وهو الجارح .

وأما الشرط الذي هو في معنى السبب فهو أن يمترض عليه فعل من مختار ويكون سابقاً عليه ؛ وذلك نحو ما إذا حل قيد عبد فأبق لم يضمن عند أصحابنا جميعاً ، وحل القيد إزالة المانع للمبد من الذهاب فكان شرطاً ، فقد اعترض عليه فعل من مختار وهو الذهاب من المبد الذي هو علة تلف المالية فيه ، فما هو الشرط كان سابقاً عليه ، وما هو العلة غير مضاف إلى السابق من الشرط ، فتبين به أنه بمنزلة السبب المحض ، لأن سبب الشيء يتقدمه ، وشرطه يكون متأخراً عن صورته وجوداً ، وإذا كان بمعنى السبب كان تلف المالية مضافاً إلى ما اعترض عليه من العلة دون ما سبق من السبب . وعلى هذا لو أرسل دابة في الطريق فجالت يمتة أو يسرة عن سنن الطريق ثم سارت^(٢) فأصابت شيئاً فلا ضمان

(١) وفي الثمانية : وبهذا .

(٢) زاد في كشف البردوى ناقلاً عن المبسوط بعد قوله ثم سارت : أو وقتت ثم سارت في ذلك الطريق فأصابت الخ فدل هذه العبارة سقطت هنا من النسخ ، واتفق أعلم .

على المرسل ؛ لأن الإرسال هناك سبب محض وقد اعترض عليه فعل من مختار وهو غير منسوب إلى السبب الأول حين لم تذهب على سنن إرساله حتى يكون سابقاً بذلك الإرسال ، فكان^(١) الأول المتقدم شرطاً بمعنى السبب ، ثم في الوجهين يضاف الهلاك إلى ما اعترض من الفعل دون ما سبق ، وفعل الدابة لا يوجب الضمان على مالكها . وعلى هذا قلنا في الدابة المنفلتة : إذا أتلفت زرع إنسان ليلاً أو نهاراً لم يضمن صاحبها شيئاً ؛ لأنه لم يوجد منه علة ولا سبب ولا شرط يعير به الإلتلاف مضافاً إليه . وعلى هذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رضى الله عنهما : إذا فتح باب القفص فطار الطير أو فتح باب الاسطبل فندت الدابة في فور ذلك فإن الفاتح للباب لم يضمن شيئاً ؛ لأن فعله شرط لأنه إزالة السانع من الانطلاق وذلك شرط الانطلاق ، ثم اعترض عليه فعل من مختار غير منسوب إليه ؛ فكان الأول شرطاً في معنى السبب فلا يصير الهلاك مضافاً إليه ، وقد اعترض عليه ما هو العلة ، بخلاف حفر البئر إذا وقع فيه الماشي ؛ فإن ما اعترض هناك من مشيه لا يصلح أن يكون علة الإلتلاف حين^(٢) لم يكن عالماً بعمق ذلك المكان حتى لو وقع نفسه في البئر لم يضمن الحافر شيئاً ؛ لأن ما اعترض علة سالحة للحكم وهو فعل حصل من مختار على وجه القصد إليه ؛ ولهذا لو مشى على قنطرة واهية موضوعة بنير حق وهو عالم به فانخسفت به لم يضمن الواضع شيئاً ، وكذلك إذا مشى في موضع من الطريق قد صب فيه الماء وهو عالم به فزلقت رجله . ولكن محمداً رضى الله عنه يقول فعل الدابة هدر شرعاً وهو غير صالح لإضافة الحكم إليه فيكون مضافاً إلى الشرط السابق الذى هو في معنى السبب ، بخلاف فعل المبد من الإباق فإنه صالح شرعاً لإضافة الحكم إليه . والجواب لها أن فعل الدابة لا يصلح لإيجاب حكم به ولكن يصلح لقطع الحكم ؛ ألا ترى أن في الدابة التي أرسلها صاحبها في الطريق إذا جالت يمناً أو يسرة اعتبر فعلها في قطع حكم إرسال صاحبها . وكذلك الصيد إذا خرج من الحرم يعتبر فعله في

(١) في الأصل الأحدى كلمة لم تقرأ ، وفي الثمانية : وفي الأول الخ ولعل الصواب فكان الأول شرطاً بمعنى السبب الخ وهو ما اخترناه ، والله أعلم .
(٢) وفي كشف البردوى « حيث » مكان « حين » .

قطع الحكم وهو الحرمة الثابتة له بسبب الحرم . وإذا صال على إنسان فكذلك الجواب . وبظاهر هذا الكلام يقول الشافعي في الجمل إذا صال على إنسان فقتله إنه لا يضمن شيئاً ؛ لأن فعل الجمل صالح لقطع الحكم الثابت به وهو العصمة والتقوم الثابت فيه لحق المالك . ولكننا نقول : فعل الدابة غير صالح لإيجاب الشيء على مالكها ، وفي إسقاط حقه في تضمين التلف إيجاب حكم عليه وهو الكف عن الاعتداء على من اعتدى عليه بإتلاف ماله وماله لا يوجد في صيد الحرم . وعلى هذا قلنا : لو أرسل كلباً على صيد مملوك لإنسان فقتله الكلب أو أشلاه^(١) على بغير إنسان فقتله أو على ثوب إنسان فخرقه ، لم يضمن شيئاً ؛ لأن ما وجد منه من الإشلاء سبب قد اعترض عليه فعل من مختار غير منسوب إلى ذلك السبب ؛ فإن بمجرد الإشلاء لا يكون سابقاً له ، بخلاف ما إذا أرسل كلبه الملم على صيد فذبحه فإنه يجمل كأنه ذبحه بنفسه في حكم الحل ؛ لأن الاصطياد نوع كسب ينفي عنه معنى المرح وينفي الحكم فيه على قدر الإمكان ، فأما في ضمان المدوان يجب الأخذ بمحض القياس ؛ لأن مع الشك في السبب الموجب للضمان لا يجب الضمان بحال . وعلى هذا قلنا : لو أوقد ناراً في ملكه فهبت الريح بها إلى أرض جاره حتى أحرقت كده^(٢) لم يضمن ، ولو ألقى شيئاً من الموام على الطريق فاقبلت من مكان إلى مكان آخر ثم لدغت إنساناً لم يضمن الملقى شيئاً . فما كان من هذا الجنس فتخرجه على الأصل الذي قلنا .

وأما الشرط اسماً لا حكماً وهو المجاز في هذا الباب فنحو الشرط السابق وجوداً فيما علق بالشرطين ، نحو أن يقول لمبده إن دخلت هاتين الدارين فأنت حر ، فإن دخوله في الدار الأولى شرط اسماً لا حكماً ؛ لأن الحكم غير مضاف إليه وجوباً به ولا وجوداً عنده ؛ ولهذا لم يعتبر عداؤنا قيام الملك عند وجود الشرط الأول خلافاً لظفر رضي الله عنه ؛ وهذا لأن الملك في المحل شرط

(١) أشلاه : أى أغراه وأرسله ، كما في الكشاف .

(٢) وفي النهاية : حتى احترق كراسه . قلت : الكدس بالضم واحد الأكداس ، وهو :

ما يجمع من الطعام في البيدر ، فإذا ديس ودق فهو العرمة - كذا في المغرب .

لتزول الجزاء أو لصحة الإيجاب ، والحكم غير مضاف إلى الشرط وجوباً به فإنه لا تأثير للشرط في ذلك ، ولا وجوداً عنده فإنه لا يترك الطلاق في المحل ما لم يتم الشرط ، فلو اعتبرنا الملك عند وجوده إنما يعتبر لبقاء الميمن ومحل الميمن الذمة ، فكانت باقية ببقاء محلها من غير أن يشترط فيه الملك في المحل .

وأما الشرط الذي هو علامة فنحو الإحصان لإيجاب الرجم ؛ فإنه علامة يعرف بظهوره كون الزنا موجباً للرجم ، وهو في نفسه ليس بعلّة ولا سبب ولا شرط محض في إيجاب الرجم . وحد الشرط : ما يمتنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها سورة إلى وجوده ، كما في تعليق الطلاق بدخول الدار ، والزنا موجب للعقوبة بنفسه ولا يمتنع ثبوت الحكم به إلى وجود الإحصان ؛ كيف ولو وجد الإحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده حكم الرجم ؟ فعرفنا أنه غير مضاف إليه وجوباً به ولا وجوداً عند وجوده ، ولكنه يعرف بظهوره أن الزنا حين وجد كان موجباً للرجم فكان علامة ؛ ولهذا لا يوجب الضمان على شهود الإحصان إذا رجعوا ، بخلاف ما قال أبو حنيفة رضي الله عنه في الزكّين لشهود الزنا إذا رجعوا بعد الرجم ، فإن التزكية بمنزلة علة العلة [كما بينا^(١)] ولهذا يثبت الإحصان بعد الزنا بشهادة رجل وامرأتين عندنا خلافاً لغيره ؛ لأنه لما كان مرفقاً ولم يكن الرجم مضافاً إليه وجوباً ولا وجوداً كانت هذه الحالة كغيرها من الأحوال في حكم الشهادة ، فكما ثبت النكاح بشهادة رجل وامرأتين في غير هذه الحالة فكذلك في هذه الحالة .

فإن قيل : أنا أثبت النكاح بهذه الشهادة ولكن لا يثبت التمكن للإمام من إقامة الرجم ؛ لأنه كما لا مدخل لشهادة النساء في إيجاب الرجم فلا مدخل لشهادتهن في إثبات التمكن من إقامة الرجم ، بمنزلة ما لو كان الزاني عبداً مسلماً نصرانياً فشهد عليه نصرانيان أن مولاه كان أعتقه قبل الزنا ، فإنه تثبت الحرية بهذه الشهادة ولا يثبت تمكّن الإمام من إقامة الرجم عليه ؛ لأنه كما لا مدخل لشهادة الكفار في إيجاب الرجم على المسلم فلا مدخل لشهادتهم

(١) زيادة من الثمانية .

في إثبات التمسك من إقامة الرجم على المسلم . قلنا : هذا ليس بصحيح ؛ لأن شهادة النساء دخلها الخصوص في الشهود به لا في الشهود عليه والشهود به ليس يمس الرجم أصلاً ، وشهادة الكفار دخلها الخصوص في الشهود عليه لا في الشهود به ؛ فإن شهادتهم حجة في الحد على الكفار ولكنها ليست بحجة على المسلم ، والإقامة عند الشهادة^(١) تكون على المسلم وهو حادث فلا تجعل شهادتهم فيه حجة ؛ وهذا لأن في الموضعين جميعاً في الشهادة معنى تكثير محل الجنابة من حيث الجنابة على نعمة الحرية في أحد الموضعين وعلى نعمة إصابة الحلال بطريقه في الموضع الآخر وهو الإحصان . ثم في تكثير محل الجنابة يتضرر الحائض والحائض مسلم ، وشهادة الكفار فيما يتضرر به المسلم لا تكون حجة أصلاً ، فأما شهادة النساء فيما يتضرر به الرجل تكون حجة ، وإنما لا تكون حجة فيما تضاف إليه العقوبة وجوباً به أو وجوداً عنده وذلك لا يوجد في هذه الشهادة أصلاً . وعلى هذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : إذا علق طلاقاً أو عتاقاً بولادة امرأة ولم يقرّ بأنها حبل ثم شهدت القابلة على ولادتها ، ثبت بها وقوع الطلاق والعتاق ؛ لأن هذا شرط بمنزلة العلامة من حيث إن الطلاق إنما يصير مضافاً إلى نفس الولادة وجوداً عندها ، وأما ظهور الولادة فمرف لا يضاف إليه الطلاق وجوباً به ولا وجوداً عنده ، والولادة تظهر بشهادة النساء في غير هذه الحالة حتى يثبت النسب بشهادة القابلة وحدها ، فكذلك في هذه الحالة كما في مسألة الإحصان . ولكن أبو حنيفة رضى الله عنه يقول : الولادة شرط محض من حيث إنه يمنع ثبوت علة الطلاق والعتاق حقيقة إلى وجوده ثم لا يكون الطلاق والعتاق من أحكام الولادة ، وشهادة القابلة حجة ضرورية في الولادة لأنه لا يطلع عليها الرجال ، فإنما تكون حجة فيما هو من أحكام الولادة أو مما لا تنفك الولادة عنه خاصة ، فأما في الطلاق والعتاق هذا الشرط كغيره من الشرائط . وعلى هذا قال أبو يوسف ومحمد في المعتدة إذا جاءت بولد فشهدت القابلة على الولادة : يثبت النسب بشهادتها

(١) وفي الثمانية : على العبادة .

وإن لم يكن هناك حبل ظاهر ولا فراش قائم ولا إقرار من الزوج بالحبل ؛ لأن الولادة لثبوت النسب شرط بمنزلة العلامة ، فإن بها يظهر ويعرف ما كان موجوداً في الرحم قبل الولادة ، وكان ثابت النسب من حين وجد ، فلم يكن النسب مضافاً إلى الولادة وجوباً بها ولا وجوداً عندها ، والولادة في غير هذه الحالة تثبت بشهادة القابلة وحدها ، يمتنع إذا كان هناك فراش قائم أو حبل ظاهر أو إقرار من الزوج بالحبل ، فكذلك في هذه الحالة . وأبو حنيفة رحمه الله يقول : الولادة بمنزلة المرف كما قالوا ولكن في حق من يعرف الباطن ، فأما في حقنا فالنسب مضاف إلى الولادة ؛ لأننا نبني الحكم على الظاهر ولا نعرف الباطن ، فما كان باطنياً يجعل في حقنا كالمدموم إلى أن يظهر بالولادة ، بمنزلة الخطاب النازل في حق من لم يعلم به ؛ فإنه يجعل كالمدموم ما لم يعلم به ، وإذا صار النسب مضافاً إلى الولادة من هذا الوجه لا تثبت الولادة في حقه إلا بما هو حجة لإثبات النسب ، بخلاف ما إذا كان الفراش قائماً ، فالفراش المعلوم هناك مثبت للنسب قبل الولادة فكانت الولادة علامة معرفة ، وكذلك إذا كان الحبل ظاهر أ أو أقر الزوج بالحبل فقد كان السبب هناك ثابتاً بظهور ما يتبعه لنا قبل الولادة . وعلى هذا قال أبو حنيفة رضي الله عنه : استهلال المولود في حكم الإرث لا يثبت بشهادة القابلة وحدها ؛ لأن حياة الولد كان غيباً عنا وإنما يظهر عند استهلاله فيصير مضافاً إليه في حقنا ، والإرث يبتنى عليه ، فلا يثبت بشهادة القابلة كما لا يثبت حق الرد بالميب بشهادة النساء في جارية اشتراها بشرط البكارة إذا شهدت أنها تيب قبل القبض ولا بعده ولكن يستحلف البائع ، فعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله الاستهلال [معرف ؛ فإن حياة الولد لا تكون مضافاً إليه وجوباً به ولا وجوداً عنده ، ونفس الاستهلال^(١)] في غير حالة التوريث يثبت بشهادة القابلة حتى يصل على المولود ، فكذلك في حالة التوريث .

(١) ما بين المربعين زيادة من الثانية .

فصل في بيان تقسيم العلامة

العلامة أنواع أربعة : علامة هي دلالة الوجود فيما كان موجوداً قبله .
ومنه علم الثوب ، ومنه علم المسكر ، وهذا حد العلامة المحضنة . وعلامة هي
بمعنى الشرط ، وذلك الإحصان في حكم الرجم كما بينا . وعلامة هي علة
فقد بينا أن الملل الشرعية بمنزلة العلامات للأحكام ، فإنها غير موجبة بذواتها
شيئاً بل يجمل الشرع إياها موجبة وعلامة تسمية ومجازاً وهي علل
الحقائق المتبررة بذواتها على ما نبينها في موضعها . وقد جعل الشافعي معجز
القاذف عن إقامة أربعة من الشهداء علامة لطلان شهادة القاذف لا شرطاً
حتى قال القذف مبطل شهادته قبل ظهور معجزه عن إقامة الشهود ، ثم ظهور
المعجز يعرف لنا هذا الحكم فكان علامة ، بخلاف الجلد فإنه فعل يقام على
القاذف فكان المعجز فيه شرطاً ؛ لأن إقامة الحد يصير مضافاً إليه وجوداً
عنده ، فأما سقوط شهادته أمر حكمي فيثبت بنفس القذف لأنه كبيرة ؛
لما فيه من إشاعة الفاحشة وهتك ستر العفة على المسلم ، فالأصل في الناس
هو العفة عن الزنا ، والتمسك بالأصل واجب حتى يتبين خلافه ، وباعتبار هذا
الأصل كان القذف كبيرة ، فيكون بمنزلة سائر الكبائر في ثبوت سمة الفسق
وسقوط الشهادة بنفسها . ولكننا نقول : المعجز عن إقامة أربعة من الشهداء
شرط لإقامة الجلد ولإبطال شهادة القاذف ، والحكم المطلق بالشرط لا يكون
ثابتاً قبل وجود الشرط ، وهذا لأن كل واحد منهما فعل خوطب الإمام
بإقامته على القاذف وأحدهما مطوف على الآخر ، كما قال تعالى : « فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » ثم هذا المعجز الذي هو شرط
يثبت بما ثبت به المعجز عن دفع سائر الحجج في إلزام الحكم بها ، وذلك بأن
يمهله على قدر ما يرى إلى آخر المجلس أو إلى المجلس الثاني ، والذي قال
القذف كبيرة قلنا : هذه الصفة للقذف غير ثابتة بنفسه مستحقاً شرعاً
بدليل أنه يتمكن من إثباته بالبيئة ، «و في نفسه خير متميل^(١) بين الصديق

(١) وفي كشف البزدوى « متردد » . كاذب . متسا .

والكذب ، وقد يتمين فيه معنى الحسبة إذا كان الزاني مصراً غير تائب ، وللقاذف شهود يشهدون عليه بالزنا ليقام عليه الحد ، وكيف يكون نفس القذف كبيرة وقد تتم به الحججة موجبات للرجم ؛ فإن الشهود على الزنا قذفة في الحقيقة ، ثم كانت شهادتهم حجة لإيجاب الرجم ؛ فمرفنا أن ما ادعاه الخصم من المعنى الذى يجعل به نفس القذف مسقطاً للشهادة بحيث لا يمكن تحقيقه ، وبمدا ما ظهر مجزه عن إقامة الشهود إنما تسقط شهادته بسبب ظهور مجزه وهو من حيث الظاهر حتى إن بعد إقامة الحد عليه وبطلان شهادته لو أقام أربعة من الشهداء^(١) على زنا المذوف فإن الشهادة نكون مقبولة حتى يقام الحد على المشهود عليه ، ويصير القاذف مقبول الشهادة إن لم يتقدم العهد ، وإن تقدم العهد يصير مقبول الشهادة أيضا وإن كان لا يقام الحد على المشهود عليه .

أورد ذلك في المنتقى رواية عن أبي يوسف أو محمد ، هذا قول أحدهما ، وفي قول الآخر لا تقبل الشهادة بمد إقامة الحد عليه ؛ لأن إقامة الحد على القاذف حكم يكذب الشهود في شهادتهم على المذوف بالزنا ، وكل شهادة جرى الحكم بتعين جهة الكذب فيها لا تكون مقبولة أصلاً ، كالفاسق إذا شهد في حادثة فردت شهادته ثم أعادها بمد التوبة ، والله المجرى لمن اتقى وأحسن .

باب أهلية الأدعى لوجوب الحقوق له وعليه

وفي الأمانة التي حملها الإنسان

قال رضى الله عنه : فهذه الأهلية نوعان : أهلية الوجوب ، وأهلية الأداء . فأما أهلية الوجوب وإن كان يدحل في فروعها تقسيم فأصلها واحد ، وهو الصلاحية لحكم الوجوب ، فمن كان فيه هذه الصلاحية كان أهلاً للوجوب عليه ، ومن لا فلا . وأهلية الأداء نوعان : كامل ، وقاصر .

(١) ون الثمانية : الشهود

فالكامل : ما يلحق به العهدة والتبعية . والقاصر : ما لا يلحق به ذلك .
فنبداً ببيان أهلية الوجوب . فنقول :

أصل هذه الأهلية لا يكون إلا بمد ذمة سالحة لكونها محلاً للوجوب ؛ فإن
المحل هو الذمة ؛ ولهذا يضاف إليها ولا يضاف إلى غيرها بحال ؛ ولهذا اختص به
الآدمي دون سائر الحيوانات التي ليست لها ذمة سالحة . ثم الذمة في اللغة هو :
العهد ، قال تعالى : « لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة » وقال عليه السلام :
« وإن أرادوكم أن تمطوهم ذمة الله فلا تمطوهم » ومنه يقال أهل الذمة
للمعاهدين ، والمراد بهذا العهد ما أشار الله تعالى في قوله : « وإذ أخذ ربنا
من بنى آدم » والجنين مادام مجننا في البطن ليست له ذمة سالحة ؛ نكوه
في حكم جزء من الأم ولكنه منفرد بالحياة معد ليكون نفساً له ذمة ، باعتراف
هذا الوجه يكون أهلاً لوجوب الحق له من عتق أو إرث أو نسب أو وصية ،
ولاعتبار الوجه الأول لا يكون أهلاً لوجوب الحق عليه ، فأما بمد ما يولد
فله ذمة سالحة ؛ ولهذا لو انقلب على مال إنسان فأتلفه كان ضامناً له ،
ويلزمه مهر امرأته بمقد الولي عليه ، وهذه حقوق تثبت شرعاً . ثم بمد
هذا زعم بعض مشايخنا^(١) أن باعتبار صلاحية الذمة يثبت وجوب حقوق الله
تعالى في حقه من حين يولد ؛ وإنما يسقط ما يسقط بمد ذلك بمد السبب لدفع
الحرج . قال : لأن الوجوب بأسباب هي الوجوب شرعاً وقد تقدم بيانها ، وتلك
الأسباب متفرقة في حقه والمحل صالح للوجوب فيه فيثبت الوجوب باعتبار السبب
والمحل ، وهذا لأن الوجوب خبر ليس للعبد فيه اختيار حتى يمتد فيه عقله وتعميره ،
بل هو ثابت عند وجود السبب علينا شرعاً شئنا أو أئبنا ؛ قال تعالى : « وكل
إنسان أئبناه طائرته في عنقه » والمراد بالعتق الذمة ، وإنما يمتد تمييزه أو تمكنه
من الأداء في وجوب الأداء ، وذلك حكم وراء أصل الوجوب ؛ ألا ترى أن النائم
والمغمى عليه يثبت حكم وجوب الصلاة في حقهما بوجود السبب مع عدم التمييز
والتبكي من الأداء للحال ثم يتأخر وجوب الأداء إلى الانتباه والإفاقة ؛ وهذا

(١) وهو القاضي أبو زيد رحمه الله - كذا كان على هامش الثانية .

لأن الله تعالى لما خلق الإنسان لحمل أمانته أكرمه بالعقل والذمة ليكون بها أهلاً لوجوب حقوق الله تعالى عليه ، ثم أثبت له العصمة والحرية والمالكية ليبقى فيتمكن من أداء ما حمل من الأمانة ، ثم هذه الحرية والعصمة والمالكية ثابتة للمرء من حين يولد ، المميز وغير المميز فيه سواء ، فكذلك الذمة الصالحة لوجوب الحقوق فيها ثابتة له^(١) من حين يولد يستوى فيه المميز وغير المميز ، ثم كما يثبت الوجوب بوجود السبب شرعاً في محله تثبت الحرمة ، يعنى الحرمة بالنسب والرضاع والمصاهرة ، وتلك الحرمة تثبت في حق المير وغير المير لوجود السبب بمد صلاحية المحل وإن كان ذلك حكماً شرعياً ، فكذلك الوجوب ، ثم وجوب الأداء بمد هذا يكون بالأمر الثابت بالخطاب ، وذلك لا يكون إلا بمد اعتدال الحال والعلم به ، وقد بينا أن المطالبة بأداء الواجب غير أصل الوجوب ، وهو تأويل الحديث المروي « رفع القلم عن ثلاث » فالمراد بالقلم الحساب ، وذلك ينبئ على وجوب الأداء [دون أصل الوجوب كما في الدين المؤجل إنما تكون المحاسبة بمد وجوب الأداء^(٢)] [بمضى الأجل ، وأصل الوجوب ثابت لوجود سببه . وزعم بعض مشايخنا أن الوجوب لا يثبت إلا بمد اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل ؛ لأن الموجب هو الله تعالى لما خاطب به عباده من الأمر والنهي ، وحكم هذا الخطاب لا يثبت في حق المخاطب ما لم يعلم به علماً معتبراً في الإلزام شرعاً وذلك إنما يكون بمد اعتدال الحال . ومن جعل السبب موجباً فقد أدخل صيغة الأمر عن حكمه ؛ لأن حكم الأمر المطلق الوجوب والزموم ، وإذا كان الوجوب ثابتاً بالسبب قبل ثبوت الخطاب في حقه لم يبق للأمر حكم ، فيؤدى هذا إلى القول بأنه لا فائدة في أوامر الله تعالى ونواهيه ، وأى قول أقبح من هذا ؛ ولأنه لا يفهم من الوجوب شيء سوى وجوب الأداء وذلك لا يكون إلا بمد اعتدال الحال وهو حكم الأمر بالاتفاق ؛ فعرفنا أن الوجوب كذلك ، فكانت الأسباب بمنزلة العلامات في حقنا لنعرف بظهورها الوجوب بحكم

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب ثابت له أو سقط كان من الأصل قبل قوله ثابته أى كان ثابتاً له ، والله أعلم .
(٢) ما بين المربعين زيادة من الثانية .

الأمر ، وقد بينا أن الحكم غير مضاف إلى العلامة وجوباً ولا وجوداً .
والدليل عليه أن الوجوب لفائدة راجعة إلى المباد ؛ فإن الله تعالى عن أن
تلتحقه المنافع والمضار ، أى يوصف بالحاجة إلى إيجاب حق على عبده^(١) لنفسه ،
والفائدة للمباد ما يكون لهم به من الجزاء ، وذلك لا يكون إلا بالأداء الذى يكون
عن اختيار من العبد ؛ فإثبات الوجوب بدون أهلية وجوب الأداء وبدون
تصور الأداء يكون إثبات حكم شرعى هو خال عن الفائدة والقول به لا يجوز .
قال رضى الله عنه : وكلا الطريقين عندى غير مرضى ، لما فى الطريق الأول
من مجاوزة الحد فى النلو ، وفى الطريق الثانى من مجاوزة الحد فى التقصير ؛
فإن القول بأنه لا عبرة للأسباب التى جعلها الشرع سبباً لوجوب حقوقه على سبيل
الابتلاء للمباد واتمظيم بعض الأوقات أو الأمكنة وتفضيلها على بعض^(٢)
نوع تقصير ، والقول بأن الوجوب ثابت بنفس السبب من غير اعتبار ما هو حكم
الوجوب نوع غلّو ، ولكن الطريق الصحيح أن يقول بأن بعد وجود السبب
والمحل لا يثبت الوجوب إلا بوجود الصلاحية لما هو حكم الوجوب ؛ لأن
الوجوب غير مراد ذمة لعينه^(٣) بل لحكمه ، فكما لا يثبت الوجوب إذا وجد السبب
بدون نفس المحل^(٤) فكذلك لا يثبت إذا وجد السبب والمحل بدون حكم ؛
وهذا لأن بدون الحكم لا يكون مفيداً فى الدنيا وإلا فى الآخرة ؛ فإن فائدة الحكم
فى الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفى الآخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم ،
ونفى بهذا الحكم وجوب الأداء ووجود الأداء عند مباشرة العبد عن اختيار
حتى يظهر به الطبع من العاصى ، فيتحقق الابتلاء المذكور فى قوله تعالى :
« ليلوكم أيكم أحسن عملاً » وكذلك المجازاة فى الآخرة يبنى على هذا كما
قال تعالى : « جزاء بما كانوا يعملون » وهذا لأن الوجوب خبر لا اختيار
فيه للعبد كما قالوا ، وإنما ينال العبد الجزاء على ما له فيه اختيار ، فتبين أن

(١) وفى الثانية : على عباده .

(٢) وفى الثانية : البعض .

(٣) وفى الثانية : غير مراد لعينه .

(٤) وفى الثانية : بدون المحل .

الوجوب يدون حكمه غير مفيد ، فلا يجوز القول بثبوت شرعاً ؛ ولهذا قلنا : إن قتل الأب ابنه لا يكون موجباً للقصاص ، والسبب هو العمد المحض موجود والمحل موجود ، ولكن لانعدام فائدة الوجوب وهو التمكن من الاستيفاء فإن الولد لا يكون متمكناً من أن يقصد قتل أبيه شرعاً بحال . قلنا : لا يثبت الوجوب أصلاً ، وهذا أعدل الطرق ، ففيه اعتبار السبب في ثبوت الوجوب به إذا كان موجباً حكمه وقد جمعه الشرع كذلك ، وفيه اعتبار الأمر لإثبات ما هو حكم الوجوب به وهو لزوم الأداء أو إسقاط الواجب به عن نفسه . ومن تأمل صيغة الأوامر ظهر له أن موجبها ما قلنا ؛ فإنه قال : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » والإقامة والإيتاء هو إسقاط الواجب بالأداء . وكذلك قوله تعالى : « فن شهد منكم الشهر فليصمه » وقوله تعالى : « وأتموا الحج » فإن مباشرة فعل الصوم وإتمام الحج يكون إسقاط الواجب والأمر لإلزام ذلك .

ثم على هذا الطريق يتبين التقسيم في الحقوق ، فنقول : أما حقوق العباد فما يكون فيه غرمًا^(١) أو عوضاً كالتمن في البيع فالوجوب ثابت في حق العبي الذي لا يعقل لوجود سببه وثبوت حكمه وهو وجوب الأداء بولي الذي هو نائب عنه ؛ لأن المقصود المال هنا دون الفعل ؛ فإن المراد به رفع الخمران بما يكون جبراناً له أو حصول الربح وذلك بالمال يكون ، وأداء وليه كأدائه في حصول هذا المقصود به . وما كان منه صلة له شبه المؤونة كنفقة الزوجات والأقارب فوجوبه ثابت في حقه عند وجود سببه ؛ لأن في حق نفقة الزوجات معنى العوضية ، وفي نفقة الأقارب معنى مؤونة اليسار ، والمقصود إزالة حاجة المنفق عليه بوصول كفايته إليه وذلك بالمال يكون ، وأداء الولي فيه كأدائه ؛ فعرفنا أن الوجوب فيه غير خال عن الحكمة^(٢)

(١) وفي هامش الثمانية : بأن ي تلف مال الغير

(٢) وفي الثمانية : عن حكمة .

وما يكون صلة له شبه الجزاء لا يثبت وجوبه في حقه أصلاً ، وذلك كتحمل العقل فإنه صلة ولكنها شبه الجزاء على ترك حفظ السفينة والأخذ على يد الظالم ؛ ولهذا يختص رجال العشيبة الذين هم من أهل هذا الحفظ دون النساء فلا يثبت ذلك في حق الصبي أصلاً . وكذلك ما يكون جزاء بطريق العقوبة كالقتل لأجل الردة^(١) بطريق الغرامة كالعقل لا يثبت وجوبه في حقه أصلاً لانعدام ما هو حكم الوجوب في حقه . فأما في حقوق الله تعالى فنقول : وجوب الإيمان بالله تعالى في حق الصبي الذي لا يعقل لا يمكن القول به لانعدام الأهلية لحكم الوجوب وذلك الأداء وجوباً أو وجوداً في حقه ، فما كان القول بالوجوب هنا إلا نظير القول بالوجوب باعتبار السبب بدون المحل كما في حق البهائم وذلك لا يجوز القول به . وكذلك العبادات المحضة ، البدني والمالي في ذلك سواء ؛ لأن حكم الوجوب لا يثبت في حقه بحال فلا يثبت الوجوب . ويانه أن الوجوب أفعال يتحقق في مباشرتها معنى الابتلاء وتمظيم حق الله تعالى ، ولا تصور لذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ، وإلا يحصل ذلك بأداء وإليه ؛ لأن ثبوت الولاية عليه يكون جبراً بنير اختياره ويمثله لا يصير هو متقرباً حقيقة ولا حكماً ، فلو جملنا أداء الولي كأدائه فيما هو مالي كان يتبين به أن التصود هو المال لا الفعل وذلك مما لا يجوز القول به ؛ فلماذا لا يثبت في حقه وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج ؛ يقرره أنه لو كان الوجوب ثابتاً ثم سقط الحكم لدفع الحرج بمنذر الصبي لكان ينبغي أن يقال : إذا انفق الأداء منه كان مؤدياً للواجب كصوم الشهر في حق المريض والمسافر والجمعة في حق المسافر ؛ فإنه إذا أدى كان مؤدياً للواجب والاتفاق لا يكون هو مؤدياً للواجب وإن تصور منه ما هو ركن هذه العبادات ؛ فمرفنا أن الوجوب غير ثابت أصلاً . وكذلك قال محمد رضي الله عنه في صدقة الفطر لرجحان معنى العبادة والتقربة فيها . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رضي الله عنهما : فيها معنى المؤونة فيثبت الوجوب

(١) أي القتل بعد الردة كذا بهامش العثمانية .

تخبر الفاسق الواحد . ولفظ الكتاب مشتبه فإنه قال حتى يخبره رجلان أو رجل عدل فقيل : معناه : رجلان عدل أو رجل عدل لأن صيغة هذا النعت للفرد والجماعة واحد ؛ ألا ترى أنه يقال : شاهدا عدل . ومن اعتمد القول الأول قال اشتراط زيادة العدد للتوكيد هنا بمنزلة اشتراط العدد في إخبار المدول في الشهادات فإنها للتوكيد ، واستدل عليه بما قال في الاستحسان : لو أخبر أحد المخبرين بطهارة الماء والآخى بنجاسته وأحدهما عدل والآخى غير عدل فإنه يمتد خبر العدل منهما . ولو كان فى أحد الجانبين مخبران وفى الجانب الآخر واحد واستموا فى صفة العدالة فإنه يأخذ بقول الاثنين . وكذلك فى الجرح والتعديل كما يرجح خبر العدل على خبر غير العدل يترجح خبر الثنى من المدول على خبر الواحد ، فعرفنا أن فى زيادة العدد معنى التوكيد . والذى أسلم فى دار الحرب إذا لم يعلم بوجود العبادات عليه حتى مضى زمان لم يلزمه القضاء ، فإن أخبره بذلك فاسق فقد قال مشايخنا هو على الخلاف أيضاً : عند أبى حنيفة لا يعتبر هذا الخبر فى إيجاب القضاء عليه ، وعندهما يعتبر . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أنه يعتبر الخبر هنا فى إيجاب القضاء عندهم جميعاً لأن هذا المخبر نائب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مأمور من جهته بالتبليغ كما قال : « ألا فليبلغ الشاهدُ النائبَ » فهو بمنزلة رسول المالك إلى عبده ، ثم هو غير متكلف فى هذا الخبر ولكنه مستقط عن نفسه ما لزمه من الأمر بالمعروف فلهذا يعتبر خبره .

فصل فى أقسام الرواة الذين يكون خبرهم حجة

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الرواة قسمان : معروف ، ومجهول . فالمعروف نوعان : من كان معروفاً بالفقه والرأى فى الاجتهاد^(١) ، ومن كان معروفاً بالمداة وحسن الضبط والحفظ ولكنه قليل الفقه . فالنوع الأول كالخلفاء الراشدين والعبادة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبى موسى الأشعري وعائشة وغيرهم من المشهورين بالفقه من الصحابة رضى الله عنهم ، وخبرهم حجة موجبة

(١) وفى الثمانية والهندية : والاجتهاد .

للعلم الذى هو غالب الرأى ، ويبتنى عليه وجوب العمل ، سواء كان الخبر موافقا للقياس أو مخالفا له ، فإن كان موافقا للقياس تأيد به ، وإن كان مخالفاً للقياس^(١) يترك القياس ويعمل بالخبر . وكان مالك بن أنس يقول يقدم القياس على خبر الواحد في العمل به ؛ لأن القياس حجة بإجماع السلف من الصحابة ، ودليل الكتاب والسنة والإجماع أقوى من خبر الواحد فكذلك ما يكون ثابتا بالإجماع . ولكننا نقول : ترك القياس بالخبر الواحد في العمل به أمر مشهور في الصحابة ومن بعدهم من السلف لا يمكن إنكاره حتى يسمون ذلك معدولاً به عن القياس ، وعليه دل حديث عمر رضى الله عنه فإن حمل ابن مالك رضى الله عنه حين روى له حديث الغرة في الجنين قال : كدنا أن نقضى فيه برأينا فيما فيه قضاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف ما قضى به . وفي رواية : لولا ما رويت لرأينا خلاف ذلك . وقال ابن عمر رضى الله عنه : كدنا نخاير ولا ترى بذلك بأساً حتى أخبرنا رافع بن خديج رضى الله عنه أن النبي عليه السلام نهى عن كراء المزارع فتركناه لأجل^(٢) قوله ؛ ولأن قول الرسول صلى الله عليه وسلم موجب للعلم باعتبار أصله وإنما الشبهة في النقل عنه . فأما الوصف الذى به القياس فالشبهة والاحتمال في أصله لأننا لا نعلم^(٣) يقينا أن ثبوت الحكم النصوص باعتبار هذا الوصف من بين سائر الأوصاف ، وما يكون الشبهة في أصله دون ما تكون الشبهة في طريقه بعد التيقن بأصله ؛ يوضحه أن الشبهة هنا باعتبار توم التلطف والنسيان في الراوى وذلك عارض ، وهناك باعتبار التردد بين هذا الوصف وسائر الأوصاف وهو أصل ، ثم الوصف الذى هو معنى من النصوص كالخبر والرأى ، والنظر فيه كالسمع ، والقياس كالعمل به ، ولا شك أن الوصف ساكت عن البيان والخبر بيان في نفسه فيكون الخبر أقوى من الوصف في الإبانة ، والسمع أقوى من الرأى في الإصابة ، ولا يجوز ترك القوى بالضعيف .

فأما المعروف بالمدالة والضبط والحفظ كأبي هريرة وأنس بن مالك رضى الله عنهما وغيرهما ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والسمع منه مدة

(١) لفظ (القياس) ساقط من الثانية والهندية .
(٢) وفي الثانية والهندية : من أجل .
(٣) وفي الثانية والهندية : لأنه لا يعلم .

في حقه وإن عقل ما لم يمتد له بالبلوغ ؛ فإن باعتبار عقله يصحح الأداء منه وصحة الأداء تستدعي كون الحكم مشروعاً ولا تستدعي كونه واجب الأداء ؛ فعرفنا بهذا أن حكم الوجوب وهو وجوب الأداء معدوم في حقه [وقد بينا أن الوجوب لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب ^(١)] إلا أنه إذا أدى يكون المؤدى فرضاً ؛ لأن بوجود الأداء صار ما هو حكم الوجوب موجوداً بمقتضى الأداء [وإنما لم يكن الوجوب ثابتاً لانعدام الحكم فإذا صار موجوداً بمقتضى الأداء ^(٢)] كان المؤدى فرضاً ، بمنزلة العبد فإن وجوب الجمعة في حقه غير ثابت ، حتى إنه إن أذن له المولى أو حضر الجامع مع المولى كان له أن لا يؤدي ولكن إذا أدى كان المؤدى فرضاً ؛ لأن ما هو حكم الوجوب صار موجوداً بمقتضى الأداء ، وإنما لم يكن الوجوب ثابتاً لانعدام حكمه . وكذلك المسافر إذا أدى الجمعة كان مؤدياً للفرض مع أن وجوب الجمعة لم يكن ثابتاً في حقه قبل الأداء بالطريق الذي ذكرنا ، والله أعلم .

فصل في بيان أهلية الأداء

قال رضي الله عنه : هذه الأهلية نوعان : قاصرة وكاملة فالقاصرة باعتبار قوة البدن ، وذلك ما يكون للصبي المميز قبل أن يبلغ ، أو المتوهم بعد البلوغ فإنه بمنزلة الصبي من حيث إن له أصل العقل وقوة العمل بالبدن وليس له صفة الكمال في ذلك حقيقة ولا حكماً . والكاملة تبني على قدرتين : قدرة فهم الخطاب وذلك يكون بالعقل ، وقدرة العمل به وذلك بالبدن . ثم يبني على الأهلية القاصرة صحة الأداء ، وعلى الكاملة وجوب الأداء وتوجه الخطاب به ؛ لأن الله تعالى قال : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » وقبل التمييز والتمكن من الأداء لا وجه لإثبات التكليف بالأداء ؛ لأنه تكليف ما لا يطاق وقد نفي الله تعالى ذلك بهذه الآية ، ولا تصور للأداء على الوجه المشروع وهو

(١) زيادة من الثمانية .

(٢) ما بين الأربعين زيادة زدناها من كشف الأسرار ناقلنا عن الإمام الصرخسي ، وهو هنا

ساقط من الأصول .

أن يكون على قصد التقرب إلى الله تعالى ، وبعد وجود أصل العقل والتمكن من الأداء قبل كماله في إلزام الأداء . حرج ؛ قال الله تعالى : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » وقال تعالى « ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم » وفي إلزام خطاب الأداء قبل إكمال العقل من معنى الإضرار والحرج ما لا يخفى . ثم أصل العقل يعرف بالعيان ، وذلك نحو أن يختار الرء في أمر دنياه وأخراه ^(١) ما يكون أنفع لديه ويعرف به مستور عاقبة الأمر فيما يأتيه ويذره ، وتقصانه يعرف بالتجربة والامتحان ، وبعد الترقى عن درجة النقصان ظاهراً تتفاوت أحوال البشر في صفة الكمال فيه على وجه يتمدر الوقوف عليه ، فأقام الشرع اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل مقام كمال العقل حقيقة في بناء إلزام الخطاب عليه تيسيراً على العباد ، ثم صار صفة الكمال الذي يتوهم وجوده قبل هذا الحد ساقط الاعتبار ، وبقاء توهم النقصان بمد هذا الحد كذلك ، على ما بينا أن السبب الظاهر متى قام مقام المعنى الباطن للتيسير دار الحكم معه وجوداً وعدمًا وأيد هذا كله قوله صلى الله عليه وسلم : « رفع القلم عن ثلاث » والمراد بالقلم الحساب ، والحساب إنما يكون بمد لزوم الأداء ؛ فدل أن ذلك لا يثبت إلا بالأهلية الكاملة ، وهو اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل . وعلى هذا قلنا : ما يكون من حقوق الله تعالى فهو صحيح الأداء عند وجود الأهلية القاصرة . وذلك أنواع :

فإنها ما يكون صفة الحسن متمينا فيه على وجه لا يحتمل غيره ، وصفة كونه مشروعاً متمين فيه على وجه لا يحتمل أن لا يكون مشروعاً بحال ، وذلك نحو الإيمان بالله تعالى فإنه صحيح من الصبي الماقل في أحكام الدنيا والآخرة جيماً لوجود حقيقته بمد وجود الأهلية للأداء فإن حقيقته يكون بالتصديق بالقلب والإقرار باللسان ، ومن رجع إلى نفسه علم أنه في مثل هذه الحالة كان يتقعد وحدانية الله تعالى بقلبه ، والإقرار منه مسموع لا يشك فيه ولا في كونه صادقاً فيما يقربه ، والحكم بوجود الشيء يبتنى على وجود حقيقته ،

(١) وفي الثمانية : وآخرته .

قال فيمن وطئ جارية امرأته : « فإن طأعته فهي له وعليه مثلها ، وإن استكرهما فهي حرة وعليه مثلها » فإن القياس الصحيح يرد هذا الحديث ويتبين أنه كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع . ثم هذا النوع من التصور لا يتوهم في الراوى إذا كان فقيهاً لأن ذلك لا يخفى عليه لقوة فقهه ، فالظاهر أنه إنما روى الحديث بالمعنى عن بصيرة فإنه علم سماعه [من رسول الله كذلك مخالفاً للقياس ولا تهمة في روايته فكأننا سمعنا ذلك]^(١) من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيلزمنا ترك كل قياس بمقابله ، ولهذا قللت رواية الكبار من فقهاء الصحابة رضى الله عنهم ؛ ألا ترى إلى ما روى عن عمرو بن ميمون قال سمعت ابن مسعود سئله فما سمعته يروى حديثاً إلا مرة واحدة ؛ فإنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أخذ بهُجراً والفرق وجعلت فرائضه ترتعد فقال نحو هذا أو قريباً منه أو كلاماً هذا معناه ، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا . فهذا يتبين أن الوقوف على ما أراه رسول الله صلى الله عليه وسلم من معانى كلامه كان عظيماً عندهم فلماذا قللت رواية الفقهاء منهم ، فإذا سمحت الرواية عنهم فهو مقدم على القياس . ومع هذا كله فالكبار من أصحابنا يعظمون رواية هذا النوع منهم ويمتدنون قولهم ؛ فإن محمداً رحمه الله ذكر عن أبي حنيفة رحمه الله أنه أخذ بقول أنس بن مالك رضى الله عنه في مقدار الحيض وغيره وكان درجة أبي هريرة فوق درجته ، فعرفنا بهذا أنهم ما تركوا العمل بروايتهم إلا عند الضرورة لانسداد باب الرأى من الوجه الذى قررنا .

فأما المجهول فإنما نمنى بهذا اللفظ من لم يشتهر بطول الصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما عرف بما روى من حديث أو حديثين ، نحو وابصة بن معبد ، وسلمة بن الحبق ، ومقل بن سنان الأشجعى رضى الله عنهم وغيرهم . ورواية هذا النوع على خمسة أوجه : أحدها أن يشتهر لقبول الفقهاء روايته والرواية عنه ، والثانى أن يسكتوا عن الطمن فيه بعد ما يشتهر ، والثالث أن يختلفوا فى الطمن فى روايته ، والرابع أن يطمئنا فى روايته من غير خلاف بينهم فى ذلك ، والخامس أن لا تظهر روايته ولا الطمن فيه فيما بينهم . أما من قبل السلف منه روايته وجوزوا النقل عنه

(١) ما بين المربعين زيادة من الثانية والهندية .

فهو بمنزلة المشهورين في الرواية ؛ لأنهم ما كانوا متهمين بالتقصير في أمر الدين ، وما كانوا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم أنه يروى^(١) عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإما أن يكون قبولهم لهم بمدائته وحسن ضبطه ، أو لأنه موافق لما عندهم مما سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أو من بعض المشهورين يروى عنه . وكذلك إن سكتوا عن الرد بعد ما اشتهر روايته عندهم ، لأن السكوت بعد تحقق الحاجة لا يحل إلا على وجه الرضا بالسموع فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير ، بمنزلة ما لو قبلوه وردوا عنه . وكذلك ما اختلفوا في قبوله وروايته عنه عندنا ؛ لأنه حين قبله بعض الفقهاء المشهورين منهم فكأنه روى ذلك بنفسه . وبيان هذا في حديث معقل بن سنان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى لبروع بنت واشق الأشجمية بمهر مثلها حين مات عنها زوجها ولم يسم لها صداقاً ؛ فإن ابن مسعود رضى الله عنه قبل روايته وسرّ به لما وافق قضاءه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلى رضى الله عنه رده فقال : ماذا نصنع بقول أعرابي بوال على عقبه^(٢) حسبها الميراث لا مهر لها . فلما اختلفوا فيه في الصدر الأول أخذنا بروايته ؛ لأن الفقهاء من القرن الثاني كملقمة ومسروق والحسن ونافع بن جبير قبلوا روايته فصار معدلاً بقبول الفقهاء روايته . وكذلك أبو الجراح صاحب راية الأشجيين صدقه في هذه الرواية . وكان علياً رضى الله عنه إنما لم يقبل روايته لأنه كان مخالفاً للقياس عنده ، وابن مسعود رضى الله عنه قبل روايته لأنه كان موافقاً للقياس عنده . فتبين بهذا أن رواية مثل هذا فيما يوافق القياس يكون مقبولاً ثم العمل يكون بالرواية . وأما إذا ردوا عليه روايته ولم يختلفوا في ذلك فإنه لا يجوز العمل بروايته ؛ لأنهم كانوا لا يهتمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بترك العمل به وترجيح الرأي بخلافه عليه ، فانفاتهم على الرد دليل على أنهم كذبوه في هذه الرواية وعلّموا أن ذلك وهم منه . ولو قال الراوى أوهمت لم يعمل بروايته ، فإذا ظهر دليل ذلك ممن هو فوقه أولى . وبيان هذا في حديث فاطمة بنت قيس ؛ فإن عمر رضى الله عنه قال : لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت . قال عيسى

(١) وفي الثانية والمندبية : أنه مروى .

(٢) وفي المندبية : عقبه .

يسترق والاسترقاق عمقوبة على وجه الجزاء على الكفر ؛ فإن الكفار حين أنكروا وحدانية الله تعالى جازاهم على ذلك فجعلهم عبيد عبيده ، وفي الاسترقاق إتلاف حكمى بطريق الجزاء لم يثبت استحقاقه ، فكيف لا يثبت استحقاق الإلتلاف الحقيقي إذا صحت رده شرعاً ؟ قلنا : أما الضرب إذا أساء الأدب فهو تأديب للريضة في المستقبل وليس بجزاء على الفعل الماضى منه بطريق العقوبة ، بمنزلة ضرب الدواب للتأديب ، وقد ورد بالشرع به فقال : « تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار » وأما الاسترقاق فليس بطريق الجزاء ولكن ما كان مباحاً غير ممصوم وهو محل التملك كالصبيود ، وذراى أهل الحرب بهذه الصفة .

فإن قيل : فقد قلم المعصمة للآدى أصل ثم زوال هذه المعصمة الثابتة كرامة تكون بطريق الجزاء . قلنا : لا كذلك ولكن زوال هذه المعصمة كزوال صفة الصحة التى هى نعمة بالمرض ، وصفة الحياة بالموت وصفة الغنى بملك المال بالفقر بهلاك المال ، وأحد لا يقول إن ذلك جزاء بطريق العقوبة .

فأما ما يتردد من حقوق الله تعالى ويحتمل أن لا يكون مشروطاً في بعض الأوقات أو لا يكون حسناً في بعض الأوقات فإنه يثبت حكم صحة الأداء فيه قبل البلوغ باعتبار الأهلية القاصرة ، ولا يثبت وجوب الأداء المالى والبدنى فيه سواء كالصلاة والصوم والزكاة والحج عندنا ؛ فإن في وجوب الأداء قبل اعتدال الحال إلزام العهدة وفي صحة الأداء فيما كان منه بدنياً محض المنفعة لأنه يمتاد أداءها فلا يشق ذلك عليه بعد البلوغ؛ ولهذا صح منه التنفل بجنس هذه العبادات بعد أداء ما هو مشروع بصفة الفرضية في حق البالغين ، وما كان منه مالياً ففي صحة الأداء منه إضرار به في العاجل باعتبار نقصان ملكه فينتى ذلك على الأهلية الكاملة ، ثم ليس من ضرورة صحة أداء البدنى اللزوم ؛ فإن من شرع في صوم أو صلاة على ظن أنها عليه ثم تبين أنها ليست عليه يصح منه الإتمام مع انعدام صفة اللزوم حتى إذا فسد لا يجب القضاء ، وفي الحج إذا شرع بالظن ثم تبين أنه ليس عليه تنعدم صفة اللزوم حتى إذا أحصر فتحلل لم يلزمه القضاء ويصح الإتمام^(١) منه بعد انتفاء صفة اللزوم . والخصم

(١) وفي المأنية : ويصح إتمامه .

يفرق بين المال والبدنى في هذا النوع باعتبار أن المال يقبل النيابة في الأداء فيتوجه الخطاب بالأداء في حقه على أن ينوب الولى عنه في الأداء ، والبدنى لا يحتمل هذه النيابة ، فلو توجه عليه الخطاب به لحقه المهمة بسببه فرمما يمجز عن الأداء لصغره ، ثم يتضاعف عليه وجوب الأداء بمد البلوغ فيلحقه الحرج ، فلدفع الحرج قلنا لا يثبت في حقه خطاب الأداء فيما هو بدنى ، وهذا لامعنى له ؛ لأن الواجب في الموضعين الفعل ، فالإقامة والإيتاء كل واحد منهما فعل ، وقد بينا أن هذا الفعل لازم بطريق القرية وذلك لا يتحقق بأداء الولى ؛ إذ الولاية ثابتة عليه شرعاً بغير اختياره ، ويمثل هذه الولاية لا تتأدى العبادة . ثم هو لا يلزمه الخطاب بالإيمان كما هو مذهبنا ، ولو كان المعنى فيه الحرج الذى يلحقه بتضاعف الأداء بمد البلوغ لكان الخطاب بالإيمان يثبت في حقه لأنه بدنى ، ولا يتضاعف وجوب الأداء عليه بمد البلوغ لتوجه الخطاب في حالة الصغر ، بل ينبى عليه صحة الأداء فرضاً على مذهبه ، وقد جوز مثل هذا في العبادات البدنية لتوفير المنفعة عليه حتى قال : إذا صلى في أول الوقت ثم بلغ في آخره فإن المؤدى يجوز عن الفرض ؛ لأن سقوط الخطاب لمعنى النظر ، ومعنى النظر هنا في توجه الخطاب عليه في أول الوقت حتى لا تلزمه الإعادة . وكذلك قال : إذا أحرم بالحج ثم بلغ قبل الوقوف فإن حجه يكون عن الفرض ؛ لأن معنى النظر هنا في إلزام الخطاب إياه سابقاً على الإحرام ، فكان ينبى أن يقول مثل هذا في الإيمان . ونحن أئنتنا هذا في الصلاة^(١) والإحرام ؛ لأن توجه الخطاب لما كان لا يثبت إلا بمد البلوغ مقصوراً عليه فالمؤدى قبله إذا كان بحيث يتردد بين الفرض والتفل لا يمكن أن يحمل فرضاً بحال ؛ وأرأيت لو صلى رجل بمد زوال الشمس أربع ركعات قبل نزول فرضية الظهر ثم زلت فرضية الظهر قبل مضي الوقت أ كان ذلك جائزاً عن فرضه ؟ هذا شىء لا يقول به أحد . وعلى هذا قلنا : إحرامه صحيح باعتبار الأهلية القاصرة ولكن لا تلزمه الكفارات بارتكاب المحظورات ؛

(١) وفي النهاية : الصوم يدل الصلاة ولعل الصواب الصلاة لأنها ذكرت قبل ذلك

الكذب محذور عقله فنستدل بانزجاره عن سائر ما نعتقه محظوراً على انزجاره عن الكذب الذى نعتقه محظوراً ، أو لما كان منزجراً عن الكذب فى أمور الدنيا فذلك دليل انزجاره عن الكذب فى أمور الدين وأحكام الشرع بالطريق الأولى ، فأما إذا لم يكن عدلاً فى تعاطيه فاعتبار جانب تعاطيه يرجح معنى الكذب فى خبره ؛ لأنه لما لم يبال من ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاده حرمة فالظاهر أنه لا يبال من الكذب مع اعتقاده حرمة ، واعتبار جانب اعتقاده يدل على الصدق فى خبره فتقع المعارضة ويجب التوقف ، وإذا كان ترجيح جانب الصدق باعتبار عدالته وبه يصير الخبر حجة للعمل شرعاً ، فعرّفنا أن العدالة فى الراوى شرط لكون خبره حجة .

فأما اشتراط الإسلام : لا تتفاء تهمة الكذب لا باعتبار نقصان حال الخبر بل باعتبار زيادة شئ فيه يدل على كذبه فى خبره ؛ وذلك لأن الكلام فى الأخبار التى يثبت بها أحكام الشرع ، وهم يمدوننا فى أصل الدين بغير حق على وجه هو نهاية فى العداوة فيحملهم ذلك على السعى فى هدم أركان الدين يادخل ما ليس منه فيه ، وإليه أشار الله تعالى فى قوله : « لا يألونكم خبالاً » : أى لا يقصرون فى الإفساد عليكم ، وقد ظهر منهم هذا بطريق الكتمان ، فإنهم كتموا نعمت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابه^(١) بعدما أخذ عليهم الميثاق بإظهار ذلك فلا يؤمنون من أن يقصدوا مثل ذلك بزيادة هى كذب لا أصل له بطريق الرواية ، بل هذا هو الظاهر ؛ فلأجل هذا شرطنا الإسلام فى الراوى لكون خبره حجة ؛ ولهذا لم نجوز شهادتهم على المسلمين ؛ لأن العداوة ربما تحملهم على القصد للإضرار بالمسلمين بشهادة الزور ، كما لا تقبل شهادة ذى الضغن لظهور عداوته بسبب الباطن ، وقبلنا شهادة بعضهم على بعض لانعدام هذا المعنى الباعث على الكذب فيما بينهم . وبهذا تبين أن رد خبره ليس لعين الكفر بل لمعنى زائد يمكن تهمة الكذب فى خبره ، بمنزلة شهادة الأب للولد فإنها لا تكون مقبولة لمعنى زائد يمكن تهمة الكذب فى شهادته وهو شفقة الأبوة وميله إلى ولده طبعاً .

وأما بيان حد هذه الشروط وتفسيرها فنقول : العقل نور فى الصدر به يبصر

(١) وفى الهندية : كتابهم .

القلب عند النظر في الحجج بمنزلة السراج ، فإنه نور تبصر العين به عند النظر فترى ما يدرك بالحواس لا أن السراج يوجب رؤية ذلك ولكنه يدل العين عند النظر عليه ، فكذلك نور الصدر الذي هو العقل يدل القلب على معرفة ما هو غائب عن الحواس من غير أن يكون موجياً لذلك ، بل القلب يدرك [بالعقل^(١)] ذلك بتوفيق الله تعالى ، وهو في الحاصل عبارة عن الاختيار الذي ينتهي عليه المرء ما يأتي به وما يذر مما لا ينتهي إلى إدراكه سائر الحواس ؛ فإن الفعل أو الترك لا يعتبر إلا لحكمة وعاقبة حميدة ؛ ولهذا لا يعتبر من البهائم خلوه عن هذا المعنى ، والعاقبة الحميدة لا تتحقق فيما يأتي به الإنسان من فعل أو ترك له إلا بعد التأمل فيه بعقله ، فتى ظهرت أفعاله على سنن أفعال العقلاء كان ذلك دليلاً لنا على أنه عاقل مميز وأن فعله وقوله ليس يخلو عن حكمة وعاقبة حميدة ، وهذا لأن العقل لا يكون موجوداً في الآدمي باعتبار أصله ولكنه خلق من خلق الله تعالى يحدث شيئاً فشيئاً ، ثم يتمدر الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب ما يمضي من الزمان على الصبي إلى أن يبلغ صفة الكمال ، فجعل الشرع الحد لمعرفة كمال العقل هو البلوغ تيسيراً للأمر علينا ؛ لأن اعتدال الحال عند ذلك يكون عادة والله تعالى هو العالم حقيقة بما يحدثه من ذلك في كل أحد من عباده من نقصان أو كمال ، ولكن لا طريق لنا إلى الوقوف على حد ذلك ، فقام السبب الظاهر في حقنا مقام المطلوب حقيقة تيسيراً ، وهو البلوغ مع انعدام الآفة ، ثم يسقط اعتبار ما يوجد من العقل للصبي قبل هذا الحد شرعاً لدفع الضرر عنه لا للإضرار به ؛ فإن الصبا سبب للنظر له ؛ ولهذا لم يعتبر فيما يتردد بين المنفعة والمضرة ويمتد في ما يتمخض منفعة له . ثم خبره في أحكام الشرع لا يكون حجة للإلزام دفماً لضرر المهدة عنه كما لا يجمل ولياً في تصرفاته في أمور الدنيا دفماً لضرر المهدة عنه ؛ ولهذا صح سماعه وتحمله للشهادة قبل البلوغ إذا كان مميزاً ؛ فقد كان في الصحابة من سمع في حالة الصغر وروى بعد البلوغ وكانت روايته مقبولة ؛ لأنه ليس في ذلك من معنى ضرر لزوم المهدة شيء ، وإنما يكون ذلك في الأداء فيشترط لصحة أدائه على وجه يكون حجة كونه عاقلاً مطلقاً ، ولا يحصل ذلك إلا

(١) زيادة من الهندية .

استحق الرضخ ؛ لأن ذلك محض منفعة يثبت بالأهلية القاصرة كالاختطاب والاحتشاش ، وينبغى أن يكون هذا على أصل الخصم أيضاً ؛ فإنه يقول : كل منفعة من هذا الجنس يصلح^(١) له بوليّه فإنه لا يكون أهلاً لتحصيل ذلك لنفسه بنفسه ، ومالا يحصل له بوليّه يكون هو أهلاً لتحصيله ذلك لنفسه^(٢) . وفي قبول الهبة والصدقة له قولان : في أحدهما لا يصح ذلك منه بنفسه ويصح من الولي ذلك في حقه ، وفي القول الآخر على عكس هذا . ثم استحقاق الرضخ بسبب القتال محض منفعة لا يمكن تحصيله له من قبل الولي بمباشرته سببه فينبغى أن يجعل هو أهلاً لتحصيله لنفسه بمباشرته سببه . فأما ما هو ضرر محض فنحو إبطال الملك في الطلاق والعتاق ، وقتل الملك بالهبة والصدقة ؛ فإنه محض ضرر في المآجل لا يشوبه منفعة ؛ ولهذا ينبغى صحته شرعاً على الأهلية الكاملة فلا يثبت بالأهلية القاصرة حتى لا يملكه الصبي بنفسه ولا بواسطة الولي إذا باشر ذلك في حقه . وزعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم غير مشروع في حق الصبي أصلاً حتى إن امرأته لا تكون محرراً للطلاق . قال رضى الله عنه : وهذا عندي وهم ؛ فإن الطلاق يملك بملك النكاح إذ لا ضرر في إثبات أصل الملك وإنما الضرر في الإيقاع حتى إذا تحققت الحاجة إلى صحة إيقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحاً ؛ وبهذا يتبين فساد قول من يقول : إنا لو أثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خالياً عن حكمه وهو ولاية الإيقاع ، والسبب الخالي عن حكمه غير ممتبر شرعاً كبيع الحر وطلاق البهيمة ؛ فإن الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى إذا أسلمت امرأته وعرض عليه الإسلام فأبى فرق بينهما وكان ذلك طلاقاً في قول أبي حنيفة ومحمد رضى الله عنهما ، وإذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان طلاقاً في قول محمد ، وإذا وجدته امرأته مجبوراً تفصمت في ذلك فرق بينهما . ولم يبين في الجامع أن هذه الفرقة تكون بطلاق أم لا . وقال بعض مشايخنا إنها تكون بطلاق اكتفاء

(١) وفي نسخة : يحصل — كذا بهامش الثمانية .

(٢) وفي الثمانية : لتحصيله بنفسه .

بالأهلية القاصرة عند تحقق الحاجة إلى دفع الضرر عنها ، وقال بعضهم :
هذه تكون بغير طلاق ؛ لأن الصبي المميز والرضيع الذي لا يعقل في هذا
الحكم سواء ، وينعدم في حق الرضيع الأهلية القاصرة والكاملة جميعاً . وإذا
كان الأب أو الوصي نصيب الصغير من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى
بدل الكتابة صار الصبي معتقاً بنصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه إن كان
موسراً ، وهذا الضمان لا يجب إلا بالإعتاق فيكفي بالأهلية القاصرة في جملة معتقاً
للحاجة إلى دفع الضرر عن الشريك ؛ فمرفنا أن الحكم ثابت في حقه عند الحاجة ،
فأما بدون الحاجة لا يجعل ثابتاً ؛ لأن الاكتفاء بالأهلية القاصرة لتوفير
المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيها هو ضرر محض .

فأما ما يتردد بين المنفعة والضرر فنحو الماوضات كالبيع والشراء والنكاح ،
وهذا ثابت في حق الصبي عند مباشرة الولي أو عند المباشرة^(١) بإذن الولي ؛
لأن معنى توفير المنفعة فيه متوهم ، وكذلك معنى الضرر ولا ندفع معنى
الضرر إلا بالرأى الكامل وذلك يحصل عند مباشرة الولي أو عند مباشرة
الصبي بعد استطلاع رأى الولي ، فإذا اندفع توهم الضرر التحق بما تتمحض
فيه المنفعة فيكون للصبي فيه عبارة صحيحة بالأهلية القاصرة ، وهذا لأن بهذه
الأهلية اعتبرت عبارته في تصحيح التصرف شرعاً في حق الغير فلأن يعتبر في
حق نفسه كان أولى . والمعنى فيه ما بينا أن في تصحيح عبارته نوع منفعة
لا تحصل له تلك المنفعة بمباشرة الولي ، ثم فيه فتح طريق يحصل^(٢) المقسود عليه
من وجهين : أحدهما بمباشرة بنفسه ، والآخر بمباشرة الولي فيكون ذلك أنفع
منه إذا كان الطريق واحداً ، وقد بينا أن بالأهلية القاصرة يثبت ما فيه توفير
المنفعة عليه . ثم على أصل أبي حنيفة رضي الله عنه لما صار الرأى القاصر في حقه
مجبوراً بانضمام رأى الولي إليه التحق بالبالغ حتى نفذ تصرفه بالنهن الفاحش مع
الأجانب كما ينفذ من البالغ ، ولما اندفع معنى توهم الضرر برأى الولي جعل
بمغزلة ما لو اندفع ذلك رأيه الكامل بعد البلوغ فينفذ تصرفه بالنهن الفاحش

(١) وفي الثمانية : مباشرة .

(٢) وفي الثمانية : تحصل .

والمقصود ما في باطن الكتاب لا عين الكتاب فلا يتم ضبطه إلا بمعرفة ذلك ؛ ولهذا استحب المتقدمون من السلف تقليل الرواية ، ومن كان أكرمهم^(١) وأدوم صحبة وهو الصديق رضى الله عنه كان أقلهم رواية ، حتى روى عنه أنه قال : إذا سألتم عن شيء فلا ترووا ولكن ردوا الناس إلى كتاب الله تعالى . وقال عمر رضى الله عنه : أقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا شريككم . ولما قيل لزيد بن أرقم ألا تروى لنا عن رسول الله عليه السلام شيئاً فقال : قد كبرنا ونسينا والرواية عن رسول الله شديد . وقال ابن عباس رضى الله عنهما : كنا نحفظ الحديث والحديث يحفظ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأما إذا ركبت الصمب والذلول فهيات ! فقد جمع أهل الحديث في هذا الباب آثاراً كثيرة ولأجلها قلت رواية أبي حنيفة رضى الله عنه حتى قال بعض الطاعنين إنه كان لا يعرف الحديث . ولم يكن على ما ظن ، بل كان أعلم أهل عصره بالحديث ، ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلت روايته . وبيان هذا أن الإنسان قد ينتهى إلى مجلس وقد مضى صدر من الكلام فيخفى على التسكلم حاله لتوقفه على ما مضى من كلامه مما يكون بده بناء عليه ، فقلما يتم ضبط هذا السامع لمعنى ما يسمع بمد ما فاته أول الكلام ، ولا يجتهد في تأمل ذلك أيضاً ؛ لأنه لا يرى نفسه أهلاً بأن يؤخذ الدين عنه ، ثم يكون من قضاء الله تعالى أن يصير صدرأ يرجع إليه في معرفة أحكام الدين ، فإذا لم يتم ضبطه في الابتداء لم ينبغ له أن يجازف في الرواية ، وإنما ينبغي أن يشتغل بما وجد منه الجهد التام في ضبطه فيستدل بكثرة الرواية بمن كان حاله في الابتداء بهذه الصفة على قلة المبالاة ؛ ولهذا ذم السلف الصالح كثرة الرواية ، وهذا معنى معتبر في الروايات والشهادات جميعاً ؛ ألا ترى أن من اشتهر في الناس بمخلة دالة على قلة المبالاة من قضاء الحاجة بمرأى العين من الناس أو الأكل في الأسواق يتوقف في شهادته . فهذا بيان تفسير الضبط .

وأما المدالة : فهي الاستقامة . يقال : فلان عادل إذا كان مستقيم السيرة في الإنصاف والحكم بالحق . وطريق عادل ، سمي به الجادة ، وضده الجور . ومنه يقال : طريق جابر إذا كان من البنيات . ثم المدالة نوعان : ظاهرة ، وباطنة . فالظاهرة

(١) وفي النهاية : ومن كان أكبرهم . وفي المنذبة : أكثر منهم .

تثبت بالدين والعقل على معنى أن من أصابها فهو عدل ظاهراً؛ لأنهما يحملانه على الاستقامة ويدعوانه إلى ذلك . والباطنة لا تعرف إلا بالنظر في معاملات المرء ، ولا يمكن الوقوف على نهاية ذلك لتفاوت بين الناس فيهما^(١) ، ولكن كل من كان ممتنعاً من ارتكاب ما يمتد الحزمة فيه فهو على طريق الاستقامة في حدود الدين . وعلى هذه العدالة نبنى حكم رواية الخبر في كونه حجة ؛ لأن ما ثبت به العدالة الظاهرة بمارضة هوى النفس والشهوة الذى تصده عن الثبات على طريق الاستقامة ، فإن الهوى أصل فيه سابق على إصابة العقل ، ولا يزاله بعد ما رزق العقل ، وبعد ما اجتمعا فيه يكون عدلاً من وجه دون وجه ، فيكون حاله كحال الصبي العاقل والمعتوه الذى يعقل من جملة العقلاء ، وقد بينا أن المطلق يقتضى الكامل ، فعرفنا أن المدل مطلقاً من يترجح أمر دينه على هواه ، ويكون ممتنعاً بقوة الدين عما يمتد الحزمة فيه من الشهوات ؛ ولهذا قال في كتاب الشهادات : إن من ارتكب كبيرة فإنه لا يكون عدلاً في الشهادة ، وفيما دون الكبيرة من المعاصي إن أصر على ارتكاب شيء لم يكن مقبول الشهادة . وكان ينبغي أن لا يكون مقبول الشهادة أصر أو لم يصر ؛ لأنه فاسق بخروجه عن الحد المحدوده شرعاً ، والفاسق لا يكون عدلاً في الشهادة ، إلا أن في القول بهذا سد الباب أصلاً فغير المصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات أجمع ؛ لأن الله تعالى على العباد في كل لحظة أمراً ونهياً يتعذر عليهم القيام بمقتضاهما ولكن التحرز عن الإصرار بالندم والرجوع عنه غير متمذر ، والخرج مدفوع ، وليس في التحرز عن ارتكاب الكبائر الموجبة للحد معنى الحرج ؛ فلماذا نبنى حكم العدالة على التحرز المتأني عما يمتد الحزمة فيه ؛ ولهذا قلنا صاحب الهوى إذا كان ممتنعاً عما يمتد الحزمة فيه فهو مقبول الشهادة وإن كان فاسقاً في اعتقاده خالاً ؛ لأنه بسبب الغلو في طلب الحجة والتعمق في اتباعه أخطأ الطريق فضل عن سواء السبيل ، وشدة اتباع الحجة لا تمكن تهمة الكذب في شهادته وإن أخطأ الطريق ، وكذلك الكافر من أهل الشهادة إذا كان عدلاً في تعامله بأن كان منزجراً عما يمتد الحزمة فيه إلا أنه غير مقبول الشهادة على المسلمين

(١) وفي النهاية والمندية : فيها .

الفصول على شيء معلوم ؛ فإنه يعتبر عبارته في الاختيار بين الأبوين لإلزام الحكم به ، ولا يعتبر عبارته في الحكم بإسلامه إذا سمح منه الإقرار به ، ولا شك أن المنفعة في هنا أظهر في الدنيا والآخرة ، وتعتبر عبارته في الوصية والتدبير ولا تعتبر في صحة البيع والشراء ، ومعنى المنفعة فيه أظهر منه في الوصية ، وإعماله حرف واحد يطرده في جميع هذه الفصول ، وهو أن كل منفعة يمكن تحصيلها له مباشرة وليه لا تعتبر عبارته في ذلك ، وما لا يمكن تحصيله له مباشرة وليه تعتبر عبارته فيه ، فالمنفعة المقصودة من البيع والشراء يمكن تحصيلها له مباشرة الولي ، والمنفعة المطلوبة بالوصية لا يمكن تحصيلها له مباشرة الولي ، وكذلك المنفعة التي له باختيار أحد الأبوين لا يمكن تحصيلها له مباشرة الولي فتعتبر عبارته في ذلك ، والمنفعة المطلوبة بالإسلام يمكن تحصيلها له مباشرة الولي ؛ فإنه يصير مسلماً بإسلام أحد الأبوين تبعاً وإن كان عاقلاً فلا تعتبر عبارته في ذلك . وقرر الشافعي رحمه الله هذا من طريق الفقه فقال : كونه مولياً عليه سبباً المجز ، وكونه ولياً دليل القدرة وبينهما مزايرة على سبيل المضادة فلا يجوز اجتماعهما . قال الشافعي : ولهذا لا أصحح رده بنفسه ؛ لأن حكم الردة في حقه لما كان يثبت بطريق التبعية للأبوين يسقط اعتبار مباشرته لذلك بنفسه . ثم قرر الشافعي رحمه الله هذا فقال : إذا أسلم أحد أبويه يحكم بإسلامه مع كونه معتقداً للكفر بنفسه ، فإذا كان لا يعتبر اعتقاده في استدلاله ما كان ثابتاً في حقه فلأن لا يعتبر اعتقاده في إثبات ما لم يكن ثابتاً كان أولى . ولكننا نقول : هذا شيء يطرده من غير أن تبين صحته بدليل شرعي ؛ فإنه لا منافاة بين تحصيل منفعة له بواسطة الولي في حالة وبين تحصيل تلك المنفعة له بمباشرة بنفسه في حالة أخرى ؛ ألا ترى أنه يصير مسلماً بإسلام أبيه تارة وبإسلام أمه أخرى ، وإنما يتحقق هذه [المنافاة^(١)] في حالة واحدة ، ونحن إذا جعلناه مسلماً بإسلام نفسه لا نجعله تبعاً في تلك الحالة ، وفي الحال التي يكون تبعاً لأبويه لا يكون مسلماً بإسلام نفسه ، وما هذا إلا نظير العبد يكون تبعاً لمولاه في السفر والإقامة في حالة واحدة ،

(١) زيادة من النسخين وكان في الأصل : • هنا في حالة • .

ويكون أصلاً بنفسه في حالة وهو إذا خلى المولى بينه وبين ذلك ، وهذا لما في تصحيح عبارته من تحصيل منفعة مقصودة له لا يحصل ذلك مباشرة المولى لما في توسيع الطرق عليه من المنفعة التي لا تحصل إذا كان جهة الإصابة واحداً عيناً ، وإذا أسلم أحد أبويه فإيماً نجمله مسلماً تبعاً ؛ لأنه في نفسه غير معتقد شيئاً ولا واصف لشيء سوى ذلك ، حتى لو علم أنه معتقد للكفر بأن وصف ذلك نجمله مرتداً ونجمل حكمه كحكم من أسلم بنفسه ثم ارتد [نموذ بالله تعالى^(١)] بعد ذلك .

فهذا تمام البيان فيما ينبني على الأهلية القاصرة والكاملة^(٢) ، والله أعلم بالحقيقة والصواب^(٣) .

وفي نهاية نسخة المكتبة الأحمدية :

تم الكتاب ونجز وهذا آخره ، ووافق الفراغ من كتابته يوم الثلاثاء العشرين من شهر ربيع الأول ، سنة أربع وثلاثين وسبعمائة ، على يد العبد الفقير إلى ربه ، المعترف بذنبه ، الراجي عفوره : عمر بن أحمد بن محمد الجرهمي الحنفي عفا الله تعالى عنهم أجمعين تكرماً ، بالدرسة المقدمة الجولينية الحنفية ، بدمشق المحروسة ، رحم الله واقفها ونور ضريحه ، الحمد لله رب العالمين ، وصلواته على خير خلقه محمد وآله وصحبه وسلامه^(٤) .

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي الهندية : وياقه التوفيق ، وياقه أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب . تم الكتاب وربنا محمود ، وله المكارم والملا والجلود .

(٣) زاد في النهاية : وإليه المرجع والمآب لأنه العزيز الوهاب .

(٤) وفي آخر نسخة المدرسة الثمانية شعر تضمن : تمامها بإيلاء الكردي في ضحى يوم الخميس الحادي والعشرين من شهر ذي القعدة من سنة تسع وعشرين وتسعمائة .

وهي نسخة تمت في اليوم العاشر من شعبان ، سنة ست وخمسين وستمائة على يد العبد الضيف المذنب الخاطيء الراجي للرحمة ربه : أحمد بن محمد بن أحمد الملقب صبا غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات يا أرحم الراحمين .

فهرس مضامين الجزء الثاني من أصول السر خسي

صفحة

- إذا صح من رسول الله صلى الله عليه وسلم
فلا يترك العمل به باعتبار عمل ممن هو
دونه بخلافه ٨
والوجه الثاني أن يظهر منه العمل بخلاف
الحديث وهو ممن يجوز أن يخفى ذلك
الحديث ٨
وأما ما يكون من أئمة الحديث فهو الطمن في
الرواة ، وهذا نوعان مبهم وفسر ،
والفسر نوعان ٩
فأما الطمن المبهم فهو عند الفقهاء لا يكون
جرماً ٩
طمن بعض المتنتين في أبي حنيفة أنه دس ابنه
ليأخذ كتب أستاذه حماد فسكان يروي
من ذلك والجواب عنه ٩
الطمن بالتدليس ٩
الطمن بالتدليس على من يكنى عن الراوي
ولا يذكّر اسمه ونسبه ٩
منها طمن بعض الجهال في عهد بن الحسن بأنه
سأل ابن المبارك أن يروي له فأبى ... ١٠
ومن ذلك الطمن بركض الدواب ١٠
ومن ذلك الطمن بكثرة المزاج ١٠
ومن ذلك الطمن بمداقة سن الراوي ... ١٠
ومن ذلك الطمن بأن رواية الأخبار ليست
بإدلة له ١١
ومن ذلك الطمن بالاستكثار من تفريح مسائل
الفقه ١١
وأما الطمن المنصر بما يكون موجبا للجرح ... ١١
فأما وجوه الطمن الموجب للجرح فربما ينتمى
لدى أربيعين وجهاً ١١
فصل في بيان الممارسة بين النصوص ، ومفسر
الممارسة وركنتها وحكمها وشرطها ... ١٢

صفحة

- فصل في الخبر يلحقه التكذيب من جهة الراوي
أو من جهة غيره ٣
أما ما يلحقه من جهة الراوي فأربعة أقسام :
إنكاره الرواية ، مخالفته للحديث ،
أن يظهر منه تعيين شيء مما هو من
محتلات الخبر ، ترك العمل بالحديث ... ٣
أما الوجه الأول ٣
المحاورة التي جرت بين أبي يوسف ومحمد في
الرواية من أبي حنيفة في ثلاث مسائل
من الجامع الصغير ٣
الذي صلى الله عليه وسلم كان بمصوما عن
التقرير على الخطأ ٥
أما الوجه الثاني وهو ما إذا ظهر منه المخالفة
قولاً أو عملاً ٥
أما الوجه الثالث وهو تعيينه بعض محتلات
الحديث ٦
ترك العمل بخلاف الحديث حرام كما أن العمل
بخلافه حرام ٧
أما ما يكون من جهة غير الراوي فهو قسبان
أحدهما أن يكون من جهة الصحابة ،
والثاني ما يكون من جهة أئمة الحديث ... ٧
فأما ما يكون من جهة الصحابة فهو نوعان
أحدهما أن يعمل بخلاف الحديث بعض الأئمة
من الصحابة وهو ممن يعلم أنه لا يخفى
عليه ٧
وجه عدم قسمة سيدنا عمر السواد بين الفاعلين
مع أن النبي صلى الله عليه وسلم قسم خير
بين الفاعلين ٨
وجه تطبيق ابن مسعود في الصلاة مع ورود
حديث الأخذ بالركب ٨

صفحة	صفحة
اختلاف مشايخنا فيما إذا كان أحد النصين	فأما التفسير ١٢
موجبا للثني والآخر موجبا للانبات فعند	أما الركن ١٢
السكرخي المثبت أولى من الثاني وعند	أما الشرط ١٢
عيسى بن أبيان يستوي المثبت والثاني	ومن الشرط أن يكون كل واحد منهما موجبا
فيتعارضان ٢١	على وجه يجوز أن يكون ناسخا للآخر ... ١٣
تعارض روايتي رد النبي صلى الله عليه وسلم	قلنا يقع التعارض بين الآيتين وبين القراءتين
بنته على أبي العاص بشكاح جديد أو بالشكاح	وبين السنتين وبين الآية والسنة المصهورة
الأول وتقرير رفع التعارض ... ٢٢ ، ٢٣	لا يقع التعارض في أو قبل الصحابة ... ١٣
رفع التعارض بين خبري شكاح ميمونة ... ٢٣	أما الحكم ١٣
رفع التعارض بين خبري بريرة بأث زوجها	إن وقع التعارض بين السنتين ولم يعرف التاريخ
كان حرا أو عبدا ٢٣	يصار إلى ما بعد السنة ١٣
التعارض بين خبري أنس وجابر بأن النبي صلى	فأما إذا وقع التعارض بين القياسين ... ١٤
الله عليه وسلم كان فارنا في حجة الوداع	المذهب عندنا في المجهد أنه يصيب تارة ويخطئ
أو مفردا بالهج ٢٣	أخرى ١٤
تعارض حديث بلال أن النبي صلى الله عليه	إذا عمل بأحد القياسين وحكم بصحة عمله
وسلم لم يصل في الكعبة مع حديث ابن	باعتبار الظاهر يصير ذلك لازما له ... ١٥
عمر أنه صلى فيها ورفع تعارضهما ... ٢٤	إن فيها ليس فيه احتمال الانتقال من محل إلى
من أهل النظر من يقول يتخلص عن التعارض	محل إذا تعين المحل بعمله لا يبق له خيار
بكثرة عدد الرواة ٢٤	بعد ذلك كالتجاسة في الثوب ... ١٦
ومنهم من يقول بترجيح الخبر بحرية الراوي ... ٢٤	وأما بيان التخلص من المعارضات فنفس الحججة
ومن هذه الجملة إذا كان في أحد الخبرين زيادة	فإن لم يوجد فباعتبار الحال وإلا فبمعرفة
لم تذكر في الخبر الثاني ، فذهبنا فيه	التاريخ نصا وإلا فبدلالة التاريخ ... ١٨
يؤخذ بالثبوت للزيادة ٢٥	أما الوجه الأول وهو الطلب التخلص من نفس
المطلق لا يحمل على التقييد ٢٦	الحججة فيبانه من وجوه ١٨
أهل الحديث يرجعون الحديث بطبقات الرواة	المنسوخ إذا اشتهر فناسخه يشتهر بدمه أيضاً
في الزيادة والموقوف والسند والمرسل ... ٢٦	كتحريم المتعة وإباحة زيارة القبور وإسناك
باب البيان ٢٦	لحوم الأضاحي والشرب في الأواني بعد
اختلفت عبارة أصحابنا في معنى البيان ... ٢٦	النهي ١٨
قول من قال من أصحابنا حد البيان هو الإخراج	بيان الطلب التخلص من حيث الحكم ... ١٩
عن حد الإشكال إلى التجلي ليس بقوى ... ٢٧	قد يتبلى المطيع ليكون تعجباً لتنوبه وينعم
المذهب عند الفقهاء وأكثر المتكلمين أن	على العاصي استدراجا ١٩
البيان يحصل بالفعل من رسول الله صلى	فأما التخلص بطريق الحال فيبانه ... ١٩
الله عليه وسلم كما يحصل بالقول والدليل	فأما طلب التخلص من حيث التاريخ ... ٢٠
عليه من الأحاديث ٢٧	فأما طلب التخلص بدلالة التاريخ ... ٢٠
ثم البيان على خمسة أوجه ٢٧	والأخذ بالاحتياط أصل في العرع ... ٢١

صفحة	صفحة
٤٢ ...	فأما بيان التقرير فهو يحتمل الحجاز والعام
الاستثناء نوعان حقيقة ومجاز	الاحتفال للخصوص ٢٨
... ..	وأما بيان التفسير فهو بيان المجمل والمشارك
٤٣ ...	ثم هذا النوع يصح عند الفقهاء موصولا
تعدر حمله على الحقيقة	ومفصولا ٢٨
... ..	لكننا نقول الخطاب بالمجمل قبل البيان مفيد
المكيل واللوزون كشيء واحد في حكم	وهو الابتلاء باعتقاد الحقيقة ٢٩
الثبوت في الذمة	اختلف العلماء في جواز تأخير دليل المحصور
٤٤ ...	في العموم ٢٩
الاستثناء يقتصر على ما يلبه خاصة عندنا لا عند	المهاجرة للبيان موصولا ومفصولا ٣٠
الإمام الشافعي إلا الشرط فإنه يتعلق بكل	آية الموارث عامة في إيجاب الميراث للأقرب
كلام قبله	كفاراً كانوا أو مسلمين ثم بين رسول الله
٤٤ ...	صلى الله عليه وسلم أن الميراث يكون عند
البيان التبر والمبدل يصح موصولا ولا يصح	الموافقة في الدين ٣١
مفصولا	آية الوصية تقتضي صحة الوصية في جميع المال
٤٥ ...	واختص بالثالث ببيان النبي صلى الله
فصل وأما بيان الضرورة فهو نوع من البيان	عليه وسلم ٣١
يحصل بغير ما وضع له في الأصل ، وهو	جواز المصنف عن شبهة من قال لم سأل إبراهيم
على أربعة أوجه	الرسول بقوله : إن فيها لوطاً ٣٣
٥٠ ...	فصل في بيان التفسير والتبديل ٣٥
فأما الأول فنحو قوله تعالى : « وورثه أبواه	بيان التغيير هو الاستثناء ٣٥
فلامه الثالث »	بان التبديل هو التطبيق بالشرط ٣٥
٥٠ ...	! خلاف بين العلماء في هذين النوعين من
وأما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الصرع	البيان أنه يصح موصولا بالكلام ولا يصح
عن معانية شيء عن تفسيره يكون بياناً منه	مفصولا عن لا يملك النسخ ٣٦
٥٠ ...	بحث الاستثناء واختلاف الفقهاء في استنباط
وأما النوع الثالث فنحو سكوت المولى عن	الأحكام منه ٣٦
النهى عند رؤية العبد يبيع ويشترى	حجتنا في إبطال طريق الخصم ٣٨
٥١ ...	لو قال عبدي أحرار إلا عبدي لم يصح
وأما النوع الرابع فبيانه فيما إذا قال فلان على	الاستثناء ، ولو قال إلا هؤلاء وليس له
مائة ودرهم أو مائة ودينار فإن يبان أنها	سواء صح الاستثناء ٣٩
من جنس العطوف	إذا كان العام بعبارة الفرد يجوز فيه المحصور
٥٢ ...	لأن لا يبقى منه إلا واحد ، وإذا كان
باب النسخ جوازا وتفسيرا	بلفظ الجمع يجوز فيه المحصور لأن لا يبقى
٥٣ ...	منه إلا ثلاثة ٤٠
٥٣ ...	
تعريف النسخ لغة وشرعا	
٥٣ ...	
ادعاء اليهود بتأييد شريعة موسى وبأن النسخ	
لا يجوز وحجتهم والرد عليهم وحجتنا	
عليهم من طريق التوقيف ومن حيث المقول	
٥٥ ...	
٥٩ ...	
فصل في بيان عمل النسخ	
٥٩ ...	
ليس في أصل التوحيد احتمال النسخ بوجه من	
الوجود	
٥٩ ...	
قال جمهور العلماء لا نسخ في الأخبار أيضا	
٥٩ ...	
تفسير الحسن وزيد بن أسلم لقوله تعالى :	
٥٩ ...	
« يحو الله ما يشاء ويثبت »	

صفحة	صفحة
جواب أصحاب الإمام الشافعي عن هذا الاستدلال	عمل النسخ الأحكام المشروعة بالأمر والنهي مما
٦٩ وجواب أصحابنا لهم	يجوز أن لا يكون، مشروطاً ويجوز أن
الروايف يقولون نزلت آيات كثيرة فيها تنصيص	يكون مشروطاً ، وذلك ينقسم أربعة أقسام
٦٩ على إمامة علي ولم يلقنا ذلك	قسم منه مؤيد بالنس ، وقسم منه ما يثبت
آية الرجم كانت في الكتاب تنزل ثم نسخت	التأييد فيه بدلالة النص ، وقسم منه ما هو
٧١ تلاوتها ونسخت « واللاتي بأعين الفاحشة »	موقت بالنس ، والرابع يحتمل أن يكون
٧١ بيان المجهل في كتاب الله بالسنة يجوز ...	موقتا ومحتمل أن يكون مؤبداً ...
تفسير قوله تعالى : « فأوتوا الذين ذهب	٦٠ فأما القسم الأول
٧١ أزواجهم »	٦٠ ما يثبت فيه التأييد بدلالة النص
الاستدلالات الضعيفة لنسخ الكتاب بالسنة	٦٠ وأما القسم الثالث
٧١ زيفها المصنف	٦٠ وأما القسم الرابع فبيانه في العبادات المفروضة
لو سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول	شروطاً عند أسباب جعلها الشرع سبباً لذلك
الحكم هو ثابت بوحى متلو قد كان هذا	٦٠ على مذهب علمائنا يجوز نسخ الأخف بالأثقل
الحكم ثابتاً إلى الآن وقد انتهى وقته	٦٢ كما يجوز نسخ الأثقل بالأخف ...
فلا تعملوا به بعده بلزمتنا تصديقه في ذلك	٦٣ فصل في بيان شرط النسخ ...
٧٣ وتكفير من يكذبه في ذلك	٦٥ فصل في بيان النسخ
ما روى من قوله عليه الصلاة والسلام	الحجج أربعة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ،
« فاعرضوه على كتاب الله » لا يكاد يصح	والقياس
ولئن ثبت فالمراد أخبار الآحاد لا المسموع	٦٥ كان ابن شريح والأغاطلي يجوزان نسخ الكتاب
٧٦ منه بعينه	والسنة بالقياس ولا يجوز ذلك عند
الدليل على جواز نسخ السنة بالكتاب قوله	٦٦ جمهور العلماء
تعالى : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً	النسخ بالإجماع لا يجوز عند أكثر أصحابنا
٧٦ لكل شيء	٦٦ وجوزوه بعض مشايخنا
نسخ التوجه إلى بيت المقدس بقوله : « قول	أوان النسخ حال حياة رسول الله صلى الله عليه
٧٦ وجهك شطر المسجد الحرام »	٦٦ وسلم ولا نسخ بعده
شريعة من قبلنا نلزمنا حتى يقوم الدليل على	ثم الأقسام بعد هذا أربعة : نسخ الكتاب
٧٦ انتساخه	بالكتاب ، ونسخ السنة بالسنة ، ونسخ
لا خلاف أن ما كان في شريعة من قبلنا ثبت	٦٧ الكتاب بالسنة ، ونسخ السنة بالكتاب
انتساخه في حقنا بقول أو فعل من رسول	قال الإمام الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب
٧٧ الله صلى الله عليه وسلم بخلافه	بالسنة ولا نسخ السنة بالكتاب وحجته
٧٧ مثال نسخ الكتاب بالكتاب	في ذلك على ما ذكر في رسالته ...
٧٧ أمثلة نسخ السنة بالسنة	٦٧ حجبتنا في ذلك من أصحابنا ..
إنما يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة	نظير نسخ الكتاب بالسنة آية الوصية نسخت
أو المصهورة ، فأما بخبر الواحد لا يجوز	بقوله عليه الصلاة والسلام : « لا وصية
٧٧ النسخ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم	٦٩ لوارث »

صفحة

بعض الدلة لا يوجب شيئاً من الحكم الثابت
 ٨٣
 بالعلة
 ٨٣
 حقوق مما يحتمل الوصف بالتجزى
 النسخ في الحكم الثابت بالنس لا يكون بخبر
 الواحد ولا بالقياس
 ٨٤
 لا تمين الفاتحة لقراءة في الصلاة ركناً
 وكذلك الطهارة عن الحدث لطوائف
 ٨٤
 يجوز أن يرد النسخ على ما هو ناسخ كما يجوز
 أن يرد على ما كان مشروعاً ابتداءً
 ٨٥
 مما اختلفوا في أنه نسخ أم لا حكم الميراث
 بالخلف والهجرة
 ٨٥
 باب الكلام في أفعال النبي عليه الصلاة
 والسلام
 ٨٦
 أفعاله التي عن قصد أربعة أقسام : مباح
 ومستحب وواجب وفرض ، ونوع خامس
 وهو الزلة
 ٨٦
 تعريف الزلة والمصيبة والفرق بينهما
 ٨٦
 اختلف الناس في أفعاله التي لا تكون عن
 سهو ولا من نتيجة الطبع على ما جبل عليه
 الإنسان ما هو موجب ذلك في حق أمته
 وهم فريقان وحججهم
 ٨٦
 حين كان الحجر مباحاً قد ترك رسول الله صلى
 الله عليه وسلم شربها أصلاً
 ٨٨
 فصل في بيان طريقة رسول الله صلى الله عليه
 وسلم في إظهار أحكام الشرع
 ٩٠
 الوحي نوحان ظاهر وباطن ، والظاهر نوحان
 وبيان كل نوع
 ٩٠
 أما ما يشبه الوحي في حق رسول الله صلى
 الله عليه وسلم فهو استنباط الأحكام من
 النصوص بالرأى
 ٩٠
 الرسول عليه الصلاة والسلام لا يقر على الخطأ
 اختلف العلماء في إعمال الرأي والاجتهاد في
 الأحكام في حق صلى الله عليه وسلم ..
 ٩١
 الاجتهاد يخطئ ويصيب
 ٩١
 بالاتفاق لا يجوز مخالفته فيما ينص عليه من
 أحكام الشرع
 ٩٢

صفحة

فصل في بيان وجوه النسخ (وهي أربعة :
 نسخ التلاوة والحكم جميعاً ، ونسخ
 الحكم مع بقاء التلاوة ، ونسخ رسم
 التلاوة مع بقاء الحكم ، والنسخ بطريق
 الزيادة على النص)
 ٧٨
 فأما الوجه الأول فنحو صحف إبراهيم ومن
 تقدمه من الرسل عليهم الصلاة والسلام
 ٧٨
 لا يجوز نسخ بعد وفاة الرسول صلى الله عليه
 وسلم ، وقال بعض المحدثين هذا جائز
 وردم بالدلائل
 ٧٨
 لا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق
 الانداس وذهاب حفظه من قلوب العباد
 ٧٩
 حل قول من قال في آية الرحم إنه في كتاب
 الله أى في حكم الله
 ٧٩
 حديث عائشة في الرضعات لا يكاد يصح ..
 ٧٩
 فأما الوجهان الآخران وهما نسخ الحكم مع
 بقاء التلاوة ونسخ رسم التلاوة مع بقاء
 الحكم فهما جائزان في قول الجمهور
 ٨٠
 دللنا على وجود نسخ الحكم مع بقاء
 التلاوة
 ٨٠
 الدليل على جواز ذلك أنه يتلوه بصيغة
 التلاوة حكاه مقصودان : أحدهما جواز
 الصلاة ، والثاني النظم المعجز كما ثبت
 بالمشابهة هذان الحكمان
 ٨٠
 وأما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فبيانه أن
 صوم كفارة اليمين ثلاثة أيام متتابعة
 ٨١
 فقرأه ابن سمود ثلاثة أيام متتابعة لمخت
 تلاوته
 ٨١
 وأما الوجه الرابع وهو الزيادة على النص فإنه
 بيان سورة ونسخ معنى
 ٨٢
 بيان ذلك في النبي مع الجلد وصفة الأيمان في
 رقبة كفارة الظهار واليمين
 ٨٢
 ما يجب حفاقه تعالى من عبادة أو عقوبة
 أو كفارة لا يحتمل الوصف بالتجزى
 وليس لبعض منه حكم الجملة بوجه كركمة
 من النجر والركبتين من الظهر والظاهر
 إذا صام شهراً ثم يجز
 ٨٢

صفحة	صفحة
اتقطع القول ببقاء شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم إلى قيام الساعة لملنا بدليل مقطوع به أنه لا نبى بعده حتى يكون ناسخاً لشرعته ١٠٢	نظائر اجتهاده صلى الله عليه وسلم وتلميذه أصحابه الاجتهاد ٩٣
بهذا ظهر شرف نبينا عليه الصلاة والسلام فإنه لا نبى بعده ١٠٣	لا معنى لقول من يقول إنه إنما كان يستشير في الأحكام لتطبيب نفوسهم .. ٩٤
فصل في تقليد الصحابي إذا قال قولاً ولا يعرف له مخالف ١٠٥	قبل أفضل درجات العلم للعباد طريق الاستنباط ٩٤
قول الواحد من الصحابة مقدم على القياس وبيان اختلاف العلماء فيه واحتجاجهم بنظائر تقديم قول الصحابي على القياس من مسائل الفقه ١٠٦	ما بينه صلى الله عليه وسلم بالرأى إذا أقر عليه كان سوابغاً لا محالة فيثبت به علم اليقين ٩٥
لا يجوز ترك الرأى بمثله كما لا يترك بقول التابعي ١٠٧	تفسير قوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى » فصل قال علماءنا : فعل النبي عليه الصلاة والسلام وقوله متى ورد موافقاً لما هو في القرآن يحمل صادراً عن القرآن وبيانياً لمساقيه ٩٧
اقتران الصبر ليس بشرط لثبوت حكم الإجماع ١٠٨	بيان النبي صلى الله عليه وسلم للتيمم في حق الجنب صادر عمافي القرآن ٩٧
عنافة الإجماع بعد انعقاده كخالفه النص وجه ما ذهب إليه أبو سعيد البردعي من أن قول الصحابي مقدم على القياس ... ١٠٨	فصل فعل النبي صلى الله عليه وسلم متى كان على وجه البيان لما في القرآن فالبيان يكون واقعاً بفعله وبما هو من صفاته عند القفل ٩٨
لا خلاف بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين أن قول الواحد من الصحابة حجة فيما لا مدخل للقياس في معرفة الحكم به إن قيل قد قلم في المقادير بالرأى من غير أثر ١١١	إحرام الحج لا يكون بياناً في أن الإحرام تختص صحته بالوجود في أشهر الحج حتى يجوز الإحرام بالحج قبل أشهر الحج ، وكذلك فعله ركعتي الطواف في مقام إبراهيم لا يكون بياناً أن ركعتي الطواف تختص بالأداء في ذلك المكان ٩٨
حكم طهارة البئر بالترج عرفناه بآثار الصحابة ١١٢	فصل في شرائع من قبلنا ٩٩
لا يستعمل العمل بالمحدث إلا بالرأى ولا يستعمل العمل بالرأى إلا بالمحدث ١١٣	اختلاف العلماء في شريعة من قبلنا هل هي شريعة لنا وبيان احتجاجهم والاحتجاج عليهم ٩٩
أصحابنا هم المتسكون بالسنة والرأى في الحقيقة ١١٣	الفريق الأول واستدلوا ١٠٠
فصل في خلاف التابعي هل يتد به مع إجماع الصحابة ١١٤	الفريق الثاني وما استدل به .. ١٠١
لا خلاف أن قول التابعي لا يكون حجة على وجه يترك القياس بقوله ... ١١٤	الفريق الثالث وما استدلوا به ... ١٠٢
كان أبو حنيفة يقول ما جاءنا عن التابعين زانحاًم ١١٤	

صفحة	صفحة
١١٩	نظائر ما وافق الصحابة التابعين في فتاواهم
١٢١	أورجعوا إلى أقوالهم ١١٥
١٢٣	أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالابتداء بالخلفاء الراشدين وأمره بالابتداء بأبي بكر وعمر ١١٦
١٢٨	فصل في حدوث الخلاف بعد الإجماع باعتبار معنى حادث ١١٦
١٣١	إذا حصل الاتفاق في شيء على حكم ثم حدث فيه معنى ١١٦
١٣١	النظائر الآتية للمخالف ومجيء الجواب عنها الماء انتهى وقع فيه النجاسة ولم يتغير أحد أوصافه فالإجماع الذي كان على طهارته قبل وقوع النجاسة لا يكون حجة لإثبات صفة الطهارة فيه ١١٦
١٣٣	التيمم الذي أبصر الماء في خلال الصلاة فالإجماع المنفرد على صحة شروعه في الصلاة لا يكون حجة لبقاء صلاته بعد ما أبصر ١١٦
١٣٤	بيع أم الولد فالإجماع المنفرد على جواز بيعها قبل الاستيلاء لا يكون حجة بفسد الاستيلاء ١١٦
١٤٠	التمسك باليقين وترك المشكوك فيه أصل في الشرع ١١٦
١٤٠	اليقين لا يزول بالشك ١١٧
١٤٠	حجة أصحابنا للمسائل الثلاثة المذكورة ... لا دليل على النافي في أحكام الشرع وإنما الدليل على المثبت ١١٧
١٤١	باب القياس ١١٨
١٤٣	مذهب الصحابة والتابعين جواز القياس بالرأي على الأصول التي تثبت أحكامها بالنسب ١١٨
١٤٣	أول من خالف القول بالقياس إبراهيم النظام مذهب داود الأصمباني وأصحاب الظواهر في القياس ١١٩
١٤٣	ما روى عن قتادة ومسروق وابن سيرين لإسكار القياس اقتراء عليهم ١١٩
١١٩	تفصيل ما احتج به أهل الظاهر في إبطال القياس من الكتاب والسنة والمعقول
١٢١	اختلاف ابن عباس وزيد في مسألة زوج وأبوين (في تقسيم وراثتهم)
١٢٣	الحجة في حجية القياس لجمهور العلماء ... المراد من قوله تعالى « لعلهم الذين يستنبطونه »
١٢٨	قيل الأصمراء وقيل العلماء وهو الأظهر
١٣١	المجتهد قد يخطئ وقد يصيب كان عليه الصلاة والسلام يمشور أصحابه في أمور الحرب تارة وفي أحكام الشرع تارة ، ألا ترى أنه شاورهم في أمر الأذان فأما من طعن في السلف من نفاة القياس لاحتجاجهم بالرأي في الأحكام فكلامه كما قال الله تعالى : « كبرت كلمة تخرج من أفواههم » من طعن في الصحابة فهو ما وجد منا بذهن للاسلام
١٣٣	دواؤه السيف إن لم يذب منهم من قال إن الصحابة كانوا مخصوصين بجواز العمل والفتوى بالرأي كرامة لهم والجواب عن قولهم الجهل لا يصلح أن يكون حجة الشرع جوز لنا الإقدام على المباحات لقصد تحصيل المنفعة استصحاب الحال عمل بالجهل فلا يصار إليه إلا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة التنكرة في موضع الذي تعم مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بدم الرأي ، الرأي ينشأ عن متابعة هوى النفس فصل في بيان ما لا بد للقياس من معرفته ... وجود العوى على وجه يكون معتبراً شرعاً لا يكون إلا بوجود شرطه .. لا يقياس تفسير هو المراد بصيغته ..

صفحة	صفحة
١٤٣ ...	تفسير صيغة القياس وهو التقدير .
١٤٤ ...	فصل في تطيل الأصول .
١٥١ ...	قال فريق من العلماء الأصول غير معلولة في الأصل ما لم يعم الدليل على كونه معلولا
١٥١ ...	وقال فريق هي معلولة إلا بدليل مانع ..
١٥١ ...	المذهب عند علمائنا أنه لا بد مع هذا من قيام دليل يدل على كونه معلولا في الحال
١٥٣ ...	حجة الفريق الأول ...
١٥٣ ...	حجة الفريق الثاني ...
١٥٣ ...	وجوب العمل بكل خبر ثبت عن صاحب الصرح هو الأصل حتى يمنع منه مانع
١٥٣ ...	أما الشافعي فإنه يقول قد علمنا بالدليل أن علة النص أحد أوصافه لا كل وصف منه ...
١٥٣ ...	وأما علمائنا فقد شرطوا الدليل المبرر لكن بطريق آخر سوى ما ذكره الشافعي
١٥٣ ...	استصحاب الحال يصلح حجة للدفع لا للالتزام
١٥٣ ...	الدين والدين حرام بالنص .
١٥٣ ...	تعليل النص قد يكون تارة بالنص وقد يكون بفحوى النص ...
١٥٣ ...	فصل في ذكر شرط القياس ...
١٥٣ ...	الشرعيات لا تصير موجودة بركتها قبل وجود الشرط ...
١٥٣ ...	شروط القياس خمسة : ألا يكون الحكم مخصوصاً به ، وأن لا يكون ممدولاً عن القياس ، وأن لا يكون التعليل للحكم الشرعي الثابت بالنص بيمينه ولا نص فيه ، وأن يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل قبله ، وأن لا يكون التعليل متضمناً لإبطال شيء من ألفاظ المنصوص
١٥٣ ...	أما الأول فلأن التعليل لتمدية الحكم
١٥٣ ...	أما الثاني فلأن التعليل يكون مقايمة ...
١٥٣ ...	أما الثالث فلأن المقايمة إنما تتكون بين شيئين ...
١٥٣ ...	أما الرابع فلأن العمل بالقياس يكون بمد النص ...
١٥٣ ...	النص ...
١٥٠ ...	أما الخامس فلأن النص مقدم على القياس بلفظه ومعناه ...
١٥١ ...	مثال الأول ...
١٥١ ...	البحث في أن العقد النكاح يلقظ الحبة هل كان مخصوصاً به صلى الله عليه وسلم أم يتعمد به نكاح العامة أيضاً ...
١٥٣ ...	مثال الفصل الثاني ...
١٥٣ ...	جواز التوضؤ بفيذ التمر ، ووجوب الطهارة بالفهقهة حكم ممدول به عن القياس عند أبي حنيفة ...
١٥٣ ...	أداء العبادة بعد فوات ركنها لا يتحقق ..
١٥٣ ...	الجواب عن تمدية حكم الجماع في الصوم إلى الأكل والشرب متمداً ...
١٥٣ ...	ومن هذه الجملة قلنا حل الذبيحة مع ترك التسمية تاسياً ممدول به عن القياس ومن أصحابنا من ظن أن للتحسنات كلها بهذه الصفة وليس كما ظن ...
١٥٣ ...	ومن أصحابنا من ظن أن في الحكم الذي يكون ثابتاً بالنص فيه معنى ممدول إلا أنه يعارض ذلك المعنى معان أخر تخالفه ...
١٥٣ ...	وأما الفصل الثالث فهو أعظم هذه الوجوه فقهاً وأعمها نفعاً ...
١٥٣ ...	يمكن من بعض الموسوسين أنه كان يقول أنا أين للنبي في كل اسم لفته أنه لماذا وضع ذلك الاسم لفته لما يسمى به فقيل لماذا يسمى البرجيم بـجربيم؟
١٥٧ ...	لا يجوز استعمال القياس في إلحاق النبات بالسارق في حكم القطع ...
١٥٧ ...	الاشتغال بالقياس لتصحيح استمارة ألقاظ الطلاق للعتق يكون باطلاً ونظائر هذا القياس ممدودة ...
١٥٨ ...	بيان قولنا : لأن شرط التعليل تمدية حكم النص بيمينه في مواضع منها أنا لا يجوز تعليل نص الربا في الأشياء الأربعة بالطم ...
١٦١ ...	بالطم ...

صفحة	صفحة
١٩٢	١٦٢
فصل الحكم	إن النقود لا تتمين في المقود بالتعيين
جميع ما يتكلم الناس فيه على سبيل المقايسة	بيان قولنا : إلى فرع هو نظيره في فصوله
١٩٣	منها أنه لا يجوز تعليل النص الوارد في
أربعة أقسام	الناسي بالمعذر ليعتمد به الحكم إلى
١٩٤	الحاطيء والمكروه
بيان الموجب في مسائل
١٩٤	كذلك شرط التوبة في التيمم لا يجوز تعليله
إنما أثبت أبو حنيفة وجوب الوتر بالنس	بأنه طهارة حكيمية
١٩٥	١٦٦
بيان صفته	الإيراد على هذا الأصل بإيجاب الكفارة في
١٩٦	الصوم بالأكل والشرب وإثبات حرمة
بيان الشرط	المصاهرة بالزنا والملك بالنصب والجواب
١٩٧	عن الثلاثة كلها
بيان صفته	١٦٣
١٩٧	بيان قولنا : ولا نص فيه في فصوله ، منها
بيان الحكم	أنا لا يجوز القول بوجوب الكفارة في
١٩٨	في القتل العمد بالقياس على القتل
بيان صفته	المطأ
١٩٨	١٦٤
بيان القسم الرابع	بيان الفصل الرابع وهو ما قلنا : إن
فإن قيل فقد نكلمتم بالقياس في النذر	الشرط أن يبقى حكم النص بعد التعليل
بصوم يوم النحر وكون الصوم فيه	في الأصل على ما كان قبله
مشروفاً أم لا حكم لا مدخل فيه	١٦٥
١٩٩	الفرقة بين الزوجين لا تقع بلعان الزوج
للرأى	١٦٦
١٩٩	الاعتراضات الواردة على ما مر من شروط
فصل في بيان القياس والاستحسان	القياس والأجوبة عنها مع التفصيل
١٩٩	١٦٧
طعن بعض الفقهاء في تصنيف له على عبارة	الثابت بضرورة النص كالثابت بالنس
علمائنا في الكتب إلا أنا تركنا القياس	١٦٨
واستحسننا والجواب عنه	بيان القسم الخامس فيما قاله علماءنا لأنه
١٩٩	لا يجوز قياس السابع سوى الخمس
تعريف الاستحسان وتقسيمه	المؤذيات على الخمس بطريق التعليل
٢٠٠	١٧٠
الحاصل أن ترك القياس يكون بالنس تارة	باباحة قتلها للمحرم وفي المحرم
وبالإجماع أخرى وبالضرورة أخرى ،	عمل في الركن (هو الوصف الذي جعل
فأما تركه بالنس	١٧٤
٢٠٣	علما على حكم المين)
أما ترك القياس بدليل الإجماع فنحو	! خلاف أن كل وصف من أوصاف المنصوص
٢٠٣	لا يكون علة للحكم بل العلة للحكم
الاستصناع	بعضها
٢٠٣	١٧٤
وأما الترك لأجل الضرورة فنحو الحكم	فسير الامتراد والاختلاف فيه بين العلماء
بطهارة الآبار والمياض بعدما تنجست ،	وحججهم
٢٠٣	١٧٤
والحكم بطهارة الثوب النجس إذا	تعليل بالقياس لإثبات الحكم قد اختص به
غسل في الإجماعات	الفقهاء
٢٠٣	١٧٦
ثم كل واحد منهما (أي القياس والاستحسان)	
٢٠٣	
نوعان في الحاصل	
٢٠٣	
من ادعى أن القول بالاستحسان قول	
٢٠٤	
بتخصيص الملة فقد أخطأ	
٢٠٤	
بيان الاستحسان الذي يظهر أثره ويغنى	
فساده مع القياس الذي يستتر أثره	
٢٠٤	
ويكون قويا في نفسه	

صفحة	صفحة
٢٢٧	الفرق بين الاستحسان الذي يكون بالنس
٢٢٧	أو الإجماع وبين ما يكون ...
٢٢٧	بالتفصيل المحقق المستحسن ...
٢٢٧	فصل في بيان فساد القول بمجواز التخصيص
٢٢٧	في الملل انصرافية ...
٢٢٧	لا يجوز تخصيص في الملل الشرعية ومن
٢٢٧	جوز ذلك فهو مخالف لأهل السنة ماثل
٢٢٧	لدى أقاويل المعتزلة في أصولهم ..
٢٢٧	من جوز ذلك قال التخصيص غير المناقضة
٢٢٧	لثة وشرا وفقها وإجماعا ...
٢٢٧	جعل القائل الموانع خمسة ...
٢٢٧	الحجة لعلبائنا في إبطال القول بتخصيص الملة
٢٢٧	الاستدلال بالكتاب والمقول ...
٢٢٧	معنى قول المصنف القول بمجواز تخصيص الملة
٢٢٧	ميل إلى أصول المعتزلة ...
٢٢٧	الضعيف في معارضة القوى معدوم حكما ...
٢٢٧	باب وجوه الاحتجاج بما ليس بحجة مطلقا
٢٢٧	الاحتجاج بلا دليل ...
٢٢٧	أما أهل المقالة الثانية فإنهم قالوا : المتفق
٢٢٧	معدوم والمعدوم ليس بشيء ...
٢٢٧	فصل ومن الاحتجاج بلا دليل الاستدلال
٢٢٧	باستصحاب الحال ...
٢٢٧	استصحاب الحال ينقسم أربعة أقسام :
٢٢٧	أحدها استصحاب حكم الحال مع
٢٢٧	العلم يقينا بانعدام الدليل المغير ، والثاني
٢٢٧	استصحاب حكم الحال بعد دليل مغير
٢٢٧	ثابت بطريق النظر والاجتهاد بقدر
٢٢٧	الوضع ...
٢٢٧	الثالث استصحاب حكم الحال قبل التأمل
٢٢٧	والاجتهاد في طلب الدليل المغير ...
٢٢٧	النوع الرابع استصحاب-الحال لإثبات
٢٢٧	الحكم ابتداء ...
٢٢٧	فصل ومن جملة الاستدلال بتعارض الأشياء
٢٢٧	فصل ومن هذه الجملة الاحتجاج بالأطراد
٢٢٧	على صحة الملة ...
٢٢٧	كثرة أداء الشهادة وتكرارها من الشاهد
٢٢٧	لا يكون دليل صحة الشهادة ...
٢٢٧	الأطراد عبارة عن سلامة الوصف عن
٢٢٧	التقوض والعوارض
٢٢٧	الطرديات الفاسدة أنواع ، منها ما لا يشك
٢٢٧	فساده على أحد ، ومنها ما يكون بزيادة
٢٢٧	وصف في الأصل به يقع الفرق ، ومنها
٢٢٧	ما يكون بوصف مختلف فيه ، ومنها
٢٢٧	ما يكون استدلالا بالثبوت والمدم ...
٢٢٧	بيان النوع الأول ...
٢٢٧	أما ما يكون بزيادة وصف ...
٢٢٧	النوع الثالث ...
٢٢٧	النوع الرابع ...
٢٢٧	فصل ومن هذا النوع الاحتجاج بأن
٢٢٧	الأوصاف محصورة عند الفاتنين ...
٢٢٧	باب وجوه الاعتراض على الملل ...
٢٢٧	الملل نوعان : طردية ومؤثرة ، والاعتراض
٢٢٧	على كل نوع من وجهين فاسد وصحيح
٢٢٧	الاعتراضات الفاسدة على الملل المؤثرة
٢٢٧	أربعة : المناقضة ، وفساد الوضع ،
٢٢٧	ووجود الحكم مع عدم الملة ، والفارقة
٢٢٧	بين الأصل والفرع ...
٢٢٧	الاعتراضات الصحيحة أربعة : الممانعة ، القلب
٢٢٧	المطل ، العكس الكاسر ، المعارضة
٢٢٧	بملة الأخرى ...
٢٢٧	أما المناقضة فإنها لا ترد على الملل للأثرة
٢٢٧	وأما فساد الوضع فهو اعتراض فاسد على
٢٢٧	الملة المؤثرة ...
٢٢٧	وأما وجود الحكم مع عدم الملة ...
٢٢٧	فأما للفارقة ...
٢٢٧	العدم لا يصلح أن يكون موجبا شيئا ...
٢٢٧	لإعنا المقابلة في الممانعة ...
٢٢٧	فصل الممانعة . ثم الممانعة على أربعة أوجه :
٢٢٧	ممانعة في نفس الملة ، وممانعة في الوصف
٢٢٧	الذي يذكر الملل أنه ملة ، وممانعة في
٢٢٧	شروط صحة الملة ، وممانعة في المعنى الذي
٢٢٧	به صار ذلك الوصف ملة للحكم ...

صفحة	صفحة
ومن ذلك تمليلهم في اشتراط التقاض في	٢٦٦ ... تفسير القول بموجب العلة ...
٢٧٤ ... المجلس في بيع الطعام بالطعام ...	ومن ذلك تمليل الشافعي في صوم التطوع
ومن ذلك قولهم فيمن احترى أباه ناويا عن	٢٦٧ ... لا يلزمه القضاء بالإفساد ...
كفارة يمته أنه عتق فلا تتأدى به	ومن ذلك قولهم لإسلام المروى في المروى
٢٧٤ ... الكفارة كما لو ورثه ...	٢٦٧ ... جائز ...
ومن ذلك قولهم في أن الكفارة لا تتأدى	ومن ذلك تمليلهم في الطلاق الرجعي لأنها
بطعام الإباحة إنه نوع تكفير يتأدى	٢٦٨ ... مطلقة فتكون محرمة الوطء ...
٢٧٤ ... بالتملك فلا يتأدى بدون التملك ...	ومن ذلك ما قالوا في المختلطة لا يلحقها
ومن قولهم في القطع والضمان إنهما يجتمعان	٢٦٨ ... الطلاق لأنها ليست بمنكوحه ...
لأنه أخذ مال الغير بغير إذن مالكة	ومن ذلك تمليلهم في إعتاق الرقبة الكافرة
٢٧٥ ... فيكون موجبا للضمان كالأخذ غصبا ...	عن كفارة الظهار فإنه تحرير في تكفير
٢٧٤ ... بيان إضافة الحكم إلى النوصف ...	فلا يتأني بالرقبة الكافرة كما في كفارة
٢٧٦ ... فصل في بيان فساد الوضع ...	٢٦٨ ... القتل ...
٢٧٧ ... الصرورة إذا حج بنية النفل ...	ومن ذلك قولهم في الأخ إنه لا يهتق على
من هلل الربا بصفة الطعم وممارسته بفساد	٢٦٨ ... أخيه إذا ملكه لأنه ليس بينهما جزئية
٢٧٧ ... الوضع ...	فصل في المانعة (وهي على هذا الطريق على
ومن ذلك قولهم في طول الحرمة إن الحر	٢٦٩ ... أربعة أوجه) ...
٢٧٨ ... لا يجوز أن يرق ماءه مع غيبته ..	٢٦٩ ... بيان النوع الأول والثاني ...
ومن ذلك قولهم فيمن جن في وقت صلا	وكذلك تمليلهم في بيع تفاعهة بتفاحتين إنه
٢٧٨ ... كامل أو في يوم واحد في الصوم ...	باع مطموما بمطموم من جنسه مجازفة
ومن ذلك قولهم في النقود إنها تتمين في	٢٧٠ ... فلا يجوز ...
عقود المعاوضات لأنها تتمين في التبرعات	ومن ذلك تمليلهم في الثيب الصغيرة
٢٨٠ ... كالمبة والصدقة ...	لا يزوجها أبوها لأنها ثيب يرجى
ومن ذلك قولهم في المفترى إذا أفلس في	٢٧٠ ... مشورتها ...
الثمن قبل النقد إنه يثبت للبايئ نقض البيع	بيان المانعة في كثير ، منها تمليلهم في تكرار
٢٨١ ... واسترداد سلته ...	المسح بأنه ركن في الوضوء فيسن تثليثه
أعدل الطرق في تصحيح العلة ما كان عليه	٢٧١ ... كفضل الوجه ...
٢٨٣ ... السلف من اعتبار التأثير ...	ومن ذلك تمليلهم في صوم رمضان بطلاق
٢٨٣ ... فصل في المناقضة ...	النية لأنه صوم فرض فلا يتأدى بدون
بيانه فيما علل به الشافعي في اشتراط النية في	٢٧٢ ... التعمين بالنية كصوم القضاء ...
الوضوء أن التيمم والوضوء طهارتان	ومن ذلك تمليلهم في بيع المطموم الذي
٢٨٣ ... كيف يفترقان ...	لا يدخل تحت الميار بجنسه إنه باع
الماء بطبعه مطهر كما أنه بطبعه مزبل فإنه	٢٧٣ ... مطموما بمطموم من جنسه ...
٢٨٣ ... خافق لتلك ...	ومن ذلك تمليلهم في السلم في الحيوان لأنه
ومن ذلك قولهم الطلاق ليس بمال فلا يثبت	مال يثبت ديناً في الذمة مهراً فيثبت ديناً
٢٨٤ ... بشهادة النساء مع الرجال بالحدود ...	٢٧٣ ... في الذمة سلماً كالثياب ...

صفحة

والعقوبة ، وعبادة فيها معنى الثبوت ،
ومثونه فيها معنى العبادة ، ومثونه فيها
معنى العقوبة ، وما يكون قائما بنفسه ،
وهي ثلاثة أوجه : ما يكون أصلا ،
وما يكون زائدا ، وما يكون ملحقا به . ٢٩٠
فأما العبادات المحضة فرأسها الإيمان به
ثم الصلاة بعده من أقوى الأركان . ٢٩٠
ثم الزكاة ثم الصوم ثم الحج ٢٩١
الجهاد قرينة باعتبار إعلاء كلمة الله وإعزاز
الدين ، والاعتكاف قرينة زائدة ٢٩٢
أما صدقة الفطر فهي عبادة فيها معنى المثبوتة . ٢٩٢
وأما العشر فهو مثبوتة فيه معنى العبادة
والخراج مثبوتة فيه معنى العقوبة ٢٩٢
وأما الحق القائم بنفسه فنحو خمس الغنائم
والمعادن والركاز ٢٩٣
فأما العقوبة المحضة فهي الحدود ٢٩٤
وأما العقوبة القاصرة فنحو حرمان الميراث
بسبب مباشرة القتل المحظور ٢٩٤
الصبي لا يوصف بالتقصير الكامل
والناقص فلا يثبت في حقه ما يكون
عقوبة قاصرة كانت أو كاملة ٢٩٥
فأما الدائر بين العبادات والعقوبة
كالكفارات ٢٩٥
فأما حد كفارة الفطر في رمضان فمعنى
العقوبة فيها مرجح على معنى العبادة . . . ٢٩٦
ما يجتمع فيه الحقان وحق الله فيه أغلب
فنحو حد القذف عندنا ٢٩٦
فأما قطع الطريق فهو خالص لله تعالى
العقوبات المحضة ٢٩٦
أما ما يجتمع فيه الحقان وحق العباد أغلب
فنحو القصاص ٣٩٧
وأما ما يكون عرض حق العباد فهو أكثر
من أن يحصى نحو ضمان الدية وبدل
المتلف والنصوب ٢٩٧
هذه الحقوق كلها تشتمل على أصل وخلف ٢٩٧

صفحة

ومن ذلك قولهم الفصب عدوان عرض
فلا يكون سببا للملك في العين كالقتل ٢٨٥
ومن ذلك قوله في المتلف إن المتلف مال
فيكون مضمونا على المتلف ضمانا يستوفى
العين ٢٨٥
فصل في بيان الانتقال ، وهو على أربعة
أوجه : انتقال من علة إلى علة أخرى
لإثبات الأولى بها ، انتقال من حكم إلى
حكم لإثباته بالعلة الأولى ، انتقال من
حكم إلى حكم آخر لإثباته بعلة أخرى
وهذه الأوجه مستقيمة ٢٨٦
أما الأول فلأن العلة لما التزم لإثبات
الحكم ٢٨٦
بيان هذا فيما إذا عللنا في نفي الضمان عن
الصبي المستملك للوديعة ٢٨٦
أما الثاني فلأن الانتقال الخ وفي ضمنه
الوجه الثالث ٢٨٧
أما الوجه الرابع وهو الانتقال من علة إلى
علة أخرى لإثبات الحكم الأول . . . ٢٨٧
فصل بيان الاقتران ، ووجوهه أربعة :
أحدها وهو أظهرها السكوت على
ما أخبر الله به عن العين عند إظهار
الحليل صلوات الله عليه ، والثاني جحد
ما يعلم ضرورة بطريق المشاهدة ،
والثالث النع بعد التسليم ، والرابع مجز
المطل عن تصحيح العلة التي تصد لإثبات
الحكم بها ٢٨٩
باب أقسام الأحكام وأسبابها وعللها
وشروطها وعلاماتها ٢٨٩
الأحكام أربعة : حقوق الله خالصا ، وحقوق
العباد ، وما يهنئ عليهما
فيه أغلب ، وما حق العباد فيه أغلب . . . ٢٨٩
فأما حقوق الله خالصة فهي أنواع ثمانية :
عبادات محضة ، وعقوبات محضة ،
وعقوبة قاصرة ، ودائرة بين العبادة

صفحة	صفحة
الأول نحو البيع للملك والنسكاح للحل والإعتاق لزوال الرق وإثبات الحرية وإيقاع الطلاق للوقوع ٣١٣	٢٩٨ ... الخلف يجب بما به يجب الأصل ... فصل في بيان الكلام في القسم الثاني وهو السبب ٣٠١
أما الملة اسما لا معنى ولا حكما فبينها فيما ذكر من تمليق الطلاق والعتاق بالشرط والمين قبل المنث ... ٣١٣	٣٠١ ... تعريف السبب لفة وشرعا ... تعريف الملة لفة وشرعا ... العلل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها وأنه لا موجب لإلافة ... ٣٠٢
أما الملة اسما ومعنى لا حكما فنحو البيع الموقوف ٣١٣	٣٠٢ ... الفطر لفة وشرعا ... العلامة لفة وشرعا ... ٣٠٤
من هذا النوع الإجارة ٣١٤	٣٠٤ ... فصل في بيان تقسيم السبب . أسباب الأحكام الشرعية أنواع أربعة : سبب صورة لا معنى ويسمى السبب مجازا ، وسبب صورة ومعنى ويسمى سببا محضا ، وسبب فيه شبهة الملة ، وسبب هو بمعنى الملة ٣٠٤
أما الملة التي تشبه السبب ٣١٥	٣٠٤ ... فأما الذي يسمى السبب مجازا فنحو المين باقية تعالى يسمى سببا لكفارة مجازا ... ٣٠٤
من هذا النوع علة الملة ٣١٦	٣٠٤ ... وأما السبب المحض وهو ما يكون طريقا للوصول إلى الحكم ... ٣٠٦
فما هو نظير الملة التي تشبه السبب ما قال أبو خنيفة ٣١٧	٣٠٦ ... من السبب المحض أن يدفع سكيننا إلى صبي فيجأ الصبي به نفسه ... ٣٠٩
فأما الملة التي هي معنى حكما لا اسما فهو آخر الوصفين ٣١٧	٣٠٩ ... مما هو السبب المحض ما هو إحدى شطري ملة الحكم نحو إيجاب البيع وأحد وصفي ملة الربا ٣١٠
حرمة النساء عيني على الاحتياط ٣١٨	٣١٠ ... الحكم متى تعلق بمله ذات وصفين يضاف إلى آخر الوصفين ... ٣١٠
فأما الملة اسما رحكما لا معنى فهو السفر والمرضى في ثبوت الرخص بهما ... ٣١٨	٣١٠ ... أما السبب الذي هو في معنى الملة فنحو قود الدابة وسوقها ... ٣١١
هذه حدود يتم بمقرقتها فقه الرجل ولكن في ضبط حدودها بعض المرح لما فيها من الدقة فلا يطلبها فقيه بكسل ولا يقفن عن طلبها بفشل ٣٢٠	٣١١ ... وأما السبب الذي له شبهة الملة كحفر البئر في الطريق ٣١٢
فصل في بيان تقسيم الفطر ، وهي ستة أقسام : شرط محض ، وشرط في حكم الملة ، وشرط فيه شبهة الملة ، وشرط في معنى السبب ، وشرط اسما لا حكما ، وشرط بمعنى العلامة الخالصة ... ٣٢٠	٣١٢ ... فصل في تقسيم الملة أنواع الملة ستة : ملة اسما ومعنى وحكما ، وملة اسما لا معنى ولا حكما ، وملة اسما ومعنى لا حكما ، وملة تشبه السبب ، وملة معنى وحكما لا اسما ، وملة اسما وحكما لا معنى ... ٣١٢
أما الفطر المحض فهو ما يتوقف وجود الملة على وجوده ويمتنع وجود الملة حقيقة بعد وجودها صورة ... ٣٢٠	
بيان دلالة الفطر فيما قال علماءنا ... ٣٢٢	
أما الفطر الذي هو في حكم الملة فنحو شق الزرق حتى يسيل ما فيه من الدهن ٣٢٢	
وأما الفطر الذي يشبه الملة ٣٢٣	

صفحة	صفحة
الحكم بوجود الشيء يبتنى على وجود	وأما الشرط الذي هو في معنى السبب فهو
حقيقته ٣٤١	أن يمتنع عليه فعل من مختار ... ٣٢٥
من ذلك ما يكون صفة الفصح متعينا فيه	وأما الشرط سما لا حكما وهو المجاز في هذا
على وجه لا يمتثل غيره وذلك الردة ... ٣٤٣	الباب فتحو الشرط السابق ... ٣٢٧
الصبي يمزر إذا أساء الأدب بالضرب ... ٣٤٣	وأما الشرط الذي هو علامة فنحو الإحصان
السكفار حين أنسكروا وحدانية الله تعالى	لإيجاب الرجم ٣٢٨
جازايم على ذلك فجعلهم عبيد عبيده ... ٣٤٤	فصل في بيان تقسيم العلامة . العلامة أنواع
ضرب الدواب لتأديب ٣٤٤	أربعة : علامة هي دلالة الوجود فيما كان
ما يتردد من حقوق الله تعالى ويحتمل أن	موجودا قبله ، وعلامة هي معنى الشرط ،
لا يكون مشروعا في بعض الأوقات	وعلامة هي علة ، وعلامة تسمية
الصبي إذا صلى ثم بلغ وقت الصلاة باق	وعجازا ٣٣١
أو أحرم ثم بلغ أو نوى الصوم وبلغ	باب أهلية الأدمى لوجوب الحقوق له وعليه
في أثناء الصوم هل ينوب هذا عن فرضه	وفي الأمانة التي حملها الإنسان ... ٣٣٢
ثم على هذا الأصل تنبئ المعاملات التي	الأهلية نوعان : أهلية الوجوب ، وأهلية
يبتنى عليها حقوق العباد فإنها تنقسم	الأداء . وأهلية الأداء نوعان : كامل
ثلاثة أقسام ٣٤٥	وقاصر ٣٣٢
ما يتمحض منفعة ، وما يتمحض ضرراً ،	أهلية الوجوب وتفصيلها ... ٣٣٣
وما يتردد بين المنفعة والمضرة ... ٣٤٦	بحث أهلية الصبي وعدمها ... ٣٣٧
ما يتمحض منفعة نحو الاستطيان ...	الكافر لا يكون أهلا لوجوب حقوق الله
والاكتساب والاحتطاب ... ٣٤٦	تسال ٣٣٨
ما هو ضرر محض نحو إبطال الملك في	بحث الجنون ٣٣٨
الطلاق والعتاق ونقل الملك بالمهبة	الحائض والنائم والمنفى عليه ... ٣٣٩
والصدقة ٣٤٨	وجوب الإيمان على الصبي المائل ... ٣٣٩
ما يتردد بين المنفعة والضرر نحو المعاوضات	نصل في بيان أهلية الأداء . الأهلية نوعان
كالببيع والبراء والنكاح ... ٣٤٩	القاصرة وكاملة ٣٤٠
بالأهلية القاصرة يثبت ما فيه توفير المنفعة	ما يكون من حقوق الله تعالى فهو صحيح
عليه ٣٤٩	الأداء عند الأهلية القاصرة ، وذلك
كل منفعة يمكن تحصيلها للصبي مباشرة	أنواع ٣٤١
وليه لا تعتبر عبارته في ذلك وما لا يمكن	منها ما يكون صفة الحسن متعينا فيه على وجه
تحصيله له مباشرة ولية تعتبر عبارته	لا يمتثل غيره ٣٤١
فيه ٣٥٢	الإيمان بالله صحيح من الصبي المائل ... ٣٤١

فهرس الآيات

صفحة	صفحة
٣٠ ...	والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما
... ..	(المائدة)
٣٠ ...	ثم أبلغه مأمنه (التوبة)
٣٣ - ٣٠ ...	ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان (المائدة)
... ..	ولكن يؤاخذكم بما كتبت قلوبكم (البقرة)
٣٤ - ٣١ ...	ولا تقربوهن حتى يطهرن (البقرة)
٣١ ...	وأرجلكم إلى الكعبين (المائدة)
٣١ ...	وأولات الأحمال أجلهن (الطلاق)
٣٤ ٣١ ..	يتربصن بأنفسهن (البقرة)
٣٢ ...	ولكن أكثر الناس لا يعلمون (الأعراف)
٣٢ ...	وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين
٣٢ ...	(يوسف)
٣٢ ...	ما يعلمهم إلا قليل (السكف)
٣٢ ...	و قليل مأم (س)
٣٢ ...	علمه البيان (الرحمن)
٣٢ ...	لتبين لنا ما نزل إليهم (النحل)
٣٢ ...	فسجد الملائكة كلهم أجمعون (س)
٣٢ ...	ولا طائر يطير بجناحيه (الأنعام)
٣٢ ...	وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة (البقرة)
٣٢ ...	وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم (إبراهيم)
٣٢ ...	ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا (السكف)
٣٢ ...	فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ، ثم إن علينا بيانه (القيامة)
٣٢ ...	قلنا اهل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك (هود)
٣٢ - ٣٠ ...	إن ابني من أهل (هود)
٣٠ ..	لأنه ليس من أهلك (هود)
٣٠ ...	إننا مهلكو أهل هذه القرية (العنكبوت)
٣٠ ...	لنتجينه وأهله (العنكبوت)
٣٠ ...	لأنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم (الأنبياء)
٣٣ - ٣٠ ...	إن الذين سبقتم لهم منا الحسى أولئك عنها ميمدون (الأنبياء)
٣٤ - ٣١ ...	إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة (البقرة)
٣١ ...	من بعد وصية يوصى بها أو دين (النساء)
٣١ ...	ولذي القربى (الأنفال)
٣٤ ٣١ ..	ثم إن علينا بيانه (القيامة)
٣٢ ...	إلا من سبق عليه القول (هود)
٣٢ ...	لأنهم مفرقون (هود)
٣٢ ...	ولا تخاطبني في الذين ظلموا (هود)
٣٢ ...	إن ابني من أهل (هود)
٣٢ ...	لأنه عمل غير صالح (هود)
٣٢ ...	رب إنى أعوذ بك أن أسألك ما ليس لى به علم (هود)
٣٢ ...	وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا من موعدة وعدما إياه ، فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه (التوبة)
٣٢ ...	إننا مهلكو أهل هذه القرية إن أهلها كانوا ظالمين (العنكبوت)
٣٣ ...	إلا آل لوط (العنكبوت)
٣٣ ...	إن فيها لوطا (العنكبوت)
٣ ...	واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة (الأنفال)
٣٣ ...	رب أرني كيف نجى الموقى (البقرة)
٣٣ ...	وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه (القصص)
٣٤ ...	وما يستوى الأعمى والبصير (فاطر)
٣٤ ...	قلبت فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما (العنكبوت)
٣٩ - ٣٨ - ٣٥ ...	(العنكبوت)

صفحة	صفحة
٦٢ - ٥٩ ...	فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن
وجعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى	(الطلاق) ٣٥
يوم القيامة (آل عمران) ٦٠	قالوا إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين إلا آل لوط
خالدين فيها أبداً (المائدة) ٦٠	إنا لمنجواهم إلا امرأته (المنكحوت) ٣٦
وناديناه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا ...	فصبروا منه إلا قليلا منهم (البقرة) ... ٣٧
وفديناه بذبح عظيم (الصافات) ... ٦١	إلا لإليس لم يكن من الساجدين (الأعراف) ٣٧
فلما أسلما (الصافات) ٦٢	إلا الذين تابوا (النور) ... ٣٧ - ٤٣
وفديناه بذبح عظيم (الصافات) ... ٦٢	فخص ما فرضتم إلا أن يعفون (البقرة) ... ٣٧
الآن خفف الله عنكم (الأنفال) ... ٦٢	فصبروا منه إلا قليلا منهم (البقرة) ... ٣٨
وأن تصوموا خير لكم (البقرة) ... ٦٢	لا يعطون الكتاب إلا أمانى (البقرة) ... ٤٢
فمن شهد منكم الشهر فليصمه (البقرة) ... ٦٢	فإنهم عدو لي إلا رب العالمين (الشعراء) .. ٤٢
نأت بخير منها (البقرة) ٦٣	لا يسمعون فيها أنوآ لإسلاما (سيم) ... ٤٢
وقه على الناس حج البيت (آل عمران) ... ٦٣	إلا الذين ظلموا منهم (البقرة) ... ٤٢
فقدموا بين يدي نجواكم صدقة (إلى قوله)	وما كان المؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ
فإذ لم تفعلوا وثاب الله عليكم (المجادلة) ٦٤ - ٨٠	(النساء) ٤٢
قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسى إن	وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن
أتبع إلا ما يوحى إلى (يونس) ٦٧ -	ما تمدت قلوبكم (الأحزاب) ... ٤٣
٩٦ - ٩١ - ٧٢	إلا أن يعفون (البقرة) ... ٤٣
لتبين لباس ما نزل إليهم ولدهم يتفكرون	إلا الذين تابوا من قبل أن تقدموا عليهم
(النحل) ٦٧	(المائدة) ٤٤ - ٤٥
وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل	الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ولم
قالوا إنما أنت مفتقر (النحل) ... ٦٨	يجعل له هوجا . قيا (الكهف) ... ٤٥
قل نزله روح القدس من ربك بالحق (النحل) ٦٨	ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاما
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء	وأجل مسمى (طه) ٤٥
(النحل) ٦٨ - ٧٦	ورثه أبواه فلا تمه الثلث (النساء) ... ٥٠
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا	إنا كنا نسفك ما كنتم تعملون (المائدة) ٥٤
كثيرا (النساء) ٦٩	ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها
كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك	أومثلها (البقرة) ٥٤ - ٥٥ - ٦٦ - ٦٧
خيرا الوصية للوالدين والأقربين (البقرة) ٦٩	وإذا بدلنا آية مكان آية (النحل) ٥٤ - ٥٥
من بعد وصية يوصى بها أو دين (النساء) ... ٧٠	فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة
يوصيكم الله (النساء) ٧٠	ولا يستقدمون (الأعراف ، النحل) ... ٥٤
غير مضار وصية من الله (النساء) ... ٧٠	كل الطعام كان حلالا بنى لإسرائيل إلا ما حرم
لا تدرون أيهم أقرب لكم نفسا (النساء) ... ٧٠	لإسرائيل على نفسه (آل عمران) ... ٥٦
أو يجعل الله لمن سبيلا (النساء) ... ٧١	إنا خلقنا الإنسان من طرفة أمشاج نبتليه
فما قبلتم فآتوا الذين ذهبت أزواجهم مثل	(الدهر) ٥٧
ما أنفقوا (المتحنة) ٧١	

صفحة	صفحة
٨٤ ...	وأنزّلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم
٨٥ ...	(النحل) ...
٨٥ ...	بلغ ما أنزل إليك من ربك (المائدة) ...
٨٥ ...	وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى
٨٥ ...	(النجم) ...
٨٥ ...	وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
٨٥ ...	(الحشر) ...
٨٥ ...	قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله
٨٥ ...	(آل عمران) ...
٨٥ ...	أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون
٨٥ ...	(الواقعة) ...
٨٥ ...	لا يحل لك النساء من بعد (الأحزاب) ...
٨٥ ...	نأت بغير منها أو مثلها (البقرة) ...
٨٥ ...	فول وجهك شطر المسجد الحرام (البقرة) ...
٨٥ ...	أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده (الأنعام) ...
٨٥ ...	فلا ترجعوهن إلى الكفار (المتحنة) ...
٨٥ ...	إنما الحمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس
٨٥ ...	من عمل الشيطان فاجتنبوه (المائدة) ...
٨٥ ...	فألآن باشروهن (البقرة) ...
٨٥ ...	فاقتلوا المشركين (التوبة) ...
٨٥ ...	وإن يكن منكم مائة يطبوا ألفاً (الأنفال) ...
٨٥ ...	الآن خفف الله عنكم (الأنفال) ...
٨٥ ...	إن هذا أفي الصحف الأولى صحف إبراهيم
٨٥ ...	وموسى (الأعلى) ...
٨٥ ...	ولأنه لني زبر الأولين (الشعراء) ...
٨٥ ...	سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله (الأعلى) ...
٨٥ ...	ما ننسخ من آية أو ننسها (البقرة) ...
٨٥ ...	ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك
٨٥ ...	(بنى إسرائيل) ...
٨٥ ...	إننا نحن نزلنا الذكر وإننا له لحافظون
٨٥ ...	(الحجر) ...
٨٥ ...	فأسكوهن في البيوت (النساء) ...
٨٥ ...	متاعاً إلى الحول غير إخراج (البقرة) ...
٨٥ ...	فن شهد منكم الشهر فليصمه (البقرة) ...
٨٥ ...	وأن تصوموا خير لكم (البقرة) ...
٨٤ ...	فتحرير رقبة (المجادلة) ...
٨٥ ...	ما كان نبي أن يكون له أسرى (الأنفال) ...
٨٥ ...	فإما منأ بعد وإما فداء (محمد) ...
٨٥ ...	فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم (التوبة) ...
٨٥ ...	فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة (النور) ...
٨٥ ...	والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم
٨٥ ...	(النساء) ...
٨٥ ...	إن الذين هاجروا (إلى قوله تعالى) أولئك
٨٥ ...	بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم
٨٥ ...	يهاجروا (الأنفال) ...
٨٥ ...	وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله
٨٥ ...	من المؤمنين والمهاجرين (الأحزاب) ...
٨٦ ...	هذا من عمل الشيطان (القصص) ...
٨٦ ...	وعصى آدم ربه فغوى (طه) ...
٨٦ ...	لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة
٨٦ ...	(الأحزاب) ...
٨٦ ...	وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول (المائدة) ...
٨٦ ...	فاتبعوني يحببكم الله (آل عمران) ...
٨٦ ...	الذين يتقون الرسول النبي الأمي (إلى قوله)
٨٦ ...	واتبعوه لعلكم تهتدون (الأعراف) ...
٨٦ ...	فليحذر الذين يخالفون عن أمره (النور) ...
٨٦ ...	وما أمر فرعون برشيد (هود) ...
٨٦ ...	فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكمها لكي لا
٨٦ ...	يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعياتهم
٨٦ ...	(الأحزاب) ...
٨٦ ...	خالصة لك من دون المؤمنين (الأحزاب) ...
٨٦ ...	إنى جعلك للناس إماماً (البقرة) ...
٨٦ ...	قل نزله روح القدس من ربك بالحق
٨٦ ...	(النحل) ...
٨٦ ...	إنه لقول رسول حكيم (الحاقة) ...
٨٦ ...	لتحكم بين الناس بما أراك الله (النساء) ...
٨٦ ...	فاعتبروا يا أولى الأبصار (الحشر) ...
٨٦ ...	ولو رددوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم
٨٦ ...	لطمه الذين يستنبطونه منهم (النساء) ...
٨٦ ...	قفهننا سليمان (الأنبياء) ...

صفحة	صفحة
ومن أحيائها فكأنما أحييا الناس جميعاً	فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجموهن إلى
١٢٥ ... (المائدة)	الكفار (المتحنة) ١١٧ ...
من يأت منكناً بفاحشة (الأحزاب) ... ١٢٦	فاقتلوا المشركين (التوبة) ... ١١٨
ولوردوه إلى الرسول وإلى أولى الأصر منهم	أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى
لعلمه الذين يستنبطونه منهم (النساء) ١٢٩	عليهم (العنكبوت) ... ١١٩ - ١٤٠
أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور	ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء
من ربه (الزمر) .. ١٢٨	(النحل) .. ١٢٠ - ١٣٩ - ١٤٠
فإنها لا تسمى الأبصار ولكن تسمى القلوب	ما فرطنا في الكتاب من نبيء (الأنعام) ١٢٠
التي في الصدور (الحج) ... ١٢٨	ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين
لعلمه الذين يستنبطونه (النساء) ... ١٢٩	(الأنعام) ... ١٢٠ - ١٤٠
فإن علمتموهن مؤمنات (المتحنة) ... ١٢٩	قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً على طاعم
قال بل ولكن ليغيبن قلبي (البقرة) ... ١٢٩	يطعمه (الأنعام) ... ١٢٠
فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول	هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً
(النساء) ... ١٢٩	(البقرة) ... ١٢٠
ومن عصاني فإنك غفور رحيم (إبراهيم) ١٣١	بأيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله
لا تذروا على الأرض من الكافرين دياراً	ورسوله (الحجرات) ... ١٢٠
(نوح) ... ١٣١	ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم
لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم	الكافرون (الظالمون - الفاسقون)
(الأنفال) ... ١٣١	(المائدة) ... ١٢٠
وشاورهم في الأمر (آل عمران) ... ١٣١	إن هو إلا وحي يوحى (النجم) ... ١٢٠
كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون	لئين لناس ما نزل إليهم (النحل) ... ١٢٠
إلا كذباً (الكهف) ... ١٣٣	ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا
محمد رسول الله والذين معه (الفتح) ... ١٣٤	حلال وهذا حرام (النحل) ... ١٢٠
ولا تصل على أحد منهم مات أبداً (التوبة) ١٣٥	وورثه أبواه فلأمه الثلث (النساء) ... ١٢١
كنتم خير أمة أخرجت للناس (آل عمران) ٣٦	ولا تقف ما ليس لك به علم (بن إسرائيل)
لا تقدموا بين يدي الله ورسوله (الحجرات) ٣٦	١٢١ - ١٤١
ولا تهنوا ولا تحزنوا (آل عمران) ... ١٣٧	ولا تقولوا على الله إلا الحق (النساء) ١٢١ - ١٤١
أو لا مسم النساء (النساء ، المائدة) ... ١٣٧	أأسجد لمن خلقت طيناً (بن إسرائيل) ... ١٢٢
هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل	خلقتني من نار وخلقته من طين (الأعراف
الكتاب (الحصر) ... ١٣٨	وغيرها) ... ١٢٢
فلا تقل لها أف (بن إسرائيل) ... ١٣٩	ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً
ولا يظلمون فقيراً (النساء) ... ١٣٩	كثيراً (النساء) .. ١٢٣
من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ، ومنهم من	إن في ذلك لمرية لأولى الأبصار (آل عمران) ١٢٥
إن تأمنه بدينار (آل عمران) .. ١٣٩	إن كنتم لرؤيا تعبرون (يوسف) ... ١٢٥
ويحكم به ذوا عدل منكم (الأنعام) ... ١٤٣	ولكم في القصص حياة (البقرة) ... ١٢٥

صفحة	صفحة
٢١٧	لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة
٢١٧	(الأحزاب) ١٤٨
٢١٨	كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم (الحشر) ١٤٩
٢١٨	خالصة لك من دون المؤمنين (الأحزاب) ١٥١
٢١٨	قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم
٢١٨	(الأحزاب) ١٥١
٢١٨	وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن
٢٧٩	تتكهوا أزواجه من بعده أبداً
٢٧٩	(الأحزاب) ١٥١
٣٤٠ ، ٢٧٩	ولكن يريد ليظهركم (المائدة) ١٨١
٢٨٣	وإن كنتم جنبا فاطهروا (إلى قوله) أوجاه
٢٨٧	أحد منكم من الفائض (المائدة) ١٨١
٢٦٠	ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
٢٩٠	كثيراً (النساء) ١٨٤ - ١٨٥
٢٩٣	قل لأن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا
٢٩٥	بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله
٢٩٧	(بني إسرائيل) ١٨٥
٢٩٧	قالوا قد سمعنا لو نشاء لفلنا مثل هذا
٣٠١	(الأنفال) ١٨٦
٣٠١	فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه
٣٠١	(البقرة) ١٨٧
٣٠١	فيشهر عبادة الذين يستمعون القول فيتبعون
٣٠٢	أحسنه (الزمر) ٢٠٠
٣٠٦	متاعا بالمعروف حقا على المحسنين (البقرة) ٢٠٠
٣٠٦	وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف
٣١٨	(البقرة) ٢٠٠
٣٢١	ولا يحمل لمن أن يكتمن ما خلق الله في
٣٢١	أرحامهن (البقرة) ٢٠٢
٣٢١	وخررا كما (س) ٢٠٥
٣٢١	قل آله كرين حرم أم الأنثيين أما اشتملت
٣٢١	عليه أرحام الأنثيين ، نبشوني بلم أن
٣٢٢	كنتم صادقين (الأنعام) ٢١٠
٣٢٢	ومن يدع مع الله لها آخر لا برهان له به
٣٢٢	(المؤمنون) ٢١٦
٣٢٢	قل لا أجد نبياً أوحى إلى عرما (الأنعام)
	٢٢٤ ، ٢١٨ ، ٢١٦

صفحة	صفحة
٣٣٥ ... جزء بما كانوا يعملون (الأحقاف)	٣٢٢ ... فإذا اطأ أنتم فأقيموا الصلاة (النساء)
٣٣٦ ... أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة (البقرة)	وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ، فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم (النساء)
٣٣٦ ... فمن شهد منكم الشهر فليصمه (البقرة)	فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً (النور)
٣٣٦ ... وأتموا الحج والعمرة لله (البقرة)	لا يرقبون في مؤمن إلا ولا وذمة (التوبة)
٣٤١ ... ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج (المائدة)
٣٤١ ... ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم (الأعراف)
٣٤٢ ... وآتيناها الحكم صيبا (مريم)	٣٣٣ ... وإذا أخذ ربك من بنى آدم الأعراف (الأعراف)
٣٤٦ ... خلق الإنسان علمه البيان (الرحمن)	وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه (بنى إسرائيل)
٣٤٧ ... وابتلوا النباي (النساء)	٣٣٥ ... ليلوكم أيكم أحسن عملا (الملك)

فهرس الآثار المرفوعة والموقوفة

صفحة

- ع ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم
 قال : من بدل دينه فاقتلوه ... ٧ ...
 أفنى ابن عباس أن المرتدة لا تقتل ... ٧ ...
 البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ... ٧ ...
 قال سيدنا عمر : والله لا أنفى أحداً أبداً ... ٧ ...
 قال سيدنا علي : كفى بالنفى فتنه ... ٧ ...
 أن سيدنا عمر لا افتتح السواد من بها على
 أهلها وأبى أن يقسمها بين الغائبين ... ٨ ...
 أن ابن مسعود كان يطبق في الصلاة ... ٨ ...
 أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص للمحائض
 في أن تترك طواف الصدر ... ٨ ...
 قال ابن عمر في المحائض إنها تقم حتى تظهر
 فتطوف ... ٨ ...
 روى عن أبي موسى الأشعري أنه كان
 لا يوجب إعادة الوضوء على من قهقه في
 الصلاة ... ٨ ...
 قال ابن عمر : لا يجح أحد عن أحد ... ٨ ...
 روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يمازح
 ولا يقول إلا حقا ... ١٠ ...
 روى أن عليا كان به دعاية ... ١٠ ...
 روى عبد الله بن ثعلبة ابن صعير في صدقة
 الفطر أنها نصف صاع من بر ، وكذلك
 روى عن ابن عباس ... ١١ ...
 روى أبو سعيد الخدري في صدقة الفطر أنها
 صاع من بر ... ١١ ...
 حديث نحلة بشير لابنه النعمان وهو ابن سبع
 سنين ... ١١ ...
 قيل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادة
 الأعرابي على رؤية حلاله رمضان ... ١١

صفحة

- حديث القضاء بالشاهد واليمين رواه ربيعة
 عن سهيل ... ٣ ...
 أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : أيما امرأة
 نسكتت خبر لاذن ولها فنسكاحها باطل
 (عن عائشة) ... ٣ - ٤ ...
 قال النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بكر وعمر :
 أحق ما قال ذو اليمين . فقالا : نعم :
 فقام وأتم صلاته ... ٤ ...
 وسيدنا عمر قبل خبر أنس في أمان الهرزان
 بقوله : أنسكلم كلام حي ... ٤ ...
 قال عمار لعمر : أما تذكر إذ كنا في الإبل
 فأجبت فتمسكت في التراب ثم سألت
 رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك
 فقال : أما يكفيك أن تضرب بيدك
 الأرض فتسبح بها وجهك وذراعيك ... ٤ ...
 عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم
 قال : يقسل الإناء من ولوغ السكب
 سيما ... ٦ ...
 قال عمر : تمتنان كاتتا على عهد رسول الله صلى
 الله عليه وسلم وأنا أنهى عنهما وأطاب
 عليهما : متعة النساء و متعة الحج ... ٦ ...
 أن عائشة زوجت ابنة أخيها عبد الرحمن ... ٦ ...
 عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان
 يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس
 منه ... ٦ ...
 قال مجاهد : صحبت ابن عمر سنين وكان لا يرفع
 يديه إلا عند تكبير الافتتاح ... ٦ ...
 عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
 المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا ، وتأويل ابن
 عمر فيه ... ٧ ...

صفحة	صفحة
٧٨	« لا وصية لوارث » ٦٩ - ٧١
٧٨	« إن الله أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث » ٧٠
٧٩	« البكر بالبكر جلد مائة وتقريب عام ، واليتيم باليتيم جلد مائة ورحم بالحجارة » ٧١ - ٧٢
٧٩	قال سيدنا عمر : إن الرجم مما كان يتلى في القرآن على ما قال ، لولا أن الناس يقولون إن عمر زاد في كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموا ألينة ٧١
٨٣	« خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا » ٧١
٨٣	إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ في صلاته سورة المؤمنين فأسقط منها آية ثم قال بعد الفراغ : « ألم يكن فيكم أبي ؟ » فقال : نعم يا رسول الله . فقال : « هلا ذكرتنيها ؟ » فقال : ظننت أنها نسخت فقال : « لو نسخت لأبأتكم بها » ... ٧٥
٨٣	عن عائشة وابن عمر أنهما قالتا : ما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا حتى أبيع له النساء ٧٥
٨٣	أن النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما قدم المدينة كان يصل إلى بيت المقدس ستة عشر شهرا ٧٦
٨٣	قد ثبت بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كان بمكة فإنه كان يصل إلى الكعبة ٧٧
٨٣	أن النبي صلى الله عليه وسلم صالح قريشا عام الجديبية على أن يرد عليهم من جاء منهم مسلما ٧٧
٨٣	روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزورها » (وفي الحديث ذكر الأضاحي والشرب في الدياب والحتم والمزنت) ... ٧٧
٨٣	ن أبا بكر كان يقرأ : لا ترضبوا عن آباءكم فإنه كفر لكم ٧٨
٧٨	وأنس كان يقول : قرأنا في القرآن بلفوا عنا قومنا أنا لفتناربتنا فرصى عنا وأرضانا ... ٧٨
٧٨	قل عمر : قرأنا آية الرجم في كتاب الله ووعيناها ٧٩
٧٩	وقال أبي : إن سورة الأحزاب كانت مثل سورة العنقر أو أطول منها ... ٧٩
٧٩	يروى عن عائشة إن مما أنزل في القرآن بعد رضعات معلومات يجرس ونسخن بخمس رضعات معلومات ٧٩
٨١	قراءة ابن مسعود ثلاثة أيام متتابعات ... ٨١
٨٣	عن ابن عباس شددوا فشدد الله عليهم ... ٨٣
٨٣	عن ابن عباس حرمة مفاداة الأسير الثابت بقوله : « ما كان لنبي أن يكون له أسرى » قد انتسخ بقوله تعالى : « فإما منأ بعد وإما فداء » وقال السدي : انتسخ بقوله : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » ... ٨٥
٨٨	قصة خلع نعاله في الصلاة وخلع الناس نعالهم وسؤاله صلى الله عليه وسلم أيام « مالكم خلعت نعالكم » ٨٨
٨٨	خروجه صلى الله عليه وسلم للتراويح ليلة أو ليلتين وقوله : « خشيت أن تكتب عليكم ولو كتبت عليكم ما قتم بها » .. ٨٨
٨٨	حين كان الحمر مباحا قد ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم شربها أصلا ٨٨
٨٨	قوله عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن رواحة حين صلى على الأرض في يوم قدم مطروا في السفر : « ألم يكن لك في أسوة حسنة » فقال : أنت تسمى في رقبة قد فككت وأنا أسمى في رقبة لم يعرف فسكاكها ، فقال : « لاني مع هذا أرجو أن أكون أخشياكم لله » ٨٩
٨٩	سؤال امرأة أم سلمة عن القبلة للصائم وسؤالها النبي صلى الله عليه وسلم عن المسألة وقوله « هلا أخبرتها أني أقبل وأنا صائم ؟ » وقوله : « لاني أرجو أن أكون أتقاكم لله وأعلمكم بمحدوده » ... ٨٩

صفحة

روى أن خولة لما جاءت إليه تسأله عن ظهار زوجها منتهما قال : « ما أراك إلا قد حرمت عليه » فمات : لأن أشتكى إلى الله فأنزله الله قوله : « قد سمع الله قول التي تجادلك » ٩٥

روى أنه عليه الصلاة والسلام لما دخل بيته ووضع السلاح حين فرغ من حرب الأحزاب أتاه جبريل عليه السلام وقال : وضعت السلاح ولم تضعه الملائكة ، وأمره أن يذهب إلى بني قريظة ... ٩٥

أنه صلى الله عليه وسلم أمر أبا بكر بتبليغ سورة براءة إلى المشركين في العام الذي أمره فيه أن يحج بالناس فأتاه جبريل عليه السلام فقال : لا يبايئها إليهم إلا الرجل منك ، فبعت على بن أبي طالب في أمره ليكون هو المبلغ للسورة إليهم ... ٩٥

أنا أحق من أحيا سنة أماتوها ١٠٠ - ١٠٤ « أعطيت خصالا لم يظهن أحد قبلي : بعثت إلى الأحمر والأسود وقد كان النبي يبعث إلى قومه » ١٠٢

أنه عليه الصلاة والسلام لما رأى صحيفة في يد عمر سأله عنها فقال : هي التوراة ، فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال : « أمتهوكون كآتهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا ما وسعته إلا اتباعي » ١٠٢

« عليكم بسنة الخلفاء الراشدين من بعدي » ... ١٠٦ - ١٠٧ - ١١٦

« اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر » ١٠٦ - ١٠٧

حديث معاذ حين قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم « بم تنضى ؟ » قال : بكتاب الله الحديث ١٠٧ - ١٣٠

« أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » ١٠٧ - ١١٤

صفحة

إن روح القدس نفث في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستوفى رزقها فاتقوا الله وأحلوا لي الطلب ٩٠

أخذ صلى الله عليه وسلم برأى الحباب بن المنذر يوم بدر ونزل على الماء ... ٩١

أخذ صلى الله عليه وسلم برأى سعد بن معاذ يوم الأحزاب حين أراد أن يصالهم على شطرنج المدينة فقالا لا تطيبهم إلا بالسيف ٩١

منعه صلى الله عليه وسلم أهل المدينة عن تلقيح النخل وقوله : « أنتم أعلم بأمور دنياكم وأنا أعلم بأمور دينكم » ... ٩٢

قوله للخثعمية : « أرايت لو كان علي أبوك دين ففضيت أكان يقبل منك » ... ٩٣

قوله لعمر حين سأله عن القبلة للصائم : « أرايت لو تمضمضت بماء ثم حججته أكان يضرك » ٩٣

وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم « أرايت لو تمضمضت بماء أكنت شاربه » ... ٩٣

وقال : « إن الرجل ليؤجر في كل شيء حتى في مبايعة أهله » فقيل له يقضى أحدنا شهوته ثم يؤجر على ذلك ؟ قال صلى الله عليه وسلم : « أرايت لو وضع ذلك فما لا يجل هل كان يأثم به ؟ » قالوا : نعم . قال : « فكذلك يؤجر إذا وضعه فيما يجل » ٩٣

مشورته صلى الله عليه وسلم في مفاداة الأسرى يوم بدر وعلمه بالرأى فيه ونزول الآية بخلاف ما رآه ... ٩٣

مشاورته أصحابه فيما يكون جامعا لهم في أوقات الصلاة ليؤدوا بالجماعة ... ٩٣

حديث رؤية عبد الله بن زيد أمر الأذان في المنام ٩٣

المعوية تلقح العقول ٩٤

من الحزم أن تستشير ذا رأى ثم تطيعه ... ٩٤

صفحة	صفحة
قال للختمية : رأيت لو كان علي أيبك دين	« إن الله لا يجمع أمتي على الضلالة » ... ١٠٧
أكنت تقضينه ؟ فقالت : نعم ، قال :	ليس الخبر كالمأينة ... ١٠٩
« فدين الله أحق » ١٣٠ - ١٨٧	« خير الناس قرني » الحديث ... ١٠٩
وقال لذي سأله عن قضاء رمضان : « رأيت	« لو أتق أحدكم مثل أحد ذهباً ما أدرك مد
لو كان عليك دين فقضيت الدرهم	أحدهم ولا نصيفه » ... ١٠٩
والدرهمين أكان يقبل منك ؟ » قال :	عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه
نعم « فقال الله أحق بالتجاوز » ١٣٠	وسلم قال : « لم يزل بنو إسرائيل على
وقال للمستحاضة « إنهم عرف أنهم جوفوا	طريقة مستقيمة حتى كثر فيهم أولاد
لسكل صلاة » ... ١٣٠ - ١٨٧	السياة ففاسوا ما لم يكن بما قد كان
وقال عليه الصلاة والسلام : « المرة ليست	فضلوا وأضلوا » ... ١٢٠
بتجسة لأنها من الطوافين عليكم	عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه
والطوافات » ... ١٣٠ - ١٨٧	وسلم قال : « تعمل هذه الأمة برهة
قال عليه الصلاة والسلام لماذا حين وجهه	بالكتاب ثم برهة بالسنة ثم برهة بالرأي
إلى اليمين : « يم تقضى ؟ » قال بكتاب الله	فإذا فعلوا ذلك ضلوا » ... ١٢١
قال : « فإن لم تجد في كتاب الله ؟ » قال :	قال عمر بن الخطاب : إياكم وأصحاب الرأي
بسنقرسول الله ، قال : « فإن لم تجد في	فإنهم أعداء الدين أعيبتهم السنة أن
سنقرسول الله ؟ » قال : أجتهد رأيي ،	يحفظوها فقالوا برأيهم فضلوا وأضلوا
قال : « الحمد لله الذي وفق رسول رسوله	١٢٢ - ١٣٢
لما يرضى به رسوله » ... ١٣٠ - ١٩٢	قال ابن مسعود : إياكم وأرأيت وأرأيت
وقال لأبي موسى حين وجهه إلى اليمين :	فإنما هلك من قبلكم في أرأيت وأرأيت
« أفض بكتاب الله ، فإن لم تجد فبسنة	١٢١ - ١٣٢
رسول الله ، فإن تجد فاجتهد رأيك » ... ١٣٠	قال النبي صلى الله عليه وسلم : « من فسر
وقال عمرو بن العاص : « أفض بين هذين »	القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » ١٢١
قال : على ماذا أفضي ؟ فقال : « على	« المرة ليست بتجسة إغاي من الطوافين عليكم
أنك إن اجتهدت فأصبت فلك عمر	والطوافات » ... ١٢٢ - ١٤٦
حسنات ، وإن أخضأت فلك حسنة	« إذا أتيتكم بهي من أمر دينكم فاعملوا
واحدة » ... ١٣٠	به ، وإذا أتيتكم بشيء من أمر دنياكم
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر	فأنتم أعلم بأمر دنياكم » ... ١٢٣
وعمر يوماً وقد شاورهما في شيء : « قولاً	وي أن ما عزأ زني وهو محصن فرجم ... ١٢٦
فإن فيهما لم يوح إلى مثلكما » ... ١٣١	لنظرة بالحنطة مثل بعث والفضل ربا ... ١٢٦
قال عمر (لصاحبه) : ألا ترضون لأمر	بيدها وردبها سواء ... ١٢٧
ديناكم بن رضى به رسول الله لأمر	س الخبر كالمأينة ... ١٢٨
دينتكم ... ١٣١	روى أنه قال لعمر رضى الله عنه حين
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد استخلف	سأله عن القبلة في حالة الصوم : « رأيت
عبد الرحمن بن عوف ليصلي بالناس ... ١٣٢	لو تمحضت عاء ثم مجبته أكان
	يضرك » ... ١٣٠ - ١٨٧

صفحة	صفحة
قصة مواعدة الحديبية مع سهيل بن عمرو وإياه على أن يحو اسم النبي صلى الله عليه وسلم ١٣٥	قال أبو بكر : أي سماء تظلني ، وأى أرض تقلى إذا قلت في كتاب الله برأبي .. ١٣٢
قصة مماذ حين جاء ، وقد سبق بركة وقول النبي صلى الله عليه وسلم «سن لكم معاذ سنة حسنة فاستنوا بها» ١٣٥	الحنف أولى بالمنع من ظاهره ... ١٣٢
قصة رعاية أبي ذر لول الصدقة وإصابته الجنابة وصلاته بلا طهارة ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم له : «التراب كاقبيك ولولاي عشر حجيج ما لم تجهد الماء» ... ١٣٥	عن أبي بكر قال في السكالة : أقول قولاً برأبي فإن يك صواباً فمن الله ، وإن يك خطأ فني ومن الشيطان ... ١٣٣
قصة تيمم عمرو بن العاص من جنابة أصابته في ليلة باردة وإمانته أصحابه ... ١٣٥	عن علي قال : اجتمع رأبي ورأى عمر على حرمة بيع أمهات الأولاد ثم رأيت أن أرقهن ١٣٣
قال علي في حد الشرب : فإيه ثبت آثارنا ... ١٣٥	عن ابن مسعود قال في المفروضة : أجتهد رأبي ١٣٣
قال علي لرسول الله صلى الله عليه وسلم : إنك ستبشني في أمر أفأكون فيه كالكة الحماة أم الشاهد يرى ما لا يرى الغائب قال : «بل الشاهد يرى ما لا يرى الغائب» ١٣٧	قال عليه الصلاة والسلام : «ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثره سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم» ... ١٣٣
«إنما الربا في النسيئة» ١٤٨	كتب عمر إلى أبي موسى : اعرف الأمثال والأشباه وقس الأمور عند ذلك ... ١٣٣
«إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شقتم بعد أن يكون يبدأ بيد» ... ١١٨ - ٣١٨	عن ابن مسعود قال : لقد آتى علينا زمان لسناسأل ولسنأهنا لك .. الحديث ... ١٣٣
حرمت الحمر لعينها والسكر من كل شراب قال النبي عليه الصلاة والسلام لبريرة : «ملكك بضحك فاختراري» ١٤٩	«خير الناس قرني الذين أنا فيهم» ... ١٣٤
وقال في السمن الذي وقعت فيه فأرة : «إن كان جامداً فألقوها وما حولها وكلوا ما بقي» وإن كان مائماً فأريقوه» .. ١٤٩	قال ابن مسعود حين تحاكم إليه أعرابي مع عثمان : أرى أن يأتي هذا وادبه فيعطى به إبلا مثل إبله وفصلاً مثل فصلاته ١٣٤
وقوله في دم الاستحاضة : «إنه دم عرق انفجر فتوضئي لسك صلاة» ١٤٩	روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج اصليح بين الأنصار فأذن بلال وأقام فتقدم أبو بكر للصلاة فجاء رسول الله وهو في الصلاة - الحديث (إلى أن قال) فأشار على أبي بكر أن اثبت في مكانك ورفع أبو بكر يديه وحده الله ثم استأخر وتقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم ١٣٤
«من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم» ١٥٢	لما أراد رسول الله أن يتقدم للصلاة على ابن أبي المنافق جذب عمر رداءه ، وفي رواية استقبله وجعل يمنعه من الصلاة عليه والاستفتار له ثم نزل القرآن على موافقة وأبه ١٣٥
أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم ... ١٥٢	
«إن الله أطلعكم وسعاًك» ... ١٥٤ - ٢١٣	
«من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر» ١٦٣ (٢٥)	

صفحة

- « هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته » ١٩٥
 « لأن أدخلتهما (أى الرجلين في الخفين) وما طاهرتان » ١٩٥
 عن عمر في قصة الجنتين لقد كدنا أن نعمل برأينا فيما فيسه أثر ٢٠٢
 قال أنى بن كعب من الأمانة أن تؤمن المرأة على ما في رحمتها ٢٠٢
 ورخص في السلم ٢٠٣
 « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » ٢٠٧
 « لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول »
 ٢١٢ - ٣١٥
- النبى صلى الله عليه وسلم قال لاوازن : « زن وأرجح فإننا معشر الأنبياء هكذا نزن » ٢٥٠
 قال حين رأى آله الزراعة : « ما دخل هنا في دار قوم إلا ذلوا » ٢٩٢
 « من أفطر في رمضان تعمداً فطليه ما على المظاهر » ٢٩٦
 صومكم يوم تصومون ٢٩٦
 « لا صيام لمن لم يرم الصيام من الليل » ... ٢٩٦
 لعن الله من غير منار الأرض ٣٠٤
 « وإن أزدوكم أن تطوم ذمة الله فلا تطوم » ٣٣٣
 رفع القلم عن ثلاث « الحديث ... ٣٣٤ - ٣٤١
 « مروم إذا بلغوا سبياً ، واضربوهم عليها إذا بلغوا غمرا » ٣٤٣
 « تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار » ٣٤٤
 المرء بأصغريه يقلبه ولسانه ٣٤٦

صفحة

- لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء ١٦٧ - ١٨١
 يا معمر بن هاشم إن الله كره لكم فسالة الناس وهو ضحك منها خس الخس » .. ١٦٨
 « خس يقتلن في الحل والحرم » ... ١٧١
 قول النبي صلى الله عليه وسلم لأمرأى في كفارة العطر : « كلها أنت وعيالك » ١٧٤
 قوله عليه الصلاة والسلام للمستحاضة في بيان « ملة نقض الطهارة : إنه دم هرق أنفجر » ١٧٤
 قول رسول الله صلى الله عليه وسلم للخثمية : « رأيت لو كان على أبيك دين ففضيته »
 الحديث ١٧٥ - ١٨٧
 أن النبي صلى الله عليه وسلم نبى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم ١٧٥
 نبى رسول الله صلى الله عليه وسلم من بيع الآبق وعن بيع القرر ١٧٥
 قال عليه الصلاة والسلام : « لا تنكح الأمة على الحر » ١٧٥
 « لا يقضى القاضى حين يقضى وهو غضبان » ١٧٨
 « الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل » ١٧٨ - ١٨١ - ٣٠١
 قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لو ابصت ابن معبد : ضحك يدك على صدرك واستفت قلبك فما حاك في صدرك فدعه وإن أفتاك الناس به » ١٨٣
 وقال في حرمة الصدقة على بنى هاشم : « رأيت لو تمحضت بماء أكنت شاربه » ... ١٨٧
 إن الله تعالى زادكم صلاة ألا وحى الوتر فصلوها ما بين المصلاه إلى طلوع الفجر » ١٠٤

فهرس الأعلام

ابن عباس (عبد الله جبر الأمة) ١١٠٠ ، ١٠٠٧	الأنبياء والملائكة
١١٠٠ ، ١٠٠٦ ، ١٠٠٥ ، ٨٣ ، ٣٤ ، ٢٣	سيدنا محمد صلوات الله عليه وسلامه ٥٤ ، ٥٠
١١٥ ، ١٢١ ، ١٢٠	١٣٥ ، ١٠٥٠ ، ١٠٦
ابن عمر (عبد الله المدوي القرشي) ٨ ، ٧ ، ٥ ، ٢	سيدنا آدم عليه الصلاة والسلام ... ٥٥
١١٥ ، ١٠٦ ، ٦٢ ، ١٠	سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام ٣٠ ، ٣٢ ،
ابن مسعود (عبد الله المذلي أبو عبد الرحمن) ٨	٣٣ ، ٧٥ ، ٧٨ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٢٩ ،
١٠٧ ، ١٠٦ ، ٨٦ ، ٨١ ، ٢٥ ، ٢٠	١٣١
١٣٣ ، ١٢٢ ، ١٢١ ، ١١٥ ، ١١٠	سيدنا إسرائيل عليه الصلاة والسلام (يعقوب)
٢٧٧ ، ٢٥٢ ، ٢٠٧ ، ١٣٨ ، ١٣٤	٨٣ ، ٨٢ ، ٥٨ ، ٣٤ ، ٣١
أبو بكر (الصديق عبد الله بن أبي قحافة خليف	سيدنا جبريل عليه السلام ٩٥ ، ١٣١ ،
رسول الله صلى الله عليه وسلم) ١١ ، ١١	الخليل (سيدنا إبراهيم) ٣٠ ، ٦١ ، ١٢٩ ،
١٣٢ ، ١٣١ ، ١١٦ ، ٩٥ ، ٩٣ ، ٧٨	٢٨٩ ، ٢٨٨ ، ٢٨٧
١٣٥ ، ١٣٤ ، ١٣٣	سيدنا داود عليه الصلاة والسلام ... ٩٣
أبو ذر (الفارسي جندب) ١٣٧ ، ١٣٥	سيدنا سليمان عليه الصلاة والسلام ... ٩٣
أبو سعيد (سعد بن مالك بن سنان الأنصاري	سيدنا صالح عليه الصلاة والسلام .. ١٠٠
الجزري) الجندري ١١ ، ١١٢	سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام ٣١ ، ٣٣ ،
أبو العاص (بن الربيع القرشي ختم رسول الله صل	الكلبيم (سيدنا موسى صلوات الله عليه) ٨٧
الله عليه وسلم) ٢٢ ، ٢٣	سيدنا لوط عليه الصلاة والسلام ٢٠ ، ٣٣ ،
أبو موسى الأشعري (عبد الله بن قيس) ٨	١٠٣
١٣٣ ، ١٣٠	سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام ٢٩ ، ٥٥ ،
أبو هريرة (عبد الرحمن الدوسي) ١١٥ ، ٦	١٠٣ ، ٥٨ ، ٥٦
١٢١ ، ١٢٠	سيدنا ميكايل عليه السلام ... ١٣١
أبي بن كعب ٧٥ ، ٧٩ ، ٢٠٢	سيدنا نوح عليه الصلاة والسلام ٣٠ ، ٣٢ ،
أم سلمة (هند بنت أبي أمية الخزومية أم المؤمنين	١٣١
٨٩	سيدنا هارون عليه الصلاة والسلام ... ١٠٣
أنس بن مالك ٤ ، ٢٣ ، ٧٨ ، ١٢٠ ، ١١٥	سيدنا يعقوب عليه الصلاة والسلام .. ٥٦
(ب)	سيدنا يوسف عليه الصلاة والسلام ... ١١٢
بريرة (مولاة أم المؤمنين عائشة الصديقة) ٢١ ،	
١٤٩ ، ٢٣	أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
بلال (بن رباح أبو عبد الرحمن الحبشي مؤذن	(١)
رسول الله صلى الله عليه وسلم) ٢٤ ، ٩٤ ،	ابن أبي قحافة (أبو بكر الصديق) ... ١٣٦
١٣١	

عثمان (بن عفان القرشي أمير المؤمنين) ٣٤٠، ٣١	(ج)
١١٠، ١٣٢، ١٣٤، ١٨٧، ١٨٨	جابر (بن عبد الله الخزرجي الأنصاري) ١٠٦، ٢٣
٢٠٢	جبير بن مطعم ... ٦٣٤، ٣١
علي (بن أبي طالب القرشي أمير المؤمنين) ٧	(ح)
١٠، ٦٦، ٦٩، ١٠٦، ١١٠، ١١٢	حواء (أمتنا أم بني آدم) ... ٥٦
١١٤، ١١٥، ١٢٢، ١٣٣، ١٣٥	(خ)
١٣٧	الحباب بن المنذر ... ٩١
عمار (بن ياسر) ... ١٠٦، ٤٤	الخنزمية ... ٩٣
عمر (بن الخطاب القرشي أمير المؤمنين) ٥٠، ٤	خزيمة (بن ثابت الأنصاري) ... ١٥١
٦، ٧١، ٧٤، ٧٦، ٨٠، ٨٤، ٨٧، ٩١	خولة (بنت ثعلبة) ... ٩٥
٧٥، ٧٩، ٩٣، ٩٤، ١٠٢، ١٠٧	(ذ)
١١٤، ١١٥، ١١٦، ١٢١، ١٣٠	ذو اليمين (الخرياقي) ... ٥٤
١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٧	(ز)
١٣٨	زيد بن أرقم ... ١١٠
عمرو بن العاص (القرشي) ١٣٠، ١٣٥، ١٣٨	زيد بن ثابت ... ١٨٨، ١٢١
(ك)	زيدب (بنت النبي صلى الله عليه وسلم) ٢٢، ٢٣
كعب بن سور (قاضي البصرة) ... ١١٥	(س)
(م)	سعد بن عباد ... ٩١
معاذ بن مالك ٨٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٣٩	سعد بن معاذ ... ٩١
معاذ (بن جبل) ٦٢، ١٠٧، ١٣٠، ١٣٥	سهيل بن عمرو (القرشي) ... ١٣٥
١٣٧، ١٨١، ١٩٢	(ص)
ميمونة (بنت الحارث أم المؤمنين) ٢١، ٢٣	الصدقي (أبو بكر الخليلي) ... ١٣٦
(ن)	(ع)
النهان بن بشير (الأنصاري) ... ١١	عائشة (بنت الصديق الصديقة أم المؤمنين) ٣
(هـ)	١١٠، ٧٩، ٧٥، ٦
هاشم (بن عبد مناف القرشي جد النبي صلى الله عليه وسلم) ٣١، ٣٤، ٩٣، ١٨٧، ١٨٨، ٢٩٤	عبادة بن الصامت ... ١٨٨
(و)	عبد الرحمن بن أبي بكر (الصديق التيمي) ٦
وابصة بن معبد ... ١٨٣	عبد الرحمن بن موفه ... ١٣٨، ١٣٢
القهاء والمحدثون والتكلمون	عبد الله بن ثعلبة بن صمير ... ١١
وأهل المربية	عبد الله بن رواحة ... ٨٩
براهيم (بن يزيد الكوفي) النضمي ... ١١٤	عبد الله بن زيد (الأنصاري صاحب الأذان) ٩٣
إبراهيم النظام ... ١١٨	عتاب بن أسيد (القرشي) ... ٣٥
أبي جريج (عبد الملك بن عبد العزيز المكي الإمام) ... ٣	

الحسن (بن أبي الحسن البصري الإمام) ٥٩ ، ١١٤ ، ١١٥	ابن سريج (أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج صاحب أبي القاسم القاضي) ٦٦ ...
(ث)	ابن سيرين (محمد الإمام البصري المبر من كبار التابعين) ١١٩ ، ٦ ...
ثعلب (أبو العباس أحمد بن يحيى وهو الكبير) ١٢٥	أبو بكر الرازي (أحمد بن علي الجصاص يأتي في الجليم بعد) ١٠٥
(ج)	أبو الحسن السكرخي (عبيد الله بن دلم بن دلال البيدادي) ٢١ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٩ ، ١٠٥
الجصاص (أبو بكر أحمد بن علي الرازي البيدادي الفقيه) ٨٧ ، ٨٩ ، ٢٣١ ...	أبو حنيفة (النعمان بن ثابت الكوفي البيدادي الإمام الأعظم) ٣ ، ٤ ، ٦ ، ٢٤ ، ٣٨ ، ٤٤ ، ٤٤ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٨٤ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ١٥٣ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٨٨ ، ١٩٤ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٧ ، ٢١٧ ، ٢٢٦ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٦٤ ، ٢٩٨ ، ٢٩٨ ، ٣١١ ، ٣١٧ ، ٣١٩ ، ٣٢٣ ، ٣٢٦ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣٧ ، ٣٤٣ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠
(ح)	أبو زيد (عبيد الله بن عمر بن عيسى القاضي الإمام) البوسى ... ٣٣٣
حماد (بن أبي سليمان الأشعري الكوفي الفقيه الكبير) ٩ ...	أبو سعيد (أحمد بن حسين) البردعي ١٠٥ ، ١٠٨ ، أبو سعيد (يزيد بن محمد بن سائب الكلابي) ٩ ، أبو سلمة بن عبد الرحمن (بن عوف الزهري المدني الفقيه الكبير سيد التابعين) ١١٥ ...
(د)	أبو عمرو (أحمد بن محمد بن عبد الرحمن) بن دانيكا الطبري) ١٠٥ ...
داود (بن علي الظاهر) الأسبهاني ١١٩ ...	أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم الأنصاري القاضي الكوافي البيدادي الإمام صاحب الإمام أبي حنيفة) ٣ ، ٤ ، ٤ ، ٤ ، ٤ ، ٣٨ ، ٤٤ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٣ ، ٦٧ ، ٨٤ ، ١٠٠ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١١١ ، ١١٢ ، ٢٢٦ ، ٢٣٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣١١ ، ٣١٧ ، ٣١٩ ، ٣٢٦ ، ٣٢٦ ، ٣٣٠ ، ٣٣٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٣ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠ ،
(ر)	الأخاطي (أبو القاسم صاحب الرازي صاحب الشافعي) ٦٦
ربيعة (بن أبي عبد الرحمن الرأي المدني الإمام) ٣	
(ز)	
زفر (بن هذيل أبو الهذيل الإمام صاحب الإمام، أبي حنيفة) ٤ ، ٢١٣ ، ٢٢٦ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨	
الزهري (أبو بكر محمد بن مسلم بن عبد الله بن عبد الله بن شهاب القرشي المدني الفقيه الإمام) ٣ ...	
زيد بن سلم (المدني المدوني مولى سيدنا عمر) ٥٩ ...	
(س)	
السدّي (إسماعيل بن عبد الرحمن الكبير المفسر والصغير محمد بن مروان) ٨٥ ...	
سعيد بن جبير (الكوفي الإمام) ١١٥ ...	
سعيد بن المسيب (المدني الفقيه الإمام سعيد التابعين) ١١٤ ...	
سفيان (بن سعيد بن مسروق الفقيه الزاهد الكوافي الإمام) الثوري ... ١٠٤٩ ...	
سليمان بن موسى ٣ ...	

(م)

مالك (بن أنس الأصمعي الفقيه الإمام إمام دار
الهجرة) ١٠٦ ، ٢٠٧
مجاهد (بن جبر المسكي الإمام) ١٠٦ ، ٢٠٧
محمد (بن الحسن الشيباني الكوفي الإمام صاحب
الإمام أبي حنيفة) ٣ ، ٤ ، ٩ ، ١٠ ، ٢٠ ،
٢٤ ، ٢٤ ، ٣٨ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ٤٧ ،
٤٨ ، ٤٨ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١١١ ،
١١٢ ، ١١٣ ، ١٣٣ ، ١٥٥ ، ١٦٠ ،
١٨٨ ، ١٩٦ ، ٢٠١ ، ٢٠٧ ، ٢١٧ ،
٢٢٦ ، ٢٣ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٩٣ ،
٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣١١ ، ٣١٧ ، ٣٢٦ ،
٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣٢ ، ٣٣٧ ، ٣٤٣ ،
٣٤٨ ، ٣٥٠
مسروق (بن الأجدع الكوفي الإمام الفقيه)
١١٥ ، ١١٩

(ن)

النخعي (إبراهيم بن يزيد الكوفي الفقيه التابعي
الإمام) ١١٤
النظام (إبراهيم بن سيار أبو إسحاق) ١١٩
يزيد بن الأصم ٢٣

من سواهم

ابن أبي المنانق (عبد الله سيد الخزرج المدني) ١٣٥
ابن الزبيرى ٣١
بختنصر (السكنداني ملك العراق)
زهير بن أبي سلمى ٣٠١
قريظة (أبو قتيبة) ٩٥
المطلب (بن عبد مناف القرشي المسكي) ٣١ ، ٣٤
الهرمزان (الفارسي) ٤
همدان (أبو القبيلة المعروفة) ٨٦

فهرس الأمكنة

بدر ٩١ ، ٩٣
بفسداد ١١٩

سهيل بن أبي صالح (المدني الإمام) ... ٣
(ش)

القاسمي (محمد بن إدريس القرشي المسكي المصري
الإمام) ٣ ، ٧ ، ١١ ، ١٩ ، ٢٥ ، ٢٦ ،
٢٩ ، ٣١ ، ٤٤ ، ٥٢ ، ٦٢ ، ٦٧ ، ٧١ ،
٧٩ ، ٨٢ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ،
١١٣ ، ١١٤ ، ١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ،
١٤٩ ، ١٥١ ، ١٥٨ ، ١٦١ ، ١٦٢ ،
١٦٥ ، ١٧١ ، ١٧٥ ، ١٧٧ ، ١٨٢ ، ١٨٩ ،
١٩٢ ، ٢٠٠ ، ٢٠٧ ، ٢١٥ ، ٢١٩ ،
٢٢٢ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٦ ،
٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ،
٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٩ ،
٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٩ ،
٢٧٦ ، ٢٨٣ ، ٢٩٠ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ،
٣١١ ، ٣٢٧ ، ٣٣١ ، ٣٥١ ، ٣٥٢

شرح (بن الحارث أبو أمية القاضي الكندي)
١١٤ ، ١١٥

شعبي (عاصم بن شراحيل الفقيه الكوفي) ١١٤
شمس الأئمة الحلواني (عبد العزيز بن محمد البخاري
الفقيه) ٣٢٩

(ع)

عبد الله بن المبارك (المروزي الإمام صاحب الإمام
أبي حنيفة) ١٠
عروة (بن الزبير الأسدي القرشي المدني
الإمام) ٣
عيسى بن أبان (الكوفي صاحب الإمام محمد بن
الحسن) ٧ ، ٢١

(ق)

قتادة (بن دعامة المفسر البصري الإمام) ١١٩
(ك)

الكرخي (أبو الحسن عبيد الله الفقيه البغدادي)
٦٧ ، ١٠٥ ، ١٠٦
الكلبي (محمد بن السائب أبو النضر الكوفي
المفسر) ١٠

بيت المقدس ١٥، ٢٢، ٥٥، ٧٠، ٧٦، ٧٧، ٧٨	الحجاز ٢٤
النجف ٧٧	المدينية ٧٧
خبر ٨	خير ٨
الشام ٢٤	القام ٢٤
العراق ٢٤	المراني ٢٤
القبلا ٧٨	القبلا ٧٨
القبلة ١٤٢، ١٤١، ١٤٠	القبلة ١٤٢، ١٤١، ١٤٠
الكعبة ١٥، ١٦، ٥٥، ٧٠، ٧٧، ٧٨،	الكعبة ١٥، ١٦، ٥٥، ٧٠، ٧٧، ٧٨،
١٢٣، ١٦٩، ١٨٣	١٢٣، ١٦٩، ١٨٣
المدينة (طابة طيبة) ٧٦، ٧٧، ٩٢	المدينة (طابة طيبة) ٧٦، ٧٧، ٩٢
مكة (حرم الله) ١٦١، ٧٧، ٩٢، ١٣٥،	مكة (حرم الله) ١٦١، ٧٧، ٩٢، ١٣٥،
٣١	٣١
فهرس الكتب	
كتاب أدب القاضي (للامام محمد بن الحسن الشيباني)	١٣٣، ١١٣
كتاب الاستحسان (للامام محمد بن الحسن الشيباني)	٢٥، ٢٤، ٢٢
كتاب الإقرار (للامام محمد بن الحسن الشيباني)	٣٥١
كتاب الإكراه (للامام محمد بن الحسن الشيباني)	٢٠
كتاب البيوع (للامام محمد بن الحسن الشيباني)	٢٠٥
الجامع الصغير (للامام محمد بن الحسن الشيباني)	٤
الجامع (الجامع الكبير للامام محمد بن الحسن الشيباني)	٢٤٨، ٣٤٢، ١٦٧ ...
كتاب المرح والتعديل ١١	كتاب المرح والتعديل ١١
كتاب الحدود (للامام محمد بن الحسن الشيباني)	٢٠١
كتاب الرسالة (للامام الشافعي) ٦٢، ٦٧	كتاب الرسالة (للامام الشافعي) ٦٢، ٦٧
كتاب الزماني (للامام محمد بن الحسن)	٢٠٥
كتاب السرقة (للامام محمد بن الحسن)	٢٠١
السير الكبير (وذكر بلفظ السير أيضاً) للامام	محمد الحسن ٢٢، ٢٤، ١٦٠، ٣١١،
٣٥١، ٣٤٧	٣٥١، ٣٤٧
كتاب الفرب (للامام محمد بن الحسن)	١٠٠
شرح الجامع الصغير (للامام السرخسي صاحب	الأصول) ٤
كتاب الفركة (للامام محمد بن الحسن)	٤٨
كتاب الصلاة (للامام محمد بن الحسن)	٢٠٤،
٢٠٧	٢٠٧
كتاب الطلاق (للامام محمد بن الحسن)	١٨٨،
٢٠٢	٢٠٢
كتاب المارية (للامام محمد بن الحسن)	٣٠٨
المنتقى (للامام أبي الفضل محمد بن محمد المروزي	الحاكم الشهيد) ٣٣٢
النوادر (للروية عن الإمامين أبي يوسف ومحمد	برواية أصحابهما: بشر بن الوليد، وأبي سليمان
الجوزجاني، وهشام، وابن سماء، وابن	رستم، والمعل، وداود بن رشيد، والسكيتاني
وغيرهم ١٧	وغيرهم ١٧