

## الكتاب : أصول السرخسي

المؤلف : ابي بكر محمد بن احمد بن ابي سهل السرخسي

بسم الله الرحمن الرحيم قال الشيخ الامام الاجل الزاهد شمس الائمة أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي إملاء في يوم السبت سلخ شوال سنة تسع وسبعين وأربعمائة في زاوية من حصار أوزجند: الحمد لله الحميد المجيد، المبدئ المعيد، الفعال لما يريد، ذي البطش الشديد، والامر الحميد، والحكم الرشيد، والوعد والوعد. نحمده على ما أكرمنا به من ميراث النبوة، ونشكره على ما هدانا إليه بما هو أصل في الدين والمروءة، وهو العلم الذي هو أنفس الاعلاق، وأجل مكتسب في الآفاق. فهو أعز عند الكريم من الكبريت الاحمر، والزمرد الاخضر، وندارة الدر والعنبر، ونفيس الياقوت والجوهر، من جمعه فقد جمع العز والشرف، ومن عدمه فقد عدم مجامع الخير واللطف، يقوي الضعيف، ويزيد عز الشريف، يرفع الخامل الحقير، ويمول العائل الفقير، به يطلب رضا الرحمن، وتستفتح أبواب الجنان، وينال العز في الدين والدنيا، واخمدة في البدء والعقبى، لاجله بعث الله النبيين، وختمهم بسيد المرسلين، وإمام المتقين: محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله الطيبين.

وبعد فإن من أفضل الامور، وأشرفها عند الجمهور، بعد معرفة أصل الدين، الاقتداء بالائمة المتقدمين، في بذل الجهود لمعرفة الاحكام، فيها يتأتى الفصل بين الحلال والحرام، وقد سمي الله تعالى ذلك في محكم تنزيله الخير الكثير فقال: (ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا) فسر ابن عباس رضي الله عنهما وغيره الحكمة بعلم الفقه، وهو المراد بقوله عز وجل: (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) أي ببيان الفقه ومحاسن الشريعة، فقال صلى الله عليه وسلم برواية ابن عباس رضي الله عنهما: من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين وقال عليه السلام: خياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام إذا تفقهوا وإلى ذلك دعا الله الصحابة الذين هم

أعلام الدين، وقوة المتأخرين فقال: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: ما عبد الله بشئ أفضل من الفقه في الدين، ولفقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد وقال صلى الله عليه وسلم قليل من الفقه خير من كثير من العمل.

غير أن تمام الفقه لا يكون إلا باجتماع ثلاثة أشياء: العلم بالمشروبات، والاتقان في معرفة ذلك بالوقوف على النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها، ثم العمل بذلك. فتمام المقصود لا يكون إلا بعد العمل بالعلم، ومن كان حافظا للمشروبات من غير إتقان في المعرفة فهو من جملة الرواة، وبعد الاتقان إذا لم يكن عاملا بما يعلم فهو فقيه من وجه دون وجه، فأما إذا كان عاملا بما يعلم فهو الفقيه المطلق الذي أرادته رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: هو أشد على الشيطان من ألف عابد وهو صفة المتقدمين من أئمتنا: أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رضي الله عنهم، ولا يخفى ذلك على من يتأمل في أحوالهم وأحوالهم عن إنصاف.

فذلك الذي دعاني إلى إملاء شرح في الكتب التي صنفها محمد بن الحسن رحمه الله، بأكد إشارة وأسهل عبارة. ولما انتهى المقصود من ذلك رأيت من الصواب أن أبين للمقتسبين أصول ما بنيت عليها شرح الكتب، ليكون

الوقوف على الاصول معيناً لهم على فهم ما هو الحقيقة في الفروع، ومرشداً لهم إلى ما وقع الاخلال به في بيان الفروع.

فالاصول معدودة، والحوادث ممدودة، والمجموعات في هذا الباب كثيرة للمتقدمين والمتأخرين، وإنما فيما قصدته بهم من المقتدين، رجاء أن أكون من الاشباه فخير الامور الاتباع، وشرها الابتداء.

وما توفيقى إلا بالله عليه أتكل، وإليه أبتهل، وبه أعتصم، وله أستسلم، وبحوله أعتصد، وإياه أعتمد، فمن اعتصم به فاز بالخيرات سهمه، ولاح في الصعود نجمه.

فأحق ما يبدأ به في البيان الامر والنهي، لان معظم الابتلاء بهما، وبمعرفة الاحكام، ويتميز الحلال من الحرام.

باب الامر قال رضي الله عنه: اعلم أن الامر أحد أقسام الكلام بمنزلة الخبر والاستخبار،

وهو عند أهل اللسان قول المرء لغيره افع، ولكن الفقهاء قالوا هذه الكلمة إذا خاطب المرء بها من هو مثله أو دونه فهو أمر، وإذا خاطب بها من هو فوقه لا يكون أمراً، لان الامر يتعلق بالمأمور.

فإن كان المخاطب ممن يجوز أن يكون مأمور المخاطب كان أمراً، وإن كان ممن لا يجوز أن يكون مأموره لا يكون أمراً، كقول الداعي: اللهم اغفر لي وارحمني، يكون سؤالاً ودعاء لا أمراً.

ثم المراد بالامر يعرف بهذه الصيغة فقط ولا يعرف حقيقة الامر بدون هذه الصيغة في قول الجمهور من الفقهاء.

وقال بعض أصحاب مالك والشافعي يعرف حقيقة المراد بالامر بدون هذه الصيغة.

وعلى هذا يبتني الخلاف في أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنها موجبة أم لا؟ واحتجوا في ذلك بقوله تعالى:

(فليحذر الذين يخالفون عن أمره) : أي عن سمته وطريقته في أفعاله، وقال تعالى: (وما أمر فرعون برشيد) والمراد

فعله وطريقته، وقال تعالى: (وأمرهم شورى بينهم) : أي أفعالهم، وقال تعالى: (وتنازعتم في الامر) : أي فيما

تقدمون عليه من الفعل، وقال تعالى: (قل إن الامر كله لله)

المراد الشأن والفعل، والعرب تقول: أمر فلان سديداً مستقيماً: أي حاله وأفعاله، وإذا ثبت أن الامر يعبر به عن

الفعل كان حقيقة فيه، يوضحه أن العرب تفرق بين جمع الامر الذي هو القول فقالوا فيه: أوامر، والامر الذي هو

الفعل فقالوا في جمعه: أمور، ففي التفريق بين الجمعين دلالة على أن كل واحد منه حقيقة، ومن يقول إن استعمال

الامر في الفعل بطريق المجاز والاتساع، فلا بد له من بيان الوجه الذي اتسع فيه لاجله، لان الاتساع والمجاز لا

يكون إلا بطريق معلوم يستعار اللفظ بذلك الطريق لغير حقيقته مجازاً.

وفي قوله صلى الله عليه وسلم: خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني أصلي تنصيص على وجوب اتباعه في

أفعاله.

وحجتنا في ذلك أن المراد بالامر من أعظم المقاصد فلا بد من أن يكون له لفظ موضوع هو حقيقة يعرف به اعتباراً

بسائر المقاصد من الماضي والمستقبل والحال، وهذا لان العبارات لا تقصر عن المقاصد، ولا يتحقق انتفاء القصور

إلا بعد أن يكون لكل مقصود عبارة هو مخصوص بها، ثم قد تستعمل تلك العبارة لغيره مجازاً بمنزلة أسماء الاعيان،

فكل عين مختص باسم هو موضوع له وقد يستعمل في غيره مجازاً نحو أسد فهو في الحقيقة اسم لعين وإن كان

يستعمل في غيره مجازاً، يوضحه أن قولنا أمر مصدر والمصادر لا بد أن توجد عن فعل أو يوجد عنها فعل على

حسب اختلاف أهل اللسان في ذلك، ثم لا تجد أحداً من أهل اللسان يسمي الفاعل للشئ أمراً، ألا ترى أنهم لا

يقولون للأكل والشارب آمرا، فبهذا تبين أن اسم الامر لا يتناول الفعل حقيقة، ولا يقال الامر اسم عام يدخل تحته المشتق وغيره، لان الامر مشتق في الاصل، فإنه يقال: أمر يأمر أمرا فهو أمر، وما كان مشتقا في الاصل لا يقال إنه يتناول المشتق وغيره حقيقة، وإنما يقال ذلك فيما هو غير مشتق في الاصل

كاللسان ونحوه، وفي قول القائل: رأيت فلانا يأمر بكذا ويفعل بخلافه دليل ظاهر على أن الفعل غير الامر حقيقة. فأما ما تلوا من الآيات فحزن لا ننكر استعمال الامر في غير ما هو حقيقة فيه، لان ذلك في القرآن على وجوه: منها القضاء قال الله تعالى: (يدبر الامر من السماء إلى الارض) وقال تعالى: (ألا له الخلق والامر) ومنها الدين قال الله تعالى: (حتى جاء الحق وظهر أمر الله) ومنها القول قال الله تعالى: (يتنازعون بينهم أمرهم) ومنها الوحي قال الله تعالى: (ينزل الامر بينهن) ومنها القيامة قال تعالى: (أتى أمر الله) ومنها العذاب قال الله تعالى: (فما أغتت عنهم آهنتهم التي يدعون من دون الله من شئ لما جاء أمر ربك وما زادوهم غير تنبيب) ومنها الذنب قال الله تعالى: (فذاقت

وبال أمرها) فإذا أن نقول: كل ذلك يرجع إلى شئ واحد وهو أن تمام ذلك كله بالله تعالى كما قال تعالى: (قل إن الامر كله لله) ثم فهمنا ذلك بما هو صيغة الامر حقيقة فقال: (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) وكما قال تعالى: (إنما قولنا لشيئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) أو نقول ما كان حقيقة لشيئ لا يجوز نفيه عنه بحال، وما كان مستعملا بطريق المجاز لشيئ يجوز نفيه عنه كاسم الاب فهو حقيقة للاب الاذن فلا يجوز نفيه عنه، ومجاز للجد فيجوز نفيه عنه بإثبات غيره، ثم يجوز نفي هذه العبارة عن الفعل وغيره مما لا يوجد فيه هذه الصيغة، فإن الانسان إذا قال ما أمرت اليوم بشئ كان صادقا وإن كان قد فعل أفعالا، فعرفتنا أن الاستعمال فيه مجاز، وطريق هذا المجاز أنهم في قولهم: أمر فلان سلب مستقيم أجروا اسم المصدر على المفعول به كقولهم: هذا الدرهم ضرب الامير، وهذا الثوب نسج اليمن، وأيد ما قلنا ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم لما خلع نعليه في الصلاة خلع الناس نعالهم، فلما فرغ قال عليه السلام: ما حملكم على ما صنعتم؟ ولو كان فعله يوجب الاتباع مطلقا لم يكن لهذا السؤال منه معنى.

ولما واصل صلى الله عليه وسلم واصل أصحابه فأنكر عليهم وقال: إني لست

كأحدكم، إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني وفي استعمال صيغة الامر في قوله: خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني أصلي بيان أن نفس الفعل لا يوجب الاتباع لا محالة فقد كانوا مشاهدين لذلك، ولو ثبت به وجوب الاتباع خلا هذا اللفظ عن فائدة وذلك لا يجوز اعتقاده في كلام صاحب الشرع فيما يرجع إلى إحكام البيان. فصل: في بيان موجب الامر الذي يذكر في مقدمة هذا الفصل اعلم أن صيغة الامر تستعمل على سبعة أوجه: على الالزام كما قال الله تعالى:

(آمنوا بالله ورسوله) وقال تعالى: (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) وعلى الندب كقوله تعالى: (وافعلوا الخير) وقوله تعالى: (وأحسنوا) وعلى الاباحة كقوله تعالى: (فكلوا مما أمسكن عليكم) وعلى الارشاد إلى ما هو الاوثق كقوله تعالى: (وأشهدوا إذا تباعتم) وعلى التقرير كقوله تعالى: (فأتوا بسورة من مثله) وعلى التويخ كقوله تعالى: (واستغفروا من استغفرت منهم بصوتك) وعلى السؤال كقوله تعالى: (ربنا تقبل منا).

ولا خلاف أن السؤال والتويخ والتقرير لا يتناول اسم الامر وإن كان في صورة الامر، ولا خلاف أن اسم الامر يتناول ما هو للالزام حقيقة، ويختلفون فيما هو للاباحة أو الارشاد أو الندب فذكر الكرخي والخصاص رحمهما الله

أن هذا لا يسمى أمرا حقيقة وإن كان الاسم يتناوله مجازا، واختلف فيه أصحاب الشافعي فمنهم من يقول: اسم الامر يتناول ذلك كله حقيقة، ومنهم من يقول: ما كان للندب يتناوله اسم الامر حقيقة لأنه يتاب على فعله ونيل الثواب يكون بالطاعة والاطاعة في الاثتمار بالامر، وهذا ليس بقوي فإن نيل الثواب بفعل النوافل من الصوم

والصلاة لأنه عمل بخلاف هوى النفس الامارة بالسوء على قصد ابتغاء مرضاة الله تعالى كما قال تعالى: (وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى) وليس من ضرورة هذا كون العمل مأمورا به. والفريق الثاني يقولون: ما يفيد الاباحة والندب فموجبه بعض موجب ما هو الايجاب لان بالايجاب هذا وزيادة، فيكون هذا قاصرا لا مغايرا، والمجاز ما جاوز أصله وتعداه. وبهذا يتبين أن الاسم فيه حقيقة، وهذا ضعيف أيضا، فإن موجب الامر حقيقة الايجاب وقطع التخيير، لان ذلك من ضرورة الايجاب وبالاباحة والندب لا ينقطع التخيير. عرفنا أن موجبه غير موجب الامر حقيقة وإنما يتناوله اسم الامر مجازا.

والدليل عليه أن العرب تسمي

تارك الامر عاصيا وبه ورد الكتاب قال الله تعالى: (أفصيت أمري؟) وقال القائل: أمرتك أمرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم وقال دريد بن الصمة: أمرتهم أمري بمنعرج اللوى فلم يستبينوا الرشدا إلا ضحى الغد فلما عصوني كنت فيهم وقد أرى غوايتهم في أنني غير مهتدي وتارك المباح والمنلوب إليه لا يكون عاصبا، فعرفنا أن الاسم لا يتناوله حقيقة، ثم حد الحقيقة في الاسامي ما لا يجوز فيه عما هو حقيقة فيه، ورأينا أن الانسان لو قال: ما أمرني الله بصوم ستة من شوال كان صادقا، ولو قال: ما أمرني الله بصوم رمضان كان كاذبا، ولو قال: ما أمرني الله بصلاة الضحى كان صادقا، ولو قال: ما أمرني الله بصلاة الظهر كان كاذبا. ففي تجويز نفي صيغة الامر عن المنلوب دليل ظاهر على أن الاسم يتناوله مجازا لا حقيقة. فأما الكلام في موجب الامر، فالمذهب عند جمهور الفقهاء أن موجب مطلقه الا لزام إلا بدليل. وزعم ابن سريج من أصحاب الشافعي أن موجبه الوقف حتى يتبين المراد بالدليل وادعى أن هذا مذهب الشافعي، فقد ذكر في أحكام القرآن في قوله: (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) أنه يحتمل أمرين. وأنكر هذا أكثر أصحابه وقالوا مراده أنه يحتمل أن يكون بخلاف الاطلاق، وهكذا قال في العموم إنه يحتمل الخصوص بأن يرد دليل يخصه وإن كان الظاهر عنده العموم،

وزعموا أنه جزم على أن الامر للوجوب في سائر كتبه.

وقال بعض أصحاب مالك: إن موجب مطلقه الاباحة، وقال بعضهم: موجبه الندب.

أما الواقفون فيقولون قد صح استعمال هذه الصيغة لمعان مختلفة كما بينا فلا يتعين شيء منها إلا بدليل لتحقيق

المعارضة في الاحتمال، وهذا فاسد جدا فإن الصحابة امتثلوا أمر رسول الله

صلى الله عليه وسلم كما سمعوا منه صيغة الامر من غير أن اشتغلوا بطلب دليل آخر للعمل، ولو لم يكن موجب

هذه الصيغة معلوما بما لا اشتغلوا بطلب دليل آخر للعمل، ولا يقال إنما عرفوا ذلك بما شاهدوا من الاحوال لا

بصيغة الامر لان من كان غائبا منهم عن مجلسه اشتغل به كما بلغه صيغة الامر حسب ما اشتغل به من كان

حاضرا، ومشاهدة الحال لا توجد في حق من كان غائبا، وحين دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي بن كعب

رضي الله عنه فأخبر الحجي لكونه في الصلاة فقال له: أما سمعت الله يقول: (استجبوا لله وللرسول) فاستدل عليه

بصيغة الامر فقط، وعرف الناس كلهم دليل على ما قلنا، فإن من أمر من تلزمه طاعته بهذه الصيغة فامتنع كان ملاما معاتباً، ولو كان المقصود لا يصير معلوماً بما للاحتمال لم يكن معاتباً. ثم كما أن العبارات لا تقصر عن المعاني فكذلك كل عبارة تكون لمعنى خاص باعتبار أصل الوضع، ولا يثبت الاشتراك فيه إلا بعارض، وصيغة الامر أحد تصارييف الكلام، فلا بد من أن يكون لمعنى خاص في أصل الوضع، ولا يثبت الاشتراك فيه إلا بعارض مغير له بمنزلة دليل الخصوص في العام. ومن يقول بأن موجب مطلق الامر الوقف لا يجد بداً من أن يقول موجب مطلق النهي الوقف أيضاً للاحتمال، فيكون هذا قولاً باتحاد وجهيهما وهو باطل، وفي القول بأن موجب الامر الوقف إبطال حقائق الاشياء ولا وجه للمصير إليه، والاحتمال الذي ذكروه نعتبه في أن لا نجعله محكما بمجرد الصيغة لا في أن لا يثبت موجباً أصلاً، ألا ترى أن من يقول لغيره: إن شئت فافعل كذا وإن شئت فافعل كذا كان موجب كلامه التخيير عند العقلاء، واحتمال غيره وهو الزجر قائم كما قال الله تعالى: (فمن شاء فليؤم من ومن شاء فليكفر).

وأما الذين قالوا موجبه الاباحة اعتبروا الاحتمال لكنهم قالوا من ضرورة الامر ثبوت صفة الحسن للمأمور به، فإن الحكيم لا يأمر بالقيح فيثبت بمطلقه ما هو من ضرورة هذه الصيغة وهو التمكن من الاقدام عليه والاباحة، وهذا فاسد أيضاً، فصفة الحسن بمجرد تثبت بالاذن والاباحة، وهذه الصيغة موضوعة لمعنى خاص، فلا بد أن تثبت بمطلقها حسناً بصفة، ويعتبر الامر بالنهي، فكما أن مطلق النهي يوجب قبح المنهي عنه على وجه يجب الانتهاء عنه فكذلك مطلق الامر يقتضي حسن المأمور به على وجه يجب الائتمار. والذين قالوا بالنذب ذهبوا إلى أن الامر لطلب المأمور به من المخاطب وذلك يرجح جانب الاقدام عليه ضرورة. وهذا الترجيح قد يكون بالالزام وقد يكون بالنذب فيثبت أقل الامرين لانه المتيقن به حتى يقوم الدليل على الزيادة، وهذا ضعيف فإن الامر لما كان لطلب المأمور به اقتضى مطلقه الكامل من الطلب، إذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم، فإنه مفترض الطاعة بملك الالزام. ثم إما أن يكون الامر حقيقة في الايجاب خاصة فعند الاطلاق يحمل على حقيقة، أو يكون حقيقة في الايجاب والنذب جميعاً فيثبت بمطلقه الايجاب لتضمنه النذب والزيادة، لا يجوز أن يقال: هو للنذب حقيقة وللإيجاب مجازاً، لان هذا يؤدي إلى تصويب قول من قال: إن الله لم يأمر بالايمن ولا بالصلاة، وبطلان هذا لا يخفى على ذي لب. وما قالوا يبطل بلفظ العام فإنه يتناول الثلاثة فما فوق ذلك، ثم عند الاطلاق لا يحمل على المتيقن وهو الاقل وإنما يحمل على الجنس لتكثير الفائدة به.

وكذا صيغة الامر، ولو لم يكن في القول بما قالوا إلا ترك الاخذ بالاحتياط لكان ذلك كافياً في وجوب المصير إلى ما قلنا، فإن المندوب بفعله يستحق الثواب ولا يستحق بتركه العقاب، والواجب يستحق بفعله الثواب ويستحق بتركه العقاب، فالقول بأن مقتضى مطلق الامر الايجاب وفيه معنى الاحتياط من كل وجه، أولى.

ثم الدليل على صحة قولنا من الكتاب قوله تعالى: (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم) ففي نفي التخيير بيان أن موجب الامر الالزام، ثم قال تعالى: (ومن يعص الله ورسوله) ولا يكون عاصياً بترك الامتثال إلا أن يكون موجب الالزام، وقال: (ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك): أي أن تسجد، فقد ذمه على الامتناع من الامتثال والذم بترك الواجب، وقال تعالى: (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة) وخوف العقوبة في ترك الواجب، ولا معنى لقول من يقول ترك الائتمار لا يكون خلافاً فإن المأمور في الصوم

هو الامسك ولا شك في أن ترك الائتثار بالفطر من غير عذر يكون خلافا فيما هو المأمور به.

ثم الامر يطلب المأمور بآكد الوجوه، يشهد به الكتاب والاجماع والمعقول.

أما الكتاب فقوله تعالى: (ومن آياته أن تقوم السماء والارض بأمره) فإضافة الوجود والقيام إلى الامر ظاهره يدل على أن اليجاد يتصل بالامر، وكذلك قوله: (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) فالمراد حقيقة هذه الكلمة عندنا لا أن يكون مجازا عن التكوين كما زعم بعضهم فإننا نستدل به على أن كلام الله غير محدث ولا مخلوق، لانه سابق على المحدثات أجمع، وحرر الفاء للتعقيب.

فبهذا يتبين أن هذه الصيغة لطلب المأمور بآكد الوجوه، والاجماع دليل عليه، فإن من أراد أن يطلب عملا من غيره لا يجد لفظا موضوعا لظهار مقصوده سوى قوله افعل، وبهذا يثبت أن هذه الصيغة موضوعة لهذا المعنى خاصة كما أن اللفظ الماضي موضوع للمضي، والمستقبل للاستقبال، وكذلك الحال.

ثم سائر المعاني التي وضعت

الالفاظ لها كانت لازمة لمطلقها إلا أن يقوم الدليل بخلافه، فكذلك معنى طلب المأمور بهذه الصيغة، ولان قولنا أمر فعل متعد لازمه ائتمرو والمتعدي لا يتحقق

بدون اللازم، فهذا يقتضي أن لا يكون أمرا بدون الائتثار، كما لا يكون كسرا بدون الانكسار، وحقيقة الائتثار بوجود المأمور به إلا أن الوجود لو اتصل بالامر ولا صنع للمخاطب فيه سقط التكليف، وهذا لا وجه له، لان في الائتثار للمخاطب ضرب اختيار بقدر ما ينفي به الجبر ويستحق الثواب بالاقدام على الائتثار، وذلك لا يتحقق إذا اتصل الوجود بصيغة الامر، فلم تثبت حقيقة الوجود بهذه الصيغة تحرزا عن القول بالجبر، فأثبتنا به آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الالزام، ألا ترى أن بمطلق النهي يثبت آكد ما يكون من طلب الاعداد وهو وجوب الانتهاء، ولا يثبت الاعداد بمطلق النهي، وكذلك بالامر، لان إحدى الصيغتين لطلب اليجاد والاخرى لطلب الاعداد.

ومن فروع هذا الفصل الامر بعد الحظر، فالصحيح عندنا أن مطلقه للابحاح أيضا لما قررنا أن الالزام مقتضى هذه الصيغة عند الامكان إلا أن يقوم دليل مانع.

وبعض أصحاب الشافعي يقولون: مقتضاه الابحاح لانه لازالة الحظر ومن ضرورته الابحاح فقط فكأن الأمر قال: كنت منعتك عن هذا فرفعت ذلك المنع وأذنت لك فيه.

فاستدلوا على هذا بقوله تعالى: (فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله).

وبقوله تعالى: (وإذا حللتم فاصطادوا) ولكننا نقول: اباحه الاصطياد للحلال بقوله: (أحل لكم الطيبات) الآية لا بصيغة الامر مقصودا به، وكذلك اباحه البيع بعد الفراغ من الجمعة بقوله: (وأحل الله البيع) لا بصيغة الامر، ثم صيغة الامر ليست لازالة الحظر ولا لرفع المنع، بل لطلب المأمور به، وارتفاع الحظر وزوال المنع من ضرورة هذا الطلب فإنما يعمل مطلق اللفظ فيما يكون موضوعا له حقيقة.

فصل في بيان مقتضى مطلق الامر في حكم التكرار

الصحيح من مذهب علمائنا أن صيغة الامر لا توجب التكرار ولا تحتمله، ولكن الامر بالفعل يقتضي أدنى ما يكون من جنسه على احتمال الكل ولا يكون موجبا لكل إلا بدليل.

وقال بعض مشايخنا هذا إذا لم يكن معلقا بشرط ولا مقيدا بوصف فإن كان فمقتضاه التكرار بتكرار ما قيد به.

وقال الشافعي مطلقه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله والعدد أيضا إذا اقترن به دليل.

وقال بعضهم مطلقه يوجب التكرار إلا أن يقوم دليل يمنع منه، ويحكى هذا عن المزني، واحتج صاحب هذا المذهب بحديث أقرع بن حابس رضي الله عنه حيث سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحج في كل عام أم مرة؟ فقال: بل مرة ولو قلت في كل عام لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها فلو لم تكن صيغة الامر في قوله حجوا محتملا التكرار أو موجبا له لما أشكل عليه ذلك فقد كان من أهل اللسان وكان ينكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم سؤاله عما ليس من محتملات اللفظ، فحين اشتغل ببيان معنى دفع الحرج في الاكتفاء بمرة واحدة عرفنا أن موجب هذه الصيغة التكرار.

ثم المرة من التكرار بمنزلة الخاص من العام وموجب العام العموم حتى يقوم دليل الخصوص.

وبيان هذا أن قول القائل افعل فاعل طلب الفعل بما هو مختصر من المصدر الذي هو نسبة الاسم وهو الفعل، وحكم المختصر ما هو حكم المطلق، والاسم يوجب إطلاقه العموم حتى يقوم دليل الخصوص فكذلك الفعل، لأن للفعل كلا وبعضا كما للمفعول، فمطلقه يوجب الكل ويحتمله، ثم الكل لا يتحقق إلا بالتكرار. واعتبروا الامر بالنهي فكما أن النهي يوجب إعدام المنهي عنه عاما فكذلك الامر يوجب إيجادها تماما حتى يقوم دليل الخصوص وذلك يوجب التكرار لا محالة.

وأما الشافعي رحمه الله فاحتج بنحو هذا أيضا ولكن على وجه يتبين به الفرق

بين الامر والنهي ويثبت به الاحتمال دون الايجاب، وذلك أن قوله افعل يقتضي مصدرا على سبيل التكرير أي افعل فعلا.

بيانه في قوله طلق: أي طلق طلاقا، وإنما أثبتناه على سبيل التكرير لأن ثبوته بطريق الاقتضاء للحاجة إلى تصحيح الكلام وبالمكر يحصل هذا المقصود فيكون الثابت بمقتضى هذه الصيغة ما هو نكرة في الاثبات والنكرة في الاثبات تخص كقوله تعالى: (فحريز رقية) ولكن احتمال التكرار والعدد فيه لا يشكل، لأن ذلك المنكر متعدد في نفسه. ألا ترى أنه يستقيم أن يقرن به على وجه التفسير، وتقول طلقها اثنتين أو مرتين أو ثلاثا ويكون ذلك نصبا على التفسير، ولو لم يكن اللفظ محتملا له لم يستقيم تفسيره به بخلاف النهي فصيغة النهي عن الفعل تقتضي أيضا مصدرا على سبيل التكرير أي لا تفعل فعلا ولكن النكرة في النهي تعم.

قال الله تعالى: (ولا تطع منهم آثما أو كفورا) ومن قال لغيره لا تصدق من مالي يتناول النهي كل درهم من ماله، بخلاف قوله تصدق من مالي فإنه لا يتناول الامر إلا الاقل على احتمال أن يكون مراده كل ماله، ولهذا قال إن مطلق الصيغة لا توجب التكرار لأن ثبوت المصدر فيه بطريق الاقتضاء ولا عموم للمقتضى، يوضحه أن هذه الصيغة أحد أقسام الكلام فتعتبر بسائر الاقسام.

وقول القائل: دخل فلان الدار إخبار عن دخوله على احتمال أن يكون دخل مرة أو مرتين أو مرارا، فكذلك قوله ادخل يكون طلب الدخول منه على احتمال أن يكون المراد مرة أو مرارا، ثم الموجب ما هو المتيقن به دون المحتمل. وأما الذين قالوا في المعلق بالشرط أو المقيد بالوصف إنه يتكرر بتكرر الشرط والوصف، استدلوا بالعبادات التي أمر الشرع بها مقيدا بوقت أو حال وبالعقوبات التي أمر الشرع بإقامتها مقيدا بوصف أن ذلك يتكرر بتكرر ما قيد به. قال رضي الله عنه: والصحيح عندي أن هذا ليس بمذهب علمائنا رحمهم الله، فإن من قال لامرأته إذا دخلت الدار فأنت طالق لم تطلق بهذا اللفظ إلا مرة وإن تكرر منها الدخول

ولم تطلق إلا واحدة وإن نوى أكثر من ذلك، وهذا لأن المعلق بالشرط عند وجود الشرط كالمعجز، وهذه الصيغة لا تحتمل العدد والتكرار عند التجيز فكذلك عند التعليق بالشرط إذا وجد الشرط، وإنما يحكى هذا الكلام عن الشافعي رحمه الله فإنه أوجب التيمم لكل صلاة واستدل عليه بقوله تعالى: (إذا قمتم إلى الصلاة) إلى قوله: (فتيمموا) وقال ظاهر هذا الشرط يوجب الطهارة عند القيام إلى كل صلاة غير أن النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى صلوات بوضوء واحد ترك هذا في الطهارة بالماء لقيام الدليل بقبح حكم التيمم على ما اقتضاه أصل الكلام. وهذا سهو، فالمراد بقوله: (إذا قمتم إلى الصلاة): أي وأنتم محدثون، عليه اتفق أهل التفسير، وباعتبار إضمار هذا السبب يستوي حكم الطهارة بالماء والتيمم، وهذا هو الجواب عما يستدلون به من العبادات والعقوبات، فإن تكررها ليس بصيغة مطلق الأمر ولا بتكرار الشرط بل بتجدد السبب الذي جعله الشرع سببا موجبا له، ففي قوله تعالى: (أقم الصلاة لدلوك الشمس) أمر بالاداء وبيان للسبب الموجب وهو دلوك الشمس، فقد جعل الشرع ذلك الوقت سببا موجبا للصلاة إظهارا لقضية ذلك الوقت بمنزلة قول القتال: أد الثمن للشراء والنفقة للنكاح يفهم منه الأمر بالاداء والاشارة إلى السبب الموجب لما طولب بأدائه.

ولما أشكل على الأقرع بن حابس رضي الله عنه حكم الحج حتى سأل فقد كان من المحتمل أن يكون وقت الحج هو السبب الموجب له بجعل الشرع إياه لذلك بمنزلة الصوم والصلاة، ومن المحتمل أن يكون السبب ما هو غير متكرر وهو البيت والوقت شرط الاداء والنبي عليه السلام بين له بقوله: بل مرة، أن السبب هو البيت وفي قوله عليه السلام: ولو قلت في كل عام لوجبت دليل على أن مطلق الأمر لا يوجب التكرار، لأنه لو كان موجبا له كان الوجوب في كل عام بصيغة الأمر لا بهذا القول منه، وقد نص على أنها كانت تجب بقوله لو قلت في كل عام... ثم الحجة لنا في أن هذه الصيغة لا توجب التكرار ولا تحتمله أن قوله افعل

لطلب فعل معلوم بحركات توجد منه وتقضي، وتلك الحركات لا تبقى ولا يتصور عودها وإنما المتصور تجدد مثلها، ولهذا يسمى تكرارا مجازا من غير أن يشكل على أحد أن الثاني غير الأول. وبهذا تبين أنه ليس في هذه الصيغة احتمال العدد ولا احتمال التكرار، ألا ترى أن من يقول لغيره اشتر لي عبدا لا يتناول هذا أكثر من عبد واحد، ولا يحتمل الشراء مرة بعد مرة أيضا؟ وكذلك قوله زوجني امرأة لا يحتمل إلا امرأة واحدة، ولا يحتمل تزويجا بعد تزويج إلا أن ما به يتم فعله عند الحركات التي توجد منه له كل وبعض فيثبت بالصيغة اليقين الذي هو الأقل للتيقن به، ويحتمل الكل حتى إذا نواه عملت نيته فيه، وليس فيه احتمال العدد أصلا فلا تعمل نيته في العدد، وعلى هذا قلنا إذا قال لامرأته طلقي نفسك أو لاجنبي طلقها إنه يتناول الواحد إلا أن ينوي الثلاث فتعمل نيته، لأن ذلك كل فيما يتم به فعل الطلاق، ولو نوى اثنتين لم تعمل نيته لأنه مجرد نية العدد إلا أن تكون المرأة أمة فتكون نيته اثنتين في حقها نية كل الطلاق، وكذلك لو قال لبعده تزوج يتناول امرأة واحدة إلا أن ينوي اثنتين فتعمل نيته لأنه كل النكاح في حق العبد لا لأنه نوى العدد، ولا معنى لما قالوا: إن صحة اقتران العدد والمرات بهذه الصيغة على سبيل التفسير لها دليل على أن الصيغة تحتمل ذلك، لأن هذا القرآن عمله في تغيير مقتضى الصيغة لا في التفسير لما هو من محتملات تلك الصيغة بمنزلة اقتران الشرط والبدل بهذه الصيغة. ألا ترى أن قول القتال لامرأته أنت طالق ثلاثا لا يحتمل وقوع الثنتين به مع قيام الثلاث في ملكه، ولا التأخير إلى مدة، ولو قرن به إلا واحدة إلى شهر أو اثنتين كان صحيحا وكان عاملا في تغيير مقتضى الصيغة لا أن يكون مفسرا

لها ؟ ولهذا قلنا إذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بأصل الصيغة حتى لو قال لامرأته طلقنتك ثلاثا أو قال واحدة فماتت المرأة قبل ذكر العدد لم يقع شيء.

فيهذا تبين أن عمل هذا القرآن في التغيير والتفسير يكون مقورا للحكم المفسر لا مغيرا، يحقق ما ذكرناه أن قول القائل اضرب أي اكتسب ضربا، وقوله طلق أي أوقع طلاقا، وهذه صيغة فرد فلا تحتمل الجمع ولا توجيهه، وفي التكرار والعدد جمع لا محالة والمغايرة بين الجمع والفرد على سبيل المضادة، فكما أن صيغة الجمع لا تحتمل الفرد حقيقة، فكذا صيغة الفرد لا تحتمل الجمع حقيقة بمنزلة الاسم الفرد نحو قولنا زيد لا يحتمل الجمع والعدد، فالبعض مما تتأوله هذه الصيغة فرد صورة ومعنى، وكل فرد من حيث الجنس معنى، فإنك إذا قابلت هذا الجنس بسائر الاجناس كان جنسا واحدا وهو جمع صورة فعند عدم النية لا يتناول إلا الفرد صورة ومعنى، ولكن فيه احتمال الكل لكون ذلك فردا معنى بمنزلة الانسان فإنه فرد له أجزاء وأبعاض، والطلاق أيضا فرد جنسا وله أجزاء وأبعاض فتعمل نية الكل في الايقاع ولا تعمل نية الثنتين أصلا، لانه ليس فيه معنى الفردية صورة ولا معنى فلم يكن من محتملات الكلام أصلا، وعلى هذا الاصل تخرج أسماء الاجناس ما يكون منها فردا صورة أو حكما. أما الصورة فكالماء والطعام إذا حلف لا يشرب ماء أو لا يأكل طعاما يحث بأدنى ما يتأوله الاسم على احتمال الكل حتى إذا نوى ذلك لم يحث أصلا.

ولو نوى مقدارا من ذلك لم تعمل نيته لخلو المنوي عن صيغة الفردية صورة ومعنى، والفرد حكما كاسم النساء إذا حلف لا يتزوج النساء فهذه صيغة الجمع ولكن جعلت عبارة عن الجنس مجازا، لانا لو جعلناها جمعا لم يبق لحرف اللام الذي هو للمعهود فيه فائدة، ولو جعلناه جنسا كان حرف العهد فيه معتبرا فإنه يتناول المعهود من ذلك الجنس ويبقى معنى الجمع معتبرا فيه أيضا باعتبار الجنس، فيتناول أدنى ما ينطلق عليه اسم الجنس على احتمال الكل حتى إذا نواه لم يحث قط، وعلى هذا لو حلف لا يشتري العبيد، أو لا يكلم بني آدم، أو وكل وكيلا بأن يشتري له الثياب فإن التوكيل صحيح بخلاف ما لو وكله بأن يشتري له أثوابا على ما بيناه في الزيادات.

وحكي عن عيسى بن أبان رحمه الله أنه كان يقول: صيغة مطلق الامر فيما له نهاية معلومة تحتمل التكرار وإن كان لا يوجه إلا بالدليل، وفيما ليست له نهاية معلومة لا تحتمل التكرار لان فيما لا نهاية له يعلم يقينا أن المخاطب لم يرد الكل فإن ذلك ليس في وسع المخاطب ولا طريق له إلى معرفته، وهذا نحو قوله: صم وصل، فليس لهذا الجنس من الفعل نهاية معلومة وإنما يعجز العبد عن إقامته بموته، فعرفنا يقينا أن المراد بهذا الخطاب الفرد منه خاصة، وأما فيما له نهاية معلومة كالطلاق والعدة فالكل من محتملات الخطاب، وذلك تارة يكون بتكرار التطلق، وتارة يكون بالجمع بين التطلقات في اللفظ فيكون صيغة الكلام محتملا له كله.

وخرج على هذا الاصل قول الرجل لامرأته: أنت طالق للسنة أو للعدة فإنه يحتمل نية الثلاث في الايقاع جملة واحدة، ونية التكرار في أن ينوي وقوع كل تطليقة في طهر على حدة. وفيما قررناه من الكلام دليل على ضعف ما ذهب إليه إذا تأملت.

والكلام في مقتضى صيغة الفرد دون ما إذا قرن به ما يدل على التغيير من قوله للسنة أو للعدة. واستدل الجصاص رحمه الله على بطلان قول من يقول إن مطلق صيغة الامر تقتضي التكرار فقال: بالامثال مرة واحدة يستجيز كل أحد أن يقول إنه أتى بالمأمور به، وخرج عن موجب الامر وكان مصيبا في ذلك، فلو كان موجبه التكرار لكان أتيا ببعض المأمور به، ولا معنى لقول من يقول: فإذا أتى به ثانيا وثالثا يقال أيضا في العادة أتى

بالمأمور به، لان قاتل هذا لا يكون مصيبا في ذلك في الحقيقة، فإن  
المخاطب في المرة الثانية متطوع من عنده بمثل ما كان مأمورا به لا أن يكون آتيا بالمأمور به، بمنزلة المصلي أربع  
ركعات في الوقت بعد صلاة الظهر يكون متطوعا بمثل ما كان مأمورا به إلا أن الذي يسميه آتيا بالمأمور به إنما  
يسميه بذلك توسعا ومجازا، فلهذا لا نسميه كاذبا، والله أعلم.

فصل: في بيان موجب الامر في حكم الوقت الامر نوعان: مطلق عن الوقت، ومقيد به، فبدأ ببيان المطلق: قال  
رضي الله عنه: والذي يصح عندي فيه من مذهب علمائنا رحمهم الله أنه على التراخي فلا يثبت حكم وجوب  
الاداء على الفور بمطلق الامر، نص عليه في الجامع فقال فيمن نذر أن يعتكف شهرا: يعتكف أي شهر شاء،  
وكذلك لو نذر أن يصوم شهرا.  
والوفاء بالنذر واجب بمطلق الامر.

وفي كتاب الصوم أشار في قضاء رمضان إلى أنه يقضي متى شاء، وفي الزكاة وصدقة الفطر والعشر المذهب معلوم  
في أنه لا يصير مفرطا بتأخير الاداء وأن له أن يبعث بها إلى فقراء قرابته في بلدة أخرى.  
وكان أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول مطلق الامر يوجب الاداء على الفور، وهو الظاهر من مذهب الشافعي  
رحمه الله فقد ذكر في كتابه: إنا استدللنا بتأخير رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج مع الامكان على أن وقته  
موسع، وهذا منه إشارة إلى أن موجب مطلق الامر على الفور حتى يقوم الدليل.  
وبعض أصحاب الشافعي يقول هو موقوف على البيان لانه ليس في الصيغة ما يبيى عن الوقت فيكون مجملا في  
حقه، وهذا فاسد جدا فيهم يوافقونا على ثبوت أصل الواجب بمطلق الامر، وذلك يوجب الاداء عند الامكان ولا  
إمكان إلا بوقت فثبت بدليل الاشارة إلى الوقت بهذا الطريق.  
ثم بهذا الكلام يستدل الكرخي فيقول: وقت الاداء ثابت بمقتضى الحال ومقتضى الحال دون مقتضى اللفظ، ولا  
عموم لمقتضى اللفظ فكذلك لا عموم لما ثبت بمقتضى الحال،  
وأول أوقات إمكان الاداء مراد بالاتفاق حتى لو أدى فيه كان ممثلا للامر فلا يثبت ما بعده مرادا إلا بدليل،  
يوضحه أن التخيير ينتفي بمطلق الامر بين الاداء والترك

فيثبت هذا الحكم وهو انقضاء التخيير في أول أوقات إمكان الاداء كما ثبت حكم الوجوب، والتفويت حرام  
بالاتفاق، وفي هذا التأخير تفويت لانه لا يدري أيقدر على الاداء في الوقت الثاني أو لا يقدر؟ وبالاتصال الثاني لا  
يثبت التمكن من الاداء على وجه يكون معارضا للمتيقن به فيكون تأخيره عن أول أوقات الامكان تفويتا، ولهذا  
استحسن ذمه على ذلك إذا عجز عن الاداء، ولان الامر بالاداء يفيدنا العلم بالمصلحة في الاداء، وتلك المصلحة  
تختلف باختلاف الاوقات، ولهذا جاز النسخ في الامر والنهي، وبمطلق الامر يثبت العلم بالمصلحة في الاداء في أول  
أوقات الامكان ولا يثبت المتيقن به فيما بعده.

ثم المتعلق بالامر اعتقاد الوجوب وأداء الواجب، وأحدهما وهو الاعتقاد يثبت بمطلق الامر للحال فكذلك الثاني،  
واعتبر الامر بالنهي، والانتهاء الواجب بالنهي يثبت على الفور فكذلك الائتمار الواجب بالامر.

وحجتنا في ذلك أن قول القائل لعبداه افعل كذا الساعة يوجب الائتمار على الفور، وهذا أمر مقيد، وقوله افعل  
مطلق وبين المطلق والمقيد مغايرة على سبيل المنافاة فلا يجوز أن يكون حكم المطلق ما هو حكم المقيد فيما يثبت  
التقييد به، لان في ذلك إلغاء صفة الاطلاق وإثبات التقييد من غير دليل، فإنه ليس في الصيغة ما يدل على التقييد

في وقت الاداء، فإثباته يكون زيادة وهو نظير تقييد الخل، فإن من قال لعبدته تصدق بهذا الدرهم على أول فقير يدخل، يلزمه أن يتصدق على أول من يدخل إذا كان فقيراً، ولو قال تصدق بهذا الدرهم لم يلزمه أن يتصدق به على أول فقير يدخل وكان له أن يتصدق به على أي فقير شاء، لأن الأمر مطلق فتعيين الخل فيه يكون زيادة، والدليل عليه أنه يتحقق الامتنال بالاداء في أي جزء عينه من أوقات الامكان في عمره، ولو تعين للاداء الجزء الاول لم يكن ممثلاً بالاداء بعده، وفي اتفاق الكل

على أنه مؤدي الواجب متى أداه إيضاح لما قلنا.

وبهذا تبين فساد ما قال إن المصلحة في الاداء غير معلوم إلا في أول أوقات الامكان فإن المطالبة بالاداء وامتثال الامر لا يحصل إلا به، ألا ترى أن بعد الانتساح لا يبقى ذلك؟ فعرفنا أن بمطلق الامر يصير معنى المصلحة في الاداء معلوماً له في أي جزء أداه من عمره ما لم يظهر ناسخه، والتفويت حرام كما قال إلا أن الفوات لا يتحقق إلا بموته وليس في مجرد التأخير تفويت لأنه متمكن من الاداء في كل جزء يدركه من الوقت بعد الجزء الاول حسب تمكنه في الجزء الاول، وموت المفجأة نادر، وبناء الاحكام على الظاهر دون النادر.

فإن قيل: فوقت الموت غير معلوم له وبالاجماع بعد التمكن من الاداء إذا لم يؤد حتى مات يكون مفرداً مفوتاً آتماً فيما صنع فبه يتبين أنه لا يسعه التأخير.

قلنا الوجوب ثابت بعد الامر، والتأخير في الاداء مباح له بشرط أن لا يكون تفويتاً، وتقييد المباح بشرط فيه خطر مستقيم في الشرع كالرمي إلى الصيد مباح بشرط أن لا يصيب آدمياً، وهذا لأنه متمكن من ترك هذا الترخيص بالتأخير ولا ينكر كونه منلوياً للمسارة إلى الاداء.

قال الله تعالى: (فاستبقوا الخيرات) فقلنا بأنه يتمكن من البناء على الظاهر من التأخير ما يرجو أن يبقى حياً عادة، وإن مات كان مفرداً لتمكنه من ترك الترخيص بالتأخير.

ثم هذا الحكم إنما يثبت فيما لا يكون مستغرقاً لجميع العمر فأما ما يكون مستغرقاً له فلا يتحقق فيه هذا المعنى، واعتقاد الوجوب مستغرق جميع العمر، وكذلك الانتهاء الذي هو موجب النهي يستغرق جميع العمر.

فأما أداء الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر إلا بدليل، فإن جميع العمر في أداء هذا الواجب كجميع وقت الصلاة لاداء الصلاة وهناك لا يتعين الجزء الاول من الوقت للاداء فيه على وجه لا يسعه التأخير عنه، فكذلك ههنا.

ومن أصحابنا من جعل هذا الفصل على الخلاف المشهور بين أصحابنا في الحج

أنه على الفور أم على التراخي؟ قال رضي الله عنه: وعندي أن هذا غلط من قائله، فالامر بأداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت بأشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة، وقد بينا أن المطلق غير المقيد بوقت، ولا خلاف أن وقت أداء الحج أشهر الحج.

ثم قال أبو يوسف رحمه الله: تتعين أشهر الحج من السنة الاولى للاداء إذا تمكن منه، وقال محمد رحمه الله لا تتعين ويسعه التأخير، وعن أبي حنيفة رضي الله عنه فيه روايتان: ف محمد يقول الحج فرض العمر ووقت أدائه أشهر الحج من سنة من سني العمر وهذا الوقت متكرر في عمر المخاطب فلا يجوز تعيين أشهر الحج من السنة الاولى إلا بدليل، والتأخير عنها لا يكون تفويتاً بمنزلة تأخير قضاء رمضان.

وتأخير صوم الشهرين في الكفارة، فالايام والشهور تكرر في العمر ولا يكون مجرد التأخير فيها تفويتاً فكذلك

الحج، ألا ترى أنه متى أدى كان مؤدياً للمأمور.

وأبو يوسف يقول أشهر الحج من السنة الأولى بعد الامكان متعين الاداء لانه فرد في هذا الحكم لا مزاحم له، وإنما يتحقق التعارض ويعدم التعيين باعتبار المزاحمة، ولا يدري أنه هل يبقى إلى السنة الثانية ليكون أشهر الحج منها من جملة عمره أم لا؟ ومعلوم أن المحتمل لا يعارض المتحقق، فإذا ثبت انتفاء المزاحمة كانت هذه الأشهر متعينة للاداء فالأخير عنها يكون تفويتنا كتأخيرة الصلاة عن الوقت، والصوم عن الشهر إلا أنه إذا بقي حياً إلى أشهر الحج من السنة الثانية فقد تحققت المزاحمة الآن وتبين أن الأولى لم تكن متعينة فلهذا كان مؤدياً في السنة الثانية وقام أشهر الحج من هذه السنة مقام الأولى في التعيين، لانه لا يتصور الاداء في وقت ماض، ولا يدري أبقى بعد هذا أم لا؟ وهذا بخلاف الامر المطلق فبالأخير عن أول أوقات الامكان لا يزول تمكنه من الاداء هناك، وههنا يزول تمكنه من الاداء بمضي يوم عرفة إلى أن يدرك هذا

اليوم من السنة الثانية ولا يدري أيدركه أم لا؟ وبخلاف قضاء رمضان فتأخيره عن اليوم الاول لا يكون تفويتاً أيضاً لتمكنه منه في اليوم الثاني، ولا يقال بمجئ الليل يزول تمكنه، ثم لا يدري أيدرك اليوم الثاني أم لا؟ لان الموت في ليلة واحدة قبل

ظهور علاماته يكون فجأة وهو نادر ولا يبني الحكم عليه، وإنما يبني على الظاهر، بمنزلة موت المفقود، فإنه إذا لم يبق أحد من أقرانه حياً يحكم بموته باعتبار الظاهر، لان بقاءه بعد موت أقرانه نادر، فأما موته في سنة لا يكون نادراً، فيثبت احتمال الموت والحياة في هذه المدة على السواء، فلهذا كان التأخير تفويتاً، وعلى هذا صوم الكفارة، والتأخير هناك لا يكون تفويتاً لان تمكنه من الاداء لا يزول بمضي بعض الشهور.

فأما النوع الثاني وهو الوقت فإنه ينقسم على ثلاثة أقسام: فالاول ما يكون الوقت طرفاً للواجب بالامر ولا يكون معياراً، والثاني ما يكون الوقت معياراً له، والثالث ما هو مشكل مشتبهِه.

فببدأ ببيان القسم الاول وذلك وقت الصلاة فإن الله تعالى قال: (إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً) ثم الوقت يكون طرفاً للاداء وشرطاً له وسبباً للوجوب، وبيانه أنه ظرف للاداء لصحته في أي جزء من أجزاء الوقت أدى، وهذا لان الصلاة عبادة معلومة بأركانها، فإذا لم يطول أركانها يصير مؤدياً في جزء قليل من الوقت، فإذا طول منها ركناً يخرج الوقت قبل أن يصير مؤدياً لها، فعرفنا أن الوقت ليس بمعيار ولكنه ظرف للاداء وهو شرط أيضاً. فالاداء إنما يتحقق في الوقت والتأخير عنه يكون تفويتاً، ومعلوم أن الاداء بأركان يتحقق من المؤدي قبل خروج الوقت، فعرفنا أن خروج الوقت مفوت باعتبار أنه يفوت به شرط الاداء.

وبيان أنه سبب للوجوب أنه لا يجوز تعجيلها قبله، وأن الواجب تختلف صفته باختلاف الاوقات، فهذا علامة كون الوقت سبباً للوجوب، فأما ما هو الدليل على ذلك نذكره في بيان أسباب الشرائع في موضعه، ثم لا يمكن جعل جميع الوقت سبباً للوجوب، لانه ظرف للاداء، فلو جعل جميع الوقت سبباً لحصل الاداء قبل وجود السبب أولاً يتحقق الاداء فيما هو ظرف للاداء، فإن شهود جميع الوقت لا يكون إلا بعد مضي الوقت، فلا بد أن يجعل جزء من الوقت سبباً للوجوب، لانه ليس بين الكل والجزء الذي هو أهن

مقدار معلوم، وإذا تقرر هذا قلنا الجزء الاول من الوقت سبب للوجوب فيادراكه يثبت حكم الوجوب وصحة أداء الواجب.

هذا معنى ما نقل عن محمد بن شجاع رحمه الله: أن الصلاة تجب بأول جزء من الوقت وجوباً موسعاً وهو الاصح.

وأكثر العراقيين من مشايخنا ينكرون هذا ويقولون الوجوب لا يثبت في أول الوقت وإنما يتعلق الوجوب بآخر الوقت، ويستدلون على ذلك بما لو حاضرت المرأة في آخر الوقت فإنها لا يلزمها قضاء تلك الصلاة إذا طهرت، والمقيم إذا سافر في آخر الوقت يصلي صلاة المسافرين، ولو ثبت الوجوب بأول جزء من الوقت لكان المعبر بحاله عند ذلك، وكذلك لو مات في الوقت لقي الله ولا شئ عليه، ولو ثبت الوجوب في أول الوقت لكانت الرخصة في التأخير بعد ذلك مقيدة بشرط ألا يفوته كما بينا في الامر المطلق.

ثم اختلف هؤلاء في صفة المؤدى في أول الوقت، فمنهم من يقول هو نفل يمنع لزوم الفرض إياه في آخر الوقت إذا كان على صفة يلزمه الاداء فيها بحكم الخطاب، قال لانه يتمكن من ترك الاداء في أول الوقت لا إلى بدل، وهذا حد النفل ولكن بأدائه يحصل ما هو المطلوب وهو إظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم الفرض إياه في آخر الوقت، أو يغير صفة ذلك المؤدى حين أدرك آخر الوقت، بمنزلة مصلي الظهر في بيته يوم الجمعة إذا شهد الجمعة مع الامام تغيير صفة المؤدى قبلها فيصير نفلا بعد أن كان

فرضا، وهذا غلط بين، فإنه لا تتأدى له هذه الصلاة إلا بنية الظهر، والظهر اسم للفرض دون النفل، ولو نوى النفل كان مؤديا للصلاة، ولا يمنع ذلك لزوم الفرض إياه في آخر الوقت، ولا تغيير صفة المؤدى إلى صفة الفرضية، وهذا لان باعتبار آخر الوقت يجب الاداء، وليس لوجوب الاداء أثر في المؤدى فكيف يكون مغيرا صفة المؤدى ومن يقول بهذا القول لا يجد بدا من أن يقول إذا أدت الجمعة في أول الوقت كان المؤدى نفلا والتنفل بالجمعة غير مشروع، وفي قول النبي صلى الله عليه وسلم :

وإن أول وقت الظهر حين تزول الشمس ما يبطل ما قالوا، لان المراد وقت الاداء ووقت الوجوب، فعلى ما قال هذا القائل لا يكون هذا وقت الوجوب ولا وقت أداء الظهر فهو مخالف للنص.

ومنهم من قال المؤدى في أول الوقت موقوف على ما يظهر من حاله في آخر الوقت، وهكذا القول في الزكاة إذا عجلها قبل الحول، واستدل عليه بما قال محمد رحمه الله في الزيادات: إذا عجل شاة أربعين ودفعها إلى الساعي ثم تم الحول وفي يده ثمان وثلاثون فله أن يسترد المدفوع من الساعي، وإن كان الساعي تصدق به كان تطوعا له، ولو تم الحول وفي يده تسع وثلاثون وجبت عليه الزكاة إذا كان المؤدى قائما في يد الساعي بعينه وجاز عن الزكاة، وهذا ضعيف أيضا، فالاداء لا يصح إلا بنية الظهر والظهر اسم للفرض خاصة، ولو نوى الفرض صحت نيته، ولو نوى النفل لم تصح نيته في حق أداء القرىضة، فلو كان حكم المؤدى التوقف لاسوت فيه النيتان، ولتأدى بمطلق نية الصلاة، والقول بالتوقف في فعل قد أمضاه لا يكون قويا في الصلاة والزكاة جميعا، وكان الكرخي رحمه الله يقول: المؤدى فرض على أن يكون الوجوب متعلقا بآخر الوقت أو بالفعل، لان الوجوب إنما لا يثبت بأول الوقت لانعدام الدليل المعين لذلك الجزء في كونه سببا وبفعل الاداء يحصل التعيين، فيكون

المؤدى واجبا، بمنزلة ما لو باع قفيزا من صبرة يتعين البيع في قفيز بالتسليم، ولو أدى شاة من أربعين في الزكاة يتعين المؤدى واجبا بالاداء، والحانث باليمين إذا كفر بأحد الاشياء يتعين ذلك واجبا بأدائه، وهذا في الحقيقة رجوع إلى ما قلنا، ففي هذه الفصول الوجوب ثابت بأصل السبب قبل تعين الواجب بالاداء فكذلك هنا الوجوب ثابت بإدراك الجزء الاول من الوقت والتعيين يحصل بالاداء، وهذا لانه لا يمكن إثبات حكم الوجوب بعد الاداء مقصورا على الحال، لانه إنما يجب على المرء ما يفعله لا ما قد فعله، وإذا تقدم الوجوب على الفعل ضرورة يتحقق به ما قلنا إن الوجوب وصحة الاداء يثبت بالجزء الاول من الوقت.

ثم قال الشافعي رحمه الله: لما تقرر الوجوب لزمه الاداء على وجه لا يتغير بتغير حاله بعد ذلك بعرض من حيض أو سفر، وقلنا

نحن: الاداء إنما يجب بالطلب، ألا ترى أن الريح إذا هبت بثوب إنسان وألقت في حجر غيره فالثوب ملك لصاحبه ولا يجب على من في حجره أداؤه إليه قبل طلبه، لأن حصوله في حجره كان بغير صنعه؟ فكذلك ههنا الوجوب تسببه كان جبراً إذ لا صنع للبعد فيه وإنما يلزمه أداء الوجوب عند طلب من له الحق وقد خيره من له الحق في الاداء ما لم يتضيق الوقت، يقرره أن وجوب الاداء لا يتصل بثبوت حكم الوجوب لا محالة، فإن البيع بثمن مؤجل يوجب الثمن في الحال، إذ لو كان وجوب الثمن متأخراً إلى مضي الاجل لم يصح البيع، ثم وجوب الاداء يكون متأخراً إلى حلول الاجل فههنا أيضاً وجوب الاداء يتأخر إلى توجه المطالبة، وذلك باعتبار استطاعة تكون مع الفعل فقبل فعل الاداء لم تثبت المطالبة على وجه ينقطع به الخيار، والدليل عليه أن النائم والمغمى عليه في جميع الوقت يثبت حكم الوجوب في حقهما، ثم الخطاب بالاداء يتأخر إلى ما بعد الانتباه والافاقة.

والحاصل أنه يتعين للسببية الجزء الذي يتصل به الاداء من الوقت، فإن اتصل بالجزء الاول كان هو السبب وإلا تنتقل السببية إلى آخر الجزء الثاني ثم إلى الثالث هكذا للمعنيين: أحدهما أن في الجائزة عن الجزء الذي يتصل به الاداء في جعله سبباً لا ضرورة وليس بين الادين والكل مقدار يمكن الرجوع إليه، والثاني أنه إذا لم يتصل الاداء بالجزء الذي تتعين به السببية يكون تفويتنا، كما إذا لم يتصل الاداء بالجزء الاخير من الوقت يكون تفويتنا حتى يصير ديننا في الذمة ولا وجه لجعله مفوتاً ما بقي الوقت، لأن الشرع خيره في الاداء، فعرفنا أن هذا المعنى تخيير له في نقل السببية من جزء إلى جزء ما بقي الوقت واسعا يبقى هذا الخيار له فلا يكون مفراطاً، ولهذا لا يلزمه شيء إذا مات، ولا إذا حاضت المرأة، لأن الانتقال يتحقق في حقها لبقاء خيارها، والجزء الذي تدركه من الوقت بعد الحيض لا يوجب عليها الصلاة، والجزء الذي يدركه المسافر بعدما صار مسافراً لا يوجب عليه إلا ركعتين.

ثم قال زفر رحمه الله: إذا تضيق الوقت على وجه لا يفصل عن الاداء تتعين السببية في ذلك الجزء، ألا ترى أنه ينقطع خياره ولا يسعه التأخير بعد ذلك فلا يتغير بما يعترض بعد ذلك من سفر أو مرض؟ وقلنا نحن إنما لا يسعه التأخير كي لا يفوت شرط الاداء وهو الوقت على ما بينا أن الوقت ظرف للاداء وما بعده من آخر الوقت صالح لانتقال السببية إليه فيحصل الانتقال بالطريق الذي قلنا إلى آخر جزء من أجزاء الوقت، فتتبع السببية فيه ضرورة إذا لم يبق بعده ما يحتمل انتقال السببية إليه، فيتحقق التفويت بمضيه ويعتبر صفة ذلك الجزء وحاله عند ذلك الجزء حتى إذا كانت حائضاً لا يلزمها القضاء، وإذا طهرت عن الحيض عند ذلك الجزء وأيامها عشرة تلزمها الصلاة، نص عليه في نوادر أبي سليمان، فإذا أسلم الكافر أو أدرك الصبي عند ذلك الجزء يلزمهما الصلاة، وإذا كان مسافراً عند ذلك الجزء يلزمه صلاة السفر، ولهذا قلنا إنه إذا طلعت الشمس وهو في خلال الحجر يفسد الفرض، لأن الجزء الذي

يتصل به طلوع الشمس من الوقت سبب صحيح تام فثبت الوجوب بصفة الكمال فلا يتأدى في الاداء مع النقصان، بخلاف ما إذا غربت الشمس وهو في خلال صلاة العصر فإن الجزء الذي يتصل به الغروب من الوقت في المعنى سبب فاسد للنهي الوارد عن الصلاة بعد ما تحمر الشمس، فيثبت الوجوب مع النقصان بحسب السبب وقد وجد الاداء بتلك الصفة، ولا يدخل على هذا ما إذا انعدم منه الاداء أصلاً ثم أدى في اليوم الثاني بعدما احمرت

الشمس فإنه لا يجوز، لأنه إذا لم يشتغل بالاداء حتى مضي الوقت فحكم السببية يكون مضافا إلى جميع الوقت وهو سبب صحيح تام، وإنما يتأدى بصفة النقصان عند ضعف السبب إذا لم يصير دينا في الذمة، واشتغاله بالاداء يمنع صيرورته دينا في ذمته، فأما إذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمضي الوقت صار دينا في ذمته فيثبت بصفة الكمال، وهذا هو الانفصال عن الاشكال الذي يقال على هذا، وهو ما إذا أسلم الكافر بعدما احمرت الشمس ولم يصل ثم أداها في اليوم

الثاني بعدما احمرت الشمس فإنه لا يجوز لأنه مع تمكن النقصان في السببية إذا مضي الوقت صار الواجب دينا في ذمته بصفة الكمال.

وما ذهب إليه زفر ضعيف، فإن من تذكر صلاة الظهر وقد بقي إلى وقت تغير الشمس مقدار ما يمكنه أن يصلي فيه ركعة أو ركعتين يمنع من الاشتغال بالاداء وإن كان وقت التذكر وقتا للفائتة بالنص، لأنه لا يتمكن من الاداء قبل تغير الشمس وإذا تغيرت فسدت صلاته، فكذلك عند تضيق الوقت يؤمر بالاداء ولا يسعه التأخير، لا باعتبار أن السببية تتعين في ذلك الجزء، ولكن ليتمكن من الاداء فيما هو ظرف للاداء وهو الوقت، وهذا التمكن يفوت بالتأخير بعدها.

ومن حكم هذا الوقت أن التعيين لا يثبت بقوله حتى لو قال عينت هذا الجزء، إن لم يشتغل بالاداء بعده لا يتعين، لأن خياره لم ينقطع وله أن يؤخر الاداء بعد

هذا القول، والتعيين من ضرورة انقطاع خياره في نقل السببية من جزء إلى جزء وذلك لا يتم إلا بفعل الاداء كالمكفر إذا قال عينت الطعام للتكفير به لا يتعين ما لم يباشر التكفير به، ولا معنى لقول من يقول إن نقل السببية من جزء إلى جزء تصرف في للشروعات وليس ذلك إلى العبد، لأن الشرع لما خيره فقد جعل له هذه الولاية فيثبت له حق التصرف بهذه الصفة، لأن الشرع قد ولاه ذلك كما ثبت له ولاية الايجاب فيما كان مشروعاً غير واجب بنذره.

ومن حكمه أنه لا يمنع صحة أداء صلاة أخرى فيه، لأن الوقت ظرف للاداء، وللواجب أركان معلومة يؤديها بمنافع هي حقه وبعد الوجوب بقيت المنافع حقا له أيضا فكان له أن يتصرف فيها بالصرف إلى أداء واجب آخر، بمنزلة من دفع ثوبا إلى خياط ليخيطه في هذا اليوم فإنه يستحق على الخياط إقامة العمل ولا يعذر عليه خياطة ثوب آخر في ذلك اليوم، لأن منافعه بقيت حقا له بعد ما استحق عليه خياطة الثوب بالاجارة.

ومن حكمه أنه لا يتأدى إلا بالنية لأن صرف ما هو حقه من المنافع إلى أداء الواجب عليه لا يكون إلا بالنية. ومن حكمه اشتراط تعيين النية فيه، لأن منافعه لما بقيت على صفة يصلح لاداء فرض الوقت وغيره من الصلوات بما لم يتعين فرض الوقت ما لم يعينه بالنية، واشتراط تعيين الوقت لاصابة فرض الوقت حكم ثبت شرعا فلا يسقط ذلك بتقصير يكون من العبد في الاداء حتى إذا تضيق الوقت على وجه لا يسع إلا لاداء الفرض أو لا يسع له أيضا لا يسقط اعتبار نية التعيين فيه بهذا المعنى.

وأما القسم الثاني وهو ما يكون الوقت معيارا له كصوم رمضان، لأن ركن الصوم هو الامساك ومقداره لا يعرف إلا بوقته فكان الوقت معيارا له بمنزلة الكيل في المكيلات.

ومن حكمه أن الامساك الذي يوجد منه في الايام من شهر رمضان لما تعين لاداء الفرض لم يبق غيره مشروعاً فيه،

إذ لا تصور لاداء صومين يامساك واحد، وما يتصور في هذا الوقت لا يفضل عن المستحق بحال فلا يكون غيره مشروعا فيه مستحقا ولا متصور الاداء شرعا.

ثم قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: يستوي في هذا الحكم المسافر والمقيم، لان وجوب صوم الشهر يثبت بشهود الشهر في حق المسافر ولهذا صح الاداء، إلا أن الشرع ممكنه من الترخص بالفطر لدفع المشقة عنه، فإذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيكون صومه عن فرض رمضان فتلغو نيته لتطوع أو لواجب آخر.

وأبو حنيفة رحمه الله يقول: إذا نوى المسافر واجبا آخر صح صومه عما نوى، لان انتفاء صوم آخر في هذا الزمان ليس من حكم الوجوب واستحقاق الاداء بمنافعه فذلك موجود فيما كان الوقت ظرفا له، بل هو من حكم تعيينه مستحقا للاداء فيه ولا تعين في حق المسافر فهو مخير بين الاداء أو التأخير إلى عدة من أيام آخر، فلا تنفي صحة أداء صوم آخر منه بهذا الامساك، ولان الوجوب وإن ثبت في حقه ولكن الترخص بتأخير أداء الواجب ثابت في حقه أيضا وهو ما ترك الترخص حين

ما صرف الامساك إلى ما هو دين في ذمته فإن ذلك أهم عنده، وإذا كان هو بالفطر مترخصا لان فيه رفقاً بيده فلان يكون في صرفه إلى واجب آخر مترخصا لانه نظر منه لدينه كان أولى، وعلى الطريق الاول إذا نوى النفل كان صائما عن النفل، وعلى الطريق الثاني يكون صائما عن القرض لانه في نية النفل لا يكون مترخصا بالصرف إلى ما هو الأهم، وفيه روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله.

فأما المريض إذا صام كان صومه عن صوم رمضان وإن نوى عن واجب آخر أو نوى النفل، لان الرخصة في حق المريض إنما تثبت إذا تحقق عجزه عن أداء الصوم، وإذا صام فقد انعدم دليل سبب الرخصة في حقه فكان هو كالصحيح، وأما الرخصة في حق المسافر، باعتبار سبب ظاهر قام مقام العذر الباطن وهو السفر، وذلك لا ينعدم بفعل الصوم فيبقى له حق الترخص وهو في نيته واجبا آخر مترخص كما بيناه.

وقال زفر رحمه الله: ولما تعين صوم الفرض مشروعا في هذا الزمان وركن الصوم هو الامساك فالذي يتصور فيه من الامساك مستحق الصرف إليه فلا يتوقف الصحة على عزيمة منه، بل على أي وجه أتى به يكون من المستحق، كمن استأجر خياطا ليحيط له ثوبا بعينه يده فسواء خاطه على قصده الاعانة أو غيره يكون من الوجه المستحق، ومن عليه الزكاة في نصاب بعينه إذا وهبه للفقير يكون مؤديا للزكاة وإن لم ينو لهذا المعنى.

ولكننا نقول مع تعين الصوم مشروعا منافعه التي توجد في الوقت باقية حقا له وهو مأمور بأن يؤدي بما هو حقه ما هو مستحق عليه من العبادة، وذلك بأداء يكون منه على اختيار فلا يتحقق ذلك بدون العزيمة، لانه ما لم يعزم على الصوم لا يكون صارفا ماله إلى ما هو مستحق عليه فإن عدم العزم ليس بشئ، وإنما لا يتحقق منه صرف منافعه إلى أداء صوم آخر لانه غير مشروع في هذا الوقت، كما لا يتحقق منه أداء صوم بالليل لانه غير مشروع فيه، بخلاف الاجير ففي اجير الواحد المستحق منافعه بعينه وفي الاجير المشترك المستحق هو الوصف

الذي يحدث في الثوب بعمله وذلك لا يتوقف على عزم يكون منه، وبخلاف الزكاة فالمستحق صرف جزء من المال إلى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى وقد تحقق ذلك، فالهبة صارت عبارة عن الصدقة في حقه مجازا، لان المبتغى بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف إليه.

وقال الشافعي: لا يتحقق صرف ماله إلى ما هو مشروع في الوقت مستحقا ما لم يعينه في عزمته، لان معنى القرية معتبر في الصفة كما هو معتبر في الاصل، فكما تشترط عزمته في أداء أصل الصوم

ليتحقق معنى العبادة يشترط ذلك في وصفه ليكون له اختيار في الصفة كما في الاصل، ومن قال بنية النفل يصير مصيبا للمشروع فقد أهدى، لانه لو اعتقد هذه الصفة في المشروع في هذا الوقت كفر بربه فكيف يصير بهذه العزيمة مصيبا للمشروع؟ ولكننا نقول: لما كان المشروع في هذا الوقت من الصوم الذي يتصور أدائه منه واحدا عينا كان هو بالقصد إلى الصوم مصيبا له، فالواحد المعين في زمان أو مكان يصاب باسم جنسه كما يصاب باسم نوعه، وكان هذا في الحقيقة منا قولا بموجب العلة أن تعيين المستحق في العزيمة لا بد منه، ولكن هذا التعيين يحصل بنية الصوم، لا أن نقول التعيين غير معتبر ولكن لا يشترط عزمته في الوصف مقصودا، لان بعد وجود أصل الصوم منه في هذا الزمان لا اختيار له في صفته، ولهذا لا يتصور أدائه بصفة أخرى شرعا، فأما إذا نوى النفل فهذا الوصف من نيته لغو، لان النفل غير مشروع فيه كما تلغو نية أداء الصوم في الليل لانه غير مشروع فيه، وكما تلغو نية الفرض خارج رمضان لمن لا فرض عليه، وإنما يعتبر من نيته عزيمة أصل الصوم وهو مأمور بأن يعتقد في صوم المشروع أنه صوم، فبه يكون مصيبا للمشروع، وعلى هذا نقول فيمن نذر الصوم في وقت بعينه خارج رمضان إنه يتأدى منه بمطلق النية ونية النفل، لان المشروع في الوقت قبل نذره عين وهو النفل وقد جعل له الشرع ولاية جعل المشروع واجبا بنذره، فبمطلق النية يكون مصيبا للمشروع وهو المنذور بعينه، ونية النفل منه بعد النذر لغو،

لانه لما صار واجبا بنذره لم يبق نفلا في حقه، فأما إذا نوى واجبا آخر كان عن ذلك الواجب، لان المشروع في الوقت قبل نذره كان صالحا لاداء واجب آخر به إذا صرفه إليه بعزمه، وتلك الصلاحية لا تنعدم بنذره، لان تصرف الناذر صحيح في محل

حقه، وذلك في جعل ما كان مشروعاً له نفلاً واجبا بنذره، فأما نفي الصلاحية فليس من حقه في شيء فلا يعتبر تصرفه فيه، وإذا بقيت الصلاحية تؤدي الواجب الآخر به عند عزمه بخلاف شهر رمضان فقد انقضى فيه صلاحية الامساك لاداء صوم آخر سوى الفرض شرعا فتلغو نيته لو اجب آخر كما تلغو نية النفل. وقال الشافعي: صرف الامساك الذي يتصور منه في نهار رمضان إلى صوم الفرض مستحق عليه من أول النهار إلى آخره ولا يتحقق هذا الصرف إلا بعزمته، فإذا انعدمت العزيمة في أول النهار لم يكن ذلك الجزء مصروفاً إلى الصوم، وهو بالعزيمة بعد ذلك إنما يكون صارفاً لما بقي لا لما مضى، والصوم منه لا يتحقق فيما مضى، ولهذا لو نوى بعد الزوال لا يصح، ولا صحة لما بقي بدون ما مضى، ألا ترى أن الاهلية لاداء الفرائض تشترط من أول النهار إلى آخره فرجحت المفسد على المصحح إذا انعدمت النية في أول النهار أخذنا بالاحتياط في العبادة، بخلاف النفل فهو غير مقدر شرعا، وأدائه موكول إلى نشاطه فيتأدى بقدر ما يؤديه، مع أن هناك لو رجحنا المفسد فاته الاداء لا إلى خلف فرجحنا المصحح لكيلا يفوته أصلا وههنا يفوته الاداء إلى خلف، وهذا بخلاف ما إذا قدم النية فإن ما تقدم منه من العزيمة يكون قائما حكما إذا جاء وقت الاداء، وفي هذا المعنى أوله وآخره سواء، فتقترن العزيمة بأداء الكل حكما، ألا ترى أن صوم

القضاء به يتأدى ولا يتأدى بالعزيمة قبل الزوال؟ ولكننا نقول ما يتأدى به هذا الصوم في حكم شيء واحد فإنه لا يحتمل التجزي في الاداء، وبالتفاهق لا يشترط اقتران النية بأداء جميعه، فإنه لو أغمي عليه بعد الشروع في الصوم يتأدى صومه، ولا يشترط اقترانه بأول الاداء، فإنه لو قدم النية تأدى صومه وإن كان غافلا عنه عند ابتداء الاداء بالنوم، فأما أن يكون ابتداء حال الصوم في أنه يسقط اعتبار العزيمة

فيه بمنزلة الدوام في الصلاة أو يكون حال الابتداء معتبرا بحال الدوام وكان ذلك لدفع الحرج، فوقت الشروع في

الاداء ههنا مشتبه بخرج المرء في الانتباه في ذلك الوقت، ثم لا يندفع هذا الحرج بجواز تقديم النية في جنس الصائمين، ففيهم صبي يبلغ ومجنون يفيق في آخر الليل، وفي يوم الشك هو ممنوع من نية الفرض قبل أن يتبين، ونية النفل عنده لا تتأدى إذا تبين، وإذا بقي معنى الحرج قلنا: لما صح الاداء بنية متقدمة وإن لم تقارن حالة الشروع ولا حالة الاداء فلان تصح بنية متأخرة لاقتراهما بما هو ركن الاداء كان أولى.

وتبين بهذا أن الموجود من الامسك في أول النهار لم يتعين للفطر، لانه بقي متمكنا من جعل الباقي صوما بعزمته، والواحد الذي لا يتجزى في حكم لا يفصل بعضه من بعض، فمن ضرورة بقاء الامكان فيما بقي بقاؤه فيما مضى حكما بأن تستند العزيمة إليه لتوقف الامسك عليه ولكن هذا إذا وجدت العزيمة في أكثر الركن، لان الأكثر بمنزلة الكمال من وجه، فكما أنه ما بقي الامكان في صرف جميع الركن إلى ما هو المستحق بعزمته يبقى حكم صحة الاداء، فكذلك إذا بقي الامكان في صرف أكثر الركن إلى ما هو المستحق عليه بعزمته، لان الكل من وجه يجوز إقامته مقام الكل من جميع الوجوه حكما، وفيه أداء العبادة في وقتها فيكون

المصير إليه أولى من المصير إلى التفويت لانعدام صفة الكمال من جميع الوجوه، وهذا الترجيح أولى من الترجيح بصفة العبادة، فهي حالة تبتنى على وجود الاصل، والترجيح يلجأ إلى أصل الشئ أولى بالمصير إليه من الترجيح بالصفة، والصفة تتبع الاصل ولا يتبع الاصل الصفة، وعلى هذا نقول في المنذور في وقت بعينه إنه يتأدى بمثل هذه العزيمة، لانه بهذه العزيمة يكون مؤديا للمشروع قبل نذره، والمشروع في الوقت بعد نذره على ما كان عليه من قبل فيصير مؤديا له بهذه العزيمة أيضا

وفي أدائه وفاء بالمنذور، وكذلك في صوم القضاء يصير مؤديا للمشروع في الوقت بهذه العزيمة وهو النفل. وأما القضاء فهو مستحق في ذمته لا اتصال له بالوقت قبل أن يعزم على صرف المشروع في الوقت إليه فلم يتوقف إمساكه في أول النهار عليه ولم يزل تمكنه من أداء ما في ذمته بعزيمة تقترب بالجميع من كل وجه، ولهذا لا نصير إلى اعتبار الكل من وجه واحد فيه، ولهذا شرطنا الاهلية في جميع النهار لان مع انعدام الاهلية في أول النهار لا يثبت استحقاق الاداء، والمصير إلى طلب الكمال من وجه لتقرر استحقاق الاداء، فإذا لم توجد تلك الاهلية في أول النهار لم نشتغل بطلب الكمال من وجه، ألا ترى أنه يشترط وجود الاهلية للعبادة عند النية وإن سبقت وقت الاداء ولم يدل ذلك على اشتراط اقتران النية بركن الاداء؟ وعلى هذا الاصل قلنا في صوم النفل إنه لا يتأدى بدون العزيمة قبل الزوال، لان الركن الذي به يتأدى الصوم كما لا يتجزى وجوبا لا يتجزى وجودا ولا يتصور الاداء إلا بكماله، وصفة الكمال لا تثبت بالنية بعد الزوال حقيقة ولا حكما، وتثبت بالنية قبل الزوال حكما باعتبار إقامة الأكثر مقام الكل، ولم يرد على ما قلنا الامسك الذي يندب إليه المرء في يوم الاضحى إلى أن يفرغ من الصلاة فإن ذلك ليس بصوم، وإنما ندب إليه ليكون أول ما يتناوله في هذا اليوم من القربان والناس أضياف الله تعالى يتناول

القربان في هذا اليوم وإلا حسن أن يكون أول ما يتناول منه الضيف طعام الضيافة، ولهذا ثبت هذا الحكم في حق أهل الامصار دون أهل السواد فلهم حق التضحية بعد طلوع الفجر، وليس لأهل المصر أن يضحوا إلا بعد الصلاة. ومن هذا الجنس صوم الكفارة والقضاء، فالوقت معيار له على معنى أن مقداره يعرف به ولكنه ليس بسبب لوجوبه، بخلاف صوم رمضان فالوقت هناك معيار وسبب الوجوب على ما نبينه في بابه، ولهذا لا يتحقق قضاء صوم يومين في يوم

واحد، وأداء كفارتين بالصوم في شهرين، لان الوقت معيار بمنزلة الكيل للمكيل فكما لا يتحقق قفيزان في قفيز واحد في حالة واحدة، لا يتحقق صوم يومين في يوم واحد. ومن حكم هذا النوع أنه لا يتأدى بدون العزيمة منه على الاداء في جميع الوقت وأنه لا يتحقق الفوات فيه ما بقي حيا، وقد قررنا هذا فيما سبق.

وأما القسم الثالث، وهو المشكل فوقت الحج، وبيان الاشكال فيه أن الحج عبادة تتأدى بأركان معلومة، ولا يستغرق الاداء جميع الوقت، فمن هذا الوجه (يشبه الصلاة ولا يتصور من الاداء في الوقت في سنة واحدة إلا حجة واحدة فمن هذا الوجه) يشبه الصوم الذي يكون الوقت معيارا له وفي وقته اشتباه أيضا، فالحج فرض العمر ووقته أشهر الحج من سنة من سني العمر، وأشهر الحج من السنة الاولى تتعين على وجه لا تفضل عن الاداء، وباعتبار أشهر الحج من السنين التي يأتيها الوقت تفضل عن الاداء، وكون ذلك من عمره محتمل في نفسه فكان مشتبهًا، ثم يترتب على ما قلنا حكمان: صحة الاداء باعتبار الوقت، ووجوب التعجيل بكون الوقت متعينا، وفي أحد الحكمين اتفاق حتى إنه يكون مؤديا في أي سنة أداه للتيقن بكون ذلك من عمره ولا تساع الوقت بإدراكه، وفي الحكم الثاني اختلاف، فعند أبي يوسف رحمه الله الوقت متعين قبل إدراك السنة الثانية فلا يسعه التأخير، وعند محمد رحمه الله الوقت غير متعين ما بقي حيا فيسعه التأخير بشرط أن لا يفوته.

ومن حكمه أنه بعدما لزمه الاداء بالتمكن منه يصير مفوتا بالموت قبل الاداء حتى يؤمر بالوصية بأن يحج عنه، بخلاف الصلاة فإن هناك بعد التمكن من الاداء لا يصير مفوتا إذا مات في الوقت قبل الاداء، لان الوقت هنا مقدر بعمره فبموته يتحقق مضي الوقت وقد تمكن من الاداء فإذا أضر حتى مضي الوقت كان مفوتا، وهناك الوقت مقدر بزمان لا ينتهي ذلك بموته فلا يكون هو مفوتا بتأخير الاداء وإن مات لبقاء الوقت فلهذا لا يلزمه شيء، ويكون آثما هنا إذا مات بعد التمكن بتأخير الاداء.

أما عند أبي يوسف رحمه الله فلان وقت الاداء كان متعينا فالتأخير عنه كان تفويتا، وعند محمد رحمه الله إباحة التأخير له كان مقيدا بشرط وهو أن يؤديه في عمره، فإذا انعدم هذا الشرط كان آثما في التأخير، لانه تبين بموته أن الوقت كان عينا وأن التأخير ما كان يسعه بعد التمكن من الاداء. ومن حكمه أنه لا يتأدى الفرض بنية النفل.

أما عند محمد رحمه الله فلان وقت الاداء من عمره متسع يفضل عن الاداء فهو كوقت الصلاة، وعند أبي يوسف رحمه الله وقت الاداء وإن كان متعينا فالاداء يكون بأركان معلومة فيكون بمنزلة الصلاة بعد ما تضيق الوقت بها، ثم وقت أداء النفل ووقت أداء الفرض في الحج غير مختلف فتصح منه العزيمة على أداء النفل فيه وبه تنعدم العزيمة على أداء الفرض، وبدون العزيمة لا يتأدى، بخلاف الصوم فلا تصور لاداء النفل هناك في الوقت المعين لاداء الفرض، فتلغو نية النفل هناك ويكون مؤديا للفرض بعزيمة أصل النية.

وقال الشافعي: أنا الغي نيته النفل منه أيضا لانه نوع سفه، فالحج لا يتأدى إلا بتحمل المشقة وقطع المسافة، ولهذا لم يجب في العمر إلا مرة، فنية النفل قبل أداء الفرض تكون سفها والسفيه عندي محجور عليه فتلغو نية النفل بهذا الطريق ولكن بإلغاء نية النفل لا ينعدم أصل نيته الحج لان الصفة تنفصل عن الاصل في هذه العبادة، ألا ترى أن بانعدام صفة الصحة لا ينعدم أصل الاحرام، بخلاف الصوم فالصفة هناك لا تنفصل عن الاصل، ألا ترى أن بانعدام صفة الصحة ينعدم أصل الصوم مع أن الحج قد يتأدى من غير عزيمة كالمغمى عليه يجرم عنه أصحابه فيصير هو محرما،

والرجل يحرم عن أوبه فيصح وإن لم توجد العزيمة منهما.

ولكننا نقول: الواجب

عليه أداء ما هو عبادة والمؤدي يكون عبادة وقد بينا أن هذا الوصف لا يتحقق بدون اختيار يكون منه بالعزم على الاداء، وإعراضه عن أداء الفرض بالعزم على أداء النفل يكون أبلغ من إعراضه عن أداء الفرض بترك أصل العزيمة، وفي إثبات الحجر بالطريق الذي قاله انفاء اختياره وجعله مجبورا فيه وهذا يناهض أداء العبادة فيعود هذا القول على موضوعه بالنقض، وأما الاحرام فعندنا شرط الاداء بمنزلة الطهارة للصلاة، ولهذا جوزنا تقديمه على وقت الحج، أو أقمنا هناك دلالة الاستعانة مقام حقيقة الاستعانة عند الحاجة استحسانا، فيصير العزم به على أداء الفرض موجودا حكما، وهذا المعنى يعدم عند العزم على النفل.

ومن حكمه أنه يتأدى بمطلق نية الحج لا باعتبار أنه يسقط اشتراط نية التعيين فيه فإن الوقت لما كان قابلا لاداء الفرض والنفل فيه لا بد من تعيين الفرض ليصير مؤدى، ولكن هذا التعيين ثبت بدلالة الحال فإن الانسان في العادة لا يتحمل المشقة العظيمة ثم يشغل بأداء حجة أخرى قبل أداء حجة الاسلام، ودلالة العرف يحصل التعيين بما ولكن إذا لم يصرح بغيرها، فأما مع التصريح يسقط اعتبار العرف، كمن اشترى بدرهم مطلقة يتعين نقد البلد بدلالة العرف، فإن صرح باشتراط نقد آخر عند الشراء سقط اعتبار ذلك العرف وينعقد العقد بما صرح به.

فصل: في بيان حكم الواجب بالامر وذلك نوعان: أداء، وقضاء.

فالاداء تسليم عين الواجب بسببه إلى مستحقه، قال الله تعالى: (إن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات إلى أهلها) وقال عليه السلام: أد الامانة إلى من ائتمك ولا تخن من خانك والقضاء إسقاط الواجب بمثل من عند المأمور هو حقه، قال عليه السلام: خيركم أحسنكم قضاء.

وقال: رحم الله امرأ سهل البيع والشراء، سهل القضاء، سهل الاقتضاء ويتبين هذا في المغصوب

رد الغاصب عينه تسليم نفس الواجب عليه بالغصب، ورد المثل بعد هلاك العين إسقاط الواجب بمثل من عنده، فيسمى الاول أداء والثاني قضاء لحقه، وقد يدخل النفل في قسم الاداء على قول من يقول مقتضى الامر الندب أو الاباحة، لانه يسلم عين ما ندب إلى تسليمه، ولا يدخل في قسم القضاء، لانه إسقاط الواجب بمثل من عنده ولا وجوب هناك، وقد تستعمل عبارة القضاء في الاداء مجازا لما فيه من إسقاط الواجب، قال الله تعالى: (فإذا قضيت مناسككم) وقال تعالى: (فإذا قضيت الصلاة) وقد تستعمل عبارة الاداء في القضاء مجازا لما فيه من التسليم إلا أن حقيقة كل عبارة ما فسرناها به، ففي الاداء معنى الاستقصاء وشدة الرعاية في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم عين الواجب، وليس في القضاء من معنى الاستقصاء وشدة الرعاية شيء، بل فيه إشارة إلى معنى التقصير من المأمور وذلك بإقامة مثل من عنده مقام المأمور به بعد فواته.

واختلف مشايخنا في أن وجوب القضاء بالسبب الذي وجب به الاداء أم بدليل آخر غير الامر الذي به وجب الاداء؟ (فالعراقيون يقولون وجوب القضاء بدليل آخر غير الامر الذي به وجب الاداء) لان الواجب بالامر أداء العبادة ولا مدخل للرأي في معرفة العبادة، فإذا كان نص الامر مقيدا بوقت كان عبادة في ذلك الوقت، ومعنى العبادة إنما يتحقق في امتثال الامر، وفي المقيد بالوقت لا تصور لذلك بعد فوات الوقت، عرفنا أن الوجوب بدليل مبتدأ وهو قوله تعالى في الصوم (فعدة من أيام أخر) وقوله عليه السلام في الصلاة: من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها يوضحه أن الاداء بفعل من المأمور والفعل الذي يوجد منه في وقت غير الفعل الذي يوجد منه في وقت آخر فإذا كان الامر مقيدا بوقت لا يتناول فعل الاداء في وقت آخر، كمن استأجر أجيرا في وقت معلوم

لعمل فمضي ذلك الوقت لا يلزمه تسليم النفس لاقامة العمل بحكم ذلك العقد، وهذا لان في التنصيص على التوقيت إظهار فضيلة

الوقت وذلك لا يحصل بالاداء بعد مضي الوقت، فعرفنا أنه إن فات بمضي الوقت فإنما يفوت على وجه لا يمكن تداركه، فلا يجب القضاء إلا بدليل آخر.

وأكثر مشايخنا رحمهم الله على أن القضاء يجب بالسبب الذي به وجب الاداء عند فواته وهو الاصح، فإن الشرع لما نص على القضاء في الصلاة والصوم كان المعنى فيه معقولا وهو أن مثل المأمور به في الوقت مشروع حقا للمأمور بعد خروج الوقت، وخروج الوقت قبل الاداء لا يكون مسقطا لاداء الواجب في الوقت بعينه بل باعتبار الفوات فيتقدر بقدر ما يتحقق فيه الفوات وهو فضيلة الوقت، فلا يبقى ذلك مضمونا عليه بعد مضي الوقت إلا في حق الاثم إذا تعمد التفويت، فأما في أصل العبادة التفويت لا يتحقق بمضي الوقت لكون مثله مشروعا فيه للعبد متصور الوجود منه حقيقة وحكما، وما يكون سقوطه للعجز بسبب الفوات يتقدر بقدر ما يتحقق فيه الفوات فيبقى هو مطالبا بإقامة المثل من عنده مقام نفس الواجب بالامر وهو الاداء في الوقت، وإذا عقل هذا المعنى في المنصوص عليه تعدى به الحكم إلى الفرع وهي الواجبات بالنذر الموقت من الصوم والصلاة والاعتكاف، وهذا أشبه بأصول علمائنا رحمهم الله فإنهم قالوا: لو أن قوما فاتتهم صلاة من صلوات الليل فقضوها بالنهار بالجماعة جهر إمامهم بالقراءة، ولو فاتتهم صلاة من صلوات النهار فقضوها بالليل لم يجهر إمامهم بالقراءة، ومن فاتته صلاة في السفر فقضاها بعد الاقامة صلى ركعتين، ولو فاتته حين كان مقيما فقضاها في السفر صلى أربعاً، وهذا لان الاداء صار مستحقا بالامر في الوقت، ونحن نعلم أنه ليس المقصود عين الوقت، فمعنى العبادة في كونه عملا بخلاف هو النفس، أو في كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه، وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات، وبعلمنا صار مضمون التسليم لا يسقط ذلك عنه بترك الامتثال بل يتقرر به حكم الضمان إلا أن بقدر ما يتحقق العجز عن أدائه بالمثل الذي هو قائم مقامه يسقط ضرورة وما وراء ذلك يبقى، ولهذا قلنا: من فاتته صلاة من أيام التكبير فقضاها بعد أيام التكبير لم يكبر عقبيها، لان الجهر بالتكبير دبر الصلاة غير مشروع للعبد في غير أيام التكبير بل هو منهى عنه لكونه بدعة، فبمضي الوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط، أصل الصلاة مشروع له بعد أيام التكبير فيبقى الواجب

باعتباره، وكذلك من فاتته الجمعة لم يقضها بعد مضي الوقت، لان إقامة الخطبة مقام ركعتين غير مشروع للعبد في غير ذلك الوقت، فبمضي الوقت يتحقق العجز فيه وتلزمه صلاة الظهر، لان مثله مشروع للعبد بعد مضي الوقت. ومن نصر القول الاول استدل بما ذكره محمد رحمه الله في الجامع أن من نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف ثم قضى اعتكافه في رمضان الثاني لا يجزيه عن المنذور، ولو كان وجوب القضاء بما وجب به الاداء وهو الامر بالوفاء بالنذر لجاز، لان الثاني مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وصحة أداء الاعتكاف به، فعرفنا أنه إنما لم يجز لان وجوب القضاء بدليل آخر وهو تفويت الواجب في الوقت عند مضيه على وجه هو مقدور فيه، وهذا السبب يوجب الاعتكاف دينا في ذمته فيلتحق باعتكاف يجب بالنذر مطلقا عن الوقت، فلا يتأدى بالاعتكاف في رمضان.

ولكننا نقول: أصل النذر أوجب عليه الاعتكاف، ولوجوب الاعتكاف أثر في وجوب الصوم باعتبار أنه شرط فيه وشرط الشيء تابع له فموجب الاصل يكون موجبا لتبعه إلا أنه امتنع وجوب الصوم به لعارض على شرف الزوال

وهو اتصاله بوقت لا يجوز أن يجب الصوم فيه بإيجاب من العبد، فبمضي الوقت قبل أن يعتكف زال هذا الاتصال وتحقق وجوب الصوم لوجوب الاعتكاف في ذمته، ثم الصوم الواجب في الذمة لا يتأدى بصوم رمضان، وإنما لم يجب عليه الصوم لاتصال حكم الاداء بصوم رمضان وقد انقطع ذلك حين صام في رمضان الاول ولم يعتكف حتى إنه لو لم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف في قضاء الصوم خرج عن عهدة المنذور لبقاء الاتصال حين لم يصم في رمضان، وإن تحقق مضي الوقت، وبهذا تبين فساد ما ذهبوا إليه لان وجوب

القضاء لو كان بدليل آخر كان سببا آخر، والنذر بالاعتكاف ما كان متصلا به فلا يتأدى باعتباره كما لا يتأدى في رمضان الثاني وإن صامه، يقرره أن امتناع وجوب الصوم عليه بالنذر المعنى شرف الوقت المضاف إليه النذر، وقد بينا أن شرف الوقت يفوت بمضيه على وجه لا يمكن تداركه، ففواته يعدم ما كان متعلقا به وهو امتناع

وجوب الصوم بالنذر بالاعتكاف، حتى قال أبو يوسف رحمه الله في رواية: يبطل نذره لانه يبقى اعتكافا بغير صوم وذلك لا يكون واجبا.

وقلنا يجب الصوم لوجوب الاعتكاف لان بانعدام التبع لا يعدم الاصل، وبوجوب الاصل يجب التبع عند زوال المانع.

قال رضي الله عنه: واعلم بأن الاداء في الامر الموقت يكون في الوقت، وفي غير الموقت يكون الاداء في العمر، لان جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو موقت، وهو أنواع ثلاثة: كامل، وقاصر، وأداء يشبه القضاء حكما. فالكامل هو الاداء المشروع بصفته كما أمر به، والقاصر بأن يتمكن نقصان في صفته، وذلك مثل الصلاة المكتوبة بالجماعة فهي أداء محض، أو الاداء من المنفرد يكون قاصرا للنقصان في صفة الاداء فإنه مأمور بالاداء بالجماعة، ولهذا لا يكون الجهر بالقراءة عزيمة في حق المنفرد في صلاة الليل، لان ذلك من شبه الاداء الخص، ومن اقتدى بالامام من أول الصلاة وأداها معه كان ذلك أداء محضا، ولو اقتدى به في القعدة الاخيرة ثم قام وأدى الصلاة كان ذلك أداء قاصرا، لانه يؤديها في الوقت ولكنه منفرد فيما يؤدي، لان اقتدائه بالامام فيما فرغ الامام من أدائه لا يتحقق فكان منفردا في الاداء وإن كان مقتديا في التحريم لانه أدركها مع الامام، ولهذا لا يصح اقتداء الغير به وتلزمه القراءة وسجود السهو لو سها لكونه منفردا وأداء المنفرد قاصر ولهذا لا يجهر بالقراءة.

ولو اقتدى بالامام في أول الصلاة ثم نم

خلفه حتى فرغ الامام أو سبقه الحدث فنهب وتوضأ ثم جاء بعد فراغ الامام فهو مؤد يشبه أدائه القضاء في الحكم، لان باعتبار بقاء الوقت هو مؤد، وباعتبار أنه التزم أداء الصلاة مع الامام حين تحرم معه كان هو قاضيا لما فاته بفراغ الامام، ولهذا جعلناه في حكم المقتدي حتى لا تلزمه القراءة، ولو سها لا يلزمه سجود السهو، لان القضاء بصفة الاداء واجب بما وجب به الاداء فإن قيل هذا على العكس فصاحب الشرع جعل المسبوق قاضيا بقوله عليه السلام: وما فاتكم فاقضوا فكيف يستقيم جعل المسبوق مؤديا وجعل اللاحق قاضيا حكما؟ قلنا: قد بينا أن استعمال

إحدى العبارتين مكان الاخرى مجازا جائز، وإنما سمي المسبوق قاضيا مجازا لما في فعله من إسقاط الواجب، أو سماه قاضيا باعتبار حال الامام، وإليه أشار في قوله: وما فاتكم فاقضوا ونحن إنما نجعله مؤديا أداء قاصرا باعتبار حاله، وعلى هذا الاصل قلنا لو أن مسافرا اقتدى بمسافر ونام خلفه ثم استيقظ ونوى الإقامة وهو في موضع الإقامة أو سبقه الحدث فرجع إلى مصره وتوضأ، فإن كان ذلك قبل فراغ الامام من صلاته صلى أربع ركعات، وإن كان بعد

فراغه صلى ركعتين إلا أن يتكلم فحينئذ يصلي أربعاً، لانه بمنزلة القاضي في الاتمام حكماً، ووجوب القضاء بالسبب الذي به وجب الاداء فلا يتغير إلا بما يتغير به الاصل، وقبل فراغ الامام نية الاقامة (ودخول موضع الاقامة) مغير للفرض في حق الاصل وهو الامام، فيكون مغيراً في حق من يقضي ذلك الاصل، وبعد الفراغ نية الاقامة ودخول المصر غير مغير للفرض في حق الاصل، فكذلك لا يغير في حق من يقضي ذلك الاصل إلا أن يتكلم فحينئذ ينعدم معنى القضاء لخروجه بالكلام من تحريم المشاركة وهو المؤدي لبقاء الوقت فيتغير فرضه بنية الاقامة، ولو كان مسبوقة صلى أربعاً في الوجهين لانه مؤد إتمام صلاته أداء قاصراً، سواء تكلم أو لم يتكلم، فرغ الامام أو لم يفرغ، كانت نية الاقامة مغيرة للفرض لكونه مؤدياً باعتبار بقاء الوقت.

وأما القضاء فهو نوعان: بمثل معقول كما بينا، وبمثل غير معقول كالقندية في حق الشيخ الفاني مكان الصوم، وإحجاج الغير بماله عند فوات الاداء بنفسه لعجزه فإن ذلك ثابت بالنص، قال الله تعالى: (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين): أي لا يطيقونه، هكذا نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما، وفي الحج حديث الخثعمية حيث قالت: يا رسول الله إن فريضة الله تعالى على عباده في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يستمسك على الرحلة أفجزئى أن أحج عنه؟ فقال: رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يقبل منك؟ فقالت: نعم، فقال عليه السلام: الله أحق أن يقبل ثم لا مماثلة بين الصوم وبين القندية صورة ولا معنى،

وكذلك لا مماثلة بين دفع المال إلى من ينفق على نفسه في طريق الحج وبين مباشرة أداء الحج وسقوط الواجب عن الأمور باعتبار ذلك، فأما أصل الاعمال يكون من الحاج دون المحجوج عنه فهو قضاء بمثل غير معقول وما يكون بهذه الصفة لا يتأتى تعدية الحكم فيه إلى الفروع فيقتصر على مورد النص، ولهذا قلنا: إن النقصان الذي يتمكن في الصلاة بترك الاعتدال في الاركان لا يضمن بشئ سوى الاثم، لانه ليس لذلك الوصف منفرداً عن الاصل مثل صورة ولا معنى، ولذلك قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن له مائتا درهم جواد فأدى زكاتها خمسة زيوفا: لا يلزمه شئ آخر لانه ليس لصفة الجودة التي تحقق فيها الفوات مثل صورة ولا معنى من حيث القيمة، فإنها لا تتقوم شرعاً عند المقابلة بجنسها.

وقال محمد رحمه الله: يلزمه أداء الفضل احتياطاً، لان سقوط قيمة الجودة في حكم الربا للحاجة إلى جعل الاموال أمثالا متساوية قطعاً، ومعنى الربا لا يتحقق فيما وجب عليه أداءه لله تعالى بمثله في صفة المالية حقيقة ويقوم مقامه في أداء الواجب به احتياطاً، وعلى هذا نقول: رمي

الجمار يسقط بمضي الوقت لانه ليس له مثل معقول صورة ولا معنى فإنه لم يشرع قرابة للعبد في غير ذلك الوقت. فإن قيل: كيف يستقيم وقد أوجبتهم الدم عليه باعتبار ترك رمي الجمار؟ قلنا: إيجاب الدم عليه لا بطريق أنه مثل للرمي قائم مقامه، بل لانه جبر لنقصان تمكن في نسكه بترك الرمي، وجبر نقصان النسك بالدم معلوم بالنص، قال الله تعالى: (ففدية من صيام أو صدقة أو نسك).

فإن قيل: فقد جعلتم الفدية مشروعة مكان الصلاة بالقياس على الصوم ولو كان ذلك غير معقول المعنى لم يجز تعدية حكمه إلى الصلاة بالرأي؟ قلنا لا نعدي ذلك الحكم

إلى الصلاة بالرأي، ولكن يحتمل أن يكون فيه معنى معقول وإن كنا لا نقف عليه والصلاة نظير الصوم في القوة أو أهم منه، ويحتمل أنه ليس فيه معنى معقول فإن ما لا نقف عليه لا يكون علينا العمل به، فلاحتمال الوجه الاول

يفدي مكان الصلاة ولا احتمال الوجه الثاني لا يجب الفداء وإن فدى لم يكن به بأس فأمرناه بذلك احتياطاً، لان التصدق بالطعام لا ينفك عن معنى القرية، وقال عليه السلام: أتبع السيئة الحسنة تمحها ولهذا لا نقول في الفدية عن الصلاة إنها جائزة قطعاً ولكننا نرجو القبول من الله فضلاً.

وقال محمد في الزيادات: يجزيه ذلك إن شاء الله، وكذلك قال في أداء الوارث عن المورث بغير أمره في الصوم: يجزيه إن شاء الله تعالى، وعلى هذا الاصل حكم الاضحية، فالتقرب بإراقة الدم عرف بنص غير معقول المعنى فيفوت بمضي الوقت، لان مثله غير مشروع قربة للعبد في غير ذلك الوقت.

فإن قيل: فعندكم يجب التصدق بالقيمة بعد مضي أيام النحر وما ذاك إلا باعتبار إقامة القيمة مقام ما يضحي به وقد أتبتم ذلك بالرأي؟ قلنا: لا كذلك، ولكن يحتتمل أن يكون المقصود بما هو الواجب في الوقت إيصال منفعة اللحم إلى الفقراء إلا أن الشرع أمره بإراقة الدم لما فيها من تطيب اللحم وتحقيق معنى الضيافة فالناس أضياف الله تعالى بلحوم الاضاحي في هذه الايام، ويحتتمل أن يكون المقصود إراقة الدم الذي هو نقصان للمالية عند محمد رحمه الله، وتفويت للمالية عند أبي يوسف رحمه الله، يتبين ذلك بالشاة الموهوبة إذا ضحى بها الموهوب له، فإن الواهب لا يرجع فيها عند أبي يوسف رحمه الله، وله أن يرجع فيها عند محمد رحمه الله، لأنها نقصان محض إلا أن الاحتمال ساقط الاعتبار في مقابلة النص، ففي أيام النحر هو قادر على أداء المنصوص عليه بعينه فلا يصار إلى الاحتمال بإقامة القيمة مقامه، وبعد مضي أيام النحر قد تحقق العجز عن أداء المنصوص عليه، فجاء أو ان اعتبار الاحتمال،

واحتمال الوجه الاول يلزمه التصدق بالقيمة، لان ذلك قربة مشروعة له في غير أيام النحر والمعنى فيه معقول والاخذ بالاحتياط في باب العبادات أصل، فلا اعتبار هذا الاحتمال ألزمنه التصدق بالقيمة لا يقوم ذلك مقام إراقة الدم، وعلى هذا الاصل قال أبو يوسف رحمه الله: من أدرك الامام في الركوع في صلاة العيد لا يأتي بالتكبيرات في الركوع لان محلها القيام وقد فات، ومثل القاء غير مشروع له في حالة الركوع ليقومه مقام ما عليه بطريق القضاء فيتحقق الفوات فيه.

وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: حال الركوع مشبه بحالة القيام لاستواء النصف الاسفل في الركوع، وبه يفارق القائم القاعد، فباعتبار هذا الشبه لا يتحقق الفوات، وتكبير الركوع محسوب من تكبيرات العيد وهو مؤدي في حالة الانتقال، فإذا كانت هذه الحالة محلاً لبعض تكبيرات العيد نجعلها عند الحاجة محلاً لجميع التكبيرات احتياطاً، وعلى هذا لو ترك قراءة الفاتحة والسورة في الاولين قضاهما في الاخرين وجهر، لان محل أداء ركن القراءة القيام الذي هو ركن الصلاة، إلا أنه تعين القيام في الاولين لذلك بدليل موجب للعمل وهو خبر الواحد، والقيام في الاخرين مثل القيام في الاولين في كونه ركن

الصلاة، ولهذا المشابهة لا يتحقق الفوات ويقضي القراءة في الاخرين.

ولو قرأ الفاتحة في الاولين ولم يقرأ السورة قضى السورة في الاخرين لاعتبار هذا الشبه أيضاً، والقيام في الاخرين غير محل لقراءة السورة أداء وهو محل لقراءة السورة قضاء بالمعنى الذي بينا.

ولو قرأ السورة في الاولين ولم يقرأ الفاتحة لم يقض الفاتحة في الاخرين لان القيام في الاخرين محل للفاتحة أداء، فلو قرأها على وجه القضاء كان مغيراً به ما هو مشروع في صلاته مع وجود حقيقة الاداء، وذلك ليس في ولاية العيد، فيتحقق فوات قراءة الفاتحة بتركها في الاولين لا إلى خلف، فلا بد من القول بسقوطها عنه، إذ لا مثل لها صورة أو معنى ليقام مقامها.

وهذه الاقسام كلها تتحقق في حقوق العباد أيضاً.

أما بيان الاداء الخض فهو في تسليم عين المصوب إلى المصوب منه على الوجه الذي غصبه، وتسليم عين المبيع إلى المشتري على الوجه الذي اقتضاه العقد، ويتفرع عليه ما لو باع الغاصب المصوب

من المصوب منه أو وهبه له وسلمه فإنه يكون أداء العين المستحق بسببه ويلغو ما صرح به، وكذلك لو أن المشتري شراء فاسدا باع المبيع من البائع بعد القبض أو وهبه وسلمه يكون أداء العين المستحق بسبب فساد البيع، وعلى هذا قلنا لو أطعم الغاصب المصوب منه الطعام المصوب أو ألبسه الثوب المصوب وهو لا يعلم به فإنه يكون ذلك أداء للعين المستحق بالغصب، ويتأكد ذلك بإتلاف العين فلا يبقى بعد ذلك للمصوب منه عليه شيء. والشافعي أرى ذلك في أحد قولي، لأن أداء المستحق مأمور به شرعا والموجود منه غرور فلا يجعل ذلك أداء للمأمور، ولكن يجعل استعمالا منه للمصوب منه في التناول، فكأنه تناول لنفسه فيتقرر عليه الضمان، وهذا ضعيف، فالغرور في إخباره أنه طعامه وأداء الواجب في وضع الطعام بين يديه وتمكينه منه وهما غيران، وبالقول إنما جاء الغرور بجهل المصوب منه لا لتقصان

في تمكينه فلا يخرج به من أن يكون فعله أداء لما هو المستحق، كما لو اشترى عبدا ثم قال البائع للمشتري أعتق عبدي هذا وأشار إلى المبيع فأعتقه المشتري وهو لا يعلم به فإنه يكون قابضا وإن كان هو مغرورا بما أخبره البائع به ولكن قبضه بالاعتاق، وخبر البائع وجهل المشتري غير مؤثر في ذلك فبقي إعتاقه قبضا تاما. ومن الاداء التام تسليم المسلم فيه وبدل الصرف فإن ذلك أداء المستحق بسببه حكما بطريق أن الاستبدال متعذر فيه شرعا قبل القبض، فيجعل كأن المقبوض عين ما تناوله العقد حكما وإن كان غيره في الحقيقة، لأن العقد تناول الدين والمقبوض عين.

وأما الاداء القاصر وهو رد المصوب مشغولا بالدين أو الجناية بسبب كان منه عند الغاصب، ومعنى القصور فيه أنه أداه لا على الوصف الذي استحق عليه أداءه، فلو جرد أصل الاداء قلنا إذا هلك في يد المالك قبل الدفع إلى ولي الجناية برئ الغاصب، ولقصور في الصفة قلنا إذا دفع إلى ولي الجناية أو بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بقيمته كأن الرد لم يوجد، فكذلك البائع إذا سلم المبيع وهو

مباح الدم، فهذا أداء قاصر، لأنه سلمه على غير الوصف الذي هو مقتضى العقد، فإن هلك في يد المشتري لزمه الثمن لوجود أصل الاداء، وإن قتل بالسبب الذي صار مباح الدم رجوع بجميع الثمن عند أبي حنيفة رحمه الله، لأن الاداء كان قاصرا فإذا تحقق الفوات بسبب يضاف إلى ما به صار الاداء قاصرا جعل كأن الاداء لم يوجد.

وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: الاداء قاصر لعيب في الحبل، فإن حل الدم في المملوك عيب، وقصور الاداء بسبب العيب يعتبر ما بقي الحبل قائما، فأما إذا فات بسبب عيب حدث عند المشتري لم ينتقض به أصل الاداء وقد تلف هنا بقتل أحدثه القاتل عند المشتري باختياره، ولكن أبو حنيفة رحمه الله قال: استحقاق هذا القتل كان بالسبب الذي به صار الاداء قاصرا فيحال بالتلف على أصل السبب.

ومن الاداء القاصر إيفاء بدل الصرف أو رأس مال السلم إذا كان زيوفا فإنه قاصر باعتبار أنه دون حقه في الصفة، ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: له أن يرد المقبوض في المجلس ويطالبه بالحياد، ولو هلك المقبوض في يده قبل أن يرده لم يرجع بشيء، لأن باعتبار الاصل كان فعله أداء فما لم يفسخ ذلك الفعل لا ينعدم معنى الاداء فيه، وبعد هلاكه تعذر فسخ الاداء في الهالك، ولا يمكن إيجاب مثله لأن المقبوض ملك القابض فلا يكون مضمونا عليه، وصفة الجودة منفردة عن الاصل ليس لها مثل لا صورة ولا معنى في أموال الربا فسقط حقه.

وقال أبو يوسف رحمه الله: أستحسن أن يرد مثل المقبوض (لأن حقه في الصفة مرعي وتتعذر رعايته منفصلا عن الاصل فيرد مثل المقبوض) حتى يقام ذلك مقام رد العين عند تعذر رد العين، وينعدم به أصل الاداء فيطالبه بالاداء المستحق بسببه.

قال: وهذا بخلاف الزكاة فيما قبض الفقير هناك لا يمكن أن يجعل مضمونا عليه، لانه في الحكم كأنه قبضه كفاية له من الله تعالى لا من المعطي، وبدون رد المثل يتعذر اعتبار الجردة منفردة عن الاصل، ألا ترى أن المقبوض وإن كان قائما في يده لا يتمكن من رده؟

ومن الاداء الذي هو بمنزلة القضاء حكما أن يتزوج امرأة على عبد لغيره بعينه ثم يشتري ذلك العبد فيسلمه إليها فإن ذلك يكون أداء للعين المستحق بسببه وهو التسمية في العقد، ولهذا لا يكون لها أن تمتنع من القبول، وهذا لان كون المسمى مملوكا لغير الزوج لا يمنع صحة التسمية وثبوت الاستحقاق بما على الزوج، ألا ترى أنه تلزمه القيمة إذا تعذر تسليم العين؟ وما ذلك إلا لاستحقاق الاصل، غير أن هذا أداء هو في معنى القضاء حكما، فإن ما اشتراه الزوج قبل أن يسلم إليها مملوك له حتى لو تصرف فيه بالاعتاق ينفذ تصرفه، ولو أعتقته المرأة قبل التسليم إليها لا ينفذ

عقدها، ولو كان أباهما لم يعتق عليها، فهذا التسليم من الزوج أداء مال من عنده مكان ما استحق عليه، فمن هذا الوجه يشبه القضاء.

ولو قضى القاضي لها بالقيمة قبل أن يملكه الزوج ثم تملكه فسلمه إليها لم يكن ذلك أداء مستحقا بالتسمية ولكن يكون مبادلة بالقيمة التي تقرر حقها فيه حتى إنما إذا لم ترض بذلك لا يكون للزوج أن يجبرها على القبول، بخلاف ما قبل القضاء لها بالقيمة.

وأما القضاء بمثل معقول فيبانه في ضمان العصب والملتفات، فإن الغاصب يؤدي مالا من عنده وهو مثل لما كان مستحقا عليه بسبب الغصب، وهو نوعان: مثل صورة ومعنى كما في المكيل والموزون، ومثل معنى لا صورة، والمقصود جبران حق المثلف عليه، وفي المثل صورة ومعنى هذا المقصود أتم منه في المثل معنى، فلا يصار إلى المثل معنى لا صورة إلا عند الضرورة، كما لا يصار إلى المثل إلا عند تعذر رد العين، فلو أراد أداء القيمة مع وجود المثل في أيدي الناس كان للمغصوب منه أن يمتنع من قبوله، وإذا انقطع المثل من أيدي الناس فحينئذ تتحقق الضرورة في اعتبار المثل في معنى المالية وسقط اعتبار المثل صورة لتحقيق فواته.

ثم قال محمد رحمه الله: تعتبر قيمته في آخر أوقات وجوده، لان الضرورة تتحقق عند انقطاعه من أيدي الناس. وقال أبو حنيفة رحمه الله: تعتبر وقت الخصومة، لان المثل قائم بالذمة حكما وأداء المثل بصورته موهوم بأن يصبر إلى أوانه، فإنما تتحقق الضرورة

عند المطالبة وذلك وقت قضاء القاضي.

وقال أبو يوسف رحمه الله: بالانقطاع يتحقق الفوات وذلك غير موجب للضمان إنما الموجب أصل الغصب فتعتبر قيمته وقت الغصب، وهذا لان القيمة خلف عن رد العين، ولهذا كان قضاء والخلف إنما يكون واجبا بالسبب الذي به كان الاصل واجبا، وفيما ليس له مثل صورة يجب قيمته وقت الغصب ويكون ذلك قضاء بالمثل معنى لما تعذر اعتبار المثل صورة، حتى إن فيما يتعذر

اعتبار المثل صورة ومعنى بتحقق الفوات غير موجب شيئا سوى الاثم، وذلك بأن يغصب زوجة إنسان أو ولده فإن

الاداء مستحق عليه، ولو مات في يده لم يضمن شيئا لتحقق الفوات بانعدام المثل صورة ومعنى.  
وعلى هذا الاصل قلنا: المنافع لا تضمن بالمال بطريق العلوان الخوض، لان ضمان العلوان مقدر بالمثل نصا، ولا مماثلة بين العين والمنفعة صورة ولا معنى، لان من ضرورة كون الشيء مثلا لغيره أن يكون ذلك الغير مثلا له، ثم العين لا تضمن بالمنفعة بطريق العلوان قط، فعرفنا أنه لا مماثلة بينهما، وكذلك المنفعة لا تضمن بالمنفعة، فإن الحجر المبنية على تقطيع واحد وتواجز بأجرة واحدة لا تكون منفعة إحداهما مثلا لمنفعة الاخرى في ضمان العلوان مع وجود المشابهة صورة ومعنى في الظاهر فلان لا يضمن المنفعة بالعين ولا مشابهة بينهما صورة ولا معنى كان أولى، وانتفاء المشابهة صورة لا يخفى.

وأما المعنى فلان المنافع أعراض لا تبقى وقتين والعين تبقى، وبين ما يبقى وبين ما لا يبقى تفاوت عظيم في المعنى، وبهذا تبين أنه لا مالية في المنفعة حقيقة، لان المالية لا تسبق الوجود وبعد الوجود تثبت بالاحراز والتمول وذلك لا يتصور فيما لا يبقى وقتين، وبهذا تبين أيضا أن الاتلاف والغصب لا يتحقق في المنفعة، فإن المعدوم ليس بشئ فلا يتحقق فيه فعل هو غصب أو إتلاف، وكما يوجد يتلاشى، وفي حال تلاشيه لا يتصور فيه الغصب والاتلاف، إلا أن الشرع في حكم العقد جعل المعدوم حقيقة من المنفعة كالموجود، أو أقام العين المنتفع به مقام المنفعة للحاجة إلى ذلك، وهذه الحاجة إنما تتحقق في العقد

فيثبت هذا الحكم فيما يترتب على العقد من الضمان جائزا كان أو فاسدا، لان الفاسد لا يمكن أن يجعل أصلا بنفسه ليعرف حكمه من عينه فلا بد من أن يرد حكمه إلى الجائر، ثم ضمان العقد فاسدا كان أو جائزا يتنى على التراضي لا على التساوي

نصا، والتراضي يتحقق مع انعدام المماثلة، فلهذا كان مضمونا بالعقد فاسدا كان أو جائزا، ووجوب الضمان يلزمه الخروج عنه بالاداء فيكون ذلك بحسب الامكان، يوضحه أن قوام الاعراض بالاعيان والعين يقوم بنفسه، ولا مماثلة بين ما يقوم بنفسه وبين ما يقوم بغيره، بل ما يقوم بنفسه أزيد في المعنى لا محالة، ولكن هذه الزيادة يسقط اعتبارها في ضمان العقد لوجود التراضي فاسدا كان العقد أو جائزا، ولا وجه لاسقاط اعتبار هذه الزيادة في ضمان العلوان، لان بظلم الغاصب لا تسقط حرمة ماله، فلو أوجنا عليه هذه الزيادة أهدرناها في حقه، ولو لم نوجب الضمان لم يهدر حق المغموب منه بل يتأخر إلى الآخرة، وضرر التأخير دون ضرر الاهدار، وإذا ألزماه أداء الزيادة كان ذلك مضافا إلينا، وإذا لم نوجب الضمان لتعذر إيجاب المثل صورة ومعنى لا يكون سقوط حق المغموب منه في حق أحكام الدنيا مضافا إلينا، بمنزلة من ضرب إنسانا ضربا لا أثر له أو شتمه شتمة لا عقوبة بها في الدنيا.  
وعلى هذا الاصل قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا قطع يد إنسان عمدا ثم قتله عمدا قبل البرء ينخير الولي، لان القطع ثم القتل مثل الاول صورة ومعنى، والقتل بدون القطع مثل معنى، فالرأي إلى الولي في ذلك.  
وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: القتل بعد القطع قبل البرء تحقيق لموجب الفعل الاول والقتل به من الولي يكون مثلا كاملا فلا يصار إلى القطع.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: هذا باعتبار المعنى فأما من حيث الصورة المثل الاول هو القطع ثم القتل، والقتل بعد القطع تارة يكون محققا لموجب الفعل الاول وتارة يكون ماحيا أثر الفعل الاول، حتى إذا كان القاتل غير القاطع كان القصاص في النفس على الثاني خاصة فلا يسقط اعتبار المماثلة صورة بهذا المعنى.  
فأما القضاء بمثل غير معقول فهو ضمان المحترم المتقوم الذي ليس بمال بما هو مال

معنى ضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطأ، فإنه ثابت بالنص من غير أن يعقل فيه المعنى، لانه لا مماثلة بين الآدمي والمال صورة ولا معنى، فالآدمي مالك للمال والمال مخلوق لاقامة مصالح الآدمي به، ثم الشرع أوجب الدية في القتل خطأ فما عقل من ذلك إلا معنى المنة على القتال بتسليم نفسه له لعذر الخطأ، ومعنى المنة على المقتول لصيانة دمه عن الهدر وإيجاب مال يقضي به حوائجه أو حوائج ورثته الذين يخلفونه، ولهذا لا يوجب مع إمكانه إيجاب المثل بصفته وهو القصاص، لانه هو المثل صورة ومعنى، فالمعنى المطلوب هو الحياة وفي القصاص حياة لا في المال، فإذا لم تكن هذه الحالة في معنى المنصوص عليه من كل وجه يتعذر إلحاقها به وإيجاب المال. وعلى هذا الاصل لو قتل من عليه القصاص إنسان آخر لا يضمن لمن له القصاص شيئاً، لان ملك القصاص الثابت له ليس بمال فلا يكون المال مثلاً له لا صورة ولا معنى، وكذلك لو قتل زوجة إنسان لا يضمن للزوج شيئاً باعتبار ما فوت عليه من ملك النكاح، لان ذلك ليس بمال فلا يكون المال مثلاً له صورة ومعنى، وهذا لان ملك النكاح مشروع للسكن والنسل، والمال بذلة لاقامة المصالح فكيف يكون بينهما مماثلة ! وإذا تحقق انعدام المثل تحقق الفوات.

وعلى هذا الاصل قلنا شهود العفو عن القصاص إذا رجعوا لم يضمنوا شيئاً، وكذلك المكره للولي على العفو بغير حق لا يضمن شيئاً، لانه أتلّف عليه ما ليس بمال متقوم ولا وجه لايجب الضمان هنا صيانة للملكه في القصاص، فالعفو مندوب إليه شرعاً وإهدار مثله لا يقبح.

وكذلك قلنا شهود الطلاق بعد الدخول إذا رجعوا لم يضمنوا للزوج شيئاً، والمكره على الطلاق بعد الدخول كذلك، والمرأة إذا ارتدت لا تضمن للزوج شيئاً، ولو جامعها ابن الزوج لا يضمن للزوج شيئاً، لانه أتلّف عليه ملك النكاح وذلك ليس بمال متقوم فلا يكون المال مثلاً له صورة

ولا معنى، والصيانة هنا للمحل المملوك لا للملك الوارد عليه، ألا ترى أن إزالة هذا الملك بالطلاق صحيح من غير شهود وولي وعوض؟ ولهذا قلنا إن البضع لا يتقوم عند الخروج من ملك الزوج وإن كان يتقوم عند الدخول في ملكه، لان معنى الخطر للمحل ووقت التملك وقت الاستيلاء على المحل بإثبات الملك فيكون متقوماً لظهور خطره، فأما وقت الخروج فهو وقت إطلاق المحل وإزالة الاستيلاء عنه فلا يظهر حكم التقوم فيه، ولا يدخل على ما قلنا شهود الطلاق قبل الدخول إذا رجعوا فإنهم يضمنون نصف الصداق للزوج، لأنهم لا يضمنون شيئاً من قيمة ما أتلّفوا وهو البضع فقيمته مهر المثل، ولا يضمنون شيئاً منه، ولكن سقوط المطالبة بتسليم البضع قبل الدخول يكون مسقطاً للمطالبة بالعوض المسمى إذا لم يكن ذلك بسبب مضاف إلى الزوج، فهما بالاضافة إلى الزوج بشهادتهما على الطلاق كالملزمين له نصف الصداق حكماً، أو كأنهما فوتتا عليه يده في ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فيكونان بمنزلة الغاصبين في حقه.

ومن القضاء الذي هو في حكم الاداء ما إذا تزوج امرأة على عبد بغير عينه فأتاها بالقيمة أجبرت على القبول وكان ذلك قضاء بالمثل المسمى من عنده وهو في معنى الاداء، لان العبد المطلق معلوم الجنس مجهول الوصف، فباعتبار كونه معلوم الجنس يكون أداء للمسمى بتسليم العبد، ولهذا لو أتاها به أجبرت على القبول، ومن حيث إنه مجهول الوصف يتعذر عليها المطالبة بعين المسمى فيكون تسليم القيمة قضاء في حكم الاداء فتجبر على قبولها، بخلاف العبد إذا كان بعينه (أو المكيل أو الموزون إذا كان موصوفاً أو معيناً لان المسمى معلوم بعينه) ووصفه فتكون القيمة بمقابلته قضاء ليس في معنى الاداء، فلا تجبر على القبول إذا أتاها به إلا عند تحقق العجز عن تسليم ما هو المستحق كما في ضمان الغصب على ما قررنا، والله أعلم.

فصل: في بيان مقتضى الامر في صفة الحسن للمأمور به قال رضي الله عنه: اعلم أن مطلق مقتضى الامر كون المأمور به حسنا شرعا، وهذا الوصف غير ثابت للمأمور به بنفسه، فإنه أحد تصاريف الكلام فيتحقق في القبيح والحسن جميعا لغة كسائر التصريفات، ولا نقول إنه ثابت عقلا كما زعم بعض مشايخنا رحمهم الله، لان العقل بنفسه غير موجب عندنا.

وبيان كونه ثابتا شرعا أن الله تعالى لم يأمر بالفحشاء كما نص عليه في محكم تنزيله، والامر طلب إيجاد المأمور به بأبلغ الجهات، ولهذا كان مطلقة موجبا شرعا، والقبيح واجب الاعداد شرعا، فما هو واجب اليجاد شرعا تعرف صفة الحسن فيه شرعا.

ثم هو في صفة الحسن نوعان: حسن لمعنى في نفسه، وحسن لمعنى في غيره.

والنوع الاول قسمان: حسن لعينه لا يحتتمل السقوط بحال، وحسن لعينه قد يحتتمل السقوط في بعض الاحوال. والقسم الثاني نوعان أيضا: حسن لمعنى في غيره وذلك مقصود في نفسه لا يحصل منه ما لاجله كان حسنا، وحسن لمعنى في غيره يتحقق بوجوده ما لاجله كان حسنا.

وأما النوع الاول من القسم الاول فهو الايمان بالله تعالى وصفاته، فإنه مأمور به، قال الله تعالى: (آمنوا بالله ورسوله) وهو حسن لعينه، وركنه التصديق بالقلب والاقرار باللسان، فالتصديق لا يحتتمل السقوط بحال، ومتى بدله بغيره فهو كفر منه على أي وجه بدله، والاقرار حسن لعينه وهو يحتتمل السقوط في بعض الاحوال. حتى إنه إذا بدله بغيره بعذر الاكراه لم يكن ذلك كفرا منه إذا كان مطمئن القلب بالايمان، وهذا لان اللسان ليس بمعدن التصديق ولكن يعبر اللسان عما في قلبه، فيكون دليل التصديق وجودا وعدما، فإذا بدله بغيره في وقت يكون متمكنا من إظهاره يكون كافرا وإذا زال تمكنه من الاظهار بالاكراه لم يصر كافرا، لان سبب الخوف على نفسه دليل ظاهر على بقاء التصديق بالقلب، وأن الحامل له على هذا التبديل حاجته إلى دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد،

فأما في وقت التسكن تبديله دليل تبدل الاعتقاد فكان ركن الايمان وجودا وعدما، وإن كان دون التصديق بالقلب لاحتماله السقوط في بعض الاحوال.

ومن هذا النوع الصلاة، فإنها حسنة لانها تعظيم لله تعالى قولاً وفعلاً بجميع الجوارح، وهي تحتتمل السقوط في بعض الاحوال فكانت في صفة الحسن نظير الاقرار ولكنها ليست بركن الايمان في جميع الاحوال، فالاقرار دليل التصديق وجودا وعدما والصلاة لا تكون دليل التصديق وجودا وعدما، وقد تدل على ذلك إذا أتى بها على هيئة مخصوصة، ولهذا قلنا إذا صلى الكافر بجماعة المسلمين يحكم بإسلامه. ومما يشبه هذا النوع معنى: الزكاة والصوم والحج.

فالزكاة حسنة لما فيها من إيصال الكفاية إلى الفقير المحتاج بأمر الله، والصوم حسن لما فيه من قهر النفس الامارة بالسوء في منع شهوتها بأمر الله تعالى، والحج حسن بمعنى شرف البيت بأمر الله تعالى، غير أن هذه الوسائط لا تخرجها من أن تكون حسنة لعينها، فحاجة الفقير كان بخلق الله تعالى إياها على هذه الصفة لا يصنع باشره بنفسه، وكون النفس أمانة بخلق الله تعالى إياها على هذه الصفة لا لكونها جانية بنفسها، وشرف البيت يجعل الله تعالى إياه مشرفاً بهذه الصفة، فعرفنا أنها في المعنى من النوع الذي هو حسن لعينه، ولهذا جعلناها عبادة محضة، وشرطنا للوجوب فيها الاهلية الكاملة، وحكم هذا القسم واحد وهو أنه إذا وجب بالامر لا يسقط إلا بالاداء أو بإسقاط من الأمر فيما يحتتمل السقوط.

وبيان القسم الثاني في السعي إلى الجمعة فإنه حسن لمعنى في غيره، وهو أنه يتوصل به إلى أداء الجمعة، وذلك المعنى مقصود بنفسه لا يصير موجوداً بمجرد وجود المأمور به من السعي، وحكمه أنه يسقط بالأداء إذا حصل المقصود به ولا يسقط إذا لم يحصل المقصود به حتى إنه إذا حملته إنسان إلى موضع مكرها بعد السعي قبل أداء الجمعة ثم خلى عنه كان السعي واجبا عليه، وإذا حصل المقصود بدون السعي بأن حمل مكرها إلى الجامع حتى صلى الجمعة سقط اعتبار السعي ولا يتمكن بانعدامه نقصان فيما هو المقصود، وإذا سقط عنه الجمعة لمرض أو سفر سقط عنه السعي.

ومن هذا النوع الوضوء فإنه حسن لمعنى في غيره وهو التمكن من أداء الصلاة، وما هو المقصود لا يصير مؤدى بعينه، ولهذا جوزنا الوضوء والاعتسال بغير النية، ومن ليس بأهل للعبادة أداء وهو الكافر، ولا ينكر معنى القرية في الوضوء، حتى إذا قصد به التقرب، وهو من أهله، بأن توضأ وهو متوضئ كان مثابا على ذلك، وكذلك إذا توضأ وهو محدث على قصد التقرب فإنه تطهير والتطهير حسن شرعا كطهيري المكان والنياب، قال الله تعالى: (أن تطهرا بيتي للطائفين) وقال تعالى: (وثيابك فطهر) إلا أن ما هو شرط أداء الصلاة يتحقق بدون هذا الوصف وهو قصد التقرب، لأن شرط أداء الصلاة أن يقوم إليها طاهرا عن الحدث، وبدون هذا الوصف يزول الحدث، وهو معنى قولنا: إنه يتمكن من أداء الصلاة بالوضوء وإن لم ينوه ولكنه لا يكون مثابا عليه، ثم حكمه حكم السعي كما بينا، إلا أن مع انعدام السعي يتم أداء الجمعة، وبدون الوضوء لا يجوز أداء الصلاة من الحدث، لأن من شرط الجواز الطهارة عن الحدث.

وبيان النوع الآخر: في الصلاة على الميت، وقتال المشركين، وإقامة الحدود. فالصلاة على الميت حسنة لاسلام الميت وذلك معنى في غير الصلاة مضاف إلى كسب واختيار كان من العبد قبل موته وبدون هذا الوصف يكون قبيحا منهيا عنه، يعني الصلاة على الكفار والمنافقين، قال الله تعالى: (ولا تصل على أحد منهم مات أبدا) وكذلك القتال مع المشركين حسن لمعنى في غيره وهو كفر الكافر أو قصده إلى محاربة المسلمين، وذلك مضاف إلى اختياره.

وكذلك القتال مع أهل البغي حسن لدفع فتنهم ومحاربتهم عن أهل العدل. وكذا إقامة الحدود حسن لمعنى الزجر عن المعاصي، وتلك المعاصي تضاف إلى كسب واختيار ممن تقام عليه ولكن لا يتم إلا بحصول ما لاجله كان حسنا، وحكم هذا النوع أنه يسقط بعد الوجوب بالأداء وانعدام المعنى الذي لاجله كان يجب، حتى إذا تحقق الانزجار عن ارتكاب المعاصي، أو تصور إسلام الخلق عن آخرهم لا تبقى فرضيته إلا أنه خلاف للخير، لأنه لا يتحقق انعدام هذا المعنى في الظاهر. وكذلك الصلاة على الميت تسقط بعارض مضاف إلى اختياره من بغي أو غيره، وإذا قام به الولي مع بعض الناس يسقط عن الباقيين.

وكذلك القتال إذا قام به البعض سقط عن الباقيين لحصول المقصود، وإذا

تحقق صفة الحسن للمأمور به قد ذهب بعض مشايخنا إلى أن عند إطلاق الأمر يثبت النوع الثاني من الحسن ولا يثبت النوع الاول إلا بدليل يقترون به، لأن ثبوت هذه الصفة بطريق الاقتضاء وإنما ثبت بهذا الطريق الادنى على ما نبينه في باب الاقتضاء، والادنى هو الحسن لمعنى في غيره لا لعينه.

قال رضي الله عنه: والاصح عندي أن بمطلق الامر يثبت حسن المأمور به لعينه شرعا فإن الامر لطلب الايجاد ومطلقه يثبت أقوى أنواع الطلب وهو الايجاب فيثبت أيضا أعلى صفات الحسن، لانه استبعاد فإن قوله: (أقيموا الصلاة) و (اعبدوني) هما في المعنى سواء، والعبادة لله تعالى حسنة لعينها، ولان ما يكون حسنا لمعنى في غيره فهذه الصفة له شبه المجاز لانه ثابت من وجه دون وجه، وما يكون حسنا لعينه فهذه الصفة له حقيقة وبالمطلق تثبت الحقيقة دون المجاز، وإذا ثبت هذا قلنا: اتفق الفقهاء على ثبوت صفة الجواز مطلقا للمأمور به كما قررنا أن مقتضى الامر حسن المأمور به حقيقة وذلك لا يكون إلا بعد

جوازه شرعا، ولان مقتضى مطلقه الايجاب ولا يجوز أن يكون واجب الاداء شرعا إلا بعد أن يكون جائزا شرعا، وعلى قول بعض المتكلمين بمطلق الامر لا يثبت جواز الاداء حتى يقتصر به دليل.

واستدلوا على هذا بالظان عند تضايق الوقت أنه على طهارة فإنه مأمور بأداء الصلاة شرعا، لا يكون جائزا إذا أداها على هذه الصفة، ومن أفسد حجه فهو مأمور بالاداء شرعا ولا يكون المؤدى جائزا إذا أداها، وهذا سهو منهم، فإن عندنا من كان عنده أنه على طهارة فصلى جازت صلاته، نص عليه في كتاب التحري فيما إذا توضع بماء نجس فقال صلاته جائزة ما لم يعلم فإذا علم أعاده.

فإن قيل: فإذا جازت صلاته كيف تلزمه الاعادة والامر لا يقتضي التكرار؟ قلنا: المؤدى جائز حتى لو مات قبل أن يعلم لقي الله ولا شئ عليه، فأما إذا علم فقد تبدل حاله ووجوب الاداء بعد تبدل الحال لا يكون تكرارا، وتحقيقه أن الامر يتوجه بحسب التوسع، قال الله تعالى: (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) فإذا كان عنده أنه على طهارة يثبت الامر في حقه على حسب ما يليق بحاله، ومن ضرورته

الجواز على تلك الحالة، وإذا تبدل حاله بالعلم ثبت الامر بالاداء كما يليق بحاله، ولكن لما كان له طريق يوصل به إلى هذه الحالة إذا تحرز وأحسن النظر لم يسقط الواجب في هذه الحالة بالاداء الاول وإن كان معذورا فيه لدفع الحرج عنه، والحج بمنزل مما قلنا، فالثابت بالامر وجوب أداء الاعمال بصفة الصحة، وأما بعد الافساد فالثابت وجوب التحلل عن الاحرام بطريقه، وهذا أمر آخر سوى الاول، والمأمور به في هذا الامر مجزى، فإن التحلل بأداء الاعمال بعد الافساد جائز شرعا.

ويحكى عن أبي بكر الرازي رحمه الله أنه كان يقول: صفة الجواز وإن كانت تثبت بمطلق الامر شرعا فقد تتناول الامر على ما هو مكروه شرعا أيضا، واستدل على ذلك بأداء عصر يومه بعد تغير الشمس فإنه جائز مأمور به شرعا وهو مكروه أيضا وكذلك قوله

سبحانه وتعالى: (وليطوفوا بالبيت العتيق) يتناول طواف الحدث عندنا حتى يكون طوافه ركن الحج، وذلك جائز مأمور به شرعا، ويكون مكروها.

قال رضي الله عنه: والاصح عندي أن بمطلق الامر كما تثبت صفة الجواز والحسن شرعا يثبت انتفاء صفة الكراهة، لان الامر استبعاد ولا كراهة في عبادة العبد لربه، وانتفاء الكراهة تثبت بالاذن شرعا ومعلوم أن الاذن دون الامر في طلب إيجاد المأمور به فلان يثبت انتفاء الكراهة بالامر أولى، فأما الصلاة بعد تغير الشمس والكراهة ليست للصلاة ولكن للتشبه بمن يعبد الشمس والمأمور به هو الصلاة، وكذلك الطواف الكراهة ليست في الطواف الذي فيه تعظيم البيت بل لوصف في الطواف وهو الحدث وذلك ليس من الطواف في شئ.

ثم تكلم مشايخنا رحمهم الله فيما إذا انعدم الوجوب للمأمور به لقيام الدليل هل تبقى صفة الجواز أم لا؟ فالعراقيون من مشايخنا يقولون: هو على هذا الخلاف عندنا لا تبقى، وعلى قول الشافعي تبقى، فيثبتون هذا الخلاف

في قوله عليه السلام: من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر بيمينه ثم ليأت بالذي هو خير فإن صيغة الامر بهذه الصفة توجب التكفير سابقا على الحث وقد انعدم هذا الوجوب

بدليل الاجماع فبقي الجواز عنده ولم يبق عندنا، وحجته في ذلك أن من ضرورة وجوب الاداء جواز الاداء والثابت بضرورة النص كالمخصوص، وليس من ضرورة انتفاء الوجوب انتفاء الجواز فيبقى حكم الجواز بعدما انتفى الوجوب بالدليل، واستدل عليه بصوم عاشوراء فبانتساخ وجوب الاداء فيه لم ينتسخ جواز الاداء، ولكننا نقول: موجب الامر أداء هو متعين على وجه لا يتخير العبد بين الاقدام عليه وبين تركه شرعا، والجواز فيما يكون العبد مخيرا فيه، وبينهما مغايرة على سبيل المنافاة، فإذا قام الدليل على انتساخ موجب الامر لا يجوز إبقاء غير موجب الامر مضافا إلى الامر.

قال رضي الله عنه: والاصح عندي أن بانتفاء حكم الوجوب لقيام الدليل ينتسخ الامر ويخرج من أن يكون أمرا شرعا والمصير إلى بيان موجبه ابتداء وبقاء في حال ما يكون أمرا شرعا، فأما بعد خروجه من أن يكون أمرا شرعا فلا معنى للاشتغال بهذا التكليف، وعندما انتسخ الامر بصوم عاشوراء لا نقول جواز الصوم في ذلك اليوم موجب ذلك الامر، بل هو موجب كون الصوم مشروعاً فيه للعبد كما في سائر الايام، وقد كان ذلك ثابتا قبل إيجاب الصوم فيه بالامر شرعا فبقي على ما كان، حتى إذا بقي الامر يبقى حكم الجواز عندنا، ولهذا قلنا: الصحيح المقيم إذا صلى الظهر في بيته يوم الجمعة جازت صلاته، والواجب عليه في المصر أداء الجمعة بعدما شرعت الجمعة ولكن بقي أصل أمر أداء الظهر وهذا يلزمه بعد مضي الوقت قضاء الظهر، ولو شهد الجمعة بعد الظهر كان مؤديا فرض الوقت، فبه تبين أن الواجب أداء الجمعة دون أداء الظهر، إذ الواجب إسقاط فرض الوقت بأداء الجمعة، فكذلك يجب نقض الظهر المؤدي بأداء الجمعة ولهذا سويتنا بذلك بين المعنور وغير المعنور، لان جواز ترك أداء الجمعة للمعذور رخصة فلا يتغير به حكم ما هو عزيمة، والله أعلم.

فصل: في بيان صفة الحسن لما هو شرط أداء اللازم بالامر قال رضي الله عنه: اعلم أن من شرط وجوب أداء المأمور به القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء، لقوله تعالى: (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) ولان الواجب أداء ما هو عبادة، وذلك عبارة عن فعل يكتسبه العبد عن اختيار ليكون معظما فيه ربه فينال الثواب وذلك لا يتحقق بدون هذه القدرة، غير أنه لا يشترط وجودها وقت الامر لصحة الامر، لانه لا يتأدى المأمور بالقدرة الموجودة وقت الامر بحال،

وإنما يتأدى بالموجود منها عند الاداء وذلك غير موجود سابقا على الاداء، فإن الاستطاعة لا تسبق الفعل وانعدامها عند الامر لا يمنع صحة الامر ولا يخرج منه من أن

يكون حسنا بمنزلة انعدام المأمور، فإن النبي عليه السلام كان رسولا إلى الناس كافة، قال الله تعالى: (وما أرسلناك إلا كافة للناس) وقال تعالى: (نذيرا للبشر) ولا شك أنه أمر جميع من أرسل إليهم بالشرائع ثم صح الامر في حق الذين وجدوا بعده ويلزمهم الاداء بشرط أن يبلغهم فيتمكنون من الاداء، قال تعالى: (لا نذركم به ومن بلغ) وكما يحسن الامر قبل وجود المأمور به يحسن قبل وجود القدرة التي يتمكن بها من الاداء ولكن بشرط التمكن عند الاداء، ألا ترى أن التصريح بهذا الشرط لا يعدم صفة الحسن في الامر، فإن المريض يؤمر بقتال المشركين إذا برئ فيكون ذلك حسنا، قال تعالى: (فإذا اطمأنتم فأقيموا الصلاة) وهذا الشرط نوعان: مطلق، وكامل.

فالطلق أدنى ما يتمكن به من أداء المأمور به ماليا كان أو بدنيا، لان هذا شرط وجوب الاداء في كل أمر فضلا من

الله تعالى ورحمة خصوصا في حق هذه الامة فقد رفع الله عنهم الحرج ووضع عنهم الاصر والاعلال، وفي لزوم الاداء بدون هذه القدرة من الحرج والقل ما لا يخفى، وعلى هذا وجوب الطهارة بالماء فإنه لا يثبت في حال عدم الماء لانعدام هذه القدرة، وكذلك في حال العجز عن الاستعمال إلا بمرج بأن يخاف زيادة المرض أو العطش، أو يلحقه نوع حرج في ماله بأن لا يباع منه بثمن مثله، وكذلك أداء الصلاة لا يجب بدون هذه القدرة، ولهذا كان وجوب الاداء بحسب ما يتمكن منه قائما أو قاعدا أو بالايماء، وكذلك وجوب أداء الحج لا يكون إلا بهذه القدرة بملك الزاد والراحلة، لان التمكن من السفر الذي يتوصل به إلى الاداء لا يكون إلا به، وكذلك وجوب أداء الصدقة المالية لا يكون إلا بهذا الشرط، فإنه لا يتمكن من الاداء عبادة إلا بملك المال، ولهذا لا يعتبر التمكن منه بمال غيره وإن أذن له في ذلك في وجوب الاداء، بخلاف الطهارة فصفة العبادة هناك غير مقصودة وهنا مقصودة، ومع ذلك صفة الغني في المؤدى معتبر هنا،

قال عليه السلام: لا صدقة إلا عن ظهر غنى وبدون ملك المال لا تثبت صفة الغنى، ولهذا قال زفر والشافعي رحمهما الله: إذا أسلم الكافر أو بلغ الصبي أو أفاق المجنون أو طهرت الحائض في آخر الوقت بحيث لا يتمكنون من أداء الفرض فيما بقي من الوقت لا يلزمهم الاداء لانعدام الشرط وهو التمكن، ولكن علماءنا رحمهم الله قالوا: يلزمهم أداء الصلاة استحسانا، لان السبب الموجب جزء من الوقت وشرط وجوب الاداء كون القدرة على الاداء متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فإن ذلك لا يسبق الاداء وهذا التوهم موجود ههنا لجواز أن يظهر في ذلك الجزء من الوقت امتداد بتوقف الشمس فيسع الاداء كما كان لسليمان صلوات الله عليه فيثبت وجوب الاداء به، ثم العجز عن الاداء فيه ظاهر لينتقل الحكم إلى ما هو خلف عن الاداء وهو القضاء، بمنزلة الخلف على مس السماء تعتقد موجبة للبر لتوهم الكون فيما خلف عليه، ثم بالعجز الظاهر ينتقل الواجب في الحال إلى ما هو خلف عنه وهو الكفارة، وكذلك الحدث في وقت الصلاة ممن كان عادما للماء يكون موجبا للطهارة بالماء لتوهم القدرة عليها ثم تتحول إلى التراب باعتبار العجز الظاهر في الحال، غير أن في فصل الحائض بشرط حقيقة الطهر في جزء من الوقت بأن تكون أيامها عشرة، أو الحكم بالطهر بدليل شرعي بأن تكون أيامها دون العشرة فينقطع الدم والباقي من الوقت مقدار ما يمكنها أن تغتسل فيه وتحرم للصلاة، وهذا لان في أوامر العباد صفة الحسن، ولزوم الاداء يثبت بهذا القدر من القدرة، فإن من قال لامرئ اسقني ماء غدا يكون أمرا صحيحا موجبا للاداء فلا يتعين للحال، فإنه يقدر على ذلك في غدا، لجواز أن يموت قبله أو يظهر عارض يحول بينه وبين التمكن من الاداء، فكذلك في أوامر الشرع وجوب الاداء يثبت بهذا القدر.

ثم هذا الشرط مختص بالاداء دون القضاء فإنه شرط الوجوب ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد فلا يشترط بقاء هذا التمكن لبقاء الواجب ولكن إن كان الفوات بمضي الوقت لا عن تقصير منه بقي الاداء واجبا على أن يتأتى بالخلف وهو القضاء، وإن كان عن تقصير منه

فهو متعد في ذلك وباعتبار تعديده يجعل الشرط كالتائم حكما، ولهذا قلنا إذا هلك المال بعد وجوب الحج وصدقة الفطر لا يسقط الواجب عنه بذلك، لان التمكن من الاداء بملك المال كان شرط وجوب الاداء فيبقى الواجب وإن انعدم هذا الشرط.

وأما الكامل منه فالقدرة الميسرة للاداء وهي زائدة على الاولى بدرجة كرامة من الله تعالى، وفرق ما بينهما أنه لا يتغير بالاولى صفة الواجب فكان شرط الوجوب فلا يعتبر بقاءها لبقاء الواجب والثانية يغير صفة الواجب فيجعلها

سمحا سهلا لنا، ولهذا يشترط بقاؤها ببقاء الواجب، لانه متى وجب الاداء بصفة لا يبقى الاداء واجبا إلا بتلك الصفة، ولا يكون الاداء بهذه الصفة بعد انعدام القدرة الميسرة للاداء وبيان هذا أن الزكاة تسقط بهلاك المال بعد التمكن من الاداء، لان الشرع إنما أوجب الاداء بصفة اليسر ولهذا خصه بالمال النامي، وما أوجب الاداء إلا بعد مضي حول ليتحقق النماء فيكون المؤدى جزءا من الفضل قليلا من كثير وذلك غاية في اليسر، فأما أصل التمكن من الاداء يثبت بكل مال، فلو بقي الواجب بعد هلاك المال لم يكن المؤدى بصفة اليسر بل يكون بصفة الغرم فلا يكون الباقي ذلك الذي وجب ولا وجه لايجاب غيره إلا بسبب متجدد، ولهذا لو استهلك المال بقي عليه وجوب الاداء، لانه صار النصاب مشغولا بحق المستحق للزكاة، فالاستهلاك تعد منه على محل الحق بالنفويت وذلك سبب موجب للغرم عليه، كالعبد الجاني إذا استهلكه مولاه وهو لا يعلم بجنائته يصير غارما لقيمته، وإن صادف فعله ملكه باعتبار هذا المعنى، فلوجود سبب آخر أمكن إيجاب الاداء لا بالصفة التي بها وجب ابتداء، ولا يدخل على هذا ما إذا هلك بعض النصاب فإن الواجب يبقى بقدر ما بقي منه وإن كان كمال النصاب شرط الوجوب في الابتداء، لان اشتراط كمال النصاب

ليس لاجل اليسر حتى يتغير به صفة الواجب، فإن أداء درهم من أربعين وأداء خمسة من مائتين في معنى اليسر سواء، إذ كل واحد منهما أداء ربع العشر، ولكن شرط كمال النصاب ليثبت به صفة الغنى فيمن يجب عليه، فالمطلوب بالاداء إغناء المحتاج وإنما

يتحقق الاغناء بصفة الحسن من الغني كما يتحقق التملك من المالك، وأحوال الناس تختلف في صفة الغنى بالمال فجعل الشرع لذلك حدا وهو ملك النصاب تيسيرا، ثم هذا الغنى شرط وجوب الاداء بمنزلة أدنى التمكن الذي هو شرط وجوب الاداء من غير أن يكون مغيرا لصفة الواجب، فللهذا لا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب ولكن بقدر ما بقي من المال يبقى الواجب بصفته لبقاء صفة اليسر فيه، وعلى هذا قلنا يسقط العشر بهلاك الخارج قبل الاداء، لان القدرة الميسرة شرط الاداء فيه، فالعشر مؤونة الارض النامية ولا يجب إلا بعد تحقق الخارج، وإنما يجب قليل من كثير من النماء فيكون الاداء بصفة اليسر وذلك لا يبقى بعد هلاك الخارج، وكذلك الخراج لا يبقى إذا اصطلم الزرع آفة، لان وجوب الاداء باعتبار القدرة الميسرة، ولهذا يتقدر الواجب بحسب الربع، حتى إذا قل الخراج لا يجب من الخارج أكثر من نصف الخراج إلا أن عند التمكن من الزراعة إذا لم يفعل جعلت القدرة الميسرة كالموجود حكما بتقصير كان منه في الزراعة، وذلك لا يوجد فيما إذا اصطلم الزرع آفة، فلو بقي الخراج كان غرما، ولهذا قلنا لا يسقط العشر بموت من عليه مع بقاء الخراج، لان القدرة الميسرة لاداء المالي بالمال تكون وهو باق بعد موته فيجعل هو كالحق حكما باعتبار خلفه ويكون أداء الواجب بالصفة التي يثبت بها الوجوب ابتداء، وكذلك الزكاة لا تسقط بموته في أحكام الآخرة، ولهذا يؤمر بالايصاء به وتؤدى من ثلث ماله بعد موته إذا أوصى لبقاء القدرة الميسرة، وباعتبار حياته حكما وبقاء الخراج الذي هو خالص حقه وهو الثلث فيكون الاداء منه بصفة

اليسر إلا أنه إذا لم يوص لا يبقى في أحكام الدنيا بعد موته لان الواجب أداء العبادة، وباعتبار الخلافة التي تثبت بعد موته لا يمكن تحقيق هذا الوصف لان ذلك يثبت من غير اختيار له منه وفي العشر معنى العبادة لما لم يكن مقصودا بقي بعد موته وإن لم يوص به، وكذلك الخراج إذا حصل الخراج ثم هلك قبل أدائه، وعلى هذا قلنا إن الخانت في يمينه إذا عجز عن التكفير بالمال يجوز له أن يكفر بالصوم، لان وجوب الكفارة باعتبار القدرة الميسرة، ألا ترى أنه ثبت التخير شرعا في أنواع التكفير

بالمال والواجب أحد الانواع عند أهل الفقه، بخلاف ما يقوله بعض المتكلمين أن الكل واجب لاستواء الكل في صيغة الامر والتخيير لاسقاط الواجب بما يعينه منها، ويجعلون الامر مثل قياس النهي، فإن مثل هذا التخيير في النهي لا يخرج حكم النهي من أن يكون متناولاً لجميع ما تناوله الصيغة فكذلك الامر، ولكننا نقول: في النهي يتحقق وجوب الانتهاء في الكل مع ذكر حرف أو، لان ذلك في موضع النفي وحرف أو في موضع النفي يوجب التعميم، قال الله تعالى: (ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً) فأما في باب الكفارة ذكر حرف أو في موضع الاثبات فإنما يفيد الايجاب في أحد الانواع، ألا ترى أنه لو كفر بالانواع كلها لم يكن مؤدياً للواجب في جميعها ويستحيل أن يكون واجبا قبل الاداء، ثم إذا أدى يكون المؤدى نقلاً لا واجبا ويتأدى الواجب بنوع واحد، وهذا النوع منصوص عليه فلا يكون خلفاً عن غيره، ولو كان الكل واجبا لم يسقط الواجب في البعض بدون أدائه أو أداء ما هو خلف عنه، فعرفنا أن الواجب أحد الانواع، والتخيير ليكون الاداء بصفة اليسر، ولهذا تحول إلى الصوم عند العجز عن الاداء بالمال، والمعتبر فيه العجز للحال لا تحقق العجز بعجز مستدام في العمر، فإن في قوله تعالى: (فصيام ثلاثة أيام) ما يدل على أنه يعتبر العجز في الحال، إذ لو اعتبر العجز في جميع العمر لم يتحقق أداء الصوم بعد هذا العجز، وكذلك التكفير بالطعام في الظهر يعتبر العجز في الحال عن التكفير بالصوم، ولهذا لو مرض أياماً فكفر بالاطعام جاز.

فتبين بهذا كله أن المعتبر في الكفارة القدرة الميسرة للاداء، وبعد هلاك المال لا يبقى ذلك لو بقي التكفير بالمال عينا فجزونا له التكفير بالصوم، ولا تفصيل هنا بين أن يهلك المال بصنعه أو بغير صنعه، لان الواجب لا يصادف المال قبل الاداء ولا يجعل المال مشغولاً به فلا يكون الاستهلاك تعدياً على محل مشغول بحق المستحق، ولهذا لا يسقط بهلاك المال حتى إنه إذا أيسر بمال آخر يلزمه التكفير بالمال، لان القدرة الميسرة تثبت بملك المال ولا تختص بمال دون مال، فكان المال المستفاد فيه والمال الذي عنده سواء، ولهذا لا يعتبر فيه كون المال نامياً ولا يعتبر صفة الغنى فيمن يجب عليه، لان

الواجب ليس من ثناء المال، وإنما الشرط فيه القدرة الميسرة للاداء على وجه ينال الثواب بالاداء، فيكون ذلك ساتراً لما لحقه لارتكاب المحذور، وفي هذا يستوي المال النامي وغير النامي، ويخرج على ما بينا أنه إذا هلك المال بعد وجوب الحج بأن كان مالكا للزاد والراحلة وقت خروج القافلة من بلدته فإنه لا يسقط عنه الحج، لان الشرط هناك أدنى التمكن دون اليسر، فاليسر في سفر الحج يكون بالخدم والمراكب والاعوان وذلك ليس بشرط، وأدنى التمكن شرط وجوب الاداء فلا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب.

وكذلك لو هلك المال بعد وجوب صدقة الفطر، أو هلك من وجب عليه بعد وجوب الاداء فإنه لا يسقط الواجب، لان شرط الوجوب هناك أدنى التمكن وصفة الغنى فيمن يجب عليه الاداء دون اليسر، ولهذا لو ملك من مال البذلة والمهنة فضلاً على حاجته ما يساوي نصاباً يجب عليه، وبهذا النوع من المال يحصل أدنى التمكن والغنى إذا بلغ نصاباً، فأما صفة اليسر فهو مختص بالمال النامي ليكون الاداء من فضل المال وذلك ليس بشرط هنا، فعرفنا أن التمكن والغنى

شرط وجوب الاداء باعتبار أنه غني، قال عليه السلام: أغنؤهم عن المسألة في مثل هذا اليوم والاغناء إنما يتحقق من الغنى، ولم يتغير صفة المؤدى بهذا الشرط فلا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب، وعلى هذا الاصل قلنا لا تجب الزكاة في مال المديون بقدر ما عليه من الدين، لان الوجوب باعتبار الغنى واليسر وذلك ينعدم بالدين، والغنى إنما يحصل بفضل عن حاجته، وحاجته إلى قضاء الدين حاجة أصلية فلا يحصل الغنى بملك ذلك القدر من المال، ولهذا حل له

أخذ الصدقة وهي لا تحل لغني، وإنما تيسر الاداء إذا كان المؤدى فضل مال غير مشغول بحاجته. وكذلك لا تجب صدقة الفطر على المديون إذا لم يملك نصابا فضلا عن دينه لان الغني يملك المال معتبر في إيجاب صدقة الفطر على ما بينا أنه إغناء للمحتاج وبحاجته إلى قضاء الدين تنعدم صفة الغني، وإن كان الدين على العبد الذي هو عبد

للخدمة فعلى المولى أن يؤدي عنه صدقة الفطر، لان صفة الغني ثابت له بملك من النصاب سوى هذا القدر، وأصل المالية غير معتبرة فيمن يجب الاداء عنه، ولهذا تجب عن ولده الحر، وكذلك الغني به غير معتبر فإنه يجب الاداء عن المدبر وأم الولد وإن لم يكن هو غنيا بملكه فيهما، فكذلك إذا كان العبد مشغولا بالدين لان ذلك الدين على العبد يوجب استحقاق ماليته فيخرج المولى من أن يكون غنيا به، ولو كان هذا العبد المديون للتجارة لم يجب على المولى أن يؤدي عنه زكاة التجارة، لان الغني بالمال الذي يجب أداء الزكاة عنه شرط ليكون الاداء بصفة اليسر وذلك ينعدم بقيام الدين على العبد، ولا يدخل على ما ذكرنا وجوب كفارة الموسر على المديون مع اعتبار صفة اليسر في التكفير بالمال، لان المذكور في كتاب الايمان أنه إذا حنت في يمين وله ألف درهم وعليه مثلها دين فإنه يكفر بالصوم بعدما يقضي دينه بالمال، ولم يتعرض لما قبل قضاء الدين أنه بماذا يكفر، فقال بعض مشايخنا: يكفر بالصوم أيضا لان ما في يده من المال مستحق بدينه مشغول بحاجته، وفي التكفير بالمال صفة اليسر معتبر بدليل التخيير المثابت بالنص، وبسبب الدين ينعدم اليسر فيكفر بالصوم، ومنهم من يقول: يلزمه التكفير بالمال لان الكفارة أوجب ساترة أو زاجرة وما أوجب شكرا للنعمة فلا تشبه الزكاة من هذا الوجه فإنها أوجب شكرا للنعمة والغنى، ولهذا يشترط لا يجابها أتم وجوه الغنى وذلك بالمال النامي، وحاجته إلى قضاء الدين بالمال يعدم تمام الغنى، ولا يعدم معنى حصول الثواب له إذا تصدق به ليكون ذلك ساترا للآثم الذي لحقه بارتكاب محذور اليمين وهو المقصود بالكفارة، قال تعالى: (إن الحسنات يذهبن السيئات) يوضحه أن معنى الاغناء غير معتبر في التكفير بالمال، ألا ترى أنه يحصل بالاعتناق وليس فيه إغناء، ولهذا قلنا يحصل التكفير بالمال بطعام الاباحة وإن كان الاغناء لا يحصل به، فعرفنا أن المعتبر في التكفير بالمال أصل اليسر لا نهائته وتيسير الاداء قائم بملك المال مع قيم

الدين عليه، فأما في الزكاة المعتبر هو الاغناء، ولهذا لا يتأدى إلا بتملك المال، والاغناء لا يتحقق ممن ليس بغني كامل الغنى وبسبب الدين ينعدم الغنى، ولهذا يمتنع وجوب أداء الزكاة وصدقة الفطر على المديون. فصل: في بيان موجب الامر في حق الكفار لا خلاف أنهم مخاطبون بالايمان، لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث إلى الناس كافة ليدعوهم إلى الايمان، قال تعالى: (قل يأيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا) إلى قوله تعالى: (فآمنوا بالله ورسوله) فهذا الخطاب منه يتناولهم لا محالة.

ولا خلاف أنهم مخاطبون بالمشروع من العقوبات، ولهذا تقام على أهل الذمة عند تقرر أسبابها لأنها تقام بطريق الحزري والعقوبة لتكون زاجرة عن الاقدام على أسبابها، وباعتقاد حرمة السبب يتحقق ذلك ولا تنعدم الاهلية لاقامة ذلك عليه بطريقه، بل هو جزاء وعقوبة فبالكفار أليق منه بالمؤمنين.

ولا خلاف أن الخطاب بالمعاملات يتناولهم أيضا لان المطلوب بها معنى دنيوي وذلك بهم أليق، فقد آثروا الدنيا على الآخرة! ولأنهم ملتزمون لذلك، فعقد الذمة يقصد به التزام المسلمين فيما يرجع إلى المعاملات فيثبت حكم الخطاب بها في حقهم كما يثبت في حق المسلمين لوجود الالتزام إلا فيما يعلم لقيام الدليل أنهم غير ملتزمين له.

ولا خلاف أن الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المؤاخذة في الآخرة، لأن موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وهم ينكرون اللزوم اعتقادا وذلك كفر منهم بمنزلة إنكار التوحيد، فإن صحة التصديق والافرار بالتوحيد لا يكون مع إنكار شئ من الشرائع.

وقال محمد رحمه الله في السير الكبير: من أنكر شيئا من الشرائع فقد أبطل قول لا إله إلا الله، فقد ذكر بعض من لا يعتمد على قوله من أهل زماننا في تصنيف له أن المسلم إذا أنكر شيئا من الشرائع فهو كافر فيما أنكره مؤمن فيما سوى ذلك، وهو شبه الخال من الكلام يتلى المرء بمثله لقللة التأمل

أو إعجابه بنفسه، أعادنا الله من ذلك، ومع ذلك هو مخالف للرواية المنصوصة عن المتقدمين من أصحابنا رحمهم الله، فإذا ثبت أنه ترك ذلك استحلالا وجحودا يكون كفرا منه ظهر أنه معاقب عليه في الآخرة كما هو معاقب على أصل الكفر، وهو المراد بقوله تعالى: (وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة) : أي لا يقرون بها، وقال تعالى: (ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين) قيل في التفسير: من المسلمين المعتقدين فرضية الصلاة.

فهذا معنى قولنا: إن الخطاب يتناولهم فيما يرجع إلى العقوبة في الآخرة.

فأما في وجوب الاداء في أحكام الدنيا فمذهب العراقيين من مشايخنا رحمهم الله أن الخطاب يتناولهم أيضا والاداء واجب عليهم فيفهم لا يعاقبون على ترك الاداء إذا لم يكن الاداء واجبا عليهم، وظاهر ما تلونا يدل على أنهم يعاقبون في الآخرة على الامتناع من

الاداء في الدنيا، ولأن الكفر رأس المعاصي فلا يصلح سببا لاستحقاق التخفيف، ومعلوم أن سبب الوجوب منقرر في حقهم، وصلاحيه الذمة لثبوت الواجب فيها بسببه موجود في حقهم، وشرط وجوب الاداء التمكن منه وذلك غير منعدم في حقهم، فلو سقط الخطاب بالاداء كان ذلك تخفيفا والكفر لا يصلح تخفيفا لذلك، ولا معنى لقول من يقول إن التمكن من الاداء على هذه الصفة لا يتحقق حتى لو أدى لم يكن ذلك معتدا به، لأنه يتمكن به من الاداء بشرط أن يقدم الايمان والخطاب به ثابت في حقه، فهو نظير الجنب والمحدث يتمكن من أداء الصلاة بشرط الطهارة وهو مطالب بذلك، فيكون متمكنا من أداء الصلاة يوجه عليه الخطاب بأدائها مع أن انعدام التمكن من الاداء بإصراره على الكفر وهو جان في ذلك، فيجعل التمكن قائما حكما إذا كان انعدامه بسبب جنابته، ألا ترى أن زوال التمكن بسبب الشكر لا يسقط الخطاب بأداء العبادات، وكذلك انعدام التمكن بسبب الجهل إذا كان بتقصير منه لا يسقط الخطاب بالاداء، فبسبب الكفر أولى.

ومشايخ ديارنا يقولون إنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات، وجواب هذه المسألة غير محفوظ من المتقدمين من أصحابنا رحمهم الله نصا، ولكن

مسائلهم تدل على ذلك، فإن المرتد إذا أسلم لا يلزمه قضاء الصلوات التي تركها في حال الردة عندنا وتلزمه عند الشافعي والمرتد كافر.

واستدل بعض أصحابنا على أن الخلاف بيننا وبين الشافعي أن تنصيص علمائنا أن ذلك لا يلزمه القضاء بعد الاسلام دليل على أنه لم يكن مخاطبا بأدائها في حالة الكفر وهذا ضعيف، فسقوط القضاء عن المرتد والكافر الاصلي بعد الاسلام بوجود الدليل المسقط وهو قوله تعالى: (إن يتنوها يغفر لهم ما قد سلف) وقال عليه السلام: الاسلام يجب ما قبله والسقوط بإسقاط من له الحق لا يكون دليل انتفاء أصل الوجوب.

ومنهم من استدل على ذلك بمن

صلى في أول الوقت ثم ارتد ثم أسلم في آخر الوقت فعليه أداء فرض الوقت عندنا، لان بالردة ينعدم خطاب الاداء في حقه والاعتداد بما مضى كان بناء عليه، فإذا أسلم وقد بقي شئ من الوقت يثبت الوجوب باعتباره ويصير مخاطبا بالاداء ابتداء، وعلى قول الشافعي لا يلزمه الاداء لان الخطاب بالاداء لا ينعدم في حقه بالردة فبقي المؤدى معتدا به، وعلى هذا لو حج ثم ارتد ثم أسلم ولكن هذا ضعيف أيضا، فإن المؤدى إنما لا يكون معتدا به بعد الردة لان الردة تحبط العمل، قال الله تعالى: (ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله) يعني ما اكتسب من العبادات وما حبط لا يكون معتدا فلهذا ألزمناه الاداء ثانيا.

ومنهم من جعل هذه المسألة فرعا لاصل معروف بيننا وبينهم أن الشرائع عندهم من نفس الايمان وهم مخاطبون بالايمان (فيخاطبون بالشرائع وعندنا الشرائع ليست من نفس الايمان وهم مخاطبون بالايمان) فلا يخاطبون بالاداء بالشرائع التي تبنى على الايمان ما لم يؤمنوا وهذا ضعيف أيضا، فإنهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات وليس شئ من ذلك من نفس الايمان أيضا.

فالذي يصح من الاستدلال لمشايخنا رحمهم الله على هذا المذهب لفظ مذكور في الكتاب، وهو أن من نذر أن يصوم شهرا ثم ارتد ثم أسلم فليس عليه من الصوم المنلور شئ، لان الردة تبطل كل عبادة ومعلوم أنه لم يرد بهذا التعليل العبادة المؤداة فهو ما أدى المنذور بعد، فعرف أن الردة تبطل وجوب أداء كل عبادة، فيكون هذا شبه التخصيص عن أصحابنا أن الخطاب بأداء الشرائع التي تحتل السقوط لا يتناولهم

ما لم يؤمنوا.

والدليل على صحة هذا القول أن النبي عليه السلام لما بعث معاذا إلى اليمن فقال: ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، فإن هم أجابوك فأعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث، ففي هذا تخصيص على أن وجوب أداء الشرائع يترتب على الاجابة إلى ما دعوا إليه من أصل الدين، والدليل على ذلك من طريق المعنى أن الامر بأداء العبادة لينال به المؤدى الثواب في الآخرة حكما من الله تعالى (كما وعده في محكم تنزيله والكافر ليس بأهل لثواب العبادة عقوبة له، على كفره حكما من الله تعالى) كما أن العبد لا يكون أهلا للملك المال حكما من الله تعالى والمرأة لا تكون أهلا لثبوت ملك المنعة لها على الرجل بسبب النكاح أو بسبب ملك الرقية حكما من الله تعالى، وإذا تحقق انعدام الاهلية للكافر فيما هو المطلوب بالاداء يظهر به انعدام الاهلية للاداء، وبدون الاهلية لا يثبت وجوب الاداء وبه فارق الخطاب بالايمان، فإنه بالاداء يصير أهلا لما وعد الله المؤمنين، فبه تبين الاهلية للاداء أيضا.

فإن قيل: هو بالايمان يصير أهلا لما هو موعود على أداء العبادات وهو مطالب بالايمان فينبغي أن يجعل في حكم توجه الخطاب بالاداء عليه كأن ما هو مطالب به بالايمان موجود في حقه كما جعل النطفة في الرحم كالحكي حكما في حق الارث والوصية والاعتاق ويجعل البيض كالصيد حكما في وجوب الجزاء على الحرم بكسره وإن لم يكن فيها معنى الصيدية حقيقة.

قلنا: هذا أن لو كان مآل أمره الايمان باعتبار الظاهر كالببيض والنطفة فمآلهما إلى الحياة والصيدية ما لم يفسدا، ومآل أمر الكافر ليس للايمان ظاهرا، بل الظاهر من حال كل معتقداته يستديم اعتقاده، ثم هذا المعنى إنما يستقيم اعتباره إذا كان عند ايمانه يتقرر وجوب الاداء فيما يتقرر سببه في حال الكفر، فيقال يخاطب بالاداء على أن يسلم فيتقرر وجوب الاداء كما في النطفة والبيض فإن حكم العتق والملك والصيدية يتقرر إذا تحقق صفة الحياة فيهما، وههنا ينعدم بالاتفاق، فإنه بعد الايمان لا يبقى وجوب الاداء في شئ مما سبق في حالة الكفر.

فإن قيل: أليس أن العبد من أهل مباشرة التصرف الموجب لملك المال وإن لم يكن أهلا لملك المال؟ فكذلك يجوز أن يكون الكافر يخاطب بأداء العبادات وإن لم يكن

أهلا لما هو المقصود بالأداء.

قلنا: صحة ذلك التصرف من المملوك على أن يخلفه المولى

في حكمه أو على أن يتقرر الحكم له إذا اعتق كالمكاتب، فأما هنا لا تثبت أهلية الاداء في حقه على أن يخلفه غيره فيما هو المبتغي بالاداء أو على أن يتقرر ذلك له بعد إيمانه، وهذا بخلاف الجنب والحدث في الخطاب بأداء الصلاة، لان الاهلية لما هو موعود للمصلين لا ينعدم بالجنابة والحدث، ولكن الطهارة شرط الاداء، وبانعدام الشرط لا تنعدم الاهلية لاداء الاصل، وما هذا إلا نظير من يقول لغيره أعتق عبدك عني على ألف درهم فأعتقه، يصح إعتاقه عن الأمر باعتبار أن الملك في الخل شرط الاعتناق فانعدامه عند الامر لا يمنع صحة الامر على أن يكون موجبا للحكم له إذا وجد الشرط عند إيجاد العتق.

ولو قال المولى لعبده: أعتق عن نفسك عبدا فأعتق لم يصح هذا الامر ولم يكن الاعتناق عن العبد، لانه بصفة الرق يخرج من أن يكون أهلا للاعتناق عن نفسه فلا يصح أمره إياه بالاعتناق عن نفسه مع انعدام الاهلية، وتبين بهذا أن سقوط الخطاب بالاداء عنهم ليس للتخفيف عليهم كما ظنوا بل لتحقيق معنى العقوبة والنقمة في حقهم، فإن الاخراج من الاهلية لغواب العباداة يكون نقمة، يوضحه أن الامر لطلب أداء العباداة وهو مع صفة الكفر لا يكون أهلا للعبادة بل يحبط عمله، كما قال الله تعالى: (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا) ومعلوم أن في العباداة المنفعة للمؤدي المأمور لا للأمر، قال الله تعالى: (ومن عمل صالحا فلأنفسهم يمهدون) والكافر لا يستحق هذا النظر والمنفعة عقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف عليه! والايجاب من الأمر نظر من الشرع للمأمور فعسى أن يقصر فيما لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في أداء ما هو واجب عليه والكافر غير مستحق لهذا النظر، فقولنا وجوب الاداء لا يتناول له يكون تغليظا عليه لا تخفيفا، ولهذا أثبتنا حكم وجوب الاداء فيما يرجع إلى العقوبة في الآخرة في حقه، ثم هو بإصراره على الكفر متلف نفسه حكما فيما يرجع إلى ما هو المقصود بالعبادات فيكون بمنزلة من قتل نفسه حقيقة، ولا يجعل قاتل النفس حقيقة كالحكي حكما في توجه الخطاب عليه بأداء العبادات لا للتخفيف عليه،

فكذلك الكافر لا يجعل متمكنا من الاداء حكما مع إصراره على الكفر لا بطريق التخفيف عليه ولكن تجعل ذمته كالمعدومة حكما في الصلاحية لوجوب أداء العبادات فيها تحقيقا لمعنى الهوان في حقهم وهو أن يلحقهم بالهائم التي لا ذمة لها في هذا الحكم

كما وصفهم الله تعالى قال: (إن هم إلا كالانعام بل هم أضل سبيلا) ثم الخطاب بأداء العبادات ليسعى المرء بأدائها في فكاك نفسه، قال عليه السلام: الناس غاديان: باع نفسه فموبقها، ومشتت نفسه فمعتقها يعني بالانتمار بالاوامر، والقول بأن الكافر ليس بأهل للسعي في فكاك نفسه ما لم يؤمن لا يكون تخفيفا عليه، وهو نظير أداء بدل الكتابة لما كان ليواصل به المكاتب إلى فكاك نفسه، فإسقاط المولى هذه المطالبة عنه عند عجزه بالرد في الرق لا يكون تخفيفا عليه، فإن ما بقي فيه من ذل الرق فوق ضرر المطالبة بالاداء.

وإنما استبطننا هذا من تعليل محمد رحمه الله في قوله: ما فيه من الشرك أعظم من ذلك، علل به في أنه لا يلزمه كفارة الظهار وكفارة اليمين وإن حث، وفي الكفارات معنى العباداة على ما بينا أنه ينال به الثواب فيكون مكفرا للذنب

والكافر ليس بأهل لذلك فلا يثبت في حقه الخطاب بأداء الكفارة كما لا يثبت في حق العبد الخطاب بالتكفير بالمال لأنه ليس بأهل لذلك.

ونظير ما قلنا من الحسيات أن مطالبة الطيب المريض بشرب الدواء إذا كان يرجو له الشفاء يكون نظرا من الطيب لا إضرارا به، فإذا أيس من شفائه فترك مطالته بشرب الدواء لا يكون ذلك تخفيفا عليه بل إجبارا له بما هو أشد عليه من ضرر شرب الدواء وهو ما ينوق من كأس الحمام، فكذلك هنا أن الكفار لا يخاطبون بأداء الشرائع لا يتضمن معنى التخفيف عليهم بل يكون فيه بيان عظم الوزر والعقوبة فيما هو مصر عليه من الشرك، والله أعلم.

باب: النهي

قال رضي الله عنه: اعلم بأن موجب النهي شرعا لزوم الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه لأنه ضد الامر. أما من حيث اللغة فصيغة الامر لبيان أن المأمور به مما ينبغي أن يكون، وصيغة النهي لبيان أنه مما ينبغي أن لا يكون، وأما شرعا فالامر لطلب إيجاد المأمور به على أبلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب في حقيقة الإيجاد، وذلك

في وجوب الائتمار، والنهي لطلب مقتضى الامتناع عن الإيجاد على أبلغ الوجوه مع بقاء اختيار للمخاطب فيه وذلك بوجوب الانتهاء، فإذا تبين موجب النهي قلنا: مقتضى النهي قبح المنهي عنه شرعا، كما أن مقتضى الامر حسن المأمور به شرعا ألا ترى أن التحريم لما كان ضد الاحلال كان مقتضى أحدهما ضد مقتضى الآخر ولأن صاحب الشرع جاء بتتميم الخاسن ونفي القبائح فكان نهيه موجبا قبح المنهي عنه كما كان أمره موجبا صفة الحسن للمأمور به.

فإن قيل: لماذا لا يجعل مقتضى النهي شرعا حسن الانتهاء كما كان مقتضى الامر حسن الائتمار؟ قلنا لأنه يصير مقتضاهما واحدا وبينهما مغايرة على سبيل المضادة، ثم الائتمار بفعل يقصده المخاطب ويضاف وجوده إلى كسبه فيحسن الائتمار لكون ذلك مضافا إليه، فأما الانتهاء يكون بامتناعه عن إيجاد الفعل المنهي عنه ثم انعدامه لا يكون مضافا إلى كسبه وقصده، بل الانعدام أصل فيه ما لم يوجد، وإذا لم يكن مضافا إلى فعله الذي هو اختياري لا يستقيم أن يوصف امتناعه عن الإيجاد بالحسن مقصودا، فعرفنا به أن قبح المنهي عنه ثابت بمقتضى وجوب الانتهاء شرعا.

فإن قيل: تركه الفعل الذي يكون إيجادا فعل مقصود منه على ما هو مذهب أهل السنة والجماعة أن ترك الفعل فعل لما فيه من استعمال أحد الضدين والانتهاء به يتحقق، قلنا هو كذلك ولكن موجب النهي هو الانتهاء وحقيقته الامتناع عن الإيجاد، ثم إن دعت نفسه إلى الإيجاد يلزمه الترك ليكون ممتنعا والنهي عنه يبقى عندما كان، ألا ترى أن الامتناع الذي به يتحقق الانتهاء يستغرق جميع العمر، والترك الذي هو فعل منه لا يستغرق، فإنه قبل أن يعلم به يكون منتهيا بالامتناع عنه ولا يكون مباشرا للفعل الذي هو ترك الإيجاد فإن ذلك لا يكون إلا عن قصد منه بعد العلم به.

وبيان هذا أن الصائم مأمور بترك اقتضاء السهريتين في حال الصوم فلا يتحقق منه هذا الفعل ركنا للصوم حتى يعلم به ويقصده، والمعددة ممنوعة من التزوج والخروج والتطيب وذلك ركن الاعتداد ويتم ذلك وإن لم تعلم به حتى يحكم بانقضاء عدتها بمضي

الزمان قبل أن نشعر به، وعلى هذا لو قال لامرأته: إن لم أشأ طلاقك فأنت طالق ثم قال لا أشأ طلاقك لم تطلق، ولو قال: إن أبيت طلاقك فأنت طالق ثم قال قد أبيت طلقت، لأن الإباء فعل يقصده ويكسبه فيصير موجودا بقوله قد أبيت ولا يكون ذلك مستغرقا للمدة، وعدم المشيئة عبارة عن امتناعه من المشيئة وذلك يستغرق عمره فلا يتحقق وجود الشرط بقوله لا أشأ ولا بامتناعه من المشيئة في جزء من عمره.

وإذا تبين أن مقتضى النهي قبح المنهي عنه شرعا فنقول: المنهي عنه في صفة القبح قسمان: قسم منه ما هو قبيح لعينه، وقسم منه ما هو قبيح لغيره، وهذا القسم يتنوع نوعين: نوع منه ما هو قبيح لمعنى جاوره جمعا، ونوع منه ما هو قبيح لمعنى اتصل به وصفا.

فأما بيان القسم الأول في العيب والسفه فإنهما قبيحان شرعا، لأن واضح اللغة وضع هذين الاسمين لما يكون خاليا عن الفائدة، ومبنى الشرع على ما هو حكمة لا يخلو عن فائدة، فما يخلو عن ذلك قطعاً يكون قبيحا شرعا، ومن هذا النوع فعل اللواط، فالمقصود من اقتضاء الشهوة شرعا هو النسل وهذا المحل ليس بمحل له أصلا فكان قبيحا شرعا، ونظيره من العقود بيع الملقح والمضامين، فإنه قبيح شرعا لأن البيع مبادلة المال بالمال شرعا وهو مشروع لاستنماء المال به، والماء في الصلب والرحم لا مالية فيه فلم يكن محلا للبيع شرعا، وكذلك الصلاة بغير الطهارة لأن الشرع قصر الاهلية لاداء الصلاة على كون المصلي طاهرا عن الحدث والجنابة فتتعدم الاهلية بانعدام صفة الطهارة، وانعدام الاهلية فوق انعدام المحلية، فكان كل واحد منهما قبيحا شرعا بهذا الطريق. وحكم هذا النوع من المنهي بيان أنه غير مشروع أصلا لأن المشروع لا يخلو عن حكمة، وبدون الاهلية والمحلية لا تصور لذلك فيعلم به أنه غير مشروع أصلا.

وبيان النوع الثاني من الافعال وطى الرجل زوجته في حالة الحيض، فإنه حرام منهي عنه ولكن المعنى استعمال الاذى واستعمال الاذى مجاور للوطى جمعا غير متصل به وصفا، ولهذا جاز له أن يستمتع بها فيما سوى موضع خروج الدم في قول محمد رحمه الله لأنه لا يجاور فعله استعمال الاذى، وفي قول أبي حنيفة رحمه الله يستمتع بها

فوق المنزر ويجنب ما تحته احتياطا، لأنه لا يأمن الوقوع في استعمال الاذى إذا استمتع بها في الموضع القريب من موضع الاذى.

ونظير هذا النوع من العقود والعبادات البيع وقت النداء، فإنه منهي عنه لما فيه من الاشتغال عن السعي إلى الجمعة بغيره بعدما تعين لزوم السعي وذلك يجاور البيع ولا يتصل به وصفا، والصلاة في الارض المغصوبة منهي عنها لمعنى شغل ملك الغير بنفسه وذلك مجاور لفعل الصلاة جمعا غير متصل به وصفا، فعرفنا أن قبحه لمعنى في غيره.

وحكم هذا النوع أنه يكون صحيحا مشروعا بعد النهي من قبل أن القبح لما كان باعتبار فعل آخر سوى الصلاة والبيع والوطى لم يكن مؤثرا في المشروع لا أصلا ولا وصفا، ألا ترى أن الصائم إذا ترك الصلاة يكون فعل الصوم منه عبادة صحيحة

هو مطيع فيه وإن كان عاصيا في ترك الصلاة، وهنا يكون مطيعا في الصلاة وإن كان عاصيا في شغل ملك الغير بنفسه، ومباشرا للوطى المملوك بالنكاح وإن كان عاصيا مرتكبا للحرام باستعمال الاذى، ولهذا قلنا يثبت الحل للزوج الاول بالوطى الثاني إياها في حالة الحيض، ويثبت به إحصان الواطى أيضا.

وأما النوع الثالث فبيانه في الزنا فإنه وطى غير مملوك فكان قبيحا شرعا، لأن الشرع قصر ابتغاء النسل بالوطى على محل مملوك، فقال الله تعالى: (إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) ونظيره من العقود الربا فإنه قبيح لمعنى اتصل بالبيع وصفا وهو انعدام المساواة التي هي شرط جواز البيع في هذه الاموال شرعا، ومن العبادات النهي عن

صوم يوم العيد وأيام التشريق فإنه قبيح لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل الاداء وصفا وهو أنه يوم عيد ويوم ضيافة.

ثم لا خلاف فيما يكون من الافعال التي يتحقق حسا من هذا النوع أنه في صفة القبح ملحق بالقسم الاول، فإن الزنا وشرب الخمر حرام لعينه غير مشروع أصلا، ولهذا تتعلق بهما العقوبة التي تندرج بالشبهات، وما كان مشروعا من وجه وحراما لغيره لا يخلو عن شبهة، فإيجاب العقوبة فيهما دليل ظاهر على أن حرمتها لعينهما وذلك دليل على قبح المنهي عنه لعينه

واختلفوا فيما يكون من هذا النوع من العقود والعبادات.

قال علماؤنا رحمهم الله: موجب مطلق النهي فيها تقرير المشروع مشروعا وجعل أداء العبد إذا باشرها فاسدا إلا بدليل.

وقال الشافعي: موجب مطلق النهي في هذا النوع انتساح المنهي عنه وخروجه من أن يكون مشروعا أصلا إلا بدليل.

وحجته في ذلك أن النهي ضد الامر.

ثم مقتضى مطلق الامر شرع المأمور به، فمقتضى مطلق النهي ضده وهو انعدام كون المنهي عنه مشروعا، وهذا لان الحقيقة هو المراد من كل نوع حتى يقوم دليل

الجزا، ثم الحقيقة في مطلق الامر إثبات صفة الحسن في المأمور به شرعا لعينه لا لغيره.

وكذلك الحقيقة في مطلق النهي إثبات صفة القبح في المنهي عنه لعينه لا لغيره، وهذا لان المطلق ينصرف إلى الكامل دون الناقص، فإن الناقص موجود من وجه دون وجه ومع شبهة العدم فيه لا يثبت ما هو الحقيقة فيه، فبهذا تبين أن المطلق يتناول الكامل، والكمال في الامر الذي هو طلب الاجاد بأن يحسن المأمور به لعينه، فكذلك الكمال فيما هو طلب الاعدام إثبات صفة القبح في إيجاد لعينه.

وإذا تقرر هذا خرج المنهي عنه من أن يكون مشروعا لمقتضى النهي وحكمه، أما مقتضاه فلان أدنى درجات

المشروع أن يكون مباحا، والقبيح لعينه لا يجوز أن يكون مباحا فكذلك لا يجوز أن يكون مشروعا، وبهذا تبين أن النهي بمعنى النسخ في إخراج المنهي عنه من أن يكون مشروعا.

وأما حكمه فوجوب الانتهاء ليكون معظما مطيعا للناهي في الانتهاء، ويكون عاصيا لا محالة في ترك الانتهاء، وإنما يكون عاصيا مباشرة ما هو خلاف المشروع، فعرفنا أن بالنهي يخرج من أن يكون مشروعا.

يقرره أن المنهي عنه لا يكون مرضيا به أصلا وإن كان لا تعدم به الارادة، والقضاء والمشيئة بمنزلة الكفر

والمعاصي، فإنها تكون من العباد بالارادة والمشيئة والقضاء ولا يكون مرضيا به، قال الله تعالى: (ولا يرضى لعباده

الكفر) والمشروع ما يكون مرضيا به، قال الله تعالى: (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) الآية، فبهذا تبين أن

المنهي عنه غير مشروع أصلا، ثم صفة القبح في المنهي عنه وإن كان لمعنى اتصل به وصفا فذلك دليل على أنه لم يبق مشروعا لان ذلك الوصف لا يفارق

المنهي عنه ومع وجوده لا يكون مشروعا، فبه يخرج من أن يكون مشروعا أصلا بمنزلة نكاح المعتدة والنكاح بغير

شهود فإن النهي عنهما كان لمعنى زائد على ما به يتم العقد من فقد شرط أو زيادة صفة في المحل، ثم يخرج به من أن يكون مشروعا أصلا

مقيدا بما هو الحكم المطلوب من النكاح.

إذا تقرر هذا فالمسائل تخرج له على هذا الاصل منها أن الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لان ثبوتها بطريق النعمة والكرامة حتى تكون أمهاتها وبناتها في حقه كأمهاته وبناته في المحرمية فيستدعي سببا مشروعاً والزنا قبيح لعينه غير مشروع أصلاً فلا يصلح سبباً لهذه الكرامة.

ومنها أن البيع الفاسد نحو الربا والبيع بأجل مجهول وبيع المال بالخمر لا يكون موجبا للملك بحال، لان الملك نعمة وكرامة، ألا ترى أن صفة الملكية إذا قبولت بالملوكية كان معنى النعمة بالملكية فيستدعي سبباً مشروعاً والقبيح لعينه لا يكون مشروعاً أصلاً.

يقرر أنه النعمة تستدعي سبباً مرغوباً فيه شرعاً ليرغب العاقل في مباشرته لتحصيل النعمة والمنهي عنه شرعاً لا يجوز أن يكون مرغوباً فيه شرعاً.

ومنها أن الغضب لا يكون موجبا للملك عند تقرر الضمان لهذا المعنى.

ومنها أن استيلاء الكفار على مال المسلم لا يكون موجبا للملك لهم شرعاً لان ذلك عدوان محض فلا يكون ذلك مشروعاً في نفسه ولا يصلح سبباً لحكم مشروع مرغوب فيه.

ومنها أن صوم يوم العيد لم يبق بعد النهي صوما مشروعاً حتى لا يصح التزامه بالنذر لان الصوم المشروع عبادة والعبادة اسم لما يكون المرء بمباشرته مطيعاً لربه، فما يكون هو بمباشرته عاصياً مرتكباً للحرام لا يكون صوما مشروعاً.

ومنها أن العاصي في سفره كالعبد الآبق وقاطع الطريق لا يترخص برخص المسافرين، لان ثبوت ذلك بطريق النعمة لدفع الحرج عنه عند السير المديد، فإذا كان سيره معصية لم يصلح سبباً لما هو نعمة في حقه، إذ النعمة تستدعي سبباً مشروعاً وما يكون المرء عاصياً بمباشرته فإنه لا يكون مشروعاً.

ومنها بيع الدهن النجس فإنه لا يكون مشروعاً مفيداً لحكمه لان النجاسة لما اتصلت بالدهن وصفا فصارت بحيث لا تفارقه خرج الدهن من أن يكون محلاً للبيع المشروع

والتحق بولد الميتة فخرج من أن يكون محلاً للبيع مفيداً لحكمه وهو الملك كما

بيننا في بيع الملاقيح والمضامين.

قال: ولا يدخل على ما ذكرنا الظهار فإنه موجب للكفارة التي هي مشروعة وإن كان هو في نفسه قبيحاً حراماً لانه منكر من القول وزور، هذا لان الكفارة مشروعة جزاء على ارتكاب الخطور بمنزلة الحدود لا أصلاً بنفسه على سبيل الكرامة والنعمة، والجزاء يستدعي سبباً محظوراً فيكون الظهار محظوراً يحقق معنى السببية لما هو في معنى الجزاء، ولا تعدم الصلاحية لذلك.

ولا يدخل عليه استيلاء أحد الشريكين الجارية المشتركة، فإنه يثبت النسب والملك للمستولد في نصيب شريكه وذلك حكم مشروع يثبت بسبب وطئ محظور، لان ثبوت النسب باعتبار وطئه ملك نفسه والنهي باعتبار أن وطئه يصادف ملك الشريك أيضاً وملك الشريك مجاور للملكه جمعاً غير متصل بملكه وصفا وكان في الصلاحية لثبوت النسب به بمنزلة الوطئ في حالة الحيض.

ثم إنما يملك نصيب الشريك حكماً لثبوت أمية الولد في نصيبه، وكون الاستيلاء مما لا يحتمل الوصف بالتجزئ وذلك غير محظور.

ولا يدخل على هذا الطلاق في حالة الحيض أو الظهر الذي جامعها فيه فإنه منهي عنه ومع ذلك كان واقعا موجبا

لحكم مشروع وهو الفرقة، لان هذا النهي لاجل الحيض وهو صفة المرأة غير متصل بالطلاق وصفا ولكنه مجاور له جمعا حين أوقعه في وقته.

وكان النهي لمعنى الاضرار بها من حيث تطويل العدة عليها، أو تلبيس أمر العدة عليها إذا أوقع في الطهر الذي جامعها فيه وذلك غير متصل بالطلاق الذي هو سبب الفرقة أصلا ولا وصفا.

ولا يدخل على ما ذكرنا إحرام الجامع لاهله فإنه ينعقد موجبا أداء الاعمال وإن كان منهيها عنه، لان النهي عن الجامع مع عقد الاحرام والجماع غير متصل بالاحرام أصلا ولا وصفا، ولهذا كان موجبا للقضاء والشروع بصفة الفساد غير موجب للقضاء بالاتفاق، فتيين به أنه ينعقد صحيحا ثم فسد لارتكاب المحذور به،

ولكن الاحرام مشروع على أنه لا يخرج منه المرء بعلمنا شرع فيه إلا بالطريق الذي عينه الشرع للخروج منه وهو أداء الاعمال أو الدم عند الاحصار فيلزمه أداء الاعمال ليكتسب به طريق الخروج من الاحرام شرعا وذلك مشروع فيجوز أن يلزمه أداء الاعمال أيضا.

وكذلك لو جامعها بعلمنا أحرم فإنه لا يخرج إلا بأداء الاعمال لهذا المعنى، ولان الجامع في الاحرام محذور شرعا فيجوز أن يقال ما يلزمه من أداء الاعمال بعده على وجه لا يكون معتدا به في إسقاط الواجب عنه جزاء على ارتكاب ما هو محذور، وكلامنا فيما هو مشروع ابتداء لا جزاء، وقبل الجامع لزمه أداء الاعمال بسبب مشروع وليس إلى العبد ولاية تغيير للمشروع وإن كان الاداء يفسد بفعل منه كما تفسد الصلاة بالتكلم فيها ولا يتغير به المشروع، وإذا لم يصلح فعله مغيرا بقي طريق الخروج بأداء الافعال مشروعا كما كان قبل الجامع، وللشرع ولاية نفي المشروع وإخراجه من أن يكون مشروعا كما له ولاية الشرع بمطلق فهمه الذي هو دليل القبح في المنهي عنه، فصلح أن يكون مخرجا للمنهي عنه من أن يكون مشروعا، فلهذا لم يبق مشروعا بعد النهي.

وحجتنا ما ذكره محمد رحمه الله في كتاب الطلاق، فإنه قال: فهمى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم العيد وأيام التشريق فنهانا عما يتكون وعما لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو، حتى لا يستقيم أن يقال للاعمى لا تبصر، وللأدمى لا تطر، ومعلوم أنه إنما فهمى عن صوم شرعي، فالامسك الذي يسمى صوما لغة غير منهي عنه، ومن أتى به لحمية أو مرض أو قلة اشتها لا يكون مرتكبا للمنهي عنه، فهذا دليل على أن الصوم الذي هو عبادة مشروع في الوقت بعد النهي كما كان قبله.

وتقرير هذا الكلام من وجهين: أحدهما أن موجب النهي هو الانتهاء وإنما يتحقق الانتهاء عن شئ والمعدوم ليس بشئ، فكان من ضرورة صحة النهي موجبا للانتهاء كون المنهي عنه مشروعا في الوقت، فكيف يستقيم أن يجعل المنهي عنه

غير مشروع بحكم النهي بعدما كان مشروعا! وبه تبين أن النهي ضد النسخ، فالنسخ

تصرف في المشروع بالرفع ثم ينعدم أداء العبد باعتبار أنه لم يبق مشروعا وليس للعبد ولاية الشرع، والنهي تصرف في منع المخاطب من أداء ما هو مشروع في الوقت فيكون انعدام الاداء منه انتهاء عما فهمى عنه، ومقتضى النهي حرمة الفعل الذي هو أداء لوجوب الانتهاء فبقي المشروع مشروعا كما كان، وبصير الاداء فاسدا حراما، لان فيه ترك الانتهاء الواجب بالنهي.

وبيان هذا في قوله تعالى: (ولا تقربا هذه الشجرة) فإنه كان تحريما لفعل القربان ولم يكن تحريما لعين الشجرة، وكما لا يتصور تحريم قربان الشجرة بدون الشجرة لا يتحقق تحريم أداء الصوم في وقت ليس فيه صوم مشروع.

وبهذا الحرف يتبين الفرق بين الافعال الحسية والعقود الحكمية والعبادات الشرعية، فإنه ليس من ضرورة حرمة الافعال الحسية انعدام التكون، فقلنا تأثير التحريم في إخراجها من أن تكون مشروعة أصلا وإلحاقها بما هو قبيح لعينه، ومن ضرورة تحريم العقود الشرعية بقاء أصلها مشروعاً إذ لا تكون لها إذا لم تبق مشروعة، وبدون التكون لا يتحقق تحريم فعل الاداء، وكذلك في العبادات، فكان في إبقاء المشروع مشروعاً مراعاة حقيقة النهي لا أن يكون تركاً للحقيقة كما قرره الخصم.

يوضحه أن صفة الفساد للعقد لا يكون إلا عند وجود العقد فإن الصفة لا تسبق الموصوف، وكذلك فساد المؤدى من الصوم لا يسبق الاداء، ولا أداء إذا لم يبق مشروعاً، فبه تبين أنه بقي مشروعاً والمشروعات لا تكون قبيحاً لعينه، فعرفنا أن القبح لو صف اتصل به فصار به الاداء قبيحاً فاسداً، إلا في موضع يتعذر الجمع بين صفة الحرمة وبقاء الاصل، فحينئذ ينعدم ضرورة ويكون ذلك نسخاً من طريق المعنى في صورة النهي لا أن يكون نهياً حقيقة ولا ضرورة هنا.

فالصوم والصلاة يستقيم أن يكون أصله مشروعاً مع كون الاداء حراماً كصوم يوم الشك والصلاة في وقت مكروه، وكذلك العقود الشرعية يتصور بقاء أصلها مشروعاً مع حرمة مباشرة التصرف وفساده كالطلاق في حالة الحيض وفي الطهر الذي جامع فيه امرأته. وتقرير آخر أن النهي يوجب إعدام المنهي عنه بفعل مضاف إلى كسب العبد

واختياره لانه ابتلاء كالامر، وإنما يتحقق الابتلاء إذا بقي للعبد فيه اختيار، حتى إذا انتهى معظماً لحرمة النهي كان مثاباً عليه، وإذا أقدم عليه تاركاً تعظيم حرمة النهي كان معاقباً على إيجاده، ولا يتحقق ذلك إلا فيما هو مشروع، فبهذا تبين أن موجب النهي إنما يتحقق في العقود الشرعية والعبادات إذا كانت مشروعة بعد النهي، فأما صفة القبح فهو ثابت بمقتضى النهي، ولكن ثبوت المقتضى لتصحیح المقتضى لا لابطاله، وإذا انعدم المشروع بمقتضى صفة القبح ينعدم موجب النهي، وبانعدامه يبطل النهي فلا يجوز إثبات المقتضى على وجه يكون مبطلاً للمقتضى. والشافعي رحمه الله فعل ذلك فكان قوله فاسداً، ونحن أثبتنا أصل النهي موجبا للانتهاء، ثم أثبتنا المقتضى بحسب الامكان على وجه لا يبطل به الاصل ولكن يثبت القبح والحرمة لاداء العبد المشروع في الوقت، فإن القبح إذا كان في وصف الشيء لا يعدم أصله كالأحرام بعد الفساد فإنه يبقى أصله وإن كان قبيحاً لمعنى اتصل بوصفه وهو الفساد، والعذر الذي ذكره يرجع إلى تحقيق ما ذكرنا، فإن فساد الاحرام بالجماع حكم ثابت شرعاً وإلى الشرع ولاية إعدام أصل الاحرام فلو كان من ضرورة صفة الفساد انعدام الاصل في المشروعات لكان الحكم بفساده شرعاً معلماً لاصله، ألا ترى أن بسبب الردة ينعدم أصل الاحرام وإن كان ذلك من أعظم الجنائيات، لان حبوط العمل بالردة حكم شرعي، وبسبب الاحصار يتمكن من الخروج من الاحرام قبل أداء الاعمال وذلك جنائية من العبد ولكن جواز دفع ضرر استدامة الاحرام

عن نفسه حكم شرعي فيتمكن به من الخروج قبل أداء الاعمال، وكان ما بيناه نهاية في التحقيق، ومراعاة حقيقة موجب النهي، وإثباتاً بمقتضاه بحسب الامكان وبهذا يتبين الفرق بين الامر والنهي على ما استدلل به الخصم، فإن مطلق الامر يوجب حسن المأمور به لعينه، لانه طلب الاجباد بأبلغ الجهات، فتمام ذلك بالوجود حقيقة فكان في إثبات صفة الحسن بمقتضى الامر على هذا الوجه تحقيق المأمور به، فأما النهي فطلب الاعدام بأبلغ الجهات، ولكن مع بقاء اختيار العبد فيه ليكون مبتلى كما في الامر، وحقيقة ذلك إنما يتكون به فيما هو مشروع ويبقى بعد النهي مشروعاً،

فيثبت مقتضاه على الوجه الذي يوجبه ما هو الموجب الاصلي فيه حقيقة، وكما أن المأمور به لا يصير موجودا بمقتضى الامر لانه ينعلم به معنى الابتلاء فكذلك المنهي عنه لا ينعلم بمجرد النهي لتحقيق معنى الانتهاء وإذا لم ينعلم بقي مشروعاً لا محالة.

وبيان تخريج للسائل على هذا الاصل أن نقول: الصوم مشروع في كل يوم باعتبار أنه وقت اقتضاء الشهوة عادة، والصوم منع النفس عن اقتضاء الشهوة لابتغاء مرضاة الله تعالى، ويوم العيد كسائر الايام في هذا فكان الصوم مشروعاً فيه وبالمنهي لم ينعلم هذا المعنى، ثم النهي ليس لانه صوم شرعي ولكن لما فيه من معنى رد الضيافة، واليه وقعت الاشارة في قوله عليه السلام: فإنها أيام أكل وشرب وهذا المعنى باعتبار صفة اليوم وهو أنه يوم عيد فيثبت القبح في الصفة دون الاصل وهو أنه يكون حرام الاداء، والمؤدى يكون عاصياً بارتكابه ما هو حرام ويبقى أصل الصوم مشروعاً في الوقت لانه مشروع باعتبار أصل اليوم ولا قبح فيه، ولهذا قلنا يصح الترامه بالنذر، لانه بالنذر يصير ملتزماً في ذمته ما هو عبادة مشروعة في الوقت ولا فساد في المشروع، وذكر اليوم لبيان مقدار ما التزمه على ما بينا أن الوقت معيار للصوم، ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله (انه) لا يلزمه بالشروع، وإن أفسده بعد الشروع لا يلزمه

القضاء لان الشروع أداء منه فيكون حراماً فاسداً فيكون هذا مطالباً بالكف عنه شرعاً لا بإتمامه فلا يكون الافطار جنائية منه على حق الشرع ولا يبقى في عهده حتى يحتاج إلى القضاء، فأما بالنذر فلا يصير مرتكباً للحرام فيصح نذره ويؤمر بالخروج عنه بصوم يوم آخر، وبه يتم التحرز عن ارتكاب الحرام، ولكن لو صام فيه خرج عن موجب نذره لانه التزم المشروع في الوقت ونتيقن أنه أدى المشروع في الوقت إذا صام فيسقط عنه الواجب وإن كان الاداء فاسداً منه كمن نذر أن يعتق عبداً بعينه فعلمى ذلك العبد أو كان أعمى يتأدى المنور بإعتاقه ولا فرق بينهما، فالعبد مستهلك باعتبار

وصفه (فانم باعتبار أصله، والصوم في هذا الوقت مشروع باعتبار أصله فاسد الاداء باعتبار وصفه) ولهذا لا يتأدى واجب آخر بصوم هذا اليوم، لان ذلك وجب في ذمته كاملاً وبصفة الفساد والحرمه في الاداء ينعلم الكمال ضرورة، وعلى هذا الصلاة في الاوقات المكروهة، فالاداء منهي لمعنى هو صفة الوقت وهو أنه وقت مقارنة الشيطان الشمس على ما ورد به الاثر فلا ينعلم أصل العبادة مشروعاً فيه ولكن يحرم الاداء ويلزم بالشروع كما يلزم بالنذر، لان الصلاة عبادة معلومة بأركانها والوقت ظرف لها لا معيار فلا يصير مؤدياً بمجرد الشروع والحرم هو الاداء، ويتصور بهذا الشروع الاداء بدون صفة الحرمة بأن يصير حتى تبيض الشمس فلم يكن الشروع فاسداً كما لم يكن النذر فاسداً فيلزمه القضاء لهذا ولكن لا يتأدى به واجب آخر، لان النهي باعتبار وصف الوقت الذي هو ظرف للاداء يمكن نقصاناً في الاداء والواجب في ذمته بصفة الكمال فلا يتأدى بالنقص إلا عصر يومه، فإن الوجوب باعتبار ذلك الجزء الذي هو سبب وإنما يثبت الوجوب بصفة النقصان وقد أدى بتلك الصفة فسقط عنه الواجب، وعلى هذا قلنا: البيع الفاسد يكون مشروعاً بأصله موجباً لحكمه وهو الملك إذا تأيد بالقبض، لان المشروع إيجاب وقبول من أهله في محله

وبالشرط الفاسد لا يختل شيئ من ذلك، ألا ترى أن الشرط لو كان جازماً لم يكن مبدلاً لاصله بل يكون مغيراً لوصفه، والشرط الفاسد لا يكون معلوماً لاصله أيضاً بل يكون مغيراً لوصفه فصار فاسداً، وليس من ضرورة صفة الفساد فيه انعدام أصله لان الفساد يثبت صفة الحرمة، وهذا السبب مشروع لاثبات الملك، وملك اليمين مع صفة الحرمة يجتمع، ألا ترى أن من اشترى أمة مجوسية أو مرتدة بثبت الملك له مع الحرمة، وأن العصير إذا تخمر يبقى

مملوكا له مع الحرمة فللهذا أثبتنا في البيع الفاسد ملكا حراما مستحق الدفع لفساد السبب ولم ينعدم به أصل المشروع بخلاف النكاح الفاسد فإنه ليس في النكاح إلا ملكا ضروريا يثبت به حل الاستمتاع، ولهذا سمي ذلك الملك حلالا في نفسه، ومن ضرورة فساد السبب ثبوت صفة الحرمة، وبين الحرمة

وبين ملك النكاح منافاة فيعدم الملك، ومن ضرورة انعدامه خروج السبب من أن يكون مشروعاً، لان الاسباب الشرعية تراد لاحكامها وثبوت النسب ووجوب المهر والعدة من حكم الشبهة لا من حكم أصل العقد شرعاً، وهذا الكلام يتضح في النكاح بغير شهود، فإن قوله عليه السلام: لا نكاح إلا بشهود إخبار عن عدمه بدون هذا الشرط فيكون نفياً لا نهيًا، بمنزلة قول الرجل لا رجل في الدار، وكذلك في نكاح المحارم، فإن النص الوارد فيه تحريم العين بقوله تعالى: (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم) إلى آخر الآية ولا يجتمع الحل والحرمة في محل واحد فكان ذلك نفياً للحل بالنكاح لا نهيًا، وكذلك نكاح المعتدة فإن قوله تعالى: (واحصنات من النساء) معطوف على قوله تعالى: (حرمت عليكم أمهاتكم) معناه: وحرمت المحصنات من النساء، وذلك عبارة عن منكوحة الغير ومعتدته فيكون نفياً لا نهيًا، وكذلك قوله تعالى: (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء) فقد ظهر بالدليل أن الحرمة الثابتة بالمصاهرة هي الثابتة بالنسب على أن تقوم المصاهرة مقام النسب في ذلك، فكان تقديره: وحرمت عليكم ما نكح آباؤكم، وتصير صورة النهي عبارة عنه مجازاً باعتبار هذا المعنى فكان نفياً كما هو موجب النسخ لا نهيًا، وكذلك قوله عليه السلام: لا تنكح الامة على الحره فإنه إخبار فيكون نفياً للنكاح مع أن الدلالة قد قامت على أن الامة من جملة المحرمات مضمومة إلى الحره فإن الحل فيه على النصف من حل الحره على ما نبينه في موضعه إن شاء الله تعالى، ومن ضرورة حرمة الحل انتفاء النكاح المشروع فيه كما قررناه، وعلى هذا عقد الربا فإنه نوع بيع ولكنه فاسد لا يخلل في ركنه بل لانعدام شرط الجواز وهو المساواة في القدر فكما أن بوجود شرط مفسد لا ينعدم أصل المشروع فكذلك بانعدام شرط مجوز لا ينعدم أصل المشروع وثبوت ملك حرام به كما اقتضاه مثل هذا السبب.

فإن قيل قوله تعالى: (وحرم الربا) يوجب نفي أصله مشروعاً كقوله تعالى: (حرمت عليكم أمهاتكم) بل أولى لانه أضاف هذا التحريم إلى نفسه، وهناك الحرمة مضافة إلى الام.

قلنا الربا عبارة عن الفضل، فمعنى قوله تعالى: (وحرم الربا) أي حرم اكتساب الفضل الخالي عن العوض بسبب التجارة ونحن نشيت هذه الحرمة ولكن بينا أنه ليس من ضرورة الحرمة في ملك اليمين انتفاء أصل الملك، وعلى هذا قلنا بيع العبد بالخمير فإن الخمير فاسد التقوم شرعاً ولم تنعدم به أصل المالية الثابتة فيه بالتمول فإن قوله ما فسد شرعاً لما فيه من عرضية التخلل إذ التمول للشئ عبارة عن صيانته وادخاره لوقت الحاجة وإمساك الخمير إلى أن يتخلل لا يكون حراماً شرعاً، بمنزلة من أحرم وله صيد فإن الصيد لا يكون متقوماً في حق تصرفه حتى لا يتمكن من التصرف فيه ويكون محرم العين في حقه ولكن لا ينعدم أصل المالية فيه باعتبار ماله وهو ما بعد التخلل من الاحرام، وهذا اختلف العلماء في جواز هذا البيع، فمنهم من يقول هو جائز بالقيمة ولو قضى القاضي بهذا نفذ قضاؤه، فإذا تبين أنه

لم ينعدم ما هو ركن العقد قلنا ينعقد العقد موحياً حكمه في محل يقبله وهو العبد ولا ينعقد موحياً للحكم في محل لا يقبله وهو الخمير حتى لا يملك الخمير وإن قبضه بحكم العقد، بخلاف البيع بالميتة والدم فإنه لا مالية في الميتة والدم باعتبار الحال ولا باعتبار المآل، وكذلك جلد الميتة لا مالية فيه باعتبار الحال فإنه لو ترك كذلك فإنه يفسد وإنما

تحدث فيه المالية بصنع مكسب وهو الدباغة، ولهذا اتفق العلماء على بطلان هذا العقد، ولو قضى قاض بجوازه لم ينفذ قضاؤه، فلانعدام ما هو ركن العقد لم ينعقد العقد، لان انعقاده شرعا لا يكون بدون ركنه، وعلى هذا يجوزنا بيع الدهن الذي وقع فيه نجاسة لان الدهن مال متقوم وبوقوع النجاسة فيه ما انعدم أصله ولا تغير وصفه إنما جاوره أجزاء النجاسة ولاجله حرم تناوله فيكون بمنزلة النهي الذي ورد لمعنى في غير المنهي عنه وهو غير متصل به و صفا، ومثل هذا النهي لا يمنع جواز العقد كما لا يمنع كمال العبادة، ولهذا يتأدى الفرض بأداء الصلاة في الارض المغسوبة،

ويتأدي صوم الفرض في أيام الوصال إذا نواه، لان النهي بالجاورة لا لمعنى اتصل بالوقت الذي يؤدي فيه الصوم إلا أن الوصال لا يتحقق، لان الشرع أخرج زمان الليل من أن يكون وقتا لركن الصوم وهو الامساك باعتبار أن الامساك فيه عادة فكان ذلك نسخا استعير لفظ النهي له مجازا، ولا كلام في جواز ذلك إنما الكلام في موجب النهي حقيقة.

ثم في البيع يمكن تمييز الدهن مما جاوره حكما فيكون البيع متاولا للدهن دون النجاسة وفي التناول لا يمكن تمييز الدهن مما جاوره فلا يحل تناوله، فلهذا جاز بيع الثوب النجس ولا تجوز الصلاة فيه، وعلى هذا قلنا العاصي في سفره يترخص بالرخص، لان سبب الرخصة السير المديد وهو موجود بصفة الكمال لا قبح في أصله ولا في صفته وإنما القبح في معنى جاوره وهو قصده إلى قطع الطريق أو تمرد العبد على مولاه، ألا ترى أنه إذا ترك قصده بقصد الحج

خرج من أن يكون عاصيا ولم يتغير سفره وإنما تبدل قصده، وكذلك العبد إذا لحقه إذن مولاه لم يتغير سفره وخرج من أن يكون عاصيا، وعلى هذا قلنا في قوله تعالى: (ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا) إن هذا النهي لا يعدم أصل الشهادة للقاذف حتى ينعقد النكاح بشهادته ولكن يفسد أدأؤه حتى يخرج من أن يكون أهلا للعان لان اللعان أداء وأدأؤه فاسد بعد هذا النهي المطلق، وعلى هذا قلنا الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لان الزنا قبيح لعينه، وحرمة المصاهرة ليست تثبت بالزنا ولا بالوطئ الحلال بعينه إنما الاصل فيه الولد المخلوق من المائين وهو محترم مخلوق بخلق الله تعالى على أي وجه اجتمع المائان في الرحم كما قال تعالى: (ثم أنشأناه خلقا آخر) فلا يتمكن فيه صفة القبح وتثبت الحرمة بطريق الكرامة له ثم تتعدى الحرمة إلى أطرافه وإلى أسباب خلقه، فيقام السبب وهو الوطئ في الخل الصالح لحدوث الولد فيه مقام نفس الولد في إثبات الحرمة، وما قام مقام غيره في إثبات حكم فإنما تراعى صلاحية السبب للحكم في الاصل لا فيما قام مقامه، بمنزلة التراب فإنه قائم مقام الماء في الطهارة

وصلاحية السبب لهذا الحكم في استعمال الماء الذي هو الاصل لا في استعمال التراب فإنه تلويث، ولهذا لم يكن وطئ الميتة والاتيان في غير المائى ووطئ الصغيرة موجبا الحرمة، لان قيام الوطئ مقام الولد في هذا الحكم باعتبار كون الخل محلا يخلق فيه الولد وذلك لا يوجد في هذه المواضع، وعلى هذا قلنا في استيلاء الكفار على أموالنا إذا تم بالاحراز فهو موجب للملك، لان صفة الحرمة والقبح لهذا الفعل بواسطة العصمة في الخل وهذه الوسطة ثابتة من طريق الحكم في حقنا لا في حقهم فإنهم لا يعتقدون ذلك وولاية الاضرار منقطعة بانعدام ولايتنا عنهم في دار الحرب، لان هذه الوسطة هي العصمة الثابتة بالاحراز بدار الاسلام عندنا وقد انتهت هذه العصمة بانتهاج سببها حين أحرزوها بدارهم حتى إن في زمان الاحراز لما كانت

العصمة عن الاسترقاق بالحرية المتأكدة بالاسلام ولم تنته بالاحراز الموجود منهم قلنا لا يملكون رقابنا، وعلى هذا

قلنا الغصب سبب موجب للملك عند تقرر الضمان، لانه قبيح بأنه غصب والملك لا يثبت به وإنما يثبت الملك للغاصب بتملك المغصوب منه بدله وهو القيمة عليه، وهذا حكم شرعي لا قبح فيه، بل فيه حكمة بالغة وهو التحرز عن فضل خال عن العوض سالم للمغصوب منه شرعا فإنه إذا اجتمع الاصل والبدل في ملكه يتحقق هذا المعنى فيه مع أن الملك إنما لا يبقى للمغصوب منه لیتتم به شرط سلامة الضمان له فإن الضمان ضمان جبر وإنما يجبر الفأنت لا القائم فكان انعدام ملكه في العين شرطا لسلامة الضمان له وشرط الشئ تبعه فإنما تراعى صلاحية السبب في الاصل لا في التبع، وفي المدبر على هذا الطريق نقول: لما سلم الضمان للمغصوب منه بجعل الاصل زائلا عن ملكه حكما لان المدبر محتمل لذلك، ولهذا لو اكتسب هو كسبا ثم لم يرجع من إباقه حتى مات كان ذلك الكسب للغاصب وإنما لم يثبت الملك للغاصب فيه صيانة لحق المدبر، والتدبير موجب حق العتق له عند الموت ولهذا امتنع بيعه، وفي القن بعد ما زال ملك المغصوب منه لا مانع

من دخوله في ملك الغاصب الضامن وهذا أحق الناس به لانه ملك عليه بدله، أو نقول في المدبر لا يمكن أن يجعل الضمان بدلا عن العين، لان من شرطه انعدام ملكه في العين وهذا الشرط لا يمكن إيجاده بحق المدبر، فجعلنا الضمان ضمان الجناية واجبا باعتبار الجناية على يده وهذا جائز عند الضرورة ولا ضرورة في القن فيجعل بدلا عن العين، ولهذا قلنا لو أخذ القيمة بطريق الصلح بغير قضاء القاضي لا يملك عليه المدبر ويملك عليه القن. وهذا طريق في تخريج جنس هذه المسائل.

فصل: في بيان حكم الامر والنهي في أضدادهما قال رضي الله عنه اعلم أن العلماء يختلفون فيهما جميعا، فبين كل واحد منهما

على الانفراد ليكون أوضح.

أما بيان حكم الامر فقد قال بعض المتكلمين: لا حكم للامر في ضده.

وقال الجصاص رحمه الله: الامر بالشئ يوجب النهي عن ضده سواء كان له ضد واحد أو أضداد.

وقال بعضهم: يوجب كراهة ضده، والمختار عندنا أنه يقتضي كراهة ضده ولا نقول إنه يوجب أو يدل عليه مطلقا.

وحجة الفريق الاول أن الضد مسكوت عنه والسكوت عنه لا يكون موجبا شيئا، ألا ترى أن التعليق بشرط لا يوجب نفي المعلق قبل وجود الشرط لانه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق فهنا أيضا الضد مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل الامر.

يقرره أن الامر فيما وضع له لا يوجب حكما فيما لم يتناوله النص إلا بطريق التعدية إليه بعد التعليق فلان لا يوجب حكما في ضد ما وضع له كان أولى، وعلى قول هؤلاء الذم والاثم على من ترك الائتمار باعتبار أنه لم يأت بما أمر به.

قال الجصاص رحمه الله: وهو قول قبيح فإن فيه قولاً باستحقاق العبد العقوبة على ما لم يفعله واستحقاق العقوبة وإنما هو باعتبار فعل فعله العبد، ثم إنه بنى مذهبه على أن الامر المطلق يوجب الائتمار على الفور، فقال: من ضرورة وجوب الائتمار على الفور حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا للنهي عن ضده بحكمه. يوضحه أن الامر طلب الايجاد للمأمور به على

أبلغ الجهات والاشتغال بضده يعدم ما وجب بالامر وهو الايجاد فكان حراما منها عن مقتضى حكم الامر، ولهذا يستوي فيه ما يكون ضد واحد أو أضداد، فبأي ضد اشتغل يعدم ما هو المطلوب، ألا ترى أنه إذا قال لغيره اخرج

من هذه الدار سواء اشتغل بالعودة فيها أو الاضطجاع أو القيام ينعلم ما أمر به وهو الخروج. وهذا هو الحجة للفريق الثالث، إلا أنهم يقولون حرمة الضد بهذا الطريق تثبت بواسطة حكم الامر فإنما ثبت أدنى الحرمة فيه، لان ما ثبت بطريق الدلالة لا يكون مثل الثابت بالنص والثابت بالنص ثابت من كل وجه وهذا ثابت من وجه دون وجه لتحقيق حكم الامر، ويكفي لذلك أدنى الحرمة، بمنزلة حرمة تثبت بالنهاي لمعنى في غير المنهي عنه غير متصل بالنهاي عنه فتثبت به الكراهة فقط. ووجه القول للمختار هذا الكلام أيضا إلا أنا نقول ثبوت الحرمة بطريق الاقتضاء هنا لان طلب الوجود بالامر يقتضي حرمة الضد ولا يثبت بدلالة النص إلا مثل ما هو ثابت بالنص أو أقوى منه كالتصيص على حرمة التأفيف بدليل حرمة الشتم، لان فيه ذلك الاذى وزيادة، فأما ما ثبت بطريق الاقتضاء فهو ثابت لاجل الضرورة وإنما يثبت بقدر ما ترتفع به الضرورة، ووجود أحد الضدين يقتضي انتفاء الضد الآخر كالليل مع النهار فكان وجوب الاداء بالامر مقتضيا نفي الضد، وإنما حرم الضد بهذا الاقتضاء، فلماذا قلنا: إن الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده لا أن يكون موجبا له أو دليلا عليه.

وما ذكره الجصاص أن مطلق الامر يوجب الائتمار على الفور دعوى منه، وقد ذكرنا أن الرواية بخلاف ذلك. والجواب عما قاله الفريق الاول أن الضد مسكوت عنه يتضح بالتقرير الذي قلنا في وجه المختار، وهو أن ثبوت كراهة ضده بطريق الاقتضاء والمقتضى مسكوت عنه فإن ما يكون منوصا عليه لا يكون ثبوته بطريق الاقتضاء، ولا خلاف بيننا وبينهم أن الاقتضاء طريق صحيح لاثبات المقتضى وإن كان مسكوتا عنه بعد أن يكون محتاجا إليه، وليس هذا نظير التعليق بالشرط فإن ذلك يوجب وجود الحكم ابتداء عند وجود الشرط، ومن ضرورة وجود الحكم عند وجود الشرط ابتداء أن لا يكون موجودا قبله ولكن انعدامه قبل وجود الشرط عدم أصلي فلا يصير مضافا إلى الوجود عند وجود الشرط نصا ولا اقتضاء، لان العدم الاصلي لا يستدعي دليلا معلما يضاف إليه، وأما ههنا وجوب الاقدام على الاجباد

يقتضي حرمة الترك والحرمة الثابتة بمقتضى الشئ تكون مضافا إليه، فجعلنا قدر ما يثبت من الحرمة وهو الموجب للكراهة مضافا إلى الامر اقتضاء. وإذا تبين حكم الامر فكذلك حكم النهي في ضده على هذه الاقويل الاربعة. فالفريق الاول يقولون لا حكم له في ضده لانه مسكوت عنه، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: (ولا تقتلوا أنفسكم) فإنه لا يكون أمرا بضده وهو ترك قتل النفس إذ لو كان أمرا به لكان تارك قتل النفس مباشرة لفعل الطاعة وهو الائتمار بالامر فإنه يكون مستحق الثواب الموعود للمطيعين، وهذا فاسد. وقال الجصاص رحمه الله: النهي عن الشئ يوجب ضده إن كان له ضد واحد وإن كان له أضداد فلا موجب له في شئ من أضداده، وبين ذلك في الحركة والسكون، فإن قول القائل لا تتحرك يكون أمرا بضده وهو السكون لان للمنهى عنه ضدا واحدا، وقوله لا تسكن لا موجب له في ضده لان له أضدادا وهي الحركة من الجهات الست فإن السكون ينعلم من أي جانب كانت الحركة فلا يتعين واحد من الاضداد مأمورا به بموجب النهي، وإذا قال لغيره لا تقم فللمنهى عنه أضداد من القعود والاضطجاع فلا موجب لهذا النهي في شئ من أضداده. قال لان موجب النهي إعدام المنهي عنه بأبلغ الوجوه، وإذا كان له ضد واحد فمن ضرورة وجوب الاعدام الكف عن الاجباد فيكون النهي موجبا الامر بالضد بحكمه. واستدل على ذلك بقوله تعالى: (ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن) فإنه نهي عن الكتمان وهو موجب

الامر بالاطهار ولهذا وجب قبول قولها فيما تخبره، لانهما مأمورة بالاطهار، ونهى المحرم عن لبس المخيط لا يكون أمرا بلبس شيء عين من غير المخيط لان للمنهى عنه أضدادا هنا، وبحكم النهي لا يثبت الامر بجميع الاضداد وليس بعضها بأولى من البعض.

يوضح الفرق بينهما أن مع التصريح بالنهي فيما له ضد واحد لا يستقيم التصريح بالاباحة في الضد، فإنه لو قال نهيته عن التحرك وأبحت لك السكون أو أنت بالخيار في السكون كان كلاما مختلفا، لان موجب النهي تحريم المنهي عنه

ومع تحريمه لا يتصور التخيير في ضده لاستحالة انعدامهما جميعا وصفة الاباحة تقتضي

التخيير، وبهذا يتبين فساد ما ذهب إليه الفريق الاول من أن الضد مسكوت عنه، ولا تعويل على استدلالهم بالنهي عن قتل النفس، لانهما نجعل ذلك بمنزلة التصريح بالكف عن قتل النفس لتحقيق موجب النهي، والناس تكلموا في أن الامر بالكف عن قتل النفس ما حكمه؟ منهم من قال معنى الابتلاء لا يتحقق في مثل هذا لان طبع كل واحد يحمله على ذلك ونيل الثواب في العمل بخلاف هوى النفس ليتحقق فيه الابتلاء.

قال رضي الله عنه: والاصح عندي أنه ينال به ثواب المطيعين عند قصد امتثال الامر وإظهار الطاعة، وهكذا نقول إذا ثبت ذلك بحكم النهي، فأما إذا كان للمنهى عنه أضداد يستقيم التصريح بالاباحة في جميع الاضداد بأن تقول لا تسكن وأبحت لك التحرك من أي جهة شئت، فعرفنا أنه لا موجب لهذا النهي في شيء من الاضداد، وقول من يقول بأن مثل هذا النهي يكون أمرا بأضداده يؤدي إلى القول بأنه لا يتصور من العبد فعل مباح أو مندوب إليه، فإن المنهي عنه محرم وأضداده واجب بالامر الثابت بمقتضى النهي فكيف يتصور منه فعل مباح أو مندوب إليه؟ وفي اتفاق العلماء على أن أقسام الافعال التي يأتي بها العبد عن قصد أربعة: واجب ومندوب إليه ومباح ومحظور، دليل على فساد قول هذا القائل.

وأما الفريق الثالث فيقولون: موجب النهي في ضده إثبات سنة تكون في القوة كالواجب، لان هذا أمر ثبت بطريق الدلالة فيكون موجه دون موجب الثابت بالنص، وعلى القول المختار يحتمل أن يكون مقتضيا هذا المقدر على قياس ما بينا في الامر، وكذلك إذا كان للمنهى عنه أضداد فإنه يثبت هذا القدر من المقتضى في أي أضداده يأتي به المخاطب، ولهذا قلنا بأن النهي عن لبس المخيط في حالة الاحرام يثبت أن السنة لبس الازار والرداء، وذلك أدنى ما يقع به الكفاية من غير المخيط.

فأما قوله: (ولا يحل لمن أن يكتسب ما خلق الله في أرحامهن) فهو نسخ وليس بنهي بمنزلة قوله تعالى: (لا يحل لك النساء من بعد) وإنما كان هذا أمرا بالاطهار بواسطة أن الكتمان لم يبق مشروعا وهو نظير قوله: لا نكاح إلا بشهود وقد

بيننا تحقيق هذا المعنى فيما سبق، فأما بيان فائدة الاصل المذكور في هذا الفصل من مسائل الفقه أن نقول: لما كان الامر مقتضيا كراهة الضد لم يكن ضده مفسدا للعبادة إلا أن يكون مفوتا لما هو واجب بصيغة الامر ولكن يكون مكروها في نفسه، فإن المأمور بالقيام في الصلاة إذا قعد لا تفسد صلاته لانه لم يفت بهذا الضد ما هو الواجب بالامر وهو القيام إذا أتى به بعد القعود ولكن القعود مكروه في نفسه، ولكون النهي مقتضيا في ضده ما بينا من صفة السنة قلنا لا يعدم بالضد ما هو موجب صيغة النهي، فإن ركن العدة الامتناع من الخروج والتزوج، ثبت ذلك بصيغة النهي، قال تعالى: (ولا يخرجن) وقال: (ولا تعزموا عقدة النكاح) فإن فعلت ذلك لم يعدم به مأمورا

هو ركن الاعتداد حتى تنقضي العدة، بخلاف الكف في باب الصوم فإنه واجب بصيغة الامر نصا، قال تعالى: (ثم أتموا الصيام إلى الليل) فيعدم الاداء مباشرة الضد وهو الاكل، وعلى هذا قلنا العدتان تنقضيان بمضي مدة واحدة، لان الكف في العدة ثابت بمقتضى النهي ولا تضايق فيما هو موجب النهي نصا وهو التحريم، ولا يتحقق أداء الصومين في يوم واحد لتضايق الوقت في ركن كل صوم وهو الكف إلى وقت فإنه ثابت بالامر نصا ولا يتحقق اجتماع الكفين في وقت واحد، وعلى هذا قال أبو يوسف رحمه الله: من سجد في صلاته على مكان نجس ثم سجد على مكان طاهر جازت صلاته، لان المأمور به السجود على مكان طاهر ومباشرة الضد بالسجود على مكان نجس لا يفوت المأمور به فيكون مكروها في نفسه ولا يكون مفسدا للصلاة، وعلى قول أبي حنيفة ومحمد ورحمهما الله تفسد به الصلاة لان تأدي المأمور به لما كان باعتبار المكان فما يكون صفة للمكان الذي يؤدي الفرض عليه يجعل بمنزلة الصفة له حكما فيصير هو كالحامل للنجاسة إذا سجد على مكان نجس والكف عن حمل النجاسة مأمور به في جميع الصلاة فيفوت ذلك بالسجود على مكان نجس، كما أن الكف عن اقتضاء الشهوة لما كان مأمورا به في جميع وقت الصوم يتحقق الفوات بالاكل في جزء من الوقت فيه، وعلى هذا قال أبو يوسف بترك القراءة في شفع من التطوع لا يخرج عن حرمة الصلاة، لانه مأمور بالقراءة في الصلاة وذلك نهي عن ضده اقتضاء، فترك القراءة ما لم يكن مفوتا للفرض

لا يكون مفسدا، ومع احتمال أداء شفع آخر بهذه التحريمة لا يتحقق فوات هذا الفرض فتبقى التحريمة صحيحة قابلة لبناء شفع آخر عليها وإن فسد أداء الشفع الاول بترك القراءة. وقال محمد رحمه الله: القراءة فرض من أول الصلاة إلى آخرها حكما، ولهذا لا يصلح الامي خليفة للقارئ وإن كان قد رفع رأسه من السجدة الاخيرة وأتى بفرض القراءة في محلها، وإذا كان مستديما حكما يتحقق فوات ما هو الفرض بترك القراءة في ركعة فيخرج به من تحريمة الصلاة. وقال أبو حنيفة رحمه الله: كل شفع من التطوع صلاة على حدة ولهذا تفترض القراءة في كل ركعة من الشفع عندنا كما تفترض في كل ركعة من الفجر إلا أن بترك القراءة في ركعة من التطوع لا يفوت ما هو المأمور به من القراءة في الصلاة نصا فلا تنقطع التحريمة وبترك القراءة في الركعتين يفوت ما هو الفرض قطعا فيكون ذلك قطعاً للتحريمة، وهكذا نقول في الفجر فإن بترك القراءة في ركعة يفسد الفرض ولكن لا تحل التحريمة بل تنقلب تطوعا في إحدى الروايتين عن أبي حنيفة رحمه الله، وفي الرواية

الاخري يقول في التطوع احتمال بناء شفع آخر عليه قائم فإذا فعل ذلك كان الكل في حكم صلاة واحدة ولا تنقطع التحريمة بترك القراءة في ركعة منها، ومثل هذا الاحتمال غير موجود في الفجر حتى إن في ظهر المسافر لبقاء هذا الاحتمال بنية الاقامة قال أبو حنيفة وأبو يوسف ورحمهما الله: لا تفسد بترك القراءة في ركعة منها حتى إذا نوى الاقامة أتم صلاته وقضى ما ترك من القراءة في الشفع الثاني فيجزيه ذلك، وعلى هذا نقول إن بترك القراءة في التطوع في الركعتين جميعا لا تحل التحريمة عنده لاحتمال بناء شفع آخر عليه كما في فصل المسافر ولكنه يفسد لتحقق فوات ما هو فرض في هذه الصلاة، فإنه وإن بنى الشفع الثاني على تحريمته لا يخرج به من أن يكون الشفع الاول صلاة على حدة حقيقة وحكما، ولهذا لا يفسد الشفع الاول بمفسد يعترض في الشفع الثاني، والمسائل التي تخرج على هذا الاصل يكثر تعدادها، والله أعلم.

فصل: في بيان أسباب الشرائع قال رضي الله عنه: اعلم بأن الامر والنهي على الاقسام التي بينها لطلب أداء المشروعات ففيها معنى الخطاب بالاداء بعد الوجوب بأسباب جعلها الشرع سببا لوجوب المشروعات، والموجب هو الله تعالى حقيقة لا تأثير للأسباب في الايجاب بأنفسها، والخطاب يستقيم أن يكون سببا موجبا للمشروعات إلا أن الله تعالى جعل أسبابا أخر سوى الخطاب سبب الوجوب تيسيرا للامر على العباد حتى يتوصل إلى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة، وقد دل على ما بينا قوله تعالى: (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) فإن الالف واللام دليل على أن المراد أقيموا الصلاة التي أوجبها عليكم بالسبب الذي جعلته سببا لها وأدوا الزكاة الواجبة عليكم بسببها، كقول القائل أد الثمن فإنما يفهم منه الخطاب بأداء الثمن الواجب بسببه وهو البيع.

ثم أصل الوجوب في المشروعات جبر لا صنع للعبد فيه ولا اختيار، فإن الموجب هو الله تعالى تعبد العباد بما أوجبها عليهم، فكما لا صنع لهم في صفة العبودية الثابتة عليهم لا صنع لهم في أصل الوجوب، وباعتبار الاسباب التي جعلها الشرع سببا لا اختيار لهم في أصل الوجوب أيضا، كما أنه لا اختيار لهم في السبب، فأما وجوب الاداء الثابت بالخطاب لا ينفك عن اختيار يكون فيه للعبد عند الاداء، وبه يتحقق معنى العبادة والابتلاء في المؤدي، وهذا لان التكليف بقدر الوسع شرعا، وأصل الوجوب يثبت بتقرر السبب مع انعدام الخطاب بالاداء الثابت بالامر والنهي، فإن من مضى عليه وقت الصلاة وهو نائم تجب عليه الصلاة حتى يؤدي الفرض إذا انتبه، فالخطاب موضوع عن النائم، وكذلك المغمى عليه إذا لم يبق لتلك الصفة أكثر من يوم وليلة أو الجنون إذا لم يزد جنونه على يوم وليلة يثبت حكم وجوب الصلاة

في حقه حتى يلزمه القضاء والخطاب موضوع عنه، ألا ترى أن الجنون أو المغمى عليه لو كان كافرا فكما أفاق أسلم لم تلزمه قضاء الصلوات لما لم يثبت الوجوب في تلك الحالة في حقه لانعدام الاهلية، فإن الاسباب إنما توجب على من يكون أهلا للوجوب عليه، وكذلك المغمى عليه في جميع شهر رمضان أو الجنون في بعض الشهر يثبت الوجوب في حقهما حتى يجب القضاء بعد الافاقة والخطاب موضوع عنهما، وكذلك الزكاة على أصل الخصم تجب على الصبي والجنون والخطاب موضوع عنهما، وبالاتفاق يجب عليهما العشر وصدقة الفطر، وكذلك يجب عليهما حقوق العباد عند تحقق الاسباب منهما أو من الولي على سبيل النيابة عنهما كالصداق الذي يلزمهما بتزويج الولي إياهما، والعق الذي يستحقه القريب عليهما عند دخوله في ملكهما بالارث وإن كان الخطاب موضوعا عنهما. إذا تقرر هذا فنقول: الاسباب التي جعلها الشرع موجبا للمشروعات هي الاسباب التي تضاف المشروعات إليها وتعلق بها شرعا، لان إضافة الشيء إلى الشيء في الحقيقة تدل على أنه حادث به كما يقال: كسب فلان أي حدث له باكتسابه، وقد يضاف إلى الشرط مجازا أيضا على معنى أن وجوده يكون عند وجود الشرط ولكن المعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل الجواز، وتعلق الشيء بالشيء يدل على نحو ذلك، فعين رأينا إضافة الصلاة إلى الوقت شرعا وتعلقها بالوقت شرعا أيضا حتى تتكرر بتكررها مع أن مطلق الامر لا يوجب التكرار وإن كان معلقا بشرط، ألا ترى أن الرجل إذا قال (لغيره) تصدق بدرهم من مالي لدلوك الشمس لا يقتضي هذا الخطاب التكرار، ورأينا أن وجوب الاداء الثابت بقوله تعالى: (أقم الصلاة لدلوك الشمس) غير مقصور على المرة الواحدة، ثبت أن تكرر الوجوب باعتبار تجدد السبب بدلوك الشمس في كل يوم، ثم وجوب الاداء مرتب عليه بحكم هذا الخطاب، وحرف اللام في قوله تعالى: (لدلوك الشمس) دليل على تعلقها بذلك الوقت، كما يقال تأهب للشتاء وتطهر للصلاة ولم يتعلق بها وجودا

عندها، فعرفنا أن تعلق الوجوب بما يجعل الشرع ذلك الوقت سببا لوجوبها فنقول: وجوب الايمان بالله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته بإيجاب الله، وسببه في الظاهر الآيات الدالة على حدث العالم لمن وجب عليه، وهذه الآيات غير موجبة لذاتها، وعقل من وجب عليه غير موجب عليه أيضا ولكن الله تعالى هو الموجب بأن أعطاه آلة يستدل بتلك الآلة على معرفة الواجب، كمن يقول لغيره هاك السراج فإن أضاء لك الطريق فاسلكه كان الموجب للسلوك في الطريق هو الامر بذلك لا الطريق بنفسه ولا السراج، فالعقل بمنزلة السراج والآيات الدالة على حدث العالم بمنزلة الطريق، والتصديق من العبد والاقرار بمنزلة السلوك في الطريق فهو واجب بإيجاب الله تعالى

حقيقة، وسببه الظاهر الآيات الدالة على حدث العالم ولهذا تسمى علامات، فإن العلم للشئ لا يكون موجبا لنفسه، ولا نعني أن هذه الآيات توجب وحدانية الله تعالى ظاهرا أو حقيقة، وإنما نعني أنها في الظاهر سبب لوجوب التصديق والاقرار على العبد، ولكون هذه الآيات دائمة لا تحدث التغيير بحال إذ لا يتصور للمحدث أن يكون غير محدث في شئ من الاوقات فكان فرضية الايمان بالله تعالى دائما بلوام سببه غير محتمل للنسخ والتبديل بحال، ولهذا صححنا إيمان الصبي العاقل، لان السبب متقرر في حقه والخطاب بالاداء موضوع عنه بسبب الصبا، لان الخطاب بالاداء يحتمل السقوط في بعض الاحوال ولكن صحة الاداء باعتبار تقرر السبب الموجب لا باعتبار وجوب الاداء، كالباع بضمن مؤجل سبب لجواز أداء الثمن قبل حلول الاجل وإن لم يكن الخطاب بالاداء متوجها حتى يحل الاجل، والمسافر إذا صام في شهر رمضان كان صحيحا منه فرضا لتقرر السبب في حقه وإن كان الخطاب بالاداء موضوعا عنه قبل إدراك عدة من أيام أخر، وهذا لان صحة الاداء تكون بوجود ما هو الركن من هو أهل والركن هو التصديق والاقرار، والاهلية لذلك لا تنعدم بالصبا، فبعد ذلك بامتناع صحة الاداء لا يكون إلا بحجر شرعي، والقول بالحجر لاحد عن الايمان بالله تعالى بحال، فأما الصلاة فواجبة بإيجاب الله تعالى بلا شبهة، وسبب وجوبها

في الظاهر هو الوقت في حقنا وأمرنا بأدائها بقوله تعالى: (أقم الصلاة لدلوك الشمس) أي لوجوبها بدلوك الشمس، والدليل عليه أنها تنسب إلى الوقت شرعا، فيقال فرض الوقت وصلاة الفجر والظهر، وإنما يضاف الواجب إلى سببه، وكذلك يتكرر الوجوب بتكرر الوقت، والخطاب لا يوجب التكرار وهي لا تضاف إلى الخطاب شرعا وليس هنا سوى الوقت والخطاب، فتبين بهذا أن الوقت هو السبب ولهذا لا يجوز تعجيلها قبل الوقت ويجوز بعد دخول الوقت مع تأخير لزوم الاداء بالخطاب إلى آخر الوقت.

فإن قيل: لا يفهم من وجوب العبادة شئ سوى وجوب الاداء ولا خلاف أن وجوب الاداء بالخطاب فما الذي يكون واجبا بسبب الوقت؟ قلنا: الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع نفلا في غير الوقت الذي هو سبب للوجوب، وبيان هذا في الصوم فإنه مشروع نفلا في كل يوم وجد الاداء أو لم يوجد، وفي رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت سواء وجد خطاب الاداء بوجود شرطه وهو التمكن من الاداء أو لم يوجد، ألا ترى أن من كان مغمى عليه أو نائما في وقت الصلاة ثم أفاق بعد مضي الوقت يصير مخاطبا بالاداء لوجوبها عليه لوجود السبب وهو الوقت ولو كان هذا المغمى عليه أو النائم غير بالغ ثم بلغ بعد مضي الوقت ثم أفاق وانتبه لم يكن عليه قضاؤها وقد صار مخاطبا عند الافاقة في الموضعين بصفة واحدة ولكن لما انعدمت الاهلية عند وجود السبب لم يثبت الوجوب في حقه، فلما وجدت الاهلية في الفصل الاول ثبت الوجوب، ومن باع بضمن مؤجل فالثمن يجب بنفس العقد والخطاب بالاداء متأخر إلى مضي الاجل فهذا مثله.

وسبب وجوب الصوم شهود الشهر في حال قيام الاهلية ولهذا أضيف إلى الشهر شرعا ويتكرر بتكرر الشهر ولم

يجب الاداء قبل وجود الشهر وجاز بعد وإن كان الاداء متأخرا كما في حق المريض والمسافر، فإن الامر بالاداء في حقهما بعد إدراك عدة من أيام أخر، والوجوب ثابت في الشهر بتقرر سببه حتى لو صاما كان ذلك فرضا، ألا ترى أن من كان مسافرا في رمضان غير بالغ ثم صار مقيما بعدما بلغ

خارج رمضان لا يلزمه الصوم، ولو كان بالغاً في رمضان مسافرا لزمه الاداء إذا صار مقيما وحاله عند الإقامة بصفة واحدة، فعرفنا أن الوجوب ثبت في حق أحدهما بتقرر سببه دون الآخر.

وبيان ما قلنا في قوله تعالى: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه)

معناه: فليصم فيه، لان الوقت ظرف للصوم وإنما يفهم من هذا فليصم فيه الصوم الواجب بشهوده، ولهذا ظن بعض المتأخرين ممن صنف في هذا الباب أن سبب الوجوب أيام الشهر دون الليالي، لان صلاحية الاداء مختص بالايام.

قال رضي الله عنه: وهذا غلط عندي بل في السببية للوجوب الايام والليالي سواء، فإن الشهر اسم لجزء من الزمان يشتمل على الايام والليالي وإنما جعله الشرع سببا لظهور فضيلة هذا الوقت وهذه الفضيلة ثابتة لليالي والايام جميعا، والرواية محفوظة في أن من كان مفيقا في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم أفاق يلزمه القضاء، ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حالة الافاقة لم يلزمه القضاء (وكذلك المجنون إذا أفاق في ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح ثم أفاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء) والدليل عليه أن نية أداء الفرض تصح بعد دخول الليلة الاولى بغروب الشمس قبل أن يصبح، ومعلوم أن نية أداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا يصح، ألا ترى أنه لو نوى قبل غروب الشمس لم تصح نيته، وأيد ما قلنا قوله صلى الله عليه وسلم: صوموا لرؤيته فإنه نظير قوله تعالى: (أقم الصلاة لدلوك الشمس) وقد بينا في الصلاة أن في تقرر الوجوب بتقرر السبب لا يعتبر التمكن بالاداء، فإن من أسلم في آخر الوقت بحيث لا يتمكن من أداء الصلاة في الوقت يلزمه فرض الوقت فهنا وإن لم يثبت التمكن من الاداء بشهود الليل يتقرر سبب الوجوب ولكن بشرط احتمال الاداء في الوقت، ولهذا لو أسلم في آخر يوم من رمضان قبل الزوال أو بعده لم يلزمه الصوم وإن أدرك جزءا من الشهر، لانه ليس هنا معنى احتمال الاداء في الوقت، وقد قررنا هذا فيما سبق.

وسبب وجوب الحج البيت ولهذا يضاف إليه شرعا، قال الله تعالى: (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) ولهذا لا يتكرر بتكرر وقت الاداء، لان ما هو السبب غير متجدد، فأما الوقت فهو شرط جواز الاداء وليس بسبب للوجوب ولا يقال بدخول شوال يدخل الوقت ويتأخر الاداء إلى يوم عرفة، فعرفنا أن الوقت سبب للوجوب إذ لو لم يكن سببا له لم يكن إضافة الوقت إليه مفيدا ويقال أشهر الحج كما يقال وقت الصلاة، فعرفنا أنه سبب فيه، وهذا لان عندنا يجوز الاداء كما دخل شوال، ولكن هذه عبادة تشتمل على أركان بعضها مختص بوقت ومكان وبعضها لا يختص، فما كان مختصا بوقت أو مكان لا يجوز في غير ذلك الوقت كما لا يجوز في غير ذلك المكان وما لم يكن مختصا بوقت فهو جائز في جميع وقت الحج، حتى إن من أحرم في رمضان وطاف وسعى لم يكن سعيه معتادا به من سعى الحج حتى إذا طاف للزيارة يوم النحر تلزمه إعادة السعي، ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتادا به حتى لا يلزمه إعادته يوم النحر، لان السعي غير مؤقت فجاز أدائه في أشهر الحج، وأما الوقوف موقت فلم يجز أدائه قبل وقته كما لا يجوز أداء طواف الزيارة يوم عرفة لانه موقت بيوم النحر، وكما لا يجوز رمي اليوم الثاني في اليوم الاول، وهو نظير أركان الصلاة فإن السجود ترتب على

الركوع فلا يعتد به قبل الركوع، ولا يدل ذلك على أن الوقت ليس بوقت الاداء، وبهذا تبين أن الوقت ليس بسبب للجوب ولكنه شرط جواز الاداء وجوب الاداء فيه، وكذلك الاستطاعة بالمال ليس بسبب للجوب فإن هذه عبادة بدنية وإنما كان البيت سببا لجوبها لأنها عبادة هجرة وزيارة تعظيما لتلك البقعة فلا يصلح المال سببا لجوبها ولا هو شرط لجواز الاداء أيضا، فالاداء من الفقير صحيح وإن كان لا يملك شيئا وإنما المال شرط وجوب الاداء فإن السفر الذي يوصله إلى الاداء لا يتهيأ له بدون الزاد والراحلة إلا بخرج عظيم والخرج مدفوع، فعرفنا أن المال شرط وجوب الاداء وهو نظير عدة من أيام أخر في باب الصوم (في حق للمسافر) فإنه شرط

وجوب الاداء حتى كان الاداء جائزا قبله، ولا يتكرر وجوب الاداء بتجدد هذه الايام، وهنا أيضا لا يتكرر وجوب الاداء بتجدد ملك الزاد والراحلة، فعرفنا أنه شرط لجوب الاداء.

وسبب وجوب الطهارة الصلاة فإنها تضاف إليها شرعا، فيقال تطهر للصلاة، فأما الحدث فهو شرط وجوب الاداء بالامر وهو قوله تعالى: (فاغسلوا وجوهكم) الآية، لا أن يكون سببا للجوب، وكيف يكون سببا (للجوب) وهو ناقض للطهارة؟ فما كان مزيلا للشئ رافعا له لا يصلح سببا لجوبه ولهذا جاز الاداء بدون، وكان الوضوء على وضوء نورا على نور، ولا يجب الاداء مع تحقق الحدث بدون وجوب الصلاة، فإن الجنب إذا حاضت لا يجب عليها الاغتسال ما لم تطهر لانه ليس عليها وجوب الصلاة، وبهذا تبين أن الطهارة ليست بعبادة مقصودة ولكنها شرط الصلاة وما يكون شرطا للشئ يتعلق به صحته، وجوبه بوجوب الاصل بمنزلة استقبال القبلة فإن وجوبه بوجوب الصلاة والشهود في باب النكاح ثبوتهما بثبوت النكاح لكون الشهود شرطا في النكاح.

وسبب وجوب الزكاة المال بصفة أن يكون نصابا ناميا، ألا ترى أنه يضاف إلى المال وأنه يتضاعف بتضاعف النصب في وقت واحد ولكن الوجوب بواسطة غنى المالك، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا صدقة إلا عن ظهر غنى والغنى لا يحصل بأصل المال ما لم يبلغ مقدارا وذلك في النصاب شرعا، والوجوب بصفة اليسر ولا يتم ذلك إلا إذا كان المال ناميا ولهذا يضاف إلى سبب النماء أيضا فيقال زكاة السائمة وزكاة التجارة، فأما مضي الحول فهو شرط لجوب الاداء من حيث إن النماء لا يحصل إلا بمضي الزمان ولهذا جاز الاداء بعد كمال النصاب قبل حولان الحول وجواز الاداء لا يكون قبل تقرر سبب الوجوب حتى لو أدى قبل كمال النصاب لم يجز. فإن قيل: الزكاة يتكرر وجوبها في مال واحد باعتبار الاحوال، ويتكرر الشرط لا يتجدد الواجب؟ قلنا: ليس كذلك بل يتكرر الوجوب بتجدد النماء الذي هو وصف

للمال وباعتباره يكون المال سببا للجوب، فإن لمضي كل حول تأثيرا في حصول النماء المطلوب من عين السائمة بالدر والنسل، والمطلوب من ربح عروض التجارة زيادة القيمة.

وسبب وجوب صدقة الفطر على المسلم الغني رأس يموله بولايته عليه، ولهذا يضاف إليه فيقال صدقة الرأس، ويتضاعف الواجب بتعدد الرؤوس من الاولاد الصغار والماليك، وإنما عرفنا هذا بقوله عليه السلام: أدوا عن كل حر وعبد وقال عليه السلام: أدوا عن تمونون وحر عن الانتراع، فأما أن يكون المراد طريق الانتراع بالوجوب على الرأس، ثم أداء الغير عنه وهذا باطل، فإنه لا يجب على الكافر والرقيق والفقير والصغير، فعرفنا أن المراد انتراع الحكم عن سببه وفيه تنصيص على أن الرأس بالصفة التي قلنا هو السبب الموجب للجوب، وأما الفطر فهو شرط وجوب الاداء والاضافة إليه بطريق المجاز على معنى أن الوجوب عنده يكون، وإنما جعلنا الفطر شرطا والرأس سببا مع وجود الاضافة إليهما لان تضاعف الواجب بتعدد الرؤوس دليل محكم على أنه سبب والاضافة دليل

محتمل، فقد بينا أن الاضافة قد تكون إلى الشرط مجازا، ولأن التصييص على المئونة دليل على أن سبب الوجوب الرأس دون الفطر، فالمئونة إنما تجب عن الرؤوس، ولهذا اشتمل هذا الواجب على معنى المئونة وعلى معنى العبادة لان صفة الغنى فيمن يجب عليه الاداء يعتبر لوجوب الاداء وذلك دليل كونه عبادة، وصفة المئونة في المؤدي دليل على أنه بمنزلة النفقة، وجواز الاداء قبل الفطر دليل على أن الفطر ليس بسبب في وجوب الاداء بشهود وقت الفطر في حق من لا يؤدي الصوم أصلا دليل على أن الفطر شرط وجوب الاداء، فإن الكافر إذا أسلم ليلة العيد أو الصبي بلغ أو العبد عتق يلزمه الاداء بطولع الفجر من يوم الفطر، ولهذا لو أسلم بعد طلوع الفجر لم يلزمه وإن أدرك اليوم، لان وقت الفطر عن رمضان في حق وجوب الصدقة عند طلوع الفجر، فإذا انعدمت الاهلية عند ذلك لم يجب الاداء، وتكرر الوجوب

بتكرر الفطر في كل سنة بمنزلة تكرر وجوب الزكاة بتكرر الحول، فإن الوصف الذي لاجله كان الرأس موجبا وهو المئونة يتجدد بمضي الزمان، كما أن النماء الذي لاجله كان المال سببا للوجوب يتجدد بتجدد الحول. وسبب وجوب العشر الارض النامية باعتبار حقيقة النماء، وسبب وجوب الخراج الارض النامية باعتبار التمكّن من طلب النماء بالزراعة، ولهذا لو اصطلم الزرع آفة لم يجب العشر ولا الخراج، ولهذا لم يجتمع العشر والخراج بسبب أرض واحدة بحال، لان كل واحد منهما مئونة الارض النامية إلا أن العشر الواجب جزء من النماء فلا بد من حصول النماء ليثبت حكم الوجوب في محله بسببه، ولهذا كان في العشر معنى المئونة ومعنى العبادة، فباعتبار أصل الارض هو مئونة لان تملك الارض سبب لوجوب مئونة شرعا وباعتبار كون الواجب جزءا من النماء فيه معنى العبادة بمنزلة الزكاة، وفي الخراج معنى المئونة باعتبار أصل الارض، ومعنى المذلة باعتبار التمكّن من طلب النماء بالزراعة، فالاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الجهاد سبب للمذلة على ما روي أن النبي عليه السلام رأى شيئا من آلات الزراعة في دار فقال: ما دخل (هذا) بيت قوم إلا ذلوا ولهذا يتكرر وجوب العشر بتجدد الخراج لتجدد الوصف وهو النماء ولا يتكرر وجوب الخراج في حول واحد بحال، ولهذا جاز تعجيل الخراج قبل الزراعة ولم يجز تعجيل العشر لان الارض باعتبار حقيقة النماء توجب العشر وذلك لا يتحقق قبل الزراعة، ولهذا أوجب أبو حنيفة رحمه الله العشر في قليل الخراج وكثيره وفي كل ما يستتبت في الارض مما له ثمرة باقية وما ليست له ثمرة باقية سواء، لان الوجوب باعتبار صفة النماء ولا معتبر بصفة الغنى فيمن يجب عليه باعتبار النصاب لاجله.

وسبب وجوب الجزية الرأس باعتبار صفة معلومة، وهو أن يكون كافرا حرا له بنية صالحة للقتال، ولهذا يضاف إليه فيقال: جزية الرأس، ويتكرر الوجوب

بتكرر الحول بمنزلة تكرر وجوب الزكاة، فإن المعنى الذي كان الرأس سببا موجبا باعتبار نصرة القتال، وهذا لان أهل الذمة يصيرون منا دارا، والقتال بنصرة الدار واجب على أهلها، ولا تصلح أبدانهم لهذه النصرة ليلهم إلى أهل الدار المعادية لدارنا اعتقادا فأوجب عليهم في أمواتهم جزية عقوبة لهم على كفرهم، وخلفا عن النصرة التي قامت بإصرارهم على الكفر في حقنا، ولهذا تصرف إلى المجاهدين الذين يقومون بنصرة الدار، وهذه النصرة يتجدد وجوبها بتجدد الحاجة في كل وقت، فكذلك ما كان خلفا عنها بتجدد وجوبها، إلا أنه لا نهاية للحاجة إلى المال فيعتبر الوقت لتجدد الوجوب كما يعتبر في الزكاة.

وسبب وجوب العقوبات ما يضاف إليه نحو الزنا للرجم والجلد، والسرقه للقطع، وشرب الخمر والقذف للحد، والقتل العمد للقصاص.

وسبب وجوب الكفارات التي هي دائرة بين العقوبة والعبادة ما يضاف إليه من سبب متردد بين الحظر والاباحة نحو اليمين المعقودة على أمر في المستقبل إذا حنث فيها، والظهار عند العود، والفطر في رمضان بصفة الجنابة، والقتل بصفة الخطأ.

فأما سبب المشروع من المعاملات فهو تعلق البقاء المقدر بتعاطيها، وبيان ذلك أن الله تعالى حكم ببقاء العالم إلى قيام الساعة، وهذا البقاء إنما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس، فبقاء الجنس بالتناسل، والتناسل بإتيان الذكور الاناث في موضع الحرث، والانسان هو المقصود بذلك، فشرع لذلك التناسل طريقا لا فساد فيه ولا ضياع، وهو طريق الازواج بلا شركة، ففي التغالب فساد العالم، وفي الشركة ضياع الولد لان الاب إذا اشتبه يتعذر إيجاب متونة الولد عليه، وبالامهات عجز عن اكتساب ذلك بأصل الجبله فيضيع الولد، وبقاء النفس إلى أجله إنما يقوم بما تقوم

به المصالح للمعيشة وذلك بالمال، وما يحتاج إليه كل واحد لكفايته لا يكون حاصلًا في يده وإنما يتمكن من تحصيله بالمال، فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب ما فيه كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراض لما في التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد، ولان الله تعالى جعل الدنيا دار محنة وابتلاء، كما قال تعالى: (إنا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه) والانسان الذي هو مقصود غير مخلوق في الدنيا لئيل اللذات وقضاء الشهوات بل للعبادة التي هي عمل بخلاف هوى النفس، قال الله تعالى: (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) فعرفنا أن ما جعل لنا في الدنيا من اقتضاء الشهوات بالاكل وغير ذلك ليس لعين اقتضاء الشهوة بل لحكم آخر وهو تعلق البقاء المقدر بتعاطيها، إلا أن في الناس مطيعا وعاصيا، فالمطيع يرغب فيه لا لقضاء الشهوة بل لاتباع الامر، والعاصي يرغب فيه لقضاء شهوة النفس فيتحقق البقاء المقدر بفعل القرينين، وللمطيع الثواب باعتبار قصده إلى الاقدام عليه، والعاصي مستوجب للعقاب باعتبار قصده في اتباع هوى النفس الامارة بالسوء، تبارك الله الحكيم الخبير التقدير، هو مولانا، فنعم المولى ونعم النصير.

فصل: في بيان المشروعات من العبادات وأحكامها قال رحمه الله: هذه المشروعات تنقسم على أربعة أقسام: فرض وواجب وسنة ونفل.

فالفرض اسم لمقدر شرعا لا يحتتم الزيادة والنقصان، وهو مقطوع به لكونه ثابتا بدليل موجب للعلم قطعا من الكتاب أو السنة المتواترة أو الاجماع، وفي الاسم ما يدل على ذلك كله، فإن الفرض لغة التقدير، قال الله تعالى: (فنصف)

ما فرضتم) : أي قدرتم بالتسمية، وقال تعالى: (سورة أنزلناها وفرضناها) : أي قطعنا الاحكام قطعا، وفي هذا الاسم ما ينبئ عن شدة الرعاية في الحفظ لانه مقطوع به وما ينبئ عن التخفيف لانه مقدر متناه كيلا يصعب علينا أداءه، ويسمى مكتوبة أيضا لأنها كتبت علينا في اللوح المحفوظ.

وبيان هذا القسم في الايمان بالله تعالى، والصلاة والزكاة والصوم والحج، فإن التصديق بالقلب

والاقرار باللسان بعد المعرفة فرض مقطوع به، إلا أن التصديق مستدام في جميع العمر لا يجوز تبديله بغيره بحال، والاقرار لا يكون واجبا في جميع الاحوال وإن كان لا يجوز تبديله بغيره من غير عذر بحال، والعبادات التي هي

أركان الدين مقدره متناهية مقطوع بما.

وحكم هذا القسم شرعا أنه موجب للعلم باعتقادا باعتبار أنه ثابت بدليل مقطوع به ولهذا يكفر جاحده، وموجب للعمل بالبدن للزوم الاداء بدليله، فيكون المؤدي مطيعا لربه والتارك للاداء عاصيا، لانه بترك الاداء مبدل للعمل لا للاعتقاد وضد الطاعة العصيان ولهذا لا يكفر بالامتناع عن الاداء فيما هو من أركان الدين، لا من أصل الدين إلا أن يكون تاركا على وجه الاستخفاف فإن استخفاف أمر الشارع كفر، فأما بدون الاستخفاف فهو عاص بالتارك من غير عذر، فاسق لخروجه من طاعة ربه، فالفسق هو الخروج، يقال: فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها، وسميت الفأرة فويسقة لخروجها من جحرها، ولهذا كان الفاسق مؤمنا لانه غير خارج من أصل الدين وأركانه اعتقادا، ولكنه خارج من الطاعة عملا، والكافر رأس الفاسق في الحقيقة إلا أنه اختص باسم هو أعظم في الدم، فاسم الفاسق عند الاطلاق يتنازل المؤمن العاصي باعتبار أعماله.

فأما الواجب فهو ما يكون لازم الاداء شرعا ولازم الترك فيما يرجع إلى الحل والحرمه، والاسم مأخوذ من الوجوب وهو السقوط، قال الله تعالى: (فإذا وجبت

جنوبها) : أي سقطت على الارض، فما يكون ساقطا على المرء عملا بلزومه إياه من غير أن يكون دليله موجبا للعلم قطعيا يسمى واجبا، أو هو ساقط في حق الاعتقاد قطعيا وإن كان ثابتا في حق لزوم الاداء عملا، والقرض والواجب كل واحد منهما لازم إلا أن تأثير الفرضية أكثر، ومنه سمي الحز في الخشية فرضا لبقاء أثره على كل حال، ويسمى السقوط على الارض وجوبا لانه قد لا يبقى أثره في البقي، فما كان ثابتا بدليل موجب للعمل والعلم قطعيا يسمى فرضا، لبقاء أثره وهو العلم به أدى أو لم يؤدي، وما كان ثابتا بدليل موجب للعمل غير موجب للعلم يقينا باعتبار شبهة في طريقه يسمى واجبا، وقيل الاسم مشتق من الوجبة وهي الاضطراب قال القائل:

وللفؤاد وجيب تحت أهره لدم الغلام وراء الغيب بالحجر أي اضطراب، فلنوع شبهة في دليله يتمكن فيه اضطراب فسمي واجبا، وهذا نحو تعيين قراءة الفاتحة في الصلاة، وتعديل الأركان، والطهارة في الطواف، والسعي في الحج وأصل العمرة والوتر.

والشافعي ينكر هذا القسم ويلحقه بالفرض، فإن كان إنكاره ذلك للاسم فقد بينا معنى الاسم، وإن كان للحكم فهو إنكار فاسد، لان ثبوت الحكم بحسب الدليل، ولا خلاف بيننا وبينه أن هذا التفاوت يتحقق في الدليل فإن خبر الواحد لا يوجب علم اليقين لاحتمال الغلط من الراوي وهو دليل موجب للعمل بحسن الظن بالراوي وترجح جانب الصدق بظهور عدالته، فيثبت حكم هذا القسم بحسب دليله وهو أنه لا يكفر جاحده، لان دليله لا يوجب علم اليقين، ويجب العمل به لان دليله موجب للعمل ويضلل جاحده إذا لم يكن متأولا بل كان رادا لخبر الواحد، فإن كان متأولا في ذلك مع القول بوجوب العمل بخبر الواحد فحينئذ لا يضل، ولو جوب العمل به يكون المؤدي مطيعا والتارك من غير تأويل عاصيا معاقبا، وهذا لان الدلالة قامت لنا على أن الزيادة على النص نسخ فلا يثبت إلا

بما يثبت النسخ به والنسخ لا يثبت بخبر الواحد، فكذلك لا نثبت الزيادة فلا يكون موجبا للعلم بهذا المعنى ولكن يجب العمل به، لان في العمل تقرير الثابت بالنص لا نسخ له، إلا أن هذا يشكل على بعض الناس قبل التأمل على ما حكى عن يوسف بن خالد السمي رحمه الله: قدمت على أبي حنيفة رضي الله عنه فسألته عن الصلاة المفروضة كم هي؟ فقال: خمس، فسألته عن الوتر، فقال: واجب، فقلت لقله تأملي: كفرت فتبسم في وجهي، ثم تأملت فعرفت أن بين الواجب والفريضة فرق كما بين السماء والارض، فيرحم الله أبا حنيفة ويجازيه خير ا على ما هدايني

إليه.

وبيان هذا أن فرضية القراءة في الصلوات ثابتة بدليل مقطوع به، وهو قوله تعالى: (فأقرؤوا ما تيسر من القرآن) وتعيين القامحة ثابت بخبر الواحد

فمن جعل ذلك فرضا كان زائدا على النص، ومن قال يجب العمل به من غير أن يكون فرضا كان مقررا للثابت بالنص على حاله وعاملا بالدليل الآخر بحسب موجهه، وفي القول بفرضية ما ثبت بخبر الواحد رفع للدليل الذي فيه شبهة عن درجته أو حط للدليل الذي لا شبهة فيه عن درجته وكل واحد منهما تقصير لا يجوز المصير إليه بعد الوقوف عليه بالتأمل.

وكذلك أصل الركوع والسجود ثابت بالنص، وتعديل الأركان ثابت بخبر الواحد فلو أفسدنا الصلاة بترك التعديل كما نفسدها بترك الفريضة كنا رفعنا خبر الواحد عما هو درجته في الحجّة، ولو لم ندخل نقصانا في الصلاة بترك التعديل كنا حططنا عن درجته من حيث إنه موجب للعمل.

وكذلك الوتر فإنه ثابت بخبر الواحد، فلو لم نثبت صفة الوجوب فيه عملا كان فيه إخراج خبر الواحد من أن يكون موجبا للعمل، ولو جعلناه فرضا كنا قد ألقينا خبر الواحد بالنص الذي هو مقطوع به.

وكذلك شرط الطهارة في الطواف فإن فرضية الطواف بدليل مقطوع به، واشتراط الطهارة فيه بخبر الواحد حيث شبهه رسول الله

صلى الله عليه وسلم بالصلاة، فالقول بفساد أصل الطواف عند ترك الطهارة يكون إلحاقا لدليله بالنص المقطوع به، والقول بأنه يتمكن نقصان في الطواف حتى يعيد ما دام بمكة وإذا رجع إلى أهله يجبر النقصان بالدم يكون عملا بدليله كما هو موجه.

وكذلك ترك الطواف بالحطيم، فإن كون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد.

وكذلك السعي فإن ثبوته بخبر الواحد لأن المنصوص عليه في الكتاب: (فلا جناح عليه أن يطوف بهما) وهذا لا يوجب الفرضية.

وكذلك العمرة ثبوتهما بخبر الواحد، فأما الثابت بالنص: (ولله على الناس حج البيت) وهذا لا يوجب نوعين من الزيارة قطعا، والاضحية وصدقة الفطر على هذا أيضا تخرج.

وأما السنة: فهي الطريقة للسلوك في الدين، مأخوذة من سنن الطريق، ومن قول القائل: سن الماء إذا صبه حتى جرى في طريقه، وهو اشتقاق معروف، والمراد به شرعا ما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة بعده عندنا.

وقال

الشافعي: مطلق السنة يتناول سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقط، وهذا لأنه لا يرى تقليد الصحابي ويقول: القياس مقدم على قول الصحابي وإنما يتبع حجته لا فعله، وقوله بمنزلة من بعد الصحابة فإنه يتبع حجته لا مجرد فعلهم وقولهم إذا لم يبلغوا حد الاجماع، ولهذا قال في قول سعيد بن المسيب رضي الله عنه: إن المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية: السنة تنصرف إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكذلك قوله في استحقاق الفرقة بسبب العجز عن النفقة: السنة إنما تنصرف إلى طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم (وكذلك قوله في أن الحر لا يقتل بالعبد: السنة تنصرف إلى سنة رسول الله عليه السلام) فأما عندنا إطلاق هذا اللفظ لا يوجب الاختصاص بسنة

رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال عليه السلام: من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة،

ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وكانوا يأخذون البيعة على سنة العمرين، وقال عليه السلام: عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ إذا ثبت هذا فنقول: حكم السنة هو الاتباع، فقد ثبت بالدليل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين قولاً وفعلاً، وكذلك الصحابة بعده، وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب إلا أن يكون من أعلام الدين، فإن ذلك بمنزلة الواجب في حكم العمل على ما قال مكحول رحمه الله: السنة سنتان: سنة أخذها هدى وتركها ضلالة، وسنة أخذها حسن وتركها لا بأس به، فالأول نحو صلاة العيد والاذان والاقامة والصلاة بالجماعة، ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللوم والعتاب، ولو تركها أهل بلدة وأصروا على ذلك قوتلوا عليها ليأتوا بها، والثاني نحو ما نقل من طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم في قيامه وقعوده ولباسه وركوبه، وسننه في العبادات متبوعة أيضاً، فمنها ما يكره تركها، ومنها ما يكون التارك مسيئاً، ومنها ما يكون

المتبع لها محسناً ولا يكون التارك مسيئاً، وعلى هذا تخرج الالفاظ المذكورة في باب الاذان من قوله يكره وقد أساء ولا بأس به، وحيث قيل يعيد فهو دليل الوجوب، وعلى هذا الخلاف قول الصحابي: أمرنا بكذا ونهينا عن كذا عندنا لا يقتضي مطلقه أن يكون الأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعند الشافعي مطلقه يقتضي ذلك، وقد كانوا يطلقون لفظ الامر على ما أمر به أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، كما كانوا يطلقون لفظ السنة على سنة العمرين، وتام بيان هذا يتأتى في موضعه إن شاء الله تعالى.

وأما النافلة: فهي الزيادة، ومنه تسمى الغنيمة نفلاً لانه زيادة على ما هو المقصود بالجهاد شرعاً، ومنه سمي ولد الولد نافلة لانه زيادة على ما حصل للمرء بكسبه، فالنوافل من العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا، والتطوعات كذلك فإن التطوع اسم لما يتبرع به المرء من عنده ويكون محسناً في ذلك ولا يكون ملوماً على تركه فهو والنفل سواء، وحكمه شرعاً أنه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، ولهذا قلنا: إن الشفع الثاني من ذوات الاربع في حق المسافر نفل، لانه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، ولهذا جوزنا صلاة النفل قاعداً مع القدرة على القيام، وراكباً مع القدرة على النزول بالايحاء في حق الراكب وإن لم يكن متوجهاً إلى القبلة، لانه مشروع زيادة لنا وهو مستدام غير مقيد بوقت، وفي مراعاة تمام الاركان والشرائط في جميع الاوقات حرج ظاهر، فلدفع الحرج جوزنا الاداء على أي وصف يشرع فيه لتحقيق كونه زيادة لنا. وقال الشافعي: آخره من جنس أوله نفل فكما أنه مخير في الابتداء بين أن يشرع وبين أن لا يشرع لكونه نفلاً فكذلك يكون مخيراً في الانتهاء، وإذا ترك الاتمام فإنما ترك أداء النفل وذلك لا يلزمه شيئا كما في المظنون. وقلنا نحن: المؤدي موصوف بأنه لله تعالى وقد صار مسلماً بالاداء، ولهذا لو مات كان مثاباً على ذلك فيجب التحرز عن إبطاله مراعاة لحق صاحب الحق، وهذا التحرز

لا يتحقق إلا بالاتمام فيما لا يحتمل الوصف بالتجزئي عبادة فيجب الاتمام لهذا وإن كان في نفسه نفلاً، ويجب القضاء إذا أفسده لوجود التعدي فيما هو حق الغير بمنزلة المنثور، فالمنثور في الاصل مشروع نفلاً ولهذا يكون مستداماً كالنوافل إلا أن مراعاة التسمية بالندب يلزمه أداء المشروع نفلاً، فإذا وجب الابتداء لمراعاة التسمية فلان

يجب الاتمام لمراعاة ما وجد منه الابتداء ابتداء كان أولى، وهو نظير الحج فإن المشروع منه فحالا يصير واجب الاداء  
لمراعاة التسمية حقا للشرع، فكذلك الاتمام بعد الشروع في الاداء يجب حقا للشرع، وهذا هو الطريق في بيان  
الانواع  
الاربعة.

ومما هو ثابت بخبر الواحد أيضا تأخير المغرب للحاج إلى أن يجمع بينه وبين العشاء في وقت العشاء بالمدلفة، فإنه  
ثابت بقوله عليه السلام لاسامة بن زيد رضي الله عنهما الصلاة أممك ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: لو  
صلى المغرب في الطريق في وقت المغرب يلزمه الاعادة بالمدلفة ما لم يطلع الفجر، فإذا طلع الفجر يسقط عنه  
الاعادة، لان الوجوب بدليل موجب للعمل وذلك الدليل يوجب الجمع بينهما في وقت العشاء وقد تحقق فوات  
هذا العمل بطلوع الفجر، فلو ألزمناه القضاء مطلقا كنا قد أفسدنا ما أداه أصلا وذلك حكم ترك الفريضة،  
فكذلك الترتيب بين الفوات، وفرض الوقت ثابت بخبر الواحد فيكون موجبا للعمل ما لم يتضيق الوقت، لان عند  
التضيق تتحقق المعارضة بتعين هذا الوقت لاداء فرض الوقت، وكذلك عند كثرة الفوات لان الثابت بخبر الواحد  
الترتيب عملا وبعد التكرار في الفوات يتحقق فوات ذلك، وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا ترك صلاة ثم  
صلى شهرا وهو ذاكر لها فليس عليه إلا قضاء الفائتة، لان فساد الخمس بعدها لم يكن بدليل مقطوع به ليجب  
قضاؤها مطلقا وإنما كان لوجوب الترتيب بخبر الواحد وقد سقط وجوب الترتيب عملا عند كثرة الصلوات فلا  
يلزمه إلا قضاء المتروكة، والله أعلم.

فصل: في بيان العزيمة والرخصة قال رحمه الله: العزيمة في أحكام الشرع ما هو مشروع منها ابتداء من غير أن يكون  
متصلا بعارض.

سميت عزيمة لأنها من حيث كونها أصلا مشروعاً في نهاية من الوكادة والقوة حقا لله تعالى علينا بحكم أنه إلهنا ونحن  
عبده، وله الامر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وعلينا الاسلام والانقياد.  
والرخصة: ما كان بناء على عذر يكون للعباد، وهو ما استبيح للعذر مع بقاء  
الدليل المحرم، وللتفاوت فيما هو أعذار العباد يتفاوت حكم ما هو رخصة.  
والاسمان من حيث اللغة يدلان على ما ذكرنا، لان العزم في اللغة هو: القصد المؤكد، قال الله تعالى: (فنسي ولم نجد  
له عزما): أي قصدا متأكدا في العصيان، وقال تعالى: (فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل) ومنه جعل العزم  
يميناً، حتى إذا قال القائل: أعزم كان حالفاً، لان العباد إنما يؤكدون قصلهم باليمين.  
والرخصة في اللغة عبارة عن: اليسر والسهولة، يقال: رخص السعر إذا تسرت الاصابة لكثرة وجود الاشكال  
وقلة الرغائب فيها، وفي عرف اللسان تستعمل الرخصة في الاباحة على طريق التيسير، يقول الرجل لغيره: رخصت  
لك في كذا، أي أبحث لك تيسيراً عليك، وقد بينا ما هو العزيمة في الفصل المتقدم، فإن التوافق لكونها مشروعة  
ابتداء عزيمة، ولهذا لا تحتل التغيير بعذر يكون للعباد حتى لا تصير مشروعة.  
وزعم بعض أصحابنا أنها ليست بعزيمة لأنها شرعت جبرا للنقصان في أداء ما هو عزيمة من الفرائض، أو قطعاً لطمع  
الشیطان في منع العباد من أداء الفرائض، من حيث إنهم لما رغبوا في أداء التوافق مع أنها ليست عليهم فذلك دليل  
رغبتهم في أداء الفرائض بطريق الاولى، والاول أوجه، فهذا الذي قالوا مقصود الاداء، فأما التوافق فمشروع ابتداء  
مستدام لا يحتل التغيير بعراض يكون من العباد.

وأما الرخصة قسمان: أحدهما حقيقة والآخر مجاز، فالحقيقة نوعان: أحدهما أحق من الآخر، والمجاز نوعان أيضا: أحدهما أتم من الآخر في كونه مجازا.

فأما النوع الاول فهو: ما استبيح مع قيام السبب المحرم وقيام حكمه، ففي ذلك الرخصة الكاملة بالاباحة لعذر العبد مع قيام سبب الحرمة وحكمها، وذلك نحو إجراء كلمة الشرك على اللسان بعذر الاكراه، فإن حرمة الشرك باثة لا ينكسف عنه لضرورة وجوب حق الله تعالى في الايمان به قائم أيضا ومع هذا أبيض لمن خاف التلف على نفسه عند الاكراه إجراء الكلمة رخصة له، لان في الامتناع حتى يقتل تلف نفسه صورة ومعنى وإجراء الكلمة لا يفوت ما هو الواجب معنى، فإن التصديق بالقلب باق والاقرار الذي سبق منه مع التصديق صح إيمانه، واستدامة الاقرار في كل وقت ليس بركن إلا أن في إجراء كلمة الشرك هتك حرمة حق الله تعالى صورة، وفي الامتناع مراعاة حقه صورة ومعنى فكان الامتناع عزيمة، لان الممتنع مطيع ربه مظهر للصلابة في الدين وما ينقطع عنه طمع المشركين وهو جهاد فيكون أفضل، والمترخص بإجراء الكلمة يعمل لنفسه من حيث السعي في دفع سبب الهلاك عنها، فهذه رخصة له إن أقدم عليها لم يأثم، والاول عزيمة حتى إذا صبر حتى قتل كان مأجورا، وعلى هذا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عند خوف الهلاك، فإن السبب الموجب لذلك وحكم السبب وهو الوجوب حقا لله تعالى قائم ولكن يرخص له في الترك، والتأخير بعذر كان من جهته وهو خوف الهلاك وعجزه عن شد المعاضد عنه، ولهذا لو أقدم على الامر بالمعروف حتى يقتل كان مأجورا لانه مطيع ربه فيما صنع، وفي هذا الفصل يباح له الاقدام عليه وإن كان يعلم أنه لا يتمكن من منعهم عن المنكر، بخلاف ما إذا أراد المسلم أن يحمل على جماعة من المشركين وهو يعلم أنه لا ينكأ فيهم حتى يقتل فإنه لا يسعه الاقدام، لان الفسقة معتقدون لما يأمرهم به وإن كانوا يعملون بخلافه ففعله يكون مؤثرا في باطنهم لا محالة وإن لم يكن مؤثرا في ظاهرهم ويتفرق جمعهم عند إقدامه على الامر بالمعروف وإن قتلوه والمقصود تفريق جمعهم، وأما المشركون غير معتقدين لما يأمرهم به المسلم فلا يتفرق جمعهم بصنيعه فإذا كان فعله لا ينكأ فيهم كان مضيعا نفسه في الحملة عليهم، ملقيا بيده إلى التهلكة لا أن يكون عاملا لربه في إعزاز الدين.

وكذلك تناول مال الغير بغير إذنه للمضطر عند خوف الهلاك فإنه رخصة مع قيام سبب الحرمة وحكمها وهو حق المالك، ولهذا وجب الضمان

حقا له، وكذلك إباحة إتلاف مال الغير عند تحقق الاكراه فإنه رخصة مع قيام سبب الحرمة وحكمها، وكذلك إباحة الافطار في رمضان للمكروه، وإباحة الاقدام على الجناية على الصيد للمحرم. ولهذا النوع أمثلة كثيرة والحكم في الكل واحد له أن يرخص بالاقدام على ما فيه رفع الهلاك عن نفسه فذلك واسع له، تيسيرا من الشرع عليه، وإن امتنع فهو أفضل له ولم يكن في الامتناع عاملا في إتلاف نفسه بل يكون متمسكا بما هو العزيمة.

والنوع الثاني: ما استبيح مع قيام السبب المحرم موجبا لحكمه إلا أن الحكم مترخ عن السبب (فلكون السبب القائم موجبا للحكم كانت الاستباحة ترخصا للمعذور ولكون الحكم مترخيا عن السبب) كان هذا النوع دون الاول، فإن كمال الرخصة يبتنى على كمال العزيمة، فإذا كان الحكم ثابتا في السبب فذلك في العزيمة أقوى منه إذا كان الحكم مترخيا عن السبب، بمنزلة البيع بشرط الخيار مع البيع البات، والبيع بثمن مؤجل مع البيع بثمن حال، فالحكم وهو الملك في المبيع والمطالبة بالثمن ثابت في البات المطلق مترخ عن السبب في المقرون بشرط الخيار أو

الاجل، وبيان هذا النوع في الصوم في شهر رمضان للمسافر والمريض فإن السبب الموجب شرعا وهو شهود الشهر قائم، ولهذا لو أديا كان المؤدى فرضا ولكن الحكم متراخ إلى إدراك عدة من أيام آخر، ولهذا لو ماتا قبل الإدراك لم يلزمهما شئ ولو كان الوجوب ثابتا للزمهما الأمر بالفدية عنهما، لأن ترك الواجب بعذر يرفع الأثم ولكن لا يسقط الخلف وهو القضاء أو الفدية، والتعجيل بعد تمام السبب مع تراخي الحكم صحيح كتعجيل الدين المؤجل. ثم قال الشافعي رحمه الله: لما كان حكم الوجوب متأخرا إلى إدراك عدة من أيام آخر كان الفطر أفضل ليكون إقدامه على الأداء متأخرا بعد ثبوت الحكم بإدراك عدة من أيام آخر، وقلنا نحن: الصوم أفضل لأن مع إباحة الترخيص بالفطر للمشقة التي تلحقه بالصوم في المرض أو السفر السبب الموجب قائم فكان المؤدى للصوم عاملا لله تعالى في إدراك الفرائض، والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فيما يرجع إلى الترفه فالاول عزيمة والتمسك بالعزيمة أفضل مع أن

في معنى الرخصة يشترك الصوم والفطر، فمن وجه الصوم مع الجماعة في شهر رمضان يكون أيسر من التفرد به بعد مضي الشهر وإن كان أشق على بدنه، ومن وجه الترخيص بالفطر مع أداء الصوم بعد الإقامة أيسر عليه لكلا تجتمع عليه مشقتان في وقت واحد: مشقة السفر ومشقة أداء الصوم، وإذا كان في كل جانب نوع ترفه يخير بينهما للتيسير عليه، وبعد تحقق المعارضة بينهما يترجح جانب أداء الصوم لكونه مطيعا فيه عاملا لله تعالى إلا أن يخاف الهلاك على نفسه إن صام فحينئذ يلزمه أن يفطر، لأنه إن صام فمات كان قتيلا الصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيكون قاتلا نفسه وعلى المرء أن يتحرز عن قتل نفسه، بخلاف ما إذا أكرهه ظالم على الفطر فلم يفطر حتى قتله لأن القتل هنا مضاف إلى فعل الظالم، فأما هو في الامتناع عن الفطر عند الاكراه مستند للعبادة، مظهر للطاعة عن نفسه في العمل لله تعالى، وذلك عمل المجاهدين.

وبيان النوع الثالث في الاصر والاعلال التي كانت على من قبلنا، وقد وضعها الله تعالى عنا، كما قال تعالى: (ويضع عنهم إصرهم والاعلال التي كانت عليهم) وقال تعالى: (ربنا ولا تحمل علينا إصرا) الآية، فهذا النوع غير مشروع في حقنا أصلا، لا بناء على عذر موجود في حقنا بل تيسيرا وتخفيفا علينا، فكانت رخصة من حيث الاسم مجازا وإن لم تكن رخصة حقيقة لانعدام السبب الموجب للحرمة مع الرفع والنسخ أصلا في حقنا، فإن حقيقة الرخصة في الاستباحة مع قيام السبب المحرم، ولكن لما كان الرفع للتخفيف علينا والتسهيل سميت رخصة مجازا. وأما بيان النوع الرابع فما يستباح تيسيرا لخروج السبب من أن يكون موجبا للحكم مع بقائه مشروعا في الجملة، فإنه من حيث انعدام السبب الموجب للحكم يشبه هذا النوع الثالث فكان مجازا، ومن حيث إنه بقي السبب مشروعا في الجملة يشبه

النوع الثاني وهو أن الترخيص باعتبار عذر للعباد فكان معنى الرخصة فيه حقيقة من وجه دون وجه. وبيان هذا النوع في فصول: منها السلم فإن النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم والسلم نوع بيع، واشترط العينية في المبيع المشروع قائم في الجملة ثم سقط هذا الشرط في السلم أصلا حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد لا مصححة، وكان سقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين حتى يوصلوا إلى مقصودهم من الأثمان قبل إدراك غلاتهم، ويتوصل صاحب الدراهم إلى مقصوده من الربح فكانت رخصة من حيث إخراج السبب من أن يكون موجبا اعتبار العينية فيه مع بقاء هذا النوع من السبب موجبا له في الجملة.

وكذلك المسح على الخفين رخصة مشروعة ليسر على معنى أن استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث إلى القدم لا على معنى أن الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح، ولهذا يشترط أن يكون اللبس على طهارة في الرجلين، وأن يكون أول الحدث بعد اللبس طارئاً على طهارة كاملة ولو نزع الخف بعد المسح يلزمه غسل رجليه، فعرفنا أن التيسير من حيث إخراج السبب الموجب للحدث من أن يكون عاملاً في الرجل ما دام مستتراً بالخف، وتقدم الخف على الرجل في قبول حكم الحدث ما لم يخلعهما مع بقاء أصل السبب في الجملة.

وكذلك الزيادة في مدة المسح للمسافر فإنه رخصة من حيث إن السبب لم يبق في حقه موجباً لغسل الرجل بعد مضي يوم وليلة ما لم ينزع الخف، وعلى هذا ما ذكر في كتاب الاكراه أن من اضطر إلى تناول الميتة أو شرب الخمر لخوف الهلاك على نفسه من الجوع أو العطش أو للاكراه فإنه لا يسعه الامتناع من ذلك ولو امتنع حتى مات كان آثماً، لأن السبب غير موجب للحكم عند الضرورة للاستثناء المذكور في قوله تعالى: (إلا ما اضطررتم إليه) فالمستثنى لا يتناول الكلام موجباً لحكمه، ولكن السبب بهذا الاستثناء لم ينعلم أصلاً، فكانت الرخصة ثابتة باعتبار عذر العبد خرج به السبب من أن يكون موجباً للحكم في حقه ويلتحق الحرام في هذه الحالة في حقه بالحلل لما انعدم سبب الحرمة في حقه، ومن امتنع من تناول الحلل حتى يتلف نفسه يكون آثماً، يوضحه أن سبب الحرمة

وجوب صيانة عقله عن الاختلاط أو الفساد بشرب الخمر، وصيانة بدنه عن ضرر تناول الميتة وصيانة البعض لا يتحقق في إتلاف الكل، فكان الامتناع في هذه الحالة إتلافاً للنفس من غير أن يكون فيه تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فلا يكون مطيعاً لربه بل يكون متلفاً نفسه بترك الترخيص فيكون آثماً.

ومن هذا النوع ما قال علماؤنا رحمهم الله: إنه لا يجوز للمسافر أن يصلي الظهر أربعاً في سفره وإن ذلك بمنزلة ما لو صلى المقيم الفجر أربعاً، لأن السبب لم يبق في حقه موجباً إلا ركعتين فكانت الاخرى نافلة في حقه، ولهذا يباح له تركهما لا إلى بدل، وخلط النفل بالقرض قصداً لا مجل، وأداء النفل قبل إكمال القرض يكون مفسداً للفرض فإذا لم يقعد القعدة الأولى فسدت صلاته.

والشافعي رحمه الله يقول: السبب الموجب للظهر أربع ركعات إلا أنه رخص له في الاكتفاء بالركعتين لدفع مشقة السفر فإن أكمل الصلاة كان مؤدياً للفرض بعد وجود سببه فيستوي هو والمقيم في ذلك، كما إذا صام المسافر في شهر رمضان، وجعل معنى الرخصة في تخيره بين أن يؤدي فرض الوقت بأربع ركعات وبين أن يؤدي ركعتين بمنزلة العبد يأذن له مولاه في أداء الجمعة فإنه يتخير بين أن يؤدي فرض الوقت بالجمعة ركعتين وبين أن يؤدي بالظهر أربعاً.

وهذا غلط منه يتبين عند التأمل في مورد الشرع على ما روي أن عمر رضي الله عنه قال: يا رسول الله ما بالناس نصلي في السفر ركعتين ونحن آمنون؟ فقال: هذه صدقة تصدق الله عليكم فاقبلوا صدقته ونحن نعلم أن المراد التصديق بالاسقاط عنا وما يكون واجباً في الذمة فالتصدق ممن له الحق بإسقاطه يكون كالتصدق بالدين على من عليه الدين، ومثل هذا الاسقاط إذا لم يتضمن معنى التملك لا يرتد بالرد كالعفو عن القصاص، وكذلك إذا لم يكن فيه معنى المالية لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول كالطلاق وإسقاط الشفعة، فهذا يتبين أن السبب لم يبق موجباً للزيادة على الركعتين بعد هذا التصديق، فإن معنى الترخيص في إخراج السبب من أن يكون موجباً للزيادة على الركعتين في حقه لا في التخيير، فإن التخيير عبارة عن تفويض المشيئة إلى المخير وتمليكك منه وذلك لا يتحقق هنا، فالعبادات إنما تلزمنا بطريق الابتلاء، قال الله تعالى: (ليبلوكم أيكم أحسن عملاً) وتفويض المشيئة إلى العبد بهذه الصفة في أصل الوجوب أو في مقدار الواجب يعدم معنى

الابتلاء، وبهذا تبين أن المراد من قوله صلى الله عليه وسلم: فاقبلوا صدقته بالوقوف على أداء الواجب من غير خلط النفل به، وهكذا نقول في الصوم إلا أن الرخصة هناك في تأخير الحكم عن السبب وليس للعباد اختيار في رد ذلك إلا أن أصل السبب موجب في حقه ولهذا يلزمه القضاء إذا أدرك عدة من أيام أخر.

وبيان هذا في قوله صلى الله عليه وسلم: إن الله وضع المسافر شطر الصلاة وأداء الصوم يحقق ما ذكرنا أن المشيئة التامة والاختيار الكامل لا يثبت للعبد أصلاً، فإن ذلك برؤيته، وذلك معنى قوله تعالى: (وربك يخلق ما يشاء ويختار): أي يتعالى أن يكون له رفيق فيما يختار، ويتعالى أن يكون له اختيار لدفع ضرر عنه، وهذا هو الاختيار الكامل، فأما الاختيار للعبد لا يفك عن معنى الرفق به وذلك في أن يجزى إلى نفسه منفعة باختياره أو يدفع عن نفسه ضرراً.

ألا ترى أن الله تعالى خير الخالف بين الأنواع الثلاثة في الكفارة ليحصل للمكفر الرفق لنفسه باختياره الأيسر عليه وهذا لا يتحقق في التخيير بين القليل والكثير في الجنس الواحد بوجه، وسواء صلى ركعتين أو أربعاً فهو ظهر وبداهة العقول يعلم أن الرفق متعين في أداء الركعتين، فمن قال بأنه يتخير بين الأقل والأكثر من غير رفق له في ذلك فإنه لا يثبت له خياراً يليق بالعبودية والعجز، وخطأ هذا غير مشكل، ومن يقول بأن للعبد أن يرد ما أسقط الله تعالى عنه بطريق التصديق عليه فخطؤه لا يشكل أيضاً لأن عفو الله تعالى عن العباد في الآخرة لا يقول فيه أحد من العقلاء إنه يرتد برد العبد وإنه تخيير للعبد، وهذا بخلاف العبد المأذون في أداء الجمعة لأن الجمعة غير الظهر، ولهذا لا يجوز بناء أحدهما على الآخر وعند المغيرة لا يتعين الرفق في الأقل عدداً، فأما ظهر المقيم وظهر المسافر فواحد في الحكم فالتخيير بين القليل والكثير فيه لا يتحقق شئ من معنى الرفق فيه.

ونظير هذا العبد الجاني إذا جنى جنابة يخير المولى بين الدفع والفداء فإن أعتقه المولى وهو لا يعلم بالجنابة أو كان الجاني مدبراً تكون على المولى قيمته ولا خيار له في ذلك، لأن الجنس لما كان واحداً فالرفق كله متعين في الأقل. وكذلك من اشترى شيئاً لم يره يثبت له خيار الرؤية لتحقيق معنى الرفق باسترداد الثمن عند فسخ

البيع، وفي السلم لا يثبت خيار الرؤية لأن برد المقبوض لا يوصل إلى الرفق باسترداد الثمن ولكنه يرجع بمثل المقبوض فلا يظهر فيه معنى الرفق.

فإن قيل: معنى الرفق هنا يتحقق من حيث إن ثوابه في أداء الأربع أكثر وأداء الركعتين على بدنه أيسر فالتخيير لهذا المعنى.

قلنا: أحكام الدنيا لا تبني على ما هو من أحكام الآخرة وهو نيل الثواب مع أن الثواب كله في امتثال الأمر بأداء الواجب لا في عدد الركعات، فإن جمعة الحر في الثواب لا يكون دون ظهر العبد، وفجر المقيم في الثواب لا يكون دون ظهره، فعرفنا أن هذا المعنى لا يتحقق في ثواب الصلاة أيضاً وإنما يتحقق معنى الرفق في الصوم من الوجه الذي قررنا أن في الفطر نوع رفق له وفي الصوم نوع رفق آخر فكان التخيير بينهما مستقيماً. ويخرج على هذا من نذر صوم سنة إن فعل كذا ففعل وهو معسر فإنه يتخير بين صوم ثلاثة أيام وبين صوم سنة على قول محمد رحمه الله، وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله أنه رجع إليه قبل موته بأيام لأنهما مختلفان حكماً، ففي صوم سنة وفاء بالمنور وأداء ما هو قرينة ابتداء، وصوم ثلاثة أيام كفارة لما لحقه بخلف الوعد المؤكد باليمين، وقد بينا أن التخيير عند المغيرة يتحقق فيه معنى الرفق، ولا يدخل على ما ذكرنا التخيير المذكور في حق موسى عليه السلام أنه فيما التزمه من الصداق بين الأقل والأكثر في جنس واحد، كما قال تعالى: (على أن تأجرني ثمان حجج فإن أتممت عشراً فمن عندك) لأن الزيادة على الثماني كان فضلاً من عنده متبرعاً به، فأما الواجب من الصداق وهو

الاقبل عندنا.

هكذا في مسألة الخلاف فالقروض ركعتان عندنا والزيادة عليه نفل مشروع للعبد يتبرع به من عنده ولكن الاشتغال بأداء النفل قبل إكمال القرض مفسد للقرض، والله أعلم.

باب: أسماء صيغة الخطاب في تناوله المسميات وأحكامها قال رضي الله عنه: اعلم بأن هذه الأسماء أربعة: الخاص والعام والمشارك والمؤول.

فالخاص كل لفظ موضوع لمعنى معلوم على الانفراد، وكل اسم لمسمى معلوم على

الانفراد، ومنه يقال: اختص فلان بملك كذا: أي انفرد به ولا شركة للغير معه، وخصني فلان بكذا: أي أفرده لي، وفلان خاص فلان، ومنه سميت الخصاصة للانفراد عن المال وعن نيل أسباب المال مع الحاجة، ومعنى الخصوص في الحاصل الانفراد وقطع الاشتراك، فإذا أريد به خصوص الجنس قيل إنسان، وإذا أريد به خصوص النوع قيل رجل، وإذا أريد به خصوص العين قيل زيد.

وأما العام كل لفظ ينتظم جمعا من الأسماء لفظا أو معنى، ونعني بالأسماء هنا المسميات، وقولنا لفظا أو معنى تفسير للانتظام: أي ينتظم جمعا من الأسماء لفظا مرة كقولنا زيدون، ومعنى تارة كقولنا من وما وما أشبههما. ومعنى العموم لغة: الشمول، تقول العرب: عمهم الصلاح والعدل: أي شملهم، وعم الخصب: أي شمل البلدان أو الاعيان، ومنه سميت النخلة الطويلة عميمة، والقراة إذا اتسعت انتهت إلى العمومة، فكل لفظ ينتظم جمعا من الأسماء سمي عاما لمعنى الشمول، وذلك نحو اسم الشيء فإنه يعم الموجودات كلها عندنا.

وذكر أبو بكر الجصاص رحمه الله أن العام ما ينتظم جمعا من الاسامي أو المعاني، وهذا غلط منه، فإن تعدد المعاني لا يكون إلا بعد التباين والاختلاف، وعند ذلك اللفظ الواحد لا ينتظمهما وإنما يحتل أن يكون كل واحد منهما مرادا باللفظ وهذا يكون مشتركا لا عاما ولا عموم للمشارك عندنا، وقد نص الجصاص في كتابه على أن المذهب في المشترك أنه لا عموم له، فعرفنا أن هذا سهو منه في العبارة أو هو مؤول، ومراده أن المعنى الواحد باعتبار أنه يعم الخال يسمى معاني مجازا، فإنه يقال: مطر عام لأنه عم الامكنة وهو في الحقيقة معنى واحد ولكن لتعدد الخال الذي تناوله سماه معاني، ولكن هذا إنما يستقيم إذا قال: ما ينتظم جمعا من الاسامي والمعاني.

قال رضي الله عنه: وهكذا رأيت في بعض النسخ من كتابه، فأما قوله أو المعاني فهو سهو منه، وذكر أن إطلاق لفظ العموم حقيقة في المعاني والأحكام كما هو في الأسماء والألفاظ.

ويقال عمهم الخوف وعمهم الخصب باعتبار المعنى من غير أن يكون هناك لفظ، وهذا غلط أيضا فإن المذهب أنه لا عموم للمعاني حقيقة وإن كان

يوصف به مجازا، وسيأتيك بيان هذا الفصل في باب بيان إبطال القول بتخصيص

العلل الشرعية.

وأما المشترك فكل لفظ يشترك فيه معان أو أسام لا على سبيل الانظام بل على احتمال أن يكون كل واحد هو المراد به على الانفراد، وإذا تعين الواحد مرادا به انفى الآخر، مثل اسم العين فإنه للناظر، ولعين الماء، وللشمس، وللميزان، وللنقد من المال، وللشيء المعين لا على أن جميع ذلك مراد بمطلق اللفظ ولكن على احتمال كون كل واحد مرادا بانفراده عند الإطلاق، وهذا لان الاسم يتناول كل واحد من هذه الأشياء باعتبار معنى غير المعنى الآخر، وقد بينا أن لفظ الواحد لا ينتظم المعاني المختلفة.

وبيان هذا في لفظ البيبونة فإنه يحتمل معنى الابانة ومعنى البين ومعنى البيان، يقول الرجل بان فلان عني: أي هجري، وبان العضو من الجسم: أي انفصل، وبان لي كذا: أي ظهر، فيعلم أن مطلق اللفظ لا ينظم هذه المعاني ولكن يحتمل كل واحد منها أن يكون مراداً ولهذا سميانه مشتركاً، فالاشتراك عبارة عن المساواة، وفي الاحتمال وجدت المساواة بينهما فبقي المراد به مجهولاً لا يمكن العمل بمطلقه في الابتداء بمنزلة الجمل إلا أن الفرق بين المشترك والجمل أنه قد يتوصل إلى العمل بالمشترك عند التأمل في صيغة اللفظ فيرجح بعض احتمالات ويعرف أنه هو المراد بدليل في اللفظ من غير بيان آخر، والجمل ما لا يستدرك به المراد بمجرد التأمل في صيغة اللفظ ما لم يرجع في بيانه إلى الجمل ليصير المراد بذلك البيان معلوماً لا بدليل في لفظ الجمل.

وبيان المشترك في لفظ القرء، فيبين العلماء اتفاقاً أنه يحتمل الاطهار ويحتمل الحيض وأنه غير منظم لهما بل إذا حملناه على الحيض لدليل في اللفظ وهو أن المرأة لا تسمى ذات القرء إلا باعتبار الحيض فينتفي كون الاطهار مراداً عندنا، وإذا حملناه الخضم على الاطهار لدليل في اللفظ وهو الاجتماع أخرج الحيض من أن يكون مراداً باللفظ. وعلى هذا قال علماءنا رحمهم الله: لو أوصى بثلاث ماله لمواليه وله موال أعنتوه وموال أعنتهم لا تصح الوصية، لان الاسم مشترك يحتمل أن يكون المراد به هو المولى الاعلى ويحتمل الاسفل وفي

المعنى تغاير، فالوصية للاعلى بمعنى المجازاة وشكراً للنعم، وللأسفل للزيادة في الانعام والترحم عليه، ولا ينظم اللفظ المعنيين جميعاً للمغايرة بينهما فبقي الموصى له مجهولاً.

ولو حلف لا يكلم مواليه يتناول يمينه الاعلى والاسفل جميعاً باعتبار أن المعنى الذي دعاه إلى اليمين غير مختلف في الاعلى والاسفل، فلاجباد المعنى لا يتحقق فيه الاشتراك بل اللفظ في هذا الحكم بمنزلة العام، فإن اسم الشئ يتناول الموجودات كلها باعتبار معنى واحد وهو صفة الوجود فكان منتظماً للكل، والمشارك احتمالاً الجمع من الاشياء باعتبار معان مختلفة، فعرفنا به أن المراد واحد منها، فاسم المولى إذا استعمله فيما يختلف فيه المعنى والمقصود كان مشتركاً، وفيما لا يختلف فيه المعنى كان بمنزلة العام.

وأما المؤول فهو تبين بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأي والاجتهاد، ومن قولك آل يؤول: أي رجع، وأوليته بكذا إذا رجعتة وصرفته إليه، ومآل هذا الامر كذا: أي تصير عاقبته إليه، فالمؤول ما تصير إليه عاقبة المراد بالمشارك بواسطة الامر، قال تعالى: (هل ينظرون إلا تأويله) أي عاقبته وما يؤول إليه الامر، وهو خلاف الجمل، فالمراد بالجمل إنما يعرف ببيان من الجمل وذلك البيان يكون تفسيراً يعلم به المراد بلا شبهة، مأخوذ من قولك: أسفر الصبح إذا أضاء وظهر ظهوراً متشراً، وأسفرت المرأة عن وجهها: أي كشفت وجهها، وهذا اللفظ مقلوب من النفسير فالمعنى فيهما واحد وهو الانكشاف والظهور على وجه لا شبهة فيه، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار يعني قطع القول بأن المراد هذا برأيه، فإن من فعل ذلك فكأنه نصب نفسه صاحب الوحي فليتبوأ مقعده من النار، وبهذا تبين خطأ المعتزلة أن كل مجتهد مصيب لما هو الحق حقيقة، فالاجتهاد عبارة عن غالب الرأي، فمن يقول إنه يستدرك به الحق قطعاً بلا شبهة فإنه

داخل في جملة من تناولهم هذا الحديث.

وصار الحاصل أن العام أكثر انتظاماً للمسميات من الخاص، والخاص في معرفة المراد به أثبت من المشترك، ففي المشترك احتمال غير المراد ومع الاحتمال لا يتحقق الثبوت، والمشارك في إمكان معرفة المراد عند

التأمل في لفظه أقوى من الجمل فليس في الجمل إمكان ذلك بدون البيان على ما نذكره في بابه، إن شاء الله تعالى.

فصل: في بيان حكم الخاص قال رضي الله عنه: حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع له لغة، لا يخلو خاص عن ذلك وإن كان يحتمل أن تغير اللفظ عن موضوعه عند قيام الدليل فيصير عبارة عنه مجازا ولكنه غير محتمل للتصرف فيه بيانا، فإنه مبين في نفسه عامل فيما هو موضوع له بلا شبهة، وعلى هذا قال علماءنا رحمهم الله في قوله تعالى: (ثلاثة قروء) : إن المراد الحيض، لانا لو حملناه على الاطهار كان الاعتداد بقرأين وبعض الثالث، ولو حملناه على الحيض كان التربص بثلاثة قروء كواهل، واسم الثلاث موضوع لعدد معلوم لغة لا يحتمل النقصان عنه، بمنزلة اسم الفرد فإنه لا يحتمل العدد، واسم الواحد ليس فيه احتمال المثني، ففي جملة على الاطهار ترك العمل بلفظ الثلاث فيما هو موضوع له لغة ولا وجه للمصير إليه، وقلنا في قوله: (اركعوا واسجلوا) إن فرض الركوع يتأدى بأدى الانحطاط، لان اللفظ لغة موضوع للميل عن الاستواء، يقال: ركعت النخلة إذا مالت، وركع البعير إذا طأ رأسه، فالحاق صفة الاعتدال به ليكون فرضا ثابتا بهذا النص لا يكون عملا بما وضع له هذا الخاص لغة، ولكن إنما يكون وفي العثمانية إنما يثبت بصفة الاعتدال بخبر الواحد فيكون موجبا للعمل ممكنا للنقصان في الصلاة إذا تركه ولا يكون مفسدا للصلاة، لان ذلك حكم ترك الثابت بالنص، ومن ذلك قوله تعالى: (وليطوفوا بالبيت العتيق) فالطواف موضوع لغة لمعنى معلوم لا شبهة فيه وهو: الدوران حول البيت، ثم إلحاق شرط الطهارة بالدوران ليكون فرضا لا يعتد الطواف بدونه لا يكون عملا بهذا الخاص بل يكون نسخا له وجعل الطهارة واجبا فيه حتى يتمكن النقصان بتركه يكون عملا بموجب كل دليل، فإن ثبوت شرط الطهارة بخبر الواحد وهو موجب للعمل فتركه يتمكن النقصان في العمل شرعا فيؤمر بالاعادة أو الجبر بالدم ليرفع به النقصان، ومن ذلك قوله تعالى: (فاغسلوا وجوهكم) الآية فإن اللفظ موضوع لغة لغسل هذه الاعضاء،

ففرضية الغسل في المغسولات والمسح في الممسوحات ثابت بهذا النص، واشتراط النية والموالات والترتيب والتسمية ليكون فرضا لا يزول الحدث بدونها مع وجود الغسل والمسح لا يكون عملا بهذا الخاص بل يكون نسخا له، وجعل ذلك واجبا أو سنة للاكمال كما هو موجب خبر الواحد يكون عملا بكل دليل ومراعاة لمرتبة كل دليل. فتبين أن فيما ذهب إليه الخصم حط درجة النص عن مرتبته أو رفع درجة خبر الواحد فوق مرتبته فلا يكون القول به صحيحا.

وقال الشافعي في قوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) : فإن القطع لفظ خاص لمعنى معلوم، فإبطال عصمة المال والتقوم الذي كان ثابتا قبل فعل السرقة أو بعده قبل القطع لا يكون عملا بهذا الخاص، بل يكون زيادة أثبتموه بالرأي أو بخبر الواحد، فقد دخلتم فيما أبيتم.

ولكننا نقول: ما أثبتنا ذلك إلا بلفظ خاص في الآية وهو قوله تعالى: (جزاء بما كسبا نكالا من الله) فاسم الجزاء يطلق على ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة أفعال العباد، فثبت بهذا اللفظ الخاص أن القطع حق الله تعالى خالصا، وتبين به أن سببه جنابة على حق الله تعالى، ولا يجب القطع إلا باعتبار العصمة والتقوم في السروق، فيه يتبين أن العصمة والتقوم عند فعل السرقة صار حقا لله تعالى حيث وجب القطع

باعباره حقا له ويتم ذلك بالاستيفاء، لان ما يجب حقا لله تعالى فتمامه يكون بالاستيفاء إذ المقصود به الزجر وذلك يحصل بالاستيفاء، وبهذا التحقيق تبين أن العصمة والتقوم لم يبق حقا للعبد فلا يجب الضمان به، أو عرفنا ذلك من قوله تعالى: (جزاء بما كسبا) فإن الجزاء لغة يستدعي الكمال، من قولهم: جزى: أي قضى، أو جزأ بالهمزة: أي

كفى، وكمال الجزاء باعتبار كمال السبب، وهو أن يكون الفعل حراما لعينه، فمع بقاء التقوم والعصمة حقا للمالك لا يكون الفعل حراما لعينه بل لغيره وهو حق المالك، فعرفنا أنه لم يبق العصمة والتقوم في الخل حقا للعبد عندنا باعتبار خاص منصوص عليه، ولا يدخل عليه الملك فإنه يبقى للمالك حتى يسترده إن كان قائما بعينه، لأن مع بقاء الملك له لا تنعدم صفة الكمال في السبب وهو كون

الفعل حراما لعينه، ألا ترى أن العصير إذا تخمر يبقى مملوكا ويكون الفعل فيه حراما لعينه حتى يجب الحد بشربه، ولكن لم يبق معصوما متقوما لأنه حينئذ يكون بمنزلة عصير الغير فلا يكون شربه حراما لعينه. ثم وجوب القطع باعتبار العصمة والتقوم في محل مملوك، فأما المالك فهو غير معتبر فيه لعينه بل ليظهر السبب بخصوصه عند الامام، ولهذا لو ظهر بخصوصه غير المالك نقيم الحد بخصوصه المكاتب والعبد المأذون المستغرق بالدين في كسبه والمتولي في مال الوقف، ونحن إنما جعلنا ما وجب القطع باعتباره حقا لله تعالى لضرورة كون الواجب محض حق الله تعالى وذلك في العصمة والتقوم دون أصل الملك.

ومن هذه الجملة قوله تعالى: (أن تبغوا بأموالكم) فالابتغاء موضوع لمعنى معلوم وهو الطلب بالعقد، والباء للالصاق، فثبت له اشتراط كون المال ملصقا به بالابتغاء تسمية أو وجوبا، والقول بتراخي عن الابتغاء إلى وجود حقيقة المطلوب كما قاله الخصم في المفوضة أنه لا يجب المهر لها إلا بالوطى يكون ترك العمل بالخاص، فيكون في معنى النسخ له ولا يجوز المصير إليه بالرأي.

ومن ذلك قوله تعالى: (قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم) فالقرض لمعنى معلوم لغة وهو التقدير والكتابة في قوله تعالى: (فرضنا) لمعنى معلوم لغة وهو إرادة المتكلم نفسه، فالقول بأن المهر غير مقدر شرعا بل يكون إيجاب أصله بالعقد وبيان مقداره مفوضا إلى رأي الزوجين يكون ترك العمل بهذا الخاص، فإنما العمل به فيما قلنا إن وجوب أصله وأدى المقدار فيه ثابت شرعا لا خيار له فيه للزوجين. ومن هذا النوع ما قال محمد والشافعي في قوله تعالى: (فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) إن كلمة حتى موضوع لمعنى لغة وهو الغاية والنهاية، فجعله لمعنى موجب حلا حادثا يكون ترك العمل بهذا الخاص، وإنما العمل به في أن يجعل غاية للحرمة الحاصلة في الخل ولا حرمة قبل استيفاء عدد الطلاق ولا تصور للغاية قبل وجود أصل الشئ، فإن المنتهى بالغاية بعض الشئ فكيف يتحقق قبل وجود أصله! بل يكون وجود الزوج الثاني في هذه الحالة كعدمه.

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله: ما تناوله هذا الخاص فهو غاية لما وضع

اللفظ له وهو عقد الزوج الثاني، فإن النكاح وإن كان حقيقة للوطى فقد يطلق بمعنى العقد، والمراد العقد هنا بدليل الإضافة إلى المرأة، وإنما يضاف إليها العقد لتحقيق مباشرته منها، ولا يضاف إليها الوطى حقيقة لأنها محل الفعل لا مباشرة للوطى، فأما شرط الدخول فأثبتناه بحديث مشهور وهو ما روي أن امرأة رفاعة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: إن رفاعة طلقني فبت طلاقني فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم أجد معه إلا مثل هذه وأشارت إلى هدية ثوبها، كانت تتهمه بالعنة، فقال: أتريدن أن ترجعي إلى رفاعة؟ فقالت: نعم، فقال: لا حتى تذوقني من عسيلته ويذوق من عسيلتك ففي اشتراط الوطى للعود إشارة إلى السبب الموجب للحل. وقال عليه السلام: لعن الله الخلل والخلل له ولا خلاف

بين العلماء أن الوطئ من الزوج الثاني شرط لحل العود إلى الأول بهذه الآثار، فنحن عملنا بما هو موجب أصل هذا الدليل بصفته فجعلناه موجبا للحل، وهم أسقطوا اعتبار هذا الوصف من هذا الدليل استدلالا بنص فيه بيان أصل هذا الشرط ولا صفته، فيكون هذا ترك العمل بالدليل الموجب له لا عملا بكل خاص فيما هو موضوع له لغة.

ومن ذلك قولنا في قوله تعالى: (فإن طلقها فلا تحل له) لأن الفاء موضوع لغة للوصل والتعقيب فذكره بعد الخلع المذكور في قوله تعالى: (فيما افتدت به) يكون بيانا خاصا أن إيقاع التطليقتين بعد الخلع متصلا به يكون عاملا موجبا حرمة الخل، بخلاف ما يقوله الخصم إن المختلعة لا يلحقها الطلاق.

ومن ذلك قوله تعالى: (الطلاق مرتان) إلى قوله تعالى: (فلا جناح عليهما فيما افتدت به) ففي الاضافة إليها ثم تخصيص جانبها بالذكر بيان أن الذي يكون من جانب الزوج في الخلع عين ما تناوله أول الآية وهو الطلاق لا غيره وهو الفسخ، فجعل الخلع فسخا يكون ترك العمل بهذا الخاص، وجعله طلاقا كما هو موجب هذا الخاص يكون عملا بالنصوص، هذا بيان الطريق فيما يكون من هذا الجنس.

فصل: في بيان حكم العام قال بعض المتأخرين ممن لا سلف لهم في القرون الثلاثة: حكمه الوقف فيه حتى يتبين المراد منه بمنزلة المشترك أو الجمل، ويسمى هؤلاء الواقفية، إلا أن طائفة منهم يقولون يثبت به أخص الخصوص وفيما وراء ذلك الحكم هو الوقف حتى يتبين المراد بالدليل.

وقال الشافعي: هو مجرى على عمومه موجب للحكم فيما تناوله مع ضرب شبهة فيه لاحتمال أن يكون المراد به الخصوص فلا يوجب الحكم قطعا بل على تجوز أن يظهر معنى الخصوص فيه لقيام الدليل، بمنزلة القياس فإنه يجب العمل به في الاحكام الشرعية

لا على أن يكون مقطوعا به بل مع تجوز احتمال الخطأ فيه أو الغلط، ولهذا جوز تخصيص العام بالقياس ابتداء وبخبر الواحد، فقد جعل القياس وخبر الواحد الذي لا يوجب العلم قطعا مقدا على موجب العام حتى جوز التخصيص بهما، وجعل الخاص أولى بالمصير إليه من العام، على هذا دلت مسائله، فإنه رجح خبر العرايا على عموم قوله عليه السلام: التمر بالتمر كيلا بكيل في حكم العمل به، وجعل هذا قولوا واحدا له فيما يحتمل العموم وفيما لا يحتمل العموم لانعدام محله، فقال: يجب العمل فيهما بقدر الامكان حتى يقوم دليل التخصيص على الوجه الذي ذكرنا. والمذهب عندنا أن العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعا بمنزلة الخاص موجب للحكم فيما تناوله، يستوي في ذلك الامر والنهي والخبر إلا فيما لا يمكن اعتبار العموم فيه لانعدام محله، فحيث يجب التوقف إلى أن يتبين ما هو المراد به ببيان ظاهر بمنزلة الجمل، فعلى هذا دلت مسائل علمائنا رحمهم الله.

قال محمد رحمه الله في الزيادات: إذا وصى بخاتم لرجل ثم أوصى بفصه لآخر بعد ذلك في كلام مقطوع، فالحلقة للموصى له بالخاتم والفص بينهما نصفان، لأن الايجاب الثاني في عين ما أوجبه للاول لا يكون

رجوعا عن الاول فيجتمع في الفص وصيتان إحداهما بإيجاب عام والاخرى بإيجاب خاص، ثم إذا ثبت المساواة بينهما في الحكم يجعل الفص بينهما نصفين.

وقال في الوصايا: لو كانت الوصيتان بهذه الصفة في كلام موصول كان الفص للموصى له خاصة، لأنه إذا كان الكلام موصولا كان آخره بيانا لاوله، فيظهر به أن مراده بالايجاب العام الحلقة دون الفص.

وقال في المضاربة: إذا اختلف المضارب ورب المال في العموم والخصوص فالقول قول من يدعي العموم أيهما كان،

فلولا المساواة بين الخاص والعام حكما فيما يتناوله لم يصر إلى الترجيح بمقتضى العقد.

قال: وإذا

أقاما جميعا البينة وأرخ كل منهما آخرهما تاريخا أولى سواء كان مبينا للعموم أو الخصوص فقد جعل العام المتأخر رافعا للخاص المتقدم كما جعل الخاص المتأخر مخصصا للعام المتقدم ولا يكون ذلك إلا بعد المساواة، وظهر من مذهب أبي حنيفة رحمه الله ترجيح العام على الخاص في العمل به، نحو حفر بئر الناضح فإنه رجح قوله عليه السلام: من حفر بئرا فله مما حولها أربعون ذراعا على الخاص الوارد في بئر الناضح أنه ستون ذراعا، فرجح قوله عليه السلام: ما أخرجت الأرض ففيه العشر على الخاص الوارد بقوله عليه السلام: ليس في الخضراوات صدقة، وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ونسخ الخاص بالعام أيضا كما فعله في بول ما يؤكل لحمه فإنه جعل الخاص من حديث العرينيين فيه منسوخا بالعام وهو قوله عليه السلام: استنزهوا عن البول فإن عامة عذاب القبر منه وأكثر مشايخنا رحمهم الله يقولون أيضا إن العام الذي لم يثبت خصوصه بدليل لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس، فرعموا أن المذهب هذا، فإن قوله عليه الصلاة والسلام: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب لا يكون موجبا تخصيص العموم في قوله تعالى: (فاقرؤوا ما تيسر من القرآن) حتى لا تتعين قراءة الفاتحة فرضا. وكذلك قوله تعالى: (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) عام لم يثبت خصوصه فإن الناسي جعل

ذاكرا حكما بطريقة إقامة ملته مقام التسمية تخفيفا عليه، فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس (وكذلك قوله: (ومن دخله كان آمنا) عام لم يثبت تخصيصه، ولا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس) حتى يثبت الامن بسبب الحرم المباح الدم باعتبار العموم، ومتى ثبت التخصيص في العام بدليله فحينئذ يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس على ما نبينه، إن شاء الله تعالى.

أما الواقفون استدلووا بالاشتراك في الاستعمال، فقد يستعمل لفظ العام والمراد به الخاص، قال تعالى: (الذين قال لهم الناس) والمراد به رجل واحد، وقد يستعمل لفظ الجماعة للفرد، قال تعالى: (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) وقال: (رب ارجعون) وهذا في كلام الخطباء ونظم الشعراء معروف، فعند الاطلاق يشترك فيه احتمال العموم واحتمال الخصوص فيكون بمنزلة المشترك يجب الوقف فيه حتى يتبين المراد، أو نقول لفظ العام مجمل في معرفة المراد به حقيقة لاحتمال أن يكون المراد بعض ما تناوله وذلك البعض لا يمكن معرفته بالتأمل في صيغة اللفظ، ألا ترى أنه يستقيم أن يقرن به على وجه البيان والتفسير (مطلق هذا اللفظ) ما هو المراد به من العموم بأن نقول جاءني القوم كلهم أو أجمعون، ولو كان العموم موجب مطلق هذا اللفظ لم يستقم تفسيره بلفظ آخر كالحاص، فإنه لا يستقيم أن يقرن به ما يكون ثابتا بوجهه بأن يقول جاءني زيد كله أو جميعه، ولما استقام ذلك في العام عرفنا أنه غير موجب للاحاطة بنفسه والبعض الذي هو مراد منه غير معلوم، فيكون بمنزلة الجمل.

والذين قالوا بأخص الخصوص قالوا: ذلك القدر يتيقن بأنه مراد سواء كان المراد الخصوص أو العموم فللتيقن به جعلناه مرادا، وإنما الوقف فيما وراء ذلك، وبيانه أن إرادة الثلاث من لفظ الجماعة وإرادة الواحد من لفظ الجنس متيقن به، فمطلق اللفظ في ذلك بمنزلة الاحاطة عند اقتران البيان باللفظ وذلك موجب الكلام، فكذلك أخص الخصوص موجب مطلق لفظ العام.

والدليل لعامة الفقهاء على أن العام موجب العمل بعمومه قوله تعالى: (اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم) والاتباع لفظ خاص في اللغة بمعنى معلوم، وفي المنزل عام وخاص فيجب بهذا الخاص اتباع جميع المنزل، والاتباع إنما يكون بالاعتقاد والعمل به وليس في التوقف اتباع للمنزل، فعرفنا أن العمل واجب بجميع ما أنزل على ما أوجه صيغة الكلام إلا ما يظهر نسخه بدليل، فقد ظهر الاستدلال بالعموم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضي الله عنهم على وجه لا يمكن إنكاره، فإن النبي عليه السلام حين دعا أبي بن كعب رضي الله عنه وهو في الصلاة فلم يجبه بين له خطأه فيما صنع بالاستدلال بقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول) وهذا عام، فلو كان موجبه التوقف على ما زعموا لم يكن لاستدلاله عليه به معنى، والصحابة رضي الله عنهم في زمن الصديق حين خالفوه في الابتداء في قتال مانعي الزكاة استدلوا عليه بقوله عليه السلام: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وهو عام، ثم استدل عليهم بقوله تعالى: (فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم) فرجعوا إلى قوله وهذا عام.

وحين أراد عمر رضي الله عنه أن يوظف الجزية والخراج على أهل السواد استدل على من خالفه في ذلك بقوله تعالى: (والذين جاؤوا من بعدهم) وقال أرى لمن بعدكم في هذا القى نصيبا ولو قسمته بينكم لم يبق لمن بعدكم فيه نصيب، وهذه الآية في هذا الحكم نهاية في العموم.

ولما هم عثمان رضي الله عنه برجم المرأة التي ولدت لستة أشهر استدل عليه ابن عباس فقال: أما إنها لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم، قال الله تعالى: (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) وقال: (وفصاله في عامين) فإذا ذهب للفصال عامان بقي للحمل ستة أشهر، وهذا استدلال بالعام.

وحين اختلف عثمان وعلي رضي الله عنهما في الجمع بين الاختين وطنا بملك اليمين قال علي رضي الله عنه: أحلتها قوله تعالى: (أو ما ملكت أيمانكم) وحرمتها قوله تعالى: (وأن تجمعوا بين الاختين) فالأخذ بما يحرم أولى احتياطاً، فوافق عثمان في هذا، إلا أنه قال: عند تعارض الدليلين أرجح الموجب للحل باعتبار الاصل.

وحين اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما في المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً، فقال علي رضي الله عنه: تعتد بأبعد الاجلين، واستدل بالآيتين: قوله تعالى: (أربعة أشهر وعشرا) وقوله تعالى: (وأولات الاحمال أجلهن

أن يضعن حملهن) قال ابن مسعود رضي الله عنه: من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى، يعني قوله تعالى: (وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن) نزلت بعد قوله تعالى: (يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) فاستدل بهذا العام على أن عدتها بوضع الحمل لا غير وجعل الخاص في عدة المتوفى عنها زوجها منسوخاً بهذا العام في حق الحامل.

واحتج ابن عمر على ابن الزبير في التحريم بالمصّة والمصتين بقوله تعالى: (وأخواتكم من الرضاة) واحتج ابن عباس على الصحابة رضي الله عنهم في الصرف بعموم قوله صلى الله عليه وسلم: لا ربا إلا في النسبنة واحتجوا عليه بالعموم الموجب لحرمة الربا من الكتاب والسنة فرجع إلى قولهم.

فيهذا تبين أنهم اعتقلوا وجوب العمل بالعام وإجراءه على عمومته.

ولا معنى لقول من يقول: إنهم عرفوا ذلك بدليل آخر من حال شاهدوه أو ببيان سمعوه، لان المنقول احتجاج بعضهم على بعض بصيغة العموم فقط، وفي القول بما قال هذا القائل تعطيل المنقول والاحالة على سبب آخر لم يعرف.

ثم لزوم العمل بالمنزل حكم ثابت إلى يوم القيامة، فلو كان ذلك في حقهم باعتبار دليل آخر ما وسعهم ترك النقل

فيه، ولو نقلوا ذلك لظهر وانتشر.

يؤيد ما قلنا حديث أبي بكر رضي الله عنه حين بلغه اختلاف الصحابة في نقل الاخبار جمعهم فقال: إنكم إذا اختلفتم فمن بعدكم يكون أشد اختلافا، الحديث إلى أن قال: فيكم كتاب الله تعالى فأحلوا حلاله وحرّموا حرامه. ولم يخالف أحد منهم في ذلك، فعرفنا أنهم عرفوا المراد بعين ما هو المنقول إلينا لا بدليل آخر غير منقول إلينا. ثم العموم معنى مقصود من الكلام عام بمنزلة الخصوص فلا بد أن يكون له لفظ موضوع يعرف المقصود بذلك اللفظ، لأن الالتقاط لا تقصر عن المعاني، وبيان هذا أن المتكلم باللفظ الخاص له في ذلك مراد لا يحصل باللفظ العام وهو تخصيص الفرد بشئ فكان لتحصيل مراده لفظ موضوع وهو الخاص، والمتكلم باللفظ العام بمعنى العام له مراد في العموم لا يحصل ذلك باللفظ الخاص ولا يتيسر عليه التخصيص على كل فرد بما هو مراد باللفظ العام، فلا بد من أن يكون

لمراده لفظ موضوع لغة وذلك صيغة العموم، فإن من أراد عتق جميع عبيده فإنما يتمكن من تحصيل هذا المقصود بقوله عبيدي أحرار، وهذا لفظ عام، فمن جعل موجه الوقف فإنه يشق على المتكلم بأن يحصل مقصوده في العموم باستعمال صيغته، وما قالوا إنه قد استعمل العام بمعنى الخاص، قلنا ويستعمل أيضا بمعنى الاحاطة على وجه لا يحتمل غيره، قال تعالى: (إن الله بكل شئ عليم) وقال تعالى: (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) وقال تعالى: (وما من دابة في الارض إلا على الله رزقها) فهذا الاستعمال يمنعهم عن القول بالتوقف في موجب العموم. ثم العموم بهذه الصيغة حقيقة واحتمال إرادة الجاز لا يخرج الحقيقة من أن تكون موجب مطلق الكلام، ألا ترى أن بعد تعيين الاحاطة فيه بقوله تعالى أجمعون أو كلهم لا ينفي هذا الاحتمال من كل وجه حتى يستقيم أن يقرون به الاستثناء، قال تعالى: (فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس) ويقول الرجل: جاءني القوم كلهم أجمعون إلا فلانا وفلانا.

ثم هذا لا يمنع القول بأن موجه الاحاطة فيما تناوله فكذلك في مطلق اللفظ، مع أنا لا نقول إن ما يقرون به يكون تفسيرا، ولكن نقول وإن كان موجه العموم قطعاً فهو غير محكم لاحتمال إرادة الخصوص فيه فيصير بما يقرون به محكما إذا أطلق ذلك كما في قوله: جاءني القوم كلهم، فإنه لا ينفي احتمال الخصوص بعد هذا إذا لم يقرون به استثناء يكون مغيرا له، ومثله في الخاص موجود فإن قوله جاءني فلان خاص موجب لما تناوله ولكنه غير محكم فيه لاحتمال الجاز، فإذا قال جاءني فلان نفسه يصير محكما وينتفي احتمال الجاز في أن الذي جاءه رسوله أو عبده أو كتابه.

ثم قال الشافعي

رحمه الله: أ جعل مطلق العام موجبا للعمل فيما تناوله ولكن احتمال الخصوص فيه قائم ومع الاحتمال لا يصير مقطوعا به فلا أجعله موجبا للعمل فيما تناوله قطعاً.

ولكننا نقول: المراد بمطلق الكلام ما هو الحقيقة فيه والحقيقة ما كانت الصيغة موضوعة له لغة، وهذه الصيغة موضوعة لمقصود العموم فكانت حقيقة فيها، وحقيقة الشئ ثابت بثبوته قطعاً ما لم يقم الدليل على مجازة كما في لفظ الخاص، فإن ما هو حقيقة فيه يكون ثابتاً به قطعاً حتى يقوم الدليل على صرفه إلى الجاز.

فإن قال قائل: إن الخاص أيضا لا يوجب موجه قطعاً لاحتمال إرادة الجاز منه وإنما يوجب موجه ظاهراً ما لم يتبين أنه ليس المراد به الجاز بدليل آخر بمنزلة النص في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن بقاء الحكم الثابت

بالنص يكون ظاهرا لا مقطوعا به لاحتمال النسخ وإن لم يظهر الناسخ بعد.

قلنا: هذا فاسد، لأن مراد المتكلم بالكلام ما هو موضوع له حقيقة، هذا معلوم وإرادة المجاز موهوم والموهوم لا يعارض المعلوم ولا يؤثر في حكمه، وكذلك المجاز لا يعارض الحقيقة بل ثبوت المجاز بإرادة المتكلم لا بصيغة الكلام وهي إرادة ناقلة للكلام عن حقيقته، فما لم يظهر الناقل بدليله يثبت حكم الكلام مقطوعا به بمنزلة النص المطلق يوجب الحكم قطعا وإن احتمل التغيير بشرط تعلقه به أو قيد بقيده ولكن ذلك ناقل للكلام عن حقيقته فما لم يظهر كان حكم الكلام ثابتا قطعا، بخلاف النص في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن النص يوجب الحكم، فأما بقاء الحكم ليس من موجبات النص ولكن ما ثبت فالأصل فيه البقاء حتى يظهر الدليل المزيل، فكان بقاؤه لنوع من استصحاب الحال وعدم النسخ، وهذا المعدوم غير مقطوع به فلهذا لا يكون بقاء الحكم مقطوعا به في ذلك الوقت حتى إن بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم لما انقطع احتمال النسخ كان الحكم الذي لم يظهر ناسخه باقيا قطعا.

فإن قيل: فكذلك عدم إرادة المتكلم للمجاز ليس بمعلوم قطعا بل هو ثابت بنوع من الظاهر بمنزلة عدم النسخ في ذلك الوقت بخلاف الشرط والاستثناء فانعدامهما ثابت بالنص، لأن الشرط والاستثناء يكون مقارنا للنص فالإطلاق فيه على وجه يكون ساكتا عن ذكر الشرط، والاستثناء تنصيص على عدم الشرط والاستثناء؟ قلنا: نعم ولكن الإرادة المغيرة للخاص عن حقيقته يكون في باطن المتكلم وهو غيب عنا وليس في وسعنا الوقوف على ذلك وإنما يثبت التكليف شرعا بحسب الوسع فما ليس في وسعنا الوقوف عليه لا يكون معتبرا أصلا إلى أن يظهر بدليله وعند ظهوره بدليله يجعل ثابتا ابتداء، فقبل الظهور يكون حكم الخاص ثابتا قطعا وهو بمنزلة خطاب الشرع لا يوجب الحكم في حق المخاطب ما لم يسمع به لأنه ليس في وسعه العمل به قبل

السمع وعند السماع يثبت الحكم في حقه ابتداء كأن الخطاب نزل الآن، وعلى هذا قلنا: إذا قال لامرأته إن كنت تحبينني فأنت طالق، أو قال: إن كنت تحبين النار فأنت طالق فقالت أنا أحب ذلك يقع الطلاق، لأن حقيقة المحبة والبغض في باطنها ولا طريق لنا إلى معرفته فلا يتعلق الطلاق بحقيقته، ولكن طريق معرفتنا في الظاهر إخبارها فيجعل الزوج معلقا الطلاق بإخبارها حكما، فإذا قالت أحب يقع الطلاق لوجود ما هو الشرط حقيقة وهو الخبر فإن الخبر يمتثل الصدق والكذب، وإذا ثبت هذا في الخاص فكذلك في العام فإن احتمال الخصوص باطن وهو غيب عنا ما لم يظهر بدليله فقبل ظهوره يكون موجبا للحكم فيما تناوله قطعا، إلا أن الشافعي يقول مع هذا احتمال إرادة الخصوص لم ينعدم ولكن ليس في وسعنا الوقوف عليه عند الخطاب فنجعل العام موجبا للحكم فيما تناوله عملا ولا نجعله موجبا للحكم قطعا فيما يرجع إلى العلم به لبقاء احتمال الخصوص.

وهكذا أقول في الخاص: الإرادة المغيرة فيها احتمال إلا أن ذلك مانع عن ثبوت حكم الحقيقة عملا به فيكون في معنى النسخ الذي هو مبدل للحكم أصلا، والناسخ لا يكون مقترنا بالنص الموجب للحكم بل إنما يرد النسخ على البقاء، فكذلك في الخاص أجعل ظهور إرادة المجاز بدليله عاملا ابتداء فقبل ظهوره يكون حكم الخاص ثابتا قطعا، وأما إرادة الخصوص لا يكون رافعا للحكم أصلا فيبقى معتبرا مع وجود العمل بالعام فلا يثبت العلم بموجبه قطعا، وعلى هذا نقول في قوله إن كنت تحبينني إنه يقع الطلاق إذا أخبرت به لأن ما ليس في وسعنا الوقوف عليه وهو حقيقة المحبة والبغض بحال فيسقط اعتباره في حكم العمل، ولو قال: إن كنت تحبين النار فأنت طالق فقالت أحب لا يقع الطلاق، لأن كذبا ههنا معلوم قطعا فإن أحدا ممن له طبع سليم لا يجب النار، ويكون هذا بمنزلة العام الذي ليس فيه احتمال الخصوص، كقوله تعالى: (إن الله بكل شئ عليم) فإن حقيقة الموجب بمثل هذا العام معلوم

قطعا بخلاف العام الذي هو محتمل الخصوص.

ولكن الجواب عنه أن نقول: كما أن الله تعالى لم يكلفنا ما ليس في وسعنا فقد أسقط عنا ما فيه حرج علينا كما قال تعالى: (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج) وفي اعتبار الارادة الباطنة في العام الذي هو محتمل لها نوع حرج،

فالتمييز بين ما هو مراد المتكلم وبين ما ليس بمراد له قبل أن يظهر دليله فيه حرج عظيم وسقط اعتباره شرعا، ويقام السبب الظاهر الدال على مراده وهو صيغة العموم مقام حقيقة الباطن الذي لا يتوصل إليه إلا بحرج، ألا ترى أن خطاب الشرع يتوجه على المرء إذا اعتدل حاله، ولكن اعتدال الحال أمر باطن وله سبب ظاهر من حيث العادة وهو البلوغ عن عقل، فأقام الشرع هذا السبب الظاهر مقام ذلك المعنى الباطن للتيسير، ثم دار الحكم معه وجودا وعدما حتى إنه وإن اعتدل حاله قبل البلوغ يجعل ذلك كالمعدوم حكما في (حق) توجه الخطاب عليه، ولو لم يعتدل حاله بعد البلوغ عن عقل كان الخطاب متوجها أيضا لهذا المعنى، ومن نظر عن إنصاف لا يشكك عليه أن الحرج في التأمل في إرادة المتكلم لتمييز به ما هو مراد له مما ليس بمراد فوق الحرج بالتأمل في أحوال الصبيان ليتوقف على اعتدال حالهم، وهذا أصل كبير في الفقه، فإن الرخصة بسبب السفر تثبت لدفع المشقة، كما قال الله تعالى: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ثم حقيقة المشقة باطن تختلف فيه أحوال الناس وله سبب ظاهر وهو السير المديد فأقام الشرع هذا السبب مقام حقيقة ذلك المعنى وأسقط وجود حقيقة المشقة في حق المقيم لانعدام السبب الظاهر إلا إذا تحققت الضرورة عند خوف الهلاك على نفسه فذلك أمر وراء المشقة، وأثبت الحكم عند وجود السبب الظاهر وإن لم تلحقه المشقة حقيقة.

وكذلك الاستبراء فإنه يجب التحرز عن خلط المياه المختومة إلا أن ذلك باطن وله سبب ظاهر وهو استحداث ملك الوطئ بملك اليمين لأن زوال ملك اليمين لا يوجب ما يستدل به على براءة الرحم من عدة أو استبراء، فأقام الشرع استحداث ملك الوطئ بملك اليمين مقام المعنى الباطن وهو اشتغال الرحم بالماء في حق وجوب التحرز عن الخلط بالاستبراء، ولهذا قلنا: لو اشتراها من صبي أو امرأة أو اشتراها وهي بكر أو حاضت عند البائع بعد الوطئ قبل أن يبيعها يجب الاستبراء لاعتبار السبب الظاهر، ولهذا قلنا في النكاح لا يجب الاستبراء وإن علم أنها وطئت قبل أن يتزوجها وطنا محرما بأن تزوج أمة كان قد وطنها قبل أن يتزوجها لان الاصل في النكاح الحرة، فإن الرق عارض والازدواج بين الشخصين باعتبار

## الكتاب : أصول السرخسي

المؤلف : ابي بكر محمد بن احمد بن ابي سهل السرخسي

الاصل، وباعتبار صفة الحرمة زوال ملك الوطى عن الحررة يعقب عدة موجبة براءة الرحم فلا تقع الحاجة إلى إقامة استحداث ملك الوطى بالنكاح مقام حقيقة اشتغال الرحم في إيجاب الاستبراء للتحرز عن الخلط، وعلى هذا قلنا: إذا قال لامرأته أنت طالق الساعة إن كان في علم الله أن فلانا يقدم إلى شهر فقدم فلان بعد تمام الشهر يقع الطلاق عليها عند القدوم ابتداء، بمنزلة ما لو قال أنت طالق الساعة إن

قدم فلان إلى شهر ومعلوم أن بعد قدومه قد تبين أنه كان في علم الله قدومه إلى شهر وأن التعليق كان بشرط موجود حقيقة، ولكن لما لم يكن لنا طريق الوقوف عليه إلا بعد القدوم صار القدوم الذي به يتبين لنا شرطا لوقوع الطلاق (فيقع الطلاق) عنده ابتداء، بخلاف ما لو قال: أنت طالق الساعة إن كان زيد في الدار ثم علم بعد شهر أن زيدا في الدار يومئذ فإنه يكون الطلاق واقعا من حين تكلم به، لأنه كان لنا طريق إلى الوقوف على ما جعله شرطا حقيقة فلا يقام ظهوره عندنا مقام حقيقته، ولكن تبين عند ظهوره أن الطلاق كان واقعا لأنه علقه بشرط موجود، والذي تحقق ما ذكرنا أن صاحب الشرع خاطبنا بلسان العرب فإنما يفهم من خطاب الشرع ما يفهم من مخاطبات الناس فيما بينهم، ومن يقول لبعده أعط هذه المائة الدرهم هؤلاء بالسوية وهم مائة نفر نعم قطعنا أن مراده إعطاء كل واحد منهم درهما، بمنزلة ما لو قال أعط كل واحد منهم درهما، وكذلك يفهم من الخاص والعام في مخاطبات الشرع الحكم قطعا فيما تناوله كل واحد منهما.

ومن قال لغيره: لا تعتق عبدي سالما ثم قال أعتق البيض من عبيدي وسالم بهذه الصفة فإنه يكون له أن يعتقه ويعتاقه يكون ممثلا للامر لا مرتكبا للنهي، فكذلك نقول في العام المتأخر في خطاب الشرع إنه يكون قاضيا فيما تناوله على الخاص، فإذا كان حكم الخاص ثابتا قطعا فيما تناوله فلا بد من أن يكون العام كذلك ليكون قاضيا عليه. فإن قيل: أليس أن تخصيص العام بالقياس وخبر الواحد جائز، ومعلوم أن القياس وخبر الواحد لا يوجب العلم قطعا فكيف يكون رافعا للحكم الثابت قطعا بصيغة

العموم إذا كانت هذه الصيغة توجب موجبها قطعا؟ قلنا: مثل هذا يلزمك في الخاص فإن صرفه عن الحقيقة إلى الجاز بالقياس وخبر الواحد جائز.

ثم الجواب على ما اختاره أكثر مشايخنا رحمهم الله أن تخصيص العام الذي لم يثبت خصوصه ابتداء لا يجوز بالقياس (وخبر الواحد) وإنما يجوز ذلك في العام الذي ثبت خصوصه بدليل موجب من الحكم مثل ما يوجب العام وهو خبر متأيد بالاستفاضة أو مشهور فيما بين السلف أو إجماع، فعند وجود ذلك يتبين بالقياس وخبر الواحد ما هو المراد بصيغة العام بعد أن خرج من أن يكون موجبا للحكم فيما يتناوله قطعا على ما نبينه في فصل العام إذا دخله خصوص، وهذا لأن ما أوجبه القياس أو خبر الواحد يحتمل أن يكون في جملة ما تناوله دليل الخصوص ويحتمل أن يكون في جملة ما تناوله صيغة العام، فإنما يرجح بالقياس وخبر الواحد أحد الاحتمالين.

فإن قيل: ما ذهب إليه أولى فإن الأصل هو وجوب العمل بالأدلة الشرعية ما أمكن وذلك في ترتيب العام على الخاص كما قلت لا في رفع الخاص بالعام كما قلتم، فإن من أثبت التعارض بين الخاص والعام ترك العمل بالخاص أصلا وبعض ما تناوله العام، ومن قال بترتيب العام على الخاص هو عامل بحقيقة الخاص وبالعام أيضا فيما تناوله

بحسب الامكان فيكون هذا أولى بالمصير إليه.

قلنا: هذا إنما يستقيم بعد ثبوت الامكان وبعد ما قررنا أن كل واحد منهما موجب فيما تناوله الحكم قطعا لا إمكان، رأيت لو قال قائل: أنا أعمل بالعام في كل ما تناوله وأحمل الخاص على الجاز فأعمل به وبهذا الطريق يكون هذا عملا منه بالدليلين لا، فكذلك قولك: أنا أعمل بالخاص وأترك موجب العام فيما تناوله (لا يكون) عملا بهما مع أن موجب الدليل ليس كله العمل به بل العمل به والمدافعة به عند

التعارض بمنزلة الشهادات في الخصومات بين العباد فإثبات المدافعة عند المعارضة بين الخاص والعام على ما اقتضاه موجب كل واحد منهما لا يكون تركا للعمل

بأحدهما، ثم سوى الشافعي رحمه الله فيما أثبتته من حكم العموم بين ما يحتمل العموم وبين ما لا يحتمله لعدم محله فيما هو المحتمل فجعل كل واحد منهما حجة لاثبات الحكم مع ضرب شبهة.

وبيان هذا في قوله تعالى: (لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة) وقال تعالى: (أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستويون) وقال تعالى: (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون!) فإن بقي المساواة بينهما على العموم غير محتمل لعلمنا بالمساواة بينهما في حكم الوجود والانسانية والبشرية والصورة، فقال مع هذا العلم يكون هذا العام حجة فيما هو الممكن حتى لا يسوى بين الكافر والمؤمن في حكم القصاص وفي حكم شراء العبد المسلم ولا يشاكله، لأن العمل بالدليل الشرعي واجب بحسب الامكان وانعدام الامكان فيما لا يحتمله بمنزلة دليل الخصوص شرعا، فكما أن دليل الخصوص فيما يحتمل العموم لا يخرج العام بصيغة العام من الحكم فيما يثبت من أن يكون حجة فيما وراء ذلك فكذلك عدم احتمال العموم حسا لا يخرج العام من أن يكون حجة فيما يحتمله.

وحاصل مذهبه أنه يسوي بين محتمل الحال وبين محتمل اللفظ فيما يثبت بصيغة العام من الحكم وفيما يثبت من الشبهة المانعة من العلم به قطعا، ونحن نقول: فيما ذهب إليه تحقق الحرج الذي هو مدفوع وهو الوقوف على مراد المتكلم ليعمل به فيما يحتمل العموم، واعتبار الارادة المغيرة للعموم عن حقيقتها فيما يحتمل العموم حتى لا يكون موجبا قطعا فيما تناوله، وقد بينا أن ذلك لا يجوز شرعا، وبه تبين فساد التسوية بين محتمل الحال وبين محتمل اللفظ، وتبين أن موجب العموم لا يثبت فيما لا يمكن العمل بعمومه لانعدام محل العموم، وسنقرر هذا في الفصل الذي يأتي وهو العام إذا خصص منه شيء، وإنما سوينا في موجب العام بين الخبر والامر والنهي لأن ذلك حكم صيغة العموم، وهذه الصيغة متحققة في الاخبار كما في الامر والنهي، والله أعلم بالصواب.

فصل: في بيان حكم العام إذا خصص منه شيء قال رضي الله عنه (وعن والديه): كان أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول من عند نفسه لا على سبيل الحكاية عن السلف: العام إذا لحقه خصوص لا يبقى حجة بل يجب التوقف فيه إلى البيان سواء كان دليل الخصوص معلوما أو مجهولا إلا أنه يجب به أخص الخصوص إذا كان معلوما. وقال بعضهم: إذا خصص منه شيء مجهول فكذلك الجواب وإن خصص منه شيء معلوم فإنه يبقى موجبا للحكم فيما وراء المخصوص قطعا.

وقال بعضهم: هكذا فيما إذا خصص شيء معلوم، وإن خصص منه شيء مجهول يسقط دليل الخصوص ويبقى العام موجبا حكمه كما كان قبل دليل الخصوص.

قال رضي الله عنه: والصحيح عندي أن المذهب عند علمائنا رحمهم الله في العام إذا لحقه خصوص يبقى حجة فيما وراء المخصوص سواء كان المخصوص مجهولا أو معلوما إلا أن فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا وبقينا، بمنزلة ما

قال الشافعي رحمه الله في موجب العام قبل الخصوص، والدليل على أن المذهب هذا أن أبا حنيفة رضي الله عنه استدل على فساد البيع بالشرط بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط وهذا عام دخله خصوص، واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار إذا كان عن ملاصقة بقول النبي عليه السلام: الجار أحق بصقبة وهذا عام قد دخله خصوص، واستدل محمد على فساد بيع العقار قبل القبض بنهيه عليه السلام عن بيع ما لم يقبض وهو عام لحقه خصوص، وأبو حنيفة رحمه الله خص هذا العام بالقياس، فعرفنا أنه حجة للعمل من غير أن يكون موجبا قطعاً، لأن القياس لا يكون موجبا قطعاً فكيف يصلح أن يكون معارضا لما يكون موجبا قطعاً ! وتبين أن هذا العام دون الخبر الواحد، لأن القياس لا يصلح معارضا للخبر الواحد عندنا، ولهذا أخذنا بالخبر الواحد الموجب للوضوء عند القهقهة في الصلاة وتركنا القياس به، وأبو حنيفة أخذ

بخبر الواحد في الوضوء بنييد التمر وترك القياس به، ثم إن خبر الواحد لا يوجب العلم قطعاً فما هو دونه أولى. وأما الكرخي احتج وقال: الخصوص الذي يلحق العام يسلب حقيقته فيصير مجازاً ومجازاً في مراد المتكلم، وذلك لا يتبين إلا ببيان من جهته فصار مجازاً يجب التوقف فيه إلى البيان بمنزلة صيغة العموم فيما لا يحتمل العموم، نحو قوله تعالى: (وما يستوي الأعمى والبصير) فإنه لما انتفى حقيقة العموم فيه لم يكن حجة بدون البيان فكذلك هذا، وهذا لأنه لو بقي حجة فيما وراء المخصوص كان حقيقة ولا وجه للجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد إلا أن يكون أحص المخصوص منه معلوماً فيكون ثابتاً به لكونه متيقناً كالذي يقوم فيه دليل البيان فيما لا يمكن العمل فيه بحقيقة العموم، ولأن دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء فإنه يتبين به أن المخصوص لم يكن داخلاً فيما هو المراد بالكلام، كما يتبين بالاستثناء أن الكلام عبارة عما وراءه ولهذا لا يكون دليل الخصوص إلا مقارناً، فأما ما يكون طارئاً فهو دليل النسخ لا دليل الخصوص، وإن كان المستثنى مجهولاً يصير ما وراءه مجهولاً كما أن المستثنى إذا تمكن فيه شك يصير ما وراءه مشكوكاً فيه، حتى إذا قال: ممالكي أحرار إلا سالماً وبزيعاً لم يعتق واحد منهما وإن كان المستثنى أحدهما لأنه مشكوك فيه، فيثبت حكم الشك فيهما، وإذا صار ما بقي مجهولاً لم يصلح حجة بنفسه بل يجب الوقف فيه، كما في قوله تعالى: (وما يستوي الأعمى والبصير) وكذلك إن كان دليل الخصوص معلوماً، لأنه يجوز أن يكون معلولاً وهو الظاهر، فإن دليل الخصوص نص على حدة فيكون قابلاً للتعليل ما لم يمنع مانع من ذلك وبالتعليل لا ندري أن حكم الخصوص إلى أي مقدار يبعدى فيبقى ما وراءه مجهولاً أيضاً، وعلى ما قاله الكرخي يسقط الاحتجاج بأكثر العمومات لأن أكثر العمومات قد خص منها شيء، وهذا خلاف ما حكينا من مذهب السلف في الصدر الأول فإنهم احتجوا بالعمومات التي يلحقها (خصوص كما احتجوا بالعمومات التي لم يلحقها خصوص، ودعواه أنه

يصير به مجازاً كلام لا) معنى له، فإن الحقيقة ما يكون مستعملاً في موضوعه، والمجاز ما يكون معدولاً به عن موضوعه، وإذا كان صيغة العموم يتناول الثلاثة حقيقة كما يتناول المائة والالف وأكثر من ذلك فإذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازاً فيما وراءه وهو حقيقة فيه ؟ ! فإن قيل: البعض غير الكل من هذه الصيغة وإذا كان حقيقة هذه الصيغة للكل فإذا أريد به البعض كان مجازاً فيه، ثم هذا إنما يستقيم على ما يقوله بعض أصحاب الشافعي رحمه الله أنه لا يجوز التخصيص من العموم إلى أن يبقى منه ما دون الثلاث، فأما على أصلكم فيجوز التخصيص إلى أن لا يبقى منه أكثر من واحد ولا شك أن صيغة الجمع لا تتناول الواحد حقيقة ؟ قلنا: نعم ولكن ما وراء المخصوص يتناوله موجب الكلام على أنه كل لا بعض بمنزلة الاستثناء، فإن الكلام يصير عبارة عما وراء

المستثنى بطريق أنه كل لا بعض، ولهذا إذا لم يبق شيء بعد دليل الخصوص كان نسخا لا تخصيصا كما في الاستثناء، فإنه إذا لم يبق شيء بعد الاستثناء بحال لا يكون ذلك استثناء صحيحا، وإذا كان الباقي منه دون الثلاث فهو كل أيضا، وإن كانا بصيغة العموم، لأنه لا يحتمل أن يكون الباقي أكثر من ذلك على وجه يكون الباقي جمعا حقيقة، فبهذا الطريق صححنا التخصيص كما يصح استثناء الكل بهذا الطريق، فإنه لو قال: مملوكي أحرار إلا فلانا وفلانا، وليس له سواهما كان الاستثناء صحيحا لا احتمال أن يكون المستثنى بعضا إذا كان له سواهما، بخلاف ما لو قال: مملوكي أحرار إلا مملوكي، وأما وجه القول الثاني ما بينا أن دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء، فإذا كان المخصوص مجهولا كان ما وراءه مجهولا أيضا والمجهول لا يكون دليلا موجبا، وأما إذا كان معلوما فما وراءه يكون معلوما أيضا، وكما أن الكلام المقيد بالاستثناء يصير عبارة عما وراء المستثنى ويكون مقطوعا به إذا

كان المستثنى معلوما فكذلك العام إذا لحقه خصوص معلوم يصير عبارة عما وراءه ويكون موجبا فيه ما هو حكم العام، لأن دليل الخصوص لا يتعرض لما وراءه فيبقى العام فيما وراءه حجة موجبة قطعاً، ولا معنى لما قال الكرخي رحمه الله إنه يحتمل التعليل لأنه إذا كان بمنزلة الاستثناء لا يحتمل التعليل فإن المستثنى معدوم على معنى أنه لم يكن مراداً بالكلام أصلاً والعدم لا يعلل، وعلى هذا القول يسقط الاحتجاج بآية السرقة، لأنه لحقها خصوص مجهول وهو ثمن الجن على ما روي كانت اليد لا تقطع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما دون ثمن الجن وكذلك بآية البيع فإنه لحقها خصوص مجهول وهو حرمة الربا، وكذلك بالعمومات الموجبة للعقوبة وقد لحقها خصوص مجهول وهو السقوط باعتبار تمكن الشبهة على ما قال رسول الله عليه الصلاة والسلام: ادروا الحدود بالشبهات.

ووجه القول الثالث أن التخصيص إنما يكون بكلام مبتدأ بصيغة على حدة تتناول بعض ما تناوله العام على خلاف موجبه مما لو كان طارنا كان رافعا على وجه النسخ فإذا كان مقارنا كان ثابتا، ومثل هذا لا يصلح مغيرا صفة الكلام الأول، فكيف يصلح مغيرا له وهو غير متصل بتلك الصيغة؟ فبقي الكلام الأول صادرا من أهله في محله فيكون موجبا حكمه، وحكم العام أنه كان موجبا قطعاً، فإذا كان المخصوص معلوما بقي العام فيما وراءه موجبا قطعاً، ولا يكون موجبا في موضع الخصوص لتحقق المعارضة بين دليل الخصوص والعموم فيه فإذا كان مجهولا في نفسه فالمجهول لا يصلح معارضا للمعلوم، وقد بينا أن العام موجب للحكم فيما تناوله قطعاً بمنزلة الخاص فيما تناوله، فإذا لم تستقم المعارضة بكون المعارض مجهولا سقط دليل الخصوص وبقي حكم العام على ما كان في جميع ما تناوله، وهذا بخلاف الاستثناء فإنه داخل على صيغة الكلام، ألا ترى أنه لا يستقيم بدون أصل الكلام، فإن قول القائل إلا زيدا لا يكون مفيدا شيئا فإذا دخل على صيغة الكلام كان مغيرا لها فيكون أصل الكلام عبارة عما وراء المستثنى وذلك مجهول عند جهالة المستثنى والجهالة

في المستثنى لا تمنع صحة الاستثناء، لأنه يبين أن صيغة الكلام لم تتناول المستثنى أصلاً وما لم يتناوله الكلام فلا أثر للجهالة فيه، وهذا بخلاف صيغة العام فيما لا يحتمله العموم، لأن الكلام إنما يكون مفيدا حكمه إذا صدر من أهله في محله، فإن البيع كما لا يصح من الجنون لانعدام الأهلية لا يصح في الحر لانعدام الخلية، فكذلك صيغة العموم في محل لا يقبل العموم بمنزلة الصادر من غير أهله فلا يكون موجبا حكم العموم، وإذا لم ينعقد موجبا حكم العام وليس وراءه شيء معلوم يمكن أن يجعل الكلام عبارة عنه بقي مجملا فيما هو المراد، فأما إذا صدر من أهله في محله

كان موجبا حكمه إلا أن يمنع منه مانع والمجهول لا يصلح أن يكون مانعا فبقي أصل الكلام معتبرا في وجهه، ألا ترى أن البائع بعد تمام البيع إذا أجل المشتري في الثمن أجلا مجهولا من غير أن يشترط ذلك في أصل البيع يبقى البيع موجبا حالاً للثمن، لأنه انعقد موجبا لذلك، وهذا المانع - وهو الاجل - لا يصلح أن يكون مؤخرا للمطالبة فيبقى الحكم الاول على حاله.

وأما وجه القول الرابع - وهو الصحيح - أن دليل الخصوصية بمنزلة الاستثناء في حق الحكم وبمنزلة الناسخ باعتبار الصيغة، لأن دليل الخصوصية يتبين بأن المراد إثبات الحكم فيما وراء الخصوصية لا أن يكون المراد رفع الحكم عن الموضوع المخصوص بعد أن كان ثابتا، ولهذا لا يكون إلا مقارنا حتى لو كان طارئا يجعل نسخا لا خصوصا لأنه لا يمكن أن يجعل مبينا أن المراد ما وراءه، ومن حيث الصيغة هو كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وإن لم تتقدمه صيغة العام، فعرفنا أنه من حيث الصيغة معتبر بدليل النسخ لأنه منفصل عن العام، ومن حيث الحكم هو بمنزلة الاستثناء لأنه متصل به حكما حتى لا يجوز إلا مقارنا له فلم يجز إلحاقه بأحدهما خاصة بل يعتبر في كل حكم بنظيره كما هو الأصل فيما تردد بين شيئين وأخذ حظا معتبرا من كل واحد منهما فإنه يعتبر بهما، فنقول: إذا كان المستثنى مجهولا فاعتبار جانب الصيغة فيه يسقط دليل الخصوصية ويبقى حكم العام في جميع ما تناوله، واعتبار جانب الحكم فيه وهو أنه بمنزلة الاستثناء يمنع ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص لكونه

مجهولا فلا يبطل واحدا منهما بالشك، ومعنى هذا أنا لا نسقط دليل الخصوصية لكونه مجهولا بالشك، ولا نخرج ما وراءه من أن يكون صيغة العام حجة فيه بالشك، وكذلك إذا كان للمخصوص معلوما فإنه من حيث الصيغة هو نص على حدة قابل للتعليل وبالتعليل ما ندرى ما يتعدى إليه حكم الخصوصية مما تناوله صيغة العام، وباعتبار الحكم لا يقبل التعليل لأنه موجب للحكم على أنه تبين به أن المراد ما وراءه كاستثناء وهذا لا يقبل التعليل، فاعتبار الصيغة يخرج العام من أن يكون حجة فيما وراء المخصوص، وباعتبار الحكم يوجب أن يكون العام موجبا للحكم قطعاً فيما وراء المخصوص، فلا يبطل معنى الحجة بالشك ولكن يتمكن فيه ضرب شبهة، فإن ما يكون ثابتا من وجه دون وجه لا يكون مقطوعا به، والحكم إنما نثبت بحسب الدليل ولهذا كان حجة موجبة العمل بها، ولا يكون موجبه العلم قطعاً، وهذا بخلاف دليل النسخ فإن عمله في رفع الحكم باعتبار المعارضة وذلك لا يكون إلا فيما تناوله النص بعينه، فإن التعليل فيه يؤدي إلى إثبات المعارضة بين النص والعلة المستنبطة بالرأي والرأي لا يكون معارضا للنص، ولهذا

لا نشغل بالتعليل في إثبات النسخ، فأما دليل الخصوصية، وإن كان نصا على حدة، فإنما يوجب الحكم على الوجه الذي يوجب الاستثناء، لأنه في معنى الحكم بمنزلة الاستثناء كما قررنا، فلا يخرج من أن يكون محتملا للتعليل، وبطريق التعليل تتمكن الشبهة فيما يبقى وراء المخصوص مما يكون العام موجبا للحكم فيه، ولهذا جازنا تخصيص هذا العام بالقياس، لأن ثبوت الحكم به فيما وراء المخصوص مع شك في أصله واحتمال، فيجوز أن يكون القياس معارضا له بخلاف خبر الواحد فإنه لا شك في أصله، وإنما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي أو ميله عن الصدق إلى الكذب، فمن حيث إنه لا شك فيه متى ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أقوى من القياس فلا يصلح أن يكون القياس معارضا له.

وبيان هذه الاصول من الفروع أن من جمع بين حر وعبد فباعهما بثمن واحد أو بين ميتة وذكية أو بين خل وخمر لم يجز البيع أصلا، لأن الحر والميتة والخمر لا يتناولها العقد

أصلاً فيكون بائعاً لما هو مال متقوم منهما بحصته من الألف إذا قسم عليهما والبيع بالحصّة لا ينعقد صحيحاً ابتداءً، كما لو قال: بعث منك هذا العبد بما يخصه من الألف إذا قسم على قيمته وعلى قيمة هذا العبد الآخر، فهذا الفصل يتبين ما يكون بمنزلة الاستثناء أنه يجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى حكماً، ولو باع منه عبدين فهلك أحدهما قبل القبض أو استحق أحدهما أو كان أحدهما مدبراً أو مكاتباً يبقى العقد صحيحاً في الآخر، لأن العقد يتناولهما باعتبار صفة المالية والتقوم فيهما وهو المعتبر في الخلل لتناول العقد إياه، ثم خرج أحدهما لصيانة حق مستحق إما للعبد في نفسه أو للغير أو لعذر التسليم بهلاكه فيبقى العقد في الآخر صحيحاً بحصته، وهذا نظير دليل النسخ فإنه يرفع الحكم الثابت في مقدار ما تناوله النص الذي هو ناسخ ويبقى ما وراء ذلك من حكم العام على ما كان قبل ورود النسخ.

ونظير دليل الخصوص

البيع بشرط الخيار فإنه ينعقد صحيحاً بمنزلة ما لو لم يكن فيه خيار، وفي حق الحكم كان غير منعقد على معنى أن الحكم متعلق بسقوط الخيار على ما يأتيك بيانه في موضعه أن شرط الخيار لا يدخل في أصل السبب وإنما يدخل على الحكم، فيجب اعتباره في كل جانب بنظيره حتى إن باعتبار السبب إذا سقط الخيار استحق المشتري بزوائده المتصلة أو المنفصلة، وباعتبار الحكم إذا أعتق المشتري والخيار مشروط البائع ثم سقط الخيار لم ينفذ العتق، وعلى هذا قال في الزيادات: لو باع من رجل عبدين وشرط الخيار في أحدهما دون الآخر للبائع أو المشتري، فإن لم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى لم يجز العقد في واحد منهما، وإن كان ثمن كل واحد منهما مسمى جاز في واحد منهما، فإن لم يعين المشروط فيه الخيار منهما لم يجز العقد أيضاً، وإن عينا ذلك جاز العقد في الآخر ولزم بالثمن المسمى له، لأن اشتراط الخيار باعتبار الحكم يعدم العقد في المشروط فيه الخيار، فإذا كان مجهولاً كان العقد في الآخر ابتداءً في المجهول، وإن كان معلوماً ولم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى كان العقد في الآخر ابتداءً بالحصّة فلا ينعقد صحيحاً، وباعتبار السبب كان متناولاً لهما بصفة الصحة، فإذا كان الذي لا خيار فيه منهما معلوماً وكان ثمنه مسمى لزم العقد فيه ولم يجعل العقد في الآخر بمنزلة شرط فاسد في الذي لا خيار فيه، بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله فيما إذا باع حراً وعبداً وسمى ثمن كل واحد منهما لم ينعقد البيع في العبد صحيحاً،

لأن اشتراط قبول العقد في الحر شرط فاسد، فقد جعله مشروطاً في قبوله العقد في القن حين جمع بينهما في الإيجاب، والبيع يبطل بالشرط الفاسد، وأما اشتراط قبول العقد في الذي فيه الخيار لا يكون شرطاً فاسداً، لأن البيع بشرط الخيار منعقد شرطاً صحيحاً من حيث السبب، فكان العقد في الآخر لازماً، والله أعلم.

فصل: في بيان ألفاظ العموم ألقاظ العموم قسمان: عام بصيغته ومعناه، وقسم فرد بصيغته عام بمعناه. فأما ما هو عام بصيغته ومعناه فكل لفظ هو للجمع نحو الرجال والنساء والمسلمين والمشرّكين والمنافقين فإنها عام صيغة، لأن واضع اللغة وضع هذه الصيغة للجماعة قال رجل ورجلان ورجال وامرأة وامرأتان ونساء، وهو عام بمعناه، لأنه شامل لكل ما تناوله عند الإطلاق، فأدنى ما يطلق عليه هذا اللفظ الثلاثة، لأن أدنى الجمع الصحيح ثلاثة، نص عليه محمد رحمه الله في السير الكبير في الانفال وغيرها، ومن قال لفلان على دراهم يلزمه الثلاثة، والمرأة إذا اختلعت من زوجها بما في يدها من دراهم فإذا ليس في يدها شيء يلزمها ثلاثة دراهم، لأن أدنى الجمع متيقن به عند ذكر الصيغة وفيما زاد عليه شك واحتمال فلا يجب إلا المتيقن، فظن بعض أصحابنا رحمه الله أن على قول أبي يوسف أدنى الجمع اثنان على قياس مسألة الجمعة وليس كذلك، فإن عنده الجمع الصحيح ثلاثة إلا أنه يجعل الامام من جملة الجمع الذي تتأدى بهم الجمعة على قياس سائر الصلوات فإن الامام من جملة الجماعة، ولهذا يقدم الامام إذا

كان خلفه رجلا فصاعدا.

وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: الشرط في الجمعة الجماعة والامام جميعا فلا يكون الامام محسوبا من عدد الجماعة فيشترط ثلاثة سواه، وفي سائر الصلوات الامام ليس بشرط لادائها فيمكن أن يجعل الامام من جملة الجماعة، فإذا كان مع الامام رجلا اصطفا خلفه.

وبعض أصحاب الشافعي رحمهم الله يقولون: الجماعة هي المثنى فصاعدا، واستدلوا بقوله عليه السلام: الاثنان فما فوقهما جماعة ولان اسم الجماعة

حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وذلك موجود في الاثنين، ألا ترى أن في الوصايا والمواريث جعل للمثنى حكم الجماعة حتى لو أوصى لأقرباء فلان يتناول المثنى فصاعدا، وللاثنين من الميراث ما للثلاث فصاعدا، والاخوان يحجبان الام من الثلث إلى السدس بقوله

تعالى: (فإن كان له إخوة) وفي كتاب الله تعالى إطلاق عبارة الجمع على المثنى لقوله تعالى (هذان خصمان اختصموا) وقال تعالى: (وداود وسليمان) إلى قوله: (وكنا لحكمهم شاهدين) وقال تعالى: (إذ تسوروا الأحزاب) إلى قوله تعالى: (خصمان بغى بعضنا على بعض) وكذلك في استعمال الناس فإن الاثنين يقولان نحن فعلنا كذا بمنزلة الثلاثة.

وحجتنا في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: الواحد شيطان، والاثنان شيطانان، والثلاثة ركب ثم يستقيم نفي صيغة الجماعة عن المثنى بأن يقول: ما في الدار رجال إنما فيها رجلان، وقد بينا أن اللفظ إذا كان حقيقة في الشيء لا يستقيم نفيه عنه، وإجماع أهل اللغة يشهد بذلك فإنهم يقولون الكلام ثلاثة أقسام وحدان وتشية وجمع، ثم للوحدان أبنية مختلفة وكذلك للجمع، وليس ذلك للتثنية إنما لها علامة مخصوصة، فعرفنا أن المثنى غير الجماعة، ولما وضعوا للمثنى لفظا على حدة فلو قلنا بأن للمثنى حكم الجماعة لكان اللفظ الموضوع للثلاثة على خلاف الموضوع للمثنى تكرارا محضا وكل لفظ موضوع لفائدة جديدة، ألا ترى أن بعد الثلاث لم يوضع لما زاد عليها لفظ على حدة لما كانت صيغة الجماعة تجمعها، وكذلك اللفظ المفرد والتثنية يذكر من غير عدد، يقال: رجل ورجلان (ثم يذكر مقرونا بالعدد بعد ذلك، فيقال: ثلاثة رجال وأربعة رجال) ولا يقال واحد رجل ولا اثنان رجلان، وتسمية الثلاثة جماعة بمعنى الاجتماع كما قالوا ولكن اجتماع بصفة وهو اجتماع لا يتحقق فيه معنى يعارض الافراد على التساوي كما في الثلاثة، فإن الفرد من أحد الجانبين يقابله المثنى من جانب آخر، فأما في الاثنين يتعارض الافراد على

التساوي من حيث إن كل واحد من الجانبين فرد، فعند الانضمام يكون اسم المثنى حقيقة فيهما لا اسم الجماعة، وتأويل الحديث أن في حكم الاصطفا خلف الامام الاثنان فما فوقهما جماعة فقد بينا المعنى فيه، فأما في المواريث فاستحقاق الاثنين

الثلاثين ليس بالنص الوارد بعبارة الجماعة وهو قوله تعالى: (فلهن ثلثا ما ترك) إنما ذلك للثلاث فصاعدا، وإنما استحقاق الاثنين الثلثين بإشارة النص في قوله: (للذكر مثل حظ الاثنتين) فإن نصيب الابن مع الابنة الثلثان، فيثبت به أن ذلك حظ الاثنتين وما بعده لبيان أنهم وإن كن أكثر من اثنتين لا يكون لهن إلا الثلثان عند الافراد، والحجب بالاخوين عرفناه باتفاق الصحابة رضي الله عنهم، على ما روي أن ابن عباس رضي الله عنهما قال لعثمان رضي الله عنه: الاخوة في لسان قومك لا يتناول الاثنتين، فقال: نعم ولكن لاستحي أن أخالفهم فيما رأوا.

ألا ترى أن الحجب ثبت بالاخوات المفردات بهذا الطريق، فإن اسم الاخوة لا يتناول الاخوات المفردات، على أن الاسم قد يتناول المثنى مجازا لاعتبار معنى الاجتماع مطلقا، فهذا الطريق أثبتنا حكم الحجب والتوريث للمثنى،

والوصية أخت الميراث فيكون ملحقا به.

وقول المثنى: نحن فعلنا كذا إخبار عن كل واحد منهما عن نفسه وعن غيره، على أن جعله تبعا لنفسه مجازا ومثل هذا قد يكون من الواحد أيضا، يقول: قد فعلنا كذا وأمرنا بكذا، وهذا لا يدل على أن اسم الجماعة يتناول الفرد حقيقة.

وفيما تلونا من الآيات بيان أن المتخصصين كانا اثنين ويحتمل أن يكون الحضور معهما جماعة وصيغة الجماعة تنصرف إليهم جميعا، وعلى هذا قوله تعالى: (فقد صغت قلوبكما) فإن أكثر الاعضاء المنتفع بها في البدن زوج فما يكون فردا لعظم المنفعة فيه يجعل بمنزلة ما هو زوج فتستقيم العبارة عن تثنيته بالجمع ويبين أن أدنى الجمع الصحيح ثلاثة صورة أو معنى، وعلى هذا لو قال إن اشترت عبيدا فعلي كذا أو إن تزوجت نساء فإنه لا يبحث إلا بالثلاثة فصاعدا إلا أنه إذا دخل الالف واللام في هذه الصيغة لجعلها للجنس مجازا، لأن اللام لتعريف المعهود

في الاصل، فإن الرجل يقول رأيت رجلا ثم كلمت الرجل: أي ذلك الرجل بعينه، وقال تعالى: (كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول) : أي ذلك الرسول بعينه، فعرفنا أنه المعهود ولكن ليس فيما تناوله صيغة الجماعة معهود ليكون تعريفا لذلك، فلو لم نجعله للجنس لم تبق للالف واللام فائدة، فإذا جعل للجنس كان فيه اعتبار المعنيين جميعا: معنى المعهود من حيث إنه يتناول هذا الجنس من أقسام الاجناس فيكون تعريفا له، ومعنى العموم من حيث إن في كل جنس يوجد معنى الجماعة فلا اعتبار المعنيين جميعا جعلناه للجنس، ثم تناول الواحد فصاعدا حتى إذا قال إن تزوجت النساء أو اشترت العبيد أو كلمت الناس يبحث بالواحد، لأن الواحد في الجنس بمنزلة الثلاثة في الجماعة على معنى أن اسم الجنس يتناول الواحد حقيقة، فإن آدم صلوات الله عليه هو الاصل في جنس الرجال، وحواء رضي الله عنها هي الاصل في جنس النساء، وحين لم يكن غيرهما كان اسم الجنس حقيقة لكل واحد منهما، فكثرة الجنس لا تتغير تلك الحقيقة، فالادنى المتيقن به في حقيقة اسم الجنس الواحد كالثلاثة في الجماعة، فعند الاطلاق ينصرف إليه إلا أن يكون المراد الجمع فحينئذ لا يبحث قط ويدين في القضاء لانه نوى حقيقة كلامه، بخلاف ما إذا نوى التخصيص في صيغة العام فإنه لا يدين في القضاء. فأما ما يكون فردا بصيغته عاما بمعناه فهو بمنزلة اسم الجن والانس فإنه فرد بصيغته، ألا ترى أنه ليس له وحدان عام بمعناه وإن لم يذكر فيه الالف واللام بمنزلة الرجال والنساء، وكذلك الرهط والقوم فإنه فرد بصيغته إذ لا فرق بين قول القائل رهط وقوم وبين قوله زيد وعمرو، وهو (عام) بمعناه، والجماعة والطائفة كذلك إلا أن الطائفة في لسان الشرع يتناول الواحد فصاعدا، قال ابن عباس في قوله تعالى: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) إنه الواحد فصاعدا، وقال قتادة في قوله تعالى: (وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين) إنه الواحد فصاعدا، وهذا لا اعتبار صيغة الفرد، وجعلوه بمنزلة الجنس بغير حرف اللام كما يكون مع حرف اللام الذي هو للعهد، وعلى هذا قلنا لو حلف لا يشرب ماء يحنث بشرب القليل، كما

لو قال الماء لان صيغته صيغة الفرد والمراد به الجنس فيتناول القليل والكثير، سواء قرن به اللام أو لم يقرن، لانه لما خلا عن معنى الجماعة صيغة إذ ليس له وحدان كان جنسا، فإدخال الالف واللام فيه يكون للتأكيد، كالرجل يقول: رأيت قوما وافدين ورأيت القوم الوافدين على فلان كان ذلك كتأكيد معنى الجنس. ثم اسم الجنس يتناول الادنى حقيقة من الوجه الذي قررنا أنه لو تصور أن لا يبقى من الماء إلا ذلك القليل كان اسم الماء له حقيقة ولا يتغير ذلك بكثرة الجنس.

وقد قال بعض مشايخنا رحمهم الله: إن الخالف إنما يمنع نفسه بيمينه عما في وسعه وفي وسعه شرب القليل من الجنس وليس في وسعه شرب الجميع فلعلنا بأنه لم يرد جميع الجنس صرفناه إلى أقل ما يتأوله اسم الجنس على احتمال أن يكون مراده الكل حتى إذا نواه لم يبحث قط.

ومن هذا القسم كلمة من فإنها كلمة مبهمة وهي عبارة عن ذات من يعقل، وهي تحمل الخصوص والعموم، ألا ترى أنه إذا قيل من في الدار يستقيم في جوابه فلان وفلان وفلان؟ وإذا قال من أنت يستقيم في جوابه أنا فلان فمتى وصلت هذه الكلمة بمعهود كانت للخصوص وإذا وصلت بغير المعهود تحتمل العموم والخصوص والاصل فيها العموم، قال الله تعالى: (ومنهم من يستمع إليك) وقال: (ومنهم من ينظر إليك) إلى قوله تعالى: (ولو كانوا لا يبصرون) وقال تعالى: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) والمراد العموم، وقال صلى الله عليه وسلم: من قتل قتيلا فله سلبه ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن وعلى هذا الاصل قلنا إذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشأوا جميعا عتقوا لان كلمة من تقتضي العموم وإنما أضاف المشيئة إلى من دخل تحت كلمة من فيتعمم بعمومه.

وقال أبو يوسف ومحمد: إذا قال من شئت من عبيدي عتقه فهو حر فشاء عتقهم جميعا عتقوا أيضا، لان كلمة من تعم العبيد ومن لتمييز هذا الجنس من سائر الاجناس بمنزلة قوله تعالى: (فاجتنبوا الرجس من الاوثان) وإضافة المشيئة إلى خاص لا يغير العموم الثابت بكلمة من، كما في قوله تعالى: (فأذن لمن شئت منهم) وقال تعالى: (ترجي من تشاء منهم) ولكن أبو حنيفة رحمه الله قال: له أن يعتقهم جميعا إلا واحدا منهم، لان كلمة من للتعميم ومن للتبعض وهو الحقيقة فإذا أضاف المشيئة

إلى العام الداخلة تحت كلمة من يرجح جانب العموم فيه، فإذا أضافها إلى خاص يبقى معنى الخصوص معتبرا فيه مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك في أن يتناولهم إلا واحدا منهم. وإنما رجحنا معنى العموم فيما تلونا من الآيتين بالقرينة المذكورة فيها وهو قوله تعالى: (واستغفر لهم الله) وقال تعالى: (ذلك أدنى أن تقر أعينهن) وعلى احتمال الخصوص في هذه الكلمة قال في السير الكبير: إذا قال من دخل منكم هذا الحصن أولا فله من النفل كذا فدخل رجالان معا لم يستحق واحد منهما شيئا، لان الاول اسم لفرد سابق فإذا وصله بكلمة من وهو تصريح بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل إلا واحد دخل سابقا على الجماعة.

ونظيرها كلمة ما فإنها تستعمل في ذات ما لا يعقل وفي صفات ما يعقل، حتى إذا قيل ما زيد يستقيم في جوابه عالم أو عاقل، وإذا قيل ما في الدار يستقيم في جوابه فرس وكلب وحمار ولا يستقيم في الجواب رجل وامرأة، فعرفنا أنه يستعمل في ذات ما لا يعقل بمنزلة كلمة من في ذات من يعقل، ألا ترى أن فرعون عليه اللعنة حين قال لموسى عليه السلام: وما رب العالمين؟ وقال موسى: رب السموات والارض؟ أظهر التعجب من جوابه حتى نسبه إلى الجنون، يعني أنا أسأله عن الماهية وهو السؤال عن ذات الشئ أجوهر هو أم عرض، وهو يجيبني عن المنية ألا إن الله تعالى يتعالى عما سأل اللعين، ومن شأن الحكيم إذا سمع لغوا أن يعرض عنه ويشغل بما هو مفيد، قال تعالى: (وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم) وهذا ليس جوابا عن اللغو ولكن إعراض عنه وإتمام لذلك الاعراض بالاشتغال بما هو مفيد، وكذلك فعل موسى عليه السلام، فإنه أظهر الاعراض عن اللغو بالاشتغال بما هو مفيد وهو أن الصانع جل وعلا إنما يعرف بالتأمل في مصنوعاته وبمعرفة أسمائه وصفاته، وفي هذا بيان أن اللعين أخطأ

في طلب طريق المعرفة بالسؤال عن الماهية.

وقد تأتي كلمة ما بمعنى من، قال تعالى: (وما بناها) معناه

ومن بناها إلا أن الحقيقة في كل كلمة ما بينا، وعلى هذا الاصل كان الاختلاف في قوله لامرأته: اختاري من الثلاث ما شئت فاختارت الثلاث، فإن عندهما تطلق ثلاثا، وعند أبي حنيفة رحمه الله ثنتين بمنزلة قوله: أعتق من عبيدي من شئت، ولا احتمال معنى العموم في كلمة ما قلنا إذا قال لامته إن كان ما في بطنك غلاما فأنت حرة فولدت غلاما وجارية إنهما لا تعتق، لان الشرط أن يكون جميع ما في بطنها غلاما. ونظير هاتين الكلمتين كلمة الذي فإنها مبهمة مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى العموم على نحو ما في الكلمتين، حتى إذا قال: إن كان الذي في بطنك غلاما كان بمنزلة قوله إن كان في بطنك غلاما. وكلمة أين وحيث للتعميم في الامكنة، قال الله تعالى: (وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) وقال تعالى: (أينما تكونوا يدرككم الموت) ولهذا لو قال لامرأته: أنت طالق أين شئت وحيث شئت يقتصر على المجلس، لانه ليس في لفظه ما يوجب تعميم الاوقات.

وأما متى كلمة مبهمة لتعميم الاوقات، ولهذا لو قال: أنت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك على المجلس. وأما كلمة كل فإنها توجب الاحاطة على وجه الافراد، قال الله تعالى: (إنا كل شيء خلقناه بقدر) ومعنى الافراد أن كل واحد من المسميات التي توصل بها كلمة كل يصير مذكورا على سبيل الانفراد كأنه ليس معه غيره، لان هذه الكلمة صلة في الاستعمال حتى لا تستعمل وحدها لخلوها عن الفائدة، وهي تحتل الخصوص نحو كلمة من إلا أن معنى العموم فيها يخالف معنى العموم في كلمة من، ولهذا استقام وصلها بكلمة من، قال الله تعالى: (كل من عليها فان) حتى لو وصلت باسم نكرة تقتضي العموم في ذلك الاسم، فأما إذا قال لعبد: أعط كل رجل من هؤلاء درهما كانت موجبة للعموم فيهم، ولهذا لو قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم، ولو تزوج امرأة

مرتين لم تطلق في المرة الثانية لأنها توجب العموم فيما وصلت به من الاسم دون الفعل إلا أن توصل بما فحينئذ ما يتعقبها الفعل دون الاسم، لانه يقال كلما ضرب ولا يقال كلما رجل فيقتضي التعميم فيما يوصل به، قال الله تعالى: (كلما نضجت جلودهم) فإذا قال: كلما تزوجت امرأة فتزوج امرأة مرارا تطلق في كل مرة. وبيان الفرق بين كلمة من وبين كلمة كل فيما يرجع إلى الخصوص بما ذكره محمد في السير الكبير: إذا قال: من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخل رجلان معا لم يكن لواحد منهما شيء، ولو قال: كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخل عشرة معا استحق كل واحد منهم النفل تاما لاجل الاحاطة في كلمة كل على وجه الافراد، وكل واحد من الداخلين كأنه فرد ليس معه غيره وهو أول من الناس من الذين لم يدخلوا فاستحق النفل كاملا، ولو دخل العشرة على التعاقب كان النفل للاول خاصة في الفصلين لاحتمال الخصوص في كلمة كل، فإن الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده.

وكلمة الجميع بمنزلة كلمة كل في أنها توجب الاحاطة ولكن على وجه الاجتماع لا على وجه الافراد، حتى لو قال جميع من دخل منكم الحصن أولا فله كذا فدخل عشرة معا استحقوا نفلا واحدا، بخلاف قوله كل من دخل لان لفظ الجميع للاحاطة على وجه الاجتماع وهم سابقون بالدخول على سائر الناس، وكلمة كل للاحاطة على وجه الافراد، فكل واحد منهم كالفرد بالدخول سابقا على سائر الناس ممن لم يدخل، ولو قال جماعة من أهل الحرب

آمنونا على بنينا ولاحدهم ابن وبنات وللباقي بنات فقط ثبت الامان لهم جميعا، ولو قال آمنوا كل واحد منا على بنيه فإنما الامان لاولاد الرجل الذي له ابن خاصة دون الآخرين، لان الاحاطة في الاول على وجه الاجتماع وباختلاط الذكر الواحد بجماعتهم بتاولهم اسم البنين، وفي الثاني الاحاطة على سبيل الافراد فإنما يتناول لفظ البنين أولاد الرجل الذي له ابن دون أولاد الذين لهم بنات فقط، وهذه الكلمات موضوعة لمعنى العموم لغة غير معلولة. ونوع آخر منها النكرة فإن النكرة من الاسم للخصوص في أصل الوضع، لان

المقصود به تسمية فرد من الافراد.

قال الله تعالى: (إنا أرسلنا إليكم رسولا شاهدا عليكم كما أرسلنا إلى فرعون رسولا) والمراد رسول واحد، قال صلى الله عليه وسلم: في خمس من الابل شاة وفي العادة يقال عبد من العبيد ورجل من الرجال ولا يقال رجال من الرجال.

ثم هذه النكرة عند الاطلاق لا نعم عندنا، وعند الشافعي رحمه الله تكون عامة، ويانه في قوله تعالى: (فحري رقية) فهو يقول هذه رقية عامة يدخل فيها الصغيرة والكبيرة والذكر والانثى والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة والمدبرة بالاجماع فيجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل، ونحن نقول: هذه رقية مطلقة غير مقيدة بوصف فالقييد بالوصف يكون زيادة ولا يكون تخصيصا فيكون نسخا ورفعنا لحكم الاطلاق إذ المقيد غير

المطلق، وبهذا النص وجب عتق رقية لا عتق رقاب.

ثم جواز العتق في جميع ما ذكره باعتبار صلاحية المحل لما وجب بالامر، وهذه الصلاحية ما ثبتت بهذا النص فقد كانت صالحة للتحريم قبل وجوب العتق بهذا النص، وإنما الثابت بهذا النص الوجوب فقط وليس فيه معنى العموم، كمن نذر أن يتصدق بدرهم فأى درهم تصدق به خرج عن نذره، لان صلاحية المحل للتصدق لم تكن بنذره إنما الوجوب بالنذر وليس في الوجوب معنى العموم، واشترط الملك في الرقية لضرورة التحريم المنصوص عليه فإن التحريم لا يصح من المرء إلا في ملكه، واشترط صفة السلامة لاطلاق الرقية لان الاطلاق يقتضي الكمال والزمنة قائمة من وجه مستهلكة من وجه فلا تكون قائمة مطلقا حتى تتناولها اسم الرقية مطلقا، ولهذا شرط كمال الرق أيضا لان التحريم منصوص عليه مطلقا وذلك إعتاق كامل ابتداء، وفي المدبر وأم الولد هذا من وجه تعجيل لما صار مستحقا لهما مؤجلا فلا يكون إعتاقا مبتدأ مطلقا، وعلى هذا قلنا: المنكر إذا أعيد منكرًا فالثاني غير الاول، لان اسم النكرة يتناول فردا غير معين وفي صرف الثاني إلى ما يتناوله الاول نوع تعيين فلا يكون نكرة مطلقا، وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما: لن يغلب عسر يسرين، فإن الله تعالى ذكر اليسر منكرًا وأعاد منكرًا وذكر العسر معرfa بالالف واللام ولو كان إطلاق اسم النكرة يوجب العموم لم يكن الثاني غير الاول، فإن العام إذا أعيد بصيغته فالثاني

لا يتناول إلا ما يتناوله الاول بمنزلة اسم الجنس، وعلى هذا قال أبو حنيفة: إذا أقر بمائة درهم في موطن وأشهد شاهدين ثم أقر بمائة في موطن آخر وأشهد شاهدين كان الثاني غير الاول، ولو كتب صكا فيه إقرار بمائة وأشهد شاهدين في مجلس ثم شهد في مجلس آخر كان المال واحدا، لانه حين أضاف الاقرار إلى ما في الصك صار الثاني معرfa فيتناول ما يتناوله الاول فقط، كما في قوله تعالى: (فعصى فرعون الرسول)

ولو كان في مجلس واحد أقر مرتين فالمال واحد استحسانا، لان للمجلس تأثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها

ككلمة واحدة فباعباره يكون الثاني معرفا من وجهه، وقال أبو يوسف ومحمد في المجلسين كذلك باعتبار العادة، لان الانسان يكرر الاقرار الواحد بين يدي كل فريق من الشهود لمعنى الاستيثاق والمال مع الشك لا يجب فلاحتمال الاعادة بطريق العادة لم يلزمه إلا مال واحد.

ثم هذه النكرة تحتل معنى العموم إذا اتصل بها دليل العموم، وذلك أنواع: منها النكرة في موضع النفي فإنها نعم، قال تعالى: (فلا تدعوا مع الله أحدا) والرجل يقول: ما رأيت رجلا اليوم وإنما يفهم منه نفي هذا الجنس على العموم وهذا التعميم ليس بصيغة النكرة بل لمقتضاها، وبه تبين معنى الفرق بين النكرة في الاثبات والنكرة في النفي، لان في موضع الاثبات المقصود إثبات المنكر وفي موضع النفي المقصود نفي المنكر، فالصيغة في الموضعين تعمل فيما هو المقصود إلا أن من ضرورة نفي رؤية رجل منكر نفي رؤية جنس الرجال، فإنه بعد رؤية رجل واحد لو قال ما رأيت اليوم رجلا كان كاذبا، ألا ترى أنه لو أخبر بصدقه فقال رأيت اليوم رجلا كان صادقا وليس من ضرورة إثبات رؤية رجل واحد إثبات رؤية غيره، فهذا معنى قولنا: النكرة في النفي نعم وفي الاثبات تخص. ومما يدل على العموم في النكرة الالف واللام إذا اتصلا بنكرة ليس في جنسها معهود، قال تعالى: (إن الانسان لفي خسر) وقال تعالى: (والسارق والسارقة) وقال تعالى: \*

(الزانية والزاني) لما اتصل الالف واللام بنكرة ليس في جنسها معهود أو جب العموم، ولهذا قلنا: لو قال المرأة التي أتزوجها طالق تطلق كل امرأة يتزوجها، ولو قال: العبد الذي يدخل الدار من عبيدي حر يعتق كل عبد يدخل الدار، وهذا لان الالف واللام للمعهود وليس هنا معهود فيكون بمعنى الجنس مجازا، كالرجل يقول فلان يجب الدينار ومراده الجنس وفي الجنس معنى العموم كما بينا، وعلى هذا لو قال لامرأته أنت الطلاق أو أنت طالق الطلاق يحتل معنى العموم فيه حتى إذا نوى الثلاث تقع الثلاث، ولكن بدون النية يتناول الواحدة لأنها أدنى الجنس وهي المتيقن بها، وعلى هذا قال في الزيادات: لو وكل وكيلا بشراء الثياب يصح التوكيل بدون بيان الجنس، لان عند ذكر الالف واللام يصير هذا بمعنى الجنس فيتناول الاثنى، بخلاف ما لو قال ثيابا أو أثوابا فإن التوكيل لا يكون صحيحا لجهالة الجنس فيما يتناول التوكيل.

ومن الدليل على التعميم في النكرة إلحاق وصف عام بها حتى إذا قال: والله لا أكلم إلا رجلا عالما كان له أن يكلم كل عالم، لان المستثنى نكرة في الاثبات ولكنها موصوفة بصفة عامة، بخلاف ما لو قال إلا رجلا فكلم رجلين فإنه يحنث، ولو قال لامرأتين له والله لا أقربكما إلا يوما فالمستثنى يوم واحد، ولو قال إلا يوم أقربكما فيه فكل يوم يقربكما فيه يكون مستثنى لا يحنث به لانه وصف النكرة بصفة عامة.

ومن جنس النكرة كلمة أي فإنها للخصوص باعتبار أصل الوضع، يقول أي رجل أتاك وأي دار تريدها والمراد الفرد فقط، وقال تعالى: (أيكم يأتيني بعرشها) والمراد الفرد من المخاطبين بدليل قوله تعالى: (يأتيني) فإنه لم يقل يأتيني، وعلى هذا لو قال لرجل أي عبيدي ضربته فهو حر فضرهم لم يعتق إلا واحد منهم لان كلمة أي يتناول الفرد منهم.

فإن قيل: أليس أنه لو قال أي عبيدي ضربك فهو حر فضره عتقوا جميعا؟ قلنا: نعم ولكن كلمة أي تتناول الفرد مما يقرب به من النكرة، فإذا قال ضربك فإنما يتناول نكرة موصوفة بفعل الضرب وهذه الصفة عامة فيتعمم بتعميم

الصفة فيعتقون جميعا، وإذا قال ضربته فإنما أضاف الضرب إلى المخاطب لا إلى النكرة التي تتناولها كلمة أي فبقيت نكرة غير موصوفة فلهذا لا تتناول إلا الواحد منهم، ونظيره قوله تعالى: (أي الفريقين

أحق بالامن) والمراد أحدهما بدليل قوله: (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) وقال تعالى: (ليلوكم أيكم أحسن عملا) والمراد به العموم لانه وصف النكرة بحسن العمل وهي صفة عامة.  
فإن قيل: أليس أنه لو قال لعبيده أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر فحملوها جميعا معا والخشبة يطبق حملها واحد لم يعتق واحد منهم وقد وصف النكرة هنا بصفة عامة وهو الحمل؟ قلنا: ما وصف النكرة بصفة الحمل مطلقا بل بحمل الخشبة وإذا حملوها معا فكل واحد منهم إنما حمل بعضها وبوجود بعض الشرط لا ينزل شئ من الجزاء حتى لو حملوها على التعاقب عتقوا جميعا، لان كل واحد منهم حمل الخشبة والنكرة الموصوفة تكون عامة.  
فإن قيل: إذا كانت الخشبة بحيث لا يطبق حملها واحد منهم عتقوا جميعا إذا حملوها وإنما حمل كل واحد منهم بعضها؟ قلنا: إذا كانت لا يطبق حملها واحد فقط علمنا أنه وصف النكرة بأصل الحمل لا بحمل الخشبة، وإنما علمنا هذا من وجهين: أحدهما أنه إنما بحث العبيد على ما يتحقق منهم دون ما لا يتحقق، والثاني أن مقصوده إذا كانت بحيث يحملها واحد معرفة جلاقتكم وإنما يحصل ذلك بحمل الواحد الخشبة لا بمطلق الحمل، وإذا كانت بحيث لا يحملها واحد فمقصوده أن تصير الخشبة محمولة إلى موضع حاجته وإنما يحصل هذا بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم، فهذا وجه الفرق بين هذه القصول.  
فصل وأما حكم المشترك فالتوقف فيه إلى أن يظهر المراد بالبيان على اعتقاد أن ما هو المراد حق، ويشترط أن لا يترك طلب المراد به إما بالتأمل في الصيغة أو الوقوف على دليل آخر به يتبين المراد، لان كلام الحكيم لا يخلو عن فائدة، وإذا كان المشترك

ما يحتمل معاني على وجه التساوي في الاحتمال مع علمنا أن المراد واحد منها لا جميعها، فإن الاشتراك عبارة عن التساوي، وذلك إما في الاجتماع في تناول أو في احتمال تناول، وقد انفى معنى التساوي في تناول فتعين معنى التساوي في الاحتمال ووجب اعتقاد الحقية فيما هو المراد لان ذلك فائدة كلام الحكيم، ثم يجب الاشتغال بطلبه، وطلبه طريقان: إما التأمل بالصيغة ليتبين به المراد أو طلب دليل آخر يعرف به المراد، وبالوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التساوي، فلهذا يجب ذلك بحكم الصيغة المشتركة، وبيان هذا في قوله: غصبت من فلان شيئا، فإن أصل الاقرار يصح ويجب به حق للمقر له على المقر إلا أن في اسم الشئ احتمالا في كل موجود على التساوي، ولكن بالتأمل في صيغة الكلام يعلم أن مراده المال لانه قال غصبت وحكم الغصب لا يثبت شرعا إلا فيما هو مال ولكن لا يعرف جنس ذلك المال ولا مقداره بالتأمل في صيغة الكلام فيرجع فيه إلى بيان المقر حتى يجبر على البيان ويقبل قوله إذا بين ما هو محتمل.

وأما حكم المؤول فوجوب العمل به على حسب وجوب العمل بالظاهر إلا أن وجوب العمل بالظاهر ثابت قطعا ووجوب العمل بالمؤول ثابت مع احتمال السهو والغلط فيه فلا يكون قطعا بمنزلة العمل بخبر الواحد لان طريقه غالب الرأي وذلك لا ينفك عن احتمال السهو والغلط، وبيان هذا فيمن أخذ ماء المطر في إناء فإنه يلزمه التوضؤ به وبحكم بزوال الحدث به قطعا، ولو وجد ماء في موضع فغلب على ظنه أنه طاهر يلزمه التوضؤ به على احتمال السهو والغلط حتى إذا تبين أن الماء نجس يلزمه إعادة الوضوء والصلاة، وأكثر مسائل التحري على هذا.  
باب: أسماء صيغة الخطاب في استعمال الفقهاء وأحكامها هذه الأسماء أربعة: الظاهر والنص والمفسر والحكم، ولها أضداد أربعة:

الخفي والمشكل والمحمل والمتشابه.

أما الظاهر فهو ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، وهو الذي يسبق

إلى العقول والالهام لظهوره موضوعا فيما هو المراد، مثاله قوله تعالى: (يأيتها الناس اتقوا ربكم) وقال تعالى: (وأحل الله البيع) وقال تعالى: (فاقطعوا أيديهما) فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماح الصيغة، وحكمه لزوم موجه قطعاً عاماً كان أو خاصاً.

وأما النص فما يزداد وضوحاً بقرينة تقترب باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة، وزعم بعض الفقهاء أن اسم النص لا يتناول إلا الخاص وليس كذلك، فإن اشتقاق هذه الكلمة من قولك: نصصت الدابة إذا حملتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته، ومنه المنصة فإنه اسم للعرش الذي يحمل عليه العروس فيزداد ظهوراً بنوع تكلف، فعرفنا أن النص ما يزداد وضوحاً لمعنى من المتكلم، يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاماً كان أو خاصاً، إلا أن تلك القرينة لما اختلفت بالنص دون الظاهر جعل بعضهم الاسم للخاص فقط.

وقال بعضهم: النص يكون مختصاً بالسبب الذي كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر، وليس كذلك عندنا، فإن العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص السبب عندنا على ما نبينه، فيكون النص ظاهراً للصيغة الخطاب نصاً باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها، وبيان هذا في قوله تعالى: (وأحل الله البيع وحرم الربا) فإنه ظاهر في إطلاق البيع نص في الفرق بين البيع والربا بمعنى الحل والحرم، لأن السياق كان لاجله، لأنها نزلت رداً على الكفرة في دعواهم للمساواة بين البيع والربا، كما قال تعالى: (ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا) وقوله تعالى: (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) ظاهر في تجويز نكاح ما يستطيبه المرء من النساء نص في بيان

العدد، لأن سياق الآية لذلك بدليل قوله تعالى: (مثنى وثلاث ورباع) وقوله تعالى: (فطلقوهن لعدتهن) نص في الأمر بمراعاة وقت السنة عند إرادة الإيقاع، لأن السياق كان لاجل ذلك ظاهر في الأمر بأن لا يزيد على تطليقة واحدة (فإن امتثال هذه الصيغة يكون بقوله طلقت، وبهذا اللفظ لا يقع الطلاق إلا واحدة والأمر موجب)

الامتثال ظاهراً، فتبين بهذا أن موجب النص ما هو موجب الظاهر ولكنه يزداد على الظاهر فيما يرجع إلى الوضوح والبيان بمعنى عرف من مراد المتكلم، وإنما يظهر ذلك عند المقابلة ويكون النص أولى من الظاهر.

وأما المفسر فهو اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفاً على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل فيكون فوق الظاهر والنص، لأن احتمال التأويل قائم فيهما منقطع في المفسر، سواء كان ذلك مما يرجع إلى صيغة الكلام بأن لا يكون محتملاً إلا وجهاً واحداً ولكنه لغة عربية أو استعارة دقيقة فيكون مكشوفاً ببيان الصيغة، أو يكون بقرينة من غير الصيغة، فيتبين به المراد بالصيغة لا لمعنى من المتكلم فينقطع به احتمال التأويل إن كان خاصاً واحتمال

التخصيص إن كان عاماً، مثاله قوله تعالى: (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) فإن اسم الملائكة عام فيه احتمال الخصوص في قوله: (كلهم) ينقطع هذا الاحتمال ويبقى احتمال الجمع والافتراق في قوله: (أجمعون) ينقطع احتمال تأويل الافتراق، وتبين أن المفسر حكمه زائد على حكم النص والظاهر فكان ملزماً موجه قطعاً على وجه لا يبقى فيه احتمال التأويل، ولكن يبقى احتمال النسخ.

وأما الحكم فهو زائد على ما قلنا باعتبار أنه ليس فيه احتمال النسخ والتبديل، وهو مأخوذ من قولك: بناء محكم: أي مأمون الانتقاض، وأحكمت الصيغة: أي أمنت نقضها وتبديلها، وقيل بل هو مأخوذ من قول القائل: أحكمت فلاناً عن

كذا: أي رددته، قال القائل: أبنى حنيفة أحكموا سفهاءكم إني أخاف عليكم أن أغضبوا أي امنعوا، ومنه حكمة الفرس لأنها تمنعه من العثار والفساد، فالحكم ممتنع من احتمال التأويل، ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل، ولهذا

سمى الله تعالى المحكمات أم الكتاب: أي الاصل الذي يكون المرجع إليه بمنزلة الام للولد فإنه يرجع إليها، وسميت مكة أم القرى لان الناس يرجعون إليها للحج وفي آخر الامر،

والمرجع ما ليس فيه احتمال التأويل ولا احتمال النسخ والتبديل، وذلك نحو قوله تعالى: (إن الله بكل شئ عليم) فقد علم أن هذا (وصف) دائم لا يمتثل السقوط بحال وإنما يظهر الفوات في موجب هذه الاسامي عند التعارض، وفائدته ترك الادنى بالاعلى وترجيح الاقوى على الاضعف، ولهذا أمثلة في الآثار إذا تعارضت نذكرها في بيان أقسام الاخبار إن شاء الله تعالى.

وأمثاله من مسائل الفقه ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن تزوج امرأة شهرا فإنه يكون ذلك متعة لا نكاحا، لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم فيه، وقوله شهرا مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح فإن النكاح لا يمتثل التوقيت بحال فإذا اجتمعا في الكلام رجحنا المفسر وهملنا النص على ذلك المفسر فكان متعة لا نكاحا. وقال في الجامع: إذا قال الرجل لآخر لي عليك ألف درهم فقال الحق أو الصدق أو اليقين كان إقرارا ولو قال البر أو الصلاح لا يكون إقرارا، فإن قال البر الحق أو البر الصدق أو البر اليقين كان إقرارا، ولو قال الصلاح الحق أو الصلاح الصدق أو الصلاح اليقين يكون ردا لكلامه ولا يكون إقرارا، لان الحق والصدق واليقين صفة للخبر ظاهرا فإذا ذكره في موضع الجواب كان محمولا على الخبر الذي هو تصديق باعتبار الظاهر مع احتمال فيه وهو إرادة ابتداء الكلام، أي الصدق أولى بك أو الحق أو اليقين

أولى بالاشتغال من دعوى الباطل، فأما البر فهو اسم لجميع أنواع الاحسان لا يختص بالخبر فهو وإن ذكر في موضع الجواب يكون بمنزلة الجمل لا يفهم منه الجواب عند الافراد، فإن قرن به ما يكون ظاهره للجواب وذلك الصدق أو الحق أو اليقين حمل ذلك الجمل على هذا البيان الظاهر فيكون إقرارا، فأما الصلاح ليس فيه احتمال الخبر بل هو محكم في أنه ابتداء كلام لا جواب، فيحمل ما يقرون به من الظاهر على هذا الحكم ويجعل ذلك ردا لكلامه وابتداء أمر له باتباع الصلاح وترك دعوى الباطل.

وأما الخفي فهو اسم لما اشتبه معناه وخفي المراد منه بعارض في الصيغة يمنع نيل المراد بها إلا بالطلب، مأخوذ من قولهم: اخفى فلان إذا استتر في وطنه وصار بحيث لا يوقف عليه بعارض حيلة أحدثه إلا بالمبالغة في الطلب من غير أن يبدل نفسه أو موضعه، وهو ضد الظاهر، وقد جعل بعضهم ضد الظاهر المبهم وفسره بهذا المعنى أيضا، مأخوذ من قول القائل: ليل بهيم إذا عم الظلام فيه كل شئ حتى لا يهتدى فيه إلا بحد التأمل.

قال رضي الله عنه: ولكني اخترت الاول لان اسم المبهم يتناول المطلق لغة، تقول العرب: فرس بهيم: أي مطلق اللون.

وقال ابن عباس رضي الله عنهما: أجهما ما أجهم الله تعالى: أي أطلقوا ما أطلق الله تعالى ولا تقيدوا الحرمة في أمهات النساء بالدخول بالبنات.

وبيان ما ذكرنا من معنى الخفي في قوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) فإنه ظاهر في السارق الذي لم يختص باسم آخر سوى السرقة يعرف به، خفي في الطرار والنباش، فقد اختصا باسم آخر هو سبب سرقتهما يعرفان به، فاشتبه الامر أن اختصاصهما بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة أو زيادة فيها، ولاجل ذلك اختلف العلماء.

قال أبو يوسف اختصاص النباش باسم هو سبب سرقة لا يدل على نقصان في سرقة كالطرار، وقال أبو حنيفة

ومحمد رحمهما الله السرقة اسم لاخذ المال

على وجه مسارقة عين حافظه مع كونه قاصدا إلى حفظه باعتراض غفلة له من نوم أو غيره، والنباش يسارق عين من عسى يهجم عليه ممن ليس يحافظ للكفن ولا قاصدا إلى حفظه، فهو يبين أن اختصاصه بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة، وكذلك في اسم السرقة ما ينبىء عن خطر المسروق بكونه محرزا محفوظا، وفي اسم النباش ما ينفي هذا المعنى بل ينبىء عن ضده من الهوان وترك الاحراز، والتعدية في مثل هذا لايجاب العقوبة التي تدرأ بالشبهات باطلة، فأما الطرار فاختصاصه بذلك الاسم لزيادة حذق ولطف منه في جنابته، فإنه يسارق عين من يكون مقبلا على الحفظ قاصدا لذلك بفترة تعتريه في لحظة فذلك ينبىء عن مبالغة في جنابة السرقة، وتعدية الحكم بمثله مستقيم في الحدود لأنه إثبات حكم النص بطريق الاولى، بمنزلة حرمة الشتم والضرب بالنص المحرم للتأفيف.

ثم حكم الخفي اعتقاد الحقية في المراد ووجوب الطلب إلى أن يتبين المراد، وفوقه المشكل وهو ضد النص، مأخوذ من قول القتال: أشكل على كذا، أي دخل في أشكاله وأمثاله، كما يقال: أحرم، أي دخل في الحرم، وأشتى، أي دخل في الشتاء، وأشأم، أي دخل الشام، وهو اسم لما يشتهه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال، والمشكل قريب من الجمل ولهذا خفي على بعضهم فقالوا: المشكل والجمل سواء ولكن بينهما فرق، فالتمييز بين الاشكال ليوقف على المراد قد يكون بدليل آخر وقد يكون بالمبالغة في التأمل حتى يظهر به الراجح، فيتبين به المراد، فهو من هذا الوجه قريب من الخفي ولكنه فوقه، فهناك الحاجة إلى التأمل في الصيغة وفي أشكالها، وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد، ثم الاقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد فيعمل به.

وأما الجمل فهو ضد المفسر، مأخوذ من الجملة، وهو لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من الجمل وبيان من جهته يعرف به المراد، وذلك إما لتوحش في معنى الاستعارة أو في صيغة عربية مما يسميه أهل الادب لغة غريبة، والغريب اسم لمن فارق وطنه ودخل في جملة الناس فصار بحيث لا يوقف على أثره إلا بالاستفسار عن وطنه ممن يعلم به، وموجه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه إلى أن يتبين ببيان الجمل ثم استفساره لبينه، بمنزلة من ضل عن الطريق وهو يرجو أن يدركه بالسؤال ممن له معرفة بالطريق أو بالتأمل فيما ظهر له منه فيحتمل أن يدرك به الطريق.

وتبين أن الجمل فوق المشكل فإن المراد في المشكل قائم والحاجة إلى تمييزه من أشكاله، والمراد في الجمل غير قائم ولكن فيه توهم معرفة المراد بالبيان والتفسير وذلك البيان دليل آخر غير متصل بهذه الصيغة إلا أن يكون لفظ الجمل فيه غلبة الاستعمال المعنى فحينئذ يوقف على المراد بذلك الطريق، بمنزلة الغريب الذي تأهل في غير بلدته وصار معروفا فيها فإنه يوقف على أثره بالطلب في ذلك الموضع.

وبيان ما ذكرنا من الجمل في قوله تعالى: (وحرم الربا) فإنه مجمل، لان الربا عبارة عن الزيادة في أصل الموضع وقد علمنا أنه ليس المراد ذلك، فإن البيع ما شرع إلا للاسترباح وطلب الزيادة.

ولكن المراد حرمة البيع بسبب فضل خال عن العوض مشروط في العقد، وذلك فضل مال أو فضل حال على ما يعرف في موضعه، ومعلوم أن بالتأمل في الصيغة لا يعرف هذا بل بدليل آخر فكان مجملا فيما هو المراد، وكذلك الصلاة والزكاة فهما مجملان، لان الصيغة في أصل الموضع للدعاء والنماء ولكن بكثرة الاستعمال شرعا في أعمال مخصوصة يوقف على المراد بالتأمل فيه.

وأما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه، والحكم فيه اعتقاد الحقية والتسليم بترك  
الطلب، والاشتغال بالوقوف على المراد منه، سمي متشابها عند بعضهم لاشتباه الصيغة بما وتعارض المعاني فيها وهذا  
غير صحيح، فالحروف

المقطعة في أوائل السور من المتشابهات عند أهل التفسير وليس فيها هذا المعنى ولكن معرفة المراد فيه ما يشبه لفظه  
وما يجوز أن يوقف على المراد فيه وهو بخلاف ذلك، لانقطاع احتمال معرفة المراد فيه وأنه ليس له موجب سوى  
اعتقاد الحقية فيه والتسليم كما قال تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله) فالوقوف عندنا في هذا الموضوع، ثم قوله تعالى:  
(والراسخون في العلم) ابتداء بحرف الواو لحسن نظم الكلام، وبيان أن الراسخ في العلم من يؤمن بالمتشابه ولا  
يشغل بطلب المراد فيه بل يقف فيه مسلما هو معنى قوله تعالى: (يقولون آمنا به كل من عند ربنا) وهذا لان  
المؤمنين فريقان: مبتلي بالامعان في الطلب لضرب من الجهل فيه، ومبتلي عن الوقوف في الطلب لكونه مكرما بنوع  
من العلم.

ومعنى الابتلاء من هذا الوجه ربما يزيد على معنى الابتلاء في الوجه الاول، فإن في الابتلاء بمجرد الاعتقاد مع  
التوقف في الطلب بيان أن مجرد العقل لا يوجب شيئا ولا يدفع شيئا، فإنه يلزمه اعتقاد الحقية فيما لا مجال لعقله فيه  
ليعرف أن الحكم لله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهذا هو المعنى في الابتلاء بهذه الاسامي التي فيها تفاوت يعني  
الجمل والمشكل والخفي، فإن الكل لو كان ظاهرا جليا بطل معنى الامتحان ونيل الثواب بالجهد بالطلب، ولو كان  
الكل مشكلا خفيا لم يعلم منه شئ حقيقة فأثبت الشرع هذا التفاوت في صيغة الخطاب

لتحقيق معنى الامتحان، وإظهار فضيلة الراسخين في العلم وتعظيم حرمتهم، وصرف القلوب إلى محبتهم، لحاجتهم  
إلى الرجوع إليهم، والاحذ بقولهم والافتداء بهم.

وبيان ما ذكرنا من معنى المتشابه من مسائل الاصول أن رؤية الله تعالى بالابصار في الآخرة حتى معلوم ثابت بالنص،  
وهو قوله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) ثم هو موجود بصفة الكمال، وفي كونه مرئيا لنفسه ولغيره  
معنى الكمال إلا أن الجهة ممتنع، فإن الله تعالى لا جهة له فكان متشابها فيما يرجع إلى كيفية  
الرؤية والجهة مع كون أصل الرؤية ثابتا بالنص معلوما كرامة للمؤمنين، فإنهم أهل لهذه الكرامة، والتشابه فيما  
يرجع إلى الوصف لا يقدح في العلم بالاصل ولا يبطل، وكذلك الوجه واليد على ما نص الله تعالى في القرآن  
معلوم، وكيفية ذلك من المتشابه فلا يبطل به الاصل المعلوم.

والمعتزلة - حذلم الله - لاشتباه الكيفية عليهم أنكروا الاصل فكانوا معطلة بانكارهم صفات الله تعالى، وأهل  
السنة والجماعة - نصرهم الله - أثبتوا ما هو الاصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية، فلم  
يجوزوا الاشتغال بطلب ذلك كما وصف الله تعالى به الراسخين في العلم فقال: (يقولون آمنا به كل من عند ربنا  
وما يذكر إلا أولو الاباب).

فصل: في بيان الحقيقة وانجاز الحقيقة اسم لكل لفظ هو موضوع في الاصل لشئ معلوم، مأخوذ من قولك: حق يحق  
فهو حق وحق وحق، ولهذا يسمى أصلا أيضا لانه أصل فيما هو موضوع له.

وانجاز اسم لكل لفظ هو مستعار لشئ غير ما وضع له، مفعل من جاز يجوز سمي مجازا لتعديه عن الموضوع الذي  
وضع في الاصل له إلى غيره، ومنه قول الرجل لغيره: جبك إياي مجاز: أي هو باللسان دون القلب الذي هو موضع  
الحب في الاصل، وهذا الوعد منك مجاز: أي القصد منه الترويج دون التحقيق على ما عليه وضع الوعد في الاصل،  
ولهذا يسمى مستعارا، لان المتكلم به استعاره وبالاستعمال فيما هو مراده بمنزلة من استعار ثوبا للبس ولبسه، وكل

واحد من النوعين موجود في كلام الله تعالى وكلام النبي صلى الله عليه وسلم وكلام الناس في الخطب والاشعار وغير ذلك،

حتى كاد انجاز يغلب الحقيقة لكثرة الاستعمال، وبه اتسع اللسان وحسن مخاطبات الناس بينهم.

وحكم الحقيقة وجود ما وضع له أمرا كان أو نهيًا خاصا كان أو عاما، وحكم انجاز وجود ما استعير لاجله كما هو حكم الحقيقة خاصا كان أو عاما.

ومن أصحاب الشافعي رحمه الله من قال لا عموم للمجاز، ولهذا قالوا إن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء لا يعارضه حديث ابن عمر رضي الله عنهما: لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين فإن المراد بالصاع ما يكال به وهو مجاز لا عموم له، وبالاجماع المطعوم مراد به فيخرج ما سواه من أن يكون مرادا، ويترجح قوله عليه السلام: لا تبيعوا الطعام بالطعام لانه حقيقة في موضعه فيثبت الحكم به عاما، واستدلوا لاثبات هذه القاعدة بأن المصير إلى انجاز لاجل الحاجة والضرورة، فأما الاصل هو الحقيقة في كل لفظ لانه موضوع له في الاصل، ولهذا لا يعارض انجاز الحقيقة بالاتفاق حتى لا يصير اللفظ في المتردد بين الحقيقة وانجاز في حكم المشترك، وهذه الضرورة ترتفع بدون إثبات حكم العموم للمجاز فكان انجاز في هذا المعنى بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء، فكما لا تثبت هناك صفة العموم لان الضرورة ترتفع بدونها فكذلك ها هنا.

ولكننا نقول انجاز أحد نوعي الكلام فيكون بمنزلة نوع آخر في احتمال العموم والخصوص لان العموم للحقيقة ليس باعتبار معنى الحقيقة بل باعتبار دليل آخر دل عليه، فإن قولنا رجل اسم لخاص فإذا قرن به الالف واللام وليس هناك معهود ينصرف إليه بعينه كان للجنس فيكون عاما بهذا الدليل، وكذا كل نكرة إذا قرن بها الالف واللام فيما لا معهود فيه يكون عاما بهذا الدليل وقد وجد هذا الدليل في انجاز، والخل الذي استعمل فيه انجاز قابل للعموم فتثبت به صفة العموم بدليله كما ثبت في الحقيقة، ولهذا جعلنا قوله: (ولا الصاع بالصاعين) عاما، لان الصاع نكرة قرن بها الالف واللام، وما يحويه الصاع محل لصفة العموم، وهذا

لان انجاز مستعار ليكون قائما مقام الحقيقة عاملا عمله ولا يتحقق ذلك إلا بإثبات

صفة العموم فيه، ألا ترى أن الثوب الملبوس بطريق العارية يعمل عمل الملبوس بطريق الملك فيما هو المقصود وهو دفع الحر والبرد، ولو لم يجعل كذلك لكان المتكلم بانجاز عن اختيار مخلا بالعرض فيكون مقصرا وذلك غير مستحسن في الاصل، وقد ظهر استحسان الناس للمجازات والاستعارات فوق استحسانهم للفظ الذي هو حقيقة، عرفنا أنه ليس في هذه الاستعارة تقصير فيما هو المقصود وأن للمجاز من العمل ما للحقيقة، وقولهم إن انجاز يكون للضرورة باطل، فإن انجاز موجود في كتاب الله تعالى والله تعالى يتعالى عن أن يلحقه العجز أو الضرورة، إلا أن التفاوت بين الحقيقة وانجاز في اللزوم والدوام من حيث إن الحقيقة لا تحتل النفي عن موضعها وانجاز يحتل ذلك وهو العلامة في معرفة الفرق بينهما فإن اسم الالف حقيقة للاب الالف فلا يجوز نفيه عنه بحال، وهو مجاز للجد حتى يجوز نفيه عنه بأن يقال إنه جد وليس بأب، ولهذا تترجح الحقيقة عند التعارض، لأنها ألزم وأدوم والمطلوب بكل كلمة عند الاطلاق ما هي موضوعة له في الاصل فيتبرجح ذلك حتى يقوم دليل انجاز، بمنزلة الملبوس يترجح جهة الملك للاب في حيث يقوم دليل العارية إلا إذا كانت الحقيقة مهجورة فحينئذ يتعين انجاز لمعرفة القصد إلى تصحيح الكلام وينزل ذلك منزلة دليل الاستثناء، ولهذا قلنا لو حلف أن لا يأكل من هذه الشجرة أو من هذا القدر لا ينصرف يمينه إلى عينها وإنما ينصرف إلى ثمرة الشجرة وما يطبخ في القدر، لان الحقيقة مهجورة فيتعين انجاز.

ولو حلف لا يأكل من هذه الشاة ينصرف يمينه إلى لحمها لا إلى لبنها وسمنها، لان الحقيقة هنا غير مهجورة فإن عين الشاة تؤكل فتترجح الحقيقة على المجاز عند إطلاق اللفظ.

ولو حلف لا يأكل من هذا الدقيق فقد قال بعض مشايخنا يحنث إذا أكل الدقيق بعينه، لانه مأكول، والاصح أنه لا يحنث لان عين الدقيق مهجور فينصرف يمينه إلى المجاز وهو ما يتخذ منه الحيز، وصار دليل الاستثناء بهذا الدليل نحو دليل الاستثناء فيمن

حلف أن لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها فأخذ في النقلة في الحال فإنه لا يحنث

ويصير ذلك القدر من السكنى مستثنى لمعرفة مقصوده وهو أن يمنع نفسه بيمينه عما في وسعه دون ما ليس في وسعه، وعلى هذا لو حلف لا يطلق وقد كان علق الطلاق بشرط قبل هذه اليمين فوجد الشرط لم يحنث، أو كان حلف بعد الجرح أن لا يقتل فمات المجروح لم يحنث، ويجعل ذلك بمنزلة دليل الاستثناء بمعرفة مقصوده. ومن أحكام الحقيقة والمجاز أنهما لا يجتمعان في لفظ واحد في حالة واحدة على أن يكون كل واحد منهما مرادا بحال، لان الحقيقة أصل والمجاز مستعار ولا تصور لكون اللفظ الواحد مستعملا في موضوعه مستعارا في موضع آخر سوى موضوعه في حالة واحدة، كما لا تصور لكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في وقت واحد، ولهذا قلنا في قوله تعالى: (أو لامستم النساء) المراد الجماع دون اللبس باليد، لان الجماع مراد بالاتفاق حتى يجوز التيمم للجنب بهذا النص، ولا تجتمع الحقيقة والمجاز مرادا باللفظ، فإذا كان المجاز مرادا تنحى الحقيقة، ولهذا قلنا النص الوارد في تحريم الخمر وإيجاب الحد بشربه بعينه لا يتناول سائر الاشربة المسكرة حتى لا يجب الحد بها ما لم تسكر، لان الاسم للنبي من ماء العنب المشتد حقيقة ولسائر الاشربة المسكرة مجازا، فإذا كانت الحقيقة مرادا يتنحى المجاز، وعلى هذا الاصل قال أبو حنيفة رحمه الله فيمن أوصى لبني فلان أو لاولاد فلان وله بنون لصلبه واولاد البنين فإن اولاد البنين لا يستحقون شيئا، لان الحقيقة مرادة فيتنحى المجاز.

وقال في السير: إذا استأمنوا على آبائهم لا يدخل أجدادهم في ذلك، وإذا استأمنوا على أمهاتهم لا تدخل الجدات في ذلك، لان الحقيقة مرادة فيتنحى المجاز، وعلى هذا قال في الجامع: لو أن عربيا لا ولاء عليه أوصى لمواليه وله معتقون ومعتق المعتقين فإن الوصية لمعتقه وليس لمعتق المعتق شيء، لان الاسم للمعتق حقيقة باعتبار أنه باشر سبب إحيائهم باحداث قوة المالكية فيهم بالاعتاق، لان الحرية حياة والرق تلف حكما فكانوا منسوين

إليه بالولاء حقيقة كنسبة الولد إلى أبيه، وأما معتق المعتق يسمى مولى له مجازا، لانه بالاعتاق الاول جعله بحيث يملك اكتساب سبب الولاء وهو الاعتاق فيكون متسببا في الولاء الثاني من هذا الوجه، ويسمى مولى له مجازا بطريق الاتصال من حيث السببية، فإذا صارت الحقيقة مرادا يتنحى المجاز، حتى لو لم يكن له معتقون فالوصية لموالي الموالي، لان الحقيقة هنا غير مرادة فيتعين المجاز، ولو كان له معتق واحد والوصية بلفظ الجماعة فاستحق هو نصف الثلث كان الباقي مردودا على الورثة ولا يكون لموالي الموالي من ذلك شيء، لان الحقيقة هنا مرادة ولو كان للموصي موال أعلى وأسفل لم تصح الوصية، لان الاسم مشترك وكل واحد من الفريقين يحتمل أن يكون مرادا إلا أنه لا وجه للجمع بينهما وإثبات العموم لاختلاف المعنى والمقصود فيبطل أصل الوصية، ومعلوم أن التباين بين الحقيقة والمجاز باعتبار أصل الوضع وفي الاسم المشترك لا تباين باعتبار أصل الوضع، ثم لم يجز هناك أن يكون كل واحد منهما مرادا باللفظ في حالة واحدة فلان لا يجوز ذلك في الحقيقة والمجاز أولى.

فإن قيل: هذا الاصل لا يستمر في المسائل فإن من حلف أن لا يضع قدمه في دار فلان يحنث إذا دخلها ماشيا كان أو راكبا حافيا كان أو منتعلا، وحقيقة وضع القدم فيها إذا كان حافيا. وكذلك لو قال: يوم يقدم فلان فامرأته كذا فقدم ليلا أو نهارا يقع الطلاق والاسم للنهار حقيقة ولليل مجاز. ولو حلف لا يدخل دار فلان فدخل دارا يسكنها فلان عارية أو بأجر يحنث كما لو دخل دارا مملوكة له. وفي السير قال: لو استأمن على بنيه يدخل بنوه وبنو بنيه، ولو استأمن على مواليه وهو ممن لا ولاء عليه يدخل في الامان مواليه وموالي مواليه، فقد جمعهم بين الحقيقة والمجاز في هذه القصول. وقال أبو حنيفة ومحمد: إذا قال لله علي أن أصوم رجب ونوى به اليمين كان نذرا ويمينا واللفظ للنذر حقيقة ولليمين مجاز.

وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: إذا حلف أن لا يشرب من القرات فأخذ الماء من القرات في كوز فشربه يحنث كما لو كرع في القرات، ولو حلف

لا يأكل من هذه الحنطة فأكل من خبزها يحنث كما لو أكل عينها وفي هذا جمع بين الحقيقة والمجاز في اللفظ في حالة واحدة.

قلنا: جميع هذه المسائل تخرج مستقيما على ما ذكرنا من الاصل عند التأمل، فقد ذكرنا أن المقصود معتبر وأنه ينزل ذلك منزلة دليل الاستثناء.

ففي مسألة وضع القدم مقصود الخالف الامتاع من الدخول فيصير باعتبار مقصوده كأنه حلف لا يدخل والدخول قد يكون حافيا وقد يكون منتعلا وقد يكون راكبا فعند الدخول حافيا يحنث لا باعتبار حقيقة وضع القدم بل باعتبار الدخول الذي هو المقصود، فعرنا أنه إنما يحنث في المواضع كلها لعموم المجاز لا لعموم الحقيقة. وكذلك قوله يوم يقدم فلان فالمقصود بذكر اليوم هنا الوقت، لانه قرن به ما هو غير ممتد ولا يختص بياض النهار، واليوم إنما يكون عبارة عن بياض النهار إذا قرن بما يمتد ليصير معيارا له، حتى إذا قال أمرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم ليلا لا يصير الامر بيدها، وكذلك إذا قرن بما يختص بالنهار كقوله لله علي أن أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان، فأما إذا قرن بما لا يمتد ولا يختص بأحد الوقتين يكون عبارة عن الوقت، كما في قوله تعالى: (ومن يولهم يومئذ دبره) واسم الوقت يعم الليل والنهار فعموم المجاز قلنا بأنها تطلق في الوجهين جميعا، حتى إذا قال ليلة يقدم فلان فقدم نهارا لم تطلق لان الحقيقة هنا مرادة فيتضح المجاز.

وفي مسألة دخول دار فلان المقصود إضافة السكنى وذلك يعم السكنى بطريق الملك والعارية، وإذا دخل دارا يسكنها فلان بالملك إنما يحنث لعموم المجاز لا للملك، حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وإن كانت مملوكة لفلان.

وفي مسألتي السير قياس واستحسان في القياس يتضح المجاز في الامان كما في الوصية، وفي الاستحسان قال: المقصود من الامان حقن الدم وهو مبني على التوسع واسم الابناء والموالي من حيث الظاهر يتناول الفروع إلا أن الحقيقة تقدم على المجاز في كونه مرادا، ولكن مجرد الصورة تبقى شبهته في حقن الدم كما ثبت الامان بمجرد الاشارة من الفارس إذا دعا الكافر بما إلى نفسه لصورة المسألة وإن لم يكن ذلك حقيقة.

فإن قيل: لماذا لم تعتبر هذه الصورة في إثبات الامان للاجداد والجدات عند

الاستئمان على الآباء والامهات ؟ قلنا: لان الحقيقة إذا صارت مرادا فاعتبار هذه الصورة لثبوت الحكم في محل آخر يكون بطريق التبعية لا محالة، وبنو البنين وموالي الموالى تليق صفة التبعية بمجالهم، فأما الاجداد والجدات لا يكونون تبعا للآباء والامهات وهم الاصول، فلهذا ترك اعتبار الصورة هناك في إثبات الامان لهم، فأما مسألة النذر فقد قيل معنى النذر هناك يثبت بلفظ ومعنى اليمين بلفظ آخر، فإن قوله لله عند إرادة اليمين كقوله بالله إذ الباء واللام تتعاقبان، قال ابن عباس رضي الله عنهما: دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج، وقوله علي نذر ونحن إنما أنكرنا اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد مع أن تلك الكلمة نذر بصيغتها يمين بموجبها إذا أراد اليمين، لان موجبها وجوب المنذور به، وإيجاب المباح يمين كتحريم الحلال المباح وهو نظير شراء القريب تملك بصيغته وإعتاق بموجبه.

وأما مسألة الشرب من الفرات فالخث عندها باعتبار عموم المجاز، لان المقصود شرب ماء الفرات ولا تنقطع هذه النسبة بجعل الماء في الاناء وعند الكرع إنما يحنث لانه شرب ماء الفرات، حتى لو تحول من الفرات إلى نهر آخر لم يحنث إن شرب منه، لان النسبة قد انقطعت عن الفرات بالتحول إلى نهر آخر.

وأبو حنيفة رحمه الله

اعتبر الحقيقة قال: الشرب من الفرات حقيقة معتادة غير مهجورة وإنما يتناول هذا اللفظ الماء بطريق المجاز عن قولهم جرى النهر أي الماء فيها، وإذا صارت الحقيقة مرادا يتسحق المجاز، وكذلك في مسألة الخنطة أبو حنيفة اعتبر الظاهر فقال عين الخنطة مأكول وهو مراد مقصود فيتسحق المجاز، وهما جعلتا ذكر الخنطة عبارة عما في باطنها مجازا للعرف، فإنه يقال أهل بلدة كذا يأكلون الخنطة والمراد ما فيها من عين الخنطة وإنما يحنث لعموم المجاز وهو أنه تناول ما فيها وهذا موجود فيما إذا أكل من خبزها، فخرجت المسائل على هذا الحرف وهو اعتبار عموم المجاز بمعرفة المقصود لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز.

قال رضي الله عنه: وقد رأيت بعض العراقيين من أصحابنا رحمهم الله قالوا: إن الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن في محلين مختلفين يجوز أن يجتمعا، وهذا قريب بشرط أن لا يكون المجاز مزاحما للحقيقة مدخلا للجنس على صاحب الحقيقة، فإن الثوب الواحد على اللباس يجوز أن يكون نصفه ملكا ونصفه عارية، وقد قلنا في قوله تعالى: (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم) إنه يتناول الجدات وبنات البنات والاسم للام حقيقة وللجدات مجاز، وكذلك اسم البنات لبنات الصلب حقيقة ولاولاد البنات مجاز، وكذلك في قوله تعالى: (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم) فإنه موجب حرمة منكوحة الجد كما يوجب حرمة منكوحة الاب، فعرفنا أنه يجوز الجمع بينهما في لفظ واحد ولكن في محلين مختلفين حتى يكون حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر، وهذا بخلاف المشترك فالاحتمال هناك باعتبار معاني مختلفة ولا تصور لاجتماع تلك المعاني في كلمة واحدة، وهنا تجمع الحقيقة والمجاز في احتمال الصيغة لكل واحد منهما معنى واحدا وهو الاصاله في الآباء والاجداد والامهات والجدات والولاد في حق الاولاد ولكن بعضها بواسطة وبعضها

بغير واسطة، فيكون هذا نظير ما قال أبو حنيفة رحمه الله في قوله تعالى: (فتيمموا صعيدا طيبا) إنه يتناول جميع

أجناس الارض باعتبار معنى يجمع الكل وهو التصاعد من الارض وإن كان الاسم للتراب حقيقة.

وبيان الفرق بين المشترك وبين المجاز مع الحقيقة في المعنى الذي ذكرنا فيما قال في السير: لو استأمن لمواليه وله موال أعلى وأسفل فالامان لاحد الفريقين وهو ما أراده الذي آمنه، وإن لم يرد شيئا يأمن الفريقان باعتبار أن الامان يتناول أحدهما لا باعتبار أنه يتناولهما، لان الاسم مشترك، وبمثله لو كان له موال وموالي موال ثبت الامان للفريقين

جميعا باعتبار أنه يجوز أن يكون اللفظ الواحد عاملا بحقيقته في موضع وبمجازه في موضع آخر.  
ثم طريق معرفة الحقيقة السماع لان الاصل فيه الوجود ولا يصير ذلك معلوما إلا بالسماع بمنزلة المنصوص في  
أحكام الشرع، وطريق الوقوف عليها السماع فقط.

وإنما طريق معرفة المجاز الوقوف على مذهب العرب في الاستعارة دون السماع بمنزلة القياس في أحكام الشرع، فإن  
طريق تعدية حكم النص إلى الفروع معلوم وهو التأمل في معاني النص واختيار الوصف المؤثر منها لتعدية الحكم بها  
إلى الفروع، فإذا وقف مجتهد على ذلك وأصاب طريقه كان ذلك مسموعا منه وإن لم يسبق به، فكذلك في  
الاستعارة إذا وقف إنسان على معنى تجوز الاستعارة به عند العرب فاستعار بذلك المعنى واستعمل لفظا في موضع  
كان مسموعا منه وإن لم يسبق به، وعلى هذا يجري كلام البلغاء من الخطباء والشعراء في كل وقت.  
فنقول: طريق الاستعارة عند العرب الاتصال، والاتصال بين الشيئين يكون صورة أو معنى، فإن كل موجود متصور  
تكون له صورة ومعنى، فالإتصال لا يكون إلا باعتبار الصورة أو باعتبار المعنى.  
فأما الاستعارة للإتصال معنى فنحو تسمية العرب الشجاع أسدا للإتصال بينهما في معنى الشجاعة والقوة، والبليد  
حمارا للإتصال

بينهما في معنى البلادة، والاستعارة للإتصال صورة نحو تسمية العرب المطر سماء، فإنهم يقولون: ما زلنا نطأ السماء  
حتى أتيناكم المطر، لأنها تنزل من السحاب والعرب تسمي كل ما علا فوقك سماء ويكون نزول المطر من  
علو فسموه سماء مجازا للإتصال صورة، وقال تعالى: (أو جاء أحد منكم من الغائط) والغائط اسم للمطمئن من  
الارض، وسمي الحدث به مجازا لان يكون في المطمئن من الارض عادة، وهذا اتصال من حيث الصورة، وقال تعالى:  
(أو لامستم النساء) والمراد الجماع لان اللمس سببه صورة فسماه به مجازا وقال تعالى: (إني أراي أعصر خمرا) (وإنما  
يعصر العنب وهو مشتمل على السفلى والماء والقشر إلا أنه بالعصر يصير خمرا) في أو انه فسماه به مجازا للإتصال  
بينهما في الذات صورة، فسلطنا في الاسباب الشرعية والعلل هذين الطريقتين في الاستعارة وقلنا يصح الاستعارة  
للإتصال سببا فإنه نظير الاستعارة للإتصال صورة في المحسوسات، وللإتصال في المعنى المشروع الذي جاء لاجله  
شرع يصلح الاستعارة، وهو نظير الإتصال معنى في المحسوسات فإنه لا خلاف بين العلماء

أن صلاحية الاستعارة غير محتص بطريق اللغة وأن الإتصال في المعاني والاحكام الشرعية يصلح للاستعارة، وهذا  
لان الاستعارة للقرب والاتصال وذلك يتحقق في المحسوس وغير المحسوس، فالاحكام الشرعية قائمة بمعناها متعلقة  
بأسبابها فتكون موجودة حكما بمنزلة الموجود حسا فيتحقق معنى القرب والاتصال فيها، ولان المشروعات إذا  
تأملت في أسبابها وجدتها دالة على الحكم المطلوب بما باعتبار أصل اللغة فيما تكون معقولة المعنى والكلام فيه ولا  
استعارة فيما لا يعقل معناه، ألا ترى أن البيع مشروع لايجاب الملك وموضوع له أيضا في اللغة، وقد اتفق العلماء  
في جواز استعارة لفظ التحرير لايقاع الطلاق به، وجوز الشافعي رحمه الله استعارة لفظ الطلاق لايقاع العتق به،  
والائمة من السلف استعملوا الاستعارة بهذا الطريق أيضا وكتاب

الله تعالى ناطق بذلك، يعني قوله تعالى: (وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها) فإن الله  
تعالى جعل هبتها نفسها جوابا للاستنكاح وهو طلب النكاح، ولا خلاف أن نكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم  
كان ينعقد بلفظ الهبة على سبيل الاستعارة لا على سبيل حقيقة الهبة، فإن الهبة لتمليك المال فلا يكون عاملا  
بحقيقتها فيما ليس بمال، ولأنها لا توجب الملك إلا بالقبض فيما كانت حقيقة فيه فكيف فيما ليست بحقيقة فيه،

فعرفنا أنها استعارة قامت مقام النكاح بطريق الحجاز، وكذلك كان يتعلق بنكاحه حكم القسم والطلاق والعدة وإن كان معقودا بلفظ الهبة، فعرفنا أنه كان بطريق الاستعارة على معنى أن اللفظ متى صار مجازا عن غيره سقط اعتبار حقيقته وصار التكلم به كالتكلم بما هو مجاز عنه.

ثم ليس للرسالة أثر في معنى الخصوصية بوجوه الكلام، فإن معنى الخصوصية هو التخفيف والتوسعة وما كان يلحقه حرج في استعمال لفظ النكاح فقد كان أفصح الناس، وهذه جملة لا خلاف فيها، إلا أن الشافعي رحمه الله قال نكاح غيره لا ينعقد بهذا اللفظ لأنه عقد مشروع لمقاصد لا تخصي مما يرجع إلى مصالح الدين والدنيا، ولفظ النكاح والتزويج يدل على ذلك باعتبار أنها تبتنى على الاتحاد، فالتزويج تليق بين الشيتين على وجه يثبت به الاتحاد بينهما في المقصود كزوجي الخف ومصراعي الباب، والنكاح

بمعنى الضم الذي يبنى عن الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة، وليس في هذين اللفظين ما يدل على التملك باعتبار أصل الوضع، ولهذا لا يثبت ملك العين بهما، فالالفاظ الموضوعه لا يجاب ملك العين فيها قصور فيما هو المقصود بالنكاح، إلا أن في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينعقد نكاحه بهذا اللفظ مع قصور فيه تخفيفا عليه وتوسعة للغات عليه، كما قال تعالى: (خالصة لك) وفي حق غيره لا يصلح هذا اللفظ لانعقاد النكاح به لما فيه من القصور، وهو معنى ما يقولون: إنه عقد خاص شرع بلفظ خاص.

ونظيره الشهادة فإنها مشروعة بلفظ خاص فلا تصلح بلفظ آخر لقصور فيه حتى إذا قال الشاهد أحلف لا يكون شهادة لأن لفظ الحلف موجب بغيره ولفظ الشهادة موجب بنفسه، قال تعالى: (شهد الله أنه لا إله إلا هو) وكذلك لفظ الهبة لا تنعقد به المعاوضة المحضة وهي البيع ابتداء، وكان ذلك لقصور فيها، وفي صفة المعاوضة النكاح أبلغ من البيع، وعلى هذا الأصل لم يجوزوا نقل الاخبار بالمعنى من غير مراعاة اللفظ، ولكننا نقول: النكاح موجب ملك المتعة، وهذه الالفاظ في محل ملك المتعة توجب ملك المتعة تبعاً لملك الرقبة فإنها توجب ملك الرقبة وملك الرقبة يوجب ملك المتعة في محله فكان بينهما اتصالا من حيث السببية وهو طريق صالح للاستعارة، ولا حاجة إلى النية لأن هذا الخل الذي أضيف إليه متعين لهذا الحجاز وهو النكاح، والحاجة إلى النية عند الاشتباه للتعين، وما ذكروا من مقاصد النكاح فهي لكونها غير محصورة بمنزلة الثمرة كما هو المطلوب من هذا العقد، فأما المقصود فإثبات الملك عليها ولهذا وجب البدل لها عليه، فلو كان المقصود ما سواها من المقاصد لم يجب البدل لها عليه، لأن تلك المقاصد مشتركة بينهما، وكذلك جعل الطلاق بيد الزوج لأنه هو المالك فأليه إزالة الملك، وإذا ثبت أن المقصود هو الملك وهذه الالفاظ موضوعه لا يجاب الملك، ثم لما انعقد هذا العقد بلفظ غير موضوع لا يجاب ما هو المقصود وهو الملك، فلان

ينعقد بلفظ موضوع لا يجاب ما هو المقصود وهو الملك كان أولى، وإنما انعقد هذا العقد بلفظ النكاح والتزويج وإن لم يوضعا لا يجاب الملك بهما في الأصل لأنهما جملا علما في إثبات هذا الملك بهما وما يكون علما لشئ بعينه فهو بمنزلة النص فيه فيثبت الحكم به بعينه ولهذا لم ينعقد بهما الأسباب الموجبة لملك العين، فأما الالفاظ الموضوعه لا يجاب الملك لا ينفي باسم العلم عن هذا الخل، وقد تقرر صلاحية الاستعارة بالاتصال من حيث السببية فيثبت هذا الملك بما بطريق الاستعارة.

فإن قيل: الاتصال من حيث السببية لا يختص بأحد الجانبين بل يكون من الجانبين جميعا ثم لم يعتبر هذا الاتصال

والقرب في إثبات ملك الرقبة باللفظ الذي هو موضوع لايجاب ملك المتعة، فكذلك لا يعتبر هذا الاتصال لاثبات ملك المتعة باللفظ الموضوع لاثبات ملك الرقبة.  
قلنا: الاتصال من حيث السببية نوعان: أحدهما اتصال الحكم بالعلة وذلك معتبر في صلاحية الاستعارة من الجانبين، لان العلة غير مطلوبة لعينها بل لثبوت الحكم بها، والحكم لا يثبت بدون العلة فيتحقق معنى القرب والاتصال لافتقار كل واحد منهما إلى الآخر.

وبيان هذا فيما قال في الجامع: إذا قال: إن ملكت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الثاني لا يعتق، فإن قال: عنيت الملك متفرقا كان أو مجتمعا يدين في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى ويعتق النصف الباقي في ملكه.

ولو قال: إن اشترت عبدا فهو حر فاشترى نصفه فباعه ثم اشترى النصف الباقي يعتق هذا النصف، فإن قال: عنيت الشراء مجتمعا يدين فيما بينه وبين الله تعالى فلا يعتق هذا النصف، وقيل الشراء موجب للملك والملك حكم الشراء فيصلح أن يكون ذكر الملك مستعارة عن ذكر الشراء إذا نوى التفرق فيه، ويصلح أن يكون ذكر الشراء مستعارة عن ذكر الملك إذا نوى الاجتماع فيه حتى يعمل بنيته من حيث الديانة في الموضوعين، ولكن فيما فيه تخفيف عليه لا يدين في القضاء للتهمة، وفيما فيه تشديد عليه يدين لانتفاء التهمة.  
والنوع الآخر اتصال الفرع بالأصل والحكم بالسبب، فإن بهذا الاتصال تصلح استعارة الاصل للفرع والسبب للحكم، ولا تصلح استعارة الفرع للأصل

والحكم للسبب، لان الاصل مستغن عن الفرع والفرع محتاج إلى الاصل، لانه تابع له فيصير معنى الاتصال معتبرا فيما هو محتاج إليه دون ما هو مستغنى عنه.  
وهو نظير الجملة الناقصة إذا عطفت على الجملة الكاملة، فإنه يعتبر اتصال الجملة الناقصة بالكاملة فيما يرجع إلى إكمال الناقصة حاجتها إلى ذلك حتى يتوقف أول الكلام على آخره ولا يعتبر اتصال الناقص بالكامل في حكم الكامل لانه مستغنى عنه، فملك الرقبة سبب ملك المتعة بينهما اتصال من هذا الوجه فلهذا جاز استعارة السبب للحكم ولا يجوز استعارة الحكم للسبب، واللفظ الموضوع لايجاب ملك الرقبة يجوز أن يستعار لايجاب ملك المتعة، والموضوع لايجاب ملك المتعة لا يصلح مستعارة لايجاب ملك الرقبة، ولهذا الطريق قلنا إن لفظ التحرير عامل في إيقاع الطلاق به مجازا لانها موضوعة لازالة ملك الرقبة، وزوالها سبب لزوال ملك المتعة إلا أنه لا يعمل بدون النية، لان المحل المضاف إليه غير متعين لهذا الحجاز، بل هو محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج إلى النية ليتعين فيها الاستعمال بطريق الحجاز، ولفظ الطلاق لا يحصل به العتق لانه موضوع لازالة ملك المتعة، وزوال ملك المتعة ليس بسبب لزوال ملك الرقبة، بل هو حكم ذلك السبب فلا يصلح استعارة الحكم للسبب كما لا يصلح استعارة الفرع للأصل لكونه مستغنى عنه، ولكن الشافعي رحمه الله جوز هذه الاستعارة أيضا للقرب بينهما من حيث المشابهة في المعنى وكل واحد منهما إزالة بطريق الابطال مبني على الغلبة، والسراية غير محتمل للفسخ محتمل للتعليل بالشرط والايجاب في الجهول فللمناسبة بينهما في هذا المعنى جوز استعارة كل واحد منهما للآخر، ولكننا نقول: المناسبة في المعنى صالح للاستعارة لكن لا بكل وصف بل بالوصف الذي يختص بكل واحد منهما، ألا ترى أنه لا يسمى الجبان أسدا ولا الشجاع حمارا للمناسبة بينهما من حيث الحيوانية والوجود وما أشبه ذلك، ويسمى الشجاع أسدا للمناسبة بينهما في الوصف الخاص وهو الشجاعة، وهذا لان اعتبار هذه المناسبة بينهما للاستعارة بمنزلة اعتبار المعنى في المنصوص لتعدية الحكم به إلى القروع، ثم لا يستقيم تعليل النص بكل وصف

بل بوصف له أثر في ذلك الحكم، لأنه لو جوز التعليل بكل وصف انعدم معنى الابتلاء أصلاً، فكذلك ههنا لو صححنا الاستعارة للمناسبة في أي معنى كان ارتفع معنى الامتحان واستوى العالم والجاهل، فعرّفنا أنه إنما تعتبر المناسبة في الوصف الخاص ولا مناسبة هنا في الوصف الذي لاجله وضع كل واحد منهما في الاصل، فالطلاق موضوع للاطلاق برفع المانع من الانطلاق لا بإحداث قوة الانطلاق في الذات، ومنه إطلاق الأبل وإطلاق الأسير والعناق لإحداث معنى في الذات يوجب القوة، من قول القائل: عتق الفرح إذا قوي حتى طار، وفي ملك اليمين المملوك عاجز عن الانطلاق لضعف في ذاته وهو أنه صار رقيقاً مملوكاً مقهوراً محتاجاً إلى إحداث قوة فيه يصير بها مالكا مستولياً مستبداً بالتصرف، والمنكوحه مالكة أمر نفسها ولكنها محبوسة عند الزوج بالملك الذي له عليها فحاجتها إلى رفع المانع وذلك يكون بالطلاق كما يكون برفع القيد عن الأسير وبحل العقال عن البعير، ولا مناسبة بين رفع المانع وبين إحداث القوة، كما لا مناسبة بين رفع القيد وبين البرء من المرض، فعرّفنا أنه لا وجه للاستعارة بطريق المناسبة بينهما في المعنى ولكن بالاتصال من حيث السببية والحكم، وقد بينا أن ذلك صالح من أحد الجانبين دون الجانب الآخر.

فإن قيل: عندكم الاجازة لا تتعد بلفظ البيع نص عليه في كتاب الصلح حيث قال: بيع السكنى باطل، فالبيع سبب لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المنفعة.

ثم لم تصح الاستعارة بهذا الطريق عندكم مجازاً، وعلى عكس هذا إذا قال لغيره أعتق عبدك عني ألف درهم فقال أعتقت يثبت التملك شراء بهذا الكلام والعتق ليس بسبب للشراء ثم كان عبارة عنه مجازاً، وكذلك شراء القريب إعتاق عندكم والشراء ليس بسبب للعتق ثم كان عبارة عنه.

قلنا: أما استعمال لفظ البيع في الاجارة

فإنما لا يجوز عندنا لانعدام المحل لا لانعدام الصلاحية للاستعارة، لأنه إن أضيف لفظ البيع إلى رقبة الدار والعبد فهو عامل بحقيقته في تملك العين، وإن أضيف إلى

منفعتيها فالمنفعة معدومة والمعدوم لا يكون محلاً للتمليك، واللفظ متى صار مجازاً عن غيره يجعل كأنه وجد التصريح باللفظ الذي هو مجاز عنه.

ولو قال: أجزتكَ منافع هذه الدار لا يصح أيضاً وإنما يصح إذا قال أجزتكَ الدار باعتبار إقامة العين المضاف إليه العقد مقام المنفعة، ولفظ البيع متى أضيف إلى العين كان عاملاً في حقيقته حتى لو قال الحر لغيره: بعثت نفسي شهراً بعشرة يجوز ذلك على وجه الاستعارة عن الاجارة، لأن عين الحر ليس بمحل لما وضع له البيع حقيقة، وأهل المدينة يسمون الاجارة بيعاً فتجوز ههنا الاستعارة للاتصال من حيث السببية، وأما قوله أعتق عبدك عني فمن يقول إن ذلك مجاز عن الشراء فقد أخطأ خطأ فاحشاً وكيف يكون ذلك مجازاً عنه وهو عامل بحقيقته واللفظ متى صار مجازاً عن غيره يسقط اعتبار حقيقته؟ وفي الموضع الذي لا يثبت حقيقة العتق بأن يكون القائل صبياً أو عبداً مأذوناً لا يثبت الشراء، فعرّفنا أن ثبوت الشراء هناك بطريق الاقتضاء للحاجة إلى تحصيل المقصود الذي صرحنا به وهو الاعتاق عنه فإن من شرطه ثبوت الملك له في المحل والمقتضى ليس من الجاز في شيء، وكذلك شراء القريب عندنا ليس بإعتاق مجازاً، وكيف يكون ذلك وهو عامل بحقيقته وهو ثبوت الملك به ولا يجمع بين الحقيقة والمجاز في محل واحد؟ بل بطريق أن الشراء موجب لملك الرقبة وملك الرقبة متمم علة العتق في هذا المحل، فيصير الحكم وهو العتق مضافاً إلى السبب الموجب لما تتم به العلة بطريق أنه بمنزلة علة العلة، فأما أن يكون بطريق المجاز فلا.

ومن أحكام هذا الفصل أن اللفظ متى كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف، فعلى قول أي حنيفة مطلقه يتناول

الحقيقة المستعملة دون ايجاز، وعلى قولهما مطلقه

ويتناولهما باعتبار عموم ايجاز.

وبيانه فيما قلنا إذا حلف لا يشرب من القرات أو لا يأكل من هذه الخنطة، وهذا في الحقيقة يثبت على أصل وهو أن ايجاز عندهما خلف عن الحقيقة في إيجاب الحكم فهو المقصود لا نفس العبارة، وباعتبار الحكم يترجح عموم ايجاز على الحقيقة فإن الحكم به يثبت في الموضوعين، وعند أبي حنيفة ايجاز خلف عن الحقيقة في التكلم به لا في الحكم، لانه تصرف من المتكلم في عبارته من حيث إنه يجعل عبارته قائمة مقام عبارة، ثم الحكم يثبت به أصلا بطريق أنه

يجعل كالتكلم بما كان ايجاز عبارة عنه لا أنه خلف عن الحكم، وإذا كان ايجاز خلفا في التكلم لا يثبت المزاحمة بين الاصل والخلف فيجعل اللفظ عاملا في حقيقته عند الامكان وإنما يصار إلى إعماله بطريق ايجاز في الموضوع الذي يتعذر إعماله في حقيقته.

وعلى هذا الاصل قال أبو حنيفة رضي الله عنه: إذا قال لعبد وهو أكبر سنا منه هذا ابني يعتق عليه، وعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لا يعتق، لان صريح كلامه محال و ايجاز عندهما خلف عن الحقيقة في إيجاب الحكم ففي كل موضع يصلح أن يكون السبب منعقدا لايجاب الحكم الاصل يصلح أن يكون منعقدا لايجاب ما هو خلف عن الاصل، وفي كل موضع لا يوجد في السبب صلاحية الانعقاد للحكم الاصل لا ينعقد موجبا لما هو خلف عنه، فإن قوله لامس السماء يصلح منعقدا لايجاب ما هو الاصل وهو البر من حيث إن السماء غير ممسوسة فيصلح أن يكون منعقدا لايجاب الخلف عنه وهو الكفارة، واليمين الغموس لا تصلح سببا لايجاب ما هو الاصل وهو البر فلا يكون موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة، فهنا أيضا هذا اللفظ في معروف النسب الذي يولد مثله لمتله يصلح سببا لايجاب ما هو الاصل وهو ثبوت النسب إلا أنه امتنع إعماله (للحكم) لثبوت نسبه من الغير فيكون موجبا لما هو خلف عنه وهو العتق، وفيمن هو أكبر سنا منه لا يصلح

سببا لايجاب ما هو الاصل فلا يكون موجبا لما هو خلف عنه، ولهذا لا تصير أم الغلام أم الولد له هنا، وفي معروف النسب تصير أم ولد له على ما نص في كتاب الدعوى، وعلى هذا جعلنا بيع الحرة نكاحا، لان هناك المانع من الحكم الذي هو أصل في هذا اخل شرعي وهو تأكيد الحرية على وجه لا يحمّل الابطال لا باعتبار أن السبب ليس بصالح لاثبات الحكم الاصل به في هذا اخل فيكون منعقدا لاثبات ما هو خلف عنه وهو ملك المتعة، ولكن أبو حنيفة يقول ايجاز خلف عن الحقيقة في التكلم لا في الحكم كما قررنا، فالشرط فيه أن يكون الكلام صالحا وصلاحيته بكونه مبتدأ وخبرا بصيغة الايجاب وهو موجود هنا فيكون عاملا في إيجاب الحكم الذي يقبله هذا اخل بطريق ايجاز على معنى أنه سبب للتحرير، فإن من ملك ولده يعتق عليه

ويصير معتق له إذا اكتسب سبب تملكه، فاللفظ متى صار عبارة عن غيره مجازا للاتصال من حيث السببية يسقط اعتبار حقيقته، وباعتبار مجازه ما صادف إلا محلا صالحا، ولما تبين أنه خلف في التكلم لا في الحكم كان عمله كعمل الاستثناء والاستثناء صحيح على أن يكون عبارة عما وراء المستثنى وإن لم يصادف أصل الكلام محلا صالحا له باعتبار أنه تصرف من المتكلم في كلامه، حتى لو قال لامرأته أنت طالق ألقا إلا تسعمائة وتسعة وتسعين لم تقع إلا واحدة، نص عليه في المنتقى، ومعلوم أن اخل غير صالح لما صرح به ومع ذلك كان الاستثناء صحيحا لانه تصرف من المتكلم في كلامه فهنا كذلك.

ثم فيه طريقان لا بي حنيفة: أحدهما أنه بمنزلة التحرير ابتداء باعتبار أنه ذكر كلاما هو سبب للتحرير في ملكه وهو

البنوة فيصير محمرا (به) ابتداء مجازا، ولهذا لا تصير الام أم ولد له لانه ليس لتحرير الغلام ابتداء تأثير في إيجاب أمية الولد (لامه) ولانه لا يملك إيجاب ذلك الحق لها بعبارته على الحقيقة ابتداء بل بفعل هو استيلاء، ولهذا قال في كتاب الدعوى: لو ورث رجلان مملوكا ثم ادعى أحدهما أنه ابنه يصير ضامنا لشريكه قيمة نصيبه إذا كان موسرا باعتبار أن ذلك كالتحرير المبتدأ منه، وعلى الطريق الآخر يجعل هذا إقرارا منه بالحرية مجازا كأنه قال عتق علي من حين ملكته فإن ما صرح به وهو البنوة سبب لذلك وهنا هو الاصح، فقد قال في كتاب الاكراه إذا أكرهه علي أن يقول هذا ابني لا يعتق عليه، والاكراه إنما يمنع صحة الاقرار بالعتق لا صحة التحرير ابتداء، ووجوب الضمان في مسألة الدعوى بهذا الطريق أيضا فإنه لو قال عتق علي من حين ملكته كان ضامنا لشريكه أيضا، وعلى هذا الطريق نقول: الجارية تصير أم ولد له لان كلامه كما جعل إقرارا بالحرية للولد جعل إقرارا بأمية الولد للام، فإن ما تكلم به سبب موجب هذا الحق لها في ملكه كما هو موجب حقيقة الحرية للولد، وبهذا الطريق في معروف النسب يثبت العتق لا بالطريق

الذي قال، فإنه مكذب شرعا في الحكم الاصيلي والمكذب في كلامه شرعا كالمكذب حقيقة في إهدار كلامه، ألا ترى أنه لو أكرهه علي أن يقول لعبد هذا ابني لا يعتق عليه لانه مكذب شرعا بدليل الاكراه إلا أن دليل التكذيب هناك عامل في الحقيقة والمجاز جميعا، وهنا دليل التكذيب وهو ثبوت نسبه من الغير عامل في الحقيقة دون المجاز وهو الاقرار بحريته من حين ملكه، ولهذا قلنا: لو قال لزوجته وهي معروفة النسب من غيره هذه ابنتي لا تقع الفرقة بينهما لانه ليس بكلام موجب بطريق الاقرار في ملكه إنما موجه إثبات النسب وقد صار مكذبا فيه شرعا فصار أصل كلامه لغوا.

وبيان هذا أن التبعية لا توجب الفرقة ولكنها تنافي النكاح أصلا، واللفظ متى صار مجازا عن غيره يجعل قائما مقام ذلك اللفظ فكأنه قال ما تزوجتها أو ما كان بيني وبينها نكاح قط، وذلك لا يوجب الفرقة، وكذلك لا يثبت به حرمتها عليه على وجه ينتفي به النكاح، لان في حكم الحرمة هذا الاقرار عليها لا على نفسه والعين هي التي تنصف بالحرمة وهو مكذب شرعا في إقراره على غيره.

ولا يدخل على هذا ما إذا قال لعبد يا ابني لان النداء لاستحضار المنادي بصورته لا بمعناه وإنما صار هذا اللفظ مجازا باعتبار معناه كما بينا، فأما إذا قال يا حر أو يا عتيق فإعمال ذلك اللفظ باعتبار أنه علم لاسقاط الرق به لا باعتبار المعنى فيه فكان عاملا على أي وجه أضافه إلى المملوك، والله أعلم.

فصل: في بيان الصريح والكناية الصريح هو كل لفظ مكشوف المعنى والمراد حقيقة كان أو مجازا، يقال: فلان صرح بكذا، أي أظهر ما في قلبه لغيره من محبوب أو مكروه بأبلغ ما أمكنه من العبارة، ومنه سمي القصر صرحا، قال تعالى: (وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحا) والكناية بخلاف ذلك وهو ما يكون المراد به مسورا إلى أن يتبين بالدليل، مأخوذ من قولهم: كنييت وكنوت، ولهذا كان الصريح ما يكون مفهوم المعنى بنفسه، وقد تكون الكناية ما لا يكون مفهوم المعنى بنفسه، فإن الحرف الواحد يجوز أن

يكون كناية نحو هاء الغائبة وكاف المخاطبة، يقول الرجل هو يفعل كذا، وهذا الهاء لا يميز اسما من اسم فتكون هذه الكناية من الصريح بمنزلة المشترك من المفسر، وكذلك كل اسم هو ضمير نحو أنا وأنت ونحن فهو كناية، وكل ما يكون متردد المعنى في نفسه فهو كناية، والمجاز قبل أن يصير متعارفا بمنزلة الكناية أيضا لما فيه من التردد، ومنه

أخذت الكنية فإنها غير الاسم.

والاسم الصريح لكل شخص ما جعل علما له، ثم يكتنى بالنسبة إلى ولده فيكون ذلك تعريفا له بالولد الذي هو معروف بالنسب إليه، وهذا ليس من المجاز في شئ ولكن لما كان معرفة المراد منه بغيره سمي كنية، وعلى هذا الاستعارات والتعريضات في الكلام بمنزلة الكناية فإن العرب تكتنى الحبيشي بأبي البيضاء، والضيرير بأبي العيناء، وليس بينهما اتصال بل بينهما مضادة، وقد ذكرنا أن المجاز حده الاتصال بينه وبين ما جعل مجازا عنه. عرفنا أن الكناية غير المجاز ولكنهم يكونون بالشئ عن الشئ على وجه السخرية أو على وجه التفاؤل فيكونون عما يذم بما يمدح به على سبيل التفاؤل كما يذكرون صيغة الامر على وجه الزجر والتهديد، ويقولون تربت يداك على وجه التعطف، فبهذا يتبين أن حد الكناية غير حد المجاز.

ثم حكم الصريح ثبوت موجب بنفسه من غير حاجة إلى عزيمة، وذلك نحو لفظ الطلاق والعناق فإنه صريح فعلى أي وجه أضيف إلى الخل من نداء أو وصف أو خبر كان موجبا للحكم، حتى إذا قال يا حر أو يا طالق أو أنت حر أو أنت طالق أو قد حررتك أو قد طلقتك يكون إيقاعا نوى أو لم ينو لأن عينه قائم مقام معناه في إيجاب الحكم لكونه صريحا فيه.

وحكم الكناية أن الحكم بها لا يثبت إلا بالنية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال، لان في المراد بها معنى التردد فلا تكون موجبة للحكم ما لم يزل ذلك التردد بدليل يقترون بها، وعلى هذا سمي الفقهاء لفظ التحريم والبيوتنة من كنايات الطلاق وهو مجاز عن التسمية باعتبار معنى التردد فيما يتصل به هذا اللفظ حتى لا يكون عاملا

إلا بالنية، فسمي كناية من هذا الوجه مجازا، فأما إذا انعدم التردد بنية الطلاق فاللفظ عامل في حقيقة موجه حتى يحصل به الحرمة والبيوتنة، ومعلوم أن ما يكون كناية عن غيره فإن عمله كعمل ما جعل كناية عنه، ولفظ الطلاق لا يوجب الحرمة والبيوتنة بنفسه، فعرفنا أنه عامل بحقيقته وإنما سمي كناية مجازا إلا قوله اعتدي فإنه كناية لاحتماله وجوها متغايرة وعند إرادة الطلاق لا يكون اللفظ عاملا في حقيقته، فإن حقيقته من باب العد والحساب وذلك محتمل عدد الاقراء وغير ذلك، فإذا نوى الطلاق وكان بعد الدخول وقع الطلاق بمقتضاه من حيث إن الاحتمال بعدد الاقراء من العدة لا يكون إلا بعد الطلاق فكأنه صرح بالطلاق، ولهذا كان الواقع رجعيا ولا يقع به أكثر من واحدة وإن نوى، وإن كان قبل الدخول يقع الطلاق به عند

النية على أنه لفظ مستعار للطلاق شرعا، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة اعتدي ثم راجعها، وقال لخصفة اعتدي ثم راجعها، وكذلك قوله استبرئي رحمك، وكذلك قوله أنت واحدة فإن في قوله واحدة احتمال كونه نعنا لها أو للتطبيق فلا يتعين بدون النية وعند النية يقع الطلاق به بطريق الاضمار، أي أنت طالق تطبيقا واحدا، ولهذا كان الواقع به رجعيا.

ثم الاصل في الكلام الصريح لانه موضوع للافهام، والصريح هو التام في هذا المراد فإن الكناية فيها قصور باعتبار الاشتباه فيما هو المراد، ولهذا قلنا: إن ما يندرى بالشبهات لا يثبت بالكناية، حتى إن المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرقه لا يصير مستوجبا للعقوبة وإن ذكر لفظا هو كناية، ولهذا لا تقام هذه العقوبات على الاخرس عند إقراره به بإشارته لانه لم يوجد التصريح بلفظه، وعند إقامة البينة عليه لانه ربما يكون عنده شبهة لا يتمكن من إظهارها في إشارته، وعلى هذا لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال له رجل آخر صدقت فإن الثاني لا يستوجب الحد، لان ما يلفظ به كناية عن القذف لاحتمال مطلق التصديق

وجوها مختلفة، وكذلك لو قال لغيره أما أنا فلست بزنان لا يلزمه حد القذف لانه تعريض وليس بتصريح بنسبته إلى الزنا فيكون قاصرا في نفسه.

فإن قيل: أليس أنه لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال آخر هو كما قلت فإن الثاني يستوجب الحد وهذا تعريض محتمل أيضا؟ قلنا: نعم ولكن كاف التشبيه توجب العموم عندنا في المحل الذي يحتمله، ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه: إنما أعطيناهم الذمة وبدلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأمواهم كأموالنا: إنه مجرى على العموم فيما يندرى بالشبهات وما يثبت مع الشبهات، فهذا الكاف أيضا موجه العموم، لانه حصل في محل يحتمله، فيكون نسبه إلى الزنا قطعاً بمنزلة كلام الاول على ما هو موجب العام عندنا.

فصل: في بيان جملة ما تترك به الحقيقة وهي خمسة أنواع: أحدها دلالة الاستعمال عرفاً، والثاني دلالة اللفظ.

والثالث سياق النظم، والرابع دلالة من وصف المتكلم، والخامس من محل الكلام.

فأما الاول فنقول: تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال عرفاً، لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب به ما تسبق إليه الاوهام، فإذا تعارف الناس استعماله لشيء عينا كان ذلك بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه وما سوى ذلك - لانعدام العرف - كالمهجور لا يتناول إلا بقرينة، ألا ترى أن اسم الدرهم عند الاطلاق يتناول نقد البلد لوجود العرف الظاهر في التعامل به ولا يتناول غيره إلا بقرينة لترك التعامل به ظاهراً في ذلك الموضوع وإن لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة.

وبيان هذا في اسم الصلاة فإنها للدعاء حقيقة، قال القائل: وصلي على دنها وارتمس وهي مجاز للعبادة المشروعة بأركانها، سميت به لأنها شرعت للذكر، قال تعالى: (وأقم الصلاة لذكري) وفي الدعاء ذكر وإن كان يشوبه سؤال، ثم عند الاطلاق ينصرف إلى العبادة المعلومة بأركانها سواء كان فيها دعاء أو لم يكن كصلاة الاخرس وإنما تركز الحقيقة للاستعمال عرفاً.

وكذلك الحج فإن اللفظ للقصد

حقيقة ثم سميت العبادة بما لما فيها من العزيمة والقصد للزيارة فعند الاطلاق الاسم يتناول العبادة للاستعمال عرفاً، والعمرة والصوم والزكاة وغيرها على هذا فإن نظائر هذا أكثر من أن تحصى، ولهذا قلنا من نذر صلاة أو حجاً أو مشياً إلى بيت الله يلزمه العبادة وإن لم ينو ذلك، فالمشي إلى بيت الله تعالى غير الحج حقيقة ولكن للاستعمال عرفاً ينصرف مطلق اللفظ إليه.

وكذلك لو قال لله علي أن أضرب بثوبي

حطيم الكعبة يلزمه التصديق بالشوب للاستعمال عرفاً، فاللفظ حقيقة في غير ذلك.

ومن حلف أن لا يشتري رأساً ينصرف يمينه إلى ما يتعارف بيعه في الاسواق من الرؤوس على حسب ما اختلفوا فيه وكان ذلك للاستعمال عرفاً، فأما من حيث الحقيقة الاسم يتناول كل رأس.

ومن حلف أن لا يأكل بيضا يتناول يمينه بيض الدجاج والاوز خاصة لاستعمال ذلك عند الاكل عرفاً، ولا يتناول بيض الحمام والعصفور وما أشبه ذلك، وقد بينا أن العام إذا خص منه شيء يصير شبيهه الحجاز.

وبيان النوع الثاني وهو دلالة اللفظ فيما إذا حلف أن لا يأكل لحماً فأكل لحم السمك أو الجراد لم يحنث في يمينه، لانه أطلق اللحم في لفظه ولحم السمك (أو الجراد) لا يذكر إلا بقرينة فكان قاصراً فيما يتناوله اسم مطلق اللحم،

بمنزلة الصلاة على الجنابة فإنه قاصر فيما يتناوله مطلق اسم الصلاة من حيث إنه لا يذكر إلا بالقرينة، فلا يتناوله الاسم بدون القرينة.

فإن قيل: أليس أنه لو أكل لحم خنزير أو لحم إنسان فإنه يبحث في يمينه وهذا لا يذكر إلا بقرينة؟ قلنا: نعم ولكن ذكر القرينة هنا ليس لقصور معنى اللحمية فيهما، فإن اللحم اسم معنوي موضوع لما يتولد من الدم ولا قصور في ذلك في لحم الخنزير والآدمي، فأما لحم السمك والجراد فإنه قاصر في ذلك المعنى، لأنه لا دم للسمك ولا للجراد، فكذلك معنى الغذاء المطلوب باللحم لا يتم بالسمك والجراد. فعرفنا أن القرينة فيها للقصور، ومعنى الغذاء المطلوب باللحم يتم في لحم

الخنزير والآدمي، فعرفنا أن القرينة لبيان الحرمة لا لقصور في معنى اللحمية، وليس للحرمة تأثير في المنع من إتمام شرط الخنث، وعلى هذا قلنا في قوله كل مملوك لي حر لا يدخل المكاتب بدون النية لأنه تلفظ بالمملوك والمكاتب متردد بين كونه مالكا وبين كونه مملوكا فإنه مالك يدا وتصرفا مملوك رقا، وكذلك صرح بالاضافة إليه والمكاتب مضاف إليه من وجه دون وجه، فللدلالة في لفظه لا يتناوله الكلام بدون النية ولكن يتناوله مطلق اسم الرقبة المذكورة في قوله: (أو تحرير رقبة) لأنه يتناول الذات المرفوق، والرق لا ينتقض بعقد الكتابة بدليل احتمالها الفسخ واشتراط الملك بقدر ما يصح به التحرير وذلك موجود في المكاتب فيتأدى به الكفارة. وكذلك قوله كل امرأة له طالق لا يتناول المختلعة بغير نية وإن كانت في العدة من غير النية لبقاء ملك اليد وزوال أصل ملك النكاح، وعلى عكس ما ذكرنا من معنى القصور معنى الزيادة أيضا، فإن أبا حنيفة رحمه الله قال: من حلف لا يأكل فاكهة فاكل عنباً أو رطباً أو رماناً لم يحنث، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله يحنث لأن اسم الفاكهة يتناولها عند الاطلاق من غير قرينة فتكون كاملة في المعنى المطلوب بهذا الاسم، وأبو حنيفة رحمه الله يقول هي زيادة على ما هو المطلوب بالاسم لأن اشتقاق اللفظ من الفكه وهو التمتع، قال تعالى: (انقلبوا فاكهين) : أي منعمين والتمتع زائد على ما به القوام، والرطب والعنب قوت يقع به القوام، والرمان في معنى الدواء وقد يقع به القوام أيضا وهو قوت في جملة التوابل وما يقع به القوام فهو زائد على التمتع، ولهذا عطف الله تعالى الفاكهة عليها وقال (وعنباً) إلى قوله: (وفاكهة وأبا) فللزيادة لا يتناولها مطلق الاسم كما أن للنقصان لا يتناول مطلق الاسم للسمك والجراد.

وكذلك لو حلف لا يأكل إداما، عند أبي حنيفة رحمه الله الإدام ما يصطبغ به لأنه تبع فلا يتناول ما يتأنى أكله مقصودا من الجبن والبيض واللحم، وعلى قول محمد رحمه الله يتناول ذلك لكامل معنى المؤادمة وهي الموافقة فيها كما في المسألة الاولى، وعن أبي يوسف رحمه الله روايتان في هذه المسألة. وبيان النوع الثالث، وهو سياق النظم في قوله تعالى: (فمن شاء فليؤمن

ومن شاء فليكفر إنا أعتدنا للظالمين نارا) فإن بسياق النظم يتبين أن المراد هو الزجر والتوبيخ دون الامر والتخيير، وكذلك قوله تعالى: (اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير) فإن بسياق النظم يتبين أنه ليس المراد ما هو موجب صيغة الامر بهذه الصفة.

وعلى هذا لو أقر وقال: لقان علي ألف درهم إن شاء الله لم يلزمه شيء، ولو قال: لقان علي ألف درهم ليس له علي شيء إن شاء الله تلزمه الألف، لأن قوله ليس رجوع وصيغة قوله إن شاء الله صيغة التعليق، والارسال والتعليق كل واحد منهما متعارف بين أهل اللسان فكان ذلك من باب البيان لا من باب الرجوع ووجوب المال عليه من

حكم إرسال الكلام فمع صيغة التعليق لا يلزمه حكم الإرسال باعتبار سياق النظم.

وقال في السير الكبير: لو قال مسلم لحربي محصور انزل فنزل كان آمنا، ولو قال انزل إن كنت رجلا فنزل كان فينا، ولو قال له الحربي المأسور في يده الامان الامان وقال المسلم في جوابه الامان الامان كان آمنا حتى لو أراد قتله بعد هذا فعلى أمراء الجيش أن يمنعوه من ذلك ولا يصدقونه في قوله أردت رد كلامه، ولو قال الامان الامان ستعلم ما تلقى أو قال الامان الامان تطلب أو قال لا تعجل حتى ترى لم يكن ذلك أمانا بدلالة سياق النظم.

وكذلك لو قال لغيره اصنع في مالي ما شئت إن كنت رجلا أو قال طلق زوجتي إن كنت رجلا لم يكن توكيلا.

ولو قال لغيره: لي عليك ألف درهم فقال الآخر لك علي ألف درهم ما أبعدك من ذلك لم يكن إقرارا.

فعرفنا أن بدليل سياق النظم تترك الحقيقة.

وبيان النوع الرابع: في قوله تعالى: (واستغفر من استغفرت منهم بصوتك) فإن كل واحد يعلم بأنه ليس بأمر لأنه لا يجوز أن يظن ظان بأن الله تعالى يأمر بالكفر بحال، فتبين بأن المراد الاقدار والامكان لعلمنا أن ما يأتي به اللعين يكون بإقدار الله تعالى عليه إياه، وكذلك قول القائل اللهم اغفر لي يعلم أنه سؤال لا أمر لوصف المتكلم وهو أن العبد يحتاج إلى نعمة مولاه لا يطلب منه النعمة إلزاما وإنما يسأله ذلك سؤالا، وعلى هذا قلنا إذا قال لغيره تعال

تعد عندي فقال والله لا أتعدى ثم رجع إلى بيته فتعدى لا يبحث لأن المتكلم دعاه إلى الغداء الذي بين يديه وقد

أخرج كلامه مخرج الجواب، فإذا تقييد الخطاب بالمعلوم من إرادة المتكلم بتقييد الجواب أيضا به.

وكذلك لو قامت امرأة لتخرج فقال لها إن خرجت فأنت طالق فرجعت ثم خرجت بعد ذلك اليوم لم تطلق، وعلى هذا لو قالت له زوجته إنك تعتسل في هذه الدار الليلة من الجنابة فقال إن اغتسلت فعبدي حر ثم اغتسل فيها في (غير) تلك الليلة أو في تلك الليلة من غير الجنابة لم يبحث.

وبيان النوع الخامس: في قوله تعالى: (وما يستوي الاعمى والبصير) فإن بدلالة محل الكلام يعلم أنه ليس المراد نهي

المساواة بينهما على العموم بل فيما يرجع إلى البصر فقط، وقد قلنا إن لفظ العموم في غير المحل القابل للعموم

يكون بمعنى الجمل فلا يثبت به إلا ما يتيقن أنه مراد به ويكون ذلك شبه المجاز لدلالة محل الكلام، وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله في قوله عليه السلام: الاعمال بالنيات وفي قوله عليه السلام: رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه إنه لا يقتضي العموم وارتفاع الحكم، لأن بمحل الكلام يتبين أنه ليس المراد أصل العمل فإن ذلك يتحقق بغير النية ومع الخطأ والنسيان والاكراه، فإما أن يكون المراد الحكم أو الاثم، ولا يجوز أن يقال كل واحد منهما مراد لأنهما يبتيان على معنيين متغايرين فإن الثواب على العمل الذي هو عبادة والاثم بالعمل الذي هو محرم يبتني على العزيمة والقصد، والجواز والفساد الذي هو حكم يبتني على الاداء بالاركان والشرائط، ألا ترى أن من توضع بالماء النجس وهو لا يعلم به فصلى لم تجز صلاته مطلقا حتى لو علم لزمه الاعادة ومع ذلك إذا لم يعلم ولم يكن منه التقصير كان مطيعا باعتبار قصده وعزمته فيكون هذا بمنزلة المشترك الذي لا عموم له لتغاير المعنى فيما

يحتمله فلا يجوز الاحتجاج به في حكم

الجواز والفساد إلا بدليل يقتضيه فيصير كالمؤول حيثئذ، فأما ما يعترض من الدليل

الموجب للنسخ أو التخصيص فليس من هذا الباب في شيء، وإنما هذا الباب لمعرفة الوجوه فيما يقتضيه بالكلام فيصير

حقيقة ودليل النسخ والتخصيص كلام معارض إلا أن النسخ معارض صورة وحقيقة والتخصيص معارض صورة،

وبيان معنى حتى لا يكون إلا بالمقارن ولكن ذلك المقارن إنما يتبين بما هو نسخ مبتدأ صيغة، فعرفنا أنه ليس من هذا

الباب في شئ.

قال رضي الله عنه: والعراقيون من مشايخنا رحمهم الله يزعمون أنه لا عموم للنصوص الموجبة لتحريم الاعيان نحو قوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة) وقوله تعالى: (حرمت عليكم أمهاتكم) وقوله عليه السلام: حرمت الخمر لعينها وقالوا امتنع ثبوت حكم العموم في هذه الصورة معنى لدلالة محل الكلام وهو أن الحل والحرمة لا تكون وصفا للمحل وإنما تكون وصفا لافعالنا في الخل حقيقة فإنما يصير الخل موصوفا به مجازا وهذا غلط فاحش، فإن الحرمة بهذه النصوص ثابتة للاعيان الموصوفة بما حقيقة، لأن إضافة الحرمة إلى العين تنصيص على لزومه وتحققه فيه، فلو جعلنا الحرمة صفة للفعل لم تكن العين حراما، ألا ترى أن شرب عصير الغير وأكل مال الغير فعل حرام ولم يكن ذلك دليلا على حرمة العين ولزوم هذا الوصف للعين، ولكن عمل هذه النصوص في إخراج هذه الخال من أن تكون قابلة للفعل الحلال وإثبات صفة الحرمة لازمة لاعيانها فيكون ذلك بمنزلة النسخ الذي هو رفع حكم وإثبات حكم آخر مكانه، فهذا الطريق تقوم العين مقام الفعل في إثبات صفة الحرمة والحل له حقيقة، وهذا إذا تأملت في غاية التحقيق، فمع إمكان العمل بهذه الصيغة جعل هذه الحرمت مجازا باعتبار أنها صفة للفعل لا للمحل يكون خط فاحشا.

فصل: في إبانة طريق المراد بمطلق الكلام قد بينا أن الكلام ضربان: حقيقة ومجاز، وأنه لا يحمل على المجاز إلا عند تعذر حمله على الحقيقة، فتمس الحاجة إلى معرفة الحقيقة والمجاز، والطريق في ذلك هو النظر في السبب الداعي إلى تعريف ذلك الاسم في الاسماء الموضوعية لا المعنى، وإلى تعريف المعنى في المعنويات، فما كان أقرب في ذلك فهو أحق، وما كان أكثر إفادة فهو أولى بأن يجعل حقيقة، وذلك يكون بطريقتين: التأمل في محل الكلام، والتأمل في صيغة الكلام.

أما بيان التأمل في الخل في اختلاف العلماء في موجب العام فعند بعضهم موجه عند الاطلاق أخص الخصوص، وعندنا موجه العموم، وما قلناه أحق لأنه إذا حمل على أخص الخصوص يبقى بعض ما تناوله مطلق الكلام غير مراد به، والمراد بالكلام تعريف ما وضع الاسم له، فإذا كان صيغة العام موضوعا لمعنى العموم كان حمله عليه عند الاطلاق أحق، ولأن الخاص اسم آخر وهو ما وضع له صيغة الخاص فلو جعلنا صيغة العام تناولا للخاص أيضا فقط كان ذلك تكرارا محصنا، وإذا كان المقصود بوضع الاسماء في الاصل إعلام المراد فحمل لفظين على شئ واحد يكون تكرارا وإخراجا لاحد اللفظين من أن يكون مفيدا.

فإن قيل: فائدته التأكيد وتوسيع الكلام، قلنا: نعم ولكن هذا في الفائدة دون الفائدة المطلوبة بأصل الوضع، والاطلاق يوجب الكمال فإذا حمل كل واحد من اللفظين على فائدة جديدة باعتبار أصل الوضع كان ذلك أولى من أن يحمل على التكرار لتوسعة الكلام، فهذان الدليلان من محل الكلام قبل التأمل في صيغة اللفظ ولهذا حملنا قوله تعالى: (أو لامستم النساء) على الجامعة دون المس باليد لأنه إذا حمل على المس باليد كان تكرارا لنوع حدث واحد، وإذا حمل على الجامعة كان

بيانا لنوعي الحدث وأمر بالتيمة لهما فيكون أكثر فائدة مع أنه معطوف على

ما سبق والسابق ذكر نوعي الحدث، فإن قوله: (إذا قمتم إلى الصلاة) : أي وأنتم محدثون، ثم قال تعالى: (وإن كنتم جنبا فاطهروا) ثم قال تعالى: (وإن كنتم مرضى) إلى قوله: (فلم تجلوا ماء فتيمموا) فبدلالة محل الكلام يتبين أن المراد الجماع دون المس باليد.

وبيان الدلالة من صيغة الكلام في قوله تعالى: (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان) قال علماؤنا رحمهم الله: اللغو ما يكون خاليا عن فائدة اليمين شرعا ووضعا، فإن فائدة اليمين إظهار الصدق من الخبر فإذا أضيف إلى خبر ليس فيه احتمال الصدق كان خاليا عن فائدة اليمين فكان لغوا. وقال الشافعي رحمه الله: اللغو ما يجري على اللسان من غير قصد، ولا خلاف في جواز إطلاق اللفظ على كل واحد منهما.

ولكن ما قلناه أحق لأن ما يجري على لسانه من غير قصد له اسم آخر موضوع وهو الخطأ الذي هو ضد العمد أو السهو الذي هو ضد التحفظ، فأما ما يكون خاليا عن الفائدة لمعنى في نفسه لا بحال المتكلم فليس له اسم موضوع سوى أنه لغو فحمله عليه أولى، ألا ترى إلى قوله: (وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه) يعني الكلام الفاحش الذي هو خال عن فائدة الكلام بطريق الحكمة دون ما يجري من غير قصد فإن ذلك لا عتب فيه، وقال تعالى: (لا يسمعون فيها لغوا إلا سلاما) وقال تعالى: (والغو فيه لعلكم تغلبون) ومعلوم أن مراد المشركين التعتت أي إن لم تقدرروا على المغالبة بالحجة فاشتغلوا بما هو خال عن الفائدة من الكلام ليحصل مقصودكم بطريق المغالبة دون الحاجة ولم يكن مقصودهم التكلم بغير قصد، وقال تعالى: (وإذا مروا باللغو مروا كراما): أي صبروا عن الجواب وذلك في الكلام الخالي عن الفائدة دون ما يجري من غير قصد، ولأن فساد ما يجري من غير قصد باعتبار معنى في الخل وهو القلب الذي هو السبب الباعث على التكلم، وفساد ما لا فائدة فيه باعتبار معنى في نفس الكلام فكان هو أقرب إلى الحقيقة فيحمل اللفظ عليه عند الإطلاق. وكذا اختلفوا في العقد فقال الخصم: العقد عبارة

عن القصد فإن العزيمة سميت عقيدة.

وقلنا: العقد اسم لربط كلام بكلام نحو ربط لفظ اليمين بالخبر الذي فيه رجاء الصدق لايجاب حكم (بكلام) وهو الصدق منه، وكذلك ربط البيع بالشراء لايجاب حكمه وهو الملك فكان ما قلناه أقرب إلى الحقيقة، لأن الكلمة باعتبار الوضع من عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض وضده الحل، منه تقول العرب: يا عاقدا ذكر حلا، وقال القتال: ولقلب المحب حل وعقد ثم يستعار (لربط الايجاب بالقبول على وجهه) ينعقد أحدهما بالآخر حكما فيسمى عقدا ثم يستعار لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزيمة القلب فكان ذلك دون العقد الذي هو ضد الحل فيما وضع الاسم له فحمله عليه يكون أحق.

ومن ذلك ما قلنا في قوله تعالى: (ثلاثة قروء) إنها الحيض دون الاطهار، لأن اللفظ إما أن يكون مأخوذا من القراء الذي هو الاجتماع، قال تعالى: (فإذا قرأناه فاتبع قرآنه) وقال القتال: هجان اللون لم يقر أجنبيا وهذا المعنى في الحيض أحق، لأن معنى الاجتماع في قطرات الدم على وجه لا بد منه ليكون حيضا فإنه ما لم تمتد رؤية الدم لا يكون حيضا وإن كان الدم يجتمع في حالة الطهر في رحمها فالاسم حقيقة للدم المجتمع، ثم زمانه يسمى به مجازا وإن كان مأخوذا من الوقت المعلوم كما قال القتال: إذا هبت لقارئها الرياح وقال آخر: له قراء كقراء الحائض فذلك بزمان الحيض ألق، لأنه هو الوقت المعلوم الذي يحتاج إلى إعلامه لمعرفة ما تعلق به من الاحكام، وإن كان مأخوذا من معنى الانتقال كما يقال: قرأ النجم إذا انتقل، فحقيقة الانتقال تكون بالحيض لا بالطهر، إذ الطهر أصل، فباعتبار صيغة اللفظ يتبين أن حمله على الحيض أحق،

وكذلك لفظ النكاح فإنما نحمله على الوطئ والخصم على العقد، وما قلناه أحق لان الاسم في أصل الوضع لمعنى الضم والالتزام يقول القائل أنكح الصبر أي التزمه وضمه إليك، ومعنى الضم في الوطئ يتحقق بما يحصل من معنى الاتحاد بين الواطئين عند ذلك الفعل ولهذا يسمى جماعاً، ثم العقد يسمى نكاحاً باعتبار أنه سبب يوصل به إلى ذلك الضم، فبالأمل في صيغة اللفظ يتبين أن الوطئ أحق به إلا في الموضع الذي يعذر حمله عليه فحينئذ يحمل على ما هو مجاز عنه وهو العقد، وهذا هو الحكم في كل لفظ محتمل للحقيقة والمجاز أنه إذا تعذر حمله على الحقيقة يحمل على المجاز لتصحيح الكلام، وهذا التعذر إما لعدم الامكان أو لكونه مهجوراً عرفاً أو لكونه مهجوراً شرعاً، فالذي هو متعذر نحو ما إذا حلف أن لا يأكل من هذه النخلة أو من هذه الكرمة فإن يمينه تنصرف إلى الثمرة لان ما هو الحقيقة في كلامه متعذر، وأما المهجور عرفاً فنحو ما إذا حلف أن لا يشرب من هذه البئر فإنه ينصرف يمينه إلى الشرب من ماء البئر لان الحقيقة وهو الكرع في البئر مهجورة، واختلف مشايخنا أنه إذا كرع هل يبحث أم لا؟ فمنهم من يقول يبحث أيضاً لان الحقيقة لا تتعطل وإن حمل اللفظ على المجاز، وسواء أخذ الماء في كوز وشربه أو كرع في البئر فقد شرب ماء البئر فيحنت، ومنهم من يقول لا يبحث، لانه لما صار المجاز مراداً سقط اعتبار الحقيقة على ما قال في الجامع: لو قال لا جنبية إن نكحتك فبعدي حر ينصرف يمينه إلى العقد دون الوطئ.

ولو قال لزوجه: إن نكحتك ينصرف إلى الوطئ

دون العقد حتى لو أبانها ثم تزوجها لم يبحث ما لم يطأها.

ولو قال للمطلقة الرجعية: إن راجعتك ينصرف إلى الرجعة دون ابتداء العقد، ولو قال للمبانة: إن راجعتك ينصرف إلى ابتداء العقد ولكن الأول أوجه لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز في كونه مراداً باللفظ بل باعتبار عموم المجاز وهو شرب ماء البئر بأي طريق شربه، وعلى هذا قلنا مطلق التوكيل بالخصومة ينصرف إلى الجواب وإن كان ذلك مجازاً لان الحقيقة مهجورة شرعاً، فإن المدعي إذا كان محققاً للمدعي عليه لا يملك الإنكار شرعاً ولا يجوز له التوكيل بذلك فيحمل اللفظ على المجاز عند الإطلاق، ثم يصح منه الإنكار والاقرار باعتبار معنى عموم المجاز وهو أنه جواب للخصم.

ومن حلف أن لا يكلم هذا الصبي فكلمه بعدما صار شيخاً يبحث باعتبار أن الحقيقة مهجورة

شرعاً فإن الصبي سبب للترحم شرعاً لا للهجران فيتعين المجاز لهذا.

وأمثلة هذا أكثر من أن تحصى، والله أعلم.

باب: بيان معاني الحروف المستعملة في الفقه قال رضي الله عنه: أعلم بأن الكلام عند العرب اسم وفعل وحرف، وكما يتحقق معنى الحقيقة والمجاز في الأسماء والأفعال فكذلك يتحقق في الحروف، فمنه ما يكون مستعملاً في حقيقته، ومنه ما يكون مجازاً عن غيره، وكثير من مسائل الفقه تترتب على ذلك فلا بد من بيان هذه الحروف وذكر الطريق في تخريج المسائل عليها.

فأولى ما يبدأ به من ذلك حروف العطف.

الأصل فيه الواو فلا خلاف أنه للعطف (ولكن عندنا هو للعطف) مطلقاً فيكون موجباً للاشتراك بين المعطوف

والمعطوف عليه في الخبر من غير أن يقتضي مقارنة أو ترتيباً، وهو قول أكثر أهل اللغة.

وقال بعض أصحاب الشافعي رحمه الله: إنه موجب للترتيب، وقد ذكر ذلك الشافعي في أحكام القرآن، وكذلك جعل الترتيب ركناً في الوضوء لان في الآية عطف اليد على الوجه بحرف الواو فيجب الترتيب بهذا النص، ألا ترى أن الصحابة رضي الله عنهم لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعي بأيهما بدأ قال: ابدؤا بما بدأ الله

تعالى يريد به قوله تعالى: (إن الصفا والمروة) ففي هذا تنصيص على أن موجب الواو الترتيب، وما وجب ترتيب السجود على الركوع إلا بقوله تعالى: (اركعوا واسجدوا) ولكننا نقول: هذا من باب اللسان، فطريق معرفته التأمل في كلام العرب وفي الأصول الموضوعية عند أهل اللغة، بمنزلة ما لو وقعت الحاجة إلى معرفة حكم الشرع يكون طريقه التأمل في النصوص من الكتاب والسنة والرجوع إلى أصول الشرع، وعند التأمل في كلام العرب وأصول اللغة يتبين أن الواو لا توجب الترتيب، فإن القائل يقول: جاءني زيد وعمرو يفهم من هذا الاخبار مجتئهما من غير

مقارنة ولا ترتيب حتى يكون صادقا في خبره، سواء جاءه عمرو أولا ثم زيد أو زيد ثم عمرو أو جاء معا. وكذلك وضعا الواو للجمع مع النون يقولون: جاءني الزيدون أي زيد وزيد وزيد، والقائل يقول: لا تأكل السمك وتشرب اللبن فيفهم منه المنع من الجمع بينهما دون الترتيب على ما قال القائل: لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك إذا فعلت عظيم ولو وضع مكان الواو هنا الفاء لم يكن الكلام مستقيما، فالفاء توجب ترتيبا من حيث إنه للتعقيب مع الوصل، فلو كان موجب الواو الترتيب لم يخلت الكلام بذكر الفاء مكانه، وكذلك يتبدل الحكم أيضا إذا ذكر الواو مكان الفاء، فإن من يقول لامرأته: إن دخلت الدار وأنت طالق تطلق في الحال، فلو كان موجب الواو الترتيب لكان هو بمنزلة الفاء فينبغي أن يتأخر الطلاق إلى وجود الشرط. وأما من حيث الوضع لغة فالهمم وضعا كل حرف ليكون دليلا على معنى مخصوص كما فعلوا في الاسماء والافعال، فالاشتراك لا يكون إلا لغفلة من الواضع أو لعذر، وتكرار اللفظ المعنى واحد يوجب إخلاءه عن الفائدة كما قررنا فلا يليق ذلك بالحكمة.

ثم إنهم وضعا الفاء للوصل مع التعقيب، وثم للتعقيب مع التراخي، ومع للقران. فلو قلنا بأن الواو توجب القران أو الترتيب كان تكرارا باعتبار أصل الوضع، ولو قلنا إنه يوجب العطف مطلقا لكان لفائدة جديدة باعتبار أصل الوضع، ثم يتنوع هذا العطف أنواعا لكل نوع منه حرف خاص. ونظيره من الاسماء الانسان فإنه للآدمي مطلقا ثم يتنوع أنواعا لكل نوع منه اسم خاص بأصل الوضع والتمر كذلك.

وهو نظير ما قلنا في اسم الرقية إنه للذات مطلقا من غير أن يكون دالا على معنى التقييد بوصف فكذلك الواو للعطف (مطلقا) باعتبار أصل الوضع، ولهذا قلنا: المنصوص عليه في آية الوضوء الغسل والمسح من غير ترتيب ولا قران، ثم كان الترتيب باعتبار فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك للاكمال فيتأدى الركن بما هو المنصوص وتتعلق صفة الكمال بمراعاة الترتيب فيه. وكذلك في قوله

تعالى: (اركعوا واسجدوا) فإننا ما عرفنا الترتيب بهذا النص إذ النصوص فيه متعارضة، فإنه تعالى قال: (واسجدي واركعي مع الراكعين) ولكن مراعاة ذلك الترتيب بكون الركوع مقدمة السجود والقيام مقدمة الركوع على ما نبينه في موضعه إن شاء الله تعالى.

وكذلك قوله تعالى: (إن الصفا والمروة) فإن مراعاة الترتيب بينهما ليس باعتبار هذا النص ففي النص بيان أنهما من شعائر الله ولا ترتيب في هذا وإنما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابدؤوا بما بدأ الله تعالى على وجه التقريب إلى الافهام لا لبيان أن الواو توجب الترتيب، فإن الذي يسبق إلى الافهام في مخاطبات العباد أن البداية تدل على زيادة العناية فيظهر بها نوع قوة صالحة للترجيح، ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله فيمن أوصى بقرب لا تسع الثلث لها فإنه

يبدأ بما بدأ به الموصي إذا استوت في صفة اللزوم، لان البداية تدل على زيادة الاهتمام، وقد زعم بعض مشايخنا أن معنى الترتيب يترجح في العطف الثابت بحرف الواو في قول أبي حنيفة، وفي قول أبي يوسف ومحمد رحمهم الله يترجح معنى القرآن، وخرجوا على هذا ما إذا قال لامرأته ولم يدخل بها: إن دخلت الدار فأنت طالق وطاق وطاق فدخلت فإنها تطلق واحدة عند أبي حنيفة باعتبار أنه مترتب وقوع الثانية على الاولى وهي تبين في الاولى لا إلى عدة، وعندهما تقع الثلاث عليها باعتبار أمن يقعن جملة عند الدخول معا، وهذا غلط فلا خلاف بين أصحابنا أن الواو للعطف مطلقا إلا أنهما يقولان موجه الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر.

وقوله: إن دخلت الدار فأنت طالق جملة تامة، وقوله وطاق جملة ناقصة لانه ليس فيها ذكر الشرط فباعتبار العطف يصير الخبر المذكور في الجملة التامة كالمعاد في الجملة الناقصة، فيتعلق كل تطليقة بالدخول بلا واسطة وعند الدخول ينزل جملة كما لو كرر ذكر الشرط مع كل تطليقة، ألا ترى أنه إذا قال: جاءني زيد وعمرو كان المفهوم من هذا ما هو المفهوم من قوله: جاءني زيد جاءني عمرو.

وأبو حنيفة رحمه الله يقول: الواو للعطف وإنما يتعلق الطلاق بالشرط كما علقه وهو علق الثانية بالشرط بواسطة الاولى، فإن من ضرورة العطف هذه الواسطة، فالاولى تتعلق بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة الاولى، بمنزلة القنديل المعلق بالحبل بواسطة الحلق، ثم عند وجود الشرط ينزل ما تعلق فينزل كما تعلق، ولكنهما

يقولان هذا أن لو كان المتعلق بالشرط طلاقا وليس كذلك بل المتعلق ما سيصير طلاقا عند وجود الشرط إذا وصل إلى الخل، فإنه لا يكون طلاقا بدون الخل.

ثم هذه الواسطة في الذكر فستفوق به أزمنا التعليق وذلك لا يوجب التفوق في الوقوع كما لو كرر الشرط في كل تطليقة وبينهما أيام.

وما قاله أبو حنيفة رحمه الله أقرب إلى

مراعاة حقيقة اللفظ ومعلوم أنه عند وجود الشرط ذلك الملفوظ به يصير طلاقا، فإذا كان من ضرورة العطف إثبات هذه الواسطة ذكرا فإن عند وجود الشرط يصير ذلك طلاقا واقعا ومن ضرورة تفرق الوقوع أن لا يقع إلا واحدة فإن هذا تبين به لا إلى عدة كما لو نجز فقال أنت طالق وطاق وطاق.

وقال مالك في التسجيز أيضا تطلق ثلاثا لان الواو توجب المقارنة، ألا ترى أنه لو قال: أنت طالق وطاق وطاق إن دخلت الدار تطلق ثلاثا عند الدخول جملة.

وهذا غلط فإن للقران حرفا موضوعا وهو مع فلو حملنا الواو عليه كان تكرارا، وإذا أخرج الشرط في التعليق إنما تطلق ثلاثا لا بهذا المعنى بل لان الاصل في الكلام المعطوف أنه متى كان في آخره ما يغير موجب أوله توقف أوله على آخره، ولهذا لو ذكر استثناء في آخر الكلام بطل الكل به فكذلك إذا ذكر شرطا، لان بالتعليق بالشرط تبين أن المذكور أولا ليس بطلاق، وإذا توقف أوله على آخره تعلق الكل بالشرط جملة، وإذا كان الشرط سابقا فليس في آخر الكلام ما يغير موجب أوله.

وكذلك في التسجيز فإن الاول طلاق سواء ذكر الثاني أو لم يذكر، فإذا لم يتوقف أوله على آخره بانتهى بالاولى فلغت الثانية والثالثة لانعدام محل الوقوع لا لفساد في التكلم أو العطف.

ثم على قول أبي يوسف رحمه الله تقع الاولى قبل أن يفرغ من التكلم بالثانية، وعند محمد عند الفراغ من التكلم بالثانية تقع الاولى لجواز أن يلحق بكلامه شرطا أو استثناء مغيرا.

وما قاله أبو يوسف أحق فإنه ما لم يقع الطلاق لا يفوت الخل، فلو كان وقوع الاولى بعد الفراغ من التكلم بالثانية

لوقعا جميعا لوجود المحل مع صحة التكلم بالثانية.  
وعلى هذا قال زفر رحمه الله: لو قال لغير

المدخول بما: أنت طالق واحدة وعشرين تطلق واحدة، لان الواو للعطف فتبين بالواحدة قبل ذكر العشرين.

ولكننا نقول: تلك كلمة واحدة حكما لانه لا يمكنه

أن يعبر عن هذا العدد بعبارة أوجز من هذا، وعطف البعض على البعض يتحقق في كلمتين لا في كلمة واحدة وإنما يقع هنا عند تمام الكلام فتطلق ثلاثا، كما لو قال واحدة ونصفا تطلق اثنتين، لانه ليس لما صرح به عبارة أوجز من ذلك فكانت كلمة واحدة حكما، وعند زفر تطلق واحدة.

وعلى هذا الاصل ما قال في الجامع: لو تزوج أمتين بغير إذن مولاها ثم أعتقهما المولى معا جاز نكاحهما.

ولو قال: أعتقت هذه وهذه جاز نكاح الاولى وبطل نكاح الثانية لانه ليس في آخر كلامه ما يغير موجب أوله فكاح الاولى صحيح أعتق الثانية أو لم يعتق، وبنفوذ العتق في الاولى تنعدم محلية النكاح في حق الثانية لان الامة ليست من المحللات مضمومة إلى الحرة.

ومثله لو زوج منه رضيعتين في عقدين بغير رضاه فأرضعتها امرأة ثم أجاز الزوج نكاحهما معا بطل نكاحهما.  
ولو قال: أجزت نكاح هذه وهذه بطل نكاحهما أيضا لان في آخر كلامه ما يغير موجب أوله فإن بآخر الكلام يثبت الجمع بين الاختين نكاحا وذلك مبطل لنكاحهما فيتوقف أول الكلام على آخره.

وكان الفراء يقول الواو للجمع والمجموع بحرف الواو كالمجموع بكناية الجمع، وعندنا الواو للعطف والاشترار على أن يصير كل واحد من المذكورين كأنه مذكور وحده لا على وجه الجمع بينهما ذكرا.

وبيان هذا فيما إذا كان لرجل ثلاثة أعبد فقال: هذا حر أو هذا وهذا فإنه يخبر في الاولين ويعتق الثالث عينا، كأنه قال هذا حر أو هذا حر، وعند الفراء يخبر فإن شاء أوقع العتق على (الاول وإن شاء على) الثاني والثالث، لانه جمع بينهما بحرف الواو فكانه جمع بكناية الجمع فقال هذا حر وهذان.

واستدل بما قال في الجامع: رجل مات وترك ثلاثة أعبد قيمتهم سواء وترك ابنا فقال الابن أعتق والدي هذا في مرضه وهذا وهذا، يعتق من كل واحد منهم ثلثه بمنزلة ما لو قال أعتقهم.

ولو قال: أعتق هذا وسكت ثم قال وهذا

ثم سكت ثم قال هذا يعتق الاول كله ومن الثاني نصفه ومن الثالث ثلثه.

ولكننا نقول: لا وجه لتصحيح كلامه على ما قاله الفراء لان خبر المثني غير خبر الواحد يقال للواحد حر وللثنين حران والمذكور في كلامه من الخبر قوله حر فإذا لم يجعل كان كل واحد من الآخرين منفردا بالذكر لا يصلح أن يكون الخبر المذكور خبرا لهما والعطف للاشتراك في الخبر لا لاثبات خبر آخر، وإذا جعلنا الثالث كالمفرد بالذكر

صار كأنه قال أحد هذين حر وهذا فيكون فيه ضم الثالث إلى المعتق من الاولين لا إلى غير المعتق فلهذا عتق

الثالث.

ومسألة الجامع إنما تخرج على الاصل الذي بينا، فإن في آخر كلامه ما يغير موجب أوله لان موجب أول الكلام عتق الاول مجانا بغير سعاية ويتغير ذلك بآخر كلامه عند أبي حنيفة رحمه الله لان المستسعي بمنزلة المكاتب (عنده) فيتغير حكم أصل العتق، وعندهما يتغير حكم البراءة عن السعاية، فلهذا توقف أوله على آخره.

واختلفوا في عطف الجملة التامة على الجملة التامة بحرف الواو نحو ما إذا قال: زينب طالق ثلاثا وعمرة طالق فإنما

تطلق عمرة واحدة وكل واحد من الكلامين جملة تامة لانه ابتداء وخبر فالواو بينهما عند بعض مشايخنا لمعنى  
الابتداء يحسن نظم الكلام كما في قوله تعالى: (والراسخون في العلم) وقوله تعالى: (ويمحو الله الباطل) وقوله تعالى  
في حكم القذف: (وأولئك هم القاسقون إلا الذين تابوا) فإنه ابتداء عندنا.

قال رضي الله عنه: والاصح أن هذا الواو للعطف أيضا عندي إلا أن الاشتراك في الخبر ليس من حكم بمجرد  
العطف بل باعتبار حاجة المعطوف إليه إذا لم يذكر خبرا ولا حاجة إذا ذكر له خبرا، ولهذا عند الحاجة جعلنا خبر  
المعطوف عين ما هو خبر المعطوف عليه إذا أمكن لا غيره، لان الحاجة ترتفع بعين ذلك، حتى إذا قال لامرأته: أنت  
طالق إن دخلت هذه الدار وإن دخلت هذه الدار الأخرى وإنما يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التطليقة لا غيرها،  
حتى لو دخلت الدارين لم تطلق إلا واحدة.

فأما إذا تعذر ذلك بأن يقول: فلانة طالق وفلانة فإنه يقع على الثانية غير ما وقع على الأولى لان الاشتراك بينهما  
في تطليقة واحدة لا يتحقق، بمنزلة قوله: جاءني زيد

وعمره فإنه إخبار عن مجيء كل واحد منهما بفعل على حدة لان مجيئهما بفعل واحد لا يتحقق.

وعلى هذا الاصل الذي بينا أن الواو لا توجب الترتيب يخرج ما قال في كتاب الصلاة: وينوي بالتسليمة الأولى من  
عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء، فإن مراده العطف لا الترتيب.

وكذلك مراده مما قال في الجامع الصغير: من الرجال والنساء والحفظة فإن الترتيب (في النية) لا يتحقق، فعرفنا أن  
المراد يجمعهم في نيته.

وقد تكون الواو بمعنى الحال لمعنى الجمع أيضا فإن الحال يجمع ذا الحال، ومنه قوله تعالى: (حتى إذا جاؤوها وفتحت  
أبوابها): أي جاؤوها حال ما تكون أبوابها مفتوحة.

وعلى هذا قال في المأذون إذا قال لعبد: أد إلي ألفا وأنت حر إنه لا يعتق ما لم يؤد لان الواو بمعنى الحال وإنما جعله  
حرا عند الاداء وقال في السير: إذا قال افتحوا الباب وأنتم آمنون لا يأمنون ما لم يفتحوا لانه آمنهم حال فتح  
الباب، وإذا قال لامرأته: أنت طالق وأنت مريضة تطلق في الحال لان الواو للعطف في الاصل فلا يكون شرطا، فإن  
قال عيبت إذا مرضت يدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه عني بالواو الحال وذلك محتمل فكأنه قال في حال مرضها.  
وكذلك لو قال: أنت طالق وأنت تصلين أو وأنت مصلية.

وقال في المضاربة: إذا قال خذ هذه الألف واعمل بها مضاربة في البز فإنه لا يتقيد بصرفه في البز وله أن يتجر فيها  
ما بدا له من وجوه التجارات لان الواو للعطف فالاطلاق الثابت بأول الكلام لا يتغير بهذا العطف.

وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: إذا قالت المرأة لزوجها طلقني ولك ألف درهم فطلقها تجب الألف عليها،  
وكذلك لو قال الزوج أنت طالق وعليك ألف درهم فقبلت تجب الألف.

وفيه طريقان لهما: أحدهما أنه استعمل الواو بمعنى الباء مجازا فإن ذلك

معروف في القسم إذ لا فرق بين قوله والله وبين قوله بالله، وإنما حملنا على هذا المجاز بدلالة المعاوضة فإن الخلع عقد  
معاوضة فكان هذا بمنزلة ما لو قال احمل هذا المتاع إلى منزلي ولك درهم، والثاني أن هذا الواو للحال فكأنها قالت  
طلقني في حال ما يكون لك علي ألف درهم، وإنما حملنا على هذا لدلالة المعاوضة كما في قوله أد إلي ألفا وأنت

طالق، بخلاف المضاربة فلا معنى لحرف الباء هناك حتى يجعل الواو عبارة عنه، ولا يمكن حمله على معنى الحال  
لانعدام دلالة المعاوضة فيه، وأبو حنيفة رحمه الله يقول تطلق ولا شئ عليها لان الواو للعطف حقيقة وباعتبار هذه

الحقيقة لا يمكن أن يجعل الالف بدلا عن الطلاق فلو جعل بدلا إنما يجعل بدلالة المعاوضة وذلك في الطلاق زائد فإن الطلاق في الغالب يكون بغير عوض، ألا ترى أن بذكر العوض يصير كلام الزوج بمعنى اليمين حتى لا يمكنه أن يرجع عنه قبل قبولها ولا يجوز ترك الحقيقة باعتبار دليل زائد على ما وضع له في الاصل، بخلاف الاجارة فإنه عقد مشروع بالبدل لا يصح بلونه فأمكن حمل اللفظ على المجاز باعتبار معنى المعاوضة فيه لانه أصل، وإنما يجعل الواو للحال إذا كان بصيغة تحتمل ذلك كما في قوله أد وأنت حر انزل وأنت آمن فإن صيغة كلامه للحال لانه خاطبه بالاول والآخر بصيغة واحدة ويتحقق عتقه في حالة الاداء ويتحقق أمانه في حالة النزول، لان المقصود أن يعلم بمحاسن الشريعة فعسى يؤمن وذلك حالة النزول.

فأما قوله خذ هذه الالف واعمل بها في البز فليس في هذه الصيغة احتمال الحال لان البز لا يكون حالا لعمله، وقوله أنت طالق وأنت مريضة للعطف حقيقة ولكن فيه احتمال الحال إذ الطلاق يتحقق في حال المرض، فلا اعتبار الظاهر لا يدين في القضاء، ولا احتمال كونه محتملا تعمل نيته.

### فصل

وأما الفاء فهو للعطف، وموجبه التعقيب بصفة الوصل، فيثبت به ترتيب وإن لطف ذلك، لما بينا أن كل حرف يختص بمعنى في أصل الوضع، إذ لو لم يجعل كذلك خرج من أن يكون مفيدا، فالمعنى الذي اختص به الفاء ما بينا، ألا ترى أن أهل اللسان وصلوا حرف الفاء بالجزء وسماه حرف الجزء لان الجزء يتصل بالشرط على أن يتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل، وكذلك يستعمل حرف الفاء لعطف الحكم

على العلة، يقال: جاء الشتاء فتأهب، ويقال: ضرب فأوجع أي بذلك الضرب، وأطعم فأشبع، أي بذلك الطعام، وعلى هذا قوله عليه السلام: لن يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه: أي بذلك الشراء، ولهذا جعلنا الشراء إعتاقا في القريب بواسطة الملك.

ويقول: خذ من مالي ألف درهم فصاعدا، أي فما يزداد عليه فصاعدا وارتفاعا. وعلى هذا الاصل قال علماءنا رحمهم الله فيمن قال لغيره: بعث منك هذا العبد بألف درهم وقال المشتري فهو حر فإنه يعتق ويجعل قابلا ثم معتقا، بخلاف ما لو قال هو حر أو وهو حر فإنه يكون ردا للإيجاب لا قبولاً فلا يعتق. ولو قال لخياط: انظر إلى هذا الثوب أي كفيني قميصا فقال نعم قال فاقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه قميصا كان الخياط ضامنا لان الفاء للوصل والتعقيب فكأنه قال فإن كفاي قميصا فاقطعه، بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه قميصا فإنه لا يكون ضامنا لو وجد الاذن مطلقا.

وقد قال بعض مشايخنا: إذا قال لغير المدخول بها: إن دخلت الدار فأنت طالق فطالق فطالق فدخلت إنما تطلق واحدة عند أبي حنيفة رحمه الله باعتبار أن الفاء يجعل مستعارا عن الواو مجازا لقرب أحدهما من الآخر. قال رضي الله عنه: والاصح عندي أن هاهنا تطلق واحدة عندهم جميعا.

لان الفاء للتعقيب فيثبت به ترتيب بين الثانية والاولى في الوقوع ومع الترتيب لا يمكن إيقاع الثانية لانها تبين بالاولى ومع إمكان اعتبار الحقيقة لا معنى للمصير إلى المجاز.

### والدليل

على أن الصحيح هذا ما قال في الجامع: إن دخلت هذه الدار فدخلت هذه الدار الاخرى فأنت طالق فإن الشرط أن تدخل الثانية بعد دخول الدار الاولى حتى لو دخلت في الثانية قبل الاولى ثم دخلت في الاولى لم تطلق، بخلاف ما لو قال: ودخلت هذه الدار.

وقد توصل الفاء بما هو علة إذا كان محتمل الامتداد، يقول الرجل لغيره: أبشر فقد أتاك الغوث وهذا على سبيل بيان العلة للخطاب بالبشارة ولكن لما كان ذلك ممتدا صح ذكر حرف الفاء مقرونا به، وعلى هذا الاصل لو قال لعبد: أد إلي ألفا فأنت حر فإنه يعتق وإن لم يؤد، لانه لبيان العلة، أي لانك قد صرت حرا وصفة الحرية تمتد. وكذلك لو قال لحري: انزل فأنت آمن كان آمنا

نزل أو لم ينزل، لان معنى كلامه انزل لانك آمن والامان ممتد، فأما ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن يقول: لقان علي درهم فدرهم إنه يلزمه درهمان فذلك لتحقيق معنى العطف إذ المعطوف غير المعطوف عليه واعتبار معنى الوصل والترتيب في الوجوب لا في الواجب، أو لما تعذر اعتبار حقيقة معنى حرف الفاء جعل عبارة عن الواو مجازا فكأنه قال درهم ودرهم.

والشافعي يقول يلزمه درهم واحد، لان ما هو موجب حرف الفاء لا يتحقق هاهنا فيكون صلة للتأكيد كأنه قال درهم فهو درهم.

ولكن ما قلناه أحق لانه يضمم ليسقط به اعتبار حرف الفاء والاضمار لتصحيح ما وقع التنصيص عليه لا لالغائه، ثم معنى العطف محكم في هذا الحرف فلا بد من اعتباره بحسب الامكان، والمعطوف غير المعطوف عليه فيلزمه درهمان لهذا.

فصل وأما حرف ثم فهو للعطف على وجه التعقيب مع التراخي، هو المعنى الذي اختص به هذا الحرف بأصل الوضع.

يقول الرجل (جاءني زيد ثم عمرو فإنما يفهم منه ما يفهم من قوله) جاءني زيد وبعده عمرو، إلا أن عند أبي حنيفة رحمه الله

صفة هذا التراخي أن يكون بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولاً بعد الاول لتمام القول بالتراخي، وعندهما التراخي بهذا الحرف في الحكم مع الوصل في التكلم لمراعاة معنى العطف فيه.

وبيان هذا فيما إذا قال لغير المدخول بما: إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق، عند أبي حنيفة رحمه الله تتعلق الاولى بالدخول وتقع الثانية في الحال وتلغو الثالثة، بمنزلة قوله أنت طالق طالق من غير حرف العطف حتى ينقطع بعض الكلام عن البعض، وعندهما يتعلق الكل بالدخول ثم عند الدخول يظهر الترتيب في الوقوع فلا تقع إلا واحدة لاعتبار التراخي بحرف ثم.

ولو أحر الشرط ذكرنا فعند أبي حنيفة رحمه الله تطلق واحدة في الحال ويبلغ ما سواها، وعندهما لا تطلق ما لم تدخل الدار فإذا دخلت طلقت واحدة ولو كانت مدخولا بها، فإن أحر الشرط فعند أبي حنيفة رحمه الله تطلق اثنتين في الحال وتعلق

الثالثة بالدخول، وعندهما ما لم تدخل لا يقع شيء فإذا دخلت طلقت ثلاثا.

ولو قدم الشرط فعند أبي حنيفة رحمه الله تقع الثانية والثالثة في الحال وتعلق الاولى بالدخول، وعندهما لا يقع شيء ما لم تدخل فإذا دخلت طلقت ثلاثا، هكذا ذكر مفسرا في النواذر.

وقد يستعمل حرف ثم بمعنى الواو مجازا، قال الله تعالى: (ثم كان من الذين آمنوا) وقال تعالى: (ثم الله شهيد على ما يفعلون) وعلى هذا قلنا في قوله عليه السلام: من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر يمينه إن حرف ثم في هذه الرواية محمول على الحقيقة، وفي الرواية التي قال فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو

خير حرف ثم بمعنى الواو مجازا لان صيغة الامر للايجاب وإنما التكفير بعد الحنث لا قبله فحملنا هذا الحرف على الحجاز لمراعاة حقيقة الصيغة فيما هو المقصود، إذ لو حملنا حرف ثم على الحقيقة كان الامر بالتكفير محمولا على الحجاز فإنه لا يجب تقديم التكفير على الحنث بالاتفاق، فكان الاولى على هذا أن يجعل حرف ثم بمعنى حرف الفاء فإنه أقرب إليه من حرف الواو، وإنما لم نفعل ذلك لان حرف الفاء يوجب ترتيبا أيضا والحنث غير مرتب على التكفير بوجه فلهذا جعلناه بمعنى الواو.

فصل وأما حرف بل هو لتدارك الغلط بإقامة الثاني مقام الاول وإظهار أن الاول كان غلطا، فإن الرجل يقول جاعني زيد بل عمرو أو لا بل عمرو وإنما يفهم منه الاخبار بمعنى عمرو خاصة، وهو معنى قوله تعالى: (بل كنتم مجرمين). (بل مكر الليل والنهار إذ تأمرونا أن نكفر بالله) وعلى هذا قال زفر رحمه الله إن من قال لفلان علي ألف درهم بل ألفان يلزمه ثلاثة آلاف، لان بل لتدارك الغلط فيكون إقرارا بألفين ورجوعا عن الالف وبيان أنه كان غلطا ولكن الإقرار صحيح والرجوع

باطل، كما لو قال لامرأته أنت طالق واحدة بل اثنتين تطلق ثلاثا، ولكننا نقول يلزمه ألفان لانه ما كان مقصوده تدارك الغلط بنفي ما أقر به أولا بل تدارك الغلط بإثبات الزيادة التي نفاها في الكلام الاول بطريق الاقتضاء، فكأنه قال بل مع تلك الالف ألف أخرى فهما ألفان علي، ألا ترى أن الرجل يقول أتى علي خمسون سنة بل ستون فإنه يفهم هذا من كلامه بل ستون لعشرة زائدة على الخمسين التي أخبرت بها أولا، ولكن هذا يتحقق في الاخبار لانها تحتمل الغلط ولا يتحقق في الانشاءات فلهذا جعلناه موقعا اثنتين راجعا عن الاولى ورجوعه لا يصح فتطلق ثلاثا، حتى لو قال كنت طلقتك أمس واحدة لا بل اثنتين تطلق اثنتين لان الغلط في الاخبار يتمكن، ولو قال لغير المدخول بما أنت طالق واحدة لا بل اثنتين تطلق واحدة لانه بقوله بل اثنتين أولا بل اثنتين يروم الرجوع عن الاولى وذلك باطل

وبعد ما بان بالاولى لم يبق المحل ليصح إيقاع الثنتين عليها، ولو قال إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة لا بل اثنتين فدخلت تطلق ثلاثا بالاتفاق لان مع تعلق الاولى بالشرط بقي المحل على حاله وهو بهذا الحرف تبين أنه تعلق الثنتين بالشرط ابتداء لا بواسطة الاولى، لانه راجع عن الاولى فكأنه أعاد ذكر الشرط وصار كلامه في حكم يمينين فعند وجود الشرط تقع الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة، بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله في حرف الواو فإنه للعطف فيكون هو مقرر الاول ومعلقا الثانية بالشرط بواسطة الاولى، فعند وجود الشرط يقع متفرقا أيضا فتبين بالاولى قبل وقوع الثانية والثالثة، والله أعلم.

فصل وأما لكن فهو كلمة موضوعة للاستدراك بعد النفي، تقول ما رأيت زيدا لكن عمرا، فالمعنى الذي تخصص به هذه الكلمة باعتبار أصل الوضع إثبات ما بعدها فأما نفي ما قبلها فتأنيب بدليله بخلاف بل، قال تعالى: (فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) ثم العطف بما إنما يكون عند اتساق الكلام فإن وجد ذلك كان لتعليق النفي بالاثبات الذي بعدها وإلا كانت للاستئناف.

وبيان هذا في مسائل المذكورة في الجامع: منها إذا قال رجل هذا العبد في يدي لفلان

فقال المقر له ما كان لي قط ولكنه لفلان، فإن وصل كلامه فهو للمقر له الثاني، وإن فصل فهو للمقر، لان قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه فيه، فإذا وصل به قوله لكن لفلان كان بيانا أنه نفي ملكه إلى الثاني بإثبات الملك له بقوله لكن، فإن قطع كلامه كان محمولا على نفي ملكه أصلا كما هو الظاهر وهو رد للاقرار، ثم قوله ولكنه لفلان

شهادة بالملك للثاني على المقر وبشهادة الفرد لا يثبت الملك.

ولو أن المقضي له بالبعد بالبينة قال ما كان لي قط ولكنه لفلان فقال المقر له قد كان له فباعه أو وهبه مني بعد القضاء له فإنه يكون للثاني، لأنه حين وصل الكلام فقد تبين أنه نفي ملكه بإثباته للثاني وذلك يحتتم الانشاء بسبب كان بعد القضاء فيحمل على ذلك في حق المقر له إلا أن المقر يصير ضامنا قيمته للمقضي عليه لأن ظاهر كلامه تكذيب لشهوده وإقرار بأن القضاء باطل وهذا حجة عليه، ولكن إنما يقرر هذا الحكم بعد ما تحول الملك إلى المقر له فيضمن قيمته للمقضي عليه.

ولو أن أمة زوجت نفسها من رجل بمائة درهم بغير إذن مولاها فقال المولى لا أجزئه لكن أجزئه بمائة وخمسين، أو قال لكن أجزئه إن زدني خمسين فالعقد باطل لأن الكلام غير متسق، فإن نفي الاجازة وإثباتها بعينها لا يتحقق فيه معنى العطف فير تد العقد بقوله لا أجزئه ويكون قوله لكن أجزئه ابتداء بعد الاشساخ. ولو قال لفلان علي ألف درهم قرض فقال فلان لا ولكنه غصب فإنه يلزمه المال لأن الكلام متسق فيتبين بآخره أنه نفي السبب لا أصل المال وأنه قد صدقه في الاقرار بأصل المال ولا تفاوت في الحكم بين السببين، والاسباب مطلوبة للاحكام فعند انعدام التفاوت يتم تصديقه له فيما أقر به فيلزمه المال، وعلى هذا لو قال لك علي ألف درهم ثمن هذه الجارية التي اشتريتها منك فقال الجارية جاريتك ما بعته منك ولكن لي عليك ألف درهم يلزمه المال، لأن الكلام متسق وفي آخره بيان أنه مصدق له في أصل المال مكذب في السبب ولا تفاوت عند سلامة الجارية للمقر فيلزمه المال.

فصل وأما أو فهي كلمة تدخل بين اسمين أو فعلين، وموجها باعتبار أصل الوضع يتناول أحد المذكورين. بيانه في قوله تعالى: (من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة) فإن الواجب في الكفارة أحد الاشياء المذكورة مع

إباحة التكفير بكل نوع منها على الافراد، ولهذا لو كفر بالانواع كلها كان مؤديا للواجب بأحد الانواع في الصحيح من المذهب، بخلاف ما يقوله بعض الناس وقد بينا هذه. وكذلك في قوله تعالى في كفارة الحلق: (ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) وفي جزاء الصيد: (هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما) وقد ظن بعض مشايخنا أنها في أصل الوضع للتشكيك فإن الرجل إذا قال رأيت زيدا وعمرا يكون مخبرا برؤية كل واحد منهما عينا، ولو قال بل عمرا يكون مخبرا برؤية عمرو عينا. ولو قال أو عمرا يكون مخبرا برؤية أحدهما غير عين علي أنه شك في كل واحد منهما يجوز أن يكون قد رآه ويجوز أن يكون لم يره إلا أن في الابتدءات والامر والنهي يعذر حمله على التشكيك فإن ذلك لا يكون إلا عند التباس العلم بالشئ فيحمل على التخيير، وقرر هذا الكلام في تصنيفه.

قال رضي الله عنه: وعندي أن هذا غير صحيح لأن الشك ليس بأمر مقصود حتى يوضع له كلمة في أصل الوضع، ولكن هذه الكلمة لبيان أن المتناول أحد المذكورين كما ذكرنا إلا أن في الاخبار يفرضي إلى الشك باعتبار محل الكلام لا باعتبار هذه الكلمة كما في قوله رأيت زيدا أو عمرا، فأما في الانشاءات لما تبدل المحل وانعدم المعنى الذي لاجله كان معنى الشك فالثابت بهذه الكلمة التخيير باعتبار أصل الوضع وهو أنها تتناول أحد المذكورين على إثبات صفة الاباحة في كل واحد منهما، ولهذا قلنا لو قال هذا العبد حر أو هذا فهو وقوله أحدهما حر سواء يتناول الايجاب أحدهما ويتخير المولى في البيان على أن يكون بيانه من وجه كابتداء الايقاع حتى يشترط لصحة البيان

صلاحية الخلل للايقاع، ومن وجه هو تعيين للواقع، ولهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله لو جمع بين عبده ودابته وقال هذا حر أو هذا لغا كلامه،

بمنزلة ما لو قال أحدهما حر لان محل الايجاب أحدهما بغير عينه، وإذا لم يكن أحد العبدین محلاً صالحاً للإيجاب فغير المعين منهما لا يكون صالحاً وبدون صلاحية الخلل لا يصح الايجاب أصلاً. وأبو حنيفة رحمه الله يقول هذا الايجاب يتناول أحدهما بغير عينه على احتمال التعيين، ألا ترى أنهما لو كانا عبيدين تناول أحدهما على احتمال التعيين إما ببيانه أو بانعدام المزاحمة بموت أحدهما فيصح الايجاب هنا باعتبار هذا الجواز كما هو أصل أبي حنيفة رحمه الله في العمل بالجواز وإن تعذر العمل بالحقيقة لعدم صلاحية الخلل له، وعندهما الجواز خلف عن الحقيقة في الحكم، فإذا لم يكن الخلل صالحاً للحكم حقيقة يسقط اعتبار العمل بالجواز وقد بينا هذا. وعلى هذا لو قال لثلاث نسوة له: هذه طالق أو هذه وهذه وتطلق الثالثة ويتخير في الأوليين، بمنزلة ما لو جمع بين الأوليين فقال إحداكما طالق وهذه، ولهذا قال زفر رحمه الله في قوله والله لا أكلم فلانا أو فلانا وفلانا إنه لا يبحث إن كلم الأول وحده ما لم يكلم الثالث معه، بمنزلة قوله لا أكلم أحد هذين وهذا. ولكننا نقول هناك إن كلم الأول وحده يبحث وإن كلم أحد الآخرين لا يبحث ما لم يكلمهما لأنه أشرك بينهما بحرف الواو والخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد، فإنه يقول لا أكلم هذا لا أكلم هذين فيصير كأنه قال لا أكلم هذا أو هذين، بخلاف الطلاق فهناك الخبر المذكور غير صالح للمثنى إذا جمعت بينهما لأنه يقال للمثنى طالقان مع أن هناك يمكن أن تجعل الثالثة كالمذكورة وحدها فإن الحكم فيها لا يختلف سواء ضمت إلى الأولى أو إلى الثانية، وهنا الحكم في الثالث يختلف بالانضمام إلى الأول أو الثاني فكان ضمه إلى ما يليه أولى. وعلى هذا لو قال وقلت يبيع هذا العبد هذا الرجل أو هذا فإنه يصح التوكيل استحساناً، بمنزلة ما لو قال وقلت أحدهما يبيعه حتى لا يشترط اجتماعهما على البيع، بخلاف ما لو قال وهذا، وإذا باع أحدهما نفذ البيع ولم يكن للآخر بعد ذلك أن يبيعه، وإن عاد إلى ملكه وقبل البيع يباح لكل واحد منهما أن يبيعه. وكذلك لو قال لو أحد بع هذا العبد أو هذا يثبت له الخيار على أن يبيع أحدهما أيهما شاء، بمنزلة ما لو قال بع أحدهما، فأما في البيع إذا أدخل كلمة

أو في المبيع أو الثمن فالبيع فاسد للجهالة لان موجب الكلمة التخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم، فإن كان معلوماً جاز في الاثنين والثلاثة استحساناً ولم يجز في الزيادة على ذلك لبقاء الحظر بعد تعيين من له الخيار، ولكن اليسير من الحظر لا يمنع جواز العقد والفاحش منه يمنع جواز العقد.

فأما في النكاح ف أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يقولان يثبت التخيير بهذه الكلمة إذا كان مفيداً بأن يقول لامرأة تزوجتك على ألف درهم حالاً أو على ألفين إلى سنة أو تزوجتك على ألف درهم أو مائة دينار، ولا يثبت الخيار إذا لم يكن مفيداً بأن يقول تزوجتك على ألف درهم أو ألفين بل يجب الأقل عينا لأنه لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد، وصحة النكاح لا تتوقف على تسمية البدل فوجب المال عند التسمية في معنى الابتداء، بمنزلة الاقرار بالمال أو الوصية أو الخلع أو الصلح عن دم العمد على مال فإنما يثبت الأقل لكونه متيقناً به، ولهذا كل ما يصلح أن يكون مسمى في الصلح عن دم العمد يصلح أن يكون مسمى في النكاح.

وأبو حنيفة رضي الله عنه يقول يصر إلى تحكيم مهر المثل لان التخيير الذي هو حكم هذه الكلمة يمنع كون المسمى معلوماً قطعاً والموجب الاصلي في النكاح مهر المثل وإنما ينتهي ذلك الموجب عند تسمية معلومة قطعاً فإذا انعدم

ذلك بحرف أو وجب المصير إلى الموجب الاصلي، بخلاف الخلع والصلح فليس في ذلك العقد موجب أصلي في  
البدل بل هو صحيح من غير بدل يجب به فلهذا أو جينا القدر المبتقن به وما زاد على ذلك لكونه مشكوكا فيه  
بيطل.

وعلى هذا قال مالك رحمه الله في حد قطاع الطريق إن الامام يتخير في ظاهر قوله تعالى: (أن يقتلوا أو يصلبوا أو  
تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف) فإن موجب الكلمة التخيير والكلام محمول على حقيقته حتى يقوم دليل الحجاز.  
ولكننا نقول في أول

الآية تنصيص على أن المذكور جزاء على الحاربة، والحاربة أنواع كل نوع منها معلوم من تخويف أو أخذ مال أو  
قتل نفس أو جمع بين القتل وأخذ المال، وهذه الأنواع تتفاوت في صفة الجناية والمذكور أجزية متفاوتة في معنى  
التشديد فوقع

الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على أنواع الجناية نصا، ولكن هذا التقسيم ثابت بأصل معلوم وهو  
أن الجملة إذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض فلهذا كان الجزاء على كل نوع عينا، كيف وقد نزل  
جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم بهذا التقسيم في أصحاب أبي بردة؟ ولهذا قال أبو حنيفة رحمه  
الله إذا جمع بين القتل وأخذ المال فللامام الخيار، إن شاء قطع يده ثم قتله وصلبه، وإن شاء قتله وصلبه ولم يقطعه،  
لان نوع الحاربة متعدد صورة متحد معنى فيتخير لهذا.

وقيل أو هنا بمعنى بل كما قال الله تعالى: (فهي كالحجارة أو أشد قسوة) أي بل أشد قسوة فيكون المراد بل يصلبوا  
إذا اتفقت الحاربة بقتل النفس وأخذ المال بل تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إذا أخذوا المال فقط بل ينفوا من  
الارض إذا خوفوا الطريق.

وقد تستعار كلمة أو للعطف فتكون بمعنى الواو، قال تعالى: (وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون) أي ويزيدون.  
قال القائل: فلو كان البكاء يرد شيئا بكيت على زياد أو عناق على المرأين إذ مضيا جميعا لشأنهما بحزن واحترق  
(أي وعنق) بدليل قوله: على المرأين إذ مضيا جميعا.

إذا عرفنا هذا فنقول إنما يحمل على هذه الاستعارة عند اقتران الدليل بالكلام، ومن الدليل (على ذلك) أن تكون  
مذكورة في موضع النفي، قال الله تعالى: (ولا تطع منهم آثما أو كفورا) معناه: ولا كفورا، والدليل فيه ما قدمنا أن  
النكرة في (موضع) النفي تعم ولا يمكن إثبات التعميم إلا أن يجعل بمعنى واو العطف ولكن

على أن يتناول كل واحد منهما على الانفراد لا على الاجتماع كما هو موجب حرف الواو، ولهذا قلنا لو قال  
والله أكلم فلانا أو فلانا فإنه يحتمل إذا كلم أحدهما بخلاف قوله فلانا وفلانا فإنه لا يحتمل ما لم يكلمهما، ولكن  
يتناول كل واحد (منهما) على الانفراد حتى لا يثبت له الخيار، ولو كان في الايلاء بأن قال لا أقرب

هذه أو هذه فمضت المدة باننا جميعا.

ومن ذلك أن يستعمل الكلمة في موضع الاباحة فتكون بمعنى الواو حتى يتناول معنى الاباحة كل واحد من  
المذكورين، فإن الرجل يقول جالس الفقهاء أو المتكلمين فيفهم (منه) الاذن بالجالسة مع كل واحد من الفريقين،  
والطبيب يقول للمريض كل هذا أو هذا فإنما يفهم منه أن كل واحد منهما صالح لك.

وبيان هذا في قوله تعالى: (إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم) فالاستثناء من التحريم إباحة ثم تثبت  
الاباحة في جميع هذه الاشياء، فعرفنا أن موجب هذه الكلمة في الاباحة العموم وأنه بمعنى واو العطف.

وبيان الفرق بين الاباحة والايجاب أن في الايجاب الامتنال بالاقدام على أحدهما، وفي الاباحة تتحقق الموافقة في الاقدام على كل واحد منهما.

وعلى هذا قلنا إذا قال لا أكلم أحدا إلا فلانا أو فلانا فإن له أن يكلمهما من غير حنث. ولو قال لاربع نسوة له والله لا أقربكن إلا فلانة أو فلانة فإنه لا يكون موليا منهما جميعا حتى لا يحنث إن قربهما ولا تقع القرقة بينه وبينهما بمضي المدة قبل القربان.

وقد تستعار أو بمعنى حتى قال تعالى: (ليس لك من الامر شيء أو يتوب عليهم): أي حتى يتوب عليهم. وفي هذه الاستعارة معنى العطف، فإن غاية الشيء تتصل به كما يتصل المعطوف بالمعطوف عليه، ولهذا قال في الجامع: لو قال والله لا أدخلن هذه الدار اليوم أو لا أدخلن هذه الدار فأبي الدارين دخل بر في يمينه لانه ذكر الكلمة في موضع الاثبات فيقتضي التخيير في شرط البر.

ولو قال لا أدخل هذه الدار أو لا أدخل هذه الدار (فأبي الدارين دخل حنث في يمينه لانه ذكرها في موضع النفي فكانت بمعنى ولا).

ولو قال والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار الاخرى فإن دخل الاولى حنث في يمينه، وإن دخل الثانية أولا بر في يمينه حتى إذا دخل الاولى بعد ذلك لا يحنث بمنزلة قوله لا أدخل هذه الدار حتى أدخل هذه الدار فكأن الدخول في الاخرى غاية ليمينه فإذا دخلها انتهت اليمين، وإن لم يدخلها حتى دخل الاولى حنث لوجود الشرط في حال بقاء اليمين، وإنما

جعلناه هكذا لانه يعذر اعتبار معنى التخيير فيه للنفي في أحد الجانبين ويتعذر إثبات معنى العطف لعدم الجانسة بين المذكورين فيجعل بمعنى الغاية، لان حرمة الدخول الثابت باليمين يحتمل الامتداد فيليق به ذكر الغاية كما في قوله تعالى: (ليس لك من الامر شيء أو يتوب عليهم) فإنه لا يمكن حمل الكلمة على العطف إذ الفعل لا يعطف على الاسم والمستقبل لا يعطف على الماضي، ونفي الامر يحتمل الامتداد فيجعل قوله (أو يتوب) بمعنى الغاية، ولانه نفي الدخول في الدار الاولى فإذا دخل فيها أو لا يجعل كأن المذكور آخر من جنسه نفي فيحنث بالدخول فيها لهذا، وأثبت الدخول في الدار الثانية فإذا دخلها أو لا يجعل كأن الاخير من جنسه إثبات كما في قوله لا أدخلن هذه الدار أو لا أدخلن هذه الدار.

فصل وأما حتى فهي للغاية باعتبار أصل الوضع بمنزلة إلى، هو المعنى الخاص الذي لاجله وضعت الكلمة، قال تعالى: (هي حتى مطلع الفجر) وقال تعالى: (حتى يعطوا الجزية عن يد) وقال تعالى: (حتى يأذن لي أبي) وقال تعالى: (حتى يأتيك اليقين) فمتى كان ما قبلها بحيث يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح للانتهاج به كانت عاملة في حقيقة الغاية، ولهذا قلنا إذا حلف أن يلازم غريمه حتى يقضيه ثم فارقته قبل أن يقضيه دينه حنث، لان الملازمة تحتمل الامتداد، وقضاء الدين يصلح منها للملازمة.

وقال

في الزيادات: لو قال عبده حر إن لم أضربك حتى تشتكي يدي أو حتى الليل أو حتى تصبح أو حتى يشفع فلان ثم ترك ضربه قبل هذه الاشياء حنث، لان الضرب بطريق التكرار يحتمل الامتداد والمذكور بعد الكلمة صالح للانتهاج فيجعل غاية حقيقة، وإذا أقلع عن الضرب قبل الغاية حنث إلا في موضع يغلب على الحقيقة عرف فيعتبر ذلك، لان الثابت بالعرف ظاهرا بمنزلة الحقيقة، حتى لو قال إن لم أضربك حتى أقتلك أو حتى تموت فهذا على الضرب الشديد باعتبار العرف، فإنه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظ الضرب وإنما يذكر ذلك إذا لم يكن قصده القتل وجعل

القتل غاية لبيان شدة الضرب عادة.

ولو قال حتى يغشى عليك أو حتى تبكي فهذا على حقيقة الغاية لان الضرب إلى هذه الغاية معتاد. وقد تستعمل الكلمة للعطف فإن بين العطف والغاية مناسبة بمعنى التعاقب ولكن مع وجود معنى الغاية فيها. يقول الرجل جاءني القوم حتى زيد ورأيت القوم حتى زيدا فيكون للعطف مع اعتبار معنى الغاية لانه يفهم بهذا أن زيدا أفضل القوم أو أرذلهم.

وقد يدخل بمعنى العطف على جملة فإن ذكر له خبرا فهو خبره وإلا فخبره من جنس ما سبق. يقول الرجل مررت بالقوم حتى زيد غضبان، وتقول أكلت السمكة حتى رأسها فهذا مما لم يذكر خبره وهو من جنس ما سبق على احتمال أن يكون هو الاكل أو غيره ولكنه إخبار بأن رأسها مأكول أيضا. ولو قال حتى رأسها بالنصب كان هذا عطفًا، أي وأكلت رأسها أيضا ولكن باعتبار معنى الغاية. ومثل هذا في الافعال تكون للجزاء إذا كان ما قبلها يصلح سببا لذلك وما بعدها يصلح أن يكون جزاء فيكون بمعنى لام كي، قال تعالى: (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) أي لكيلا تكون فتنة، وقال تعالى: (وزلزلوا حتى يقول الرسول) والقراءة بالنصب تحتل الغاية، معناه إلى أن يقول الرسول فيكون قول الرسول نهاية من غير أن يكون بناء على ما سبق كما هو موجب الغاية أنه لا أثر له

فيما جعل غاية له، ويحتمل لكي يقول الرسول، والقراءة بالرفع تكون بمعنى العطف أي ويقول الرسول. وعلى هذا قال في الزيادات: إذا قال إن لم آتك غدا حتى تغديني فعبدي حر فأتاه فلم يعبده لا يحث، لان الاتيان ليس بمستدام فلا يحتمل الكلمة بمعنى حقيقة الغاية وما بعده يصلح جزاء فيكون المعنى لكي تغديني فقد جعل شرط بره الاتيان على هذا القصد وقد وجد، وكذلك لو قال إن لم تأتني حتى أغدئك فأتاه ولم يعبده لم يحث. وقد يستعار للعطف المحض كما أشرنا إليه في القراءة بالرفع، ولكن هذا إذا كان المذكور بعده لا يصلح للجزاء فيعتبر مجرد المناسبة بين العطف والغاية في الاستعارة.

وعلى هذا قال في الزيادات: إذا قال إن لم آتك حتى أتغدى عندك اليوم أو إن لم تأتني حتى تغدى عندي اليوم فأتاه ثم لم يتغدى عنده في ذلك اليوم حث، لان الكلمة بمعنى العطف فإن الفعلين من واحد فلا يصلح الثاني أن يكون جزاء للاول فحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام، وشرط البر وجود الامرين في اليوم فإذا لم يوجد حث.

فإن قيل: أهل النحو لا يعرفون هذا، فيفهم لا يقولون رأيت زيدا حتى عمرا باعتبار العطف؟ قلنا: قد بينا أن في الاستعارات لا يعتبر السماع وإنما يعتبر المعنى الصالح للاستعارة وما أشرنا إليه من المناسبة معنى صالح لذلك فهي استعارة بديعة بنى علماؤنا رحمهم الله جواب المسألة عليها مع أن قول محمد رحمه الله حجة في اللغة فإن أبا عبيد وغيره احتج بقوله، وذكر ابن السراج أن المبرد سئل عن معنى الغزاة فقال هي الشمس، قاله محمد بن الحسن رحمه الله وكان فصيحًا فإنه قال لخادم له يوما: انظر هل دلكت الغزاة؟ فخرج ثم دخل فقال: لم أر الغزاة.

وإنما أراد محمد هل زالت الشمس؟ فعلى هذا يجوز أن يقول الرجل رأيت زيدا حتى عمرا بمعنى العطف إلا أن الاولى أن يجعل هذا بمعنى الفاء دون الواو، لان كل واحد منهما للعطف ولكن في الفاء معنى التعقيب فهو أقرب إلى معنى المناسبة كما بينا.

فصل وأما إلى فهي لانتها الغاية، ولهذا تستعمل الكلمة في الآجال والديون، قال تعالى: (إلى أجل مسمى) وعلى هذا لو قال لامرأته أنت طالق إلى شهر، فإن نوى التجيز في الحال تطلق ويلغو آخر كلامه، وإن نوى التأخير يتأخر الوقوع إلى مضي الشهر، وإن لم يكن له نية فعلى قول زفر رحمه الله يقع في الحال، لان تأخير الشيء لا يمنع ثبوت

أصله (فيكون بمنزلة التأجيل في الدين لا يمنع ثبوت أصله) وعندنا لا يقع لان الكلمة للتأخير فيما يقرب به باعتبار أصل الوضع وقد قرئها بأصل الطلاق وأصلها يحتمل التأخير في التعليق بمضي شهر أو بالاضافة إلى ما بعد شهر، فأما أصل اليمين لا يحتمل التأخير في التعليق والاضافة، فلهذا حملنا الكلمة هناك على تأخير المطالبة. ثم من الغايات بهذه الكلمة ما لا يدخل كقوله تعالى: (ثم أتوا الصيام إلى الليل) ومنها ما يدخل كقوله: (وأيديكم إلى المرافق) والحاصل فيه أن ما يكون من الغايات قائما بنفسه فإنه لا يدخل لانه حد ولا يدخل الحد في الحدود، ولهذا لو قال لقلان من هذا الحائط إلى هذا الحائط لا يدخل الحائطان في الاقرار،

وما لا يكون قائما بنفسه فإن كان أصل الكلام متاولا للغاية كان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فيبقى موضع الغاية داخلا كما في قوله تعالى: (وأيديكم إلى المرافق) فإن الاسم عند الاطلاق يتناول الجارحة إلى الابط فذكر الغاية لاخراج ما وراءها، وإن كان أصل الكلام لا يتناول موضع الغاية أو فيه شك فذكر الغاية لمد الحكم إلى موضعها فلا تدخل الغاية كما في قوله تعالى: (إلى الليل) فإن الصوم عبارة عن الامسك ومطلقه لا يتناول إلا ساعة فذكر الغاية لمد الحكم إلى موضع الغاية، ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: الغاية تدخل في الخيار لان مطلقه يقتضي التأييد ولان في لزوم البيع في موضع الغاية

شكا، وفي الآجال والاجارات لا تدخل الغايات، لان المطلق لا يقتضي التأييد وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك، وفي اليمين إذا حلف لا يكلم فلانا إلى وقت كذا تدخل الغاية في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله لان مطلقه يقتضي التأييد فذكر الغاية لاخراج ما وراءها، ولا تدخل في ظاهر الرواية لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة في الكلام في موضع الغاية شكا.

وعلى هذا قال زفر رحمه الله: إذا قال لقلان علي من درهم إلى عشرة، أو قال لامرأته أنت طالق من واحدة إلى ثلاث لا تدخل الغايتان لان الغاية حد والمحدود غير الحد.

وقال أبو يوسف ومحمد رحمه الله: تدخل الغايتان لان هذه الغاية لا تقوم بنفسها فلا تكون غاية ما لم تكن ثانية. وقال أبو حنيفة رحمه الله: الغاية الثانية لا تدخل لان مطلق الكلام لا يتناول وفي ثبوته شك، ولكن الغاية الاولى تدخل للضرورة لان الثانية داخلة في الكلام ولا تكون ثانية قبل دخول الاولى.

فصل وأما على فهو للالزام باعتبار أصل الوضع لان معنى حقيقة الكلمة من علو الشئ على الشئ وارتفاعه فوقه وذلك قضية الوجوب واللزوم، ولهذا لو قال لقلان علي ألف درهم أن مطلقه محمول على الدين إلا أن يصل بكلامه ودبحة لان

حقيقته للزوم في الدين.

ثم تستعمل الكلمة للشرط باعتبار أن الجزاء يتعلق بالشرط ويكون لازما عند وجوده.

وبيان هذا في قوله تعالى: (بإيعنك على أن لا يشركن بالله شيئا) وقال تعالى: (حقيق على أن لا أقول على الله إلا الحق) وعلى هذا قال في السير: إذا قال رأس الحصن آمنوني على عشرة من أهل الحصن إن العشرة سواء والخيار في تعيينهم إليه لانه شرط ذلك لنفسه بكلمة على، بخلاف ما لو قال آمنوني وعشرة أو فعشرة أو ثم عشرة فالخيار في تعيين العشرة إلى من آمنهم، لان المتكلم

عطف أماتم على أمان نفسه من غير أن شرط لنفسه في أماتم شيئا.

وقد تستعار الكلمة بمعنى الباء الذي يصحب الاعواض لما بين العوض والمعوض من اللزوم والاتصال في الوجوب،

حتى إذا قال بعت منك هذا الشيء على ألف درهم أو آجرتك شهرا على درهم يكون بمعنى الباء، لان البيع والاجارة لا تختمل التعليق بالشرط فيحمل على هذا المستعار لتصحيح الكلام، ولهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله، إذا قالت المرأة لزوجها طلقني ثلاثا على ألف درهم فطلقها واحدة يجب ثلث الالف، بمنزلة ما لو قالت بألف درهم لان الخلع عقد معاوضة.

وأبو حنيفة رحمه الله يقول لا يجب عليها شئ من الالف ويكون الواقع رجعيا لان الطلاق يحمّل التعليق بالشرط وإن كان مع ذكر العوض، ولهذا كان بمنزلة اليمين من الزوج حتى لا يملك الرجوع عنه قبل قبولها، وحقيقة الكلمة للشرط فإذا كانت مذكورة فيما يحمّل معنى الشرط يحمل عليه دون انجاز وعلى اعتبار الشرط لا يلزمها شئ من المال لانها شرطت إيقاع الثلاث ليتم رضاها بالتزام المال والشرط يقابل المشروط جملة ولا يقابله أجزاء، وقد يكون على بمعنى من، قال تعالى: (إذا اكثالوا على الناس يستوفون) أي من الناس.

فصل وكلمة من للتبعيض باعتبار أصل الوضع، وقد تكون لا ابتداء الغاية، يقول الرجل خرجت من الكوفة، وقد تكون للتمييز يقال باب من حديد وثوب من قطن، وقد تكون بمعنى الباء، قال تعالى: (يحفظونه من أمر الله) أي بأمر الله، وقد تكون صلة، قال تعالى: (يغفر لكم من ذنوبكم) وقال تعالى: (فاجتنبوا الرجس

من الاوثان) وفي جملة على الصلة يعتبر تعذر جملة على معنى وضع له باعتبار الحقيقة أو يستعار له مجازا وتعتبر الحاجة إلى إتمام الكلام به لئلا يخرج من أن يكون مفيدا.

وعلى هذا قال في الجامع: إن كان ما في يدي من الدراهم إلا ثلاثة فإذا في يده أربعة فهو حانث لان الدرهم الرابع بعض الدراهم وكلمة من للتبعيض.

ولو قالت المرأة لزوجها اخلعني على ما في يدي من الدراهم فإذا في يدها درهم أو درهمان تلزمها ثلاثة دراهم لان من هنا صلة لتصحيح الكلام فإن الكلام لا يصح إلا بها، حتى إذا قالت اخلعني على ما في يدي دراهم كان الكلام مختلا، وفي الاول لو قال إن كان في يدي دراهم كان الكلام صحيحا فعمل الكلمة في التبعيض لا في تصحيح الكلام.

وقد بينا للسائل على هذه الكلمة فيما سبق.

فصل وأما في فهي للظرف باعتبار أصل الوضع، يقال درهم في صرة.

وعلى اعتبار هذه الحقيقة قلنا إذا قال لغيره غصبتك ثوبا في منديل أو تمرا في قوصرة يلزمه رد كليهما لانه أقر (بغصب مطروف في ظرف فلا يتحقق ذلك إلا) بغصبه لهما.

ثم الظرف أنواع ثلاثة: ظرف الزمان وظرف المكان وظرف الفعل.

فأما ظرف الزمان فبيانه فيما إذا قال لامرأته أنت طالق في غد فإنها تطلق غدا باعتبار أنه جعل الغد ظرفا، وصلاحيه الزمان ظرفا للطلاق من حيث إنه يقع فيه فتصير موصوفة في ذلك الزمان بأنها طالق فعند الاطلاق كما طلع القمر تطلق فتتصف بالطلاق في جميع الغد بمنزلة ما لو قال أنت طالق غدا، وإن قال نويت آخر النهار لم يصدق عندهما في القضاء كما في قوله غدا، لانه نوى التخصيص فيما يكون موجه العموم.

وعند أبي حنيفة رضي الله عنه يدين في القضاء لان ذكر حرف الظرف دليل على أن المراد جزء من الغد فالوقوع إنما يكون في جزء ولكن ذلك الجزء مبهم في كلامه فعند عدم النية قلنا كما وجد جزء من الغد تطلق فإذا نوى آخر النهار كان هذا بيانا للمبهم وهو مصدق في بيان مبهم كلامه في القضاء بخلاف قوله غدا فاللفظ هناك

متناول لجميع الغد فنية آخر النهار تكون تخصيصا، وعلى هذا لو قال إن صمت الشهر فهو على صوم جميع الشهر، ولو قال إن صمت في الشهر فهو على صوم ساعة باعتبار المعنى الذي قلنا.

وأما ظرف المكان فبيانه في قوله أنت طالق في الدار أو في الكوفة فإنه يقع الطلاق عليها حيثما تكون، لأن المكان لا يصلح ظرفا (للطلاق) فإن الطلاق إذا وقع في مكان فهو واقع في الامكنة كلها وهي إذا اتصفت بالطلاق في مكان تنصف به في الامكنة كلها إلا أن يقول عنيت إذا دخلت فحينئذ لا يقع الطلاق ما لم تدخل باعتبار أنه كنى بالمكان عن الفعل الموجود فيه أو أضمر الفعل في كلامه فكأنه قال أنت طالق في دخولك الدار، وهذا هو ظرف الفعل على معنى أن الفعل لا يصلح ظرفا للطلاق حقيقة ولكن بين الطرفين والشرط مناسبة من حيث المقارنة أو من حيث تعلق الجزاء بالشرط بمنزلة قوام المظروف بالظرف فتصير الكلمة بمعنى الشرط مجازا.

ثم إن كان الفعل سابقا أو موجودا في الحال يكون تعجيزا، وإن كان منتظرا يتعلق الوقوع بوجوده كما هو حكم الشرط.

وعلى هذا لو قال أنت طالق في حيضتك وهي حائض تطلق في الحال، وإن قال أنت طالق في مجي حيضتك فإنها لا تطلق حتى تحيض.

وقال في الجامع: إذا قال أنت طالق في مجي يوم لم تطلق حتى يطلع الفجر من الغد، ولو قال في مضي يوم، فإن قال ذلك بالليل فهي طالق كما غربت الشمس من الغد، وإن قال ذلك بالنهار لم تطلق حتى يجي مثل هذه الساعة من الغد.

وعلى هذا قال في السير الكبير: إذا قال رأس الحصن آمنوني في عشرة فهو أحد العشرة لأن معنى الظرف في العدد بهذا يتحقق، والخيار في التسعة إلى الذي آمنهم لا إليه، لأنه ما شرط لنفسه شيئا في أمان من ضمهم إلى نفسه ليكونوا عشرة.

ولو قال لفلان علي عشرة دراهم في عشرة تلزمه عشرة لأن العدد لا يصلح ظرفا لمثله بلا شبهة إلا أن يعني حرف مع فإن في يأتي بمعنى مع، قال تعالى:

(فادخلي في عبادي) أي مع عبادي، فإذا قال ذلك فحينئذ يلزمه عشرون، ولكن

بدون هذه النية لا يلزمه لأن المال بالشك لا يجب.

وكما أن في يكون بمعنى مع يكون بمعنى من، قال تعالى: (وارزقوهم فيها) أي منها.

وكذلك لو قال لامرأته أنت طالق واحدة في واحدة فهي طالق واحدة إلا أن يقول نويت مع فحينئذ تطلق اثنتين دخل بها أم لم يدخل بها، وإن قال عنيت الواو فذلك صحيح أيضا على ما هو مذهب أهل النحو أن أكثر حروف الصلوات يقام بعضها مقام بعض، فعند هذه النية تطلق اثنتين إن كان دخل بها وواحدة إن لم يدخل بها، بمنزلة قوله واحدة وواحدة.

وقال في الزيادات: إذا قال أنت طالق في مشيئة الله أو في إرادته لم تطلق بمنزلة قوله إن شاء الله كما جعل قوله في دخولك الدار بمنزلة قوله إن دخلت الدار، إلا في قوله في علم الله فإنها تطلق لأن العلم يستعمل عادة بمعنى المعلوم، يقال علم أبي حنيفة، ويقول الرجل اللهم اغفر لنا علمك فينا: أي معلومك، وعلى هذا المعنى يستحيل جعله بمعنى الشرط.

فإن قيل: لو قال في قدرة الله لم تطلق، وقد تستعمل القدرة بمعنى المقدر، فقد يقول من يستعظم شيئا: هذه قدرة الله تعالى.

قلنا: معنى هذا الاستعمال أنه أثر قدرة الله تعالى إلا أنه قد يقام المضاف إليه مقام المضاف ومثله لا يتحقق في العلم. ومن هذا الجنس أسماء الظروف، وهي: مع، وقبل، وبعد، وعند. فأما مع فهي للمقارنة حقيقة وإن كان قد تستعمل بمعنى بعد، قال تعالى: (إن مع العسر يسرا) وعلى اعتبار حقيقة الوضع قلنا إذا قال لامرأته أنت طالق واحدة مع واحدة تطلق اثنتين سواء دخل بها أو لم يدخل بها، وكذلك لو قال معها واحدة لأنهما تقتربان في الوقوع في الوجهين. ولو قال لفلان علي مع كل درهم من هذه الدراهم العشرة درهم فعليه عشرون درهما. وأما قبل فهي للتقديم، قال تعالى: (من قبل أن نطمس وجوها) ولهذا لو قال لامرأته وقت الضحوة أنت طالق قبل غروب الشمس تطلق للحال، بخلاف

الملك الذي كان للمورث، فإن الوراثة خلافة، وقد بينا أن عنده استصحاب الحال فيما يرجع إلى الإبقاء حجة على الغير.

ولكننا نقول: هذا الإبقاء في حق المورث، فأما في حق الوارث فصفة المالكية تثبت له ابتداء واستصحاب الحال لا يكون حجة فيه بوجه، وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: إذا ادعى عينا في يد إنسان أنه له ميراث من أبيه وأقام الشاهدين فشهدا أن هذا كان لأبيه لم تقبل هذه الشهادة. وفي قول أبي يوسف الآخر تقبل، لأن الوراثة خلافة فإنما يبقى للوارث الملك الذي كان للمورث، ولهذا يرد بالعيب ويصير مغرورا فيما اشتراه المورث، وما ثبت فهو باق لاستغناء الإبقاء عن دليل. وهما يقولان في حق الوارث: هذا في معنى ابتداء التملك، لأن صفة المالكية تثبت له في هذا المال بعد أن لم يكن مالكا، وإنما يكون الإبقاء في حق المورث أن لو حضر بنفسه يدعي أن العين ملكه فلا جرم إذا شهد الشاهدان أنه كان له كانت شهادة مقبولة كما إذا شهدا أنه له، فأما إذا كان المدعي 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 الاشباه، وذلك نحو احتجاج زفر رحمه الله في أنه لا يجب غسل المرافق في الوضوء، لأن من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فمع الشك لا تثبت فرضية الغسل فيما هو غاية بالنص، لأن هذا في الحقيقة احتجاج بلا دليل لاثبات حكم، فإن الشك الذي يدعيه أمر حادث فلا يثبت حدوثه إلا بدليل. فإن قال: دليله تعارض الاشباه.

قلنا: وتعارض الاشباه أيضا حادث فلا يثبت إلا بالدليل.

فإن قال: الدليل عليه ما أعده من الغايات مما يدخل بالاجماع وما لا يدخل بالاجماع.

قلنا: وهل تعلم أن هذا المتنازع فيه من أحد النوعين بدليل؟ فإن قال أعلم ذلك.

قلنا: فإذاً عليك أن لا تشك فيه بل

تلحقه بما هو من نوعه بدليله.

وإن قال: لا أعلم ذلك.

قلنا: قد اعترفت بالجهل، فإن كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بالطلب فإنما جهلته عن تقصير منك في طلبه وذلك لا يكون حجة أصلا، وإن كان مما لا يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كنت معذورا في الوقوف فيه، ولكن هذا

العدر لا يصير حجة لك على غيرك ممن يزعم أنه قد ظهر عنده دليل إلحاقه بأحد النوعين، فعرفنا أن حاصل كلامه احتجاج بلا دليل.

فصل ومن هذه الجملة الاحتجاج بالاطراد على صحة العلة إما وجودا أو وجودا وعدما فإنه احتجاج بلا دليل في الحقيقة، ومن حيث الظاهر هو احتجاج بكثرة أداء الشهادة، وقد بينا أن كثرة أداء الشهادة وتكرارها من الشاهد لا يكون دليل صحة شهادته.

ثم الاطراد عبارة عن سلامة الوصف عن النقوض والعارض، والناظر وإن بالغ في الاجتهاد بالعرض على الاصول المعلومة عنده فالخصم لا يعجز من أن يقول عندي أصل آخر هو مناقض لهذا الوصف أو معارض فجهلك به لا يكون حجة لك علي، فتبين من هذا الوجه أنه احتجاج بلا دليل، ولكنه فوق ما تقدم في الاحتجاج به من حيث الظاهر، لان من حيث الظاهر الوصف صالح، ويحتمل أن يكون حجة للحكم إذا ظهر أثره عند التأمل، ولكن لكونه في الحقيقة استدلالا على صحته بعدم النقوض والعارض لم يصلح أن يكون حجة لاثبات الحكم. فإن قيل: أليس أن النصوص بعد ثبوتها يجب العمل بها، واحتمال ورود الناسخ لا يمكن شبهة في الاحتجاج بما 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 ثابتا عند وفاته، فأما في حال حياته فهكذا نقول: إن الاحتجاج به لاثبات الحكم ابتداء صحيح، فأما لابقاء الحكم أو لنفي الناسخ لا يكون صحيحا، لان احتمال بقاء الحكم واحتمال قيام دليل النسخ فيه كان بصفة واحدة، وقد قررنا هذا في باب النسخ.

مبيعا والمبيع الدين لا يكون إلا سلما، وعلى هذا لو قال لعبدته إن أخبرني بقدم فلان فأنت حر، فهذا على الخبر الحق الذي يكون بعد القدوم، لان مفعول الخبر محذوف هنا وقد دل عليه حرف الباء الذي هو للالصاق، كقول القائل: بسم الله، أي بدأت بسم الله فيكون معنى كلامه إن أخبرني خبرا ملصقا بقدم فلان، والقدوم اسم لفعل موجود فلا يتناول الخبر بالباطل.

ولو قال إن أخبرني أن فلانا قد قدم فهذا على الخبر حقا كان أو باطلا، لانه لما لم يذكر حرف الباء فالمذكور صالح لان يكون مفعول الخبر وأن وما بعده مصدر والخبر إنما يكون بكلام لا يفعل فكأنه قال إن أخبرني بخبر قدوم فلان، والخبر اسم لكلام يدل على القدوم ولا يوجد عنده القدوم لا محالة.

وعلى هذا قال في الزيادات: إذا قال أنت طالق بمشيئة الله أو يارادته أو بحكمه لم تطلق، وكذلك سائر أحوالها، لان الباء للالصاق فيكون دليلا على معنى الشرط مفضيا إليه.

وعلى هذا قال في الجامع: إذا قال لامرأته إن خرجت من هذه الدار إلا بإذني تحتاج إلى الاذن في كل مرة، لان الباء للالصاق

فإنما جعل المستثنى خروجا ملصقا بالاذن وذلك لا يكون إلا بتجديد الاذن في كل مرة، قال تعالى: (وما ننزل إلا بأمر ربك) أي مأمورين بذلك.

ولو قال إن خرجت إلا أن آذن لك، فهذا على الاذن مرة (واحدة) لانه يتعذر الحمل ههنا على الاستثناء لمخالفة الجنس في صيغة الكلام فيحمل على معنى الغاية مجازا لما بينهما من المناسبة، وعليه دل قوله تعالى: (إلا أن يحاط بكم).

(إلا أن تقطع قلوبهم) : أي حتى.

ثم قال الشافعي في قوله تعالى: (وامسحوا برؤوسكم) : إن الباء للتبويض فإنما يلزمه مسح بعض الرأس وذلك أدنى

ما يتناوله الاسم.

وقال مالك: الباء صلة للتأكيد بمنزلة قوله تعالى: (تبت بالدهن) كأنه قال وامسحوا رؤوسكم فيلزمه مسح جميع الرأس.

وقلنا: أما التبويض فلا وجه له لأن الموضوع للتبويض حرف من والتكرار والاشترك لا يثبت بأصل الوضع، ولا وجه لحمله على الصلة لما فيه من معنى الالغاء أو الحمل على غير فائدة مقصودة

وهي التوكيد.

ولكننا نقول: الباء للالصاق باعتبار أصل الوضع، فإذا قرنت بآلة المسح يتعدى الفعل بما إلى محل المسح فيتناول جميعه كما يقول الرجل: مسحت الحائط بيدي ومسحت رأس اليتيم بيدي فيتناول كله، وإذا قرنت بمحل المسح يتعدى الفعل بما إلى الآلة فلا تقتضي الاستيعاب وإنما تقتضي إصاق الآلة بالحل وذلك لا يستوعب الكل عادة، ثم أكثر الآلة ينزل منزلة الكمال، فيتأدى المسح بالصاق ثلاثة أصابع بمحل المسح، ومعنى التبويض إنما يثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء.

فإن قيل: أليس أن في التيمم حكم المسح ثبت بقوله تعالى: (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه) ثم الاستيعاب فيه شرط؟ قلنا: أما على رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله فإنه لا يشترط فيه الاستيعاب لهذا المعنى، وأما على ظاهر الرواية فإما عرفنا

الاستيعاب هناك إما بإشارة الكتاب وهو أن الله تعالى أقام التيمم في هذين العضوين مقام الغسل عند تعذر الغسل والاستيعاب في الغسل فرض بالنص فكذلك فيما قام مقامه، أو عرفنا ذلك بالسنة وهو قوله عليه السلام لعمار رضي الله عنه: يكفيك ضربتان: ضربة للوجه وضربة للذراعين.

ومن هذا الفصل حروف القسم، والأصل فيها باعتبار الوضع الباء حتى يستقيم استعمالها مع إظهار الفعل ومع إضماره، فإن الباء للالصاق وهي تدل على محذوف كما بينا، وقول الرجل بالله بمعنى أقسم (أو أحلف) بالله كما قال تعالى: (يخلفون بالله ما قالوا) وكذلك يستقيم وصلها بسائر الأسماء والصفات وبغير الله إذا حلف به مع التصريح بالاسم أو الكناية عنه بأن يقول بأبي أو بك لافعلن أو به لافعلن فيصح استعماله في جميع هذه الوجوه المقصود القسم باعتبار أصل الوضع.

ثم قد تستعار الواو مكان الباء في صلة القسم لما بينهما من المناسبة صورة ومعنى.

أما الصورة فلان خروج كل واحد منهما من المخرج الصحيح بضم الشفتين، وأما المعنى فلان في العطف إصاق المعطوف بالمعطوف عليه، وحرف الباء للالصاق إلا أن الواو تستعمل في المضمرة (دون المظهر، لا يقال أحلف والله لأنه يشبه قسمين،

بينهما بعضية، وفي المبتوتة إنه لا يلحقها الطلاق لأنه ليس بينهما نكاح، وفي إسلام المروري بالمروري إنه يجوز لأنه لم يجمع البدلين الطعم والتمنية، وهذا فاسد لأنه استدلال بعدم وصف والعدم لا يصلح أن يكون موجبا حكما، وقد بينا أن العدم الثابت بدليل لا يكون بقاءه ثابتا بدليل فكيف يستدل به لاثبات حكم آخر.

فإن قيل: مثل هذا التعليل كثير في كتبكم.

قال محمد رحمه الله: ملك النكاح لا يضمن بالاتلاف لأنه ليس بمال، والزوائد لا تضمن بالغصب لأنه لم يغصب الولد.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: العقار لا يضمن بالغصب لانه لم ينقله ولم يحوله.

وقال فيما لا يجب فيه الخمس: لانه لم يوجف عليه المسلمون.

وقال في تناول الحصة: لا تجب الكفارة لانه ليس بمطعوم.

وقال في الجدة: لا يؤدي صدقة الفطر عن النافلة لانه ليس عليه ذلك.

فهذا استدلال بعدم وصف أو حكم.

قلنا: أولا هذا عندنا غير مذكور على وجه المقايسة بل على وجه الاستدلال فيما كان سببه واحدا معينا بالاجماع نحو الغصب، فإن ضمان الغصب سببه واحد عين وهو الغصب، فالاستدلال بانتفاء الغصب على انتفاء الضمان يكون استدلالا بالاجماع.

وكذلك وجوب ضمان المال بسبب استدعي المماثلة 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 معلوما في الشرع بالاجماع نحو الخمس فإنه واجب في الغنيمة لا غير وطريق الاغتنام الايجاف عليه بالخيل والركاب، فالاستدلال به لنفي الخمس يكون استدلالا صحيحا، وقد بينا أنه إبلاء العذر في بعض المواضع لا الاحتجاج به على الخصم. فأما تعليل النكاح بأنه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال يكون تعليلا بعدم الوصف وعدم الوصف لا لعدم الحكم لجواز أن يكون الحكم ثابتا باعتبار وصف آخر، لانه وإن لم يكن مالا فهو من جنس ما يثبت مع الشبهات والاصل المتفق عليه الحدود والقصاص، وبهذا الوصف لا يصير النكاح بمنزلة الحدود والقصاص حتى يثبت مع الشبهات بخلاف الحدود والقصاص، فعرفنا أن بعدم هذا الوصف لا ينعدم وصف آخر يصلح التعليل به لاثباته 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 الاوصاف محصورة عند القائسين، فإذا قامت الدلالة على فساد سائر الاوصاف إلا وصفا واحدا تثبت به صحة ذلك الوصف ويكون حجة.

هذا طريق بعض أصحاب الطرد.

وقد جوز الجصاص رحمه الله تصحيح الوصف للعلة بهذا الطريق.

قال الشيخ رحمه الله: وقد كان بعض أصدقائي عظيم الجد في تصحيح هذا الكلام، بعله أن الاوصاف لما كانت محصورة وجميعها ليست بعلة للحكم بل العلة وصف منها، فإذا قام الدليل على فساد سائر الاوصاف سوى واحد منها ثبت صحة ذلك الوصف بدليل الاجماع كأصل الحكم، فإن العلماء إذا اختلفوا في حكم حادثة على أقاويل، فإذا ثبت بالدليل فساد سائر الاقوايل إلا واحدا ثبت صحة ذلك القول، وذلك نحو اختلاف العلماء في جارية بين رجلين جاءت بولد فادعياه، 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 جميعا.

وإذا قال لثلاثة الاربعة: إحداكن طالق ثلاثا ووطئ ثلاثا منهن حتى يكون ذلك دليلا على انتفاء الحرمة عنهن تعين بها الرابعة محرمة فكان تقرب هذا من الادلة العقلية.

قال الشيخ: وعندي أن هذا غلط لا يجوز القول به، وهو مع ذلك نوع من الاحتجاج بالدليل.

أما بيان الغلط فيه وهو أن ما يجعله هذا القائل دليل صحة علمه هو الدليل على فساده، لأنه لا يمكنه سلوك هذا الطريق إلا بعد قوله بالسواوة بين الاوصاف في أن كل وصف منها صالح أن يكون علة للحكم، وبعد ثبوت هذه المساواة فالدليل الذي يدل على فساد بعضها هو الدليل على فساد ما بقي منها، لأنه متى علم المساواة بين شيئين في الحكم ثم ظهر لاحدهما حكم بالدليل فذلك الدليل يوجب مثل

فيجازي بها مرة إذا أريد بها الشرط ولا يجازي بها مرة إذا أريد بها الوقت، وإذا استعملت للشرط لم يكن فيها معنى الوقت، وهذا قول أبي حنيفة، وعلى قول نحوي البصرة هي للوقت باعتبار أصل الوضع، وإن استعملت للشرط فهي لا تخلو عن معنى الوقت، بمنزلة متى فإنها للوقت وإن كان قد يجازي بها، فإن الجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام والجازاة بإذا جائزة غير لازمة، وهذا قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله.

وبيان المسألة ما إذا قال إذا لم أطلقك فأنت طالق أو إذا ما لم أطلقك، فإن عنى بها الوقت تطلق في الحال، وإن عنى الشرط لم تطلق حتى تموت، وإن لم تكن له نية فعلى قول أبي حنيفة لا تطلق حتى يموت، وعلى قولهما تطلق في الحال، قالوا إن إذا تستعمل للوقت غالباً وتقرن بما ليس فيه معنى الخطر، فإنه يقال الرطب إذا اشتد الحر والبرد إذا جاء الشتاء، ولا يستقيم مكلفها إن، قال تعالى: (إذا الشمس كورت) و (إذا السماء انفطرت) وذلك كائن لا محالة، فعرفنا أنه لا ينفك عن معنى الوقت استعمالاً.

وتستعمل في جواب الشرط، قال تعالى: (وإن تصبهم سيئة بما قلمت أيديهم إذا هم يقنطون) وما يستعمل في الجازاة لا يكون محض الشرط، فعرفنا أنها بمعنى متى فإنها لا تنفك عن معنى الوقت وإن كان الجازاة بها ألزم من الجازاة بإذا. وإذا ثبت هذا قلنا قد أضاف الطلاق إلى وقت في المستقبل هو خال عن إيقاع الطلاق فيه عليها وكما سكت فقد وجد ذلك الوقت فيطلق، ألا ترى أنه لو قال لامرأته إذا شئت فأنت طالق لم تتوقت المشيئة بالجلس بمنزلة قوله متى شئت، بخلاف قوله إن شئت، وأبو حنيفة رحمه الله اعتمد ما قال أهل الكوفة إن إذا قد تستعمل بمحض الشرط، واستدل عليه القراء بقول القائل: استغن ما أغناك ربك بالغنى وإذا تصبك خصاصة فتحمل معناه إن تصبك خصاصة، فإن حمل على معنى الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت،

وإن حمل على معنى الوقت وقع الطلاق في الحال والطلاق بالشك لا يقع.

وعلى هذا قلنا في قوله إذا شئت إنه لا يتوقت بالجلس لأن المشيئة صارت إليها بيقين، فلو جعلنا الكلمة بمنزلة إن خرج الأمر من يدها بالقيام، ولو جعلناها بمنزلة متى لم يخرج الأمر من يدها بالشك.

وأما متى فهي للوقت باعتبار أصل الوضع ولكن لما كان الفعل يليها دون الاسم جعلناها في معنى الشرط ولهذا صح الجازاة بما غير أنها لا تنفك عن معنى الوقت بحال، فإذا قال لامرأته متى لم أطلقك فأنت طالق أو متى ما لم أطلقك فأنت طالق طلقت كما سكت لوجود وقت بعد كلامه لم يطلقها فيه، ولهذا لم نذكر في حروف الشرط كلمة كل لأن الاسم يليها دون الفعل فإنها تجمع الأسماء ويستقيم أن يقال كل رجل ولا يستقيم أن يقال كل دخل، وفيها معنى الشرط باعتبار أن الاسم الذي يتعقبها يوصف بفعل لا محالة ليتم كل الكلام وذلك الفعل يصير في معنى الشرط حتى لا ينزل الجزاء إلا بوجوده.

بيانه فيما إذا قال كل امرأة أتزوجها وكل عبد أشتريه، وذكرنا في حروف الشرط كلمة كلما لأن الفعل يتعقبها دون الاسم.

يقال كلما دخل وكلما خرج ولا يقال كلما زيد.

وقد قدمنا الكلام في بيان كلما ومن وما.

ومما هو في معنى الشرط لو على ما يروى عن أبي يوسف أنه إذا قال لامرأته أنت طالق لو دخلت الدار لم تطلق ما لم تدخل كقوله إن دخلت لان لو تفيده معنى الترتيب فيما يقرب به مما يكون في المستقبل فكان بمعنى الشرط من هذا الوجه.

ولو قال أنت طالق لو حسن خلقك عسى أن أراجعك تطلق في الحال لان لو هنا إنما تقرن بالمراجعة التي تترقب في المستقبل فتخلو كلمة الايقاع عن معنى الشرط.

وأما لولا فهي بمعنى الاستثناء لأنها تستعمل لنفي شيء بوجود غيره، قال تعالى: (ولولا رهطك لرجمناك) وعلى هذا قال محمد رحمه الله في قوله أنت طالق لولا

دخولك الدار إنما لا تطلق وتجعل هذه الكلمة بمعنى الاستثناء، ذكره الكرخي رحمه الله في المختصر.

وبالاحرى إلى فروع آخر فلا يكون انعدام العلة مع بقاء الحكم في موضع ثابتا بالعلة الاخرى دليل فساد العلة. فأما المفارقة فمن الناس من ظن أنها مفاقهة، ولعمري المفارقة مفاقهة ولكن في غير هذا الموضوع، فأما على وجه الاعتراض على العلة المؤثرة تكون مجادلة لا فائدة فيها في موضع النزاع.

وبيان هذا من وجوه ثلاثة: أحدها أن شرط صحة القياس لعديّة الحكم إلى الفروع تعليل الاصل ببعض أو صافه لا بجميع أو صافه، وقد بينا أنه متى كان التعليل بجميع أو صاف الاصل لا يكون مقايسة، فبيان المفارقة بين الاصل والفرع بذكر وصف آخر لا يوجد ذلك في الفرع ويرجع إلى بيان صحة المقايسة، فأما أن يكون ذلك اعتراضا على العلة فلا.

ثم ذكر وصف آخر في الاصل يكون ابتداء دعوى والسائل جاهل مسترشد في موقف المنكر إلى أن تتبين له الحجة لا في موضع الدعوى، وإن اشغل يثبت دعواه فذلك لا يكون سعيا في إثبات الحكم المقصود وإنما يكون سعيا في إثبات الحكم في الاصل وهو مفروغ عنه، ولا يتصل ما يثبت بالفرع إلا من حيث إنه ينعدم ذلك المعنى في الفرع وبالعدم لا يثبت الاتصال، وقد بينا أن العدم لا يصلح أن يكون موجبا شيئا، فكان هذا منه اشتغالا بما لا فائدة فيه. والثالث ما بينا أن الحكم في الاصل يجوز أن يكون معلولا بعلة ثم يعدى الحكم إلى بعض الفروع بإحدى العلتين دون الاخرى، فبان انعدام في الفرع الوصف الذي يروم به السائل الفرق، وإن سلم له أنه علة لاثبات الحكم في الاصل فذلك لا يمنع الحجب من أن يعدى حكم الاصل إلى الفرع بالوصف الذي يدعيه أنه علة للحكم، وما لا يكون قدحا في كلام الحجب فاشتغال السائل به يكون اشتغالا بما لا يفيد، وإنما المفاقهة في الممانعة حتى يبين الحجب تأثير علته، فالفقه حكمة باطنة، وما يكون مؤثرا في إثبات الحكم شرعا فهو الحكمة الباطنة، والمطالبة به تكون مفاقهة،

فأما الاعراض عنه والاشتغال بالفرق يكون قبولا لما فيه احتمال أن لا يكون حجة لاثبات الحكم، واشتغالا يثبت الحكم بما ليس بحجة أصلا في موضع النزاع وهو عدم العلة، فتبين أن هذا ليس من المفاقهة في شيء، والله أعلم. فصل: الممانعة قال رضي الله عنه: اعلم بأن الممانعة أصل الاعتراض على العلة المؤثرة من حيث إن الخصم الحجب يدعي أن حكم الحادثة ما أجاب به، فإذا لم يسلم له ذلك يذكر وصفا يدعي أنه علة موجبة للحكم في الاصل الجمع عليه وأن هذا الفرع نظير ذلك الاصل، فيتعدى ذلك الحكم بهذا الوصف إلى الفرع، وفي هذا الحكم دعويان فهو أظهر في الدعوى من الاول، أي حكم الحادثة، وإن كانت المناظرة لا تتحقق إلا بمنع دعوى السابق عرفنا أنها

لا تتحقق إلا بمنع هذه الدعاوى أيضا فيكون هو محتاجا إلى إثبات دعاويه بالحجة، والساتل منكر فليس عليه سوى المطالبة لاقامة الحجة بمنزلة المنكر في باب الدعاوى والخصومات، وإليه أشار صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم حيث قال للمدعي: (ألك بينة) وبالممانعة يتبين العوارض ويظهر المدعي من المنكر، والملمزم من الدافع بعدما ثبت شرعا أن حجة أحدهما غير حجة الآخر.

ثم الممانعة على أربعة أوجه: ممانعة في نفس العلة، وممانعة في الوصف الذي يذكر العلة أنه علة، وممانعة في شرط صحة العلة أنه موجود في ذلك الوصف، وممانعة في المعنى الذي به صار ذلك الوصف علة للحكم. أما الممانعة في نفس العلة فكما بينا أن كثيرا من العلة إذا تأملت فيها تكون احتجاجا بلا دليل، وذلك لا يكون حجة على الخصم الاثبات.

باب: بيان الاحكام الثابتة بظاهر النص دون القياس والرأي قال رضي الله عنه: هذه الاحكام تنقسم أربعة أقسام: الثابت بعبارة النص، والثابت بإشارته، والثابت بدلالته، والثابت بمقتضاه.

فأما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لاجله ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له، والثابت بالإشارة ما لم يكن السياق لاجله لكنه يعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان وبه تتم البلاغة ويظهر الاعجاز. ونظير ذلك من المحسوس أن ينظر الانسان إلى شخص هو مقبل عليه ويدرك آخرين بلحظات بصره بمنة ويسرة وإن كان قصده رؤية المقبل إليه فقط، ومن رمى سهما إلى صيد فرما يصيب الصيدين بزيادة حذقه في ذلك للعمل، فأصابته الذي قصد منهما موافق للعادة، وإصابة الآخر فضل على ما هو العادة حصل بزيادة حذقه ومعلوم أنه يكون مباشرة فعل الاصطياد فيهما، فكذلك هنا الحكم الثابت بالإشارة والعبارة كل واحد منهما يكون ثابتا بالنص وإن كان عند التعارض قد يظهر بين الحكمين تفاوت كما نبينه.

وبيان هذين النوعين في قوله تعالى: (للفقراء المهاجرين) فالثابت بالعبارة في هذه الآية نصيب من الفئ لهم لان سياق الآية لذلك، كما قال تعالى في أول الآية: (ما أفاء الله على رسوله) الآية، والثابت بالإشارة أن الذين هاجروا من مكة قد

زالت أملاكهم عما خلفوا بمكة لاستيلاء الكفار عليها، فإن الله تعالى سماهم فقراء والفقير حقيقة من لا يملك المال لا من بعدت يده عن المال، لان الفقر ضد الغنى والغنى من يملك حقيقة المال لا من قربت يده من المال حتى لا يكون المكاتب غنيا حقيقة وإن كان في يده أموال، وابن السبيل غني حقيقة وإن بعدت يده عن المال لقيام ملكه، ومطلق الكلام محمول على حقيقته، وهذا حكم ثابت بصيغة الكلام من غير زيادة ولا نقصان، فعرفنا أنه ثابت بإشارة النص ولكن لما كان لا يتبين ذلك إلا بالتأمل اختلف العلماء فيه لاختلافهم في التأمل، ولهذا قيل: الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من التصريح أو بمنزلة المشكل من الواضح، فمنه ما يكون

موجبا للعلم قطعا بمنزلة الثابت بالعبارة، ومنه ما لا يكون موجبا للعلم وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والحجاز في الاحتمال مرادا بالكلام.

ومن ذلك قوله تعالى: (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) فالثابت بالعبارة ظهور المنة للوالدة على الولد لان السياق يدل على ذلك، والثابت بالإشارة أن أدنى مدة الحمل ستة أشهر فقد ثبت بنص آخر أن مدة الفصال حولان كما قال تعالى: (وفصاله في عامين) وإنما يبقى للحمل ستة أشهر ولهذا خفي ذلك على أكثر الصحابة رضي الله عنهم واخص

بفهمه ابن عباس رضي الله عنهما فلما ذكر لهم ذلك قبلوا منه واستحسنوا قوله.  
ومن ذلك قوله تعالى: (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) فالثابت بالعبارة وجوب نفقتها على الوالد فإن السياق لذلك، والثابت بالاشارة أحكام منها أن نسبة الولد إلى الاب لأنه أضاف الولد إليه بحرف اللام فقال: (وعلى المولود له) فيكون دليلا على أنه هو المختص بالنسبة إليه، وهو دليل على أن للاب تأويلا في نفس الولد وماله، فإن الاضافة بحرف اللام دليل الملك كما يضاف العبد إلى سيده فيقال هذا العبد لفلان، وإلى ذلك أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله: أنت ومالك لايك ولثبوت التأويل له في نفسه وماله قلنا لا يستوجب العقوبة باتلاف نفسه ولا يجد بوطى جاريته وإن علم حرمتها عليه، والمسائل على هذا كثيرة، وهو دليل أيضا على أن الاب لا يشاركه في النفقة على الولد غيره لأنه هو المختص بالاضافة إليه والنفقة تبني على هذه الاضافة كما وقعت الاشارة إليه في الآية، بمنزلة نفقة العبد فهي إنما تجب على سيده لا يشاركه غيره فيها، وفيه دليل أيضا على أن استتجار الام على الارضاع في حال قيام النكاح بينهما لا يجوز، لأنه جعل النفقة لها عليه باعتبار عمل الارضاع بقوله تعالى: (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) فلا يستوجب بدلين باعتبار عمل واحد، وهو دليل أيضا على ما يستحق بعمل الارضاع من النفقة والكسوة لا يشترط فيه إعلام الجنس والقدر وإنما يعتبر فيه المعروف فيكون دليلا لابي حنيفة رحمه الله في جواز استتجار الظئر بطعامها وكسوتها.

فصل: القلب والعكس قال رضي الله عنه: تفسير القلب لغة: جعل أعلى الشئ أسفله وأسفله أعلاه.  
من قول القائل: قلبت الاناء إذا نكسه، أو هو: جعل بطن الشئ ظهرا والظهر بطن.  
من قول القائل: قلبت الجراب إذا جعل باطنه ظاهرا وظاهره باطنا، وقلبت الامر إذا جعله ظهرا لبطن.  
وقلب العلة على هذين الوجهين.  
وهو نوعان: أحدهما جعل المعلول علة والعلة معلولا، وهذا مبطل للعلة، لان العلة هي الموجبة شرعا والمعلول هو الحكم الواجب به فيكون فرعا وتبعاً للعلة، وإذا جعل التبع أصلا والاصل تبعاً كان ذلك دليل بطلان العلة.  
وبيانه فيما قال الشافعي في الذمي إنه يجب عليه الرجم لأنه من جنس من يجلد بكره مائة فيرجم ثيبه كالمسلم.  
فيقلب عليه فنقول: في الاصل إنما يجلد بكره لأنه يرمم ثيبه فيكون ذلك قلبا مبطلا لعلة باعتبار أن ما جعل فرعا أصلا وما جعله أصلا صار تبعاً.  
وكذلك قوله: القراءة ركن يتكرر فرضا في الاوليين فيتكرر أيضا فرضا في الاخرين كالركوع.  
وهذا النوع من القلب إنما يتأتى عند التعليل بحكم لحكم، فأما إذا كان التعليل بوصف لا يرد عليه هذا القلب، إذ الوصف لا يكون حكما شرعيا يثبت بحكم آخر.  
وطريق النخلص 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 في الحوادث، وروينا ذلك عن النبي عليه السلام وعن الصحابة رضي الله عنهم، ولكن شرط هذا الاستدلال أن يثبت أنهما نظيران متساويان فيدل كل واحد منهما على صاحبه، هذا على ذلك في حال وذاك على هذا في حال، بمنزلة التوأم فإنه يثبت حرية الاصل لاحدهما أيهما كان بشبوته للآخر، ويثبت الرق في أيهما كان بشبوته للآخر، وذلك نحو ما يقوله علماؤنا رحمهم الله.  
وبيانه فيما قال علماؤنا: إن الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع كالحج، فلا يستقيم قلبهم علينا، لان الحج إنما يلزم بالنذر لأنه يلزم بالشروع،

لانا 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 لازما، والرجوع عنها بعد الاداء حرام، وإبطاها بعد الصحة جنائية، فبعد ثبوت المساواة بينهما يجعل هذا دليلا على ذلك تارة وذلك على هذا تارة. وكذلك قولنا في الثيب الصغيرة من يكون موليا عليه في ماله تصرفا يكون موليا عليه في نفسه تصرفا كالبكر، وفي البكر البالغة من لا يكون موليا عليه في ماله تصرفا لا يكون موليا عليه في نفسه تصرفا كالرجل، يكون استدلالا صحيحا بأحد الحكمين على الآخر، إذ المساواة قد تثبت بين التصرفين من حيث إن ثبوت الولاية في كل واحد منهما باعتبار حاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه، فلا يستقيم قلبهم إذا ذكرنا هذا على وجه الاستدلال، لان 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 كالثبوبة.

وكذلك لا مساواة بين ركن القراءة وبين الركوع، فإن الركوع فعل هو أصل في الركعة، والقراءة ذكر هو زائد، حتى إن العاجز عن الاذكار القادر على الافعال يؤدي الصلاة، والعاجز عن الافعال القادر على الاذكار لا يؤديها، ويسقط ركن القراءة بالاقضاء عندنا وعند خوف فوت الركعة بالاتفاق ولا يسقط ركن الركوع. وكذلك لا مساواة بين الشفع الثاني والشفع الاول في القراءة، فإنه يسقط في الشفع الثاني شطر ما كان مشروعا في الشفع الاول وهو قراءة السورة والوصف المشروع فيه في الشفع الاول وهو الجهر بالقراءة، ومع انعدام المساواة لا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر، والقلب يبطل التعليل على وجه المقايسة. والتوع الثاني من القلب: هو جعل الظاهر باطنا بأن يجعل الوصف الذي

في المصروف إليه وهي المسكنة وجعل الواجب فعل الاطعام فيكون ذلك دليلا على أنه مشروع لاعتبار حاجة المحل، ثم هذه الحاجة تتجدد بتجدد الايام فجعلنا المسكين الواحد في عشرة أيام بمنزلة عشرة مساكين في جواز الصرف إليه، ولهذا لم نجوز

صرف جميع الكفارة إلى مسكين واحد دفعة واحدة.

فإن قيل: فقد جوزتم صرف الكسوة أيضا إلى مسكين واحد في عشرة أيام والحاجة إلى الكسوة لا تتجدد (في) كل يوم وإنما ذلك في كل ستة أشهر أو أكثر.

قلنا قد بينا أن التكفير في الكسوة يحصل بالتملك والحاجة التي تكون باعتبار التملك لا نهاية لها فتجعل متجددة حكما بتجدد الايام، ولهذا قال بعض مشايخنا: إذا فرق الاطعام في يوم واحد يجوز أيضا وإن أدى الكل مسكينا واحدا لان تجدد الحاجة بتجدد الوقت معلوم وحقيقتها يعذر الوقوف عليه فيجعل باعتبار كل ساعة كأن الحاجة متجددة حكما، ولكن هذا في التملك فأما في التمكين لا يتحقق هذا، وأكثرهم على أن في الكسوة يعتبر هذا المعنى الحكمي فأما في الطعام يعتبر بتجدد الايام لان المنصوص عليه الاطعام وحقيقته في التمكين من الطعام، ومعنى تجدد الحاجة إلى ذلك لا يتحقق إلا بتجدد الايام.

ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم فالثابت بالعبارة وجوب أداء صدقة الفطر في يوم العيد إلى الفقير والسياق لذلك، والثابت بالاشارة أحكام: منها أنها لا تجب إلا على الغني لان الاغناء إنما يتحقق من الغني، ومنها أن الواجب الصرف إلى المحتاج لان اغناء الغني لا يتحقق وإنما يتحقق إغناء المحتاج،

ومنها أنه ينبغي أن يعجل أداءها قبل الخروج إلى المصلى ليستغني عن المسألة ويحضر المصلي فارغ القلب من قوت العيال فلا يحتاج إلى السؤال، ولهذا قال أبو يوسف لا يجوز صرفها إلا إلى فقراء المسلمين، ففي قوله (في مثل هذا اليوم) إشارة إلى ذلك، يعني أنه يوم عيد للفقراء والاعنياء جميعا وإنما يتم ذلك للفقراء إذا استغوا عن السؤال فيه. وقال أبو حنيفة ومحمد رضي الله عنهما: هو كذلك ولكن في هذا إشارة إلى الندب أن الأولى أن يصرفه إلى فقراء المسلمين كما أن

الأولى أن يعجل أداءها قبل الصلاة وإن كان التأخير جائزا، ومنها أن وجوب الأداء يتعلق بطلوع الفجر لان اليوم اسم للوقت من طلوع الفجر إلى غروب الشمس وإنما يغني عن المسألة في ذلك اليوم أداء فيه، ومنها أنه يتأدى الواجب بمطلق المال لانه اعتبر الاغناء وذلك يحصل بالمال المطلق وربما يكون حصوله بالنقد أتم من حصوله بالحنطة والشعير والتمر، ومنها أن الأولى أن يصرف صدقته إلى مسكين واحد لان الاغناء بذلك يحصل وإذا فرقتها على المساكين كان هذا في الاغناء دون الاول وما كان أكمل فيما هو المنصوص عليه فهو أفضل، فهذه أحكام عرفناها بإشارة النص وهو معنى جوامع الكلم الذي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أوتيت جوامع الكلم واختصر لي اختصارا هذا مثال بيان الثابت بعبارة النص وإشارته من الكتاب والسنة.

فأما الثابت بدلالة النص فهو ما ثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطا بالرأي، لان للنظم صورة معلومة ومعنى هو المقصود به، فالالفاظ مطلوبة للمعاني وثبوت الحكم بالمعنى المطلوب باللفظ، بمنزلة الضرب له صورة معلومة ومعنى هو المطلوب به وهو الايلاء، ثم ثبوت الحكم بوجود الموجب له، فكما أن في المسمى الخاص ثبوت الحكم باعتبار المعنى المعلوم بالنظم لغة فكذلك في المسمى الخاص الذي هو غير منصوص عليه يثبت الحكم بذلك المعنى ويسمى ذلك دلالة النص، فمن حيث إن الحكم غير ثابت فيه بتناول صورة النص إياه لم يكن ثابتا بعبارة النص، ومن حيث إنه ثابت بالمعنى المعلوم بالنص لغة كان دلالة النص ولم يكن قياسا، فالقياس معنى يستنبطه بالرأي مما ظهر له أثر في الشرع ليعدى به الحكم إلى ما لا نص فيه لا استنباط باعتبار معنى النظم لغة، كما في قوله صلى الله عليه وسلم: الحنطة بالحنطة مثل بمنزل جعلنا الغلة هي الكيل والوزن بالرأي فإن ذلك لا تتناوله صورة النظم ولا معناها لغة، ولهذا اختص العلماء بمعرفة الاستنباط بالرأي، ويشترك في معرفة دلالة النص كل من له بصر في معنى الكلام لغة فقيه أو غير فقيه. ومثال ما قلنا في قوله تعالى: (فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما) فإن للتأليف صورة معلومة ومعنى

لاجله ثبتت الحرمة وهو الاذى حتى إن من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ أو كان من قوم هذا في لغتهم إكرام لم تثبت الحرمة في حقه، ثم باعتبار هذا المعنى المعلوم لغة تثبت الحرمة في سائر أنواع الكلام التي فيها هذا المعنى كالشتم وغيره وفي الافعال كالضرب ونحوه، وكان ذلك معلوما بدلالة النص لا بالقياس، لان قدر ما في التأليف من الاذى موجود فيه وزيادة.

ومثال هذا ما روي أن معاذا زنى وهو محصن فرجم، وقد علمنا أنه ما رجم لانه ما عزز بل لانه زنى في حالة الاحصان، فإذا ثبت هذا الحكم في غيره كان ثابتا بدلالة النص لا بالقياس. وكذلك أوجب رسول الله صلى الله عليه وسلم الكفارة على الاعرابي باعتبار جنائته لا لكونه أعرابيا، فمن وجدت منه مثل تلك الجنائية يكون الحكم في حقه ثابتا بدلالة النص لا بالقياس، وهذا لان المعنى المعلوم بالنص لغة بمنزلة العلة المنصوص عليها شرعا على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الهرة: إنها ليست بنجسة إنما من

الطوافين عليكم والطوافات ثم هذا الحكم يثبت في الفأرة والحية بهذه العلة فلا يكون ثابتا بالقياس بل بدلالة النص. وقال عليه السلام للمستحاضة: إنه دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة ثم ثبت ذلك الحكم في سائر الدماء التي تسيل من العروق فيكون ثابتا بدلالة النص لا بالقياس، ولهذا جعلنا الثابت بدلالة النص كالثابت بإشارة النص وإن كان يظهر بينهما التفاوت عند المقابلة، وكل واحد منهما ضرب من البلاغة أحدهما من حيث اللفظ والآخر من حيث المعنى، ولهذا جوزنا إثبات العقوبات والكفارات بدلالة النص وإن كنا لا نجوز ذلك بالقياس، فأوجبنا حد قطاع الطريق على الردء بدلالة النص، لأن عبارة النص الخاربة وصورة ذلك مباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق، وهذا معنى معلوم بالخاربة لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنيمة، فيقام الحد على الردء بدلالة النص من هذه الوجوه.

وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله يجب الحد في اللواط على الفاعل والمفعول به بدلالة نص الزنا، فالزنا اسم لفعل معنوي له غرض وهو اقتضاء الشهوة على قصد سفح الماء بطريق حرام لا شبهة فيه وقد وجد هذا كله في اللواط، فاقضاء الشهوة بالخل المشتبه وذلك بمعنى الحرارة واللين، ألا ترى أن الذين لا يعرفون الشرع لا يفصلون بينهما، والقصد منه السفاح

لأن النسل لا تصور له في هذا المخل، والحرمة هنا أبلغ من الحرمة في الفعل الذي يكون في القبل فإنها حرمة لا تنكشف بحال، وإنما يبدل اسم المخل فقط فيكون الحكم ثابتا بدلالة النص لا بطريق القياس.

وأبو حنيفة رضي الله عنه يقول هو قاصر في المعنى الذي وجب الحد باعتباره، فإن الحد مشروع زجرا وذلك عند دعاء الطبع إليه ودعاء الطبع إلى مباشرة هذا الفعل في القبل من الجانبين فأما في الدبر دعاء الطبع إليه من جانب الفاعل لا من جانب المفعول به، وفي باب العقوبات تعتبر صفة الكمال لما في النقصان من شبهة العدم، ثم في الزنا إفساد الفراش وإتلاف الولد حكما فإن الولد الذي يتخلق من الماء في ذلك المخل لا يعرف له والد لينفق عليه، وبالنساء عجز عن الاكتساب والانفاق ولا يوجد هذا المعنى في الدبر وإنما فيه مجرد تضييع الماء بالصب في غير محل منبت وذلك قد يكون مباحا بطريق العزل، فعرفنا أنه دون الزنا في المعنى الذي لاجله أوجب الحد ولا معتبر بتأكد الحرمة في حكم العقوبة، ألا ترى أن حرمة الدم والبول أكد من حرمة الخمر، ثم الحد يجب بشرب الخمر ولا يجب بشرب الدم والبول للتفاوت في معنى دعاء الطبع من الوجه الذي قررنا، ولهذا قلنا في قوله عليه السلام: لا قود إلا بالسيف: إن القصاص يجب إذا حصل القتل

بالرمح أو النشابة، لأن عبارة النص معنى معلوما في اللغة وذلك المعنى كامل في القتل بالرمح والنشابة، وقد عرفنا أن المراد بذكر السيف القتل به لا قبضه وإنما السيف آلة يحصل به القتل فإذا حصل بآلة أخرى مثل ذلك القتل تعلق حكم القصاص به بدلالة النص لا بالقياس.

ثم قال أبو حنيفة رحمه الله: المعنى المعلوم بذكر السيف لغة أنه ناقض للنية بالجرح وظهور أثره في الظاهر والباطن، فلا يثبت هذا الحكم فيما لا يماثله في هذا المعنى وهو الحجر والعصا.

وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: المعنى المعلوم به لغة أن النفس لا تطيق احتمالها ودفع أثره فيثبت الحكم بهذا المعنى في القتل بالثقل ويكون ثابتا بدلالة النص، قالوا لأن القتل نقض النية وذلك بفعله لا تحتمله النية مع صفة السلامة وهذا المعنى في المثلث أظهر، فإن إلقاء حجر الرحي والاسطوانة على إنسان لا تحتمله النية بنفسها والقتل بالجرح لا تحتمله النية بواسطة السراية، وإذا كان هذا أتم في المعنى المعتبر كان ثبوت الحكم فيه

بدلالة النص، كما في الضرب مع التأفيف.

وأبو حنيفة رحمه الله يقول: المعتر في باب العقوبات صفة الكمال في السبب لما في النقصان من شبهة العدم، والكمال في نقض البنية بما يكون عاملا في الظاهر والباطن جميعا، فاعتبار مجرد عدم احتمال البنية إياه مع صفة السلامة ظاهرا لتعدية الحكم غير مستقيم فيما يندري بالشبهات وإنما يستقيم ذلك فيما يثبت بالشبهات كالدنية والكفارة، فأما ما يندري بالشبهات ويعتبر فيه المماثلة في الاستيفاء بالنص لا بد من اعتبار صفة الكمال فيه، ودليل النقصان حكم الذكاة فإنه يختص بما يتقضى البنية ظاهرا وباطنا، ولا يعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية إياه، وما قاله إن الجرح وسيلة كلام لا معنى له فإننا لا نعني بفعل القتل الجناية على الجسم ولا على الروح، إذ لا تتصور بالجناية على الروح من العباد، والجسم تبع والمقصود هو النفس الذي هو عبارة عن الطباع، فالجناية عليها إنما تتم بإراقة الدم وذلك بعمل يكون جارحا مؤثرا في الظاهر والباطن جميعا، ولهذا كان الغرز بالابرة موجبا للقصاص لأنه مسيل للدم مؤثر في الظاهر والباطن إلا أنه لا يكون موجبا للحل في الذكاة، لأن المعتر هنا تسييل جميع الدم المسفوح ليطمئذ به الطاهر من النجس، ولهذا اختص بقطع الحلقوم والوداج عند التيسر، ولم يثبت حكم الحل بالنار أيضا لأنها تؤثر في الظاهر حسما فلا يتميز به الطاهر من النجس بل يمتنع به من سيلان الدم.

ومن ذلك أن النبي عليه السلام لما أوجب الكفارة على الاعرابي بجنائته المعلومة بالنص لغة أو جنبا على المرأة أيضا مثل ذلك بدلالة النص لا بالقياس، وأحينا في الإفطار بالاكل والشرب الكفارة أيضا بدلالة النص لا بالقياس، فإن الاعرابي سأل عن جنائته بقوله: هلكت وأهلك.

وقد علمنا أنه لم يرد الجناية على البضع لأن فعل الجماع حصل منه في محل مملوك له فلا يكون جنابة لعينه، ألا ترى أنه لو كان ناسيا لصومه لم يكن ذلك منه جنابة أصلا، فعرفنا أن جنائته كان على الصوم باعتبار تفويت ركنه الذي يتأدى به، وقد علم أن ركن الصوم الكف

عن اقتضاء شهوة البطن و (شهوة) الفرج ووجوب الكفارة للزجر عن الجناية على الصوم، ثم دعاء الطبع إلى اقتضاء شهوة البطن أظهر منه إلى اقتضاء شهوة الفرج ووقت الصوم وقت اقتضاء شهوة البطن عادة يعني النهر، فأما اقتضاء شهوة الفرج يكون بالليالي عادة فكان الحكم ثابتا بدلالة النص من هذا الوجه، فإن الجماع آلة لهذه الجناية كالاكل وقد بينا أنه لا معتبر بالآلة في المعنى الذي يترتب الحكم عليه وهو نظير قوله عليه السلام: لن يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه وكما يصير معتقا بالشراء يصير معتقا بقبول الهبة والصدقة فيه، لأن الشراء سبب لما يتم به علة العتق وهو الملك وقبول الهبة مثل الشراء

في ذلك، ثم الجناية على الصوم بهذه الصفة تتم منها بالتمكين كما تتم به من الرجل بالايلاج، ومعنى دعاء الطبع في جانبها كهو في جانب الرجل فالكفارة تلزمها بدلالة النص لا بالقياس.

ومن ذلك قوله عليه السلام للذي أكل ناسيا في شهر رمضان: إن الله أطعمك وسقاك فتم على صومك ثم أثبتنا هذا الحكم في الذي جامع ناسيا بدلالة النص، فإن تفويت ركن الصوم حقيقة لا يختلف بالنسيان والعمد ولكن النسيان معنى معلوم لغة وهو أنه محمول عليه طبعاً على وجه لا صنع له فيه ولا لاحد من العباد فكان مضافاً إلى من له الحق، والجماع في حالة النسيان مثل الاكل في هذا المعنى فيثبت الحكم فيه بدلالة النص لا بالقياس، إذ للمخصوص من القياس لا يقاس عليه غيره.

فإن قيل: الجماع ليس نظير الاكل من كل وجه، فإن وقت أداء الصوم وقت الاكل عادة ووقت الاسباب المفضية إلى الاكل من التصرف في الطعام وغير ذلك فيبتلى فيه بالنسيان غالباً وهو ليس بوقت الجماع عادة، والصوم أيضا

يضعفه عن الجماع ولا يزيد في شهوته كما يزيد في شهوة الاكل فينبغي أن يجعل الجماع من الناسي في الصوم بمنزلة الاكل من الناسي في الصلاة لان كل واحد منهما نادر.

قلنا: نعم في الجماع هذا النوع من التقصير ولكن فيه زيادة في دعاء الطبع إليه من حيث إن الشبق قد يغلب على المرء على وجه لا يصبر عن الجماع وعند غلبة الشبق يذهب من قلبه كل شيء سوى ذلك المقصود ولا يوجد مثل هذا الشبق في الاكل فتكون هذه الزيادة بمقابلة ذلك القصور حتى تتحقق المساواة بينهما، ولكن لا تعتبر هذه الزيادة عند ذكر الصوم في حق الكفارة، لان غلبة الشبق بهذه الصفة تنعدم بإباحة الجماع ليلا، ولانه لا يكون إلا نادرا وصفة الكمال لا تبتنى على ما هو نادر

وإنما تبتنى على ما هو المعتاد، وإنما طريق القياس في هذا ما سلكه الشافعي رحمه الله حيث جعل المكره والخاطي بمنزلة الناسي باعتبار وصف العذر، فإن الكره والخطأ غير النسيان صورة ومعنى، فالحكم الثابت بالنسيان لا يكون ثابتا بالخطأ والكره بدلالة النص بل يكون بطريق القياس، وهو قياس فاسد، فإن الكره مضاف إلى غير من له الحق وهو المكره، والخطأ مضاف إلى المخطئ أيضا وهو مما يتأتى عنه التحرز في الجملة فلم يكن في معنى ما لا صنع للعباد فيه أصلا، ألا ترى أن المريض يصلي قاعدا ثم لا تلزمه الاعادة إذا برأ بخلاف المقيّد.

ومن ذلك أن الله تعالى لما أوجب القضاء على المفطر في رمضان بعذر، وهو المريض والمسافر، أوجبا على المفطر بغير عذر بدلالة النص لا بالقياس، فإن في الموضوعين ينعدم أداء الصوم الواجب في الوقت والمرض والسفر عذر في الاسقاط لا في الايجاب، فعرفنا أن وجوب القضاء عليهما لانعدام الاداء في الوقت بالفطر لغة وقد وجد هذا المعنى بعينه إذا أفطر من غير عذر فيلزمه القضاء بدلالة النص.

ثم قال الشافعي رحمه الله: بهذا الطريق أوجب الكفارة في قتل العمد، لان النص جاء بإيجاب الكفارة في قتل الخطأ ولكن الخطأ عذر مسقط، فعرفنا أن وجوب الكفارة باعتبار أصل القتل دون صفة الخطأ وذلك موجود في العمد وزيادة فتجب الكفارة في العمد بدلالة النص، وبهذا الطريق أوجب الكفارة في الغموس، لان في المعقود على أمر في المستقبل وجبت الكفارة باعتبار جنائته، لما في الاقدام على الحنث من هتك حرمة اسم الله تعالى وذلك موجود في الغموس وزيادة، فإنها محظورة لاجل الاستشهاد بالله تعالى كاذبا، وهذا هو صفة الحظر في المعقودة على أمر في المستقبل بعد الحنث.

ولكننا نقول: هذا الاستدلال

فاسد، لان الواجب بالنص الكفارة وهي اسم لعبادة فيها معنى العقوبة تبعا من حيث إنها أوجبت جزاء ولكنها تتأدى بفعل هو عبادة والمقصود بها نيل الثواب ليكون مكفرا للذنب وإنما يحصل ذلك بما هو عبادة كما قال تعالى: (إن الحسنات يذهبن السيئات) فيستدعي سببا مترددا بين الحظر والاباحة، لان العقوبات الخضة سببها محذور محض والعبادات الخضة سببها ما لا حظر فيه، فالتردد يستدعي سببا مترددا وذلك في قتل الخطأ، فإنه من حيث الصورة رمى إلى الصيد أو إلى الكافر وهو المباح، وباعتبار الحبل يكون محظورا لانه أصاب آدميا محترما، فأما العمد فهو محذور محض فلا يصلح سببا للكفارة، وكذلك المعقودة على أمر في المستقبل فيها تردد، فإن تعظيم المقسم به في الابتداء وذلك مندوب إليه ولهذا شرعت في بيعة نصرته الحق وفيها معنى الحظر أيضا، قال تعالى: (ولا تجعلوا الله عرضة لإيمانكم) وقال تعالى: (واحفظوا إيمانكم) والمراد الحفظ بالامتناع عن اليمين فلكونها دائرة بين الحظر والاباحة تصلح سببا للكفارة، فأما الغموس محذور محض لان الكذب بدون الاستشهاد بالله

تعالى حرام ليس فيه شبهة الاباحة فمع الاستشهاد بالله تعالى أولى، فكان الغموس باعتبار هذا المعنى كالزنا والردة فلا يصلح سببا لوجوب الكفارة.

ولا يدخل عليه القتل بالثقل على قول أبي حنيفة فإنه موجب لكفارة وإن كان محظورا محضا لان الثقل ليس بآلة للقتل بأصل الخلقة وإنما هو آلة للتأديب، ألا ترى أن إجراءه للتأديب به واخيل قابل للتأديب مباح فلتتمكن الشبهة من حيث الآلة يصير الفعل في معنى الدائر ولهذا لم يجعله موجبا للعقوبة فجعله موجبا للكفارة، ولا يدخل على هذا قتل الحربي المستأمن (عمدا) فإنه غير موجب للكفارة وإن لم تمكن فيه شبهة حتى لم يكن موجبا للقصاص، لان امتناع وجوب القصاص هناك لانعدام المماثلة بين الخلين لا لشبهة ولهذا يجب القصاص على المستأمن بقتل المستأمن. نص عليه في السير الكبير.

وإن كان امتناع وجوب القصاص لاجل الشبهة فتلك الشبهة في الخل لا في الفعل وفي القصاص مقابلة الخل بالخل ولهذا لا تجب الدية مع وجوب القصاص، فأما الكفارة جزاء الفعل ولا شبهة في الفعل هناك بل هو محظور

محض فلم يكن موجبا للكفارة، فأما في المقتل الشبهة في الفعل باعتبار أن الآلة ليست بآلة القتل والفعل لا يتأتى بدون الآلة فاعتبرنا هذه الشبهة في القصاص والكفارة جميعا.

وقال الشافعي رحمه الله أيضا: يجب سجود السهو على من زاد أو نقص في صلاته عمدا لان وجوب السجود عليه عند السهو باعتبار تمكن النقصان في صلاته وذلك موجود في العمد وزيادة فيثبت الحكم فيه بدلالة النص. وقلنا: هذا الاستدلال فاسد لان السبب الموجب بالنص شرعا هو السهو على ما قال عليه الصلاة والسلام: لكل سهو سجدتان بعد السلام والسهو يعدم إذا كان عامدا. فهذا هو المثال في بيان الثابت بدلالة النص.

والنوع الرابع وهو المقتضى، وهو عبارة عن زيادة على المنصوص عليه يشترط تقديمه ليصير المنظوم مفيدا أو موجبا للحكم وبدونه لا يمكن إعمال المنظوم فكان المقتضى مع الحكم مضافين إلى النص ثابتين به الحكم بواسطة المقتضى بمنزلة شراء القريب يثبت به الملك والعق على أن يكونا مضافين إلى الشراء العقق بواسطة الملك، فعرفنا أن الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس، إلا أن عند المعارضة الثابت بدلالة النص أقوى، لان النص يوجب اعتبار المعنى لغة والمقتضى ليس من موجباته لغة وإنما ثبت شرعا للحاجة إلى إثبات الحكم به ولا عموم للمقتضى عندنا.

وقال الشافعي: للمقتضى عموم لان المقتضى بمنزلة المنصوص في ثبوت الحكم به حتى كان الحكم الثابت به كالثابت بالنص لا بالقياس فكذلك في إثبات صفة العموم فيه فيجعل كالمنصوص.

ولكننا نقول: ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة حتى إذا كان المنصوص مفيدا للحكم بدون المقتضى لا يثبت

المقتضى لغة ولا شرعا والثابت بالحاجة يتقدر بقدرها ولا حاجة إلى

إثبات صفة العموم للمقتضى فإن الكلام مفيد بلونه، وهو نظير تناول الميتة لما أبيض للحاجة تنقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحمل والتمول والتناول إلى الشبع لا يثبت حكم الاباحة فيه، بخلاف المنصوص فإنه عامل بنفسه فيكون بمنزلة حل الذكية يظهر في حكم التناول وغيره مطلقا، يوضحه أن المقتضى تبع للمقتضى

فإنه شرطه ليكون مفيدا وشرط الشيء يكون تبعه ولهذا يكون ثبوته بشرائط المنصوص فلو جعل هو كالمقصود خرج من أن يكون تبعا، والعموم حكم صيغة النص خاصة فلا يجوز إثباته في المقتضى. وعلى هذا الاصل قلنا إذا قال لغيره أعتق عبدك عني ألف درهم فأعتقه وقع العتق عن الأمر وعليه الألف، لأن الأمر بالاعتاق عنه يقتضي تمليك العين منه بالبيع ليتحقق الاعتاق عنه وهذا المقتضى يثبت متقدما ويكون بمنزلة الشرط لانه وصف في الخلل والخلل للتصرف كالشرط فكذا ما يكون وصفا للمحل، وإنما يثبت بشرط العتق لا بشرط البيع مقصودا حتى يسقط اعتبار القبول فيه، ولو كان الأمر ممن لا يملك الاعتاق لم يثبت البيع بهذا الكلام، ولو صرح المأمور بالبيع بأن قال بعته منك بألف درهم وأعتقته لم يجز عن الأمر، وبهذا تبين أن المقتضى ليس كالمقصود عليه فيما وراء موضع الحاجة.

وعلى هذا قال أبو يوسف إذا قال أعتق عبدك عني بغير شيء فأعتقه يقع العتق عن الأمر، لأن الملك بطريق الهبة يثبت هنا بمقتضى العتق فيثبت على شرائط العتق ويسقط اعتبار شرطه مقصودا وهو القبض كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل أولى، لأن القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبة فلما سقط اعتبار ما هو الركن لكونه ثابتا بمقتضى العتق فلان يسقط اعتبار ما هو شرط أولى، ولهذا لو قال أعتق عبدك عني ألف (درهم) ورطل من خمر يقع العتق عن الأمر، ولو أكره المأمور على أن يعتق عبده عنه بألف درهم يقع العتق عن الأمر، وبيع المكره فاسد والقبض شرط لوقوع الملك في البيع الفاسد ثم سقط اعتباره إذا كان بمقتضى العتق. وأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله قالا المقتضى تبع للمقتضى والقبض فعل ليس من جنس القول ولا هو دونه حتى يمكن إثباته تبعا له وبدون القبض الملك لا يحصل بالهبة فلا يمكن تنفيذ العتق عن الأمر، ولا وجه لجعل العبد قابضا نفسه للأمر لانه لا يسلم له بالعتق شيء من ملك المولى وإنما يبطل ملك المولى ويتلاشى بالاعتاق، ولا وجه لاسقاط القبض هنا بطريق الاقتضاء لأن العمل بالمقتضى شرعي

فإنما يعمل في إسقاط ما يحتتمل السقوط دون ما لا يحتتمل وشرط القبض لوقوع الملك في الهبة لا يحتتمل السقوط بحال بخلاف القبول في البيع فقد يحتتمل السقوط، ألا ترى أن الإيجاب والقبول جميعا يحتتمل السقوط حتى ينعقد البيع بالتعاطي من غير قول، فلان يحتتمل مجرد القبول السقوط كان أولى.

ولو قال بعثت منك هذا الثوب بعشرة فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئا كان البيع بينهما تاما، والفاسد من البيع معتبر بالجائز في الحكم لأن الفاسد لا يمكن أن يجعل أصلا يتعرف حكمه من نفسه، وإذا كان ما ثبت الملك به في البيع الجائز يحتتمل السقوط إذا كان ضمنا للعتق فكذلك ما يثبت به الملك في البيع الفاسد.

وبيان ما ذكرنا من الخلاف بيننا وبين الشافعي فيما إذا قال إن أكلت فعبدني حر ونوى طعاما دون طعام، عنده تعمل نيته لأن الأكل يقتضي مأكولا وذلك كالمقصود عليه فكأنه قال إن أكلت طعاما، ولما كان للمقتضى عموم على قوله عمل فيه نيته التخصيص، وعندنا لا تعمل لانه لا عموم للمقتضى ونية التخصيص فيما لا عموم له لغو بخلاف ما لو قال إن أكلت طعاما، وعلى هذا لو قال إن شربت أو قال إن لبست أو قال إن ركبت.

وعلى هذا قلنا لو قال إن اغتسلت الليلة ونوى الاغتسال من الجنابة لم تعمل نيته، بخلاف ما لو قال إن اغتسلت غسلا فإن هناك نيته تعمل فيما بينه وبين الله تعالى.

وكذلك لو قال: إن اغتسل الليلة في هذه الدار

وقال عنيت فلان لم تعمل نيته لأن الفاعل ليس في لفظه وإنما يثبت بطريق الاقتضاء، بخلاف ما لو قال إن اغتسل أحد في هذه الدار الليلة.

وعلى هذا لو قال لامرأته اعتدي ونوى الطلاق فإن وقوع الطلاق بطريق الاقتضاء لانهما لا تعدد قبل تقدم الطلاق فيصير كأنه قال طلقتك فاعتدي ولكن ثبوته بطريق الاقتضاء، ولهذا كان الواقع رجعيا ولا تعمل نيته الثلاث فيه، وبعد البيونة والشروع في العدة يقع الطلاق بهذا اللفظ.

وربما يستدل الشافعي رحمه الله بهذا في أن المقتضى كالمخصوص عليه، وهو خارج على ما ذكرنا فإننا نجعله كالمخصوص عليه بقدر الحاجة وهو أن يصير المنصوص مفيدا موجبا للحكم فأما فيما وراء ذلك فلا.

قال رضي الله عنه: وقد رأيت لبعض من صنف في هذا الباب أنه ألحق الخنوف بالمقتضى وسوى بينهما، فخرج على هذا الاصل قوله تعالى: (واسأل القرية) وقال المراد الاهل، يثبت ذلك بمقتضى الكلام لان السؤال للتبيين فإنما ينصرف إلى من يتحقق منه البيان ليكون مفيدا دون من لا يتحقق منه، وقال عليه السلام: رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ولم يرد به العين لانه يتحقق مع هذه الاعذار فلو حمل عليه كان كذبا ولا إشكال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان معصوما عن ذلك، فعرفنا بمقتضى الكلام أن المراد الحكم. ثم حمله الشافعي على الحكم في الدنيا والآخرة قولاً بالعموم في المقتضى وجعل ذلك كالمخصوص عليه ولو قال رفع عن أمي حكم الخطأ كان ذلك عاما، ولهذا الاصل قال لا يقع طلاق الخاطيء والمكره ولا يفسد الصوم بالاكل مكرها.

وقلنا لا عموم للمقتضى وحكم الآخرة وهو الاثم مراد بالاجماع وبه ترتفع الحاجة ويصير الكلام مفيدا فيبقى معتبرا في حكم الدنيا.

كذلك قوله عليه الصلاة والسلام: الاعمال بالنيات ليس المراد عين العمل فإن ذلك متحقق بدون النية وإنما المراد الحكم ثبت ذلك بمقتضى الكلام.

فقال الشافعي يعم ذلك حكم الدنيا والآخرة فيما يستدعي القصد والعزيمة من الاعمال قولاً بعموم المقتضى. وقلنا المراد حكم الآخرة وهو أن ثواب العمل بحسب النية، لان ثبوته بطريق الاقتضاء ولا عموم للمقتضى. وعندني أن هذا سهو من قائله فإن الخنوف غير المقتضى لان من عادة أهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار إذا كان فيما بقي منه دليل على الخذف، ثم ثبوت هذا الخذف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة، وعلامة الفرق بينهما أن المقتضى تبع يصح باعتباره المقتضى إذا صار كالصرح به وخنوف ليس يتبع بل عند التصريح به ينتقل الحكم إليه لا أن يثبت ما هو المنصوص، ولا شك أن ما ينقل غير ما يصحح المنصوص. وبيان هذا أن في قوله أعتق عبدك عني محذوفا ويثبت التملك بطريق الاقتضاء ليصح المنصوص، وفي قوله: (واسأل القرية) الاهل محذوف للاختصار

فإن فيما بقي من الكلام دليل عليه وعند التصريح بهذا الخنوف يتحول السؤال عن القرية إلى الاهل لا أن يتحقق به المنصوص.

وكذلك في قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمي الخطأ فإن عند التصريح بالحكم يتحول الرفع إلى الحكم لا إلى ما وقع التصحيح عليه مع الخذف.

وكذلك قوله عليه السلام: الاعمال بالنيات وإنما لم يثبت العموم هنا لان الخذف بمنزلة المشترك في أنه يحتمل كل واحد من الامرين على الافراد ولا عموم للمشترك فأما أن يجعل الخذف ثابتا بمقتضى الكلام فلا.

ويتبين من هذا أن ما كان محذوفا ليس بطريق الاقتضاء فإنه بمنزلة الثابت لغة فإن كان بحيث يحتمل العموم يثبت فيه

صفة العموم.

وعلى هذا ما إذا قال لامرأته أنت طالق أو طلقتك ونوى ثلاثا فإن على قول الشافعي تعمل نيته، لأن قوله طالق يقتضي طلاقا وذلك كالمصوح عليه فتعمل نيته الثلاث فيه قولاً بالعموم في المقتضى.

وقلنا نحن إن قوله طالق نعت فرد ونعت الفرد لا يحتمل العدد والنية

إنما تعمل إذا كان المنوي من محتملات اللفظ ولا يمكن إعمال نية العدد باعتبار المقتضى لأنه لا عموم للمقتضى، ولأن المقتضى لا يجعل كالمصرح به في أصل الطلاق فكيف يجعل كالمصرح به في عدد الطلاق؟ ويبانه أنه إذا قال لامرأته زوري أبك أو حجي ونوى به الطلاق لم تعمل نيته ومعلوم أن ما صرح به يقتضي ذهاباً لا محالة، ثم لم يجعل بمنزلة قوله اذهبي حتى تعمل نيته الطلاق فيه، يقرره أن قوله طالق نعت للمرأة وإنما يعتبر فيه من المقتضى ما يكون قائماً بالموصوف والطلاق من هذا اللفظ مقتضى هو ثابت بالوصف شرعاً فإنه لا يكون صادقاً في هذا الوصف بدون طلاق يقع عليها فيجعل موقعا ليتحقق هذا الوصف منه صدقاً، ومثل هذا المقتضى لا يكون كالمصرح به شرعاً بمنزلة الحال الذي هو قائم بالمخاطب وهو بعده عن موضع الحج وعن الزيارة فإن اقتضاء الذهاب لما كان لذلك المعنى لا لما هو قائم بالمنصوص لا يجعل كالمصرح به، بخلاف قوله أنت بائن فإن ذلك نعت فرد نصاً حتى لا يسع نية العدد فيه لو نوى اثنتين ولكن البيونة تتصل بالحل في الحال، وهي نوعان: قاطعة للملك، وقاطعة للحل

الذي هو وصف الحل، فنية الثلاث إنما تميز أحد نوعي ما تناوله نص كلامه فأما الطلاق لا يتصل بالحل موجبا حكمه في الحال بل حكم انقطاع الملك به يتأخر إلى انقضاء العدة وحكم انقطاع الحل به يتأخر إلى تمام العدة وإنما يوصف الحل للحال به لانقضاء العلة (فيه) موجبا للحكم في أوانه وانقضاء العلة لا يتنوع فلم يكن المنوي من محتملات لفظه أصلاً.

وعلى هذا قوله طلقتك فإن صيغة الخبر عن فعل ماض بمنزلة قوله ضربتك، فالمصدر القائم بهذه الصيغة يكون ماضياً أيضاً فلا يسع فيه معنى العموم بوجه، بخلاف قوله طلقي نفسك فإن صيغته أمر بفعل في المستقبل لطلب ذلك الفعل منها، فالمصدر القائم بهذه الصيغة يكون مستقبلاً أيضاً وذلك الطلاق فيكون بمنزلة غيره من أسماء الاجناس في احتمال العموم والخصوص فبدون النية يثبت به أحص

الخصوص على احتمال الكل، فإذا نوى الثلاث عملت نيته لأنه من محتملات كلامه، وإذا نوى اثنتين لم تعمل لأنه لا احتمال للعدد في صيغة كلامه، وعلى هذا لو قال إن خرجت ونوى الخروج إلى مكان بعينه لم تعمل نيته ولو نوى السفر تعمل نيته، لأن السفر نوع من أنواع الخروج وهو ثابت باعتبار صيغة كلامه، ألا ترى أن الخروج لغير السفر بخلاف الخروج للسفر في الحكم، فأما المكان فليس من صيغة كلامه في شيء وإن كان الخروج يكون إلى مكان لا محالة فلم تعمل نية التخصيص فيه لما لم يكن من مقتضى صيغة الكلام بخلاف الأول.

وكذلك لو قال إن ساكنت فلانا ونوى المساكنة في مكان بعينه لم تعمل نيته أصلاً، ولو نوى المساكنة في بيت واحد تعمل نيته باعتبار أنه نوى أتم ما يكون من المساكنة فإن أعم ما يكون من المساكنة في بلدة، والمطلق من المساكنة في عرف الناس في دار واحدة، وأتم ما يكون من المساكنة في بيت واحد، فهذه النية ترجع إلى بيان نوع المساكنة الثابتة بصيغة كلامه بخلاف تعيين المكان.

فإن قيل: أليس أنه لو قال لولد له أم معروفة وهو في يده: هذا ابني ثم جاءت أمه بعد موت المدعي فصدقته وادعت ميراثها منه بالنكاح فإنه يقضى لها بالميراث،

ومعلوم أن النكاح بينهما بمقتضى دعوى النسب ثم يجعل كالنصريح به حتى يثبت النكاح صحيحا ويجعل قائما إلى موت الزوج فيكون لها الميراث، فلو كان ثبوت المقتضى باعتبار الحاجة فقط لما ثبتت هذه الاحكام لانعدام الحاجة فيها؟ قلنا: ثبوت النكاح هنا بدلالة النص لا بمقتضاه، فإن الولد اسم مشترك إذ لا يتصور ولد فينا إلا بوالد ووالدة، فالتنصيب على الولد يكون تنصيحا على الوالد والوالدة دلالة بمنزلة التنصيب على الاخ يكون كالتنصيب على أخيه إذ الاخوة لا تتصور إلا بين شخصين وقد بينا أن الثابت بدلالة النص يكون ثابتا بمعنى النص لغة لا أن يكون ثابتا بطريق

الاقتضاء مع أن اقتضاء النكاح هنا كاقضاء الملك في قوله أعتق عبدك عني على ألف (درهم) وبعدهما ثبت العقد بطريق الاقتضاء يكون باقيا لا باعتبار دليل يبقى بل لانعدام دليل الميراث، فعرّفنا أنه منته بينهما بالوفاة وانتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث.

وبعدما بينا هذه الحدود نقول: الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له والتخصيص فيما فيه احتمال العموم، والثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص أيضا لان التخصيص بيان أن أصل الكلام غير متناول له وقد بينا أن الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة، وبعدهما كان معنى النص متاولا له لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له وإنما يحتمل إخراجه من أن يكون موجبا للحكم فيه بدليل يعترض وذلك يكون نسخا لا تخصيصا.

وأما الثابت بإشارة النص فعند بعض مشايخنا رحمهم الله لا يحتمل الخصوص أيضا لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله، فأما ما تقع الاشارة إليه من غير أن يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص.

قال رضي الله عنه: والاصح عندي أنه يحتمل ذلك، لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث إنه ثابت بصيغة الكلام، والعموم باعتبار الصيغة، فكما أن الثابت بعبارة النص يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بإشارته.

فصل وقد عمل قوم في النصوص بوجوه هي فاسدة عندنا.

فمنها ما قال بعضهم إن التخصيص على الشئ باسم العلم بوجوب التخصيص وقطع الشركة بين المنصوص وغيره من جنسه في الحكم لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة وحاشا أن يكون شئ من كلام صاحب الشرع غير مفيد، وأيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم

الماء من الماء فالانصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال وهم كانوا أهل اللسان.

وهذا فاسد عندنا بالكتاب والسنة، فإن الله تعالى قال: (منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم) ولا يدل ذلك على إباحة الظلم في غير الاشهر الحرم، وقال تعالى: (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) ثم لا يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالعد دون غيره من الاوقات في المستقبل.

وقال صلى الله عليه وسلم: لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ثم لا يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من أسباب الاغتسال، والامثلة لهذا تكثر.

ثم إن عنوا بقولهم إن التخصيص يدل على قطع المشاركة وهو أن الحكم يثبت بالنص في المنصوص خاصة فأحد لا يخالفهم في هذا، فإن عندنا فيما هو من جنس المنصوص الحكم يثبت بعلة النص لا بعينه، وإن عنوا أن هذا التخصيص يوجب نفي الحكم في غير المنصوص فهو باطل، لانه غير متناول له أصلا فكيف يوجب نفي أو إثباتا

للحكم فيما لم يتناوله؟ ثم سياق النص لا يجاب الحكم ونفي الحكم ضده فلا يجوز أن يكون من واجبات نص الإيجاب، ولأن المذهب عند فقهاء الامصار جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم بها إلى الفروع فلو كان التخصيص موجبا نفي الحكم في غير المنصوص لكان التعليل باطلاً لأنه يكون ذلك قياساً في مقابلة النص، ومن لا يجوز

العمل بالقياس وإنما لا يجوز لاحتتمال فيه بين أن يكون صواباً أو خطأً لا لنص يمنع منه، بمنزلة العمل بخبر الفاسق فإنه لا يعمل بخبره لضعف في سنده لا لنص في خبره مانع من العمل به، والانصار إنما استدلوها بلام التعريف التي هي مستغرقة للجنس أو المعهود في قوله عليه الصلاة والسلام: الماء من الماء ونحن نقول به في الحكم الثابت لعين الماء، وفائدة التخصيص عندنا أن يتأمل المستبطنون في علة النص فيثبتون الحكم بما في غير المنصوص عليه من المواضع لينالوا به درجة المستبطنين وثوابهم وهذا لا يحصل إذا ورد النص عاماً متناولاً للجنس.

ويحكى عن الثلجي رحمه الله أنه كان يقول هذا إذا لم يكن المنصوص عليه باسم العلم محصوراً بعدد نصاً نحو خبر الربا فإن كان محصوراً بعدد فذلك يدل على نفي الحكم فيما سواها، لأن في إثبات الحكم فيما سواها إبطال العدد المنصوص وذلك لا يجوز في هذه الوسطة يكون موجبا للنفي. واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم: خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم وبقوله: أحلت لنا ميتتان ودمان فإن ذلك يدل على نفي الحكم فيما عدا المذكور.

والصحيح أن التخصيص لا يدل على ذلك في شيء من المواضع لما بينا من المعاني. ثم ذكر العدد لبيان الحكم بالنص ثابت في العدد المذكور فقط وقد بينا أن في غير المذكور إنما يثبت الحكم بعلّة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك إبطال العدد المنصوص.

ومنها ما قاله الشافعي رحمه الله إن التخصيص على وصف في المسمى لا يجاب الحكم يوجب نفي ذلك الحكم عند عدم ذلك الوصف بمنزلة ما لو نص على نفي الحكم عند عدم الوصف. وعندنا النص موجب للحكم عند وجود ذلك الوصف ولا يوجب نفي ذلك الحكم عند انعدامه أصلاً. وبيان هذا في قوله تعالى: (من فتياتكم المؤمنات) فإن عنده إباحة نكاح الامة (لما كان مقيداً بصفة الايمان بالنص أوجب النفي بدون هذا الوصف فلا يجوز نكاح الامة الكتابية، وعندنا لا يوجب ذلك ولهذا جوزنا نكاح الامة) الكتابية، وقال تعالى: (من نسائكم اللاتي دخلتم بهن) فقال الشافعي رحمه الله: لما ورد حرمة الربيبة بسبب الدخول بامرأة مقيدة بوصف وهي أن تكون من نسائه أوجب ذلك نفي الحرمة عند عدم

ذلك الوصف فلا تثبت الحرمة بالزنا.

وعندنا لا يوجب النص نفي الحكم عند انعدام الوصف فثبت الحرمة بالزنا، وفي الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم

فرض صدقة الفطر على كل حر وعبد من المسلمين فعلى مذهبه أوجب هذا النص نفي الحكم عند عدم الوصف فلا تجب الصدقة عن العبد الكافر.

وعندنا لا يوجب ذلك ولكن النص المحتتم بهذا الوصف لا يتناول الكفار، والنص المطلق وهو قوله: أدوا عن كل حر وعبد يتناولهم لأنه غير محتتم بهذا التقييد فيجب الاداء عن العبد الكافر بذلك النص، وهو بمنزلة من يقول لغيره أعتق عبيدي ثم يقول أعتق البيض من عبيدي فلا يوجب ذلك النهي عن إعتاق غير البيض بعدما كان ثابتاً باللفظ

المطلق.

واستدل الشافعي رحمه الله لاثبات مذهبه عليه السلام: في خمس من الابل السائمة شاة فإن ذلك يوجب نفي الزكاة في غير السائمة فكأنه قال ولا زكاة في غير السائمة إذ لو لم يجعل كذلك فلا بد من إيجاب الزكاة في العوامل بخبر المطلق وهو قوله عليه السلام: في خمس من الابل شاة وبالاجماع بيننا وبينكم لا تجب الزكاة في غير السائمة، ولما نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربح ما لم يضمن أفهمنا ذلك بإباحة ربح ما قد ضمن كأنه نص عليه، ولأن النص لما أوجب الحكم في المسمى المشتمل على أوصاف مقيدا بوصف من تلك الاوصاف صار ذلك الوصف بمنزلة الشرط لا يوجب الحكم على معنى أنه لا يثبت الحكم بالنص بعد وجود المسمى ما لم يوجد ذلك الوصف، فلولا ذكر الوصف لكان الحكم ثابتا قبل وجوده وهذا أمانة الشرط، فإن قوله لامرأته أنت طالق إن دخلت الدار لا يكون موجبا وقوع الطلاق ما لم تدخل، وبدون هذا الشرط كان موجبا للطلاق قبل الدخول. وقد يكون الوصف بمنزلة الشرط حتى لو قال لها إن دخلت الدار راكبة فأنت طالق كان الركوب شرطا وإن كان مذكورا على سبيل الوصف لها.

قال وقد ثبت من أصلي أن التقييد بالشرط يفهمنا نفي الحكم عند عدم الشرط

فكذلك التقييد بالوصف، وهذا بخلاف الاسم فإنه مذكور للتعريف لا لتعليق الحكم به (فأما الوصف الذي هو ذكر للحال وهو معنوي يصلح أن يكون لتعليق الحكم به) فيكون موجبا نفي الحكم عند عدمه دلالة، ولأن بالاسم يثبت الحكم ابتداء كما ثبت بالعلة بخلاف الوصف الذي هو في معنى الشرط. وستقرر هذا الفرق في الفصل الثاني.

واستدل علماؤنا بقوله تعالى: (وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك) ثم التقييد بهذا الوصف لا يوجب نفي الحل في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق، وقال تعالى: (ولا تأكلوها إسرافا وبدارا أن يكبروا) ثم التقييد بهذا الوصف لا يفيد إباحة الأكل بدون هذا الوصف، وقال تعالى: (إنما أنت منذر من يخشاها). (إنما تنذر من اتبع الذكر) وهو نذير للبشر، فعرفنا أن التقييد بالوصف لا يفهمنا نفي المنصوص عليه عند عدم ذلك الوصف، ثم أكثر ما فيه أن الوصف المؤثر بمنزلة العلة للحكم ولا خلاف أن الحكم يثبت بالعلة إذا وجدت فإن العلة لا توجب نفي الحكم عند انعدامها فكذلك الوصف المذكور في النص يوجب ثبوت الحكم عند وجوده ولا يوجب نفي الحكم عند عدمه، ولهذا جعلنا الوصف المؤثر إذا كان منصوبا عليه بمنزلة العلة للحكم الثابت بالنص فقلنا صفة السوم بمنزلة العلة لا يوجب الزكاة في خمس من الابل، ولهذا يضاف الزكاة إليها فيقال زكاة السائمة، والواجبات تضاف إلى أسبابها حقيقة بمنزلة من يقول لغيره أعتق عبدي الصالح أو طلق امرأتي البديئة، فإن ذكر هذا الوصف دليل على أنه هو المؤثر للحكم.

وبهذا يتبين أن الوصف ليس في معنى الشرط كما زعم، وقوله إن دخلت راكبة إنما جعلنا الركوب شرطا لكونه معطوفا على الشرط فإن حكم المعطوف حكم المعطوف عليه، فأما الوصف المقرون بالاسم يكون بمنزلة الاسم ليس في معنى الشرط لاثبات الحكم فكذلك الوصف المقرون به. ولو كان شرطا فعندنا تعليق الحكم بالشرط يوجب وجود الحكم

عند وجود الشرط ولا يوجب النفي عند عدم الشرط بل ذلك باق على ما كان قبل التعليق على ما نبينه، وإنما لا نوجب الزكاة في العوامل باعتبار نص آخر وهو قوله عليه السلام: لا زكاة في العوامل والحوامل أو باعتبار أن صفة

السوم صار بمنزلة العلة في حكم الزكاة على ما قررنا.

وعلى هذا قال زفر رحمه الله فيمن له أمة ولدت ثلاثة أولاد في بطون مختلفة فقال: الأكبر ابني يثبت نسب الآخرين منه، لأن التنصيص على الدعوة مقيدا بالأكبر لا موجب له في نفي نسب الآخرين، وقد تبين ثبوت نسب الأكبر منه أنها كانت أم ولد له من ذلك الوقت وأم الولد فراش للمولى يثبت نسب ولدها منه بغير دعوة.

وعندنا لا يثبت نسب الآخرين منه لا للتقييد بالوصف فإنه لو أشار إلى الأكبر وقال هذا ابني لا يثبت نسب الآخرين منه أيضا، ومعلوم أن التنصيص بالاسم لا يوجب نفي الحكم في غير المسمى بذلك الاسم ولكن إنما لا يثبت نسبهما منه لأن السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل النفي ويفترض على المرأة دعوة النسب فيما هو مخلوق من مائه، لأنه كما لا يحل له أن يدعي نسب (ما هو غير مخلوق من مائه لا يحل له أن ينفي نسب) المخلوق من مائه، وقبل الدعوة النسب يثبت منه على سبيل الاحتمال حتى يملك نفيه وإنما يصير مقطوعا به على وجه لا يملك نفيه بالدعوة فكان ذلك فرضا عليه.

وإذا تقرر بهذا تحقق الحاجة إلى البيان كان سكوته عن دعوة نسب الآخرين دليل النفي لا تخصيصه الأكبر بالدعوة فلهذا لا يثبت نسبهما منه.

وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا قال شهود الوارث لا نعلم له وارثا غيره في أرض كذا إن الشهادة تقبل، لأن هذه الزيادة لا توجب عليهم توارث آخر في غير ذلك الموضع، فكأنهم سكتوا عن ذكر هذه الزيادة وقالوا لا نعلم له وارثا غيره.

وأبو يوسف ومحمد قالا: لا تقبل هذه الشهادة لا لأنها توجب ذلك ولكن لتتمكن التهمة فإنه يحتتمل أنهما خصا ذلك المكان للتحرز عن الكذب وعلمهما بوارث آخر له في غير ذلك المكان ولكن الشهادة ترد بالتهمة، فأما الحكم

لا يثبت نفيها ولا إيجابا بالتهمة بل بالحجة المعلومة.

وأبو حنيفة رحمه الله يقول: كما تحتتمل هذه الزيادة ما قالا تحتتمل المبالغة في التحرز عن الكذب باعتبار أنهما تفحصا في ذلك الموضع دون سائر المواضع، ويحتتمل تحقيق المبالغة في نفي وارث آخر أي لا نعلم له وارثا آخر في موضع كذا مع أنه مولده ومنشؤه فأحرى أن لا يكون له وارث آخر في موضع آخر، وبمثل هذا تحتتمل لا تتمكن التهمة ولا يمنع العمل بشهادتهما.

ومنها أن الحكم متى تعلق بشرط بالنص فعند الشافعي رحمه الله ذلك النص يوجب انعدام الحكم عند انعدام الشرط كما يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط، وعندنا لا يوجب النص ذلك بل يوجب ثبوت الحكم عند وجود الشرط فأما انعدام الحكم عند عدم الشرط فهو باق على ما كان قبل التعليق.

وبيان هذا في قوله تعالى: (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح اخوانات المؤمنات) الآية، فإن النص لما ورد بحل نكاح الامة معلقا بشرط عدم طول الحررة جعل الشافعي ذلك كالتنصيص على حرمة نكاح الامة عند وجود طول الحررة.

وعندنا النص لا يوجب ذلك ولكن الحكم بعد هذا النص عند وجود طول الحررة على ما كان عليه أن لو لم يرد هذا النص، وقال تعالى: (ويدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله) قال الشافعي لما تعلق بالنص درء العذاب عنها بشرط أن تأتي بكلمات اللعان كان ذلك تنصيصا على إقامة الحد عليها إذا لم تأت بكلمات اللعان. وعندنا لا يوجب ذلك حتى لا يقام عليها الحد وإن امتنعت من كلمات اللعان.

وجه قول الشافعي أن التعليق بالشرط يؤثر في الحكم دون السبب على اعتبار أنه لولا التعليق لكان الحكم ثابتاً فإن قوله لعبدته أنت حر موجب اعتقه في الحال لولا قوله إن دخلت الدار فبالتعليق يتأخر نزول العتق ولا يعدم أصل السبب.

وبهذا تبين أن التعليق كما يوجب الحكم عند وجود الشرط يوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط، بمنزلة التأجيل وبمنزلة خيار الشرط في البيع فإنه يدخل على الحكم دون السبب حتى يتأخر الحكم إلى سقوط الخيار مع قيام السبب، وهو نظير التعليق الحسي، فإن تعليق القنديل بحبل من

سواء البيت يمنع وصوله إلى موضع من الأرض لولا التعليق ولا يعدم أصله، وبهذا فارق الشرط العلة فإن الحكم يثبت ابتداءً بوجود العلة فلا يكون انعدام الحكم قبل وجود العلة مضافاً إلى العلة باعتبار أنها نفت الحكم قبل وجودها بل انعدم لانعدام سببه، فأما الشرط فمغير للحكم بعد وجود سببه فكان مانعاً من ثبوت الحكم قبل وجوده كما كان مثبتاً بوجود الحكم عند وجوده، وعلى هذا الأصل لم يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك، لأن تأثير الشروط في منع حكم لولاه كان موجوداً بسببه، ولولا التعليق هنا كان لغواً، وشرط قيام الملك في الخل عند التعليق لأن السبب لا يتحقق بدون الملك، وتأثير الشرط في تأخير الحكم إلى وجوده بعد تقرر السبب بمنزلة الاجل، فيشترط قيام الملك في الخل عند التعليق ليقرر السبب ثم يتأخر الحكم إلى وجود الشرط بالتعليق، ولهذا لم يجوز نكاح الامة لمن قدر على نكاح الحرة، لأن الخل معلق بشرط عدم طول الحرة بالنص وذلك يوجب نفي الحكم عند وجود طول الحرة كما يوجب إثباته عند عدم طول الحرة.

هذا هو المفهوم من الكلام فإن من يقول لغيره إن دخل عبدي الدار فأعتقه يفهم منه ولا تعتقه إن لم يدخل الدار، والعمل بالنصوص واجب بمنظومها ومفهومها، ولهذا جوز تعجيل الكفارة بعد اليمين قبل الخنث، لأن السبب هو اليمين ولهذا تضاف الكفارة إليها، والأصل أن الواجبات تضاف إلى أسبابها، فأما الخنث شرط يتعلق وجوب الاداء به، ويتضح هذا فيما إذا قال إن فعلت كذا فعلي كفارة يمين، والتعليق بالشرط بمنزلة التأجيل عنده فلا يجمع جواز التعجيل قبله بمنزلة الدين المؤجل إلا أن هذا في المالي دون البدني، لأن تأثير التعليق بالشرط في تأخير وجوب الاداء في الحقوق المالية الوجوب ينفصل عن الاداء من حيث إن الواجب قبل الاداء مال معلوم كما في حقوق العباد، فأما في البدني الواجب فعل يتأدى به فلا يتحقق انفصاله عن الاداء، وبالتعليق بالشرط يتأخر وجوب الاداء فيتأخر تقرر السبب أيضاً ضرورة، لأن أحدهما لا ينفصل عن الآخر.

ونظيره من حقوق العباد الشراء مع الاستحجار، فإن بشراء العين يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم، وبالإستحجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء لأنها لا تبقى وقتين، ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود، فإنما تصير معقوداً عليها مملوكاً بالعقد عند الاستيفاء

فكذلك في حقوق الله تعالى ينفصل بين المالي والبدني من هذا الوجه، ألا ترى أن من قال لله علي أن أتصدق بدرهم رأس الشهر فتصدق به في الحال جاز لهذا المعنى.

ودليلنا على أن التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم قبله من الكتاب قوله تعالى: (فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة) الآية، ولا خلاف أنه يلزمها الحد المذكور جزاءً على الفاحشة وإن لم تحصن، وقال تعالى: (فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً) وحكم الكتابة لا ينتفي قبل هذا الشرط.

ثم حقيقة الكلام تبين على معرفة عمل الشرط فنقول: التعليق بالشرط تصرف في أصل العلة لا في حكمها من

حيث إنه يتبين بالتعليق أن المذكور ليس بسبب قبل وجود الشرط ولكن بعرض أن يصير سببا عند وجوده، فأوان وجود الحكم ابتداء حال وجود الشرط بمنزلة ما ذكره الخصم في العلة إلا أن فرق ما بينهما أن الحكم يوجد عند وجود الشرط ابتداء ولكنه يضاف إلى العلة ثبوتا به وإلى الشرط وجودا عنده، فكما أن قبل وجود العلة انعدام الحكم أصل غير مضاف إلى العلة فكذلك قبل وجود الشرط.

وبيان هذا الكلام

من وجهين: أحدهما أن السبب هو الايقاع والمعلق بالشرط يمين وهي غير الايقاع وينتقض اليمين إذا صار إيقاعا بوجود الشرط، والثاني أن صحة الايجاب باعتبار ركنه ومحله، ألا ترى أن شطر البيع كما لا يكون سببا لانعدام تمام الركن فكذلك بيع الحر لا يكون سببا لانه غير مضاف إلى محله، فكذلك في الطلاق والعتاق شطر الكلام الذي هو إيجاب (كما لا يكون سببا فالكلام الذي هو إيجاب) ما لم يتصل بالخل لا يكون سببا، والتعليق بالشرط يمنع وصوله إلى الخلل بالاتفاق ولكنه بعرض أن يتصل بالخل إذا وجد الشرط كما أن شرط البيع بعرض أن يصير سببا إذا وجد الشرط الثاني.

وكذلك شرط النصاب ليس بسبب للزكاة بمنزلة النصاب الكامل في ملك من ليس بأهل لوجوب الزكاة عليه وهو الكافر ولكن بعرض أن يصير سببا.

ونظيره من الحسيات الرمي فإن نفسه ليس بقتل ولكنه بعرض أن يصير قتلا إذا اتصل بالخل، وإذا كان هناك مجنوع وصوله إلى الخلل فأحد لا يقول بأن الخن مانع لما هو قتل ولكن لما كان يصير قتلا لو اتصل بالخل عند

عدم الخن فكذلك التعليق بالشرط في الحكميات.

وبهذا تبين أنه وهم حيث جعل التعليق كالتأجيل فإن التأجيل لا يمنع وصول السبب بالخل لان سبب وجوب التسليم في الدين والعين جميعا العقد، ومحل الدين الذمة، والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك في المبيع وإنما يؤخر المطالبة وهو محتمل السقوط فيسقط الاجل بالتعجيل ويتحقق أداء الواجب، وهنا التعليق يمنع الوصول إلى الخلل وقبل الوصول (إلى الخلل) لا يتم السبب ولا يتصور أداء الواجب قبل تمام السبب، ولهذا لم تجوز التكفير قبل الحنث لان أدنى درجات السبب أن يكون طريقا إلى الحكم واليمين مانع من الحنث الذي تعلق به وجوب الكفارة على ما قرره، فإنها موجبة للبر والبر يفوت بالحنث وفي الحنث نقض اليمين، كما قال تعالى: (ولا تنقضوا

الايمان بعد توكيها) ويستحيل أن يقال في شيء إنه سبب لحكم لا يثبت ذلك الحكم إلا بعد انتقاضه، فعرفنا أنه بعرض أن يصير سببا عند وجود الشرط، فلهذا كان مضافا إليه وقبل أن يصير سببا لا يتحقق الاداء، وفرقه بين المالي والبدني باطل، فإن بعد تمام السبب الاداء جائز في البدني والمالي جميعا وإن تأخر وجوب الاداء كالمسافر إذا صام في شهر رمضان، وهذا لان الواجب لله على العبد فعل هو عبادة، فأما المال ومنافع البدن فإنه يتأدى الواجب بهما فكما أن في البدن مع تملك وجوب الاداء بالشرط لا يكون السبب تاما فكذلك في المالي، بخلاف حقوق العباد فإن الواجب للعباد مال لا فعل لان المقصود ما ينتفع منه العبد أو يندفع عنه الخسران به وذلك بالمال دون الفعل، ولهذا إذا ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وإن لم يوجد فعل هو أداء ممن عليه.

فأما حقوق الله تعالى واجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة إنما العبادة اسم لعمل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لا بتغاء مرضاة الله تعالى وفي هذا المالي والبدني سواء، وهذا التعليق لا يشبه بتعليق القنديل بالخل لان القنديل

كان موجودا بذاته قبل التعليق، فعرفنا أن عمل التعليق في تفرغ المكان الذي كان مشغولا به من الارض قبل التعليق، وهنا قبل التعليق ما كان الحكم موجودا فكان تأثير التعليق في تأخير السببية للحكم إلى وجود

الشرط، ولهذا جوزنا تعليق الطلاق والاعتاق بالملك لان المتعلق قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام باليمين الذمة فأما الملك في الخل إنما يشترط لايجاب الطلاق والاعتاق، وهذا الكلام للحال ليس بإيجاب ولكنه بعرض أن يصير إيجابا، فإن تيقنا بوجود الملك في الخل حين يصير إيجابا بوصوله إلى الخل صححنا التعليق باعتباره، وإن لم نتيقن بذلك بأن كان الشرط مما لا أثر له في إثبات الملك في الخل شرطنا الملك في الحال ليصير كلامه إيجابا عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو أن

ما علم ثبوته فالاصل بقاؤه ولكن بهذا الظاهر دون الملك الذي يتيقن به عند وجود الشرط فصحة التعليق باعتبار ذلك النوع دليل على صحة التعليق باعتبار هذا الملك بطريق أولى، وليس التعليق كاشتراط الخيار في البيع فإن ذلك لا يدخل على أصل السبب لان البيع لا يحتمل الحظر، وفي جعله متعلقا بشرط لا ندرى أن يكون أو لا يكون حظر تام، ولهذا كان القياس أن لا يجوز البيع مع خيار الشرط ولكن السنة جوزت ذلك لحاجة الناس باعتبار أن الخيار دخل على الحكم دون السبب فإن الحكم يحتتمل التأخير عن السبب فجعل الحكم متعلقا بشرط إسقاط الخيار مع ثبوت السبب لان السبب محتمل للفسخ فيما هو المقصود وهو دفع الضرر يحصل بهذا الطريق وهو أقل غررا، فأما الطلاق والعتاق فأصل السبب فيهما يحتتمل التعليق بالشرط فإذا وجد التعليق نصا يثبت الحظر الكامل فيهما بأن تعلق صيرورتهما سببا بوجود الشرط.

والدليل على الفرق من جهة الحكم أنه لو حلف أن لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث في يمينه. ولو حلف أن لا يطلق امرأته فعلق طلاقها بالشرط لم يحنث ما لم يوجد الشرط، وعلى هذا جوزنا نكاح الامه لمن له طول الحرة لان التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم قبله فيجعل الحل ثابتا قبل وجود هذا الشرط بالآيات الموجبة لحل الاثبات للذكور.

وهكذا نقول في قوله إن دخل عبدي الدار

فأعتقه فإن ذلك لا يوجب نفي الحكم قبله حتى إنه لو كان قال أولا أعتق عبدي ثم قال أعتقه إن دخل الدار جاز له أن يعتقه قبل الدخول بالامر الاول ولا يجعل هذا الثاني نهيًا عن الاول.

(فإن قيل: لا خلاف أن الحكم المتعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط، وإذا كان الحكم ثابتا هنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط إذ لا يجوز أن يكون الحكم الواحد ثابتا في الحال ومتعلقا بشرط منتظر؟

قلنا: حل الوطى ليس بتأني قبل النكاح ولكنه متعلق بشرط النكاح في الآيات التي ليس فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق بما وبهذا الشرط في هذه الآية، وإنما يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فأما فيما هو متعلق فلا، لانه يجوز أن يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم بعينه متعلقا بشرط آخر قبله أو بعده، ألا ترى أن من قال لعبدته إذا جاء يوم الخميس فأنت حر ثم قال إذا جاء يوم الجمعة فأنت حر كان الثاني صحيحا وإن كان محيى يوم الجمعة لا يكون إلا بعد محيى يوم الخميس حتى لو أخرجه من ملكه فجاء يوم الخميس ثم أعاده إلى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثاني).

فإن قيل: مع هذا لا يجوز أن يكون الشئ الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك

الحكم أيضا، وما قلتم يؤدي إلى هذا فإن عقد النكاح كمال الشرط في سائر الآيات سوى قوله تعالى: (ومن لم يستطع منكم طولا) وهو بعض الشرط في هذه الآية إذا قلتم بأن الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط. قلنا: إنما لا يجوز هذا بنص واحد فأما بنصين فهو جائز، ألا ترى أنه لو قال لعبد أنت حر إن أكلت ثم قال أنت حر إن أكلت وشربت صح كل واحد منهما ويكون الاكل كمال الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط في التعليق الثاني حتى لو باعه فأكل في غير ملكه ثم اشتراه فشرب فإنه يعتق لتمام الشرط في التعليق الثاني وهو في ملكه. وعلى هذا الاصل قال زفر رحمه الله: إن التعليق لا يبطل بفوات الخل، حتى لو قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا لم يبطل التعليق،

ولو قال لامته إن دخلت الدار فأنت حرة ثم أعتقها لم يبطل التعليق حتى إذا ارتدت ولحقت بدار الحرب فسييت وملكها ثم دخلت الدار عتقت، قال: لان التعليق بالشرط يمنع الوصول إلى الخل والمتعلق بالشرط لا يكون طلاقا ولا سببا

للطلاق قبل وجود الشرط، واشتراط الخلية لتمام السبب وثبوت الحكم عند الوصول إليه بمنزلة اشتراط الملك فكما لا يبطل التعليق بعد صحته بانعدام الملك في الخل بأن باع العبد أو أبان المرأة وانقضت عدتها فكذلك لا يبطل بانعدام الخلية، وهذا لان توهم الخلية عند وجود الشرط قائم كتوهم الملك، وإذا كان يصح ابتداء التعليق باعتبار توهم الملك عند وجود الشرط في هذه اليمين لان الملك الموجود عند التعليق متوهم البقاء عند وجود الشرط لا متيقن البقاء فلان يبقى التعليق صحيحا باعتبار هذا التوهم كان أولى، ألا ترى أن التعليق بالملك يبقى باعتبار هذا المعنى حتى إذا قال لاجنبية كلما تزوجتك فأنت طالق ثلاثا فتزوجها وطلقت ثلاثا ثم تزوجها ثانيا بعد زوج تطلق أيضا.

ولكننا نقول بانعدام الخل يبطل التعليق، لان صحة التعليق باعتبار الخلو به وهو ما يصير طلاقا عند وجود الشرط ولا تصور لذلك بدون الخل وبالتطبيقات الثلاث تحقق فوات الخل، لان الحكم الاصيلي للطلاق زوال صفة الخل عن الخل ولا تصور لذلك بعد حرمة الخل بالتطبيقات الثلاث، فلانعدام الخلو به من هذا الوجه يبطل التعليق لان المتعلق بالشرط بتطبيقات ذلك الملك.

وتحقيق هذا أنه لا بد لصحة التعليق من الخل (أيضا) حتى لا يصح التعليق بالعتق مضافا إلى البهيمة، إلا أن قيام الملك في الخل لا يشترط لان التعليق بالشرط ليس هو الطلاق المملوك، وإذا كانت صحة التعليق تستدعي الخل لم يبق صحيحا بعد فوات الخل لان فيما يرجع إلى الخل البقاء بمنزلة الابتداء وتوهم الخلية على الوجه الذي قال لا يعتبر لصحة التعليق في الابتداء فإنه لو قال لاجنبية إن دخلت الدار فأنت طالق أو قال ذلك للمطلقة ثلاثا لم يصح التعليق وإن كان يتوهم الملك والخلية عند وجود الشرط فإذا لم يعتبر ذلك لصحة التعليق في الابتداء، لا يعتبر لبقائه صحيحا، بخلاف ما إذا صرح بالاضافة إلى الملك، فإن اعتبار ذلك التعليق بالتيقن بالملك والخلية عند

وجود الشرط.

يوضحه أن المتعلق وإن لم تكن التطبيقات المملوكة له ولكن في التعليق

شبهة ذلك على معنى أنه ما صح إلا باعتباره، بمنزلة الغصب فإن موجه رد العين ولكن فيه شبهة وجوب ضمان القيمة به، وقد اعتبرنا الشبهة حتى أثبتنا الملك عند تقرر الضمان من وقت الغصب، فهنا أيضا لا بد من اعتبار هذه الشبهة، وعندما أوقع الثلاث قد ذهبت التطبيقات المملوكة كلها فلهذا لا يبقى التعليق.

ومن هذه الجملة ما قال الشافعي رحمه الله: إن المطلق محمول على المقيد سواء كان في حادثة واحدة أو في حادثتين، لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون مطلقاً ومقيداً، والمطلق ساكت والمقيد ناطق فكان هو أولى بأن يجعل أصلاً ويبنى المطلق عليه فيثبت الحكم مقيداً بهما كما في نصوص الزكاة، فإن المطلق عن صفة السوم محمول على المقيد بصفة السوم في حكم الزكاة بالاتفاق.

وكذلك نصوص الشهادة، فإن المطلق عن صفة العدالة محمول على المقيد بما في اشتراط العدالة في الشهادات كلها، وكذلك نصوص الهدايا فإن المطلق عن التبليغ وهو هدي المتعة والقران محمول على المقيد بالتبليغ وهو جزء الصيد، يعني قوله: (هديا بالغ الكعبة) حتى يجب التبليغ في الهدايا كلها.

وكذلك إذا كان في حادثتين لأن التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط على ما قررنا، وكما أوجب نفي الحكم فيه قبل وجود الشرط أوجب في نظيره استدلالاً به، ولهذا شرط الايمان في الرقبة في كفارة اليمين والظهار استدلالاً بكفارة القتل، لأن الكل كفارة بالتحريم فيكون بعضها نظير بعض، بمنزلة الطهارة فإن تقييد الايدي بالرافق في الوضوء جعل تقييداً في نظيره وهو التيمم لأن كل واحد منهما طهارة، وهذا بخلاف مقادير الكفارات والعبادات من الصلوات وغيرها لأن ثبوتها بالنصوص باسم العلم لا بالصفة التي تجري مجرى الشرط، وقد بينا أن اسم العلم لا يوجب نفي الحكم قبل وجوده في المسمى به فكيف يوجب ذلك في غيره؟ ولا يلزمنا على هذا التابع في صوم كفارة اليمين فإني لا أوجبه استدلالاً بالمقيد بالتابع في صوم الظهار والقتل لأن هذا المطلق يعارض فيه نظائره من النصوص، فمنها مقيد بصفة التابع

ومنها مقيد بصفة النفرق يعني صوم المتعة، قال تعالى: (وسبعة إذا رجعتن) حتى لو لم يفرق الصوم فيها لم يجز فلا يكون حملها على أحدهما بأولى من الآخر ولاجل هذا التعارض أثبتنا فيها حكم الاطلاق. ثم هذا يلزمكم فإنكم أثبتتم صفة التابع

في صوم كفارة اليمين اعتباراً بالصوم المقيد بالتابع في باب الكفارات فذلك يلزمكم اشتراط صفة الايمان في الرقبة في كفارة اليمين اعتباراً بنظيرها في كفارة القتل.

وعندنا هذا أبعد من الأول لأن العلة واحدة هناك والحكم مختلف، وهنا الحكم والعلة جميعاً مختلف فكيف يمكن تعرف حكم من حكم آخر أو تعرف علة من علة أخرى؟ ثم الدليل لنا من الكتاب قوله تعالى: (لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) وفي الرجوع إلى المقيد ليعرف منه حكم المطلق إقدام على هذا المنهني عنه لما فيه من ترك الالهام فيما أهدى الله تعالى، وإليه أشار ابن عباس رضي الله عنهما قال: أهدى ما أهدى الله واتبعوا ما بين. وقال عمر رضي الله عنه: أم المرأة مبهمة فأبهموها.

وإنما أراد قوله: (وأمهات نسائكم) فإن حرمتها مطلقة وحرمة الريبة مقيدة بقوله تعالى: (من نسائكم اللاتي دخلتم بهن) وهذا غير مذكور على وجه الشرط بل على وجه الزيادة في تعريف النساء فإن النساء المذكورة في قوله: (وأمهات نسائكم) معرف بلاضافة إلينا، وفي قوله تعالى: (من نسائكم اللاتي دخلتم بهن) زيادة تعريف أيضاً، بمنزلة قول الرجل عبد امرأتي وعبد امرأتي البيضاء فلا يكون ذلك في معنى الشرط حتى يكون دليلاً على نفي الحكم قبل وجوده كما توهمه الخصم.

وكذلك في كفارة القتل ذكر صفة الايمان في الرقبة لتعريف الرقبة المشروعة كفارة لا على وجه الشرط. وإنما لا يجزئ الكافر لأنها غير مشروعة لا لانعدام شرط الجواز فيما هو مشروع كما لا تجزئ إراقة الدم وتحرير نصف الرقبة، لأن الكفارة ما عرفت إلا شرعاً، فما ليس بمشروع لا يحصل به التكفير، وفي الموضوع الذي هو

## مشروع

يحصل به التكفير، ولا شك أن انعدام كونه مشروعاً في موضع لا يوجب نفي كونه مشروعاً في موضع آخر، ولو كان موجبا لذلك لم يجز العمل به مع النص المطلق الذي هو دليل كونه مشروعاً. وهذا تبين أن فيما ذهب إليه قولاً بتناقض الأدلة الشرعية أو ترك العمل ببعضها.

ثم للمطلق حكم وهو الاطلاق، فإن للاطلاق معنى معلوماً وله حكم معلوم وللمقيد كذلك، فكما لا يجوز حمل المقيد على المطلق لا ثبات حكم الاطلاق فيه لا يجوز حمل المطلق على المقيد لا ثبات حكم التقييد فيه، ولئن سلمنا

أن القيد المذكور بمنزلة الشرط وأنه يوجب نفي الحكم قبله فيه فلا يوجب ذلك في غيره ما لم تثبت المماثلة (بينهما ولا مماثلة) في المعنى بين أم المرأة وابنتها، لأن أم المرأة تبرز إلى زوج ابنتها قبل الزفاف عادة، والريبة تمنع من ذلك بعد الزفاف فضلاً عما قبله.

وكذلك لا مماثلة بين سبب كفارة القتل وبين سائر أسباب الكفارة فإن القتل بغير حق لا يكون في معنى الجنائية كالظهار أو اليمين، ولا مماثلة في الحكم أيضاً، فالرقبة عين في كفارة القتل ولا مدخل للاطعام فيها، والصوم مقدر بشهرين متتابعين، وفي الظهار للاطعام مدخل عند العجز عن الصوم، وفي اليمين يتخير بين ثلاثة أشياء ويكفي إطعام عشرة مساكين، وعند العجز يتأدى بصوم ثلاثة أيام، فمع انعدام المماثلة في السبب والحكم كيف يجعل ما يدل على نفي الحكم في كفارة القتل دليلاً على النفي في كفارة اليمين والظهار، وإذا كان هو لا يعتبر الصوم في كفارة اليمين بالصوم في سائر الكفارات في صفة التتابع لانعدام المماثلة فكيف يستقيم منه اعتبار الرقبة في كفارة اليمين بالرقبة في كفارة القتل؟ وما ذكره من العذر باطل، فالمطلق في كفارة إنما يحمل على المقيد في الكفارة أيضاً وليس في صوم الكفارة مقيد بالنتفرك، فإن صوم المتعة ليس بكفارة بل هو نسك بمنزلة إراقة الدم الذي كان الصوم خلفاً عنه، ثم هو غير مقيد بالنتفرك فإنه وإن فرقه

قبل الرجوع لا يجوز ولكنه مضاف إلى وقت بحرف إذا، كما قال تعالى: (وسبعة إذا رجعتن) والمضاف إلى وقت لا يجوز قبل ذلك الوقت كصوم رمضان قبل شهود الشهر وصلاة الظهر قبل زوال الشمس.

وعندنا شرط التتابع فيه ليس بحمل المطلق على المقيد بل بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) وقراءته لا تكون دون خبر يرويه، وقد كان مشهوراً إلى عهد أبي حنيفة رحمه الله، وبالخبر المشهور تثبت الزيادة على النص على ما نبينه.

فإن قيل: لماذا لم تجعلوا قراءته كنص آخر ثم عملتم بهما جميعاً كما فعلتم في صدقة الفطر حيث أوجبتم الصدقة عن العبد الكافر بالنص المطلق، وعن العبد المسلم بالنص المقيد؟ قلنا: لأن الحكم هنا واحد وهو تأدي الكفارة بالصوم فبعدما صار مقيداً

بنص لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقاً.

فأما في صدقة الفطر النصان في بيان السبب دون الحكم وأحد السببين لا ينفي السبب الآخر، فيجوز أن يكون ملك العبد المطلق سبباً لوجوب صدقة الفطر بأحد النصين، وملك العبد المسلم سبباً بالنص الآخر. وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله يجوز التيمم بكل ما هو من جنس الأرض باعتبار النص المطلق وهو قوله عليه السلام: جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً وبالتراب باعتبار النص المقيد وهو قوله عليه السلام: التراب طهور المسلم لأن اخل مختلف وإن كان الحكم واحداً فيستقيم إثبات اخلية باعتبار كل نص في شيء آخر، فأما التيمم إلى

المرافق فلم نشترطه بحمل المطلق على المقيد، إذ لو جاز ذلك لكان الأولى إثبات التيمم في الرأس والرجل اعتباراً بالوضوء، وإنما عرفنا ذلك بنص فيه وهو حديث الاسلع أن النبي صلى الله عليه وسلم علمه التيمم ضربتين ضربة للوجه وضربة للذراعين إلى المرفقين وهو مشهور يثبت بمثله التقييد، فإذا صار مقيداً لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقاً.

فأما صفة السائمة في الزكاة فهو ثابت بالنص المقيد وإنما لا نوجب الزكاة في غير السائمة لنص موجب للنفي وهو قوله عليه السلام لا زكاة في العوامل لا باعتبار حمل المطلق على المقيد.

واشترط العدالة في الشهادات باعتبار وجوب التوقف (وهو قوله تعالى: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) أي توقفوا) في خبر الفاسق بالنص، وباعتبار قوله تعالى: (من ترضون من الشهداء) والفاسق لا يكون مرضياً، لا بحمل المطلق على المقيد.

واشترط التبليغ في الهدايا باعتبار النص الوارد فيه وهو أن الله تعالى بعد ذكر الهدايا قال: (ثم محلها إلى البيت العتيق) أو بمقتضى اسم الهدى فإنه اسم لما يهدي إلى موضع. وبمجرد اسم الكفارة لا تثبت المماثلة بين واجبات متفاوتة في أنفسها ليتعرف حكم بعضها من بعض، كما لا تثبت المماثلة بين الصلوات في مقدار الركعات والشرائط نحو الخطبة والجماعة في صلاة الجمعة حتى يعتبر بعضها ببعض وإن جمعها اسم الصلاة.

وصار حاصل الكلام أن النفي ضد الاثبات، فالنص الموجب لاثبات حكم لا يوجب ضد ذلك الحكم بعبارة

ولا بإشارته ولا بدلالته ولا بمقتضاه، لأنه ليس من جملة ما لا يستغنى عنه حتى يكون مقتضياً إياه، فإثبات النفي به بعد هذا لا يكون إلا إثبات الحكم بلا دليل والاحتجاج بلا حجة وذلك باطل على ما نشبته في بابه إن شاء الله تعالى.

ونحن إذا قلنا يثبت بالمطلق حكم الاطلاق وبالمقيد حكم التقييد فقد عملنا بكل دليل بحسب الامكان، والتفاوت بين العمل بالدليل وبين العمل بلا دليل لا يخفى على كل متأمل.

ومن هذا الجنس ما قاله الشافعي رحمه الله: إن الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده، والنهي عن الشئ يكون أمراً بضده، وقد بينا فساد هذا الكلام فيما سبق.

ومن هذه الجملة قول بعض العلماء: إن العام يختص بسببه، وعندنا هذا على أربعة أوجه: أحدها: أن يكون السبب منقولاً مع الحكم نحو ما روي أن النبي

صلى الله عليه وسلم سها فسجد، وأن ماعزاً زنى فرجم، ونحو قوله تعالى: (إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) وهذا يوجب تخصيص الحكم بالسبب المنقول لأنه لما ثقل معه فذلك تخصيص على أنه بمنزلة العلة للحكم المنصوص، وكما لا يثبت الحكم بدون علية لا يبقى بدون العلة مضافاً إليها بل البقاء بدونها يكون مضافاً إلى علة أخرى.

والثاني: أن لا يكون السبب منقولاً ولكن المذكور مما لا يستقل بنفسه ولا يكون مفهوماً بلون السبب المعلوم به، فهذا يقيّد به أيضاً نحو قول الرجل أليس لي عندك كذا فيقول بلى، أو يقول أكان من الامر كذا فيقول نعم أو أجل.

فهذه الالفاظ لا تستقل بنفسها مفهومة المعنى فتتقيد بالسؤال المذكور الذي كان سبباً لهذا الجواب حتى جعل إقراراً

بذلك، وباعتبار أصل اللغة بلى موضوع للجواب عن صيغة نفي فيه معنى الاستفهام، كما قال تعالى: (ألست بربكم قالوا بلى) ونعم جواب لما هو محض الاستفهام، قال تعالى: (فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم) وأجل تصلح لهما.

وقد تستعمل بلى ونعم في جواب ما ليس باستفهام على أن يقدر فيه معنى الاستفهام، أو يكون مستعرا عنه. هذا منهب أهل اللغة.

فأما محمد رحمه الله فقد ذكر في كتاب الاقرار مسائل بناها على هذه الكلمات من غير استفهام في السؤال أو احتمال استفهام وجعلها إقرارا صحيحا بطريق الجواب، وكأنه ترك اعتبار حقيقة اللغة فيها لعرف الاستعمال. والثالث: أن يكون مستقلا بنفسه مفهوم المعنى ولكنه خرج جوابا للسؤال وهو غير زائد على مقدار الجواب، فهذا يتقيد بما سبق ويصير ما ذكر في السؤال كالمعاد في الجواب لانه بناء عليه. وبيان هذا فيما إذا قال لغيره تعال تغد معي فقال إن تغديت فعدي حر، فهذا يختص بذلك الغداء، ولو قالت له امرأته إنك تغتسل في هذه الدار الليلة من جنابة فقال إن اغتسلت فعدي حر فإنه يختص بذلك الاغتسال للمذكور في السؤال.

والرابع: أن يكون مستقلا بنفسه زائدا على ما يتم به الجواب بأن يقول: إن تغديت اليوم أو إن اغتسلت الليلة، فموضع الخلاف هذا الفصل.

فعندنا لا يختص مثل هذا العام بسببه، لان في تخصيصه به إلغاء الزيادة وفي جعله نصا مبتدأ اعتبار الزيادة التي تكلم بها، وإلغاء الحال والعمل بالكلام لا بالحال، فإعمال كلامه مع إلغاء الحال أولى من إلغاء بعض كلامه، وفيما لا يستقل بنفسه قيدها بالسبب باعتبار أن الكل صار بمنزلة المذكور وبمنزلة كلام واحد فلا يجوز إعمال بعضه دون البعض، ففي هذا الموضع لان لا يجوز إعمال بعض كلامه وإلغاء البعض كان أولى، إلا أن يقول نويت الجواب فحينئذ يدين فيما بينه وبين الله تعالى وتجعل تلك الزيادة للتوكيد.

وعلى قول بعض العلماء هذا يحمل على الجواب أيضا باعتبار الحال فيكون ذلك عملا بالمسكوت وترك العمل بالدليل، لان الحال مسكوت عنه والاستدلال بالمسكوت يكون استدلالا بلا دليل، فكيف يجوز باعتباره ترك العمل بالدليل وهو المنصوص؟ والدليل على صحة ما قلنا إن بين أهل التفسير اتفاقا أن نزول آية الظهار كان بسبب خولة ثم لم يختص الحكم بها، ونزول آية القذف كان بسبب قصة عائشة رضي الله عنها ثم لم يختص بها، ونزول آية اللعان كان بسبب ما قال سعد بن عبادة ثم لم يختص به، ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة

فوجدهم يسلفون في الثمار السنة والسنين فقال: من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم فقد كان سبب هذا النص إسلامهم إلى أجل مجهول ثم لم يختص هذا النص بذلك السبب.

وأمثلة هذا كثير، فعرفنا أن العام لا يختص بسببه.

ومن هذه الجملة تخصيص العام بغرض المتكلم، فإن من الناس من يقول يختص الكلام بما يعلم من غرض المتكلم لانه يظهر بكلامه غرضه، فيجب بناء كلامه في العموم

والخصوص والحقيقة والجاز على ما يعلم من غرضه، ويجعل ذلك الغرض كالمذكور.

وعلى هذا قالوا: الكلام المذكور للمدح والذم والثناء والاستثناء لا يكون له عموم، لانا نعلم أنه لم يكن غرض المتكلم به العموم.

وعندنا هذا فاسد لانه ترك موجب الصيغة بمجرد التشهي وعمل بالمسكوت، فإن الغرض مسكوت عنه، فكيف يجوز العمل بالمسكوت وترك العمل بالمنصوص باعتباره؟ ولكن العام يعرف بصيغته فإذا وجدت تلك الصيغة وأمكن العمل بحقيقتها يجب العمل، والامكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح والذم (فإن المدح العام والثناء العام من عادة أهل اللسان، وكذلك الاستثناء والذم) واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال ولاجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام.

ومن ذلك ما قاله بعض الاحداث من الفقهاء: إن القرآن في النظم يوجب المساواة في الحكم، وبيان هذا في قوله تعالى: (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) فإن هذه جملة قرن بعضها ببعض بحرف النظم وهو الواو وقالوا يستوي حكمها في الحج.

وقال بعض أصحابنا في قوله تعالى: (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) إن ذلك يوجب سقوط الزكاة عن الصبي، لان القرآن في النظم دليل المساواة في الحكم فلا تجب الزكاة على من لا تجب عليه الصلاة. وعندنا هذا فاسد وهو من جنس العمل بالمسكوت وترك العمل بالدليل لاجله، فإن كلا من الجمل معلوم بنفسه وليس في الواو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم إنما ذلك في الواو العطف، وفرق ما بينهما أن الواو النظم تدخل بين جملتين كل واحدة منهما تامة بنفسها مستغنية عن خبر الآخر كقول الرجل جاءني زيد وتكلم عمرو فذكر الواو بينهما لحسن النظم به

لا للعطف.

وبيان هذا في قوله تعالى: (لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء) وقال تعالى: (فإن يشأ الله يختم على قلبك ويمحو الله الباطل) وأما الواو العطف فإنه يدخل بين جملتين أحدهما ناقص والآخر تام بأن لا يكون خبر الناقص مذكورا فلا يكون مفيدا بنفسه، ولا بد من جعل الخبر المذكور للاول خبرا للثانية حتى يصير مفيدا، كقول الرجل جاءني زيد وعمرو، فهذا الواو للعطف، لانه لم يذكر لعمرو خبرا ولا يمكن جعل (هذا) الخبر الاول خبرا له إلا بأن يجعل الواو للعطف حتى يصير ذلك الخبر كالمعاد لان موجب العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر، فمن قال بالقول الاول فقد ذهب إلى التسوية بين الواو العطف وواو النظم باعتبار أن الواو في أصل اللغة للعطف، وموجب العطف الاشتراك، ومطلق الاشتراك يقتضي التسوية، فذلك دليل على أن القرآن في النظم يوجب المساواة في الحكم.

ثم الاصل أنا نفهم من خطاب صاحب الشرع ما يفاهم من المخاطبات بيننا، ومن يقول امرأته طالق وعنده حر إن دخل الدار فإنه يقصد الاشتراك بين المذكورين في التعليق بالشرط، وذلك يفهم من كلامه حتى يجعل الكل متعلقا بالشرط وإن كان كل واحد من الكلامين تاما لكونه مبتدأ وخبر مفهوم المعنى بنفسه، فعليه يحمل أيضا مطلق كلام صاحب الشرع.

ولكننا نقول: المشاركة في الخبر عند الواو العطف حاجة الجملة الناقصة إلى الخبر لا لعين الواو، وهذه الحاجة تنعدم في الواو النظم، لان كل واحد من الكلامين تام بما ذكر له من الخبر فكان هذا الواو ساكتا عما يوجب المشاركة فإثبات المشاركة به يكون استدلالا بالمسكوت، يوضحه أنه لو كانت المشاركة تثبت باعتبار هذا الواو لثبتت في خبر كل جملة إذ ليس خبر إحدى الجملتين بذلك بأولى من الآخر، وهذا خلاف ما عليه إجماع أهل اللسان، فأما إذا قال امرأته طالق وعنده حر إن دخل الدار فكل واحد منهما تام في نفسه إيقاعا لا تعليقا بالشرط، والتعليق تصرف

سوى الايقاع، ففيما يرجع إلى التعليق إحدى الجملتين ناقصة فأثبتنا المشاركة بينهما في حكم التعليق بواو العطف، حتى إذا لم يذكر الشرط وكان كلامه إيقاعا لم تثبت المشاركة بينهما في الخبر وجعل واو النظم

لتحسين الكلام به فإنه مستعمل كما بينا، ولهذا لو قال: لفلان علي مائة دينار ولفلان ألف درهم إلا عشرة يجعل الاستثناء من آخر المألين ذكرا لان بالاستثناء لا يخرج الكلام من أن يكون إقرارا وباعتبار الإقرار كل واحد من الجملتين تامة فيكون الواو للنظم وينصرف الاستثناء إلى ما يليه خاصة.

وعلى هذا قلنا في قوله تعالى: (وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا) إن هذا الواو للنظم حتى ينصرف الاستثناء إلى سمة الفسق دون ما تقدمه.

والشافعي يجعل هذا الواو للعطف والواو الذي في قوله: (ولا تقبلوا لهم) للنظم حتى يكون الاستثناء منصرفا إليهما دون الجلد فلا يسقط الجلد بالتوبة.

والصحيح ما قلنا: فإن من حيث الصيغة معنى العطف يتحقق في قوله تعالى: (ولا تقبلوا) ولا يتحقق في قوله تعالى:

(وأولئك هم الفاسقون) لان قول القائل اجلس ولا تتكلم يكون عطفًا صحيحًا فكذلك قوله تعالى: (فاجلدوا).

(ولا تقبلوا) لان كل واحد منهما خطاب للائمة، فأما قوله تعالى: (وأولئك هم الفاسقون) ليس بخطاب للائمة

ولكن إخبار عن وصف القاذفين فلا يصلح معطوفا على ما هو خطاب فجعلناه للنظم، وكذلك من حيث المعنى

قوله تعالى: (ولا تقبلوا) صالح لان يكون متمما للحد معطوفا على الجلد، فإن إهدار قوله في الشهادات شرعا مؤلم

كالجلد وهذا الالم عند العقلاء يزداد على ألم الجلد فيصلح متمما للحد زاجرا عن سببه ولهذا خوطب به الائمة فإن

إقامة الحد إليهم، فأما قوله تعالى: (وأولئك هم الفاسقون) فمعناه العاصون وذلك بيان لجريمة القاذف فلا يصلح

جزاء على القذف حتى يكون متمما للحد، بل المقصود به إزالة إشكال كان يقع عسى وهو أن القذف خير متمم،

وربما يكون حسبة إذا كان الرامي صادقا وله أربعة من الشهود والزاني مصر فكان يقع الإشكال أنه لما كان سببا

لوجوب عقوبة تدرى بالشبهات فأزال الله هذا الإشكال بقوله: (وأولئك هم الفاسقون) أي العاصون بهتك ستر

العفة من غير فائدة حين عجزوا عن إقامة أربعة من الشهداء، وإليه أشار في قوله

تعالى: (فإن لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون) ويتبين بهذا التحقيق أن العمل بالنص كما يوجهه فيما

قلنا فإننا جعلنا العجز عن إقامة أربعة من الشهداء

## الكتاب : أصول السرخسي

المؤلف : ابي بكر محمد بن احمد بن ابي سهل السرخسي

مضموما إلى القذف ليتحقق بهما السبب الموجب للعقوبة، كما هو موجب حرف ثم فإنه للتعقيب مع التراخي، وجعلنا الواو في قوله تعالى: (ولا تقبلوا) للعطف فكان رد الشهادة متما للحد كما هو موجب واو العطف، وجعلنا الواو في قوله تعالى: (وأولئك) للنظم كما هو مقتضى صيغة الكلام.

والشافعي ترك العمل بحرف ثم وجعل نفس القذف موجبا للحد، وجعل الواو في قوله تعالى: (ولا تقبلوا) للنظم، وفي قوله: (وأولئك) للعطف وكل ذلك مخالف لمقتضى صيغة الكلام، فكان الصحيح ما قلناه.

ومن هذه الجملة حكم الجمع المضاف إلى جماعة نحو قوله تعالى: (خذ من أموالهم صدقة) وقوله تعالى: (وأحل لكم ما وراء ذلكم) فإن من الناس من يقول حكمة حقيقة الجماعة في حق كل واحد ممن أضيف إليهم وزعموا أن حقيقة الكلام هذا فإن المضاف إلى جماعة يكون مضافا إلى كل واحد منهم، وإذا كانت الصيغة التي بها حصلت الاضافة صيغة الجماعة وبها يثبت الحكم في كل واحد منهم ما هو مقتضى هذه الصيغة قولنا بحقيقة الكلام، ألا ترى أن الاضافة لو حصلت بصيغة الفرد تثبت في كل واحد منهم الحكم الذي هو موجب تلك الصيغة.

وعندنا هذا فاسد وهو من جنس القول بالمسكوت، ولكن مقتضى هذه الصيغة مقابلة الآحاد بالآحاد على ما قال في الجامع: إذا قال لامرأتين له إذا ولدتما ولدين فأنتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقنا، وكذلك إذا قال إذا حضمتا حيزتين أو قال إذا دخلتما هاتين الدارين فدخلت كل واحدة منهما دارا فهما طالقان، ولا يشترط دخول كل واحدة منهما في الدارين جميعا، وما قلناه هو المعلوم من مخاطبات الناس، فإن الرجل يقول لبس القوم ثيابهم وحلقوا رؤوسهم وركبوا دوابهم، وإنما يفهم من ذلك أن كل واحد منهم لبس ثوبه وركب دابته وحلق رأسه، والدليل عليه قول الشاعر: وإنما نرى أقدامنا في نعالهم وآنفنا بين اللحي والحواجب والمراد ما قلنا وكتاب الله يشهد به، قال تعالى: (جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم) والمراد أن كل واحد منهم جعل أصبعه في أذنه لا في آذان الجماعة واستغشى ثوبه، وقال تعالى: (فقد صغت قلوبكما) والمراد في حق كل واحدة منهما قلبها، وقال تعالى: (فاقطعوا أيديهما) والمراد قطع يد واحدة من كل واحد منهما لا قطع جميع ما يسمى يدا من كل واحد منهما لاتفاقنا على أن بالسرقاة الواحدة لا تقطع إلا يد واحدة من السارق، وقد بينا أن مطلق الكلام محمول على ما يتفاهمه الناس في مخاطبتهم فهو اعتبار الصيغة بدون الاضافة، والمنصوص عليه الصيغة مع الاضافة إلى الجماعة ومع الاضافة إلى الجماعة موجب الصيغة حقيقة ليس ما ادعوا بل موجب ما قلنا، لأن ما ادعوا يثبت بدون الاضافة إلى الجماعة (وما قلنا لا يثبت بدون الاضافة إلى الجماعة) فعرفنا أن حقيقة العمل بالمنصوص فيما قلنا، وفيما قالوا ترك العمل بالدليل المنصوص وعمل بالمسكوت فيكون فاسدا.

هذا بيان الطريق فيما هو فاسد من وجوه العمل بالمنصوص كما ذهب إليه بعض الناس، وقد بينا الطريق الصحيح من ذلك في أول الباب، فمن فهم الطريقين يتيسر عليه تمييز الصحيح من الاستدلال بجميع النصوص والفاسد، وإن خفي عليه شئ فهو يخرج بالتأمل على ما بينا من كل طريق، والله أعلم.

باب: بيان الحجة الشرعية وأحكامها قال رضي الله عنه: اعلم بأن الحجة لغة اسم من قول القائل: حجج، أي غلب، ومنه يقال: لج فحجج، ويقول الرجل: حاججته فحججته، أي ألزمته بالحجة فصار

مغلوبا، ثم سميت الحججة في الشريعة، لانه يلزمنا حق الله تعالى بما على وجه ينقطع بها العذر، ويجوز أن يكون مأخوذا من معنى الرجوع إليه، كما قال القائل: يحجون بيت البرقان المزعفرا أي يرجعون إليه، ومنه: حج البيت، فإن الناس يرجعون إليه معظمين له، قال تعالى: (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا) والمتابة المرجع فسميت الحججة لوجوب الرجوع إليها من حيث العمل بها شرعا، ويستوي إن كانت موجبة

للعلم قطعا أو كانت موجبة للعمل دون العلم قطعا، لان الرجوع إليها بالعمل بها واجب شرعا في الوجهين على ما بينه في باب خبر الواحد والقياس إن شاء الله تعالى.

والبينة كالحجة فإنها مشتقة من البيان وهو أن يظهر للقلب وجه الالتزام بها سواء كان ظهورا موجبا للعلم أو دون ذلك لان العمل يجب في الوجهين، ومنه قوله تعالى: (فيه آيات بينات) : أي علامات ظاهرات.

والبرهان كذلك فإنه مستعمل استعمال الحججة في لسان الفقهاء.

وأما الآية فمعناها لغة: العلامة، قال الله تعالى: (فيه آيات بينات) وقال القائل: وغير آيها العصر ومطلقها في الشريعة ينصرف إلى ما يوجب العلم قطعا، ولهذا سميت معجزات الرسل آيات، قال الله تعالى: (ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات) وقال تعالى: (فاذهبنا بآياتنا) .

فإن قيل: من الناس من جحد رسالة الرسل بعد رؤية المعجزات والوقوف عليها ولو كانت موجبة للعلم قطعا لما أنكرها أحد بعد المعاينة؟ قلنا: هذه الآيات لا توجب العلم خبرا فإنها لو أوجبت ذلك انعدم الثواب والعقاب بها أصلا وإنما توجب العلم باعتبار التأمل فيها عن إنصاف لا عن تعنت، ومع هذا التأمل يثبت العلم بما قطعا وإنما جحدنا من جحدنا للاعراض عن هذا التأمل كما ذكر الله تعالى في قوله: (وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه) وفي قوله: (لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه) وقد كان فيهم من جحد تعنتا بعدما علم يقينا كما قال تعالى: (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا) وأما الدليل فهو فعيل من فاعل الدلالة، بمنزلة عليم من عالم، ومنه قولهم: يا دليل المتحيرين، أي هاديهم إلى ما يزيل الحيرة عنهم، ومنه سمي دليل القافلة، أي هاديهم إلى الطريق فسمي باسم فعله، وفي الشريعة هو اسم لحجة منطلق يظهر به ما كان خفيا فإن ما قدمناه يكون موجبا تارة ومظهرا تارة، والدليل خاص لما هو مظهر.

فإن قيل: أليس أن الدخان دليل على النار والبناء دليل على الباني ولا نطق

هناك؟ قلنا: إنما يطلق الاسم على ذلك مجازا بحصول معنى الظهور عنده، كما قال تعالى: (قالنا آتينا طائعين) وقال تعالى: (فوجدنا فيها جدارا يريد أن ينقض فأقامه) وقال القائل: وعظمتك أحداث صمت، وكل ذلك مجاز.

ثم الدليل مجازا كان أو حقيقة يكون مظهرا ظهورا موجبا للعلم به أو دون ذلك.

والشاهد كالدليل سواء كان مظهرا على وجه يثبت العلم به أو لا يثبت به علم اليقين بمنزلة الشهادات على الحقوق في مجالس الحكام.

قال رضي الله عنه: ثم اعلم بأن الاصول في الحجج الشرعية ثلاثة: الكتاب والسنة، والاجماع، والاصل الرابع وهو القياس هو المعنى المستنبط من هذه الاصول الثلاثة.

وهي تنقسم قسمين: قسم موجب للعلم قطعا، ومجوز غير موجب للعلم، وإنما سميانه مجوزا لانه يجب العمل به والاصل أن العمل بغير علم لا يجوز، قال تعالى: (ولا تقف ما ليس لك به علم) فسميانه مجوزا باعتبار أنه يجب العمل به وإن لم يكن موجبا للعلم قطعا.

فأما الموجب للعلم من الحجج الشرعية أنواع أربعة: كتاب الله،  
وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم المسموع منه والمنقول عنه بالتواتر، والاجماع.  
والاصل في كل ذلك لنا السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه هو الذي أسمعنا ما أوحى إليه من القرآن  
بقراءته علينا، والمنقول عنه بطريق متواتر بمنزلة المسموع عنه في وقوع العلم به على ما نبينه، وكذلك الاجماع فإن  
إجماع هذه الامة إنما كانت حجة موجبة للعلم بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى لا يجمع  
أمرته على الضلالة، والسماع منه موجب للعلم لقيام الدلالة على أن الرسول عليه السلام يكون معصوما عن  
الكذب والقول بالباطل.

فهذا بيان قولنا إن الاصل في ذلك كله السماع من رسول صلى الله عليه وسلم .  
فصل: في بيان الكتاب وكونه حجة قال رضي الله عنه: اعلم بأن الكتاب هو القرآن المنزل على رسول الله صلى  
الله عليه وسلم ، المكتوب في دفات المصاحف، المنقول إلينا على الاحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا، لان ما  
دون المتواتر لا يبلغ درجة العيان ولا يثبت بمثله القرآن مطلقا، ولهذا قالت الامة لو صلى بكلمات تفرد بها ابن  
مسعود لم تجز صلاته، لانه لم يوجد

فيه النقل المتواتر، وباب القرآن باب يقين وإحاطة فلا يثبت بدون النقل المتواتر كونه قرآنا، وما لم يثبت أنه قرآن  
فتلاوته في الصلاة كتلاوة خبر فيكون مفسدا للصلاة.

فإن قيل: بكونه معجزا يثبت أنه قرآن بدون النقل المتواتر.  
قلنا: لا خلاف أن ما دون الآية غير معجز، وكذلك الآية القصيرة، ولهذا لم يجوز أبو يوسف ومحمد رحمهما الله  
الصلاة إلا بقراءة ثلاث آيات قصار أو آية طويلة لان المعجز السورة وأقصر السور ثلاث آيات يعني الكوثر.  
وأبو حنيفة رحمه الله قال: الواجب بالنص قراءة ما تيسر من القرآن وبالآية القصيرة يحصل ذلك فيتأدى فرض  
القراءة وإن كان

يكفه الاكتفاء بذلك، وجاء فيما ذكرنا أن ما دون الآية والآية القصيرة ليس بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعا،  
فظهر أن الطريق فيه النقل المتواتر مع أن كونه معجزا دليل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما يخبر به،  
وليس بدليل في نفسه على أنه كلام الله لجواز أن يقدر الله تعالى رسوله على كلام يعجز البشر عن مثله، كما أقدر  
عيسى على إحياء الموتى، وعلى أن يخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله.  
فعرفنا أن الطريق فيه النقل المتواتر.

وإنما اعتبرنا الإثبات في دفات المصاحف لان الصحابة رضي الله عنهم إنما أثبتوا القرآن في دفات المصاحف لتحقيق  
النقل المتواتر فيه، ولهذا أمروا بتجريد القرآن في المصاحف وكرهوا التعاشير وأثبتوا في المصاحف ما اتفقوا عليه ثم  
نقل إلينا نقلا متواترا فثبت به العلم قطعا، ولما ثبت بهذا الطريق أنه كلام الله تعالى ثبت أنه حجة موجبة للعلم قطعا  
لعلمنا يقينا أن كلام الله لا يكون إلا حقا.

فإن قيل: فالتسمية نقلت إلينا مكتوبة في المصاحف بقلم الوحي لمبدأ الفاتحة ومبدأ كل سورة سوى سورة براءة، ثم  
لم تجعلها آية من الفاتحة ولا من أول كل سورة مع النقل المتواتر من الوجه الذي قررتم؟ قلنا: قد ذكر أبو بكر  
الرازي رحمه الله أن الصحيح من المذهب عندنا أن التسمية آية منزلة من القرآن لا من أول السورة ولا من آخرها  
ولهذا كتبت للفصل بين السور في المصحف بخط على حدة لتكون

الكتابة بقلم الوحي دليلا على أنها منزلة للفصل، والكتابة بخط على حدة دليلا على أنها ليست من أول السورة، وظاهر ما ذكر في الكتاب علماؤنا يشهد به فإنهم قالوا ثم يفتح القراءة ويخفي بسم الله الرحمن الرحيم فقد قطعوا التسمية عن التعود وأدخلوها في القراءة، ولكن قالوا لا يجهر بها لأنه ليس من ضرورة كونها آية من القرآن الجهر بها بمنزلة الفاتحة في الآخرين، وإنما قالوا يخفي بها ليعلم أنها ليست بآية من

أول الفاتحة فإن المتعين في حق الامام الجهر بالفاتحة والسورة في الاوليين، وعلى هذا نقول يكره للجنب والحائض قراءة التسمية على قصد قراءة القرآن، لان من ضرورة كونها آية من القرآن حرمة القراءة على الجنب والحائض، ولكن لا يتأدى بها فرض القراءة في الركعة عند أبي حنيفة رحمه الله لاشتباه الآثار واختلاف العلماء وأدنى درجات الاختلاف المعتبر إیراث الشبهة به، وما كان فرضا مقطوعا به لا يتأدى بما فيه شبهة، ولسنا نعني الشبهة في كونها من القرآن بل في كونها آية تامة فإنه لا خلاف في أنها من القرآن في قوله تعالى: (وإنه بسم الله الرحمن الرحيم). فإن قيل: فقد أثبتتم بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه: فصيام ثلاثة أيام متتابعات، كونه قرآنا في حق العمل به ولم يوجد فيه النقل المتواتر ولم تثبتوا في التسمية مع النقل المتواتر كونها آية من القرآن في حكم العمل وهو وجوب الجهر بها في الصلاة وتأدي القراءة بها.

قلنا: نحن ما أثبتنا بقراءة ابن مسعود كون تلك الزيادة قرآنا وإنما جعلنا ذلك بمنزلة خبر رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلمنا أنه ما قرأ بها إلا سماعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وخبره مقبول في وجوب العمل به، وبمثل هذا الطريق لا يمكن إثبات هذا الحكم في التسمية، لان برواية الخبر وإن علم صحته لا يثبت حكم جواز الصلاة، ولأنه ليس من ضرورة كونها آية من القرآن وجوب الجهر بها على ما بينا أن الفاتحة لا يجهر بها في الآخرين، وما كان ثبوته بطريق الاقتضاء يتقدر الحكم فيه بقدر الضرورة لانه لا عموم للمقتضى. ثم قال كثير من مشايخنا إن إعجاز القرآن في النظم وفي المعنى جميعا خصوصا على قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله حيث قالوا: بالقراءة بالفارسية في الصلاة لا يتأدى فرض القراءة وإن كان مقطوعا به أنه هو المراد، لان الفرض قراءة المعجز وذلك في النظم والمعنى جميعا.

قال رضي الله عنه: والذي يتضح لي أنه ليس مرادهم من هذا أن

المعنى بدون النظم غير معجز، فالادلة على كون المعنى معجزا ظاهرة: منها أن المعجز كلام الله (وكلام الله تعالى) غير محدث ولا مخلوق والالسنة كلها محدثة العربية والفارسية وغيرهما، فمن يقول الاعجاز لا يتحقق إلا بالنظم فهو لا يجد بدا من أن يقول بأن المعجز محدث وهذا مما لا يجوز القول به، والثاني أن النبي عليه السلام بعث إلى الناس كافة (وآية نبوته القرآن الذي هو معجز فلا بد من القول بأنه حجة له على الناس كافة) ومعلوم أن عجز العجمي عن الاتيان بمثل القرآن بلغة العرب لا يكون حجة عليه فإنه يعجز أيضا عن الاتيان بمثل شعر امرئ القيس وغيره بلغة العرب وإنما يتحقق عجزه عن الاتيان بمثل القرآن بلغته، فهذا دليل واضح على أن معنى الاعجاز في المعنى تام، ولهذا جوز أبو حنيفة رحمه الله القراءة بالفارسية في الصلاة، ولكنها قالوا في حق من لا يقدر على القراءة بالعربية الجواب هكذا، وهو دليل على أن المعنى عندهما معجز فإن فرض القراءة ساقط عن من لا يقدر على قراءة المعجز أصلا ولم يسقط عنه الفرض أصلا بل يتأدى بالقراءة بالفارسية، فأما إذا كان قادرا على القراءة بالعربية لم يتأدى الفرض في حقه بالقراءة بالفارسية عندهما لا لانه غير معجز ولكن لان متابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلف في أداء هذا الركن فرض في حق من يقدر عليه، وهذه المتابعة في القراءة بالعربية، إلا أن أبا حنيفة اعتبر هذا في كراهة القراءة بالفارسية فأما في تأدي أصل الركن بقراءة القرآن فإنه اعتبر ما قرراه.

فصل: في بيان حد المتواتر من الاخبار وموجبها المتواتر ما اتصل بنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنقل المتواتر.

مأخوذ من قول القائل: تواترت الكتب إذا اتصلت بعضها ببعض في الورد متتابعاً، وحد ذلك أن ينقله قوم لا يتوهم اجتماعهم وتواطؤهم على الكذب لكثرة عددهم وتباين أمكتهم عن قوم مثلهم هكذا إلى أن يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيكون أوله كآخره وأوسطه كطرفيه، وذلك نحو نقل أعداد الركعات وأعداد الصلوات

ومقادير الزكاة والديات وما أشبه ذلك، وهذا لان الاتصال لا يتحقق إلا بعد انقطاع شبهة الانفصال، وإذا انقطعت شبهة الانفصال ضاهى ذلك المسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لان الناس على همم شتى، وذلك يعيّنهم على التباين في الاهواء والمرادات، فلا يردهم عن ذلك إلى شئ واحد إلا جامع أو مانع، وليس ذلك إلا اتفاق صنعه، أو سماع اتبعوه، فإذا انقطعت قهمة الاختراع لكثرة عددهم وتباين أمكتهم تعين جهة السماع، ولهذا كان موجبا علم اليقين عند جمهور الفقهاء. ومن الناس من يقول الخبر لا يكون حجة أصلاً.

ولا يقع العلم به بوجه، وكيف يقع العلم به والمخبرون هم الذين تولوا نقله؟ وإنما وقوع العلم بما ليس من صنع البشر ويكون خارجاً عن مقدورهم، فأما ما يكون من صنع البشر ويتحقق منهم الاجتماع على اختراعه قولوا أو كثروا فذلك لا يكون موجبا للعلم أصلاً، هذا قول فريق ممن ينكر رسالة المرسلين، وهذا القائل سفيه يزعم أنه لا يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا أمه ولا أباه، بمنزلة من ينكر العيان من السوفسطائية فلا يكون الكلام معه على سبيل الاحتجاج والاستدلال، فكيف يكون ذلك وما يثبت بالاستدلال من العلم دون ما ثبت بالخبر المتواتر؟ فإن هذا يوجب علماً ضرورياً والاستدلال لا يوجب ذلك، وإنما الكلام معه من حيث التقرير عند العقلاء بما لا يشك هو ولا أحد من الناس في أنه مكابرة وجحد لما يعلم اضطراباً، بمنزلة الكلام مع من يزعم أنه لا حقيقة للأشياء الخسوسة.

فنقول: إذا رجع الانسان إلى نفسه علم أنه مولود اضطراباً بالخبر، كما علم أن ولده مولود بالمعينة وعلم أن أبويه كانا من جنسه بالخبر كما علم أن أولاده من جنسه بالعيان، وعلم أنه كان صغيراً ثم شاباً بالخبر، كما علم ذلك من ولده بالعيان، وعلم أن السماء والأرض كانتا قبله على هذه الصفة بالخبر، كما يعلم أنهما على هذه الصفة للحال بالعيان، وعلم أن آدم

أبو البشر على وجه لا يتمكن فيه شبهة، فمن أنكر شيئاً من هذه الأشياء فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة بمنزلة من أنكر العيان.

ولا نقول: إن هذا العلم يحصل بفعل المخبرين بل بما هو من صنع الله تعالى، وهو أنه خلق الخلق أطواراً، على طباع مختلفة وهم متباينة يعيّنهم على ذلك الاختلاف والتباين، فالاتفاق بعد ذلك مع الأسباب الموجبة للاختلاف لا يكون إلا بجامع يجمعهم على ذلك كما قررنا، وفيه حكمة

بالغة وهو بقاء الاحكام بعد وفاة المرسلين على ما كانت عليه في حياتهم، فإن النوبة ختمت برسولنا صلى الله عليه وسلم وقد كان مبعوثاً إلى الناس كافة وقد أمرنا بالرجوع إليه والتيقن بما يخبر به، قال تعالى: (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) وهذا الخطاب يتناول الموجودين في عصره والذين يؤمنون به إلى قيام الساعة، ومعلوم أن

الطريق في الرجوع إليه ليس إلا الرجوع إلى ما نقل عنه بالتواتر، فبهذا يتبين أن هذا كالمسموع منه في حياته، وقد قامت الدلالة على أنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يتكلم إلا بالحق خصوصا فيما يرجع إلى بيان الدين، فثبتت منه بالسماح علم اليقين.

ومن الناس من يقول إن ما يثبت بالتواتر علم طمأنينة القلب لا علم اليقين، ومعنى هذا أنه يثبت العلم به مع بقاء توهم الغلط أو الكذب ولكن لرجحان جانب الصدق تطمئن القلوب إليه فيكون ذلك علم طمأنينة مثل ما يثبت بالظاهر لا علم اليقين.

قالوا لان التواتر إنما يثبت بمجموع آحاد، ومعنى احتمال الكذب ثابت في خبر كل واحد من تلك الآحاد فبالاجتماع لا يعدم هذا الاحتمال، بمنزلة اجتماع السودان على شئ لا يعدم صفة السواد الموجود في كل واحد منهم قبل الاجتماع، وهذا لانه كما يتوهم أن يجتمعوا على الصدق فيما ينقلون يتوهم أن يجتمعوا على الكذب، إذ الخبر يمتثل كل واحد من الوصفين على السواء، ألا ترى أن النصارى واليهود اتفقوا على قتل عيسى عليه السلام وصلبه، ونقلوا ذلك فيما بينهم نقلا متواترا وقد كانوا أكثر منا عددا، ثم كان ذلك كذبا لا أصل له، والجوس اتفقوا على نقل معجزات زرادشت وقد كانوا أكثر منا عددا، ثم كان ذلك كذبا لا أصل له.

فعرفنا أن احتمال التواطؤ على الكذب لا ينفي بالتقل المتواتر ومع بقائه لا يثبت علم اليقين، فإنما الثابت به علم طمأنينة بمنزلة من يعلم حياة رجل ثم يمر بداره فيسمع النوح ويرى آثار التهيؤ لغسل الميت ودفنه فيخبرونه أنه قد مات ويعزونه ويعزيهم فيتبدل بهذا الحادث العلم الذي كان (له) حقيقة، ويعلمه ميتا على وجه طمأنينة القلب مع احتمال أن ذلك

كله حيلة منهم وتليس لغرض كان لاهله في ذلك، فهذا مثله.

وهذا قول رذل أيضا فإن هذا القائل إنه لا يعلم الرسل عليهم السلام حقيقة ولا يصح إيمانه ما لم يعرف الرسل حقيقة، فهو بمنزلة من يزعم أنه لا يعرف الصانع حقيقة، فعرفنا أنه مفسد لدينه باختيار هذا القول، ثم هو جاحد لما يعلمه كل عاقل ضرورة، فإننا إذا رجعنا إلى موضع المعرفة وهو القلب ووجدنا أن المعرفة بالتواتر من الاختيار يثبت على الوجه الذي يثبت بالعيان، لانا نعلم أن في الدنيا مكة وبغداد بالخبر على وجه ليس فيه احتمال الشك كما نعلم بلدتنا بالمعينة، ونعرف الجهة إلى مكة يقينا بالخبر كما نعرف الجهة إلى منازلنا يقينا بالمعينة، ومن أراد الخروج من هذه البلدة إلى بخارى يأخذ في السير إلى ناحية المغرب، كما أن من أراد أن يخرج إلى كاشغر يأخذ في السير إلى ناحية المشرق ولا يشك في ذلك أحد ولا يحطئه بوجه وإنما عرف ذلك بالخبر فلو لم يكن ذلك موجبا علم اليقين لكان هو مخاطرا بنفسه وماله خصوصا في زمان الخوف فينبغي أن يكون فعله ذلك خطأ، وفي اتفاق الناس كلهم على خلافه ما يدفع زعم هذا الزاعم.

وما استدلوا به من نقل النصارى واليهود قتل المسيح وصلبه فهو وهم، لان النقل المتواتر لم يوجد في ذلك، فإن النصارى إنما نقلوا ذلك عن أربعة نفر كانوا مع المسيح

في بيت، إذ الحواريون كانوا قد اختفوا أو تفرقوا حين هم اليهود بقتلهم، وإنما بقي مع المسيح أربعة نفر يوحنا ويوقنا ومتن ومارقيش، ويتحقق من هذه الاربعة التواطؤ على ما هو كذب لا أصل له، وقد بينا أن حد التواتر ما يستوي طرفاه ووسطه، واليهود إنما نقلوا ذلك عن سبعة نفر كانوا دخلوا البيت الذي كان فيه المسيح، وأولئك يتحقق منهم التواطؤ على الكذب، وقد روي أنهم كانوا لا يعرفون المسيح حقيقة حتى دهم عليه رجل يقال له

يهودا، وكان يصحبه قبل ذلك فاجعل منهم ثلاثين درهما، وقال إذا رأيتموني أقبل رجلا فاعلموا أنه صاحبكم، ويمثل هذا لا يحصل ما هو حد التواتر.

فإن قيل: الصلب قد شاهده الجماعة التي لا يتصور منهم التواطؤ على الكذب عادة فيتحقق ما هو حد التواتر في الاخبار بصلبه.

قلنا: لا كذلك، فإن فعل الصلب

إنما تناوشوه عدد قليل من الناس ثم سائر الناس يعتمدون خبرهم أن المصلوب فلان وينظرون إليه من بعد من غير تأمل فيه ففي الطباع نفرة عن التأمل في المصلوب والحلي تتغير به أيضا فيتمكن فيه الاشتباه باعتبار هذه الوجوه، فعرفنا أنه كما لا يتحقق النقل المتواتر في قتله لا يتحقق في صلبه، والثاني أن النقل المتواتر منهم في قتل رجل علموه عيسى وصلبه، وهذا النقل موجب علم اليقين فيما نقلوه ولكن لم يكن الرجل عيسى وإنما كان مشبها به، كما قال تعالى: (ولكن شبه لهم) وقد جاء في الخبر أن عيسى عليه السلام قال لمن كان معه: من يريد منكم أن يلقي الله شبيهي عليه فيقتل وله الجنة؟ فقال رجل: أنا، فألقى الله تعالى شبه عيسى عليه فقتل ورفع عيسى إلى السماء. فإن قيل: هذا القول في نهاية من الفساد لان فيه قولاً يبطل المعارف أصلاً وتكذيب العيان، وإذا جوزتم هذا فما يؤمنكم من مثله فيما ينقل بالتواتر عن رسول

الله صلى الله عليه وسلم أن السامعين إنما سمعوا ذلك من رجل كان عندهم أنه محمد صلى الله عليه وسلم ولم يكن إياه وإنما ألقى الله شبهه على غيره، ومع هذا القول لا يتحقق الايمان بالرسول لمن يعانئهم لجواز أن يكون شبه الرسل ملقى على غيرهم، كيف والايمان بالمسيح كان واجبا عليهم في ذلك الوقت فمن ألقى عليه شبه المسيح فقد كان الايمان به واجبا بزعمكم، وفي هذا قول بأن الله تعالى أوجب على عباده الكفر بالحجة فأى قول أفصح من هذا؟ قلنا.

الامر ليس كما توهمتم فإن إلقاء شبه المسيح على غيره غير مستبعد في القدرة ولا في الحكمة بل فيه حكمة بالغة وهو دفع شر الاعداء عن المسيح فقد كانوا عزموا على قتله وفي هذا دفع عنه مكرو القتل بوجه لطيف، والله لطائف في دفع الاذى عن الرسل عليهم السلام، والذين قصصوه بالقتل قد علم الله منهم أنهم لا يؤمنون به فألقى شبهه على غيره على سبيل الاستدراج لهم ليزدادوا طغيانا ومرضا إلى مرضهم، ومثل ذلك لا يتوهم في حق قوم يأتون الرسل ليؤمنوا به ويتعظوا بوعظه، فظهر أن الفاسد قول من يقول بأن هذا يؤدي إلى إبطال المعارف والتكذيب بالرسول، ويرد ظاهر قوله تعالى: (ولكن شبه لهم) وبيان أن هذا غير مستبعد

في القدرة غير مشكل فإن إلقاء الشبه دون إيجاد الاصل لا محالة، وقد ظهر إبليس عليه اللعنة مرة في صورة شيخ من أهل نجد ومرة في صورة سراقه بن مالك وكلم المشركين فيما كانوا هموا به في باب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفيه نزل قوله تعالى: (وإذ يمكر بك الذين كفروا) الآية، ورأت عائشة رضي الله عنها دحية الكلبي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما أخبرته بذلك قال كان معي جبريل عليه السلام، ورأى ابن عباس رضي الله عنهما جبريل أيضا في صورة دحية الكلبي، ورأته الصحابة حين أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم في صورة أعرابي تائر الرأس يسأله معالم الدين، فعرفنا أن مثل هذا غير مستبعد في زمن الرسل، وأرى الله تعالى المشركين في أعين

المسلمين قليلا يوم بدر مع كثرة عددهم لانه لو أراهم كثرتهم وعلقتهم لامتنعوا من قتالهم فأراهم بصفة القلة حتى

رغبوا في قتالهم وقتلوهم كما قال تعالى: (ليقضي الله أمرا كان مفعولا) فعرفنا أن مثله غير مستبعد. فأما نقل الجوس ما نقلوه عن زرادشت فذلك كله تخييلات بمنزلة فعل المشعوذين أو لعب النساء والصبيان إلا ما ينقل أنه أدخل قوائم فرس الملك كشتاسب في بطنه ثم أخرجها وهذا إنما ينقل أنه فعله في مجلس الملك بين يدي خواصه وأولئك يتصور منهم الاجتماع على الكذب فلا يثبت (به) النقل المتواتر، كيف وقد روي أن الملك لما اختبره وعلم خبثه ودهاءه وواطئه على أن يؤمن به ويجعل هو أحد أركان دينه دعاه الناس إلى تعظيم الملوك وتحسين أفعالهم ومراعاة حقوقهم في كل حق وباطل، ويكون هو من ورائه بالسيف يجبر الناس على الدخول في دينه، وحملهم على هذه المواطأة حاجتهم إلى ذلك، فإنه لم يكن لذلك الملك بيت قديم في الملك فكان الناس لا يعظمونه، فاحتالوا بهذه الحيلة، ثم نقلوا عنه أمورا بعد ذلك بين يدي الملك وخاصته، وكل ذلك كذب لا أصل له. فإن قيل: مثل هذه المواطأة لا تنكتم عادة فكيف انكتم في ذلك الوقت حتى اتفقوا على الإيمان به وكذلك من بعلمهم إلى زمان طويل وجعلوا ينقلون ذلك تقلا

متواترا؟ قلنا: إنما لا تنكتم المواطأة التي تكون بين جمع عظيم فأما ما يكون بين الملك وخواصه تنكتم، فإنهم رصد لحفظ الاسرار وإنما يخصهم الملك بهذا الشرط لان تدبير الملك لا يتم مستويا إلا بحفظ الاسرار، وهذا معروف في عادة أهل كل زمان أن المواطأة التي تكون بين الملك وخواصه لا تظهر للعوام، فعرفنا أنه لا يوجد النقل الموجب لعلم اليقين في شئ من هذه الاخبار.

فأما أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم فقد كانوا من قبائل مختلفة وكانوا عددا لا يتوهم اجتماعهم

وتواطؤهم على الاختراع عادة لكثرتهم، فعرفنا أن ما نقلوه عنه بمنزلة المسموع منه في كونه موجبا علم اليقين، لانه لما انتفى قهمة احتمال المواطأة تعين جهة السماع.

فإن قيل: مع هذا توهم الاتفاق على الكذب غير منقطع لانه ليس شرط التواتر اجتماع أهل الدنيا وإذا اجتمع أهل بلدة أو عامتهم على شئ يثبت به التواتر، كيف وقد نقل الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه وهم كانوا عسكره لما تحقق منهم الاجتماع على صحبته مع تباين أمكنتهم، فذلك يوهم الاتفاق منهم على نقل ما لا أصل له؟ قلنا: مثل هذا الاتفاق من الجمع العظيم خلاف العادة وهو نادر غاية وعادة والبناء على ما هو معتاد البشر، ألا ترى أن المعجزات توجب العلم بالنبوة قطعاً لكونها خارجة عن حد معناد البشر، ولو أن واحداً قال في زماننا صدعت السماء وكلمت الملائكة نقطع القول بأنه كاذب لكون ما يخبر به خارجاً عما هو المعتاد، والتوهم بعد ذلك غير معتبر، ولهذا قلنا لو شهد شاهدان على رجل أنه طلق امرأته يوم النحر بمكة وآخرا أن أنه أعتق عبده في ذلك اليوم بعينه بكوفة لا تقبل الشهادة، لان كون الانسان في يوم واحد بمكة وكوفة مستحيل عادة فيسقط ما وراءه من التوهم، يوضحه أنه لو كان هنا توهم الاتفاق على الكذب لظهر ذلك في عصرهم أو بعد ذلك إذا تطاول الزمان، فقد كانوا ثلاثين ألفاً أو أكثر والمواطأة فيما بين مثل هذا الجمع العظيم لا ينكتم عادة بل يظهر، كيف وقد اختلط بهم المنافقون وجواسيس الكفرة، كما قال تعالى: (وفيكم سماعون لهم) وقد كان في المسلمين أيضا من يلقي إلى الكفار

بالمودة ويظهر لهم سر رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحرب وغيره، والانسان يضيق صدره عن سره حتى يفشي به إلى غيره ويستكتمه، ثم السامع يفشي به إلى غيره حتى يصير ظاهراً عن قريب، فلو كان هنا توهم المواطأة لظهر

ذلك، فالقول بأنه كان بينهم مواطاة وانكتم أصلا شبه الخال، وهو بمنزلة قول من يزعم أن الكفار عارضوا القرآن بمثله ثم انكتم ذلك فإن هذا الكلام بالاتفاق بين المسلمين شبه الخال، لان النبي عليه السلام تحداهم في محافلهم أن يأتوا بمثل هذا القرآن أو سورة منه فلو قدروا على ذلك لما أعرضوا عنه إلى بذل النفوس والاموال والحرم في غزواته، ولو عارضوه به لما خفي ذلك، فقد كان المشركون يومئذ أكثر من المسلمين، ولو لم يظهر الآن فيما بين المسلمين لظهر في ديار الشرك إذ لا خوف لهم، وتلك المعارضة حجة لهم لو كانت، والانسان على نقل الحجة يكون أحرص منه على نقل الشبهة، كيف وقد نقلت كلام مسليمة ومخاريق المتبئين من غير أن يكون لشيء من ذلك أصل، فكما تبين بهذا التقرير انقطاع توهم المعارضة، وكون القرآن حجة موجبة للعلم قطعا فكذلك ينقطع هذا التوهم في المتواتر من الاخبار.

فإن قيل: لكونه خلاف العادة أثبتنا علم طمأنينة القلب به ولكون الاتفاق موتهما لم نثبت به علم اليقين كما ذكرنا من حال من رأى آثار الموت في دار إنسان وأخبر بموته.

قلنا: طمأنينة القلب في الاصل إنما تكون بمعرفة حقيقة الشيء، فإن امتنع ثبوت ذلك في موضع فذلك لغفلة من الناظر حيث اكفى بالظاهر، ولو تأمل وجد في طلب الباطن لظهر عنده التليس والفساد، كما يكون في حق المخبر بموت الميت، وإنما تتحقق هذه الغفلة في موضع يكون وراء ما غايته حد آخر، بمنزلة ما يراه النائم في منامه، فإن عنده أن ما يراه هو الحقيقة في ذلك الوقت، ولكن لما كان وراء هذا الحد حد آخر للمعرفة فوفاقه وهو ما يكون في حالة اليقظة، فباعتبار هذه المقابلة يظهر أن ما يراه في النوم لم يكن موجبا للمعرفة حقيقة، فأما هنا ليس وراء الطمأنينة الثابتة بخبر التواتر حد آخر للعلم فوفاقه على ما بينا أن الثابت بخبر التواتر والثابت بالمعاينة في وقوع العلم به سواء، فالوجب للعلم هنا معنى في قوة الدليل وهو انقطاع

توهم المواطاة ومثل هذا كلما ازداد المرء التأمل فيه ازداد يقينا، فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان العقل بمنزلة التشكيك في حقائق الاشياء المحسوسة، والطمأنينة التي تكون باعتبار كمال العقل تكون عبارة عن معرفة الشيء حقيقة لا محالة.

وبهذا يتبين فساد قولهم إنه ليس في الجماعة إلا اجتماع الافراد، لان مثل هذه الطمأنينة لا تثبت بخبر الفرد وتوهم الكذب في ذلك الخبر غير خارج عن حد المعتاد.

ثم هذا باطل فإن الواحد منا يمكنه أن يتكلم بحروف الهجاء كلها، وهل لقائل أن يقول لقدرتة على ذلك يتوهم منه أن يأتي بمثل القرآن ففيه تلك الحروف بعينها، وكذلك العجي منا يمكنه أن يتكلم بكل حكمة من شعر امرئ القيس وغيره ثم لا يقول أحد إنه لقدرتة على ذلك يقدر على (إنشاء) قصيدة مثل تلك القصيدة، وقد يتكلم الانسان عن ظن وفراصة فيصيب مرة ثم لا يقول أحد إنه يصيب في كل ما يتكلم (به) بهذا الطريق اعتبارا للجملته بالفرد، واتفاق مثل هذا الجمع على الصدق كان بجامع جمعهم عليه وهو دعاء الدين والمروءة على الصدق، وإنما تدعي انقطاع توهم اتفاقهم مع اختلاف الطبائع والاهواء من غير جامع يجمعهم على ذلك، فأما عند وجود الجامع فهو موافق للمعتاد.

فإن قيل: لو تواتر الخبر عند القاضي بأن الذي في يد زيد ملك عمرو لم يقض له بالملك بدون إقامة البينة، ولو ثبت له علم اليقين بذلك لسكن من القضاء به.

قلنا: هذا أولا يلزم الخصم فإنه يثبت علم طمأنينة القلب بخبر التواتر، وبه يتمكن من القضاء لان بشهادة الشاهدين لا يثبت فوق ذلك.

فأما عندنا فيحتمل أن يقال بأنه يقضي لانه مأمور شرعا بأن يقضي بالعلم ويحتمل أن لا يقضي، بمنزلة ما لو صار معلوما له بمعاينة السبب قبل أن يقلد القضاء فيما ثبت مع الشبهات وفيما يندري بالشبهات من الحدود التي هي لله تعالى، وإن صار معلوما له بعدما قلد القضاء لم يقض به ما لم تشهد

الشهود، و علم اليقين يثبت له بمعاينة السبب لا محالة، ألا ترى أن الشاهد لو قال أخبر لم يجز للقاضي أن يقضي بقوله، وفيما يرجع إلى العلم لا فرق بين قوله أشهد وبين قوله أخبر، فعرفنا أن في باب القضاء تعتبر الشرائط سوى العلم بالشئ ليتمكن القاضي من القضاء به. ثم المذهب عند علمائنا أن الثابت بالمتواتر من الاخبار علم ضروري كالثابت بالمعاينة. وأصحاب الشافعي يقولون: الثابت به علم يقين ولكنه مكتسب لا ضروري بمنزلة ما يثبت من العلم بالنبوة عند معرفة المعجزات، فإنه علم يقين ولكنه مكتسب لا ضروري، وهذا لان فيما يكون ضروريا لا يتحقق الاختلاف فيما بين الناس، وإذا وجدنا الناس مختلفين في ثبوت علم اليقين بالخبر المتواتر عرفنا أنه مكتسب. ولكننا نقول: هذا فاسد فإنه لو كان طريق هذا العلم الاكتساب لا يختص به من يكون من أهل الاكتساب، ورأينا أنه لا يختص هذا العلم بمن يكون من أهل الاكتساب، فكل واحد منا في صغره كان يعلم أباه وأمه بالخبر كما يعلمه بعد البلوغ ولو كان طريقه الاكتساب لتمكن المرء من أن يترك هذا الاكتساب فلا يقع له العلم، وبالتفاهق العلم الذي يحصل بخبر التواتر لا يتمكن المرء من دفعه بكسب ياشره أو بالامتناع من اكتسابه، فعرفنا أنه ثابت ضرورة. فأما المعجزة فهناك يحتاج إلى (أن) تميز المعجزة من المخرقة، وتمييز ما يكون في حد مقدور البشر مما يكون خارجا من ذلك، ولا طريق إلى هذا التمييز إلا بالاستدلال، فعرفنا أن العلم الثابت به طريقه طريق الاستدلال، وقد بينا أنه لا خلاف بين من لهم عقول كاملة في العلم الواقع بخبر المتواتر وإنما الاختلاف ناشئ من نقصان العقل لبعض الناس وترك التأمل وذلك دليل وسواس يعتري بعض الناس كما يكون في المعلوم بالحواس، وبالتفاهق لا يعتبر هذا الاختلاف في المعلوم بالحواس ويكون العلم الواقع به ضروريا، فكذلك في المعلوم بخبر التواتر. ثم اختلف مشايخنا فيما هو متواتر الفرع آحاد الاصل من الاخبار وهو الذي تسميه الفقهاء في حيز التواتر والمشهور من الاخبار، فكان أبو بكر

الرازي رحمه الله يقول هذا أحد قسمي المتواتر على معنى أنه يثبت به علم اليقين ولكنه علم اكتساب كما قال أصحاب الشافعي في القسم الآخر، وكان عيسى بن أبان رحمه الله يقول لا يكون المتواتر إلا ما يوجب العلم ضروريا، فأما النوع الثاني فهو مشهور وليس بمتواتر وهو الصحيح عندنا. وبيان هذا النوع في كل حديث نقله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عدد يتوهم اجتماعهم على الكذب ولكن تلقته العلماء بالقبول والعمل به، فباعتبار الاصل هو من الآحاد، وباعتبار الفرع هو متواتر، وذلك نحو خبر المسح على الخفين، وخبر تحريم المتعة بعد الاباحة، وخبر تحريم نكاح المرأة على عمته وعلى خالتها، وخبر حرمة التفاضل في الاشياء الستة وما أشبه ذلك.

أما أبو بكر الرازي كان يقول لما تواتر نقل هذا الخبر إلينا من قوم لا يتوهم اجتماعهم على الكذب فقد أوجب لنا ذلك علم اليقين وانقطع به توهم الاتفاق في الصدر الاول، لان الذين تلقوه بالقبول والعمل به لا يتوهم اتفاقهم على القبول إلا بجماع جمعهم على ذلك وليس ذلك إلا تعين جانب الصدق في الذين كانوا أهلا من رواته، ولكن إنما عرفنا هذا بالاستدلال فلهذا سمينا العلم الثابت به مكتسبا وإن كان مقطوعا به، بمنزلة العلم بمعرفة الصانع، ألا

ترى أن النسخ يثبت بمثل هذه الاخبار، فإنه يثبت بها الزيادة على كتاب الله تعالى والزيادة على النص نسخ ولا يثبت نسخ ما يوجب علم اليقين إلا بمثل ما يوجب علم اليقين. وجه قول عيسى أن ما يكون موجبا علم اليقين فإنه يكفر جاحده كما في المتواتر الذي يوجب العلم ضرورة، وبالتفاق لا يكفر جاحد المشهور من الاخبار، فعرفنا أن الثابت به علم طمأنينة القلب لا علم اليقين وهذا لانه وإن تواتر نقله من الفريق الثاني والثالث فقد بقي فيه شبهة توهم الكذب عادة باعتبار الاصل، فإن رواه عدد يسير وعلم اليقين إنما يثبت إذا اتصل بمن هو معصوم عن الكذب، على وجه لا يبقى فيه شبهة الانفصال، وقد بقي هنا شبهة الانفصال باعتبار الاصل فيمنع ثبوت علم اليقين به، يقرره أن العلم الواقع لنا بمثل هذا النقل إنما يكون قبل التأمل في شبهة الانفصال، فأما عند التأمل في هذه الشبهة يتمكن تقصان فيه، فعرفنا أنه علم طمأنينة، فأما العلم الواقع بما هو متواتر بأصله وفرعه فهو يزداد قوة بالتأمل فيه،

ثم قد بينا أن التفات يظهر عند المقابلة فإذا لم يكن وراء القسم الاول حد آخر عرفنا أن الثابت به علم ضرورة، ولما كان وراء القسم الثاني حد آخر عرفنا أن الثابت به علم طمأنينة. ولكن مع هذا تجوز الزيادة على النص بهذا النوع من الاخبار، لان العلماء لما تلقته بالقبول والعمل به كان دليلا موجبا فإن الاجماع من العصر الثاني والثالث دليل موجب شرعا، فلهذا جوزنا به الزيادة على النص، ولكن مع هذا بقي فيه شبهة توهم الانفصال فلا يكفر جاحده، وما هذا إلا نظير ما تقدم بيانه، فإن العلم بكون المسيح عليه السلام مبعوثا إلى بني إسرائيل ثابت بالنقل المتواتر أصلا وفرعا على وجه لم يبق فيه توهم الشبهة لاحد، ثم بنقلهم المتواتر أنه قتل أو صلب لا يثبت العلم، لان ذلك آحاد الاصل متواتر الفرع كما قررنا. فإن قيل: (فكان ينبغي) أن يثبت به طمأنينة القلب كما أثبت هنا. قلنا: إنما لم نثبت لانه اعترض ما هو أقوى منه فيما يرجع إلى العلم وهو إخبار علام الغيوب بأنهم ما قتلوه يقينا، والحجج التي تثبت بها طمأنينة القلب إذا اعترض عليها ما هو أقوى لم يبق علم طمأنينة القلب بها. ثم ذكر عيسى رحمه الله أن هذا النوع من الاخبار ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم يضل جاحده ولا يكفر وذلك نحو خبر الرجم، وقسم لا يضل جاحده ولكن يخطأ ويخشى عليه المأثم وذلك نحو خبر المسح بالخف وخبر حرمة التفاضل، وقسم لا يخشى على جاحده المأثم ولكن يخطأ في ذلك وهو الاخبار التي اختلف فيها الفقهاء في باب الاحكام.

وهذا الذي قاله صحيح بناؤه على تلقي العلماء إياه بالقبول ثم العمل بموجبه فإن خبر الرجم اتفق عليه العلماء من الصدر الاول والثاني، وإنما خالف فيه الخوارج وخلافهم لا يكون قدحا في الاجماع، ولهذا قال يضل جاحده.

فأما خبر المسح ففيه شبهة الاختلاف في الصدر الاول، فإن عائشة وابن عباس رضي الله عنهما كانا يقولان سلوا هؤلاء الذين يرون المسح هل مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد سورة المائدة؟ والله ما مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد سورة المائدة، وقد

نقل رجوعهما عن ذلك أيضا وكذلك خبر الصرف فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان يجوز التفاضل مستدلا بقوله صلى الله عليه وسلم: لا ربا إلا في النسيئة وقد نقل رجوعه عن ذلك، فلشبهة الاختلاف في الصدر

الاول قلنا بأنه لا يضل جاحده ولكن يخشى عليه المأثم، ولان باعتبار رجوعهم يثبت الاجماع (وقد ثبت الاجماع) على قبوله من الصدر الثاني والثالث ولا يسع مخالفة الاجماع، فلهذا يخشى على جاحده المأثم. وأما النوع الثالث فقد ظهر فيه الاختلاف في كل قرن فكل من ترجح عنده جانب الصدق فيه بدليل عمل به وكان له أن يخطئ صاحبه ولكن لا يخشى عليه المأثم في ذلك لانه صار إليه عن اجتهاد، والاثم في الخطأ موضوع عن الاجتهاد على ما نبينه إن شاء الله تعالى.

وأما الغريب المستنكر فإنه يخشى المأثم على العامل به، وذلك نحو خبر القتل في القسامة وخبر القضاء بالشاهد واليمين، لانه مخالف لظاهر القرآن وقد ترك العلماء في القرن الاول والثاني العمل به فيه يقرب من الكذب، كما أن المشهور يقرب من الصدق بتلقيهم إياه بالقبول والعمل به، فكما يخشى المأثم هناك على ترك العمل به لقربه من الصدق فكذلك يخشى على من يعمل بالغريب المستنكر لقربه من الكذب، والثابت بمثله مجرد الظن ومن الظن ما يأثم المرء باتباعه، قال تعالى: (وظننتم ظن السوء) وقال تعالى: (إن بعض الظن إثم) وهو نظير من يصير إلى التحري عند اشتباه القبلة فيعمل به مع وجود الدليل ويترك العمل بالدليل، ولا شك في تأييم من يدع العمل بالدليل ويعمل بالظن، فهذا مثله، والله أعلم.

ذكر عيسى رحمه الله أنه ليس لما ينعقد به التواتر حد معلوم من حيث العدد، وهو الصحيح، لان خبر التواتر يثبت علم اليقين ولا يوجد حد من حيث العدد يثبت به علم اليقين وإذا انقص منه بفرد لا يثبت علم اليقين. ولكننا نعلم أن بالعدد اليسير لا يثبت ذلك لتوهم المواطأة بينهم وبالجمع العظيم يثبت ذلك لانعدام توهم

المواطأة، فإنما يبني على هذا أنه متى كان المخبرون بحيث يؤمن تواطؤهم عادة يكون خبرهم متواترا. والحدود نوعان: منه ما يكون متميز الاطراف والوسط كالمقادير في الحدود الشرعية، ومنه ما يكون متميز الاطراف مشكل الوسط كالسير بالاميال والاكل بالارطال.

فهذا مما هو متميز الاطراف مشكل الوسط، والطريق فيه ما بينا.

فصل: في بيان أن إجماع هذه الامة موجب للعلم قال رضي الله عنه: اعلم أن إجماع هذه الامة موجب للعلم قطعاً كرامة لهم على الدين لا لانقطاع توهم اجتماعهم على الضلال بمعنى معقول، فاليهود والنصارى والجوس أكثر منا عدداً وقد وجد منهم الاجماع على الضلالة، ولان الاتفاق قد يتحقق من الخلف على وجه المتابعة للآباء من غير حجة كما أخبر الله تعالى عن الكفرة بقوله تعالى: (إنا وجدنا آباءنا على أمة) وقال تعالى: (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله) فعرفنا أنه إنما جعل اجتماع هذه الامة حجة شرعاً كرامة لهم على الدين. فهذا من ذهب الفقهاء وأكثر المتكلمين.

وقال النظام وقوم من الامامية لا يكون الاجماع حجة موجبة للعلم بحال لانه ليس فيه إلا اجتماع الافراد وإذا كان قول كل فرد غير موجب للعلم لكونه غير معصوم عن الخطأ فكذلك أقاويلهم بعدما

اجتمعوا لان توهم الخطأ لا ينعلم بالاجتماع، ألا ترى أن كل واحد منهم لما كان إنساناً قبل الاجتماع فبعد الاجتماع هم ناس وكل واحد من القادرين حالة الانفراد لا يصير عاجزاً بعد الاجتماع، وكل واحد من العميان عند الانفراد لا يصير بصيراً بالاجتماع، ولا تصير جملةهم أيضاً بهذه الصفة بعد الاجتماع.

وهذا الكلام ظاهر التاقض والفساد فقد ثبت بالاجتماع ما لا يكون ثابتاً عند الانفراد في المحسوسات والمشروعات، فإن الافراد لا يقدر على حمل خشبة ثقيلة وإذا اجتمعوا قدروا على ذلك، واللقمة الواحدة من

الطعام والقطرة من الماء لا تكون مشبعة ولا مروية ثم عند الاجتماع تصير مشبعة ومروية، وهذا لان بالاجتماع يحدث ما لم يكن عند الافراد وهو الدليل الجامع لهم على

ما اتفقوا عليه، وقد قررنا هذا في الخبر المتواتر، ومن أنكروا كون الاجتماع حجة موجبة للعلم فقد أبطل أصل الدين فإن مدار أصول الدين ومرجع المسلمين إلى إجماعهم فالمنكر لذلك يسعى في هدم أصل الدين. وسنقرر هذا في آخر الفصل.

ثم الدليل على أن الاجتماع من هذه الامة حجة موجبة شرعا، وأهم إذا اجتمعوا على شئ فالحق فيما اجتمعوا عليه قطعا، وإذا اختلفوا في شئ فالحق لا يعدوهم أصلا الكتاب والسنة.

أما الكتاب فقوله تعالى: (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) وكلمة خير بمعنى أفضل فيدل على النهاية في الخيرية وذلك دليل ظاهر على أن النهاية في الخيرية فيما يجتمعون عليه، ثم فسر ذلك بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وإنما جعلهم خير أمة بهذا، والمعروف المطلق ما هو حق عند الله تعالى، فأما ما يؤدي إليه اجتهاد المجتهدين فإنه غير معروف مطلقا، إذ المجتهد يخطئ ويصيب ولكنه معروف في حقه على معنى أنه يلزمه العمل به ما لم يتبين خطؤه، ففي هذا بيان أن المعروف المطلق ما يجتمعون عليه.

فإن قيل: هذا يقتضي كون كل واحد منهم أمرا بالمعروف كما ذكرنا في موجب الجمع المضاف إلى جماعة وبالاجماع اجتهاد كل واحد منهم بانفراده لا يكون موجبا للعلم قطعا. قلنا: لا بل المراد هنا أن جميع الامة أو أكثرهم بهذه الصفة، ونظيره قوله تعالى: (وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك). (وإذ قلتم نفسا فادار أتم فيها) وكان ذلك من بعضهم.

ويقال في بذلة الكلام: بنو هاشم حكماء، وأهل الكوفة فقهاء، وإنما يراد بعضهم، فيتبين بهذا التحقيق أن المراد بيان أن الأكثر من هذه الامة إذا اجتمعوا على شئ فهو المعروف مطلقا، وأهم إذا اختلفوا في شئ فالمعروف المطلق لا يعدو أهلهم، وقال تعالى: (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين) الآية، فقد جعل الله اتباع غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاقة الرسول في استيجاب النار.

ثم قول الرسول موجب للعلم قطعا فكذلك ما اجتمع عليه المؤمنون، ولا يجوز أن يقال المراد اجتماع الخصلتين لان في ذكرهما دليلا على أن تأثير أحدهما كتأثير الآخر، بمنزلة قوله تعالى: (والذين لا يدعون مع الله

إلها آخر) إلى قوله: (ومن يفعل ذلك يلق أثاما) وأيد هذا قوله تعالى: (ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة) ففي هذا تنصيص على أن من اتخذ وليجة من دون المؤمنين فهو بمنزلة من اتخذ وليجة من دون الرسول.

وقال تعالى: (وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم) وفيه تنصيص على أن المرضي عند الله ما هم عليه حقيقة، ومعلوم أن الارتضاء مطلقا لا يكون بالخطأ وإن كان المخطئ معذورا وإنما يكون بما هو الصواب، فعرنا أن الحق مطلقا فيما اجتمعوا عليه.

وقال تعالى: (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) والوسط العدل المرضي قال تعالى: (أوسطهم) أي أعدلهم وأرضاهم قولا، وقال القتال: هم وسط يرضى الانام بحكمهم أي عدل، ففي الوصف لهم بالعدالة تنصيص على أن الحق ما يجتمعون عليه،

ثم جعلهم شهداء على الناس والشاهد مطلقا من يكون قوله حجة، ففي هذا بيان أن إجماعهم حجة على الناس وأنه

موجب للعلم قطعا، ولا معنى لقول من يقول الشهود في الحقوق عند القاضي وإن جعلت شهادتهم حجة فإنها لا تكون موجبة للعلم قطعا، وهذا لان شهادتهم حجة في حق القاضي باعتبار أنه مأمور بالقضاء بالظاهر فإن ما وراءه غيب عنه ولا طريق له إلى معرفته فيكون حجة بحسب ذلك، وأما هنا فقد جعل الله تعالى هذه الامة شهداء على الناس بما هو حق الله تعالى (على الناس وهو علام الغيوب لا تخفى عليه خافية فإن ما يكون حجة لحق الله تعالى) على الناس ما يكون موصوفا بأنه حق قطعا، كيف وقد جعل الله شهادتهم على الناس كشهادة الرسول عليهم، فقال تعالى: (ويكون الرسول عليكم شهيدا) وشهادة الرسول حجة موجبة للعلم قطعا لانه معصوم عن القول بالباطل، فتبين بهذه المقابلة أن شهادة الامة في حق الناس بهذه الصفة، ولا يجوز أن يقال هذا في حكم الآخرة لانه لا تفصيل في الآية، ولان ما في الآخرة يكون أداء الشهادة في مجلس القضاء والقاضي علام الغيوب عالم بحقائق الامور فما لم يكونوا عالمين بما هو الحق في الدنيا لا يصلحون للاداء بهذه الصفة في الآخرة مع أن الشهادة في الآخرة مذكورة

في الآيتين من كتاب الله تعالى في قوله تعالى: (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا) وفي قوله تعالى: (ويوم نبعث من كل أمة شهيدا) الآية، فتبين أن المراد بما تلونا الشهادة بحقوق الله تعالى على الناس في الدنيا.

ولا يقال كما وصف الله هذه الامة بأنهم شهداء فقد وصف به أهل الكتاب، قال تعالى: (يأهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجا وأنتم شهداء) وقال تعالى: (بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء) ثم لم يدل ذلك على أن إجماعهم موجب للعلم وهذا لان الله تعالى إنما جعلهم شهداء بما أخذ الميثاق به عليهم وهو بيان نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم من كتابهم للناس، كما قال تعالى: (وإذا أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب لتبيننه) الآية، ولو بينوا كان بيانهم حجة، إلا أنهم لما تعنتوا واشتغلوا بالحسد وطلب الرياسة كفروا بذلك، وإنما سماهم أهل الكتاب باعتبار ما كانوا عليه من قبل ولذلك جعلهم شهداء على حفظ الكتاب، فما لم يبدلوا كان قولهم حجة، ولكنهم حرفوا وغيروا ذلك فلهذا لا يكون قولهم حجة، فأما هنا فقد جعل الله هذه الامة شهداء على الناس، فعرفنا أن قولهم حجة في إلزام حقوق الله على الناس إلى قيام الساعة.

ولا يقال فقد ثبت حق الله بما لا يوجب العلم قطعا نحو خبر الواحد والقياس وهذا لان خير الواحد حجة باعتبار أنه كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله حجة موجبة للعلم قطعا، ولكن امتنع ثبوت العلم به لشبهة في النقل، واحتمل ذلك لضرورة فقداننا رسول الله صلى الله عليه وسلم، والقياس لا يكون حجة لاثبات الحكم ابتداء بل بتعدية الحكم الثابت بالنص إلى محل لا نص فيه، واحتمل ذلك لضرورة حاجتنا إلى ذلك، فأما هنا فقد جعل الله تعالى الامة شهداء على الناس مطلقا، وذلك لا يكون إلا إذا كان الحق مطلقا فيما يشهدون به.

فإن قيل: وصف الله تعالى إياهم بهذا لا يكون دليلا على أنه لا يتوهم اجتماعهم على ما هو ضلالة، كما في قوله تعالى: (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) ففيه بيان أنه خلقهم للعبادة ثم لا يمنع ذلك توهم اجتماعهم على ترك العبادة.

قلنا: اللام

المذكور في قوله تعالى: (ليكونوا) يدل على أنه جعلهم بهذه الصفة كرامة لهم ليكون قولهم حجة على الناس في حق الله، كما يقول إنه جعل الناس أحرارا ليكونوا أهلا للملك وإنما يفهم منه أن الاهلية للملك ثابت لهم باعتبار الحرية،

فهاهنا أيضا يفهم من الآية أن قولهم حجة على الناس باعتبار صفة الوساطة لهم، وهكذا كان يقتضي ظاهر قوله تعالى: (إلا ليعبدون) غير أنا لو حملنا على هذا الظاهر خرجت العبادة من أن ينالها ثواب أو عقاب بتركها، لان ذلك يثبت باختيار يكون من العبد عند الاقدام عليه، فعرفنا أن المراد من قوله: (إلا ليعبدون) إلا وعليهم العبادة لي.

وبأن بترك الظاهر في موضع لقيام الدليل لا يمنع العمل بالظاهر فيما سواه، وتبين أن ما نحن فيه نظير شهادة الرسول علينا كما ذكره الله معطوفا على هذه الصفة لا نظير ما استشهدوا به.

وأما السنة فقد جاءت مستفيضة مشهورة في ذلك: فمنها حديث عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من سره بجمحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد ومنها حديث معاذ رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله تعالى، ومناصحة ولاة الامر، ولزوم جماعة المسلمين ومنها قوله صلى الله عليه وسلم: يد الله مع الجماعة فمن شد شد في النار وقال عليه السلام: من خالف الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه وقال عليه السلام: إن الله لا يجمع أمي على الضلالة ولما سئل عن الخميرة التي يتعاطاها الناس قال: ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح والآثار في هذا الباب كثيرة تبلغ حد التواتر، لان كل واحد منهم إذا روي حديثا في هذا الباب سمعه في جمع ولم ينكر عليه أحد من ذلك الجمع فذلك بمنزلة المتواتر، كالانسان إذا رأى القافلة بعد انصرافها من مكة وسمع من كل فريق واحدا يقول: قد حججنا، فإنه يثبت له علم اليقين بأنهم حجوا في تلك السنة.

وشئ من المعقول يشهد به، فإن الله تعالى جعل الرسول خاتم النبيين وحكم

ببقاء شريعته إلى يوم القيامة وأنه لا نبي بعده، وإلى ذلك أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله: لا تزال طائفة من أمي على الحق ظاهرين لا يضرهم من ناورهم فلا بد من أن تكون شريعته ظاهرة في الناس إلى قيام الساعة وقد انقطع الوحي بوفاة، فعرفنا ضرورة أن طريق بقاء شريعته عصمة الله أمته من أن يجتمعوا على الضلالة فإن في الاجتماع على الضلالة رفع الشريعة وذلك يضاد الموعود من البقاء، وإذا ثبت عصمة جميع الامة من الاجتماع على الضلالة ضاهى ما أجمعوا عليه المسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك موجب للعلم قطعاً، فهذا مثله.

وهذا معنى ما قلنا إن عند الاجتماع يحدث ما لم يكن ثابتا بالافراد، وهو نظير القاضي إذا نفذ قضاء باجتهاد فإنه يلزم ذلك على وجه لا يحتمل النقص، وإن كان ذلك فوق الاجتهاد وكان ذلك لصيانة القضاء الذي هو من أسباب الدين فلان يثبت هنا ما ادعينا صيانة لاصل الدين كان أولى.

فإن قيل: كيف يستقيم هذا وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس وقال: لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الارض الله؟ قلنا: في صحة هذا الحديث نظر هو في الظاهر مخالف لكتاب الله (الله) ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور) ومن كان الله وليه فهو ظاهر أبدا، ومعنى قوله يخرجهم من الظلمات إلى النور: أي من ظلمات الكفر والباطل إلى نور الايمان والحق، فذلك دليل على أن الحق ما يتفقون عليه في كل وقت، وقال تعالى: (هو الذي يصلي عليكم وملائكته) الآية، ولو ثبت الحديث فالمراد بيان أن أهل الشر يغلبون في آخر الزمان مع بقاء الصالحين المتمسكين بالحق فيهم، والمراد بالحديث الآخر بيان الحال بين نفخة القزع ونفخة البعث، فإن قيام الساعة عند نفخة البعث، وعند ذلك لم يبق في الارض من بني آدم أحد حيا.

ثم الكلام بعد هذا في سبب الاجماع، وركنه، وأهلية من ينعقد به الاجماع، وشرطه، وحكمه.

فصل: السبب قال رضي الله عنه: اعلم بأن سبب الاجماع قد يكون توقيفا من الكتاب والسنة. أما الكتاب فنحو الاجماع على حرمة الامهات والبنات، سببه قوله تعالى: (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم) وأما من حيث السنة فنحو الاجماع على أن في اليدين الدية وفي إحداها نصف الدية، والاجماع على أنه لا يجوز بيع الطعام المشتري قبل القبض، وما أشبه ذلك، فإن سببه السنة المروية في الباب. ومن ذلك ما يكون مستنبطا بالاجتهاد على ما هو المنصوص عليه من الكتاب أو السنة، وذلك نحو إجماعهم على توظيف الخراج على أهل السواد، فإن عمر رضي الله عنه حين أراد ذلك خالفه بلال مع جماعة من أصحابه حتى تلا عليهم قوله تعالى: (والذين جاؤوا من بعدهم) قال: أرى لمن بعدكم في هذا القى نصيبا فلو قسمتها بينكم لم يبق لمن بعدكم فيها نصيب.

فأجمعوا على قوله، وسبب إجماعهم هذا الاستنباط. ولما اختلفوا في الخليفة بعد رسول الله عليه السلام قال عمر: إن رسول الله اختار أبا بكر لامر دينكم فيكون أرضني به لامر دنياكم.

فأجمعوا على خلافته، وسبب إجماعهم هذا الاستنباط. ومنها ما يكون عن رأي نحو إجماعهم على أجل العين، وإجماعهم على الحد على شارب الخمر على ما روي أن عمر رضي الله عنه لما شاورهم في ذلك قال علي: إنه إذا شرب هذي وإذا هذي افتري وحد المفتريين في كتاب الله ثمانون جلدة.

وهكذا قاله ابن عوف. وكان علي يقول: ما من أحد أقيم عليه حدا فيموت فأجد من ذلك في نفسي شيئا إلا حد الخمر فإنه ثبت بآرائنا. فإن قيل كيف يستقيم هذا وإثبات الحد بالرأي لا يكون؟ قلنا: لا نقول إثبات أصل الحد كان بالرأي بل بالسنة وهو ما ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بالضرب بالجريد والنعال في شرب الخمر إلا أنهم بالفحص عرفوا مقدار ما ضرب فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو أن الذين كانوا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ أربعون نفرا وضرب كل واحد بنعليه، فنقلوا بالرأي من النعال إلى الجلديات استدلالا بحد القذف وأثبتوا المقدار بالنص، فأجمعوا أن حد الخمر ثمانون جلدة.

وكان ابن جرير رحمه الله يقول: الاجماع الموجب للعلم قطعا لا يصدر عن خير الواحد ولا عن قياس، لان خير الواحد والقياس لا يوجب العلم قطعا فما يصدر عنه كيف يكون موجبا لذلك؟ ولان الناس يختلفون في القياس هل هو حجة أم لا؟ فكيف يصدر الاجماع عن نفس الخلاف؟ وهذا غلط بين، فقد بينا أن إجماع هذه الامة حجة شرعا باعتبار عينه لا باعتبار دليله، فمن يقول بأنه لا يكون إلا صادرا عن دليل موجب للعلم فإنه يجعل الاجماع لغوا وإنما يثبت العلم بذلك الدليل، فهو ومن ينكر كون الاجماع حجة أصلا سواء، وخير الواحد والقياس وإن لم يكن موجبا للعلم بنفسه فإذا تأيد بالاجماع فذلك يضاهي ما لو تأيد بآية من كتاب الله أو بالعرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم والتقريب منه على ذلك فيصير موجبا للعلم من هذا الطريق قطعا، وقد كان في الصدر الاول اتفاق على

استعمال القياس وكونه حجة على ما نبينه، وإنما أظهر الخلاف بعض أهل الكلام ممن لا نظر له في الفقه، وبعض المتأخرين ممن لا علم له بحقيقة الاحكام وأولئك لا يعتد بخلافهم ولا يؤنس بوقافهم. ثم الاجماع الثابت بهذه الاسباب يثبت انتقاله إلينا بالطريق الذي يثبت به انتقال السنة المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك (تارة) يكون بالتواتر، وتارة بالاشتهار، وتارة بالآحاد، وذلك نحو ما يروى عن عبدة السلماني قال: ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شئ كاجتماعهم على المحافظة على الاربع قبل الظهر، وعلى الاسفار بالفجر، وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت.

وقال ابن مسعود

رضي الله عنه في تكبيرات الجنازة: كل ذلك قد كان، وقد رأيت أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يكبرون عليها أربعا.

ومن الناس من أنكروا ثبوت الاجماع بخبر الواحد لان الاجماع يوجب العلم قطعا وخبر الواحد لا يوجب ذلك، وهذا خطأ بين، فإن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم موجب للعلم أيضا ثم يجوز أن يثبت ذلك بالنقل

بطريق الآحاد على أن يكون موجبا للعمل دون العلم، فكذلك الاجماع يجوز أن يثبت بالنقل بطريق الآحاد على أن يكون موجبا للعمل.

وسنقرر هذا في بيان الحكم إن شاء الله تعالى.

فصل: الركن ركن الاجماع نوعان: العزيمة، والرخصة.

فالعزيمة هو اتفاق الكل على الحكم بقول سمع منهم، أو مباشرة الفعل فيما يكون من بابه على وجه يكون ذلك موجودا من العام والخاص فيما يستوي الكل في الحاجة إلى معرفته لعموم البلوى فيه كتحریم الزنا والربا، وتحريم الامهات وأشباه ذلك، ويشترك فيه جميع علماء العصر، وفيما لا يحتاج العام إلى معرفته لعدم البلوى العام بهم فيه كحرمة المرأة على عماتها وخالتها، وفرائض الصدقات وما يجب في الزروع والثمار وما أشبه ذلك، وهذا لان ركن الشئ ما يقوم به أصله فإنما يقوم أصل الاجماع في النوعين بهذا.

وأما الرخصة وهو أن يتشتر القول من بعض علماء أهل العصر ويسكت الباقيون عن إظهار الخلاف وعن الرد على القائلين بعد عرض الفتوى عليهم أو صيرورته معلوما لهم بالانتشار والظهور، فالاجماع يثبت به عندنا. ومن العلماء من يقول بهذا الطريق لا يثبت الاجماع.

ويحكي عن الشافعي رحمه الله أنه كان يقول: إن ظهر القول من أكثر العلماء والساكتون نفر يسير منهم يثبت به الاجماع، وإن انتشر القول من واحد أو اثنين والساكتون أكثر علماء العصر لا يثبت به الاجماع. وجه قولهم إن السكوت محتمل قد يكون للموافقة وقد يكون للمهابة والتقية مع إضمار الخلاف والمحتمل لا يكون حجة خصوصا فيما يوجب العلم قطعا، ألا ترى أن فيما هو مختلف فيه السكوت لا يكون دليلا على شئ لكونه محتملا.

ويستدلون على صحة هذه القاعدة بما روي أن عمر رضي الله عنه لما شاور الصحابة في مال فضل

عنده للمسلمين فأشاروا عليه بتأخير القسمة والامسك إلى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه في القوم ساكت فقال له: ما تقول يا أبا الحسن؟ فقال: لم تجعل يقينك شكاً وعلمك جهلاً؟ أرى أن تقسم ذلك بين المسلمين وروى فيه حديثنا، فهو لم يجعل سكوته دليل الموافقة لهم حتى سأله، واستخار علي رضي الله عنه السكوت مع كون الحق عنده

في خلافهم.

ولما شاور عمر الصحابة في إملاص المغيبة التي بعث بها ففرغت فقالوا: إنما أنت مؤدب وما أردت إلا الخير فلا شئ عليك وعلي رضي الله عنه في القوم ساكت فقال: ما تقول يا أبا الحسن؟ فقال: إن كان هذا جهد رأيهم فقد أخطؤوا، وإن قاربوك فقد غشوك، أرى عليك الغرة.

فقال: أنت صدقتني.

فقد استخار السكوت مع إضمار الخلاف، ولم يجعل عمر سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه.

ولما بين ابن عباس حجته في مسألة العول للصحابة قالوا له: هلا قلت هذا العمر؟ فقال: كان رجلا مهيبا فهبته، وفي رواية منعي درته من ذلك.

وكان عيسى بن أبان يقول: ترك النكير لا يكون دليل الموافقة بدليل حديث ذي اليمين فإنه حين قال: أقصرت الصلاة أم نسيتها يا رسول الله؟ فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أبي بكر وعمر وقال: أحق ما يقول ذو اليمين؟ ولو كان

ترك النكير دليل الموافقة لاكتفى به رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم ولما استنطقهم في الصلاة من غير حاجة. وكان الكرخي رحمه الله يقول: السكوت على النكير فيما يكون مجتهدا فيه لا يكون دليل الموافقة لأنه ليس لاحد المجتهدين أن ينكر

على صاحبه باجتهاده، وليس عليه أن يبين له ما أدى إليه اجتهاده فالسكوت في مثله لا يكون دليل الموافقة. وجه قولنا إنه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد منهم على قوله وإظهار الموافقة مع الآخرين قولاً أدى إلى أن لا ينعقد الاجماع أبداً، لأنه لا يتصور اجتماع أهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم إلا نادراً، وفي العادة إنما يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقيين، وفي اتفاقنا على كون الاجماع حجة وطريقاً لمعرفة الحكم دليل على بطلان قول هذا القائل، وهذا لان المعذر كالممتنع، ثم تعليق الشئ بشرط هو ممتنع يكون نفيًا لا صلة فكذا تعليقه بشرط هو متعذر، وهذا لان الله تعالى رفع عنا الحرج كما لم يكلفنا ما ليس في وسعنا، وليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم يقرون فكان ذلك ساقطاً عنهم فكذلك يعذر السماع من جميع علماء العصر، والوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين، فينبغي أن يجعل اشتهاار الفتوى من البعض والسكوت من الباقيين كافيًا في انعقاد الاجماع، لان السامعين من العلماء المجتهدين لا يحل لهم السكوت عن إظهار الخلاف إذا كان الحكم عندهم خلاف ما ظهر وسكوتهم محمول على الوجه الذي يحل، فبهذا الطريق ينقطع معنى التساوي في الاحتمال ويترجح جانب إظهار الموافقة، ومثل هذا السكوت لا يرجح أحد الجانبين فيما يكون مختلفًا فيه فيبقى محتملاً على ظاهره، ولهذا قال الشافعي رحمه الله: إنما يثبت الاجماع إذا اشتهاار القول من أكثرهم لان هذا القدر مما يتأتى وإقامة السكوت مقام إظهار الموافقة لدفع الحرج فيتقدر بقدره، ولا حرج في اعتبار ظهور القول من الأكثر، ولان الأقل يجعل تبعاً للأكثر، فإذا كان الأكثر سكوتاً يجعل ذلك كسكوت الكل، وإذا ظهر القول من الأكثر يجعل كظهوره من الكل.

ولكننا نقول: المعنى الذي لا جلّه

جعل سكوت الأقل بمنزلة إظهار الموافقة أنه لا يحل لهم ترك إظهار الخلاف إذا كان الحكم عندهم خلاف ذلك، وهذا المعنى فيما يشتهر من واحد أو اثنين أظهر، لان تمكن الأكثر من إظهار الخلاف يكون أبين فلان يجعل سكوتهم

عن إظهار الخلاف بعد ما اشتهر القول دليل الموافقة كان أولى.

وأما حديث القسمة فإنما سكت علي رضي الله عنه لأن ما أشاروا به على عمر كان حسنا، فإن للامام أن يؤخر القسمة فيما يفضل عنده من المال ليكون معدا لثابتة تتوب المسلمين، ولكن كان القسمة أحسن عند علي لأنه أقرب إلى أداء الامانة والخروج عما يحمل من العهدة، وفي مثل هذا الموضع لا يجب إظهار الخلاف ولكن إذا سئل يجب بيان الاحسن، فلهذا سكت علي في الابتداء وحين سأله بين الوجه الاحسن عنده.

وكذا حديث الاملاص فإن ما أشاروا به من الحكم كان صوابا، لأنه لم يوجد من عمر رضي الله عنه مباشرة صنع بها ولا تسبب هو جنائية، ولكن إلزام الغرة مع هذا يكون أبعد من القيل والقال، ويكون أقرب إلى بسط العدل وحسن الرعاية فلهذا سكت في الابتداء ولما استنتقه بين أولى الوجهين عنده، يوضحه أن مجرد السكوت عن إظهار الخلاف لا يكون دليل الموافقة عندنا ما بقي مجلس المشاورة ولم يفصل الحكم بعد، فإنما يكون هذا حجة أن لو فصل عمر الحكم بقولهم أو ظهر منه توقف في الجواب ويكون علي رضي الله عنه ساكتا بعد ذلك ولم ينقل هذا، فإنما يحمل سكوته في الابتداء على أنه لتجربة أفهامهم، أو لتعظيم الفتوى الذي يريد إظهاره بجهده حتى لا يزدري به أحد من السامعين، أو ليروي النظر في الحادثة ويميزه من الاشباه حتى يتبين له ما هو الصواب فيظهره، والظاهر أنه لو لم يستنتقه عمر رضي الله عنه لكان هو بين ما يستقر عليه رأيه من الجواب قبل إبرام الحكم وانقضاء مجلس المشاورة.

فأما حديث ابن عباس فقد قيل إنه لا يكاد يصحح لأن عمر رضي الله عنه كان يقدم ابن عباس رضي الله عنهما، وكان يدعو في مجلس الشورى مع الكبار من

الصحابة لما عرف من فطنته وحسن ذهنه وبصيرته، وقد أشار عليه بأشياء فقبل ذلك واستحسنه، وكان يقول له: غص يا غواص، شنشنة أعرفها من أخزم يعني أنه شبه العباس في رأيه ودهائه، فكيف يستقيم مع هذا أن يقال إنه امتنع من بيان قوله ورجته لعمر مهابة له؟ وإن صح فهذه المهابة إنما كان باعتبار ما عرف من فضل رأي عمر وفقهه فمنعه ذلك من الاستقصاء في الحاجة معه كما يكون من حال الشبان مع ذوي الاسنان من المجتهدين في كل عصر، فإنهم يهابون الكبار فلا يستقصون في الحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الاقران، ومتى كان (الناس) في تقية من عمر في إظهار الحق مع قوله عليه الصلاة والسلام: أينما دار الحق فعمر معه وكان ألين وأسرع قبولا للحق من غيره حتى كان يشاورهم ويقول لهم: لا خير فيكم إذا لم تقولوا لنا، ولا خير فينا إذا لم نسمع منكم، رحم الله امرأ أهدى إلى أخيه عيوبه.

فمع طلب البيان منه بهذه الصفة لا يتوهم أن يهابه أحد فلا يظهر عنده حكم الشرع مهابة له.

وحديث ذي اليمين رضي الله عنه قلنا مجرد السكوت عن النكير لا يكون دليل الموافقة عندنا، ولكن مع ترك إظهار ما هو الحق عنده بعد مضي مدة المهلة، ولم توجد هذه الصفة في حديث ذي اليمين، فإنه كما أظهر مقالته سأل رسول الله أبا بكر وعمر رضي الله عنهما وكان الكلام في الصلاة يومئذ مباحا فما كان هناك ما يمنعهم من الكلام، وأحب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتعرف ما عندهم من خلاف له أو وفاق، وذلك مستقيم قبل أن يحصل المقصود بالسكوت وإن كان يحصل ذلك بسكوتهم عن إظهار الخلاف أن لو قام رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتمام الصلاة ولم يستنتقهم.

وكذلك ما قاله الكرخي رحمه الله فهو خارج على هذا الحرف، لانا لا نجعل مجرد السكوت عن النكير دليل الموافقة بل ترك إظهار ما عنده مما هو مخالف لما انتشر، وهذا واجب على كل مجتهد من علماء العصر، لا يباح له السكوت عنه بعد ما انتشر قول بخلاف قوله وبلغه ذلك، فإنما يحمل السكوت على الوجه الذي يحل له شرعا، ولهذا اعتبرنا في ثبوت الاجماع بهذا الطريق أن يسكت بعد عرض الفتوى عليه، لانه ما لم يبلغه قول هو مخالف لما عنده وما لم يسأل عنه لا يلزمه البيان، وإنما يكون ذلك بعد عرض الفتوى عليه وبعد مضي مدة المهلة أيضا لانه يحتاج إلى التروي وإلى رد الحادثة إلى الاشباه ليميز الاشبه بالحادثة من بين الاشباه برأيه، ولا يتأتى ذلك إلا بمدة، فإذا مضت المدة ولم يظهر خلاف ما بلغه كان ذلك دليلا على الوفاق باعتبار العادة.

فإن قيل: كان ينبغي أن لا تنتهي هذه المدة إلا بموته لان الانسان قد يكون متفكرا في شئ مدة عمره فلا يستقر فيه رأيه على شئ، وقد يرى رأيا في شئ ثم يظهر له رأي آخر فيرجع عن الاول، فعلى هذا مدة التروي لا تنتهي إلا بموته.

قلنا: لا كذلك بل إذا مضى من المدة ما يتمكن فيه من النظر والاجتهاد فعليه إظهار ما تبين له باجتهاده من توقف في الجواب أو خلاف أو وفاق لا يحل له السكوت عن الاظهار إلا عند الموافقة، وبعلمنا ثبت الاجماع بهذا الطريق فليس له أن يرجع عنه برأي يعرض له، لان الاجماع موجب للعلم قطعا بمنزلة النص فكما لا يجوز ترك العمل بالنص باعتبار رأي يعترض له لا يجوز مخالفة الاجماع برأي يعترض له بعدما انعقد الاجماع بدليله.

وكذلك إن لم يعرض عليه الفتوى ولكن اشتهر الفتوى في الناس على وجه يعلم أنه بلغ ذلك الساكتين من علماء العصر فإن ذلك يقوم مقام العرض عليهم لانه يجب عليهم إظهار الخلاف الذي عندهم إن كانوا يعتقدون خلاف ذلك

على وجه ينتشر هذا الخلاف منهم كما انتشر القول الاول، ليكون الثاني معارضا للاول، ولو أظهروا ذلك لانتشر، فسكوتهم عن الاظهار الثابت بدليل عدم الانتشار

دليل على الموافقة.

بهذا الطريق أثبتنا كون القرآن معجزا، لان العرب ما عارضوا بمثله ولو فعلوا لانتشر ذلك، وعجزهم عن المعارضة بعد التحدي دليل على أنه معجز.

فإن قيل: فقد اشتهر فتوى الناس بجواز المزارعة بعد أبي حنيفة قولاً وفعلاً مع سكوت أصحاب أبي حنيفة عن النكير ولم يكن ذلك دليل الموافقة.

قلنا: كما انتشر ذلك فقد انتشر أيضا الخلاف من أصحاب أبي حنيفة لمن أجاز المزارعة محاجة ومناظرة، وإنما تركوا التشنيع على من يباشر ذلك لانه ظهر عند الناس نوع رجحان لقول من أجازها فأخذوا بذلك، وذلك يمنع القائلين بفسادها من أن يظهروا منع الناس من ذلك لعلمهم أن الناس لا يمتنعون باعتبار ما ظهر لهم، بمنزلة القاضي إذا قضى في فصل مجتهد فيه فإنه لا يجب على المجتهد الذي يعتقد خلافه أن يظهر للناس خطأ القاضي، لعلمه أن الناس لا يأخذون بقوله، ولا اعتقاده أن قضاء القاضي بما قضى به نافذ وأن ذلك الجانب ترجح بالقضاء، فترك النكير على من يباشر المزارعة بهذه المثابة.

يحقق ما قلنا إن من عادة المتشاورين من العوام في شئ يهمهم من أمر الدنيا ويتعلق به بعض مصالحهم أن البعض إذا أظهر فيه رأيا وعند البعض خلاف ذلك فإنهم لا يمتنعون من إظهار ما عندهم إلا نادرا ولا يبني الحكم على النادر، فإذا كان هذا في أمر الدنيا مع أن السكوت عن الاظهار يحل فيه شرعا فلان يكون أمر الدين وما يرجع إلى إظهار

حكم الله تعالى بهذه الصفة حتى يكون السكوت فيه دليل الوفاق كان أولى، فكذلك العادة من حال من يسمع ما هو مستبعد عنه أن لا يمتنع من إظهار الكبر عنده، بل يكون ذلك جل همهم، ألا ترى أنه لو أخبر مخبر أن الخطيب يوم الجمعة لما صعد المنبر رماه إنسان بسهم فقتله، وسمع ذلك منه قوم شهلوا الجمعة ولم يعرفوا من ذلك شيئاً، فإنه لا يكون في همتهم شئ أسبق من إظهار الإنكار عليه، وقد بينا أن ما عليه العادة الظاهرة لا يجوز تركه في الاحكام، فتبين باعتبار هذه العادة أن السكوت دليل الموافقة، ونحن نعلم أنه قد كان عند الصحابة أن إجماعهم

حجة موجبة للعلم قطعاً، فإذا علم الساكت هذا يفترض عليه بيان ما عنده ليتحقق الخلاف ويخرج ما اشتهر من أن يكون حكم الحادثة قطعاً، والسكوت إن لم يدل على الموافقة فلا إشكال أنه لا يدل على الخلاف. ومن هذا الجنس ما إذا اختلفوا في حادثة على أقاويل محصورة، فإن المنهب عندنا أن هذا يكون دليل الاجماع منهم على أنه لا قول في هذه الحادثة سوى هذه الاقاويل حتى ليس لاحد أن يحدث فيه قولاً آخر برأيه. وعند بعضهم هذا من باب السكوت الذي هو محتمل أيضاً فكما لا يدل على نفي الخلاف لا يدل على نفي قول آخر في الحادثة فإن ذلك نوع تعيين ولا يثبت بالمحتمل. ولكننا نقول: قد بينا أنهم إذا اختلفوا على أقاويل فحين نعلم أن الحق لا يعدو أقاويلهم، وهذا بمنزلة التصيص منهم على أن ما هو الحق حقيقة في هذه الاقاويل، وماذا بعد الحق إلا الضلال.

وكذلك هذا الحكم في اختلاف بين أهل كل عصر إلا على قول بعض مشايخنا، فإنهم يقولون هذا في أقاويل الصحابة خاصة لما لهم من الفضل والسابقة، ولكن المعنى الذي أشرنا إليه يوجب المساواة، وعلى هذا قالوا فيما ظهر من بعض الخلفاء عن الصحابة أنه قال في خطبته على المنبر، ولم يظهر من أحد منهم خلاف لذلك، فإن ذلك إجماع منهم بهذا الطريق.

وقد قال بعض من لا يعاب بقوله: الاجماع الموجب للعلم قطعاً لا يكون إلا في مثل ما اتفق عليه الناس من موضع الكعبة وموضع الصفا والمروة وما أشبه ذلك، وهذا ضعيف جداً، فإنه يقال لهذا القائل: بأي طريق عرفت إجماع المسلمين على هذا؟ بطريق سماعك نصاً من كل واحد من آحادهم؟ فإن قال نعم ظهر للناس كذبه، وإن قال لا ولكن بتصيص البعض وسكوت الباقي عن إظهار الخلاف، فنقول كما ثبت بهذا الطريق الاجماع منهم على هذه الاشياء التي لا يشك فيها أحد فكذلك ثبت الاجماع منهم بهذا الطريق في الاحكام الشرعية.

فصل: الاهلية زعم بعض الناس أن الاجماع الموجب للعلم لا يكون إلا باتفاق فرق الامة أهل الحق وأهل الضلالة جميعاً، لان الحجة إجماع الامة ومطلق اسم الامة يتناول الكل.

فأما المذهب عندنا أن الحجة اتفاق كل عالم مجتهد ممن هو غير منسوب إلى هوى ولا معلن بفسق في كل عصر، لان حكم الاجماع إنما يثبت باعتبار وصف لا يثبت إلا بهذه المعاني وذلك صفة الوساطة كما قال تعالى: (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) وهو عبارة عن الخيار العلول المرضيين، وصفة الشهادة بقوله: (لتكونوا شهداء على الناس) فلا بد من اعتبار الاهلية لاداء الشهادة، وصفة الامر بالمعروف، وذلك يشير إلى فرضية الاتباع فيما يأمر به وينهون عنه وإنما يفترض اتباع العدل المرضي فيما يأمر به، وثبوته بطريق الكرامة على الدين والمستحق للكرامات مطلقاً من كان بهذه الصفة.

فأما أهل الأهواء فمن يكفر في هواه فاسم الأمة لا يتناول مطلقا ولا هو مستحق للكرامة الثابتة للمؤمنين، ومن يضل في هواه إذا كان يدعو الناس إلى ما يعتقدوه فهو يعصب لذلك على وجه يخرج به إلى صفة السفه والجنون فيكون متهما في أمر الدين لا معتبر بقوله في إجماع الأمة، ولهذا لم يعتبر خلاف الروافض في إمامة أبي بكر، ولا خلاف الخوارج في خلافة علي.

فإن كان لا يدعو الناس إلى هواه ولكنه مشهور به، فقد قال بعض مشايخنا فيما يضل هو فيه لا معتبر بقوله، لانه إنما يضل لمخالفته نسا موجبا للعلم فكل قول كان بخلاف النص فهو باطل، وفيما سوى ذلك يعتبر قوله، ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من أهل الشهادة، ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام.

قال رضي الله عنه: والاصح عندي أنه إن كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا، فأما إذا كان مظهرا لهواه فإنه لا يعتد بقوله في الاجماع، لان المعنى الذي لاجله قبلت شهادته لا يوجد هنا فإنه تقبل لانتفاء تهمة الكذب، على ما قال محمد رحمه الله: قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفرا لا يتهمون بالكذب في الشهادة. وهذا يدل على أنهم لا يؤتمنون في أحكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه، فإن الخوارج هم الذين يقولون إن الذنب نفسه كفر وقد أكفروا أكثر الصحابة الذين عليهم مدار أحكام الشرع، وإنما عرفناهم بنقلهم فكيف يعتمد قول هؤلاء في أحكام الشرع، وأدنى ما فيه أنهم لا يتعلمون ذلك، إذا كانوا يعتقدون كفر الناقلين. ولا معتبر بقول الجهال في الاحكام، فأما من كان محقا في اعتقاده

ولكنه فاسق في تعاطيه فالعراقيون يقولون لا يعتد بقوله في الاجماع أيضا، لانه ليس بأهل لاداء الشهادة، ولان التوقف في قوله واجب بالنص وذلك ينفي وجوب الاتباع.

قال رضي الله عنه: والاصح عندي أنه إذا كان معلنا لتسقه فكذلك الجواب، لانه لما لم يتحرز من إعلان ما يعتقدوه باطلا فكذلك لا يتحرز من إعلان قول يعتقد بطلانه باطنا، فأما إذا لم يكن مظهرا للفسق فإنه يعتد بقوله في الاجماع وإن علم فسقه حتى ترد شهادته، لانه لا يخرج بهذا من الاهلية للشهادة أصلا ولا من الاهلية للكرامة بسبب الدين، ألا ترى أنا نقطع القول لمن يموت مؤمنا مصرا على فسقه أنه لا يخلد في النار، فإذا كان هو أهلا للكرامة بالجنة في الآخرة فكذلك في الدنيا باعتبار قوله في الاجماع.

فأما كونه عالما مجتهدا فهو معتبر في الحكم الذي يختص بمعرفته والحاجة إليه العلماء، وعلى هذا قلنا: من يكون متكلم غير عالم بأصول الفقه والادلة الشرعية في الاحكام لا يعتد بقوله في الاجماع. هكذا نقل عن الكرخي.

وكذلك من يكون محدثا لا بصر له في وجوه الرأي وطرق المقاييس

الشرعية لا يعتد بقوله في الاجماع، لان هذا فيما يبني عليه حكم الشرع بمنزلة العامي ولا يعتد بقول العامي في إجماع علماء العصر، لانه لا هداية له في الحكم المحتاج إلى معرفته، فهو بمنزلة المجنون حتى لا يعتد بمخالفته. ثم قال بعض العلماء الذين هم بالصفة التي قلنا من أهل العصر: ما لم يبلغوا حدا لا يتوهم عليهم التواطؤ على الباطل لا يثبت الاجماع الموجب للعلم باتفاقهم، ألا ترى أن حكم التواتر لا يثبت بخبرهم ما لم يبلغوا هذا الحد، فكذلك حكم الاجماع بقولهم، لان بكل واحد منهما يثبت علم اليقين.

والاصح عندنا أنهم إذا كانوا جماعة واتفقوا قولاً أو فتوى من البعض مع سكوت الباقيين فإنه ينعقد الاجماع به وإن لم يبلغوا حد التواتر، بخلاف الخبر فإن ذلك محتمل للصدق والكذب فلا بد من مراعاة معنى ينفي به تهمة الكذب

بكثرهم، ألا ترى أن صفة العدالة لا تعتبر هناك، وهذا إظهار حكم ابتداء ليس فيه من معنى احتمال قمة الكذب شئ إنما فيه توهم الخطأ، فإذا كانوا جماعة فالامن عن ذلك ثابت شرعا كرامة لهم بسبب الدين وصفة العدالة على ما قررنا.

فإن قيل لا يؤمن على هؤلاء إعلان الفسق أو الضلالة أو الردة مثلا بعدما انعقد الاجماع منهم، فكيف يؤمن الخطأ باعتبار اجتماعهم؟ وعن هذا الكلام جوابان لمشايننا رحمهم الله: أحدهما أنا لا نجوز هذا على جماعتهم بعدما كان إجماعهم موجبا للعلم في حكم الشرع فإن الله تعالى يعصمهم من ذلك، لان إجماعهم صار بمنزلة النص عن صاحب الشريعة، فكما أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان معصوما عن هذا نقطع القول به، لان قوله موجب للعلم، فكذلك جماعة العلماء إذا ثبت لهم هذه الدرجة، وهو أن قولهم موجب للعلم كرامة بسبب الدين.

والثاني أنه وإن تحقق هذا منهم فإن الله تعالى يقيم آخرين مقامهم ليكون الحكم ثابتا بإجماعهم، لان الدين محفوظ إلى قيام الساعة على ما قال رسول الله عليه السلام: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله فما يعترض على الاولين لا يؤثر في حكم الاجماع لقيام أمتائهم مقامهم، بمنزلة موقم.

وقال بعض العلماء: الاجماع الموجب للعلم لا يكون إلا بإجماع الصحابة الذين كانوا خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأنهم صحبوه وسمعوا منه علم التنزيل والتأويل، وأثنى عليهم في آثار معروفة فهم المختصون بهذه الكرامة.

وهذا ضعيف عندنا فإن النبي صلى الله عليه وسلم كما أثنى عليهم فقد أثنى على من بعدهم فقال: خير الناس قرني الذين أنا فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم ففي هذا بيان أن أهل كل عصر يقومون مقامهم في صفة الخيرية إذا كانوا على مثل اعتقادهم، والمعاني التي بينها لاثبات هذا الحكم بما من صفة الوساطة والشهادة والامر بالمعروف لا يختص بزمان ولا يقوم، وثبت هذا الحكم بالاجماع لتحقيق بقاء حكم الشرع إلى قيام الساعة وذلك لا يتم ما لم يجعل إجماع أهل كل عصر حجة كإجماع الصحابة رضي الله عنهم.

فإن قيل: ف أبو حنيفة رحمه الله قال بخلاف هذا لانه قال: ما جاءنا عن الصحابة اتبعناهم، وما جاءنا عن التابعين زاحمناهم.

قلنا: إنما قال ذلك لانه كان من جملة التابعين

فإنه رأى أربعة من الصحابة: أنس بن مالك وعبد الله بن أبي أوفى، وأبو الطفيل، وعبد الله بن حارث بن جزء الربيدي رضي الله عنهم، وقد كان ممن يجتهد في عهد التابعين ويعلم الناس حتى ناظر الشعبي في مسألة النذر بالمعصية فما كان يعتقد إجماعهم بدون قوله فلهذا قال ذلك لانه كان لا يرى إجماع من بعد الصحابة حجة. ومن الناس من يقول: الاجماع الذي هو حجة إجماع أهل المدينة خاصة لأنهم أهل حضرة الرسول وقد بين رسول الله عليه السلام خصوصية تلك البقعة في آثار فقال:

إن الاسلام ليأرز إلى المدينة كما تآرز الحية إلى جحرها وقال عليه السلام: إن الدجال لا يدخلها وقال عليه السلام: من أراد أهلها بسوء أذابه الله كما يذوب الملح في الماء وقال عليه السلام: إن المدينة تنفي الخبث كما ينفي الكبر خبث الحديد ولكن ما قررنا من المعاني لا يختص بمكان دون مكان.

ثم إن كان مراد القاتل أهلها الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا لا ينازع فيه أحد، وإن كان المراد أهلها في كل عصر فهو قول باطل، لانه ليس في بقعة من البقاع اليوم في دار الاسلام قوم هم أقل علما وأظهر

جهلا وأبعد عن أسباب الخير من الذين هم بالمدينة فكيف يستجاز القول بأنه لا إجماع في أحكام الدين إلا إجماعهم ؟ والمراد بالآثار حال المدينة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كانت الهجرة فريضة كان المسلمون يجتمعون فيها وأهل الحث والردة لا يقرون فيها، وقد تكون البقعة محروسة وإن كان من يسكنها على غير الحق، ألا ترى أن مكة كانت محروسة عام الفيل مع أن أهلها كانوا مشركين يومئذ.

ومن الناس من يقول لا إجماع إلا لعنة الرسول لأنهم المخصوصون بقراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأسباب العز، قال عليه السلام: إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي إن تمسكتم بهما لم تضلوا بعدي وقال تعالى: (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا).

ولكننا نقول: أنواع الكرامة لأهل البيت متفق عليه، ولكن حكم الإجماع الموجب للعلم باعتبار نصوص ومعاني لا يختص ذلك بأهل البيت، والنسب ليس من ذلك في شيء فالنحويين به يكون زيادة، كيف وقد قال تعالى: (واتبع سبيل من أناب إلي) فكل من كان منيبا إلى ربه فهو داخل في هذه الآية، وهو مراد بقوله تعالى: (ويتبع غير سبيل المؤمنين) كما ذكرنا من الاستدلال به.

فصل: الشرط زعم بعض الناس أن انقراض العصر شرط لثبوت حكم الإجماع.

وهو قول الشافعي رحمه الله أيضا، لأن قبل انقراض العصر إذا بدا لبعضهم رأي خلاف رأي الجماعة فإن ما ظهر له في الانتهاء بمنزلة الموجود في الابتداء ولو كان موجودا لم ينعقد إجماعهم بدون قوله، فكذلك إذا اعترض له ذلك، ولا يقع الأمن عن هذا إلا بانقراض العصر على ذلك الإجماع، ألا ترى أن أبا بكر رضي الله عنه كان يسوي بين الناس في العطايا وكانوا لا يخالفونه في ذلك، ثم فضل علي رضي الله عنه في العطايا في خلافته ولا يظن به مخالفة الجماعة، فعرفنا أن بدون انقراض العصر لا يثبت حكم الإجماع، وقال علي رضي الله عنه: اتفق رأيي ورأي عمر على أن أمهات الأولاد لا يبعن، وأمن أحرار عن دبر من الموالي، ثم رأيت أن أرقهن.

فلو ثبت الإجماع قبل انقراض العصر لما استجاز خلاف الإجماع برأيه.

وأما عندنا انقراض العصر ليس بشرط، لأن الإجماع لما انعقد باعتبار اجتماع معاني الذي قلنا كان الثابت به كالثابت بالنص، وكما أن الثابت بالنص لا يختص بوقت دون وقت فكذلك الثابت بالإجماع، ولو شرطنا انقراض العصر لم يثبت الإجماع أبدا لأن بعض التابعين في عصر الصحابة كان يزعمهم في الفتوى فيتوهم أن يبدو له رأي بعد أن لم يبق أحد من الصحابة، وهكذا في القرن الثاني والثالث فيؤدي إلى سد باب حكم الإجماع (أصلا) وهذا باطل.

ولكننا نقول: بعد ما ثبت الإجماع موجبا للعلم باتفاقهم فليس لاحد أن يظهر خلاف ذلك برأيه لا من

أهل ذلك العصر ولا من غيرهم، كما لا يكون له أن يخالف النص برأيه وهذا بخلاف رأيه قبل انعقاد الإجماع، لأن الدليل الموجب للعلم لم يتقرر هناك فكان قوله معتبرا في منع انعقاد الإجماع.

وأما حديث النسوية في العطاء فقد كان مختلفا في الابتداء

على ما روي عن عمر رضي الله عنه قال لابي بكر: لا تجعل من لا سابقة له في الاسلام كمن له سابقة.

فقال أبو بكر: هم إنما عملوا لله فأجرهم على الله.

فتبين أن هذا الفصل كان مختلفا في الابتداء فلهذا مال علي رضي الله عنه إلى التفضيل.

وحديث أمهات الأولاد فالمروي أن عليا رضي الله عنه قال: ثم رأيت أن أرقهن.

يعني أن لا أعتقهن بموت المولى حتى يكون الوارث أو الوصي هو المعتق لها كما دل عليه ظاهر بعض الآثار المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وليس المراد جواز بيعهن إذ ليس من ضرورة الرق جواز البيع لا محالة. وكان الكرخي رحمه الله يقول: شرط الاجماع أن يجتمع علماء العصر كلهم على حكم واحد، فأما إذا اجتمع أكثرهم على شيء وخالفهم واحد أو اثنان لم يثبت حكم الاجماع.

وهذا قول الشافعي رحمه الله أيضا، لان النبي عليه السلام قال: أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ولانه لا معتبر بالقلة والكثرة في المعنى الذي يبتنى عليه حكم الاجماع، وبالاتفاق لو كان فريق منهم على قول وفريق مثلهم على قول آخر فإنه لا يثبت حكم الاجماع، فكذلك إذا كان أكثرهم على قول ونفر يسير منهم على خلاف ذلك لا يثبت حكم الاجماع.

قال رضي الله عنه: والاصح عندي ما أشار إليه أبو بكر الرازي رحمه الله أن الواحد إذا خالف الجماعة فإن سوغوا له ذلك الاجتهاد لا يثبت حكم الاجماع بدون قوله، بمنزلة خلاف ابن عباس للصحابة في زوج وأبوين وامرأة وأبوين أن للام ثلث جميع المال، وإن لم يسوغوا له الاجتهاد وأنكروا (عليه) قوله فإنه يثبت حكم الاجماع بدون قوله، بمنزلة قول ابن عباس في حل التفاضل في أموال الربا، فإن الصحابة رضي الله عنهم لم يسوغوا له هذا الاجتهاد حتى روي أنه رجع إلى قولهم فكان الاجماع ثابتا بدون قوله، ولهذا قال محمد رحمه الله في الاملاء: لو قضى القاضي

بجواز بيع الدرهم بالدرهمين لم ينفذ قضاؤه لانه مخالف للاجماع.  
والدليل على صحة

هذا القول قوله عليه السلام: يد الله مع الجماعة فمن شد شد في النار.

وقال عليه السلام: عليكم بالسواد الاعظم يعني ما عليه عامة المؤمنين، ففي هذا إشارة إلى أن قول الواحد لا يعارض قول الجماعة، ولانا لو شرطنا هذا أدى إلى أن لا ينقصد الاجماع أبدا لانه لا بد أن يكون في علماء العصر واحد أو اثنان ممن لم يسمع ذلك الفتوى أصلا ومن يرى خلاف ذلك.

وإنما كان الاجماع حجة باعتبار ظهور وجه الصواب فيه بالاجتماع عليه، وإنما يظهر هذا في قول الجماعة لا في قول الواحد، ألا ترى أن قول الواحد لا يكون موجبا للعلم وإن لم يكن بمقابله جماعة يخالفونه وقول الجماعة موجب للعلم إذا لم يكن هناك واحد يخالفهم، فكذلك مع وجود هذا الواحد، لان قوله لا يعارض قولهم، بخلاف ما إذا كان على كل قول جماعة فهناك المعارضة تتحقق، والمراد من قوله عليه السلام: بأيهم اقتديتم اهتديتم إذا لم يكن هناك دليل موجبا للعلم، بخلاف قول من يهتدي به، ألا ترى أنه إذا كان هناك نص بخلاف قول الواحد لم يجز اتباعه ولم يكن هذا الحديث متناولا له.

وحكي عن أبي حازم القاضي رحمه الله أن الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا على شيء فذلك إجماع موجب للعلم ولا يعتد بخلاف من خالفهم في ذلك لقوله عليه السلام: عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالتواجد ولهذا لم يعتبر خلاف زيد للخلفاء في توريث ذوي الارحام، وأمر المعتصم برد الاموال التي اجتمعت في بيت المال مما أخذت من تركات فيها ذوو الارحام فأنكر ذلك عليه أبو سعيد البردعي رحمه الله وقال: هذا شيء أمضى على قول زيد، فقال: لا أعتد بخلاف زيد في مقابلة قول الخلفاء الراشدين، وقد قضيت بذلك فليس لاحد أن يبطله بعدي.

فصل: الحكم ذكر هشام عن محمد رحمهما الله: الفقه أربعة، ما في القرآن وما أشبهه، وما جاءت به السنة وما أشبهها، وما جاء عن الصحابة وما أشبهه، وما رآه المسلمون حسنا وما أشبهه. ففي هذا بيان أن ما أجمع عليه الصحابة فهو بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة، في كونه مقطوعا به حتى يكفر جاحده. وهذا أقوى ما يكون من الإجماع، ففي الصحابة أهل المدينة وعترت رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا خلاف بين من يعتد بقولهم إن هذا الإجماع حجة موجبة للعلم قطعا فيكفر جاحده كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب أو بخبر متواتر.

فإن قيل: كيف يستقيم هذا وتوهم الخطأ لم ينعدم بإجماعهم أصلا، فإن رأيهم لا يكون فوق رأي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد قال تعالى: (عفا الله عنك لم أذنت لهم) وقال تعالى: (ما كان لني أن يكون له أسرى) الآية، ففي هذا إشارة إلى أنه قد كان وقع لرسول الله صلى الله عليه وسلم الخطأ في بعض ما فعل به برأيه، فعرفنا أنه لا يؤمن الخطأ في رأي دون رأيه أصلا؟ قلنا: رسول الله صلى الله عليه وسلم كان معصوما عن التقرير على الخطأ خصوصا في إظهار أحكام الدين، ولهذا كان قوله موجبا لعلم اليقين، واتباعه فرض على الأمة، قال تعالى: (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وسنقرر هذا الكلام في موضعه (إن شاء الله تعالى) فإذا ثبت هذا فيما ثبت بتنصيب رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذلك فيما يثبت بإجماع الصحابة، فإنه لا يبقى فيه توهم الخطأ بعد إجماعهم حتى يكفر جاحده.

وقوله وما أشبهه المراد منه أن الصحابة إذا اختلفوا في حادثة على أقاويل فإن ذلك اتفاق

منهم على أنه لا قول سوى ما ذكروا فيها وأن الحق لا يعدو أقاويلهم حتى ليس لاحد بعلمهم أن يجترع قولاً آخر برأيه، ولهذا قلنا إن الصحابة لما اختلفوا في مقدار جعل الآبق على أقاويل كان ذلك اتفاقاً منهم على أن الحق لا يعدو أقاويلهم، فليس لاحد بعلمهم أن يجترع فيه قولاً آخر برأيه، إلا أن هذا الإجماع دون الأول في الحكم لأن ثبوته بطريق الاستدلال وأصله مسكوت عنه فلا يكفر جاحده مثل هذا الإجماع.

فإن قيل: أليس أنكم قلتم فيمن قال لامرأته اختاري فإن اختارت نفسها وقعت تطليقة بآئنه، وإن اختارت زوجها لم يقع شيء، وقد كانت الصحابة فيها على قولين سوى هذا ثم اخترعتم قولاً ثالثاً برأيكم؟ قلنا: ما فعلنا ذلك فإن الكرخي رحمه الله ذكر منهبنا عن معاذ بن جبل رضي الله عنه فليس ذلك بخروج عن أقاويلهم، وفي قوله ما رآه المسلمون حسنا بيان أن إجماع أهل كل عصر حجة، ولكن هذا في الحكم دون ما سبق، وهو بمنزلة خبر مشهور حتى لا يكفر جاحده، ولكن يجوز النسخ به لأن بين من يعتد بقولهم من العلماء اختلافاً فيه، ودون هذا بدرجة أيضاً الإجماع بعد الاختلاف في الحادثة، إذا كانت مختلفاً فيها في عصر ثم اتفق أهل عصر آخر بعدهم على أحد القولين، فقد قال بعض العلماء: هذا لا يكون إجماعاً، وعندنا هو إجماع ولكنه بمنزلة خبر الواحد في كونه موجبا للعمل غير موجب للعلم.

قال رضي الله عنه: وكان شيخنا (الامام الحلواني رحمه الله) يقول: هذا على قول محمد رحمه الله يكون إجماعاً، فأما على قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله لا يكون إجماعاً، فإن الرواية محفوظة عن محمد رحمه الله أن قضاء القاضي بجواز بيع أم الولد باطل، وقد كان هذا مختلفاً فيه بين الصحابة ثم اتفق من بعلمهم على أنه لا يجوز بيعها فكان هذا قضاء بخلاف الإجماع عند محمد، وعلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله يفخذ قضاء القاضي به لشبهة الاختلاف في الصدر الأول، ولا يثبت الإجماع مع وجود الاختلاف في الصدر الأول.

قال رضي الله عنه:

والاوجه عندي أن هذا إجماع عند أصحابنا جميعا للدليل الذي دل على أن إجماع أهل كل عصر إجماع معتبر، وإنما ينفذ قضاء القاضي بجواز بيعها لشبهة الاختلاف في أن مثل هذا هل يكون إجماعا؟ فعلى اعتبار هذه الشبهة يكون قضاؤه في مجتهد

فيه، فلهذا نفذه أبو حنيفة رحمه الله.

وجه قول الفريق الاول أن الحجة إجماع الامة والذي كان مخالفا في الصدر الاول من الامة ومجته لا يبطل قوله فلا يثبت الاجماع بدون قوله، ألا ترى أنه لو بقي حيا إلى هذا الوقت لم ينعقد الاجماع بدون قوله، فكذلك إذا كان ميتا، لان اعتبار قوله لدليله لا لحياته، ولانه لو ثبت الاجماع بعده لوجب القول بتضليله، ولا نظن أحدا يقول هذا لابن عباس رضي الله عنهما في زوج وأبوين وإن أجمعوا بعده على خلاف قوله، ولا لابن مسعود رضي الله عنه في تقديم ذوي الارحام على مولى العتاقة وإن أجمعوا بعده على خلاف قوله، وقد قلت إذا قال لامرأته أنت خلية ونوى ثلاثا ثم وطئها في العدة وقال علمت أنها علي حرام لا يلزمه الحد، لان عمر رضي الله عنه كان يراها تطليقة رجعية وقد أجمعوا بعده على خلاف ذلك ولهذا صح نية الثلاث فيه، فدل أن الاجماع لا يثبت بمثل هذا.

وجه قولنا إن المعتبر إجماع أهل كل عصر لما بينا أن المقصود كون أحكام الشرع محفوظة وأن ثبوت هذا الحكم باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك يختص به الاحياء من أهل العصر دون من مات قبلهم فكما أن لا يعتبر توهم قول ممن يأتي بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت حكم الاجماع فكذلك لا يعتبر قول واحد كان قبلهم إذا اجتمعوا في عصرهم على خلافه، ويجعل هذا الاجماع بمنزلة التقدير من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لو عرض عليه الفتوى، ومعلوم أنه لو عرض عليه فقال: الصواب هذا فإنه تثبت الحجة به ولا يضل القائل بخلافه قبل هذا التخصيص، فكذلك هنا لا يضل القائل بخلافه قبل هذا الاجماع، ألا ترى أن أهل قباء كانوا يصلون إلى بيت المقدس بعدما نزلت فرضية التوجه إلى الكعبة حتى أتاهم آت فأخبرهم واستداروا

كهيئتهم وجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاحهم، لان ذلك كان قبل العلم بالنسخ، وابن عباس رضي الله عنهما كان يقول بإباحة المنعة ثم رجع إلى قول الصحابة، ويثبت الاجماع برجوعه لا محالة ولم يكن ذلك موجبا لتضليله فيما كان يفني به قبل هذا.

فأما ما إذا قال لامرأته أنت خلية فإنما أسقطنا الحد هناك بالوطئ لا لان اتفاق أهل العصر بعد الخلاف ليس بإجماع ولكن للشبهة المتمكنة في هذا الاجماع بسبب اختلاف العلماء، فإن الحد يسقط بأدنى شبهة، والله أعلم بالحقيقة. باب: الكلام في قبول أخبار الآحاد والعمل بما قال فقهاء الامصار رحمهم الله: خبر الواحد العدل حجة للعمل به في أمر الدين ولا يثبت به علم اليقين.

وقال بعض من لا يعتد بقوله: خبر الواحد لا يكون حجة في الدين أصلا.

وقال بعض أهل الحديث: يثبت بخبر الواحد علم اليقين، منهم من اعتبر فيه عدد الشهادة ليكون حجة، ومنهم من اعتبر أقصى عدد الشهادة وهو الاربعة.

فأما الفريق الاول استدلوا بقوله تعالى: (ولا تقف ما ليس لك به علم) وإذا كان خبر الواحد لا يوجب العلم لم يجوز اتباعه والعمل به بهذا الظاهر، وقال تعالى: (ولا تقولوا على الله إلا الحق) وخبر الواحد إذا لم يكن معصوما عن الكذب (محمتم للكذب) والغلط فلا يكون حقا على الاطلاق ولا يجوز القول بإيجاب العمل به في الدين، وقال تعالى: (إلا من شهد بالحق وهم يعلمون) وقال تعالى: (وإن الظن لا يغني من الحق شيئا) ومعنى الصدق في خبر الواحد غير ثابت إلا بطريق الظن، ولان خبر الواحد محتمل للصدق والكذب والنص الذي هو محتمل لا يكون

موجبا للعمل بنفسه مع أن كل واحد من المحتملين فيه يجوز أن يكون شرعا، فلان لا يجوز العمل بما هو محتمل للكذب والكذب باطل أصلا كان أولى.

ولا يدخل على ما ذكرنا أمور المعاملات، لان الذي يترتب عليها حقوق العباد

والعباد يعجزون عن إظهار كل حق لهم بطريق لا يبقى فيه شك وشبهة، فلاجل الضرورة جوزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد، ولهذا سقط اعتبار اشتراط العدالة فيه أيضا، فأما هنا الثابت ما هو حق لله، والله موصوف بكمال القدرة يتعالى عن أن يلحقه ضرورة أو عجز عن إظهار حقوقه بما لا يبقى فيه شك وشبهة، فلهذا لا يجعل المحتمل للصدق والكذب حجة فيه.

وعلى هذا تخرج الشهادات أيضا فإن القياس فيها أن لا يكون حجة مع بقاء احتمال الكذب تركناه بالنصوص وبالمعنى الذي أشرنا إليه أنها مشروعة لاثبات حقوق العباد، والحاجة إليها تتجدد للعباد في كل وقت وهم يعجزون عن إثبات كل حق لهم بما لا يكون محتملا، ولان القول بما قلتم يؤدي إلى أن يزداد درجة المخبر الذي هو غير معصوم عن الكذب على المخبر المعصوم عن الكذب، يعني من ينزل عليه الوحي، فإن خبره في أول أمره إنما كان واجب القبول باقتران المعجزات به، فمن يقول بأن خبر غيره يكون مقبولا من غير دليل يقترب به فقد زاد درجة هذا للمخبر على درجة الرسول، وأي قول أظهر فسادا من هذا! ولا خلاف أن أصل الدين كالتوحيد وصفات الله وإثبات النبوة لا يكون إلا بطريق يوجب العلم قطعا ولا يكون فيه شك ولا شبهة، فكذلك فيما يكون من أمر الدين.

وحجتنا في ذلك قوله تعالى: (إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات) الآية، وقال تعالى: (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب لتبيننه للناس) الآية، ففي هاتين الآيتين هي لكل واحد عن الكتمان، وأمر بالبيان على ما هو الحكم في الجمع المضاف إلى جماعة أنه يتناول كل واحد منهم، ولان أخذ الميثاق من أصل الدين، والخطاب للجماعة بما هو أصل الدين يتناول كل واحد من الآحاد، ومن ضرورة توجه الامر بالاطهار على كل واحد أمر السامع بالقبول منه والعمل به، إذ أمر الشرع لا يخلو عن فائدة حميدة ولا فائدة في النهي عن الكتمان، والامر بالبيان سوى هذا.

ولا يدخل عليه الفاسق فإنه داخل في عموم الامر بالبيان ثم لا يقبل بيانه في الدين، لانه مخصوص من هذا النص بنص آخر وهو ما فيه أمر بالتوقف في خبر الفاسق، ثم هو مزجور عن اكتساب سبب الفسق مأمور بالتوبة عنه ثم يترتب البيان عليه، فعلى هذا الوجه بيانه يفيد وجوب القول والعمل به، وقال تعالى: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) الآية، والفرقة اسم للثلاثة فصاعدا، فالطائفة من الفرقة

بعضها وهو الواحد أو الاثنان، ففي أمر الطائفة بالتفقه والرجوع إلى قومهم للانذار كي يحذروا، تنصيص على أن القبول واجب على السامعين من الطائفة، وأنه يلزمهم الحذر بإنذار الطائفة، وذلك لا يكون إلا بالحجة، ولا يقال الطائفة اسم للجماعة لان المتقدمين اختلفوا في تفسير الطائفة.

قال محمد بن كعب: هو اسم للواحد.

وقال عطاء: اسم للاثنين.

وقال الزهري: لثلاثة.

وقال الحسن: لعشرة، فيكون هذا اتفاقا منهم أن الاسم يحتمل أن يتناول كل واحد من هذه الاعداد، ولم يقل أحد

بالزيادة على العشرة، ومعلوم أن بخبر العشرة لا ينفي توهم الكذب ولا يخرج من أن يكون محتملا، فعرفنا أنه لا يشترط لوجوب العمل كون المخبر بحيث لا يبقى في خبره قهمة الكذب.

ثم الاصح ما قاله محمد بن كعب، فقد قال قتادة في قوله تعالى: (وليشهد عذابهما طائفة) الواحد فصاعدا، وقال تعالى: (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) نقل في سبب النزول أنهما كانا رجلين، وفي سياق الآية ما يدل عليه فإنه قال تعالى: (فأصلحوا بينهما) ولم يقل بينهم، وقال: (فأصلحوا بين أخويكم) فقد سمي الرجلين طائفتين. فإن قيل: هذا بعيد فإن هاء التأنيث لا تلحق بنعت الواحد من الذكور.

قلنا: هذا عند ذكر الرجل فأما عند ذكر النعت يصلح للفرد من الذكور والاناث، فللعرب عادة في إلحاق هاء التأنيث به وكتاب الله يشهد به، قال تعالى: (وإن تدع مثقلة إلى

حملها لا يحمل منه شيء) والمراد الواحد لا من الاناث خاصة بدليل قوله تعالى: (ولو كان ذا قربي).

فإن قيل: هذا خطاب لجميع الطوائف بالانذار وهم يبلغون حد التواتر ويكون خبرهم مستفيضا مشتهرا.

قلنا: لا كذلك فالجمع المضاف إلى جماعة يتناول كل واحد منهم كقول القائل: لبس القوم ثيابهم، وفي قوله تعالى: (إذا رجعوا إليهم) ما يدل على ما قلنا، لأن الرجوع إنما يتحقق من كان خارجا من القوم ثم صار قادما عليهم وإتيان جميع الطوائف إلى كل قوم للانذار لا يكون رجوعا إليهم مع أن هذا لو كان شرطا لبينه رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم وكلفهم أن يفعلوه، ولو فعلوه

لاشتهر ولم ينقل شيء من ذلك في الآثار، والذي يتحقق بهم الاجماع للدوران للانذار لا ينقطع توهم الكذب عن خبرهم لبقاء احتمال التواطؤ بينهم، فكان الاستدلال قائما وإن ساعدناهم على هذا التأويل.

فإن قيل: عندنا الرجوع إلى كل فريق مأمور بالانذار بما سمعه لقومه، وإن لم يكن عليهم أن يقبلوا ذلك منه، بل المقصود أن يشتهر ذلك وعند الاشتهار تنفي قهمة الكذب فتصير حجة حيثئذ، بمنزلة الشاهد الواحد فإنه مأمور بأداء الشهادة، وإن كان العمل بشهادته لا يجب ما لم يتم العدد بشاهد آخر وتظهر العدالة بالتنزكية.

قلنا: الشاهد إذا كان وحده فليس عليه أداء الشهادة، لأن ذلك لا يقع المدعي وربما يضر بالشاهد فلو لم يكن خبر الواحد حجة لوجوب العمل لما وجب الانذار بما سمع، ثم لما ثبت بالنص أنه مأمور بالانذار ثبت أنه يجب القبول منه، لأنه في هذا بمنزلة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه كان مأمورا بالانذار ثم كان قوله ملزما للسامعين، كيف وقد بين الله تعالى حكم القبول والعمل به في إشارة بقوله: (لعلهم يحذرون): أي لكي يحذروا عن الرد والامتناع عن العمل بعد لزوم الحجة إليهم، كما قال تعالى:

(فليحذر الذين يخالفون عن أمره) والامر بالخذل لا يكون إلا بعد توجه الحجة.

فدل أن خبر الواحد موجب للعمل، ولأن النبي عليه السلام كان مبعوثا إلى الناس كافة، قال تعالى: (وما أرسلناك إلا كافة للناس) وقد بلغ الرسالة بلا خلاف ومعلوم يقينا أنه ما أتى كل أحد فبلغه مشافهة، ولكنه بلغ قوما بنفسه، وآخرين برسول أرسل إليهم، وآخرين بكتاب، وكتابه إلى ملوك الأفاق مشهور لا يمكن إنكاره، فلو لم يكن خبر الواحد حجة لما كان مبلغا رسالات ربه بهذا الطريق إلى الناس كافة، وقد فتحت البلدان النائية على عهده كاليمين والبحرين وهو ما أتاهم بنفسه ولكنه بعث عاملا إلى كل ناحية ليعلمهم الاحكام، على ما هو سير الملوك اليوم في بعث العمال إلى البلدان لاجل أمور الدنيا، فلو لم يكن خبر الواحد حجة في أمور الدين لما اكتفى به رسول الله صلى الله عليه وسلم في حق الذين آمنوا وكانوا بالبعد من

حضرته، وكذلك المخدرات في بيوتهم لم يحضرن مجلسه في كل حادثة ولكن أزواجهن كانوا يسمعون أحكام الدين من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيرجعون إليهن ويعلمونهم، فلو لم يكن خبر الواحد حجة لكلفهن رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتيان إليه للسمع منه ولو فعل ذلك لاشتهر، ولا يقال إنما اكتفى بذلك لان من بعثه رسول الله معلما إلى قوم لا يقول لهم إلا ما هو حق صدق فكان ذلك كرامة لرسول الله ولا يوجد مثل ذلك في حق غيرهم من المخبرين، لانه لو كان بهذه الصفة لنقل هذا السبب كرامة لهم ولا عقابهم، ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين خص واحدا من الصحابة بشئ اشتهر ذلك بالنقل، نحو قوله في حنظلة رضي الله عنه إن الملائكة غسلته، وفي جعفر رضي الله عنه إن له جناحين يطير بهما في الجنة.

ثم كما أن من بعثه رسول الله عليه السلام خليفته في التبليغ فكل من سمع شيئا في أمر الدين فهو خليفته في التبليغ مأمور من جهته بالبيان كالبعوث لقوله عليه

الصلاة والسلام: ألا فليبلغ الشاهد الغائب ولقوله عليه السلام: نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها كما سمعها ثم أداها إلى من يسمعها، فرب حامل فقه إلى غير فقيهه، ورب حامل فقه إلى ما هو أفقه منه فينبغي أن يثبت ترجيح جانب الصدق في خبر كل عدل أيضا كرامة لرسول الله عليه السلام.

وفي قوله: (فرب حامل فقه) بيان أن ما يخبر به الواحد فقهه والفقه في الدين ما يكون حجة، ولانا نعلم أنه عليه السلام كان يأكل الطعام وما كان يزرع بنفسه ليتيقن بصفة الحل فيما يأكله وقد كان مأمورا بأكل الطيب، قال تعالى: (بأيها الرسل كلوا من الطيبات) وربما كان يهدي إليه على ما روي أن سلمان رضي الله عنه أهدي إليه طبقا من رطب، وأن بريرة رضي الله عنها كانت تهدي إليه، وكان يدعى إلى طعام، فلو لم يكن خبر الواحد حجة للعمل به في حق الله تعالى لما اعتمد ذلك فيما يأكله، ولا يقال: كان يعلم من طريق الوحي حل ما يتناول لانه ما كان منتظر الوحي عند أكله، ألا ترى أنه تناول لقمة من الشاة المصلية

فلما لم يسغها سأل عن شأنها فأخبر بذلك فأمر بالتصدق بها، وتناول لقمة من الشاة المسمومة، فعرنا أنه ما كان ينتظر الوحي عند كل أكلة.

والذي يؤيد ما قلنا حكم الشهادات، فإن الله تعالى أمر القاضي بالقضاء بالشهادة، ومعلوم أن الاحتمال يبقى بعد شهادة شاهدين، فلو كان شرط وجوب العمل بالخبر انتفاء تهمة الكذب من كل وجه لما وجب على القاضي القضاء بالشهادة مع بقاء هذا الاحتمال.

فإن قيل: الشهادات لاظهار حقوق العباد وقد بينا أن هذا الشرط غير معتبر فيما هو من حقوق العباد.

قلنا: كما يجب القضاء بما هو من حقوق العباد عند أداء الشهادة يجب القضاء بما هو من حقوق الله تعالى كحد الشرب والسرققة والزنا، ثم وجوب القضاء بالشهادة من حقوق الله تعالى حتى إذا امتنع من غير عذر يفسق، وإذا لم ير ذلك أصلا يكفر، إلا أن سببه حق العبد وبه لا يخرج من أن يكون حقا لله تعالى كالزكاة، فإنها تجب حقا لله تعالى بسبب مال هو حق العبد.

وقد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى نحو الاخبار بطهارة الماء ونجاسته، والاخبار بأن هذا الشئ أهدها إليك فلان، وأن فلانا وكلني ببيع هذا الشئ، فإنه يترتب على هذا كله ما هو حق الله تعالى وهو إباحة التناول، فإن الحل والحرمه من حق الله، ولا يظن بأحد أنه لا يرى الاعتماد في مثل هذا على خبر الواحد فإنه يتعذر به على الناس الوصول إلى حوائجهم، ألا ترى أنه وإن أخبره أن العين ملكه ببيعه فمن الجائز أنه غاصب، وإذا أُلجأته الضرورة إلى التسليم في هذا يقاس عليه ما سواه.

ويتبين به فساد اشتراط انتفاء قهمة الكذب عن الخبر للعمل به فيما هو من حق الله تعالى، وبهذا يتبين خطأ من زعم أن هذا عمل بغير علم، فإنه عندنا عمل بعلم هو ثابت من حيث الظاهر ولكنه غير مقطوع به، وقد سمي الله تعالى مثله علماً فقال: (وما شهدنا إلا بما علمنا) وإنما قالوا ذلك سماعاً من مخبر أخبرهم به، وقال: (فإن علمتوهن مؤمنات) وإنما قال ذلك باعتبار غالب الرأي واعتماد نوع من الظاهر، فدل على أن مثله علم لا ظن وإنما الظن عند خبر الفاسق، ولهذا أمر الله بالتوقف في خبره

وبين المعنى فيه بقوله: (أن تصيبوا قوماً بجهالة) فيكون ذلك بياناً أن من اعتمد خبر العدل في العمل به يكون مصيباً بعلم لا بجهالة إلا أن ذلك (علم) باعتبار الظاهر لأن عدالته ترجح جانب الصدق في خبره، وإذا كان هذا النوع من الظاهر يصلح حجة للقضاء به فلان يصلح حجة للعمل به في أمر الدين كان أولى، لأن هذا الحكم أسرع ثبوتاً، ألا ترى أن بالقياس يثبت، ومعلوم أن هذا الاحتمال في القياس أظهر، والقياس دون خبر الواحد، ومن لا يجوز العمل بخبر الواحد هنا يفزع إلى القياس، فكيف يستقيم ترك العمل بما هو أقوى لبقاء احتمال فيه والفزع إلى ما هو دونه وهذا الاحتمال فيه أظهر؟

فإن قيل: هذا سهو، فإن الكلام في إثبات الحكم ابتداءً والقياس لا يصلح لنصب الحكم ابتداءً، وإنما ذلك بالسماع ممن ينزل عليه الوحي وقد كان معصوماً عن مثل هذا الاحتمال في خبره، فعرفنا أنه لا يثبت الحكم ابتداءً إلا بخبر يضاهي السماع منه، وذلك بأن يبلغ حد التواتر، إلا أن في القضاء تركنا هذا الشرط لضرورة بالناس فإنهم يحتاجون إلى إظهار حقوقهم بالحجة عند القاضي ولا يتمكنون من مثل هذا الخبر في كل حق يجب لبعضهم على بعض.

قلنا: رضينا بهذا الكلام ونقول: حاجتنا إلى معرفة أحكام الدين وحقوق الله تعالى علينا لنعمل به مثل حاجة من كان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمحضته وكانوا يسمعون منه، ومعلوم أن بعد تطاول الزمان لا يوجد مثل هذا الخبر في كل حكم من أحكام الشرع، فوجب أن يجعل خبر الواحد فيه حجة للعمل باعتبار الظاهر لتحقق الحاجة إليه، كما جعل مثل هذه الحاجة معتبراً في وجوب القضاء على القاضي بالشهادة مع بقاء الاحتمال، مع أنه ليس الطريق ما قالوا في باب القضاء، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسمع الخصومة في حقوق العباد ويقضي بالشهادات والایمان، وكان يقول: إنما أنا بشر مثلكم أقضي بما أسمع فمن قضيت له بشئ من حق أخيه فكأنما أقطع له قطعة من النار ومعلوم أن مثل هذه الضرورة ما كان يتحقق في حقه، فقد كان الوحي ينزل عليه ولو كان توهم الكذب

في شهادة الشهود يمنع بثبوت العلم في (حق) العمل بشهادتهم لما قضى رسول الله بالشهادة قط، فإنه كان متمكناً من القضاء بعلم وذلك بأن ينظر نزول الوحي عليه فما كان يجوز له أن يقضي بغير علم، وقد نقل قضايا مشهورة بالشهادات والایمان فهو دليل على صحة ما قلنا.

والآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضي الله عنهم في العمل بخبر الواحد أكثر من أن تحصى، وأشهر من أن تخفى، ذكر محمد رحمه الله بعضها في الاستحسان، وأورد أكثرها عيسى بن أبان رحمه الله مستدلاً بجواز العمل بخبر الواحد، ولكننا لم نشغل بما لشهرتها، ولعلمنا أن الخصوم يتعنتون فيقولون كيف يحتاجون على وجوب العمل بخبر الواحد بالآحاد من الاخبار وهو نفس الخلاف، فلهذا اشتغلنا بالاستدلال بما هو شبه الحسوس، فكأن عيسى بن أبان إنما استدلل بما لكونها مشهورة في حيز التواتر، ولأن العمل بالقياس جائز فيما لا

نص فيه، ثبت ذلك باتفاق الصحابة، وخبر الواحد أقوى من القياس، لان المعمول به وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا شبهة فيه وإنما الشبهة في طريق الاتصال به، وفي القياس الشبهة والاحتمال في المعنى المعمول به والطريق فيهما غالب الرأي، فكان جواز العمل بالقياس دليلا على جواز العمل بخبر الواحد بالطريق الاولي. يقرره أن العامي إذا سأل المفتي حادثته فأفتى بشئ يلزمه العمل به، ولو سأله عن اعتقاده في ذلك فأخبر أنه معتقد لما يفتيه به كان عليه أن يعتمد قوله وفيه احتمال السهو والكذب، ولكن باعتبار فقهه يترجح جانب الاصابة، وباعتبار عدلته يترجح جانب الصدق فيه فيجب العمل به، فكذلك فيما يخبر به العدل لان جانب الصدق يترجح بظهور عدلته، وما قالوا إن في هذا إثبات زيادة درجة لخبر غير المعصوم على خبر المعصوم غلط بين، فإن الحاجة إلى ظهور المعجزات لثبوت علم اليقين بنبوته، وليكون خبره موجبا لعلم اليقين ولا يثبت مثل ذلك بخبر مثل هذا المخبر، ألا ترى أن العمل بخبر المخبر في المعاملات جائز عدلا كان أو فاسقا إذا وقع في قلب السامع أنه صادق، ولا يكون في هذا قولاً بزيادة خبره على خبر المعصوم عن الكذب.

وأما من قال بأن خبر الواحد يوجب العلم فقد استدل بما روي أن النبي عليه السلام قال لمعاذ حين وجهه إلى اليمن: ثم أعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم صدقة في أموالهم ومراده الاعلام بالاخبار، وأما إذا لم يكن خبر الواحد موجبا للعلم للسامع لا يكون ذلك إعلاما، ولان العمل يجب بخبر الواحد ولا يجب العمل إلا بعلم، قال تعالى: (ولا تقف ما ليس لك به

علم) ولان الله تعالى قال في نأ الفاسق: (أن تصيوا قوما بجهالة) وضد الجهالة العلم وضد القسق العدالة، ففي هذا بيان أن العلم إنما لا يقع بخبر الفاسق وأنه يثبت بخبر العدل.

ثم قد يثبت بالأحاد من الاخبار ما يكون الحكم فيه العلم فقط نحو عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير، ورؤية الله تعالى بالابصار في الآخرة، فبهذا ونحوه يتبين أن خبر الواحد موجب للعلم.

ولكننا نقول: هذا القائل كأنه خفي عليه الفرق بين سكون النفس وطمأنينة القلب وبين علم اليقين، فإن بقاء احتمال الكذب في خبر غير المعصوم معين لا يمكن إنكاره ومع الشبهة والاحتمال لا يثبت اليقين وإنما يثبت سكون النفس وطمأنينة القلب بترجح جانب الصدق ببعض الاسباب، وقد بينا فيما سبق أن علم اليقين لا يثبت بالمشهور من الاخبار بهذا المعنى فكيف يثبت بخبر الواحد وطمأنينة القلب نوع علم من حيث الظاهر فهو المراد بقوله: (ثم أعلمهم) ويجوز العمل باعتباره كما يجوز العمل بمثله في باب القبلة عند الاشتباه، وينفي باعتبار مطلق الجهالة لانه يترجح جانب الصدق بظهور العدالة، بخلاف خبر الفاسق فإنه يتحقق فيه المعارضة من غير أن يترجح أحد الجانبين. فأما الآثار المروية في عذاب القبر ونحوها فبعضها مشهورة وبعضها آحاد وهي توجب عقد القلب عليه، والابتلاء بعقد القلب على الشئ بمنزلة الابتلاء بالعمل به أو أهم، فإن ذلك ليس من ضرورات العلم، قال تعالى: (وجعلوا بها واستيقنتها أنفسهم) وقال تعالى: (يعرفونه كما يعرفون أبناءهم) فتبين أنهم تركوا عقد القلب على ثبوته بعد العلم به، وفي هذا بيان أن هذه الآثار لا تنفك عن معنى وجوب

العمل بها.

ويحكى عن النظام أن خبر الواحد عند اقتران بعض الاسباب به موجب للعلم ضرورة.

قال: ألا ترى أن من مر بباب فرأى آثار غسل الميت، وسمع عجوزا تخرج من الدار وهي تقول مات فلان، فإنه يعلم موته ضرورة بهذا الخبر، لاقتران هذا

السبب به.

قال: وهو علم يحدثه الله تعالى في قلب السامع بمنزلة العلم للسامع بخبر التواتر إذ ليس في التواتر إلا مجموع الأحاد، ويجوز القول بأن الله تعالى يحدثه في قلب بعض السامعين دون البعض كما أنه يحدث الولد ببعض الوطى دون البعض.

وهذا قول باطل، فإن ما يكون ثابتاً ضرورة لا يختلف الناس فيه، بمنزلة العلم الواقع بالمعينة والعلم الواقع بخبر التواتر.

ثم في هذا إبطال أحكام الشرع من الرجوع إلى البيئات والايان عند تعارض الدعوة والانكار، والمصير إلى اللعان عند قذف الزوج زوجته فإن القرائن من أبين الاسباب، وكان ينبغي أن يكون خبر الزوج موجبا العلم ضرورة فلا يجوز للقاضي عند ذلك أن يصير إلى اللعان، وكذلك في سائر الخصومات ينبغي أن ينتظر إلى أن يحصل له علم الضرورة بخبر المخبرين فيعمل به، واقتران المعجزات بأخبار الرسل من أقوى الاسباب. ثم العلم الحاصل بالنبوة يكون كسبياً لا ضروريا فكيف يستقيم مع هذا لاحد أن يقول إن بخبر الواحد يثبت العلم الضروري بحال من الاحوال.

فإن قيل: فقد قلتم الآن إن من جحد الرسالة فإنما جحد بعد العلم بما، فدل أن العلم الضروري كان ثابتاً بالخبر. قلنا: إنما كان ذلك من قوم متعنتين عرفوا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابهم ثم جحدوا عنادا، كما قال تعالى: (وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون) ولا يظن أحد أن جميع الكفار كانوا عالمين بذلك ضرورة ثم تواطؤوا على الجحود على ذلك، لان في هذا القول نفي العلم بخبر التواتر، فإن ثبوت العلم به باعتبار انتفاء قهمة التواطؤ فكيف يجوز إثبات علم الضروري عند خبر الواحد بطريق يدل على نفي العلم بخبر التواتر، وبمثله

يتبين عوار المبتلين، والله ولي المتقين.

فأما خبر المخبر بالموت إنما يوجب سكون النفس وطمأنينة القلب، ألا ترى أنه إذا شككه آخر بقوله اخفى صاحب الدار من

السلطان فأظهر هذا تشكك فيه، ولو كان الثابت له علما ضروريا لما تشكك فيه بخبر الواحد.

وأما من شرط عدد الشهادة استدلال فيه بالنصوص الواردة في باب الشهادات، فإن الشرع اعتبر ذلك لثبوت العلم على وجه يجب العمل به، فعرفنا أن بدون ذلك لا يثبت العلم على وجه يجب العمل به في خبر متميل بين الصدق والكذب.

والدليل عليه أن أبا بكر رضي الله عنه حين شهد عنده المغيرة بن شعبة رضي الله عنه أن النبي عليه السلام أطعم الجدة السدس قال: ائت بشاهد آخر فشهد معه محمد بن مسلمة رضي الله عنه، ولما روى أبو موسى لعمر خبر الاستئذان فقال: ائت بشاهد آخر فشهد معه أبو سعيد الخدري رضي الله عنهم.

وقال عمر رضي الله عنه في حديث فاطمة بنت قيس رضي الله عنها: لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت.

وقال علي رضي الله عنه في حديث أبي سنان الاشجعي رضي الله عنه في مهر المثل: ماذا نصنع بقول أعرابي بوال على عقبه! في هذا بيان أنهم كانوا لا يقبلون خبر الواحد وكانوا يعتبرون لطمأنينة القلب عدد الشهادة، كما كانوا يعتبرون لذلك صفة العدالة، ومن بالغ في الاحتياط فقد اعتبر أقصى عدد الشهادة لان ما دون ذلك محتمل، وتمام

الرجحان عند انقطاع الاحتمال بحسب الامكان.

ولكننا نستدل بقوله تعالى: (كتتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) ومعلوم أن هذا اليعت لكل مؤمن، فهو تنصيص على أن قول كل مؤمن في باب الدين يكون أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر، وإنما يكون كذلك إذا كان يجب العمل بما يأمر به من المعروف فاشتراط العدد في الامرين يكون زيادة. وجميع ما ذكرنا حجة على هؤلاء ولا حجة لهم في شئ مما ذكروا، فإن هذه الآثار إنما تكون حجة لهم إذا أثبتوا النقل فيها من اثنين عن اثنين حتى اتصل بهم، لان

بدون ذلك لا تقوم الحجة عندهم، ولا يتمكن أحد من إثبات هذا في شئ من أخبار الآحاد. ثم إنما طلب أبو بكر رضي الله عنه شاهدا آخر من المغيرة لانه شك في خبره باعتبار معنى وقف عليه، أو باعتبار أنه أخبر أن هذا القضاء من رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بمحض من الجماعة فأحب أن يستثبت لذلك. وكذلك عمر رضي الله عنه إنما أمر أبا موسى أن يأتي بشاهد آخر لانه أخبر بما تعم به البلوى فيحتاج الخاص والعام إلى معرفته فأحب أن يستثبته، ولو لم يأت بشاهد آخر لكان يقبل حديثه أيضا. وذكر بعض المتأخرين من مشايخنا رحمهم الله أنه لا يقبل حديثه لو لم يأت بشاهد آخر في ذلك الوقت، لان في الرواية يومئذ كثرة فكان لا تتحقق الضرورة في العمل بخبر الواحد ومثله لا يوجد بعد تطاول الزمان. ولكن الاصح هو الاول، وعليه نص محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان فقال: لو لم يأت بشاهد آخر لكان يقبل حديثه أيضا، ألا ترى أنه قبل حديث ضحاك بن سفيان رضي الله عنه في توريث المرأة من دية زوجها، وقبل حديث عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه في الطاعون حين رجع من الشام، وقبل حديثه أيضا في أخذ الجزية من الجوس ولم يطلب منه شاهدا آخر، وإنما لم يقبل حديث فاطمة بنت قيس لكونه مخالفا للكتاب والسنة فإن السكنى لها منصوص عليه في قوله: (أسكنوهن من حيث سكنتم) وهي قالت ولم يجعل لي رسول الله عليه السلام نفقة ولا سكنى، وإنما لم يقبل علي رضي الله عنه حديث أبي سنان لمذهب له كان ينفرد به وهو أنه كان لا يقبل رواية الاعراب وكان يجلف الراوي إذا روى له حديثا إلا أبا بكر الصديق رضي الله عنه، ألا ترى أن ابن مسعود رضي الله عنه لما لم يكن هذا من مذهبه قبل حديث أبي سنان وسره به وباب الشهادات ليس نظير باب الاخبار بالاتفاق، ففي الشهادة كل امرأتين تقومان مقام رجل واحد، وفي الاخبار الرجال والنساء سواء. ولكن نقول: اشتراط العدد في الشهادات عرفناه بالنص من غير أن يعقل فيه معنى، فإن العلم الحاصل بخبر الواحد العدل لا يزداد بانضمام مثله إليه، وانتفاء قيمة الكذب لا يحصل أيضا بنصاب الشهادة، فعرفنا أن ذلك مما استأثر الله بعلمه والواجب علينا فيه اتباع النص، وباب

الاخبار ليس في معناه، ألا ترى أنه لا اختصاص في باب الاخبار بلفظ الشهادة ولا بمجلس القضاء، وأن الشهادات الموجبة للقضاء تختص بذلك.

وكذلك حكم الاخبار لا يختلف باختلاف الخبر به من أحكام الدين وتختلف باختلاف المشهود به، فيثبت بعض الاحكام بشهادة النساء مع الرجال ولا يثبت البعض ويثبت البعض بشهادة امرأة واحدة، وقد جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة رضي الله عنه حجة تامة.

وستقرر هذا الكلام في الفصل الثاني إن شاء الله تعالى.

فصل: في بيان أقسام ما يكون خبر الواحد فيه حجة قال رضي الله عنه: هذه أربعة أقسام: أحدها أحكام الشرع

التي هي فروع الدين فيما يحتمل النسخ والتبديل، فإنها واجبة لله تعالى علينا يلزمنا أن ندين بها.

وهي نوعان: ما لا يندرى بالشبهات كالعبادات وغيرها، وخبر الواحد العدل حجة فيها لايجاب العمل من غير اشتراط عدد ولا لفظ بل بأوصاف تشترط في المخبر على ما نيينه، وهذا لان المعبر فيه رجحان جانب الصدق لا انتفاء احتمال الكذب، وذلك حاصل من غير عدد ولا تعيين لفظ، وليس لزيادة العدد وتعيين اللفظ تأثير في انتفاء قهمة الكذب، والصحابة رضي الله عنهم كانوا يقبلون مثل هذه الاخبار من الواحد لايجاب العمل من غير اشتراط زيادة العدد إلا على سبيل الاحتياط من بعضهم، نحو ما روي أن عليا رضي الله عنه كان يلحف الراوي على ما قال: كنت إذا لم أسمع حديثا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وحديثي به غيره حلفته، وحديثي أبو بكر وصدق أبو بكر رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قال: ما أذنب عبد ذنبا ثم توضأ فأحسن الوضوء وصلى ثم استغفر ربه إلا غفر له ففي هذا بيان أنه كان محتاط

فيحلف الراوي، وما كان يشترط زيادة العدد ولا تعيين لفظ الشهادة، فلو كان ذلك شرطا لاستوى فيه المقدمون والمتأخرون كما في الشهادات في الاحكام.

وأما ما يندرى بالشبهات فقد روي عن أبي يوسف رحمه الله في الامالي أن خبر الواحد فيه حجة أيضا، وهو اختيار الجصاص رحمه الله، وكان الكرخي رحمه

الله يقول: خبر الواحد فيه لا يكون حجة.

وجه القول الاول أن المعبر في خبر الواحد ليكون حجة ترجح جانب الصدق وعند ذلك يكون العمل به واجبا فيما يندرى بالشبهات وفيما يثبت بالشبهات كما في البيئات، ولو كان مجرد الاحتمال مانعا للعمل فيما يندرى بالشبهات لم يجز العمل فيها بالبينة.

وكذلك يجوز العمل فيها بدلالة النص مع بقاء الاحتمال.

وجه القول الآخر أن في اتصال خبر الواحد بمن يكون قوله حجة موجبة للعلم شبهة، وما يندرى بالشبهات لا يجوز إثباته بما فيه شبهة، ألا ترى أنه لا يجوز إثباته بالقياس، وإنما يجوزنا إثباته بالشهادات بالنص وهو قوله تعالى: (فاستشهدوا عليهن أربعة منكم) وما كان ثابتا بالنص بخلاف القياس لا يلحق به ما ليس في معناه من كل وجه وخبر الواحد ليس في معنى الشهادة من كل وجه.

والقسم الثاني: حقوق العباد التي فيها إلزام محض ويشترك فيها أهل الملل، وهذا لا يثبت بخبر الواحد إلا بشرط العدد، وتعيين لفظ الشهادة، والاهلية، والولاية لأنها تبتنى على منازعات متحققة بين الناس بعد التعارض بين الدعوى والانكار، وإنما شرعت مرجحة لاحد الجانبين فلا يصلح نفس الخبر مرجحا للخبر إلا باعتبار زيادة توكيد من لفظ شهادة أو يمين فهما للتوكيد، ألا ترى أن كلمات اللعان شرع فيها لفظ الشهادة واليمين للتوكيد، وزيادة العدد أيضا للتوكيد، وطمأنينة القلب إلى قول المثني أظهر، إذ الواحد يميل إلى الواحد عادة قلما يتفق الاثنان على الميل إلى الواحد

في حادثة واحدة، ولان الخصومات إنما تقع باعتبار اهمم المختلفة للناس، والمصير إلى التزوير والاشتغال بالحيل والباطيل فيها ظاهر، فجعلها الشرع حجة بشرط زيادة العدد وتعيين لفظ الشهادة تقليلا لمعنى الحيل والتزوير فيها بحسب وسع القضاة.

وليس هذا نظير القسم الاول، فإن السامع هناك حاجته إلى الدليل للعمل به لا إلى رفع دليل مانع، وخبر الواحد باعتبار حسن الظن بالراوي دليل صالح لذلك، فأما

في المنازعات فالحاجة إلى رفع ما معه من الدليل وهو الإنكار الذي هو معارض لدعوى المدعي، فاشتراط الزيادة في الخبر هنا لهذا المعنى.

ومن القسم الأول الشهادة على رؤية هلال رمضان إذا كان بالسماة علة، فالثابت به حق الله تعالى على عباده وهو أداء الصوم.

ومن القسم الثاني الشهادة على هلال الفطر فالثابت به حق العباد لأن في الفطر منفعة لهم وهو ملزم إياهم. ومن ذلك أيضا الإخبار بالحرمة بسبب الرضاع في ملك النكاح أو ملك اليمين فإنه يبتني على زوال الملك، لأن ثبوت الحل لا يكون بدون الملك فانفاؤه يوجب انتفاء الملك والملك من حقوق العباد، فإن كان الحل والحرمة من حقوق الله تعالى وكذلك الإخبار بالحرمة في الأمانة فإن حرمة الفرج وإن كان من حق الله تعالى فثبوتها يبتني على زوال الملك الذي هو حق العباد فلا يكون خبر الواحد حجة فيها بدون شرائط الشهادة، بخلاف الخبر بطهارة الماء ونجاسته، والخبر بحل الطعام والشراب وحرمة فإن ذلك من القسم الأول، لأن ثبوت الملك ليس من ضرورة ثبوت الحل فيه، وزوال الحل لا يبتني على زوال الملك فيه ضرورة.

ومما اختلفوا فيه النزكية، فعند أبي حنيفة وأبي يوسف رضي الله عنهما هي من القسم الأول لا يعتبر فيها العدد ولا لفظ الشهادة، لأن الثابت بها تقرّر الحجة وجواز القضاء وذلك حق الشرع وعند محمد رحمه الله هو نظير القسم الثاني في اشتراط العدد فيها، لأنه يتعلق بما هو حق العباد وهو استحقاق القضاء للمدعي بحقه.

والقسم الثالث: المعاملات التي تجري بين العباد مما لا يتعلق بها اللزوم أصلا، وخبر الواحد فيها حجة إذا كان المخبر مميزا عدلا كان أو غير عدل صبيبا كان أو بالغًا كافرًا كان أو مسلمًا، وذلك نحو الوكالات والمضاربات والأذن للعبيد في التجارة والشراء من الوكلاء والملاك حتى إذا أخبره صبي مميز أو كافر أو فاسق أن فلانا وكله أو أن مولاه أذن له فوقع في قلبه أنه صادق يجوز له أن يشتغل بالتصرف بناء على خبره، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام من البر التقي وغيره، وكان يشتري من الكافر أيضا، والمعاملات بين الناس في الأسواق من

لدى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا ظاهر لا يخفى على واحد منهم لا يشترطون العدالة فيمن يعاملونه، وأنهم يعتمدون خبر كل مميز يخبرهم بذلك لما في اشتراط العدالة فيه من الحرج الين. والفرق بين هذا وبين ما سبق من وجهين: أحدهما أن الضرورة (هنا) تتحقق بالحاجة إلى قبول خبر كل مميز، لأن الإنسان قلما يجد العدل ليعتد به إلى غلامه أو وكيله، ولا دليل مع السامع سوى هذا الخبر ولا يتمكن من الرجوع إليه للعمل، وكذلك المتصرف مع الوكيل فإن أقصى ما يمكنه أن يرجع إلى الموكل ولعله غاصب غير مالك أيضا، وللضرورة تأثير في التخفيف ولا يتحقق مثل هذه الضرورة في الإخبار فيما يرجع إلى أحكام الشرع، لأن في العدول من الرواة كثرة ويمكن السامع من الرجوع إلى دليل آخر يعمل به إذا لم يصح الخبر عنده وهو القياس الصحيح.

والثاني وهو أن هذه الإخبار غير ملزمة، لأن العبد والوكيل يباح لهما الأقدام على التصرف من غير أن يلزمهما ذلك، واشتراط العدالة ليرجح جانب الصدق من الخبر، فيصلح أن يكون ملزما وذلك فيما يتعلق به اللزوم من أحكام الشرع دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات.

ثم هذه الحالة حالة

المسألة، واشتراط زيادة العدد واللفظ في الشهادة إنما كان باعتبار المنازعة والخصومة فيسقط اعتبار ذلك عند

المسألة.

وعلى هذا بنى المسائل في آخر الاستحسان فقال: إذا قال: كان هذا العين لي في يد فلان غصبا فأخذتها منه لم يجز للسامع أن يعتمد خبره لانه في خبره يشير إلى المنازعة.

ولو قال تاب من غصبه فرده على جاز أن يعتمد خبره إذا وقع في قلبه أنه صادق لانه يشير إلى المسألة. وكذلك لو تزوج امرأة فأخبره مخبر بأنها حُرمت عليه بسبب عارض من رضاع أو غيره يجوز له أن يعتمد خبره ويتزوج أختها.

ولو أخبره أنها كانت محرمة عليه عند العقد لم يقبل خبره لانه ليس في الحرمة الطارئة معنى المنازعة، وفي المقارنة للعقد يتحقق ذلك، فإقدامه على مباشرة العقد تصريح منه بأنها حلال له. وكذلك المرأة إذا أخبرت بأن الزوج طلقها وهو غائب يجوز لها أن تعتمد خبر المخبر وتتزوج بعد انقضاء العدة، بخلاف ما إذا أخبرت أن العقد كان بينهما باطلا في الاصل بمعنى من المعاني. والمسائل على هذا الاصل كثيرة.

والقسم الرابع: ما يتعلق به اللزوم من وجه دون وجه من المعاملات، وذلك نحو الحجر على العبد المأذون وعزل الوكيل فإن الحجر نظير الاطلاق، فمن هذا الوجه هو غير ملزم إياه شيئا، ولكنه لو تصرف بعد ثبوت الحجر كان ذلك ملزما إياه العهدة، ففي هذا الخبر معنى اللزوم من هذا الوجه.

ثم على قول أبي حنيفة رضي الله عنه يشترط في هذا الخبر أحد شرطي الشهادة إما العدد أو العدالة، وعند أبي يوسف ومحمد هذا نظير ما سبق، والشرط فيه أن يكون المخبر مميزا عدلا كان أو غير عدل، حتى إذا أخبر فاسق العبد بأن مولاه قد حجر عليه يصير محجورا عندهما اعتبارا للحجر بالاطلاق، فالمعنى الذي ذكرنا فيه موجود هنا، وقياسا للمخبر القضيولي على ما إذا كان رسول المولى.

وكذلك إذا أخبر الوكيل بأن الموكل عزله أو أخبرت البكر بأن وليها زوجها فسكنت أو أخبر الشفيع ببيع الدار فسكت عن طلب

الشفعة أو أخبر المولى بأن عبده جنى فأعتقه، فأبو حنيفة يقول في هذه الفصول كلها خبر الفاسق غير معتبر إذا نشأ الخبر من عنده لان فيه معنى اللزوم فإنه يلزمه الكف عن التصرف إذا أخبره بالحجر والعزل، ويلزمها النكاح إذا سكت بعد العلم، والكف عن طلب الشفعة إذا سكت بعد العلم، والدية إذا أعتق بعد العلم بالجنابة.

وخبر الفاسق لا يكون ملزما لان التوقف في خبر الفاسق ثابت بالنص ومن ضرورته أن لا يكون ملزما، بخلاف الرسول فإن عبارته كعبارة المرسل، ثم بالمرسل حاجة إلى تبليغ ذلك وقلمما يجد عدلا يستعمله في الارسال إلى عبده ووكيله.

فأما القضيولي فمتكلف لا حاجة به إلى هذا التبليغ والسامع غير محتاج إليه أيضا لانه معه دليل يعتمد عليه للتصرف إلى أن يبلغه ما يرفعه، فلهذا شرطنا العدالة في الخبر في هذا القسم، ولا يشترط العدد لان اشتراطها لاجل منازعة متحقة وذلك غير موجود هنا، فإن كان المخبر هنا فاسقين فقد قال بعضهم يثبت بخبرهما لو وجود أحد الشرطين. وقال بعضهم لا يثبت لان خبر الفاسقين لا يصلح للالزام

كخبر الفاسق الواحد.

ولفظ الكتاب مشتبه فإنه قال حتى يخبره رجلان أو رجل عدل فقيل: معناه: رجلان عدل أو رجل عدل لان صيغة

هذا النعت للفرد والجماعة واحد، ألا ترى أنه يقال: شاهدا عدل.

ومن اعتمد القول الاول قال اشتراط زيادة العدد للتوكيد هنا بمنزلة اشتراط العدد في إخبار العدول في الشهادات فإنها للتوكيد، واستدل عليه بما قال في الاستحسان: لو أخبر أحد المخبرين بطهارة الماء والآخر بنجاسته وأحدهما عدل والآخر غير عدل، فإنه يعتمد خبر العدل منهما.

ولو كان في أحد الجانبين مخبران وفي الجانب الآخر واحد واستووا في صفة العدالة فإنه يأخذ بقول الاثنين. وكذلك في الجرح والتعديل كما يرجح خبر العدل على خبر غير العدل يترجح خبر المثني من العدول على خبر الواحد، فعرفنا أن في زيادة العدد معنى التوكيد.

والذي أسلم في دار الحرب إذا لم يعلم بوجود العبادات عليه حتى مضى زمان لم يلزمه القضاء، فإن أخبره بذلك فاسق فقد قال مشايخنا هو على الخلاف أيضا: عند أبي حنيفة لا يعتبر هذا الخبر في إيجاب القضاء عليه، وعندهما يعتبر.

قال رضي الله عنه: والاصح عندي أنه يعتبر الخبر هنا في إيجاب القضاء عندهم جميعا لأن هذا المخبر نائب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مأمور من جهته بالتبليغ كما قال: ألا فليبلغ الشاهد الغائب فهو بمنزلة رسول المالك إلى عبده، ثم هو غير متكلف في هذا الخبر ولكنه مسقط عن نفسه ما لزمه من الامر بالمعروف فلهذا يعتبر خبره.

فصل: في أقسام الرواة الذين يكون خبرهم حجة قال رضي الله عنه: اعلم بأن الرواة قسمان: معروف، ومجهول. فالمعروف نوعان: من كان معروفا بالفقه والرأي في الاجتهاد، ومن كان معروفا بالعدالة وحسن الضبط والحفظ ولكنه قليل الفقه.

فالنوع الاول كاخلفاء الراشدين والعبادة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبي موسى الاشعري وعائشة وغيرهم من المشهورين بالفقه من الصحابة رضي الله عنهم، وخبرهم حجة موجبة

للعلم الذي هو غالب الرأي، ويبتنى عليه وجوب العمل، سواء كان الخبر موافقا للقياس أو مخالفا له، فإن كان موافقا للقياس تأيد به، وإن كان مخالفا للقياس 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 والاجماع أقوى من خبر الواحد فكذلك ما يكون ثابتا بالاجماع. ولكننا نقول: ترك القياس بالخبر الواحد في العمل به أمر مشهور في الصحابة ومن بعدهم من السلف لا يمكن إنكاره حتى يسمون ذلك معلولا به عن القياس، وعليه دل حديث عمر رضي الله عنه فإن حمل ابن مالك رضي الله عنه حين روى له حديث الغرة في الجنين قال: كدنا أن نقضي 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 رضي الله عنه: كنا نخابر ولا نرى بذلك بأسا حتى أخبرنا رافع بن خديج رضي الله عنه أن النبي عليه السلام نهي عن إكراء المزراع فتركاه لاجل قوله، ولأن قول الرسول صلى الله عليه وسلم موجب للعلم باعتبار أصله وإنما الشبهة في النقل عنه.

فأما الوصف الذي به القياس فالشبهة والاحتمال في أصله لانا لا نعلم يقينا أن ثبوت الحكم المنصوص باعتبار هذا

الوصف من بين سائر الاوصاف، وما يكون الشبهة في أصله دون ما تكون الشبهة في طريقه بعد التيقن بأصله، يوضحه أن الشبهة هنا باعتبار توهم الغلط والنسيان في الراوي وذلك عارض، وهناك باعتبار التردد بين هذا الوصف وسائر الاوصاف وهو أصل، ثم الوصف الذي هو معنى من المنصوص كالحبر والرأي، والنظر فيه كالسماح، والقياس كالعامل به، ولا شك أن الوصف ساكت عن البيان والحبر بيان في نفسه فيكون الخبر أقوى من الوصف في الابانة، والسماح أقوى من الرأي في الاصابة، ولا يجوز ترك القوي بالضعيف. فأما المعروف بالعدالة والضبط والحفظ كأبي هريرة وأنس بن مالك رضي الله عنهما وغيرهما ممن اشتهر بالصحة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والسماح منه مدة

طويلة في الحضر والسفر، فإن أبا هريرة ممن لا يشك أحد في عدالته وطول صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قال له: (زر غبا تزدد حبا) وكذلك في حسن حفظه وضبطه، فقد دعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك على ما روي عنه أنه قال: يزعمون أن أبا هريرة يكسر الرواية وإني كنت أصحب رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه وسلم على ملء بطني والانصار يشتغلون بالقيام على أمواتهم والمهاجرون بتجارقتهم، فكنت أحضر إذا غابوا، وقد حضرت مجلسا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: (من ييسط منكم رداءه حتى أبيض فيه مقالتي فيضمها إليه ثم لا ينساها) فبسطت بردة كانت علي فأفاض فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم مقالته ثم ضممتها إلى صدري فما نسيت بعد ذلك شيئا.

ولكن مع هذا قد اشتهر من الصحابة رضي الله عنه ومن بعدهم معارضة بعض رواياته بالقياس، هذا ابن عباس رضي الله عنهما لما سمعه يروي: (توضؤوا مما مسته النار) قال: رأيت لو توضأت بماء سخن أكنت تتوضأ منه، رأيت لو ادهن أهلك بدهن فادهنت به شاربك أكنت تتوضأ منه! فقد رد خبره بالقياس، حتى روي أن أبا هريرة قال (له): يا ابن أخي إذا أتاك الحديث فلا تضرب له الامثال.

ولا يقال إنما رده باعتبار نص آخر عنده، وهو ما روي أن النبي عليه السلام أتى بكتف مؤربة فأكلها وصلى ولم يتوضأ، لانه لو كان عنده نص لما تكلم بالقياس ولا أعرض عن أقوى الحجج، أو كان سبيله أن يطلب التاريخ بينهما ليعرف الناسخ من المنسوخ، أو أن يخصص اللحم من ذلك الخبر بهذا الحديث، فحيث اشتغل بالقياس وهو معروف بالفقه والرأي من بين الصحابة على وجه لا يبلغ درجة أبي هريرة في الفقه ودرجته، عرفنا أنه استخار التأمل في روايته إذا كان مخالفا للقياس.

ولما سمعه يروي: من حمل جنازة فليتوضأ قال أبلزنا الوضوء في حمل عيدان يابسة؟! ولما سمعت عائشة رضي الله عنها أن أبا هريرة يروي أن ولد الزنا شر الثلاثة.

قالت: كيف يصح هذا وقد قال الله تعالى: (ولا تزر وازرة وزر أخرى)

وهذا عام دخله خصوص.

وروي أن عائشة قالت لابن أخيها ألا تعجب من كثرة رواية هذا الرجل ورسول الله صلى الله عليه وسلم حدث بأحاديث لو عدها عاد لاحصاها! وقال إبراهيم النخعي رضي الله عنه: كانوا يأخذون من حديث أبي هريرة ويدعون.

وقال لو كان ولد الزنا شر الثلاثة لما انظر بأمه أن تضع.

وهذا نوع قياس.

ولما بلغ عمر رضي الله عنه أن أبا هريرة يروي ما لا يعرف قال: لتكفن عن هذا أو لالحقنك بجمبال دوس. فلمكان ما اشتهر من السلف في هذا الباب قلنا ما وافق القياس من روايته فهو معمول به، وما خالف القياس فإن تلقته الامة بالقبول فهو معمول به، وإلا فالقياس الصحيح شرعا مقدم على روايته فيما ينسد باب الرأي فيه. ولعل طانا يظن أن في مقاتلتنا ازدياء به ومعاذ الله من ذلك، فهو مقدم في العدالة والحفظ والضبط كما قررنا، ولكن نقل الخبر بالمعنى كان مستفيضا فيهم، والوقوف على كل معنى أرادته رسول الله صلى الله عليه وسلم بكلامه أمر عظيم، فقد أوتي جوامع الكلم على ما قال: أوتيت جوامع الكلم واختصر لي اختصارا ومعلوم أن الناقل بالمعنى لا ينقل إلا بقدر ما فهمه من العبارة، وعند قصور فهم السامع ربما يذهب عليه بعض المراد، وهذا القصور لا يشكل عند المقابلة بما هو فقهه (لفظ) رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلتوهم هذا القصور قلنا: إذا انسد باب الرأي فيما روي وتحققت الضرورة بكونه مخالفا للقياس الصحيح فلا بد من تركه، لان كون القياس الصحيح حجة ثابت بالكتاب والسنة والاجماع فما خالف القياس الصحيح من كل وجه فهو في المعنى مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع.

وبيان هذا في حديث المصراة فإن الامر برد صاع من تمر مكان اللبن قل أو كثر مخالف للقياس الصحيح من كل وجه، لان تقدير الضمان في العلوانات بالمثل أو القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع. وكذلك فيما يرويه سلمة بن الحقيق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال فيمن وطئ جارية امرأته: فإن طاوعته فهي له وعليه مثلها، وإن استكرهها فهي حرة وعليه مثلها فإن القياس الصحيح يرد هذا الحديث ويتبين أنه كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع. ثم هذا النوع من القصور لا يتوهم في الراوي إذا كان فقيها لان ذلك لا يخفى عليه لقوة فقهه، فالظاهر أنه إنما روى الحديث بالمعنى

عن بصيرة فإنه علم سماعه (من رسول الله كذلك مخالفا للقياس ولا تهمة في روايته فكأننا سمعنا ذلك) من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيلزمنا ترك كل قياس بمقابلته، ولهذا قلت رواية الكبار من فقهاء الصحابة رضي الله عنهم، ألا ترى إلى ما روي عن عمرو بن ميمون قال: صحبت ابن مسعود سنين فما سمعته يروي حديثا إلا مرة واحدة، فإنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أخذه البهر والقرق وجعلت فرائضه ترتعد فقال نحو هذا أو قريبا منه أو كلاما هذا معناه، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا.

فبهذا يتبين أن الوقوف على ما أرادته رسول الله صلى الله عليه وسلم من معاني كلامه كان عظيما عندهم فلهذا قلت رواية الفقهاء منهم، فإذا صحت الرواية عنهم فهو مقدم على القياس. ومع هذا كله فالكبار من أصحابنا يعظمون رواية هذا النوع منهم ويعتمدون قولهم، فإن محمدا رحمه الله ذكر عن أبي حنيفة رحمه الله أنه أخذ بقول أنس بن مالك رضي الله عنه في مقدار الحيض وغيره وكان درجة أبي هريرة فوق درجته، فعرفنا بهذا أنهم ما تركوا العمل بروايتهم إلا عند الضرورة لانسداد باب الرأي من الوجه الذي قررنا. فأما الجهول فإنما نعي بهذا اللفظ من لم يشتهر بطول الصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما عرف بما روي من حديث أو حديثين، نحو وابصة بن معبد، وسلمة بن الحقيق، ومقل بن سنان الاشجعي رضي الله عنهم وغيرهم. ورواية هذا النوع على خمسة أوجه: أحدها أن يشتهر لقبول الفقهاء روايته والرواية عنه، والثاني أن يسكتوا عن الطعن فيه بعدما يشتهر، والثالث أن يختلفوا في الطعن في روايته، والرابع أن يطعنوا في روايته من غير خلاف بينهم

في ذلك، والخامس أن لا تظهر روايته ولا الطعن فيه فيما بينهم.  
أما من قبل السلف منه روايته وجوزوا النقل عنه

فهو بمنزلة المشهورين في الرواية: لأنهم ما كانوا متهمين بالتقصير في أمر الدين،  
وما كانوا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم أنه يروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإما أن يكون قبولهم  
لعلمهم بعدائه وحسن ضبطه، أو لأنه موافق لما عندهم مما سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أو من بعض  
المشهورين يروي عنه.  
وكذلك إن سكتوا عن الرد بعلمنا اشتهر روايته عندهم، لأن السكوت بعد تحقق الحاجة لا يحل إلا على وجه الرضا  
بالمسموع 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 الاشجعية بمهر  
مثلها حين مات عنها زوجها ولم يسم لها صداقا، فإن ابن مسعود رضي الله عنه قبل روايته وسر به لما وافق قضاءه  
قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلي رضي الله عنه رده فقال: ماذا نصنع بقول أعرابي بوال على عقبه  
حسيها الميراث لا مهر لها.

فلما اختلفوا فيه في الصدر الاول أخذنا بروايته، لأن الفقهاء من القرن الثاني كعلقمة ومسروق والحسن ونافع بن  
جبير قبلوا روايته فصار معدلا بقبول الفقهاء روايته.  
وكذلك أبو الجراح صاحب راية الاشجعيين صدقه في هذه الرواية.  
وكأن عليا رضي الله عنه إنما لم يقبل روايته لأنه كان مخالفا للقياس عنده، وابن مسعود رضي الله عنه قبل روايته  
لأنه كان موافقا للقياس عنده.

فتبين بهذا أن رواية مثل هذا فيما يوافق القياس يكون مقبولا 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، فاتفقوا على الرد دليل على  
أنهم كذبوه في هذه الرواية وعلموا أن ذلك وهم منه.

ولو قال الراوي أوهمت لم يعمل بروايته، فإذا ظهر دليل ذلك ممن هو فوقه أولى.

وبيان هذا في حديث فاطمة بنت قيس، فإن عمر رضي الله عنه قال: لا ندع  
كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت.

قال عيسى

بن أبان رحمه الله مراده من الكتاب والسنة القياس الصحيح، فإن ثبوته بالكتاب والسنة وهو قياس الشبه في اعتبار  
النفقة بالسكنى من حيث إن كل واحد منهما حق مالي مستحق بالنكاح.

فإن قيل: هذا إشارة إلى غير ما أشار إليه عمر، فإنه لم يقل لا نقبل حديثها لعلمنا أنها أوهمت، ولكن قال: لا ندع  
كتاب ربنا لانا لا ندري أصدقت أم كذبت.

قلنا: في قوله لا ندري إشارة إلى هذا المعنى، فإن قبول الرواية والعمل به يبتني على ظهور رجحان جانب الصدق

وهو بين أنه لم يظهر رجحان جانب الصدق في روايتها، والرأي يدل على خلاف روايتها فترك روايتها ونعمل بالقياس الصحيح، وفي المعنى لا فرق بين هذا وبين قوله لا تقبل روايتها، بمتلة القاضي يرد شهادة القاسق بقوله أنت بشاهد آخر أنت بحجة.

ومن هذا النحو حديث سهل بن أبي حثمة رضي الله عنه في القسامة: أتخلفون وتستحقون دم صاحبكم؟ وحديث بسرة رضي الله عنها: من مس ذكره فليتوضأ وحديث أبي هريرة: من أصبح جنباً فلا صوم له وأما ما لم يشتهر عندهم ولم يعارضوه بالرد فإن العمل به لا يجب ولكن يجوز العمل به إذا وافق القياس، لأن من كل من الصدر الأول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر، لأنه في زمان الغالب من أهله العدل على ما قال عليه السلام: خير الناس قرني الذي أنا فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم فباعتبار الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره، وباعتبار أنه لم تشتهر روايته في السلف يتمكن قهمة الوهم فيه فيجوز العمل به إذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به، لأن الوجوب شرعاً لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف، ولهذا جوز أبو حنيفة القضاء بشهادة المستور، ولم يوجب على القاضي القضاء، لأنه كان في القرن الثالث والغالب على أهله الصدق، فأما في زماننا رواية مثل هذا لا يكون مقبولاً، ولا يصح العمل به ما لم يتأيد بقبول العدل روايته، لأن الفسق

غلب على أهل هذا الزمان، ولهذا لم يجوز أبو يوسف ومحمد القضاء بشهادة المستور قبل ظهور عدالته. فصار الحاصل أن الحكم في رواية المشهور الذي لم يعرف بالفقه وجوب العمل وحمل روايته على الصدق إلا أن يمنع منه مانع وهو أن يكون مخالفاً للقياس وأن الحكم في رواية المجهول أنه لا يكون حجة للعمل إلا أن يتأيد بمؤيد وهو قبول السلف أو بعضهم روايته، والله أعلم.

فصل: في بيان شرائط الراوي حداً وتفسيراً وحكما قال رضي الله عنه: اعلم بأن هذه الشرائط أربعة: العقل، والضبط، والعدالة، والاسلام.

أما اشتراط العقل: فلأن الخبر الذي يرويه كلام منظوم له معنى معلوم، ولا بد من اشتراط العقل في المتكلم من العباد ليكون قوله كلاماً معتبراً، فالكلام المعتبر شرعاً ما يكون عن تمييز وبيان، لا عن تلقين وهذيان، ألا ترى أن من الطيور من يسمع منه حروف منظومة ويسمى ذلك لحناً لا كلاماً، وكذلك إذا سمع من إنسان صوته بحروف منظومة لا يدل على معنى معلوم لا يسمى ذلك كلاماً، فعرفنا أن معنى الكلام في الشاهد ما يكون مميزاً بين أسماء الاعلام، فما لا يكون بهذه الصفة يكون كلاماً صورة لا معنى، بمنزلة ما لو صنع من خشب صورة آدمي لا يكون آدمياً لانعدام معنى الآدمي فيه.

ثم التمييز الذي به يتم الكلام بصورته ومعناه لا يكون إلا بعد وجود العقل، فكان العقل شرطاً في الخبر، لأن خبره أحد أنواع الكلام فلا يكون معتبراً إلا باعتبار عقله.

وأما الضبط: فلأن قبول الخبر باعتبار معنى الصدق فيه ولا يتحقق ذلك إلا بحسن ضبط الراوي من حين يسمع إلى حين يروي.

فكان الضبط لما هو معنى هذا النوع من الكلام بمنزلة العقل الذي به يصح أصل الكلام شرعاً.

وأما العدالة: فلأن الكلام في خبر من هو غير معصوم عن الكذب فلا تكون جهة الصدق متعينا في خبره لعينه، وإنما يترجح جانب الصدق بظهور عدالته، لأن

الكذب محظور عقله فنستدل بانزجاره عن سائر ما نعتقده محظورا على انزجاره عن الكذب الذي نعتقده محظورا، أو لما كان منزجرا عن الكذب في أمور الدنيا فذلك دليل انزجاره عن الكذب في أمور الدين وأحكام الشرع بالطريق الاولى، فأما إذا لم يكن عدلا في تعاطيه فاعتبار جانب تعاطيه يرجح معنى الكذب في خبره، لانه لما لم يبال من ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاده حرمة، فالظاهر أنه لا يبالي من الكذب مع اعتقاده حرمة، واعتبار جانب اعتقاده يدل على الصدق في خبره فتقع المعارضة ويجب التوقف، وإذا كان ترجيح جانب الصدق باعتبار عدالته وبه يصير الخبر حجة للعمل شرعا، فعرفنا أن العدالة في الراوي شرط لكون خبره حجة.

فأما اشتراط الاسلام: لانتهاء قسمة الكذب لا باعتبار نقصان حال المخبر بل باعتبار زيادة شيء فيه يدل على كذبه في خبره، وذلك لان الكلام في الاخبار التي يثبت بها أحكام الشرع، وهم يعادوننا في أصل الدين بغير حق على وجه هو نهاية في العداوة فيحملهم ذلك على السعي في هدم أركان الدين بإدخال ما ليس منه فيه، وإليه أشار الله تعالى في قوله: (لا يألونكم خبالا) أي لا يقصرون في الافساد عليكم، وقد ظهر منهم هذا بطريق الكتمان، فإنهم كتموا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابه بعدما أخذ عليهم الميثاق بإظهار ذلك فلا يؤمنون من أن يقصدوا مثل ذلك بزيادة هي كذب لا أصل له بطريق الرواية، بل هذا هو الظاهر، فلاجل هذا شرطنا الاسلام في الراوي لكون خبره

حجة، ولهذا لم تجوز شهادتهم على المسلمين، لان العداوة ربما تحملهم على القصد للاضرار بالمسلمين بشهادة الزور، كما لا تقبل شهادة ذي 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 قسمة الكذب في خبره، بمنزلة شهادة الاب للولد فإنها لا تكون مقبولة لمعنى زائد يمكن قسمة الكذب في شهادته وهو شفقة الابوة وميله إلى ولده طبعاً. وأما بيان حد هذه الشروط وتفسيرها فنقول: العقل نور في الصدر به يصير

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 موجبا لذلك، بل القلب يدرك (بالعقل) ذلك بتوفيق الله تعالى، وهو في الحاصل عبارة عن الاختيار الذي يتنى عليه المرء ما يأتي به وما يذر مما لا ينتهي إلى إدراكه سائر الحواس، فإن الفعل أو الترك لا يعتبر إلا للحكمة وعاقبة حميدة، ولهذا لا يعتبر من البهائم خلوه عن هذا المعنى، والعاقبة الحميدة لا تتحقق فيما يأتي به الانسان من فعل أو ترك له إلا بعد التأمل فيه بعقله، فمتى ظهرت أفعاله على سنن أفعال العقلاء كان ذلك دليلاً لنا على أنه عاقل مميز وأن فعله وقوله ليس يخلو عن حكمة وعاقبة حميدة، وهذا لان العقل لا يكون موجوداً في الآدمي باعتبار أصله ولكنه خلق من خلق الله تعالى يحدث شيئاً فشيئاً، ثم يعذر 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 للامر علينا، لان 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 للاضرار به، فإن الصبا سبب للنظر له، ولهذا لم يعتبر فيما يتردد بين المنفعة والمضرة ويعتبر فيما يتمخض منفعة له.

ثم خبره في أحكام الشرع لا يكون حجة للالزام دفعا لضرر العهدة عنه، كما لا يجعل وليا في تصرفاته في أمور الدنيا دفعا لضرر العهدة عنه، ولهذا صح سماعه وتحمله للشهادة قبل البلوغ إذا كان مميزا، فقد كان في الصحابة من سمع في حالة الصغر وروى بعد البلوغ وكانت روايته مقبولة، لأنه ليس في ذلك من معنى ضرر لزوم العهدة شيء، وإنما يكون ذلك في الاداء فيشترط لفسخه أدائه على وجه يكون حجة كونه عقلا مطلقا. ولا يحصل ذلك إلا

باعتدال حاله ظاهرا كما بينا.

وصار الحاصل أن العقول نوعان: من يصيب بعض العقل على وجه يتمكن من التمييز به بين ما يضره وما ينفعه ولكنه ناقص في نفسه كالصبي قبل البلوغ والمعتوه الذي يعقل، وعقل هو كامل العقل وهو البالغ الذي لا آفة به، فإن بالآفة يستدل تارة على انعدام العقل بعد البلوغ كالجنون، وتارة على نقصان العقل كما في حق المعتوه، فإذا انعدمت الآفة كان اعتدال الظاهر بالبلوغ دليلا على كمال العقل الذي هو الباطن، والمطلق من كل شيء يتناول الكامل منه، فاشتراط العقل لصحة خبره على وجه يكون حجة دليل على أنه يشترط كمال العقل في ذلك. فأما الضبط: فهو عبارة عن الاخذ بالجزم، وتامه في الاخبار أن يسمع حق السماع، ثم يفهم المعنى الذي أريد به، ثم يحفظ ذلك (بجهد، ثم يثبت على ذلك) بمحافظه حدوده ومرعاة حقوقه بتكراره إلى أن يؤدي إلى غيره، لأن بلون السماع لا يتصور الفهم، وبعد السماع إذا لم يفهم معنى الكلام لم يكن ذلك سماعا مطلقا بل يكون ذلك سماع صوت لا سماع كلام هو خبر، وبعد فهم المعنى يتم التحمل وذلك يلزمه الاداء كما تحمّل، ولا يتأتى ذلك إلا بحفظه والثبيت على ذلك إلى أن يؤدي. ثم الاداء إنما يكون مقبولا منه باعتبار معنى الصدق فيه وذلك لا يتأتى إلا بهذا، ولهذا لم يجوز أبو حنيفة رضي الله عنه أداء الشهادة لمن عرف خطه في الصك ولا يتذكر الحادثة لأنه غير ضابط لما تحمّل وبدون الضبط لا يجوز له أداء الشهادة.

ثم الضبط نوعان: ظاهر، وباطن.

فالظاهر منه بمعرفة صيغة المسموع والوقوف على معناه لغة، والباطن منه بالوقوف على معنى الصيغة فيما يتنى عليه أحكام الشرع وهو الفقه، وذلك لا يتأتى إلا بالتجربة والتأمل بعد معرفة معاني اللغة وأصول أحكام الشرع، ولهذا لم تقبل رواية من اشتدت غفلته إما خلقة أو مسامحة ومجازفة، لأن الضبط ظاهرا لا يتم منه عادة، وما يكون شرطا يراعي وجوده بصفة الكمال، ولهذا لم يثبت السلف المعارضة بين رواية من لم يعرف بالفقه ورواية من عرف بالفقه لانعدام الضبط باطنا ممن لم يعرف بالفقه، على ما يروى عن عمرو بن دينار أن جابر بن زيد أبا الشعثاء، روى له عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم

تزوج ميمونة وهو محرم، قال عمرو فقلت لجابر: إن ابن شهاب أخبرني عن يزيد بن الاصم أن النبي عليه السلام تزوجها وهو حلال.

فقال: إنما كانت خالة ابن عباس وهو أعلم بحالها.

فقلت: وقد كانت خالة يزيد بن الاصم أيضا.

فقال: أني يجعل يزيد بن الاصم بوال على عقبه إلى ابن عباس! فدل أن رواية غير الفقيه لا تكون معارضة لرواية الفقيه، وهذا الترجيح ليس إلا باعتبار تمام الضبط من الفقيه، وكأن المعنى فيه أن نقل الخبر بالمعنى كان مشهورا

فيهم، فمن لا يكون معروفًا بالفقه ربما يقصر في أداء المعنى بلفظه بناء على فهمه، ويؤمن مثل ذلك من الفقيه، ولهذا قلنا إن المحافظة على اللفظ في زماننا أولى من الرواية بالمعنى لتفاوت ظاهر بين الناس في فهم المعنى.

فإن قيل: كيف يستقيم هذا ونقل القرآن صحيح ممن لا يفهم معناه؟ قلنا: أصل النقل في القرآن من أئمة الهدى الذين كانوا خير الورى بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما نقلوا بعد تمام الضبط، ثم من بعدهم إنما ينقل بعد جهد شديد يكون منه في التعلم والحفظ واستدامة القراءة، ولو وجد مثل ذلك في الخبر لكننا نجوز نقله أيضا، مع أن الله تعالى وعد حفظ القرآن عن تحريف المبطلين بقوله تعالى: (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) وبهذا النص عرفنا انقطاع طمع الملحدين عن القرآن فصححنا النقل فيه ممن يكون ضابطا له ظاهرا وإن كان لا يعرف معناه، ومثل ذلك لا يوجد في الاخبار فكان تمام الضبط فيها بما قلنا.

مع أن هناك يتعلق بالنظم أحكام: منها حرمة القراءة على الجنب والحائض، وجواز الصلاة بها في قول بعض العلماء، وكون النظم معجزا.

فأما في الاخبار المعتبر هو المعنى المراد بالكلام، فتمام الضبط إنما يكون بالوقوف على ما هو المراد، ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: لا تجوز الشهادة على الكتاب والختم إذا لم يعرف الشاهد ما في باطن الكتاب، لأن الضبط في الشهادة شرط للاداء

والمقصود ما في باطن الكتاب لا عين الكتاب فلا يتم ضبطه إلا بمعرفة ذلك، ولهذا استحب المتقدمون من السلف تقليل الرواية، ومن كان أكرمهم وأدوم صحبة وهو الصديق رضي الله عنه كان أقلهم رواية، حتى روي عنه أنه قال: إذا سئلت عن شئ فلا ترووا ولكن ردوا الناس إلى كتاب الله تعالى.

وقال عمر رضي الله عنه: أقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا شريككم. ولما قيل لزيد بن أرقم ألا تروي لنا عن رسول الله عليه السلام شيئا فقال: قد كبرنا ونسينا والرواية عن رسول الله شديد.

وقال ابن عباس رضي الله عنهما: كنا نحفظ الحديث والحديث يحفظ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأما إذا ركبت الصعب والذلول فهيهات! فقد جمع أهل الحديث في هذا الباب آثارا كثيرة ولاجلها قلت رواية أبي حنيفة رضي 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 الانسان قد ينتهي إلى مجلس وقد مضى صدر من الكلام فيخفي على المتكلم حاله لتوقفه على ما مضى من كلامه مما يكون بعده بناء عليه، فقلما يتم ضبط هذا السامع لمعنى ما يسمع بعد ما فاته أول الكلام، ولا يجد في تأمل ذلك أيضا، لأنه لا يرى نفسه أهلا بأن يؤخذ الدين عنه، ثم يكون من قضاء الله تعالى أن يصير صدرا يرجع إليه في معرفة أحكام الدين، فإذا لم يتم ضبطه في الابتداء لم ينبغ له أن يجازف في الرواية، وإنما ينبغي أن يشغل بما وجد منه الجهد التام في ضبطه فيستدل بكثرة الرواية ممن كان حاله في الابتداء بهذه الصفة على قلة المبالاة، ولهذا ذم السلف الصالح كثرة الرواية، وهذا معنى معتبر في الروايات والشهادات جميعا، ألا ترى أن من اشتهر في الناس بخصلة دالة على قلة المبالاة من قضاء الحاجة بمراى العين من الناس أو الاكل في الاسواق يتوقف في شهادته. فهذا بيان تفسير الضبط.

وأما العدالة: فهي الاستقامة.

يقال: فلان عادل إذا كان مستقيماً السيرة في الانصاف والحكم بالحق.

وطريق عادل، سمي به الجادة، وضده الجور.

ومنه يقال: طريق جائر إذا كان من البنيات.

ثم العدالة نوعان: ظاهرة، وباطنة.

فالظاهرة

تثبت بالدين والعقل على معنى أن من أصابها فهو عدل ظاهراً، لأنهما يجملانه على الاستقامة ويدعوانه إلى ذلك. والباطنة لا تعرف إلا بالنظر في معاملات المرء، ولا يمكن الوقوف على نهاية ذلك لتفاوت بين الناس فيهما، ولكن كل من كان ممتنعاً من ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه فهو على طريق الاستقامة في حدود الدين.

وعلى هذه العدالة نبي حكم رواية الخبر في كونه حجة، لأن ما تثبت به العدالة الظاهرة بعارضة هوى النفس والشهوة الذي تصده عن الثبات على طريق الاستقامة، فإن الهوى أصل فيه سابق على إصابة العقل، ولا يزاله بعدما رزق العقل، وبعدهما اجتماعاً فيه يكون عدلاً من وجه دون وجه، فيكون حاله كحال الصبي العاقل والمعتوه الذي يعقل من جملة العقلاء، وقد بينا أن المطلق يقتضي الكامل، فعرفنا أن العدل مطلقاً من يترجح أمر دينه على هواه، ويكون ممتنعاً بقوة الدين عما يعتقد الحرمة 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 يصبر، لأنه فاسق بخروجه عن الحد المحدود له شرعاً، والفاسق لا يكون عدلاً في الشهادة، إلا أن في القول بهذا سد الباب أصلاً فغير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات أجمع، لأن الله تعالى على العباد في كل لحظة أمراً ونهياً يتعذر عليهم القيام بحققهما، ولكن التحرز عن الاصرار بالندم والرجوع عنه غير متعذر، والخرج مدفوع، وليس في التحرز عن ارتكاب الكبائر الموجبة للحد معنى الخرج، فلهذا بينا حكم العدالة على التحرز المتأني عما يعتقد الحرمة فيه، ولهذا قلنا صاحب الهوى إذا كان ممتنعاً عما يعتقد الحرمة فيه فهو مقبول الشهادة وإن كان فاسقاً في اعتقاده ضالاً، لأنه بسبب الغلو في طلب الحجة والتعمق في اتباعه أخطأ الطريق فضل عن سواء السبيل، وشدة اتباع الحجة لا تمكن قنمة الكذب في شهادته وإن أخطأ الطريق، وكذلك الكافر من أهل الشهادة إذا كان عدلاً في تعاطيه بأن كان منزجراً عما يعتقد الحرمة فيه، إلا أنه غير مقبول الشهادة على المسلمين

لأجل عداوة ظاهرة تحمله على التقول عليه، وهي عداوة بسبب باطل فتكون مبطله

للشهادة، ولهذا قلنا: الرق والانوثة والعمى لا تقدر في العدالة أصلاً وإن كانت تمتع من قبول الشهادة أو تمكن نقصاناً فيها، لأنه لا تأثير لهذه المعاني في الحمل على ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه والعدالة تبني على ذلك، ولهذا لم يجعل الفاسق والمستور عدلاً مطلقاً في حكم الشهادة حتى لا يجوز القضاء بشهادة الفاسق وإن كان لو قضى به القاضي نفذ، ولا يجب القضاء بشهادة المستور قبل ظهور حاله.

وقال الشافعي رحمه الله: ولما لم يكن خير الفاسق والمستور حجة فخير الجهول أخرى أن لا يكون حجة.

وقلنا نحن: الجهول من القرون الثلاثة عدل بتعديل صاحب الشرع إياه ما لم يتبين منه ما يزيل عدلته، فيكون خبره حجة على الوجه الذي قررنا.

وأما الاسلام: فهو عبارة عن شريعتنا، وهو نوعان أيضا: ظاهر، وباطن فالظاهر يكون بالميلاد بين المسلمين والنشوء على طريقتها شهادة وعبادة.

والباطن يكون بالتصديق والاقرار بالله كما هو بصفاته وأسمائه والاقرار بملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى وقبول أحكامه وشرائعه.

فمن استوصف فوصف ذلك كله فهو مسلم حقيقة، وكذلك إن كان معتقدا لذلك كله.

فقبل أن يستوصف هو مؤمن فيما بينه وبين ربه حقيقة.

وقال في الجامع الكبير: إذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فإنها تبين من زوجها.

وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر إسلامها ثم يحكم بفساد النكاح حين لم تحسن أن تصف وجعل ذلك ردة منها.

وقد استقصى بعض مشايخنا في هذا فقالوا: ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقة ما

يذكر، لان حفظ الفقه غير حفظ المعنى، ألا ترى أن من يذكر أن محمدا رسول الله ولا يعرف من هو لا يكون مؤمنا

به، فإن النصرى يزعمون أنهم يؤمنون بعيسى وعندهم أنه ولد الله فلا يكون ذلك منهم معرفة لعيسى الذي هو

عبد الله ورسوله.

ولكننا نقول: في المصير إلى هذا الاستقصاء حرج بين، فالناس يتفاوتون في ذلك تفاوتًا ظاهرا، وأكثرهم لا يقدر

على بيان تفسير

صفات الله تعالى وأسمائه على الحقيقة، ولكن ذكر الاوصاف على الاجمال يكفي

لثبوت الايمان حقيقة، ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يمتحن الناس بذلك حتى قال للاعرابي الذي

شهد برؤية الهلال: أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله؟ فقال: نعم.

فقال: الله أكبر يكفي المسلمين أحدهم ولما سأله جبريل عن الايمان والاسلام لاجل تعليم الناس معالم الدين بين ذلك

على سبيل الاجمال.

وكتاب الله يشهد بذلك، قال تعالى: (فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن) وقد كان

هذا الامتحان من رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين بالاستيصال على الاجمال، وهذا لان المطلق عند

الاستيصال يكون محمولا على الكامل كما هو الاصل، وقد يعجز المرء عن إظهار ما يعتقد به عبارته فينبغي أن

يكون الاستيصال بذكر ذلك على وجه استفهام المخاطب أنه هل يعتقد كذا وكذا، فإذا قال نعم كان مؤمنا

حقيقة، وإن كان قال لا أعرف ما تقول أو لا أعقد ذلك فحينئذ يحكم بكفره، وكذلك من ظهر منه أمارات

المعرفة نحو أداء الصلاة بالجماعة مع المسلمين، فإن ذلك يقوم مقام الوصف في الحكم بإيمانه مطلقا، قال عليه

السلام: إذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايان ولا يختلف ما ذكرنا بالرق والحرية والذكورة والانوثة

والعمى والبصر، فلهذا جعلنا خبر هؤلاء في كونه حجة في الاحكام الشرعية بصفة واحدة، لان الشرائط التي يبتنى

عليها وجوب قبول الخبر يتحقق في الكل.

أما العبد فلا شك في استجماع هذه الشرائط فيه وإن لم يكن من أهل الشهادة لان الاهلية للشهادة تبني على

الاهلية للولاية على الغير والرق ينفي هذه الولاية، وهذا لان الشهادة تنفيذ القول على الغير وذلك يعدم في الخبر

من وجهين: أحدهما أن المخبر لا يلزم أحدا شيئا ولكن السامع إنما يلتزم باعتقاده أن المخبر عنه مفترض الطاعة (فإذا

ترجح جانب الصدق في خبر المخبر ضاهى ذلك المسموع

من هو مفترض الطاعة) في اعتقاده فيلزمه العمل باعتقاده، كالتقاضي يلزمه القضاء بالشهادة بتقلده هذه

الامانة لا يالزام الشاهد إياه، فإن كلام الشاهد يلزم المشهود عليه دون القاضي.  
وبيان هذا أن قوله عليه السلام: لا صلاة إلا بقراءة ليس في ظاهره إلزام أحد شيئاً بل بيان صفة تتأدى به الصلاة  
إذا أرادها، بمنزلة قول

القائل لا خياطة إلا بالبرة.

والثاني أن المخبر يلتزم أولاً ثم يتعدى حكم اللزوم إلى غيره من السامعين، فأما الشاهد فإنه يلزم غيره ابتداءً، ولهذا  
جعلنا العبد بمنزلة الحر في الشهادة التي يكون فيها الترام على الوجه الذي يكون في الخبر وهو الشهادة على رؤية  
هلال رمضان.

ثم قد صح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك فدل أنه كان يعتمد خبره بأن مولاه أذن له.  
وسلمان رضي الله عنه حين كان عبداً أتاه بصدقة فاعتمد خبره وأمر أصحابه بالاكل، ثم أتاه بهدية فاعتمد خبره  
وأكل منه.

وكان يعتمد خبر بريرة رضي الله عنها قبل أن تعتق وبعد عتقها، فدل أن المملوك في حكم قول الخبر كالحرة وأن  
الانثى في ذلك كالذكر وإن تفاوتتا في حكم الشهادة، لأنه يشترط العدد في النساء لثبوت معنى الشهادة، وفي باب  
الخبر العدد ليس بشرط فكما فارق الشهادة الخبر في اشتراط أصل العدد فكذلك في اشتراط العدد في النساء، ألا  
ترى أن الصحابة كانوا يرجعون إلى أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يشكل عليهم من أمر الدين  
فيعتمدون خبرهن.

وقال رسول الله عليه السلام تأخذون ثلثي دينكم من عائشة وأما العمى فإنه لا يؤثر في الخبر لأنه لا يقدر في  
العدالة، ألا ترى أنه قد كان في الرسل من ابتلي بذلك كشعيب ويعقوب، وكان في الصحابة من ابتلي به كابن أم  
مكتوم وعتبان بن مالك رضي الله عنهما، وفيهم من كف بصره كابن عباس وابن عمر وجابر ووائل بن الاسقع  
رضي الله عنهم، والاحبار المروية عنهم مقبولة، ولم

يشغل أحد بطلب التاريخ في ذلك أنهم رووا في حالة البصر أم بعد العمى، وهذا بخلاف الشهادة فإن شهادتهم إنما  
لا تقبل لحاجة الشاهد إلى تمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء وهذا التمييز من البصير يكون بالمعاينة،  
ومن الاعمى بالاستدلال وبينهما تفاوت يمكن التحرز عنه في جنس الشهود، وفي رواية الخبر لا حاجة إلى هذا  
التمييز فكان الاعمى والبصير فيه سواء والحدود في القذف بعد التوبة في رواية الخبر كغيره في ظاهر المذهب، فإن  
أبا بكر رضي الله عنه مقبول الخبر ولم يشغل أحد بطلب التاريخ في خبره أنه روى بعدما أقيم عليه الحد أم قبله،  
بخلاف

الشهادة فإن رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص، ورواية الخبر ليست في معنى الشهادة، ألا ترى أنه لا  
شهادة للنساء في الحدود أصلاً، وروايتهن في باب الحدود كرواية الرجال، وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة رضي  
الله عنهما أنه لا يكون الحدود في القذف مقبول الرواية لأنه محكوم بكذبه بالنص، قال تعالى: (فأولئك عند الله هم  
الكاذبون) والمحكوم بالكذب فيما يرجع إلى التعاطي لا يكون عدلاً، ومن شرط كون الخبر حجة العدالة مطلقاً كما  
بيننا.

فصل: في بيان ضبط المتن والنقل بالمعنى قال بعض أهل الحديث: مراعاة اللفظ في الرواية واجب على وجه لا يجوز  
النقل بالمعنى من غير مراعاة اللفظ بحال، وذلك منقول عن ابن سيرين.

قال بعض أهل النظر: قول الصحابي على سبيل الحكاية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في أقواله وأفعاله لا يكون حجة بل يجب طلب لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك الباب حتى يصح الاحتجاج به، وهذا قول مهجور.

وقال جمهور العلماء مراعاة اللفظ في النقل أولى، ويجوز النقل بالمعنى بعد حسن الضبط على تفصيل نذكره في آخر الفصل.

وقد نقل ذلك عن الحسن والشعبي والنخعي.

فأما من لم يجوز ذلك استدلالاً

بقوله عليه السلام: نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها، فرب حامل فقه إلى غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه فقد أمر بمراعاة اللفظ في النقل، وبين المعنى فيه وهو تفاوت الناس في الفقه والفهم، واعتبار هذا المعنى يوجب الحجز عاماً عن تبديل اللفظ بلفظ آخر، وهذا لأن النبي صلى الله عليه وسلم أوتي من جوامع الكلم والقصاحة في البيان ما هو نهاية لا يدركه فيه غيره، ففي التبديل عبارة أخرى لا يؤمن التحريف أو الزيادة والنقصان فيما كان مراداً له.

وحجتنا في ذلك ما اشتهر من قول الصحابة: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا وهأنا عن كذا، ولا يمتنع أحد من قبول ذلك إلا من هو متعنت.

وروينا عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه كان إذا روى حديثاً قال: نحو هذا أو قريباً منه

أو كلاماً هذا معناه، وكان أنس رضي الله عنه إذا روى حديثاً قال في آخره أو كما قال رسول الله عليه السلام، فدل أن النقل بالمعنى كان مشهوراً فيهم، وكذلك العلماء بعدهم يذكرون في تصانيفهم: بلغنا نحواً من ذلك.

وهذا لأن نظم الحديث ليس بمعجز والمطلوب منه ما يتعلق بمعناه وهو الحكم من غير أن يكون له تعلق بصورة النظم، وقد علمنا أن الأمر بالتبليغ لما هو المقصود به فإذا كمل ذلك بالنقل بالمعنى كان ممثلاً لما أمر به من النقل لا مرتكباً للحرام، وإنما يعتبر النظم في نقل القرآن لأنه معجز مع أنه قد ثبت أيضاً فيه نوع رخصة ببركة دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما أشار إليه في قوله: أنزل القرآن على سبعة أحرف إلا أن في ذلك رخصة من حيث الإسقاط، وهذا من حيث التخفيف والتيسير، ومعنى الرخصة يتحقق بالطريقين كما تقدم بيانه.

إذا عرفنا هذا فنقول: الخبر إما أن يكون محكماً له معنى واحد معلوم بظاهر المتن، أو يكون ظاهراً معلوم المعنى

بظاهره على احتمال شئ آخر كالعام الذي يحتمل

الخصوص والحقيقة التي تحتمل المجاز، أو يكون مشكلاً، أو يكون مشتركاً يعرف المراد بالتأويل، أو يكون مجملاً لا يعرف المراد به إلا ببيان، أو يكون متشابهاً، أو يكون من جوامع الكلم.

فأما الحكم يجوز نقله بالمعنى لكل من كان عالماً بوجوه اللغة، لأن المراد به معلوم حقيقة، وإذا كساه العالم باللغة عبارة أخرى لا يتمكن فيه تهمة الزيادة والنقصان.

فأما الظاهر فلا يجوز نقله بالمعنى إلا لمن جمع إلى العلم باللغة العلم بفقه الشريعة، لأنه إذا لم يكن عالماً بذلك لم يؤمن إذا كساه عبارة أخرى أن لا تكون تلك العبارة في احتمال الخصوص والمجاز مثل العبارة الأولى، وإن كان ذلك هو المراد به، ولعل العبارة التي يروي بها تكون أعم من تلك العبارة لجهله بالفرق بين الخاص والعام، فإذا كان عالماً بفقه الشريعة يقع الأمان عن هذا التقصير منه عند تغيير العبارة فيجوز له النقل بالمعنى كما كان يفعل الحسن والنخعي والشعبي رحمهم الله.

فأما المشكل والمشارك لا يجوز فيهما النقل بالمعنى أصلا، لان المراد بهما لا يعرف إلا بالتأويل، والتأويل يكون بنوع من الرأي كالتقياس فلا يكون حجة على غيره.

وأما الجمل فلا يتصور فيه النقل بالمعنى لانه لا يوقف على المعنى فيه إلا بدليل آخر، والمتشابه كذلك لانا ابتلينا بالكف عن طلب المعنى فيه فكيف يتصور نقله بالمعنى.

وأما ما يكون من جوامع الكلم كقوله عليه السلام: الخراج بالضمان وقوله عليه السلام: العجماء جبار وما أشبه ذلك فقد جوز بعض مشايخنا نقله بالمعنى على الشرط الذي ذكرنا في الظاهر.

قال رضي الله عنه: والاصح عندي أنه لا يجوز ذلك لان النبي عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روي أنه قال: أوتيت جوامع الكلم أي خصصت بذلك فلا يقدر أحد بعده على ما كان هو مخصوصا به، ولكن كل مكلف بما في وسعه، وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا إلى غيره ما سمعه منه بيقين، وإذا نقله إلى عبارته لم يؤمن القصور في المعنى المطلوب به ويتيقن بالقصور في النظم الذي هو من جوامع الكلم، وكان هذا النوع هو مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله: ثم أداها كما سمعها.

فصل: في بيان الضبط بالكتابة والخط قال رضي الله عنه: اعلم بأن الكتابة نوعان: تذكرة، وإمام. فالتذكرة هو أن ينظر في المكتوب فيتذكر به ما كان مسموعا له، والنقل بهذا الطريق جائز سواء كان مكتوبا بخطه أو بخط غيره، وذلك الخط معروف أو مجهول، لانه إنما ينقل ما يحفظ غير أن النظر في الكتاب كان مذكرا له فلا يكون دون التفكير، ولو تفكر فتذكر جاز له أن يروي ويكون خبره حجة فكذلك إذا نظر في الكتاب فتذكر، ولهذا المقصود ندب إلى الكتاب على ما جاء في الحديث: قيدوا العلم بالكتاب وقال إبراهيم: كانوا يأخذون العلم حفظا ثم أبيع لهم الكتابة لما حدث بهم من الكسل، ولان النسيان مركب في الانسان لا يمكنه أن يحفظ نفسه منه إلا ما كان خاصا لرسول الله عليه السلام بقوله: سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء

الله ولهذا الاستثناء وقع لرسول الله عليه السلام تردد في قراءته سورة المؤمنين في صلاة الفجر حتى قال لابي رضي الله عنه: (هلا ذكرتني) فثبت أن النسيان مما لا يستطيع الامتناع منه إلا بمرج بين والخرج مدفوع، وبعد النسيان النظر في الكتاب طريق للتذكر والعود إلى ما كان عليه من الحفظ، وإذا عاد كما كان فالرواية تكون عن ضبط تام. وأما النوع الثاني فهو أن لا يتذكر عند النظر ولكنه يعتمد الخط، وذلك يكون في فصول ثلاثة: رواية الحديث، والقاضي يجد في خريطة سجلا مخطوطا

بخطه من غير أن يتذكر الحادثة، والشاهد يرى خطه في الصك ولا يتذكر الحادثة.

فأبو حنيفة رحمه الله أخذ في الفصول الثلاثة بما هو العزيمة وقال لا يجوز له أن يعتمد الكتاب ما لم يتذكر، لان النظر في الكتاب لمعرفة القلب كالنظر في المرآة للرؤية بالعين، ثم النظر في المرآة إذا لم تهدد إدراكا لا يكون معتبرا، فالنظر في الكتاب إذا لم يفده تذكرا يكون هذرا، وهذا لان الرواية والشهادة وتنفيذ القضاء لا يكون إلا بعلم والخط يشبه الخط فبصورة الخط لا يستفيد علما من غير التذكر، وما كان الفساد في سائر الاديان إلا بالاعتماد على الصور بدون المعنى.

وروى بشر بن الوليد عن أبي يوسف رحمهما الله أن في السجل ورواية الاثر يجوز له أن يعتمد الخط وإن لم يتذكر به وفي الصك لا يجوز له ذلك.

وروى ابن رستم عن محمد رحمهما الله أن ذلك جائز في الفصول كلها، وما ذهبنا إليه رخصة للتيسير على الناس. ثم هذه الرخصة تتنوع أنواعا: إما أن يكون الكتاب بخطه، أو بخط رجل معروف ثقة موقع بتوقيعه، أو بخط رجل

معروف غير ثقة أو غير موقع، أو بخط مجهول أما أبو يوسف رحمه الله فقال: السجل يكون في خريطة القاضي محتوماً بحتمته وكان في يده أيضاً فباعبار الظاهر يؤمن فيه التزوير والتبديل بالزيادة والنقصان، والقاضي مأمور باتباع الظاهر في القضاء فله أن يعتمد السجل في ذلك، وكذلك كتاب المحدث إذا كان في يده، وإن لم يكن السجل في يد القاضي فليس له أن يعتمد لان التزوير والتغيير فيه عادة لما يتنى عليه من المظالم والخصومات، ومثله في كتاب

الحديث ليس بعادة فلا فرق فيه بين أن يكون في يده أو في يد أمين آخر لم يظهر منه خيانة في مثله، وأما الصك فيكون بيد الخصم فلا يقع الا من فيه عن التغيير والتزوير، حتى إذا كان في يد الشاهد كان الجواب فيه مثل الجواب في السجل.

والحاصل أنه بنى هذه الرخصة على ما يوقع الا من عن التغيير والتعديل عادة، ومحمد رحمه الله أثبت الرخصة في الصك أيضاً وإن لم يكن في يده إذا علم أن المكتوب خطه على وجه لا يبقى فيه شبهة له، لان الباقي بعد ذلك توهم التغيير وله أثر بين يوقف عليه، فإذا لم يظهر ذلك فيه جاز اعتماده، فأما إذا وجد الكتاب بخط بين وهو معلوم عنده أو بخط رجل معروف موثق به فإنه يجوز له أن يقول وجدت بخط فلان كذا لا يزيد على ذلك، ثم إن كان ذلك الخط منفرداً ليس معه شيء آخر فإنه لا يكون حجة، وإن كان معه غيره فذلك يوقع الا من عن التزوير بطريق العادة فيجوز اعتماده على وجه الرخصة (وهذا في الاخبار خاصة) فأما في الشهادة والقضاء فلا، لان ذلك من مظالم العباد يعتبر فيه من الاستقصاء ما لا يعتبر في رواية الاخبار واشتراط العلم فيه منصوص عليه، قال تعالى: (إلا من شهد بالحق وهم يعلمون) وقال عليه السلام للشاهد: إذا رأيت مثل هذا الشمس فاشهد وإلا فدع. فصل: في بيان وجوه الانقطاع قال رضي الله عنه: اعلم بأن الانقطاع نوعان: انقطاع صورة، وانقطاع معنى. أما صورة الانقطاع صورة ففي المراسيل من الاخبار، ولا خلاف بين العلماء في مراسيل الصحابة رضي الله عنهم أنها حجة، لأنهم صحبوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فما يروونه عن رسول الله عليه السلام مطلقاً يحمل على أنهم سمعوه منه أو من أمثالهم، وهم كانوا أهل الصدق والعدالة، وإلى هذا أشار البراء بن عازب رضي الله عنهما بقوله: ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما كان يحدث بعضنا بعضاً، ولكننا لا نكذب.

فأما مراسيل القرن الثاني والثالث حجة في قول علمائنا رحمهم الله. وقال الشافعي لا يكون حجة إلا إذا تأيد بآية أو سنة مشهورة، أو اشتهر العمل به من السلف، أو اتصل من وجه آخر.

قال: ولهذا جعلت مراسيل سعيد بن المسيب حجة لاني اتبعتها فوجدتها مسانيد.

احتج في ذلك فقال: الخبر إنما يكون حجة باعتبار أوصاف في الراوي ولا طريق لمعرفة تلك الأوصاف في الراوي إذا كان غير معلوم الاصل، فلا تقوم الحجة بمثل هذه الرواية، وإعلامه بالاشارة إليه في حياته وبذكر اسمه ونسبه بعد وفاته، فإذا لم يذكره أصلاً فقد تحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله، والحجة في الخبر باتصاله برسول الله عليه السلام فبعد الانقطاع لا يكون حجة.

ولا يقال إن رواية العدل عنه تكون تعديلاً له وإن لم يذكر اسمه، لان طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد، وقد يكون الواحد عدلاً عند إنسان، مجروحاً عند غيره بأن يقف منه على ما كان الآخر لا يقف عليه، ألا ترى أن شهود

الفرع إذا شهدوا على شهادة الاصول من غير ذكرهم في شهادتهم لا تكون شهادتهم حجة لهذا المعنى، يوضحه أنه قد كان فيهم من يروي عن مجروح عنده على ما قال الشعبي رحمه الله: حدثني الحارث وكان والله كذابا. فعرفنا أن بروايته عنه لا يثبت فيه ما يشترط في الراوي فيكون خبره حجة، ولأن الناس تكلفوا بحفظ الاسانيد في باب الاخبار، فلو كانت الحجة تقوم بالمراسيل لكان تكلفهم اشتغالا بما لا يفيد فيبعد أن يقال اجتمع الناس على ما ليس بمفيد.

ولكننا نقول: الدلائل التي دلت على كون خبر الواحد حجة من الكتاب والسنة كلها تدل على كون المرسل من الاخبار حجة.

ثم قد ظهر الارسال من الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم ظهورا لا ينكره إلا متعنت. أما من الصحابة فيبانه في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من أصبح جنبا فلا صوم له ولما أنكرت ذلك عائشة رضي الله عنها قال هي أعلم حدثني به الفضل بن عباس رضي الله عنهما، فقد أرسل الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير سماع منه، وقيل إن ابن عباس ما سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بضعة عشر حديثا وقد كثرت روايته مراسلا، وإنما كان ذلك سمعا من غير

رسول الله عليه السلام، حتى روي أن النبي عليه السلام كان يلبي حتى رمى جمرة العقبة يوم النحر، وإنما سمع ذلك من أخيه الفضل ونعمان بن بشير رضي الله عنهم، ما سمع من رسول الله عليه السلام إلا حديثا واحدا وهو قوله عليه السلام إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح سائر جسده، وإذا فسدت فسد سائر جسده ألا وهي القلب ثم كثرت روايته عن رسول الله عليه السلام مراسلا، والحسن وسعيد بن المسيب رضي الله عنهما وغيرهما من أئمة التابعين كان كثيرا ما يروون مراسلا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قيل أكثر ما رواه سعيد بن المسيب مراسلا إنما سمعه من عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

وقال الحسن: كنت إذا اجتمع لي أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالا.

وقال ابن سيرين رضي الله عنه: ما كنا نسند الحديث إلى أن وقعت الفتنة فقال الاعمش: قلت لابراهيم إذا رويت لي حديثا عن عبد الله فأسنده لي، فقال: إذا قلت لك حديثي فلان عن عبد الله فهو ذاك، وإذا قلت لك قال عبد الله فهو غير واحد، ولهذا قال عيسى بن أبان: المرسل أقوى من المسند فإن من اشتهر عنده حديث (بأن سمعه) بطرق طوى الاسناد لوضوح الطريق عنده وقطع الشهادة بقوله قال رسول الله عليه السلام، وإذا سمعه بطريق واحد لا يتضح الامر عنده على وجه لا يبقى له فيه شبهة فيذكره مسندا على قصد أن يحمله من يحمل عنه.

فإن قيل: فعلى هذا ينبغي أن يجوز النسخ بالمرسل كما يجوز بين الاخبار بالمشهور عندكم.

قلنا: إنما لم يجوز ذلك لان قوة المرسل من هذا الوجه بنوع من الاجتهاد فيكون نظير قوة تثبت بطريق القياس والنسخ بمثله لا يجوز.

ثم رواية هؤلاء الكبار مراسلا، أما إن كان باعتبار سماعهم ممن ليس يعدل عندهم أو باعتبار سماعهم من عدل مع اعتقادهم أن ذلك ليس بحجة أو على اعتقادهم أن المرسل حجة كالمسند، والاول باطل فإن من يستجيز الرواية عن من يعرفه غير عدل بهذه الصفة لا يعتمد روايته مراسلا

ولا مسندا، ولا يجوز أن يظن بهم هذا، والثاني باطل لانه قول بأهم كتموا موضع

الحجة بترك الاسناد مع علمهم أن الحجة لا تقوم بدونه، فتعين الثالث وهو أنهم اعتقلوا أن المرسل حجة كالسند وكفى باتفاقهم حجة.

وقال الشافعي في بعض كتبه إنما أرسلوا ليطلب ذلك في المسند: وهذا كلام فاسد، لأنه إما أن يقال لم يكن عندهم إسناد ذلك أو كان ولم يذكروا، والاول باطل لان فيه قولاً بأنهم تخرصوا ما لم يسمعوا ليطلب ذلك في المسموعات ولا يجوز ذلك لمن هو دونهم فكيف بهم؟ والثاني باطل لأنه إذا كان عندهم الاسناد وقد علموا أن الحجة لا تقوم بدونه فليس في تركه إلا القصد إلى إتعاب النفس بالطلب.

ولو قال من أنكر الاحتجاج بخبر الواحد إنهم إنما رويوا ذلك ليطلب ذلك في المتواتر لا يكون هذا الكلام مقبولاً منه بالاتفاق فكذلك هذا، يقرره أن المفتي إذا قال للمستفتي قضى رسول الله في هذه الحادثة بكذا كان عليه أن يعمل به، وإن لم يذكر له إسناداً فكذلك إذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا.

ولو قال روى فلان عن فلان قبل ذلك منه وإن لم يقل حدثني ولا سمعته منه، وهذا في معنى الارسال.

فإن قال: إنما نجيده على هذا الوجه عمن لقي فيحمل مطلق كلامه على المسموع منه.

قلنا: لما جاز حمل كلامه على هذا وإن لم ينص عليه لتحسين الظن به فكذلك يجوز حمل كلامه عند الارسال على السماع ممن هو عدل باعتبار الظاهر لتحسين الظن به، وهذا لأنه لا طريق لنا إلى معرفة الشرائط للرواية فيمن لم يدركه إلا بالسماع ممن أدركه، وإذا كان من أدركه عدلاً ثقة فإنه لا يروي عنه مطلقاً ما لم يعرف استجماع الشرائط فيه، وبروايته عنه يثبت لنا استجماع الشرائط، ألا ترى أنه لو أسند الرواية إليه يثبت استجماع الشرائط فيه بروايته عنه فكذلك إذا أرسله بل أولى، لأنه إذا أسند إليه فإنما شهد عليه بأنه روى ذلك، فإذا أرسل فإنما يشهد على رسول الله أنه

قال ذلك، ومن علم أنه لا يستجيز الشهادة على غير رسول الله بالباطل فكيف يظن أن يستجيز الشهادة على رسول الله بالباطل مع قوله عليه السلام: من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار يوضحه أن القاضي إذا كتب سجلاً فيه قضاؤه في حادثة وأشهد على ذلك كان ذلك حجة وإن لم يبين اسم الشهود في المسجل وما كان ذلك إلا بهذا الطريق، وهذا بخلاف الشهود على شهادة الغير، لان العلماء

مختلفون في أن عند الرجوع هل يجب الضمان على شهود الاصل أم لا فلعلى القاضي ممن يرى تضمينهم فلا يتمكن من القضاء به إذا لم يكونوا معلومين عنده ومثل هذا لا يتحقق في باب الاخبار مع أن شاهد الفرع يتوب عن شاهد الاصل في نقل شهادته، ألا ترى أنه لو أشهد قوماً على شهادته فسمعه آخرون لم يكن لهم أن يشهدوا على شهادته بخلاف رواية الاخبار، وإذا كان القرعي يعبر عن الاصل بشهادته لم يجد بداً من ذكره ليكون معبراً، ألا ترى أنه لو قال: أشهد عن فلان لم يكن ذلك مقبولاً.

وهنا لو قال أروي عن فلان كان مقبولاً منه.

ثم اشتغال الناس بالاسناد كاشتغالهم بالتكلف لسماع الحديث من وجوه، وذلك لا يدل على أن خبر الواحد لا يكون حجة، فكذلك اشتغالهم بالاسناد لا يكون دليلاً على أن المرسل لا يكون حجة.

فأما مراسيل من بعد القرون الثلاثة فقد كان أبو الحسن الكرخي رحمه الله لا يفرق بين مراسيل أهل الاعصار، وكان يقول: من تقبل روايته مسنداً تقبل روايته مراسلاً.

للمعنى الذي ذكرنا.

وكان عيسى بن أبان رحمه الله يقول: من اشتهر في الناس بحمل العلم منه تقبل روايته مراسلاً ومسنداً.

وإنما يعني به محمد بن الحسن رحمه الله وأمثاله من المشهورين بالعلم، ومن لم يشتهر بحمل الناس العلم منه مطلقا وإنما اشتهر بالرواية عنه فإن مسنده يكون حجة ومرسله يكون موقوفا إلى أن يعرض على من اشتهر بحمل العلم عنه. وأصح الاقوال في هذا ما قاله أبو بكر

الرازي رضي الله عنه أن مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة ما لم يعرف منه الرواية مطلقا عمن ليس يعدل ثقة، ومرسل من كان بعدهم لا يكون حجة إلا من اشتهر بأنه لا يروي إلا عمن هو عدل ثقة لأن النبي عليه السلام شهد للقرون الثلاثة بالصدق والخيرية فكانت عدالتهم ثابتة بتلك الشهادة ما لم يتبين خلافهم، وشهد على من بعلمهم بالكذب بقوله ثم يفشو الكذب، فلا تثبت عدالة من كان في زمن شهد على أهله بالكذب إلا برواية من كان معلوم العدالة يعلم أنه لا يروي إلا عن عدل.

وإلى نحو هذا أشار عروة بن الزبير رضي الله عنهما حين روى لعمر بن عبد العزيز رضي الله عنه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم : من أحيا أرضا ميتة فهي له فقال : أتشهد به على رسول الله عليه السلام ؟ قال : نعم فما يعني من ذلك وقد أخبرني به العدل الرضا. فقبل عمر بن عبد العزيز روايته.

واختلف أصحاب الحديث في منقطع من وجه متصل من وجه آخر.

فمنهم من قال سقط اعتبار الاتصال فيه بالانقطاع من وجه، وكان هذا القائل جعل الانقطاع بسكوت راوي الفرع عن تسمية راوي الاصل دليل الجرح فيه، وإذا استوى الموجب للعدالة والموجب للجرح يغلب الجرح، وأكثرهم على أن هذا يكون حجة لوجود الاتصال فيه بطريق واحد والطريق الآخر الذي هو منقطع يجعل كأن ليس، لأن ذلك الطريق ساكت عن الراوي وحاله أصلا، وفي الطريق المتصل بيان له ولا معارضة بين الساكت والناطق.

فأما النوع الثاني وهو الانقطاع معنى يتقسم قسمين: إما أن يكون ذلك المعنى بدليل معارض، أو نقصان في حال الراوي يثبت به الانقطاع.

فأما القسم الاول وهو ثبوت الانقطاع بدليل معارض فعلى أربعة أوجه: إما أن يكون مخالفا لكتاب الله تعالى، أو لسنة مشهورة عن رسول الله، أو يكون حديثا شاذا لم يشتهر فيما تعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته، أو يكون حديثا قد أعرض عنه الائمة من الصدر الاول بأن ظهر منهم الاختلاف في تلك الحادثة ولم تجر بينهم الحاجة بذلك الحديث.

فأما الوجه الاول وهو ما إذا كان الحديث مخالفا لكتاب الله تعالى فإنه لا يكون مقبولا ولا حجة للعمل به عاما كانت الآية أو خاصا نصا أو ظاهرا عندنا على ما بينا أن تخصيص العام بخبر الواحد لا يجوز ابتداء، وكذلك ترك الظاهر فيه والحمل على نوع من الجاز لا يجوز بخبر الواحد عندنا خلافا للشافعي، وقد بينا هذا، ودليلنا في ذلك قوله عليه السلام: كل شرط ليس في كتاب الله تعالى فهو باطل وكتاب الله أحق والمراد كل شرط هو مخالف لكتاب الله تعالى لا أن يكون المراد ما لا يوجد عينه في كتاب الله تعالى فإن عين هذا الحديث لا يوجد في كتاب الله تعالى، وبالاجماع من الاحكام ما هو ثابت بخبر الواحد والقياس وإن كان لا يوجد ذلك في كتاب الله تعالى، فعرفنا أن المراد ما يكون مخالفا لكتاب الله تعالى، وذلك

تنصيص على أن كل حديث هو مخالف لكتاب الله تعالى فهو مردود.

وقال عليه السلام: تكثر الاحاديث لكم بعدي فإذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه واعلموا أنه مني، وما مخالفه فردوه واعلموا أي منه برئ ولان الكتاب متيقن به وفي اتصال الخبر الواحد برسول الله صلى الله عليه وسلم شبهة فعند تعذر الاخذ بهما لا بد من أن يؤخذ بالمتيقن ويترك ما فيه شبهة، والعام والخاص في هذا سواء لما بينا أن العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعاً كالمعنى، وكذلك النص والظاهر سواء، لان المتن من الكتاب متيقن به ومتن الحديث لا ينفك عن شبهة لاحتمال النقل بالمعنى، ثم قوام المعنى بالمتن فإنما يشغل بالترجيح من حيث المتن أولاً إلى أن يجيء إلى المعنى، ولا شك أن

الكتاب يترجح باعتبار النقل المتواتر في المتن على خبر الواحد، فكانت مخالفة الخبر للكتاب دليلاً ظاهراً على الزيادة فيه، ولهذا لم يقبل علماءنا خبر الوضوء من مس الذكر لانه مخالف للكتاب، فإن الله تعالى قال: (فيه رجال يحبون أن يتطهروا) يعني الاستنجاء بالماء فقد مدحهم بذلك وسمى فعلهم تطهراً ومعلوم أن الاستنجاء بالماء لا يكون إلا بمس الذكر فالحديث الذي يجعل مسه حدثاً بمنزلة البول يكون مخالفاً لما في الكتاب، لان الفعل الذي هو حدث لا يكون تطهراً.

وكذلك لم يقبل حديث فاطمة بنت قيس في أن لا نفقة للمبتوتة لانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى: (أسكنوهن من حيث سكتن من وجدكن) ولا خلاف أن المراد وأنفقوا عليهن من وجدكن، فالمراد الحائل فإنه عطف عليه قوله تعالى: (وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن) وكذلك لم يقبل خبر القضاء بالشاهد واليمين لانه مخالف للكتاب من أوجه، فإن الله تعالى قال: (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) الآية، وقوله: واستشهدوا أمر بفعل هو مجمل فيما يرجع إلى عدد الشهود كقول القائل كل يكون مجملاً فيما يرجع إلى عدد الشهود كقول القائل كل يكون مجملاً فيما يرجع إلى بيان المأكل فيكون ما بعده تفسيراً لذلك الجمل وبيانا لجميع ما هو المراد بالأمر وهو استشهاد رجلين فإن لم يكونا فرجل وامرأتان، كقول القائل كل طعام كذا

فإن لم يكن فكذا، أو أذنت لك أن تعامل فلانا فإن لم يكن فلانا، يكون ذلك بيانا لجميع ما هو المراد بالأمر والاذن، وإذا ثبت أن جميع ما هو المذكور في الآية كان خبر القضاء بالشاهد واليمين زائداً عليه والزيادة على النص كالنسخ عندنا، يقرره قوله تعالى: (ذلك أدنى ألا تترابوا) فقد نص على أن أدنى ما تنفي به الريبة شهادة شاهدين بهذه الصفة، وليس دون الأدنى شيء آخر تنفي به الريبة، ولانه نقل الحكم من استشهاد الرجل الثاني بعد شهادة الشاهد الواحد إلى استشهاد امرأتين، مع أن

حضور النساء مجالس القضاء لاداء الشهادة خلاف العادة وقد أمرن بالقرار في البيوت شرعاً، فلو كان يمين المدعي مع الشاهد الواحد حجة لما نقل الحكم إلى استشهاد امرأتين، وهو خلاف المعتاد، مع تمكن المدعي من إتمام حجته بيمينه.

ومثل هذا الطريق جعلنا شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض حجة، لان الله تعالى نقل الحكم عن استشهاد مسلمين على وصية المسلم إلى استشهاد ذميين بقوله تعالى: (أو آخرا من غيركم) مع أن حضور أهل الذمة مجالس القضاء لاداء الشهادة خلاف المعتاد، فذلك دليل ظاهر على أن الحجة تقوم بشهادتهم في الجملة.

وهو دليل أيضاً على رد خبر القضاء بالشاهد واليمين لانه نقل الحكم إلى استشهاد ذميين عند عدم شاهدين مسلمين، فلو كان الشاهد الواحد مع يمين المدعي حجة لكان الأولى بيان ذلك عند الحاجة، وذكر في الآية يمين الشاهدين ظاهراً عند الريبة مع أن ذلك ليس بحجة اليوم (لاجل النسخ) فلو كان بيمين المدعي تنفي الريبة أو تتم

الحجة لكان الاولى ذكر يمينه عند الحاجة.

فبهذه الوجوه يتبين أن خبر القضاء بالشاهد واليمين مخالف للكتاب فتركنا العمل به لهذا، وكذلك الغريب من أخبار الآحاد إذا خالف السنة المشهورة فهو منقطع في حكم العمل به، لأن ما يكون متواترا من السنة أو مستفيضا أو مجمعا عليه فهو بمنزلة الكتاب في ثبوت علم اليقين به، وما فيه شبهة فهو مردود في مقابلة اليقين، وكذلك المشهور من السنة فإنه أقوى من الغريب لكونه أبعد عن موضع الشبهة، ولهذا جاز النسخ بالمشهور دون الغريب، فالضعيف لا يظهر في مقابلة القوي،

ولهذا لم يعمل بخبر القضاء بالشاهد واليمين، لأنه مخالف للسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام: البينة على المدعي واليمين على من أنكر من وجهين: أحدهما أن في هذا الحديث بيان أن اليمين في جانب المنكر دون المدعي، والثاني أن فيه بيان أنه لا يجمع بين اليمين والبينة فلا تصلح اليمين متممة للبينة بحال، ولهذا الاصل لم يعمل أبو حنيفة بخبر سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه في بيع الرطب بالتمر أن النبي عليه السلام قال: أينقص إذا جف؟ قالوا: نعم.

قال: فلا إذا لأنه مخالف للسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام: التمر بالتمر مثل بمثل من وجهين: أحدهما أن فيها اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا لجواز العقد فالتقييد باشتراط المماثلة في أعدل الاحوال وهو بعد الجفوف يكون زيادة، والثاني أنه جعل فضلا يظهر بالكيل هو الحرام في السنة المشهورة فجعل فضل يظهر عند فوات وصف مرغوب فيه ربا حراما يكون مخالفا لذلك الحكم، إلا أن أبا يوسف ومحمدا قالا: السنة المشهورة لا تتناول الرطب لأن مطلق اسم التمر لا يتناول، بدليل أن من حلف لا يأكل تمرا فأكل رطبا لم يحنث، ولو حلف لا يأكل هذا الرطب فأكله بعد ما صار تمرا لم يحنث، فإذا لم تتأوله السنة المشهورة وجب إثبات الحكم فيه بالخبر الآخر. وأبو حنيفة قال: التمر اسم للثمرة الخارجة من النخل من حين تتعدد صورتها إلى أن تدرك، وما يختلف عليه أحوال وأوصاف حسب ما يكون على الآدمي لا يتبدل به اسم العين، وفي الايمان تترك الحقائق لدلالة العرف، واليمين تنقيد بوصف في العين إذا كان داعيا إلى اليمين.

ففي هذين النوعين من الانتقاد للحديث علم كثير، وصيانة للدين بليغة، فإن أصل البدع والاهواء إنما ظهر من قبل ترك عرض أخبار الآحاد على الكتاب والسنة المشهورة، فإن قوما جعلوها أصلا مع الشبهة في اتصاها برسول الله عليه السلام ومع أنها لا توجب علم اليقين، ثم تأولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة فجعلوا التابع متبوعا، وجعلوا الأساس ما هو غير متيقن به فوقوا في الاهواء والبدع، بمنزلة من أنكر خبر الواحد فإنه لما لم يجوز العمل به احتج إلى القياس ليعمل به وفيه أنواع من الشبهة، أو إلى استصحاب الحال وهو ليس

بحجة أصلا وترك العمل بالحجة إلى ما ليس بحجة يكون فتحا لباب الآحاد، وجعل ما هو غير متيقن به أصلا، ثم تحريج ما فيه التيقن عليه يكون فتحا لباب الاهواء والبدع وكل واحد منهما زيف مردود، وإنما سواء السبيل ما ذهب إليه علماؤنا رحمهم الله من إنزال كل حجة منزلتها، فإنهم جعلوا الكتاب والسنة المشهورة أصلا ثم خرجوا عليهما ما فيه بعض الشبهة وهو المروي بطريق الآحاد مما لم يشتهر، فما كان منه موافقا للمشهور قبلوه، وما لم يجدوا في الكتاب ولا في السنة المشهورة له ذكرا قبلوه أيضا وأوجبوا العمل به، وما كان مخالفا لهما ردوه، على أن العمل بالكتاب والسنة أوجب من العمل بالغريب بخلافه، وما لم يجدوه في شئ من الاخبار وصاروا حيثئذ إلى القياس في معرفة حكمه لتحقيق الحاجة إليه.

وأما القسم الثالث وهو الغريب فيما يعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته للعمل به فإنه زيف، لان صاحب الشرع كان مأمورا بأن يبين للناس ما يحتاجون إليه، وقد أمرهم بأن ينقلوا عنه ما يحتاج إليه من بعدهم، فإذا كانت الحادثة مما تعم به البلوى فالظاهر أن صاحب الشرع لم يترك بيان ذلك للكافة وتعليمهم، وأنهم لم يتركوا نقله على وجه الاستفاضة، فحين لم يشتهر النقل عنهم عرفنا أنه سهو أو منسوخ، ألا ترى أن المتأخرين لما نقلوه اشتبه فيهم، فلو كان ثابتا في المتقدمين لاشتهر أيضا وما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة إلى معرفته، ولهذا لم تقبل شهادة الواحد من أهل المصر على رؤية هلال رمضان إذا لم يكن بالسماء علة، ولم يقبل قول الوصي فيما يدعي من إهراق مال عظيم على اليتيم في مدة يسيرة، وإن كان ذلك محتملا لان الظاهر يكذبه في ذلك، وعلى هذا الاصل لم نعمل بحديث الموضوع من مس الذكر، لان بسرة تفردت بروايته مع عموم الحاجة لهم إلى معرفته. فالقول بأن النبي عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع أنها لا تحتاج إليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة حاجتهم إليه شبه الخال، وكذلك خبر الموضوع مما مسته النار، وخبر

الموضوع من حمل الجنازة، وعلى هذا لم يعمل علماؤنا رحمهم الله بخبر الجهر بالتسمية، وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع، لانه لم يشتهر النقل فيها مع حاجة الخاص والعام إلى معرفته. فإن قيل فقد قبلتم الخبر الدال على وجوب الوتر، وعلى وجوب المضمضة والاستنشاق في الجنابة وهو خبر الواحد فيما تعم به البلوى.

قلنا: لانه قد اشتهر أن النبي عليه السلام فعله وأمر بفعله، فأما الوجوب حكم آخر سوى الفعل وذلك مما يجوز أن يوقف عليه بعض الخواص لينقلوه إلى غيرهم، فإنما قبلنا خبر الواحد في هذا الحكم، فأما أصل الفعل فإنما أثبتناه بالنقل المستفيض.

وأما القسم الرابع وهو ما لم تجر الحاجة به بين الصحابة مع ظهور الاختلاف بينهم في الحكم فإنه زيف، لانهم الاصول في نقل الدين لا يتهمون بالكتمان، ولا يترك الاحتجاج بما هو الحجة والاشتغال بما ليس بحجة، فإذا ظهر منهم الاختلاف في الحكم وجرت الحاجة بينهم فيه بالرأي والرأي ليس بحجة مع ثبوت الخبر، فلو كان الخبر صحيحا لاحتج به بعضهم على بعض، حتى يرتفع به الخلاف الثابت بينهم بناء على الرأي، فكان إعراض الكل عن الاحتجاج به دليلا ظاهرا على أنه سهو ممن رواه بعدهم أو هو منسوخ، وذلك نحو ما يروى الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فإن الكبار من الصحابة اختلفوا في هذا وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث أصلا، فعرفنا أنه غير ثابت أو مؤول، والمراد به أن إيقاع الطلاق إلى الرجال.

وكذلك ما يروى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ابتغوا في أموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة فإن الصحابة اختلفوا في وجوب الزكاة في مال الصبي وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث أصلا، فعرفنا أنه غير ثابت إذ لو كان ثابتا لاشتهر فيهم وجرت الحاجة به بعد تحقق الحاجة إليه بظهور الاختلاف، ففي الانتقاد بالوجهين الاولين تظهر الزيادة معنى للمقابلة، بمنزلة نقد البلد إذا قوبل بنقد أجود منه تظهر الزيادة فيه، وفي الانتقاد بالوجهين الآخرين إظهار الزيادة معنى من حيث إنه تقوي فيه شبهة الانقطاع، بمنزلة نقد تين فيه زيادة غش على ما هو في

النقد المعهود فيصير زيفا مردودا من هذا الوجه.

والشافعي أعرض عن طلب الانقطاع معنى واشتغل ببناء الحكم على ظاهر الانقطاع في المرسل فترك العمل به مع قوة المعنى فيه كما هو دأبه ودأبنا، فإنه يبني على الظاهر أكثر الاحكام، وعلماؤنا يبنون الفقه على المعاني المؤثرة التي

يتضح الحكم عند التأمل فيها.

وأما النوع الثاني وهو ما يتنى على نقصان حال الراوي في بيان ذلك في فصول: منها خير المستور، والقاسق، والكافر، والصبي، والمعنوه، والمغفل، والمسهل، وصاحب الهوى.

أما المستور فقد نص محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان على أن خبره كخبر القاسق، وروى الحسن عن أبي حنيفة رضي الله عنهما أنه بمنزلة العدل في رواية الاخبار لثبوت العدالة له ظاهرا بالحديث المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (وعن عمر رضي الله عنه): المسلمون عدول بعضهم على بعض.

ولهذا جوز أبو حنيفة القضاء بشهادة المستورد فيما يثبت مع الشبهات إذا لم يطعن الخصم، ولكن ما ذكره في الاستحسان أصح في زماننا، فإن الفسق غالب في أهل هذا الزمان فلا تعتمد رواية المستورد ما لم تتبين عدالته كما لم تعتمد شهادته في القضاء قبل أن تظهر عدالته، وهذا بحديث عباد بن كثير أن النبي عليه السلام قال: لا تحذروا عمن لا تعلمون بشهادته ولان في رواية الحديث معنى الالتزام فلا بد من أن يعتمد فيه دليل ملزم وهو العدالة التي تظهر بالفحص عن أحوال الراوي.

وأما القاسق فقد ذكر في كتاب الاستحسان أنه إذا أخبر بطهارة الماء أو بنجاسته أو بحل الطعام والشراب وحرمته فإن السامع يحكم رأيه في ذلك، فإن وقع عنده أنه صادق فعليه أن يعمل بخبره وإلا لم يعمل به، وعلى هذا قال بعض مشايخنا رحمهم الله: الجواب كذلك فيما يرويه القاسق.

قال رضي الله عنه: والاصح عندي أن خبره لا يكون حجة لانه غير مقبول الشهادة وفي حل الطعام وحرمته وطهارة الماء ونجاسته إنما اعتبر خبره إذا تأيد

بأكثر الرأي لاجل الضرورة، لان ذلك حكم خاص ربما يعذر الوقوف عليه من جهة غيره، ومثل هذه الضرورة لا يتحقق في رواية الخبر فإن في العدول كثرة يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم، فلا حاجة إلى الاعتماد على رواية القاسق فيه.

ثم في المعاملات جعل خبر القاسق مقبولا لاجل الضرورة أيضا فإن المعاملة تكثر بين الناس ولا يوجد عدل يرجع إليه في كل خبر من ذلك النوع إلا أن ذلك ينفك عن معنى الالتزام، فجوز الاعتماد فيه على خبر القاسق مطلقا، والحل والحرمة فيه معنى الالتزام من وجه فلهدا لم نجعل خبر القاسق فيه معتمدا على الاطلاق حتى ينضم إليه غالب الرأي. ومن الناس من لم يجعل خبر القاسق مقبولا في المعاملة أيضا لظاهر قوله تعالى: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) وروى أن الآية نزلت في الوليد بن عقبة حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم مصدقا إلى قوم فرجع إليه وقال إنهم هموا بقتلي فأراد رسول الله أن يعتمد خبره ويبعث إليهم خيلا لانه ما كان ظاهر الفسق عنده فأنزل الله تعالى هذه الآية، وما أخبر به كان من المعاملات خاليا عن الالتزام ومع ذلك أمر الله تعالى بالتوقف في هذا النبأ من القاسق.

ولكننا نقول: كان ذلك خبرا مستنكرا، فإنه أخبر أنهم ارتدوا بمنع الزكاة وجحودها وهموا بقتله وفيه إلزام الجهاد معهم، ونحن نقول: إن من ثبت فسقه لا يعتبر خبره في

مثل هذا، فأما في المعاملات التي تنفك عن معنى الالتزام فيجوز اعتماد خبره لاجل الضرورة، إذ الفسق يرجح معنى الكذب في خبره من غير أن يكون موجبا للحكم بأنه كاذب في خبره لا محالة، ولهذا جعلناه مع الفسق من أهل الشهادة.

فأما الكافر فإنه لا تعتمد روايته في باب الاخبار أصلا.

وكذلك في طهارة الماء ونجاسته إلا أنه إذا وقع في قلب السامع أنه صادق فيما يخبر به من نجاسة الماء فالأفضل له أن

يريق الماء ثم يتيمم، ولا تجوز صلاته بالتيمم قبل إراقة الماء، لانه لا يعتمد خبره في باب الدين أصلا فيبقى مجرد غلبة الظن وذلك لا يجوز له الصلاة بالتيمم مع وجود الماء، بخلاف الفاسق فهناك يلزمه أن يوضأ بذلك الماء إذا وقع في قلبه أنه صادق في الاخبار بطهارة

الماء، وإن أخبر بجاسة الماء ووقع في قلبه أنه صادق فالاولى له أن يريق الماء ويتيمم، فإن تيمم ولم يرق الماء جازت صلاته.

وأما خبر الصبي فقد ذكر في الاستحسان بعد ذكر الفاسق والكافر: وكذلك الصبي والمعتوه إذا عقلا ما يقولان. فرغم بعض مشايخنا أن المراد العطف على الفاسق وأن خبره بمنزلة خبر الفاسق في طهارة الماء ونجاسته، والاصح أن المراد عطفه على الكافر، فإن الصبي ليس من أهل الشهادة أصلا كما أن الكافر ليس من أهل الشهادة على المسلمين، بخلاف الفاسق فهو من أهل الشهادة وإن لم يكن مقبول الشهادة لفسقه (و) لان الصبي بخبره يلزم الغير ابتداء من غير أن يلتزم شيئا لانه غير مخاطب كالكافر يلزم غيره من غير أن يلتزم، لانه غير معتقد للحكم الذي يجبر به، فأما الفاسق فيلتزم أولا ثم يلزم غيره، ولان الولاية المعدية تبني على الولاية القائمة للمرء على نفسه والفاسق من أهل هذه الولاية فيكون أهلا للولاية

المعدية أيضا، بخلاف الصبي، والمعتوه بمنزلة الصبي، فقد سوى علماؤنا بينهما في الاحكام في الكتب لنقصان عقلهما.

ومن الناس من يقول رواية الصبي في باب الدين مقبولة وإن لم يكن هو مقبول الشهادة لانعدام الاهلية للولاية بمنزلة رواية العبد، واستدل فيه بحديث أهل قباء، فإن عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما أتاهم وأخبرهم بتحويل القبلة إلى الكعبة وهم كانوا في الصلاة فاستداروا كهيتهم، وكان ابن عمر يومئذ صغيرا على ما روي أنه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر أو يوم أحد على حسب ما اختلف الرواة فيه وهو ابن أربع عشرة سنة فرده، وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين، فقد اعتملوا خبره فيما لا يجوز العمل به إلا بعلم وهو الصلاة إلى الكعبة ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ولكننا نقول: قد روي أن الذي أتاهم أنس بن مالك، وقد روى عبد الله

بن عمر، فإننا نحمل على أنهما جاء أحدهما بعد الآخر وأخبرا بذلك، وإنما تحولوا معتمدين على خبر البالغ وهو أنس بن مالك، أو كان ابن عمر بالغا يومئذ وإنما رده رسول الله صلى الله عليه وسلم في القتال لضعف بنيته يومئذ لا لانه كان صغيرا فإن ابن أربع عشرة سنة يجوز أن يكون بالغا.

فأما المغفل فإن كان أغلب أحواله التيقظ فهو بمنزلة من لا غفلة به في الرواية والشهادة، لان ما به من الغفلة يسير قلما يخلو العدل عن مثله إلا من عصمه الله تعالى، وإن تهاش ما به من الغفلة حتى ظهر ذلك في أغلب أموره فهو بمنزلة المعتوه، لان ما يلزم من النقصان في المرء بطريق العادة يجعل بمنزلة الثابت بأصل الحلقة، ألا ترى أنه يترجح معنى السهو والغلط في الرواية باعتبارهما جميعا كما يترجح جانب الكذب باعتبار فسق الراوي.

وأما المساهل فهو كالمغفل فإنه اسم لمن يجازف في الامور ولا يبالي بما يقع له من السهو والغلط، ولا يشتغل فيه بالتدراك بعد أن يعلم به، فيكون بمنزلة المغفل إذا ظهر ذلك في أكثر أموره.

وأما صاحب الهوى فقد بينا أن الصحيح أنه لا تعتمد روايته في أحكام الدين وإن كانت شهادتهم مقبولة إلا

الخطابية، فإن الهوى لا يكون مرجحاً جانب الكذب في شهادته على ما قررنا، إلا الخطابية وهم ضرب من الروافض يجوزون أداء الشهادة إذا حلف المدعي بين أيديهم أنه محق في دعواه، ويقولون المسلم لا يحلف كاذباً، ففي هذا الاعتقاد ما يرجح جانب الكذب في شهادتهم لتوهم أنهم اعتمدوا ذلك.

وكذلك قالوا فيمن يعتقد أن الإلهام حجة موجبة للعلم لا تقبل شهادته لتوهم أن يكون اعتمد ذلك في أداء

الشهادة بناء على اعتقاده.

فأما من سواهم من أهل الأهواء ليس فيما يعتقدون من الهوى ما يمكن تهمته الكذب في شهادتهم، لان الشهادة من باب المظالم والخصومات، ولا يتعصب صاحب الهوى بهذا الطريق مع من هو محق في اعتقاده حتى يشهد عليه كاذباً، فأما في أخبار الدين فيتوهم بهذا التعصب لافساد طريق الحق على من هو محق حتى يجيبه إلى ما يدعو إليه من الباطل، فلهذا لا تعتمد روايته ولا تجعل حجة في باب الدين، والله أعلم.

فصل: في بيان أقسام الإخبار قال رضي الله عنه: هذه الأقسام أربعة: خير يحيط العلم بصدقه، وخبر يحيط العلم بكذبه، وخبر يحتملها على السواء، وخبر يترجح فيه أحد الجانبين.

فالاول: أخبار الرسل المسموعة منهم، فإن جهة الصدق متعين فيها لقيام الدلالة على أنهم معصومون عن الكذب وثبوت رسالتهم بالمعجزات الخارجة عن مقدور البشر عادة، وحكم هذا النوع اعتقاد الحقيقة فيه والانتثار به بحسب الطاقة، قال تعالى: (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا).

والنوع الثاني: نحو دعوى فرعون الربوبية مع قيام آيات الحدث فيه ظاهراً، ودعوى الكفار أن الاصنام آلهة أو أنها شفعاءؤهم عند الله، أو أنها تقرهم إلى الله زلفى مع التيقن بأنهم جمادات، ونحو دعوى زرادشت وماني ومسيلمة وغيرهم من المنتسبين النبوة مع ظهور أفعال تدل على السفه منهم، وأهم لم يرهتوا على ذلك إلا بما هو مخرفة من جنس أفعال المشعوذين، فالعلم يحيط بكذب هذا النوع، وحكمه اعتقاد البطلان فيه ثم الاشتغال برده باللسان واليد بحسب ما تقع الحاجة إليه في دفع الفتنه.

والنوع الثالث: نحو خبر الفاسق في أمر الدين، ففيه احتمال الصدق باعتبار

دينه وعقله، واحتمال الكذب باعتبار تعاطيه، واستوى الجانبان في الاحتمال فالحكم فيه التوقف إلى أن يظهر ما يترجح به أحد الجانبين عملاً بقوله تعالى: (فتبينوا).

والنوع الرابع: نحو شهادة الفاسق إذا ردها القاضي، فإن بقضائه يترجح جانب الكذب فيه، وخبر الحدود في القذف عند إقامة الحد عليه، وحكمه أنه لا يجوز العمل به بعد ذلك لتعين جانب الكذب فيه فيما يوجب العمل. ومن هذا النوع خبر العدل المستجمع لشرائط الرواية في باب الدين، فإنه يترجح

جانب الصدق فيه بوجود دليل شرعي موجب للعمل به وهو صالح للترجيح، والمقصود هذا النوع.

ولهذا النوع أطراف ثلاثة: طرف السماع، وطرف الحفظ، وطرف الاداء.

فطرف السماع نوعان: عزيمة، ورخصة.

فالعزيمة ما تكون بحسب الاستماع.

وهو أربعة أوجه: وجهان من ذلك حقيقة وأحدهما أحق من الآخر، ووجهان من ذلك عزيمة فيهما شبهة الرخصة.

فالوجهان الاولان قراءة الخديث عليك وأنت تسمع، وقراءتك على الخديث وهو يسمع، ثم استفهامك إياه بقولك

أهو كما قرأت عليك فيقول نعم، وأهل الحديث يقولون الوجه الاول أحق لأنه طريق رسول الله عليه السلام، وهو الذي كان يحدث أصحابه ثم نقلوه عنه، وهو أبعد من الخطأ والسهو فيكون أحق فيما هو المقصود وهو تحمل الامانة بصفة تامة.

وروي عن أبي حنيفة رحمه الله أن قراءتك على المحدث أقوى من قراءة المحدث عليك، وإنما كان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة لكونه مأمون السهو والغلط، ولأنه كان يذكر ما يذكره حفظا، وكان لا يكتب ولا يقرأ للمكتوب أيضا، وإنما كلامنا فيمن يخبر عن كتاب لا عن (حفظه حتى إذا كان يروي عن حفظ لا عن كتاب فقراءته أقوى لأنه يتحدث به) حقيقة، فأما إذا كان يروي عن كتاب فالجانبان

سواء في معنى التحدث بما في الكتاب، ألا ترى أن في الشهادات لا فرق بين أن يقرأ من عليه الحق ذكر إقراره عليك وبين أن تقرأه عليه، ثم تستفهمه هل تقر بجميع ما قرأته عليك فيقول نعم، وبكل واحد من الطريقين يجوز أداء الشهادة، وباب الشهادة أضيق من باب رواية الخبر، فكان المعنى فيه أن نعم جواب مختصر ولا فرق في الجواب بين المختصر والمشع، فيصير

ما تقدم كالمعاد في الجواب كله، ثم للطالب من الرعاية عند القراءة عادة ما ليس للمحدث، فعند قراءة المحدث لا يؤمن من الخطأ في بعض ما يقرأ لقلته رعايته، ويؤمن ذلك إذا قرأ الطالب لشدة رعايته.

فإن قيل عند قراءة الطالب يتوهم أن سهو المحدث عن بعض ما يسمع وينتفي هذا التوهم إذا قرأه المحدث لشدة رعاية الطالب في ضبط ما يسمع منه.

قلنا: هو كذلك ولكن السهو عن سماع البعض مما لا يمكن التحرز عنه عادة وهو أيسر مما يقع بسبب الخطأ في القراءة، فمراعاة ذلك الجانب أولى.

والوجهان الآخران الكتابة والرسالة، فإن المحدث إذا كتب إلى غيره على رسم الكتب وذكر في كتابه: حدثني فلان عن فلان إلى آخره، ثم قال: وإذا جاءك كتابي هذا وفهمت ما فيه فحدث به عني فهذا صحيح.

وكذلك لو أرسل إليه رسولا فبلغه على هذه الصفة، فإن رسول الله عليه السلام كان مأمورا بتبليغ الرسالة، وبلغ إلى قوم مشافهة وإلى آخرين بالكتاب والرسول وكان ذلك تبليغا تاما.

وكذلك في زماننا يثبت من الخلفاء تقليد السلطنة والقضاء بالكتاب والرسول بهذا الطريق كما يثبت بالمشافهة، إلا أن المختار في الوجهين الاولين للراوي أن يقول حدثني فلان، وفي الوجهين الآخرين أن يقول أخبرني، لأن في

الوجهين الاولين شافهة المحدث بالاسماع فيكون محدثا له، وفي الوجهين الآخرين لم يشافهه ولكنه مخبر له بكتابه، فإن الكتاب ممن بعد كالخطاب ممن حضر، والرسول كالكتاب أو أقوى لأن معنى الضبط يوجد فيهما، ثم الرسول ناطق والكتاب غير ناطق.

وعلى هذا ذكر في الزيادات: إذا حلف أن لا يتحدث بسر فلان أو لا يتكلم

به فكتب به أو أرسل رسولا لم يحث، ولو تكلم به مشافهة يحث،

ولو حلف لا يخبر به فكتب أو أرسل يحث بمنزلة ما لو تكلم به.

والدليل عليه أن الله تعالى أكرمنا بكتابه ورسوله، ثم لا يجوز لاحد أن يقول حدثني الله ولا كلمني الله، وإنما ذلك

لموسى عليه الصلاة والسلام خاصة كما قال تعالى: (وكلم الله موسى تكليما) ويجوز أن يقول أخبرنا الله بكذا أو

أنبأنا ونبأنا، فلهذا كان المختار في الوجهين الاولين حدثني وفي الوجهين الآخرين أخبرني.

وأما الرخصة فيه فمما لا تكون فيه إسماع، وذلك الاجازة والمناولة، وشرط الصحة في ذلك أن يكون ما في الكتاب معلوما للمجاز له مفهوما له، وأن يكون المجيز من أهل الضبط والاتقان قد علم جميع ما في الكتاب، وإذا قال حينئذ أجزت لك أن تروي عني ما في هذا الكتاب كان صحيحا، لان الشهادة تصح بهذه الصفة، فإن الشاهد إذا وقف على جميع ما في الصك، وكان ذلك معلوما لمن عليه الحق فقال أجزت لك أن تشهد علي بجميع ما في هذا الكتاب كان صحيحا فكذلك رواية الخبر، والاحوط للمجاز له أن يقول عند الرواية أجاز لي فلان، فإن قال أخبرني فهو جائز أيضا وليس ينبغي له أن يقول حدثني، فإن ذلك مخصص بالاسماع ولم يوجد.

والمناولة لتأكيد الاجازة فيستوى الحكم فيما إذا وجدا جميعا أو وجدت الاجازة وحدها.

فأما إذا كان المستجيز غير عالم بما في الكتاب فقد قال بعض مشايخنا إن على قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله لا تصح هذه الاجازة، وعلى قول أبي يوسف رحمه الله تصح على قياس اختلافهم في كتاب القاضي إلى القاضي وكتاب الشهادة، فإن علم الشاهد بما في الكتاب شرط في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، ولا يكون شرطا في قول أبي يوسف رحمه الله لصحة أداء الشهادة.

قال رضي الله عنه: والاصح عندي أن هذه الاجازة لا تصح في

قولهم جميعا إلا أن أبا يوسف استحسنت هناك لاجل الضرورة، فالكتب تشتمل على أسرار لا يريد الكاتب والمكتوب إليه أن يقف عليها غيرهما وذلك لا يوجد في كتب الاخبار.

ثم الخبر أصل الدين أمره عظيم، وخطبه جسيم، فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة فيه قبل أن يصير معلوما مفهوما له، ألا ترى أنه لو قرأ عليه المحدث فلم يسمع ولم يفهم لم يجز له أن يروي، والاجازة إذا لم يكن ما في الكتاب معلوما له دون ذلك كيف تجوز الرواية بهذا القدر، وإسماع الصبيان الذين لا يميزون ولا يفهمون نوع تبرك استحسنته الناس، فأما أن يثبت بمثله نقل الدين فلا.

وكذلك من حضر مجلس السماع واشتغل بقراءة كتاب آخر غير ما يقرؤه القارئ، أو اشتغل بالكتابة لشيء آخر أو اشغل بتحدث أو لغو أو هوى، أو اشغل عن السماع لغفلة أو نوم، فإن سماعه لا يكون صحيحا مطلقا له الرواية إلا أن مقدار ما لا يمكن التحرز عنه من السهو والغفلة يجعل عفوا للضرورة، فأما عند القصد فهو غير معذور ولا يأمن أن يجرم بسبب ذلك حظه ونعوذ بالله، فأما إذا قال المحدث: أجزت لك أن تروي عني مسموعاتي فإن ذلك غير صحيح بالاتفاق، بمنزلة ما لو قال رجل لآخر اشهد علي بكل صك تجد فيه إقراري فقد أجزت لك ذلك فإن ذلك باطل.

وقد نقل عن بعض أئمة التابعين أن سائلا سأله الاجازة بهذه الصفة فتعجب وقال لاصحابه: هذا يطلب مني أن أجزر له أن يكذب علي! وبعض المتأخرين جوزوا ذلك على وجه الرخصة لضرورة المستعجلين، ولكن في هذه الرخصة سد باب الجهد في الدين، وفتح باب الكسل فلا وجه للمصير إليه.

فأما الكتب المصنفة التي هي مشهورة في أيدي الناس فلا بأس لمن

نظر فيها، وفهم شيئا منها، وكان متقنا في ذلك أن يقول: قال فلان كذا أو منهب فلان كذا من غير أن يقول حدثني أو أخبرني، لانهما مستفيضة بمنزلة الخبر المشهور، وبعض الجهال من المحدثين استبعلوا ذلك حتى طعنوا على محمد رحمه الله في كتبه المصنفة.

وحكي أن بعضهم قال لحمد بن الحسن رحمه الله: أسمعت هذا كله من أبي حنيفة؟ فقال: لا.

فقال: أسمعت من

أبي يوسف؟ فقال: لا وإنما أخذنا ذلك مذاكرة.

فقال: كيف يجوز إطلاق القول بأن مذهب فلان كذا أو قال فلان كذا بهذا الطريق؟! وهذا جهل لان تصنيف كل صاحب مذهب معروف في أيدي الناس مشهور كموطأ مالك رحمه الله وغير ذلك فيكون بمنزلة الخبر المشهور يوقف به على مذهب المصنف، وإن لم نسمع منه فلا بأس بذكره على الوجه الذي ذكرنا بعد أن يكون أصلاً معتمداً يؤمن فيه التصحيف والزيادة والتقصان.

فأما بيان طرق الحفظ فهو نوعان: عزيمة ورخصة.

فالعزيمة فيه أن يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم إلى وقت الاداء، وكان هذا مذهب أبي حنيفة في الاخبار والشهادات جميعاً، ولهذا قلت روايته، وهو طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بينه للناس. وأما الرخصة فيه أن يعتمد الكتاب إلا أنه إذا نظر في الكتاب فتذكر فهو عزيمة أيضاً ولكنه مشبه بالرخصة، وإذا لم يتذكر فهو محض الرخصة على قول من يجوز ذلك، وقد بينا فيما سبق.

والاداء أيضاً نوعان: عزيمة، ورخصة.

فالعزيمة أن يؤدي على الوجه الذي سمعه بلفظه ومعناه، والرخصة فيه أن يؤدي بعبارة معناه ما فهمه عند سماعه، وقد بينا ذلك.

ومن نوع الرخصة التدليس وهو أن يقول قال فلان كذا

لمن لقيه ولكن لم يسمع منه، فيوهم السامعين أنه قد سمع ذلك منه، وكان الاعمش والثوري يفعلان ذلك، وكان شعبة يأبى ذلك ويستبعده غاية الاستبعاد حتى كان يقول: لان أزي أحب إلي من أن أدلس.

والصحيح القول الاول، وقد بينا أن الصحابة كانوا يفعلون ذلك فيقول الواحد منهم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا، فإذا روجع فيه قال سمعته من فلان يرويه عن رسول الله عليه السلام، وما كان ينكر بعضهم على بعض ذلك، فعرفنا أنه لا بأس به وأن هذا النوع لا يكون تدليسا مطلقا، فإنه لا يجوز لاحد أن يسمي أحدا من الصحابة مدلسا، وإنما التدليس المطلق أن يسقط اسم من

رواه له ويروي عن راوي الاصل على قصد الترويج بعلو الاسناد، فإن هذا القصد غير محمود، فأما إذا لم يكن على هذا القصد وإنما كان على قصد التيسير على السامعين بإسقاط تطويل الاسناد عنهم، أو على قصد التأكيد بالعزم على أنه قول رسول الله عليه السلام قطعاً فهذا لا بأس به، وما نقل عن الصحابة والتابعين محمول على هذا النوع. وتجوز الرواية عن من اشتهر بهذا الفعل إذا علم أنه لا يدلس إلا فيما سمعه عن ثقة، فأما إذا كان يروي عن من ليس بثقة ويدلس بهذه الصفة لا تجوز الرواية عنه بعدما اشتهر بالتدليس.

واختلف العلماء في فصل من هذا الجنس وهو أن الصحابي إذا قال أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو السنة كذا، فالمذهب عندنا أنه لا يفهم من هذا المطلق الاخبار بأمر رسول الله عليه السلام أو أنه سنة رسول الله.

وقال الشافعي في القديم: ينصرف إلى ذلك عند الاطلاق، وفي الجديد قال: لا ينصرف إلى ذلك بدون البيان لاحتمال أن يكون المراد سنة البلدان أو الرؤساء، حتى قال في كل موضع قال مالك رحمه الله السنة ببلدنا كذا:

فإنما أراد سنة سليمان بن بلال وهو

كان عريفا بالمدينة، وعلى قوله القديم أخذ بقول سعيد بن المسيب رضي الله عنه في العاجر عن النفقة إنه يفرق بينه وبين امرأته لانه حمل قول سعيد السنة، على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وكذلك أخذ بقوله في أن المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية بقول سعيد فيه السنة، فحمل ذلك على سنة رسول الله

عليه السلام.

ولم نأخذ نحن بذلك لانا علمنا أن مراده سنة زيد، ورجحنا قول علي وعبد الله رضي الله عنهما على قول زيد رضي الله عنه بالقياس الصحيح.

وحجتنا في ذلك أن الامر والنهي يتحقق من غير رسول الله عليه السلام كما يتحقق منه، قال تعالى: (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم) وعند الاطلاق لا يثبت إلا أدنى الكمال، ألا ترى أن مطلق قول العالم أمرنا بكذا لا يحمل على أنه أمر الله أنزله في كتابه نصا، فكذلك لا يحمل على أنه أمر رسول الله عليه السلام نصا لاحتمال أن يكون الأمر غيره ممن يجب متابعتة.

وكذلك السنة، فقد قال عليه السلام: عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي وقال عليه السلام: من سن سنة حسنة فله

أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة وقد ظهر من عادة الصحابة التقييد عند إرادة سنة رسول الله عليه السلام بالاضافة إليه على ما قال عمر لصبي بن معبد: هديت لسنة نبيك.

وقال عقبه بن عامر رضي الله عنه: ثلاث ساعات ثمنا رسول الله عليه السلام أن نصلي فيهن.

وقال صفوان بن عسال رضي الله عنه: (أمرنا رسول الله عليه السلام إذا كنا سفرا أن لا نزرع خفافنا ثلاثة أيام ولياليها) الحديث.

فبهذا يتبين أنهم إذا أطلقوا هذا اللفظ فإنه لا يكون مرادهم الاضافة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم نصا، ومع الاحتمال لا يثبت التعيين بغير دليل.

تم بتوفيق الله تعالى وعونه الجزء الاول من اصول الامام السرخسي رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وكذلك أخذ بقوله في أن المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية بقول سعيد فيه السنة، فحمل ذلك على سنة رسول الله عليه السلام.

ولم نأخذ نحن بذلك لانا علمنا أن مراده سنة زيد، ورجحنا قول علي وعبد الله رضي الله عنهما على قول زيد رضي الله عنه بالقياس الصحيح.

وحجتنا في ذلك أن الامر والنهي يتحقق من غير رسول الله عليه السلام كما يتحقق منه، قال تعالى: (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم) وعند الاطلاق لا يثبت إلا أدنى الكمال، ألا ترى أن مطلق قول العالم أمرنا بكذا لا يحمل على أنه أمر الله أنزله في كتابه نصا، فكذلك لا يحمل على أنه أمر رسول الله عليه السلام نصا لاحتمال أن يكون الأمر غيره ممن يجب متابعتة.

وكذلك السنة، فقد قال عليه السلام: عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي وقال عليه السلام: من سن سنة حسنة فله

أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة وقد ظهر من عادة الصحابة التقييد عند إرادة سنة رسول الله عليه السلام بالاضافة إليه على ما قال عمر لصبي بن معبد: هديت لسنة نبيك.

وقال عقبة بن عامر رضي الله عنه: ثلاث ساعات نمانا رسول الله عليه السلام أن نصلّي فيهن.  
وقال صفوان بن عسال رضي الله عنه: (أمرنا رسول الله عليه السلام إذا كنا سفرا أن لا نترع خفافنا ثلاثة أيام  
ولياليها) الحديث.  
فيهذا يتبين أنهم إذا أطلقوا هذا اللفظ فإنه لا يكون مرادهم الاضافة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم نصا، ومع  
الاحتمال لا يثبت التعيين بغير دليل.  
تم بتوفيق الله تعالى وعونه الجزء الاول من اصول الامام السرخسي ويلييه الجزء الثاني، واوله: (فصل في الخبر بلحقه  
التكذيب من جهة الراوي أو من جهة غيره).

أصول السرخسي - أبو بكر السرخسي ج ٢

أصول السرخسي

أبو بكر السرخسي ج ٢

اصول السرخسي للامام الفقيه الاصولي النظار ابي بكر محمد بن احمد بن ابي سهل السرخسي المتوفى سنة ٤٩٠ من  
الهجرة النبوية رضي الله عنه الجزء الثاني حقق أصوله أبو الوفاء الافغاني رئيس اللجنة العلمية لاهياء المعارف  
النعمانية عنيت بنشره لجنة احياء المعارف النعمانية بجيدر اباد الدكن بالهند دار الكتاب العلمية بيروت لبنان

الطبعة الاولى ١٤١٤ هـ.

- ١٩٩٣ م.

بسم الله الرحمن الرحيم فصل: في الخبر يلحقه التكذيب من جهة الراوي أو من جهة غيره أما ما يلحقه من جهة  
الراوي فأربعة أقسام: أحدها أن ينكر الرواية أصلا، والثاني أن يظهر منه مخالفة للحديث قولاً أو عملاً قبل الرواية  
أو بعدها، أو لم يعلم التاريخ، والثالث أن يظهر منه تعيين شيء مما هو من محتملات الخبر تأويلاً أو تخصيصاً،  
والرابع أن يترك العمل بالحديث أصلاً.  
فأما الوجه الاول فقد اختلف فيه أهل الحديث من السلف فقال بعضهم: بإنكار الراوي يخرج الحديث من أن يكون  
حجة.

وقال بعضهم: لا يخرج (من أن يكون حجة) وبيان هذا فيما رواه ربيعة عن سهيل بن أبي صالح من حديث القضاء  
بالشاهد واليمين، ثم قيل لسهيل: إن ربيعة يروي عنك هذا الحديث فلم يذكره وجعل يروي ويقول حدثني ربيعة  
عني وهو ثقة.

وقد عمل الشافعي بالحديث مع إنكار الراوي ولم يعمل به علماً وإنما رحمه الله.

وذكر سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها أن النبي عليه السلام قال: أيما امرأة  
نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل الحديث، ثم روى أن ابن جريج سأل الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه، ثم  
عمل به محمد والشافعي مع إنكار الراوي، ولم يعمل به أبو حنيفة وأبو يوسف لانكار الراوي إياه، وقالوا ينبغي أن  
يكون هذا الفصل على الاختلاف بين علمائنا رحمهم الله بهذه الصفة، واستدلوا عليه بما لو ادعى رجل عند قاض أنه  
قضى له بحق على هذا الخصم ولم يعرف القاضي قضاءه فأقام المدعي شاهدين على قضائه بهذه الصفة، فإن على قول  
أبي يوسف لا يقبل القاضي هذه البيينة ولا ينفذ قضاءه بما وعلى قول محمد يقبلها وينفذ قضاءه، فإذا ثبت هذا

الخلاف بينهما في قضاء ينكره القاضي فكذلك في حديث ينكره الراوي الاصل.  
وعلى هذا ما يحكي من المحاوراة التي جرت بين أبي يوسف ومحمد رحمهما الله في الرواية عن أبي حنيفة في ثلاث مسائل من

الجامع الصغير، وقد بينها في شرح الجامع الصغير، فإن محمدا ثبت على ما رواه عن أبي يوسف عنه بعد إنكار أبي يوسف، وأبو يوسف لم يعتمد رواية محمد عنه حين لم يتذكر.  
وزعم بعض مشايخنا أن على قياس قول علمائنا ينبغي أن لا يبطل الخبر بإنكار راوي الاصل إلا على قول زفر رحمه الله، وردوا هذا إلى قول زوج المعتدة

أخبرتني أن عدتها قد انقضت وهي تنكر فإن على قول زفر لا يبقى الخبر معمولا به بعد إنكارها، وعندنا يبقى معمولا به إلا في حقها، والاول أصح، فإن جواز نكاح الاخت والاربع له هنا عندنا باعتبار ظهور انقضاء العدة في حقه (يقوله) لكونه أمينا في الاخبار 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 الاول فقد احتجوا بحديث ذي اليمين رضي الله عنه، فإن النبي عليه السلام لما قال لابي بكر وعمر رضي 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 الهرمزان بقوله له أتكلّم كلام حي وإن لم يذكر ذلك، ولأن النسيان غالب على الانسان فقد يحفظ الانسان شيئا ويرويه لغيره ثم ينسى بعد مدة فلا يتذكره أصلا، والراوي عنه عدل ثقة فيه يترجح جانب الصدق في خبره ثم لا يبطل ذلك بنسيانه.

وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فإن شاهد الاصل إذا أنكره لم يكن للقاضي أن يقضي بشهادته، لان الفرعي هناك ليس بشاهد على الحق ليقضي بشهادته، وإنما هو ثابت في قتل شهادة الاصل، ولهذا لو قال أشهد على فلان لا يكون صحيحا ما لم يقل أشهدني على شهادته وأمرني بالاداء فأنا أشهد على شهادته، ثم القضاء يكون بشهادة الاصل ومع إنكار لا تثبت شهادته في مجلس القضاء، فأما هنا الفرعي إنما يروي الحديث باعتبار سماع صحيح له من الاصل ولا يبطل ذلك بإنكار الاصل بناء على نسيانه.

وأما الفريق الثاني استدلوا بحديث عمار رضي الله عنه حين قال لعمر: أما تذكر إذ كنا في الابل فأجبت فتمعكت في التراب ثم سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال: أما كان يكفيك أن تضرب بيدك الارض فتمسح بهما وجهك وذراعيك فلم

يرفع عمر رضي الله عنه رأسه ولم يعتمد روايته مع أنه كان عدلا ثقة، لانه 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 الراوي أدل على الوهن من تكذيب العادة، وهذا لان الخبر إنما يكون معمولا به إذا اتصل برسول الله عليه السلام، وقد انقطع هذا الاتصال بإنكار راوي الاصل، لان إنكاره حجة في حقه فنسفي به روايته الحديث أو يصير هو مناقضا بإنكاره ومع التناقض لا تثبت روايته وبدون روايته لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كما في الشهادة على الشهادة، وكما يتوهم نسيان راوي الاصل يتوهم غلط راوي الفرع، فقد يسمع الانسان حديثا 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 لانه

مجهول وبالجهد لا يثبت الاتصال.

وأما حديث ذي اليمينين فإنه 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 آمناً من هذا الوجه.

ونحن لا نمنع من مثل هذا الاحتياط، وإنما ندعي أنه لا يبقى موجبا للعمل مع إنكار راوي الاصل، وكما أن راوي الفرع عدل ثقة فراوي الاصل 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 الثاني وهو ما إذا ظهر منه المخالفة قولاً أو عملاً، فإن كان ذلك بتاريخ قبل الرواية فإنه لا يقدر 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 ما لم يتبين خلافه، وهو أن يكون ذلك منه قبل أن يبلغه الحديث

ثم رجع إلى الحديث.

وأما إذا علم ذلك منه بتاريخ بعد الحديث فإن الحديث يخرج به من أن يكون حجة لأن فتواه بخلاف الحديث أو عمله من أبن الدلائل على الانقطاع وأنه الاصل للحديث، فإن الحالات لا تخلو 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 تحسیناً للظن بروايته وعمله، فإنه روى على طريق إبقاء الاسناد 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 ينقطع الاتصال.

وبيان هذا في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قال: يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعاً ثم صح من فتواه أنه يظهر بال غسل ثلاثاً فحملنا على أنه كان علم انتساح هذا الحكم، أو علم بدلالة الحال أن مراد رسول الله عليه السلام الندب فيما وراء الثلاثة.

وقال عمر رضي الله عنه: متعتان كانتا على عهد رسول الله عليه السلام وأنا أتهي عنهما وأعاقب عليهما: متعة النساء، ومتعة الحج.

فإنما يحمل هذا على علمه بالانتساح، ولهذا قال ابن سيرين هم الذين روى الرخصة في المتعة وهم الذين هموا عنها، وليس في رأيهم ما يرغب عنه ولا في نصيحتهم ما يوجب التهمة.

وأما في العمل فبيان هذا في حديث عائشة رضي الله عنها: (أما امرأة نكحت بغير إذن وليها) ثم صح أنها زوجت ابنة أخيها عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما، فعملها بخلاف الحديث يتبين النسخ، وحديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي

عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الرجوع، ثم قد صح عن مجاهد قال: صحبت ابن عمر سنين وكان لا يرفع يديه إلا عند تكبيرة الافتتاح فيثبت بعمله بخلاف الحديث نسخ الحكم.

وأما الوجه الثالث وهو تعيينه بعض 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 رضي الله عنهما أن النبي عليه السلام قال: المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وهذا يحتتمل التفرق بالأقوال ويحتتمل التفرق بالابدان ثم حمله ابن عمر على التفرق بالابدان حتى روى عنه أنه كان إذا أوجب البيع مشى هنيهة، ولم نأخذ بتأويله لأن الحديث في احتمال كل واحد من الأمرين كالمشترك فتعيين أحد المحتملين فيه يكون تأويلاً لا تصرفاً في الحديث.

وكذلك قال الشافعي رحمه الله في حديث ابن عباس رضي 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 الراوي 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 الراوي 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 بعض 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 الوجه فيه أنه علم انتساخه أو أن ذلك الحكم لم يكن حتماً فيجب حمله على هذا.

وبيانه فيما روى البكر بالبكر جلد مائة وتعريب 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، فعرفنا به انتساخ هذا الحكم، وكذلك صح عن عمر رضي الله عنه قوله: والله لا أنفي أحداً أبداً.

وقول علي رضي الله عنه: كفى بالنفي فتنة، مع علمنا أنه لم يخف عليهما الحديث، فاستدلنا به على انتساخ حكم الجمع بين الجلد والتعريب.

وكذلك ما يروى أن عمر رضي الله عنه حين فتح السواد من بها على أهلها وأبي أن يقسمها بين الغانمين مع علمنا أنه لم يخف عليه قسمة رسول الله صلى الله عليه وسلم خبير بين أصحابه حين أفتحتها، فاستدلنا به على أنه علم أن ذلك لم يكن حكماً حتماً من رسول الله صلى الله عليه وسلم على وجه لا يجوز غيره في الغنائم.

فإن قيل: أليس أن ابن مسعود رضي الله عنه كان يطبق في الصلاة بعد ما ثبت انتساخه بحديث مشهور فيه أمر بالاخذ بالركب، ثم خفي عليه ذلك حتى لم يجعل عمله دليلاً، على أن الحديث الذي فيه أمر بالاخذ بالركب منسوخ أو أن الاخذ بالركب لا يكون عيناً في الصلاة؟ قلنا: ما خفي على ابن مسعود حديث الأمر بالاخذ

بالركب، وإنما وقع عنده أنه على سبيل الرخصة فكان تلحقهم المشقة في التطبيق مع طول الركوع لأنهم كانوا يخافون السقوط على الأرض، فأمروا بالاختذ بالركب تيسيرا عليهم لا تعيينا عليهم، فلاجل هذا التأويل لم يترك العمل بظاهر الحديث

الذي فيه أمر بالاختذ بالركب.

والوجه الثاني أن يظهر منه العمل بخلاف الحديث وهو ممن يجوز أن يخفى عليه ذلك الحديث، فلا يخرج الحديث من أن يكون حجة بعمله بخلافه.

وبيان هذا فيما روي أن النبي عليه السلام رخص للحائض في أن تترك طواف الصدر، ثم صح عن ابن عمر رضي الله عنهما أنها تقيم حتى تطهر فتطوف، ولا تترك بهذا العمل بالحديث الذي فيه رخصة لجواز أن يكون ذلك خفي عليه.

وكذلك ما يروي عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أنه كان لا يوجب إعادة الوضوء على من قهقهه في الصلاة، ولا يترك به العمل بالحديث الموجب للوضوء من القهقهة في الصلاة لجواز أن يكون ذلك خفي عليه.

وكذلك قول ابن عمر: لا يحج أحد عن أحد، لا يمنع العمل بالحديث الوارد في الاحتجاج عن الشيخ الكبير لجواز أن يكون ذلك خفي 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 خفي عليه النص ولو بلغه لرجع إليه فعلى من يبلغه الحديث بطريق صحيح أن يأخذ به.

وأما ما يكون من أئمة الحديث فهو الطعن في الرواة، وذلك نوعان: مبهم، ومفسر.

ثم المفسر نوعان: ما لا يصلح أن يكون طعنا، وما يصلح أن يكون.

والذي يصلح نوعان: مجتهد فيه، أو متفق عليه.

والمتفق عليه نوعان: أن يكون ممن هو مشهور بالنصيحة والاتقان، أو ممن هو معروف بالنعصب والعداوة.

فأما الطعن المبهم فهو عند الفقهاء لا يكون جرحا، لأن العدالة باعتبار ظاهر الدين ثابت لكل مسلم خصوصا من كان من القرون الثلاثة، فلا يترك ذلك بطعن مبهم، ألا ترى أن الشهادة أضيق من رواية الخبر في هذا.

ثم الطعن المبهم من المدعى عليه لا يكون جرحا

فكذلك من الزكي، ولا يمتنع العمل بالشهادة لاجل الطعن المبهم، فلان لا يخرج الحديث بالطعن المبهم من أن

يكون حجة أولى.

وهذا للعادة الظاهرة أن الانسان إذا لحقه من غير ما يسوءه فإنه يعجز عن إمساك لسانه في ذلك الوقت حتى يطعن فيه طعنا مبهما إلا من عصمه الله تعالى، ثم إذا طلب منه تفسير ذلك لا يكون له أصل.

والمفسر الذي لا يصلح أن يكون طعنا لا يوجب الجرح أيضا، وذلك مثل طعن بعض المعتنن في أبي حنيفة أنه دس ابنه ليأخذ كتب أستاذه حماد فكان يروي من ذلك.

وهذا إن صح فهو لا يصلح طعنا بل هو دليل الاتقان فقد كان هو لا يستجيز الرواية إلا عن حفظ، والانسان لا يقوى اعتماده على جميع ما يحفظه، ففعل ذلك ليقابل حفظه بكتب أستاذه فيزداد به معنى الاتقان.

وكذلك الطعن بالتدليس على من يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان فإن هذا لا يصلح أن يكون طعنا، لأن هذا يوهم الارسال، وإذا كان حقيقة الارسال دليل زيادة الاتقان على ما بينا فما يوهم الارسال

كيف يكون طعنا.

ومنه الطعن بالتلبيس على من يكفى عن الراوي 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 الراوي من أن يطعن فيه (بعض) من لا يبالي وصيانة السامع من أن

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

ومن ذلك أيضاً طعن بعض الجهال في محمد بن الحسن بأنه سأل عبد الله بن المبارك رحمه الله أن يروي له أحاديث ليسمعها منه فأبى فلما قيل له في ذلك فقال: لا تعجبني أخلاقه.

فإن هذا إن صح لم يصلح أن يكون طعناً لأن أخلاق الفقهاء لا توافق أخلاق الزهاد في كل وجه، فهم بمحل القدوة والزهاد بمحل العزلة، وقد يحسن في مقام العزلة ما يقبح في مقام القدوة أو على عكس ذلك، فكيف يصلح أن يكون هذا طعناً لو صح مع أنه غير صحيح، فقد روي عن ابن المبارك أنه قال لا بد أن يكون في كل زمان من يجي به الله للناس دينهم ودينهم.

فقيل له: من بهذه الصفة في هذا الزمان؟ فقال: محمد بن الحسن.

فهذا يتبين أنه لا أصل لذلك الطعن.

ومن ذلك الطعن برخص اللوالب، فإن ذلك من عمل الجهاد، لأن السباق على الأفراس والأقدام مشروع ليقوى به المرء على الجهاد، فما يكون من جنسه مشروع لا يصلح أن يكون طعناً.

ومن ذلك الطعن بكثرة المزاح فإن ذلك مباح شرعاً إذا لم يتكلم بما ليس بحق، على ما روي أن النبي عليه السلام كان يمزح ولا يقول إلا حقاً.

ولكن هذا بشرط أن لا يكون متخبطاً مجازفاً يعتاد القصد إلى رفع الحجة والتلبيس به، ألا ترى إلى ما روي أن علياً رضي الله عنه كان به دعاية.

وقد ذكر ذلك عمر حين ذكر اسمه في الشورى ولم يذكره على وجه الطعن، فعرفنا أن عينه لا يكون طعناً.

ومن ذلك الطعن بمداثة سن الراوي، فإن كثيراً من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم، منهم ابن عباس وابن عمر، ولكن هذا بشرط الاتقان عند التحمل

في الصغر، وعند الرواية بعد البلوغ، ولهذا أخذنا بحديث عبد الله بن ثعلبة بن صعير رضي الله عنه في صدقة الفطر أنه نصف صاع من بر، ورجحنا حديثه على حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه في التقدير بصاع من بر، لأن حديثه أحسن متناً،

فذلك دليل الاتقان، وواقفه رواية ابن عباس أيضاً.

والشافعي أخذ بحديث النعمان بن بشير رضي الله عنهما في إثبات حق الرجوع للوالد فيما يهب لولده، وقد روي أنه نخله أبوه غلاماً وهو ابن سبع سنين، فعرفنا أن مثل هذا لا يكون طعناً عند الفقهاء.

ومن ذلك الطعن بأن رواية الأخبار ليست بعادة له، فإن أبا بكر الصديق رضي الله عنه ما اعتاد الرواية ولا يظن

بأحد أنه يطعن في حديثه بهذا السبب، وقبل رسول الله شهادة الاعرابي على رؤية هلال رمضان، والاعرابي ما كان اعتاد الرواية، وقد كان في الصحابة من يمتنع من الرواية في عامة الاوقات، وفيهم من يشتغل بالرواية في عامة الاوقات، ثم لم يرجح أحد رواية من اعتاد ذلك على من لم يعتد الرواية، وهذا لان المعتبر هو الاتقان، وربما يكون إتقان من لم تصر الرواية عادة له فيما يروي أكثر من إتقان من اعتاد الرواية.

ومن ذلك الطعن بالاستكثار من تفريع مسائل الفقه، فإن ذلك دليل الاجتهاد وقوة الخاطر، فيستدل به على حسن الضبط والاتقان، فكيف يصلح أن يكون طعنا وما يكون مجتهدا فيه الطعن بالارسال؟ وقد بينا أنه ليس بطعن عندنا لانه دليل تأكد الخبر وإتقان الراوي في السماع من غير واحد.

وأما الطعن المقسر بما يكون موجبا للجرح، فإن حصل ممن هو معروف بالتعصب أو متهم به لظهور سبب باعث له على العداوة فإنه لا يوجب الجرح، وذلك نحو طعن الملحددين والمتهمين ببعض الالهواء المضلة في أهل السنة، وطعن بعض من يتحل مذهب الشافعي رحمه الله في بعض المتقدمين من كبار أصحابنا، فإنه لا يوجب الجرح لعلمنا أنه كان عن تعصب وعداوة.

فأما وجوه الطعن الموجب للجرح فرما ينتهي إلى أربعين وجها 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 رضي الله عنه: اعلم بأن الحجج الشرعية من الكتاب والسنة لا يقع بينهما التعارض والتناقض وضعا، لان ذلك من أمارات العجز والله يتعالى عن أن يوصف به، وإنما يقع التعارض لجهلنا بالتاريخ، فإنه يتعذر به علينا التمييز بين الناسخ والمنسوخ، ألا ترى أن عند العلم بالتاريخ لا تقع المعارضة بوجه ولكن المتأخر ناسخ للمتقدم، فعرفنا أن الواجب في الاصل 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، ولاجل هذا يحتاج إلى معرفة تفسير المعارضة، وركنها، وشرطها، وحكمها.

فأما التفسير: فهي الممانعة على سبيل المقابلة.

يقال: عرض لي كذا: أي استقبلني فمنعني 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 توجهه الاخرى، كالحل والحرمة والنفي والاثبات، لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء، وبالحجتين المتساويتين تقوم المقابلة إذا لا مقابلة للضعيف مع القوي.

وأما الشرط: فهو أن يكون تقابل الدليلين في وقت واحد وفي محل واحد، لان المضادة والتنافي لا يتحقق بين الشيئين في وقتين ولا في محلين حسا وحكما.

ومن الحسيات الليل والنهار لا يتصور اجتماعهما في وقت واحد، ويجوز أن يكون بعض الزمان نهارا والبعض ليلا، وكذلك السواد مع البياض مجتمعان في العين في محلين ولا تصور لاجتماعهما في محل واحد.

ومن الحكميات النكاح فإنه يوجب الحل

في المنكوحه والحرمة في أمها وبنتها، ولا يتحقق التضاد بينهما في محلين حتى صح إثباتهما بسبب واحد.

والصوم يجب في وقت والفطر في وقت آخر ولا يتحقق

معنى التضاد بينهما باختلاف الوقت، فعرفنا أن شرط التضاد والتماثل اتحاد الخلل والوقت. ومن الشرط أن يكون كل واحد منهما موجبا على وجه يجوز أن يكون ناسخا للآخر إذا عرف التاريخ بينهما، ولهذا قلنا: يقع التعارض بين الآيتين، وبين القراءتين، وبين السنتين، وبين الآية والسنة للشهورة، لأن كل واحد منهما يجوز أن يكون ناسخا إذا علم التاريخ بينهما، على ما نيينه في باب النسخ.

ولا يقع التعارض بين القياسين، لأن أحدهما لا يجوز أن يكون ناسخا للآخر، فإن النسخ لا يكون إلا فيما هو موجب للعلم 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) قال ذلك عن رأيه والرواية لا تثبت بالاحتمال، وكما أن الرأيين من واحد لا يصلح أن يكون أحدهما ناسخا 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 ناسخا للمتقدم فيجب العمل بالناسخ ولا يجوز العمل بالمنسوخ، 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 إحداهما بالعمل بها أولى من الأخرى والتحقق 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 في الحجج الشرعية، لأن عند المعارضة يعذر العمل بالمتعارضين. ففي حكم العمل يجعل ذلك كالمعدوم أصلا.

وعلى هذا قلنا: إذا ادعى رجلان نكاح امرأة وأقام كل واحد منهما البينة وتعذر ترجيح إحدى البينتين بوجه من الوجوه فإنه تبطل الحجتان ويصير كأنه لم يقيم كل واحد منهما البينة.

فأما إذا وقع التعارض بين القياسين، فإن أمكن ترجيح أحدهما على الآخر بدليل شرعي وذلك قوة في أحدهما لا يوجد مثله في الآخر يجب العمل بالراجح ويكون ذلك بمنزلة معرفة التاريخ في النصوص، وإن لم يوجد ذلك فإن الجتهد يعمل بأيهما شاء لا باعتبار أن كل واحد منهما حق أو صواب، فالحق أحدهما والآخر خطأ على ما هو المذهب عندنا في الجتهد أنه يصيب تارة ويخطئ أخرى، ولكنه معنور في العمل به في الظاهر ما لم يتبين له الخطأ بدليل أقوى من ذلك، وهذا لأنه في طريق الاجتهاد مصيب، وإن لم يقف على الصواب باجتهاده وطمأنينة القلب إلى ما أدى إليه اجتهاده يصلح أن يكون دليلا في حكم العمل شرعا عند تحقق الضرورة بانقطاع الأدلة.

قال عليه السلام: المؤمن ينظر بنور الله وقال: فإسألة المؤمن لا تخطئ ولهذا جوزنا التحري في باب القبلة عند انقطاع الأدلة الدالة على الجهة، وحكمنا بجواز الصلاة سواء تبين أنه أصاب جهة الكعبة أو أخطأ، لأنه اعتمد في عمله دليلا شرعيا، وإليه أشار علي رضي الله عنه بقوله: قبلة المتحري جهة قصده.

وإنما جعلناه مخيرا عند تعارض القياسين لاجل الضرورة، لأنه إن ترك العمل بهما للتعارض احتاج إلى اعتبار الحال لبناء حكم الحادثة عليه، إذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع إليه في معرفة حكم الحادثة، والعمل بالحال عمل بلا دليل، ولا إشكال أن العمل بدليل شرعي فيه احتمال الخطأ والصواب يكون أولى من العمل بلا دليل، ولكن هذه الضرورة إنما تتحقق في القياسين ولا تتحقق في النصين لأنه يترتب عليهما دليل شرعي يرجع إليه في معرفة حكم الحادثة، لهذا لا يتخير هناك في العمل بأي النصين شاء.

وعلى هذا الاصل قلنا: إذا كان في السفر ومعه إناءان في أحدهما ماء طاهر وفي الآخر ماء نجس ولا يعرف الطاهر من النجس، فإنه يتحرى للشرب ولا يتحرى للوضوء بل يتيمم، لأن في حق الشرب لا يجد بدلا يصير إليه في تحصيل مقصوده، فله أن يصير إلى التحري لتحقق الضرورة، وفي حكم الطهارة يجد شيئا آخر يطهر به عند العجز عن استعمال الماء الطاهر وهو التيمم فلا يتحقق فيه الضرورة، وبسبب المعارضة يجعل لعدم الماء فيصير إلى التيمم، وقلنا في المساليح إذا استوت الذكية والميتة ففي حالة الضرورة بأن لم يجد حلالا سوى ذلك جاز له التحري، وعند عدم الضرورة بوجود طعام حلال لا يكون له أن يصير إلى التحري، ولهذا

لم يجوز التحري في القروح أصلا عند اختلاط المعتقة عينا بغير المعتقة، لأن جواز ذلك باعتبار الضرورة ولا مدخل للضرورة في إباحة القرح بدون الملك بخلاف الطعام والشراب. ثم إذا عمل بأحد القياسين وحكم بصحة عمله باعتبار الظاهر يصير ذلك لازما له حتى لا يجوز له أن يتركه ويعمل بالآخر من غير دليل موجب لذلك.

وعلى هذا قلنا في الثوبين: إذا كان أحدهما طاهرا والآخر نجسا وهو لا يجد ثوبا آخر فإنه يصير إلى التحري لتحقق الضرورة، فإنه لو ترك لبسهما لا يجد شيئا آخر يقيم به فرض الستر الذي هو شرط جواز الصلاة، وعندما صلى في أحد الثوبين بالتحري لا يكون له أن يصلي في الثوب الآخر، لانا حين حكمنا بجواز الصلاة في ذلك الثوب فذلك دليل شرعي 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 يصلي في المستقبل إلى الجهة الثانية، ولم يجعل ذلك دليلا على أن جهة القبلة ما أدى إليه اجتهاده في 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، وفي الثوب من ضرورة الحكم بجواز الصلاة في ثوب الحكم بطهارة ذلك الثوب، حتى إذا تبين أنه كان نجسا تلزمه إعادة الصلاة، والعمل بالقياس من هذا القبيل، فإن صحة العمل بأحد القياسين يتضمن الحكم بكونه حجة للعمل به ظاهرا، ولهذا لو تبين نص بخلافه بطل حكم العمل به، فلهذا كان العمل بأحد القياسين مانعا 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 دليلا على حكم شرعي من حيث العلم لا من حيث العمل، والاختيار حكم شرعي لا يجوز أن يثبت باعتبار هذا الجهل. فأما التعارض بين القياسين باعتبار كون كل واحد منهما صالحا للعمل به في أصل الوضع وإن كان أحدهما صوابا حقيقة والآخر خطأ، ولكن من حيث الظاهر هو معمول

به شرعا ما لم يتبين وجه الخطأ فيه، فإثبات الخيار بينهما في حكم العمل إذا رجح أحدهما بنوع فإثبات الحكم بدليل شرعي، ثم إذا عمل بأحدهما صح ذلك بالاجماع فلا يكون له أن يتقضى ما نفذ من القضاء منه بالاجماع، ولا يصير إلى العمل بالآخر إلا بدليل هو أقوى من الأول.

فإن قيل: لو ثبت الخيار له في العمل بالقياسين لكان يبقى خياره بعدما 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 تترجح بعمله 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 الخلل بعمله لا يبقى له خيار بعد ذلك كالنجاسة في الثوب، فإنها لا تحتل الانتقال من ثوب إلى ثوب، فإذا تعين بصلاته في أحد الثوبين صفة الطهارة فيه والنجاسة في الآخر لا يبقى له رأي في الصلاة في الثوب الآخر ما لم يثبت طهارته بدليل موجب للعلم. وفي باب القبلة فرض التوجه يحتل الانتقال، ألا ترى أنه انقل من بيت المقدس إلى الكعبة، ومن عين الكعبة إلى الجهة إذا بعد من مكة، ومن جهة الكعبة إلى سائر الجهات إذا كان راكباً فإنه يصلي حيثما توجهت به راحلته، فبعد ما صلى بالتحري إلى جهة إذا تحول رأيه ينقل فرض التوجه إلى تلك الجهة أيضاً، لأن الشرط أن يكون مبتلي في التوجه عند القيام إلى الصلاة، وإنما يتحقق هذا إذا صلى إلى الجهة التي وقع عليها تحريه. وكذلك حكم العمل بالقياس في الاجتهادات فإن القضاء الذي نفذ بالقياس في محل لا يحتل الانتقال إلى محل آخر فيلزم ذلك.

فأما

فيما وراء ذلك الحكم محتل للانتقال، فإن الكلام في حكم يحتل النسخ، وشرط العمل بالقياس أن يكون مبتلي بطريق باعتبار أصل الوضع شرعاً، فإذا استقر رأيه 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 يحتل الانتقال من محل إلى محل آخر، وإنما ثبتت المعارضة بين الخلقين في حقه لجهله بالخلل الذي عينه عند الايقاع وجهله لا يثبت الخيار له شرعاً، وبمثله لو أوجب في أحدهما بغير عينه ابتداء كان له الخيار في البيان، لأن تعيين الخلل كان مملوكاً له شرعاً كابتداء الايقاع، ولكنه مباشرة الايقاع أسقط ما كان له من الخيار في أصل الايقاع، ولم يسقط ما كان له من الخيار في التعيين فيبقى ذلك الخيار ثابتاً له شرعاً، ومما يثبت فيه حكم التعارض سور الحمار والبغل، فقد تعارضت الأدلة في الحكم بطهارته ونجاسته، وقد بينا هذا في فروع الفقه، ولكن لا يمكن المصير إلى القياس بعد هذا التعارض، لأن القياس لا يصلح لنصب الحكم به ابتداء فوجب العمل بدليل فيه بحسب الامكان 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 سور 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 الخشي إذا لم يظهر فيه دليل يترجح به صفة الذكورة أو الانوثة فإنه يكون مشكل الحال يجعل بمنزلة المذكور في بعض الاحكام وبمنزلة الاناث في البعض، على حسب ما يدل عليه الحال في كل حكم. وكذلك المفقود فإنه يجعل بمنزله الحي في مال نفسه حتى لا يورث عنه وبمنزلة الميت في الارث من الغير، لان أمره مشكل فوجب المصير إلى الحال لاجل الضرورة والحكم بما يدل عليه الحال في كل حادثة.

وأما بيان المخلص عن المعارض فنقول: يطلب هذا المخلص أولاً من نفس الحججة، فإن لم يوجد فمن الحكم، فإن لم يوجد فباعتبار الحال، فإن لم يوجد فبمعرفة التاريخ نصاً، فإن لم يوجد فبدلالة التاريخ. فأما الوجه الاول وهو الطلب للمخلص من نفس الحججة فبيانه من أوجه: أحدها أن يكون أحد النصين محكما والآخر مجملاً أو مشكلاً، فإن بهذا يتبين أن المعارض حقيقة غير موجود بين النصين وإن كان موجوداً ظاهراً فيصير إلى العمل بالحكم دون الجمل والمشكل.

وكذلك إن كان أحدهما نصاً من الكتاب أو السنة المشهورة والآخر خبر الواحد. وكذلك إن كان أحدهما محتملاً للخصوص فإنه ينفي معنى المعارض 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 يحتل الخصوص فجعلنا قوله تعالى: (ثم أبلغه مأمنه) دليل 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 بعرض التخصيص فيجعل النص الآخر دليل تخصيص حتى ينفي به التعارض.

وكذلك إن ظهر عمل الناس بأحد النصين دون الآخر، لان الذي ظهر العمل به بين الناس ترجح بدليل الاجماع فينتفي به معنى التعارض بينهما، مع أن الظاهر أن اتفاقهم على العمل به لكونه متأخراً ناسخاً لما كان قبله، وبالعلم بالتاريخ ينفي التعارض فكذلك بالاجماع الدال عليه، وإن كان المعمول به سابقاً فذلك دليل على أن الآخر مؤول أو سهو من بعض الرواة إن كان في الاخبار، لان المنسوخ إذا اشتهر فناسخه يشتهر بعده أيضاً، كما اشتهر تحريم المتعة بعد الاباحة واشتهر اباحة زيارة القبور وإمساك لحوم الاضاحي والشرب في الاواني بعد النهي،

ولو اشتهر الناس لما أجمعوا على العمل بخلافه، فبهذا الطريق تنتفي المعارضة وكما ينفي التعارض بدليل الاجماع يثبت التعارض بدليل الاجماع فإن النبي عليه السلام سئل عن ميراث العممة والحالة فقال: لا شيء لهما وقال: الخال وارث من لا وارث له فمن حيث الظاهر لا تعارض بين الحديتين، لان كل واحد منهما في محل آخر ولكن ثبت بجماع الناس أنه لا فرق بين الخال والحالة والعممة في صفة الوراثة، فباعتبار هذا الاجماع يقع التعارض بين النصين، ثم رجح علماءنا المثبت منهما، ورجح الشافعي ما كان معلوماً باعتبار الاصل وهو عدم استحقاق الميراث. وبيان الطلب للمخلص من حيث الحكم أن التعارض إنما يقع للمدافعة بين الحكمين، فإن كان الحكم الثابت بأحد النصين مدفوعاً بالآخر لا محالة فهو المعارض حقيقة، وإن أمكن إثبات حكم بكل واحد من النصين سوى الحكم الآخر لا تتحقق المدافعة فينتفي التعارض.

وبيان ذلك في قوله تعالى (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان) مع قوله تعالى: (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم)

فبين النصين تعارض من حيث الظاهر في يمين الغموس فإنما من كسب القلوب، ولكنها غير معقودة لأنها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق، ولكن انفى هذا التعارض باعتبار الحكم فإن المؤاخذة المذكورة في قوله تعالى: (بما عقدتم الايمان) هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا، وفي قوله تعالى: (بما كسبت قلوبكم) المؤاخذة بالعقوبة في الآخرة، لانه أطلق المؤاخذة فيها والمؤاخذة المطلقة تكون في دار الجزاء فإن الجزاء بوفاء العمل، فأما في الدنيا فقد يتلى المطيع ليكون تمحيصا لذنوبه وينعم على العاصي استدراجا، فبهذا 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 تقر بوهن حتى يطهرن)

بالتخفيف في إحدى القراءتين وبالتشديد في الاخرى، فبينهما تعارض في الظاهر، لان حتى للغاية وبين امتداد الشئ إلى غاية وبين قصوره دونها منافاة، والاطهار هو الاغتسال والطهر يكون بانقطاع الدم فين امتداد حرمة القربان إلى الاغتسال وبين ثبوت حل القربان عند انقطاع الدم منافاة، ولكن باعتبار الحال ينتفي هذا التعارض، وهو أن تحمل القراءة

بالتشديد على حال ما إذا كان أيامها دون العشرة، والقراءة بالتخفيف على حال ما إذا كان أيامها عشرة، لان 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 يعاودها الدم ويكون ذلك حيضا فتمتد حرمة القربان إلى الاطهار بالاغتسال.

وكذلك قوله تعالى: (وأرجلكم إلى الكعبين) فالتعارض يقع في الظاهر بين القراءة بالنصب الذي يجعل الرجل عطفًا على المغسول، والقراءة بالخفض الذي يجعل الرجل عطفًا على المسحوح (ثم) تنتفي هذه المعارضة بأن تحمل القراءة بالخفض على حال ما إذا كان لايسا للخف، بطريق أن الجلد الذي استتر به الرجل يجعل قائما مقام بشرة الرجل، فإنما ذكر الرجل عبارة عنه بهذا الطريق، والقراءة بالنصب على حال ظهور القدم، فإن الفرض في هذه الحالة غسل الرجلين عينا.

فأما طلب المخلص من حيث التاريخ فهو أن يعلم بالدليل التاريخ فيما بين النصين، فيكون المتأخر منهما ناسخا للمتقدم.

وبيان هذا فيما قال ابن مسعود رضي الله عنه في عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملا محججا به على من يقول إنها تعدد بأبعد الاجلين، فإنه قال: من شاء باهله أن سورة النساء القصوى: (وأولات الاحمال أجلهن) نزلت بعد سورة النساء الطولى: (يتربصن بأنفسهن) فجعل التأخر دليل النسخ، فعرّفنا أنه كان معروفا فيما بينهم أن المتأخر من النصين ناسخ للمتقدم.

فأما طلب المخلص بدلالة التاريخ وهو أن يكون أحد النصين موجبا للحظر والآخر موجبا للإباحة نحو ما روي أن النبي عليه السلام نهي عن أكل الضب وروي أنه رخص فيه، وما روي أنه عليه السلام نهي عن أكل الضبع وروي 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 متأخرا عن الموجب للإباحة فكان الاخذ به أولى.

وبيان ذلك وهو أن الموجب للإباحة يبقى ما كان على ما كان على طريقة بعض مشايخنا، لكون الإباحة أصلا في الاشياء، كما أشار إليه محمد في كتاب الاكراه، وعلى أقوى الطريقين باعتبار أن قبل مبعث

رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت الاباحة ظاهرة في هذه الاشياء، فإن الناس لم يتركوا سدى في شئ من الاوقات، ولكن في زمان الفترة الاباحة كانت ظاهرة في الناس وذلك باق إلى أن ثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا، فهذا الوجه يتبين أن الموجب للحظر متأخر، وهذا لانا لو جعلنا الموجب للاباحة متأخرا احتجنا إلى إثبات نسخين: نسخ الاباحة الثابتة في الابتداء بالنص الموجب للحظر، ثم نسخ الحظر بالنص الموجب للاباحة، وإذا جعلنا نص الحظر متأخرا احتجنا إلى إثبات النسخ في أحدهما خاصة فكان هذا الجانب أولى، ولانه قد ثبت بالاتفاق نسخ حكم الاباحة بالحظر.

وأما نسخ حكم الحظر بالاباحة فمحتمل فبالاحتمال لا يثبت النسخ، ولان النص الموجب للحظر فيه زيادة حكم وهو نيل الثواب بالانتهاء عنه واستحقاق العقاب بالاقدام عليه، وذلك يعدم في النص الموجب للاباحة، فكان تمام الاحتياط في إثبات التاريخ بينهما على أن يكون الموجب للحظر متأخرا والاخذ بالاحتياط أصل في الشرع. واختلف مشايخنا فيما إذا كان أحد النصين موجبا للنفي والآخر موجبا للإثبات، فكان الشيخ أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول: المثبت أولى من النافي، لان

المثبت أقرب إلى الصدق من النافي ولهذا قبلت الشهادة على الاثبات دون النفي. وكان عيسى بن أبان رحمه الله يقول: تتحقق المعارضة بينهما، لان الخبر الموجب للنفي معمول به كالموجب للإثبات، وما يستدل به على صدق الراوي في الخبر الموجب للإثبات فإنه يستدل بعينه على صدق الراوي في الخبر الموجب للنفي.

واختلف عمل المقدمين من مشايخنا في مثل هذين النصين، فإنه روي أن رسول الله عليه السلام تزوج ميمونة رضي الله عنها وهو محرم، وروي أنه تزوجها وهو حلال، ثم أخذنا برواية من روى أنه تزوجها وهو محرم والاثبات في الرواية الاخرى، لانهم اتفقوا أن العقد كان بعد إحرامه، فمن روى أنه تزوجها وهو حلال فهو المثبت للتحلل من الاحرام قبل العقد ثم لم يرجح المثبت على النافي هنا.

وروي أن بريدة أعتقت وزوجها كان حرا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وروي أنها أعتقت وزوجها عبد، ولا خلاف أن زوجها كان عبدا في الاصل، فكان الاثبات في رواية من روى أن زوجها كان حرا حين أعتقت فأخذنا بذلك، فهذا يدل على أن الترجيح

يحصل بالاثبات.

وروي أن النبي عليه السلام رد ابنته زينب على أبي العاص رضي الله عنهما بنكاح جديد، وروي أنه ردها عليه بالنكاح الاول، والاثبات في رواية من روى أنه ردها عليه بعقد جديد، وبذلك أخذنا، فهو دليل على أن الترجيح يحصل بالاثبات.

وذكر في كتاب الاستحسان: إذا أخبر عدل بطهارة الماء وعدل آخر بنجاسته فإنه يتعارض الخبران والاثبات في خبر من أخبر بنجاسته ثم لم يرجح الخبر به.

وقال في التريكية: الشاهد إذا عدله واحد وجرحه آخر فإن الجرح يكون أولى لان في خبره إثباتا.

فإذا تبين من أصول علمائنا هذا كله فلا بد من طلب وجه يحصل به التوفيق بين هذه القصول ويستمر المذهب عليه مستقيما.

وذلك الوجه أن خبر النفي إما أن يكون لدليل يوجب

العلم به أو لعدم الدليل المثبت أو يكون مشتبه، فإن كان لدليل يوجب العلم به فهو مساو للمثبت وتحقق

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، فالقول قوله، فإن شهد للمرأة شاهدان.

وقالا لم نسمع من الزوج هذه الزيادة.

فالقول قوله أيضا، 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 المتكلم لمن كان بالقرب منه، وما لم يسمع منه يكون دندنة لا كلاما، فإذا قبلت الشهادة على النفي إذا كان عن دليل كما تقبل على الاثبات قلنا في الخبر أيضا يقع المعارض بين النفي والاثبات.

فأما إذا كان خبر النفي لعدم العلم بالاثبات فإنه لا يكون معارضا للمثبت، لانه خبر لا عن دليل موجب بل عن استصحاب حال، وخبر المثبت عن دليل موجب له، ولان السامع والمخبر في هذا النوع سواء، فإن السامع غير عالم بالدليل المثبت كالمخبر بالنفي، فلو جاز أن يكون هذا

الخبر معارضا لخبر المثبت لجاز أن يكون علم السامع معارضا لخبر المثبت.

وإن كان الحال مشتبهما فإنه يجب الرجوع إلى الخبر بالنفي واستفساره عما يخبر به ثم التأمل في كلامه، فإن ظهر أنه اعتمد في خبره دليلا موجبا للعلم به فهو نظير القسم الاول، وإلا فهو نظير القسم الثاني. ففي مسألة التزكية من يزكي الشاهد فقد عرفنا أنه إنما يزيكه لعدم العلم بسبب الجرح منه، إذ لا طريق لاحد إلى الوقوف على جميع أحوال غيره حتى يكون إخباره عن تزكيته عن دليل موجب للعلم به، والذي جرحه فخبره مثبت الجرح المعارض لوقوفه على دليل موجب له، فلهذا جعل خبره أولى. وفي طهارة الماء ونجاسته

المخبر بالطهارة يعتمد دليلا، لانه توقف على طهارة الماء حقيقة فإن الماء الذي نزل من السماء إذا أخذه الانسان 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 لان المخبر بأنه كان محرما اعتمد دليلا، والمخبر بأنه كان حلالا اعتمد أيضا في خبره الدليل الموجب له، فإن هيئة المحرم ظاهرا يخالف هيئة الحلال فتتحقق المعارضة من هذا الوجه ويجب المصير إلى طلب الترجيح من جهة إتيان الراوي لما تعذر الترجيح من نفس الحجة، فأخذنا برواية ابن عباس رضي الله عنهما لانه روى القصة على وجهها وذلك دليل إتيانها، ولان يزيد بن الاصم لا يعادله في الضبط والاتقان.

وحديث رد رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب على أبي العاص رجحنا فيه المثبت للنكاح الجديد، لان من نفي ذلك فهو لم يعتمد في نفيه دليلا موجبا للعلم به بل عدم الدليل للاثبات وهو مشاهدة النكاح الجديد، فتبنى روايته على استصحاب الحال وهو أنه عرف النكاح بينهما فيما مضى وشاهد ردها عليه فروى أنه ردها بالنكاح الاول. وفي حديث بريدة رجحنا الخبر المثبت لحرية الزوج عند عتقها، لان من يروي أنه كان عبدا فهو لم يعتمد في خبره دليلا موجبا لنفي الحرية، ولكن بنى خبره على استصحاب الحال لعدم علمه بدليل المثبت للحرية فلهذا رجحنا المثبت.

ومن هذا النوع رواية أنس رضي الله عنه أن النبي عليه السلام كان قارنا في حجة الوداع، ورواية جابر رضي الله عنه أنه كان مفردا بالحج، فإننا رجحنا خبر المثبت للقران لان من روى الافراد

فهو ما اعتمد دليلا موجبا نفى القران ولكنه عدم الدليل الموجب للعلم به، وهو أنه لم يسمع تلييته بالعمرة وسمع التلبية بالحج وروي أنه كان مفردا.

ومن ذلك حديث بلال رضي الله عنه أن النبي عليه السلام لم يصل في الكعبة، مع حديث ابن عمر رضي الله عنهما أنه صلى فيها عام الفتح، فإنهم اتفقوا أنه ما دخلها يومئذ إلا مرة، ومن أخبر أنه لم يصل فيها (فإنه) لم يعتمد دليلا موجبا للعلم به ولكنه لم يعاين صلاته 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 فالذي يرويه اثنان أولى بالعمل به.

واستدلوا بمسألة كتاب الاستحسان في الخبر بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمة، أنه إذا كان المخبر بأحد الامرين اثنان وبالآخر واحدا، فإنه يؤخذ بخبر الاثنان، وهذا لان 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 أيضا بحرية الراوي استدلالا بما ذكر في الاستحسان أنه متى كان المخبر بأحد الامرين حرين وبالآخر عبيدين فإنه يؤخذ بخبر الحرين.

قال رضي 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) على قول أخذت بذلك وتركت ما انفرد به فريق واحد. وهذا ترجيح بكثرة القائمين صار إليه محمد، وأبي ذلك أبو حنيفة وأبو يوسف.

والصحيح ما قالا، 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

قولا بخلاف إجماعهم، ولما اتفقنا أن خبر الواحد موجب للعمل كخبر المثني فيتحقق

التعارض بين الخبرين بناء على هذا الاجماع، رأيت لو وصل إلى السامع أحد الخبرين بطرق والآخر بطريق واحد أكان يرجح ما وصل إليه بطرق إذا كان راوي الاصل واحدا، فهذا لا يقول به أحد، ولا يؤخذ حكم رواية الاخبار من حكم الشهادات، ألا ترى أن في رواية الاخبار يقع التعارض بين خبر المرأة وخبر الرجل، وبين خبر الحدود في القذف بعد التوبة وخبر غير الحدود، وبين خبر المثني وخبر الاربعة وإن كان يظهر التفاوت بينهما في الشهادات حتى يثبت بشهادة الاربعة ما لا يثبت بشهادة الاثنان وهو الزنا.

وكذلك طمأنينة القلب إلى قول الاربعة أكثر ومع ذلك تتحقق المعارضة بين شهادة الاثنان وشهادة الاربعة في الاموال، ليعلم أنه لا يؤخذ حكم الحادثة من حادثة أخرى ما لم تعلم المساواة بينهما من كل وجه.

وإنما رجح خبر المثني على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبيدين في مسألة الاستحسان لظهور الترجيح في

العمل به فيما يرجع إلى حقوق العباد، فأما في أحكام الشرع فخير الواحد وخير المثني في وجوب العمل به سواء. ومن هذه الجملة إذا كان في أحد الخبرين زيادة لم تذكر تلك الزيادة في الخبر الثاني، فمذهبا فيه أنه إذا كان الراوي واحدا يؤخذ بالثبت للزيادة ويجعل حذف تلك الزيادة في بعض الطرق محالا على قلة ضبط الراوي وغفلته عن السماع، وذلك مثل ما يرويه ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قال: إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا وفي رواية أخرى لم تذكر هذه الزيادة، فأخذنا بما فيه إثبات هذه الزيادة وقلنا لا يجري التحالف إلا عند قيام السلعة.

ومحمد والشافعي يقولان نعمل بالحديثين لأن العمل بهما ممكن فلا نشغل بترجيح أحدهما في العمل به. والصحيح ما قلنا لوجهين: أحدهما أن أصل الخبر واحد وذلك متيقن به وكونهما خبرين محتتمل وبالاتصال لا يثبت الخبر، وإذا كان الخبر واحدا فحذف الزيادة من بعض الروايات ليس له طريق سوى ما قلنا. والثاني أننا لو جعلناهما 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 الراوي فقد علم أنهما خبران، وأن النبي

عليه السلام إنما قال كل واحد منهما في وقت آخر فيجب العمل بهما عند الامكان كما هو مذهبا في أن المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين.

وبيان هذا فيما روي أن النبي عليه السلام نهي عن بيع الطعام قبل القبض وقال لعناب بن أسيد رضي الله عنه أنهم عن أربعة: عن بيع ما لم يقبضوا فإننا نعمل بالحديثين ولا نجعل المطلق منهما محمولا على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام.

وأهل الحديث يجعلون الروايات 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 المعارض بينهما.

وكذلك قالوا في خبر يروي موقوفا على بعض الصحابة بطريق ومرفوعا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق، فإن كان يروي عن رسول الله عليه السلام من هو في الطبقة العليا فإنه يثبت مرفوعا، وإن كان إنما يروي عن رسول الله عليه السلام من ليس في الطبقة العليا ويروي موقوفا من هو في الطبقة العليا فإنه يثبت موقوفا.

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 منفصلا عما تستر به.

وقال بعضهم: هو ظهور

المراد للمخاطب والعلم بالامر الذي حصل له عند الخطاب، وهو اختيار أصحاب الشافعي، لأن الرجل يقول: بان

لي هذا المعنى بيانا: أي ظهر، وبانت المرأة من زوجها بينونة: أي حرمت، وبان الحبيب بيانا: أي بعد، وكل ذلك

عبارة عن الانفصال والظهور ولكنها بمعان مختلفة فاختلفت المصادر بحسبها.

والاصح هو الاول أن المراد هو الاظهار، فإن أحدا من العرب لا يفهم من إطلاق لفظ البيان العلم الواقع للمبين

له، ولكن إذا قال الرجل: بين فلان كذا بيانا واضحا فإنما يفهم

منه أنه أظهره إظهاراً لا يبقى معه شك، وإذا قيل: فلان ذو بيان وإنما يراد به الاظهار أيضاً، وقول رسول الله: إن من البيان لسحراً يشهد لما قلنا إنه عبارة عن الاظهار، وقال تعالى: (هذا بيان للناس) وقال تعالى: (علمه البيان) والمراد الاظهار، 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: الاخراج عن حد الاشكال إلى التجلي ليس بقوي، فإن هذا الحد أشكل من البيان والمقصود بذكر الحد زيادة كشف الشئ لا زيادة الاشكال فيه، ثم هذا الحد لبيان الجملة 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 الجملة لا يكون إلا متصلاً به، والفعل لا يكون متصلاً بالقول.

فأما عندنا: بيان الجملة 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 مواقيت الصلاة للنبي عليه السلام بالفعل حيث أمه في البيت في اليومين، ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مواقيت الصلاة قال للسائل: صل معنا ثم صلى في اليومين في وقتين، فبين له المواقيت 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 فرجاً يكون ذلك بالفعل أبلغ منه بالقول، ألا ترى أنه أمر أصحابه بالخلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم لما رأوه خلق بنفسه خلقوا في الحال، فعرفنا 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 يحتتمل المجاز والعام الختمل للخصوص، فيكون البيان قاطعاً للاحتتمال مقررراً للحكم على ما اقتضاه الظاهر، وذلك نحو قوله تعالى: (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) فصيغة 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) يحتتمل الخاز لان البريد يسمى طائراً فإذا قال يطير بجناحيه بين أنه أراد الحقيقة.

وهذا البيان صحيح موصولاً كان أو مفصلاً، لانه 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 بيانا صحيحاً، لانه تقرير للحكم الثابت بظاهر الكلام لا تغيير له. وأما بيان التفسير: فهو بيان الجملة والمشارك، فإن العمل بظاهره 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 علي حرام، فإن البيوتنة والحرمة مشتركة فإذا قال عنيته به الطلاق كان هذا بيان تفسير، ثم بعد التفسير العمل بأصل الكلام، ولهذا أثبتنا به البيوتنة والحرمة.

وكذلك إذا قال لفلان علي ألف درهم وفي البلد نقود مختلفة ثم قال عنيت به نقد كذا، فإنه يكون ذلك بيان تفسير.

وسائر الكنايات في الطلاق والعتاق على هذا أيضا.

ثم هذا النوع يصح عند الفقهاء موصولا ومفصولا، وتأخير البيان عن أصل الكلام لا يخرج منه أن يكون بيانا، 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

تأخير البيان أدى إلى تكليف ما ليس في الوسع، يوضحه أنه لا يحسن خطاب العربي بلغة التركى 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 يقترب به لا يكون حسنا شرعا، لأن المخاطب لا يفهم المراد به، وإنما يصح مع البيان لأن المخاطب يفهم المراد به.

ولكننا نقول: الخطاب بالجملة قبل البيان مفيد وهو الابتلاء باعتقاد الحقيقة فيما هو المراد به مع انتظار البيان للعمل به، وإنما يكون هذا تكليف ما ليس في الوسع أن لو أوجنا العمل به قبل البيان ولا نوجب ذلك، ولكن الابتلاء باعتقاد الحقيقة فيه أهم من الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه، ألا ترى أن الابتلاء بالمشابهة كان باعتقاد الحقيقة فيما هو المراد به من

غير انتظار البيان فلان يكون الابتلاء باعتقاد الحقيقة في الجملة مع انتظار البيان صحيحا كان أولى.

ومخاطبة العربي بلغ التركى 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 استعجالا منه للبيان الذي كان منتظرا له، ولهذا قال بعدما بينه له ما أخبر الله عن معلمه (ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا).

ثم اختلف العلماء في جواز تأخير دليل الخصوص في العموم فقال علماءنا رحمهم الله: دليل الخصوص إذا اقترن بالعموم يكون بيانا، وإذا تأخر لم يكن بيانا بل يكون نسخا.

وقال الشافعي: يكون بيانا سواء كان متصلا بالعموم أو منفصلا عنه.

وإنما يبتنى هذا الخلاف على الأصل الذي قلنا إن مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالأخص، وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان التغيير فيصح موصولا ومفصولا. وعندنا لما

كان العام المطلق موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم، فإن العام الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي لم يدخله خصوص، وبيان التغيير إنما يكون موصولا لا مفصولا على ما يأتيك بيانه إن شاء الله تعالى.

وعلى هذا قال علماءنا: إذا أوصى لرجل بخاتم وآخر بنفسه، فإن كان في كلام موصول فهو بيان وتكون الحلقة لاحدهما والقص للآخر، وإن كان في كلام مفصول فإنه لا يكون بيانا ولكن يكون إيجاب الفص للآخر ابتداء حتى يقع التعارض بينهما في القص فتكون الحلقة للموصى له بالخاتم والقص بينهما نصفان.

وأما بيان

المحمل فليس بهذه الصفة بل هو بيان محض لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل به بنفسه، واحتمال كون البيان الملحق به تفسيرا وإعلاما لما هو المراد به، فيكون بيانا من كل وجه ولا يكون معارضا فيصح موصولا ومفصولا، 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 موجبا للعمل بنفسه فيما تناوله، فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولا على أنه بيان، ويكون معارضا ناسخا للحكم الاول إذا كان مفصولا. وقد بينا أدلة هذا الاصل 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 إلزام الاتباع والإزام الاتباع إنما يكون بالعام دون المحمل، إذ المراد بالاتباع العمل به، فعرّفنا أن البيان الذي هو خصوص قد يتأخر عن العموم.

وقال تعالى في قصة نوح عليه الصلاة والسلام: (قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك) وعموم اسم الاهل يتناول ابنه ولاجله 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 لوطا ولهذا قال الخليل عليه السلام إن فيها لوطا، ثم بينوا له فقالوا (لننجينه وأهله) فدل أن دليل الخصوص يجوز أن يفصل عن العموم. وقال تعالى: (إنكم وما تعبدون من دون

الله حصب جهنم) ثم لما عارضه ابن الزبيري بعيسى والملائكة عليهم السلام نزل دليل الخصوص (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها معدون) والدليل عليه قصة بني إسرائيل فإثم أمرؤا بذبح بقرة كما قال تعالى: (إن الله يأمركم أن تذبحوا

بقرة) ثم لما استوصفوها بين لهم صفتها وكان ذلك دليل الخصوص على وجه البيان منفصلا عن أصل الخطاب. والدليل عليه أن آية الموارث عامة في إيجاب الميراث للأقارب كفارا كانوا أو مسلمين، ثم بين رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الارث يكون عند الموافقة في الدين لا عند المخالفة فيكون هذا تخصيصا منفصلا 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 مفصل عن دليل العموم فدل على أن ذلك جائز ولا يخرج به من أن يكون بيانا، واستدلوا بقوله تعالى: (ولذي القربى) فإنه عام تأخر بيان خصوصه إلى أن كلم عثمان وجبير بن مطعم رضي الله عنهما رسول الله في ذلك فقال: إنما بنو هاشم وبنو المطلب كشيء واحد وقال إثم لم يفارقوني في الجاهلية ولا في الاسلام.

ثم قالوا تأخير البيان في الاعيان معتبر بتأخير البيان في الازمان وبالاتفاق يجوز أن يرد لفظ مطلقه يقتضي عموم الازمان ثم يتأخر عنه بيان أن المراد بعض الازمان دون البعض بالنسخ فكذلك يجوز أن يرد لفظ ظاهره يقتضي عموم الاعيان، ثم يتأخر عنه دليل الخصوص الذي يتبين به أن المراد بعض الاعيان دون البعض. وحجتنا فيه أن الخصم يوافقنا بالقول في العموم وبطلان منهج 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 بجوز الاخبار به أيضا فيقال إنه عام.  
وفي جواز تأخير البيان بدليل الخصوص يؤدي إلى القول بجواز الكذب في الحجج الشرعية وذلك باطل،

## الكتاب : أصول السرخسي

المؤلف : ابي بكر محمد بن احمد بن ابي سهل السرخسي

وهذا بخلاف النسخ فإن الواجب اعتقاد الحقيقة في الحكم النازل، فأما في حياة رسول الله عليه السلام فما كان يجب اعتقاد التأييد 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، وإنما اعتقاد التأييد فيه وإطلاق القول به بعد رسول الله لقيام الدليل على أن شريعته لا تنسخ بعده بشريعة أخرى.

فأما قوله تعالى (ثم إن علينا بيانه) فنقول: بالاتفاق ليس المراد جميع ما في القرآن فإن البيان من القرآن أيضا فيؤدي هذا القول بأن لذلك البيان بيانا إلى ما لا يتناهى، وإنما المراد بعض ما في القرآن وهو الجمل الذي يكون بيانه تفسيرا له ونحن نجوز تأخير البيان في مثله، فأما فيما يكون مغيرا أو مبدلا للحكم إذا اتصل به، فإذا تأخر عنه يكون نسخا ولا يكون بيانا محضا، ودليل الخصوص في العام بهذه الصفة.

ونظيره الحكمات التي هن أم الكتاب، فإن فيها ما لا يحتمل النسخ ويحتمل بيان التقرير كصفات الله جل جلاله، وكذلك ما ورد من العام مطلقا قلنا إنه يحتمل البيان الذي هو نسخ، ولكنه لا يحتمل البيان الخص وهو ما يكون تفسيرا له إذا كان منفصلا عنه.

فأما قوله تعالى: (قلنا اعمل 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 مغرقون).

فإن قيل: ففي ذلك الودع نهي لنوح عليه الصلاة والسلام عن الكلام فيهم كما قال تعالى: (ولا تخاطبني في الذين ظلموا) فلو كان قوله (إلا من سبق عليه القول) منصرفا 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 تنزل الآية الكبرى وامتد رجاءه 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 لي به علم) ونظيره استغفار إبراهيم عليه الصلاة والسلام لآبيه (بناء على رجاء أن يؤمن كما وعد، وإليه أشار في قوله تعالى: (وما كان استغفار إبراهيم

لآبيه) إلا عن موعدة وعدها 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 مشتركا فيه لاحتمال أن يكون المراد الأهل من حيث النسب واحتمال أن يكون المراد الأهل من حيث المتابعة في الدين، ولهذا 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: (إننا 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 لوطا)؟ قلنا: فيه معنيان: أحدهما أن العذاب النازل قد يخص الظالمين كما في قصة أصحاب السبت، وقد يصيب الكل فيكون عذابا في حق الظالمين ابتلاء في حق المطيعين، 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 الطريقين وأن يعلم أن لوطا عليه السلام هل ينجو من ذلك أم يتلى به ؟ والثاني أنه علم يقينا أن لوطا 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 عالما متيقنا بإحياء الموتى ولكن سأله لينضم العيان إلى ما كان له من علم اليقين فيزداد به طمأنينة قلبه.

فأما قوله تعالى: (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) فقد قيل إن هذا الخطاب كان لأهل مكة وهم كانوا عبدة الاوثان، وما كان فيهم من يعبد عيسى عليه الصلاة والسلام والملائكة فلم يكن أصل الكلام متناولا لهم.

والاوجه 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 متعنتين يجادلون بالباطل بعد ما تبين لهم فحين عارضوا بعيسى والملائكة عليه السلام علم رسول الله عليه السلام تعنتهم في ذلك، وأنهم يعلمون أن الكلام غير

متناول لمن عارضوا به، وقد كانوا أهل اللسان فأعرض عن جوابهم امتثالا بقوله تعالى: (وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه) ثم بين الله تعالى تعنتهم فيما عارضوا به بقوله: (إن الذين سبقتم لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون) ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام هو حسن وإن لم يكن محتاجا إليه في حق من لا يتعنت، وإنما كلامنا فيما يكون محتاجا إليه من البيان ليوقف به على ما هو المراد.

والذي يوضح تعنت القوم أنهم كانوا يسمونه مرة ساحرا ومرة مجنونا وبين الوصفين تناقض بين، فالساحر من يكون حاذقا في عمله حتى يلبس على العقلاء، والمجنون من لا يكون مهتديا إلى الاعمال والاقوال على ما عليه أصل الوضع، ولكنهم لشدة الحسد كانوا يتعنتون وينسبونه إلى ما يدعو إلى تغيير الناس عنه، من غير تأمل في التحرز عن التناقض واللغو.

فأما قصة بقرة بني إسرائيل فنقول: كان ذلك بيانا بالزيادة على النص وهو يعدل النسخ عندنا والنسخ إنما يكون متأخرا عن أصل الخطاب، وإلى هذا أشار ابن عباس رضي الله عنهما فقال: لو أنهم عمدوا إلى أي بقرة كانت فذبحوها لاجزأت عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم.

فدل أن الامر الاول قد كان فيه تخفيف وأنه قد انتسخ ذلك بأمر فيه تشديد عليهم.

فأما قوله: (ولذي القربى) فقد قيل إنه مشترك يحتمل أن يكون المراد قربي النصره، ويحتمل أن يكون المراد قربي

القراة، فلهذا سأل عثمان وجبير بن مطعم

رضي 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 بني آدم فيه، ولكن فيه إشكال أن المراد من يناسبه بأبيه خاصة أو مجده أو أعلى من ذلك، فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم أن المراد من يناسبه إلى هاشم، ثم ألحق بهم بني المطلب لانضمامهم إلى بني هاشم في القيام بنصرته في الجاهلية والاسلام، فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام في شيء، بل هذا بيان المراد في العام الذي يعذر فيه القول بالعموم، وقد بينا أن مثل هذا العام في حكم العمل به كالجمل كما في قوله: (وما يستوي الاعمى والبصير) فيكون البيان تفسيرا له فلهذا صح

متأخرا.

فأما تقييد حكم الميراث بالموافقة في الدين

فهو زيادة على النص وهو يعدل النسخ عندنا فلا يكون بيانا محضا.

فأما قصر حكم تنفيذ الوصية على الثلث وجوبا قبل الميراث فيحتمل أن السنة المبينة له كانت قبل نزول آية الميراث فيكون ذلك بيانا مقارنا لما نزل في حقنا باعتبار المعنى، فإنه لما سبق علمنا بما نزل كان من ضرورته أن يكون مقارنا له.

فأما البيان المتأخر في الازمان فهو نسخ ونحن لا ندعي إلا هذا، فإننا نقول إنما يكون دليل الخصوص بيانا محضا إذا كان متصلا بالعام، فأما إذا كان متأخرا عنه يكون نسخا.

فتبين أن ما استدلل به من الحجة هو لنا 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 عاما) فإن الالف 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 عاما، فيكون هذا تغييرا لما كان

مقتضى مطلق تسمية الالف.

وبيان التبديل: هو التعليق بالشرط، كما قال الله تعالى: (فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن) فإنه يتبين به أنه لا يجب إبتاء الاجر بعد العقد إذا لم يوجد الارضاع، وإنما يجب ابتداء عند وجود الارضاع، فيكون تبديلا لحكم وجوب أداء البذل بنفس العقد.

وإنما سمينا كل واحد منهما بهذا الاسم لما ظهر من أثر كل واحد منهما، فإن حد البيان غير حد النسخ، لان البيان إظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداء، والنسخ رفع للحكم بعد الثبوت، وعند وجود الشرط يثبت الحكم ابتداء ولكن بكلام كان سابقا على وجود الشرط تكلما به، إلا أنه لم يكن موجبا حكمه إلا عند وجود الشرط، فكان بيانا من حيث إن الحكم ثبت عند وجوده ابتداء، ولم يكن نسخا صورة من حيث إن النسخ هو رفع الحكم بعد ثبوته في محله، فكان تبديلا من حيث إن مقتضى قوله لعبدته أنت حر نزول العتق

في الخل واستقراره فيه، وأن يكون علة للحكم بنفسه، وبذكر الشرط يتبدل ذلك كله، لانه يتبين به أنه ليس بعلة 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 يمينا بوجود الشرط، فعرفنا أنه تبديل.

وكذلك الاستثناء، فإن قوله لفلان علي ألف درهم مقتضاه وجوب العدد المسمى في ذمته ويتغير ذلك بقوله إلا مائة، لا على طريق أنه يرتفع بعض ما كان واجبا ليكون نسخا، فإن هذا في الاخبار غير محتمل، ولكن على طريق أنه يصير عبارة عما وراء المستثنى فيكون إخبارا عن وجوب تسعمائة فقط، فعرفنا أنه تغيير لمقتضى صيغة الكلام الاول، وليس بتبديل، إنما التبديل أن يخرج كلامه من أن يكون إخبارا بالواجب أصلا، فلهذا سميناه بيان التغيير.

ثم لا خلاف بين العلماء في هذين النوعين من البيان أنه يصح موصولا بالكلام ولا يصح مفصولا ممن لا يملك النسخ، وإنما يختلفون في كيفية أعمال الاستثناء والشرط.

فقال علماؤنا: موجب الاستثناء أن الكلام به يصير عبارة عما وراء المستثنى، وأنه ينعلم ثبوت الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به، بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فإنه ينعلم الحكم فيما وراء الغاية لانعدام الدليل الموجب له، لا لان 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 الخلل لانعدام العلة الموجبة له حكما مع صورة التكلم به، لا لان الشرط مانع من وجود العلة، وعلى قوله الشرط مانع للحكم مع وجود علة.

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 موجب أصل الكلام على وجه المعارضة له في المستثنى، وعليه دل قوله تعالى: (قالوا إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين

إلا آل لوط إنا لم نجوهم أجمعين إلا امرأته) فالاستثناء الأول كان من المهلكين ثم فهم منه الانجاء، والاستثناء الثاني من المنجيين وإنما فهم منه أنهم من المهلكين.

وعلى هذا قالوا: إذا قال لقان علي عشرة دراهم إلا ثلاثة إلا درهمين يلزمه تسعة، لان الاستثناء الأول من الإثبات فكان نفي، والاستثناء الثاني من النفي فكان إثباتا، والدليل عليه قوله تعالى: (فشربوا منه إلا قليلا منهم): أي إلا قليلا منهم لم يشربوا، فقد نص على هذا في قوله تعالى: (إلا إبليس لم يكن من الساجدين) وإذا ثبت أن المراد بالكلام هذا كان في موجه كالمخصوص عليه، والدليل عليه

كلمة الشهادة فإنها كلمة التوحيد لا شتمها على النفي والإثبات، وإنما يتحقق ذلك إذا جعل كأنه قال إلا الله فإنه هو الاله، والدليل عليه أن صيغة الإيجاب إذا صح من المتكلم فهو مفيد حكمه إلا أن يمنع منه مانع وبالاستثناء لا ينتفي التكلم بكلام صحيح في جميع ما تناوله أصل الكلام، ولو لم يكن الاستثناء موجبا هو معارض مانع لما امتنع ثبوت الحكم فيه، لان بالاستثناء لا يخرج من أن يكون متكلما به فيه، لاستحالة أن يكون متكلما به غير متكلم في كلام واحد، ولكن يجوز أن يكون متكلما به ويمتنع ثبوت الحكم فيه لما 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، لانه استثناء لبعض الاحوال 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 تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء إن المراد لكن إن جعلتموه سواء بسواء فبيعوا أحدهما بالآخر حتى أثبت بالحديث حكيمين: حكم الحرمة لطلق الطعام (بالطعام) فأثبتته في القليل والكثير، وحكم الحل بوجود المساواة كما هو موجب الاستثناء فيختص بالكثير الذي يقبل المساواة.

وهو نظير قوله تعالى: (فنصف ما فرضتم

إلا أن يعفون) في أن الثابت به حكمان حكم بنصف المفروض بالطلاق فيكون عاما فيمن يصح منه العفو ومن لا يصح العفو منه نحو الصغيرة والجنونة، وحكم سقوط الكل بالعفو كما هو موجب الاستثناء فيختص بالكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو.

وعلى هذا إذا قال: لفلان علي ألف درهم إلا ثوبا فإنه يلزمه

الألف إلا قدر قيمة الثوب، لأن موجب الاستثناء نفى الحكم في المستثنى بدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان والامكان هنا أن يجعل موجب نفى مقدار قيمة ثوب لا نفى عين الثوب، ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف فيما إذا قال له علي ألف درهم إلا كر حنطة: إنه ينقص من الألف قدر قيمة كر حنطة وإن الاستثناء يصح بحسب الامكان على الوجه الذي قلنا، بخلاف ما يقوله محمد رحمه الله إنه لا يصح الاستثناء. قال: ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى من الوجه الذي قلتم لكان يلزمه الألف هنا كاملا لأن مع وجوب الألف عليه نحن نعلم أنه لا كر عليه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى، والكلام لم يتناول المستثنى أصلا، فظهر أن الطريق فيه ما قلنا.

وحجتنا في إبطال طريقة الخصم الاستثناء المذكور في القرآن فيما هو خير نحو قوله تعالى: (فشر بوا منه إلا قليلا منهم).

(فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما) فإن دليل المعارضة في الحكم إنما يتحقق في الإيجاب دون الخبر لأن ذلك يوهم الكذب باعتبار صدر الكلام ومع بقاء أصل الكلام للحكم لا يتصور امتناع الحكم فيه بمنع، فلو كان الطريق ما قاله الخصم لاختص الاستثناء بالإيجاب كدليل الخصوص ودليل الخصوص يختص بالإيجاب. والثاني أن الاستثناء إنما يصح إذا كان المستثنى بعض ما تناوله الكلام.

ولا يصح إذا كان جميع ما تناوله الكلام، ودليل الخصوص الذي هو رفع للحكم كالنسخ كما يعمل في البعض يعمل في الكل، فعرفنا 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 عبيدي أحرار إلا عبيدي لم يصح الاستثناء، ولو قال إلا هؤلاء وليس له سواهم صح الاستثناء، لأنه يتوهم بقاء شيء وراء للمستثنى يجعل الكلام عبارة عنه هنا ولا توهم لثله 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 أيضا، حتى إذا قال أوصيت لفلان بثلث مالي إلا ثلث مالي كان الاستثناء باطلا والرجوع عن الوصية يصح، وإنما بطل الاستثناء هنا لأنه لا يتوهم وراء المستثنى شيء يكون الكلام عبارة عنه، فعرفنا أنه تصرف في الكلام لا في الحكم، وأنه عبارة عما وراء المستثنى بأطول الطريقين تارة وأقصرهما تارة، والدليل عليه أن الدليل المعارض مستقل بنفسه والاستثناء لا مستقل بنفسه، فإنه ما لم يسبق صدر الكلام لا يتحقق الاستثناء مفيدا شيئا بمنزلة الغاية التي لا تستقل بنفسها.

فأما دليل الخصوص يصير مستقلا بنفسه وإن لم يسبقه الكلام ويكون مفيدا لحكمه.

ثم الدليل على صحة ما قال علماؤنا أن الاستثناء يبين أن صدر الكلام لم يتناول المستثنى أصلا فإنه تصرف في الكلام كما أن دليل الخصوص تصرف في حكم الكلام، ثم يتبين بدليل الخصوص أن العام لم يكن موجبا للحكم في موضع الخصوص فكذلك بالاستثناء يتبين أن أصل الكلام لم يكن متناولا للمستثنى. والدليل على تصحيح هذه القاعدة قوله تعالى: (فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما) فإن معناه لبث فيهم تسعمائة وخمسين عاما، لأن الألف اسم لعدد معلوم ليس فيه احتمال ما دونه بوجه فلو لم يجعل أصل الكلام هكذا لم يمكن

تصحیح ذکر الالف بوجه لان اسم الالف لا ينطلق على تسعمائة وخمسين أصلا، وإذا قال الرجل لقان علي ألف درهم إلا مائة فإنه يجعل كأنه قال له علي تسعمائة فإن مع بقاء صدر الكلام على حاله وهو الالف لا يمكن إيجاب

تسعمائة عليه ابتداء، لان القدر الذي يجب حكم صدر الكلام وإذا لم يكن في صدر الكلام احتمال هذا المقدر لا يمكن إيجابه حقيقة، فعرفنا به أنه يصير صدر الكلام عبارة عما وراء المستثنى وهو تسعمائة، وكان لهذا العدد عبارتان الأقصر وهو تسعمائة والأطول هو الالف إلا مائة. وهذا معنى قول أهل اللغة: إن الاستثناء استخراج، يعني 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 الباقي دون ذلك كان رفعا للحكم بطريق النسخ. ثم كما يجوز أن يكون الكلام معتبرا في الحكم ويمتنع ثبوت الحكم به لمانع فكذلك يجوز أن تبقى صورة الكلام، ولا يكون معتبرا في حق الحكم أصلا كطلاق الصبي والمجنون، فإذا جعلنا طريق الاستثناء ما ذهبنا إليه بقي صورة التكلم في المستثنى غير موجب بحكمه وذلك جائز، وإذا جعلنا الطريق ما قاله الخصم احتجنا إلى أن نثبت بالكلام ما ليس من محتملاته وذلك لا يجوز، فعرفنا أن انعدام وجوب المائة عليه لانعدام العلة الموجبة لا لمعارض يمنع الوجوب بعد وجود العلة الموجبة، وكذلك في التعليق بالشرط فإن امتناع ثبوت الحكم في الخلل لانعدام علته بطريق أن التعليق بالشرط لما منع الوصول إلى الخلل، وصورة التكلم بدون الخلل لا يكون علة للإيجاب، فانعدام الحكم لانعدام العلة في الفصلين لا لمانع كما توهمه الخصم إلا أن الوصول إلى الخلل في التعليق متوهم لوجود الشرط فلم يبطل الكلام في حق الحكم أصلا، ولكن نجعله تصرفا آخر وهو اليمين على أنه متى وصل إلى الخلل ولم يبق يميننا كان إيجابا، فسميناه بيان التبديل لهذا، وانتفاء المستثنى من أصل الكلام ليس فيه توهم الارتفاع حتى تكون صورة الكلام عاملا فيه، فجعلناه بيان التغيير بطريق أنه عبارة عما وراء المستثنى، لانه لم يصير تصرفا آخر

بالاستثناء، وهذا لان 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 بيانا فيه تبديل، وإن لم يظهر لصدر الكلام محل آخر بآخره جعل آخره مغيرا لصدره بطريق البيان، وذلك بالاستثناء، على أن يجعل عبارة عما وراء المستثنى، ويجعل بمنزلة الغاية على معنى أنه ينتهي به صدر الكلام ولولاه لكان مجاوزا إليه، كما أن بالغاية ينتهي أصل الكلام على معنى أنه لولا الغاية لكان الكلام متناولا له، ثم انعدام الحكم بعد الغاية لعدم الدليل المثبت لا لمانع بعد وجود المثبت، فكذلك انعدام الحكم في المستثنى لعدم دليل الموجب لا لمعارض مانع. فأما قول أهل اللغة الاستثناء من النفي إثبات ومن الاثبات 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 الاثبات وإثبات من النفي باعتبار إشارته على معنى أن حكم الاثبات يتوقت به كما يتوقت بالغاية فإذا لم يبق بعده ظهر النفي لانعدام علة الاثبات فسمي نفيًا مجازا.

فإن قيل: هذا فاسد فإن قول القائل لا عالم إلا زيد يفهم منه الاخبار بأن زيدا عالم، وكذلك كلمة الشهادة تكون

إقراراً بالوحيد 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 بالحركة فيعدم الحركة يثبت السكون، يقرره أن الآدمي لا يخلو عن أحد الوصفين إما العلم وإما نفي العلم عنه، فلما توقت النفي في صفة كلامه بزيد

ثبت صفة العلم فيه لانعدام ضده.

وفي كلمة الشهادة كذلك نقول، فإن كلامه نفي الألوهية عن غير الله تعالى ونفي الشركة في صفة الألوهية لغير الله معه، ثم يثبت التوحيد بطريق الإشارة إليه، وكان المقصود بهذه العبارة إظهار التصديق بالقلب فإنه هو الأصل والاقرار باللسان يتبنى 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 فمات فلان قبل أن يأذن له بطلت اليمين، كما لو قال إن خرجت من هذه الدار حتى يأذن لي فلان، لان في الموضعين يثبت باليمين حظر الخروج موقتا يأذن فلان، ولا تصور لذلك إلا في حال حياة فلان، فأما بعد موته وانقطاع إذنه لو بقيت اليمين كان موجباً حظراً مطلقاً والموقت غير المطلق.

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

قال رضي الله عنه: اعلم بأن الاستثناء نوعان: حقيقة، ومجاز.

فمعنى الاستثناء حقيقة ما بينا، وما هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع، وهي بمعنى لكن أو بمعنى العطف.

وبيانه في قوله تعالى: (لا يعلمون الكتاب إلا أماني) : أي لكن بأطيل.

قال تعالى: (فإنهم عدو لي إلا رب العالمين) : أي لكن رب العالمين الذي خلقني.

وقال: (لا يسمعون فيها لغوا إلا سلاماً) : أي لكن سلاماً.

وقيل في قوله تعالى: (إلا الذين ظلموا منهم) : إنه بمعنى العطف: ولا الذين ظلموا، وقيل لكن: أي لكن الذين

ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشوني.

وقيل في قوله (إلا خطأ) : إنه

بمعنى لكن أي لكن إن قبله خطأً.

وزعم بعض مشايخنا أنه بمعنى ولا.

قال رضي عنه: وهذا غلط عندي، لانه حينئذ يكون عطفاً على النهي فيكون نهيًا والخطأ لا يكون منهيًا عنه ولا

مأمورا به بل هو موضوع، قال تعالى: (وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم). ثم الكلام لحقيقته لا يحمل على انجاز إلا إذا تعذر حمله على الحقيقة، كما في قوله تعالى: (إلا أن يعفون) فإنه يعذر حمله على حقيقة الاستثناء لأنه إذا حمل عليه كان في معنى التوقيت فيقرر به حكم التنصيف الثابت بصدر الكلام، فعرفنا أنه بمعنى لكن وأنه ابتداء حكم: أي لكن إن عفا الزوج بإفء الكل أو المرأة بالاسقاط فهو أقرب للتقوى. وكذلك قوله تعالى: (إلا الذين تابوا) في آية القذف فإنه استثناء منقطع: أي لكن إن تابوا من قبل أن التائبين هم القاذفون.

فيعذر حمل اللفظ على حقيقة الاستثناء فإن الثابت لا يخرج من أن يكون قاذفا، وإن كان محمولا على حقيقة الاستثناء هو استثناء بعض الاحوال: أي وأولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال إلا أن يتوبوا، فيكون هذا الاستثناء توقيتا بحال ما قبل التوبة فلا تبقى صفة الفسق بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب لا معارض مانع كما توهمه الخصم. وقوله: لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء استثناء لبعض الاحوال أيضا: أي لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا حالة التساوي في الكيل.

فيكون توقيتا لنهي بمنزلة الغاية ويثبت بهذا النص أن حكم الربا الحرمة الموقته في المحل دون المطلقة. وإنما تتحقق الحرمة الموقته في المحل الذي يقبل المساواة في الكيل، فأما في المحل الذي لا يقبل المساواة لو ثبت إنما يثبت حرمة مطلقة وذلك ليس من حكم هذا النص، فلهذا لا يثبت حكم الربا في القليل وفي المطعوم الذي لا يكون مكيلا أصلا.

وعلى هذا قلنا إذا قال لفلان علي ألف درهم إلا ثوبا فإنه تلزمه الالف لان هذا ليس

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 منقطعا، ومعناه لكن لا ثوب له علي.

والتصريح بهذا الكلام لا يسقط عنه شيئا من الالف ولا يمنع إعمال أصل الكلام في إيجاب جميع الالف عليه فكذلك اللفظ الذي يدل عليه، ولهذا قال محمد في قوله إلا كر حنطة إنه تلزمه الالف كاملة.

فأما أبو حنيفة وأبو يوسف رضي الله عنهما استحسنا هنا فقالا: كلامه استثناء حقيقة باعتبار المعنى، لان صورة صدر الكلام الاخبار بوجوب المسمى 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 ثبوتا صحيحا بمنزلة الاثمان، فهذا الاستثناء باعتبار صورة صدر الكلام لا يكون استخراجا، وباعتبار معناه يكون استخراجا، على أنه استخراج هذا القدر مما هو واجب في ذمته، والمعنى يترجح على الصورة لانه هو المطلوب، فلهذا جعلنا استثناءه استخراجا على أن يكون كلامه عبارة عما وراء مالية كر حنطة من الالف، فأما الثوب لا يكون مثل المكيل والموزون في الصورة ولا في المعنى، وهو الثبوت في الذمة، فإنه لا يثبت في الذمة إلا مبيعا والالف تثبت في الذمة ثمنا فلا يمكن جعل كلامه استخراجا باعتبار الصورة ولا باعتبار المعنى، فلهذا جعلناه استثناء منقطعا.

ثم قال الشافعي بناء على أصله: الاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض ينصرف إلى جميع ما تقدم ذكره، لانه معارض مانع للحكم بمنزلة الشرط، ثم الشرط ينصرف إلى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به فكذلك الاستثناء.

واستدل عليه بقوله تعالى في آية قطع 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

لوجهين: أحدهما أن إعمال الاستثناء باعتبار أن الكل في حكم كلام واحد وذلك لا يتحقق في الكلمات المعطوفة بعضها على بعض.

والثاني أن أصل الكلام عامل باعتبار أصل الوضع، وإنما انعدم هذا الوصف منه بطريق الضرورة فيقتصر على ما تتحقق فيه الضرورة وهذه الضرورة ترتفع بصرفه إلى ما يليه، بخلاف الشرط فإنه تبديل ولا يخرج به أصل الكلام من أن يكون عاملا وإنما يتبدل به الحكم كما بينا، ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فللهذا أثبتنا حكم التبديل بالتعليق بالشرط في جميع ما سبق ذكره مع أن فيه كلاما في الفرق بين ما إذا عطفت جملة تامة على جملة تامة وبين ما إذا عطفت جملة ناقصة على جملة تامة ثم تعقبها 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 محو الأثم ورجاء المغفرة والرحمة به في الآخرة لا تختلف بوجودها بعد قدرة الامام على التائب أو قبل ذلك، وإنما

تختلف في حكم إقامة الحد، الذي يكون مفوضا إلى الامام، فعرفنا 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 متقدما في الحكم، ثم يتغير ذلك بدليل مغير، كما في قوله تعالى: (الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما) فإن المراد أنزله قيما ولم يجعل له عوجا.

وكذلك في قوله تعالى: (ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاما وأجل مسمى) فإن معناه: ولولا سبقت من ربك كلمة وأجل مسمى لكان لزاما، وضممة اللام دلنا على ذلك فهذا نظيره.

وإذا تقرر هذا الاصل قلنا: البيان المغير والمبدل يصح موصولا ولا يصح مفصولا، لأنه متى كان بيانا كان مقرررا للحكم الثابت بصدر الكلام كبيان التقرير وبيان التفسير، وإنما يتحقق ذلك إذا كان موصولا، فأما إذا كان مفصولا فإنه يكون رفعا للحكم الثابت بمطلق الكلام.

أما في الاستثناء فإن الكلام يتم موجبا 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 موجبا لحكمه، ثم الاستثناء بعد ذلك يكون نسخا بطريق رفع الحكم الثابت فلا يكون بيانا مغيرا، وأما الشرط فهو مبدل باعتبار أنه يمتنع الوصول إلى الخل وهو العبد في كلمة الاعتناق ويجعل محله الذمة، وإنما يتحقق هذا إذا كان موصولا، فأما المفصول يكون رفعا عن الخل يعتبر هذا في الخسوسات، فإن تعليق القنديل بالخليل في الابتداء يكون مانعا من الوصول إلى مقره من الارض ميبنا أن إزالة اليد عنه لم يكن كسرا، فأما بعد ما وصل إلى مقره من الارض تعليقه بالقنديل يكون رفعا عن محله.

فتبين بهذا أن الشرط إذا كان مفصولا

فإنه يكون رفعا للحكم عن محله بمنزلة النسخ، وهو لا يملك رفع الطلاق والعتاق عن الخل بعدما استقر فيه، فللهذا لا يعمل الاستثناء والشرط مفصولا.

وعلى هذا قلنا: إذا قال لقلان علي ألف درهم ودبيعة فإنه يصدق موصولا ولا يصدق إذا قاله مفصولا، لان قوله

وديعة بيان فيه تغيير أو تبديل، فإن مقتضى قوله علي ألف درهم الاخبار بوجوب الالف في ذمته، وقوله وديعة فيه بيان أن الواجب في ذمته حفظها وإمسакها إلى أن يؤديها إلى صاحبها لا أصل المال، فإما أن يكون تبديلا للمحل الذي أخبر بصدر الكلام أنه التزمه لصاحبه أو تغييرا لما اقتضاه أول الكلام، لانه لازم عليه للمقر له من أصل المال إلى الحفظ، فإذا كان موصولا كان بيانا صحيحا، وإذا كان مفصولا كان نسخا فيكون بمنزلة الرجوع عما أقر به. وعلى هذا لو قال لغيره أقرضني عشرة دراهم أو أسلفتني إلي أو أعطيتني إلا أنني لم أقبض فإن قال ذلك مفصولا لم يصدق، وإن قال موصولا صدق استحسانا، لان هذا بيان تغيير، فإن حقيقة هذه الالفاظ تقتضي تسليم المال إليه ولا يكون ذلك إلا بقبضه، إلا أنه يحتمل أن يكون المراد به العقد مجازا، فقد تستعمل هذه الالفاظ للعقد، فكان قوله لم أقبض تغييرا للكلام عن الحقيقة إلى المجاز فيصح موصولا ولا يصح مفصولا.

وإذا قال دفعت إلي ألف درهم أو نقدتني إلا أنني لم أقبض فكذلك الجواب عند محمد، لان الدفع والنقد والاعطاء

في المعنى سواء، فتجعل هاتان الكلمتان كقوله أعطيتني ويصدق فيهما إذا كان موصولا لا إذا كان مفصولا بطريق أنه بيان تغيير.

وأبو يوسف قال فيهما لا يصدق موصولا ولا مفصولا، لان الدفع والنقد اسم للفعل لا يتناول العقد مجازا ولا حقيقة، فكان قوله إلا أنني لم أقبض رجوعا والرجوع لا يعمل موصولا ولا مفصولا، فأما الاعطاء قد سمي به العقد مجازا، يقال عقد الهبة وعقد العطية.

وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: إذا قال لفلان علي ألف درهم إلا أنها زيوف لم يصدق موصولا ولا مفصولا. وقال أبو يوسف ومحمد: يصدق موصولا لان قوله إلا أنها زيوف بيان تغيير، فإن مطلق تسمية الالف في البيع ينصرف إلى الجياد، لانه هو النقد الغالب وبه المعاملة بين الناس وفيه احتمال الزيوف بدون هذه العادة. فكان كلامه بيان تغيير فيصح موصولا لا مفصولا، كما في قوله إلا أنها وزن خمسة وكما في الفصول المتقدمة بل أولى، فإن ذلك نوع من المجاز وهذا حقيقة لان اسم الدراهم للزيوف حقيقة كما أنها للجياد حقيقة. وأبو حنيفة يقول: مقتضى عقد المعاوضة وجوب المال بصفة السلامة، والزيادة في الدراهم عيب لان الزيادة إنما تكون بغش في الدراهم والغش عيب، فكان هذا رجوعا عن مقتضى أول كلامه والرجوع لا يعمل موصولا ولا مفصولا، وصار دعوى العيب في الثمن كدعوى العيب في البيع، بأن قال: بعثك هذه الجارية معييا بعيب كذا، وقال المشتري بل اشتريتها سليمة، فإن البائع لا يصدق سواء قاله موصولا أو مفصولا، بخلاف قوله إلا أنها وزن خمسة فإن ذلك استثناء لبعض المقدار بمنزلة قوله إلا مائتين، وبخلاف قوله لفلان علي كر حنطة من ثمن يبع إلا أنها رديئة لان الرداءة ليست بعيب في الحنطة، فالعيب ما يخلو عنه أصل الفطرة والرداءة في الحنطة تكون بأصل الخلقة، فكان هذا بيان النوع لا بيان العيب فيصح موصولا كان أو مفصولا.

وعلى هذا لو قال لفلان علي ألف درهم من ثمن خمر، فإن عند أبي يوسف ومحمد هذا بيان تغيير من حقيقة وجوب المال إلى (بيان) مباشرة سبب الالتزام صورة وهو شراء الخمر فيصح موصولا لا مفصولا.

وأبو حنيفة يقول هذا رجوع، لان

أول كلامه تنصيص على وجوب المال في ذمته وثن الخمر لا يكون واجبا في ذمة المسلم بالشراء فيكون رجوعا.

وعلى هذا لو قال لفلان علي ألف درهم من ثمن جارية

باعنيها إلا أنني لم أقبضها فإن على قول أبي يوسف ومحمد يصدق إذا كان موصولا، وإذا كان مفصولا يسأل المقر له

عن الجهة فإن قال الالف لي 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 بالالف إلى أن يحضر الجارية ليسلمها بمنزلة شرط الخيار أو الاجل في العقد يكون مغير لمقتضى مطلق العقد، ولا يكون ناسخا لاصله فيصح هذا البيان منه موصولا، وإذا كان مفصولا فإن صدقه في الجهة فقد ثبتت الجهة بتصادقهما عليه، ثم ليس في إقراره بالشراء ووجوب المال عليه بالعقد إقرار بالقبض فكان المقر له مدعيا عليه ابتداء تسليم المبيع، وهو منكر ليس برافع عما أقر به فجعلنا القول قول المنكر، وإذا كذبه في الجهة لم تثبت الجهة التي ادعاهها وقد صح تصديقه له في وجوب المال عليه، وبيانه الذي قال إنه من ثمن جارية لم يقبضها بيان تغيير فلا يصح مفصولا.

وأبو حنيفة يقول هذا رجوع عما أقر به، لأنه أقر بأول كلامه أن المال واجب له ديناً في ذمته، وثن جارية لا يوقف على أثرها لا تكون واجبة عليه إلا بعد القبض، فإن المبيعة قبل التسليم إذا صارت بحيث لا يوقف على عينها بحال بطل العقد ولا يكون ثمنها واجبا.

وقوله من ثمن جارية باعتبارها ولكني لم أقبضها إشارة إلى هذا، فإن الجارية التي هي غير معينة لا يوقف على أثرها، وما من جارية يحضرها البائع إلا وللمشتري أن يقول المبيعة غيرها، فعرفنا أن آخر كلامه رجوع عما أقر به من وجوب المال ديناً في ذمته، والرجوع لا يصح موصولا ولا مفصولا.

وعلى هذا قال أصحابنا في كتاب الشركة: إذا قال لغيره بعث منك هذا العبد بألف درهم إلا نصفه فإنه يجعل هذا يبيع لنصف العبد بجميع الالف، ولو قال علي أن لي نصفه يكون بائعا نصف العبد بخمسائة، لأنه إذا قيد كلامه بالاستثناء يصير عبارة عما وراء المستثنى وإنما أدخله على المبيع

دون الثمن، وما وراء المستثنى من المبيع نصف العبد فيصير بائعا لذلك بجميع الالف.

فأما قوله على أن لي نصفه فهو معارض بحكمه لصدر الكلام ويصير بائعا جميع العبد من نفسه ومن المشتري بالالف ويبيع من نفسه معتبر إذا كان مفيدا، ألا ترى أن المضارب يبيع مال المضاربة من رب المال فيجوز لكونه مفيدا، وإذا كان كل واحد من البديلين مملوكا له فهنا أيضا يجابه لنفسه مفيد في حق تقسيم الثمن فيعتبر ويتبين به أنه صار بائعا نصفه من المشتري بنصف الالف، كما لو باع منه عبدين بألف درهم وأحدهما مملوك له يصير بائعا عبد نفسه منه بمحضته من الثمن إذا قسم على قيمته وقيمة العبد الذي هو ملك المشتري.

وعلى هذا الأصل قال أبو يوسف فيمن أودع صبيا محجورا عليه مالا فاستهلكه إنه يكون ضامنا، لأن تسليطه إياه على المال يثبت يده عليه يتنوع نوعين استحفاظ وغير استحفاظ، فيكون قوله أحفظه بيانا منه لنوع ما كان من جهته وهو التمكين، وبيانه تصرف منه في حق نفسه مقصورا عليه غير متناول لحق الغير، فيتعذر ما سوى الاستحفاظ لانعدام علته، وينعدم نفوذ الاستحفاظ لانعدام ولايته على الخل وكون الصبي ممن لا يحفظ، وبعد انعدام النوعين يصير كأنه لم يوجد تمكينه من المال أصلا فإذا استهلكه كان ضامنا، كما لو كان المال في يد صاحبه على حاله فجاء الصبي واستهلكه.

وأبو حنيفة ومحمد رضي الله عنهما قالا: التسليط فعل مطلق وليس بعام حتى يصر فيه إلى التنويع، وقوله احفظ كلام ليس من جنس الفعل ليشغل بتصحيحه بطريق الاستثناء ولكنه معارض، لأن الدفع إليه تسليط مطلقا، وقوله احفظ معارض بمنزلة دليل الخصوص أو بمنزلة ما قاله الخصم في الاستثناء، وإنما يكون معارضا إذا صح منه هذا القول شرعا كدليل الخصوص وإنما يكون معارضا إذا صح شرعا، ولا خلاف أن قوله احفظ

غير صحيح في حكم الاستحفاظ شرعا فيبقى التسليط مطلقا، فالاستهلاك بعد تسليط من له الحق مطلقا لا يكون موجبا للضمان على الصبي ولا على البالغ.  
وما يخرج من المسائل على هذا الاصل يكثر تعدادها، فمن 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 الاصل.  
وهو على أربعة أوجه: منه ما ينزل منزلة المنصوص عليه في البيان، ومنه ما يكون بيانا بدلالة حال المتكلم، ومنه ما يكون بيانا بضرورة دفع الغرور، ومنه ما يكون بيانا بدلالة الكلام.  
فأما الاول فحق قوله: (وورثه أبواه فلامه الثلث) فإنه لما أضاف الميراث إليهما في صدر الكلام ثم بين نصيب الام كان ذلك بيانا أن للاب ما بقي فلا يحصل هذا البيان بترك التصيص على نصيب الاب، بل بدلالة صدر الكلام يصير نصيب الاب كالمنصوص عليه.

وعلى هذا قال أصحابنا في المضاربة: إذا بين رب المال حصة المضارب من الربح ولم يبين حصة نفسه جاز العقد قياسا واستحسانا، لان 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 استحسانا، لان مقتضى المضاربة الشركة بينهما في الربح فبيان نصيب أحدهما يصير نصيب الآخر معلوما ويجعل ذلك كالمطوق به فكأنه قال ولك ما بقي.  
وكذلك في المزارعة إذا بين نصيب من البذر من قبله ولم يبين نصيب الآخر جاز العقد استحسانا لهذا المعنى.  
وكذلك لو قال في وصيته أوصيت لفلان وفلان بألف درهم لفلان منها أربعمائة، فإن ذلك يبان أن للآخر ستمائة بمنزلة ما لو نص عليه.

وكذلك لو قال أوصيت بثلاث مالي لزيد وعمرو  
لزيد من ذلك ألف درهم فإنه يجعل هذا بيانا منه أن ما يبقى من الثلث لعمرو كما لو نص عليه.  
وأما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرع عن معاينة شئ عن تغييره يكون بيانا منه لحقيقته باعتبار حاله، فإن البيان واجب عند الحاجة إلى البيان، فلو كان الحكم بخلافه لبين ذلك لا محالة ولو بينه لظهر، وكذلك سكوت الصحابة عن بيان قيمة الخدمة للمستحق على المغرور يكون دليلا على نفيه بدلالة حالهم،

لان 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 نسا عنه، 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: الاكبر ابني، فإنه يكون ذلك بيانا منه أن الآخرين ليسا بولدين له، لان نفي نسب ولد ليس منه واجب، ودعوى نسب ولد هو منه ليتأكد به على وجه لا ينتفي واجب أيضا، فالسكوت عن البيان بعد تحقق الوجوب دليل النفي فيجعل ذلك كالتصريح بالنفي.  
وعلى هذا قلنا: البكر إذا بلغها نكاح الولي فسكتت يجعل ذلك إجازة منها باعتبار حالها فإنها تستحي، فيجعل سكوتها دليلا على جواب يحول الحياء بينها وبين التكلم به وهو الاجازة 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 يجعل إذنا له في التجارة لضرورة دفع الغرور عن معامل العبد، فإن في هذا الغرور إضرارا بهم والضرر مدفوع ولهذا لم يصح الحجر الخاص

بعد الاذن العام المنتشر، والناس لا يتمكنون من استطلاع رأي المولى في كل معاملة يعاملونه مع العبد، وإنما يتمكنون من التصرف بمرأى العين منه، ويستدلون بسكوته على رضاه، فجعلنا سكوته كالنصريح بالاذن لضرورة دفع الغرور.

وكذلك سكوت الشفيح عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع يجعل بمنزلة إسقاط الشفعة لضرورة دفع الغرور عن المشتري، فإنه يحتاج إلى التصرف في المشتري، فإذا لم يجعل سكوت الشفيح عن طلب الشفعة إسقاطا للشفعة فإما أن يتمتع المشتري من التصرف أو ينقض الشفيح عليه تصرفه، فلدفع الضرر والغرور جعلنا ذلك كالتنصيص منه على إسقاط الشفعة، وإن كان السكوت في أصله غير موضوع للبيان بل هو ضده. وكذلك نكول المدعى عليه عن اليمين يجعل بمنزلة الاقرار 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 علي مائة ودرهم أو مائة ودينار، فإن ذلك بيان للمائة أيها من جنس المعطوف عندنا.

وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول في بيان جنس المائة قوله، وكذلك لو قال مائة وقفيز حنطة أو ذكر مكيلا أو موزونا آخر.

واحتج فقال: إنه أقر بمائة مجملا ثم عطف ما هو مفسر فيلزمه المفسر ويرجع إليه في بيان الجميل، كما لو قال مائة وثوب أو مائة وشاة أو مائة وعبد، وهذا لأن المعطوف غير المعطوف عليه فلا يكون العطف تفسيرا للمعطوف عليه بعينه، وكيف يكون تفسيرا وهو في نفسه مقر به لازم إياه! ولو كان تفسيرا له لم يجب به شيء لأن الوجوب بالكلام المفسر لا بالتفسير.

ولكننا نقول: قوله ودرهم بيان للمائة عادة ودلالة.

أما من حيث العادة فلان الناس اعتادوا حذف ما هو تفسير عن المعطوف عليه في العدد إذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه والاكتفاء بذكر التفسير للمعطوف، فإنهم يقولون مائة وعشرة دراهم على أن يكون الكل من الدراهم، وإنما اعتادوا ذلك لضرورة طول الكلام وكثرة العدد والايجاز عند ذلك طريق معلوم عادة، وإنما اعتادوا هذا فيما يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون دون ما لا يثبت في الذمة، إلا في معاملة خاصة كالثياب فإنها لا تثبت في الذمة قرضا ولا بيعا مطلقا، وإنما يثبت في السلم أو فيما هو في معنى السلم كالبيع بالثياب الموصوفة مؤجلا.

وأما من حيث الدلالة فلان المعطوف مع المعطوف عليه كشيء واحد من حيث الحكم والاعراب بمنزلة المضاف مع المضاف إليه، ثم الاضافة للتعريف حتى يصير المضاف معرفا بالمضاف إليه، فكذلك العطف متى كان صالحا للتعريف يصير المعطوف عليه معرفا بالمعطوف باعتبار أنهما كشيء واحد، ولكن هذا فيما يجوز أن يثبت في الذمة عند مباشرة السبب بذكر المعطوف بالمعطوف عليه كالمكيل والموزون.

فأما ما ليس بمقدر لا يثبت دينا في الذمة بذكر المعطوف (والمعطوف) عليه مع إلحاق التفسير بالمعطوف عليه، ولكن يحتاج إلى ذكر شرائط آخر، فلهذا لم نجعل المعطوف عليه مفسرا بالمعطوف هناك.

واتفقوا أنه لو قال لفلان علي مائة وثلاثة دراهم أنه تلزمه الكل من الدراهم.

وكذلك لو قال مائة وثلاثة أثواب أو ثلاثة أفراس أو ثلاثة أعبد، لأنه عطف إحدى الجملتين على الأخرى ثم

عقبهما بتفسير، والعطف للاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه، فالتفسير المذكور يكون تفسيراً لهما. وكذلك لو قال له علي أحد وعشرون درهماً فالكل درهم، لأنه عطف العدد المبهم على ما هو واحد مذكور على وجه الإبهام، وقوله درهماً مذكور على وجه التفسير فيكون تفسيراً لهما، والاختلاف في قوله له مائة ودرهمان كالاختلاف في قوله ودرهم.

وقد روي عن أبي يوسف أنه إذا قال له علي مائة وثوب أو مائة وشاة فالمعطوف يكون تفسيراً للمعطوف عليه، بخلاف ما إذا قال مائة وعبد لأن في قوله مائة ودرهم إنما جعلناه تفسيراً باعتبار أن المعطوف والمعطوف عليه كشيء واحد، وهذا يتحقق في كل ما يمتثل القسمة، فإن معنى الاتحاد بالعطف في مثله يتحقق، فأما ما لا يمتثل القسمة مطلقاً كالعبد لا يتحقق فيه معنى الاتحاد بسبب العطف فلا يصير الجمل بالمعطوف فيه مفسراً، والله أعلم.

باب: النسخ جوازاً وتفسيراً قال رضي 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: أي أبطلته. وقال بعضهم: هو عبارة عن الإزالة من قولهم نسخت الرياح الآثار: أي 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 يتصور نقل عين المكتوب من موضع إلى موضع آخر وإنما يتصور إثبات مثله في محل الآخر. وكذلك في الأحكام فإنه لا يتصور نقل الحكم الذي هو منسوخ إلى ناسخه وإنما المراد إثبات مثله مشروعاً في المستقبل أو نقل المتعبد من الحكم الأول إلى الحكم الثاني. وكذلك معنى الإزالة فإن إزالة الحجر عن مكانه لا يعدم عينه ولكن عينه باق في المكان الثاني، وبعد النسخ لا يبقى الحكم الأول، ولو كان حقيقة النسخ الإزالة لكان يطلق هذا

اسم 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 ننسها نأت بخير منها أو مثلها) وأوجه ما قيل فيه إنه عبارة عن التبديل من قول القائل نسخت الرسوم: أي بدلت برسوم أخرى. وقد استبعد هذا المعنى بعض من صنف في هذا الباب من مشايخنا وقال: في إطلاق لفظ التبديل إشارة إلى أنه رفع الحكم المنسوخ وإقامة الناسخ مقامه، وفي ذلك إيهام البداء والله تعالى يتعالى عن ذلك. قال رضي الله عنه: وعندني 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 بحقائق الأمور لا يعزب عنه مثقال ذرة، ثم إطلاق الأمر بشيء يوهننا بقاء ذلك على التأيد من غير أن نقطع 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 الناسخ، بمنزلة القتل فإنه انتهاء الاجل في حق من هو عالم بعواقب الأمور.

لان المقتول ميت بأجله بلا شبهة، ولكن في حق القاتل جعل فعله جناية على معنى أنه يعتبر في حقه حتى يستوجب به القصاص وإن كان ذلك موتا 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 إيهاام البداء شئ.

ثم المذهب عند المسلمين أن النسخ جائز في الامر والنهي الذي يجوز أن يكون ثابتا ويجوز أن لا يكون على ما نيينه في فصل محل النسخ، وعلى قول اليهود النسخ لا يجوز أصلا.

وهم في ذلك فريقان: فريق منهم يأبي النسخ عقلا، وفريق يأبي جوازه سمعا وتوقيفا.

وقد قال بعض من لا يعدد بقوله من المسلمين إنه لا يجوز النسخ أيضا، وربما قالوا لم يرد النسخ في شئ أصلا.

ولا وجه للقول الاول إذا كان القائل ممن يعتقد الاسلام، فإن شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ناسخة لما قبلها

من الشرائع فكيف يتحقق هذا القول منه مع اعتقاده لهذه الشريعة.

والثاني باطل نصا، 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 يروى عن موسى صلى الله عليه وسلم أنه قال:

تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض.

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 أنتم أن ذلك ثبت عندكم بالنقل المتواتر عنم تزعمون أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وبهذا الطريق طعنوا في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم ، وقالوا من أجل العمل في السبت لا يجوز تصديقه ولا يجوز أن يأتي بمعجزة تدل على صدقه.

ومن أنكر منهم ذلك عقلا قال الامر بالشئ دليل على حسن المأمور به، والنهي عن الشئ دليل على قبح المنهي عنه، والشئ الواحد لا يجوز أن يكون حسنا وقبيحا، فالقول بجواز النسخ قول بجواز البداء، وذلك إنما يتصور ممن يجهل عواقب الامور والله تعالى يتعالى عن ذلك، يوضحه أن مطلق الامر 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 أبدا لم يجز نسخه بعد ذلك بحال، فكذلك إذا ثبت التأيد بمقتضى مطلق الامر إذ لو كان ذلك موقتا كما قلتم لكان تمام البيان فيه بالتصيص على التوقيت، فما كان يحسن إطلاقه عن ذكر التوقيت وفي ذلك إيهاام الخلل فيما بينه الله تعالى فلا يجوز القول به أصلا.

وحجتنا فيه من طريق التوقيف اتفاق الكل على أن جواز النكاح بين الاخوة والاخوات قد كان في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام، وبه حصل التناسل،

وقد انتسخ ذلك بعده، وكذلك جواز الاستمتاع بمن هو بعض من المرء قد كان في شريعته، فإن حواء رضي الله عنها خلقت منه وكان يستمتع بها ثم انتسخ ذلك الحكم حتى لا يجوز لاحد أن يستمتع بمن هو بعض منه بالنكاح نحو ابنته، ولان اليهود مقرون بأن يعقوب عليه السلام حرم شيئا من المطعومات على نفسه، وأن ذلك صار حراما عليهم كما أخبرنا الله تعالى به في قوله: (كل الطعام كان حلالا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه) الآية،

والنسخ ليس إلا تحريم المباح أو إباحة الحرام، وكذلك العمل في السبت كان مباحا قبل زمن موسى عليه السلام فإنهم يوافقونا على أن حرمة العمل في السبت من شريعة موسى، وإنما يكون من شريعته إذا كان ثبوته بنزول الوحي عليه، فأما إذا كان ذلك قبل شريعته على هذا الوجه أيضا فلا فائدة في تخصيصه أنه شريعته، فإذا جاز ثبوت الحرمة في شريعته بعد ما كان مباحا جاز ثبوت الحل في شريعة نبي آخر قامت الدلالة على صحته نيوته.

ومن حيث المعقول 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 لعباده حتى يميز المطيع من العصي. ومعنى الابتلاء يختلف باختلاف أحوال الناس، وباختلاف الاوقات، فإن في هذا الابتلاء حكمة بالغة وليس ذلك إلا منفعة للعباد في ذلك عاجلا أو آجلا، لان الله تعالى يتعالى عن أن يلحقه المضار والمنافع، وما لا منفعة فيه أصلا يكون عبثا ضدا للحكمة، ثم قد تكون المنفعة في إثبات شيء في وقت وفي نفيه في وقت آخر كإيجاب الصوم في النهار إلى غروب الشمس أو طلوع النجوم كما هو مذهبهم، ونفي 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 مستقيما وكان معنى الابتلاء فيه متحققا ولم يكن فيه من معنى البدء شيء، فكذلك عند إطلاق اللفظ في التحريم. ثم النسخ بعد ذلك إذا انتهت مدة التحريم الذي كان معلوما عند

الشارع حين شرعه لا يكون فيه من معنى البدء شيء بل يكون امتحانا للمخاطبين في الوقتين جميعا، وهو بمنزلة تبديل الصحة بالمرض والمرض بالصحة، وتبديل الغنى بالفقر والفقر بالغنى، فإن ذلك ابتلاء بالطريق الذي قلنا إليه أشار الله تعالى فيما أنزله على نبينا صلى الله عليه وسلم وقال: (إنا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه) والثاني أن النسخ بيان مدة بقاء الحكم وذلك غيب عنا لو بينه لنا في وقت الامر كان حسنا لا يشوبه من معنى القبح شيء فكذلك إذا بينه بعد ذلك بالنسخ.

وإنما قلنا ذلك لان النسخ إنما يكون فيما يجوز أن يكون مشروعا ويجوز أن لا يكون مشروعا ومع الشرع مطلقا يحتمل أن يكون موقتا ويحتمل أن يكون مؤبدا احتمالا على السواء، لان الامر يقتضي كونه مشروعا من غير أن يكون موجبا بقاءه مشروعا وإنما البقاء بعد الثبوت بدليل آخر سبق أو بعدم الدليل المزيل، فأما أن يكون ذلك واجبا بالامر فلا، لان إحياء الشريعة بالامر به كإحياء الشخص وذلك لا يوجب بقاءه وإنما يوجب وجوده، ثم البقاء بعد ذلك بإبقاء الله تعالى إياه أو بانعدام سبب الفناء، فكما أن الاماتة بعد الاحياء لا يكون فيه شيء من معنى القبح، ولا يكون دليل البدء والجهل بعواقب الامور بل يكون ذلك بيانا لمدة بقاء الحياة الذي كان معلوما عند الخالق حين خلقه، وإن كان ذلك غيبا عنا فكذلك النسخ في حكم الشرع.

فإن قيل: فعلى هذا بقاء الحكم قبل أن يظهر ناسخه لا يكون مقطوعا به لانه ما لم يكن هناك دليل موجب له لا يكون مقطوعا به، ولا دليل سوى الامر به.

قلنا: أما في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذلك نقول بقاءه بعد الامر إنما يكون باستصحاب الحال لجواز نزول الوحي بما ينسخه ويبين به مدة بقاءه إلا أن الواجب علينا التمسك بما ظهر عندنا لا بما هو غيب عنا، فما لم تظهر لنا مدة البقاء بنزول الناسخ يلزمنا العمل به، وكذلك بعد نزول الناسخ قبل أن يعلم للمخاطب به. وهو نظير حياة المفقود بعدما غاب عنا فإنه يكون ثابتا باستصحاب الحال لا بدليل موجب لبقائه حيا، ولكننا نجعله في حكم الاحياء بناء على ما ظهر لنا حتى يتبين انتهاء مدة حياته بظهور موته، فأما بعد وفاة الرسول عليه السلام

فلم يبق احتمال النسخ وصار البقاء ثابتا بدليل مقطوع به وهو أن النسخ لا يكون إلا على لسان من ينزل عليه الوحي، ولا توهم لذلك بعدما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم .  
فإن قيل: فعلى هذا لا يكون النسخ في أصل الامر لان الحكم الثابت بالامر غير الامر فبيان مدته لا يثبت بتبديل الامر بالنهي.

قلنا: وهكذا نقول فإنه ليس في النسخ تعرض للامر بوجه من الوجوه بل للحكم الثابت به ظاهرا بناء على ما هو معلوم لنا، فإنه كان يجوز البقاء بعد هذه المدة باعتبار الاطلاق الذي كان عندنا.  
فأما في حق الشارع فهو بيان مدة الحكم كما كان معلوما له حقيقة ولا يتحقق منه توهم التعرض للامر ولا حكمه، كالاماتة بعد الاحياء، فإنه بيان المدة من غير أن يكون فيه تعرض لاصل الاحياء ولا لما يتنى عليه من مدة البقاء، باعتبار ما هو ظاهر لنا يكون فيه تبديل صفة الحياة بصفة الوفاة، وإنما تتحقق المنافة 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 بعدما عقل، ويكون كل واحد منهما حسنا لاختلاف الوقت أو لاختلاف المحل.

وهذا لان أحوالنا تتبدل فيكون النسخ تبديلا بناء على ما يتبدل من أحوالنا من العلم مدة البقاء والجهل به لا يكون مؤديا إلى الجمع بين صفة القبح والحسن والله يتعالى عن ذلك، فكان في حقه بيانا محضا لمدة بقاء المشروع بمنزلة المنصوص عليه حين شرعه.

وما استدلوا به من السمع لا يكاد يصح عندنا بعدما ثبت رسالة رسل بعد موسى عليه السلام بالآيات المعجزة، والدلائل القاطعة.

ودعواهم أن ذلك في التوراة غير مسموعة منهم، لانه ثبت عندنا على لسان من ثبتت رسالته أنهم حرفوا التوراة وزادوا فيها وقصوا، ولان كلام الله تعالى لا يثبت إلا بالنقل المتواتر وذلك لا يوجد في التوراة بعدما فعل بختنصر ببني إسرائيل ما فعل من القتل الذريع وإحراق أسفار التوراة.

وفي المسألة كلام كثير بين أهل الاصول، ولكننا اقتصرنا هنا على قدر ما يتصل بأصول الفقه، والمقصود من بيان هذه المسألة هنا ما يترتب عليها من أصول الفقه، والله الموفق للتمام.

فصل: في بيان محل النسخ قد بينا أن جواز النسخ مختص بما يجوز أن يكون مشروعاً ويجوز أن لا يكون مشروعاً وهو مما يحتتمل التوقيت نصاً مع كونه مشروعاً، لانه بيان مدة بقاء الحكم وبعد انتهاء المدة لا يبقى مشروعاً فلا بد من أن يكون فيه احتمال الوصفين.

وبهذا البيان يظهر أنه إذا كان موقتا فلا بد من أن يكون محتملا للتوقيت نصاً، وفي هذا بيان أنه ليس في أصل التوحيد احتمال النسخ بوجه من الوجوه، لان الله تعالى بأسمائه وصفاته لم يزل كان ولا يزال يكون، ومن صفاته أنه صادق حكيم عالم بحقائق الامور فلا احتمال للنسخ في هذا بوجه من الوجوه، ألا ترى أن الامر بالابمان بالله وكتبه ورسله لا يحتتمل التوقيت بالنص، وأنه لا يجوز أن يكون غير مشروع بحال من الاحوال.

وعلى هذا قال جمهور العلماء لا نسخ في الاخبار أيضا، يعنون في معاني الاخبار واعتقاد كون المخبر به على ما أخبر به الصادق الحكيم، بخلاف ما يقوله بعض أهل الزيغ من احتمال النسخ في الاخبار التي تكون في المستقبل، لظاهر قوله تعالى: (محمو الله ما يشاء ويثبت) ولكننا نقول: الاخبار ثلاثة: خبر عن وجود ما هو ماض وذلك ليس فيه احتمال التوقيت ولا احتمال أن لا يكون موجودا، وخبر عما هو موجود في الحال وليس فيه هذا الاحتمال أيضا،

وخبر عما هو كائن في المستقبل نحو الاخبار بقيام الساعة وليس فيه احتمال ما بينا من التردد، فتجوز النسخ في شئ من ذلك يكون قولا بتجوز الكذب والغلط على المخبر به، ألا ترى أنه لا يستقيم أن يقال اعتقدوا الصدق في هذا الخبر إلى وقت كذا ثم اعتقلوا فيه الكذب بعد ذلك.

والقول بجواز النسخ في معاني الاخبار 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 بالاحياء والاماتة.

وفسره زيد بن أسلم رضي الله عنه قال: (يحو الله ما يشاء) مما أنزله من الوحي (ويثبت) يأنزل الوحي فيه. فعلى هذا يتبين أن المراد ما يجوز أن يكون مؤقتا أو أن المراد التلاوة، ونحن نجوز ذلك في الاخبار أيضا بأن تترك التلاوة فيه حتى يندرس وينعدم حفظه من قلوب العباد كما في الكتب المتقدمة، وإنما

لا يجوز ذلك في معاني الاخبار على ما قررنا.

وإنما محل النسخ الاحكام المشروعة بالامر والنهي مما يجوز أن لا يكون مشروعا ويجوز أن يكون مشروعا موقتا. وذلك ينقسم أربعة أقسام: قسم منه ما هو مؤبد بالنص، وقسم منه ما يثبت التأيد فيه بدلالة النص، وقسم منه ما هو موقت بالنص.

فهذه الاقسام الثلاثة

ليس فيها احتمال النسخ أيضا، وإنما احتمال النسخ في القسم الرابع وهو المطلق الذي يحتمل أن يكون موقتا ويحتمل أن يكون مؤبدا احتمالا على السواء.

فأما بيان القسم الاول في قوله تعالى: (وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة) ففيه تنصيص على التأيد، وكذلك في قوله تعالى: (خالدين فيها أبدا) لان 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 فيبانه في الشرائع بعدما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم مستقرا عليها فإنه ليس فيها احتمال النسخ، لان 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 يبقى 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: فيبانه في قول القائل: أذنت لك في أن تفعل كذا إلى مائة سنة، فإن النهي قبل مضي تلك المدة يكون من باب البداء، ويتبين به أن الاذن الاول كان غلطا منه لجهله بعاقبة الامر، والنسخ الذي يكون مؤديا إلى هذا لا يجوز القول به في أحكام الشرع، ولم يرد شرع بهذه الصفة.

فأما القسم الرابع: فيبانه في العبادات المفروضة شرعا عند أسباب جعلها الشرع سببا لذلك فإنها تحتمل التوقيت نصا يعني في الاداء اللازم باعتبار الامر، وفي الاسباب التي جعلها الله تعالى سببا لذلك، فإنه لو قال جعلت زوال الشمس سببا لوجوب صلاة الظهر عليكم إلى وقت كذا كان مستقيما، ولو قال جعلت شهود الشهر سببا لوجوب الصوم عليكم إلى وقت كذا كان مستقيما.

وهذا كله في الاصل مما يجوز أن يكون

مشروعاً ويجوز أن لا يكون، فكان النسخ فيه بيانا لمدة بقاء الحكم وذلك جازئ باعتبار ما بينا من المعنيين: أحدهما أن معنى الابتلاء والمنفعة للعباد في شئ يختلف باختلاف الاوقات واختلاف الناس في أحوالهم. والثاني أن دليل الايجاب غير موجب للبقاء بمنزلة البيع يوجب الملك في المبيع للمشتري ولا يوجب بقاء الملك بل بقاؤه بدليل آخر مبق أو بعدم دليل المزيل وهو موجب الثمن في ذمة المشتري ولا يوجب بقاء الثمن في ذمته لا محالة، ولا يكون في النسخ تعرضا للامر ولا للحكم الذي هو موجب، وامتاع جواز النسخ فيما تقدم من الاقسام كان لاجتماع معنى القبح والحسن، وإنما يتحقق ذلك في وقت واحد لا في وقتين، حتى إن ما يكون حسنا لعينه لا يجوز أن يكون قبيحا لعينه بوجه من الوجوه.

فإن قيل: أليس أن الخليل صلى الله عليه وسلم أمر بذبح ولده وكان الامر دليلا على حسن ذبحه ثم انتسخ ذلك فكان منهيا عن ذبحه مع قيام الامر حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه، ولا شك أن النهي عن ذبح الولد الذي به يثبت الانتساخ كان دليلا على قبحه وقد قلتم باجتماعهما في وقت واحد. قلنا: لا كذلك فإننا لا نقول بأنه انتسخ الحكم الذي كان ثابتا بالامر، وكيف يقال به وقد سماه الله محققا رؤياه بقوله تعالى: (وناديناه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا) : أي حققت ما أمرت به.

وبعد النسخ لا يكون هو محققا 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 الايجاب بالامر مضافا إلى الولد حقيقة، كمن يرمي سهمها إلى غيره فيفديه آخر بنفسه بأن يتقدم عليه حتى ينفذ فيه بعد أن يكون خروج السهم من الرامي إلى الحبل الذي قصده، وإذا كان فداء من هذا الوجه كان هو ممثلا للحكم الثابت بالامر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه، لان ذلك يتنى على النهي الذي هو ضد الامر، فلا يتصور اجتماعهما في وقت واحد.

فإن قيل: فإيش الحكمة في إضافة الايجاب إلى الولد إذا لم يجب به ذبح الولد؟ قلنا: فيه تحقيق معنى الابتلاء في حق الخليل عليه السلام حتى يظهر منه الانقياد 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 بالاسلام لرب العالمين، وللولد بأن يكون قربانا 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 واجبا بالسبب الموجب للاصل فيه يتبين انعدام النسخ هنا لانعدام ركنه فإنه بيان مدة بقاء الواجب، وحين وجبت الشاة فداء كان الواجب قائما والولد حرام الذبح، فعرفنا أنه لا وجه للقول بأنه كان نسخا.

ثم على مذهب علمائنا يجوز نسخ الاخف بالاثقل كما يجوز نسخ الاثقل بالاخف.

وذكر الشافعي في كتاب الرسالة أن الله تعالى فرض فرائض أثبتها وأخرى نسختها رحمة وتخفيفا لعباده، 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 الاخف بالاثقل، واستدلوا فيه بقوله تعالى: (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها) وبالانفاق ليس المراد أن الناسخ أفضل من المنسوخ، فعرفنا أن المراد أنه خير من حيث إنه أخف، وعليه نص في موضع آخر فقال: (الآن خفف الله عنكم) الآية.

ولكننا نستدل بقوله: (بحسب 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

عاجلا أو آجلا 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 يعلم من منفعته فيه.

ثم هو بيان مدة بقاء الحكم على وجه لو كان مقرونا بالامر لكان صحيحا مستقيما، وفي هذا لا فرق بين الاثقل والاحف، ولا حجة لهم في قوله: (الآن خفف الله عنكم) فإن النسخ في ذلك الحكم بعينه كان نقلا من الاثقل إلى الاحف، وهذا يدل على أن كل نسخ يكون بهذه الصفة، ألا ترى أن حد الزنا كان في الابتداء هو الحبس والاذى باللسان ثم انتسخ ذلك بالجلد والرجم. ولا شك أن الناسخ أثقل على البدن.

وجاء عن معاذ وابن عمر رضي الله عنهم في قوله تعالى: (وأن تصوموا خيرا لكم) أن حكمه كان هو التخيير للصحيح بين الصوم والقديية ثم انتسخ ذلك بفرضية الصوم عزما بقوله تعالى: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وانتسخ حكم إباحة الخمر بالتحريم وهو أشق على

البدن.

ثم لا شك أنه قد افترض على العباد بعض ما كان مشروعاً لا بصفة الفرضية وإلزام ما كان مباحاً يكون أشق لا محالة.

وبهذا يتبين أنه ليس المراد من قوله: (نأت بخير منها) الاخف على البدن، فإن الحج ما كان لازماً قبل نزول قوله تعالى: (ولله على الناس حج البيت) وكان كل مسلم متلوباً إلى أدائه ثم صار الاداء لازماً بهذه الآية وهذا أشق على البدن، يوضحه أن ترك الخروج للحج يكون أخف على البدن من الخروج، ولا إشكال أن الخروج إلى أداء الحج بعد التمكن خير من الترك. فبهذا يتبين ضعف استدلالهم.

فصل: في بيان شرط النسخ قال رضي 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

الاصلي 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 حكماً، لان الترك بعد التمكن فيه تفريط من العبد فلا ينعدم به معنى بيان مدة العمل بالنسخ. قالوا لان العمل هو المقصود بالامر والنهي، ألا ترى أن ورودهما بذكر الفعل معنى قول القائل افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا.

وتحقيق معنى الابتلاء في الفعل أيضاً، فعرفنا أنه هو المقصود والنسخ قبل التمكن من الفعل لا يكون إلا بطريق البداء، ألا ترى أن الانسان يقول قد أمرت عبدي أن يفعل غداً كذا ثم بدا لي فنهيته عنه. وهذا لانه إنما ينتهي عما أمر بفعله قبل التمكن من الفعل، بأن يظهر له من حال المأمور به ما لم يكن معلوماً حين يأمره به لعلمنا أنه بالامر إنما طلب من المأمور إيجاد الفعل بعد التمكن منه لا قبله، إذ التكليف لا يكون إلا بحسب

الوسع، والبدء على الله تعالى لا يجوز، يقرره أن القول بجواز النسخ قبل التمكّن يؤدي إلى أن يكون الشيء الواحد حسنا وقيحا في وقت واحد، لأن الأمر دليل على حسن فعل المأمور به عند الامكان، والنهي قبل التمكّن

دليل على قبح فعله في ذلك الوقت بعينه، يوضحه أن النسخ بيان مدة بقاء الحكم على وجه يجوز أن يكون مقرونا بالامر، ولهذا جاز النسخ في الامر والنهي دون الخبر، والنسخ قبل التمكّن لا يصح مقرونا بالامر، فإنه لا يستقيم أن يقول الفعل كذا إلى أن لا يكون متمكنا منه ثم لا يفعله بعد ذلك، فعرّفنا أن النسخ قبل التمكّن لا يجوز.

وحجتنا في ذلك الحديث المشهور إن الله تعالى فرض على عباده خمسين صلاة في ليلة المعراج، ثم انتسخ ما زاد على الخمس لسؤال رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان ذلك نسخا قبل التمكّن من الفعل إلا أنه كان بعد عقد القلب عليه، فرسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل لهذه الامة ولا شك أنه عقد قلبه على ذلك، ولا معنى لقولهم إن الله تعالى ما فرض ذلك عزمًا وإنما جعل ذلك إلى رأي رسوله ومشيتته،

لأن في الحديث أن رسول الله عليه السلام سأل التخفيف عن أمته غير مرة وما زال يسأل ذلك ويجيبه ربه إليه حتى انتهى إلى الخمس، فقيل له: لو سألت التخفيف أيضا فقال: أنا أستحي من ربي وفي هذا بيان أنه لم يكن ذلك مفوضا إلى اختياره بل كان نسخا على وجه التخفيف بسؤاله بعد الفرضية.

ومنهم من استدل بقوله: (قدموا بين يدي نجر اكم صدقة) إلى قوله (فإذا لم تفعلوا وتاب الله عليكم) فإن هذا نسخ الامر قبل الفعل، ولكنهم يقولون كان هذا النسخ بعد التمكّن من الفعل وإن كان قبل مباشرة الفعل ولا خلاف في جواز ذلك، والاصح هو الاول، ولأن النسخ جائز بعد وجود جزء مما تناوله الامر بالفعل، فإن قول القائل افعلوا كذا في مستقبل أعماركم يجوز نسخه بالنهي عنه بعد مضي جزء من العمر، ولولا النسخ لكان أصل الكلام متناولا لجميع العمر، فبالنسخ يتبين أنه كان المراد الابتلاء بالعمل في ذلك الجزء خاصة ولا يتوهم فيه معنى البدء أو الجهل بعاقبة الامر، فكذلك النسخ بعد عقد القلب على الحكم، واعتقاد الحقيقة فيه قبل التمكّن من العمل يكون بيانا أن المراد كان عقد القلب عليه إلى هذا الوقت واعتقاده الفرضية فيه دون مباشرة العمل، وإنما يكون مباشرة العمل مقصودا لمن ينتفع به، والله يعالَى عن ذلك، وإنما المقصود فيما يأمر الله به عباده الابتلاء، والابتلاء بعزيمة القلب

واعتماد الحقيقة لا يكون دون الابتلاء بالعمل وربما يكون ذلك أهم، ألا ترى أن في المتشابه ما كان الابتلاء إلا بعقد القلب عليه واعتقاد الحقيقة فيه.

وكذلك في الجمل الذي لا يمكن العمل به إلا بعد البيان يكون الابتلاء قبل البيان بعقد القلب عليه واعتقاد الحقيقة فيه، ويكون ذلك حسنا لا يشوبه من معنى القبح شيء، فكذلك الامر الذي يرد النسخ عقبيه قبل التمكّن من

الفعل، ويعتبر هذا بإحياء الشخص، فقد تبين انتهاء مدة حياته بالموت قبل أن يصير منتفعا بحياته إما في بطن أمه بأن يفصل ميتا 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 ينهاه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل أن يتمكن من مباشرة الفعل، ولا يجعل ذلك دليل البدء منه وإن كان ممن يجوز عليه البدء، فلان لا يجعل النسخ قبل التمكّن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقيقة موهبا للبدء في حق من لا يجوز عليه البدء أولى، وإنما يجتمع الحسن والقبح في شيء واحد إذا كان مأمورا به ومنها عنه

في وقت واحد، وذلك لا يكون، مع أن الحسن مطلقا ما حسنه الشرع، والقبح ما قبحه الشرع، يقرره أن تمام الحسن على ما يزعمون إنما يظهر عند مباشرة العمل والاطلاق يقتضي صفة الكمال، ثم بالاتفاق يجوز النسخ بعد

التمكن من الفعل قبل حقيقة الفعل، لان معنى الحسن فيه كامل من حيث عقد القلب واعتقاد الحقيقة فيه فكذلك قبل التمكن، ولا نقول بأن مثل هذا البيان لا يجوز مقرونا بالامر فإنه لو قال افعل كذا في وقت كذا (إن لم أنسخه عنك كان ذلك أمرا مستقيما بمنزلة قوله افعل كذا في وقت كذا) إن تمكنت منه، وتكون الفائدة في الحال هو القبول بالقلب واعتقاد الحقيقة فيه، فكذلك يجوز مثله بعد الامر بطريق النسخ، والله الموفق.

فصل: في بيان الناسخ قال رضي الله عنه: اعلم بأن الحجج أربعة: الكتاب، والسنة، والاجماع،

والقياس.

ولا خلاف بين جمهور العلماء في أنه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس، وكان ابن سريج من أصحاب الشافعي يجوز ذلك، والناطبي من أصحابه كان يقول لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز بقياس مستخرج من الاصول، وكل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ الكتاب به، وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به، لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب، ونسخ السنة بالسنة، فثبوت الحكم بمثل هذا القياس في الحقيقة يكون محالا به على الكتاب والسنة.

وهذا قول باطل باتفاق الصحابة، فقد كانوا مجمعين على ترك الرأي بالكتاب والسنة، حتى قال عمر رضي الله عنه في حديث الجنين: كدنا أن نقضي فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وقال علي رضي الله عنه: لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله يمسح على ظاهر الخف دون باطنه.

ولان القياس كيفما كان لا يوجب العلم فكيف ينسخ به ما هو موجب للعلم قطعا، وقد بينا أن النسخ بيان مدة بقاء الحكم وكونه حسنا إلى ذلك الوقت، ولا مجال للرأي في معرفة انتهاء وقت الحسن، وما ادعاه من أن هذا الحكم يكون ثابتا بالكتاب فكلام ضعيف، فإن الوصف الذي به يرد الفرع إلى الاصل المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بأنه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص، وأحد من القاتسين لا يقول بأن حكم الربا فيما عدا الاشياء الستة يكون ثابتا بالنص الذي فيه ذكر الاشياء الستة.

وأما النسخ بالاجماع فقد جوزوه بعض مشايخنا بطريق أن الاجماع موجب علم اليقين كالنص فيجوز أن يثبت النسخ به، والاجماع في كونه حجة أقوى من الخبر المشهور، وإذا كان يجوز النسخ بالخبر المشهور كما أشرنا إليه في الزيادة على النص فجوازه بالاجماع أولى.

وأكثرهم على أنه لا يجوز ذلك، لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء على شئ، وقد بينا أنه لا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشئ عند الله تعالى، ثم أو ان النسخ حال حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تفارقنا على أنه لا نسخ بعده، وفي حال حياته ما كان ينعقد الاجماع بدون رأيه، وكان الرجوع إليه فرضا، وإذا وجد البيان منه فالواجب للعلم قطعا هو البيان المسموع

منه، وإنما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده، فعرفنا أن النسخ بدليل الاجماع لا يجوز. ثم الاقسام بعد هذا أربعة: نسخ الكتاب بالكتاب، ونسخ السنة بالسنة، ونسخ الكتاب بالسنة، ونسخ السنة بالكتاب.

ولا خلاف بين العلماء في جواز القسمين الاولين، ويختلفون في القسمين الآخرين.

فعندنا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة أو المشهورة على ما ذكره الكرخي عن أبي يوسف أنه يجوز نسخ الكتاب

بمثل خبر المسح 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.  
فمن أصحابه من يقول مراده نفي الجواز، ومنهم من يقول مراده نفي الوجود: أي لم يوجد في الشريعة نسخ الكتاب بالسنة ولا نسخ السنة بالكتاب.  
فيحتاج إلى إثبات الفصلين بالحجة.

فأما هو احتج بقوله تعالى: (قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي) وفي هذا تنصيص على أنه كان متبعا لكل ما يوحى إليه ولم يكن مبدلا لشيء منه والنسخ تبديل، قال تعالى: (لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يفكرون) فأخبر أنه مبين لما هو المنزل حتى يعمل الناس بالمنزل بعدما تبين لهم بيانه، وفي تجويز نسخ الكتاب بالسنة رفع هذا الحكم، لأن العمل بالناسخ يكون، فإذا كان الناسخ من السنة لا يكون العمل به عملا بالمنزل.  
وقوله تعالى: (ولعلهم يفكرون): أي يفكرون في المنزل ليعملوا به بعد بيانه، وفي الناسخ في المنسوخ التفكير في التاريخ بينهما ليجمع المقدم منسوخا بالتأخر  
لا في المنزل ليعمل به، وقال تعالى: (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) ولا شك أن السنة لا تكون مثلا للقرآن ولا خيرا 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 روي لكم

عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فما 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، وبالاثاق يجب المصير في باب بيان أحكام الشرع إلى طريق يكون أبعد عن الطعن فيه.  
وبيان ذلك أنه إذا جاز منه أن يقول ما هو مخالف للمنزل في 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 في قوله: (وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفسر) ثم نهي عنه هذا الطعن بقوله: (قل نزله روح القدس من ربك بالحق) ففي هذا بيان أنه ليس في نسخ الكتاب بالكتاب تعريضه للطعن، وفي نسخ الكتاب بالسنة تعريضه للطعن من الوجه الذي قاله الطاعنون، فيجب سد هذا الباب لعلمنا أنه مصون عما يوهم الطعن فيه.  
واستدل على نفي جواز نسخ (السنة) بالكتاب بقوله: (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) والسنة شيء فيكون الكتاب تبيانا لحكمه لا رافعا له، وذلك في أن يكون مؤيدا إن كان موافقا ومبينا للغلط فيها إن كان مخالفا، ولهذا لا يجوز إلا عند وروده ليكون بيانا محضا، فإن رسول الله كان لا يقر على الخطأ، والبيان الحض ما يكون مقارنا، ولأن النبي عليه السلام إذا أمر بشيء وقرر ذلك فقد توجه علينا الأمر من الله تعالى بتصديقه في ذلك واتباعه، فلا يجوز القول بأن ينزل في القرآن بعد ذلك ما يكون مخالفا له حقيقة أو ظاهرا، فإن ذلك يؤدي إلى القول بأنه لا يفترض تصديقه فيما يخبر به لجواز أن ينزل القرآن بخلافه وذلك خلاف النص وخلاف قول المسلمين أجمع، يقرره أن السنة نوع حجة لإثبات حكم الشرع، والكتاب كذلك، وحجج الشرع لا تتناقض وإنما يتأيد نوع منها بنوع

آخر، لان 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 اختلافا كثيرا) فهذا يبين أن أحد النوعين يتأيد بالآخر، ولا يتمكن فيما بين النوعين تناقض، والقول بجواز نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة يؤدي إلى هذا. وحجتنا في ذلك من أصحابنا من استدل بقوله تعالى: (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا 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 لان فيها إيجاب حق آخر لهم بطريق الارث وإيجاب حق بطريق الارث لا ينافي حقا آخر ثابتا بطريق آخر، وبدون المنافاة لا يثبت النسخ. ولا يجوز أن يقال لعل ناسخه مما أنزل في القرآن ولكن لم يبلغنا لانتساخ تلاوته مع بقاء حكمه، لان فتح هذا الباب يؤدي إلى القول بالوقف في جميع أحكام الشرع، فإنه يقال: ما من حكم إلا ويتوهم 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 علي ولم يبلغنا ذلك، ويقولون إن لظاهر ما نزل من القرآن باطنا لا نعقله وقد كان يعقله رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهل بيته، فيزعمون أن كثيرا من الاحكام 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 بقوي من وجهين: أحدهما أن في آية الموارث تنصيصا على ترتيب الارث على وصية منكرة، فإنه قال: (من بعد وصية يوصى بها أو دين) والتي كانت مفروضة من الوصية هي الوصية المعهودة المعرفة بالالف واللام، فإنه قال: (الوصية للوالدين) فلو كانت تلك الوصية باقية عند نزول آية الموارث لكان فيها ترتيب الميراث على الوصية المعهودة، وفي التنصيص على ترتيب الارث على

وصية مطلقة دليل نسخ الوصية المعهودة، لان الاطلاق بعد التقييد نسخ كما أن التقييد بعد الاطلاق نسخ. والثاني أن النسخ في الشرع نوعان: أحدهما إثبات الحكم مبتدأ على وجه يكون دليلا على انتهاء الوقت في حكم كان قبله.

والثاني نسخ بطريق التحويل للحكم من شئ إلى شئ، بمنزلة تحويل فرض التوجه عند أداء الصلاة من بيت المقدس إلى الكعبة، وانتساخ الوصية للوالدين والأقربين بآية الميراث من النوع الثاني، فإن الله تعالى فوض بيان نصيب كل فريق إلى من حضره الموت على أن يراعى الحدود في ذلك، ويبين حصة كل واحد منهم بحسب قرابته، ثم تولى بيان ذلك بنفسه في آية الموارث، وإليه أشار في قوله تعالى: (يوصيكم الله) وإنما تولى بيانه بنفسه لان الموصي 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

بجهله فين 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 نفعا) وما هذا إلا نظير من أمر غيره بإعتاق عبده ثم يعتقه 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 الاولى وإن لم يكن بين وجوب الدين في الذمتين معنى المنافاة كما يكون بطريق الكفالة.

ولكننا نقول بهذا الطريق يجوز أن يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والاقربين، فأما انتهاء حكم جواز الوصية لهم لا يثبت بهذا الطريق، ألا ترى أن بالحوالة وإن لم يبق الدين واجبا في الذمة الاولى فقد بقيت الذمة محلا صالحا لوجوب الدين فيها، وليس من ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم

انتفاء الجواز كالوصية للاجانب.

فعرفنا 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 والاذى باللسان في حق الزاني، فإنه كان بالكتاب ثم انتسخ بالسنة، وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والشيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وهذا ليس بقوي أيضا، فقد ثبت برواية عمر رضي 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 فارجموهما البتة.

الحديث، وإنما كان هذا نسخ الكتاب بالكتاب.

ثم الآية التي فيها بيان حكم الحبس والاذى باللسان فيها بيان توقيت ذلك الحكم بما هو مجمل وهو قوله تعالى: (أو يجعل الله لمن سيلا) وإنما بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك الجملة، وإليه أشار في قوله عليه السلام خنوا عني قد جعل الله لمن سيلا ولا خلاف أن بيان الجملة في كتاب الله تعالى بالسنة يجوز.

ومنهم من استدل بقوله تعالى: (فأتوا الذين ذهبوا أزواجهم مثل ما أنفقوا) فإن هذا حكم منصوص في القرآن، فقد انتسخ وناسخه لا يتلى في القرآن، فعرفنا أنه ثابت بالسنة.

وهذا ضعيف أيضا.

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 يعينوه من الغنيمة بما يندفع به الخسران عنه، وذلك بأن يعطوه مثل ما ساق إليها من الصداق، وإلى ذلك وقعت الإشارة في قوله تعالى: (فعاقبتم) أي عاقبتم المشركين بالسبي والاسترقاق واغتنام أموالهم.

وكان ذلك بطريق الندب على سبيل المساواة ولم ينتسخ هذا الحكم.

فبهذا تبين أنه لا يؤخذ نسخ حكم ثابت بالكتاب بحكم هو ثابت بالسنة ابتداء، وإنما يؤخذ من ذلك الزيادة بالسنة على الحكم الثابت بالكتاب، نحو ما ذهب إليه الشافعي في ضم التغريب إلى الجلد

في حد البكر، فإنه أثبت بقوله: (البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام) ومثل هذه الزيادة عندنا نسخ وعنده بيان بطريق التخصيص ولا يكون نسخا.

فعلى هذا، الكلام يتنى على ذلك الاصل.

وسنقرر هذا بعد هذا.

ثم الحججة لاثبات جواز نسخ الكتاب بالسنة قوله تعالى: (وأنزّلنا 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 الاول 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) والمنزل إلى الناس الحكم الذي أمروا باعتقاده والعمل به، وذلك يكون تارة بوحى متلو، وتارة بوحى غير متلو، وهو ما يكون مسموعا 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 يفكرون): أي يفكرون في حجج الشرع ليقفوا بتفكيرهم على الحكمة البالغة في كل حجة، أو ليعرفوا النسخ 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، وفيما تلا من الآية إشارة إلى ما قلنا فإنه قال تعالى: (قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي) فعرفنا أن المراد بيان أنه لا يبدل شيئا من تلقاء 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 بعبارته، وهو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به بمنزلة الحكم المتلو في القرآن، ودليل كونه مقطوعا به ما قال إن تصديقنا

إياه فرض علينا من الله تعالى، وكذلك أتباعه 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 بالوحى الذي هو غير متلو (يجوز أن يتبين مدة بقاء الحكم المتلو كما يجوز أن يتبين ذلك بالوحى الذي هو متلو) والنسخ ليس إلا هذا، ألا ترى أنا لو سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لحكم هو ثابت بوحى متلو: قد كان هذا الحكم ثابتا إلى الآن وقد انتهى وقته فلا تعملوا به بعده، يلزمنا تصديقه في ذلك والكف عن العمل به، وتكفير من يكذبه في ذلك.

فكذلك إذا ثبت ذلك عندنا بالقل المتواتر عنه.

فإن قيل: مع هذا في الآية إشارة إلى (أن رسول الله مبين للحكم وفي النسخ بيان حكم ورفع حكم مشروع وليس في الآية إشارة إلى) أنه رافع لحكم ثابت بوحى متلو.

قلنا: نحن نقول هو مبين ولكن في حق الحكم الاول مبين تأويلا وتبليغا وفي حق الحكم الثاني تبليغا وتأويلا. وبيان هذا أنا قد ذكرنا أن الدليل الموجب لثبوت الحكم وهو الوحي المتلو لا يكون موجبا بقاء الحكم والنسخ إنما يرتفع بقاء الحكم الاول، ولم يكن ذلك ثابتا بوحى متلو حتى يكون في بيانه رفع الحكم المتلو مع أنه ليس في النسخ رفع الحكم ولكنه بيان مدة بقاء الحكم، ثم الوقت لا يبقى بعد مضي وقته كما لو كان التوقيت فيه مذكورا في النص المثبت، فعلى هذا التقرير يكون هو مبينا للوقت فيما هو منزل.

فإن قيل: فعلى هذا اختلاط البيان بالنسخ وبالاتفق بين البيان والنسخ فرق.

قلنا: لا كذلك، فإن كلا واحد منهما في الحقيقة بيان إلا أن البيان المحض يجوز أن يكون مقترنا بأصل الكلام، كدليل الخصوص في العموم، فإنه لا يكون إلا مقارنا، وبيان المجل فإنه يجوز أن يكون مقارنا.

فأما النسخ (بيان) لا يكون

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 فإنما يبينه عن وحي، والإضافة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لان العبارة في ذلك له، فمن 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 أحياه الله تعالى، فإن أحداً لا يظن أنه بين ذلك من غير طريق الوحي، وما كانت الإضافة إليه إلا نظير قوله تعالى: (أقرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون؟) فإن إضافة الامناء 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 بعبارة لا يكون دليلاً على أن الحكم غير ثابت بطريق الوحي من الله تعالى، وكما أن الكتاب والسنة كل واحد منهما حجة موجهة للعلم فأيات الكتاب كلها حجة موجهة للعلم.

ثم القول بجواز نسخ الكتاب بالكتاب لا يؤدي إلى القول بالتناقض في الحجة 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 الاصل إليه لبيانه بعبارة، وجعل لعبارة من الدرجة ما يشته به مدة الحكم الذي هو ثابت بوحي متلو حتى

يتبين به انتساخه.

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 الانبياء عليهم السلام، وهذا نسخ الكتاب بغير الكتاب، وقد جاء في الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ في صلواته سورة المؤمنين فأسقط منها آية ثم قال بعد الفراغ ألم يكن فيكم أي فقال: نعم يا رسول الله. فقال: هلا ذكرتها فقال: ظننت أنها نسخت.

فقال: لو نسخت لانبأتكم بما 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، لان 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 انتسخ باتفاق

الصحابة، على ما روي عن ابن عمر وعائشة رضي الله عنهما أنهما قالوا: 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 بجزير 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 لمصلحتهم عاجلا وآجلا، إلا أن الوحي المتلو نظمه بمعجز 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 الاتيان بمثل كلامه كما تحداهم إلى الاتيان بمثل سورة من القرآن.  
ولكن حكم النسخ لا يختص بالمعجز، ألا ترى أن النسخ يثبت بما دون الآية وبآية واحدة، واتفق العلماء على صفة الاعجاز في سورة وإن تكلموا فيما دون

السورة.

فعرفنا أن حكم النسخ لا يختص بالمعجز.

وما روي من قوله عليه السلام: فاعرضوه على كتاب الله تعالى فقد قيل هذا الحديث لا يكاد يصح، لأن هذا الحديث بعينه مخالف لكتاب الله تعالى، فإن في الكتاب فرضية اتباعه مطلقا، وفي هذا الحديث فرضية اتباعه مقيدا بأن لا يكون مخالفا لما يتلى في الكتاب ظاهرا.  
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 روي لكم عني حديث ولم يقل إذا سمعتم مني، وبه نقول إن بجزير الواحد لا يثبت نسخ الكتاب، لأنه لا يثبت كونه مسموعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم قطعا ولهذا لا يثبت به علم اليقين، على أن المراد بقوله: وما خالف فردوه عند التعارض إذا جعل التاريخ بينهما حتى لا يوقف على الناسخ والمنسوخ منهما فإنه يعمل بما في كتاب الله تعالى، ولا يجوز ترك ما هو ثابت في كتاب الله نصا عند التعارض، ونحن هكذا نقول، وإنما الكلام فيما إذا عرف التاريخ بينهما.

والدليل على جواز نسخ السنة بالكتاب قوله تعالى: (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) فإن السنة شيء ومطلقها يحتمل التوقيت والتأييد فناسخها يكون مبينا

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 متلو فإذا جاز نسخ السنة بوحى غير متلو فلان يجوز نسخها بوحى متلو كان أولى.

والدليل على وجود ذلك أن النبي عليه السلام بعدما قدم المدينة كان يصلي إلى بيت المقدس ستة عشر شهرا، وهذا الحكم ليس يتلى في القرآن وإنما يثبت بالسنة ثم انتسخ بقوله تعالى: (فول 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: (أو لئن الذين هدى الله فيهداهم اقتده) قلنا: عندك شريعة من قبلنا تلزمنا بطريق أنه تصير شريعة لنا بسنة رسول الله قولا أو عملا

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 بعدما 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 انتساخه في حقنا بقول أو فعل من رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه وهذا نسخ الكتاب بالسنة.

والدليل عليه أن النبي عليه السلام صالح قريشا عام الحديبية على أن يرد عليهم من جاءه منهم مسلما ثم انتسخ بقوله: (فلا ترجعوهن إلى الكفار) الآية، وهذا نسخ السنة بالكتاب.

وكذلك حكم إباحة الخمر في الابتداء فإنه كان ثابتا بالسنة ثم انتسخ بالكتاب، وهو قوله تعالى: (فاجتنبوه) وحكم حرمة الاكل والشرب والجماع بعد النوم في زمان الصوم كان ثابتا بالسنة ثم انتسخ بقوله تعالى: (فالآن باشروهن) الآية.

ولهذا أمثلة كثيرة.

وأما نسخ الكتاب بالكتاب فنحو وجوب الصفح والاعراض عن المشركين، فإنه كان ثابتا بالكتاب وهو قوله تعالى: (فاصفح الصفح الجميل) ثم انتسخ ذلك بالكتاب بقوله تعالى: (فاقتلوا المشركين) وحرمة فرار الواحد مما دون العشرة من المشركين حكما ثابتا بالكتاب وهو قوله: (وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا) ثم انتسخ بالكتاب وهو قوله: (الآن خفف الله عنكم).

وأما نسخ السنة بالسنة فبيانه فيما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كنت فهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها فقد أذن لحمد في زيارة قبر أمه.

وكنتم فهيتكم عن لحوم الاضاحي أن تمسكوها فوق ثلاثة أيام فأمسكوا وادخروا ما بدا لكم.

وكنتم فهيتكم عن الشرب في الدباء والحنتم والمزفت فاشربوا في الظروف فإن الظروف لا تحل شيئا ولا تحرمه، ولا تشربوا مسكرا 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 ، لان 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 يبين به أيضا مدة بقاء الحكم الثابت بما يوجب علم اليقين.

فأما في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم

فقد 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 لان في حياته كان احتمال النسخ والتوقيت قائما في كل حكم لان الوحي كان ينزل حالا فحالا، فأما بعده فلا احتمال للنسخ ابتداء.

ولا بد من أن يكون ما يثبت به النسخ مستندا 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 جميعا، ونسخ الحكم مع بقاء التلاوة، ونسخ رسم التلاوة مع بقاء الحكم، والنسخ بطريق الزيادة على النص.

فأما الوجه الاول: 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 الاولى صحف إبراهيم وموسى) وقال تعالى:  
(وإنه لفي زبر الاولين) ثم لم يبق شئ من ذلك في أيدينا تلاوة ولا عملا به فلا طريق لذلك سوى القول بانتساخ  
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 جائزا في حياة رسول الله عليه السلام بقوله تعالى: (سنقرئك فلا تنسى إلا  
ما شاء الله) فلا استثناء دليل على جواز ذلك.

وقال تعالى: (ما ننسخ من آية أو ننسها) وقال: (ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك) فأما بعد وفاة الرسول عليه  
الصلاة والسلام لا يجوز هذا النوع من النسخ في القرآن عند المسلمين.  
وقال بعض الملحدين ممن يتستر بإظهار الاسلام وهو قاصد إلى إفساده هذا جائز بعد وفاته أيضا، واستدل في ذلك  
بما روي أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان يقرأ لا ترغبوا عن آياتكم فإنه كفر بكم. وأنس رضي الله عنه كان  
يقول:

قرأنا في القرآن: بلغوا عنا قومنا أنا لقينا ربنا فرضي عنا وأرضانا.

وقال عمر رضي الله عنه: قرأنا آية الرجم في كتاب الله ووعيناها.

وقال أبي بن كعب: إن سورة الاحزاب كانت مثل سورة البقرة أو أطول منها.

والشافعي لا يظن به موافقة هؤلاء في هذا القول، ولكنه استدل بما هو قريب من هذا في عدد

الرضعات، فإنه صحح ما يروي عن عائشة رضي الله عنها: وإن مما أنزل في القرآن عشر رضعات معلومات يجر من  
فنسخن بخمس رضعات معلومات، وكان ذلك مما يتلى في القرآن بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم -  
الحديث.

والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى: (إننا نحن نزلنا الذكر وإننا له لحافظون) ومعلوم أنه ليس المراد الحفظ  
لديه، فإن الله تعالى يتعالى من أن يوصف بالنسيان والغفلة، فعرفنا أن المراد الحفظ لدينا، فالغفلة والنسيان متوهم منا  
وبه ينعدم الحفظ إلا أن يحفظه الله عز وجل، ولأنه لا يخلو شئ من أوقات بقاء الخلق في الدنيا عن أن يكون فيما  
بينهم ما هو ثابت بطريق الوحي فيما ابتلوا به من أداء الامانة 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 بتجويز ذلك في جميعه فيؤدي إلى القول بأن لا يبقى شئ مما ثبت بالوحي بين  
الناس في (حال) بقاء التكليف، وأي 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 بعده 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 شئ منه بعد وفاته بطريق الاندراس وذهاب حفظه من قلوب العباد، وما ينقل من أخبار الآحاد شاذ لا  
يكاد يصح شئ منها، ويحمل قول من قال في آية الرجم إنه في كتاب الله: أي في حكم الله تعالى، كما قال تعالى  
(كتاب الله عليكم): (أي حكم الله عليكم) وحديث عائشة لا يكاد يصح

لانه 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،  
فعرنا أنه لا أصل لهذا الحديث.

فأما الوجهان الآخران فهما جائزان في قول الجمهور من العلماء، ومن الناس من يأبي ذلك.  
قالوا لان المقصود بيان الحكم، وإنزال التلو كان لاجله، فلا يجوز رفع الحكم مع بقاء التلاوة لخلوه عما هو  
المقصود، ولا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم، لان الحكم لا يثبت بدون السبب ولا يبقى بدون بقاء السبب  
أيضا.

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 أن يعتقد فيه خلاف هذا في شئ من الاوقات والقول  
بنسخ التلاوة يؤدي إلى هذا، فكان هذا نوعا من الاخبار التي لا يجوز فيها النسخ.

فأما دليلنا على وجود نسخ الحكم مع بقاء التلاوة قوله تعالى: (فأمسكوهن في البيوت) فإن الحبس في البيوت  
والاذى باللسان كان حد الزنا وقد انتسخ هذا الحكم مع بقاء التلاوة.  
وكذلك قوله تعالى: (متاعا إلى الحول غير إخراج) فإن تقدير عدة الوفاة بحول كان منزلا وانتسخ هذا الحكم مع  
بقاء التلاوة.

وقوله تعالى: (فقدموا بين يدي نجاكم صدقة) فإن حكم هذا قد انتسخ بقوله: (فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم)  
وبقيت التلاوة.

وحكم التخيير بين الصوم والفدية قد انتسخ بقوله (فليصمه) وبقيت 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 بالمشابهة في القرآن إنما  
يثبت هذان الحكمان فقط، وإذا حسن ابتداء رسم التلاوة لهذين الحكمين فالبقاء أولى.

وقد بينا أن

الدليل الموجب لثبوت الحكم لا يكون موجبا للبقاء، وبالانتساخ إنما ينعدم بقاء الحكم، وذلك ما كان مضافا إلى ما  
كان موجبا 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 متتابعة، 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 نقول كان ذلك مما يتلى في القرآن كما حفظه ابن مسعود رضي الله عنه ثم انتسخت تلاوته في حياة رسول  
الله صلى الله عليه وسلم، بصرف الله القلوب عن حفظها إلا قلب ابن مسعود ليكون الحكم باقيا بنقله، فإن خير  
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 بقاء السبب الموجب له، فانتساخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم،  
ألا ترى أن البيع موجب للملك ثم لو قطع المشتري ملكه بالبيع من غيره أو أزاله بالاعتاق لم ينعدم ذلك البيع، لان  
البقاء لم يكن مضافا إليه.

ثم قد بينا أن حكم تعلق جواز الصلاة بتلاوته وحرمة قراءته على الجنب والحائض مقصود، وهو مما يجوز أن يكون موقتا ينتهي بمضي مدته فيكون نسخ التلاوة بيان مدة ذلك الحكم، كما أن نسخ الحكم بيان المدة فيه، وما توهمه بعضهم فهو غلط بين، فإن بعدما اعتقدنا في المتلو أنه قرآن وأنه كلام الله تعالى لا نعتقد فيه أنه ليس بقرآن وأنه ليس بكلام الله تعالى بحال من الاحوال، ولكن بانتساخ 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 الانبياء عليهم السلام على ما كان في حال حياته وإن أخرجه الله من بيننا بانتهاء مدة حياته في الدنيا.

وأيد جميع ما ذكرنا قوله تعالى: (ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك) ثم قد بينا أنه يجوز إثبات الحكم ابتداء بوحى غير متلو فلان يجوز بقاء الحكم بعدما انتسخ حكم التلاوة من الوحي المتلو 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 جاوز ذلك بخبر الواحد والقياس.

وبيان هذا في النفي مع الجلد، وقيد صفة الايمان في الرقبة في كفارة الظهار واليمين.

وجه قوله إن الرقبة اسم عام يتناول المؤمنة والكافرة، فأخراج الكافرة منها يكون تخصيصا لا نسخا بمنزلة إخراج بعض الاعيان من الاسم العام، ألا ترى أن بني إسرائيل استوصفوا البقرة وكان ذلك منهم طلب البيان الخوض دون النسخ، وبعلمنا بينها الله لهم امتثلوا الامر المذكور في قوله: (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) وهذا لان النسخ يكون برفع الحكم المشروع وفي الزيادة تقرير الحكم المشروع وإلحاق شئ آخر به بطريق الخاورة، فإن إلحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من أن يكون مشروعا، وإلحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرج الرقبة من أن تكون مستحقة الاعتاق في الكفارة.

وهذا نظير حقوق العباد، فإن من ادعى على غيره ألفا وخمسة عشر وشهد له شاهدان بألف وآخران بألف وخمسة عشر حتى قضى له بالمال كله كان مقدار الالف مقضيا به بشهادتهم جميعا، وإلحاق الزيادة بالالف في شهادة الآخر يوجب تقرير الاصل في كونه مشهودا به لا رفعه.

فتبين بهذا أن الزيادة لا تعرض لاصل 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 بالاصل كما يشترط ذلك في دليل الخصوص، وحاجتنا إلى إثبات أن ذلك ليس بنسخ وقد أثبتناه بما قررنا.

وحجتنا في ذلك أن أكثر ما ذكره الخصم دليل على أن الزيادة بيان صورة، ونحن نسلم ذلك ولكننا ندعي أنه نسخ معنى، والدليل على إثبات ذلك أن ما يجب حقا لله تعالى من عبادة أو عقوبة أو كفارة لا يحتمل الوصف بالتجزئي وليس للبعض منه حكم الجملة بوجه، فإن الركعة من صلاة الفجر لا تكون فجرا والركعتين من صلاة الظهر في حق المقيم لا تكون ظهرا، وكذلك المظاهر إذا صام شهرا ثم عجز فأطعم ثلاثين مسكينا لا يكون مكفرا به بالأطعام

ولا بالصوم، ولهذا قلنا: القاذف إذا جلد تسعة وسبعين سوطا لا تسقط شهادته، لأن الحد ثمانون سوطا فبعضه لا يكون حدا.

إذا تقرر هذا فنقول: الثابت بأية الزنا جلد وهو حد، فإذا التحق النفي به يخرج الجلد من أن يكون حدا لأنه يكون بعض الحد حينئذ وبعض الحد ليس بحد، بمنزلة بعض العلة فإنه لا يوجب شيئا من الحكم الثابت بالعلة فكان نسخا من هذا الوجه، وكذلك في الرقبة فإن مع الاطلاق التكفير بتحرير رقبة، وبعد القيد تحرير رقبة بعض ما يتأدى به الكفارة.

فعرفنا أنه نسخ وبه فارق حقوق العباد، فإنه مما يحتمل الوصف بالتجزئي فيمكن أن يجعل إلحاق الزيادة به تقريراً للمزيد عليه، حتى إن فيما لا يحتمل التجزي من حقوق العباد الحكم كذلك أيضا، فإن البيع لما كان عبارة عن الإيجاب والقبول لم يكن الإيجاب الخاضع لبيعاً، ونكاح أربع نسوة لما كان موجبا حرمة النكاح عليه لا يثبت شيء من ذلك بنكاح امرأة أو امرأتين لأن ليس بنكاح أربع نسوة، وقد بينا في قصة بني إسرائيل أن ذلك كان بيانا صورة وكان نسخا معني، كما أشار إليه ابن عباس رضي الله عنهما بقوله: شددوا فشدد الله عليهم.

يدل عليه أن النسخ لبيان مدة بقاء

الحكم وإثبات حكم آخر، ثم الاطلاق ضد التقييد فكان من ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق، وذلك لا يكون إلا بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق وإثبات حكم هو ضده وهو التقييد، وإذا كان إثبات حكم غير الاول على وجه يعلم أنه لم يبق معه الاول نسخا فإثبات حكم هو ضد الاول أولى أن يكون نسخا بطريق المعنى، وبه فارق التخصيص فإن التخصيص لا يوجب حكما فيما تناوله العام غير الحكم الاول، ولكن يبين أن العام لم يكن متناولا لما صار مخصوصا منه، ولهذا لا يكون التخصيص إلا مقارنا، يقرره أن التخصيص للاخراج والتقييد للإثبات، وأي مشابهة تكون بين الاخراج من الحكم وبين إثبات الحكم.

وهذا لأن الاطلاق يعدم صفة التقييد والتقييد إيجادا لذلك الوصف، فبعد ما ثبت التقييد لا يتصور بقاء صفة الاطلاق، ولا يكون الحكم ثابتا لما تناوله صيغة الاطلاق، وإنما يكون ثابتا بالمقيد من اللفظ، فأما العام إذا خص منه شيء يبقى الحكم ثابتا فيما وراءه بمقتضى لفظ العموم فقط،

وإذا كان بقاء الحكم بما كان النص العام متناولا له عرفنا أن التخصيص لا يكون تعرضا لما وراءه للمخصوص بشيء. وبيان هذا أن قوله تعالى: (فاقتلوا المشركين) وإن خص منه أهل الذمة وغيرهم فمن لا أمان له يجب قتله لأنه مشرك.

وفي قوله: (فحريز رقبة) إذا قيدنا بصفة الايمان 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 متناولا له باعتبار دليل الظاهر لولا دليل الخصوص، والتقييد تصرف فيما لم يكن اللفظ متناولا له أصلا لولا التقييد، فإن اسم الرقبة لا يتناول صفتها من حيث الايمان والكفر، فعرفنا أنه نسخ والنسخ في الحكم الثابت بالنص لا يكون بخبر الواحد ولا بالقياس.

وعلى هذا قلنا: لا تتعين الفاتحة للقراءة في الصلاة ركنا لأنه زيادة على ما ثبت بالنص، ولا تثبت الطهارة عن الحدث شرطا في

ركن الطواف لأنه زيادة على النص، ولا يثبت النفي حدا مع الجلد في زنا البكر لأنه زيادة، ولا يثبت اشتراط صفة

الايان في كفارة اليمين والظهار لانه زيادة.

وعلى هذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله: شرب القليل من الطلاء المثلث لا يكون حراما لان المحرم السكر بالنص، وشرب القليل بعض العلة فيما يحصل به السكر فلا يكون مسكرا.

وعلى هذا قال أصحابنا: إذا وجد احدث من الماء ما لا يكفيه لوضوئه أو الجنب ما لا يكفيه لاغتساله فإنه يتيمم ولا يستعمل ذلك الماء، لان الواجب استعمال الماء الذي هو طهور، وهذا بمنزلة بعض العلة في حكم الطهارة فلا يكون طهورا فوجوده لا يمنع التيمم.

وعلى هذا قلنا: إذا شهد أحد الشاهدين بالبيع بألف والآخر بالبيع بألف وخمسمائة لا تقبل الشهادة في إثبات العقد بألف، وإن اتفق عليه الشاهدان ظاهرا لان الذي شهد بألف وخمسمائة قد جعل الالف بعض الثمن وانعقاد البيع بجميع الثمن المسمى لا ببعضه، فمن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد لعقد آخر والالف المذكور في شهادة الثاني كان بحيث يثبت به العقد لولا وصل شئ آخر به بمنزلة التخيير في الطلاق والعتاق يصير شيئا آخر إذا اتصل به التعليق بالشرط فحكم الزيادة يكون بهذه الصفة أيضا.

والذي يقرر جميع ما ذكرنا أن النسخ إنما يثبت بما لو جهل التاريخ فيه كان معارضا وهذا يتحقق في الاطلاق والتقييد، فإنه لو جهل التاريخ بين النص المطلق والمقيد يثبت التعارض بينهما، فعرفنا أنه عند معرفة التاريخ بينهما يكون

التقييد في النص المطلق نسخا من حيث المعنى، ويجوز أن يرد النسخ على ما هو ناسخ كما يجوز أن يرد النسخ على ما كان مشروعا ابتداء إذ المعنى لا يوجب الفرق بينهما.

وبيان هذا فيما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أن حرمة مفاداة الاسير الثابت بقوله تعالى: (ما كان لني أن يكون له أسرى) قد انتسخ بقوله تعالى: (فأما منا بعد وإما فداء) ثم قال السدي: هذا قد انتسخ بقوله تعالى: (فاقتلوا المشركين

حيث وجد قوهم) لان سورة براءة من آخر ما نزل فكان ناسخا للحكم الذي كان قبله. وكذلك حكم الحبس في البيوت والاذى باللسان في كونه حدا 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 رضي الله عنه، واستقر الحكم على أن الحد الكامل في حق غير المخصن مائة جلدة وفي حق المخصن الرجم. ومما اختلفوا في أنه نسخ أم لا حكم الميراث، فقد كان التوريث بالحلف والهجرة ثابتا في الابتداء، قال تعالى: (والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبتهم) وقال تعالى: (إن الذين آمنوا وهاجروا) إلى قوله: (وأولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا) الآية، ثم انتسخ هذا عند بعض العلماء بنزول قوله تعالى: (وأولو الارحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين) الآية.

ومنهم من قال: هذا ليس بنسخ ولكن هذا تقديم وارث على وارث فلا يكون نسخا، كتقديم الابن على الاخ في الميراث لا يكون نسخ التوريث بالاخوة، وتقدم الشريك على الجار في استحقاق الشفعة لا يكون نسخ حكم الشفعة بالحوار.

والاصح أن نقول: هذا نسخ بعض الاحوال دون البعض، فإن قوله تعالى: (فآتوهم نصيبتهم) تنصيص على أن بالحلف يستحق النصيب من الميراث مع وجود القريب، ثم انتسخ هذا الحكم بقوله تعالى: (وأولو الارحام بعضهم

أولى ببعض في كتاب الله) حتى لا يستحق بالحلف شيئا مع وجود القريب أصلا.  
فعرفنا أن هذا الحكم قد انتهى في هذه الحالة فكان نسخا وإن كان

الارث بهذا السبب باقيا في غير هذه الحالة، وإلى ذلك أشار ابن مسعود رضي  
الله عنه في قوله: يا معشر همدان إنه ليس حي 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 والاعماء لأن القصد لا يتحقق فيه فلا  
يكون داخلا فيما هو حد الخطاب.

وأما الزلة فإنه لا يوجد فيها القصد إلى عينها أيضا، ولكن يوجد القصد إلى أصل الفعل.

وبيان هذا أن الزلة أخذت من قول القاتل: زل الرجل في الطين إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع ولا إلى الثبات بعد  
الوقوع، ولكن وجد القصد إلى المشي في الطريق، فعرفنا بهذا أن الزلة ما تتصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده  
بعينه، ولكنه زل فاشغل به عما قصد بعينه، والمعصية عند الاطلاق 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 مخبرا عن موسى عليه السلام عند قتل  
القطبي: (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 الانسان 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 واجبا أو ندبا أو مباحا فإنه يتبع فيه بتلك الصفة، وإن لم يعلم فإنه يثبت  
فيه صفة الاباحة، ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا 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 مخصوصا.

وهذا هو الصحيح.

فأما الواقفون احتجوا فقالوا: لما أشكل صفة فعله فقد تعذر اتباعه في ذلك على وجه الموافقة، لأن ذلك لا يكون  
بالموافقة في أصل الفعل دون الصفة، فإنه إذا كان هو فعل فعلا فعلا ونحن نفعله فرضا يكون ذلك منازعة لا موافقة،

واعتبر هذا بفعل السحرة مع ما رأوه من الكليم ظاهرا فإنه كان منازعة منهم في الابتداء، لان فعلهم لم يكن بصفة فعله، فعرفنا أن الوصف إذا كان مشكلا 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 الامة من أن يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على ذلك فقد أثبت صفة الحظر في الاتباع، وإن كان لا يمنعهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد أثبت صفة الاباحة، فعرفنا أن القول بالوقف لا يتحقق في هذا الفصل.

وأما الطريق 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 يحبيكم الله) وقوله تعالى: (الذين يتبعون الرسول النبي

الاممي) إلى قوله: (واتبعوه لعلكم تهتدون) وقوله تعالى: (فليحذر الذين يخالفون عن أمره): أي عن سمته وطريقته. وقال تعالى: (وما أمر فرعون برشيد) ففي هذه النصوص دليل على وجوب الاتباع علينا إلى أن يقوم الدليل يمنع من ذلك.

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

السلام خلع نعليه في الصلاة فخلع الناس نعالهم، فلما فرغ قال: ما لكم خلعتم نعالكم الحديث.

فلو كان مطلق فعله موجبا للمتابعة لم يكن لقوله: ما لكم خلعتم نعالكم معنى.

وخرج للتراويح ليلة أو ليلتين فلما قيل له في ذلك قال: خشيت أن تكتب عليكم ولو كتبت عليكم ما قمتم بها فو كان مطلق فعله يلزما الاتباع له في ذلك لم يكن لقوله: خشيت أن تكتب عليكم معنى.

ثم قد بينا أن الموافقة حقيقتها في أصل الفعل وصفته فعند الاطلاق إنما يثبت القدر المتيقن به وهو صفة الاباحة، فإنه يترتب عليه التمكن من إيجاد الفعل شرعا، فيثبت القدر المتيقن به (وهو صفة الاباحة) من الوصف، ويتوقف ما وراء ذلك على قيام الدليل، بمنزلة رجل يقول لغيره: وكلتك بما لي فإنه يملك الحفظ، لانه 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 الخمر مباحا قد ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم شرهما أصلا، ثم ذلك لا يوجب علينا ترك الشرب فيما هو مباح، يوضحه أن مطلق فعله لو كان موجبا للاتباع لكان ذلك عاما في جميع أفعاله ولا وجه للقول بذلك، لان ذلك يوجب على كل أحد أن

لا يفارقه آناء الليل والنهار ليقف على جميع أفعاله فيقتدي به، لانه لا يخرج عن الواجب إلا بذلك، ومعلوم أن هذا مما لا يتحقق ولا يقول به أحد.

فعرفنا أن مطلق الفعل لا يلزما اتباعه في ذلك.

فأما الآيات ففي قوله: (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) دليل على أن التأسى به في أفعاله ليس بواجب، لانه لو كان واجبا لكان من حق الكلام أن يقول عليكم، ففي قوله (لكم) دليل على أن ذلك مباح لنا لا أن يكون لازما علينا.

والمراد بالامر بالاتباع التصديق والاقرار بما جاء به، فإن الخطاب بذلك لاهل الكتاب وذلك بين في سياق الآية،

والمراد بالامر ما يفهم من مطلق لفظ الامر عند

الاطلاق، 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 لاحد من أمته معه في ذلك، فكل فعل يكون منه فهو محتمل للوصف لجواز أن يكون هذا مما اختص هو به ويجوز أن يكون مما هو غير مخصوص به، وعند احتمال الجانين على السواء يجب الوقف حتى يقوم الدليل لتحقق المعارضة.

ولكن الصحيح ما ذهب إليه الجصاص، لان 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 وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعياتهم) وفي هذا بيان أن ثبوت الحل في حقه مطلقاً دليل ثبوته في حق الامة، 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 مطلقاً فلعلة لامة في الاقدام على مثله لم يكن لقوله: (خالصة

لك) فائدة، فإن الخصوصية تكون ثابتة بدون هذه الكلمة، والدليل عليه أنه عليه السلام لما قال لعبد الله بن رواحة حين صلى على الارض في يوم قد مطروا في السفر: ألم يكن لك في أسوة؟ فقال: أنت تسعى في رقبة قد فكت وأنا أسعى في رقبة لم يعرف فكأكها.

فقال: إني مع هذا أرجو أن أكون أخشاكم لله ولما سألت امرأة أم سلمة عن القبلة للصائم فقالت: إن رسول الله عليه السلام يقبل وهو صائم.

فقال لسنا كرسول الله قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، ثم سألت أم سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤالها فقال: هلا أخبرتها أي أقبل وأنا صائم؟ فقالت: قد أخبرتها بذلك فقالت كذا. فقال: إني أرجو أن أكون أتقاكم لله وأعلمكم بحدوده ففي هذا بيان أن اتباعه فيما يثبت من أفعاله أصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصاً بفعله، وهذا لان الرسل أئمة يقتدى بهم، كما قال تعالى: (إني

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 مبهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارناً به، إذ الحاجة إلى ذلك ماسة عند كل فعل يكون (منهم) 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) ما يكون على لسان الملك

بما يقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بأنه قاطعة، وهو المراد بقوله تعالى: (قل نزله روح القدس من ربك بالحق) ويقوله 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 نفسا لن تموت حتى تستوفي رزقها، فاتقوا الله وأجملوا 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 تنبته به الحججة القاطعة، ولا شركة للامة في ذلك إلا أن يكرم الله به من شاء من أمته لحقه وذلك الكرامة للاولياء.

وأما ما يشبه الوحي في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو استنباط الاحكام من النصوص بالرأي

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 قاطعة، ومثل هذا من الامة لا يجعل بمنزلة الوحي، لان الاجتهاد 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 الاحكام.

وهذا يتنى على اختلاف العلماء في أنه عليه السلام هل كان يجتهد في الاحكام ويعمل بالرأي فيما لا نص فيه؟ فأبى ذلك بعض العلماء وقال: هذا الطريق حظ الامة، فأما حظ رسول الله صلى الله عليه وسلم هو العمل بالوحي من الوجوه التي ذكرنا.

وقال بعضهم: قد كان يعمل بطريق الوحي تارة وبالرأي تارة، وبكل واحد من الطريقين كان يبين الاحكام.

وأصح الاقوال عندنا أنه عليه السلام فيما كان يتلى به من الحوادث التي ليس فيها وحي منزل كان ينتظر الوحي إلى أن تضي مدة الانتظار، ثم كان يعمل بالرأي والاجتهاد ويبين الحكم به فإذا أقر عليه كان ذلك حجة قاطعة للحكم.

فأما الفريق الاول فاحتجوا بقوله تعالى: (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) وقال تعالى: (قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي) ولأنه لا خلاف أنه كان لا يجوز لاحد مخالفة رسول الله عليه السلام فيما بينه من أحكام الشرع، والرأي قد يقع فيه الغلط في حقه وفي حق غيره، فلو كان يبين الحكم بالرأي 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 رضي الله عنه: إن كان عن وحي فسمعا وطاعة، وإن كان عن رأي فإني أرى الصواب أن ننزل على الماء ونتخذ الحياض، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيه ونزل على الماء.

ولما أراد يوم الاحزاب أن يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا قام سعد بن معاذ وسعد بن عباد رضي الله عنهما وقالوا: إن كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة، وإن كان عن رأي فلا نعطيهم إلا السيف، قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين فكانوا لا يطمعون

في ثمار المدينة إلا بشري أو بقري فإذا أعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم الدنية لا نعطيهم إلا السيف.

وقال عليه السلام: إني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فأردت أن أصرفهم عنكم فإذا أبيتهم أبيتهم وذاك ثم قال للذين جاءوا للصلح: اذهبوا فلا نعطيكم إلا السيف ولما قدم المدينة استقبح ما كانوا يصنعونه من تلقيح النخيل فنهاهم عن ذلك فأحشفت وقال: عهدي بشاركم بخلاف هذا فقالوا:

نهيبتنا عن التلقيح وإنما كانت جودة الثمر من ذلك.

قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم وأنا أعلم بأمر دينكم فبين أن الرأي منه كالرأي من غيره في احتمال الغلط، وبالالتفاق لا تجوز مخالفته فيما ينص عليه من أحكام الشرع، فعرنا أن طريق وقوفه على ذلك ما ليس فيه توهم الغلط أصلاً

وذلك الوحي، ثم الرأي الذي فيه توهم الغلط إنما يجوز للمصير إليه عند الضرورة وهذه الضرورة تثبت في حق الامة لا في حقه، فقد كان الوحي يأتيه في كل وقت، وما هذا إلا نظير التحري في أمر القبلة فإنه لا يجوز المصير إليه لمن كان بمكة معاينا للكعبة، ويجوز المصير إليه لمن كان نائيا عن الكعبة، لان من كان معاينا فالضرورة الخوجة إلى التحري لا تتحقق في حقه لوجود الطريق الذي لا يتمكن فيه تممة الغلط وهو المعاينة، وكذلك حال رسول الله صلى الله عليه وسلم في العمل بالرأي في الاحكام، ولانه عليه السلام كان ينصب أحكام الشرع ابتداء والرأي لا يصلح لنصب الحكم به ابتداء وإنما هو لتعدية حكم النص إلى نظيره مما لا نص فيه كما في حق الامة، لانه لا يجوز لاحد استعمال الرأي في نصب حكم ابتداء، فعرفنا أنه إنما كان ينصب الحكم ابتداء بطريق الوحي دون الرأي، وهذا لان الحق في أحكام الشرع لله تعالى وإنما يثبت حق الله تعالى بما يكون موجبا للعلم قطعا والرأي لا يوجب ذلك، وبه فارق أمر الحرب والشورى في المعاملات، لان ذلك من حقوق العباد، فالمطلوب 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 العجز أو الحاجة، فما هو حق الله تعالى لا يثبت ابتداء إلا بما يكون موجبا علم اليقين.

والحجة للقول الثاني قوله تعالى: (فاعتبروا يا أولي الابصار) ورسول الله صلى الله عليه وسلم أولي الناس بهذا الوصف الذي ذكره عند الامر بالاعتبار، فعرفنا أنه داخل في هذا الخطاب، قال تعالى: (ولو رده إلى الرسول وإلى أولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) وقد دخل في جملة المستنبطين من تقدم ذكره، فعرفنا أن الرسول من جملة الذين أخبر الله أنهم يعلمون بالاستنباط، وقال تعالى: (فقهمنها سليمان) والمراد أنه وقف على الحكم بطريق الرأي لا بطريق الوحي، لان ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان عليهما السلام فيه سواء، وحيث خص سليمان عليه السلام بالقهم عرفنا أن المراد به بطريق الرأي، وقد حكم داود بين الخصمين حين تسوروا الخراب بالرأي، فإنه قال: (لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه) وهذا بيان بالقياس الظاهر.

وقال النبي عليه السلام للختمية: رأيت لو كان على أيك دين فقضيت أكان يقبل منك؟ وهذا بيان بطريق القياس.

وقال لعمر رضي الله عنه حين سأله عن القبلة للصائم: رأيت لو تضمضت بماء ثم مجتته أكان يضرك؟ وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم: رأيت لو تضمضت بالماء أكتت شاربته؟ وهذا بيان بطريق القياس في حرمة الاوساخ واستعمال المستعمل.

وقال: إن الرجل ليؤجر في كل شئ حتى في مباحة أهله فليل له: يقضي أحدنا شهوته ثم يؤجر على ذلك؟ قال: رأيتم لو وضع ذلك فيما لا يحل هل كان يأثم به؟ قالوا: نعم.

قال: فكذلك يؤجر إذا وضعه فيما يحل وهذا بيان بطريق الرأي والاجتهاد.

والدليل عليه أنه كان مأمورا بالمشاورة مع أصحابه، قال تعالى: (وشاورهم في الامر) وقد صح أنه كان يشاورهم في أمر الحرب وغير ذلك حتى روي أنه شاور أبا بكر وعمر رضي الله عنهما في مفاداة الاسارى يوم بدر فأشار عليه أبو بكر بأن يفادي بهم، ومال رأيه إلى ذلك حتى نزل قوله تعالى: (لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم) ومفاداة الاسير بالمال جوازه وفساده من أحكام الشرع ومما هو حق الله تعالى، وقد شاور فيه أصحابه وعمل فيه بالرأي إلى أن نزل الوحي بخلاف ما رآه، فعرفنا أنه كان يشاورهم في الاحكام

كما في الحروب، وقد شاورهم فيما يكون جامعا لهم في أوقات الصلاة ليردوها بالجماعة، ثم لما جاء عبد الله بن زيد رضي الله عنه وذكر ما رأى في المنام من أمر الاذان

فأخذ به وقال: (ألقها على بلال) ومعلوم أنه أخذ بذلك بطريق الرأي 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 الاذان مما هو (من) حق الله ثم قد جوز العمل فيه بالرأي، فعرفنا أن ذلك جائز، ولا معنى لقول من يقول إنه إنما كان يستشيرهم في الاحكام لتطبيب نفوسهم، وهذا لان فيما كان الوحي فيه ظاهرا معلوما ما كان يستشيرهم، وفيما كان يستشيرهم الحال لا يخلو إما أن كان يعمل برأيهم أو لا يعمل، فإن كان لا يعمل برأيهم وكان ذلك معلوما 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 أولى.

ويتبين بهذا أنه إنما كان يستشيرهم لتقريب الوجوه وتحسيس الرأي، على ما كان يقول: المشورة تلقح العقول وقال: من الحزم أن تستشير ذا رأي ثم تطيعه ثم الاستنباط بالرأي إنما يبتنى على العلم بمعاني النصوص، ولا شك أن درجته في ذلك أعلى من درجة غيره، وقد كان يعلم بالمشابه الذي لا يقف أحد من الامة بعده على معناه، فعرفنا بهذا أن له من هذه الدرجة أعلى النهاية، وبعد العلم بالطريق الذي يوقف به على الحكم المنع من استعمال ذلك نوع من الحجر، وتجويز استعمال ذلك نوع إطلاق وإنما يليق بعلو درجته الاطلاق دون الحجر. وكذلك ما يعلم بطريق الوحي فهو محصور متناه، وما يعلم بالاستنباط من معاني الوحي غير متناه.

وقيل أفضل

درجات العلم للعباد طريق الاستنباط، ألا ترى أن من يكون مستنبطا من الامة فهو على درجة ممن يكون حافظا غير مستنبط، فالقول بما يوجب سد باب ما هو أعلى الدرجات في العلم عليه شبه الخال، ولولا طعن المتعنتين لكان الاولى بنا الكف عن الاشتغال بإظهار هذا بالحجة، فقد كان درجته في العلم ما لا

يحيط به إلا الله، وتام معنى التعظيم في حق من هو دونه أن لا يشغل بمثل هذا التقسيم في حقه، وإنما ذكرنا ذلك لدفع طعن المتعنتين.

ثم ما بينه بالرأي إذا أقر عليه كان صوابا لا محالة فيثبت به علم اليقين، بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي، وهو نظير الالهام على ما أشرنا إليه في بيان الوحي الباطن، وأنه حجة قاطعة في حقه وإن كان الالهام في حق غيره لا يكون بهذه الصفة على ما نبينه في بابه.

والدليل على هذه القاعدة ما روي أن خولة رضي الله عنها لما جاءت إليه تسأله عن ظهار زوجها منها قال: ما أراك إلا قد حرمت عليه فقالت: إني أشتكى إلى الله فأنزل الله تعالى قوله: (قد سمع الله قول التي تجادلك) الآية، فعرفنا أنه كان يفتي بالرأي في أحكام الشرع وكان لا يقر على الخطأ، وهذا لانا أمرنا باتباعه، قال تعالى: (وما أتاكم الرسول فخذوه) وحين بين بالرأي وأقر على ذلك كان اتباع ذلك فرضا علينا لا محالة، فعرفنا أن ذلك هو الحق المتيقن به، ومثل ذلك لا يوجد في حق الامة، فالجته قد يخطئ ويقر على ذلك، فلماذا لم يكن الرأي في حق غيره موجبا علم اليقين ولا صالحا لنصب الحكم به ابتداء، بل لتعدية حكم النص إلى غير المنصوص عليه.

والدليل عليه أنه قد ثبت بالنص عمله بالرأي فيما لم يقر عليه، وربما عوتب على ذلك وربما لم يعاتب.

فمما عوتب عليه ما وقعت الاشارة إليه في قوله تعالى: (عفا الله عنك لم أذنت لهم) وفي قوله تعالى: (عبس وتولى أن جاءه الاعمى) ومما لم يعاتب عليه ما يروى أنه لما دخل بيته ووضع السلاح حين فرغ من حرب الاحزاب أتاه جبريل عليه السلام وقال: وضعت السلاح ولم تضعه الملائكة.

وأمره بأن يذهب إلى بني قريظة. ومن ذلك أنه أمر أبا بكر رضي الله عنه بتبليغ سورة براءة إلى المشركين في العام الذي أمره فيه أن يحج بالناس، فأتاه جبريل عليه السلام فقال: لا يبلغها إليهم إلا رجل منك. فبعث علي بن أبي طالب رضي 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 لاحد 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): أي والقرآن إذا أنزل. وقيل المراد بالهوى: هوى النفس الامارة بالسوء، وأحد لا يجوز على رسول الله صلى الله عليه وسلم اتباع هوى النفس أو القول به، ولكن طريق الاستبطان والرأي غير هوى النفس. وهذا أيضا تأويل قوله تعالى: (قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي) ثم في قوله: (إن أتبع إلا ما يوحى إلي) ما يوضح جميع ما قلنا، لأن اتباع الوحي إنما يتم في العمل بما فيه الوحي بعينه، واستنباط المعنى فيه لاثبات الحكم في نظيره وذلك بالرأي يكون.

ثم قد بينا أنه ما كان يقر إلا على الصواب فإذا أقر على ذلك كان ذلك وحيا في المعنى وهو يشبهه الوحي في الابتداء على ما بينا، إلا أننا شرطنا في ذلك أن ينقطع طمعه عن الوحي، وهو نظير ما يشترط في حق الأمة للعمل بالرأي العرض على الكتاب والسنة، فإذا لم يوجد في ذلك فحينئذ يصار إلى اجتهاد الرأي. ونظيره من الاحكام من كان في السفر ولا ماء معه وهو يرجو وجود الماء فعليه أن يطلب الماء ولا يعجل بالتيمم، وإن كان لا يرجو وجود الماء فحينئذ يتيمم ولا يشغل بالطلب، فحال غير رسول الله ممن يتلى بمحادثة كحال من لا يرجو وجود الماء، لأنه لا طمع له في الوحي فلا يؤخر العمل بالرأي والاجتهاد، ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأتيه الوحي في كل ساعة عادة فكان حاله فيما يتلى به من الحوادث كحال من يرجو وجود الماء، فلهذا كان ينتظر ولا يعجل بالعمل بالرأي، وكان هذا الانتظار في حقه بمنزلة التأمل في النص المؤول أو الخفي في حق غيره، ومدة الانتظار في ذلك أن ينقطع طمعه عن نزول الوحي فيه، بأن كان يخاف القوت فحينئذ يعمل فيه بالرأي ويبينه للناس، فإذا أقر على ذلك كانت حجة قاطعة بمنزلة الثابت بالوحي.

فصل قال علماءنا رحمهم الله: فعل النبي عليه السلام وقوله متى ورده وافقا لما هو في القرآن يجعل صادرا عن القرآن وبيانا 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: لانه يحتمل أن يكون ذلك صادرا عما في القرآن، ويحتمل أن يكون شرع الحكم ابتداء وهو في الظاهر غير متصل بالآية فيحمل على أنه بيان حكم مبتدأ باعتبار الظاهر، ولان في جملة على هذا زيادة فائدة، وفي جملة على ما قلتم تأكيد ما صار معلوما بالآية ببيانه فحمله على ما يفيد فائدة جديدة كان أولى. وحتجنا فيه قوله تعالى: (إن هو إلا وحي يوحى) ففي هذا تنصيص على أن قوله وفعله في حكم الشرع يكون عن وحي، فإذا كان ذلك ظاهرا

معلوما في الوحي المتلو عرفنا أنه صادر عن ذلك، إذ لو لم نجعله صادرا 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 ردوه 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 لانه ما كان يخالف ما أمر به، ولان الصحابة رضي الله عنهم فهموا ذلك من أفعاله، فإنهم حملوا قطعه يد السارق على الوجوب وأداءه الصلاة في موافقتها 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 يشغلوا بذلك عرفنا أنهم علموا أن فعله ذلك منه صادر عن الآية، فأما دعواهم الاحتمال

ساقط، فإن الظاهر أن ذلك منه صادر عن القرآن، لانه مأمور باتباع ما في القرآن كغيره.

وقال تعالى: (واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون) فسقط اعتبار الاحتمال مع هذا الظاهر.

وقولهم: فيه زيادة فائدة، ساقط فإن إثبات هذه الزيادة لا يمكن إلا بعد إثبات وحي بالشك ومن غير حاجة إليه، وقد بينا أن ذلك لا يجوز.

فصل قال علماءنا رحمهم الله: فعل النبي عليه السلام متى كان على وجه البيان لما في القرآن وحصل ذلك منه في مكان أو زمان فالبيان يكون واقعا بفعله وبما هو من صفاته عند الفعل، فأما المكان والزمان لا يكون شرطا فيه.

وأصحاب الشافعي يقولون: البيان منه بالمداومة 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 الاحرام تختص صحته بالوجود في أشهر الحج حتى يجوز الاحرام بالحج قبل أشهر الحج.

وكذلك فعله ركعتي الطواف في مقام إبراهيم لا يكون بيانا أن ركعتي الطواف تختص بالاداء في ذلك المكان.

وعلى قول الشافعي رحمه الله ينتصب الزمان شرطا ببيانه والمكان في أحد الوجهين أيضا، قال: لان مداومته على

ذلك في مكان بعينه أو زمان بعينه 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 الاوقات المخصوصة والامكنة 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 شئ، فما كان المكان والزمان إلا بمنزلة فعل

غيره، وغيره وإن ساعده على ذلك الفعل فإن البيان يكون حاصلًا بفعله لا بفعل غيره،

فكذلك المكان الذي يوجد فيه الفعل أو الزمان الذي يوجد فيه الفعل لا يكون له حظ في حصول البيان به، بل يجعل 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 الاوقات (المخصوصة) واختصاص جواز أدائها ببعض الامكنة بالنص فيكون فعله في الاوقات المخصوصة والامكنة الطاهرة بيانًا للمجمل في ذلك كله، فأما فعله في باب الحج بيان لقوله تعالى: (ولله على الناس حج البيت) وذلك حاصل بالفعل لا بالوقت، لانه ليس فيه أمر مجمل لاختصاص عقد الاحرام بالحج ببعض الاوقات دون البعض، وما كان

ذلك إلا نظير مباشرة الطهارة بالماء في الوقت، فإن ذلك كان بيانًا منه لاصل الطهارة المأمور 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 باق أبدا 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 بعث نبي آخر بعده حتى لا يعمل به إلا أن يقوم الدليل على بقاءه وذلك ببيان من النبي المبعوث بعده.

وقال بعضهم: شرائع من قبلنا يلزمنا العمل به على أن ذلك شريعة لنبينا عليه السلام فيما لم يظهر دليل النسخ فيه، ولا يفصلون بين ما يصير معلوما 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 الاقاويل 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 لنبينا عليه السلام ما لم يظهر ناسخه، فأما ما علم بنقل أهل الكتاب أو بفهم المسلمين

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 محمدا قد استدل في كتاب الشرب على جواز القسمة بطريق المهايأة في الشرب بقوله تعالى: (ونبئهم أن الماء قسمة بينهم) ويقول 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 والانثى بقوله تعالى: (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) وبه كان يستدل الكرخي على جريان القصاص بين الحر والعبد والمسلم والنمي، 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 أيضا ولكننا ندعي انتساخ ذلك بطريق زيادة شرط الاحصان لايجاب الرجم في شريعتنا، ولمثل هذه الزيادة حكم النسخ عندنا.

وبين المتكلمين اختلاف في أن النبي عليه السلام قبل نزول الوحي (عليه) هل كان متعبدا بشريعة من قبله؟ فمنهم

من أبي ذلك، ومنهم من توقف فيه، ومنهم من قال كان متعبدا بذلك، ولكن موضع بيان هذا الفصل أصول التوحيد، فإننا نذكر ههنا ما يتصل بأصول الفقه.

فأما الفريق الأول قالوا: صفة الاطلاق في الشئ يقتضي التأيد فيه إذا كان محتملا للتأيد، فالتوقيت يكون زيادة فيه لا يجوز إثباته إلا بالدليل، ثم الرسول الذي كان الحكم شريعة له لم يخرج من أن يكون رسولا برسول آخر بعث بعده، فكذلك شريعته لا تخرج من أن تكون معمولا بها وإن بعث بعده رسول آخر ما لم يقيم دليل النسخ فيه، ألا ترى أن علينا الاقرار بالرسول كلهم، وإلى ذلك وقعت الإشارة في قوله تعالى: (والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته

وكتبه ورسله لا تفرق بين أحد من رسله) فكذلك ما ثبت شريعة لرسول فما لم يظهر ناسخه فهو بمنزلة ما ليس فيه احتمال النسخ في كونه باقيا معمولا به، يوضحه أن ما ثبت شريعة لرسول فقد ثبتت الحقية فيه وكونه مرضيا عند الله، وبعث الرسل لبيان ما هو مرضي عند الله فما علم كونه مرضيا قبل بعث رسول آخر لا يخرج من أن يكون مرضيا ببعث رسول آخر، وإذا بقي مرضيا كان معمولا به كما كان قبل بعث الرسول الثاني، وبهذا تبين الفرق أن الاصل هو الموافقة في شرائع الرسل إلا إذا تبين تغيير حكم بدليل النسخ.

فأما الفريق الثاني فقد استدلوا بقوله تعالى: (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) وبقوله: (وجعلناه هدى لبي إسرائيل) فتخصيص بني إسرائيل يكون التوراة هدى لهم يكون دليلا 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 تجعل 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 النسخ لشريعة كانت قبله، ولهذا جعلنا هذا كالنسخ فيما يحتمل النسخ دون ما لا يحتمل النسخ أصلا كالتوحيد وأصل الدين، ألا ترى أن الرسل عليهم السلام ما اختلفوا في شئ من ذلك أصلا ولا وصفا ولا يجوز أن يكون بينهم فيه خلاف، ولهذا انقطع القول ببقاء شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم إلى قيام الساعة لعلمنا بدليل مقطوع به أنه لا نبي بعده حتى يكون ناسخا لشريعته، يوضحه أن الانبياء عليهم السلام قبل نبينا أكثرهم إنما بعثوا إلى قوم مخصوصين ورسولنا هو المبعوث إلى الناس كافة على ما قال عليه السلام: أعطيت حمسا لم يعطهن أحد قبلي: بعثت إلى الأحمر والأسود، وقد كان النبي قبلي يبعث إلى قومه الحديث، فإذا ثبت أنه قد كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على أهل مكان دون أهل مكان آخر وإن كان ذلك مرضيا عند الله تعالى علمنا أنه يجوز أن يكون وجوب العمل به على أهل زمان دون أهل زمان آخر

وإن كان (ذلك) منتهيا ببعث نبي آخر وقد كان يجوز اجتماع نبيين في ذلك الوقت في مكانين على أن يدعو كل واحد منهما إلى شريعته، فعرنا أنه يجوز مثل ذلك في زمانين وأن المبعوث آخر يدعو إلى العمل بشريعته ويأمر الناس باتباعه ولا يدعو إلى العمل بشريعة من قبله، فتعين الكلام في نبينا فإنه كان يدعو الناس إلى اتباعه كما قال تعالى: (فاتبعوني يحببكم الله) وإنما يأمر بالعمل بشريعته فلو بقيت شرائع من قبلنا معمولا بها بعد مبعثه لدعا الناس إلى العمل بذلك، وكان يجب عليه أن يعلم ذلك أصحابه ليتمكنوا من العمل به ولو فعل ذلك لنقل إلينا ثقلا مستفيضا والمنقول إلينا منعه إياهم عن ذلك، فإنه روي أنه (عليه الصلاة والسلام) لما رأى صحيفة في يد عمر سأله عنها فقال: هي التوراة.

فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال: أمتهوكون كما هوكت اليهود والنصارى! والله لو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعي وبهذا اللفظ يتبين أن الرسول المتقدم ببعث رسول آخر يكون كالواحد من أمته في لزوم اتباع شريعته لو

كان حيا، 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 أبين الدلائل على أنهم بمنزلة أمة من بعث آخرها 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 يطيعه الرأس ويتبعه الرجل.

والفريق الثالث استدلوا بهذا الكلام أيضا ولكن بطريق أن ما كان شريعة لمن قبلنا يصير شريعة لنبينا صلى الله عليه وسلم، ومن تقدم في العمل به يكون متبعا له، وفي حكم العامل بشريعته من هذا الوجه، فإن الله تعالى قال: (ملة أيكم إبراهيم) وقال تعالى (قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم) وقال تعالى (وهو محسن واتباع ملة إبراهيم حنيفا) وما يكون منتهيا منسوخا

لا يكون متبعا، فهذه النصوص يتبين أنه متبع، وأنه ملة إبراهيم فلم يبق

طريق سوى أن نقول قد صار ذلك شريعة لنبينا عليه السلام، ويجب على الناس العمل به بطريق أنه شريعة له حتى يقوم دليل نسخه في شريعته، ألا ترى أنه قد اجتمع نبيان في وقت واحد وفي مكان واحد فيمن قبلنا على أن كان أحدهما تبعا للآخر نحو هارون مع موسى، ولوط مع إبراهيم كما قال تعالى: (فآمن 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 الاوقات. واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: (أولئك الذين هدى الله فيهداهم اقتده) ومعلوم أن الهدى في أصل الدين وأحكام الشرع جميعا.

فإن قيل: المراد به الامر بالافتداء بهم في أصل الدين فإنه مبني على ما تقدم من قوله تعالى: (فلما جن عليه الليل) إلى قوله (وتلك حجتنا آتينها إبراهيم) إلى قوله تعالى: (أولئك الذين هدى الله) والدليل عليه أنه قد كان في المذكورين من لم يكن نبيا فإنه قال (ومن آباؤهم وذرياتهم وإخوانهم) ومعلوم أن الامر بالافتداء في أحكام الشرع لا يكون في غير الانبياء وإنما يكون ذلك في أصل الدين، ولأنه قد كان في شرائعهم الناسخ والمنسوخ، فالامر بالافتداء بهم في الاحكام على الاطلاق يكون آمرا بالعمل بشيين مختلفين متضادين وذلك غير جائز.

قلنا: في الآية تنصيص على الافتداء بهداهم وذلك يعم أصل الدين وأحكام الشرع، ألا ترى إلى قوله تعالى: (آلم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين) أنه يدلنا على أن الهدى كل ما يجب الاتقاء فيه وما يكون المهتدي فيه متقيا، وقال تعالى:

(إننا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون) والحكم إنما يكون بالشرائع، ولما سئل مجاهد عن سجدة ص قال: سجدها داود وهو ممن أمر نبيكم بأن يقتدي به، وتلا قوله تعالى: (فبهدهم اقتده) فبهذا تبين أن هذا أمر مبتدأ غير مبني على ما سبق فعمومه يتناول أصل الدين والشرائع جميعا.

وقوله: فيها ناسخ ومنسوخ، قلنا: وفي شريعتنا أيضا ناسخ ومنسوخ ثم لم يمنع ذلك إطلاق القول بوجوب الافتداء علينا برسول الله

صلى الله عليه وسلم في شريعته.

وقوله: قد كان فيهم من ليس بنبي، لا كذلك فقد أحق به من البيان ما يعلم به أن المراد الانبياء وهو قوله تعالى: (واجتبتناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم أولئك الذين آتيناهم الكتاب) مع أن الامر بالافتداء يعلم أنه لا يتناول

إلا من يعلم أنه مرضي الطريقة، مقتدي به من نبي أو ولي، والاولياء على طريقة الانبياء عليهم السلام في العمل بشرائعهم، فهذا يتبين أن المراد هو الامر بالافتداء بالانبياء عليهم السلام، ومعلوم أنه ما أمر بالافتداء بهم في دعاء الناس إلى شريعتهم وإنما أمر بذلك على أن يدعو الناس إلى شريعته، فعرفنا بهذا أن ذلك كله صار شريعة له، بمنزلة الملك ينتقل من المورث إلى الوارث فيكون ذلك الملك بعينه مضافا إلى الوارث بعدما كان مضافا إلى المورث في حياته، وإلى ذلك وقعت الإشارة في قوله تعالى: (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا) فأما قوله: (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) قد عرفنا يقينا أنه ليس المراد به المخالفة في المنهاج في الكل بل ذلك مراد في البعض وهو ما قام الدليل فيه على انتساحه.

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 للعمل به، وقوله: أنا أحق من أحياء سنة أماتها فإن إحياء سنة أميتت إنما يكون بالعمل بها، فعرفنا أن التوراة هدى لبني إسرائيل ولغيرهم، وأيد جميع ما ذكرنا قوله تعالى: (مصدقا 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 يعتمد 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، فما وجد فيه هذا الطريق فعلينا فيه الاتباع والعمل 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 نوحا) إلى قوله: (أن أقيموا الدين) والدين اسم لكل ما يدان الله به فتدخل الاحكام 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 قولا ولا يعرف له مخالف حكى أبو عمرو بن دانيكا 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: أنه كان يقول: أرى أبا يوسف يقول في بعض مسائله: القياس كذا إلا أني تركته للاثر، وذلك الاثر قول واحد من الصحابة. فهذه دلالة بينة من مذهبه على تقديم قول الصحابي على القياس. قال: وأما أنا فلا يعجبني هذا المذهب.

وهذا الذي ذكره الكرخي عن أبي يوسف موجود في كثير من المسائل عن أصحابنا، فقد قالوا في المضمضة والاستنشاق: إنهما سنتان في القياس في الجنابة والوضوء جميعا تركنا

القياس لقول ابن عباس وقالوا في الدم إذا ظهر على رأس الجرح ولم يسلم فهو ناقض للطهارة في القياس تركناه لقول ابن عباس، وقالوا في الاغماء: إذا كان يوما وليلة أو أقل فإنه يمنع قضاء الصلوات في القياس تركناه لفعل عمار بن ياسر رضي الله عنهما، وقالوا في إقرار المريض لوارثه إنه جائز في القياس تركناه لقول ابن عمر رضي الله عنهما.

وقال: أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن اشترى شيئا على أنه (إن) لم ينقد الثمن إلى ثلاثة أيام فلا بيع بينهما فالعقد فاسد في القياس تركناه لاثر يروى عن ابن عمر.

وقال أبو حنيفة: إعلام قدر رأس المال فيما يتعلق العقد على قدره شرط لجواز السلم بلغنا نحو ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما، وخالفه أبو يوسف ومحمد بالرأي.

وقال أبو يوسف ومحمد: إذا ضاع العين في يد الاجير المشترك بما يمكن التحرز عنه فهو ضامن لاثر روي فيه عن علي رضي الله عنه.

وقال أبو حنيفة: لا ضمان عليه، فأخذ بالرأي 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 بالرأي: إنهما تطلق ثلاثا للسنة.

فعرفنا أن عمل علمائنا بهذا في مسائلهم مختلف.

ول لشافعي 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 يخصون بترك القياس في مقابلة قولهم الخلفاء الراشدين، ويستدلون بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقوله عليه السلام: اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر فظاهر الحديثين يقتضي وجوب اتباعهما وإن خالفهما غيرهما من الصحابة، ولكن يترك هذا الظاهر عند ظهور الخلاف بقيام الدليل، فبقي حال ظهور قولهما من غير مخالف لها على ما يقتضيه الظاهر.

وأما الكرخي فقد احتج بقوله تعالى: (فاعتبروا يا أولي الابصار) والاعتبار هو العمل بالقياس والرأي فيما لا نص فيه، وقال تعالى: (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) يعني إلى الكتاب والسنة، وقد دل عليه

حديث معاذ حين قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: بم تقتضي؟ قال: بكتاب الله.

قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: بسنة رسول الله.

قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله؟ قال: اجتهد رأيي.

فقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله فهذا دليل على أنه ليس بعد الكتاب والسنة شئ يعمل به سوى الرأي.

قال: ولا حجة لكم في قوله عليه السلام: أصحابي كالنجوم بأيهم

اقتديتم اهتديتم لأن المراد الاقتداء بهم في الجري على طريقهم في طلب الصواب في الاحكام لا في تقليدهم وقد

كانت طريقتهم العمل بالرأي والاجتهاد، ألا ترى أنه شبههم بالنجوم وإنما يهتدي بالنجم من حيث الاستدلال به على الطريق بما يدل عليه لا أن نفس النجم يوجب ذلك، وهو تأويل قوله: اقتلوا بالذين من بعدي وعليكم بسنة الخلفاء من بعدي فإنه إنما يعني 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 فتواهم ما روي 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 فمني ومن الشيطان. فعرفنا أنه قد كان جهة الخطأ محتملاً في فتواهم، ولا يقال هذا في إجماعهم موجود إذا صدر عن رأي ثم كان حجة، لأن الرأي إذا تأيد بالاجماع تتعين 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 مقلداً على الرأي في العمل به، ولأنه لم يظهر منهم دعاء الناس إلى أقاويلهم، ولو كان قول الواحد منهم مقلداً على الرأي لدعا الناس إلى قوله كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو الناس إلى العمل بقوله، وكما كانت الصحابة تدعو الناس إلى العمل بالكتاب والسنة وإلى العمل

بإجماعهم فيما أجمعوا عليه، إذ الدعاء إلى الحجة واجب، ولأن قول الواحد منهم لو كان حجة لم يجز لغيره مخالفته بالرأي كالكتاب والسنة، وقد رأينا أن بعضهم يخالف بعضاً برأيه فكان ذلك شبه الاتفاق منهم على أن قول الواحد منهم لا يكون مقمداً على الرأي. ولا يدخل على هذا إجماعهم، فإن مع بقاء الواحد منهم مخالفاً لا ينعقد الاجماع، وبعد ما ثبت الاجماع باتفاقهم لو بدا لاحدهم فخالف لم ينعقد بخلافه أيضاً على ما بينا أن انقراض العصر ليس بشرط لثبوت حكم الاجماع، وأن مخالفة الاجماع بعد انعقاده كمخالفة النص.

وجه ما ذهب إليه أبو سعيد البردعي وهو الاصح أن فتوى الصحابي فيه احتمال الرواية عن من 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 الرأي، فمن هذا الوجه تقديم قول الصحابي على الرأي بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس، ولئن كان قوله صادراً عن الرأي فرأيهم أقوى من رأي غيرهم، لأنهم شاهدوا طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيان أحكام الحوادث وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص والأحوال التي تغير باعتبارها الأحكام، فهذه المعاني يترجح رأيهم على رأي من لم يشاهد شيئاً من ذلك، وعند تعارض الرأيين إذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح ووجب الاخذ بذلك، فكذلك إذا وقع التعارض بين رأي الواحد منا ورأي الواحد منهم يجب تقديم رأيه على رأينا لزيادة قوة رأيه، وهكذا نقول في المجتهدين في زماننا، فإن على أصل أبي حنيفة إذا كان عند مجتهد أن من يخالفه في الرأي أعلم بطريق الاجتهاد، وأنه مقدم عليه في العلم فإنه يدع رأيه لرأي من عرف زيادة قوة في اجتهاده، كما أن العامي يدع رأيه لرأي المفتي المجتهد لعلمه بأنه متقدم عليه فيما يفصل به بين الناسخ والمنسوخ والحكم والمتشابه، وعلى قول أبي يوسف ومحمد لا يدع المجتهد في زماننا رأيه لرأي 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 كالمعاينة.

فإن قيل: أليس أن تأويل الصحابي للنص لا يكون مقديماً على تأويل غيره ولم يعتبر فيه هذه الأحوال فكذلك في الفتوى بالرأي؟ 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 ولاجله 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 يعتذر اعتبارهما جميعاً، فأما عند المقابلة لا إشكال أن اعتبار الظاهر والباطن جميعاً يتقدم على مجرد اعتبار الظاهر (وفي الأخذ بقول الصحابي اعتبارهما وفي العمل بالرأي اعتبار الظاهر) فقط هذا مع ما لهم من التفضيلة بصحة رسول الله صلى الله عليه وسلم والنفقة 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 فعرفنا أنهم يوفقون لاصابة الرأي ما لا يوفق غيرهم لمثله 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 بأبهم اقتديتم اهتديتم وإنما كان لا يدعو الواحد منهم غيره إلى قوله لأن ذلك الغير إن أظهر قولاً بخلاف قوله فعند 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

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

ولا خلاف بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين أن قول الواحد من الصحابة حجة فيما لا مدخل للقياس في معرفة الحكم فيه، وذلك نحو المقادير التي لا تعرف بالرأي، فإننا أخذنا بقول علي رضي الله عنه في تقدير المهر بعشرة دراهم، وأخذنا بقول أنس في تقدير أقل الحيض بثلاثة أيام وأكثره بعشرة أيام، ويقول عثمان بن أبي العاص في تقدير أكثر النفاس بأربعين يوماً، ويقول عائشة رضي الله عنها في أن الولد لا يبقى 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 من النصوص إنما انتقل إلينا بروايتهم، وفي حمل قولهم على الكذب والباطل قول بفسقهم، وذلك يبطل روايتهم فلم يبق إلا الرأي أو السماع ممن ينزل عليه الوحي ولا مدخل

للرأي في هذا الباب، فتعين السماع وصار فتواه مطلقا كروايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا شك أنه لو ذكر سماعه من رسول الله لكان ذلك حجة لاثبات الحكم به فكذلك إذا أفتى به ولا طريق لفتواه إلا السماع، ولهذا قلنا: إن قول الواحد منهم فيما لا يوافق القياس يكون حجة في العمل به، كالتص بترك القياس به، حتى إن في شراء ما باع بأقل مما باع قبل تقد الثمن أخذنا بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن أرقم رضي الله عنه وتركنا القياس، لان القياس لما كان مخالفا لقولها تعين جهة السماع في فتواها، وكذلك أخذنا بقول ابن عباس رضي الله عنهما في النذر بذبح الولد إنه يوجب ذبح شاة لانه قول يخالف القياس فتعين فيه جهة السماع، وأخذنا بقول ابن

مسعود رضي الله عنه في تقدير الجعل لراد الآبق من مسيرة سفر بأربعين درهما، لانه قول بخلاف القياس وهو إطلاق الفتوى منه فيما لا يعرف بالقياس فتعين جهة السماع.  
فإن قيل: هذا المعنى يوجد في قول التابعي، فإنه لا يظن المجازفة في القول باجتهد في كل عصر، ولا يجوز حمل كلامه على الكذب قصدا، ومع ذلك لا تتعين جهة السماع لفتواه عند الاطلاق 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 بعدهم بالسماع يكون بواسطة النقل وتلك الواسطة لا يمكن إثباتها بغير 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 بالرأي من غير أثر فيه، فإن أبا حنيفة قدر مدة البلوغ بالسن بثمانين عشرة سنة أو سبع عشرة سنة بالرأي، وقدر مدة وجوب دفع المال إلى السفية الذي لم يؤنس منه الرشد بخمس وعشرين سنة بالرأي، وقدر أبو يوسف ومحمد مدة تمكن الرجل من نفي الولد بأربعين يوما بالرأي، وقدر أصحابنا جميعا ما يطهر به البئر من النزع عند وقوع الفأرة فيه بعشرين دلو، فهذا يتبين فساد قول من يقول إنه لا مدخل للرأي في معرفة المقادير، وأنه تتعين 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

للرأي في معرفة ذلك فكذلك ما يكون بتلك الصفة مما أشرنا إليه فأما ما استدلتتم به فهو من باب الفرق بين القليل والكثير فيما يحتاج إليه، فإننا نعلم أن ابن عشر سنين لا يكون بالغا وأن ابن عشرين سنة يكون بالغا، ثم التردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الرأي في إزالة التردد، وهو نظير معرفة القيمة في المغصوب والمستهلك ومعرفة مهر المثل والتقدير في النفقة فإن للرأي مدخلا في معرفة ذلك من الوجه الذي قلنا، وكذلك حكم دفع المال إلى السفية فإن الله تعالى قال (فإن آنتستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم) وقال: (ولا تأكلوها إسرافا وبدارا أن يكبروا) . فوقت الحاجة إلى معرفة الكبير على وجه يتيقن معه بنوع من الرشد وذلك مما يعرف بالرأي، فقدر أبو حنيفة ذلك بخمس وعشرين سنة

لانه يتوهم أن يصير جدا في هذه المدة، ومن صار فرعه أصلا فقد تهاهى في الاصلية فيتيقن له بصفة الكبر ويعلم

إناس الرشد منه باعتبار أنه بلغ أشده، فإنه قيل في تفسير الأشد المذكور في 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 القليل والكثير من المدة فاعتبر الرأي فيه بالبناء على أكثر مدة النفاس.

فأما حكم طهارة البئر بالنزح فإنما عرفناه بآثار الصحابة، فإن فتوى علي وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهما في ذلك معروفة، مع أن ذلك من باب الفرق بين القليل من النزح والكثير، وقد بينا أن للرأي مدخلا في معرفة هذا كله في قول ظهر عن صحابي ولم يشتهر ذلك في أقرانه، فإنه بعدما اشتهر إذا لم يظهر النكير عن أحد منهم كان ذلك بمنزلة الإجماع وقد بينا الكلام فيه، وما اختلف فيه الصحابة فقد بينا أن الحق لا يعدو أقاويلهم حتى لا يتمكن أحد من أن يقول بالرأي قولاً خارجاً عن أقاويلهم، وكذلك لا يشتغل بطلب التاريخ بين أقاويلهم ليجعل المتأخر ناسخاً للمقدم كما يفعل في الآيتين والخبرين، لأنه لما ظهر الخلاف بينهم ولم تجز الحاجة بسماع من صاحب الوحي فقد انقطع احتمال التوقيف فيه وبقي مجرد القول بالرأي والرأي

لا يكون ناسخاً للرأي، ولهذا لم يجز نسخ أحد القياسين بالآخر، ولكن طريق العمل طلب الترجيح بزيادة قوة لا حد الاقاويل، فإن ظهر ذلك وجب العمل بالراجح، وإن لم يظهر يتخير المبتلي بالحادثة في الاخذ 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) هذا في باب المعارضة.

هذا الذي بينا هو النهاية في الاخذ بالسنة حقيقتها وشبهتها ثم العمل بالرأي بعده، وبذلك يتم الفقه على ما أشار إليه محمد بن الحسن في أدب القاضي فقال: لا يستقيم العمل بالحديث إلا بالرأي، ولا يستقيم العمل بالرأي إلا بالحديث.

وأصحابنا هم المتمسكون بالسنة والرأي في الحقيقة، فقد ظهر منهم من تعظيم السنة ما لم يظهر من غيرهم ممن يدعي أنه صاحب الحديث، لأنهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة درجتها، وجوزوا العمل بالمراسيل، وقدموا خبر الجوهول على القياس، وقدموا قول الصحابي على القياس، لأن فيه شبهة السماع من الوجه الذي قررنا، ثم بعد ذلك كله عملوا بالقياس الصحيح وهو المعنى الذي ظهر أثره بقوته.

فأما الشافعي رحمه الله حين لم يجوز العمل بالمراسيل فقد ترك كثيراً من السنن، وحين لم يقبل رواية الجوهول فقد عطل بعض السنة أيضاً، وحين لم ير تقليد الواحد من الصحابة فقد جوز الاعراض 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، ثم يعمل باستصحاب الحال فحمله ما صار إليه من الاحتياط على العمل بلا دليل وترك العمل بالدليل. وتبين أن أصحابنا هم القلوة في أحكام الشرع أصولها وفروعها، وأن بفتواهم اتضح الطريق للناس إلا أنه بحر عميق لا يسلكه كل سابع، ولا يستجمع شرائطه كل طالب، والله الموفق.

فصل: في خلاف التابعي هل يعتد به مع إجماع الصحابة لا خلاف أن قول التابعي لا يكون حجة على وجه يترك القياس بقوله، فقد روينا عن أبي حنيفة أنه كان يقول: ما جاءنا عن التابعين زحمانهم. 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 رضي الله عنهم فإنه يعتد بقوله في إجماعهم عندنا حتى لا

يتم إجماعهم مع خلافه،

وعلى قول الشافعي لا يعتد بقوله مع إجماعهم.

وعلى هذا قال أبو حنيفة لا يثبت إجماع الصحابة في الأشعار، لأن إبراهيم النخعي كان يكرهه وهو ممن أدرك عصر الصحابة فلا يثبت إجماعهم دون قوله.

وجه قول الشافعي أن إجماع الصحابة حجة بطريق الكرامة لهم ولا مشاركة للتابعي معهم في السبب الذي استحقوا به زيادة الكرامة، وذلك صحبة رسول الله عليه السلام، ومشاهدة أحوال الوحي، ولهذا لم نجعل التابعي الذي 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: بأيهم اقتديتم اهتديتم وهذا لا يوجد في حق التابعي وإن أدرك عصرهم فلا يكون مزاحماً لهم، وإنما يعدم انعقاد الإجماع بالمزاحم. وحجتنا في ذلك أنه لما أدرك عصرهم وسوغوا له اجتهاد الرأي والمزاخمة معهم في الفتوى والحكم بخلاف رأيهم قد صار هو كواحد منهم فيما يبتني على اجتهاد الرأي، ثم الإجماع لا ينعقد مع خلاف واحد منهم، فكذلك لا ينعقد مع خلاف التابعي الذي أدرك عصرهم، لأنه من علماء ذلك العصر، فشرط انعقاد الإجماع أن لا يكون أحد من أهل العصر مخالفاً لهم.

وبيان هذا أن عمر وعلياً رضي الله عنهما قلداً شريحا القضاء بعدما ظهر منه مخالفتهما في الرأي، وإنما قلداه القضاء ليحكم برأيه.

فإن قيل: لا كذلك، بل قلداه القضاء ليحكم بقولهما أو بقول بعض الصحابة

سواهما.

قلنا: قد روي 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) في آرائنا وأقوالنا.

قلنا:

هذه زيادة على النص وهي تنزل منزلة النسخ 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 بعدما كان يوجب عليه مائة من الإبل، وعمر رضي الله عنه أمر كعب بن سور أن يحكم برأيه بين الزوجين فجعل لها ليلة من أربع ليال وكان ذلك خلاف رأي عمر. قال أبو سلمة بن عبد الرحمن: تذاكرنا مع ابن عباس وأبي هريرة عدة مرات عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس: تعتد بأبعد الاجلين، وقلت: تعتد بوضع الحمل، فقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي، وعن مسروق أن ابن عباس رضي الله عنهما صنع طعاماً لاصحاب عبد الله بن مسعود فجرت المسائل، وكان ابن عباس يخطئ في بعض فتاويه فما منعهم من أن يردوا عليه إلا كوثهم على طعامه.

وسئل ابن عمر عن مسألة فقال: سلوا عنها سعيد بن جبير فهو أعلم بما مني.

وكان أنس بن مالك إذا سئل عن مسألة فقال سلوا عنها مولانا الحسن.

فظهر أنهم سوغوا اجتهاد الرأي لمن أدرك عصرهم ولا معتبر بالصحبة في هذا الباب، ألا ترى أن إجماع أهل كل عصر حجة وإن انعدمت الصحبة لهم، وأنه قد كان في الصحابة الاعراب الذين لم يكونوا من أهل الاجتهاد في

الاحكام فكان لا يعتبر قولهم في الاجماع مع وجود الصحبة، فعرفنا أن هذا الحكم إنما يبتنى على كونه من علماء العصر، ومن يجتهد في الاحكام ويعتد بقوله. ثم الصحابة فيما بينهم كانوا متفاضلين في الدرجة،

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

فصل: في حلوث الخلاف بعد الاجماع باعتبار معنى حادث فمذهب علمائنا أن الاتفاق متى حصل في شئ على حكم ثم حدث فيه معنى اختلفوا لاجله في حكمه، فالاجماع المقدم لا يكون حجة فيه. وقال بعض العلماء ذلك الاجماع حجة فيه يجب التمسك به حتى يوجد إجماع آخر بخلافه. وبيان هذا في الماء الذي وقع فيه نجاسة ولم يتغير أحد أو صافه، فإن الاجماع الذي كان على طهارته قبل وقوع النجاسة فيه لا يكون حجة لاثبات صفة الطهارة فيه بعد وقوع النجاسة فيه، وعند بعضهم يكون حجة. وكذلك المتيمم إذا أبصر الماء في خلال الصلاة فالاجماع المنعقد على صحة شروعه في الصلاة قبل أن يبصر الماء لا يكون حجة لبقاء صلاته بعدما أبصر الماء، وعند بعضهم يكون حجة. وكذلك بيع أم الولد فالاجماع المنعقد على جواز بيعها قبل الاستيلاء لا يكون حجة لجواز بيعها بعد الاستيلاء عندنا، وعند بعضهم يكون حجة.

ويقولون: قد انعقد الاجماع على حكم في هذا العين فنحن على ما كنا عليه من الاجماع حتى ينعقد إجماع آخر له، لان الشئ لا يرفعه ما هو دونه ولا شك أن الخلاف دون الاجماع، يوضحه أن التمسك باليقين وترك المشكوك فيه أصل في الشرع، فإن النبي عليه السلام أمر الشاك في الحدث بأن لا يتصرف من صلاته حتى يستيقن بالحدث، لانه على يقين من الطهارة وهو في شك من الحدث.

وكذلك أمر الشاك في الصلاة بأن يأخذ بالاقبل لكونه متيقنا به. وكذلك في الاحكام نقول اليقين لا يزال بالشك حتى إذا شك في طلاق امرأته لم يقع الطلاق عليها. وكذلك الاقرار بالمال لا يثبت مع الشك، لان براءة الذمة يقين باعتبار الاصل

فلا يزول المتيقن بالشك، وهذا لان اليقين كان معلوما في نفسه ومع الشك لا يثبت للعلم فلا يجوز ترك العمل بالعلم لاجل ما ليس بعلم.

وأصحابنا قالوا: هذا مذهب باطل، فإن الاجماع كان ثابتا في عين على حكم لا لانه عين وإنما كان ذلك لمعنى وقد حدث معنى آخر خلاف ذلك ومع هذا المعنى الحادث لم يكن الاجماع قط فكيف يستقيم استصحابه؟ وبه نبطل نحن على ما كنا عليه، فإننا لم نكن على الاجماع مع هذا المعنى قط.

ثم لا يخلو: إما أن تكون الحجة نفس الاجماع، أو الدليل الذي نشأ منه الاجماع قبل حدوث هذا المعنى فيه، فإن كان نفس الاجماع فبعد الخلاف الاجماع، وفي الموضوع الذي لا إجماع لا يتحقق الاحتجاج بنفس الاجماع وإن كان الدليل الذي نشأ منه الاجماع، فما لم يثبت بقاء ذلك الدليل بعد اعتراض المعنى الحادث لا يتحقق الاستدلال بالاجماع.

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، والاجماع 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 بعدما أبصر الماء، لأن سقوط الفرض بهذا الاداء مشكوك فيه، واتفقنا على أن الامة بعد ما حبلت من مولها قد امتنع بيعها، فنحن على ذلك الاتفاق لا نتركه بالخلاف في جواز بيعها بعدما 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 المثبت كما في الدعاوى، فإن البينة تكون على المثبت دون النافي، فنقول: من قال لا حكم فهو يثبت صحة اعتقاد نفي الحكم، وهذا منه إثبات حكم شرعي، وخصمه ينفي صحة هذا الاعتقاد فينفي أن تكون الحجة عليه للاثبات لا على خصمه فإنه ينفي، وستقرر هذا الكلام في موضعه، ثم نستدل بقوله تعالى: (فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى الكفار) وفي هذا تنصيص على ترك العمل بما كان متيقنا به عند حدوث معنى

آخر وإن لم يكن ذلك المعنى متيقنا به، فإن كفرها قبل الهجرة كان متيقنا به وزوال ذلك بعد الهجرة إنما نعرفه بغالب الرأي لا باليقين، وليس هذا نظير ما استشبهوا به، لأن هناك عند الشك في الطلاق لا نجد دليلاً نعتمه في حكم الطلاق سوى ما تقدم، وكذلك عند الشك في وجوب المال لا نجد دليلاً نعتمه سوى ما تقدم، وكذلك عند الشك في الحدث وعند الشك في أداء بعض الصلاة حتى إذا وجدنا فيه دليلاً وهو التحري نقول 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 لاحد 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 الاول، والله أعلم.

باب القياس قال رضي الله عنه: مذهب الصحابة ومن بعدهم من التابعين والصالحين والماضين من أئمة الدين رضوان الله عليهم جواز القياس بالرأي على الاصول التي تثبت أحكامها بالنص لتعدية حكم النص إلى الفروع جائز مستقيم يدان الله به، وهو مدرك من مدارك أحكام الشرع ولكنه غير صالح لاثبات الحكم به ابتداء، وعلى قول أصحاب الظواهر هو غير صالح لتعدية 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 الاسلام من عنقه، وكان ذلك منه إما للقصد إلى إفساد طريق المسلمين عليهم،

أو للجهل منه بفقهاء الشريعة، ثم تبعه على هذا القول بعض المتكلمين ببعداد، ولكنه تحرز عن الطعن في السلف فرارا من الشنعة التي لحقت النظام، فذكر طريقاً آخر لاحتجاج الصحابة بالقياس هو دليل على جهله، وهو أنه قال: ما

جرى بين الصحابة لم يكن على وجه الاحتجاج بالقياس وإنما كان على وجه الصلح والتوسط بين الخصوم وذكر المسائل لتقريب ما قصدوه من الصلح إلى الافهام.

وهذا مما لا يخفى فساد على من تأمل أدنى تأمل فيما نقل عن الصحابة في هذا الباب.

ثم نشأ بعده رجل متجاهل يقال له داود الاصبهاني فأبطل العمل بالقياس من غير أن وقف على ما هو مراد كل فريق ممن كان قبله، ولكنه أخذ طرفاً من كل كلام ولم يشتغل بالتأمل فيه ليتبين له وجه فساد، قال: القياس لا يكون حجة، ولا يجوز العمل به في أحكام الشرع وتابعه على ذلك أصحاب الظواهر الذين كانوا مثله في ترك التأمل، وروى بعضهم هذا المنه 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 بعض نفاة القياس: دلائل العقل لا تصلح لمعرفة شيء من أمور الدين بما 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 لا مكان العمل بالأصل الذي هو استصحاب الحال.

وهذا أقرب أقاويلهم إلى القصد فيحتاج في تبين وجه الفساد فيه إلى إثبات أن القياس حجة أصلية في تعدية الأحكام لا حجة ضرورية، وإلى أنه مقدم في الاحتجاج به على استصحاب الحال.

ولكن نبدأ ببيان شبهتهم، فإنهم استدلوا بظاهر آيات من الكتاب، منها قوله تعالى: (أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم) وفي المصير إلى الرأي لا إثبات حكم في محل قول بأن الكتاب غير كاف. وقال

تعالى: (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا 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 دلالة 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 إلي 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 عاقبة 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 بعلّة لا يتعدى إلى الفروع باطل، لأنها خالية عن إثبات الحكم بما فالحكم في المنصوص ثابت بالنص فلا يكون في هذا التعليل إلا تعرف وجه الحكمة والوقوف على المصلحة في العاقبة والرأي لا يهتدي إلى ذلك.

ومنها قوله تعالى: (بأيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله) وقال تعالى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) (الظالمون) (القاسقون) والعمل بالرأي فيه تقدم بين يدي الله ورسوله وهو حكم بغير 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 وحي، 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 فضلوهم وأضلوا وفي حديث أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب ثم برهة بالسنة ثم برهة بالرأي، فإذا فعلوا ذلك ضلوا وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: إياكم وأصحاب الرأي فيهم أعداء الدين، أعيتهم 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 الرأي للعمل به في الاحكام، فإن إعمال الرأي للوقوف على معنى النص من حيث اللسان فقه مستقيم، ويكون العمل به عملاً بالنص لا بالرأي.

وبيان هذا فيما اختلف فيه ابن عباس وزيد رضي الله عنهم في زوج وأبوين فقال ابن عباس: للام ثلث جميع المال، فإن الله تعالى قال: (فلامه الثلث) والمفهوم من إطلاق هذه العبارة ثلث جميع المال. وقال زيد: للام ثلث ما بقي، لان في الآية بيان أن للام ثلث ما ورثه الابوان، فإنه قال: (وورثه أبواه فلامه الثلث) وميراث الابوين هو الباقي بعد نصيب الزوج فللام ثلث ذلك. هذا ونحوه عمل بالكتاب لا بالرأي فيكون مستقيماً.

ومن حيث المعقول يستدلون بأنواع من الكلام: أحدها من حيث الدليل وهو أن في القياس شبهة في أصله، لان الوصف الذي تعدى به الحكم غير منصوص عليه ولا هو ثابت بإشارة النص ولا بدلالته ولا بمقتضاه، فتعيينه من بين سائر الاوصاف بالرأي لا يفك عن شبهة، والحكم الثابت به من إيجاب أو إسقاط أو تحليل أو تحريم محض حق الله تعالى، ولا وجه لاثبات ما هو حق الله بطريق فيه شبهة، لان من له الحق موصوف بكمال القدرة يتعالى عن أن ينتسب إليه العجز أو الحاجة إلى إثبات حقه بما فيه شبهة، ولا وجه لانكار 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

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.

ومنهم من قرر هذا الكلام من وجه آخر وقال: تعيين وصف في المنصوص بالرأي لاضافة الحكم إليه يشبه قياس إبليس لعنه الله على ما أخبر الله تعالى عنه: (أسجد لمن خلقت طينا) وكذلك التمييز بين هذا الوصف وسائر الاوصاف في إثبات حكم الشرع أو الترجيح بالرأي 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 بالرأي في أحكام الشرع لا يكون

عملا بالحجة أيضا.

ونوع آخر من حيث المدلول فإنه طاعة لله تعالى ولا مدخل للرأي في معرفة ما هو طاعة الله، ولهذا لا يجوز إثبات أصل العبادة بالرأي، وهذا لان الطاعة في إظهار العبودية والانقياد، وما كان التبعيد مبنيا على قضية الرأي بل طريقه طريق الابتلاء، ألا ترى أن من المشروعات ما لا يستدرك بالرأي (أصلا) كالمقادير في العقوبات والعبادات، ومنه ما هو خلاف ما يقتضيه الرأي وما هذه صفته فإنه لا يمكن معرفته بالرأي فيكون العمل بالرأي فيه عملا بالجهالة لا بالعلم، وكيف يمكن إعمال الرأي فيه والمشروعات متباينة في أنفسها يظهر ذلك عند التأمل في جميعها، والقياس عبارة عن رد الشئ إلى نظيره، يقال: قس النعل بالنعل: أي احذه به.

فكيف يتأتى هذا مع التباين؟ يوضحه أن العلل التي تعدى الحكم بها من المنصوص عليه إلى غيره متعددة مختلفة ولاجلها اختلف العلماء في طريق التعدية، وما يكون بهذه الصفة فإنه يعذر تعيين واحد منها للعمل إلا بما يوجب العلم قطعاً وهو النص، ولهذا جوزنا العمل بالعلة المنصوص عليها، كما في قوله عليه السلام: الهرة ليست بنجسة إنما هي من الطوافين عليكم والطوافات فأثبتنا هذا الحكم في غيرها من حشرات البيت لان العلة

منصوص عليها، فأما بالرأي فلا يمكن الوقوف على ما هو العلة عيناً فيكون العمل به باطلاً.

ولا يدخل عليه الاخبار فإنه لا اختلاف فيها في الاصل، لانه كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بينا أنه قال ذلك عن وحي، وقد علمنا بالنص أنه لا اختلاف فيما هو من عند الله، قال تعالى: (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا) وإنما الاختلاف في الاخبار من جهة الرواة، والحجة هو الخبر لا الراوي. 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 واجبا.

ويكون ذلك عملاً بالنص لا بالتاريخ، فكذلك في الاخبار.

وتحت ما قررنا فائدتان بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين: إحداهما المحافظة على نصوص الشريعة، فإنها قوالب الاحكام. والثاني التبحر في معاني اللسان فإن معانيه حمة غائرة لا يفضل عمر المرء عن التأمل فيها إذا أراد الوقوف عليها، ولا يتفرغ للعمل بالهوى الذي ينشأ منه الزيغ عن الحق والوقوع في البدعة، وما يحصل به التحرز عن البدع واجبا أحكام الشرع فلا شك أن قوام الدين ونجاة المؤمنين يكون فيه.

ولا يدخل على شئ مما ذكرنا إعمال الرأي في أمر الحرب وقيم المتلفات ومهر النساء والوقوف على جهة الكعبة. أما على الوجه الاول فلان هذا كله من حقوق العباد، ويليق بجاهم العجز والاشتباه فيما يعود إلى مصالحهم العاجلة فيعتبر فيه الوسع ليتيسر عليهم الوصول إلى مقاصدهم، وهذا في غير أمر القبلة ظاهر وكذلك في أمر القبلة، فإن الاصل فيه معرفة جهات أقاليم الارض وذلك من حقوق العباد.

وعلى الثاني فلان الاصل فيما هو من حقوق العباد ما يكون مستدركا بالحواس، وبه يثبت علم اليقين كما ثبت بالكتاب والسنة، ألا ترى أن الكعبة جهتها تكون محسوسة في حق من عاينها، وبعد البعد منها بإعمال الرأي يمكن تصييرها كالمحسوسة.

وكذلك أمر الحرب، فالمقصود صيانة النفس عما يتلفها أو قهر الخصم وأصل ذلك محسوس، وما هو إلا نظير التوقي

عن تناول سم الزعاف لعلمه أنه متلف، والتوقي عن الوقوع على السيف

والسكين لعلمه أنه ناقض للنبية، فعرّفنا أن أصل ذلك محسوس، فإعمال الرأي فيه للعمل يكون في معنى العمل بما لا شبهة في أصله.

ثم في هذه المواضع الضرورة تتحقق إلى إعمال الرأي، فإنه عند الاعراض عنه لا نجد طريقا آخر وهو دليل العمل به، فلاجل الضرورة جوزنا به العمل بالرأي فيه، وهنا الضرورة لا تدعو إلى ذلك لوجود دليل في أحكام الشرع للعمل به على وجه يعنيه عن إعمال الرأي فيه وهو اعتبار الاصل الذي قررنا.

ولا يدخل على شيء مما ذكرنا إعمال الرأي والتفكير في أحوال القرون الماضية وما لحقهم من المثالات والكرامات، لان ذلك من حقوق العباد، فالمقصود أن يمتنعوا مما كان مهلكا لمن قبلهم حتى لا يهلكوا، أو أن يباشروا ما كان سببا لاستحقاق الكرامة لمن قبلهم حتى ينالوا مثل ذلك، وهو في الاصل من حقوق العباد بمنزلة الاكل الذي يكتسب به المرء سبب إبقاء نفسه، وإتيان الاناث 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 يعلمون حكم الشريعة.

وعلى هذا يخرج أيضا ما أمر به رسول الله عليه السلام من المشورة مع أصحابه، فإن المراد أمر الحرب وما هو من حقوق العباد، ألا ترى أن المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه شاورهم في ذلك ولم ينقل أنه شاورهم قط في حقيقة ما هم عليه ولا فيما أمرهم به من أحكام الشرع، وإلى هذا المعنى أشار بقوله عليه السلام: إذا أتيتكم بشئ من أمر دينكم فاعملوا به، وإذا أتيتكم بشئ من أمر دنياكم فأنتم أعلم بأمر دنياكم أو كلاما هذا معناه.

وهذا بيان شبه الخصوم في المسألة.

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

فمن دلائل الكتاب قوله تعالى (فاعتبروا يا أولي الابصار) حكي عن ثعلب قال: الاعتبار في اللغة هو: رد حكم الشيء إلى نظيره ومنه يسمى الاصل الذي يرد إليه النظائر عبرة، ومن ذلك قوله تعالى (إن في ذلك لعبرة لاولي الابصار) والرجل يقول: اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب أي سويته به في التقدير، وهذا هو حد القياس، فظهر أنه مأمور به بهذا النص.

وقيل الاعتبار: التبيين ومنه قوله تعالى: (إن كنتم للرؤيا تعبرون) : أي تبيينون، والتبيين الذي يكون مضافا إلينا هو إعمال الرأي في معنى المنصوص ليتبين به الحكم في نظيره.

فإن قيل: الاعتبار هو التأمل والتفكير فيما أخبر الله تعالى مما صنعه بالقرون الماضية.

قلنا: هذا مثله ولكنه غير مأمور به لعينه بل ليعتبر حاله بحالهم فيزجروا عما استوجبوا به ما استوجبوا من العقاب، إذ المقصود من الاعتبار هو أن يتعظ بالعبرة، ومنه يقال السعيد من وعظ بغيره.

وبيان ما قلنا في القصص، فإن الله تعالى يقول: (ولكم في القصص حياة) وهو في العيان ضد الحياة، ولكن فيه حياة بطريق الاعتبار في شرعه واستبقائه، أما الحياة في شرعه وهو أن من قصد قتل غيره فإذا تفكر في نفسه أنه متى قتله قتل به انزجر عن قتله فتكون حياة لهما، والحياة في استبقائه أن القاتل عمدا يصير حربا لاولياء القاتل خوفا على نفسه منهم، فالظاهر أنه يقصد قتلهم ويستعين على ذلك بأمثاله من السفهاء ليزيل

الخوف عن نفسه، فإذا استوفى الولي القصاص منه اندفع شره عنه وعن عشيرته فيكون حياة لهم من هذا الوجه، لان إحياء الحي في دفع سبب الهلاك عنه، قال تعالى: (ومن أحييها فكأنما أحيي الناس جميعا) وإذا تبين هذا المعنى فنقول: لا فرق بين حكم هو هلاك في محل باعتبار معنى هو كفر، وبين حكم هو تحريم أو تحليل في محل باعتبار معنى هو قدر وجنس، فالتصيص على الامر بالاعتبار في أحد الموضوعين يكون تنصيحا على الامر به في الموضوع الآخر. فإن قيل: الكفر في كونه علة لما استوجبه منصوص عليه، وكذلك القتل في كونه علة للقصاص، ونحن لا ننكر هذا الاعتبار في العلة التي هي منصوصة

فذلك نحو ما روي أن ماعزا رضي الله عنه زنا وهو محصن فرجم، فإننا تثبت هذا الحكم بالزنا بعد الاحصان في حق غير ماعز، وإنما تنكر هذا في علة مستنبطة بالرأي نحو الكيل والجنس فإنكم تجعلونه علة الربا في الخنطة بالرأي، إذ ليس في نص الربا ما يوجب تعيين هذا الوصف من بين سائر أوصاف الخل دلالة ولا إشارة. قلنا: نحن لا نشيت حكم الربا في الفروع بعلة القدر والجنس إلا من الوجه الذي ثبت حكم الرجم في حق غير ماعز بعلة الزنا بعد الاحصان، فإن ماعزا إحصانه كان موجودا قبل الزنا ثم لما ظهر منه الزنا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن إحصانه فلما ظهر إحصانه عنده أمر برجمه، فعرفنا يقينا أن علة ما أمر به هو ما ظهر عنده، والزنا يصلح أن يكون علة لذلك، لان المأمور به عقوبة والزنا جريمة يستوجب بها العقوبة، والاحصان لا يصلح أن يكون علة، لانها خصال حميدة، وبها يستفيد المرء كمال الحال وتنم عليه النعمة، فلا يصلح علة للعقوبة، ولكن تتغلظ الجناية بالزنا بعد وجودها، لان بحسب زيادة النعمة يزداد غلظ الجريمة، ألا ترى أن الله تعالى هدد نساء رسوله بضعف ما هدد به سائر النساء فقال تعالى: (من يأت منكن بفاحشة الآية وكان

ذلك لزيادة النعمة عليهن، ويتغلظ الجريمة تتغلظ العقوبة فيصير رجا بعد أن كان جلدا في حق غير المحصن، فعرفنا أن الاحصان حال في الزاني يصير الزنا باعتباره موجبا للرجم فكان شرطا، وبمثل هذا الطريق تثبت علة الربا في موضع النص ثم تعدى الحكم به إلى الفروع، فإن النص قوله عليه السلام: الخنطة بالخنطة: أي بيعها، وقوله: مثل بمثل تفسير على معنى أنه إنما يكون بيعا في حال ما يكون مثلا بمثل (والفضل ربا): أي حراما بسبب الربا، فيثبت بالنص أن الفضل محرم، وقد علمنا أنه ليس المراد كل فضل، فالبيع ما شرع إلا للاستفضال والاسترباح، وإنما المراد الفضل الخالي عن العوض، لان البيع للمشروع المعاوضة فلا يجوز أن يستحق به فضلا خاليا عن العوض، ثم خلو الفضل عن العوض لا يظهر يقينا بعدد الحبات والحنفات، ولا يظهر إلا بعد ثبوت المساواة قطعا في الوصف الذي صار به محلا للبيع وهو المالية، وهذه المساواة إنما يتوصل إلى معرفتها شرعا وعرفا، والشرع إنما أثبت هذه المساواة

بالكيل لا بالحبات والحنفات، فإنه قال: (كيلا بكيلا) وكذلك في عرف التجار إنما يطلب المساواة بين الخنطة والخنطة بالكيل، وعند الاتلاف يجب ضمان المثل بالنص ويعتبر ذلك بالكيل، فثبت بهذا الطريق أن العلة الموجبة للحرمة ما يكون مؤثرا في المساواة حتى يظهر بعده الفضل الخالي عن المقابلة فيكون حراما، بمنزلة سائر الأشياء التي لها طول وعرض إذا قوبل واحد بآخر وبقي فضل في أحد الجانبين يكون خاليا عن المقابلة.

ثم المساواة من حيث الذات لا تعرف إلا بالجنس، ومن حيث القدر على الوجه الذي هو معتبر شرعا وعرفا.

لا يعرف إلا بالكيل، وهذه المساواة لا يتيقن إلا بعد سقوط قيمة الجودة، فأسقطنا قيمة الجودة منها عند المقابلة

بجنسها

بالنص، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: (جيدها ورديتها 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 مالا متقوما يجوز الاعتياض عنه شرعا إلا أن إسقاط قيمة الجودة يكون شرطا لا علة، لأنه لا تأثير لها في إحداث المساواة في الخل، والحكم الثابت بالنص وجوب المساواة، فكان بمنزلة الاحصان لايجاب الرجم، والمساواة التي هي الحكم لما كان يثبت بالقدر والجنس عرفنا أن هذين الوصفين هما العلة، وقد وجد التنصيص عليها في حديث الربا بمنزلة الزنا فإنه منصوص عليه في حديث ماعز، وهو مؤثر في إيجاب الحكم، فعرفنا أنه علة فيه، ثم بعد ما ثبت المساواة قطعا في صفة المالية باعتبار القدر إذا كان في أحد الجانبين فضل فهو خال عن العوض فيكون ربا حراما لا يجوز أن يكون مستحقا بالبيع، وإذا جعل مشروطا في البيع يفسد به البيع، وهذا فضل ظهر شرعا، ولو ظهر شرطا بأن باع من آخر عبدا بعبد على أن يسلم إليه مع ذلك ثوبا قد عينه من غير أن يكون بمقابلة الثوب عوض فإنه لا يجوز ذلك البيع، فكذلك إذا ثبت شرعا، ألا ترى أنه لما ثبت شرعا استحقاق صفة السلامة عن العيب بمطلق البيع فإذا فات ذلك يثبت حق الرد، بمنزلة ما هو ثابت شرطا بأن يشتري عبدا على

أنه كاتب فيجده غير كاتب، وبهذا تبين أن ما صرنا إليه هو الاعتبار بالمأمور به، فإنه تأمل في معنى النصوص لاضافة 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، فالآدمي ما سخر غيره ممن في الارض إلا بهذا الرأي، وما ظهر التفاوت بينهم في الامور العاجلة إلا بالتفاوت في هذا الرأي فالمنكر له يكون متعنتا.

ومنها قوله تعالى: (ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) والاستنباط ليس إلا استخراج المعنى من المنصوص بالرأي.

وقيل المراد بأولي الامر أمراء السرايا، وقيل المراد العلماء وهو الاظهر، فإن أمراء السرايا إنما يستنبطون بالرأي إذا كانوا علماء، واستنباط المعنى من المنصوص بالرأي إما أن يكون مطلوبا لتعدية حكمه إلى نظائره وهو عين القياس، أو ليحصل به طمأنينة القلب وطمأنينة القلب إنما تحصل بالوقوف على المعنى الذي لاجله ثبت الحكم في المنصوص، وهذا لان الله تعالى جعل هذه الشريعة نورا وشرحا للصلور فقال: (أفمن شرح الله صدره للاسلام 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 الابصار 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 كالمعاينة ونحن نعلم أن الضال عن الطريق (العادل) يكون ضيق الصدر، فإذا أخبره مخبر بالطريق واعتقد الصدق في خبره يتبين في صدره بعض الانسراح، وإنما يتم انسراح صدره إذا عاين أعلام الطريق العادل، فكذلك في رؤية القلب، فإنه إذا تأمل في المعنى المنصوص حتى وقف عليه يتم به انسراح صدره، وتتحقق طمأنينة قلبه، وذلك بالنور الذي جعله الله في قلب كل مسلم، فالمنع من هذا التأمل والامر بالوقوف على مواضع النص من غير طلب المعنى فيه يكون نوع حجر ورفعا

لتحقيق معنى انسراح الصدر وطمأنينة القلب الثابت بقوله تعالى: (لعلمه الذين يستنبطونه منهم).

فإن قيل: كيف يستقيم هذا وعندكم القياس لا يوجب العلم والاجتهاد قد يخطئ 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 المشروعات بخلاف المعهود المعتاد بين الناس؟ قلنا: نعم هو بخلاف المعهود المعتاد عند اتباع هوى النفس وإشارتها، وأما إذا ترك ذلك ورجع إلى ما ينبغي للعقل أن يرجع إليه فإنه يكون ذلك موافقا لما هو المعهود المعتاد عند العقلاء، فباعتبار هذا التأمل يحصل البيان على وجه يطمئن القلب إليه في الانتهاء، واعتقاد الحقية 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، والامر 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 الامر بالرد إلى الكتاب والسنة بطريق التأمل فيما هو مثل ذلك الشئ من المنصوص، وإنما تعرف هذه المماثلة بإعمال الرأي وطلب المعنى فيه.  
ثم الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة في هذا الباب أكثر من أن تحصى، وأشهر من أن تحفى.

فوجه من ذلك ما علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق المقايسة، على ما روي أنه قال لعمر حين سأله عن القبلة في حالة الصوم: أرايت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك؟ وهذا تعليم المقايسة فإن القبلة يفتح طريق اقتضاء الشهوة، ولا يحصل بعينه اقتضاء الشهوة، كما أن يادخال الماء في الفم يفتح طريق الشرب ولا يحصل به الشرب.

وقال للختنمية: أرايت لو كان على أهلك دين أكنت تقضينه؟ فقالت: نعم، قال: فدين الله أحق وهذا تعليم المقايسة وبيان بطريق إعمال الرأي.

وقال للذي سأله عن قضاء رمضان متفرقا، أرايت لو كان عليك دين فقضيت الدرهم والدرهمين أكان يقبل منك؟ قال: نعم، فقال: الله أحق بالتجاوز وقال للمستحاضة: إنه دم عرق اشجر فوضي لكل صلاة فهذا تعليم 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 تعليم للمقايسة باعتبار الوصف الذي هو مؤثر في الحكم فإن الطوف مؤثر في معنى التخفيف، ودفع صفة النجاسة لاجل عموم البلوى والضرورة، فظهر أنه علمنا القياس والعمل بالرأي 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 لمعاذ رضي الله عنه حين وجهه إلى اليمن: بم تقضي؟ قال: بكتاب الله قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: بسنة رسول الله.

قال فإن لم

تجد في سنة رسول الله؟ قال: اجتهد رأيي.

قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسولنا لما يرضى به رسوله وقال لابي موسى رضي الله عنه حين وجهه إلى اليمن:

اقض بكتاب الله، فإن لم تجد فبسنة رسول الله، فإن لم تجد فاجتهد رأيك وقال لعمر بن العاص رضي الله عنه: اقض بين هذين قال: على ماذا أقضي؟ فقال على أنك إن اجتهدت فأصبحت

فلك عشر حسنات، وإن أخطأت فلك حسنة واحدة فلو لم يكن اجتهد الرأي فيما لا نص فيه مدركا من مدارك أحكام الشرع لما أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم بحضرتة. 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 رضي الله عنه عليه بالقداء وأشار عمر رضي 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) وميكائيل من الملائكة فإنه ينزل بالرحمة، وشبه عمر بنوح من الأنبياء عليهم السلام حيث قال: (لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا) ويجريل من الملائكة فإنه ينزل بالعذاب، ثم مال إلى رأي أبي بكر. فإن قيل: ففي ذلك نزل قوله: (لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم) الآية، ولو كان مستحسنا لما عوتبوا عليه.

قلنا: العتاب ما كان في المشورة بل فيما نص الله عليه بقوله: (لمسكم فيما أخذتم) ثم هذا إنما يلزم من يقول إن كل مجتهد مصيب ونحن لا نقول بهذا، ولكن نقول إعمال

الرأي والمشورة مستحسن، ثم المجتهد قد يخطئ وقد يصيب كما في هذه الحادثة، فقد شاورهما رسول الله واجتهد كل واحد منهم رأيه، ثم أصاب أحدهما دون الآخر، وبهذا تبين أن قوله: (وشاورهم في الأمر) ليس في الحرب خاصة، ولكن يتناول كل ما يتأتى فيه إعمال الرأي، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يي بكر وعمر رضي الله عنهما يوما وقد شاورهما في شيء: قولاً فإني فيما لم يوح إلي مثلكما وقد تركهم رسول الله على المشاورة بعده في أمر الخلافة حين لم ينص على أحد بعينه مع علمه أنه لا بد لهم من ذلك، ولما شاوروا فيه تكلم كل واحد برأيه إلى أن استقر الأمر على ما قاله عمر بطريق المقايسة والرأي، فإنه قال: ألا ترضون لأمر

دنياكم بمن رضي به رسول الله لأمر دينكم.

يعني 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 منقوض، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد استخلف عبد الرحمن بن عوف ليصلي بالناس ولم يكن ذلك دليل كونه خليفة بعده، وذلك لأن عمر رضي 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 يصلي بالناس بعدما 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 بعده بين ستة نفر، فاتفقوا بالرأي على أن يجعلوا الأمر في العيين إلى عبد الرحمن بعدما أخرج نفسه منها فعرض على علي أن يعمل برأي أبي بكر وعمر فقال:

أعمل بكتاب الله، وبسنة رسول الله، ثم اجتهد رأيي، وعرض على عثمان هذا الشرط أيضاً فرضي به فقلده، وإنما

كان ذلك منه عملاً بالرأي لانه علم أن الناس قد استحسنوا سيرة العمرين، فتبين بهذا أن العمل بالرأي كان مشهوراً متفقاً عليه بين الصحابة، ثم محاجتهم بالرأي في المسائل لا تخفى على أحد، فإنهم تكلموا في مسألة الجدم مع

الاخوة، وشبهه بعضهم بواد يتشعب منه نهر، وبعضهم بشجرة تبست غصنا، وقد بينا ذلك في فروع الفقه. وكذلك اختلفوا في العول وفي التشريك فقال كل واحد منهم فيه بالرأي، وبالرأي اعترضوا على قول عمر رضي الله عنه في عدم التشريك حين قالوا: هب أن أبانا كان حمرا، حتى رجع عمر إلى التشريك، فعرفنا أنهم كانوا مجتمعين على جواز العمل بالرأي فيما لا نص فيه، وكفى بإجماعهم حجة. فإن قيل: كيف يستقيم هذا وقد قال أبو بكر رضي الله عنه: أي سماء تظلي وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله تعالى برأبي.

وقال عمر رضي الله عنه: إياكم وأصحاب الرأي.

وقال علي رضي الله عنه: لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره.

وقال ابن مسعود رضي الله عنه: إياكم وأرأيت

وأرأيت.

قلنا: أما القول بالرأي عن أبي بكر رضي الله عنه فهو أشهر من أن يمكن إنكاره، لانه قال في الكلاله: أقول قولا برأبي، فإن يك صوابا فمن الله، وإن يك خطأ فمني ومن الشيطان.

وما رووا عنه قد اختلفت فيه الرواية فقال في بعضها: إذا قلت في كتاب الله تعالى بخلاف ما أراد الله.

ولئن ثبت ما رووا فإنما استبعد قوله بالرأي فيما فيه نص بخلاف النص، وهذا لا يجوز منه ولا من غيره ولا يظن به. وأما عمر رضي الله عنه: فالقول عنه بالرأي أشهر من الشمس، وبه يتبين أن مراده بدم الرأي عند مخالفة النص أو الاعراض

عن النص فيما فيه نص والاشتغال بالرأي الذي فيه موافقة هوى النفس، وإلى ذلك أشار في قوله: أعيتهم السنة أن يحفظوها.

والقول بالرأي عن علي رضي الله عنه مشهور، فإنه قال: اجتمع رأبي ورأي عمر على حرمة بيع أمهات الاولاد ثم رأيت أن أرقهن.

وبهذا يتبين أن مراده بقوله: لو كان الدين بالرأي: أصل موضوع الشرع، وبه نقول، فإن أصل أحكام الشرع غير مبني على الرأي ولهذا لا يجوز إثبات الحكم به ابتداء.

وقد اشتهر القول بالرأي عن ابن مسعود حيث قال في المفوضة: أجتهد رأبي.

فعرفنا أن مراده ذم السؤال على وجه التعنت بعدما يتبين الحق أو التكلف فيما لا يحتاج المرء إليه، وهو نظير قوله عليه السلام: ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم والآثار التي ذكرها محمد في أول أدب القاضي كلها دليل على أنهم (كانوا) مجتمعين على العمل بالرأي، فإنه بدأ بحديث عمر حين كتب إلى أبي موسى: اعرف الامثال والاشباه وقس الامور عند ذلك.

وذكر عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: لقد أتى علينا زمان لسنا نسأل ولسنا هنالك. الحديث.

فاتضح بما ذكرنا اتفاقهم على العمل بالرأي في أحكام الشرع.

فأما من طعن في السلف من نفاة القياس لاحتجاجهم بالرأي في الاحكام فكلامه كما قال الله تعالى: (كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا)

\* لان 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 طعن فيهم فهو ملحد منابذ للاسلام دواؤه السيف إن لم يتب.

ومن قال منهم إن القول بالرأي كان من الصحابة على طريق الوسط والصلح دون إلزام الحكم فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة، لان الذين نقلوا إلينا ما احتجوا به من الرأي في الاحكام 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 قصلوا التلبس، ولا ينكر أنه كان في ذلك ما هو بطريق الصلح، كما قال ابن مسعود حين تحاكم إليه الاعرابي مع عثمان: أرى أن يأتي هذا واديه فيعطي به ثم إبلا مثل إبله وفصلانا مثل فصلانه. فرضي بذلك عثمان.

وفي قوله فرضي به، بيان أن هذا كان بطريق الصلح، فعرفنا أن فيما لم يذكر مثل هذا اللفظ أو ذكر لفظ القضاء والحكم فالمراد به الالتزام، وقد كان بعض ذلك على سبيل الفتوى، والمفتي في زماننا يبين الحكم للمستفتي ولا يدعو إلى الصلح إلا نادرا، فكذلك في ذلك الوقت، وقد كان بعض ذلك بيانا فيما لم يكن فيه خصومة أو لا تجري فيه الخصومة كالعبادات والطلاق والعتاق، نحو اختلافهم في ألقاظ الكنايات، واعتبار عدد الطلاق بالرجال والنساء وما أشبه ذلك، فعرفنا أن قول من قال لم يكن ذلك منهم إلا بطريق الصلح والوسط، منكر من القول وزور. ومنهم من قال: كانوا مخصوصين بجواز العمل والفتوى بالرأي كرامة لهم، كما كان رسول الله مخصوصا بأن قوله موجب للعلم قطعا، ألا ترى أنه قد ظهر منهم العمل فيما فيه نص بخلاف النص بالرأي وبالتفاهة ذلك غير جائز لاحد بعدهم، فعرفنا أنهم كانوا مخصوصين بذلك.

وبيان هذا فيما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج لصلح بين الانصار فأذن بلال وأقام فتقدم أبو بكر رضي الله عنه للصلاة، فجاء رسول الله وهو في الصلاة - الحديث، إلى أن قال:

فأشار على أبي بكر أن أثبت في مكانك، ورفع أبو بكر رضي الله عنه يديه وحمد الله ثم استأخر وتقدم رسول الله، وكانت سنة الامامة لرسول الله صلى الله عليه وسلم معلوما بالنص، ثم تقدم أبو بكر بالرأي، وقد أمره أن يثبت في مكانه نصا، ثم استأخر بالرأي. ولما أراد رسول الله أن يقدم للصلاة على ابن أبي المنافق جذب عمر رضي الله عنه رداءه، وفي رواية استقبله وجعل يمنعه من الصلاة عليه والاستغفار له وكان ذلك منه بالرأي، ثم نزل القرآن على موافقة رأيه، يعني قوله تعالى: (ولا تصل على أحد منهم مات أبدا) ولما أراد علي أن يكتب كتاب الصلح عام الحديبية كتب: هذا ما صالح محمد رسول الله وسهيل بن عمرو على أهل مكة.

قال سهيل: لو عرفناك رسولا ما حاربناك، اكتب محمد بن عبد الله، فأمر رسول الله عليا أن يحو رسول الله فأبي علي رضي الله عنه ذلك حتى أمره أن يريه موضعه فمحاها رسول الله بيده وكان هذا الالباء من علي بالرأي في مقابلة النص.

وقد كان الحكم للمسوق أن يبدأ بقضاء ما سبق به ثم يتابع الامام، حتى جاء معاذ يوما وقد سبقه رسول الله ببعض الصلاة فتابعه فيما بقي ثم قضى ما فاتته، فقال له رسول الله: ما حملك على ما صنعت؟ قال: وجدتك على شيء فكرهت أن أخالفك عليه.

فقال: سن لكم معاذ سنة حسنة فاستوتوا بها وكان هذا منه عملا بالرأي في موضع النص ثم استصوبه رسول الله في

ذلك.

وأبو ذر حين بعثه 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 عملا بالرأي في موضع النص.

وكذلك عمرو بن العاص أصابته جنابة في ليلة باردة فتييمم وأم أصحابه مع وجود الماء وكان ذلك منه عملا بالرأي في موضع النص ثم لم ينكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك، فعرنا أنهم كانوا مخصوصين بذلك.

وكذلك ظهر منهم الفتوى بالرأي فيما لا يعرف بالرأي

من المقادير نحو حد الشرب كما قال علي رضي الله عنه فإنه ثبت بآرائنا.

ولا وجه لذلك إلى الحمل على معنى الخصوصية.

والجواب أن نقول: هذا الكلام عند التأمل فيه من جنس الطعن عليهم لا بيان الكرامة لهم، لأن كرامتهم إنما تكون بطاعة الله وطاعة رسوله، فالسعي لاظهار مخالفة منهم في أمر الله وأمر الرسول يكون طعنا فيهم، ومعلوم أن رسول الله ما وصفهم بأنهم خير الناس إلا بعد علمه بأنهم أطوع الناس له، وأظهر الناس انقيادا لامره وتعظيما لأحكام الشرع، ولو جاز إثبات مخالفة الأمر بالرأي لهم بطريق الكرامة والاختصاص بناء على الخيرية التي وصفهم بها رسول الله لحاز مثل ذلك لمن بعدهم بناء على ما وصفهم الله به بقوله تعالى: (كنتم خير أمة أخرجت للناس) الآية، ولو جاز ذلك في فتاويهم لحاز فيما نقلوا إلينا من أحكام الشرع، فتبين أن هذا من جنس الطعن، وأنه لا بد من طلب التأويل فيما كان منهم في صورة الخلاف ظاهرا بما هو تعظيم وموافقة في الحقيقة.

ووجه ذلك بطريق الفقه أن نقول: قد كان من الأمور ما فيه احتمال معنى الرخصة والاكرام أو معنى العزيمة والالزام، ففهموا أن ما اقترن به من دلالة الحال أو غيره مما يتبين به أحد احتمالين، ثم رأوا التمسك بما هو العزيمة أولى لهم من الترخيص 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 محتমা معنى الاكرام له ومعنى الالزام، وعلم بدلالة الحال أنه على سبيل الترخيص والاكرام له، فحمد الله تعالى على ذلك، ثم تأخر تمسكا 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 للامامة قبل أن يحضر رسول الله، فإن التأخير إلى أن يحضر كان رخصة، ومراعاة حق الله في أداء الصلاة في الوقت المعهود كان عزيمة، فإنما قصد التمسك بما هو العزيمة لعلمه أن رسول الله عليه السلام كان يستحسن ذلك منه، فعرنا أنه ما قصد إلا تعظيم أمر الله وتعظيم رسول الله فيما باشره

بالرأي.

وكذلك فعل عمر رضي الله عنه بالامتناع من الصلاة على من شهد الله بكفره وهو العزيمة، لأن الصلاة على الميت المسلم يكون إكراما له وذلك لا يشك فيه إذا كان المصلي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلا أن التقدم للصلاة عليه كان بطريق حسن العشرة، ومراعاة قلوب المؤمنين من قراباته، فجذب عمر رداءه تمسكا بما هو العزيمة، وتعظيما لرسول الله لا قصدا منه إلى مخالفته.

وكذلك حديث علي فإنه أي أن يححو ذلك تعظيما لرسول الله وهو العزيمة، وقد علم أن رسول الله ما قصد بما أمر

به إلا تميم الصلح لما رأى فيه من الحظ للمسلمين بفراغ قلوبهم، ولو علم علي أن ذلك كان أمراً بطريق الالتزام  
لحاه من ساعته، ألا ترى أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: إنك ستبعثني في أمر أفأكون فيه كالكسفة المحماة  
أم الشاهد يرى ما لا يرى الغائب؟ فقال: بل الشاهد يرى ما لا يرى الغائب في هذا تبيين أنه عرف بأن ذلك الأمر  
منه لم يكن إلزاماً ورأى إظهار الصلابة في الدين بمحضر من المشركين عزيمة فتمسك به، ثم الرغبة في الصلح  
مندوب إليه الإمام بشرط أن يكون فيه منفعة للمسلمين، وتمام هذه المنفعة في أن يظهر الإمام المسامحة والمساهلة  
معهم فيما يطلبون، ويظهر المسلمون القوة والشدة في ذلك، ليعلم العدو أنهم لا يرغبون في الصلح لضغفهم،  
فلاجل هذا فعل علي رضي

الله عنه ما فعله، وكأنه تأويل قوله تعالى: (ولا تمنوا ولا تحزنوا) وكذلك حديث معاذ رضي الله عنه، فإن السنة التي  
كانت في حق المسوق من البداية بما فاتته، فيها احتمال معنى الرخصة ليكون الاداء عليه أيسر، فوقف معاذ على  
ذلك وعرف أن العزيمة متابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم، واعتقاد الغنيمة فيما أدركه معه، فاشتغل بإحراز  
ذلك أو لا تمسكا بالعزيمة لا مخالفة للنص.

وكذلك حديث أبي ذر إن صح أنه أدى صلاته في تلك الحالة بغير طهارة، فإن في حكم التيمم للجنب بعض  
الاشتباه في النص باعتبار القراءتين (أو لامستم) (أو لامستم النساء) فلعله كان عنده أن

المراد اللس باليد وأنه لا يجوز التيمم للجنب كما هو مذهب عمر وابن مسعود رضي الله عنهما، ثم رأى أن بسبب  
العجز يسقط عنه فرض الطهارة في الوقت، وأن أداء الصلاة في الوقت عزيمة، فاشتغل بالاداء تعظيماً لأمر الله  
وتمسكا 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، فعرفنا أنه ليس في شيء من هذه الآثار  
معنى يوهم مخالفة النص من أحد منهم، وأنهم في تعظيم رسول الله كما وصفهم الله به.  
وأما حد الشرب فإنما أثبتوه استدلالاً بمجد القذف، على ما روي أن عبد الرحمن بن عوف قال لعمر: يا أمير المؤمنين  
إذا شرب هذي وإذا هذي افترى، وحد المفتريين في كتاب الله ثمانون جلدة.

ثم الحكم الثابت بالاجماع لا يكون محالاً به على الرأي، وقد بينا أن الاجماع يوجب علم اليقين والرأي لا يوجب  
ذلك، ثم هذا دعوى الخصوصية من غير دليل، ومن لا يرى إثبات شيء بالقياس  
فكيف يرى إثبات مجرد الدعوى من غير دليل والكتاب يشهد بخلاف ذلك، فالناس في تكليف الاعتبار المذكور في  
قوله تعالى: (فاعتبروا يا أولي الابصار) سواء، وهم كانوا أحق بهذا الوصف، وهذا أقوى ما نعتمده من الدليل  
المعقول في هذه المسألة، فإنه لا فرق بين التأمل في إشارات النص فيما أخبر الله به عن الذين لحقهم المثالات بسبب  
كفرهم كما قال تعالى: (هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب) الآية، لنعتر بذلك ونزجر عن مثل ذلك  
السبب، وبين التأمل في إشارات النص في حديث الربا ليعرف به أن المحرم هو الفضل الخالي عن العوض، فثبت ذلك  
الحكم بعينه في كل محل يتحقق فيه الفضل الخالي عن العوض مشروطاً في البيع كالارز والسمسسم والجص وما أشبه  
ذلك وقد قررنا هذا، يوضحه أن التأمل في معنى النص الثابت بإشارة صاحب الشرع بمنزلة التأمل في معنى اللسان

الثابت بوضع واضع اللغة، ثم التأمل في ذلك للوقوف على طريق الاستعارة حتى يجعل ذلك اللفظ مستعاراً في محل  
آخر بطريقه، جائز مستقيم من عمل الراسخين في العلم، فكذلك التأمل في معاني النص لاثبات حكم النص في كل

موضع علم أنه مثل المنصوص عليه، وهذا لنوعين من الكلام: أحدهما أن الله تعالى نص على أن القرآن تبيان لكل شيء بقوله تعالى: (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) ولا يتمكن أحد من أن يقول كل شيء في القرآن باسمه الموضوع له في اللغة، فعرفنا أنه تبيان لكل شيء بمعناه الذي يستدرك به حكمه، وما ثبت بالنص فيما أن يقال هو ثابت بصورة النص لا غير، أو بالمعنى الذي صار معلوما بإشارة النص، والاول باطل، فإن الله تعالى قال: (فلا تقل لهما أف) ثم أحد لا يقول إن هذا نهي عن صورة التأنيف دون الشتم والضرب.

وكذلك قوله تعالى: (ولا يظلمون نقيرا) وقوله تعالى: (من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار) فعرفنا أن ثبوت الحكم باعتبار المعنى الذي وقعت الاشارة 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) وعندما ثبت لزوم اعتبار ذلك المعنى بالنص وإثبات الحكم في كل محل قد وجد فيه ذلك المعنى يكون إثباتا بالنص لا بالرأي وإن لم يكن صيغة النص متنولا، إلا ترى أن الحكم بالرجم على ما عزم لم يكن حكما على غيره باعتبار صورته ولكن باعتبار المعنى الذي لاجله توجه الحكم عليه بالرجم كان ذلك بيانا في حق سائر الاشخاص 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 أصلا معهودا.

وكذلك الصحابة ما اشتغلوا باعتماد نص في كل حادثة (طلبا أو رواية، فعرفنا أنه لا يوجد نص في كل حادثة)

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 الاصل، وهو أيضا 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 الاقدام على المباحات لقصد تحصيل المنفعة، يعني المسافرة للتجارة والخرابة للعدو والغلبة على الاعداء بغالب الرأي، والاجتهاد في أمر القبلة والاشتغال بالمعالجة لتحصيل صفة البرء، وكل ذلك إقدام من غير بناء على ما يوجب علم اليقين، ثم هو حسن في بعض المواضع واجب في بعض المواضع.

وكذلك تقويم المتلفات، واعتقاد المعروف في النفقات والمنفعة، فإن ذلك منصوص عليه، ثم الاقدام عليه بالرأي جائز فكان ذلك عملا بالحجة، فثبت أن القياس من نوع العمل بما هو حجة في الاصل ولكنه دون الثابت من الحكم بالنص، فلا يصار إليه إلا في وضع لا يوجد فيه نظر.

فأما استصحاب الحال فهو عمل بالجهل فلا يجوز المصير إليه إلا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة. وستقرر هذا في باب إن شاء الله تعالى.

فبهم التقرير يتبين أن نفاة القياس يتمسكون بالجهل، وأن فقهاء الامصار يعلمون بما هو الحق، وماذا بعد الحق إلا الضلال.

وأما استدلالهم بقوله تعالى: (أو لم يكفهم؟) قلنا نحن نقول بأن ما أنزل من الكتاب كذلك ولكن الاحتجاج بالقياس مما أنزل في الكتاب إشارة وإن كان لا يوجد فيه نصا 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 أنه من جملة ما تناوله قوله تعالى: (تبياناً لكل شيء) وقوله تعالى: (ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) وقد قيل المراد بالكتاب هنا اللوح المحفوظ، وبهذا يتبين أن العمل بالقياس

لا يكون قدما بين يدي الله ورسوله بل هو ائتمار بأمر الله وأمر رسوله، وسلوك طريق قد علم رسول الله أمته بالوقوف به على أحكام الشرع، وهذا لا لنا إنما نشيت الحكم في الفروع بالعلة المؤثرة، والعلة ما صارت مؤثرة بآرائنا بل يجعل الله إياها مؤثرة، وإنما إعمال الرأي في تمييز الوصف المؤثر من سائر أوصاف الاصل وإظهار التأثير فيه فلا يكون العمل فيه عملا بالرأي، إنما التقدم بين يدي الله ورسوله فيما ذهب إليه الخصم من القول بأن العمل بالقياس باطل، لأنه لا يجد ذلك في كتاب الله نصا، وهو لا يجوز الاستنباط ليقف به على إشارة النص فيكون ذلك قولاً بغير حجة، ثم يكون عملاً في الاحكام بلا دليل، وقد بينا أن هذا لا يصلح أن يكون حجة أصلية.

وأما قوله: (ولا تقف ما ليس لك به علم) فالمذكور هو علم منكر في موضع النفي والنكرة في موضع النفي تعم، فاستعمال الرأي يثبت نوع علم من طريق الظاهر وإن كان لا يثبت علم اليقين، وبالاتفاق علم اليقين ليس بشرط لوجوب العمل ولا لجوازه، فإن العمل بخبر الواحد واجب ولا يثبت به علم اليقين، والعمل بالرأي في الحرب جائز، وفي باب القبلة عند الاشتباه واجب، وفي المعالجة بالادوية جائز وإن كان شيء من ذلك لا يوجب علم اليقين، وهذا لأن التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا تحصيل علم اليقين في حكم كل حادثة، والخرج مدفوع، ففي إثبات الحجر عن إعمال الرأي في الحوادث التي 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 المبتلى به، ولهذا لا تقبل البينة على النفي في باب الخصومات وتقبل على الاثبات 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 الرأي بالوصف المؤثر حق في حقنا وإن كنا لا نعلم أنه هو الحق عند الله تعالى، ألا ترى أن المتحري في باب القبلة يلزمه التوجه إلى الجهة التي يستقر عليها الرأي، ومعلوم أنه لا يلزمه مباشرة ما ليس بحق أصلاً،

فعرّفنا أنه حق عندنا وإن كنا لا نقطع القول بأنه الحق عند الله تعالى، فقد يصيب الاجتهاد ذلك باجتهاده وقد يخطئ، 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 وبعد إصابة ذلك الطريق يلزمنا العمل به فكذلك في الاحكام، وما أشاروا إليه من الفرق بين ما هو محض حق الله تعالى وبين ما فيه حق العباد ليس بقوي، لأن المطلوب هنا جهة القبلة لاداء ما هو محض حق الله تعالى والله تعالى موصوف بكمال القدرة، ومع ذلك أطلق لنا العمل بالرأي فيه، إما لتحقيق معنى الابتلاء، أو لأنه ليس في وسعنا ما هو أقوى من ذلك بعد انقطاع الادلة الظاهرة، وهذا المعنى بعينه موجود في الاحكام، ثم الاحتمال الذي يبقى بعد استعمال الرأي 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 شرعا ولكن في بلوغ الآراء وإدراك ذلك المعنى نوع احتمال، فلا يمنع ذلك وجوب العمل به عند انعدام دليل هو أقوى منه، ولهذا شرطنا للعمل بالرأي 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 القروع وتعظيم ما هو حق الله تعالى، فإن اعتقاد الحقيقة في الحكم المنصوص ثابت بالنص، ومعنى شرح الصدر وطمأنينة القلب ثابت بالوقوف على المعنى.

ولا معنى لاستدلالهم باختلاف أحكام النصوص، لانا إنما نجوز استعمال الرأي عند معرفة معاني النصوص وإنما يكون هذا فيما يكون معقول المعنى، فأما فيما لا يعقل المعنى فيه فنحن لا نجوز إعمال الرأي لعددية 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 مذموما، 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 والصحابه عن آخرهم أجمعوا على استعماله من غير تكبر من أحد منهم على من استعماله، فكيف يظن بهم الاتفاق على ما ذمه رسول الله أو جعله مدرجة الضلال، هذا شيء لا يظنه إلا ضال، والله أعلم.

فصل: في بيان ما لا بد للقياس من معرفته قال رضي الله عنه: وذلك معنى القياس لغة، فالصورة بلا معنى يكون فاسدا من الدعوى، ثم شرطه فإن وجود الشيء على وجه يكون معتبرا شرعا لا يكون إلا بوجود شرطه، ثم ركنه فقوام الشيء يكون بركنه، ثم حكمه فإن الشيء إنما يخرج من حد العبث والسفه إلى حد الحكمة بكونه مفيدا، وذلك إنما يكون بحكمه، ثم بالدفع بعد ذلك فإن تمام الأثر إنما يتبين بالعجز عن الدفع.

فأما الأول فهو معرفة القياس لغة، فنقول: للقياس تفسير هو المراد بصيغته، ومعنى هو المراد بدلالته، بمنزله فعل الضرب فإن له تفسيرا هو المعلوم بصورته

وهو إيقاع الخشبة على جسم، ومعنى هو المراد بدلالته وهو الأيلام.

فأما تفسير صيغة القياس فهو التقدير، يقال: قس النعل بالنعل: أي قدره به، وقاس الطبيب الجرح إذا سبره بالمسار ليعرف مقدار غوره، وبهذا يتبين أن معناه لغة في الأحكام: رد الشيء إلى نظيره ليكون مثلا له في الحكم الذي وقعت الحاجة إلى إثباته، ولهذا يسمى ما يجري بين المناظرين مقايسة، لأن كل واحد منهما يسعى ليجعل جوابه في الحادثة مثلا لما اتفقا على كونه أصلا بينهما، يقال: قايسته مقايسة وقياسا، ويسمى ذلك نظرا أيضا إذ لا يصاب إلا بالنظر عن إنصاف، ويسمى ذلك اجتهادا مجازا أيضا لأن يبذل الجهود يحصل هذا المقصود.

وأما المعنى الذي هو المراد بدلالته، وهو أنه مدرك من مدارك أحكام الشرع، ومفصل من مفاصله، وإنما يتبين هنا ببسط الكلام فنقول: إن الله تعالى ابتلانا باستعمال الرأي والاعتبار، وجعل ذلك موضوعا على مثال ما يكون بين العباد مما شرعه من الدعوى والبيئات، فالنصوص شهود على حقوق الله تعالى وأحكامه بمنزلة الشهود في الدعوى، ومعنى النصوص (شهادته، بمنزلة) شهادة الشاهد، ثم لا بد من صلاحية الشاهد بكونه حرا عاقلا بالغا، فكذلك لا

بد من صلاحية النص لكونه شاهدا بكونه معقول المعنى، ولا بد من صلاحية الشهادة بوجود لفظها، فكذلك لا بد من صلاحية الوصف الذي هو بمنزلة الشهادة، وذلك بأن يكون ملائما للحكم أو مؤثرا فيه على ما نبين الاختلاف فيه، ولا بد مما هو قائم مقام الطالب فيه وهو القائس، ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي، فالمقصود تعدية الحكم إلى القروع، ولا بد من مقضي عليه وهو عقد القلب ليرتب عليه العمل بالبدن إن كان يحاج نفسه، وإن كان يحاج غيره فلا بد

من خصم هو كالمقضي عليه من حيث إنه يلزمه الانقياد له، ولا بد من قاض فيه وهو القلب بمنزلة القاضي في الخصومات، ثم بعد اجتماع هذه المعاني يتمكن للشهود عليه من الدفع كما في الدعوى المشهود عليه يتمكن من الدفع بعد ظهور الحجة فإن تمام الالتزام إنما يتبين بالعجز عن الدفع، وربما يخالفنا في بعض هذا الشافعي وغيره من العلماء أيضا.

فصل: في تعليل الاصول قال فريق من العلماء: الاصول غير معلولة في الاصل ما لم يقدّم الدليل على كونه معلولا في كل أصل.

وقال فريق آخر: هي معلولة إلا بدليل مانع، والاشبه بمذهب الشافعي رحمه الله أنّها معلولة في الاصل إلا أنه لا بد لجواز التعليل في كل أصل من دليل مميز، والمذهب عند علمائنا أنه لا بد مع هذا من قيام دليل يدل على كونه معلولا في الحال، وإنما يتبين هذا في مسألة

الذهب والفضة، فإن استدلال من يستدل من أصحابنا على كون الحكم الثابت فيهما معلولا بأن الاصول في الاصل معلولة لا يكون صحيحا حتى يثبت بالدليل أن النص الذي فيهما معلول في الحال. وحجة الفريق الاول أن الحكم في المنصوص قبل التعليل ثابت بصيغة النص وفي التعليل تغيير لذلك الحكم حتى يكون ثابتا بالوصف الذي هو المعنى في المنصوص، فيكون ذلك بمنزلة انجاز من الحقيقة، ولا يجوز العدول عن الحقيقة إلى انجاز إلا بدليل، بل أولى، فانجاز أحد نوعي اللسان والمعنى الذي يستنبط من المنصوص ليس من نوع اللسان في شيء، يوضحه أن المعاني تعارض في المنصوص 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 الاوصاف 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 الامر، 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 دليلا على جواز التعليل في كل أصل، فإن ما هو طريق التعليل وهو الوقوف على معنى النص والوصف الذي هو صالح لان يكون علة للحكم موجود في كل نص، فيكون جواز التعليل أصلا في كل نص، وتكون صفة الصلاحية أصلا في كل وصف، فيكون التعليل به أصلا ما لم يظهر المانع، بمنزلة العمل بالاخبار، فإن وجوب العمل بكل خبر ثبت عن صاحب الشرع هو الاصل 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 الاصل مع إمكان العمل بالكل إلا أن يمنع من ذلك مانع، وليس هذا نظير خطاب العباد في معاملتهم، فإن ذلك مما لا نشغل فيه

بطلب المعنى، لجواز أن يكون خاليا عن معنى مؤثر وعن حكمة حميدة بخلاف خطاب الشرع، ألا ترى أن هناك وإن كان التعليل فيه منصوصا لا يصار إلى التعدية، فإنه لو قال أعتق عبدي هذا فإنه أسود لم يكن له أن يعدي الحكم بهذا التعليل إلى غيره، وفي خطاب الشرع فيما يكون التعليل منصوصا يثبت حكم التعدية بالاتفاق، كقوله عليه السلام: المرة 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 لتعدية الحكم إلى محل آخر لا نص فيه على ما نبينه في فصل الشرط، فعرفنا 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 احتمالا، قلنا: لا كذلك بل الاصل 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) وإنما يثبت ذلك بالدليل المانع. 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 والجهول لا يصلح استعماله مع الجهالة لتعدية 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 ببطلان التعليل في مخالفة الاجماع. ثم على أصله التعليل تارة يكون للمنع من التعدية، وتارة يكون لاثبات التعدية، ولا شك أن الوصف الذي به يثبت الحجر عن التعدية غير الوصف الذي يثبت به حكم التعدية، فما لم يتميز أحد الوصفين من الآخر بالدليل لا يجوز تعليل النص.

وأما علمنا أننا فقد شرطوا الدليل المميز، ولكن بطريق آخر سوى ما ذكره الشافعي على ما نذكره في بابه (إن شاء الله) وشرطوا قبل ذلك أن يقوم الدليل في الاصل على كونه معلولا في الحال، لان 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 معلولا في الحال. وإنما نظيره مجهول الحال إذا شهد، فإنه ما لم تثبت حرئته بقيام الدليل عليه لا تكون شهادته حجة في الالتزام، وقبل ثبوت ذلك بالدليل الحرية ثابتة بطريق الظاهر، ولكن هذا يصلح للدفع لا للالتزام، فكذلك الدليل الذي دل في كل نص على أنه معلول ثابت من طريق الظاهر وفيه احتمال، فما لم يثبت بالدليل الموجب لكون هذا النص معلولا لا يجوز المصير إلى تعليله لتعدية الحكم إلى الفروع، ففيه معنى الالتزام، وهو نظير استصحاب الحال، فإنه يصلح حجة للدفع لا للالتزام لبقاء الاحتمال فيه.

فإن قيل: أليس أن الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم في أفعاله جائز ما لم يقيم الدليل المانع، 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 بعث إلا ليأخذ الناس بمديه وهداه، فيكون الاقتداء به هو الاصل وإن كان قد يجوز أن يكون هو مخصوصا ببعض 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 معلولا، فيكون هذا بمنزلة الجمل فيما يرجع إلى الاحتمال، والعمل بالجمل لا يكون إلا بعد قيام دليل هو بيان، فكذلك تعليل الاصول، يوضحه أن هناك قد قام الدليل الموجب لعلم اليقين على جواز الاقتداء به مطلقا، وهو قوله تعالى: (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) وههنا الدليل هو صلاحية الوصف الموجود في النص، وذلك إنما يعلم بالرأي فلا يعدم به احتمال كون النص غير

معلول، لانا قد بينا أن في تعليل النص معنى الابتلاء، والابتلاء بما يكون غير معلول من النصوص أظهر، وعندما تحققت المساواة في معنى الابتلاء لا بد من قيام الدليل في المنصوص على أنه معلول للحال.

وبيان هذا في النهب والفضة، فإن حكم الربا ثابت فيهما بالنص وهو معلول عندنا بعلة الوزن. وأنكر الشافعي هذا فيحتاج إلى أن يثبت بالدليل أنه معلول.

وفيه نوعان من الدليل: أحدها قوله عليه السلام: يد بيد ففيه إيجاب التعيين وهو متعدد إلى الفروع لانه لا بد من تعيين أحد البدلين في كل عقد، فإن الدين بالدين حرام بالنص وذلك ربا، كما قال عليه السلام: إنما الربا في النسبنة ثم وجوب التعيين في البدل الآخر هنا لاشرط المساواة، فالمساواة في البدلين عند اتفاق الجنس شرط بقوله عليه السلام: مثل بمثل وعند اختلاف الجنس للمساواة في العينية شرط بقوله عليه الصلاة والسلام: وإذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يدا بيد وهذا حكم متعدد إلى الفروع، فإن الشافعي يشترط التقايط في بيع الطعام بالطعام مع اختلاف الجنس بهذا النص، ونحن لا نجوز بيع قفيز من حنطة بعينها بقفيز من شعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس وإن كان موصوفا وحل التفاضل بينهما، لان بترك التعيين في المجلس يعدم المساواة في اليد باليد، وشرطنا القبض في رأس مال السلم في المجلس لتحقيق معنى التعيين، فعرفنا أنه معلول، والتعليل بالثمنية يمنع التعدية، فباختبار كونه معلولا يكون متعديا إلى الفروع، فالوصف الذي يمنع التعدية لا يقدح فيه ولا يخرج من أن يكون شاهدا، بمنزلة صفة الجهل في الشاهد فإنه لا يكون طعنا في شهادته لانه لا يخرج به من أن يكون أهلا للولاية، والشهادة تبني على ذلك، بخلاف صفة الرق فإن الطعن به يمنع العمل بشهادته حتى تثبت حريته بالحجة، لانه يخرج به من أن يكون أهل الولاية والصلاحية للشهادة تبني على

ذلك.

ومثال هذا أيضا ما قاله الشافعي في تحريم الخمر إنه معلول من غير قيام الدليل فيه على كونه معلولا، بل الدليل من النص دال على أنه غير معلول، وهو قوله عليه السلام: حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب وإثبات الحرمة وصفة النجاسة في بعض الاشربة المسكرة لا يكون تعدية 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 يتبين به كون النص معلولا.

ثم تعليل النص قد يكون تارة بالنص، نحو قوله تعالى: (كبيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم) وقول النبي عليه السلام لبريرة: ملكت بضعتك فاختراري وقد يكون بفحوى النص كقول النبي عليه السلام في السمن الذي وقعت فيه فأرة: إن كان جامدا فألقوها وما حولها وكلوا ما بقي، وإن مائعا فأريقوه فإن في هذا إشارة إلى أنه معلول بعلة 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 فتوضي لكل صلاة.

وقد يكون على اتفاق القائلين بالقياس على كونه معلولا، فعند وجود شيء من هذه الأدلة في النص سقط اعتبار احتمال كونه غير معلول.

فصل: في ذكر شرط القياس وإنما قلنا الشرط لأن الشرعيات لا تصير موجودة بركنهما قبل وجود 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 العورة.

وهذه الشروط خمسة: أحدها أن لا يكون الحكم الاصل مخصوصا به بنص آخر، والثاني أن لا يكون معلولا به عن القياس، والثالث أن لا يكون التعليل للحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه حتى يتعدى به إلى فرع هو نظيره ولا نص

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

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

وأما الثاني: فلأن التعليل يكون مقايسة والحكم المعدول 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 المماثلة بينهما، فإذا لم يعد الحكم بالتعليل عن المنصوص عليه يكون شيئا واحدا لا تتحقق فيه المقايسة، وإذا كانا مختلفين لا يصيران بالتعليل مثلين، ومحل الانفعال شرط كل فعل وقول كمحل هو حي فإنه شرط ليكون صدمه ضربا وقطعه قتلا، واشترط كونه حكما شرعيا، لأن الكلام في القياس على الأصول الثابتة شرعا، وبمثل 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 التغيير كما لا مدخل له في الإبطال، فإذا لم يبق حكم النص بعد التعليل في المنصوص على ما كان قبله كان هذا بيانا مغيرا لحكم النص أو مبطلا له، ولا معتبر بالقياس في معارضة النص.

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

القياس في معارضة النص بإبطال حكمه لا يعتبر في ممارسته بإبطال لفظه.

وفي بعض هذه الفصول يخالفنا الشافعي رحمه الله على ما نبينه.

فأما المثال الأول وهو أن العدد معتبر 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 ذلك حكما ثبت بالنص اختصاصه به كرامة له، فلم يجز تعليله أصلا

حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غير خزيمة ممن هو مثله أو دونه أو فوقه في الفضيلة لأن التعليل يبطل خصوصيته.

وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مخصوصا بأن حل له تسع نسوة فقد ثبت بالنص أن الحل بالنكاح يقتصر على الاربعة ثم ظهرت خصوصية رسول الله عليه الصلاة والسلام بالزيادة بنص آخر فلم يكن ذلك قابلا للتعليل.

وكذلك ظهرت خصوصيته بالنكاح (بغير مهر بالنص فلم يكن ذلك قابلا للتعليل).  
وقال الشافعي: قد ظهرت خصوصيته بالنكاح (بلفظ الهبة بالنص وهو قوله تعالى: (خالصة لك من دون المؤمنين) فلم يجز التعليل فيه لتعدية الحكم إلى نكاح غيره.

ولكننا نقول: المراد بالنص الموجب للتخصيص ملك البضع نكاحا بغير مهر، فإنه ذكر فعل الهبة وذلك يقتضي مصدرا، ثم قوله تعالى: (خالصة لك) نعت ذلك المصدر: أي إن وهبت

نفسها للنبي هبة خالصة، بدليل قوله تعالى: (قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم) : أي من الابتغاء بالمال المقدر، فالفرض عبارة عن التقدير وذلك في المال يكون لا في لفظ النكاح والتزويج، أو المراد اختصاصه بالمرأة حتى لا تحل لاحد بعده فيتأدى هو يكون الغير شريكا له في فراشها من حيث الزمان، وعليه دل قوله تعالى: (وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تكفروا أزواجه من بعده أبدا) ألا ترى أن معنى الكرامة بالاخصاص إنما تظهر فيما يتوهم فيه الحرج بالزامه إياه وذلك

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

ومن هذه الجملة اشتراط الاجل في السلم، فإنه حكم ثابت بالنص في هذا العقد خاصا، وهو قوله عليه السلام: من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم.

فلا يجوز المصير فيه إلى التعليل حتى يجوز السلم حالا بالقياس على البيع بعلة أنه نوع بيع، لان الاصل في جواز البيع اشتراط قيام المعقود عليه في تلك العقدة والقدرة على التسليم، حتى لو باع ما لا يملكه ثم اشتراه فسلمه لا يجوز، ثم ترك هذا الاصل في السلم رخصة بالنص وهو ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم: نهي عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وهذا لان المسلم فيه غير مقدور التسليم للعقد عند العقد، ولا يصير مقدور التسليم له بنفس العقد، لان العقد سبب للوجوب عليه وقدرته على التسليم يكون بما له لا بما عليه، ولكنه محتاج إلى مباشرة هذا العقد لتحصيل البديل مع عجزه عن تسليم المعقود عليه في الحال، وقدرته على ذلك بعد مضي مدة معلومة بطريق العادة

إما بأن يكتسب أو يدرك غلاته بمجئ أوأانه، فجوز الشرع هذا العقد مع عدم المعقود عليه في ملكه رخصة لحاجته، ولكن بطريق يقدر على التسليم عند وجوب التسليم عادة وذلك بأن يكون مؤجلا، فلم يجز التعليل فيه لكونه حكما خاصا ثبت الخصوصية فيه بالنص كما بينا.

وكذلك قلنا: المنافع لا تضمن بالاتلاف والغصب، لان وجوب الضمان يستدعي المالية والتقوم في المتلف وذلك لا يسبق الاحراز ولا تصور للاحراز في المنافع، ثم ثبوت المالية والتقوم فيها بالعقد حكم خاص ثبت بالنص، فلم يكن قابلا للتعليل.

وكذلك إثبات المعادلة بينهما وبين الاعيان في موجب العقد الفاسد، والصحيح حكم خاص فيها، لانه لا مماثلة بين المنافع وبين الاعيان باعتبار الاصل، فالعين جوهر يقوم به العرض، والمنفعة عرض يقوم بالجوهر،

والمنافع لا تبقى وقتين والعين تبقى، وبين ما يبقى وبين ما لا يبقى تفاوت، فعرفنا أن ثبوت المساواة بينهما في مقتضى العقد حكم خاص ثابت بالنص فلا يقبل التعليل.

وكذلك إلزام العقد على المنافع قبل وجودها حكم خاص ثبت للحاجة أو للضرورة، من حيث إنه لا يتصور العقد عليها بعد الوجود، لأن الموجود لا يبقى إلى وقت التسليم، وما لا يتأتى فيه التسليم بحكم العقد لا يكون محلاً للعقد، فلا يجوز تعديده هذا الحكم بالتعليل إلى المحل الذي يتصور العقد عليه بعد الوجود، وهو نظير حل الميتة عند المخمصة، فإن ثبوته لما كان بطريق الضرورة لم يجز تعليله لتعديده ذلك الحكم إلى محل آخر.

ومثال الفصل الثاني ما قال أبو حنيفة رحمه الله في جواز التوضي بنيذ التمر، فإنه حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يكن قابلاً للتعليل حتى لا يتعدى ذلك الحكم (إلى سائر الانبذة، ووجوب الطهارة بالقهقهة في الصلاة حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يكن قابلاً للتعليل حتى لا يتعدى الحكم) إلى صلاة الجنائز 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، فعرفنا أنه عن معدول به عن القياس فلم يجز تعديده الحكم فيه إلى المخطئ 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)

في أحدهما ثابتاً في الآخر بالنص أيضاً لا بالمقابلة، لأنه ليس بينهما فرق في حكم الصوم الشرعي سوى اختلاف الاسم، فإن الأقدام على كل واحد منهما فيه تفويت ركن الصوم، لأنه جنائية على محل الفعل من بضع أو طعام، وهو نظير جزء الرقبة مع شق البطن فإنهما فعلاً 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 بأي وجه سبقه فإنه يتوضأ ويبني على صلاته بالنص، وذلك حكم معدول به عن القياس، وإنما ورد النص في القى

والرعاف، ثم جعل ذلك وروداً في سائر الاحداث الموجبة للوضوء ولم يجعل وروداً في الحدث الموجب للاغتسال لتحقق المغايرة فيما بينهما.

فإن قيل: فكذلك نقول في المكروه والخاطئ، فالمساواة بينهما وبين الناسي ثابت من حيث إن كل واحد منهما غير قاصد إلى الجنابة 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 مغمياً 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 الاداء به، فإن من أغمى قبل غروب الشمس وبقي كذلك إلى آخر الغد فإنه لا يكون صائماً، وإن انعدم منه القصد إلى ترك الصوم، ثم لا مساواة أيضاً بين الخاطئ والمكروه وبين الناسي فيما يرجع إلى عدم القصد، فإن الخاطئ إنما انعدم القصد منه باعتبار

قصده إلى المضمضة، وإنما ابتلي بالشرب خطأ بطريق يمكن التحرز عنه.

وأما الناسي 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) 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 يبني بعد الوضوء، والذي ابتلي بقي أو رعاف يبني على صلاته بعد الوضوء، لما أن ذلك حكم معقول به عن القياس بالنص فلم يجز 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 معقول به عن القياس بالنص، فلم يجز تعليله لتعدية الحكم إلى العائد ولا مساواة بينهما، فالناسي 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، فالمستحسن قد يكون معذولاً 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 يعارض ذلك المعنى معانٍ أخرى تخالفه، فالجواب فيه كذلك، إلا أنه لا يجوز التعليل فيه وليس كذلك، فإن الأصل بمنزلة الراوي 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 ليتعدى الحكم به إلى فرع، وإن عارض ذلك المعنى معانٍ أخرى في الأصل، فإنه ليس من شرط التعليل للتعدية اعتبار جميع معاني الأصل. وأما الفصل الثالث: فهو أعظم هذه الوجوه فقها، وأعمها نفعاً، وهو شرط واحد اسماً ولكن يدخل تحته أصول.

فمنها: أن الكلام متى كان من معنى اللغة فإنه لا يجوز المصير فيه إلى الإثبات بالقياس الشرعي.

وبيان هذا في اليمين الغموس، 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 ببيعاً مجازاً وإن لم يكن ببيعاً 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 التأمّل 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، وبدون الخلل لا يتصور انعقاد اليمين، ولذلك قال أبو حنيفة في اللوطة إنها لا توجب الحد، لأنها ليست بزناً واشتغال الخصوم بتعليل نص الزنا لتعدية الحكم أو إثبات المساواة بينه وبين اللوطة يكون فاسداً، لأن طريق معرفة الاسم النظر في موضوعات أهل اللغة لا الأقيسة الشرعية.

وكذلك سائر الاشربة سوى الخمر لا يجب الحد بشرب القليل ما لم يسكر، واشتغال الخصم بتعليل نص الخمر لتعدية الحكم أو لاثبات المساواة فاسد، لان الكلام في إثبات هذا الاسم كسائر الاشربة. فإن قيل: اعتبار المعنى لاثبات المساواة في الاسم لغة لا شرعا، فالزنا عند أهل اللغة اسم لفعل فيه اقتضاء الشهوة على قصد سفح الماء دون النسل، ولهذا سموه سفاحا وسموا النكاح إحصانا، واللواطه مثل الزنا في هذا المعنى من كل وجه. وكذلك الخمر اسم لعين تحصل مخامرة العقل

بشربه ولهذا لا يسمى العصير به قبل التخمير ولا بعد التخلل، وهذه الاشربة مساوية للخمر في هذا المعنى. قلنا هذا فاسد، لان الاسماء الموضوعه للاعيان أو للاشخاص عند أهل اللغة المقصود بما تعريف المسمى وإحضاره بذلك الاسم لا تحقق ذلك الوصف في المسمى، بمنزلة الاسماء الموضوعه للرجال والنساء كزيد وعمر وبكر وما أشبهه، فكذلك أسماء الافعال كالزنا واللواطه وأسماء الاعيان كالخمر، وما هذه الدعوى إلا نظير ما يحكى عن بعض الموسوسين أنه كان يقول: أنا أبين المعنى في كل اسم لغة أنه لماذا وضع ذلك الاسم لغة لما يسمى به. فقيل له: لماذا يسمى الجرجير جرجيرا؟ فقال: لانه يتجرجر إذا ظهر على وجه الارض، أي يتحرك. فقيل له: فلحيتك تتحرك أيضا ولا تسمى جرجيرا! فقيل له: لماذا سميت القارورة قارورة؟ قال: لانه يستقر فيها المائع.

فقيل له: فحوفك أيضا يستقر فيه المائع ولا يسمى قارورة!. ولا شك أن الاشتغال بمثل هذا في الاسماء الموضوعه يكون من نوع الجنون. فإن قيل: الاحكام الشرعية إنما تبنى على الاسامي الثابته شرعا وذلك نوع من الاسامي لا يعرفه أهل اللغة كاسم الصلاة للاركان المعلومه، واسم المنافق لبعض الاشخاص. وما أشبه ذلك.

قلنا: الاسماء الثابته شرعا تكون ثابتة بطريق معلوم شرعا كالاسماء الموضوعه لغة تكون ثابتة بطريق يعرفه أهل اللغة، ثم ذلك الاسم لا يختص بعلمه 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 والرأي فإنما يعرفه القاييس، فبهذا يتبين أنه لا يجوز

إثبات الاسم بالقياس على أي وجه كان، وعلى هذا لا يجوز استعمال القياس في إلحاق النباش بالسارق في حكم القطع، لان القطع بالنص واجب على السارق، فالكلام في إثبات اسم السرقة حقيقة وقد قدمنا البيان في نفي التسوية

بين النباش والسارق في فعل السرقة، وهذا لان الاسماء نوعان: حقيقة، ومجاز. فطريق معرفة الحقيقة هو السماع من أهل اللغة، وطريق معرفة المجاز منه الوقوف على استعارة أهل اللغة، ونحن نعلم أن طريق الاستعارة فيما بين أهل اللغة غير طريق التعدية في أحكام الشرع، فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذي هو لتعدية حكم الشرع.

وعلى هذا قلنا: الاشتغال بالقياس لتصحيح استعارة ألفاظ الطلاق للعق يكون باطلا، وإنما نشغل فيه بالتأمل فيما هو طريق الاستعارة عند أهل اللغة.

وكذلك الاشتغال بالقياس لاثبات الاستعارة في ألفاظ التملك للنكاح يكون اشتغالا بما لا معنى له.

وكذلك في إثبات استعارة لفظ النسب للعتق.

وكذلك الاشتغال بالقياس في تصحيح إرادة العدد من لفظ الطلاق.

والاشتغال بالقياس لاثبات الموافقة بين الشاهدين إذا شهد أحدهما بمائة والآخر بمائتين أو شهد أحدهما بتطبيقه والآخر بنصف تطبيقه فإنما يكون من نوع هذا (فالحاجة فيه إلى إثبات الاسم وطريق الوقوف عليه التأمل في طريقه عند أهل اللغة) فكان الاشتغال بالقياس الشرعي فيه اشتغالا بما لا يفيد.

وكذلك الاطعام في الكفارات فإن اشتراط التملك فيه بالقياس على الكسوة باطل، لان الكلام في معنى الاطعام المنصوص عليه ولا مدخل للقياس الشرعي في معرفة معنى الاسم لغة، وإنما الطريق فيه التأمل في معنى اللفظ لغة وهو فعل متعد فلازمه طعم وحقيقته فيما يصير المسكين به طاعما، وذلك بالتسكين من الاطعام، بمنزلة الايكال، ثم يجوز التملك فيه بدلالة النص، فأما الكسوة

فهو عبارة عن الملبوس دون فعل اللبس ودون منفعة الثوب وعين الملبوس لا يصير كفارة إلا بالتملك من المسكين، فأما الالباس فهو تمكين من الانتفاع بالملبوس.

ومن هذه الجملة: الاختلاف في شرط التعدية، والمذهب عندنا أن تعليل النص بما لا يعدى لا يجوز أصلا.

وعند الشافعي هذا التعليل جائز ولكنه لا يكون مقايسة، وعلى هذا جوز هو تعليل نص الربا في الذهب والقضة

بالشمينة وإن كانت لا تعدى، فحن لا يجوز ذلك.

والمذهب عندنا أن حكم التعليل هو تعدية حكم الاصل إلى الفروع، وكل تعليل لا يفيد ذلك فهو خال عن حكمه، وعلى قوله حكم التعليل ثبوت الحكم في المنصوص بالعلة ثم تعدى تلك العلة إلى الفروع تارة فيثبت بها الحكم في الفروع كما في الاصل، وتارة لا تعدى فيبقى الحكم في الاصل ثابتا وبه يكون ذلك تعليلا مستقيما بمنزلة النص الذي هو عام مع النص الذي هو خاص.

احتج وقال لان التعليل بالرأي حجة لاثبات حكم الشرع فيكون بمنزلة سائر أنواع الحجج، وسائر الحجج من الكتاب والسنة أينما وجدت يثبت الحكم بها، فكذلك التعليل بالرأي إلا أن سائر الحجج تكون ثابت بغير صنع منا، والتعليل بالرأي إنما يحصل بصنعنا، ومتى وجد ذلك كان ثبوت الحكم مضافا إليه سواء تعدى إلى الفروع أو لم يتعد، وهذا لان الشرط في الوصف الذي يتعلل الاصل به قيام دلالة التمييز بينه وبين سائر الاوصاف، وهذا المعنى يتحقق في الوصف الذي يقتصر على موضع النص وفي الوصف الذي يتعدى إلى محل آخر، وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل به لا يثبت الحجر عن التعليل به إلا بمانع، فكونه غير متعد لا يصلح أن يكون مانعا إنما المانع ما يخرج من أن يكون حجة، وانعدام وصف التعدى 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 علما أو عملا، والتعليل بالرأي لا يوجب العلم بالاتفاق، فعرنا أنه موجب للعمل وأنه باعباره يصير حجة، والموجب للعمل ما يكون متعديا إلى الفروع، لان وجوب العمل بالعلة إنما يظهر في الفرع، فأما الاصل فقد كان موجبا للعمل في المحل الذي تناوله قبل التعليل، فإذا خلا عن التعليل لم يكن موجبا شيئا فلا يكون حجة شرعا.

فإن قيل: وجوب العمل في الاصل بعد أن التعليل يصير مضافا إلى العلة كما أن في الفرع بعد التعدية يصير وجوب العمل مضافا إلى العلة.

قلنا: هذا فاسد، لان قبل التعليل كان وجوب العمل بالنص، والتعليل لا يجوز على وجه يكون مغيرا لحكم الاصل، فكيف يجوز على وجه يكون مبطلا لحكم الاصل وهو إضافة وجوب العمل إليه، ألا ترى أن وجوب العمل به لما كان مضافا إلى النص قبل التعليل بقي مضافا إليه بعد التعليل، وبه يتبين أن النص أقوى والضعيف لا يظهر في مقابلة القوي، فيكون الحكم وهو وجوب العمل في الاصل مضافا إلى أقوى الحجتين وهو النص بعد التعليل كما كان قبله. واعتباره الاصل بالفرع في أن الحكم فيه يكون مضافا إلى العلة في نهاية الفساد، لان الفرع يعتبر الاصل، فأما الاصل لا يعتبر بالفرع في معرفة حكمه بحال.

فإن قيل مع هذا: التعليل صحيح ليثبت به تخصيص الاصل بذلك الحكم.

قلنا: وهذا ثابت قبل التعليل بالنص، ثم تعليل الاصل بوصف لا يتعدى

لا يمنع تعليله بوصف آخر يتعدى إذا وجد فيه ما هو شرط العلة، لانه كما يجوز أن يجتمع في الاصل وصفان كل واحد منهما يتعدى إلى فروع وأحدهما أكثر تعدية من الآخر يجوز أن يجتمع وصفان يتعدى أحدهما ولا يتعدى الآخر، فبهذا تبين أن هذا التعليل لا يوجب تخصيص الاصل أيضا.

وكيف يقال هذا وبالاجماع بيننا وبينه انعدام العلة لا يوجب انعدام الحكم على ما نبينه في بابه إن شاء الله تعالى، وإنما يكون التعليل بما لا يتعدى موجبا تخصيص الاصل إذا كان الحكم ينعدم بانعدام العلة كما يوجد بوجودها. ومن هذه الجملة: تعليل الاصل لتعدية الحكم إلى موضع منصوص، فإن ذلك لا يجوز عندنا، نص عليه محمد السير الكبير، وقال: النص الوارد في هدي المتعة لا يجوز تعليله لتعدية حكم الصوم فيه إلى هدي الاحصار، لان ذلك منصوص عليه وإنما يقاس بالرأي على المنصوص ولا يقاس المنصوص

على المنصوص.

والشافعي يجوز هذا التعليل لاثبات زيادة في حكم النص الآخر بالتعليل، ولهذا قال: يجوز تعليله على وجه يوجب زيادة في حكم النص الآخر لا على وجه يوجب ما هو خلاف حكم النص الآخر، لان وجوب الزيادة به إذا كان النص الآخر ساكتا عنه يكون بيانا، والكلام وإن كان ظاهرا فهو يحتتمل زيادة البيان، ولكنه لا يحتتمل من الحكم ما هو خلاف موجهه، والتعليل ليحصل به زيادة البيان، فلهذا جوزنا تعليل النص بوصف يتعدى إلى ما فيه نص آخر لاثبات الزيادة فيه، ولكننا نقول: الحكم الثابت بالتعليل في المحل الذي فيه نص إما أن يكون موافقا للحكم الثابت فيه بذلك النص أو مخالفا له، وعند الموافقة لا يفيد هذا التعليل شيئا، لان الحكم في ذلك الموضع مضاف إلى النص الوارد فيه فلا يصير

بتعليل نص آخر مضافا إلى العلة، كما لا يصير الحكم في النص المعلول مضافا إلى العلة بعد التعليل كما قررنا، وإن كان مخالفا له فهو باطل، لان التعليل في معارضة النص أو فيما يبطل حكم النص باطل بالاتفاق، وإن كان زائدا فيه فهو مغير أيضا بحكم ذلك النص، لان جميع الحكم قبل التعليل في ذلك الموضع ما أوجه النص الوارد فيه وبعد التعليل يصير بعضه والبعض غير الكل، فعرفنا أنه لا يخلو هذا التعليل من أن يكون مغيرا لحكم النص، وتبين بهذا أن الكلام في هذا الفصل بناء على ما قدمنا أن الزيادة على النص عندنا بمنزلة النسخ، فكما لا يجوز إثبات نسخ المنصوص بالتعليل بالرأي فكذلك لا يجوز إثبات الزيادة فيه.

ثم بيان قولنا: إن شرط التعليل تعدية حكم النص بعينه في مواضع، منها أنا لا نجوز تعليل نص الربا في الاشياء الاربعة بالطعم، لان 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، فعرفنا 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 النكود لا تتعين في العقود بالتعيين، بخلاف ما يقوله الشافعي إنها متعينة في الملك وتعيينها في العقد مفيد فتتبع بالتعيين كالسبع.

وهذا لان هذا التعليل لا يوجب تعدية حكم الاصل 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 تعيينه 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 التعيين بذكر الاجل ولا بقبض ما يقابله في المجلس بخلاف السلم، فعرفنا أن الحكم الاصيلي في الثمن ما بينا، وفي التعيين تغيير لذلك الحكم وجعل ما هو الركن شرطا، وأي التغيير أبلغ من هذا.

فتبين بهذا أنه ليس في هذا التعليل تعدية حكم النص بعينه بل إثبات حكم آخر في الفرع، ولهذا قلنا إن إظهار الذمي باطل، لان حكم الظهار في حق المسلم أنه يثبت به حرمة متناهية بالكفارة، فتعليل هذا الاصل بما يوجب تعدية الحكم إلى الذمي يكون باطلا، لانه لا يثبت به حكم الاصل بعينه وهو الحرمة المتناهية، فإن الذمي ليس من أهل الكفارة مطلقا.

وبيان قولنا: إلى فرع: هو نظيره في فصول، منها ما بينا أنه لا يجوز تعليل النص الوارد في الناسي بالعدو ليتعدى الحكم به إلى الخاطيء والمكره، لان الفرع ليس بنظير للاصل، فعذرهما دون عذر الناسي فيما هو المقصود بالحكم، لان عذر الخاطيء لا ينفك عن تقصير من جهته بترك المبالغة في التحرز، وعذر المكره باعتبار صنع هو مضاف إلى العباد فلا تجوز تعدية الحكم للتعليل إلى ما ليس بنظير به.

وكذلك قلنا: شرط النية في التيمم لا يجوز تعليله بأنه طهارة حكمية ليتعدى الحكم به إلى الوضوء، فإن الفرع ليس بنظير الاصل في كونه طهارة، لان التيمم باعتبار الاصل تلويث وهو لا يكون رافعا للحدث بيقين بخلاف الطهارة بالماء، ولهذا أمثلة كثيرة.

فإن قيل: فقد أوجبتم الكفارة بالاكل والشرب في رمضان على طريق تعدية حكم النص الوارد في الجماع إليه مع أن الاكل والشرب ليس بنظير للجماع لما في الجماع من الجنائية على محل الفعل، ولهذا يتعلق به الحد رجما في غير الملك وذلك لا يوجد في الاكل والشرب، وأثبتم حرمة المصاهرة بالزنا بطريق تعدية الحكم من الوطى الحلال إليه وهو ليس بنظير له فلان الاصل حلال يثبت به النسب والزنا حرام لا يثبت به النسب، وكذلك أثبتم الملك الذي هو حكم البيع بالغصب وهو ليس بنظير له، فالبيع مشروع والغصب عدوان محض وهو ضد المشروع.

قلنا: أما في مسألة الكفارة فحن ما أوجبنا الكفارة بطريق التعليل بالرأي، فكيف يقال هذا! ومن أصلنا أن إثبات الكفارات بالقياس لا يجوز خصوصا في كفارة الفطر فإنما 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 الجنائية على الصوم

بتفويت ركنه على أبلغ الوجوه لا باعتبار الجنابة على المحل، وفي الجنابة على الصوم هما سواء، ووجوب الكفارة باعتبار الفطر (المفوت) لركن الصوم صورة ومعنى، والجماع آلة لذلك كالأكل والشرب.  
وما هذا إلا نظير إيجاب القصاص في القتل بالسهم والسيف، فإن القصاص يجب بالقتل العمد والسيف آلة لذلك الفعل، كالسهم، فلا يكون ذلك بطريق تعدية الحكم من محل إلى محل، إنما التعدية فيما قاله الخصم إن الكفارة تجب بجماع الميتة والبهيمة.  
وعندنا هذا التعليل باطل، لأن جماع الميتة والبهيمة ليس نظير جماع الأهل في تفويت ركن الصوم، فإن فوات الركن معنى بما تميل إليه  
الطباع السليمة لتقصّد قضاء الشهوة، وذلك يخص بمحل مشتهى وفرج الميتة والبهيمة ليس بهذه الصفة، فكان هذا تعليلاً لتعدية الحكم إلى ما ليس

بنظير للأصل فكان باطلاً.

فأما مسألة الزنا فالأصل في ثبوت الحرمة ليس هو الوطئ بالولد الذي يتخلق من المائين إذا اجتمعوا في الرحم، لأنه من جملة البشر له من الحرمات ما لغيره من بني آدم، ثم تتعدى تلك الحرمة إلى الزوجين باعتبار أن الخلاق الولد كان من مائهما، فثبت معنى الاتحاد بينهما بواسطة الولد، فيصير أمهاتهما وبناتهما في الحرمة عليه كأمهاتهن وبناتهن، ويصير آباءهن وأبنائهن في كونها محرمة عليهم كآبائهن وأبنائهن، ثم يقام ما هو السبب لاجتماع المائين في الرحم وهو الوطئ مقام حقيقة الاجتماع لاثبات هذه الحرمة، وذلك بوطئ يخص بمحل الحرث، ولا معتبر بصفة الحل في هذا المعنى، ولا أثر لحرمة الوطئ في منع هذا المعنى الذي لاجله 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 الوطئ مطلقاً مقام ما هو الأصل حقيقة في إثبات النسب، ولا يدخل على هذا أن هذه الحرمة لا تتعدى إلى الأخوات والعمات على أن يجعل أخواتها كأخواته في حقه، لأن أصل الحرمة لا يمكن إثباته بالتعليل بالرأي، وإنما يثبت بالنص، والنص ما ورد بامتداد هذه الحرمة إلى الأخوات والعمات، فتعدية الحرمة إليهما تكون تغيير الحكم النص، وقد بينا أن ذلك لا يجوز بالتعليل.

وعلى هذا فصل الغصب، فإننا لا نوجب الملك به حكماً للغصب، كما نوجهه بالبيع، وإنما نثبت الملك به شرطاً للضمان الذي هو حكم الغصب، وذلك الضمان حكم مشروع كالبيع، وكون الأصل مشروعاً يقتضي أن يكون شرطه مشروعاً.

وبيان قولنا: ولا نص فيه: في فصول، منها أننا 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 الخض بالقياس على الخطأ لهذا المعنى.

ولا نوجب الكفارة في اليمين الغموس بالقياس على اليمين المعقودة على أمر في المستقبل لهذا المعنى أيضاً.

ولا نشترط صفة الإيمان فيمن تصرف إليه الصدقات سوى الزكاة بالقياس على الزكاة،

لما فيه من تعليل الأصل لتعدية الحكم إلى ما فيه نص آخر.

ولا نشترط الإيمان في الرقبة في كفارة الظهار واليمين بالقياس على كفارة القتل، لأن فيه تعليل الأصل لتعدية الحكم

به إلى محل فيه نص آخر، وفيه تعرض لحكم النص الآخر بالتغيير فإن الإطلاق غير التقييد، وبعد ما ثبتت الرقبة

مطلقا في كفارة اليمين والظهار فإثبات التقييد فيه بالايان يكون تغييرا، كما أن إثبات صفة الاطلاق في المقيد يكون تغييرا، فإن الحرمة في الربائب لما تقيدت بالدخول، كان تعليل أمهات النساء لإثبات صفة الاطلاق في حرمة الربائب يكون تغييرا لا يجوز المصير إليه بالرأي، فكذلك إثبات التقييد فيما كان مطلقا بالنص.

وبيان الفصل الرابع، وهو ما قلنا: إن الشرط أن يبقى حكم النص بعد التعليل في الاصل على ما كان قبله، فلانه لما ثبت أن التعليل لا يجوز أن يكون مغيرا حكم النص في القروع ثبت بالطريق الاولي أنه لا يجوز أن يكون مغيرا حكم الاصل في نفسه، ففي كل موضع لا يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله، فذلك التعليل يكون باطلا، لكونه مغيرا لحكم

الاصل، ولهذا لم نحوز التعليل في قبول شهادة الحدود في القذف بعد التوبة بالقياس على الحدود في سائر الجرائم بعلة أنه محدود في كبيرة، لان بعد هذا التعليل لا يبقى حكم النص الوارد فيه على ما كان قبله.

فإن قيل: هذا التعليل يكون هو ساقط الشهادة بالنص أبدا ويكون ذلك متمما لحده، وبعد التعليل يتغير هذا الحكم، فإن الجلد قبل هذا التعليل يكون بعض الحد في حقه وبعده يكون تمام الحد، فيكون تغييرا على نحو ما قلنا في التغريب: إن الجلد إذا لم يضم إليه التغريب في زنا البكر يكون حدا كاملا، وإذا ضم إليه التغريب يكون بعض الحد.

وكذلك تعليل الشافعي في إبطال شهادته بنفس القذف بالقياس على سائر الجرائم باطل، لانه تغيير للحكم بالنص، فإن مدة العجز عن إقامة أربعة من الشهداء بعد القذف ثابت بالنص لاقامة

الجلد وإسقاط الشهادة، فكان إثباته بنفس القذف بدون اعتبار تلك المدة بطريق التعليل باطلا، لان حكم النص لا يبقى بعد التعليل على ما كان قبله.

وكذلك القول بسقوط شهادة الفاسق أصلا بالقياس على الحدود في القذف أو على العبد والصبي باطل، لان الحكم الثابت بالنص في حق الفاسق التوقف في شهادته، وبعد تعيين جهة البطان فيه لا يبقى التوقف، فحكم النص بعد هذا التعليل لا يبقى على ما كان قبله.

وكذلك قلنا: الفرقة بين الزوجين لا تقع بلعان الزوج، لان الحكم الثابت بالنص للعان من الجانين، وهي شهادات مؤكدة بالايان وليس فيه ما يوجب الفرقة بينهما، وقد ثبت بالنص أنهما لا يجتمعان أبدا، وذلك أيضا لا يقتضي زوال الملك به كما بعد إسلام المرأة قبل إسلام الزوج، فإثبات حكم الفرقة بقذف الزوج عند لعانه لا يجوز بطريق التعليل، لانه لا يبقى حكم النص بعد هذا التعليل على ما كان قبله، فقبله المذكور جميع الحكم،

وبعده يكون بعض الحكم، إلا أن بعد ما فرغا من اللعان يتحقق فوات الامساك بالمعروف ما دام مصرين على ذلك، واستحقاق الفرقة عند فوات الامساك بالمعروف يثبت موقوفا على قضاء القاضي به كما بعد إسلام أحد الزوجين إذا أبي الآخر الاسلام.

وكذلك قلنا: إذا كذب الملاعن نفسه وضرب الحد جاز له أن يتزوجها، لان الثابت بالنص أن المتلاعنين لا يجتمعان أبدا وبعد الاكذاب لا يكون متلاعنا، بدليل أنه يقام عليه حد القذف فلا يجتمع اللعان والحد بقذف واحد، فمن ضرورة القول بإقامة الحد عليه أن لا يبقى ملاعنا، ولهذا لو أكذب نفسه قبل اللعان فإنه يقام الحد عليه ولا

يلاعنها، فإذا خرج من أن يكون ملاعنا يأكذابه نفسه قلنا إن كان قبل قضاء قاضي بالفرقة لم يفرق بينهما، وإن كان بعد القضاء جاز له أن يتزوجها، لانا لو بقينا الحرمة بالقياس على الحرمة الثابتة بالرضاع والمصاهرة لم يبق حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله، فإن قبل التعليل كان الثابت بالنص



## الكتاب : أصول السرخسي

المؤلف : ابي بكر محمد بن احمد بن ابي سهل السرخسي

حرمة الاجتماع بين المتلاعنين، وبعد التعليل تكون حرمة الاجتماع بين غير المتلاعنين.  
فإن قيل: فقد فعلتم 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 المنصوص على ما كان قبله.  
وكذلك الشاة بصورتها ومعناها صار مستحقا للفقير بالنص، ثم بالتعليل بالمالية أبطلتم حقه عن الصورة فلم يبق حكم النص بعد التعليل في المنصوص 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 العباد.

وقد ثبت بالنص حق الاصناف في الصدقات لوجود الاضافة إليهم بالام التملك، ثم بالتعليل بالحاجة غير تم هذا الحكم في المنصوص وجوزتم الصرف إلى صنف واحد.  
وثبت بالنص وجوب التكفير بإطعام عشرة مساكين، ثم بالتعليل غير تم هذا الحكم في المنصوص فجوزتم الصرف إلى مسكين واحد في عشرة أيام.

وبالنص ثبت لزوم التكبير عند الشروع في الصلاة، ثم بالتعليل بالثناء وذكر الله على سبيل التعظيم غير تم هذا الحكم في المنصوص حتى جوزتم افتتاح الصلاة بغير لفظ التكبير.  
وبالنص ثبت وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب عن النجاسة، ثم غيرتم بالتعليل بكونه مزيلا للعين والاثر هذا الحكم في المنصوص حتى جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات سوى الماء.  
قلنا: أما الاول فهو دعوى من غير تأمل، وإنا ما خصصنا القليل من البر إلا بالنص، فإن النص قوله عليه السلام: لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء والاصل في الاستثناء من النفي أن المستثنى منه في معنى المستثنى، وعلى هذا بنى علماءنا مسائل: في الجامع: إذا قال إن كان في هذه الدار إلا رجل فعبده حر، فإذا في الدار سوى الرجل دابة أو ثوب لم يحنث، وإن كان فيها سوى الرجل امرأة أو صبي حنث.  
ولو كان قال إلا حمارا فإذا فيها حيوان آخر سوى الحمار يحنث، وإن كان فيها ثوب سوى الحمار لم

يحنث، وإن كان قال إلا ثوب فأى شئ يكون في الدار سوى الثوب مما هو مقصود بالامساك في الدور يحنث، فعرفنا أن المستثنى منه في معنى المستثنى، والمستثنى هنا حال التساوي في الكيل، واستثناء الحال من العين لا يكون، فعرفنا بدلالة النص أن المستثنى من عموم الاحوال

حال التساوي وحال المجازفة وحالة التفاضل، وهذا لا يتحقق إلا في الكثير، وإلا فيما يكون مقدرًا شرعا، فعرفنا أن اختصاص القليل كان بدلالة النص وأنه كان مصاحبا للتعليل لا أن يكون ثابتا بالتعليل.

وأما الزكاة فحن لا يبطل بالتعليل شيئا من الحق المستحق لانه تبيين خطأ من يقول بأن الزكاة حق الفقراء مستحقة لهم شرعا، 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 المؤدي يجعل ذلك القدر من ماله خالصا لله تعالى حتى يكون مطهرا لنفسه وماله، ثم يصرفه إلى الفقير ليكون كفاية له من الله تعالى، فإنه وعد الرزق لعباده وهو لا يخلف الميعاد، ومعلوم أن حاجات

العباد تختلف، فالامر بإنجاز المواعيد لهم من مال مسمى يتضمن الاذن في الاستبدال ضرورة ليكون المصروف إلى كل واحد منهم عين الموعود له، بمنزلة السلطان يجيز أوليائه بجوائز مختلفة يكتبها لهم ثم يأمر واحدا بإيفاء ذلك كله من مال يسميه بعينه، فإنه يكون ذلك إذنا له في الاستبدال ضرورة والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص، فعرفنا أن ذلك كان ثابتا بالنص ولكنه كان مجامعا للتعليل، ثم التعليل بحكم شرعي لا بحق مستحق لاحد، فإن المؤدى بعد ما صار لله تعالى بابتداء يد الفقير يكون كفاية له من الله باستدامة اليد فيه، وثبت بهذا النص كونه محلا صالحا لكفاية الفقير، وصلاحية الخل وعدم صلاحيته حكم شرعي كالحمر لا يكون محلا صالحا للبيع والخل يكون محلا صالحا له، وهذه الصلاحية تثبت بالامر بالصرف إلى الفقير، لان باعتبار كونه مطهرا يصير من جملة الاوساخ، وإليه أشار عليه السلام في قوله: يا معشر

بني هاشم إن الله كره لكم غسالة أيدي الناس، وعوضكم منها خمس الخمس فثبت أن بمنزلة الماء المستعمل، ولهذا كان الحكم في شريعة من قبلنا أن الصدقات المقبولة والقرايين كانت تأكلها النار ولا يجوز الانفاع بها، وفي شريعتنا لا يحل شئ منها للغني ويحل للفقير لحاجته، بمنزلة حل الميتة عند الضرورة، فعرفنا أن حكم النص صلاحية الخل للصرف إلى كفاية الفقير، وبعد التعليل تبقى هذه الصلاحية كما كانت قبلها ويعدى حكم الصلاحية إلى سائر الخال 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 بابتداء التسليم إلى الفقراء، أو يكون المراد بيان المصرف الذي يكون المال بقضهم لله تعالى خالصا هو، لا بمنزلة الكعبة فإن الاركان باعتبار التوجه إليها تصير صلاة لا أن تكون الصلاة حقا للكعبة، ثم كل صنف من هذه الاصناف 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 الاحتاج بمنزلة الصرف إلى الاصناف لا بطريق التعليل. وحكم الاطعام كذلك، فإن حكم النص أن المساكين العشرة محل لصرف طعام الكفارة إليهم، وهذا الحكم باق في المنصوص بعد التعليل كما قبله، ولكن ثبت بدلالة النص للتصيص على صفة المسكنة في المصروف إليه أن المطلوب سد الخلة، وعلم يقينا تجدد الحاجة للمسكين بتجدد الايام فصار بدلالة النص ما يقع به التكفير سد عشر خلات 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، لان اللسان من الاعضاء الظاهرة من وجه، والصلاة تعظيم الله تعالى بجميع الاعضاء، فتعلق بكل عضو ما يليق به من التعظيم، ثم التعظيم

باللسان يكون بالثناء والذكر، فكان ذكر الله على سبيل التعظيم لتحقيق أداء الفعل المتعلق باللسان، ولا عمل لذلك الفعل في تعيين التكبير، بل التكبير آلة صالحة لذلك، وقد بقيت بعد هذا التعليل آلة صالحة لاقامة هذا الفعل بما كما قبل التعليل.

وكذلك غسل النجاسة بالماءات المستحق 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 ألقى ذلك الثوب أصلا لم يلزمه الغسل، ثم الماء آلة صالحة لازالة النجاسة باستعماله، وبعد التعليل يبقى كذلك آلة صالحة لازالة النجاسة لاستعماله، وحكم الغسل طهارة الخل باعتبار أنه لم يبق فيه عين النجاسة ولا أثرها، فكل مانع يعصر بالعصر فهو يعمل عمل الماء في

الخل، ثم طهارة الخل في الاصل وانعدام ثبوت صفة النجاسة في المزيل بابتداء ملاقاته النجاسة إلى أن يزيل النوب بالعصر حكم شرعي ثبت بالنص، وبالتعليل تعدى هذا الحكم إلى الفروع وبقي في الاصل على ما كان قبل التعليل. ولا يدخل على هذا التطهير من الحدث بسائر المائعات سوى الماء، لان عمل الماء في إزالة عين عن الخل الذي يلاقيه، أو في إثبات صفة الطهارة للمحل بواسطة الازالة، وليس في أعضاء المحدث عين تزول باستعمال الماء، فإن أعضائه طاهرة، وإنما فيها مانع حكمي 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، لان الذي لا يعقل المعنى فيه ما هو مزال عن الخل عند استعمال الماء،

فأما الماء في كونه مزيبلا إذا استعمل في الخل معقول المعنى فلا حاجة إلى اشتراط النية لحصول الازالة به كما في غسل النجاسات، فعلم أن هذه الخلود إنما يقف المرء عليها عند التأمل عن إنصاف. وأما بيان القسم الخامس ففيما قاله علماؤنا: إنه لا يجوز قياس السباع سوى

الخمس المؤذيات على الخمس بطريق التعليل في إباحة قتلها للمحرم وفي الحرم، لان في النص قال عليه الصلاة والسلام: خمس يقتلن في الحل والحرم وإذا تعدى 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 الاشياء الاربعة بالطعم فإن في النص قال عليه الصلاة والسلام: والقضل ربا: أي القضل حرام يفسد به العقد لانه ربا، والتعليل بالطعم يبطل كون القضل ربا، لانه يقول بعله الطعم فساد البيع في هذه الاموال أصل إلى أن يوجد للمخلص وهو المساواة في المعيار الشرعي، فيكون هذا إبطالا لبعض ألفاظ النص.

ومن ذلك تعليله لرد شهادة القاذف للفسق الثابت بالقذف، فإنه إبطال لبعض ألفاظ النص وهو قوله تعالى: (أبدا) فإن رد الشهادة باعتبار الفسق لا يتأبد، فكيف يتأبد وسببه وهو الفسق بعرض أن يعدم بالتوبة، فكان هذا تعليلا باطلا لتضمنه إبطال لفظ من ألفاظ النص.

ومن جملة ما لا يكون استعمال القياس فيه طريقا لمعرفة الحكم، النذر بصوم يوم النحر، وأداء الظهر يوم الجمعة في المصر بغير عذر قبل أداء الناس

الجمعة، وفساد العقد لسبب الربا، فإن الكلام في هذه الفصول في موجب النهي وأن عمله بأي قدر يكون، والنهي أحد أقسام الكلام كالامر، فيكون طريق معرفته موجبة عند الاطلاق 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، لان بعد النكاح نفسها وأعضاؤها ومنافعها مملوكة لها فيما سوى المستوفى منها بالوطئ على ما كان قبل النكاح، فإثبات ملك عليها بدون تمكن الإشارة

إلى شيء من عينها أنه مملوك عليها يكون حكما ثابتا بخلاف القياس، وقد بينا أن مثل هذا لا يقبل التعليل وأنه ملك ضروري ظهر شرعا لتحقيق الحاجة إلى تحصيل السكن والنسل بمنزلة حل الميتة عند الضرورة فلا يقبل التعليل، ولان

التعليل إنما يجوز بشرط أن يكون الفرع نظير الاصل في الحكم الذي يقع التعليل له، ولا نظير لملك النكاح من سائر أنواع الملك، لان سائر أنواع الملك يثبت في محل مخلوق ليكون مملوكا للآدمي، وهذا الملك في الاصل يثبت على حرة هي مخلوقة لتكون مالكة، وأي مباينة فوق المالكية والمملوكية، فإذا ثبت أنه لا نظير لهذا الملك من سائر الاملاك ثبت أنه لا يمكن المصير إلى التعليل فيه لمعرفة صفته.

ومن ذلك الكلام في موجب الالفاظ حتى يصير في الرهن أنه يد الاستيفاء حقا للمرتهن، بمنزلة اليد التي تثبت في الخل بحقيقة الاستيفاء، أم حق البيع في الدين، ثم اليد شرط لتتيمم السبب كما في الهبة اليد شرط لتتيمم السبب، والحكم ثبوت الملك في الخل بطريق العلة، فهذا مما لا يمكن إثباته (في القياس) بالقياس الشرعي، لان أحكام العقود مختلفة شرعا ووضعا، وباعتبار الاختلاف يعلم أنه ليس بعضها نظيرا للبعض، ومن شرط صحة التعليل أن يكون الفرع نظيرا للاصل، بل طريق معرفة حكم الرهن التأمل فيما لاجله وضع هذا العقد وشرع، فنقول: إنه مشروع ليكون وثيقة لجانب الاستيفاء لا مؤكدا 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. فعرفنا 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، لان الثابت بالحقيقة ملك أصل الدين في ذمة من يجب عليه وثبوت حق المطالبة بالاداء، فالثابت بالوثيقة التي هي لجانب الوجوب من جنسه وهو حق المطالبة

حتى يملك مطالبة الكفيل بالدين مع بقاء أصله في ذمة المديون.

ومن ذلك الكلام في المعتدة بعد البيونة أنه هل يقع عليها الطلاق؟ فإن تعليل الخصم بأنه ليس له عليها ملك متعة ولا رجعة لا يلحقها طلاقه كمنقضية العدة تعليل باطل، لان الخلاف في أن العدة التي هي حق من حقوق النكاح هل تكون بمنزلة أصل النكاح في بقائها محلا لوقوع الطلاق عليها باعتباره أم لا؟ وفي منقضية (العدة) لا عدة، ففي أي وجه يستقيم هذا التعليل ليثبت به هذا الحكم للخصم؟ وكذلك هذا التعليل في نكاح الاخت في عدة الاخت بعد البيونة من الخصم باطل، لان 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 لان النافي ينكر أن يكون الحكم مشروعا وما ليس بمشروع كيف يمكن إثباته بالقياس الشرعي.

ومن هذا النوع تعليله في إسلام المروي في المروي، لان العقد جمع بدلين لا يجري فيهما ربا الفضل فكان بمنزلة الهروي مع المروي، لان الكلام في أن الجنس هل هو علة لتحريم النساء، وفي الهروي مع المروي لا جنس، وبهذا تبين أن حجة المدعي المثبت غير حجة المنكر النافي.

ومن هذا النوع الكلام فيما إذا قال لامرأته أنت طالق تطلقه بائة أن الرجعة تنقطع بهذا اللفظ أم لا؟ فإن تعليل الخصم بأنه ما اعتاض عن طلاقها يكون تعليلا باطلا، لان الكلام في أن صفة البيونة هل هي مملوكة للزوج بالنكاح كأصل الطلاق أم لا؟ فالخصم ينكر كون ذلك مملوكا له، ونحن نقول إن ذلك مملوك له وإنما لم يثبت بصريح لفظ الطلاق لا لانه غير مملوك له بل لانه ساكت عن هذه الصفة، فإن وصفها بالطلاق يجامع النكاح ابتداء وبقاء، وإنما طريق معرفة هذا الحكم التأمل في موضوع هذا الملك وفيما صار له أصل الطلاق مملوكا له، فإذا ثبت باعتباره أن الوصف مملوك له كان التصريح به بذلك الوصف عملا، وعند عدم التصريح به لا يثبت لان سببه لم يوجد، كما لا يثبت أصل الطلاق إذا لم يوجد منه التكلم بلفظ الطلاق أو بلفظ آخر قائما مقامه.

ومن هذا النوع تعليل الخصم في عقد الاجارة أنها توجب ملك البدل في الحال بالقياس على عقد البيع، فإن شرط صحة القياس أن يكون الاصل والفرع نظيرين، وفي باب البيع ما هو المعقود عليه قائم مملوك في الحال، وفي الاجارة ما هو المعقود عليه معدوم غير مملوك عند العقد، فعلم أنهما متغايران، وإذا لم يكن أحدهما نظيرا للآخر في الحكم الذي وقع التعليل لاجله لا يستقيم تعدية الحكم من أحدهما إلى الآخر بالقياس الشرعي.

ومن نوع ما بدأنا به هذا الفصل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم للاعرابي في حديث كفارة الفطر كلها أنت وعيالك فإن من الناس من اشتغل بتعليل ذلك لتعدية الحكم إلى غير الاعرابي فيتطرق به (إلى) القول بانتساح حكم الكفارة وذلك لا يجوز عندنا، لان النبي عليه السلام خص الاعرابي بصحة التكفير منه بالصرف إلى نفسه وعياله، وكان ذلك بطريق الاكرام له، وقد بينا أن مثل هذا لا يقبل التعليل، والله تعال أعلم.

فصل: في الركن ركن القياس هو الوصف الذي جعل علما على حكم العين مع النص من بين الاوصاف التي يشتمل عليها اسم النص، ويكون الفرع به نظيرا للاصل في الحكم الثابت باعتباره في الفرع، لان ركن الشئ ما يقوم به ذلك الشئ وإنما يقوم القياس بهذا الوصف.

ثم هذا الوصف قد يكون لازما للاصل وذلك نحو إيجاب الزكاة عندنا في الحلبي باعتبار صفة الثمنية في الاصل، وعند الخصم إثبات حكم الربا في الذهب والفضة بعلة الثمنية والثمنية صفة لازمة لهذين الجوهرين، فإنهما خلقا جوهرى الاثنان لا يفارقهما هذا الوصف بحال، وقد يكون عارضا أو اسما نحو قوله عليه السلام للمستحاضة في بيان علة نقض الطهارة: إنه دم عرق انفجر والدم اسم علم والانفجار صفة عارضة. مثاله تعليل علمائنا نص

الربا بالكيل والوزن فإن ذلك وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات، وقد يكون حكما نحو قول رسول الله عليه السلام للختعمية: أرايت لو كان على أبيك دين فقضيته الحديث، فإن الدين عبارة عن الوجوب في الذمة، وذلك حكم قد بين لها حكما بالاستدلال بحكم آخر، وذلك دليل جواز التعليل بالحكم، وقد يكون هذا الوصف فردا وقد يكون مثنى، وقد يكون عددا.

فالفرد نحو تعليل ربا النساء بوصف واحد وهو الجنس أو الكيل أو الوزن عند اتحاد المعنى، والمثنى نحو علة (حرمة) التفاضل، فإنه القدر مع الجنس، والعدد نحو تعليلنا في نجاسة سور السباع بأنه حيوان محرم الاكل لا للكرامة ولا بلوى في سورته، وإنما يكون العدد من الاوصاف علة إذا كانت لا تعمل حتى ينضم بعضها إلى بعض، فإن كل وصف يعمل في الحكم بانفراده فإنه لا يكون التعليل بالاوصاف كلها، وقد يكون ذلك الوصف في النص، وقد يكون في غيره.

أما ما يكون في النص فغير مشكل، فإنه إنما يعلل النص والتعليل بوصف فيه يكون صحيحا لا محالة. وأما ما يكون في غيره فنحو ما روي أن النبي عليه السلام نهي عن بيع ما ليس عند الانسان 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 الغرر، وهو معلول يعجز البائع عن تسليم المبيع أو جهالة في المبيع في نفسه على وجه يفضي إلى المنازعة وهذا ليس في النص، قال عليه السلام: لا تنكح الامة على الحرة ثم علل الشافعي هذه الحرمة بإرقاق الحرة منه وهو الولد مع غيبته عنه وهذا ليس في النص، ولكن ذكر البيع يقتضي بائعا، وذكر السلم يقتضي عاقدا، وذكر النكاح يقتضي ناكحا، وما يثبت بمقتضى النص فهو كالمصوص.

وكذلك عللنا نحن نهي رسول الله عليه السلام عن صوم يوم النحر بعلة رد الضيافة التي للناس في هذا اليوم من الله تعالى بالقرابين وذلك ليس في النص.  
وكل نهي جاء لا لمعنى في عين المنهي عنه فهو من هذا النوع.

ومن التعليل بالحكم ما يقوله علماؤنا في بيع المدير (إنه تعلق عتقه بمطلق الموت فإن التعلق حكم ثابت بالتعليل فيكون ذلك استدلالاً) بحكم على حكم،

وإنما جاز هذا كله لأن الدليل الذي يثبت به كون الوصف حجة في 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 المنصوص والحكم في المنصوص ثابت بالنص لا بالعلة، ولا خلاف أن كل وصف من أوصاف المنصوص لا يكون علة للحكم بل العلة للحكم بعضها، فإن الحنطة تشتمل على أوصاف فإنها مكيلة موزونة مطعومة مقتات مدخر حب شئ جسم، ولا يقول أحد إن كل وصف من هذه الأوصاف علة لحكم الربا فيها بل العلة أحد هذه الأوصاف.

واتفقوا أنه لا يتخير المعلل حتى يجعل أي 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 المنصوص عليه قائماً في الحالين ولا حكم له.

وعند بعضهم يعتبر الدوران وجوداً وعدمًا.

فأما قيام الحكم في المنصوص (عليه في الحالين) 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

فساد العلة، ولكن دليل صحة العلة أن يكون الوصف صالحاً للحكم ثم يكون

معدلاً بمنزلة الشاهد، فإنه لا بد من أن يكون صالحاً للشهادة لوجود ما به يعتبر أهلاً للشهادة فيه، ثم يكون معدلاً بظهور عدالته عند التعديل، ثم يأتي بلفظ الشهادة من بين سائر اللفاظ حتى تصير شهادته موجبة العمل بها.

ثم لا خلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله أن صفة الصلاحية للعلة بللاءمة، ومعناها أن تكون موافقة العلل 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 صالحة إلا أن تكون موافقة لما نقل عن الذين بنياهم عرف أحكام الشرع.

ثم الخلاف وراء ذلك في العدالة فقال علماؤنا: عدالة العلة تعرف بأثرها، ومتى كانت مؤثرة في الحكم المعلل 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 للملاءمة، بمنزلة الشهادة فإن الشاهد قبل أن تثبت الصلاحية للشهادة فيه لا يجوز العمل بشهادته، وبعد ظهور الصلاحية قبل العلم بالعدالة كالمستور لا يجب العمل بشهادته، ولكن يجوز العمل حتى إن قضى القاضي بشهادة المسور قبل أن تظهر عدالته يكون نافذاً.

وقال بعض أصحاب الشافعي: عدالة الوصف بكونه مخيلاً، أي موقعا في القلب خيال الصحة للعلة ثم العرض على الاصول بعد ذلك احتياطاً.

وقال بعضهم: بل العدالة بالعرض على الاصول، فإذا لم يعارضه أصل من الاصول لا ناقضا ولا معارضا فحيث يصير معدلا وأدنى ما يكفي لذلك أصلاً، بمنزلة عدالة الشاهد، فإن معرفة ذلك بعرض حالهم على المزكين وأدنى ما يكفي لذلك عنده اثنان، فعلى قول هذا الفريق من أصحابه لا يجوز العمل به وإن كان مخيلاً قبل العرض على الاصول، وعلى قول الفريق الاول يجوز العمل به لانه صار معدلا بكونه مخيلاً.

ثم العرض على الاصول احتياطاً، والنقض جرح، والمعارضة دفع.

أما أهل الطرد احتجوا بالظواهر الموجبة للعمل بالقياس، فإنها لا تخص علة دون علة، فيقتضي 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 لان علل الشرع أمارات للاحكام وليست على فنج العلل العقلية، وأما الشئ ما يكون موجوداً عند وجوده، وكما يجوز إثبات أحكام الشرع بعين 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 الاحكام كيف يشاء، ففي اشتراط كون المعنى معقولاً فيما هو أمانة حكم الشرع إثبات نوع حجر لا يجوز القول به أصلاً.

والفريق الثاني منهم استدلووا بمثل هذا الكلام، ولكنهم قالوا: العلة ما يتغير به حكم الحال على ما نبينه في موضعه، ووجود الحكم مع وجود الوصف قد يكون اتفاقاً وقد يكون لكونه علة لا تتعين جهة كونه مغيراً إلا بانعدام الحكم عند عدمه، فبه يتبين أنه لم يكن اتفاقاً.

ثم الحكم الثابت بالعلة إذا كان بحيث يشمل الرفع لا يبقى بعد انعدام العلة، كالحكم الثابت بالبيع وهو الملك لا يبقى بعد فسخ البيع ورفع، واشتراط قيام المنصوص عليه في الحالين ولا حكم له ليعلم به أن ثبوت الحكم بوجود علته لا بصورة النص، وذلك نحو آية الوضوء، ففي النص ذكر القيام إلى الصلاة والعلة الموجبة للطهارة الحدث، فإن الحكم يدور مع الحدث وجوداً وعدمًا، والمنصوص عليه وهو القيام إلى الصلاة قائم في الحالين ولا حكم له، وقوله

عليه السلام: لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان فيه تنصيص على الغضب، والعلة فيه شغل القلب حتى دار الحكم معه وجوداً وعدمًا، والمنصوص عليه قائم في الحالين ولا حكم له، وقال عليه السلام: الخنطة بالخنطة مثلاً بمثل، ثم العلة الموجبة للحرمة والفساد الفضل على الكيل،

لان الحكم يلور 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 الاصل صالح لان يكون علة، فإنه لو كان كذلك لتحير المعلل وارتفع معنى الابتلاء بطلب

الحكم في الحوادث أصلاً، وإذا اتفقنا على أن دلالة هذه النصوص لوصف من بين أوصاف الاصل 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 الامة، فإن ذلك لا يمنع القول باختصاص الصلاحية ببعض الأوصاف واختصاص الاداء بلفظ الشهادة من بين سائر الالفاظ، وهذا لان أوصاف النص تعلم بالحس أو السماع وذلك يشترك فيه أهل اللغة وغيرهم ممن له حاسة صحيحة مع الفقهاء، ثم التعليل بالقياس لاثبات الحكم قد اختص به الفقهاء، فعرفنا أن اختصاصهم بذلك لم يكن إلا معنى 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 بعد معرفة عينها، وطريق ذلك التعيين بالنص أو الاستنباط بالرأي، وقد انعدم التعيين بالنص ولا يتأتى فيه الاستنباط بالرأي إذا لم يكن الحكم معقول المعنى، لان العقل طريق يدرك به ما يعقل كما أن الحس طريق يدرك به ما يحس دون ما لا يحس، وليس هذا نظير الاحكام الثابتة بالنص غير معقول المعنى، لان النص موجب بنفسه، فإنه كلام من يثبت علم اليقين بقوله وقد حصل التعيين بالنص هناك، فكونه غير معقول المعنى لا يعجزنا عن العمل به، فأما التعليل ببعض الأوصاف فهو غير موجب بنفسه وإنما يجب العمل به بطريق أنه إعمال الرأي ليتوصل به إلى الحججة في حكم شرعي، وما لم يكن معقول المعنى لا يتأتى إعمال الرأي فيه.

ثم الدليل على أن الدوران لا يصلح أن يكون علة أن الحكم كما يلور مع العلة وجودا وعندما يدور مع الشرط وجودا وعندما، فإن من قال لعبده إن دخلت الدار فأنت حر فالتحق بهذا الكلام يلور مع الدخول وجودا وعندما، وأحد لا يقول دخول الدار علة العتق بل هو فإن قيل: الاصل دوران الحكم مع العلة وجودا وعندما، فأما الشرط شرط العتق عارض لا يكون إلا بعد تعليق الحكم به نصا.

قلنا: فإين ذهب قولك إن علل الشرع أمارات، فإنه لا يفهم من ذلك اللفظ إلا أن الشرع جعلها أماراة للحكم بأن علق الحكم بها، وأي فرق بين تعليق حكم العتق من المولى بدخول الدار شرطا وبين التعليق الثابت شرعا، ثم هناك دوران الحكم بمجرد لا يدل على كونه علة فهنا كذلك، ثم هب كان الاصل هو دوران الحكم مع العلة ولكن مع هذا احتمال الدوران مع الشرط قائم وبالاحتمال لا تثبت العلة.

فأما اشتراط قيام المنصوص عليه في الحالين

ولا حكم له فقد جعل ذلك بعضهم مفسدا 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 آية فساد القياس لا دليل صحته، فأما من شرط ذلك مستدلا بما ذكرنا فالجواب عن كلامه أن هذا وهم ابتلي به لقللة تأمله، لان المقصود بالتعليل تعدية حكم النص إلى محل لا نص فيه، فكيف يجوز أن لا يبقى للنص حكم بعد التعليل؟ وإذا لم يبق له حكم فالتعدية بعد التعليل في أي شئ يكون.

فأما آية الوضوء فنحن لا نقول إن الحدث علة لوجوب الوضوء، ولكن من شرط القيام لاداء الصلاة الطهارة عن الحدث، فكان تقدير الآية: إذا قمتم إلى الصلاة وأتمم محدثون، ولكن سقط ذكر الحدث للايجاز والاختصار على ما هو عادة أهل اللسان في إسقاط بعض الالفاظ لإيجازا إذا كان في الباقي

دليل عليه، ففي المذكور هنا دليل على الحذف وهو قوله تعالى: (ولكن يريد ليظهركم).  
(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 جعلنا الحدث شرطاً لوجوب الوضوء عند القيام إلى الصلاة بدلالة النص لا بطريق التعليل والاستنباط بالرأي.

وكذلك قوله عليه السلام: لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان إنما عرفنا أن المراد النهي عن القضاء عند شغل القلب لمخافة الغلط بدليل الاجماع لا بطريق الاستنباط بالرأي، والاجماع حجة سوى الرأي، فإن التعليل بالرأي يكون بعد الاجماع بالاتفاق، وكيف يستقيم أن لا يكون للنص حكم بعد التعليل والشرع ما جعل التعليل بالرأي إلا بعد النص

وإلا لاثبات الحكم فيما لا نص فيه.

وبيان هذا في حديث معاذ حين قال له: (كيف تقضي) وحديث نص الربا هكذا، فإن المساواة في الكيل إنما عرفناه بالنص لا بالرأي وهو قوله عليه السلام في بعض الروايات مكان قوله (مثل بمثل) (كيل بكيل) أو بالاجماع، فقد اتفقوا أنه ليس المراد من قوله (مثل بمثل) إلا المماثلة في الكيل، وكذلك (في) قوله: (إلا سواء بسواء) اتفاق أن المراد المساواة في الكيل، فعرفنا أن من قال في هذه المواضع بأن الحكم دار مع العلة وجوداً وعدمها والمنصوص عليه قائم في الحالين ولا حكم له، فهو مخطئ غير متأمل في مورد النص ولا فيما هو طريق التعليل في الفقه.

ثم الدليل على أن انعدام الحكم عند عدم الوصف لا يكون دليل صحة العلة ما ذكرنا من الشرط، ولأن ثبوت الحكم لما كان بورود الشرع به فانعدام الحكم عند انعدام العلة الموجبة شرعاً يكون بالعدم الذي هو أصل فيه لا أن يكون مضافاً إلى العلة حتى

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 بعلم، ثم بانعدام بعضها لا يمتنع بقاء الحكم ببعض الذي هو باق، كما لا يمتنع ثبوت الحكم ابتداءً بتلك العلة، وبهذا يتبين أنه لا بد من القول بأنه لا ينعقد الحكم إلا بانعدام جميع العلل التي كان الحكم ثابتاً بكل واحد منها، فعرفنا أن وجود الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل فسادها، وفساد القول بأن دليل صحة العلة دوران الحكم معه وجوداً وعدمها كالمختلف 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 علته بلوران الحكم معه وجوداً وعلماً.

وكذلك لو قال إن العلة في تكفير المستحل للخمر معنى الشدة والمرارة كان ذلك فاسداً بالاتفاق، فإن أحداً لا يقول بتكفير مستحل سائر الاشربة مع وجود الشدة والمرارة.

ثم هذا القائل يتمكن من تصحيح قوله بدوران الحكم معه وجوداً وعدمها، فإن العصير 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 العلة 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 الاثر، فإن الحكم يدور مع العلة المأثورة وجوداً وعدمها عند من لا يجوز تخصيص العلة وهو الصحيح.

قلنا: نعم ولكن لا نجعل الدوران دليل صحة العلة، وإنما نجعل كونه مؤثرا في الاصول دليل صحة العلة ولا يتحقق معنى دوران الحكم مع هذا الاثر في جميع الاصول، فأما دوران الحكم مع العلة وجودا وعدمها يكون اتفاقا. فأما الذين قالوا من أصحاب الشافعي: بأن الاثر الذي هو دليل صحة

العلة أن يكون مخيلا، حجتهم أن هذا الاثر مما لا يحس بطريق الحس ولكنه يعقل فيكون طريق الوقوف عليه تحكيم القلب، حتى إذا تخيل في القلب به أثر القبول والصحة كان ذلك حجة للعمل به، بمنزلة التحري في باب القبلة عند انقطاع سائر الادلة، فإن تحكيم القلب فيه جائز ويجب

العمل بما يقع في قلب من ابتلي به من أنه جهة الكعبة، وعليه دل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لو ابصت بن معبد رضي الله عنه: ضع يدك على صدرك واستفت قلبك، فما حك في صدرك فدعه وإن أفتاك الناس به فعرفنا أن العدالة تحصل بصفة الا خالة ثم العرض على الاصول بعد ذلك احتياط والعمل به قبله جائز، بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي فإن العمل بشهادته جائز له، والعرض على المزكين بعد ذلك نوع احتياط، فإن لم يعجل ورجع إلى المزكين فهو احتياط أخذ به لجواز أن يظهر له بالرجوع إليهم ما لم يكن معلوما له، قال: وهذا بخلاف شهادة الشاهد فإن بصفة الصلاحية هناك لا تثبت العدالة، لان الشاهد مبتلى بالامر والنهي، وهو أمين فيما أوتمن من حقوق الشرع، ويتوهم منه أداء الامانة فيكون عدلا به والخيانة فلا يكون عدلا معه، وإذا لم يكن أداء الامانة منه معلوم القاضي لا يصير عدلا عنده ما لم يعرض حاله على المزكين.

فأما الوصف الذي هو علة بعدما علم صفة الصلاحية فيه تصير عدالته معلومة إذ ليس فيه توهم الخيانة، فلهذا كان العرض على الاصول هنا احتياطاً، فإن سلم عما يناقضه ويعارضه بكونه مطردا في الاصول فحكم وجوب العمل به بيزداد وكادة، وإن ورد عليه نقض فذلك التقض جرح، بمنزلة الشاهد الذي هو معلوم العدالة إذا ظهر فيه طعن من بعض المزكين، فإن ذلك يكون جرحا في عدالته إلا أن يتبين له أنه لم يكن عدلا، والمعارضة دفع بمنزلة شاهد آخر يشهد بخلاف ما شهد به العدل.

وأما الفريق الثاني فإنهم قالوا: كونه مخيلا أمر باطن لا يمكن إثباته

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 للملاءمة، فإن ذلك يكون بالعرض على العلل المنقولة عن السلف، حتى إذا علم الموافقة كان صالحا، وبعد صفة الصلاحية يحتتمل أن لا يكون حجة، لان العلل الشرعية لا توجب الحكم بذواتها فلا بد من إثبات صفة العدالة فيه بالعرض على الاصول، حتى إذا كان مطردا سالما عن النقوض والمعارضات فحينئذ تثبت عدالته من قبل أن الاصول شهادة لله على أحكامه كما كان الرسول في حال حياته، فيكون العرض على الاصول وامتناع الاصول من رده بمنزلة العرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته وسكوته عن الرد، وذلك دليل عدالته باعتبار أن السكوت بعد تحقق الحاجة إلى البيان لا يحل، فعرفنا أن بالعرض على الاصول تثبت العدالة، كما أن عدالة الشاهد تثبت بعرض حاله على المزكين.

والفرق الثاني الذي قالوا ليس بقوي، فإن بعد ثبوت صفة الصلاحية للشاهد إنما بقي احتمال الكذب في أدائه، وهنا بعد ثبوت صفة الصلاحية بقي الاحتمال في أصله أن الشرع جعله علة للحكم أم لا، فإنه إن ورد عليه نقض أو معارضة يتبين به أن الشرع ما جعله علة للحكم، لان المناقضة اللازمة لا تكون في الحجج الشرعية، قال الله تعالى: (ولو كان من عند غير الله لوجلوا فيه اختلافا كثيرا) 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 الاصل لان لا يكون حجة كان أولى، وكما أن طريق رفع ذلك الاحتمال هناك العرض على المزكين والادنى فيه اثنان، فالطريق هنا العرض على الاصول وأدنى ذلك أصلاً، إذ لا نهاية للأعلى، وفي الوقوف على ذلك حرج بين، وبهذا التقرير يتبين أن العرض على جميع الاصول ليس بشرط عنده، كما ذهب إليه بعض شيوخنا وشيوخه، فإن من شرط ذلك لم يجد بدا من العمل بلا دليل،

لانه وإن استقصى في العرض فالخصم يقول وراء هذا أصل آخر (هو) معارض أو ناقض لما يدعيه، فلا يجد بدا من أن يقول لم يقدّم دليل النقص والمعارضة، ومثل هذا لا يصلح حجة لالزام 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 لمن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله) قال تعالى: (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) فبهذا يتبين أن طريق إثبات الحجة لما لا نحس هذا.

وأما علماءنا إنهم يقولون: حاجتنا إلى إثبات دليل الحجة فيما لا يحس ولا يعاين، 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 يعتقد فيه الحرمة، فإذا ظهر أثر ذلك في سائر المواضع يترجح جانب الصدق في شهادته بطريق الاستدلال بالآثر، وهو أن الظاهر أنه ينزجر عن شهادة الزور لاعتقاده الحرمة فيه.

وكذلك الدلالة على إثبات الصانع تكون بآثار صنعته 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 بالآثر أيضاً، فتبين أن ما به يصير الوصف حجة بعد الصلاحية بالملاءمة على ما قرره الخصم وهو ظهور أثره في الاصول، فأما الاشارة فهو عبارة عن مجرد الظن إذ الخيال والظن واحد، والظن لا يغني عن الحق شيئاً.

وأحسن العبارات فيه أن يجعل

بمنزلة الالهام وهو لا يصلح للالزام على الغير، على ما نبينه، ثم هذا شئ في الباطن لا يطلع عليه غير صاحبه ومثله لا يكون حجة على الغير، كالتحري الذي استشهد به، فإن ما يؤدي إليه تحري الواحد لا يكون حجة على أصحابه، حتى لا يلزمهم اتباعه في تلك الجهة، وكلامنا فيما يكون حجة

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

قوله بأن الاصول مزكون كالرسول، قلنا: لا كذلك، بل كل أصل شاهد، فالاصول كجماعة الشهود أو عدد الرواة للخبر، ودليل صحة الخبر وكونه حجة إنما يطلب من متن الحديث، فالآثر للوصف بمنزلة دليل الصحة من متن الخبر، والاطراد في الاصول بمنزلة كثرة الرواة، فكيف يستقيم أن يجعل الاصول مزكين ولا معرفة لهم بهذا الوصف وحاله، وأنى تكون التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة بحال الشاهد؟ وما قالوا: إن المعجزة بمثل هذا صارت

حجة فهو غلط، وإنما صارت حجة بكونها خارجة عن حد مقدور البشر، فإن القرآن بهذه الصفة، ولكن الكفار كانوا يتعنتون فيقولون إنه من جنس كلام البشر، كما أخبر الله تعالى عنهم (قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا) فطولوا بالاتيان بمنله ليظهر به تعنتهم فإنهم

لو قدروا على ذلك ما صبروا على الامتناع عنه إلى القتال وفيه ذهاب نفوسهم وأموالهم. فإن قيل: في اعتبار الاثر اعتبار ما لا يمكن الوقوف فيه على حد معلوم يعقل أو يظهر للخصوم. قلنا: لا كذلك فإن الاثر فيما يحس معلوم حسا كأثر المشي على الارض، وأثر الجراحة على البدن، وأثر الاسهال في الدواء المسهل، وفيما يعقل معلوم بطريق اللغة نحو عدالة الشاهد، فإنه يعلم بأثر دينه في المنع كما بينا، وهذا الاثر 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. فمن 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 سوره، وقد ظهر تأثير الضرورة في إسقاط حكم الحرمة أصلا بالنص، وهو قوله تعالى: (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه) والاشارة إليه لدفع نجاسة سوره أو لاثبات حكم التخفيف في سوره يكون استدلالا له بعله مؤثرة.

وكذلك قوله عليه السلام: إنها دم عرق انفجر فإنه استدلال بعله مؤثرة في تقض الطهارة، وهو أن الدم في نفسه نجس، وبالنفجار 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 أولا 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 رضي الله عنه في القبلة: رأيت لو تميمضت بماء ثم مججته أكان يضرك؟ فهذا إشارة إلى علة مؤثرة، أي الفطر ضد الصوم، وإنما يتأدى الصوم بالكف عن اقتضاء الشهوتين، فكما أن اقتضاء شهوة البطن بما يصل إلى الحلق لا بما يصل إلى الفم حتى لا تكون المضمضة موجهة للفطر، فكذلك اقتضاء شهوة الفرج يكون بالايلاج أو الانزال لا بمجرد القبلة التي هي المقدمة.

وكذلك قوله للخنعية: رأيت لو كان على أهلك دين؟ الحديث، هو إشارة إلى العلة المؤثرة وهو أن صاحب الحق يقبل من غير من عليه الحق إذا جاء بحقه فأداه على سبيل الاحسان والمساهلة مع من عليه الحق، والله هو المحسن المتفضل على عباده فهو أحق من أن يقبل منك.

وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم: رأيت لو تميمضت بماء أكنت شاربه؟ ففيه إشارة إلى علة مؤثرة وهو

أن الصدقة من أوساخ الناس لكونها مطهرة من الذنوب فهي كالغسالة المستعملة، والامتناع من شرب ذلك يكون بطريق الاخذ بمعالي الامور، فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم يكون على وجه التعظيم والاكرام لهم ليكون لهم خصوصية بما هو من معالي الامور.

وكذلك الصحابة حين اختلفوا في الجد مع الاخوة اشتغلوا بالتعليل لظهور صفة القرب بالوادي الذي تشعب منه

الانهار والشجرة التي ينبت منها الاغصان، وما ذلك إلا باعتبار المؤثر في العلم بتفاوت القرب بطريق محسوس، وابن عباس علل في ذلك بقوله: ألا يبقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الاب أباً. فهو استدلال المؤثر من حيث اعتبار أحد الطرفين بالطرف الآخر في القرب.

وقال عمر لعبادة

بن الصامت حين قال: ما أرى النار تحل شيئا في الطلاء أليس يكون خمرا ثم يكون خلا فتشربه، فهذا استدلال بمؤثر وهو التغيير بالطباع.

وعلل محمد في كتاب الطلاق فيمن قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا أن اليمين لا يبقى، لانه ذهب تطليقات ذلك الملك كله، وهذا تعليل بوصف مؤثر، فإن اليمين لا تنعقد إلا في الملك باعتبار تطليقات مملوكة أو مضافة إلى الملك، والاضافة إلى الملك لم توجد هنا، فعرفنا أنها انعدت على التطليقات المملوكة، وقد أوقع كلها والكل من كل شيء لا يتصور فيه تعدد، فعرفنا أنه لم يبق شيء من الجزاء واليمين شرط وجزاء، فكما لا يتصور انعقادها بدون الجزاء لا يتصور بقاؤها إذا لم يبق شيء من الجزاء.

وقال أبو حنيفة رحمه الله فيمن اشترى قريبه مع غيره حتى عتق نصيبه منه لا يضمن لشريكه شيئا، لان شريكه رضي بالذي وقع به العتق بعينه، يعني ملك القريب الذي هو متمم لعدة العتق، وهذا تعليل بوصف مؤثر، فإن ضمان العتق إنما يجب بالافساد أو الائتلاف لملك الشريك فيكون واجبا بطريق الجبران له ورضاه بالسبب يغني عن الحاجة إلى الجبران، لان الحاجة إلى ذلك لدفع الضرر عنه وقد اندفع ذلك حكما حين رضي به كما لو أذن له نسا أن يعتقه. وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن أودع صبيا مالا فاستهلكه

لا ضمان عليه، لانه سلطه على ما فعل، أي حين ممكنه من المال، فقد سلطه على إتلافه حسا، والتسليط يخرج فعل المسلط من أن يكون جنائية في حق المسلط، ثم بقوله: احفظ، جعل التسليط مقصورا على الحفظ بطريق العقد، وهذا في حق البالغ صحيح وفي حق الصبي لا يصح أصلا وفي حق العبد المحجور لا يصح في حالة الرق.

وعلل الشافعي في الزنا أنه لا يوجب حرمة للمصاهرة، وقال: الزنا فعل رجعت عليه والنكاح أمر حمدت عليه، فهذا استدلال في الفرق بوصف مؤثر، أي ثبوت

حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة، فيجوز 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، لان النكاح ليس بمال.

وهذا تعليل بوصف مؤثر، يعني أن المال مبتذل وملك النكاح مصون عن الابتذال، وفي شهادة النساء مع الرجال ضرب شبهة أو هي حجة ضرورة فما يكون مبتذلا تجري المساهلة فيه وتكسر البلوى والحاجة إليه فيمكن إثباته بحجة فيها شبهة أو بما هو حجة ضرورة، فأما ما يكون مصونا عن الابتذال فإن البلوى لا تكثر فيه وهو عظيم الخطر أيضا فلا يثبت إلا بحجة أصلية خالية عن الشبهة، فعرفنا أن طريق تعليل السلف هو الاشارة 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 لاكمال السنة إنه مسح فلا يسن تكراره (كالمسح بالخف والتيمم).

وقال الشافعي: هو ركن أصلي في الطهارة فيسن فيه التكرار كالمسح في المغسولات، فكان المؤثر ما قلنا، لان في لفظ المسح ما يدل على التخفيف، فإن المسح يكون أيسر من الغسل لا محالة، وتؤدي القرض في هذا المحل بفعل

المسح دليل التخفيف أيضا، وكون الاستيعاب فيه ليس بشرط بخلاف المغسولات تخفيف آخر، والاكتفاء بالمرّة الواحدة لإقامة الفرض والسنة من باب التخفيف، ففي قولنا مسح إشارة إلى ما هو مؤثر فيه وليس في قوله ركن إشارة إلى ما ينفيه، ثم المقصود بالسنة

الاكتمال، وفي الممسوح لما لم يكن الاستيعاب شرطا فالمرّة الواحدة مع الاستيعاب يحصل الاكتمال، فعرفنا أنه يصير به مؤديا للفريضة والسنة، وفي المغسولات لما كان الاستيعاب شرطا 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 الاصل 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 ينفى هذا التعيين حتى يثبت به مساس الحاجة إلى نية الجهة للتمييز.

وقلنا في الضرورة إذا حج بنية النفل لا يقع حجة عن الفرض، لأنها عبادة تتأدى بأركان معلومة بأسبابها كالصلاة، وهذا إشارة إلى وصف مؤثر وهو أن تتأدى هذه العبادة مباشرة أركانها لا بوقتها، فصحة أداء هذه الأركان في الوقت فرضا لا ينفى صحة أدائها نفلا، وإذا بقي الاداء بصفة النفلية مشروعا من هذا الوجه فتعيينه جهة النفل بالنية صادق محله، فيجب اعتباره لا محالة بخلاف الصوم في الشهر.

وعللنا في الثيب الصغيرة أن الاب يزوجها لأنها صغيرة ولا يزوج البكر البالغة إلا برضاها لأنها بالغة، والخصم 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 بالعقد يكون على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة ذلك بنفسه مع حاجته إلى مقصوده كالتفقة، والمؤثر في ذلك الصغر والبلوغ دون الثيابة والبيكار. وكذلك في سائر المواضع إنما ظهر الاثر للصغر والبلوغ في الولاية لا للثيابة والبيكار،

يعني الولاية في المال والولاية على الذكر، فعرفنا أنا سلكنا طريق السلف،

في الاستدلال بالوصف (المؤثر).

فإن قيل: كيف يستقيم هذا والقياس لا يكون إلا بفرع وأصل، فإن المقايضة تقدير الشيء بالشيء، وبمجرد ذكر الوصف بدون الرد إلى الاصل لا يكون قياسا.

قلنا قد قال بعض مشايخنا: هذا النوع من التعليل عند ذكر الاصل يكون مقايضة وبدون ذكر الاصل يكون استدلالا بعلّة مستتبطة بالرأي، بمنزلة ما قاله الخصم إن تعليل النص بعلّة تعدى إلى الفرع يكون مقايضة وبعلة لا تعدى لا يكون مقايضة، لكن يكون بيان علة شرعية للحكم قال رضي الله عنه: والاصح عندي أن نقول: هو قياس على كل حال، فإن مثل هذا الوصف يكون له أصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه، وربما لا يقع الاستغناء عنه فنذكره.

فما يقع الاستغناء عن ذكره ما قلنا في إبداع الصبي لأنه سلطه على ذلك فإنه بهذا الوصف يكون مقيسا على أصل واضح وهو أن من أباح لصبي طعاما فتناوله لم يضمن، لأنه بالإباحة سلطه على تناوله، وتركتنا ذكر هذا الاصل لوضوحه.

ومما يذكر فيه الاصل ما قال علماؤنا في طول الحرة إنه لا يمنع نكاح الامة، لان كل نكاح يصح من العبد ياذن المولى فهو صحيح من الحر ككناح حرة، وهذا إشارة إلى معنى مؤثر وهو أن الرق ينصف الحل الذي يبتنى عليه عقد النكاح شرعا ولا يبدله محل آخر، فيكون الرقيق في النصف الباقي بمنزلة الحر في الكل، لانه ذلك الحل بعينه ولكن في هذا المعنى بعض الغموض فتقع الحاجة إلى ذكر الاصل.

وكذلك عللنا في جواز نكاح الامة 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 في تنصيف الحل، وما يبتنى على الحل الذي في جانب المرأة غير متعدد ليحقق معنى التنصيف في عدد، فإن المرأة لا تحل إلا لرجل واحد فيظهر حكم التنصيف في الاحوال، وهو

أن الامة من الخلالات منفردة عن الحرة، ومن المحرمات مضمومة إلى الحرة فلا يتزوجها على حرة ويتزوجها إذا لم يكن تحتها حرة، ثم النصف الباقي في جانب الامة هو الثابت في حق الحرة، فإذا كان بهذا الحل يتزوج الحرة مسلمة كانت أو كتابية عرفنا أنه يتزوج الامة مسلمة كانت أو كتابية، ولكن في هذا الكلام بعض الغموض فيذكر الاصل عند التعليل، فعرفنا أن جميع ما ذكرنا استدلال بالقياس في الحقيقة وأنه موافق لطريق السلف في تعليل الاحكام الشرعية.

فصل: الحكم حكم العلة التي نسميها قياسا أو علة ثابتة بالرأي تعدية حكم النص بها إلى فرع لا نص فيه عندنا. وعلى قول الشافعي حكمها تعلق الحكم في المنصوص بها، فأما التعدية بها جائز وليس بواجب حتى يكون التعليل بدونها صحيحا.

وإنما يتبين هذا بفصلين سبق بيانهما: أحدهما تعليل الاصل بما لا يتعدى لمنع قياس غيره عليه، عندنا لا يكون صحيحا وعنده يصح.

والثاني التعدية بالتعليل إلى محل منصوص عليه لا يصح عندنا خلافا له.

ثم حجته في هذه المسألة اعتبار العلة الشرعية بالعلل العقلية كما أن الوجود هناك يتعلق بما هو علة له، فالوجوب في العلة الشرعية يتعلق بالعلة ويكون هو الحكم المطلوب بها دون التعدية، وإنما نعني بالوجوب وجوب العمل على وجه يبقى فيه احتمال الخطأ.

واعتبر العلة المستنبطة من النص بالعلة المنصوص عليها في الشرع، فكما أن الحكم هناك يتعلق بالعلة وتكون علة صحيحة بدون التعدية فكذلك هنا، ألا ترى أن الاسباب الموجبة للحلود والكفارات جعلت سببا شرعا ليتعلق الحكم بها بالنص من غير تعدية إلى محل آخر، فكذلك العلة الشرعية يتعلق الحكم بها في المنصوص تعدى بها إلى محل آخر أو لم يتعد. 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: اجتهد رأيي.

وما يكون عاملا بعد النص كان شرط عمله انعدام النص في الحل الذي يعمل فيه، فعرفنا أنه لا عمل له في محل منصوص، وإذا لم يجز أن يكون عاملا على وجه المعارضة بحكم النص بخلافه عرفنا أنه لا عمل له في موضع النص

فلا يمكن أن يجعل حكمه تعلق حكم الشرع به في المنصوص، يوضحه أن بالاجماع هذه العلة لا يجوز أن يتغير بها حكم النص، ومعلوم أن التغيير دون الابطال، فإذا كان الحكم في المنصوص مضافا إلى النص قبل التعليل، فلو قلنا بالتعليل يصير مضافا إلى العلة كان إبطالا، ولا شك أنه يكون تغييرا، على معنى أن فيه إخراج سائر أوصاف النص من أن يكون الحكم مضافا إليها، وكما لا يجوز إخراج بعض احوال الذي تناوله النص من حكم النص بالتعليل لا يجوز إخراج بعض الاوصاف عن ذلك بالتعليل، يوضحه أن العلة ما يتغير بها حكم الحال، ومعلوم أن حكم النص لا يتغير بالعلة في نفسه، فعرفنا أنه يتغير بها الحال في محل آخر وهو المحل الذي تعدى إليه الحكم، فثبت فيه بما بعد أن لم يكن ثابتا، وهذا لا يتحقق في علة لا توجب تعدية الحكم، فهذا تبين أن حكم العلة على الخصوص تعدية الحكم لا إيجاب الحكم بما ابتداء، بمنزلة الحوالة فإنها لما كانت مشتقة من التحويل كان حكمها الخاص تحول الدين الواجب بها من ذمة إلى

ذمة من غير أن تكون مؤثرة في إيجاب الدين بما ابتداء.

ومن فهم هذا سقط عنه مؤنة الحفظ في ثلاثة أرباع ما يستعمل الناس القياس فيه، لان جميع ما يتكلم الناس فيه على سبيل المقايسة أربعة أقسام: الموجب للحكم وصفته، وما هو شرط في العلة وصفته، والحكم الثابت في الشرع وصفته، والحكم المتفق على كونه مشروعا معلوما 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 الاقسام الثلاثة فلا مدخل للقياس فيها في الاثبات ولا في النفي، لان الموجب ما جعله الشرع موجبا على ما بينا أن العلة الشرعية لا تكون موجبة بنواتها 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 موجبا بدون ركنه لا يكون موجبا بدون شرطه، ولا مدخل للرأي في معرفة شرطه ولا صفة شرطه، كما لا مدخل للرأي في أصله، وكذلك نصب الحكم ابتداء إلى الشرع، وكما ليس إلى العباد ولاية نصب الاسباب فليس إليهم ولاية نصب الاحكام، لانها مشروعة بطريق الابتلاء فأني بهتدى بالرأي إليه، كيف يتحقق معنى الابتلاء فيما يستنبط بالرأي ابتداء، فعرفنا أن التعليل في هذه الاقسام لا يصادف محلها، والاسباب الشرعية لا تصح بدون اخل كالبيع المضاف إلى الحر والنكاح المضاف إلى محرمة، ولان حكم التعليل التعدية، ففي هذه المواضع الثلاثة لا تتحقق التعدية، فكان استعمال القياس في هذه المواضع الثلاثة بمنزلة الحوالة قبل وجوب الدين وذلك باطل لخلوه عن حكمه وهو التحويل.

وكما لا يجوز استعمال القياس لاثبات الحكم في هذه المواضع

لا يجوز للنفي، لان المنكر لذلك يدعي أنه غير مشروع وما ليس بمشروع كيف يمكن إثباته بدليل شرعي، وإن كان يدعي رفعه بعد الثبوت وهو نسخ وإثبات النسخ بالتعليل بالرأي 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) الجنس بافراده هل يحرم النساء، فإن الكلام فيه بطريق القياس للاثبات أو للنفي باطل، وإنما طريق إثباته الرجوع إلى النص أو دلالته أو إشارته أو مقتضاه، لان الثابت بهذه الوجوه كالثابت بالنص والموجب للحكم لا يعرف إلا بالنص كالحكم الواجب، فإنه إذا وقع الاختلاف في الوتر هل هي بمنزلة القريضة زيادة على الخمس كان

الاشتغال بإتباته بطريق القياس خطأ، وإنما أثبت ذلك أبو حنيفة رحمه الله بالنص المروي فيه وهو قوله عليه السلام: إن الله تعالى زادكم صلاة، ألا وهي الوتر فصلوها ما بين العشاء إلى طلوع الفجر فكذلك طريق

إثبات كون الجنس علة الرجوع إلى النص ودلالته، وهو أنه قد ثبت بالنص حرمة الفضل الخالي عن العوض إذا كان مشروطاً في العقد، وباشتراط الاجل يتوهم فضل مال خال عن المقابلة باعتبار صفة الحلول في أحد الجانبين، ولم يسقط اعتباره بالنص لكونه حاصلًا بصنع العباد، والشبهة تعمل عمل الحقيقة فيما بني 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 إنما يتمسك بالعدم الذي هو أصل، فعليه الاشتغال بإفساد دليل خصمه، لأنه متى ثبت أن ما ادعاه

الخصم دليل صحيح لا يبقى له حق التمسك بعدم الدليل، فأما الاشتغال بالقياس ليثبت العدم به يكون ظاهر الفساد.

ونظيره الاختلاف في أن السفر هل يكون مسقطاً لشرط 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 الاستقاط، ولا مرد لما أسقطه الله عن عباده بوجه. وكذلك الخلاف في أن استتار القدم بالخف 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 وهما طاهرتان ففي هذا إشارة إلى أن الحدث ما سرى إلى القدمين لاستتارهما بالخف.

وكذلك الخلاف في أن مجرد الاسلام بدون الاحراز بالدار هل يوجب تقوم النفس والمال أم لا، وأن خبر الواحد هل يكون موجبا للعلم، وأن القياس هل يكون موجبا للعمل به؟ هذا كله لا مدخل للتعليل بالرأي في إثباته ولا في نفيه.

وأما بيان صفة فنحو الاختلاف الواقع في النصاب أنه موجب للزكاة بصفة النماء أم بدون هذا الوصف موجب، وفي اليمين أنها موجبة للكفارة بصفة أنها مقصودة أم بصفة أنها معقودة، وفي القتل بغير حق أنه موجب

للكفارة بصفة أنه حرام أم اشتماله على الوصفين الحظر والاباحة من وجهين، وكفارة الفطر أنها واجبة بفعل موصوف بأنه جماع أو هو فطر بجنابة متكاملة؟ فإن هذا كله لا مدخل للرأي في إثبات الوصف المطلوب به ولا في نفيه.

وبيان الشرط فنحو اختلاف العلماء في اشتراط الشهود في النكاح للحل، واختلافهم في اشتراط التسمية في الزكاة للحل فإنه لا مدخل للرأي في معرفة

ما هو شرط في السبب شرعا لا في الإثبات ولا في النفي، كما لا مدخل له في أصل السبب بأن بالشرط يرتفع الحكم قبل وجوده، فإذا لم يكن للرأي مدخل فيما يشته عرفنا أنه لا مدخل للرأي فيما يرفعه أو يعدمه. وكذلك الخلاف في أن البلوغ عن عقل هل يكون شرطا لوجوب حقوق الله تعالى المالية نحو الزكوات والكفارات، ولا يجاب ما هو عقوبة مالية نحو حرمان الميراث بالقتل، أو دفع الاختلاف في أن البلوغ عن عقل هل يكون شرطا لصحة الاداء فيما لا يحتتمل النسخ والتبديل، فإن هذا لا مدخل للقياس فيه في الإثبات والنفي.

وكذلك في أن بلوغ الدعوة هل تكون شرطا لاهدار النفوس والاموال بسبب الكفر، فإن هذا مما لا يمكن معرفته

بالقياس، والتعليل بالرأي فيه للاثبات أو النفي يكون ساقطاً.

وكذلك الاختلاف في اشتراط الولي في النكاح، فأما في ثبوت الولاية للمرأة على نفسها يجوز استعمال القياس، لان المعنى الذي به تثبت الولاية للمرأة على نفسه معقول وهو متفق عليه في الاصل وهو الرجل، فيستقيم تعدية الحكم به إلى المرأة.

فإن قيل: فقد اختلفنا في التقابض في المجلس أنه هل يشترط في بيع الطعام بالطعام؟ وقد تكلمتم بالقياس، وإليه أشار محمد فقال: من قبل أنه حاضر ليس له أجل.

قلنا: لان هناك قد وجد أصل كان هذا الحكم، وهو بقاء العقد بعد الافتراق عن المجلس من غير قبض فيه ثابت بالاتفاق، وهو بيع الطعام وسائر الامتعة بالدرهم فأمكن تعليل ذلك الاصل لتعدية الحكم به إلى الفرع، والخصم وجد أصلاً للحكم الذي ادعاه وهو فساد

العقد بعد الافتراق من غير قبض كما في الصرف استقام تعليله أيضاً لتعدية الحكم به إلى الفرع، ومثله لا يوجد في اشتراط التسمية في الذكاة، فإن الخصم

لا يجد فيه أصلاً يسقط فيه اشتراط التسمية لحل الذبيحة، فإن أصله الناسي، ونحن لا نقول هناك سقط شرط التسمية، ولكن نجعل الناسي كالمسمى حكماً بدلالة النص، كما يجعل الناسي كالمباشر لركن الصوم وهو الامسك حكماً بالنص، وهذا معلول عن القياس وتعليل مثله لتعدية الحكم لا يجوز.

وكذلك في النكاح فإنه لا يجد أصلاً يكون فيه اتفاق على صحة النكاح وثبوت الحل به بغير شهود حتى لعل ذلك الاصل فيعدى الحكم فيه إلى هذا الفرع.

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 الاصل لتعدية الحكم به إلى الفرع.

قلنا: من حيث إن النكاح معاملة أمد لا يشترط فيه الشهود، فخصم هذا المعلل يقول بموجب علته، وإنما يدعي شرط الشهود فيه اعتبار أنه عقد مشروع للتناسل وأنه يرد على محل له خطر، وهو مصون عن الابتدال، فلاظهار خطره يخص شرط الشهود، ولا نجد أصلاً في المشروعات بهذه الصفة لتعليل ذلك الاصل فيعدى الحكم به إلى الفرع.

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

وأما بيان الحكم فنحو الاختلاف في الركعة الواحدة، فهي صلاة مشروعة أم لا؟ وفي القراءة المشروعة في الآخرين بالاتفاق، فهي فريضة

أم لا، وفي القراءة المفروضة في الاوليين، أتتبعين القاتحة ركناً أم لا؟ فإنه لا مدخل للرأي في إثبات هذا الحكم، وفي المسح بالخف والمسح على الجرموق وعلى العمامة أهو جائز أم لا؟ وأمثلة هذا في الكتب تكثر، فإن كل موضع يكون الكلام فيه في الحكم ابتداءً أهو ثابت شرعاً أم لا، لا مدخل للرأي في ذلك حتى يشتغل فيه بالتعليل للاثبات أو للنفي.

وأما بيان صفتة فنحو الاختلاف في صفة صدقة الفطر والاضحية والوتر، والاختلاف في صفة الابانة بالطلاق عند القصد إليه من غير جعل، وفي صفة الملك الثابت بالنكاح وهو الذي يقابله البدل أهو مشترك بين الزوجين أم يخص الرجل به؟ وفي صفة ملك النكاح أنه في حكم ملك المنفعة أو في حكم ملك العين، وفي صفة الطلاق المشروع أنه مباح بأصل الوضع أو مكروه، والاباحة صفة عارضة فيه للحاجة، وفي صفة البيع المشروع حال بقاء المتعاقدين في المجلس (أنه لازم بنفس العقد أو متراخ إلى قطع المجلس)، وفي صفة الملك الثابت بعقد الرهن أنه ملك اليد من جنس ما يثبت به حقيقة الاستيفاء أو ملك المطالبة بالبيع في الدين من جنس ما يثبت بالكفالة، وأمثلة هذه القصول في الكتب أكثر من أن تحصى، ذكرنا من كل قسم طرفا لبيان الطريق للمتأمل فيه.

وأما بيان القسم الرابع: فنحو الاختلاف في المسح بالأس أنه هل يسن تثليثه فإنه يوجد في الطهارة ما هو مسح ولا يكون التكرار فيه مسنونا فيمكن تعليل ذلك المتفق عليه لتعدية الحكم به إلى الفرع المختلف فيه، ويوجد في أعضاء الطهارة ما يكون التكرار فيه مسنونا بالاتفاق، فيمكن تعليل ذلك لتعدية 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

الصوم، فإن هناك أصلا متفقا عليه يتأدى فيه الصوم بمطلق النية، وهو النقل الذي هو عين مشروعاً في وقته فيمكن تعليل ذلك لتعدية الحكم به إلى الفرع، وهناك أصل في الصوم الذي هو فرض لا يتأدى إلا بتعيين النية، وهو صوم القضاء فيمكن تعليل ذلك لتعدية الحكم به إلى الفرع فيكون القياس في موضعه من الجانبين، ثم الكلام في الترجيح بعد ذلك.

فإن قيل: فقد تكلمتم بالقياس في العذر بصوم يوم النحر وكون الصوم فيه مشروعاً أم لا حكم لا مدخل للرأي فيه ثم اشتغلتم بالمقايسة فيه.

قلنا: لانا وجدنا أصلا متفقا عليه في كون الصوم مشروعاً فيه وهو سائر الايام فأمكن تعدية الحكم بتعليله إلى الفرع، ثم يبقى وراء ذلك الكلام في أن النهي الذي جاء معنى في صفة هذا اليوم وهو أنه يوم عيد عمله يكون في إفساد المشروع مع بقائه في الاصل مشروعاً أو في رفع المشروع وانتساخه، وهذا لا تثبته بالرأي وإنما تثبته بدليل النص، وهو الرجوع إلى موجب النهي أنه الانتهاء على وجه يبقى للمنتهي اختيار فيه كما قررنا. وقد تبين بما ذكرنا أن الجيب متى اشغل بالتعليل بالرأي فالذي يحق على السائل أن ينظر أولاً أن المتنازع فيه هل هو محل له وأن ما نذكره من العلة هل يعدى الحكم به إلى الفرع، فإن لم يكن بهذه الصفة لا يشغل بالاعتراض على علته ولكن يتبين له بطريق الفقه أن هذا التعليل في غير موضعه، وأنه لما لا يصلح أن يكون حجة حتى يتحول الجيب إلى شيء آخر أو يبين بطريق الفقه أنه تعليل صحيح في محله موافق لطريق السلف في تعليلهم ليكون ما يجري بعد ذلك بينهما على طريق الفقه.

فصل: في بيان القياس والاستحسان

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

ويزعمون أنهم يستحسنون ذلك، وكيف يستحسن ترك الحججة والعمل بما ليس بحجة لاتباع هوى أو شهوة نفس؟ فإن كانوا يريدون ترك القياس الذي هو حجة فالحجة الشرعية هو حق وماذا بعد الحق إلا الضلال، وإن كانوا يريدون ترك القياس الباطل شرعا فالباطل مما لا يشتغل بذكره.

وقد ذكروا في كتبهم في بعض المواضع أنا نأخذ بالقياس، فإن كان المراد هذا فكيف يجوزون الاخذ بالباطل. وذكر من هذا الجنس ما يكون دليل قلة الحياء وقلة الورع وكثرة التهور لقاتله. فنقول وبالله التوفيق: الاستحسان لغة: وجود الشيء حسنا، يقول الرجل: استحسنت كذا: أي اعتقدته حسنا على ضد الاستقباح، أو معناه: طلب الاحسن للاتباع الذي هو مأمور به، كما قال تعالى: (فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) وهو في لسان الفقهاء نوعان: العمل بالاجتهاد وغالب الرأي في تقدير ما جعله الشرع موكولا إلى آرائنا نحو المتعة المذكورة في قوله تعالى: (متاعا بالمعروف حقا على المحسنين) أو جب ذلك بحسب اليسار والعسرة وشرط أن يكون بالمعروف، فعرفنا أن المراد ما يعرف استحسانه بغالب الرأي. وكذلك قوله تعالى: (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) ولا يظن بأحد من الفقهاء أنه يخالف هذا النوع من الاستحسان.

والنوع الآخر هو الدليل الذي يكون معارضا للقياس الظاهر الذي تسبق إليه الاوهام قبل إنعام التأمل فيه، وبعد إنعام التأمل في حكم الحادثة وأشباهاها من الاصول يظهر أن الدليل الذي عارضه فوقه في القوة، فإن العمل به هو الواجب، فسموا ذلك استحسانا للتمييز بين هذا النوع من الدليل وبين الظاهر الذي تسبق إليه الاوهام قبل التأمل على معنى أنه يمال بالحكم عن ذلك الظاهر لكونه مستحسنا لقوة دليله، وهو نظير عبارات أهل الصناعات في 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،

وما وضعوا هذه العبارات إلا للتمييز بين الادوات الناصبة. وأهل العروض يقولون: هذا من البحر الطويل، وهذا من البحر المقارب، وهذا من البحر اللديد، فكذلك استعمال علمائنا عبارة القياس والاستحسان للتمييز بين الدليلين المتعارضين، وتخصيص أحدهما بالاستحسان لكون العمل به مستحسنا، ولكونه مائلا عن سنن القياس الظاهر، فكان هذا الاسم مستعارا لوجود معنى الاسم فيه، بمنزلة الصلاة فإنها اسم للدعاء ثم أطلقت على العبادة المشتملة على الاركان من الافعال والاقوال لما فيها من الدعاء عادة.

ثم استحسان العمل بأقوى الدليلين لا يكون من اتباع الهوى وشهوة النفس في شيء. وقد قال الشافعي في نظائر هذا: أستحب ذلك. وأي فرق بين من يقول أستحسن كذا، وبين من يقول أستحبه؟ بل الاستحسان أفصح اللغتين، وأقرب إلى موافقة عبارة الشرع في هذا المراد.

وظن بعض المتأخرين من أصحابنا أن العمل بالاستحسان أولى مع جواز العمل بالقياس في موضع الاستحسان، وشبه ذلك بالطرد مع المؤثر، فإن العمل بالمؤثر أولى وإن كان العمل بالطرد جائزا. قال رضي 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 أنني أستحب ذلك، وما يجوز العمل به من الدليل شرعا فاستقباحه يكون كفرا، فعرفنا أن الصحيح ترك القياس أصلا في الموضع الذي نأخذ بالاستحسان، وبه يتبين أن العمل بالاستحسان لا يكون مع قيام

المعارضة ولكن باعتبار سقوط الاضعف بالاقرى أصلا.

وقد قال في كتاب السرقة: إذا دخل جماعة البيت وجمعوا المتاع فحملوه على ظهر أحدهم فأخرجه وخرجوا معه: في القياس القطع على الحمال خاصة، وفي الاستحسان يقطعون جميعا.

وقال في كتاب الحدود: إذا اختلف شهود الزنا في الزاويتين في بيت واحد: في القياس لا يجد المشهود عليه، وفي الاستحسان يقام الحد.

ومعلوم أن الحد يسقط بالشبهة وأدنى درجات المعارض ايراث الشبهة، فكيف يستحسن إقامة الحد في موضع الشبهة.

وكذلك قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله:

تصح ردة الصبي استحسانا.

ومعلوم أن عند قيام دليل المعارضة يرجح للموجب للإسلام وإن كان هو أضعف كالمولود بين كافر ومسلمة، وكيف يستحسن الحكم بالردة مع بقاء دليل موجب للإسلام، فعرفنا أن القياس متروك أصلا في الموضع الذي يعمل فيه بالاستحسان، وإنما سميتهما تعارض الدليلين باعتبار 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 زيدا، وفي الاستحسان تطلق، لان الحيض شيء

في باطنها لا يقف عليه غيرها فلا بد من قبول قولها فيه بمنزلة الحبة والبغض.

قال: وقد يدخل في هذا الاستحسان بعض القياس يعني به أن في سائر الاحكام المتعلقة بالحيض قبلنا قولها نحو حرمة الوطئ وانقضاء العدة، فاعتبار هذا الحكم بسائر الاحكام نوع قياس، ثم ترك القياس الاول أصلا لقوة دليل الاستحسان، وهو أنها مأمورة بالاخبار عما في رحمةا منهية عن الكتمان، قال تعالى: (ولا يحل لمن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن) ومن ضرورة النهي عن الكتمان كونها أمينة في الاظهار، وإليه أشار أبي بن كعب رضي الله عنه فقال: من الامانة أن تؤتمن المرأة على ما في رحمةا.

فصار ذلك القياس متروكا باعتراض هذا الدليل القوي الموجب للعمل به.

فالخاص: أن ترك القياس يكون بالنص تارة، وبالاجماع أخرى، وبالضرورة أخرى.

فأما تركه بالنص فهو فيما أشار إليه أبو حنيفة رحمه الله في أكل الناسي للصوم: لولا قول الناس لقلت يقضي. يعني به رواية الاثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو نص يجب العمل به بعد ثبوته واعتقاد البطلان في كل قياس يخالفه.

وهذا اللفظ نظير ما قال عمر رضي الله عنه في قصة الجنين: لقد كدنا أن نعمل برأينا فيما فيه أثر.

وكذلك القياس يأبى جواز السلم باعتبار أن المعقود عليه معدوم عند العقد، تركناه بالنص وهو الرخصة الثابتة بقوله عليه السلام: (ورخص في السلم) وأما ترك القياس بدليل الاجماع فنحو الاستصناع فيما فيه للناس تعامل،

فإن القياس يأبى جوازه، تركنا القياس للاجماع على التعامل به فيما بين الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه

وسلم إلى يومنا هذا (وهذا) لان القياس فيه

احتمال الخطأ والغلط، فبالنص أو الاجماع يتعين فيه جهة الخطأ فيه، فيكون واجب الترك لا جائز العمل به في الموضوع الذي تعين جهة الخطأ فيه.

وأما الترك لاجل الضرورة فنحو الحكم بطهارة الآبار والحياض بعدما نجست، والحكم بطهارة الثوب النجس إذا غسل في الاجانات، فإن القياس يأبي جوازه، لان ما يرد عليه النجاسة يتنجس بملاقاته، تركناه للضرورة الخوجة إلى ذلك لعامة الناس، فإن الحرج مدفوع بالنص، وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس فكان متروكا بالنص.

وكذلك جواز عقد الاجارة فإنه ثابت بخلاف القياس لحاجة الناس إلى ذلك، فإن العقد على المنافع بعد وجودها لا يتحقق لانهما لا تبقى زمانين فلا بد من إقامة العين المنتفع بها مقام الاجارة في حكم جواز العقد لحاجة الناس إلى ذلك.

ثم كل واحد منهما نوعان في الحاصل: فأحد نوعي القياس ما ضعف أثره وهو ظاهر جلي، والنوع الآخر منه ما ظهر فساده واستتر وجه صحته وأثره.

وأحد نوعي الاستحسان ما قوي أثره وإن كان خفيا، والثاني ما ظهر أثره وخفي وجه الفساد فيه. وإنما يكون الترجيح بقوة الاثر لا بالظهور ولا بالخفاء، لما بينا أن العلة الموجبة للعمل بما شرعا ما تكون مؤثرة، وضعيف الاثر يكون ساقطا في مقابلة قوي الاثر ظاهرا كان أو خفيا، بمنزلة الدنيا مع العقبى. فالدنيا ظاهرة والعقبى باطنة، ثم ترجح العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها والاعراض عن طلب الدنيا لقوة الاثر من حيث البقاء

والخلود والصفاء، فكذلك القلب مع النفس والعقل مع البصر.

وبيان ما يسقط اعتباره من القياس لقوة الاثر الاستحسان الذي هو القياس المستحسن في سؤر سباع الطير، فالقياس فيه النجاسة اعتبارا بسؤر سباع الوحش بعلة

حرمة تناول، وفي الاستحسان لا يكون نجسا لان السباع غير محرم الانتفاع بها، فعرفنا أن عينها ليست بنجسة، وإنما كانت نجاسة سؤر سباع الوحش باعتبار حرمة الاكل، لأنها تشرب بلسانها وهو رطب من لعابها ولعابها يتجلب من لحمها، وهذا لا يوجد في سباع الطير، لأنها تأخذ الماء بمنقارها ثم تبتلعه ومنقارها عظم جاف، والعظم لا يكون نجسا من الميت فكيف يكون نجسا من الحي.

ثم تأيد هذا بالعلة المنصوص عليها في الهرة، فإن معنى البلوى يتحقق في سؤر سباع الطير، لأنها تنقض من الهواء ولا يمكن صون الاواني عنها خصوصا في الصحارى، وبهذا يتبين أن من ادعى أن القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة فقد أخطأ، لان بما ذكرنا تبين أن المعنى الموجب لنجاسة سؤر سباع الوحش الرطوبة النجسة في الآلة التي تشرب بها وقد انعدم ذلك في سباع الطير فانعدم الحكم لانعدام العلة وذلك لا يكون من تخصيص العلة في شيء، وعلى اعتبار الصورة يتراءى ذلك ولكن يتبين عند التأمل انعدام العلة أيضا، لان العلة وجوب التحرز عن الرطوبة النجسة التي يمكن التحرز عنها من غير حرج، وقد صار هذا معلوما بالتخصيص على هذا التعليل في الهرة ففي كل موضع يعدم بعض أوصاف العلة كان انعدام الحكم لانعدام العلة فلا يكون تخصيصا وبيان الاستحسان الذي يظهر أثره ويغنى فساده مع القياس الذي يستتر أثره ويكون قويا في نفسه حتى يؤخذ فيه بالقياس ويترك الاستحسان فيما يقول في كتاب الصلاة: إذا قرأ المصلي سورة في آخرها سجدة فركع بها في القياس تجزيه، وفي الاستحسان لا تجزيه عن السجود، وبالقياس نأخذ، فوجه الاستحسان أن الركوع غير السجود وضعفا، ألا ترى أن الركوع في الصلاة

لا ينوب عن سجود الصلاة فلا ينوب عن سجدة التلاوة بطريق الاولى، لان القرب بين ركوع الصلاة وسجودها أظهر من حيث إن كل واحد منهما موجب التحريم، ولو تلا خارج الصلاة فرقع لها لم يجز عن السجدة ففي الصلاة أولى، لان الركوع هنا مستحق لجهة أخرى وهناك لا، وفي القياس قال: الركوع والسجود يتشابهان، قال تعالى: (وخر راکعاً): أي ساجداً، ولكن هذا من حيث الظاهر مجاز محض، ووجه الاستحسان من حيث الظاهر اعتبار شبه صحيح ولكن قوة الاثر 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 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 عبادة وهذا يوجد في الصلاة، لان الركوع فيها عبادة كالسجود ولا يوجد خارج الصلاة، ولقوة الاثر من هذا الوجه أخذنا بالقياس وإن كان مستترا وسقط اعتبار الجانب الآخر في مقابلته.

وكذلك قال في البيوع: إذا وقع الاختلاف بين المسلم إليه ورب المسلم في ذرعان المسلم فيه في القياس يتحالفان، وبالقياس نأخذ، وفي الاستحسان القول قول المسلم إليه.

ووجه الاستحسان أن المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافاً في أصله بل في صفته من حيث الطول والسعة، وذلك لا يوجب التحالف كالاختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعينه.

ووجه القياس أنهما اختلفا في المستحق بعقد السلم وذلك يوجب التحالف، ثم أثر القياس مستتر ولكنه قوي من حيث إن عند

السلم إنما يعقد بالوصف المذكورة لا بالإشارة إلى العين، فكان الموصوف بأنه خمس في سبع غير الموصوف بأنه أربع في ستة، فبهذا يتبين أن الاختلاف

هنا في أصل المستحق بالعقد فأخذنا بالقياس لهذا.

وقال في الرهن: إذا ادعى رجلان كل واحد منهما عينا في يد رجل أنه مرهون عنده بدين له عليه وأقاما البيينة، ففي الاستحسان يقضي بأنه مرهون عندهما، بمنزلة ما لو رهن عينا من رجلين، وهو قياس البيع في ذلك، وفي القياس تبطل البينتان، لانه تعذر القضاء بالرهن لكل واحد منهما في جميعه فإن اخل يضيق عن ذلك، وفي نصفه لان 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 بعقد الرهن، بخلاف الرهن من رجلين فهناك العقد واحد فيمكن إثبات موجب العقد به متحداً في اخل وذلك لا يمكن هنا، وهذا النوع يعز وجوده في الكتب لا يوجد إلا قليلاً، فأما النوع المتقدم فهو في الكتب أكثر من أن يحصى.

ثم فرق ما بين الاستحسان الذي يكون بالنص أو الاجماع، وبين ما يكون بالقياس الخفي المستحسن أن حكم هذا النوع يعدى وحكم النوع الآخر لا يعدى، لما بينا أن حكم القياس الشرعي التعدي، فهذا الخفي وإن اختص باسم الاستحسان لمعنى فهو لا يخرج من أن يكون قياساً شرعياً فيكون حكمه التعدي، والاول معدول به عن القياس بالنص وهو لا يحتمل التعدي كما بينا.

وبيانه فيما إذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن والمبيع غير مقبوض، في القياس القول قول المشتري، لان البائع يدعي عليه زيادة في حقه وهو

الثلث، والمشتري منكر واليمين بالشرع في جانب المنكر، والمشتري لا يدعي على البائع شيئا في الظاهر إذ المبيع صار مملوكا له بالعقد، ولكن في الاستحسان يتخالفان، لأن المشتري يدعي على البائع وجوب تسليم المبيع إليه عند إحضار أقل الثمنين والبائع منكر لذلك، والبائع كما يوجب استحقاق الملك على البائع

يوجب استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن إليه، ثم هذا الاستحسان لكونه قياسا خفيا يتعدى حكمه إلى الاجازة وإلى النكاح في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، وإلى ما لو وقع الاختلاف بين الورثة بعد موت المتبايعين، وإلى ما بعد هلاك السلعة إذا أخلف بدلا بأن قتل العبد المبيع قبل القبض ولو كان الاختلاف في الثمن بينهما بعد قبض المبيع، فإن حكم التخالف عند قيام السلعة فيه يثبت بالنص بخلاف القياس فلا يحتمل التعدية، حتى إذا كان بعد هلاك السلعة لا يجري التخالف سواء أخلف بدلا أو لم يخلف.

وفي الاجازة بعد استيفاء المعقود عليه لا يجري التخالف، وإن كان الاختلاف بين الورثة بعد قبض السلعة لا يجري التخالف.

وقد يكون القياس الذي في مقابلة الاستحسان الذي قلنا أصله مستحسن ثابت بالاثار نحو ما قال في الصلاة: وإذا نام في صلاته فاحتلم: في القياس يغتسل ويبيني كما إذا سبقه الحدث، وذلك مستحسن بالاثار، وفي الاستحسان لا يبيني.

وفي هذا النوع المأخوذ به هو الاستحسان على كل حال، لانه في الحقيقة رجوع إلى القياس الاصلي ببيان يظهر به أن هذا ليس في معنى المعدول به من القياس الاصلي بالاثار من كل وجه، فلو ثبت الحكم فيه كان بطريق التعدية، والمعدول به عن القياس بالاثار لا يحتمل التعدية، وذلك البيان أن الحدث الصغرى لا يوجه إلى كشف العورة ولا إلى عمل كثير، وتكثر البلوى فيه من الصلاة،

بخلاف الحدث الكبرى، فإذا لم يكن في معناه من كل ما له كان إثبات الحكم فيه بطريق التعدية لا بالنص بعينه وذلك لا وجه له.

فتبين بجميع ما ذكرنا أن القول بالاستحسان لا يكون تخصيص العلة في شيء، ولكن في اختبار هذه العبارة اتباع الكتاب والسنة والعلماء من السلف، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وكثيرا ما كان يستعمل ابن مسعود هذه العبارة، ومالك بن أنس في كتابه ذكر لفظ الاستحسان في مواضع.

وقال الشافعي رحمه الله: أستحسن في المتعة ثلاثين درهما.

فعرفنا أنه لا طعن في هذه العبارة، ومن حيث المعنى

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

فصل: في بيان فساد القول بجواز التخصيص في العلة الشرعية قال رضي الله عنه: زعم أهل الطرد أن الذي يقولون بالعلل المؤثرة ويجعلون التأثير مصححا للعلل الشرعية لا يجدون بدا من القول بتخصيص العلة الشرعية، وهو غلط عظيم كما نبينه.

وزعم بعض أصحابنا أن التخصيص في العلل الشرعية جائز وأنه غير مخالف لطريق السلف ولا لمذهب أهل السنة، وذلك خطأ عظيم من قائله، فإن مذهب من هو مرضي من سلفنا أنه لا يجوز التخصيص في العلل الشرعية، ومن جوز ذلك فهو مخالف لأهل السنة، مائل إلى أقاويل المعتزلة في أصولهم.

وصورة التخصيص أن المعلن إذا أورد عليه فصل يكون الجواب فيه بخلاف ما يروم إثباته بعلمه، يقول موجب علتي كذا إلا أنه ظهر مانع فصار مخصوصا باعتبار ذلك المانع، بمنزلة العام الذي يخص منه بعض ما يتناوله بالدليل الموجب للتخصيص.

ثم من جوز ذلك قال: التخصيص غير المناقضة لغة وشرعا وفقها وإجماعا.

أما اللغة فلأن النقص إبطال فعل قد سبق بفعل نشأه كنقص البنيان.

والتخصيص بيان أن المخصوص لم يدخل في الجملة فكيف يكون تقضا؟ ألا ترى أن ضد النقص البناء والتأليف، وضد المخصوص العموم.

ومن حيث السنة التخصيص جائز في النصوص الشرعية من الكتاب والسنة والتناقض لا يجوز فيهما بحال. ومن حيث الإجماع فالقياس الشرعي يترك العمل به في بعض المواضع بالنص أو الإجماع أو الضرورة، وذلك يكون تخصيصا لا مناقضة، ولهذا بقي ذلك القياس موجبا للعمل في غير ذلك الموضع،

والقياس المنتقض فاسد لا يجوز العمل به في موضع.

ومن حيث المعقول إن المعلن متى ذكر وصفا صالحا وادعى أن الحكم متعلق بذلك الوصف فيورد عليه فصل يوجد فيه ذلك الوصف ويكون الحكم بخلافه، فإنه يحتمل أن يكون ذلك لفساد في أصل علمته، ويحتمل أن يكون ذلك لمانع منع ثبوت الحكم، ألا ترى أن سبب وجوب الزكاة ملك النصاب النامي، ثم يمتنع وجوب الزكاة بعد وجوده لمانع وهو انعدام حصول النماء بمضي 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 مخصوصا من علمتي لمانع فقد ادعى شيئا محتملا فيكون مطالبا

بالحجة، فإن أبرز مانعا صالحا فقد أثبت ما ادعاه بالحجة فيكون ذلك مقبولا منه وإلا فقد سقط احتجاجه، لأن المحتمل لا يكون حجة، وبه فارق المدعي التخصيص في النص، فإنه لا يطالب بإقامة الدليل على ما يدعي أنه صار مخصوصا مما استدل به من عموم الكتاب والسنة، لأنه ليس فيما استدل به احتمال الفساد، فكان جهة التخصيص متعينا فيه بالإجماع، وهنا في علمته احتمال الفساد، فما لم يتبين دليل الخصوص فيما ادعى أنه مخصوص من علة لا ينتفي عنه معنى الفساد، فللهذا 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 حسا وحكما، فمن حيث الحس يتبين هذا كله في الرمي، فإن انقطاع الوتر أو انكسار فوق السهم يمنع أصل الفعل الذي هو رمي بعد تمام قصد الرامي إلى مباشرة، وإصابة السهم حائطا أو شجرة ترده عن سننه يمنع تمام العلة بالوصول إلى الرمي، ودفع الرمي إليه عن نفسه بترس يجعله أمامه يمنع ابتداء الحكم الذي يكون الرمي لاجله بعد تمام العلة بالوصول إلى المقصد وذلك الجرح والقتل، ومداواته الجراحة بعلمنا 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 وامن الموت منه كان بمنزلة الصحيح في تصرفاته.  
وفي الحكميات اضافة البيع الحر يمنع انعقاد اصل العلة، واطافة الى مال الغير يمنع انعقاد تمام العلة في حق المالك حتى يتعين جهة البطلان فيه بموته، واشترط الخيار من المالك لنفسه في البيع يمنع ابتداء الحكم، وثبوت خيار الرؤية للمشتري يمنع الحكم حتى لا تتم

الصفقة معه، وثبوت خيار العيب يمنع لزوم الحكم حتى يتمكن من رده بعد تمام الصفقة بالنقض.  
والحجة لعلمائنا في ابطال القول بتخصيص العلة الاستدلال بالكتاب، والمعقول، والبيان الذي لا يمكن انكاره.  
اما الكتاب فقوله تعالى: (قل الذكراين حرم ام الانثيين، اما اشتملت عليه ارحام الانثيين نبئوني بعلم ان كنتم صادقين) ففيه مطالبة الكفار ببيان العلة فيما ادعوا فيه الحرمة على وجه لا مدفع لهم فصاروا محجوجين به.  
وذلك الوجه اتم إذا بينوا احد هذه المعاني ان الحرمة لاجله انتقض عليهم باقرارهم بالحل في الموضوع الاخر مع ذلك المعنى فيه، ولو كان التخصيص في علل الاحكام الشرعية جائزا ما كانوا محجوجين، فان احدا لا يعجز من ان يقول امتنع ثبوت حكم الحرمة في ذلك الموضوع مانع، وقد كانوا عقلاء يعتقدون الحل في الموضوع الاخر لشبهة أو معنى تصورهم عنلهم.

وقوله تعالى: (نبئوني بعلم) اشارة الى ان المصير الى تخصيص العلة الشرعية ليس من العلم في شئ فيكون جهلا.  
واما المعقول فلان العلة الشرعية حكمها التعدية كما قررنا، وبدون التعدية لا تكون صحيحة اصلا، لانها خالية عن موجهها، وإذا جاز قيام المانع في بعض المواضع الذي يتعدى الحكم إليه بمذة العلة جاز قيامه في جميع المواضع فيؤدى الى القول بانها علة صحيحة من غير ان يتعدى الحكم بها الى شئ من القروع، وقد اثبتنا فساد هذا القول بالدليل.  
ثم ان كان تعدية الحكم بها الى فرع

دليل صحتها فانعدام تعدية الحكم بها الى فرع اخر توجد فيه تلك العلة دليل فسادها، ومع مساواة دليل الصحة والفساد لا تثبت الحجة الشرعية موجبة للعمل يقره ان المانع الذي يدعى في الموضوع للخصوص لا بد ان يكون ثابتا بمثل ما ثبتت به العلة الموجبة للحكم، لانه إذا كان دونه لا يصلح دافعا له ولا مانعا لحكمه، وإذا كان مثلا له فذلك المانع يمكن تعليقه بعلة توجب تعدية حكم النفي الى سائر القروع مثل الذي علله المعلل بما اشار إليه من الوصف لاثبات الحكم فيه فتتحقق المعارضة بينهما من هذه الوجه، وای مناقضة ابين من التعارض على وجه المضادة بصفة التساوى ثم قد بينا فيما سبق ان دليل الخصوص يشبه النسخ بصيغة والاستثناء بحكمه، فانه مستقل بنفسه كدليل النسخ ولا يكون ذلك الا مقارنا معنى كالاتثناء، وواحد من هذين الوجهين لا يتحقق في العلة، فان نسخ العلة بالعلة لا يجوز والخصم يجوز ان يكون المانع علة مثل العلة التي يدعى تخصيصها، وكيف يجوز النسخ والعلة فيها احتمال الفساد لكونها مستتبطة بالراى. فإذا ظهر ما يمنع العمل بها اصلا تتعين جهة الفساد فيها، بخلاف النص فانه لا يحتمل جهة الفساد، فالنسخ يكون بيانا لمدة العمل به.

ولهذا نوع بيان اخر، فان بالخصوص يتبين انه معمول به في بعض المحال دون البعض، وذلك انما يجوز فيما يجوز القول فيه بالنسخ مع صحته حتى يقال انه معمول به في بعض الاوقات دون البعض، والاستثناء انما يكون في العبارات ليتبين به في بعض الاوقات دون البعض، والاستثناء وذلك لا يتحقق في المعاني الخالصة.  
فيتبين بما ذكرنا ان القول بالتخصيص مستقيم في النصوص من حيث ان بدليل الخصوص لا يتمكن شبهة الفساد في النص بوجه، بل يتبين ان اسم النص لم يكن متناولا للموضوع المخصوص، مع كون العام صحيحا موجبا للعمل قطعا

قبل قيام دليل الخصوص، فمن تخصيص العلة لا يجد بدا من القول بتصويب المجتهدين أجمع، وعصمته الاجتهاد عن احتمال الخطأ والفساد كعصمة النص من ذلك،

وهذا تصريح بأن كل مجتهد مصيب لما هو الحق حقيقة وأن الاجتهاد يوجب علم اليقين، وفيه قول بوجوب الاصلاح، وفيه من وجه آخر قول بالمنزلة بين المنزلتين، وبالخلود في النار لاصحاب الكبائر إذا ماتوا قبل التوبة. فهذا معنى قولنا: إن في القول بجواز تخصيص العلة ميلا إلى أصول المعتزلة من وجوه. ولكننا نقول: انعدام الحكم لا يكون إلا بعد نقصان وصف أو زيادة وصف وهو الذي يسمونه مانعا مخصصا، وبهذه الزيادة والنقصان تتغير العلة لا محالة، فيصير ما هو علة الحكم متعدما حكما، وعدم الحكم عند انعدام العلة لا يكون من تخصيص العلة في شيء.

وبيان هذا أن الموجب للزكاة شرعا هو النصاب النامي الحولي، عرف بقوله عليه السلام: (لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول) والمراد نفي الوجوب، والعلل الشرعية لا توجب الحكم بنواتها بل يجعل الشرع إياها موجبة على ما بينا أن الموجب هو الله تعالى، والاضافة إلى العلة لبيان أن الشرع جعلها موجبة تيسيرا علينا، فإذا كانت بهذا الوصف موجبة شرعا عرفنا أن عند انعدام هذا الوصف ينعدم الحكم لانعدام العلة الموجبة. ولا يلزمنا جواز الاداء لان العلة الموجبة غير العلة المجوزة للاداء، وقد قررنا هذا فيما سبق أن الجزء الاول من الوقت مجوز أداء الصلاة فرضا وإن لم يكن موجبا للاداء عينا مع أن هذا الوصف مؤثر، فإن النماء الذي هو مقصود إنما يحصل بمضي المدة، ألا ترى أن الوجوب يتكرر بتكرر الحول لتجدد معنى النماء بمضي كل حول، وكذلك البيع بشرط الخيار، فإن الموجب للملك شرعا البيع المطلق ومع شرط الخيار لا يكون مطلقا بل بهذه الزيادة يصير البيع في حق الحكم كالمعلق بالشرط وقد بينا أن المتعلق بالشرط غير المطلق، ولصفة الاطلاق تأثير أيضا

فإن الموجب للملك بالنص التجارة عن تراض وتام الرضا يكون عند إطلاق الايجاب لا مع شرط الخيار، فظهر أن العلة تنعدم بزيادة وصف أو نقصان

وصف، وهو الحاصل الذي يجب مراعاته، فإنهم يسمون هذا المعنى المغير مانعا مخصصا، فيقولون: انعدام الحكم مع بقاء العلة بوجود مانع وذلك تخصيص كالنص العام يلحقه خصوص فيبقى نصا فيما وراء موضع الخصوص. ونحن نقول: تنعدم العلة حين ثبت المغير فينعدم الحكم لانعدام العلة، وهذا في العلل 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 بالرأي، لأنه لا معتبر بالعلة أصلا في موضع النص ولا في معارضة حكم النص.

وكذلك الاستحسان إذا كان بسبب الاجماع، لان الاجماع كالنص من كتاب أو سنة في كونه موجبا للعلم. وكذلك ما يكون عن ضرورة فإن موضع الضرورة مجمع 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 الضعيف في معارضة القوي معدوم حكما.

وبيان ما ذكرنا في أن النائم إذا صب في حلقه ماء وهو صائم لم يفسد صومه على قول زفر، لأنه معنور 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 الاثر فكان مخصوصا من هذه العلة بهذا الطريق مع بقاء العلة.

ونحن نقول: انعدم الحكم في الناسي لانعدام العلة حكما، فإن النسيان لا صنع فيه لاحد من العباد، وقد ثبت بالنص أن الله تعالى أطعمه وسقاه، وصار فعله في الاكل ساقط الاعتبار، وتقويت الركن إنما يكون بفعل الاكل، فإذا لم يبق فعله في الاكل شرعا كان ركن الصوم قائما حكما، وإنما لم يحصل الفطر هنا لانعدام العلة الموجبة للفطر، ثم النائم ليس في معناه، لان الفعل الذي يفوت به ركن الصوم مضاف إلى العباد هنا فيبقى معتبرا مفوتا ركن

الصوم، بخلاف إذا كان مضافا الى من له الحق.

وكذلك قلنا: إن المغصوب يصير مملوكا للغاصب عند تقرر الضمان عليه، لان بهذا السبب لما تقرر الملك في ضمان القيمة وهو حكم شرعى فيقرر الملك فيما يقابله فيلزم على هذا فصل المدبر من حيث انه يتقرر الملك في قيمته للمغصوب منه ولا يثبت الملك في المدبر للغاصب، فمن يرى تخصيص العلة يقول امتنع ثبوت الحكم في المدبر مع وجود العلة لمانع وهو انه غير محتمل للنقل من ملك الى ملك.

ونحن نقول: انعدمت العلة الموجبة للملك في المدبر فيعدم الحكم لانعدام العلة، وهذا لان العلة تقرر الملك في قيمة هي بدل عن العين وقيمة المدبر ليس ببدل عن عينها، لان شرط كون القيمة بدلا عن العين ان تكون العين محتملا للتملك وذلك لا يوجد في المدبر، لان المدبر جرى فيه عتق من وجه والعتق في الخل يمنع وجوب قيمة العين بسبب الغصب، ولكن الضمان واجب باعتبار الجناية التي تمكنت من الغاصب بتفويت يده، لان مع جريان العتق فيه من وجه قد بقيت اليد والمالية مستحقة للمالك، فان انعدام ذلك يعتمد ثبوت العتق في بقيت اليد كل وجه، فعرفنا انه انما انعدم الحكم لانعدام العلة بوجود ما يغيرها.

وكذلك إذا قلنا في الزنا انه ثبتت به حرمة المصاهرة، لان ثبوت الحرمة

في الاصل باعتبار الولد الذى يتخلق من المائين فيصير بواسطة الولد امهاتها وبناتها في حقه كامهاته وبناته، وابتاؤه وآبائه في حقهآبائها وبنائها.

ثم الوطء في محل الحرث سبب لحصول هذا الولد فيقام مقامه، ويلزم على هذا انه لا يتعدى الحرمة الى الاخوات والعمات والخالات من الجانبين، فمن يقول بتخصيص العلة يقول: امتنع ثبوت الحكم مع قيام العلة في هذه المواضع للنص أو الاجماع.

ونحن نقول، انما انعدم الحكم لانعدام العلة، لان في النص الموجب لحرمة المصاهرة ذكر الامهات والبنات والاباء والابناء خاصة، فامتداد الحرمة الى الاخوات والعمات والخالات يكون تغييرا

واثباتا لحرمة أخرى، لان المقصور غير الممتد، وانما يعلل المنصوص، ولا يجوز تبديل المنصوص بالتعليل، فكان انعدام الحكم في هذه المواضع لانعدام العلة لا لمانع مع قيام العلة.

وكذلك ان الزم ان الموطوءة لا تحرم على الواطئ بواسطة الولد والقرب بينهما امس، فالنتجيج هكذا انه انما انعدم الحكم هناك لانعدام العلة باعتبار مورد النص كما قررنا.

وهذا اصل كبير، وفقه عظيم.

من ترك التعنت وتامل عن انصاف يخرج له جميع ما لم يذكر بما هو من نظائر ما ذكرنا عليه.

وعمدة هذا الفقه معرفته دليل الخصوص، فان النصين إذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فالعام لا يندم بالخاص حقيقة ولا حكما، وليس في واحد من النصين توهم الفساد، فعرفنا ان الخاص كان مخصصا للموضع الذى تناوله من حكم العم مع بقاء العام حجة فيما وراء ذلك وان تمكن فيه نوع شبهة من حيث انه صار كالمستعار فيما هو حقيقة حكم العام.

فاما العلة وان كانت مؤثرة ففيها احتمال الفساد والخطاء وهى تحتل الاعدام حكما، فإذا جاء ما غيرها جعلناها معدومة حكما في ذلك الموضع، ثم انعدم الحكم لانعدام العلة، ولا يكون فيها شئ من معنى التناقض، ولا يكون من التخصيص في شئ، والله اعلم.

باب وجوه الاحتجاج بما ليس بحجة مطلقا قال رضى الله عنه: فهذا الباب يشتمل على فصول.

فالذي نبدأ به الاحتجاج بلا دليل، فان العلماء اختلفوا فيه على أقاويل.

قال بعضهم: لا دليل حجة للنافي على خصمه ولا يكون حجة للمثبت.

وقال بعضهم: هي حجة دافعة لا موجبة.

والذى دل عليه مسائل الشافعي رحمه الله انها حجة دافعة لا بقاء ما ثبت بدليله لا لاثبات ما لم يعلم ثبوته بدليله.

والذى دل عليه مسائل اصحابنا ان هذا في حق الله تعالى، فاما في حق

العباد لا تكون هي حجة لاحد الخصمين على الآخر في الدفع ولا في الايجاب لا في الابقاء ولا في الاثبات ابتداء.

فأما الفريق الاول 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 إلها 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

بشئ فوق قولهم لا دليل على نبوته، واشتغل بعد جحودهم بإثبات نبوته بالآيات المعجزة، والبراهين القاطعة، فعرفنا

بهذا أن لا دليل حجة للنافي على خصمه إلى أن يثبت الخصم ما يدعي ثبوته بالدليل، وهذا لان النافي إنما لا يطالب

بدليل لكونه متمسكا بالاصل وهو عدم الدليل الموجب أو المانع

واخرم أو المبيح، ووجوب التمسك بالاصل إلى أن يظهر الدليل المغير له طريق في الشرع، ولهذا جعل الشرع البيينة

في جانب المدعي لا في جانب المنكر، لانه متمسك بالاصل وهو أنه لا حق للغير في ذمته ولا في يده وذلك حجة له

على خصمه في الكف عن التعرض له ما لم يقم الدليل، وأيد ما ذكرنا قوله تعالى: (قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما)

الآية، فقد علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بعدم الدليل الموجب للحرمة على الذين كانوا يشبثون الحرمة في أشياء

كالسائبية والوصيلة والحام والبحيرة، فثبت بهذا أن لا دليل حجة للنافي على خصمه.

وهذا الذي ذهبوا إليه غير موافق لشئ من العلل المنقولة عن السلف في نفي الحكم وإثباته وهو ينتهي إلى الجهل

أيضا، فإننا نقول لهذا القائل: لا دليل على الاثبات عندك أو عند غيرك فإن خصمك يدعي 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 فأنت معذور إذا لم تقف على الدليل وعذر لا يكون

حجة على الغير أصلا، ألا ترى أن في زمان النبي عليه السلام كان الناس ينزل فيبلغ ذلك بعض الناس دون البعض

ومن لم يبلغه يكون معذورا في العمل بالنسوخ ولا يكون ذلك حجة له على غيره.

فإن قيل: قولكم هذا غير موافق لتعليل السلف فاسد، وقد قال أبو حنيفة رضي الله عنه: لا خمس في العنبر لان الاثر 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 بعلته مؤثرة في موضع الاحتجاج على الغير على ما ذكر محمد رحمه الله، فإنه قال: لا خمس في اللؤلؤ والعنبر. قلت: لم؟ قال: لانه بمنزلة السمك.

قلت: وما بال السمك لا يجب فيه الخمس؟ قال: لانه بمنزلة الماء.

وهو إشارة إلى مؤثر، فإن الاصل في الخمس الغنائم وإنما يوجب الخمس فيما يصاب مما كان أصله في يد العدو ووقع في يد المسلمين بإيجاف الخيل والركاب فيكون في معنى الغنيمة، والمستخرج من البحار لم يكن في يد العدو قط، لان قهر الماء مانع قهرا آخر على ذلك الموضع، ثم القياس أن لا يجب الخمس في شئ وإنما أوجب الخمس في بعض الاموال بالاثر، فبين أن ما لم يرد فيه الاثر يؤخذ فيه بأصل القياس، وهذا لا يكون احتجاجا بلا دليل. ثم نقول لهذا القائل: إنك بهذه المقالة تشبث شيئا لا محالة وهو صحة اعتقادك أن لا دليل يوجب إثبات الحكم في هذه الحادثة فعليك الدليل لاثبات ما تدعي صحته عندك، ولا دليل على خصمك لانه ينفي صحة اعتقادك هذا، ولا دليل على النافي بزعمك، ثم قولك لا دليل شئ تقوله عن علم أو لا عن علم؟ فإن زعمت أنك تقوله عن علم فالعلم الذي يحدث للمراء لا يكون إلا بدليل، وإن زعمت أنك تقوله لا عن علم فقد نُهيت عن ذلك، قال تعالى: (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقال تعالى: (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه)

الاية، فما يكون مذموما منهيها عنه نسا فكيف يصلح حجة على الغير! وايد ما ذكرنا قوله تعالى: (وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى، تلك امانتهم) الاية، فقد علم رسوله مطالبة النافي باقامة الدليل وذلك تخصيص على ان لا دليل لا يكون حجة والدليل عليه الخصومات،

فان انكار الخصم لا يكون حجة له على المدعى بوجه ما حتى انه بعد ما احضر مرة وجحد إذا طلب احضاره مرة اخرى احضره القاضى، وان طلب ان يكفله بنفسه أو بالعين الذى فيه الدعوى اجبره القاضى على ذلك، وإذا طلب يمينه حلفه على ذلك، فلو كان لا دليل حجة للنافي على خصمه لم يبق للمدعى عليه سبيل بعد انكاره وقوله لا حجة للمدعى.

فاما جعل الشرع القول قول المنكر فذلك باعتبار دليل من حيث الظاهر، وهو ان المدعى عين في يده واليد دليل الملك ظاهرا، أو دين في ذمته وذمته بريئة ظاهرا، ومع هذا قوله لا يكون حجة على خصمه وان حلف حتى لا يصير المدعى مقضيا عليه بشئ، ولكنه لا يتعرض له ما لم يات بحجة يثبت بها الحق عليه.

يحقق ما قلنا ان الاصل هو التفاوت بين الناس في العلم بالادلة الشرعية، واليه اشار الله تعالى في قوله: (وفوق كل ذى علم عليهم) وهذا شبه الخسوس لمن يرجع الى احوال الناس، فقد يقف بعضهم على علم لا يقف عليه البعض، ومع هذا التفاوت لا يتمكن النافي من الاحتجاج بلا دليل الا بعد وقوفه على كل علم يبتنى عليه احكام الشرع، ومن ادعى هذه الدرجة لنفسه منا فهو متعنت لا يناظر، وكيف يتمكن احد من هذه الدعاوى مع قوله تعالى: (وما اوتيتم من العلم الا قليلا) وإذا علمنا يقينا ان الخجج بلا دليل لم يبلغ جميع انواع العلم عرفنا ان استدلاله بما لم يبلغه على الخصم باطل، ولهذا صح هذا النوع من الاحتجاج فيما نص الله تعالى عليه، لان الله تعالى عالم بالاشياء كلها لا

يعزب عنه مثقال ذرة ولا تخفى عليه خافية، فبإخباره ان لا برهان لمن يدعى الشرك حصل لنا علم اليقين بانه لا دليل على الشرك بوجه.

وكذلك قوله تعالى، (قل لا اجد فيما اوحى الى محرما) فقد صار معلوما يقينا انه لا دليل على حرمة ذلك، فكان

الاحتجاج صحيحا، ومثله لا يتصور فيما يحتاج به النافي على خصمه.

ولا نقول بان نفي الكفار نبوة رسول الله وقولهم لا دليل على نبوته كان حجة لهم عليه بوجه، ولكن كان ذلك اظهارا منهم لجهلهم، وكان على رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يزيل ذلك الجهل عنهم باظهار المعجزات الدالة على نبوته.

فاما اهل المقالة الثابتة فانهم قالوا المنتفى معدوم والمعدوم ليس بشئ وانما يحتاج الى الدليل لاثبات المدلول عليه، ومعلوم ان العدم لا يكون متعلقا بدليل ولا بعدم الدليل، ولكن عدم الدليل يدل عليه كما يدل الحدث على الحدث، ثم الدليل قد يكون قائما على الاثبات عند البعض دون البعض، يقول النافي لا دليل على الاثبات محتمل يجوز ان يكون كما قال وهو انه ليس فيه دليل مشروع عند احد، ويجوز ان يكون عليه دليل عند غيره ولم يبلغه، ودعوى المثبت دليل الاثبات محتمل ايضا يجوز ان يكون صدقا بوجود الدليل عنده، ويجوز ان يكون كذبا أو غلطا فاستوى الجانبان من هذا الوجه، كما ان دعوى المثبت الدليل لا يكون حجة على خصمه ما لم يبرز الدليل لكونه محتملا والمحتمل لا يقول النافي لا دليل لا يكون حجة على خصمه لكونه محتملا ولكنه دافع لدعوى المثبت عنه بطريق المساواة في الاحتمال.

فقلنا ان قوله: لا دليل، حجة دافعة لا موجبة.

والشافعي يحتاج بهذا الكلام ايضا لانه يقول: إذا كان قوله لا دليل مستندا الى دليل لا يخالف ما يقوله يكون ذلك الدليل حجة على الخصم لا بمجرد قوله لا دليل.

وبيان هذا ان ما يكون محتملا للبقاء من الاحكام والصحة في العلل والجواهر فانه إذا ثبت وجوه بالدليل يكون باقيا ما لم يعترض ما يزيله، الا ترى ان الملك بالشراء متى ثبت، أو الحل بالنكاح متى ثبت، أو الحرمة بالتطبيقات الثلاث متى ثبت يكون باقيا، الا يعترض عليه

ما يزيله فما يمضي من الازمنة بعد صحة الدليل المثبت للحكم يكون الحكم فيه باقيا بذلك لدليل على احتمال أن يطرأ ما يزيله، وقبل ظهور طريان ما يزيله يكون الحكم ثابتا بذلك الدليل، بمنزلة النص العام فإنه موجب للحكم في كل ما يتناول على احتمال قيام دليل الخصوص، فما لم يقد دليل الخصوص كان الحكم ثابتا بالعام وكان الاحتجاج به على الخصم صحيحا، فكذلك قول القائل فيما هو منتف لا دليل على إثباته، أو فيما هو ثابت بدليله لا دليل على نفيه يكون احتجاجا 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 الاصل قال: الصلح على الانكار باطل، لان نفي المنكر دعوى المدعي يستند إلى دليل وهو المعلوم من براءة ذمته في الاصل أو اليد التي هي دليل الملك له في عين المدعي، فيكون ذلك حجة له على خصمه في إبقاء ما ثبت عليه، وبعد ما ظهرت براءة ذمته في حق المدعي بهذا الدليل يكون أخذه المال رشوة على الكف عن الدعوى ولا يكون ذلك اعتياضا عن حقه فيكون باطلا، بخلاف ما إذا شهد بحرية عبد إنسان ثم اشتراه بعد ذلك فإن الشراء يكون صحيحا ويلزمه الثمن للبائع، لان نفي البائع حرثته ودعواه بقاء الملك له مستند إلى دليل وهو الدليل المثبت

للملك له في العبد، فيكون ذلك حجة له على خصمه في إبقاء ملكه، وباعتباره هو إنما يأخذ العوض على ملك له، وباعتباره لا يثبت الاتفاق بينهما على فساد ذلك السبب، فهذا تعين فيه وجه الصحة ووجب الثمن على المشتري ثم يعتق عليه بعدما دخل في ملكه باعتبار زعمه.

وعلمنا أن الله قالوا: الدليل المثبت للحكم لا يكون موجبا بقاء الحكم بوجه من الوجوه ولكن بقاؤه بعد الوجود لاستغناء البقاء عن دليل لا لوجود الدليل المنفي. فعرفنا أنه ليس للدليل الذي استند إليه الحكم عمل في البقاء أصلا، وأن دعوى البقاء فيما عرف ثبوته بدليله محتمل كدعوى

الاثبات فيما لا يعلم ثبوته بدليله، فكما أن هناك يستوي المثبت والنافي في أن قول كل واحد منهما لا يكون حجة على خصمه بغير دليل فكذلك هنا، وله فارق العام فإنه موجب للحكم في كل ما تناوله قطعا على احتمال قيام دليل الخصوص، فما لم يظهر دليل الخصوص كان الحكم ثابتا بنص موجب له، وهنا الدليل المثبت للحكم غير متعرض للازمة أصلا فلا يكون ثبوته في الازمنة بعد قيام الدليل بدليل مثبت له، ولهذا لا يكون قيام دليل الفبي من دليل الخصوص في شيء بل يكون نسخا، كما بيناه في باب النسخ، يوضحه أنه لما لم يكن ذلك الدليل عاملا الآن في شيء صار قول المتمسك به لا دليل على ارتفاعه كالأمر محتملا، 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 أصلا فكان دعوى المدعي أن المدعي حقي وملكه خيرا محتملا، وإنكار المدعي عليه لذلك خبر محتمل أيضا فكما لا يكون خبر المدعي حجة على المدعي عليه في إلزام التسليم إليه لكونه محتملا، فكذلك خبر المدعي عليه لا يكون حجة على المدعي في فساد الاعتياض عنه بطريق الصلح، ولهذا لو صالحه أجنبي على مال جاز بالاتفاق، ولو ثبت براءة ذمته في حق المدعي بدليل كما ذكره

الخصم لم يجز صلحه مع الأجنبي، كما لو أقر أنه مبطل في دعواه ثم صالح مع أجنبي.

والدليل عليه فصل الشهادة بعق العبد على مولاه فإن الشاهد إذا اشتراه صح الشراء ولزمه الثمن لهذا المعنى، وهو أن ما أخبر به الشاهد لكونه محتملا لم يصح حجة على مولى العبد حتى جاز له الاعتياض عنه بالبيع من غيره، فيجوز له الاعتياض عنه بالبيع من الشاهد وإن كان زعمه معتبرا في حقه حتى إنه يعتق 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 لاستغناؤه عن الدليل المنفي.

وعلى هذا الأصل قلنا: مجهول الحال يكون حرا باعتبار الظاهر، ولكن لو جنى عليه جنابة

فزعم الجاني أنه رقيق لا يلزمه أرش الجنابة على الأحرار حتى تقوم البينة على حرية، لأن ثبوت الحرية للحال ليس بدليل موجب لذلك بل باعتبار أصل الحرية لا ولاء آدم وذلك لا يجوب البقاء فكان عدواه الحرية لنفسه في الحال محتملا ودعوى الغير الرق عليه محتمل، فباحتمل لا يثبت الرق عليه محتمل، فباحتمل لا يثبت الرق فيه لغيره ويجعل القول قوله في الحرية، وباحتمل لا يثبت دعوى استحقاق أرش الأحرار بسبب الجنابة عليه غيره حتى يقيم البينة على حرية، لأن قبل إقامة البينة ليس معه إلا الاحتجاج بلا دليل وذلك دافع عنه ولا يكون حجة له على غيره. وعلى هذا لو كذب إنسانا ثم زعم أنه عبد وقال المقنوب بل هو حر، فإنه لا يقام حد الأحرار عليه حتى تقوم البينة

للمقدوف على حريته.

وكذلك لو قطع يد إنسان ثم زعم أنه عبد وأنه لاقصاص عليه.  
وكذلك لو شهد في حادثة ثم زعم المشهود عليه أنه عبد فإن شهادته لا تكون حجة حتى تقوم البيينة على حريته.  
والشافعي رحمه الله يخالفنا في جميع ذلك للاصل الذى بينا له.

وعلى هذا لو اشترى شقصا من دار فطلب الشفيع الشفعة وقال  
المشترى ما في يدك مما تدعى به الشفعة ليس بملك لك بل هي ملكى فإنه يكون القول قول مدعى الشفعة في دفع  
دعوى المشتري عما في يده، ويكون القول قول المشتري في إنكاره حق الشفعة له، حتى إن لشفيع ما لم يقم البيينة  
على أن العين الذى 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 لعبده: 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 الاصل عدم الدخول ولكن لما كان قوله في الحال محتملا قول المولى كذلك لم يثبت استحقاقه على  
المولى بما هو محتمل.

وكذلك المفقود فإنه لا يرث أحدا من أقاربه إذا مات قبل أن يظهر حاله

ومعلوم أن بقاءه حيا مستند إلى دليل وهو ما علم من حياته، ولكن لما لم يكن ذلك دليلا للبقاء اعتبر في الحال  
الاحتمال، فقبل لا يرثه أحد لاحتمال بقاءه حيا، ولا يرث أحدا لاحتمال أنه ميت.  
فإن قيل: عندي إذا استند قوله إلى دليل إنما يقبل قوله على خصمه في إبقاء ما هو مقصود له: في مسألة العتق لا  
مقصود للعبد في نفي دخول المولى الدار وإنما مقصوده في العتق ودعواه العتق ليس بمستند إلى دليل مثبت له.  
وكذلك عدوى من يدعى حياة المفقود بعد ما مات قريب له ليس بمقصود للمدعى حتى يعتبر فيه الاستناد إلى  
دليله،

فأما دعوى المنكر براءة ذمته أو كون ما في يده ملكا 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 مستندا إلى دليله وهو مقصود له كان حجة له  
على خصمه.

قلنا: لا فرق، فإن دعوى المنكر 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 الشراط.

ثم هناك لكون ما أخبر به محتملا لم يجعل حجة على خصمه، ولا يعتبر استناده إلى دليل باعتبار الاصل، 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 الاصل عدم الوجوب فيستصحب حتى يقوم دليل الوجوب، وفي الاستئناف أن  
وجوب الحقتين في مائة وعشرين ثابت بالنص والاجماع فيجب استصحابه حتى يقوم الدليل المغير، وهذا النوع من  
التعليل باطل، فإن ثبوت العدم وإن كان بدليل معدم فذلك لا يوجب

بقاء العدم، كما أن الدليل الموجد للشيء لا يكون دليل بقاءه موجودا فكذلك الدليل المثبت للحكم لا يكون دليل بقاءه ثابتا، ألا ترى أن عدم الشراء لا يمنع وجود الشراء في المستقبل، والشراء الموجب للملك لا يمنع انعدام الملك بدليله في المستقبل، ولكن البقاء بعد الوجود لاستغنائه عن الدليل، لا لان الدليل المثبت له موجب لبقائه، كما أن ثبوت الحياة بسببه لا يكون

دليل بقاء الحياة، يوضحه أن بعد ثبوت حكم هو نفي إيجاد استدعي دليلا، فمن ادعى وجوده احتاج إلى إثباته على خصمه بدليل.

وكذلك من ادعى بقاءه منقيا 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 الاعراض 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 به نصاب ثلاث بنات لبون.

وعندنا هو ابتداء العفو لنصاب آخر، وليس في إيجاب الحقتين في مائة وعشرين ما يدل على واحد من الامرين، فكان الاحتجاج به لا يوجب الحقتين بعد هذه الزيادة عند كمال الحول يكون احتجاجا بلا دليل. ثم استصحاب الحال يقسم أربعة أقسام: أحدها استصحاب حكم الحال مع العلم يقينا 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 إلي محرما الآية، وهذا لانه لما علم يقينا بانعدام الدليل المغير وقد كان الحكم ثابتا بدليله وبقاؤه يستغني عن الدليل فقد علم بقاؤه ضرورة. والثاني: استصحاب حكم الحال بعد دليل مغير ثابت بطريق النظر

والاجتهاد بقدر الوسع، وهذا يصلح لابلاء العذر وللدفع ولا يصلح للاحتجاج به على غيره، لان التأمل وإن بالغ في النظر فالخصم يقول قام الدليل عندي بخلافه، وبالتأمل والاجتهاد لا يبلغ المرء درجة يعلم بها يقينا أنه لم يخف عليه شيء من الأدلة، بل يبقى له احتمال اشتباه بعض الأدلة عليه، وما كان في نفسه محتملا عنده لا يمكنه أن يحتج به على غيره.

والثالث: استصحاب حكم الحال قبل التأمل والاجتهاد في طلب الدليل المغير وهذا جهل، لان قبل الطلب لا يحصل له شيء من العلم بانتفاء الدليل المغير ظاهرا ولا باطنا، ولكنه يجهل ذلك بتقصير منه في الطلب، وجهله لا يكون حجة على غيره ولا عذرا في حقه أيضا إذا كان متمكنا من الطلب إلا أن لا يكون متمكنا منه. وعلى هذا قلنا: إذا أسلم الذمي في دار الاسلام ولم يعلم بوجود العبادات عليه حتى مضى عليه زمان فعلية قضاء ما ترك، بخلاف الحربي إذا أسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجود العبادات عليه حتى مضى زمان. وعلى هذا قلنا: من لم يجتهد بعد الاشتباه في أمر القبلة حتى صلى إلى جهة فإنه لا تجزئه صلاته ما لم يعلم أنه أصاب، بخلاف ما إذا اجتهد وصلى إلى جهة فإنه تجزئه صلاته وإن تبين أنه أخطأ.

والنوع الرابع: استصحاب الحال (لإثبات الحكم ابتداء، وهذا خطأ محض وهو ضلال محض ممن يتعمده لان استصحاب الحال) كاسمه، وهو التمسك بالحكم الذي كان ثابتا 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 المعلومة باستصحاب الحال يكون حجة في إبقاء ملكه في ماله على ما كان، ولا يكون حجة في إثبات الملك له ابتداء في مال

قريبه إذا مات.

وبعض أصحاب الشافعي يجعلونه حجة في ذلك، لا باعتبار أنهم يجوزون إثبات الحكم ابتداء باستصحاب الحال، بل باعتبار أنه يبقى للوارث

الملك الذي كان للمورث، فإن الوراثة خلافة، وقد بينا أن عنده استصحاب الحال فيما يرجع إلى الإبقاء حجة على الغير.

ولكننا نقول: هذا البقاء في حق المورث، فأما في حق الوارث فصفة المالكية تثبت له ابتداء واستصحاب الحال لا يكون حجة فيه بوجه.

وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: إذا ادعى عينا في يد إنسان أنه له ميراث من أبيه وأقام الشاهدين فشهدا أن هذا كان لأبيه لم تقبل هذه الشهادة.

وفي قول أبي يوسف الآخر تقبل، لأن الوراثة خلافة وإنما يبقى للوارث الملك الذي كان للمورث، ولهذا يرد بالعيب ويصير مغرورا فيما اشتراه المورث، وما ثبت فهو باق لاستغناء البقاء عن دليل.

وهما يقولان في حق الوارث: هذا في معنى ابتداء التملك، لأن صفة المالكية تثبت له في هذا المال بعد أن لم يكن مالكا، وإنما يكون البقاء في حق المورث أن لو حضر بنفسه يدعي أن العين ملكه فلا جرم إذا شهد الشاهدان أنه كان له كانت شهادة مقبولة كما إذا شهدا أنه له، فأما إذا كان المدعي 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 في أنه لا يجب غسل المرافق في الوضوء، لأن من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فمع الشك لا تثبت فرضية الغسل فيما هو غاية بالنص، لأن هذا في الحقيقة احتجاج بلا دليل لإثبات حكم، فإن الشك الذي يدعيه أمر حادث فلا يثبت حدوثه إلا بدليل. فإن قال: دليله تعارض الأشباه.

قلنا: وتعارض الأشباه أيضا حادث فلا يثبت إلا بالدليل.

فإن قال: الدليل عليه ما أعده من الغايات مما يدخل بالاجماع وما لا يدخل بالاجماع.

قلنا: وهل تعلم أن هذا المتنازع فيه

من أحد النوعين بدليل؟ فإن قال أعلم ذلك.

قلنا: فإذاً عليك أن لا تشك فيه بل

تلحقه بما هو من نوعه بدليله.

وإن قال: لا أعلم ذلك.

قلنا: قد اعترفت بالجهل، فإن كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بالطلب فإنما جهلته عن تقصير منك في طلبه وذلك

لا يكون حجة أصلا، وإن كان مما لا يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كنت معذورا في الوقوف فيه، ولكن هذا

العدر لا يصير حجة لك على غيرك ممن يزعم أنه قد ظهر عنده دليل إلحاقه بأحد النوعين، فعرّفنا أن حاصل كلامه احتجاج بلا دليل.

فصل ومن هذه الجملة الاحتجاج بالاطراد على صحة العلة إما وجودا أو وجودا وعدما، فإنه احتجاج بلا دليل في

الحقيقة، ومن حيث الظاهر هو احتجاج بكثرة أداء الشهادة، وقد بينا أن كثرة أداء الشهادة وتكرارها من الشاهد لا يكون دليل صحة شهادته.

ثم الاطراد عبارة عن سلامة الوصف عن النقوض والعوارض، والناظر وإن بالغ في الاجتهاد بالعرض على الاصول المعلومة عنده فالخصم لا يعجز من أن يقول عندي أصل آخر هو مناقض لهذا الوصف أو معارض، فجهلك به لا يكون حجة لك علي، فتيين من هذا الوجه أنه احتجاج بلا دليل، ولكنه فوق ما تقدم في الاحتجاج به من حيث الظاهر، لان من حيث الظاهر الوصف صالح، ويحتمل أن يكون حجة للحكم إذا ظهر أثره عند التأمل، ولكن لكونه في الحقيقة استدلالا على صحته بعدم النقوض والعوارض لم يصلح أن يكون حجة لاثبات 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 ثابتا عند وفاته، فأما في حال حياته فهكذا نقول: إن الاحتجاج به لاثبات الحكم ابتداء صحيح، فأما لبقاء الحكم أو لنفي الناسخ لا يكون صحيحا، لان احتمال بقاء الحكم واحتمال قيام دليل النسخ فيه كان بصفة واحدة، وقد قررنا هذا في باب النسخ.

ثم الطرديات الفاسدة أنواع.

منها ما لا يشكل فساده على أحد.

ومنها ما يكون (بزيادة وصف في الاصل به يقع الفرق.

ومنها ما يكون) بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا.

ومنها ما يكون استدلالا بالنفي والعدم.

وبيان النوع الاول: فيما علل به بعض أصحاب الشافعي لكون قراءة الفاتحة ركنا في الصلاة لانها عبادة ذات أركان لها تحليل وتحريم، فكان من أركان 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 الرجعة لا تحصل بالفعل، لان الوطئ فعل ينطلق مرة ويتعلق أخرى فلا تثبت به الرجعة كالقتل.

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 فساده على أحد، ولم يقل من هذا الجنس شيء عن السلف إنما أحدثه بعض الجهال ممن كان بعيدا من طريق الفقهاء، فأما علل السلف ما كانت تخلو عن الملاءمة 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 الاعضاء في الطهارة وبين القطع في السرقة، ولا بين مدة المسح والقراءة في الصلاة، ولا بين الطواف بالبيت وقراءة الفاتحة، فعرّفنا أن هذا النوع مما لا يخفى فساده.

وأما ما يكون بزيادة وصف فنحو تعليل بعض أصحاب الشافعي في مس الذكر إنه حدث، لأنه مس الفرج فينتقض  
الوضوء به كما لو مسه عند البول، فإن هذا القياس لا يستقيم إلا بزيادة وصف في الاصل وبذلك

الوصف يثبت الفرق بين القرع والاصل ويثبت الحكم به في الاصل.

وكذلك قولهم في إعتاق المكاتب عن الكفارة إنه تكفير بتحرير المكاتب فلا يجوز، كما لو أدى بعض بدل الكتابة ثم  
أعتقه، لأن استقامة هذا القياس بزيادة وصف في الاصل به يقع الفرق، وهو أن المستوفى من البديل يكون عوضاً،  
والتكفير لا يجوز بالاعتاق بعوض.

ونحو ما علل بعضهم في شراء الاب بنية الكفارة إنه تكفير بتحرير أبيه فلا يجوز، كما لو كان حلف بعته إن ملكه،  
فإن استقامة هذا التعليل بزيادة وصف به يقع الفرق من حيث إن الخلوفا بعته إذا عتق عند وجود الشرط لا  
يصير مكفراً به وإن نواه عند ذلك أبا كان أو أجنبياً.

والنوع الثالث: نحو ما يعلل به بعض أصحاب الشافعي في أن الاخ لا يعتق على أخيه إذا ملكه.

قال: عتق الاخ 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 الكتاب الحالة أنها لا تمتع 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 الاصل نحو ما يعلل به بعض.

أصحاب الشافعي في الافطار بالاكل والشرب إنه إفطار بالمطعم، فلا يوجب الكفارة كما لو كان في يوم أبصر  
الهلل وحده ورد الامام شهادته.

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

بينهما بعضية، وفي المبوتة إنه لا يلحقها الطلاق لأنه ليس بينهما نكاح، وفي إسلام المروي بالمروي إنه يجوز لأنه لم  
يجمع البديلين الطعم والتمنية، وهذا فاسد لأنه استدلال بعدم وصف والعدم لا يصلح أن يكون موجبا حكماً، وقد  
بيننا أن العدم الثابت بدليل لا يكون بقاءه ثابتاً بدليل فكيف يستدل به لاثبات حكم آخر.

فإن قيل: مثل هذا التعليل كثير في كتبكم.

قال محمد رحمه الله: ملك النكاح لا يضمن بالاتلاف لأنه ليس بمال، والزوائد لا تضمن بالغصب لأنه لم يغصب  
الولد.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: العقار لا يضمن بالغصب 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 الجحد: لا يؤدي صدقة الفطر عن النافلة لأنه ليس عليه ذلك.

فهذا استدلال بعدم وصف أو حكم.

قلنا: أولا هذا عندنا غير مذكور على وجه المقايسة بل على وجه الاستدلال  
فيما كان سببه واحدا بالاجماع نحو الغصب، فإن ضمان الغصب سببه واحد عين وهو الغصب، فالاستدلال  
بانقضاء الغصب على انتفاء الضمان يكون استدلالا بالاجماع.

وكذلك وجوب ضمان المال بسبب يستدعي المماثلة بالنص وله سبب واحد عين وهو إتلاف المال، فيستقيم  
الاستدلال بانقضاء المالية في الحبل على انتفاء هذا النوع من الضمان، وكذلك إذا كان دليل الحكم معلوما في الشرع  
بالاجماع نحو الخمس فإنه واجب في الغنيمة لا غير وطريق الاغتنام الايجاف عليه بالخيل والركاب، فالاستدلال به  
لنفي الخمس يكون استدلالا صحيحا، وقد بينا أنه إبلاء العذر في بعض المواضع لا الاحتجاج به على الخصم.  
فأما تعليل النكاح بأنه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال يكون تعليلا بعدم الوصف وعدم الوصف لا  
يعدم الحكم لجواز أن يكون الحكم ثابتا باعتبار وصف آخر، لانه وإن لم يكن مالا فهو من جنس ما يثبت مع  
الشبهات والاصل المتفق عليه الحدود والقصاص، وبهذا الوصف لا يصير النكاح بمنزلة الحدود والقصاص حتى  
يثبت مع الشبهات بخلاف الحدود والقصاص، فعرفنا أن بعدم هذا الوصف لا ينعدم وصف آخر يصلح التعليل به  
لاثباته 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 الاوصاف محصورة عند القائسين، فإذا قامت الدلالة على فساد سائر  
الاصناف إلا وصفا واحدا تثبت به صحة ذلك الوصف ويكون حجة.  
هذا طريق بعض أصحاب الطرد.

وقد جوز الجصاص رحمه الله تصحيح الوصف للعلة بهذا الطريق.

قال الشيخ رحمه الله: وقد كان

بعض أصدقائي عظيم الجد في تصحيح هذا الكلام، بعله أن الاوصاف لما كانت محصورة وجميعها ليست بعلة للحكم  
بل العلة وصف منها، فإذا قام الدليل على فساد سائر الاوصاف سوى واحد منها ثبت صحة ذلك الوصف بدليل  
الاجماع كأصل الحكم، فإن العلماء إذا اختلفوا في حكم حادثة على أقاويل، فإذا ثبت بالدليل فساد سائر الاقاويل  
إلا واحدا ثبت صحة ذلك القول، وذلك نحو اختلاف العلماء في 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 جميعا.  
وإذا قال لنسائه الاربعة: إحدانك طالق ثلاثا ووطئ ثلاثا منهن حتى يكون ذلك دليلا على انتفاء المحرمة عنهن تعين  
بها الاربعة محرمة، فكان تقرب هذا من الادلة العقلية.

قال الشيخ: وعندي أن هذا غلط لا يجوز القول به، وهو مع ذلك نوع من الاحتجاج بالدليل.

أما بيان الغلط فيه وهو أن ما يجعله هذا القائل دليل صحة علته هو الدليل على فساده، لانه لا يمكنه سلوك هذا  
الطريق إلا بعد قوله بالمساواة بين الاوصاف في أن كل وصف منها صالح أن يكون علة للحكم، وبعد ثبوت هذه  
المساواة فالدليل الذي يدل على فساد بعضها هو الدليل على فساد ما بقي منها، لانه متى علم المساواة بين شيئين في  
الحكم ثم ظهر لاحدهما حكم بالدليل فذلك الدليل يوجب مثل

ذلك الحكم في الآخر، كمن يقول لغيره: اجعل زيدا وعمرا في العطية سواء ثم يقول أعط زيدا درهما، يكون ذلك تنصيحا على أنه يعطي عمرا أيضا درهما، فعرفنا أنه لا وجه للتحرز عن هذا الفساد إلا ببيان تفاوت بين هذا الوصف وبين سائر الاوصاف 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 الاوصاف على وجه لا عمل لذلك الدليل في إفساد هذا الوصف الواحد، فنحن نتيقن أن ذلك الدليل كما لا يوجب فساد هذا الوصف لا يوجب صحته، فلا يبقى على تصحيح هذا الوصف دليلا سوى أنه لم يقم الدليل على فساده، ولو جاز إثبات الوصف موجبا 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 يفساد مذهب الخصم لا يثبت صحة مذهب المدعي للحكم بوجه من الوجوه، وكيف يثبت ذلك والمبطل دافع والمدعي للحكم مثبت وحجة الدفع غير حجة الاثبات.

ثم الدليل على أن بقيام دليل الفساد في سائر الاوصاف لا تثبت صحة الوصف الذي ادعاه المعلن في الشرعيات أن من أحكام الشرع ما هو غير معلول أصلا بل الحكم فيه ثابت بالنص، فقيام الدليل على فساد سائر الاوصاف لا ينعدم احتمال قيام الدليل على فساد هذا الوصف حقيقة ولا حكما من هذا الوجه، لجواز أن يكون هذا النص غير معلول أصلا، وبه فارق العقليات، ثم احتمال الصحة والفساد في هذا الوصف بالاجماع كان مانعا من جعله حجة لاثبات الحكم قبل قيام الدليل على فساد سائر الاوصاف، فكذلك بعده لان احتمال تعيينه قائم.

باب: وجوه الاعتراض على العلل قال رضي الله عنه: العلل 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: الممانعة، ثم القلب المبطل، ثم العكس

الكاسر، ثم المعارضة بعلة أخرى.

فأما المناقضة فإنها لا ترد على العلل المؤثرة، لان التأثير لا يتبين إلا بدليل الكتاب أو السنة أو الاجماع.

وهذه الأدلة لا تتناقض، فإن أحكام الشرع عليها تدور ولا تناقض في أحكام الشرع، وقد بينا أنه لا توجد العلة بدون الحكم على الوجه الذي ظهر أثرها في الحكم، بل لا بد أن ينعدم الحكم لتغير وصف بنقصان أو زيادة، وبه تتبدل العلة فتتغير العلة المؤثرة التي أثبت المعلن الحكم بها، وانعدام الحكم عند انعدام العلة لا يكون دليل انتقاض العلة.

وهو نظير الشاهد فإنه مع استجماع شرائط الاداء إذا ترك لفظة الشهادة أو زاد عليها فقال فيما أعلم فإنه لا يجوز العمل بشهادته، وكان ذلك باعتبار انعدام العلة الموجبة للعمل بشهادته معنى.

وبيان هذا إذا عللنا في تكرار المسح بالرأس أنه مسح مشروع في الطهارة فلا يستثنى كتليته كالمسح بالخف لا يدخل الاستحباب بالأحجار نقضا، لان المسح هناك غير مشروع في الطهارة إنما المشروع إزالة النجاسة العينية حتى لو تصور خروج الحدث من غير أن يتجسس شئ مما هو ظاهر لم يجب المسح أصلا، وإزالة النجاسة غير المسح وهو لا يحصل بالمرء إلا نادرا، فعرفنا أن انعدام الحكم لانعدام العلة.

وأما فساد الوضع فهو اعتراض فاسد على العلة المؤثرة، لانه دعوى لا يمكن تصحيحها، فإن تأثير العلة إنما يثبت بدليل موجب للحكم كما بينا، ومعلوم أنه لا يجوز دعوى فساد الوضع في الكتاب والسنة والاجماع.  
وأما وجود الحكم مع عدم العلة فإن الحكم يجوز أن يكون ثابتا بعللة أخرى، لان ثبوته بعللة لا يناهض كونه ثابتا بعللة أخرى، ألا ترى أن الحكم يجوز أن يثبت بشهادة الشاهدين، ويجوز أن يثبت بشهادة أربعة حتى إذا رجع اثنان قبل القضاء يبقى القضاء واجبا بشهادة الباقيين.  
وكذلك يجوز أن يكون الاصل معلولا بعلتين يتعدى الحكم بإحدهما إلى فروع

وبالآخرى إلى فروع آخر فلا يكون انعدام العلة مع بقاء الحكم في موضع ثابتا بالعللة الاخرى دليل فساد العلة. فأما المفارقة فمن الناس من ظن أنها مفاقهة، ولعمري المفارقة مفاقهة ولكن في غير هذا الموضوع، فأما على وجه الاعتراض على العلة المؤثرة تكون مجادلة لا فائدة فيها في موضع النزاع.  
وبيان هذا من وجوه ثلاثة: أحدها أن شرط صحة القياس لتعدية الحكم إلى الفروع تعليل الاصل ببعض أو صافه لا بجميع أو صافه، وقد بينا أنه متى كان التعليل بجميع أو صاف الاصل لا يكون مقايسة، فبيان المفارقة بين الاصل والفرع بذكر وصف آخر لا يوجد ذلك في الفرع ويرجع إلى بيان صحة المقايسة، فأما أن يكون ذلك اعتراضا على العلة فلا.

ثم ذكر وصف آخر في الاصل يكون ابتداء دعوى والسائل جاهل مسترشد في موقف المنكر إلى أن تتبين له الحجة لا في موضع الدعوى، وإن اشغل ياثبات دعواه فذلك لا يكون سعيا في إثبات الحكم المقصود وإنما يكون سعيا في إثبات الحكم في الاصل وهو مفروغ عنه، ولا يتصل ما يثبتته بالفرع إلا من حيث إنه يتعدى ذلك المعنى في الفرع وبالعدم لا يثبت الاتصال، وقد بينا أن العدم لا يصلح أن يكون موجبا شيئا، فكان هذا منه اشتغالا بما لا فائدة فيه. والثالث ما بينا أن الحكم في الاصل يجوز أن يكون معلولا بعلتين ثم يتعدى الحكم إلى بعض الفروع بإحدى العلتين دون الاخرى، فبان انعدام في الفرع الوصف الذي يروم به السائل الفرق، وإن سلم له أنه علة لا يثبت الحكم في الاصل فذلك لا يمنع المحجب من أن يعدي حكم الاصل إلى الفرع بالوصف الذي يدعيه أنه علة للحكم، وما لا يكون قدحا في كلام المحجب فاشتغال السائل به يكون اشتغالا بما لا يفيد، وإنما المفاقهة في الممانعة حتى يبين المحجب تأثير علته، فالفقه حكمة باطنة، وما يكون مؤثرا في إثبات الحكم شرعا فهو الحكمة الباطنة، والمطالبة به تكون مفاقهة،

فأما الاعراض عنه والاشتغال بالفرق يكون قبولا لما فيه احتمال أن لا يكون حجة لاثبات الحكم، واشتغالا ياثبات الحكم بما ليس بحجة أصلا في موضع النزاع وهو عدم العلة، فتبين أن هذا ليس من المفاقهة في شيء، والله أعلم.  
فصل: الممانعة قال رضي الله عنه: اعلم بأن الممانعة أصل الاعتراض على العلة المؤثرة من حيث إن الخصم المحجب يدعي أن حكم الحادثة ما أجاب به، فإذا لم يسلم له ذلك يذكر وصفا يدعي أنه علة موجبة للحكم في الاصل الجمع عليه وأن هذا الفرع نظير ذلك الاصل، فيتعدى ذلك الحكم بهذا الوصف إلى الفرع، وفي هذا الحكم دعويان فهو أظهر في الدعوى من الاول، أي حكم الحادثة، وإن كانت المناظرة لا تتحقق إلا بمنع دعوى السابق عرفنا أنها لا تتحقق إلا بمنع هذه الدعاوى أيضا فيكون هو محتاجا إلى إثبات دعاويه بالحجة، والسائل منكر فليس عليه سوى المطالبة لاقامة الحجة بمنزلة المنكر في باب الدعاوى والخصومات، وإليه أشار صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم حيث قال للمدعي: (ألك بينة) وبالممانعة يتبين العوار، ويظهر المدعي من المنكر، والملزم من الدافع بعدما ثبت شرعا

أن حجة أحدهما

غير حجة الآخر.

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

أما الممانعة في نفس العلة فكما بينا أن كثيرا من العلل إذا تأملت فيها تكون احتجاجا بلا دليل، وذلك لا يكون حجة على الخصم لاثبات

الحكم.

وبيان هذا فيما علل به الشافعي رحمه الله في النكاح أنه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحلود والقصاص.

وهذا النوع لا يصلح حجة لايجاب الحكم عندنا على ما بينا، فترك الممانعة فيه تكون قبولا من الخصم ما لا يكون حجة أصلا وذلك دليل الجهل، فكانت الممانعة في هذا الموضوع دليل المفاهية.

وأما ممانعة الوصف الذي هو العلة فيبانه فيما علل به أبو حنيفة ومحمد رضي الله عنهما أن الايداع 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 الاجنبي رضي بالذي وقع العتق به بعينه ونحو ما علل به علماؤنا 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 الممانعة لمن يريد الكلام في المسألة على سبيل المفاهية.

وأما الممانعة في الشرط الذي لا بد منه ليصير الوصف علة، بيانه فيما

ذكرنا أن من الاوصاف ما يكون مغيرا حكم الاصل ومن شرط صحة العلة أن لا يكون مغيرا حكم النص، وذلك نحو تعليل الاشياء الاربعة بالطعم فإنه يغير حكم النص، لأن الحكم في نصوص الربا حرمة القرض على القدر وثبوت الحرمة إلى غاية وهو المساواة، والتعليل بالطعم يثبت في النصوص حرمة فضل لا على القدر، وحرمة مطلقة لا إلى غاية المساواة، يعني في الحنفية من الحنطة، وفيما لا يدخل تحت القدر من المطعومات التي هي فرع في هذا الحكم، فلا بد من هذه الممانعة، لأن الحكم لا يثبت بوجود ركن الشيء مع انعدام شرطه.

وأما الممانعة في المعنى الذي يكون به الوصف علة موجبة للحكم شرعا فهو المطالبة ببيان التأثير، لما بينا أن العلة به تصير موجبة للحكم شرعا وهي الحكمة الباطنة التي يعبر عنها بالفقه.

والحاصل أن في الدعوى والانكار يعتبر المعنى دون الصورة، فقد يكون المرء مدعيا صورة وهو منكر معنى، ألا ترى أن المودع إذا ادعى رد الوديعة يكون منكرا للضمان معنى، ولهذا كان القول قوله مع اليمين، وإنما جعل الشرع اليمين في جانب المنكر.

والبكر إذا قالت: بلغني النكاح فرددت، وقال الزوج بل سكتت، فالقول قولها عندنا، وهي في الصورة تدعي الرد ولكنها تنكر ثبوت ملك النكاح عليها في المعنى، فكانت منكرا لا مدعية.

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رضي الله عنهما: إذا اختلف المتبايعان في الثمن بعد هلاك السلعة فالقول قول المشتري

مع يمينه، وهو في الصورة يدعي بيعا بأقل الثمنين ولكنه في المعنى منكر للزيادة التي يدعيها البائع، فعرّفنا أنه إنما يعتبر المعنى في الدعوى والانكار دون الصورة.

إذا ثبت هذا فنقول: هذه الوجوه من الممانعة تكون إنكارا من السائل فلا حاجة به إلى إثبات إنكاره بالحجة، واشتغاله بذلك يكون اشتغالا بما لا يفيد، وقوله إن الحكم في الاصل ما تعلق بهذا الوصف فقط بل به وبقرينة أخرى يكون إنكارا صحيحا من حيث المعنى وإن كان دعوى من حيث الصورة، لأن الحكم المتعلق بعلة ذات وصفين لا يثبت بوجود أحد الوصفين.

وذلك نحو ما يعلل به الشافعي رحمه الله في اليمين المعقودة على أمر في المستقبل لأنها يمين بالله مقصودة فيتعدى الحكم بهذا الوصف إلى الغموس.

فإننا نقول: الحكم في الاصل ثبت بهذا الوصف مع قرينة وهو توهم البر فيها فيكون هذا منعا لما ادعاه الخصم والخصم هو المحتاج إلى إثبات دعواه بالحجة.

فأما قول السائل: ليس المعنى في الاصل 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 معدوم 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 رضي الله عنه: تفسير القلب لغة: جعل أعلى الشئ أسفله وأسفله أعلاه.

من قول القائل: قلبت الاناء إذا نكسه، أو هو: جعل بطن الشئ ظهرا والظهر بطنا.

من قول القائل: قلبت الجراب إذا جعل باطنه ظاهرا وظاهره باطنا، وقلبت الامر إذا جعله ظهرا لبطن.

وقلب العلة على هذين الوجهين.

وهو نوعان: أحدهما جعل المعلول علة والعلة معلولا،

وهذا مبطل للعلة، لأن العلة هي الموجبة شرعا والمعلول هو الحكم الواجب به فيكون فرعا وتبعاً للعلة، وإذا جعل

التبع أصلا والاصل تبعاً كان ذلك دليل بطلان العلة.

وبيانه فيما قال الشافعي في الذمي إنه يجب عليه الرجم لأنه من جنس من يجلد بكره مائة فيرجم ثيبه كالمسلم.

فيقلب عليه فنقول: في الاصل إنما يجلد بكره لأنه يرجم ثيبه فيكون ذلك قلبا مبطلا لعلته باعتبار أن ما جعل فرعا

صار أصلا وما جعله أصلا صار تبعاً.

وكذلك قوله: القراءة ركن يتكرر فرضا في الاوليين فيتكرر أيضا فرضا في الاخرين كالركوع.

وهذا النوع من القلب إنما يتأتى عند التعليل بحكم لحكم، فأما إذا كان التعليل بوصف لا يرد عليه هذا القلب، إذ

الوصف لا يكون حكما شرعيا 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 في الحوادث، روينا ذلك عن النبي عليه السلام وعن الصحابة

رضي الله عنهم، ولكن شرط هذا الاستدلال أن يثبت أنهما نظيران متساويان فيدل كل واحد منهما على صاحبه،

هذا على ذلك في حال وذاك على هذا في حال، بمنزلة التوأم فإنه يثبت حرية الاصل لاحدهما أيهما كان بثبوت

للآخر، ويثبت الرق في أيهما كان بثبوت للآخر، وذلك نحو ما يقوله علماؤنا رحمهم الله.

وبيانه فيما قال علماؤنا: إن الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع كالحج، فلا يستقيم قلبهم علينا، لان الحج إنما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع،

لانا 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 لازما، والرجوع عنها بعد الاداء حرام، وإبطالها بعد الصحة جنائية، فبعد ثبوت المساواة بينهما يجعل هذا دليلا على ذلك تارة وذلك على هذا تارة.  
وكذلك قولنا في الثيب الصغيرة من يكون موليا عليه في ماله تصرفا يكون موليا عليه في نفسه تصرفا كالبكر، وفي البكر البالغة من لا يكون موليا عليه في ماله تصرفا لا يكون موليا عليه في نفسه تصرفا كالرجل، يكون استدلالا صحيحا بأحد الحكمين على الآخر، إذ المساواة قد تثبت بين التصرفين من حيث إن ثبوت الولاية في كل واحد منهما باعتبار حاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه، فلا يستقيم قلبهم إذا ذكرنا هذا على وجه الاستدلال، لان 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 فعل هو أصل في الركعة، والقراءة ذكر هو زائد، حتى إن العاجز عن الاذكار القادر على الافعال يؤدي الصلاة، والعاجز عن الافعال القادر على الاذكار لا يؤديها، ويسقط ركن القراءة بالاقضاء عندنا وعند خوف فوت الركعة بالاتفاق، ولا يسقط ركن الركوع.  
وكذلك لا مساواة بين الشفع الثاني والشفع الاول في القراءة، فإنه يسقط في الشفع الثاني شطر ما كان مشروعاً في الشفع الاول وهو قراءة السورة، والوصف المشروع فيه في الشفع الاول وهو الجهر بالقراءة، ومع انعدام المساواة لا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر، والقلب يبطل التعليل على وجه المقايسة.  
والنوع الثاني من القلب: هو جعل الظاهر باطنا بأن يجعل الوصف الذي

علل به الخصم شاهدا عليه لصاحبه في إثبات ذلك الحكم بعد أن كان شاهدا له، وهذه معارضة فيها مناقضة، لان المطلوب هو الحكم، فالوصف الذي يشهد بإثباته من وجه وينفيه من وجه آخر يكون متناقضا في نفسه، بمنزلة الشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة، ثم للخصم الآخر عليه في عين تلك الحادثة فإنه يتناقض كلامه، بخلاف المعارضة بعلّة أخرى فإنه لا يكون فيها معنى التناقض، بل للاشتباه يتعذر العمل إلى أن يتبين الرجحان لاحدهما على الآخر، فأما ما يشهد لك على خصمك وبخصمك عليك في حادثة واحدة في وقت واحد بأنه يتحقق فيه التعارض 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 لادائه تعيين 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 إكماله بالزيادة على المفروض في محل الفريضة لا يسن تثليثه كالمغسولات، وإقامة الفرض هنا يحصل بمسح الربع وبالاتياع يحصل الاكمال بالزيادة على الفريضة في محل

الفريضة، كما في المغسولات بال غسل ثلاثا يحصل الاكمال 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 التغيير، 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 المغسولات بعد حصول الاستيعاب ما إذا حصل الاكمال في المغسولات بالزيادة بعد الاستيعاب، فيكون تقريراً لذلك الوصف بهذا التفسير لا تغييراً.

وتفسير العكس لغة وهو: رد الشيء على سننه ورائه، مأخوذ من عكس المرأة، فإن نورها يرد نور بصير الناظر فيما ورائه على سننه حتى يرى وجهه كأن له في المرأة وجهاً وعينا يصير به.

وكذلك عكس الماء نور الشمس، فإنه يرد نورها حتى يقع على جدار بمقابلة الماء كأن في الماء شمساً.

ثم العكس في العلة على وجهين: أحدهما رد الحكم على سننه بما يكون قلباً لعلته 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 العلة أصلاً بل يصلح مرجحاً لهذا النوع من العلة على العلة التي تطرد ولا تعكس على ما نبينه في بابها.

والنوع الآخر ما يكون عكساً يوجب الحكم لا على سنن حكم الاصل، بل على مخالفة حكم الاصل، وذلك نحو ما يعلل به الشافعي في أن الصوم عبادة لا يمضي في فاسلها فلا تصير لازمة بالشروع فيها كالوضوء، وعكسه الحج فهذا التعليل له، نظير التعليل الاول لنا، ونحن إذا قلنا بأن ما يلتزم بالنذر من العادة يلتزم بالشروع كالحج فهو يقول ينبغي أن يسوي حكم الشروع فيه بنية النفل وحكم الشروع فيه على ظن أنه عليه كالحج، فيكون في هذا العكس نوع

كسر للعلة حيث تمكن الخصم به من إثبات حكم هو مخالف للحكم الاول ولكنه ليس بقوي، فإن الحكم الذي تعلقه 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 والاصل على سبيل التضاد، فإن في الاصل يستويان حتى يجب القضاء فيهما، وفي الفرع عنده يستويان حتى يسقط القضاء فيهما، وإنما يستقيم هذا التعليل إذا كان المقصود عين التسوية، ولأنه في هذا

العكس ينص على حكم آخر سوى ما ذكرناه في التعليل، فلا يكون إبطالاً بطريق النظر وإنما يكون العكس دفعا لما فيه من الابطال والمناقضة، فإذا عرى عن ذلك لم يكن دفعا، ولأنه علل بحكم مجمل لا يتصل بالمتنازع 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 إقسامها، وتمييز الفاسد من الصحيح منها. فنقول: المعارضة نوعان: نوع في علة الاصل: ونوع في حكم الفرع.

فالذي في حكم الفرع على خمسة أوجه: معارضة بالتصميم على خلاف حكم العلة في ذلك الخلل بعينه، ومعارضة بتغيير هو تفسير لذلك الحكم على وجه التقرير له: ومعارضة بتغيير فيه إخلال بموضع الخلاف: ومعارضة فيها نفى

ما لم يثبت المعلن أو إثبات ما لم ينفه المعلن ولكنه يتصل بموضع التعليل، ومعارضة بإثبات حكم في غير المحل الذي أثبت المعلن الحكم فيه بعلته والذي في علة الاصل أنواع ثلاثة: معارضة بذكر علة في الاصل لا تعدى إلى فرع: ومعارضة بذكر علة تعدى إلى فرع الحكم فيه متفق عليه، ومعارضة بعلة تعدى إلى فرع الحكم فيه مختلف فيه.

وبيان الوجه الاول من الواجه الخمسة في تكرار المسح بالرأس، فإن الخصم يقول: ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالمغسول، ونحن نعارضه بقولنا: مسح في الطهارة فلا يسن تثليثه كالمسح بالحنف، فهذه معارضة صحيحة لما فيها من التنصيص على خلاف حكم علة في ذلك المحل بعينه، وبيان الوجه الثاني في هذا الموضوع أيضا، فإننا نقول: ركن في الوضوء فيبعد صفة الاكمال بالزيادة على القدر المفروض في الفريضة لا يسن تثليثه كما في المغسولات. فهذه معارضة بتغيير هو تفسير للحكم في تقريره.

وهذان وجهان في المعارضة المخرجة إلى الترجيح، لان عند صحة المعارضة يصار إلى الترجيح. وبيان الوجه الثالث: فيما يعلل به في غير الاب والجد هل تثبت لهم ولاية التزويج على الصغيرة؟ فنقول إنها صغيرة فتثبت عليها ولاية التزويج كالتى لها أب، وهم يعارضون ويقولون: هذه صغيرة فلا تثبت عليها ولاية التزويج للاخ كالتى لها أب، فتكون هذه معارضة بتغيير فيه إخلال بموضع النزاع، لان موضع النزاع ثبوت ولاية التزويج على اليتيمة لاتعيين الولي الزوج لها، وهو في معارضته علل لنفى الولاية بشخص بعينه، ولكنه يقول: إن موضع النزاع إثبات الولاية للاقارب سوى الاب والجد على الصغيرة وأقربهم الاخ، فنحن بهذه المعارضة ننفي ولاية الاخ عنها، ثم ولاية من وراء الاخ منفية عنها بالاخ، فمن هذا الوجه يظهر معنى الصحة في هذه المعارضة وإن لم يكن قويا.

وبيان الوجه الرابع فيما ذكرنا في النوع الثاني من العكس، وذلك فيما يعلل به في مسألة الكافر يشتري عبدا مسلما إنه مال يملك الكافر بيعه فيملك شراءه كالعبد الكافر، فيقولون: وجب أن يستوى حكم شرائه ابتداء وحكم استدامة الملك فيه كالعبد الكافر 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 أولادا ثم جاء الزوج الاول حيا، فإن نسب الاولاد يثبت من الاول لاونه صاحب فراش صحيح عليها وثبوت النسب باعتبار الفراش.

وهما يعارضان بأن الثاني صاحب فراش حاصر ومع صفة الفساد يثبت النسب من صاحب الفراش

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 بعدما صار مستحقا بثبوته لشخص هل هو يجوز أن يثبت لغيره باعتبار فراشه، فإن الاول بفراشه السابق يصير مستحقا نسب أولادها ما بقي فراشها، فيقع الكلام بعد هذا في الترجيح، أن أصل الفراش للثاني باعتبار كونه حاضرا وكونه صاحب الماء هل يترجح على الفراش الصحيح الذي للغائب حتى يتسخ به حكم الاستحقاق الثابت بفراشه أم لا؟ وأبو حنيفة يقول: هذا لا يكون صالحا للترجيح، لان الشئ لا ينسخه إلا ما هو

مثله أو فوقه، والفساد من الفراش مع هذه القرائن لا يكون مثلاً للصحيح فلا ينسخ به حكم الاستحقاق الثابت بالصحيح، وبعلمنا صار النسب مستحقاً لزيد لا يمكن إثباته لعمره وبوجه ما، والنكاح بغير شهود ليس من هذا الخلل في شيء، فعرفنا أنه معارضة في غير محل الحكم.

فأما وجوه المعارضة في علة الاصل فهي فاسدة كلها لما بيننا أن ذكر علة أخرى في الاصل لا يبقى تعليله بما ذكره المعلق، لجواز أن يكون في الاصل وصفان فيتعدى الحكم بأحد الوصفين إلى الفروع دون الآخر، ثم إن كان الوصف الذي يذكره المعارض لا يتعدى إلى فرع فهو فاسد، لما بيننا أن حكم التعليل التعدية فما لا يفيد حكمه أصلاً يكون فاسداً من التعليل، فإن كان يتعدى إلى فرع فلا اتصال له بموضع النزاع إلا من حيث إنه تعدم تلك العلة في هذا الموضع، وقد بينا أن عدم العلة لا يوجب عدم الحكم، فعرفنا أنه لا اتصال لتلك العلة بموضع النزاع في النفي ولا في الإثبات، وكذلك إن كانت تتعدى إلى فرع مختلف فيه فالتعدية إلى فرع مجمع عليه تكون أقوى من التعدية إلى فرع مختلف فيه، ولما تبين فساد تلك تبين فساد هذا بطريق الأولى.

ومن الناس من يزعم أن هذه معارضة حسنة فيها معنى الممانعة، لأن بالاجماع علة الحكم أحد الوصفين لا كلاهما فإذا ظهرت صحة علة السائل بظهور حكمها وهو التعدية يتبين فساد العلة الأخرى. بيانه: أنا نقول في تعليل الخنطة إنه باع مكيلاً بمكيل من جنسه متفاضلاً، ثم تعدى الحكم بها إلى الحص وغيره. والخصم يعارض فيقول: باع مطعوماً بمطعوم من جنسه متفاضلاً لتعدي الحكم به إلى المطعومات التي هي غير مقدرة كالتفاح

ونحوها، وقد ثبت باتفاق الخصمين أن علة الحكم أحدهما فإذا ثبت صحة ما ادعاه أحدهما علة انتفى الآخر بالاجماع، فكانت في هذه المعارضة ممانعة من هذا الوجه. ولكننا نقول: لا تنافي بين العلتين ذاتا لجواز أن يعلق 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 المعارضة فاسدة أيضاً. ثم السبيل في كل كلام يذكره أهل الطرد على سبيل المفارقة إذا كان فقيهاً أن يذكره على وجه الممانعة فيكون ذلك فقهاً صحيحاً من السائل على حد الإنكار لا بد من قبوله منه.

وبيان ذلك أن الخصم يقول في عتق الرهن إن هذا تصرف من الراهن مبطل لحق المرهن عن المرهون، فلا ينفذ بغير رضاه كالبيع، والفرق لنا بين هذا وبين البيع أن ذلك يحتمل الفسخ بعد وقوعه، فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن المرهن من فسخه، والعتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه، وهو بهذا التعليل يلغي أصل العتق ولا نسلم له هذا الحكم في الاصل، ثم من شرط صحة العلة أن لا يكون مغيراً لحكم الاصل، فإن كان هو بالتعليل يغير حكم الاصل فيجعل الحكم فيه الانعقاد على وجه التوقف منعاه من التعليل لأنه يعدم به شرط صحة التعليل، وإن أثبت به حكم الاصل وهو امتناع اللزوم بعد الانعقاد في محله مراعاة حق المرهن فهذا لا تصور له فيما لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه، وكذلك إن رده على إعتاق المريض فإن ذلك عندنا ليس يلغو،

فإن كان يعلل لالغاء العتق من الراهن فهذا تعليل يغير به حكم الاصل وذلك غير صحيح عندنا فنمنعه بهذا الطريق، وعلى الوجه الذي هو حكم الاصل وهو تأخير تنفيذ الوصية عن قضاء الدين لا يمكنه إثباته بهذا التعليل في الفرع فكانت الممانعة صحيحة بهذا الطريق،

وكذلك تعليل الخصم في قتل العمد بأنه قتل آدمى مضمون فيكون موجبا للمال كالحطأ، فإن الفرق بين الفرع والاصل لاهل الطرف أن في الخطأ لا يمكن إيجاب مثل التلفف من جنسه وهنا المثل من جنسه واجب، والاولى أن يقول في الاصل المال إنما يجب حلفا عما هو الاصل لفوات الاصل، وهو بهذا التعليل يوجب المال في الفرع أصلا فيكون في هذا التعليل يعرض بحكم الاصل بالتغيير، وشرط صحة التعليل أن لا يكون متعرضا لحكم الاصل، فمنعه من التعليل بهذا الطريق حتى يكون كلاما من الساتلا على حد الانكار صحيحا.

فصل في وجوه دفع المناقضة قد ذكرنا أن المناقضة لا ترد على العلة المؤثرة، لان دليل الصحة فيها بالتأثير الثابت بالاجماع، والنقض لا يرد على الاجماع وإنما يرد النقض على العلة الطردية، لان دليل صحتها الاطراد وبالمناقضة ينعدم الاطراد، ثم تقع الحاجة إلى معرفة وجه دفع النقض صورة أو سؤالا معتبرا عن العلة.

والحاصل فيه أن الجيب متى وفق بين ما ذكر من العلة وبين ما يورد نقضا عليها بتوفيق بين فإنه يندفع النقض عنه، وإذا لم يمكنه التوفيق بينهما يلزمه سؤال النقض، بمنزلة التناقض الذى يقع في 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 ظاهرا، ودفع بمعنى الوصف الذى هو ثابت بدلالته وهى التى صارت بها حجة وهو التأشير الذى قلنا، ودفع بالحكم الذى هو المقصود، ودفع بالفرض المطلوب بالتعليل.

فبيان الوجه الاول في تكرار المسح فإننا نقول: مسح فلا يسن تثليثه كالمسح بالخف، فيورد عليه الاستجاء بالاحجار نقضا، فدفعه بمعنى الوصف الثابت بصيغته ظاهرا، وهو قولنا: مسح، فإن في الاستجاء بالاحجار لا معتبر بالمسح بل المعتبر بإزالة النجاسة حتى لو تصور خروج الحدث من غير أن يتلوث شئ منه من ظاهر البدن لا يجب المسح، والدليل عليه أن الاستطابة بالماء بعد إزالة عين النجاسة بالحجر فيه أفضل، ومعلوم أن في العضو الممسوح لا يكون الغسل بعد المسح أفضل، وكذلك إذا قلنا في الخارج من غير السيلين إنه حدث لانه خارج نجس يورد عليه ما إذا لم يسلم عن رأس الجرح: ودفع هذا النقض بمعنى الوصف ظاهرا وهو قولنا: خارج، فما لم 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 ما تحته فلا يكون خارجا كمن يكون في البيت إذا رفع البنيان الذى كان هو مستترا به يكون ظاهرا ولا يكون خارجا، وإنما يسمى خارجا من البيت إذا فارق مكانه، ولهذا لا يجب تطهير ذلك الموضع، لانه ما لم يصير خارجا من مكانه لا يعطى له حكم النجاسة.

وبيان الوجه الثاني في هذين الفصلين أيضا، فإن تأثير قولنا مسح أنه طهارة حكمية غير معقولة المعنى وهى مبنية على التخفيف، إلا ترى أنه لا تأثير للمسح في إثبات صفة الطهارة بعد تنجس المحل حقيقة، وأنه يتأدى ببعض المحل للتخفيف، فلا يرد عليه الاستجاء، لان المطلوب هناك إزالة عين النجاسة ولهذا لا تنم باستعمال الحجر في بعض المحل دون البعض، فباعتبار الاستيعاب فيه والقصد إلى تطهير المحل بإزالة حقيقة النجاسة عنه يشبه الاستجاء الغسل في الاعضاء المغسولة دون المسح له وكذلك قولنا الخارج النجس كان حجة بالتأثير لها وهو وجوب التطهير في ذلك الموضع، فإن بالاجماع غسل ذلك الموضع للتطهير واجب ووجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يحتتمل التجزى، فيندفع ما إذا لم تسلم النجاسة لانه لم يجب

هناك تطهير ذلك الموضع بالغسل.

فعرنا أنه انعدم الحكم لانعدام العلة، وهذا يكون مرجحا للعلة فكيف يكون نقضا؟ ! وسنقرر هذا في بيان ترجيح

العلة التي تنعكس على العلة التي لا تنعكس.

وبيان الوجه الثالث فيما يعلل به في النذر بصوم يوم النحر أنه يوم فيصح إضافة النذر إليه كسائر الايام، فيورد عليه يوم الحيض نقضا، ووجه الدفع بالحكم الذي هو المقصود بالتعليل وهو صحة إضافة النذر بالصوم إليه وذلك اليوم يصح إضافة النذر بالصوم إليه، فإنها لو قالت: لله علي أن أصوم غدا، يصح نذرها وإن حاضت من الغد، وإنما فسد نذرها بالاضافة إلى الحيض لا إلى اليوم.

وكذلك يعلل في التكفير بالكاتب، فنقول: عقد الكتابة يمتثل الفسخ فلا تخرج الرقبة من جواز التكفير بعقدها كالبيع والاجارة، فيورد عليه نقضا ما إذا أدى بعض بدل الكتابة، وطريق الدفع بالحكم وهو أن هذا العقد لا يخرج الرقبة من أن تكون محلا للتكفير بها، وهنا العقد لا يخرج الرقبة من ذلك، ولكن معنى المعاوضة هو الذي يمنع صحة التكفير بذلك التحرير، وبعض أهل النظر يعبرون عن هذا النوع من الدفع بأن التعليل للجملة فلا يرد عليه الافراد نقضا، وفقهه ما ذكرنا.

وبيان الوجه الرابع من الدفع فيما عللنا به الخارج من غير السبيلين، فإنه خارج نجس فيكون حدثا كالخارج من السبيلين، فيورد عليه دم الاستحاضة مع بقاء الوقت تقضا.

وللدفع فيه وجهان: أحدهما أن ذلك حدث عندنا ولكن يتأخر حكمه إلى ما بعد خروج الوقت ولهذا تلزمها الطهارة بعد خروج الوقت وإن لم يكن خروج الوقت حدثا، 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 والاصل وقد سوينا، فإن الخارج المعتاد من السبيل إذا كان دائما يكون حدثا موجبا للطهارة بعد خروج الوقت لا في الوقت، فكذلك الذي هو غير المعتاد والذي هو خارج من غير سبيل. وكذا إذا عللنا في أن السنة في التأمين الاخفاء بقولنا إنه ذكر لا يدخل عليه الاذان ولا التكييرات التي يجهر بها الامام، لان الغرض التسوية بين التأمين

وبين سائر الاذكار في أن الاصل هو الاخفاء وذلك ثابت، إلا إن جهر الامام بالتكبيرات لا لانها ذكر بل لاعلام من خلفه بالانتقال من ركن إلى ركن، والجهر بالاذان والاقامة كذلك أيضا، ولهذا لا يجهر المقندي بالتكبيرات ولا يجهر المنفرد بالتكبيرات ولا بالاذان والاقامة، فيدفع النقض ببيان الغرض المطلوب بالتعليل وهو التسوية بين هذا الذكر وبين سائر اذكار الصلاة.

وبعض أهل النظر يعبرون عن هذا فيقولون: مقصودنا بهذا التعليل التسوية بين الفرع والاصل وقد سوينا بينهما في موضع النقض كما سوينا في موضع التعليل، فيتبين به وجه التوفيق بطريق يندفع به التناقض، والله أعلم. باب الترجيح قال رضي 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 الاول فنقول: تفسير الترجيح لغة إظهار فضل في أحد جانبي المعادلة وصفا لا أصلا، 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 المماثلة بين الشيين، ومنه الرجحان في الوزن فإنه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا تقوم منها المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه مقصودا بنفسه في العادة

نحو الحبة في العشرة، وهذا لان ضد الترجيح التطفيف، وإنما يكون التطفيف بنقصان يظهر في الوزن أو الكيل بعد وجود المعارضة بالطريق الذي تثبت به المماثلة على وجه لا تعدم به المعارضة، فكذلك الرجحان يكون بزيادة وصف على وجه لا تقوم به المماثلة ولا ينعدم بظهوره أصل المعارضة، ولهذا لا تسمى زيادة درهم على العشرة في أحد

الحانيين رجحانا، لان المماثلة تقوم به أصلا، وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة. وكذلك في لا شريعة هو عبارة عن زيادة تكون وصفا لا أصلا، فإن النبي عليه الصلاة والسلام قال للوازن: " زن وأرجح فإننا معشر الانبياء هكذا زن " ولهذا لا يثبت حكم الهبة في مقدار الرجحان، لانه زيادة تقوم وصفا لا مقصودا بسببه، بخلاف زيادة الدرهم على العشرة، فإنه يثبت فيه حكم الهبة حتى لو لم يكن متميزا كان الحكم فيه كالحكم في هبة المشاع لانه مما تقوم به المماثلة فإنه يكون مقصودا بالوزن فلا بد من أن يجعل مقصودا في التمليك بسببه وليس ذلك إلا الهبة، فإن قضاء العشرة يكون بمثلها عشرة، فيتبين أن بالرجحان لا ينعدم أصل المماثلة لانه زيادة وصف بمنزلة زيادة وصف الجودة - وما يكون مقصودا بالوزن تعدم به المماثلة ولا يكون ذلك من الجرحان في شئ وعلى هذا قلنا في العلل في الاحكام: 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 الاخر أربعة من الشهود لم يترجح الذي شهد له أربعة لان زيادة الشهادين في حقه علة تامة للحكم فلا يصلح مرجحا للحجة في جانبه، وكذلك زيادة شاهد واحد لاحد المدعين، لانه من جنس ما تقوم به الحجة أصلا فلا يقع الترجيح به أصلا وإنما يقع الترجيح بما يقوى ركن الحجة أو يقوى معنى الصدق في الشهادة وذلك في أن تتعارض شهادة المستور مع شهادة العدل بأن أقام أحد المدعين مسورين والاخر عدلين، فإنه يترجح الذي شهد به العدلان بظهور ما يؤكد معنى الصدق في شهادة شهوده.

وكذلك في النسب أو النكاح لو ترجح حجة أحد الخصمين باتصال القضاء بها، لان ذلك مما يؤكد ركن الحجة، فإن بقضاء القاضى يتم معنى الحجة في الشهادة ويتبين جانب الصدق - وعل يهَذَا قلنا في العلتين إذا تعارضتا لا تترجح إحداهما بانضمام علة أخرى إليها، وإنما تترجح بقوة الاثر فيها، فبه يتأكد ما هو الركن في صحة العلة. وكذلك الخبران إذا تعارضا لا يترجح أحدهما على الاخر بل بما به يتأكد معنى الحجة

فيه وهو الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يرجح المشهور بكثرة روايته على الشاذ لظهور زيادة القوة فيه من حيث الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم، ويترجح بفقهاء الراوى وحسن ضبطه وإتقانه، لانه يتقوى به معنى الاتصال برسول الله على الوجه الذى وصل إلينا بالنقل.

وكذلك

الايتمان إذا وقعت المعارضة بينهما لا تترجح إحداهما بأية أخرى بل تترجح بقوة في معنى الحجة وهو أنه نص مفسر والاخر مؤول وكذلك لا يترجح أحد الخبرين بالقياس.

فعرنا أن ما يقع به الترجيح هو ما لا يصلح علة للحكم ابتداء، بل ما يكون مقويا لما به صارت العلة موجبة للحكم.

وعلى هذا قلنا لو أن رجلا جرح رجلا جراحة وجرحه آخر عشر جراحات فمات من ذلك فإن الدية عليهما

نصفان.

لان كل جراحة علة تامة ولا يترجح أحدهما بزيادة عدد في العلة في جانبه حتى يصير القتل مضافا إليه دون صاحبه بل يصير مضافا إلى فعلهما على وجوه التساوى.

ولو قطع أحدهما يده ثم جز الآخر رقبتة فالقاتل هو الذى جز رقبتة دون الآخر لزيادة قوة فيما هو علة القتل من فعله وهو أنه لا يتوهم بقاؤه حيا بعد فعله بخلاف فعل الآخر.

وعلى هذا الاصل رجحنا سبب استحقاق الشفعة للشريك في نفس المبيع على السبب في حق الشريك في حقوق المبيع، ثم رجحنا الشريك في حقوق المبيع على الجار لزيادة وكادة في الاتصال الذى ثبت بالجار، فإن اتصال المالكين في حق الشريك في نفس المبيع في كل جزء في حق الشريك في حقوق المبيع الاتصال فيما هو بيع من المبيع، وفي حق الجار لا اتصال من حيث الاختلاط فيما هو مقصود ولا فيما هو تبع وإنما الاتصال من حيث المجاورة بين المالكين مع تميز أحدهما من الآخر، ثم من كان جواره من ثلاث جوانب لا يترجح على من كان جواره من جانب واحد لان الموجود في جانبه زيادة العلة من حيث العدد فلا يثبت به الترجيح.

وعلى هذا قلنا: صاحب القليل يساوى صاحب الكثير في استحقاق الشقص المبيع بالشفعة، لان الشركة بكل جزء علة تامة لاستحقاق جميع الشقص المبيع بالشفعة، وإنما وجد في جانب صاحب الكثير كثرة العلة وبه لا يقع الترجيح.

وهكذا يقول الشافعي في اعتبار أصل الترجيح، فإنه لا يبرح

صاحب الكثير هنا حتى يكون لصاحب القليل حق المزاحمة معه في الاخذ بالشفعة، إلا أنه يجعل الشفعة من جملة مرافق الملك فتكون مقسومة بين الشفعاء على قدر الملك، كالولد والربح والثمار من الاشجار المشتركة، أو يجعل هذا بمنزلة ملك المبيع فيجعله مقسوما على مقدار ما يلتزم كل واحد من المشتريين من بدله وهو الثمن، حتى إذا باع عبدا بثلاثة آلاف درهم من رجلين على أن يكون على أحدهما ألف درهم وعلى الآخر بعينه ألفا درهم فإن الملك بينهما في المبيع يكون أثلاثا على قدر الملك.

وهذا غلط منه لانه جعل الحكم مقسوما 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 العصوبة ولا يترجح الزوج بسبب الزوجية لان ذلك علة أخرى لاستحقاق الميراث سوى ما يستحق به العصوبة، فلا تترجح علته بعلة أخرى ولكن يعتبر كل واحد من السبيين في حق من اجتمع في حقه السببان بمنزلة ما لو وجد كل واحد منهما في شخص آخر.

وكذلك قال أكثر الصحابة في ابني عم أحدهما أخ لام إنه لا يترجح بالاخوة لام على الآخر ولكن له السدس بالفرضية، والباقي بينهما نصفان بالعصوبة.

وقال ابن مسعود رضي الله عنه: يترجح ابن العم الذي هو أخ لام لان الكل قرابة فتقوى إحدى الجهتين بالجهة الاخرى بمنزلة أخوين أحدهما لاب وأم والآخر لاب.

وأخذنا بقول أكثر الصحابة، لان العصوبة المستحقة بكونه ابن عم مخالف للمستحق بالاخوة، ولهذا يكون استحقاق

ابن العم العصوبة بعد استحقاق الاخ بدرجات، والترجيح بقرابة الام في استحقاق العصوبة إنما يكون عند اتحاد جهة العصوبة والاسواء في المنزلة، كما في حق الاخوان فحينئذ يقع الترجيح بقرابة الام لانه لا يستحق بها العصوبة

ابتداء فيجوز

أن تتقوى بها علة العصوبة في جانب الاخ لاب وأم، إذ الترجيح يكون بعد المعارضة والمساواة، فأما قرابة الاخوة فهي ليست من جنس قرابة ابن العم حتى تتقوى بها العصوبة الثابتة لابن العم الذي هو أخ لام بل يكون هذا السبب بمنزلة الزوجية فتعتبر حال اجتماعهما في شخص واحد بحال انفراد كل واحد من السببين في شخص آخر. وكثير من المسائل تخرج على ما تركنا من الاصل في هذا الفصل إذا تأملت.

فصل وما ينتهي إليه ما يقع به الترجيح في الحاصل أربعة: أحدها قوة الاثر، والثاني قوة الثبات على الحكم المشهود به، والثالث كثرة الاصول، والرابع عدم الحكم عند عدم العلة.

أما الوجه الاول فلان المعنى الذي به صار الوصف حجة الاثر، فمهما كان الاثر أقوى كان الاحتجاج به أولى لصفة الوكادة فيما به صار حجة.

فذلك نحو دليل الاستحسان مع القياس، ونحو الاخبار إذا تعارضت، فإن الخبر لما كان حجة لمعنى الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم فما يزيد معنى الاتصال وكادة من الاشتهار، وفقه الراوي وحسن ضبطه واتقانه كان الاحتجاج به أولى.

فإن قيل: أليس أن الشهادات متى تعارضت لم يترجح بعضها بقوة عدالة بعض الشاهد، وهي إنما صارت حجة باعتبار العدالة ثم بعد ظهور عدالة الفريقين لا يقع الترجيح بزيادة معنى العدالة؟ قلنا: العدالة ليست بذوي أنواع متفاوتة حتى يظهر لبعضها قوة عند المقابلة بالبعض، وهي عبارة عن التقوى والانزجار عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه، وذلك مما لا يمكن الوقوف فيه على حد أن يرجح البعض بزيادة قوة عند الرجوع إلى حده، بخلاف تأثير العلة فإن قوة الاثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن إنكاره.

وبيان هذا في مسائل.

منها أن الشافعي علل في طول الحرة أنه يمنع نكاح الامة لان في هذا العقد إرقاق جزء منه مع استغنائه عنه، فلا يجوز كما لو كان تحته حرة، وهذا الوصف بين الاثر، فإن الارفاق نظير القتل من وجه، ألا نرى أن الامام في الاسارى يتخير بين القتل والاسترقاق؟ فكما يحرم عليه قتل ولده شرعا يحرم عليه إرقاقه مع استغنائه عنه. وقلنا: هذا النكاح يجوز لعبد المسلم، فإن المولى إذا دفع إليه مالا وأذن له في أن ينكح به ما شاء من حرة أو أمة جاز له أن ينكح الامة، فلما كان طول الحرة لا يمنع نكاح الامة للعبد المسلم لا يمنع للحر لوجود الحرة في الدنيا. وتأثير ما قلنا أن تأثير الرق

في تصنيف الحل الذى يترتب عليه عقد النكاح وحقيقة التنصيف في أن يكون حكم العبد في النصف الباقي له وحكم الحر في جميع ذلك سواء فما يكون شرطا في حق الحر يكون شرطا في حق العبد كالشهود وخلو المرأة عن العدة، وما لا يكون شرطا في حق العبد لا يكون شرطا في حق الحر كالحطبة وتسمية المهر لا يكون في حق العبد. ثم تظهر قوة التأثير لما قلنا في الرجوع إلى الاصول، فإن الرق من أوصاف النقضان والحرية من أوصاف الكمال، وهذا لاحتلال كرامة يختص به البشر فكيف يجوز القول بأنه يتسع الحل بسبب الرق حتى يحل للعبد ما لا يحل للحر. وبزاد قوة بالنظر في أحوال البشر فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل أمته بزيادة اتساع في حله حتى جاز له نكاح تسع نسوة أو إلى ما لا يتناهى على حسب ما اختفوا فيه.

فتبين بهذا تحقيق معنى الكرامة في زيادة الحل وظهر أنه لا يجوز القول بزيادة حل العبد على حل الحر.

ويظهر ضعف أثر علته في الرجوع إلى الاصول، فإن

إرقاق الماء دون التنصيص لا محالة، ويحل له أن يضيغماءه بالعزل عن الحرية بإذنها فلان يجوز تعريض ما به الرق بنكاح الامة كان أولى.

ويزداد ضعفا بالرجوع إلى أحوال البشر، فان من ملك نفسه على وجه يأمن أن يقع في الحرام يجوز له نكاح الامة ولا يحل له قتل ولده إذا أمن جانبه بحال من الاحوال.

وعلى هذا قلنا: للحر أن يتزوج أمة على أمة، لان ذلك جائز للعبد فيجوز للحر من الوجه الذي قررنا، ولا يجوز للعبد أن ينكح أمة على حرة كما لا يجوز ذلك للحر، لان العبد في النصف الباقي له مثل الحر في الحكم.

وعلى في حرمة نكاح الامة الكتابية على المسلم بأنها أمة كافرة فلا يجوز نكاحها للمسلم كالجوسية.

وهذا بين الاثر من وجهين: أحدهما أن الرق مؤثر في حرمة النكاح حتى لا يجوز نكاح الامة على الحرية.

والكفر كذلك، فإذا اجتمع الوصفان في شخص تغلظ معنى الحرمة فيها فيلحق بالكفر المتغلظ بعدم الكتاب في المنع من النكاح.

والثاني أن جواز نكاح الامة بطريق الضرورة عند غشية العنت وهذه الضرورة ترتفع بحل الامة المسلمة فلا حاجة

إلى حل الامة الكتابية للمسلم النكاح، وقلنا نحن: اليهودية

والنصرانية دين يجوز للمسلم نكاح الحرية من أهلها فيجوز نكاح الحرية من أهلها فيجوز نكاح الامة كدين الاسلام. وتأثيره فيما بيننا أن الرق يؤثر في التنصيف من الجانبين فيما يتنى على الحل.

إلا أن ما يكون متعدداً بالتنصيف يظهر في العدد كالطلاق والعمدة والقسم، والنكاح الذي يتنى على الحل في جانب الرجل متعدد، فالتنصيف يظهر في العدد، وفي جانب المرأة غير متعدد فإنها لا تحل لرجلين بحال، ولكن من

حيث الاحوال متعدد حال تقدم نكاحها على نكاح الحرية وحال التأخر وحال المقارنة، فيظهر التنصيف باعتبار الاحوال، وفي الحال الواحد يجتمع معنى الحل

ومعنى الحرمة فيترجح معنى الحرمة بمنزلة الطلاق والعدة فإن طلاق الامة تطليقتان وعدلما حيضتان، وفي الحقيقة هما حالتان: حالة الانفراد عن الحرية بالسبق وحالة الانضمام إلى الحرية بالمقارنة أو التأخر، فتكون محللة في إحدى

الحالتين دون الاخرى ثم تظهر قوة هذا الاثر بالتأمل في الاصول، فإن الحل تارة يثبت بالنكاح وتارة بملك اليمين، ووجدنا أن الامة الكتابية كالامة المسلمة في الحل يملك اليمين فكذلك في الحل بالنكاح، ولسنا نسلّم أنه يتغلظ

كفر الكتابية برقها في حكم النكاح، فإنه لو كان كذلك لم يحل بملك اليمين كالجوسية.

ثم النقصان أو الخبث الثابت بكل واحد منهما من وجه سوى الوجه الاخر، و - نما يظهر التغليظ عند إمكان

إثبات الاتحاد بينهما ومع اختلاف الجهة لا يتأتى ذم، وقد بينا أن انضمام علة إلى علة ل يوجب قوة في الحكم ولا نسلم أن إباحة نكاح الامة بطريق الضرورة لما بينا أن الرقيق في النصف الباقي مساو للحر، فكما أن نكاح الحرية

يكون أصلاً مشروعاً لا بطريق الضرورة فكذلك نكاح الامة في النصف الباقي لها، ونعتبرها بالعبد بل أولى لان معنى عدم الضرورة في حق الامة أضحى منه في حق العبد فإنها تستمع بمولاها بملك اليمين.

والعبد لا طريق له سوى ؟؟؟ ثم لم يجعل بقاء ما بقى في حق العبد بعد التنصيف بالرق ثابتاً بطريق الضرورة

ففي حق الامة أولى.

وعلى الشافعي رحمه الله فيما إذا أسلم أحد الزوجين في دار الاسلام أو في دار الحرب، فإن كان قبل الدخول

يتعجل الفرقة، وإن كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء العدة، فإن الحادث اختلاف الدين بين الزوجين فيوجب

الفرقة عند عدم العدة كالردة، وسوى بينهما في الجواب فقال: إذا ارتد أحدهما قبل الدخول تمعجل 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 ينعقد النكاح ابتداء، كما أن عند ردة أحدهما لا ينعقد النكاح ابتداء، فكذلك في حالة البقاء تستوي 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 معا - نعوذ بالله - لا تقع الفرقة بينهما، وإنما انعدم الاختلاف في الدين هنا، فأما الردة فمتحقة، ومع تحقق المنافي لا يتصور بقاء النكاح كاخترمية بالرضاع والمصاهرة.

وقلنا نحن: الإسلام سبب لعصمة الملك، فلا يجوز أن يستحق به زوال الملك بحال، وكفر الذي أصر منهما على الكفر كان موجودا وصح معه النكاح ابتداء وبقاء، فلا يجوز أن يكون سببا للفرقة أيضا. ولا يقال هذا الكفر إنما لم يكن سببا للفرقة في حال كفر الآخر لا بعد إسلامه، كما لا يكون سببا للمنع من ابتداء النكاح في حال كفر الآخر لا بعد إسلامه، لأن اعتبار البقاء بالابتداء في أصول الشرع ضعيف جدا، فإن قيام العدة وعدم الشهود يمنع ابتداء النكاح، ولا يمنع البقاء والاستغناء عن نكاح الامة بنكاح الحرة يمنع نكاحها ابتداء ولا يمنع البقاء، إذا تزوج الحرة بعد الامة، فإن ظهر أن واحدا من هذين السببين لا يصلح سببا لاستحقاق الفرقة ولا بد من دفع ضرر الظلم المتعلق عنها، لأن ما هو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع فانت شرعا، جعلنا السبب تفريق القاضي بعد عرض الإسلام على الذي يأبى منهما، وهو قوي الاثر بالرجوع إلى الاصول، فإن التفريق بالعان وبسبب الحب والعنة وبسبب الايلاء يكون ثابتا باعتبار هذا المعنى محالا به على من كان فوات الامسك بالمعروف من جهته،

فهنا أيضا يحال به على من كان فوات الامسك بالمعروف بالاصرار على الكفر من جهته، ولا يثبت إلا بقضاء القاضي.

فأما الردة فهي غير موضوعة للفرقة بدليل صحتها حيث لا نكاح وبه فارق الطلاق، وإذا لم يكن موضوعا للفرقة عرفنا أن حصول الفرقة بما لكونها منافية للنكاح حكما وذلك وصف مؤثر، فإن النكاح يبتنى على الحل الذي هو كرامة، وبعد الردة لا يبقى الحل، لأن الردة سبب لاسقاط ما هو كرامة، ولازالة الولاية والمالكية الثابتة بطريق الكرامة، فجعلها منافية للنكاح حكما يكون قوي الاثر من هذا الوجه، ومع وجود المنافي لا يبقى النكاح سواء دخل بها أو لم يدخل.

فأما إذا ارتدا معا فحكم بقاء النكاح بينهما معلوم بإجماع الصحابة بخلاف القياس، وقد بينا أن المعدول به عن القياس بالنص أو بالإجماع لا يشتغل فيه بالتعليل ولا بإثبات الحكم فيه بعلّة، وقد بينا فساد اعتبار حالة البقاء بحالة الابتداء، فلا يجوز أن يجعل امتناع صحة النكاح بينهما ابتداء بعد الردة علة للمنع من بقاء النكاح، وهذا لأن البقاء لا يستدعي دليلا مبقيا، وإنما يستدعي الفائدة في الابقاء، وبعد ردقما نعوذ بالله يتوهم منهما الرجوع إلى الإسلام وبه تظهر فائدة البقاء.

فأما الثبوت ابتداء يستدعي الحل في الحل وذلك منعدم بعد الردة، وعند ردة أحدهما لا يظهر في الابقاء فائدة مع ما هما عليه من الاختلاف.

وعلى هذا علل الشافعي رحمه الله في عدد الطلاق فإنه معتبر بحال الزوج لأنه هو المالك للطلاق وعدد الملك معتبر

بجال المالك كعدد النكاح، وهذا بين الاثر، لان المالكية عبارة عن القدرة والتمكن من التصرف، فإذا كان الزوج هو المتمكن من التصرف في الطلاق بالايقاع عرفنا أنه هو المالك له، وإنما يتم الملك باعتبار كمال حال المالك بالحرية كما أن ملك التصرف بالاعتاق وغيره إنما يتم بكمال حال المالك بالحرية. وقلنا نحن: الطلاق تصرف بملك بالنكاح فيتقدر بقدر ملك النكاح وذلك يختلف باختلاف حال المرأة في الرق والحرية، لان الملك إنما يثبت في الحل

باعتبار صفة الحل، والحل الذي يبتنى عليه النكاح في حق الامة على النصف منه في حق الحرة فيتقدر ذلك يثبت الملك، ثم بقدر الملك يتمكن المالك من الابطال، كما أن بقدر ملك اليمين يتمكن من إبطاله بالعتق، حتى إنه إذا كان له عبد واحد يملك إعتاقا واحدا، فإن كان له عبدان يملك عتقين.

ثم ظهر قوة الاثر لما قلنا بالرجوع إلى الاصل 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، فعرفنا أنه يتقدر ما يبتنى على ملك النكاح بقدر الملك الثابت بحسب ما يسع الحل له.

وعلى هذا علل في تكرار المسح بأنه ركن في الوضوء فيسن فيه التكرار كالغسل.

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 الغسل ما كان إلا للتخفيف، وعند الرجوع إلى الاصول يظهر معنى التخفيف بترك التكرار بعد الاكمال مع ما فيه من دفع الضرر الذي يلحقه بفساد عمامته بكثرة ما يصيب رأسه من البلة. وعلى هذا علل في اشتراط تعيين النية في الصوم بأنه صوم فرض، وهو بين الاثر، فإن اشتراط النية لمعنى التقرب وصفة القرزية قرينة كالاصل.

وقلنا نحن: صوم عين، وتأثيره أن اشتراط النية، في العبادة في الاصل للتمييز بين أنواعها بتعين نوع منها، وهذا متعين شرعا فلا معنى لاشتراط

النية للتعين، ومعنى القرية يتم بوجود أصل النية، فباعتبار قوة الاثر من هذا الوجه يظهر الترجيح.

وما يخرج على هذا من المسائل لا يحصى وفيما ذكرنا كفاية لمن يحسن التأمل في نظائرها.

وأما الوجه الثاني وهو الترجيح بقوة ثبات الحكم المشهود به فلان أصل ذلك إنما يكون عن نص أو إجماع، وما يكون ثبوته بالنص أو الاجماع يكون ثابتا متأكدا، فما يظهر فيه زيادة القوة في الثبات عند العرض على الاصول يكون راجحا باعتبار ما به صار حجة.

وبيان ذلك في مسألة

مسح الرأس أيضا، فإن الوصف الذي عللنا به له زيادة قوة الثبات على الحكم المشهود به، ألا ترى أن سائر أنواع المسح كالتيمم والمسح على الخف والمسح على الجوارب عند من يميزه والمسح على الجبائر يظهر الخفة فيها بترك اعتبار التكرار، وليس للوصف الذي علل به قوة الثبات بهذه الصفة، فإن في الصلاة أركانا كالقيام والقراءة والركوع والسجود، ثم تمامها يكون بالاكمال لا بالتكرار، فعرفنا أن الركنية ليس بوصف قوي ثابت في إثبات سنة التكرار به، وكذلك في الصوم، فإن صفة العينية قوي ثابت في إسقاط اشتراط نية التعيين فيه حتى يعدى إلى سائر العبادات، كالزكاة إذا تصدق بالنصاب على الفقير وهو لا ينوي الزكاة، والحج إذا أطلق النية ولم يعين حجة

الاسلام، والايمان بالله تعالى.

ويتعدى إلى غير العبادات نحو رد الودائع والغصب ورد المبيع على البائع لفساد البيع.  
وصفة القرضية ليس بقوي ثابت في اشتراط نية التعيين بعدما صار متعينا في الصوم لا في غير الصوم.  
وكذلك ما علل به علماؤنا في أن المنافع لا تضمن بالاتلاف لان ضمان المتلفات مقدر بالمثل بالنص، وباعتبار ما هو المقصود وهو الجبران،

وبين العين والمنفعة تفاوت في المالية من الوجه الذي ذكرنا، فلا يجوز أن يوجب على المتلف فوق ما أتلف في صفة المالية، كما لا يوجب الجيد بإتلاف الردي.

وقال الشافعي رحمه الله: المنافع تضمن بالعقد الجائر والفاقد بالدراهم فتضمن بالاتلاف كالأعيان، ثم تأثيره تحقق الحاجة إلى التحرر عن إهدار حق المتلف عليه، فإنه نظير تحقق الحاجة إلى ملك المنفعة بالعوض بالعقد.  
ثم هو يزعم أن علته أقوى في ثبات الحكم المشهود به عليه من وجهين: أحدهما أنه إذا لم يكن بد من الاضرار بأحدهما فمراعاة جانب المظلوم وإلحاق الخسران بالظالم بإيجاب الزيادة عليه أولى من إهدار حق المظلوم.  
والثاني أن في إيجاب الضمان إهدار حق الظالم فيما هو وصف محض وهو صفة البقاء، وفي الاصل هما شيان وهو كونهما منتفعا به، غير أن في طرف الظالم فضل صفة وهو البقاء، فبهدر صيانة الاصل (هدر) حق المظلوم.

وإذا قلنا: لا يجب الضمان كان فيه إهدار حق المتلف عليه في أصل المالية، ولا شك أن الوصف دون الاصل.  
ونحن نقول: قوة ثبات الحكم فيما اعتبرناه، لان في إيجاب الزيادة معنى الجور، ولا يجوز نسبة ذلك إلى الشرع بغير واسطة من العباد بحال من الاحوال، وإذا لم نوجب الضمان فإنما لا نوجب لعجزنا عن إيجاب المثل في موضع ثبت اشتراط المماثلة فيه بالنص، وبه فارق ضمان العقد، فإنه غير مبني على المماثلة بأصل الوضع، وكيف يكون مبني على ذلك والمبغى به الربح والامتناع من الاقدام عند تحقق العجز أصل مشروع لنا؟ والثاني أن في إيجاب الزيادة إهدار حق المتلف في هذه الزيادة في الدنيا والآخرة.

وإذا قلنا: لا يجب الضمان لا يهدر حق المتلف عليه أصلا بل يتأخر إلى الآخرة وضرر التأخير دون ضرر الاهدار.  
ولا يدخل على هذا

إتلاف ما لا مثل له من جنسه، لان الواجب هو مثل المتلف في المالية شرعا إلا أنه آل الامر إلى الاستيفاء وذلك يبتنى على الوسع.

قلنا يتقدر بقدر الوسع ويسقط اعتبار أدنى تفاوت في القيمة، لانه لا يستطاع التحرز عن ذلك ولكن لا يتحقق في هذا معنى نسبة الجور إلى الشرع، فالواجب شرعا هو المثل لا غير، وما اعتبر من ترجيح جانب المظلوم فهو ضعيف جدا، لان الظالم لا يظلم ولكن يتصف منه مع قيام حقه في ملكه، فلو لم نوجب الضمان لسقط حق المظلوم لا بفعل مضاف إلينا، وعند ايجاب الضمان يسقط حق الظالم في الوصف بمعنى مضاف إلينا وهو أنا نلزمه أداء ذلك بطريق الحكم به عليه، ومراعاة الوصف في الوجوب كمراعاة الاصل، 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 الاصل على الوصف، فعرفنا أن قوة الثبات فيما قلنا.

وعلى هذا قلنا: إن ملك النكاح لا يضمن بالاتلاف في الشهادة على الطلاق قبل الدخول، وملك القصاص لا يضمن بالاتلاف في الشهادة على العفو، وقد بينا فيما سبق أن وجوب الدية عند إتلاف النفس أو الاطراف على وجه لا يمكن إيجاب المثل فيه حكم ثابت بالنص بخلاف القياس وهو لصيانة المحل عن

الاهدار لا للماتلة على وجه الخبران، لان النفوس بأطرافها مصنونة عن الابتدال وعن الاهدار.

وأما الوجه الثالث: وهو الترجيح بكثرة الاصول فلان كثرة الاصول في المعنى الذي صار الوصف به حجة بمنزلة الاشتهار في المعنى الذي صار الخبر به حجة، وهذا يظهر إذا تأملت فيما ذكرنا من المسائل وغيرها، وما من نوع من هذه الانواع الثلاثة إذا قررتة في مسألة إلا وتبين به إمكان تقرير النوعين الآخرين فيه أيضا.

وأما الوجه الرابع: وهو الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة فهو أضعف وجوه الترجيح، لما بينا أن العدم (لا يوجب شيئا، وأن العدم لا يكون متعلقا بعلة، ولكن انعدام الحكم عند انعدام العلة) يصلح أن يكون دليلا على وكادة اتصال الحكم بالعلة، فمن هذا الوجه يصلح للترجيح.

وبيانه في المسح بالرأس أيضا، فإن التعليل بأنه ركن لا يكون في القوة كالتعليل بأنه مسح، لان حكم ثبوت التكرار لا ينعدم بانعدام الركبية كما في المضمضة والاستنشاق، وحكم سقوط التكرار ينعدم بانعدام وصف المسح كما في اغتسال الجنب والحائض، فإنه يسن فيه صفة التكرار لانه ليس بمسح.

وكذلك في كل ما يعقل تطهيرا صفة التكرار فيه يكون مسنونا، وفيما لا يعقل تطهيرا لا يسن فيه صفة التكرار، وقولنا مسح يبنى عن ذلك.

وكذلك قلنا في الاخ إذا ملك أخته إن بينهما قرابة محرمة للنكاح، وينعدم حكم العتق بالملك عند انعدام هذا المعنى كما في بني الاعمام، وهو إذا قال شخصان يجوز لاحدهما أن يضع زكاة ماله في صاحبه فلا يعتق 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 يعتق أحدهما على صاحبه إذا ملكه.

وكذلك قلنا في بيع الطعام بالطعام إنه لا يشترط قبضه في المجلس لانه عين بعين، وينعدم هذا الحكم عند انعدام هذا الوصف، فإنه في باب الصرف يشترط القبض من الجانبين، لان الاصل فيه النقود وهي لا تتعين في العقود فكان ديننا بدين، وفي السلم يشترط القبض في رأس المال، لان المسلم فيه دين ورأس المال في الغالب نقد فيكون ديننا بدين، فعرفنا أنه ينعدم الحكم عند انعدام العلة.

وهو يعلل فيقول: ما لان لو قوبل كل واحد منهما بجنسه يحرم التفاضل بينهما فيشترط التقابض في بيع أحدهما بالآخر كالذهب والفضة.

ثم الحكم لا ينعدم عند انعدام هذا المعنى في السلم، فإنه يشترط قبض رأس المال في المجلس، وإن جمع العقد هناك بدلين لا يحرم التفاضل إذا قوبل كل واحد منهما بجنسه.

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 الاول فإنه يرجح المعنى الذي هو في الذات على المعنى الذي هو في الحال لوجهين: أحدهما أن الذات أسبق وجودا من الحال، فبعدما 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 الاحوال التي تحدث على الذات تقوم به فكان الذات بمنزلة الاصل وما يقوم به من الحال بمنزلة التبعية،

والاصل لا يتغير بالتبع على أي وجه كان.

وبيان هذا فيما اتفقوا عليه أن ابن الاخ لاب وأم يكون مقدما في العصوبة على العم، لان المرجح فيه معنى في ذات

القربة وهو الاخوة التي هي مقدمة على العمومة، وفي العم المرجح هو زيادة القرب باعتبار الحال.

وكذلك العمدة لام مع الحالة لاب وأم إذا اجتمعنا للعلمة الثلثان، باعتبار أن المرجح في حقها هو معنى في ذات

القربة وهو الادلاء بالاب، وفي الاخرى معنى في حالها وهو اتصالها من الجانبين بأب الميت.

ولو كانا أخوين أحدهما لاب وأم والآخر لاب فإنه يقدم في العصوبة الذي لاب وأم، لأنهما استويا في ذات القربة

فيصير إلى الترجيح باعتبار الحال وهو زيادة الاتصال لاحدهما.

ولو كان ابن الاخ لاب معه ابن أخ لاب وأم فإن الاخ لاب يقدم في العصوبة، باعتبار الحال لما استويا في ذات

القربة وهو الاخوة.

وربما خفي على الشافعي هذا الحد في بعض المسائل فهو معذور لكونه خفيا، ومن أصاب مركز الدليل فهو مأجور

مشكور.

وبيانه في مسائل الغصب فإن علماءنا أثبوا الترجيح باعتبار الصناعة والحيطة والطبخ والشبي، وقالوا فيمن غصب

ساحة وأدخلها في بنائه ينقطع حق المغصوب منه عن الساحة، لان الصناعة التي أحدثها الغاصب فيها قائمة من كل

وجه غير مضاف إلى صاحب العين، وعين الساحة قائم من وجه مستهلك من وجه، لانه صار مضافا إلى الحادث

بعمل الغاصب وهو البناء، فرجحنا 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،

فرجحنا باعتبار الحال حق صاحب الساحة على حق صاحب البناء (لان قوام البناء) للحال بالساحة وقوام الساحة

ليس بالبناء.

وكذلك الثوب إذا قطعه وخاطه، واللحم إذا طبخه أو شواه، لان الوصف الحادث بعمل الغاصب قائم من كل

وجه، وما هو حق المغصوب منه قائم من وجه مستهلك

من وجه باعتبار العمل المضاف إلى الغاصب، فيترجح ما هو قائم من كل وجه.

وكذلك قلنا صوم رمضان يتأدى بالنية الموجودة في أكثر النهار لان الامسك

في جميع النهار ركن واحد، وشرط كونه صوما شرعيا لنية ليحصل بها الاخلاص، فإذا ترجح جانب الوجود

باقتران النية بأكثر هذا الركن قلنا يحصل به امتثال الامر.

ف الشافعي يقول: يؤخذ في العبادات بالاحتياط، فإذا انعدمت النية في جزء من هذا الركن يترجح جانب العدم

على جانب الوجود لاجل 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 الابل السائمة فسبق حول السائمة فأدى عنها شاة ثم باعها

بمائتي درهم فإنه لا يضم ثمنها إلى ما عنده ولكن يتعقد على الثمن حول جديد، فلو استفاد مائتي درهم بمبة أو

ميراث فإنه يضمها إلى أقرب المالين في الحول، وإن كان المستفاد ربح أحد المالين أو زيادة متولدة من عين أحد

المالين يضم ذلك إلى الاصل، وإن كان أبعد في الحول لان المرجح هنا معنى في الذات وهو كونه نماء أحد المالين

فيسقط بمقابله اعتبار الحال في المال الآخر وهو القرب في الحول، وفي الاول لما استوى الجانبان فيما يرجع إلى

الذات صرنا إلى الترجيح باعتبار الحال.  
والمسائل على هذا الاصل يكثر تعدادها، والله أعلم.  
فصل وأما الفاسد من الترجيح فأنواع أربعة: أحدها ما بينا من ترجيح قياس بقياس آخر، لان كل واحد منهما علة شرعية لثبوت الحكم بما فلا تكون إحداهما مرجحة للآخرى بمنزلة زيادة العدد في الشهود.  
وكذلك ترجيح أحد القياسين بالخبر فاسد، لان القياس متروك بالخبر فلا يكون حجة في مقابلته والمصير إلى الترجيح بعد وقوع التعارض باعتبار المماثلة كما بينا.  
وكذلك ترجيح أحد الخبرين بنص الكتاب فاسد، لان الخبر لا يكون حجة في معارضة النص.  
والتوابع الثاني الترجيح بكثرة الاشباه فإنه فاسد عندنا.  
وبيانه فيما يقوله الخصم: إن الاخ يشبه الاب 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 الاحكام.  
قالوا: فيرجح باعتبار كثرة الاشباه، وهو فاسد عندنا لان الاصول شواهد، وقد بينا أن الترجيح بزيادة عدد الشهود في الخصومات فاسد، وفي الاحكام الترجيح بكثرة العلة فاسد، فكذلك الترجيح بكثرة الاشباه.  
والتوابع الثالث الترجيح بعموم العلة، وذلك نحو ما يقوله الخصم: إن تعليل حكم الربا في الاشياء الاربعة بالطعم أولى لانه يعم القليل والكثير، والتعليل بالقدر يخص الكثير وما يكون أعم فهو أولى.  
وعندنا هذا فاسد، لان إثبات الحكم بالعلة فرع لإثبات الحكم بالنص، وعندنا الترجيح في النصوص لا يقع بالعموم والخصوص، وعنده الخاص يقضي على العام، كيف يقول في العلة إن ما يكون أعم فهو مرجح على ما يكون أخص، ثم معنى العموم والخصوص بيتنى على الصيغة، وذلك إنما يكون في النصوص، فأما العلة فالمعتبر فيها التأثير أو الاحالة على حسب ما اختلفا فيه، ولا مدخل للعموم والخصوص في ذلك.  
والتوابع الرابع الترجيح بقلة الاوصاف، وذلك نحو ما يقوله الخصم في أن ما جعلته علة في باب الربا وصف واحد وهو الطعم، فأما الجنسية عندي شرط وأنتم تجعلون علة الربا ذات وصفين، فتترجح علي باعتبار قلة الاوصاف.  
وهذا فاسد عندنا لما بينا أن ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص، والنص الذي فيه بعض الایجاز والاختصار لا يترجح على ما فيه بعض الاشباع في البيان فكذلك العلة بل أولى، لان ثبوت الحكم هناك بصيغة النص الذي يتحقق فيه الاختصار والاشباع، وهنا باعتبار المعنى المؤثر ولا يتحقق فيه الایجاز والاشباع.

باب: وجوه الاعتراض على العلة الطردية التي يجوز الاحتجاج بها هذه الوجوه أربعة: القول بموجب العلة، ثم الممانعة، ثم بيان فساد الوضع، ثم القصد.  
فقدّم بيان القول بموجب العلة لان المصير إلى المنازعة عند تعذر إمكان الموافقة، وأما مع إمكان الموافقة وتحصيل المقصود به فلا معنى للمصير إلى المنازعة.

ثم تفسير القول بموجب العلة هو الترام ما رام المعلل التزامه بتعليقه.  
وبيان ذلك فيما علل به الشافعي رحمه الله في تكرار المسح بالرأس أنه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل في

المغسول، لانا نقول بموجب هذا.

فبقول: يسن تفلثه وتربيعه أيضا، لان المفروض هو المسح برقع الرأس عندنا، وعنده أدنى ما يتناوله الاسم، ثم استيعاب جميع الرأس بالمسح سنة، وبالاستيعاب يحصل التثليث والتربيع ولكن في محل غير المحل الذي قام فيه الفرض، لانه لا فرق بين أن يكون تثليث الفعل في محل أو محال، فإن من دخل ثلاث أدور يقول دخلت ثلاث دخلات، كما أن من دخل دارا واحدة ثلاث مرات يقول دخلت ثلاث دخلات، فإن غير الحكم فقال وجب أن يسن تكراره.

قلنا: الآن هذا في الاصل ممنوع، فإن المسنون في

الغسل ليس هو التكرار مقصودا عندنا بل الاكمال، وذلك بالزيادة على الفريضة إلا أن هناك الاستيعاب فرض، فالزيادة بعد ذلك الاكمال لا يكون إلا بالتكرار، فكان وقوع التكرار فيه اتفاقا لا أن يكون مقصودا، وهنا الاستيعاب ليس بفرض فيحصل الاكمال فيه بالاستيعاب لوجود الزيادة على القدر المفروض، والاكمال يحصل به في الاركان نحو القراءة في الصلاة، فالاكمال يكون فيه بالاطالة لا بالتكرار، وكذلك الاكمال في الركوع والسجود، ولان الاكمال فيما يعقل فيه المعنى وهو التطهير بتسييل الماء على العضو إنما يكون بالتكرار كما في غسل النجاسة العينية عن البدن أو الثوب يكون الاكمال فيه بالتكرار إلى طمأنينة القلب، فأما في المسح الذي لا يعقل فيه معنى التطهير لا يكون

للتكرار فيه تأثير في الاكمال، بل الاكمال فيه يكون بالاستيعاب الذي فيه زيادة على القدر المفروض، وعند ذلك يضطر المعلن إلى الرجوع إلى طلب التأثير بوصف الركنية ووصف المسح الذي تلور عليه المسألة، ثم يظهر تأثير المسح في التخفيف، وتحقيق معنى الاكمال فيه بالاستيعاب كما في المسح بالخف، ويتبين أنه لا أثر للركنية في اشتراط التكرار، فإن التكرار مسنون في المضمضة والاستنشاق مع انعدام الركنية، ويتبين أن ما يكون ركنا وما يكون سنة وما يكون أصلا وما يكون رخصة في معنى الاكمال بالزيادة على القدر المفروض سواء، ثم في المسح الذي هو رخصة لما لم يكن الاستيعاب ركنا كالمسح بالخف كان الاكمال فيه بالاستيعاب لا بالتكرار، وكذلك في المسح الذي هو أصل، وفيما يكون مستونا لما كان إقامة أصل السنة فيه بالاستيعاب كان الاكمال فيه بالتكرار كالمضمضة، وكذلك فيما هو ركن إذا كان إقامة القرض لا تحصل إلا بالاستيعاب كان الاكمال فيه بالتكرار، فيظهر فقه المسألة من هذا الوجه.

ومن ذلك ما علل به الشافعي في صوم التطوع إنه باشر فعل قرينة لا يمضي في فاسدها فلا يلزمه القضاء بالافساد، لانا نقول بموجب هذه العلة، فإن عندنا القضاء لا يجب بالافساد وإنما يجب بما وجب به الاداء وهو الشروع، فإن غير العبارة وقال وجب أن لا يلزم بالشروع كالوضوء.

قلنا: الشروع في العبادة باعتبار كونها مما لا يمضي في فاسدها لا يكون ملزما عندنا بل باعتبار كونها مما تلتزم بالنذر، وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذي قاله لا يمنع اللزوم باعتبار الوصف الذي قلنا، ولا بد من إضافة الحكم إلى الوصف الذي هو ركن تعليقه، فإن لم يجب باعتبار وصف لا يدل على أنه لا يجب باعتبار وصف آخر، وعند ذلك يضطر إلى إقامة الدليل على أن الشروع غير ملزم وأنه ليس نظير النذر في كونه ملزما، فتبين فقه المسألة. ومن ذلك قولهم إسلام المروي في المروي جائز لانه أسلم مذروعا في مذروع فيجوز كإسلام الهروي بالمروي، لانا نقول بموجبه، فإن كونه مذروعا 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 مذروعا في مذروع.

فإذا جاز أن يفسد هذا العقد 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 العقد بما إن أمكنه ذلك.

ومن ذلك تعليلهم في الطلاق الرجعي إنما مطلقة فتكون محرمة الوطئ كالمبانة، لانا نقول بوجهه، فإننا لا نجعلها محللة الوطئ لكونها مطلقة بل لكونها منكوحه، وبالاتفاق مع كونها مطلقة إذا كانت منكوحه تكون محللة الوطئ كما بعد المراجعة، فإن الطلاق الواقع بالرجعة لا يرتفع ولا تخرج من أن تكون مطلقة، فيضطر حينئذ إلى الرجوع إلى فقه المسألة، وهو أن وقوع الطلاق هل يمكن خلافا في النكاح أو هل يكون محرما للوطئ مع قيام ملك النكاح، وعلى هذا يدور فقه المسألة.

ومن ذلك ما قالوا في المختلعة لا يلحقها الطلاق لأنها ليست بمنكوحه، فإن عندنا باعتبار هذا الوصف لا يكون محلا لوقوع الطلاق عليها عند الايقاع، ولكن هذا لا يبقى وصفا آخر فيها يكون به محلا لوقوع الطلاق عليها، وهو ملك اليد الباقي له عليها بقاء العدة، فيضطر بهذا إلى الرجوع إلى فقه المسألة. ومن ذلك تعليلهم في إعتاق الرقبة الكافرة عن كفارة الظهار فإنه تحرير في تكفير فلا يتأدى بالرقبة الكافرة كما في كفارة القتل، لانا نقول بموجب هذا، فإن عندنا لا يتأدى الواجب من الكفارة بهذا الوصف الذي قال بل بوجود الامتثال منه للامر، كما يتأدى بصوم شهرين متتابعين، ويأطعام ستين مسكينا عند العجز 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، لان المطلق محمول على المقيد.

ومن ذلك قولهم في الاخ إنه لا يعتق على أخيه إذا ملكه لانه ليس

بينهما جزئية، فإننا نقول بوجهه، فباعتبار انعدام الجزئية بينهما لا يثبت العتق عندنا، ولكن انعدام الجزئية لا يفي بوجود وصف آخر به تتم علة العتق وهو القرابة المحرمة للنكاح، فيضطر عند ذلك إلى الشروع في فقه المسألة، وهو أن القرابة المحرمة للنكاح هل تصلح متممة لعلة العتق مع الملك بدون الولاد أم لا. وأكثر ما يذكر من العلل الطردية يأتي عليها هذا النوع من

الاعتراض، وهو طريق حسن لاجزاء أصحاب الطرد إلى الشروع في فقه المسألة.

فصل: في الممانعة قال رضي الله عنه: الممانعة على هذا الطريق على أربعة أوجه: إحداها في الوصف، والثانية في صلاحية الوصف للحكم، والثالثة في الحكم، والرابعة في إضافة الحكم إلى الوصف، وهذا لان شرط صحة العلة عند أصحاب الطرد كون الوصف صالحا للحكم ظاهرا وتعليق الحكم به وجودا وعدما.

أما بيان النوع الاول فيما علل به الشافعي في الكفارة على من أظطر بالاكل والشرب قال: هذه عقوبة تتعلق بالجماع فلا تتعلق بغير الجماع كالرجم.

لانا لا نسلم أن الكفارة تتعلق بالجماع وإنما تتعلق بالافطار على وجه يكون جنابة متكاملة، وعند هذا المنع يضطر إلى بيان حرف المسألة، وهو أن السبب الموجب للكفارة الفطر على وجه تكامل به الجنابة أو الجماع المعدم للصوم، وإذا ثبت أن السبب هو الفطر بهذه الصفة ظهر تقرر السبب عند الاكل والشرب وعند الجماع بصفة واحدة.

وبيان النوع الثاني في تكرار المسح بالرأس فإن الخصم إذا علل فقال: هذه طهارة مسح فيسن فيها التثليل

كالاستنحاء بالاحجار.

قلنا: لا نسلم هذا الوصف في الاصل، فإن الاستنحاء إزالة النجاسة العينية، فأما أن يكون طهارة بالمسح فلا، ولهذا لو لم يتلوث شيء من ظاهر بدنه لا يكون عليه الاستنحاء، ولهذا كان الغسل بالماء أفضل.

ثم المسح الذي يدل على التخفيف لا يكون صالحا لتعليق حكم التثليث به، وبدون الصلاحية لا يصلح

التعليل، فيضطر عند هذا المنع إلى الرجوع إلى حرف المسألة وهو إثبات التسوية بين الممسوح والمغسول بوصف صالح لتعلق حكم التكرار به، أو التفرقة

بينهما بوصف المسح والغسل، فإن أحدهما يدل على الاستيعاب والآخر يدل على التخفيف بعين المسح.

وكذلك تعليلهم في بيع تفاحة بتفاحتين إنه باع مطعوما بمطعوم من جنسه مجازفة، فلا يجوز كبيع صبرة بصبرة من حنطة.

لانا نقول: يعني بهذا المجازفة ذاتا أم قدرا؟ فلا يجد بدا من أن يقول ذاتا، فنقول: حينئذ يعني المجازفة في الذات

صورة أم عيارا، فلا يجد بدا من أن يقول عيارا، لان المجازفة من حيث الصورة في الذات لا تمنع جواز البيع

بالاتفاق، فإن بيع قفيز حنطة بقفيز حنطة جائر مع وجود المجازفة في الذات صورة، فربما يكون أحدهما أكثر في عدد الحبات من الآخر.

وإذا ادعى المجازفة عيارا قلنا: هذا الوصف إنما يستقيم فيما يكون داخلا تحت المعيار والتفاح وما أشبهه لا يدخل

تحت المعيار، فلا يكون هذا الوصف صالحا لهذا الحكم، ولان المساواة كيلا شرط جواز العقد في الاموال الربوية

بالاجماع، ومن ضرورته أن يكون ضده وهو الفضل في المعيار مفسدا للعقد، والفضل في المعيار لا يتحقق فيما لا

يدخل تحت المعيار، كما أن المساواة في المعيار الذي هو شرط الجواز عنده لا يتحقق فيما لا يدخل تحت المعيار،

فيضطر عند هذا إلى بيان الحرف الذي تدور عليه المسألة، وهو أن حرمة العقد في هذه الاموال عند المقابلة بجنسها

أصل، والجواز يتعلق بشرطين: المساواة في المعيار، واليد باليد.

وعندنا جواز العقد فيها أصل كما في سائر الاموال، والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل في المعيار، وذلك

لا يتحقق إلا فيما يتحقق فيه المساواة في المعيار، إذ الفضل يكون بعد تلك المساواة، ولا يتحقق هذه المساواة فيما لا

يدخل تحت المعيار أصلا.

ومن ذلك تعليلهم في الثيب الصغيرة لا يزوجهما أبوها لأنها ثيب يرجى

مشورتها، فلا ينفذ العقد عليها بدون رأيها كالثائمة والعمى عليها.

لانا نقول: ما تعنون بقولكم بدون رأيها؟ رأي قائم في الحال أم رأي سيحدث أم أيهما كان؟ فإن قالوا أيهما كان

فهو باطل من الكلام، لان الثيب المجنونة تزوج في الحال، ورأيها غير مأنوس عنها لتوهم الافاقة، فلا نجد بدا من أن

نقول المراد رأي قائم لها، وهذا ممنوع في الفرع، فإنه ليس لها رأي قائم في الحال في المنع ولا في الاطلاق، فإن من لم

يجوز تزويجها لم يفصل في ذلك بين أن يكون العقد برأيها (وبدون رأيها) ومن جوز العقد فكذلك لم يفصل، ففرقنا

أنه ليس لها رأي قائم، وما سيحدث من علة أو مانع لا يجوز أن يكون مؤثرا في الحكم قبل حدوثه، ومن جوز

حدوثه في المنع لا في الاثبات، إذ الحكم لا يسبق علته، فيضطر عند بيان المنع بهذه الصفة إلى الرجوع إلى حرف

المسألة وهو أن رأي الولي هل يقوم مقام رأيها لانعدام اعتبار رأيها في الحال شرعا فيما يرجع إلى النظر لها كما في

المال والبكر والغلام، أم لا يقوم رأيه مقام رأيها لما في ذلك من تفويت 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 الممانعة في الحكم كثيرة.

منها تعليلهم في تكرار المسح بأنه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه، لانا لا نسلم هذا الحكم في الاصل، فالمستون هناك عندنا ليس التكرار، بل الاكمال 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 الغسل لما كان الاستيعاب فرضا لا يتحقق فيه الاكمال بهذه الصفة إلا بالتكرار، فكان التكرار مستونا لغيره وهو تحصيل صفة الاكمال به لا لعينه، وفي المسوح الاستيعاب ليس بركن فيقع الاستغناء عن التكرار في إقامة سنة الكمال، بل بالزيادة على القدر

المفروض باستيعاب جميع الرأس بالمسح مرة واحدة يحصل الاكمال، وما كان مشروعا لغيره فإنما يشرع باعتباره في موضع تتحقق الحاجة إليه، فأما إذا كان ما شرع لاجله يحصل بدونه لا يفيد اعتباره، ألا ترى أنه لو كرر المسح في ريع الرأس أو أدنى ما يتناوله الاسم لا يحصل به كمال السنة ما لم يستوعب جميع الرأس بالمسح، فهذا يتبين أن الاكمال هنا بالاستيعاب وأنه هو الاصل، فيجب المصير إليه إلا في موضع يتحقق العجز عنه بأن يكون الاستيعاب ركنا، كما في المغسولات، فحينئذ يصار إلى الاكمال بالتكرار، ولا يلزمنا المسح بالاذنين فإنه مستون لاكمال المسح بالرأس، وإن لم يكن في محل المفروض حتى لا يتأدى مسح الرأس بمسح الاذنين بحال، لان ذلك المسح لاكمال السنة في المسح بالرأس، ولهذا لا يأخذ لاذنيه ماء جديدا عندنا، ولكن يمسح مقدمهما ومؤخرهما مع الرأس، والمسح فيهما أفضل من الغسل إلا أن كون الاذنين من الرأس لما كان ثابتا بالسنة دون نص الكتاب يثبت اتحاد الخل فيما يرجع إلى إكمال السنة به ولا تثبت الخلية فيما يتأدى به القرض الثابت بالنص، فقلنا لا يتوب مسح الاذنين عن المسح بالرأس لهذا.

ومن ذلك تعليلهم في صوم رمضان بمطلق النية أنه صوم فرض فلا يتأدى بدون التعيين بالنية كصوم القضاء.

فإننا نقول: ما تعنون لهذا الحكم؟

التعيين بالنية بعد التعيين أو قبل التعيين أم في الوجهين جميعا؟ فلا يجدون بدا من أن يقولوا قبل التعيين، لان بعد التعيين التعيين غير معتبر، وهو ليس بشرط في تأدي صوم القضاء، وإذا قالوا قبل التعيين قلنا: هذا ممنوع في القرع، فإن التعيين حاصل هنا بأصل الشرع إذ المشروع في هذا الزمان صوم القرض خاصة، فغيره ليس بمشروع، فلا نجد بدا حيثئذ من الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن نية التعيين هل يسقط اشتراطه بكون المشروع متعينا في ذلك الزمان أم لا يسقط اعتباره؟.

ومن ذلك تعليلهم في بيع المطعوم الذي لا يدخل تحت المعيار بجنسه أنه باع مطعوما بمطعوم من جنسه لا تعرف المساواة بينهما في المعيار فيكون حراما كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة.

فإننا نقول: إيش تعنون بهذا الحكم؟ أهو حرمة مطلقة أم حرمة إلى غاية التساوي؟ 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 معلوما. فإن قال: أعني الحرمة المطلقة، منعنا هذا الحكم في الاصل، لان الحرمة هناك ثابتة إلى غاية وهي المساواة في القدر،

وإن عنى الحرمة إلى غاية فقد تعذر إثبات هذه الحرمة بالتعليل في الفرع، لأن إثبات الحرمة إلى غاية إنما يتحقق في مال تتصور فيه تلك الغاية، وما لا يدخل تحت المعيار لا يتصور فيه الغاية وهي المساواة في المعيار، فكيف يتحقق إثبات الحرمة فيه إلى غاية؟ وعند هذا المنع يضطر إلى الرجوع إلى حرف المسألة كما أشرنا إليه. ومن ذلك تعليلهم في السلم في الحيوان أنه مال يثبت دينا في الذمة مهرا فيثبت دينا في الذمة سلما كالثياب. فإننا نقول: ما معنى قولكم يثبت دينا

في الذمة؟ أتريدون به معلوم الوصف أم معلوم المالية والقيمة؟ فإن قال: أعني معلوم الوصف، منعنا ذلك في الاصل وهو المهرا، فقد قامت الدلالة لنا على أنه لا يشترط فيما يثبت في الذمة مهرا أن يكون معلوم الوصف. فإن قال: نعني معلوم المالية والقيمة، منعنا ذلك في الفرع، فإن الحيوان بعد ذكر الاوصاف 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 بنوات الامثال في صفة المالية هل يكون شرطاً لجواز عقد السلم أم لا؟

ومن ذلك تعليلهم في اشتراط التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام أن العقد جمع بدلين يجري فيهما ربا الفضل فيشترط التقابض كالأثمان، فإننا نقول: إيش المراد بقولكم فيشترط فيهما تقابض؟ أهو التقابض لازالة صفة الدينية أو لاثبات زيادة معنى الصيانة، وأحدهما يخالف الآخر فلا بد من بيان هذا.

فإن قالوا: المعنى الصيانة، منعنا هذا الحكم في الاثمان، فاشتراط التقابض هناك عندنا لازالة صفة الدينية، فإن النقود لا تتعين في العقود ما لم تقبض، والدين بالدين حرام شرعا.

وإن قالوا: لازالة صفة الدينية، لا يتمكنون من إثبات هذا الحكم في الفرع، فالطعام يتعين في العقد بالتعيين من غير قبض فلا يجدون بدا من الرجوع إلى حرف المسألة، وهو بيان أن اشتراط القبض في الصرف ليس لازالة صفة الدينية بل للصيانة عن معنى الربا، بمنزلة المساواة في القدر.

ومن ذلك قولهم في من اشترى أباه ناويا عن كفارة يمينه إنه عتق الاب فلا تتأدى به الكفارة كما لو ورثته، لانا نقول: إن عتيم أنه لا تتأدى الكفارة بالعتق فنحن نقول في الفرع لا تتأدى الكفارة بالعتق، بل الكفارة تتأدى بفعل منسوب إلى المكفر والعتق وصف في المحل ثابت شرعا، وإن عتيم الاعتاق فهذا غير موجود في الاصل، لانه لا صنع للوارث في الارث حتى يصير به معتقا، 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 حكما للملك؟ ومن ذلك قولهم في أن الكفارة لا تتأدى بطعام الاباحة إنه نوع تكفير يتأدى بالتتمليك (فلا يتأدى بدون التتمليك) كالكسوة، لانا نقول: لا تتأدى بدون التتمليك مع امتثال الامر (أم بدون امتثال الامر).

فإن قال: بي غنية عن بيان هذا، قلنا: لا كذلك، لان التكفير مأمور به شرعا فلا يتأدى

المأمور به إلا بما فيه امتثال الامر.

فإن قال: مع امتثال الامر، منعنا هذا الحكم في الاصل وهو إعارة الثوب من المسكين.

وإن قال: بدون امتثال الامر قلنا: هذا مسلم، ولكننا نمنع انعدام امتثال الامر في القرع، والمأمور به هو الاطعام، وحقيقته التمكين من الطعام، فيضطر إلى الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن حقيقة معنى الاطعام أهو التمكين بالغدية والعشية أم التمليك؟ ومنه قولهم في القطع والضمان إنهما يجتمعان لأنه أخذ مال الغير بغير إذن مالكة فيكون موجبا للضمان كالأخذ غصبا.

فإننا نقول: ما معنى

هذا الحكم؟ أهو أن يكون موجبا للضمان مع وجود ما ينافيه، أم عند عدم ما ينافيه؟ فإن قال: مع وجود ما ينافيه، معنا ذلك في الاصل، فإن غصب الباغي مال العادل لا يكون موجبا للضمان، وإن كان آخذا 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 كالأبراء، فلا يجد بدا من الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن استيفاء القطع هل يكون منافيا للضمان أم لا؟ وأما بيان إضافة الحكم إلى الوصف فهو على ما ذكرنا في القول بموجب العلة، فإن إضافة الحكم إلى العلة الطردية ليس بدليل موجب إضافة الحكم إلى ذلك الوصف، بل لكونه موجودا عند وجوده ومعدوما عند عدمه، وقد بينا أن العدم لا يصلح لإضافة الحكم إليه، وكذلك كل تعليل يكون بنفي وصف أو حكم، فإننا نمنع صلاحية ذلك الوصف لإضافة الحكم إليه، نحو تعليلهم في الاخ أنه لا يعتق على أخيه إذا ملكه لأنه ليس بينهما بعضية كابن العم، فإننا نمنع في ابن العم أن يكون انتفاء العتق عند دخوله في ملكه لهذا الوصف، إذ العدم لا يجوز أن يكون موجبا شيئا.

وكذلك قولهم في النكاح إنه لا يثبت بشهادة الرجال والنساء لأنه ليس بمال كالحدود.

فإننا نمنع إضافة هذا الحكم في الحدود إلى هذا الوصف، لأنه كون الحد ليس بمال لا يصلح علة لامتناع ثبوته بشهادة النساء مع الرجال.

وتعليلهم في الاحصار بالمرض أنه لا يفارقه ما حل به بالاحلال، كالذي ضل الطريق الممانعة في الاصل على هذا الوجه.

وتعليلهم في المبتوتة أنها لا تستوجب النفقة ولا يلحقها الطلاق لأنها ليست بمنكوحه كالمطلقة قبل الدخول، فإننا نمنع إضافة هذا الحكم في الاصل إلى هذا الوصف، إذ العدم لا يصلح أن يكون موجبا شيئا. وعلى هذا فخرج ما شئت من المسائل.

فصل: في بيان فساد الوضع قال رضي الله عنه: اعلم بأن فساد الوضع في العلل بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وأنه مقدم على النقض، لان الاطراد إنما يطلب بعد صحة العلة، كما أن الشاهد إنما يشتغل بعد صحة أداء الشهادة منه، فأما مع فساد في الاداء لا يصار إلى التعليل لكونه غير مفيد.

ثم تأثير فساد الوضع أكثر من تأثير النقض، لان بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال إلى علة أخرى، فأما النقض فهو جحد مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر.

وبيانه فيما قال الشافعي في إسلام أحد الزوجين إن الحادث بينهما اختلاف الدين، فالفرقة به لا تتوقف على قضاء القاضي كالفرقة برودة أحد الزوجين.

لانا نقول: هذا الاختلاف إنما حصل بإسلام من أسلم منهما، فأما باعتبار بقاء من بقي على الكفر الحال حال الموافقة فقد كان بينهما الموافقة وهذا على دينه، فعرنا أن الاختلاف الحادث بإسلام للمسلم منهما هو سبب لعصمة

الملك وزيادة معنى الصيانة فيه، فالتعليل به لاستحقاق الفرقة يكون فاسدا وضعا في الفرع وإن كان صحيحا في الاصل، من حيث إن الاختلاف هناك حادث بالردة وهي سبب لزوال الملك والعصمة.

وكذلك قولهم في المسح بالرأس إنه ركن في الطهارة فيسن تثلثه كغسل الوجه فاسد وضعا، لأنه يرد المسح المبني

على التخفيف إلى الغسل المبني على المبالغة ليثبت في المسح زيادة غلظ فوق ما في الغسل، فإن في الغسل الاكمال بالثلث في محل الفرض خاصة، وبهذا

التعليل يجعل التثليث في الممسوح مشروعا للاكمال في موضع الفرض وغير موضع الفرض، فإن الفرض يتأدى بالربع وهو يجعل التثليث مستونا بالاستيعاب.

ومن ذلك قولهم في الضرورة إذا حج بنية الفل يقع عن الفرض لان فرض هذه العبادة يتأدى بمطلق النية، فيتأدى بنية الفل أيضا كالزكاة، فإن التصديق بالنصاب على الفقير بمطلق النية لما كان يتأدى به الزكاة فنية النفل كان كذلك.

ولكننا نقول: هذا فاسد وضعا، لانه بهذا الطريق يرد التفسير إلى الجمل، ويحمل المقيد على المطلق، وإنما الجمل يرد إلى المفسر ليصير به معلوم المراد، والمطلق يحمل على المقيد عنده في حادثين أو في حكمين، وعندنا في حادثة واحدة في حكم واحد، حتى ردنا 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، يعنون أن بقاء النفس يكون بالطعم فيكون ذلك علة موجبة لزيادة شرطين في العقد على المطعم عند مقابلة الجنسية.

ونحن نقول: هذا فاسد وضعا، لان البيع في الاصل ما شرع إلا للحاجة ولهذا اخصص بالمال الذي بذله لحوائج الناس، وصفة الطعم تكون عبارة عن أعظم أسباب الحاجة إلى ذلك المال، لان ما يتعلق به البقاء يحتاج إليه كل واحد، وذلك إنما يصلح علة لصحة العقد وتوسعة الامر فيه لا للحرمة، لان تأثير الحاجة في

الاباحة بمنزلة اباحة الميتة عند الضرورة، ولهذا حل لكل واحد من الغائمين تناول مقدار الحاجة من الطعام والعلف الذي يكون في الغنيمة في دار الحرب قبل القسمة بخلاف سائر الاموال، فكانت العلة فاسدة وضعا مع أنه لا تأثير لها في إثبات المماثلة بين العوضين الذي هو شرط جواز العقد بالنص.

ومن ذلك قولهم في طول الحر إن الحر لا يجوز له أن يرق ماءه مع غنيته عنه، كما لو كان تحته 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، فالتعليل لإثبات الحجر عن العقد بصفة الحرية فيما لا يثبت الحجر عنه بسبب الرق يكون فاسدا في الوضع مخالفا لاصول الشرع.

ومن ذلك قولهم فيمن جن في وقت صلاة كامل أو في يوم واحد في الصوم إنه لا يلزمه القضاء، لان الخطاب عنه ساقط أصلا ووجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء، بمنزلة ما لو جن أكثر من يوم وليلة في الصلاة، أو استوعب الجنون الشهر كله في الصوم.

ونحن نقول: هذا فاسد وضعا، لان الحادث بالجنون عجز عن فهم الخطاب والائتمار بالامر ولا أثر للجنون في إخراجهم من أن يكون أهلا للعبادة، لان ذلك يبتنى على كونه أهلا لغواهما، والاهلية لغواب العبادة بكونه مؤمنا

والجنون لا يبطل إيمانه، ولهذا يرث الجنون قريبه المسلم، ولا يفرق بين الجنونة وزوجها المسلم. والدليل عليه أنه لا يبطل إيمانه بسبب الجنون، فدل أنه لا يبطل به إيمانه فكذلك لا يبطل صومه، حتى لو جن بعد الشروع في الصوم بقي صائما، ولا وجه لانكار هذا، فإن بعد صحة الشروع في الصوم لا يشترط قيم الاهلية للبقاء فيها سوى الكف عن اقتضاء الشهوات، والجنون لا ينفي تحقق هذا الفعل، وإذا بقي صائما حتى تأدى منه عرفنا أنه تأدى فرضا كما شرع

فيه، ولا يتحقق ذلك إلا مع تقرر سبب الوجوب في حقه. والدليل عليه بقاء حجة الاسلام فرضا له بعد الجنون، وبقاء ما أدى من الصلاة في حالة الافاقة فرضا في حقه، فهذا التحقيق يبين أن سبب الوجوب متحقق مع الجنون، والخطاب بالاداء ساقط عنه لعجزه عن فهم الخطاب، وذلك لا ينفي صحة الاداء فرضا، بمنزلة من لم يبلغه الخطاب، فإنه تتأدى منه العبادة بصفة القرضية كمن أسلم في دار الحرب ولم تبلغه قرضية الخطاب لا يكون مخاطبا بما ومع ذلك إذا أداها كانت فرضا له.

وكذلك النائم والمغمى عليه، فإن الخطاب بالاداء ساقط عنهما قبل الانتباه والافاقة ثم كان السبب متقرا في حقهما، فكان التعليل بسقوط فعل الاداء عنه لعجزه عن فهم الخطاب على نفي سبب الوجوب في حقه أصلا، فيكون فاسدا وضعا مخالفا للنص والاجماع، ولأن الخطاب بالاداء يشترط لثبوت التمكّن من الائتمار وذلك لا يكون بدون العقل والتمييز، فسقوطه لانعدام شرطه لا يجوز أن يكون دليلا على نفي تقرر السبب، وثبوت الوجوب الذي هو حكم السبب على وجه لا صنع للعبد فيه بل هو أمر شرعي يخص بمحل صالح له وهو الذمة، فإذا ثبت تقرر السبب ثبت صحة الاداء، ووجوب القضاء عند عدم الاداء 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 نفسا إلا وسعها) فعند تناول الجنون حقيقة أو حكما بتكرار الفوات من الصلوات وباستيعاب الجنون الشهر كله أسقطنا القضاء

لدفع الحرج وهو عذر مسقط.

ومعنى الحرج فيه أنه تتضاعف عليه العبادة المشروعة في وقتها، ولا يشتهبه معنى الحرج في الاداء عند تضاعف الواجب، ولهذا أسقطنا بعذر الحيض قضاء الصلوات لأنها تتبلى بالحيض في كل شهر عادة، والصلاة يلزمها في اليوم والليلة خمس مرات، فلو أوجبنا القضاء تضاعف الواجب في زمان الطهر، ولا يسقط بالحيض قضاء الصوم، لأن قرضية

الصوم في السنة في شهر واحد وأكثر الحيض في ذلك الشهر عشرة، فإيجاب قضاء عشرة أيام في أحد عشر شهرا لا يكون فيه كثير حرج، ولا يؤدي إلى تضاعف الواجب في وقته.

وكذلك إذا لزمها صوم شهرين في كفارة القتل فأفطرت بعذر الحيض لم يلزمها الاستقبال، بخلاف ما إذا لزمها صوم عشرة أيام متتابعة بالنذر فأفطرت بعذر الحيض في خلالها يلزمها الاستقبال، لأنها قلما تجد شهرين خالين عن الحيض عادة، ففي التحرز عن الفطر بعذر الحيض في شهرين معنى الحرج ولا يتحقق ذلك في عشرة أيام، ولهذا أسقطنا قضاء العبادات عن الصبي بعد البلوغ، لأن الصبي لا يكون إلا متطاولا عادة فيتحقق معنى الحرج في إيجاب القضاء.

ولم يسقط القضاء عن النائم لأنه لا يكون متطاولا عادة فلا يلحقه الحرج في إيجاب القضاء بعد الانتباه، وألحقنا الاغماء بالجنون في حكم الصلاة، لأن ذلك يوجد عادة في مقدار ما يتكرر به الفات من الصلاة، وألحقناه بالنوم في

حكم الصوم لانه لا يتناول عادة بقدر ما يثبت به حكم تناول الجنون في حكم الصوم وهو أن يستوعب الشهر كله.

ومن ذلك قولهم في النقود إنها تتعين في عقود المعاوضات لأنها تتعين في التبرعات كالهبة والصدقة فتتبعين في المعاوضات بمنزلة الخنطة وسائر السلع، لانا

نقول: هذا التعليل فاسد وضعاً، فإن التبرعات مشروعة في الاصل للايثار بالعين لا لايجاب شئ منها في الذمة، والمعاوضات لايجاب البدل بها في الذمة ابتداءً، ألا ترى أن البيع في العرف الظاهر إنما يكون بثمن يجب في الذمة ابتداءً، والنكاح يكون بصداق يجب في الذمة ابتداءً، فكان اعتبار ما هو مشروع للالزام في الذمة ابتداءً إنما هو مشروع لنقل الملك واليد في العين من شخص إلى شخص في حكم التعيين فاسداً وضعاً، ألا ترى أن البيع لما كان لنقل الملك واليد في عين المعقود عليه لم يجوز أن يكون موجبا المبيع في الذمة ابتداءً لا رخصة بسبب الحاجة إليه في السلم، وذلك حكم ثابت بخلاف القياس،

ففيما يكون البيع موجبا له في الذمة ابتداءً وهو الثمن لا يجوز أن يجعل موجبه نقل الملك واليد فيه من شخص إلى شخص بالتعيين، وقد عرفنا أنه لا يستحق النقد بالعقد الذي هو معاوضة إلا ثمناً، ومع التعيين لا يمكن إثبات موجبه، فظهر أن هذا التعيين لم يصادف محله وأنه بمنزلة هبة المال دينا في ذمته من إنسان فإنه لا يكون صحيحاً، لان موجب الهبة نقل الملك واليد في العين، فلا يجوز أن يجعل موجبه الايجاب في الذمة ابتداءً بالشك، وما كان تعيين النقد في عقد المعاوضة إلا نظير الايجاب في الذمة ابتداءً بعقد الهبة، فكما أن ذلك ينافي صحة العقد لان موجب نقل الملك في العين واليد، فبدون موجبه لا يكون صحيحاً، فهنا لو تعين بطل العقد، لانه ينعدم ما هو موجب هذا العقد في الثمن وهو الالزام في الذمة ابتداءً، وفي الخنطة كذلك، فإنه متى كان ثمناً كان واجبا في الذمة ابتداءً، فأما بعد التعيين يصير مبيعاً فيكون موجب العقد فيه تحويل ملك العين واليد من شخص إلى شخص، والسلع لا تكون إلا مبيعة، ولهذا لا يجوز ترك التعيين فيها في غير موضع الرخصة وهو السلم الذي هو ثابت بخلاف القياس، لانه لو صح ذلك كان ثابتاً بالعقد في الذمة ابتداءً وهو خلاف موجب العقد فيها.

ومن ذلك قولهم في المشتري إذا أفلس في الثمن قبل النقد إنه يثبت للبائع حق نقض البيع واسترداد سلعته، لان الثمن أحد العوضين في البيع، فالعجز عن تسليمه بحكم العقد يثبت للمتملك حق فسخ العقد دفعا للضرر عن نفسه، كالعوض الآخر وهو المبيع إذا كان عيناً فعجز البائع عن تسليمه بالاباق أو كان دينا كالسلم، فعجز البائع عن تسليمه بانقطاعه عن أيدي الناس.

لانا نقول: هذا التعليل فاسد وضعاً، فإن موجب البيع في المبيع استحقاق ملك العين واليد، ولهذا لا يجوز بيع العين قبل وجود الملك واليد للبائع في المبيع، لانه 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 وباشتراط الاجل الذي هو مؤثر

في قدرته على التسليم باكتسابه في المدة أو إدراك غلاته، فإنه موجب بالعقد في الثمن التزامه في الذمة ابتداءً، والشرط فيه ذمة صالحة للالزام فيها، ولهذا لا يشترط قيام ملك المشتري في الثمن وقدرته على تسليمه عند العقد حقيقة وحكماً.

فتبين بهذا أن بسبب العجز عن تسليم المعقود عليه يتمكن خلل فيما هو موجب العقد فيه (وهو) مستحق به، وبسبب العجز عن تسليم الثمن لا يتمكن الخلل فيما هو موجب العقد فيه وهو الترام (الثمن) في الذمة، وأي فساد أبين من فساد قول من يقول إذا ثبت حق القسح عند تمكن الخلل في موجب العقد ينبغي أن يثبت حق القسح بدون تمكن الخلل في موجب العقد.

والدليل على ما قلنا جواز إسقاط حق قبض الثمن بالبراء أصلا وعدم جواز ذلك في المبيع المعين قبل القبض، حتى إنه إذا وهبه من البائع وقبله كان فسحا للبيع بينهما. ولا يدخل على ما ذكرنا الكتابة، فإن عجز المكاتب عن أداء بدل الكتابة بعد محل الاجل تمكن المولى من الفسخ، والبدل هناك معقود به يثبت في الذمة ابتداء ولا يتمكن الخلل فيما هو موجب العقد فيه بسبب العجز عن تسليمه، لأن موجب العقد لزوم بدل الكتابة على أن يصير ملكا للمولى بعد حل الاجل بالاداء، فإن المولى لا يستوجب على عبده ديناً، ولهذا لا تجب الزكاة في بدل الكتابة ولا تصح الكفالة به.

فعرفنا أن الملك هناك لا يسبق الاداء، فإذا عجز عن الاداء فقد تمكن الخلل في الملك الذي هو موجب العقد فيه، فأما هنا موجب العقد ملك الثمن ديناً في الذمة ابتداء وذلك قد تم بنفس العقد، وبسبب الافلاس لا يتمكن الخلل فيما هو موجب العقد، ولهذا لو مات مفلسا لا يتمكن البائع من فسخ العقد أيضاً، وإن لم تبق صلاحية المحل وهو الذمة بعد موته مفلسا، لأن بنفس العقد قد تم موجب العقد فيه، فما كان فواته بعد ذلك إلا بمنزلة هلاك المبيع بعد القبض، وذلك لا يوجب انفساخ العقد ولا يثبت للمشتري به حق القسح فهذا مثله. وهذه المسائل فقهم فيها بطريق إحالة العلة أظهر وأنور للقلوب، وقد بينا فساد الوضع

في عللهم فيها ليتبين لك أن أكثر ما يعللون به في المسائل بهذا الطريق فاسد إذا تأملت فيه، وأن أعدل الطرق في تصحيح العلة ما كان عليه السلف من اعتبار التأثير.

فصل: المناقضة قد بينا تفسير النقض وحده فيما مضى، وهذا الفصل لبيان الدفع بالمناقضة يلجئ أصحاب الطرد إلى الاحتجاج بالتأثير.

وبيانه فيما علل به الشافعي رحمه الله في اشتراط النية في الوضوء أن التيمم والوضوء طهارتان كيف يفترقان، لأن عند إطلاق إنكار الفرقة بينهما ينتقض بكل وجه يفترقان فيه من اشتراط أصل الفعل في التيمم دون الوضوء، ومن اشتراط الاعضاء الاربعة في الوضوء دون التيمم، ومن صفة كل واحد منهما، وغير ذلك مما يفترقان فيه.

فإن قال: عيت 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 حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة شرعا بطريق التعبد، إذ ليس على الاعضاء شئ يزول بهذه الطهارة والعبادة لا تتأدى بدون النية، بخلاف غسل النجاسة فإنه معقول بما فيه من إزالة عين النجاسة عن الثوب أو البدن. ونحن نقول: الماء بطبعه مطهر كما أنه بطبعه مزيل فإنه خلق لذلك، قال الله تعالى: (وأزّلنا من السماء ماء طهورا) والظهور الطاهر بنفسه المطهر لغيره يعمل في التطهير من غير النية، كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في الاحراق بغير النية، ثم الحدث لا يختص بالاعضاء 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 الاعضاء التي هي ظاهرة، وهي بمنزلة الامهات في تطهيرها بالماء، مقام جميع البدن تيسيرا على العباد، لأن إقامة الغسل فيها تيسير على وجه

لا يتيسر في سائر أجزاء البدن، وسبب الحدث تعم به البلوى ويعتاد تكراره في كل وقت، وبقي حكم تطهير جميع البدن بالغسل في الجنابة والحيض والنفاس  
على أصل القياس، فظهر أن ما لا يعقل فيه المعنى بل هو ثابت شرعا 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 الذي هو تطهير في ذلك العضو بمعنى التيسير، بخلاف التيمم فإنه في الاصل تلويث وتغيير وهو ضد التطهير، ولهذا لا يرتفع به الحدث، فعرفنا أنه جعل طهارة لضرورة الحاجة إلى أداء الصلاة فإنما 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 مزيلا للحدث لا ما يكون عبادة، واستعمال الماء في محل الطهارة بدون النية مزيل للحدث، فهذا التقرير تبين أن الوضوء نوعان: نوع هو عبادة وهو لا يحصل بدون النية، ونوع هو مزيل للحدث وهو حاصل بغير النية بمنزلة الغسل الذي هو مزيل للنجاسة وهو مثبت شرط جواز الصلاة.  
ومن ذلك قوله: الطلاق ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحلود.  
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 شرعا فيما تكثر به البلوى والمعاملة فيه بين الناس في كل وقت، وذلك الاموال وما يتبع الاموال، ففيما لا يكثر فيه البلوى لا تجعل فيه شهادة النساء

حجة، والنكاح والطلاق والوكالة وما أشبه ذلك لا يوجد فيها من عموم البلوى مثل ما يكون في الاموال.

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 الاخرى ليكونا كرجل واحد في الشهادة، فإنما لا يثبت بهذه الشهادة ما يندرى بالشبهات كالحلود، فأما النكاح يثبت مع الشبهات، ألا ترى أنه أسرع ثبوتا من المال حتى يصح من الهازل والمكروه والمخطئ عندنا، وكذلك الطلاق والوكالة فإنما تثبت مع الجهالة فتحتمل التعليق بالشرط، فكانت أقرب إلى الثبوت مع الشبهة من الاموال بخلاف الحلود.

ومن ذلك قوله: الغصب عدوان محض فلا يكون سببا للملك في العين كالقتل، لان هذا ينتقض باستيلاء الاب جارية ابنه واستيلاء أحد الشريكين الجارية المشتركة، فإنه عدوان من حيث إنه حرام ثم كان سببا للملك، فيضطر المعلل عند إيراد هذا النقض إلى الرجوع إلى التأثير، وهو أن الفعل إنما يتمخض عدوانا إذا خلا عن نوع شبهة، واستيلاء أحد الشريكين لم يخل عن ذلك، فإنه باعتبار جانب ملكه يتمكن شبهة في هذا الفعل، وكذلك ما للاب من الحق في مال ولده يمكن شبهة.

فنقول عند ذلك: الغصب الذي هو عدوان محض لا يكون سببا للملك العين عندنا ولكن ثبوت الملك في بدل العين وهو حكم مشروع غير موصوف بأنه عدوان هو الذي ثبت به الملك في العين شرطا له على ما قررنا.  
ومن ذلك قوله في المنافع: إن المتلف مال فيكون مضمونا على المتلف ضمانا يسو في كالعين، لان ظاهر هذا ينتقض بما إذا كان المتلف معسرا لا يجد شيئا.

فإن قال هناك الضمان واجب عندي ولكن يتأخر الاستيفاء لعجز من عليه عن المثل الذي يؤدي به الضمان.

قلنا: هكذا نقول في الفرع، فإن

عندنا يتأخر استيفاء الضمان إلى الآخرة للعجز عن المثل الذي يوفي به هذا

الضمان، فإن ضمان العلوان يتقدر بالمثل بالنص وليس للمنفعة مثل في صفة المالية يمكن استيفاؤها في الدنيا، وعند ذلك يتبين فقه المسألة أن المانع من إلزام الضمان عندنا انعدام المماثلة لظهور التفاوت بين المنافع والاعيان 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 رضي الله عنه: الانتقال على أربعة أوجه: انتقال من علة إلى علة أخرى لا ثبات الاولى بها، وانتقال من حكم إلى حكم لا ثباته بالعلة الاولى، وانتقال من حكم إلى حكم (آخر) لا ثباته بعلة أخرى. وهذه الواجهة الثلاثة مستقيمة على طريق النظر لا تعد من الانقطاع.

أما الاول فلان المعلن إنما التزم إثبات 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 لا أن يكون إعراضا عن ذلك واشتغالا بشئ آخر. وبيان هذا فيما إذا عللنا في نفي الضمان عن الصبي المستهلك للوديعه بأنه استهلاك عن تسليط صحيح ثم نشغل بإثبات هذه العلة، فإنه يكون هذا انتقالا من علة إلى أخرى لا ثبات العلة الاولى بها، ولا يشك أحد في أن ذلك مستقيم على طريق النظر، وعلى هذا إذا اشغل بإثبات الاصل الذي يتفرع منه موضع الخلاف حتى يرتفع الخلاف بإثبات الاصل فإن ذلك حسن صحيح، نحو ما إذا وقع الاختلاف في الجهر بالتسمية، فإذا قال المعلن: هذا يبتنى على أصل وهو أن التسمية ليست

بآية من الفاتحة ثم يشتغل بإثبات ذلك الاصل حتى يثبت الفرع بثبوت الاصل يكون مستقيما.

وكذلك إذا علل بقياس فقال خصمه: القياس عندي ليس بحجة، فاشتغل بإثبات كونه حجة بقول صحابي، فيقول خصمه: قول الواحد

من الصحابة عندي ليس بحجة، فاشتغل بإثبات كونه حجة بخبر الواحد، فيقول خصمه: خبر الواحد عندي ليس بحجة، فيحتج بكتاب على أن خبر الواحد حجة، فإنه يكون طريقا مستقيما، ويكون هذا كله سعيًا في إثبات ما رام إثباته في الابتداء.

وأما الثاني فلان الانتقال من حكم إلى حكم إنما يكون عند موافقة الخصم في الحكم الاول، وما كان مقصود المعلن إلا طلب الموافقة في ذلك الحكم، فإذا وافقه خصمه فيه فقد تم مقصوده، ثم الانتقال بعده إلى حكم آخر ليثبتته بالعلة الاولى يدل على قوة تلك العلة في إجرائها في المعلولات وعلى حداقة المعلن في إثبات الحكم بالعلة، وذلك نحو ما إذا عللنا في تحرير المكاتب عن كفارة اليمين، لان الكتابة عقد معاوضة يحتل الفسخ فلا تخرج الرقية من أن تكون محلا للصرف إلى الكفارة كالبيع، فإذا قال الخصم: عندي عقد الكتابة لا يخرج الرقية من الصلاحية لذلك، ولكن نقصان الرق هو الذي يخرج الرقية من ذلك فنقول: بهذه العلة يجب أن لا يتمكن نقصان في الرق لان ما يمكن نقصانا في الرق لا يكون فيه احتمال الفسخ، فهذا إثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى أيضا وهو نهاية في الحداقة. وكذلك إن تعذر إثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى فأراد إثباته بالعلة بعلة أخرى، لانه ما ضمن بتعليقه إثبات جميع الاحكام بالعلة الاولى وإنما ضمن إثبات الحكم الذي زعم أن خصمه ينازعه فيه، فإذا أظهر الخصم الموافقة فيه واحتج إلى إثبات حكم آخر يكون له أن يثبت ذلك بعلة

أخرى ولا يكون هذا انقطاعا منه.

فأما الوجه الرابع وهو الانتقال من علة إلى علة أخرى لاثبات الحكم الاول، فمن أهل النظر من صحح ذلك أيضا ولم يجعله انقطاعا، استدلالا بقصة الخليل عليه السلام حين حاج اللعين بقوله تعالى: (ربي الذي يحيي ويميت) فلما قال اللعين: (أنا أحيي وأميت) حاجه بقوله تعالى: (فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب) وكان ذلك (منه)

انتقالا من حجة إلى حجة لاثبات شيء واحد، وقد ذكر الله تعالى ذلك عنه على وجه المدح له به، فعرّفنا أنه مستقيم.

وكذلك المدعي إذا أقام شاهدين فعورض بمرح فيهما كان له أن يقيم شاهدين آخرين لاثبات حقه. والمذهب الصحيح عند عامة الفقهاء أن هذا النوع من الانقطاع، لأنه رام إثبات الحكم بالعلة الاولى، فانتقاله عنها إلى علة أخرى قبل أن يثبت الحكم بالعلة الاولى لا يكون إلا لعجز عن إثباته بالعلة الاولى، وهذا انقطاع على ما نبينه في فصله.

ثم مجالس النظر للابانة، فلو جوزنا الانتقال فيها من علة إلى علة أدى ذلك إلى أن يتطاول المجلس ولا يحصل ما هو المقصود وهو الابانة، وكان هذا نظير تقض يوجه على العلة، فإنه لا يشتغل بالاحتراز عنه، ولكن إذا تعذر دفعه بما ذكره المعلق في الابتداء يظهر به انقطاعه في ذلك المجلس فهذا مثله.

فأما قصة الخليل عليه الصلاة والسلام فهو ما انتقل قبل ظهور الحجة الاولى له، ولكن الاولى كانت حجة ظاهرة لم يظن خصمه فيها إنما ادعى دعوى مبتدأة بقوله: (أنا أحيي وأميت) وكل ما صنعه معلوم الفساد عند المتأملين إلا أنه كان في القوم من يتبع الظاهر ولا يتأمل في حقيقة المعنى فخاف الخليل عليه الصلاة والسلام الاشتباه على أمثالهم فضم إلى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه فبهت الذي كفر.

وهذا مستحسن في طريق النظر لا يشك فيه، فإن المعلق إذا أثبت علته يقول: والذي يوضح ما ذكرت. فيأتي بكلام آخر هو أوضح من الاول في إثبات ما رام إثباته، وهذا لان حجج الشرع أنوار فضم حجة إلى حجة كضم سراج إلى سراج، وذلك لا يكون دليلا على ضعف أحدهما أو بطلان أثره فكذلك ضم حجة إلى حجة، وإنما جعلنا هذا انقطاعا في موضع يكون الانتقال للعجز عن إثبات الحكم بالعلة الاولى. ثم كل هذه التصرفات للمجيب لا للسائل، فإن المجيب بان والسائل هادم مانع، والحاجة إلى هذه الانتقالات للباني المثبت لا للمانع الدافع.

فصل: بيان الانقطاع ووجوه الانقطاع أربعة: أحدها - وهو أظهرها - السكوت على ما أخبر الله به عن اللعين عند إظهار الخليل صلى الله عليه وسلم حجته بقوله: (فبهت الذي كفر) .

والثاني: جحد ما يعلم ضرورة بطريق المشاهدة، لان سعي المعلق ليجعل الغائب كالشاهد، والعلم بالمشاهدات يشيت ضرورة، فإذا اشغل الخصم بجحد مثله علم أنه ما حمله على ذلك إلا عجزه عن دفع علة المعلق، فكان انقطاعا. والثالث: المنع بعد التسليم، فإنه يعلم أنه لا شيء يحملة على المنع بعد التسليم إلا عجزه عن الدفع لما استدل به خصمه.

ولا يقال يحتمل أن يكون تسليمه عن سهو أو غفلة، لان عند ذلك يبين وجه الدفع بطريق التسليم ثم يبني عليه استدراك ما سها فيه، فأما أن يرجع عن التسليم إلى المنع من غير بيان الدفع بطريق التسليم فذلك لا يكون إلا

للعجز.

والرابع: عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد إثبات الحكم بها حتى انتقل منها إلى علة أخرى لإثبات الحكم، فإن ذلك انقطاع، لأن حكم الانقطاع مقتضب من لفظه، وهو قصور المرء عن بلوغ مغزاه، وعجزه عن إظهار مراده ومبغاه.

وهذا العجز نظير العجز ابتداء عن إقامة الحجة على الحكم الذي ادعاه، والله أعلم.  
باب: أقسام الاحكام وأسبابها وعللها وشروطها وعلاماتها اعلم أن جملة ما ثبت بالحجج الشرعية الموجبة للعلم بما تقدم ذكرها قسمان: الاحكام المشروعة وما يتعلق بها المشروعات.  
فبدأ ببيان قسم الاحكام فنقول: هذه الاحكام أربعة: حقوق الله خالصا، وحقوق العباد خالصا أيضا، 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 العباداة والعقوبة، وعبادة فيها معنى المتونة، ومتونة فيها معنى العباداة، ومتونة فيها معنى العقوبة، وما يكون قائما بنفسه وهي على ثلاثة أوجه: ما يكون منه أصلا، وما يكون زائدا على الاصل، وما يكون ملحقا به.  
فأما العبادات المحضة فرأسها الايمان بالله تعالى، والاصل فيه التصديق بالقلب، فإنه لا يسقط بعذر ما من إكراه أو غيره، وتبديله بغيره يوجب الكفر على كل حال، والاقرار باللسان ركن فيه مع التصديق بالقلب في أحكام الدنيا والآخرة جميعا، وقد يصير الاقرار أصلا في أحكام الدنيا بمنزلة التصديق، حتى إذا أكره على الاسلام فأسلم باللسان فهو مسلم في أحكام الدنيا لوجود ركن الاقرار، وقيام السيف على رأسه دليل على أنه غير مصدق بالقلب، ولهذا لا يحكم بالردة إذا أكره المرء عليها، لأن التكلم باللسان هناك دليل محض على ما في الضمير من غير أن يجعل أصلا بنفسه، والاقرار باللسان وإن كان دليلا على التصديق فعند الاكراه يجعل أصلا بنفسه يثبت به الايمان في أحكام الدنيا بمنزلة التصديق، ويستوي إن أكره الحربي على ذلك أو الذمي عندنا لهذا المعنى.

وعند الشافعي متى كان الاكراه بحق بأن كان المكروه حربيا لا أمان له كذلك الجواب، ومتى كان بغير حق بأن أكره الذمي عليه فإنه لا يصير مسلما به.

ثم الصلاة بعد الايمان من أقوى الاركان، فإنها عماد الدين ما خلقت عنها شريعة المرسلين.  
وهي تشمل الخدمة بظاهر البدن وباطنه، ولكنها صارت قرينة بواسطة البيت الذي عظمه الله وأمرنا بتعظيمه لإضافته إلى نفسه فقال: (أن طهرا بيتي للطائفين) الآية، حتى لا تتأدى هذه القرينة إلا باستقبال القبلة في حالة الامكان، وفي ذلك من معنى التعظيم ما أشار الله تعالى إليه في قوله: (فأينما تولوا فثم وجه الله) ليعلم به أن المطلوب

وجه الله، ووجه الله لا جهة له، فجعل الشرع استقبال جهة الكعبة قائما مقام ما هو المطلوب لاداء هذه القرينة. وأصل الايمان فيه تقرب إلى الله تعالى بلا واسطة، وفي الصلاة تقرب بواسطة البيت فكانت من شرائع الايمان لا من نفس الايمان.

ثم الزكاة التي تؤدي بأحد نوعي النعمة وهو المال، فالنعم الدنيوية 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 بجنس تلك النعمة، وإنما صار الاداء قرينة

بواسطة المصروف إليه وهو المحتاج، على معنى أن المؤدي يجعل ذلك المال خالصا لله تعالى في ضمن صرفه إلى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى، لهذا كان دون الصلاة بدرجة، فإنها قريبة بواسطة البيت الذي ليس من أهل الاستحقاق بذاته، وهذا قريبة بواسطة الفقير الذي هو من أهل أن يكون مستحقا بنفسه لحاجته.

ثم الصوم الذي هو من جنس المشروع شكرا 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 قريبة بواسطة النفس احتاجة إلى نيل اللذات والشهوات، فهي أمانة بالسوء كما وصفها الله تعالى به، ففي قهرها بالكف عن اقتضاء شهواتها لا يتغاضى مرضاة الله تعالى معنى القربة، وبالتأمل في هذه الوسيلة يتبين أنه دون ما سبق.

ثم الحج الذي هو زيارة البيت العظيم، وعبادة بطريق الهجرة يشتمل على أركان تختص بأوقات وأمكنة، وفيها معنى القربة باعتبار معنى التعظيم لتلك الاوقات والامكنة. فأما العمرة فإنها سنة قوية باعتبار أن أركانها من جنس أركان الحج، وما بينا من الوسيلة لا يوجب عددا من القربة ولهذا لا تتكرر فرضية

الحج في العمر، فعرفنا أن العمرة زيارة، وهي سنة قوية فعلها رسول الله عليه السلام وأمر بها. والجهاد قريبة باعتبار إعلاء كلمة الله وإعزاز الدين، ولما فيه من توهين المشركين ودفع شرهم عن المسلمين، ولهذا سماه رسول الله عليه السلام سنم الدين. وكان أصله فرضا لان إعزاز الدين فرض ولكنه فرض كفاية، لان المقصود وهو كسر شوكة المشركين ودفع شرهم وقتنتهم يحصل ببعض المسلمين فإذا قام به البعض سقط عن الباقيين. والاعتكاف قريبة زائدة لما فيها من تعظيم المكان المعظم بالمقام فيه وهو المسجد، ولما في شرطها من منع النفس عن اقتضاء الشهوات، يعني الصوم.

والمقصود بها تكثير الصلاة إما حقيقة أو حكما بانتظار الصلاة في مكانها على صفة الاستعداد لها بالطهارة. وأما صدقة الفطر فهي عبادة فيها معنى المتونة، ولهذا لا تتأدى بدون نية العبادة بحال، ولا تجب إلا على المالك لما يؤدي به حقيقة بمنزلة الزكاة، ولكن لا يشترط لوجوبها صفة كمال الملك والولاية حتى تجب على الصبي في ماله بخلاف الزكاة، وتجب على الغير بسبب الغير، فعرفنا أن فيها معنى المتونة كالتفقة. وأما العشر فهو متونة فيه معنى العبادة.

والخراج متونة فيه معنى العقوبة من حيث إن وجوب كل واحد منهما باعتبار حفظ الاراضي وإنزالها، إلا أن في الخراج معنى الذل على ما أشار إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين رأى آلة الزراعة في دار قوم فقال: ما دخل هذا في دار قوم إلا ذلوا وكان ذلك لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد، وإنما يلتزم الخراج من يشتغل بعمل الزراعة، ولهذا لا يبتدأ المسلم بالخراج في أرضه ويبقى عليه الخراج بعد إسلامه، لانه يتردد بين المتونة والعقوبة فلا يمكن إجابه على المسلم ابتداء لمعنى المتونة لمعارضة معنى العقوبة إياه، ولا يمكن إسقاطه

بعد الوجوب إذا أسلم باعتبار معنى العقوبة لمعارضة معنى المتونة إياه.

وأما العشر

ففيه معنى العبادة على معنى أنه مصروف إلى الفقير كالزكاة، وقد بينا أن بواسطة هذا المصروف يثبت فيه معنى

القربة وإن كان وجوبه باعتبار مئونة الارض، ولهذا يجب في الاراضي النامية من غير اشتراط المالك لها نحو الاراضي الموقوفة وأرض المكاتب، ولهذا قال أبو حنيفة رضي الله عنه: إذا تحولت الارض العشرية إلى ملك الذمي تصير خراجية، لان فيها معنى العبادة والكافر ليس من أهل العبادة أصلاً، وكل واحد منهما واجب بطريق المئونة فعند تعذر أحدهما يتعين الآخر، والخراج يبقى وظيفة الارض بعد انتقال الملك فيها إلى المسلم، لان المسلم من أهل أن توجب عليه المئونة التي فيها معنى العقوبة، فإنه بعد الاسلام أهل لالزام العقوبة عند تقرر سببها منه، والكافر ليس بأهل العبادة أصلاً، فالاهلية للعبادة تبنى على الاهلية لتواهما.

وقال أبو يوسف رحمه الله: يتضاعف العشر على الكافر اعتباراً بالصدقات المضاعفة في حق بني تغلب. وأبي هذا أبو حنيفة رحمه الله، لان التضغيف حكم ثابت بخلاف القياس بإجماع الصحابة في 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، لان البقاء باعتبار معنى المئونة كالخراج في حق المسلم. ثم عنه روايتان في مصرف هذا العشر: في إحداها يصرف إلى المقاتلة كالخراج لا اعتبار معنى المئونة الخالصة (وفي الاخرى تكون مصروفة إلى الفقراء والمساكين، لأنها لما بقيت باعتبار معنى المئونة تبقى) على ما كانت مصروفة إلى من كانت مصروفة إليه قبل هذا كالخراج في حق المسلم. وأما الحق القائم بنفسه فتحو خمس الغنائم والمعادن والركاز، فإنه لا يكون واجبا ابتداء على أحد، ولكن باعتبار الاصل الغنيمة كلها لله تعالى، كما قال تعالى: (قل الانفال لله) وهذا لأنها أصيبت لاعلاء كلمة الله تعالى، إلا أن الله تعالى جعل أربعة أخماسها للغنائم على سبيل المنة عليهم، فبقي الخمس له كما

كان في الاصل مصروفاً إلى من أمر بالصرف إليه.

وكذلك خمس المعادن فإن الموجود ما كان لاحد فيه حق، فجعل الشرع أربعة أخماسه للواجد وبقي الخمس لله مصروفاً إلى من أمر بالصرف إليه، ولهذا جاز وضع خمس الغنيمة فيمن هو من جملة الغنائم عند حاجتهم، وفي آبائهم وأولادهم، وجاز وضع خمس المعدن في الواجد عند الحاجة، فعرفنا أنه ليس بواجب عليه بل هو حق الله تعالى قائم كما كان، ولهذا جاز صرفه إلى بني هاشم، لان باعتبار هذا المعنى لا يتمكن فيه معنى الاوساخ بخلاف الصدقات، وأمر الله بصرف البعض منه إلى ذوي 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 فعلاً من جنس القربة، فيجوز أن يتعلق به استحقاق ما هو صلة ومنة من الله تعالى كاستحقاق أربعة الاخماس، 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 الاصل استحقاق المصاب من الغنيمة وتماه يكون بالاحراز بالدار بعد الاخذ. والمسائل على هذا الاصل يكثر تعدادها إذا تأملت، وذلك معلوم فيما أملينا من فروع الفقه.

فأما العقوبات اخضة فهي الحلود التي شرعت زواجراً عن ارتكاب أسبابها المحظورة حقاً لله تعالى خالصاً، نحو حد الزنا والسرقه وشرب الخمر.

أما العقوبة القاصرة فحرم الميراث بسبب مباشرة القتل المخطور، فإنها عقوبة ولكنها قاصرة حتى تثبت في حق الخاطي والنائم إذا انقلب

على مورثه، ولا تثبت في حق الصبي والمجنون عندنا أصلاً، لأنها عقوبة والاهلية للعقوبة لا تسبق الخطاب، بخلاف الخاطي إذا كان بالغاً عقلاً، فالبالغ العقيل مخاطب ولكنه بسبب الخطأ يعذر 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 جزء على مباشرة القتل المخطور، والموجود من هؤلاء تسبب لا مباشرة.

وعند الشافعي هذا ضمان يتعلق بهذا الفعل بمنزلة الدية، فيثبت في حق المسبب والمباشر جميعاً وفي حق الصبي والبالغ، وهذا غلط بين، لأن الضمان ما يجب جبراً لحق المتلف عليه ويسقط باعتبار رضاه أو عفو من يقوم مقامه، وحرمان الميراث ليس من ذلك في شيء.

فأما الدائر بين العبادة والعقوبة كالكفارات، لأنها ما وجبت إلا جزاء على أسباب توجد من العبادة، فسميت كفارة باعتبار أنها ستارة للذنب، فمن هذا الوجه عقوبة فإن العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المخطور الذي يستحق المأثم به، وهي عبادة من حيث إنها تجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير أن تقام عليه كرهاً، والشرع ما فوض إقامة شيء من العقوبات إلى المرء على نفسه، وتتأدى بما هو محض العبادة. فعرفنا أنها دائرة بين العبادة والعقوبة، وأن سببها دائر بين الخطر والاباحة كاليمين المعقودة على أمر في المستقبل والقتل بصفة الخطأ، ولهذا لم نجعل الغموس والعمد المحض سبباً لوجوب الكفارة.

وعند الشافعي رحمه الله هذه الكفارات وجوباً بطريق الضمان، وقد بينا أن هذا غلط، ووجوب الضمان في الاصل بطريق الجبران وذلك لا يتحقق فيما يخلص لله تعالى، لأن الله تعالى يتعالى عن أن يلحقه خسران حتى تتحقق الحاجة إلى الجبران، وكان معنى العبادة في هذه الكفارات مرجحاً على معنى العقوبة كما أشرنا إليه، وتكفير الأثم به باعتبار أنه طاعة وحسن في نفسه، قال تعالى: (إن الحسنات

يذهبن السيئات) ولهذا أوجبنا الكفارة على المخطئ والمكروه والبار في اليمين والحنث جميعاً بأن حلف لا يكلم هذا الكافر فيسلم ثم يكلمه، ولهذا لم نوجب شيئاً من هذه الكفارات على الكافر. فأما كفارة الفطر في رمضان فمعنى العقوبة فيها مرجح على معنى العبادة حتى إن وجوبها يستدعي جنابة متكاملة، عرفنا ذلك بخبر الاعرابي حيث قال هلكت وأهلكت.

وقال عليه السلام: من أفطر في رمضان متعمداً فعليه ما على المظاهر فاتفق العلماء على أنه يسقط بعذر الخطأ والاشتباه، فلما ظهر رجحان معنى العقوبة فيها من هذا الوجه جعلنا وجوبها بطريق العقوبة، فقلنا إنها تدرئ 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 القاضي يكون (اليوم) 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 الاداء مستحقاً عليه في ذلك الوقت بعينه بكونه مقيماً 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 والاكْتفاء بكفارة واحدة إذا أفطر في أيام من رمضان، لان التداخل من باب الاسقاط بطريق الشبهة، وأثبتنا معنى العبادة في الاستيفاء لانهما سميت كفارة، فإنه يجوز أن يكون الوجوب بطريق العقوبة، والاستيفاء بطريق الطهارة كاحدود 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 العقوبات المحضة، ولهذا لا نوجب على المستأمن إذا ارتكب سيئة في دارنا بمنزلة حد الزنا والسرقعة بخلاف حد القذف.

وأما ما يجتمع فيه الحقان وحق العباد أغلب فنحو القصاص، فإن فيها حق الله تعالى، ولهذا يسقط بالشبهات، وهي جزاء الفعل في الاصل، وأجزية الافعال تجب لحق الله تعالى، ولكن لما كان وجوبها بطريق المماثلة عرفنا أن معنى حق العبد راجح فيها، وأن وجوبها للجيران بحسب الامكان كما وقعت الاشارة إليه في قوله تعالى: (ولكم في القصاص حياة) ولهذا جرى فيه الارث والعفو والاعتياض بطريق الصلح بالمال كما في حقوق العباد. وأما ما يكون محض حق العباد فهو أكثر من أن يحصى نحو ضمان الدية وبدل المتلف والمغصوب وما أشبه ذلك. وهذه الحقوق كلها تشتمل على أصل وخلف.

فالاصل فيما ثبت به الايمان التصديق والاقرار، ثم قد يكون الاقرار مستندا في حق المكروه على أنه قائم مقام التصديق، ثم التصديق والاقرار من الابوين يثبت الايمان في حق الولد الصغير على أنه خلف عن التصديق والاقرار في حقه، ثم تبعية الدار في حق الذي سبى صغيرا وأخرج إلى دار الاسلام وحده حلف عن تبعية الابوين في ثبوت حكم الايمان له، ثم تبعية السابي إذا قسم أو بيع من مسلم في دار الحرب خلف عن تبعية الدار في ثبوت حكم الايمان له حتى إذا مات يصلى عليه.

وكذلك في شرائط الصلاة، فإن من شرائطها الطهارة، والاصل فيه الوضوء أو الاغتسال، ثم التيمم يكون خلفا عن الاصل في حصول الطهارة التي هي شرط الصلاة به كما قال تعالى: (ولكن يريد ليظهركم) وهو خلف مطلق في قول علمائنا رحمهم الله.

وعند الشافعي رحمه الله هو خلف ضروري، ولهذا لم يعتبر التيمم قبل دخول الوقت في حق أداء الفريضة، ولم يجوز أداء الفريضة بتيمم واحد لانه خلف ضروري فيشترط فيه تحقق الضرورة بالحاجة إلى إسقاط الفرض عن ذمته، وباعتبار كل فريضة تتجدد ضرورة أخرى، ولم يجوز التيمم للمريض الذي لا يخاف الهلاك على نفسه لان تحقق الضرورة عند خوف الهلاك على نفسه، وجوز التحري في إناءين أحدهما طاهر

والآخر نجس لان الضرورة لا تتحقق مع وجود الماء الطاهر عنده ومع رجاء الوصول إليه بالتحري فلا تكون فريضة التيمم وشرط طلب الماء لان الضرورة قبل الطلب لا تتحقق.

وعندنا هو بدل مطلق في حال العجز عن الاصل فثبت الحكم به على الوجه الذي يثبت بالاصل ما بقي عجزه. 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 لان التيمم خلف فكان التيمم صاحب الخلف، وليس لصاحب الاصل القوي أن يبني صلاته على صلاة صاحب الخلف، كما لا يبني المصلي بركوع وسجود صلاته على صلاة المومي.

وعندهما التراب كان خلفا عن الماء في حصول الطهارة به ثم بعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة موجودا في حق كل واحد منهما

بكماله بمنزلة الماسح يؤم الغاسلين لهذا المعنى، وقد يكون التيمم خلفا ضرورة في حال وجود الماء وهو أن يخاف فوات صلاة الجنابة أن لو اشتغل بالوضوء أو يخاف فوات صلاة العبد أن لو اشتغل بالوضوء. ثم الخلافة هنا عند محمد بين التيمم والوضوء بطريق الضرورة حتى لو صلى عليها بالتيمم ثم جرى بجنابة أخرى يلزمه تيمم آخر وإن لم يجد بين الجنابتين من الوقت ما يمكنه أن يوضأ فيه. وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله التراب خلف عن الماء فيجوز له أن يصلي على الجنائز ما لم يدرك من الوقت مقدار ما يمكنه أن يوضأ 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 الاصل هنا وهو أن الخلف يجب بما به يجب الاصل، وشرط كونه خلفا أن ينعقد السبب موجبا للاصل بمصادفته محله، ثم بالعجز عنه يتحول الحكم إلى الخلف، وإذا لم ينعقد السبب موجبا للاصل باعتبار أنه لم يصادف محله لا يكون موجبا للخلف حتى إن الخارج من البدن إذا لم يكن موجبا للوضوء كاللمع والبزاق والعرق لا يكون موجبا للتيمم، والطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا لما هو الاصل وهو الاعتداد بالاقراء لا يكون موجبا لما هو خلف عنه وهو الاعتداد بالشهر، واليمين الصادقة لما لم تكن موجبة للتكفير بالمال لا تكون موجبة لما هو

خلف عنه وهو التكفير بالصوم، واليمين الغموس عندنا لما لم تنعقد موجبة للاصل وهو البر باعتبار أنها أضيفت إلى محل ليس فيه تصور البر لا تنعقد موجبة لما هو خلف عنه وهو الكفارة، واليمين على مس السماء ونحوه لما انعقدت موجبة للبر لمصادفتها محلها كانت موجبة لما هو خلف عن البر وهو الكفارة، وقد تقدم بيان هذا فيمن أسلم في آخر الوقت بعدما بقي منه مقدار

ما لا يمكنه أن يصلي فيه، فإن الجزء الآخر من الوقت لما صلح أن يكون موجبا لاداء الصلاة صلح موجبا لما هو خلف عنه وهو القضاء.

وعلى هذا الاصل قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله إذا جاء المشهود بقتله حيا أو رجوع الشهود والولي جميعا بعد استيفاء القصاص فاختر ولي القتل تضمنين الشهود فإنهم يرجعون على الولي بما يضمنون، لان السبب وهو الضمان الذي لزمهم بطريق العدوان موجب للملك في المضمون، والمضمون وهو الدم مما يحتل أن يكون مملوكا في الجملة، ألا ترى أن نفس من عليه القصاص في حكم القصاص كالمملوك لمن له القصاص، فإذا انعقد السبب موجبا للاصل لمصادفة محله ينعقد موجبا للخلف وهو الدية عند العجز عن إثبات ما هو الاصل وهو القصاص، بمنزلة من غضب مدبرا فغضبه منه آخر وأبق من يده، ثم ضمن المولى الغاصب الاول فإنه يرجع على الغاصب الثاني بالضمان وإن لم يملك المدبر، ولكن لما انعقد السبب موجبا للاصل بمصادفته محله يثبت الخلف قائما مقامه.

وكذلك شهود الكتابة يبدل مؤجل إذا رجعوا فضمنهم المولى قيمة المكاتب كان لهم أن يرجعوا على المكاتب يبدل الكتابة، لان السبب قد تقرر موجبا للاصل وهو الملك في المضمون لمصادفته محله فثبت (به الخلف)، وهو الرجوع يبدل الكتابة لوجود العجز عما هو الاصل، وهو ملك الرقبة باعتبار قيام الكتابة.

وأبو حنيفة رضي الله عنه يقول قد وجد من الشهود العدي يتالاف النفس حكما ومن الولي التعدي يتالاف النفس حقيقة والمساواة ثابتة بين الحكمي والحقيقي في حكم الضمان، ثم إذا اختار تضمين المتلف حقيقة

وهو الولي لم يرجع على الشهود بشئ، لانه ضمن بجنايته من حيث الاتلاف فكذلك إذا اختار تضمين الشهود قلنا لا يرجعون على الولي، لأنهم ضمنوا بجنايتهم، بخلاف ما إذا شهدوا بالقتل الخطأ وأخذ الولي الدية، لان وجوب الضمان هناك باعتبار تملك المال على من ألزمه القاضي الدية، فإذا ضمن الولي كان هو الممتلك والملوك سالم له، وإذا ضمن الشهود كانوا هم الذين تملكوا والملوك في يد المولى أو قد صرفه إلى حاجته فيرجعون عليه بما ملكوه لهذا المعنى. قولهما إن السبب هنا انعقد موجبا للاصل، ممنوع، لان الدم لا يملك بالضمان بحال، وفي القصاص الذي قاله الولي لا يملك نفس من عليه القصاص وإنما يستوفيه بطريق الاباحة، ولهذا لم يكن له حق الاستيفاء في الحرم، ولا يتحول حقه إلى البدل إذا قتل من عليه القصاص ظلما وإذا لم يكن محلا للملك عرفنا أن السبب ما انعقد موجبا للاصل، ولو كان الدم محلا أن يملك لم يكن إيجاب الضمان للشهود على الولي أيضا، لانه صار متلفا عليهم ملك الدم، وإتلاف ملك الدم لا يوجب الضمان سواء أتلفه حقيقة أو حكما، ألا ترى أن من قتل من عليه القصاص فإنه لا يضمن لمن له القصاص شيئا.

وكذلك شهود العفو إذا رجعوا أو المكره على العفو لا يضمن أحد منهم شيئا، وإن أتلف ملك الدم الثابت لمن له القصاص، وبه فارق للدبر والمكاتب، لان هناك ما هو الاصل وهو ملك الرقبة في الموضع الذي يكون ثابتا يكون موجبا ضمان خلفه عند الاتلاف، فكذلك إذا انعقد السبب موجبا للاصل ثم لم يعمل لعرض وهو التدبير والكتابة قلنا يكون موجبا لما هو خلفه وهو القيمة وبدل الكتابة فيرجع بهما.

فصل: في بيان الكلام في القسم الثاني وهو السبب أما الكلام في القسم الثاني فنقول: تفسير السبب لغة: الطريق إلى الشئ

قال تعالى: (وآتيناه من كل شئ سببا فأتبع سببا) أي طريقا. وقيل هو بمعنى الباب، قال تعالى: (لعلني أبلغ الأسباب أسباب السموات): أي أبوابها، ومنه قول زهير: ولو نال أسباب السماء بسلم أي أبوابها. وقيل هو بمعنى الحبل، قال تعالى: (فليمدد بسبب إلى السماء) الآية يعني بحبل من سقف البيت، فالكل يرجع إلى معنى (واحد) وهو طريق الوصول إلى الشئ. وفي الاحكام السبب: عبارة عما يكون طريقا للوصول إلى الحكم المطلوب من غير أن يكون الوصول به ولكنه طريق الوصول إليه، بمنزلة طريق الوصول إلى مكة، فإن الوصول إليها يكون بمشي الماشي وفي ذلك الطريق لا بالطريق، ولكن يتوصل إليها من ذلك الطريق عند قصد الوصول إليها. وكذلك الحبل، فإنه طريق للوصول إلى قعر البئر أو إلى الماء الذي في البئر ولكن لا بالحبل بل بنزول النازل أو استقاء النازح بالحبل.

وأما تفسير العلة فهي: المغيرة بحلولها حكم الحال، ومنه سمي المرض علة لان بحلولها بالشخص يتغير حاله، ومنه يسمى الجرح علة لان بحلوله بالجرح يتغير حكم الحال. وقيل العلة: حادث يظهر أثره فيما حل به لا عن اختيار منه، ولهذا سمي الجرح علة، ولا يسمى الجرح علة، لانه يفعل عن اختيار، ولانه غير حال بالجرح. وفي أحكام الشرع العلة معنى في النصوص وهو تغير حكم الحال بحلوله بالخل يوقف عليه بالاستنباط، فإن قوله عليه

السلام: الحنطة بالحنطة مثلا بمنزل غير حال بالحنطة ولكن في الحنطة وصف هو حال بها وهو كونه مكيلا مؤثرا في الماثلة ويتغير حكم الحال بحلوله فيكون علة لحكم الربا فيه، حتى إنه لما لم يحل

القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لا يتغير حكم العقد فيه بل يبقى بعد هذا النص على ما كان عليه قبله .  
وكذلك البيع علة للملك شرعا، والنكاح علة للحل شرعا، والقتل العمد علة لوجوب القصاص شرعا، باعتبار أن الشرع جعلها موجبة لهذه الاحكام، وقد بينا أن العلة الشرعية لا تكون موجبة بذواتها وأنه لا موجب إلا الله إلا أن ذلك الايجاب غيب في حقنا فجعل الشرع الاسباب التي يمكننا الوقوف عليها علة لوجوب الحكم في حقنا للتيسير علينا، فأما في حق الشرع فهذه العلة لا تكون موجبة شيئا، وهو نظير الامانة، فإن المميت والمحبي هو الله تعالى حقيقة ثم جعله مضافا إلى القاتل بعله القتل فيما ينبي عليه من الاحكام.  
وكذلك أجزية الاعمال، فإن المعطي للجزاء هو الله تعالى بفضله ثم جعل ذلك مضافا إلى عمل العامل بقوله تعالى: (جزاء بما كانوا يعملون) فهذا هو المذهب المرضي التوسط بين الطرفين، لا كما ذهب إليه الجبرية من إلغاء العمل أصلا، ولا كما ذهب إليه القدرية من الاضافة إلى العمل حقيقة وجعل (العامل) مستبدا بعمله.  
ثم هذه العلة الشرعية تسمى نظرا، وتسمى قياسا، وتسمى دليلا أيضا على معنى أنه يوقف به على معرفة الحكم، والدليل على الشيء ما يوقف به على معرفته كالدخان دليل على النار، والبناء دليل على الباني، ولكن ما يكون علة يجوز أن يسمى دليلا، وما يكون دليلا محضا لا يجوز أن يسمى علة، ألا ترى أن حدوث الاعراض دليل على حدوث الاجسام ولا يجوز أن يقال إنها علة لحدوث الاجسام، والمصنوعات دليل على الصانع ولا يجوز أن يقال إنها علة للصانع تعالى، فعرفنا أن الدليل قط لا يكون علة، وقد تكون العلة دليلا.  
وأما الشرط فمعناه لغة: العلامة اللازمة، ومنه يقال أشرط الساعة:

أي علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة، ومنه الشرطي لأنه نصب نفسه على زي وهيئة لا يفارقه ذلك في أغلب أحواله فكأنه لازم له، ومنه شرط الحجام لأنه يحصل بفعله في موضع المحاجم علامة لازمة، ومنه الشروط في الوثائق لأنها تكون لازمة، فعرفنا أن الشرط في اللغة: العلامة اللازمة، ومنه سمي أهل اللغة حرف إن حرف الشرط، من قول القائل لغيره: إن أكرمتني أكرمتك، فإن قوله أكرمتك بصيغة الفعل الماضي، ولكن بقوله إن أكرمتني بصير إكرام المخاطب علامة لازمة لا كرام المخاطب إياه، فكان شرطا من هذا الوجه.

وفي أحكام الشرع (الشرط) اسم لما يضاف الحكم إليه وجودا عنده لا وجوبا به، فإن قول القائل لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق، يجعل دخول الدار شرطا حتى لا يقع الطلاق بهذا اللفظ إلا عند الدخول، وبصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا إلى الدخول موجودا عنده لا واجبا به، بل الوقوع بقوله أنت طالق عند الدخول، ومن حيث إنه لا أثر للدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول إليه لم يكن الدخول سببا ولا علة، ومن حيث إنه مضاف إليه وجودا عنده كان الدخول شرطا فيه، ولهذا لا نوجب الضمان على شهود الشرط بحال، وإنما نوجب الضمان على شهود التعليق بعد وجود الشرط إذا رجعوا.

وقد يقام الشرط مقام السبب في حكم الضمان عند تعذر إضافة الاتلاف إلى السبب نحو حافر البئر على الطريق يكون ضامنا لما يسقط فيه، وهو صاحب الشرط من حيث إنه أزال بفعله المسكة عن الارض وهو محل يستقر فيه الثقل، والحال في حكم الشروط ولكن لما

تعذر إضافة الاتلاف إلى ما هو السبب حقيقة وهو ثقل الماشي ومثبه جعل مضافا إلى الشرط في حكم الضمان،

حتى لو دفع الواقع في البر إنسان فإن الضمان يكون على الدافع دون الحافر، لان السبب هنا صالح لاضافة الاتلاف إليه.

وسنقرر هذا في فصل الشرط، إن شاء الله تعالى.

أما العلامة لغة فهي: المعرف بمنزلة الميل والمنارة، والميل علامة الطريق لانه معرف له، والمنارة علامة الجامع لانها معرفة له، ومنه سمي المميز بين الارضين من المسناة منار الارض، قال عليه السلام: لعن الله من غير منار الارض: أي العلامة التي تعرف بها لتمييز بين الارضين.

وكذلك في أحكام الشرع: العلامة ما يكون معرفا للحكم الثابت بعلته من غير أن يكون الحكم مضافا إلى العلامة وجوبا لها لا وجودا عندها، على ما نبينه في فصل على حدة إن شاء الله تعالى.

فصل: في بيان تقسيم السبب قال رضي الله عنه: اعلم بأن أسباب الاحكام الشرعية أنواع أربعة: سبب صورة لا معنى وهو يسمى سببا مجازا، وسبب صورة ومعنى وهو يسمى سببا محضا، وسبب فيه شبهة العلة، وسبب هو بمعنى العلة.

وقد بينا أن السبب: ما هو طريق الوصول إلى الشيء.

فأما الذي يسمى السبب مجازا فنحو اليمين بالله تعالى: يسمى سببا للكفارة مجازا باعتبار الصورة، وهو ليس بسبب معنى، فإن أدنى حد السبب أن يكون طريقا للوصول إلى المقصود، والكفارة باليمين إنما تجب بعد الحنث، وهي مانعة من الحنث موجبة لضده وهو البر، فعرفنا أنه ليس بسبب للكفارة معنى قبل الحنث ولكن يسمى سببا مجازا، لانه طريق الوصول إلى وجوب

الكفارة بعد زوال المانع وهو البر وكذلك النذر المعلق بالشرط الذي لا يريد كونه، سبب لوجوب المنذور صورة لا معنى، لانه يقصد به منع ما يجب المنذور عند وجوده وهو إيجاد الشرط، وإنما يكون سببا بعد زوال المانع حقيقة. وكذلك الطلاق والعتاق المعلق بالشرط، فإن التعليق سبب صورة لا معنى، لانه بالتعليق يمنع نفسه مما يقع الطلاق والعتاق عند وجوده.

وعلى هذا قلنا: التعليق بالملك صحيح وإن لم يكن الملك موجودا في الحال، لان المعلق ليس بطلاق ولا هو سبب الطلاق حقيقة ولكن يصير سببا عند وجود الشرط، وهذا لان الطلاق والعتاق لا يكون بدون الحنث والتعليق يمنع الوصول إلى الحنث.

وكذلك النذر، فإنه الترام في الذمة والتعليق يمنع وصول المنذور إلى الذمة، والتصرف بدون الحنث لا يكون سببا كبيع الحر، إلا أن هناك ينقصد تصرف آخر وهو اليمين، لانه عقد مشروع لمقصود وفي ذلك المقصود التصرف صادف محله وهو ذمة الخالف، بخلاف بيع الحر فإنه لا ينقصد أصلا، وعلى هذا لا يجوز التكفير بعد اليمين قبل الحنث بالمال ولا بالصوم، لأنها ليست بسبب للكفارة معنى، والاداء قبل تحقق السبب لا يجوز، بخلاف تعجيل الكفارة بعد الجرح قبل زهوق الروح في الآدمي والصيد، لانه سبب محض من حيث إنه طريق مفض إلى القتل عند زهوق الروح بالسراية، يوضحه أن اليمين لا تبقى بعد الحنث لأنها مشروعة لمقصود وهو البر، وذلك يفوت بالحنث أصلا، والعقد 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 العقد لا يكون سببا للحكم الذي يشبث (بعد فسخه).

وكذلك اليمين بالطلاق، فإن الطلاق إنما يكون واقعا بما يبقى بعد وجود الشرط وهو قوله أنت طالق، والنذر إنما يثبت باعتبار ما يبقى بعد وجود الشرط وهو قوله على صوم أو صلاة، فعرفنا أن الموجود قبل وجود الشرط لا يكون سببا معني، بخلاف كفارة القتل فإنه جراء الفعل والفعل بالسراية يتقرر ولا يرتفع، فكان قبل السراية سببا وملك النصاب قبل كمال الحول هكذا، لانه يتقرر عنده ما لاجله كان النصاب سببا وهو معنى النمو، إلا أن مع هذا التعليق بالشرط لكونه سببا، مجازا أثبتنا فيه معنى السببية بوجه، بخلاف ما يقوله زفر رحمه الله إنه لا يثبت فيه حكم السببية بوجه.

وبيان هذا في تنجيز الثلاث بعد

صحة التعليق فإنه مطل للتعليق عندنا، لان التعليق يمين وموجه البر فإذا كان هذا السبب مضمونا (بالبر) كان له شبهة السببية في الحكم الذي يجب به بعد فوات البر على وجه الخلف عنه، كالغصب، فإنه موجب ضمان الرد في العين ثم له شبهة السببية في حكم ضمان القيمة الذي ثبت خلفا عن رد العين عند فوات العين، فكما يشترط قيام الملك وصفة الحل في الحل لبقاء ما هو سبب للحكم حقيقة فكذلك يشترط لبقاء ما فيه شبهة السببية للحكم، وتنجيز الثلاث يفوت ذلك كله.

وزفر يقول: ليس في التعليق شبهة السببية للحكم وهو الطلاق والعناق وإنما هو تصرف آخر وهو اليمين محلها الذمة واشترط الملك في الحل عند انعقاده ليرجع جانب الوجود على جانب العدم حتى يصح إيجاب اليمين به، وهذا غير معتبر في حال البقاء، ألا ترى أن بعد التطليقات الثلاث لو علق الطلاق ابتداء بالنكاح كان صحيحا، وصفة الحل الذي به يصير الحل محلا للطلاق معدوم أصلا.

ولكننا نقول: الملك سبب هو في معنى العلة، فإن النكاح علة الملك الطلاق، فالتطليق بمنزلة سبب هو في معنى العلة، على ما نبينه إن شاء الله تعالى، فأما الإضافة إلى وقت لا تعدم السببية معني كما يعدمه التعليق بالشرط، ولهذا قلنا في قوله تعالى: (فعدة من أيام أخرى): إنه لا يخرج شهود الشهر من أن يكون سببا حقيقة في حق جواز الاداء.

وقوله تعالى: (وسبعة إذا رجعتن) يخرج المتمتع من أن يكون سببا لصوم السبعة قبل الرجوع من منى حتى لو أداه لا يجوز، لانه لما تعلق بشرط الرجوع فقبل وجود الشرط لا يتم سببه معني، وهناك إضافة الصوم إلى وقت فقبل وجود الوقت يتم السبب فيه معني حتى يجوز الاداء.

وأما السبب الخض وهو: ما يكون طريقا للوصول إلى الحكم ولكن

لا يضاف الحكم إليه وجوبا به ولا وجودا 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 الأباق الذي هو متو مالية المولى فيه، ولكن يتخلل بينه وبين الأباق الذي توى به المالية قصد وذهاب من العبد وهو غير مضاف إلى السبب السابق، فيبقى حل القيد سببا محضا.

وعلى هذا قلنا: لو فتح باب الاصطبل فندت الدابة أو باب القفص فطار الطير لم يجب الضمان عليه، لان العلة قوة الدابة في نفسها على الذهاب وقوة الطير على الطيران، وهو غير مضاف إلى السبب الاول.

وكذلك لو دل إنسانا على مال الغير فأتلفه أو على نفسه فقتله أو على قافلة حتى قطع الطريق عليهم لم يكن ضامنا شيئا، لان الدلالة سبب محض من حيث إنه طريق الوصول إلى المقصود، ويتخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو

علة وهو غير مضاف إلى السبب الاول، 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 بضمان قيمة الاولاد

على المخبر، بخلاف ما إذا زوجها منه على أنها حرة، لان إخباره سبب للوصول إلى المقصود، ولكن تخلل بينه وبين المقصود وهو الاستيلاء ما هو علة فهو غير مضاف إلى السبب الاول، وذلك عقد النكاح الذي باشرته المرأة على نفسها.

وعلى هذا قلنا: الموهوب له الجارية إذا استولدها ثم استحقت لم يرجع بقيمة الاولاد على الواهب، والمستعير إذا أئلف العين باستعماله ثم ظهر الاستحقاق لم يرجع بالقيمة على المعير، لان الهبة والاعارة سبب ولكن تخلل بينه وبين حصول الاولاد ما هو علة وهو الاستيلاء والاستعمال المفضي إلى التلف، وذلك غير مضاف إلى السبب الاول، بخلاف المشتري إذا استولدها ثم ظهر الاستحقاق فإنه يرجع بقيمة الاولاد، لان بمباشرة عقد الضمان قد التزم له صفة السلامة عن العيب، ولا عيب فوق الاستحقاق، وبمباشرة عقد التبرع لا يصير ملتزما سلامة المعقود عليه عن العيب، ولهذا لا يرجع بالعقد في الوجهين لانه لزمه بدلا عما استوفاه ولا رجوع

له بسبب العيب فيما استوفاه لنفسه، وإن كان البائع ضمن له صفة السلامة عن العيب.

وزعم بعض أصحابنا أن رجوع المغرور باعتبار الكفالة وذلك باشتراط البدل، فإن البائع يصير كأنه قال ضمنت لك سلامة الاولاد 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 الاول أصح.

وقد قال في كتاب العارية: العبد المأذون إذا آجر دابة فتلفت باستعمال المستأجر ثم ظهر الاستحقاق رجوع المستأجر بما ضمن من قيمتها على العبد في الحال، والعبد لا يؤاخذ بضمان الكفالة ما لم يعتق، وهو مؤاخذ بالضمان الذي يكون سببه العيب بعدما التزم صفة السلامة عن العيب بعقد الضمان.

ولا يدخل

على ما قلنا دلالة الحرم على قتل الصيد، فإنها توجب عليه ضمان الجزاء وهي سبب محض لا يتخلل بينها وبين المقصود ما هو العلة وهو القتل من المدلول، وهذا لان وجوب الضمان عليه بجنايته بإزالة الامن عن الصيد، فإن أمنه في البعد عن أيدي الناس وأعينهم، وقد التزم بعقد الاحرام الامن للصيد عنه، فإذا صار بالدلالة جانبا من حيث إزالته الامن كان ضامنا لذلك، إلا أن قبل القتل لا يجب عليه الضمان لبقاء التردد، فقد يتوارى الصيد على وجه لا يقدر المدلول عليه فيعود آمنا كما كان، فبالقتل تستقر جنايته بإزالة الامن.

فهو نظير الجراحة التي يتوهم فيها الانلمال بالبراء على وجه لا يبقى لها أثر، فإنه يستأني فيها مع كون الجرح جنائية، ولكن لبقاء التردد يستأني حتى يتقرر حكمها في حق الضمان، بخلاف الدلالة على مال الغير، فإن حفظ الاموال

بالأيدي لا بالبعد عن الأيدي والأعين، فالدال لا يصير جانبا بإزالة الحفظ بدلالته، وهذا بخلاف المودع إذا دل سارقا على سرقة الوديعة فإنه يصير ضامنا، لانه جان بترك ما التزمه من الحفظ بعقده وهو ترك التنصيص والدلالة يصير مضيعا، فهو نظير الحرم يدل على قتل الصيد حتى يصير ضامنا لتركه ما التزمه بالعقد وهو أمن الصيد عنه.

وعلى هذا قلنا: من أخرج ظبية من الحرم فولدت فهو ضامن للولد لأنها بالحرم آمنة، وثبت يده عليها يفوت معنى الصيدية، فيثبت به معنى إزالة الامن في حق الولد،

بخلاف الغاصب فإنه لا يكون ضامنا للزوائد لان الاموال محفوظة بالايدي، فإنما يجب الضمان هنا بالغصب الذي هو موجب قصر يد المالك عن ماله، وذلك غير موجود في الزيادة مباشرة ولا تسيباً، ولا ينكر كونه معدياً في إمساك الولد، ولهذا نجعله آثماً ونوجب عليه رده.

ولكننا نقول: هو ليس بغاصب

للولد تسيباً ولا مباشرة، ويتعد آخر سوى الغصب لا يوجب ضمان الغصب، واليد الثابتة على الام عند انفصال الولد عنها حكم الغصب لا نفس الغصب، فعرفنا أنه لم يثبت الغصب في الولد بطريق السراية ولا قصداً بطريق المباشرة ولا بطريق التسبب بغصب الام، لان 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 اخض أن يدفع سكيناً إلى صبي فيجأ الصبي به نفسه، فإنه لا يجب على الدافع ضمان وإن كان فعله بعلة طريق الوصول، ولكن قد تخلل بينه وبين المقصود ما هو علة وهو غير مضاف إلى السبب الاول، وذلك قتل الصبي به نفسه، بخلاف ما إذا سقط من يده على رجله فعقره، لان السقوط من يده مضاف إلى السبب الاول وهو مناولته إياه، فكان هذا سبباً في معنى العلة، على ما نيينه إن شاء الله تعالى.

وكذلك لو أخذ صبياً حراً من يد وليه فمات في يده بمرض لم يضمن الآخذ شيئاً، بخلاف ما إذا قربه إلى مسبحة حتى افترسه سبع، فإن السبب هنا بمعنى العلة باعتبار الاضافة إليه، فإنه يقال لولا تقريره إياه من هذه المسبحة ما افترسه السبع، ولا يقال لولا أخذه من يد وليه لم يميت من مرضه.

ولو قتل الصبي في يد الآخذ رجلاً فضمن عاقلته الدية لم يرجعوا به على عاقلة الآخذ، لانه تخلل بين السبب ووجوب الضمان عليهم ما هو علة وهو غير مضاف إلى ذلك التسيب.

وعلى هذا لو قال لصبي: ارق هذه الشجرة فانفضها لي، فسقط كان ضامناً، بخلاف ما لو قال: كل ثمرتها أو فانفضها لنفسك، لان كلامه تسيب قد تخلل بينه وبين السقوط ما هو علة وهو صعود الصبي الشجرة لمنفعة نفسه، وفي الاول لما كان صعوده لمنفعة الأمر صار بسببه في معنى العلة بطريق

## الكتاب : أصول السرخسي

المؤلف : ابي بكر محمد بن احمد بن ابي سهل السرخسي

الاضافة إليه.

وكذلك لو حمل صبيا على الدابة فسقط ميتا كان الحامل ضامنا لديته، ولو سيرها الصبي فسقط منها فمات لم يضمن الذي حمله عليها شيئا.

ليعلم أن السائل على هذا الاصل أكثر من أن تحصى.

ومما هو في معنى السبب المحض ما هو أحد شطري علة الحكم، نحو إيجاب البيع وأحد وصفي علة الربا، فإنه سبب محض على معنى أنه طريق الوصول إلى المقصود عند غيره، وذلك الغير ليس بمضاف إليه، فيكون سببا محضا. 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 للعقوبة القربية مع الملك ثم يضاف العتق إلى آخر الوصفين وجودا، حتى إذا كان العبد مشتركا بين اثنين ادعى أحدهما نسبه كان ضامنا لشريكه، وإذا اشترى نصف قريبه من أحد الشريكين كان ضامنا لشريكه.

وكذلك النسب مع الموت موجب للارث فيضاف إلى آخر الوصفين ثبوتا، حتى إن شهود النسب بعد الوفاة إذا رجعوا ضموا، بخلاف شهود النسب في حالة الحياة، فإذا ثبت أن إضافة الحكم إلى آخر الوصفين وهو يتخلل بين الوصف الاول وبين الحكم، عرفنا أن الوصف الاول في معنى السبب المحض. وهذا أصل مستمر في الشروط والعلل جميعا، حتى قلنا: إذا قال لامرأته إن دخلت هاتين الدارين فأنت طالق، فأبلاها ودخلت إحدى الدارين في غير ملكه ثم تزوجها فدخلت الاخرى في ملكه تطلق، لان الحكم يكون مضافا إلى تمام الشرط وجودا عنده، وذلك حصل بدخول الدار الاخرى، فيشترط قيام الملك عنده لا عند دخول الاولى. ومن الاسباب السفينة إذا كانت تحتل مائة من وقد جعل فيها ذلك القدر فوضع إنسان آخر فيها منا فغرقت كان ضامنا

للجميع، لان تمام علة الغرق حصل بفعله.

وعلى هذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رضي الله عنهما في الثلث: إن السكر منه حرام، ثم السكر الذي هو حرام القدح الاخير، لان تمام علة الاسكار عندها فيكون مضافا إليها خاصة.

ومحمد رحمه الله ترك هذا الاصل في هذه المسألة احتياطا لاثبات الحرمة، فإنها تثبت باعتبار الصورة تارة وباعتبار المعنى أخرى.

وأما السبب الذي هو في معنى العلة فنحو قود الدابة وسوقها فإنه طريق الوصول إلى الاتلاف غير موضوع له ليكون علة، وهو في معنى العلة من حيث إن الاتلاف مضاف إليه، يقال: أتلفه بقود الدابة أو سوقها.

وكذلك إذا أضرع جناحا في الطريق أو وضع حجرا 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 للاتلاف، ولهذا كان موجبا عليه ضمان المتلف، ولا يكون شئ من هذا موجبا لحرمان الميراث ولا الكفارة، فإن ذلك جزاء مباشرة الفعل. وكذلك قطع حبل القنديل المعلق وشق الرق وفيه مائع: سبب هو في معنى العلة. وكذلك شهادة الشهود بالقصاص يكون سببا للقتل من غير مباشرة، لان قضاء القاضي بعد الشهادة يكون عن اختيار.

وكذلك استيفاء الولي والشهادة غير موضوعة للقتل في الاصل، ولهذا لا يوجب الكفارة ولا يثبت حرمان الميراث في حق الشهود، ولا يوجب عليهم القصاص. والشافعي رحمه الله لا ينكر هذا ولكن يقول هو تسبب قوي من حيث إنه قصد به شخصا بعينه فيصلح أن يكون موجبا للقود عليه، لان فيه معنى العلة من حيث إن قضاء القاضي من موجبات الشهادة، والقتل مضاف إلى ذلك. إلا أنا نقول: القاضي إنما يقضي عن اختيار منه وليس في وسع الشاهد ما يظهره القاضي بقضائه أو يوجهه، فبقيت شهادة الشهود تسيبا في الحقيقة، ولا مماثلة بين التسبب والمباشرة، ووجوب القصاص يعتمد المباشرة. وعلى هذا قال في السير: إذا قال للغزاة: أدلكم على حصن في دار الحرب تجدون فيه الغنائم، فإن ذهب معهم حتى دلم عليه كان شريكهم في المصاب، لان فعله تسبب

فيه معنى العلة، وإن وصف لهم الطريق حتى وصلوا إليه بوصفه ولم يذهب معهم لم يكن شريكهم في المصاب، لان ما صنعه تسبب محض وليس فيه من معنى العلة شئ. وأما السبب الذي له شبهة العلة كحفر البئر في الطريق، فإنه سبب للقتل من حيث إيجاد شرط الوقوع وهو زوال المسكة وليس بعلة في الحقيقة، فالعلة تحمل الماشي في نفسه، والسبب المطلق مشيه في ذلك الموضع، فأما الحفر فهو إيجاد شرط الوقوع ولكن له شبهة العلة من حيث إن الحكم يضاف إليه وجودا عنده لا ثبوتاً به، ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان الميراث، فإن ذلك جزاء الفعل وفعله تم من غير اتصال بالمقتول، وإنما اتصل بالمقتول عند الوقوع بسبب آخر وهو مشيه، إلا أنه يجب ضمان الدية عليه، لان ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا إلى حفره وجودا عنده، فإذا كان ذلك تعديا منه وجب الضمان عليه بمقابلة المتلف 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 يغرم نصف صادق الصغيرة ثم يرجع به على الكبيرة إن تعمدت الفساد، وإن لم تتعمد ذلك لم يرجع عليها بشئ، لان ثبوت الحرمة بالارضاع وذلك موجود من الصبية، إلا أن إلقاء الثدي إياها سبب من الكبيرة له شبهة العلة من حيث إن الحكم يضاف إليه وجودا عنده.

وهذا الضمان ليس بضمان إتلاف ملك النكاح، فإنه لا يضمن بالاتلاف عندنا، ولكن ضمان تقرير نصف صادق على الزوج، فإذا صار ذلك مضافا إلى فعلها وجودا عنده كان لفعلها شبهة العلة، وقد كانت معدية في ذلك حين تعمدت الفساد، فيلزمها ضمان العدوان، والله أعلم.

فصل: في تقسيم العلة قال رضي الله عنه: أنواع العلة ستة: علة اسما ومعنى وحكما وهو حقيقة العلة، وعلة اسما لا معنى ولا حكما وهو يسمى علة مجازا، وعلة

اسما ومعنى لا حكما، وعللة تشبيه السبب، وعللة معنى وحكما لا اسما، وعللة اسما وحكما لا معنى.

فالاول: نحو البيع للملك، والنكاح للحل، والاعتاق لزوال الرق وإثبات الحرية، وإيقاع الطلاق للوقوع، فإن هذا كله عللة اسما من حيث إنه موضوع لهذا الموجب، فإن هذا الموجب مضاف إليه لا بواسطة، وهو عللة معنى من حيث إنه مشروع لاجل هذا الموجب، وهو عللة حكما من حيث إن هذا الحكم يثبت به ولا يجوز أن يتراخى عنه.

واختلف مشايخنا في أن مثل هذه العلة 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 لمانع. والاصح عندنا أنه لا يجوز تأخر الحكم عن هذه العلة ولكن الحكم يتصل بثبوته بوجود هذه العلة بعد صحتها لا بحالة، وهو عندنا بمنزلة الاستطاعة مع الفعل لا يجوز القول بأنهما تسبق الفعل.

وأما العلة اسما لا معنى ولا حكما: فبما فيها ذكرنا من تعليق الطلاق والعتاق بالشرط واليمين قبل الحنث، فإنها عللة اسما لا معنى ولا حكما، لان العلة معنى وحكما ما يكون ثبوت الحكم عند تفرره لا عند ارتفاعه، وبعد الحنث لا تبقى اليمين بل ترتفع، وكذلك بعد وجود الشرط في اليمين بالطلاق والعتاق لا يبقى اليمين.

وأما العلة اسما ومعنى لا حكما: فتحو البيع الموقوف، فإنه عللة للملك اسما من حيث إنه بيع حقيقة موضوع لهذا الموجب، ومعنى من حيث إنه منعقد شرعا بين المتعاقدين لافادة هذا الحكم، فإن انعقاده وتماه معنى بما هو من خالص حقها، وليس فيه تعدي الضرر إلى الغير، وهو ليس بعلة حكما لما في ثبوت الملك به من الاضرار بالملك في خروج العين عن ملكه من غير رضاه، ولهذا إذا وجد الاجازة منه يستند الحكم إلى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوائده، فيتبين به أن العلة موجودة اسما ومعنى.

وكذلك إذا صرح بشرط الخيار للبائع فإنه عللة اسما ومعنى لا حكما، لان 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 الحكم ضرورة، ولو أدخلناه على الحكم خاصة لم يكن داخلا

على أصل السبب، فكان معنى الغرر والجهالة في هذا أقل، وإذا ظهر أن الشرط دخل على الحكم خاصة عرفنا أن البيع بهذا الشرط عللة اسما ومعنى لموجبه لا حكما، ولهذا لو سقط الخيار يثبت الملك للمشتري من وقت العقد حتى يملك البيع بالزيادة المتصلة والمفصلة، إلا أن أصل الملك لما صار متعلقا بالشرط لم يكن موجودا قبل الشرط أصلا، فالعقود الموجودة في هذه الحالة من المشتري لا يتوقف على أن ينفذ ثبوت الملك له إذا سقط الخيار، وفي الاول إنما يثبت في الملك صفة التوقف لا التعليق بالشرط وتوقف الشيء لا بعدم أصله، فثبت إعتاقه بصفة التوقف أيضا على أن ينفذ بنفوذ الملك له بالاجارة.

ومن هذا النوع الاجارة، فإنها عللة للملك اسما ومعنى لا حكما، لأنها تتناول المعدوم حقيقة، والمعدوم لا يكون محلا للملك، ولهذا لم يثبت الملك في الاجر لانعدام العلة حكما، ويملك بشرط التعجيل لوجود العلة اسما ومعنى، إلا أن هناك وجود العلة اسما ومعنى من حيث إن المنتفع به جعل كالمنفعة التي هي المقصودة بالعقد، فأما العقد في حق الحكم حقيقة وهو ملك المنفعة صار مضافا إلى حالة الوجود فيقتضي الملك في الاجر على حال استيفاء المنفعة لهذا، ولا يثبت مستندا إلى وقت العقد، لان إقامة العين مقام المنفعة في حكم صحة الايجاب دون الحكم، وعلى هذا الطلاق الرجعي، فإنه عللة اسما ومعنى لا حكما، لان حكم زوال الملك به متعلق بشرط انقضاء العدة قبل الرجعة، وهو في حكم حرمة الحل ركن من أركان العلة، فعرفنا أنه

ليس بعلة حكما، ولهذا لم يثبت زوال ملك الحل به ولا حرمة الوطئ أصلا.  
وأما العلة التي تشبه السبب فصورتها أن يكون ما يضاف إليه الحكم أصله  
موجودا وصفته منتظرا متأخرا في وجوده خطر.

فمن حيث وجود الاصل كان علة لان الصفة تابعة للاصل وبانعدام الوصف لا ينعدم الاصل، ومن حيث إن كونه  
موجبا للحكم باعتبار الصفة وهو منتظر متأخر فالاصل قبل وجود الوصف كان طريقا للوصول إليه فكان سببا.  
وبيان ذلك في النصاب للزكاة فإنه سبب لوجوب الزكاة بصفة النماء، وحصول هذا النماء منتظر لا يكون إلا بعد  
مدة قدر الشرع تلك المدة بالحوال، وبما ذكره لم ينتصب الحوال شرطا، فإنه قال: (لا زكاة في مال حتى يحول عليه  
الحوال) وحتى كلمة غاية لا كلمة شرط، وبانعدام صفة النماء للحال لا ينعدم أصل المال الذي يضاف إليه هذا  
الحكم شرعا، 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، فالؤدى يكون فرضا  
لوجود العلة، مطلقة بصفتها، ثم إذا تم الحوال حتى وجب الزكاة جاز المؤدى عن الزكاة باعتبار أن الاداء وجد بعد  
وجود العلة، ولو كان محض سبب لم يكن المؤدى قبل وجود العلة محسوبا من الزكاة كالمؤدى قبل كمال النصاب.  
فيهذا يتبين أن حوالان الحوال ليس بتأجيل فيه، لان التأجيل مهلة لمن عليه الحق بعد كمال العلة فإذا أسقط المهلة  
بالتعجيل كان في الحال مؤديا للواجب وهنا لا يكون في الحال مؤديا للواجب، وإذا تم الحوال ونصابه غير كامل  
كان المؤدى تطوعا، فعرفنا أن النصاب قبل وجود صفة النماء يمضي المدة يكون علة في معنى السبب، حتى يثبت  
حكم الاداء بحسب هذه العلة، ولا يثبت الوجوب أصلا بل يكون المؤدى موقوف الصحة على أن يكون عن  
الواجب إذا تم ما هو صفة العلة باستناد حكم الوجوب إليه، وعلى أن يكون تطوعا إذا لم يتم ذلك الوصف.  
ولا يدخل على هذا إذا كانت الابل علوفة، فعجل عنها الزكاة ثم جعلها سائمة، لان هناك أصل العلة لم يوجد

وهو المال النامي، فإن الغناء مطلقا لا يحصل شرعا 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 باتصال الموت به استند حكمه إلى أول المرض حتى يبطل  
تبرعه بما زاد على الثلث، وإذا برأ من مرضه كان تبرعه نافذا لان 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 جميعا، وإذا اتصل به الموت كان المؤدى جائزا عن  
الواجب، وهذا كله لان الوصف لا يقوم بنفسه وإنما يقوم بالوصوف، فلا يمكن جعل الموصوف أحد وصفي العلة  
ليكون سببا لا علة كما بينا في فصل السبب، ولا يمكن جعل الوصف علة معنى وحكما بمنزلة آخر الوصفين وجودا  
من علة هي ذات ووصفين، فلهذا جعلناها علة تشبه السبب.

ومن هذا النوع علة العلة، وذلك أن تكون العلة موجبة للحكم بواسطة تلك العلة من موجبات العلة الاولى فتكون  
بمنزلة علة توجب الحكم بوصف وذلك الوصف قائم بالعلة، فكما أن الحكم هناك يكون مضافا إلى العلة دون  
الصفة فهنا يكون أيضا مضافا إلى العلة دون الواسطة، وذلك نحو الرمي، فإنه يوجب تحريك السهم ومضيه في الهواء  
ونفوذه في المقصود حتى يبتنى عليه علة القتل، ولكن هذه الواسطات 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، لان

الشراء موجب للملك والمملك في القريب

موجب للعتق، فيصير الحكم مضافا إلى السبب الاول لكون الواسطة من موجباته، بخلاف ما إذا اشترى الخلوف بعته بنية الكفارة، لان الواسطة وهي الشرط يضاف إليه العتق وجودا عنده، لا وجوبا به، والعتق عند وجوده

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 رضي الله عنه في المزكين لشهود الزنا: إذا رجعوا ضمنوا لان 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 رجح كان ضامنا.

ومما هو نظير العلة التي تشبه السبب ما قال أبو حنيفة رضي الله عنه في رجل قال: آخر عبد أشتريه فهو حر، فاشترى عبدا ثم عبدا ثم مات، فإنه يعتق الثاني من حين اشتراه. وكذلك لو قال: آخر امرأة أتزوجها فهي طالق، لان الثاني موصوف بصفة الآخرية 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 تشبه السبب.

وقد جعل بعض مشايخنا الايجاب للمضاف إلى وقت من هذا القسم. قال رضي الله عنه: والاصح عندي أنه من القسم الثالث فإنه علة اسما ومعنى لا حكما، 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 المنور إلى مجئ ذلك الوقت كما بينا في تعجيل الزكاة. وكذلك قال أبو يوسف رحمه الله في النذر

بالصوم والصلاة إذا أضافه إلى وقت في المستقبل: يجوز تعجيله قبل ذلك الوقت لوجود العلة اسما ومعنى، وإن تأخر حكم وجوب الاداء 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 الاداء أو وجود الاداء فيه، وإذا جاز التعجيل خلا الوقت للمضاف 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، فإنهما وصفان مؤثران في العتق، ثم آخرهما وجودا يكون علة معنى وحكما، والمراد بالمعنى كونه مؤثرا فيه، وبالحكم أنه يثبت الحكم عنده، وهذا لان الوصف الثاني مع الاول استويا في الوجوب بهما وترجح الثاني بالوجود عنده فكان علة معنى وحكما لا اسما، فإن الحكم مضاف إلى الوصفين جميعا، فمن حيث الاسم الوصف الثاني شطر العلة.

وعلى هذا قلنا: أحد وصفي علة الربا يجرم النساء بانفراده لان كل واحد من الوصفين علة معنى وحكما إذا تأخر وجوده عن الوصف الآخر، وحرمة النساء مبني على الاحتياط وهو أسرع ثبوتا من حرمة الفضل لقوله عليه السلام: إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يدا بيد فجعل ثابتا بوجود أحد الوصفين.

ولا يدخل على هذا حكم الشهادة، فإن شهادة الشاهد الثاني بعد الاول لا تجعل علة للاستحقاق معنى وحكما وإن

كان استحقاق الحكم عنده يكون، لان هناك الاستحقاق لا يثبت بالشهادة بل بقضاء القاضي، وقضاء القاضي يكون بشهادة الشاهدين جميعا فلا يتصور فيه كون أحدهما سابقا والآخر متما لعللة الاستحقاق. فأما العلة اسما وحكما لا معنى، فهو السفر والمرض في ثبوت الرخص بهما فإنها في الشريعة مضافة إلى السفر والمرض، فعرفنا أن كل واحد منهما علة اسما، وكذلك من حيث الحكم، فحكم جواز الترخيص 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 مؤثرا في الحكم وذلك المشقة، وإليه أشار الله تعالى في قوله: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) إلا أن المشقة باطن تنفاوت أحوال الناس فيه ولا يمكن الوقوف على حقيقته فأقام الشرع السفر بصفة مخصوصة مقام تلك المشقة لكونه دالا عليها غالبا، وكذلك أقام المرض بوصف مخصوص مقام تلك المشقة، فعرفنا أنه علة اسما وحكما لا معنى، ولهذا لو أصبح مقيما صائما ثم سافر فأفطر لم تلزمه الكفارة لوجود علة الاسقاط اسما، وإن انعدم

معنى وحكما حتى لا يكون الفطر مباحا له في هذا اليوم أصلا.

وعلى هذا قلنا: النوم في كونه حدثا علة اسما وحكما لا معنى، إذ المعنى الذي 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 مضطجعا أو متكئا لكونه دليل استرخاء المفاصل يقوم مقام خروج شئ من البدن تيسيرا. وعلى هذا حكم النسب فإن ملك النكاح علة لثبوت النسب اسما وحكما لا معنى، لان المعنى الذي هو مؤثر في النسب كون الولد مخلوقا من مائه ولكنه باطن، فقام النكاح الذي هو ظاهر مقامه تيسيرا. وكذلك المس عن شهوة والنكاح في حكم حرمة المصاهرة، فإنه يكون اسما وحكما لا معنى. وكذلك الاستبراء، فإن استحداث ملك الوطئ بملك اليمين علة لوجوب الاستبراء اسما وحكما لا معنى، لان المؤثر في إيجاب الاستبراء اشتغال الرحم بماء الغير لمقصود صيانة مائه عن الخلط بماء آخر، وذلك باطن فقام السبب الظاهر الدال عليه وهو استحداث ملك الوطئ بملك اليمين مقام ذلك المعنى في وجوب الاستبراء به. ولم يقيم ملك النكاح مقام ذلك المعنى لان زوال ملك النكاح بعد وجود السبب الموجب لشغل الرحم يعقب عدة بما يحصل المقصود وهو براءة الرحم فلا حاجة إلى إيجاب الاستبراء عند حدوث ملك، وأما زوال ملك اليمين بعد الوطئ لا يعقب وجوب ما هو دليل براءة الرحم، فتقع الحاجة إلى إيجاب الاستبراء عند حلول ملك الحل بملك اليمين لمقصود براءة الرحم.

وأمتل هذا النوع أكثر من أن تحصى.

وهذا في الحاصل نوعان: أحدهما إقامة الداعي مقام المدعو كالمس والنكاح الداعي (إلى) ما يثبت به معنى البعضية. والثاني إقامة الدليل مقام المدلول كاسترخاء المفاصل بالنوم، فإنه دليل خروج شئ من البدن، والنقاء الختانيين في كونه موجبا للاغتسال، لانه دليل خروج المني عن شهوة، والمباشرة الفاحشة في كونه حدثا عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمة الله عليهما، لانه دليل خروج شئ منه حين انتشرت الآلة بالمباشرة.

وعلى

هذا قلنا: إذا قال لامرأته: إن كنت تحبيني أو تبغضيني فأنت كذا، فإن إخبارها به في المجلس يكون دليل وجود ما جعله شرطا، فجعل قائما مقام المدلول.

وفيه ثلاثة أوجه من الفقه: أحدها الضرورة والعجز عن الوقوف على ما هو الحقيقة كما في المحبة والبغض، وبه تعدى الحكم إلى قوله إن حصت فأنت كذا، فقالت حصت 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 جعل الشرع في باب الاجارة ملك العين المنتفع به مقام ملك المعقود عليه وهو المنفعة في جواز العقد، وأقام سبب وجود المنفعة وهو كون العين منتفعا 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 يبني عليه عقد المعاوضة، وهو وجود المعقود عليه وكونه مملوكا للعاقده.

فهذه حدود يتم معرفتها فقه الرجل، ولكن في ضبط حدودها بعض 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 العلة، وشرط فيه شبهة العلة، وشرط في معنى السبب، وشرط اسما لا حكما، وشرط بمعنى العلامة الخالصة.

فأما الشرط المحض فهو ما يتوقف وجود العلة على وجوده ويمتنع وجود العلة حقيقة بعد وجودها صورة، حتى يوجد ذلك الشرط فتصير موجودة عندها حقيقة، على ما بينا في الفرق بين الشرط والعلة أن الحكم مضاف إلى الشرط وجودا عنده لا وجوبا به، وذلك نحو كلمات الشرط كلها كقوله لعبدته 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 بعد

ما وجد صورته بكلماته من المولى، وعند وجود الشرط يوجد التحرير حقيقة فيثبت به حكم العتق.

وعلى هذا حكم العبادات والمعاملات، فإنها تعلقت بأسباب جعلها الشرع سببا للوجوب كما بينا، ثم وجود العلة حقيقة يتأخر إلى وجود

ما هو شرط فيه وهو العلم به أو ما يقوم مقام 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 بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان ثم علم بذلك فإنه لا يلزمه قضاء شيء باعتبار السبب في الماضي، وإذا أسلم في دار الاسلام يلزمه القضاء لا لان العلم ليس بشرط ولكن لان شيوع الخطاب في دار الاسلام وتيسير الوصول إليه بأدنى طلب يقوم مقام وجود العلم به، فتصير العلة موجودة حقيقة بوجود الشرط حكما، وعلى هذا تؤدي العبادات بأداء أركانها نحو الصلاة، فإن أركانها القيام والقراءة والركوع والسجود، ثم لا يوجد الاداء بها إلا بعد وجود الشرط وهو النية والطهارة.

وكذلك المعاملات، فإن ركن النكاح وهو الايجاب والقبول لا يوجد به انعقاد العقد إلا عند وجود الشرط وهو الشهود، ثم هذا النوع من الشرط إنما يعرف بصيغته أو بدلالته، فمتى وجد صيغة كلمة الشرط لم ينفك عن معنى الشرط.

والذي قاله بعض المتأخرين من مشايخنا في قوله تعالى: (فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا) إنه مذكور على سبيل العادة، وإنه لا فائدة فيه سوى أن الحاجة إلى الكتابة أمس في هذه الحالة، قال رضي الله عنه: هذا ليس بقوي عندي، لان تحت هذا الكلام أنه ليس في ذكر هذا الشرط فائدة معنى الشرط، وكلام الله تعالى منزه عن هذا، بل فيه فائدة الشرط.

وبيانه أن الامر للايجاب تارة وللندب أخرى، والمراد الندب هنا بدليل ما بعده وهو قوله: (وآتوهم من مال الله الذي آتاكم) فإنه للندب دون الايجاب، وعقد الكتابة وإن كان مباحا قبل أن يعلم فيه خيرا فإنما يصير مندوبا إليه إذا علم أن فيه خيرا، فظهر فائدة الشرط من هذا الوجه.

وكذلك قوله تعالى: (ومن لم يستطع منكم طولا) فإنه غير مذكور على وفاق العادة

عندنا بل لبيان الندب، فإن نكاح الامة مع طول الحرة وإن كان مباحا

له إلا أنه غير مندوب إليه وإنما يندب إليه بشرط عدم طول الحرة.

وكذلك قوله تعالى: (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتن) غير مذكور على وفاق العادة بل هو بمعنى الشرط حقيقة، لأن المراد هو القصر في أحوال الصلاة كالإداء رابعا بالايحاء والايجاز في القراءة وتخفيف الركوع والسجود، وذلك إنما يوجد عند وجود هذا الشرط وهو الخوف، ألا ترى إلى قوله تعالى: (فإن خفتن فرجالا أو ركبانا فإذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون) وقال تعالى: (فإن اطمأنتم 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 منكن طالق، أو قال لاربع نسوة له: المرأة التي تدخل الدار منكن طالق، فإنه يتوقف وجود العلة حقيقة على وجود التزوج 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 للعين فلا يكون شرطا ولا يتوقف وجود العلة على وجوده، ولو أتى بصيغة الشرط في الوجهين يتوقف وجود العلة على وجوده بأن قال: إن تزوجت امرأة منكن أو هذه المرأة إن تزوجتها.

وأما الشرط الذي هو حكم العلة فنحو شق الرق حتى يسيل ما فيه

من الدهن، وقطع جبل القنديل حتى يسقط فينكسر، فإن الشق في الصورة مباشرة إتلاف جزء من الرق، وفي حق الدهن هو إيجاد شرط السيلان، ولكن جعل هذا الشرط في حكم العلة حتى يجعل كأنه باشر إراقة الدهن، لأن المائع لا يكون محفوظا إلا بوعاء، فإذا ما به تماسكه يكون مباشرة تفويت ما كان محفوظا به، وكذلك القنديل على ما هو مصنوع له

عادة لا يكون محفوظا إلا بجبل يعلقه به، فكان قطع ذلك الجبل مباشرة تفويت ما كان محفوظا به فيكون إلقاء وكسرا.

وعلى هذا جرح الانسان إذا اتصل به السراية يكون مباشرة القتل حتى يجب القصاص به إذا كان عمدا، لأن الحياة لا يمكن إزهاقه حقيقة بالاخذ والاخراج ولكنه محفوظ في البدن بسلامة البنية، فقض البنية بالجرح والقطع يكون تفويتا لما كان به محفوظا، فيجعل ذلك مباشرة علة القتل حكما، بخلاف الطلاق والعناق فإنه محفوظ عند المالك بامتناعه عن التكلم بكلمة الايقاع، فبعد ما تكلم بكلمة الايقاع كان التعليق بالشرط للامتناع من الوقوع، ومن أن يكون ذلك التكلم علة حقيقة، وإذا صار عند وجود الشرط علة حقيقة كان الحكم مضافا إلى العلة ثبوتا به، وإلى الشرط وجودا 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 رجعا دون شهود التعليق. وعلى هذا قال أبو حنيفة فيمن قيد عبده ثم قال: إن كان في قيدك عشرة أرتال حديد فأنت حر وإن حل هذا القيد فأنت حر، فشهد الشاهدان أن في القيد عشرة أرتال حديد فأعتقه القاضي ثم حل القيد، فإذا فيه خمسة أرتال، فإن الشهود يضمنون قيمة العبد، لان قضاء القاضي عنده بشهادة الزور ينفذ ظاهرا وباطنا، فكان العتق ثابتا بقضاء القاضي بعد شهادتهما قبل أن يحل القيد، وهما في الصورة شاهدا الشرط، ولكنهما مثبتان علة العتق بشهادتهما، لانهما شهدا أن المولى علق عتقه بشرط موجود، والتعليق بشرط موجود يكون تنجيزا، فكأنهما شهدا بتنجيز العتق، فضمنا لاثباتهما شرطا هو علة في الحكم. وأما الشرط الذي يشبه العلة، فهو أن يعارضه ما لا يصلح أن يكون علة للحكم بانفراده، ومتى عارضه ما يصلح علة بانفراده فذلك الشرط لا يشبه العلة لمعنى وهو أن الاصل في إضافة الحكم إليه (العلة)

وعلل الشرع فيما يرجع إلى ثبوت الحكم بما كأنها شروط على معنى أنها أمارات غير موجهة للحكم بذواتها، بل يجعل الشرع إياها كذلك، والشرط من وجه يشبهها على معنى أن الحكم يصير مضافا إلى الشرط وجودا عنده، فأمكن جعله خلفا عن العلة في الحكم، فقلنا: متى عارض الشرط ما لا يصلح أن يكون علة في الحكم صار موجودا بعد وجود الشرط، فلا بد من أن يجعل الشرط خلفا عن العلة في إثبات الحكم به، ومتى أمكن جعل المعارض 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 الاتلاف بطريق العلوان، وما هو سببه وهو مشيه، لا يصلح علة لذلك فإنه مباح مطلقا، فكان الشرط بمنزلة العلة في إضافة الحكم إليه حتى يجب الضمان على الحافر، ولكن لا يصير مباشرا للاتلاف حتى تلزمه الكفارة ولا يجرم عن الميراث، فكان لهذا الشرط شبه العلة لا أن يكون على حكما.

وقلنا في شهود التعليق وشهود الشرط: إذا رجعا 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 شيئا سواء رجع الفريقان أو رجع شهود الشرط خاصة.

وكذلك إذا رجع شهود التخيير وشهود الاختيار، فإن الضمان على شهود الاختيار خاصة، لان التخيير سبب وما عارضه وهو الاختيار علة تامة للحكم، فكان الحكم مضافا إليه دون السبب، فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط.

وعلى هذا قلنا: إذا اختلف حافر البئر مع ولي الواقع فيها وقال الحافر أوقع فيها نفسه، وقال الولي لا بل وقع فيها، فالقول قول الحافر استحسانا، لان الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لضرورة كون العلة غير صالحة، فالحافر يتمسك بما هو الاصل وهو صلاحية

العلة للحكم وينكر سبب الخلافة، وذلك حكم ضروري فكان القول قوله، بخلاف الجراح إذا ادعى أن الجروح مات بسبب آخر، وقال الولي: مات من تلك الجراحة، فإن القول قول الولي، لان الجراح صاحب علة لا صاحب شرط كما بينا، والاصل في العلة الصلاحية للحكم، فكان الولي هو المتمسك بالاصل هنا.

وعلى هذا قلنا: إذا غصب من آخر حنطة فزرعها فإن الزرع يكون مملوكا للغاصب، لان ما هو العلة لحصول

الخارج وهو قوة الارض والهواء والماء مسخر بتقدير الله تعالى لا اختيار له، فلا يصلح لاضافة الحكم إليه، واللقاء الذي هو شرط جامع بين هذه الاشياء يجعل كالعلة خلفا عنها في الحكم، فبهذا الطريق يصير الزرع كسب الغاصب مضافا إلى عمله فيكون مملوكا له، وإذا سقط الحب في الارض من غير صنع أحد بأن هبت به الريح فقد تعذر جعل هذا الشرط خلفا عن العلة، فجعل المحل الذي هو في حكم الشرط كالعلة خلفا حتى يكون الخارج لصاحب الحنطة لكونها محملا لما حصل وهو الخارج.

وأما الشرط الذي هو في معنى السبب فهو أن يعترض عليه فعل من مختار ويكون سابقا عليه، وذلك نحو ما إذا حل قيد عبد فأبقي لم يضمن عند أصحابنا جميعا، وحل القيد إزالة المانع للعبد من الذهاب فكان شرطا، فقد اعترض عليه فعل من مختار وهو الذهاب من العبد الذي هو علة تلف المالية فيه، فما هو الشرط كان سابقا عليه، وما هو العلة غير مضاف إلى السابق من الشرط، فتبين به أنه بمنزلة السبب الخاضع، لأن سبب الشيء يقدمه، وشرطه يكون متأخرا عن صورته وجودا، وإذا كان بمعنى السبب كان تلف المالية مضافا إلى ما اعترض عليه من العلة دون ما سبق من السبب.

وعلى هذا لو أرسل دابة في الطريق فجالت يمينا أو يسرة عن سنن الطريق ثم سارت فأصابت شيئا فلا ضمان على المرسل، لأن الأرسال هناك سبب محض وقد اعترض عليه فعل من مختار وهو غير منسوب إلى السبب الأول حين لم تذهب على سنن إرساله حتى يكون سابقا بذلك الأرسال، فكان الأول المتقدم شرطا 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 ليلا أو نهارا لم يضمن صاحبها شيئا، لأنه لم يوجد منه علة ولا سبب ولا شرط يصير به الاتلاف مضافا إليه.

وعلى هذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رضي الله عنهما: إذا فتح باب القفص فطار الطير أو فتح باب الأسطبل فندت الدابة في فور ذلك، فإن الفتح للباب لم يضمن شيئا، لأن فعله شرط لأنه إزالة المانع من الانطلاق وذلك شرط الانطلاق، ثم اعترض عليه فعل من مختار غير منسوب إليه، فكان الأول شرطا في معنى السبب فلا يصير الهلاك مضافا 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 الاتلاف حين لم يكن عالما بعمق ذلك المكان، حتى لو أوقع نفسه في البئر لم يضمن الحافر شيئا، لأن ما اعترض علة صالحة للحكم وهو فعل حصل من مختار على وجه القصد إليه، ولهذا لو مشى على قنطرة واهية موضوعة بغير حق وهو عالم به فانحسفت به لم يضمن الواضع شيئا، وكذلك إذا مشى في موضع من الطريق قد صب فيه الماء وهو عالم به فزلقت رجله.

ولكن محمدا رضي الله عنه يقول فعل الدابة هدر شرعا وهو غير صالح لاضافة الحكم إليه فيكون مضافا إلى الشرط السابق الذي هو في معنى السبب، بخلاف فعل العبد من الأباق فإنه صالح شرعا لاضافة الحكم إليه.

والجواب لهما أن فعل الدابة لا يصلح لايجاب حكم به، ولكن يصلح لقطع الحكم، ألا ترى أن في الدابة التي أرسلها صاحبها في الطريق إذا جالت يمينا أو يسرة اعتبر فعلها في قطع حكم إرسال صاحبها.

وكذلك الصيد إذا خرج من الحرم يعتبر فعله في

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 المتلف إيجاب حكم عليه وهو الكف عن الاعتداء على من اعتدى عليه بإتلاف ماله ومثله لا يوجد في صيد الحرم.  
وعلى هذا قلنا: لو أرسل كلباً على صيد مملوك لإنسان فقتله الكلب أو أشلاه على بعير إنسان فقتله أو على ثوب إنسان فخرقه، لم يضمن شيئاً، لأن ما وجد منه من الأشلاء سبب قد اعترض عليه فعل من مختار غير منسوب إلى ذلك السبب، فإن بمجرد الأشلاء لا يكون سابقاً له، بخلاف ما إذا أرسل كلبه المعلم على صيد فذبحه فإنه يجعل كأنه ذبحه بنفسه في حكم الحل، لأن الاصطياد نوع كسب يفي عنه معنى الحرج ويبيح الحكم فيه على قدر الامكان، فأما في ضمان العدووان يجب الاخذ 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 كدسه لم يضمن، ولو ألقى شيئاً من الهوام على الطريق فانقلبت من مكان إلى مكان آخر ثم لدغت إنساناً لم يضمن الملقى شيئاً.  
فما كان من هذا الجنس فتخرجه على الاصل الذي قلنا.

وأما الشرط اسماً لا حكماً وهو الحجاز في هذا الباب فنحو الشرط السابق وجوداً فيما علق بالشرطين، نحو أن يقول لعبدته 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 علماً أن قيام الملك عند وجود الشرط الأول خلافاً لفر رضي الله عنه، وهذا لأن الملك في الحل شرط

لنزول 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 الحل ما لم يتم الشرط، فلو اعتبرنا الملك عند وجوده إنما يعتبر لبقاء اليمين ومحل اليمين الذمة، فكانت باقية بقاء محلها من غير أن يشترط فيه الملك في الحل.

وأما الشرط الذي هو علامة فنحو الاحصان لإيجاب الرجم، فإنه علامة يعرف بظهوره كون الزنا موجبا للرجم، وهو في نفسه ليس بعلة ولا سبب ولا شرط محض في إيجاب الرجم.  
وحد الشرط: ما يمتنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة إلى وجوده، كما في تعليق الطلاق بدخول الدار، والزنا موجب للعقوبة بنفسه ولا يمتنع ثبوت الحكم به إلى وجود الاحصان، كيف ولو وجد الاحصان 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 موجبا للرجم فكان علامة، ولهذا لا يوجب الضمان على شهود الاحصان إذا رجعوا، بخلاف ما قال أبو حنيفة رضي الله عنه في المزكين لشهود الزنا إذا رجعوا بعد الرجم، فإن التزكية بمنزلة علة العلة (كما بينا) ولهذا يثبت الاحصان بعد الزنا بشهادة رجل وامرأتين عندنا خلافاً لفر، لأنه لما كان معرفاً ولم يكن الرجم مضافاً إليه وجوباً ولا وجوداً كانت هذه الحالة كغيرها من الاحوال 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 التمكّن للامام من إقامة الرجم، لأنه كما لا مدخل لشهادة النساء في إيجاب الرجم فلا مدخل لشهادتهن في إثبات التمكّن من إقامة الرجم، بمنزلة ما لو كان الزاني عبداً مسلماً

لنصراني فشهد عليه نصرانيان أن مولاه كان أعتقه قبل الزنا، فإنه تثبت الحرية بهذه الشهادة ولا يثبت تمكن الامام من إقامة الرجم عليه، لانه كما لا مدخل لشهادة الكفار في إيجاب الرجم على المسلم فلا مدخل لشهادتهم

في إثبات التمكن من إقامة الرجم على المسلم.

قلنا: هذا ليس بصحيح، لان شهادة النساء دخلها الخصوص في المشهود به لا في المشهود عليه، والمشهود به ليس يمس الرجم أصلا، وشهادة الكفار دخلها الخصوص في المشهود عليه لا في المشهود به فإن شهادتهم حجة في الحد على الكفار ولكنها ليست بحجة على المسلم، والاقامة عند الشهادة تكون على المسلم وهو حادث فلا تجعل شهادتهم فيه حجة، وهذا لان في الموضوعين جميعا في الشهادة معنى تكثير محل الجناية من حيث الجناية على نعمة الحرية في أحد الموضوعين وعلى نعمة إصابة الحلال بطريقه في الموضوع الآخر وهو الاحصان. ثم في تكثير محل الجناية يتضرر الجاني والجاني مسلم، وشهادة الكفار فيما يتضرر به المسلم لا تكون حجة أصلا، فأما شهادة النساء فيما يتضرر به الرجل تكون حجة، وإنما لا تكون حجة فيما تضاف إليه العقوبة وجوبا به أو جودا عنده، وذلك لا يوجد في هذه الشهادة أصلا.

وعلى هذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: إذا علق طلاقا أو عتاقا بولادة امرأة ولم يقر بأثما حبلى ثم شهدت القابلة على ولادتها، يثبت بها وقوع الطلاق والعتاق، لان هذا شرط بمنزلة العلامة من حيث إن الطلاق إنما يصير مضافا إلى نفس الولادة وجودا عندها، وأما ظهور الولادة فمعرف لا يضاف إليه الطلاق وجوبا به ولا وجودا عنده، والولادة تظهر بشهادة النساء في غير هذه الحالة حتى يثبت النسب بشهادة القابلة وحدها، فكذلك في هذه الحالة كما في مسألة الاحصان.

ولكن أبو حنيفة رضي 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 لانه لا يطلع عليها الرجال، وإنما 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 بشهادتهما

وإن لم يكن هناك حبل ظاهر ولا فراش قائم ولا إقرار من الزوج بالحبل، لان الولادة لثبوت النسب شرط بمنزلة العلامة، فإن بها يظهر ويعرف ما كان موجودا في الرحم قبل الولادة، وكان ثابت النسب من حين وجد، فلم يكن النسب مضافا إلى الولادة وجوبا بها ولا وجودا عندها، والولادة في غير هذه الحالة تثبت بشهادة القابلة وحدها، يعني إذا كان هناك فراش قائم أو حبل ظاهر أو إقرار من الزوج بالحبل، فكذلك في هذه الحالة.

وأبو حنيفة رحمه الله يقول: الولادة بمنزلة المعرف كما قالوا ولكن في حق من يعرف الباطن، فأما في حقنا فالنسب مضاف إلى الولادة، لانا نبني الحكم على الظاهر ولا نعرف الباطن، فما كان باطنا يجعل في حقنا كالمعدوم إلى أن يظهر بالولادة، بمنزلة الخطاب النازل في حق من لم يعلم به، فإنه يجعل كالمعدوم ما لم يعلم به، وإذا صار النسب مضافا إلى الولادة من هذا الوجه لا تثبت الولادة في حقه إلا بما هو حجة لإثبات النسب، بخلاف ما إذا كان الفراش قائما، فالفراش المعلوم هناك مثبت للنسب قبل الولادة فكانت الولادة علامة معرفة، وكذلك إذا كان الحبل ظاهرا أو أقر الزوج بالحبل فقد كان السبب هناك ثابتا بظهور ما يبشته لنا قبل الولادة.

وعلى هذا قال أبو حنيفة رضي الله عنه: استهلال المولود في حكم الارث لا يثبت بشهادة القابلة وحدها، لان حياة

الولد كان غيبا عنا وإنما يظهر عند استهلاله فيصير مضافا إليه في حقنا، والارث يبتنى عليه، فلا يثبت بشهادة القابلة كما لا يثبت حق الرد بالغيب بشهادة النساء في جارية اشتراها بشرط البكارة إذا شهدت أنها ثيب قبل القبض ولا بعده ولكن يستحلف البائع، فعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله الاستهلال (معرف، فإن حياة الولد لا تكون مضافا إليه وجوبا به ولا وجودا عنده، ونفس الاستهلال) في غير حالة التوريث يثبت بشهادة القابلة حتى يصل على المولود، فكذلك في حالة التوريث.

فصل: في بيان تقسيم العلامة العلامة أنواع أربعة: علامة هي دلالة الوجود فيما كان موجودا قبله. ومنه علم الثوب، ومنه علم العسكر، وهذا حد العلامة المحضة. وعلامة هي بمعنى الشرط، وذلك الاحصان في حكم الرجم كما بينا. وعلامة هي علة فقد بينا أن العلل الشرعية بمنزلة العلامات للاحكام، فإنها غير موجبة بذواتها شيئا بل يجعل الشرع إياها موجبة وعلامة تسمية ومجازا وهي علل الحقائق المعبرة بنواتها على ما نيينها في موضعها. وقد جعل الشافعي عجز القاذف عن إقامة أربعة من الشهداء علامة لبطلان شهادة القاذف لا شرطا حتى قال القذف مبطل لشهادته قبل ظهور عجزه عن إقامة الشهود، ثم ظهور العجز يعرف لنا هذا الحكم فكان علامة، بخلاف الجلد فإنه فعل يقوم على القاذف فكان العجز فيه شرطا، لأن إقامة الحد يصير مضافا إليه وجودا عنده، فأما سقوط شهادته أمر حكمي فيثبت بنفس القذف لأنه كبيرة، لما فيه من إشاعة الفاحشة وهتك ستر العفة على المسلم، فالاصل في الناس هو العفة عن الزنا، والتمسك بالاصل واجب حتى يتبين خلافه، وباعتبار هذا الاصل كان القذف كبيرة، فيكون بمنزلة سائر الكبائر في ثبوت سمة الفسق وسقوط الشهادة بنفسها. ولكننا نقول: العجز عن إقامة أربعة من الشهداء شرط لاقامة الجلد ولا بطلان شهادة القاذف، والحكم المعلق بالشرط لا يكون ثابتا قبل وجود الشرط، وهذا لأن كل واحد منهما فعل خوطب الامام بإقامته على القاذف وأحدهما معطوف على الآخر، كما قال تعالى: (فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا) ثم هذا العجز الذي هو شرط يثبت بما ثبت به العجز عن دفع سائر الحجج في إلزام الحكم بها، وذلك بأن يمهل على قدر ما يرى إلى آخر المجلس أو إلى المجلس الثاني، والذي قال القذف كبيرة قلنا: هذه الصفة للقذف غير ثابت بنفسه مستحقا شرعا بدليل أنه يتمكن من إثباته بالبينه وهو في نفسه خبر متميل بين الصدق

والكذب، وقد يتعين فيه معنى الحسبة إذا كان الزاني مصرا غير تائب، وللقاذف شهود يشهدون عليه بالزنا ليقام عليه الحد، وكيف يكون نفس القذف كبيرة وقد تتم به الحججة موجبا للرجم، فإن الشهود على الزنا قدفة في الحقيقة، ثم كانت شهادتهم حجة لايجاب الرجم، فعرفنا أن ما ادعاه الخصم من المعنى الذي يجعل به نفس القذف مسقطا للشهادة بحث لا يمكن تحقيقه، وعندما ظهر عجزه عن إقامة الشهود وإنما تسقط شهادته بسبب ظهور عجزه وهو من حيث الظاهر حتى إن بعد إقامة الحد عليه وبطلان شهادته لو أقام أربعة من الشهداء على زنا المقنوف فإن الشهادة تكون 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. وأورد ذلك في المنتقى رواية عن أبي يوسف أو محمد، هذا قول أحدهما، وفي قول الآخر لا تقبل الشهادة بعد إقامة

الحد عليه، لان إقامة الحد على القاذف حكم يكذب الشهود في شهادتهم على المذوف بالزنا، وكل شهادة جرى الحكم بتعين جهة الكذب فيها لا تكون مقبولة أصلا، كالفاسق إذا شهد في حادثة فردت شهادته ثم أعادها بعد التوبة، والله المجزي لمن اتقى وأحسن.

باب: أهلية الآدمي لوجوب الحقوق له وعليه وفي الامانة التي حملها الانسان قال رضي الله عنه: فهذه الاهلية نوعان: أهلية الوجوب، وأهلية الاداء فأما أهلية الوجوب وإن كان يدخل في فروعها تقسيم فأصلها واحد، وهو الصلاحية لحكم الوجوب، فمن كان فيه هذه الصلاحية كان أهلا للوجوب عليه، ومن لا فلا. وأهلية الاداء نوعان: كامل، وقاصر.

فالكامل: ما يلحق به العهدة والتبعية.

والقاصر: ما لا يلحق به ذلك.

فنبدأ ببيان أهلية الوجوب.

فنقول: أصل هذه الاهلية لا يكون إلا بعد ذمة صالحة لكونها محلا للوجوب، فإن الخلل هو الذمة، ولهذا يضاف إليها ولا يضاف إلى غيرها بحال، ولهذا اختص به الآدمي دون سائر الحيوانات التي ليست لها ذمة صالحة. ثم الذمة في اللغة هو: العهد، قال تعالى: (لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة) وقال عليه السلام: وإن أرادوكم أن تعطوهم ذمة الله فلا تعطوهم ومنه يقال أهل الذمة للمعاهدين، والمراد بهذا العهد ما أشار الله تعالى في قوله: (وإذا أخذ ربك من بني آدم) والجنين ما دام مجننا في البطن ليست له ذمة صالحة، لكونه في حكم جزء من الام ولكنه منفرد بالحياة معد ليكون نفسا له ذمة، فباختبار هذا الوجه يكون أهلا لوجوب الحق له من عتق أو إرث أو نسب أو وصية، ولاعتبار الوجه الاول لا يكون أهلا لوجوب الحق عليه، فأما بعدما يولد فله ذمة صالحة، ولهذا لو انقلب على مال إنسان فأتلغه كان ضامنا له، ويلزمه مهر امرأته بعقد الولي عليه، وهذه حقوق تثبت شرعا. ثم بعد هذا زعم بعض مشايخنا أن باعتبار صلاحية الذمة يثبت وجوب حقوق الله تعالى في حقه من حين يولد.

وإنما يسقط ما يسقط بعد ذلك بعذر الضمان لدفع الحرج.

قال: لان الوجوب بأسباب هي الوجوب شرعا وقد تقدم بيانها، وتلك الاسباب متفرقة في حقه والخل صالح للوجوب فيه فيثبت الوجوب باعتبار السبب والخل، وهذا لان الوجوب خبر ليس للعبد فيه اختيار حتى يعتبر فيه عقله وتمييزه، بل هو ثابت عند وجود السبب علينا شرعا شئنا أو أيينا، قال تعالى: (وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه) والمراد بالعنق الذمة، وإنما يعتبر تمييزه أو تمكنه من الاداء في وجوب الاداء، وذلك حكم وراء أصل الوجوب، ألا ترى أن النائم والمغمى عليه يثبت حكم وجوب الصلاة في حقهما بوجود النسب مع عدم التمييز والتمكن من الاداء للحال ثم يتأخر وجوب الاداء إلى الانتباه والافاقة، وهذا

لان الله تعالى لما خلق الانسان لحمل أمانته أكرمه بالعقل والذمة ليكون بها أهلا لوجوب حقوق الله تعالى عليه، ثم أثبت له العصمة والحرية والمالكية ليبقى فيتمكن من أداء ما حمل من الامانة، ثم هذه الحرية والعصمة والمالكية ثابتة للمرء من حين يولد، المميز وغير المميز فيه سواء، فكذلك الذمة الصالحة لوجوب الحقوق فيها ثابتا له من حين يولد يستوي فيه المميز وغير المميز، ثم كما يثبت الوجوب بوجود السبب شرعا في محله تثبت الحرمة، يعني الحرمة بالنسب والرضاع والمصاهرة، وتلك الحرمة تثبت في حق المميز وغير المميز لوجود السبب بعد صلاحية الخلل وإن

كان ذلك حكما شرعيا، فكذلك الوجوب، ثم وجوب الاداء بعد هذا يكون بالامر الثابت بالخطاب، وذلك لا يكون إلا بعد 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 ينسب على وجوب الاداء (دون أصل الوجوب كما في الدين المؤجل إنما تكون

الخاسبة بعد وجوب الاداء) بمضي الاجل، وأصل الوجوب ثابت لوجود سببه.

وزعم بعض مشايخنا أن الوجوب لا يثبت إلا بعد اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل، لان الموجب هو الله تعالى لما خاطب به عباده من الامر والنهي، وحكم هذا الخطاب لا يثبت في حق المخاطب ما لم يعلم به علما معتبرا في الالتزام شرعا وذلك إنما يكون بعد اعتدال الحال.

ومن جعل السبب موجبا فقد أخلى صيغة الامر عن حكمه، لان حكم الامر المطلق الوجوب واللزوم، وإذا كان الوجوب ثابتا بالسبب قبل ثبوت الخطاب في حقه لم يبق للامر حكم، فيؤدي هذا إلى القول بأنه لا فائدة في أوامر الله تعالى ونواهيه، وأي قول أقبح من هذا ! ولانه لا يفهم من الوجوب شئ سوى وجوب الاداء وذلك لا يكون إلا بعد اعتدال الحال وهو حكم الامر بالاتفاق، فعرفنا أن الوجوب كذلك، فكانت الاسباب بمنزلة العلامات في حقنا لنعرف بظهورها الوجوب بحكم

الامر، وقد بينا أن الحكم غير مضاف إلى العلامة وجوبا ولا وجودا.

والدليل عليه أن الوجوب لفائدة راجعة إلى العباد، فإن الله يتعالى عن أن تلحقه المنافع والمضار، أي يوصف بالحاجة إلى إيجاب حق على عبده لنفسه، والفائدة للعباد ما يكون لهم به من الجزاء، وذلك لا يكون إلا بالاداء الذي يكون عن اختيار من العبد، فإثبات الوجوب بدون أهلية وجوب الاداء وبدون تصور الاداء يكون إثبات حكم شرعي هو خال من الفائدة والقول به لا يجوز.

قال رضي الله عنه: وكلا الطريقتين عندي غير مرضي، لما في الطريق الاول من مجاوزة الحد في الغلو، وفي الطريق الثاني من مجاوزة الحد في التقصير، فإن القول بأنه لا عبرة للاسباب التي جعلها الشرع سببا لوجوب حقوقه على سبيل الابتلاء للعباد ولتعظيم بعض الاوقات أو الامكنة وتفضيلها على بعض

نوع تقصير، والقول بأن الوجوب ثابت بنفس السبب من غير اعتبار ما هو حكم الوجوب نوع غلو، ولكن الطريق الصحيح أن يقول بأن بعد وجوب السبب والمحل لا يثبت الوجوب إلا بوجود الصلاحية لما هو حكم الوجوب، لان الوجوب غير مراد ذمة لعينه بل لحكمه، فكما لا يثبت الوجوب إذا وجد السبب بدون نفس المحل فكذلك لا يثبت إذا وجد السبب والمحل بدون حكم، وهذا لان بدون الحكم لا يكون مفيدا في الدنيا ولا في الآخرة، فإن فائدة الحكم في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء، وفي الآخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم، ونعني بهذا الحكم وجوب الاداء ووجود الاداء عند مباشرة العبد عن اختيار حتى يظهر به المطيع من العاصي، فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تعالى: (ليبلوكم أيكم أحسن عملا) وكذلك المجازاة في الآخرة ينسب على هذا كما قال تعالى: (جزاء بما كانوا يعملون) وهذا لان الوجوب خبر لا اختيار فيه للعبد كما قالوا، وإنما ينال العبد الجزاء على ما له فيه اختيار، فتبين أن

الوجوب بدون حكمه غير مفيد، فلا يجوز القول بشيئته شرعا، ولهذا قلنا: إن قتل الاب ابنه لا يكون موجبا للقصاص، والسبب هو العمد المحض موجود والمحل موجود، ولكن لانعدام فائدة الوجوب وهو التمكن من

الاستيفاء فإن الولد لا يكون متمكنا من أن يقصد قتل أبيه شرعا بحال.

قلنا: لا يثبت الوجوب أصلا، وهذا أعدل الطرق، وفيه اعتبار السبب في ثبوت الوجوب به إذا كان موجبا حكمه وقد جعله الشرع كذلك، وفيه اعتبار الامر لاثبات ما هو حكم الوجوب به وهو لزوم الاداء أو إسقاط الواجب به عن نفسه.

ومن تأمل صيغة الاوامر ظهر له أن موجبها ما قلنا، فإنه قال: (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) والاقامة والاياء هو إسقاط الواجب بالاداء.

وكذلك قوله تعالى: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقوله تعالى: (وأتموا الحج) فإن مباشرة فعل الصوم وإتمام الحج يكون إسقاط الواجب والامر لالزام ذلك.

ثم على هذا الطريق يتبين التقسيم في الحقوق، فنقول: أما حقوق العباد فما يكون فيه غرما أو عوضا كالثمن في البيع فالوجوب ثابت في حق الصبي الذي لا يعقل لوجود سببه وثبوت حكمه وهو وجوب الاداء بوليّه الذي هو نائب عنه، لان المقصود المال هنا دون الفعل، فإن المراد به رفع الخسران بما يكون جبرانا له أو حصول الربح وذلك بالمال يكون، وأداء وليه كأدائه في حصول هذا المقصود به.

وما كان منه صلة له شبه المؤونة كنفقة الزوجات والاقارب فوجوبه ثابت في حقه عند وجود سببه، لان في حق نفقة الزوجات معنى العوضية، وفي نفقة الاقارب 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

وما يكون صلة له شبه الجزاء لا يثبت وجوبه في حقه أصلا، وذلك كتحميل العقل فإنه صلة ولكنها شبه الجزاء على ترك حفظ السفيه والاخذ على يد الظالم، ولهذا يختص برجال العشيرة الذين هم من أهل هذا الحفظ دون النساء فلا يثبت ذلك في حق الصبي أصلا.

وكذلك ما يكون جزاء بطريق العقوبة كالقتل لاجل الردة بطريق الغرامة كالعقل لا يثبت وجوبه في حقه أصلا لانعدام ما هو حكم الوجوب في حقه.

فأما في حقوق الله تعالى فنقول: وجوب الايمان بالله تعالى في حق الصبي الذي لا يعقل لا يمكن القول به لانعدام الاهلية لحكم الوجوب وذلك الاداء وجوبا أو وجودا في حقه، فما كان القول

بالوجوب هنا إلا نظير القول بالوجوب باعتبار السبب بدون اخل كما في حق البهائم وذلك لا يجوز القول به. وكذلك العبادات الخضة، البدني والمالي في ذلك سواء، لان حكم الوجوب لا يثبت في حقه بحال فلا يثبت

الوجوب، وبيانه أن الوجوب أفعال يتحقق في مباشرتها معنى الابتلاء وتعظيم حق الله تعالى، ولا تصور لذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه، ولا يحصل ذلك بأداء وليه، لان ثبوت الولاية عليه يكون جبرا بغير اختياره وبمثله لا يصير هو متقربا حقيقة ولا حكما، فلو جعلنا أداء الوالي كأدائه فيما هو مالي كان يتبين به أن المقصود 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 ثابتا ثم سقط الحكم لدفع الحرج بعذر الصبي لكان ينبغي أن يقال: إذا أنفق الاداء منه كان مؤديا للواجب كصوم الشهر في حق المريض والمسافر والجمعة في حق المسافر، إنه إذا أدى كان مؤديا للواجب وبالاتفاق لا يكون هو مؤديا للواجب، وإن تصور منه ما هو ركن هذه العبارات، فعرفنا أن الوجوب غير ثابت أصلا.

وكذلك قال محمد رضي الله عنه في صدقة الفطر لرححان معنى العبادة والتقربة فيها.

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رضي الله عنهما: فيها معنى المؤونة فيثبت الوجوب

كخبر الفاسق الواحد.

ولفظ الكتاب مشتبه فإنه قال حتى يخبره رجلان أو رجل عدل فقليل: معناه: رجلان أو رجل عدل لان صيغة هذا العت للفرد والجماعة واحد، ألا ترى أنه يقال: شاهدا عدل.

ومن اعتمد القول الاول قال اشتراط زيادة العدد للتوكيد هنا بمنزلة اشتراط العدد في إخبار العدول في الشهادات فإنها للتوكيد، واستدل عليه بما قال في الاستحسان: لو أخبر أحد للخبرين بطهارة الماء والآخر بنجاسته وأحدهما عدل والآخر غير عدل فإنه يعتمد خبر العدل منهما.

ولو كان في أحد الجانبين مخبران وفي الجانب الآخر واحد واستووا في صفة العدالة فإنه يأخذ بقول الاثنيين.

وكذلك في الجرح والتعديل كما يرجح خبر العدل على خبر غير العدل يترجح خبر المثني من العدول على خبر الواحد، فعرفنا أن في زيادة العدد معنى التوكيد.

والذي أسلم في دار الحرب إذا لم يعلم بوجود العبادات عليه حتى مضى زمان لم يلزمه القضاء، فإن أخبره بذلك فاسق فقد قال مشايخنا هو على الخلاف أيضا: عند أبي حنيفة لا يعتبر هذا الخبر في إيجاب القضاء عليه، وعندهما يعتبر.

قال رضي الله عنه: والاصح عندي أنه يعتبر الخبر هنا في إيجاب القضاء عندهم جميعا لان هذا المخبر نائب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مأمور من جهته بالتبليغ كما قال: ألا فليبلغ الشاهد الغائب فهو بمنزلة رسول المالك إلى عبده، ثم هو غير متكلف في هذا الخبر ولكنه مسقط عن نفسه ما لزمه من الامر بالمعروف فلهذا يعتبر خبره.

فصل: في أقسام الرواة الذين يكون خبرهم حجة قال رضي الله عنه: اعلم بأن الرواة قسمان: معروف، ومجهول. فالمعروف نوعان: من كان معروفا بالفقه والرأي في الاجتهاد، ومن كان معروفا بالعدالة وحسن الضبط والحفظ ولكنه قليل الفقه.

فانواع الاول كالحلفاء الراشدين والعبادلة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبي موسى الاشعري وعائشة وغيرهم من المشهورين بالفقه من الصحابة رضي الله عنهم، وخبرهم حجة موجبة

للعلم الذي هو غالب الرأي، ويبتني عليه وجوب العمل، سواء كان الخبر موافقا للقياس أو مخالفا له، فإن كان موافقا للقياس تأيد به، وإن كان مخالفا للقياس يترك القياس ويعمل بالخبر.

وكان مالك بن أنس يقول يقدم القياس على خبر الواحد في العمل به،

لان القياس حجة بإجماع السلف من الصحابة، ودليل الكتاب والسنة والاجماع أقوى من خبر الواحد فكذلك ما يكون ثابتا بالاجماع.

ولكننا نقول: ترك القياس بالخبر الواحد في العمل به أمر مشهور في الصحابة ومن بعدهم من السلف لا يمكن إنكاره حتى يسمون ذلك معلولا به عن القياس، وعليه دل حديث عمر رضي الله عنه، فإن حمل ابن مالك رضي الله عنه حين روي له حديث الغرة في الجنين قال: كدنا أن نقضي فيه برأينا فيما فيه قضاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف ما قضى به.

وفي رواية: لولا ما رويت لرؤينا خلاف ذلك.

وقال ابن عمر رضي الله عنه: كنا نخبر ولا نرى بذلك بأسا حتى أخبرنا رافع بن خديج رضي الله عنه أن النبي عليه السلام نهي عن كراء المزارع فتركناه لاجل قوله، ولان قول الرسول صلى الله عليه وسلم موجب للعلم باعتبار

أصله وإنما الشبهة في النقل عنه.

فأما الوصف الذي به القياس فالشبهة والاحتمال في أصله لانا لا نعلم يقينا أن ثبوت الحكم المنصوص باعتبار هذا الوصف من بين سائر الاوصاف، وما يكون الشبهة في أصله دون ما تكون الشبهة في طريقه بعد التيقن بأصله، يوضحه أن الشبهة هنا باعتبار توهم الغلط والنسيان في الراوي وذلك عارض، وهناك باعتبار التردد بين هذا الوصف وسائر الاوصاف وهو أصل، ثم الوصف الذي هو معنى من المنصوص كالخبر والرأي، والنظر فيه كالسماع، والقياس كالعامل به، ولا شك أن الوصف ساكت عن البيان والخبر بيان في نفسه فيكون الخبر أقوى من الوصف في الابانة، والسماع أقوى من الرأي في الاصابة، ولا يجوز ترك القوي بالضعيف.

فأما المعروف بالعدالة والضبط والحفظ كأبي هريرة وأنس بن مالك رضي الله عنهما وغيرهما ممن اشتهر بالصحة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والسماع منه مدة

في حقه وإن عقل ما لم يعتدل حاله بالبلوغ، فإن باعتبار عقله يصحح الاداء منه وصحة الاداء تستدعي كون الحكم مشروعاً ولا تستدعي كونه واجب الاداء، فعرفنا بهذا أن حكم الوجوب وهو وجوب الاداء معدوم في حقه (وقد بينا أن الوجوب لا يثبت باعتبار السبب والخل بدون حكم الوجوب) إلا أنه إذا أدى يكون المؤدى فرضاً، لان بوجود الاداء صار ما هو حكم الوجوب موجوداً بمقتضى الاداء (وإنما لم يكن الوجوب ثابتاً لانعدام الحكم فإذا صار موجوداً بمقتضى الاداء) كان المؤدى فرضاً، بمنزلة العبد فإن وجوب الجمعة في حقه غير ثابت، حتى إنه إن أذن له المولى أو حضر الجامع مع المولى كان به أن لا يؤدي، ولكن إذا أدى كان المؤدى فرضاً، لان ما هو حكم الوجوب صار موجوداً بمقتضى الاداء، وإنما لم يكن الوجوب ثابتاً لانعدام حكمه. وكذلك المسافر إذا أدى الجمعة كان مؤدياً للغرض مع أن وجوب الجمعة لم يكن ثابتاً في حقه قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا، والله أعلم.

فصل: في بيان أهلية الاداء قال رضي الله عنه: هذه الاهلية نوعان: قاصرة وكاملة فالقاصرة باعتبار قوة البدن، وذلك ما يكون للصبي المميز قبل أن يبلغ، أو المعتوه 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 يبتنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء، وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب به، لان الله تعالى قال: (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) وقبل التمييز والتمكن من الاداء لا وجه لاثبات التكليف بالاداء، لانه تكليف ما لا يطاق وقد نفى الله تعالى ذلك بهذه الآية، ولا تصور للاداء على الوجه المشروع وهو

أن يكون على قصد التقرب إلى الله تعالى، وبعد وجود أصل العقل والتمكن من الاداء قبل كماله في إلزام الاداء حرج، قال الله تعالى: (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج) وقال تعالى (ويضع عنهم إصرهم والاغلال التي كانت عليهم) وفي إلزام خطاب الاداء قبل إكمال العقل من معنى الاضرار والحرج ما لا يخفى.

ثم أصل العقل يعرف بالعيان، وذلك نحو أن يختار المرء في أمر ديناه وأخراه ما يكون أنفع لديه ويعرف به مستوى عاقبة الامر فيما يأتيه ويذره، ونقصانه يعرف بالتجربة والامتحان، وبعد الترقى عن درجة النقصان ظاهراً تتفاوت أحوال البشر في صفة الكمال فيه على وجه يعذر 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 بعد هذا الحد كذلك، على ما بينا أن السبب الظاهر متى قام مقام المعنى الباطن للتيسير دار الحكم معه وجودا وعدما وأيد هذا كله قوله صلى الله عليه وسلم : (رفم القلم عن ثلاث) والمراد بالقلم الحساب، والحساب إنما يكون بعد لزوم الاداء، فدل أن ذلك لا يثبت إلا بالاهلية الكاملة، وهو اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل.

وعلى هذا قلنا: ما يكون من حقوق الله تعالى فهو صحيح الاداء عند وجود الاهلية القاصرة. وذلك أنواع: فمنها ما يكون صفة الحسن متعينا فيه على وجه لا يحتل غيره، وصفة كونه مشروعا متعينا فيه على وجه لا يحتل أن لا يكون مشروعا بحال، وذلك نحو الايمان بالله تعالى، فإنه صحيح من الصبي العقل في أحكام الدنيا والآخرة جميعا لوجود حقيقته بعد وجود الاهلية للاداء، فإن حقيقته يكون بالتصديق بالقلب والاقرار باللسان، ومن رجع إلى نفسه علم أنه في مثل هذه الحالة كان يعتقد وحدانية الله تعالى بقلبه، والاقرار منه مسموع لا يشك فيه ولا في كونه صادقا فيما يقر به، والحكم بوجود الشيء يتنى على وجود حقيقته،

قال فيمن وطئ جارية امرأته: فإن طاوعته فهي له وعليه مثلها، وإن استكرهها فهي حرة وعليه مثلها فإن القياس الصحيح يرد هذا الحديث ويتبين أنه كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع. ثم هذا النوع من القصور لا يتوهم في الراوي إذا كان فقيها لان ذلك لا يخفى عليه لقوة فقهه، فالظاهر أنه إنما روى الحديث بالمعنى عن بصيرة فإنه علم سماعه (من رسول الله كذلك مخالفا للقياس ولا تهمة في روايته فكأنما سمعنا ذلك) من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيلزمنا ترك كل قياس بمقابلته، ولهذا قلت رواية الكبار من فقهاء الصحابة رضي الله عنهم، ألا ترى إلى ما روي عن عمرو بن ميمون قال صحبت ابن مسعود سنين فما سمعته يروي حديثا إلا مرة واحدة، فإنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أخذه البهر والفرق وجعلت فرائضه ترتعد فقال نحو هذا أو قريبا منه أو كلاما هذا معناه، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا. فبهذا يتبين أن الوقوف على ما أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم من معاني كلامه كان عظيما عندهم فلماذا قلت رواية الفقهاء منهم، فإذا صحت الرواية عنهم فهو متقدم على القياس.

ومع هذا كله فالكبار من أصحابنا يعظمون رواية هذا النوع منهم ويعتمدون قولهم، فإن محمدا رحمه الله ذكر عن أبي حنيفة رحمه الله أنه أخذ بقول أنس بن مالك رضي الله عنه في مقدار الحيض وغيره، وكان درجة أبي هريرة فوق درجته، فعرفنا بهذا أنهم ما تركوا العمل بروايتهم إلا عند الضرورة لانسداد باب الرأي من الوجه الذي قررنا. فأما الجهول فإنما نعني بهذا اللفظ من لم يشتهر بطول الصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما عرف بما روي من حديث أو حديثين، نحو وابصة بن معبد،

وسلمة بن الحبق، ومعقل بن سنان الأشجعي رضي الله عنهم وغيرهم.

ورواية هذا النوع على خمسة أوجه: أحدها أن يشتهر لقبول الفقهاء روايته والرواية عنه، والثاني أن يسكتوا عن الطعن فيه بعدما يشتهر، والثالث أن يختلفوا في الطعن في روايته، والرابع أن يطعوا في روايته من غير خلاف بينهم في ذلك، والخامس أن لا تظهر روايته ولا الطعن فيه فيما بينهم.

أما من قبل السلف منه روايته وجوزوا النقل عنه

فهو بمنزلة المشهورين في الرواية، لأنهم ما كانوا متهمين بالتقصير في أمر الدين، وما كانوا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم أنه يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإما أن يكون قبولهم لعلمهم بعدالته 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 يجلب إلا على وجه الرضا بالمسموع، فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير، بمنزلة ما لو قبلوه ورددوا عنه. وكذلك ما اختلفوا في قبوله وروايته عنه عندنا، لأنه حين قبله بعض الفقهاء المشهورين منهم فكأنما روى ذلك بنفسه.

وبيان هذا في حديث معقل بن سنان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى لبروع بنت واشق الاشجعية بمهر مثلها حين مات عنها زوجها ولم يسم لها صداقا فإن ابن مسعود رضي الله عنه قبل روايته وسر به لما وافق قضاءه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلي رضي الله عنه رده فقال: ماذا نصنع بقول أعرابي بوال على عقبه حسبها الميراث لا مهر لها.

فلما اختلفوا فيه في الصدر الاول أخذنا بروايته، لأن الفقهاء من القرن الثاني كعلقمة ومسروق والحسن ونافع بن جبير قبلوا روايته فصار معدلا بقول الفقهاء روايته.

وكذلك أبو الجراح صاحب راية الاشجعيين صدقه في هذه الرواية.

وكأن عليا رضي الله عنه إنما لم يقبل روايته لأنه كان مخالفا للقياس عنده، وابن مسعود رضي الله عنه قبل روايته لأنه كان موافقا للقياس عنده.

فتبين بهذا أن رواية مثل هذا فيما يوافق القياس يكون مقبولا ثم العمل يكون بالرواية.

وأما إذا ردوا عليه روايته ولم يختلفوا في ذلك فإنه لا يجوز العمل بروايته، لأنهم كانوا لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بترك العمل به وترجيح الرأي بخلافه عليه، فاتفقهم على الرد دليل على أنهم كذبوه في هذه الرواية وعلموا أن ذلك وهم منه.

ولو قال الراوي أوهمت لم يعمل بروايته، فإذا ظهر دليل ذلك ممن هو فوقه أولى.

وبيان هذا في حديث فاطمة بنت قيس، فإن عمر رضي الله عنه قال: لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت.

قال عيسى

يسترق والاسترقاق عقوبة على وجه الجزاء على الكفر، فإن الكفار حين أنكروا وحدانية الله تعالى جازاهم على ذلك فجعلهم عبيد عبيده، وفي الاسترقاق إتلاف حكمي بطريق الجزاء لم يثبت استحقاقه، فكيف لا يثبت استحقاق الاتلاف الحقيقي إذا صحت رده شرعا؟ قلنا: أما الضرب إذا أساء الادب فهو تأديب للريضة في المستقبل وليس بجزاء على الفعل الماضي منه بطريق العقوبة، بمنزلة ضرب الدواب للتأديب، وقد ورد الشرع به فقال: (تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار) وأما الاسترقاق فليس بطريق الجزاء ولكن ما كان مباحا غير معصوم وهو محل التملك كالصيود، وذاري أهل الحرب بهذه الصفة.

فإن قيل: فقد قلتم العصمة للأدمي أصل ثم زوال هذه العصمة الثابتة كرامة تكون بطريق الجزاء قلنا: لا كذلك ولكن زوال هذه العصمة كزوال صفة الصحة التي هي نعمة بالمرض، وصفة الحياة بالموت وصفة الغنى بملك المال بالفقر بملك المال، وأحد لا يقول إن ذلك جزاء بطريق العقوبة.

فأما ما يتردد من حقوق الله تعالى ويحتمل أن لا يكون مشروعاً في بعض الاوقات  
أو لا يكون حسناً في بعض الاوقات فإنه يثبت حكم صحة الاداء فيه قبل البلوغ باعتبار الاهلية القاصرة، ولا يثبت  
وجوب الاداء المالي والبدني فيه سواء كالصلاة والصوم والزكاة والحج عندنا، فإن في وجوب الاداء قبل اعتدال  
الحال إلزام العهدة وفي صحة الاداء فيما كان منه بدنياً محض المنفعة، لانه يعتاد 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 الاداء منه إضرار به في العاجل باعتبار نقصان ملكه فيبتنى ذلك على الاهلية الكاملة، ثم ليس  
من ضرورة صحة أداء البدني اللزوم، فإن من شرع في صوم أو صلاة على ظن أنها عليه ثم تبين أنها ليست عليه  
يصح منه الاتمام 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 الاتمام منه بعد انتفاء صفة اللزوم.  
والخصم

يفرق بين المالي والبدني في هذا النوع باعتبار أن المالي يقبل النيابة في الاداء فيتوجه الخطاب بالاداء في حقه على أن  
ينوب الولي عنه في الاداء، والبدني لا يحتمل هذه النيابة، فلو توجه عليه الخطاب به لحقه العهدة بسببه وربما يعجز  
عن الاداء لصغره، ثم يتضاعف عليه وجوب الاداء بعد البلوغ فيلحقه الحرج، فلدفع الحرج قلنا لا يثبت في حقه  
خطاب الاداء فيما هو بدني، وهذا لا معنى له، لان الواجب في الموضوعين الفعل، فالاقامة والابتداء كل واحد منهما  
فعل، وقد بينا أن هذا الفعل لازم بطريق القرينة وذلك لا يتحقق بأداء الولي، إذ الولاية ثابتة عليه شرعاً بغير  
اختياره، وبمثل هذه الولاية لا تتأدى العبادة.

ثم هو لا يلزمه الخطاب بالايمان كما هو مذهبنا، ولو كان المعنى فيه الحرج الذي يلحقه بتضاعف الاداء بعد البلوغ  
لكان الخطاب بالايمان يثبت في حقه لانه بدني، ولا يتضاعف وجوب الاداء  
عليه بعد البلوغ لتوجه الخطاب في حالة الصغر، بل ينبني عليه صحة الاداء 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، لان سقوط الخطاب لمعنى النظر، ومعنى النظر هنا في توجه الخطاب عليه في أول الوقت حتى لا تلزمه  
الاعادة.

وكذلك قال: إذا أحرم بالحج ثم بلغ قبل الوقوف فإن حجه يكون عن الفرض، لان معنى النظر هنا في إلزام الخطاب  
إياه سابقاً على الاحرام، فكان ينبغي أن يقول مثل هذا في الايمان.

ونحن أثبتنا هذا في الصلاة والاحرام، لان توجه الخطاب لما كان لا يثبت إلا بعد البلوغ مقصوراً عليه فالمؤدى قبله  
إذا كان بحيث يتردد بين الفرض والنفل لا يمكن أن يجعل فرضاً بحال، أرأيت لو صلى رجل بعد زوال الشمس أربع  
ركعات قبل نزول فرضية الظهر ثم نزلت فرضية الظهر قبل مضي الوقت أكان ذلك جائزاً عن فرضه؟ هذا شيء لا  
يقول به أحد.

وعلى هذا قلنا: إحرامه صحيح باعتبار الاهلية القاصرة ولكن لا تلزمه الكفارات بارتكاب المحظورات،

الكذب محظور عقله فنستدل بانترجاره عن سائر ما نعتقد محظوراً على انترجاره عن الكذب الذي نعتقد محظوراً،  
أو لما كان منزجراً عن الكذب في أمور الدنيا فذلك دليل انترجاره عن الكذب في أمور الدين وأحكام الشرع  
بالطريق الاولى، فأما إذا لم يكن عدلاً في تعاطيه فاعتبار جانب تعاطيه يرجح معنى الكذب في خبره، لانه لما لم يبال

من ارتكاب سائر الخطورات مع اعتقاده حرمة فالظاهر أنه لا يبالي من الكذب مع اعتقاده حرمة، واعتبار جانب اعتقاده يدل على الصدق في خبره فتقع المعارضة ويجب التوقف، وإذا كان ترجيح جانب الصدق باعتبار عدالته وبه يصير الخبر

حجة للعمل شرعا، فعرفنا أن العدالة في الراوي شرط لكون خبره حجة.

فأما اشتراط الاسلام: لانتفاء تهمة الكذب لا باعتبار نقصان حال المخبر بل باعتبار زيادة شئ فيه يدل على كذبه في خبره، وذلك لان الكلام في الاخبار التي يثبت بها أحكام الشرع، وهم يعادوننا في أصل الدين بغير حق على وجه هو نهاية في العداوة فيحملهم ذلك على السعي في هدم أركان الدين بإدخال ما ليس منه فيه، وإليه أشار الله تعالى في قوله: (لا يألونكم خبالا): أي لا يقصرون في الافساد عليكم، وقد ظهر منهم هذا بطريق الكتمان، فإنهم كتموا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابه بعدما أخذ عليهم الميثاق بإظهار ذلك فلا يؤمنون من أن يقصدوا مثل ذلك بزيادة هي كذب لا أصل له بطريق الرواية، بل هذا هو الظاهر، فلاجل هذا شرطنا الاسلام في الراوي لكون خبره حجة، ولهذا لم نجوز شهادتهم على المسلمين، لان العداوة ربما تحملهم على القصد للاضرار بالمسلمين بشهادة الزور، كما لا تقبل شهادة ذي 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 في خبره، بمنزلة شهادة الاب للولد فإنها لا تكون مقبولة لمعنى زائد يمكن تهمة الكذب في شهادته وهو شفقة الابوة وميله إلى ولده طبعاً. وأما بيان حد هذه الشروط وتفسيرها فنقول: العقل نور في الصدر به يصير

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 موجبا لذلك، بل القلب يدرك (بالعقل) ذلك بتوفيق الله تعالى، وهو في الحاصل عبارة عن الاختيار الذي يبتنى عليه المرء ما يأتي به وما يذر مما لا ينتهي إلى إدراكه سائر الحواس، فإن الفعل أو الترك لا يعتبر إلا للحكمة وعاقبة حميدة، ولهذا لا يعتبر من الهائم لخلوه عن هذا المعنى، والعاقبة الحميدة لا تتحقق فيما يأتي به الانسان من فعل أو ترك له إلا بعد التأمل فيه بعقله، فمتى ظهرت أفعاله على سنن أفعال العقلاء كان ذلك دليلا لنا على أنه عاقل مميز وأن فعله وقوله ليس يخلو عن حكمة وعاقبة حميدة، وهذا لان العقل لا يكون موجودا في الآدمي باعتبار أصله ولكنه خلق من خلق الله تعالى يحدث شيئا فشيئا، ثم يعذر 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 تيسيرا للامر علينا، لان 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 تيسيرا، وهو البلوغ مع انعدام الآفة، ثم يسقط اعتبار ما يوجد من العقل للصبي قبل هذا الحد شرعا لدفع الضرر عنه لا للاضرار به، فإن الصبا سبب للنظر له، ولهذا لم يعتبر فيما يتردد بين المنفعة والمضرة ويعتبر فيما يتمخض منفعة له.

ثم خبره في أحكام الشرع لا يكون حجة للالزام دفعا لضرر العهدة عنه كما لا يجعل وليا في تصرفاته في أمور الدنيا دفعا لضرر العهدة عنه، ولهذا صح سماعه وتحمله للشهادة قبل البلوغ إذا كان مميزا، فقد كان في الصحابة من سمع

في حالة الصغر وروي بعد البلوغ وكانت روايته مقبولة، لانه ليس في ذلك من معنى ضرر لزوم العهدة شيء، وإنما يكون ذلك في الاداء، فيشترط لصحة أدائه على وجه يكون حجة كونه عاقلا مطلقا، ولا يحصل ذلك إلا

استحق الرضخ، لان ذلك محض منفعة يثبت بالاهلية القاصرة كالاختطاب والاحتشاش، وينبغي أن يكون هذا على أصل الخصم أيضا، فإنه يقول: كل منفعة من هذا الجنس يصلح له بولييه فإنه لا يكون أهلا لتحصيل ذلك لنفسه بنفسه، وما لا يحصل له بولييه يكون هو أهلا لتحصيله ذلك لنفسه. 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 بمباشرة سببه فينبغي أن يجعل هو أهلا لتحصيله لنفسه بمباشرة سببه.

فأما ما هو ضرر محض فنحو إبطال الملك في الطلاق والعتاق، ونقل الملك بالهبة والصدقة، فإنه محض ضرر في العاجل لا يشوبه منفعة، ولهذا يبني صحته شرعا على الاهلية الكاملة فلا يثبت بالاهلية 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 أصلا حتى إن امرأته لا تكون محلا للطلاق. قال رضي الله عنه: وهذا عندي وهم، فإن الطلاق يملك بملك النكاح إذ لا ضرر في إثبات أصل الملك وإنما الضرر في الايقاع، حتى إذا تحققت الحاجة إلى صحة إيقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا، وبهذا يتبين فساد قول من يقول: إنا لو أثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع، والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة، فإن الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى إذا أسلمت امرأته وعرض عليه الاسلام فأبى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول أبي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما، وإذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان طلاقا في قول محمد، وإذا وجدته امرأته محبوبا فخاصمت في ذلك فرق بينهما.

ولم يبين في الجامع أن هذه الفرقة

تكون بطلاق أم لا.

وقال بعض مشايخنا إنما تكون بطلاق اكفاء

بالاهلية القاصرة عند تحقق الحاجة إلى دفع الضرر عنها.

وقال بعضهم: هذه تكون بغير طلاق، لان الصبي المميز والرضيع الذي لا يعقل في هذا الحكم سواء، وينعدم في حق الرضيع الاهلية القاصرة والكاملة جميعا.

وإذا كاتب الاب أو الوصي نصيب الصغير من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار الصبي معتقا بنصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه إن كان موسرا، وهذا الضمان لا يجب إلا بالاعتاق فيكفي بالاهلية القاصرة في جعله معتقا للحاجة إلى دفع الضرر عن الشريك، فعرفنا أن الحكم ثابت في حقه عند الحاجة، فأما بدون الحاجة لا يجعل ثابتا، لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض.

فأما ما يتردد بين المنفعة والضرر فنحو المعاوضات كالبيع والشراء والنكاح، وهذا ثابت في حق الصبي عند مباشرة الولي أو عند المباشرة بإذن الولي، لان معنى توفير المنفعة فيه متوهم، وكذلك معنى الضرر ولا يندفع معنى الضرر إلا بالرأي الكامل وذلك يحصل عند مباشرة الولي أو عند مباشرة الصبي بعد استطلاع رأي الولي، فإذا اندفع متوهم

الضرر التحق بما تتممخص فيه المنفعة فيكون للصبي فيه عبارة صحيحة بالاهلية القاصرة، وهذا لان بهذه الاهلية اعتبرت عبارته في تصحيح التصرف شرعا في حق الغير فلان يعتبر في حق نفسه كان أولى. والمعنى فيه ما بينا أن في تصحيح عبارته نوع منفعة لا تحصل له تلك المنفعة مباشرة الولي، ثم فيه فتح طريق يحصل المقصود عليه من وجهين: أحدهما بمباشرة بنفسه، والآخر بمباشرة الولي فيكون ذلك أنفع منه إذا كان الطريق واحدا، وقد بينا أن بالاهلية القاصرة يثبت ما فيه توفير المنفعة عليه.

ثم على أصل أبي حنيفة رضي الله عنه لما صار الرأي القاصر في حقه مجورا بانضمام رأي الولي إليه التحقق بالبالغ حتى نفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ، ولما اندفع معنى توهم الضرر برأي الولي جعل بمنزلة ما لو اندفع ذلك برأيه الكامل بعد البلوغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش

والمقصود ما في باطن الكتاب لا عين الكتاب فلا يتم ضبطه إلا بمعرفة ذلك، ولهذا استحباب المتقدمون من السلف تقليل الرواية، ومن كان أكرمهم وأدوم صحبة وهو الصديق رضي الله عنه كان أقلم رواية، حتى روي عنه أنه قال: إذا سئلتهم عن شيء فلا ترووا ولكن ردوا الناس إلى كتاب الله تعالى. وقال عمر رضي الله عنه: أقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا شريككم. ولما قيل ل زيد بن أرقم ألا تروي لنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا فقال: قد كبرنا ونسينا والرواية عن رسول الله شديد.

وقال ابن عباس رضي الله عنهما: كنا نحفظ الحديث والحديث يحفظ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأما إذا ركبتم الصعب والذلول فبهيات! فقد جمع أهل الحديث في هذا الباب آثرا كثيرة ولاجلها قلت رواية أبي حنيفة رضي 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 الانسان قد ينتهي إلى مجلس وقد مضى صدر من الكلام فينخى على المتكلم حاله لتوقفه على ما مضى من كلامه مما يكون بعده بناء عليه، فقلما يتم ضبط هذا السامع لمعنى ما يسمع بعدما فاته أول الكلام، ولا يجد في تأمل ذلك أيضا، لانه لا يرى نفسه أهلا بأن يؤخذ الدين عنه، ثم يكون من قضاء الله تعالى أن يصير صدرا 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 ممكن كان حاله في الابتداء بهذه الصفة على قلة المبالاة، ولهذا ذم السلف الصالح كثرة الرواية، وهذا معنى معتبر في الروايات والشهادات جميعا، ألا ترى أن من اشتهر في الناس بمحصلته دالة على قلة المبالاة من قضاء الحاجة برأى العين من الناس أو الاكل في الاسواق يتوقف في شهادته.

فهذا بيان تفسير الضبط.

وأما العدالة: فهي الاستقامة.

يقال: فلان عادل إذا كان مستقيم السيرة في الانصاف والحكم بالحق.

وطريق عادل، سمى به الجادة، وضده الجور.

ومنه يقال: طريق جائر إذا كان من البنيات.

ثم العدالة نوعان: ظاهرة.

وباطنة.

فالظاهرة

تثبت بالدين والعقل على معنى أن من أصابها فهو عدل ظاهرا، لانهما يحملانه على الاستقامة ويدعوانه إلى ذلك. والباطنة لا تعرف إلا بالنظر في معاملات المرء، ولا يمكن الوقوف على نهاية ذلك لتفاوت بين الناس فيهما، ولكن كل من كان ممنوعا من ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه فهو على طريق الاستقامة في حدود الدين. وعلى هذه العدالة نبي حكم رواية الخبر في كونه حجة، لان ما تثبت به العدالة الظاهرة يعارضه هوى النفس الشهوة الذي تصده عن الثبات على طريق الاستقامة، فإن الهوى أصل فيه سابق على إصابة العقل، ولا يزاله بعدما رزق العقل، وبعدهما اجتماعا فيه يكون عدلا من وجه دون وجه، فيكون حاله كحال الصبي العاقل والمعونه الذي يعقل من جملة العقلاء، وقد بينا أن المطلق يقتضي الكامل، فعرفنا أن العدل مطلقا من يترجح أمر دينه على هواه، ويكون ممنوعا بقوة الدين عما يعتقد الحرمة فيه من الشهوات، ولهذا قال في كتاب الشهادات: إن من ارتكب كبيرة فإنه لا يكون عدلا 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 يصبر، لانه فاسق بخروجه عن الحد المحدود له شرعا، والفاسق لا يكون عدلا في الشهادة، إلا أن في القول بهذا سد الباب أصلا لغير المعصوم لا يتحقق منه التحرر عن الزلات أجمع، لان الله تعالى على العباد في كل لحظة أمرا ونهيا يعذر عليهم القيام بحقهما، ولكن التحرر عن الاصرار بالندم والرجوع عنه غير متعذر، والخرج مدفوع، وليس في التحرر عن ارتكاب الكبائر الموجبة للحد معنى الخرج، فلهذا بينا حكم العدالة على التحرر المتأني عما يعتقد الحركة فيه، ولهذا قلنا صاحب الهوى إذا كان ممنوعا عما يعتقد الحرمة فيه فهو مقبول الشهادة وإن كان فاسقا في اعتقاده ضالا، لانه بسبب الغلو في طلب الحجة والتعمق في اتباعه أخطأ الطريق فضل عن سواء السبيل، وشدة اتباع الحجة لا تمكن قهمة الكذب في شهادته وإن أخطأ الطريق، وكذلك الكافر من أهل الشهادة إذا كان عدلا في تعاطيه بأن كان منزجرا عما يعتقد الحرمة فيه، إلا أنه غير مقبول الشهادة على المسلمين

الفصول على شيء معلوم، فإنه يعتبر عبارته في الاختيار بين الابوين لالزام الحكم به، ولا يعتبر عبارته في الحكم بإسلامه إذا سمع منه الاقرار به، ولا شك أن المنفعة في هذا أظهر في الدنيا والآخرة، وتعتبر عبارته في الوصية والتدبير ولا تعتبر في صحة البيع والشراء، ومعنى المنفعة فيه أظهر منه في الوصية، وإنما له 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 به مباشرة وليه تعتبر عبارته فيه، فالمنفعة المقصودة من البيع والشراء يمكن تحصيلها به مباشرة الولي، والمنفعة المطلوبة بالوصية لا يمكن تحصيلها به مباشرة الولي، وكذلك المنفعة التي له باختيار أحد الابوين لا يمكن تحصيلها له مباشرة الولي فتعتبر عبارته في ذلك، والمنفعة المطلوبة بالاسلام يمكن تحصيلها به مباشرة الولي، فإنه يصير مسلما بإسلام أحد الابوين تبعا وإن كان عاقلا فلا تعتبر عبارته في ذلك.

وقرر الشافعي رحمه الله هذا من طريق الفقه فقال: كونه موليا عليه سمة العجز، وكونه وليا دليل القدرة وبينهما مغايرة على سبيل المضادة فلا يجوز اجتماعهما.

قال الشافعي: ولهذا لا أصحح رده بنفسه، لان حكم الردة في حقه لما كان يثبت بطريق التبعية للابوين يسقط اعتبار مباشرته لذلك بنفسه.

ثم قرر الشافعي رحمه الله هذا فقال: إذا أسلم أحد أبويه يحكم بإسلامه مع كونه معتقدا للكفر بنفسه، فإذا كان لا يعتبر اعتقاده في استدامة ما كان ثابتا في حقه فلان لا يعتبر اعتقاده في إثبات ما لم يكن ثابتا كان أولى. ولكننا نقول: هذا شئ نظرده من غير أن نتبين صحته بدليل شرعي، فإنه لا منافاة بين تحصيل منفعة له بواسطة الولي في حالة وبين تحصيل تلك المنفعة له بمباشرته بنفسه في حالة أخرى، ألا ترى أنه يصير مسلما بإسلام أبيه تارة وبإسلام أمه أخرى، وإنما تتحقق هذه (المنافاة) في حالة واحدة، ونحن إذا جعلناه مسلما بإسلام نفسه لا نجعله تبعا في تلك الحالة، وفي الحال الذي يكون تبعا لأبويه لا يكون مسلما بإسلام نفسه، وما هذا إلا نظير العبد يكون تبعا لمولاه في السفر والاقامة في حالة واحدة،

ويكون أصلا بنفسه في حالة.

وهو إذا خلى المولى بينه وبين ذلك، وهذا لما في تصحيح عبارته من تحصيل منفعة مقصودة له لا يحصل ذلك بمباشرة الولي بما في توسيع الطرق عليه من المنفعة التي لا تحصل إذا كان جهة الاصابة واحدا عينا، وإذا أسلم أحد أبويه فإنما نجعله مسلما تبعا، لانه في نفسه غير معتقد شيئا ولا واصف لشيء سوى ذلك، حتى لو علم أنه معتقد للكفر بأن وصف ذلك نجعله مرتدا ونجعل حكمه كحكم من أسلم بنفسه ثم ارتد (نعوذ بالله تعالى) بعد ذلك. فهذا تمام البيان فيما ينبنى على الاهلية القاصرة والكاملة، والله أعلم بالحقيقة والصواب. هذا شئ نظرده من غير أن نتبين صحته بدليل شرعي، فإنه لا منافاة بين تحصيل منفعة له بواسطة الولي في حالة وبين تحصيل تلك المنفعة له بمباشرته بنفسه في حالة أخرى، ألا ترى أنه يصير مسلما بإسلام أبيه تارة وبإسلام أمه أخرى، وإنما تتحقق هذه (المنافاة) في حالة واحدة، ونحن إذا جعلناه مسلما بإسلام نفسه لا نجعله تبعا في تلك الحالة، وفي الحال الذي يكون تبعا لأبويه لا يكون مسلما بإسلام نفسه، وما هذا إلا نظير العبد يكون تبعا لمولاه في السفر والاقامة في حالة واحدة،

ويكون أصلا بنفسه في حالة.

وهو إذا خلى المولى بينه وبين ذلك، وهذا لما في تصحيح عبارته من تحصيل منفعة مقصودة له لا يحصل ذلك بمباشرة الولي بما في توسيع الطرق عليه من المنفعة التي لا تحصل إذا كان جهة الاصابة واحدا عينا، وإذا أسلم أحد أبويه فإنما نجعله مسلما تبعا، لانه في نفسه غير معتقد شيئا ولا واصف لشيء سوى ذلك، حتى لو علم أنه معتقد للكفر بأن وصف ذلك نجعله مرتدا ونجعل حكمه كحكم من أسلم بنفسه ثم ارتد (نعوذ بالله تعالى) بعد ذلك. فهذا تمام البيان فيما ينبنى على الاهلية القاصرة والكاملة، والله أعلم بالحقيقة والصواب. وفي نهاية نسخة المكتبة الاحمدية: تم الكتاب ونجز وهذا آخره، ووافق الفراغ من كتابته يوم الثلاثاء العشرين من شهر ربيع الاول، سنة أربع وثلاثين وسبعمائة، على يد العبد الفقير إلى ربه، المعترف بذنبه، الراجي عفو ربه: عمر بن أحمد بن محمد الجرهمي الحنفي عفا الله تعالى عنهم أجمعين تكرما، بالمدرسة المقدمية الجولينية الحنفية، بدمشق الحروسية، رحم الله واقفها ونور ضريحه، الحمد لله رب العالمين، وصلواته على خير خلقه محمد وآله وصحبه وسلامه.

