الإحكام
في أصول الأحكام

تأليف

الإمام العلامة علي بن محمد الآمدي

علق عليه

العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي

الجزء الرابع

المكتب الإسلامي

طُبِع
بإذن فضيلة الشيخ المحقق
و
مؤسسة النور

الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ. الرياض
الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ. بيروت

المكتب الإسلامي
دمشق : ص.ب ٨٠٠ - هاتف : ١١١٦٣٧ - برقياً : إسلامي
بيروت : ص.ب ١١/٣٢٧١ - هاتف : ٤٥٠٦٣٨ - برقياً : إسلامياً

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الثالث في أقسام القياس وأنواعه

وهي خمس قسم : القسمة الأولى : القياس ينقسم الى ما المعنى الجامع فيه باقتضاء الحكم في الفرع أولى منه في الأصل؛ والى ماهو مساو ؛ والى ماهو أدنى .

فالاول كتحريم ضرب الوالدين بالنسبة الى تحريم التأفيف لها ، وما في معناه . وسواء كان قطعيا أو ظنياً ، كما سبق تقريره في مسائل المفهوم .

وان كان الثاني : فكما في الحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق وكما في الحاق نجاسة الماء بصب البول فيه من كوز؛ بنجاسته بالبول فيه ونحوه (١)

وان كان الثالث فكما في الحاق النبيذ بالخمر في تحريم الشرب وايجاب الحد ونحوه. غير أن هذا النوع الثالث متفق على كونه قياساً، ومختلف في النوعين الاولين كما سيق.

القسمة الثانية : القياس ينقسم الى جلي وخفي .

فالجلي ما كانت العلة فيه منصوصة، أو غير منصوصة غير أن الفارق بين الاصل والفرع مقطوع بنفي تأثيره .

فالاول : كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لها، بعلة كف الاذى عنهما.

والثاني : كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا أنه لافارق بينهما سوى الذكورة في الأصل والانوثة في الفرع ، وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في أحكام العتق خاصة .

وأما الخفي فما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الاصل، كقياس القتل بالمثقل على المحدد ونحوه .

القسمة الثالثة القياس ينقسم الى مؤثر، وملائم. اما المؤثر: فانه يطلق باعتبارين.

الاول : ما كانت العلة الجامعة فيه منصوصة بالصريح أو الإيماء أو مجمعاً عليها.

والثاني : ما أثر عين الوصف الجامع في عين الحكم، او عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم .

---

١ ــ فيه مؤاخذة وهي انه الحق حكم الفرع بحكم الاصل والذي ينبغي أن يكون =

وأما الملائم فما اثر جنسه في جنس الحكم كما سبق تحقيقه، ومن الناس من جعل المؤثر من هذه الاقسام ما أثر عينه في عين الحكم لا غير، والملائم ما بعده من الاقسام.

القسمة الرابعة : القياس ينقسم الى قياس علة، ودلالة، والقياس في معنى الأصل.

وذلك لانه لا يخلو: إما ان يكون الوصف الجامع بين الأصل والفرع، قد صرح به أو لم يصرح به، فان صرح به فلا يخلو : إما ان يكون هو العلة الباعثة على الحكم في الاصل ؛ او لا يكون هو العلة بل هو دليل عليها .

فان كان الاول : فيسمى قياس العلة، وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر في تحريم الشرب بواسطة الشدة المطربة ؛ ونحوه . وانما سمي قياس العلة للتصريح فيه بالعلة

وان كان الثاني فيسمى قياس الدلالة ؛ وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الملازمة للشده المطربة ؛ أو الجمع بين الأصل والفرع بأحدى موجبي العلة في الأصل استدلالا به على الموجب الآخر، كما في الجمع بين قطع الجماعة لليد الواحد، وقتل الجماعة للواحد، في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير ايجابها .

وأما ان كان الوصف الجامع لم يصرح به في القياس كما في الحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بواسطة نفي الفارق بينهما، فيسمي القياس في معنى الأصل .

القسمة الخامسة : القياس لا يخلو : اما ان يكون طريق اثبات العلة المستنبطة فيه المناسبة، أو الشبه، أو السبر والتقسيم، أو الطرد والعكس، كما سبق تحقيقه .

فان كان الاول : فيسمى قياس الاحالة (١) .

وان كان الثاني : فيسمى قياس الشبه .

وان كان الثالث : فيسمى قياس السبر .

وان كان الرابع : فيسمى قياس الاطراد .

=عليه التركيب هو الحاق ماء صب فيه بول من كوز مثلا بماء بال فيه انسان ونحوه في الحكم بالنجاسة بجامع . الخ .

١ ــ الإحالة ــ الصواب الإخالة بالخاء المعجمة .

الباب الرابع

في مواقع الخلاف في القياس واثباته على منكريه وفيه ست مسائل

المسألة الأولى

يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلا (١)

وبه قال السلف من الصحابة والتابعين ، والشافعي وأبو حنيفة ومالك وأحمد ابن حنبل وأكثر الفقهاء والمتكلمين .

وقالت الشيعة والنظام وجماعة من معتزلة بغداد؛ كيحى الاسكافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب (١) باحالة ورود التعبد به عقلا ؛ وان اختلفوا في مأخذ الاحالة العقلية كما سنبينه .

وقال القفال من أصحاب الشافعي وأبو الحسين البصري بان العقـل موجب لورود التعبد بالقياس .

---

١ ــ التعبد بالقياس يحتمل معنيين، الأول : اثبات الأحكام به واعتقاده حجة في الشرع كالكتاب والسنة في الجملة ، فيلحق المجتهد الفرع بالأصل في حكمه لجامع بينهما ، وهذا هو الذي بحثه الآمدي تعريفـاً واستدلالا وجدلا ، والثاني وجوب العمل على الأمة مجتهدها ومقلديها بما ثبت من الأحكام بالقياس ، وهذا ظاهر كلام العضد في شرحه لمختصر ابن الحاجب ، وان كانت طريقته تبعاً للمختصر في التعريف والاستدلال لاتخرج عما سلكه الآمدي وغيره من الأصوليين ، والخطب في ذلك سهل فانه يلزم من حجيته وجوب العمل بنتيجته ، ولايكون واجب العمل بمقتضاه الااذا ثبتت حجيته فهما متلازمان .

٢ ــ جعفر بن مبشر هو أبو محمد الثقفي من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة ولد ببغداد ومات عام ٢٣٤ هـ ، وجعفر بن حرب هو أبو الفضل الهمداني من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، مات ٢٣٦ هـ والى الجعفرين تنسب الجعفرية فرقة من المعتزلة ويقال انهما كانا يضرب بهما المثل في العلم والزهد فيقال علم الجعفرين وزهد الجعفرين.

والمختار إنما هو الجواز ، ويدل على ذلك الاجمال والتفصيل :

أما الاجمال فهو أنه لاخلاف بين العقلاء انه يحسن من الشارع أن ينص ويقول لا يقضي القاضي وهو غضبان ، لان الغضب مما يوجب اضطراب رأيه وفهمه ؛ فقيسوا على الغضب ما كان في معناه ؛ كالجوع ، والعطش ، والاعياء المفرط ، وأن يقول : حرمت عليكم شراب الخمر ، ومهما غلب على ظنونكم أن علة التحريم الشدة المطربة الصادة عن ذكر الله المفضية الى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء لتغطيتها على العقل ، فقيسوا عليها كل ما في معناها من النبيذ وغيره ، ولو كان ذلك ممتنعاً عقلا لما حسن ورود الشرع بذلك .

وأما من جهة التفصيل فمن وجهين :

الاول : هو أن العاقل اذا صح بظره واستدلاله ، أدرك بالأمارات الحاظرة المدلولات الغائبة ، وذلك كمن رأى جداراً مائلا منشقاً ، فانه يحكم بهبوطه ؛ أو رأي غيما رطباً وهواء بارداً ، حكم بنزول المطر ، أو رأي انسانا خارجاً من بيت فيه قتيل ، وبيده سكين مخضبه بالدم ؛ حكم بكونه قاتلا ، فاذا رأى الشارع قد أثبت حكما في صورة من الصور ورأى ثم معنى يصلح أن يكون داعياً الى إثبات ذلك الحكم ؛ ولم يظهر له ما يبطله بعد البحث التام ، والسبر الكامل ، فانه يغلب على ظنه أن الحكم ثبت له ، واذا وجد ذلك الوصف في صورة أخرى غير الصورة المنصوص عليها ، ولم يظهر له أيضاً ما يعارضه ؛ فانه يغلب على ظنه ثبوت الحكم به في حقنا ، وقد علمنا أن مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب ، فالعقل يرجع فعل ماظن فيه المصلحة ودفع المضرة على تركه ، ولا معنى للجواز العقلي سوى ذلك .

الثاني أن التعبد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل دونه ، وهي ثواب المجتهد على اجتهاده وإعمال فكره وبحثه في استخراج علة الحكم المنصوص عليه لتعديته الى محل آخر ، على ما قال عليه السلام « ثوابك على قدر نصبك » (١) وما كان طريقاً الى تحصيل مصلحة المكلف ، فالعقل لا يحيله بل يجوزه .

---

١ ـ تقدم الكلام عليه تعليقا ص ١٤٠ ج ٣ .

فان قيل : ما ذكرتموه من جواز التعبد بالقياس بناء على ظن حصول المصلحة ودفع المضرة ؛ إنما يحسن اذا لم يمكن الوصول الى ذلك بطريق يقيني وأما اذا أمكن فلا . وذلك لانه مهما أمكن الوصول إلى المطلوب بطريق يؤمن فيه من الخطأ ، فالعقل يمنع من سلوك طريق لايؤمن فيه الخطاء ، فما لم تثبتوا أنه لم يوجد دليل شرعي قاطع يدل على ذلك من كتاب أوسنة أو اجماع أمة فاتباع الظن يكون ممتنعاً عقلا .

سلمنا أنه لم يوجد دليل قطعي على ذلك ، لكن انما يسوغ العقل التمسك بالظن اذا لم يوجد دليل ظني راجح على ظن القياس مفض الى حكم القياس ، والا كان العمل بما الخطأ فيه أقرب مما ترك (١) وهو ممتنع عقلا .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على تجويز العقل لذلك ، غير انه منقوض ومعارض

اما النقض فبصور منها ان قول الشاهد الواحد، بل العبيد والنساء المتمحضات في الحقوق المالية والدماء والفروج ، بل الفساق ، مغلب على ظن القاضي الصدق ، ومع ذلك لا يجوز له العمل به .

ومنها : ان مدعي النبوة ، إذا غلب على الظن صدقه من غير دلالة المعجزة عليه لا يجوز اتباعه والعمل بقوله .

ومنها : ان المصالح المرسلة وان غلبت على الظن لا يجوز العمل بها .

ومنها : انه لو اشتبهت رضيعة بعشر اجنبيات، او ميتة بعشر مذكيات ؛ لم يجز مد اليد الى واحدة منها ؛ وان وجدت علامات مغلبة على الظن .

واما المعارضة فمن خمسة وعشرين وجهاً .

الاول : قال النظام ان العقل يقتضى التسوية بين المتماثلات في احكامها ، والاختلاف بين المختلفات في احكامها ، والشارع قد رايناه فرق بين المتماثلات ، وجمع بين المختلفات ، وهو على خلاف قضية العقل ، وذلك يدل على ان القياس الشرعي غير وارد على مذاق العقل ، فلا يكون العقل مجوزا له .

---

١ ـ والا كان العمل . . الخ ـ كان تامة ، ومعنى الجملة والا وجد منكم العمل بدليل الخطأ فيه أقرب من الخطأ في الدليل الذي ترك .

اما تفرقته بين المتماثلات ، فانه فرض الغسل من المني ، وابطل الصوم بانزاله عمداً دون البول والمذي ؛ واوجب غسل الثوب من بول الصبية ، والرش عليه من بول الغلام ، ونقص من عدد الرباعية في حق المسافر الشطر دون الثنائية ، واوجب الصوم على الحائض دون الصلاة ، مع أن الصلاة اولى بالمحافظة عليها ، وحرم النظر الى العجوز القبيحة المنظر ، واباحه في حق الأمة الحسناء ، وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير ؛ واوجب الجلد بالقذف بالزنا دون القذف بالكفر ، وقبل في القتل شاهدين دون الزنا ؛ وجلد قاذف الحر الفاسق دون العبد العفيف ؛ وفرق في العدة بين الموت والطلاق مع استواء حال الرحم فيهما ، وجعل استبراء الرحم بحيضة واحدة في حق الأمة ، والحرة المطلقة بثلاث حيضات ، واوجب تطهير غير الموضع الذي خرجت منه الريح ، مع ان القياس كان مقتضياً للتسوية في جميع هذه الصور ، بل ربما كان بعض الصور التي لم يثبت فيها الحكم أولى به مما ثبت فيها .

واما تسويته بين المختلفات فانه سوى بين قتل الصيد عمدا وخطأ في ايجاب الضمان ، وسوى في ايجاب القتل بين الردة والزنا ، وسوى في ايجاب الكفارة بين قتل النفس والوطء في رمضان والظهار ؛ مع الاختلاف ؛ وذلك مما يبطل الاعتبار بالأمثال ويوجب امتناع العمل بالقياس (١)

الثاني : قالت الشيعة : ان القول بالتعبد بالقياس يفضي الى الاختلاف وذلك عند ما اذا ظهر لكل واحد من المجتهدين قياس مقتضاه نقيض حكم الآخر والاختلاف ليس من الدين لقوله تعالى « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً »

وقوله تعالى « ان أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » .

وقوله « ولا تنازعو فتفشلوا وتذهب ريحكم »

وقوله « ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً » .

وقوله تعالى « ولا تكونو كالذين تفرقوا واختلفوا »

ذكر ذلك في معرض الذم ، ولا ذم على مايكون من الدين .

وقد ذم الصحابة الاختلاف حتى قال عمر « لا تختلفوا ؛ فانكم ان اختلفتم ؛ كان من بعدكم اشد اختلافا »

---

١ ــ انظر ص ٥٢ من ج ٢ من اعلام الموقعين لابن القيم طبع . مطبعة السعادة بمصر

وانه لما سمع ابن مسعود ابي بن كعب يختلفان في صلاة الرجل في الثوب الواحد أو الثوبين ، صعد المنبر وقال « رجلان من اصحاب رسول الله ﷺ ، اختلفا ؛ فعن اى فتياكم يصدر المسلمون ؟ لا اسمع اثنين يختلفان بعد مقامي هذا الا فعلت وصنعت » .

وقال جرير (١) ابن كليب « رايت عمر ينهي عن المتعة وعليا يأمر بها ؛ فقلت ان بينكما لشراً » .

وكتب علي الى قضاته ايام خلافته ان اقضوا كما كنتم تقضون ، فاني اكره الخلاف وارجو ان اموت كما مات اصحابي

الثالث : انه اذا اختلفت الاقيسة في نظر المجتهدين ، فاما ان يقال بأن كل مجتهد مصيب ، فيلزم منه ان يكون الشي ونقيضه حقاً ، وهو محال ، واما ان يقال بأن المصيب واحد ، وهو ايضا محال ، فانه ليس تصويب احد الظنين ، مع استوائهما دون الآخر اولى من العكس .

الرابع : قال النبي ﷺ « اوتيت جوامع الكلم واختصرت لي الحكمة اختصاراً » (٢) فلو كان التنصيص منه على الاشياء الستة الربوية قصداً لقياس ما عداها من المطعومات عليها ، مع انه كان قادر على ما هو اصرح منه ، وللخلاف والجهل ادفع ، وهو ان يقول « حرمت الربا في كل مطعوم » لكان عدولا منه عن الظاهر المفهوم الى الخفي الموهوم (٣) ؛ وهو غير لائق بفصاحته وحكمته ، وهو خلاف نصه .

---

١ ــ جرير ـ فيه تحريف والصواب جري بياء مشددة مصغرا ابن كليب السدوسي البصري روى له الاربعة وكان من الازارقة ، قيل أنه مجهول العين ، انظر ترجمته في تهذيب التهذيب .

٢ ـ قال العجلوني في كشف الخفاء : رواه العسكري عن جعفر بن محمد عن أبيه مرسلا ، ورواه النسائي عن ابن عباس بلفظ أعطيت ، وله شواهد في الصحيح . اه

٣ ــ عبارة الغزالي فكيف يليق به ان يترك الوجيز المفهم الى الطويل المـوهم ، وهي أدق من مضمون الجملة الشرطية في كلام الآمدي ، وامكن في اداء المعنى المقصود.

الخامس : ان الحكم في أصل القياس ؛ ان كان ثابتاً بالنص امتنع إثباته في الفرع ، لعدم وجود النص في الفرع وامتناع ثبوته فيه بغير طريق حكم الاصل ، والا لما كان تابعاً للاصل ولا فرعاً له ؛ وان كان ثابتاً بالعلة فهو ممنع لوجهين .

الاول : أن الحكم في الاصل مقطوع ، والعلة مظنونة ، والمقطوع به لا يثبت بالمظنون .

الثاني : أن العلة في الاصل مستنبطة من حكم الاصل، ومتفرعة عليه والمتفرع على الشيء لا يكون مثبتاً لذلك الشيء ، وإلا كان دورا ممتنعاً . (١)

السادس : انه لو كانت العلة منصوصة، كما لو قال « حرمت الربا في البر لكونه مطعوماً » فانه لايقتضي التحريم في غير البر فالمستنبطة أولى بعدم التعدية .

وبيان ان المنصوصة لا تقتضي التحريم في غير محل النص، قصور دلالة اللفظ عن ذلك .

ولهذا فانه لو قال « أعتقت كل عبد لي أسود » عتق كل السودان من عبيده، ولو قال « أعتقت عبدى سالما لسواده ، أو لسوء خلقه» فانه لا يعتق غانم ،وان كان أشد سوادا من سالم وأسوأ خلقا .

السابع : ان حكم القياس؛ اما ان يكون موافقاًللبراءة الاصلية، أو مخالفاًلها.

---

١ ــ يجاب عن ذلك على التقدير الأول، بان النص أو الأجماع كما ثبت به حكم الأصل ثبت به اعتبار الوصف المناسب في الأصل علة لحكمه، وتلك العلة هي التي ثبت بها حكم الفرع، واذ ذاك يكون الدليل الذي ثبت به حكم الأصل مباشرة هو الذى ثبت به حكم الفرع لكن بوساطة العلة ، ويجاب عنه على التقدير الثاني، أو لا بانا لا نسلم قطعية حكم الأصل باطلاق ولا ظنية حكم الفرع باطلاق ، فقد يكون كل منهما قطعيا ، وقديكون ظنيا، وقد يختلفان ، وثانيا بان علة حكم الأصل مقصود اليها في شرع حكمه ، وعليها بني فكانت مثبتة له تشريعا ، وهي مستنبطة منه ببحث المجتهد فكانت فرعا له بالنسبة لعمل المجتهد ومعرفته ، وعلى ذلك لادور لاختلاف جهة التوقف .

فان كان الاول؛لم يكن القياس مفيداً، لانه لو قدر عدمه كان مقتضاه متحققاً بالبراءة الاصلية .

وان كان الثاني : فهو ممتنع ؛ لان البراءة الاصلية متيقنة ، والقياس مظنون ؛ واليقين تمتنع مخالفته بالظن .

الثامن : أنه لو جاز التعبد بالقياس عقلا في الفروع لظن المصلحة؛ لجاز مثل ذلك في أصول الاقيسة وهو محال لما فيه من التسلسل .

التاسع : أن الشرعيات مصالح ، فلو جاز إثباتها بالقياس ؛ لجاز أن يتعبد بالاخبار عن كون زيد في الدار عند غلبة الظن بكونه فيها بالامارات وهو ممتنع .

العاشر : أن الرجم بالظن جهل؛ولا صلاح للخلق في اقحامهم ورطة الجهل حتى يتخبطوا فيه ، ويحكموا بما يجوز أن يكون مخالفا لحكم الله تعالى (١)

الحادي عشر . انه لا يستقيم قياس الا بعلة ، والعلة ما توجب الحكم بذاتها وعلل الشرع ليست كذلك ، فلا قياس . (٢)

الثاني عشر : أن حكم الله تعالى خبره،وذلك إنما يعرف بالتوقيف، لا بالقياس لان القياس من فعلنا ، لا من توقيف الشارع .

الثالث عشر : أن جلي الاحكام الشرعية لا يعرف الا بالنصوص ، فكذلك خفيها ، كالمدركات ، فان جليها وخفيها لا يدرك بغير الحس .

الرابع عشر : انه لو كان للشرعيات علل لاستحال انفكاكها عن احكامها ، كما في العلل العقلية،فانه يستحيل انفكاك الحركة القائمة بالجسم عن كونه متحركا

---

١ ــ واجيب بان القياس يعتمد على مقاصد الشريعة والعلل التي اعتبرت بأدلتها في بناء الاحكام عليها فليس رجما بالغيب ولا اقحاما للناس في ورطة الجهل اذ كان معرفا للاحكام بارشاد الشارع الى عللها ومقاصدها .

٢ ــ علل الشرع وان لم توجب الحكم بذاتها غير انها بعد اعتبار الشرع لها وبنائه الحكم عليها صارت موجبة للاحكام حيث وجدت الا لمعارض من فقد شرط أو وجود مانع،انظر جواب الآمدي عن الشبهة ١٤ ؛ ١٩ فيما يأتي.

لما كانت الحركة علة لكونه متحركا؛ وذلك يوجب ثبوت الاحكام الشرعية قبل ورود الشرع لتقدم العلل عليها وهو محال .

الخامس عشر : انه لو كان القياس صحيحا لكان حجة مع النص ، وذلك يوجب ثبوت الاحكام الشرعية قبل ورود الشرع لتقدم العلل عليها وهو محال

الخامس عشر : انه لو كان القياس صحيحا لكان حجة مع النص ، وذلك ممتنع بالاجماع .

السادس عشر : أن نظر القائس لابد وان يقع في منظور فيه ؛ والمنظور فيه ليس سوى النص والحكم ؛ وهو الواجب والحرام مثلا ؛ وليس المنظور فيه هو النص ، اذ هو غير متناول للفرع والحكم ؛ فهو فعل المكلف .

ويلزم من ذلك أنه إذا لم يوجد فعل المكلف أن لايصح القياس : ويلزم من فساد الامرين فساد القياس الشرعي .

السابع عشر : أنه لو جاز التعبد بتحريم شيء أو وجوبه عند ظننا أنه مشابه لأصل محرم أو واجب بناء على امارة ، لجاز أن يتعبد بذلك عند ظننا المشابهة من غير أمارة ، وهو محال .

الثامن عشر : أنه لو جاز التعبد بالقياس الشرعي ؛ لكان على عليته دلالة ، والدلالة عليها .

إما النص ، والعلة المستنبطة التي فيها الخلاف غير منصوصة .

وإما العادات ، والعادات تكون مثبتة للأحكام الشرعية ، فلا تكون مثبتة لأماراتها .

التاسع عشر : لو كانت المعاني المشروعة من الأصول أدلة على ثبوت الأحكام في الفروع ، ولم يقف كونها أدلة على شيء سواها كما في النصوص ؛ والاتفاق واقع على احتياج المستنبطة الى دليل ، والمحتاج الى الدليل لايكون دليلا كما في الاحكام .

العشرون : أنه إذا غلب على الظن تحريم ربا الفضل في البر ، اما لكونه مطعوم جنس أو مكيل جنس أو قوتا أو مالا ؛ فلا بد من رعاية المصلحة في ذلك ، وأي مصلحة في تحريم بيع ما هذه صفته .

الحادي والعشرون: انه لو صح معرفة الحكم الشرعي، مع كونه غيبياً بالقياس لصح معرفة الأمور الغيبية بالقياس ، وهو محال .

الثاني والعشرون : أن القياس فعل القائس ، وذلك مما لا يجوز ان يتوصل به الى معرفة المصالح .

الثالث والعشرون : ان القياس لابد فيه من علة مستنبطة من حكم الأصل ، والحكم في الاصل ، جاز ان يكون معللا ، وجاز ان لا يكون معللا .

وبتقدير كونه معللا ؛ يحتمل ان يكون الحكم ثابتاً بغير ما استنبط .

وبتقدير أن يكون ثابتاً بما استنبط ، يحتمل أن لا يكون متحققاً في الفرع اذا كان وجوده فيه ظنيا . وما هذا شأنه لا يصلح للدلالة .

الرابع والعشرون أنه لو جاز التعبد بالقياس، لافضى ذلك إلى تقابل الأدلة وتكافئها ، وأن يكون الرب تعالى موجباً للشيء ومحرماله وهو محال على الله تعالى؛

وبيان ذلك أنه قد يتردد الفرع بين أصلين حكم أحدهما الحل، والآخر الحرمة . فاذ ظهر في نظر المجتهد شبه الفرع بكل واحد منهما لزم الحكم للحل والحرمة في شيء واحد ، وذلك محال .

الخامس والعشرون : ان القياس لابد فيه من علة جامعة ، والعلل الشرعية لا بد وان تكون على وزان العلل العقلية، والعلة الشرعية يجوز عند القائلين بالقياس أن تكون ذات اوصاف، والعلة النقلية ليست كذلك، فانها تستقل بحكمها كاستقلال الحركة بكون المحل الذي قامت به متحركا ؛ واستقلال السواد بكون محله اسود. ونحوه.

وأما من زعم ان العقل موجب للتعبد بالقياس الشرعي، فقد احتج بثلاث شبه.

الأولى : ان الأنبياء عليهم السلام ؛ مأمورون بتعميم الحكم في كل صورة ، والصور لا نهاية لها ، فلا تمكن إحاطة النصوص بها ، فاقتضى العقل وجوب التعبد بالقياس.

الثانية: انه إذا غلب على الظن ان المصلحة في اثبات الحكم بالقياس، وانه انفى للضرر ، فيجب اتباعه عقلا ؛ تحصيلا للمصلحة ودفعاً للمضرة ، كما يجب القيام من تحت حائط ظن سقوطه لفرط ميله . وان جاز ان تكون السلامة في القعود والهلاك في النهوض .

الثالثة : ان العلل الشرعية ومناسبتها للأحكام مدركة بالعقل ؛ فكان العقل موجبا لورود التعبد بها ، كما توجب احكام العلل العقلية .

والجواب عن السؤال الأول : انه اذا سلم ان القياس مغلب على الظن وجود المصلحة ، فهو بيان ؛ وهو وان كان البيان فيه مرجوحا بالنسبة الى البيان القاطع ، فليس ذلك مما يمنع من التعبد به مع عدم الظفر بالبيان القاطع ، وان كان ممكن الوجود ، والا لما جاز التعبد بالنصوص الظنيه ، وأخبار الآحاد مع امكان ان يخلق الله تعالى لنا العلم الضروري بالاحكام ، وامكان وجود النصوص القاطعة الجلية .

وعلى هذا يخرج الجواب عن السؤال الثاني أيضاً .

وعن النقض بماذكروه من الصور أن العقل يجوز ورود التعبد بكل ماهو مغلب على الظن ، غير أنه لماورد التعبد من الشارع بامتناع العمل به ، كان ذلك لمانع الشرع لا لعدم الجواز العقلي .

وعن المعارضة الأولى : ان كل ماظن فيه الجامع بين الأصل والفرع ؛ وظهرت صلاحيته للتعليل ، فالعقل لا يمنع من ورود التعبد من الشارع فيه بالالحاق ، وحيث فرق الشارع في الصور المذكورة ، فلم يكن ذلك لاستحالة ورود التعبد بالقياس بل انما كان ذلك اما لعدم صلاحية ما وقع جامعا ، او لمعارض له في الأصل ، او في الفرع ، وحيث جمع بين مختلفات الصفات فانما كان لاشتراكها في معنى جامع صالح للتعليل ، او لاختصاص كل صورة بعلة صالحة للتعليل ، فانه لا مانع ، عند اختلاف الصور ، وان اتحد نوع الحكم ؛ ان تعلل بعلل مختلفة لا أن الحكم ثبت في الكل بالقياس .

وعلى هذا نقول . ما لم يظهر تعليله وصحة القياس عليه اما لعدم صلاحية الجامع او لتحقق الفارق ، او لظهور دليل التعبد ، فلا قياس فيه اصلا ؛ وانما القياس فيما ظهر كون الحكم في الاصل معللا فيه ، وظهر الاشتراك في العلة وانتفي الفارق .(١)

وعن الثانية ان ذلك . وان افضى الى الاختلاف بين المجتهدين ، فان ذلك غير محذور مطلقا . فان جميع الشرائع والملل كلها من عند الله وهي مختلفة . ولا محذور فيها . والا لما كانت مشروعة من عند الله .

---

١ ــ انظر ص ٢٨٠ ج ١٩ من فتاوى ابن تيمية وص ٥٥ ج ٢ من اعلام الموقعين

كيف وان الأمة الاسلامية معصومة عن الخطأ على ما عرف (١) فلو كان الاختلاف مذموما ومحذوراً على الاطلاق لكانت الصحابة مع اشتهار اختلافهم وتباين اقوالهم في المسائل الفقهية . مخطئة . بل الامة قاطبة وذلك ممتنع .

وعلى هذا . فيجب حمل ما وردمن ذم الاختلاف والنهي عنه . على الاختلاف في التوحيد والايمان بالله ورسوله والقيام بنصرته . وفيما المطلوب فيه القطع دون الظن . والاختلاف بعد الوفاق؛ واختلاف العامة، ومن ليس له اهلية النظر والاجتهاد وبالجملة كل مالا يجوز فيه الاختلاف جمعاً بين الأدلة باقصى الامكان .

وقوله تعالى « ولو كان من عندغير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » انما المراد به نفي التناقض والاضطراب والاختلاف المناقض للهلاغة عن القرآن . لانفي الاختلاف في الاحكام الشرعية (٢) .

واما انكارعمر على ابن مسعود وابي بن كعب فيجب ايضا حمله على اختلافهما فيما سبق فيه الاجماع . او على اختلافهما بالنظر الى مستفت واحد حذرا من تحيره.

واما قول جرير (٣) لعلي وعمر عند اختلافهما في مسألة المتعة فيجب حمله على ماظنه من افضاء ذلك الى فتنة وثوران امر .

وأما ما كتبه علي الى قضاته فيجب حمله ايضا على خوفه من انفتاق فتق بسبب نسبته الى تعصب لمخالفة من سبق .

وعن الثالثة باختيار تصويب كل مجتهد بناء على أن الحكم عند الله تعالى في حق كل واحد ما أدى اليه اجتهاده وذلك مما لا يمنع من كون الشيء ونقيضه حقاً

---

١ ــ أي في مباحث الاجماع من عصمتها في اجماعها .

٢ ــ الآية ظاهرة في نفي اختلاف التناقض عموما عن القرآن فلا تناقض في اخباره بل يصدق بعضها بعضا ، ولا في أحكامه بل هي محض الحكمة البالغة والعدالة التامة، ولاضعف في أسلوبه وعباراته ، فانه في ذروة الكمال فصاحة وبلاغة، فكان بذلك معجزا في اخباره واحكامه وحججه وفي براعة أسلوبه . وقد يكون التناقض بين آراء المجتهدين لاختلاف مداركهم ومع ذلك فمخطئهم معذور مأجور.

٣ ــ جرير ــ سبق تعليقاً أن فيه تحريفاً؛ وأن الصواب جري بالياء المشددة مصغرا

بالنسبة إلى شخصين مختلفين ، كما في الصلاة وتركها بالنسبة الى الحائض والطاهر ، وكالجهات المختلفة في القبلة حال اشتباهها بالنسبة الى شخصين مختلفين ، وبالنسبة الى شخص واحد في حالتين مختلفتين ؛ وكجواز ركوب البحر في حق من غلب على ظنه السلامة ، وتحريمه في حق من غلب على ظنه الهلاك (١) وهذا بخلاف القضايا العقلية ، وما الحق فيه في نفس الامر لايكون الا واحداً معيناً ، كحدوث العالم وقدمه ، ووجود الصانع وعدمه (٢)

وعن الرابعة من وجهين : الاول : أنه لو كان العدول من أصرح الطريقين وأبينهما إلى ادناهما مما يمتنع ويخل بالبلاغة ، لما ساغ ورود الكتاب بالالفاظ المجملة وارادة المعين ، والعامة وارادة الخاص ، والمطلقة وارادة المقيد ، والالفاظ المحتملة ولما ساغ أيضا مثل ذلك من الرسول مع امكان الاتيان بألفاظ صريحة ناصة على الغرض المطلوب . وهو ممتنع خلاف الواقع .

الوجه الثاني : أنه غير بعيد أن يكون الله تعالى ورسوله قد علما أن في التعبد بالقياس والاجتهاد مصلحه للمكلفين لاتحصل من التنصيص . وذلك بسبب بعث دواعيهم على الاجتهاد طلباً لزيادة الثواب الحاصل به ، على ما نطق به النص في حق عائشة ، حتى تبقي الشريعة مستمرة غضة طرية .

وعن الخامسة : ان الحكم في الاصل وان كان ثابتا بالنص أو الاجماع لا بالعلة وأن ذلك غير متحقق في الفرع ؛ فلا نسلم وجوب ثبوت الحكم في الفرع بمثل طريق اثبات حكم الاصل ؛ بل يمكن ان يكون اثبات الحكم في الاصل مع كونه مقطوعا

---

١ ــ أقول ماذكر ونحوه مما اختلف فيه الحكم باختلاف الاحوال ، هو مقتضى الحكمة وليس من التناقض في شيء ، فان التناقض يشترط فيه وحدة المحكوم عليه في الاحوال التي لها مدخل في الحكم أو كما يقال وحدة النسبة . وفيما ذكر الآمدي اختلف المحكوم عليه بصفات لها تأثير فى الحكم فلا تناقض .

٢ ـ ويمكن أن يجاب على تقدير أن المصيب واحد بأن المجتهد اذا لم يمكنه الجمع بين الأدلة المتعارضة ، ولم يعرف التاريخ رجح بما ظهر له من المرجحات على طريقة أهل العلم في ذلك ، وان لم يظهر له مرجح كفاه أن يحكم اجمالا بأن ماوافق الواقع من الاقوال فهو الحق ، وما خالف فهو الخطأ ، وبذلك لا يلزم الترجيح بلا مرجح .

به وفي الفرع بوجود ما كان قد ظهر كونه باعثا على الحكم في الاصل، ولا يلزم من كون الفرع تابعاً في حكمه للاصل اتحاد الطريق المثبت للحكم فيهما والا لما كان أحدهما تابعاً للآخر ، بل التبعية متحققة بمجرد اثبات الحكم في الفرع بما عرف كونه باعثاً على الحكم في الاصل . (١)

وعن السادسة من وجهين :

الاول : قال بعضهم . ان علم قطعاً قصده للسواد اعتق كل عبد أسود له .

وقال بعضهم: لا يكفي مجرد القصد، بل لابد مع ذلك من أن ينوي بهذا اللفظ عتق جميع السودان فانه كاف في عتق كل عبد له أسود

وغايته اطلاق اللفظ الخاص ؛ وارادة العام ، وهو سائغ لغة .

كما حمل قوله تعالى (ولا تأكلوا أموالهم) على النهي عن الاتلاف العام .

وكما حمل قول القائل (والله لا أكلت لفلان خبزاً؛ ولا شربت من مائه جرعة) اذا قصد به دفع المنة على أخذ الدراهم وغيرها من العروض، حتى انه يحنث بكل ذلك .

وقال بعضهم : لا يكفي ذلك لان مجرد النية والارادة لذلك غير كافية في العتق بل ان قال مع ذلك (وقيسوا عليه كل أسود) عتق كل عبد له أسود . وهذا هو اختيار الصير في من أصحاب الشافعي . وهو أقرب من الذي قبله .

الثاني: أنه لا يلزم من امتناع التعدية ههنا امتناع التعدية في العلل المستنبطة الشرعية وذلك لان العتق من باب التصرف في أملاك العبيد بالزوال. ولا كذلك في الاحكام الشرعية. وعند ذلك فلا يلزم من امتناع التعدية ههنا . مبالغة في صيانة ملك العبيد. مثله في الاحكام الشرعية .

١ــ سبق للآمدي في المسألة العشرين من مسائل شروط العلة ان الخلاف بين الحنفية والشافعية فيما ثبت به حكم الأصل خلاف لفظي ، فكلاهما يقول ان حكم الاصل عرف بالنص لا بالعلة؛ وان العلة باعثة على حكم الأصل ومقصودة للشارع في بناء حكمه عليها ، وعلى ذلك فالعلة التي بنى الشارع الحكم عليها في الأصل هي التي قصد بناء الحكم عليها في الفرع وتعريفه لحكم الأصل بالنص تعريف مباشر وتعريفه لحكم الفرع بالنص بوساطة العلة المستنبطة من محل حكم الاصل فاتحد طريق الحكمين انظر ما تقدم تعليقاً ص ١٠ ج ٤ .

ولهذا فانه لو اجتمع في المحل الواحد حقان لله وللآدمي . وتضايق المحل عن استيفائهما . كما لو وجب القتل على شخص بالردة وبالقتل الموجب للقصاص . فانه يقدم حق الآدمي على حق الله تعالى ويقتل قصاصا لا بالردة

ولهذا طرد أهل اللغة مثل ذلك وعدوه فيما لايقتضي زوال ملك الآدمي؛ فانه لو قال القائل لغيره (لا تأكل هذا الطعام فانه مسموم . ولاتشرب هذا الشراب فانه مسهل . ولا تجالس فلانا لسواده) فان أهل اللغة يعدونه الى كل ما هو من جنسه مشارك له في العلة . وعلى هذا نقول انه لو قال لوكيله بع هذا العبد لسواده أو لسوء خلقه، وكان قد قال له مهما ظهر لك رضائي بشيء من التصرفات بقرائن الاحوال دون صريح الاقوال ، فافعله، وعلم أن العلةفي اطلاق البيع السواد وسوء الخلق خاصة . فله بيع كل ماشاركه في تلك العلة على وزان ذلك في الشرع .

وعن السابعة : أنها منقوضةبمخالفة البراءة الأصلية بالنصوص الظنية وبالاقرار والشهادة والفتوى وغير ذلك

وعن الثامنة : أنه لو لم يرد النص بالحكم في أصول الاقيسة، وإلا كان التعبد باثبات أحكامها بالقياس على أصل آخر جائزاً،وان امتنع ذلك لما فيه من التسلسل فلا يرد به التعبد لاستحالته في نفسه .

وعن التاسعة : أنه لا يمتنع في العقل أيضاً ورود التعبد باخبارنا عن كون زيد في الدار عن ظن اذا ظهرت امارة كونه في الدار .

وعن العاشرة : أنها مبنية على فاسد أصول الخصوم في وجوب رعاية الصلاح والأصلح ؛ وهو باطل على ماعرف من أصلنا(١) ، إن سلمنا وجوب رعاية المصلحة فلا يمتنع أن يكون فى التعبد بالقياس مصلحة، وقد استأثر الرب تعالى بالعلم بها .

كيف وان ما ذكروه منقوض بورود التعبد بالنصوص الظنية وقبول الشهادة والاجتهاد في القبلة حالة الاشتباه ، وبقبول قول العدول في قيم المتلفات وأرش الجنايات وتقدير النفقات .

---

١ ــ أصلنا ـ أى الاشعرية ، وقد تقدم الكلام تعليقاً على أصلهم في ص ٩١ ــ ٩٤ ــ ١٠٤ ج ١ .

وعن الحادية عشرة : أن العلة في القياس إنما هي بمعنى الامارة والعلامة على الحكم في الفرع ، وذلك مما لايمتنع التعبد باتباعه. ولهذا فانه لو قال الشارع (مهما رأيتم وصف الشدة المطربة ، فاعلموا أني قضيت بتحريم ذلك المشتد المطرب) كان واجب الاتباع (١) .

وعن الثانية عشرة أنه مهما لم يقم دليل يدل على وجوب التعبد بالقياس من نص أو اجماع ، فانا لا نثبت به الحكم ولا ننفيه . وان كان يجوز ورود التعبد به عقلا ، فاذا قال الشارع (تعبدتكم بالقياس، فمهما رأيتم الحكم قد ثبت في صورة وغلب على ظنونكم أنه ثبت لعلة ، وأنها متحققة في صورة أخرى ، فقيسوها) كان ذلك اخباراً عن اثبات الحكم في الفرع . وان لم يرد مثل هذا النص، فانعقاد الاجماع على ذلك يكون كافيا .

وعن الثالثة عشرة أنها قياس تمثيلي من غير جامع ، فلا يصح .

وقد اجاب بعضهم بأن كثير الزعفران الواقع في الماء يعلم بالادراك؛ وخفيه انما يعلم باخبار من شاهده لا بنفس الادراك، وليس بحق، فان الخبر مستند الى المشاهدة .

فان قيل : الحكم في الفرع ايضاً مستند الى الحكم الثابت بالنص، فكان جلى الاحكام وخفيها مستنداً الى النص .

قيل : النص الوارد في الاصل لم يكن واردا في الفرع ، ولو ورد في الفرع لما احتيج الى القياس .

وعن الرابعة عشرة انا لا نسلم ان كون المتحرك متحركا يزيد على قيام الحركة بالمحل، فلا علة ولا معلول ؛ وان سلمنا ان المتحركية معللة بالحركة. ولكن ماذكروه تمثيل من غير جامع، وذلك لان اسم العلة مشترك بين العلة العقلية والعلة الشرعية لان العلة العقلية مقتضية للحكم بذاتها لا بوضع ، بخلاف العلة الشرعية ، فانها بمعنى الباعث ، ولا يمتنع ان يكون الوصف علامة على الحكم في بعض الازمان دون البعض اتباعا لوضع الشارع . ولا يمتنع ان يكون الوصف باعثا لما يختص به من المصلحة في بعض الازمان دون البعض ، كما ابيحت الحمرة في زمان، وحرمت

---

١ ــ انظر التعليق ص ١١ ج ٤ .

في زمان ؛ وجوز الصوم في زمان، وحرم في زمان، ويكون مناط معرفة ذلك اعتبار الشارع للوصف في وقت والغاءه في وقت آخر .

وعن الخامسة عشرة: أن القياس عندنا حجة مع النص الموافق، ولا يلزم ان يكون حجة مع النص المخالف الراجح ؛ بدليل خبر الواحد فانه حجة وان لم يكن حجة مع النص المخالف الراجح .

وعن السادسة عشرة : ان نظر القائس في الفرع ، وان لم يكن في دلالة النص فهو ناظر في المعنى الجامع والدلالة على عليته وفي الحكم في الفرع، وليس الحكم هو فعل المكلف ، بل الحكم انما هو الوجوب أو التحريم المتعلق بفعله .

وعن السابعة عشرة أنه ان غلب على الظن مشابهة شيء لشيء محرم، وأمكن ذلك من غير أمارة، فالعقل يجوز ورود الشرع بالتعبد بتحريمه، وان لم يرد الشرع به (١) .

وعن الثامنة عشرة: بمنع الحصر فيما ذكروه، : وما المانع من طريق آخر يعرف كون الوصف الجامع علة ، من الايماء أو غيره من طرق التخريج ، كما عرف .

وعن التاسعة عشرة : أن العلل المستنبطة من الاصول ؛ وان كانت أدلة على الاحكام في الفروع ، فليست أدلة لذواتها وصفات انفسها الذاتية ، كما في العلل العقلية ، بل انما كانت أدلة بالوضع والتوقيف وجعل الشارع لها أدلة ، فلذلك افتقرت في جعلها أدلة الى غيرها .

وعن العشرين : أن الكلام في هذه المسألة غير مختص بتصحيح القياس في آحاد الصور ، بل انما هو في جواز ورود التعبد بالقياس في الجملة ، كيف وان الوجه في ظهور المصلحة في التعليل بمطعوم جنس ، أو مكيل جنس ، او غير ذلك مما (٢) قد تكلف بيانه في مسائل الفروع ، فعلى الناظر في ذلك بالاعتبار ؛ حتى ان كل ما لم يظهر فيه وجه المصلحة ، ولا دفع المفسدة من الاوصاف المستنبطة بدليله فالقياس فيه غير جائز .

---

١ ـ جوابه عن هذه الشبهة تنزل منه مع الخصم والا فهي مجرد فرض ومحض خيال فلا تحتاج الى جواب .

٢ ـ مما قد تكلف ـ الجار والمجرور خبران ، لا بيان لقوله : غير ذلك .

وعن الحادية والعشرين ان كل ما هو غيب عنا ، لوجعل الله عليه امارة تدل عليه ، كما جعل ذلك في الاحكام الشرعية، كان الحكم في معرفته، كما في الاحكام وحيث لم يجعل له امارة تدل عليه لم يكن معلوماً .

وعن الثانية والعشرين : لا نسلم ان التوصل الى معرفة المصالح بفعل القائس وانما فعل القائس وهو اثبات مثل حكم الاصل في الفرع، تبـع لمعرفة المصلحة المأخوذة من حكم الأصل . (١) .

وعن الثالثة والعشرين: انه متى غلب على ظن القائس كون الحكم معللا، وظهرت له علة في نظره مجردة عن المعارض، وتحقق وجودها في الفرع كان له القياس والا فلا.

وعن الرابعة والعشرين انه مهما تقابل في نظر القـائس قياسان على التحليل والتحريم مثلا ؛ فكل واحدة من العلتين غير موجبة لحكمها لذاتها ، فلا يلزم من ذلك اجتماع الحكمين. وعلى هذا ان ترجحت إحداهما على الأخرى، كان العمل بها.

وان تعارضا من كل وجه ، أمكن ان يقال بالوقف الى حين ظهور الترجيح وأمكن أن يقال بتخيير المجتهد في العمل بأي القياسين شاء على ما عرف من مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل .

وعن الخامسة والعشرين : لا نسلم أن العلـل الشرعية على وزان العلل العقلية وانما هي بمعنى الامارات والعلامات ، وما كان بمعنى الأمارة والعلامة لا يمتنع أن يكون الظن الحاصل منه ، من مجموع أوصاف لا يستقل البعض بها (٢) وذلك

---

١ ــ فعل القائس في كلام المستدل كلمة مجملة ؛ فان اريد بها اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ، فسلم أنه لا يوصل الى معرفة المصالح ، بل هو تبع لها كما قال الآمدي ، وذلك لا يضر القائلين بالقياس ، وان اريد بها بحث المجتهد عن المناط في محل حكم الاصل مع دليله ؛ فاجتهاده في ذلك مما يتوصل به الى معرفة المصالح والعلل الشرعية التي بنى عليها الشارع الحكم في الاصل ونقل بها المجتهد الحكم منه الى ما وجد فيه من الفروع .

٢ ــ وكذا لو كانت العلة بمعنى الباعث المقصود للشارع من شرع الحكم فانه لا =

كالظن الحاصل بنزول المطر؛ عند طلوع الغيم وتكاثفه ودنوه من الأرض وهبوب الهواء البارد. وكذلك ظن سقوط الجدار بميله وانشقاقه وتخلخل أجزائه الى غير ذلك.

والجواب عن الشبهة الأولى للقائلين بكون العقل موجباً لورود التعبد بالقياس أن الذي لايتناهي انما هو الجزئيات الداخلة تحت الأجناس الكلية . أما الاجناس الكلية ، فلا نسلم أنها غير متناهية .

وعلى هذا ، فقد أمكن التنصيص على كل واحد من الأجناس بأن يقول الشارع « كل مطعوم ربوي ، وكل مسكر حرام ، وكل قاتل عمدا عدواناً مقتول ، وكل سارق من حرز مثله لا شبهة له فيه مقطوع ، الى نظائره ، والحكم في كل صورة من جزئيات ذلك الجنس يكون ثابتاً بالنص وان افتقرنا فيه الى الاجتهاد في إدراج كل واحد تحت جنسه ليتم اثبات الحكم فيه بالنص، فذلك إنما هو من باب تحقيق متعلق الحكم ، لا أنه قياس . وعلى هذا فلا حاجة الى القياس، وان سلمنا امتناع التعميم بغير القياس فانما يجب التعبد به أن لو كان النبي عليه السلام مكلفا بالتعميم ، وهو غير مسلم، بل يمكن أن يقال بأنه إنما كلف بما يقدر على تبليغه بطريق المخاطبة(١)

وما ذكروه مبني على وجوب رعاية الصلاح والاصلح وهو غير مسلم (٢) على ما عرفناه في الكلاميات .

وعن الثانية : أنها مبنية على كون العقل موجباً؛ وعلى وجوب رعاية المصلحة وهو باطل على ما عرفناه (٣) .

= يمتنع ان كان المعنى المناسب المعتبر في ترتيب الحكم على وفقه مؤلفا من مجموع أوصاف كالقتل العمد العدوان المقتضي للقصاص .

١ ــ نعم النبي ﷺ مكلف بالتبليغ في حدود طاقته بالمشافهة لمن اجتمع به ، أو بالكتابة وارسال الرسل لمن غاب عنه، أو بامر من بلغته الدعوة أن يبلغها غيره؛ فمن بلغته شريعة الله بأي وجه من الوجوه وجب عليه العمل بها، والا فهو معذور لكن ليس هذا موضوع البحث؛ فان الكلام في عموم النصوص وبيانها لاحكام جميع الوقائع لا في تعميم البلاغ لجميع الافراد .

٢ ــ ٣ــ رعاية مصالح العباد في التشريع وبناء الاحكام عليها معلوم من الدين=

وان سلمنا أن العقل موجب عند ظهور المصلحة في نظر العاقل ، لكن متى إذا كان علم الله تعالى متعلقاً بما ظنه العبد على وفق ما ظنه العبد ، أو على خلافه ، الاول مسلم والثاني ممنوع . وعند ذلك، فمن الجائز أن يكون الرب تعالى قد علم أنه لا مصلحة للمكلفين في القياس ؛ وأنه مضر في حقهم على خلاف مظنون العبد ومع ذلك فلا يكون العقل موجباً للقياس . وإن سلمنا ايجاب ذلك مطلقاً ، لكن إذا امكن اثبات الحكم في الفرع بطريق غير القياس . أو اذا لم يمكن؟ الأول ممنوع؛ والثاني مسلم . وقد بينا امكان ذلك في دفع الشبهة التي قبلها .

وعن الثالثة: أنها مبنية على كون العقل موجباً ؛ وعلى وجوب رعاية المصلحة. وعلى أنه لا طريق الى معرفة الحكم في الفرع سوى القياس ، وعلى أن الله تعالى عالم بأن المصلحة في القياس كما ظنه العبد وكل ذلك ممنوع .

وأيضا: فان العلة الجامعة قد لا يكون طريق اثباتها المناسبة كما سبق تعريفه .

وبتقدير ان يكون لا طريق سوى المناسبة، وأنه لا طريق الى معرفتها الا بالعقل فلا نسلم انه يلزم من ذلك وجوب التعبد بها عقلا .

وما ذكروه من العلل العقلية مبني على العلة والمعلول(١) العقليين، وهو غير مسلم. وبتقدير تحقق ذلك ، فالعقل انما يقضي بملازمة معلول العقلية لها، لكونها مقتضية لمعلولها بذاتها، ولا كذلك الشرعية، فانها انما كانت عللا بمعنى الامارات والعلامات فلا يصح القياس(٢) .

=باستقراء النصوص وهو مقتضى حكمة الله ورحمته التي وسعت كل شيء، وان قلنا ان ذلك واجب عليه فهو سبحانه الذي كتبه على نفسه فضلا منه واحسانا ورحمة بعباده

١ ــ مبني على العلة والمعلول. فيه سقط والاصل مبني على الملازمة بين العلة والمعلول

٢ ــ وكذا لو كانت عللا بمعنى المقصود المناسب لترتيب الحكم عليه فانها انما كانت عللا باعتبار الشارع ما اشتملت عليه من المناسبة للحكم لا بذاتها .

الذين اتفقوا على جواز التعبد بالقياس عقلا ؛ اختلفوا :

فمنهم من قال : لم يرد التعبد الشرعي به . بل ورد بحظره كداود بن علي الاصفهاني، وابنه والقاشاني والنهرواني (١) ، ولم يقضوا بوقوع ذلك الا فيما كانت علته منصوصة أو مومى اليها .

وذهب الباقون الى ان التعبد الشرعي به واقع بدليل السمع ؛ واختلفوا في وقوعه بدليل العقل ، كما بيناه في المسألة المتقدمة ؛ وأومأنا الى ابطاله .

ثم الدليل السمعي هل هو قاطع أو ظني ؟ اختلفو فيه :

فقال الكل انه قطعي سوى أبي الحسين البصري؛ فانه قال انه ظني، وهو المختار .

وقد احتج على ذلك بحجج ضعيفة لابد من الاشارة اليها والتنبيه على ضعفها.

ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار . فمنها كتابية ، واجماعية ، ومعنوية :

أما الكتابية ، فقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم . فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول » .

ووجه الاحتجاج به أنه أمر بطاعة الله والرسول والمراد من ذلك انما هو امتثال امرهما ونهيهما، فقوله ثانيا « فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول » والظاهر من الرد هو القياس ، ولانه لو اراد به اتباع اوامرهما ونواهيهما ، لكان ذلك تكرارا فلم يبق الا ان يكون المراد به الرد الى ما استنبط من الامر والنهي.

ولقائل ان يقول . لانسلم أن المراد من قوله تعالى « فردوه » القياس على ما امر الله ورسوله، بل يمكن ان يكون المراد البحث عن كون المتنازع فيه مأمورا او منهيا؛ حتى يدخل تحت قوله « اطيعوا الله واطيعوا الرسول» فالامر الاول بالطاعة للامر والنهي، والثاني بالبحث عن المتنازع فيه ، هل هو مأمور او منهي او لا ، فلا تكرار .

---

١ ــ هو ابو سليمان داود بن علي الاصبهاني الفقيه الظاهري ولد بالكوفة عام ٢٠٠ أو ٢٠٢ هـ ومات ببغداد عام ٢٧٥ هـ وقد روى عنه ابنه محمد الفقيه وغيره . والقاشاني هو ابو محمد جعفر بن محمد الرازي .

وانما يمكن (١) حمل الرد على القياس مع كونه مختلفاً في الاحتجاج به ان لو تعذر حمل لفظ الرد على غيره ؛ وليس بمتعذر .

وان سلمنا امتناع حمله على البحث عن كون المتنازع فيه مأموراً او منهياً ، امكن ان يكون المراد بقوله « اطيعوا الله واطيعو الرسول » فيما امركم به ونهاكم عنه ، والمراد من قوله « فان تنازعتم في شيء » اي فيما لم يسبق فيه امر ولانهي ؛ فردوه الى الله والرسول بالسؤال للرسول لينبئكم عن مقتضى ذلك في كتاب الله وسنة رسوله .

فان قيل : هذا يوجب اختصاص الآية بمن وجد في زمن النبي عليه السلام ، لتعذر ذلك بالنسبة الى من بعدهم ؛ والاجماع منعقد على تعميم وجوب الطاعة والرد الى الله والرسول في كل زمان. فلو كان معنى الرد السؤال للرسول ، لما تصور ذلك في حق من وجد بعد النبي عليه السلام .

قلنا : وان سلمنا ان الطاعة واجبة بالنسبة الى كل زمان؛ ولكن لا نسلم ان وجوب الرد ثابت في كل زمان ؛ لانه ان حمل الرد على القياس ، فهو محل النزاع وان حمل على السؤال للنبي عليه السلام ، فظاهر انه غير واجب على من لم يره (٢)

فان قيل : الضمير في المخاطب بالرد عائد الى المخاطب بالطاعة ، فاذا كان الخطاب بالطاعة عاماً ، فكذلك الخطاب بالرد ؛ واذا تعذر حمل الرد على السؤال في حق الكل ، تعين ان يكون المراد به القياس .

قلنا : وان سلمنا ان الطاعة واجبة بالنسبة الى كل زمان ، ولكن لا نسلم انها واجبة بقوله « اطيعوا الله واطيعوا الرسول » لانها خطاب مشافهة ، على ماسبق

---

١ ــ وانما يمكن ــ فيه تحريف والصواب وانما يتعين؛ الخ بدليل بقية الكلام الى قوله وليس بمتعذر .

٢ ــ الآية لم يقيد وجوب الرد فيها بزمان دون زمان ولا بحال دون حال ؛ وعلى هذا يكون وجوب الرد الى الله بفهم النصوص والى الرسول ﷺ بسؤاله ايام حياته والى سنته بعد وفاته، وبفهم النصوص برد مجملها الى مفصلها ومتشابهها الى محكمها وبرد النظير الى نظيره واعطائه حكمه .

تقريره في الآوامر (١) وان سلمنا عموم خطاب الامر بالطاعة ، فغايته أن يكون الضمير في قوله فردوه الى الله والرسول ظاهرا في العود الى كل من أمر بالطاعة، فعوده الى البعض وهو من كان في زمن النبي عليه السلام ، لضرورة حمل الرد على السؤال للنبي عليه السلام ، غايته أن يكون تخصيصاً للعموم وهو مقابل بمثله في حمل الرد على القياس، وذلك لان الآية عامة في حق كل مجتهد وعامي ، ويلزم من حمل لفظ الرد على القياس تخصيص الآية بالمجتهدين دون غيرهم، وليس مخالفة أحد العمومين والتمسك بالآخر أولى من العكس (٢) .

وأيضا: قوله تعالى « ولو ردوه الى الرسول وإلى أولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم» والاستنباط هو القياس. وهو ضعيف ايضا . وذلك لأنه انما يجب حمل الاستنباط في الآية على القياس أن لو تعذر حمله على غيره؛ وليس كذلك اذا امكن أن يراد به استخراج الحكم من دليله وهو أعم من القياس . ولهذا يصح أن يقال لمستخرج الحكم من دلالة النص انه مستنبط .

كيف وان المذكور في صدر الآية إنما هو الأمن والخوف بقوله تعالى « واذا جاءهم أمر من الامن أو الخوف » فيجب أن يكون الضمير في قوله « أذاعوا به» وفي قوله (ولو ردوه) وفي قوله (لعلمه) وفي قوله (يستنبطونه) عائداً اليه؛ لانه المذكور، لا إلى غيره لكونه غير مذكور : وليس ذلك من القياس في شيء .

وأيضاً : قوله تعالى (ان أنتم الا بشر مثلنا) .

ووجه الاحتجاج به أنهم أوردوا ذلك في معرض صدهم عما كان يعبد أباؤهم ، لما بينهم من المشابهة في البشرية ، ولم ينكر عليهم ذلك، وهو عين القياس فكان حجة ، وهو ضعيف أيضا لوجهين :

---

١ ــ انظر ما تقدم في المسألة الثانية والعشرين من مسائل العموم وما كتب عليها تعليقاً ص ٢٧٤ و ٢٧٥ من ج ٢ .

٢ ــ تقدم تعليقا ان وجوب الرد الى الله والرسول لم يخص بحال، ولا زمن، ولا بأحد فيجب بقاؤه على عمومه ولا يخرج منه الا الرد اليه بسؤاله بعد وفاته لتعذره؛ والامن عجز عن الرد اليه لضعف استعداده او مؤهلاته ؛ فلا يكلف ذلك، عملا بنصوص رفع الحرج وأدلة منع التكليف بما لا يطاق ، وما عليه الا أن يسأل اهل الذكر ويستعين بهم على معرفة الحق قدر الطاقة .

الاول : لا نسلم عدم النكير عليهم ، فان الآية انمـا خرجت مخرج الانكار لقولهم ذلك ، ولذلك قال تعالى (ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده) .

الثاني : أنه وان كان قياسا وتشبيهاً في الأمور الحقيقية، فلا يلزم مثله في الاحكام الشرعية الا بطريق القياس أيضاً وهو محل النزاع .

وأما الاجماعية : فمنها أنهم قالوا : الامة قد عقلت من قوله تعالى (ولا تقل لهما أف) تحريم الشتم والضرب بطريق القياس، وهو غير صحيح لامكان قول الخصم ان ذلك انما عقل من دلالة اللفظ وفحوى الخطاب ، على ماسبق .

وان كان ذلك بطريق القياس، غير ان العلة فيه معلومة بدلالة النص، وهي كف الاذى عن الوالدين ؛ ولا يلزم مثله فيما كانت العلة فيه مستنبطة مظنونة، كما قاله النظام.

ومنها : أن الأمة مجمعة على رجم الزاني المحصن قياسا على رجم النبي ﷺ (لماعز) وهـو ضعيف أيضا لامكان أن يقال بل انما حكموا بذلك بناء على قوله ﷺ (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة) (١) .

ومنها أن الأمة مجمعة على أن الله تعالى تعبدنا بالاستدلال بالامارات على جهة القبلة عند اشتباهها ، وذلك ايضا مما لا يمكن التمسك به لان الخصم لا يمنع من التمسك بالامارات مطلقا ، بل يجوز ذلك في القبلة وفي تقويم أروش الجنايات وقيم المتلفات وتقدير النفقات ، وفيما كانت الامارات فيه خفية ، ولا يلزم مثله في الامارات الشرعية والاقيسة .

كيف: وان من الخصوم من يمنع من صحة الاجتهاد عند اشتباه القبلة، ويوجب التوجه الى الجهات الاربع ، حتى يخرج عن العهدة بيقين .

وأما الحجة المعنوية : فهي ان النص والاجماع مما يقل في الحوادث ويندر . فلو لم يكن القياس حجة افضى ذلك الى خلو اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية وهو خلاف المقصود من بعثة الرسل ، وذلك ممتنع ، وهي ضعيفة ايضا .

---

١ ــ تقدم الكلام عليه تعليقاً في ص ٢٧٥ من ج ٢ .

ذلك لان الوقائع التى خلت عن النصوص والاجماع ، انما يلزم خلوها عن الاحكام الشرعية ان لو لم يكن نفي الحكم الشرعي بعد ورود الشرع حكما شرعيا .

وأما اذا كان حكما شرعيا ، وكان مدركه شرعيا ، وهو استصحاب الحال ، وانتفاء المدارك الشرعية المقتضية للاحكام الاثباتية فلا (١) .

وان سلمنا ان انتفاء الحكم عند انتفاء النص والاجماع ليس حكما شرعيا (٢) ؛ ولكن انما يمتنع ذلك ان لو كنا مكلفين باثبات الاحكام الشرعية في كل قضية ؛ وهو غير مسلم .

وذلك لان الشارع كما يورد اثبات الاحكام في بعض الوقائع قد يورد نفيها (٣) في بعض آخر ؛ على حسب اختلاف المصالح .

ثم يلزم على ما ذكروه ان تكون المصالح المرسلة الخلية عن الاعتبار حججاً في الشريعة ، وهو محـــال ، وذلك لانه ليس كل واقعة يمكن وجود النص ، او الاجماع او القياس فيها فلو لم تكن المصلحة المرسلة حجة ؛ افضى ذلك ايضا الى خلو الوقائع عن الاحكام الشرعية ، لعدم وجود النص ، او الاجماع ، او القياس فيها والعذر اذ ذاك يكون مشتركا (٤) .

---

١ انظر الشبهة الاولى من شبه القائلين بوجوب العمل بالقياس ص ١٣ وما اجاب به الآمدي عنها ص ٢٢ ج ٤ وانظر الجواب أيضا عنها اول الجزء الثامن . من الاحكام لابن حزم طبع مطبعة الامام .

٢ ـــ هذا تسليم جدلى وتقدير مخالف للواقع ، فان الاحكام المبنية على البراءة الاصلية بعد ورود الشرع وعدم مدرك شرعي سواها احكام شرعية .

٣ ـــ في النسخ المطبوعة يورد ، وفي مخطوطة المدينة يرد ؛ وكأن في الجميع تحريفا ولعل الصواب « يريد » وذلك ان الحكم على ما في المطبوعة والمخطوطة قد بين اثباتا أو نفيا وهو خلاف السياق فان الفرض أنه لا نص ولا اجماع ، بخلاف ما اذا قلنا يريد فانه يتأتى معه ترك بيان بعض الاحكام .

٤ ـــ قد يلتزم المستدل حجية المصالح المرسلة ، لأنها وان لم يشهد لها دليل معين بالاعتبار فقد شهدت لها مقاصد الشريعة ، وقواعدها العامة .

والمعتمد في المسألة الكتاب والسنة والاجماع .

اما الكتاب فقوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الابصار » امر بالاعتبار .

والاعتبار هو الانتقال من الشيء الى غيره ، وذلك متحقق في القياس حيث ان فيه نقل الحكم من الاصل الى الفرع . ولهذا قال ابن عباس في الاسنان ، اعتبر حكمها بالاصابع في أن ديتها متساوية ، أطلق الاعتبار ، وأراد به نقل حكم الاصابع الى الاسنان ، والاصل في الاطلاق الحقيقة .

واذا ثبت أن القياس مأمور به، فالامر اما ان يكون للوجوب، او للندب على ما سبق في الاوامر . وعلى كلا التقديرين فالعمل بالقياس يكون مشروعاً .

فان قيل : لانسلم انه أمر بالاعتبار، وصيغة افعلوا مترددة بين الامر وغيره، كما سبق في الاوامر ، وليس جعلها ظاهرة في البعض أولى من البعض .

سلمنا أنها للامر ؛ ولكن لانسلم ان الاعتبار ماذكرتموه بل هو عبارة عن الاتعاظ .

ويدل عليه امران : الأول : قوله تعالى « ان في ذلك لعبرة لأولى الابصار » وقوله « وان لكم في الأنعام لعبرة » .

والمراد به الاتعاظ ؛ اذ هو المتبادر الى الفهم من اطلاق هذا اللفظ .

الثاني : ان القائس في الفروع اذا اقدم على المعاصي؛ ولم يتفكر في امر آخرته يقال انه غير معتبر ، ولو كان القياس هو الاعتبار ، لما صح سلب ذلك عنه .

سلمنا ان الاعتبار ظاهر في القياس ، لكنه قد وجد في الآية مايمنع من الحمل عليه ويصرفه الى الاعتبار بمعنى الاتعاظ ؛ وذلك قوله تعالى (يخربون بيوتهم بأيديهم وايدي المؤمنين) ولو كان الاعتبار بمعنى القياس لما حسن ترتيبه على ذلك وانما يحسن ذلك عند ارادة الاتعاظ .

سلمنا ان المراد به القياس غيرانه ليس في الآية صيغة عموم تقتضي العمل بكل قياس ، فكانت الآية مطلقة ، والمطلق اذا عمل به في صورة او صور لايبقى حجة فيما عداها ؛ ضرورة الوفاء بالعمل بدلالته ، وقد عملنا بذلك في القياس العقلي

والقياس الذي علته منصوصة او مومى اليها، وبقياس الفروع على الأصول في امتناع اثباتها بالقياس .

سلمنا العموم لكنه قد خص بما كلفنا فيه باليقين وبما كان منصوصاً عليه ، وبما لم نعلم له اصلا ؛ ولا وصفاً جامعاً ، فان القياس غير مأمور به في ذلك كله.

وكذلك اذا قال لوكيله (اعتق غانما لسواده) فانه لايجوز تعدية ذلك الى سالم وان كان مسوداً . والعام بعد التخصيص لا يبقى حجة ، وان بقى حجة ؛ ففي اقل ما يتناوله الاسم العام على ماسبق في العموم .

وان سلمنا انه يبقى حجة فيما عدا محل التخصيص ، غير ان الآية خطاب مع الموجودين ، فيختص ذلك بمن كان موجوداً في وقت نزول الوحي بالآية ، وان عم جميع الأزمان ولكنه امر مطلق ، فلا يكون مفيداً للفور ؛ ولا للتكرار ، وان كان مفيدا لذلك ، لكن بطريق ظني لا قطعي . والمسألة قطعية لاظنية .

والجواب عن السؤال الأول انا قد بينا ان صيغة (افعل) ظاهرة في الطلب، وان الطلب لايخرج عن اقتضاء الوجوب او الندب في الأوامر ، واي الأمرين قدر كان دليلا على شرع القياس

قولهم لانسلم أن الاعتبار عبارة عماذكرتموه ـ قلنا: دليله ما ذكرناه (١) .

قولهم يطلق بمعنى الاتعاظ ـ قلنا عنه جوابان :

الاول المنع ؛ ويدل عليه قولهم « اعتبر فلان فاتعظ » ولو كان الاعتبار هو الاتعاظ لما حسن هذا الكلام والترتيب لأن ترتيب الشيء على نفسه ممتنع .

الثاني أن الاعتبار بمعنى الانتقال من الشيء الى (٢) (غيره مشترك بين القياس والاتعاظ أما ان الانتقال متحقق في القياس فقد سبق بيانه ، وأما أنه متحقق في الاتعاظ) فذلك لأن المتعظ بغيره منتقل من العلم بحال ذلك الغير الى العلم بحال نفسه (٣) (ويجب أن يكون لفظ الاعتبار حقيقة فيما وقع فيه الاشتراك نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ ؛ واذا كان كذلك فالأمر بالاعتبار أمر بالقدر المشترك بين القياس والاتعاظ،

---

١ ـــ دليله ماذكرناه ـ اي من ان الاعتبار بمعنى الانتقال وهو متحقق في القياس وكلام ابن عباس يؤيد ذلك ويشهد له .

٢ ـ ٣ ما بين القوسين من المخطوطة زيادة على المطبوعات

وهو اما أن يكون متناولا لواحدمن الاعتبارات على سبيل الشيوع أو لكل اعتبار على جهة العموم .

فان كان الاول فتعلق الأمر به انما كان لما يتعلق به من المصلحة وتلك المصلحة فكما تحصل من الواحد الفرد تحصل من كل واحد من الأفراد ضرورة الاشتراك في ملزومها ، فاللفظ وان لم يكن عاما بلفظه فيكون عاما بمعناه .

وان كان الثاني فهو المطلوب) فكان مأموراً به من جهة مافيه من الانتقال ، وذلك هو القياس وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الآيتين .

قولهم : القائس اذا كان معرضا عن أمر آخرته ، يقال انه غير معتبر

قلنا : لا يصح ذلك بالنظر الى كونه قائسا ، وانما صح ذلك بالنظر الى أمر الآخرة ، وانما أطلق النفي بطريق المجاز نظراً الى اخلاله باعظم المقاصد ، وهو امر المعاد .

(وعن الثالث(١) انه اذا كان الانتقال متحققا في الاتعاظ على ما قدمناه ، وذلك هو القياس ، فلا نسلم امتناع ترتيب للقياس على ما ذكروه .

وعن الرابع ان اللفظ ان كان عاما فهو المطلوب ، وان كان مطلقا ، فيجب حمله على القياس الشرعي (٢) نظراً الى ان الغالب من الشارع انه انما يخاطبنا بالامور الشرعية دون غيرها ، وهو اما ان تكون العلة فيه منصوصة او مستنبطة ، والاول ليس بقياس على ما حققناه قبل . وان كان مستنبطة فقد سلم صحة الاحتجاج ببعض الاقيسة المختلف فيها ، ويلزم من ذلك تسليم الباقي ضرورة انلا قائل بالفرق) .

وعن الخامس : ان العام بعد التخصيص يكون حجة فيما وراء صور التخصيص على ما سبق ، في العموم .

وعن قولهم : انه خطاب مع الموجودين في زمن النبي عليه السلام ، فلا يعم .

قلنا : لانسلم انه لا يعم بتقدير الوجود والفهم وان سلمنا انه لا يعم بلفظه ، فهو عام بمعناه ، نظرا الى انعقاد الاجماع على ان احكام الخطاب الثابت في زمن النبي عليه السلام عامة في حق من بعد النبي ﷺ . فاذا لم يكن الخطاب عاما بلفظه

---

١ . ما بين القوسين خالفت فيه المخطوطة المطبوعة فرأينا ان ما في المطبوعة اولى بالإثبات

٢ــ أقول هذا فرع كون القياس المبنى على علة مستنبطة شرعياً ، وهو محل النزاع .

وجب انيكون عاما بمعناه ضرورة انعقادالاجماع على ذلك (١)
وبتقدير ان لايكون عاما لابلفظه ولا بمعناه؛ فهو حجة على الخصوم في بعض صور النزاع ؛ ويلزم من ذلك الحكم في الباقي ، ضرورة ان لا قائل بالتفصيل .
وبهذا الجواب يكون الجواب عن قولهم: ان الأمر المطلق لايقتضي الفور ولا التكرار.

وعن السؤال الأخير ، ان المسألة ظنية غير قطعية (٢)

واما من جهة السنة ؛ فماروى عن النبي ﷺ انه قال لمعاذ حين بعثه الى اليمن قاضيا « بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله . قال : فان لم تجد ، قال : فبسنة رسول الله . قال : فان لم تجد ، قال اجتهد رأيي » والنبي ﷺ اقره على ذلك . وقال : « الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لمايحبه الله ورسوله » (٣)
واجتهاد الرأى لابد وان يكون مردودا الى اصل؛ والا كان مرسلا ، والراي المرسل غير معتبر ، وذلك هو القياس .

---

١ ــ انظر ماتقدم للآمدي في المسألة الثانيه والعشرين من مسائل العموم وما عليها من التعليق .

٢ ــ القياس من الادلة المهمة عند القائلين به من الاصوليين وتكاد مباحثه تأخذ عليهم أكثر من ربع مباحث الاصول ، وقد اعترف الآمدي وجماعة بانه حجة ظنية ، فكيف يتفق ذلك مع ماذكره الآمدى مرارا من ان مسائل اصول الفقه قطعية

٣ ــ رواه ابو داود والترمذي ؛ ومداره على الحارث بن عمروا بن أخي المغيرة ابن شعبة الثقفي وهو مجهول لم يروعنه الا أبو عون محمد بن عبيدالله الثقفي ولايعرف الا بهذا ؛ قال البخاري روى عنه ابوعون ولا يصح ولا يعرف الا بهذا مرسل ، وقال الترمذي لا نعرفه الا من هذا الوجه ، وليس اسناده عندي بمتصل اهـ .

وفيه ايضا ان الحارث رواه عن اناس من اهل حمص من اصحاب معاذ، وهم ايضا مجهولون لا يدرى من هم، ولا ينهض بهم صحبتهم لمعاذ ، فانه وغيره صحبهم من روى عنهم الكذب كالحارث الأعور في روايته عن على الأكاذيب،=

وايضا ما روي عنه عليه السلام ، انه قال لمعاذ وابي موسى الأشعري ، وقد انفذهما الى اليمن « بم تقضيان ؟ فقالا : ان لم نجد الحكم في الكتاب ولا السنة ، قسنا الامر بالامر ؛ فما كان اقرب الى الحق عملنا به » صرحوا بالعمل بالقياس والنبي ﷺ اقرهما عليه فكان حجة .

وايضاً : ما روى عنه عليه السلام ، انه قال لابن مسعود « اقض بالكتاب والسنة ، اذا وجدتهما ، فاذا لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك » .

ووجه الاحتجاج به كما تقدم في الخبر الأول .

وأيضا : ما روى عنه ، عليه السلام ؛ أنه لما سألته الجارية الخثعمية وقالت « يارسول الله ان أبي أدركته فريضة الحج شيخاً زمناً لايستطيع ان يحج . إن حججت عنه أينفعه ذلك ؟ فقال لها : أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته ، اكان ينفعه ذلك ؟ قالت : نعم . قال : فدين الله أحق بالقضاء » (١)

ووجه الاحتجاج به انه ألحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه ، وهو عين القياس . وما مثل هذا (٢) يسميه الأصوليون التنبيه على أصل القياس كما سبق تحقيقه .

= ودعوى تلقي الأمة له بالقبول يكذبها مانقل عن البخاري والترمذي وغيرهما من عدم قبوله فان اريد بتلقي الأمة له بالقبول تلقى علماء الفقه واصوله فقط وعلماء السير فذلك لا مانع فيه ، فانهم يحتجون في كتبهم بالطوام وليسوا من اهل الحديث

ومن العجب دعوى ابي المعالي الجويني ان الحديث مخرج في الصحيح ، وقد وهمه في ذلك ابن حجر ، انظر تهذيب التهذيب ونصب الراية . وماقيل من ان الحديث . روى متصلا من طريق عبادة بن نسي عن عبد الرحمن بن غنم لا يجدي ايضا مادام من دون عبادة مجهولا .

١ ـ رواه البخاري ومسلم وغيرهما من طريق ابن عباس بالفاظ مختلفة ؛ وقد تقدم ص ٢٥٨ ج ٣ ـ انظر تلخيص الحبير .

٢ ـ وما مثل هذا . الخ تكرر استعمال الآمدي لهذا التعبير ، وهو وان كان=

وايضا . ماروي عنه، عليه السلام، أنه قال لأم سلمة ، وقدسئلت عن قبلة الصائم هل أخبرته أني أقبل وأنا صائم »(١) وانما ذكر ذلك تنبيها على قياس غيره عليه .

وأيضا : ماروي عنه أنه أمر سعد بن معاذ أن يحكم في بني قريظة برأيه ، وأمرهم بالنزول على حكمه ، فأمر بقتلهم ، وسبي نسائهم ، فقال عليه السلام « لقد وافق حكمه حكم الله » .

وأيضا : ماروى عنه ، عليه السلام أنه قال « لعن الله اليهود ، حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها» حكم بتحريم ثمنها، باعتبار تحريم أكلها .

وايضا: ماروى عنه ، عليه السلام ، أنه علل كثيراً من الاحكام ، والتعليل موجب لاتباع العلة أين كانت ، وذلك هو نفس القياس .

فمن ذلك قوله ؛ عليه السلام « كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة ؛ فادخروها » .

وقوله « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ، فانها تذكركم بالآخرة»

ومنها قوله : لما سئل عن بيع الرطب بالتمر « أينقص الرطب اذا يبس؟ فقالوا نعم . فقال فلا اذاً »

ومنها قوله (كي لا يكون دولة بين الأغنياء معكم) .

ومنها قوله : في حق محرم وقصت به ناقته « لاتخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً فانه يحشر يوم القيامة ملبيا » .

ومنها قوله : في حق شهداء احد « زملوهم بكلومهم ودمائهم ؛ فانهم يحشرون يوم القيامة وادواجهم تشخب دما ؛ اللون لون الدم ؛ والريح ريح المسك » .

صحيحا عربية الا انه غير مألوف ، وقد تقدم الكلام عليه ص ٢٨١ ج ٣

١ ـ روى مسلم في صحيحه من طريق عمر بن ابي سلمة انه سأل رسول الله ﷺ ايقبل الصائم فقال له : سل هذه (لام سلمة) فاخبرته ان رسول الله ﷺ يصنع ذلك فقال يارسول الله قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقال اما والله اني لأتقاكم لله واخشاكم له . وقد تقدم الكلام على اكثر هذه الاحاديث

ومنها قوله : في الهرة «انها ليست بنجسة، انها من الطوافين عليكم والطرافات» (١)

وقوله « إذا استيقظ احدكم من نوم الليل ، فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا ؛ فانه لا يدري اين باتت يده »

وقوله في الصيد « فان وقع في الماء فلا تأكل منه لعل الماء اعان على قتله» (٢)

وايضاً قوله «انا اقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي » (٣) والرأي انما هو تشبيه شيء بشيء ، وذلك هو القياس الى غير ذلك من الاخبار المختلف لفظها المتحد معناها ، النازل جملتها منزلة التواتر ، وان كانت آحادها آحاداً .

فان قيل اما حديث معاذ فانه مرسل، وخبر واحد ورد في اثبات كون القياس حجة ، وهو مما تعم به البلوى ، والمرسل ليس بحجة عند الشافعي، وخبر الواحد ، فيما تعم به البلوى ليس بحجة عند ابي حنيفة. فالاجماع من الفريقين على انه ليس بحجة.

والذي يدل على ضعفه ان النبي عليه السلام كان قد ولاه القضاء ، وذلك لا يكون الا بعد معرفة اشتمال معاذ على معرفة ما به يقضي ، فالسؤال عما علم لا معنى له

وايضاً فانه وقف العمل بالرأي على عدم وجدان الكتاب والسنة ، ووقف العمل بالسنة على عدم وجدان الكتاب . والأول على خلاف قوله تعالى « مافرطنا في الكتاب من شيء » وعلى خلاف قوله « ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين» والثاني على خلاف الدليل الدال على جواز نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة .

---

١ ــ روى ابن خزيمة في صحيحه والحاكم من طريق منصور بن صفية عن امه عن عائشة ان رسول الله ﷺ قال انها ليست بنجس هي كبعض اهل البيت يعني الهرة واللفظ لابن خزيمة ومثله للدار قطني ، ومنصور هو ابن عبد الرحمن الحجبي ثقة من رجال الصحيحين ، وقال ابن حزم ليس بالقوى ، وصفية هي بنت شيبة من رواة الستة .

٢ ــ جزء من حديث رواه البخاري وابو داود من طريق عدي بن حاتم ، وفي رواية له وان وجدته غريقا في الماء فلا تأكل ، وليس في روايتهما « لعل الماء اعان على قتله .

٣ ــ انا اقضي بينكم بالراي فيما لم ينزل فيه وحي : بحثت عنه فلم اجده

سلمنا صحته وأنه حجة ، غير أن اجتهاد الرأي اعم من القياس ، وذلك لان اجتهاد الراي ، كما يكون بالقياس ، قـد يكون بالاجتهاد في الاستدلال بخفي النصوص من الكتاب والسنة، وطلب الحكم فيهما ، وعلى التمسك بالبراءة الاصلية ولفظه غير عام في كل رأي؛ فلا يكون حمله على اجتهاد الرأي بالقياس اولى من غيره .

سلمنا أن المراد به اجتهاد الرأي بالقياس ، غير ان القياس ينقسم الى ماعلته منصوصة أو مومى اليها، والى ماعلته مستنبطة بالراي ، واللفظ ايضاً مطلق، وقد عملنا به في القياس الذي علته منصوصة على ماقاله النظام .

سلمنا انه حجة مطلقاً في كل قياس ، ولكن قبل اكمال الدين او بعده ؟ على ما قال تعالى « اليوم اكملت لكم دينكم » .

الاول مسلم ، والثاني ممنوع . وذلك ان اكمال الدين انما يكون باشتمال الكتاب والسنة على تعريف كل مالابد من معرفته .

وعلى هذا فالقياس لاحاجة اليه بعد ذلك . وبتقدير كونه حجة مطلقا لكن فيما تعبدنا في اثباته بالظن لا باليقين . والقياس ليس من هذا الباب .

وبهذا يكون الاعتراض على حديث ابن مسعود ايضاً .

واما حديث الجارية الخثعمية ؛ فالوارد عليه من جملة الاسئلة الواردة على حديث معاذ ، انه خبر واحد فيما تعم به البلوى، وانه ظني فلا يتمسك به في مسائل الاصول وهما عامان في جميع ما ذكر من الاخبار ، ويخصه ان النبي ﷺ انما ذكر دين الآدمي بطريق التقريب الى فهم الجارية في حصول نفع القضاء. اما ان يكون ذلك بطريق القياس ، فلا .

واما حديث ام سلمة فيدل على ان فعل النبي ﷺ حجة متبعة ، اما ان يكون ذلك بطريق القياس على فعل النبي ﷺ ، فلا .

واما حديث سعد بن معاذ، فليس فيه ايضاً ما يدل على صحة القياس ؛ فان امره له بأن يحكم في بني قريظة برايه لايخص القياس لما تقدم من أن اجتهاد الراي اعم من القياس ، فلعله امره ان يحكم باجتهاد رايه في الاستدلال بخفي النصوص

من الكتاب والسنة . ولذلك ، قال ، عليه السلام «لقد وافق حكمه حكم الله ورسوله»

واما خبر تحريم الشحوم على اليهود فليس فيه ما يدل على تحريم البيع ، بالقياس على تحريم الأكل ؛ فان تحريم الشيء اعم من تحريم اكله ، فان تحريم الشيء تحريم للتصرف فيه مطلقاً ، وبتقدير ان يكون تحريم الاكل مصرحاً به فالمراد به ، تحريم التصرف مطلقاً ، بدليل قوله تعالى « ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل » وقوله « ولا تأكلوا مال اليتيم » .

وقوله « ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم » والمراد به المنع من التصرف في ذلك بغير حق .

واما الاخبار الدالة على تعليل الاحكام ، فليس يلزم من تعليل الحكم المنصوص عليه بعلة الحاق غير المنصوص به لاشتراكهما في تلك العلة ، اذ هو محل النزاع وليس في الاخبار مايدل على الالحاق ، بل التعليل انما كان لتعريف الباعث على الحكم ، ليكون اقرب الى الانقياد وادعى الى القبول . ولهذا امكن التنصيص على العلة القاصرة ؛ ولا قياس عنها .

وبتقدير دلالتها على الالحاق . فالعلل فيها منصوصة ومومى اليها ونحن نقول بهذا النوع من القياس ، كما قاله النظام .

وقوله عليه السلام « اني احكم بينكم بالراي فيما لم ينزل فيه وحي » فهو على خلاف قوله تعالى « وما ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحي يوحى » .

وبتقدير ان يكون حكمه بالرأي فلا يلزم ان يكون ذلك بالقياس لما تقدم .

وبتقدير ان يكون بالقياس ، فلا يلزم من جواز التمسك بالقياس للنبي عليه السلام ، مع كونه معصوماً عن الخطأ مسدداً في أحكامه جواز ذلك لغيره .

والجواب عن السؤال الأول على خبر معاذ أنا قد بينا أن المرسل وخبر الواحد فيما تعم به البلوى حجة .

وأما سؤال معاذ عما به يقضي ؛ فانما كان قبل توليه القضاء ، ليعلم صلاحيته لذلك ؛ وان كان ذلك بعد توليه القضاء فانما كان ذلك بطريق التأكيد ، أو باعلام الغير بأهليته للقضاء .

وأما توقيفه للعمل بالراي على عدم وجدان الكتاب والسنة فغير مخالف لقوله تعالى « ما فرطنا في الكتاب من شيء » اذ المراد منه انما هو عدم التفريط فيما ورد من الكتاب ، لا ان المراد به بيان كل شيء ، فانا نعلم عدم اشتماله على بيان العلوم العقلية من الهندسية والحسابية وكثير من الأحكام الشرعية .

وبتقدير ان يكون المراد به بيان كل شيء ؛ لكن لا بطريق الصريح ، بل بمعنى انه اصل لبيان كل شيء فانه اصل لبيان صدق الرسول في قوله ، وقوله بيان للقياس وغيره . وبه يخرج الجواب عن الآية الأخرى .

واما توقيفه العمل بالسنة على عدم الكتاب ، فالمراد به الكتاب الذي لا معارض له ولا ناسخ . ويجب تنزيله على ذلك ؛ ضرورة الجمع بين تقرير النبي عليه السلام له على ذلك . وبين الدليل الدال على نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة .

وعن السؤال الثاني انه يمتنع حمل اجتهاد الرأي على الاجتهاد في الاستدلال بخفي نصوص الكتاب والسنة ؛ لأن قوله (فان لم تجد) عام في الجلي والخفي (١) بدليل صحة الاستثناء وورود الاستفهام فتخصيص ذلك بالجلي دون الخفى من غير دليل ممتنع ، والتمسك بالبراءة الأصلية في نفي الأحكام الشرعية ، ليس بحجة على ما يأتي . فلايكون اجتهاد الرأي فيه مستنداً للحكم (٢) .

وبتقدير أن يكون حجة ، فذلك معلوم لكل عاقل ، فلا يكون مفتقراً الى اجتهاد الرأي .

وعن السؤال الثالث : أنا لانسلم ان ما كانت علته منصوصة يكون قياساً على ماسيأتي (٣) وان سلمنا انه قياس فما ذكرناه وان لم يكن حجة على النظام ، فهو حجة على غيره .

وعن الرابع ان اكمال الدين ، انما يكون ببيان كل شيء ، اما بلا واسطة ، او

---

١ ــ قارن بين رايه فيما تقدم في صيغ العموم وحكمه هنا بأن قوله فان لم تجد يفيد العموم .

٢ ــ انظر جوابه هنا عن التمسك بالبراءة الأصلية ، واعتراضه على الحجة المعنوية فيما تقدم بالتمسك بالبراءة الاصلية ، وانها مدرك شرعي للاحكام . ص ٢٨ ج ٤

٣ ــ سيأتي اول المسألة الثالثة .

بواسطة ، على ما بيناه . وعلى هـذا فلا يمتنع العمل بالقياس بعد اكمال الدين ؛ لكونه من جملة الوسائط .

وعن الخامس ما سبق من ان المسألة ظنية غير قطعية (١) وعلى هذا فلا يخفى الجواب عما يعترض به على خبر ابن مسعود .

وكذلك جواب كل ما يعترض به من هذه الأسئلة على باقي الاخبار .

وما ذكروه على خبر الجارية الخثعمية فبعيد ايضاً ، فانه لو لم يكن مـدرك الحكم فيما سألت عنه القياس على دين الآدمي ؛ لما كان التعرض لذكره مفيداً ، بل كان يجب الاقتصار على قوله نعم .

وما ذكروه على حديث ام سلمة ، فغير صحيح . وذلك لانه لو لم يكن اتباعنا له في فعله ، بطريق التأسي به لما كان حكم فعله ثابتاً في حقنا ، ولا معنى للقياس سوى ذلك .

وما ذكروه على حديث سعد بن معاذ ، باطل أيضاً لان حكمه لو كان مستنداً الى الكتاب أو السنة ، لما كان ذلك برأيه ، وقد قال « احكم فيهم برأيك » (٢) وقوله عليه السلام (لقد وافق حكمه حكم الله ورسوله) لا منافاة بينه وبين الحكم بالقياس ، فانه اذا كان القياس من طرق الشرع ، فالحكم المستند اليه يكون حكماً لله ولرسوله .

وما ذكروه على خبر الشحوم ، مندفع من حيث ان الظاهر من اضافة التحريم الى المأكول إنما هو تحريم الأكل .

وكذلك التحريم المضاف الى النساء انما هو تحريم الوطء .

والى الدابة تحريم الركوب ؛ والى الدار تحريم السكنى .

وكذلك في كل شيء على حسبه . وهو المتبادر إلى الفهم عند اطلاقه . فتحريم

---

١ ــ انظر ما تقدم تعليقا ص ٣٢ ج ٤

٢ ــ تحكيم النبي ﷺ سعدا في بني قريظة ثابت في الجملة ؛ اما ان يكون قال لسعد « احكم فيهم برايك » فهذا يحتاج الى اثبات .

البيع لا يكون مأخوذاً من مطلق التحريم المضاف الى أكل الشحوم فلم يبق الا ان يكون بطريق الالحاق به وهو معنى القياس (١) .

وما ذكروه على الأخبار الدالة على التعليل بالعلل المذكورة من ان ذلك لا يدل على التعدية فحق ؛ غير أن ماذكروه بتقدير تسليم التعدية على مذهب النظام ، فقد سبق جوابه . (٢)

وأما الإجماع ، وهو اقوى الحجج في هذه المسأله (٣) فهو ان الصحابة اتفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نص فيها من غير نكير من احد منهم ؛ (٤) فمن ذلك (٥) رجوع الصحابة الى اجتهاد ابي بكر رضى الله عنه في اخذ الزكاة من بني حنيفة وقتالهم على ذلك .

---

١ ــ انظر الخلاف في عموم المقتضى في المسألة التاسعة من مسائل العموم .

٢ ــ انظر الجواب عن السؤال الثالث ص ٣٨ ج ٤

٣ ــ قد يقال ليس الاجماع بأقوى الحجج في هذه المسألة ؛ لان ذلك ، اما ان يكون من جهة متون الآثار أو اسانيدها ، اما الاول فغير مسلم ، فان ما سيذكر من نصوص الآثار قد دخل كلا منها الاحتمال ، كما دخل في كل نص من نصوص الايات والأحاديث التي استدل بها على القياس من قبل . واما الثاني فكذلك فان اسانيد الآثار منها مالم يصح كما سيأتي بيانه ؛ ومنها ما صح الا انه في غير محل النزاع ، أو خبر واحد كما في الآحاديث التي سبق الاستدلال بها في المسألة ، وتمتاز الآيات بالتواتر ، وان نظر الى وحدة معاني الآثار واشتراكها في الدلالة على القياس فذلك متحقق في الأحاديث كما صرح به بعد ما تقدم من الاحاديث في قوله « الى غير ذلك من الاخبار المختلف لفظها المتحد معناها : النازل جملتها منزلة المتواتر ؛ وان كانت آحادها آحادا

٤ ــ انظر مناقشة ابن حزم لأدلة مثبتي القياس في الجزء السابع والثامن من الاحكام في اصول الاحكام له .

٥ ــ قد يقال ان موافقة الصحابة ابابكر في اخذ الزكاة ممن وجبت عليه ، وقتال=

وقياس خليفة رسول الله على الرسول في ذلك بواسطة أخذ الزكاة للفقراء وارباب المصارف . (١)

ومن ذلك قول أبي بكر لما سئل عن الكلالة « اقول في الكلالة برأيي ، فان يكن صواباً فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان» الكلالة ما عدا الوالد والولد(٢)

ومن ذلك ان ابا بكر ورث ام الام ، دون ام الاب ، فقال له بعض الانصار « لقد ورثت امرأة من ميت ، لو كانت هي الميته لم يرثها ، وتركت امرأة ، لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت» فرجع الى التشريك بينهما في السدس (٣)

ومن ذلك حكم ابي بكر بالرأي في التسوية في العطاء حتى قال له عمر « كيف تجعل من ترك دياره وأمواله ، وهاجر الى رسول الله كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر: انما اسلموا لله واجورهم على الله ، وانما الدنيا بلاغ » وحيث انتهت

=من منعها بعد المراجعة والمحاورة بينهم انما كان لفهمهم ذلك من النصوص كقوله تعالى (فان تابوا واقاموا الصلاة وآتو الزكاة فخلوا سبيلهم) وكحديث امرت ان اقاتل الناس حتى يقولو لا اله الا الله، فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها ، وحسابهم على الله ، لا من قياس الزكاة على الصلاة ولا من قياس ابي بكر على النبي ﷺ .

٢ ــ الاثر ذكره ابن جرير في تفسيره من طريق عامر الشعبي قال : قال ابو بكر . . . الخ وفيه انقطاع، فان الشعبي ولد بعد وفاة ابي بكر ، وايضا ليس في الاثر قياس ، فان القياس الحاق فرع باصل في حكم لجامع وليس ذلك في الاثر ، كما انه ليس رأيا مجردا وانما استنبطه ابو بكر ـ والله اعلم ـ ممن ذكر وترك من الورثة في آيتي الكلالة .

٣ ــ رواه مالك في الموطا من طريق القاسم بن محمد بن ابي بكر قال : جاءت الجد تان الى ابي بكر . . الخ والقاسم لم يدرك ابا بكر فالاثر منقطع .

وايضا يمكن ان يقال ان ابا بكر استند في تشريك الجدتين في السدس الى ماورد في ذلك من النص . فطبق حديث توريث الجدة عليها .

النوبة الي عمر فرق بينهم(١)

ومن ذلك قياس ابي بكر تعيين الامام بالعهدعلى تعيينه بعقد البيعة، حتى انه عهد الى عمر بالخلافة ، ووافقه على ذلك الصحابة . (٢)

ومن ذلك ماروي عن عمرانه كتب الى ابي موسى الاشعري «اعرف الاشباه والامثال ، ثم قس الامور برأيك » (٣)

ومن ذلك قول عمر : « اقضي في الجد برأيي واقول فيه برأيي » وقضى فيه بآراء مختلفة (٤)

ومن ذلك قوله لما سمع حديث الجنين « لولا هذا لقضينا فيه براينا »

---

١ ــ هذا من اختلاف الاجتهاد في مناط العطاء وليس بقياس ، لانه ليس في الاثر الحاق فرع باصل .

٢ ــ قد يمنع ذلك من يقول ان خلافة ابي بكر ثبتت بالنص كابن حزم ، وعلى ذلك يكون ابو بكر في عهده الى عمر بالخلافة متأسيا بالنبي ﷺ لا قائسا نفسه عليه ؛

وبتقدير ان خلافة ابي بكر ثبتت بالبيعة فقط لا يتعين قياس العهـــدعلى البيعة طريقا لاثبات الخلافة لعمر ، بل يمكن ان يكون عهد ابي بكر اليه من تصرفات الامام التي له باختيار الامة اياه ، ووضعهم الثقة فيه ، اعنى ان ذلك امتداد لتصرفاته التي له باختيارهم اياه خليفة واثر من آثار بيعتهم لابي بكر .

٣ ــ كتاب عمر الى ابي موسى ، رواه ابن حزم في الجزء السابـــع من كتاب الاحكام له من طريقين .

الاولى فيها عبد الملك بن الوليد بن معدان عن ابيه قال كتب عمر .. الخ ، ثم قال ابن حزم وعبد الملك متروك الحديث ساقط بلاخلاف ؛ وابوه مجهول . وذكر ان في الطريق الثانية : أربعة مجهولين وانها منقطعة ؛ ارجع اليه في تفصيل القول على الأثر والى اعلام الموقعين لابن القيم .

٤ ــ أقوال عمر المختلفة في الجد وقول أبي بكر وابن عباس وزيد وغيرهم في الجد ذكرها سعيد بن منصور في سننه في القسم الأول من المجلد الثالث .

ومن ذلك انه لما قيل له في مسألة المشركة « هب ان ابانا كان حماراً السنا من ام واحدة » فشرك بينهم (١)

ومن ذلك انه لما قيل لعمر ان سمرة قد اخذ الخمر من تجار اليهود في العشور، وخللها وباعها، قال « قاتل الله سمرة » اما علم ان رسول الله ﷺ قال : لعن الله اليهود ، حرمت عليهم الشحوم؛ فجملوها وباعوها واكلوا اثمانها. قاس الخمر على الشحم وان تحريمها تحريم لثمنها ، ومن ذلك انه جلد ابابكرة حيث لم يكمل نصاب الشهادة ؛ بالقياس على القاذف ، وان كان شاهداً لا قاذفا .

ومن ذلك قول عثمان لعمر في واقعة « ان تتبع رايك ، فرايك أسد، وان تتبع رأي من قبلك، فنعم ذلك الراي كان، ولو كان فيه دليل قاطع على احدهما لم يجز تصويبهما.

ومن ذلك انه ورث المبتوتة بالرأي (٢)

ومن ذلك قول علي عليه السلام في حد شارب الخمر « انه اذا شرب سكر ، واذا سكر هذى، واذا هذى افترى، فحدوه حد المفترين » (٣) قاس حد الشارب على القاذف .

ومن ذلك ان عمر كان يشك في قود القتيل الذي اشترك في قتله سبعة ، فقال له علي يا أمير المؤمنين ، ارأيت لو ان نفراً اشتركوا في سرقة ؛ اكنت تقطعهم؟ قال : نعم . قال : فكذلك وهو قياس للقتل على السرقة .

ومن ذلك : ما روي عن علي أنه قال في أمهات الأولاد (اتفق رأيي ورأي عمر على أن لا يبعن ، وقد رأيت الآن بيعهن) حتى قال له عبيدة السلماني (رأيك مع الجماعة أحب الينا من رأيك وحدك) . (٤)

---

١ ــ ورواه الحاكم والبيهقي من حديث زيد بن ثابت في قصة مع عمر بن الخطاب.

٢ ــ ذكر سعيد بن منصور في سننه أن عمر كتب الى شريح أن الزوج اذا طلق امرأته ثلاثا في مرضه انها ترثه ولا يرثها ، وذكر عن عثمان أنه ورث زوجة عبد الرحمن بن عوف منه وقد طلقها في مرضه البتة .

٣ ــ انظر ماتقدم تعليقا ص ٢٨٧ ج ٣

٤ ــ رواه عبد الرزاق في مصنفه من طريق عبيدة السلماني قال سمعت عليا يقول اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن ، ثم رأيت بعد أن يبعن ؛=

ومن ذلك قول علي في المرأة التي أجهضت بفزعها، بارسال عمر اليها؛ أما المأثم فأرجو أن يكون منحطاً عنك وأرى عليك الدية ، فقال له . عزمت عليك أن لا تبرح حتى تضربها على بني عدي، يعني قومه؛ والحقه عثمان وعبد الرحمن بن عوف بالمؤدب وقالا . انما أنت مؤدب ؛ ولا شيء عليك (١)

ومن ذلك قول ابن عباس ؛ لما ورث زيد ثلث ما بقي في مسألة زوج وأبوين (أين وجدت في كتاب الله ثلث ما بقي؟) فقال له زيد. أقول، برأيي وتقول برأيك(٢)

ومن ذلك قوله في مسألة الجد (الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل ابا الاب ابا)

ومن ذلك قول ابن مسعود في المفوضة ، برأيه بعد ان استمهل شهراً ؛ وانه كان يوصي من يلي القضاء بالراي ويقـــول (لا ضير في القضاء بالكتاب والسنة وقضايا الصالحين ، فان لم تجد شيئا من ذلك فاجتهد رايك) .

ومن ذلك اختلاف الصحابة في الجـــد حتى الحقه بعضهم بالاب في اسقاط الاخوة والحقه بعضهم بالاخوة .

=قال عبيدة : فقلت له : فرأيك ورأي عمر في الجماعة احب الي من رأيك وحدك في الفرقة ، قال فضحك علي. ورواه سعيد بن منصور في سننه من طرق عن عبيد، ورواه البيهقي في سننه .

١ ــ أثر عمر في المرأة التي أرسل اليها فاجهضت رواه عبد الرزاق والبيهقي من طريق الحسن البصري والحسن لم يدرك عمر فالاثر منقطع ، وعلى تقدير صحته ، فالخلاف بين الصحابة في ذلك خلاف في تحقيق المناط ، فطبق عليه علي ضابط قتل الخطا ولم يعذره بماله من حق التاديب، ورأي غيره أن ماله من حق التأديب يعفيه من الدية، وليس ذلك من القياس في شيء ـ انظر كتاب الديات من تلخيص الحبير.

٢ ــ اقول على تقدير صحة أن زيدا قال لابن عباس أقول برأيي وتقول برأيك، لا يتعين ان يكون مستند الحكم في هذه المسألة القياس بل الذي يظهر أن ابن عباس استدل بقوله تعالى (فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث) وبحديث الحقوا الفرائض باهلها . . الخ والجمهور استدل بما فهم من استقراء النصوص من أن الأنثى إذا كانت في درجة الذكر يكون حظها من الارث على النصف من حظه .

ومن ذلك اختلافهم في قول الرجل لزوجته « انت علي حرام »
حتى قال ابو بكر وعمر . هو يمين .
وقال علي وزيد : هو طلاق ثلاث .
وقال ابن مسعود : هو طلقة واحدة .

وقال ابن عباس هو ظهار ، الى غير ذلك من الوقائع التي لاتحصى .
وذلك يدل على ان الصحابه مثلوا الوقائع بنظائرها ، وشبهوها بأمثالها وردوا بعضها الى بعض في احكامها . وانه ما من واحد من اهل النظر والاجتهاد منهم الا وقد قال بالراي والقياس ومن لم يوجد منه الحكم بذلك ، فلم يوجد منه في ذلك انكار ، فكان اجماعا سكوتيا وهو حجة مغلبة على الظن ، لما سبق تقريره في مسائل الاجماع .

وانما قلنا انهم إنهم قالوا بالراى والقياس في جميع هذه الصور ، وذلك لابد لهم فيها من مستند ، والا كانت احكامهم بمحض التشهي والتحكم في دين الله من غير دليل ، وهو ممتنع وذلك المستند يمتنع ان يكون نصا ، والا لأظهر كل واحد ما اعتمد عليه من النص اقامة لعذره وردا لغيره عن الخطأ بمخالفته على ما اقتضته العادة الجارية بين النظار ، ولأن العادة تحيل على الجمع الكثير كتمان نص دعت الحاجة الى اظهاره في محل الخلاف وهذا بخلاف ما اذا أجمعوا على حكم في واقعة بناء على نص ، فانه لا يمتنع اتفاقهم على عدم نقله . بناء على الأكتفاء في ذلك الحكم باجماعهم ، ولو اظهروا تلك النصوص واحتجوا بها ؛ لكانت العادة تحيل عدم نقلها .
فحيث لم تنقل ؛ دل على عدمها ، واذا لم يكن نصاً ، تعين ان يكون قياسا واستنباطاً .

فان قيل : لا نسلم ان احدا من الصحابة عمل بالقياس ؛ وما نقل عنهم من الاجتهاد في الوقائع المذكورة والعمل بالرأى ، فلعلهم انما استندوا فيه الى الاجتهاد في دلالات النصوص الخفية من الكتاب والسنه ؛ كحمل المطلق على المقيد ، والعام على الخاص ، وترجيح احد النصين على الآخر والنظر في تقرير النفي الأصلي ، ودلالة الاقتضاء ، والأشارة ، والتنبيه ، والايماء ؛ وادلة الخطاب ، وتحقيق المناط وغير ذلك من الاجتهادات المتعلقة بالأدلة النصية .

قولكم : لو كان ثم نص لظهر ـ .

ولو كانوا قائسين لتلك الصور على غيرها ، لأظهروا العلل الجامعة فيها ، وصرحوا بها كما في النصوص ؛ واواظهروها واحتجوا بها ، لنقلت ايضاً، فعدم نقلها يدل على عدمها . واذا لم يكن قياس واستنباط ، تعين أن يكون المستند إنما هو النص ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر .

وما نقل عن الصحابة من التصريح بالعمل بالرأي في الوقائع المذكورة؛ لايلزم أن يكون قياسا ، فان اجتهاد الرأي أعم من اجتهادالرأي بالقياس على، ماتقرر. ولايلزم من وجود الأعم وجود الأخص .

سلمنا أنهم عملو بالقياس ؛ غير أنا لانسلم عمل الكل به ، فانه لم ينقل ذلك الا عن جماعة يسيرة لا تقوم الحجة بقولهم .

قولكم إنه لم يوجد من غيرهم نكير عليهم ـ لانسلم ذلك .

وبيان وجودالانكار(١)ما روى عن ابي بكر أنه لما سئل عن الكلالة قال «اى سماء تظلنى ، واي ارض تقلني ، اذا قلت في كتاب الله برايي » .

وايضا ماروى عن عمر انه قال « اياكم واصحاب الرأي ؛ فانهم اعداء الدين أعيتهم الاحاديث ان يحفظوها ، فقالو بالرأي فضلو واضلو » .

وقال « اياكم والمكايلة » فسئل عن ذلك، فقال المقايسة » .

وري عن شريح انه قال كتب الى عمر (اقض بما في كتاب الله ، فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله، فان جاءك ماليس في سنة رسول الله فاقض بما اجمع عليه اهل العلم ؛ فان لم تجد فلا عليك ان لاتقضي) .

وايضا ما روي عن علي رضي الله عنه ، انه قال لعمر في مسألة الجنين (ان اجتهدوا فقد اخطأوا ، وان لم يجتهدوا فقد غشوك) .

---

١ ـ انظرا آثار الانكار والكلام عليها في الجزء الثامن في ابطال القياس من كتاب الاحكام لابن حزم ؛ وفي اعلام الموقعين لابن القيم .

وروى عن عثمان وعلى انهما قالا (لو كان الدين بالقياس ، لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره) .

وروي عن ابن عباس انه قال ان الله تعالى قال لنبيه ﷺ (وأن احكم بينهم بما انزل الله) ولم يقل بما رايت ، ولو جعل لاحد ان يحكم برأيه ، لجعل ذلك لرسول الله .

وقال اياكم والمقاييس ؛ فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس .

وقال (ان الله لم يجعل لاحد ان يحكم في دينه برايه)

وروى عن ابن عمر انه قال (السنة ماسنة رسول الله ، لا تجعلوا الراي سنة) .

وقال ايضا (ان قوما يفتون بآرائهم لو نزل القرآن لنزل بخلاف ما يفتون)

وقال ايضا (اتهموا الرأي على الدين ، فانه منا تكلف وظن ، وان الظن لا يغنى من الحق شيئا .

وروي عن ابن مسعود انه قال (اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما حلل الله) .

وقال ايضا (قراؤكم صلحاؤكم يذهبون ويتخذ الناس رءوساً جهالا يقيسون ما لم يكن بما كان) .

وقالت عائشة (اخبروا زيد بن ارقم انه احبط جهاده مع رسول الله بفتواه بالراي في مسألة العينة) .

وقد انكر التابعون ذلك ايضاً ، حتى قال الشعبى (ما اخبروك عن اصحاب محمد فاقبله وما اخبروك عن رايهم فألقه في الحش) .

وقال مسروق (لا اقيس شيئا بشيء ، اخاف ان تزل قدم بعد ثبوتها .

(وكان ابن سيرين يذم المقاييس ويقول (اول من قاس ابليس .

ومع هذه الانكارات من الصحابة والتابعين فلا اجماع .

سلمنا انه لم يظهر النكير في ذلك .

لكن لا يلزم منه ان يكون سكوت الباقين عن موافقة . لما ذكر في الاجماع .

سلمنا انه موافقة ، لكنه لاحجة في اجماع الصحابة ، وكيف يقال بذلك وقد عدلوا عما امروا به ونهوا عنه وتجبروا وتآمروا، وجعلوا الخلاف طريقا الى اغراضهم الفاسدة ، حتى جرى بينهم ماجرى من الفتن والحروب، وتألبوا على اهل البيت، وكتموا النص على علي رضي الله عنه ، وغصبوه الخلافة ، ومنعوا فاطمة ارثها من ابيها ، المنصوص عليه في كتاب الله . برواية انفرد بها ابو بكر، وعدلوا عن طاعة الامام المعصوم ، المحيط بجميع النصوص الدالة على جميع الأحكام الشرعية الى غير ذلك من الامور التي لا يجوز معها الاحتجاج باقوالهم . وهذا السؤال مما اورده الرافضة .

سلمنا ان قول البعض بالقياس ، وسكوت الباقين حجة ، لكنها حجة ظنية . على ما سبق في الاجماع وكون القياس حجة امر قد تعبدنا فيه بالعلم . فلا يكون مستفادا من الدليل الظني .

سلمنا صحة الاحتجاج به . ولكن ما المانع ان يكون عملهم بالقياس المنصوص على علته . ونحن نقول به كما قاله النظام والقاشاني والنهرواني.

سلمنا عملهم بكل قياس؛ لكن لم قلتم انه اذا جاز العمل بالقياس للصحابة ، جاز ذلك لمن بعدهم وذلك لان الصحابة لما كانوا عليه من شدة اليقين والصلابة في الدين ومشاهدة الوحي والتنزيل ، وكثرة التحفظ في امور دينهم . حتى نقل عنهم قتل الآباء والابناء وبذل الانفس والاموال ، ومهاجرة الاهل والاوطان في نصرة الدين . حتى ورد في حقهم من التفضيل والتعظيم في الكتاب والسنة مالم يرد مثله في حق غيرهم ، على ماذكر في الأجماع . وعندذلك؛ فلا يلزم من جواز عملهم بالقياس جوازه لغيرهم .

سلمنا دلالة ماذكرتموه على صحة القياس وانا متعبدون به، لكنه معارض بالكتاب والسنة

اما الكتاب فقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله) والحكم بالقياس تقدم بين يدي الله ورسوله . لانه حكم بغير قوليهما .

وقوله تعالى (وان تقولوا على الله مالا تعلمون) وقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) والحكم بالقياس قول بما لم يعلم .

وقوله تعالى (ان الظن لا يغني من الحق شيئاً) وقوله تعالى (ان بعض الظن اثم) وقوله تعالى (وان احكم بينهم بما انزل الله) والحكم بالقياس حكم بغير ما انزل الله وقوله تعالى (وما اختلفتم فيه من شي فحكمه الى الله) وقوله تعالى (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) والحكم بالقياس لا يكون حكما لله ولا مردودا اليه.

وقوله تعالى « ما فرطنا في الكتاب من شيء » وقوله تعالى (ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين) وذلك يدل على انه لا حاجة الى القياس .

واما من جهة السنة فما روى عمر عن النبي ، ﷺ « قال ستفترق أمتي فرقا أعظمها فتنة ، الذين يقيسون الامور بالرأي » (١) وايضاً ماروى أبو هريرة ، رضي الله عنه ، عن النبي ﷺ . أنه قال « تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله ؛ وبرهة بسنة رسول الله ، وبرهة بالرأي ، فاذا فعلو ذلك ضلوا وأضلو » (٢) وذلك يدل على أن القياس والعمل بالرأي غير صحيح .

والجواب : قولهم لا نسلم ان أحداً من الصحابة عمل بالقياس .

قلنا : دليله ما ذكرناه .

قولهم يحتمل أن يكون عملهم بدلالات النصوص الخفية .

قلنا : لو كان كذلك لظهر المستند واشتهر على ما قررناه

قولهم : ولو كان ذلك لمحض القياس ، لاظهروا العلل الجامعة ، وصرحوا بها كما في النصوص .

قلنا : منهم من صرح ؛ كتصريح أبي بكر في التسوية في العطاء بين المهاجرين وغيرهم وهو قوله « إنما الدنيا بلاغ » وتصريح علي في قياسه حد شارب الخمر على حد القاذف ؛ بواسطة الاشتراك في الافتراء ، وتصريح عثمان وعبد الرحمن بن عوف في الحاقهم عمر في صورة المرأة التي اجهضت الجنين ، بالمؤدب ، بواسطة التأديب .

ومنهم من اعتمد في التنبيه عليها بفتواه . وجري العادة بفهم المستمع وجه المأخذ والشبه بين محل النزاع ومحل الاجماع ولهذا فان العادة جارية من بعض

---

١ ــ رواه الطبراني في الكبير والبزار ؛ ورجاله رجال الصحيح

٢ ــ رواه أبو يعلي في مسنده وفي سنده عثمان بن عبد الرحمن الزهري متفق على ضعفه

الملوك بقتل الجاسوس إذا ظفر به ، زجراً له ولغيره عن التجسس عليه ، وعادة البعض الاحسان اليه لاستمالته له حتى يدله على أحوال عدوه؛ فاذا رأينا ملكا قد قتل جاسوسا ، وأحسن اليه ، ولم نعهد من عادته قبل ذلك شيئا ، كان ذلك كافياً في التنبيه على رعاية العلة الموجبة للقتل ؛ أو الاحسان في محل الوفاق ، ولا كذلك النصوص ، فان الاذهان غير مستقلة بمعرفتها ، فدعت الحاجة الى التصريح بها .

وعلى هذا ، فمن قال منهم في قوله : أنت علي حرام ، انه طلاق ثلاث ؛ نبه على أن مطلق التحريم يقتضي نهاية التحريم ، وذلك مشترك بينه وبين الطلاق الثلاث ، فذلك عدى الطلاق الثلاث اليه .

ومن جعله طلقة واحدة ، نبه على انه اعتبر فيه أقل ما يثبت معه التحريم ، فلذلك الحقه بالطلقة الواحدة

ومن جعله ظهاراً ؛ ألحقه بالظهار ؛ من حيث انه يفيد التحريم بلفظ ليس هو لفظ الطلاق ، ولا لفظ الايلاء .

ومن شرك بين الجدوابن الابن نبه على أن العلة في ذلك استواؤهما في الادلاء الى الميت في طرفي العلو والسفل ، ولهذا شبههما بغصني شجرة وجدولي نهر .

ومن ذلك تنبيه عمر في قياسه الخمر على الشحوم، على أن العلة في تحريم اثمانها تحريمها .

ومن ذلك التنبيه في التشريك بين الأخوة من الأب والأم والاخوة من الام على أن العلة الاشتراك في جهة الأمومة الى غير ذلك من التنبيهات .

ويدل على ماذكرناه تصريح اكثر الصحابة فيما عملوا به بالرأي .

قولهم : اجتهاد الرأي أعم من القياس . —

قلنا : وان كان الامر على ماقيل ، غير إنا قد بينا أنه لم يكن ذلك مستنداالى النصوص ؛ فتعين استناده الى القياس والاستنباط (١)

قولهم : لا نسلم عمل الكل بالقياس —

---

١ — سبق تعليقا ما في ذلك ص٤١ - ٤٢ - ٤٤ - ج ٤

قلنا : وان عمل به البعض ، فقد بينا انه لم يوجد من الباقين في ذلك نكير ، فكان إجماعا .

قولهم : قد وجد الانكار . لا نسلم ذلك . وما ذكروه من صور الانكار ؛ فهي منقولة عمن نقلنا عنهم القول بالرأي والقياس،فلا بد من التوفيق بين النقلين لاستحالة الجمع بينهما والعمل باحدهما من غير أولوية ، وعند ذلك ، فيجب حمل مانقل عنهم من انكار العمل بالرأي والقياس على ما كان من ذلك صادرا عن الجهال ، ومن ليس له رتبة الاجتهاد ، وما كان مخالفا للنص ، وما ليس له أصل يشهد له بالاعتبار ، وما كان على خلاف القوعد الشرعية ، وما استعمل من ذلك فيما تعبدنا فيه بالعلم دون الظن جمعاً بين النقلين ؛ هذا من جهة الاجمال .

وأما من جهة التفصيل : أما قول أبي بكر « أي سماء تظلني ؛ وأي أرض تقلني ، اذا قلت في كتاب الله برأيي » فانما أراد به قوله في تفسير القرآن،ولاشك أن ذلك مما لامجال للرأي فيه لكونه مستندا الى محض السمع عن النبي ﷺ وأهل اللغة ؛ بخلاف الفروع الشرعية .

واما قول عمر « اياكم واصحاب الرأي » الخبر الى آخره — فانما قصد به ذم من ترك الاحاديث وحفظ ما وجد منها وعدل الى الرأي ، مع ان العمل به مشروط بعدم النصوص .

وقوله (اياكم والمكايلة) اي المقايسة فالمراد به المقايسة الباطلة لما ذكرناه .

واما قوله لابي موسى الأشعري (١) فانما يفيد ان لو لم يكن القياس مما أجمع عليه اهل العلم ، ولا فبتقدير ان يكون واجبا له ؛ فلا .

---

١ — قوله لأبي موسى الأشعري ـ الصواب قوله لشريح ونص الأثر كما ذكره النسائي في سننه من طريق الشعبي عن شريح انه كتب الى عمر يسأله فكتب اليه عمر ان اقض بما في كتاب الله تعالى فان لم يكن في كتاب الله فسنة رسول الله ﷺ فان لم يكن في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ فاقض بما قضى الصالحون، فان لم يكن في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ ولم يقض به الصالحون فان شئت فتقدم وان شئت فتأخر ولا ارى التأخر الاخيرا لك ، والسلام .

وقول علي لعمر في مسألة الجنين ، لايدل على أن كل اجتهاد خطأ ، ونحن لاننكر الخطأ في بعض الاجتهادات ، كما سبق تعريفه

واما قول عثمان وعلي « لو كان الدين بالقياس . » الخبر ، فيجب حمله على انه لو كان جميع الدين بالقياس، لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره ، ويكون المقصود منه انه ليس كل ما اتت به السنن على ما يقتضيه القياس .

واما قول ابن عباس ان الله قال لنبيه، الخبر، ليس فيه ما يدل على عدم الحكم بالقياس الا بمفهومه وليس بحجة على ما سبق بيانه .

وقوله(اياكم والمقاييس) يجب حمله على المقاييس الفاسدة كالمقاييس التي عبدت بها الشمس والقمر ، وغير ذلك مما بيناه لما سلف من الجمع بين النقلين .

وقوله (إن الله لم يجعل لاحد ان يحكم في دينه برايه) يجب حمله على الراى المجرد عن اعتبار الشارع له لما سبق .

وأما قول ابن عمر «السنة ما سنه رسول الله ﷺ فانما ينفع، أن لو كان القياس ليس مما سنه الرسول .

وقوله « لا تجعلوا الرأى سنة » اراد به الرأي الذي لا اعتبار له ، والا فالرأي المعتبر من السنة ، لايكون خارجاً عن السنة .

وقوله « إن قوما يفتون بآرائهم . » الخبر ليس فيه ما يدل على أن كل من أفتى برأيه يكون كذلك . ونحن لا ننكر أن بعض الآراء باطل .

وقوله « اتهموا الرأي على الدين) غايته الدلالة على احتمال الخطأ فيه، وليس فيه مايدل على ابطاله :

وقوله (وان الظن لا يغني من الحق شيا) المراد به استعمال الظن في مواضع اليقين لا أن المراد به ابطال الظن بدليل صحة العمل بظواهر الكتاب والسنة (١)

وأما قول ابن مسعود (إذا قلتم في دينكم بالقياس . .) الخبر، يجب حمله على القياس الفاسد لما سبق وقوله (ويتخذ الناس رءوساً جهالا . .) الى آخره ، فالمراد

---

١ ــ او المراد الظن المحض الذي لايرشد اليه دليل، انما هو مجرد حدس وتخمين.

به أيضاً القياس الباطل ، ولهذا وصفهم بكونهم جهالا. وعلى ذلك يجب حمل قول عائشة في حق زيد بن ارقم ، وكذلك قول الشعبي ومسروق وابن سيرين . جمعاً بين النقلين ، كما سبق تقريره .

قولهم : لا نسلم أن السكوت يدل على الموافقة ــ

قلنا : دليله ما سبق في مسائل الاجماع .

قولهم : لا نسلم أن اجماع الصحابة حجة ــ قد دللنا عليه في مسائل الاجماع ايضاً وما ذكروه من القوادح في الصحابة فمن أقوال المبتدعة الزائغين كالنظام ومن تابعه من الرافضة الضلال ، وقد أبطلنا ذلك كله في كتاب (ابكار الأفكار) في المواضع اللائقة بذلك (١) .

قولهم : انه حجة ظنية ــ قلنا والمسألة أيضاً عندنا ظنية .

قولهم: ما المانع أن يكون عملهم بالاقيسة المنصوص على عللها ــ عنه اجوبة ثلاثة.

الاول : انه لو كان ثم نص لنقل ، كما ذكرناه في النصوص الدالة على الاحكام

الثاني : أنه اذا كانت العلة منصوصة ، فان لم يرد التعبد باثبات الحكم بها في غير محل النص ، فيمتنع إثباته ؛ لما يأتي في المسألة التي بعدها ؛ وان ورد الشرع بذلك ، فالحكم يكون في الفرع ثابتاً بالاستدلال أي بعلة منصوصة،لا بالقياس على ما يأتي تقريره . وعلى هذا فلا يكونون عاملين بالقياس .

الثالث : أن ذلك يكون حجة على من أنكر القياس مطلقاً،وان لم يكن حجة على النظام والقائلين بقوله .

قولهم : لايلزم أن يكون القياس حجة بالنسبة الى غير الصحابة .

قلنا القائل قائلان : قائل يقول بالقياس مطلقاً بالنسبة الى الكل .

وقائل بنفيه مطلقاً بالنسبة الى الكل. وقد اتفق الفريقان على نفي التفصيل(٢) كيف وانه حجة على من قال بنفيه مطلقاً .

---

١ ــ اهم المراجع في دفع التهم التي وجهها الرافضة الى الصحابة كتاب منهاج السنة لابن تيمية .

١ ــ انظر المسألة التاسعة عشرة من مسائل الأجماع .

وما ذكروه من المعارضة ، أما الآية الأولى ؛ فانما تفيد أن لو لم يكن القياس مما عرف التعبد به من الله تعالى ورسوله، وعند ذلك فيتوقف كون العمل بالقياس مقدما بين يدي الله ورسوله على كون الحكم به غير مستفاد من الله ورسوله؛ وذلك متوقف على كون الحكم به تقدما بين يدي الله ورسوله ، فلا يكون حجة .

وأما الآية الثانية والثالثة فجوابهما من ثلاثة أوجه :

الاول : أنا نقول بموجب الآيتين ، وذلك لأنا اذا حكمنا بمقتضي القياس عند ظننا به ، فحكمنا به يكون معلوم الوجوب لنا بالاجماع لا أنه غير معلوم .

الثاني : أنه يجب حمل الآيتين على النهي عن القول بما ليس بمعلوم على ماتعبدنا فيه بالعلم جمعا بينهما ، وبين ماذكرناه من الأدلة

الثالث : أن الآيتين حجة على الخصوم في القول بابطال القياس ؛ اذ هو غير معلوم لهم لكون المسالة غير علمية ، فكانت مشتركة الدلالة .

ويمثل هذه الأجوبة يكون الجواب عن قوله تعالى(١)(وان الظن لايغني من الحق شيئا) وقوله (ان بعض الظن اثم)

واما قوله تعالى (وان احكم بينهم بما انزل الله) فنحن نقول بموجبه ، فان من حكم بما هو مستنبط من المنزل ، فقد حكم بالمنزل كيف وان ذلك خطاب مع الرسول، ولايلزم من امتناع ذلك في حق الرسول، لامكان تعرفه احكام الوقائع بالوحي . امتناع ذلك في حق غيره (٢)

وقوله تعالى (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله) .

وقوله (فردوه الى الله والرسول) غير مانع من القياس، لأن العمل بالمستنبط من قول الله وقول الرسول حكم من الله ورد اليه والى الرسول .

وأما من قال بابطال القياس فلم يعمل بقول الله وقول الرسول ولا بما استنبط منهما ، فكان ذلك حجة عليه لا له .

وقوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شي) .

---

١ ــ اي عن الاستدلال بقوله تعالى .

٢ ــ انظر المسأله الاولى من مسائل الاجتهاد في تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد فيما لانص فيه .

وقوله (ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين)

فالمراد به ان الكتاب بيان لكل شيء اما بدلائل الفاظه من غير واسطه ، واما بواسطة الاستنباط منه ، او دلالته على السنة او اجماع الدالين على اعتبار القياس ، فالعمل بالقياس يكون عملا بما بينه الكتاب لا انه خارج عنه .

كيف وانه مخصوص بالاجماع ، فانا نعلم عدم اشتماله على تعريف العلوم الرياضية من الهندسية والحسابية ، بل وكثير من الاحكام الشرعية(١) كمسائل الجدو والاخوة ؛ وانت علي حرام ، والمفوضة ، ومسائل العول ونحوه وعند ذلك فيجب حمله على ان ما اشتمل عليه الكتاب من الأحكام المبينة به لا تفريط فيها ، حذرا من مخالفة عموم اللفظ .

واما ما ذكروه من السنة في ذم الرأى فيجب حمله على الرأي الباطل ، كما ذكرناه جمعا بين الأدلة .

المسألة الثالثة

اذا نص الشارع على علة الحكم ، هل يكفي ذلك في تعدية الحكم بها الى غير محل الحكم المنصوص دون ورود التعبد بالقياس بها ؟ اختلفوا فيه :

فقال ابو اسحق الاسفرائيني واكثر اصحاب الشافعي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وبعض اهل الظاهر : لايكفى ذلك .

وقال احمد بن حنبل والنظام والقاشاني والنهرواني وابو بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة والكرخي . يكفي ذلك في اثبات الحكم بها اين وجدت ، وان لم يتعبد بالقياس بها .

وقال ابو عبد الله البصرى : ان كانت العلة المنصوص عليها علة للتحريم وترك الفعل كان التنصيص عليها كافياً في تحريم الفعل بها اين وجدت .

وان كانت علة لوجوب الفعل او ندبه لم يكن ذلك كافياً في ايجاب الفعل بها ولا في ندبه اين وجدت دون ورود التعبد بالقياس ، لان من تصدق على فقير لفقره بدرهم ؛ لايجب ان يتصدق على كل فقير ، ومن اكل شيأ من السكر لانه حلو

---

١ ــ القول بعدم تعريف القرآن لكثير من الاحكام الشرعية دعوى ينازع فيها المخالف ، وما ذكره من الامثلة قد ردها المخالف الى النصوص . او البراءة الاصلية .

لا يجب عليه أن يأكل كل سكر ، وهذا بخلاف من ترك كل رمانة لحموضتها ، فانه يجب عليه أن يترك كل رمانة حامضة .

والمختار هو القول الاول ، لانه اذا قال الشارع : حرمت الخمر ، لانه مسكر ، ولم يرد التعبد باثبات التحريم بالمسكر في غير الخمر فالقضاء بالتحريم في غير الخمر كالنبيذ ، اما ان يكون ذلك لان اللفظ اقتضى بعمومه تحريم كل مسكر ، وأن قوله حرمت الخمر لانه مسكر ، نازل منزلة قوله : حرمت كل مسكر كما قاله النظام ومن قال بمقالته ؛ واما لوجود العلة في غير الخمر لعدم امكان قسم ثالث .

فان كان الأول فهو ممتنع من حيث ان قوله حرمت الخمر لاسكاره ، لا دلالة له من جهة اللغة على تحريم كل مسكر ، كدلالة قوله : حرمت كل مسكر ؛ ولهذا فانه لو قال : أعتقت عبيدي السودان ؛ عتق كل عبد أسود له ، ولو قال اعتقت سالما لسواده ، فانه لا يعتق كل عبد له أسود ، وان كان أشد سواداً من سالم ؛ وكذلك اذا قال لوكيله : بع سالماً لسوء خلقه ؛ لم يكن له التصرف في غيره من العبيد بالبيع ، وان كان اسوأ خلقاً من سالم .

وان كان الثاني فهو ممتنع لوجهين :

الأول : انه لو كان وجود مانص على علته كافياً في اثبات الحكم اينما وجدت العلة دون التعبد بالقياس للزم من قوله : اعتقت سالما لسواده ، عتق غانم اذا كان مشاركا له في السواد ، وهو ممتنع .

الثاني : أنه من الجائز أن يكون ما وقع التنصيص عليه هو عموم الاسكار ، ومن الجائز أن يكون خصوص اسكار الخمر لما علم الله فيه من المفسدة الخاصة به التي لا وجود لها في غير الخمر . واذا احتمل واحتمل فالتعدية به تكون ممتنعة ، الا أن يرد التعبد بالتعدية .

فان قيل : لم قلتم إن اللفظ لا يقتضي بعمومه تحريم كل مسكر ، وقوله : أعتقت عبدي سالما لسواده دال على عتق غانم أيضاً ، اذا كان أسود ، ولهذا فان اهل اللسان وكل عاقل يناقضه في ذلك عند عدم اعتاقه ، ويقول له فغانم أيضا أسود ، فلم خصصت سالما بالعتق ؟

وكذلك القول في قوله لوكيله : بع سالما لسواده .

هذا بالنظر الى المفهوم من اللفظ لغة، وحيث لم يقع العتق بغير سالم، ولا جاز، بيعه شرعا ، فانما كان لأن اللفظ وان كان له على ذلك دلالة ؛ لكنها غير صريحة فالشارع قيد التصرف في املاك العبيد بصريح القول ، نظراً لهم في عاقبة الأمر، لجواز طرو الندم والبداء عليهم بخلاف تصرف الشارع في الأحكام الشرعية .

ولهذا فانه لو قال الشارع : حرمت الخمر لاسكاره، وقيسوا عليه كل مسكر، لزم منه تحريم كل مسكر، ولو قال لوكيله : بع سالما لسواده، وقس عليه كل أسود فانه لا ينفذ تصرفه بذلك .

وان سلمنا أنه لا عموم في اللفظ ، ولكن لم قلتم انه يمتنع اثبات الحكم لوجود العلة وما ذكرتموه من الوجه الأول، فالعذر عنه ماذكرناه من تقييد الشارع التصرف في املاك العبيد بصريح القول دون غيره .

وما ذكرتموه من الوجه الثاني ، فغير صحيح لستة أوجه :

لأول أن العرف شاهد بان الأب اذا قال لولده: لا تأكل هذا، فانه مسموم وكل هذا لانه غذاء ناقع ، فانه يفهم منه المنع من أكل كل طعام مسموم ، وجوازاً كل كل غذاء نافع . ولو امكن أن يكون لخصوص الاضافة تأثير، أو احتمل أن تكون داخلة في التعليل ، لما تبادر الى الفهم التعميم من ذلك ، والأصل تنزيل التصرفات الشرعية على وفق التصرفات العرفية .

الثاني : ان الغالب من العلة المنصوص عليها أن تكون مناسبة للحكم حتى تخرج عن التعبد ، ولا مناسبة في خصوص اضافة الاسكار الى الخمر ، بل المناسبة في كونه مسكرا لا غير .

الثالث : أنه لو لم يكن الوصف المنصوص عليه علة بعمومه ، بحيث يثبت به الحكم في موضع آخر ، بل العلة خصوص اضافة ذلك الوصف الى محله ، لم يكن للتنصيص عليه فائدة ؛ وذلك لأن اختصاص الخمر ، بوصف الاسكار ملازم له غير مفارق فكان يكفيه ان يقول حرمت الخمر لا غير .

الرابع : أن أخذ خصوص اضافة الوصف المنصوص على عليته في التعليل على خلاف الظاهر في جميع التعاليل؛ ولهذا فان عقلاء العرب ما نطقوا بعلة الا وطردوها

في غير المحل الذي اضافوها اليه ، ولهذا فانهم اذا قالوا : اضرب هذا الاسود لكونه سارقا، فانهم يلغون خصوص اضافة السرقة الى الاسود ، حتى ان السرقة لو وجدت من أبيض كانت مقتضية لضربه .

الخامس: أنه لو امكن أخذ خصوص اضافة الصفة الى محلها في التعليل ، لما صح قياس أصلا . وذلك ممتنع .

السادس: انه اذا قال الشارع : حرمت التأفيف للوالدين ، فانه يفهم منه كل عاقل تحريم ضربهما لما كان الشارع مومياً الى العلة. وهي كف الأذى عنهما ؛ فاذا صرح بالعلة ونص عليهـا وكان ذلك أولى بالتعدية، ولو كان لخصوص الاذى بالتأفيف مدخل في التعليل ، لما فهم تحريم الضرب .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع التعدية فيما اذا قال : حرمت الخمر لكونها مسكرة . لكنه غير مطرد؛ فيما اذا قال: علة تحريم الخمر الاسكار ، حيث انه لا اضافة

والجواب: (١) قولهم: لم قلتم ان اللفظ بعمومه لا يقتضي ذلك قلنا، لما ذكرناه(٢)

قولهم : ان قوله : اعتقت سالما لسواده ؛ مقتض بلفضه عتق غيره من العبيد السودان ، غير صحيح فان اللفظ الدال على العتق انما هو قوله : اعتقت سالما ، وذلك لا دلالة على غيره. وان قيل انه يدل عليه من جهة التعليل، فهو عود الى الوجه الثاني.

قولهم ان العقلاء يناقضونه في ذلك بغانم .

قلنا : ليس ذلك بناء على عموم لفظ العتق لها ، وانما ذلك منهم طلباً لفائده التخصيص لسالم بالعتق ، مع ظنهم عموم العلة التي علل بها. واذا بطل القول بتعميم اللفظ ، فالعتق يكون منتفياً في غانم لعدم دلالة اللفظ على عتقه (٣) لا لما ذكروه

---

١ ـ انظر الوجه السادس من معارضات من منع القياس ص١٠ وجوابه ص١٧ ج ٤

٢ ـ لما ذكرناه ـ من أنه لا تماثل بين دلالة الجملتين من جهة وضع اللغة ؛ جملة حرمت كل مسكر ، وجملة حرمت الخمر لاسكاره .

٣ ـ أقول لا يلزم من عدم دلالة اللفظ على العموم من جهة وضع اللغة انتفاء عتق=

كيف وانه يجب اعتقاد ذلك حتى لا يلزم منه نفي العتق مع وجود دليله في حق غانم ، لانه لو دل اللفظ عليه ، لكان الاصل اعتبار لفظه في مدلوله نظرا الى تحصيل مصلحة العاقل ، التي دل لفظه عليها .

قولهم: انه لو قال لو كيله : بع سالما لسواده، وقس عليه كل أسود من عبيدى لا ينفذ تصرفه في غير سالم : لا نسلم ذلك،فانه لو قال له : مهما ظهر لك من ارادتي ورضائي بشيء بالاستدلال دون صريح المقال ، فافعله ، فله فعله . فاذا قال له: أعتق سالما لسواده ، وقس عليه غيره ، فاذا ظهر أن العلة السواد الجامع بين سالم وغانم ؛ وانه لا فارق بينهما ؛ فقد ظهر له إرادته لعتق غانم ، فكان له عتقه .

قولهم : لم قلتم بامتناع الحكم لوجود العلة ؟

قلنا : لما ذكرناه من الوجهين ؛ وما ذكروه على الوجه الاول ، فانما يصح أن لو كان ما ذكروه من العلة موجبا للحكم في غير محل النص ، ويجب اعتقاد انتفاء الحكم لانتفاء العلة ، حذراً من التعارض فانه على خلاف الاصل .

والجواب عما ذكروه على الوجه الثاني من الاشكال الاول ، أنا انما قضينا فيما ذكروه ؛ بالتعميم ، نظراً الى قرينـــة حال الآباء مع الابناء ، وأنهم لايفرقون في حقهم بين سم وسم ، وغذاء نافع ومافي معناه من الاغذية النافعة ، وهذا بخلاف ما اذا حرم الله شيئاً أو أوجبه ، فان العادة الشرعية مطردة باباحة مثل ما حرم ، وتحريم مثل ما أوجب حتى انه يوجب الصوم في نهار رمضان ؛ ويحرمه في يوم العيد ويبيح شرب الخمر في زمان، ويحرمه في زمان،ويوجب الغسل من بول الصبية والرش من بول الغلام ، ويوجب الغـل من المني دون البول والمذى ، مع اتحاد مخرجها ؛ ويوجب على الحائض قضاء الصوم دون الصلاة؛ ويبيح النظر الى وجه الرقيقة الحسناء ، دون الحرة العجوز الشوهاء، الى غير ذلك ، مما ذكرناه فيما تقدم من التفرقة بين المتماثلات ، وعلى عكسه الجمع بين المختلفات(١)

=غانم لجواز أن يستفاد عتقه من العموم من جهة العلة؛واذن لا بد في انتفاء عتق غانم من بطلان الدلالة على العموم من جهة العلة ايضا .

١ ــ دعوى أن الشريعة فرقت بين المتماثلات وجمعت بين المختلفات غير صحيحة=

وذلك لما علمه الله تعالى من اختصاص أحد المثلين بمصلحة مقارنة لزمانه لا وجود لها في مثله، (١) اذ ليست المصالح والمفاسدة من الأمور التابعة لذوات الاوصاف وطباعها ، حتى تكون لازمة لها، بل ذلك مختلف باختلاف الاوقات ؛ هذا كله ان قلنا بوجوب رعاية المصالح . والا فلله أن يفعل مايشاء ويحكم ما يريد (٢)

وعن الاشكال الثاني : أن النظر في التعليل الى مناسبة القدر المشترك ، والغاء ما به الافتراق من الخصوصية ؛ اما أن يكون دالا على وجـــوب الاشتراك بين الاصل والفرع ، أولا يكون موجباً له . فان كان موجباً. فهو دليل التعبد بالقياس والتنصيص على العلة دونه لا يكون كافياً في تعدية الحكم وهو المطلوب؛ وان لم يكن موجباً للتعدية ، فلا أثر لايراده .

وعن الاشكال الثالث : بأن فائدة التنصيص على العلة أن تعلم ، حتى يكون الحكم معقول المعنى، ان كان الوصف مناسباً للحكم،فانه يكون أسرع في الانقياد

=انظر جواب الآمدي عن المعارضة الأولى من معارضات مانعي القياس ص ١٧ ج ٤ وما كتبه ابن القيم في ذلك ص ٥٢ ج ٢ من اعلام الموقعين طبع مطبعة دار السعادة بمصر .

١ ــ قوله : وذلك لما علمه الله تعالى من اختصاص احد المثلين بمصلحة مقارنة لزمانه لا وجود لها في مثله ـ ينقض دعواه من قبل ان العـــادة الشرعية مطردة باباحة مثل ماحرم؛ اذاختصاص كل بمصلحة علمها الله ظهرت لنا ام لا، يجعله مخالفا للآخر فيحكم له بغـــير حكمه واذن ليس مثله لاختلاف مقتضى الحكم في كل منهما ، وكذا المختلفات قد يوجد بينهما معنى مشترك يقتضي وحدتها في حكم وان اختلفت من جهات اخرى .

٢ ــ تقدم تعليقا الكلام على وجوب رعاية الله للمصلحة في فعله وتشريعه ؛ وكونه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد حق ولكنه لا يتنافى مع وجوب رعاية المصلحة فانه كما ثبت بالنص عموم ارادته ومشيئته ثبت بالنص انه لايفعل ولا يشرع الا ماهو مقتضى الحكمة، واذن فهو سبحانه لا يشاء الا ماكان مقتضى الحكمة والعدالة .

وأدعى الى القبول ، وأن ينتفي الحكم في محل التنصيص عند انتفائها ؛ ولمثل هذه الفائدة يكون التنصيص على الوصف ، وان لم يكن مناسباً للحكم .

وعن الاشكال الرابع : ماذكرناه في حل الاشكال الاول .

وعن الاشكال الخامس أنه لا يلزم من امكان أخذ خصوص المحل في التعليل ابطال القياس لجواز ان يقوم الدليل على ابطال اخذه في التعليل في آحاد الصور ومهما لم يقم الدليل على ذلك فالقياس يكون متعذراً .

وعن السادس: أنه انما فهم تحريم ضرب الوالدين من تحريم التأفيف لها ، نظراً الى القرينة الدالة على ذلك من انشاء الكلام وسياقه ، لقصد اكرام الوالدين ودفع الاذى عنهما .

ولا يخفى أن انتضاء ذلك لتحريم الضرب أشد منه لتحريم التأفيف ، ولذلك كان سابقاً الى الفهم من تحريم التأفيف والتنبيه بالادنى على الاعلى .

أما أن يكون ذلك مستفاداً من نفس اللفظ والتنصيص على العلة بمجرده ؛ فلا

وعن الاشكال الاخير انه مهما قال جعلت شرب المسكر علة للتحريم ؛ فالحكم يكون ثابتاً في كل صورة وجد فيها شرب المسكر بالعله المنصوص عليها بجهة العموم حتى في الخمر ، وذلك من باب الاستدلال لا من باب القياس فانه ليس قياس بعض المسكر ههنا على البعض . أولى من العكس لتساوي نسبة العلة المنصوصة الى الكل . ولا كذلك فيما نحن فيه .

وعلى هذا فلا معنى لما ذكره ابو عبد الله البصري من التفصيل بين الفعل والترك وذلك لانه لامانع ولا بعد في تحريم الخمر لشدة الخمر خاصة . دون غيره من المسكرات ولعلم الله باختصاصه بالحكمة الداعية الي التحريم . وان يشرك بين المثاثلات في ايجاب الفعل او تركه او ندبه ؛ لعلمه باشتراكها في الحكمة الداعية الى الايجاب والندب .

واما من اكل سكراً فلم يأكله لمجرد حلاوته بل لحلاوته وصدق شهوته عند فراغ معدته . فاذا زالت الشهوة بالاكل . واملأت المعدة وتبدلت الحالة الأولى الى مقابلها امتنع لزوم الاكل لكل سكر مرة بعد مرة حتى انه لو لم تتبدل الحال لعم ذلك ، كل سكر وحلو

المسألة الرابعة

مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل واكثر الناس جواز اثبات الحدود والكفارات بالقياس ، خلافا لأصحاب ابي حنيفة .

ودليل ذلك النص . والاجماع ، والمعقول .

اما النص: فتقرير النبي ﷺ لماذ في قوله «اجتهد رأيي» (١) مطلقاً من غير تفصيل وهو دليل الجواز ، والا لوجب التفصيل ، لانه في مظنة الحاجة اليه ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع .

واما الاجماع : فهو ان الصحابة لما اشتوروا في حد شارب الخمر ، قال علي رضي الله عنه انه اذا شرب سكر ؛ واذا سكر هذى واذا هذى افترى فحدوه حد المفتري (٢) قاسه على حد المفترى ، ولم ينقل عن احد من الصحابة في ذلك نكير ، فكان اجماعا

واما المعقول : فهو انه مغلب على الظن . فجاز اثبات الحد والكفارة به لقوله عليه السلام « نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر » (٣) وقياساً على خبر الواحد

فان قيل : ماذكرتموه من الدلائل ظنية ، والمسألة أصولية قطعية ، فلا يسوغ التمسك بالظن فيها ـــ

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على المطلوب ، ولكنه معارض بما يدل على عدمه ؛ وذلك من ثلاثة اوجه :

الاول ان الحدود والكفارات من الامور المقدرة التي لا يمكن تعقل المعنى الموجب لتقديرها ، والقياس فرع تعقل علة حكم الاصل ، فما لا تعقل له من الاحكام علة ، فالقياس فيه متعذر ، كما في اعداد الركعات وأنصبة الزكاة ونحوها .

الثاني : ان الحدود عقوبات ، وكذلك الكفارات فيها شائبه العقوبة ، والقياس

---

١ ـ جزء من حديث معاذ وقد تقدم الكلام عليه ص ٣٢ ج ٤

٢ ـ تقدم الكلام عليه تعليقا ص ٢٨٧ ج ٣

٣ ـ تقدم الكلام عليه تعليقاً ص ٨٠ ـ ١١٧ ج ٢

مما يدخله احتمال الخطأ ، وذلك شبهة والعقوبات مما تدرأ بالشبهات؛ لقوله، عليه السلام « ادرؤا الحدود بالشبهات » (١) .

الثالث ان الشارع قد اوجب حد القطع بالسرقة ولم يوجبه بمكاتبة الكفار مع انه أولى بالقطع ، واوجب الكفارة بالظهار لكونه منكراً وزوراً ولم يوجبها في الردة مع انها اشد في المنكر وقول الزور ، فحيث لم يوجب ذلك فيما هو اولى؛ دل على امتناع جريان القياس فيه .

والجواب عن الأول : لا نسلم ان المسألة قطعية .

وعن المعارضه الأولى: ان الحكم المعدى من الاصل الى الفرع انما هو وجوب الحد والكفارة من حيث هو وجوب، وذلك معقول بما علم في مسائل الخلاف لآانه مجهول

وعن الثانية : لانسلم احتمال الخطأ في القياس على قولنا ان كل مجتهد مصيب، وان سلمنا احتمال الخطأ فيه ، لكن لا نسلم ان ذلك يكون شبهة مع ظهور الظن الغالب بدليل جواز اثبات الحدود والكفارات بخبر الواحد مع احتمال الخطأ فيه لما كان الظن فيه غالباً .

وعن الثالثة من وجهين

الأول : ان غاية مايقدر ان الشارع قدمنع من اجراء القياس في بعض صور وجوب الحد والكفارة ، وذلك لايدل على المنع مطلقاً، بل يجب اعتقاد اختصاص تلك الصور بمعنى لا وجود له في غيرها ، تقليلا لمخالفة ما ذكرناه من الأدلة .

---

١ ــ اخرجه الدار قطني في سننه عن علي مرفوعا وفي سنده المختار بن نافع التمار وهو ضعيف ، ورواه ابن ماجه في سننه عن ابي هريرة مرفوعا بلفظ ادفعو الحدود ما وجدتم لها مدفعا ، وفي سنده يزيد بن زياد او ابن ابي زياد القرشي الدمشقي قال البخاري منكر الحديث، وقال الترمذي ضعيف في الحديث، وقال النسائي متروك الحديث ، وبالجملة قد روى الحديث من طرق مرفوعا كل منها فيه مطعن وروى موقوفا على عمر وابن مسعود وغيرهما من الصحابة ، والموقوف اصح . انظر نصب الراية وتلخيص الحبير ومع ذلك يشهد له أن الأصل البراءة حتى يثبت الناقل عنها

الثاني الفرق وذلك اما بين السرقة ؛ ومكاتبة الكفارة فلأن داعية الأراذل ، وهم الأكثرون متحققة بالنسبة اليها ، فلولا شرع القطع لكانت مفسدة السرقة مما تقع غالبا ؛ ولا كذلك فى مكاتبة الكفار .

واما بين الظهار والردة، فهو ان الحاجة الى شرع الكفارة في الردة دون الحاجة الى شرعها في الظهار ؛ وذلك لما ترتب على لردة من شرع القتل الرازع عنها بخلاف الظهار

وربما اورد الاصحاب مناقضة على صحاب ابي حنيفة في منعهم من ايجاب الكفارة بالقياس بايجاب الكفارة بالأكل والشرب في نهار رمضان ، بالقياس على المجامع ، وهو غير لازم على من قال منهم بذلك وذلك لان العلة عندهم في حق المجامع لا يجاب الكفارة مومى اليها في قصة الاعرابي، وهي عموم الافساد ، فالحكم في الاكل والشرب يكون ثابتا بالاستدلال، اي بعلة مومى اليها لا بالقياس وذلك لأن القياس لا بد فيه من النظر الى حكم الاصل ؛ اذ هو أحد أركان القياس لضرورة اعتبار العلة الجامعة والعلة اذا كانت منصوصة او مومى اليها، فقد ثبت اعتبارها بالنص لا بحكم الاصل ، ومهما كان الحكم في الاصل غير ملتفت اليه في اعتبار العلة ؛ لاستقلال النص باعتبارها ؛ فلا يكون الحكم في الفرع ثابتاً بالقياس لان العمل بالقياس لا بد فيه من النظر الى حكم الاصل . وقد قيل انه لا نظر اليه، بل غايته أن النص قد دل في الوقاع على الحكم وعلى العلة ، فالحكم في الفرع اذا كان ثابتاً بالعلة المنصوصة ؛ لا يكون حكما بالقياس ولا بالنص ؛ لعدم دلالة النص عليه ، وان دل على العلة .

ولا اجماع لوقوع الخلاف فيه ؛ وما كان ثابتاً لا بنص ولا اجماع ولا قياس ، فالذي ثبت به هو المعبر عنه بالاستدلال (١)

---

١ ـ انظر الأصل السادس في معنى الاستدلال وانواعه .

ذهب أكثر أصحاب الشافعي الى جواز اجراء القياس في الاسباب .
ومنع من ذلك أبو زيد الدبوسي (١) وأصحاب أبي حنيفة ، وهو المختار .
وصورته اثبات كون اللواط سبباً للحد ، بالقياس على الزنا .
ودليل ذلك أن الحكمة « وهي كونه ايلاج فرج في فرج محرم مشتهى طبعاً » التي يكون الوصف سببا بها ، هي الحكمة التي لاجلها يكون الحكم المرتب على الوصف ثابتاً ، وعند ذلك فقياس أحد الوصفين على الآخر في حكم السببية لابد وأن يكون لاشتراكهما في حكمة الحكم بالسببية .
وتلك الحكمة اما أن تكـــون منظبطة بنفسها ظاهرة جلية غير مضطربة .
فان كان الاول : فلا يخلو : اما أن يقال بأن الحكمة اذا كانت منضبطة بنفسها يصح تعليل الحكم بها أولا يصح ؟ إذ الاختلاف في ذلك واقع . فان قيل بالاول كانت مستقلة باثبات الحكم وهو الحد المرتب على الوصف ولا حاجة الى الوصف المحكوم عليه بكونه سببا للاستغناء عنه ، وان كان الثاني ، فقد امتنع التعليل والجمع بين الأصل والفرع بها
وأما ان كانت خفية مضطربة ، فاما أن تكون مضبوطة بضابط اولا .
فان كانت مضبوطة بضابط فذلك الضابط لها ، هو السبب ، وهو القدر المشترك بين الاصل والفرع ، ولا حاجة الى النظر الى خصوص كل واحـــد من الوصفين المختلفين ، وهما الزنا واللواط هنا المقضى على احدهما بالاصالة ، والآخر بالفرعية .
وان لم تكن مضبوطة بضابط ، فالجمع بها يكون ممتنعاً إجماعا ، لاحتمال التفاوت فيها بين الاصل والفرع ، فان الحكم مما يختلف باختـــلاف الصور والاشخاص والأزمان والاحوال .
فان قيل : ما المانع ان يكون الوصف الجامع بينهما هو الحكمة ، وما ذكرتموه من كون الحكمة اذا كانت خفية مضطربة يمتنع الجمع بها ، لاحتمال التفاوت فيها ـ

١ ـ هو عبيد الله بن عمر الحنفي القاضي لدبوسي نسبة الى دبوسية قربة من قرى صغد سمرقند مات ببخاري عام ٤٠٣ هـ

قلنا : احتمال التفاوت ، وان كان قائما ، غير ان احتمال التساوي راجح وذلك لانه يحتمل ان تكون الحكمة التي في الفرع مساوية لما في الاصل . ويحتمل ان تكون راجحة . ويحتمل ان تكون مرجوحة .

وعلى التقديرين الاولين فالمساواة حاصلة ؛ وزيادة على التقدير الثاني منهما ، وانما تكون مرجوحة على التقدير الثالث، وهو احتمال واحد .

ولا يخفى ان وقوع احتمال من احتمالين اغلب وقوعاً من احتمال واحد بعينه؛ فكان الجمع اولى، ثم كيف وقد جعلتم القتل بالمثقل سببا لوجوب القصاص بالقياس على القتل بالمحدد ، وجعلتم اللواط سبباً للحد ، بالقياس على الزنا ، وجعلتم النية في الوضوء شرطا لصحة الصلاة ، بالقياس على نية التيمم (١)

والجواب : اما ماذكروه من دليل ظهور التساوي في الحكمة فلا يخلو . اما ان يكون ذلك كافياً في الجمع اولا يكون كافيا :

فان كان كافياً فليجمع بين الاصل والفرع في الحكم المرتب على السبب، ولا حاجة الى الجمع بالسبب ، وان لم يكن ذلك كافياً ؛ فهو المطلوب .

وما ذكروه من الزامات ، فلا وجه لها .

اما قياس القتل بالمثقل على المحدد، فلم يكن ذلك في السببية وانما ذلك في ايجاب القصاص بجامع القتل العمد العدوان وهو السبب لاغير .

واما قياس اللواط على الزنا ، فانما كان ذلك في وجوب الحد بجامع ايلاج فرج في فرج مشتهى طبعاً ، محرم شرعاً ، وذلك هو السبب ، مع قطع النظر عن خصوصية الزنا واللواط .

واما قياس الوضوء على التيمم فانما هو في اعتبار النية بجامع الطهارة المقصودة للصلاة ، وذلك هو السبب ، لا أن القياس في الاشتراط .

وعلى هذا النحو كل ما يرد من هذا القبيل .

---

١ ــ هذا مثال لاثبات الشروط بالقياس وصورته قياس الوضوء على التيمم في اشتراط النية للصحة بجامع ان كلا منهما طهارة تراد للصلاة .

اختلفوا في جواز اجراء القياس في جميع الأحكام الشرعية :

فاثبته بعض الشذوذ ؛ مصيراً منه الى ان جميع الأحكام الشرعية من جنس واحد ، ولهذا تدخل جميعها تحت حد واحد، وهو حد الحكم الشرعي ، وتشترك فيه ، وقد جاز على بعضها ان يكون ثابتاً بالقياس،وما جاز على بعض المتماثلات كان جائزاً على الباقي ؛ وهو غير صحيح . وذلك انه وان دخلت جميع الاحكام الشرعية تحت حد الحكم الشرعي،وكان الحكم الشرعي من حيث هو حكم شرعي جنسا لها غير انها متنوعة ومتمايزة بأمور موجبة لتنوعها .

وعلى هذا ، فلا مانع ان يكون ما جاز على بعضها وثبت له ان يكون ذلك له باعتبار خصوصيته وتعينه ، لا باعتبار مابه الاشتراك وهو عام لها .

كيف وان ذلك مما يمتنع لثلاثة أوجه .

الأول : انا قد بينا امتناع اجراء القياس في الاسباب والشروط ؛ وبينا ان حكم الشارع على الوصف بكونه سبباً وشرطاً حكم شرعي .

الثاني: ان ذلك مما يفضي الى امر ممتنع ؛ فكان ممتنعاً .

وبيان لزوم ذلك ان كل قياس لابد له من اصل يستند اليه ، على ما علم ،فلو كان كل حكم يثبت بالقياس ، لكان حكم اصل القياس ثابتا بالقياس، وكذلك حكم اصل اصله ، فان تسلسل الامر الى غير النهاية امتنع وجود قياس ما ،لتوقفه على اصول لانهاية لها ، وان انتهى الى اصل لايتوقف على القيـــاس على اصل آخر ، فهو خلاف الفرض . (١)

الثالث: ان من الاحكام ما ثبت غير معقول المعنى كضرب الدية على العاقلة ونحوه ، وما كان كذلك فاجراء القياس فيه متعذر ، وذلك لان القياس فرع تعقل علة حكم الاصل وتعديتها الى الفرع فما لايعقل له علة، فاثباته بالقياس يكون ممتنعاً.

---

١ ـــ انظر المعارضة الثامنة من معارضات مانعي القياس ص ١١ وجوابها =

خاتمة لهذا الباب

القياس مأمور به لقوله تعالى « فاعتبروا ياولى الابصار » كما سبق تقريره . وهو منقسم الى واجب ، ومندوب .

والواجب منه منقسم الى ما هو واجب على بعض الاعيان ، وذلك في حق كل من نزلت به نازلة من القضاة والمجتهدين ولا يقوم غيره فيها مقامه مع ضيق الوقت

والى ماهو واجب على الكفاية، وذلك بان يكون كل واحد من المجتهدين يقوم مقام غيره في تعريف حكم ما حدث من الواقعة بالقياس .

واما المندوب ، وهو القياس فيما يجوز حدوثه من الوقائع . ولم يحدث بعد فان المكلف قد يندب اليه ليكون حكمه معدا لوقت الحاجة .

وهل يوصف القياس بكونه دينا لله تعالى، فذلك مما وصفه به القاضي عبد الجبار مطلقاً.

ومنع منه ابو الهذيل ، وفصل الجبائي بين الواجب والمندوب منه فوصف الواجب بذلك دون المندوب .

والمختار ان يقال انعني بالدين ما كان من الاحكام المقصودة بحكم الاصالة كوجوب الفعل وحرمته ونحوه ، فالقياس واعتباره ليس بدين فانه غير مقصود لنفسه ، بل لغيره . وان عنى بالدين، ما تعبدنا به كان مقصوداً اصليا اوتابعا فالقياس من الدين لانا متعبدون به على ما سبق . وبالجملة فالمسألة لفظية

=ص ١٨ ـ ج ٤ وانظر ذلك ايضاً في ص ٧٠٨ ـ ٧٠٩ ـ ج الثاني من كتاب المعتمد لابي الحسين البصري

الباب الخامس

في الإعتراضات الواردة على القياس وجهات الإنفصال عنها (١)

أما الإعتراضات الواردة على قياس العلة فخمسة وعشرون اعتراضاً

الإعتراض الأول - الإستفسار

وهو طلب شرح دلالة اللفظ المذكور وانما يحسن ذلك إذا كان اللفظ مجمل متردداً بين محامل على السوية، أو غريباً لا يعرفه السامع المخاطب، فعلى السائل (٢) بيان كونه مجملا أو غريباً لان الآستفسار عن الواضح عناد أوجهل .

ولهذا قال القاضي أبو بكر (٣) ما ثبت فيه الاستبهام ؛ صح عنه الاستفهام ولذلك وجب أن يكون سؤال الاستفسار أولا، وماسواه متأخراً عنه لكونه فرعا على فهم معنى اللفظ وصيغه متعددة :

---

١ ــ ذكر الغزالي خاتمة للباب الرابع من ابواب القياس بين فيها ما يفسد العلة قطعاً ؛ وما يفسدها ظنا واجتهادا، ثم قال هذه المفسدات، ووراء هذا اعتراضات مثل المنع، وفساد الوضع، وعدم التأثير ؛ والكسر، والفرق ؛ والقول بالموجب، والتركيب، والتعدية وما يتعلق فيه تصويب نظر المجتهدين قد انطوى تحت ما ذكرناه، وما لم يندرج تحت ما ذكرناه فهو نظر جدلي يتبع شريعة الجدل التي وضعها الجدليون باصطلاحهم، فان لم يتعلق بها فائدة دينية فينبغي ان نشح على الاوقات ان نضيعها بها وبتفصيلها، وان تعلق بها فائدة من ضم نشر الكلام ؛ ورد كلام المناظرين الى مجرى الخصام كيلا يذهب كل واحد عرضا وطولا في كلامه منحرفا عن مقصد نظره فهي ليست فائدة من جنس اصول الفقه ، بل هي من علم الجدل ؛ فينبغي ان تفرد بالنظر ولا تمزج بالاصول التي يقصد بها تذليل طرق الاجتهاد للمجتهدين .

٢ ــ اصطلح علماء الجدل على ان المعترض على الدليل يسمي سائلا وأن المنتصب لاثبات الدعوى بالدليل يسمى مستدلا .

٣ ــ هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني المالكي الاشعرى مات في ذى القعده عام ٤٠٣ .

فمنها (الهمزة) كقوله « أعندك زيد » وهي الاصل في الاستفسار ، اذ لاترد لغيره ، بخلاف غيرها من الأسئلة فانها قد ترد لغير الاستفهام .

فمن ذلك (هل) وهي تلي الهمزة في الرتبة ، اذ هي أصل في الاستفهام كقولك « هل زيد موجود ؟ » ولكنها قد ترد نادراً للتأكيد ، كقوله تعالى « هل اتى على الانسان حين من الدهر » والمراد به : قد اتى .

ومن ذلك (ما) فانها قد ترد بمعنى الاستفهام ، كقولك « ماعندك ؟ » ولكنها قد ترد للنفي ، كقولك « مارأيت أحداً .

وللتعجب. كقولك (ما احسن زيد !) الى معان أخر .

ولذلك كانت متأخرة في الرتبة عن (هل)

ومن ذلك (من) وهي قد ترد بمعنى الاستفهام ، كقولك (من عندك ؟) وقد ترد بمعنى الشرط والجزاء كقوله عليه السلام (من دخل دار أبي سفيان فهو آمن) (١) . وقد ترد بمعنى الخبر ، كقولك (جاءني من أحبه) وهي مختصة بمن يعقل، دون مالا يعقل، وهى متأخرة في الرتبة عن (ما) لان (ما) قد ترد لما لا يعقل ولمن يعقل كقوله تعالى (والسماء وما بناها) أي : ومن بناها (٢)

ومن ذلك (أين)وهي سؤال عن المكان . و (متى) عن الزمان .

و (كيف) عن الكيفية، و (كم) عن الكمية . و (أي) عن التميز .

والهمزة تقوم مقام الكل في السؤال .

واذا ثبت أن شرط قبول الاستفسار كون اللفظ مجملا أو غريباً .

فيجب على السائل بيان ذلك لصحة سؤاله .

فان قيل: لاخفاء بان ظهور الدليل شرط في صحة الدليل كما سبق ،وإنما يتم الظهور ، أن لو لم يكن اللفظ مجملا ، فنفي الاجمال إذاً ، شرط في الدليل ؛وبيان شرط الدليل على المستدل لا على المعترض .

قلنا: ظهور الدليل ؛ وان كان متوقفاً على نفي الاجمال، غير أن الاصل عدم الاجمال.

---

١ ــ جزء من حديث مشهور رواه مسلم من طريق ابي هريرة في باب فتح مكة

٢ ــ انظر تفسير الآية في اقسام القرآن لابن القيم .

وسؤال الاستفسار يستدعي الاجمال المخالف للاصل، فكان بيانه على المستفهم ولا تقبل منه دعوى الاجمال بجهة الاشتراك أو الغرابة بناء على أنه لم يفهم منه شيئاً فيما كان ظاهرا مشهورا في ألسنة أهل اللغة والشرع، لانتسابه الى العناد لعدم خفائه عليه في الغالب، لكن ان بين الاجمال بجهة الغرابة بطريقة أو بجهة الاشتراك بسبب تردده بين احتمالين(١) كفاه ذلك من غير احتياج الى بيان التسوية بينهما . لان الاصل عدم الترجيح. ولعدم قدرته على بيان التسوية وقدرة المستدل على الترجيح.

وطريق المستدل في جواب دفع الاجمال بجهة الغرابة . (٢) التفسير ان عجز عن ابطال غرابته .

وفي جواب دفع الاجمال بجهة الاشتراك . منع تعدد محامل اللفظ أن أمكن . او بيان الظهور في أحد الاحتمالين .

وله فيه طريق تفصيلي بالنقل عن أهل الوضع، أو الشرع، أو بيان أنه مشهور فيه ، والشهرة دليل الظهور والحقيقة غالبا .

وطريق اجمالي ، وهو أن يقول : الاجمال على خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فيجب اعتقاد ظهوره في أحد الاحتمالين نفياً للاجمال عن الكلام ، وهو وان لزم منه التجوز في أحدهما وهو خلاف الاصل أيضا، غير أن محذور الاشتراك أعظم من محذور التجوز ، كما سبق تقريره .

وان تعذر عليه بيان ذلك فقد يقدر على دفع الاجمال أيضا بدعوى كون اللفظ متواطئا فيهما لموافقته لنفي الاجمال والتجوز ؛ أو أن يفسر لفظه بما أراد منهما .

---

١ ــ ظاهر كلامه هذا ان الغرابة نوع من الاجمال ؛ وذلك مخالف لجعلها قسيمة للاجمال في قوله قبل ذلك بسطور (واذ ثبت ان شرط قبول الاستفسار كون اللفظ مجملا أوغريباً) ومخالف أيضا تعريفه للمجمل ص ٩ ج ٣ بقوله (المجمل ماله دلالة علي احد امرين لامزيه لاحدهما علي الآخر بالنسبة اليه .

٢ ــ في جواب دفع الاجمال بجهة الغرابة ـ المناسب ان يقال في جـ واب دفع الغرابة وذلك ليتفق مع تعريفه المجمل سابقا، ومع جعله الغرابة قسيمة للاجمال وليتفق مع اللغة والاصطلاح، وليتفق مع ما ياتي له في الطريق الاجمالي .

ومعناه أن ما ذكرته من القياس لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه، لالفساد في وضع القياس وتركيبه .

وذلك كما اذا كان القياس مخالفا للنص (١) فهو فاسد الاعتبار لعدم صحة الاحتجاج به مع النص المخالف له ، وقد مثل ذلك أيضا (٢) بقياس الكافر على المسلم في صحة الظهار وبقياس الحي على الميت في المضمضة ؛ وقياس الصبي على البالغ في ايجاب الزكاة من جهة ظهور الفرق بين الأصل والفرع ؛ وعلى هذا النحو كل قياس ظهر الفارق فيه بين الأصل والفرع . وأقرب هذه الأمثلة انما هو المثال الأول : لأنه مهما ثبت أن القياس مخالف للنص ؛ كان باطلا لما سبق تقريره(٣)

وأما باقي الأمثلة ، فحاصلها يرجع الى ابداء الفرق بين الأصل والفرع، وهو سؤال آخذ غير سؤال فساد الأعتبار وسيأتي الكلام عليه .

وجوابه اما بالطعن في سند النص ان أمكن . أو بمنع ؛ الظهور ؛ أو التأويل أو القول بالموجب أو المعارضة بنص آخر ليسلم له القياس ، أو ان يبين أن القياس من قبيل ما يجب ترجيحه على النص المعارض له بوجه من وجوه الترجيحات المساعدة له

---

١ ــ وكذلك اذا خالف القياس اجماعا ، وقد مثلوا لما خالف نص الكتاب بقياس الصوم الواجب اداء على الصوم الواجب قضاء في ان كلا منهما لا يصح بنية من النهار بجامع ان كلا صوم مفروض ، فهذا مخالف لعموم قوله تعالى : (والصائمين والصائمات اعد الله لهم مغفرة واجرا عظيما)

ومثلوا لما خالف السنة بقياس الحيوان على المختلطات في ان كلا منها لا يصح قرضه لعدم ضبطه فهذا مخالف لحديث اقتراض الرسول بكراً وقضائه رباعيا .

ومثلوا لما خالف الاجماع بقياس الزوجة بعد موتها على الاجنبية في انه لا يجوز للزوج ان يغسلها كما انه ليس له ان يغسل الاجنبية فهذا قياس مخالف للاجماع . وبيانه ان علياً غسل فاطمة بعد موتها ولما علم بذلك الصحابة لم ينكروا عليه .

٢ ــ هذا يدل على سابق مثال لكنه سقط من النسخة المخطوطة والنسخ المطبوعة وهو من جنس ماذكرته في التعليق من القياس الذي خالف نص الكتاب أو السنة،

٣ لما سبق تقريره انظر المسألة التاسعة من مسائل القسم الرابع فيما اختلف في رد خبر الواحد به

واعلم ان صحة وضع القياس ان يكون على هيئة صالحة لاعتباره في ترتيب الحكم عليه ، وفساد الوضع لايكون على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم

وقد مثله الفقهاء بما تلقي الحكم فيه من مقابله ، كتلقى التضييق من التوسيع ، والتخفيف من التغليظ ، والاثبات من النفي ، وبالعكس .

وان يكون ما جعله علة للحكم مشعراً بنقيض الحكم المرتب عليه .

وذلك كقولهم في النكاح بلفظ الهبة : لفظ ينعقد به غير النكاح فلا ينعقد به النكاح فانه من حيث انه ينعقد به غير النكاح يقتضي انعقاد النكاح به ، لاعدم الانعقاد ، لان الاعتبار يقتضي الاعتبار لاعدم الاعتبار (١)

ومن ذلك قولهم مسح فيسن فيه التكرار كمسح الاستطابه فان المناط كونه مسحا والمسح تخفيف والتخفيف يشعر بالتخفيف والتكرار تثقيل .

وعلى هذ، فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار، وليس كل فاسد الاعتبار يكون فاسد الوضع . لان القياس قد يكون صحيح الوضع، وان كان اعتباره فاسدا بالنظر الى امر خارج ، كما سبق تقريره .

ولهذا وجب تقديم سؤال فساد الاعتبار على سؤال فساد الوضع ، لان النظر في الاعم يجب ان يتقدم على النظر في الأخص ، لكونه الأخص مشتملا على ما اشتمل عليه الأعم وزيادة .

واذا عرف ما قررناه في سؤال فساد الوضع .

فلقائل ان يقول : اقتضا . الوصف لنقيض الحكم المرتب عليه :

اما ان يدعى انه (يرادبه اقتضاؤه له انه مناسب نقيض الحكم على ماهو اشعار اللفظ

واما اعتبار الوصف في نقيض الحكم في صوره كما قاله بعض المتأخرين .

فان كان الأول فاما ان يدعى) انه مناسب لنقيض الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدل؛ او من جهة اخرى .

---

١ ــ انظر ص ٥٣٣ ــ ٥٣٤ من ج ٢٠ من مجموع الفتاوي لابن تيمية .

فان كان ذلك من الجهة التي تمسك بها المستدل فيلزم منه ان يكون وصف المستدل غير مناسب لحكمه؛ ضرورة ان الوصف الواحد لا يناسب حكمين متقابلين من جهة واحدة ، ولكن يرجع حاصله الى القدح في المناسبة وعدم التأثير لا انه سؤال آخر وان كان ذلك من جهة اخرى؛ فلا يمتنع مناسبة وصف المستدل لحكمه من الجهة التي تمسك بها (١) (ويرجع حاصله الى سؤال الأشتراك في الدلالة وهو حقيقة المعارضة لا انه سؤال آخر؛ وان اريد باقتضائه لنقيض الحكم اعتباره في نقيض الحكم .

فلا يخلو اما ان يكون معتبراً في نقيض الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدل أو من جهة أخرى، فان كان من جهة أخرى فلا يقدح في اعتباره في حكم المستدل من جهته فانه جاز أن يعتبر الوصف الواحد في حكمين متقابلين يكون من جهتين كالصلاة في الدار المغصوبة ، وان كان معتبراً في نقيض الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدل فانه وإن منع من اعتباره في حكم المستدل ضرورة امتناع اعتباره من جهة واحدة في حكمين متقابلين، غير أن حاصله يرجع الى سؤال القلب كما يأتي تحقيقه، وسواء كان اعتباره في نقيض الحكم متفقاً عليه، أو ثابتا بالدليل لا أنه سؤال آخر، وقد يشبه بسوال النقض من وجه آخر من حيث انا وجدنا العله في صورة مع انتفاء الحكم لكن مع مزيد وهو كون العلة في صورة النقيض هو علة النقيض وجوابه من وجهين الأول مع اقتضاء الوصف لنقيض الحكم والقدح فيما أبداه المعترض الثاني، أن نسلم ذلك ونبين أنه يقتضي الحكم الذي قصده من جهة أخرى)

ثم لا يخلو : اما أن تكون جهة المناسبة لنقيض الحكم معتبرة في صوره ، أو غير معتبرة ، فان لم تكن معتبرة كان ما يبديه المستدل من جهة المناسبة كافياً في دفع السؤال، ضرورة كونها معتبرة ومناسبة المعترض غير معتبرة . وان كانت مناسبة المعترض معتبرة فان أورد المعترض ما ذكره في معرض المعارضة فقد انتقل عن سؤاله الأول الى سؤال المعارضة ، ووجب على المستدل الترجيح لما ذكره ضرورة التساوي في المناسبة والاعتبار ، وان لم يورد ذلك في معرض المعارضة وبقي مصراً على السؤال الاول فلا يحتاج المستدل الى الترجيح لكونه خاصاً بالمعارضة . وهذا من مستحسنات صناعة الجدل ، فليتامل .

---

١ ـ ما بين القوسين زيادة من المخطوطة .

ولما كان منع حكم الاصل من قبيل النظر في تفصيل القياس كان متاخرا عما قبله لكون ما قبله نظرا في القياس من جهة الجملة . لا من جهة التفصيل . والنظر في الجملة بتقدم على النظر في التفصيل .

ومثاله مالو قال الشافعي في ازالة النجاسة مثلا : مائع لا يرفع الحدث، فلا يزيل حكم النجاسة ، كالدهن . فقال الحنفي لا أسلم الحكم في الاصل ، فان الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة .

وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل بتوجيه منع حكم الاصل عليه .

فمنهم من قال بانقطاعة لانه أنشا الكلام للدلالة على حكم الفرع لا على حكم الاصل ؛ فاذا منع حكم الاصل ، فاما أن يشرع في الدلالة عليه ، أو لايشرع .

فان لم يشرع في الدلالة عليه لم يتم دليله على مقصوده، وهو انقطاع .

وان شرع في الدلالة عليه،فقد ترك ما كان بصدد الدلالة عليه اولا ،وعدل عما أنشاه من الدليل على حكم الفرع الى الدلالة على حكم الاصل ، ولا معنى للانقطاع سوى هذا .

ومنهم من قال : لايكون منقطعاًلانه انما أنشاء الدليل على حكم الفرع انشاء من يحاول تمشيته وتقريره ، وبالدلالة على حكم الاصل يحصل هذا المقصود لآنه تارك لما شرع فيه أولا ، ولا منع من ذلك ، فان الحكم في الفرع كما يتوقف على وجود علة الاصل في الاصل ، وكونها علة فيه،وعلى وجودهافي الفرع ؛ يتوقف على ثبوت حكم الاصل وكل ذلك من أركان القياس ، ولم يمنع أحد من محاولة تقرير القياس عند منع وجود علة الاصل ومنع كونها علة فيه ، ومنع وجودهافي الفرع من الدلالة على محل المنع ، فكذلك حكم الاصل ؛ ضرورة التساوي بين الكل في افتقار صحة القياس اليه .

ومنهم من فصل بين أن يكون المنع خفياً ، وبين أن يكون ظاهراً؛ فحكم بانقطاعه عند ظهور المنع ، وبعدم انقطاعه عند خفائه ؛ لظهور عذره .

وهذاهو اختيار الاستاذ أبي اسحاق الاسفرائيني (١)

ومنهم من قال يجب اتباع عرف المكان الذي هو فيه ومصطلح أهله في ذلك وهذا هو اختيار الغزالي .

والمختار أنه لا يعد منقطعاً اذا دل على موقع المنع ، لما قررناه فيما تقدم (٢)

وقد بينا شرط الدلالة على حكم الاصل في اركان القياس .

وقد قال الشيخ أبو اسحق الشيرازي (٣)لا يفتقر الى الدلالة على محل المنع ، بل له أن يقول : انما قست على اصلي. ولا وجه لذلك فانه ان قصد اثبات الحكم على أصل نفسه فالخصم غير منازع له في ثبوت حكم الفرع على أصله ولا وجه للمناظرة بينهما في ذلك وان قصد اثبات الحكم في الفرع بالنسبة الى الخصم بحيث يوجب الانقياد اليه، فذلك متعذر مع منع حكم الاصل وعدم ثبوته بالدلالة وانما يتصور الاستغناء عن الدلالة على حكم الاصل اذا كان اللفظ الدال على حكم الاصل عاماً ، وهو منقسم الى ممنوع وغير ممنوع كالدهن ؛ فانه وان منع الحكم في الطاهر منه ، فهو غير ممنوع في الدهن النجس .

وعند ذلك فله ان يقول: انما قست على الدهن النجس دون الطاهر ؛ وان كان قياسي عليهما ، فغايته القياس على اصلين وقد بطل التمسك باحدهما ، فيبقى التمسك بالآخر . واذا ذكر الدليل على موقع المنع .

فمنهم من حكم بانقطاع المعترض لتبين فساد المنع وتعذر الاعتراض منه على دليل المستدل لافضائه الى التطويل فيما هو خارج عن المقصود الاصلي في أول النظر.

ومنهم من قال : لا يعد منقطعا ؛ ولا يمنع من الاعتراض على دليل المنع ؛ ولا يكتفي من المستدل بما يدعيه دليلا، وانما كان لقبول المنع معنى ؛ بل الانقطاع انما يتحقق في حق كل واحد بعجزه عما يحاوله نفياً واثباتاً، وهذا هو المختار.

---

١ ــ ابو اسحاق الاسفرائيني هو ابراهيم بن محمد بن ابراهيم الشافعي شارك الباقلاني في الاخذ عن ابي عبدالله محمد بن أحمد بن مجاهد الطائي صاحب ابي الحسن الاشعري

٢ــ تقدم ص ٧٥ ج ٤ في بيان سند الرأي الثاني .

٣ـ ابو اسحاق الشيرازي هو ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروزابادي الشافعي مات ٤٧٦ هـ

وهو في عرف الفقهاء : عبارة عن ترديد اللفظ بين احتمالين .

أحدهما ممنوع ، والآخر مسلم ؛ غير أن المطالبة متوجهة ببناء الغرض عليه .

أما أنه لا بد من ترديده بين احتمالين لانه (٢) لو لم يكن محتملا لامرين ، لم يكن للترديد والتقسيم معنى ، بل كان يجب حمل اللفظ على ما هو دليل عليه .

واما أنه لا بد وأن يكون احتمال اللفظ لهما على السوية ؛ لانه (٣) لو كان ظاهراً في أحدهما ؛ لم يكن للتقسيم أيضا وجه ، بل كان يجب تنزيل اللفظ على ما هو ظاهر فيه ، كان ممنوعا أو مسلما وذلك كما لو قال المستدل في البيع بشرط الخيار ، وجد سبب ثبوت الملك للمشتري ؛ فوجب أن يثبت ، وبين وجود السبب بالبيع الصادر من الاهل في المحل ؛ فقال المعترض : السبب هو مطلق بيع أو البيع المطلق أي الذي لاشرط فيه : الاول ممنوع والثاني مسلم ولكن لم قلت بوجوده .

ولقائل أن يقول : التقسيم ، وان كان من شرطه تردد اللفظ بين احتمالين على السوية ؛ فليس من شرطه أن يكون أحد الاحتمالين ممنوعا ؛ والآخر مسلما بل كما يجوز أن يكون كذلك ، يجوز أن يشترك الاحتمالان في التسليم ؛ ولكن بشرط أن يختلفا باعتبار ما يرد على كل واحد منهما من الاعتراضات القادحة فيه ، والا فلو اتحدا فيما يرد عليهما من الاعتراضات ، مع التساوي في التسليم ، لم يكن للتقسيم معنى ، بل كان يجب تسليم المدلول وايراد ما يختص به . ولا خلاف أنهما لو شتركا في المنع أن التقسيم لا يكون مفيداً .

---

١ ــ المعترض على التقسيم أو على التعريف يسميه علماء الجدل مستدلا لتضمن اعتراضه على كل منهما دعوى بطلانه ، فوجب عليه اثبات دعواه بالدليل ، والمدافع عن التقسيم أو التعريف يسمى ما نعا ، وقد يسمى بعض العلماء المعترض على التقسيم او التعريف سائلا ، ومن يصحح ذلك ويدافع عنه معللا .

٢ ــ ٣ ــ لانه ـ لعله فلأنه ، لكونه جواب أداة الشرط والتفصيل وهي أما .

وعلى هذا فلو أراد المعترض تصحيح تقسيمه ، فيكفيه بيان اطلاق اللفظ بازاء الاحتمالين من غير تكليف بيان التساوي بينهما في دلالة اللفظ عليهما بجهة التفصيل ، لان ذلك مما يعسر من جهة أن ما من وجه (١) يبين التساوي فيه الا وللمستدل أن يقول: ولم قلت بعدم التفاوت من وجه آخر ؟ بلى لو قيل انه يكلف التساوي بينهما من جهة الاجمال ، وهو أن يقول : التفاوت يستدعي ترجح أحدهما على الآخر وزيادته عليه ، والاصل عدم تلك الزيادة ، لم يكن ذلك شاقاً ، وكـان وافياً بالدلالة على شرط التقسيم . ولو ذكر المعترض احتمالين لا دلالة للفظ المستدل عليهما وأورد الاعتراض عليهما ، كما لو قال المستدل في مسألة الالتجاء الى الحرم : وجد سبب استيفاء القصاص ، فيجب استيفاؤه . وبين وجود السبب بالقتل العمد العدوان ، فقال المعترض . متى يمكن القول بالاستيفاء اذا وجد المانع ، أو اذا لم يوجد ؟ الاول ممنوع والثاني مسلم . ولكن ؛ لم قلت انه لم يوجد ، وبيان وجوده ان الحرم مانع ، وبينه بطريقة لم يخل (٢) اما أن يورد ذلك بناء على أن لفظ المستدل متردد بين الاحتمالين اللذكورين ، أو على دعواه الملازمة بين الحكم ودليله

فان كان الاول : فهو باطل لعدم تردد لفظ السبب بين ماذكر من الاحتمالين.

وان كان الثاني : فان اقتصر على المطالبة ببيان انتفاء المانع ، فهو غير مقبول لما تقرر في الاصطلاح من حط مؤنة ذلك عن المناظر في الموانـع والمعارضات المختلف فيها ؛ وان اضاف الى ذلك الدلالة على وجود المعارض ؛ فحاصل السؤال يرجع الى المعارضة ؛ ولا حاجة الى التقسيم ، واذا اتجه سؤال التقسيم على التفسير الأول فجوابه من جهة الجدل من ستة أوجه .

الاول : أن يعين المستدل بعض محامل لفظه ، ويبين أن اللفظ موضوع بازائه حقيقة في لغة العرب .

اما بانتقل عن أهل الوضع ، أو الشارع الصادق .

---

١ ــ أن ما من وجه ـ لعله أنه ما من وجه .. الخ .

٢ ــ لم يخل ـ جواب قوله : ولو ذكر المعترض احتمالين .. الخ .

أوببيان كونه مشهوراً به في الاستعمال ، فيكون حقيقة ، لانه الغالب ، وبما يساعد من الادلة ، ومع بيان ذلك فالتقسيم يكون مردوداً، لتبين فوات شرطه من التساوى في الدلالة .

الثاني : أن يقول إنه ، وان لم يكن ظاهراً بحكم الوضع فيما عينته من الاحتمال غير انه ظاهر بعرف الاستعمال ، كما في لفظ الغائط ونحوه .

الثالث : أنه وان لم يكن ظاهراً بالامرين ؛ الا انه ظاهـــر في عرف الشرع كلفظ الصلاة والصوم ونحوه .

الرابع : أنه وان تعذر كونه ظاهراً بأحد الانحاء المذكورة ، لكنه ظاهـــر بحكم ماقترن به من القرائن المساعدة له في كل مسألة .

الخامس : أنه وان تعذر بيان الظهورية باحد الطرق المفصلة، فله دفع التقسيم بوجه اجمالي ، وهو ان يقول : الاجمال على خلاف الاصل، فيجب اعتقادظهور اللفظ في بعض احتمالاته ؛ ضرورة نفي الاجمال عن اللفظ . ومع ذلك فالتقسيم لا يكون وارداً .وقد يقدر على بيان كون اللفظ ظاهراً فيما عينه بهذا الطريق الاجمالي، وهو ان يقول : اذا ثبت أنه لا بد وأن يكون اللفظ ظاهراً في بعض محامله ، نفياً للاجمال عن الكلام ، فيجب اعتقاد ظهوره فيما عينه المستدل ، ضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيما عداه . أما عند المعترض، فلضرورة دعواه الاجمال في اللفظ واما عند المستدل ، فلضرورة دعوه أنه ظاهر فيما ادعاه دون غيره .

السادس أن يبين أن اللفظ له احتمال آخـــر غير ما تعرض له المعترض بالمنع والتسليم ، وانه مراده الا أن يحترز المعترض عن ذلك بأن يعين مجملا، ويقول : ان أردت هذا فسلم . ولكن لم قلت ببناء الغرض عليه . وان أردت ماعداه ، فممنوع فما مثل هذا الجواب لايكون متجهاً .

وان أراد المستدل الجواب الفقهي؛ فان كان قادراً على تنزيل كلامه على أحد القسمين ، فالاولى في الاصطلاح تنزيله على احدهما . حذراً من التطويل. وليكن منزلا علي اسهلهما في التمشية والقرب الى المقصود ان أمكن .

وان كان الجمع جائزاً شرعاً . وان لم يقدر علي شيء من ذلك . كان منقطعاً .

واما موقع سؤال التقسيم ، فيجب أن يكون بعد منع حكم الأصل لكونه متعلقاً بالوصف المتفرع عن حكم الأصل، وان يكون مقدما علي منع وجـــود الوصف لدلالة منع الوجود علي تعيين الوصف والتقسيم علي الترديد .

وان يكون مقدماً علي سؤال المطالبة بتأثير الوصف المدعى علة لكونه مشعراً بترديد لفظ المستدل بين امرين . والمطالبة بتأثير الوصف مشعرة بتسليم كونـــه مدلولا للفظ لا غير (١) ضرورة تخصيصه بالكلام عليه ؛ والا كان التخصيص به غير مفيد، وإيراد مايشعر بالترديد بعد مايشعر بتسليم اتحاد المدلول يكون متناقضاً .

وقد علل ذلك بعض أرباب الاصطلاح بأن المطالبة بتأثير الوصف تستدعي تسليم وجود الوصف . والتقسيم مشتمل على منع الوجود ومنع الوجود، بعد تسليم الوجود لايكون مقبولا ، لما فيه من التناقض ؛ وهو غير صحيح لوجهين .

الاول أن ماذكره انما هو مبني على أن أحد القسمين لابد وأن يكون ممنوع الوجود ، وليس كذلك لما سبق في مبدأ السؤال .

(٢) وبتقدير ان يكون احد القسمين ممنوع الوجود فانما يلزم التناقض والمنع بعد التسليم ، ان لوكان ما اورد عليه سؤال المطالبة او لاهو نفس القسم الذي منع وجوده في التقسيم ، وبتقدير ان يكون غيره فلا .

وبالجملة فيمتنع ايضاً قبول سؤال التقسيم بعد سؤال الاستفسار لأن المسؤل ان كان قد دفع سؤال الاستفسار جدلا بنفى الاجمال فالتقسيم بعد لا يرد، ضرورة توقفه على الاجمال ، وقد انتفى ؛ وان اجاب عنه بتعيين ماقصده بكلامه ، فبعد التعيين لاحاجة الى التقسيم ، بل يجب ورود الاعتراض على عينه (٣) دون غيره .

---

١ ــ اي تدل على تعين الوصف ؛ وانه لا مدلول للفظ غيره .

٢ ــ هذا بدء الوجه الثاني

٣ ــ على عينه ـ فيه سقط والتقدير على ما عينه .

ولكون النظر في علة الاصل متفرعا عن حكم الاصل ، وجب تأخيره عن النظر في حكم الأصل ، وعن التقسيم ، لماذكرناه فى السؤال الذي قبله .

ومثاله : مالو قال الشافعي في مسألة جلد الكلب مثلا: حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا يظهر جلده بالدباغ كالخنزير فيقول الخصم : لا أسلم وجوب غسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعاً .

وجوابه بذكر ما يدل على وجوده من العقل، اوالحس، اوالشرع، على حسب حال الوصف في كل مسألة؛ او ان يفسر لفظه بمالا يمكن الخصم منعه ، وان كان احتمال اللفظ له بعيداً، وذلك كما قال في المثال المذكور اعنى به ما إذا لم يغلب على ظنه الطهارة .

وان فسر لفظه بما له وجود في الأصل ، غير ان لفظه لا يحتمله لغة .
فالمختار انه لايقبل ، وإن ذهب الى قبوله بعض المتأخرين .
وذلك لان وضع اللفظ انما كان لقصد تحصيل المعنى منه وأن يعرف كل أحد ما في ضميره لغيره بواسطة اللفظ المستعمل .
وذلك مشروط بضبط الوضع ضبطا يمتنع معه دخول الزيادة والنقصان، واذاقبل من كل أحد تفسير لفظه بما لا يحتملة لغة حالة عجزه عن تقرير كلامه أفضى ذلك الى اضطراب اللغة وابطال فائدة وضعها .
كيف وان إطلاقة لذلك اللفظ دليل ظاهر على ارادة مدلوله، وعدوله عند المنع مشعر بالانقطاع فى تقريره .

ولما كانت العلية صفة للوصف المذكور ومتوقفه على وجوده، وجب أن يكون النظر فيها نفيا وإثباتا ؛ متأخرا عن النظر في وجود الوصف .

وهذا هو أعظم الأسئلة الواردة على القياس ، لعموم وروده على كل ما يدعى كونه علة؛ واتساع طرق إثباته ، وتشعب مسالكه ، كما تقدم تقريره . (١)

وقد اختلف العلماء في قبوله نفيا واثباتا والمختار لزوم قبوله .

وذلك: لأن اثبات الحكم في الفرع مما لا يمكن اسناده الى مجرد اثبات حكم الاصل دون جامع بينهما .

والجامع يجب ان يكون في الاصل بمعنى الباعث لا بمعنى الأمارة على ما سبق تقريره (٢)

والوصف الطردي لا يصلح ان يكون باعثا ، فيمتنع التمسك به في القياس ، فلو لم يقبل منع تأثير الوصف والمطالبة بتأثيره أفضى ذلك الى التمسك بالاوصاف الطردية ، ثقة من المتكلم بامتناع مطالبته بالتأثير ، ولا يخفى وجه فساده .

وايضاً فان الاصل عدم الدليل الدال على جواز التمسك بالقياس ، غير انا استثنينا منه ما كانت علة القياس فيه مخيلة ؛ او شبيهة لاجماع الصحابة عليه ،

ولم ينقل عنهم انهم تمسكوا بقياس علته طردية(٣) فبقينا فيه على حكم الاصل فلذلك وجب قبول سؤال منع التأثير ؛ وبيان كون الوصف مؤثرا .

وعند هذا فلا بد من ذكر شبه الرادين له وتحقيق جوابها وقد احتجوا بشبه .

الأولى : انه لو قبل سؤال منع التأثير ؛ فما من دليل يذكره المستدل على كون الوصف علة الا وهذا السؤال وارد عليه ؛ الى ما لا يتناهى ، فيجب رده حفظا للكلام عن الخبط والنشر .

---

١ ــ تقدم ذلك في مسائل مسالك العلة .

٢ انظر المسألة الثانية من مسائل القسم الثاني في شروط علة الأصل .

٣ــ مخيلة ـ أي مشتملة على مناسبة تجعلها صالحة لترتيب الحكم عليها، وطردية اي غير مشتملة على المناسبة .. الخ .

الثانية: انه لامعنى للقياس سوى رد الفرع الى الأصل بجامع، وقد أتى به المستدل وخرج عن وظيفته، فعلى المعترض القدح فيه .

الثالثة : ان الأصل ان كل ماثبت الحكم عقيبه في الأصل ان يكون علة ، فمن ادعى ان الوصف الجامع ليس بعلة ؛ احتاج الى بيانه .

الرابعة: انا بحثنا فلم نجد سوى هذه العلة فعلى المعترض القدح فيها او ابداء غيرها

الخامسة : انهم قالوا عجز المعترض عن الاعتراض على الوصف المذكور دليل صحته كالمعجزة . فالمنع من الصحة مع وجود دليل الصحة لا يكون مقبولا .

السادسه : قولهم حاصل هذا السؤال يرجع الى المنازعة في علة الاصل، ويجب ان يكون متنازعا فيها ليتصور الخلاف في الفرع .

السابعة : ان حاصل القياس يرجع الى تشبيه الفرع بالاصل ، والشبه حجة ، وقد تحقق ذلك بما ذكر من الوصف الجامع ، فلاحاجة الى ابداء غيره .

الثامنة : قولهم هذا الوصف مطرد لم يتخلف حكمه عنه في صورة فكان صحيحا

والجواب عن الأولى : ان التسلسل منقطع بذكر ما يفيد ادنى ظن بالتعليل من الطرق التي بيناها قبل (١) فان المطالبة بعلية ماغلب على الظن كونه علة بعد ذلك يكون عنادا ، وهو مردود اجماعا .

وعن الثانية بمنع تحقق القياس بجامع لا يغلب على الظن كونه علة .

وعن الثالثة : بمنع ان الاصل علية كل ما ثبت الحكم معه من الاوصاف .

وعن الرابعة ان البحث مع عدم الاطلاع على غير الوصف المذكور طريق من طرق اثبات العلة كما سبق (٢) فكان ذلك جوابا عن سؤال المطالبة وقبولا له، لا انه رد له .

---

١ ــ هي مسالك العلة التي سبق له بيانها .

٢ ــ سبق ذلك في مسلك السبر والتقسيم .

وعن الخامسة : انه لو كان عجز المعترض عن الاعتراض دليل صحة العلة، لكان عجز المستدل عن تصحيح العلة دليل فسادها . ولا او لوية . ولكان عجز المعترض عن الاعتراض على ابطال ما ادعي من الحكم في الفتوى دليل على ثبوت الحكم ، ولم يقل به قائل .

وعن السادسة. ان علة الاصل . وان كانت متنازعا فيها. فلا بدمن دليل ظني يدل على كونها علة كما في الحكم المختلف فيه .

وعن السابعة : ان اثبات الحكم في الفرع متوقف على ظن اثباته . ولا نسلم ان مطلق المشابهة بين الاصل والفرع في مطلق وصف . مفيد للظن .

وعن الثامنة : ان حاصلها يرجع الى الاكتفاء بالوصف الطردي . لكونه غير منتقض وهو باطل بما سبق فى طرق اثبات العله .

واذا علم انه لابد من قبول سؤال المطالبة بالتأثير . وانه لا بد من الدلالة على كون الوصف علة، وطريق اثبات ذلك ما يساعد من الادلة التى قررناها قبل .

وهو ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه في اثبات الحكم او نفيه .

وقد قسمه الجدليون اربعة اقسام :

الأول عدم التأثير في الوصف. وذلك بأن يكون الوصف المأخوذ في الدليل طرديا لامناسبة فيه ولاشبه (١) وذلك كما يقال في صلاة الصبح صلاة لايجوز قصرها. فلا تقدم في الاداء على وقتها كالمغرب، فان عدم القصر وصف طردي بالنسبة الى الحكم المذكور.

الثاني : عدم التأثير في الاصل. وهو ان يكون الوصف قد استغني عنه في اثبات الحكم في الاصل المقيس عليه بغيره .

وذلك: كما اذا قال المستدل في بيع الغائب، مبيع غير مرئي ؛ فلا يصح بيعه، كالطير في الهواء والسمك في الماء ، فان ما وجد في الاصل من العجز عن التسليم مستقل بالحكم .

وهذا النوع مما اختلف فيه .

فرده الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني ومن تابعه ، مصيراً منهم الى انه اشارة الى علة أخرى في الاصل . ولا يمتنع تعليل الحكم الواحد في محل واحد بعلتين .

ومنهم من قبله ، مصيراً منهم الى امتناع تعليل الحكم بعلتين؛ وقد سبق تقرير كل واحد من المأخذين ، وما هو المختار منهما .

الثالث عدم التأثير في الحكم ، وهو أن يذكر في الدليل وصفاً لا تأثير له في الحكم المعلل ، وذلك كما لو قال المستدل في مسألة المرتدين إذا أتلفوا أموالنا : طائفة مشركة ، فلا يجب عليهم الضمان بتلف أموالنا في دار الحرب كاهل الحرب فان الاتلاف في دار الحرب. فان الاتلاف في دار الحرب لا تأثير له في نفي الضمان، ضرورة الاستواء في الحكم عندهم بين الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام.

---

١ ــ لا مناسبة فيه ولاشبه تفسير لقوله طرديا :

وحاصل هذا القسم يرجع الى عدم التأثير في الوصف بالنسبة الى الحكم المذكور ان كان طردياً ، أو إلى سؤال الالغاء ان كان مؤثراً .

الرابع : عدم التأثير في محل النزاع . وهو أن يكون الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع ، وان كان مناسباً .

وذلك كما لو قال المستدل في مسألة ولاية المرأة زوجت نفسها من غير كف فلا يصح نكاحها . وذلك من حيث ان النزاع وقع فيما اذا زوجت نفسها من الكفء وغير الكفء .

وهذا أيضا مما اختلف في قبوله ؛ فرده قوم ، مصيرا منهم الى منع جواز الفرض في الدليل . وقبله من لم يمنع من ذلك ، وهو المختار على ما عرفناه في كتاب الجدل .

واذ بطل القسم الرابع ، وهو عدم التأثير في محل النزاع ، ورجع حاصل القسم الثالث ، وهو عدم التأثير في الحكم ، الى عدم التأثير في الوصف او الالغاء ، فلم يبق غير عدم التأثير في الوصف ، وعدم التأثير في الاصل . وعدم التأثير في الوصف راجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف ، وسؤال المطالبة يغني عنه ، وجوابه جوابه فلا يجتمعان ، وعدم التأثير في الاصل ، فحاصله يرجع الى المعارضة في الاصل ، لا أنه غيره . وجوابه كما ياتي . ومع ذلك كله فقد يكون أخذ الوصف الذي لا يناسب الحكم في الدليل مفيداً بان يكون مشيرا الى نفي المانع الموجود في صورة النقض ، أو وجود الشرط الفائت فيها ، لقصد دفع النقض ، أو مشيرا الى قصد الفرض في الدليل في بعض صور النزاع ؛ كما ذكر من مثال اخذ الائتلاف في دار الحرب في مسالة المرتدين ؛ ولا يكون عديم التاثير ، اذ هو غير مستغني عنه في اثبات الحكم ، اما لقصد دفع النقض ، أو لقصد الفرض .

الاعتراض التاسع ـ القدح فى مناسبة الوصف المعلل به

وذلك بما يلزم من ترتيب الحكم على وفقه لتحصيل المصلحة المطلوبة منه وجود مفسدة (١) مساوية لها ، او راجحة عليها وقد بينا وجه الاختلاف فيه ، وان المختار إبطاله،إلا ان يبين ترجيح المصلحة على المفسدة ، اما بطريق إجمالي أو تفصيلي ، كما بيناه فيما سبق . (٢) .

الاعتراض العاشر
القدح في صلاحية إفضاء الحكم إلى ما علل به من المقصود

وذلك كما لو عللت حرمة المصاهرة على التابيد في حق المحارم بالحاجة إلى ارتفاع الحجاب بين الرجال والنساء الى سد باب الفجور بالحرمة المؤبدة ، وعلم الرجل بامتناع وصوله الى الانثي على الوجه المشروع حتى ينسد عليه باب الطمع في مقدمات الهم بها والنظر اليها ، فان للمعترض أن يقول : هذا الحكم غير صالح لافضائه الى هذا المقصود من حيث ان سد باب النكاح أدعي الى محذور الوقوع في الزنا.

وجوابه ان الحرمة المؤبدة مما تمنع من النظر الى المرأة بشهوة عادة،والامتناع العادي على مر الزمان يلتحق بالامتناع الطبعي ، وبه يتحقق انسداد باب الفجور.

---

١ وجود مفسدة ـ فيه سقط والتقدير من وجود مفسدة «ومن» بيان لقوله بما يلزم، ومن ترتيب متعلق بيلزم . ومنه متعلق بالمطلوبة .

٢ ـــ سبق في الفصل الخامس من فصول المسلك الخامس في اثبات العلة بالمناسبة والاخالة .

الإعتراض الحادي عشر

أن يكون الوصف المعلل به باطناً خفياً

وذلك لو علل (١) بالرضا أو القصد . فانه قد يقال القصد والرضا من الاصاف الباطنة الخفية التي لا يطلع عليها بأنفسها فلا تكون علة للحكم الشرعي الخفي ، ولا معرفة له .

وجوابه ان يبين ضبط الرضاء بما يدل عليه من الصبغ الظاهرة ؛ وضبط القصد بما يدل عليه من الافعال الظاهرة . وكل ذلك معلوم في الخلافيات .

الإعتراض الثاني عشر

أن يكون الوصف المعلل به مضطربا ، غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد، مثل التعليل بالحرج، والمشقة، والزجر ، والردع، ونحوه .

فانه قد يقال : مثل هذه الاوصاف مما تضطرب وتختلف باختلاف الأشخاص والأزمان، والأحوال . وما هذا شانه فدأب الشارع فيه رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية ، دفعا للعسر والحرج عن الناس في البحث عنها، ومنعا للاضطراب في الاحكام عند اختلاف الصور بسبب الاختلاف في هذه الاوصاف بالزيادة والنقصان

وجوابه: إما ببيان كون ما علل به مضبوطاً بنفسه او بضابطه، كضبط الحرج والمشقة، بالسفر ونحوه

١ــ لو علل ـ كأن فيه سقطاً ، ولعل الأصل كما لو علل .

وهو عبارة عن تخلف الحكم مع وجود ما ادعي كونه علة له : وقد أومأنا في مسألة تخصيص العلة الى وجه دلالة ذلك على ابطالها ووجه الانفصال عنه فيما اذا كانت العلة منصوصة ، او مجمعا عليها ، او مستنبطة، وفي صورة النقض مانع او فوات شرط . بالاستقصاء التام المفصل .

والذي يختص بما نحن فيه ههنا وجوه أخرى في الجواب (١)

الاول منع وجود العلة في صورة النقض . ان امكن .

وذلك: كما لو قال الشافعي في مسالة زكاة الحلي مال غير نام فلا تجب فيه الزكاة كثياب البذلة .

فقال المعترض : هذا ينتقض بالحلي المحظور، فانه غير نام. ومع ذلك فان الزكاة تجب فيه . فقال المستدل ؛ لا اسلم ان الحلي المحظور غير نام وانما كان منع وجود العلة في صورة النقض ، دافعا للنقض لأن النقض وجود العلة ولا حكم ، فاذا لم توجد العلة في صورة النقض فلا نقض .

لكن اختلفوا في المعترض ، هل له الدلالة على وجود العلة في صورة النقض، عند منع المستدل لوجودها ؟

فمنهم من قال : له ذلك ، اذ به يتحقق انتقاضها وهدم كلام المستدل، فكان له ذلك كغيره من الاعتراضات .

ومنهم من منع من ذلك ؛ لما فيه من قلب القاعدة بانقلاب المستدل معترضاً ، والمعترض مستدلا والواجب انما هو التفصيل وهو انه ان تعين دلك طريقاً للمعترض في هدم كلام المستدل، وجب قبوله منه تحقيقاً لفائدة المناظرة . وان امكنه القدح بطريق آخر هو افضى الى المقصود فلا، نعم لو كان المستدل قد دلل على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض ، فاذا منع وجود العلة ،

---

١ ـ انظر وجوه دفع المناقضة في ص ٢٤٦ و ما بعدها من الجزء الثاني من كتاب أصول الفقه للسرخسي ، وباب تخصيص العلة وما بعده من الجزء الثاني من كتاب « المعتمد » لابي الحسين البصري .

فان قال المعترض فقد انتقض الدليل الذي دللت به على وجود العلة ، لا يكون مسموعا لكونه انتقالا من النقض على نفس العلة الى النقض على دليلها .

وذلك ، كما لو قال الحنفي في مسألة تبيت النية وتعيينها ، اى بمسمى الصوم، فوجب ان يصح كما في محل الوفاق ؛ ودل على وجود الصوم ، بقوله: انالصوم عبارة في الامساك مع النية ؛ وهو موجود فيما نحن فيه .

فقال المعترض : هـذا منتقض بما اذا انوى بعد الزوال .

وان قال المعترض للمستدل : ابتداء أمرك لا يخلو من حالين :

اما ان تعتقد وجود الصوم في صورة النقض او لا تعتقده .

فان كان الاول ، فقد انتفضت عليك .

وان كان الثاني فقد انتقض ما ذكرتهمن الدليل على وجودالعلة . كانمتجهاً .

وان اورد ذلك ، لا في معرض نقض دليل وجود العلة ، بل في معرض الدلاله به على وجود العلة في صورة النقض، (فالحكمفيه على ما سبق في الدلالة على نفي الحكم في صورة النقض) ، فهو غير مسموع على ما يالي .

الثاني:منع تخلف الحكم.وانما كان ذلكدافعا للنقضلماذكرناهفيمنعوجودالعلة .

وذلك كما لوقال الشافعي في مسألة الثيب الصغيرة (ثيب) فلا يجوز اجبارها كالثيب البالغ .

فقال المعترض : هذا منقوض بالثيب المجنونة . فانه يجوز اجبارها .

فقال المستدل : لانسلم صحة اجبار الثيب المجنونة.والكلامفي تمكين المعترض من الاستدلال على تخلف الحكم في صورة النقض كالكلام في دلالته على وجود العلة . وقد عرف ما فيه (١)

الثالث أن يكون النقض على أصل المستدل خاصة .

وذلك كما لوقال الشافعي في مسألة الرطب بالتمر : باع مال الربا بجنسه متفاضلا ،فلا يصح كمالو باع صاعاً بصاعين .

---

١ ــ وقد عرفمافيه ـ أي من أنالنقضوجود العلة ولاحكمفاذالمتوجد العلة في صورةالنقض فلانقض،ويقال هنا فاذالميتخلف الحكمفيصورةوجود العلةفلانقض

فقال الحنفي : هذا منتقض على أصلك بالعرايا ، فانه يصح ؛ وان باع مال الربا بجنسه متفاضلا .

وجوابه من ثلاثة أوجه :

الأول: أن يبين في صورة النقض مناسبا يقتضى النفي، من مانع أو فوات شرط : مع قران الحكم به على أصله .

الثاني أن يقول: النقض انما هو من قبيل المعارض لدليل العلة. فتخلف الحكم عن العلة انما هو على مذهب احد الفريقين ، وثبوت الحكم على وفق العلة المعلل بها بالاتفاق. ولا مساواة بين المتفق عليه والمختلف فيه، فلا يقع في معارضه دليل العلة.

الثالث : أن يبين ان تخلف الحكم عن العلة في معرض الاستثناء ، والمستثنى لا يقاس عليه ولا يناقض به ؛ كما في صورة العرايا المذكورة .

الرابع ان يكون ابداء النقض على اصل المعترض لا غير .

وتوجيهه أن يقول المعترض: هذا الوصف مما لم يطرد على أصل، فلا يلزمني الانقياد اليه.

وجوابه أن يقول المستدل ، ما ذكرته حجة عليك في الصورتين، إذ هي محل النزاع ؛ ومذهبك في صورة النقض لا يكون حجة في درء الاحتجاج والا كان حجة في محل النزاع . وهو محال .

وهل يجب على المستدل الاحتراز في دليله عن النقض ؟ اختلفوا .

فمنهم من قال بوجوبه ، لقربه من الضبط ، وبعده عن النشر والخبط ؛ ولأن ما أشار اليه المستدل من الوصف المعلل به اذا كان منتقضاً .

فاما أن يكون انتفاء الحكم في صورة النقض لا لمعارض أو لمعارض :

فان كان الأول ؛ فلا يكون الوصف علة ؛ لما سبق تقريره في مسألة تخصيص العلة

وان كان الثاني ، فقد ثبت أن للعلة معارضاً منتفياً عليه، فلابد من نفيه في الدليل لان المناظر تلو الناظر ، وليس للناظر الجزم بالحكم عند ظهور سببه دون ظهور انتفاء معارضه ، فكذلك المناظر ،غير انا اسقطنا عنه كلفة نفي المعارض المختلف فيه لعسر نفيه ؛ فبقينا فيما عداه على حكم الاصل .

ومنهم من لم يوجبه ، تمسكا منه بان ما يقع به الاحتراز عن النقض .

اما ان يكون من جملة اجزاء العله ، أو خارجاً عنها :

فان كان الاول ، فالعلة لاتكون علة دونه ؛ وما مثل (١) هذا لاخلاف في وجوب ذكره في العلة لعدم تمام العلة دونه ، ومن نازع فيه فقد نازع في انه : هل يجب على المستدل ذكر العلة او لا .

وان كان الثاني: فلايخلو: اما ان يكون مشيراً الى نفي المعارض اولا يكون كذلك،

فان كان الاول : فقد تعرض لما لم يسأل عنه لكونه مسؤلا بعد الفتوى عن الدليل المقتضى للحكم ، وانتفاء المعارض ليس من الدليل ، ولو قيل انه من الدليل كان خلاف الغرض في هذا القسم .

وان كان الثاني ، فالنقض غير مندفع به ، لان النقض عبارة عن وجود العلة ولا حكم ، فاذا كان المذكور خارجا عن العلة ولا فيه اشارة الى نفي المعارض فالعلة ما دونه ،وقد وجدت في صورة النقض ولا معارض فكان النقض متجهاً .

وان قيل ان الوصف المأخوذ للاحتراز من جملة العلة لتعلق فائدة دفع النقض به، وان لم يكن مناسباً فقد سبق ابطاله في تخصيص العلة .

الإعتراض الرابع عشر - الكسر

وهو النقض على المعنى (٢) وقد ذكرنا طريق ايراده ووجه الانفصال عنه ؛ في شروط العلة (٣) ويخصه من الأجوبه ههنا منع وجود المعنى المشار اليه في صورة النقض ، ومنع تخلف الحكم عنه وباقي الأجوبة التي اوردناها في سؤال النقض قبله

---

١ ــ وما مثل هذا . الخ تقدم الكلام عليه ص ٣٣ ج ٤ .

٢ ــ المعنى ـ هو الحكمة التي اشتمل عليها الوصف المعلل به .

٣ ــ انظر المسألة التاسعة من مسائل القسم الثاني في شروط علة الأصل

المعارضة في الأصل بمعنى وراء ما علل به المستدل .

وسواء كان مستقلا بالتعليل؛ كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل او بالقوت (١) او غير مستقل بالتعليل على وجه يكون داخلا في التعليل وجزءاً من العلة ؛ وذلك كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل ؛ بالقتل العمد العدوان بالجارح ، في الاصل ونحوه (٢) .

وقد اختلف الجدليون في قبوله .

فمنهم من ورده، بناء منه على انه لا يمتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين، كما سبق تقريره (٣)

ولهذا ؛ فانا لو قدرنا انفراد ماذكر المستدل مجردا عن المعارض، صح التعليل به اجماعاً ، وانما صح التعليل به ؛ لصلاحية فيه ، لا لعدم المعارض ؛ فان العدم لا يكون علة ، ولا داخلا فيها لما سبق تقريره (٤) فاذا صح التعليل به مع عدم المعارض ، صح مع وجوده ، ولانه لامعنى للعلة الا ما يثبت الحكم عقيبها، وهذ المعنى موجود في الوصفين فكان كل واحد علة .

ومنهم من قبله وأوجب، جوابه على المستدل ، وهو المختار .

وذلك : لانه اذا وجد في الاصل وصفان .

فاما أن يكون كل واحد علة مستقلة ، أولا يكون كذلك .

لاجائز أن يكون كل واحد علة مستقلة ؛ لما سبق تقريره في امتناع ذلك ، سواء كانت العلة بمعنى الامارة أو الباعث .

١ــ بالطعم ـ متعلق بعلل . وبالكيل أو بالقوت متعلق بمعارضة .

٢ــ بالمثقل ـ متعلق بالقتل ، وبالقتل العمد العدوان متعلق بعلل ، وبالجارح متعلق بمعارضة وفي الأصل ــ متعلق بمعارضة ايضاً .

٣ــ سبق في المسألة الثانية عشرة من مسائل شروط علة الأصل .

٤ ــ سبق تقريره في المسألة الرابعة من مسائل شروط علة الأصل .

وان كان القسم الثاني : فاما أن يكون الحكم ثابتاً لما ذكره المستدل لا غير ، أو لماذكره المعترض لاغير ، أو لهما جميعا بحيث تكون العلة مجموع الوصفين ؛ وكل واحد منهما جزؤها . لا جائز أن يقال بالاول ، ولا بالثاني فانه ليس تعيين أحدهما للتعليل والغاء الآخر مع تساويهما في الاقتضاء أولى من الآخر . فلم يبق غير الثالث ويلزم منه امتناع تعدية الحكم من الأصل الى الفرع (١)

وبتقدير تساوي الاحتمالات الثلاثة ، فلا يخفى أن التعدية تمتنع بتقدير أن تكون العلة ماذكره المعترض .

وبتقدير أن تكون العلة هي الهيئة الاجتماعية من الوصفين . وانما يصح بتقدير التعليل بما ذكره المستدل لا غير .

ولا يخفى أن وقوع احتمال من احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه . ومع ذلك فالتعدية تكون ممتنعة ، لكن بشرط أن يكون ما أبداه المعترض صالحا للتعليل ، أو لدخوله فيه عند كون ما أبداه المستدل صالحا ، والا فلا معارضة .

وهل يجب على المعترض نفي ما أبداه معارضاً في الاصل عن الفرع اختلفوا فيه:

فمنهم من قال : لا يجب عليه ذلك ؛ فانه ان كان موجوداً في الفرع ؛ فيفتقر المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق . وان لم يبين ذلك ، فقد انقطع الجمع (٢) ومنهم من قال : لا بد له من نفيه عن الفرع ، لان مقصوده الفرق . وذلك لا يتم دون نفيه عن الفرع .

والمختار أنه إن قصد المعترض الفرق ، فلا بد له من نفيه ، وان لم يقصد الفرق بأن يقول : هذا الوصف قد ثبت أنه لابد من ادراجه في التعليل لما دل عليه من الدليل ؛ فان كان غير موجود في الفرع فقد ثبت الفرق .

وان كان موجودا في الفرع ، فالحكم يكون ثابتاً في الفرع بمجموع الوصفين ، ونتبين ان المستدل لم يكن ذاكراً للعلة في الابتداء ؛ بل لبعضها . وأي الامرين قدر ، فالاشكال لازم .

---

١ ــ أي يمتنع تعدية الحكم بها وحدها الى الفرع على التقدير الثالث ضرورة ان العلة مجموع الوصفين .

٢ ــ أي لم يوجد الجامع بين الأصل والفرع .

هذا كله فيما اذا كان المقيس عليه اصلا واحدا .

وان كان المقيس عليه أصولا متعددة .

فمنهم: من منع من ذلك لافضائه الى النشر مع إمكان حصول المقصود بالواحد منها.

ومنهم : من جوز ذلك، لكونه اقوى في افادة الظن .

ومن جوز ذلك ، اختلفوا في جواز الاقتصار في المعارضة في الاصل على أصل واحد .

فمنهم من جوزه ، لان المستدل قصد الحاق الفرع بجميع الاصول ، فاذا وقع الفرق بين الفرع وبعض الاصول ، فقد تم مقصود المعترض من ابطال غرض المستدل.

ومنهم من قال : لا بد من المعارضة في كل أصل ، لانه اذا عارض في البعض دون البعض فقد بقي قياس المستدل صحيحا على الاصل الذي لم يعارض فيه ؛ وبه يتم المقصود من اثبات الحكم او نفيه .

والذين اوجبوا المعارضة في جميع الاصول .

منهم : من أوجب اتحاد المعارضة في الكل، دفعاً لانتشار الكلام، ولان يكون مقابلا في اتحاده لاتحاد وصف المستدل .

ومنهم: من جوز المعارضة في كل أصل بغير ما في الاصل الآخر ، لجواز ان لا يساعده في الكل علة واحدة .

ثم اختلف هؤلاء : فمنهم من قال يجوز للمستدل الاقتصار في الجواب على أصل واحد إذ به يتم مقصوده .

ومنهم من لم يجوز ذلك . حيث ان المستدل التزم صحة القياس على الكل .

وعلى هذا يقع الخلاف فيما لو عارض في بعض الأصول . هل يجب على المستدل الجواب أو لا ؟

والوجه في الجواب من ستة أوجه :

الاول منع وجود الوصف المعارض به في الاصل .

الثاني المطالبة بتأثير الوصف . ان كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل. المناسبة او الشبه دون السبر والتقسيم .

الثالث : ان يبين كونه ملغى في جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوه .

الرابع : أن يبين انه ملغى في جنس الحكم المعلل . وان كان مناسباً (١) وذلك كالذكورة في باب العتق .

الخامس(٢)أن يبين أنه قد استقل بالحكم في صورة دون الوصف المعارض به.

وعند ذلك . فيمتنع أن يكون علة مستقلة في محل التعليل . لما فيه من الغاء المستقبل واعتبار غير المستقبل .

ويمتنع أن يكون داخلا في التعليل لما فيه من الغاء ما علل به المستدل في الفرع مع استقلاله لفوات ما لم يثبت استقلاله ، وهو ممتنع . فان عارض المعترض في صورة الالغاء بوصف آخر غير ماعارض به في الاصـــل ، فلا بد من ابطاله ، والا فالقياس متعذر .

ولا يمكن ان يقال في جوابه ان كل وصف اختص بصورة ؛ فهو ملغى بالصورة الاخرى .

وهذا هو المسمى في الاصطلاح بتعدد الوضع .

فان للمعترض أن يقول : العكس غير لازم في العلل الشرعية لجواز ثبوت الحكم في كل صورة بعلة غير علة الصورة الاخرى .

واذا جاز ثبوت الحكم في صورتين بعلتين مختلفتين فلا يلزم من اثبات الحكم في كل صورة بعلة مع عدم علة الصورة الاخرى فيها . الغاء ما وجد في تلك الصورة .

السادس : أن يبين رجحان ما ذكره على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه الترجيحات التي يأتي ذكرها

وعند ذلك فيمتنع جعل ما عارض به المعترض علة مستقلة في محل التعليل ، لما فيه من اهمال الراجح واعتبار المرجوح .

---

١ ــ وان كان مناسباً ــ أي في غير جنس الحكم المعلل .

٢ــ انظر الطريق الأول من طرق الحذف في مسلك السبر والتقسيم .

ويمتنع أن يكون داخلا في التعليل لما فيه من الغاء ما علل به المستدل في الفرع بتخلف الحكم عنه مع رجحانه ، ضرورة انتقاء الوصف المرجوح .

وههنا ترجيح آخر ، وهو ان يكون احد الوصفين في الاصل المستنبط منه متعديا والآخر قاصراً .

وذلك لا يخلو : إما أن يكون في طرف الاثبات او النفي .

فان كان في طرف الاثبات ؛ فلا يخلو :

إما أن يكون الوصف المتعدى جزءاً من العلة او خارجاً عنها ، بان يكون المعارض في الاصل بالوصف القاصر لا غير .

فان كان خارجاً عنها ، فلا يخلو .

إما ان كان الوصف المتعدي مساوياً للقاصر في جهة اقتضائه ، أو ان الترجيح لاحدهما .

فان كان مساويا للقاصر في جهة الاقتضاء ، فالتعليل بالمتعدى أولى .

وبيانه من جهة الاجمال والتفصيل .

أما الاجمال : فهو ان التعليل بالمتعدي متفق عليه ، بخلاف التعليل بالقاصر ، والتعليل بالمتفق عليه أولى .

وأما التفصيل: فهو أن فائدة المتعدى اكثر من القاصر ، لأن فائدة القاصر إنما هي في ظهور الحكمة الباعثة في الاصل لسرعة الانقياد ، وسهولة القبول ، والمتعدي مشارك للقاصر في هذا المعنى وزيادة التعريف للحكم في الفرع ، وهو اعظم فوائد المعلة عند الاكثرين ، وهو وان لزم من التعليل به اهمال المناسب القاصر فمقابل بمثله ؛ حيث انه يلزم من التعليل بالقاصر اهمال المناسب المتعدى ، مع كونه راجحا ، والتعليل بالقاصر وان كان على وفق النفي الاصلي في الفرع ؛ والتعليل بالمتعدي على خلافه ، الا انه مخالفة لما وقعت مخالفته في الاصل بما لم تظهر مخالفته ، ولو عملنا به القاصر لموافقة النفي الاصلي ، لكان فيه العمل بموافقة ما وقع الاتفاق على مخالفته ومخالفة ما لم يقع الاتفاق على مخالفته ؛ وهو الوصف المتعدى ، فكان مرجوحا .

فان قيل : إلا أن التعليل بالوصف المتعدى يلزم منه مخالفة ما لم يتفق على مخالفته من الوصف القاصر ؛ وما اتفق على مخالفته من النفي الاصلي ، فكان فيه مخالفة ظاهرين :

أحدهما متفق على مخالفته ، والآخر غير متفق على مخالفته . والتعليل بالوصف القاصر يلزم منه العمل بهذين الظاهرين ومخالفة ظاهر واحد، وهو الوصف المتعدى.

قلنا : هذا مقابل بمثله ، فانه بعد أن ثبت الحكم في الأصل لمعنى ، وان كان قاصراً ، فالاصل ان يثبت في الفرع بما وجد مساويا لوصف الاصل في الاقتضاء، نظراً الى تماثل مقصود الشارع ، والمحافظة على هذا الاصل أولى من المحافظة على الاصلي، لكون النفي الاصلى مخالفاً في الاصل بمثل ما قيل باقتضائه للحكم في الفرع.

وعند ذلك فيترجح ما ذكرناه من جهة ان العمل بالوصف المتعدى عمل به وبأصل مترجح على النفي الاصلي ، والعمل بالقاصر عمل به وباصل مرجوح بالنظر الى الاصل المعمول به من جانبنا ، فكان ما ذكرناه أولى

فان قيل: ربما كان المانع للحكم قائما مطلقاً، وعند ذلك فالتعليل بالقاصر أولى، لما فيه من موافقة الدليل الشرعي النافي ، وموافقة النفي الاصلى بخلاف المتعدي.

قلنا : المانع في الفرع يستدعى وجود المقتضى ، وإلا فالحكم يكون فيه منتفيا ، لانتفاء مايقتضيه ، لا لوجود منا فيه ، فدعوى وجود المانع في الفرع مع وجوب قصور العلة المقتضية للاثبات على الأصل(١) تناقض لا حاصل له .

كيف: وإن مامثل هذا المانع مرجوح عند الخصم بالنسبة الى الوصف القاصر والمتعدي على ماوقع به الفرض في ابتداء الكلام مساو للقاصر في المقصود ، فكان مرجوحاً بالنسبة الى المتعدى أيضاً ، فكان المتعدي أولى كما بيناه في النفي الاصلى.

فان قيل : كما أن المتعدية قد تعرف اثبات الحكم في الفرع فالقاصرة تعرف الفرع ، وكما أن معرفة ثبوت الحكم في الفرع مقصود للشارع ؛ فمعرفة انتفائه أيضاً عنه مقصود له .

قلنا : هذا إنما يستقيم أن لو لم يوجد في الفرع ماهـــو مساو للعلة القاصرة في الأصل ، فيما يرجع الى جهة الاقتضاء والمقصود المطلوب للشارع من اثبات الحكم لان تعريف العلة القاصرة لنفي الحكم في الفرع، انما هو بناء على انتفاء مقصود الحكم؛ ولن يتصور ذلك مع وجود ما هو مساو في الطلب والاقتضاء لما هو المقصود في الأصل ، فلا ينتهض للوصف القاصر في الأصل علامة على انتفاء الحكم في الفرع، مع وجود الوصف المتعدى فيه ، ومساواته للقاصر في الاقتضاء على ما وقع به الفرض .

---

١ ـــ على الأصل ـ متعلق بقصور .

كيف وان العلة القاصرة غير مستقلة بتعريف انتفاء الحكم في الفرع ، الا مع مع ضميمة انتفاء علة غيرها ، وانتفاء النص، والاجماع ، بخلاف العلة المتعدية في طرف الاثبات ، فما استقل بالتعريف يكون أولى مما لا يستقل .

نعم: قد يتوقف العمل بالعلة المثبتة على انتفاء المعارض، لأن انتفاء المعارض من جملة المعرف ولا لداعي، بخلاف ما تتوقف عليه العلة القاصرة في تعريفها نفي الحكم في الفرع؛ والعمل بما هو معرف بنفسه من غير توقف في تعريفه على غيره أولى .

وعلى هذا يكون الحكم ان كان الوصف المتعدي راجحا في جهة اقتضائه أولى والوصف المتعدي وان توقف استقلاله على اخراج القاصر عن التعليل فليس اخراج القاصر موقوفاً على استقلال المتعدى ليلزم الدور، لجواز اتفاقهما في اخراجها عن التعليل كيف وانه مقابل بدور آخر حيث انه يتوقف ادخال القاصر في التعليل على عدم استقلال المتعدى ؛ وكذلك بالعكس .

وأما ان كان المتعدي مرجوحاً في جهة اقتضائه بالنسبة الى الوصف القاصر، فالوصف القاصر أولى نظراً الى المحافظة على زيادة المناسبة المعتبرة بثبوت الحكم على وفقها . والنظر اليها وان أوجب اهمال فائدة المتعدية أولى لما فيه من زيادة المصلحة وصلاح المكلف، وما يتعلق به من زيادة التعقل وسرعة الانقياد في ابتداء ثبوت الحكم لأنه الأصل في كون الحكم معللا .

وفائدة التعدية انما تعرف بعد تعرف تعليل الحكم بما علل به بنظر ثان متأخر عن النظر فيما علل به الحكم في الأصل . ولاشك أن ماهو أشد مناسبة للحكم يكون أسبق الى الفهم بالتعليل للحكم الثابت في الاصل فكان التعليل به أولى .

وان كانت جهة التساوي والأرجحية غير معلومة ولا ظاهرة. فالتعليل بالمتعدي أولى . نظراً الى أن العمل به اولى على تقدير أن يكون مساوياً وعلى تقدير أن يكون راجحاً وانما يمتنع العمل به على تقدير أن يكون مرجوحاً في نفس الامر .

ولا يخفى أن العمل بما العمل به يتم على تقدير من تقديرين أولى مما لا يتم العمل به الا على تقدير واحد بعينه .

وعلى ما فصلناه في طرف الاثبات يكون الحكم في طرف النفي .

هذا كله ان كان الوصف المتعدي خارجاً عن العلة القاصرة .

وأما ان كان داخلا فيها بان كان المعارض معللا بمجموع الوصفين : الوصف القاصر والمتعدى معاً ، فالقاصر أولى ؛ وسواء كان ذلك في طرف الاثبات أو النفي ؛ وسواء كان المتعدى راجحاً على القاصر ؛ أو مرجوحاً ، او مساوياً .

اما في طرف الاثبات ؛ فلان التعليل بالعلة المتعدية يلزم منه اهمال الوصف القاصر وتعطيله . ولا كذلك بالعكس . ولا يخفى ان الجمع اولى من التعطيل .

فان قيل : الا انه على تقدير ان يكون الوصف المتعدي راجحا ، لو جعلنا الوصف القاصر داخلا في التعليل . فيلزم منه ان يتخلف الحكم في الفرع عن الوصف المتعدي الراجح . رعاية لما فات من الوصف المرجوح . وهو ممتنع

قلنا . هذا إنما يستقيم على تقدير ان يكون رجحانه ظاهرا .

ولا يستقيم على تقدير ان يكون مرجوحا أو مساوياً ولا يخفى ان احتمال وقوع العمل بما يتم على تقدير من تقديرين أولى من العمل بما لا يتم العمل به الا على تقدير واحد بعينه .

كيف وأن العمل بالقاصر ، وان كان يفضى الى اهمال الوصف المتعدي في الفرع ؛ الا أنه لا يلزم منه اهماله مطلقاً ؛ اذ هو داخل في العلة : ولو عملنا بالوصف المتعدي فقط يلزم منه اهمال القاصر وتعطيله مطلقاً ، فالعمل بالقاصر يكون أولى :

وعلى هذا يكون الحكم ، ان كان ذلك في طرف النفى أيضاً ؛ بل أولى لما فيه من تقليل مخالفة المقتضى للاثبات .

هذا ان ظهر الترجيح ، وأما ان تحققت المعارضة من غير ترجيح بعد البحث التام فعلى مقتضى ما أسلفناه من القول بالتخيير عند التعارض مع التنافي ؛ فلا مانع من الجري على تلك القاعدة ههنا .

الاعتراض السادس عشر - سؤال التركيب

وهو الوارد على القياس المركب . وقد بينا معنى القياس المركب ، وأقسامه ، ووجه تسميته بذلك ، والسؤال الوارد عليه ، وجوابه في شرط حكم الاصل (١)

١ ــ بين ذلك في الكلام على الشرط السادس من شروط حكم الاصل .

الإعتراض السابع عشر - سؤال التعدية

وهو أن يعين المعترض في الأصل معنى ويعارض به .

ثم يقول للمستدل : ما علت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه، فالذي علت به أيضاً قد تعدى الى فرع مختلف فيه وليس أحدهما أولى من الآخر .

وذلك كما لو قال الشافعي: في مسألة اجبار البكر البالغ . بكر، فجاز اجبارها كالبكر الصغيرة ، فعارضه الحنفي بالصغر ، وقال البكارة؛ وان تعدت الى البكر البالغة ؛ فالصغر متعد الى الثيب الصغيرة . وهذا أيضاً مما اختلف فيه .

والحق أنه لا يخرج عن سؤال المعارضة في الاصل مع زيادة التسوية في التعدية وجوابه بابطال ما عارض به المعترض وحذفه عن درجة الاعتبار بما أسلفناه في سؤال المعارضة في الاصل . ومهما حقق شيء من تلك الطرق فقد اندفع ، ولا أثر لما أشير اليه من التسوية ، خلافا للداركي (١) .

الإعتراض الثامن عشر

منع وجود الوصف المعلل به في الفرع
وجوابه كجواب منع وجوده في الأصل وقد عرف

الإعتراض التاسع عشر

المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل ، اما بنص، أو اجماع ظاهر ؛ أو بوجود مانع الحكم أو بفوات شرط الحكم ، ولا بد من بيان تحققه وطريق كونه مانعاً، أو شرطا على نحو طريق اثبات المستدل كون الوصف الذي عللل به من التأثير أو الاستنباط .

وقد اختلف في قبوله(٢) فمنع منه قوم تمسكا منهم بأن المعارضة استدلال وبناء، وحق المعترض أن يكون هادما ، لا بانياً .

---

١ ــ الداركي ــ نسبة الى دارك بفتح الراء قرية من اعمال اصبهان ينسب اليها عبد العزيز بن عبد الله بن محمد بن عبد العزيز ابو القاسم الداركي الشافعي مات عام ٣٧٥ هـ وقد روى عن جده لأمه الحسن بن محمد الداركي .

٢ - قبوله ـ اي قبول الاعتراض بالمعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل . . الخ

وقبله الاكثرون وهو المختار ؛ إذ يلزم منه هدم مابناه المستدل ، لمقاومة دليله لدليله ؛ ولا حجر عليه في سلوك طرق الهـدم ، ولا سيما إذا تعين ذلك طريقا في الهدم ، بأن لم يكن له هادم سواه ، فلو لم يقبل منه ، لبطل مقصود المناظرة ، واختلت فائدة البحث والاجتهاد .

والوجه في جوابه عند توجهه، أن يقدح فيه المستدل بكل ما للمعترض أن يقدح به فيه ، أن لو كان المستدل متمسكاً به .

وان عجز عن جميع ذلك . فقد اختلفوا في جواز دفعه بالترجيح .

فمنهم من لم يجوز ذلك ، اعتماداً منهم على أن ماذكره المعترض ، وان كان مرجوحا بالنسبة الى ماذكره المستدل، فلا يخرج بذلك عن كونه اعتراضا .

ومنهم من جوزه ، وهو المختار ، لانه مهما ترجح ماذكره المستدل بوجه من وجوه الترجيحات الآتية ، كان العمل به متعينا .

وهل يجب على المستدل أن يذكر في دليله ما يومي الى الترجيح ؟ .

منهم من أوجبه ، لتوقف العمل بالدليل عليه فكان من الدليل ؛ فلو لم يذكره لم يكن ذاكراً للدليل أولا ، بل لبعضه .

ومنهم من لم يوجبه ؛ لما في التكليف به من الحرج والمشقة .

والمختار أن يقال : إما ان يكون ما به الترجيح يرجع الى العلة بأن يكون وصفاً من أوصافها ، أولا يكون كذلك .

فان كان الاول : فلا بد من ذكره في الدليل أولا ، ليكون ذاكرا للدليل .

وان كان الثاني : فلا ؛ لانه مسؤول عن الدليل ، وقد أتي بمسماه حقيقة ، والترجيح بأمر خارج عن الدليل إنما هو من توابع ورود المعارضة ؛ فذكره بعد المعارضة ؛ وان توقف عليه اعمال الدليل بدفع المعارض (١) لا يوجب أن يكون داخلا في مسمى الدليل ؛ حتى يقال إنه لم يكن ذاكراً للدليل أولا .

١ــ وانه توقف عليه اعمال الدليل ـ فيه تقديم وتأخير والأصل وان توقف اعمال الدليل عليه بدفع المعارض لايوجب .. الخ . وان واسمها وخبرها معطوف على المصدر المؤول في قوله.. لانه مسؤل عن الدليل .

واعلم أن سؤال الفرق عند أبناء زماننا لا يخرج عن المعارضة في الاصل أو الفرع. الا أنه عند بعض المتقدمين عبارة عن مجموع الامـرين ، حتى انه لو اقتصر على أحدهما لا يكون فرقا .

ولهذا اختلفوا فمنهم من قال انه غير مقبول، لما فيه من الجمع بين اسئلة مختلفة. ، وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع .

ومنهم من قال بقبوله، واختلفوا مع ذلك في كونه سؤالين أو سؤالا واحدا .

فقال ابن سريج إنه سؤالان ؛ جوز الجمع بينهما لكونه أدل على الفرق .

وقال غيره بل هو سؤال واحد لاتحاد مقصوده ؛ وهو الفرق ، وان اختلفت صيغته .

ومن المتقدمين من قال : ليس سؤال الفرق هو هذا ، وانما هو عبارة عن بيان معنى في الاصل له مدخل في التعليل ؛ ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله الى بيان انتفاء علة الأصل في الفرع ، وبه ينقطع الجمع .

وجوابه على كل تقدير لا يخرج عما ذكرناه في جواب المعارضة في الأصل والفرع

الإعتراض الحادي والعشرون

اذا اختلف الضابط بين الأصل والفرع ، واتحدت الحكمة

كما لو قيل في شهود القصاص . تسببوا في القتل عمداً عدواناً، فلزمهم القصاص زجراً لهم عن التسبب ؛ كالمكره .

فللمعترض أن يقول . ضابط الحكمة في الأصل إنما هو الاكراه، وفي الفرع الشهادة والمقصود منهما ؛ وان كان متحداً وهو الزجر، فلا يمكن تعدية الحكم به وحده وما جعل ضابطا له في الأصل غير موجود في الفرع ، والضابط في الفرع يحتمل أن يكون مساويا لضابط الأصل في الافضاء الى المقصود ، فامتنع الالحاق .

وجوابه إما بأن يبين أن التعليل إنما هو بعموم ما اشترك فيه الضابطان من التسبب المضبوط عرفا ، أو بأن يبين أن افضاء الضابط في الفرع الى المقصود أكثر من إفضاء ضابط الأصل اليه ، فكان أولى بالثبوت .

وذلك كما لو كان اصله في مثل هذه المسألة (المغري للحيوان) من حيث إن انبعاث الولي للتشفي والانتقام فى الفرع لغلبة إقدام المكره بالاكراه على القتل ، طلباً لخلاص نفسه ، أغلب من إقدام الحيوان بالاغراء على الآدمي بسبب غلبة نفراه عنه . وبالجملة ؛ فيبين الغلبة بما يساعد في آحاد المسائل

الإعتراض الثاني والعشرون (١)

اذا اتحد الضابط بين الأصل والفرع ، واختلف جنس المصلحة

كما لو قال الشافعي في مسألة اللواط : أو لج فرجا في فرج مشتهى طبعا ، محرم شرعا ، فوجب به الحد كالزنا .

فللمعترض أن يقول : الضابط وان كان متحداً ، غير ان الحكمة التي في الفرع وهي صيانة النفس عن رذيلة اللياطة ، مخالفة لحكمة الأصل ، وهي دفع محذور اختلاط المياه واشتباه الانساب المفضى الى تضييع المولود وانقطاع نسل جنس الانسان

وعند ذلك فلا يلزم من اعتبار الضابط في الأصل لما لزمه من الحكمة ، اعتباره في الفرع لغير تلك الحكمة ، لجواز أن لا تكون قائمة مقامها في نظر الشارع .

وجوابه أن يقال : التعليل إنما وقع بالضابط المشترك المستلزم لدفع المحذور اللازم من عموم الجماع ، والتعرض لحذف خصوص ما اختص به الأصل من الزنا ومقصوده اللازم عنه وحذفه بطريق من طرق الحذف التي سبق بيانها في السبر والتقسيم .

الإعتراض الثالث والعشرون

أن يقال : حكم الفرع مخالف لحكم الاصل ، فلا قياس ؛ لان القياس عبارة عن تعدية حكم الاصل الى الفرع بواسطة الجامع بينهما ، ومع اختلاف الحكم فحكم الاصل لا يكون متعديا الى الفرع ، فلا قياس .

وجوابه ببيان اتحاد الحكم ؛ إما عيناً وذلك كما في قياس وجوب الصوم على وجوب الصلاة ؛ وقياس صحة البيع على صحة النكاح (٢) وان الاختلاف إنما هو عائد الى المحل ، وهو غير قادح

---

١ ــ انظر المسألة الخامسة في حكم اجراء القياس في الاسباب .

٢ ــ العبارة في المثالين فيها تسامح . والمناسب أن يقال كقياس الصوم على الصلاة=

في صحة القياس لكونه شرطاً فيه وإما جنساً ؛ كما في قياس وجوب قطع الايدي باليد الواحدة ، على وجوب قتل الانفس بالنفس الواحدة (١) وان الاختلاف انما هو في عين الحكم ؛ فكان ، إما ملائما ، إن كان الاشتراك في جنس العلة ، او مؤثراً إن كان الاشتراك في عينها ، على ماسبق تحقيقه . وذلك غير مبطل للقياس عند القائلين بـه .

واما إن كان الحكم مختلفاً جنسا ونوعاً ، كما في إلحاق الاثبات بالنفي ، او الوجوب بالتحريم ، وبالعكس ، فقد بينا وجه الاختلاف في صحته ؛ وأن المختار إبطاله (٢) .

الإعتراض الرابع والعشرون - سؤال القلب

وهو قسمان : الاول قلب الدعوى ، والآخر قلب الدليل .

أما قلب الدعوى فضربان ، وذلك لان الدعوى :

اما أن يكون الدليل مضمرا فيها ، أولا يكون كذلك .

فان كان الأول ، فهو كما لو قال الأشعري : أعلم بالضرورة أن كل موجود مرئي . فهذه دعوى فيها اضمار الدليل .

وبتقديره ، لانه موجود ، إذ الوجود هو المصحح للرؤية عنده .

فقال المعتزلي : أعلم بالضرورة أن كل ما ليس في جهة لايكون مرئياً ، فهذه الدعوى مقابلة للاولى من جهة أن الموجود ينقسم الى ما هو في جهة ، والى ماليس

=في الوجوب وكقياس بيع الغائب مثلا على نكاح الغائبة في الصحة ، ومع ذلك فالمثال الاول لاجامع فيه ؛ وحكم الوجوب في الصوم والصلاة معلوم من الدين بالضرورة وليس احدهما بان يكون اصلا والآخر فرعاً أولى من العكس .

١ ــ فيه ماسبق من التسامح في التعبير ، والمناسب أن يقال كقياس الايدى على النفوس في وجوب قطع الايدى باليد ، وقتل النفوس بالنفس ، فان نوع الحكم وان اختلف قتلا وقطعا لكنه اتحد جنسا وهو القصاص .

٢ ــ انظر الشرط الثالث من شروط الفرع ، والفصل الخامس من فصول المسلك الخامس في اثبات العلة بالمناسبة والأخالة انظر باب منع التعبد بالقياس في جميع الاحكام الشرعية ص ٧٢٣ ج ٢ من كتاب المعتمد لابي الحسين البصرى .

فالقول بأن ماليس في جهة لا يكون مرئياً(١) يقابل قول القائل : كل موجود مرئي . ودليلها مضمر فيها ، وتقديره أن انتفاء الجهة مانع من الرؤية .

وأما إن لم يكن الدليل مضمرا فيها . فكما لو قال القائل في مسألة افضاء النظر الى العلم ؛ أو في مسألة التحسين والتقبيح مثلا :

أعلم بالضرورة أن النظر لا يفضي الى العلم ، وأن الكفر قبيح لعينه والشكر حسن لعينه .

فقال المعترض أعلم بالضرورة أن النظر يفضي الى العلم وان الكفر ليس قبيحاً لعينه , ولا الشكر حسنا لعينه . وهذا هو عين مقابلة الفاسد بالفاسد ، والمقصود منه استنطاق المدعى باستحالة دعوى الضرووة من خصمه في محل الخلاف ، فيقال وهذا لازم لك أيضاً

وقد أورد الجدليون في هذا الباب قلب الاستبعاد في الدعوي .

وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة إلحاق الولد باحد الابوين المدعيين ، تحكيم الولد في ذلك تحكم بدليل .

فقال الحنفي ؛ وتحكيم القائف في ذلك ايضا تحكم بلا دليل .

---

١ ــ لم يرد في نصوص الشريعة اطلاق الجهة في حق الله تعالى اثباتا ولا نفياً ، لأنها لفظ مجمل ، يحتمل حقا وباطلا ، يحتمل أن يراد به شيء موجود مخلوق ، فالله ليس في جهة بهذا المعنى لانه تعالى ليس في داخل العالم ولا يحيط به شيء من خلقه ، ويراد به ماوراء العالم فعليه يقال الله فوق عباده مستو على عرشه بائن من خلقه ، ولو اقتصر من يتكلم في التوحيد على ماورد من التعبير في نصوص الشريعة ، وما عرف عن السلف الصالح في اسماء الله وصفاته ، لكان في ذلك عصمة لهم من زلل الرأي والتوسع في التعبير ؛ ولو اكتفو في الاستدلال على مسائل الدين وخاصة السمعية بما دلهم عليه الكتاب والسنة من الأدلة السمعية والعقلية لهدوا الى صراط مستقيم ، ونجوا من فرقة الاهواء ، ومن الحيرة التي طوحت بهم في المتاهات ؛ انظر القاعدة الثانية في كتاب التدمرية .

قالوا والمقصود منه ايضا استنطاق المدعي بان ماذكره ليس بتحكم ، بل له مأخذ صحيح ، فيقول المعترض . وكذلك ماذكرته . وهو في غاية البعد ، فانه اما ان يعترف المدعي بان ماذهب اليه تحكم ؛ او ان يبين ماخذه فيه . فان كان تحكما فلا تغني معارضة بتحكمه في مذهبه في ابطال دعواه التحكم في مذهب خصمه، وان بين له ماخذاً، فلا يلزم منه ان يكون ما استبعده من مذهب خصمه كذلك . وان تعرض المعترض لبيان الماخذ فيما استبعده المدعي ، فهو الجواب ؛ ولا حاجة الى القلب.

واما قلب الدليل ، وهو عبارة عن بيان كون ماذكره المستدل يدل عليه .

ثم لا يخلو : اما ان يسلم المعترض ان ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه، او يبين انه لا دلالة له على مذهب المستدل ولا من وجه .

فان بين ان ماذكره لا يدل له ، وهو دليل عليه ، فهذا قلما يوجد له مثال في غير النصوص، وذلك كما لو استدل في توريث الخال بقوله عليه السلام « الخال وارث من لا وارث له (١)

فقال المعترض : المراد به نفي توريث الخال بطريق المبالغة، كما يقال : الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له . معناه نفي كون الجوع زادا والصبر حيلة.

ويدل على ارادة هذا الاحتمال انه لا يخلو : اما ان يكون المراد من قوله « لا وارث له » نفي كل وارث ، فتوريث الخال لا يتوقف عند من يراه وارثا على نفي جميع الورثة لارثة مع الزوج والزوجه، وأما نفي من عداه من الورثة بجهة العصوبة فتخصيص الخال بالذكر لا يكون مفيدا، لان من عداه من ذوي الارحام كذلك (٢)

---

١ ــ جزء من حديث رواه أبو داود من طريق المقدام الكندي ، في باب إرث ذوي الارحام بالفاظ مختلفة ، منها « انا وارث من لا وارث له ، أفك عانيه ، وأرث ماله ، والخال وارث من لا وارث له ؛ يفك عانيه ؛ ويرث ماله » وقد رواه غيره ايضا من طرق بالفاظ مختلفة مرفوعا وموقوفا، انظر ما في ذلك من مقال في تلخيص الحبير .

٢ ــ ان صح الحديث فقوله في آخره « يفك عانيه ويرث ماله » يرد هذا الاحتمال

وهذا النوع من القلب ، وان دل على مذهب المعترض ، فهو شبيه بفساد الوضع ، من حيث انه لا يدل على مذهب المستدل .

وان سلم ان ما ذكره المستدل يدل له من وجه فهذا النوع من القلب ثلاثة اقسام وذلك: لأن المعترض، اما ان يتعرض في القلب لتصحيح مذهبه او لابطال مذهب المستدل ، وان تعرض لابطال مذهب المستدل، فاما ان يتعرض له صريحا بأن يجعله حكما للدليل بلا واسطة، اولا بصريحه، بل بطريق الالتزام، بأن يرتب على الدليل حكما يلزم منه ابطال مذهب المستدل .

فان كان من القسم الاول ، فهو كما لو قال الحنفي مثلا في مسألة الاعتكاف: لبث محض ، فلا يكون قربة بنفسه ؛ كالوقوف بعرفة .

فقال المعترض : لبث محض ، فلا يشترط الصوم في صحته ، كالوقوف بعرفة فكل واحد منهما قد تعرض في دليله لتصحيح مذهبه . غير ان المستدل اشار بعلته الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام ، والمعترض اشار الى نفي صريحا .

وعند التحقيق فتعليل المستدل في هذا المثال لنفي القربة ليس تعليلا بمناسب يقتضي نفي القربة ، بل بانتفاء المناسب من حيث ان اللبث المحض لا يناسب ولا يشم منه رائحة المناسبة للقربة . وتعليل المعترض بامر طردي فانه لا مناسبة في اللبث المحض لنفي اشتراط الصوم .

وقد يتفق ان يكون المستدل قد تعرض لتصحيح مذهبه صريحا ، والمعترض كذلك، كما لو قال الشافعي في ازالة النجاسة: طهارة تراد لاجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث .

فقال المعترض . طهارة تراد لاجل الصلاة فتصح بغير الماء كطهارة الحدث، فكل واحد منهما متعرض في الدليل لتصحيح مذهبه صريحا والعلة في الطرفين شبيهة

وان كان من القسم الثاني ، وهو ان يتعرض المعترض في القلب لابطال مذهب المستدل صريحا .

فمثاله ما لو قال الحنفي في مسألة مسح الراس : عضو من اعضاء الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ماينطلق عليه الاسم كسائر الاعضاء .

فقال الشافعي عضو من اعضاء الوضوء ، فلا يتقدر بالربع كسائر الاعضاء؛ فكل واحد منهما قد صرح في دليله بابطال مذهب خصمه ، وليس في ذلك ما يدل على تصحيح مذهب احدهما ، فانه ليس يلزم من ابطال مذهب كل واحد منهما تصحيح مذهب الآخر لجواز أن يكون الصحيح هو مذهب مالك وهو وجوب الاستيعاب.

نعم لو كان القائل في المسألة قائلان والاتفاق منهما واقع على قول ثالث فانه يلزم من تعرض كل واحد منهما لابطال مذهب الآخر تصحيح مذهبه ؛ ضرورة الاجتماع على ابطال قول ثالث وذلك كالحكم بالاولوية في مسئلة التخلي للعبأدة .

وان كان من القسم الثالث ، فهو كما لو قال الحنفي في مسألة بيع الغائب . عقد معارضة ؛ فيصح مع الجهل بالمعوض ، كالنكاح .

فقال الشافعي . عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية ، كالنكاح .

فان المعترض في هذا المثال لم يتعوض لابطال مذهب المستدل في القول بالصحة صريحاً ، بل بطريق الالتزام ، وذلك ان من قال بالصحة ، فقد قال بخيار الرؤية فخيار الرؤية لازم الصحة . فاذا بطل خيار الرؤية فقد انتفى اللازم ، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم . ويلتحق بأذيال هذا القسم الثالث قلب التسوية .

ومثاله قول الحنفي في مسألة إزالة النجاسة بالخل مائع طاهر مزيل للعين والأثر فتحصل به الطهارة كالماء ، فيقول الشافعي : مائع طاهر مزيل للعين والاثر فتستوي فيه طهارة الحدث والخبث كالماء فانه يلزم من القول بالتسوية في الخل بين طهارة الحدث والخبث عدم حصول الطهارة بالخل في الخبث لعدم حصولها به في الحدث والحكم بالتسوية

واعلم : ان اعلى مراتب انواع القلب ما بين فيه انه يدل على المستدل ، ولا يدل له .

ثم يليه النوع الثاني وهو ما بين فيه انه يدل له وعليه ، واعلى مراتب هذا النوع ما صرح فيه باثبات مذهب المعترض ، وهو القسم الاول منه .

ثم ما صرح فيه بابطال مذهب المستدل فانه دون ما قبله من حيث انه لا يلزم منه تصحيح مذهبه على ما تقدم ؛ وهو القسم الثاني منه .

ثم القسم الثالث : فانه وإن شارك ما قبله من القسم الثاني في ابطال مذهب المستدل ، الا أنه يدل عليه بطريق الالتزام ؛ وما قبله بصريحه .

وهذا النوع من القلب لا تعرض فيه لدلالة المستدل بالقدح ، بل غايته بيان دلالة أخرى منه تدل على نقيض مطلوبه ، فكان شبهاً بالمعارضة ، وان فارقهامن جهة أنه معارضة نشأت من نفس دليل المستدل .

واذ أتينا على ماأردناه من تحقيق معنى القلب ، واقسامه فقد اختلف في قبوله فقبله قوم من حيث انه يشير الى ضعف الدليل؛لدلالته على نقيض مذهب المستدل

ورده آخرون من حيث إن المعترض،اما أن يتعرض في دليله لنقيض حكم المستدل أو الى غيره .

فان كان الأول ، فقد تعذر عليه القياس على أصل المستدل لاستحالة اجتماع حكمين متقابلين مجمع عليهما في صورة واحدة .

وان كان الثاني ؛ فلا يكون ذلك اعتراضاً على الدليل .

والحق في ذلك أنه وان تعرض في الدليل لحكم يقابل حكم المستدل صريحا فقد لا يمتنع الجمع بينهما في أصل واحد، كماذكرناه من مثال ازالة النجاسة في القسم الأول.

وان تعرض لغيره فيصح القلب إذا كان ذلك لازماً عماذكره المعترض كماذكره المعترض ، كما ذكرناه من المثال في القسم الثاني من النوع الثاني من التمثيل في مسألة بيع الغائب ، ومن التمثيل بقلب التسوية في ازالة النجاسة .

وإنما يمتنع قبوله لان ماذكره المستدل .

إما أن يكون مقصود الشارع من الحكم المرتب عليه ملازما له ، أولايكون

فان كان الاول فتعليل المعترض به لمقابل حكم المستدل .

اما أن يكون بحيث يلزمه مقصود من مقابل الحكم ، أولايكون كذلك .

فان كان الأول ، فاما أن يكون ذلك من جهة ما علل به المستدل،أومن غيرها

فان كان الأول فمحال أن يكون الوصف الواحد من جهة واحدة يناسب الحكم ومقابله

وان كان الثاني ، فما ذكره ليس بقلب ، اذ القلب لابد فيه من اتحاد العلة في القياسين ، بل هو معارضة بدليل آخر ؛ وان كان بحيث لايلازمه المقصود فهو بالنسبة الى حكم المعترض طردي، ووصف المستدل مناسب أو شبهي؛ فلايكون قادحا

وان كان ماذكر المستدل طرديا بالنسبة الى ما رتبه عليه فهو باطل في نفسه ، لتعذر التعليل بالطردي المحض ، ولا حاجة الى شيء من الاعتراضات .

وحاصله يرجع الى تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لايلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه .

ومهما توجه على هـذا الوجه ، كان المستدل منقطعاً ، لتبيين أن مانصه من الدليل لم يكن متعلقا بمحل النزاع ، وهو منحصر في قسمين . وذلك لان المستدل إما أن ينصب دليله على تحقيق مـذهبه ، وما نقل عن امامه من الحكم ؛ أو على ابطال ما يظنه مدركا لمذهب خصمه .

فان كان الأول : فهو كما لو قال الشافعي في الملتجيء الى الحرم وجد سبب جواز استيفاء القصاص فكان ستيفاءه جائزاً فقال الخصم أقول بموجب هذا الدليل فان استيفاء القصاص عندي جائزاً . وانما النزاع في جواز هتك حرمة الحرم .

وان كان الثاني ، فهو كما لو قال الشافعي في مسألة استيلاد الاب جارية ابنه وجوب القيمة لايمنع من ايجاب المهر كاستيلاد أحد الشريكين . أو قال في مسألة القتل بالمثقل . التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص ، كالتفاوت في المتوسل اليه . فقال الخصم . اقول بموجب هذا الدليل ؛ وان وجوب القيمة لا يمنع من وجوب المهر والتفاوت في الوسيلة لايمنع من التفاوت في المتوسل اليه ؛ والنزاع انما هو في وجوب المهر ووجوب القصاص .

ولا يلزم من ابطال ما ذكر من الموانع اثبات وجوب المهر والقصاص ، لجواز انتفاء المقتضى لذلك او وجود مانع آخر او فوات شرط .

وورود هذا النوع من القول بالموجب أغلب في المناظرات من ورود النوع الاول ، من جهة ان خفاء المدارك اغلب من خفاء الاحكام ؛ لكثرة المـدارك وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم من جملتها بخلاف الاحكام ، فانه قلما يتفق الذهول عنها .

ولهذا قد يشترك في معرفة الحكم المنقول عن الامام الخواص والعوام ؛ دون معرفة المدارك ، فكان احتمال الخطأ في اعتقاد كون المدرك المعين هو مدرك الأمام اقرب من احتمال الخطأ فيما ينسب الى الامام من الحكم المدلول عليه .

وقد اختلف الجدليون في وجوب تكليف المعترض إبداء مستند القول بالموجب في هذا النوع . (١)

فقال بعضهم : لابد من تكليفه بذلك لاحتمال أن يكون هذا هو المأخذ عنده فاذا علم أنه لايكلف بابداء المأخذ عند ايراد القول بالموجب ، فقد يقول بذلك عناداً ، قصداً لايقاف كلام خصمه، ولا كذلك اذا وظف عليه بيان المأخذ فكان أفضى الى صيانة الكلام عن الخبط والعناد فكان اولى .

وقال آخرون . لا وجه لتكليفه بذلك بعد وفائه بشرط القبول بالموجب ، وهو استبقاء محل النزاع . وهو الاظهر ، لانه عاقل متدين ، وهو اعرف بمأخذ امامه ، فكان الظاهر من حاله الصدق فيما ادعاه ، فوجب تصديقه

كيف: وانالو اوجبنا عليه ابداء المأخذ، فان مكنا المستدل من ابطاله والاعتراض عليه يلزم منه قلب المستدل معترضاً ، والمعترض مستدلا .

ولا يخفى مافيه من الخبط وان لم يمكن من ذلك؛ فلا فائدة في ابداء المأخذ لامكان ادعائه مايصلح للتعليل ترويجاً لكلامه، ثقة منه بامتناع ورود الاعتراض عليه.

وللمستدل في دفع القول بالموجب بالاعتبار الأول طرق .

الاول ان يقول : المسألة مشهورة بالخلاف فيما فرض فيه الكلام ان امكن . والشهرة بذلك دليل وقوع الخلاف فيه .

الثاني : ان يبين ان محل النزاع لازم فيما فرض الكلام فيه ،وذلك كما لو كان حكم دليله انه لا يجوز قتل المسلم بالذمي .

فقال المعترض : هو عندي غير جائز ، بل واجب

فيقول المستدل المعنى بعدم الجواز لزوم التبعة بفعله ، ، ويلزم من ذلك نفي الوجوب لاستحالة لزوم التبعة بفعل الواجب .

الثالث : ان يقول المستدل القول بالموجب فيه تغيير كلامي عن ظاهره، فلايكون قولا بموجبه .

---

١ ــ اي القسم الثاني، وهو ما نصب فيه المستدل دليله على ابطال مايظنه مدركاً لمذهب خصمه .

وذلك كما لو كان المستدل قد قال في زكاة الخيل حيوان تجوز المسابقة عليه فوجبت فيه الزكاة قياساً على الابل .

فقال المعترض : عندي تجب فيه زكاة التجارة . والنزاع انما هو في زكاة العين

فيقول المستدل : اذا كان النزاع في زكاة العين ، فظاهر كلامي منصرف اليها لقرينة الحال ؛ ولظهور عود الالف واللام في الزكاة الى المعهود .

وأيضا فان لفظ الزكاة يعم زكاة العين والتجارة ، فالقول به في زكاة التجارة قول بالموجب في صورة واحدة ، وهو غير متجه (١) لان موجب الدليل التعميم فالقول ببعض الموجب لايكون قولا بالموجب ، بل ببعضه .

وكذلك اذا قال في مسألة ازاله النجاسة (٢) مائع لا يزيل الحدث ، فلا يزيل الخبث ، كالمرقة .

فقال المعترض : أقول به ؛ فان الخل النجس لا يزيل الحدث ولا الخبث .

فيقول المستدل : ظاهر كلامي انما هو الخل الظاهر ، ضرورة وقوع النزاع فيه ؛ وإيراد القول بالموجب على وجه يلزم منه تغيير كلام المستدل عن ظاهره ، لايكون قولا بمدلوله وموجبه ، بل بغيره ، فلا يكون مقبولا .

وله فى دفع القول بالموجب بالاعتبار الثاني ايضا طرق .

الاول أن يكون المستدل قد أفتى بما وقع مدلولا لدليله وفرض المعترض الكلام معه فيه ، وطالبه بالدليل عليه ، فاذا قال بالموجب بعد ذلك فقد سلم ماوقع النزاع فيه ؛ وأفسد على نفسه القول بالموجب ، بالمطالبة بالدليل عليه أولا .

وبمثل هذا يمكن أن يجاب عن القول (٣) بالاعتبار الاول أيضاً .

الثاني: أن يبين أن لقب المسألة مشهور بذلك بين النظار ، كما سبق تقريره اولا .

الثالث : أن يبين ان محل النزاع لازم من مدلول دليلة ، ان أمكن .

---

١ ـ اي وحمل العام على بعض صوره بلا قرينة غير متجه ، لأنه خلاف الظاهر من الدليل .

٢ ـ ازالة النجاسة ـ أي بالخل . ٣ ـ عن القول أي القول بالموجب

وذلك بان يكون المعترض قدساعد على وجود المقتضي لوجوب القصاص ، وكانت الموانع التي يوافق المستدل عليها منتفية، والشروط متحققة (١)فاذاأبطل كون المانع المذكور مانعاً ، فيلزم منه الحكم المتنازع فيه ظاهراً .

وأما قياس الدلالة والقياس في معنى الاصل ، فيرد عليهما كل ماكان وارداً على قياس العلة،سوى الاسئلة المتعلقة بمناسبة الوصف الجامع فانها لاترد عليهما .

اما قياس الدلالة ؛ فلان الوصف الجامع فيه ليس بعلة .

واما القياس في معنى الاصل ، فلعدم ذكر الجامع فيه .

والاسئلة الواردة على نفس الوصف الجامع لاترد على القياس في معنى الاصل لعدم ذكر الجامع فيه (٢) .

ويختص قياس الدلالة بسؤال آخر ، وهو عندما اذا كان الجامع بين الاصل والفرع احد موجبي الاصل ، كما اذا قال القائل في مسألة الايدي باليد الواحدة احد موجبي الاصل ، فالطرف المعصوم يساوي النفس فيه دليله الموجب الثاني ، وقرره بان الدية أحد الموجبين في الاصل ، وهي واجبة في الفرع على الكل ؛ ويلزم من وجود أحد الموجبين في الفرع وجود الموجب الآخر .

وذلك لان علة الموجبين في الاصل اما ان تكون واحدة أو متعددة .

فان كانت واحدة ، فيلزم من وجود أحد موجبيها في الفرع وجودها فيه ، ومن وجودها فيه وجود الموجب الآخر ، وهو القصاص على الكل .

وان كانت متعددة ، فتلازم الحكمين في الاصل دليل تلازم العلتين ؛ وعند ذلك فيلزم من وجود أحد الحكمين في الفرع وجود علته التي وجد بها في الاصل ويلزم من وجود علته وجود علة الحكم الآخر .

والسؤال الوارد عليه ان يقال : لا يلزم من وجود احد حكمي الاصل في الفرع ووجد الحكم الآخر ، سواء اتحدت علتها في الاصل ، او تعددت .

---

١ ــ معطوف على قوله أول الباب الخامس في الاعتراضات الواردة على القياس اما الاعتراضات الواردة على قياس العلة فخمسة وعشرون .

٢ ــ لأنه مبني على عدم الفارق المؤثر .

اما اتحدت ، فلأنه لايمتنع عند تعدد المحال وان اتحد نوع الحكم ، ان يكون الحكم الثابت في الفرع ثابتا بغير علة الاصل،وهو الاولى ؛لمافيهمن تكثير مدارك الحكم ، فانه افضى الى اقتناص مقصود الشارع من الحكم مما اذا اتحد المدرك ؛ واذا كان كذلك ، فلا يلزم منه وجود الحكم الآخر ؛ لجواز ان لا تكون علة الفرع مستقلة باثبات الحكم الآخر ، كاستقلال علة الأصل .

واما اذا تعددت العلة فان وقع التلازم بينهما ، فلجواز ان تكون علة الحكم الثابت في الفرع غير علته في الأصل ، لما ذكرناه .

وعند ذلك ، فلا يلزم منها وجود العلة الأخرى في الفرع ؛ فانه لا يلزم من التلازم بين علة ذلك الحكم وعلة الحكم الآخر في الأصل التلازم بين علته في الفرع وعلة الحكم الآخر .

وعلى هذا لايكون الحكم الآخر لازما في الفرع ، وجوابه ان يقال : ثبوت احد الحكمين في الفرع يدل ظاهرا على وجود علته التى ثبت بها في الاصل ، وان جاز ثبوته في الفرع بغيرها ، لأن الأصل عدم وجود علة أخرى غير علته في الاصل، والقول بأن تعدد المدارك أولى معارض بأن الاتحاد اولى لما فيه من التعليل بعلة مطردة منعكسة . وما ذكروه ، وان كانت العلة فيه مطردة،الا أنها غير منعكسة والتعليل بالعلة المطردة المنعكسة متفق عليه، بخلاف غير المنعكسة ،فكانت اولى.

فان قيل : وكما ان الأصل عدم علة اخرى في الفرع غير علة الأصل ، فالاصل عدم علة الاصل في الفرع ، وليس العمل بأحد الاصلين اولى من الآخر .

قلنا : بل العمل بماذكرناه اولى ، لان العلة فيه تكون متعدية ، وهي متفق على صحة التعليل بها . وماذكروه يلزم منه ان تكون العلة في الأصل قاصرة ؛ لان الأصل عدم وجودها في صورة أخرى ؛ وهي مختلف في صحة التعليل بها ، فكان ماذكرناه اولى .

خاتمة لهذا الباب

في ترتيب الاسئلة الواردة على القياس
والاعتراضات الواردة على القياس .

اما ان تكون من جنس واحد ، كالنقوض، اوالمعارضات في الأصل أوفي الفرع .

واما ان تكون من اجناس مختلفة، كالمنع والمطالبة، والنقص، والمعارضة ونحوها

فان كان الاول فقد اتفق الجدليون على جواز ايرادها معاً ، اذ لا يلزم منها تناقض ، ولا نزول عن سؤال الى سؤال .

وان كان الثاني : فلا يخلو : اما ان تكون الاسئلة غير مرتبة او مرتبة .

فان كانت غير مرتبة ؛ فقد أجمع الجدليون على جواز الجمع بينها، سوى اهل سمرقند فانهم اوجبوا الاقتصار على سؤال واحد لقربه الى الضبط . وبعده عن الخبط ، ويلزمهم على ذلك ماكان من الاسئلة المتعددة من جنس واحد فانها ، وان افضت الى النشر . فالجمع بينها مقبول من غير خلاف بين الجدلين .

وان كانت مرتبة فقد منع منه اكثر الجـدليين من حيث ان المطالبة بتأثير الوصف بعد منع وجوده نزول عن المنع . ومشعر بتسليم وجوده . لانه لو بقي مصرا على منع وجود الوصف فالمطالبة بتأثير مالا وجود له محال، وعند ذلك فلا يستحق المعترض غير جواب الاخير من الاسئلة .

ومنهم من لم يمنع منه . وذلك بان يورد المطالبة بتأثير الوصف بعد منع وجود الوصف مقداراً لتسليم وجود الوصف . وذلك بان يقول: وان سلم عن المنع تقديرا . فلا يسلم عن المطالبة وغيرها . ولاشك انه أولى (١) لعدم اشعاره بالمناقضة والعود الى منع ماسلم وجوده اولا، كمنع وجود الوصف بعد المطالبة بتأثيره المشعرة بتسليم وجوده . وهذا هو اختيار الاستاذ ابي اسحق (٢) وهو المختار .

واذا كان لا بد من رعاية الترتيب في الاسئلة، فاول ما تجب البداية به سؤال الاستفسار ، لان من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف مايتجه عليه .

---

١ ــ أي إن ترتيب الاسئلة أولى من الجمع بينها ٢ ــ هو الاسفرايني .

ثم بعد سؤال فساد الاعتبار؛ لانه نظر في فساده من جهة الجملة قبل النظر في تفصيله.

ثم سؤال فساد الوضع لانه اخص من سؤال فساد الاعتبار كما سبق تقريره.

والنظر في الاعم يجب ان يكون قبل النظر في الاخص.

ثم بعده منع الحكم في الاصل، ويجب ان يكون مقدماً على مايتعلق بالنظر في العلة، لان العلة مستنبطة من حكم الاصل فهي فرع عليه، والكلام في الفرع يجب تأخيره عن الكلام في اصله.

ثم بعده منع وجود العلة في الأصل.

ثم بعده النظر فيما يتعلق بعلة الوصف، كالمطالبة؛ وعدم التأثير والقدح في المناسبة، والتقسيم، وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط، وكون الحكم غير صالح لافضائه الى المقصود منه.

ثم بعده النقض والكسر، لكونه معارضاً لدليل العلية.

ثم بعده المعارضة في الاصل، لانه معارضة لنفس العلة فكان متأخرا عن المعارض لدليل العلية، والتعدية والتركيب لان حاصلهما يرجع الى المعارضة في الاصل، كما سبق تقريره.

ثم بعده ما يتعلق بالفرع كمنع وجود العلة في الفرع، ومخالفة حكمه لحكم الاصل، ومخالفته للاصل في الضابط، والحكمة، والمعارضة في الفرع، وسؤل القلب،

ثم بعد ذلك القول بالموجب، لتضمنه تسليم كل ما يتعلق بالدليل المثمر له من مع تحقيق شروطه وانتفاء القوادح فيه. وهذا آخر الاصل الخامس.

أما معناه في اللغة فهو استفعال من طلب الدليل والطريق المرشد الى المطلوب.

وأما في اصطلاح الفقهاء فانه يطلق تارة بمعنى ذكر الدليل ، وسواء كان الدليل نصا أو اجماعا أو قياساً أو غيره .

ويطلق على نوع خاص من أنواع الادلة ، وهذا هو المطلوب بيانه ههنا .

وهو عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا .

فان قيل: تعريف الاستدلال سلب غيره من الأدلة عنه ليس أولى من تعريف غيره من الأدلة بسلب حقيقة الاستدلال عنه .

قلنا : انما كان تعريف الاستدلال بما ذكرناه أولى، بسبب سبق التعريف لحقيقة ماعداه من الادلة دون تعريف الاستدلال كما سبق . وتعريف الاخفى بالاظهر جائز دون العكس .

واذا عرف معنى الاستدلال، فهو على أنواع منها قولهم: وجد السبب، فثبت الحكم ، ووجد المانع وفات الشرط فينتفي الحكم، فانه دليل من حيث ان الدليل ما يلزم من ثبوته لزوم المطلوب قطعاً أو ظاهرا، ولا يخفى لزوم المطلوب من ثبوت ماذكرناه ، فكان دليلا ، وليس هو نصا، ولا اجماعا، ولاقياسا، فكان استدلالا .

فان قيل : تعريف الدليل بما يلزم من اثباته الحكم المطلوب تعريف للدليل بالمدلول ، والمدلول لا يعرف الا بدليله فكان دور ممتنعاً . وان سلمنا صحة الحد ، ولكن لانسلم أن المذكور ليس بقياس ؛ فانه إذا آل الامر الى اثبات المدعى ، كان مفتقرا الى المناسبة والاعتبار ولامعنى للقياس سوى هذا .

قلنا : أما الدور فانما يلزم أن لو اتحدت جهة التوقف ، وليس كذلك . وذلك لان المطلوب إنما يتوقف على الدليل من جهة وجوده في آحاد الصور ، لا من جهة حقيقته ، لانا نعرف حقيقة الحكم من حيث هو حكم ، وإن جهلنا دليل وجوده . والدليل انما يتوقف على لزوم المطلوب له من جهة حقيقته لا من جهة وجوده في آحاد الصور . واذا اختلفت الجهة فلا دور . وما ذكروه في تحقيق

كونه قياساً فانما يلزم أن لو كان تقرير السببية والمانعية والشرطية لايكون الا بما ذكروه . وليس ذلك بلازم لامكان تقريره بنص يدل عليه أو اجماع .

والثابت بالنص أو الاجماع لايكون نصاولااجماعا، كماتقررقبل، والاعتراضات الواردة على طريق تقريره ، ووجوه الانفصال عنها غير خافية .

ومنها نفي الحكم لانتفاء مداركه ، كقولهم: الحكم يستدعي دليلا، ولادليل فلا حكم ، أما أنه يستدعي دليلا ، فبا لضرورة .

وأماانه لادليل، فلايدل عليه سوى البحث والسبر، وان الاصل في الاشياء كلها العدم، وطريق الاعتراض بابداء ما يصلح دليلامن نص، أواجماع، أوقياس، أواستدلال .

وجوابه بالقدح في الدليل المذكور بما يساعد في كل موضع على حسبه ، ولايخفى وقد ترد عليه أسئلة كثيرة أو ردناهافي « كتاب المؤخذات » وقررناها اعتراضا وانفصالا ؛ فعليك بالالتفات اليها .

ومنها الدليل المؤلف من تسليمها لذاتها أقوال يلزم من تسليمها لذاتها تسليم قول آخر. وذلك القول اللازم اما أن لايكون ولا نقيضه مذكوراً فيا لزم عنه بالفعل ، أو هومذكور فيه . (١)

فان كان الأول، فيسمى اقترانيا، وأقل ما يتركب من مقدمتين ، ولايزيد عليهما وكل مقدمة تشتمل على مفردين الواحد منهما مكرر في المقدمتين ، ويسمي « حداً أوسط » والمفردان الآخران اللذان بهما افتراق المقدمتين منهما يكون المطلوب اللازم ، ويسمى أحدهما ، وهو ماكان محكوما به في المطلوب « حداً أكبر » وما كان منهما محكوما عليه في المطلوب يسمى « حدا أصغر » والمقدمة التي فيها الحد الاكبر (كبرى) والتي فيها الحد الاصغر (صغرى) .

ثم هيئة الحد الاوسط في نسبته الى الحدين المختلفين تسمى (شكلا) (٢)

---

١ ــ عرف القياس عند المناطقة ثم قسمه قسمين الأول مالم تذكر النتيجة ولا نقيضها فيه بالفعل ويسمى قياسا اقترانيا ، والثاني ما ذكرت النتيجة أو نقيضها فيه بالفعل ويسمى قياسا استثنائيا ثم فصل القول في كل منهما مع الامثلة .

٢ ــ هذا تعريف للشكل بأنه الهيئة الحاصلة من اجتماع المقدمة الصغرى مع المقدمة الكبرى باعتبار موضع طرفي المطلوب من الحد الوسط

وهيئته في النسبة، اما بكونه محمولا على الحد الاصغر ، وموضوعا للحد الاكبر ؛ ويسمى الشكل الاول ، واما بكونه محمولا عليها ويسمى الشكل الثاني، وإما بكونه موضوعا لهما ويسمى الشكل الثالث، واما بكونه موضوعا للاصغر ومحمولا على لاكبر، ويسمى الشكل الرابع . وهو بعيد عن الطباع ومستغنى عنه بباقي الاشكال فلنقتصر على ذكر ماقبله من الاشكال الثلاثة .

أما الشكل الاول منها : فهو أبينها، وما بعده فتوقف في معرفة ضروبه (١) عليه، وهو منتج للمطالب الاربعة : الكلي موجبا وسالبا ، والجزئي موجبا وسالبا، وشرطه في الانتاج ايجاب صغراه وأن تكون في حكم الموجبة وكلية كبراه .

وضروبه المنتجة أربعة :

الضرب الاول : من كلتين موجبتين ؛ كقولنا : كل وضوء عبادة ، وكل عبادة تفتقر الى النية ، واللازم كل وضوء يفتقر الى النية (٢) .

الضرب الثاني : من كلية صغرى موجبة ؛ وكلية كبرى سالبة ، كقولنا : كل وضوء عبادة ، ولا شيء من العبادة يصح بدون النية ، واللازم لاشيء من الوضوء يصح بدون النية .

---

١ ــ الضرب هو الهيئة الحاصلة من اجتماع المقدمة الصغرى مع المقدمة الكبرى باعتبار موقع طرفي المطلوب من الحد الوسط بشرط اعتبار الاسوار كلية وجزئية ؛ والكيف سلبا وايجابا، وسأوضح ذلك في التعليق على ضروب الشكل الاول ان شاء الله

٢ ــ هذا القياس مؤلف من مقدمتين ، الاولى قوله كل وضوء عبادة وهي الصغرى وكلمة كل فيها تسمى سورا كليا وكلمة وضوء فيها تسمى محكوما عليه وموضوعا وحدا أصغر ، والثانية قوله كل عبادة مفتقرة الى النية ، وهي الكبرى ومفتقرة محكوم به ومحمول وحد اكبر والمكرر في المقدمتين يسمى حدا وسطا ، وهيئة هذا القياس باعتبار موقع الحد الاصغر والاكبر من الحد الاوسط في المقدمتين يسمى شكلا ؛ وهيئة القياس باعتبار ذلك مع مراعاة السلب والايجاب والكلية والجزئية في المقدمتين يسمى ضربا ، واللازم منه وهو قوله كل وضوء مفتقر الى النية يسمى نتيجة .

الضرب الثالث : بعض الوضوء عبادة (١) وكل عبادة تفتقر الى النيـة ؛ واللازم بعض الوضوء يفتقر الى النية .

الضرب الرابع: بعض الوضوء عبادة،ولا شيء من العبادة يصح بدون النية واللازم بعض الوضوء لا يصح بدون النية . (٢)

الشكل الثاني ، وشرطه في الانتاج اختلاف مقدمتيه في الكيفية ،وكلية كبراه (٣) وضروبه المنتجة أربعة .

الضرب الأول : من كلتين الصغرى موجبة والكبرى سالبة كقولنا: كل بيع غائب فصفات المبيع فيه مجهولة ، ولاشي مما يصح بيعه صفات المبيع فيه مجهولة ، واللازم لا شي من بيع الغائب صحيح .

الضرب الثاني: من كلية صغرى سالبة وكلية كبرى موجبة،كقولنا لا شيء من بيع الغائب معلوم الصفات، وكل بيع صحيح فمعلوم الصفات؛واللازم كالذي قبله

الضرب الثالث: من جزئية صغرى موجبة ، وكلية كبرى سالبة ؛ كقولنـا : بعض بيع الغائب مجهول الصفات، ولاشيء مما يصح بيعه مجهول الصفات ولازمه بعض بيع الغائب لا يصح .

الضرب الرابع . من جزئية صغرى سالبة وكلية كبرى موجبة، كقولنا ليس

---

١ ــ بعض الوضوء عبادة ـ المفهوم لا اعتداد به ؛ فقد يكون موافقا للمنطوق كما في هذا المثال ، وقد يكون مخالفا كما في قولنا بعض الاعمال عبادة .

٢ ــ في الكيفية ـ أي في السلب ولا يجاب وان شئت قلت في النفي والاثبات. أما الكم فهو الكلية والجزئية .

٣ ــ مما تقدم يتبين لك أن احدى المقدمتين اذا كانت سالبة كانت النتيجة سالبة واذا كانت احداهما جزئية كانت النتيجة جزئية ، واذا كانت احداهما سالبـة والاخرى جزئية أو كانت احداهما سالبة جزئية كانت النتيجة سالبة جزئية ، ويعبر عن ذلك بان النتيجة تتبع الاخس كما وكيفا .

كل بيع غائب معلوم الصفات وكل بيع صحيح معلوم الصفات ولا زمه كلازم الذي قبله (١)

والانتاج في هذا الشكل غير بين بنفسه بل هو متفتقر الى بيان ، وذلك بان تعكس (٢) الكبرى من الاول وتبقيها كبري بحالها ، فانه يعود الى الضرب الثاني من الشكل الاول ناتجا عين المطلوب (٣) وتعكس الصغري من الثـاني فتجعلها كبرى، ثم تسنتج وتعكس النتيجة فيعود الي عين المطلوب(٤) وان تعكس الكبرى من الثالث وتبقيها كبرى بحالها فانه يعود الى الضرب الرابع من الشكل الأول ناتجا عين المطلوب (٥) والضرب الرابع منـــه لا يتبين بالعكس ، لا تلك ان عكست

١ــ اذا نظرت في هيئة الشكل الثاني وجدت الحد الوسط محمولا في المقـــدمتين الصغرى والكبرى في جميع ضروبه، ووجدت الحد الأصغر موضوعا في الصغرى والأكبر موضوعا في الكبرى بخلاف الشكل الأول فالحد الوسط فيه محمول في الصغرى موضوع في الكبرى في جميع أضربه، والحد الأصغر موضوع في الصغرى والأكبر محمول في الكبرى .

٢ ــ تقدم الكلام على المراد بالعكس عند المناطقة ص ٢٣٤ ج ٣ .

٣ ــ عكس الكبرى في مثال الضرب الأول من الشكل الثاني كما يلى ـ لا شيء مما صفاته مجهولة مما يصح بيعه ، واذا ركبت مع الصغرى كان القياس كما يلى - بيع غائب فصفات المبيع فيه مجهولة ؛ولا شي مما صفات المبيع فيه مجهولة مما يصح بيعه وبذلك يرجع الى الضرب الثاني من الشكل الأول ، ولازمه، أي نتيجته، لاشيء من بيع الغائب مما يصح بيعه ، وهو عين المطلوب .

٤ ــ عكس الصغرى من الضرب الثاني من اضرب الشكل الثاني هكـذا لا شيء من معلوم الصفات ببيع غائب ، واذا جعلناها كبرى وما كان كبرى جعل صغرى كان تركيب القياس هكذا كل بيع صحيح فمعلوم الصفات، ولا شيء من معلوم الصفات بيع غائب ، ولازمه لا شيء من البيع الصحيح ببيع غائب، واذا عكسنا النتيجة صارت لا شى من بيع الغائب صحيح وهو عين المطلوب .

٥ ــ عكس كبرى للضرب الثالث من أضرب الشكل الثاني هكذا الاشي من مجهول=

الكبرى منه عادت جزئية ؛ ولا قياس عن جزئيتين، والصغرى فلاعكس لها (١)

وان شئت بينت الانتاج بالخلف (٢) وهو أن تأخذ نقيض النتيجة من كل ضرب منه وتجعله صغرى للمقدمة الكبرى من ذلك الضرب فانه ينتج نقيض المقدمة الصغرى الصادقة وهو محال : وليس لزوم المحال عن نفس الصورة القياسية لتحقق شروطها. ولا عن نفس المقدمة الكبرى لكونها صادقة، فكان لازما عن نقيض المطلوب ، فكان محالا والا لما لزم عنه المحال. واذا كان نقيض المطلوب محالا ، كان المطلوب الأول هو الصادق . (٣)

= الصفات يصح بيعه، واذا بقيت كبرى مع صغرى ضربها كان القياس كما يلي - بعض بيع الغائب مجهول الصفات ولا شي من مجهول الصفات يصح بيعه وبذلك يرجع الى الضرب الرابع من الشكل الاول ولازمه أي نتيجة بعض بيع الغائب لا يصح ، وهو عين المطلوب .

١ ــ أي لا تنعكس عكسا مستويا لانها قد اجتمع فيها الخسران السلب والجزئية كل ما اجتمع فيه الخستان لا ينعكس عكسا مستويا لعدم بقاء الصدق فيه على وجه اللزوم

٢ ــ بعد أن ذكر طريقة العكس لبيان صحة الانتاج في أضرب الشكل الثاني بردها للشكل الاول، وبين أنها لا تصلح لكل ضرب من أضربه ذكر دليلا يصلح لبيان صحة الانتاج في جميع أضرب الاشكال ، وهو دليل الخلف .

٣ ــ لتوضيح ذلك في ضرب من اضرب الشكل الثاني وليكن الاول ، أقول نقيض نتيجة الضرب الاول من الشكل الثاني في مثال الآمدي « بعض بيع الغائب صحيح» واذا جعلناها صغرى مع كبرى ذلك الضرب كان القياس هكذا بعض بيع الغائب صحيح ، ولا شيء مما يصح بيعه صفات المبيع فيه مجهولة ينتج ليس بعض بيع الغائب صفات المبيع فيه مجهولة، وهذه نتيجة كاذبة لانها نقيض صغرى ذلك الضرب الصادقة، وليس كذبها من نفس صورة القياس لتحقق شروطها ، ولا من الكبرى لان الفرض أنها صادقة، فكان الكذب لازما من نقيض النتيجة، واذا كان نقيضها كاذبا فهي صادقة وهو المطلوب . هذا وعليك اعتبار ذلك في بقية اضرب الاشكال .

الشكل الثالث: وشروط انتاجه ايجاب صغراه، أو ان تكون في حكم الموجبة وكلية احدى مقدمتيه، ولا ينتج غير الجزئي الموجب والسالب ، وضروبه المنتجة ستة

الضرب الاول: من كليتين موجبتين، كقولنا: كل بر مطعوم ، وكل بر ربوى ولازمه بعض المطعوم ربوي .

الضرب الثاني : من جزئية صغرى موجبة ، وكلية موجبة كبرى ؛ كقولنا : بعض البر مطعوم وكل بر ربوي ولا زمه كلازم ما قبله .

الضرب الثالث : من كلية موجبة صغرى وجزئية موجبة كبرى ، كقولنا : كل بر مطعوم ، وبعض البر ربوي ولازمه كلازم ما قبله .

الضرب الرابع : من كلية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى كقولنا كل بر مطعوم ولا شيء من البر يصبح بيعـــه بجنسه متفاضلا ولازمه لاشيء من المطعوم يصح بيعه بجنسه متفاضلا .

الضرب الخامس: من جزئية موجبة صغرى؛ وكلية سالبة كبرى، كقولنا بعض البر ربوي ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلا ولازمه كلازم ماقبله .

الضرب السادس : من كلية موجبه صغرى وجزئية سالبة كبرى ، كقولنا : كل برمطعوم، وبعض البر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا ؛ ولازمه كلازم ماقبله .

وانتاج هذا الشكل غير بين بنفسه دون بيان ، وهو أن تعكس الصغرى من الاول والثاني ، وتبقيها صغرى بحالها ، فانه يعود الى الضرب الثالث من الشكل الاول ناتجا عين المطلوب ، وتعكس الصغرى من الرابـــع والخامس ، وتبقيها صغرى بحالها فانه يعود الى الضرب الرابع من الشكل الاول ناتجا عين المطلوب وتعكس الكبرى من الثالث وتجعلها صغرى للصغرى ؛ ثم تعكس النتيجة فتعود الى عين المطلوب . وأما السادس منه فلايتبين بالعكس، لانك ان عكست الصغرى عادت جزئية ولاقياس عن جزئيتين ؛ والكبرى فلا عكس لها .

وان شئت بينت بالخلف ، وهو أن تأخذ نقيض النتيجة ، وتجعله كـــبري للصغرى في جميع ضروبه ، فانه ينتج نقيض المقدمة الكبرى الصادقة ، ويلزم من

ذلك كذب النقيض ، لما بيناه في الشكل الثاني . ويلزمه صدق المطلوب الاول .

وأما ان كان القسم الثاني ، وهو أن يكون اللازم أو نقيضه مذكوراً فيا لزم عنه بالفعل فيسمى استثنائيا . ولا بد فيه من قضيتين احداهما استثنائية لعين أحد جزئي القضية الاخرى أو نقيضه ؛ ثم القضية المستثنى منها لا بد فيها من جزأين بينهما نسبة بايجاب أو سلب . والنسبة الايجابية بينهما ، اما أن تكـــون باللزوم والاتصال ، وفي حالة السلب برفعه أو بالعناد والانفصال ، وفي حالة السلب برفعه .

فان كان الأول ، فتسمى تلك القضية شرطية متصلة ؛ وأحد جزئيها ، وهو مادخل عليه حرف الشرط (مقدما) والثاني ، وهو مادخل عليه حرف الجزاء (تالياً) وما هي مقدمة فيه يسمى قياسا شرطيا متصلا .

وان كان الثاني ، فتسمى منفصلة وما هي مقدمة فيه يسمى قياساً منفصلا .

وأما الشرطي المتصل ، فشرط انتاجه أن تكون النسبة بين المقدم والتالى كلية أي دائمة ، وأن يكون الاستثناء اما بعين المقدم منها ، أو نقيض التالى ، وذلك لان التالى إما أن يكون اعم من المقدم ، او مساويا له . ولا يجوز ان يكون اخص منه والا كانت القضية كاذبة ؛ وعند ذلك فأستثناء عين المقدم يلزم منه عين التالي سواء كان التالى أعم من المقدم او مساويا له . واستثناء نقيض التالي يلزم منه نقيض المقدم ، واما استثناء نقيض المقدم وعين التالي ، فلا يلزم منه شي ، لجواز ان يكون التالي اعم من المقدم فلا يلزم من نفى الاخص نفي الاعم ، ولا من وجود الاعم وجود الاعم وجود الاخص . وان لزم ذلك ، فانما يكون عند التساوي بينهما ، فلايكون الانتاج لازماً لنفس صورة الدليل ، بل لخصوص المادة ، وذلك كما في قولنا : دائما أن كان هذا الشي انسانا ، فهو حيوان لكنه انسان فيلزمه انه حيوان اولكنه ليس بحيوان فيلزمه انه ليس انسانا .

واما المنفصل ، فالمنفصلة منه اما ان تكون مانعة الجمع بين الجزئين والخلو معاً ، او مانعة الجمع دون الخلو ؛ او مانعة الخلو دون الجمع :

فان كان الاول ، فيلزم من استثناء عين كل واحد من الجزأين نقيض الآخر ومن استثناء نقيضه عين الآخر ، وذلك كما في قولنا : دائما اما ان يكون العدد

زوجا ؛ واما ان يكون فرداً لكنه زوج فليس بفرد ، أو لكنه فرد فليس بزوج ، أو لكنه ليس بزوج فهو فردأو لكنه ليس بفرد فهو زوج .

وان كان الثاني ، فاستثناء عين احدهما يلزمه نقيض الجزء الآخر ، ولا يلزم من استثناء نقيض احدهما عين الآخر ولانقيضهوذلك كقولنا: دائما، اما انيكون الجسم جمادا ، واما حيوانا لكنه حيوان فليس بجماد او لكنه جماد فليس بحيوان ولا يلزم من استثناء نقيض احدهما عين الآخر ولا نقيضه .

وان كان الثالث ؛ فاستثناء نقيض كل واحد منهما يلزم منـــه عين الآخر ، ولا يلزم من استثناء عين احدهما عين الآخر ولا نقيضه ، وذلك كما اذا قلنـا : دائما اما ان يكون المحل الأسود ، واما لا ابيض فاستثناء نقيض احدهما يلزمه عين الآخر ولا يلزم من استثناء عين احدهما عين الآخر ولانقيضه .

فهذه جملة ضروب هذا النوع من الاستدلال لخصناها فياوجز عبارة . ومن اراد الاطلاع على ذلك بطريق الكمال والتمام فعليه بمراجعة كتبنا المخصوصة بهذا الفن . ولايخفى ما يرد عليها من الاعتراضات من منع المقدمات والقـــوادح في الادلة الدلة عليها على اختلاف انواعها ، وكذلك الجواب عنها .

ومن انواع الاستدلال استصحاب الحال وفيه مسألتان :

المسألة الأولى

في الاستدلال باستصحاب الحال

وقد اختلف فيه : فذهب أكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين ، كأبي الحسين البصري وغيره ، الى بطلانه . ومن هؤلاء من جوز به الترجيح لاغير .

وذهب جماعة من أصحاب الشافعي ؛ كالمزني والصيرفي والغزالي وغيرهم من المحققين، الى صحة الاحتجاج به ،وهو المختار،وسواء كان ذلك الاستصحاب لأمر وجودي أوعدمي أوعقلي أو شرعي ؛ وذلك لان ماتحقق وجوده أو عدمه في حالة من الاحوال ، فانه يستلزم ظن بقائه (١) والظن حجة متبعة في الشرعيات ، على ماسبق تحقيقه . وانما قلنا إنه يستلزم ظن بقائه لأربعة أوجه .

الاول : ان الاجماع منعقد على ان الانسان لو شك في وجود الطهارة ابتداء لاتجوز له الصلاة (٢) ولو شك في بقائها جازت له الصلاة (٣) ولو لم يكن الاصل في كل متحققا دوامه (٤) للزوم اما جواز الصلاة في الصورة الاولى ؛ او عدم الجواز في الصورة الثانية ، وهو خلاف الاجماع (٥) .

---

١ ـ ظن بقائه ـ اي ظن بقاء ما كان متحققا قبل ذلك من وجود او عدم .

٢ ـ هذا يصلح مثالا لاستصحاب امر عدمي .

٣ ـ هذا مثالا لاستصحاب امر وجودي .

٤ ـ متحققا دوامه ـ هكذا وجد بالمخطوطة والنسخ المطبوعة بنصب «متحققا» خبراً للكون . ودوامه بالرفع نائب فاعل لمتحقق . وكأن فيه تحريفا ، ولعل الأصل جر متحقق بالإضافة الى كل ، ونصب «دوامه» على الخبرية للكون ، وبذلك يتفق معناه مع ما تقدم له في قوله : «لأن ما تحقق وجوده اوعدمه في حالة من الأحوال فانه يستلزم ظن بقائه» فالبقاء مظنون لا متحقق ، وانما يكون متحققاً بأدلة خارجية ، لا لمجرد استصحاب الحال ، ويتفق ايضاً مع قوله بعد : « لو لم الراجح الاستصحاب» الخ ويؤيد ذلك ايضاً ذكره مرات في المناقشة بالجر مضافا الى كل

٥ ـ فيه ان الصورة الثانية غير مجمع عليها كما سيجيء في مناقشته لهذا الوجه .

وانما قلنا ذلك ، لانه لو لم يكن الراجح هو الاستصحاب ، لم يخل .
اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب ، او ان الاستصحاب وعدمه سيان.
فان كان الاول فيلزم منه امتناع جواز الصلاة في الصورة الثانية لظن فوات الطهارة وان كان الثاني ؛ فلا يخلو .
واما ان يكون استواء الطرفين مما تجوز معه الصلاة او لا تجوز .
فان كان الاول فيلزم منه جواز الصلاة في الصورة الاولى .
وان كان الثاني فيلزمه عدم جواز الصلاة في الصورة الثانيه، وكل ذلك ممتنع.

الوجه الثاني : ان العقلاء وأهل العرف اذا تحققوا وجود شيء أو عدمه وله أحكام خاصة به ؛ فانهم يسوغون القضاء والحكم بها في المستقبل من زمان ذلك الوجود او العدم ، حتى انهم يجيزون مراسلة من عرفوا وجوده قبل ذلك بمدد متطاولة ؛ وانفاذ الودائع اليه ، ويشهدون في الحالة الراهنة بالدين على من أقربه قبل تلك الحالة (١) ولولا ان الاصل بقاء ماكان علي ماكان ؛ لما ساغ لهم ذلك

الثالث : ان ظن البقاء أغلب من ظن التغير ، وذلك لان الباقي لا يتوقف على أكثر من وجود الزمان المستقبل ومقارنة ذلك الباقي له كان وجوداً او عدماً .

واما التغير فتوقف على ثلاثة امور : وجود الزمان المستقبل ، وتبدل الوجود بالعدم، أو العدم بالوجود ؛ و مقارنة ذلك الوجود أو العدم لذلك الزمان . ولا يخفى ان تحقق ما يتوقف على أمرين لا غير أغلب مما يتوقف على ذينك الامرين وثالث غيرهما .

الوجه الرابع : إذا وقع العرض فيما هو باق بنفسه ، كالجوهر ؛ فقد يقال : غلبة الظن بدوامه أكثر من غيره ؛ فكان دوامه اولى . وذلك لان بقاءه مستغن عن المؤثر حالة بقائه ؛ لانه او افتقر الى المؤثر ، فاما ان يصدر عن ذلك المؤثر اثر ؛ او لا يصدر عنه اثر : فان صدر عنه اثر ، فاما ان يكون هو عين ماكان ثابتا او شيئا متجددا : الاول محال لما فيه من تحصيل الحاصل ؛ والثاني فعلى خلاف الفرض . وان لم يصدر عنه اثر، فلا معنى لكونه مؤثرا ، واذا كان مستغنيا في بقائه

١ ـ هذه الصور من امثلة الاستصحاب لأمر وجودي .

عن المؤثر فتغيره لابد وان يكون بمؤثر والا كان منعدما بنفسه ، وهو محال ؛ والا لما بقي. واذا كان البقاء غير مفتقر الى مؤثره مفتقر ، وتغير الى المؤثر فعدم الباقي لا يكون الا بمانع يمنع منه .

واما المتجدد سواء كان عدما او وجودا ، فانه قد ينتفي تارة لعدم مقتضية، وتارة لمانعة ، وما يكون عدمه بامرين يكون اغلب مما عدمه بامر واحد .

وعلى هذا ، فالاصل في جميع الاحكام الشرعية انما هو العدم وبقاء ماكان على ماكان ، الا ماورد الشارع . بمخالفته ، فانا نحكم به ، ونبقى فيما عداه عاملين بقضيه النفي الاصلي ، كوجوب صوم شوال ، وصلاة سادسة ونحوه

فان قيل : لانسلم ان كل ماتحقق وجوده في حالة من الاحوال ، اوعدمه ، فهو مظنون البقاء . وما ذكرتموه من الوجه الأول ، فالاعتراض عليه من وجوه .

الاول : انا لا نسلم انعقاد الاجماع على الفرق في الحكم فيما ذكرتموه من الصورتين فان مذهب مالك وجماعة من الفقهاء انما هو التسوية بينهما في عدم الصحة وان سلمنا ذلك وسلمنا انه لو لم يكن الاصل البقاء في كل متحقق، للزم رجحان الطهارة او المساواة في الصورة الأولى، ورجحان الحدث أو المساواة في الصورة الثانية . ولكن لا يلزم من رجحان الطهارة في الصورة الاولى جواز الصلاة، بدليل امتناع الصلاة بعد النوم والاغماء والمس على الطهارة ، وان كان وجود الطهارة راجحا ، ولامتناع (١) الصلاة مع ظن الحدث في الصورة الثانية حيث قلتم بان ظن الحدث لا يلحق بتيقن الحدث .

سلمنا دلالة ماذكرتموه على ان الاصل في الطهارة والحدث البقاء ؛ ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك في الطهارة والحدث ان يكون الاصل في كل متحقق سواهما البقاء ؛ لا بد لهذا من دليل (٢) .

---

١ ـ ولامتناع الصلاة ـ هكذا في النسخ المطبوعة والصواب ولا امتناع الصلاة ليتفق مع ما بعده من التعليل بقوله : وحيث قلتم بأن ظن الحدث لا يلحق بتيقن الحدث وليتفق مع ما في المخطوطة من قوله : وجواز .

٢ ـ لا بد لهذا من دليل ـ فيه سقط ولعل الأصل بل لا بد لهذا من دليل .

سلمنا دلالة ماذكرتموه على ان الاصل البقاء في كل شيء. لكنه منقوض بالزمان والحركات من حيث ان الاصل فيهما التقضي دون البقاء والاستمرار .

وماذكرتموه من الوجه الثاني فليس فيه مايدل على ظن البقاء بل انما كان ذلك مجوزا منهم لاحتمال اصابة الغرض فيما فعلوه ،وذلك كاستحسان الرمي الى الغرض لقصد الاصابة ،لاحتمال وقوعها وان لم تكن الاصابة ظاهرة؛ بل مرجوحة أو مساوية

وما ذكرتموة من الوجه الثالث فلا نسلم ان ظن البقاء اغلب من ظن التغير .

وماذكرتموه زمن يادة توقف التغير على تبدل الوجـود بالعدم او بالعكس ، معارض بما يتوقف عليه البقاء من تجدد مثل السابق وان سلمنا ان مايتوقف عليه التغير اكثر ، لكن لا نسلم أنه يدل على غلبة البقاء على التغير ، لجواز ان تكون الاشياء المتعددة التي يتوقف عليها التغير أغلب في الوجود من الاعـداد القليلة التي يتوقف عليها البقاء (او مساوية لها) وان سلمنا ان البقاء أغلب من التغير ، ولكن لا نسلم كونه غالبا على الظن ، لجواز ان يكون الشيء أغلب من غيره ، وان غلب على الظن عدمه في نفسه . سلمنا دلالة ذلك على الاغلبية ، لكن فيما هو قابل للبقاء أو فيما ليس قابلا له ؟ الأول مسلم ، والثـاني ممنوع . فلم قلتم بان الاعراض التي وقع النزاع في بقائها قابلة للبقاء ؟ كيف وانها غير قابلة ، لما علم في الكلاميات (١) .

وما ذكرتموه من الوجه الرابع لا نسلم ان البـاقي لا يفتقر الى مؤثر .

وما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه ، وذلك لان الباقي في حالة بقائه . إما أن يكون واجبا لذاته ،أو ممكنا لذاته: الاول محال والا لما تصور عليه العدم ، وان كان ممكنا ، فلا بد له مؤثر ، والا لانسد علينا باب اثبات واجد الوجود .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أن الأصل في كل متحقق دوامه ، لكنه معارض بما يدل على عدمه ، وبيانه من ثلاثة أوجه .

الأول : أنه لو كان الاصل في كل شيء استمراره ودوامه ، لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل المقتضى لاستمرار عدمها ،وهو خلاف الاصل.

١ - اي من ان العرض في نظرهم لا يبقى زمانين .

الثاني : أن الاجماع منعقد على أن بينة الاثبات تقدم على بينة النفي ، ولو كان الاصل في كل متحقق دوامه، لكانت بينة النفي لاعتضادها بهذا الاصل أولى بالتقدم.

الثالث : أن مذهب الشافعي أنه لا يجزي عتق العبد الذي انقطع خبره ، عن الكفارة ولو كان الأصل بقاءه لأجزأ .

سلمنا أن الاصل هو البقاء والاستمرار، ولكن متى يمكن التمسك به في الاحكام الشرعية اذا كان محصلا لاصل الظن أو غلبة الظن ؟ الأول ممتنع والا كانت شهادة العبيد والنساء المتمحضات ، والفساق مقبولة ، لحصول أصل الظن بها . والثاني مسلم ، ولكن لانسلم أن مثل هذا الاصل يفيد غلبة الظن ، وذلك لأن الأصل عدم هذا الزيادة بنفس ماذكرتم. سلمنا كون ذلك مغلبا على الظن لكن قبل ورود الشرع ، أو بعده ، الاول مسلم والثاني ممنوع .

وبيانه: أن قبل ورود الشرع قد أمنا الدليل المغير، فكان الاستصحاب لذلك مغلبا على الظن، وبعد ورود الشرع لم نأمن التغيير وورود الدليل المغير، فلا يبقى مغلبا على الظن

والجواب عن منع الاجماع على التفرقة فيما ذكرناه من الصورتين ، أن المراد به انما هو الاجماع بين الشافعي وأبي حنيفة واكثر الائمة ، فكان ما ذكرناه حجة على الموافق دون المخالف (١)

وعن السؤال الاول على الوجه، أنه يلزم من رجحان الطهارة في الصورة الاولى صحة الصلاة تحصيلا لمصلحة الصلاة مع ظن الطهارة ، كالصور الثانية. وأما النوم فانما امتنعت معه الصلاة لكونه سببا ظاهرا لوجود الخارج الناقض للطهارة لتيسر خروج الخارج معه باسترظاء المفاصل، على ماقال عليه السلام (العينان وكاء السنة) (٢)

---

١ ـ فيه أنها حجة الزامية بالنسبة للموافق وليست حجة مثبتة للدعوى في ذاتها .

٢ ـ رواه ابو دواد وابن ماجه من طريق علي ولفظه في سنن ابي داود « وكاء السه العينان فمن نام فليتوضأ» ولفظه في سنن ابن ماجه العين وكاء السه فمن نام فليتوضاء والحديث ضعيف ، لأن في سنده عندهما بقية بن الوليد عن الوضين بن عطاء ، وكلاهما ضعيف ، انظر تهذيب التهذيب والتلخيص الحبير لابن حجر .

وقال (اذا نامت العينان انطلق الوكاء) (١) واذا كان النوم مظنة الخارج المحتمل وجب ادارة الحكم عليه كما هو الغالب من تصرفات الشارع لا على حقيقة الخرج، دفعاً للعسر والحرج عن المكلفين . وبه يقع الجواب عن الاغماء والمس .

ويلزم من رجحان الحدث في الصورة الثانية إمتناع صحة الصلاة ، زجراً له عن التقرب الى الله تعالى والوقوف بين يديه مع ظن الحدث ، فانه قبيح عقلا وشرعا ، ولذلك نهى عنه والشاهد له بالاعتبار الصورة الاولى .

قولهم : انه لا تأثير للحدث المظنون عندكم .

قلنا : إنما لا يكون مؤثراً بتقدير أن لا نقول باستصحاب الحال كالتقدير الذي نحن فيه ، والا فلا .

وعن السؤال الثاني أنه لو لم يكن الاستصحاب والاستمرار مقتضى الدليل في كل متحقق ، لكان الاستمرار في هاتين الصورتين على خلاف حكم الأعم الاغلب ان كان عدم الاستمرار هو الاغلب، وهو على خلاف الاصل ، او أن يكون عدم الاستمرار على خلاف الغالب ان كان الاستمرار هو الأغلب أو ان تساوي الطرفان ، فهو احتمال من ثلاث احتمالات ووقوع احتمال من احتمالين أغلب من احتمال واحد بعينه .

وعن السؤال الثالث : أنا إنما ندعي أن الاصل البقاء فيما يمكن بقاؤه ، اما بنفسه كالجواهر ، أو بتجدد أمثاله كالاعراض ، وعليه بناء الادلة المذكورة، وعلى هذا فالاصل في الزمان بقاؤه بتجدد أمثاله .

وأما الحركات فاما ان تكون من قبيل ما يمكن بقاؤه واستمراره ، اولا من هذا القبيل : فان كان الاول، فهو من جملة صور النزاع ،وان كان الثاني ،فالنقض به يكون مندفعاً .

---

١ ــ الحديث ذكره ابو البركات ابن تيمية في المنتقى من طريق معاوية بلفظ «العين وكاء السه فاذا نامت العينان استطلق الوكاء» ونسبه الى احمد والى الدار قطني وفي اسناده بقية بن الوليد عن ابي بكر بن عبدالله بن ابي مريم وكلاهما ضعيف انظر تهذيب التهذيب .

وعما ذكروه على الوجه الثاني أن الاقدام على الفعل لغرض موهوم غير ظاهر انما يكون فيما لا خطر في فعله ولا مشقة كما ذكروه من المثال .

واما ما يلزم الخطر والمشقة في فعله ، فلا بد وان يكون لغرض ظاهر راجح على خطر ذلك الفعل ومشقته ، على ما تشهد به تصرفات العقلاء واهل العرف ، من ركوب البحار ومعاناة المشاق من الأسفار ، فانهم لا يرتكبون ذلك الا مع ظهور المصلحة لهم في ذلك ، ومن فعل ذلك لا مع ظهور المصلحة في نظره عد سفيها مخبطا في عقله ، وما وقع به الاستشهاد من تنفيذ الودائع وارسال الرسل إلى من بعدت مدة غيبته ، والشهادة بالدين على من تقدم اقراره ، من هذا القبيل فكان الاستصحاب فيه ظاهراً .

وعما ذكروه على الوجه الثالث اولا فجوابه بزيادة افتقار التغير الى تجدد علة موجبة للتغير بخلاف البقاء لا مكان اتحاد علة المتجددات .

وما ذكروه ثانيا فجوابه من وجهين :

الاول ان الشيء اذا كان موقوفا على شيء واحد ، والآخر على شيئين ، فما يتوقف على شيء واحد لا يتحقق هدمه الا بتقدير عدم ذلك الشيء، وما يتوقف تحققه على امرين يتم عدمه بعدم كل واحد من ذينك الأمرين .

ولا يخفى ان ما يقع عدمه على تقديرين يكون هدمه اغلب من عدم ما لا يتحقق عدمه الا بتقدير واحد ، وما كان عدمه اغلب كان تحققه اندر ، وبالعكس مقابله .

فان قيل . عدم الواحد المعين، اما ان يكون مساويا في الوقوع لعدم الواحد من الشيئين او غالبا او مغلوبا، ولا تتحقق غلبة الظن فيما ذكرتموه بتقدير غلبة الواحد المعين ومساواته وانما يتحقق ذلك بتقدير كونه مغلوبا .

ولا يخفى ان وقوع احد امرين لا بعينه اغلب من وقوع الواحد المعين كما ذكرتموه .

قلنا : إذا نسبنا أحد الشيئين لا بعينه الى ذلك الواحد المعين، فاما أن يكون عدمه أغلب من ذلك المعين أو مساويا له أو مغلوبا، فال كان الاول لزم ماذكرناه وان كان الثاني ، فكذلك أيضا لترجحه بضم عدم الوصف الآخر اليه ، وان كان

مغلوبا فنسبه الوصف الآخر اليه لا تخلو من الاقسام الثلاثة، ويترجح ما ذكرناه بتقديرين آخرين منها ، وانما لا يترجح ماذكرناه بتقدير أن يكون كل واحدمن الوصفين مرجوحا ، فاذا ماذكرناه يتم على تقديرات أربعة ولايتم على تقدير واحد وفيه دقة فليتأمل .

الوجه الثاني أن العاقل اذا عن له مقصودان متساويان ؛ وكانت المقدمات الموصلة الى أحدهما أكثر من مقدمات الآخر، فانه يبادر الى مامقدماته أقل، ولولا أن ذلك افضى الى مقصوده واغلب لما كان اقدامه عليه اغلب، لخلوه عن الفائدة المطلوبة من تصرفات العقلاء .

قولهم : وان كان البقاء اغلب من التغير فلا يلزم ان يكون غالبا على الظن، قلنا اذا كان البقاء اغلب من مقابله فهو اغلب على الظن منه، ويجب المصير اليه ؛ نظرا الى أن المجتهد مؤاخذ بما هو الاظهر عنده .

قولهم : انما يدل ما ذكرتموه على غلبة الظن فيما هو قابل للبقاء .

قلنا : الاعراض ان كانت باقية فلا اشكال ، وان لم تكن باقية بانفسها ، فممكنة البقاء بطريق التجدد، كسواد الغراب وبياض الثلج، وعلى كل تقدير فالكلام انما هو ممكن التجدد من الاعراض لا فيما هو غير ممكن .

وعما ذكروه على الوجه الرابع أن يقال : مجرد الامكان غير محوج الى المؤثر، بل المحوج اليه انما هو الامكان المشروط بالحدوث أو لحدوث المشروط بالامكان

وعن المعارضات (١) أما الحوادث فانما خالفنا فيها الاصل ، لوجود السبب الموجب للحدوث ، ونفي حكم الدليل مع وجوده لمعارض أولى من اخراجه عن الدلالة وابطاله بالكلية ، مع ظهور دلالته .

وأما تقديم الشهادة المثبتة على النافية، وان كانت معتضدة باصل براءة الذمة فانما كان لاطلاع المثبت على السبب الموجب لمخالفة براءة الذمة وعدم اطلاع النافي عليه ؛ لامكان حدوثه حالة غيبة النافي عن المنكر ؛ وتعذر صحبته له واطلاعه

---

١ ـ ذكر الجواب عن المعارضات الثلاث مرتبا حسب ترتيبها السابق في مناقشة الوجه الرابع من وجوه الاستدلال .

على أحواله في سائر الأوقات .

وأما مسألة العبد فهي ممنوعة، وبتقدير تسليمها، فلان الذمة مشغولة بالكفارة يقينا ولا تحصل البراءة منها الا بيقين وجود العبد ؛ ولا يقين ، فمن ادعى وجود مثل ذلك فيما نحن فيه فعليه الدليل .

قولهم : انما يمكن التمسك به في الاحكام الشرعية، اذا كان مفيدا لغلبة الظن - لا نسلم ذلك ، بل اصل الظن كاف وبه يظهر الشيء على مقابله .

وأما رد الشهادة في الصور المذكورة ؛ فلم يكن لعدم صلاحيتها ، بل لعدم اعتبارها في الشرع ، بخلاف مانحن فيه من استصحاب الحال فانه معتبر ؛ بدليل ماذكرناه من صورة الشاك في الطهارة والحدث .

قولهم : انه مغلب على الظن قبل ورود الشرع لا بعده ليس كذلك فانا بعد ورود الشرع اذا لم نظفر بدليل يخالف الاصل بقي ذلك الاصل مغلبا على الظن نعم غايته أنه قبل ورود الشرع أغلب على الظن لتيقن عدم المعارض منه (١) بعد ورود الشرع لظن عدم المعارض .

---

١ - منه جار ومجرور متعلق باسم التفضيل وهو اغلب .

اختلفوا في جواز استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف .

فنفاه جماعة من الاصوليين ، كالغزالي وغيره ؛ وأثبته آخرون وهو المختار .

وصورته: مالو قال الشافعي مثلا في مسألة الخارج النجس من غير السبيلين : اذا تطهر ، ثم خرج منه خارج من غير السبيلين فهو بعد الخروج متطهر ولو صلى فصلاته صحيحة، لأن الأجماع منعقد على هذين الحكمين قبل الخارج ، والاصل في كل متحقق دوامه لما تحقق في المسألة التى قبلها (١) الا ان يوجد المعارض النافي والاصل عدمه ، فمن ادعاه يحتاج الى الدليل .

فان قيل القول بثبوت الطهارة وصحة الصلاة في محل النزاع، اما ان يكون لدليل أولا لدليل، لاجائز ان يكون لا لدليل ، فانه خلاف الاجماع ؛ وان كان لدليل ، فاما نص، او قياس، اواجماع : فان كان بنص أو قياس ، فلابد من اظهاره؛ ولو ظهر لم يكن اثبات الحكم في محل الخلاف بناء على الاستصحاب ؛ بل بناء على ماظهر من النص او القياس . وان كان بالاجماع ، فلا اجماع في محل الخلاف . وان كان الاجماع قبل خروج الخارج فلا بقا .

قلنا : متى يفتقر الحكم في بقائه الى دليل ، اذا قيل بنزوله منزلة الجواهر ؛ او الأعراض ؟ الاول ممنوع ، بل هو باق بعد ثبوته بالاجماع لا بدليل ؛ لما سبق تقريره في المسألة المتقدمة ؛ والثاني مسلم، ولكن لم قلتم انه نازل منزلة الاعراض

سلمنا انه نازل منزلة الاعراض، وانه لابد له من دليل ، ولكن لانسلم انحصار الدليل المبقى فيما ذكروه من النص والاجماع والقياس؛ الان يبينوا ان الاستصحاب ليس بدليل ، وهو موضوع النزاع .

سلمنا ان الاستصحاب بنفسه لا يكون دليلا على الحكم الباقي بنفسه ، ولكنه دليل لدليل على الحكم .

وذلك لانا بينا في المسألة المتقدمة وجود غلبة الظن ببقاء كل ما كان متحققا على حاله ؛ وذلك يدل من جهة الاجمال على دليل موجب لذلك الظن .

---

١ ـ يشير الى الوجوه الأربعة التي اثبت بها ظن بقاء ما كان على ما كان .

القسم الثاني

فيما ظن أنه دليل صحيح ، وليس كذلك وهو أربعة أنواع

النوع الأول ـ شرع من قبلنا ، وفيه مسألتان

المسألة الأولى

اختلفوا في النبي عليه السلام قبل بعثته، هل كان متعبدا بشرع أحد من الانبياء قبله؟

فمنهم من نفى ذلك كأبي الحسين البصري وغيره ، ومنهم من اثبته .

ثم اختلف المثبتون : فمنهم من نسبه الى شرع نوح .

ومنهم من نسبه الى شرع ابراهيم ، ومنهم من نسبه الى موسى ، ومنهم من نسبه الى عيسى

ومن الاصوليين، من قضى بالجواز، وتوقف في الوقوع ، كالغزالي والقاضي عبد الجبار وغيرهما من المحققين ، وهو المختار .

أما الجواز فثابت، وذلك لانه لو امتنع ، اما أن يمتنع لذاته أو لعدم المصلحة في ذلك ، أو لمعنى آخر .

الاول ممتنع ، فانا لو فرضنا وقوعه ، لم يلزم عنه لذاته في العقل محال (١) .

والثاني فمبني على وجوب رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى ، وقد أبطلناه في كتبنا الكلامية (٢) وبتقدير رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى فغير بعيد أن يعلم الله تعالى ان مصلحة الشخص قبل نبوته في تكليفه بشريعة من قبله .

والثالث فلا بد من اثباته ، اذ الاصل عدمه .

---

١ ـ ذكر ابن تيميه ان مثل هذا الاستدلال غير صحيح لأنه استدلال على اثبات الامكان الخارجي بمجرد الامكان الذهني ، وهو غير كاف في ذلك لأن الامكان الخارجي انما يثبت بالعلم بعدم الامتناع والامكان الذهني عبارة عن عدم العلم بالامتناع وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بعدم الامتناع .

٢ ـ تقدم ما فيه تعليقا اكثر من مرة .

وأما الوقوع فيستدعى دليلا والاصل عدمه؛ وما يتخيل من الأدلة الدالةعلى الوقوع وعدمه فمع عدم دلالتها في أنفسها ، متعارضة كما يأتي ، وليس التمسك بالبعض منها أولى من البعض .

فان قيل . الدليل على انه لم يكن قبل البعثةمتعبداً بشريعة أحد قبله أنه لوكان متعبدا بشريعة من الشرائع السالفة لنقل عنه فعل ما تعبد به واشتهر تلبسه بتلك الشريعة ومخالطة أهلها ، كما هو الجاري من عادة كل متشرع بشريعة،وقدعرفت أحواله قبل البعثة ، ولم ينقل عنه شيء من ذلك .

وأيضاً: فانه لوكان متعبدا ببعض الشرائع السالفة ؛ لا فتخر أهل تلك الشريعة بعد بعثته واشتهاره وعلو شأنه بنسبته اليهم والى شرعهم . ولم ينقل شيء من ذلك(١).

سلمنا : أنه لادليل يدل على عدم تعبده بشرع من قبله،ولكن لانسلم عدم الدليل الدال على تعبده بشرع من قبله . ويدل على ذلك أمران .

الاول : أن كل من سبق من المرسلين كان داعيا الى اتباع شرعه كل المكلفين وكان النبي عليه السلام داخلا في ذلك العموم .

الثاني : أنه عليه السلام ، قبل البعثة كان يصلى ويحج ؛ ويعتمر ويطوف بالبيت ويعظمه . ويذكي، ويأكل اللحم ، ويركب البهائم ويستسخرها ويتجنب المبته ، وذلك كله مما لا يرشد اليه العقل ولا يحسن بغير الشرع .

والجواب عن الاعتراض الأول(٢) أنه مقابل، بأنه لولم يكن على شريعة من الشرائع ولا متعبداً بشيء منها ، لظهر منه التلبس بخلاف ما أهل تلك الشرائع متلبسون به ؛ واشتهرت مخالفته لهم في ذلك وكانت الدواعي متوفرة على نقله ، ولم ينقل عنه شيء من ذلك وليس أحد الأمرين أولى من الآخر .

---

١ ـ لم ينقل شيء من ذلك ـ هذه الجملة هي الصغرى في كل من الأدلة الثلاثة التي ذكرت فيها في هذه المسألة .

٢ ـ يعني الجواب عن دليل المذهب الأول الذي ساقه في صورة اعتراض .

وعن الاعتراض الأول(١) للمذهب الثاني بمنع دعوة من سبق من الانبياء لكافة المكلفين الى اتباعه ، فانه لم ينقل في ذلك لفـــظ يدل على التعميم ؛ ليحكم به ، وبتقدير نقله فيحتمل أن يكون زمان نبينا ،عليه السلام زمان اندراس الشرائع المتقدمة وتعذر التكليف بها ، لعدم نقلها وتفصيلها ، ولذلك بعث في ذلك الزمان .

وعن الاعتراض الثاني أنا لا نسلم ثبوت شيء مما ذكروه بنقل يوثق به ، وبتقدير ثبوته لا يدل ذلك على أنه كان متعبداً به شرعا ، لاحتمال أن تكون صلاته وحجه وعمرته وتعظيمه للبيت بطريق التبرك بفعل مثل ما نقل جملته عن أفعال الأنبيـــاء المتقدمين ، واندرس تفصيله .

وأما أكل اللحم وذبح الحيوان واستسخاره للبهائم فانما كان بناء منه على انه لا تحريم قبل ورود الشرع .

وأما تركه للمية بناء (١) على عيافة نفسه لها ، كعيافته لحم الضب ، اما ان يكون متعبداً بذلك شرعا ؛ فلا .

---

١ ـ يعني الجواب عن دليل المذهب الثاني الذي ذكره في صورة اعتراض وكذا يقال فيما يأتي بعده .

٢ ـ بناء .. الخ ـ لعله فبناء .. الخ لأنه واقع في جواب أما .

اختلفوا في النبي عليه السلام وامته بعد البعث؛ هل هم متعبدون بشرع من تقدم؟

فنقل عن اصحاب ابي حنيفة وعن احمد في احدى الروايتين عنه، وعن بعض اصحاب الشافعي ان النبي عليه السلام كان متعبداً بما صح من شرائع من قبله بطريق الوحي اليه، لا من جهة كتبهم المبدلة ونقل اربابها.

ومذهب الاشاعرة والمعتزلة المنع من ذلك؛ وهو المختار، ويدل على ذلك امور اربعة

الاول ان النبي عليه السلام لما بعث معاذاً الى اليمن قاضيا قال له «بم تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال فان لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله، قال فان لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي» ولم يذكر شيئا من كتب الانبياء الاولين وسننهم، والنبي عليه السلام أقره على ذلك ودعا له وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله (١) ولو كانت من مدارك الاحكام الشرعيه لجرت مجرى الكتاب والسنه في وجوب الرجوع اليها، ولم يجز العدول عنها الى اجتهاد الرأي الا بعد البحث عنها واليأس من معرفتها.

الثاني: أنه لو كان النبي عليه السلام متعبدا بشريعة من قبله، وكذلك أمته، لكان تعلمها من فروض الكفايات كالقرآن والاخبار؛ ولوجب على النبي عليه السلام، مراجعتها، وأن لا يتوقف على نزول الوحي في احكام الوقائع التي لا تحلو للشرائع الماضية عنها؛ ولوجب ايضا على الصحابة بعد النبي عليه السلام، مراجعتها والبحث عنها والسؤال لناقليها عند حدوث الوقائع المختلف فيها فيما بينهم كمسألة الجد، والعول، وبيع أم الولد، والمفوضة، وحد الشرب، وغير ذلك، على نحو بحثهم عن الاخبار النبوية في ذلك، وحيث لم ينقل شيء من ذلك علم أن شريعة من تقدم غير متعبد بها لهم. (٢)

---

١ ـ تقدم ما في ذلك ص ٣٢ ج ٤.

٢ ـ هذا الدليل بجميع لوازمه لا يرد على اصحاب المذهب الاول، فان دعواهم كما حكى عنهم الآمدي أنه ﷺ وامته متعبدون بما ثبت من شرائع الأنبياء السابقين بطريق الوحي اليه، وعلى ذلك يكون الواجب انما هو الرجوع الى ما نقل من شرائعهم الى القرآن والسنة الصحيحة فقط.

الثالث : أنه لو كان متعبدا باتباع شرع من قبله اما في الكل او البعض ، لما نسب شيء من شرعنا اليه على التقدير الاول، ولا كل الشرع اليه على التقدير الثاني، كما لا ينسب شرعه عليه السلام الى من هو متعبد بشرعه من امته ؛ وهو خلاف الاجماع من المسلمين .

الرابع : أن اجماع المسلمين على ان شريعة النبي عليه السلام، ناسخة لشريعة من تقدم ، فلو كان متعبدا بها؛ لكان مقررا لها ومخبرا عنها، لا ناسخا لها ولا مشروعا، وهو محال.

فان قيل على الحجة الأولى : انما لم يتعرض معاذ لذكر التوراة ولا نجيل اكتفاء منه بآيات في الكتاب تدل على اتباعهما ؛ على ما يأتي ، ولان اسم الكتاب يدخل تحته التوراة والانجيل ، لكونهما من الكتب المنزلة .

واما الحجة الثانية : لا نسلم ان تعلم ما قيل بالتعبد به من الشرع ليس من فروض الكفايات ؛ ولا نسلم عدم مراجعة النبي عليه السلام لها، ولهذا نقل عنه مراجعة التوراة في مسألة الرجم، وما لم يراجع فيه شرع من تقدم ، إما لان تلك الشرائع لم تكن مبينة له ، او لانه ما كان متعبدا باتباع الشريعة السالفة الا بطريق الوحى ولم يوح اليه به . (١)

واما عدم بحث الصحابة عنها ، فانما كان لأن ما تواتر منها كان معلوما لهم وغير محتاج الى بحث عنه . وما كان منها منقولا على لسان الآحاد من الكفار لم يكونوا متعبدين به (٢)

واما الحجة الثالثة فانما ينسب اليه ما كان متعبدا به من الشرائع بانه من شرعه بطريق التجوز لكونه معلوما لنا بواسطته وان لم يكن هو الشارع له .

واما الحجة الرابعة فنحن نقول بها وان ما كان من شرعه مخالفا لشرع من تقدم فهو ناسخ له ، وما لم يكن من شرعه بل هو متعبد فيه باتباع شرع من تقدم فلا .

---

١ ـ الاحتمال الثاني هو الذي يتفق مع تحرير محل النزاع ومع ما قال به اصحاب المذهب الأول .

٢ ـ الظاهر انهم لم يتركوا ذلك الا لانهم لم يكلفوا بالبحث عن شيء من شرائعهم في غير ماثبت لديهم في الكتاب والسنة كما تقدم .

ولهذا فانه لا يوصف شرعه بانه ناسخ لبعض ماكان مشروعا؛ قبله كوجوب الايمان ، وتحريم الكفران ، والزنا ، والقتل ، والسرقة ، وغير ذلك مما شرعنا فيه موافق لشرع من تقدم .

سلمنا دلالة ماذكرتموه على مطلوبكم ، لكنه معارض بما يدل على نقيضه ، وبيانه من جهة الكتاب والسنة .

اما من جهة الكتاب فآيات :

الاولى : قوله تعالى في حق الانبياء « اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده» أمره باقتدائه بهداهم وشرعهم من هداهم ، فوجب عليه اتباعه .

الثانية : قوله تعالى «انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح » وقوله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) فدل على وجوب اتباعه لشريعة نوح (١)

الثالثة قوله تعالى (ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم) امره باتباع ملة ابراهيم والامر للوجوب .

الرابعة قوله تعالى (انا انزلنا التوراة فيها هـدى ونور يحكم بها النبيون) والنبي عليه السلام من جملة النبيين ؛ فوجب عليه الحكم بها .

واما السنة فما روي عن النبي ﷺ انه رجع الى التوراة في رجم اليهودي(٢) وايضا : ماروى عنه عندما طلب منه القصاص في سن كسرت ؛ فقال (كتاب الله

---

١ ـ لا خصوصيـة في الآيتين لنوح توجب اتباعه ، فان الله ذكر معه جملة من الانبياء في كل من الآيتين ؛ وانما قدم في الذكر لانه اول رسول الى البشر كما ثبت في الحديث .

٢ ـ يشير الى ما رواه أحمد والبخاري ومسلم من طريق ابن عمر في رجمه ﷺ يهوديين زنيا ، والى ما رواه احمد ومسلم وابو داود من طريق جابر بن عبدالله في رجمه ﷺ يهوديا زنى . الخ . وسيأتي .

يقضي بالقصاص) (١) وليس في الكتب ما يقضي بالقصاص في السن سوى التوراة ، وهو قوله تعالى فيها (السن بالسن) .

وايضا ما روى عنه انه قال (من نام عن صلاة او انسيها ، فليصلها اذا ذكرها) وتلا قوله تعالى (اقم الصلاة لذكري) (٢) وهو خطاب مع موسى عليه السلام.

والجواب قولهم (إنما لم يذكر معاذ التوراة والانجيل ، لدلالة القرآن عليهما) لانسلم ذلك : وما يذكرونه في ذلك فسيأتي الكلام عليه : وان سلمنا ذلك ، لكن لايكون ذلك كافيا عن ذكرهما ، كما لو لم يكن مافي القرآن من ذكر السنة والقياس على ما بيناه (٣) كافيا عن ذكرهما ، أو أن لايكون الى ذكر السنة والقياس في خبر معاذ حاجة ، وكل واحد من الأمرين على خلاف الاصل .

قولهم (ان الكتب السالفة مندرجة في لفظ الكتاب) ليس كذلك ، لأن المتبادر من اطلاق لفظ الكتاب في شرعنا عند قول القائل « قرأت كتاب الله ؛ وحكمت بكتاب الله » ليس غير القرآن . وذلك لما علم من معاناة المسلمين لحفظ القرآن ودراسته والعمل بموجباته ، دون غيره من الكتب السالفة .

قولهم : لا نسلم أن تعلم ماتعبد به من الشرائع الماضية ليس فرضا على الكفاية .

قلنا لأن اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين ، على أنه لا تأثيم بترك النظر على كافة المجتهدين في ذلك (٤) .

---

١ ـ يشير الى ما رواه احمد والبخاري وابو داود والنسائي من طريق أنس ان عمته الربيع كسرت ثنية جارية .. الحديث .

٢ ـ روى أحمد من طريق أنس ان رسول الله ﷺ قال : اذا رقد احدكم عن الصلاة او غفل عنها فليصليها اذا ذكرها ، فان الله تعالى قال «واقم الصلاة لذكري» انظر تفسير أول سورة طه لابن كثير .

٣ ـ أي من دلالة القرآن على حجيتها .

٤ ـ تقدم ان مقتضى دعوى اصحاب الرأي الاول طلب ما نقل من شرائع السابقين في القرآن والسنة ، ومن اجل ذلك لم يأثموا بترك النظر والبحث في غير ما ثبت بطريق الوحي اليه ﷺ .

وأما مراجعة النبي عليه السلام التوراة فانما كان لاظهار صدقه فيما كان قد أخبر به من أن الرجم مذكور في التوراة وانكار اليهود ذلك؛ لالأن يستفيد حكم الرجم منها (١) ولذلك فانه لم يرجع اليها فيما سوى ذلك .

وما ذكروه في امتناع بحث الصحابة عن ذلك فغير صحيح لأن ما نقل من ذلك متواترا ، إنما يعرفه من خالط النقلة له وكان فاحصا عنه ولم ينقل عن أحد من الصحابة شيء من ذلك ، كيف وانه قد كان يمكن معرفة ذلك ممن أسلم من أحبار اليهود؛ وهو ثقة مأمون، كعبد الله بن سلام، وكعب الاحبار وغيرهما، ولم ينقل عن النبي عليه السلام . ولا عن أحد من الامة السؤال لهم عن ذلك، وماذكروه على الحجة الثالثة فترك للظاهر المشهور المتبادر الى الفهم من غير دليل. فلا يسمع.

وما ذكروه على الحجة الرابعة فمندفع، وذلك لأن اطلاق الأمة أن شرع النبي عليه السلام، ناسخ للشرائع السالفة بينهم يفهم منه امران، أحدهما رفع أحكامها. والثاني أنه غير متعبد بها (٢) فما لم يثبت رفعه من تلك الأحكام بشرعه ضرورة استمراره فلا يكون ناسخا له ، فيبقى المفهوم الآخر . وهو عدم تعبده به . ولا يلزم من مخالفة دلالة الدليل على أحد مدلوليه مخالفته بالنظر الى المدلول الاخر .

والجواب عن المعارضة بالاية الاولى أنه انما أمره باتباع هـدى مضاف الى جميعهم ؛ مشترك بينهم دون ما وقع به الخلاف فيما بينهم، والناسخ والمنسوخ منه لاستحالة اتباعه وامتثاله . والهدى المشترك فيما بينهم انما هو التوحيد ، والادلة

---

١ ـ يؤيد ذلك ما رواه البخاري ومسلم عن ابن عمر ان اليهود أتوا رسول الله ﷺ برجل وامرأة منهم قد زنيا ، فقال ما تجدون في كتابكم ؟ فقالوا نسخم وجوههما ويخزيان ، قال كذبتم إن فيها الرجم ، فأتوا بالتوراة فاتلوهـا ان كنتم صادقين . . الحديث .

٢ ـ للمخالف ان يقول الادلة وان دلت على ان شريعتنا ناسخة لبعض الشرائع السابقة وان ما نسخ منها غير متعبد به ، الا انها لا تدل على المنع من التعبـد بما لم ينسخ منها .

العقلية الهادية اليه (١) وليس ذلك من شرعهم في شيء، ولهذا قال (فبهداهم اقتده) ولم يقل « بهم »
وبتقدير ان يكون المراد من الهدى المشترك، ما اتفقوا فيه من الشرائع دون ما اختلفوا فيه ، فاتباعه له انما كان يوحى اليه وأمر مجدد؛ لا أنه بطريق الاقتداء بهم . (٢)

وعن قوله تعالى (انا أوحينا اليك ، كما أوحينا الى نوح) أنه لا دلالة له على أنه موحى اليه بعين ما أوحى به الى نوح والنبيين من بعده حتى يقال باتباعه لشريعتهم، بل غايته أنه أوحى اليه كما أوحى الى غيره من النبيين ، قطعا لاستبعاد ذلك وانكاره ، وبتقدير أن يكون المراد به أنه أوحى اليه بما أوحى به الى غيره من النبيين ، فغايته أنه أوحى اليه بمثل شريعة من قبله بوحي مبتدء، لا بطريق الاتباع لغيره. (٣)

وعن قوله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصي به نوحا) ان المراد من الدين انما هو أصل التوحيد لا ما اندرس من شريعته ولهذا لم ينقل عن النبي عليه السلام البحث عن شريعة نوح (٤) وذلك مع التعبد بها في حقه ممتنع ، وحيث خصص

---

١ ـ الآية عامة فيما تعهدهم الله به من التوحيد والنظر في السنن الكونية وغيرهما من شرائع السابقين ، ولا يخرج عن ذلك الا ما نسخته شريعتنا او اختلفت فيه الشرائع السابقة ، و دعوى ان الادلة العقلية مثلا ليست من شرائعهم باطلة ، فان الله امر الجميع بالنظر في السنن الكونية وتعهدهم بالاستدلال بها على المطالب الشرعية من توحيد وغيره ، ومن تتبع قصص الانبياء واتباعهم في القرآن ومحاجتهم لأقوامهم وجدالهم اياهم تبين له ذلك .

٢ ـ لا تنافي بين الوحي اليه بشرائع السابقين وأمره وامته بالاقتداء بهم ، ولا دليل على قصر ما تبعهم فيه على امر مجدد .

٣ ـ فيه ما تقدم من عدم التدافع بين الأمرين وعدم حصر ما وافقهم فيه في أمر مجدد.

٤ ـ الظاهر عموم الشريعة التي وصاه بها للتوحيد وتوابعه من كل ما دان به الانبياء إلا ما خصه الدليل فالعدول عن ذلك بلا دليل ممنوع ، وانما لم يبحث=

نوحا بالذكر (١) مع اشتراك جميع الانبياء في الوصية بالتوحيد كان تشريفا له وتكريما، كما خصص روح عيسى بالاضافة اليه، والمؤمنين بلفظ العباد، وعن قوله تعالى (ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة ابراهيم)، أن المراد بلفظ الملة ،انما هو أصول التوحيد واجلال الله تعالى بالعبادة دون الفروع الشرعية (٢) ويدل على ذلك أربعة أوجه:

الاول ان لفظ الملة لا يطلق على الفروع الشرعية ، بدليل انه لا يقال ملة الشافعي وملة أبي حنيفة ، لمذهبيهما في الفروع الشرعية .

الثاني : انه قال عقيب ذلك (وما كان من المشركين) ذكر ذلك في مقابلة الدين ومقابل الشرك انما هو التوحيد .

الثالث : انه قال «ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه» ولو كان المراد من الدين الاحكام الفرعية لكان من خالفه فيها من الانبياء سفيها (٣) وهو محال.

الرابع : انه لو كان المراد من الدين فروع الشريعة ، لوجب على النبي عليه السلام البحث عنها لكونه مأمورا بها ، وذلك مع اندراسها ممتنع . ثم وان سلمنا ان المراد بالملة الفروع الشرعية، غير انه انما وجب عليه اتباعها بما اوحى . ولهذا قال . « ثم اوحينا اليك »

وعن قوله تعالى « انا أنزلنا التوراة » الآية ان قوله (يحكم بها النبيون) صيغة اخبار لا صيغة امر ؛ وذلك لا يدل على وجوب اتباعها. وبتقدير ان يكون ذلك امرا ، فيجب حمله على ماهو مشترك الوجوب بين جميع الانبياء ؛ وهو التوحيد

=عن شريعة نوح ونحوها في كتب الاولين اكتفاء بما أوحي اليه من ذلك . لانه الطريق المأمون الذي يعرف به تلك الشرائع على وجهها .

١ ـ لم يخص نوحاً بالذكر، بل ذكر غيره من الأنبياء معه كما هو واضح لمن قرأ الآيتين.

٢ ـ الملة عامة شاملة لكل ما يملى عليه من التشريع ويدخل فيها التوحيد دخولا اولياً لأهميته ، ولذا نبه عليه خاصة بذكر مقابله .

٣ ـ انما يلزم سفه المخالف إذا لم يثبت النسخ والا فلا سفه .

دون الفروع الشرعية المختلف فيها فيما بينهم لامكان تنزيل لفظ النبيين على عمومه بخلاف التنزيل على الفروع الشرعية ، كيف وان هذه الآيات متعارضة والعمل بجميعها ممتنع ؛ وليس العمل بالبعض اولى من البعض (١)

وعن الخبر الاول ، وهو رجوع النهي عليه السلام ، الى التوراة في رجم اليهودي ما سبق .

وعن الخبر الثاني لا نسلم ان كتابنا غير مشتمل على قصاص السن بالسن ، ودليله قوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وهو عام في السن وغيره .

وعن الخبر الثالث انه لم يذكر الخطاب مع موسى لكونه موجباً لقضاء الصلاة عند النوم والنسيان ؛ وانما اوجب ذلك بما اوحى اليه ، ونبه على ان امته مأمورة بذلك ، كما امر موسى عليه السلام .

ثم ما ذكرتموه من النقل معارض بقوله عليه السلام « بعثت الى الاحمر الاسود » وكل نبي بعث الى قومه (٢) والنبي عليه السلام لم يكن من اقوام الانبياء المتقدمين فلا يكون متعبدا بشرعهم ، ويماروى عنه عليه السلام ، انه راى مع عمر بن الخطاب

---

١ ـ كيف وان هذه الآيات متعارضة والعمل بجميعها ممتنع .. الخ ـ هذا مسلك سيء ، وجدل ممقوت لما فيه من ضرب آيات الله بعضها ببعض ، وبمثل ذلك استولت الحيرة والشكوك على كثير ممن اولع بالجدل حتى تركوا النصوص الصحيحة الى ما يزعمونه أدلة عقلية قاطعة ، وقد تكون اوهاما وخيالا ، واعتمدوا عليها وآثروها على النصوص فازدادوا حيرة واختلافاً بينهم وتناقضاً في آرائهم ، ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور .

٢ ـ جزء من حديث روي بألفاظ مختلفة من عدة طرق منها ما رواه احمد والطبراني من طريق ابي موسى قال قال رسول الله ﷺ أعطيت خمساً بعثت الى الأحمر والاسود وجعلت لي الارض طهورا .. الخ انظر طرقه واختلاف متونه في باب عموم بعثته ﷺ من كتاب مجمع الزوائد ، وقد تقدم ص ٢٧٥ ج ٢ ، ص ٩ ج ٤ ؛ ان معناه مروي في الصحيحين بل ثابت بالقرآن .

قطعة من التوراة ينظر فيها . فغضب وقال الم آت بها بيضاء نقية ، لو ادركني اخي موسى لما وسعه الا اتباعي (١) اخبر بان موسى لو كان حيا لما وسعه الا اتباعه . فلان لايكون النبي عليه السلام متعبالموسى بعد موته اولى ،وربماعورض ايضا بقوله تعالى « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » والشرعة الشريعة والمنهاج الطريق ؛ وذلك يدل على عدم اتباع الاخير لمن تقدم من الانبيـــاء لان الشريعة لا تضاف الا الى من اختص بها ، دون التابع لها ،ولا حجة فيه، فان الشرائع وان اشتركت في شيء؛ فمختلفة في اشياء؛ وباعتبار مابه الاختلاف بينها كانت شرائع مختلفة ، وذلك كما يقال : لكل امام مذهب ؛ باعتبار اختلاف الأئمة في بعض الاحكام ؛ وان وقع الاتفاق بينهم في كثير منها .

وربما اوردالنفاة في ذلك طرقا اخرى شتى ضعيفة،آثرنا الاعراض عن ذكرها وكما ان النبي عليه السلام ، لم يكن متعبدا بشريعة من تقدم الا بوحي مجدد لم يكن قبل بعثته على ما كان قومه عليه، بل كان متجنبا لأصنامهم ، معرضاً عن ازلامهم ، ولا يأكل من ذبائحهم على النصب (٢) هذا هو مذهب اصحاب الشافعي وائمة المسلمين .

ومن الاصوليين من قال بالوقف ، وهو بعيد .

---

١ ـ يشير الى ما رواه احمد من طريق جابر بن عبدالله ان عمر بن الخطاب الى النبي ﷺ بكتاب أصابه من بعض اهل الكتاب فقرأه على النبي ﷺ فغضب وقال أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب ، والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبوا به او بباطل فتصـــدقوا به ، والذي نفسي بيده لو ان موسى كان حيـــا ما وسعه الا ان يتبعني . انظر طرق الحديث واختلاف متنه في كتاب العلم، وفي باب وجوب اتباعه ﷺ على من ادركه، من مجمع الزوائد .

٢ ـ المناسب ان يذكر ذلك في المسألة الاولى فانه تتمة لبيان حاله قبل البعثة .

المسألة الأولى

اتفق الكل على ان مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد لا يكون حجة على غيره من الصحابة المجتهدين اماما كان او حاكما او مفتيا .

واختلفوا في كونة حجةعلى التابعين ومن بعدهم من المجتهدين :

فذهبت الاشاعرة والمعتزلة والشافعي في احد قوليه واحمد بن حنبلفي احدى الروايتين عنه والكرخي الى انه ليس بحجة .

وذهب مالك بن انس والرازي والبرذعي من اصحاب ابي حنيفة والشافعي في قول له واحمد بن حنبل في رواية له الى انه حجة مقدمة على القياس .

وذهب قوم الى انه ان خالف القياس ، فهو حجة ؛ والافلا .

وذهب قوم الى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر دون غيرهما .

والمختار انه ليس بحجةمطلقا وقد احتج النافون بحجج ضعيفة،لا بد من ذكرها والاشاره الىوجه ضعفها قبل ذكر ما هو المختار في ذلك .

الحجة الاولى قوله تعالى « فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول » أوجب الرد عنه الاختلاف الى الله والرسول ؛ فالرد الى مذهب الصحابي يكون تركا للواجب ؛ وهو ممتنع .

ولقائل أن تقول : لا نسلم ان قوله تعالى « فردوه الى الله والرسول » يدل على الوجوب، على ما سبق تقريره (١) فالرد الى مذهب الصحابي لايكون تركا للواجب . وان سلمنا انه للوجوب ولكن عند امكان الرد، وهو ان يكون حكم المختلف فيه مبينا في الكتاب او السنة ، واما بتقدير ان لايكون مبيناً فيهما ، فلا .

---

٢٧ ـ ما سبق تقريره انما هو في الأمر المجرد من القرائن ، اما هنافقد اقترن الأمر في الآية بما يعين حمله على الوجوب وهو قوله تعالى «ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر» وما ذكره بعد من تقدير الا يكون الحكم مبينا في النصوص يرده قوله تعالى : «اليوم اكملت لكم دينكم» وقوله «ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ونحوهما من ادلة كمال الشريعة وشمولها .

ونحن انما نقول باتباع مذهب الصحابي مع عدم الظفر بما يدل على حكم الواقعة من الكتاب والسنه .

الحجة الثانية قالوا : اجمعت الصحابة على جواز مخالفة كل واحد من آحاد الصحابة المجتهدين للآخر؛ ولو كان مذهب الصحابي حجة لما كان كذلك؛ وكان يجب على كل واحد منهم اتباع الاخر وهو محال .

ولقائل ان يقول : الخلاف انما هو في كون مذهب الصحابي حجة على من بعده من مجتهدة التابعين ومن بعدهم لا مجتهدة الصحابة (١) فلم يكن الاجماع دليلا على محل النزاع

الحجة الثالثة ان الصحابي من اهل الاجتهاد ، والخطأ ممكن عليه ، فلا يجب على التابع المجتهد العمل بمذهبه كالصحابيين والتابعيين .

ولقائل ان يقول : لا يلزم من امتناع وجوب العمل بمذهب الصحابي على صحابي مثله . وامتناع وجوب العمل بمذهب التابعي على تابعي مثله؛ امتناع وجوب عمل التابعي بمذهب الصحابي مع تفاوتهما على ما قال عليه السلام (خير القرون الذي انا فيه) (٢) وقال عليه السلام « اصحابي كالنجوم ؛ بايهم اقتديتم اهتديتم » (٣) ولم يرد مثل ذلك في حق غيرهم .

---

١ - لا فرق بين الصحابي والتابعي في هذه المسألة، فان التفاوت بينهما في العلم والتقوى لا يوجب ان يكون قول الا علم الا تقى حجة على من دونه ، لما سيأتي .

٢ - رواه احمد ومسلم والترمذي وغيرهم بألفاظ مختلفة من طرق اقر بهـا الى ما ذكره المؤلف ما رواه مسلم في صحيحه من طريق عائشة بلفظ « خير الناس القرن الذى انا فيه» ولكن ليس في الحديث مستند للاعتراض على حجة النفاة لما تقدم من ان التفاوت بين الصحابة ومن بعدهم في العلم والتقوى لا يوجب . ان يكون قولهم حجة على من دونهم من المجتهدين بعدهم .

٣ - رواه عبد بن حميد في مسنده من طريق حمزة النصيبى عن نافع عن ابن عمر، وحمزة ضعيف . ورواه الدارقطني في غرائب مالك ، وفي سنده جميل بن زيد ، وهو غير معروف ، ورواه البزار وفي سنـده عبد الرحيم بن زيد العمي ، وهو كذاب ، وروى من طرق اخرى لم يصح منها شيء . وقال فيه ابن حزم هذا خبر موضوع باطل. انظر تفصيل الكلام عليه في باب ادب القضاء من التلخيص الحبير .

الحجة الرابعة: ان الصحابة قداختلفوا في مسائل وذهب كل واحدالى خلاف مذهب الاخر ، كما في مسائل الجد مع الاخوة وقـوله « انت علي حرام » كما سبق تعريفه ؛ فلو كان مذهب الصحابي حجة على غيره من التابعين ؛ لكانت حجج الله تعالى مختلفة متناقضة ، ولم يكن اتباع التابعي للبعض اولى من البعض ،

ولقائل ان يقول : اختلاف مذاهب الصحابة لا يخرجها عن كونها حججا في انفسها ، كأخبار الاحاد والنصوص الظاهرة ، ويكون العمل بالواحد منهـا متوقفا على الترجيح ، ومع عدم الوقوف على الترجيح ، فالواجب الوقف ، او التخيير ، كما عرف فيما تقدم . (١) .

الحجة الخامسة ان قول الصحابي عن اجتهاد مما يجوز عليه الخطأ ؛ فلا يقدم على القياس ، كالتابعي .

ولقائل ان يقول : اجتهاد الصحابي ؛ وان جاز عليه الخطأ فلا يمنع ذلك من تقديمه على القياس كخبر الواحد ، ولا يلزم من امتناع تقديم مذهب التابعي على القياس ؛ امتناع ذلك فى مذهب الصحابي لما بيناه من الفرق بينهما . (٢)

---

١ ـ الاعتراض غير وارد ، فان قياس اختلاف اقوال الصحابة على اختلاف اخبار الآحاد وظواهر النصوص قياس مع الفارق ، اذ اخبار الآحاد وظواهر النصوص جاءت عن المعصوم فهي تشريع مقطوع بأنه صواب في نفسه لا يخرجه الاحتمال في نظر المجتهد عن ذلك بخلاف اقوال الصحابة فانها ليست عن المعصوم فاختلاف التضاد بينها يوجب ان يكون منها الخطأ والصواب في الحقيقة والواقع.

٢ ـ يعني في مناقشة الحجة الثالثة . وقد تقدم تعليقاً ان الفرق في العلم والفضل لا يوجب ان يكون قول الاعلم الاتقى حجة على من دونه من المجتهدين، وقياس قول الصحابي على خبر الواحد قياس مع الفارق ، لان خـبر المعصوم حق في نفسه واحتمال الخطأ انما هو في طريقه اما قول الصحابي فاحتمال الخطأ فيه نفسه وفي طريقه ، ثم ما ذكره من الفرق موجود فيمن بعد الصحابه ويلزم من طرده فيهم ما اتفق الطرفان على رده فوجب ان يكون ذلك الفرق غير معتبر في مسألتنا=

الحجة السادسة ان التابعي المجتهد متمكن من تحصيل الحكم بطريقه، فلايجوز له التقليد فيه كالاصول .

ولقائل ان يقول : اتباع مذهب الصحابي انما يكون تقليداً له ان لو لم يكن قوله حجة متبعة ، وهو محل النزاع، وخرج عليه الاصول فان القطع واليقين معتبر فيها ، ومذهب الغير من اهل الاجتهاد فيها ليس بحجة قاطعة ؛ فكان اتباعه في مذهبه تقليداً من غير دليل وذلك لا يجوز (١) :

والمعتمد في ذلك الاحتجاج بقوله تعالى «فاعتبروا يا اولي الابصار» اوجب الاعتبار (٢) واراد به القياس ، كما سبق تقريره في اثبات كون القياس حجة . وذلك ينافي وجوب اتباع مذهب الصحابي وتقديمه على القياس :

فان قيل: لانسلم دلالة ذلك على وجوب اتباع القياس ؛ وقد سبق تقريره من وجوه.

سلمنا دلالته على ذلك ، لكنه معارض من جهة الكتاب، والسنة، والاجماع والمعقول

اما الكتاب فقوله تعالى « كنتم خير امة اخرجت للناس، تأمرون بالمعروف) وهو خطاب مع الصحابة بأن ما يأمرون به معروف؛ والامر بالمعروف واجب القبول.

واما السنة فقوله عليه السلام « اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » (٣) وقوله عليه السلام « اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر(٤) ولايمكن

=انظر منافشته للمعارضة الثالثة آخر المسألة، وقارن بينها وبين مناقشته هنا للحجة الثالثة والخامسة من حجج نفاة الاستدلال بقول الصحابي .

١ ـ التفريق بين الاصول والفروع فيما ذكر غير مسلم فان العبد مكلف بما بلغه من احكام الشريعة أصولها وفروعها من طريق قطعي او ظني. انظر ص٢٠٣ ـ ٢٢٨ ج ١٩ من مجموع الفتاوي .

٢ ـ يرد على هذا الدليل ما اورده على الاستدلال بقوله تعالى « فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول » الآية ، بل آية وجوب الرد عند التنازع أقوى في الدلالة على المطلوب مما اعتمده دليلا . ٣ ـ انظر ص ٢٣٢ ج ١ ، وص ١٥٠ ج ٤ .

٤ ـ رواه احمد والترمذي وابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديث عبد الملك ابن عمير عن مولى لربعي بن حراش عن ربعي عن حذيفة، وقد اختلف في صحته انظر الكلام عليه في تلخيص الحبير .

حمل ذلك على مخاطبة العامة والمقلدين لهم ، لما فيه من تخصيص العموم من غير دليل ، ولما فيه من ابطال فائدة تخصيص الصحابة بذلك من جهة وقوع الاتفاق على جواز تقليد العامة لغير الصحابة من المجتهدين ؛ فلم يبق الا ان يكون المراد به وجوب اتباع مذاهبهم .

واما الاجماع : فهو ان عبد الرحمن بن عوف ولى عليا ؛ رضي الله عنه الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين ؛ فابى ؛ وولى عثمان ، فقبل ، ولم ينكر عليه منكر . فصار اجماعا : (١)

واما المعقول فمن وجوه .

الاول: ان الصحابي اذا قال قولاً يخالف القياس فاما ان لا يكون له فيا قال

---

١ ـ جزء من أثر طويل أخرجه الذهلي في الزهريات وابن عساكر في ترجمة عثمان من طريقه، ثم من رواية عمران بن عبدالعزيز عن محمد بن عبدالعزيز بن عمر الزهري عن عبدالرحمن بن المسور ابن مخرمة عن ابيه فذكر القصة وفيها . فقال عبدالرحمن بن عوف هل انت يا علي مبايعي إن وليتك هذا الأمر على سنة الله وسنة رسوله وسنة الماضين قبلي ، قال لا ولكن على طاقتي ، واعادها ثلاثا ، فقال عثمان يا أبا محمد أنا ابايعك على ذلك قالها ثلاثا . . الخ الأثر . وفي ذلك مؤاخذات .

الأولى: ان الأثر لم يصح من هذا الطريق لأن فيه عمران عن اخيه محمد وكلاهما منكر الحديث .

الثانية : ان الآمدي تصرف في الاثر بما غير معناه فقال وليتك مع انه لم يوله وانما اخذ عليه عهدا ان ولاه ان يكون على سنة الله . الخ .

الثالثة : انه ليس في الروايات الصحيحة إباء من علي ولا عثمان عما عرض عليهما بل ظاهر الروايات رضا كل منهما بما عرض عليه معلقا .

الرابعة : ان البيعة انما تمت ببيعة عبدالرحمن لعثمان في مجمع من الناس ، وليس عثمان هو الذي عرض نفسه وقال انا أبايعك يا ابا محمد . انظر القصة في شرح فتح الباري لاحاديث (باب كيف يبايع الامام الناس) وترجمة عمران واخيه محمد في الميزان للذهبي .

مستند ، او يكون : لا جائز ان يقال بالاول ؛ والا كان قائلا في الشريعة بحكم لادليل عليه ، وهو محرم ، وحال الصحابي العدل ينافي ذلك .

وان كان الثاني فلا مستند وراء القياس سوى النقل ، فكان حجة متبعة .

الثاني: انقول الصحابي اذ انتشر ؛ ولم ينكر عليه منكر كان حجة ، فكان حجة مع عدم الانتشار ، كقول النبي عليه السلام .

الثالث: أن مذهب الصحابي اما أن يكون عن نقـــل أو اجتهاد : فان كان الاول ، كان حجة ، وأن كان الثاني ، فاجتهاد الصحابي مرجح على اجتهاد التابعي ومن بعده لترجحه بمشاهدة التنزيل ، ومعرفة التأويل ، ووقوفه من أحوال النبي عليه السلام ، ومراده من كلامه ، على ما لم يقف عليه غيره ، فكان حال التابعي اليه كحال العامي بالنسبة الى المجتهد التابعي فوجب اتباعه له .

والجواب عن منع دلالة الآية ما ذكرناه . وعن القوادح ما سبق .

وعن المعارضة بالكتاب ، أنه لا دلالة فيه ، لما سبق في اثبات الاجماع . وان كان دالا فهو خطاب مع جملة الصحابة ، ولا يلزم من كون ما أجمعو عليه حجة أن يكون قول الواحد والاثنين حجة .

وعن السنة أنه لا دلالة فيها أيضا ، لما سبق في الاجماع ، ولأن الخبر الأول وان كان عاما في أشخاص الصحابة . فلا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدى فيه . وعند ذلك ، فقد أمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عن النبي ﷺ وليس الحمل على غيره أولى من الحمل عليه ، وبه يظهر فساد التمسك بالخبر الثاني .

وعن الاجماع ، أنه انما لم ينكر أحد من الصحابة على عبد الرحمن وعثمان ذلك لانهم حملوا لفظ الاقتداء على المتابعة في السيرة والسياسة دون المتابعة في المذهب ، بدليل الاجماع على أن مذهب الصحابي ليس حجة على غيره من الصحابي المجتهدين .

كيف وانه لو كان المراد بشرط الاقتداء بهم المتابعة في مذهبهم ، فالقائل بان مذهب الصحابي حجة قائل بوجوب اتباعه ، والقائل انه ليس حجة قائل بتحريم اتباعه على غيره من المجتهدين ، ويلزم من ذلك الخطأ بسكوت الصحابة عن الانكار

اما على حيث امتنع من الاقتداء ان كان ذلك واجبا، واما على عثمان وعبدالرحمن بن عوف ، ان كان الاقتداء بالشيخين محرما . وذلك ممتنع .

وعن المعارضة الاولى من المعقول أنها منتقضه بمذهب التابعي، فان ماذكروه بعينه ثابت فيه ؛ وليس بحجة بالاتفاق .

وعن الثانية : أنه لا يخلو اما أن يقول بأن قول الصحابي اذا انتشر ولم ينكر عليه منكر ، أيكون (١) ذلك اجماعا ، أم لا يكون اجماعا فان كان الاول فالحجة في الاجماع ؛ لا في مذهب الصحابي وذلك غير متحقق فيما اذا لم ينتشر، وان كان الثاني ، فلا حجة فيه مطلقا ، كيف وان ماذكروه منتقض بمذهب التابعي فانه اذا انتشر في عصره ، ولم يوجد له نكير كان حجة ، ولايكون حجة بتقدير عدم انتشاره اجماعا .

وعن الثالثة: لانسلم ان مستنده النقل ، لانه لو كان معه نقل لأبداه ورواه ، لانه من العلوم النافعة، وقد قال عليه السلام « من كتم علما نافعا ألجمه الله بلجام من نار » وذلك خلاف الظاهر من حال الصحابي، فلم يبق الا أن يكون عن رأي واجتهاد ؛ وعند ذلك فلا يكون حجة على غيره من المجتهدين بعده ، لجواز أن يكون دون غيره في الاجتهاد ، وان كان متميزاً بما ذكروه من الصحبة ولوازمها (٢) ولهذا قال عليه السلام « فرب حامل فقه الى من هو أفقه منه » (٣) ثم هو منتقض بمذهب التابعي فانه . ليس بحجة على من بعده من تابعي التابعين ، وان كانت نسبته الى تابعي التابعين كنسبة الصحابي اليه .

---

١ ـ أيكون ـ هكذا في النسخ المطبوعة وفي المخطوطة «انه يكون» ولعل المناسب يكون . والجملة خبر أن قول الصحابي .

٢ ـ انظر ما تقدم تعليقا ص١٥٠ ؛ ١٥١ ج ٤ .

٣ ـ جزء من حديث رواه أبو داود والترمذي من طريق زيد بن ثابت بلفظ نضر الله امرأ سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه، فرب حامل فقه الى من هو افقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه، وهو عند احمد والترمذي من طريق ابن مسعود بهذا المعنى.

المسألة الثانية

اذا ثبت أن مذهب الصحابي ليس بحجة واجبة الاتباع، فهل يجوز لغيره تقليده؟

أما العامي فيجوز له ذلك من غير خلاف، وأما المجتهد من التابعين ومن بعدهم فيجوز له تقليده ان جوزنا تقليد العالم للعالم، وان لم نجوز ذلك فقد اختلف قول الشافعي في جواز تقليد العالم من التابعين للعالم من الصحابة فمنع من ذلك في الجديد، وجوزه في القديم، غير أنه اشترط انتشار مذهبه تارة، ولم يشترطه تارة.

والمختار امتناع ذلك مطلقاً، لما يأتي في قاعدة الاجتهاد ان شاء الله تعالى (١)

النوع الثالث - الإستحسان

وقد اختلف فيه فقال به أصحاب أبي حنيفة وأحمد بن حنبل، وأنكره الباقون حتى نقل عن الشافعي أنه قال من استحسن؛ فقد شرع.

ولا بد قبل النظر في الحجاج من تلخيص محل النزاع، ليكون الوارد بالنفي والاثبات على محز واحد؛ فنقول.

الخلاف ليس في نفس اطلاق لفظ الاستحسان جوازا وامتناعا لوروده في الكتاب والسنة واطلاق أهل اللغة.

أما الكتاب فقوله تعالى «الذين يسمعون القول فيتبعون أحسنه»

وقوله تعالى «وأمر قومك يأخذوا بأحسنها»

وأما السنة فقوله عليه السلام «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن» (٢)

---

١ - سيذكر في المسألة التاسعة من مسائل الاجتهاد تسعة اقوال في تقليد مجتهد لمجتهد مع تحرير محل النزاع وما ذكره هنا بعض مما سيجيء هناك انظر ص ٢٦١ ج ١٩ من مجموع الفتاوى لابن تيمية.

٢ - جزء من حديث رواه احمد عن ابن مسعود بلفظ ان الله نظر في قلوب عباده فاختار محمدا ﷺ فبعثه برسالته؛ ثم نظر في قلوب العباد فاختار له اصحابا فجعلهم انصار دينه ووزراء نبيه فما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح. قال العجلوني في كشف الخفا وهو موقوف=

وأما الاطلاق فانقل عن الأئمة من استحسان دخول الحمام من غير تقدير عوض للماء المستعمل ، ولا تقدير مدة السكون فيها، وتقدير أجرته، واستحسان شرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير في الماء وعوضه . وقد نقل عن الشافعي أنه قال : أستحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهما ، وأستحسن ثبوت الشفعة للشفيع الى ثلاثة أيام ، واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة . وقال في السارق اذا أخرج يده اليسرى بدل اليمنى، فقطعت: القياس أن تقطع يمناه؛ والاستحسان ان لا تقطع .

فلم يبق الخلاف الا في معنى الاستحسان وحقيقته، ولا شك أن الاستحسان قد يطلق على ما يميل اليه الانسان ويهواه من الصور والمعاني؛ وان كان مستقبحا عند غيره وهو في اللغة استفعال من الحسن، وليس ذلك هو محز الخلاف لاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على امتناع حكم المجتهد في شرع الله تعالى بشهواته وهواه ؛ من غير دليل شرعي ، وأنه لا فرق في ذلك بين المجتهد والعامي وانما محز الخلاف فيما وراء ذلك .

وقد اختلف اصحاب أبي حنيفه في تعريفه بحده ، فمنهم من قال انه عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه ، والوجه في الكلام عليه أنه تردد فيه بين ان يكون دليلا محققا ووهما فاسدا ، فلا خلاف في امتناع التمسك به وان تحقق انه دليل من الادلة الشرعية فلا نزاع في جواز التمسك به ايضا ، وان كان ذلك في غاية البعد ؛ وانما النزاع في تخصيصه باسم الاستحسان عند العجز عن التعبير عنه دون حالة امكان التعبير عنه، ولا حاصل للنزاع اللفظي .

ومنهم من قال انه عبارة عن العدول عن موجب قياس الى قياس أقوى منه ويخرج منه الاستحسان عندهم بالعدول عن موجب القياس الى النص من الكتاب او السنة أو العادة .

=حسن، ثم نقل عن الحافظ ابن عبدالبر انه روى مرفوعا عن أنس باسناد ساقط، والاصح وقفه على ابن مسعود .

اما الكتاب : فكما في قول القائل : مالي صدقة ، فان القياس لزوم التصدق بكل مال له؛ وقد استحسن تخصيص ذلك بمال الزكاة كما في قوله تعالى (خذمن اموالهم صدقة) ولم يرد به سوي مال الزكاة .

واما السنة فكاستحسانهم ان لاقضاء على من اكل ناسيا في نهار رمضان والعدول عن حكم القياس الى قوله، عليه السلام، لمن اكل ناسيا (الله اطعمك وسقاك).

واما العادة فكا لعدول عن موجب الاجارات في تقدير الماء المستعمل في الحمام وتقدير السكني فيها، ومقدار الاجرة كما ذكرناه فيما تقدم للعادة في ترك المضايقة في ذلك.

ومنهم من قال انه عبارة عن تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه .

وحاصله يرجع الى تخصيص العلة ، وقد عرف ما فيه . (١)

وقال الكرخي الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه ، لوجه هو اقوى ، ويدخل فيه العدول عن حكم العموم الى مقابله للدليل المخصص ، والعدول عن حكم الدليل المنسوخ الى مقابله للدليل الناسخ وليس باستحسان عندهم .

وقال ابو الحسين البصري. هو ترك وجه من وجوه الأجتهاد غير شامل شمول الالفاظ ، لوجه هو اقوى منه ، وهو حكم الطارىء على الاول .

وقصد بقوله (غير شامل شمول الالفاظ في الاحتراز عن العدول عن العموم الى القياس ، لكونه لفظا شاملا .

وبقوله (وهو في حكم الطارىء) الاحتراز عن قولهم . تركنا الاستحسان بالقياس فانه ليس استحسانا من حيث ان القياس الذي ترك له الاستحسان ليس في حكم الطاريء بل هو الاصل ، وذلك كما لو قرا آية سجدة في آخر سورة ، فالاستحسان ان يسجد لها ولايجتزىء بالركوع ومقتضى القاس أن يجتزيء بالركوع، فانهم قالوا بالعدول ههنا عن الاستحسان الى القياس .

وهذا الحد وان كان اقرب مما تقدم لكونه جامعا مانعا، غير ان حاصله يرجع الى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص الى مقابله بدليل طارىء

١ ـ تقدم ذلك في المسألة الثامنة من مسائل القسم الثاني في شروط علة الاصل .

عليه اقوى منه، من نص او اجماع او غيره؛ ولانزاع في صحة الاحتجاج به، وان نوزع في تلقيبه بالاستحسان، فحاصل النزاع راجع فيه الى الاطلاقات اللفظية ، ولا حاصل له، وانما النزاع في اطلاقهم الاستحسان على العدول عن حكم الدليل الى العادة وهو ان يقال ان اردتم بالعادة ما اتفق عليه الامة من اهل الحل والعقد فهو حق.

وحاصله راجع الى الاستدلال بالاجماع. وان اريد به عادة من لا يحتج بعادته كالعادات المستحدثة للعامة فيما بينهم ، فذلك مما يمتنع ترك الدليل الشرعي به .

واذا تحقق المطلوب في هذه المسألة فلا بد من الاشارة الى شبه تمسك بها القائلون بالاستحسان في بيان كون المفهوم منه حجة مع قطع النظر عن تفصيل القول فيه، والاشارة الى جهة ضعفها ، وقد تمسكوا في ذلك بالكتاب والسنة واجماع الامة .

اما الكتاب فقوله تعالى (الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه)

وقوله تعالى (واتبعو احسن ما انزل اليكم من ربكم) .

ووجه الاحتجاج بالاية الاولى نرودها في معرض الثناء والمدح لمتبع احسن القول ؛ وبالآية الثانية من جهة انه امر باتباع احسن ما انزل ، ولولا انه حجة لما كان كذلك .

واما السنة فقوله عليه السلام (مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن)(١) ولولا انه حجة لما كان عند الله حسنا .

واما اجماع الأمة فما ذكر من استحسانهم دخول الحمام وشرب الماء من ايدي السقائين من غير تقدير لزمان السكون وتقدير الماء والاجرة .

والجواب عن الآية الأولى انة لا دلالة له فيها على وجوب اتباع احسن القول وهو محل النزاع .

وعن الآية الثانية انه لادلالة ايضا فيها على ان ماصاروا اليه دليل منزل، فضلا عن كونه احسن ما انزل .

وعن الخبر كذلك ايضا، فان قوله «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن» اشارة الى إجماع المسلمين ، والاجماع حجة ولايكون الا عن دليل، وليس فيه

---

١ ـ تقدم الكلام عليه تعليقا ص ١٥٦ ج ٤ .

دلالة على ان مارآه آحاد المسلمين حسنا انه حسن عند الله؛والا كان مارآه آحاد العوام من المسلمين حسنا ان يكون حسناعند الله ، وهو ممتنع .

وعن الاجماع على استحسان ما ذكروه ، لا نسلم ان استحسانهم لذلك هو الدليل على صحته بالدليل ما دل على استحسانهم له ؛ وهو جريان ذلك في زمن النبي عليه الصلاةوالسلام ، مع علمه به وتقريره لهم عليه او غير ذلك .

النوع الرابع - المصالح المرسلة(١)

وقد بيينا في القياس حقيقة المصلحةواقسامها في ذاتها وانقسامها باعتبارشهادة الشارع لها إلى معتبرة، وملغاة؛والى مالم يشهد الشرع لها باعتبار ولاالغاء،وبينا ما يتعلق بالقسمين الاولين،ولم يبق غير القسم الثالث،وهو المعبر عنه بالمناسب المرسل وهذا أوان النظر فيه .

وقد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به، وهو الحق ، الا ما نقل عن مالك أنه يقول به ، مع انكار أصحابه لذلك عنه ، ولعل النقل ان صح عنه ، فالاشبه أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة،بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعا ، لا فيما كان من المصالح غير ضروري ، ولا كلي ولا وقوعه قطعي .

وذلك كما لو(٢) تترس الكفار بجماعة من المسلمين بحيث لو كففنا عنهم،لغلب الكفار على دار الاسلام ، واستأصلوا شأفة المسلمين ، ولو رمينا التترس وقتلناهم اندفعت المفسدة عن كافة المسلمين قطعا ، غير أنه يلزم منه قتل مسلم لا جريمة له فهذا القتل وان كان مناسبا في هذه الصورة ، والمصلحة ضرورية كلية قطعية ، غير انه لم يظهر من الشارع اعتبارها ولا الغاؤها في صورة .

---

٣ ـ انظر كتاب «المقاصد» من كتاب الموافقات للشاطبي ، ومبحث المصالح المرسلة في كتاب الاعتصام للشاطبي .

٤ ـ مثال لما استوفى الشروط الثلاثة .

واذا عرف ذلك فالمصالح على مابينا منقسمةالى ما عهد من الشارع اعتبارها، والى ما عهد منه الغاؤها ، وهذا القسم متردد بين فينك القسمين ، وليس الحاقه باحدهما أولى من الآخر ، فامتنع الاحتجاج به دون شاهد بالاعتبار ، يعرف انه من قبيل المعتبر دون الملغى .

فان قيل ماذكرتموه فرع تصور وجود المناسب المرسل ، وهو غير متصور .

وذلك لانا أجمعنا على أن ثم مصالح معتبرة في نظر الشارع في بعض الأحكام واي وصف قدر من الاوصاف المصلحية فهو من جنس ما اعتبر وكان من قبيل الملائم الذي أثر جنسه في جنس الحكم ، وقد قلتم به .

قلنا : وكما أنه من جنس المصالح المتعبرة فهو من جنس المصالح الملغاة ، فان كان يلزم من كونه من جنس ما اعتبر من المصالح أن يكون معتبرا ، فيلزم ان يكون ملغى ضرورة كونه من جنس المصالح الملغاة ، وذلك يؤدي الى أن يكون الوصف الواحد معتبرا ملغى بالنظر الى حكم واحد ، وهو محال .

واذا كان كذلك فلا بد من بيان كونه معتبرا بالجنس القريب منه لنأمن الغاءه .

والكلام فيما اذا لم يكن كذلك .

القاعدة الثالثة

في المجتهدين وأحوال المفتين والمستفتين وتشتمل على بابين

الباب الأول في المجتهدين

ويشتمل على مقدمة ومسائل :

أما المقدمة : ففي تعريف معنى الأجتهاد ، والمجتهد ، والمجتهد فيه .

اما (الاجتهاد) فهو في اللغة عبـارة عن استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة ، ولهذا يقال اجتهد فلان في حمل حجر المهزارة ، ولا يقال اجتهد في حمل خردلة .

وأما في اصطلاح الاصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه .

فقولنا (استفراغ الوسع) كالجنس للمعنى اللغوي والاصولى ، وما وراءه خواص مميزة للاجتهاد بالمعني الاصولى .

وقولنا «في طلب الظن» احتراز عن الاحكام القطعية .

وقولنـا : بشيء من الاحكام الشرعية ليخرج عنه الاجتهاد في المعقولات والمحسات وغيرها .

وقولنا «بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد فيه» ليخرج عنه اجتهاد المقصر في اجتهاده مع امكان الزيادة عليه ؛ فانه لا يعد في اصطلاح الاصوليين اجتهادا معتبرا

واما (المجتهد) فكل من اتصف بصفة الاجتهاد ، وله شرطان . (١)

الشرط الاول: أن يعلم وجود الرب تعالى، وما يجب له من الصفات، ويستحقه من الكمالات، وأنه واجب الوجود لذاته ، حي ؛ عالم ، قادر ، مريد ؛ متكلم ، حتى يتصور منه التكليف، وان يكون مصدقا بالرسول ، وما جاء به من الشرع

---

١ ـ هذا بيان للمجتهد المطلق ولشروطه، اما مجتهد المذهب ويقال له المجتهد المقيد فهو الذي يستنبط الاحكام من ادلتها بناء على قواعـد امام مذهبه ، ويستخرج الوجوه من الروايات المنصوصة عن امامه .

المنقول ، بما ظهر على يده من المعجزات ؛ والآيات الباهرات ، ليكون فيما يسنده اليه من الاقوال والأحكام محققا .

ولا يشترط أن يكون عـــارفا بدقائق علم الكلام متبحراً فيـه ، كالمشاهير من المتكلمين ؛ بل أن يكون عارفا بما يتوقف عليه الايمان ، مما ذكرناه .

ولا يشترط أن يكون مستند علمه في ذلك الدليل المفصل ، بحيث يكون قادراً على تقريره وتحريره ودفع الشبه عنه ، كالجاري من عادة الفحول ، من أهل الاصول . بل أن يكون عالما بأدلة هذه الامور من جهة الجملة لا من جهة التفصيل .

الشرط الثاني : أن يكون عالما عارفا بمـــدارك الاحكام الشرعية ، وأقسامها ، وطرق اثباتها ، ووجوه دلالاتها على مدلولاتها ، واختلاف مراتبها ؛ والشروط المعتبرة فيها ، على ما بيناه ، وأن يعرف جهات ترجيحها عند تعارضها ، وكيفية استثمار الاحكام منها ، قادراً على تحريرها وتقريرها ، والانفصال عن الاعتراضات الواردة عليها .

وانما يتم ذلك بان يكون عارفا بالرواة وطرق الجرح والتعديل ، والصحيح والسقيم ، لا كأحمد بن حنبل ويحي بن معين ، وأن يكون عارفا باسباب النزول ، والناسخ ، والمنسوخ في النصوص الاحكامية عالما باللغة والنحو .

ولا يشترط أن يكون في اللغة كالأصمعي ، وفي النحو كسيبويه والخليل ، بل أن يكون قد حصل من ذلك على ما يعرف به أوضاع العرب والجاري من عاداتهم في المخاطبات . بحيث يميز بين دلالات الالفاظ من المطابقة ، والتضمن والالتزام (١) والمفرد والمركب ، والكلي والجزئي . والحقيقة والمجاز . والتواطيء والاشتراك . والترادف والتباين ، والنص والظاهر ، والعام والخاص . والمطلق والمقيد ، والمنطوق

---

١ ـ المطابقة هنا : دلالة اللفظ على كل معناه الذي وضع له كدلالة بيت الشعر على شطريه ، والتضمن دلالة اللفظ على بعض معناه كدلالة بيت الشعر على احد شطريه ودلالة الأصبع على انملة منه ، والالتزام دلالة اللفظ على معنى خارج عن معناه ولكنه تابع كدلالة الغراب على شدة الحذر .

والمفهوم، والاقتضاء، والاشارة، والتنبيه، والايماء. ونحو ذلك مما فصلناه ويتوقف عليه استثمار الحكم من دليله .

وذلك كله أيضا انما يشترط في حق المجتهد المطلق المتصدي للحكم والفتوى في جميع مسائل الفقه .

وأما الاجتهاد في حكم بعض المسائل . فيكفي فيه أن يكون عارفا بما يتعلق بتلك المسألة، ومالابد منه فيها ، ولا يضره في ذلك جهله بما لا تعلق له بها، مما يتعلق بباقي المسائل الفقهية ، كما أن المجتهد المطلق قد يكون مجتهدا في المسائل المتكثرة بالغاً رتبة الاجتهاد فيها. وان كان جاهلا ببعض المسائل الخارجة عنها، فانه ليس من شرط المفتي أن يكون عالما بجميع احكام المسائل ومداركها. فان ذلك مما لا يدخل تحت وسع البشر .

ولهذا نقل عن مالك انه سئل عن اربعين مسألة. فقال في ست وثلاثين منها «لا ادري»

واما ما فيه الاجتهاد : فما كان من الاحكام الشرعية دليله ظني .

فقولنا (من الاحكام الشرعية) تمييز له عما كان من القضايا العقلية. واللغوية وغيرها

وقولنا (دليله ظني) تمييز له عما كان دليله منها قطعيا كالعبادات الخمس ونحوها ، فانها ليست محلا للاجتهاد فيها . لان المخطيء فيها يعد آثما والمسائل الاجتهادية مالا يعد المخطيء فيها باجتهاده آثما . (١)

هذا ما اردناه من بيان المقدمة واما المسائل فاثنتي عشرة مسألة .

---

١ ـ انظر ص ٢٠٢، ٢٠٤ ج ٢٠ من مجموع الفتاوى .

المسألة الأولى

اختلفوا في ان النبي عليه السلام ، هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه؟

فقال احمد بن حنبل والقاضي ابو يوسف انه كان متعبداً به

وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم انه لم يكن متعبدا به .

وجوز الشافعي في رسالته ذلك من غير قطع ، وبه قال بعض اصحاب الشافعي والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري .

ومن الناس من قال انه كان له الاجتهاد في امور الحروب دون الاحكام الشرعيه والمختار جواز ذلك عقلا ، ووقوعه سمعاً .

أما الجواز العقلي ، فلانا لو فرضنا ان الله تعالى تعبده بذلك وقال له «حكمي عليك ان تجتهد وتقيس» لم يلزم عنه لذاته محال عقلا ، ولا معنى للجواز العقلي سوى ذلك (٢) .

واما الوقوع السمعي فيدل عليه الكتاب والسنة والمعقول .

اما الكتاب : فقوله تعالى (فاعتبروا يا أولي الابصار) .

امر بالاعتبار على العموم ، لأهل البصائر ، والنبي عليه السلام اجلهم في ذلك فكان داخلا في العموم ، وهو دليل التعبد بالاجتهاد والقياس على ما سيق تقريره في اثبات القياس على منكريه .

وايضا قوله تعالى (انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله»

---

١ ـ من تراجم البخاري في صحيحه (باب ما كان النبي ﷺ يسأل مما لم ينزل عليه الوحي فيقول : لا أدري أو لم يجب حتى ينزل عليه الوحي ولم يقل برأي ولا قياس لقوله تعالى «بما أراك الله» ثم استدل على ترجمته بالنصوص ، وروى ابو داود في سننه حديثاً في قضاء القاضي اذا أخطأ من طريق ام سلمة ، وفيه اني انما اقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل على فيه ، وفي سنده أسامة بن زيد .

٢ ـ تقدم تعليقاً ان هذا من الاستدلال بالامكان الذهني على الامكان الخارجي وهو غير صحيح .

وما أراه يعم الحكم بالنص ، والاستنباط من النصوص (١)

وايضا قوله تعالى (وشاورهم في الآمر) .

والمشاورة انما تكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي ،

وأيضا : قوله تعالى بطريق العتاب للنبي عليه السلام ؛ في أسارى بدر ، وقد أطلقهم (ما كان لنبي ان يكون له أسرى حتى يثخن في الارض) فقال عليه السلام « لو نزل من السماء الى الارض عذاب لما نجا منه الا عمر » (٢) لأنه كان قد أشار بقتلهم ، وذلك يدل على أن ذلك كان بالاجتهاد لا بالوحي .

وأيضا قوله تعالى (عفا الله عنك لم أذنت لهم) عاتبه على ذلك ونسبه الى الخطأ . وذلك لا يكون فيما حكم فيه بالوحي فلم يبق سوى الاجتهاد، وليس ذلك خاصا بالنبي عليه السلام ، بل كان غيره أيضا من الانبياء متعبداً بذلك .

ويدل عليه قوله تعالى « وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث » الآية .

وقوله « ففهمناها سليمان ، وكلا آتينا حكما وعلما » وما يذكر بالتفهيم انما يكون بالاجتهاد لا بطريق الوحي . (٣)

وأما السنة فما روى الشعبي أنه كان رسول الله ﷺ يقضي القضية وينزل القرآن بعد ذلك بغير ما كان قضى به ، فيترك ما قضى به على حاله ، ويستقبل ما نزل به

---

١ ـ انظر استدلاله هنا بعموم (ما) على مطلوبه وما اختاره في صيغ العموم فيما تقدم.

٢ ـ قال ابن اسحاق ولم يكن من المؤمنين أحد ممن حضر الا أحب الغنائم الا عمر بن الخطاب فانه اشار على رسول الله بقتل الاسرى وسعد بن معاذ قال : الأثخان في القتل احب الي من استبقاء الرجال فقال رسول الله : لو نزل عذاب من السماء ما نجا منه غير عمر بن الخطاب وسعد بن معاذ . انظر مختصر السيرة للشيخ عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب وتفسير ابن جرير الطبري لآيتي العتاب على اخذ الفداء وتخريج ابن حجر لأحاديث الكشاف .

٣ ـ للمخالف ان يمنع تخصيص التفهيم بما يكون عن اجتهاد لجواز ان يكون الهاما ،والالهام نوع من الوحي . واقرب من ذلك ان تخصيص سليمان بالتفهيم قد يدل على خطأ داود في حكمه فيتعين ان يكون ذلك منه عن اجتهاد .

القرآن والحكم بغير القرآن لا يكون الا باجتهاد . (١)

وأيضا ماروى عنه أنه قال في مكة لا يختلى خلاها ، ولا يعضد شجرها . فقال العباس : إلا الإذخر . فقال عليه السلام « الا الإذخر » (٢)

ومعلوم أن الوحي لم ينزل عليه في تلك الحالة ، فكان الاستثناء بالاجتهاد .

وايضا ما روى عنه عليه السلام أنه قال «العلماء ورثة الانبياء» (٣) وذلك يدل على أنه كان متعبدا بالاجتهاد، والا لما كانت علماء أمته وارثة لذلك عنه وهو خلاف الخبر

وأما المعقول فمن وجهين :

الأول : أن العمل بالاجتهاد أشق من العمل بدلالة النص لظهوره ، وزيادة المشقة سبب لزيادة الثواب لقوله عليه السلام لعائشة «لو ابك على قدر نصبك» (٤) وقوله عليه السلام ، «أفضل العبادات أحمدها» (٥) أي أشقها، فلو لم يكن النبي عليه السلام عاملا بالاجتهاد مع عمل أمته به لزم اختصاصهم بفضيلة لم توجد له ، وهو ممتنع ، فان آحاد أمة النبي ﷺ لا يكون أفضل من النبي في شيء أصلا .

---

١ ـ والحكم بغير القرآن لا يكون الا باجتهاد ـ هذا غير مسلم ، اذ الوحي منه ما هو قرآن يتلى ، ومنه سنة نبوية الا ان يريد بغير القرآن ما كان مناقضا له .

٢ ـ جزء من حديث رواه احمد والبخاري ومسلم من طريق أبي هريرة وابن عباس رضي الله عنهم .

٣ ـ جزء من حديث رواه احمد والأربعة من طريق ابي الدراء وأوله عند ابي دواد : من سلك طريقا يطلب منه علما سلك الله به طريقاً من طرق الجنة وقد صحح الحديث ابن حبان والحاكم وجماعة وضعفه آخرون للاضطراب في سنده؛ وحسنه جماعة لما له من الشواهد . انظر الكلام عليه في كشف الخفاء للعجلوني .

٤ ـ لقدم الكلام عليه تعليقا ص ١٤٠ ج ٣ .

٥ ـ قال الزركشي لا يعرف ، وقال ابن القيم في شرح المنازل : لا أصل له ، وقال المزي : هو من غرائب الحديث، ولم يرد في شيء من الكتب الستة، وقد ذكره السيوطي في الجامع الصغير بلفظ (خير العبادة أخفها) وقال ابن حجر روى بالموحدة وبالمثناة التحتية، «اي العبادة او العيادة» وهو في مجمع الزوائد بلفظ خير دينكم أيسره .

الثاني : أن القياس هو النظر في ملاحظة المعنى المستنبط من الحكم المنصوص عليه والحاق نظير المنصوص به بواسطة المعنى المستنبط؛ والنبي عليه السلام، أولى بمعرفة ذلك من غيره لسلامة نظره ، وبعده عن الخطأ ، والاقرار عليه :

واذا عرف ذلك فقد ترجح في نظره الباب الحكم في الفرع ضرورة ، فلو لم يقض به لكان تاركا لما ظنه حكما لله تعالى على بصيرة منه وهو حرام بالاجماع .

فان قيل: ما ذكرتموه في بيان الجواز العقلي، فالاعتراض عليه يأتي فيما نذكره من المعقول

وأما الآية الأولى فقد سبق الاعتراض عليها (١) فيما تقدم .

وأما قوله تعالى (انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله) أي بما انزل اليك .

وأما الآية الثالثة ، فالمراد منها المشاورة في أمور الحروب والدنيا . (٢)

وكذلك العتاب في قوله تعالى (عفا الله عنك لم اذنت لهم) .

واما عتابه في اسارى بدر فلعله كان مخيرا بالوحي بين قتل الكل ؛ أو اطلاق الكل ، أو فداء الكل فاشار بعض الاصحاب باطلاق البعض دون البعض. فنزل العتاب للذين عينوا . لا لرسول الله ﷺ غير انه ورد بصيغة الجمع في قوله «تريدون عرض الدنيا » والمراد به أولئك خاصة .

وأما الخبر الأول : فهو مرسل ولا حجة في المراسيل: كما سبق. وان كان حجة غير انه يحتمل انه كان يقضي بالوحي والوحي الثاني يكون ناسخا للاول .

واما الخبر الثاني فيحتمل ان النبي ﷺ كان مريد الاستثناء الاذخر فسبقه به العباس .

واما الخبر الثالث: فيدل على ان العلماء ورثة الانبياء فيما كان للأنبياء . ولا نسلم أن الاجتهاد كان للانبياء حتى يكون موروثا عنهم .

---

١ ـ الاعتراض عليها ـ يريد الاعتراض على الاستدلال بها ـ

٢ ـ متعلق المشورة وهو الأمر عام لأنه اسم جنس دخلت عليه الألف واللام فلا يجوز حمله على بعض افراده إلا بقرينه، كيف وقد ثبت ان النبي ﷺ شاورهم في أمر يجعلونه شعارا الدخول وقت الصلاة، وهذا من العبادات .

كيف ويحتمل انه اراد به الارث في تبليغ احكام الشرع الى العامة كما كان الانبياء مبلغين للمبعوث اليهم .

ويحتمل انه اراد به الارث فيما كان للانبياء في حفظ قواعد الشريعة .

وأما الوجه الاول: من المعقول . فالثواب فيما عظمت مشقته وان كان اكثر ولكن لا يلزم منه ثبوته للنبي عليه السلام . والا لما ساغ له الحكم الا بالاجتهاد تحصيلا لزيادة الثواب. وهو ممتنع ، واختصاص علماء الامه بذلك دون النبي عليه السلام لايوجب كونهم افضل من النبي ﷺ مع اختصاصه بمنصب الرسالة ورتبة النبوة ، وتشريفه بالبعثة ، وهداية الخلق بعد الضلالة على جهة العموم .

واما الوجه الثاني: وان كان النبي عليه السلام، اشد علما من غيره بمعرفة القياس وجهات الاستنباط الا ان وجوب العمل به في حقه مشروط بعدم معرفة الحكم بالوحي وهذا الشرط مما لم يتبين في حقه عليه السلام، فلا مشروط وهذ بخلاف علماء أمته فافترقا .

وان سلمنا دلالة ماذكرتموه على تعبده بالقياس والاجتهاد غير انه معارض بما يدل على عدمه .

وبيانه من جهة الكتاب والمعقول .

اما الكتاب: فقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى، ان هو الا وحي يوحي) . وقوله تعالى (ما يكون لي أن أبد له من تلقاء نفسي، ان اتبع الا مايوحى الي) وذلك ينفي أن يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد .

واما المعقول فمن عشرة اوجهة :

الاول: ان النبي عليه السلام نزل منزلا ، فقيل له (ان كان ذلك عن وحي ، فالسمع والطاعة ، وان كان ذلك عن راي ؛ فليس ذلك منزل مكيدة . فقال بل هو بالرأي(١) فدل على انه تجوز مراجعته في الراي، وقد علم انه لا تجوز مراجعته

١ ـ كان ذلك في غزوة بدر والقائل له هو الحباب بن المنذر الانصاري . انظر القصة في كتب السيرة وفي ترجمته في كتاب الاصابة .

في الاحكام الشرعية فلا تكون عن راي .

الثاني : انه لو كان في الاحكام الصادرة عنه ما يكون عن اجتهاد لجاز ان لا يجعل اصلا لغيره . وان يخالف فيه . وان لا يكفر مخالفه . لان جميع ذلك من لوازم الاحكام الثابتة بالاجتهاد .

الثالث: لو كان متعبدا بالاجتهاد لأظهره . ولما توقف على الوحي فيما كان يتوقف فيه في بعض الوقائع . لما فيه من ترك ما وجب عليه من الاجتهاد واللازم ممتنع .

الرابع : ان الاجتهاد لا يفيد سوى الظن والنبي عليه السلام كان قادرا على تلقي الاحكام من الوحي القاطع . والقادر على تحصيل اليقين لا يجوز له المصير الى الظن كالمعاين للقبلة لا يجوز له الاجتهاد فيها .

الخامس : ان الأمور الشرعية مبنية على المصالح التي لا علم للخلق بها . فلو قيل للنبي عليه السلام احكم بما ترى كان ذلك تفويضا الى من علم له بالاصلح . وذلك مما يوجب اختلال المصالح الدينية والاحكام الشرعية .

السادس: أن لنا صوابا في الرأي وصدقا في الخبر، وقد اجمعنا على ان النبي عليه السلام ليس له أن يخبر بما لا يعلم كونه صدقا فكذلك لا يجوز له الحكم بما لا علم له بصوابه

السابع : أنه لو جاز أن يكون متعبدا بالاجتهاد لجاز أن يرسل الله رسولا ، ويجعل له أن يشرع شريعة برأيه ، وان ينسخ ماتقدمه من الشرائع المنزلة من الله تعالى ، وان ينسخ احكاما انزلها الله تعالى عليه برأيه ، وذلك ممتنع .

الثامن انه لو جاز صدور الاحكام الشرعية عن رأيه واجتهاده فربما اورث ذلك تهمة في حقه ، وانه هو الواضع للشريعة من تلقاء نفسه ؛ وذلك مما يخل بمقصود البعثة وهو ممتنع .

التاسع : ان الاجتهاد عرضة للخطأ فوجب صيانة النبي عليه السلام عنه .

العاشر : ان الاجتهاد مشروط بعدم النص، وهذا الشرط غير متحقق في حق النبي عليه السلام لان الوحي متوقع في حقه في كل حالة .

والجواب عما ذكروه على الآية الأولى، قد سبق فيما تقدم ايضا ، وعما ذكروه على الآية الثانية من وجهين .

الاول : ان الحكم بما استنبط من المنزل، يكون حكما بالمنزل لانه حكم بمعناه ولهذا قال في آخر الآية « فاعتبروا يا اولى الابصار » (١).

الثاني : ان حكمه بالاجتهاد حكم بما اراه الله فتقييده بالمنزل خلاف الاطلاق

وعما ذكروه على الآية الثالثة ، انه انما امر بالمشاورة في امر الفداء وهو من احكام الدين لتعلقه باعظم مصالح العباد . (٢)

وبتقدير أن يكون كما ذكروه، فهو حجة على من خالف فيه وبه دفع ماذكروا على الاية الرابعة .

وعما ذكروه على العتاب في أسارى بدر، فهو على خلاف عموم الخطاب الوارد في الآية ، وتخصيص من غير دليل ؛ فلا يصح .

وعما ذكروه على الخبر الاول من السنة بما بيناه فيما سبق من أن المرسل حجة(٣)

وقولهم : يحتمل أنه كان يحكم بالوحي ، والوحي الثاني ناسخ له .

قلنا : النسخ خلاف الاصل لما فيه من تعطيل الدليل المنسوخ ، وذلك وان كان نسخا لما حكم به النبي عليه السلام ؛ غير أن تعطيل دليل الاجتهاد بنسخ حكمه أولى من تعطيل القرآن .

وعما ذكروه على الخبر الثاني أنه لو كان الاذخر مستثنى فيما نزل اليه، لكان تأخيره الى مابعد قول العباس تأخيرا للاستثناء عن المستثنى منه مع دعو الحاجة الى اتصاله به حذراً من التلبيس وهو خلاف الاصل .

وعما ذكروه على الخبر الثالث أن الظاهر من قوله « العلماء ورثة الانبياء » فيما اختصوا به من العلم مطلقا ، فلو لم تكن علومهم الاجتهادية موروثة عن الانبياء لكان ذلك تقييدا للمطلق وتخصيصا للعام من غير ضرورة، وهو ممتنع . وبه يبطل ما ذكروه من التأويلات .

---

١ ـ هذا خطأ فان قوله تعالى «فاعتبروا يا اولي الانصار» من سورة الحشر والآية التي استدل بها هنا من سورة النساء وآخرها ولا تكن للخائنين خصيما» اللهم الا ان يكون قوله : «في آخر الآية» محرفا والأصل في الآية الأخرى .

٢ ـ انظر التعليق ص ١٦٨ ج ٤ .

٣ ـ انظر التعليق من ص ١٢٤ ـ ١٢٨ ، ج ٢ .

وعما ذكروه على الوجه الاول من المعقول انما (١) يصح أن لو كان ذلك ممكنا في جميع الاحكام وليس كذلك، فان الاجتهاد بالقياس يستدعي أصلا ثابتا لا بالاجتهاد ، قطعا للتسلسل (٢)

قولهم : انه قد اختص بمنصب الرسالة ، فلايكون أحد أفضل منه .

قلنا : وان كان كذلك ، غير أن زيادة الثواب بزيادة المشقة نـوع فضيلة ، فيبعد اختصاص أحد من أمته بفضيلة لاتكون موجودة في حق النبي عليه السلام والا كان أفضل منه من تلك الجهة ؛ وهو بعيد .

وعما ذكروه على الثاني من المعقول انه باطل باجتهاد أهـل عصره، فانه كان واقعا ، بدليل تقريره لمعاذ على قوله « اجتهد رأيي » ولم يكن احتمال معرفة الحكم بورود الوحي الى النبي عليه السلام ما نعا من الاجتهاد في حقه، وانما المانع وجود النص . لاحتمال وجوده .

وعن المعارضة بالآية الأولى أنها انما تتناول ماينطق به . واجتهاده من فعله لامن نطقه . والخلاف انما هو في الاجتهاد لا في النطق .

فان قيل: فاذ اجتهد فلابد وأن ينطق بحكم اجتهاده والاخبار عما ظنه من الحكم فتكون الآية متناولة له، ومن المعلوم أن ما ينطق به اذا كان مستنده الاجتهـاد . فليس عن وحي . وان لم يكن عن هوى .

قلنا : اذا كان متعبدا بالاجتهاد من قبل الشارع . وقيـل له : مهما ظننت باجتهادك حكما (٣) فهو حكم الشرع فنطقه بذلك يكون عن وحي لاعن هوى

---

١ ـ «انما» لعله أنه ، أو أنه إنما .

٢ ـ انظر شروط حكم الأصل .

٣ ـ وقيل له مهما ظننت .. الخ هذا مجرد فرض وتقدير لايفيد، واقرب من ذلك ان يقال ان الآيات سيقت للرد على من كذب النبي ﷺ فيما يتلوه عليهم من القرآن وقالوا انه افتراه لدافع هوى من نفسه أو علمه اياه بشر او انه اساطير الأولين ، فبين تعالى انه لا يتكلم بما يتلوه من القرآن عن هوى كما يزعمون، وان القرآن ليس الا وحياً أوحاه الله اليه، وان توسعنا في مرجع الضمير كان المعنى وما ينطق محمد بما جاء=

وعن الآية الثانية : انها انما تدل على ان تبديله للقرآن ليس من تلقاء نفسه ، وانما هو بالوحي. والنزاع انما وقع في الاجتهاد، والاجتهاد وان وقع في دلالة القرآن فذلك تأويل لا تبديل .

وعن المعارضة الأولى من جهة المعقول أن المراجعة انما كانت في أمر دنيوى متعلق بالحروب وليس ذلك من المراجعة في أحكام الشرع في شيء .

وعن الثانية لا نسلم أن ماذكروه من لوازم الاحكام الثابتة بالاجتهاد، بدليل اجماع الامة على الاجتهاد، واجتهاد النبي عليه السلام لا يتقاصر عن اجتهاد الامة الذين ثبتت عصمتهم بقول الرسول ان لم يكن مترجحاً عليه .

وعن الثالثة : أنه لا مانع أن يكون متعبداً بالاجتهاد؛ وان لم يظهره صريحا لمعرفة ذلك، لما ذكرناه من الأدلة .

وأما تأخره عن جواب بعض ما كان يسأل عنه فلاحتمال انتظار النص الذي لا يجوز معه الاجتهاد الى حين اليأس منه، أو لأنه كان في مهلة النظر في الاجتهاد فيما سئل عنه ؛ فان زمان الاجتهاد في الاحكام الشرعية غير مقدر . (١)

وعن الرابعة : النقض بما وقع الاجماع عليه من تعبد النبي عليه السلام، بالحكم بقول الشهود حتى قال « انكم لتختصمون الى ؛ ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض » مع امكان انتظاره في ذلك لنزول الوحي الذي لا ريب فيه. (٢)

=به من التشريع وما دعا اليه من الدين عن هوى، إن التشريع كله الا وحي اوحاه الله اليه قولا أو الهاما او اجتهادا ، فان الاجتهاد وان كان من فعله فانه يسمى وحياً باعتبار الاذن فيه ابتداء ، وانكار خطئه وتقرير صوابه انتهاء ، انظر شروط حكم الأصل ، والمسألة السابعة والعشرين من مسائل الاجماع، والدليل الثامن من ادلة مانعى القياس وجواب الآمدي عنها .

١ ـ او لأن المسألة ليست من مسائل الاجتهاد

٢ ـ ما ذكر في الحديث من الاجتهاد انما هو تطبيق لما سبق ان شرع من الاحكام بالوحي على الوقائع والقضايا الجزئية، ويسمى اجتهادا بالمعنى العام، وليس محل النزاع ، انما النزاع فى الاجتهاد بالمعنى الخاص وهو اثبات الحكم تشريعا، وتقعيده، وتأصيله ، ليكون شريعة للأمه .

وعن الخامسة : انها مبنية على وجوب اعتبار المصالح ، وهو غير مسلم ،على ما عرفناه في علم الكلام وان سلمنا ذلك فلا مانع من الهام الله تعالى له بالصواب فيما يجتهد فيه من الحوادث، كيف وان ماذكروه منتقض بتعبد غيره بالاجتهاد.

وعن السادسة من ثلاثة أوجه .

الاول : انها تمثيل من غير جامع صحيح ، فلا تكون حجة .

الثاني : الفرق؛ وهو ان الاخبار بما لايعلم كونه صادقا قد لا نأمن فيه الكذب وهو الاخبار عن الشيء على خلاف ماهو عليه؛ وذلك مما لا يجوز لاحد الاقدام عليه.

واما الاجتهاد فعلى قولنا بأن كل مجتهد مصيب فالنبي أولى أن يكون مصيباً في اجتهاده ، والخطأ في الاجتهاد مبني على أن الحكم عند الله تعالى واحد في كل واقعة في نفس الامر ، وليس كذلك ، بل الحكم عند الله في كل واقعة ما ادى اليه نظر المجتهد (١) على ما يأتي تقريره (٢) .

الثالث : ان ما ذكروه منتقض باجماع الامة ، اذا كان عن اجتهاد .

وعن السابعة : انها ايضا تمثيل من غير جامع صحيح ، كيف وانا لانمنع من ارسال رسول بما وصفوه لاعقلا ولاشرعا،فان لله تعالى له ان يفعل مايشاء، ويحكم بما يريد ، ولاسيا اذا قلنا بأن المصالح غير معتبرة في افعاله تعالى . (٣)

وان قلنا انها معتبرة فلا يبعد ان يعلم الله تعالى المصلحة للمكلفين في ارسال رسول بهذه المثابة ، ويعصمه عن الخطأ في اجتهاده كما في اجماع الامة . (٤)

وعن الثامنة : ان التهمة منفية عنه في وضع الشريعة برأيه بما دل على صدقه فيما يدعيه من تبليغ الاحكام بجهة الرسالة ، من المعجزة القاطعة .

وعن التاسعة: أنا لانسلم ان كل اجتهاد في الاحكام الشرعية عرضة للخطأ ،

---

١ ـ انظر ص ١٥ ـ ٣٩ ج ٢٠ من مجموع الفتاوى لابن تيمية .

٢ ـ سيفصل القول في ذلك في المسألة الخامسة من مسائل الاجتهاد .

٣ ـ سبق ما فيه تعليقا اكثر من مرة ثم كيف يتأتي الاجتهاد اذا كانت المصالح غير معتبرة ، ومعنى النظر والاجتهاد انما هو المصالح .

٤ ـ وايضاً يقال بتقدير انه اخطأ فالله لا يقره على خطئه .

بدليل اجماع الصحابة على الاجتهاد، واجتهاد النبي عليه السلام، غير متقاصر عن اجتهاد أهل الاجماع ، فكان معصوما فيه عن الخطأ . (٢)

وعن العاشرة أن المانع من الاجتهاد دائماً هو وجود النص لا إمكان وجود النص ثم ما ذكروه منتقض باجتهاد الصحابة في زمن النبي عليه السلام .

المسألة الثانية

اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد النبي عليه السلام، واختلفوا في جواز الاجتهاد لمن عاصره فذهب الاكثرون الى جوازه عقلاً ، ومنع منه الأقلون .

ثم اختلف القائلون بالجواز في ثلاثة أمور .

الاول : منهم من جوز ذلك للقضاة والولاة في غيبته ، دون حضوره .

ومنهم من جوزه مطلقا .

الثاني : أن منهم من قال بجواز ذلك مطلقا اذا لم يوجد من ذلك منع .

ومنهم من قال : لا يكتفى في ذلك بمجرد عدم المنع بل لا بد من الاذن في ذلك

ومنهم من قال السكوت عنه مع العلم بوقوعه كاف .

الثالث : اختلفوا في وقوع التعبد به سمعا : فمنهم من قال انه كان متعبدا به، ومنهم من توقف في ذلك مطلقا ، كالجبائي ، ومنهم من توقف في حق من حضر ، دون من غاب ، كالقاضي عبد الجبار .

والمختار جواز ذلك مطلقا وأن ذلك مما وقع مع حضوره وغيبته ظناً لا قطعاً .

---

١ - على - وفيه تحريف والصواب عن ، والمعنى اجماع منعقد عن الاجتهاد .

٢ - ما ذكره هنا من عصمته عن الخطأ يتنافى مع ما استدل به على وقوع الاجتهاد منه . من ذلك استدلاله باجتهاده في أسارى بدر ؛ وعتاب الله له في اخذه الفداء، وانداره وأمته بقوله تعالى (ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الأرض، تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة) الآيتين ويتنافى مع ما اختاره في المسألة الحادية عشرة من جواز وقوع الخطأ منه في اجتهاده إلا انه لا يقر عليه .

٣ ــ انظر ص ١٩٥ من ج ٤ من مجمع الزوائد

أما الجواز العقلي فيدل عليه ما دل لنا به على جواز ذلك في حق النبي عليه السلام في المسألة المتقدمة .

وأما بيان الوقوع : أما في حضرته فيدل عليه قول أبي بكر رضي الله عنه في حق أبي قتادة حيث قتل رجلا من المشركين فأخذ سلبه غيره لانقصد الى أسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فنعطيك سلبه فقال النبي عليه السلام « صدق وصدق في فتواه » (١) ولم يكن قال ذلك بغير الرأي والاجتهاد .

وأيضاً ماروى عن النبي عليه السلام ، أنه حكم سعد بن معاذ في بني قريظة، فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم ، بالرأي فقال عليه السلام «لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة » . (٢)

وايضا ما روى عنه عليه السلام أنه امر عمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهني أن يحكما بين خصمين ، وقال لهما «ان اصبتما ، فلكما عشر حسنات ، وان أخطأتما فلكما حسنة واحدة (٣)

واما في غيبته ، فيدل عليه قصة معاذ وعتاب بن أسيد بعثهما قاضيين الى اليمن

---

١ - جزء من حديث طويل رواه البخاري ومسلم من طريق ابى قتادة الا ان المؤلف اقتصر على محل المشاهد وتصرف في العبارة، ونصها فقال ابو بكر الصديق لاها الله لايعمد الى اسد من أسد الله يقاتل عن الله وعن رسوله فيعطيك سلبه فقال رسول الله ﷺ صدق فاعطه اياه» الحديث .

٢ - جزء من حديث في قصة بني قريظة وما جرى منهم وعليهم واقرب الروايات الى ما ذكره الآمدي ما نقله ابن حجر في فتح الباري قال: وفي رواية ابن اسحاق من مرسل علقمة بن وقاص لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة ارقعة» اهـ

٣ - تحكيم النبي ﷺ عمرو بن العاص رواه احمد والطبراني في الكبير، قال صاحب مجمع الزوائد بعد ان ذكره ، وفيه من لم أعرفه، وتحكيمه عقبة بن عامر الجهني رواه الطبراني في الصغير والأوسط ، قال صاحب مجمع الزوائد بعد ذلك: وفيه حفص بن سليمان الاسدي وهو متروك ، انظر نص الروايتين في مجمع الزوائد في باب اجتهاد الحاكم لتعرف مدى تصرف الآمدي فيهما .

فان قيل : الموجود في عصر النبي عليه السلام قادر على معرفة الحكم بالنص وبالرسول عليه السلام، والقادر على التوصل الى الحكم على وجه يؤمن فيه الخطأ ، اذا عدل إلى الاجتهاد الذي لا يؤمن فيه الخطأ كان قبيحا ؛ والقبيح لا يكون جائزاً .

وأيضا فان الحكم بالرأي في حضرة النبي عليه السلام من باب التعاطي والافتيات على النبي عليه السلام ، وهو قبيح ، فلا يكون جائزاً . وهذا بخلاف ما بعد النبي عليه السلام .

وأيضا فان الصحابة كانو يرجعون عند وقوع الحوادث الى النبي عليه السلام ولو كان الاجتهاد جائزا لهم لم يرجعوا اليه .

وأما ما ذكرتموه من أدلة الوقوع ؛ فهي أخبار آحاد لا تقوم الحجة بها في المسائل القطعية .

وبتقدير أن تكون حجة ؛ فلعلها خاصة بمن وردت في حقه غير عامة .

والجواب عن السؤال الأول ما مر في جواز اجتهاد النبي عليه السلام .

وعن الثاني أن ذلك ، اذا كان بأمر رسول الله وإذنه فيكون ذلك من باب امتثال أمره ، لا من باب التعاطي والافتيات عليه .

وعن قولهم وان الصحابة كانو يرجعون في أحكام الوقائع الى النبي عليه السلام يمكن أن يكون ذلك فيما لم يظهر لهم فيه وجه الاجتهاد وان ظهر .

غير أن القادر على التوصل الى مقصوده بأحد طريقين لا يمتنع عليه العدول عن أحدهما الى الآخر .

ولا يخفى أنه اذا كان الاجتهاد طريقا يتوصل به الى الحكم ، فالرجوع الى النبي عليه السلام أيضا طريق آخر .

وما ذكروه من أن الأخبار المذكورة في ذلك أخبار آحاد ، فهو كذلك .

غير أن المدعى انما هو حصول الظن بذلك دون القطع .

قولهم : يحتمل أن يكون ذلك خاصاً بمن وردت تلك الاخبار في حقه —

قلنا المقصود من الأخبار المذكورة انما هو الدلالة على وقوع الاجتهاد في زمن النبي عليه السلام ممن عاصره لا بيان وقوع الاجتهاد من كل عاصره .

مذهب الجمهور من المسلمين أنه ليس كل مجتهد في العقليات مصيبا ، وان الاثم غير محطوط عن مخالف ملة الاسلام سواء نظر وعجز عن معرفة الحق ام لم ينظر.

وقال الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبري (٧) من المعتزلة بحط الاثم عن مخالف ملة الاسلام اذا نظر واجتهد فاداه الى معتقده، وانه معذور ، بخلاف المعاند.

وزاد عبيد الله بن الحسن العنبرى بان قال : كل مجتهد في العقليات مصيب وهو ان اراد بالاصابة موافقة لا عتقاد للمعتقد ، فقد احال وخرج عن المعقول؛ والا كان يلزم من ذلك ان يكون حدوث العالم وقدمه في نفس الأمر حقا عند اختلاف الاجتهاد ، وكذلك في كل قضية عقلية اعتقد فيها النفي والاثبات ، بناء على ما ادى اليه من الاجتهاد وهو من احال المحالات ؛ وما اظن عاقلا يذهب الى ذلك ؛ وان اراد بالاصابة انه اتى بما كلف به مما هو داخل تحت وسعه وقدرته من الاجتهاد، وانه معذور في المخالفة، غير آثم، فهو ماذهب اليه الجاحظ، وهو ابعد عن الأول في القبح، ولاشك انه غير محال عقلا، وانما النزاع في احالة ذلك وجوازه شرعا

وقد احتج الجمهور على مذهبهم بالكتاب والسنة ، واجماع الأمة .

اما الكتاب فقوله تعا (ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار)

وقوله (وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم)

وقوله تعالى (ويحسبون انهم على شيء ، الا انهم هم الكاذبون) .

ووجه الاحتجاج بهذه الايات انه ذمهم على معتقدهم ولوعدهم بالعقاب عليه ولو كانو معذورين فيه لما كان كذلك .

واما السنة: فاعلم منه عليه السلام، علماً لامراء فيه تكليفه للكفار ، من اليهود والنصارى بتصديقه واعتقاد رسالته وذمهم على معتقداتهم وقتله لمن ظفر به منهم

---

١ - انظر ص١٢٤ - ١٥٢ ، ص٢٠٣ - ٢٢٨ ج١٩ وص١٩ وما بعدها ج ٢٠ من مجموع الفتاوى لابن تيمية .

٢ - الجاحظ هو ابو عثمان عمرو بن بحر مات عام ٢٥٠ او ٢٥٥ هـ ، وعبيد الله بن الحسن العنبري كان قاضياً بالبصرة وروى له مسلم في صحيحه مات عام ١٨٦٨ هـ .

ولتعذيبه على ذلك، مع العلم الضروري بان كل من قاتله وقتله لم يكن معاندا بعد ظهور الحق له بدليله (١) فان ذلك مما تحيله العادة ولو كانوا معذورين في اعتقاداتهم وقد اتوا بما كلفوا به لما ساغ ذلك منه .

واما الاجماع: فهو ان الأمة من السلف قبل ظهور المخالفين اتفقوا ايضا على قتال الكفار وذمهم ومهاجرتهم على اعتقاداتهم ، ولو كانوا معذورين في ذلك، لما ساغ ذلك من الامة المعصومة عن الخطأ .

فان قيل : اما الآية الاولى فغاية ما فيها ذم الكفار؛ وذلك غير متحقق في محل النزاع لان الكفر في اللغة ماخوذ من الستر والتغطية .

ومنه يقال : لليل كافر ، لانه ساتر للحوادث ، وللحارث كافر، لستره الحب وذلك غير متصور الا في حق المعاند العارف بالدليل مع انكاره لمقتضاه .

كيف وانه يجب حمل هذه الاية والأيتين بعدها على المعاند دون غيره جمعا بينه وبين ما سنذكره من الدليل .

واما ماذكرتموه من قتل النبي عليه السلام الكفار، فلانسلم أنه كان على ما اعتقدوه عن اجتهادهم بل على أصرارهم على ذلك ؛ وإهمالهم لترك البحث عما دعوا اليه والكشف عنه مع امكانه .

وأما الاجماع فلا يمكن الاستدلال به في محل الخلاف .

كيف وانه يمكن حمل فعل الاجماع على ما حمل عليه فعل النبي عليه السلام .

ودليل هذه التأويلات ان تكليفهم باعتقاد نقيض معتقدهم الذي ادى اليه اجتهادهم، واستفرغوا الوسع فيه، تكليف بما لا يطاق؛ وهو ممتنع ؛ للنص والمعقول.

اما النص ، فقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها »

---

١ ـ الصواب في التعبير أن يقال : مع العلم الضروري بأنه لم يكن كل من قاتله او قتله معاندا، بتقديم اداة السلب على العموم ، فان القصد سلب عموم العناد ، فيكون بعض الكافرين معاندا ، وبعضهم غير معاند ، وليس القصد الحكم بأنه لا يوجد كافر الا معاند .

واما المعقول : فهو ان الله تعالى رؤف بعباده ، رحيم لهم فلا يليق به تعذيبهم على مالا قدرة لهم عليه .

ولهذا كان الاثم مرتفعاً عن المجتهدين في الاحكام الشرعية مع اختلاف اعتقاداتهم فيها ، بناء على اجتهاداتهم المؤدية اليها ، كيف وقد نقل عن بعض المعتزلة انهم اولوا قول الجاحظ وابن العنبري ، بالحمل على المسائل الكلامية المختلف فيها بين المسلمين ، ولا تكفير فيها كمسألة الرؤية ، وخلق الاعمال وخلق القرآن ، ونحو ذلك لان الأدلة فيها ظنية متعارضة .

والجواب عما ذكروه على الآية انه خلاف الاجماع في صحة اطلاق اسم الكافر على من اعتقد نقيض الحق ، وان كان عن اجتهاد .

وقولهم ان الكفر في اللغة مأخوذ من التغطية مسلم ، ولكن لانسلم انتفاء التغطية فيما نحن فيه ؛ وذلك لانه باعتقاده لنقيض الحق بناء على اجتهاده ، مغط للحق ، وهو غير متوقف على علمه بذلك .

وما ذكروه من التأويل ففيه ترك الظاهر من غير دليل ، ومايذكرونه من الدليل فسيأتي الكلام عليه .

وما ذكروه على السنة فبعيد أيضا ، وذلك لأنه ان تعذر قتلهم وذمهم على ما كانوا قد اعتقدوه عن اجتهادهم واستفراغ وسعهم ، فهو لازم أيضا على تعذر قتلهم وذمهم ؛ على عدم تصديقه فيما دعاهم اليه ؛ لأن الكلام انما هو مفروض فيمن أفرغ رسعه وبذل جهده في التوصل الى معرفة مادعاه النبي ﷺ اليه وتعذر عليه الوصول اليه .

وماذكروه فى امتناع التمسك بالاجماع في محل الخلاف انما يصح فيما كان من الاجماع بعد الخلاف ، أو حالة الخلاف .

وأما الاجماع السابق على الخلاف فهو حجة على المخالف وقد بينا سبقه .

وما ذكروه من التأويل ، فجوابه كما تقدم (١) .

قولهم ان ذلك يفضي التكليف بما لا يطاق ، لا نسلم ذلك فان الوصول الى

---

١ ـ كما تقدم ـ اي من انه ترك للظاهر من غير دليل .

معرفة الحق ممكن بالادله المنصوبة عليه ، ووجود العقل الهادي ؛ وغايته امتناع الوقوع باعتبار أمر خارج (١) وذلك لا يمنع من التكليف به ، وانما يمتنع من التكليف بما لا يكون ممكنا في نفسه ، كما سبق تقريره في موضعه .

وما ذكروه فقد سبق تخريجه أيضا في مسألة تكليف ما لا يطاق .

وأما رفع الاثم في المجتهدات الفقهية فانما كان لأن المقصود منها انما هو الظن بها ، وقد حصل بخلاف ما نحن فيه ، فان المطلوب فيها ليس هو الظن ، بل العلم ولم يحصل (٢) .

وما ذكروه من التأويل ان صح أنه المراد من كلام الجاحظ وابن العنبري ، ففيه رفع الخلاف والعود الى الحق ، ولا نزاع فيه .

---

١ ـ اي لم يكن كفرهم لشبهة في الأدلة ، ولا لخروجها عن مستوى تفكيرهم فانها أعلام على الحق واضحة الدلالة عليه لم تتجاوز دائرة عقولهم ، وانما كفروا استكبارا وعلوا في الأرض أو حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق ؛ او اتباعا للهوى واندفاعا وراء العصبية الجاهلية ، او تقليدا للآباء واذ هانا للسادة والوجهاء ، قال تعالى «وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ، أهم يقسمون رحمة ربك» الآيات . وقال : (واذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله . الله اعلم حيث يجعل رسالته) . وقال: (ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق) وقال: (واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا) وقال: «وقالوا ربنا انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا» وقال (افلم يدبروا القول ام جاءهم ما لم يأت آباءهم الاولين ، ام لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون ، ام يقولون به جنة بل جاءهم بالحق واكثرهم للحق كارهون) الى امثال ذلك مما يدل على وضوح الدعوة وحال الدعاة الى الحق ، وعلى موقف خصومهم الجائر منهم ومن دعوتهم .

٢ ـ تقدم ان المسائل الفقهية شأنها شأن المسائل الاصولية في ان كلا منهما قد يكون في نظر المجتهد قطعيا وقد يكون ظنا . حسب ما بلغه من الادلة ومدى فهمه فيها ، فبناء التأثيم وعدمه على ما ذكر من الفرق غير مسلم .

اتفق أهل الحق من المسلمين على أن الاثم محطوط عن المجتهدين في الأحكام الشرعية

وذهب بشر المريسي وابن علية وأبو بكر الاصم (١) ونفاة القياس ، كالظاهرية والأمامية ، الى أنه ما من مسألة الا والحق فيها متعين ، وعليه دليل قاطع فمن أخطأه ، فهو آثم غير كافر ، ولا فاسق .

وحجة أهل الحق في ذلك ؛ ما نقل نقلا متواتراً لا يدخله ريبة ولا شك ، وعلم علما ضروريا من اختلاف الصحابة فيما بينهم في المسائل الفقهية كما بيناه فيما تقدم مع استمرارهم على الاختلاف الى انقراض عصرهم ، ولم يصدر من أحد منهم نكير ، ولا تأثيم لأحد . لا على سبيل الابهام ولا التعيين . مع علمنا بانه لو خالف أحد في وجوب العبادات الخمس وتحريم الزنا والقتل . لبادروا إلى تخطئته وتأثيمه فلو كانت المسائل الاجتهادية نازلة منزلة هذه المسائل في كونها قطعية وماثوماً على المخالفة فيها ، لبالغوا في الانكار والتأثيم . حسب مبالغتهم في الانكار على من خالف في وجوب العباداب الخمس وفي تأثيمه . لا ستحالة تواطئهم على الخطاء ودلالة النصوص النازلة منزلة التواتر على عصمتهم عنه كما سبق تقريره في مسائل الاجماع .

فان قيل : فقد وقع الانكار من بعضهم على بعض في العمل بالرأي والاجتهاد في المسائل الفقهية كما ذكرناه في اثبات القياس على منكريه ، ومع الانكار فلا اجماع . وان سلمنا عدم نقل انكارهم لذلك ، فيحتمل أنهم أنكروا ولم ينقل الينا ، وبتقدير عدم صدور الانكار منهم ظاهرا ، فيحتمل انهم اضمروا الانكار والتأثيم تقية وخوفا من ثوارن فتنة وهجوم آفة .

قلنا : أما السؤال الأول فقد اجبنا عنه فيما تقدم .

وأما الثاني : فهو خلاف مقتضي العادة فانه لو وجد الانكار ؛ لتوفرت الدواعي على نقله ، واستحال في العادة كتمانه ، كما نقل عنهم الانكار على الخوارج ومانعي الزكاة وغير ذلك : وبمثل هذا يندفع ايضا ما ذكروه من السؤال الثالث .

---

١ ـ هو بشر بن غياث المريسي الجهمي وابن علية هو اسماعيل بن ابرهيم بن=

المسالة الظنية من الفقهيات اما أن يكون فيها نص أولا يكون : .

فان لم يكن فيها نص فقد اختلفوا فيها :

فقال قوم كل مجتهد فيها مصيب ، وأن حكم الله فيها لايكون واحدا بل هو تابع لظن المجتهد فحكم الله في حق كل مجتهد ما أدى اليه اجتهاده ، وغلب على ظنه ، وهو قول القاضي ابي بكر وابي الهذيل والجبائي وابنه . (١)

وقال آخرون : المصيب فيها واحد ، ومن عداه مخطيء ، لان الحكم في كل واقعة لايكون الامعينا لان الطالب يستدعي مطلوبا ؛ وذلك المطلوب هو الاشبه عند الله في نفس الامر بحيث لو نزل نص لكان نصا عليه .

لكن منهم من قال بانه لادليل عليه وانما هو مثل دفين بظفر به حالة الاجتهاد بحكم الاتفاق ؛ فمن ظفر به ؛ فهو مصيب ، ومن لم يصبه فهو مخطيء .

ومنهم من قال : عليه دليل ، لكن اختلف هؤلاء .

فمنهم من قال : انه قطعي ، ثم اختلف هؤلاء .

فمنهم من قال: بتأثيم المجتهد بتقدير عدم الظفر به ونقض حكمه؛ كابي بكر الاصم وابن علية وبشر المريسي .

ومنهم من بعدم التأثيم لخفاء الدليل وغموضه ، فكان معذورا .

ومنهم من قال انه ظني فمن ظفر به ، فهو مصيب وله أجران، ومن لم يصبه فهو مخطيء وله اجر واحد . وهذا هـو مذهب ابن فورك (٢) والاستاذ ابي اسحاق الاسفرائيني .

=مقسم كما في مسودة آل تيمية، ويحتمل انه ابنه ابرهيم فقد كان جهميا، وكان يقول بخلق القرآن ، وابو بكر الأصم هو عبدالرحمن بن كيسان المعتزلي الأصولي من طبقة ابي الهذيل العلاف .

١ ـ ابو الهذيل هو محمد بن الهذيل العلاف شيخ المعتزلة والمقدم فيهم مات عام ٢٣٥ هـ وقد سبق ترجمة ابي بكر الباقلاني والجبائي وابنه .

٢ ـ ابن فورك هو ابو بكر محمد بن الحسن الانصاري الاصولي المتكلم قتله محمود ابن سبكتكين عام ٤٠٦ هـ .

ومنهم من نقل عنه القولان : التخطئة والتصويب كالشافعي وابي حنيفة واحمد ابن حنبل والاشعري .

واما ان كان في المسألة نص ، فان قصر في طلبه ، فهو مخطىء آثم لتقصيره فيما كلف به من الطلب، وان لم يقصر فيه وافرغ الوسع في طلبه لكن تعذر عليه الوصول اليه ، اما لبعد المسافة ، او لاخفاء الراوي له وعدم تبليغه ، فلا اثم ، لعدم تقصيره ، وهل هو مخطىء او مصيب ؟ ففيه (١) من الخلاف ما سبق .

والمختار انما هو امتناع التصويب لكل مجتهد (٢) غير ان القائلين بذلك قد احتجوا بحجج ضعيفة لابد من الاشارة اليها والتنبيه على ما فيها ؛ ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .

الحجة الأولى، من جهة الكتاب قوله تعالى (وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم ، وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان)

ووجه الاحتجاج به انه خصص سليمان بفهم الحق في الواقعة ؛ وذلك يدل على عدم فهم (داود) له والا لما كان التخصيص مفيدا، وهو دليل اتحاد حكم الله في الواقعة وان المصيب واحد .

وايضا قوله تعالى (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) وقوله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم) ولولا ان في محل الاستنباط حكما معينا، لما كان كذلك

وأيضا قوله يعالى (ولا تفرقو فيه) و (لاتنازعوا فتفشلو) و (لا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا) وذلك ايضا يدل على اتحاد الحق في كل واقعة .

ولقائل ان يقول على الآية الأولى . غاية ماهيها تخصيص سليمان بالفهم ، ولا دلالة له على عدم ذلك في حق (داود) الا بطريق المفهوم وليس بحجة ؛ على ما تقرر في مسائل المفهوم، وان سلمنا انه حجة، غير انه قد روى انهما حكما في تلك

---

١ ـ ففيه ـ لعله فيه بحذف الفاء الاولى .

٢ ـ انظر ما اختاره هنا مع اختياره مذهب المصوبة في جوابه عن المعارضة الثالثة فيما سبق ص ١٥ ج ٤ .

القضية بالنص حكما واحدا ، ثم نسخ الله الحكم في مثل تلك القضية في المستقبل؛ وعلم (سليمان) بالنص الناسخ دون (داود) فكان هذا هو الفهم الذي اضيف اليه.

والذي يدل على هذا قوله تعالى «وكلا آتينا حكما وعلما» ولو كان احدهما مخطئا لما كان قد اوتي في تلك الواقعة حكما وعلما(١) وان سلمنا ان حكمهما كان مختلفاً لكن يحتمل انهما حكما بالاجتهاد مع الاذن فيه، وكان محقين في الحكم الا انه نزل الوحي على وفق ما حكم به سليمان ؛ فصار ما حكم به حقا متعينا بنزول الوحي به ، ونسب التفهيم الى سليمان بسبب ذلك ، وان سلمنا ان داود كان مخطئا في تلك الواقعه ، غير انه يحتمل انه كان فيها نص اطلع عليه سليمان دون داود ، ونحن نسلم الخطأ في مثل هذه الصورة ، وانما النزاع فيما اذا حكما بالاجتهاد ؛ وليس في الواقعة نص .

وعلى الآية الثانية، والثالثة، انه يجب حملهما على الامور القطعية دون الاجتهادية .

ودليله قوله تعالى (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) وقوله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم) والقضايا الاجتهادية لا علم فيها ، وان سلمنا ان المراد بهما القضايا الاجتهادية ، فقوله تعالى (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) وقوله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم) يدل على تصويب المستنبطين والراسخين في العلم وليس فيه ما يدل على تصويب البعض منهم دون البعض، بل غاية الدلالة بمفهومه على عدم ذلك في حق العوام ومن ليس من اهل الاستنباط والرسوخ في العلم

وعلى الايات الدالة على النهي عن التفرق ، ان المراد منها انما هو التفرق في اصل الدين والتوحيد وما يطلب فيه القطع دون الظن .

ويدل على ذلك ان القائلين بجواز الاجتهاد مجمعون على ان كل واحد من المجتهدين مأمور باتباع ما اوجبه ظنه ، ومنهي عن مخالفته وهو امر بالاختلاف ،

---

١ ـ ما روى في ذلك انما هو اسرائيليات لم تثبت ، وما ذكر من تأييد الآية للرواية غير مسلم فان الله اثنى عليهما بايتاء العلم والحكمة مطلقا لا في خصوص الواقعة ولان الثناء على العالم لا يتنافى مع خطئه بعد بذل جهده ، وما ذكر بعد ذلك في المنع الثاني والثالث من الاحتمالات ، على خلاف الاصل بل هو الى الوهم أقرب . انظر جواب المؤلف عند استدلال المصوبة بآية وكلا آتينا حكما وعلما .

ونهى عن الاتفاق في المجتهدات (١)

الحجة الثانية : من جهة السنة قوله عليه السلام (اذا اجتهد الحاكم فاصاب ، فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد (٢) وذلك صريح في انقسام الاجتهاد الى خطأ وصواب .

ولقائل ان يقول: نحن نقول بموجب الخبر ، وان الحاكم اذا أخطا في اجتهاده، فله اجر واحد ، غير ان الخطأ عندنا في ذلك انما يتصور فيما اذا كان في المسألة نص او اجماع، او قياس جلي ، وخفي عليه بعد البحث التام عنه، وذلك غير متحقق في محل النزاع ؛ او فيما اذا أخطأ في مطلوبه من رد المال الى مستحقه بسب ظنه صدق الشهود ؛ وهم كاذبون، او مغالطة الخصم لكونه الحن من خصمه، والحن بحجته لا فيما وجب عليه من حكم الله تعالى. ولهذا قال عليه السلام « انما أحكم بالظاهر (٣) وانكم لتختصمون الى ، ولعل احدكم الحن بحجته من صاحبه فمن حكمت له بشيء من مال اخيه ، فلا يأخذه فانما اقطع له قطعة من النار) (٤)

الحجة الثالثة : من جهة الاجماع ان الصحابة اجمعوا على اطلاق لفظ الخطأ في الاجتهاد .

---

١ ـ نصوص النهي عن الاختلاف والتفرق عامة فتخصيصها بما ذكر خلاف الظاهر ، وما استدل به بعد من أمر الشرع بالاختلاف في المجتهدات ونهيه عن الاتفاق فيها خطأ ، فانه لا يلزم من الاجماع على اتباع كل مجتهد ما رجح عنده بعد البحث في المسائل الاجتهادية الامر بالاختلاف، وانما كان الاختلاف فيها امرا ضروريا نشأ عن تفاوت الناس في المواهب والعقول والاطلاع على الادلة واختلافها في الدلالة ودرجة الثبوت ؛ ولو وسع المسلمين ان يتفقوا ما جازلهم ان يختلفوا .

٢ ـ رواه احمد والبخاري ومسلم في الصحيحين من طريق عمرو بن العاص وابي هريرة بألفاظ مختلفة مع وحدة المعنى .

٣ ـ تقدم الكلام عليه ص ٨٠ ج ٢ انظر الكلام عليه في باب ادب القاضي من تلخيص الحبير .

٤ ـ جزء من حديث رواه البخاري ومسلم من طريق ام سلمة بألفاظ مختلفة واوله انما انا بشر مثلكم وانكم تختصمون .. الخ .

فمن ذلك ما روى عن ابي بكر انه قال (اقول في الكلالة برايي ، فان يكن صوابا ؛ فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان (١)

ومن ذلك ما روى عن عمر انه حكم بحكم فقال رجل حضره هـذا والله ! الحق فقـال عمر : ان عمر لا يدري انه اصـاب الحق ، لكنه لم يأل جهدا) وروى عنه انه قال لكاتبه (اكتب هذا ما رأى عمر فان يكن خطأ فمنه، وان يكن صوابا. فمن الله (٢) .

وايضا قوله في جواب المرأة التي ردت عليه النهي عن المبالغة في المهر «اصابت امرأة واخطا عمر » (٣)

ومن ذلك ماروى عن علي رضي الله عنه، انه قال في المراة التي استحضرها عمر فاجهضت ما في بطنها ، وقد قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف . انما انت مؤدب ، لانرى عليك شيئا « ان كانا قد اجتهدا فقد اخطا . وان لم يجتهدا فقد غشاك ارى عليك الدية . (٤)

ومن ذلك ماروى عن ابن مسعود انه قال في المفوضة (اقول فيها برأيي ، فان كان صوابا فمن الله ورسوله. وان كان خطاء فمني ومن الشيطان) . (٥)

---

١ ـ اخرج قاسم بن محمد في كتاب الحجة والرد على المقلدين من طريق محمد بن سيرين قال : لم يكن احد اهيب لما لا يعلم بعد رسول الله ﷺ من ابي بكر ولا بعد ابي بكر من عمر وانها نزلت بأبي بكر فريضة فلم يجد لها في كتاب الله ولا في السنة اثرا فقال اقول فيها برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني واستغفر الله» ولكنه منقطع لان ابن سيرين ولد آخر خلافة عثمان. انظر باب ادب القاضي من تلخيص الحبير .

٢ ـ جزء من اثر رواه البيهقي . قال ابن حجر في تلخيص الحبير: اسناده صحيح .

٣ ـ ذكر ابن كثير هذا في الاثر من عدة طرق في تفسيره لآية « وان اردتم استبدال زوج مكان وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئاً» فارجع اليه .

٤ ـ تقدم تعليقا ص ٤٤ ج ٤ . (٥) انظر رقم (١) في الصفحه ١٨٨

ومن ذلك ماروى أن عليـــا وابن مسعود وزيدا . رضي الله عنهم خطأ وابن عباس في ترك القول بالعول . وانكر عليهم ابن عباس قولهم بالعول بقوله « من شاء أن يباهلني باهلته . ان الذي أحصى رمل عالج عدد ، الم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا هذان نصفان ذهبا بالمال. فأين موضع الثلث . (٢)

ومن ذلك ماروى عن ابن عباس انه قال « الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا. ولا يجعل أبا الأب أبا (٣) الى غير ذلك من الوقائع. ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطئة ،فكان ذلك اجماعا على أن الحق من أقاويلهم ليس الا واحدا.

ولقائل أن يقول : نحن لا ننكر وقوع الخطأ في الاجتهاد ؛ لكن فيما اذا لم يكن المجتهد أهلا للاجتهاد أو كان اهـــلا ، لكنه قصر في اجتهاده وان لم يقصر لكنه خالف النص او الاجماع والقياس الجلي ، أو في مطلوبه دون ماوجب عليه من حكم الله كما سبق تقريره في جواب المسئلة. (٤)

وأما ماتم فيه الاجتهاد من اهله ، ولم يوجد له معارض مبطل ، فليس فيما ذكروه من قضايا الصحابة مايدل على وقوع الخطأ فيه .

---

١ ـ جزء من اثر رواه سعيد بن منصور في سننه ان عبدالله بن مسعود اتي في رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقاً فمات قبل ان يدخل بها ؛ فأتوا ابن مسعود فقال التمسوا فلعلكم ان تجدوا في ذلك اثرا فأتوا ابن مسعود فقالوا التمسنا فلم نجد فقال ابن مسعود اقوال فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله عز وجل : ارى لها صداق نسائها لا وكس ولا شطط ، وعليها العدة ولها الميراث ، فقام ابو سنان الاشجعي فقال قضى رسول الله ﷺ في امرأة منا يقال لها بروع بنت واشق بمثل ما قلت ، ففرح عبدالله بموافقة قضاء رسول الله ﷺ ، وفي رواية فقام معقل ابن سنان الاشجعي ، ورواه الترمذي والحاكم والبيهقي .

٢ ـ انظر آراءهم في ذلك في الجزء التاسع من المحلى لابن حزم وفي باب العول بالمجلد الثالث من سنن سعيد بن منصور .

٣ ـ انظر قضية الصحابة في الجد بالمجلد الثالث من سنن سعيد بن منصور .

٤ ـ ماذكره المستدل اجتهاد من كبار الصحابة ، ولا شك انهم اهل للاجتهاد ولا يتهم مثلهم في التقصير ، وقد خطأ بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه بل جوز كل الخطأ على نفسه في اجتهاده.

الحجة الرابعة : من جهة المعقول من ستة اوجه .

الاول : ان الاجتهاد مكلف به بالاجماع ؛ فعند اختلاف المجتهدين في حكم الحادثة ؛ ومصير كل واحد الى مناقضة الآخر ، اما ان يكون اجتهاد كل واحد منهما مستندا الى دليل ، اولا دليل لواحد منهما ؛ وان الدليل مستند احدهما دون الآخر فان كان الاول ، فالدليلان المتقابلان اما ان يكون احدهما راجحا على الاخر ؛ او هما متساويان : فان كان احدهما راجحا ؛ فالذاهب اليه مصيب ، ومخالفه مخطيء ؛ وان كان الثاني فمقتضاهما التخيير أو الوقف فالجازم بالنفي اوالاثبات يكون مخطئا . وان كان لا دليل لواحد منهما ، فهمامخطئان . وان كان الدليل لاحدهما دون الآخر فاحدهما مصيب والآخر مخطيء لامحالة .

الثاني : ان القول بتصويب المجتهدين يفضي عند اختلاف المجتهدين بالنفي والاثبات ، او الحل والحرمة ، في مسألة واحده الى الجمع بين النقيضين ، وهو محال ؛ وما افضي الى المحال يكون محالا .

الثالث : ان الأمة مجمعة على تجويز المناظرة بين المجتهدين ، ولو كان كل واحد مصيبا فيما ذهب اليه،لم يكن للمناظرة معنىولا فائدة، وذلك لان كل واحد يعتقدان ماصار اليه مخالفه حق ، وانه مصيب فيه والمناظرة اما لمعرفة ان ماصار اليه خصمه صواب أو لرده عنه.

فان كان الاول ففيه تحصيل الحاصل .

وان كان الثاني ؛ فقصد كل واحد لرد صاحبه عما هو عليه ، مع اعتقاده انه صواب يكون حراما .

الرابع : ان المجتهد في حال اجتهاده ، اما ان لايكون له مطلوب او يكون .

فان كان الاول ، فهو محال . اذا المجتهد طالب ، وطالب لامطلوب له محال .

وان كان الثاني : فمطلوبه متقدم على اجتهاده ونظره ، وذلك مع عدم تعين المطلوب في نفسه محال .

الخامس : انه لوصح تصويب كل واحدمن المجتهدين،لوجب عند الاختلاف

في الآنية بالطهارة والنجاسة ان يقضي بصحة اقتداء كل واحـــد من المجتهدين بالآخر ، لاعتقاد المأموم صحة صلاة امامه .

السادس : انالقول بتصويب المجتهدين يلزم منه امور ممتنعه فيمتنع .

الاول: انهاذا تزوج شافعي بحنفية ؛ وكانا مجتهدين ، وقال لها « انت بائن » فانه بالنظر الى ما يعتقده الزوج من جواز الرجعة تجوز له المراجعة ، والمراة بالنظر الى ما تعتقده من امتناع الرجعة يحرم عليها تسليم نفسها اليه ؛ وذلك مما يفضي الى منازعة بينهما لا سبيل الى رفعها شرعا ؛ وهو محال .

الثاني : انه اذا نكح واحد امراة بغير ولي ، ونكحها آخر بعده بولي فيلزم من صحة المذهبين حل الزوجة للزوجين وهو محال .

الثالث : ان العامي اذ استفتى مجتهدين ، واختلفا في الحكم ؛ فاما ان يعمل بقوليهما ، وهو محال،أو بقول احدهما ، ولا أولوية ، وإما لا بقول واحد منهما ، فيكون متحيرا ، وهو ممتنع .

ولقائل ان يقول على الوجه الأول : ان المختار انما هو القسم الأول من اقسامه .

قولهم : الدليلان اما ان يتساويا ؛ او يترجح احدهما على الاخر .

قلنا : في نفس الامر او في نظر الناظر ؟

الأول: ممنوع وذلك لان الادلة في مسائل الظنون ليست ادلة لذواتها وصفات انفسها ، حتى تكون في نفس الامر متساوية في جهة دلالتها ؛ او متفاوته ، وان كان في نظر الناظر فلا نسلم صحة هذه القسمة،بل كل واحد منهما راجح في نظر الناظر الذي صار اليه ، وذلك لان الادلة الظنية ممـــا تختلف باختلاف الظنون ، فهي أمور اضافية غير حقيقية؛ كما أن ما وافق غرض زيد فهو حسن بالنسبة اليه وان كان قبيحا بالنسبة الى من خالف غرضه .

وعلى هذا ، فلا تخطئة على ماذكروه .

وان سلمنا أن الدليلين في نفسيهما لا يخرجان عن المساواه أو الترجيح لاحدهما على الآخر، غير أن النزاع انما هو في الخطاء بمعنى عدم الاصابة لحكم الله في الواقعة لا بمعنى عدم الظفر بالدليل الراجح،ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل الراجح عدم

الظفر بحكم الله في الواقعة ، لان حكم الله تعالى عندنا عبـارة عما أدى اليه نظر المجتهد وظنه لا ما أدى اليه الدليل الراجح في نفس الامر .

وعلى الوجه الثاني: أن التناقض انما يلزم أن لو اجتمع النفي والاثبات ، والحل والحرمة ، في حق شخص واحد ؛ من جهة واحدة، أما بالنظر الى شخصين فلا ، ولهذا فان الميتة تحل للمضطر وتحرم على غيره ، وافطار رمضان مبـاح للمريض والمسافر ، ومن له عذر ، دون غيره . وفيما نحن فيه كذلك : فان من وجب عليه الحكم بالحل الذي اراده نظره اليه غير من وجب عليه الحكم بالتحريم الذي أداه نظره اليه . ثم لو كان ذلك ممتنعا ، لما وجب على كل واحد من المجتهدين فى القبلة ، اذا أدى اجتهاده الى خلاف ما أدى اليـه اجتهاد الآخر ، التوجه الى الجهة التي غلب على ظنه انها جهة القبلة ، كتحريم التوجه اليها بالنسبة الى الاخر ، ولما حرم على كل احد ما وجب على الاخر ، وهو ممتنع (١)

وعلى الثالث ان فائدة المناظرة غير منحصرة فيما ذكروه ، بل لها فوائد أخر تجب المناظرة لها أو تستحب .

فالأول: كالمناظرة لتعرف انتفاء الدليل القاطع الذي لا يجوز معه الاجتهاد، او لطلب تعرف الترجيح عند تساوى الدليلين في نظر المجتهد ؛ حتى يجزم بالنفى او الاثبات، او يحل له الوقف ، او التخيير لكونه مشروطا بعدم الترجيح .

والثانية كالمناظرة التي يطلب بها تذليل طرق الاجتهاد والقوة على استثمار الاحكام من الادلة واستنباطها منها وشحذ الخاطر وتنبيه المستمعين على مدارك الاحكام ومآخذها ، لتحريك دواعيهم الى طلب رتبة الاجتهاد لنيل الثواب الجزيل وحفظ قواعد الشريعة .

وعلى الرابع أن مطلوب المجتهد مايؤدي اليه نظره واجتهاده لاغـير . وذلك غير معين لاعنده ولا عند الله .

وعلى الخامس ان ماذكروه انما يلزم ان لو كان القضاء بصحة صلاة المأموم مطلقا ، وليس كذلك . وانما هي صحيحة بالنسبة اليه ، غير صحيحة بالنسبة الى مخالفه، وشرط صحة اقتداء المأموم بالامام اعتقاد صحة صلاة امامه بالنسبة اليه.

---

١ ـ انظر التعليق ص ١٦ ج ٤

وعلى السادس: أما الالزام الاول فلا نسلم افضاء ذلك الى منازعة لاترتفع لانه يمكن رفعها فيما فرضوه من الصورة برفع الأمر الى حاكم من حكام المسلمين ، اومحكم منهم، فما حكم به وجب اتباعه ، كيف وان ماذكروه لم يكن لا زما من القول بتصويب المجتهدين، بل انما كان لازما من القول بانه يجب على كل مجتهد اتباع ما أوجبه ظنه ، وسواء كان مخطئاأو مصيبالأن المصيب غيرمعين ، وذلك متفق عليه ، فاهو جواب لهم ههنا فهو جواب الخصم في قوله بالتصويب

وأما الالزام الثاني فنقول أي النكاحين وجد من معتقد صحته أولافهو صحيح ،والنكاح الثاني باطل لكونه نكاحا لزوجة الغير ،وان صدر الأول ممن لايعتقد صحته، كالنكاح بلا ولى من الشافعي فهو باطل والثاني صحيح .

وأما الالزام الثالث فنقول : حكم العامي عند تعارض الفتاوى في حقه حكم تعارض الدليلين في حق المجتهد . من غير ترجيح . وحكم المجتهد في ذلك اما التوقف أو التخيير على ما يأتي .

والأقرب في ذلك أن يقال الأصل عدم التصويب والأصل في كل متحقق دوامه ، الا مادل الدليل على مخالفته . والاصل عدم الدليل المخالف فيما نحن فيه ،فيبقى فيه على حكم الاصل (١) غير أنا خالفناه في تصويب واحد غير معين للاجماع (٢) ولا اجماع فيما نحن فيه ، فوجب القضاء بنفيه .

فان قيل . وان كان الاصل عدم الدليل المخالف للنفي الاصلي الا انه قد وجد ودليله من جهة الكتاب والسنة ؛ والاجماع والمعقول .

اما الكتاب : فقوله تعالى في حق داود وسليمان (وكلا آتينا حكما وعلما). ولو كان أحدهما مخطئا لما كان ماصار اليه حكما لله ولا علما .

---

١ ـ هذا استدلال بالاستصحاب وقد يعارض بان الاصل عدم التخطئة والأصل في كل متحقق دوامه إلا ما دل على مخالفته ولأصل عدم الدليل المخالف فيما نحن فيه فيستمر فيه حكم الاصل .

٢ ـ دعوى الاجماع على تصويب واحد غير معين ليست صحيحة انظر المسألة الخامسة والعشرين من مسائل الاجماع والمسألة الثانية من مسائل الاستصحاب .

وأما السنة . فقوله عليه السلام « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (١) ووجه الاحتجاج به أنه عليه السلام، جعل الاقتداء بكل واحد من الصحابة هدى مع اختلافهم في الأحكام نفيا وإثباتا ، كما بيناه قبل فلو كان فيهم مخطيء ، لما كان الاقتداء به هدى ، بل ضلالة .

وأما الاجماع : فهو أن الصحابة اتفقوا على تسويغ خلاف بعضهم لبعض من غير نكير منهم على ذلك، بل ونعلم أن الخلفاء منهم كانوا يولون القضاة والحكام مع علمهم بمخالفتهم لهم في الأحكام ؛ ولم ينكر عليهم منكر ، ولو تصور الخطأ في الاجتهاد لما ساغ ذلك من الصحابة ، كما لم يسوغوا ترك الأنكار على مانعي الزكاة وكل منكر أنكروه .

وأما من جهة المعقول ، فمن سبعة أوجه .

الأول : أنه لو كان الحق متعينا في باب الاجتهاد في كل مسالة لنصب الله تعالى عليه دليلا قاطعا ، دفعا للاشكال وقطعا لحجة المحتج . كما هو المالوف من عادة الشارع في كل ما دعا اليه .

ومنه قوله تعالى (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على حجة الله بعد الرسل) وقوله تعالى (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم).

وقوله تعالى (ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا) ولو كان عليه دليل قاطع لوجب الحكم على مخالفه بالفسق والتأثيم كالمخالف في القطعيات .

الثاني: أنه لو كان الحق في جهة واحدة لما ساغ لاحد من العامة تقليد أحد من العلماء الا بعد الاجتهاد والتحري فيمن يقلده وليس كذلك ، وحيث خير في التقليد دل على التساوي بين المجتهدين فان الشرع لا يخير الا في حالة التساوي .

الثالث : انه لو كان الحق في جهة واحدة لوجب نقض كل حكم خالفه كما قاله بشر المريسي والاصم (٢) وحيث لم ينقض دل على التساوي .

---

١ ـ تقدم الكلام عليه ص ١٥٠ ج ٤ .

٢ ـ تقدمت ترجمتهما ص ١٨٢ـ١٨٣ ج ٤ .

الرابع: لو انه كان الحق في جهة واحدة لما وجب على كل واحد من المجتهدين اتباع ما أوجبه ظنه ولا كان مامورا به، لان الشارع لا يأمر بالخطأ وحيث كان مامورا باتباعه دل على كونه صوابا

الخامس : أنه لا خلاف في ترجيح الادلة المتقابلة في المجتهدات بما لا يستقل باثبات اصل الحكم ولا نفيه ، فدل على أن الدليل من الجانبين ما هو خارج عن الترجيح ؛ فالدليل على كل واحد من الحكمين قائم ، فكان حقا .

السادس: أن حصر الحق في جهة واحدة مما يفضي الى الضيق والحرج ، وهو منفي بقوله تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وقوله تعالى « يريد الله بكم اليسر ، ولا يريد بكم العسر) .

السابع : أنه لو كان المجتهد مخطئا ، لما علم كونه مغفورا له واللازم ممتنع .

وبيان الملازمة أنه لو كان مخطئا ، فلا يخلو :

اما أن لا يجوز كونه مخطئا ، او يجوز كونه مخطئا .

الاول : محال فان من قال بالتخطئة لم يعين الخطأ في واحد، بل امكن أن يكون قائلا بالنفي أو الاثبات .

والثاني فلا يخلو : اما أن يعلم مع تجويز كونه مخطئاً أنه قد انتهى في النظر الرتبه التي يغفر له بترك ما بعدها أولا يعلم ذلك .

الاول محال ، فان المجتهد لا يميز ما بين الرتبتين .

وان كان الثاني فهو مجوز لترك النظر الذي اذا أخل به بعد النظر الذي انتهى اليه لا يكون مغفوراً له ، وذلك ممتنع مخالف لاجماع الامة على ثواب كل مجتهد وغفران ما أخل به من النظر .

والجواب عن الآية، أن غايتها الدلالة على أن كل واحد منها أوتي حكما وعلما وهو نكرة في سياق الاثبات ، فيخص ، وليس فيه مايدل على أنه أوتي حكما وعلما فيما حكم به. وقد أمكن حمل ذلك على أنه اوتي حكما وعلما بمعرفة دلالات الأدلة على مدلولاتها ، وطرق الاستنباط فلا يبقى حجة في غيره .

وعن السنة أن الخبر ، وان كان عاما في الأصحاب والمقتدين بهم غير أن مافيه الاقتداء غير عام، ولا يلزم من العموم في الاشخاص ، العموم في الاحوال .

وعلى هذا فقد أمكن حمله على الاقتداء في الرواية عن النبي عليه السلام ، لافي الرأي ولا جتهاد . وقد عمل به فيه فلا يبقى حجة فيما عداه ضرورة اطلاقه .

وعن الاجماع : انه انما لم ينكر بعض الصحابة على بعض المخالفة لان المخطىء غير معين، ومع ذلك فهو مأمور باتباع ما أوجبه ظنه ، ومثاب عليه. والذي يجب انكاره من الخطأ ما كان مخطئه معينا ، وهو منهى عنه، ومانحن فيه ليس كذلك.

وعن الشبهة الاولى من المعقول: لانسلم أنه لو كان الحكم في الواقعة معينا لنصب الله عليه دليلا قاطعا، اذ هو مبني على وجوب رعاية الحكمة في افعال الله وقد أبطلناه في كتبنا الكلامية(١) وان سلمنا وجوب رعاية الحكمة ولكن لا مانع ان تكون الحكمة طلب الظن بذلك الحكم بناء على الادلة الظنية ، لا طلب العلم به لنيل ثواب الظن والاجتهاد فان ثوابه لزيادة المشقة فيه أزيد، على ما قال عليه السلام «ثوابك على قدر نصبك» (٢) وان لم تظهر فيه حكمة، فلا مانع من اختصاصه بحكمة لايعلمها سوى الرب تعالى

وعن الثانية: أنه انما خير العامي في التقليد لمن شاء لكونه لا يقدر على معرفة الأعلم دون معرفة مأخذ المجتهدين .

ووجه الترجيح فيه. وذلك مما يخرجه عن العامية. ويمنعه من جواز الاستفتاء بل غاية مايقدر على معرفته كون كل واحد منهما عالما أهلا للاجتهاد ، ومن هذه الجهة قد استويا في نظره ، فلذلك كان مخيرا حتى انه لو قدر على معرفة الاعلم ولو باخبار العلماء بذلك لم يجز له تقليد غيره .

وعن الثالثة: أنه انما امتنع نقض ما خالف الصواب لعدم معرفة الصواب من الخطأ.

وعن الرابعة. أنها منقوضة بما اذا كان في المسألة نص أو اجماع ولم يعلم به المجتهد بعد البحث التام فان الحكم فيها معين ، ومع ذلك فالمجتهد مامور باتباع ما أوجبه ظنه .

---

١ ـ تقدم الكلام عليه غير مرة

٢ ـ تقدم ص ١٤٠ ج ٣ .

وعن الخامسة أنا وان سلمنا أن الترجيح قد يكون بمالا يستقل بالحكم فلا يمنع ذلك من اعتباره جزء من الدليل .

وعلى هذا فالمرجوح لا يكون دليلا ، وان كان دليلا ، لكن لانسلم جواز ترتب الحكم على المرجوح مع وجود الراجح في نفس الامر .

وعن السادسة ان الحرج انما يلزم من تعيين الحق أن لو وجب على المجتهدين اتباعه قطعا . (١)

أما اذا كان ذلك مفوضاً الى ظنونهم واجتهاداتهم فلا .

كيف ويلزم على ماذكروه ما اذا كان في المسألة نص أو اجماع؛ فان الحكم فيها يكون معينا ، وان لزم منه الحرج . (٢)

وعن السابعة بمنع ماذكروه من الملازمة ، وذلك لأن الكلام انما هو مفروض فيما اذا علم المجتهد من نفسه انتهاءه في الاجتهاد واستفراغ الوسع الى حد يقطع بانتفاء قدرته على المزيد عليه ، وذلك هو ضابط العلم بكونه مغفورا له ما وراءه .

---

١ ـ ان الحرج انما يلزم من تعيين الحق ، الى آخره . مراده ان الحرج انما يلزم من حصر الحق في جهة واحدة أن لو وجب على المجتهدين اتباعه عيناً. الخ بدليل ما تقدم في الشبهة .

٢ ـ حكم الله في المسائل القطعية والاجتهادية لا حرج فيه ولو وفق اليه المجتهدون ولم يختلفوا فيه لكان ارفق بهم وايسر لهم عملا وابعد عن المشاكل التي تولد الحزازات وتورث الأزمات وان الاختلاف ضرورة نشأت من اختلاف الاستعداد الفكري والتفاوت في الاطلاع على مدارك الأحكام، فعذر الله من اخطأ الحق من المجتهدين رحمة منه بعباده ورفعاً للآصار عنهم فله الحمد والمنة .

اتفقوا في الأدلة العقلية المتقابلة بالنفي والاثبات على استحالة التعادل بينها.

وذلك لأن دلالة الدليل العقلي يجب أن يكون مدلولها حاصلا (١) فلو تعادل الدليلان في نفسيهما لزم من ذلك حصول مدلوليهما كالدليل الدال على حدوث العالم والدال على قدمه ، ويلزم من ذلك اجتماع النقيضين وهو محال .

واختلفوا في تعادل الأمارات الظنية .

فذهب أحمد بن حنبل والكرخي الى المنع من ذلك .

وذهب القاضي أبو بكر والجبائي وابنه (٢) . واكثر الفقهاء الى جوازه ، وهو المختار . وذلك لانه لو استحال تعادل الامارتين في نفسيهما ، فاما ان يكون ذلك محالا في ذاته أو لدليل خارج، الاول، ممتنع فانا لو قدرنا ذلك لم يلزم عنه لذاته محال عقلا (٣) وان كان الدليل من خارج عقليا كان أو شرعياً فالاصل عدمه وعلى مدعيه بيانه (٤)

---

١ ـ لأن دلالة الدليل العقلي يجب ان يكون مدلولها حاصلا هكذا بالنسخ المطبوعة وفي المخطوطة (يجب ان يكون مدلولها على مادلت عليه) ولعل الصواب (لأن الأدلة العقلية يجب ان يكون مدلولها حاصلا) اذ هو المناسب لما بعده من التفريع، ولان الدلالة لا مدلول لها انما هي نسبة بين الادلة ومدلولها .

٢ ـ الكرخي هو ابو الحسن بن عبيدالله دلهم بن دلال البغدادي . وابو بكر هو محمد بن الطيب الباقلاني . والجبائي هو ابو علي محمد بن عبدالوهاب المعتزلي. وابنه هو ابو هاشم عبدالسلام بن ابي علي الجبائي . وقد تقدمت تراجمهم تعليقا .

٣ ـ تقدم ما فيه تعليقاً ص١٣٧ ج ٤ .

٤ ـ يظهر لي ان الادلة مطلقا سمعية، ام عقلية ، قطعية ام ظنية ان اعتبرت بالواقع لم يكن بينها تعادل، بل ما وافق الواقع كان حقا صوابا ، وما خالفه فهو باطل ، وان نظر اليها من جهة دلالتها في نظر المجتهد فقد تتعادل لتفاوت المجتهدين استعداداً واطلاعا وبحثا، والمخطيء لعدم بلوغ المرجح، او مايزيل اللبس عنه مأجور معذور حتى تقوم عليه الحجة .

فان قيل (١) اذا فيل يتعادل الامارتين فاما أن يعمل بكل واحدة منهما ، او باحديها دون الاخرى ، أو لايعمل ولا بواحدة منهما .

الاول محال لما فيه من الجمع بين النقيضين ، والثاني محـــال لانه اما أن يعمل بواحدة منهما على طريق التعيين أو الابهام : فان كان على طريق التعيين ، فلاأولوية مع التساوي ، وان كان على سبيل التخيير فهو ممتنع لوجوه ثلاثة .

الاول : أن الامة مجمعة على امتناع تخيير المكلفين في مسائل الاجتهاد .

الثاني : أن التخيير اباحة للفعل والترك ، وهو عمل بامارة الاباحة وهو ممتنع لما سبق .

الثالث : أنه يلزم منه جواز تخيير الحاكم للمتخاصمين ، وكذلك المفتي للعامي ، بين الحكم ونقيضه وأن يحكم لزيد بحكم ، ولعمرو بنقيضه ، وأن يحكم في يوم بحكم ، وفي الغد بنقيضه ، وذلك محال ، والثالث أيضاً محال لما فيه من الجمع بين النقيضين (٢) ولان وضع الامارتين يكون عبثاً ، والعبث في تصرفات الشارع ممتنع .

وايضا فان الحكم عند الله تعالى في الواقعة لايكون الا واحدا على ما سبق تقريره في المسألة المتقدمة وهو الذي وقع عليه اختياركم ، فلو تعادلت الامارتان لزم من ذلك التضليل والحيرة في اصابة الحق ، وهو ممتنع على الشارع الحكيم .

والجواب عن الشبهة الاولى بمنع الحصر فيما ذكروه اذ قد أمكن قسم ثالث (٣) وهو العمل بمجموعهما بأن يكون كالدليل الواحد ومقتضاهما الوقف أو التخيير

---

١ ـ يمكن تصوير لوازم الأمارتين في غير العمل بهما فيقال اذا تقابلت الأمارتان نفيا واثباتا ، فإما ان يطابق كل منهما الواقع وذلك محال ، لما فيه من الجمع بين النقيضين ، واما ان لايطابق الواقع شيء منهما ، وذلك محال لما فيه من رفع النقيضين واما ان يطابق احداهما الواقع دون الاخرى فما وافقه هو الحق المعتبر فضلا عن كونه راجحا ، وما سواه لغو باطل فضلا عن كونه مرجوحا وبذلك يتم الدليل على عدم التعادل . وكذلك يمتنع تعادلها باعتبار دلالتهما في نفسيهما لكمال علمه تعالى وحكمته ورحمته ولطفه بعباده . اما تعادلها باعتبار نظر المجتهد فجائز كما سبق بيانه .

٢ ـ المناسب ان يقول : لما فيه من دفع النقيضين . لان القسم الثالث في سلب العمل بكل منهما بخلاف الاول .

٣ ـ تقدم ان الدليل اشتمل على ثلاثة اقسام اجمالا فالموافق لذلك ان يقول : أمكن قسم رابع .

وان سلمنا امتناع ذلك فما المانع من العمل باحداهما على طريق التخيير بان يعمل المكلف بما شاء منهما ان شاء أثبت وان شاء نفى .

قولهم : ان الامة مجمعة على امتناع تخيير المكلف في مسائل الاجتهاد .

قلنا : متى اذا ترجح في نظره احدى الامارتين ، أو اذا تعادلتا ؟

الاول مسلم ، والثاني ممنوع ، ولا بعد في التخيير عند التعارض مع التساوي نازلا منزلة ورود التخيير من الشارع بلفظ التخيير ، كما في خصال الكفارة ، أو كما في التخيير بين اخراج الحقاق وبنات اللبون عند ما اذا اجتمع في ماله مائتان من الابل بقوله عليه السلام « في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة » (١٦) فانه ان أخرج أربع حقاق فقد عمل بالنص ، وان أخرج خمس بنات لبون ؛ فقد عمل بالنص .

قولهم : ان التخيير اباحة للفعل والترك ، وهو عمل بامارة الاباحة وترك لأمارة الوجوب .

قلنا : إنما يلزم ذلك أن لو كان التخيير بين الفعل والترك مطلقا ، وليس كذلك وانما هو تخيير في العمل بأحد الحكمين ، مشروطا بقصد العمل بدليله ، كما في التخيير بين القصر في السفر والاتمام ، بشرط قصد العمل بدليل الرخصة أو دليل الاتمام .

قولهم : انه يلزم منه جواز تخيير الحاكم للخصمين ، والمفتي للعامي بين الحكمين المتناقضين ليس كذلك ، بل التخيير انما هو للحاكم والمفتي في العمل باحدى الأمارتين عند الحكم والفتوى فلا بد من تعين ما اختاره ، دفعا للنزاع بين الخصوم وللتحير عن المستفتى .

وأما حكمه لزيد بحكم ولعمرو بنقيضه ، فغير ممتنع ، كما لو تغير اجتهاده . وكذلك الحكم في يوم وبنقيضه في الغد ، وانما يمتنع ذلك ان لو كان المحكوم عليه واحد ، لما فيه من اضرار المحكوم عليه بالحكم له بحل النكاح ، والانتفاع بالملك في وقت وتحريمه عليه في وقت آخر . وان سلمنا امتناع التخيير ، فما المانع من ترك العمل بهما ؛ والقول بتساقطهما

قولهم انه يلزم منه الجمع بين النقيضين انما يلزم ذلك أن لو اعتقد نفي الحل والاباحة . وأما اذا لم يعتقد شيئا من ذلك فلا .

---

١ - جزء من حديث طويل رواه احمد والنسائي وابو داود والبخاري من طريق أنس ان ابا بكر كتب لهم ان هذه فرائض الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ الحديث .

قولهم ان وضع الامارتين يكون عبثا فهو مبني على وجوب رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى ، وقد أبطلناه في مواضعه (١) وبتقدير التسليم فلا يمتنع استلزام ذلك لحكمة استأثر الله تعالى بالعلم بها دون المخلوقين .

كيف وقد أمكن أن تكون الحكمة فيه ايقاف المجتهد عن الجزم بالنفي أو الاثبات .

وعن الشبهة الثانية أنا وان سلمنا أن الحكم في المسألة لا يكون الا واحدا ، ولكن ما المانع من تعادل الامارات . (٢)

قولهم : يلزم منه التحير والتضليل ، انما يلزم ذلك أن لو كان مكلفا باصابة ما هو الحكم عند الله تعالى ، وليس كذلك وانما هو مكلف بما أوجبه ظنه على ماسبق . فان لم يغلب على ظنه شيء ضرورة التعادل . كان الواجب التخيير ؛ او التوقف أو التساقط (٣)

المسألة السابعة

فيما يصح نسبته من الاقوال الى المجتهد وما لا يصح .

ولا خلاف في صحة اعتقاد الوجوب والتحويم أو النفي والاثبات معا في مسألتين مختلفتين . كوجوب الصلاة وتحريم الزنا في اعتقاد الجمع بين الاحكام المختلفة التى لاتقابل بينها في شيء واحد ، كالتحريم ووجوب الحد ، ونحوه ، وفي اعتقاد وجوب فعلين متضادين على البدل . كالاعتداد بالأطهار والحيض، أو فعلين غير متضادين كخصال الكفارة .

وأما اعتقاد حكمين متقابلين في شيء واحد على سبيل البدل . فقد اختلفوا فيه ، وبينا مأخذ القولين في المسألة المتقدمة . وما هو المختار في ذلك .

---

١ ـ تقدم الرد على ذلك غير مرة .

٢ ـ تقدم دليل المنع من تعادلها باعتبارهما بالواقع وبالنظر الى دلالتهما في انفسهما وان جاز تعادلهما في نظر المجتهد .

٣ ـ لاشك ان التعادل بينهما انما كان في نظر المجتهد لقصوره فكان معذورا مأجورا لافي الواقع ، ولا من جهة دلالتهما في انفسهما تعالى عن ذلك أحكم الحاكمين وارحم الراحمين

وأما ما يقال في هذه المسألة : للمجتهد الفلاني قولان ، فلا يخلو .

اما أن يكونا منصوصين في تلك المسألة، أو أحدهما منصوص عليه والآخر منقول فان كان الأول فلا يخلو : اما أن يكون التنصيص عليهما في وقتين أو في وقت واحد

فان كان ذلك في وقتين ، فلا يخلو اما أن يكون التاريخ معلوما أو غير معلوم:

فان كان الأول فالقول الثاني ناسخ للاول وهو الذي يجب اسناده اليه . دون الأول لكونه مرجوعا عنه . وان قيل أن الأول قوله فليس الا بمعنى أنه كان قولا له، لا بمعنى انه الآن قوله ومعتقده .

وان كان الثاني : فيجب اعتقاد نسبة أحدهما اليه والرجوع عن الآخر . وان لم يكن ذلك معلوما ولا معينا .

وعلى هذا فيمتنع العمل بأحدهما قبل التبيين ، لاحتمال أن يكون ما عمل به هو المرجوع عنه .

وهذا كما اذا وجدنا نصين . وعلمنا أن أحدهما ناسخ للاخر . ولم يتبين لنا الناسخ من المنسوخ . فانه يمتنع العمل بكل واحد منهما لاحتمال ان يكون ما عمل به هو المنسوخ ، وكذلك الراوي، فانه اذا سمع كتابا من الأخبار سوى خبر واحد منه ؛ واشكل عليه ما سمعه من غيره ، فانه لا يجوز له رواية شيء منه لاحتمال ان يكون ذلك مالم يروه .

واما ان كان التنصيص عليهما في وقت واحد، فاما ان ينص على الراجح منهما بأن يقول : « وهذا القول اولى » او يفرع عليه دون الآخر فيظهر من ذلك ان قوله وما يجب ان يكون معتقداً له هو الراجح دون المرجوح .

واما ان لا يوجد منه ما يدل على الترجيح كما نقل عن الشافعي ذلك في سبع عشرة مسألة فلا يخلو .

اما انه ذكر ذلك بطريق الحكاية لأقوال من تقدم ، فلا تكون اقوالا له .

واما ان يكون ذلك بمعنى اعتقاده للقولين ؛ وهو محال . وذلك لأن دليلي القولين ، اما ان يكون احدهما راجحا على الآخر في نظره، او هما متساويان .

فان كان الاول فاعتقاده لحكم الدليل المرجوح ممتنع ، وان كان الثاني، فاعتقاده للتحريم والاباحة معا . في شيء واحد من جهة واحدة محال :

وان كان معنى القولين التخيير بين الحكمين او التردد والشك؛ كتردد الشافعي في التسمية . هل هي آية من اول كل سورة؟ فذلك مما لا يصح معه نسبة القولين اليه.

ولهذا فان من قال بالتخيير بين خصال الكفارة لا يقال ان له في الكفارة اقوالا وكذلك من شك في شيء وتردد فيه لا يقال : له فيه اقوال ، وانما يمكن تصحيح ذلك بان يحمل قوله (في المسألة قولان) على انه قد وجد فيها دليلين متعارضين ولا موجود سواهما اما نصان . او استصحابان كما اذا اعتق عن كفارته عبداً غائبا منقطع الخبر فان الأصل بقاء حياته. والأصل بقاء اشتغال الذمة، أو اصلان مختلفان والمسألة مشابهة لكل واحد من الاصلين على السوية .

ويمكن ان يقول بكل واحد منهما قائل . فقوله بوجود هذا الاحتمال . وهذا الاحتمال قولان . لكنه ليس قولا بحكم شرعي .

واما ان كان منصوصا عليه والآخر منقولا فذلك انما يتصور في صورتين متناظرتين، وعند ذلك فلا يخلو ، اما ان يظهر بين الصورتين فارق، او لا يظهر، فان ظهر بينهما فارق فالنقل يكون ممتنعا .

وان لم يظهر بينهما فارق وكان الامام قد نص على حكم الصورتين فلا يخلو :

اما ان يكون قد نص عليهما في وقتين ، او في وقت واحد .

فان كان في وقتين. فاما ان يكون التاريخ معلوما او غير معلوم، فان كان معلوما ، فتنصيصه على الحكم الأخير، يستلزم ثبوت مثله في الصورة المنصوص عليها اولا، ضرورة عدم الفرق ويلزم من ذلك رجوعه عن الحكم المنصوص عليه اولا: وان لم يكن التاريخ معلوما فيجب اعتقاد اشتراك الصورتين في احد الحكمين ، وهو ما نص عليه آخرا ، وان لم يكن معلوما بعينه وعلى هذا فلا يمكن العمل باحدهما على سبيل التعيين لجواز ان يكون هو المرجوع عنه كما اسلفناه .

واما ان نص على حكمي الصورتين في وقت واحد فهو كما لو نص عليهما في صورة واحدة وقد عرف ما فيه .

المسألة الثامنة

اتفقوا على ان حكم الحاكم لا يجوز نقضه في المسائل الاجتهادية لمصلحة الحكم فانه لو جاز نقض حكمه اما بتغير اجتهاده ، او بحكم حاكم آخر لأمكن نقض الحكم بالنقض و نقض نقض النقض الى غير النهاية . ويلزم من ذلك اضطراب الأحكام، وعدم الوثوق بحكم الحاكم وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها .

وانما يمكن نقضه بان يكون حكمه مخالفا لدليل قاطع من نص او اجماع، او قياس، جلي ؛ وهو ما كانت العلة فيه منصوصة ، او كان قد قطع فيه بنفي الفارق بين الاصل والفرع، كما سبق تحقيقه (١) ولو كان حكمه مخالفا لدليل ظني من نص او غيره فلا ينقض ما حكم به بالظن لتساويهما في الرتبة . (٢)

ولو حكم على خلاف اجتهاده مقلدا لمجتهد آخر . فقد اتفقوا على امتناعه وابطال حكمه ، ولو كان الحاكم مقلد الأمام، وحكم بحكم يخالف مذهب امامه فان قضينا بصحة حكم المقلد ضرورة عدم المجتهد في زماننا، فنقض حكمه مبني على الخلاف في انه هل يحوز له تقليد غير امامه ؟ فان منعنا من ذلك نقض، والا فلا.

واما المجتهد اذا اداه اجتهاده الى حكم في حق نفسه ، كتجويز نكاح المرأة بلا ولي ثم تغير اجتهاده فإما أن يتصل بذلك حكم حاكم آخر او لا يتصل .

فان كان الاول لم ينقض الاجتهاد السابق ، نظرا الى المحافظة على حكم الحاكم ومصلحته .

وان كان الثاني لزمه مفارقة الزوجة والا كان مستديما لحل الاستمتاع بها على خلاف معتقده وهو خلاف الاجماع .

واما ان كان قد افتى بذلك لغيره، وعمل ذلك الغير بفتواه. ثم تغير اجتهاده . فقد اختلفوا في ان المقلد هل يجب عليه مفارقة الزوجة ، لتغير اجتهاد مفتيه : والحق وجوبه ، كما لو قلد من ليس له اهلية الاجتهاد في القبلة من هو من اهل الاجتهاد فيها ؛ ثم تغير اجتهاده الى جهة اخرى في اثناء صلاة المقلد له ، فانه يجب عليه التحول الى الجهة الأخرى كما لو تغير اجتهاده هو في نفسه .

---

١ ـ انظر الباب الثالث في اقسام القياس وانواعه .

٢ ـ هذا تعليل آخر للمنع من نقض حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية .

المسألة التاسعة

المكلف اذا كان قد حصلت له اهلية الاجتهاد بتمامها في مسألة من المسائل ، فان اجتهد فيها ، واداه اجتهاده الى حكم فيها فقد اتفق الكل على انه لا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما أوجبه ظنه ، وترك ظنه .

وان لم يكن قد اجتهد فيها ؛ فقد اختلفوا فيه .

فقال أبو علي الجبائي : الأولى له أن يجتهد ؛ وان لم يجتهد وترك الأولى ؛ جاز له تقليد الواحد من الصحابة ، اذا كان مترجحا في نظره على غيره ممن خالفه وان استووا في نظره يخير في تقليد من شاء منهم ولا يجوز له تقليد من عداهم وبه قال الشافعي في رسالته القديمة .

ومن الناس من قال يجوز له تقليد الواحد من الصحابة أو التابعين ؛ دون من عداهم ، قال محمد بن الحسن : يجوز تقليد العالم لمن هو أعلم منه ولا يقلد من هو مثله أو دونه وسواء كان من الصحابة أو غيرهم .

وقال ابن سريج بجواز تقليد العالم لمن هو أعلم منه اذا تعذر عليه وجه الاجتهاد. وقال أحمد بن حنبل واسحق بن راهويه وسفيان الثوري يجوز تقليد العالم للعالم مطلقا وعن أبي حنيفة في ذلك روايتان . وقال بعض أهل العراق يجوز تقليد العالم فيما يفتي به وفيما يخصه، ومنهم من قال بجواز ذلك فيما يخصه دون مايفتي به . ومن هؤلاء من خصص ذلك بما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد .

وذهب القاضي أبو بكر وأكثر الفقهاء الى منع تقليد العالم للعالم سواء كان أعلم منه أو لم يكن . وهو المختار .

الا أن القائلين بذلك قد احتجوا بحجج ضعيفة لابد من ذكرها والتنبيه على ضعفها ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .

الحجة الاولى : أن من له أهلية الاجتهاد متمكن من الاجتهاد، فلا يجوز مع ذلك مصيره الى قول غيره ، كما في العقليات .

الثانية: أنه لو كان قد اجتهد وأداه اجتهاده الى حكم من الأحكام؛ لم يجز له تقليد غيره وترك ما أدى اليه اجتهاده فكذا لا يجوز له تقليده قبل الاجتهاد لأمكان ان يؤديه اجتهاده الى خلاف رأي من قلده .

الثالثة : انه لو جاز لغير الصحابة تقليد الصحابة مع تمكنه من الاجتهاد لجاز لبعض الصحابة من المجتهدين تقليد البعض ؛ ولو جاز ذلك لما كان لمناظراتهم فيما وقع بينهم من المسائل الخلافية معنى .

الرابعة : ان الصحابة كانت تترك ما راقه باجتهادها لما تسمعه من الخبر عن النبي ﷺ فكان عمل غيرهم بالخبر وترك العمل برايهم ؛ اولى .

ولقائل ان يقول على الحجة الاولى : انما لم يجز التقليد في العقليات ضرورة ان المطلوب فيها هو العلم (١) وهذا غير حاصل بالتقليد؛ بخلاف مسائل الاجتهاد فان المطلوب فيها هو الظن وهو حاصل بالتقليد فافترقا .

وعلى الثانية : انه اذ اجتهد واداه الى حكم من الاحكام ، فوثوقه به اتم من وثوقه بما يقلد فيه الغير، لانه مع مساواة اجتهاده لاجتهاد الغير يحتمل ان لا يكون الغير صادقا فيما اخبر به عن اجتهاده والمجتهد لا يكابر نفسه فيما ادى اليه اجتهاده وقبل أن يجتهد لم يحصل له الوثوق بحكم ما ، فلا يلزم من امتناع التقليد مع الاجتهاد امتناعه مع عدمه .

وعلى الثالثة : أن من المخالفين في هذه المسألة من يجوز تقليد الصحابة بعضهم لبعض اذا كان المقلد اعلم كما سبق في تفصيل المذاهب في اول المسألة .

وبتقدير التسليم فلا يخفى ان الوثوق باجتهاد الصحابي لمشاهدة الوحي والتنزيل ومعرفة التأويل . والاطلاع على احوال النبي ﷺ وزيادة اختصاص الصحابة التشدد في البحث عن قواعد الدين وتأسيس الشريعة . وعدم تسامحهم فيها . اشد

---

١ ـ الادلة العقلية تتفاوت كالادلة السمعية فقد يكون كل منها قطعيا وقد يكون ظنيا اجتهاديا فلا فرق .

من غيرهم على ما قال عليه السلام «خير القرون القرن الذي انا فيه» . (١) أثم من الوثوق باجتهاد غير الصحابي، وما مثل هذا التفاوت فغير واقع بين الصحابة .

وعلى هذا فلا يلزم من جواز تقليد غير الصحابي للصحابي تقليد الصحابي للصحابي وعن الرابعة : ان الخبر لا يخلو، اما ان يكون صريحا في مناقضة مذهب الصحابي، او لا يكون صريحا ، بل دلالته على ذلك ظنية اجتهادية .

فان كان الاول، فلا خفاء في امتناع تقليد الصحابي معه. كما يمتنع على الصحابي العمل برأيه مع ذلك الخبر . وان كان الثاني فلا نسلم انه يجب على الصحابي الرجوع اليه مع استمراره على اعتقاد ما رآه اولا ، وترجيح ما اداه اليه اجتهاده على ذلك الخبر . وعلى ذلك فلا يمتنع تقليد الصحابي مع وجود ذلك الخبر .

والمعتمد في المسألة ان يقال: القول بجواز التقليد حكم شرعي، ولا بد له من دليل، والاصل عدم ذلك الدليل فمن ادعاه يحتاج الى بيانه ، ولا يلزم من جواز ذلك في حق العامي العاجز عن التوصل الى تحصيل مطلوبه من الحكم جواز ذلك في حق من له أهلية التوصل الى الحكم وهو قاد عليه ووثوقه به أتم مما هو مقلد فيه لما سبق .

فان قيل : دليل جواز التقليد في حق من لم يجتهد ، وان كانت له أهلية الاجتهاد ، الكتاب والسنة والاجماع والمعقول .

أما الكتاب فقوله تعالى (فاسالوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون) أمر بالسؤال وأدنى درجاته جواز اتباع المسئول واعتقاد قوله، وليس المراد به من لم يعلم شيئا أصلا بل من لم يعلم تلك المسألة ومن لم يجتهد في المسألة ، وان كانت له أهلية الاجتهاد فيها ، غير عالم بها فكان داخلا تحت عموم الآية .

وأيضا قوله تعالى (اطيعو الله واطيعوا الرسول واولى الأمر منكم) والمراد (بأولى الأمر) العلماء ، امر غير العالم بطاعة العالم ؛ وادنى درجاته جواز اتباعه فيما هو مذهبه .

واما السنة ، فقوله عليه السلام « اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم » (٢)

---

١ ـ تقدم ص ١٥٠ ج ٤ .

٢ ـ تقدم ص ٢٣٢ ج ١ وص ١٥٠ ج ٤ .

وقوله ﷺ « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي » (١)

وقوله عليه السلام « اقتدوا بالذين من بعدى ابي بكر وعمر » (٢)

واما الاجماع فهو ان عمر رجع الى قول على رضي الله عنه والى قول معاذ(٣)

وبايع عبد الرحمن بن عوف عثمان على اتباع سنة الشيخين ابي بكر وعمر (٤) ولم ينكر ذلك احد من الصحابة ، مع ان المقلد كان اهلا للاجتهاد فصار ذلك اجماعا

واما المعقول ، فهو انه لا يقدر باجتهاده على غير الظن واتباع المجتهد فيما ذهب اليه مفيد للظن والظن معمول به في الشرعيات على ما سبق تقريره ، فكان اتباعه فيه جائزا .

والجواب عن الآية الأولى ان المراد بأهل الذكر اهل العلم ، اي المتمكن من تحصيل العلم بأهليته فيما يسأل عنه ، لا من العلم بالمسألة المسئول عنها حاضر عتيد لديه . فان اهل الشيء من هو متأهل لذلك الشيء ، لا من حصل له ذلك الشيء . والأصل تنزيل اللفظ على ما هو حقيقة فيه . وعلى هذا ، فتختص الآية بسؤال من ليس من اهل العلم ، كالعامي ، لمن هو اهل له . وما نحن فيه فهو من اهل العلم بالتفسير المذكور ، فلا يكون داخلا تحت الآية ، لأن الآية لا دلالة لها على

---

١ ـ جزء من حديث رواه ابو داود وغيره عن العرباض بن سارية قال صلى بنا رسول الله ﷺ ثم اقبل علينا فوعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب فقلنا يا رسول الله كأنها موعظة مودع فماذا تعهد الينا فقال : أوصيكم بالسمع والطاعة وان عبدا حبشياً فإنه من يعيش من بعدي فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بسنتين . . الخ .

٢ ـ رواه احمد والترمذي وابن ماجة من طريق حذيفة ورواه الواقدي من طريق ابن مسعود بلفظ اقتدوا بالذين من بعدي من اصحابي ابي بكر وعمر واهتدوا بهدي عمار وتمسكوا بعهد ابن مسعود . وفي سنده مولي ربعي بن جراش قال ابن حزم : إنه مجهول وذكره ابن حبان في الثقات .

٣ ـ انظر ص٢١٦ ـ ٢١٩ ج ٢ من اعلام الموقعين طبع المكتبة التجارية .

٤ ـ انظر ص١٥٣ ج ٤ .

امر اهل العلم بسؤال اهل العلم ، فانه ليس السائل اولى بذلك من المسئول .
وعن الآية الثانية ان المراد (بأولى الأمر) الولاة بالنسبة الى الرعية ، والمجتهدين بالنسبة الى العوام ، بدليل انه اوجب الطاعـــة لهم . واتباع المجتهد للمجتهد ، وإن جاز عند الخصوم ، فغير واجب بالاجماع، فلا يكون داخلا تحت عموم الآية وعن السنة ما سبق في مسألة مذهب الصحابي هل هو حجة او لا ؟

وعن الاجماع : اما عمر فانه لم يكن مقلداً لعلي ولمعاذ فيما ذهبا اليه ، بل لانه اطلع من قوليهما على دليل اوجب رجوعه اليه .

واما قصة عبد الرحمن بن عوف فقد سبق جوابها في المسائل المتقدمة (١)

وعن المعقول : انه لو اجتهد وأداه اجتهاده الى حكم لم يجز له تقليد غيره في خلاف ما ادى اليه اجتهاده اجماعا، فلو جاز له التقليدمع عدم الاجتهاد؛ لكان ذلك بدلا عن اجتهاده والبدل دون المبدل، والاصل ان لا يجوز العدول الى البدل مع امكان تحصيل المبدل مبالغة في تحصيل الزيادة من مقصوده، اللهم الا ان يرد نص بالتخيير يوجب الغاء الزيادة من مقصود المبدل اونص بانه بدل عند العدم لا عند الوجود (٢) كما في بنت مخاض وابن لبون عن خمس وعشرين من الابل فان وجود بنت مخاض يمنع من اداء ابن لبون،ولايمتنع ذلك عندعدمها والاصل عدم ذلك النص .

كيف وان ماذكروه معارض بقوله تعالى « فاعتبروا يا أولي الابصار » .

وقوله تعالى (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله) .

وقوله تعالى (اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم) وقوله تعالى (ولا تقف ماليس لك به علم) .

---

١ ـ انظر ما تقدم تعليقا ص ١٥٣ ج ٤ .

٢ ـ هكذا في النسخ المطبوعة ، وفي المخطوطة «نص بأنه يدل عند الوجود لا عند العدم» والذي في النسخ المطبوعة هو الذي يتناسب مع التنظير الذي بعده .

وبقوله عليه السلام « اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له» (١) وتقليد العالم للعالم يلزم منه ترك الاعتبار ، وترك العمل بحكم الله ورسوله ، وترك ما انزل واقتفاء ماليس له به علم ، وترك الاجتهاد المأمور به ، وهو خلاف ظاهر النص ، واذا تعارضت الادلة سلم لنا ما ذكرناه أولا .

المسألة العاشرة

اختلفوا في أنه هل يجوز أن يقال للمجتهد . احكم فانك لا تحكم الا بالصواب (٢) فاجاز ذلك قوم لكن اختلفوا : فقال موسى بن عمران (٣) بجواز ذلك مطلقا للنبي وغيره من العلماء .

وقال أبو علي الجبائي بجواز ذلك للنبي خاصة في أحد قوليه .

وقد نقل عن الشافعي في « كتاب الرسالة» ما يدل على التردد بين الجواز والمنع ومنع من ذلك الباقون .

والمختار جوازه دون وقوعه ، لكن لابد من الاشارة الى حجج عول عليها المجوزون بعضها يدل على الجواز ، وبعضها يدل على الوقوع ، والتنبيه على ضعفها كالجاري من

---

١ ـ جزء من حديث رواه البخاري ومسلم من طريق على ، لكن بلفظ اعملوا .. الخ ولو صحت رواية اجتهدوا لما صح حملها على خصوص الاجتهاد في استنباط الاحكام من الادلة فانه اصطلاح حادث .

٢ ـ هذه المسألة من علم الكلام لا من اصول الفقه ، فان البحث في جواز ان يقول الله لنبيه أو للمجتهد من أمتـــه أحكم فانك لا تحكم الا بالصواب ، أو تفويضه ذلك اليهم فعلا ، ووقوعه منه بحث عن حكم صفة من صفات الله الفعلية المتصلة بالتشريع وبالقدر توقيفا وتسديدا ، وموضوع ذلك علم الكلام ، فينبغي أن يكتفي ببحثها فيه ، وان بحثت في أصول الفقه فليكن ذلك في المبادىء الكلامية كمباحث الحاكم ، أو قبل مسائل الاجتهاد ، لرجوع بعض أدلة المسألة الأولى من مسائل الاجتهاد اليه

٣ ـ موسى بن عمران ـ وفي مسودة آل تيمية يونس بن عمران ، وفي المعتمد لابي الحسين البصري مويس بن عمران . فلينظر .

عادتنا ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المعتمد في هذه المسألة (١)

وقد احتجوا بالنص ، والاجماع ، والمعقول .

أما النص فمن جهة الكتاب ، والسنة .

أما الكتاب فقوله تعالى «كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل إلا ما حرم اسرائيل على نفسه» أضاف التحريم اليه ، فدل على كونه مفوضا اليه ، وأما السنة فمن وجوه

منها ماروى عن النبي عليه السلام أنه لما قال في مكة «لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها » قال له العباس الا الإذخر فقال النبي عليه السلام (الا الإذخر) . (٢)

ومعلوم ان ذلك لم يكن الا من تلقاء نفسه ؛ لعلمنا بان الوحي لم ينزل عليه في تلك الحالة ؛ ولولا أن الحكم مفوض اليه لما ساغ ذلك .

ومنها قوله عليه السلام « لولا أن اشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة (٣)

ومنها قوله عليه السلام (عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق) (٤)

ومنها ما روي أنه لما قيل له أحجنا هذا لعامنا أم للابد ؟ فقال (بل للابد ولو قلت نعم لوجب) (٥) أضاف الوجوب والعفو الى امره وفعله ، ولولا انه مفوض الى اختياره لما جاز .

---

١ ـ قارن بين اختياره هنا واختياره في المسألة الأولى ، والثانية من مسائل الاجتهاد وبين ما ذكر فيها من الادلة ومناقشتها لتعرف منهج الآمدي في اختياره واستدلاله ونقاشه

٢ ـ تقدم ص ١٦٧ ج ٤ ٣ ـ رواه الجماعة

٤ ـ جزء من حديث رواه احمد وأبو داود من طريق علي بلفظ قد عفوت لكم عن صدقه الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة . . الخ وفي البخاري ومسلم «ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة » .

٥ ـ يشير الى ما رواه أحمد ومسلم والنسائي من طريق ابي هريرة قال خطبنا رسول الله ﷺ فقال يا أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل أكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ، ثلاثا فقال النبي ﷺ لو قلت نعم لوجبت ، ولما استطعتم ، وفي رواية ابن عباس عند أحمد والنسائي أن السائل الأقرع بن حابس

ومنها ما روى عنه عليه السلام انه امر مناديا يوم فتح مكة (ان اقتلوا ابن حباية وابن ابي سرح ولو كانا متعلقين بأستار الكعبة) (١) ثم عفا عن ابن ابي سرح بشفاعة عثمان (٢) ولو كان قد امر بقتله بوحي ، لما خالفه بشفاعة عثمان .

ومنها ماروى عنه عليه السلام انه لما قتل النضر ابن الحارث ؛ جاءته بنت النضر ، فانشدته .

ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق

فقال عليه السلام (اما انى لو كنت سمعت شعرها ما قتلته) (٣)

ولو كان قتله بأمر من الله لما خالفه ، وان سمع شعرها .

ومنها ماروى عنه عليه السلام ، انه لما قيل له ان ما عزاً رجم فقال « لو كنتم تركتموه حتى انظر في امره)(٤)وذلك يدل على ان حكم الرجم كان مفوضا الى رأيه

ومنها قوله عليه السلام « كنت نهيتكم عن زيارة القبور،الا فزوروها) (٥)

---

١ ـ يشير الى ما رواه ابو داود والنسائي من حديث سعد بن أبي وقاص قال : لما كان فتح مكة أمن رسول الله ﷺ الناس الا أربعة وامرأتين وقال اقتلوهم وان وجدتموهم متعلقين باستار الكعبة، عكرمة بن ابي جهل وعبدالله ابن خطل ومقيس ابن حباية وعبدالله بن سعد بن ابي سرح . انظر تلخيص الحبير .

٢ ـ انظر ترجمة عبد الله بن سعد بن ابي سرح وتفصيل شفاعة عثمان له في كتاب الاصابة لابن حجر .

٣ ـ قائلة البيت هي قتيلة ـ بالتصغير بنت النضر بن الحارث القرشية من قصيدة لها مطلعها :

يا راكبا ان الاثيـــل مظنة من صبح خامسة وانت موفق

وقد قيل ان الابيات مصنوعة. انظر القصة والقصيدة في ترجمة قتيلة في كتاب الاصابة لابن حجر، وفي سيرة ابن هشام وفي حاشية الامير على مغني اللبيب في مباحث (لو)

٤ ـ انظر الكلام عليه في تلخيص الحبير . في كتاب الحدود .

٥ ـ رواه مسلم وابو داود والترمذي وابن حبان والحاكم من طريق بريدة .

وعن لحوم الاضاحي ، الا فانتفعوا بها»(١)وذلك يدل على تفويض الحل والحرمة في ذلك اليه .

واما الاجماع: فانقل عن آحاد الصحابه فيما حكم به « ان كان صوابا فمن الله ورسوله ، وان كان خطأ فمني ومن الشيطان » اضاف الحكم الى نفسه . ولم ينكر علية منكر فصار ذلك اجماعا .

ومن ذلك ما شاع وذاع من رجوع آحاد الصحابة عما حكم به اولا . من غير نكير عليه ولو لم يكن ذلك من تلقاء نفسه بل عن دليل من الشارع لما شاع ذلك منه ، ولما جاز تطابق الصحابة على عدم الانكار عليه .

واما المعقول فمن وجوه .

الاول: انه اذا جاز تفويض الشارع الى المكلف اختيار واحدة من خصال الكفارة جاز مثله في الاحكام .

الثاني : انه اذا جاز ان يفوض الى العامي العمل بما شاء من فتوى اي المجتهدين شاء من غير دليل جاز مثله في الاحكام الشرعية بالنسبة الى المجتهدين .

الثالث : انه اذا جاز الحكم بالأمارة الظنية مع جواز الخطا فيها عن الصواب جاز الحكم بما يختاره المجتهد من غير دليل وان جاز عدوله عن جهة الصواب(٢)

ولقائل : ان يجيب عن الآية: بأن اسرائيل لم يكن من جملة بنيه حتى يكون داخلا في عموم الآية . وعند ذلك فيحتمل ان اسرائيل حرم ماحرم على نفسه بالاجتهاد ، مستندا الى دليل ظني . لا أنه عن غير دليل .

وعن الخبر الاول : انه قد قيل ان الإذخر ليس من الخلا . فلايكون داخلا فيما حرم

وعلى هذا فاباحته تكون بناء على استصحاب الحال ، والاستثناء من العباس والنبي عليه السلام كان تأكيدا .

---

١ ـ انظر التعليق ص ١٣٦ ج ٣

٢ ـ الجواز الأول والثالث جواز شرعي بمعنى الاباحة ، والجواز الثاني والرابع عقلي بمعنى الامكان .

وبتقدير ان يكون مستثنى حقيقة مما حرم بطريق التأسيس . لكن من المحتمل ان يكون ذلك بوحي سابق وهو الأولى لقوله تعالى في حق رسوله (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى) اما ان يكون ذلك من تلقاء نفسه من غير دليل فلا .

وعن الخبر الثاني انه من الجائز ان الوحي نزل بتخييره في امرهم بالسواك الشاق عند كل صلاة وعدم امرهم بذلك لآ أن امره لهم بالسواك يكون من تلقاء نفسه ويجب اعتقاد ذلك لما سبق في الآية .

وعن الخبر الثالث أنه انما اضاف العفو الى نفسه . بمعنى انه لم يأخذ صدقة الخيل والرقيق منهم لا بمعنى انه المسقط لها ودليله ما سبق في الاية .

وعن الخبر الرابع ان قوله « ولوقلت نعم لوجب» لايدل على ان الوجوب مستندا الى قوله «نعم » من تلقاء نفسه بل لأنه لايقول ما يقول الا يوحى لما سبق في الآية

وعن الخامس : انه يجوز ان يكون قد ابيح القتل وتركه بالوحي بدليل ماسبق في الآية . وهو الجواب عن قصة النضر بن الحارث ، وما عز .

وعن الخبر الاخير ، انه انما نهى ، واباح بعد النهي بطريق الوحي لان ذلك من تلقاء نفسه

وعن الاجماع : اما اضافة الخطا الى انفسهم ، فلا يدل على ان من حكم منهم انه حكم من غير دليل؛ بل يمكن ان يكون حكمه بنا على ماظنه دليلا وهو مخطيء فيه، ولو كان ذلك عن اختيار قد ابيح لهم العمل به لما شكوا في كونه صوابا .

وأما رجوع آحاد الصحابة عما حكم به الى غيره ، فانما كان ذلك لظهور الخطأ له فيما ظنه دليلا على الحكم أولا ، وقد سوغ له الحكم به أما ان يكون ذلك من غير دليل فلا .

وعن الوجه الاول من المعقول أنه لايلزم من التخيير في خصال الكفارة من غير اجتهاد ، جواز ذلك في الاحكام الشرعية بدليل أن للعامي له أن يتخير في خصال الكفارة : ومن قال بجواز التخيير في الأحكام الشرعية لم يقض بجوازه لغير المجتهد، ولو وقع التساوي بين الصورتين لجاز ذلك للعامي وهو ممتنع بالاجماع .

وبمثله يخرج الجواب عن الوجه الثاني :

وعن الوجه الثالث: أنه لا يلزم من جواز(١) العمل بالامارة مع كونها مفيدة

---

١ ـ المراد هنا بالجواز الجواز الشرعي .

للظن العمل بالاختيار من غير ظن مفيد للحكم .

والمعتمد في المسألة أن يقال : لو امتنع ذلك ، اما أن يمتنع لذاته أو لمانع من خارج ، الأول محال فانا اذا قدرناه لم يلزم عنه لذاته محال في العقل (١) وان كان لمانع من خارج فالاصل عدمه ، وعلى من يدعيه بيانه .

فان قيل : يمتنع ذلك لأن البارى تعالى انما شرع الشرائع لمصالح العباد؛ فلو فوض ذلك الى اختيار العبد فاختيار العبد متردد بين ان يكون مصلحة وبين أن يكون مفسدة، فلا نأمن من اختياره للمفسدة، وذلك خلاف ما وضعت له الشريعة.

والجواب عن هذا الاشكال أنه مبني على رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى وقد ابطلناه في موضعه (٢) وان سلمنا اعتبار ذلك في أفعاله تعالى ، ولكن قد أمنا في ذلك من اختيار المفسدة لقول الله (اخترفانك لا تختارالا الصواب)(٣)

فان قيل يمتنع على الشارع قول ذلك لا ستحالة استمرار المكلف على اختيار الصلاح دون الفساد ؛ كما لايجوز اتفاق الأفعال الكثيرة المحكمة من غير علم ؛ ثم لو جاز ذلك في حق المجتهد لجاز مثله في حق العامي ، وليس كذلك .

قلنا: دليل جوازذلك من الشارع انا لوقدرناوروده منه، لم يلزم عنه لذاته محال.

قولهم : انه لا يتفق اختيار الصلاح في الافعال الكثيرة .

قلنا متي اذا أخبر الصادق بذلك أو اذا لم يخبر (٤) ؟ الأول ممنوع والثاني مسلم ، وعلى هذا ، فلو قال للعامي مثل ذلك ، كان جائزا عقلا . ثم وان سلمنا أنه لا يتفق اختيار المصلحة في الافعال الكثيرة، لكن متى اذا كانت المصلحة خارجة عن الفعل المختار، او اذا كانت المصلحة هي نفس الفعل المختار الاول مسلم والثاني ممنوع

---

١ ـ انظر التعليق ص ١٣٧ ـ ج ٤ ٢ ـ تقدم مافيه تعليقا غير مرة

٣ ـ هذا مجرد فرض وتقدير وقد ختمت الشرائع ولم يكن شيء مما فرض .

٤ ـ تقدم تعليقا ان الشرائع ختمت ولم يخبر بشيء من ذلك .

فان قيل : فيلزم من ذلك الاباحة واسقاط التكليف .

قلنا : ليس كذلك بل هو ايجاب التخيير وايجاب التخيير تكليف ، لا أنه اباحة واسقاط للتكليف .

فان قيل انما يحسن ايجاب ما يمكن الخلو منه ويمتنع الخلو من الفعل والترك فلا يحسن ايجابه .

قلنا هذا وان استمر في ايجاب الفعل وتركه فلا يستمر في التخيير بين الأحكام التي يتصور الخلو منها كالتخيير بين ان يكون الفعل محرما أو واجبا ، وذلك بان يقال له اختر اما التحريم واما الوجوب وايهما اخترت . فلا تختر الا ما المصلحة فيه

ولا يخفى جواز الخلو منهما بالاباحة ، وان سلمنا ان المصلحة خارجة عن نفس الفعل المختار ، وانه يمتنع اختيار المصلحة في الافعال الكثيرة ؛ ولكن ما المانع من ذلك في الأفعال القليلة ؟ .

فان قيل انه اما ان يكون قد اوجب عليه اختيار ما المصلحة فيه او خيره بين المصلحة والمفسدة فان كان الأول ، فقد كلفه مالا يطاق حيث أوجب عليه اختيار المصلحة من غير دليل ، وان كان الثاني ، فهو محال على الشارع ، لما فيه من الاذن منه في فعل المفسدة وهو خارج عن العدل .

قلنا : ان اوجب عليه اختيار المصلحة وان كان تكليفا بما لا يطاق فهو جائز على ما سبق تقريره ، وان خيره بين أمرين ، فلا يمتنع ذلك ، كما انه يوجب عليه الحكم بما اوجبه ظنه من الامارة الظنية ، وان كان مخطئا مرتكبا المفسدة كما تقرر قبل . واذا جاز ايجاب فعل ما هو مفسدة مع عدم علم المكلف به جاز التخيير بين المصلحة والمفسدة ؛ مع عدم علم المكلف بذلك . (١)

---

١ ـ مقتضى ما قبله ان يقول : واذا جاز ايجاب ما قد يكون مفسدة في الواقع لظن المكلف او علمه انه مصلحة جاز التخيير بين ما هو مصلحة وما هو مفسدة لظن المكلف او علمه أن كلا منهما يفضي الى المصلحة على السواء .

القائلون بجواز الاجتهاد للنبي عليه السلام اختلفوا في جواز الخطأ عليه في اجتهاده فذهب بعض اصحابنا الى المنع من ذلك .

وذهب اكثر اصحابنا والحنابلة واصحاب الحديث والجبائي وجماعة من المعتزلة الى جوازه .

لكن شرط ان لا يقر عليه ، وهو المختار ؛ ودليله المنقول والمعقول .

اما المنقول فمن جهة الكتاب والسنة .

اما الكتاب فقوله تعالى (عفا الله لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين) وذلك يدل على خطئه في اذنه لهم .

وقوله تعالى في المفاداة في يوم بدر (ما كان لنبي ان يكـــون له اسرى حتى يثخن في الارض» الى قوله تعالى (لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عظيم) (١) حتى قال النبي عليه السلام « لو نزل من السماء عذاب لما نجا منه الا عمر » (٢) لانه كان قد اشار بقتلهم ونهى عن المفاداة ، وذلك دليل على خطئه في المفاداة .

وقوله تعالى «انما انا بشر مثلكم » (٣) اثبت المماثلة بينه وبين غيره وقد جاز الخطأ على غيره ، فكان جائزا عليه لان ما جاز على أحد المثلين يكون جائزا على الآخر

وأما السنة فما روي عن النبي عليه السلام ، أنه قال « انما أحكم بالظاهر ؛ وانكم لتختصمون الى ولعل أحدكم ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بشيء من

---

١ ــ سبق ان هذا خطأ في الاجتهاد في تحقيق المناط في جزئيات وهو مايسميه الشاطبي في الموافقات اجتهادا عاما وليس اجتهادا في تأسيس تشريع وافشاء قواعد تعتبر منهاجا وهذا ما يسميه الشاطبي اجتهادا خاصا وكذا الكلام فيما يأتي بعد .

٢ ــ تقدم ما فيه تعليقا ص ١٦٦ - ج ٤ .

٣ ــ ليس المراد بالآية اثبات المماثلة في البشرية من كل وجه حتى يصح الاستدلال بها على جواز الخطا على النبي ﷺ كغيره من البشر فان له خواص انفرد بها عن غيره وانما المراد نفي الملكية عنه لدلالة السياق على ذلك فالحصر اضافي .

مال أخيه ، فلا يأخذه فانما أقطع له قطعة من النار » (١) وذلك يدل على أنه قد يقضى بما لايكون حقا في نفس الامر .

وأيضا ماروى عنه عليه السلام . أنه قال «انما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني » .

وأيضا ما اشتهر عنه عليه السلام من نسيانه في الصلاة وتحلله عن ركعتين في الرباعية في قصة ذي اليدين، وقول ذي اليدين « أقصرت الصلاة أم سهوت » فقال النبي عليه السلام : أحق ما يقول ذو اليدين ؟ فقالوا . نعم (٢)

وأما المعقول: فانه لو امتنع وقوع الخطأ منه في اجتهاده .

فاما أن يكون ذلك لذاته، أو لامر من خارج . لاجائز ان يقال بالاول، فانا لو فرضناه ، لم يلزم عنه المحال لذاته عقلا (٣) وان كان لامر خارج ، فالاصل عدمه ، وعلى مدعيه بيانه .

فان قيل : ما ذكرتموه معارض من ثلاثة اوجه .

الاول : أنا قد أمرنا باتباع حكمه على ما قال تعالى (فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ، ويسلموا تسليما) فلو جاز عليه الخطأ في حكمه لكنا قد أمرنا باتباع الخطأ والشارع لايأمر بالخطأ (٤)

الثاني أن الأمة اذا أجمعت على حكم مجتهد فيه كان إجماعهم معصوما عن الخطأ كما سبق بيانه . ولو جاز على النبي الخطأ في اجتهاده لكانت الأمة أعلى رتبة منه وذلك محال .

---

١ ــ تقدم مافي ذلك تعليقا ص ١٧٣ ج ٤

٢ ــ يشير الى ما رواه البخاري ومسلم من طريق ابي هريرة الا ان الآمدي اقتصر على محل الشاهد منه وتصرف في لفظه وقد قال الحافظ ابن حجر في التلخيص ان لهذا الحديث طرقا كثيرة والفاظ مختلفة جمعها الحافظ صلاح الدين العلائي وتكلم عليها

٣ ـ تقدم ما فيه تعليقاً ص ١٣٧ ج ٤ .

٤ ـ انما يلزم امرنا بما اخطأ فيه والتردد فيما جاء به لو اقر على خطئه ونحن نقول إنه تعالى لا يقره على خطئه .

الثالث : أن المقصود من البعثة واظهار المعجزة اتباع النبي عليه السلام في الاحكام الشرعية . إقامة لمصالح الخلق، فلو جاز عليه الخطأ في حكمه لأوجب ذلك التردد في قوله والشك في حكمه ، وذلك مما يخل بمقصود البعثة . وهو محال .

والجواب عن الاشكال الاول أنه يلزم على ماذكروه امر الشارع للعامي باتباع قول المفتي مع جواز خطئه فاهو جواب لهم في صورة الالزام فهو جواب لنافي محل النزاع.

وعن الاشكال الثاني أن من الناس من منع من تصور انعقاد الاجماع عن الاجتهاد فضلا عن وقوعه وامتناع الخطأ فيه .

ومنهم من جوزه وجوز مع ذلك مخالفته لامكان الخطأ فيه كما سبق ذكره في مسائل الاجماع

وبتقدير التسليم لانعقاد الاجماع عن الاجتهاد وامتناع الخطأ فيه فلامانع منه ولايلزم من ذلك علو رتبة الامة على رتبة النبي عليه السلام مع اختصاصه بالرسالة، وكون عصمة الاجماع مستفادة من قوله، وأنه الشارع المتبع ، وأهل الاجماع متبعون له ومأمورون بأوامره ومنهيون بنواهيه . ولاكذلك بالعكس .

وعن الثالث: ان المقصود من البعثة إنما هو تبليغه عن الله تعالى او امره ونواهيه والمقصود من اظهار المعجزات إظهار صدقه فيما يدعيه من الرسالة والتبليغ عن الله تعالى، وذلك مما لا يتصور خطؤه فيه بالاجماع ولاكذلك مايحكم به عن اجتهاده فانه لايقول ما يقوله فيه عن وحي؛ ولا بطريق التبليغ، بل حكمه فيه حكم غيره من المجتهدين ، فتطرق الخطأ اليه في ذلك لا يوجب الاخلال بمعنى البعثة والرسالة

المسألة الثانية عشرة

اختلفوا في النافي ، هل عليه دليل اولا ؟

منهم من قال : لا دليل عليه، وسواء كان ذلك من القضايا العقلية او الشرعيه

ومنهم من اوجب ذلك عليه في الموضعين .

ومنهم من أوجبه عليه فى القضايا العقلية دون الشرعية .

والمختار انما هو التفصيل ، وهو ان النافي اما ان يكون نافيا بمعنى ادعائه عدم علمه بذلك وظنه او مدعيا للعلم او الظن بالنفي .

فان كان الاول ، فالجاهل لا يطالب بالدليل على جهله ، ولايلزمه ذلك، كما لا يطالب على دعواه اني لست اجد ألما. ولاجوعا، ولا حراً ولابرداً الى غير ذلك.

وان كان الثاني: فلا يخلو اما ان يدعى العلم بنفي ما نفاه ضرورة. اولا بطريق الضرورة

فان كان الاول . فلا دليل عليه ايضا لانه ان كان صادقاً في دعوى الضرورة فالضروري لا يطالب بالدليل عليه، وان لم يكن صادقاً في دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل عليه ايضا . فانه ما ادعى حصوله له من نظر . ويكفي المنع في نقطاعه . حيث انه لا يقدر على تحقيق الضرورة في ذلك ، والنظر غير مدعى له، وان ادعى العلم بنفيه لا بطريق الضرورة فلا يخلو ، اما ان لا يكون قد حصل له بطريق مفض اليه او يكون بطريق مفض اليه، لاجائز ان يقال بالأول لان حصول علم غير ضروري من غير طريق يفضى اليه محال .

وان كان الثاني فلا بد عند الدعوى والمطالبة بدليلها من ذكره وكشفه لينظر فيه ، والا كان قد كتم علما نافعا مست الحاجة الى اظهاره ، ودخل تحت قوله عليه السلام « من كتم علما نافعا فقد تبوأ مقعده من النار » ولانه لا فرق في ذلك في دعوى الاثبات والنفي (١) وقد وجب على مدعى الاثبات ذكر الدليل، فكذلك في دعوى النفي، كيف ان الاجماع منعقد على ان من ادعى الوحدانية لله تعالى وقدمه (٢)

---

١ ـ في دعوى الاثبات والنفي ـ لعله بين دعوى الاثبات والنفي .

٢ ـ انظر التعليق ص ١٢ ج ١ .

انه يجب عليه اقامه الدليل . وان كان حاصل دعوى الوحدانية نفي الشريك . وحاصل دعوى القدم نفي الحدوث والاولية . ولهذا نبه الله تعالى على نفي آلهة غير الله على الدليل في قوله تعالى (لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) الآية .

فان قيل : فماذا تقولون فيما اذا ادعى رجل انه نبي ، ولم تقم على دعواه بينة هل يلزم المنكرين لنبوته اقامة الدليل على انه لس بنبي اولا يلزم .

وكذلك من انكر وجوب صلاة سادسة او صوم شوال او المدعي عليه بحق اذا انكر ما ادعى عليه به ؛ هل يلزمه اقامة الدليل على مانفـــاه او لا ؟ ان قلتم بالاول فهو خلاف الاجماع، وانقلتم بالثاني مع كونه نافيا في قضية غير ضرورية فقد سلتم محل النزاع .

قلنا : النفي في جميع هذه الصور لم يخل عن دليل يدل على النفي . غير انه قد يكتفى بظهوره عن ذكره ، وهو البقاء على النفي الاصلي،واستصحاب الحال مع عدم القاطع له وهو ما يدل على النبوة، وما يدلعلى وجوب صلاة سادسة؛ وعلى وجوب صوم شوال ، وشغل الذمة .

واذا قيل ان النافي عليه دليل فالدليل المساعـــد في ذلك اما نص واراد من الشارع يدل على النفي او اجماع من الامة، واما التمسك باستصحاب النفي الاصلي وعدم الدليل المغير القاطع ؛ واما الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم .

وهل يمكن الاستدلال على النفي بالقياس الشرعي ؟ اختلفوا فيه (١) بناء على الاختلاف في جواز تخصيص العلة، ولا فرق في ذلك بين قياس العلة، والدلالة ، والقياس في معنى الأصل .

---

١ ـ هكذا في المطبوعة ، وعبارة المخطوطة «اختلفوا فيه ، والصحيح انه جائز ولا فرق .. الخ . فلينظر .

الباب الثاني

في التقليد، والمفتي، والمستفتي؛ وما فيه الاستفتاء وما يتشعب عن ذلك من المسائل .

اما (التقليد) فعبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة ؛ وهو مأخوذ من تقليده بالقلادة وجعلها في عنقه، وذلك كالاخذ بقول العامي ، واخذ المجتهد بقول من هو مثله (٢) وعلى هذا فالرجوع الى قول النبي عليه السلام والى ما اجمع عليه اهل العصر من المجتهدين ، ورجوع العامي الى قول المفتي ؛ وكذلك عمل القاضي بقول العدول لا يكون تقليدا (٣) لعدم عروه عن الحجة الملزمة .

اما في قبول قول الرسول؛ فما دل على وجوب تصديقه من المعجزة ووجوب قبول قول الاجماع قول الرسول ، ووجوب قبول قول المفتي والشاهدين الاجماع على ذلك (٤) وان سمي ذلك تقليداً بعرف الاستعمال فلا مشاحة في اللفظ . (٥)

---

١ ـ انظر ص ٢٦٠ من ج ١٩ وص ١٥ من ج ٢٠ من مجموع الفتاوى ، وتفصيل الكلام على التقليد ومناظرة بين مقلد وصاحب حجة في ج ٢ من اعلام الموقعين .

٢ ـ اخذ العامي بقول العامي تقليد محرم ، واخذ مجتهد في مسألة علم حكمها بقول مثله فيها محرم ، واخذه بقول مثله في مسألة يمكنه ان يعرف حكمها مختلف فيه ، فكلام الآمدي هنا مجمل ، وسيجي تفصيله لذلك .

٣ ـ الظاهر ان رجوع العامي الى قول المفتي تقليد والظاهر جوازه لمن عجز عن الدليل ؛ اما عمل الحاكم بقول العدول فهو تحقيق مناط القاعدة الفقهية المستنبطة من الأدلة وتطبيقها على القضايا الجزئية ، ويسمى الاجتهاد بالمعنى العام ويكون من المقلد والمجتهد .

٤ ـ ووجوب قبول الاجماع قول الرسول .. الخ في العبارة تحريف او تسامح في التعبير ولعل الأصل «وأما في وجوب قبول اهل الاجماع فقول الرسول، واما في وجوب قبول قول المفتي والشاهدين فالاجماع» .

٥ ـ ليس هذا مجرد اختلاف في العبارة والاصطلاح بل الاختلاف بين حقائق مدلولات تلك العبارات يتبعه اختلاف في حكم بعضها واتفاق على حكم بعض آخر كما سيجيء .

واما (المفتي) فلا بد وان يكون من اهل الاجتهاد ، وانما يكون كذلك بأن يكون عارفا بالادلة العقلية كأدلة حدوث العالم وان له صانعاً، وانه واحد متصف بما يجب له من صفات الكمال والجلال ، منزه عن صفات النقص والخلل ، وانه أرسل محمداً ﷺ وايده بالمعجزات الدالة على صدقه في رسالته وتبليغه للاحكام الشرعية ، وأن يكون مع ذلك عارفا بالأدلة السمعية وأنواعها واختلاف مراتبها في جهات دلالاتها والناسخ والمنسوخ منها، والمتعارضات ، وجهات الترجيح فيها وكيفية استثمار الأحكام منها ، على ما سبق تعريفه؛ وان يكون عدلا ثقة حتى يوثق به فيما يخبر عنه من الاحكام الشرعية، ويستحب له أن يكون قاصداً للارشاد وهداية العامة الى معرفة الاحكام الشرعية لا بجهة الرياء والسمعة، متصفا بالسكينة والوقار ليرغب المستمع في قبول ما يقول، كافا نفسه عما في أيدى الناس، حذرا من التنفير عنه .

واما (المستفتى) فلا يخلو اما ان يكون عالما قد بلغ رتبة الاجتهاد ؛ او لم يكن كذلك .

فان كان الاول قد اجتهد في المسألة واداه اجتهاده الى حكم من الاحكام ؛ فلا خلاف في امتناع اتباعه لغيره في خلاف ما اداه اليه اجتهاده .

وان لم يكن قد اجتهد فيها فقد اختلفوا في جواز اتباعه لغيره من المجتهدين فيما أدى اليه اجتهاده ، وقد سبق الكلام فيه بجهة التفصيل وما هو المختار (١)

وان لم يكن من اهل الاجتهاد فلا يخلوا اما ان يكون عاميا صرفا لم يحصل له شيء من العلوم التي يترقى بها الى رتبة الاجتهاد، او انه قد ترقى عن رتبة العامة بتحصيل بعض العلوم المعتبرة في رتبة الاجتهاد .

فان كان الأول، فقد اختلف في جواز اتباعه لقول المفتى، والصحيح ان وظيفته اتباع قول المفتي على ما يأتي، وان كان الثاني فقد تردد ايضا فيه؛ والصحيح ان حكمه حكم العامي

واما ما فيه (الاستفتاء) فلا يخلو اما ان يكون من القضايا العلمية او الظنية الاجتهادية، فان كان الاول فقد اختلف ايضا في جواز اتباع قول الغير فيه .

والحق امتناعه كما ياتي، وان كان الثاني فهو المخصوص بجواز الاستفتاء عنه ووجوب اتباع قول المفتي .

واذ انتينا على ما حققناه فلنرجع الى المسائل المتشعبة عنه وهي ثمان .

---

١ ـ انظر المسألة التاسعة من مسائل الاجتهاد .

المسألة الأولى

اختلفوا في جواز التقليد في المسائل الأصولية المتعلقة بالاعتقاد في وجود الله تعالى ؛ وما يجوز عليه، وما لايجوز عليه، رما يجب له ، وما يستحيل عليه .

فذهب عبيد الله بن الحسن العنبري (١) والحشوية (٢) والتعليمية الى جوازه. وربما قال بعضهم انه الواجب على المكلف؛ وان النظر في ذلك والاجتهاد فيه حرام

وذهب الباقون الى المنع منه ؛ وهو المختار لوجوه .

الاول أن النظر واجب ، وفي التقليد ترك الواجب فلا يجوز، ودليل وجوبه أنه لما نزل قوله تعالى « ان في خلق السموات والارض » الآية قال عليه السلام «ويل لمن لا كها بين لحييه ، ولم يتفكر فيها » (٣) يوعد على ترك النظر والتفكر فيها ، فدل على وجوبه .

الثاني : ان الاجماع من السلف منعقد على وجوب معرفة الله تعالى وما يجوز عليه، ومالايجوز، فالتقليد اما أن يقال انه محصل للمعرفة ، أو غير محصل لها : القول بانه محصل للمعرفة ممتنع لوجوه .

الاول أن المفتي بذلك غير معصوم ومن لا يكون معصوماً لا يكون خبره واجب الصدق،وما لا يكون واجب الصدق فخبره لا يفيد العلم .

الثاني أنه لو كان التقليد يفيد العلم لكان العلم حاصلا لمن قلد في حدوث

---

١ ـ العنبري ـ تقدمت ترجمته ص١٧٨ ج ٤

٢ ـ انظر الحشوية ـ ص ١٧١ ج ١

٣ ـ ذكره الزمخشري في تفسير آية إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار» آل عمران،وقال ابن حجر في كتابه الكافي الشاف في تخريج احاديث الكشاف رواه ابن مردويه في تفسير سورة الروم من رواية ابي جناب عن عطاء عن عائشة قالت لما نزلت هذه الآية «ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف السنتكم والوانكم» قال رسول ﷺ : ويح لمن لاكها بين لحييه ثم لم يتفكر فيها» وفي صحيح ابن حبان ، لما نزل «ان في خلق السموات والأرض» آل عمران قال ويل لمن قراهن ولم يتدبرهن ويل له . ويل له . انظر الكوكب المنير للفتوحي .

العالم ولمن قلد في قدمه وهو محال لافضائه الى الجمع بين كون العالم حادثا وقديما .

الثالث أنه لو كان التقليد مفيدا للعلم . فالعلم بذلك اما أن يكون ضروريا . أو نظريا لا جائز أن يكون ضروريا . والا لما خالف فيه أكثر العقلاء ولأنه لو خلا الانسان ودواعي نفسه من مبدء نشئه لم يجد ذلك من نفسه أصلا. والاصل عدم الدليل المفضي اليه . فمن ادعاه لا بد له من بيانه .

الوجه الثالث من الوجوه الأول أن التقليد مذموم شرعا . فلا يكون جائزاً. غير أنا خالفنا ذلك في وجوب اتباع العامي للمجتهد . وفيما ذكرناه من الصور فيما سبق لقيام الدليل على ذلك . والاصل عدم الدليل الموجب للاتباع فيما نحن فيه . فنبقى على مقتضى الاصل ، وبيان ذم التقليد قوله تعالى حكاية عن قوم « انا وجدنا آباءنا على أمة . وانا على آثارهم مقتدون » ذكر ذلك في معرض الذم لهم .

فان قيل : ما ذكرتموه معارض من وجوه .

الأول ان النظر غير واجب لوجوه .

الاول انه منهي عنه ودليل النهي عنه الكتاب والسنة .

اما الكتاب فقوله تعالى «مايجادل في آيات الله الا الذين كفروا» والنظر يفضي الى فتح باب الجدال فكان منهيا عنه .

واما السنة فما روي عن النبي عليه السلام انه نهى الصحابة لما رآهم يتكلمون في مسألة القدر وقال « انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا » (١) وقال عليه «عليكم بدين العجائز (٢) وهو ترك النظر ولو كان النظر واجباً لما كان منهيا عنه.

---

١ ـ يشير الى ما رواه احمد في مسنده وابن ماجه في سننه من طريق عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال : خرج علينا رسول الله ﷺ ذات يوم والناس يتكلمون في القدر قال فكأنما فقأ في وجهه حب الرمان من الغضب ، قال : فقال لهم : مالكم تضربون كتاب الله بعضه ببعض ، بهذا هلك من كان من قبلكم .. الخ .

٢ ـ لا أصل له بهذا اللفظ ، وقد روى الديلمي من حديث ابن عمر مرفوعا «إذا كان آخر الزمان واختلفت الاهواء ، فعليكم بدين اهل البادية والنساء» وفي سنده محمد بن البيلماني ، ضعيف جدا ، وقال القاري والصغاني : موضوع ، انظر الجامع الصغير للسيوطي وكشف الخفا للعجلوني .

الثاني : أنه لم ينقل عن أحد من الصحابه الخوض والنظر في المسائل الكلامية مطلقا . ولو وجد ذلك منهم لنقل كما نقل عنهم النظر في المسائل الفقهية . ولو كان النظر في ذلك واجبا لكانو أولى بالمحافظة عليه .

الثالث : أنه لم ينقل عن النبي عليه السلام. ولا عن أحد من الصحابة والتابعين الى زمننا هذا الانكار على من كان في زمانهم من العوام . ومن ليس له أهليـــة النظر على ترك النظر ، مع أنهم أكثر الخلق بل كانوا حاكمين باسلامهم مقرين لهم على ما هم عليه .

الرابع لو كان النظر في معرفة الله تعالى واجبا، فاما أن يجب على العارف ، أو على غير العارف ، الاول : محال، لما فيه من تحصيل الحاصل.

والثاني: يلزم منه أن يكون الجهل بالله تعالى واجبا ضرورة توقف النظر الواجب عليه ، وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ، ولانه يلزم منه توقف معرفة ايجاب الله تعالى على معرفة ذاته ومعرفة ذاته على النظر المتوقف على ايجابه وهو دور.

المعارضة الثانية أن النظر مظنة الوقوع في الشبهات واضطراب الآراء والخروج الى الضلال ، بخلاف التقليد فكان سلوك ما هو أقرب الى السلامة أولى ، ولهذا صادفنا أكثر الخلق على ذلك فكان أولى بالاتباع .

الثالثة : أن أدلة الأصول فيما يرجع الى الغموض والخفاء اشد من أدلة الفروع فاذا جاز التقليد في الفروع مع سهولة أدلتها ، دفعاً للحرج ، فلأن يجوز ذلك في الاصول أولى .

الرابعة : أن الاصول والفروع قد استويا في التكليف بهما ، وقد جاز التقليد في الفروع فكذلك في الاصول .

والجواب عن المعارضة الأولى بمنع النهي عن النظر .

وأما الآية: فالمراد بها انما هو الجدال بالباطل على ما قال تعالى «وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق » دون الجدال بالحق .

ودليله قوله تعالى (وجادلهم بالتي هي أحسن) .

وقوله تعالى (ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن) .

ولو كان الجدال بالحق منهيا عنه لما كان مأمورا به، ثم كيف يكون النظر منهيا عنه وقد اثنى الله تعالى على الناظرين بقوله تعالى (ويتفكرون في خلق السموات والارض) أورد ذلك في معرض الثناء والمدح، والمنهى عنه لا يكون ممدوحا عليه، وبه يخرج الجواب عن نهيه عن النظر في القدر .

وقوله عليه السلام « عليكم بدين العجائز » لم يثبت ولم يصح (١) وان صح. فيجب حمله على التفويض الى الله تعالى فيما قضاه وأمضاه جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الادلة

قولهم «لم ينقل عن أحد من الصحابة النظر في ذلك» يلزم منه نسبة الصحابة الى الجهل بمعرفة الله تعالى. مع كون الواحد منا عالما بذلك وهو محال . واذا كانوا عالمين بذلك فليس العلم بذلك من الضروريات: فتعين اسناده الى النظر والدليل ، وانما لم تنقل عنهم المناظرة في ذلك لصفاء اذهانهم: وصحة عقائدهم ، وعدم من يحوجهم الى ذلك، وحيث نقل عنهم ذلك في مسائل الفروع فلكونها اجتهادية : والظنون فيها متفاوتة . بخلاف المسائل القطعية . (٢)

قولهم : ان النبي ﷺ والصحابة لم ينكروا على العامة ترك النظر .

---

١ ــ انظر التعلق ص ٢٢٤ـ ج ٤

٢ كان الصحابة أعرف بالله تعالى وأبعد نظرا وأدق فهما في نصوص الشريعة ممن جاء بعدهم لصفاء أذهانهم ومكانهم من النبي ﷺ ، ونزول الوحي عليه ، ولم يكن بينهم اختلاف في التوحيد ولا مناظرات في مسائله لرجوعهم الى الفطرة السليمة ، والادلة العقلية الصريحة ، ونصوص الشريعة الصحيحة، وبعدهم عن موارد الشبه ومنازع الاهواء ، ولأنهم لم يتكلفوا الكلام في تفاصيل لم تدع الضرورة الى البحث فيها ، ولا خاضوا فيما لا يعنيهم من المسائل مثل الوجود عين الموجود أو غيره والصفة عين الموصف أو غيره ، ورؤية الخلق لربهم بكيف أولا ، وفي جهة أولا ، وتعريف الزمان، والحركة ، والسكون، وبقاء العرض، زمانين الى أمثال ذلك مما تكلف القول فيه كثير من الباحثين بعدهم ، فاورثهم حيرة وحاد بهم عن الجادة ، وانما تكلموا في تفاصيل الفروع لوقوعها وضرورة الناس الى معرفة احكامها، واختلفوا في مسائل منها للاجمال في الأدلة ، وللتفاوت في البلاغ والفهم ، ونحو ذلك من الأسباب ، واتفقوا في مسائل لم يوجد فيها المقتضي للخلاف .

قلنا : انما لم ينكر واذلك لأن المعرفة الواجبة كانت حاصلة لهم وهي المعرفة بالدليل من جهة الجملة لا من جهة التفصيل .

قولهم : « ان وجوب النظر يلزم منه وجوب الجهل بالله تعالى) انما يلزم ذلك أن لو كان الجهل مقدورا للعبد وهو غير مسلم .

قولهم (يلزم منه الدور) لانسلم ذلك فان الواجب الشرعي عندنا غير متوقف على النظر : كما سبق في مسألة شكر المنعم .

قولهم « ان النظر مظنة الوقوع في الشبهات والتردي في الضلالات » .

قلنا: فاعتقاد من يقلده، اما ان يكون عن تقليد او نظر، ضرورة امتناع كونه ضروريا فان كان الاول ، فالكلام فيمن قلده كالكلام فيه ، وهو تسلسل ممتنع .

وان كان الثاني فالمحذور اللازم من النظر لازم في التقليد مع زيادة وهو احتمال كذب من قلده فيما اخبره به، بخلاف الناظر مع نفسه فانه لا يكابر نفسه فيما أدى اليه نظره

قولهم: ان التقليد عليه الأكثر والسواد الاعظم .

قلنا : ذلك لا يدل على انه اقرب الى السلامة لأن التقليد في العقائد المضلة اكثر من الصحيحة، على ما قال تعالى (وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله وقال تعالى « وقليل ماهم » وقال عليه السلام «تفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقه واحدة ناجية والباقي في النار » وانما كان ذلك ، لأن ادلة الحق دقيقة غامضة ، لا يطلع عليها سوى اصحاب الأذهان الصافية والعقول الرجحة ، مع المبالغة في الجد والاجتهاد ، وذلك مما يندر ويقل وقوعه . (٣)

---

١ ـ أدلة الشريعة وان كانت دقيقة الا أنها واضحة في المراد منها ، ميسورة لمن تدبرها ورد متشابهها الى محكمها ومجملها الى مفصلها ، قال تعالى (ولقد يسرنا القرآن للذكر) وفي الحديث تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها الا هالك، وما كان الله ليعذر الى عباده بتشريع لا تبلغه عقولهم ، ولا يدركه الا النزر القليل منهم، ولا ليكلفهم بما في فهمه عنت وحرج وهو العليم، الحكيم، الودود، الرحيم، تعالى الله عن ذلك علو كبيرا ، وما كان رسوله ليلغز في بلاغه ولا ليعمى في تعليمه وارشاده وهو افصح الخلق واكملهم بيانا، وارحمهم بأمته ، وانما أتى=

قولهم (ان ادلة الاصول اخفى فكان التقليد فيها اولى من الفروع) ليس كذلك فان المطلوب في الاصول القطع واليقين، وذلك لا يحصل من التقليد ، بخلاف الفروع فان المطلوب فيها الظن، وهو حاصل من التقليد فلا يلزم من جواز التقليد في الفروع جوازه في الاصول (١) .

وبه يكون الجواب عن المعارضة الاخيرة ايضا .

المسألة الثانية

العامي ومن ليس له أهلية الاجتهاد ، وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد ، يلزمه اتباع قول المجتهدين والأخذ بفتواه، عند المحققين من الاصوليين ومنع من ذلك بعض معتزلة البغداديين وقالوا : لا يجوز ذلك الا بعد ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله .

ونقل عن الجبائي، انه اباح ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها، كالعبادات الخمس والمختار انما هو المذهب الأول . ويدل عليه النص، والاجماع ، والمعقول .

اما النص فقوله تعالى : (فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) وهو عام لكل المخاطبين ويجب ان يكون عاما في السؤال عن كل مالا يعلم بحيث يدخل فيه محل النزاع(٢) والا كان متناولا لبعض مالا يعلم بعينه ، اولا بعينه : والأول غير مأخوذ من دلالة اللفظ، والثاني يلزم منه تخصيص مافهم من معنى الأمر بالسؤال وهو طلب الفائدة ببعض الصور دون البعض وهو خلاف الأصل، واذا كان عاما في الاشخاص وفي كل ما ليس بمعلوم فادنى درجات قوله (فاسألوا) الجواز وهو خلاف مذهب الخصوم .

= الناس من قبل الشره الفكري ودخولهم فيما لا يعنيهم بقصد أو بغير قصد واتباعهم لمتشابه النصوص ابتغاء الفتنة، واتباعا للهوى والوهم والخيال .

١ ـ المطلوب في الاصول والفروع يتفاوت في نظر الباحث حسب تفاوت البلاغ والفهم ، فما كان من ذلك ضروريا لم يعذر فيه من بلغه، وما كان للاجتهاد فيه مجال طلب كل بما اداه اليه اجتهاده سواء في ذلك الفروع والاصول .

٢ ـ قارن بين استدلاله بالآية على العموم ورأيه في صيغ العموم .

واما الاجماع : فهو انه لم تزل العامة في زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في الاحكام الشرعية ، والعلماء منهم يبادرون الى اجابة سؤالهم من غير اشارة الى ذكر الدليل ، ولاينهونهم عن ذلك من غير نكير ، فكان اجماعا على جواز اتباع العامي للمجتهد مطلقا .

واما المعقول : فهو ان من ليس له اهلية الاجتهاد اذا حدثت به حادثة فرعية اما ان لايكون متعبدا بشيء وهو خلاف الاجماع من الفريقين ، وان كان متعبدا بشيء ، فاما بالنظر في الدليل المثبت للحكم او بالتقليد : الاول ممتنع لان ذلك مما يفضي في حقه وفي حق الخلق اجمع الى النظر في ادلة الحوادث والاشتغال عن المعايش وتعطيل الصنائع والحرف وخراب الدنيا ، وتعطيل الحرث والنسل ، ورفع الاجتهاد والتقليد رأسا وهو من الحرج والإضرار المنفي بقوله تعالى « وما جعل عليكم في الدين من حرج ، وبقوله عليه السلام « لاضرر ولا ضرار في الاسلام » (١) وهو عام في كل حرج وضرار ، ضررة كونه نكرة في سياق النفي .

غير انا خالفناه في امتناع التقليد ، في اصول الدين لما بيناه من الفرق في مسألة امتناع التقليد في اصول الدين (٢) ولان الوقائع الحادثة الفقهية اكثر بأضعاف كثيرة من المسائل الاصولية التي قيل فيها بامتناع التقليد فكان الحرج في ايجاب الاجتهاد فيها اكثر ، فبقينا فيما عدا ذلك عاملين بمقتضية الدليل وهو عام في المسائل الاجتهادية وغيرها .

فان قيل ما ذكرتموه معارض بالكتاب ، والسنة والمعقول .

اما الكتاب فقوله تعالى (وان تقولوا على الله مالا تعلمون) .

والقول بالتقليد قول بما ليس بمعلوم فكان منهيا عنه .

---

١ ـ رواه مالك وعنه الشافعي عن يحيى المازني مرسلا ، ورواه أحمد وعبد الرزاق وابن ماجه من طريق ابن عباس وفي سنده جابر الجعفي وهو ضعيف متهم بالكذب ولكن يشهد لمعناه أصول الشريعة في الكتاب والسنة .

٢ ـ تقدم مافيه ص ٢٢١ ـ ج ٤

وايضا قوله تعالى حكاية عن قوم « إنا وجدنا آباءنا على امة، وانا على آثارهم مقتدون » ذكر ذلك في معرض الذم للتقليد ، والمذموم لايكون جائزا .

واما السنة فقوله عليه «طلب العلم فريضة على كل مسلم» (١)

وقوله عليه السلام « اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له » (٢)

والنصان عامان في الأشخاص وفي كل علم وهما يدلان على وجوب النظر .

واما المعقول فمن وجهين .

الاول : ان العامي لو كان مأموراً بالتقليد ، فلا يأمن ان يكون من قلده مخطئاً في اجتهاده، وانه كاذب فيما اخبره به فيكون العامي مأمورا باتباع الخطأ والكذب وذلك على الشارع ممتنع .

الثاني : ان الفروع والاصول مشتركة في التكليف بها فلو جاز التقليد في الفروع لمن ظهر صدقه فيما اخبر به لجاز ذلك في الاصول .

والجواب عن الآية الأولى انها مشتركة الدلالة ، فان النظر ايضاً والاجتهاد في المسائل الاجتهادية قول بما ليس بمعلوم .

ولا بد من سلوك أحد الأمرين . وليس في الآية دليل على تعيين امتناع أحدهما كيف ويجب حملها على مالم يعلم فيما يشترط فيه العلم تقليلا لتخصيص العموم، ولما فيه من موافقة ما ذكرناه من الأدلة .

---

١ ـ رواه الطبراني في الكبير والاوسط من طريق ابن مسعود، وفيه عثمان ابن عبد الرحمن القرشي عن حماد بن ابي سليمان ، وعثمان هذا قال فيه البخاري مجهول ولا يقبل من حديث حماد الا ماروا عنه القدماء شعبة والثوري والدستوائي، ومن عدا هؤلاء رووا عنه بعد الاختلاط، ورواه الطبراني في الأوسط من طريق ابي سعيد الخدري وفي سنده يحي بن هاشم السمسار كذاب ، ورواه الطبراني في الأوسط عن ابن عباس وفي سنده عبد الله بن عبد العزيز بن ابي رواد ضعيف جدا ورواه الطبراني في الصغير من طريق الحسين بن علي وفي سنده عبد العزيز بن ابي ثابت ضعيف جدا . انظر كتاب العلم من مجمع الزوائد .

٢ ـ تقدم تعليقا ص٢٠٩ ج ٤

وعن الآية الثانية بوجوب حملها على ذم التقليد فيما يطلب فيه العلم ، جمعاً بينها وبين ماذكرناه من الأدلة .

وعن الخبر الأول : أنه متروك بالاجماع في محل النزاع ؛ فان القائل فيه قائلان قائل بأن الواجب التقليد ؛ وقائل ان الواجب انما هو النظر والعلم غير مطلوب فيهما اجماعا .

وعن الثاني : لا نسلم دلالته على الوجوب ، على ما سبق تعريفه (١) وان دل على وجوب الاجتهاد ، لكنه لا عموم له بالنسبة الى كل مطلوب ؛ حتى يدخل فيه محل النزاع (٢) وان كان عاما بلفظه، لكن يجب حمله على من له أهلية الاجتهاد جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الأدلة .

وعن الوجه الاول من المعقول أنه وان اجتهد العامي ، فلا نأمن من وقوع الخطأ منه ، بل هو أقرب الى الخطأ ، لعدم أهليته والمحذور يكون مشتركا .

وعن الوجه الثاني ما سبق من الفرق (٣).

---

١ ــ سبق في المسألة الثانية من مسائل الامر .

٢ ــ انظر هذا مع ما تقدم له في الاستدلال بآية فأسألوا أهل الذكر .

٣ ــ تقدم ذلك في المسألة الاولى من مسائل التقليد .

القائلون بوجوب الاستفتاء على العامي اتفقوا على جواز استفتائه لمن عرفه بالعلم ، وأهلية الاجتهاد ، والعدالة ؛ بان يراه منتصباً للفتوى ، والناس متفقون على سؤاله والاعتقاد فيه ، وعلى امتناعه فيمن عرفه بالضد من ذلك .

واختلفوا في جواز استفتاء من لم يعرفه بعلم ولا جهالة .

والحق امتناعه على مذهب الجمهور، وذلك لأنه لا نامن أن يكون حال المسئول كحال السائل في العامية المانعة من قبول القول .

ولا يخفي أن احتمال العامية قائم، بل هو أرجح من احتمال صفة العلم والاجتهاد نظرا الى أن الاصل عدم ذلك ، والى أن الغالب انما هو العوام ؛ وان اندراج من جهلنا حاله تحت الاغلب أغلب على الظن ، ولهذا امتنع قبول قول مدعي الرسالة وقبول قول الراوي والشاهد اذا لم يقم دليل على صدقه .

فان قيل : اذا لم يعرف العامي السائل عدالة المفتي ، فلا يخلو .

اما أن يقال انه يجب عليه البحث عن عدالته ، أولا يجب .

فان قيل بالأول ، فهو عدم خلاف مأ الناس عليه في العادة من غير نكير .

وان قيل بالثاني فلا يخفى أن احتمال عدم العدالة مقاوم لاحتمال العدالة .

وعند ذلك فاحتمال صدقة فيا يخبر به مقاوم لاحتمال كذبه .

وعند ذلك إما أن يلزم من جواز الاستفتاء مع الجهل بالعدالة جوازه مع الجهل بالعلم أولا يلزم :

فان لم يلزم فما الفرق ؟ وان لزم فهو المطلوب .

قلنا لانسلم جريان العادة بما ذكروه عند ارادة الاستفتاء، وعلى هذا فلابد من السؤال عن العدالة بما يغلب على الظن من قول عدل أو عدلين .

وان سلمنا أنه لا يحتاج الى البحث عن ذلك فالفرق ظاهر ، وذلك لان الغالب من حال المسلم ولا سيا المشهور بالعلم والاجتهاد انما هو العدالة . وهو كاف في افادة الظن ، ولا كذلك في العلم . لانه ليس الاصل في كل انسان أن يكون عالما مجتهداً . ولا الغالب ذلك .

المسألة الرابعة

اذا استفتى العامي عالما في مسألة . فافتاه ثم حدث مثل تلك الواقعة ؛ فهل يجب على المفتي أن يجتهد لها ثانيا ، ولا يعتمد على الاجتهاد الاول ؟

اختلفوا فيه، فمنهم من قال: لا بد من الاجتهاد ثانياً لاحتمال أن يتغير اجتهاده ويطلع على ما لم يكن اطلع عليه أولا .

ومنهم من قال : لا حاجة الى اجتهاد آخر لان الاصل عدم اطلاعه على مالم يطلع عليه أولا .

والمختار انما هو التفصيل ، وهو أنه اما أن يكون ذاكرا للاجتهاد الأول؛ أو غير ذاكر له ؛ فان كان الاول فلاحاجة الى اجتهاد آخر ، كما لو اجتهد في الحال وان كان الثاني فلا بد عن الاجتهاد لانه في حكم من لم يجتهد . (١)

المسألة الخامسة

اختلفوا في أنه هل يجوز خلو عصر من الاعصار عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى اليه ؟ (٢)

فمنع منه قوم كالحنابلة وغيرهم ؛ وجوزه آخرون وهو المختار .

وذلك لانه لو امتنع ، لامتنع اما لذاته أو لأمر من خارج .

الأول محال ، فانا لو فرضنا وقوعه لم يلزم عنه لذاته محال عقلا . (٣)

وان كان الثاني فالاصل عدمه وعلى مدعيه بيانه .

---

١ ـ المناسب ان تذكر هذه المسألة والتي بعدها مع مسائل الاجتهاد في الباب الأول.

٢ ـ الاجتهاد قسمان عام وخاص فالعام بذل الجهد في تطبيق احكام الشريعة في حياتنا العملية، ويكون من المجتهد والمقلد وقد اتفقوا على انه لا يخلو منه زمان، والخاص بذل الجهد في استنباط الاحكام من الادلة، وهذه وظيفة المجتهد المطلق وهو المراد هنا، وقد سبق بيان شروطه واختلف في انقطاعه، والصحيح انه لا ينقطع لما يأتي في مناقشة ادلة المخالف .

٣ ـ تقدم ما فيه ص ١٣٧ ج ٤ .

فان قيل : دليل امتناعه النص والمعقول .

اما النص والمعقول : أما النص فقوله عليه السلام « لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى يظهر الدجال » . (١)

وايضا ماروى عنه عليه السلام أنه قال « واشوقاه الى اخواني! قالو يارسول السنا اخوانك ؟ فقال : أنتم أصحابي؛ اخواني قوم يأتوني بعدي يهربون بدينهم من شاهق الى شاهق ، ويصلحون اذا فسد الناس . (٢)

وايضا : قوله عليه السلام « العلماء ورثة الانبياء » (٣) واحق الامم بالوراثة هذه الامة ، واحق الانبياء بارث العلم عنه نبي هذه الامة .

واما المعقول فمن وجهين .

الاول: ان التفقه في الدين والاجتهاد فيـــه فرض على الكفاية بحيث اذا اتفق الكل على تركه اثموا . فلو جاز خلو العصر عمن يقوم به لزم منه اتفاق اهل العصر على الخطأ والضلالة وهو ممتنع لماسبق . (٤)

الثاني: ان طريق معرفة الاحكام الشرعية انما هو الاجتهاد فلو خلا العصر عن مجتهد يمكن الاسناد اليه في معرفة الاحكام أفضى الى تعطيل الشريعة، واندارس الاحكام ، وذلك ممتنع لانه على خلاف عموم ماسبق من النصوص .

---

١ ـ اصل الحديث عند البخاري من طريق المغيرة بن شعبة، وعندمسلم من طريق ثوبان وعندهما وعند احمد من طريق معاوية ابن ابي سفيان ـ انظر كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة من صحيح البخاري مع فتح الباري لابن حجر . والجزء السابع من مجمع الزوائد .

٢ ـ في معناه مارواه مسلم من حديث ابي هريرة قال قال رسول الله ﷺ وددت اني رأيت اخواني قالوا أولسنا اخوانك يارسول الله قال بل انتم اصحابي واخواني الذين لم يأتوا بعد .

٣ ـ تقدم الكلام عليه ص ١٦٧ ج ٤ .

٤ ـ أي لما سبق في باب الاجماع من عصمة هذه الامة فيما اجمعت عليه .

والجواب عما ذكروه من النصوص انها معارضة بما يدل على نقيضها .

فمن ذلك قوله عليه السلام « بدا الاسلام غريبا وسيعود كما بدا » .(١)

وقوله عليه السلام « ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ، ولكن يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا وأضلوا »(٢) .

وقوله عليه السلام « تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها أول ما ينسى (٣)

وقوله عليه السلام « لتركبن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة .(٤)

وقوله ﷺ « خير القرون الذي أنا فيه ثم الذي يليه ثم الذي يليه ، ثم تبقى حثالة كحثالة التمر لا يعبأ الله بهم(٥) واذا تعارضت النصوص سلم لنا ما ذكرناه من الدليل أولا (٦)

وما ذكروه من الوجه الاول من المعقول. فجوابه أن يقال : متى يكون التفقه

---

١ ـ رواه مسلم من طريق ابي هريرة بلفظ : « بدأ الاسلام غريباً وسيعود كما بدأ غريباً فطوبى للغرباء . ورواه من طريق ابن عمر بلفظ : ان الاسلام بدأ غريباً وسيعود غريبا كما بدأ وهو يأرز بين المسجدين كما تأرز الحية في حجرها » ورواه غيره من عدة طرق بألفاظ مختلفة .

٢ ـ رواه احمد والبخاري ومسلم .

٣ ـ رواه احمد من طريق ابن مسعود بلفظ تعلموا الفرائض وعلموها الناس فاني امرؤ مقبوض، وان العلم سيقبض وتظهر الفتن حتى يختلف الاثنان في الفريضة فلا يجدان من يفصل بينهما ، وروى من طرق اخرى بألفاظ مختلفة وكلها لا تخلو من مطعن . انظر تلخيص الحبير .

٤ ـ روى البخاري ومسلم من طريق ابي سعيد الخدري ان رسول الله ﷺ قال لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة حتى لو دخلوا حجر ضب لدخلتموه . قالوا يا رسول الله اليهود والنصارى قال : فمن .

٥ ـ اصل الحديث في البخاري ومسلم وغيرهما من طريق عبدالله بن مسعود وعمران ابن لحصين وعائشة وغيرهم .

٦ ـ هذه الاحاديث منها ما هو صحيح لكنه لا يعارض ادلة المخالف، ومنها ما هو غير صحيح حتى ينهض لمعارضة الأدلة الصحيحة ـ اما الحديث الاول فالغربة لا تدل على عدم من يدافع عن الحق ممن تقوم بهم الحجة وربما اشعرت بوجوده =

في الدين والتأهل للاجتهاد فرضا على الكفاية في كل عصر اذا أمكن اعتماد العوام على الأحكام المنقولة اليهم في كل عصر عمن سبق من المجتهدين في العصر الاول بالنقل المغلب على الظن، أو اذا لم يمكن؟ الاول ممنوع، والثاني مسلم، ولكن لا نسلم امتناع ذلك وهذا هو الجواب عن الوجه الثاني من المعقول أيضاً .

المسألة السادسة

من ليس بمجتهد . هل تجوز له الفتوى بمذهب غيره من المجتهدين . كما هو المعتاد في زمننا هذا ؟

اختلفوا فيه : فذهب أبو الحسين البصري وجماعة من الاصوليين الى المنع من ذلك، لانه انما يسأل عما عنده لا عما عند غيره، ولأنه لو جازت الفتوى بطريق الحكاية عن مذهب الغير لجاز ذلك للعامي ، وهو محال مخالف للاجماع .

ومنهم من جوزه اذا ثبت ذلك عنده بنقل من يوثق بقوله .

والمختار أنه اذا كان مجتهدا في المذهب بحيث يكون مطلعا على مأخذ المجتهد المطلق الذي يقلده وهو قادر على التفريع على قواعد امامه وأقواله ؛ متمكن من من الفرق والجمع والنظر والمناظرة في ذلك (١) كان له الفتوى تمييزا له عن العامي ودليله انقطاع الاجماع من أهل كل عصر على قبول مثل هذا النوع من الفتوى، وان كان لم يكن كذلك فلا .

بدليل قوله في آخره فطوبى للغرباء .. الخ . واما الثاني فيحمل على ما بعد ارسال الريح اللينة التي يقبض عندها روح كل مؤمن جمعا بين الادلة، . واما الثالث فلم يصح كما تقدم بيانه . واما الرابع فليس فيه اكثر من اتباعهم سنن من كان قبلهم وقد بقيت منهم بقية على الدين الصحيح حتى آمنوا بمحمد ﷺ كعبدالله بن سلام. واما الخامس فعلى تقدير صحة قوله ثم تبقى حثالة» .. الخ . يحمل على ما حمل عليه الثاني جمعا بين الادلة، واما استدل به على الجواز العقلي فقد تقدم ما فيه . انظر تفصيل القول في الاجتهاد العام والخاص وأدلة الطرفين في انقطاع الاجتهاد الخاص اول كتاب الاجتهاد من كتاب الموافقات للشاطبي .

١ ـ هذا بيان للمراد بمجتهد المذهب وقد سبق في مقدمة باب الاجتهاد تعريف المجتهد المطلق وبيان شروطه .

اذا حدثت للعامي حادثة ، وأراد الاستفتاء عن حكمها .

فاما أن يكون في البلد مفت واحد ، أو كثر .

فان كان الاول ، وجب عليه الرجوع اليه والاخذ بقوله .

وان كان الثاني ، فقد اختلف الاصوليون .

فمنهم من قال لا يتخير بينهم حتى يأخذ بقول من شاء منهم ، بل يلزمه الاجتهاد في أعيان المفتين من الأورع والأدين والأعلم وهو مذهب أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من اصحاب الشافعي وجماعة من الفقهاء والاصوليين ، مصيرا منهم الى أن قول المفتيين في حق العامي بنزل منزلة الدليلين المتعارضين في حق المجتهد ، وكما يجب على المجتهد الترجيح بين الدليلين ، فيجب على العامي الترجيح بين المفتيين ، اما بان يتحفظ من كل باب من الفقه مسائل ويتعرف أجوبتها ويسأل عنها فمن أجابه أو كان اكثر اصابة اتبعه ، أو بان يظهر له ذلك بالشهرة والتسامع ولان طريق معرفة هذه الاحكام انما هو الظن ، والظن في تقليد الاعلم الادين أقوى فكان المصير اليه أولى .

وذهب القاضي أبو بكر وجماعة من الاصوليين والفقهاء الى التخيير والسؤال لمن شاء من العلماء ، وسواء تساووا أو تفاضلوا ، وهو المختار .

ويدل على ذلك ان الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدين فان الخلفاء الاربعة كانوا اعرف بطريق الاجتهاد من غيرهم ، ولهذ قال عليه السلام « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ (١) وقال عليه السلام (أقضاكم علي ، وافرضكم زيد ، واعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل (٢) وكان فيهم العوام ، ومن فرضه الاتباع للمجتهدين والاخذ بقولهم

---

١ ـ جزء من حديث العرباض بن سارية وقد تقدم الكلام عليه ص ٢٠٧ ج ٤

٢ ـ روى من طرق عدة بألفاظ مختلفة منها ما رواه الترمذي بلفظ ارحم امتي بأمتي ابو بكر واشدهم في امر الله عمر ، واصدقهم حياء عثمان ؛ واقرؤهم لكتاب الله ابي بن كعب وافرضهم زيد بن ثابت ، واعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل ؛ ولكل امة امين وامين هذه الامه ابو عبيدة ابن الجراح ، وفي رواية ابي يعلى وابن عدى من طريق ابن عمر واقضاهم علي ، انظر اختلاف طرقه ومتونه =

لاغير . ومع ذلك لم ينقل عن احد من الصحابة والسلف تكليف العوام الاجتهاد في اعيان المجتهدين، ولانكر احد منهم اتباع المفضول والاستفتاء له مع وجود الافضل ولو كان ذلك غير جائز لما جاز من الصحابة التطابق على عدم انكاره والمنع منه ويتايد ذلك بقوله عليه السلام (اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم) (١) ولولا اجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى .

المسألة الثامنة

اذا اتبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثة من الحوادث. وعمل بقوله فيها .

اتفقوا على انه ليس له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك الى غيره (٢)

وهل له اتباع غير ذلك المجتهد في حكم آخر ؟ اختلفوا فيه .

فمنهم من منع منه، ومنهم من اجازه . وهو الحق نظرا الى ما وقع عليه اجماع الصحابة من تسويغ استفتاء العامي لكل عالم في مسألة، وانه لم ينقل عن احد من السلف الحجر على العامة في ذلك . ولو كان ذلك ممتنعا لما جاز من الصحابة اهماله والسكوت عن الانكار عليه، ولأن كل مسألة لها حكم نفسها فكما لم يتعين الأول للاتباع في المسألة الأولى الابعد سؤاله فكذلك في المسألة الاخرى .

واما اذا عين العامي مذهبا معينا ؛ كمذهب الشافعي او ابي حنيفة او غيره ، وقال: انا على مذهبه وملتزم له فهل له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسالة من المسائل اختلفوا فيه : فجوزه قوم نظراً الي ان التزامه لمذهب معين غير ملزم له .

ومنع من ذلك آخرون، لانه بالتزامه المذهب الاول صار لازما له كما لو التزم مذهبه في حكم حادثة معينة.

والمختار انما هو التفصيل ، و هو ان كل مسالة من مذهب الاول اتصل عمله بها، فليس له تقليد الغير فيها، وما لم يتصل عمله بها، فلا مانع من اتباع غيره فيها.

= والكلام على ما فيها من المطاعن في تلخيص الحبير وكشف الخفا والالباس .

١ ـ تقدم الكلام عليه تعليقا ص ٢٣٢ ج ١ ، ص ١٥٠ ج ٤ .

٢ ـ حكى الشيخ زكريا الانصاري في غاية الوصول شرح لب الأصول الخلاف في ذلك قال : والاصح انه لو افتى مجتهد عاميا في حادثة فله الرجوع عنه فيها ان لم=

القاعدة الرابعة في الترجيحات (١)

وتشتمل على مقدمة وبابين :

اما المقدمة ففي بيان معنى الترجيح ووجوب العمل بالراجح، ومافيه الترجيح

اما الترجيح فعبارة عن اقتران احد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به واهمال الآخر .

فقولنا (اقتران أحد الصالحين) احتراز عما ليس بصالحين للدلالة، او احدهما صالح ، والاخر ليس بصالح، فان الترجيح انما يكون مع تحقق التعارض ولا تعارض مع عدم الصلاحية للأمرين او احدهما .

وقولنا (مع تعارضهما) احتراز عن الصالحين اللذين لا تعارض بينهما ؛ فان الترجيح انما يطلب عند التعارض ، لا مع عدمه ، وهو عام للمتعارضين مع التوافق في الاقتضاء كالعلل المتعارضة في اصل القياس كما يأتي . والمتعارضين مع التنافي في الاقتضاء كالادلة المتعارضة في الصور المختلف فيها نفياً واثباتا .

وقولنا (بما يوجب العمل باحدهما واهمال الآخر) احتراز عما اختص به احد الدليلين عن الأخر من الصفات الذاتية او العرضية ولا مدخل له في التقوية والترجيح

وأما أن العمل بالدليل الراجح واجب فيدل عليه ما نقل وعلم من اجماع الصحابة والسلف في الوقائع المختلفة على وجوب تقديم الراجح من الظنين ، وذلك كتقديمهم خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين (٢) على خبر أبي هريرة

= يعمل بقوله فيها، وثم مفت آخر ، وقيل يلزمه العمل به بمجرد الافتاء فليس له الرجوع الى غيره ، وقيل يلزمه العمل به بالشروع في العمل به ، بخلاف ما اذا لم يشرع ، وقيل يلزمه العمل به ان التزمه، وقيل يلزمه العمل به ان وقع في نفسه صحته اهـ

١ ـ انظر ص ٣٠٥ ـ ٣١٥ من مسودة آل تيمية طبع المدني .

٢ ـ يشير الى ماروا احمد والترمذي والنسائي من طريق عائشة ان النبي ﷺ قال: اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل ، وفي رواية اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل، قال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن حبان . انظر طرقه واختلاف متنه وتفصيل الكلام عليه في تلخيص الحبير وكشف الخفا .

في قوله « انما الماء من الماء » (١) وما روت عن النبي عليه السلام أنه كان يصبح جنبا وهو صائم (٢) على مارواه أبو هريرة من قـــوله عليه السلام « من أصبح جنبا فلا صوم له (٣) لكونها أعرف بحال النبي عليه السلام، وكانوا لايعداون الى الآراء والاقيسه الا بعد البحث عن النصوص واليأس منها ، ومن فتش عن أحوالهم ونظر في وقائع اجتهاداتهم علم علما لايشوبه ريب، أنهم كانوا يوجبون العمل بالراجح من الظنين دون أضعفهما .

ويدل على ذلك أيضا تقرير النبي عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن قاضياً على ترتيب الأدلة وتقديم بعضها على بعض كما سبق تقريره غير مرة (٤) ولأنه اذا كان أحد الدليلين راجحا فالعقلاء يوجبون بعقولهم العمل بالراجح .

والاصل تنزيل التصرفات الشرعية منزلة التصرفات العرفية .

ولهذ قال عليه السلام « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » (٥)

فان قيل : ما ذكرتموه معارض بالنص والمعقول .

أما النص فقوله تعالى « فاعتبروا يا أولي الابصار » أمر بالاعتبار مطلقا من غير تفصيل .

---

١ ـ رواه مسلم من طريق ابي سعيد الخدري وابو داود وابن حزيمة وابن حبان وغيرهم . انظر تلخيص الحبير .

٢ ـ يشير الى ما رواه البخاري ومسلم من حديث عائشة وام سلمة انه ﷺ كان يصبح جنبا من جماع اهله ، زاد مسلم من حديث ام سلمة ولا يقضى، وزادها ابن حبان في حديث عائشة .

٣ ـ رواه البخاري ومسلم ، وقد رجع ابو هريرة عن ذلك لما بلغه حديث عائشة وام سلمة، وذكر بعض العلماء ان حديث ابي هريرة هذا منسوخ .

٤ ـ تقدم مافيه تعليقا .

٥ ـ هذا أثر رواه احمد والبزار والطبراني في الكبير من كلام ابن مسعود قال: ان الله عز وجل نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد ﷺ خير العباد . فاصطفاه لنفسه وابتعثه برسالاته .. الخ . انظر ص ١٥٦ ج ٤ .

وأيضا قوله عليه السلام «نحن نحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر» (١)
والدليل المرجوح ظاهر فجاز العمل به .

وأما المعقول: فهو أن الأمارات الظنية المتعارضة لاتزيد على البينات المتعارضة والترجيح لهير معتبر في البينات، حتى انه لا تقدم شهادة الأربعة على شهادة الاثنين

قلنا: اما الآية فغايتها الامر بالنظر والاعتبار ؛ وليس فيها ما ينافي القـــول بوجب العمل بالترجيح، فان ايجاب احد الأمرين لا ينافي ايجاب غيره .

وأما الخبر فيدل على جواز العمل بالظاهر، والظاهر هو ما ترجح أحد طرفيه على الآخر، ومع وجود الدليل الراجح فالمرجوح المخالف له لا يكون راجحاً من جهة مخالفته للراجح ، فلا يكون ظاهراً فيه .

وأما المعقول فلا نسلم امتناع الترجيح في باب الشهادة ، بل عندنا يقدم قول الأربعة على قول الاثنين على رأي لنا .

وأن سلمنا أنه لا اعتبار بالترجيح في باب الشهادة ، فانما كان لان المتبع في ذلك انما هو اجماع الصحابة . وقد ألف منهم اعتبار ذلك في باب تعارض الادلة دون باب الشهادة .

وأما مافيه الترجيح فهي الطرق الموصلة الى المطلوبات، وهي تنقسم الى قطعي وظني .

أما القطعي فلا ترجيح فيه لان الترجيح لابد وان يكون موجبا لتقوية أحد الطريقين المتعارضين على الآخر والمعلوم المقطوع به غير قابل للزيادة والنقصان ، فلا يطلب فيه الترجيح ، ولان الترجيح انما يكون بين متعارضين وذلك غير متصور في القطعي لأنه اما ان يعارضه قطعي أو ظني .

الأول محال ، لانه يلزم منه اما العمل بهما وهو جمع بين النقيضين في الأثبات، أو امتناع العمل بهما وهو جمع بين النقيضين في النفي او العمل بأحدهما دون الآخر ، ولا أولوية مع التساوي .

والثاني أيضا محال لامتناع ترجح الظني على القاطع وامتناع طلب الترجيح في القاطع . كيف: وان الدليل القاطع لا يكون في مقابلته دليل صحيح، فلم يبق سوى الطرق الظنية

---

١ ـ تقدم الكلام عليه تعليقا ص ٨٠، ١١٧ ج ٢ .

والطرق الظنية منقسمة الى شرعية وعقلية، وليس من غرضنا بيان العقلية بل الشرعية وهي اما ان تكون موصلة الى الظن بامر مفرد ، وهي الحدود ، او الظن بامر مركب وهي الادلة الشرعية من الكتاب، والسنة، والاجماع، والقياس والاستدلال ، كما سبق تحقيقه . فلنرسم في ترجيحات كل واحد من الطريقين بابا :

الباب الأول

في ترجيحات الطرق الموصلة الى التصديقات الشرعية، والتعارض اما ان يكون بين منقولين ، او معقولين، او منقول ومعقول . فلنرسم في كل واحد قسما .

القسم الأول

في التعارض الواقع بين منقولين

والترجيح بينهما منه ما يعود الى السند ، ومنه ما يعود الى المتن ، ومنه ما يعود الى المدلول ، ومنه ما يعود الى امر من خارج .

فاما ما يعود الى السند، فمنه ما يعود الى الراوي، ومنه ما يعود الى نفس الرواية ومنه ما يعود الى المروى ومنه ما يعود الى المروي عنه .

فأما ما يعود الى الراوي فمنه ما يعوه الى نفسه ، ومنه ما يعود الى تزكيته .

فأما ما يعود الى نفس الراوي فترجيحات

الاول ان تكون رواة احدهما اكثر من رواة الآخر . فما رواته اكثر يكون مرجحا ، خلافا للكرخي، لانه يكون اغلب على الظن من جهة ان احتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الأكثر ابعد من احتمال وقوعه في العدد الأقل؛ ولأن خبر كل واحد من الجماعة يفيد الظن .

ولا يخفى ان الظنون المجتمعة كلما كانت اكثر كانت اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع ولهذا فانه لما كان الحد الواجب بالزنا من اكبر الحدود وأكدها جعلت الشهادة عليه اكثر عددا من غيره، وان النبي عليه السلام لم يعمل بقول ذي اليدين « أقصرت الصلاة ام نسيت » حتى اخبره بذلك ابو بكر وعمر ولم يعمل ابو بكر بخبر المغيرة

---

١ ـ في صفحة ٤٨ ، ٨٥ ، ١٥٠ من ج ٢٠ من مجموع الفتاوى لابن تيمية امثلة كثيرة في التعارض والترجيح .

ان النبي ﷺ اطعم الجدة السدس ، حتى اعتضد بخبر محمد بن مسلمة .

ولم يعمل عمر بخبر ابي موسى ، حتى اعتضد بخبر ابي سعيد الخدري .

الثاني ان يكون راوي احد الحديثين مشهورا بالعدالة والثقة بخلاف الآخر ، او انه اشهر بذلك فروايته مرجحة ، لأن سكون النفس اليه اشد والظن بقوله اقوى .

الثالث : ان يكون احد الراويين اعلم واضبط من الآخر أو أورع واتقى ، فروايته ارجح لانها اغلب على الظن .

الرابع : ان يكون احد الراويين حالة روايته ذاكرا للرواية عن شيخه غير معتمد في ذلك على نسخة سماعه او خط نفسه . بخلاف الآخر . فهو ارجح لانه يكون ابعد من السهو والغلط .

الخامس : ان يكون احد الراويين قد عمل بما روى ، والاخر خالف ماروى فمن لم يخالف روايته اولى لكونه ابعد عن الكذب . بل هو اولى من رواية من لم يظهر منه العمل بروايته .

السادس : ان يكونا مرسلين وقد عرف من حال احد الراويين انه لا يروى عن غير العدل كابن المسيب ونحوه ، بخلاف الآخر ، فرواية الأول تكون أولى (١)

السابع : ان يكون راوي احد الخبرين مباشرا لما رواه والآخر غير مباشر ، فرواية المباشر تكون اولى لكونه اعرف بما روى ، وذلك كرواية ابي رافع ان النبي عليه السلام نكح ميمونه وهو حلال (٢) فانه يرجح على رواية ابن عباس انه نكحها وهو حرام (٣) لان ابا رافع كان هو السفير بينهما والقابل لنكاحها عن رسول الله .

الثامن : ان يكون أحد الراويين هو صاحب القصة ، كما روت ميمونة انها قالت « تزوجني رسول الله ونحن حلالان » فانها تقدم على رواية ابن عباس ، لكونها

---

١ ـ انما يستقيم ذلك عند من يحتج بالمرسل ، اما من لا يحتج به فلا تعارض بينهما عنده لعدم صلاحية كل من الخبرين لاثبات المطلوب .

٢ ـ حديث ابي رافع رواه احمد والترمذي بلفظ تزوج النبي ﷺ ميمونة حلالا وبنى بها حلالا ، وكنت الرسول بينهما .

٣ ـ حديث ابن عباس رواه الجماعة بلفظ تزوج ﷺ ميمونة وهو محرم زاد البخاري في روايته عن ابن عباس ، وبنى بها وهو حلال ، وماتت بسرف .

اعرف بحال العقد من غيرها لشدة اهتمامها خلافا للجرجاني من اصحاب ابي حنيفة.

التاسع : أن يكون أحد الراويين أقرب الى النبي عليه السلام حال سماعه من الآخر ، فروايته تكون أولى، وذلك كرواية ابن عمر افراد النبي عليه السلام فانها مقدمة على رواية من روى أنه قرن لانه ذكر أنه كان تحت ناقته حين لبي النبي عليه السلام وانه سمع احرامه بالافراد . (١)

العاشر اذا كان أحد الراويين من كبار الصحابة؛ والآخر من صغارهم فرواية الاكبر أرجح، لان الغالب أنه يكون أقرب الى النبي عليه السلام حالة السماع لقوله عليه السلام (ليليني منكم أولو الاحلام والنهى) ولان محافظته على منصبه مما يوجب التحرز عن الكذب أكثر من الصغير .

الحادي عشر اذا كان أحد الراويين مقدم الاسلام على الراوي الآخر، فروايته أولى ، اذ هي أغلب على الظن لزيادة اصالته في الاسلام وتحرزه فيه . (٢)

الثاني عشر أن يكون أحد الراويين فقيها والاخر غير فقيه ؛ أو افقه وأعلم بالعربية؛ فخبره يكون مرجحاً، لكونه أعرف بما يرويه لتميزه بين مايجوز ومالايجوز،

الثالث عشر ان يكون احد الراويين افطن واذكى واكثر تيقظا من الآخر ، فروايته اولى لكثرة ضبطه .

الرابع عشر : ان يكون أحد الراويين روايته عن حفظ، والاخر عن كتاب ؛ فالراوي عن الحفظ اولى لكثرة ضبطه .

الخامس عشر ان كان احد الراويين مشهور النسب بخلاف الاخر ، فروايته اولى لأن احترازه عما يوجب نقص منزلته المشهورة يكون اكثر .

السادس عشر اذ كان في رواة احد الخبرين من يلتبس اسمه باسم بعض الضعفاء بخلاف الاخر فالذي لا يلتبس اسمه اولى لأنه اغلب على الظن .

---

١ ـ ذكر ابن القيم في كتابه زاد المعاد اقوال العلماء في حجة النبي ﷺ وادلة كل منهم مع الترجيح فارجع اليه يفيدك علما ومرانا على المقارنة بين المذاهب ومناقشة الأدلة ويريك كيف تجمع بينها او ترجح بعضها على بعض .

٢ ـ وتحريره ـ هكذا في النسخ المطبوعه وفي المخطوطة وتحرزه وقد اثبتنا ما في المخطوطة.

السابع عشر : ان يكون احد الراويين قد تحمل الراية في زمن الصبي والآخر في زمن بلوغه فرواية البالغ اولى لكثرة ضبطه .

واما ما يعود الى التزكية فترجيحات .

الاول : ان يكون المزكي لأحد الراويين اكثر من الاخر ، او ان يكون المزكى له اعدل واوثق ، فروايته مرجحة لانها اغلب على الظن .

الثاني : ان تكون تزكية احدهما بصريح المقال والاخر بالرواية عنه ؛ او بالعمل بروايته ، او الحكم بشهادته ، فرواية من تزكيته بصريح المقال مرجحة على غيرها لأن الرواية قد تكون عمن ليس بعدل . وكذلك العمل بما يوافق الرواية والشهادة قد تكون بغيرها وهو موافق لها ، ولا يكون ذلك بهما ؛ ولا كذلك التزكية بصريح المقال.

الثالث: ان تكون تزكية احد الراويين بالحكم بشهادته ، والآخر بالرواية عنه فرواية المعمول بشهادته اولى ؛ لان الاحتياط في الشهادة فيما يرجع الى احكام الجرح والتعديل اكثر منه في الرواية والعمل بها ، ولهذا قبلت رواية الواحد والمرأة دون شهادتهما ، وقبلت رواية الفروع مع انكار الاصل لها على بعض الاراء ؛ ومن غير ذكر الاصل بخلاف الشهادة .

الرابع: ان تكون تزكية احدهما بالعمل بروايته ، والاخر بالرواية عنه ، فالاول ارجح ، لان الغالب من العدل انه لا يعمل برواية غير العدل ، ولا كذلك في الرواية لأن كثيرا ما يروى العدل عمن لو سئل عنه لجرحه او توقف في حاله .

وبالجملة فاحتمال العمل برواية غير العدل اقل من احتمال الرواية عن غير العدل واحتمال العمل بدليل غيره ، وان كان قائما الا انه بعيد عن البحث التام مع عدم الاطلاع عليه .

واما ما يعود الى نفس الرواية فترجيحات .

الأول: ان يكون احد الخبرين متواترا والاخر آحادا ؛ فالمتواتر لتيقنه ارجح من الاحاد ، لكونه مظنونا

الثاني : ان يكون احد الخبرين مسنداً ، والاخر مرسلا ؛ فالمسند اولى لتحقق

المعرفة برواية ، والجهالة براوي الاخر . ولهذا تقبل شهادة الفرع اذا عرف شاهد الاصل ؛ ولا تقبل اذا شهد مرسلا .

فان قيل : الراوي اذا كان عدلا ثقة وأرسل الخبر فالغالب ان لا يكون الامع الجزم بتعديل من روى عنه ، والا كان ذلك تلبيسا على المسلمين وهو بعيد في حقه وهذا بخلاف ما اذا ذكر المروي عنه ؛ فانه غير جازم بتعديله فكان المرسل اولى(١)

قلنا : التلبيس انما يلزم بروايته عمن لم يذكره اذا لم يكن في نفس الأمر عدلا ان لو وجب اتباعه في قوله ؛ وانما يجب اتباعه في قوله، ان لو ظهرت عدالة الاصل وهو دور ؛ كيف وانه لو كان ذلك تعديلا منه فهو غير مقبول ، لكونه تعديلا مطلقا ، وان كان مقبولا ، فانما يقبل اذا كان مضافا الى شخص معين لم يعرف بفسق .

واما اذا كان غير معين فلا لاحتمال ان يكون بحيث لو عينه لاطلعنا من حاله على فسق قدجهله الراوي، ثم ولو كان تعديلا مقبولا إلا انه اذا كان مذكورا مشهور الحال ، وقد عدل بمثل ذلك التعديل او أعلى منه كان قبول قوله اولى واغلب على الظن ، وعدم جزم الراوي بعدالة المروي عنه اذا كان مصرحا به وجزمه بعدالة من سكت عن ذكره بعد ان ظهر تعديل المذكور بتعديل غيره ؛ لايكون موجبا للترجيح، بل من ظهرت عدالته بطريق متفق عليه يكون اولى ممن ظهرت عدالته بطريق مختلف فيه

الثالث : ان يكون احد الخبرين من مراسيل التابعين ، والاخر من مراسيل تابعي التابعين، فما هو من مراسيل التابعين اولى ، لان الظاهر من التابعي انه لايروى عن غير الصحابي وعدالة الصحابة بما ثبت من ثناء النبي عليه السلام ؛ وتزكيته لهم في ظواهر الكتاب والسنة اغلب على الظن من العدالة في حق غيرهم من المتأخرين ؛ ولهذا قال عليه السلام «خير القرون القرن الذي انا فيه» (٢) وقال عليه السلام «اصحابي كالنجوم

١ ـ انظر هذا الاعتراض وجوابه عنه مع ما تقدم من اختياره للاحتجاج بالمرسل واستدلاله عليه بدليل العقل ، ومناقشته واجابته عنها في المسألة العاشرة من مسائل القسم الرابع فيما اختلف في رد خبر الواحد به ج ٢ و ص ١٧١ ج ٤ .

٢ ـ انظر التعليق ص ١٥٠ ج ٤

بايهم اقتديتم اهتديتم » (١) ولم يرو مثل ذلك في حق غيرهم .

الرابع ان يكون احدهما مقنعنا وطريق ثبوت الاخر الشهرة مع عدم النكير . او الاسناد الى كتاب من كتب المحدثين فالمقنعن اولى لانه اغلب على الظن .

اما بالنسبة الى الطريق الاول فلمساواته له في عدم النكير وزيادته عليه برواية العدل عن العدل

واما بالنسبة الى الطريق الثاني : فلانه اسلم من الغلط والتلبيس ، وابعد عن التبديل والتصحيف .

الخامس: ان يكون احدهما ثابتا بطريق الشهرة والاخر بالاسناد الى كتاب من كتب المحدثين فالمسند الى كتب المحدثين اولى ، من جهة ان احتمال تطرق الكذب الى ما دخل في صنعة المحدثين وان لم يكن من كتبهم المشهورة بهم . والمنسوبة اليهم ابعد من احتمال تطرقه الى ما اشتهر . وهو غير منسوب اليهم . ولهذا فان كثيرا ما اشتهر مع كذبه ورد المحدثين له .

السادس: ان يكون احدهما مسندا الى كتاب موثوق بصحته . كمسلم والبخاري والآخر مسندا الى كتاب غير مشهور بالصحة ولا بالسقم كسنن ابي داود ونحوها فالمسند الى الكتاب المشهور بالصحة أولى .

السابع: ان تكون رواية احدهما بقراءة الشيخ عليه . والاخر بقراءته هو على الشيخ ، او باجازته ، او مناولته له ، او بخط رآه في كتاب ، فما الرواية فيه بقراء الشيخ ارجح . لانه ابعد عن غفلة الشيخ عما يرويه .

الثامن: ان تكون رواية احدهما بالمناولة والاخر بالاجازة ، فالمناولة اولى ، لان الاجازة غير كافية ، وهو أن يقول «خذ هذا الكتاب وحدث به عني فقد سمعته من فلان ، وعند ذلك فتكون اجازة وزيادة ، والاجازة تكون راجحة على رؤية الخط في الكتاب ، لأن الخطوط مما تشتبه ، ولا احتمال في نسبة لفظه اليه بالاجازة .

وكذلك لو قال الشيخ هذا خطي ، فالاجازة تكون أولى لان دلالة لفظ الشيخ على الرواية عمن روى عنه اظهر من دلالة خطه عليها .

---

١ ـ انظر التعليق ص ١٥٠ ج ٤ ص ٢٣٢ ج ١

واذ كانت الاجازة أولى من الرواية عن الخط ، والمناوله اولى من الاجازة ، كانت المناولة اولى من الرواية عن الخط .

التاسع : ان يكون احد الخبرين اعلى اسنادا من الأخر ، فيكون اولى ، لانه كلما قلت الرواة كان ابعد عن احتمال الغلط والكذب .

العاشر : ان يكون احد الخبرين قد اختلف في كونه موقوفا على الراوي ، والاخر متفق على رفعه الى النبي عليه السلام : فالمتفق على رفعه اولى لانه اغلب على الظن .

الحادي عشر أن تكون رواية أحد الخبرين بلفظ النبي والاخر بمعناه ، فرواية اللفظ أولى لكونها أضبط وأغلب على الظن بقول الرسول .

الثاني عشر : أن تكون احدى الروايتين بسماع من غير حجاب ، والاخرى مع الحجاب ، وذلك كرواية القاسم بن محمد (١) عن عائشة من غير حجاب ، لكونها عمة له أن بريرة عتقت وكان زوجها عبدا فانها تقدم على رواية اسود(٢) عنها أن زوجها كان حرا لسماعه عنها مع الحجاب لان الرواية من غير حجاب شاركت الرواية مع الحجاب في السماع ، وزادت تيقن عين المسموع منه .

الثالث عشر : اذا كانت احدى الروايتين قد اختلفت دون الاخرى فالتى لا اختلاف فيها أولى لبعدها عن الاضطراب .

وأما ما يعود الى المروي فترجيحات .

الاول: أن تكون رواية أحد الخبرين عن سماع من النبي عليه السلام ، والرواية الاخرى عن كتاب ، فرواية السماع أولى لبعدها عن تطرق التصحيف والغلط .

الثاني : أن تكون احدى الروايتين عن سماع من النبي عليه السلام ، والاخرى عما جرى في مجلسه أو زمانه ، وسكت عنه فرواية السماع اولى ، لكونها ابعد عن غفلة النبي عليه السلام ، وذهوله ، بخلاف الرواية عما جرى في مجلسه ، وسكت عنه ، (فراوية السماع) اولى مما جرى في زمانه خارجا عن مجلسه .

---

١ ـ هو القاسم بن محمد بن ابي بكر الصديق مات عام ١٠٦ ـ او ١١٢هـ عن ٧٠

٢ ـ الاسود هو ابن يزيد بن قيس النخعي مات عام ٧٤ ـ او ٧٥ هـ .

الثالث : ان تكون إحدى الروايتين عما خطره مع السكوت عنه اعظم من خطر المسكوت عنه في الرواية الاخرى ، فما خطره اعظم يكون ارجح، لكون السكوت عنه اغلب على الظن في تقريره .

الرابع : ان تكون احدى الروايتين عن صيغة النبي عليه السلام ، والاخرى عن فعله ، فرواية الصيغة تكون راجحة لقوة دلالتها وضعف الفعل . ولهذا ان من خالف في دلالة الفعل. وجواز الاحتجاج به ، لم يخالف في الصيغ ، لان ما يفعله النبي عليه السلام ، الى الاختصاص به اقرب من اختصاصه بمدلول الصيغة ، ولان تطرق الغفلة الى الانسان في فعله اكثر منها في كلامه، ولهذا قلما يتكلم الانسان غافلا بخلاف الفعل .

الخامس أن يكون احدهما خبر واحد ورد فيما تعم به البلوى بخلاف الاخر، فما لاتعم به البلوى أولى لكونه أبعد عن الكذب من جهة أن تفرد الواحد بنقل ماتعم به البلوى مع توفر الدواعي على نقله قريب من الكذب ، ذلك كمن تفرد بنقل قتل الملك في وسط السوق بمشهد من الخلق ولهذا كان مختلفا فيه ومتفقا على مقابله

واما ما يعود الى المروي عنه فترجيحات .

الاول أن يكون احد الراويين قد روى عمن انكر روايته عنه كما في حديث الزهري (١)؛ بخلاف الراوى الاخر ؛ فـــالم يقع فيه انكار المروى عنه يكون ارجح لكونه اغلب على الظن .

الثاني : ان يكون الاصل في احد الخبرين قد انكر رواية الفروع عنه انكار نسيان ووقوف والاخر انكار تكذيب وجحود ، فالأول أولى، لان غلبة الظن بالرواية عنه اكثر من غلبة الظن بالثاني .

واما الترجيحات العائدة الى المتن .

---

١ - يشير الى ما رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه عن ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة ان رسول الله ﷺ قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل .. الخ فان الزهري انكر ان يكون حدث به سليمان بن موسى .

الاول منها ان يكون احدها امرا والاخر نهيا فالنهي من حيث هو نهي مرجح على الأمر لثلاثه اوجه .

الاول أن الطلب فيه الترك اشد، ولهذا لو قدر كون كل واحد منهما مطلقا ، فان اكثر من قال بالخروج عن عهدة الامر بالفعل مرة واحدة نازع في النهي .

الثاني: ان محامل النهى وهي تردده بين التحريم والكراهة لا غير اقـل من محامل لتردده بين الوجوب والندب والاباحة على بعض الاراء .

الثالث: ان الغالب من النهي طلب دفع المفسدة ومن الأمر طلب تحصيل المصلحة واهتمام العقلاء بدفع المفاسد اكثر من اهتمامهم بتحصيل المصالح .

الترجيح الثاني: ان يكون احدهما آمرا، والاخر مبيحا، فالامر وان ترجح على المبيح نظرا الى انه ان عمل به لا يصير مخالفاً للمبيح ، ولا كذلك بالعكس لاستواء طرفي المباح وترجح جانب المأمور به، الا ان المبيح يترجح على الامر من اربعة اوجه .

الأول: ان مدلول المبيح متحد ومدلول الامر متعدد كما سبق تعريفه، فكان اولى

الثاني : ان غاية مايلزم من العمل بالمبيح تأويل الامر بصرفه عن محمله الظاهر الى المحمل البعيد ، والعمل بالامر يلزم منه تعطيل المبيح، بالكلية؛ والتأويل اولى من التعطيل .

الثالث: ان المبيح قد يمكن العمل بمقتضاه على تقديرين على تقدير مساواته للآمر ورجحانه، والعمل بمقتضى الامر متوقف على الترجيح، ومايتم العمل به على تقديرين يكون اولى مما لا يتم العمل به الا على تقدير واحد .

الرابع ان العمل بالمبيح بتقدير ان يكون الفعل مقصودا للمكلف لا يختل لكونه مقدورا له، والعمل بالامر يوجب الاخلال بمقصود الترك؛ بتقدير كون الترك مقصودا

الترجيح الثالث أن تكون احدهما امرا ، والاخر خبرا؛ فالخبر يكون راجحا لثلاثة اوجه .

الأول أن مدلول الخبر متحد بخلاف الأمر على ماسبق؛ فكان أولى لبعده عن الاضطراب

الثاني أن الخبر أقوى في الدلالة؛ ولهذا امتنع نسخه على بعض الاراء بخلاف الأمر

الثالث أن العمل بالأمر يلزمه محذور الكذب في الخبر من كلام الشارع؛ وهو فوق المحذور اللازم من فوات مقصود الامر فكان الخبر أولى .

الترجيح الرابع : أن يكون أحدهما ناهيا والاخر مبيحا فالمبيح يكون مقدما على ما عرف في الامر .

الخامس : أن يكون أحدهما نهيا ، والاخر خبرا فالخبر مقدم على النهي على ما عرف في الأمر أيضا .

السادس : أن يكون احدهما مبيحا ، والاخر خبرا ، فالخبر مقدم لما سبق في الوجه الثاني، والثالث فى الامر اذا عارض الخبر .

السابع : أن يكون أحدهما مشتركا والاخر غير مشترك بل متحد المدلول؛ فما اتحد مدلوله أولى ؛ لبعده عن الخلل .

الثامن : أن يكون مدلول أحدهما حقيقيا ، والآخر مجازيا ، فالحقيقي أولى لعدم افتقاره الى القرينة المخلة بالتفاهم .

التاسع : أن يكون مشتركين ؛ الا أن مدلولات أحدهما اقل من مدلولات الآخر فالأول اولى لقلة اضطراابه وقرب استعماله فيما هو المقصود منه .

العاشر : ان يكونا مجازين إلا ان احدهما منقول مشهور في محل التجوز كلفظ الغائط بخلاف الاخر فالمنقول أولى لعدم افتقاره الى القرينة .

الحادي عشر : ان يكون المصحح للتجوز في احدهما اظهر واشهر من الاخر فهو اولى .

الثاني عشر : ان يكون لفظ احدهما مشتركا ، والاخر مجازا غير منقول . وقد ذكرنا ما يستحقه كل واحد منهما من الترجيح في اللغات تطريق في الأمر (١) بطريق الاستقصاء فعليك باعتباره والالتفات اليه .

الثالث عشر : ان يكونا حقيقين الا ان احدهما أظهر واشهر فالأظهر مرجح

الرابع عشر : أن تكون احدى الحقيقتين متفقا عليها والأخرى مختلفا فيها ، فالمتفق عليه أولى لأنه أغلب على الظن .

---

١ - في الامر - هكذا في النسخ المطبوعة وفي المخطوطة «وفي اللغات» والظاهر الجمع بينهما، لانه ذكر ذلك في مباحث اللغات كما في ص ٢٠-٣٢ ج ١ وذكره باستقصاء في الصنف الاول من اصناف دلالات المنظوم التسعة ج ٤ - وان لم يكن كلاهما مرادا فالمخطوطة اولى

الخامس عشر أن تكون دلالة أحدهما غير محتاجة الى اضمار ولا حذف بخلاف الأخرى ، فالذي لا يحتاج الى ذلك أولى لقلة اضطرابه .

السادس عشر أن يكون أحدهما يدل على مدلوله بالوضع الشرعي ، والآخر بالوضع اللغوي ، وكل واحد منهما مستعمل في الشرع فههنا يظهر أن العمل باللفظ اللغوي يكون أولى ، لأنه من لسان الشارع مع كونه مقررا لوضع اللغة ؛ وما هو عرفه ومصطلحه ، وان كان من لسانه الا انه مغير للوضع اللغوي .

ولا يخفى أن العمل بما هو من لسان الشارع من غير تغيير أولى من العمل بما هو من لسانه مع التغيير ، ولانه أبعد عن الخلاف ، وهذا بخلاف ما اذا أطلق لفظا واحـــدا وكان له مدلول لغوي ، وقد استعاره الشارع في معنى آخر ؛ وصار عرفا له فانه مهما أطلق الشارع ذلك اللفظ فيجب تنزيله على عرفه الشرعي دون اللغوي ، لان الغالب من الشارع أنه اذا اطلق لفظا وله موضوع في عرفه ، انه لا يريد به غيره .

السابع عشر ان يكون العمل باحدهما يلزم منه الجمع بين مجـــازين ، والآخر لا يلزم منه غير مجاز واحد ، فالذي فيه مجاز واحد اولى لانه ابعد عن الاضطراب واقرب الى الاصل .

الثامن عشر : ان يكون احدهما دالا على مطلوبه من وجهين او اكثر ، والاخر لا يدل الا من وجه واحدة فالذي كثرت جهة دلالته اولى لانه اغلب على الظن .

التاسع عشر أن تكون دلالة أحدهما مؤكدة دون الاخرى فالمـؤكدة أولى ، لانه أقوى دلالة وأغلب على الظن ؛ وذلك كما في قوله عليه السلام « فنكاحها باطل باطل باطل » . (١)

---

١ ـ يشير الى ما رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة أن النبي ﷺ قال ايما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل ، فنكاحها باطـل فان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها ، فان اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له . حسنه الترمذي واعله جماعة بالارسال . انظر تفصيل الكلام عليه في التلخيص الحبير ونصب الراية .

العشرون : أن تكون دلالة أحدهما على مدلوله بطريق المطابقة والآخر بدلالة الالتزام ، فدلالة المطابقة أولى لانها أضبط .

الحادي والعشرون : أن يكونا دالين بجهة الاقتضاء الا أن العمل باحدهما في مدلوله ، ضرورة صدق المتكلم . او لضرورة وقوع الملفوظ به عقلا والآخر لضرورة وقوع الملفوظ به شرعا ، كما سبق تعريفه(١)فما يتوقف عليه صدق المتكلم فوقوع الملفوظ به عقلا أولى ، نظرا الى بعد الخلف في كلام الشارع ، وامتناع مخالفة المعقول ، وقرب المخالفة في المشروع .

الثاني والعشرون : أن يكونا دالين بجهة التنبيه والإيماء الا أن أحدهما لو لم يقدر كون المذكور فيه علة للحكم المذكور معه كان ذكره عبثا وحشوا ، والآخر من قبيل مارتب فيه الحكم على الوصف بفاء التعقيب ؛ فالذي لو لم يقدر فيه التعليل كان ذكره عبثا أولى من الآخر ؛ نظرا الى محذور العبث في كلام الشارع ، والغاؤه أتم من محذور المخالفة لدلالة حرف الفاء على التعليل ، وامكان تأويلها بغير السببية بل وهو أولى(٢)من سائر أنواع التنبيه والايماء لما ذكرناه من زيادة المحذور ، ومادل على العلية بفاء التعقيب لظهورها ، مقدم على ماعداه من باقي أقسام التنبية والايماء .

الثالث والعشرون : أن يكونا دالين بجهة المفهوم ؛ الا ان أحدهما من قبيل مفهوم المخالفة ، والاخر من قبيل مفهوم الموافقه ، فقد يمكن ترجيح مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة من جهة أنه متفق عليه ، ومختلف في مقابله ، وقد يمكن ترجيح مفهوم المخالفة عليه من وجهين .

الاول : ان فائدة مفهوم المخالفة التأسيس ، وفائدة مفهوم الموافقة التأكيد ، والتأسيس أصل والتأكيد فرع فكان مفهوم المخالفة أولى .

الثاني : أن مفهوم الموافقة لا يتم الا بتقدير فهم المقصود من الحكم في محل النطق وبيان وجوده في محل السكوت ؛ وان اقتضاءه للحكم في محل السكوت ، أشد .

---

١ ـ سبق ذلك في المسألة التاسعة من مسائل العموم ج ٢ .

٢ ـ بل وهو أولى ـ هكذا في النسخ المطبوعة وفي المخطوطة ـ والظاهر أنه محرف ولعل الاصل ، بل هو أولى . . الخ .

وأما مفهوم المخالفة فانه يتم بتقدير عدم فهم المقصود من الحكم في محل النطق وبتقدير كونه غير متحقق في محل السكوت، وبتقدير أن يكون أولى باثبات الحكم في محل السكوت، وبتقدير أن يكون له معارض في محل السكوت .
ولا يخفى أن ما يتم على تقديرات اربعة يكون أولى مما لا يتم الا على تقدير واحد.

الرابع والعشرون : أن تكون دلالة أحدهما من قبيل دلالة الاقتضاء ودلالة الآخر من قبيل دلالة الاشارة ، فدلالة الاقتضاء أولى لترجحها بقصد المتكلم لها . بخلاف دلالة الاشارة .

الخامس والعشرون: أن تكون دلالة أحدهما من قبيل دلالة الاقتضاء ، ولا آخر من قبيل دلالة التنبيه والايماء ، فدلالة الاقتضاء أولى لتوقف صدق المتكلم أو مدلول منطوقه عليه بخلاف دلالة التنبيه والإيماء .

السادس والعشرون : أن تكون دلالة أحدهما من قبيل دلالة الأقتضاء والاخر من قبيل دلالة المفهوم فدلالة الاقتضاء أولى لوقوع الاتفاق عليها ووقوع الخلاف في مقابلها ، ولأن ما يعترض دلالة الاقتضاء من المبطلات أقل مما يعترض المفهوم . وبهذا كان ما كان من قبيل دلالة التنبيه والايماء مقدما على دلالة المفهوم .

السابع والعشرون : ان تكون دلالة أحدهما من قبيل المنطوق والآخر من قبيل دلالة غير المنطوق ، فالمنطوق أولى، لظهور دلالته وبعده عن الالتباس، بخلاف مقابله .

الثامن والعشرون : ان يكون احدهما عاما ، والآخر خاصا ، فالخاص مقدم مقدم على العام ، لثلاثة أوجه .

الاول انه اقوى في الدلالة وأخص بالمطلوب .

الثاني ان العمل بالعام يلزم منه ابطال دلالة الخاص وتعطيله ، ولا يلزم من العمل بالخاص تعطيل العام ، بل تأويله وتخصيصه ، ولا يخفى ان محذور التعطيل فوق محذور التأويل .

الثالث ان ضعف العموم بسبب تطرق التخصيص اليه وضعف الخصوص بسبب تأويله وصرفه عن ظاهره إلى مجازه ، ولا يخفى ان تطرق التخصيص الى

العمومات اكثر من تطرق التأويل الى الخاص ، ولهذا كانت اكثر العمومات مخصصة ، واكثر الظواهر الخاصة مقررة ، وبهذا يكون المطلق الدال على واحد لا بعينه مرجحا على العام .

التاسع والعشرون ان يكون احدهما عاما مخصصا ، والآخر غير مخصص ، فالذي لم يدخله التخصيص اولى لعدم تطرق الضعف اليه .

وعلى هذا فما كان عاما من وجه، وخاصا من وجه يكون مرجحا على ما هو عام من كل وجه ، وكذلك المطلق من وجه ، والمقيد من وجه مرجح على ما هو مطلق من كل وجه ، وما هو منطوق من كل وجه مقدم على ما هو حقيقي من وجه دون وجه، وكذلك الحقيقي من كل وجه مقدم على ماهو حقيقي من وجه دون وجه .

الثلاثون: ان يكونا عامين ، الا ان احدهما من قبيل الشرط والجزاء ،والاخر من قبيل النكرة المنفية ، فقد يمكن ترجيح دلالة الشرط والجزاء . لكون الحكم فيه معللا بخلاف النكرة المنفية ، والمعلل أولى من غير المعلل . وقد يمكن ترجح دلالة نفي النكرة بأن دلالته اقوى ، ولهذا كان خروج الواحد منه يعد خلفا في الكلام ، عندما إذا قال « لا رجل في الدار » وكان فيها رجل ، بخلاف مقابله . وبهذا تكون دلالة النكرة المنفية اولى من جميع اقسام العموم .

الحادي والثلاثون : ان تكون دلالة احدهما من قبيل دلالة الشرط والجزاء . والآخر من قبيل اسماء الجموع . فالأول اولى لان اكثر من خالف في صيغ العموم وافق على صيغة الشرط والجزاء . ولان الدلالة فيه مشيرة الى الحكم والعلة بخلاف مقابله . وبهذا يكون اولى من باقي أقسام العموم .

الثاني والثلاثون : ان تكون دلالة احدهما من قبيل الجمع المعرف والآخر جمع منكر . فالمعرف أولى لوجهين : الاول ان بعض من وافق على عموم الجمع المعرف خالف في المنكر فكان اقوى لقربه الى الوفاق . الثاني أنه لا يدخله الابهام بخلاف المنكر فكان اولى(١). وربما رجع المنكر بكونه دالا على عدد أقل من الجمع المعرف. فكان أقرب الى الخصوص فكان اولى .

---

١ ـ انظر ما اقتضاه هذا الوجه من تقديم العام على المطلق مع ما بنى عليه قوله فيما تقدم «ولهذا يكون المطلق الدال على واحد لا بعينه مرجحا على العام» .

الثالث والثلاثون : ان يكون احدهما اسم جمع معرف ، والاخر اسم جنس دخله الالف واللام ، فاسم الجمع اولى ، لامكان حمل اسم الجنس على الواحد المعهود ، بخلاف الجمع المعرف ، فكان اقوى عموما ، وبهذا ، يكون مقدما على (من) و(ما) .

الرابع والثلاثون : اذا كان احدهما من قبيل اسم الجنس المعرف والاخر من قبيل من وما ، فمن وما أولى لعدم احتمالهما للعهد واحتمال ما قابلهما له .

الخامس والثلاثون : ان يكون احد الظاهرين مضطربا في لفظه بخلاف الاخر ، فغير المطرب اولى ، لانه أدل على الحفظ والضبط .

السادس والثلاثون : ان يكون احدهما قد دل على الحكم وعلته ، والاخر دل على الحكم دون علته فالدال على العلة اولى ، لأنه اقرب الى الايضاح والبيان .

السابع والثلاثون : ان يكون احدهما قولا ، والاخر فعلا ، فالقول اولى لانه أبلغ في البيان من الفعل ، وان كان احدهما قولا وفعلا ، والاخر قول فقط ، فالقول والفعل أولى ، لانه اقوى في البيان

الثامن والثلاثون : ان يكون احدهما مشتملا على زيادة لم يتعرض الاخر لها ، كرواية من روى أنه عليه السلام كبر في صلاة العيد سبعا (١) ، فانها مقدمة على رواية من روى اربعا (٢) ، لاشتمالها على زيادة علم خفي على الآخر .

---

١ ـ روي أحمد وابن ماجه من طريق عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده أن النبي ﷺ كبر في عيد اثنتي عشرة تكبيرة سبعا في الاولى ، وخمسا في الآخرة ولم يصل قبلها ولا بعدها ، وفي رواية أبي داود والدار قطني أن النبي ﷺ قال التكبير في الفطر سبع في الاولى ، وخمس في الآخرة ، والقراءة بعدهما كليتهما ، وقد نقل الترمذي في العلل المفردة من البخاري أنه قال انه حديث صحيح ، وقال العراقي اسناده صالح ، انظر التلخيص الحبير .

٢ ـ يشير الى مارواه ابو داود أن ابا موسى الاشعري سئل كيف كان رسول الله ﷺ يكبر في الأضحى والفطر فقال أبو موسى كان يكبر اربعا تكبيره على الجنازة . انظر تلخيص الحبير . فقال حذيفة صدق . والمشهور انهم اسندوه الى ابن مسعود

التاسع والثلاثون: انيكون احد المنقولين الظاهرين اجماعا والاخر نصا (١) وسواء كان من الكتاب او السنة، فالاجماع مرجح لان النسخ مأمون فيه بخلاف النص.

الاربعون: انيكونا اجماعين ظاهرين الاان احدهما قد دخل فيه جميع اهل العصر والآخر لم يدخل فيه سوى اهل الحل والعقد: فالذى دخل فيه الجميع اولى لأنه اغلب على الظن وابعد عن الخلاف فيه.

الحادي والأربعون: انيكون احدهما قد دخل فيه مع اهل الحل والعقد الفقهاء الذين ليسوا أصوليين والأصوليون الذين ليسوا فقهاء، وخرج عنه العوام، والآخر بالعكس، فالأول اولى لقربهم من المعرفة والاحاطة باحكام الشرع واستنباطها من مداركها، وبهذا المعنى يكون ايضا مادخل فيه الاصولى الذي ليس بفقيه، ولم يدخل الفقيه، أولى مما هو بالعكس، لان الأصولي اعرف بمدارك الأحكام وكيفية تلقي الأحكام من المنطوق والمفهوم والامر والنهي وغيره.

الثاني والأربعون ان يكون احدهما قد دخل فيه المجتهد المبتدع الذي ليس بكافر بخلاف الاخر، فما دخل فيه المجتهد المبتدع اولى لان الظاهر من حاله الصدق، ولأنه ابعد عن الخلاف.

الثالث والاربعون: ان يكون احدهما قد دخل فيه المجتهد المبتدع. دون العوام والفروعيين الذين ليسوا اصوليين. والاصوليون الذين ليسوا فروعيين، والاخر بعكسه، فما دخل فيه المجتهد المبتدع اولى، اذا الخلل في قوله انما هو من جهة كذبه فيما يقول، والخلل في قول من عداه من المذكورين انما هو من جهله وعدم احاطته وعدم كماله، ولايخفى ان احتمال وقوع الخلل بجهة الكذب من الفاسق لحرمته وتعلق الاثم به اندر من الخلل الفاشيء بسبب الجهل وعدم الاحاطة.

---

١ - لا يوجد اجماع قطعي يناقض نصا صحيحا الا اذا كان مع الاجماع نص صحيح معلوم للأمة يدل على نسخ النص المخالف للاجماع، واذا خالف الاجماع الظني نصا من الكتاب والسنة قدم النص عليه. انظر ص ٢٠١ - ٢٠٢، ص٢٦٧ وما بعدها ج ١٩ من مجموع الفتاوى.

الرابع والاربعون : ان يكون أحد الاجماعين من الصحابة والآخر من التابعين فاجماع الصحابة اولى للثقة بعدالتهم وبعد تقاعدهم عن تحقيق الحق وابطال الباطل وقلة جدهم وكثرة اجتهادهم في تمهيد احكام الشريعة : ولانه ابعد عن خلاف من خالف في اجماع غير الصحابة، وعلى هذا فاجماع التابعين يكون مقدما على اجماع من بعدهم لقربهم من العصر الأول. ولقوله عليه السلام « خير القرون القرن الذي انا فيه ثم الذي يليه » (١) فاجماعهم يكون اغلب على الظن .

الخامس والاربعون: ان يكون احد الاجماعين قد انقرض عصره ، بخلاف الاخر ، فما انقرض عصره يكون اولى لاستقراره وبعده عن الخلاف .

السادس والاربعون: ان يكون احدهما مأخوذاً عن انقسام الامة في مسألة من المسائل على قولين في انه اجماع على نفي قول ثالث ، والاجماع الاخر على اثبات القول الثالث فالاجماع على إثباته اولى . لانه ابعد عن اللبس ، وعما يقوله المنازع في الأول من وجوه القدح ويبديه من الاحتمالات .

السابع ولاربعون : ان يكون احدهما مسبوقا بالمخالفة بخلاف الآخر فالذي لم يسبق بالمخالفة اولى لأنه اغلب على الظن وابعد عن الخلاف .

الثامن والاربعون: ان يكون احدهما قد رجع بعض المجتهدين فيه عما حكم به موافقا للباقين لدليل ظهر له بخلاف الاخر . فما لم يرجع فيه بعض المجتهدين اولى لبعده عن المناقضة والخلاف فيه .

التاسع والاربعون: أن يكون أحدهما اجماع الصحابة ؛ الا أنه لم يدخل فيه غير المجتهدين ، والاخر من إجماع التابعين الا انه قد دخل فيه جميع أهل عصرهم، فاجماع الصحابة اولى للوثوق بعد التهم وزيادة جدهم ، كما سبق تقريره ، وفي معنى هذا يكون قد رجع واحد من الصحابة عن الواقعة ، بخلاف التابعين .

الخمسون: ان يكون احدهما قد دخل فيه جميع اهل العصر الا انه لم ينقرض عصرهم والاخر بالعكس . فما دخل فيه جميع اهل العصر اولى لان غلبة الظن فيه متيقنة واحتمال الرجوع بسبب عدم انقراض العصر موهوم ، وفي معناه ان يكون

---

١ ـ انظر ما تقدم تعليقا ص ١٥٠ ج ٤ ثم انظر كيف يتصور اجماع من التابعين على خلاف اجماع من الصحابة مع القول بعصمة الاجماع .

ما لم ينقرض عصره قد دخل فيه المجتهد المبتدع ، او الاصولي الذي ليس فروعيا او الفروعي الذي باصولي ، والاخر بخلافه .

الحادي والخمسون ان يكون احدهما غير مأخوذ من انقسام الامة على قولين كماسبق، الاانه لم ينقرض عصره؛ والاخر بعكسه، فالاول أولى نظراً الى ان جهة الاجماع فيه اقوى بيقين ، او رجوع الواحد عنه قبل انقراض العصر موهوم، وفي معناه اذا كان احد اجماعين قد انقرض عصره الا انه مسبوق بالمخالفة والاخر بعكسه .

الثاني والخمسون ان يكون احد الاجماعين مأخوذا من انقسام الأمة على قولين الا انه غير مسبوق بمخالفة بعض المتقدمين والآخر بعكسه فالذي لم يكن مأخوذاً من انقسام الامة على قولين اولى لقوة الاجماع فيه .

واما الترجيحات العائدة الى المدلول .

الاول: منها ان يكون حكم احدهما الحظر، والأخر الاباحة؛ وهذا مما اختلف فيه: فذهب الاكثر كأصحابنا وأحمد بن حنبل والكرخي والرازي من اصحاب ابي حنيفة الى ان الحاظر اولى .

وذهب ابو هاشم وعيسى بن ابان الى التساوي والتساقط ، والوجه في ترجيح مامقتضاه الحظر ان ملابسة الحرام موجبة للمأثم بخلاف المباح فكان اولى بالاحتياط .

ولهذا فانه لو اجتمع في العين الواحدة حظر واباحة ، كالمتولد بين مايؤكل وما لايؤكل، قدم التحريم على الاباحة . وكذلك اذا طلق بعض نسائه بعينها ثم انسيها حرم وطء الجميع تقديما للحرمة على الاباحة ، واليه الاشارة بقوله عليه السلام « ما اجتمع الحلال والحرام ، الا غلب الحرام الحلال » (١) وقال عليه السلام « دع ما يريبك الى ما لا يريبك » (٢) غير انه قد يمكن ترجيح ما مقتضاه

---

١ ـ قال فيه ابن السبكي في الأشباه والنظائر نقلا عن البيهقي رواه جابر الجعفي عن ابن مسعود وفيه ضعف وانقطاع ؛ وقال العراقي في تخريج منهاج الاصول لا اصل له، وادرجه ابن مفلح في اول كتابه في الاصول فيما لا اصل له ـ اهـ من كشف الخفاء والالباس للعجلوني .

٢ ـ رواه احمد وابو داود والترمذي وبن حبان من طريق الحسن بن علي بلفظ=

الاباحة من جهة اخرى، وهي انا لو عملنا بما مقتضاه التحريم لزم منه فوات مقصود الاباحة من الترك مطلقا . ولو عملنا بما مقتضاه الأباحة فقد لا يلزم منه فوات مقصود الحظر لأن الغالب انه اذا كان حراما فلا بد وان تكون المفسدة ظاهرة، وعند ذلك فالغالب ان المكلف يكون عالما بها وقادرا على دفعها لعلمه بعدم لزوم المحذور من ترك المباح، ولأن المباح مستفاد من التخيير قطعا بخلاف استفادة الحرمة من النهي لتردده بين الحرمة والكراهة فكان اولى .

وعلى هذا فلا يخفى وجه الترجيح بين ما مقتضاه الحرمة وما ما مقتضاه الندب.

الثاني : ان يكون مدلول احدهما الحظر ، والآخر الوجوب ، فما مقتضاه التحريم اولى لوجهين :

الاول: هو ان الغالب من الحرمة انما هو دفع مفسدة ملازمة للفعل او تقليلها، وفي الوجوب تحصيل مصلحة ملازمة للفعل او تكميلها ؛ واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفاسد اتم من اهتمامهم بتحصيل المصالح. ولهذا فان من اراد فعلا لتحصيل مصلحة ينفر عنه اذا عارضه في نظره لزوم مفسدة مساوية للمصلحة ، كمن رام تحصيل درهم على وجه يلزم منه فوات مثله ، واذا كان ما هو المقصود من التحريم اشد واكد منه في الواجب كانت المحافظة عليه اولى. ولهذا كان ما شرعت العقوبات فيه من فعل المحرمات اكثر من ترك الواجبات واشد، كالرجم المشروع في زنا المحصن

الوجه الثاني: ان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده فكانت المحافظة عليه اولى. وذلك، لان مقصود الحرمة يتاتى بالترك، وذلك كاف مع القصد له او مع الغفلة عنه ، ولا كذلك فعل الواجب .

وايضاً فان ترك الواجب وفعل المحرم اذا تساويا في داعية الطبع اليهما، فالترك يكون ايسر واسهل من الفعل لتضمن الفعل مشقة الحركة وعدم المشقة في الترك. وما يكون حصول مقصوده اوقع ، يكون اولى بالمحافظة عليه . (١)

الثالث ان يكون حكم احدهما الحرمة والاخر الكراهة ؛ فالحظر اولى لمساواته الكراهة في طلب الترك وزيادته عليه بما يدل على اللوم عند الفعل، ولان المقصود

= دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان الصدق طمأنينة ؛ وان الكذب ريبة ورمز له السيوطي في الجامع الصغير برمز الصحة .

١ ـ انظر ص ٢٩٠ ـ ٣٠٦ ج ١٩ وص ٨٥ ـ ١٥٩ ج ٢٠ من مجموع الفتاوى لابن تيمية، والجزء الثاني من الموافقات، ومبحث الأوامر والنواهي في الجزء الثالث منها.

منهما انما هو الترك لما يلزمه من دفع المفسدة الملازمة للفعل، والحرمة اوفى لتحصيل ذلك المقصود فكانت اولى بالمحافظة .

وايضا فان العمل بالمحرم لايلزم منه ابطال دلالة المقتضى للكراهة ، وهو طلب الترك ، والعمل بالمقتضى للكراهة مما يجوز معه الفعل ، وفيه ابطال دلا لة المحرم .

ولا يخفى ان العمل بما لا يفضى الى الابطال يكون اولى ، وبما حققناه في ترجيح المحرم على المقتضى للكراهة يكون ترجيح الموجب على المقتضى للندب .

الرابع ان يكون حكم احدهما اثباتا . والآخر نفياً وذلك كخبر بلال بان النبي عليه السلام دخل البيت وصلى (١) وخبر اسامة انه دخل ولم يصل (٢) فالنافي مرجح على المثبت ، خلافا للقاضي عبد الجبار في قوله انهما سواء ، والمثبت وان كان مترجحا على النافي لاشتماله على زيادة علم ، غير ان النافي لو قدرنا تقدمه على المثبت ، كانت فائدته التأكيد ، ولو قدرنا تأخره كانت فائدته التأسيس ، وفائدة التأسيس اولى لما سبق تقريره فكان القضاء بتأخيره اولى .

فان قيل : الا انه يلزم من تأخره مخالفة الدليل المثبت ورفع حكمه دون تقدمه

قلنا : هو معارض بمثله فانا لو قدرنا تقدم النافي، فالمثبت بعده يكون نافيا لحكمه ورافعا له

فان قيل : المثبت وان كان رافعاً لحكم النافي على تقدير تأخره عنه فرافع لما فائدته التأكيد ، ولو قدرنا تأخر النافي كان مبطلا لما فائدته التأسيس، فكان فرض تأخر المثبت اولى .

---

١ ـ يشير الى ما رواه احمد والبخاري رمسلم من حديث ابن عمر انه قال دخل النبي ﷺ البيت هو واسامة ابن زيد وبلال وعثمان بن طلحة فأغلقوا عليهم الباب فلما فتحوا كنت اول من ولج فلقيت بلالا فسألته : هل صلى النبي ﷺ قال نعم بين العمودين اليمانيين .

٢ ـ يشير الى ما رواه البخاري ومسلم عن ابن عباس ان النبي ﷺ كبر في البيت ولم يصل فيه ؛ ولم يكن ابن عباس دخل معهم البيت فيحتمل انه اخذه عن اسامة بن زيد

قلنا : الا انه وان كانت فائدة النافي التأكيد على تقدير تقدمه فالمثبت يكون رافعاً لحكم تأسيسي ؛ وهو الباقي على الحال الاصلي وزيادة ما حصل من النافي من التأكيد ولا كذلك مالو كان النافي متأخراً فانه لا يرفع غير التأسيس؛ومالا يفضي الى رفع التأسيس مع التأكيد يكون اولى مما يفضي الى رفع الامرين معاً ؛ وما يقال من ان المثبت مفيد لما هو حكم شرعي بالاتفاق ؛ والنافي غير مجمع على افادته لحكم شرعي والغالب من الشارع انه لا يتولى بيان غير الشرعي ، فمع انه غير سديد من جهة ان الحكم الشرعي غير مقصود لذاته ،وانما هو مقصود لحكمته لكونه وسيلة اليها ،وحكمة الاثبات وان كانت مقصودة ، فكذلك حكمة النفي فهو معارض من جهة ان الغالب من الشارع على ما هو المألوف منه انما هو التقرير لا التغيير ، وعلى هذا فالحكم للنفي الاصلي يكون اولى من المغير .

الخامس ان يكون حكم احدهما معقولا ،والاخر غير معقول فاحكمه غير معقول وان كان الثواب بتلقيه اكثر لزيادة مشقته كما نطق به الحديث (١) الا ان مقصود الشارع بشرع ماهو معقول اتم مما ليس بمعقول ؛ نظراً الى سهولة الانقياد وسرعة القبول،وما شرعه افضى الى تحصيل مقصود الشرع يكون اولى . ولهذا كان شرع المعقول اغلب من شرع غير المعقول ؛ حتى انه قد قيل انه لاحكم الا وهو معقول، حتى في ضرب الدية على العاقلة ونحوه مما ظن انه غير معقول ، ولان ما يتعلق بالمعقول من الفائدة بالنظر الى محل النص بالتعدية والالحاق اكثر منه في غير المعقول ،فكان اولى .

وما كانت جهة تعقله اقوى كما يأتي وجه التفصيل فيه في العلل؛ فهو أولى .

السادس ان يكون احدهما مشتملا على زيادة لاوجود لها في الاخر ، كموجب الجلد مع الموجب للجلد والتغريب ؛ فالموجب للزيادة يكون اولى لان العمل بالزيادة غير موجب لابطال منطوق الاخر فيدل عليه من وجوب الجلد واجزائه عن نفسه ، والعمل بالموجب للجلد فقط موجب لابطال المنطوق في الدلالة على وجوب الزيادة ، وما لا يفضى الى ابطال حكم الدليل اولي مما يفضي الى الابطال، ولان دلالة الموجب للجلد على نفي الزيادة غير مأخوذة من منطوق اللفظ ووجوب

١ ـ يشير الى قوله ﷺ لعائشة «ثوابك على قدر نصبك» وقد تقدم ص ١٤٠ ج ٣ .

الزيادة مأخوذ من منطوق اللفظ ومخالفة ما ليس بمنطوق بالمنطوق ، اولى من العكس لما تقدم .

السابع : ان يكون موجب احدهما الجلد والاخر الدرء فالدارىء يكون اولى نظرا الى ماحققناه في ترجيح ماحكمه النفي على ماحكمه الاثبات ولان الخطأ في نفي العقوبة اولى من الخطا في تحقيقها على ما قال عليه السلام «لأن يخطىء في العفو خير من ان يخطىء في العقوبة (١) ولان مايعترض الحد من المبطلات اكثر مما يعترض الدرء فكان أولى لبعده عن الخلل وقربه الى المقصود، ولأنه على خلاف الدليل النافي للحد والعقوبة

الثامن: أن يكون حكم أحدهما وقوع الطلاق أو العتق ، وحكم الاخر نفيه .

قال الكرخي: ماحكمه الوقوع أولى . لأنه على وفق الدليل النافي لملك البضع وملك اليمين والنافي لهما على خلافه ، ويمكن أن يقال بل النافي لهما أولى لأنه على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين المترجح على النافي له .

التاسع أن يكون حكم أحدهما تكليفيا ، وحكم الاخر وضعيا . فالتكليفي وان اشتمل على زيادة الثواب المرتبط بالتكليف وكان لأجله راجحا . فالوضعي من جهة أنه لا يتوقف على ما يتوقف عليه الحكم التكليفي من أهلية المخاطب وفهمه وتمكنه من الفعل يكون مترجحا .

العاشر : أن يكون حكم أحدهما اخف من الاخر . فقد قيل ان الأخف أولى لأن الشريعة مبناها على التخفيف على ماقال الله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقال تعالى (ماجعل عليكم في الدين من حرج) وقال عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام » (٢) وقيل ان الاثقل اولى نظرا الى الشرعية.

---

١ - جزء من حديث روى من طرق عدة لا تخلو من ضعف، منها مارواه الترمذي والحاكم والبيهقي من طريق عائشة بلفظ (ادرء والحدود عن المسلمين ما استطعتم، فان كان له مخرج فخلو سبيله، فان الامام ان يخطىء في العفو خير من ان يخطىء في العقوبة) وفي اسناده يزيد بن زياد الدمشقي ، ضعيف ، انظر طرق الحديث والكلام عليها في التلخيص الحبير ونصب الراية .

٢ - تقدم تعليقا ص٢٢٩ ج ٤ .

انما يقصد بها مصالح المكلفين . والمصلحة في الفعل الأشق أعظم منها في الفعل الاخف. على ماقال عليه السلام « ثوابك على قدر نصبك » (١) ولان الغالب على الظن انماهو تأخره عن الأخف . نظرا الى المألوف من أحوال العقلاء فان من قصد تحصيل مقصود بفعل من الافعال ولم يحصل به لا يقصد تحصيله بما هو اخف منه بل بما هو أعلى منه، فبتقدير تقدم الاخف على الاثقل يكون موافقا لنظر أهل العرف. فكان أولى. ولان زيادة ثقله تدل على تأكد المقصود منه على مقصود الاخف. فالمحافظة عليه تكون أولى .

الحادي عشر: ان يكون كل واحد من الخبرين خبرا واحدا الا ان حكم أحدهما مما تعم به البلوى بخلاف حكم الآخر فما لاتعم به البلوي اولى لكونه ابعد عن الكذب من جهة ان تفرد الواحد بنقل ماتعم به البلوى مع توفر الدواعي على نقله اقرب الى الكذب على ماتقرر قبل (٢) ولهذا كان مختلفا فيه ومتفقا على مقابله .

واما الترجيحات العائدة الى امر خارج .

الاول منها ان يكون احد الدليلين موافقا لدليل آخر . من كتاب اوسنة او اجماع اوقياس او عقل او حس. والآخر على خلافه فما هو على وفق الدليل الخارج اولى . لتأكد غلبة الظن بقصد مدلوله ولان العمل به وان افضى الى مخالفة مقابله وهو دليل واحد . فالعمل بمقابله يلزم منه مخالفة دليلين، والعمل بما يلزم معه مخالفة دليل واحد اولى مما يلزم منه مخالفة دليلين .

الثاني : أن يكون أحدهما قد عمل بمقتضاه علماء المدينة . أو الائمة الاربعة أو بعض الأمة بخلاف الآخر فما عمل به يكون أولى . اما ما عمل به اهل المدينة فلانهم أعرف بالتنزيل وأخبر بمواقع الوحي والتأويل وكذلك الائمة والخلفاء الراشدون لحث النبي عليه السلام على متابعتهم والاقتداء بهم على ماسبق تعريفه . وذلك يغلب على الظن قوته في الدلالة وسلامته عن المعارض .

وعلى هذا أيضا ماعمل بمقتضاه بعض الامة يكون أغلب على الظن. فكان أولى.

---

١ ـ تقدم تعليقا ص ١٤٠ ج ٤ .

٢ ـ انظر المسألة الخامسة من مسائل القسم الرابع فيما اختلف في رد خبر الواحد به.

وفي معنى هذا أن يعتضد كل واحد منهما بدليل، غير أن ما عضد أحدهما راجح على الآخر، ما عضد أو أن يعمل بكل واحد منهما بعض الأمة، غير أن من عمل بأحدهما أعرف بمواقع الوحي والتنزيل، فيكون أولى.

الثالث: أن يكون كل واحد منهما مؤولا الا أن دليل التأويل في أحدهما ارجح من دليل التأويل في الآخر؛ فهو أولى لكونه اغلب على الظن.

الرابع: أن يكون احدهما دالا على الحكم والعلة والاخر على الحكم دون العلة فما يدل على العلة يكون اولى لقربه الى المقصود بسبب سرعة الانقياد وسهولة القبول ولدلالته على الحكم من جهة لفظه ومن جهة دلالته عليه بواسطة دلالته على العلة ومادل على الحكم بجهتين يكون أولى، ولان العمل به يلزمه مخالفة ما قابله من جهة واحدة، والعمل بالمقابل يلزم منه مخالفة الدليل الاخر على الحكم من جهتين، فكان أولى، وربما رجح ما لم يدل على العلة من جهة أن المشقة في قبوله اشد والثواب عليه اعظم الا أنه مرجوح بالنظر الى مقصود التعقل ولذلك كان هو الاغلب.

الخامس: ان يدل كل واحد منهما على الحكم والعلة. الا ان دلالة احدهما على العلية اقوى من دلالة الاخر عليها كما بيناه فيما تقدم، فالأقوى يكون اولى لكونه اغلب على الظن.

السادس: ان يكونا عامين، الا ان احدهما ورد على سبب خاص بخلاف الاخر، وعند ذلك فتعارضهما اما ان يكون بالنسبة الى ذلك السبب الخاص، او بالنسبة الى غيره: فان كان الأول، فالوارد على ذلك السبب يكون اولى، لكونه امر به، ولان محذور المخالفة فيه نظرا الى ان تأخير البيان عما دعت الحاجة اليه يكون اتم من المحذور اللازم من المخالفة في الاخر، لكونه غير وارد فيها.

وان كان الثاني: فالعام المطلق يكون اولى لان عمومه اقوى من عموم مقابله لاستوائهما في صيغة العموم وغلبة الظن بتخصيص ما ورد على الواقعة بها نظرا الى بيان مادعت الحاجة اليه، والى ان الاصل انما هو مطابقة ما ورد في معرض البيان لما مست اليه الحاجة، ولان ما ورد على السبب الخاص مختلف في تعميمه عند القائلين بالعموم بخلاف مقابله، وعلى هذا فمحذور المخالفة في العام المطلق يكون أشد.

السابع : ان يكون احدهما قد وردت به المخاطبة على سبيل الأخبار بالوجوب او التحريم او غيره كما في قوله تعالى (والذين يظاهرون منكم من نسائهم) او في معرض الشرط والجزاء كما في قوله تعالى (ومن دخله كان آمنا) والاخر وردت المخاطبة به شفاها كما في قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام) فان تقابلا في حق من وردت المخاطبة اليه شفاهاً، فخطاب المشافهة اولى . وان كان ذلك بالنظر الى غير من وردت المخاطبة اليه شفاها كان الاخر اولى ؛ لما حققناه في معارضة العام المطلق ، والوارد على السبب المعين؛ ولان الخطاب شفاها انما يكون للحاضر من الموجودين ، وتعميمه بالنسبة الى غيرهم انما يكون بالنظر الى دليل آخر . إما من اجماع الأمة على انه لا تفرقة، أو من قوله عليه السلام «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»(١)

الثامن : ان يكون احدهما مما يجوز تطرق النسخ اليه، او قد اختلف في تطرق النسخ اليه ، بخلاف الاخر، فالذي لا يقبل النسخ يكون اولى لقلة تطرق الاسباب الموهبة اليه .

التاسع : ان يكونا عامين الا ان احدهما قد اتفق على العمل به في صورة ، بخلاف الاخر . فما اتفق على العمل به ، وان كان قد يغلب على الظن زيادة اعتباره الا ان العمل بما لم يعمل به في صورة متفق عليها اولى ، اذ العمل به مما لا يفضي الى تعطيل الاخر لكونه قد عمل به في الجملة، والعمل بما عمل به يفضي الى تعطيل ما لم يعمل به ، وما يفضي إلى التأويل اولى مما يفضى الى التعطيـــل ، وما عمل به في الصورة المتفق عليها ، وان لزم ان يكون فيها راجحا على العام المقابل ، الا انه يحتمل ان يكون الترجيح له لأمر خارج لا وجود له في محل النزاع وهو ان كان المرجح الخارج بعيد الوجود ، لكن يجب اعتقاد وجوده نفيا لاهمال العام الاخر.

فان قيل : لو كان له مرجح من خارج لو قفنا عليه بعد البحث التـام ، وقد بحثنا فلم نجد شيئا من ذلك؛ واحتمال مخالفة السبر ايضا بعيد . فهو معارض بمثله . فانه لو كان رجحانه لمعنى يعود الى نفسه لوقفنا عليه بعد البحث . وقد بحثنا فلم نجده وعند ذلك . فيتقاوم الكلامان . وقد يسلم لنا ماذكرناه اولا .

العاشر : ان يكون احدهما قد قصد به بيان الحكم المختلف فيـه ، بخلاف الاخر ؛ فالذي قصد به البيان للحكم يكون اولى . لانه يكون امس بالمقصود ،

---

١ ـ تقدم تعليقا ص ٢٧٥ ج ٢ .

وكما في قوله تعالى «وان تجمعوا بين الاختين الاماقد سلف» فانه قصد بيان تحريم الجمع بين الأختين في الوطء بملك اليمين، فانه مقدم على قوله تعالى (او ما ملكت ايمانكم» حيث لم يقصد به بيان الجمع .

الحادي عشر : ان يكون احدهما اقرب الى الاحتياط وبراءة الذمة، بخلاف الاخر ، فالاقرب الى الاحتياط يكون مقدما لكونه أقرب الى تحصيل المصلحة ودفع المضرة .

الثاني عشر : أن يكون أحدهما يستلزم نقص الصحـــابي كحديث القهقة في الصلاة ، بخلاف الآخر فالذي لايستلزم ذلك أولى لكونه أقرب الى الظاهر الموافق لحال الصحابي، ووصف الله له بالعدلة على ما قال تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا » أي عدولا .

الثالث عشر أن يقترن باحد الخبرين تفسير الراوي بفعله أو قوله؛ فانه يكون مرجحا على ماليس كذلك لأن الراوي يكون اعرف واعلم بما رواه .

الرابع عشر : ان يذكر احدالراويين سبب ورود ذلك النص بخلاف الآخر فالذاكر للسبب أولى لان ذلك يدل على زيادة اهتمامه بما رواه .

الخامس عشر : أن يكون قد اقترن بأحد الخبرين ما يدل على تأخـــيره عن الآخر كالخبر الذى ظهر بعد استظهار النبي عليه السلام وة ـ وة شوكته، بخلاف الآخر فالظاهر بعدقوةشوكة النبي عليه السلام أولى ، لأن احتمال ظهور مقابله قبل قوة الشوكة أكثر من احتمال وقوع ما ظهر بعد قوة الشوكة فكان تأخيره أغلب على الظن فكان أولى .

وفي معناه أن يكون أحد الراويين متأخر الاسلام عن الآخر فالغالب أن ما رواه عن النبي عليه السلام بعد اسلامه، فروايته أولى، لأن رواية الآخر يحتمل أن تكون قبل اسلام المتأخر .

ويحتمل أن تكون بعد اسلامه فكان تأخير ماروا ه متأخر الاسلام أغلب على الظن.

وفي معناه أن يعلم ان موت متقدم الاسلام كان متقدما على اسلام المتأخر ، وكذلك اذا علمنا ان غالب رواية احد الراويين قبل الغالب من رواية الآخر ، فروايته تكون مرجوحة ، لان الغالب تقدم ماروا ه .

وكذلك اذا كانت رواية احدهما مؤرخة بتاريخ مضيق دون الآخر، فاحتمال تقدم غير المؤرخة يكون اغلب، وكذلك اذا كان أحد الخبرين يدل على التخفيف والآخر على التشديد فاحتمال تأخر التشديد اظهر لأن الغالب منه عليه السلام انه ما كان يشدد الا بحسب علو شأنه واستيلائه وقهره ، ولهذا اوجب العبادات شيئا فشيئا وحرم المحرمات شيئا فشيئا .

القسم الثاني

في التعارض الواقع بين معقولين

والمعقولان ، اما قياسا أو استدلالان او قياس واستدلال .

فان كان التعارض بين قياسين، فالترجيح بينهما قد يكون بما يعود الى اصل القياس .

وقد يكون بما يعود الى فرعه ، وقد يكون بما يعود الى مدلوله .

وقد يكون بما يعود الى امر خارج، فاما مايعود الى الاصل، فمنه مايعود الى حكمه .

ومنه مايعود الى علته ، فأما مايعود الى حكم الا صل فترجيحات .

الاول : أن يكون الحكم في اصل احدهما قطعيا ، وفي الآخر ظنيا ، فاحكم اصله قطعي اولى ، لان ما يتطرق اليه من الخلل بسبب حكم الاصل منفي ، ولا كذلك الآخر فكان اغلب على الظن ، وفي معنى هذا مايكون الحكم في اصل احدهما ممنوعا وفي الآخر غير ممنوع ، فغير الممنوع يكون اولى .

الثاني : أن يكون حكم الاصل فيهما ظنيا ، غير أن الدليل المثبت لاحدهما ارجح من المثبت للآخر فيكون أولى .

الثالث : أن يكون حكم الاصل في أحدهما مما اختلف في نسخه، بخلاف الآخر فالذي لم يختلف في نسخه أولى لبعده عن الخلل .

الرابع : أن يكون الحكم في أصل أحدهما غير معدول به عن سنن القياس كما ذكرناه فيما تقدم ، بخلاف الاخر ، فما لم يعدل به عن سنن القياس أولى لكونه أبعد عن التعبد وأقرب الى المعقول وموافقة الدليل .

---

١ - انظر باب ما يرجح به علة على علة في كتاب المعتمد لابي الحسين البصري .

الخامس أن يكون حكم الاصل في أحدهما قد قام دليل خاص على وجوب تعليله وجواز القياس عليه ، ولا كذلك الآخر ؛ فما قام الدليل فيه على وجوب تعليله ، وجواز القياس عليه أولى ، وان لم يكن ذلك شرطاً في صحته كما سبق ، لما فيه من الامن من غائله التعبد والقصور على الأصل ولبعده عن الخلاف .

السادس: ان يكون حكم أحد الاصلين مما اتفق القياسون على تعليله، والآخر مختلف فيه، فما اتفق على تعليله اولى، اذ هو ابعد عن الالتباس واغلب على الظن.

السابع: ان يكون حكم احد الاصلين قطعيا، لكنه معدول به عن سنن القياس والآخر ظني، لكنه غير معدول به عن سنن القياس، فالظني الموافق لسنن القياس اولى لكونه موافقا للدليل وابعد عن التعبد .

الثامن: ان يكون حكم احدهما في الأصل قطعيا الا انه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله ، وعلى جواز القياس عليه وحكم الآخر ظني الا انه قد قام الدليل على وجوب تعليله . وعلى جواز القياس عليه فما حكمه قطعي اولى، لان ما يتطرق اليه من الخلل انما هو بسبب قربه من احتمال التعبد والقصور على الاصل المعين ، وما يتطرق الى الظني من الخلل فمن جهة ان يكون الأمر في نفسه خلاف ماظهر ؛ واحتمال التعبد والقصور على ما ورد الشرع فيه بالحكم ابعد من احتمال ظن الظهور لما ليس بظاهر والترك للعمل بما هو ظاهر .

التاسع: ان يكون حكم اصل احدهما قطعيا الا انه لم يتفق على تعليله ، وحكم الآخر ظني الا انه متفق على تعليله، فالظني المتفق على تعليله اولى، لأن تعدية الحكم من الاصل الى الفرع انما هو فرع تعقل العلة في الاصل، وتحقق وجودها في الفرع ، واحتمال معرفة ذلك فيما هو متفق عليه اغلب، واحتمال الخلل بالنظر الى الحكم الظني، وان كان قائما ومأمونا في جانب الحكم القطعي ، الا ان احتمال تطع القياس فيما لم يتفق على تعليله لعدم الاطلاع على ماهو المقصود من حكم الاصل اغلب من احتمال انقطاع القياس لخلل ملتحق بالظاهر الدال على حكم الاصل مع ظهور دليله وعدم الاطلاع عليه بعد البحث التام فيه .

العاشر: ان يكون دليل ثبوت الحكم في اصل احدهما ارجح من الآخر ، الا انه مختلف في نسخه بخلاف الاخر ، فما دليله راجح اولى لان الاصل عدم النسخ وقول النسخ معارض بقول عدم النسخ فكان احتمال عدم النسخ ارجح .

الحادي عشر: انيكون دليل ثبوت الحكم في أحدهما راجحا على دليل حكم أصل الآخر ، إلا أنه معدول به عن سنن القياس والقاعدة العامة بخلاف الآخر ، فما لم يعدل به عن القاعدة أولى ، لأنه يلزم من العمل به الجرى على وفق القاعدة العامة التي ورد الحكم في القياس الآخر على خلافها ، غير انه يلزم منه اهمال جانب الترجيح في الآخر ، وما يلزم من العمل بالآخر ، فانما هو اعتبار ظهور الترجيح ، لكن مع مخالفة القاعدة المتفق عليها ، واحتمال مخالفة القواعد العامة المتفق عليها أبعد من احتمال مخالفة الشذوذ عن ظواهر الأدلة ، كيف وان العمل بما دليل ثبوت حكم أصله ظني محافظة (١) ، على أصل الدليل الظني والقاعدة العامة والعمل (٢) بما ظهر الترجيح في دليل ثبوت حكمه فيه الموافقة لما ظهر من الترجيح ومخالفة القاعدة واصل الدليل الآخر ، ولا يخفى أن العمل بما يلزم منه موافقة ظاهرين ومخالفة ظاهر واحد ، أولى من العكس .

الثاني عشر: ان يكون دليل ثبوت حكم أصل احدهما راجحا على دليل الآخر ، الا انه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله وعلى جواز القياس عليه ، بخلاف الآخر ، فما ظهر الترجيح في دليله أولى ، لما ذكرناه فيما اذا كان الحكم قطعيا .

الثالث عشر: انيكون دليل ثبوت حكم اصل احدهما ارجح من دليل الآخر إلا انه غير متفق على تعليله ، بخلاف الآخر فما اتفق على تعليله أولى ، لما ذكرناه فيما اذا كان حكم الأصل في احدهما قطعيا ، والآخر ظنياً .

الرابع عشر: انيكون حكم اصل احدهما مما اتفق على عدم نسخه ، إلا انه معدول به عن القاعدة العامة بخلاف الاخر ، فما لم يعدل به عن القاعدة اولى ، لما سبق تحقيقه .

الخامس عشر : ان يكون حكم اصل احدهما غير معدول به عن القاعدة العامة إلا انه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله وجواز القياس عليه بخلاف الاخر

---

١ ـ الأنسب ان يقال : فيه محافظة ، وتكون الجملة خبر إن .

٢ ـ العمل هو مبتدأ ، خبره جملة « فيه موافقة » وقوله بعد «واصل الدليل» بالجر معطوف على القاعدة .

فما هو على وفق القاعدة العامه اولى ، لان العمل به عمل بأغلب مايرد به الشرع ، والعمل بمقابله بالعكس ، ولأن اكثر من قال باشتراط كون الحكم في الأصل غير معدول به عن القاعدة العامة ، خالف في اشتراط قيام الدليل على وجوب تعليل الحكم وجواز القياس عليه ، ولم يشترط غير الشذوذ ، فكونه غير معدول به عن القاعدة العامة امس بالقياس .

السادس عشر : ان يكون حكم اصل احدهما غير معدول به عن القاعدة العامة ، الا انه لم يتفق على تعليله ، والاخر بعكسه ، فما اتفق على تعليله اولى ، لان كل واحد من القياسين ، وان كان مختلفاً فيه ، إلا ان احتمال وقوع التعبد في القياس يبطله قطعاً ، ومخالفة القاعدة العامة غير مبطلة للقياس قطعا . وما يبطل القياس قطعا بتقدير وقوعه يكون مرجوحاً بالنسبة الى ما لا يبطله قطعاً .

واما الترجيحات العائدة الى علة حكم الاصل .

فمنها مايرجع الى طريق اثباتها ، ومنها ما يرجع إلى صفتها .

اما الترجيحات العائدة إلى طرق اثباتها .

فالأول منها : ان يكون وجود علة احد القياسين مقطوعا به في اصله بخلاف علة الآخر . فما وجود علته في اصله قطعي اولى ، وسواء كان وجودها معقولا او محسا ، مدلولا عليه او غير مدلول لكونه اغلب على الظن . وفي معنى هذا ان يكون وجود العلتين مظنونا ، غير ان ظن وجود احداهما ارجح من الاخرى ، فقياسها اولى ، لأنها اغلب على الظن .

الثاني : ان يكون دليل علية الوصف في احد القياسين قطعيا ، وفي الآخر ظنياً(١) فيكون أولى ، لانه اغلب على الظن .

الثالث : ان يكون دليل العلتين ظنياً ، غير ان دليل احدى العلتين أرجح من دليل الاخرى ، فما دليلها ارجح فقياسها أولى ، لانه اغلب على الظن .

١ ـ في الآخر ـ معطوف على قوله في احد ، وظنيا معطوف على قطعيا ، فهو من العطف على معمولي عاملين مختلفين ، وفي جوازه خلاف .

الرابع : أن يكون طريق علية الوصف فيها الإستنباط ، الاان دليل احدى العلتين السبر والتقسيم ،والأخرى المناسبة ، فما طريق ثبوت العلية فيه السبر والتقسيم يكون أولى . لأن الحكم في الفرع كما يتوقف على تحقق مقتضيه في الاصل يتوقف على انتفاء معارضه في الاصل ، والسبر والتقسيم فيه التعرض لبيان المقتضى وابطال المعارض ؛ بخلاف اثبات العلة بالاحالة (١) فكان السبر والتقسيم أولى .

فان قيل : وصف العلة لابد وأن يكون مناسبا في نفس الأمر أوشبيها ،لامتناع التعليل بالوصف الطردي ، ولا يخفى ان احتمال عدم المناسبة بعد اظهارها بالطريق التفصيلي ابعد من احتمال عدمها في السبر والتقسيم ؛ حيث لم يتعرض فيه لبيانها تفصيلا فكان طريق المناسبة أولى .

قلنا : الا أن التعرض لمناسبة الوصف لا دلالة له بوجه على نفي المعارض في الاصل ، فانه لاامتناع من اجتماع مناسبين في محل واحد على حكم واحد؛ ودلالة البحث والسبر على مناسب في الاصل غير الوصف المشترك ؛ مع ان الأصل ان يكون الحكم معقول المعنى، وان يدل على ان الوصف المشترك مناسب .

ولا يخفى ان ما يدل على مناسبة العلة وعلى انتفاء معارضها اولى مما يدل على مناسبتها ، ولايدل على انتفاء معارضها .

فان قيل : الا ان طريق اثبات العلة بالمناسبة او الشبه ادل على مناسبة الوصف بعد اظهارها من دلالة السبر والتقسيم على انتفاء وصف آخر ،لاحتمال ان يصدق الناظر في قوله وان يكذب ، وبتقدير صدقه فظهور ذلك مختص به دون غيره ، بخلاف طريق المناسبة . فانه ظاهر بالنظر الى الخصمين .

قلنا : بل العكس اولى . وذلك لان الخلل العائد الى دليل نفي المعارض انما هو بالكذب أو الغلط . لعدم الظفر بالوصف .

ولا يخفى ان وقوع الغلط مع كون الوصف المبحوث عنه ظاهرا جليا . ووقوع الكذب مع كون الباحث عدلا . ابعد من احتمال وقوع الغلط فيما ابدي من المناسبة مع كونها خفية مضطربة .

---

١ ـ بالاحالة ـ الصواب بالاخالة بالخاء المعجمة .

الخامس : أن يكون نفي الفارق في أصل أحد القياسين مقطوعا به ، وفي الآخر مظنونا ، فما قطع فيه بنفي الفارق يكون أولى ، لكونه أغلب على الظن .

السادس : ان يكون طريق ثبوت احدى العلتين السبر والتقسيم ، والاخرى الطرد والعكس فما طريق ثبوته السبر والتقسيم أولى ، اذ هو دليل ظاهر على كون الوصف علة ، وما دار الحكم معه وجوداً وعدما غير ظاهر العلية ، لان الحكم قد يدور مع الأوصاف الطردية ، كما في الرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة الدائرة مع تحريم الشرب وجودا وعدما ، مع أنها ليست علة ، لان العلة لابد وأن تكون في الأصل بمعنى الباعث لا بمعنى الأمارة ، كما سبق تقريره (١) والرائحة الفائحة ليست باعثة ، اذ لا يشم منها رائحة المناسبة وكما أنه غير ظاهر في الدلالة على علية الوصف فلا دلالة له على ملازمة العلة لما قدمناه في ابطال الطرد والعكس . وبهذا يكون القياس الذي طريق اثبات العلية فيه المناسبة أولى مما طريق اثباتها فيه الطرد والعكس

واما الترجيحات العائدة الى صفة العلة

فالأول : منها أنه اذا كانت علة الأصل في أحد القياسين حكما شرعيا ، وفي الآخر وصفا حقيقيا ، فما علته وصف حقيقي أولى ، لوقوع الاتفاق عليه ووقوع الخلاف في مقابله فكانت أغلب على الظن .

الثاني : ان تكون علة الحكم الثبوتي في احدهما وصفا وجوديا ، وفي الآخر وصفا عدميا ، فما علته ثبوتية أولى للا تفاق عليه ووقوع الخلاف في مقابله .

الثالث : أن تكون علة أحدهما بمعنى الباعث ، وفي الآخر بمعنى الأمارة ، فما علته باعثة أولى للاتفاق عليه .

الرابع : أن تكون علة احدهما وصفا ظاهرا منضبطاً ، وفي الاخر بخلافه ، فما علته مضبوطة أولى لانه اغلب على الظن لظهوره ولبعده عن الخلاف .

الخامس : أن تكون علة أحدهما وصفاً متحداً ، وفي الاخر ذات أوصاف ، فما علته ذات وصف واحد أولى . لانه أقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف .

السادس : أن تكون علة أحدهما أكثر تعدية من علة الآخر ، فهو أولى لكثرة فائدته

---

١ ـ انظر المسألة الثانية من مسائل شروط علة الاصل .

السابع : أن تكون علة أحدهما مطردة بخلاف الآخر ، فما علة مطردة أولى ، لسلامتها عن المفسد وبعدها عن الخلاف . وفي معنى هذا ان تكون علة أحدهما غير منكسرة ، بخلاف علة الاخر فما علته غير منكسرة أولى لبعدها عن الخلاف .

الثامن : أن تكون علة أحدهما منعكسة بخلاف علة الآخر ، فما علته منعكسة أولى لانها اغلب على الظن وابعد عن الخلاف .

التاسع : ان تكون علة أحدهما غير متأخرة عن الحكم بخلاف الاخر . فما علته غير متأخرة اولى لبعده عن الخلاف .

العاشر : أن تكون علة احدهما مطردة غير منعكسة وعلة الآخر منعكسة غير مطردة ، فالمطردة اولى لما بيناه من اشتراط الاطراد ، وعدم اشتراط الانعكاس . ولهذا فان من سلم اشتراط الاطراد خالف في اشتراط الانعكاس .

الحادي عشر : أن يكون ضابط الحكمة في علة أحد القياسين جامعا للحكمة ما نعا لها ، بخلاف ضابط حكمة العلة في القياس الآخر كما بيناه ، فالجامع المانع أولى ، لزيادة ضبطه وبعده عن الخلاف .

الثاني عشر : ان تكون العلة في احدهما غير راجعة على الحكم الذي استنبطت منه برفعه ، اورفع بعضه بخلاف الاخر ، فهو اولى لسلامة علته عما يوهيها ، وبعدها عن الخلاف .

الثالث عشر : ان تكون علة احد القياسين مناسبة ، وعلة الاخر شبهية فما علته مناسبة اولى ، لزيادة غلبة الظن بها ، وزيادة مصلحتها ، وبعدها عن الخلاف .

الرابع عشر : ان يكون المقصود من احدي العلتين من المقاصد الضرورية كما بيناه من قبل ، والمقصود من العلة الاخرى غير ضروري ، فما مقصوده من الحاجات الضرورية اولى لزيادة مصلحته وغلبة الظن به ، ولهذا فانه لم تخل شريعة عن مراعاته وبولغ في حفظه ، بشرع ابلغ العقوبات .

الخامس عشر : ان يكون مقصود احدى العلتين من الحاجات الزائدة ومقصود الاخرى من باب التحسينات والتزيينات ، فما مقصوده من باب الحاجات الزائدة اولى لتعلق الحاجة به دون مقابله .

السادس عشر . ان يكون مقصود احدى العلتين من مكملات المصالح الضرورية ومقصود الاخرى من اصول الحاجات الزائدة، فامقصوده من مكملات الضروريات وان كان تابعاً لها ومقابله أصل في نفسه يكون أولى ، ولهذا أعطى حكم أصله حتى شرع في شرب قليل الخمر ماشرع في كثيره .

السابع عشر أن يكون مقصود إحدى العلتين حفظ أصل الدين ، ومقصود الاخرى ما سواه من المقاصد الضرورية (١) فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى ، نظراً الى مقصوده وثمرته ،من نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين، وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال وغيره ، فانما كان مقصوداً من أجله، على ماقال تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) .

فان قيل : بل ما يفضي الى حفظ مقصود النفس أولى وأرجح ، وذلك لان مقصود الدين حق الله تعالى ومقصود غيره حق للآمدي ، وحق الآدمي مرجح على حقوق الله تعالى لانها مبنية على الشح والمضايقة، وحقوق الله تعالى مبنية على المسامحة والمساهلة ، من جهة أن الله تعالى لايتضرر بفوات حقه ـ فالمحافظه عليه أولى من المحافظة على حق لايتضرر مستحقه بفواته؛ ولهذا رجحنا حقوق الآدمي على حقوق الله تعالى . بدليل أنه لو ازدحم حق الله تعالى وحق الآدمي في محل واحـد وضاق عن استيفائهما بأن يكون قد كفر وقتل عمداً عدوانا فانا نقتله قصاصاً لا بكفره .

وأيضاً فاناقد رجحنا مصلحة النفس على مصلحة الدين حيث خففنا عن المسافر باسقاط الركعتين ، وأداء الصوم ، وعن المريض بترك الصلاة قائما وترك أداء الصوم وقدمنا مصلحة النفس على مصلحة الصلاة في صورة انجاء الغريق . وأبلغ من ذلك أنا رجحنا مصلحة المال على مصلحة الدين حيث جوزنا ترك الجمعة والجماعة ضرورة حفظ أدنى شيء من المال ، ورجحنا مصالح المسلمين المتعلقة ببقاء الذمي بين أظهرهم على مصلحة الدين حتى عصمنا ذمه وماله مع وجود الكفر المبيح .

قلنا : أما النفس فكما هي متعلق حق الآدمي بالنظر الى بعض الاحكام فهي متعلق حق الله تعالى بالنظر الى أحكام أخر ،ولهذا يحرم عليه قتل نفسه والتصرف

---

١ ـ ومقصود الأخرى ماسواه ـ أي حفظ ماسوى أصل الدين من النفس والمال . الخ

بما يفضي الى تفويتها ، فالتقديم انما هو لمتعلق الحقين ؛ ولا يمتنع تقديم حق الله وحق الآدمي على ما تمحض حقاً لله .

كيف : وان مقصود الدين متحقق بأصل شرعية القتل وقد تحقق والقتل انما هو لتحقيق الوعيد به ، والمقصود بالقصاص انما هو التشفي والانتقام ، ولا يحصل ذلك للوارث بشرع القتل دون القتل بالفعل على مايشهد به العرف، فكان الجمع بين الحقين أولى من تضييع أحدهما .

كيف وان تقديم حق الادمي ههنا لا يفضي الى تفويت حق الله فيما يتعلق بالعقوبة البدنية مطلقا، لبقاء العقوبة الاخروية؛ وتقديم حق الله مما يفضي الى فوات حق الآدمي من العقوبات البدنية مطلقا ، فكان لذلك أولى .

وأما التخفيف عن المسافر والمريض فليس تقديما لمقصود النفس على مقصود أصل الدين بل على فروعه ، وفروع الشيء غير اصل الشيء ، ثم وان كان فمشقة الركعتين في السفر تقوم مقام مشقة الاربع في الحضر، وكذلك صلاة المريض قاعدا بالنسبة الى صلاته قائما وهو صحيح فالمقصود لا يختلف .

واما اداء الصوم فلانه لايفوت مطلقا ، بل يفوت الى خلف ، وهو القضاء ، وبه يندفع ماذكروه من صورة انقاذ الغريق وترك الجمعة والجماعة لحفظ المال ايضا وبقاء الذمي بين اظهر المسلمين معصوم الدم والمال ليس لمصلحة المسلمين بل لاجل اطلاعه على محاسن الشريعة وقواعد الدين.. ليسهل انقياده ويتيسر استرشاده ، وذلك من مصلحة الدين ، لامن مصلحة غيره .

وكما أن مقصود الدين مقدم على غيره من مقاصد الضروريات، فكذلك مايتعلق من مقصود النفس يكون مقدماً على غيره من المقاصد الضرورية .

اما بالنظر الى حفظ النسب فلأن حفظ النسب انما كان مقصودا لأجل حفظ الولد، حتى لايبقى ضائعا لامربي له ، فلم يكن مطلوبا لعينه (بل لافضائه الى بقاء النفس

وأما بالنظر الى المال فلهذا المعنى أيضا فانه لم يكن بقاؤه مطلوبا لعينه) وذاته بل لأجل بقاء النفس مرفهة منعمة حتى تأتى بوظائف التكاليف واعباء العبادات .

واما بالنظر الى حفظ العقل فمن جهة ان النفس اصل والعقل تبع ، فالمحافظة على الاصل اولى ، ولان مايفضي الى فوات النفس على تقدير فضيلته يفوتها مطلقا . وما يفضي الى تفويت العقل كشرب المسكر لايفضي الى فواته مطلقا .

فالمحافظه بالمنع مما يفضى الى الفوات مطلقا اولى، وعلى هذا أيضا يكون المقصود في حفظ النسب أولى من المقصود في حفظ العقل والمال لكونه عائداً الي حفظ النفس، وما يفضي الى حفظ العقل مقدم على مايفضي الى حفظ المال لكونه مركب الامانة وملاك التكليف، ومطلوبا للعبادة بنفسه من غير واسطة، ولا كذلك المال، ولهذا كانت هذه الرتب مختلفة في العقوبات المرتبة عليها على نحو اختلافها في انفسها وبمثل تفاوت هذه الرتب يكون التفاوت بين مكملاتها .

الثامن عشر : ان يكون الوصف الجامع في أحد القياسين نفس علة حكم الاصل والآخر دليل علة الاصل وملازمها ، فالذى فيه الجامع نفس العلة اولى لظهورها وركون النفس اليها .

التاسع عشر : أن تكون علة الاصل في احد القياسين ملائمة وعلة الآخر غريبة فما علته ملائمة اولي لأنها اغلب على الظن وابعد عن الخلاف .

العشرون : ان تكون علة الاصلين منقوضة الا انه قد ظهر في صورة النقض في أحدهما مايمكن احالة النقض عليه ، من وجود مانع او فوات شرط ، بخلاف الاخرى فهي اولي لانها اغلب علي الظن .

الحادى والعشرون : ان تكون علة احد القياسين قد يتخلف عنها مدلولها في صورة بطريق الاستثناء على خلاف القاعدة العامة، والاخرى يتخلف عنها حكمها الا على جهة الاستثناء، فالتي يتخلف عنها حكمها بجهة الاستثناء تكون أولى لقربها الى الصحة وبعدها عن الخلاف .

الثاني والعشرون : ان تكون علة احد القياسين قد خلفها في صورة النقض ماهو أليق بها لكون مناسبتها فيها اشد ، كما ذكرناه فيما تقدم، بخلاف الاخرى فهي اولى لتبين عدم الغائها بخلاف الاخرى .

الثالث والعشرون : ان تكون علة احد القياسين لامزاحم لها في اصلها بخلاف الاخرى فالتي لامزاحم لها اولى لانها اغلب على الظن واقرب الي التعدية ، وعلى هذا يكون مارجحانها على مزاحمها اكثر مقدمة ايضا .

الرابع والعشرون : ان تكون علة احدالقياسين مقتضية للاثبات والاخرى مقتضية للنفي فالنافية تكون اولى لان مقتضاها يتم على تقدير رجحانها ، وعلى تقدير مساواتها ومقتضى المثبتة لا يتم الا علي تقدير رجحانها ، وما يتم مطلوبه على تقدير من تقديرين يكون اغلب على الظن مما لا يتم مطلوبه الا على تقدير واحد معين

فان قيل : الا أن العلة المثبتة مقتضاها حكم شرعي بالاتفاق بخلاف النافية ، وما فائدتها شرعية بالاتفاق تكون اولى .

وايضا: فانه يجب اعتقاده ' اختصاص اصل النافية بمعنى لا وجود له في الفرع ، تقليلا لمخالفة الدليل، كيف : وان ماذكرتموه من الترجيح للنافية غير مستقيم على رأي من يعتقد التخيير عند تساوي الدليلين المتعارضين، وعلى هذا فيتساوي القدمان

قلنا أما كون حكم احد العلتين شرعي (١) فلا يرجح به لان الحكم انما كان مطلوبا لا لنفسه بل لما يفضى اليه من الحكم به ، والشارع كما يود تحصيل الحكمة بواسطة ثبوت الحكم يود تحصيلها بواسطة نفيه .

كيف وان العلة النافية متأيدة بالنفي الاصلي ، والمثبتة على خلافه فكانت أولى .

وما قيل من وجوب اعتقاد اختصاص النافية بمعنى في الاصل لا وجود له في الفرع، فهو معارض بمثله في المثبته، وانه يجب اعتقاد اختصاص أصلها بمعنى لا وجود له في الفرع تقليلا لمخالفة الدليل النافي ، وليس أحدهما أولى من الآخر ، والتخيير وان كان مقولا به عند تعارض الدليلين مع التساوى من كل وجه، فليس الاعلى بعض الآراء الشاذة بالنسبة الى ما قابله .

كيف: وان الحكم انما يثبت لما يصلح أن يكون مقصوداً واثبات الحكم عند التعارض من كل وجه لتحصيل مصلحة على وجه يلزم منه مفسدة مساوية لا يصلح أن يكون مقصودا ، فالحكم يكون منتفيا لانتفاء مقصوده .

---

١ - شرعي - هكذا في النسخ المطبوعة ، وفي المخطوطة شرعية والصواب شرعيا بالتذكير والنصب على أنه خبر للكون وهو مذكر واسمه الحكم .

الخامس والعشرون : ان تكون حكمة احدى العلتين قد اختلت احتمالا لمانع اتصل بها دون الاخرى، فالتي لا يختل حكمها احتمالا أولى لقربها الى الظن وبعدها عن الخلل والخلاف .

السادس والعشرون : أن تكون علة أحد القياسين أفضى الى تحصيل مقصودها من الأخرى فتكون أولى لزيادة مناسبتها بسبب ذلك .

السابع والعشرون: أن تكون علة أحد القياسين مشيرة الى نقيض المطلوب ومناسبة له من وجه بخلاف الاخرى ، فما لا تكون مناسبة لنقيض المطلوب تكون أولى لكونها أظهر في افضائها الى حكمها، وأغلب على الظن؛ وأبعد عن الاضطراب .

الثامن والعشرون: أن تكون علة أحد القياسين متضمنة لمقصود يعم جميع المكلفين والأخرى متضمنة لمقصود يرجع الى آحادهم فالاولى أولى ، لعموم فائدتها .

التاسع والعشرون : أن تكون علة أحد القياسين أكثر شمولا لمواقع الخلاف من الاخرى ، فتكون أولى لعموم فائدتها .

واما الترجيحات العائدة الى الفرع فاربعة .

الأول : ان يكون فرع أحد القياسين مشاركا لاصله في عين الحكم وعين العلة، وفرع الآخر مشاركا لاصله في جنس الحكم وجنس العلة، او جنس الحكم وعين العلة ، او بالعكس ؛ فما المشاركة فيه في عين العلة وعين الحكم اولى؛ لان التعدية باعتبار الاشتراك في المعنى الاخص والاعم ، اغلب على الظن من الاشتراك في المعنى الاعم . وعلى هذا فالمعنى ؛ فما المشاركة فيه بين الاصل والفرع في عين احد الامرين : اما الحكم او العلة؛ تكون اولى ؛ مما المشاركة فيه بين اصله وفرعه في جنس الامرين ، وان كان فرع احدهما مشاركا لاصله في عين العلة وجنس الحكم، والآخر بعكسه ، فما المشاركة فيه في عين العلة وجنس الحكم اولى؛ لان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع انما هو فرع تعدية العلة ، فهي الاصل في التعدية وعليها المدار.

الثاني: ان يكون الفرع في احد القياسين متأخراً عن اصله ، وفي الآخر متقدما، فما الفرع فيه متأخر اولى ، لسلامته عن الاضطراب، وبعده عن الخلاف، وعلمنا بثبوت الحكم فيه بما استنبط به من الاصل .

الثالث : ان يكون وجود العلة في احد الفرعين قطعياً ، وفي الآخر ظنيا ، فما وجود العلة فيه قطعي اولي ، لانه اغلب على الظن . وابعد عن احتمال القادح فيه.

الرابع : ان يكون حكم الفرع في احدهمـــا قد ثبت بالنص جملة لا تفصيلا . بخلاف الاخر ، فانه يكون اولى . لانه اغلب على الظن . وابعد عن الخلاف .

واما الترجيحات العائدة الى حكم الفرع والى امر خارج فعلى ما اسلفناه في المنقولات.

وقد يتركب مما ذكرناه من الترجيحات ومقابلات بعضها البعض ترجيحات أخر خارجة عن الحصر لا يخفى إيجادها في مواضعها على من اخذت الفطانة بيده .

وقد اشرنا الى جملة في كتابنا المرسوم بمنتهى السالك في رتب المسالك ، فعليك بمراجعته.

وعلى هذا فلا يخفى الترجيح المتعلق بالاستدلالات المتعارضة بالنظر الى ذواتها وطرق اثباتها .

واما التعارض الواقع بين المنقول والمعقول. فالمنقول انما يكون خاصا واما عاما .

فان كان خاصاً . فاما ان يكون دالا بمنظومه . او لا بمنظومه .

فان كان الاول. فهو اولى. لكونه اصلا بالنسبة الى الرأي وقلة تطرق الخلل اليه

وان كان الثاني فمنه ما هو ضعيف جدا ومنه ما هو قوى جدا . ومنه ما هو متوسط بين الرتبتين والترجيح اذ ذاك يكون على حسب ما يقع في نفس المجتهد من قوة الدلالة وضعفها وذلك مما لا ينضبط ولا حاصر له. بحيث تمكن الاشارة اليه في هذا الكتاب . وانما هو موكول الى نظر الناظرين في آحاد الصور التي لا حصر لها .

واما ان كان المنقول عاما ؛ فقد قيل بتقديم القياس عليه ؛ وقيل بتقديم العموم وقيل بالتوقف وقيل بتقديم جلي(١) القياس دون خفية .

وقيل يتقدم القياس على ما دخله التخصيص دون ما لم يدخله .

والمختار إنما هو تقديم القياس ، وسواء كان جليا أو خفيا لانه يلزم من العمل بعموم العام إبطال دلالة القياس مطلقا ، ولا يلزم والعمل بالقياس إبطال العـــام مطلقا ، بل غاية ما يلزم منه تخصيصه وتأويله .

---

١ ـ على جلي ـ هكذا في النسخ المطبوعة باثبات على وهي غير مثبتة في المخطوطة ، وقد اعتمدنا حذفها .

ولا يخفى أن الجمع بين الدليلين على وجه يلزم منه تأويل أحدهما أولى من العمل بأحدهما وابطـال الاخر ، ولان القياس يتناول المتنازع فيه بخصوصه والمنقول يتناوله بعمومه ، والخاص أقوى من العام .

فان قيل : الا ان العموم اصل ؛ والقياس فرع والأصل مقدم على الفرع .

وايضا فان تطرق الخلل الى العموم أقل من تطرقه الى القياس على ما سبق تقريرا فكان أولى .

قلنا : أما الأول فانما يلزم انلو كان ما قيل بتقديم القياس عليه هو اصل ذلك القياس ، وليس كذلك ، بل جاز ان يكون فرعا لغيره .

فان قيل: وان لم يكن فرعا لذلك العام بعينه؛ فهو فرع بالنسبة الى ماهو من جنسه

قلنا : الا ان ذلك لايمنع من تخصيص العموم بالقياس ؛ والا لما جاز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد لكونه فرعا بالنسبة الى هو من جنسه؛ وهو ممتنع على ما سبق.

وما ذكروه من الترجيح الثاني ، فهو معارض بمثله: فان العام يحتمل ان يكون غير ظاهر في العموم ، وان كان ظـاهرا ؛ فيحتمل الخصوص ، واحتمال ذلك في الشرع اغلب من احتمال الغلط من المجتهد المتبحر ؛ على ما لا يخفى .

ولهذا ، قيل انه ما من عام الا وهو مخصوص الا في قوله تعالى (والله بكل شيء عليم) ولا كذلك القياس .

---

١ ـ انظر المسألة التاسعة من مسائل القسم الرابع فيما يرد به خبر الواحد ج ٢ .

الباب الثاني

في الترجيحات الواقعة بين الحدود الموصلة إلى المعاني المفردة التصورية

واعلم ان الحدود على اختلاف أنواعها منقسمة الى عقلية، وسمعية، كانقسام الحجج. غير ان ما هو متعلق غرضنا ههنا انما هو السمعية .

ومن السمعية ما كان ظنيا وعند تعارض الحدين السمعيين فقد يقع الترجيح بينهما من وجوه .

الاول: ان يكون احدهما مشتملا على الفاظ صريحة ناصة على الغرض المطلوب من غير تجوز؛ ولا استعارة، ولا اشتراك، ولا غرابة، ولا اضطراب؛ ولا ملازمة، بل بطريق المطابقة أو التضمن(١) بخلاف الآخر، فهو أولى لكونه أقرب الى الفهم، وأبعد عن الخلل والاضطراب .

الثاني : ان يكون المعروف أحدهما أعرف من المعرف في الآخر فهو أولى لكونه افضى الى التعريف .

الثالث: ان يكون احدهما معرفا بالامور الذاتية، والآخر بالامور العرضية (٢) فالمعرف بالامور الذاتية ،أولى لأنه مشارك للمعرف بالأمور العرضية في التمييز ، ومرجح عليه بتصوير معنى المحدود .

الرابع : ان يكون أحد الحدين أعم من الآخر ، فقد يمكن ان يقال الأعم أولى ، لتناوله محدود الآخر وزيادة ، وما كان اكثر فائدة فهو أولى وقد يمكن ان يقال بأن الأخص أولى ، نظراً الى مدلوله متفق عليه، ومدلول الآخر من الزيادة مختلف فيه ، وما مدلوله متفق عليه أولى .

---

١ - انظر التعليق ص ١٦٣ ج ٤

٢ - تقسيم الكلي الى ذاتي وعرضي مجرد دعوى ، وقد اعترف من كتب من العلماء في المنطق وفي المقولات بأن الفرق بين الذاتي والعرضي عسير ، انظر الرد على المنطقيين لابن تيمية .

الخامس: أن يكون أحدَهما قد أتى فيه بجميع ذاتياته، والآخر ببعضها مع التمييز: فالأول يكون أولى لأنهُ أشدُّ تعريفاً.

السادس: ان يكون أحدهُما على وفق النقل السمعيّ، والآخرُ على خلافهِ؛ فالموافق يكون أولى لبعدهِ عن الخلل، ولأنهُ أغلبُ على الظنّ.

السابع: أن يكون طريقُ اكتساب أحدهما أرجح من طريق اكتساب الآخر هو أولى، لأنهُ أغلبُ على الظنّ.

الثامن: أن يكون أحدهُما موافقاً للوضع اللغوي، والآخر على خلافِه، أو أنهُ أقرب إلى موافقته، والآخر أبعدُ؛ فالموافقُ، أو ما هو أكثر موافقةً للوضع اللغوي، يكون أولى، لأنَّ الأصل إنما هو التقريرُ دون التغيير، لكونه أقرب إلى الفهم، وأسرع إلى الانقياد. ولهذا، كان التقريرُ هو الغالب، وكان متفقاً عليه، بخلاف التغيير، فكان أولى.

التاسع: أن يكون أحدهُما ممَّا قد ذهب إلى العمل به أهلُ المدينة، أو الخلفاء الراشدون، أو جماعةٌ من الأمة؛ أو واحدٌ من المشاهير، بالاجتهاد والعدالة والثقة بما يقول، بخلاف الآخر، فهو أولى، لكونه أغلب على الظنّ وأقرب إلى الانقياد.

العاشر: أن يلزم من العمل بأحدهما تقريرُ حكم الحظرِ، والآخر تقرير الوجوب، او الكراهة، أم الندب؛ فما يلزم منهُ تقرير الحظر أولى لما قدمناه في الحجج.

الحادي عشر: أن يلزم من أحدهما تقريرُ حكم النفي، والآخر الإثبات، فالمقرر للنفي أولى، لما سبق في الحجج.

الثاني عشر: أن يلزم من أحدهما تقريرُ حكم معقولٍ، ومن الآخر حكم غير معقول؛ فما يلزم منه تقرير حكم معقول أولى لما سبق في الحجج.

الثالث عشر: أن يلزم من أحدهما درُّ الحدّ والعقوبة، ومن الآخر إثباتُهُ؛ فالدارىء للحدَّ أولى، لما سبق أيضاً.

الرابع عشر: أن يكون أحدهُما يلازمهُ الحرية أو الطلاق، والآخر يلازمه الرقُّ أو ابقاء النكاح، فالحكم فيه ما سبق في الحجج.

وقد يتشعبُ من تقابل هذه الترجيحات ترجيحات أخرى كثيرةٌ خارجةٌ عن الحصر، لا تخفى على متأملها.

وهذا آخرِ ما أردناه، ونهايةُ ما رتبناهُ. اللَّهُمَّ! فكما ألهمت بإنشائه، وأعنتَ على إنهائِه، فاجعلهُ نافعاً في الدنيا، وذخيرةٌ صالحة في الأخرى؛ واختمْ بالسعادة آجالنا، وحقِّق بالزيادة آمالنا؛ واقرن بالعافية غدوَنا وآصالنا، واجعل إلى حصنِك مصيرنا ومآلنا؛ وتقبَّل بفضلك أعمالنا؛ إنك مجيبُ الدعوات، ومفيضُ الخيرات؛ والحمد لله ربّ العالمين، وصلى اللهُ على سيدنا مُحمد، خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وسلم، إلى يوم الدين!

ص
٣ أقسام القياس وانواعه .
٥ مواقع الخلاف في القياس واثباته على منكريه ، وفيه ست مسائل .
» الأولى : في التعبد بالقياس في الشرعيات عقلا .
٢٤ الثانية : الخلاف بين القائلين بالتعبد بالقياس .
٥٥ الثالثة : الخلاف فيما اذا نص الشارع على علة الحكم .
٦٢ الرابعة : الخلاف في جواز اثبات الحدود والكفارات بالقياس .
٦٥ الخامسة : الخلاف في جواز القياس في الأسباب .
٦٧ السادسة : » » » » » جميع الأحكام الشرعية .
٦٩ الباب الخامس : الاعتراضات الواردة على القياس .
» الاعتراض الأول : الاستفسار ـ ٧٢ الثاني : فساد الاعتبار .
٧٣ الثالث : فساد الوضع ـ ٧٥ الرابع : منع حكم الأصل .
٦٧ الخامس : التقسيم ـ ٨١ السادس : منع وجود العلة في الأصل .
٨٢ السابع : منع كون الوصف المدعي علة ـ ٨٥ الثامن : سؤال عدم التأثير .
٨٧ التاسع : القدح في مناسبة الوصف المعلل به .
» العاشر : » » صلاحية افضاء الحكم . . الخ .
٨٨ الحادي عشر : كون الوصف المعلل به باطنا خفيا .
» الثاني عشر : » » » » مضطربا .
٨٩ الثالث عشر : النقض ـ ٩٢ الرابع عشر : الكسر .
٩٣ الخامس عشر : المعارضة في الاصل .
١٠٠ السادس عشر : سؤال التركيب ـ ١٠١ السابع عشر : سؤال التعدية .
١٠١ الثامن عشر : منع وجود الوصف المعلل به في الفرع .
» التاسع عشر : المعارضة في الفرع ـ ١٠٣ العشرون : الفرق .
١٠٠ الحادي والعشرون : اذا اختلف الضابط بين الاصل والفرع .

ص

١٠٤ الثاني والعشرون : اذا اتحد الضابط بين الاصل والفرع .
» الثالث والعشرون : اذا خالف حكم الفرع الاصول .
١٠٥ الرابع » : سؤال القلب .
» الخامس » : القول بالموجب .
١١٦ خاتمة في ترتيب الاسئلة والاعتراضات الواردة على القياس .
١١٨ الاصل السادس في معنى الاستدلال وانواعه
١٢٧ المسألة الأولى : الاستدلال باستصحاب الحال
١٣٦ الثانية الخلاف في جواز استصحاب حكم الاجماع في محل النزاع
١٣٧ القسم الثاني فيما ظن أنه دليل صحيح ، وليس كذلك، وهو اربعة انواع
» النوع الاول شرع من قبلنا وفيه مسألتان
» ؛ الاولى هل كان النبي ﷺ متعبد بشرع من قبله قبل البعث
١٤٠ الثانية هل كان النبي ﷺ وأمته متعبدون بشرع من تقدم بعد البعث
» النوع الثاني مذهب الصحابي وفيه مسألتان .
١٤٥ الأولى الخلاف في حجية قول الصحابي على غيره
١٥٦ الثانيه : هل يجوز لغير الصحابي تقليده الخ
» النوع الثالث ـ الاستحسان ـ ١٦٠ النوع الرابع ـ المصالح المرسله
١٦٢ القاعدة الثالثه في المجتهدين واحوال المفتين والمستفتين وفيه بابان
» الأول في المجتهدين وفيه مسائل . ١٦٥ الأولى هل كان النبي متعبدا بالاجتهاد
١٧٥ الثانية بحث الاجتهاد بعد النبي ﷺ وفي حياته
١٨٧ الثالثة رأي المخطئة والمصوبة في الاجتهاد في العقليات
١٨٢ الرابعة الخلاف في حط الاثم عن المجتهدين في الشرعيات
١٨٣ الخامسة رأي المخطئة والمصوبة في المسائل الظنية الفقهية
١٩٧ السادسة تعادل الأدلة العقلية الخ
٢٠٠ السابعة مايصح نسبته الى المجتهد وما لا يصح

ص
٢٠٣ الثامنة حكم الحاكم لا يجوز نقضه الخ
٢٠٤ التاسعة تفصيل القول في تقليد المجتهد لغيره
٢٠٩ العاشرة هل يجوز ان يقال للمجتهد احكم فانك لا تحكم الا بالصواب
٢١٦ الحادية عشرة الخلاف في جواز الخطأ في اجتهاد النبي ﷺ عند القائلين بجواز الاجتهاد له .
٢١٩ الثانية عشرة هل على النافي دليل
٢٢١ الباب الثاني في التقليد
٢٢٣ المسألة الأولى هل يجوز التقليد في المسائل الأصولية المتعلقة بالاعتقاد
٢٢٨ الثانية يلزم العامي ومن ليس له أهلية الاجتهاد من المتعلمين اتباع قول المجتهدين
٢٣٢ الثالثه تفصيل القول فيمن يستفتيه العامي
٢٣٣ الرابعة هل يجب على المفتى ان يجتهد ثانيا اذا استفتي في مثل ما استفتي فيه اولا
٢٣٣ الخامسة هل يجوز خلو عصر عن مجتهد الخ
٢٣٦ السادسة هل يفتى من ليس بمجتهد بمذهب غيره .
٢٣٧ السابعة الخلاف فيمن يستفتيه العامي اذا تعدد المفتون
٢٣٨ الثامنة الخلاف في استفتاء العامي غير من استفتاه أولا
٢٣٩ القاعدة الرابعة في الترجيحات
٢٤٢ الباب الأول في ترجيحات الطرق الموصلة الى التصديقات .
القسم الأول في التعارض الواقع بين منقولين
٢٦٨ القسم الثاني التعارض بين معقولين
٢٨٠ القسم الثالث التعاض الواقع بين منقول ومعقول
٢٨٢ الباب الثاني في الترجيحات بين الحدود الموصله الى المعاني المفردة التصورية

(تم الفهرس)

تصويب الجزء الرابع من الاحكام

ص	س	الصواب
٣	٢٣	والذي ينبغي
٣٨	٢٣	بالبراءة الاصلية
٤٤	١٤	عن عبيدة
٦٠	١٩	قد يوجد بينها
٧٧	٢٠	والمدافع
١٢٢	١٦	كما يلى . كل بيع غائب
١٢٣	١٠	أي نتيجته
»	١٣	وكل
١٢٧	١٦	هذا مثال
١٤٠	٢٦	من شرائعهم في القرآن
١٦٨	٢٤	شعاراً لدخول
١٨١	٢٥	يكون ظنيا
١٨٥	»	عن استدلال
١٨٨	٢٦	مثلهم بالتقصير
١٩٢	٢٢	الا مادل الدليل على مخالفته والاصل
١٩٧	١٧	ابو الحسن عبيد الله بن دلهم
٢٠٧	١٩	فعليكم بسنتي