

مكتبة

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم
اسم الكتاب / قواطع الأدلة في الأصول
لـ { أبى المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار
السمعاني / المتوفى - 489 }
عدد الأجزاء / 2
دار النشر / دار الكتب العلمية - بيروت
الكتاب موافق للمطبوع

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:1
مقدمة الكتاب
قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:1
قال الشيخ بسم الله الرحمن الرحيم
وهو حسبي وكفى رب يسر ولا تعسر
الحمد لولي الحمد ومستحقه وصلواته على خيرته
من خليقته محمد وآله
أما بعد فإنني رأيت الفقه أصل العلوم وأشرفها قال
الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم
لعلهم يحذرون التوبة 122 أمر الله تعالى بالتفقه في
الدين وجعله فرضا على فرق الناس قاطبة ليقوم
طائفة من كل فرقة به وينتصبوا في قومهم منصب
الانبياء في اممهم منذرين ومحذرين دعاة الى الله
تعالى قائمين بدينه ياتين سبيله موضحين للخلق
نهجه فصار الفقهاء خلفاء الرسل انذارا وتحذيرا
وارثى علومهم قياما به وحملا سالكى طريقتهم ثنا
ونشرا وهذه مرتبة لاتوجد لفرقة من الفرق وناهيك

بها من مرتبة ولان علم الفقه علم على منهج الازدياد
لانه العلم باحكام الحوادث ولاحصر ولاحد للحوادث
ولاحصر ولاحد للعلم باحكامها ومواجبها وعلم
الاصول في الديانات وان كان علما شريفا في نفسه
وهو اصل الاصول وقاعدة كل العلوم ولكنه علم
محصور مبناه لانه معارف محصورة امر الله تبارك
وتعالى بها لامزيد فيها ولا نقصان منها واما علم
الفقه فعلم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:17
مستمر على ممر الدهور وعلى تقلب الاحوال
والاطوار بالخلق لا انقضاء وانقطاع له وقد جعل الله
تعالى اجتهاد الفقهاء في الحوادث في مدرج الوحي
في زمان الرسل صلوات الله عليهم فقد كان الوحي
هو المطلوب في زمان الرسل عليهم السلام كشان
احكام الحوادث وحمل للخلق عليها فحين انقطع
الوحي وانقضى زمانه وضع الله تبارك وتعالى
الاجتهاد من الفقهاء في موضع الوحي ليصدر منه
بيان احكام الله تعالى ويحمل الخلق عليها قبولا
وعملا ولا مزيد على هذه المنقبة لا متجاوز عن هذه
المرتبة

شاء وزاد الله جنته سوّدا
وذلك مجد يملأ الحجر واليدا

نعم وما يشبه الفقيه الا بغواص في بحر در كلما
غاص في بحر في بحر فطنته استخرج درا وغيره

يستخرج بالخرار وطالب الزيادة في منهج الزيادة
معان منصور مطالب الزيادة على ما لا يزيد عليه
مبعد مخذول والله تعالى يفتح عين بصيرة من احب
عباده بطوله وفضله ويعمى عين من يشاء بقهره
وعدله وقد سبقت منى مصنفات في مسائل الخلاف
التي هي بيننا وبين اصحاب الراي نهت فيها على
معاني الفقه واستخرجت لطالبيها قلائد وقرائد
طالما كانوا في طلبها فاعتاصت عليهم الى ان يسر
الله ذلك وتمهدت له قواعدها وطابت لهم مشارعها
ونسقت معاني الفقه نسوقا وتعرفت عروقا اظن ان
لامزيد عليها ولا محيد للمحققين عنها وقد كان جماعة
من اصحابي احسن الله تعالى لهم التولي والحيطة
يطلبون مجموعا في اصول الفقه يستحكم لهم بها
معانيه ويقوى افرعها ويجتمع اشدها وينسق فروعها
ويرسخ اصولها فان من لم يعرف اصول معاني
الفقه لم ينج من مواقع التقليد وعد من جملة العوام
وما زلت طول ايامي اطالع تصانيف الاصحاب في
هذا الباب وتصانيف غيرهم فرأيت أكثرهم قد قنع
بظاهر من الكلام ورائق من العبارة لم يداخل حقيقة
الاصول على ما يوافق معاني الفقه وقد رايت بعضهم
قد اوغل وحلل وداخل غير انه حاد عن محجة الفقهاء
في كثير من المسائل وسلك طريق المتكلمين الذين
هم ا جانب عن الفقه ومعانيه بل لا

قبيل لهم فيه ولا وفير ولا نقيير ولا قطمير ومن تشبع
بما لم يعطه فقد لبس ثوبى زور وعادة السوء قطاع
لطريق الحق وصم عن سبيل الرشيد واصابة
الصواب فاستخرت الله تعالى عند ذلك وعمدت الى
مجموع مختصر في اصول الفقه اسلك فيه طريقة
الفقهاء من غير زيغ عنه ولا حيد ولا ميل ولا أرضى
بظاهر من الكلام ومتكلف من العبارة معول على
السامعين ويسبى قلوب الأعتام الجاهلين لكن اقصد
لباب اللب وصفو الفطنة وزيدة الفهم وانص على
المعتمد عليه في كل مسألة وأذكر من شبه
المخالفين بما عولوا عليها وأخص ما ذكره القاضي
ابو زيد الدبوسي في تقويم الأدلة بالايراد وأتكلم بما
تزاح معه الشبهة وينحل معه الاشكال بعون الله
تعالى وأشير عند وصولي الى المسائل المشتهرة
بين الفريقين الى بعض المسائل التي تتفرع لتكون
عونا للناظر وحين اصل الى باب القياس وما يتشعب
منه من وجوه الكلام وماخذ الحجة وطريقة الأسئلة
والأجوبة ووجوه الاعتراض والأخذ الخصوم وتوقيف
المجادلين على سواء الصراط وطلب ملازمة حدود
النظر وسلوك الجدد وترك الحيد ومجانبة الزيغ
والآخذ والمبين المحكم من مخايل الظنيات وما
تعلق به الاصحاب بمحض الاشتباه في كثير من
المسائل ووجه صحة ذلك وفساده فسأشرح عند
ذلك وأبسط زيادة بسط وشرح على حسب ما
يسمح به خاطر ويجود به الوقت والله المعين على
ذلك والميسر له بمنه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:19
القول في مقدمات اصول الفقه اعلم ان اول ما نبداً
في هذا الفصل هو معرفة الفقه وأصوله ثم نبني
عليه ما يتشعب منه

فنقول
الفقه في اللغة من قولهم فقهت الشيء اذا ادركته
وادراكك علم الشيء فقه
قال أبو الحسن بن فارس وقيل هو في اللغة
المعرفة بقصد المتكلم يقول القائل فقهت كلامك
أي عرفت قصدك به وأما في عرف الفقهاء فهو
العلم بأحكام الشريعة وقيل جملة من العلوم بأحكام
شرعية فان قال قائل ان في الفقه ظنيات كثيرة
فكيف يسمى علماً قلنا ما كان فيه من الظنيات فهي
مستندة الى العلميات ولأن الظن مني يسمى علماً
لأنه يؤدي اليه قال الله تعالى يظنون أنهم ملاقو
ربهم أي يعلمون وقيل أن الفقه هو استنباط حكم
المشكل من الواضح يقال فلان يتفقه اذا استنبط
علم الأحكام وتتبعها من طريق الاستدلال قال الله
تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:20
الآية والدليل على أن التفقه أصل الاستنباط
والاستدلال على الشيء بغيره حديث زياد بن ليث
قال ذكر رسول الله ﷺ شيئاً وقال ذلك اوان ذهاب

العلم قلت كيف يذهب العلم وكتاب الله عندنا نقرأه ونقرأه ابنائنا فقال (ثكلتك أمك يا زياد ان كنت لأراك من فقهاء المدينة او من افقه رجل بالمدينة او ليس اليهود والنصارى يقرءون التوراة والأنجيل ولا يعلمون بشيء مما فيهما) فدل قوله (ان كنت اعدك من فقهاء المدينة) على انه لما لم يستنبط علم ما اشكل عليه من ذهاب العلم مع بقاء الكتاب بما شاهده من زوال العلم عن اليهود والنصارى مع بقاء التوراة والأنجيل عندهم حرج عن الفقه فهذا يدل على ما ذكرناه من ان الفقه هو استنباط حكم المشكل من الواضح وعلى هذا قوله ﷺ (رب حامل فقه غير فقيه) أي غير مستنبط ومعناه انه يحمل الرواية من غير ان يكون له استدلال ولا استنباط فيها

(واما أصول الفقه) فهي من حيث اللغة ما يتفرع عليه الفقه وعند الفقهاء هي طريق الفقه التي يؤدي الاستدلال بها الى معرفة الأحكام الشرعية وهي تنقسم الى قسمين الى دلالة وامارة فالدلالة ما ادى النظر الصحيح فيه الى العلم والامارة ما ادى النظر الصحيح فيه الى غالب الظن ويقال في حد الأصل ما ابتنى عليه غيره والفرع ما ابتنى على غيره وقيل الأصل ما يقع التوصل به الى معرفة ما وراءه والعبارتان مدخولتان لأن من اصول الشرع ما هو عقيم لا يقبل الفرع ولا يقع به التوصل الى ما وراءه بحال مثل

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:21
ماورد به الشرع من دية الجنين والقسامة وتحمل
العقل فهذه اصول ليست لها فروع فالأولى ان يقال
ان الأصل كل ما يثبت دليلا في ايجاد حكم من احكام
الدين واذا حد هذا فيتناول ما جلب فرعا او لم يجلبه
ثم اختلفوا في عدد الأصول قال عامة الفقهاء
الأصول اربعة الكتاب والسنة واجماع الأمة والعبرة
واختصر بعضهم فقال دلائل الشرع قسمان أصل
ومعقول الاصل فالاصل الكتاب والسنة والاجماع
ومعقول الأصل هو القياس وأشار الشافعي رحمه
الله ان جماع الأصول نص ومعنى فالكتاب والسنة
والاجماع داخل تحت النص والمعنى هو القياس وقد
ضم بعضهم العقل الى هذه الأصول وجعله قسما
خامسا وقال ابو العباس بن القاص الأصول سبعة
الحس والعقل والكتاب والسنة والاجماع والعبرة
واللغة والصحيح ان الأصول اربعة على ما قدمنا واما
العقل فليس بدليل يوجب شيئا وانما يكون به درك
الأمور فحسب اوهو الة المعارف واما الحس فلا
يكون دليلا بحال والأمر فيه بين لأن الحس يقع فيه
درك الأشياء الحاضرة فهي مالم يوجد كونا ولم
يشاهد عينا فلا يكون للحس فيها تأثير واما اللغة
فهي مدرجة اللسان وفطنة لمعاني الكلام وأكثر ما
فيها أنها عبارة عن الشيء باسمه تميزا له عن غيره
بوضعه ولاحظ لأمثال هذا في ايجاب شيء واثبات
حكم واذا عرفنا الفقه واصوله فلا بد من معرفة
العلم لأننا بينا ان الفقه هو العلم بأحكام الشريعة

فنقول العلم على ضربين ضروري ومكتسب ونعنى به العلم الذي هو يحدث فأما العلم القديم الذي هو للباري عز اسمه فلا نوصفه بواحد منهما فأما علم الاضرار فضربان

احدهما ما كان مبدئاً في النفوس كالعلم بأن المسمى لا يخلو من وجود أو عدم وأن الموجود لا يخلو من حدوث أو قدم وأن من المستحيل اجتماع الضدين وكون الجسم في محلين وزيادة الواحد على الأثنين وعلى هذا علم الأنسان بأحوال من نفسه من صحة وسقم وقوة وضعف وشجاعة وجبن ونفور وميل وغير ذلك وهذا النوع من العلم يدرك ببديهة العقل من غير ان يقوم له سبب والضرب الثاني ما كان واقعا عن درك الحواس كالاتخاص المدركة بالبعد والاصوات المدركة بالسمع والطعوم المدركة بالذوق والروائح المدركة بالشم والاجسام المدركة باللمس ويدخل في هذا الضرب العلم بالبلدان التي لم يحضرها والوقائع التي لم يشهدها وكذلك العلم بورود الرسل صلوات الله عليهم ودعائهم الى الله عز وجل

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:22
وتكذيبهم وتصديقهم وأمثال هذا تكثر وضربى هذا العلم مدرك بغير نظر ولا استدلال وحده ما لا يمكن للعالم به نفيه عن نفسه بشك أو شبهة وأما العلم المكتسب فهو الواقع عن نظر واستدلال وهو على ضربين مسموع ومعقول فالمسموع ما أخذ عن

توقيف صار به اصلا والمعقول ما اخذ عن اجتهاد صار به فرعا واختلفوا في حد العلم فقال بعضهم تبين المعلوم او معرفة المعلوم او درك المعلوم على ما هو به والأحسن هو اللفظ الأخير والذي قاله بعضهم انه اثبات الشيء على ما هو به فاسد لأن المعدوم معلوم وهذا الحد يقتضى ان يكون شيئا وهو ليس بشيء عند اهل السنة والذي قاله بعضهم انه اعتقاد الشيء على ما هو عليه باطل لأن الله تعالى مما لم يعلم على ما نطق به الكتاب والسنة ولا نطلق عليه الاعتقاد بحال بل هو من صفات المخلوقين واذا لم يكن الحد جامعا لم يكن صحيحا وهذا الحد حد المعتزلة وهم ضلال في كل ما ينفردون به واما من حيث اللغة قال ابن فارس هو من قوله علمت الشيء وعلمت به وهو عرفانه على ما هو به يقال علمته علما قال وقد يكون اشتقاقه من العلم والعلامة وذلك لأن العلامة أمانة مما يميز بها الشيء عن غيره وكذلك العلم يميز به صاحبه عن غيره وعلى هذا قوله تعالى وإنه لعلم للساعة الزخرف 61 أي نزول عيسى بن مريم به يعرف قرب الساعة وقراءة قوم وإنه لعلم للساعة أي أمانة ودلالة

(وأما الجهل فهو اعتقاد المعلوم على خلاف ما هو به ولا بأس بلفظ الاعتقاد في حد الجهل بخلاف العلم على ما سبق وأما الشك فهو الوقوف بين منزلتي الجهل والعلم وقيل تجويز امرين لا مزية لأحدهما

على الآخر فاذا ظهرت المزية لأحدهما على الآخر فهو ظن ويقال غلبه احد طرفي التجويز فاذا قوى سمي غالب الظن وقد ورد الظن بمعنى اليقين وقد ورد بمعنى الشك يدل قوله تعالى وإن هم إلا يظنون الجاثية 24 أي يشكون فاليقين منه ما كان له سبب دل عليه والشك منه ما خطر بالقلب من غير سبب يدل عليه فان قال قائل انكم قلت ان الفقه هو العلم باحكام الشريعة فما احكام الشريعة قلنا هي المنقسمة الى كون الفعل واجبا ومندوبا اليه ومباحا ومحظورا ومكروها وليست الأحكام هي الأفعال بل هي مضافة الى الأفعال يقال أحكام الأفعال والشياء لا يضاف الى نفسه فالواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه وهو في اللغة من

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:23
السقوط قال الله تعالى فإذا وجبت جنوبها الحج 36
أي سقطت فكأنه الشيء الذي سقط على
المخاطب به فلزمه وأثقله كما يسقط عليه الشيء
فلا يمكن دفعه عن نفسه والفرض مثل الواجب يقال
فرضت عليك كذا أي اوجبتة قال الله تعالى فمن
فرض فيهن الحج البقرة 197 أي أوجب على نفسه
ومنه قيل لسهام الميراث فريضة
وأما الندب فهو ما فيه ثناء على فعله ولا يعاقب على
تركه وأصله في اللغة هو المدعو له والمرغب فيه
يقال ندبته لكذا فانتدب له والنفل قريب من الندب
الا انه دونه في المنزلة والنافلة من حيث اللغة

الزيادة بعد الواجب وأصله من النفل وهو العطاء
ومنه قول لبيد ان تقوى ربنا خير نفل
والجائز ما لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه
وأصله من جرت المكان إذا عبرته كأنه الشيء إذا
وقع جاز ومضى ولم يحبس مانع والحلال هو الموسع
في إثباته وأما المحذور فهو ممنوع فعله وأصل
الخطأ المنع ومنه الحظيرة التي تفعل للدواب
لجمعها ومنعها من التفرق وكذلك الحرام هو
الممنوع من إثباته ومنه المحروم وهو الذي منع سعة
الرزق ويقال الحرام والمحذور ما يعاقب على فعله
والمكروه ما تركه أولى من فعله
والصحيح ما يتعلق به النفوذ ويتحصل به المقصود
والفاسد ما لا يتعلق به النفوذ ولا يحصل به المقصود
والصواب ما أصيب به المقصود بحكم الشرع
والخطأ نقيض الصواب في اللغة معناه مخالفة
القصد والعدول عنه الى غيره والحق يستعمل على
وجهين أحدهما بمعنى الصواب يقال حق عليك ان
تفعل كذا أي واجب والطاعة مأخوذة من الطوع
والأنقياد ومعناها تلقى الأمر بالقبول والمعصية ضد
الطاعة

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:24
والحسن كل فعل اذا فعله الفاعل لا يستحق الفاعل
له ذم
والقبح كل فعل اذا فعله الفاعل استحق بفعله الذم

وإذا عرضنا انقسام أحكام الشرع فنقول العلم
بأحكام الشريعة ضربان
أحدهما ما وجب فرض العلم به على الأعيان وهو ما
لا يخلو مكلف من التزامه والعمل به من أفعال
وتروك كالصوم والصلاة ووجوب الزكاة والحج لمن
يجد المال وتحريم الزنا وإباحة النكاح وتحريم الربا
واباحة البيع وتحريم الخمر والقتل والسرقة وكذلك
كل ما يكثر موافقته من المحظورات ويجب على كل
مكلف ان يعلم وجوبها عليه لاستدامة التزامها
واختلفوا في عمله بوجوبها هل يجب ان يكون عن
علمه بأصولها ودلائلها فذهب بعضهم الى وجوب
علمها بأصولها ودلائلها فيكون فرض العلم بأصولها
على الأعيان كما كان فرض أحكامها على الأعيان
وذهب بعضهم الى ان فرض العلم بأصولها ساقط
عنهم لأن الواجب عليهم العمل وأما العلم بالدلائل
فيختص بها العلماء وهذا الوجه اوسع وأسهل وهو
الأولى والضرب الثاني ما كان فرض العلم به على
الكفاية وهو ما عدا النوعين من الأحكام التي تجوز
ان يخلو المكلف من التزامها ومعنى الفرض على
الكفاية انه يجب ان ينتدب لعلمه قوم في كل عصر
فيرجع من يلزمه في حكمه الى من يعلمه وانما لم
يجب على الأعيان لأن العلم بها لا يكون الا مع
الانقطاع اليها فاذا اوجبنا على كل ذلك اختل امر
المصالح التي هي مصالح الدنيا لأنهم اذا انقطعوا
الى العلم لم يتفرغوا للقيام بمصالح الدنيا فكان
الواجب على الكفاية ليقوم به قوم والباقون يقومون

بمصالح الدنيا فتنتظم على هذا الوجه مصالح الدين
والدنيا جميعا ويجب ان يجتمع العلم بالاصول
والاحكام في كل واحد من اهل الكفاية ولا يختص
بكفاية العلم بالاحكام فريق وبكفاية العلم بالاصول
فريق فان تفرد بعلم الاحكام فريق وبعلم الاصول
فريق لم تسقط بواحد منهما فرض الكفاية في
الأحكام والأصول لأن الاحكام فروع الاصول
والأصول موضوعة للفروع فلم يجز انفراد احدهما
عن الاخر وذهب من قال ان العالم يجوز له تقليد
العالم الى انه لا يلزم الجمع بينهما ووانه اذا انفرد
بكل واحد من الأمرين جعل كاجتماعهما في الواحد
وسقط بذلك فرض الكفاية واختلفوا بعد هذا في
كيفية الوجوب في الواجب على الكفاية فذهبت
طائفة من الفقهاء والأشعرية من المتكلمين الى انه
واجب على كل واحد من اهل الفريضة بعينه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:25
بشرط ان لم يقم به غيره وذهب طائفة من الفقهاء
والمعتزلة من المتكلمين الى انه غير واجب على
احد بعينه الا بشرط ان لا يقوم به غيره فيكون على
الوجه الأول فرضا الا ان يقوم به الغير

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:26
فيسقط وعلى القول الثاني غير فرض الا ان لا يقوم
به الغير فيجب وذهب بعضهم الى انه ان غلب على
ظنه ان يقوم به غيره لا يجب عليه وان غلب على

ظنه انه لايقوم به احد وجب عليه وهذا وجه حسن
والخلاف الأول محض صورة لاظهور فائدة فلا ارى
له معنى واذ قد ذكرنا معنى العلم فلا بد ان نذكر
معنى العقل وما قيل في حقيقته وقد قيل انه اصل
لكل علم وكان بعض اهل العلم يسميه ام العلم وقد
اكثر الناس الخلاف فيه قبل الشرع وبعده ومن كثرة
اختلاف الناس فيه قال بعضهم
سل الناس ان كانوا لديك افاضلا
عن العقل وانظر هل جوات محصل
وقد جعله المتقدمون جوهرة وقالوا انه جوهر لطيف
يفصل به بين حقائق المعلومات قالوا وهذا فاسد
لانه لو كان جوهر لصح قيامه بذاته فجاز ان يكون
عقل بلا عاقل كما جاز ان يكون جسم بغير عقل
فحين لم يتصور ذلك دل انه ليس بجوهر واما عند
كافة المسلمين فهو نوعا من العلم يدخل في جملة
اقسامه واختلفوا في حقيقته على اقاويل شتى وقد
روى عن الشافعي رحمه الله انه قال الة التمييز
وقال بعضهم العقل بصر القلب وهو بمنزلة البصر
من العين ندرك به المعلومات كادراك البصر
المشاهدات قاله ابو الحسن عن ابن حمزة الطبري
وقال بعضهم هو قوة يفصل بها بين حقائق
المعلومات وقال بعضهم معنى العقل هو العلم لا
فرق بينهما لانه لا فرق عند اهل اللغة وأرباب
اللسان بين قولهم علمت وعقلت فيستعملون العلم
والعقل على حد ولاحد في معنى واحد ويقولون هذا
امر

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:27
معلوم ومعقول ويقولون اعلم ما تقول واعقل
ما تقول وفي استعمال العلماء يقع على اسمه قدر
من العلم يميز من قام به بين خير الخيرين وشر
الشرين ويصح منه بحصوله به الاستشهاد بالشاهد
على الغائب ويخرج به عن حد المجانين والمعتوهين
ويصح معه التكليف والخطاب ويمكن ان يقال انه
قوة ضرورية للوجود بها يصح درك الأشياء ويتوجه
تكليف الشرع وهو ما يعرفه كل انسان من نفسه ولا
يستدل عليه بغيره لأن الاستدلال يفتقر الى علم
ينتظر فيه واصل يعتمد عليه ولو كان غيره دليلا عليه
لكان مكتسبا لا ضروريا ثم ان العقل تختلف مراتبه
فأولها إدراك ما يدرك بديهية وعلم ما يعلم بأول الراي
وأعلاها ادراك الغائبات بالوسائط واسم العقل
منتفى عن الله تعالى لان علمه احاط بالاشياء لا عن
جهة الاستدلال ولا بالترقى الى معرفتها بالاجتهاد
ولان الأصل في اسامي الرب تعالى هو التوقيف ولا
توقيف في وصف الله تعالى بالعقل فلا يوصف به
واعلم ان محله القلب لان محل سائر العلوم القلب
فكذلك هذا ايضا ولان الله تعالى قال إن في ذلك
لذكرى لمن كان له قلب أي عقل دل ان محله القلب
حيث عبر به عنه وقال بعض اصحاب ابي حنيفة أن
محله الدماغ يقال فلان خفيف الدماغ أي ليس له
عقل ولأنه إذا جن الدماغ ذهب العقل والاول اصح
وقد قال جماعة ان العقل عقلان عقل غريزي وهو

القوة المتهيئة لقبول العلم وهو من حيث القوة موجود في كل خليفة من الادميين وجوده في الطفل كوجود النخل في النواة والسمل في الحبة والثاني عقل مستفاد وهو الذي تتقوى به تلك القوة وقد يحصل باختيار من العبد ويحصل بغير اختيار منه قالوا والعقل الغريزي بمنزلة البصر للجسد والمستفاد بمنزلة النور فكما ان المبصر لم يكن له نور من الجو لم يدرك بصره شيئاً فكذلك العقل إذا لم يكن له نور من العلم المستفاد لم تعد بصيرة قال الله تعالى ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وما ذكرناه اولا من باب الفقهاء وطريقتهم هي الاولى واذا عرفنا العلم واقسامه فنقول قد بينا ان الاصول اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس وقال بعض اصحابنا ومعقول اصل واستصحاب الحال وقالوا دخل في معقول الاصل دليل الخطاب وفحوى الخطاب ولحسن الخطاب وفي استصحاب الحال خلاف سنذكره

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:28
(الكتاب) فأما الكتاب فهو ام الدلائل وقيم البيان لجميع الاحكام قال الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقال الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال تعالى كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور قال الشافعي رحمه الله ليست تنزل بأحد في الدين نازلة الا وفي كتاب الله تعالى الدليل على سبيل الهدى فيها

فإن قال قائل إن من الاحكام ما ثبت لهذا بالسنة قلنا ذلك مأخوذ من كتاب الله في الحقيقة لان كتاب الله تعالى أوجب علينا اتباع الرسول صلوات الله عليه وفرض علينا الاخذ بقوله وحذرنا مخالفته قال الله تعالى وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقال تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وقال تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره قال الشافعي فما قيل عن رسول الله ﷺ فعن الله قيل فان قيل هيئات القبوض في البياعات وكيفية الاحراز في السرقة وغالب العقود في المعاملات ليس لها اصل في الكتاب ولا في السنة قلنا قد قال الله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين والعرف ما يعرفه الناس ويتعارفونه فيما بينهم معاملة فصار العرف في صفة القبوض والاحراز والنفوذ معتبرا بالكتاب فعلى هذا نقول ان الكتاب امثل الدلائل والسنة ماخوذة منه والقياس مأخوذ من الكتاب والسنة والاجماع مأخوذ من الكتاب والسنة والقياس وكتاب الله تعالى هو المنقول اليها بطريق التواتر على وجه يوجب العلم المقطوع الذي لا يخامر شك ولا شبهة وهو المثبت بين الدفتين فكل من عاين الرسول ﷺ حصل العلم بالسمع وهو انه سمع رسول الله ﷺ ان هذا هو القران الذي انزله الله تعالى وهو كلامه ووحيه ومن لم يعاين الرسول حصل له العلم بالنقل المتواتر خلفا عن سلف وذلك العلم هو انه ثبت عندنا ان محمدا ﷺ بما اقام به الدليل وثبت انه كان يقول ان الكتاب الذي جاء به هو

هذا القرآن وانه كلام الله عز وجل ووحيه ولا نقول
انا علمنا انه كلام الله بالاعجاز لانه يجوز ان يعجز
الله الخلق عن الاتيان بمثل

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:29
كلام لا يكون ذلك الكلام كلامه بل بالمعجزات عرفنا
نبوة الرسول صلوات الله عليه ونقول عرفنا ان
القرآن كلام الله عز وجل ونقول ان القرآن في
نفسه معجز لا يجوز ان ياتي أحد بمثله في جزالته
وفصاحته ونظمه وكذلك من حيث معانيه هو معجز
الخلق عن الاتيان بمثله ومع تحدي الرسول صلوات
الله عليه وسلم وطلبه اياهم ان ياتوا بمثله فعجزوا
عنه ولا نقول كما قال بعض المبتدعة ان نفس
القرآن ليس بمعجز فان فصاحة بعض الفحول من
شعراء الجاهلية لا تكون دون فصاحته وانما الاعجاز
في القرآن هو ان الله عز وجل منع الخلق عن
الاتيان بمثله مع قدرتهم عليه وهذا قول باطل وزعم
كاذب سمعت والدي رحمه الله يقول ان هذا قول
اخترعه الجاحظ ولم يسبقه اليه احد وقال بعده فاياه
اتبع وعلى منواله نسج وهو في نفسه مستسمح
مستهجر بالتامل في نظم القرآن وجزالته وفصاحته
وعرضه على كل نظم عرف من اساليب كلام
العرب وكل كلام فصيح عرف من كلامهم ثم امتيازه
عن الكل بروائه وبهائه وطلاوته وحلاوته واعرافه
وابتنائه واعجازه ظاهر لكل ذي لب من الناس لولا
خذلان يلحق بعض القوم ونسال الله العصمة بمنه

ولا يحتمل هذا الموضوع بيان وجوه الاعجاز في القرآن وقد كفيينا مؤنة ذلك بحمد الله بمنه واعنى بذلك جماعة من علماء اهل السنة والله تعالى يشكر سعيهم ويرحمهم وايانا بمنه

والمصحف الامام هو هذا المصحف الذي بين المسلمين جمع في زمان ابي بكر الصديق رضي الله عنه باجماع الصحابة واخرج في زمن عثمان رضي الله عنه ونسخ منه المصاحف وفرقت في البلدان وعليه الاتفاق

وفي الباب خطب كبير واقتصرنا على هذا القدر وقد دل اتفاق المسلمين على ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى وعلى ان التسمية من فاتحة الكتاب وكذلك هي من القرآن في كل موضع اثبت في المصاحف وقد اتينا على هذا الدليل في الخلافات السنة واما السنة فهو الاصل الثاني وهو تلو الكتاب وهي عبارة عن كل ما شرعه الرسول ﷺ لهذه الامة قولاً وفعلاً

قال ابو سليمان الخطابي هي الطريقة المسلوكة في الامر بالمحمود واصلها من قولهم سنتت الشيء بالمسن اذا امرته عليه حتى يؤثر فيه تسنينا أي طرائق فاذا اطلقت السنة اريد بها الطريقة المحمودة واذا قيدت كانت في الخير والشر لقوله ﷺ (من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة

فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة)
ويقال السنة عبارة عن السيرة قال الشاعر
فلا تجزعن من سنة انت سرتها
فأول راضى بسنة من يسير بها

معناه من سيرة انت سرتها فسنة رسول الله ﷺ هي
الطريقة التي سلكها رسول الله ﷺ ثم لها مراتب
ونقل بعضها يوجب العمل ونقل بعضها يوجب العلم
وسيرد ذلك في باب الاخبار بعون الله تعالى
وأما الملة فهي عبارة عن شريعة الرسول ﷺ
وقيل هي عبارة عما يمله الملك على النبي ﷺ من
علم الوحي الاجماع واما الاصل الثالث وهو الاجماع
فهو حجة خلافا لبعض الناس وسنين ذلك والاجماع
في اللغة العزم على الامر يقال اجمعت على الشيء
واجمعت عليه بمعنى واحد ومنه قوله تعالى فأجمعوا
أمركم وشركاءكم اعرضوه فامضوه
وقد قيل في عبارة ان الفقه استفاضة القول
وانتشاره في الجماعة الذي نسب الاجماع اليهم
وفي مسائل الاجماع كلام كثير وسياتي بيانه ان شاء
الله (القياس) والاصل الرابع هو القياس واصله في
اللغة التقدير ولذلك يقال للميل الذي (يسد به غور
الجرح) مقياس ومسيار

قال الشماخ ودلج الليل مهاد قياس أي يصير بالطرق
مقدر ليسير فيما يقضى بانتهاه الى المقصد
ويقال انه حمل الشيء على الشيء في بعض
احكامه لنوع من الشبه وسياتي الكلام فيه على

الاشباع ونذكر معنى العله والسبب والشرط
والعرف والفرق بين هذه الاشياء لغة وفي عرف
الفقهاء واذا عرفت هذه الاصول فلا بد من النظر في
هذه الاصول لتعرف احكام الشريعة

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:31
النظر فالنظر هو الفكر في حال المنظور اليه
والتوصل بأدلته الى المطلوب
يقال تناظر الرجلان اذا تقابلا بنظريهما ايهما
المصيب وابهما المخطيء
وقيل هو تصفح الادلة لاستخراج الاحكام وللنظر
شروط
احدها ان يكون الناظر كامل الالة على ما نذكره في
باب المعنى

الثاني ان يكون نظره في دليل لا في شبهة
والثالث ان يستوفى شروط الدليل وترتيبه على
حقيقته بتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره
يجب ان يكون المطلوب هو علم الاكتساب لا علم
الضرورة وفي الاجتهاد كلام كثير في بابه
الجدل والجدل قريب معناه من النظر الا ان النظر
يكون من الناظر وحده والجدل انما يكون بمنازعة
غيره واصله من الجدل وهو الفتل كانه فتل صاحبه
بالحجاج عن رايه ومذهبه الى راي غيره
وقال بعضهم الجدل اكثره في الباطل والنظر في
الحق

الدليل واما الدليل هو المرشد الى المطلوب

وقالوا ايضا هو الدال على الشيء والهادي
يقال دل على كذا فهو دال ودليل
كما يقال عالم وعليم وقادر وقدير
والدلالة مصدر وقد يقال دليلي كذا
أي دلالتي والمصدر يوضع موضع الاسماء

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:32
وقد قال اكثر المتكلمين وبعض الفقهاء لا يستعمل
الدليل الا فيما يؤدي الى العلم فاما فيما يؤدي الى
الظن فلا يقال دليل وانما
يقال له اماره عند عامة الفقهاء انه لا فرق بينهما لأن
العرب لا تفرق في تسمية الدليل من ما يؤدي الى
العلم ويؤدي الى الظن واما الدال في ذكرنا انما
الدليل واحد

وقيل هو الناصب للدليل وهو الله تعالى
والمستدل هو الطالب للدليل ويقع على السائل لانه
يطلب الدليل من المسئول ويقع على المسئول لانه
يطلب الدليل من الاصول

والمستدل عليه هو الحكم الذي يطلب من التحليل
والتحريم

والمستدل له يقع على الحكم لانه يطلب له الدليل
ويقع على السائل لانه يطلب الدليل
والاستدلال طلب الدليل وقد يكون ذلك من السائل
والمسئول جميعا

فان قال قائل قد ذكرتم الحد في هذه الاشياء فما
معنى الحد الحد

وحده قلنا هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى
وقيل هو الجامع المانع
وقيل معناه انه يجمع الشيء المقصود به ويمنع
دخول غيره عليه
وقد قيل الحد هو النهاية التي اليها تمام المعنى
وحدود الدار ماخوذة من هذا لانها نهايات الاملاك
وكذلك حدود الله تعالى التي ضربها لفرائضه نهايات
لها لئلا تتعدى

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:33
واصل الحد المنع ومنه تسمى النوار حدادا ومنه
سمى الحديد حديدا لانه يمنع لابسه ومنه قيل
للمحروم محدود لانه منع سعة الرزق وسميت
العقوبات حدودا لانها تمنع وتردع وحدود الدار على
هذا القول هي الموانع من وقوع الاشتراك في خاص
الاملاك ولم نشبع القول في الحدود لانها تاتي في
مواضعها من ابواب الكتاب ان شاء الله تعالى
القول في اقسام الكلام ومعانى الحروف التي لا بد
من معرفتها في مسائل الفقه

علم ان جميع ما يتلفظ به في مسائل الفقه قسمان
مستعمل ومهمل
والمهمل كل كلام لا يوضع لفائدة
والمستعمل كل كلام وضع لفائدة ثم الكلام من جهة
اللفظ مقسوم على ثلاثة
اقسام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى

ومن جهة المعنى الى اربعة اقسام امر ونهى وخبر
واستخبار
قالوا فالاسم ما دل على معنى منفرد وذلك المعنى
يكون شخصا ويكون غير شخص فالشخص نحو رجل
وفرس وحجر وغير الشخص فنحو الضرب والاكل
والليل والنهار ونحو باقي الاشياء
وانما قيل ما دل على معنى منفرد ليفرقوا بينه وبين
الفعل اذا كان الفعل يدل على معنى وزمان كقولك
ضرب وقام ويضرب ويقوم وما اشبه ذلك يدل على
زمان اما في الماضي واما في المستقبل
واما الحرف اداة تفيد معنى في الكلام اذا ضم اليه
قالوا واقل ما ياتلف منه الكلام اسم واسم
كقولك زيد قائم وكقولك الله الهنا او اسم وفعل
كقولك قام عمرو وضرب زيد ولا ياتلف الفعل ولا
الحرف مع الحرف ولا الحرف مع الفعل ولا الحرف
مع الاسم وياتلف الاسم والفعل والحرف
كقولك خرج عبد الله وهل ذهب زيد ونحو ذلك
ثم الاسماء المعربة على اربعة اضرب اسم الجنس
الذي يقتضيه من جنس اخر كقولك الحيوان
والانسان والدينار والدرهم والاكل والصوت وجميع
ما اردت به العموم والالف واللام يدخلان في هذا
النوع لعهد

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:34
الجنس لا التعريف الضرب الثاني اسم الواحد من
الجنس

نحو رجل وفرس وبعير وحمار ودينار ودرهم وسمى
هذا النوع الاسماء الموضوعية وهي تفيد المعرفة
بذات الشيء فقط
والضرب الثالث ما اشتق لوصف من الجنس نحو
ضارب مشتق من الضرب وعالم مشتق من العلم
وحسن مشتق من الحسن وهذه الاسماء تسمى
الاسماء المشتقة وهي تفيد المعرفة بذات الشيء
وصفته وتخبر عن حقيقته وماهيته وقال الحسن بن
هانيء

اجمع هذا الاسم بين الامرين
ان اسم جنس لو جمعها صفة
ولا ارى ذا لغيرها اجتمعا
وهي اذا سميت فقد وصفت
فيجمع اللفظ المعنيين معا

والضرب الرابع ما لقب به شيء بعينه ليعرف من
غيره نحو زيد وعمرو وما اشبه ذلك وتسمى الاسماء
الاعلام واسماء الالقاب والاسماء المنقولة لانها
منقولة من اصولها الى غيرها على جهة الاصطلاح
وانما تفيد التشهير وتمييز الشخص من غيره وليس
بحته الا هذا

ثم ان الاسماء الموضوعية تنقسم الى خمسة اقسام
الاسماء المبهمه كقولك شيء وموجود وحيوان
وسميت مبهمه لانها لا تفيد المعرفة بعين من الاعيان
خاص بل يستوى فيها ما تحتها من انواع الاشياء
والحيوانات والموجودات

والقسم الثاني في الاسماء المتضادة مثل القراء
والجون فان الطهر والحيز على تضادهما يتناولهما
اسم القراء والبياض والسواد على تضادهما يتناولهما
اسم الجون
والقسم الثالث الاسماء المترادفة كقولك ليث واسد
وحجر وفهد وخمر وعقار وسائر ما تترادف عليه
الاسماء المختلفة ذات العدد مع اتفاق المعنى
والقسم الرابع الاسماء المشتركة مثل العين هي
العين التي تبصر بها ولعين الماء ولعين الميزان
وللمهر الكبير ومثل اللون ومثل العرض هو اسم
للوحد من العروض لما هو خلاف الطول وعرض
لسعة الشيء مثل قوله تعالى عرضها السماوات
والأرض

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:35
والقسم الخامس الاسماء المختلفة وهي ما اختلفت
اسمائها ومعانيها وهي اكثر الاسماء لانها موضوعة
للدلالة على المسميات ومن شأنها اختلافها في
صورة بالفصل بينها وبين غيرها
كقولك حمار وفرس وجدار وبعير وغيرها من
الاسماء هكذا اوردته ابو سليمان الخطابي على ما
نقلته وهو ثقة فيما ينقله
معاني بعض الحروف

ونذكر الان معاني الحروف التي تقع اليها الحاجة للفقهاء ولا يكون بد من معرفتها وتشتد فيها المنازعة بين اهل العلم فمنها حروف من حروف العطف اولها الواو وقد ادعى جماعة من اصحابنا انها للترتيب وازافوا القول به الى الشافعي رحمة الله عليه وقد حكى هذا المذهب عن بعض نحاة الكوفيين واما عامة اهل اللغة فعلى خلاف ذلك وانما هي عندهم للجمع واشتراك الثاني

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:36
فيما دخل فيه الاول كقولك جاءني زيد وعمرو وليس فيهما دليل ايهما كان اولا
قالوا انما يعرف وقوع الترتيب فيه بقرائن ودلائل قال الماوردي ابو الحسن الواو لها ثلاث مواضع حقيقة ومجاز ومختلف في حقيقته ومجازه فالحقيقة ان يستعمل في العطف للجمع والاشترك كقولك جائي زيد وعمرو والمجاز ان تستعمل بمعنى او كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع والمختلف في حقيقته ان تستعمل في الترتيب لقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وأيديكم فذهب جمهور اهل اللغة واكثر الفقهاء انها تكون ان استعملت في الترتيب مجازا وذهب بعض اصحاب الشافعي الى انها تكون حقيقة فيه فاذا استعملت في موضوع يحتمل الامرين حملت على الترتيب دون الجمع لزيادة الفائدة

وقال الفراء تحمل على الجمع اذا احتملت الامرين
وعلى الترتيب اذا لم تحتمل غيره وقد رايت بعض
اصحابنا ادعى على اصحاب ابى حنيفة انهم يدعون
ان الواو

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:37
للجمع على سبيل الإقران واخذ يرد عليه كما يرد
على من زعم انها للترتيب والتوالى من اصحابنا
وليس ما ادعاه مذهب احد من اصحاب ابى حنيفة
وانما يدعون ان الواو للجمع من غير تعرض لاقران
او ترتيب فلا معنى للرد واما دعوى الترتيب على
الاطلاق فضعيفة جدا لان من قال رايت زيدا وعمرا
وجاءني زيد وعمرو لا يفهم منه السامع ترتيبا بحال
ويجوز ان يكون راى عمرا اولاً ثم يقول رايت زيدا
وعمرا ويحسن منه ذلك ويقال ايضا رايت زيدا
وعمرا معا فلو كان للترتيب لكان هذا القول مناقضة
ويدل عليه ان العرب استعملت الواو في باب
الفاعل يقال تقابل زيد وعمرو ولو قال تقابل زيد ثم
عمرو لم يكن صحيحا واما ما استدل به بعض
اصحابنا من ان الواو للترتيب بمسالة الطلاق وهي
انه لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق
وطالق فانه لا يقع الا طلقة واحدة فليس هذا لانها
للترتيب بل لان الطلاق الاول سبق وقوعه فيصادفها
الثاني وهي بائنة فلا يقع وانما سبق لانه تكلم به على
وجه الايقاع من غير ان يربطه برابط او يعلقه بشيء
ما وليس الواو بدليل على الاقران على ما سبق

وإنما الموجود منه ثلاث ايقاعات متوالية من غير ان يكون للبعض تعلق بالبعض والواو حقا في هذا الموقع عطف الايقاع على الايقاع فصارت قضية الكلام الاول الموقوع وحين وجد من غير انتظار ولا مهلة وكما لو افردته بالذكر واذا وقع فلا بد ان يكون الثاني والثالث قد صادفا المرآة في حال الابانة فسارت الجملة في هذه المسألة ان دعوى كونها للترتيب خطأ

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:38
ونسبة ذلك للشافعي رحمه الله على الاطلاق لا تصح وانما نهاية مانقل عنه انه قال في الوضوء حين ذكر الآية ثم قال ومن خالف ذلك من الترتيب الذي ذكره الله تعالى لم يجز وضوؤه
وقد شنع عليه محمد بن داود وغيره في هذا اللفظ وقالوا انه خالف اهل اللغة اجمع وادعوا عليه الجهل بالنحو

ووجه الجواب عن هذا ان الشافعي رحمه الله ما تعلق في اثبات الترتيب بالواو فقط وانما دليل الترتيب من النظر في معنى الآية على ما ذكرنا في الخلاف بينه ان الوضوء عبادة على البدن وردت بلفظ لا ينفي الترتيب وراينا ان العبادات البدنية اشتملت على افعال مختلفة مترتبة في جميع المواضع مثل الصلاة والحج وراينا ورود هذه العبادات بلفظ صالح لمعنى الترتيب وان كان غير مقتضى له بكل حال ووجدنا الفوائد مطلوبة من

الالفاظ والترتيب نوع فائدة فعند اجتماع هذه الاشياء يقال اثبات الواو ظاهرها للترتيب في هذا الموضع فحمل عليه والظاهر حجة فهذا وجه الكلام لنصرة ما قاله الشافعي رحمه الله وقد اشار اليه ابو الحسن بن فارس

واما الفاء فمقتضاها التعطيف والترتيب من غير تراخ كقولك ضربت زيدا فعمراف فيه ان عمرا مضروب عقيب زيد بلا تراخي ولهذا دخل في الجزاء المعلق على الشرط لان من حكم الجزاء تعلقه بالشرط من غير فصل

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:39
واما حرف ثم فللتعقيب والتراخي كقولهم ضربت زيدا ثم عمرا فمقتضاه وجود مهلة بين الضربين ولا دليل على مقداره من جهة اللفظ وقد تستعمل في موضع الواو مجازا اذ قال الله عز وجل ثم الله شهيد على ما يفعلون (وكقوله عز وجل فك رقبة أو إطعام في يوم ذي مسغبة) الى ان قال تعالى ثم كان من الذين آمنوا (ومعناه فكان من الذين آمنوا)
واما بعد فهي اسم في معنى الحرف موضوع للترتيب ويحتمل الفور والتراخي ولا يختص بالحرفية
واما مع فهو موضوع للجمع بين الشئيين نقول رايت زيدا مع عمرو واقتضى ذلك اجتماعها في رؤيته
واما حرف أو فلها ثلاثة مواضع تكون لاحد الشئيين بخبر عنه عند شك المتكلم او قصده احدهما كقولك اتيت زيدا او عمرا وجاءني رجل وأمرأة هذا اذا شك

فاما اذا قصد أحدهما فكقولك كل السمك او اشرب اللبن أي لا تجمع بينهما ولكن اختر ايهما شئت وكقولك أعطني ديناراً او اكسني ثوباً والوجه الثالث ان تأتي للاباحة كقولك جالس الحسن او ابن سيرين وائت المسجد او السوق وهذا على الاذن فيهما جميعاً وقد ورد في القرآن التخيير في الامر مثل قوله تعالى فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة) وقد ورد الجمع في النهي مثل قوله تعالى ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً)

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:40
واما حرف بل فمعناه الاضراب عن الاول والاثبات للثاني كقولك ضربت زيدا بل عمراً وجاءني عبد الله بل اخوه
واما حرف لكن فهي للاستدراك بعد النفي كقولك ما جاءني زيد لكن عمرو ما رأيت رجلاً لكن امرأة وقد يدخل النفي بعد اثبات كقولك جاءني زيد لكن عبد الله لم يات وقيل لترك قصة الى قصة وفيه كلام كثير للنحاة
واما حرف لو فيدل على امتناع الشيء لامتناع غيره تقول لو جئتنى لحيتك وأما لولا فتدل على امتناع الشيء لوقوع غيره نقول لولا أنك جئتنى لحيتك وقد تكون لو بمعنى ان قال الله تعالى ولأمة مؤمنة خير

من مشركة ولو أعجبتم أي وان أعجبتم وقد تفيد معنى التقليل كقوله ﷺ (اتقوا الله ولو بشق تمره) فأما الحروف اللازمة لعمل الجر وهي من و الى وفي و الباء و اللام فنقول اما من فمعناها ابتداء الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان الى فلان وهذا باب من حديد يعنى ابتداء عمله من حديد قال سيبويه قد تكون للتبعيض مثل قولهم هذه الخرقه من الثوب وهذا الرجل من القوم وقال غيره من حيث وجدت كانت لابتداء الغاية وقوله اخذت من ماله فقد جعل ماله ابتداء غاية وأخذ وانما دل على البعض من حيث انه صار ما بقى انتهاء له فالاصل واحد وكذلك قوله اخذت منه درهما وهذا كلام النحويين فيما بينهم فاما الذي تعرفه الفقهاء فهو لابتداء الغاية والتبعيض جميعا وكل واحد في موضعه حقيقة وقد ورد مثله يقال ما جاءني من أحد قال الله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:41

نوح 4

وقد ورد بمعنى على قال الله تعالى ونصرناه من القوم أي على واما عن فيكون بمعنى من الا في مواضع خاصة قالوا من تكون للانفصال والتبعيض و عن لا تقتضى الفصل يقال اخذت من مال فلان ويقال اخذت من عمل فلان وقد اختصت الاسانيد بالعننة ولا تستعمل كلمة من في موضعه وقالوا من لا يكون الا حذفاً

وعن تكون اسما تدخل من عليه يقال أخذت من عن
الفرس جله
واما من المفتوحة فلها ثلاثة مواضع
أحدها للخبر كقولك جاءني من أحببت وأعجبتني من
رايت
والثاني للشرط والجزاء كقولك من جاءني اكرمه
ومن عصاني عاقبته
والثالث للاستفهام كقولك من عندك فتقول زيد او
عمرو
واما الى فلانتهاء الغاية يقال من كذا الى كذا وقال
سبويه اذا قرن بمن اقتضى

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:42
للتحديد ولا يدخل الحد في المحدود تقول بعثك من
هذه الشجرة إلى هذه الشجرة فلا يدخلان في البيع
وإذا لم تقرر بمن يجوز ان تكون تحديدا ويجوز ان
تكون بمعنى مع قال الله تعالى ولا تأكلوا أموالهم
إلى أموالكم (اي مع أموالكم وقال تعالى من
أنصاري إلى الله (اي مع الله وقال الله تعالى
وأيديكم إلى المرافق (اي مع المرافق وتقول
العرب الذود الى الذود ابل أي مع الذود فالاصل انه
لانتهاء الغاية على مقابلة من فانها لابتداء الغاية يقال
من كذا الى كذا قال سبويه ويقول الرجل انما اليك
اي انت غايتي ويقول للرجل قم الى فلان فتجعله
منتهاك من مكانك هذا هو الحقيقة في اللغة وما
سواه مجاز واما حتى فهي للغاية ايضا قال الله

تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن (وقال تعالى فلا
تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) ولاهل النحو
في قوله اكلت السمكة حتى رأسها وتصريف ذلك
ومعناه كلام كثير تركت ذكره وقد تذكر بمعنى الى
نقول لا أفارقك حتى تقضينى حقي يعنى الى ان
تقضينى حقي وبما في معناه الظرف تقول زيد في
البيت يعنى ان البيت قد حواه وكذلك قوله ان المال
في الكيس فاذا قلت فلان عيب فانه على وجه
المجاز والاتساع حيث جعلت فلانا مكانا للعب وهو
قولك اتيت فلانا وهو في عنفوان شبابه وأتيته وهو
في أمره ونهيه يعنى اتيته وهذه الامور قد أحاطت به
وهو طريق التشبيه والتمثيل وأما الباء فاللصاق
ويجوز ان يكون معه استعانة ويجوز ان لا يكون فاما
الذي معه استعانة فكقولك كتبت بالقلم وكقولك
عمل الصانع بالقدوم - فاما الذي

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:43
لا استعانة معه فكقولك مررت بزيد ونزلت بعبد الله
وقد تزداد الباء في خبر النفي توكيدا كقولك ليس زيد
بقائم وجاءت زائدة كقول الله تعالى وكفى بالله
شهيدا (وكقول الشاعر تضرب بالسيف وتزخر
بالفرح وقد قال بعضهم ان الباء للتبعيض في قوله
تعالى وامسحوا برؤوسكم (وقالوا غلط والباء هاهنا
صلة لتعدية الفعل قاله الخطابي
وقال الماوردي الباء موضوعة للالصاق الفعل
بالمفعول كقولك مسحت يدي بالمنديل وكتبت

بالقلم وقد تستعمل في التبويض اذا امكن حذفها
كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم (اى بعض
رءوسكم قال وهو حقيقة في بعض اصحاب
الشافعى مجاز في قول الاكثرين
وأما لام الاضافة قال سيبويه معناه الملك واستحقاق
الشيء تقول الغلام لي والثوب لفلان وقالوا ان اللام
لها ثلاثة مواضع للتمليك من قوله تعالى إنما
الصدقات للفقراء) والثاني للتعليل قال الله تعالى
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) والثالث
للعاقبة قال الله تعالى (فالتقطه ال فرعون ليكون
لهم عدوا وحزنا) واعتذارا ان هذا على طريق
التوسيع والمجاز فان هذا مثال لما زعمه المعتزلة
من تأويل قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من
الجن والإنس) وقد أنكر

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:44
بعض النحويين قولهم اللام للملك وقالوا اذا قال
قائل هذا اخ لعبد الله فهذا الكلام لمجرد المقارنة
وليس احدهما في ملك الآخر وفي قولهم هذا الغلام
لعبد الله فانما هو في الملك بدليل اخر وزعم قائل
هذا ان لام الاضافة تجعل الاول لاصقا بالثاني
فحسب والذي ذكرناه هو الذي يعرفه الفقهاء
واما على قال المبرد يكون اسما وفعلا وحرفا وجميع
ذلك مأخوذ من الاستعلاء وكذلك قال سيبويه يقال
عليه دين يعنى اعتلاه ويقال فلان أمين علينا أي
أعتلانا

واما حرف ما فلها ثلاثة مواضع
احدها للنفي والجحود كقولك ما لزيد عندي حق وما
قام عمرو
والثاني التعجب كقولك ما أحسن زيدا وما أشجع
عمرا
والثالث الاستفهام كقولك ما فعل زيد وما عندك
وهي تختص بما لا يعقل
ويخالف قوله من فإنه يختص بمن يعقل فإذا قيل من
عندك تقول زيد أو عمرو ولا تقول فرس أو حمار
فإذا قيل ما عندك قلت ثور أو جمل ولا يحسن ان
تقول زيد أو عمرو وقد جوز بعضهم ذلك في
الموضعين والصحيح هو الاول
واما أن وان فان مفتوح لما مضى وان بالكسر لما
يستقبل كقولك ان دخلت الدار فانت طالق وان
دخلت الدار فانت طالق فالاول ايقاع والثاني شرط
وقد تختلف معاني الكلام باختلاف الاعراب فلو قال
قائل هذا قاتل اخي بالتنوين وقال اخر هذا قاتل اخي
بالاضافة يدل التنوين على انه لم يقتله ودل حذف
التنوين على انه قتله

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:45
ومذهب الفقهاء انه اذا قال لامراته ان فعلت كذا
فانت طالق انه على مرة واحدة وكذلك اذا قال اذا
فعلت كذا فأما اذا قال كلما فعلت كذا فانه على
التكرار واذا قال متى ما فعلت كذا فحقه في اللغة

التكرار واصطلح اكثر الفقهاء على انه للمرة الواحدة كقوله اذا فعلت كذا وأما إنماء اصله ان دخلت عليه ما وهو مركب من حرفين احدهما ان الاثبات والآخر من ما الذي هو للنفي فلذلك صار مثبتا من وجه نافيا من وجه قال الله تعالى إنما هو إله واحد (فيه اثبات الالهية لله تعالى ونفيها عن غيره وقيل التحقيق المتصل وتحقيق المنفصل وتكون ان المشددة للتوكيد كقولك ان زيدا عاقلا واما الاستثناء مثل قول القائل خرج القوم الا زيدا ورايت القوم الا زيدا ولفلان على الف الا مائة قال الله تعالى فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما (وقال تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس أبى أن يكون) وقال الفراء وقد تقع الا لمعنى سوى وذلك في استثناء زائد من ناقص قال الله تعالى خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء ربك (بمعنى سوى ما شاء ربك من زيادة المضاعفة لا الى غاية فعلى هذا لو قال لفلان على الف الا الفين فقد أقر بثلاثة الاف وهذا لاتعرفه الفقهاء قال الفراء وقد تكون الا بمعنى لكن قال الله تعالى وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ (بمعنى لكن ان كان خطأ وهو باب كبير وستاتي المسائل فيها واما ليس فلها ثلاثة مواضع قد تقع جدا كقولك ليس لك على شيء وتكون استثناء تقول ذهب القوم ليس زيدا اي ما عدا زيدا وتكون بمعنى لا التي ينتفى بها كقول ليبد

وإذا جوزتك فرضاً فأجزه
انما يجزى الفتى ليس الجمل
معناه الا الابل
واما لا فمقتضاه النفي ويقع في جواب القسم تقول
والله لا أدخل الدار

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:46
وقد تكون زائدة يستقل الكلام دونها والغرض منه
تقرير نفي اشتمل الكلام عليه قال الله تعالى ما
منعك أن تسجد معناه ان لاتسجد لكن لما اشتمل
الكلام على المنع ومقتضاه النفي كان لا لتأكيد النفي
الذي اشتمل الكلام عليه واما قوله تعالى لا أقسم
بيوم القيامة فقد قيل انه صلة زائدة والأولى انه رد
لقول الكفار ودعائهم وقوله أقسم افتتاح قسم في
المعنى ذكره عقيب

واما الالف واللام قال ابن كيسان ان الالف واللام
يدخلان في الاسماء الثلاثة معانى للتعريف كقولك
رايت رجلا وضربت دابة ثم تقول رايت الرجل
وضربت الدابة فتعرفهما بالالف واللام
ويدخلان للتجنيس كقولك الابل خير من الشاة
والذهب خير من الفضة يريد الجنس
ويدخلان للتعظيم كقولك الحسن بن علي والعباس
بن عبد المطلب والالف واللام لم يفيدا ها هنا تعريفا
لانهما كانا معرفين بالاضافة الى غيرهما والشيء
الواحد لا يعرف من جهتين وانما الالف واللام افادا
ها هنا التفخيم والتعظيم

واما بلى ونعم فمعناها قريب الا ان بلى لا تستعمل
الا في جواب كلام مشتمل على النفي كقوله تعالى
ألست بربكم قالوا بلى قال سيئويه لو قالوا نعم
لكان نفيا للربوبية وأما نعم فللاثبات فاذا قال القائل
ارايته زيدا فليكن جوابك اذا رايته نعم وقال الله
تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم 2
واما أم فتستعمل للاستفهام كقولك اسكت ام
نطقت وقد تستعمل بمعنى الواو العاطفة في بعض
المواضع وقد تستعمل بمعنى او في كثير من
المواضع
واما اين فهو اسم موضوع للسؤال عن الكلام ويكون
جوابه بذكر المكان

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:47
كقولك اين زيد فتقول في الدار
واما متى فهو اسم ظرف للسؤال عن الزمان
ويجاب عنه بذكر الزمان فاذا قلت متى الخروج
فالجواب ان تقول غدا او اليوم واذا قلت متى جاء
زيد والجواب ان تقول أمس أو تقول اول من أمس
واما اذ واذا فهما ظرفا زمانا غير ان اذ لما مضى واذا
لما يستقبل كقولك قمت اذ قام زيد واقوم اذا قام
عمر

واما حيث فظرف مكان قال الله تعالى ومن حيث
خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام) واعلم
ان الكلام في معاني الاسماء والحروف كثيرة وذكرنا
منها قدر ما تمس اليه الحاجة ويتصل بهذا الباب

الاسامى الشرعية واللغوية وجواز النقل فيما تكلم فيه اهل اللغة وسياتي من بعد وكذلك الكلام في افعال المكلفين ومراتبها واحكامها وافعال غير المكلفين وقد ذكر بعضهم هذا الفصل في هذا الموضوع ونحن اخرناه الى ان نصل اليه في موضعه واقتصرنا في هذا الموضوع على هذا القدر ونشرع الان في باب الاوامر ونذكر احكامها وقضاياها ونورد المسائل التي اختلف فيها العلماء فيما بينهم وننص على القول الصحيح من ذلك ونحل شبه المخالفين على حسب ما يأذن الله تعالى في ذلك ومنه المعونة والتوفيق والتيسير

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:48 باب الأوامر

القول بالوقف في الاوامر والنواهي وللامر صيغة مقيدة بنفسها في كلام العرب من غير قرينة تنضم اليها وكذلك النهى وهذا قول عامة اهل العلم وذهب ابو الحسن الاشعري ومن تبعه الى انه لاصيغة للامر والنهى وقالوا لفظ افعل لا يفيد بنفسه شيئاً الا بقرينة تنضم اليه ودليل يتصل به وعندى ان هذا قول لم يسبقهم اليه احد من العلماء وقد ذكر بعض اصحابنا شيئاً من ذلك عن ابن سريج ولا يصح واذا قالوا ان حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والامر والنهى كلام فيكون قوله افعل ولا تفعل عبارة عن الامر والنهى ولا يكون حقيقة الامر والنهى وهذا

ايضا لا يعرفه الفقهاء وانما يعرفوا قوله افعل حقيقة في الامر وقوله لا تفعل حقيقة في النهي واما الواقفية فتعلقوا بما ذهبوا اليه وقالوا ان صيغة قوله افعل تحتل وجوها من المعنى فانه قد ورد بمعنى الايجاب مثل قوله تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وورد بمعنى التهديد بدليل قوله تعالى اعملوا ما شئتم وورد بمعنى التكوين قال الله تعالى كونوا قردة خاسئين وورد بمعنى التعجيز قال الله تعالى فاتوا بسورة من مثله وورد بمعنى السؤال وذلك في قول العبد رب اغفر لي وارحمني وورد بمعنى الاباحة وهو قوله تعالى وإذا حللتم فاصطادوا وورد بمعنى الندب في قوله تعالى ومن الليل فتهدج به نافلة واذا احتملت هذه الصيغة هذه الوجوه لم يكن البعض اولى من بعض فوجب التوقف حتى نعلم المراد بقريئة واشبه هذا سائر الاسماء المشتركة وهذا لازم احتمل وجوها شتى من المعنى لا يتعين احد وجوهه الا بدليل وشبهة القوم ان قوله افعل ليس يختص بمحمل احد من مسالك العقول فان العقول لا مجال لها في تفصيل العبارات فلئن اختص بمحمل فانما يختص من جهة النقل عن العرب او من جهة الشرع

قالوا فان ادعيتم نقلا صريحا من جهة اهل اللسان وهم العرب فهذه مباهته ولانعلم في هذا نقل صريح من العرب ولان النقل ينقسم الى المتواتر والاحاد وان ادعيتم النقل من جهة الاحاد فلا احتمال به لانه لا يوجب العلم والمطلوب في هذه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:49
المسألة هو العلم
وان ادعيتم النقل بالتواتر كان ذلك محالا لان النقل
من جهة التواتر يوجب العلم الضروري وذلك يوجب
استواء طبقات الناس فيه قالوا ونحن معاشر
الواقفية مصرون على انه لم يقع لنا العلم بذلك وقد
مرت علينا الدهور والازمان ونحن مقيمون على هذا
الخلاف واين العلم الذي تدعونه وتزعمونه
قالوا وان نسبتم قولكم الى الشرع فالكلام على
النقل الشرعى مثل ما قلناه على من ادعى النقل
من جهة العرب وقد بينا التقسيم فيه وبطلان وجهى
ذلك فهذا مثله هذا حجة القاضي ابى بكر محمد بن
ابى الطيب ونهاية ما قالوا
واما حجتنا فنقول اجمع اهل اللغة على ان اقسام
كلام العرب اربعة اقسام امر ونهى وخبر واستخبار
وقالوا الامر قوله افعل والنهى قوله لا تفعل والخبر
قوله زيد في الدار والاستخبار قوله ازيد في الدار
ومعلوم انهم انما ذكروا الاقسام المعنوية في
كلامهم دون ما ليس له معنى فاذا قلنا ان قوله افعل
ولا تفعل ليس له معنى مقيد بنفسه بطل هذا
التقسيم بينه ان الخبر والاستخبار كلام مقيد بنفسه
من غير قرينة تتصل به فكذلك الأمر والنهى وهذا
الحقيقة وهى ان وضع الكلام في الأصل انما هو
للبيان والافهام وعلم المراد من الخطاب ولو كان
بخلاف ذلك لجرى مجرى اللغو والأخبار التى يقع

القصد منها الى المتغيرة وتعمية المراد وذهبت فائدة الكلام اصلا وهذا ظاهر الفساد واذا ثبت ان القصد من الكلام هو البيان واعلام مراد المخاطب فنقول المعلومات متغيرة في ذواتها مختلفة في معانيها ولا بد لها من اسماء متغيرة ليقع التمييز بتغيرها بين المعلومات فيحصل البيان عن المراد ولا نعرف فيها الاشكال ومن جملة المعلومات التي لا بد من البيان عنها الامر والنهي والعموم والخصوص والتفريق والتخيير الى ما سوى ذلك من المعلومات والعرب قد جعلت للامر اسما وللنهي اسما وكذلك للتخيير والعموم والخصوص وغير ذلك وهو مثل ما وضعوا الاسامى المنفردة لمعاني معلومة ووضعوا الحروف التي هي ادوات لمعاني معلومة ايضا واذا ثبت هذا فالواجب ان يكون كل شيء منها محمولا في الاصل على ما جعل سمة له ودلاله عليه وان يكون معقولا من ظاهره ما اقتضته صورته الا ان يرد دليل ينقله عنه الى غيره ليصير الغرض من الكلام واللبس مرتفعا فالبيان حاصل والاشكال زائلا ومن حاد عن هذه الطريقة فقد جهل لغة العرب ولم يعرف فائدة

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:50
موضوعها

وقد انزل الله تعالى القران بلسان العرب وعلى اوضاع بيانها فقال تعالى بلسان عربي مبين فعرفنا قطعا ان اوضاعهم مبينة وان منصوباتهم معتبرة يدل عليه انه لا خلاف ان المفردات من الاسماء والاحاد

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

من الاجناس التي تتركب منها الجموع والمصادر التي تصدر عنها الافعال مستعملة على ظواهرها غير متوقف فيها وكان حتى ما يبتنى منها وتتركب عليها من الالفاظ الموضوعة للامر والنهى والعموم والخصوص من ان تكون كذلك اذا كان بعضها متركبا من بعض ومشتقا منه والبيان بكل منها من نوعه واقع به متعلق فاذا توقفنا مع وجود اسمه وحصول الدلالة من جهة الظاهر فقد عطلنا البيان وابدلنا فائدته

فان قالوا ما ذكرتم من اصل لكلام وتقسيم انواعه انما هو منقول عن جماعة من اهل اللغة مثل الخليل وسيبويه واقرانهما والعلم لا يحصل بتعلم بحال وانما يكون ذلك لكم حجة ان لو نقلتم عن العرب وهم لا يعرفون هذا التقسيم واما الذي قلتم ان الكلام في الاصل موضوع للبيان مسلم ولكن البيان ليس مقصور على لفظ دون لفظ وعلى حالة دون حالة وان لم يقع بيان الامر والنهى بصيغة قوله افعل ولا تفعل فيقع عند اتصال القرائن به ويقع ايضا بغير هذه الالفاظ وعلى انا ادعينا ان هذه اللفظة من جملة الاسماء المشتركة والاسماء المشتركة باب عظيم منقول عن العرب والبيان يقع بها في محتملاتها عند ارادة بعض وجوهها فكذلك ها هنا والجواب ان الذي حكيناه من اقسام كلام العرب وحكى عن جميع اهل اللغة وهم الذين عنوا بمعرفة لسان العرب واخلطوا علما محدود اوضاعه فلما ارادوا ان يحصروا علمه لمن بعدهم ولمن غاب داره

عنهم من اهل عصرهم صنفوا كلام العرب اصنافا
وقسموا كلام العرب اقساما وقد عدوا الامر من
اقسامه كما عدوا الخبر من اقسامه فلما كان ظاهر
الخبر والاستخبار معمولا به فكذلك ظاهر الامر
والنهي وهذا لان طريق العلم في كل واحد والنقل
الذي في الجميع كان بجهة واحدة لغرض واحد وهو
العلم بكلام العرب فلا يجوز ان نعلم البعض ونجهل
البعض هذا محال
واما قولهم ان البيان يقع ولا يختل مع التوقف الذي
صرنا اليه
قلنا اذا وضعوا للامر قوله افعل وللنهي قوله لاتفعل
ولم يفد بنفسه شيئا اختل البيان
بيانه ان اللغة وضعت لحاجات الناس فكل ما احتاجوا
اليه وضعوا له اسما يدل

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:51
عليه ومعلوم ان الامر والنهي من اشد ما تقع الحاجة
اليه وهما داخلان في عامة المخاطبات التي تدور
بين الناس ونقل ذلك اكثر من الخبر والاستخبار
فيستحيل ان يخلو كلام العرب مع سعته وكثرة
وجوهه من صيغة الامر والنهي ولفظة مفردة تدل
عليهما بانفسهما
واما الذي قالوا ان هذا اسم مشترك مثل سائر
الاسماء المشتركة ويقع البيان بهما عند ارادة احد
وجوههما

قلنا نحن لاننكر وجود الاسماء المشتركة في اللغة ولكن ليس هذا من جملتها لانه لو كان يقول القائل لغيره افعل حقيقة في ان يفعل وحقيقة في التهديد الذي يقتضى في ان لا يفعل او غير ذلك مما ذكره لكن اقتضاؤه لكل واحد من هذين على سواء لا ترجيح لاحدهما على الاخر ولو كان كذلك لما سبق الى افهامنا عند سماعها من دون قرينة ان المتكلم بها يطلب الفعل ويدعو اليه كما انه لما كان اسم اللون مشتركا بين البياض والسواد لم يسبق عند هذه اللفظة من دون قرينة السواد دون البياض ومعلوم انا اذا سمعنا قائل يقول لغيره افعل وعلمنا تجرد هذا القول عن كل قرينة فان الاسبق الى افهامنا انه طلب للفعل كما انا اذا سمعناه يقول رايت حمارا فان الاسبق الى افهامنا الدابة المعروفة دون الابله الذي يشبه بها وقد بطل بهذا الكلام دعواهم ان الاسم المشترك واذا بطل الاشتراك لم يبق الا ما بينا من تعيين وجه واحد له وهو طلب الفعل

واما الجواب عن كلامهم اما الاول قولهم انه قد ورد لكذا وورد لكذا قلنا هذه الصيغة موضوعة بنفسها لطلب الفعل وانما حملنا على ما سواه في المواضع التي ذكرها بقرائن دلت عليها

واما الاسماء المشتركة فقدما الجواب عنها وهذا لان اللون والعين واشباه ذلك لم توضع لشيء معين وانما قوله افعل وضع لمعنى معين

الا ترى ان من امر عبده ان يضع الثوب يكون لم يستحق له الذم باي صيغ من صيغه فلو قال لعبده اسقنى استحق الذم بتركه السقى ولو كان قوله اسقنى مشتركا بين الفعل والترك واشتراك اللون بين السواد والبياض لم يجر ان يستحق الذم والتوبيخ بترك السقى وهذا لان اهل اللغة لم يضعوا اسم اللون بعينه وقد وضعوا قوله افعل لمعنى تعينه وهو طلب الفعل على ما سبق

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:52
واما كلامهم الثاني قلنا قد بينا بطريق النقل عن العرب الذين هم اهل اللسان وقولهم انه لم يقع لنا العلم بذلك قلنا هذه مكابرة ومباهة
بيانه ان العرب صاغوا قوله افعل ولاشك انهم صاغوا هذه اللفظة لمعنى مثل ما صاغوا سائر الالفاظ لمعان وليس ذلك الا لطلب الفعل الذي يعرفه كل احد من معناه
يدل عليه انه اذا وجب الوقف بالأمر وجب الوقف بالنهى ايضا ثم حينئذ يصير الامر والنهى واحدا وهذا محال وعلى ان من مذهب الواقفية ان قوله افعل من الاسماء المشتركة واذا كان عندهم هكذا فجميع ما قالوه من التقسيم في ثبوت الصيغة للامر وانها تثبت بالعقل او بالنقل ودعواهم ان العلم لم يقع لنا بنقل ذلك من العرب ينقلب عليهم فيما ادعوه انه من الاسماء المشتركة ولا مخرج لهم عن هذا بحال

وكل كلام امكن قلبه على قائله ويغير على ما جعله
حجة فانه يبطل من اصله والله الهادي الى الصواب
وهو المعين

فصل واذا ثبت ان للامر صيغة فنقول
حد الأمر انه استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه ثم
هو امر بصيغته وليس امر بالارادة وعند المعتزلة هو
امر بارادة الامر المامور

وقد حد بعضهم الامر فقال حد الامر انه ارادة الفعل
بالقول ممن هو دونه وهذه المسألة اصولية فان
عندنا يجوز ان يامر بالشيء وان كان لايريده وقد
أمر الله تعالى ابليس بالسجود لادم عليه السلام ولم
يرد ان يسجد ونهى ادم عن اكل الشجرة واراد ان
ياكل وامر ابراهيم عليه السلام بذبح ابنه ولم يرد ان
يذبح وهذا لان ما اراد الله تعالى ان يكون لابد ان
يكون ولان السيد اذا قال لعبده افعل كذا يقال امره
بكذا وان لم يعلم مراده فدل ان الامر امر بصيغته
فحسب ثم اذا عرفنا هذا فنذكر بعد حكم الامر
موجبه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:53
مسألة موجب الامر الوجوب عندنا وهو قول اكثر
اهل العلم هذا في الصيغة المتجردة عن القرائن
والجملة ان الامر عندنا حقيقة في الوجوب وعند
جماعة من المعتزلة انه حقيقة في الندب قال ابو
هاشم انه يقتضي الارادة فحسب فاذا قال القائل
لعبده افعل افاد ذلك انه يريد منه الفعل فان كان

الفاعل حكيمًا وجب كون الفعل على صفة زائدة على حسنه تستحق لاجلها المدح فإذا كان القول في دار التكليف وأجاز ان يكون واجبا وراز ان لا يكون واجبا ويكون ندبا فإذا لم تدل دلالة على وجوب الفعل وجب نفيه والاقتصار على المتحقق وهو كون الفعل ندبا يستحق فاعله المدح وقد ذهب بعض الفقهاء الى ان الامر لا يقتضي الا الندب وعند جماعة انه يقتضى الاباحة لا غير وذهب من قال انه للندب إلى أن

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:54
الامر طلب الفعل فلا يجوز ان يكون موجه الاباحة لان الاباحة لا ترجح جهة الفعل فيها على جهة الترك فلا يكون الامر طلبا للفعل اذا حمل على الاباحة فاما اذا حملناه على الندب فقد رجح جهة الفعل على جهة الترك لانا جعلنا الفعل اولى من الترك فتحقق طلب الفعل في الامر فظهرت حقيقته واذا تحقق الامر في الندب فلا معنى لاثبات صفة زائدة عليه وهذا لان صفة الوجوب لا دليل عليها لانه لما تحقق معنى الامر في الندب لم يبق دليل على الوجوب قالوا ولان صفة الامر لا تفيد الا الارادة ولا فرق بين قول القائل افعل كذا وبين قوله اريد ان تفعل كذا واهل اللغة يفهمون من احدهما ما يفهمون من الاخر ويستعملون احدهما مكان الاخر ثم قوله اريد منك ان تفعل كذا لا يفيد الوجوب

فكذلك قوله افعل وجب ان لايفيد الوجوب ايضا ولان اهل اللغة قالوا ان قوله افعل انما يكون امرا اذا كان القائل فوق المقول له في الرتبة فاذا كان دونه في الرتبة يكون سؤالا وطلبا ولا يكون امرا فلم يفرقوا بين السؤال والأمر إلا بالرتبة ومعلوم ان هذه الصيغة في السؤال لا تقتضى ايجاب الفعل على المسئول وانما تقتضى الارادة فقط فكذلك في الامر لانه لو اقتضى الوجوب لا يفصل من السؤال شيء زائد على الرتبة وهذا لان الرتبة لا تقتضى الوجوب بحال لأن عالي الرتبة قد يامر بالندب كما يامر بالواجب فلم يكن في الرتبة ما يدل على الوجوب قالوا ولان الامر ضد النهى ولا معنى لكونه ضدا الا ان فائدته ضد فائدته وفائدة النهى كراهة الناهى للمنهى عنه لاغير فكان فائدة الامر ايضا ارادة للامر المأمور به لاغير

قالوا ولانا امرنا بالنوافل وسائر الطاعات ونحن مطيعون لربنا بامثالنا لها ولا صفة لها سوى الندبية فدل ان الامر يكون حقيقة في الندب واذا ثبت انه حقيقة في الندب سقط الوجوب لانها زيادة لا معنى لها واما حجتنا نستدل اولا بما ورد في قصة ادم عليه السلام وابليس فان الله تعالى ذكر امره ونهيه في هذه القصة اما الامر فان الله تعالى قال وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن فان الله امره بالسجود لادم فخرج عن امر ربه بقوله تعالى ففسق عن أمر ربه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:55
ومعناه خرج فلعله واخرجه من رحمته ونهى ادم عن
اكل الشجرة فاكله واخرجه من الجنة ووسمه
بالعصيان ولم يحك لنا في القصة سببا يقدم به اليهما
غير مطلق الامر

والدليل عليه انه قال تعالى ما منعك ألا تسجد إذ
أمرتك (وقال تعالى في حق ادم ولا تقربا هذه
الشجرة فتكونا من الظالمين) فدل هذا القول انهما
يصيران ظالمين بمجرد ارتكاب النهي فإن قيل انما
كفر ابليس لا بمخالفة الامر لكن بالاستكبار وانكار
فضيلة ادم عليه السلام التي اكرمه الله بها والدليل
عليه قوله تعالى إلا إبليس أبى واستكبر وكان من
الكافرين (معناه صار من الكافرين باستكباره واما
انكاره فضيلة ادم لانه قال أنا خير منه خلقتني من
نار وخلقته من طين) الجواب انا لانكر استكباره
وانكاره لفضيلة ادم التي وصفها الله تعالى له لكن
استدلنا - بقوله ففسق عن أمر ربه (ووسمه
بالفسق لخروجه عن أمر ربه وايضا قال تعالى ما
منعك ألا تسجد إذ أمرتك) ووبخه بمجرد ترك الامر
لانه افاد الوجوب ولولا ذلك لم يستقم توبيخه وذمه
بنسبة ذلك الى مجرد ترك الامر ويدل عليه ان الله
تعالى قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء
بعضكم بعضا قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لو اذا
فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو
يصيبهم عذاب أليم (فقد حذر الله تعالى خلاف الامر
واوعد عليه وبين تعالى ان امره لنا ليس كما رعبنا

لبعض في انه لايجب فان لنا فيه الخيرة وقد قال
تعالى فى موضع اخر وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا
قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من
أمرهم (فقد نفى الله تعالى ثبوت الخيرة فى امره
وانتفاء الخيرة نص فى التحميم والايجاب ويروى انه
عليه السلام دعا ابى بن كعب او رجلا اخر من
اصحابه وهو يصلى فلم يجبه فلما قضى صلاته جاء
فقال لم يمنعنى من اجابتك الا انى كنت فى الصلاة
فقال النبى ﷺ الم تسمع قول الله يقول يا أيها الذين
آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم
(فأخبر ان الاجابة واجبة عليه لهذا الخطاب

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:56
وعنه عليه السلام انه قال (لولا ان اشق على امتى
لامرتهم بالسواك عند كل صلاة) دل انه اذا امر
وجب وان لحقت المشقة
واذا قلنا ان الامر لايجب فلا مشقة وايضا فان
المتعارف من امر الصحابة رضى الله عنهم انهم
عقلوا عن مجرد اوامر الرسول صلوات الله عليه
الوجوب وسارعوا الى تنفيذها ولم يراجعوه فيها ولم
ينتظروا لها قران الوعيد وارادته اياها بالتوكيد
ولو كان كذلك لحكى عنهم ولنقل القرائن المضافة
الى الاوامر كما نقلت اصولها فلما نقلت اوامره
ونقل امثال الصحابة لها من غير تلبث وانتظار ونقل
ايضا احترازهم عن مخالفتها بكل وجه عرفنا انهم
اعتقدوا فيها الوجوب وهذا كله من الشرع واما من

حيث اللسان فلان العرب تستجيز نسبة المخالف
للأمر إلى العصيان أحالة له إلى نفس المخالفة
يقول القائل منهم لغيره امرتك فعصيتني وهذا شيء
متداول بينهم لا يمتنع أحد منهم عن إطلاقه عند
مخالفة الأمر قال شاعرهم (امرتك أمرا جازما

فعصيتني

وكان من التوفيق قتل ابن هاشم)

وقال دريد بن الصمة (امرتهم امرى بمتعرج اللوى
فلم يستبينوا الرشدا الا ضحى الغد) (فلما عصونى
كنت منهم وقد

ارى غوايتهم واننى غير مهتد)

بينه ان العرب تقول امرتك فعصيتنى فعقب الأمر
بالعصيان موصولا بحرف الفاء فدل انه كان ذلك مما
سيق من الأمر ومخالفته كما تقول زرتك فاكرمتنى
او زرتنى فاكرمتك يدلان ان المؤثر في إكرامه كان
زيارته كذلك المؤثر في معصيته خلافه لأمره وإذا
كان هو المؤثر دل انه موجب فان قالوا قد يقول
القائل لغيره اشرت عليك فعصيتنى ولاتدل على ان
الإشارة عليه موجبة

قلنا انما يقال في الإشارة فلم يقبل منى ولا يقال
فعصيتنى الا نادرا ولئن قيل فهو على طريق التوسع
لا على انه حقيقة ودليل آخر معتمد وهو من أقوى
الأدلة

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

وهو دليل معقول ووجه ذلك ان قوله افعل طلب الفعل لا محالة وطلب الفعل لا محالة ايجاب وانما قلنا انه طلب الفعل لا محالة لان قوله افعل قضية الفعل بلا اشكال من غير ان يكون للترك فيه مشاع لان الترك نقيض الفعل والشيء لانقيض يقتضيه وكذلك لا تخيير فيه لان التخير ياخذ طرفا من الترك فانه يخبر ليفعل او يترك والامر يقتضى الفعل بكل حال من غير ان يكون للترك فيه مشاع فلا يكون للتخير فيه ايضا مشاع واذا ثبت بطلان التخير فيه والمندوب اليه على التخير لانه وان كان الفعل منه اولى فالترك فيه جائز من غير ان يكون فيه عيب على تاركه فبطل اقتضاء الندب ايضا على هذا الوجه وبقي ما قلنا ان الامر لا يقتضى طلب الفعل لا محال انما يقتضى مجرد إرادة المأمور وإرادة المأمور لا توجب الفعل قالوا وهذا لانه لا فرق بين قول القائل لغيره افعل وبين قول القائل اريد منك ان تفعل وهذا ليس بصحيح بل الامر يقتضى الفعل بكل حال على ما سبق وليس قوله افعل مثل قوله اريد ان تفعل لان قوله اريد منك ان تفعل اخبار بالارادة فحسب وليس بطلب الفعل منه واما قوله افعل طلب الفعل صريحا فكيف يستويان وقد قال بعضهم في تقرير ما ذكرناه ان الامر في اللغة لما كان موضوعا لطلب الفعل والفعل لا يحصل الا بالوجوب لان الفعل اذا لم يكن واجبا لا يحصل لانه ترك فاقضى الوجوب حتى يحصل فصار وجوبا بايجابه فأوجبناه ليوحد

يدل عليه ان الائتثار من حكم الامر كما ان الانكسار من حكم الكسر كما يقال كسر القنديل فانكسر وهدم الجدار فانهدم وامر بكذا فائتمر واذا كان الائتثار من حكم الامر اقتضى حصول الائتثار كالكسر اقتضى حصول الانكسار الا ان حصول الائتثار لما كان بفعل مختار اقتضى وجوب الفعل ليحصل الائتثار الا ترى انه لما لم يكن الائتثار بفعل مختار حصل الائتثار عقيب الامر بلا واسطة كالانكسار عقيب الكسر قال الله تعالى إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون وقال تعالى كونوا قردة خاسئين والجواب في هذا الدليل ان الائتثار لما كان حكم الامر فاقضى الامر ثبوت الائتثار ضرورة ولا ائتثار إلا بالأيجاب ليوحد لا محالة فيثبت الوجوب ضرورة هذا الطريق وهذا دليل اورده ابو زيد وفيه تكليف شديد والذي ذكرناه من قبل احسن وقد استدل المتقدمون في هذه المسألة بامر السيد عبده بفعل من الافعال ثم اذا خالف يجوز تاديبه وحسن منه ذلك عند العقلاء كافة

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:58
ولولا انه افاد الوجوب لم يحسن تاديبه الا بقريئة يصلها بامره ليدل على الوجوب وحين جاز تاديبه ويقول له أوذبك لانك خالفت امري وعصيتنى ولا تهجن في ذلك احد يسمع منه هذا المقال عرفنا انه يفيد الوجوب بصيغته والاعتماد على ما ذكرنا واذا عرفنا هذه الدلائل سهل الجواب عن شبههم

اما الاول فقولهم ان الامر طلب للفعل وقد ترجح
الفعل على الترك بالندبية
قلنا وان ترجح جانب الفعل لكن الترك مدخل في
الفعل

فان قلنا انه مندوب اليه لانه بتركه فيجوز له ذلك
وقد بينا ان قوله افعل يقتضى الفعل لا محالة وذلك
هو الوجوب

واما قولهم ان قوله افعل لا يقتضى الا ارادة الفعل
قد اجبنا عن هذا في اثناء كلامنا وذكرنا الفرق بين
قوله افعل وبين قوله اريد منك ان تفعل وعلى انا
بيننا فيما تقدم ان الامر لا يدل على الارادة ويجوز ان
تامر الامر بما لا تريده من المامور

واما قولهم ان الأمر انما يكون امر بالرتبة
قلنا ليس فيما قلناه اكثر من ان السؤال لا يقتضى
الوجوب وهذا كلام باطل لان السؤال ليس بامر
والكلام في موجب الامر

وقولهم انهم فرقوا بمجرد الرتبة
قلنا وای مانع من التفريق بالرتبة واللغة منقولة عن
اهل اللسان فاذا سمعوا عن هذا امرا وهذا سؤالا
وفرقوا بالرتبة لا بالصيغة وقع الفرقان ولم يدل عدم
الوجوب في السؤال على عدم الوجوب في الامر
بيانه ان القائل لغيره افعل على طريق السؤال
نعتقد ان فعله لذلك على طريق التطول والتفضل لا
على طريق الخروج عن الامر حتى انه اذا لم يفعل لا
ينسب الى العصيان والخلاف وانما ينسب الى طريق
التفضل والتكرم وهاهنا نعتقد الامر ان فعله

كالمأمور على جهة الخروج عن الأمر وينسب إلى العصيان والخلاف عند ترك المأمور فإن قالوا إن الإنسان إذا قال لمن هو فوقه أفعل كذا يطلب منه الفعل لا محالة من غير أن يدع له في تركه مساغاً مثل ما إذا قال لمن هو دونه أفعل قلنا ليس كما قلتم لأنه سؤال على طريق التذلل والخضوع فيطلب منه الفعل مع اعتقاده أنه على تخييره وإن فعله تفضل منه بخلاف مسألتنا فإنه يطلب منه الفعل على طريق الاستعلاء عليه ويعتقد أنه لاخيرة له فيه بحال فكان مقتضياً للإيجاب على

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:59
ما سبق فهذا وجه الجواب عن هذا الفصل وهو معتمدهم وأما قولهم بأن النهى يفيد الكراهة فيفيد الأمر والارادة قلنا عندنا إن النهى للتحريم فيكون الأمر للإيجاب وسياتى هذا من بعده وأما قولهم إن النوافل مأمور بها قلنا بلى ولكن على طريق المجاز لا على طريق الحقيقة فإن قلنا على طريق الحقيقة سيتبين من بعد وقد قال بعض المخالفين لو كان مطلق الأمر ظاهر يدل على الوجوب لم يكن لورود التأكيد عليه معنى فحين دخل عليه التأكيد من ذكر الإلزام والإيجاب وذكر الوعيد وما يجرى مجراه علمنا إن الوجوب كان بذلك وإيضاً فإنه يحسن الاستفسار من المخاطب ولو كان صيغته الوجوب لم يحسن

الاستفسار وليس واحد من هذين الكلام بشيء اما
الاول فان اللفظ قد يؤكد فان كان له ظاهر معمول
به مثل قولهم ثلاثة وسبعة فتلك عشرة والتاكيد
واسع في كلام العرب
قال ابو المكارم الاعرابى هو شيء شد به كلامنا
واما الاستفسار فلا نسلم حسنه بعد ان يكون الكلام
معلوما في نفسه وعلى انه ان قيل فهو نوع
استظهار وطلب زيادة شرح وتبيين وهو ايضا داخل
في كلام العرب مع كون الكلام صحيحا في نفسه
معمولا به والله اعلم بالصواب
فصل

ثم اعلم ان هذه الصيغة سواء وردت ابتداء او وردت
بعد الحظر فانها تقتضى الوجوب

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:60
وقال بعض اصحابنا اذا وردت بعض الحظر اقتضت
الاباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعى رحمه الله في
احكام القران
وتعلق من قال بالقول الثانى بان الامر المطلق
المتجرد عن القرائن هو الدليل على الوجوب وتقدم
الحظر قرينة دالة على الاباحة مثل قوله وإذا حللتم
فاصطادوا ولان عرف الشرع وعرف العادة معتبر
والمعروف في الامر الوارد بعد الحظر في الشرع
انه يفيد الاباحة بدليل قوله تعالى وإذا حللتم
فاصطادوا وبدليل قوله تعالى فإذا قضيت الصلاة

فانتشروا وكذلك عرف العادة فإن من قال لعبده لا تدخل الدار ثم قال ادخل كان المعقول منه رفع النهى المتقدم لا ايجاب الدخول واما الدليل على القول الاول وهو الاصح ان صيغة الامر الوارد بعد الحظر مثل صيغة الأمر الوارد بعد الحظر مثل صيغة الأمر الوارد ابتداء فإذا كانت صيغة الأمر ابتداء فإذا كانت صيغة لمر ابتداء مفيدة للوجوب كذلك الوارد بعد الحظر وهذا لان الموجب هو الصيغة والصيغة لا تختلف بتقدم الحظر وعدم تقدمه ولان النهى الوارد بعد الاباحة يفيد ما يفيد النهى ابتداء كذلك الامر الوارد بعد الحظر يفيد ما يفيد في الابتداء وربما يمنعون هذا واما قولهم ان تقدم الحظر قرينة لا نسلم وهذا لان الحظر ليس له اتصال بالامر المتأخر فكيف نجعل قرينة فيه وهذا لان المنع في الشريعة في الالفاظ لا الاعراض اذ الاعراض لا يمكن الوقوف عليها فوجب ترك التفتيش عنها ولزم الرجوع الى حقائق

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:61

الالفاظ في الشريعة

واما قولهم ان الكلام يحمل على عرف الشرع وعلى عرف العادة

قلنا اما ما ذكروا من الايات فانما حمل الامر على الاباحة في هذا الموضوع بدليل

واما الذي ذكره من عرف العادة فلا نسلم ذلك
والعادة في ذلك مختلفة فلا يمكن الرجوع اليها
فارجع الى نفس اللفظ على ما سبق
الا ترى ان لفظ الايجاب وهو قول القائل اوجبت كذا
والزمت كذا لا فرق فيه بين ان يرد به قبل الحظر او
يرد ابتداء كذلك لفظ الامر الذي يقتضي الايجاب
يكون كذلك
فصل ثم اختلف اصحابنا في الامر اذا قام الدليل فيه
على انتفاء الوجوب وحمل على الندب هل هو مأمور
به اولا فمن اصحابنا من قال ليس بمأمور به ولئن
سمى مأمورا به فهو على المجاز

ومنهم من قال هو مأمور به حقيقة
اما الذين قالوا بالاول يذهبون الى ان الأمر حقيقة
في الايجاب فاذا استعمل في غير الايجاب يكون
مجازا كما لو استعمل في الاباحة وكسائر الالفاظ
التي تستعمل في غير موضعها واما الذين قالوا
بالثاني ذهبوا الى ان الواجب ما يثاب على فعله
ويعاقب على تركه والندب ما يثاب على فعله ولا
يعاقب على تركه فاذا حمل الأمر على الندب فقد
حمل على بعض ما اشتمل عليه الواجب فكان
حقيقة فيه كما لو حمل العموم على بعض مدلوله
فانه يكون حقيقة فيه كذلك ها هنا والاول احسن لان
المندوب اليه غير الواجب قطعا وبان كان يثاب على
فعله المندوب اليه لا يذهب هذه الغيرية لأن الشئيين
يجوز ان يستويا في بعض الاشياء وان كانا مختلفين

لعدم التشابه في باقى الاوصاف واذا ثبت الاختلاف
فاذا حمل الامر عليه عرفنا قطعاً انه استعمل في غير
حقيقته فلا بد ان يكون مجازاً
فصل

اذا دل الدليل على انه لم يرد بالامر الوجوب لم يجر
الاحتجاج به على الجواز ومن اصحابنا من قال يجوز
لان الوجوب وان انتفى فانتفاؤه لا يدل على انتفاء
الجواز

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 62
والاول اظهر لان اللفظ لم يوضع للجواز واما وضع
للايجاب والجواز يدخل فيه على طريق التبع فإذا
سقط الاصل سقط ما دخل فيه على سبيل التبع

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 63

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 64
مسألة الأمر لا يفيد التكرار على قول اكثر اصحابنا
وقال بعضهم يفيد التكرار وهو اختيار الاستاذ ابى
اسحاق الاسفرائينى
وقد قال بعض اصحابنا انه لا يفيد التكرار ولا يحتمله
فالأولى ان تقول انه يحتمله لكن لا يفيد بمطلقه

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 65

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:66
اما الذين قالوا انه يفيد التكرار تعلقوا بحديث الاقرع بن حابس انه قال يا رسول الله احجتنا هذه لعامنا ام للابد فقال للابد ولو قلت لعامنا لوجب وما استطعتم فقد اشكل عليه انه على التكرار او لا على التكرار ولو كان لا يفيد لما اشكل عليه ولم يكن لهذا السؤال معنى ولأن الأمر ضد النهى وهو في طلب الفعل مثل النهى في طلب الكف عن العمل ثم النهى يفيد التكرار وكذلك الامر حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعله يكون مرتكبا للنهى كذلك ها هنا اذا فعل المأمور مرة ثم لم يفعله يكون تاركا للامر ولانه يفيد الفعل ويفيد اعتقاد الوجوب ثم هو يفيد اعتقاد الوجوب على الدوام فيفيد الفعل على الدوام والدوام فيه ان يفعله على وصف التكرار ولو اقتضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز عليه النسخ لانه يكون بدءا والبدء على الله تعالى لا يجوز ولان الامر لا يتخصص بوقت دون وقت فليس بان يقال يجب فى بعض الاوقات باولى من قول القائل يجب فى البعض فوجب فى كل الاوقات وهذا لان القول بالاستيعاب واجب فى الخطاب لطلب كثرة الفوائد والتكرار من الاستيعاب وقد اتفقنا على ان الامر لا يتناول ما ينطلق عليه الاسم حتى لو قال لغلامه كل فاكل لقمة واحدة لا يكون ممثلا للأمر وإذا لم يحمل على ادنى ما ينطلق عليه الاسم وجب أن يحمل على جنس ما ينطلق عليه الاسم لأن ما لا يحمل على الخصوص يحمل

على العموم لأن القول بالعموم فى كل ما يمكن فيه
القول واجب
وأما حجتنا فنقول قوله صل أمر بما قوله صلى خير
عنه كذلك قوله صل لا يقتضى فعل مرة واحدة
ليكون قوله صلى خيرا عنه كذلك قوله صل لا
يقتضى الفعل

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:69
إلا مرة ليكون قول صل امرا به وهذا لأنه قوله صل
أحد تصارف الفعل فصار كما لو قال صلى وهذا لأن
تصريف الفعل لا تختلف عن الفعل لأن الفعل واحد
فى الكل وإنما اختلفت تصاريفه فإذا كان واحدا فى
تصريف الخبر وتصريف المستقبل
مثل قوله ضرب يضرب كذلك فى تصريف الأمر وهم
يوردون على هذا تصريف النهى وسنجيب عنه
ويمكن أن يقال مثال مأخوذ من المصدر كالخبر
الأتري إن ضرب مأخوذ من الضرب فكذلك اضرب
مثال مأخوذ من الضرب فثبت استواءهما من هذا
الوجه وهكذا الحقيقة وهو أن الأمر يقتضى الامتثال
فلا يتناول إلا قدر ما يصير به ممثلا للأمر وبالفعل
مرة يصير ممثلا للأمر دل أن الأمر تناوله بلا زيادة
فإن قالوا إنما يصير ممثلا بعض الأمر دون الكل
قلنا لا يصير ممثلا كل الأمر فإن من قال لغلामه
اسقنى فسقاه مرة يصير ممثلا كل ما أمره به
وكذلك إذا قال اشتر لحما وخبرا ففعل مرة صار
ممثلا على الإطلاق

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

ألا ترى أنه لو كرر في هذه الصورة يجوز أن يعاقبه السيد فيقول أمرتك مرة فلم زدت عليه وأيضا فإن الغلام يعد نفسه ممثلا للأمر وكذلك العقلاء يعدونه ممثلا للأمر ولا يستحسنون عتابه في ترك الأمر وهذا لأن قوله صل معناه صل صلاة وكذلك قوله صم وكل واشرب وادخل واشتر وقوله صلاة وصوما نكرة في اثبات وأجمع أهل اللغة أن النكرة في الإثبات تخص ولا تعم فاقترض وجود ما سمي صلاة وصوما أو دخولا وخروجا أو شربا أو أكلا وخرج على هذا فصل النهي الذي تعلقوا به لأنه على الصورة التي قلنا بها يكون نكرة في النفي تعم ولا تخص بالإجماع ونظير النكرة في النفي قوله ما رأيت رجلا ونظير النكرة في الإثبات رأيت رجلا فإن قالوا إنما تجعل كأنه قال افعل الصلاة وافعل الصوم أو افعل الدخول وإدخال الألف واللام يقتضى استيعاب الجنس قلنا إنما نقدر من المصدر ما يستقبل به الكلام وقد استقل متعدد وصلاة منكرة وصوم منكر فلا حاجة إلى تقديره بالألف واللام وقد قال الأصحاب إن الطاعة والمعصية في الأوامر على مثال البر والحنث في الأيمان ثم البر والحنث في الأيمان يحصل في الفعل مرة والأمثلة معلومة كذلك الطاعة والمعصية في الأوامر وعلى هذا أوامر العباد في قولهم طلق وأعتق وبع واشتر وتزوج ولا تتزوج فإن في هذه الصورة يحصل الامتثال بفعل المأمور مرة واحدة

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:70

ي
فإن قالوا إن الخلاف في قضية الأمر فلا يجوز أن
نلتمس ذلك من قضايا الشرع خصوصا في
الشرعيات التي تثبت على العادات
قلنا بل هو على ما قلتم في البر والحنث من قضايا
الشرع لكن هذه القضايا جاءت على ما يوافق اللغة
وهذا لأنه يجب أن نعرف مقتضى الأفعال ثم نبني
الشرع عليه فيستدل بإجماعهم في هذه المسائل
على أن الأوامر ما اقتضت الفعل إلا مرة واحدة على
أنهم علموا أن الأمر لا يقتضي الفعل إلا مرة واحدة
حتى بنوا الأحكام على هذا الأصل
أما الجواب عما تعلقوا به قلنا أما تعلقهم بحديث
الأقرع يقال لهم أولا لو كان الأمر يقتضي التكرار لم
يقل أم للأبد بل كان ينبغي أن لا يشتبه عليه ذلك ثم
نقول إنما سأله لأنه وجد أوامر في القرآن مقتضية
للتكرار لكن مثال لذلك لأنه ظن من هذا الأمر مثل
تلك الأوامر

فإن قالوا نحن نتعلق بالأوامر التي وردت في القرآن
واقترضت التكرار
قلنا نحن لا ننكر احتمال الأمر للتكرار لكن إنما أنكرنا
أن يكون موضوعا لذلك فأما إذا وردت فأريد بها
التكرار بدليل يقوم على ذلك فنحن لا ننكره وعلى
انه ورد في القرآن من الأوامر ما لا يقتضي التكرار
مثل قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما
(ومثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد

منهما مائة جلدة) وأما تعلقهم بالنهي واعتبارهم الأمر بذلك فغير صحيح فإنه يمكن أن يقال أولا لا نسلم أن النهي يقتضى التكرار لأن معنى التكرار أن يفعل فعلا وبعد فراغه منه يعود اليه وهذا لا يوجد فى النهي لأن الكف فعل واحد مستدام وليس بأفعال مكررة بخلاف الأمر فإنه يوجد فيه أفعال متكررة على ما ذكرنا والأمر فيه دليل على الفعل وليس فيه دليل على إعادة الفعل بعد الفراغ منه وعلى أنه إن بينت الفرق الذى قالوه

فيقال لا فرق بينهما لغة فإن واحدا منهما لا يفيد التكرار لغة وإنما افترقا من حيث العرف فإن من قال لغلامه افعل كذا واخرج الى السوق فإن هذا الأمر يقتضى أن يفعل مرة فقط وإذا قال لا تخرج أو لا تفعل يقتضى هذا النهي أن لا تفعل أبدا فالفرق كان من حيث العرف لا من حيث اللغة وقد قال بعض أصحابنا فى الفرق بين الأمر والنهي

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:71
إن فى حمل الأمر على التكرار ضيقا وحرجا يلحق الناس لأنه اذا كان الأمر يقتضى الدوام عليه لم يتفرغ لسائر أموره وتعطل عليه جميع مصالحه وأما النهي لا يقتضى الا الكف والأمتناع ولا ضيق ولا حرج فى الكف والأمتناع وهذا لأن الوقت لا يضيق عن أنواع الكف ويضيق عن أنواع الفعل وهذا الفصل يضعف لأن الكلام فى مقتضى اللفظ فى نفسه وأما التضايق وعدم التضايق معنى يوجد من بعد وربما

يوجد وربما لا يوجد فلا يجوز أن يعرف مقتضى اللفظ وعلى أنه يلزم على هذا الفصل أن يقتضى الأمر الفعل على الدوام الا القدر الذي يعتذر عليه ويمنعه من قضاء حاجته وهذا لا يقوله أحد وقد بينا الفرق بين الأمر والنهى فى قولنا إن الأمر لا يقتضى فعلا على وجه التنكير وهو ما يخص فى الأمر ويعم فى النهى وهو جواب معتمد وأيضا فإنه يمكن أن نفرق بينهما بالمسائل التى ذكرناها فى البر والحنث وكذلك مسائل الوكالات

وأما قولهم إن اعتقاد الوجوب يجب على الدوام قلنا لا يجب عليه إلا أن يعتقد وجوب الفعل مرة إلا أنه لا يجوز أن يترك هذا الاعتقاد لأنه يؤدى الى أن يعتقد الشيء على خلاف ما هو به وهو مثل ما إذا قيل بمرة واحدة فإنه يلزمه إعتقاد وجوبه على ما يلزمه فى الأمر المطلق ومع ذلك هو غير مقيد للتكرار

وأما قولهم إنه لو أفاد العمل مرة لم يجز عليه النسخ قلنا عندنا يجوز نسخ المأمور قبل وجود وقت فعله ولا يكون أداء فكيف يكون هذا أداء وسنين ذلك من بعد

وقد قال بعض أصحابنا إنا إذا قلنا إن الأمر على الفور ويقتضى الفعل مرة لا يجوز عليه النسخ وإنما يجوز النسخ عليه إذا دل الدليل على إفادته التكرار وإن قلنا إنه دليل على التراخى والأمر وإن اقتضى الفعل مرة ولكن الأوقات تتناوب فيه فجاز النسخ بعد ما مضى وقت واحد ولا يدل ذلك على الأداء وأما

الذي قالوا أنه ينبغي أن يحمل على العموم في
الجنس
قلنا قد بينا أن التقدير في اللفظ صل صلاة أو صم
صوما وعلى هذا لا يجوز حمله على الإستيعاب في
الجنس وحين وصلنا الى هذا الموضوع فقد إنتهت
المسألة

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:72
ومما يتفرع على هذه المسألة الأمر المعلق بشرط
أو صفة هل يتكرر بتكرارها
والمذهب الصحيح أنه لا يتكرر بتكرارها وقضيته عند
وجود الشرط والصفة مثل قضيته عند إطلاق الأمر
وزعم بعض أصحابنا أنه يتكرر بتكرارها وإن كان لا
يفيد التكرار عند

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:73
الإطلاق وتعلقوا بالأوامر المعلقة بالشروط في
القرآن فإنها تتكرر بتكرار الشروط كذلك ما جاء في
غير القرآن يكون كذلك ولأن الشروط كالعلة
ألا ترى انه اذا وجد الشرط وجد المشروط مثل ما
اذا وجدت العلة وجد المعلول ولا خلاف أن المعلول
يتكرر بتكرار العلة كذلك وجب أن يتكرر المشروط
بتكرار الشرط ولأنه لا خلاف أن النهى المتعلق
بالشرط يتكرر بتكرار الشرط فكذلك الأمر يكون
كذلك لأنه ضده

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:74
ولأن عمل أحدهما في الفعل مثل عمل الآخر في الكف عن الفعل وأما الدليل لنا أن الأمر المطلق لا يفيد التكرار وكذلك المعلق بالشرط لأن الشرط لا يقتضى الا تأخر الأمر إلى وجود الشرط ثم اذا وجد الشرط تعين الأمر منزلة الإبتداء في هذه الحالة فلا يفيد الا ما يفيد عند ابتدائه ولأنه اذا قال لغلامه اذا دخلت السوق فاشتر كذا فإنه لا يفيد أنه كلما دخل السوق يجب عليه أن يشتري اللحم وهذا معلوم قطعاً ومن ادعى خلافه فهو مكابر واما تعلقهم بالأوامر الواردة قبل الشرع على التعليق بالشرط فقلنا لم يكن ذلك قضيته الأمر بل كان ذلك بدلا دلت عليه قرائن اقترنت بالأمر فأفادت ذلك وأما التعلق بالعلة قلنا العلة موجبة للحكم والموجب لا ينفك عن الموجب أو هي دلالة على الحكم والدليل لا ينفك عن المدلول وأما الشرط فليس بموجب للحكم ولا هو دلالة عليه إنما هو علامة على الحكم فحسب ويجوز أن يوجد الشرط ولا مشروط وسنبين بعد هذا الفرق بين العلة و الشرط وعلى الإيجاز نقول هاهنا إن الحكم يقتصر ثبوته على العلة ولا يحتاج إلى أمر آخر وثبوت المشروط لا يقتصر على الشرط بل يحتاج إلى موجب يوجبه وهو العلة مثال هذا أن كون الواحد منا حيا شرط لكونه قادرا وكونه قادرا لا يثبت كونه حيا بمعنى آخر وراء الحياة وأما تعلقهم بالنهي فقد أجبنا عنه في المسألة الأولى والله أعلم

مسألة اذا ثبت أن الواجب بالأمر الفعل الواحد فهو
على الفور أو على التراخي

اختلف أصحابنا فيه
فقال ابو علي بن خيران وأبو علي بن أبي هريرة وأبو
بكر القفال وأبو علي صاحب الإفصاح أنه على
التراخي وهو الأصح وهو قول أكثر المتكلمين ونصره
أبو بكر محمد بن الطيب وقاله أبو علي وأبو هاشم
وزعم أبو بكر الصيرفي من أصحابنا والقاضي أبو
حامد وأبو بكر الدقاق أنه على الفور وهو قول أكثر
أصحاب أبي حنيفة وذهب إليه طائفة من المتكلمين

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:75
وقال بعضهم إنه على الوقف ولا يحمل على الفور
ولا على التراخي الا بدليل

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:76
واعلم أن قولنا إنه على التراخي ليس معناه على أنه
يؤخر عن أول أوقات الفعل لكن معناه أنه ليس على
التعجيل
والجملة أن قوله افعل ليس فيه عندنا دليل إلا على
طلب الفعل فحسب من غير أن يكون له تعرض
لوقت بحال
وعند الآخرين أن قوله افعل يقتضى الفعل في
أوقات الإمكان فمنهم من قال إن لفظ الأمر يقتضى

كذلك ومنهم من قال إن الواجب المستفاد بالأمر يقتضيه

أما من قال منهم إن لفظ الأمر يقتضى ذلك فاستدلوا بأمر السيد عبده وصورته أن السيد إذا أمر عبده أن يسقيه الماء فهم منه أن يعجل سقيه الماء ولو لم يفعل استحسّن العقلاء ذمة على تأخير سقيه قالوا فإن قلتم إنه اقتضى ذلك بقريئة نقول إن السيد يعلل ذمه لعبده فيقول أمرته بشيء فأخره فلا يحل الذم إلا على مجرد تأخير الأمر هذا دليل واستدل أيضا من قال إن لفظ الأمر يقتضى العجل بأن الوقت وإن لم يكن مذكورا في لفظ الأمر فإن الفعل لما كان إنما يقع في وقت وجب أن يفيد إيقاعه في أقرب الأوقات إليه كما أن ألفاظ البيع والنكاح والطلاق والعتاق يفيد وقوعهما في أقرب الأوقات إليها

بيينة أن هذه الأشياء إيقاعات من غير أن يكون فيها تعرض للوقت فإذا كان موضوعها على التعجيل لأن الوقت الأول أقرب الأوقات إلى الإيقاع كذلك الأمر الذي هو طلب الفعل

وأما دليلهم من حيث النظر في فكرة الأمر فمن وجوه منها أن الأمر قد اقتضى وجوب الفعل في أول الفعل والدليل عليه أنه لو أوقعه المكلف فيه أسقط بذلك الفرض عن نفسه فجواز تأخيره نقض لوجوبه لأن حد الواجب ما لا يسع تركه ولا شك أن تأخيره ترك لفعله في وقت وجوبه فثبت أن في التأخير

نقض الوجوب وإلحاقه بالنافلة وهذا باطل وهذا دليل
معتمد

قالوا فإن قلتم إن التأخير لا ينقض الوجوب ولا يلحقه
بالنافلة لأن النافلة يجوز الإخلال بها أصلاً وهذا لا يجوز
الإخلال به لأنه وإن أخره فلا بد أن يفعله في

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:78
زمان غيره وهذا غير صحيح لأن الإلزام هو وجوبه في
أول أوقات الإمكان ثم جواز تركه فقد يلحق بالنافلة
في هذا الوقت وليس الإلزام أنه التحق بالنافلة على
الإطلاق حتى يفصلوا بينه وبين النوافل المطلقة إنما
الإلزام إلحاقه بالنافلة في وقت وجوبه
قالوا وقول بعض أصحابكم إن التأخير إنما جاز ببدل
يقيم مقام فعله وهو العزم على فعله في الوقت
الثاني فهذا كلام باطل لأنه أولاً إثبات بدل العبادة
لادليل عليها

فإن قلتم وجوب العزم بالإجماع على أداء الفعل في
الثاني دليل نقول لكم ومن بسلم بهذا الإجماع بل لو
قيل إن الإجماع على سقوط وجوب العزم كان
صحيحاً فإن من دخل عليه وقت الصلاة فأخرها عن
أول وقتها من أن يخطر بباله عزمًا أو ترك عزم فإنه
لا يعلم بين الأمة خلاف أنه يجوز له ذلك وإذا فعل
الصلاة من بعد في وقتها لم يكن عليه وزر ولا وبال
وقالوا اللهم إلا أن يكون المعنى من الوجوب العزم
الذي هو أصل ما يجب على كل مؤمن

من التزام الفعل وكونه على أدائه وترك الإخلال به وهذا أمر لا يختص بالأوقات فإنه يجب على كل إنسان في العبادات قبل دخول أوقاتها بعد دخولها في قضية الأوامر الواجبة بعد وجود أوقاتها قالوا ولأن العزم لو كان بدلا عن العبادة لوجب أن يقوم مقام العبادة بحال لأن البدل ما يقوم مقام الأصل في وجوه مصالحها وأجمعنا على أنه لا يقوم مقام العبادة بحال فإن أصل الفعل لا يسقط بالعزم على الفعل بوجه ما

قالوا فإن قلتم إنه يقوم مقامه في الوقت الأول دون الوقت الثاني نقول إذا قام مقامه في الوقت الأول وقضية الفعل في الوقت الأول سقوط الفرض عن المكلف فينبغي أن يقوم مقامه في هذا الغرض قالوا ولأنكم اعتقدتم هذا الأمر فرضا آخر معجلا وهو العزم على الفعل من غير أن يكون لصيغة الأمر تعرض له واعتقدتم تأخير الفعل مع اقتضاء الأمر الفعل ولا دليل على التأخير وهذا خطأ فاحش فبطل قول من قال إن العزم يدل وصح الدليل الذي تعلقنا

به

دليل آخر للقائلين بموجب الأمر على الفور وهو أن الأمر بالفعل يقتضي الفعل ويقتضي اعتقاد وجوبه ويقتضي العزم على فعله ثم كان اقتضاؤه اعتقاد الوجوب واقتضاؤه العزم على فعله على الفور والتعجيل فكذلك اقتضاؤه الفعل يكون على هذا الوصف أيضا وتعلقوا بالنهي أيضا فإنه يقتضي الإنهاء عن الفعل على الفور فكذلك

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:79
الامر يكون اقتضاؤه بالفعل على الفور ولأن كل
واحد نظير صاحبه ومما يعتمدون عليه وهو شبه
المسألة وإشكالها أن القول بالتأخير يؤدي إلى
أقسام كلها باطلة فيكون باطلا في نفسه لأن ما
يؤدي إلى الباطل باطل وإنما قلنا ذلك لأنه إذا جاز
التأخير فلا يخلو إما أن يجوز إلى غاية أو لا إلى غاية
فإن جاز لا إلى غاية فإما أن يجوز إلى بدل أو لا إلى
بدل فإن قلتم لا إلى بدل فهذا نقض لوجوبه وإلحاق
له بالنوافل وهو لا يجوز وإن قلتم يجوز إلى بدل فإما
أن يكون البدل هو العزم على فعله في الوقت
الثاني أو الوصية به فأما العزم فقد أبطلنا كونه بدلا
والمعتمد في إبطاله أنه لا دليل على كونه بدلا فلا
يجوز تأخير العبادة إلى بدل لا دليل عليه
فإن قلتم إن الإجماع ثابت على وجوب العزم فقد
بيننا أن لا إجماع وعلى أنه وإن وجب العزم فوجوب
الشيء لا يدل على أنه يكون بدلا من غيره بل الأصح
أن الأمر يوجب الفعل أصلا ويوجب العزم عليه أصلا
إلا أن وجوب أحدهما بالصريح ووجوب الآخر بالدلالة
وأما القول بجواز التأخير إلى بدل الوصية فباطل
أيضا لأنه ليس كل العبادات مما يجوز الوصاية بفعلها
وعلى أنه إن كان أمر الله تعالى لنا أن نفعل العبادة
لا يمنع من أن يعزم على الإخلال أو يوصى غيرنا بها
لم يمنع أيضا أمرنا الوصى أن يوصى بما وصيناه به

ويحل بفعله بنفسه وكذلك القول فى الوصى الثانى
والثالث إلى ما لا يتناهى
قالوا وإن قلتم يجوز التأخير إلى غاية فلا يخلوا لنا أن
تكون الغاية معينة أو موصوفة فالمعينة أن يقال
يجوز له التأخير إلى اليوم الثانى أو الثالث أو وقت
كذا أو سنة كذا فلا يجوز تأخيره بعده وهذا لم يقل به
أحد ولا دليل عليه فهو باطل
وأما الموصوفة فهو أن يقال يجوز له تأخيره إلى
الوقت الذي يغلب على ظنه أنه لو أخر عنه فات
وهذا لا يخلوا إما أن يغلب على ظنه لا بأمانة أو
يغلب على ظنه بأمانة من شدة مرض وعلو سن
وغير ذلك وهذا باطل أيضا أما غلبة الظن لا عن
إمارة فليس بشيء لأن الظن لا عن أمانة لا يجوز
تعليق حكم الشرع به ولأنه قد يغلب الظن على
السوء أى فى الموت وغيره ولا يجوز أن نعتبر مثل
هذا الظن فى شيء وأما الظن عن أمانة فهو باطل
أيضا لأن كثيرا من الناس يموتون فجأة وبغته ولا
يوجد لهم غلبة الظن فيموتون فما قلتم يقتضى انه
لم تجب عليهم العبادة لأنه قد جاء عندكم التأخير
إلى غاية ولا غاية فى حقهم وكان التأخير لهم جائزا
على الإطلاق

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 80

فانتقض الوجوب فى حقهم أصلا

بيينة وهو الإشكال إن الأمر بالفعل يقتضى الفعل لا
محالة هذا الطريق صار موجبا للفعل على ما سبق

بيانه وعلى ما قلتم لا يكون موجبا للفعل لأنه لا يكون مقتضيا للفعل لا محالة لأنه إذا جاز التأخير ولم يتضيق عليه في وقت ما فلا وجوب وإن تضيق عليه في وقت ما فلا يكون ذلك التضيق على العموم في حق المكلفين فإنه إن يضيق في حق من يغلب على ظنه لا يتضيق في حق من لا يغلب على ظنه ويموت بغتة فلا يكون الأمر مقتضيا للفعل لا محالة فينتقض الوجوب

والحرف أن الأمر إذا أوجب الفعل على العموم فلا يجوز أن يكون علامة الوجوب إلا على الأمر وأما حجة القائلين بالتراخي وهو الأصح فدل أولاً أنه ليس في لفظ قوله افعل دليل على صفة الفور والتعجيل فنقول قوله افعل صيغة موضوعة لطلب الفعل ولا تقتضى إلا مجرد طلب الفعل من غير زيادة كسائر الصيغ الموضوعة للأشياء فإنها لا تفيد إلا ما وضع لها ولا يفيد زيادة عليها وأقرب ما يعتد صيغة طلب الفعل في المستعمل بصيغة الخبر عن الفعل الماضي ثم لو أخبر عن فعل في الماضي لم يدل الخبر عن الفعل إلا على مجرد الفعل ويكون خبر الفاعل عن الفعل بعد فعله بمدة قرينة على وجه واحد كذلك ها هنا وهذا لأن قوله لغيره افعل ليس فيه تعرض للوقت بوجه ما وإنما هو مجرد طلب الفعل وليس فيه دليل على وقت متقدم وعلى وقت متأخر ولا يجوز أن يدل اللفظ على ما لا يتعرض له اللفظ وهو دليل على التقييد وهذا لا يجوز كيف وقد جعلوا تقييد المطلق نسخاً له في كثير من المسائل

على ما عرف من مذهبهم إيقاع الفعل فحسب إلا أن الزمان من ضرورته لأن الفعل من العباد لا يصير موقعا إلا في زمان فصارت الحاجة ماسة إلى الزمان ليحصل الفعل موقعا والزمان الأول والثاني والثالث في هذا المعنى وهو حصول وقوع الفعل واحد وإذا استوت الأزمنة في هذا المعنى بطل التخصيص والتقييد بزمان دون زمان وصار كما لو قال افعل كذا في أي زمان شئت فهذه الدلائل من حيث بيان أن الأمر لا يقتضى التعجيل بلفظه ثم يدل على أنه لا يقتضى التعجيل بفائدة فنقول لو كان يقتضى التعجيل بفأئدته لكان يقتضيه من حيث أن الأمر يفيد الوجوب ولا يتم الوجوب مع القول بجواز التراخي وهذا لا يصح لأن الفعل يجوز أن يكون واجبا على المكلف وإن كان مخيرا بين فعله في أول الوقت وفعله فيما بعده فيجوز له التأخير ما لم يغلب على ظنه فواته

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:81
إن لم يفعله فمتى غلب على ظنه فواته إن لم يفعله حرم التأخير فيكون هذا الأمر مقتضيا طلب الفعل منه في مدة غيره بشرط أن لا يخلوا زمان العلم منه فيصير واجبا عليه بوصف التوسع لا بوصف التضييق والتكليف على هذا الوجه لا يمنع منه معقول ولا مشروع

أما المعقول فإنه لو صرح بمثل هذا الأمر لم يكن مستنكرا عند أحد العقلاء ولو قال السيد لغلामه افعل

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

كذا غدا أو قال افعل في شهر كذا أو سنة كذا
ومرادُه أن يأتي به في أي وقت يختاره من هذه
المدة بشرط ألا يخلى المدة منه فإنه يكون صحيحا
غير مستبعد ولا مستنكر وأما المشروع فقد ورد
الشرع بمثاله وذلك في الصلوات المفروضات في
الأزمنة المعلومة لها وكذلك القضاء الواجب عند ترك
الصوم بعد زوال الكفارات الواجبات والزكوات على
أصولهم وبهذا المعنى أجمع أهل العلم على أنه في
أي زمان فعله يكون مؤديا ويحسن أن يوصف
بالإمتثال لأمره ولهذا المعنى أجمع أهل العلم أيضا
أن الإيمان على الأفعال يحصل البر فيها سواء أتى
بالأفعال على الفور أو على التراخي فيثبت أنه لا
دليل على صفة الفورية لا من جهة لفظ الأمر ولا من
جهة فائدته والقول بالشيء بلا دليل عليه باطل
فإن قالوا ليس مع هذا كله أجبت المسارعة
والمبادرة في الأوامر فكذلك جاز إن وجب ذلك
قلنا إنما أوجبنا المسارعة والمبادرة بلا دليل من جهة
اللفظ ولا من جهة معناه لكن بدليل أجنى جاء من
جهة الشرع استجلب المبادرة إلى كل الطاعات
والكلام في هذا الاقتضاء من حيث اللفظ وقد يدل
على ما ذكرناه أيضا قصة عمر رضى الله عنه أنه
قال لأبي بكر رضى الله عنه في زمان الحديدية من
صد النبي ﷺ عن البيت ووقوع الصلح على الرجوع
في ذلك العام أليس أن الله تعالى وعدنا أن ندخل
المسجد الحرام فقال له أبو بكر أقال العام قال لا
قال فسدخل فسكت عمر وعلم الحق من قوله

وكذلك سائر الصحابة رضى الله عنهم علموا ذلك واعتقدوا صدق الوعد بهذا الطريق مع وجوه تراخى الدخول فثبت أنهم علموا ذلك بالطريق الذي قدمناه فكذلك الأمر يكون بمثابته ومنوالهم على ما ذكرناه بما أوردناه فى شبههم وسنفصل عنها ونزيل الإشكال منها بعون الله تعالى الجواب أما كلامهم الأول وهو تعلقهم بالسيد إذا أمر غلامه بسقيه الماء

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:82
قلنا إنما عقل التعجيل فى ذلك الأمر بقريئة دلت عليه وهى علم العبد أن السيد لا يستدعى الماء إلا وهو محتاج إلى شربه هذا هو الأغلب ولو لم يوجد إلا فى الأمر فإنه لا يعقل ذلك وأما قولهم إن السيد يقول أمرته بكذا فأخره قلنا وقد يعتذر العبد فيقول أمرنى بكذا ولم يأمرنى بتعجيله ولا علمت أن عليه فى تأخيره مضرة وأما كلامهم الثانى قلنا هذه الأحكام التى تعلقوا بها عامة صيغها صيغ أخبار وقد بينا أن صيغة الخبر لا تدل على قرب من المخبر عنه ولا يعد إلا بدليل يقترن به أيضا فإن هذه العقود فى الشرع إيقاعات تقتضى أحكاما على التأييد فلا بد أن تتصل أحكامها بالعقود ليصح القول بإتيانها على التأييد فهو مثل النهى فى مسألتنا فإنه لما اقتضى الانتهاء والكف على التأييد اقتضى الانتهاء على الفور ليصبح القول بثبوتها على التأييد

فإن قيل كون الحكم إذا وقع دام لا يمنع من النظر في ابتداء وقوعه أنه يقع معجلاً أو على التراخي وهو كالملك في الثمن المؤجل فإنه يقع الملك فيه في المستقبل ثم إذا وقع دام وهو لا يمنع ذلك من النظر في ابتداء وقوعه إنه على التعجيل أو على التراخي ويكون ذلك بحسب قيام الدليل عليه قلنا إذا كان قضية الشيء أن يكون حكم على الدوام فاعتقاد التراخي فيه يفضي إلى اعتقاد الجزم في صفة الدوامية لأنه يتراخي ويتراخي إلى زمان يوجد حكم اكتسب في ذلك الزمان ولا يتصور معنى الدوام فيه فلهذا قلنا إنه يكون على الفور على ثبت صفة الدوام ثم نقول في هذه المسائل التي قاسوا عليها لم تثبت صفة التعجيل بصيغ هذه الألفاظ وإنما ثبتت بإثبات الشرع لها ذلك وكلامنا وقع في مقتضى صيغة اللفظ فسقط تعلقهم بها من هذا الوجه وهذا

جواب معتمد

وأما دليلهم الذي قالوه من جهة فائدة اللفظ قولهم إن الأمر قد أفاد الوجوب في أول أوقات الإمكان قلنا أي شيء يعنون بهذا إن عنيتم أنه أفاد الوجوب في أول الوقت على وجه لا يجوز تأخيره عنه فلا نسلم ذلك وإن عنيتم إنه أفاد الوجوب في أول الوقت على معنى أنه إذا أوقعه فيه يقع من الواجب قلنا لم قلتم إذا كان على هذا الوصف وجب ألا يجوز التأخير

فإن قلتم لأنه كان واجبا في أول الوقت وجاز التأخير أدى إلى نقض وجوبه وإلحاقه بالنوافل قلنا لا يؤدي إلى ذلك لأنه إنما يؤخر لا لأنه غير واجب بل يؤخر لأنه واجب موسع عليه في وقته والواجب على وجهين واجب موسع على المكلف في وقته وواجب مضيق على المكلف في وقته فالمضيق عليه في وقته لا يجوز تأخيره فأما الموسع عليه في وقته يجوز تأخيره وهذا التأخير لا يخل بصفة الواجبية لأنه جوز لنا التأخير عن أول أوقات الإمكان إلى وقت مثله في الإمكان وشرط عليه أن لا يخل كل الوقت عن الفعل ولما أخلا عصى وأثم فعلى هذا أفاد صفة الواجبية ولم يلتحق بالنافلة فهذا وجه الجواب عن هذا الدليل وقد سلك بعض أصحابنا طريقا آخر في الجواب وقال إنما جاز التأخير إلى بدل وهو العزم وزعم أن الإنسان إنما يجوز له التأخير بشرط أن يكون عازما على فعله الثاني وذكر القاضي أبو الطيب وجهين للأصحاب في وجوب العزم وهذه الطريقة صعب تمشيتها شاق مسلكها للمسائل التي ذكرناها وما ذكرناه من الجواب معتمد وهو كاف

ويقال أيضا لهم إنكم تعلقتم بسقوط الأمر عنه بفعله في أول الوقت بمعنى يستوى في ذلك الوقت الأول والثاني وذلك لأن الأمر اقتضى إيقاع الفعل فقط من غير تعرض للوقت فإذا فعله في الوقت الأول فقد أوقع الفعل وإذا فعله في الوقت الثاني أو الثالث فقد أوقع الفعل فكان سقوط الفرض عنه بفعل

المأمور في أول الوقت لا لمعنى يرجع إلى الوقت بل كان لوجود حصول الفعل على ما اقتضاه الأمر وقد استوى في هذا المعنى كل الأوقات فصار جميع الأوقات في هذا الوقت واحدا وصح الفعل في الوقت الثاني والثالث من حيث صحته في الوقت الأول ولم يؤد هذا التوسع عليه إلى إلحاقه بالنوافل لما بينا من قبل

وأما ما تعلقوا به من وجوب الاعتقاد على التعجيل قلنا ولم قلتم إذا وجب تعجيل اعتقاد وجوب المأمور به وجب تعجيل المأمور به وما أنكرتم أن تعجيل الاعتقاد وجب لدليل يخصه لا للأمر وإنما كان يلزم ذلك أن لو وجب لقضية الأمر فإن قالوا إن الاعتقاد تابع للمعتقد فإذا تعجل الاعتقاد وجب أن يتعجل المعتقد قلنا والمطالبة مع هذا ولم إذا وجب تعجيل الاعتقاد مع هذا وجب تعجيل المعتقد

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 84
ويتصور انفصال أحدهما عن الآخر ثم يقال لهم إنما وجب تعجيل اعتقاد الوجوب لأنه إذا كان قام الدليل للمكلف في أن الأمر يفيد الوجوب وقد وجد الأمر فكيف يتصور أن لا يعتقد وجوب الأمر والأمر على هذا الوجه فأما تعجيل الفعل فيجوز أن يعتقد الوجوب في المأمور ومع هذا لا يجب عليه تعجيله لما بينا من قبل وعلى أنا نقول يلزمه اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزمه فعله على التوسع وإذا

وجب الفعل على حسب ما يعتقده من الوجوب
ووجب الاعتقاد على حسب ما يلزمه من الفعل لم
يقع الفرقان بوجه ما وأما تعلقهم بفصل النهى فقد
أجبنا عنه من قبل وهو أنه يقتضى الانتهاء على
الدوام فإنما كان على الفور والتعجيل لأننا إذا لم
نعجله على هذا الوقت أدى إلى بطلان صفة الدوامية
فيه على ما سبق بيانه ويمكن أن يجاب عن فصل
اعتقاد الوجوب بهذا أيضا وأما الذى ذكروه من بعد
هذا وهو أن القول بجواز التأخير يؤدي إلى أقسام
كلها باطلة قلنا لا يؤدي لأننا نقول يجوز له التأخير إلى
أن يغلب على ظنه أنه إذا أخر يفوت المأمور ونقول
إن الظن المعتبر هو الظن عن إمارة وهذا قسم
صحيح جائز اعتقاده لأن الظن عن أمانة دليل من
دلائل الشرع فيجوز بناء الأحكام عليه بدليل الاجتهاد
فى الأحكام فكذلك هذا الحكم يجوز بناؤه عليه ولأن
الله تعالى قد كان أوجب الوصية للأقارب فى ابتداء
الاسلام عند حضور الموت على ما قال تعالى كتب
عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية
للوالدين والأقربين ولا يعرف حضور الموت إلا بغلبة
الظن عن إمارة وقد بين الشرع إيجاب الوصية عليه
كذلك ها هنا يجوز أيضا مثله

وأما قولهم إنه ربما يموت بغتة أو فجأة
قلنا هذا الذى قلتم نادر والظاهر الأغلب فى حق
الناس موافقة علامات حضور الموت واحتباس
الإنسان بضعفه وحضور أجله ومعرفته بظهور

علاماته فيه والنادر لا يدخل فيما بنى أمره على
الأعم الأغلب بدليل ما قلناه فى الوصية
فإن قالوا ما قولكم إذا مات بغتة يموت عاصيا أو لا
يموت عاصيا

فإن قلتم يموت عاصيا فمحال لأننا أطلقنا له التأخير
فاخترمته المنية من غير أن يحس بحضورها لم
يتصور إطلاق وصف العصيان عليه لأن وصف
العصيان بالتأخير مع إطلاق التأخير محال

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:85
وإن قلتم يموت لا عاصيا فلم يبق للوجوب فائدة
الجواب أنا نقول يموت لا عاصيا ولا يدل هذا على
بطلان فائدة الوجوب وذلك لأننا بينا أن الوجوب على
التوسع جائز وردوه مشروعا ومعقولا وبيننا أن التأخير
لا يدل على أن المأمور غير واجب لأنه يجوز له
التأخير عن الوقت الأول فى الفعل إلى وقت مثله
فى الفعل فلا يكون محرما عليه لأن المحذور عليه
فى الواجبات تركها على الإطلاق والترك على
الإطلاق هو الترك على وجه يفوت المأمور والتأخير
على هذا الوجه الذي أطلقناه ليس فيه تفويت
المأمور ثم إذا أحس بالفوات وهو إذا ظهرت عليه
أمارات حضور الموت ضيقنا عليه الأمر ومنعناه من
التأخير وأما إذا مات بغتة وفجأة فهو غير مفوت
للمأمور لأنه إنما أخر من وقت إلى وقت مثله وقد
بيننا أن مثل هذا لا يعد تفويتا وإذا صار حيث يؤدي إلى
التفويت منعناه من التأخير فصار الفوات عند موته

بغته محالا به على الله تعالى لا على العبد لأنه قد فعل ما كان مطاقا له ذلك فعند ذلك الفعل منه لم يجز وصفه بالتفويت على ما سبق بيانه إلا أنه صار فائتا بمعنى من قبل الله تعالى فلم يجز أن يوصف بالعصيان وهو كالأمر المضيق إذا لم تساعد الحياة في وقته وكان من هذا الوجه على العبد لم يجز أن يوصف بالعصيان وجعل الفوات لمعنى من قبل الله تعالى كذلك ها هنا وعدم وصفه بالعصيان لم يدل على ذهاب فائدة الوجوب لأنا حققنا صفة الواجبية مما يعود إلى فعل العبد من منعه وتفويته فبوجود الفوات من قبل الله تعالى لا نبطل فائدة الوجوب فهذا وجه الجواب عن هذا الفصل ولم نبق على ما قررناه إشكال بوجه ما وهذا الفصل قد أعى الفحول من الأصحاب حتى رأيت بعضهم يقول في أصوله لا يستقيم مع قولنا أنه غير عاص إلا أن يحكم أنه لا وجوب وكذلك زعم أن الصلاة في أول الوقت لا تجب والمفعول في أول الوقت ينبغي أن يكون نافلة وهذا ترك لمذهب الشافعي رحمه الله ومساعدة للمخالفين وليس سبيل من ينصب للتقدم في مذهبه ويعتقد أنه الفحل المدافع عن حريمه أنه إذا جاء إشكال في المسألة يترك مذهب صاحبه ويوافق الخصوم بل ينبغي أن يبذل له جهده ويجعل فكره يحل الإشكال فإن أمكنه ذلك وإلا تركه إلى من يوفقه الله تعالى له ويهديه إليه وبمثل قول عمرو بن معدى كرب إذا لم تستطع شيئا فدعه

وجاوزه إلى ما تستطيع
فأما أن يترك مذهبه ويوافق خصومه فمحال والله
العاصم بمنه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:86

و
وإذا عرفنا هذه المسألة يخرج عليها مسألة الحج أنه
يجوز تأخيره عن أول أوقات الإمكان وقد ذكرنا وجه
الكلام فيها وأما أبو زيد الدبوسي زعم أن الأمر
بصيغته لا يدل على صفة الفورية إلا أن في الحج
وجب فعله على الفور لأن تأخيره يؤدي إلى تفويته
حقيقة والإدراك في السنة الثانية على الوهم والشك
فلا يجوز القول بتأخير يؤدي إلى الفوات قطعاً
بإدراك موهوم وهذا فصل قد ذكرناه في الخلافات
وذكرنا الكلام عليه في كتاب الاصطلام فتركنا الكلام
عليه في هذا الباب واقتصرنا على ما ذكرناه والله
أعلم مسألة وإذ بينا الكلام في الأمر المطلق
وقضيته فبين حكم الأمر المؤقت بوقت فنقول اعلم
أن الأمر الوارد على التوقيت على وجهين أمر مؤقت
بوقت لا يفصل الوقت عنه بل هو وارد بقدر الوقت
مثل صوم رمضان فإنه واجب بأول دخول الوقت بلا
خلاف ومعنى الوجوب بأول الوقت أنه يجب مباشرته
مقترناً بدخول وقته مقترناً من غير تقديم ولا تأخير
وأما الوجه الآخر فهو الأمر المؤقت بوقت يفصل
الوقت عنه وإن شئت قلت يسع له ولغيره مثل
الصلوات الخمس التي هي مؤقتة بالأوقات المعلومة

ونعلم قطعاً أن أوقاتها تسع لها ولغيرها فعندنا تجب هذه العبادات في أول أوقاتها وجوباً متوسعاً ومعنى الوجوب المتوسع أنه يطلق له التأخير عن أول أوقاتها إلى أوقات مثلها إلى أن يصل إلى وقت يعلم أنه إن أحرقت فحينئذ يضيق عليه ويحرم عليه التأخير وهذا قول أبي شجاع السلمى من أصحاب أبي حنيفة وهو اختيار كثير منهم وإليه ذهب جمهور المتكلمين

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 87
وذهب الكرخي وأبو بكر الرازي وأكثر أصحابهم من العراقيين إلى أنه يجب تأخير الوقت والمفعول في أول الوقت نفل وفعله يمنع الوجوب في آخره مثل الزكاة المعجلة في الحول قبل انقضائه
ومنهم من قال إنه موقوف إن أدركه آخر الوقت وهو أهل الوجوب كان المفعول واجباً وإن أدركه آخر الوقت وهو ليس من أهل الوجوب كان المفعول تطوعاً

ومنهم من قال المفعول يكون واجباً فكان الوجوب متعلقاً بأحد شيئين إما آخر الوقت وإما اختيار الفعل

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 88
وتعلق من قال إنها لا تجب بأول الوقت بأن حد الواجب ما لا يسع تركه والصلاة في أول الوقت واسع تركها من غير حرج فدل أنها غير واجبة قالوا ولا يجوز أن يقال إن تركها إلى بدل وهو العزم على

فعلها في الثاني لأننا قد أبطلنا طريقة العزم في المسألة الأولى قالوا ولا يجوز أن يقال إن هذا تأخير وليس بترك لأننا بينا أن الترك في أول الوقت قد وجد فإن الترك في أول الوقت هو التأخير الذي قلتم والتأخير هو الترك في أول الوقت فعلى أي الاسمين ذكر نحوه فالمعنى واحد لا يختلف وربما يقولون الواجب ما يتعين الإقدام عليه في الزمان الأول لم يكن واجبا فيه وقد قال بعض أصحابنا المتأخرين حين سمع هذه الشبهة للمخالفين قد اتفق أهل التحقيق من الفقهاء أن من أخر الصلاة عن أول وقتها ومات في أثناء الوقت لم يلق الله تعالى عاصيا فإذا كان كذلك فلا معنى لوصف الصلاة بالوجوب في أول الوقت إلا على تأويل وهو أن الصلاة لو أقيمت لوقعت في مرتبة الواجبات إذا أجزأت وهي على القطع كالزكاة تعجل قبل حولان الحول هذا كلامه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:89
وأما دليلنا فنقول الأمر يفيد الوجوب قد تناول أول الوقت قطعاً فأفاد الوجوب قطعاً يدل على أن الأمر تناول جميع الوقت على وجه واحد فإن كان لا يفيد الوجوب في أوله فلا يفيد في آخره فإذا أفاد الوجوب في آخره فلا بد أن يفيد في أوله ولأننا أجمعنا أنه يجب عليه نية الواجب إذا فعل الصلاة في أول الوقت ولو نوى النفل بطلت صلاته والنية مصححة للفعل ومفسدة له فلو كان المفعول في أول الوقت

يقع نفلا لم يبطل النفل بل كان ينبغي أن يكون نية
النفل مصححة لها

بيينة أنه لما وجبت نية الفرض علمنا قطعاً أن
المفعول لا يقع نفلا لأنه لا يتصور أن يقع عن النفل
مع وجوب نية الفرض وإذا وقع عن الفرض ثبت أنه
فرض فإن قالوا ليس فيما قلناه أكثر من وقوع
الفعل عن الواجب قبل الوجوب وأنتم قد فعلتم مثل
هذا في صلاة العصر للمسافر في وقت الظهر
وصلاة العشاء الآخرة له في وقت المغرب وكذلك
الوضوء يجب عند دخول وقت الصلاة وقد صح
بالإجماع قبله

قلنا واحد منهما لا يلزم أما الأول فوقت الظهر وقت
وجوب العصر في حق المسافر إلا أنه واجب موسع
وكذا نقول في العشاء الآخرة أن وقت المغرب وقت
وجوبها في حق المسافر وهذا ثابت عندنا بالنصوص
الواردة في الباب على ما عرف فلم نقل بجواز
تقديم الواجب على وقته

وأما فصل الطهارة قلنا دخول الوقت إنما يوجب
الوضوء على المحدث لإزالة الحدث فإما إذا كان
تطهر قبل دخول الوقت وجاز على طريق النفل فقد
زال الحدث ودخل وقت الصلاة وهو متطهر غير
محدث ولم يجب عليه الوضوء أصلاً وهذا لأن الوضوء
لا يجب لعينه بحال وإنما وجب شرطاً للصلاة ليؤديها
على طهر من حدث وإذا كان متطهراً عن الحدث
عند دخول الوقت فقد وجد شرط الصلاة فلم يتصور
وجوب الطهارة عليه

وأما الجواب عن قولهم إن حد الواجب ما لا يجوز تركه

قلنا لا ترك هاهنا على وجه يخل بالواجبية فلم قلتهم إن الترك الذي لا يخل بالواجبية لا يسع في الواجب والدليل على أنه لا يخل بالواجبية أن هذا واجب واسع وقته على معنى أن وقته يشتمل على أزمان غيره لهذا الفعل على الترادف والتعاقب فلا بد أن يكون لتوسع الوقت أي في هذا الواجب وليس ذلك إلا أنه يجوز تأخيره عن أول زمانه إلى زمانه الثاني والثالث والرابع إلى أن يضيق في آخره فيوجد وقت لا يتلوه وقت آخر

وجواز التأخير على هذا الوجه لا يخل بالواجبية لأنه آخره عن وقته أو تركه في وقت إلى وقت مثله في الوجوب فيفيد فائدة الأمر في الإيجاب لأن الوقت الثاني في الحقيقة صار مثل الوقت الأول فكأنه الوقت الأول فكذلك الثالث والرابع ولا يخص ترك وهذا لأن المحذور ترك يؤدي إلى تفويت الواجب وإذا تعددت أوقات الفعل بحكم اتساعه لم يوجد تفويت وإذا قرر على هذا الوجه وقع التفريق بينه وبين النفل ولم يلحق به بحال فقد وقع الانفصال عن هذه الشبهة بأبين وجه وبقي الدليل الذي قدمناه من غير أن يكون لهم غلبة كلام بوجه ما وأما إذا مات في خلال الوقت فقد بينا أنه غير عاص بقول من قال من أصحابنا أن على هذا لا يصح إلا أن يقال إنه غير واجب في أول الوقت خطأ وقد بينا الكلام عليه في

المسألة الأولى وحققنا وجود الوجوب مع القول بترك معصيته عند اختراممنية إياه ولا مزيد على ما قلناه وأما الزكاة فعندنا الأمر اقتضى الإيجاب من وقت ما تناوله الأمر وقد تناوله الأمر وقد تناول الأمر ما بعد الحول فلا يجب قبله فكذلك الأمر هاهنا قد يتناول أول الوقت فلا يتأخر عنه الوجوب وأما جواز إخراج الزكاة قبل الحول رخصة من الشرع ثبت ذلك بالنص الوارد فيه والرخص لا يجوز إلزامها على الواجبات التي هي عرفية ولو وردت هاهنا رخصة بجواز فعل الصلاة قبل الوقت لقلنا بذلك

فإن قال قائل الوقت سبب الوجوب فكيف يتصور أن يجب من أول الوقت إلى آخره وهو يؤدي إلى أن يكون الزمان الأول سببا للوجوب وكذلك الزمان الثاني والثالث فيكون ذلك إيجاب ما هو واجب وهذا لا يجوز الجواب أن عندنا الوقت ليس بسبب الوجوب أما سبب الوجوب خطاب الشرع إلا أنه يجب مرة في زمان متضيق ويجب مرة في زمان واسع وكل واحد جائز معقولا ومشروعا على ما سبق بيانه فعلى هذا لم يرد إلى ترادف الإيجاب في فعل واحد بل الإيجاب حصل مرة واحدة إلا إنه واجب متوسع وقته فصار الترادف في الوقت لا في نفس الإيجاب فسقط ما قالوه من هذا الوجه وقد دل ما ذكرناه أن الوجوب لا يستقر بأول الوقت واستقرار الفريضة معتبرة بإمكان الأداة بعد دخول الوقت وهو الظاهر من مذهب الشافعي وإذا استقر بإمكان

الاداء كان التأخير جائزا بحكم توسع الوقت بشرط
أن

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:91
لا يؤخذ تأخيرا يؤدي إلى التفويت على ما سبق
وبعض أصحابنا ضم إلى هذا شرطا آخر وهو العزم
على أداء المأمور قبل انقضاء الوقت وعندى أن
الشرط الأول كاف وقد سبق الكلام فى ذلك والله
أعلم
مسألة

المأمور إذا ترك الإمتثال فى الوقت المضروب للأمر
حتى انقضى فلا يجب عليه القضاء بصيغة الأمر فإن
وجب يجب بأمر جديد
وقال بعض الفقهاء يجب القضاء بالأمر الأول واحتج
فى ذلك بما روى عنه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:92
النبى ﷺ انه قال من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها
إذا ذكرها وقوله فليصلها دليل على أن الأمر الأول
باق عليه وأن الواجب بعد خروج الوقت هذا الذى
كان واجبا فى الوقت ولأن الواجب عليه بعد الوقت
واجب باسم القضاء والقضاء من ضرورته وجوب
فقضى عليه فدل أن الأمر الأول باق عليه حتى
سمى المفعول قضاء
بيينة أنه إذا وجب بأمر لم يتصور أن يكون قضاء

قالوا ولأن الأوامر مصالح والمصلحة في نفس الفعل لا في وقت الفعل فإذا لم يفعل كان عليه فعله وإن انقضى الوقت المضروب للفعل وأما دليلنا هو أن الوجوب بالأمر والأمر يتناول الفعل في وقت معلوم فلا يكون الفعل في غير ذلك الوقت مأمورا وإذا لم يكن أمرا بعد الوقت لم يكن وجوبه والحق أن المأمور يفوته بفوات الأمر وقد فات الأمر بفوات الوقت فيفوت الوجوب بينة أن في الشاهد من قال لغلامه زر فلانا في الغد لا يكون أمرا بالزيارة بعد الغد حتى إذا ترك الزيارة في الغد وزار بعد الغد يسمى مخالفا لسيدته وأيضا يقال القاضى ليس يمثل الأمر فإن الممثل للأمر هو الموافق لصيغة الأمر والموافقة لصيغة الأمر وهى بالفعل في الوقت المسمى في الأمر وإذا لم يكن الفعل بعد الأمر امثالاً لم يكن الأمر مقتضياً له فصار فعل المأمور بعد خروج الوقت كفعله قبل دخول الوقت

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:93

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:90

ثم لا يصح ذلك في الأمر وكذلك بعد خروج الوقت يكون كذلك أيضا

وأما الجواب عما تعلقوا به أما الخبر قوله ص فليصلها نقول أولا هذا دليل عليهم لأن قوله فليصلها أمر جديد فلو كان الأمر الأول باقيا عليه لم نحتج إلى هذا الأمر الثانى فلما ذكره دل على وجوبه بهذا الأمر

لا بالأمر الأول ثم قوله فليصلها يعنى فليصل مثلها لأن الواجب عليه هذا الأمر المحدد صلاة مثل صلاة الأولى فلاجل هذه المشابهة صحت هذه الكتابة وأما الذى تعلقوا به من تسمية المفعول قضاء قلنا هذا دليل عليكم لأن الأمر الأول لو تناول الفعل قبل خروج الوقت كان المفعول أداء ولم يكن قضاء مثل المفعول فى الوقت ثم نقول تسميته قضاء هو على طريق المجاز لا على طريق الحقيقة ومعنى المجاز انه فعل على مثاله الأول قائم مقامه فى إسقاط تبعة الأمر الأول عنه وهذا لأن عندنا وإن وجب القضاء بأمر جديد يعمله قيامه مقام الأول فيسقط عنه تبعة الخلاف فى الأمر الأول فهذا الوجه سمي قضاء وهو على طريق المجاز لأنه لا يقضى عليه فى الحقيقة

وأما كلامهم الأخير فقوله إن الأوامر مصالح قلنا تأجيل المصالح فى الأوامر عندنا باطل والله تعالى لا يجب عليه شيء بوجه ما وقد يفعل الأصلح بالعبد وقد يفعل غير الأصلح وهذه قاعدة تعرف فى غير هذا الموضوع وعلى أنه يجوز أن تكون مصلحة العبد فى فعل الشيء فى وقت معين ولا يكون فعله فى غير ذلك الوقت مصلحة ألا ترى أن فعله فى الوقت مصلحة له وقبل الوقت لا يكون مصلحة والله أعلم

فصل

وذكر أصحابنا في أصحاب الأعذار الذين لا يحتم عليهم الصوم في الحال مثل المريض والمسافر ومن لا يجوز له صوم في الحال مثل الحائض والنفساء أن الصوم واجب عليهم في حال العذر وقال أصحاب أبي حنيفة لا يجوز القول بإيجاب الصوم على الحائض والمريض في حال العذر

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:94
وأما المسافر فالصوم واجب عليه وله الفطر بترخيص الشرع وحكوا عن بعض من ينسب إلى الكلام أن الصوم لا يجب على المريض والحائض وأما المسافر فعليه صوم أحد الشهرين إما شهر الأداء وإما شهر القضاء وأيهما صام كان أصلا مثل الأنواع الثلاثة في كفارة اليمين واحتج الأصحاب فيما صاروا إليه بأن الله تعالى علق قضاء الصوم بفطر مضمرة في الآية إجماعا وهو قوله تعالى ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر ومعناه فانظروا عدة من أيام أخر فدل أن وجوب القضاء معلق بالفطر ولو لم يكن الوجوب ثابتا عند الفطر لما تعلق به القضاء ولأن المفعول لما كان يسمى قضاء لا أداء فالقضاء اسم لواجب قام مقام واجب أخر فأما أداء الواجب في وقته فلا يسمى قضاء بحال ولأن هذه العبادة مفروضة في هذا الوقت فلو لم يجب على هؤلاء في الوقت لم يجب شيء بعد فوات الوقت كالحائض لما لم يجب عليها الصلاة في

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:95

الوقت لم يجب بعد الوقت

قال من يخالف هذا كيف يتصور وجوب الصوم على الحائض ولا سبيل لها إلى الأداء ولا إلى إزالة المانع إلى الأداء بل هي منتهية عن فعل الصوم لا إيجاب فعل لا سبيل للمأمور إلى التوصل إليه بحال بيينة أنه لو جاز إيجاب الصوم على المرأة فهي منتهية عنه لجاز إيجاب سائر المنهيات عليها هذا في الحائض وكذلك قالوا للمريض الذي يستضر بالصوم لا يجوز له فعل الصوم فلا يجوز أن يقال بوجوبه عليه وأما المسافر فالصوم له جائز إلا أنه رخص له تركه والقضاء من بعد

وأجاب الأصحاب عن هذا وقالوا المحدث إذا ضاق به وقت الصلاة لا يتأني له الأداء والوجوب ملاق إياه وكذلك من لا يجد ماء ولا تراباً نظيفاً لا يتصور منه الأداء ولا التسبب إليه ومع ذلك صح الوجوب عليه والسكران لأنه خطاب وجوب الصلاة وهو ممنوع من أدائها وهذا لأن الحيض نوع حدث والمرض والسفر نوع عذر والحدث والعذر إنما يؤثران في الأداء ولا يؤثران في أصل الوجوب مثل سائر الأحداث والأعذار إلا من الأحداث ما يكون العبد بسبيل إلى إزالته ومنها لا سبيل له إلى إزالته ومن الأعذار ما يكون الأداء جائزاً معه وربما يكون الأداء هو الأولى ومنها ما يكون ترك الأداء أولى وذلك في المريض الذي يستضر بالصوم واعلم أن القول بإيجاب الصوم على الحائض مشكل جداً والحرف الذي يمكن

الاعتماد عليه أن الخطاب بالإيجاب عام في حق كل من هو من أهل الخطاب إلا أن هؤلاء أصحاب أعذار وموانع فيعمل العذر والمانع بقدره ولا يفوت الخطاب أصلاً والحيز حدث دائم وعمل الأحداث في المنع من الأداء والمرض عذر مضر بصاحبه والضرر في الأداء في الإيجاب والسفر جعل عذراً لأنه سبب المشقة فالمشقة في الأداء لا غير فهذا الطريق كان عمل هذه الأشياء في الأداء لا في الوجوب فيبقى أصل الوجوب وظهرت فائدته من بعد وهو عند زوال هذه الأعذار وهذا غاية ما يمكن ذكره في هذا الفصل وللقاضي أبي زيد في كل هذه الأعذار كلام مفرد ذكره في أحد أصوله الذي صنفه وسنحكي ذلك من بعد وتتكلم عليه مع أخواته التي ضم إليها وتتكلم فيها ونبين الصواب من ذلك والله المعين بمنه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:96

مسألة

الأمر الوارد على التخيير بين شيئين أو أشياء مثل الأمر الوارد في كفارة اليمين وما يشبه ذلك فالذي عليه جمهور الفقهاء أن الواجب أحد ذلك لا بعينه فأيهما فعل يعين واجبا بفعله فيكون مبهما قبل الفعل متعينا بعد الفعل بفعله

وقال كثير من المعتزلة وشرذمة من فقهاء العراقيين إن جميعها واجب دون أحدها فإذا فعل أحدها سقط به وجوب باقيها

وقد قال بعض أصحابنا إن من عليه الكفارة إذا فعل جميعها كان الواجب أحدها وهو أعلاها ثمنا لأنه مثاب على جميعها وثواب الواجب أكثر من ثواب الندب فانصرف الواجب إلى أعلاها دون أدناها ليكثر ثوابه وإن ترك جميعها كان معاقبا على أحدها وهو أدناها ليقل وباله ووزره ولأن الواجب يسقط بفعل الأدنى فينظر في إلحاق الوزر إلى ذلك القدر ولا وزر فيما زاد عليه احتج عبد الجبار الهمداني لمن قال إن

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:97
جميعها واجب

وقال إن الكفارات الثلاث كل واحدة منها قد أرادها الله عز وجل كما أراد الأخرى وأمر بها كما أمر بالأخرى والصالح في إحداها كالصالح في الأخرى كان الأمر والصالح والإرادة اتصل بكل الثلاث على وجه واحد وجب أن يكون وجوب الجميع على وجه واحد وربما يقول ليس إيجاب البعض بأولى من إيجاب البعض فوجب أن يجب الكل وأيضا فإن كل واحد منها إذا فعله جاز ويكون مؤديا للواجب وهذا صفة بالواجب وحكمه وقالوا لو كان الواجب أحدها لا بعينه وجب أن يبينه الله تعالى لأنه إذا لم يتبين أدى إلى أن يكلف أحد شيئا من غير أن يسأله وهذا لا يجوز

يدل عليه أنه لو أوجب أحدها لنصب عليه دليلا وميزه من غيره حتى لا يؤدي إلى التخيير بين الواجب وبين

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

ما ليس بواجب فلما لم يميزه ولم ينصب عليه دليلا
دل أنه أوجب الكل
قالوا أيضا إن الكفارات إنما أمرنا الله تعالى بها لأنها
مصالح لنا ولا يجوز أن تكون المصالح موقوفة على
اختيارنا لأن العبد لا يهتدى إلى مصالح نفسه لأن رأيه
عن عقل مشوب برأيه عن هوى ولا يحصل بمثل هذا
الرأي الاهتداء إلى المصالح

وأما حجتنا هي أنا أجمعنا أنه لو عين أحد الأنواع
بالفعل وأداه سقط الواجب عنه ولا يلزم الإتيان بعده
وهذا الواجب ما لا يسع تركه إلى غير بدل ولا شك
أن المؤدى واحدا من الأنواع تارك غيره بلا بدل فدل
أن عليه الذى أداه ليس بواجب وإن شئت قلت انعقد
إجماع المسلمين أنه لو ترك جميع الأنواع لا يستحق
العقاب على جميعها وإنما يستحق العقاب على
أحدها ولو كان الجميع واجب استحق العقاب على
الكل

قالوا عندنا يجب الكل على طريق الجمع لكن على
طريق التخيير فإذا أدى المكلف إحدها يخرج الباقي
عن صفة الوجوب
قلنا هذا هو الدليل عليكم لأن الجميع لو كان واجبا لم
يسقط بفعل أحدهما كالصناعات والصلوات
والزكوات المجتمعة عليه لا تسقط بأداء الواحد منها
وإذا تركها عوقب على جميعها وقولهم إن الكل
واجب على طريق التخيير

قلنا لو وجب الكل وجب أن لا يثبت التخيير فيها على وجه إذا فعل الواحد منها سقط الكل كسائر الواجبات التي تجتمع عليه في الوجوب قالوا يجوز مثل هذا كفرض الكفاية فإنه واجب على الكل ومع ذلك إذا فعله

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:98

البعض سقط عن الكل قلنا فرض الكفاية دليل عليكم لأنه لما وجب على الكل من وجه ظهر لذلك أثر بوجه ما فإنه العقاب كما إذا كان واجبا على الكل لا على طريق التخيير وأما هاهنا لو ترك الكل لم يكن عقاب وإثم إلا بترك أحدها فلم يكن لوجوب الكل ظهور أثر بوجه ما وإذا كان كذلك لم يكن فيما قالوه إلا مجرد تسمية الواجب إن غير معنى ولا عبرة للأسامى إذا كانت خالية عن المعانى وقد دل على ما قلنا قوله تبارك وتعالى فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة وأجمع أهل اللغة أن أو للتخيير والواو للجمع فلو قلنا إن جميع الكفارات الثلاث واجبة لم يبق فرق بين أو وبين الواو مع إجماع أهل اللغة على التفريق بينهما أما الجواب عن كلماتهم أما قولهم إن الإرادة تعلقت بكل الثلاث قلنا الأمر ليس بأمر بالإرادة حتى يقال إن الإرادة إذا اتصلت بالكل صار الكل واجبا إنما الأمر بصيغة قوله افعل أو بما يقتضى الفعل لا محالة وصيغة طلب

الفعل إنما اتصلت بإحدى الكفارات الثلاث لا بعينها
بدليل إنه إذا فعل إحداها سقط عنه الطلب وأيضا
يقال لهم الأمر أمر بالإرادة والله تعالى إنما أراد من
المكلف فعل إحدى الكفارات لا فعل جميعها بدليل
أنه لا يلزمه فعل جميعها ولو أريد منه فعل كل
الكفارات لزمه فعل كل الكفارات
ويقال أيضا إن الإرادة اتصلت بمبهم غير معين فى
حق المكفر وإن تعين ما يكفر به فى سابق علم الله
تعالى

وأما قولهم إن إيجاب البعض ليس بأولى من إيجاب
البعض
قلنا لم وقد قام الدليل على إيجاب بعضها على
إيجاب كلها والعبرة بما قام الدليل عليه
وأما قولهم إنه لو كفر بكل واحدة يكون مؤديا ما هو
الواجب عليه

قلنا هذا لا يدل على أن الكل واجب وإنما هو دليل
على أن الواجب مفوض إلى اختيار العبد هذا كما
نقول فى الرقبة والإطعام فإن من ملك مائة رقبة
فإنه إذا أعتق يقع عن الكفارة أو ملك ألف مد أي
عشرة أمداد أعطى وقع عن الواجب ولا يدل

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:99
على أن الكل واجب وكذلك لو باع قفيزا من صبرة
فإنه أي قفيز سلم يكون مبيعا ولا يدل على أن الكل
مبيع كذلك ها هنا

وأما قولهم إنه لو كان الواجب واحد ما لميزه ونصب عليه دليلاً قلنا هذا إنما يجب إذا كان الواجب معيناً قبل الفعل فيجب أن يكون عليه دليل ليتوصل المأمور إلى معرفته وأداء فرضه بفعله فأما إذا لم يكن معيناً وإنما يتعين بفعله فلا حاجة إلى غيره لأن ما يتأدى به فرضه هو ما يختاره منها جواب آخر أن ما يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه واحد بالإجماع ولم يجب تمييزه عن غيره ونصب الدليل لكل جواب للمخالف على هذا فهو جوابنا في وجوب الواحد

وأما قولهم إن الكفارات كلها مصالح قلنا قد تكلمنا على فصل المصلحة من قبل فلأن المصلحة في كونها واجبة تعلقت بإحداها لا بالكل بدليل أنه لو فعل الكل لا يكون مؤدياً للواجب ولو كانت مصلحة الواجبية تعلقت بالكل لوجب أن يجعل هو مؤدياً للكل عن صفة الوجوب وإعلم أنه لا يتحصل خلاف معنى في هذه المسألة وإنما الخلاف خلاف عبارة ونحن نمنعهم من إطلاق عبارة الواجب على الكل لأنه يؤدي إلى ما بيناه من قبل ولأن العبارات التي ليس لها معنى لا يجوز التمسك بها لا إجماعاً ولا اختلافاً فثبت أن الصحيح ما قدمناه والله أعلم

فصل

ذكر الأصحاب أن الأمر بالشيء لا يكون أمراً بأسبابه بصيغته مثل قوله صل

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:100

هذا اللفظ بصيغته لا يكون أمرا بالطهارة وستر العورة لأن هذه الشرائط لها صيغ موضوعة واختلاف الصيغ يدل على اختلاف المسوغ له ألا ترى أن صيغة غير الصلاة لا تجعل صيغة لها وصيغة الصلاة لا تجعل صيغة لغيرها واعلم أن لا ننكر أن الصلاة مقتضية للطهارة بالدلالة وإنما ننكر أن تكون من حيث الصيغة مقتضية وهذا لأن المأمور كما لا يستغنى عن الشرائط التي يقف صحة الأداء عليها لا تستغنى عن وقت الأداء ثم الأمر بالشيء لا يدل على الوقت بصيغته وإنما يدل عليه من حيث الضرورة كذلك الشرائط فإن قال قائل لما صارت الأسباب من ضرورة فعل الصلاة حتى لا يسمى الفعل صلاة إلا بها كان التنصيص على الصلاة تنصيحا على أسبابها كما كان تنصيحا على أفعالها وأبعاضا قلنا أبعاض الصلاة كلها صلاة فيجوز أن نطلق عليها اسم الصلاة والطهارة ليست بصلاة ألا ترى أن المصلي لا يجوز له استعمال الطهارة فدل أنها غيرها وأما أفعال الصلاة نفس الصلاة والشيء الواحد يتوقف أوله على آخره ولا ننكر اشتغال الإسم الواحد على جميعه وإنما أنكرنا ذلك

فى شيئين مختلفين وقد قال أصحابنا إن الصلاة بصيغتها تدل على الدعاء فقط وما زاد على الدعاء ثبت بالدلائل الشرعية لا من طريق الصيغة واعلم أن ما لا يمكن امتثال الأمور إلا به يلزمه من حكم الدلالة حكم الدلالة إذا كان من كسبه نحو الطهارة وغيرها من شرائط الصلاة وكالسعى إلى الجمعة وقطع المسافة فى الحج وهما أمران لا أمر واحد وإن كان أداء أحدهما لا يتم إلا بأداء الآخر ألا ترى أنه قد يلزمه الحج بلا قطع مسافة ولا ملك زاد وصورة الخطاب فى الموضوعين واحدة وأما ما لا يتم إلا بكسب غيره نحو حضور غير الجمعة حتى يصح غير الجمعة فلا يكون هو مخاطبا به وإنما يخاطب بفعل نفسه وهو الحضور وإن كان حضور غيره شرطا فى الأداء إلا أنه قد يخاطب بإحداث فعل غيره بقدر ما يتأنى منه كالإمام يلزمه الحضور وإحضار الناس للجمعة ويلزمه الخروج وإخراج الناس للجهاد ويلزمه أيضا تحصيل الماء لإجراء الطهارة وستر العورة لأدائها واعلم أن هذه الأشياء وإن لزم الإنسان بحضوره العبادات وأنه لا يلزمه تحصيل المال لأداء الزكاة وقد كان يجوز ورود الشرع به إلا أن الله تعالى وضع ذلك عن العباد رحمة وأما إذا لم يمكن

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:103
أداء الواجب إلا بأداء ما ليس بواجب هل يصير ذلك واجبا أم لا مثل إمساك جميع النهار لا يمكن إلا

بإمساك جزء من الليل وكذلك ستر العورة لا يمكن
إلا بستر ما ليس بعورة وغسل جميع العضو لا يمكن
إلا بغسل ما ليس من ذلك العضو وكذلك ممن وجب
عليه الطهارة ولا يمكنه فعلها إلا بشراء الرشاء
واستقاء الماء فالواجب في هذه المواضع كلها ما
علق بها الوجوب في الشرع
إلا إنما لا يتأتى أداء الواجب إلا به صار واجبا للتوصل
إلى أداء الواجب لا لأنه واجب مقصود بنفسه
وأما اكتساب المال لاستطاعة الحج واكتساب المال
لأداء الزكاة لا يجب لأن ذلك شرط الوجوب دون
الفعل ولا يجب عليه أن يفعل ما تجب به العبادة
عليه

وأما في سائر المواضع فالعبادات واجبة إلا أن
لفعلها شرطا لا يمكنه ذلك الفعل إلا به فيجب عليه
ذلك ليتوصل به إلى الفعل ومن هذا الفصل إذا زاد
على مقدار الواجب زيادة يتأدى الواجب بدونها مثل
أن يطيل الركوع أو القراءة
فالأولى على هذا المذهب أن الزيادة على ما يتناوله
الاسم من مقدار الواجب نفل
وحكى عن بعضهم أن الكل فرض وإنما قلنا إن
الزيادة نفل لأنه قضى حق الاسم لما أتى من
المأمور بما انطلق عليه بالاسم فكان بالزيادة
مستقلا كما لو أدى الفرض مرة ثم أعاد فإن الثاني
يكون نفلا
يدل عليه أنه لو ترك الزيادة لا إلي بدل فإنه لا يأثم
وهذا من حد النفل ولا ينظر إلى أن اسم الصلاة

يتناول أول الفعل وآخره لأن اسم الصلاة يتناول فرضها ونفلها ثم يختلفان في الصفة ولا نقول إن من قال لغيره تصدق من مالى إنه لا يتقدر بل يتقدر بأقل ما ينطلق عليه اسم الصدقة
واعلم أن الذى قلناه فى المأمورات وهو أنه إذا كان لا يتأتى أداء الواجب إلا بأداء ما ليس بواجب قد يكون مثله فى الكف عن المحذور وهو إذا لم يكن الكف عن المحذور إلا بالكف عما ليس بمحذور وذلك إذا اختلط النجس بالطاهر نحو الدم أو البول يقع فى الماء القليل فيجب الكف عن استعماله ثم اختلفوا فى كيفية التحريم فمنهم من قال يصير كله نجسا وهو اللائق بمذهبنا ومنهم من قال إنما حرم الكل لتعذر الإقدام على تناول المباح لاختلاط المحرم به فإنه لا يكاد يستعمل جزءا من الطاهر إلا وقد استعمل جزءا من النجس وهذا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:104
يليق بمذهب أبى حنيفة وأصحابه فإن عندهم إذا وقعت النجاسة فى الماء الكثير وكان الماء بحيث إذ وقعت النجاسة فى جانب منه لم يخلص إلى الجانب الآخر فيمكن استعمال الماء من الطرف الآخر على وجه لا يكون مستعملا لجزء من النجاسة قالوا يجوز ذلك والأول أحسن لما بينا وقد قال أصحابنا إن البول أو الدم إذا وقع فى الماء الكثير ولم يتغير أحد أوصافه فإن الكل طاهر ويجوز استعمال جميع الماء وإن تيقنا أنه باستعمال كل

الماء يصير مستعملا لذلك القدر من الدم أو البول
وإذا قلنا يجوز استعمال جميع الماء فنقول إن ما وقع
فيه قد حكم بطهارته وهذا ينبغي أن يكون هو
المذهب

وقد قال بعض أصحابنا إذا استعمل الماء الذي وقع
فيه مثل هذه النجاسة فإنه ينبغي أن يترك بقدر
النجاسة وليس بمذهب
وأما إذا لم يكن الاختلاط بدخول أجزاء

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:105
البعض في البعض لكن كان اختلاط التباس واشتباه
ففي قسم منها يجب الكف عن الكل
كالمرأة التي هي حلال تختلط بالنساء المحرمات
والمطلقة بغير المطلقات أو المذكات بالميتات
فالكف عن الكل واجب احتياطا وفي قسم تسقط
حكم المحرم باختلاطه بالمباح نحو امرأة محرمة
تختلط بنساء بلدة عظيمة ولا يحصى عددهن
فيسقط تحريم الواحدة وتجعل كالعدم ويباح له نكاح
أى امرأة أراد منهن

وفي قسم الثالث ثبت التحرى وذلك في الثوب
النجس يختلط بالثياب الطاهرة أو الأنية من الماء
النجس اختلط بالأواني الطاهرة فجعل الشرع لما
علم طهارته بالاجتهاد حكم الطهارة وإن كان نجسا
في الحقيقة وأسقط به الفرض عنه إلا أن يزول ذلك
العلم الظاهر بيقين يحصل من بعد على ما عرف في
المذهب والله المستعان

نذكر بعد هذا من يتناوله خطاب الأمر ونبتدئ بالكفار فنقول إنهم داخلون في الخطاب بالشرعيات كما أنهم داخلون في الخطاب بالتوحيد والإقرار بالنبوات ومن فوت على نفسه فعلها بترك الإسلام استحق العقاب وهذا قول أكثر أصحابنا وكثير من أصحاب أبي حنيفة

وقالت طائفة منهم إنهم لا يلحقهم خطاب الشرعيات بحال وهو اختيار الشيخ أبي حامد الإسفرايني

وأما المتكلمون فأكثرهم معنا في هذه المسألة وتعلق من قال إنهم لا يدخلون في الخطاب بكلمات معنوية منها وهو شبهتهم قالوا تكليف من لا يصل إلى أمثال الأمور على ما ورد به الشرع بحال محال وهذا صفة خطاب الكافر بالشرعيات لأنه لا يتصور من الكافر أداء العبادات في حال كفره وإذا أسلم سقط وزال التكليف عنه ولا وصول إلى أداء الأمور بحال قالوا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:106
وبهذا فارق الإيمان لأنه يصلح من الكافر متي قصد إليه ويفارق المحدث أيضا لأنه بعد الطهارة أمكنه أداء الصلاة بذلك الخطاب فطهارته لا تنافي ما خوطب به

وأما إسلام الكافر ينافى ما خوطب به من حيث إنه لا يبقى عليه بعد الإسلام ولهذه الشبهة اختار الشيخ أبو حامد هذا المذهب وربما يقولون هذا أمر لا يفيد فائدة ولا يقتضى قضيته لأنه طلب الفعل فإذا لم يصل إلى الفعل سقطت فائدته والأمر لا يكون إلا لفائدة فإذا سقطت فائدته بطل الأمر بل خطاب الكافر بالشرعيات يؤدي إلى تكليفه ما ليس فى وسعه وأمره بما لا يطيقه وإنما قلنا ذلك لأنه يستحيل أن يفعل الشرعيات مع كفره قالوا ولا يجوز أن يقال إن فائدة الأمر استحقاق العقاب عند تركه لأن الأمر لا يرد من الأمر لفائدة العقاب عند الترك بل الأمر ليس إلا لفائدة الفعل وهو المقصود من الأمر وإنما أوعد عليه عند تركه لتحقيق طلب الفعل منه وترك العقاب عند الترك بمنزلة التبع من المقصود فكما أن العقد مصحح لمقصوده لا لما ليس لمقصوده فكذلك الأمر يصح لمقصوده لما ليس لمقصوده يدل عليه أن الأوامر بالعبادات لنفع العباد ونفع العباد فى فعلهم العبادات فإذا لم يصح منهم فعلها بطل نفعهم منها فإذا كان الأمر لنفعهم بطل نفعهم وبطل أمرهم

وأما حجة أبى زيد أن الكافر ليس بأهل لأداء العبادات لأن أداء العبادة لاستحقاق الثواب فى الآخرة بحكم الله تعالى

والكافر ليس بأهل الثواب فى الآخرة لأن ثواب الآخرة هى الجنة وهو ليس من أهل الجنة فتبين أنه ليس بأهل للعبادة وإذا لم يكن من أهل هذا العمل لم يكن من أهل الخطاب بالعمل لأن الخطاب بالعمل للعمل وهذا كالعبد لا يخاطب بالعبادات المالية من الكفارات والزكوات وغيرها لأنه ليس من أهل ملك المال فلا يخاطب بواجب المال بينة أن العبادات ثمن الجنة والكافر لا يتصور أن يكون له حظ فى الجنة فأشبه الكافر فى هذا من لا ذمة له فى استحقاق حق أصلا وهو كالبهائم قال وليس

قواطع الأدلة فى الأصول ج:1 ص:107
كالإيمان لأنه ثبت له الحق فى الجنة فصار الإيمان فى الحقيقة اكتسابا للجنة وهو من أهل اكتسابها قالوا ولا يجوز أن يقال إنه من أهل العبادة إذا أسلم فيصح الأمر ليسلم ويفعل بمنزلة المحدث مخاطب بالصلاة ليتطهر ويصلى وهذا لا يصح لأن الكافر فى الحال ليس بأهل للعمل ليثاب عليه والخطاب يتناول العمل فى الحال لأن الخطاب هو قوله صل وصم وهذا تناول الحال وفى الحال ليس هو من أهل هذا العمل ولا الكافر أعد للإسلام ما له حتى يعطى له حكم ما له فى الإعداد له كالمنى فى الرحم وبيض الطير فالكافر ماله مال الإسلام لا حيلة له من الله

تعالى ولا عادة لهم بل العادة في الكافر التمسك
بالكفر كالمسلم عادته التمسك بالإسلام وإنما يختار
الإسلام كالمسلم يختار الكفر نادماً
قالوا وليس كالجنب لأنه بنفسه أهل لعمل يثاب عليه
غير أنه لا يصح منه الصلاة لفقد شرطه وهو الطهارة
فهى شرط لصحة الأداء لا ليصير أهلاً لعمل يثاب
عليه في الآخرة فيصح الخطاب له على أن يفعله
بشرطه وأما الكافر فليس بأهل لعمل يثاب عليه في
الآخرة أصلاً فلا يصح الخطاب معه أصلاً
وسبيل هذا سبيل المولى يقول لعبده أعتق عن
نفسك عبداً أو كفر عن يمينك بالمال يكون لغوا لأن
ملك المال شرط التصرف بهذا الخطاب
والعبد ليس من أهل ملك المال وبمثله لو قال لحر
أعتق عبدك على ألف فأعتق صح عنه بصحة الأمر
لأنه أهل الإعتاق إلا أنه فقد في الحال شرط الأداء
وهو الملك

وصح الأمر به على أن يؤدي المأمورية بشرطه
قال ولا يجوز أن يقال إن الكفر معصية فلا يجوز أن
يجعل شيئاً لسقوط الخطاب لأنه تخفيف والكفر لا
يصلح سبباً للتخفيف

قال لأننا لا نسقط الخطاب برحمة ليكون سبب العذر
بل أسقطنا الخطاب نقمة لأنه سقط لخروجه عن
صلاحية الجنة وهذا نقمة

ببينة أن الكافر سقط عنه خطاب الله تعالى
بالعبادات ليأسه عن الجنة وبخطاب المؤمن
بالعبادات لاستحقاقه الجنة وشدة النار فوق ثقل

الخطاب وراحة الجنة فوق راحة سقوط الخطاب وهذا كالبهائم لا يخاطبون وليس ذلك لإرادة التخفيف عليها بل لأنها ليست بأهل الخطاب فكان سقوط الخطاب للإزراء بها كذلك سقوط العبادات عن الكفار ليس للتخفيف عليهم بل لإخراجهم عن أهلية الخطاب فيكون على وجه العقوبة والإزراء بهم وإلحاقهم بالبهائم التي لها خطاب عليهم قال وأما المناهى ثابتة

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:108
في حقهم لأنه إن لم يكن من أهل العبادة لأنها ثمن الجنة فهو من أهل المعصية التي هي سبب العقوبة فيستقيم إثبات خطاب المناهى في حقه وإن لم يستقم إثبات خطاب العبادات
قال وهذا يحثهم على المعاصي في الدنيا لأن الحدود عقوبات على إنكار المناهى وخطاب المناهى قد لحقهم

ولأن هذه الأعمال للفكاك عن قيد الاستعباد كما أن مال الكتابة يؤديه العبد للفكاك عن قيد الرق وقبل الإيمان بالله عز وجل لا يتصور منه أعمال تتعلق بهذا الفكاك عن القيد

وأما الإيمان فيتعلق بنفسه للفكاك أو يثبت عقد الفكاك فاستقام الخطاب بالإيمان دون الأعمال ألا ترى أن المولى يستقيم منه خطاب العبد بأداء المال بعد عقد الكتابة ولا يستقيم قبل عقد الكتابة هذا طريقاً إلى هذا الموضوع

وتعلقوا بالخبر المعروف
أن النبي ﷺ بعث معاذًا إلى اليمن قال له ادعهم إلى
شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله فإن
أجابوك فأعلمهم أن عليهم خمس صلوات في اليوم
والليلة وفي رواية فأعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ
من أغنيائهم وترد في فقرائهم فقد أخبر أن هذه
الواجبات تلزم بعد الإيمان بالله تعالى ولو لزمتم مع
لزوم الإيمان لم يكن لتأخير ذكر الإيجاب معنى
وأما حجتنا في هذه المسألة فتعلق أولاً بما ورد من
السمعيات في الباب والتعلق للأصحاب بما ورد في
القرآن والسنة كثيرة غير أن المختار من ذلك قوله
تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين
المدثر 42 45 فقد ذمهم ووبخهم بترك الصلاة وكذلك
بترك الزكاة لأن إطعام الطعام الذي يتعلق بتركه
التوبيخ هو الزكاة
فلولا أن ذلك توجه عليهم ولحقهم خطابه
لم يستقم التوبيخ والذم
فإن قيل معناه لم نك من جملة المصلين أي
المسلمين قلنا لا يستقيم ذلك لأن قوله من المصلين
يفيد أنهم استحقوا الذم لأنهم لم يصلوا كقول القائل
عاقبت فلانا لأنه لم يك من المطيعين يدل أنه عاقبه
لأنه لم يطعه
فإن قيل قوله لم نك من المصلين يجوز أن يكون
إخباراً لأنهم كانوا ارتدوا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:109
 بعد إسلامهم ولم يكونوا صلوا في حال إسلامهم
 قلنا قوله لم نك من المصلين لا يقتضي ترك الصلاة
 في زمان معين بل يقتضي ظاهره
 أنهم لم يكونوا من المصلين في جميع زمانهم مثل
 قول القائل فلان ضرورة لأنه لم يحج
 يقتضي أنه لم يحج في وقت ما
 وإذا حملت الآية على ما قالوا كان حملا على ترك
 الصلاة في زمان معين وهذا خلاف ظاهر الآية
 وعلي أن الآية عامة في المرتدين وغير المرتدين
 وقد أيد هذه الآية قوله تعالى وويل للمشركين الذين
 لا يؤتون الزكاة فصلت 6 7 أوجب لهم الويل بكفرهم
 وإخلالهم بالزكاة وهو مثل قول القائل ويل للسراق
 الذين لا يصلون فهذا ذم لهم على السرقة وترك
 الصلاة جميعا
 كذلك هاهنا ذم وتوبيخ على الشرك وترك الصلاة
 جميعا

ونعتمد على قوله سبحانه وتعالى ولله على الناس
 حج البيت من استطاع إليه سبيلا آل عمران 97 وهذا
 يتناول المسلم والكافر لأن اسم الناس يتناول كليهما
 على وجه واحد ولا مانع من كون الكافر من أهل
 الآية لا من جهة ولا من جهة السمع العقل
 أما الدليل السمعي فلأنه لو وجد مانع من هذه الجهة
 لظفرنا به عند الطلب
 وأما من جهة العقل فلأنه لو كان لكان لفقد التمكّن
 والكافر متمكّن من الحج بأن يقدم عليه الإسلام وكل

من تمكن من الفعل على بعض الوجوه فهو له
مستطيع كما أن المحدث متمكن من أداء الصلاة بأن
يقدم عليه الوضوء والخراساني متمكن من الحج بأن
يقدم عليه قطع المسافة وهذا الذي قلناه في الحج
موجود في كل عبادة فيلزمه كل العبادات بالخطاب
العام الذي يتناول المسلمين والكفار وهذا لأن
رسول الله ﷺ بعث إلى جميع الناس أحمرهم
وأسودهم وقد جاء بالقرآن المشتمل على إيجاب
الإيمان وإيجاب الشرائع من الأوامر والنواهي فإن
كان بعث بما أنزل معه إلى جميع الناس وجب كل ما
أنزل معه على جميع الناس لأنه بعث بهذه الشرائع
فكل ما بعث به يجب على من بعث إليه
فإن قالوا هذا على ما قلتم إذا أمكن الإيجاب وهاهنا
لا يمكن الإيجاب
قلنا يمكن على ما بينا من قبل ولأنه لما لزمهم
النواهي لزمهم الأوامر لأن الأوامر أحد قسمي
الشرع فصار كالقسم الآخر
والدليل على لزومهم النواهي إجماع الأمة في أن
الكافر يحد إذا زنا ويقطع إذا سرق ولو لم يكن مكلفا
بترك الزنا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:110
والسرقة لم يكن الزنا والسرقة معصية ولو لم تكن
معصية لم يعاقب على فعله وهذا دليل معتمد
فإن قالوا إنما وجب ذلك عليهم التزامهم أحكام
الإسلام

قلنا هذا ليس بشيء لأن لزوم الأحكام بالتزام العبيد
ذلك

ألا ترى أن الخطاب متوجه على جميع الكفرة
بالإيمان بالله عز وجل وإن كانوا لم يلتزموا شيئاً من
ذلك

ثم نقول من أحكامنا أن لا يحد الإنسان على المباح
فلو كان الزنا غير محظور عليه كان مباحاً والحد لا
يجب بارتكاب المباح

قالوا إن الكافر مع كفره قد كلف ترك الزنا لأنه مع
كفره لا يمكنه فعلها فلم يخاطب بفعلها
قلنا لا يجوز أن يكلف ترك الزنا إلا وقد كلف العلم
بقبحه ولا سبيل إلى العلم بقبحه إلا بشريعة الإسلام
لأن ما عداه من الشرائع فقد منع المكلفون من
الرجوع إليها ولا يمكن مع جحد الإسلام أن يعلم قبح
شيء كما لا يمكنه فعل الصلاة في هذه الحالة فلا
فرق بينهما

ولكن كان وجه التكليف بالعلم بقبح الزنا بأن يسلم
قبحه ليتركه فحقق عليه تحريم الزنا بهذا الوجه
وكذلك في الصلاة مثله يتحقق عليه إلزام الصلاة
بالوجه الذي حقق عليه تحريم الزنا غير أن ترك
إقامة الحد عليهم كان بدليل شرعي قام عليه ونحن
لا ننكر سقوط إقامة الحد مع تحقق التحريم بدليل
شرعي يقوم عليه وذلك الدليل هو العهد المعقود
معهم بترك التعرض لهم في شرب الخمر وأكل
الخنازير إذا لم يظهروا ذلك فيما بيننا

وإقامة الحد من التعرض فيكون ذلك إحقار للعهد
فلهذا لم نقمه عليهم
وقد أجبنا بغير هذا في المسائل الفقهية
أما الجواب عن كلماتهم
أما الأول قلنا لا نسلم أن هذا تكليف بما لا وصول
إليه بل الوصول من الكفار إلى فعل هذه العبادات
ممكن وذلك بأن يسلم ثم يباشر العبادات ونظير
ذلك الجنب مكلف فعل الصلاة بأن يزيل الجنابة ثم
يصلي

وقولهم إنه إذا أسلم سقط عنه الصلاة فلا وصول
إليها لا قبل الإسلام ولا بعد الإسلام
قلنا الوصول ممكن بأن يسلم في الوقت أو يسلم
قبل الوقت فإذا دخل الوقت صلى

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 111
فإن قالوا إذا أسلم صلى بأمر جديد
قلنا لا كذلك قيل بفعل الصلاة بالأمر الذي كان عليه
من قبل

فإن قالوا هل كلف الكافر الصلاة قبل الإسلام
فإن قلتم نعم فهو مستحيل لأنه إذا لم يصح منه فعل
الصلاة كيف يكلف فعل الصلاة
قلنا هذا قد قلتم وقد أجبنا

ونقول هل كلف الجنب بأن يصلى في حال الجنابة
فإن قالوا إن الطهارة تصلح شرطا للصلاة والإسلام
لا يصلح شرطا لأن الشروط اتباع

قلنا ولم لا يصلح شرطا وليس معنى الشرط إلا ما يقف الشيء على وجوده وعلى أن هذا ليس بخروج عن الإلزام فإن وجه الإلزام أن الجنب يكلف فعل الصلاة في حال الجنابة ثم إذا أداها يكون بشرطها وهو تقديم الإسلام وأيضا فإن الأمة اجتمعت على أن الكافر يخاطب بالإيمان بالرسول وإذا وصل إلى الآخرة ولم يكن أسلم يعاقب على ترك الإيمان بالرسول كما يعاقب بترك الإيمان بالله ومعلوم أنه لا يصح الأيمان بالرسول إلا بشرط تقديم الإيمان بالله مثلما لا تصح الصلاة إلا بعد تقديم الإيمان

ولكن قيل كلفوا ذلك بشرط تقديم معرفة الله عليه كذلك جاز أن يكون مكلفا بالعبادات بهذه الشريطة أيضا وهذا إلزام عظيم هدم عليهم هذه القاعدة وقولهم إنه لا فائدة في هذا الأمر قلنا إذا بينا وجه التمكّن من الفعل على بعض الوجوه اتصلت الفائدة بالأمر

قالوا بطلت فائدة الأمر في حال كفر الكافر لأنه عندكم مخاطب بالعبادات في حال كفره قلنا هذا الذي قلتم ليس بشرط لصحة الأمر بدليل الجنب الذي قلناه وعلى أن فائدة الأمر في الحال أنه إذا ترك الإتيان استحق العقاب على ترك الصلاة في الآخرة ويجوز تصحيح الأمر بهذه الفائدة في الحال بدليل الجنب الذي قدمناه وكذلك من علم الله تعالى منهم أنه لا يؤمن يحسن خطابه بالإيمان وليس يحسن خطابه بالإيمان إلا لفائدة استحقاق العقاب

بترك الإيمان لأن الفعل منه غير متصور لأنه يؤدي
إلى تجهيل

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:112
الله تعالى وقد تقدس الباري عن ذلك وتعالى عنه
علوا كبيرا
وقولهم إن المقصود من الأمر طلب الفعل فإننا قد
ذكرنا وجهها للفعل وذكرنا أيضا أن فائدة استحقاق
العقاب كان في تصحيح الأمر فسقط هذا السؤال
وقد قال الأصحاب علي قولهم إن الكافر إذا أسلم
يسقط الأمر بالصلاة لأنه إنما سقط بعفو الشرع
وذلك بقوله تعالى قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر
لهم ما قد سلف ولأجل أنا إذا أوجبنا عليه قضاء ما
سبق من الصلوات والصيامات والفائتة والزكوات
والخراج المسير الماء فيه أدى ذلك إلى تنفيرهم عن
الإسلام وقد ذكرنا هذا في المسائل الفقهية وما
ذكرنا أولا كاف
وأما طريقة أبي زيد فنقول قوله إن الكافر ليس من
أهل العبادة
قلنا ليس معنى هذا إلا أنه إذا فعل العبادة لا يصح
وهو باطل بالجنب الذي قدمناه لأن الجنب ليس من
أهل فعل الصلاة مثل الكافر ليس من أهل فعل
الصلاة
ولكن قيل هو من أهل الصلاة عند تقديم الطهارة
فصح الأمر عن في حقه وإن لم يكن على طهارة

كذلك الكافر من أهل الصلاة عند تقديم الإسلام
فصح الأمر في حقه وإن لم يكن في الحال مسلماً
وأما قوله إن العبادة لاستحقاق الثواب وهو ثمن
الجنة على ما زعم
قيل له ليس صحة الأمر بالعبادة بكونه من أهل الجنة
لأنه ليس لصحة العبادة من المسلم باستحقاق الجنة
فإنه قد قام الدليل لنا أن الثواب الموعود محقق
بفضل من الله تعالى وأنه لا يجب على الله تعالى
حق لأحد وإنما صحة العبادة بمرور السمع بها
وانضمام شرطها إليها والإيمان بالله تعالى أحد
شروطها غير أن صحة الأمر لا تقف على وجود
الشرط بل يكفي في صحة التمكن من إيجاد الشرط
على ما سبق كذلك هاهنا وعلى أنه إن لم يكن
تصحيح الأمر ليفعل المأمور فيثاب عليه يمكن
تصحيحه حتى إذا ترك يعاقب عليها
فإن قالوا لا يصح الأمر لهذا
قلنا ولم وقد سبق الجواب عن هذا والجواب الأول
أولى وأحسن ويبطل هذه الطريقة بالإيمان بالرسول
فإنه يخاطب به وكما أنه خوطب بالصلاة ليثاب عليها

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:113
فكذلك خوطب بالإيمان بالرسول ليثاب عليه فلا
فرق بينهما بحال وإذا ثبت لنا هذه المسألة فقد ثبت
على هذه المسألة كثير من المسائل من مسألة
وجوب القضاء للصلوات المتروكة على المرتد إذا
أسلم وجواز إيتاء الحج منه بعد الردة ومسألة الذمى

إذا أتلفه المسلم ومسألة استيلاء الكفال وغير ذلك
على ما عرف والله أعلم
مسائل قصار وفصول من المذهب يليق بهذا
الموضع

مسألة يدخل العبيد في المطلق من الأوامر
والنواهي مثل ما يدخل الأحرار وذهبت شذمة إلى
أنهم لا يدخلون إلا بدليل يدل على ذلك قالوا وذلك
لأن العبد نفسه مملوكة لغيره ومنافعه مستحقة له
والأمر تصريف من مالكة فإذا كان هو في تصريف
مالكة لم يدخل في تصريف غيره إلا بدليل يدل عليه
وأما الدليل على أنهم يدخلون مع الأحرار بصيغة
قوله افعل يتناول فعل الحر والعبد على وجه واحد
وكل واحد منهما يجوز أن يكون مأمورا بهذا الأمر
ألا ترى أنه لو أراده صح فاشتمل الأمر على الأحرار
والعبيد على وجه واحد
أيضا ويقال أيضا أنه لما جاز أن يكون العبيد معينين
لهذا الأمر دخلوا في هذا الخطاب إلا أن يوجد مانع
سمعى أو نقلى ولم يوجد مانع فإن قالوا إن المانع
قد وجد وهو ما وجد من وجوب خدمته لسيده في
أوقات العبادة

قلنا إنما يكون من خدمة سيده إذا فرغ من العبادات
فصارت أوقات العبادات مستثناة من أوقات خدمة
السيّد كأوقات الأكل والشرب وسعيه بنفسه فيما لا
بد به

قولهم إنه في تصريح سيده فلا يكون في تصريح
آخر لنفس الشيء لأنه يجوز

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:114
أن يكون في تصريح سيده في وقت وفي تصريح
خالقه في وقت
ألا ترى أنه لو عنى العبد صح فإذا جاز أن يكونوا
معينين بهذا الأمر وحق السيد عليه قائم كذلك يجوز
أن يكون الخطاب المطلق متناولا للعبيد أيضا وحق
للسيد عليه قائم والله أعلم مسألة
مذهب الشافعي أن النساء لا يدخلن في خطاب
الرجال وذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أنهن يدخلن
وقالوا قد دخلن في أكثر الأوامر المطلقة في الشرع
مثل الأمر بالصلاة والزكاة وبالحج وغير ذلك فدل أن
حقهن الدخول بصيغة الأمر ولأن أهل اللغة قالوا إن
الرجال والنساء إذا اجتمعوا أي علامة التذكير على
علامة التأنيث فصار الخطاب في حق الجنسين على
وجه واحد
وأما دليلنا هو أن أهل اللغة فرقوا بين الجنسين في
خطاب الجمع كما فرقوا في خطاب الفرد فإنهم
قالوا في خطاب الجمع للرجال افعلوا وللنساء
افعلن وفي خطاب الفرد للرجل افعل وللمرأة
افعلي وإذا اختلفت الصيغة في الجنسين دل أن
أحدهما لا يدخل في خطاب الآخر كما لا يدخل
الرجال في خطاب النساء وكما أن في خطاب الفرد
لا تدخل المرأة في صيغة خطاب الرجل ونستدل

بحديث أم سلمة أنها قالت لرسول الله ﷺ ما ترى الله تعالى لا يذكر إلا الرجال فأنزل الله تعالى إن المسلمين والمسلمات الآية إلى آخرها فإن قالوا أرادت الأفراد بالذكر قلنا هذا الطلب إنما يصح أن لو وجد أفراد الرجال بالذكر وإذا كان عندكم الخطاب يتناول الجنسين من حيث وضع اللغة فيكون دخول النساء فيه مثل دخول الرجال فلا يستقيم طلبنا بالأفراد بالخطاب لأنه تعالى لم يفرد الرجال بالذكر في محل ما في خطاب الجمع فمن أي وجه يطلب النساء أن يفردن بالذكر

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:115
بيينة أنا إذا قلنا يكون الخطاب للرجال والنساء في صيغة الجمع على وجه واحد لا يبقى لخطاب الرجال على الانفراد صيغة وهذا محال وأما الذي قالوا إن النساء قد دخلن مع الرجال في أكثر خطاب الشرع قلنا إنما دخلن بدلالة وقرينة وأما كلامهم الثاني وهو قولهم إن الرجال والنساء إن اجتمعوا علمت علامة التذكير على علامة التأنيث قلنا هذا لا يعرف لغة إنما هذا قول الفقهاء وعلى أننا لا ننكر دخول النساء في خطاب الرجال إذا أردن بذلك ويكون ذلك على وجه المجاز كالحمار إذا أريد به البليد تناوله على وجه المجاز والكلام في الحقيقة

وقد بينا أنه لا يجوز أن يدخلن من حيث الحقيقة والله
أعلم
فصل

وأفعال السكران وأقواله داخلة تحت التكليف فى
قول عامة الفقهاء
وقال أهل الكلام لا تكليف عليه وتابعهم بعض الفقهاء
وقال من يمنع دخوله تحت التكليف إن توجيه
التكليف مع عدم علم المكلف بما كلف به محال لأنه
لا يدخل هذا فى تكليف الإنسان ما ليس فى وسعه
وهذا لا يجوز فى الشرع ولا فى العقل
قالوا ولأنه لو جاز تكليف السكران جاز تكليف
المجنون والصبى بل جواز تكليف الصبى أقوى من
تكليف السكران لأن الصبى له عقل وتمييز وإن لم
يكمل مثل ما كمل للبالغين فإذا لم يكلف الصبى
فلأن لا يكلف السكران أولى
قالوا وأما الصلاة إذا فاتته فى حال السكر فإنما
القضاء بأمر جديد بعد الصحو
ويقولون أيضا إن الأمر فيما قلتم متقدم على زوال
العقل فإنه يقال له إذا سكرت فى وقت الصلاة أو
نسيت أو نمت عنها أو أتلفت شيئا فى حال السكر أو
فى حال النوم لزمك ضمانه
وأما دليل ما صار إليه الفقهاء قوله تبارك وتعالى يا
أيها الذين آمنوا لا تقربوا

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) فقد خاطب السكران بها حال السكر بالكف عن الصلاة حتى يعلم ما يقول فدل أن السكر لا ينافى الخطاب ولأن الأمة أجمعت على صحة رده في حال السكر وأجمعوا على وجوب الحد عليه بالزنا والقذف وكذلك يلزمه ضمان ما يتلفه من الأموال فدلّت هذه الأحكام أن التكليف قائم في حقه وإن زال عقله بالسكر وقد قال بعض الأصحاب في حين أقدم على الشرب كان عاقلا وقد تكلف شيئا محظورا أجرى الله العادة إلى زوال العقل به فجعل الزوال بالسبب المحظور بمنزلة القائم ولهذا المعنى إذا قتل الإنسان مورثه جعل المقتول كالحى حتى لم يورث منه

وكذلك نقول إن التكليف متوجه على النائم وجعل كاليقظان بدليل شرعي قام عليه وهو إيجاب الصلاة عليه وإن استوعب النوم جميع وقت الصلاة وكذلك إذا انقلب على شيء أو أتلفه يجب عليه الضمان هكذا قال بعض الأصحاب

والأصح عندي أن السكران متوجه عليه الخطاب ويجعل عقله بمنزلة القائم بالدلائل التي قامت عليه من جهة الشرع وإذا جعلنا عقله بمنزلة القائم شرعا استقام خطابه وتكليفه

وأما النائم فالأولى أن يقال لا تكليف عليه في حال النوم لأن النبي ﷺ قال رفع القلم عن ثلاثة وذكر فيهم النائم ولأن النوم مباح فلا يجعل النائم بمنزلة اليقظان ويعتبر ما وجد من زوال الحس بالنوم ولا

يجوز تكليف من لا حس له ولا علم وإنما وجوب
القضاء بعد اليقظة للصلاة التي فاتته في حال النوم
ووجوب غرامات المتلفات وإنما ذلك بالأمر بعد
الانتباه

قال الأصحاب ولا تكليف على الساهي فيما سها عنه
وذلك لعدم علمه بما سها عنه لأنه لو كان عالماً لم
يكن ساهياً وأما المكروه ففعله داخل تحت التكليف
لأنه يقدر على تركه بأن يستسلم بما خوف به وهذا
بخلاف حركة المرتعش لا يوصف بأنه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:117
مكروه عليها لأنه لا يقدر على تركها فالإكراه لا ينافي
العلم والقصد فلا ينافي دخول فعله تحت اقتداره
واختياره فلم يسقط التكليف
وقال بعض المتكلمين إن فعل المكروه لا يدخل تحت
التكليف وليس لأهل هذه الطائفة تعلق إلا ادعائهم
فقد الاختيار
قالوا ولا تكليف مع عدم الاختيار وربما يقولون إنه
غير مرید لما أكره عليه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:118
ولا قصد له فصار فعله كفعل النائم وليس هذا بشيء
لأننا قد بينا أن اختياره فيما أكره عليه قائم
ألا ترى أنه يصبر على ما خوف به فدل أنه إذا لم
يصبر وفعل ما أكره عليه فإنه يفعله عن قصد
واختيار والدليل على بقاء التكليف في حقه أنه

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

تنقسم عليه الأحكام فيما أكره عليه ففي بعضها يجب عليه فعله وفي بعضها يحرم وفي بعضها يباح وفي بعضها يرخص فالأول مثل أكل الميتة والثاني مثل القتل والثالث مثل إتلاف مال الغير والرابع مثل إجراء كلمة الكفر على لسانه مع طمأنينة قلبه على الإيمان وانقسام الأحكام عليه دليل قاطع على بقاء التكليف وقد اجتمعت الأمة على أنه لو أكره إنسانا على قتل إنسان لا يجوز أن يقتله ولو قتل أثم أثم القتل ولولا الحضرية عليه قائمة لم يَأثم ولما أثم ثبت أن التكليف قائم مستمر عليه وأما الصبيان فلا تكليف عليهم في فعل شيء ما لأن التكليف من قبل الله تعالى والله تعالى وضع عنهم ظلمة الأفعال ولم يوقعهم في هذه الكلفة رحمة من قبل الله تعالى ونظرا لهم فأما الحقوق المالية التي تجب عليهم فليست فيها إلزام فعل ولا إيقاع لهم في كلفة ومشقة إنما الإيجاب عليهم يلاقيب ذممهم ولهم ذمم صحيحة وأما فعل الأداء الذي هو كلفة ومشقة فهو متوجه على الأولياء لا على الصبيان والجملة أن إزالة التكليف على الصبيان نظر من الله تعالى ورحمة وذلك في إسقاط الفعل الذي يتضمن التعب والمشقة وأما أمرهم بالعبادات عند بلوغ السبع فنوع امتران واعتياد وليس على جهة التكليف وكذلك ضربهم على سائر الآداب للرياضة كضرب الدابة وأما الذي قاله الشافعي رحمه الله من سقوط الظهر عنه إذا كان في أول الوقت وهو غير بالغ ثم

بلغ في آخر الوقت وإنما كان كذلك لأنه فعل وظيفة
الوقت في

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:119
أول الوقت فممنع فعلها من وجوبها عليه في آخر
الوقت إذا بلغ لئلا يؤدي إلى التثنية في الوظيفة وقد
قررنا هذا المعنى في خلافيات الفروع مسألة
لا يدخل الأمر في الأمر عند عامة الفقهاء وذهب
طائفة قليلة من أصحابنا أنه يدخل والمسألة مصورة
في النبي ﷺ إذا كان أمراً فإن الأمر الوارد من قبل
الله تعالى بذكر الناس وأمرهم بشيء بفعله فقد
اتفقوا أن الرسول يدخل في ذلك وتعلق من قال
بدخوله في الأمر قال لأن الرسول ﷺ مبلغ عن الله
عز وجل فإذا قال للأمة افعلوا كذا فيصير كأن الله
تعالى قال افعلوا كذا فيدخل النبي ﷺ فيه مثل ما
يدخل غيره وربما يقولون إن الأمر يدل على الإيجاب
فيصير كأن النبي ﷺ قال هذه العبادة واجبة فتكون
واجبة على الكل وأما دليلنا أنه لا يجوز أن أمراً
لنفسه بلفظ يخصه فلا يجوز أن يكون أمراً لنفسه
يعمه ويعم غيره وهذا لأنه أمر فلا يكون مأموراً
كالمأمور لا يكون أمراً ولأن الأمر قول القائل لمن
دونه افعل فصارت الرتبة شرط صحة الأمر ولا
يتصور رتبة مع

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:120

نفسه لأنه لا يتصور أن يكون الإنسان أعلا رتبة أو أدنى رتبة من نفسه ولهذا لم يصح أمر الإنسان لنفسه على التخصيص وأيضا فإن الأمر قول موضوع لاستدعاء الفعل وطلبه وهذا وضع لطلبه من الغير لأن هذه الصيغ إنما تكلمت بها العرب لحاجتهم إليها وليفهم البعض من البعض مراده وخطابه ولا يتصور منه قول لاستدعاء الفعل من نفسه لأن طبيعته داعية إليه طالبة منه فعل كل ما يسره والكف عن كل ما يضره فلا حاجة إلى قول موسع له من نفسه لطلب فعل منه أو قول وضع لمنعه عن فعل وهذه كلمات قطعية والذي قاله الخصم إنه يصير كأن الله تعالى قال افعلوا

قلنا إذا قال تعالى افعلوا فالنبي ﷺ يكون مأمورا وإذا قال النبي ﷺ فيكون أمرا والكلام في دخول الأمر في الأمر فلا يرد عليه الموضوع الذي لا يكون فيه أمرا وهذا كالسيد يقول لغلامه اسقني فإنه لا يدخل العبيد في هذا الأمر وإن كان يجوز أن يدخل في أمر غيره وأما قولهم إن أمره يصير كأنه قال هذه العبادة واجبة قلنا ولم يصير هكذا وهذا خبر وذاك أمر والخبر خبر في حق كل أحد وأما الأمر يتناول الأمر على الخصوص بحكمه وأما الأمر الوارد من قبل الله عز وجل بخطاب النبي ﷺ الرسول فإنه يتناوله على الخصوص ولا يتناول غيره إلا أن يقوم عليه الدليل وأما الوارد بقوله يا أيها الناس أو (يا أيها الذين آمنوا)

أو يا عبادي فإنه يتناول النبي ﷺ وغيره لأجل عموم اللفظ والله أعلم
واعلم أن الأصحاب قد ذكروا أن الخطاب الوارد من الله عز وجل ومن رسوله ﷺ إنما يتناول المكلفين الصالحين لهذا التكليف الوارد الموجودين عند الخطاب وأما الذين يوجدون من بعد ذلك فإنما يدخلون في الخطاب بالإجماع وهذا لأن خطاب المعدوم لا يتصور إفادته الإيجاب فدخولهم في الخطاب لا يكون بنفس الخطاب وإنما يكون بدليل آخر وليس ذلك إلا الإجماع فكذلك نقول في كل خطاب معلق بصفة إنما يتناول أهل تلك الصفة عند مورد الخطاب فأما من يصير بتلك الصفة في حالة أخرى فإنما

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:121
يتناوله الخطاب بدليل آخر وإذا ثبت هذا فخطاب الله تعالى وخطاب رسوله ﷺ باسم الجمع إنما صار شاملا لجميع أهل الإيجاب مع عدمهم عند ورود الخطاب بدليل إجماع الأمة والإجماع في نفسه دليل قاطع لا شك أنهم عقلوا ذلك حين أجمعوا عليه وقالوا ما قالوه عن دليل فثبت ما أجمعوا عليه وإن لم ينقل الذي أجمعوا عليه مسألة
الأمر بالشيء يدل على أجزاءه وهذا قول جميع الفقهاء وذهبت طائفة من المتكلمين أنه لا يدل على أجزاءه ولا بد فيه من دليل آخر وقال هؤلاء الطائفة لا بد أن نبين المراد من قولنا مجزىء ليصح أن نتكلم

عليه قالوا وعلى أنا لا نريد بقولنا مجزىء أنه يثاب عليه وأنه حلال لأننا نقول إن المأمور لابد أن يكون مثابا عليه ولا بد أن يكون حلا لا لأنه إما أن يكون واجبا أو مندوبا إليه وأيهما كان فلا بد أنه حلال وإنما نريد بقولنا إنه مجزىء أنا إذا قلنا هذه اللفظة في الصلاة فالمراد بذلك أن القضاء غير لازم فيها فإذا قلناه في البيع فالمراد أن الملك الصحيح يقع به وإذا قلناه في الشهادات فالمراد من ذلك أنه يجب على القاضى أن يقضى بها فهذا هو المراد بقولنا مجزىء وإذا عرف هذا نقول إن الأمر لا يقتضى إلا كون المأمور واجبا أو ندبا على خلاف وكونه كذلك لا يمنع كونه مجزئا بل لا متنع أن يكون واجبا أو ندبا ومع ذلك لا يكون مجزئا على المعنى الذى قلناه وهذا كما يقول فيمن ظن إنه على الطهارة وليس على الطهارة وتجب عليه الصلاة وإن كانت الصلاة غير مجزئة وعليه قضاؤها

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:122
إذا علم أنه محدث وكذلك من أفسد على نفسه الحج يجب عليه المضي وإن كان غير مجزىء عنه فهذا كلام ذكره عبد الجبار بن أحمد في العمدة
وأما دليلنا نقول إن معنى الإجراء هو الخروج عن عهده الأمر أو إنهاء ذلك الأمر في حقه
فنقول على هذا امتثل الأمر كما أمر فوجب أن يخرج عن عهده الأمر

كالمولى إذا قال لغلامه اسقني فسقاه يخرج عن
عهده وهذا لأن الأمر لا يقتضي الفعل إلا مرة واحدة
فإذا فعل المأمور ما اقتضاه هذا الأمر وجب أن لا
يبقى عليه واجب آخر من جهة هذا الأمر وإذا لم يبق
عليه شيء من جهة الأمر لا بد أنه حكم بكون
المفعول مجزئاً وهو يعني خروجه عن عهده وهو
كما لو نهى عن شيء فأنتهى خرج عن عهده النهي
وأما كلامهم ففي غاية الضعف لأن القضاء يجب بأمر
جديد فكيف يستقيم تفسير الإجراء بسقوط القصد
ولهذا المعنى صح وورد أمر من الشارع لأقضاء له
عن فواته مثل الجمعة وما يشبهها وإنما معنى
الإجراء ما بيناه

بينه أن المأمور بامثال الأمر يصير مطيعاً لأمر أمره
ومتى جعل مطيعاً لا بد أن يكون طاعة
وأما الذي قالوا إنه ظن أنه على الطهارة يجب عليه
الصلاة ثم يلزمه قضاؤه

قلنا إنما وجب بناء على طهارة فإذا تبين أنه لم يكن
على طهارة ظهر أنه لم يمثل للمأمور كما أمر فبنى
الحكم على ما تبين حقيقته وأعرض عن الحكم الذي
كان مبتنياً على ظن منه وكان الأمر بخلافه وكذلك
في مسألة الحج الفاسد إذا مضى عليه بها وجب
عليه القضاء لأنه ممثل للمأمور كما مر لأنه أمر
بالحج الخالي عن الإصابة وقد حج لا على هذا الوجه
فلم يخرج عن عهده الأمر وأما في مسألتنا فقد فعل
المأمور كما أمر فلا بد أن يقع المفعول مجزئاً عنه
على أي وجه فسر الإجراء والله أعلم

مسألة الأمر بالشئ نهى عن ضده من طريق المعنى
وهذا مذهب عامة الفقهاء
وذهبت المعتزلة إلى أنه يكون نهيا عن ضده وتعلقوا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:123

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:124
في ذلك بوجه فيها أن القائل به لا يخلوا إما أن
يقول إن الأمر بالشئ نهى عن ضده من حيث
اللفظ ومن حيث المعنى فإن قلت من حيث اللفظ
فهذا مدفوع من حيث المشاهدة والمحسوس
وهذا لأننا سمعنا الأمر من قوله لغيره افعل فكيف
تسمع النهى من هذا اللفظ وهو ضده
فإن قلت من حيث المعنى فليس المعنى إلا أن
الحكيم إذا أراد شيئا فقد كره ضده وإذا حسن شيئا
فقد قبح ضده وهذا لا يوجب أن يكون الأمر بالشئ
نهيا عن ضده لأن الله تعالى قد أمرنا بالشئ من
غير أن يكره ضده كالنوافل فإنه تعالى أمر بها ولم
يكره ضدها لأنه لو كره ضدها لم تكن النوافل نوافل
بل كانت واجبات فمنها أن الأمر بالشئ لو كان نهيا
عن ضده وجب أن يكون العلم بالشئ جهلا عن
ضده والقدرة على الشئ عجزا عن ضده كما قلت
إن إرادة الشئ تكون كراهية لضده
فيؤدي ما قلت إلى أن يكون الشئ نصفه ضده لأن
الكراهة ضد الإرادة فلو كانت الإرادة كراهة لضده
لكان الشئ نصفه ضده وهو باطل

ومنها أن الشيء إذا كان له ضدان مثل السواد فإن
البياض والحمرة ضدان له فيجب إذا أراد السواد أن
يكون كارها للحمرة والبياض والحمرة ضد البياض
كما أنها ضد السواد فكان المحب إذا كره البياض
لإرادته السواد ان يكون مريدا للحمرة لأن كراهية
البياض إرادة للحمرة لأنها ضده ثم إذا كان مريدا
للحمرة وجب أن يكون كارها للسواد والبياض جميعا
لأنهما ضدان له فيجب على هذا أن يكون كل واحد
من هذه الأضداد مرادا مكروها وهذا باطل وما أدى
إليه يكون باطلا

وأما حجتنا قلنا إن الأمر بالشيء أمر بما لا وصول
إليه إلا به ولا يتم إلا بفعله مثل الأمر بالحج أمر
بالسعى إلى مكان الحج قبله
والأمر بالاستقاء أمر بإدلاء الدلو في

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:129
البير ونزعه والأمر بصعود السطح أمر بنصب السلم
وقد بينا هذا من قبل
وإذا كان الأمر بالشيء أمرا بما لا يتم المأمور إلا به
فنقول إن فعل الشيء لا يحصل إلا بترك ضده مثل
الحركة لا تحصل إلا بتركها السكون وكذلك السكون
لا يحصل إلا بترك الحركة

فصار الأمر بالشيء نهيا عن ضده معنى هذا الطريق
ولهذا يكون الأمر بالإيمان نهيا عن الكفر لأنه ضده
وكذلك الأمر باللبث في المكان نهى عن ضده وهو

الخروج والأمر بالقيام نهى عن القعود وأشباه هذا كثير وهذا هو المراد من قولنا إن الأمر بالشىء يكون نهياً عن ضده فإن أعجبهم عن استعمال لفظ النهى وهو الوفاق وإن لم يعجبهم هذا اللفظ وقالوا إنما قلناه معنى تعينت المخالفة فى نفس التسمية ولا مبالاة بها بعد الموافقة فى المعنى وإن خالفوا فى اللفظ والمعنى جميعاً كان خروجاً عن المعقول فيكون باطلاً والأولى أن نقول إن المسألة مصورة فيما إذا وجد الأمر وقضينا أنه على الفور فلا بد من ترك ضده عقيب الأمر كما لا بد من فعل المأمور عقيب الأمر وأما إن قلنا إن الأمر على التراخي فلا تظهر المسألة هذا الظهور فالأولى تصويرها فى الجانب وأما الجواب عما ذكره فإما الأول فتعلقهم بالنوافل باطل لأن النوافل عندنا غير مأمور بها فإن عندنا ما ليس بواجب لا يكون مأموراً به ولئن تناوله الأمر يكون على طريق المجاز ثم نقول الأمر الذى يفيد الوجوب يكون نهياً عن ضده وأما الأمر الذى يفيد الاستحباب إنما يفيد النهى عن ضده بما يناسب الاستحباب والاستحباب أن يكون فعل الشىء أولى من تركه فالحكم فى ضده أن يكون تركه أولى من فعله وأما كلامهم الثانى ففى نهاية الضعف لأنه يجوز أن يجتمع العلم بالشىء والعلم بضده وكذلك القدرة على الشىء وضده

فأما فعل الشيء وفعل ضده لا يتصور اجتماعهما
والأمر يقتضى الفعل فهذا الوجه عمل في ضده
بالنهي عنه
وأما كلامهم الثالث الذى ذكروه فليس بشيء أيضا
لأننا نجعل الأمر بالشيء نهيا عن ضده لا من حيث
اللفظ ولكن من حيث المعنى وهو أنه لا يتوصل إلى
فعل الشيء إلا بترك ضده وهذا المعنى فيما له ضد
واحد وفيما له أضداد واحد
فسواء كان له ضد واحد وأضداد فلا بد من ترك الكل
حتى يفعل المأمور
وأما النهى عن الشيء هل يقتضى الأمر بضده فإن
كان الشيء له ضد واحد مثل الحركة والسكون

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:130
فكذلك نقول إنه إذا نهاه عن السكون يكون الأمر
بالحركة إذ ليس بينهما واسطة
فأما إذا كان له أضداد فلا يكون النهى عن الشيء
أمرا بها كلها لأنه يتوصل إلى ترك الشيء من غير أن
يفعل جميع أضداده ولا يتوصل إلى فعل الشيء إلا
بعد أن يترك جميع أضداده فافترقا لهذا المعنى
ثم نقول إن هذا الأمر بالشيء نهى عن ضده صيغة
حتى يصير في النهى الثابت معنى أن يكون أمرا
بضده فإن الذى ادعيناها إنما ادعيناها في صيغة الأمر
والنهى ولم ندع ذلك فيما ثبت معنى فسقط ما
قالوه

وإدعى أبو زيد في هذه المسألة قولاً ثالثاً وقال إن الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده على وجه الكراهة لا على وجه التحريم وهذا ليس بشئ لأن الأمر إذا كان بعد الوجوب فلا بد أن يقتضى الكف عن ضده على وجه التحريم حتى يستقيم حمله على الإيجاب

وقد أجمع الفقهاء على أن الأمر يفيد الإيجاب ومع هذا لا يكون لما قاله وجه والله أعلم

مسألة الفرض والواجب واحد عندنا وزعم أصحاب أبي حنيفة أن الفرض ما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به والواجب ما ثبت وجوبه بدليل مضمون

وقالوا لأن الواجب ليس على مرتبة واحدة ألا ترى أن الثابت بدليل مقطوع لا يكون في مرتبة ما ثبت بدليل مضمون بل يكون فوقه في الرتبة وإذا كانا مختلفين في الرتبة اختص كل واحد منهما باسم غير اسم صاحبه

قالوا ولأن الفرض في اللغة يدل على ما لا يدل عليه الوجوب لأن الوجوب يدل على اللزوم فإنه مأخوذ من السقوط على ما سبق ولا تأثير للساقط في المحل ولأن الفرض مأخوذ من الجز والشق ومنه فرض القوس وفرضه الوادى فدل هذا الاسم على التأثير في المحل وإذا أثر في المحل أفاد زيادة لا يفيد اسم الوجوب

ونحن نقول إن حد الواجب والفرض واحد لأن حدهما
جميعاً ما لا يسع تركه أو ما لا يستحق الثواب بفعله
والعقاب بتركه
وإذا اتفقنا في المعنى اتفقنا في الاسم
ولأنكم فرقتم بين الواجب والفرض بفرق ولا يدل
عليه دليل
والدليل على

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:131
أنه لا دليل عليه

أنه لو قلت قلمكم قال هذا الفرق وقال الواجب ما
ثبت بدليل مقطوع به والفرض ما ثبت بدليل مظنون
لم يكن عنه خلاص
وأما الذي تعلقوا به من قولهم إن ما ثبت بهذا الدليل
مخالف في الرتبة ما ثبت بذلك الدليل
فوجه الجواب المعتمد عنه أن الكلام في الواجب
العملي وهو الذي تتكلم فيه الفقهاء فيما بينهم
وأما العلم ليس له تعرض أصلاً
والواجب عملاً تستوى مراتبه سواء كان ثبوت
الشيء بدليل قطعي يوجب العلم
أو بدليل اجتهادي يوجب الظن والعقاب في كل واحد
عند تركه عملاً مثل العقاب في صاحبه وكذلك واحد
لا يسع تركه صاحبه إذا استويا من هذا الوجه استغنى
عن التفريق الذي ذكره
وأما كلامهم الثاني قلنا إذا تراجعنا اللغة فلفظ
الوجوب أدل على اللزوم من لفظ الفرض لأن

الفرض اسم مشترك يكون بمعنى الإنزال مثل قوله تعالى إن الذي فرض عليك القرآن القصص 85 أى أنزل ويكون بمعنى البيان مثل قوله تعالى سورة أنزلناها وفرضناها النور 1 ويكون بمعنى التقدير يقال فرض القاضى النفقة أى قدر ويكون بمعنى الإيجاب كقوله تعالى فمن فرض فيهن الحج البقرة 197 أى أوجب فالإلزام أحد معانى الفرض

وأما الوجوب له معنى واحد وهو السقوط وقد اقتضى الإلزام من حيث هذا المعنى الواحد فكان هذا الاسم أخص فى الإلزام من لفظ الفرض فلا أقل أن يستويا
وأما التأثير فى المحل فلا معنى له لأن الإلزام على الإنسان لا يظهر له تأثير فى المحل حسا بوجه ما فلا معنى لاعتباره
مسألة الفعل بوصف الكراهة لا يتناوله الأمر المطلق

وذهب أصحاب أبى حنيفة إلى أنه يتناوله والخلاف تظهر فائدته فى قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق الحج 29 فعندنا هذا لا يتناول الطواف بغير طهارة ولا الطواف منكوسا وعلى مذهبهم يتناوله فإنهم وإن اعتقدوا كراهية هذا الطواف ذهبوا إلى أنه دخل فى الأمر حتى يتصل به الأجزاء الشرعية وعندنا يدخل ولا جواز لمثل ذلك الطواف واعلم أن هذا المثال على أصلهم يتصور

وأما عندنا أن ذلك طواف مكروه بل لا طواف أصلا
لأنه قام الدليل عندنا أن الطهارة شرط في

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:132
الطواف

مثل كونها شرطا في الصلاة وكذلك قام الدليل أن
الطواف الشرعي هو الطواف على هيئة مخصوصة
لا يوجد إذا طاف منكوسا
وأما هم زعموا أن الطواف حقيقة دوران حول البيت
وذلك موجود سواء طاف بطهارة أو بغير طهارة
وسواء طاف مستويا أو منكوسا
قالوا وأما وجود الكراهية الشرعية لا يدل على عدم
دخول المفعول في الأمر بدليل الصلاة في الأرض
المغصوبة والبيع وقت النداء
فإن الأول داخل في الأمر
والثاني في الإطلاق
وأما حجة ما صرنا إليه
أن الأمر يفيد الوجوب حقيقة والندب والإباحة مجازا
فما ليس بواجب ولا مندوب إليه ولا مباح لا يتصور
أن يتناوله الأمر
وأما الصلاة في الأرض المغصوبة فنتكلم في هذه
المسألة ابتداء حتى يظهر الواجب فنقول مذهبنا
ومذهب أكثر أهل العلم أن الصلاة في الأرض
المغصوبة جائزة

وذهبت المعتزلة غير النظام إلى أنها لا تجزىء وهو قول داود وأهل الظاهر وقيل إنه مذهب أحمد بن حنبل رضى الله عنه واحتج من قال أنها لا تجزىء بأن الصلاة طاعة بإجماع المسلمين والصلاة فى الدار المغصوبة معصية لأن الصلاة تشتمل على القيام والركوع والسجود والقعود وهذه الأشياء تصرف فى الدار المغصوبة وشغل لأماكنها وأهويتها ومنع لرب الدار لو حضر من التصرف فيها منزل منزلة وضع ساج فيها وربما يعبرون عما قلنا فيقولون الكون فى هذه البقعة محرم معصية والأكوان التى تقع فى الصلاة لا بد أن تقع طاعة ونقول الكون فى هذه البقعة محرم منهى عنه والأكوان التى تقع فى الصلاة لا بد أن تكون مأمورا بها ويستحيل وقوع الشئ الواحد مأمورا به منهى عنه وأيضا فإنهم أجمعوا أن من شرائط الصلوات الخمس أن ينوى بها المصلى أداء الواجب وما يدخل فيه أداء الواجب نحو أن ينوى كونها ظهرا أو عصرا والصلاة فى الدار المغصوبة لا يتأتى فيها ذلك لأنه لا يصح أن ينوى الإنسان أداء الواجب بما يعلم أنه ليس بواجب

قواطع الأدلة فى الأصول ج:1 ص:133
قالوا وعلى هذا نقول أيضا لا تجوز صلاة من ستر عورته بثوب مغصوب

واختلفوا فيمن ستر عورته بثوب مملوك ثم لبس عليه ثوبا مغصوبا فمنهم من أجازها لأن في الثوب الثاني زيادة وفي الثوب الأول كفاية لستر العورة وهو مملوك

وقال آخرون لا تجوز

لأن قيامه وقعوده وتصرفه في كلا الثوبين وزعموا أيضا أن المودع أو الغاصب إذا طولب برد الوديعة أو المغصوب فتشاغل بالصلاة مع اتساع الوقت لم تجز صلاته

وإن كان الوقت ضيقا ويخشى إن تشاغل بالرد أن تفوته الصلاة لم تبطل صلاته إن لم يستضر صاحبها بالتأخير ضررا شديدا وتبطل إن استضر بالتأخير ضررا شديدا

وقالوا لمن صلى وهو يرى من يغرق أو يهلك وهو يرجو أن يخلصه فسدت صلاته

والوجه في ذلك أجمع أن صلاته في جميع هذه المواضع قبيحة

قالوا ولا يلزم إذا آمن في الدار المغصوبة حيث يصير مؤمنا لأن ذلك ليس بتصريف فيها فيكون غصبا لها فلم يلزم أن يكون قبيحا غير طاعة

قالوا وليس يلزم إذا صلى في أرض إنسان غير أن يقصد غصبها ولا زرع في الأرض لأن العادة جارية أن مالك الأرض لا يكره أن يصلي المارة في أرضه

وكذلك العادة جارية بأن من أذن لغيره في الدخول في داره أنه لا يكره أن يصلي فيها فنزل ذلك منزلة

صريح الإذن

قال أبو الحسين البصرى صاحب المعتمد مستدلا
فى هذه المسألة إن صحة الصلاة فى الدار
المغصوبة
إما أن يراد بها أنها داخلة تحت التعبد أو يراد بها أنها
تقوم مقام ما دخل تحت التعبد والأول باطل لأن
التعبد لا يتناول القبيح المكروه والثانى يكفى فى
نفيه أنه لم يدل دليل على أنها تقوم مقام ما دخل
تحت التعبد وإذا لم يدل الدليل على ذلك لم يسقط
به التعبد الواجب عليه
وأما حجتنا فقد ذكر بعض أصحابنا أن بعض ما يحتج
به فى هذه المسألة إجماع الأمة فإننا نعلم أن
المكلفين الذين خوطبوا بالصلاة من شرق الأرض
ومغربها ما كان يخلو عصر من الأعصار من فعل
بعضهم الصلاة فى الأرض المغصوبة ولو كان

من أهل الاجتهاد من لا يجوز ذلك لم يجز فى مستقر
العبادات أن لا يظهر خلافه مع كثرة وقوع ذلك
وعموم البلوى به
ولجرى بينهم تناظر وتشاجر فى ذلك كيف وأهل
القدوة الذين هم أهل القدوة فى الشريعة والأعلام
فى معرفة الأحكام أطبقوا على القول بجواز ذلك فلا
يعتد بخلاف من خالف فى ذلك لأنه خالف محدث
ولم ينقل عن أحد من السلف ذلك
وعندى أن هذه الحجة ضعيفة لأنهم يقولون بالإجماع
وقد بينا خلاف ذلك
وقولهم إنه لم ينقل عن أحد من السلف ذلك

قالوا كما لم ينقل الفساد لم ينقل الجواز
ولعلمهم إن سئلوا عن ذلك أفتوا ببطلان صلاته
قالوا والظاهر ذلك لأن الدليل مضى في هذه
المسألة

فما كنا نظن بسلفنا الصالح أنهم يتركون مثل الذى
قدمناه وأقمناه إلى ما دليل عليه بل هو مجرد دعوى
ونسئدل بوجه آخر يعتمد عليه فنقول الصلاة غير
منهى عنها لأن النهى وإن ورد ولكنه ينصرف إلى
فعل الغضب لا إلى فعل الصلاة
ألا ترى أن بعد الخروج عن الصلاة هو فاعل للغضب
غير فاعل للصلاة

ألا ترى أنه لو صلى فى مكان من الدار لا يخرج من
أن يكون غاصبا لغير ذلك المكان من بقاع الدار
قالوا على هذا أن المعقول من الغضب هو الاستيلاء
على مال الغير على وجه العدوان وهو بالصلاة
شاغل ملك غيره بالعدوان فيصير بغير الصلاة غاصبا
فكيف لا يكون النهى منصرفا إليها وصلاته عن
الغضب

الجواب يقال لهم هل يجوز بين أن يكون الإنسان فى
فعل واحد مأمورا من وجه منها من وجه مطيعا من
وجه عاصيا من وجه
فإن قالوا لا

قلنا الدليل على جوازه المشروع والمعقول
أما المشروع فإن المريض الذى يستنصر بالصوم فإذا
صام فإنه لم يختلف أحد أن صومه يقع وهو مأمور
بالصوم من وجه منهى من وجه

ولولا أنه مأمور به من وجه لم يتصور وقوعه موقع الصوم المعروف عليه وهو منهي عنه من وجه وهو لتضمنه إضراراً بنفسه
وأما المعقول فإن السيد إذا قال لعبده احمل هذه الخشبة إلى موضع كذا واسلك بها طريق كذا فحمل الخشبة وسلك طريقاً غير الطريق الذي قال فإنه يكون مطيعاً من

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 135

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 134

وجه عاصياً من وجه

ألا ترى أنه يحسن أن يقول العبد إن كنت عصيتك في سلوك هذا الطريق فقد أطعتك في حمل هذه الخشبة إلى موضع كذا ويقول لهم أيضاً هل يجوز أن يشتمل الفعل الواحد على معنيين مختلفين في حكم الشارع
فإن قالوا لا

قلنا الدليل على جواز ذلك أن من وقف على جبل مغصوب بعرفات فقد اشتمل وقوفه على ما هو طاعة وهو الوقوف بعرفة وعلى ما هو معصية وهو استعمال جبل الغير وكذلك إذا توضع بماء مغصوب فإن حركاته في الوضوء اشتملت على شيئين مختلفين

على استعمال ماء الغير وهو معصية وعلى فعل الوضوء وهو طاعة وكذلك إذا ذبح بسكين مغصوب

فإن فعله اشتمل على استعمال سكين الغير وهو
معصية
وعلى ذبح الشاة وهو مباح جائز وإذا نوى الإنسان
الصوم ونام في نهاره فإنه في حال نومه فاعل
للصوم وفاعل للنوم
وهذه المسائل كلها مسلمة ولم ينقل عن المخالفين
منع شيء منها
وأقواها مسألة صوم الشيخ والمريض اللذين
يستضران بالصوم
ومسألة الوضوء بالماء المغصوب والوقوف على
جبل مغصوب
فإذا ثبت ما قلناه فنقول إذا صلى في أرض مغصوبة
فنقول النهي في شغل أرض الغير والأمر بالصلاة
فهو مأمور بهذا الفعل من حيث إنه صلاة منهي عنه
من حيث إنه شغل ملك الغير
والجواز من حيث إنه صلاة لا من حيث إنه شغل ملك
الغير
وإن شئت عبرت عن هذا بالطاعة والمعصية
فقلت إنه مطيع من حيث الصلاة عاص من حيث
شغل ملك الغير وهو مثل مسألة المريض إذا صام
والوضوء بالماء المغصوب والوقوف على جبل
مغصوب وهو مأمور مطيع من حيث فعل الصوم
وفعل الوقوف وفعل الوضوء عاص منهي عنه من
حيث الإضرار بنفسه واستعمال مال الغير وجبل
الغير

وهو لأن شغل ملك الغير ينفصل عن الصلاة والصلاة
تتفصل عن شغل ملك الغير فإذا انفصلا حسا فيجوز
أن نجعل فعله فيهما كفعالين منفصلين فيكون مطيعا
بأحدهما عاصيا بالآخر

والدليل عليه المسائل التي قلناها والحرف في هذه
المسألة أنا وجدنا فعلا من حقه أن يكون طاعة وقد
وقع قبيحا ومعصية

ومع ذلك أجزاء عن الطاعة وكان طريق جوازها ما
ذكرنا

كذلك هاهنا

وأما فصل النية التي قالوا بها فنحن إذا فصلنا
الطاعة عن المعصية استقام فيه النية وقد نقل بعض
المتأخرين من أصحابنا عن القاضي أبي بكر
الباقلاني كلاما غير مفهوم في هذه المسألة
وهو أن صلاة الإنسان في الأرض المغصوبة

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:136
لا بد أن تقع مأمورا بها ولكن يسقط الأمر بالصلاة
عندنا كما يسقط الأمر بأعذار نظرا من الجنون
وغيره

وهذا هذيان فأعرضنا عنه
والله أعلم

مسألة إذا قال الصحابي أمرنا بكذا فإنه ينزل منزلة
القول المقول في الأمر
وقال داود وأصحابه لا ينزل منزلة ما لم يقل اللفظ

وقال لأنه يجوز أن يكون الرسول ﷺ ذكر لفظاً في
الندب والرواي ظن منه معنى الوجوب فيقبل على
ما ظن

ونحن نقول قول الصحابي أمرنا بكذا مثل قول
الرسول ﷺ أمرتكم بكذا
ومثل قوله أمركم الله بكذا
والذي قالوه باطل لأن الأمر عندنا لا يكون أمراً إلا
إذا أفاد الوجوب فأما إذا أفاد الندب فإنه لا يكون
أمراً فليس ما قالوه بشيء
والله أعلم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:137

باب القول في النواهي
اعلم أن النهي يقارب الأمر في أكثر ما ذكرناه
ونشير إلى ذلك على وجه الاختصار ونبين ما يخالف
الأمر فيه
فأما حقيقة النهي فهو استدعاء ترك الفعل بالقول
ممن هو دونه
وقيل هو قول القائل لغيره لا تفعل على جهة
الاستعلاء

فصل وله صيغة تدل عليه في اللغة
وقال أبو الحسن الأشعري ومن تبعه ليس له صيغة
وقد دللنا عليه وأبطلنا قوله من قبل
فصل وصيغة النهي مقتضية للتحريم
وقال أبو الحسن ومن تبعه لا يدل عليه ولا على غيره
إلا بدليل

والدليل على أنه يقتضى التحريم أن قوله لغيره لا تفعل يقتضى طلب ترك الفعل لا محالة مثلما أن قوله لغيره افعل يقتضى طلب الفعل لا محالة وطلب الفعل لا محالة يقتضى الإيجاب كما ذكرنا فى مسألة الأمر فطلب ترك الفعل لا محالة يقتضى التحريم التحريم وقد سبق وجه الدليل فى هذا ويمكن أن يقال إن النهى لما كان لطلب الامتناع من الفعل والفعل لا يمتنع وجوده بكل إلا بالتحريم فكان مقتضيا للتحريم أى امتناع وجوده بكل حال من حيث الشرع يكون بالتحريم لأن السيد إذا قال

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:138
لغلامه لا تفعل كذا ففعل استحق الذم والتوبيخ ولولا أنه اقتضى التحريم لم يستحق الذم والتوبيخ
فصل

والنهي يقتضى الترك على الدوام وعلى الفور بخلاف الأمر يقتضى فعل المأمور مرة واحدة ولا يقتضى الفور إلا بدليل وذكرنا الفرق من قبل بينة أن من قال لغلامه افعل كذا ففعل مرة واحدة يعد ممثلا أتيا للمأمور وإذا قال لا تفعل كذا لا يعد منتهايا إلا بعد الانتهاء على الدوام وهذا ظاهر للمتأمل
فصل

قد ذكرنا أن الأمر بالشىء نهى عن ضده
فأما النهى عن الشىء هل يكون أمرا بضده فإن كان
له ضد واحد فهو أمر بذلك الضد كالصوم فى العيدين
وإن كان له أضداد كثيرة فهو أمر بضد واحد من
أضداده لأنه لا يتوصل إلى ترك المنهى عنه إلا به
فأما إثبات الأمر بسائر الأضداد فلا معنى له وقد
سبق هذا
فصل

إذا نهى الشارع عن أحد الشئيين كان ذلك نهيا عن
الجمع بينهما
ويجوز له فعل واحد منهما أيهما شاء
وعند المعتزلة يكون منهيًا عنهما فلا يجوز له فعل
واحد منهما
وزعموا أن النهى لا يرد إلا عن قبيح
فإذا نهى عنهما ثبت قبحهما فيكونان جميعا منهيين
وإن ورد بلفظ التخيير اللهم إلا أن تدل الدلالة على
أن أحدهما إنما كان منهيًا عنه إذا كان الآخر موجودا
وذلك الآخر منهي عنه إذا كان هذا موجودا فيكون
للتخيير هاهنا فائدتان
يقال لا تأكل ولا تشرب وتدل الدلالة أنه إنما نهى عن
الأكل بعد وجود الشرب وكذا إنما نهى عن الشرب
بعد وجود الأكل
فيكونان منهيين على طريق التخيير على هذا الوجه
هذا مذهبهم فى هذا
وأما عندنا فالأمر على ما ذكرناه

والدليل على أن الأمر أمر بالفعل والنهي أمر بالترك
ثم الأمر

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:139
بالفعل في أحد شيئين لا يقتضى وجوبهما
كذا الأمر بالترك في أحد شيئين لا يقتضى وجوب
تركهما وقد سبق هذا أيضا مسالة
النهي يدل على فساد المنهى عنه
وهو الظاهر من مذهب الشافعى وعليه أكثر
الأصحاب إلا أنهم اختلفوا فمنهم من قال يقتضى
الفساد من جهة الوضع فى اللغة
ومنهم من قال يقتضى الفساد من جهة الشرع
ويمكن أن يقال يقتضى الفساد من حيث المعنى لا
من حيث اللغة وقد ذهب إلى هذا المذهب أيضا
جماعة من أصحاب أبى حنيفة
ومن أصحابنا من قال إن النهى لا يدل على فساد
المنهى عنه وحكى عن الشافعى رحمه الله ما يدل
عليه وهذا اختيار أبى بكر القفال الشاشى وهو قول
الكرخى ومن معه من أصحاب أبى حنيفة وهو أيضا
قول أكثر المتكلمين ومنهم أبو على وأبو هاشم وأبو
عبد الله البصرى الملقب

بمصلح المتكلمين واختلف هؤلاء فيما بينهم فقال
بعضهم إن كان فى فعل المنهى إخلال بشرط فى
صحته إن كان عبادة أو فى نفوذه إن كان عقدا وجب

القضاء بفساده وإن لم يكن فيه إخلال بما ذكرناه لم
يجب القضاء بفساده

وقال بعضهم إن كان النهى يختص بالفعل المنهى
عنه كالصلاة في المكان النجس اقتضى الفساد وإن
لم يختص بالمنهى عنه كالصلاة في الدار المغصوبة
لم يقتض الفساد

وقال بعضهم إن كان النهى عن الشيء المعنى في
عينه أوجب الفساد وإن كان المعنى في غيره لا
يوجب الفساد

وأما المعروف عن طريقة أبي زيد في هذه المسألة
قالوا النهى المطلق نوعان نهى عن الأفعال الحسية
مثل الزنا والقتل وشرب الخمر ونهى عن التصرفات
الشرعية مثل الصوم والصلاة والبيع
والنهى عن الأفعال الحسية دليل على كونها قبيحة
في نفسها لمعنى في أعيانها إلا أن يقوم دليل على
ذلك

وأما النهى المطلق من التصرفات الشرعية فيقتضى
قبحا لمعنى في غير المنهى عنه
لكن متصلا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:143
بالمنهى عنه فيتبقى صفة المشروعية عن المنهى
من وجه مع تصوره في نفسه وبقاء حقيقته وربما
يعبرون عن هذا فيقولون يخرج عن المشروعية
بوصفه ويبقى مشروعاً بأصله وبيان هذا قد ذكره
في مسائل الخلاف

وأما حجة من يقولون إن النهى لا يقتضى فساد المنهى عنه قالوا الحال لا يخلوا إما أن يكون النهى مقتضيا فساد المنهى عنه من حيث لفظ النهى ووضعه لغة ومن حيث الشرع أو من حيث النظر إلى معناه

فأما الأول فباطل لأن النهى طلب ترك الفعل والأمر طلب الفعل لغة وهذا لا يدل على فساد ولا على صحة لأن الفساد والصحة أمران شرعيان لا يعرفان من حيث اللغة بحال ولا يدل عليهما من جهة اللفظ بوجه ما

وأما الثانى فهو باطل أيضا لأن الفساد من حيث الشرع لا يعرف إلا بنقل ولا نقل عن السماع فى فساد المنهى عنه بالنهى شرعا ولو كان لعثرنا عليه بالبحث وقد بحثنا فلم نجده يدل عليه أنا رأينا مناهى وردت فى الشرع ولم تقتض فساد المنهى عنه والدليل عليه الصلاة فى الأرض المغصوبة فإنها منهى عنها وليست بفاسدة وكذلك البيع وقت النداء وكذلك الطلاق فى حال الحيض منهى عنه ومع ذلك هو واقع محكوم بصحته ووقوعه وكذلك البيع فى آخر وقت الصلاة منهى عنه وهو جائز وكذلك الإحرام محكوم بالنهى عنه وهو منعقد وقد قال بعض من نصر هذا القول إنه لا بد من معرفة معنى الفاسد والصحيح فإن فى معرفة معناه زوال معظم الشغل فى المسألة

قالوا ومعنى الفاسد أنه لا يقع موقع الصحيح فى الحكم بحال حتى استعمل فى الصلاة والصيام أفاد

أن القضاء واجب وإذا استعمل في العقود أفاد أن التملك لا يقع بها وإذا استعمل في الإيقاعات من الطلاق والعتاق أفاد أن لا عضل وإذا استعمل في الشهادة أفاد أن الحاكم لا يحكم بها وأما معنى الجواز فعلى الضد من هذا فيفيد استعماله في الصلاة والصيام سقوط القضاء وفي العقود وقوع الملك وفي الإيقاعات حصولها وفي الشهادة يفيد أن القاضى بها إذا عرفنا معنى الفساد والجواز ليس فى المنهى دليل على أنه إذا فعل المنهى لا يقع موقع الصحيح فى الحكم لأنه من حيث صيغته ليس إلا طلب ترك الفعل ومن حيث المعنى يدل على كراهة الناهى لفعل المنهى عنه أو يدل على القبح لأن الناهى إذا كان حكيمًا فلا بد أن يكون المنهى قبيحًا وإلا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:144

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:140

لم يحسن النهى بقبح المنهى وكراهة الناهى له لا يدل على فساده من حيث الحكم بدليل المسائل التى قدمنا

ويدل عليه أن الذبح بالسكين المغصوب منهى عنه وكذلك التوضؤ بالماء المغصوب وقد وقع مواقع الصحيح فثبت أن النهى لا يدل على الفساد لا من حيث الصيغة ولا من حيث الشرع ولا من حيث المعنى

قالوا ولأن النهى إذا أفاد الفساد لكان ما لا يفسد من الأفعال القبيحة لا يكون منهيًا عنه على التحقيق لأن اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له يكون مجازًا ولا يكون حقيقة

وقد قال بعضهم إن لفظ النهى لغوى والفساد معنى شرعى ولا يجوز أن يكون اللفظ اللغوى موضوعًا له لأن أهل اللسان قد تكلموا بهذا ولم يعرفوا شرعًا ما يدل أنه لا يجوز أن يقتضيه لفظ النهى قال ولا يجوز أن يكون الفساد من حيث القبح لأن قبح الشيء لا ينافى ثبوت الحكم لا محالة لأن الحكم قد نهى عن الشيء لنوع مفسدة معلق به وإن وقع موقع الصحيح فى الحكم وذلك أن يتشاغل به عن واجب مثل البيع مع تعيين السعى إلى الجمعة أو مع تعيين التحريم عليه أو تعيين إنقاذ غريق أو حريق وإذا أكن هذا لم يأمن أن يكون النهى عن البيع أو الطلاق وغيرهما كان لغرض سوى أن أحكامها لا تثبت وإذا جاز ذلك لم يقتض صحة الفساد وأما أبو زيد فالذى يحضرنى من كلامه فى هذه المسألة هو أن النهى لا يصح عن غير المتكون لأن النهى يرد والمراد به انعدام الفعل مضافًا إلى اختيار العباد وكسبهم فلا بد من أن يكون المنهى عنه ليكون العبد مبتلى بين أن يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين أن يفعله باختياره فيعاقب عليه فثبت أن النهى لا يتصور إلا من متكون من العبد

قالوا ولهذا لا يصح أن يقال للأعمى لا تبصر وللأدمى لا تنظر لأنه لا يكون منه ويجوز أن يقال للبصير لا

تبصر كذا وكذلك للسميع لا تسمع كذا لأنه يتكون منه وربما يعبرون عما قلنا فيقولون إن النهى لطلب الامتناع من المنهى عنه فلا بد من تصور المنهى عنه حتى يتحقق النهى عنه فعلى هذا المنهى عنه الصوم فى يومى العيد وأيام التشريق والبيع أيضا هو المنهى عنه مع الشرط الفاسد وكذلك الصلاة عند غروب الشمس والصوم اسم لفعل مخصوص وكذلك الصلاة والبيع اسم لقول مخصوص وهو الذى جعل سببا للملك شرعا فوجب تصور الصوم والصلاة والبيع بعد النهى

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:145
ليتحقق النهى عنه شرعا قالوا ولا يجوز أن يقال إنه تصور صورة الإمسيك وصورة أفعال الصلاة وصورة الإيجاب والقبول لأن الصوم إنما صار صوما بصورته ومعناه وكذلك الصلاة وكذلك البيع والمعنى فى الصلاة والصوم كونه صلاة وصوما فى حكم الله تعالى والمعنى فى البيع كونه مفيدا للملك فإذا لم يوجد هذا المعنى فى هذه الأشياء لم توجد هذه الأشياء أصلا وقد بينا أنه لا بد من تصور المنهى عنه ليصبح النهى

والحرف أن الذى يحقق موجودا ليس بصلاة ولا صوم ولا بيع قالوا والفسخ ينزل من النهى فى طرف مناقض له لأن النهى إعدام الشيء بفعل العبد فأما الفسخ فهو إعدام الشيء مشروعا لينعدم فعل العبد

لا نعدامه مشروعاً والنهي لا لا نعدام المشروعية بل
لينعدم الشيء بفعل العبد مع بقاء المشروعية
قالوا أما كون المنهى عنه محظوراً فلا ينافي
المشروعية لأنه يجوز أن يكون الشيء مشروعاً من
وجه محظوراً من وجه فصار المفعول مشتملاً على
حظرية ومشروعية وإنما أثبتنا المشروعية مع
الحظر لأجل الضرورة على ما سبق فإن قلتم إن
نص الشارع على هذا لا يجوز مثل أن نقول حظرت
عليك هذا الشيء وشرعته لك فلا يجوز وعلى أنه
يجوز إن ثبت بطريق ما لا يثبت بطريق التنصيص
وهذا كالأمر بالشيء نهى عن ضده وكذلك النهى عن
الشيء أمر بضده إذا كان له ضد واحد فصار الشرع
من مقتضيات النهى ضرورة والحظر من مقتضيات
الأمر ضرورة وإن كان لا يجوز ذلك بطريق التنصيص
وعلى أن الشيء الواحد يجوز أن يكون مشروعاً من
وجه محظوراً من وجه بدليل المسائل التي قلناها
وكذلك وطاء الأب جارية ابنه ووطء أحد الشريكين
الجارية المشتركة

وقال بعضهم القبح صفة قائمة بالمنهى فكان تابعا
فلا يجوز إثباته على وجه يبطل به ما أوجبه واقتضاه
وبيان هذا أن النهى أوجب القبح فإذا أثبتناه على وجه
يفسد به المنهى عنه وفي فساد المنهى عنه فساد
النهي على ما سبق

كما أثبتناه على وجه يبطل به ما اقتضاه وأوجبه
فعملنا بالأصل وهو النهى على ما يتصور معه المنهى
وعملنا بالمقتضى وهو الفسخ بقدر الإمكان وهو أن

نجعل المنهى عنه غير مشروع بوصفه لأن القبح وصف يبطل المشروعية من حيث الوصف فأبقينا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:146
المشروعية في أصله لئلا يبطل أصل النهى فهذا غاية الإمكان في إظهار العمل بالدليلين فإن قلتم كيف يحتمل المشروع وصف الصلاة قلنا قد يحتمل بدليل المسائل التي قدمناها ولأن العبرة بالدليل لا بالاستبعاد وخرجوا على هذا الأصل مسائل مثل مسألة البيع الفاسد ومسألة صوم يومى العيد وأيام التشريق وكذلك الصلاة في الأوقات المنهى عنها وقد ذكرنا وجه كلامهم في ذلك في مسائل الفروع ولا معنى لذكرها هنا وأما حجتنا في المسألة قوله ﷺ من أدخل في ديننا ما ليس فيه فهو رد روته عائشة رضی الله عنها وغيرها والخبر في الصحيحين والمنهى عنه ليس بداخل في الدين فيكون مردودا باطلا وسؤالهم على هذا هو أن معنى قوله ﷺ فهو رد أى غير مقبول ولا يثاب عليه

والجواب أن الظاهر من قوله رد هو بمعنى الإبطال والإعدام كما يقال رد فلان على فلان ماله أى أعدم يده وقوته أو ثبت يد المردود عليه وأوجده وإذا كان الظاهر هذا لم يجز أن يحمل عليه إلا بدليل ولأننا أجمعنا على أن النهى يقتضى حرمة المنهى عنه وحظره ولهذا المعنى إذا ارتكبه يآثم وإذا صار محظورا لا يبقى مشروعاً لأن المشروع هو المطلق

فعله في الشرع وهذا أدنى درجات المشروعية
والمحذور هو الممنوع عنه في الشرع فيستحيل أن
يكون الشيء الواحد محظورا ومشروعا بينة أن الله
تعالى قد نص على التحريم في الربا بقوله تعالى
وأحل الله البيع وحرم الربا والمحرّم ما يجب الامتناع
عنه وإذا وجب الامتناع عنه لم يجز أن يكون مشروعا
لما بينا أن أقل درجات المشروع هو الندب أو الإباحة
إذا لم يكن عقد الربا مشروعا لم يثبت الملك
المشروع لأن الملك المشروع لا يثبت إلا بالعقد
المشروع وتحقيق ما ذكرنا فإن البياعات والأنكحة
وسائر العقود ما عرفناها إلا بالشرع فإنه لولا الشرع
لم يعرف شيء من هذه العقود وقد شرع الله تعالى
هذه العقود على شرط مخصوص في محل
مخصوص من فاعل مخصوص فما وراء ذلك غير
مشروع أصلا وهذا لأن الأصل لما كان هو عدم
المشروعية فإذا شرع عقدا على وجه فما كان على

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:147
غير ذلك الوجه بقى على العدم وإذا بقى على العدم
لا يصلح لثبوت حكم شرعي
فإذا قالوا إن قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا
يتناول كل ما يسمى بيعا فيجب أن لا يوجد بيع ما إلا
وهو داخل تحت الآية فإذا وردت السنة بزيادة شرط
أو تسمية محل فلا يخرج العقد من كونه بيعا لظاهر
الآية فإذا كان بيعا دخل تحت المشروعية

قالوا وعلى أن صحة البيع تعرف بالفعل ولو لم يرد
شرع بالبيع لكننا نعرف بالعقل أن من كان له ملك
فى شيء فجعله لغيره يصير لذلك الغير وإذا عرف
بالعقل لم يكن عدم ورود المشروع دليلا على
انعدامه

والجواب أما الآية قلنا معنى الآية وأحل الله البيع
على ما ورد به بيان السنة
والدليل عليه أنه لا يحل إلا على ذلك الوجه الذى
وردت به السنة ولأنه تعالى قد قال عقبه وحرم الربا
وعندهم الربا عقد منعقد مقيد للملك على ما ينقل
غير الربا ويفيده

وأما قولهم إن صحة البيع تعرف بالعقل
قلنا هذا محال لأن البياعات عقود شرعية بإجماع
الامة والعقود الشرعية لا تعرف إلا بالشرع ثم نقول
إن سلم لكل مسلم أن البيع وإفادته الملك كان
يعرف بالعقل لكننا لم نترك العقل بل رددنا إلى
الشرع وقد صارت البياعات شرعية بإجماع الامة
ألا ترى أن جواز الإقدام على البيع وغيره كان يعرف
بالعقل والأن قد ارتفع ذلك حتى لا يجوز الإقدام على
عقد ما إلا إذا كان على ما يوافق الشرع وإذا صارت
شرعية ظهر ما قلنا إن ما لم يرد به الشرع بقى
على عدم المشروعية ولا يجوز أن يفيد حكما شرعيا
بحال

واعلم أن هذا الذى قلناه ظاهر فى البياعات
والأنكحة وسائر العقود وهو فى العبادات أظهر وذلك
لأن المفعول عبادة فإذا كان منهيًا عنه لم يكن عبادة

ولأن العبادة ما يتناولها المتعبد من المعبود والمنهى عنه لا يتناولها المتعبد فلا يكون عبادة ويمكن أن يقال ما لا يتناولها المتعبد لا يسقط التعبد وإنما قلنا إن المنهى عنه لا يتناولها المتعبد لأن التعبد ما يتناول ماله صفة زائدة على حسنه والمنهى عنه لا يكون حسنا فكيف ثبت له صفة زائدة على الحسن وجميع ما ذكرناه في كلامهم يمكن

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:148
إخراجه على طريق السؤال على هذه الطريقة
وسنجيب عن الكل
واحتج بعض أصحابنا بأن النهي ضد الأمر ويقتضيه والأمر يدل على أجزاء المأمور به فيجب أن يدل المنهى على عدم أجزاءه وإلا لم يكن ضده ولا يقتضيه وقد قالوا على هذا إن الأمر لما دل على أجزاء المأمور به فالنهي الذي هو ضده لا يدل على أجزاء المنهى عنه فقد ثبتت المخالفة والمضادة من هذا الوجه ونحن وإن قلنا إن المنهى عنه يجرىء فلا نحكم لأجزائه لمكان النهي وقالوا على قولنا إن المنهى عنه لو كان مجزئاً لكان طريق الشرع والشرع إما إيجاب أو نذب أو إباحة والنهي نفي جميع هذا

قالوا لا يمتنع أن يثبت الأجزاء مع انتفاء هذه الوجوه ألا ترى أنه يجوز أن تقول إذا فعلتم ما نهيتكم أجزاءكم عن الغرض أو نقول إذا بعتم ما نهيتكم عنه

وقع به الملك فإذا جاز هذا تصريحاً جاز وإن لم
يصرح به

ونحن نجيب عن هذا فنقول ما قلتم من التصريح
على ما قلتم لا يجوز وإن ورد على ذلك فيكون النهي
مجازاً ولا يكون له حقيقة وإذا ثبت هذا الأصل الذي
قلناه خرجت عليه المسائل من مسألة البيع الفاسد
ومسألة صوم يومى العيد وأيام التشريق وقد ذكرنا
وجه ذلك فى الفروع

وأما الجواب عن كلماتهم أما الأول فقد قسموا
وقالوا النهي يدل على فساد المنهى عنه بصيغة
النهي وبمعناه أو شرعاً هذا تقسيم باطل لأننا
وجه فساد المنهى عنه فينبغى أن يكون الكلام على
ذلك ويمكن أن يقال بصيغته لأن صيغته تدل على
عموم المشروعية لأن المشروعية بأمر وإباحة
والنهي نفي ذلك ويمكن أن يقابل بمعناه لأنه قد دل
النهي على قبح المنهى عنه وحظره وهذا مضاد
للمشروعية

وقولهم يجوز أن يكون الشيء مشروعاً من وجه
ومحظوراً من وجه

قلنا قد ورد النهي عن نفس الشيء مطلقاً فصار
محظوراً مطلقاً وإذا صار محظوراً مطلقاً لم يبق
مشروعاً بوجه ما

وقولهم إن النهي ليس إلا طلب الكف عن الفعل قلنا
بلى ولكن قد دل على الفساد بالوجه الذى قلنا

والأولى أن لا ندعى الفساد بصيغة النهى لكن نقول
إنما جاء الفساد من حيث معنى النهى وذلك المعنى
على ما سبق

وأما قولهم إن معنى الفاسد كذا ومعنى الجائر كذا
قلنا قد قام الدليل أن القضاء يجب بأمر جديد فكيف
يكون معنى الفاسد مع أنه يجب قضاؤه والقضاء لا
يجب بالأمر الأول بحال وليس هذا بشيء
وقولهم إنه يجوز أن النهى عن الشيء لنوع مفسدة
تتصل بالمفعول وإن كان هو فى نفسه جائز
قلنا النهى عن نفس الشيء لا يكون إلا لمفسدة فى
عينه فلا يتصور أن يكون جائزا وهذا لأنه إذا ورد
النهى عن نفس الشيء فإن كان عبادة انتفى منه
التعبد وإن كان من عقود المعاملات انتفى منها
الإطلاق والإباحة وما لا يكون مباحا لا يكون مشروعاً
وإذا لم يكن مشروعاً لم يبن عليه حكم الشرع
وأما قولهم إن النهى صيغة لغوية والجواز والفساد
شرعيان

قلنا وإن كان النهى لغة لكن عرفنا أن أهل اللسان
عقلوا أن ذلك لما لا يتصل به المطلوب بالفعل
والأمر لما يتصل به المطلوب بالفعل ثم قد ذكرنا أن
النهى إنما نفى الشرع بالوجه الذى سبق ذكره
وأما المسائل التى تعلقوا بها فنقول أولاً إن الأصول
الممهدة من الشرع لا تنتقض لأنه ما من أصل من
أصول الشرع إلا وقد وجدنا له موضعاً فى الشرع
مخالفاً له غير أن ذلك لا يعد نقضاً لذلك الأصل
المشروع الموضوع وإنما عدل فى ذلك الموضوع عن

ذلك الأصل بدليل يقوم عليه من إجماع ونص أو غير ذلك

بيينة أن النهى فى اقتضاء الفساد كهو فى اقتضاء التحريم وقد يعدل به من التحريم إلى التنزيه ولا يخرج النهى من أن يكون دالا على التحريم فكذا تصور النهى فى بعض المواضع عن الفساد لوجود القرائن المانعة من الفساد لا يدل على أن النهى فى وضعه لا يدل على الفساد وأمثال هذا يكثر ثم نقول إن النهى إذا ورد عن نفس الشىء حقيقة فلا بد أن يوجب فساد المنهى عنه

فأما إذا كان النهى واردا عن نفس الشىء لكن عن معنى آخر غيره وأضيف إلى الشىء مجازا عن ذلك المعنى فإنه لا يوجب فساد المنهى عنه وعلى هذا تخرج المسائل أما الصلاة فى الأرض المغصوبة فالنهى ليس عن الصلاة لكن عن شغل أرض

قواطع الأدلة فى الأصول ج:1 ص:150
الغير وهذا يوجب النهى عن التعدى فى أرض الغير بلا صلاة وقد بينا هذا فيما سبق فلا نعيد وكذلك الطلاق فى حال الحيض فإن النهى ليس لنفس الطلاق لكن لإلحاق الضرر بالمرأة ولهذا يوجد الطلاق فى حال الحيض ولا يكره إذا لم يؤد إلى الضرر وهو أن يطلق فى حال الحيض قبل الدخول وكذلك الوطاء فى حال الحيض إنما نهى عنه لا لنفس الوطاء بل لمباشرة الأذى وقد ورد النص بهذا المعنى وعلى هذا البيع وقت النداء إنما نهى عنه للاشتغال به

عن السعى إلا ترى أنه لو اشتغل بشيء آخر غير
البيع كان النهى متناولا إياه وأما في سائر ماورد به
النهى فقد تناول نفس الشيء فإن النهى عن البيع
بالخمر نهى عن نفس البيع وكذلك بيع الدرهم
بالدرهمين وكذلك النكاح بغير شهوة
وعلى هذا النهى عن صوم يومى العيد وأيام
التشريق

بدليل أنه لا يتصور وجود النهى إلا عند نقل هذه
العقود

والحرف أنه لا يتصور ارتكاب البيع بالخمر إلا عند
مباشرة بيع الخمر ولا يتصور ارتكاب الربا إلا عند بيع
الدرهم بالدرهمين وكذلك فى البيع بشرط فاسد لا
يوجد ارتكاب ذلك النهى إلا عند وجود البيع وكذلك
فى صوم يومى العيد لا يوجد ارتكاب النهى إلا عند
فعل الصوم بالنية مع الإمساك
حتى لو أمسك ولم ينو الصوم فإنه لا يكون مرتكبا
للنهى

وفى المسائل التى أوردتها يتصور ارتكاب النهى من
غير وجود تلك العقود أصلا وهذا جواب معتمد فى
غاية الظهور وفيه غنى عن خبط كثير من الأصحاب
فيها

وأما الإحرام مجامعا فينعقد لا على ما ينعقد إذا أحرم
من غير مجامع لأنه ينعقد فاسدا ولأنه لا يفيد
المقصود من الخروج عن المفروض عليه والنقص
عن عهده فليكن سائر العقود الفاسدة كذلك النهى
لا يفيد المطلوب من الملك فى البيع والحل فى

النكاح والخروج عن عهدة النذر في صوم يومى العيد
وأيام التشريق خلاف ما يقوله الخصم
فإنهم قالوا إذا نذر صوم هذه الأيام وفعّلها خرج من
عهدة النذر
فإن قالوا أليس قد انعقد الإحرام مع هذا كله فهلا
قلتم إنه لا ينعقد أصلا
قلنا انعقاده على الفساد وإلزامه أفعاله يجرى
مجرى نوع معاقبة من الشرع والمؤاخذات من
الشرع على أنواع فيجوز أن يقال يكون هذا الأصل
وإيقاع المرء في عهدة أفعال الحج ليفعلها ولا
يسقط بها الحج عن ذمة ولا يثاب على فعلها نوع
معاقبة من الله تعالى له

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:151
لارتكابه النهى وفعّله الحج على وجه المعصية فلم
تدخل هذه المسألة على الأصل الذى قلناه
وأما طريقة أبى زيد فاعلم أن معتمده فى طريقته
هو أن النهى لا يتحقق إلا مع تصور المنهى عنه فقد
قال الأصحاب إنه متصور لولا النهى فلتصوره لولا
النهى صح النهى
والنهى يعمل عمله على ما قدمناه ويمكن أن يعبر
عن هذا فيقال إن النهى لإعدام الشئء شرعا لا
لإعدامه حسا فلما أنه متصور حسا صح النهى عنه
ولما أن النهى قضيته نفي المشروعية عن المنهى
عنه على ما سبق انعدم شرعا

وقولهم إن المنهى عنه هو الصوم المعلوم والبيع المعلوم في الشرع وأما مجرد الإمساك فليس بصوم ولو كان صوما فهو صوم لغة لا شرعا فوجب الحكم بتصور الصوم حقيقة والبيع حقيقة حتى يصح النهى

وجوز الأصحاب من هذا ما قلناه إنه قد يتصور لولا النهى فهذا لا يدفع الإشكال فليس مما يقنع به الخصم

ويمكن أن يجاب فيقال الصوم الذي هو فعل العبد ليس إلا النية مع الإمساك وهذا متصور من العبد وقد صح النهى لتصوره منه

وأما خروجه عن كونه صوما شرعا ليس لمعنى من قبله لكن لعدم إطلاق الشرع ذلك أو يقال لعدم قبول الشرع إياه لنهيه عنه والصوم لا يكون صوما إلا بفعل العبد واتصال أمر الشرع به فصار المفعول صوما من حيث النظر إلى فعل العبد وصح النهى لذلك ولم يكن صوما من حيث النظر إلى إطلاق الشرع كذلك أو أمره به وليس غرض الحكيم من كلامه إلا تحصيل النهى فإذا تحقق النهى بما قلناه حتى إذا ارتكبه كان عاصيا لارتكابه النهى فاعلا ما منع منه وحظر عليه

والمنهى عنه ما يعاقب على فعله وقد وجد بما فعله العبد على وسعه وطاقته وليس في وسعه الصوم إلا بهذا الذي وجد منه وإذا ثبت تحقق النهى يسقط ما قالوه جملة

وهذا لأن الصحة والفساد معنيان متلقيان من الشرع وليس إلى العبد ذلك وإنما العبد ذلك إيقاع الفعل باختياره فإن وقع فعله على وفق أمر الشرع صح شرعا وانبت عليه الأحكام الشرعية وإذا وقع على خلاف أمر الشرع كان الأمر باطلا ولم يبتن عليه الأحكام الشرعية ولهذا أبطلنا صوم الليل مع تحقق الإمساك الحسى فيه عن المفطرات وكذلك إمساك المرأة عن المفطرات فى حال حيضها متحقق حسا وصورة ولكن لما لم يوافق أمر الشرع لم يثبت له الحقيقة الشرعية ونقول أيضا ذكر الصوم والبيع وغير ذلك فى النهى ليس لتحقيق هذه العقود

ولكن ذكرها لتعريف ما يعمل فيه النهى من الإبطال الشرعى وهذا كالنهي عن بيع الحر وعن بيع الخمر وعن بيع الملاقيح والمضامين و ليس ذلك لتحقيق البيع ولكن لتعريف ما وقع القصد إلى إفساده وإبطاله

وإن قالوا فالصوم والبيع لا يكون منهيًا عنه إذا قلنا هو منهي عنه لأن عمل النهى ظهر فيه من فساده وإبطاله ولكن ذكره لم يدل على تحقيقه فى نفسه لأنه لتعريف ما يبطل ويفسد على ما ذكرنا وأما كلامهم على فصل القبح والحظرية فضعيف جدا ومتى سلم أن المفعول محذور لا بد أن يخرج عن كونه مشروعًا

وقولهم محذور من وجه مشروع من وجه

قلنا هذا محال لأن الحظرية بالنهي والمشروعية بإطلاق الشرع وإذا لم يتصور اجتماع المنع والإطلاق في شيء واحد لم يتصور أيضا اجتماع حكمهما فيه وأما وطاء أحد الشريكين الجارية المشتركة فنقول إنه محذور من كل وجه إلا أنه سقط الحد وثبت النسب لوجود الملك في بعض الجارية لوجود حق الملك للأب فثبت ما ثبت من سقوط الحد وثبت النسب لوجود نفس الملك أو لوجود نفس حق الملك لا لأجل أن الوطاء صار مشروعاً من وجه وكذلك الوطاء في النكاح الفاسد لا نقول إنه مشروع بوجه إذا سقط الحد وثبت النسب لاختلاف العلماء وفي مسألة ما إذا زفت إليه غير امرأته لأجل الاشتباه الذي وجد فيه وهذا لأنه لما أقدم على الوطاء على قصد أنه حلال له وهو موضع يشتبه فيه الأمر فلم يستحق عليه الحد الذي هو عقوبة وثبت النسب احتياطاً فهذا وجه الكلام في هذه المسألة وقد بسطنا الكلام فيها زيادة بسط لوقوع الحاجة إليه في كثير من المسائل والله المرشد للحق والهادي إلى الإصابة بمنه وعونه تم باب الأوامر والنواهي

وقد قال بعض أصحابنا إن النهي يكون بمعنى النفي في كثير من المواضع وضرب لذلك أمثلة غير أن ذلك غير مرضي في هذه المسألة لأنه يؤدي إلى الحكم بكون المنهى مجازاً في نفسه إذ النهي والنفي بايان مختلفان وإنما ينبغي أن نتكلم في هذه

المسألة مع تبقية النهى على حقيقته وقد ذكرنا بغاية
المجهود بعون الله وتوفيقه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:153
قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:152
القول في العموم والخصوص

اعلم أن الكلام العام هو كلام مستغرق لجميع ما
يصلح له

هذا هو المعقول من كون الكلام عاما
ألا ترى أن قولنا الرجال مستغرق لجميع ما يصلح له
لأنه يستغرق الرجال دون غيرهم إذا كان لا يصلح
لغيرهم وكذلك لفظة من فى الاستفهام نحو قول
القائل لغيره من عندك فلأنها تستغرق كل عاقل
عنده ولا يتعرض لغير العقلاء ولا لعقلاء ليسوا عنده
لأنها لا تصلح فى هذه المواضع لهم
وكذلك قولنا كل تستغرق كل جنس يدخل عليه ولا
يتناول من لا يدخل عليه لأنه لا يصلح له
وقد قال بعض أصحابنا العموم كل لفظ عم شيئين
فصاعدا وقيل ما استقل لفظه بنفسه ولا يشتمل
على مسميات بجنسه وقد يستعمل فى شيئين
ويستعمل فى جميع الجنس

أما الأول فكقولك عممت زيدا وعمرا بالعطاء
وأما الثاني فكقولك عممت الناس بالعطاء
وإذا عرف حد العموم فتبين أولا إثبات الصيغة
للعوم فى اللغة والشريعة ثم نذكر عقبه ما يتلوه

من الفصول المذهبية والمسائل الخلافية إن شاء
الله تعالى مسألة للعموم صيغة مقتضية استيعاب
الجنس لغة وشرعا
وهذا قول جملة الفقهاء وكثير من المتكلمين
وقال أبو الحسن الأشعري ومن تبعه إنه ليس
للمعموم صيغة موضوعة في اللغة والألفاظ التي ترد
في الباب تحتل العموم والخصوص فإذا وردت
وجب التوقف فيها حتى يدل الدليل على ما أريد بها

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:154
وتعلق من ذهب إلى ذلك بوجوه من الكلام أقواها
في الجدل قولهم إنه لو كان للعموم صيغة موضوعة
لكان ذلك معلوما
إما بالبدئية أو بإخبار الواضعين كذلك لنا إما
بمشافهة أو بنقل عنهم إما بالتواتر أو بالأحاد أو أن
يكون طريق ذلك الشرع
قالوا وليس الخلاف معكم في أن ذلك معلوم شرعا
لأنكم تدعون العلم بالاستغراق من جهة اللغة قبل
الشرع
ومعلوم أن العلم في ذلك ليس من حيث البدئية وما
شاهدنا الواضعين ليشافهونا بذلك ولو تواتر النقل
عنهم باستغراق ألفاظ العموم كعلمنا من ذلك كما
علمتم وأخبار الأحاد ليست بطريق العلم فبان أنه لا
طريق إلى العلم باستغراق ألفاظ العموم

وقالوا أيضا هذه الألفاظ التي يدعون فيها الاستغراق تستعمل في الاستيعاب وفيما دونه على وجه واحد فإنها ترد والمراد منها البعض وترد والمراد منها الكل وليس حملها على أحدهما بأولى من حملها على الآخر فوجب التوقف

كما تقول في الأسماء المشتركة من اللون والعين وغير ذلك بل هذه الألفاظ تستعمل في أكثر هذه المواضع إلا في البعض دون الكل ألا ترى

أنه يقال أغلق الناس أبوابهم وفتح الناس حوانيتهم وافتقر الناس وجاع الناس وجمع السلطان التجار وغير هذا

والمراد من كل ذلك البعض دون الجميع ولو كان اللفظ حقيقة في العموم لكان أكثر كلام الناس مجازا

بينة أنه إذا ثبت استعمال الناس لهذه الألفاظ في الخصوص فالظاهر من استعمال الاسم في الشيء أن يكون حقيقة فيه إلا أن يمنع مانع من كونه حقيقة فيه وإذا كان حقيقة في البعض وحقيقة في الاستيعاب كان الاسم من الأسماء المشتركة وقالوا أيضا لو كان لفظ العموم للاستيعاب والاستغراق لكان الاستثناء منه نقصا ورجوعا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:155
فإن قلتم لم يكن نقصا وقبيحا

نقول لو لم يكن قول القائل ضربت كل من فى البلد
إلا بنى تميم نقصا وقبيحا لكان قوله ضربت كل من
فى الدار لم أضرب كل من فى الدار غير قبيح ولا
مناقصة وحين كان نقصا وقبيحا
كان الأول نقصا وقبيحا

وربما تعلقوا بالاستثناء من وجه آخر فقالوا لو كان
لفظ العموم يستغرق لجرى للاستثناء منه مجرى أن
يعدد الإنسان أشخاص الجنس ثم يستثنى منه شخصا
نحو أن يقول رأيت زيدا رأيت عمرا رأيت خالدا هكذا
إلى آخره ثم نقول إلا زيدا فإذا قبح هذا وجب أن
يقبح الأول لأنهما فى المعنى واحد على زعمكم ولما
حسن الاستثناء علمنا أن لفظ العموم غير مفيد
للشمول

وقالوا أيضا لو كان لفظ العموم مستغرقا لكل
الجنس لما حسن أن يستقيم المتكلم به لأن
الاستفهام طلب الفهم وطلب فهم ما قد فهم
بالخطاب عبث

ومعلوم أن الإنسان إذا سمع رجلا يقول ضربت كل
من فى الدار فإنه يحسن منه أن يقول ضربتهم كلهم
أجمعين وأن يقول ضربت زيدا فيهم وفى حسن ذلك
دليل على ما قلناه كما سبق وكذلك يحسن التأكد
وإذا أفاد الشمول لما حسن لأن التأكيد يفيد ما أفاده
المؤكد وذكروا شبهة فى لفظ من قالوا لو كان لفظ
من يفيد الاستغراق لاستحال جمعه لأن الجمع يفيد
أكثر مما يفيد المجموع

وإذا كان لفظ من قد أفاد الاستيعاب عندكم فلا
يتصور أن يفيد جمعه شيئاً زائداً فينبغى أن لا يصح
جمعه وحين صح جمعه دل أن لفظ من لا يفيد
الاستيعاب بنفسه والدليل على وجود الجمع في
كلمة من قول الشاعر
أتوا بابي فقلت من أنتم
فقالوا الجن قلت عموا ظلاما

قالوا ولأن اللفظ الذي يقولون لو كان يفيد العموم
وجب إذا حمل على الخصوص أن يكون مجازاً لأنه
يكون مستعملاً في غير ما وضع له واللفظ إذا
استعمل في غير ما وضع له يكون مجازاً كسائر
الألفاظ التي استعملت في غير ما وضع لها
وربما يقولون ينبغى أن لا يجوز تخصيص العموم
الوارد في الكتاب بالسنة لأنه إسقاط بعض ما يثبت
بالكتاب والسنة أو القياس فينبغى أن لا يجوز كما لا
يجوز النسخ وحين جاز دل على ما قلناه

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 156
وأما حجة القائلين بالصيغة للعموم قوله تعالى في
قصة نوح عليه السلام ونادى نوح ربه فقال رب إن
ابني من أهلي وإن وعدك الحق هود 45 فأخبر الله
تعالى عن نوح أنه تعلق بعموم اللفظ ولم يعقب ذلك
بنكير بل ذكر جوابه له أنه ليس من أهلك إنه عمل
غير صالح فدل أن مقتضى اللفظ العموم وأن له
صيغة يتعلق بها في الحجة

وأيضاً فإنه روى أنه لما نزل قوله تعالى إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون الأنبياء 98 الأنبياء 98 قال عبد الله بن الزبير خصمت محمداً ورب الكعبة فجاء إلى رسول الله ﷺ فقال قد عبدت الملائكة وعبد المسيح فإن دخلوا النار فنحن ندخل كما دخلوا فأنزل الله تعالى إن الذين سبقوا لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون الأنبياء 101 فاحتج على النبي ﷺ بعموم اللفظ إلى أن أخبر الله تعالى أن الملائكة والمسيح غير داخلين في عموم اللفظ

ولو كان اللفظ لا يقتضي العموم لما احتج به ولكن إذا احتج به أنكر النبي ﷺ ذلك ولأن الله تعالى أخبر أنه أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام فقال تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس الأعراف 11 ثم أخبر ما قال لإبليس بترك السجود ورد الأمر وهو قوله تعالى ما منعك أن تسجد وقال فاخرج إنك من الصاغرين الأعراف 13 فلما أخبر تعالى عن مبادرة الملائكة إلى السجود دل أنهم عقلوا من مطلق اللفظ الشمول إذ لولاه لتوقفوا ولم يبادروا ولأن إبليس لما امتنع عن السجود واستكبر وعاقبه الله تعالى وطرده لم يقل معذراً إنى لم أعرف دخولى في اللفظ فإن الكلام للعموم والشمول بل عدل إلى شيء آخر فقال خلقتني من نار وخلقته من طين الأعراف 12 فهذه القصة من أولها إلى آخرها تدل أن للأمر والنهي والعموم والخصوص صيغة معلومة

وقضية مفهومة لا يجوز خلافها بمطلق اللفظ
وبمحض الصيغة
ويدل عليه أن إبراهيم عليه السلام لما سمع من
الملائكة قولهم إنا مهلكو أهل هذه القرية العنكبوت
31 عقل منه العموم ولذلك خاف الهلاك على لوط
فقال إن فيها لوطا العنكبوت 32 ولم يسكن قلبه
حتى أخرج الملائكة لوطا وأهله من المهلكين بضرب
تخصيص واستثناء فقالوا نحن أعلم بمن فيها لننجينه
وأهله العنكبوت 32

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:157
الآية فهذه الآيات دلائل معتمدة وبراهين ظاهرة
ونهاية ما يقولون على هذه الألفاظ هو أن هذه
الألفاظ محتملة للعموم عندنا وإن لم يكن للعموم
صيغة ولأجل الاحتمال حسن موردها وصح السؤال
والجواب عن ما ذكرتم فيها ونحن نقول على هذا لو
كان في هذه الألفاظ مجرد الصلاحية للعموم لأنها
صيغة فيها لكان السؤال بطريق الاستفهام وهو أن
يقول القائل في هذه القصص الواردة في الكتاب
كلها هل دخل فلان في الخطاب أو لا ثم إذا عرف
الدخول يبنى عليه ما يقوله
فإن قالوا إن هذه الألفاظ حملت على العموم لا
بصيغتها لكن لقرائن اقترنت بها
قلنا لا قرينة تعرف وإنما وجد مجرد اللفظ عريا عن
الدلائل فمن زاد على القرائن فعليه البيان وقد
استدل الأصحاب أيضا بما نقل عن الصحابة من

الاحتجاج بالعمومات في مسائل كثيرة غير أن فيما ذكرناه من الاحتجاج بالآيات غنية وكفاية ونستدل في إثبات ألفاظ العموم في اللغة فنقول الاستغراق معنى ظاهر لكل أحد والحاجة تمس إلى العبارة عنه ليفهم السامع أن المتكلم أراد فجرى هذا مجرى السماء والأرض والفرس والحمار وما أشبه ذلك في ظهوره بين الناس ومسة الحاجة إلى العبارة عنها فكما لم يجر مع هذا الداعي الذي هو داعي الحاجة أن تتوالى الأعصار بأهل اللغة ولا يضعوا لهذه الأشياء أسماء تختص لكل واحد منها مع أنهم قد وضعوا الأسماء للمعاني ووضعوا للمعنى الواحد أسماء كثيرة كذلك لا يجوز أن لا يضعوا للاستغراق أسماء مختصة وليس يجوز من أمة عظيمة في أعصار مترادفة أن يضعوا الأسماء الكثيرة للمعنى الواحد ولا يضعون لمعنى ظاهر تشتد إليه حاجة الناس أسماء تخصه فإن قيل ليس بممتنع أن يتفق ذلك من الأمم العظيمة أليس العرب مع كثرتهم لم يضعوا للفعل الحال عبارة تخصه دون الفعل المستقبل ولا وضعوا للاعتماد سفلا ولا للاعتماد علوا ولا للكون الذي هو يمنة أو يسرة عبارة ولا وضعوا لرائحة الكافور أو رائحة العنبر أسماء تخصها والحاجة إلى ذلك شديدة والأمر في ذلك ظاهر

ثم قالوا لا حاجة بالمتكلم إلى وضع لفظ الاستغراق لأنه يمكن للمتكلم أن يعدد الأشخاص الذين يريد أن يعلمهم بالذكر واحدا واحدا قالوا ولأنهم يمكنهم أن يعبروا عن الاستغراق ويذكروه بلفظه مع قرينة وشاهد

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:158
حال أو يدلوا على الاستغراق بالتعليل بأن يقول كل من دخل دارى ضربته لأنه دخل دارى فيعرف بالتعليل أنه يريد أن يعم كل من دخل الدار والجواب أما الأول فلا يصح لأن الأشياء التي ذكرها غير ظاهرة فيجوز أن لا يضعوا لها عبارات تخصها بخلاف معنى العموم والشمول والمعتمد من الجواب أن تلك الأشياء إن لم تكن لها أسامى مفردة فلها أسامى مركبة وبيانه أنه يقال اعتمد سفلا واعتمد علوا أو يقال قال يمنة أو يسرة ويقال رائحة الكافور ورائحة العنبر إلى سائر الروائح ويقال فى الماضى ضرب زيدا وفى المستقبل يضرب زيدا وهذا بخلاف ما تنازعنا فيه لأنه ليس عند خصومنا فى اللغة كلام موضوع ولا مركب منبىء عن الاستغراق من غير قرينة ولا دلالة وأما قولهم إنه يعد الأشخاص واحدا واحدا قلنا هذا يطول وسبق فلا يجوز المصير إلي مثل هذا وقولهم إنه يفيد العموم والشمول بقرينة أو أمانة أو دلالة

قلنا يبعد أن تضع العرب للشئ الواحد عددا من الأسماء ثم يكتفون في معنى الشمول والعموم بقريئة أو بإشارة مع اتساع العبارات وضيق القرائن والأشارات وعلى أن العلم من حيث الدلالة أو الإشارة ليس مما يصلح لجميع الناس بل هو شئ خاص يقع للبعض دون البعض فلا يجوز أن يقع الاقتناع به في مثل هذا المعنى الظاهر وكذلك الجواب عن التعليل الذي ذكره وعلى أنه ليس كل معنى يعرف علته حتى يعلل بها ألا ترى أن الإنسان إذا أراد أن يخبر بأن كل من في الدار نائم أو ضارب أو أكل وغير ذلك مما لا يحصى كثرة لم يعرف لذلك علة حتى يعلل بها قالوا إنما يصح هذا الدليل الذي ذكرتم أن لو كانت الأسماء مواضعة من أهل اللسان وأما الأسماء توقيف فليس يوجد فيها هذا الدليل قلنا ومن يسلم لكم أن الأسماء توقيف وعلى أنا نقول الأسماء بعضها على التوقيف وبعضها على الوضع وهذا هو الأولى فينبغي إذا لم يوجد في شئ توقيف واشتدت حاجتهم إلى وضع اسم له أن يضعوا كلاما يكون أسماء له كما أن من أحدث آلة جديدة يجوز أن يضع اسما لها ومن ولد له ولد يجوز أن يضع اسما له فالشخص الواحد إذا جاز له ذلك فالأمم الكبيرة بذلك أولى

دليل آخر أن اللغة فائدتها إفهام المراد بالخطاب لأن المتكلم يعلم ما فى نفسه وإن لم ينطق لسانه وإنما يريد بكلامه إفهام غيره

والإبانة له عن المراد الذى فى نفسه فما كان كذلك وجدنا أهل اللغة وأرباب اللسان استعملوا فى أبياتهم ألفاظا تعارفونها ووضعوا لكل شىء أرادوا الإبانة عنه سمة ورسموا لكل معنى منه رسما يعلم به المراد ويقع به التمييز بين الشىء وضده فلا يجوز إبطال ما أصلوه منها وإزالته عما وضعوه عليه وحمل ألفاظهم على ما يؤدى إلى التعرّى عن الفائدة كما لم يجز ذلك فيما وجد فى أوائل كلامهم من مفرد إلى الأسماء والحروف التى هى أدوات الكلام فهذه الأسماء المفردة والحروف التى هى أدوات كلها مقيدة والأسماء المركبة وكذلك الأفعال مبنية من الأسماء المفردة ومردودة إليها وخالفوا بين السمات وزادوا ونقصوا من الحروف وفاوتوا بين جهات الإعراب لاختلاف ما يوجد تحتها من المراد وقد قالوا فى باب الأسماء رجل وفى التثنية رجلان وفى الجمع رجال

وقالوا فى المشتق مشترك ومشركان وقالوا فى أبنية الأفعال للواحد فى باب الأمر افعل وللثنين افعلا وللجمع افعلوا

وكما قيل فى الإخبار عن الفعل الماضى فعل وفى المستقبل يفعل وفيما يدخله التراخى سيفعل وقالوا فيما يستدعيه من فعل غيره استفعل وقالوا فيما تكلفه من الفعل من غير مطاوعة تفعل فلكما

خالفوا بين الشيء والشيء في القصد خالفوا بين
المصارف في الشكل والهيئة لنعلم أنهم لم يضعوا
قسمة الألفاظ إلا على قسمة المعاني ولم يرتبوا
هذه الأسماء إلا على مراتب المسميات
وإذا تقرر ما ذكرناه فكان الأمر في هذا مشهورا عند
أهل المعرفة باللغة وبأن من قال للفظ الجمع الذي
ذكره في الأسماء والأفعال معنى
وقالوا تناوله للعدد الشامل للجنس وللبيع من ذلك
أو للواحد والاثنين على وجه واحد فقد رام الجمع
بين ما فرقوا والتفريق بين ما جمعوا وحمل بعضها
على البعض مع التفريق من أهل اللسان ومن رام
هذا فقد رام قلب اللغة وإبطال البيان وإيقاع العلم
في اللبس والتشكيك وهذا فاسد قطعاً بلا إشكال ولا
مرية

قالوا إذا لم يدع قلب اللغة ولا زعمنا أنه لا بيان في
حملها لكن قلنا إن هذه الألفاظ التي ادعيت لها
العموم محتملة في وضعها معرضة أن يكون المراد
بها الشيء وغيره فإنها توجد والمراد بها العموم
والاستغراق وتوجد أخرى والمراد بها الخصوص
والإفراد
فإذا كان كذلك لم يجر القضاء عليها بأحد وجهي
الاحتمال إلى أن يقوم عليها

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 160
دليل المراد وهذا كسائر الأسماء المشتركة

قلنا قد بينا أن العرب لم تقسم الألفاظ إلا على
قسمة المعانى ووجدنا صيغة للعموم صيغة امتاز بها
عن صيغة الخصوص ومراتب الأسماء مبنية على
مراتب المسميات فلا بد لها من معنى يمتاز بها عن
غيرها وقد وجدنا لها ظاهرا يهيا العلم به فلم وجب
التوقف فيه مع وجود سمة امتازت بها عن غيرها من
السمات ووضوح دلالة منها يصلح اللفظ لها فهل هذا
إلا ضرب الأسماء فى بعضها ببعض وتعكيس اللغة
ودفع البيان منها

وأما الأسامى المشتركة فهى ألفاظ معدودة
وكلمات يسيرة كقولهم حيوان ولون وعين وأمثال
ذلك

وليس إذا لم يوجد فى اللغة إلا أشياء يسيرة ظاهرة
تصار إليه ومعان متعينة لها ما يجب أن تتوقف عن
سائر الأشياء التى لها ظواهر معلومة ودلائل معروفة
ولهذا إذا ذكر الحيوان واللون والعين لم يتبادر إلى
الفهم شىء من معانيها المشتركة دون شىء بل
يكون فى موقف واحد من التسابق إلى الفهم
والبدار إلى المراد

وأما لفظ العموم فيتبادر منه إلى الفهم الشمول
والاستغراق وهذا شىء تبين لا خفاء به أصلا
دليل آخر إن القائل إذا قال من دخل دارى ضربته
حسن أن يستثنى منه كل عاقل شاب
والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله
تحتة فإذا لولا الاستثناء لوجب دخول كل عاقل تحت
لفظة من فلو كانت لفظة من غير مقتضية للشمول

والاستغراق لما وجب دخول كل عاقل تحتها ولما
صح الاستثناء منها هذا دليل معتمد
قالوا ما أنكرتم أن يكون الاستثناء يخرج من الكلام
ما لولاه لصلاح دخوله تحته فعلى هذا صح استثناء كل
عاقل لأنه يصلح دخوله كل عاقل تحته لأنه دخل تحته

حقيقة

والجواب أنه لو جاز الاستثناء بهذا الوجه لحسن أن
نقول اضرب رجلا إلا زيدا أو رأيت رجلا إلا زيدا لأن
كل رجل يصلح دخوله تحت قوله ضربت رجلا فقد
صلح دخول زيد في اللفظ ولم يصح استثناءه فدل
أن الاستثناء إنما يصح في مسائلنا لدخول المستثنى
منه تحته حقيقة

نبين ما قلناه أن الاستثناء يحسن دخوله في العشرة
مثل أن يقول القائل لفلان على عشرة إلا واحدا
واثنين وإنما حسن دخوله على العشرة لأنه أخرج
منها ما لولاه لدخل فيها
ألا ترى أنه لا يحسن استثناء كلها ولا استثناء ما لم
يدخل تحتها فكذلك ها هنا لما حسن الاستثناء بأن
نقول أعط من دخل داري إلا الطوال منهم وكان هذا
الاستثناء

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:161
حقيقة عرفنا قطعا أن المستثنى كان داخلا تحت
الفظ المذكور وأما تعلقهم في حجتهم بفصل
الاستثناء

وقولهم إنه لو كان اللفظ الوارد في العموم للاستيعاب والاستغراق لكان الاستثناء نقضا ورجوعا قلنا لا يكون نقضا ولا رجوعا لأن ظاهر العموم عنده الاستغراق إذا تجرد عن الاستثناء أو ما يجري مجراه وإذا استثنى فلم تجرد

ونقول أيضا أن لفظ العموم يقتضى استغراق ما دخل عليه وإذا كان معه استثناء فهو داخل على ما عدا المستثنى ولا جرم هو مستغرق له وأما قولهم إنه إذا عدد أشخاصا ثم استثنى شخصا واحدا منهم لا يجوز فيجب أن يكون اللفظ العام كذلك

قلنا هذا كما يلزمنا يلزمكم لأنكم تقولون إن لفظ العموم حقيقة في الاستغراق وحقيقة في البعض لأنه اسم مشترك يتناول الكل ويتناول البعض فيكون حقيقة فيها مثل اللون والحيوان ثم قلتما إذا أراد الاستيعاب واستثنى يصح ولو أنه عدد الأشخاص ثم إنه استثنى لا يصح وهذا لأن الاستثناء إنما يحسن في لفظ واحد يشمل أشخاصا ثم يستثنى بعض الأشخاص فأما إذا تعدد الألفاظ فيصير كل لفظ كالمنفرد عن صاحبه فإذا استثنى فيكون كأنه استثنى الكل من الكل وهذا لا يجوز لأن الاستثناء حقيقة هو استثناء البعض من الكل دليل آخر وهو أن أهل اللغة فرقوا بين العموم والخصوص وجعلوا أحدهما في مقابلة الآخر فقالوا مخرج هذا اللفظ العموم ومخرج هذا الخصوص كما فصلوا بين الأمر والنهي وكما وجب

أن يكون لكل واحد منهما لفظ يخصه فكذلك العموم والخصوص يدل عليه أنهم خالفوا بين تأكيد العموم والخصوص وجعلوا تأكيد أحدهما مخالفا لتأكيد الآخر فقالوا رأيت زيدا نفسه ولم يقولوا رأيت زيدا أجمعين وقالوا رأيت القوم أجمعين ولم يقولوا رأيت القوم نفسه وكما أن تأكيدهما مختلفان فكذلك وجب أن يختلفا لأن من حق التأكيد أن يطابق المؤكد واعلم أن الفقهاء والمتكلمين قد استكثروا من الدلائل في هذه المسألة غير أنا اقتصرنا على أعداد منها معتمدة وأصح الدلائل الدليل الأول من الآيات والدليل الثانى من حيث اللغة والدليل الثالث من حيث صحة الاستثناء وقد حرر بعضهم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:162
فقال استيعاب الجنس حد هو أحسن التعبير فيكون له صيغة يراد بصيغته من غير قرينة كالفرد والتثنية أما الجواب عن كلماتهم أما الأول قلنا قد أجبنا عن هذه الشبهة في ابتداء باب الأوامر فلا معنى للإعادة والحرف أنهم يقولون إن لفظ العموم للاستيعاب ولما دونهم فيدخل عليهم هذه الشبهة كما دخلت علينا وإن ارتكب منهم ما ارتكب وقال إنها غير موضوعة للاستيعاب بحال فهذا محال لانا نعلم بالضرورة وبالنقل عنهم وفي مستعمل كلامهم أن لفظ كل والجميع إذا استعملت في الاستغراق لم يكن مجازا ولو لم نعلم ضرورة يمكن أن ينقل بالتواتر أنهم أضافوا إلى هذه الألفاظ أحكامها لا يصح

إلا إذا كانت الألفاظ عامة نحو الاستثناء والاستفهام وغير ذلك وذكرنا أيضا أن هذا الكلام يدخل على من ادعى التوقف والاشتراك وقد سبق تقرير هذا وأما دليلهم الثانى قولهم إن هذه الألفاظ تستعمل فى الاستيعاب وفيما دونه على وجه واحد قلنا إن عنيتم أن هذا اللفظ يستعمل فى الاستيعاب وما دونه على الحقيقة فلا نسلم ذلك وكذلك إن قالوا إنه يستعمل فى كل واحد منهما من غير قرينة لا نسلمه أيضا

ونقول ليس استعمال لفظ العموم فيما دون العموم كاستعماله فى الاستغراق فإن استعماله فى الاستيعاب بصيغة وفيما دونه بقرينة تنضم إليه وهو من استعمال اسم الحمار فى البهيمة والبليد واسم الأسد فى الحيوان المخصوص والشجاع وليس كثرة الاستعمال دليل على الحقيقة ولا قلة الاستعمال بدليل على المجاز إنما الحقيقة والمجاز يعرفان بوجوه آخر

ويقال لهم أليس قولنا أمر يستعمل فى الشأن والفعل وليس بحقيقة فيهما وقد كثر استعمال لفظ الأمر فى الشأن والفعل كثرة استعمال لفظ العموم فيما دون الاستيعاب فإن قالوا إنا عرفنا كون استعمال الأسد فى الشجاع والحمار فى البليد مجازا بطريق الضرورة فهل تعرفون استعمال لفظ العموم حقيقة فى الاستيعاب فإذا استعمل فيما دونه فلا بد أن يكون مجازا وليس كل مجاز يعرف ضرورة ولكن يعرف دليل يقوم عليه

فإن قالوا أنتم لا تقولوا أن العموم إذا طبق يكون مجازا قلنا قد ذهب جماعة من الأصوليين أنه يصير مجازا ووافقهم على ذلك بعض أصحابنا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:163
وإن قلنا لا تصير مجازا فلان المجاز ما استعمل في غير ما وضع له والعموم والخصوص قد استعمل في بعض ما وضع له فهذا لا يوصف بالمجاز عند أكثر الفقهاء
واعلم أن الخلاف في هذه المسألة مع المتكلمين فينبغي إذا تكلمنا معهم أن نقول إنه يصير مجازا وقد قال الأصحاب على قولهم إن أكثر ألفاظ العموم تستعمل في البعض
قال يجوز أن يكون اللفظ حقيقة في معنى ثم يستعمل في غيره أكثر
ألا ترى أن الغائط حقيقة في الموضع المطمئن ثم أكثر ما يستعمل في الخارج من الإنسان وكذلك الشجاع عن حقيقة في الحية ثم أكثر ما يستعمل في الرجل البطل وكذلك العذرة والمفازة إلى ما يشبه ذلك

وأما تعلقهم بفصل الاستثناء فقد أجبننا عنه وأما قولهم إنه يحسن الاستفهام والتأكيد قلنا الاستفهام قد يكون طلبا لمطلق الفهم وإزالة الالتباس وقد يكون طلبا لزيادة الفهم وزيادة الفهم فهم وهذا لأن السامع قد يظن أن المتكلم غير

متحفظ فى كلامه ويظن به السهو فيستفهمه
ويستبينه

بمعنى إن كان ساهيا أزال سهوه
ألا ترى أنه يحسن أن يقول الرجل ضربت فلانا
فنقول أضربت فلانا أو يقول ضربت كل من فى
الدار

فنقول أضربتهم كلهم فيقول نعم ضربتهم كلهم
فنجيبه باللفظ الأول
فدل أن المراد من الاستفهام هو الاستثبات لظن
الغلط

وأما التأكيد الذى تعلقوا به فيبطل تأكيد الخصوص
مثل قول القائل جاءنى زيد نفسه وكذلك تأكيد
ألفاظ الفرد وذلك مثل قوله تعالى فصيام ثلاثة أيام
في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة البقرة
196 وكذلك قولهم ألف تام فقولهم ألف قد أنبأ عن
التام

فإن طلبوا فائدة التأكيد
قلنا فائدته زيادة العلم

وهذا لأن بالتأكيد يزداد الأمر جلاء وبيانا فيزداد علمنا
وقد يكون فى ذلك مصلحة لنا وإن لم نقف عليها
ألا ترى أن الله تعالى قد أكثر الأدلة على المدلول
الواحد وإن كان المقصود قد حصل بالدليل الواحد
وأىضا يجوز أن يكون التأكيد لإزالة مجاز أو احتمال
مستعمل

وعلى الجملة إذا جاز وجود فائدة للتأكيد لا يوجد فى
المؤكد بطل تعلقهم بهذا الفصل

وأما دليلهم الذي ذكروه في كلمة من قولهم إنه
يجمع بمنون

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:164
قلنا قولهم منون وإن كان لفظه لفظ الجمع فليس
بجمع على الحقيقة لأنه يستفاد منه ما يستفاد من
قوله من عندنا وعند المخالف
ألا ترى أنه لو قال القائل من أنتم كان استفهاما عن
جماعتهم كما أن قوله منون استفهام عن جماعتهم
وعند المخالف أن ألفاظ العموم كلها مشتركة وليس
في اللغة لفظ يختص بالاستغراق ولفظ منون
عندهم مشترك بين الاستغراق والبعض كلفظ من
فلم تفد أكثر ما تفيده لفظ من فيثبت أن هذا الكلام
يلزمنا ويلزمهم فلم يكن فيه دليل علينا
وأما الدليل الأخير الذي قالوه فقد أجبنا عنه
واعلم أن من المتكلمين من حمل لفظ الجمع على
أقل الجمع وهو ثلاثة وتوقف فيما زاد
وقيل إنه قول أبي هاشم وذهب إليه من الفقهاء
محمد بن شجاع البلخي
والدلائل التي أقمناها في إثبات الاستيعاب
واستغراق اللفظ لكل ما يصلح له يبطل هذا القول
وهذا لأنه إذا كان لاستيعاب كل ما يصلح له فالثلاث
وما زاد عليه في الصلاحية واحد فليتناول الكل تناولا
واحدا فلم يجز أن يحمل على بعض ما ينتظمه اللفظ
دون البعض

وتعلق من قال بالقول الثانى بأن دخول الثلاثة فى اللفظ يقين وما زاد يحتمل فلا يثبت دخوله بالشك والجواب أن دعوى الشك محال فيما زاد على الثلاث لأن اللفظ الموضوع للاستيعاب والاستغراق جميع ما يصلح له اللفظ ويستحيل أن يقال إن بعض ما يصلح له اللفظ يقين وبعض ما يصلح له مشكوك فيه وهذا لأنه لما يتناول كل الأعداد على وجه واحد فلم يجز هذا التفريق بوجه ما فإن قالوا أليس إذا قال لفلان على دراهم يقبل تفسيرها بثلاثة ولا يقبل فيما دون الثلاثة قلنا هذا لا يقتضى الاستيعاب قالوا ما قولكم إذا قال لفلان على الدراهم قلنا كذلك نقول ولكن إنما لم يحمل على الجميع لأنه لا يتصور حمله على جميع الدراهم لأنه لا يتصور أن يكون أتلّف عليه كل درهم فى الأرض أو استقرض كل درهم فى الأرض فعدل عن العموم لأنه لم يكن حمله على العموم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:165

ومن فروع هذه المسألة أن أبا بكر الصيرفى قال إذا ورد لفظ العموم يجب أن يعتقد العموم بنفس الورد وقال ابن سريج يتوقف الاعتقاد إلى أن يعرضه على دلائل الشرع فإذا لم يجد الخصوص اعتقد العموم

واحتج من ذهب إلى القول الأول بأن لفظ العموم موضوع للاستغراق فإذا ورد وجب أن تعتقد ما وضع له اللفظ كلفظ الخصوص وكلفظ الأمر والنهي قال ولأن النظر لا يتناهى فيجوز أن لا يجد مخصصا في النظر ثم نجد في النظر الثاني وما لا يتناهى لا يصار إليه

قال فلأن الذي صار إليه ابن سريج قول بالوقف وقد ذكرنا بطلانه

وأما الدليل لما ذهب إليه ابن سريج هو أن اللفظ الموضوع للاستغراق هو اللفظ المتجرد عن القرائن المخصصة ولا بد من طلب التجرد ليحمل على المعنى الموضوع له اللفظ وهذا الطلب يعرض للخطاب الوارد على دلائل الشرع لتعرف هل وجد هناك دليل يخص اللفظ أو لا ثم إذا لم نجد فقد أصاب اللفظ المجرد عن قرينة مخصصة فيحمل حينئذ على الموضوع له وهو الاستيعاب ونعتقد ذلك

وهذا مثل البحث عن عدالة الشهود ووجوب الحكم هناك مثل اعتقاد العموم هاهنا وأما قولهم إنه وضع للاستيعاب قلنا بلى ولكن إذا تجرد عن قرينة والمقصود من العرض التوقف إلى أن يعرض طلب هذا التجرد

وأما قولهم إن العرض لا يتناهى قلنا ما لا يتناهى يقطع في بدايته

ألا ترى في البحث عن عدالة الشهود لا يؤمن أن
يطلع على جرح عند إعادة البحث ولكن لا يعتبر ذلك
لأنه لا يتناهى وكذلك المجتهد إذا رفعت إليه حادثة
يعرض الحادثة على الكتاب والسنة لطلب النص
ويبحث مرة واحدة وإن كان يجوز أن يجد النص عند
إعادة العرض ولكن لا يعتبر ذلك لما بينا
وأما الذى قالوا إن هذا قول بالوقف فليس كذلك لأن
الواقفية لا يجعلون العموم صيغة يخصصها أصلا
وأما ابن سريج فيجعل العموم صيغة إذا تجردت عن
قرينة ويطلب التجرد
وإذا وجدها لأن تحقق صيغة العموم بها اعتقد العموم
والله أعلم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:166
فصل ونذكر الآن ألفاظ العموم فنقول

أولها ألفاظ الجموع وسواء فيها جمع السلامة وجميع
التكسير كقوله اقتلوا المشركين واعمروا المساجد
وهذا النوع أبين وجوه العموم ثم بعد هذه الأسماء
التي يدخلها الألف واللام للجنس كقولك الحيوان
والنبات والجماد يراد بها تعميم هذه الأجناس ومن
هذا الباب قوله تعالى والسارق والسارقة المائدة 38
الزانية والزاني النور 2 فلا سارق إلا وعليه القطع
بالآية ولا زانى إلا وعليه الجلد بالآية وقد قال بعضهم
قال أبو هاشم يفيد الجنس دون الاستغراق

وأما عندنا هو العموم لأن نفس اللفظ وإن كان لفظا مفردا ولا يدل على العموم ولكن دخل عليه ما يوجب عمومه وهو لام الجنس وهذا لأنه لو لم يستغرق قولنا الإنسان جميع الجنس لأفاد واحدا غيره يقينا

وإذا قلتم بهذا فقد كان هذا مستفادا بالاسم قبل دخول الألف واللام عليه فلا يبقى لدخول الألف واللام فائدة فدل أن فائدتهما الاستغراق قالوا أنه لو استغرق الجنس لجاز مع أنه لفظة واحدة أن يؤكد كل وجميع كلفظ من نحو قوله كل من دخل دارى أكرمه ولا يستقيم أن يقول الرجل رأيت الإنسان كلهم ولا أن يقول جاءنى الرجل أجمعون

وأىضا فإنه يقبح الاستثناء ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول رأيت الإنسان إلا المؤمنين ولو كان للعموم فحسن ذلك قالوا وأما قوله تعالى والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات هو على طريق المجاز ويحتمل أيضا أن الخسارة لما لزمتم جميع الناس إلا المؤمنين جاز هذا الاستثناء والجواب أن أصحابنا اختلفوا أن العموم من حيث اللفظ في هذه الصورة أو من حيث المعنى فالأولى أن نقول إن العموم من حيث المعنى وذلك لأن الألف واللام لا بد أن تفيد التعريف وليس التعريف إلا تعريف الجنس وإذا قلنا إن اللفظ يفيد

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:167
واحدًا من الجنس خرج الألف واللام من كونهما
للجنس ولم يبق لهما فائدة
وإذا ثبت أنهما للجنس ثبت الاستغراق ولأنه إذا قال
الإنسان يفيد دخول كل من كان من جنس الإنسان
في اللفظ ولهذا المعنى صح قولهم أهلك الناس
الدينار والدرهم البيض فيعنون كل واحد منهما
بالجمع فدل أنهما يفيدان الاستغراق
ويقال هلكت الشاة وهلك البعير وهلك الحيوان ويراد
به العموم دل أنه مفيد له على الوجه الذي قدمنا
وأما الألف واللام إذا دخلا على الجمع فلا بد من كونه
مفيدا للاستغراق
والدليل عليه حسن الاستثناء فإنه إذا قال اعط
المسلمين فإنه يجوز أن يستثنى كل من شاء منهم
وكذلك إذا قال رأيت الناس يجوز أن يستثنى أي
إنسان أراد من الناس
والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله
فيه
يدل عليه أنه إذا قال رأيت ناسا يفيد أنه رأى من هذا
الجنس
ولا يفيد الاستغراق فلا بد أن يفيد دخول الألف واللام
فائدة ولا فائدة إلا الاستغراق
ومن ألفاظ العموم الأسماء المبهمة نحو من و ما
والفرق بين من و ما أن كلمة من عامة فيمن يعقل
لأنك إذا قلت من في الدار استقام الجواب بكل من
يعقل ولا يستقيم الجواب عنه بالشاة والثوب وإذا

قلت ما فى الدار ولا يستقيم الجواب عنه بالعاقل
لكن لا يعقل فنقول حمار أو شاة أو ثوب وما أشبه
ذلك

ومن أسماء العموم الأسماء المبهمة نحو من و ما
وذلك لقوله ﷺ (من بدل دينه فاقتلوه ومن أحيأ أرضا
ميتة فهى له وما أكلت العافية فهى له صدقة)

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:168
وأين وحيث تعمان الأمكنة ومتى تعم الأزمنة وكل
تعم الفرد النكرة لقولنا كل رجل وكل زيد وكل
الناس

وكلما تعم الفعل لقول القائل كلما فعلت فعلا يتناول
الأفعال على العموم
واعلم أنه لا فرق في ألفاظ العموم بين الأسماء
المشتقة وأسماء الأجناس وأسماء الصفات كقولك
اعط المسلمين
اعط الناس
اعط الطوال

فكل ذلك يستغرق كل ما يصلح له
وأما ألفاظ النكرات نحو قولك رجل فإنه عام على
البدل غير عام على الجمع

وإنما قلنا إنه عام على البدل لأنه يتناول كل رجل
على البدل من صاحبه

وقد قال عامة أهل العلم إن النكرة إذا كانت نفيا
استغرقت جميع الجنس كقولهم ما رأيت رجلا وما
رأيت إنسانا

وأما إذا خرج على الإثبات فلا يقتضى الاستغراق
وأما إذا قال رأيت رجلا ولقيت ناسا فأقل ما يقتضيه
ثلاثة من جماعتهم

فإن قيل أليس أن الله تعالى قال إنما قولنا لشيء
إذا أردناه أن نقول له كن فيكون النحل 4 وهذا على
العموم لأن الله تعالى لم يرد شيئا دون شيء لأن
قدرته عامة شاملة لجميع الأشياء محيطة بها كلها
قلنا قد قالوا فى تأويل الآية وتخرجها وجهين أحدهما
أن فيها إضمارا والمعنى إما قولنا لكل شيء أو
لشيء شيء فاكفى بذكر أحدهما لأن فيه دلالة على
الأول

والوجه الآخر أن عمومه من طريق المعنى لا من
طريق اللفظ وذلك لأن الأشياء متساوية فى قدرته
فإذا أخبر عن نفوذ قدرته فى بعضها فقد دل بالمعنى
على نفوذ قدرته فى سائرها

وأما كلمة أى فقد قيل هى بمنزلة النكرة لأنها
تصحب النكرة لفظا ومعنى

يقول القائل أى رجل فعل هذا وأى دار تريدها
قال الله تعالى أياكم يأتيني بعرشها النمل 38 وهى
نكرة معنى لأن المراد بها واحد منهم
وقد ألحق بعض الأصوليين هذا الباب ما يفيد العموم
من جهة المعنى وذلك يكون بأن يقترن باللفظ ما
يدل على العموم وإن كان اللفظ لا يدل عليه
فمن ذلك أن يكون اللفظ مفيدا للحكم ومفيدا لعلته
ليقتضى شيوع الحكم فى كل ما شاعت فيه العلة

ومن ذلك أن يكون المفيد لعموم اللفظ يرجع إلى
سؤال السائل

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:169
ومن ذلك دليل الخطاب المقتضى للعموم
فالأول مثل قوله ﷺ في الهرة إنها ليست بنجسة إنها
من الطوافين عليكم والطوافات فاقضى عموم
طهارة كل ما كان من الطوافين علينا وأمثال هذا
تكثر

وأما المقتضى للعموم وما يرجع إلى السؤال نحو أن
يسأل النبي ﷺ عن جامع زوجته فيقول عليه
الكفارة فيعم ذلك كل من أفطر
وأما العموم مفهوم الخطاب نحو قوله ﷺ في سائمة
الغنم زكاة فدل هذا أن لا زكاة في كل ما ليست
بسائمة مسألة واختلف أصحابنا في المجاز هل
يتعلق به العموم على وجهين

فقال بعضهم لا يدخل في العموم إلا الحقائق وقال
آخرون يدخل فيه المجاز كالحقيقة لأن العرب
تتخاطب به كما تتخاطب بالحقيقة
واختلف أصحاب أيضا أن لفظ العموم هل يتناول ما
يمنع دليل النقل من إجراء حكمه عليه كقوله تعالى
خالق كل شيء وكقول القائل اضرب كل من في
الدار ونحو ذلك لأن الله تعالى شيء ويمنع العقل أن
يكون خالق نفسه وكذلك يمنع العقل أن يكون
المأمور يضرب كل من في الدار مأمورا بضرب
نفسه

فقال بعضهم إن موضوع اللفظ يتناوله لأن الدليل
يوجب إخراج منه
وقال آخرون بل هو خارج منه لسقوطه في نفسه
بما ذكرناه

وقالت هذه الطائفة إن اللفظ لم يتناوله أصلا فهذا
هو الكلام في ألفاظ العموم ويلحق هذا الموضوع ما
صح فيه دعوى العموم ما لا يصح

وجملة ذلك أن العموم يصح دعواه في نطق ظاهر
يستغرق الجنس لفظه كالألفاظ التي ذكرناها فيما
تقدم

وأما الأفعال فلا يصح فيها دعوى العموم لأنها تقع
على صفة واحدة فإن عرفت تلك الصفة اختص
الحكم بها وإن لم تعرف صار مجملا فيما عرفت
صفته مثل ما روى عن النبي ﷺ أنه جمع بين
الصلاتين في السفر فهذا مقصور على ما ورد فيه
وهو السفر ولا يحمل على العموم وما لم تعرف مثل
ما يروى أنه عليه السلام جمع بين الصلاتين في
السفر فلا نعلم أنه كان في سفر طويل أو سفر
قصير إلا أنه معلوم أنه لم يكن إلا في سفر واحد فإذا
لم يعلم ذلك تعينه وجب التوقف فيه حتى تعرف
ولا يدعى هو العموم وكذلك القضايا في الأعيان لا
يجوز دعوى العموم فيها وذلك مثل ما روى أنه ﷺ
قضى بالشفعة للجار وقضى في الإفطار بالكفارة
وما أشبه ذلك فلا يجوز دعوى

العموم فيها بل يجب التوقف لأنه يجوز أن يكون
قضى بالشفعة لجار بصفة تختص بها أو قضى
بالكفارة بجماع أو بغيره فيما يختص به المحكوم
عليه فلم يكن دعوى العموم
وقال بعضهم إن روى أنه كان يقضى تعلق بعمومه
لأن ذلك للدوام
ألا ترى أنه يقال فلان كان يقري الضيف ويصنع
المعروف

وقال الله تعالى في إسماعيل عليه السلام وكان
يأمر أهله بالصلاة والمراد به التكرار
فصل وكذلك الخطاب الذي يفتقر إلى الإضمار لا
يجوز دعوى العموم في إضمار

مثل قوله تعالى الحج أشهر معلومات يفتقر إلى
إضمار فبعضهم يضم وقت إحرام الحج أشهر
معلومات وبعضهم يضم وقت أفعال الحج أشهر
معلومات

والحمل عليها لا يجوز بل يعمل بما يدل عليه الدليل
وهذا لأن العموم من صفاته النطق فلا يجوز دعواه
في المعانى

وعلى هذا قالوا لا يجوز دعوى العموم في قوله لا
صلاة لجار المسجد إلا في المسجد يعنى نفى الجواز
والفضيلة وكذلك قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام
من الليل ولا يجوز دعوى العموم فيه لنفى الجواز
والفضيلة

وكيف يجوز دعوى العموم على هذا الوجه

وإذا انتفى الجواز لا يتصور انتفاء الفضيلة لأنه لا بد من وجود الجواز ليتصور انتفاء الفضيلة وعلى هذا قوله عليه السلام لا نكاح إلا بولي قوله لا أحل المسجد لجنب ولا لحائض فكذلك قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاثة وقد جعل بعض الفقهاء هذه الألفاظ مجملة وسيأتى من بعد الكلام فى المجمال

وبعضهم جعل هذه الألفاظ عامة فى كل ما يحتمله والله أعلم مسألة أقل ما يتناوله اسم الجمع عندنا ثلاثة

وهو أيضا قول الأكثر من أصحاب أبى حنيفة وذهب طائفة من الفريقين أن أقل الجمع اثنان وهو اختيار القاضى أبى بكر محمد بن أبى الطيب من المتأخرين وهو أيضا قول محمد بن داود من المتقدمين

وإليه ذهب بعض من النحويين وتعلقوا بقوله تعالى وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين الأنبياء 78 ورد الكناية إلى الاثنین بلفظ الجمع وتعلقوا أيضا بقوله تعالى إذ تسوروا المحراب ص 21 الآية فاستعمل فى الاثنین لفظ الجمع

وتعلقوا أيضا بقوله تعالى فقد صغت قلوبكما التحريم 4 وإنما لهما قلبان وقد ذكرهما بلفظ الجمع وتعلقوا بقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة والمعتمد لهم شيئان

أحدهما أن الجمع في صيغة اللغة هو ضم الشيء إلى الشيء وهذا في الاثنين مثله في الثلاث وإذا وجد الجمع حقيقة في الاثنين صح أن يتناوله اسم الجمع حقيقة والثاني أن الاثنين يقولان في المخاطبة فعلنا كذا ويقولان دخلنا وخرجنا وأكلنا وشربنا فإذا خاطبا خطاب الجمع دل أنهما جمع مثل الثلاث سواء

وأما دليلنا ما روى أن ابن عباس احتج على عثمان رضى الله عنهم في أن الأخوين لا يحبان الأم من الثلث إلى السدس بقوله تعالى فإن كان له إخوة فلأمه السدس النساء 11 وقال ليس الأخوان إخوة في لسان قومك فقال عثمان رضى الله عنه لا أستطيع أن أنقض أمرا كان قبلى وتوارثه الناس ومضى في الأمصار فلو لم يكن ذلك مقتضى اللغة لما صح احتجاجه وما أقره عليه عثمان وهما من فصحاء العرب وأرباب اللسان

فإن قيل روى عن زيد بن ثابت أنه قال الأخوان إخوة فصار مخالفا لهما قلنا المراد بذلك أنهما كالإخوة في الحجب والمعتمد هو الاستدلال من حيث اللغة فنقول الدليل على أن لفظ الجمع لا يتناوله الاثنين أنه لا ينعت بالاثنين وينعت بالثلاثة فإنه يقال رأيت رجلا ثلاثة ولا يقال رأيت رجلا اثنين

ويقال أيضا رأيت جماعة رجال ولا يقال رأيت جماعة
رجلين
فإن كانت الجماعة لا تنعت بالاثنين بحال عرفنا أنه لا
يتناولها اسم الجمع بحال

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:172

ونقول أيضا الأسماء سمات والسمات علامات لما
وسم بها من الأعيان فسمه الاثنين مخالفة لسمه
الجماعة كما كانت سمه الواحد مخالفة لسمه الاثنين
وعلى هذا جرت العادة بالتفضيل فى الأعداد
وقيل أحاد ومثنى وجمع فكان هذا دليلا أن الجمع
بعد التثنية كما أن التثنية بعد الواحد وكذلك هذا
الاختلاف فى تفصيل عدد الأجناس
قالوا رجل ورجلان فإذا بلغ العدد ثلاثة قالوا رجال
وقيل امرأة وامرأتان ثم تركوا هذا الاسم فى الجمع
قالوا أيضا فدل أن سمه الاثنين متميزة عن سمه
الجماعة فى الوجوه كلها
وأما الجواب عن دليلهم وتعلقهم بالآية الأولى
والثانية فما ذكرنا دليل على أن ذلك مذكور على
وجه المجاز لا على وجه الحقيقة
وأما قوله تعالى فقد صغت قلوبكما التحريم 4 فقد
قيل إن هذا الباب مخصوص لا يقاس عليه غيره وهو
باب مفرد فى ذكر ما فى الإنسان من الجوارح
فقوله فقد صغت قلوبكما التحريم 4 وكذلك قوله
والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما المائدة 38

والمراد بذلك اليمين من كل واحد منهما ولو كان
لزيد خاتم ولعمرو خاتم لم يصلح أن نقول خذ
خواتيمهما والمراد خاتم واحد من كل واحد بل
الصحيح أن نقول خذ خاتمهما فصار هذا مخالفا
لجوارح الإنسان فافهم هذا فإنه يأت جنس في
العربية

وقد قالوا يوم أعشار وثوب أخلاق ولم يدل ذلك أن
الواحد اثنان

وكان الحجاج يقول يا غلام اضربا عنقه وخلياً عنه
ومن هذا قوله تعالى ألقيا في جهنم كل كفار عنيد ق
24 وأما الخبر الذي رووه فلا نعرف صحته وعلى أن
المراد به أن حكم الاثنيين حكم الجماعة في ثواب
صلاة الجماعة وانعقادها وهذا لأن كلام النبي ﷺ لا
يحمل على تأويل الاسم اللغوي

وأما قولهم إن الجمع حقيقته الضم
قلنا نعم ولكنه من ضم ثلاثة بعضها إلى بعض وكذلك
ما زاد عليه

واللغة على ما وردت لا على ما يدل عليه القياس
ألا ترى أن الواحد يوجد فيه ضم بعض الأشياء إلى
البعض لأنه جوهر متركب من أشياء مختلفة ومع
ذلك لا ينطلق عليه اسم الجمع

وقد نقض الأصحاب ما يصيرون إليه من الاشتقاق
في اسم الجمع بفصل الدابة والجنين والقارورة
وغير ذلك

وأما الكلام الثانى الذى اعتمدوا عليه وهو الخبر عن
فعل اثنين بلفظ فقد يتفق اللفظان فى موضع الغنية
عن التفريق بينهما
ولا يدل ذلك على الجمع فى المعانى

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:173
كقولك للمرأتين أنتما وهما وكذلك تقول للرجلين
وكما تقول المرأتان جعلنا كما تقول الرجلان
وإنما كان كذلك لأن السمات موضوعة للتمييز ورفع
الاشتباه فإذا كان الكلام فى أمر معلوم عند
المخاطب وكان الإخبار عن حاضرة علم بالمشاهدة
استغنى عن التمييز
ولفظ أنتما خطاب لحاضر وكذلك لفظ فعلنا خطاب
من المشاهدة وعمن يضاف إليه ممن هو معلوم
حالته
فأما ما كان بخلاف ذلك مما يدخله الشبهة لا يقاس
عليه غيره ولا بد من سمة التمييز والكلام الأول
بدون هذا كاف
والله أعلم
فصل نقول فى ابتداء هذه المسألة أن التخصيص
تمييز بعض الحكمة بالحكم

ولهذا يقال خص رسول الله ﷺ بكذا أو كذا وخص
فلان بكذا

وأما تخصيص العموم فهو بيان ما لم يرد باللفظ العام ويجوز دخول التخصيص في جميع ألفاظ العموم من الأمر والنهي والخبر ومن الناس من قال لا يجوز في الخبر كما لا يجوز فيه دخول النسخ وهذا خطأ لأننا بينا أن التخصيص بيان ما لم يرد باللفظ العام وهذا يصح في الخبر كما يصح في الأمر

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:174
قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:171
مسألة العموم إذا خص لم يصر مجازا فيما بقى بل هو على حقيقة فيه والاستدلال به صحيح فيما عدا المخصوص ولا فرق عندنا بين أن يكون التخصيص بدليل متصل باللفظ أو دليل منفصل
وذهب قوم من المتكلمين إلى أنه يصير مجازا متصلا كان الدليل المخصص أو منفصلا
وذهب جماعة من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يصير مجازا في حال دون حال اختلفوا في تفصيل الحال فقال بعضهم إن خص بدليل لفظي لم يصر مجازا متصلا كان الدليل أو منفصلا وإن خص بدليل غير لفظي كان مجازا
وقال آخرون يكون مجازا إلا أن يخص بدليل متصل وهذا يحكى عن عيسى بن أبان وعن أبي الحسن الكرخي ومحمد بن شجاع
وأما أبو بكر الرازي فذهب إلى ما ذهبنا إليه

وذهب من جعله مجازا إلى المنع من الاستدلال
بالعموم المخصوص

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:175
وأما من ذهب إلى أنه يصير مجازا احتج في ذلك
وقال إن العموم في وضع اللغة للاستيعاب فإذا
اختص فقد استعمل اللفظ في غير ما وضع له
وإذا وجد حد المجاز لا بد أن يصير اللفظ مجازا
قالوا لا يجوز أن يقال إن أهل اللغة وضعوا اللفظ
العام للاستغراق مع فقد القرينة ووضعه للخصوص
عند وجود القرينة وذلك لأننا لو اعتبرنا هذا لم يبق
مجازا في كلام العرب لأنه يمكن أن يقال إن الألفاظ
كلها وضعت مع وجود القرائن لما تدل عليه القرائن
فإن هذا رفع المجاز من الكلام أصلا لأن القرائن
كثيرة لا تخص فلا يمكن أن يحصرها حتى يضعوا
العموم مع كل واحد منهما لما يقتضيه
بينة أن العموم ضد الخصوص والخصوص ضد
العموم فكيف يتصور مع وجود ضد العموم أن يبقى
العموم على حقيقته
قالوا وأما إذا كانت القرينة المخصصة متصلة باللفظ
مثل الاستثناء والشرط والصفة وإنما لم يصر مجازا
لأن هذه الأشياء الثلاثة من جملة الكلام الملفوظ
الذي هو العموم
وإذا صار من جملته فلا يكون لفظ العموم بانفراده
حقيقة ولا مجازا ويكون العموم مع الاستثناء أو
الشرط أو الصفة بمجموعة حقيقة فيما يقتضيه

وبيان هذا أن القائل إذا قال اضرب بنى تميم إلا من دخل الدار أو اضرب بنى تميم الطوال أو اضرب بنى تميم إن كانوا طوالاً فإنه لم يرد بعضهم وحده لأنه لو كان كذلك ما كان قد أراد الاستثناء أو الشرط أو الصفة شيئاً لأن هذه الأشياء لم توضع لشيء يستقل في دلالتها عليه فيقال إن المتكلم قد أراد لها ذلك الشيء أو أراد بالعموم وحده البعض ولأنه إذا أراد البعض بلفظ العموم لم يبق شيء زائد بالاستثناء أو الشرط أو الصفة فثبت أنه عبر عن البعض بمجموع الأمرين وإذا ثبت أن المتكلم لم يرد بلفظه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:176
العموم وحده الاستغراق ولا البعض ثبت أنه إذا كان مع هذه الأمور لم يكن فأراد به حقيقة ولا مجازاً وله إذا عني البعض بمجموع الأمرين وهما لا يفيدان بمجموعهما إلا ذلك البعض ثبت أن ذلك حقيقة فيهما وأما في القرينة المنفصلة فقد أراد المتكلم بنفس لفظ العموم بعض ما يتناوله فيكون مجازاً على ما بينا

ثم قالوا إنه إذا ثبت أنه صار مجازاً خرج من أن يكون له ظاهر فلم يجز التعلق بظاهره ولأن العموم المخصوص يجرى مجرى أن يقول الله تعالى فاقتلوا المشركين التوبة 5 ثم يقول لا تقتلوا بعض المشركين

فكما يمنع ذلك من التعلق بظاهر اللفظ كذلك غيره من التخصيص هذا حجة عيسى بن إبان

وقال بعضهم إن العموم المخصوص يجوز أن يكون في الأدلة ما يخصه ثانيا فامتنع التعلق به لجواز أن يدل عليه تخصيص آخر

وقال بعضهم إن العلة المخصوصة لا يجوز التعلق بها كذلك العموم المخصوص وأما حجتنا فتقول إن لفظ العموم يتناول ما عدا المخصوص بأصل وضعه فلا يكون مجازا فيه وتصور موضعها حتى يزول الإشكال فنقول قوله تعالى فاقتلوا المشركين التوبة 5 يتناول كل المشركين بعمومه وليس كلهم سوى أحادهم فهو إذا عبارة عن كل واحد منهم ولهذا لو تركنا فظاهره مقارنة قتل كل واحد من أحاد المشركين إلى أن يستوعبوا بالقتل

وإذا خرج بعض المشركين عن الآية بدليل دل عليه فيعلم قطعاً أنه تناول الباقيين بأصل وضعه وإذا تناوله بأصل الوضع كان حقيقة وهو مثل العشيرة إذا أخرج بعضها بالاستثناء فإنها تكون حقيقة في الباقي كذلك ها هنا

بينة أنه إذا كان اللفظ متناولاً ما عدا المخصوص على ما بينا فالمتكلم بالخطاب إذا كان حكيماً فلا بد أن يعنى ما يتناوله اللفظ إلا أن يدلنا على أنه ما عناه وهذا لأن الحكيم إذا خاطب قوما بلغتهم فإنه يعنى بخطابه لهم ما يدل عليه ذلك الخطاب عندهم وإلا كان ملبساً عليهم ولهذا المعنى إذا أورد العموم ولم يدل دليل على تخصيصه حمل على ظاهره من العموم لما ذكرناه

اللهم إلا أن يقوم دليل يوجب تخصيصه
وإذا ثبت أنه قد عنانا بالخطاب ما عدا المخصوص
ثبت أن الحجة قائمة بالعموم فيما عدا المخصوص
وليس يدخل على هذا إذا خص العموم تخصيصاً
مجماً

وهذا نحو قول الله تعالى فاقتلوا المشركين التوبة 5
ثم قال أنا لم أرد بعضهم ولا يدري من المعنى بذلك
البعض فإنه لا يجوز الاحتجاج بمثل هذا العموم
المخصوص

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:177
لأن كل من جعل الآية حجة في مثله يجوز أن يكون
هو من البعض مخصوصاً
فأما إذا كان المخصوص معلوماً فقد بينا وجه كون
العموم حجة في الباقي وقد ورد من الصحابة التعلق
بالعموم المخصوص
فإن علياً رضي الله عنه قال في الجمع بين الأنتين
المملوكتين في الوطاء أحلتها آية وحرمتها آية وقد
روى عن عثمان رضي الله عنه مثل ذلك وعنيا
بقولهما أحلتها آية قوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم
النساء 3 وعنيا بأية التحريم قوله تعالى وأن تجمعوا
بين الأختين ومعلوم أن قوله تعالى أو ما ملكت
أيمانكم مخصوص منه البنت والأخت
واحتج ابن عباس رضي الله عنهما في قليل الرضاع
بقوله تعالى وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم النساء 23
وقال قضاء الله تعالى أولى من قضاء ابن الزبير وإن

كان وقوع التحريم بالرضاع يحتاج إلى شروط وذلك
يوجب تخصيص الآية ولا يعرف لهؤلاء مخالف من
الصحابة
واستدلال الصحابة بالعمومات المخصوصة كثير لأنه
لا يعرف عموم يلحقه خصوص إلا في الندب وعلى
الشدوذ
فإن عامة ما ينطق به الصحابة والعلماء من بعدهم
من العمومات فهي عمومات مخصوصة
وقد قال الأصحاب في أصل المسألة إن إيصال
التخصيص بالعموم إيصال بيان اللفظ واتصال البيان
باللفظ لا يجعله مجازاً ولا يخرج من أن يكون حجة
كالمجمل إذا اتصل به البيان
وإنما قلنا إن التخصيص بيان لأنه يبين أن اللفظ لم
يتناول المخصوص ولا شمله وهذا باق بلا إشكال
والاعتماد على الدليل الأول
أما الجواب قلنا قولهم العام المخصوص لفظ
مستعمل في غير ما وضع له
قلنا لا كذلك بل هو مستعمل فيما وضع له فيما سبق
وهذا لأن لفظ العموم للاستيعاب إذا لم يقترن به
دليل يوجب تخصيصه
فأما عند وجود قرينة مخصصة توجب تخصيصه فلا
بل اللفظ عند وجود القرينة موضوع لما وراء
المخصوص
وقولهم إن هذا يؤدي إلى رفع المجاز من الكلام لا
يصح لأنه إذا كان اللفظ مستعملاً في أصل ما وضع
له اللفظ إلا أنه في البعض دون البعض

فإذا قيل هو حقيقة فيه كيف يؤدي إلى رفع المجاز
نعم لو قلنا إن لفظ الأسد عند اتصال القرينة وضع
للشجاع حقيقة كان يؤدي إلى ارتفاع الكلام من
الكلام لأنه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:178
مستعمل في غير ما وضع له في الأصل
ويلزم على ما قالوه لفظ العشرة مع استثناء بعضها
فإنه حقيقة فيما وراء المستثنى عند أصحاب أبي
حنيفة وإن كان قد استعمل لفظ العشرة في غير
العشرة ومع ذلك لم يكن مجازا
قيل إن لفظ العشرة من غير قرينة موضوع لهذا
العدد فأما مع قرينة الاستثناء موضوع لبعضها كذلك
هاهنا

والعدد الذي قالوه يقال عليه هلا قلت في القرينة
المنفصلة مثل ما قلت في القرينة المتصلة وهو أن
المتكلم ما أراد البعض باللفظ العام خاصة لكن أراد
باللفظ والقرينة فلا يكون اللفظ العام مجازا مثل ما
قلت في القرينة المتصلة وهذا جواب معتمد
وأما الذي قالوا إن العموم ضد الخصوص فليس
بشيء لأنه إن كان بينهما مضادة فهو في المخصوص
من اللفظ فأما فيما وراء المخصوص فلا يتصور
مضاده

وأما الذي تعلق به عيسى بن إبان في منع التعلق
بالعموم المخصوص فليس بشيء لأن قوله إن

العموم المخصوص ليس له ظاهر يخص دعوى بل له ظاهر فيما وراء المخصوص على ما سبق
وأما كلامه الثاني فقد جمع بين التخصيص المجمل والتخصيص المفصل من غير علة وقد ذكرنا الفرق ونذكر بوجه أوضح مما سبق فنقول إن الله تعالى إذا قال فاقتلوا المشركين ثم قال لا تقتلوا بعضهم أو قال لم أرد بعضهم ولم يبين ذلك البعض فمن أردنا قتله من المشركين يتناوله قوله فاقتلوا المشركين إذ هو مشرك ويتناوله قوله لا تقتلوا بعضهم لأنه بعض المشركين فلم يكن بأن يدخل تحت أحد الظاهرين بأولى بأن يدخل تحت الآخر
فأما إذا عين البعض وقالوا لا تقتلوا النساء ولا تقتلوا أهل العهد أمكننا استعمال ظاهر الآية من غير ظاهر يعارضه لأن من علمناه امرأة أو علمناه من أهل العهد أدخلناه تحت التخصيص ومن علمناه رجلا لا عهد له علمنا خروجه من التخصيص فإنه مراد بالآية وهذا لأن الأشياء المعلومة إذا خرج منها أشياء معلومة كنا عالمين بما عداها وإذا خرج منها أشياء مجهولة بقي الثاني مجهولا لأنه لا يدري الذي خرج منها مما لم يخرج
ألا ترى أن العشرة معلومة فإذا علمنا أنه قد خرج منها ثلاثة علمنا أنه قد بقي سبعة
وإذا علمنا أنه خرج منها عدد لا نعلمه لم ندر ما بقي منها
وأما تعلقهم بالعلة المخصوصة فسنبين الفرق بين العلة المخصوصة والعموم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:179
المخصوص في مسألة تخصيص العلة
وإذا عرفنا أن العموم المخصوص لا يصير مجازا
حجة في الباقي فنقول قوله تعالى فاقتلوا
المشركين التوبة 5 عام مخصوص والاستدلال به
جائز على ما سبق وكذلك قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا أيديهما المائدة 38 فإنه عام في
كل سارق سرق قليلا أو كثيرا من حرز أو من غير
حرز فقيام الدلالة على اشتراط الحرز وقدر
مخصوص لا يمنعنا من العلم بوجود قطع من سرق
نصابا من حرز بالآية
وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة إلى أنه لا يجوز
التعلق بهذه الآية لأنه قد شرط في القطع شرط لا
ينبىء عنه لفظ الآية فلم يكن إيجاب القطع بمجرد
قوله سارقا وهو الذي يتناوله لفظ الآية
وفي قوله تعالى فاقتلوا المشركين يقتل الحربى
لكونه مشركا وربما يقولون بعد قيام الدلالة على
اشتراط الحرز ومقدار المسروق ولا يمكن أن
يستدل بالآية على قطع من وجد فيه الشرطان إلا
بعد أن يضم إلى الآية ما دل على اشتراط الشرطين
فثبت أنه لا يجوز التعلق بظاهر الآية
والجواب أن كلا الكلامين ليس بشيء
أما الأول فنقول إن كان اللفظ لا ينبىء عن النصاب
والحرز فلفظ المشركين لا ينبىء عن عدم العهد ولا
عن الذكورة أيضا لكن قيل إن قوله فاقتلوا

المشركين عام في أهل العهد وأهل الحرب فممنع
قتل أهل العهد بتخصيص
كذلك قوله والسارق والسارقة عام في السارق من
حرز وغير حرز وكذلك سارق النصاب وما دونه
وممنع قطع السارق ما دون النصاب أو من غير حرز
تخصيص
وكلامه الثالث يدخل عليه أيضا قوله تعالى فاقتلوا
المشركين لأنه لا يمكن قتل المشرك الذي هو غير
المعاهد إلا بعد أن يضم دليل الشرطين
فإن قالوا هناك قتلناه لأنه مشرك فحسب
قلنا وهاهنا أيضا إذا سرق نصابا من حرز نقطعه لأنه
سارق فحسب
وهذا لأنه يحتاج إلى إثبات الشرطين بدليلهما حتى لا
يقطع بعض السراق لا لتقطع من يجب قطعه مثل
أنه قتل المشركين
إنما احتجنا إلى إثبات الشرطين حتى لا نقتل بعض
المشركين لا لنقتل من يجب قتله
إلا أن البيان لذلك قد يرد بلفظ النفي بأن يقول لا
تقطعوا من سرق من غير حرز وقد يرد بلفظ الإثبات
بأن يقول الحرز والنصاب شرط في القطع وكلا
القولين قضيته

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:180
نفي القطع عن السارق من غير حرز ولا نصاب
فأما إثبات القطع عند وجود الحرز والنصاب معلوم
يتناول الآية إياه

وقد جهد المخالفون أن يفصلوا بين الاثنيين بوجه ما
ولا يمكنهم ذلك فاعلمه فإنك تجده كذلك
والله الموفق للصواب
فصل

ذهب أبو بكر القفال إلى أن تخصيص لفظ العموم
يجوز إلى الثلاثة ولا يجوز تخصيص اللفظ فيما دون
الثلاثة إلا بما يجوز به النسخ
وذهب سائر أصحابنا إلى أنه يجوز تخصيص اللفظ
العام إلى أن يبقى واحد
وذهب القفال إلى أن لفظ العموم دليل على الجمع
بلفظه وأقل الجمع ثلاثة فلا يجوز تخصيصه فيما دونه
لأنه يخرج عن كونه لفظا للجمع فينزل منزلة النسخ

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:181
وحرفه أن لفظ المشركين لا يحصل للواحد بحال ولا
يجوز رد اللفظ إلى ما لا يصلح له وكذا إن المنع من
ذلك إما أن يكون لأن الخطاب بهذا التخصيص يصير
مجازا أو لأنه إذا استعمل في الواحد لم يكن
مستعملا في الجمع واللفظ للجمع فيكون قد
استعمل الخطاب في غير موضوعه ولا يجوز أن يمنع
الأول لأنه لو كان كذلك لم يجر التخصيص بكل حال
لأنه إن صار مجازا بالتخصيص إلى أن يبقى واحدا
يصير مجازا بالتخصيص أيضا وإن بقيت ثلاثة ولا يجوز
أن يمنع بالثاني لأن اللفظ العام موضوع للاستغراق
لا غير

وأما الجمع تبع له فإن لم يجز استعماله في غير
الجمع وجب أن لا يجوز استعماله في غير الاستغراق
بل لا يكون المنع هاهنا لأننا بينا أن اللفظ للاستغراق
والجمع تبع له

وهذه حجة في نهاية الجودة وقد ظهر فيها الجواب
عما قالوه
وقد قال الأصحاب إن التخصيص من العام كالاستثناء
من المستثنى منه والقرينة المتصلة بالقرينة
المنفصلة لأن كلام الشرع وإن تفرق في المورد
وجب ضم بعضه إلى بعض وبناء بعضه على بعض ثم
صح الاستثناء ما بقى من اللفظ شيء فكذلك
التخصيص

وتحريره أن ما جاز تخصيص العام به إلى الثلاث جاز
إلى ما دونه كالاستثناء ولأنه لفظ من ألفاظ العموم
فجاز تخصيصه فيما دون الثلاث
كمن وما فإن من عام فيمن يعقل وما فيما لا يعقل
ثم جاز أن يلحقها الخصوص إلى أن يبقى الواحد
كذلك هاهنا

وقد سلم القفال ولم يسلمه من وافقه من
المتكلمين

وهذا وإن قيل ولكن الاعتماد على الأول
وأما النسخ فهو رفع الحكم أصلاً
وأما التخصيص فليس رفع الحكم لكنه نوع بيان
اتصل بالآية على ما سبق تقديره
ولأن النسخ بمنزلة استثناء العشرة من العشرة
والتخصيص بمنزلة استثناء البعض

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:182
فصل

والكلام يقع الآن فيما يخص به العموم فنقول
الذي يخص به العموم شيئان عقل وشرع
فأما تخصيصه بالعقل في قول جمهور العلماء
والمتكلمين وقالوا هو مثل قوله تعالى الله خالق كل
شيء الرعد 16 فدليل العقل قد خص هذه الآية لأنه
تعالى غير خالق لذاته ولا لصفات ذاته وكذلك قوله
وأوتيت من كل شيء النمل 23 وقوله تعالى وأتيناها
من كل شيء سببا الكهف 84 فعلم بالمعقول أنه لم
يؤت من جميع الأشياء وكذلك في الآية الثانية
ومنع قوم من تخصيص العموم بالعقل لأن دليل
العقل متقدم على وجود السمع فأجازوا أن يتقدم
دليل التخصيص على العموم المخصوص وهذا فاسد

من وجهين
أحدهما أنه لما جاز التخصيص بما لا يوجب العلم من
أخبار الآحاد فلأن يجوز بما يوجب العلم من دلائل
العقل أولى

والثاني أنه يستحيل اعتقاد الاستغراق في قوله
تعالى الله خالق كل شيء الرعد 16 وكذلك في قوله
تعالى وأوتيت من كل شيء النمل 23 وإذا استحال
العموم ثبت الخصوص وإن تقدم العقل على بعض
السمع فلا شك أنه إذا خص بما قارنه من دليل العقل
لا بما يتقدمه

ويقال لمن منع منه أتحمّل قوله تعالى الله خالق كل شيء الرعد 16 وقوله تعالى وأوتيت من كل شيء النمل 23 على الاستيعاب في كل ما يتناوله اسم الشيء

فإن قالوا هذا فهو جهل بالله تعالى وكذلك في الآية هو جهل منه بالاستثناء وإن قالوا هو مخصوص فقد قيل ما قلناه

وأما تخصيص العموم بالشرع فضربان أحدهما يتصل به

والثاني ينفصل عنه

وأما المتصل به فسنفرد له بابا

وأما تخصيصه بالمنفصل منه فنقول هو على أربعة أضرب

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:183
أحدها تخصيصه بالكتاب

والثاني بالسنة

والثالث بالإجماع

والرابع بالقياس

فأما تخصيصه بالكتاب

فلا يخلو حال العموم من أن يكون ثابتا بالكتاب أو السنة

فإن كان بالكتاب فتخصيصه جائز بالكتاب مثل قوله

تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن البقرة 132

خص بقوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا

الكتاب من قبلكم المائدة 5 ومثل قوله تعالى والذين

يتوفون منكم ويذرون أزواجاً البقرة 234 خص بقوله
تعالى وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن
الطلاق 4 ومثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بأنفسهن ثلاثة قروء البقرة 238 خص بقوله تعالى ثم
طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من
عدة تعتدونها الأحزاب 49
وإن كان العموم ثابتاً بالسنة فيجوز أن يخص بالكتاب
لأنه لما جاز أن يخص الكتاب بالكتاب فأولى أن
يخص السنة بالكتاب
وأما النسخ فيستبين في باب النسخ ونذكر الفرق
بين النسخ والتخصيص
واعلم أنه كما يجوز التخصيص ببعض الكتاب يجوز
التخصيص بفحوى الكلام ودليل الخطاب من الكتاب
أما فحوى النص فهو جار مجرى النص
وأما دليل الخطاب فيجوز تخصيص العموم به على
الظاهر من مذهب الشافعي لأنه مستفاد من النص
فصار بمنزلة النص
ومثاله من الكتاب قوله تعالى

وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين فكان
عاما في كل مطلقة

ثم قال لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم
تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن البقرة
237 فكان دليلاً أن لا متعة للمدخول بها فيخص بها
في أظهر قوليه عموم المطلقات
وامتنع من التخصيص في القول الآخر

وأما تخصيص عموم الكتاب والسنة بالسنة
فإن كانت السنة متواترة فيجوز تخصيص العموم بها
سواء كان العموم في الكتاب أو في السنة
وسواء كان العموم المخصوص في السنة ووروده
بالتواتر أو بالآحاد لأن السنة المتواترة كالكتاب في
إفادتها العلم فإذا جاز تخصيص الكتاب بالكتاب جاز
بالسنة المتواترة

وأما تخصيص الكتاب بالسنة أو السنة المتواترة
بالآحاد

فأخبار الآحاد ضربان

أحدهما ما اجتمعت الأمة على العمل به كقوله عليه
السلام لا ميراث لقاتل ولا وصية لو ارث وكنهيه عن
الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها وابنة أخيها فيجوز
تخصيص العموم به

ويجوز ذلك ويصير كتخصيص هذا للعموم بالسنة
المتواترة لأن هذه الأخبار بمنزلة المتواترة لانعقاد
الإجماع على حکمتها وإن لم ينعقد الإجماع على
روايتها

وأما الضرب الثاني من الآحاد وهو مما لم تجمع الأمة
على العمل به فهو المسألة التي اختلف العلماء فيها
مسألة يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد
عندنا وعند الكثير من المتكلمين

وقال بعض المتكلمين من المعتزلة لا يجوز وهو قول
شرذمة من الفقهاء

وقال عيسى بن أبان إن كان قد خص العموم يجوز
تخصيصه وإن كان لم يخص

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:185

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:184

لا يجوز

وتعلق من قال بذلك بأن الكتاب موجب العلم والعمل فلا يجوز أن يخص بما يوجب العمل دون العلم ولأنه إسقاط بعض ما تضمنه الكتاب فلا يجوز بخبر الواحد

دليله النسخ

وأما عيسى بن أبان فقال إذا خص العموم يصير مجازاً على ما سبق من قوله وخرج أن يكون له ظاهر في قضيته فصار تخصيصه بمنزلة بيان المجمل

وأما إذا لم يخص منه شيء فهو باق على حقيقته وهو مفيد للعلم ما يقتضيه فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد لأنه نوع ترك فيكون ما يفيد العلم بما يفيد الظن

وأما دليلنا فلأن خبر الواحد دليل موجب للعمل فما دل على وجوب العمل فهو الدليل على جواز التخصيص به

وهذا لأن العمل بالدليلين واجب ولا يجوز ترك دليل إذا أمكن العمل به وإذا قلنا بالتخصيص الذي ذكرناه عملنا بالدليلين وإذا قلنا لا يجوز التخصيص تركنا دليل السنة

وبيان الترك أنها دلت على شيء مخصوص وقد تركوه حيث لم يخصوا بها العموم

وأما إذا خصصنا العموم فلم نترك دليله لأنه بدليله
باق فيما وراء المخصوص
فإن قالوا تركتم القول بالاستيعاب في العموم
قلنا قد بينا أن اعتقاد العموم لا يجوز بنفس الورد
ما لم يعرض العموم على الأصول الثابتة بالكتاب
والسنة

ثم إذا عرضنا ولم نجد دليلا مخصصا
حينئذ نعتقد عمومه فإذا وجد في الأصول ما يخصه
لم يكن هذا ترك القول بما يقتضيه العموم من
الاستيعاب بل هو في الحقيقة بيان اتصل بالكتاب
فظهر أنه ورد مقتضيا حكمه فيما وراء المخصوص
ويمكن أن يستدل في المسألة بإجماع الصحابة على
تخصيص قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره البقرة 23 فإن عمومه يقتضى إباحتها قبل
الدخول وبعد فخصوه بقوله عليه السلام لا حتى
تذوق عسيلته ويذوق عسيلتك وكذلك خصوا قوله
تعالى يوصيكم الله في أولادكم النساء 11 بقوله

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 186
عليه السلام لا يتوارث أهل ملتين شتى الخبر وكذلك
قوله عليه السلام إنا معاشر الأنبياء لا نورث وخصوا
قوله تعالى فاقتلوا المشركين التوبة 5 بنهيه عليه
السلام عن قتل النساء
وأما دليلهم فنقول استغراق العموم يقتضيه غالب
الظن دون اليقين فجاز أن يعارضه من أخبار الآحاد
ما يوجب غالب الظن دون اليقين

وعلى أن خبر الواحد معلوم الأصل باليقين وهو إجماع الصحابة رضی الله عنهم فإنهم أجمعوا على قبوله والعمل به على ما سنبين من بعد فأجرى عليه حكم أصله كما أن جهة القبلة معلومة وإن كان الاجتهاد عند إشكالها مظنوناً فأجرى عليه حكم أصلها وأجزأت الصلاة كذلك هاهنا وأما النسخ فهو يقع الحكم بعد ثبوته فلا يجوز بدليل مظنون إذا كان ثبوت المرفوع بدليل مقطوع به وأما التخصيص فليس برفع للحكم إنما هو في الحقيقة ما بيناه من اتصال بيان بالعموم فصار بمنزلة اتصال بيان بمجمل الكتاب فيجوز بخبر الواحد

وأما الذي قاله عيسى بن أبان فقد قاله من أصل اعتقده لا يوافق عليه فذكرنا بطلانه وضعف الدليل الذي استدل به والله أعلم
فصل وأما تخصيص السنة بالسنة فجائز

وعن داود أنه لا يجوز لأن الله تعالى جعل رسوله ﷺ مبيناً فلا تحتاج سنته إلى بيان وهذا ليس بشيء لأنه إذا جاز تخصيص الكتاب بالكتاب جاز تخصيص السنة بالسنة

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:187
وقوله إن السنة بيان
قلنا والكتاب تبيان

قال الله تعالى تبيانا لكل شيء النحل 89 فإذا جاز تخصيص الكتاب بالكتاب وإن كان تبيانا كذلك يجوز تخصيص السنة بالسنة بوجود كما وجد تخصيص الكتاب بالكتاب فوجب القول به في الموضوعين وبيان وجود تخصيص السنة بالسنة قوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة بشيء قد خص بما روى أنه عليه السلام قال في شاة ميمونة هلا أخذتم إهابها فدبغتموه وأما تخصيص عموم الكتاب بالسنة بأفعال رسول الله ﷺ وتخصيصه بها ومنع أبو الحسن الكرخي من أصحاب أبي حنيفة أن يخص عموم القول بالفعل ولهذا لم يخص نهيه عن استقبال القبلة واستدبارها بالغائط والبول باستقبال رسول الله ﷺ بالمدينة بيت المقدس واستدباره الكعبة

وقد خصت الصحابة قوله عليه السلام في الجمع بين الجلد والرجم بفعله في رجم ماعز والغامدية من غير جلد هكذا ذكره الأصحاب وعندى أن هذا بالنسخ أشبه وأيضا فإن النبي ﷺ نهى عن الوصال ثم خص عموم نهيه بفعله في حقه دون غيره وأما تخصيص العموم بالإجماع فهو جائز لأن الإجماع حجة قاطعة وقد خص بالإجماع قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين النساء 11 بأن العبد لا يرث وإذا جاز أن يخص الإجماع الكتاب جاز أن يخص به عموم السنة أيضا

وأما تخصيص العموم به على ما قدمناه
وأما إذا ظهر القول في الحادثة من أحدهم ولم
يظهر من أحد منهم خلافة ولا وفاق معه فإن حصل
إجماعاً لانتشاره جاز تخصيص العموم به

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 188
وإن لم يحصل إجماعاً لعدم انتشاره فقد كان
الشافعي رحمه الله يجعله في القديم حجة كالقياس
وهو قول أبي حنيفة ومالك ثم رجع عنه في الجديد
وصح أن يكون حجة
فعلى هذا القول لا يجوز تخصيص العموم به
وأما القول القديم فقد اختلف أصحابنا في تخصيص
العموم به فقال بعضهم يجوز لأنه حجة شرعية
بمنزلة سائر الحجج
وقال بعضهم لا يجوز لأن الصحابي محجوج بالعموم
فلا يخص بقوله العموم
وقد كانت الصحابة يتركون أقوالهم إذا سمعوا
العموم في خبر النبي ﷺ
قال ابن عمر كنا نخبر أربعين سنة حتى روى لنا
رافع بن خديج أن النبي ﷺ نهى عن المخابرة
فتركناها بخبره
ومثل هذا يوجد كثيراً
وأما تخصيص عموم الخبر بمذهب راويه
فإنه أجاز أبو حنيفة لأنه أعرف بمخرج ما رواه من
غيره مثل ما روى عن أبو هريرة أنه أفتى بغسل

الإناء من ولوغ الكلب ثلاث مرات وقد روى غسله
سبعاً عن النبي ﷺ وخص روايته بمذهبه
بيينة أن الرواي لا يترك ما رواه عن النبي ﷺ إلا وقد
عرف من النبي ﷺ تخصيص الكتاب أو نسخه وهذا
فاسد عندنا لأن روايته حجة ومذهبه ليس بحجة فلا
يجوز تخصيص ما هو حجة بما ليس بحجة ولأنه
محجوج بالخبر فلا يجوز تخصيصه بقوله كغيره
ويبينه أن مقتضى العموم معلوم وليس في مقابلته
إلا حسن الظن بالراوى ومعنى حسن الظن بالراوى
أنه لولا أنه علم قصد الرسول ﷺ ومراده من العموم
لم يخالف وهذا وإن كان كذلك إلا أنه مظنون وكون
العموم حجة في جميع ما يسوغه العموم معلوم ولا
يجوز ترك المعلوم بالمظنون
وعلى أن خلافه لو كان يعلم مقصد الرسول ﷺ كان
ينبغي أن يتبين ذلك لكى يزيل عن نفسه الإيهام
بمخالفة الرسول ﷺ
والكلام

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 189
الوجيز في هذا أن علينا أن نعتقد العموم في قول
الرسول ﷺ ونجعله حجة على كل من يخالفه وليس
علينا أن نتفحص عن قول من يخالفه أنه من أين قال
بل يحتمل أنه عن قياس فاسد ورأى باطل وخلاف
من ليس بمعصوم عن الخطأ لا يقابل قول من هو
معصوم عن الخطأ

وعلى هذا نقول قول ابن عباس أن المرتد لا يقتل
إن ثبت عنه لا يخص به عموم قوله عليه السلام من
بدل دينه فاقتلوه
وأما تفسير الراوى لأحد محتملى الخبر يكون حجة
فى تفسير الخبر كالذى رواه ابن عمر أن المتبايعين
بالخيار ما لم يتفرقا
وفسره بالتفريق بالأبدان لا بالأقوال فيكون أولى
لأنه قد شاهد من خطاب الرسول ﷺ ما عرف به
مقاصده وكان تفسيره بمنزلة نقله
والفرق بين تفسيره وتخصيصه بمذهبه أن تفسيره
موافق للظاهر غير مخالف له فأخذ به
وأما مذهبه مخالف فلا يخص به على ما سبق
وأما التخصيص بالقياس
فقد اختلف فيه مثبتوا القياس فذهب شاذمة من
الفقهاء وكثير من المعتزلة إلى أن تخصيص العموم
بالقياس لا يجوز لأن ظاهر العموم أقوى من القياس
فلم يجز أن يخص القياس
والدليل على أنه أقوى أنه دليل علمى والقياس دليل
ظنى ولا شك أن العلمى أقوى من الظنى ولأنه لما
لم يجز النسخ بالقياس لا يجوز التخصيص به ولأن
العموم نص والقياس يستعمل مع عدم النص
وقال عيسى بن أبان وهو الظاهر من مذهب أبى
حنيفة أنه يجوز أن يخص بالقياس عموم دخله
التخصيص ولا يجوز أن يخص به عموم لم يدخله
التخصيص

وذهب أبو بكر محمد بن أبي طالب الأشعري
وجماعة من متأخريهم إلى أن العموم والقياس إذا
تقابلا وجب الوقف عن استعمال أحدهما لتكافئهما
من حيث إن كل واحد منهما صار حجة فعليه يتوقف
حتى يقوم دليل يوجب ترجيح أحدهما
وأما الشافعي ومالك وأكثر الفقهاء ذهبوا إلى جواز
تخصيص العموم بالقياس لأنه دليل شرعي منصوب
لمدارك الأحكام فيخص به العموم كسائر الدلائل
بينة أن في تخصيص العموم بالقياس استعمالا
لدليلي العموم والقياس جميعا فكان أولى من
استعمال أحدهما وإسقاط الآخر ولأن القياس يدل
على الحكم من

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 190
طريق المعنى والعموم يدل من طريق الاسم
والمعاني والأسامي إذا التقتا كان القضاء للمعاني
على الأسامي
والجواب عما ذكره أما قولهم أن العموم أقوى من
القياس لا نسلمه
وقولهم إنه يفيد العلم
قلنا إنما يفيد العلم بأصل وروده
فأما في احتمالاته فلا نسلم ذلك بل هو مجرد ظاهر
في الاستيعاب ويحتمل خلافه وعلى أنه لا يمتنع أن
يخص الأقوى بالأضعف كما يخص الكتاب بالسنة
وأما تعلقهم بالنسخ فنقول النسخ رفع حكم ثابت
فامتنع بالقياس لضعفه

وأما التخصيص فمعرفة ما لم يرد بالعموم والقياس
يجوز أن يدل على ذلك
تبيين الفرق أن عموم الكتاب يجوز تخصيصه بخبر
الواحد على ما قدمناه فلا يجوز نسخه به
وأما قولهم إن العموم نص
قلنا صيغة العموم إنما يدخل في النص إذا لم يخصها
القياس فإن خصها لم يدخل فيه
وأما الذي قاله عيسى بن أبان فقد أجبتنا من قبل
وإذا ثبت جواز تخصيص العموم بالقياس فيجوز
بالقياس الجلى
فأما بالقياس الخفى فعلى وجهين
قال بعض أصحابنا لا يجوز لقوة الجلى وضعف
الخفى
وقال بعضهم يجوز لأن الخفى ألحق بالجلى فى
ثبوت الحكم فيلحق به فى تخصيص العموم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:191
وأما التخصيص بدليل الخطاب
فيجوز تخصيص العموم به
قال أبو العباس بن سريج لا يجوز وهو قول أكثر أهل
العراق لأن عندهم أنه ليس بدليل
والكلام معهم يجيء إن شاء الله
وعندنا هو دليل كالنطق فى أحد الوجهين وكالقياس
فى الوجه الآخر وأيهما كان يجوز التخصيص به
وأما فحوى الخطاب
فيجوز التخصيص به وقد بيناه

ثم اعلم أن من تخصيص العموم بالقياس قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة النور 2 ثم خصت الأمة بنصف الحد نصا بقوله تعالى فإذا أحسن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ثم خص العبد بنصف الحد قياسا على الأمة فصار بعض الآية مخصوصا بالكتاب وبعضها مخصوصا بالقياس ومن ذلك قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله إلى قوله فكلوا منها ثم خص منها بالإجماع تحريم الأكل من جزاء الصيد

وخص عند الشافعي تحريم الأكل من هدى المتعة والقران قياسا على جزاء الصيد فصار بعض الآية مخصوصا بالإجماع وبعضها بالقياس على الإجماع فهذا بيان ما قدمناه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:192
وأما التخصيص بالعادة والعرف

فقد قال أصحابنا لا يجوز تخصيص العموم به لأن الشرع لم يوضع على العادة وإنما وضع في قول بعض أصحابنا على المصلحة وفي قولنا على ما أراد الله تعالى ولا معنى للرجوع إلى العادة في شيء من ذلك والله أعلم مسألة إذا ورد اللفظ العام على سبب خاص وكان مستقلا بنفسه يجرى على عمومه ولا يستقل بنفسه

وليس المعنى بالسبب السبب الموجب للحكم مثل ما نقل أن ما عزا زنى فرجمه

رسول الله ﷺ أو سها النبي ﷺ فسجد
وإنما المعنى بالسبب مثل ما روى أن النبي ﷺ سئل
عن التوضؤ بماء البحر فقال هو الطهور مأؤه الحل
ميتته فاقتضى الجواب أن يكون الماء طهورا في
جميع وجوه الانتفاع وكذلك روى أن النبي ﷺ سئل
عمن ابتاع عبدا فاستعمله ثم وجد به عيبا فقال
الخراج بالضمان فكان قوله الخراج بالضمان عاما
في هذا الموضوع وفي غيره
وكذلك الرخصة في العرية إنما وقعت بسبب فقراء
لم يكن لهم ما يشترون به الرطب فأجاب رسول
الله ﷺ بالرخصة في العرية فكان الجواب عاما في
الفقراء والأغنياء
واعلم أن من أشرط إجراءاته على عمومه هو أن
يكون اللفظ المذكور يمكن أن يحمل على عمومه
فيكون مفيدا من غير أن يعلق بذلك السبب
فأما إذا لم يفد ما لم يصر عن السبب فإنه يكون
مقصورا عليه
وهذا كما روى أنه عليه السلام قال في جواب
السائل حين سأله عن بيع الرطب بالتمر فقال
أينقص إذا جف
قالوا نعم
قال فلا إذا
لا يمكن أن يحمل على ظاهره بدون السبب لأنه لا
يستقل بنفسه في الإفادة على سببه

وقال مالك يقصر على سببه وهو اختيار المزني
والقفال وأبى بكر الدقاق
وقد

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:194
أورد بعض أصحابنا أن الشافعي أشار إلى هذا في
الخبر المروي في بئر بضاعة وقال قوله ﷺ الماء
طهور لا ينجسه شيء مقصور على سببه وقال في
قوله لا قطع في ثمر وكثر أنه خرج على عادة أهل
المدينة في ثمارهم وأنها لم تكن في مواضع
محفوظة
وسائر الأصحاب قالوا إنما قال الشافعي هذه الأدلة
دلت عليها فأما إذا لم يكن هناك دليل يدل على
التخصيص فمذهبه إجراء اللفظ على عمومه
واحتج من قال بذلك بأن السؤال مع الجواب
كالجمله الواحدة بدليل أن السؤال هو المعتضى
للجواب والمميز له وبدليل أن الجواب إذا كان مبهما
أحيل به في بيانه على السؤال
وإذا ثبت أنها كالجمله الواحدة فيجب أن يصير
السؤال مقدرًا في الجواب فيخصص الحكم به
بينة أن السبب لما كان هو الذي أثار الحكم تعلق به
تعلق المعلول بالعلة
قالوا ولأن من حق الجواب أن يكون مطابقًا للسؤال
وإنما يكون مطابقًا بالمساواة وإذا أجرينا اللفظ على
عمومه لم يكن مطابقًا
يدل عليه أن الخطاب جواب وليس بابتداء كلام

وإذا جرينا على ما قلتم كان ابتداء الكلام ولم يكن جواباً

ألا ترى أن من قال لغيره تغد معى فقال والله لا أتغدى يكون اليمين مقصورا على التغدى معه حتى لو تغدى لا معه لم يحنث وإنما كان كذلك لما بيناه قالوا ولأن الراوى لما نقل السبب مع لفظ الجواب فلا بد له من فائدة وليس فائدة النقل إلا اقتصار الخطاب عليه فهذه كلماتهم فى المسألة وأما حجتنا نقول أولا كل لفظ وجب إجراؤه على العموم عند تعريه عن سؤال خاص وجب إجراؤه على العموم وإن خرج على سؤال خاص كما لو قالت امرأة لزوجها طلقنى فقال نساؤه طوالق أو كل امرأة له طالق وهذا لأن الطلاق يقع بلفظ الزوج لا بسؤال الزوجة فاعتبر عموم لفظ الزوج وخصوصه فكذا حكم الشريعة يثبت بقول الشارع لا بسؤال السائل فاعتبر عموم لفظ الشارع وخصوصه وهذا كلام

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:195

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:193

لا بأس به

إلا أن التعلق بمسألة الطلاق ضعيف لأن الكلام فى عمومه يقبل التخصيص فى الطلاق لو قال نساؤه طوالق وكل امرأة له طالق وقال عنيت بعض نسائى لم يصدق

بخلاف خطاب الشارع لو قام الدليل أنه عنى البعض
يكون محمولا عليه على الخصوص وضح ذلك
والحجة المعتمدة أن الكلام فى جواب له صيغة
صالحة للسبب وغيره حتى يوجد الاستيعاب وقد قام
الدليل لنا على أن صيغة العموم لاستيعاب كل ما
يصلح له

فنقول اللفظ العام الصادر عن الشارع أو عن حكم
يجب إجراؤه على عمومه
إلا أن يمنع مانع ولا مانع من إجرائه على عمومه
فيجري

وهذا لأنه ليس من شرط الجواب أن لا يزيد على
السبب نعم من شرطه أن لا يقصر عن السبب أما
أن يكون من شرطه ترك الزيادة على السبب فلا
بينة أنه لا يلزم المجيب أن لا يجيب إلا بقدر السؤال
لا من حيث العادة ولا من حيث الشريعة
ألا ترى أن الله تعالى سأل موسى عليه السلام عما
فى يمينه فقال وما تلك بيمينك يا موسى طه 17
فأجاب موسى قال هي عصاي أتوكأ عليها وأهش بها
على غنمي ولي فيها مآرب أخرى طه 18 فأجاب
وزاد فثبت أن السؤال عن شيء خاص لا يوجب قصر
اللفظ عليه

يدل عليه أن تخصيص العموم يكون بالمنافى ولا
منافاة بين السبب والخطاب فى شيء ما ولم يجريه
التخصيص

وهذه كلمات معتمدة فليكن التعويل عليها لا على
الأول

وأما الجواب عن كلماتهم قولهم إن السؤال
والجواب كالشيء الواحد
قلنا إن كان كذلك فهو في قدر ما يكون جوابا عن
السؤال

وأما فيما يزيد عليه فلا
ثم يدخل عليه مسألة الطلاق ولو جعل الجميع
كالشيء الواحد لم يقع إلا على هذه المرأة على
الخصوص

وأما قولهم إن السبب مشير للحكم فصار كالمعلول
مع العلة

قلنا ليس الكلام في مثل هذا السبب وقد بينا هذا في
أول المسألة حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر
كان الحكم متعلقا به

وأما قولهم إن من حق السؤال أن يكون مطابقا
للجواب

قلنا إن أردتم بالمطابقة مساواة الجواب للسؤال
فغير مسلم أنه من شرط الجواب وقد بيناه
وإن أردتم بالمطابقة انتظام الجواب لجميع السؤال
فذلك يحصل بالمساواة من

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:196
غير مجاورة وبالمساواة مع المجاورة كما في سؤال
موسى عليه السلام عن عصاه وسؤال النبي ﷺ عن
التوضؤ بماء البحر
وأما قولهم إن هذا الخطاب جواب وليس بابتداء كلام

قلنا بل هو جواب وابتداء كلام على معنى جواب عما
سئل عنه وبيان أيضا لحكم ما لم يسأل عنه وهو
صحيح غير ممتنع لم بينا أن السؤال يقتضى جواب ما
سئل عنه

فأما أن يمنع الزيادة عليه فلا
وقد ذكرنا وجه صحة هذا مثلا ومعنى
وأما إذا قال تغد معى فقال والله لا أتغدى
قلنا لا نعرف أن المسألة على مذهب الشافعى
فعلى ما قالوه وعلى أن الأيمان محمولة على العادة
في الفتاوى لا على حقائق الألفاظ
وأما قولهم إن الراوى نقل السبب ولا بد له من
فائدة

قلنا فائدته أن لا يجوز تخصيص ما وقع السؤال عنه
من العموم
وقد قال بعضهم فى أصوله إن مذهب أبى حنيفة أنه
يجوز وهذا لا يعرف من مذهبه
فصل

إذا تعارض اللفظان من صاحب الشرع فلا يخلو إما
أن يكونا خاصين أو عامين أو أحدهما خاصا والآخر
عاما أو يكون كل واحد منهما عاما من وجه خاصا من
وجه

فأما إذا كانا خاصين مثل أن يقول اقتلوا المرتدة ولا
تقتلوا المرتدة أو صلوا ما لا سبب له عند طلوع
الشمس ولا تصلوا ما لا سبب له عند طلوع الشمس
فهذا لا يجوز أن يرد إلا فى وقتين فيكون أحدهما

ناسخا للآخر فإن عرف التاريخ يكون الثانى ناسخا
للأول وإن لم يعرف التاريخ وجب التوقف وإن كانا
عامين مثل أن يقول من بدل دينه فاقتلوه ومن بدل
دينه فلا تقتلوه وصلوا عند طلوع الشمس ولا تصلوا
عند طلوع الشمس فإن لم يمكن استعمالها وجب
التوقف كالقسم الذى

قدمنا

وإن أمكن استعمالهما فى حالتين استعمالاً
ومثال هذا ما قال ﷺ فى خبر الشهود من شهد قبل
أن يستشهد وقال شر الشهود من شهد قبل أن
يستشهد وقالوا الأول محمول على ما إذا شهد ولم
يعلم صاحب الحق أن له شاهداً فإن الأول إن شهد
وإن لم يستشهد ليصل المشهود له إلى حقه
والثانى محمول على ما إذا علم له الحق بشهادة فلا
يجوز للشاهد أن يبدأ بالشهادة قبل أن يستشهد
وأما إذا كان أحدهما خاصاً والآخر عاماً مثل قوله
تعالى حرمت عليكم الميتة والدم المائدة 3 مع قوله
ﷺ أحلت لكم ميتتان ودمان ومع قوله ﷺ أيما إهاب
دبغ فقد طهر ومثل قوله ﷺ فيما سقت السماء
العشر مع قوله ﷺ ليس فيما دون خمسة أوسق
صدقة قالوا يجب فى هذا وأمثاله أن يقضى بالخاص
على العام ولا فرق عندنا بين أن يتأخر العام ويتقدم
الخاص ويتأخر الخاص ويتقدم العام أو يرد ولا نعرف
التاريخ بينهما

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:198
 قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:197
 وقال بعض أهل الظاهر يتعارض الخاص والعام بكل
 وجه وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني
 وقال كثير من المعتزلة إذا كان الخاص متقدما
 والعام متأخرا فإنه ينسخ العام وإليه ذهب عامة
 أصحاب أبي حنيفة
 وقالوا فيما إذا كان الخاص متأخرا والعام متقدما
 فإن كان ورد الخاص قبل أن يحضر وقت العمل
 بالعام فإنه يكون الخاص مقضيا به على العام وإن
 ورد الخاص بعدما حضر وقت العمل بالعام فإنه
 يكون نسخا وبيانا لمراد المتكلم فيما بعد دون ما
 قبل لأن البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة
 هذا مذهب المعتزلة ويجوز أن يكون مذهب أصحاب
 أبي حنيفة على خلاف هذا ويذهبون إلى مثل ما ذهب
 إليه الشافعي رحمه الله
 ورأيت عن أبي الحسن الكرخي أن المتأخر ينسخ
 المتقدم وسواء في ذلك كان المتأخر خاصا أو عاما
 وقد ذكر عيسى بن أبان في الخبرين إذا تعارضا وإن
 كان أحدهما عاما والآخر خاصا ولم يعرف تاريخ ما
 بينهما وجوها من الترجيح
 منها أن يكون أحدهما متفقا على استعماله كخبر
 العشر فإنهم قالوا إن قوله فيما سقت السماء
 العشر متفق على استعماله
 وخبر الأوساق متفق على استعماله

ومنها أن يعمل معظم الأمة بأحدهما ونعيب على ترك العمل به مثل الخبر في ربا الفضل والخبر الآخر وهو قوله عليه السلام لا ربا إلا في النسيئة فإن الصحابة عابوا على ابن عباس في ترك العمل بخبر أبي سعيد وهو الخبر الذي روى في تحريم ربا

الفضل

ومنها أن يكون الرواة لأحدهما أشهر واعلم أنا إذا بينا أن الخاص يقضى به على العام بكل حال سقطت هذه الوجوه التي ذهب إليها في

الترجيح

ويقال إن قوله في خبر الأوساق أن الأمة لم يتفقوا على استعماله فليس ذلك أكثر من أن تركنا العمل به وهذا لا يضعف الخبر وعلى

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:199

أن قوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر متفق على استعماله في الأوساق الخمسة فما زاد فأما فيما دون الأوساق الخمسة فلا

واستعمال الأمة الخبر فيما وراء الأوسق الخمسة لا يوجب ترجيحاً

وأيضاً يقال لهم لم قلت إن استعمال الخبر من الأمة على الجملة يوجب ترجيحاً للخبر وكلا الخبرين ورد

مورد الصحة ولا عذر لأحد في ترك العمل بواحد منهما لأن الدليل الذي دل على وجوب العمل بأحد الخبرين هو الدليل الذي دل على وجوب العمل

بالخبر الآخر

ومتى طولبوا بمثل هذه لم يمكنهم القيام بحجة فيما
زعموه

ويخص الفصل الذي ذكرناه وهو إذا كان الخاص
متقدما والعام متأخرا ونبين أن القول بالنسخ للخاص
المتقدم بالعام المتأخر باطل ونقيم الدليل على
مذهبنا في بناء العام على الخاص والقول بقضاء
الخاص على العام

مسألة العام المتقدم لا ينسخ الخاص المتقدم بل
الخاص يقضى عليه ويكون الحكم له فيما تناوله
التأخر

وعندهم الخاص المتقدم يصير منسوخا بالعام
التأخر

وتعلقوا في هذا بأشياء منها أن اللفظ العام في
تناوله لأحد ما دخل تحته يجرى مجرى ألفاظ خاصة
كل واحد منها يتناول واحدا فقط من تلك الآحاد لأن
قوله فاقتلوا المشركين التوبة 5 يجرى مجرى قوله
اقتلوا زيد المشرك أو اقتلوا عمرا واقتلوا خالدًا ولو
قال ذلك ثم قال لا تقتلوا زيدا لكان ذلك ناسخا
فكذلك ما ذكرنا

ومنها أن الخاص المتقدم يتأتى نسخه والعام يمكن
أن يكون ناسخا له فكان ناسخا والدليل على أنه
يمكن أن يكون ناسخا لأنه يتناول ما تناوله الخاص
مع الثاني وهو متأخر فينسخه

واستدل من قال بوقوع التعارض بين الخاص والعام
أن العام قد تناول ما تناوله الخاص وزيادة فتناوله
لتلك الزيادة لا يؤثر في تناوله لما تناوله الخاص وإذا

كان كل واحد منهما متناولاً لما تناوله صاحبه وجب أن يكونا متعارضين كالخاص والخاص والعام والعام وهذا لأن تناول العام لزيادة تجرى مجرى خبر آخر تناول تلك الزيادة ولو كان كذلك لم يؤثر في تعارض هذين في هذا الشيء الواحد فثبت أنهما متعارضان كالخبرين جميعاً وفي ترك بناء العام على الخاص استعمالاً للخبر العام وتركاً للخاص

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 200
لأن في القول ببناء العام على الخاص ترك العام لأن العام لاستيعاب كل ما يتناوله فإذا بنى على الخاص ومعنى بناء الخاص على العام أنه يجعل كأنه لم يتناول ما ورد به الخاص فقد تركتم العام لأن في ترك القول بالاستيعاب ترك القول بالعموم فاستوى الجانبان من هذا الوجه

وأما حجتنا فتقدم الدليل في أن القول ببناء العام على الخاص واجب على الجملة فنقول كل واحد من العام والخاص دليل يجب العمل به فلا يجوز إطراحهما إذا أمكن استعمالهما والقول ببناء العام على الخاص استعمال لهما جميعاً وهو استعمال الخاص فيما يتناوله بصريحه واستعمال له فيما وراء ما تناوله الخاص وعلى هذا بطل القول بالتعارض لأن في القول بالتعارض إنما ترك العمل بهما أو ترك العمل

بالخاص فثبت أن القول ببناء العام على الخاص
متعين

فإن قالوا لم لا تقولون بأن أحدهما ينسخ الآخر
قلنا لا يمكن القول بالنسخ إلا بعد معرفة التاريخ
وهذا الدليل في بناء العام على الخاص في الجملة
وهو إذا لم نعرف تاريخ ما بين الخطابين أو كان العام
متقدما والخاص متأخرا
فأما إذا كان الخاص متقدما والعام متأخرا فسنبين
القول فيه

بيينة أنه لو كان بدل الخاص قياس لبنى العموم عليه
والخبر الخاص أكد من القياس وأقوى فلأن بنى عليه
العام أولى

وأیضا فإن العام والخاص لو وردا معا يبني العام على
الخاص فكذلك إذا وردا ولم يعلم تاريخ ما بينهما لأن
الأصل إن كان شيئين وجدا معا ولم نعلم تاريخ ما
بينهما يجعل كأنهما وجدا معا كمسألة الغرقى
والهدمي إذا لم يعلم وقت موت واحد منهم يجعل
كأنهم ماتوا معا حتى لا يحكم بالميراث لواحد منهم
من صاحبه وإن كان بينهما سبب يوجب الإرث
وهم ربما يعترضون على هذا فيقولون لما اشتبه
حال الميتين لم يورث أحدهما من الآخر فكذلك إذا
اشتبه حال الخبرين وجب أن لا يعترض بأحدهما على
الآخر وأن يرجع إلى أمر آخر
والاستدلال فيما قصد بالاستدلال به قائم
وهذا لا يوجب مغمزا فيه

وأما الدليل في أن العام المتأخر لا ينسخ الخاص المتقدم هو أن الخاص معلوم دخول ما تناوله تحته ودخول ذلك تحت اللفظ العام مشكوك فيه والعلم لا يترك بالشك

وهم يقولون على قولكم هذا إن دخوله تحت اللفظ العام مشكوك فيه ليس بذلك بل تناوله إياه ولما سواه حتى يتم الاستيعاب معلوم أيضا لأنه صيغة موضوعة للاستيعاب لغة وشرعا فكيف يقع

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:201
الشك في تناوله لما ينسحب عليه الاستيعاب ونحن نقول المعنى بما ذكرناه من الشك هو أنه يحتمل أنه لا يتناوله والخاص لا يحتمل أن لا يتناوله وهذا مسلم

ونقرر هذا الدليل بوجه آخر وهو المعتمد فنقول الخبر العام يتناول ما تناوله الخاص على ما زعموا ولكن لا تعارض في هذا التناول لأن الخاص يتناوله بصريح لفظه من غير أن يكون فيه احتمال أن لا يتناوله وأما العام فيتناوله لا بصريح لفظه بل بظاهر عمومته ويحتمل ألا يتناوله وإذا لم يستويا في التناول لم يقع التعارض فوجب القضاء بما له الترجيح وإذا رجحنا سقط النسخ وتصور صورة ليكون الكلام أوضح فنقول قول القائل لا تقتلوا اليهود يمنع من قتلهم أبدا

وقوله من بعد اقتلوا الكفار يوجب قتلهم في حالة من الحالات

والقول الأول يمنع من قتلهم في تلك الحالة وإذا
تمانعا على هذا الوجه والخاص أخص باليهود وأقل
احتمالا وجب القضاء به والكلام الوجيز في هذا
الدليل أن القول بالنسخ من غير دليل على النسخ
باطل والقول بترجيح الخاص على العام فيما تناوله
مانع من قيام دليل النسخ
وأما الجواب عن كلامهم

وأما الأول قلنا لو جعلنا الجملة كالأحاد المذكورة
واحدا واحدا لا متنع تخصيص كل عموم في العالم
كما ذكروا واحدا واحدا لم يجز تخصيص واحد منهم
من الأعداد المذكورة ثم نقول اللفظ العام يجري
مجري الآحاد المذكورة واحدا واحدا في أصل التناول
ولا يجري مجراها في امتناع دخول التخصيص عليه
ألا ترى أن اللفظ الذي يذكر فيه الأعداد واحدا واحدا
لا يجوز أن يخرج شيء منه بالتخصيص بخلاف اللفظ
العام

وأما دليلهم الثاني قلنا مجرد احتمال النسخ لا يدل
على النسخ وكذلك المتأخر وعلى أنه كما أن الخاص
المتقدم يحتل أن ينسخ فالعام المتأخر يحتل أن
يخص فلم يكن أحدهما أولى من الآخر وعلى أننا
الدليل المانع من النسخ

وقولهم إن المتأخر دليل النسخ
قلنا وهل نوزعتم في هذا الموضوع إلا في هذا
وأما اعتراضهم على دليلنا بقولهم إن في بناء العام
على الخاص بترك القول بالعموم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:202
قلنا لا فإننا عملنا بالعموم وراء المخصوص
وقولهم إن الصيغة للاستيعاب
قلنا إذا لم يقم دليل على التخصيص وها هنا قد قام
وهذا لأن التخصيص بيان يتصل بالخطاب فيظهر أن
الخطاب بالعموم صدر متناولا لما وراء المحل
المخصوص
فإن قالوا كيف ثبت اتصال البيان بشيء متقدم على
الخطاب ولو جاز هذا لجاز الاستثناء متقدما على
المستثنى منه
قلنا وأي شيء يمنع من أن يكون بيان الخطاب
وتخصيصه بسبب متقدم
ألا ترى أن دليل العقل يجوز به تخصيص العموم وإن
كان متقدما على العموم
وقد سبق ذكر ذلك وبيان مثاله
أما الاستثناء فكلام تكلم به أهل اللغة وهم لم
يتكلموا بالاستثناء المتقدم على المستثنى منه وعلى
أن عندنا يجوز ذلك
وقد ذهب إليه كثير من الأصحاب وسنبين وروده
أما الكلام الأخير الذي ذكره ففيما قلنا جواب عنه
وقد بينا ترجيح التناول في هذا الجانب والمرجوح لا
يعارض الراجح ولم يستعمل في هذه المسألة بإيراد
الأمثلة في المواضع التي أجمع الفقهاء فيها ببناء
العام على الخاص لأنهم يقولون قد ورد أيضا ببناء
الخاص على العام وهو قوله تعالى كتب عليكم إذا
حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين

والأقربين البقرة 180 فهذا خاص فى الوالدين
والأقربين ومع ذلك بنى على عموم قوله لا وصية
لوارث والجواب عن هذا سهل والاعتماد على ما
سبق والله أعلم
وأما إذا تعارض خطابان أحدهما خاص من وجه عام
من وجه والآخر عام من وجه خاص من وجه وتنافيا
فى الحكم الذى ابتنى عليهما فلا بد من التوقف حتى
يظهر المرجح
وأمثال هذا كثيرة وتوجد فى قوله ﷺ من بدل دينه
فاقتلوه وقد ورد فى

قواطع الأدلة فى الأصول ج:1 ص:203
معارضة نهيه عليه السلام عن قتل النساء وأحدهما
خاص فى النساء عام فى الحربيات والمرتدين
والآخر خاص فى المرتدين عام فى النساء والرجال
فينبغى أن يطلب فى هذا الموضع الترجيح لأحدهما
على الآخر
وقد ذكر الأصحاب وجوها من الترجيح سترد من بعد
بمشيئة الله تعالى
فصل إذا ورد عقيب العموم تقييد بالشرط أو
باستثناء أو صفة أو حكم وكان ذلك لا يتأتى إلا فى
بعض ما تناوله العموم فالمذهب أنه لا يجب أن يكون
المراد بالعموم تلك الأشياء فقط
وذهب بعض الأصوليين إلى التوقف وهو اختيار أبى
الحسين البصرى صاحب المعتمد

ومثال التقييد بالاستثناء قوله تعالى وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون (البقرة 273) وقوله إلا أن يعفون (يتناول الكبيرة العاقلة وأول الآية عام في الصغيرة والكبيرة والعاقلة والمجنونة

ومثال التقييد بالصفة قوله تعالى يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن (إلى أن قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا) (الطلاق 1) تعنى الرغبة في مراجعتهم وهذا خاص في الرجعة وأول الآية عام في الرجعية والبائنة

ومثال التقييد بحكم قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء (ثم قال وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحا) وهذا لا يكون إلا في الرجعية أيضا

وأول الآية عام في البائنة والرجعية ومثال الشرط قوله تعالى واللائئ يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائئ لم يحضن (الطلاق 4) فقوله تعالى إن ارتبتم (خاص وقوله واللائئ يئسن من المحيض من نسائكم) عام والتقدير واللائئ يئسن من المحيض من نسائكم فعدتهن ثلاثة أشهر وإن ارتبتم فالأول على عمومه وإن عقبه بشرط يخص البعض دون البعض

ووجه ما ذكرنا أن اللفظ العام يجب إجراره على
عمومه إلا أن يضطرنا شيء إلى تخصيصه وكون آخر
الكلام مخصوصا لا يضطر إلى تخصيص أوله فإن
ادعى المخالف لهذا ضرورة وقال إن الكناية ترجع
إلى جميع ما تقدم لأن قوله تعالى إلا أن يعفون
معناه إلا أن يعفوا النساء اللواتي طلقتموهن ولو أن
الله تعالى صرح بذلك دل ذلك أن النساء المذكورات
في أول الكلام هن اللواتي يصح منهن العفو
ألا ترى أن من قال من دخل الدار من عندي ضربته
إلا أن يتوبوا انصرف ذلك إلى جميع العبيد وجرى
مجرى أن نقول إلا أن يتوب عبيد الداخلون الدار
والجواب أن هذا كله لا يوجب ضرورة لأن الضرورة
المخصصة هي وجود التنافي بين ظاهر العموم وبين
الدليل المخصص

ومعلوم قطعاً أنه لا ضرورة في مثل هذا في مسألتنا
لجواز أن يريد المخاطب الاستيعاب من أول الآية ثم
يعقبه باستثناء أو صفة تخص تعيين من أريد
بالاستيعاب

وهذا غير ممتنع بوجه ما فلم تثبت المنافاة وإذا لم
تثبت المنافاة يظل التخصيص وأجرى الكلام الأول
على عمومه

وقد قال من يقول بالوقف إن هذا العموم المقدم
يقتضى الاستغراق فظاهر الكناية يقتضى الرجوع
إلى كل ما تقدم فليس التمسك بظاهر العموم
والعدول عن ظاهر الكناية بأولى من التمسك بظاهر
الكناية والعدول عن ظاهر العموم

وإذا لم يكن أحدهما بأولى من الآخر وجب التوقف
والجواب عن هذا بالطريق الذي سبق
وهذا لأن اللفظ الأول ظاهر في العموم وما نرى لما
ذكروا من الكناية ظاهراً يمكن التوقف في الظاهر
الأول مسألة

المعطوف لا يجب أن يضم فيه جميع ما يمكن
إضماره مما في المعطوف عليه بل إنما يضم مما
في المعطوف عليه بقدر ما يفيد ويستقل به
وعند أصحاب أبي حنيفة يضم فيه جميع ما سبق
مما يمكن إضماره

ومثال هذا الاستدلال بقوله ﷺ لا يقتل مؤمن بكافر
ولا ذو عهد في عهده فعندنا يضم ولا يقتل ذو عهده
على معنى المنع من القتل وعندهم يضم ولا يقتل
ذو عهد في عهده بكافر فعلى هذا قالوا إن الكافر
الذي لا يقتل به ذو العهد هو الحربى فيكون قوله

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:205
لا يقتل مؤمن بكافر المراد به الحربى
واستدل من ذهب إلى هذا فقال إن النبي ﷺ قال لا
يقتل مؤمن بكافر وعطف على ذلك قوله ولا ذو عهد
في عهده بكافر ومعلوم أن ذا العهد يقتل بالذمى ولا
يقتل بالكافر الحربى فكان قوله لا يقتل مؤمن بكافر
معناه بكافر حربى لأن المضمرة في المعطوف هي
المظهر في المعطوف عليه فإذا كان المضمرة في
المعطوف مخصوص في الحربى فيجب أيضاً
تخصيص المعطوف عليه بالحربى

قالوا ولا يجوز أن يقال إن الكلام يفيد ويستقل
بإضمارنا قوله ولا يقتل فلا يزداد عليه لأن الإضمار لا
يقف على ما يستقل عليه الكلام بل يضم فيه جميع
ما سبق

ألا ترى أن الإنسان لو قال لا يقتل اليهود بالحديد ولا
النصارى كان معناه ولا يقتل النصارى بالحديد ولا
يقتصر فيه على إضمار القتل فقط
وإن كان يستقل به

وكذلك لو قال رجل لغيره لا تشتتر اللحم بالدرهم
الصحاح ولا الخبز كان معناه ولا تشتتر الخبز بالدرهم
الصحاح وإنما كان كذلك لأن العطف يفيد اشتراك
المعطوف والمعطوف عليه في حكم المعطوف
عليه وحكم المعطوف عليه في المثال الأول المنع
من القتل بالحديد لا المنع من القتل أصلا
وفي المثال الثاني حكم المعطوف عليه هو المنع
من شراء الخبز بالدرهم الصحاح لا المنع من
الشراء بالدرهم على الإطلاق لأن المنع من الشراء
على الإطلاق غير مذكور فلا يتصور فيه مشاركة
كذلك ها هنا المنع من القتل ابتداء غير مذكور فلا
يتصور المشاركة فيه

ودليلنا في أن المعطوف إنما يضم فيه من
المعطوف عليه ما يستقل به ويفيده وهذا لأن فقد
استقلاله وعدم فائدته أوجب الإضمار فلا يجب من
الإضمار إلا قدر ما يستقل به ويفيده

ومعلوم أن قوله ولا ذو عهد في عهده يستقل ويفيد بإضمارنا قوله ولا يقتل فلا يراد لأنه تكون الزيادة إضماراً من غير حاجة إلى الإضمار يدل عليه أنا إذا أضمرنا الكافر في قوله ولا ذو عهد في عهده حتى يكون معناه وال يقتل ذو عهد في عهده بكافر ثم وجب بدليل أن يكون ذلك مخصوصاً في الحربى ولم يجب أن يكون قوله لا يقتل مؤمن بكافر مخصوص في الحربى ألا ترى أن النبي ﷺ لو صرح وقال لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ثم علمنا بدلالة أن ذلك مخصوص في الحربى لم يجب أن يكون أول الكلام مخصوصاً في الحربى فإذا قام مثل هذه الدلالة يكون معنى الأول لا يقتل مؤمن بكافر

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:206
بحال ومعنى الثانى ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر ثم قام الدليل أن المراد من الكافر في قوله ولا ذو عهد في عهده كافر حربى وهذا غير مستنكر ولا مستبدع فجاز الحمل عليه كما يجوز إذا ظهر وقام الدليل

قالوا إن العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في حكمه وحكمه هو الذى عناه المتكلم بلفظه وإذا زاده دون ما لم يعنه فلو كان الكافر المذكور فى المعطوف عليه عاماً وفى المعطوف خاصاً لم يجعل العطف مفيداً

اشتراكهما فيما قصده المتكلم لأنه قصد بأول الكلام العموم وبآخره الخصوص قالوا وليس كما لو أظهر وقام الدليل لأن الثاني يصير بمنزلة كلام مبتدأ وهاهنا لا يمكن أن يجعل بمنزلة كلام مبتدأ لأنه غير مستقل بنفسه واعترضوا على الكلام الأول بما ذكرنا في دليلهم والجواب أن الواو يوجب العطف في اللفظ وجعلنا المعطوف والمعطوف عليه مشتركين في قوله لا يقتل وإذا اشتركا في هذا اللفظ أفاد العطف فائدته من الاشتراك ثم بعد ذلك يكون الحكم بحسب ما يقوم عليه الدليل صار هذا كما لو أظهر قوله ولا يقتل ذو عهد في عهد بكافر ثم قام الدليل أن المراد بالكافر في قوله ولا ذو عهد في عهده هو الحربى فلا يوجب ذلك أن يكون المراد لا يقتل مؤمن بكافر هو الحربى فقد جاز هذا الاختلاف مع وجود الواو العاطفة وكان العطف مفيدا للاشتراك في قوله ولا يقتل وإن اختلف الاختلاف الذى ذكرناه وقوله أن ذلك مبتدأ قلنا إنما جعله مبتدأ لأنه يستقل بنفسه وهاهنا إذا أضمرنا مما سبق قوله لا يقتل قد استقل فلا معنى لإضمار الزيادة فإن قيل المتكلم إنما يقصد بالعطف اشتراكهما في الحكم الذى قصده دون العطف قلنا ولم فهل الخلاف إلا في هذا فعندنا يجوز أن يكون قصده اشتراكهما في اللفظ المذكور دون حكم المقصود

فإن قيل كيف يقصد لفظا بلا معنى
قلنا صح القصد إلى الاشتراط في اللفظ وصار
بمنزلة المصريح به ثم كل يفيد فائدته وهذا لأن كلا
الكلامين لم يخل عن فائدته
ويمكن أن يجاب عن كلامهم الأول فيقال إن الكلام
كان يكون صحيحا على ما ذكروا أن لو كان قال ولا
ذو عهد واقتصر عليه فلما قال في عهده وجب أن

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:207
يفيد هذه الزيادة فائدة محدودة وليس ذلك إلا المنع
من قتله ابتداء لعهده
ونظير هذا أن لو قال القائل لا تقتلوا اليهود بالحديد
ولا النصرى في الأشهر الحرم
كان معناه لا تقتلوا اليهود بالحديد ولا النصرى في
الأشهر الحرم أصلا ولا يكون ولا تقتلوا النصرى في
الأشهر الحرم بالحديد
ببينة أنه لو قال بدل قوله ولا ذو عهد في عهده ولا
رجل في عهده لا يقتضى أن لا يقتل رجل في عهده
بحال ليكون قوله في عهده يفيد فائدة محدودة
كذلك في قوله ولا ذو عهد في عهده يكون المعنى
هذا أيضا

واعلم أن الكلام للخصم ظاهر جدا
وهذا الذي قلناه غاية الوضع وتمشيته ممكنة
والكلام الذي ذكرناه من قبل أحسن في التمشية
وقد ذكرنا في الخلافات أن الخبر قد صح وروده
مطلقا برواية على رضى الله عنه من غير هذه

الزيادة واحتجاجي في مسألة قتل المسلم بالذمى
وعند ذلك لا نحتاج إلى الخوض فيما قلنا
والله أعلم
فصل

إذا خرج الخطاب في العموم مخرج المدح أو الذم
كقوله تعالى قد أفلح المؤمنون الذين هم في
صلاتهم خاشعون المؤمنون 1 2 إلى قوله لفروجهم
حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم
غير ملومين المؤمنون 5 6 فعموم هذا يقتضى مدح
كل من حفظ فرجه إلا على زوجته أو ما ملكت يمينه
ويدل أن من وطئ زوجته أو ما ملكت يمينه لم يكن
مذموماً فهل يصح دعوى العموم في هذا
أولا أعلم أنه لا خلاف على المذهب أنه إذا عارض
هذا اللفظ خطاب عام لم يقصد به المدح أو الذم
فإنه يخصه ويقصره على المدح والذم ولا يحمل على
عمومه بل يقضى بعموم ذلك الخطاب عليه
ومثل هذا ما قلناه في قوله حرمت عليكم أمهاتكم
وبناتكم النساء 23 فهذه الآية قصد بها بيان الأعيان
المحرمات ذوى العدد وقوله فانكحوا ما طاب لكم
من النساء النساء 3 قصد بها بيان العدد وظاهرها
يقضى بإباحة العدد المذكور سواء كان من الأعيان
المحرمات أو من غيرهن إلا أنا قضينا بتلك الآية التي
قصد بها بيان الأعيان المحرمات على الآية الأخرى
التي لم يقصد بها بيان الأعيان المحرمات وإنما قصد
بها بيان العدد كذلك هذا مثله

وأما إذا تجرد اللفظ الواحد على سبيل المدح أو الذم
ولم يعارضه لفظ الخبر فهل

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:208
يصح ادعاء العموم فيه أم لا اختلف أصحابنا في ذلك
فمنهم من قال لا يصح ادعاء العموم بل يقتصر على
بيان المدح والذم فحسب لأنه إنما قصد به مدح من
حفظ فرجه وذمه إذا لم يحفظه لا أنه قصد به بيان
الحكم حتى يدعى عمومه

والمذهب الصحيح أنه يصح ادعاء العموم في ذلك
فعلى هذا يصح ادعاء العموم في هذه الآية التي
ذكرناها ويصح أيضا ادعاء العموم في قوله تعالى
والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في
سبيل الله التوبة 34 وإن كان قصد بالآية الذم لمن
كنز المال

والدليل على دعوى صحة العموم في ذلك ما روى
عن عثمان رضي الله عنه أنه قال في الأختين
المملوكتين أحلتهما آية وحرمتها آية وعنى بآية
التحليل قوله تعالى إلا على أزواجهم أو ما ملكت
أيمانهم المؤمنون 6 فقد حمل الآية على العموم مع
أن القصد كان هو المدح لمن حفظ فرجه عن
الحرام لأن اللفظ إذا ورد عاما فإنه يحمل على
عمومه ولا يخص إلا بما يعارضه وينافيه
فأما الذي يماثله ولا ينافيه فلا يخص

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:209

الآية به

وليس بين الخطاب العام وبين قصد المدح أو الذم
بذلك منافاة فبطل تخصيصه به ووجب حمل اللفظ
على عمومه

بيينة أن المدح إنما كان مقصودا بالآية أو الذم لا
مذكور فيها وهذه العلة قائمة في العموم لأن اللفظ
عام والعموم مذكور فوجب كونه مقصودا وليس
يمنع القصد إلى ذم من كنز الذهب والفضة من
القصد إلى عموم ذم كل من كنزهما
فصل

هذا الذي ذكرناه هو بيان تخصيص العموم بالدليل
المنفصل

فأما تخصيص العموم بالدليل المتصل فنقول
الدليل المتصل أربعة استثناء وغاية وشرط وتقييد
فأما تخصيص العموم بالاستثناء
فاعلم أن الاستثناء هو لفظ على صيغة إذا اتصل
بالكلام أخرج منه بعض ما كان داخلا فيه وقد حده
بعض المتكلمين بأنه إخراج جزء من كل
والأول أحسن وهو مأخوذ من قولهم ثبتت زيدا عن
رأيه إذا أردته عنه

وتقول اثبتت عما كنت عليه إذا رددت نفسك عن
شيء كنت عليه وثبتت العود إذا رددته عن عوجه
وثنى الثوب ما عطف وكف من أطرافه
ولا يصلح الاستثناء إلا إذا كان بالمستثنى منه فإذا
انفصل منه بطل حكمه

وهو قول كافة أهل اللغة وجمهور أهل العلم وليس يعرف فيه خلاف إلا ما حكى على جهة الشذوذ عن ابن عباس أنه جوزه منفصلاً وأجراه مجرى بيان المجمل وتخصيص العموم وقيد زمان الجواز ببينة فإن استثنى بعدها بطل وعن بعض التابعين أنه جوز في المجلس ولم يجوز إذا فارق المجلس

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:210
وقيل إنه قول الحسن وطاوس وعطاء وحسبك في الدليل اتفاق أهل اللغة أن المنفصل لا يكون استثناء وأيضا فإنه غير مفهوم لأن من قال رأيت بنى تميم ثم قال بعد شهر أو سنة إلا زيدا لم نفهم منه الاستثناء

وهذا لأن قوله إلا زيدا أو إلا كذا كلام مبتور وتعلقه بالمستثنى منه كتعلق الخبر بالمبتدأ وتعلق الأجزاء بالشرط وإنما يفهم عند اتصاله بالأول ويستقبح مع انفصاله

ولأننا لو جوزناه منفصلاً لم يوثق بيمين ولم يقع طلاق ولا عتاق على وجه الثبات وكذلك لم ينعقد عقد على هذا الوجه وهذه طامة كبيرة ومخرقة عظيمة وأما قول ابن عباس فلا يكون حجة مع مخالفة أهل اللغة ولعل الآفة من الراوى والخطأ من الناقل
فصل

ويجوز إذا اتصل بالكلام سواء تقدم عليه أو تأخر عن
أو تخلله
فنقول إذا تقدم رأيت إلا زيدا جميع بنى تميم كما
يقول إذا تأخر رأيت بنى تميم إلا زيدا
ومنه قول حسان بن ثابت رضى الله عنه
الناس ألب علينا فيك ليس لنا
إلا السيوف وأطراف القنا وزر

فقد استثنى السيوف والقنا من الوزر وتقديره ليس
لنا وزر إلا السيوف وأطراف القنا
ونظير هذا قول الكميت
وما لى إلا آل أحمد شيعة
وما لى إلا مشعب الحق مشعب

وتقديره ما لى شيعة إلا آل أحمد وما لى مشعب إلا
مشعب الحق
فصل

ويجوز أن يخرج بالاستثناء أكثر الجملة وأقلها
وقد شذ بعض أهل اللغة فمنع من استثناء أكثرها
واختاره الأشعري وقيل إنه قول أحمد بن حنبل

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:211
وقيل من ذهب إلى هذا أنه يستقبح أن يقول الرجل
لفلان على ألف إلا تسع مائة وتسعة وتسعين

والاستقباح يمنع من الاستعمال والمتروك استعماله
متروك
بيينة أن الاستثناء لاختصار الكلام أو الاستدراك ويبعد
كلاهما في هذه الصورة ولأنه لو جاز استثناء الأكثر
لجاز استثناء الكل ولأن المستثنى فرع المستثنى
منه ولا يجوز أن يزيد الفرع على أصله وهذا القول
مدفوع بالكتاب واللسان والمعنى
أما الكتاب قوله تعالى قم الليل إلا قليلا نصفه أو
انقص منه قليلا أو زد عليه المزمّل 42 وفي الزيادة
على النصف استثناء الأكثر وبقاء الأقل ولأن الله
تعالى قال في موضع إلا عبادك منهم المخلصين
الحجر 4 وقال في موضع إلا من اتبعك من الغاوين
الحجر 42 فمرة استثنى المخلصين ومرة استثنى
الغاوين ولا بد أن أحد العديدين يكون أكثر
وأما اللسان فقول الشاعر
أدوا التي نقصت تسعين عن مائة
ثم ابعثوا حكما بالعقل حكاما

وأما المعنى فهو أن حد الاستثناء ما قلناه وذلك الحد
موجود في استثناء الأكثر والأقل على وجه واحد
كالتخصيص
فإذا جاز جريان التخصيص في أكثر ما دخل تحت
العموم فكذلك الاستثناء
وأما دعوى الاستقباح فغير مسلم وإنما هو استثناء
وليس باستقباح

وأما استثناء الجميع فإنما لم يجز لأنه تخصيص
والتخصيص يجرى في البعض لا في الكل ولأن
استثناء الكل من كلامه نقص لكلامه وإسقاط لفائده
بخلاف استثناء

الأكثر فافترقا
والذي قالوا من الفرع والأصل فليس بشيء لأنهم
إن عنوا بالفرع أنه لا صحة له إلا به فيبطل
بالتخصيص وعلى أن الفرع قد يزيد على الأصل
بدليل الحسيات والأمثال تكثر
فصل

وأما ألفاظ الاستثناء فالمستولى على الكل استعمالا
هو كلمة إلا ثم تليها ما يقل استعماله وهو سوى وعدا
وحاشا وخلا وجميعها في حكم الاستثناء سواء مسألة
اختلف أهل اللغة وأهل الفقه في الاستثناء من غير
الجنس

فمنعت منهم طائفة من طريق اللفظ والمعنى
جميعا وهو قول كثير من أصحاب الشافعي
وهؤلاء جعلوه لغوا
وقالت طائفة يجوز الاستثناء من غير الجنس لفظا
ومعنى

وقال بعضهم يصح من طريق المعنى دون اللفظ إذا
كان معنى الجنس يتفقان من وجه فيكون الاستثناء
على هذا عائدا إلى المعنى المتجانس لا إلى اللفظ

المختلف فيقول لفلان على ألف درهم إلا دينار
 فيستثنى من الألف بقيمة الدينار
 وهذا القول هو الأولى بمذهب الشافعي رحمه الله
 وهو قول المحققين من الأصحاب
 واحتج من جوزّه على الإطلاق بقوله تعالى فسجد
 الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس الحجر 30 31 قال
 وإبليس لم يكن من الملائكة بدليل قوله تعالى إلا
 إبليس كان من الجن الكهف 50 وتعلق أيضا بقوله
 تعالى فإنهم عدو لي إلا رب العالمين الشعراء 77
 وبقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما إلا قيلا
 سلا سلا الواقعة 25 26 وبقوله تعالى ما لهم به
 من علم إلا اتباع الظن النساء 157
 وتعلقوا بقول النابغة في القصيدة المشهورة
 وقفت فيها أصيلا أسائلها
 عيت جوابا وما بالربيع من أحد

إلا أوارى لأياما أثبتها
 والنوى كالحوض بالمطلومة الجلد

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:213
 وقال غيره
 وبلدة ليس بها أنيس
 إلا اليعافير وإلا العيس

فاستثنى الأوارى فى الأول من قوله وما بالربع من
أحد وفى الثانى استثنى اليعافير وهى الضبا واليعيس
وهى الإبل من الأنيس
وحكى سيبويه عن العرب ما رأيت اليوم أحدا إلا
حمارا أو ثورا
وأما حجة من لم يجوزه على الإطلاق فظاهر وقالوا
الدليل عليه أن الاستثناء إخراج بعض ما دخل فى
الجملة وغير الجنس غير داخل فى الجملة فلا يصح
استثناؤه منها لأن غير الداخل لا يتخيل استخراجه
كما أن غير الخارج لا يتخيل إدخاله ولأنه أحد ما
يخص به العام فلم يصح فيما لم يدخل فى العموم
كالتخصيص بغير الاستثناء ولأنه يقبح أن تقول جاءنى
الناس اليوم إلا الكلاب أو رأيت الحمير إلا الناس
ومن قال هذا من أهل اللغة كان ملغزا فى الخطاب
عادلا عن تبين الصواب وهذا لأن الاستثناء مع
المستثنى منه يكون صحتها وارتفاع أحدهما بالآخر
بنوع من التمانع والتدافع ولهذا يقال إن الاستثناء من
المنفي إثبات ومن الإثبات نفي وإنما يتصور التمانع
والتدافع والتنافى فى الجنس الواحد لأن اللفظ
الأول يدخله والثانى يخرجهم فيقع التنافى وأما فى
غير الجنس فلا يتصور هذا فإن اللفظ الأول إذا لم
يتناوله بالإدخال فلا يكون الثانى مخرجا ولا يقع
التنافى والتمانع فثبت أن الاستثناء حقيقة لا يكون إلا
من الجنس
وأما الذى تعلقوا به

أما الآية الأولى فالصحيح أن إبليس كان من الملائكة ولهذا تناوله الأمر بالسجود ولو لم يكن من الملائكة لم يتناوله الأمر بالسجود
وأما قوله تعالى كان من الجن الكهف 50 فقد قيل كان من قبيلة من الملائكة يسمون الجن وعلى أن جميع ما نقلوه هو على طريق المجاز والكلام فى الحقيقة

وأما المذهب الثالث وهو صحة الاستثناء من طريق المعنى فهو المختار على مذهب الشافعى رحمه الله تعالى وليس فيه نفي ما قلناه إن الاستثناء من غير جنس المستثنى منه لا يكون حقيقة لأن هذا الذى ادعيناه راجع إلى اللفظ وهو على ما ذكرناه وإنما جوزنا الاستثناء حين جوزناه من طريق المعنى وسبب جوازه اتفاق معنى الجنسين من وجه فيصير الاستثناء له إلى المعنى المتجانس لأن اللفظ مختلف

ولهذا قال الشافعى لو قال لفلان على ألف درهم إلا دينارا أو مائة دينار إلا ثوبا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:214
فيكون مستثنى بقيمة الدينار أو الثوب ولا يصح هذا المذهب إلا إذا صحنا الاستثناء على الوجه الذى قلناه وأما أبو حنيفة فقد ناقض وقال إذا قال لفلان على ألف درهم إلا دينارا يجوز وكذلك إذا استثنى الحنطة أو الشعير قال ولو استثنى الثوب لا يجوز وهذا تفريق لا يعرف

وقد ذكروا فرقا ذكرناه فى مسائل الخلاف وأبطلناه
عليهم

وأما إذا استثنى من زيد وجهه ومن الدار بابها
فاختلف الأصحاب أنه استثناء الشيء من جنسه أو
من غير جنسه والصحيح أنه من جنسه لأن وجه زيد
جزء من زيد مثل الواحد جزء من العشرة وكذلك
وجه الدار جزء منها فصار كما ذكرنا
والله أعلم مسألة

إذا تعقب الاستثناء جملاً قد عطف بعضها على بعض
يرجع إلى الجميع

وقال أصحاب أبى حنيفة يرجع إلى ما يليه من الجمل
وقالت الأشعرية هو موقوف على الدليل وقد خبط
بعض أصحابنا فى هذه المسألة حتى أداه خبطه إلى
العدول عن مذهب الشافعى إلى مذهب الخصم
وقال إنما ينعطف الاستثناء على كلام يجتمع فى
غرض واحد

فأما إذا اختلفت المقاصد فى الجمل وكل جملة منها
مستقلة بمعناها لا تعلق لها بما بعد فالاستثناء يرجع
إلى ما يليه من الجمل

وزعم أن الواو فى مثل هذا الموضع لاسترسال
الكلام وحسن بظنه ولا يكون

قواطع الأدلة فى الأصول ج:1 ص:215
للعطف

ثم زعم إذا قال وقفت على بنى فلان دارى وحبست
على بنى فلان ضيعتى وجعلت على خدمى وموالى

بهيمتى إلا أن يفسق منهم فاسق ولا يظهر اختصاص الاستثناء فى هذه الصورة بالجملة الأخيرة ولا يظهر أيضا انعطافه على الجمل أيضا فيكون الأمر موقوفا على المراجعة والبيان منه قال والسبب فى هذا أن ميثاق الخطاب فى الجمل كلها واحد ولكن الجمل منفصلة فى الذكر على معنى أن كل جملة مستقلة بنفسها

فيجوز أن يعود الاستثناء إلى ما يليه ويجوز أن يرجع إلى جميع الجمل فوجب التوقف إلى أن يأتى البيان ويقوم الدليل على واحد من الأمرين وعندى أن الأولى أن يقال إنه إذا ذكر جملا وعطف بعضها على بعض ولم يكن فى المذكور إجراما يوجب إضرابا عن الأول وصلاح رجوع الاستثناء إلى الكل فإنه يرجع إلى الكل

وممكن أن يعبر عن هذا فيقال إذا لم يكن الثانى خروجاً من قصة إلى قصة أخرى لا يليق بالأول ونظير هذا أن نقول اضرب بنى تميم والأشراف هم قريش إلا أهل البلد الفلانى وهذا لأنه لما عدل عن الأول إلى مثل هذا وأحدهما لا يليق بالآخر أو أحدهما قصة والآخر قصة أخرى هل أنه استوفى غرضه من الأول لأنه لا شىء أدل على استيفاء الغرض بالكلام من العدول عنه إلى نوع آخر من الكلام وعلى هذا إذا قال من استقامت طريقته فأكرمه ومن عصاك فاضربه إلا أن يتوب والاستثناء ينصرف إلى ما يليه وعلى هذا قيل أيضا إذا قال أكرم ربيعة واضرب بنى تميم إلا الطوال منهم ينصرف إلى ما يليه أيضا

وقد ورد القرآن بانصراف الاستثناء إلى جميع المذكور وورد بانصرافه إلى ما يليه

وورد فيه الخلاف فالأول قوله تعالى إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله إلى قوله إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم المائدة 33 34 فهذا الاستثناء ينصرف إلى جميع المذكور بالإجماع وقال تعالى فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحير رغبة مؤمنة إلى قوله إلا أن يصدقوا النساء 92 فهذا يرجع إلى أقرب ما يليه وهو الدية ولا ينصرف إلى التحرير وإنما قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة إلى قوله تعالى إلا الذين تابوا النور 4 5 فهذا موضع الخلاف وعندنا ينصرف إلى جميع ما تقدم وعندهم ينصرف إلى ما يليه وهو قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون النور 4 فأما من قال أن الاستثناء ينصرف إلى ما يليه من الجمل المذكورة فاحتج بوجوه من الكلام أحدها أن أول الكلام مطلق فله حكم إطلاقه وآخر الكلام مقيدا بالاستثناء فله حكم تقييده وهذا كقوله تعالى وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن النساء 23 فقد انصرف هذا التقييد إلى الربائب وبقي الأول على إطلاقه وهذا معنى ما روى عن الصحابة في هذا أبهموا ما أبهم الله

ببنية أن أول الكلام لما كان عاما والاستثناء المذكور في آخر الكلام يحتمل أن ينصرف إلى جميع ما تقدم ويحتمل أن ينصرف إلى ما يليه فلم يجز إبطال صفة العموم عن أول الكلام بالشك وربما يقول إن أول الكلام عام فمن ادعى تخصيصه فعليه الدليل كسائر العمومات

وحجة أخرى بأن الاستثناء إنما يرد إلى ما تقدم إذا كان لا يستقل بنفسه لأنه إذا لم يستقل بنفسه لم يقدر فوجب تعليقه بما تقدم ليستقل ويفيد ألا ترى أنه إذا استقل بنفسه لم يعلق بما تقدم قالوا وإذا علقناه بالذي يليه فقد استقل وأفاد فلا يعلق بما زاد عليه لأن تعليقه بما زاد على ذلك يجري مجرى تعليق المستقل بنفسه بغيره لا من ضرورة دليل آخر لهم قالوا الاستثناء من الجمل كالاستثناء من الاستثناء وإذا كان الاستثناء من الاستثناء يرجع إلى ما يليه ولا يفتقر في إثبات استقلاله إلى أكثر من ذلك فكذلك الاستثناء من الجمل يكون كذلك قالوا وليس هذا كما لو عقب الجمل بشرط حيث يرجع إلى جميع ما تقدم لأن

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:217

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:216

الشرط وإن تقدم فهو في معنى التقدم لوجوب تقدم الشرط على الجزاء

والإنسان إذا قال اضرب ربيعة وبنى تميم إن قاموا معناه إن قام بنو تميم وربيعه فاضربهم وليس كذلك

الاستثناء الذي اختلفنا فيه لأنه ليس من حقه وجوب تقديمه فلهذا لم ينصرف إلى جميع ما تقدم قالوا وكذلك الاستثناء بمشيئة الله تعالى لأن لفظه لفظ الشرط ولأن من حق الاستثناء بمشيئة أن يوقف جميع الجملة

وأما الاستثناء بإلا فيدخل على بعض دون البعض ألا ترى أنه لو قال لامرأته أنت طالق ثلاثا إن شاء الله لم يقع شيء ولو قال لامرأته أنت طالق إلا ثلاثا لم يصح وإنما يصح إذا قال أنت طالق ثلاثا إلا واحدة أو اثنين

وقد استدلوا بمسألة وهي أنه لو قال لفلان على عشرة دراهم وعشرة دنانير إلا ديناراً ينصرف الاستثناء إلى ما يليه وإن كان يجوز الاستثناء للجنس من غير الجنس على قول بعض

وقد قلتم إن الأصح جواز استثناء الجنس من غير الجنس من حيث المعنى ومع ذلك في هذه الصورة لم ترد فالاستثناء إلى جميع ما تقدم وذكروا كلاماً يختص بأية الرمي وقالوا إن الاستثناء لم ينصرف إلى جميع المذكور بالإجماع إلا أنه لم ينصرف إلى الجلد ولو كان من حقه أن ينصرف إلى جميع ما تقدم لانصراف إلى الجلد أيضاً

بينة أنه إذا لم ينصرف إلى جميع ما تقدم فمن حقه أن ينصرف إلى ما يليه لأنه لا قائل يقول إنه لا

ينصرف إلى ما يليه ولا ينصرف إلى جميع ما تقدم وأما أبو زيد فقد سلك في آية القذف مسلكاً آخر وزعم أن رد الشهادة حد وقال هو عقوبة مؤلمة مثل

الجلد عقوبة مؤلمة وهو معطوف على الجلد ومفوض ذلك إلى الإمام الذي يلي إقامة العقوبات فيكون في حكمه وإذا كان عقوبة لم يسقط بالتوبة وزعم أن الواو هاهنا للنظم وليس للعطف والتشريك

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:218

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:212

وأما دليلنا قال الأصحاب وربما نسبوا إلى الشافعي إن الجملة التي عطف بعضها على بعض بواو العطف تجرى مجرى الجملة الواحدة لأن واو العطف في الأسماء المختلفة يقوم مقام واو الجمع في الأسماء المتماثلة ولا فرق عند أهل اللغة بين قولهم أكرم العرب إلا الطوال منهم وبين قولهم أكرم مضر وربيعه وقحطان إلا الطوال منهم وكذلك لا فرق عندهم بين قوله أضرب بنى ربيعة وتميما إلا الطوال وبين قولهم بنو تميم وربيعه أضربوهم إلا الطوال منهم

وإذا صار الجميع كالجملة الواحدة انصرف الاستثناء إلى الكل

قالوا على هذا أن واو العطف تجرى مجرى واو الجمع في اشتراك الأسمين في الحكم مثل قول القائل أضرب فلانا وفلانا أو أكرم فلانا وفلانا أما من أين قلتم أنه يجرى مجرى واو الجمع في انصراف الاستثناء إليها هذا مجرد الدعوى ثم نقضوا ذلك بالجملتين المتباينتين وهو قوله أكرم ربيعة واضرب بنى تميم إلا الطوال وإنما ينصرف الاستثناء

إلى بنى تميم خاصة ثم قالوا فى قوله ربعة وبنو
تميم اضربوهم إلا الطوال منهم إنما انصرف
الاستثناء إليها لأن الاستثناء ينفصل بقوله اضربوهم
وفيه اسم الفريقين فينصرف الاستثناء إليهما
وأما إذا قال اضرب بنى تميم وربعة إلا الطوال فلم
يتصل الاستثناء باسم فيشمل الفريقين وقالوا أيضا
إن الواو قد تكون للعطف وقد تكون للنظم على ما
بيننا

ومعلوم أنه إذا قال الرجل أكرموا من يزورنا وقد
حبست على أقاربي دارى هذه واشتريت عقارى
الذى تعرفونه من بيت فلان وإذا مت فأعتقوا عبيدى
إلا الفاسق منهم فإن الواو فى هذه المواضع يفيد أن
يكون للعطف وجعل الجملة بمنزلة الجملة الواحدة
فدل أنها للنظم

وقوله إلا الفاسق ينصرف إلى ما يليه
الجواب أنا نقول إن الجمل المعطوف بعضها على
بعض تصير بمنزلة الجملة الواحدة إذا لم تكن فى
الآخر ما يدل على الإضراب عن الأول لأنه إذا لم يكن
إضرابا عن الأول فالإتيان بحرف العطف بين
الجملتين والتعقيب بالاستثناء الذى أصل رده إلى
الكل يدل على أنه لم يتم غرضه من الكلام الأول
والدليل على أنه لم يضرب عن الأول بالثانى أنه فى
الخطاب أضاف إلى الحكم الأول حكما آخر مبتنيا
على السبب الأول وهذا فى آية القذف ظاهر

ونظيره من الكلام قول القائل ادخل البلد الفلاني
وسلم على بنى هاشم واستأمرهم وكذلك يقول
سلم على بنى تميم وربيعة
وبيان أنه لم يتم غرضه من الكلام الأول إضافته إلى
الاسم الأول لمعنى آخر فصار الكلامان من هذا
الوجه مع حرف العطف كالجمله الواحدة فينصرف
الاستثناء إليها كما ينصرف إلى الجملة
وقولهم أن الواو للنظم
قلنا الأصل أن الواو للعطف والتشريك فإذا أمكن
استعماله في هذا لم يستعمل في غيره
يدل عليه أن صرف الاستثناء إلى بعض المذكور
ليس بأولى من البعض بحق الصيغة
ألا ترى أن كل واحد من الجملة المتقدمة يصح ذكرها
موصولا بالاستثناء فإذا جمع بين الكل في الذكر
وأتبعها بالاستثناء كان ابتدار الاستثناء إلى الكل
ابتدارا واحدا يوجب أن ينصرف إلى جميعها انصرافا
واحدا وهذا كاللفظ العام إذا ورد وجب إجراؤه على
عمومه وسحبه على كل ما يصلح له نظمه لأن بعض
المسميات ليس بأولى من البعض إذ الكل يبتدر إلى
اللفظ ابتدارا واحدا وهو الذي قلناه هو المعتمد
ومعنى دليل آخر أن الاستثناء في مسألتنا كالشرط
والاستثناء بمشيئة الله في أنه لا يستقل بنفسه فلما
وجب رجوع الشرط والاستثناء بمشيئة الله إلى
جميع ما تقدم فكذلك لفظ الاستثناء في مسألتنا
وهذا إلزام عظيم على الخصم

والعذر الذى قالوه فى نهاية الضعف لأنه يقال قولكم
أن حق الشرط هو التقدم هلا خصصتم الشرط بما
يليه وقد رتموه تقدير المتقدم عليه على الخصوص
حتى يكون التقدير فى قوله اضرب بنى تميم وربيعه
إن دخلوا الدار اضرب بنى تميم وإن دخل الدار ربيعة
فاضربهم
والحرف أنه ينبغى أن يتقدم الشرط والاستثناء
بمشيئة الله تعالى على الجملة الأخيرة فثبت ما
ذكره من حق التقدم ولا ينصرف إلى جميع الجملة
المتقدمة
وأما الجواب عن كلماتهم أما قولهم أن المطلق على
إطلاقه والمقيد على تقييده قلنا ومن يسلم أن
الجملة الأولى مطلقة والثانية مقيدة وهذا لأنه ليس
واحدة منهما تخالف صاحبها فى الإطلاق والتقييد بل
الجملة كلها فى الصورة مطلقة وفى المعنى
مخصوصة بدليل قام عليه
وقوله إن الاستثناء يحتتمل أن ينصرف إلى الجميع
ويحتتمل أن ينصرف إلى الواحد الذى يليه فلا يثبت
تخصيص ما يستيقن من الألفاظ المطلقة العامة
بالشك قلنا لا عام

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:220
هاهنا لأننا قد بينا أن الجميع قد صار بمنزلة الجملة
الواحدة فلأنه إن كان فى انصرافه إلى الجملة
الأولى شك فكذلك فى انصرافه إلى الجملة التى

تليه شك أيضا لأنه يحتمل أن ينصرف الاستثناء إلى ما تقدم ذكره ولا ينصرف إلى ما يليه
ألا ترى إلى ما روى في بعض الأخبار أن النبي ﷺ قال
ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة إلا
صدقة الفطر وقوله إلا صدقة الفطر ينصرف إلى
الأول

وقال عامة أهل التفسير في قوله تعالى ولولا فضل
الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا النساء
83 أنه استثناء من قوله عز وجل وإذا جاءهم أمر من
الأمّن أو الخوف أذاعوا به ولو رده إلى الرسول
وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم
النساء 83 فهذا موضع الاستثناء بقوله إلا قليلا
والجواب المعنوي أنه لا شك في واحد من الردين
سواء رد إلى ما يليه أو إلى ما تقدم بل الموجود في
الكل احتمال الرد إليه وصلاحيّة الرجوع عليه وهذا
القدر كاف في رد الاستثناء إلى المذكور
فإن قيل كيف تستوي الجملة الأولى والجملة الثانية
وفي الجملة الثانية لم يقع فصل بينهما وبين
الاستثناء وأما في الجملة الأولى قد وقع الفصل
بينهما وبين الاستثناء بالجملة الثانية ووقوع الفصل
مانع من رد الاستثناء إليها

قلنا قد أجبنا عن هذا بقولنا أن الجميع قد صار بمنزلة
الجملة الواحدة ثم نقول بجواز أن يقع فصل بين
الكلامين بواو النسق ثم يرد الآخر منهما على الأول
دون ما يليه ويعطف عليه بإعرابه ما عداه كقوله
تعالى وأرجلكم إلى الكعبين المائدة 6 فمن قرأ بفتح

اللام تسبق الأرجل على الوجه وقد قطع بينهما ذكر
مسح الرأس
وقال تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن
العظيم الحجر 87 فقد فتح النون ورده بعد واو
النسق على أول الكلام
ثم ينتقض هذا الذي ذكره بالشرط والاستثناء
بمشيئة الله
وأما قولهم إنه إنما يرد الاستثناء إلى ما سبق ليفيد
قلنا ينتقض هذا بالشرط والاستثناء بمشيئة الله
تعالى فإنه غير مقيد ولا مستقل بنفسه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:221
وإنما يفيد إذا علق بما تقدم وقد أفاد بتعليقه بما يليه
دفع ذلك رجع إلى جميع ما سبق
وعلى أنا نقول إن هذا الذي قلتم يمنع أن يكون
الرجوع إلى الجملة الأولى بحق الإفادة ولا يمنع أن
يرجع بدليل آخر يقوم عليه ونحن لا نرده إلى الجملة
الأولى للإفادة بل إنما رجع لدليل آخر قام عليه
وأما تعلقهم بالاستثناء من الاستثناء
قلنا إنما يرجع إليهما لأن العشرة إثبات والاستثناء
منها يكون نفيا والاستثناء من النفي يكون إثباتا ولو
رجع الاستثناء إليها لكان نفيا وإثباتا وهذا متضاد
فإن قيل قلتم رجع إلى الثاني دون الأول
قلنا لما رجع إلى ما يليه وأمكن ذلك وتعذر رجوعه
إلى ما سبق للتضاد الواقع فصيرناه على ما يليه لأجل
القرب اللفظي وأما هاهنا قد أمكن رجوعه إلى كل

ما سبق بما بيناه ولا تضاد ولا تنافى فرددناه إلى
الجميع
وأما المسألة التي أوردوا من قولهم لفلان على
عشرة دراهم وعشرة دنانير إلا ديناراً
قلنا يحتمل أن يقال ينصرف إليهما جميعاً ويحتمل أن
ينصرف إلى الدنانير على الخصوص لأن الاستثناء
من غير جنس المستثنى منه مجاز على ما سبق فإن
كان حقيقة معنى فهو مجاز لفظاً لكان رده إلى ما
يكون اللفظ فيه حقيقة أولى
وأما قولهم في آية القذف في أن التوبة لا تنصرف
إلى الجلد قد أجبنا عنه في مسائل الخلاف
وكذلك عن طريقة أبي زيد والكلام في ذلك بالفقه
أقرب منه بأصول الفقه فتركنا ذكره
والله أعلم
فصل

قد ذكرنا تخصيص العموم بالاستثناء
وأما تخصيص العموم بالشرط
فهو موجب لتخصيص المشروط فيه إلا أن يقع موقع
التأكيد أو غالب الحال فينصرف بالدليل عن حكم
الشرط وهذا مثل قوله تعالى وإذا ضربتم في الأرض
فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم
أن يفتنكم الذين كفروا النساء 101 وليس

الخوف بشرط مخصص للفعل بحاله وإنما هو للتأكيد
كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من

نسائكم اللاتي دخلتم بهن النساء 23 وليس كونهن في حورهم بشرط مخصص وإنما ذكر لأنه أغلب الأحوال
وإذا أوجب الشرط تخصيص المشروط فيه لم يثبت حكم المشروط إلا بوجود الشرط فيوجد بوجوده ويعدم بعدمه ومثال هذه الطهارة التي جعلها الله تعالى شرطا في صحة الصلاة بقوله تعالى إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم المائدة 6 وكقوله تعالى فتحرير رقبة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:223
قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:222
(المجادلة 3 4 فجعل عدم الرقبة شرطا في جواز الصيام وجعل العجز عن الصيام شرطا في جواز الإطعام وعلى هذا قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله التوبة 29 أوجب إطلاق العموم استغراق ما انطلق عليه اسم المشرك في قتله ومثاله فإذا قال اقتلوا المشركين إن كانوا حربيين وقتلوهم حتى يعطوا الجزية إن كانوا كتابيين صار هذا الشرط مخصصا لعموم الأسماء
واعلم أن من حق الشرط أن يكون مستقبلا لحكم مستقبل ولا يجوز أن يكون ماضيا لحكم ماض ولا أن يكون مستقبلا لحكم ماض لأنه إذا قال لا أكرم زيدا أمس إلا أن يقدم عمرو اليوم

امتنع اجتماع الشرط والمشروط لأنه إن أكرم زيدا بالأمس فهو قبل وجود الشرط وإن لم يكرمه حتى يقدم عمرو فإن المشروط من إكرام زيد بالأمس فلما امتنع اجتماعهما بطل حكم الشرط فبطل حكم المشروط

وأما إن كان الشرط ماضيا لحكم مستقبل كقوله إن كان زيد قدم فأكرم عمرا فهذا علي ضربين

أحدهما أن يكون الشرط قد وجد قبل الأمر فيكون المأمور مخاطبا بالأمر المشروط ويكون الشرط الماضي تضليلا وليس بشرط فلا يخص به العموم لأنه لم يتقدمه أمر يختص بالشرط

والضرب الثاني أن يكون الشرط لم يوجد فلا يجوز أن يتعلق الحكم بوجوده بعد الأمر لأنه معقود على ماض وليس معقود على مستقبل

وأما تخصيص العموم بالغاية

فالغاية كالشرط في تخصيص العموم بها مثل قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر إلى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون التوبة 29 فجعل إعطاء الجزية غاية في قتالهم قبلها والكف عنهم بعدها فصارت الغاية شرطا مخصصا وقد يتعلق الحكم المشروط بغاية وشرط فلا يثبت إلا بعد وجود الغاية والشرط مثل قوله تعالى ولا

تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله البقرة 222 فجعل انقطاع الدم غاية والغسل شرطا فصارا معتبرين في إباحة الإصابة

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:224
 والتخصيص واقعا باجتماعهما ولا يقع بوجود أحدهما
 وأما التخصيص بالتقييد
 مثل قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة المجادلة 3
 وكقوله تعالى فصيام شهرين متتابعين المجادلة 4
 فلما قيد الرقبة بالإيمان والصيام بالتتابع خص عموم
 الرقاب وعموم الصيام فلم يجز من الرقاب إلا
 المؤمنة ومن الصيام إلا المتتابع وكان لولا التقييد
 الأجزاء بكل رقبة مؤمنة كانت أو كافرة وكل صيام
 متتابعا كان أو متفرقا وصار التقييد الشرعى
 تخصيصا لكل عموم ورد به السمع
 ويجوز تقييد العموم بشرطين وأكثر وإذا زيدت
 شروط تقييده كان أضيق لتخصيص عمومه ويجوز
 أن يجمع فى تقييد العموم بين شرط وصفة وغاية
 فإذا قال إذا قدم زيد صحيحا إلى رمضان فأعط
 عمرا درهما كان قدوم زيد شرطا وصحته صفة وإلى
 رمضان غاية ودفع الدرهم إلى عمرو حكما يلزم
 بمجموع الشرط والصفة والغاية
 فصل

ومما يدخل فى باب العموم القول فى ألفاظ الشارع
 فى حكايات الأحوال
 فعند الشافعى رحمه الله أن ترك الاستفصال فى
 حكايات الأحوال مع الاحتمال يجرى مجرى العموم
 فى المقال

ومثال ذلك ما روى أن غيلان بن سلمة الثقفي رضي الله عنه أسلم وتحتة عشر نسوة فقال النبي ﷺ أمسك أربعاً وفارق سائرهن ولم يسأله عن كيفية العقد عليهن هل

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:225
عقد عليهن على الترتيب أو عقد عليهن دفعة واحدة فكان إطلاقه القول من غير استفصال واستبراد حال دليلاً دالاً على أنه لا فرق بين أن تتفق العقود عليهن معاً أو يوجد العقود متفرقة عليهن فإن قال قائل يجوز أن النبي ﷺ علم كيفية الحال فهذا لم يسأل وأطلق الجواب وأيضاً فإن كان الرسول عليه السلام لم يقف على كيفية في هذه الحادثة ولا يعرف استبهاًم كيفية في كل حادثة تنقل على هذا الوجه والجواب المطلق إنما يمكن حمله على العموم إذا كان مبتنياً على استبهاًم الحادثة والجواب أن دعوى معرفة النبي ﷺ لكيفية العقود من غيلان بن سلمة وهو رجل من ثغيف ورد عليه ليسلم

والتعرف لأمثال هذه المواقعات يبعد من الآحاد من الناس فكيف يلائم حال الرسول ﷺ وهذا غاية البعد والذي ذكر ثانياً فنحن إنما ندعى العموم في كل ما يظهر فيه استفهاًم الحال ويظهر من الشارع إطلاق الجواب فلا بد أن يكون الجواب مسترسلاً على الأحوال كلها وعلى أن وجه الدليل واضح من خبر غيلان بن سلمة في الأحوال كلها فإن النبي ﷺ قال

أمسك أربعاً فأجملهن ولم يخصص في الإمساك
أوائل عن أواخر أو أواخر عن أوائل وفوض الأمر إلى
اختيار من أسلم ولذلك قال لفيروز الديلمي وقد
أسلم على أختان اختر أيهما شئت وفارق الأخرى
فقد علق على اختياره على الإطلاق من غير تعرض
لأولى وأخرى
فصل

وإذا وردت صيغة مختصة في وضع اللسان برسول
الله ﷺ فالذي صار إليه أبو حنيفة وأصحابه أن الأمة
معه في ذلك سواء ولهذا تعلقوا في مسألة النكاح
بلفظ الهبة بقوله تعالى وامرأة مؤمنة إن وهبت
نفسها للنبي فالخطاب يختص به والأمة عندهم
كالنبي ﷺ في موجه
وقد أوقفهم بعض أصحابنا في هذا
وقال من ذهب إلى هذا إن

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 226
الأصل أن النبي ﷺ وأمته في الشرائع على التسوية
والتماثل كما أن الأصل أن الأمة بعضها مع البعض
في الشرع سواء فإن جرى تخصيص في بعض
المواضع فإنما صدر ذلك عن دليل خاص دل عليه
وقد روى أن بعض أصحاب النبي ﷺ قال له في بعض
الأمور إنك لست مثلنا إنه قد غفر الله لك ما تقدم
من ذنبك وما تأخر فغضب وقال إنما أرجو أن أكون
أخشاكم لله تعالى ثم ذكر كلاماً عن النكاح وغيره

وقال في آخره فمن رغب عن سنتي فليس مني
وقال تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة
حسنة الأحزاب 21 فدل أنه ﷺ قدوة الأمة في كل
شيء

وقد وجدت أحكام خاصة لأفراد من أصحاب رسول
الله ﷺ مثل ما روى أن خزيمة ابن ثابت كان مختصا
بشهادتين

وكذلك قال للبراء بن عازب في الأضحية تجزيك ولا
تجزيء عن أحد بعدك

ورخص للزبير في لبس الحرير عن حكة به ولم ينقل
أحد أنه يجوز لغيره ونحن نقول إن رجعنا إلى صورة
اللفظ فلا ارتياب أنه مختص بالرسول ﷺ ثم بعد هذا
يقال ما ظهرت فيه خصائص الرسول عليه السلام
كالنكاح والمغانم فإذا ورد خطاب مختص به ﷺ فهو
مخصوص به وعلى هذا ينبغي أن نص بأصحاب النبي
ﷺ أنهم اعتقدوه

وإنما صرنا إلى هذا لأن الصيغة خاصة واختصاص
الرسول ﷺ في الباب معلوم فحمل الخطاب على
أنه خاص له

فأما ما لم يظهر فيه خصائصه وورد خطاب من الله
تعالى يختص به فينبغي أن يكون الأمر على ما قاله

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:227
وهذا لأنه قدوة الأمة فإذا وضعنا الخطاب على
التخصيص الذي يقتضيه ظاهرة وقطعنا الأمة عنه مع
جريان عادة أهل اللسان في خطاب الواحد ويريدون

به الجماعة يؤدي إلى خرم قاعدة الاقتداء به وقد أمر الله ﷻ تعالى باتباعه في مواضع كثيرة من القرآن وربما يؤدي قطع المشاركة في الأحكام إلى نفرة القلوب عنه وتباعدها منه فالأولى ما ذكرنا والله أعلم بالصواب وأما إذا خصص الرسول ﷺ واحدا من أمته بخطاب فقد ذكر بعضهم خلافا في هذا وقال من العلماء من صار إلى أن المكلفين قاطبة يشاركون المخاطب ومنهم من قال لا يشاركون فمن قال بالأول صار أن الأصل أن جميع الأمة في الشرع سواء بلا تخصيص لواحد من بين الجماعة وقد جرت عادة أهل اللسان أنهم يخاطبون الواحد ويريدون به الجماعة وهذا في كلام كثير

وأما من قال بالثاني فقد ذهب إلى صورة الصيغة وهي مختصة بالواحد من بين الجماعة فلا يجعل للتعميم إلا بدليل والأول أولى لأننا وإن كنا إذا نظرنا إلى مقتضى الصيغة كان موجبا للتخصيص ولكن إذا نظرنا إلى ما استمر الشرع عليه فذلك يقتضى المشاركة والمساواة ألا ترى أن اللفظ الذي يخص به أهل عصر يكون مسترسلا على الأعصار كلها ولا يخص به أهل العصر الأول كذلك ها هنا
مسألة

ومما يتعلق بباب العموم والخصوص مسألة المطلق والمقيد

اعلم أن الخطاب إذا ورد مطلقا لا تقييد له يحمل على إطلاقه وإن ورد مقيدا لا مطلق له حمل على تقييده وإن ورد مطلقا في موضع ومقيدا في موضع ينظر في ذلك فإن اختلف السبب واختلف الحكم جميعا مثل ما ورد من تقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل وإطلاق الإطعام في الظهار لم يحمل أحدهما على الآخر بل يعتبر كل واحد منهما بنفسه لأنهما لا يشتركان في لفظ ولا في معنى وإن كان ورودهما في حكم واحد وبسبب واحد مثل أن يذكر الرقبة مطلقة في

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:228
كفارة القتل ومقيدة في كفارة الظهار كان الحكم للمقيد وبنى المطلق عليه ويصير كأن الوارد حكم واحد استوفى بيانه في أحد الموضوعين ولم يستوف بيانه في الموضوع الآخر
وأما إذا ورد المطلق والمقيد في حكم واحد وبسببين مختلفين مثل ما وردت الرقبة مطلقة في كفارة الظهار ومقيدة بالإيمان في كفارة القتل فعندنا يحمل المطلق على المقيد
واختلف أصحابنا فيما يوجب الحمل فمن أصحابنا من قال يحمل المطلق على المقيد بنفس الورد ومنهم من قال من جهة القياس
وأما إذا اتفق السبب
فاختلفوا فيه فقال بعضهم يحمل المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده مثل ما اختلف بالسبب

ومنهم من قال يحمل المطلق على المقيد في هذه الصورة

أما دليلهم قالوا إن المطلق خطاب على حاله والمقيد خطاب على حاله وربما يقولون نص على حدة ونص على حدة فهما نصاب مختلفان فلا يحمل أحدهما على الآخر بل يعمل كل واحد منهما على ما يقتضيه إذ كل واحد منهما موجب للعمل بنفسه وبصيغته

قالوا وعلى هذا سواء كان المطلق أو المقيد في سببين مختلفين أو سبب واحد يدل عليه أنا نعقل من كلام صاحب الشرع ما يعقل بعضنا من كلام البعض لأن الله تعالى خاطبنا بما يخاطب به العرب بعضهم مع البعض ثم الواحد منا لو أطلق كلامه إطلاقاً ثم قيده ثانياً تقييداً فإنما نحمل المطلق على المقيد بل يجري كل واحد منهما على سببه وقضيته

ألا ترى من قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق ثم قال إن دخلت الدار راكبة فأنت طالق فإنها تطلق إذا دخلت الدار راكبة وتطلق إذا دخلت الدار غير راكبة

وكذلك إذا قال الرجل لغيره أعتق عبداً واحداً من عبيدي وقال لآخر أعتق عبداً واحداً أبيض من عبيدي فإن الأول يملك أن يعتق أي عبد شاء والثاني لا يملك إلا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:229
إعتاق عبد أبيض ولا يحمل المطلق على المقيد

فكذلك ما جاء من الشرع يكون كذلك وهذا المعنى معقول وهو أن المطلق ضد المقيد فيكون في حمل المطلق على المقيد نسخ المطلق لا نسخ الحكم رفعه وأنتم قد رفعتم المطلق وحكمه بالمقيد وحكمه

وبيان رفعه أن قضية المطلق أجزاء كل ما يسمى رقبة وقد ارتفع هذا الأجزاء والرفع نسخه بيينة أن التعبير بمقتضى الآية نسخ فالرفع لأن يكون نسخاً أولى

قالوا ولهذا لا يشترط في قضاء رمضان من التتابع لأنه ورد مطلقاً بقوله تعالى فعدة من أيام آخر البقرة 185 ولم يحمل على صوم اليمين ولا على صوم الظهر

وكذلك عندكم لا يحمل الصوم في كفارة اليمين على الصوم في كفارة القتل والظهر قالوا وأما في الشهادة فإننا لا نقول يحمل المطلق فيها على المقيد بالعدالة لكن شرطنا العدالة في الشهادة التي لم يرد فيها النص تقييداً بالعدالة بدليل آخر

وهو قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الحجات 6 والأمر بالتثبت يمنع القبول وكذلك في زكاة الغنم إنما شرطنا الصوم بدليل آخر وهو قوله عليه السلام لا زكاة في المعلوفة ولا في المحمولة وكذلك إنما قيدنا الميراث المذكور في آخر سورة النساء بما قيد به الميراث المذكور في

أولها من تأخيره عن الدين والوصية بالإجماع لا يحمل المطلق على المقيد قالوا ولا يجوز أن يقال إن المطلق عام وحمله على الرقبة المؤمنة تخصيص لأن دعوى العموم باطلة فى قوله فتحرير رقبة النساء 92 من وجوه منها أن قوله رقبة اسم لرقبة واحدة لأنها نكرة فى الإثبات فتخص ولا تعم والعام ما يشتمل على مسميات كثيرة فأما الذى يشتمل على مسمى فرد ومحل وبلد فمحال أن يدعى فيه العموم بيينة أنه لا شك أنه اسما مفردا

ألا ترى أنه يجمع فيقال رقبة ورقبات كما يقال رجل ورجال وعبد وعبيد ودعوى التخصيص فى اسم المفرد محالا ولأن إثبات التقييد فى الرقبة المطلقة زيادة على النص والزيادة على النص لا يجوز أن يدعى أنه تخصيص بوجه ما لأن التخصيص نقصان والنقصان زيادة على النص والزيادة على النص لا يجوز أن يدعى أنه تخصيص بوجه ما لأن التخصيص نقصان والنقصان ضد الزيادة ونقيضها فكيف يجوز أن يدعى فى الشيء معنى ضده ونقيضه والدليل على أنه زيادة أن صفة الإيمان لا تشتمل عليها اسم الرقبة فإن الرقبة اسم للبنية بأجزائها والإيمان ليس من إقرار بوجه ما وإنما هو

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:230
معنى يعتقده ويكتسبه بقلبه وكذلك لو كفر وما كان من هذا الوجه لم يتصور أن يشتمل عليه اسم الرقبة

قالوا ولا يجوز أن يدعى العموم فى أوصاف الرقبة لأن الأوصاف غير مذكورة فلا يجوز دعوى العموم فيها وما هو المذكور يقع اسما على الرقبة الواحدة وتخصيص المسمى الواحد محال قالوا وليس كالمعيبة والسليمة لأن العيب نقصان جزء من أجزاء البنية فلا تكون رقبة مطلقة وأما الكافر فرقبة مطلقة مثل المؤمنة لأن الكفر والإيمان ليس من أجزاء البنية فعلى هذا لا يكون شرط السلامة زيادة على النص بل يكون اعتبارها اعتبار ما يقتضيه النص وأما صفة الإيمان لما كان سببا وراء ما يقتضيه اسم الرقبة فيكون زيادة محضة وإذا بدا أنه زيادة لم يجز إثباتها بالقياس لأن بالقياس لا يجوز الزيادة على النص لأنها نسخ على ما سنين فى باب النسخ ونسخ القرآن بالقياس لا يجوز ولأن القياس إنما يجوز استعماله فى غير موضع النص وهذا استعمال القياس فى موضع النص لأن كفارة القتل منصوص عليها وكفارة الظهر منصوص عليها وقياس المنصوص عليه على المنصوص عليه باطل كما لا يجوز قياس السرقة على قطع الطريق لإثبات قطع الرجل مع اليد وكذلك قياس التيمم على الوضوء باطل فى إدخال الرأس والرجل فى التيمم وكذلك قياس كفارة القتل على كفارة الظهر باطلة فى إثبات الإطعام والإطعام كفارة مثل الرقبة والصيام

بيينة أن التقييد بالإيمان زيادة على حكم قد قصد
استيفاءه بالنص فلم يجز كما لا يجوز في هذه
الصورة التي بينها
قالوا وأما قول من قال من أصحابكم يقيد بنفس
ورود المقيد ويحمل عليه بلا قياس ولا دليل يدل عليه
فكلام باطل وزعم محال لأن ظاهر المطلق يقتضى
أن يجرى على إطلاقه فلو خص بالمقيد مجرد كون
هذا مطلقا وكون الآخر مقيدا كان هذا مجرد ميل
باطل وينتهى بمحال لأنه لا يكون أن يقيد بأولى من
أن لا يقيد به
بيينة أنه يجوز أن يكون حكم الله تعالى في أحدهما
الإطلاق وفي الآخر التقييد
وأيا كما لا يجوز أن تكون المصلحة الشرعية فيهما
التقييد يجوز أن يكون المصلحة الشرعية فيهما
الإطلاق ويجوز أن يكون المصلحة في أحدهما
الإطلاق بينما الآخر

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:231

التقييد
يدل عليه أنه لو جاز أن يقيد أحدهما بمجرد أن الآخر
مطلق من غير أن يكون بينهما وصلة لا لفظية ولا
معنوية ولكن بمجرد أن هذا المقيد وجب أن يقيد
الآخر ومثله من هذا أيضا أن يكون لأحدهما بدل لأن
للآخر بدلا أو يثبت التخصيص في أحد العموم لأن
الآخر مخصوص

قالوا وقول بعضكم إن القرآن كله كالكلمة الواحدة يقيد بعضه مما يقيد به البعض الآخر مثل قوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات الأحزاب 35 لا يصح لأن قولهم إن القرآن كالكلمة الواحدة إن أرادوا بذلك أن كله حق ولا غرر في شيء منه ولا اختلاف

هذا صحيح

وإن أرادوا أن كله كالشيء الواحد حتى يقيد البعض منه بما يقيد به البعض فهذا كلام لم يقل به أحد وكيف يكون كالكلام الواحد وقد أنزله الله تعالى على سبعة أحرف وقيل معناه سبع جهات أمر ونهى ووعد ووعيد ومتشابه وقصص ومثل ولأن اسم القتل لا ينطلق على الظهار فلا يستعمل فيه حكمه إلا بمعنى يوجب قياسه عليه كالبر لما كان اسمه لا ينطلق على الأرز لم يستعمل فيه حكمه إلا بمعنى يوجب قياسه عليه وهو إما الكيل أو الطعم على حسب ما اختلفوا فيه

فأما حجتنا نقول في المطلق والمقيد إذا وردا في حادثة واحدة إن التقييد زيادة في أحد الخطابين ورد من الشارع فوجب الأخذ بها دليله الزيادة في الاحتياط فإنه يجب الأخذ بها كذلك ها هنا وإذا وجب الأخذ بهذه الزيادة لم يكن بد من حمل المطلق عليه لأنها إذا لم نحمل المطلق عليه كان تركا لوصف التقييد

فإن قالوا وإذا حملنا المطلق على المقيد كان تركا لوصف الإطلاق

قلنا لا يكون تركا بل يكون قولا بتخصيص عموم

وأما إذا لم يحمل المطلق عليه كان تركا لصفة التقييد أصلا فإن قوله عليه السلام في سائمة الغنم زكاة إذا لم يحمل عليه الخطاب الذي ورد في إيجاب زكاة الغنم تعطلت صفة السوم والغنم ولم يبق لها فائدة ولا بد في هذا الدليل من الرجوع إلى أن القول بدليل الخطاب واجب وأنه حجة شرعية وسيأتي هذا من بعد
ونقول أيضا إذا أجرينا المطلق على إطلاقه اعترضنا به على المقيد وإذا اعتبرنا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:232
المقيد واعتبرنا التقييد في إثبات الحكم اعترضنا على المطلق ولا بد من واحد منهما والثاني أولى لأن الأمر المقيد صريح في وصف التقييد أعنى السوم أو وصف الإيمان فيما إذا قال إذا جنيتم فأعتقوا رقبة ثم قال إذا جنيتم فأعتقوا رقبة مؤمنة واللفظ مختص بهذا الوصف

وأما المطلق فظاهر في المعلوفة وليس بصريح فيها وكذلك في المثال الثاني ليس بصريح في الكافرة فكان الاعتراض بالصريح على الظاهر وبالنص على العام أولى لأن الخاص مقدم على العام والصريح مرجح على الظاهر
هذا هو الكلام في المطلق والمقيد إذا ورد في حادثة واحدة والذي ذكروا من المثاليين في مسألة الطلاق والعناق فلا يعرف ذلك على مذهبنا وإنما هو على مذهبهم

وأما الدليل في الفصل الثاني وهو إذا ورد المطلق والخطاب المقيد في شيئين مختلفين مع إيجاد الحكم وهو المسألة المعروفة ومثال ذلك في كفارة القتل وكفارة الظهر فوجه الكلام في هذه المسألة أن يدل على أن قوله فتحريم رقبة المجادلة 3 لفظ عام يشتمل على جميع الرقاب والتقييد بالإيمان تخصيص وإذا ثبت هذا صح بالقياس لأننا بينا أن تخصيص العموم بالقياس جائز والدليل على أنه لفظ عام أن قوله فتحريم رقبة المجادلة 3 صالح لكل رقبة لأن الرقبة اسم لكل شخص له رقبة إلا أنه اختص بالعبيد من حيث العرف فهو إذا صالح للمؤمنة والكافرة والمعيبة والسليمة والعاقلة والمجنونة وإذا صالح لكل الرقاب كان عاما في كل الرقاب إلا أنه لفظ في كل الرقاب من حيث البديل على معنى أنه لا يتعدد الرقبة الداخلة في الأمر بالتحريم غير أنه ما من رقبة توجد وتسمى رقبة إلا ويتناولها اللفظ ويشتمل عليها الأمر حتى لو قصدتها فيحرمها تخرج عن عهدة الأمر فصار معنى قولنا من حيث البديل أنه متناول لكل الرقاب لا من حيث يدخل جميع الرقاب في الأمر بالتحريم ولكن من حيث استرسال الأمر على الرقاب بوصف التناول وقيام البعض مكان البعض فيكون عاما من حيث المعنى إن لم يكن عاما من حيث صورة اللفظ ويمكن أن يقال إنه عام في الأوصاف لأنه على أي وصف كانت الرقبة فهي رقبة

وقولهم إن الوصف غير مذكور فلا يمكن دعوى العموم فيه
قلنا الأوصاف لا تنفك الرقاب عنها بل هي من صورة الرقاب
فصارت كالمذكورة فصح دعوى العموم فيها

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:233
ثم الدليل الواضح على أنه لفظ عام أنه يحسن منه الاستثناء بإلا وهو أن يقول أعتق رقبة إلا أن تكون كافرة أو ذميمة أو معيبة أو يقول أعط هذا الدرهم فقيرا إلا أن يكون كافرا والاستثناء بعض ما يتناوله اللفظ ولولا أنه عام لم يتصور فيه الاستثناء لأن الاستثناء تخصيص إلا أنه دليل يتصل باللفظ والذي يتكلم فيه تخصيص بدليل منفصل عن اللفظ وإذا استويا في معنى التخصيص فإذا قيل هذا اللفظ أحدهما قبل الآخر وقد ظهر هذا الذي قلناه
الجواب عن قولهم إنه اسم فرد فهو وإن كان اسم فرد ولكنه عام في الأوصاف أو نقول هو وإن كان اسم فرد في الصورة لكنه اسم عام في المعنى على ما ذكرنا من قبل بالتخصيص إنما يصح لعمومه من حيث المعنى كما صح الاستثناء بهذا الوجه ونزيد ما قلناه أيضا فنقول التخصيص على وجهين تخصيص بإخراج بعض المسميات من اللفظ مثل قوله تعالى فاقتلوا المشركين التوبة 5 فإن تخصيصه بإخراج بعض ما تناوله اللفظ من المسميات

والوجه الثانى من التخصيص هو أفراد بعض ما يصلح له اللفظ عن البعض وإن شئت قلنا تعيين بعض ما يتناوله الاسم المبهم ونظيره قول الرجل رأيت زيدا فهذا اسم مبهم يصلح اللفظ لكل من يسمى زيدا فإذا قلت رأيت زيدا العالم فقد أفردت بعض من يصلح له اللفظ عن البعض وعנית بعض من يتناوله الاسم المبهم

وإذا ثبت أن ما قلناه من حمل المطلق على المقيد بالقياس ومنع أجزاء الرقبة الكافرة تخصيص لفظ عام شامل لمسميات كثيرة بالوجه الذى قدمنا سقط قول إن تقييد الرقبة بالإيمان زيادة فى النص بل هو نقصان لأن التخصيص يكون نقصانا ولا يكون زيادة

وقولهم إن اسم الرقبة للبنية بأجزائها قلنا نعم ولكن الإيمان والكفر وصف لهذه البنية فقال رقبة مؤمنة ورقبة كافرة كما يقال معيبة وسليمة وكما لا يتصور إلا أن تكون معيبة أو سليمة لا يتصور إلا أن تكون كافرة أو مؤمنة وقد قال الطبرى فى أصوله لا يجوز أن لا يعتقد الكفر ولا الإيمان فيخلو عنهما وهذا هوس لأنه إذا لم يعتقد الإيمان يكون كافرا ولا أن تكون لا مؤمنة ولا كافرة كما لا يتصور أن تكون لا معيبة ولا سليمة وعلى أنه يدعى أن الإيمان والكفر من أجزاء البنية لكن ادعينا أنهما وصفا البنية وادعينا العموم من حيث الأوصاف ولهذا جاز الاستثناء

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:234
 وإذا جاز أن لا يكون من أجزاء البنية وصح استثناء
 الرقبة بهذا الوصف جاز أيضا أن لا يكون من أجزاء
 البنية ويصح تخصيص الرقبة بهذا الوصف
 واعلم أن فصل الاستثناء يهدم كل كلام لهم في هذه
 المسألة ولا يتصور لهم رد وكلام عليه
 والجواب إنما لا يدعى أن الكفر من أجزاء الرقبة أو
 الإيمان لكن يدعى أن الكافر رقبة وتناول اللفظ إياه
 من هذا الوجه لا من وجه الذي قلتم
 وقد بينا دعوى العموم في هذه المسألة ولم نحتج
 إلى أن نبين أن الزيادة في النص لا تكون نسخا
 وتركنا الكلام فيه إلى أن نبلغ إلى مسائل النسخ
 وأما المسائل التي أوردوها فإننا لم نجز استعمال
 القياس في هذه المسائل لأن الإجماع منع منه
 وأما مسألة التتابع في قضاء رمضان أو في صوم
 كفارة اليمين
 فإنما لم نحمل المطلق على المقيد في ذلك لأن
 المحل قد تجاذبه أصلان
 أعنى صوم المتعة حيث نص فيه على التفريق وصوم
 الظهر حيث نص فيه على التتابع فلم يكن إلحاقه
 بأحدهما أولى من إلحاقه بالآخر على حاله
 والكلام في مطلق له أصل واحد في المقيد وحين
 بلغ هذا الكلام في هذا الموضوع فقد انتهت المسألة
 والذي قالوا أن قياس كفارة الظهر على كفارة
 القتل قياس المنصوص عليه على المنصوص عليه

قد أجبنا عن هذا في الخلافات فلا معنى للإعادة ثم الكلام في العموم والخصوص وتتبع القول في هذا القول في مفهوم الخطاب ودليله لأنه لائق بفصل المطلق والمقيد وقد انبنى الكلام عليه في بعض فصوله والله الموفق للصواب

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:235
القول في دليل الخطاب وبيان اختلاف العلماء في ذلك ووجه كونه حجة وذكر ما يتصل به وما قيل في بيان مذهب العلماء في دليل الخطاب وما ذهب كل فريق منهم في ذلك

اعلم أن أصحابنا أوردوا أنه على ثلاثة أنحاء فحوى الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم الخطاب وبعضهم ضم إليها قسما رابعا وهو دليل الخطاب وفرقوا بين دليل الخطاب ومفهوم الخطاب فأما فحوى الخطاب ما عرف به غيره على وجه البينة وطريق الأولى مثل قوله تعالى فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما الإسراء 23 وقوله تعالى ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك آل عمران 75 الآية ومثل قوله تعالى ولا يظلمون نقيرا النساء 124 وعلى هذا ما روى عن النبي ﷺ أنه قال ردوا الخيط والمخييط وكذلك قوله تعالى مما أفاء الله عليك الأحزاب 5 مثل هذه وضرب بيده إلى وبرة بغيره إلا الخمس والخمس مردود فيكم ويقول القائل في

مستعمل الكلام فلان لا يعطى خردلة ولا يترك من حقه حبة ويقول لا تقر عين أخيك وأمثال هذا وقد سمى الشافعي رحمه الله هذا قياساً جلياً وذكر على مثاله قوله تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة النساء 92 قال هذا تنبيه على وجوب الكفارة في قتل العمد واعترضوا عليه قالوا ليس هذا بقياس لانا نعلم هذا باضطراد لا بحكم النظر والاستدلال وهو كما نجد أنفسنا غير مفتقرة إلى النظر والاستدلال في العلم بالمدرجات وما نجده في أنفسنا من الآلام واللذات وأيضاً فإنه يشترك في هذا العلم العامة والسوقة والنساء وأهل العلم والعلية من الناس وإذا علمه من ليس من أهل النظر والاستدلال دل أنه ليس علمه بطريق النظر والاستدلال ولأنه لو كان معلوماً بنظر وقياس جلي أو خفي لجاز أن يغلط فيه غالطاً أو يشك فيه شكاً أو يجوز أن

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:236
يترك الناس هذا القياس وهذا النظر ولا يقفون على قضيته وموجهه أو يعدل عن هذا النظر عادل أو يستعمل غير جهته مستعمل
وحيث لم يتصور شيء من هذه الوجوه دل أنه معرفة ضرورية بمعرفة قياسية ويجوز أن يصح قول الشافعي فيقال إنما قال الشافعي ذلك لأن الضرب والشتم غير مذكور في خطاب قوله فلا تقل لهما أف الإسراء وإنما استدرك علمه وإن لم يذكر في

الخطاب من ناحية المذكور ويلقيه من قبله فأثبتته
علمنا بالفرع من ناحية أصله
وأیضا فإنه لا بد من نوع نظر فإن ما لم يعرف قصد
المتكلم وأنه أخرج الكلام لمنع الأذى لا يجعل له هذا
العلم

ألا ترى أنه يحسن أن يقول الرجل لغيره لا تشتم
فلانا ولا تواجهه بقبيح ولكن اقتله ويقول لا تضربه
ولكن اقتله

وأمثال هذا يوجد كثيرا وإنما حبس ذلك لأن مقصوده
لم يكن دفع الأذى عنه ولكن كان مقصوده إيقاع فعل
دون فعل ويجوز أن يقصد العاقل فعلا ما فى عينه
ولا يقصد فعل ما دونه

فأما إذا كان قصد المخاطب دفع الأذى بالمنع من
التأفيف المنع من الشتم والضرب من طريق الأولى
كما سبق فهذا تصحيح ما صار إليه الشافعى وسيأتى
بأجلى من هذا فى باب القياس

وأما لحن الخطاب فقد قيل ما أضمّر فى أثناء اللفظ
وقيل لحن الخطاب ما يدل على مثله والفحوى ما
دل على ما هو أقوى منه

وأما مفهوم الخطاب فما عرف من اللفظ بنوع نظر
وقيل ما دل عليه اللفظ بالنظر فى معناه

ومن فرق من أصحابنا بين دليل الخطاب ومفهوم
الخطاب فلا يتجه له فرق صحيح

والجملة أن فحوى الخطاب ولحن الخطاب ودليل
الخطاب أدلة يستخرج بها ما اقتضته أفاظ الشارع
من الأحكام

واعلم أن حقيقة دليل الخطاب أن يكون المنصوص عليه صفتان فيعلق الحكم بإحدى الصفتين وإن شئت قلت فيقيد الحكم بإحدى الصفتين فيكون نصه مثبتا للحكم مع وجود الصفة فدليله نافيا للحكم مع عدم الصفة كقوله عليه السلام في الغنم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:237
السائمة الزكاة أو في سائمة الغنم الزكاة
فنصه وجوب الزكاة في السائمة ودليله نفي وجوب الزكاة في المعلوفة وكقوله عليه السلام إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فنصه طهارته إذا بلغ الماء قلتين ودليله نجاسته إذا نقص عن القلتين وكقوله في أربعين شاة شاة فنصه وجوبها في الأربعين ودليله سقوطها فيما دون الأربعين وكقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا المجادلة 6 فنصه مقتضى التثبت في قول الفاسق ودليله قبول قول العدل وترك التثبت فيه وإذا عرف دليل الخطاب فنقول اختلف أهل العلم في كونه دليلا وصحة الاستدلال به فقال مالك والشافعي وجمهور أصحابنا إنه دليل صحيح في الأحكام ويحتج به وهو قول داود وأصحاب الظاهر وقال به أيضا طائفة من المتكلمين
وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه إلى أن دليل الخطاب ليس بحجة ووافقهم على ذلك من أصحاب الشافعي أبو العباس بن سريج والقاضي أبو حامد المروزي

وأبو بكر القفال الشاشي وهو قول جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشعرية واختلف هؤلاء المبطلون بدليل الخطاب في تعليق الحكم بالصفة إذا علق الحكم بغاية أو شرط فأكثر المتكلمين وطائفة من أصحاب أبي حنيفة ذهبوا إلى أن التقييد بالغاية والشرط مثل التقييد بالصفة وليس يدل على الخطاب على ما سوى المنطوق به أصلاً وذهب طائفة من الفقهاء إلى القول بدليل الخطاب في المقيد بالشرط والغاية وإن أبطلوا ذلك في المقيد بالصفة وبعضهم أبطل دليل الخطاب بالصفة والشرط وأثبتته

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:238
في المقيد بالغاية

وأما المثبتون لدليل الخطاب فقد أثبتوه في المقيد بالشرط والصفة والغاية واختلفوا في المقيد في الاسم والعين فأثبتته أيضاً أبو بكر الدقاق وشرذمة قليلة من الفقهاء والصحيح أنه غير ثابت وأما حجة النافين لدليل الخطاب قالوا فلو دل الخطاب المقيد بالصفة على نفي ما عداه لدل عليه إما بصريحه ولفظه وإما بفائدته ومعناه وليس يدل عليه من كلا الوجهين فإذا ليس يدل عليه أما صريحه فإنه ليس فيه ذكر لما عدا الصفة ألا ترى أن قول القائل أدوا عن الغنم السائمة الزكاة ليس فيه ذكر للمعلوفة أصلاً وأما المعنى فلو دل من جهة المعنى لكان من حيث إنه لو كانت الزكاة في غير السائمة

كهى فى السائمة لما تكلف الشارع ذكر السوم
وتعلق الزكاة باسم الغنم لأن تكلف ذكر السوم مع
تعلق الزكاة بمطلق اسم الغنم تكلف لما لا فائدة
فيه

قالوا وهذا لا يصح لأن فى تكلف ذكر السوم فوائد
أخرى سوى نفي الزكاة عن المعلوفة وإذا أمكن ذلك
بطل القول بأنه لا فائدة فى ذكر السوم سوى انتفاء
الزكاة عن المعلوفة وذكروا فوائد فى التقييد بالصفة
منها أنه قد يكون اللفظ لو أطلق فى بعض المواضع
لتوهم متوهم أن الصفة خارجة عنه فتذكر الصفة
لإزالة هذا الإيهام وهذا مثل قوله تعالى ولا تقتلوا
أولادكم خشية إملاق الإسراء 31 لو أطلق لكان يجوز
أن يتوهم به متوهم أنه لم يرد عند خشية الإملاق
قول الله تعالى خشية إملاق ليرفع هذا الإيهام
وهذا غرض صحيح ومنها أن تكون البلوى تعم بالصفة
المذكورة وما عداها لم يثبت على

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:239
الناس فقيده الله تعالى الخطاب بالصفة لإحداث
البلوى بها وهذا أيضا مثل قوله تعالى ولا تقتلوا
أولادكم خشية إملاق الإسراء 31 ومنها أن يكون
غرض الشارع أن يعلم حكم المنصوص عليه بالنص
ويعرف حكم ما عداه بالقياس أو بدليل وهذا غير
ممتنع كما لم يمتنع أن تعرف حكم الأجناس الستة
فى الربا بالنص ويعرف حكم ما عداها بالقياس عليها

وفى تعريف المجتهد للاجتهاد تعريضه للثواب وهو
نفع عظيم وغرض صحيح ومنها أن تكون المصلحة
المعلومة للشارع أن يبين حكم الزكاة عند وجود
صفة السوم وينفى حكم المعلوفة على ما يدل عليه
العقل

فأما إذا لم يجد دليلاً يدل على وجوب الزكاة فى
المعلوفة نفينا الزكاة عنها لأن العقل يدل على ذلك
من حيث إنه مال الغير لا يستحق عليه إلا بدليل
شرعى يدل على استحقاقه

فإن قلتم فقد نفينا الزكاة عن المعلوفة وصرتم إلى
ما قلنا نقول بلى ولكن بتعليق الزكاة بالسائمة لكن
ينعدم قيام الدليل على وجوب الزكاة فى المعلوفة
فإنه حكم العقل ولم ينقلنا عنه دليل شرعى وهذا
الذى قلناه دليل معتمد لهم

وذكروا دليلاً آخر وقالوا لو كان الحكم المقيد بالصفة
فى محل يدل التقييد على نفيه فيما عداها لكان أمر
الخبر كذلك ومعلوم أن الإنسان لو قال زيد الطويل
فى الدار لا يدل على أن القصير ليس فى الدار ولا
على أنه فيها بل هو موقوف على قيام دليل عليه
فالأمر يكون كذلك

دليل آخر لهم هو أن الأسماء مثبتة لتمييز الأجناس
والأشخاص فتمييز الأجناس أن يقال خيل أو إبل
وتمييز الأشخاص أن يقال فرس أو بعير
والصفات موضوعة لتمييز النعوت والأحوال فتمييز
النعوت بالأوصاف أن يقال طويل أو قصير وتمييز

الأحوال أن يقال قائم أو قاعد فصارت الأسماء
والصفات في وصفها للتمييز شأن
فإن كان تقييد الخطاب بالاسم لا يدل على نفيه عما
عداه فإنه إذا قيل في الإبل الزكاة لا يدل على نفيها
عن البعير فوجب أن يكون التقييد بالصفات بمثابته
فلا يدل تقييد الخطاب بها على نفي الحكم المذكور
في الخطاب عما عداه وهذا أشهر دلائلهم وأعرفها
دليل آخر لهم قالوا قد فرق أهل اللغة بين العطف
وبين النقص
وقالوا قول

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:240
القائل اضرب الرجال الطوال والقصار عطف وليس
بنقص ولو كان قوله اضرب الرجال الطوال يدل
على نفي ضرب القصار لكان قوله والقصار نقضا لا
عطفا
دليل آخر قالوا موضوع الخطاب أن تفهم منه المراد
بوصفه فيفهم من الإيجاب إيجابا ومن النفي نفيًا ولا
يصح لهم الإيجاب من النفي ولا النفي من الإيجاب
كما لا يصح أن يفهم من القول الصحيح إلا ما يوافقه
وقد قلتم في دليل الخطاب أن يفهم النفي من
الإيجاب والإيجاب من النفي فيكون جمعا بين
المتضادين وهذا لا يجوز وليس كالأسماء المشتركة
لأنه لا يجمع بين المتضادين هناك في المراد فإنه إذا
قام الدليل على أن المراد به أحدهما انتفى الآخر

وفى مسألتنا القول بدليل الخطاب يقتضى الجمع بين الضدين من النفى والإثبات وهذا محال دليل آخر قالوا الخطاب المقيد بالصفة يحسن الاستفهام فيه لما عدا الصفة فيقال للمخاطب ما حكم المعلوفة فى قوله فى سائمة الغنم زكاة ويقال للمخاطب فى قوله البنت أحق بنفسها من وليها ما حكم البكر ولو كان دليل الخطاب ثابتا من حيث لسان العرب لكان يقبح الاستفهام لأن الاستفهام طلب الفهم وما فهم يقبح طلب فهمه واعتمد القاضى أبو بكر الباقلانى فى نفى دليل الخطاب على فصل وقال لو كان الأمر على ما يقوله القائلون بدليل الخطاب لوجب أن لا يعلم إلا سماعا وتوقيفا عن أهل اللغة لأن مثل هذا لا يدرك بموضوعات العقول وإنما يوجد بالمواضعة والمواطأة من أهل اللسان ولو كان من أهل اللغة توقيف فى هذا الباب لوجب أن نعلمه مع كثرة خوضنا فى هذه المسألة وتوفير دواعينا على طلب الحق منها

قالوا وإن كان ما يحكيه المخالفون عن أهل اللغة فى هذا الباب لوجب أن ينقل إلينا نقلا مستفيضا حتى يقع لنا العلم بذلك وحين لم يقع لنا العلم فى ذلك بوجه ما عرفنا أنه لا نقل فى ذلك عن أهل اللغة أصلا وإذا لم يثبت النقل ولم يعرف شرع ورد بإثبات دليل الخطاب دل أن الدليل من هذه الجملة ساقطا أصلا وأما أبو زيد قال فى هذه المسألة لا يخلو إما أن يكون الوصف المذكور معنويا أو غير معنوى فإن كان

غير معنوي فيعلق الحكم به كتعليقه بالاسم واللقب
وإن كان معنويا وهو أن يكون مؤثرا في إيجاب
الحكم فنهاية ما في الباب أن ينزل منزله العلة
والاختلاف بين العلماء أن العلة توجب الحكم عند
وجودها ولا يعدم عند عدمها بل الحكم يبقى عند
العدم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:241
على ما كان قبل معرفة العلة
قال وكذلك في الحكم المعلق بالشرط فالشرط
يقتضى وجود الحكم عند وجوده ولا يقتضى نفيها عند
عدمه بل الحكم عند عدم الشرط يكون موقوفا على
قيام الدلالة كما تقول في العلة
قال وأما الزكاة إنما لم تجب في المعلوفة بدليل
آخر وهو قوله ﷺ لا زكاة في الإبل العوامل وبعضهم
روى لا زكاة في الحمولة والعلوفة
واستدل من قال لغيره أعتق عبيدي ثم قال أعتق
عبي الأبيض لا يكون نهيا عن عتق غيره
وأما أبو الحسن الكرخي من أصحابهم فرق بين
المقيد بشرط وبين المقيد بصفة قال لأن التعليق
بالشرط يقتضى إيقاف الحكم على وجود الشرط
وإذا وقف عليه انعدم بعدمه وليس في تقييد الحكم
بالصفة إيقاف الحكم عليها حتى ينعدم عند عدمها
فيبقى ما وراء المذكور موقوفا بل بحسب ما يقوم
عليه الدليل والأصح عندهم أن لا فرق بين الشرط
والصفة

وأما دليلنا اعلم أن الأصحاب اختلفوا في أن دليل الخطاب دليل من حيث اللفظ أو من حيث الشرع والصحيح أنه دليل من حيث اللغة ووضع لسان العرب فيقول الدليل على ذلك أن ابن عباس ناظر الصحابة وهم قطب العرب والفصحاء منهم في إسقاط ميراث الأخوات مع البنات بقوله تعالى إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك النساء 176 فكان دليhle أن لا شيء لها مع الولد وسائر الصحابة لم يدفعوا عن هذا الاستدلال بل عدلوا في إثبات توريث الأخوات مع البنات إلى حديث ابن مسعود رضى الله عنه أن النبي ﷺ ورث الأخوات مع البنات والخبر المشهور في الباب وفي هذا إجماع منهم على القول بدليل الخطاب وبمثل هذا استدل ابن عباس على الصحابة في قوله تعالى فإن كان له إخوة فلأمه السدس النساء 11 وزعم أن الأخوين لا يردان الأم من الثلث إلى السدس وقال له عثمان أصحابك جعلوا الأخوين بمنزلة الإخوة ولم يذكر أن هذا الذى يقوله لا يدل عليه لسان العرب

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:242
ويدل عليه أيضا أن أبا عبيد القاسم بن سلام وهو من أوثق من نقل كلام العرب حكى عن العرب استعمالهم دليل الخطاب واستشهد عليه بقوله ﷺ

وهو من أفصح من ذب ودرج لى الواجد يحل عرضه
وعقوبته قال فهذا دليل على أن لى المعدم لا يحل
عرضه وعقوبته

وكذلك قال فى قوله عليه السلام لأن يمتلىء جوف
أحدكم قيحا حتى يزيد خير من أن يمتلىء شعرا
وذكر أنه إذا لم يمتلىء فهو مباح
فإن قال قائل يحتمل أن أبا عبيد قال ما قاله عن
نظر واستدلال من قبل نفسه مثل ما يقولون لا أنه
قال ذلك عن أهل اللغة

هو رحمه الله إنما فسر حديث الرسول ﷺ فى كتابه
على ما عرفه من لسان العرب لا على ما يعرض فى
خاطره ويظن فضنه فسقط ما قالوه ولأن العرب
فرقت بين المطلق والمقيد بالصفة كما فرقت بين
الخاص والعام وبين المطلق والمقيد بالاستثناء
ألا ترى أنهم لا يقولون اعط زيدا الطويل واعط عمرا
القصير وهم يريدون التسوية بين الطويل والقصير
وبين الغنى والفقير

وكذلك يقول القائل من دخل الدار فأعطه درهما
ويقول إن دخله عربى فأعطه درهما فإنه يريد بالأول
كل من يدخل ولا يريد بالكلام الثانى غير العربى فدل
أن الخطاب دليل مستخرج من اللفظ من حيث اللغة
ولسان العرب

فإن قيل هذا دعوى على العرب لا يعرف ولا يمكنهم
أن يوجدوا فى ذلك رواية عنهم ولا حكاية عن فصيح
منهم وإن كان على ما يزعمون فنصوا على ما

زعمتم وإن لم يمكنهم ذلك فاعلموا أنكم حصلتم على دعوى مجردة لا دليل عليها والجواب أن ما ذكرنا أمر متعارف من كلام العرب وشيء معقول من لسانهم ومعلوم من مذاهبهم وليس من عادة العرب أن تخبرك بذلك عن نفسها وتقول إنا أدربنا بكذا وكذا وبكذا وكذا وإنما تتكلم بطباعها وبما أودع الله عز وجل في لسانها من البيان الذي يحصل به علم المعاني عند السامعين فمن كمل معرفته من الناس بلسانها واستدرك مرادهم بكلامهم بما ذكرنا من لغتهم وعرفه من لسانهم وهذا مثل وجوه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:243
الإعراب من الرفع والنصب والخفض فإنهم لم يقولوا إن لساننا في الإعراب كذا وكذا ولكن تكلمت بطباعها على وجوه من الإعراب فمن عرف لسانهم عرف وجوه الإعراب من كلامهم وكما عرف من كلامهم ذكر الأدب والتنبيه به على الأعلى مثل قول القائل فلان يحاسب على النقيير والقطمير وفلان لا تقع الخردلة من كفه وما أشبه ذلك فكذلك عرف من كلامهم أنهم يذكرون أعلى صفات الشيء وأتمها في بابه وجنسه ويريدون بذلك أن يكون ما عداه يخالفه في حكمه كقولهم الشيع في الخبز والقوة في اللحم والرق في البر واللذة في الماء البارد فنعلم أن ما عدا هذه الأشياء مخالف لها قاصر عنها في معانيها

ونظير هذه الألفاظ قوله ﷺ الولاء لمن أعتق لأن الإعتاق أجل ما يصطنعه الناس ويسديه السادة من النعم إلى عبيدهم فلم يجز أن يشاركونهم في استحقاق الولاء غيرهم وعلى هذا قوله في سائمة الغنم الزكاة لما كانت السائمة أعلى جنسها في توفر المنفعة وخفة المؤنة لم يجز أن يشاركها المعلوفة التي استغرقت مؤنتها عامة منفعتها ولا العوامل التي عدم ماؤها وانقطع درها ونسلها فقد وجد من النبي ﷺ التكلم بهذا وأشباهه ليدل على المخالفة وذلك على دقاق لسان العرب وما توجه اللغة ونحن نجد لدلالة اللحن من الغلبة على القلب والتمكن من الفهم ما نجده لنص الكلام قال الله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول

محمد 30

فدليل الخطاب من لحن القول وبيان اللسان وقد دل اللفظ من جهتين بنصه ومفهومه ففي نصه إمامنا لشيء وفي مفهومه ما عداه وهذا من لطف لسان العرب وقد قال بعض الشعراء والحادثات وإن أصابك نوبها فهو الذي إياك كيف نعيم

فاستعمل الدليل من الشيء على نفسه وضده وقد قال أيضا أهل اللغة إن كلمة إنما أنها من إن التي هي لإقرار الشيء وإثباته ومن ما التي هي النفي فاجتمع المعنيان لها وإن كان هذا مشهورا عندهم

وموجودا في كلامهم فكيف بك وجود نظير ذلك من المنطوق ودليل مفهومه بيينة أنه المعلوم إن صح الكلام وأبعده من دخول الشركة كلام التحديد ثم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:244
الحدود جارية على الطرد والعكس وتعمل بركنيها وتعطى الدلالة من جهتيها فيثبت بهذا الذي قلناه أن دليل الخطاب ثابت من جهة كلام العرب وتضمنه لسانها الذي تكلموا بها وقد خرج ما قلناه أخيرا الجواب عن كلامهم أنه كيف يعرف دليل الإثبات من النفي أو دليل النفي من الإثبات وأن ما قلتهم يؤدي إلى أن يكون الكلام الواحد جامعا لدليلين متضادين وظهر أيضا الجواب عن دليل أبي بكر محمد بن أبي الطيب الباقلاني في قوله إنه لم يدل على هذا نقل ولا عقل وقد بينا الدليل من جهة النقل عن العرب والمعروف عن كلامهم وقد ذكر الأصحاب ما يزيد هذا من قول النبي ﷺ في قصة عبد الله بن أبي واستغفاره له حين نزل قوله عز وجل إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم التوبة 80 قال ﷺ عند ذلك والله لأزيدن على السبعين وفي رواية لو علمت أنه يستجاب لي لزدت على السبعين فإن قيل كيف يصح الاستدلال بهذا والكلام إنما خرج على جهة تأييس المنافقين من المغفرة والجواب أن الاستدلال صحيح لأن الكلام كان محتملا أن يكون المراد به الإياس من المغفرة لهم ومحتملا

أن لا تقع المغفرة بالسبعين وتقع بما جاوزها
 فاستعمل ﷺ بما جعل الله في قلبه من الرأفة
 والرحمة بالعباد حكم اللسان ووضع الاستدلال
 موضوعه رجاء أن يصادف الإجابة والمغفرة وبين
 الله تعالى المراد من الآية في تحقيق الإيأس بقوله
 ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره
 التوبة 84 فهذا وجه الاستدلال بالآية وهو بين جدا
 وخرج على الطريقة التي ذكرناها طريقة أبي زيد لأننا
 لم ندع أن دليل الخطاب من حيث العلة والمعلول
 حتى نلزم ما قال وإنما قلنا بدليل الخطاب من حيث
 اللغة ووضع اللسان
 نعم قد رأيت لبعض المتأخرين من أصحابنا ذكر هذه
 المسألة في أصوله وزيف دلائل الأصحاب من حيث
 الظاهر ومن حيث المعنى ثم قال المختار عندي أن
 الخطاب المقيد بالصفة ينظر في الصفة المذكورة
 فإن كانت مناسبة للحكم المنوط به دل أن ما عداه
 بخلافه وإن لم تكن مناسبة لم تدل وذكر صورة
 المناسبة قوله ﷺ في خمس

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:245
 من الإبل السائمة شاة فإن السوم يشعر بخفة
 السوم وتوفر المنافع وذكر في هذا الفصل عبارات
 زائفة حسنة فدل توفر المنفعة وخفة المؤنة على
 وجوب الزكاة فوجب القول بالمفهوم وسقطت
 الزكاة عن المعلوفة بحكم المفهوم

وكذلك قوله ﷺ الثيب أحق بنفسها من وليها وكذلك قوله عليه السلام من باع نخلة مؤبرة فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع ولهذا أمثلة كثيرة وعندي أن هذه الطريقة ضعيفة ولا يجوز اختيارها لوجهين

أحدهما أنه خلاف مذهب الشافعي لأنه جعل المفهوم حجة على العموم في جميع المواضع من غير اعتبار وجود مناسبة بين الصفة والحكم والثاني أنه إذا اعتبرنا المناسبة التي ذكرها فليس ذلك الإتيان علة مؤثرة في الحكم فيرد عليه ما ذكره القاضي أبي زيد وهو أن الإطراد في العلل واجب لكن عكس العلة لا يكون حجة في عكس الحكم والعلة توجد الحكم بوجودها لكن لا يجب أن ينعدم بعدمها والاعتماد على ما ذكرناه وهي الطريقة الصحيحة المختارة

واستدل كثير من أصحابنا في هذه المسألة بالفصل المعروف المتداول بين الفقهاء وهو أن الصفة نطق عن صاحب الشرع تكلف ذكره فلا يجوز أن يخلو عن فائدة لأن طلب الفوائد من كلام صاحب الشرع واجب ما أمكن ولا يجوز استعمال طريق تؤدي إلى إلغاء كلامه وإخلائه عن الفائدة وما قلتم يؤدي إلى هذا يدل عليه أن التقييد في الصفة يخص الخطاب كتقييد الدلائل المخصصة للعمومات وكالاستثناء من الأعداد فإن قالوا إن الاستثناء لفظ منطوق به في النفي مثل ما هو منطوق به في الإثبات وهاهنا النطق في الإثبات دون النفي

فالجواب أن كون النطق في شيء مخصوص لا يدل على سقوط دليله فيما لم يتناوله النطق دليله الفحوى وعلى أنا قد ذكرنا أن هذا أخذ وجوه البيان في اللغة وهو من لحن القول على ما سبق وأما الفوائد التي ذكرها فليست بشيء لأن المعبر هو الفائدة التي يدل عليها اللفظ

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:246
في الأعم الأغلب والفائدة التي يدل عليها اللفظ في الأعم الأغلب هو ما ذكرنا من كون ما عدا الملفوظ بخلافه

ويقولون على هذا قلت إن الأكثر والأغلب على ما قلت وأيضاً فإننا لو اعتبرنا هذا كان الذي يؤدي إليه اللفظ هو غالب الظن دون القطع لأنه يجوز ما قلناه من الفوائد وإن كان قليلاً نادراً ويمكن أن يجاب عن هذا فيقال نحن لا نلحق المفهوم بالنص لكن نقول هو ظاهر في المفهوم مثل العموم ظاهر في الاستيعاب ولهذا تقدمه على القياس ونؤخره عن النص وهذه الطريقة قد حكيناها عن الشافعي وقالوا ذكرها في الرسالة ويمكن نسبتها غير أن الاعتماد على الأول وقد استدل بعض أصحابنا بظاهر قوله ﷺ الماء من الماء وقوله الأئمة من قريش وقوله عليه السلام الربا في النسيئة واحتج ابن عباس في ذلك في نفي ربا النقد

وهم يقولون في هذا الألفاظ إنما صارت دليلا لا من حيث دليل الكلام لكن لأن صاحب الشرع أدخل الألف واللام وهما لاستغراق الجنس فلاجل هذا حسن الاستدلال بهذه الألفاظ
أما من الأنصار من منع إيجاب الغسل بدون الإنزال حتى روت عائشة رضى الله عنها ما روت ومن أبى بكر رضى الله عنه في دفع الخلافة من الأنصار ومن ابن عباس رضى الله عنهما في نفي ربا النقد

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:247
وعندنا يثبت ربا النقد بالأخبار الصحيحة في الباب
واعلم أنه قد دخل الجواب فيما ذكرناه عن معظم ما ذكروه وقد نفيت لهم أحرف ولا بد من الجواب عنها
أما قولهم إن تقييد الخبر بالصفة لا يدل أن ما عداه بخلافه

قلنا الدليل بين الأمر والخبر أن المخبر قد يكون له غرض في الإخبارى وبه زيد العالم أو دخوله الدار أو قدومه ولا يكون له غرض في الإخبار عن عمرو الجاهل فيخص زيدا بالإخبار عن دخوله ورؤيته
وأما الشارع فغرضه أن يبين جميع ما كلف فإذا قال زكوا عن الغنم السائمة علمنا أنه لو كانت الزكاة في جميع الغنم تعلق بمطلق الاسم
وأما تعلقهم بالخطاب المقيد بالاسم قلنا هو خارج على الطريقة الأولى لأن العرب تجمع بين الأسماء المختلفة في الأمر الواحد ويحسن منهم ذلك فإنهم يقولون اشتر لحما وخبزا وتمرا وبيضا

وتريد الكل بالشراء ولا تقول العرب اشتر تمرا برنيا
فاشتر تمرا معقليا واشتر الإزاد حتى تعد جميع أنواع
التمر ويعدون هذا عيا من الكلام بل يقولون اشتر
التمر وهذا لأن الاسم بمجرد التعريف مثل الألقاب
والتعريف فى محل لا يدل على الجهالة فى محل

آخر

وأما الصفة فليس للتعريف المجرد بل هى للتنبيه
على المعنى والدليل على الفرق بينهما من حسن
اللغة ولسان العرب أن الأسمى تختلف على اتفاق
المعانى ولا يتصور اختلاف الصفة مع اتفاق المعنى
بل الأوصاف تقع أدلتها خاصة
ومعنى هذا أن ذكر

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:248

الصفة يدل على تلك الصفة على الخصوص إذا قال
القائل أعط الأسود عقل تخصيص الأسود بالعطاء
ومنع الأبيض وإذا قال أعط زيدا لم يعقل منه منع
عمرو وعلى طريقة أبى بكر الدقاق قد منع هذا

الفصل

وأما قولهم ألا يصح أن نقول أعط الطوال والقصار
ويكون هذا عطفا ولا يكون نقضا
قلنا عندنا تخصيص الطوال بالأمر بالضرب أو الأمر
بالإعطاء يدل على نفي ضرب القصار أو نفي إعطاء
القصار فإذا عطف القصار على الطوال لم يوجد
تخصيص الطوال بالخطاب حتى يوجد الدلالة على
نفي ضرب القصار أو نفي إعطائه

وعلى أن هذا يبطل بالغاية والشرط فإن الإنسان إذا قال لغيره صم إلى غروب الشمس أفاد ذلك نفي الصوم بعد غروبها ولو قال صم إلى غروب الشمس أو إلى طلوع القمر لم يكن نقضا وفي الشرط لو قال أعط زيدا درهما إن دخل الدار أفاد أنه لا يجوز العطية إذا لم يدخل الدار ولو قال أعط زيدا درهما إن دخل الدار وإن دخل السوق يكون تقييد عطفا ولا يكون نقضا

وأما الذى قالوه من حسن الاستفهام فإنما حسن ذلك لأننا لم ندع أن اللفظ نص فى موضع المفهوم لكن إنما ادعينا أنه نص فى موضع النطق ظاهر فى موضع المفهوم وإذا كان ظاهرا يجوز أن يقوم دليل على خلاف المراد فى موضع المفهوم فيحسن الاستفهام ليصير الظاهر نصا ويسقط الوهم مثل صيغة العموم هى للاستيعاب ثم يحسن الاستفهام فيقول أردت الجميع إذا أردت الاستغراق والاستيعاب وكان حسن الاستفهام بالطريق الذى قدمنا كذلك ها هنا

وقد تبين الجواب عن جميع أدلتهم وهذه المسألة أصل عظيم فى الفقه وعليه مسائل كثيرة وقد وقعت الإشارة إلى بعضها فى أثناء المسألة وباقى المسألة معروفة وقد ذكرت فى خلافات الفروع فاقصرنا على ذلك

والله أعلم

فصل

وإذا ثبت القول بدليل الخطاب فنقول الخطاب
سبعة أنواع
الشرط والغاية والصفة والحال والاسم والعين
والعدد وأما تعليقه بالشرط فهو ما دخل عليه أحد
الحرفين إن و إذا
فإن
كقوله إن دخل زيد الدار فأكرمه
وإذا
كقوله إذا دخل زيد الدار فأكرمه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:249
وهما حرفا شرط ثبت الشرط بكل واحد منهما
ويتعلق الحكم بوجوده وينتفى بعدمه على السواء
وإنما يختلف الحرفان في التحقيق والشك
فإن تستعمل فيمن لا يتحقق دخوله
وإذا تستعمل فيمن تحقق دخوله
وإنما الغاية فهي بلفظ حتى وهو قوله أكرم زيدا
حتى يقوم فيستحق الكرامة قبل قيامه ولا يستحقها
بعد قيامه
والفرق بين الغاية والشرط أن حكم الغاية يتعلق بها
قبل وجودها وحكم الشرط يتعلق به بعد وجوده
وأما الصفة فالتعليق بالصفة إنما يكون فيما يختلف
أوصافه وأقله أن يكون ذا وصفين
فإذا علق الحكم بإحدى صفتيه كان موجبا لثبوت
الحكم مع وجوده ودليله موجبا لانتفاء الحكم عند
عدمها وإذا قرن الحكم المعلق بالصفة بحكم مطلق

فقد اختلف قول الشافعي في دليل المقيد بالصفة هل يصير مستعملا في المطلق على قولين ومثاله قول الله تعالى إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها الأحزاب 49 وكان نصه أن لا عدة على غير المدخول بها ودليله وجوب العدة على المدخول بها

ثم قال فمتعوهن هل يكون إطلاق المتعة معطوفا على العدة في اشتراط الدخول بها على قولين أحدهما أنه تصبير المتعة بالعطف على العدة مشروطة بعدم الدخول والقول الثاني أن قوله تعالى فمتعوهن لا يتقيد بما تقدم
فصل

وإذا علق الحكم بالصفة في نوع من جنس وأخرى حكم في جميع الجنس قياسا مثل قوله عليه السلام في سائمة الغنم زكاة وقد قيس عليها زكاة الإبل والبقر والكل جنس النعم فقد اختلف أصحاب الشافعي أن دليل الخطاب هل يكون مستعملا في نوع النص أو في جميع الجنس على وجهين

أحدهما يكون مستعملا في نوع النص دون الجنس فيكون دليل هذا الخطاب موجبا بسقوط الزكاة في معلوفة الغنم على الجنس ويسقط في معلوفة الإبل والبقر

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:250
بدليل آخر
والوجه الثاني أنه يستعمل دليله في جميع الجنس
لأنه لما ألحق جميع جنسه بالنوع قياسا وجب أن
يستعمل دليله في جميع الجنس قياسا
وأما تقييد الخطاب بالحال كقوله تعالى ولا
تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد البقرة 188
والحال كالصفة في ثبوت الحكم بوجودها وانتفائه
بعدمها فيكون نصه مستعملا في الإثبات ودليله
مستعملا في النفي مثل الصفة
وأما تعليق الحكم بالاسم فهو ضربان
أحدهما اسم مشتق من معنى كالمسلم والكافر
والقاتل فيكون ما علق به من الحكم جرى مجرى
تعليقه بالصفة في استعمال دليله في قول جمهور
أصحاب الشافعي رحمه الله
وقال بعضهم ينظر في الاسم المشتق فإن كان
لمعنى اشتقاقه تأثير في الحكم استعمال دليل
خطابه فإن ما لا يؤثر في الحكم لا يكون علة
والضرب الثاني اسم لقب غير مشتق من معنى
كالرجل والمرأة وأشباه ذلك فمذهب الشافعي أن
دليل خطابه غير مستعمل وعند أبي بكر الدقاق أنه
مستعمل وقد بينا
وأما تعليق الحكم بالأعيان كقوله في هذا المال
الزكاة أو على هذا الرجل الحج فدليل خطابه غير
مستعمل ولا يدل وجوب الزكاة في ذلك المال على

سقوطها عن غيره وهذا عندنا مثل تعليق الحكم
بالإسم
وأما تعليق الحكم بالعدد فدليله مستعمل وهو مثل
تعليق الحكم بالصفة فهذا

تمام الأنواع التي ذكرناها
واعلم أن كثيرا من أصحاب أبي حنيفة جعل مفهوم
الشرط حجة وإليه ذهب الكرخي ومن تبعه وأبى
بعضهم

وقال حكم ما وراء الشرط موقوف على الدليل
وقال أبو زيد في الأصول الذي عملها حين ذكر
مذهب الشافعي وقال علماؤنا انتفاء المعنى حال
عدم الشرط فلا يفهم من التعليق بل يبقى على ما
كان قبل ورود النص فقد حكى عن جميع أصحابه
وليس على ما زعم بل هو قول بعضهم على ما ذكرنا
قالوا وحاصل الخلاف يرجع إلى أن الشرط هل يمتنع
به انعقاد علة الحكم أو لا قالوا فعندنا الشرط يمنع
انعقاد العلة لم تكن العلة وعندهم لا يمنع فإذا لم
يكن الشرط عندهم مما يمتنع به انعقاد العلة كانت
العلة موجودة وكانت موجبة للحكم والشرط منع
وجود الحكم

قال وعندنا لما كان الشرط مما يمتنع به انعقاد العلة
موجودة حتى توجب الحكم فلم يتصور منع الحكم
بالشرط
ودليلهم قالوا التعليق دخل في السبب لا في الحكم

قال السبب قوله أنت طالق والتعليق دخل فيه فإن قوله أنت طالق تطليق وقد علقه بدخول الدار ألا ترى أنه قد قصد التطليق عند دخول الدار لا في الحال وهذا لأنه جعل التطليق جزاء الدخول الدار والجزاء عند أهل اللغة يتعلق وجوده بوجود الشرط فإن من قال لغيره إن أكرمتني أكرمتك أو قال أكرمك إن أكرمتني فإنه علق التزام إكرامه بإكرام صاحبه

كذلك هاهنا جعل التعليق جزاء دخول الدار

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:252
فعلق وجود التطليق بوجود دخول الدار فيكون التطليق على العدم قبل دخول الدار فدل أن الشرط امتنع به انعقاد العلة
ببينة أنه إذا دخل الشرط على الإطلاق وعلقه منع تعلقه وصوله إلى محله والعلة الشرعية لا تصير علة إلا بوصولها إلى محلها ولا تصير علة إذا قصرت عن محلها وهذا بخلاف البيع على أن البائع بالخيار أو على أن المشتري بالخيار فإن كلمة على أن وإن كانت كلمة شرط لكن عملها خلاف عمل كلمة التعليق وهي كلمة إن فإنك إذا قلت أزورك إن زرتني كنت معلقا وجود زيارتك بزيارة صاحبك وإذا قلت لصاحبك أزورك على أن تزورني كنت معلقا زيارة صاحبك على زيارتك وتكون زيارتك سابقة على زيارة صاحبك وإذا كان عمل كلمة على أن خلاف عمل كلمة إن فلا توجب كلمة على أن تعليق نفس

البيع بل توجب تعليق أمر آخر هو مطلوب من البيع وهو الملك فيتعلق حكم المبيع أعنى الملك بالاختيار وأما نفس البيع فانعقد في الحال يدل عليه أن في مسألتنا دخل كلمة الشرط على السبب لأنه قال إن دخلت الدار فأنت طالق وفي البيع لم تدخل كلمة شرط على السبب إنما نجز البيع تنجيذا ثم أثبت لنفسه فيه خيارا وحكمه على ما عرف في الشرع لامتناع اللزوم وعدم الملك وقد قال في تقويم الأدلة قوله لعبدته إن دخلت الدار فأنت حر فلا حرية قبل الدخول لانعدام العلة لا لأن الشرط بقاؤها بعد وجود سببها لأن قوله أنت حر كما لا يعمل حتى تتم الصيغة بقوله أنت حر لا يعمل حتى يجد محلا صالحا للتحرير فإنه لو أضافه إلى مبينة أو ثلاثة لغا فقوله إن دخلت الدار منع وصول هذا الإنجاز إلى العبيد لأنه معلق بالدخول فلا يصل إليه قبل وجوده كالقيد بل المعلق يحتمل ألا يكون واصلا إلى الأرض وإذا لم يصل إلى محله لم يصل بقوله أنت حر علة بل كان بمعرض أن يصير علة بالوصول إليه عند وجود الشرط كالرمى لا يكون سببا للقتل قبل وقوع السهم في المرمى ولكنه بغرض أن يكون علة إذا وصل إلى محله فحرفهم في هذا هو أن الشرط يحول بين العلة ومحلها فلا يصير معه علة لأنه داخل على أصل العلة لا على الحكم بخلاف شرط الخيار والآخر فإنهما يدخلان على الحكم على ما ذكرنا ولهذا لو حلف أن لا يبيع فباع أو شرط الخيار بحيث

لو حلف لا يطلق فقال لها أنت طالق إن دخلت الدار فإنه لا يحنث

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:253
قال ولهذا جوزنا تعليق الطلاق بالملك لأنه ليس بطلاق ما كان معلق بالشرط غير واصل إلى المرأة على ما ذكرنا وإنما هو مبين ويصير طلاقاً عند الشرط والملك حينئذ لأن الملك أعنى ملك النكاح شرط الطلاق لا اليمين بل محل اليمين هو الذمة مثل اليمين بالله
قال ولهذا الأمثل لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث لأن سبب الكفارة بشرط الحنث فقبل الشرط لا يكون شيئاً ويكون أشد وجوب الكفارة حين الحنث فلا يتصور الأداء قبل الحين وكما لا يتصور تعجيل فى الصوم
قال وقولهم بالبدن والمال ساقط لأن الكفارة عبادة والعبادة عبارة عن فعل العبد مالياً أو بدنياً وإنما يختلف محل الفعل والمال ما يكون محل فعله المال والبدنى ما يكون محل فعله بدنه
وأما الواجب ففعل من العبد فى الحالين بإيجاب الله تعالى
قال وهذا بخلاف دين العباد الذى يجب عوضاً لأن الواجب هناك هو المال والتسليم للعبد الواجب لأن المستحق لصاحبه مال بأداء حقه وليس المستحق لصاحبه فعلاً لأنه حق للعبد فى فعل العبد

وأما الباريء عز اسمه ما استحق على العبد إلا بالعبادة وهي فعل يفعلها العبد قال وعلى هذا الأصل نقول في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات النساء 25 أن الله تعالى أباح نكاح الأمة عند عدم الصبر وما حرمه عند وجوده بل لم يذكره أصلا فاستبيح نكاحها في هذه الحالة بإشارة الآيات فصار نكاح الأمة حال وجود الحرة حلالا بالآيات المطلقة للنكاح وهذه أيضا وتجاوز أن تكون حلية الأمة معلقة بوصفين أو بعنتين وبعلل كثيرة ألا ترى أن الرجل يقول لآخر أعتق عبدي إن دخل الدار ثم يقول أعتق عبدي إن كلم زيدا أو دخل الدار يصح ولو دخل الدار فأعتقه كان جائزا ولو كلم زيدا ودخل الدار فأعتقه كان جائزا أيضا بالأمرين جميعا

فيصح الإعتاق بعة أو علتين وذكر كلاما طويلا ومسائل من الفروع على عادته من الاستشهاد بالفروع على الأصول تركت ذلك لطوله ولأن الفائدة فيما حكيت

وأما دليلنا فيدل أولا على أن الشرط يمنع من ثبوت الحكم عند عدمه على كل حال أن قول القائل لعبده ادخل الدار إن دخلها عمرو معناه أن الشرط في دخولك دخول عمرو أو قال سافر إن سافر عمرو وكذلك إذا علق الطلاق أو الإعتاق بالدخول

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:254

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:251

لكن صونا في خطابه لعبده لأنه أظهر ولو قال لعبده شرط دخولك الدار دخول عمرو أو قال شرط سفرك سفر عمرو علمنا أنه لم يوجب عليه السفر مع فقد سفر عمرو وبينته أن الشرط هو الذي يقف عليه الحكم فلو ثبت الحكم مع عدمه لكان كل شيء شرطاً في كل شيء حتى يكون دخول زيد الدار شرطاً في كون السماء فوق الأرض وإن وجد ذلك مع عدم الدخول

والدليل على أن المعقول من الشرط ما ذكرناه أن يعلى بن منبه سأل عمر بن الخطاب فقال ما بالنا نقصر وقد أمنا فقال عجت مما عجت منه فسألت رسول الله ﷺ فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فلو لم يعقل من الشرط نفى الحكم عما عداه لم يكن لتعجبهما معني فإن قيل يجوز أنهما إنما تعجبا لأنهما علما من الآيات الواردة في الكتاب وجود الإتمام وأن حال الخوف مستثناة من الآيات والباقي ثابت على الأصل في الإتمام فلهذا تعجبا

والجواب أن هذا كله زيادات وللعلماء كلام كثير في أن الأصل كيف كان في الصلاة وقد قالت عائشة رضي الله عنها كانت صلاة السفر والحضر ركعتين ركعتين فأقصرت صلاة السفر وزيدت في صلاة الحضر

وقد قيل غير هذا وإذا اختلفت الروايات في هذا فكان التعجب مما صرح به الآيات وهو شرط الخوف في القصر ثم القصر مع الأمن فكان الاستدلال قائماً

واحتج أبو زيد لنا وقال إن تعليق الحكم بالشرط
بنفيه عما قبله ويعدمه على اعتبار أنه لولاه كان
موجودا ألا ترى أن قوله لعبدته أنت حر توجب وجود
الحرية صفة للعبد فإذا قال إن دخلت الدار وتعلق به
العتق أوجب إعدامه عن محله ونفيه مع وجود قوله
أنت حر فثبت أن التعليق كما يوجب الوجود عند
الشرط يوجب النفي عما قبله وكذلك التعليق
الحسى فإن تعليق المنديل بحبل بسماء البيت
توجب وجوده في الهواء ونفيه عن الأرض والمكان
الذى يكون فيه لولا تعلقه وليس الشرط كالعلة فإن
العلة يتعلق بها ابتداء ثبوت الحكم وانعدام قبل أوليته
الوجود لا يكون علة الوجود ولكن بانعدام علة الوجود
فلم يكن من حكم العلة إلا وجود الحكم عندها فإنه
السبب لابتداء الوجود والتعليق لتغيير حكم الوجود
بعد وجود سبب الوجود فجرى مجرى الأصل
هذا كلامه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:255
ويقال أيضا إن الشرط لا يؤثر في العلة إنما يؤثر في
حكم العلة فإن من قال لامراته أنت طالق إن دخلت
الدار فقوله إن دخلت الدار لا يؤثر في قوله أنت
طالق إنما يؤثر في حكمه ولا يمنع ثبوته فإن قوله
أنت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون
الشرط ولكن حكمه لا يثبت لأصل الشرط فكان أثر
الشرط في منع حكم العلة لا في نفس العلة والدليل
عليه أنه لو لم يؤثر به الشرط ثبت حكم العلة وقوله

أنت طالق ثابت في الصورتين ولكن الحكم ينعدم عند وجود الشرط ويثبت عند عدمه فثبت أن عمل الشرط في الحكم تسبب في تحقيق هذا الفعل وهو أن سبب الطلاق قوله أنت طالق وقد وجد هذا صورته سواء وصل به قوله إن دخلت الدار أو لم يصل

وكلمة إن يجوز أن تدخل على السبب فتعلقه كما قالوا ويجوز أن تدخل على الحكم فيكون عمله تأخير الحكم والدليل على جواز ذلك أنه كما يجوز أن يكون معنى قوله إن دخلت الدار فأنت طالق يجوز أن يكون المعنى إن دخلت الدار أنت طالق وقوعاً ونزولاً لأن النازل في المحل والواقع قوله أنت طالق ألا ترى أنه إذا اتصل الحكم بالسبب تكون هي طالقا من حيث الوقوع وإذا لم يتصل وتعلق بالدخول تكون هي طالقا من حيث التسبب والحرف على هذا إلى المعلق تكون الطالقية فعلا لا الطالقية تسببا فثبت قطعاً أنه يجوز أن يدخل الشرط على الحكم ويجوز أن يدخل على السبب فنقول دخوله على الحكم لمنعه أولى لأن قوله أنت طالق كلمة مستقلة صحيحة لثبوت التطليق أو لثبوت الطلاق بها عند الإطلاق واتصال حكمه به

ألا ترى أنه لزم تعليقه بالشرط ثبت كلاهما فإذا أوصل بالشرط فإنما منعنا الحكم لضرورة الشرط ولا ضرورة في منع السبب وانعقاده عليه فانعقد السبب وتأخر الحكم ولأن الطلاق عقد شرعي له حكم وقد وجدنا في أصول الشرع وجود عقد بصورته

وتأخر العقد عنه وهذا لأن عقد التطليق قوله أنت طالق مضافاً إلى محل النكاح فإذا وجد وتحقق فكيف يحكم بتأخره
نعم يجوز أن يتأخر حكمه لأنه لم يوجد فأما تأخر عقد الطلاق مع وجود تصوره من أهله في محله فمحال

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:256
وخرج على هذا قوله إن أكرمتني أكرمتك لأنه لا يتصور دخوله على الإكرام فحسب وهاهنا يتصور دخوله على الحكم لا على السبب وهذا لأن الإكرام شيء واحد فلا بد إذا علق شيء أن يتأخر فأما هاهنا فإن هذا عقد شرعى له حكم فيجوز أن يدخل على الحكم فيتأخر وينتجز العقد
وقد ذكرنا هذا الفصل في خلافيات الفروع وأجبنا بجوابات مقنعة واقعة والذي ذكرنا هاهنا جواب برهاني في غاية الوضوح
وقولهم إن الطلاق ما ينزل في محله فبيننا اتصال العقد بالمحل بصورة قوله أنت طالق فيقوله أنت اتصل اللفظ بالمحل وهذا يكفي للاتصال سبباً وأما الاتصال وقوعاً ونزولاً فيكون عند الشرط والمسائل مبنية على هذا الأصل وقد عرف في الخلافات فلا يحتاج إلى الإعادة هاهنا
والله أعلم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:257

القول فى البيان والمجمل والمبين وما يتصل بذلك
ويتفرع عليه

قال أبو بكر الصيرفى البيان إخراج الشىء من حيز
الإشكال إلى حيز التجلى
وذكر الشافعى البيان فى الرسالة فقال البيان اسم
جامع لأمر متفقه الأصول متشعبة الفروع
واعترض عليه أبو بكر بن داود وقال البيان أبين من
التفسير والذي فسرتة
وهذا لا يصح لأن الشافعى رحمه الله لم يقصد بقوله
حد البيان وتفسير معناه وإنما أراد به أن البيان اسم
عام جامع لأنواع مختلفة من البيان فهى متفقه فى
أن الاسم البيان يقع عليها ومختلفة فى مراتبها
فبعضها أجلى وأبين من البعض لأن من البيان ما
يدرك معناه من غير تدبر وتفكر فيه ومنه ما يحتاج
إلى تدبر وتفكر فيه ولهذا قال النبي ﷺ إن من البيان
لسحرا فأخبر أن بعض البيان أبلغ من البعض ويدل
على ذلك أن الله تبارك وتعالى خاطبنا بالنص
والعموم والظاهر ودليل الخطاب وفحواه وجميع
ذلك بيان وإن اختلفت مراتبها
وقال أبو بكر الدقاق البيان هو البيان الذى يبين به
العلوم

وقيل إن البيان هو الأدلة التى يتبين منها الأحكام
وبهذا قال الأشعرى والجبائى واختار القاضى أبو
الطيب الطبرى الحد الذى ذكره أبو بكر الصيرفى
وقد اعترض عليه من وجهين

أحدهما أن البيان المبتدأ من قبل الله تعالى لا يدخل في هذا الحد وإن كان بيانا فإنه ربما ورد من الله تعالى بيان لما لم يخطر ببال أحد فلا يكون مخرجا لشيء من حد الإشكال إلى حد التجلي

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:258
والثاني أن لفظ البيان أظهر من قوله إنه إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي ومن حق الحد أن يكون أظهر من المحدود وقد قال القاضي أبو الطيب ما كان إيضاحا لمعنى وإظهارا له فهو بيان له وما دون ذلك فلا يكون بيانا والذي يبينه الله تعالى ابتداء إيضاح لما جهله الناس وما لم يتبينوه فيجوز أن يدخل تحت حد البيان والذي قالوا أنه أغمض من البيان المعروف فليس بشيء لما ذكرناه من دليله
وحكى القاضي أبو الحسن الماوردي عن جمهور الفقهاء أن البيان إظهار المراد بالكلام الذي لا يفهم منه المراد إلا به وهذا الحد أحسن من جميع الحدود لأن البيان في اللغة هو الظهور والكشف من قوله بان الهلال إذا ظهر وأبان ما في نفسه إذا أظهر ويعترض الحد الذي ذكره المتكلم فيقال إن الله تعالى قد قال وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلمهم يتفكرون النحل 44 في الكتاب دليل فدللت الآية أن البيان غير الدليل
وقول أبي بكر الدقاق في الحد حسن أيضا

وإذا عرفنا الحد فاعلم أن النص والظاهر والعموم
ودليل الخطاب والفحوى كل هذا بيان وقد ذكرنا من
قبل حد العموم وحد دليل الخطاب وفحواه فنذكر
الآن معنى النص والظاهر وحدهما فنقول
النص ما رفع في بيانه إلى الحكم غايته ومنه منصة
العروس ترتفع عليها على سائر النساء وتتكشف
لهن بذلك

ومما روى عن رسول الله ﷺ أنه كان يسير العنق
فإذا وجد فجوة نص
معناه رفع في السير على ما كان يسير من قبل
ومنه قول امرئ القيس
وجيد كجيد الريم ليس بفاحش
إذا هن نصته ولا بمعطل

وقال القاضي أبو حامد النص ما تعرى لفظه عن
الشركة ومعناه عن الشبهة
وقيل ما استوى ظاهره وباطنه
وقيل كل لفظ مقيد لا يتطرق إليه تأويل

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:259
والألفاظ قريبة بعضها من بعض والأول حد حسن
والأول عندي هو الأولى
واعترض بعضهم على ذكر اللفظ وقال الفحوى نص
وليس بلفظ ونحن نقول إن الفحوى ليس بنص
ولكنه مقتضى له

وقد ذكر أبو زيد من أربعاته التي ذكرها في أصوله ونقصد إيراد أربعة أوجه في كل فصل بذكره إيراد من لا ينظر إلى معنى وإنما ينظر إلى صورة عدد تورده ويكون قصده بلوغ العدد المقصود لا غير فقال في أقسام الثابت بالظاهر دون الظاهر والرأى هذه الأحكام أقسام أربعة الثابت بعين النص والثابت بدلالة النص والثابت بإشارة النص والثابت بمقتضى النص وزاد غيره فقال والثابت بضم النص فالثابت بعين النص يكثر

وأما الثابت بدلالة النص فذكر قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم الحشر 8 فثبت من دلالة النص ملك الكفار أموال المسلمين لأنه جعل لهم أموالاً ثم سماهم فقراء والفقير هو عديم الملك لا البعيد من الملك لأنه ضد الغنى والغنى من ملك لا من أصابه بيده قال وكذلك قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهراً الأحقاف 15 فيه دلالة على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر وقد اختص بفهمه عبد الله بن عباس رضى الله عنهما

وكذلك قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم البقرة 187 فيه دلالة على أن الجنابة لا تضاد الصوم لأنه تعالى أباح الجماع إلى مدة الصباح ثم أمره بإتمام الصوم ومن ضرورة إباحة الجماع إلى مدة الصباح وجود الجنابة بعد الصبح وذكر من هذا الجنس مسائل

وأما إشارة النص فهو مثل قوله تعالى فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما الإسرائ 23 فيه دلالة على تحريم الشتم والضرب وكذلك قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر البقرة 184 فلما أوجب القضاء إذا أفطر بعذر ففيه دلالة أنه إذا أفطر بغير عذر يوجب

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:260
عليه القضاء

وكذلك ما روى أن ما عزا زنا فرجم صار رجم ما عزا ثابتا بالنص ورجم غيره ثابتا بدلالة النص وذكر أمثلة لهذا أيضا منها الأكل مع الوطء في نهار رمضان وغير ذلك وخرج عليه مسألة اللواط مع الزنا وذكر أنها دونه ومسألة القتل بالمثل وذكر أنه دون القتل بالسيف وهذه أشياء قد ذكرت في خلافيات الفروع وقد تكلمنا على ذلك

قال وأما الثابت بمقتضى النص فهو زيادة على النص لا يتحقق مع النص بدونها فاقتضاها النص حتى يتحقق معناه ولا يلغو وصار المقتضى مضافا إلى النص مثل حكمه وشبه هذا بشرى الأب فإنها إعتاق حكما وإن لم توجب العتق بنفسه بل بزيادة الملك ولكن لما ثبت الحكم بالشري صار حكمه وهو العتق مع الملك حكمين للشري

قال وهذا لا خلاف فيه وهو إنما مثل قوله أعتق
عبدك عنى على ألف فالملك يقتضى هذا النص ثم
إنه ذكر أنه لا عموم للمقتضى

قال وعند الشافعى رحمه الله له عموم واحتج
لنفسه وقال المقتضى ساقط من النص بعينه فى
الأصل لا حكم له وإنما أثبتنا ضرورة أن يصير الكلام
مفيدا فإذا ثبت بقدر ما صار به الكلام مفيدا زالت
الضرورة فيسقط ثبوته كالميتة حكمها الحرمة فى
الأصل والحل ثبت ضرورة فيعذر تقديرها وهو قدر
سد الرمق دون ما سواها من التمولى والجمل
والشبع

ونحن نقول أن المقتضى يجوز أن يدعى فيه العموم
لأنه ثابت ضرورة فصار كالثابت نصا ونقول كلما
أمكن طلب فائدة العموم منه يجوز أن تطلب لأن
الاختصار والحذف عام فى كلام العرب ويعدونه من
الفصاحة والبلاغة فصار المقتضى كمضمرة الكلام ثم
دعوى العموم فى المضمرة جائز كذلك فى المقتضى
والمضمرة مثل قوله وأسأل القرية يوسف 82 معناه
أهل القرية وكقوله تعالى واشتعل الرأس شيبا مريم
4 معناه اشتعل شعر الرأس شيبا وغير ذلك وقد
ذكروا مضمرة النص هذا هو الذى قلناه

واعلم أن هذا الذى أوردوه ليس فى أكثره ما
يعترض عليه وما قالوه على أصولهم فقد أحسنوا
فى مواضعه لكن هذه الأقسام ليست بنص إنما
النص ثابت بعينه وأما الثابت بعموم ودلالة لا يكون

نصا إنما هو دليل مستخرج من النص وإنما المقتضى من الضمير فيجوز أن يقال إنه نص أو بمنزلة النص كما بينا أنه علي وفق لسان العرب وقد ذكر بعض أصحاب أبي حنيفة أن العموم نص فيما يتناوله من المسميات وقد سمي الشافعي الظواهر نصا في مجارى كلامه والأولى أن لا يسمى العموم نصا لأنه يحتمل الخصوص ولأن العموم فيما يدخل فيه من المسميات ليس بأرفع وجوه البيان ولكن العموم ظاهر

ونحن نقول حد الظواهر هو لفظ معقول يتدر إلى الفهم منه معنى مع احتمال اللفظ غيره فعلى هذا العموم ظاهر فى الاستيعاب لأنه يتدر إلى الفهم ذلك مع أنه يحتمل غيره وهو الخصوص وكذلك الأمر يجوز أن يقال هو ظاهر فى الإيجاب لأنه يتدر الفهم ذلك مع أنه يحتمل غيره وهو النذب والإباحة

وكذلك صيغة النهى ظاهر فى التحريم ويحتمل غيره من الكراهة والتنزيه وعلى هذا قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ظاهر فى نفي الجواز ويحتمل نفي الفضيلة والكمال

وكذلك قوله لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ظاهر فى نفي الجواز ويحتمل نفي الفضيلة وأمثال هذا تكثر ومن ذلك يلقي المفهوم من الخطاب المقيد بالصفة ظاهر فيما يستعمل فيه المفهوم وقد يتبع مثل هذا الظاهر فى الحروف مثل إلى الغاية وغير ذلك

وهكذا في الظاهر كل لفظ يحتمل معنيين وأكثر
وبعضها أظهر وأولى باللفظ فيحمل على الأولى
والأظهر ويكون اللفظ ظاهر فيه وهذا قريب مما
ذكرناه من قبل

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:262
وأما المجمل فاعلم أنه قد يعلق المجمل على
العموم ومن قولك أجملت الحساب إذا جمعت إفادة
له وإن أثبتته تحت صيغة جامعة ولكن المجمل على
اتفاق الأصوليين مخالف للعموم وقيل المجمل ما لا
يفهم منه المراد به وقيل ما عرف معناه من غيره
فإن قال قائل هلا اكتفى بالبيان عن الإجمال
قلنا أجمل ليتفاضل درجة العلاء بالاجتهاد وبدراسة
معانيه

ثم اعلم أن المحتاج إلى البيان ضربان
أحدهما ما يحتاج إلى بيان ما لم يركب وهو العموم
الذي قصد به الخصوص

والضرب الثاني ما يحتاج إلى بيان ما فيه وهو
المجمل الذي لا يفهم منه المراد ونقول الإجمال قد
يكون في الاسم المشترك مثل القرء ينطلق على
الحيض والطهر والشفق يطلق على الحمرة
والبياض والذي بيده عقدة النكاح يطلق على الأب
والزوج والمراد من اللفظة واحد من هذين في هذه
المواضع

والاجتهاد داخل في المراد باللفظ وكذلك يجوز أن
يكون الدليل من قرينة تتصل باللفظ وقد يكون

الإجمال في المراد باللفظ مع أن اللفظ في اللغة
لشيء واحد وذلك مثل قوله وأقيموا الصلاة وآتوا
الزكاة البقرة 43 غير أن البيان في هذا النوع من
المجمل موقوف على الرسول صلوات الله عليه
بقول منه أو فعل

وقد يكون البيان بالاجتهاد مثل قوله حتى يعطوا
الجزية عن يد وهم صاغرون التوبة 29 وقد اجتهد
العلماء في أقل الجزية وقال سبحانه وتعالى إذا
نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله
وذروا البيع الجمعة 9 أجمل الله تعالى وكذلك ذكر
العدد الذي ينعقد به الجمعة حتى اجتهد العلماء فيه
وقال تعالى لينفق ذو سعة من سعته

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 263

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 261

(الطلاق 7 فأجمل الله تعالى نفقة السر وجاءت في
أكثرها وأوسطها وأقلها حتى اجتهد العلماء في ذلك
فهذا وأنواعه من المجمل الذي يوصل إلى بيانه من
أصول أدلة الشرع

فإن قال قائل ما حكم المجمل قبل ورود البيان
قد قالوا إن التزام المجمل قبل بيانه واجب والدليل
عليه أن النبي ﷺ لما بعث معاذًا إلى اليمن قال
ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله فإن أجابوك
فأعلمهم أن في أموالهم حقا يؤخذ من أغنيائهم ويرد
في فقرائهم فقد أوجب عليهم التزامها قبل بيانها
واختلف أصحابنا في كيفية التزامها قبل البيان

فقال بعضهم إنهم يتعبدون قبل البيان بالتزامه بعد
البيان
وقال بعضهم إنهم يتعبدون قبل البيان بالتزامه مجملا
وبعد البيان بالتزامه مفسرا ومن وجوه المجمل ما
يكون المجمل في بعض الخطاب فيكون مقتضيا
لإجمال صيغة
وذلك مثل قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم
الله إلا بالحق الأنعام 151 لما كان الحق مجملا صار
ما نهى عنه من القتل مجملا ومثل هذا قول النبي ﷺ
الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو
حرم حلالا لما كان الحرام والحلال مجملين صار
المراد بالصلح مجملا
ومن المجمل ما لا يكون إجمال بعضه مقتضيا إجمال
باقيه وهو أن يكون بعضه مستقلا بنفسه وبعضه
مفتقرا إلى البيان كقوله تعالى ولا جنبا إلا عابري
سبيل حتى تغتسلوا النساء 43 فالجنب مجمل
والغسل مفتقر لا يصير بإجمال الجنابة مجملا ويكون
البيان إذا ورد مقصورا على موضع الإجمال
وأما المفسر فهو المنصوص ومحاورها ومفهوماتها
المستقلة بأنفسها فلا تحتاج إلى بيان بظهور معناه
بنفسه
وحد المفسر ما يفهم منه المراد به وقيل ما يعرف
معناه من لفظه وكل خطاب استقل بنفسه وعرف
المراد به فهو من المفسر الذي يستغنى عن البيان

فصل

وإذا وصلنا إلى هذا الموضوع نذكر
المحكم والمتشابه

فإنما يعرف معناهما من المجمع والمفسر فنقول
إن الله تعالى وصف جميع القرآن بأنه محكم وبعضه
بأنه متشابه

فالأول قوله تعالى كتاب أحكمت آياته هود 1 ومعناه
أن منزله أحكمه على وجه لا يقع فيه تفاوت
والثاني قوله تعالى الله نزل أحسن الحديث كتابا
متشابها الزمر 23 ومعناه أنه متمثل في الدلالة
والإعجاز والعلو

وأما الثالث فقوله تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب
منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات
آل عمران 7 واختلف العلماء في هذا المحكم
والمتشابه على أقاويل فقال عبد الرحمن بن زيد
المحكم هو الذي لم يتكرر ألفاظه والمتشابه الذي
تكررت ألفاظه

وعن ابن مسعود وابن عباس رضى الله عنهم أن
المحكم الناسخ والمتشابه المنسوخ
وقال مجاهد المحكم ما لا يتشابه معانيه والمتشابه
ما اشتبهت معانيه

وقال بعضهم المحكم ما لم يحتمل من التأويل إلا
وجها واحدا فلم يحتج أي نظر وتدبر والمتشابه ما

احتمل من التأويل أوجهها واحتاج إلى تأمل وتفكر في الوقوف على المراد به وأحسن الأقاويل أن المتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه ولم يطلع عليه أحدا من خلقه وكلفهم الإيمان به والمحكم مما أطلع العلماء عليه وأوقفهم على المراد به وهذا هو المختار على طريقة السنة وعليه يدل ما ورد من الأخبار وما عرف من اعتقاد السلف فعلى هذا يكون على قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله وقف تام ثم يبتدىء قوله والراسخون في العلم واو العطف إلا بشرذمة قليلة من الناس واختاره البعض من المتأخرين وقد كان يعتقد مذهب السنة وعليه يدل كلامه في كتبه لكنه سها في هذه المسألة

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:265
ولكل جواد كبوة ولكل عالم هفوة
وقد نقل بعضهم مثل ذلك عن مجاهد من السلف ولا أعلم تحققه وقد تكلمت في هذا ودلت على ما يذهب إليه أكثر السلف في كتاب منهاج السنة وأوردت على ما فيه الغنية فاقترت في هذا الكتاب على هذا القدر والله الموفق للصواب والهادي إلى الرشاد بمنه
فصل

ويذكر بعد هذا الذي ذكرنا
الحقيقة والمجاز وما يتصل بهما

كما يشتمل القرآن على المجمل والمبين والمبهم والمفسر والخاص والعام والمحكم والمتشابه فهو يشتمل أيضا على الحقيقة والمجاز وكذلك التشبيه وأنكر قوم وجود المجاز في اللغة ولا يخلو كلامهم في ذلك إما يكون خلافا في معنى أو عبارة والخلاف في المعنى ضربان أحدهما أن يقولوا إن أهل اللغة لم يستعملوا الأسماء فإما يقولوا إنه مجاز فيه نحو اسم الحمار في البليد والأسد في الشجاع وهذا مكابرة لا يرتكبها أحد وإما أن يقولوا إن أهل اللغة وضعوا في الأصل اسم الحمار للبليد كما وضعوا للبهيمة وهذا باطل لأنه كما يعلم لم يضطرد أنهم يستعملون ذلك في البليد فإنه يعلم أنهم استعملوا ذلك على طريق التشبيه وإن استحقاق البليد هذا الاسم ليس كاستحقاق البهيمة وكذلك يسبق إلى الأفهام من قول القائل رأيت الحمار البهيمة البليد

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:266
ولو كان ذلك موضوعا لهما على السواء لم يسبق إلى الأفهام أحدهما
فإن قيل فإذا كانت الحقائق تعم المسميات فلماذا تجوزوا بالأسماء في غير ما وضعت له قلنا المجاز يشتمل على أشياء لا توجد في الحقيقة يقصدها العرب في كلامها منها المبالغة وإنما إذا وصفنا البليد بأنه حمار نكون أبلغ في البيان عن بلادته من قولنا

بليد ومنها الحذف والاختصار ومنها التوسع فى الكلام
ومنها الفصاحة

وأما الخلاف فى الاسم فبأن مبهم المجاز أن
استعمال اسم الحمار فى البليد ليس موضوع له فى
الأصل وأنه بالبهيمة أخص لكن نقول لا نسميه مجازا
إذا عنى به البليد ولأن أهل اللغة لم يسموه بذلك بل
أسميه مع قرينة حقيقة

فيقال له إن أردت أن العرب لم تسميه بذلك
فصحيح وإن أردت أن الناقلين عنهم لم يسموه
كذلك فباطل تلقيهم كتبهم بالمجاز وأنهم يقولون
فى كتبهم هذا الاسم مجاز وهذا الاسم حقيقة وليس
إذا لم يشتهر العرب بذلك يمنع أن يضع الناقلون عنه
له هذا الاسم ليكون آلة وأدلة فى صناعتهم لأن
عبارة أهل الصنایع أنهم يعقلون ذلك ولهذا يسمى
النحاة الضمة المخصوصة رفعا والفتحة نصبا ولم
يلحقهم بذلك عتب

وأما تسمية الخصم مجموع الاسم والقرينة مجموع
حقيقة فإنه أوضح ذلك بقدر ذلك فى تسمية أهل
اللغة الاسم بانفراده مجازا على ما حكيناه عنهم
فصل فى حسن دخول المجاز فى خطاب الله عز
وجل وفى أنه قد خاطب به

ذهب الجمهور إلى أن الله تعالى قد خاطبنا فى
القرآن بالمجاز ونفى بعض أهل الظاهر ذلك وقالوا
إن العدول عن الحقيقة إلى المجاز للعجز عن التكلم
بالحقيقة وذلك يستحيل على الله تعالى ولو خاطب

الله تعالى بالمجاز والاستعارة لصح وصفه بأنه متجاوز في خطابه وبأنه مستعير ولأن المجاز لا يغنى عن معناه بنفسه فورود القرآن به يؤدي إلى الالتباس ولأن القرآن كله حق فيكون كله حقيقة لأن الحق والحقيقة معنى واحد أما دليلنا فنقول في الدليل على حسن ذلك أن القرآن أنزل بلسان العرب وفي

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:267
إنزال الله تعالى القرآن بلسان العرب يقتضى حسن خطابه إيانا فيه بلغتها ما لم يكن فيه تنفير والتنفير يكون بالكلام السخيف الذى ينسب قائله إلى المجنون والغى وليس هذا سبيل المجاز لأن أكثر الفصاحة إنما يظهر بالمجاز والاستعارة ثم الدليل على أن فى القرآن مجازا كقوله تعالى جدارا يريد أن ينقض الكهف 77 وقوله تعالى فاصدع بما تؤمر الحجر 94 وقوله تعالى واخفض لهما جناح الذل من الرحمة الإسرائاء 24 وقوله تعالى إن الذين يؤذون الله ورسوله الأحزاب 57 وقوله تعالى يوم يكشف عن ساق القلم 42 أى شدة وقوله تعالى وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا الفرقان 23 أى ذاهبا وقال تعالى فى حل النساء هن لباس لكم وأنتم لباس لهن البقرة 187 وقال تعالى كلما أوقدوا نارا للحرب أطفاها الله المائدة 64 فليس يخلو إما أن يقول هذه الألفاظ وضعت فى الأصل للمعانى التى أراد الله سبحانه وتعالى وهذا قد أفتاه من قبل وإما

أن يقول هذا الكلام كان مجازا في اللغة بهذه المعانى ثم نقل إليها بالشرع فصار من الحقائق الشرعية وهذا باطل لأنه لو كان كذلك لسبق إلى أفهام أهل الشرع معانيها التي أرادها الله عز وجل كما يسبق إلى أفهامهم الصلاة الشرعية ومعلوم أنه لا يسبق إلى الأفهام في قوله جدارا يريد أن ينقض الكهف 77 الإرادة التي توجد للإنسان وقوله فاصدع بما تؤمر الحجر 94 الصدع الذي هو الشق وكذلك في قوله واخفض لهما جناح الذل من الرحمة الإسراء 24 الجناح الذي يكون للطائر فثبت بطلان ما ادعوه وعرف قطعاً وجود المجاز في القرآن فأما قولهم إن العدول إلى المجاز عجز إنما يقتضى العجز عن الحقيقة أو لم يحسن العدول إلى المجاز مع التمكن من الحقيقة ومعلوم أن العدول إلى المجاز يحسن لما فيه من زيادة اللفظ والمبالغة في التشبيه والتوسع في الكلام والاختصار والحذف على ما هو عادة العرب فدل أن ذلك ليس بعجز وأما قولهم إنه لو جاز ذلك لجاز أن يسمى الرب عز وجل متجاوزاً أو مستعيراً قلنا عندنا لا يجوز أن يسمى الرب تعالى أو يوصف بوصف إلا الذي ورد به القرآن والسنة ولأنه لما يقال في العادة فلان متجاوز في أفعاله وأقواله إذا كان يسمى بالقبح منها وأما قولنا مستعير فإنما يفهم من إطلاقه إذا استأذن غيره في التصرف في ملكه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:268
 لينتفع به وكل ذلك يستحيل على الله عز وجل
 وأما قولهم إنه يؤدي إلى الالتباس
 قلنا لا التباس مع القرينة الدالة على المراد
 وأما قولهم إن كل القرآن حق فيكون كله حقيقة
 قلنا ليس الحقيقة من الحق فسنبين أن الحق في
 الكلام أن يكون صدق وأن يجب العمل به والحقيقة
 أن يستعمل اللفظ فيما وضع له وسواء كان صدقا أو
 كذبا ألا ترى أن قول النصارى ثالث ثلاثة ليس بحق
 وهو حقيقة فيما أرادوه وقوله ﷺ يا أنجشة رفقا
 سوفا بالقوارير ليس بحقيقة فيما قيلت فيه وهو
 صدق وحق فدلنا أن أحدهما غير الآخر
 ويقول إن القرآن نزل بلسان العرب قلنا اشتمل
 القرآن على أقسام كلامهم فيما عدا المجاز اشتمل
 أيضا على المجاز ليكون كلام الله تعالى جامعا
 لأقسام الكلام فيكون أبلغ في الإعجاز مع التحدى
 وهذا الكلام وجيز حسن والله الهادي بمنه
 فصل

وإذا ثبت جواز المجاز في القرآن والسنة فلكل مجاز
 حقيقة وليس لكل حقيقة مجاز
 لأن الحقيقة أصل المجاز فافتقر المجاز إلى الحقيقة
 ولم تفتقر الحقيقة إلى المجاز
 وأما حد الحقيقة والمجاز فقال بعضهم الحقيقة هي
 اللفظة المستعملة في موضعها والمجاز هو اللفظ
 المستعمل في غير موضعه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:269
وأحسن من هذا أن يقال الحقيقة ما استغنت بها ما
وضعت له والمجاز ما استفيد به غير ما وضع له
وقال بعضهم ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة
ولا نقصان ولا نقل فهو حقيقة وما لا ينتظم لفظه
معناه إما لزيادة أو نقصان أو نقل فهو مجاز
واعلم أن للحقيقة والمجاز شروطا يعتبرونها
أحدهما أن الحقيقة والمجاز لا يدخلان في أسماء
الألقاب ويدخلان في أسماء الاشتقاق
والثاني أنه لا يخلو منهما كلام وضعه أهل اللغة
لشيء فإن خلت اللغة من وضع لفظ لشيء خرج
عن الحقيقة والمجاز
والثالث ما ذكرنا فإنه لا يجوز أن يكون اللفظ مجازا
في شيء ولا يكون له حقيقة ويجوز أن يكون حقيقة
في شيء ولا يكون له مجازا عن غيره
والرابع أن الحقيقة مطردة والمجاز غير مطرد
والخامس أن الحقيقة تتعدى والمجاز لا يتعدى لأنه
إذا سمى الرجل أسود لسواده

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:270
جاز أن يسمى كل أسود من غير الرجال وإذا سمى
الرجل الشديد أسدا لم يجز أن يسمى كل شديد من
غير الرجال أسدا
واعلم أنه إذا كان للفظ حقيقة ومجاز وجب حملها
على الحقيقة دون المجاز بحكم الظاهر إلا بدليل

يصرفه عن الحقيقة إلى المجاز فيحمل على المجاز
بالدليل

والحقيقة على ثلاثة أضرب لغوية وعرفية وشرعية
والمجاز على ثلاثة أضرب لغوي وعرفي وشرعي
فاللغة أصل فيهما والعرف ناقل لهما عن اللغة إلى
العرف والشرع ناقل لهما عن اللغة والعرف
أما الحقائق اللغوية فمعلومة لكل أحد فإنه يوجد في
اللغة ألفاظ مقيدة للشيء الواحد على الحقيقة وقد
يوجد أيضا ألفاظ مقيدة للشيء وبخلافه حقيقة على
طريق اشتراك وضع من هذا قرء والدليل على جواز
ذلك أنه لا يمتنع أن يضع قبله أتم القروء للحيض
فيضع أخرى للطهر ويشيع ذلك ويجعل كون الاسم
موضوعا لهما من جهة قبيلتين فهم من إطلاقه
الحيض والطهر على البدل أو على أن وجود مثل هذه
الأسماء يغنى عن الدليل وقد ذكره أهل اللغة في
كتبهم

وأما مسألة الحقائق الشرعية فقد ذهب الفقهاء
وأكثر المتكلمين إلى أن الاسم اللغوي يجوز أن
يتقبله الشرع إلى معنى آخر فيصير اللفظ في ذلك
المعنى حقيقة شرعية ونفى قوم من أهل العلم ذلك
وهو اختيار القاضي أبي بكر محمد بن الطيب وذهبوا
إلى أنها مقرة على حقائق اللغات لم ينقل ولم يزد
في معناها

وذهب طائفة من الفقهاء إلى أنها أقرب وزيدت في
معناها في الشرع
والأصح

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:271
هو القول الأول وصوروا الخلاف في الصلاة والزكاة
والحج والعمرة وما أشبه ذلك فإن الصلاة في اللغة
الدعاء

وقيل من ملازمة الشيء من قولهم صلى بالنار
واصطفى بها

والزكاة هي النمو لغة والحج والعمرة القصد
وقد حمل الشارع الصلاة لأفعال مخصوصة والزكاة
لفعل مخصوص من إخراج مال مخصوص والحج
والعمرة لأفعال في أزمنة معلومة والحج من يتبع
ذلك

وقال إن الله تعالى أتى في القرآن بلسان العرب
وقال بلسان عربي مبين وقوله تعالى وما أرسلنا من
رسول إلا بلسان قومه إبراهيم 4 والصلاة في لغة
العرب الدعاء والحج هو القصد والصوم هو الإمساك
فإذا ورد به الشرع وجب أن يحمل على ما يقتضيه
لسان العرب

ببينة أن هذا النقل يقبح لأن إذا نقل الاسم من معناه
إلى معنى آخر اقتضى تغير الأحكام المتعلقة به نحو
أن يأمر الله عز وجل بالصلاة ويعنى بها الدعاء فإذا
نقل الاسم إلى هذه الأركان تغير به الفرض
قالوا فإن لم تغير حقيقة كون الصلاة اسم لهذه
الأفعال التي نعرفها وفي اللغة على الدعاء فإذا
جعلت اسما يهدم عينها فقد تغيرت

نقول إن اسم الصلاة في اللغة الدعاء وسميت
الصلاة الشرعية بذلك لأن فيها

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:272
دعاء فلم يختلف معناه

والزكاة النماء وسميت الصدقة المفروضة زكاة لما
يوجد فيها من زيادة الثواب في الآخرة والنماء هو
الزيادة وسميت الأفعال المعهودة حجا لأن الحج في
اللغة القصد فسميت هذه العبادة المخصوصة حجا
لأن فيها قصدا

قالوا ولأنه لو قال في الأسماء شبهة قول لبينه النبي
ﷺ بيانا يقع به العلم لأن معناه لا بد من وقوع العلم
فيه حتى يتوصل إليه ولو بين بيانا يقع به العلم لقلنا
ذلك كما علمهم ولما لم نعلم ذلك لأنه لم يفعل
ويجوز ما بينا فيدل أولا على إمكان نقل الأسماء
فنقول إن كون الاسم اسما لمعنى نقل لشيء ولا
يجب وإنما هو تابع للاختبار به بدليل انتفاء الاسم عن
المعنى قبل المواضعة ولأنه كان يجوز أن يسمى
المعنى بغير ما سمي به نحو أن يسمى البياض
سوادا أو الحركة سكونا أو غير ذلك

وإذا كان كذلك جاز أن يختار مختار سلب الاسم من
معناه أو نقله إلى غيره وإذا كان ذلك نافعا للاختبار
فإذا قال قائل إذا جوزنا ذلك لتباينت الحقائق
قلنا إنما كان يلزم ذلك أن لو استحال انفكاك الآية
عن المعنى وقد جاء أن الأمر بخلاف ذلك ثم نقول
قد جاء الشرع بعبادات لم تكن معروفة في اللغة

فلم يكن بد من وضع اسم لها للتمييز به عن غيرها
كما يجب ذلك في موارد يؤلفه بلا كتاب وفي آله
يستحدثها بعض الصناع ولا فرق بين أن يوضع لتلك
العبادة اسم مبتدأ وبين أن ينقل إليها اسم من أسماء
اللغة ألا ترى في المولود لا فرق بين أن يستحدث له
اسما ابتداءً وبين أن يظل له اسما نعبر به
ثم الدليل على أن الشرع قد نقل بعض الأسماء أن
قولنا صلاة لم يكن مستعملاً في اللغة بمجموع هذه
الأفعال الشرعية ثم صار اسماً بمجموعها حتى لا
يعقل من إخلافه سواه
وكذلك في الحج والزكاة فثبت الوجود وإذا ثبت
وجود النقل ثبت النقل إجماعاً
وأما كلامهم
أما الأول قولهم إن القرآن والسنة جاءت بلسان
العرب
قلنا نحن نقول إن الله تعالى خاطبنا بلسان العرب
وهذه الأسماء كلها عربية والخطاب بها خطاب بلغة
العرب وليس إذا استعمل ذلك في غير ما وضعته
العرب

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:273
خرج من أن يكون خطاباً بلسان العرب ألا ترى أن
الحمار قد يستعمل في غير ما وضعته العرب وهو
الرجل البليد وكذلك البحر يستعمل في غير ما
وضعته العرب وهو الرجل الجواد ولا يخرج الخطاب
بذلك عن أن يكون خطاباً بلسان العرب

وأما قولهم إنه يؤدي النقل إلى تغير الأحكام الشرعية قلنا هذا النقل كان لتقرير الأحكام الشرعية لا لتغيير الأحكام الشرعية ثم يمنع نقل اسم عن معناه إذا كان قد تعلق به فرض ولا يمنع من نقل اسم لم يتعلق به فرض

وأما قولهم إنما سميت الصلاة صلاة لأنها تشتمل على الدعاء قلنا إن قلتم أن اسم الصلاة واقع به على جملة هذه الأفعال لأن فيها دعاء فقد سلمتم ما يزيد من إفادة الاسم لما لم يكن يفيد في اللغة ولا يضرن أن يتعللوا وقوع الاسم على هذه الأفعال مما ذكرتم وإن أردتم أن اسم الصلاة واقع على الدعاء من جملة هذه الأفعال دون مجموعها فذلك باطل لأن المفهوم من قولنا صلاة جملة الأفعال والمفهوم من قولنا فلان في الصلاة أنه في جزء من هذه الأفعال دعاء كان أو غيره والمفهوم من قولنا فلان خرج من الصلاة أنه فارق جملة الأفعال ولو كان الأمر كما ذكروه لوجب إذا قلنا إنه خرج من الصلاة أفاد أنه خرج من الدعاء وإذا عاد إلى الدعاء يجوز أن يقال إنه قد عاد الآن إلى الصلاة فلما لم يقل ذلك دل أن الصلاة اسم الأفعال المعلومة بجملتها وهذا الاسم واقع على جملة الأفعال على وجه واحد فثبت أن النقل قد صح

وقد قال الأصحاب إن صلاة الأخرس صلاة حقيقة ولا دعاء فيها فدلّت أن الاسم في الشرع ليس بمعنى الدعاء

وقد قال بعض أصحابنا معترضا على ما قلناه وقال الدعاء التماس وأحوال المصلى أحوال يخضع المصلى فيها لربه عز وجل ويبغى بها التماسا فالشرع عمم الكل اسم الدعاء تجوزا واستعارة وهذا دعوى المجاز في هذه الألفاظ والأصح أن هذه الأسماء حقائق شرعية ويجوز أن يقال إن هذه الأسماء شرعية فيها معنى اللغة لأن الصلاة لا تخلو من الدعاء في أغلب الأحوال

والأخرس نادر ولأنا لو اعتبرنا ذلك فقد يخلو في حق بعض المرضى عن معظم الألفاظ وهذا اللفظ لا بأس به

وأما قولهم إنه لو حصل لها هذا النقل لوقع لنا العلم به

قلنا قد أجبنا عن هذا فيما تقدم وعلى أنا نقول إن النبي ﷺ قد بين ذلك بيانا

ثابتا ألا ترى في كل موضع ذكر الصلاة لم ترد إلا هذه الأفعال ولكن ليس من شرط البيان أن يقع العلم به لكل أحد ألا ترى أنه ﷺ بين الحج بيانا ثابتا ثم لم يقع العلم به لكل أحد حتى اختلف العلماء في إحرامه فقال بعضهم كان مفردا وبعضهم قال كان قارنا وقال بعضهم كان متمتعا

فصل

أما الحقائق العرفية
فنقول الاسم العرفي هو ما انتقل عن يابه لعرف
الاستعمال وغلب عليه لا من جهة الشرع
أما إمكان نقل الاسم بالعرف فقد بان بما بان به
إمكان نقله بالشرع والدليل على حسنه أنه معلوم
وأنه قد تنفر الطباع عن بعض المعاني ويحترز الناس
عن التصريح بذكره فيكفون عنه باسم ما اتصل به
وذلك كقضاء الحاجة بالمكني عنه باسم المكان
المطمئن من الأرض الذي تقضى فيه الحاجة
وقد سموها ما يدب دابة فلما كان الدبيب في بعض
الحيوان أشد وأظهر أو كانوا له أكثر مشاهدة وكان
اهتمامهم به لشرفها عندهم أشد كثرت استعمال
قولهم دابة فيه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:275
فيصير هو المفهوم عند إطلاقه لكثرة استعمالهم
الاسم فيه وهو الفرس
وقد دل هذا الذي ذكرناه على وجود النقل كما دل
على حسنه وقد قال أهل اللغة إن التروية اسم
للجمل وقد صار بالعرف المزاودة والغائط للمكان
المطمئن وقد صار بالعرف اسما للحاجة وأما إشارة
انتقال الاسم فهو أن يسبق الأفهام عند سماعه
معنى غير ما وضع له في الاسم فإن كان السامع
الاسم يتردد في فهم المعنى العرفي واللغوي معا
كان الاسم مشتركا فيهما على سبيل الحقيقة

واعلم أنه كما جاز وجود الحقائق اللغوية والعرفية
والشرعية كذلك يجوز وجود المجاز اللغوي والعرفي
والشرعي فإن قال قائل ثم تعرفون الحقيقة عن
المجاز والمجاز عن الحقيقة
قلنا الأصل أن الكلام يحمل على الحقيقة بالإطلاق
وعلى المجاز بالدليل ويعرف الفصل بين الحقيقة
والمجاز بوجوه منها أن يرد نص أو يقوم دليل أن
اللفظ مجاز

ومنها أن يعلم استعمال العرب اللفظ في شيء
وعدم استعمالها في غيره فإذا أطلق اللفظ حمل
على ما استعملوه ويكون حقيقة
ومنها أن تكون اللفظة تطرد في موضع ولا تطرد في
غيره فيعلم أنها قد اطردت فيه حقيقة وفيما لم
تطرد فيه مجاز

وبيان الإطراد وعدم الإطراد أن قولنا أطول يفيد ما
اختص بالطول وإذا علمنا أن أهل اللغة سمو الجسم
طويلاً عند اختصاصه بالطول ولولا ذلك ما سموه
طويلاً علمنا أنهم سموه بذلك لطوله فسمينا كل
جسم فيه طول طويلاً

وأما في المجاز فلا يثبت الإطراد بحال وهذا نحو
تسميتهم الرجل الطويل نخلة فإنه يجوز أن يسمى
كل رجل طويل بذلك ولكن لا يجوز أن يسمى غير
الرجل بذلك

ومنها غلبة الظن وهو أن يرد لفظ يغلب على ظن
السامع أنه حقيقة أو ترد لفظة يغلب على الظن أنه
مجاز وهذا لأن الفصل بينهما نوع حكم والأحكام

ثبت بغالب الظن ومنها أن يستعمل الشيء في الشيء لمقابلته فيعلم أنه مجاز استعمل لأجل المقابلة وهذا مثل قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها الشورى 40 فهذه وجوه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:276

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:274

فاصلة بين الحقيقة والمجاز وعند الإشكال والاشتباه يحمل على الحقيقة إلا أن يقوم الدليل على المجاز واعلم أن الكلام الواحد يجوز أن يكون له حقيقتان وقد يتفكان على المضادة

والدليل على جواز ذلك وجوده فإن الاسم العين يطلق على عين الرأس وعين الماء وهو حقيقة في كل واحد منهما والقرء اسم للحيض والطهر والشفق اسم للحمرة والبياض وليس هذا بأكثر من المحمل الذي يصح وروده لما يقترن به من البيان كذلك هاهنا صح أيضا لما يستعمل فيه من البرهان وقد يكون اللفظ له حقيقتان فيحمل اللفظ عليهما جميعا كاسم الناض في الذهب والفضة واسم الماشية حقيقة في كل نوع من الإبل والبقر والغنم فإذا ورد مثل هذا اللفظ في موضع يحمل اللفظ على كل ما هو حقيقة فيه إلا أن يخص أحدهما دليل

وأما إذا تناول الاسم الواحد شيئين متضادين كالحيض والطهر في القرء وما أشبه ذلك والحمرة والبياض في الشفق فإنه يصار إلى الترجيح بالدليل فيرجح أحدهما على الآخر ويصير الحكم الراجح

ويجوز أن يرد تغيير بنيهما في الشرع فيخير المكلف أحدهما وهذا اللفظ الواحد إذا كان له حقيقتان متضادتان فهذا وجه الكلام فيما قصدنا والله أعلم مسألة يجوز أن يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان وسواء كانا حقيقتين أو مجازين أو أحدهما حقيقة والآخر مجازا وهذا قول أبي علي الجبائي وعبد الجبار وأحمد

وزعم أصحاب أبي حنيفة أنه لا يجوز أن يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان وهو قول أبي القاسم ويزعم الضميرى من أصحابهم أن هذا قول أبي حنيفة على الخصوص وأن عند أبي يوسف ومحمد يجوز ذلك واحتجوا في ذلك وقالوا إن الحقيقة هي اللفظ المستعمل في موضعه والمجاز هو اللفظ الذي يجوز به عن موضعه ولا يجوز أن يكون اللفظ الواحد مستعملا في موضعه ومستعملا في غير موضعه في حالة واحدة بل يستحيل ذلك كما يستحيل الاقتصار على الشيء والمجازة عنه في حالة واحدة

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:277
وقالوا يبين ذلك أن العبارة تعتبره عبارة عن الشيء المعبر به عنه بالقصد إلى ذلك فلما استحال القصد إلى ما ذكرناه من هذين الشئيين المختلفين لم يجز أيضا أن يكون اللفظ الواحد عبارة عنهما وقال أبو عبد الله البصرى المعروف يجعل أن الإنسان يجد في نفسه تعذر استعمال اللفظة في مجازاتها وحقيقتها

قال وجرى مجرى تعظيم زيد والاستخفاف به في حالة واحدة وقالوا أيضا أن المستعمل للكلمة فيما هي مجاز فيه لا بد أن يسم فيه كاف التشبيه والمستعمل لحالتها على حقيقة فيه لا يسم فيه كاف التشبيه ومحال أن يضم الشيء ولا يضمه قالوا ولهذا نقول في قوله تعالى أو لامستم النساء المائدة 6 لما حمل على الوطاء لم يجز حمله على اللمس باليد لأنه حمل على المجاز ولا يحمل على الحقيقة والدليل على أن الآية قد تناولت الوطاء جواز التيمم للجنب ولهذا من حمل الآية على اللمس باليد لم يجز التيمم للجنب مثل ابن مسعود ومن حمله على الوطاء جوزة مثل ابن عباس وأما دليلنا نقول إنكم لا تخلون إما أن تقولوا يستحيل في مطلق اللفظ المشترك إرادة المعنيين معا أو تقولوا لا يستحيل منه إرادتهما فإن قلتم يستحيل إرادة المعنيين فهذا جحد الضرورة ومعاندة المعقول فإننا نعلم قطعاً جواز إرادة المعنيين المختلفين غير المتناقضين بلفظة واحدة ألا ترى أنه لا يستحيل أن نقول إذا أحدثت فتوضاً يريد به البول والغائط وكذلك تقول إذا لمست فتوضاً وتريد به الوطاء واللمس باليد جميعاً وهذا أمر قطعي لا يمكن خلافه وإن قلتم لا يستحيل إرادة المعنيين ولكن لا يفهم من مطلق اللفظ جميع المعنيين من غير قرينة فهذا نحن نقول به فإنه إذا احتمل إرادة المعنيين واحتمل

تخصيص اللفظ بأحدهما فيتوقف فى معنى اللفظ على قرينة تدل على الجمع والتخصيص فإن قالوا هذا الدليل فى المعنيين المختلفين فما دليلكم فى الجمع بين إرادة الحقيقة والمجاز بكلمة واحدة وقد بينا استحالته يدل عليه أن المجاز لا يعقل من الخطاب إلا بقرينة وتقييد والحقيقة تعلم منه بالإطلاق من غير قرينة وتقييد ويستحيل أن يكون الخطاب الواحد جامعا بين الأمرين فيكون مطلقا مقيدا فى حالة واحدة وهذا كقرينة الخصوص وقرينة الاستثناء فإنه يستحيل أن يكون اللفظ الواحد عاما خاصا مستثنى منه غير مستثنى منه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:278
الجواب أن اللفظ الواحد يجوز أن يحمل على الحقيقة والمجاز إذا تساويا فى الاستعمال لكن إذا عرى عن عرف الاستعمال لم يجز أن يحمل على المجاز إلا أن يقوم الدليل على أنه مراد به وقيام الدلالة على إرادة المجاز لا ينفى عن اللفظ إرادة الحقيقة والدليل على جواز ما ذكرناه صحة تعلق القصد والإرادة بهما جميعا وصحة التصريح بهما متعلقين بلفظ واحد ألا ترى أنه يصح أن نقول لا تنكحوا ما نكح آبؤكم عقدا ووطئا وتوضئوا باللمس مينا وجماعا فإذا صلحت الكلمة إنما كان الجمع بينهما مثل الجمع بين المعانى التى تشتمل عليها الكلمة الواحدة كشمول لفظ العموم لجميع الأحاد ولفظ الأمر للإيجاب والإباحة

وأما قوله إن المجاز لا يعلم بتناول اللفظ بلا تقييد
والحقيقة تعلم بالإطلاق فلا جزم لانا إنما ذكرنا هذا
في اللفظ الذي اشترك في عرف استعمال الحقيقة
والمجاز معا وفي هذه الصورة لا ينافي جواز دخول
العرف على كل واحد منهما
فإن قيل فعلى ما قلت تكون الكلمة الواحدة مجازا
وحقيقة وهذا يستحيل

قلنا هذا لا ناباه لكن المجاز متعلق فيها بغير ما تعلق
به الحقيقة وهذا كالأمر الذي هو نهى عندنا عن جميع
أضداد ما تناوله الأمر فهو إذا أمر ونهى لكن
اجتماعهما في جهتين مختلفتين وقد ظهر بما ذكرنا
الجواب عن معتمدتهم وهو الكلام الأول والثاني وهذا
لأنه ليس بين إرادته وبين أن تكون الكلمة مستعملة
في موضعها في شيء ومعدولا بها عن موضعها في
شيء آخر تنافي كما لا تنافي في أن يريد به معنى
ويريد به معنى آخر إنما التنافي أن نقول أراد أن
يستعملها فيما وضع له اللفظ وأراد أن لا يستعملها
فيما وضعت له اللفظة وهذا لا يقول به أحد
وأما حجة أبي عبد الله البصري قلنا قولك إن
الإنسان يجد من نفسه تعذر ذلك دعوى

بل المعلوم في نفسه صحة ذلك وأما إجراؤه هذا
مجرى تعظيم زيد والاستخفاف به فذلك مفارق لما
نحن فيه ألا ترى أنه يجوز أن نريد الحقيقة والمجاز
بخطابين في وقت واحد ولا يجوز أن يعظم زيد
ويستخف به بفعالين في وقت واحد وعلى أن الفرق
بين الموضعين أن الاستخفاف ينبيء عن اتضاع حال

ذلك الغير والتعظيم ينبيء عن ارتفاع حاله ومحال أن يكون الإنسان في حالة واحدة مرتفع الحالة ومتضع الحال وأما في مسألتنا فلا تنافى ألا ترى أنه يستقيم أن نقول أنهاك عن مسيس النساء

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:279
ونريد به اللمس باليد والجماع وأما الذي قال من كان للتشبيه وترك كاف التشبيه قلنا إذا قال الإنسان رأيت السباع وأراد به أنه رأى أسدا ورجالا شجعانا فإنه لا يمتنع أن يضم كاف التشبيه في بعضهم دون بعض ثم يدل على فساد مذهبهم من أصولهم كأنهم قالوا لو حلف لا يضع قدمه في الدار فدخل راكبا أو ماشيا حنث وقد تناول اللفظ الحقيقة والمجاز وكذلك قالوا لو قال اليوم يدخل فلانا الدار فعبدته حر فدخل ليلا أو نهارا حنث وقالوا في السير الكبير لو أخذ الأمان لبنية يدخل فيه بنوه وبنو بنيه وإن كان في أول اليوم من النهار حقيقة والليل مجازا وفي الثانی البنون بنوه من صلبه حقيقة وبنو بنيه على وصف المجاز واعلم أنه قد ذكر بعضهم أنه لا يجوز هذا من جهة اللغة لأن أهل اللغة وضعوا قولهم حمارا للبهيمة وحدها وتجاوزوا بها في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا ألا ترى أن الإنسان إذا قال رأيت حمارا لا يفهم منه البهيمة والبليد جميعا وإذا قال رأيت حمارين لا يفهم منه أربعة أشخاص بهيمتين وبليدين

والجواب أنا ادعينا ذلك إذا انضم إلى ذلك عرف الاستعمال وإذا كان كذلك فلا ياباه العربي ولا غير العربي وعلى أنه إذا جاز في الإرادة وأمكن العبارة عنهما بأي وجه كان فقد ثبت ما رتبناه
فصل

وحين وصلنا إلى هذا الموضوع فنذكر ما يرجع إلى لغة العرب ووجوه استعمالها اعلم أن الألفاظ لا يد من الاعتناء بها لأن الشريعة عربية وقد نزل القرآن بلسان العرب وجاءت السنة بلسانهم وقد قال بعضهم إن القرآن يشتمل على ما ليس من لسان العرب

وهذا ليس بشيء لأن الله تعالى قال إنا أنزلناه قرآنا عربيا يوسف 2 وقال بلسان عربي مبين الشعراء 195 وهذا يدل على أن كل القرآن عربي وأنه ليس فيه شيء من غير لسان العرب وأيضا لو كان فيه من غير لسان العرب لاختل أمر التحدى ولم يثبت الإعجاز لأنه يكون طريقا لهم في أن يقولوا إن القرآن الذي جاء به يشتمل على لسان العرب وغير لسان العرب ونحن لا نعرف إلا لسان العرب في بلدنا من قبل هذا فيؤدى هذا القول إلى نفي أمر الإعجاز

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:280
وأما الألفاظ التي يذكرون أنها وردت في القرآن ليست من لغة العرب وسموا ذلك في مواضع فاعلم

أنها من لسان العرب ولا نقول إنها ليست من
لسانهم لكن يجوز أن يقع موافقة بين لغة ولغة
وكلمات معدودة وهذا غير مستنكر ولا مستبدع وقد
قيل إن مثال هذا ما يقال بالعربية للسماء سماء
بالسريانية سمسا ويقال في العربية حياة وبالعبرانية
حيا ويقال سروال بالعربية وبالعجمية سروال لما
يلبس

وقد ذكروا أشباها آخر كهذا وإذا ثبت ما ذكرناه أن
الشرعية عربية فينبغي للمجتهد أن يعلم من لغة
العرب ما يحتاج إليه ويعرف طريق استعمالهم
ووجوه مخارج كلامهم من مثلها
ثم اعلم أن الأصوليين اختلفوا في مآخذ اللغات
فذهب ذاهبون إلى أنها توقيف من الله عز وجل
وصار صائرون إلى أنها ثبتت اصطلاحا تواطوا
والمختار أنه يجوز كل ذلك أما التوقيف فلا يحتاج إلى
دليل فلا يجوزه وقد قال الله تعالى وعلم آدم
الأسماء كلها البقرة 31 فيجوز أن تكون الأسماء أو
حيت ويجوز أن يثبت الله في الصدور علوما بصيغ
مخصوصة لمعاني فيبين للعقلاء الصيغ ومعانيها
فيكون معنى التوقيف أن يلقوا وضع الصيغ على
حكم الإرادة والاختيار

وأما الدليل على تجويز وقوعها اصطلاحا أنه لا يبعد
أن يحرك الله تعالى رأس العقلاء لذلك ويعلم
بعضهم مراد بعض ثم ينشئون على اختيار منهم صيغا
لتلك المعاني التي يريدونها ألا ترى أن الإنسان يولد
له مولود فينشئ له اسما وكذلك يجوز أن يستحدث

صيغة وآلة فيصيغ اسما ولاآتها اسما فدل أن التوقيف جائز والاصطلاح جائز والظاهر في الأسامي هذه أن بعضها كان توقيفا من الله عز وجل على ما نطق به الكتاب وبعضها كان اصطلاحا وتوقيفا وإذا عرف هذا فنذكر بعد هذا مسألة معروفة في الأصول يبنى عليها مسائل وهي مسألة جواز أخذ الأسماء من جهة القياس فنقول اختلف أصحابنا في جواز أخذ الأسماء من جهة القياس فذكر الأكثرون من أصحابنا أن ذلك جائز وهو اختيار ابن سريج وقد دل عليه من مذهب الشافعي

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:281
قوله في مسألة شفعة الجار وقال إن الشريك جار واستدل عليه بقوله امرأتك أقرب إليك أم شريكك فقياس الاسم معنى القرب واحتج في الأمر باشتقاق اللفظ

وذهب جماعة من أصحابنا إلى أن إثبات اللغة بالقياس لا يجوز وهو قول أصحاب أبي حنيفة وأكثر المتكلمين واحتج على ذلك وقال إن اللغة إما توقيف واصطلاح فلا معنى للرجوع إليه بينة قوله ما من شيء إلا وله اسم في اللغة توقيفا فلا يجوز أن يثبت له اسم آخر بالقياس كما إذا ثبت الحكم بالنص لم يجز أن يثبت له حكما آخر بالقياس والمعتمد لهم أن الخلاف في الأسماء المشتقة والعرب تلتزم وجود الاشتقاق فإنهم سموا الدابة

دابة لدبيها ولم يسموا كل ما يدب دابة وسموا
الجنين جنينا لاستتاره ولم يسموا كل مستتر جنينا
وسموا المجن مجنا لأنه يستتر به الإنسان ولم
يسموا كل ما يستتر به مجنا
وأقرب من هذا أن الخمر ليس فى معنى اسمها
الإطراب إنما هى من المخامرة والتخامر والتخمير
فلو ساغ الاستمساك بالاشتقاق لكان كل ما يخامر
العقل خمرا وإن لم يطرب الخمر يدل عليه أن
العرب خالفوا بين المتشاكلين فى الاسم فسموا
الفرس الأدهم وسموا الحرير الأسود أدهم
وسموا الفرس الأبيض أشهب ولم يسموا الحمار
الأبيض أشهب فدل عليه أنه لا مجال للقياس فى هذا
قالوا ولأنكم إن أثبتم هذه الأسماء لغة للعرب فلا
يجوز أن تكون اللغة أسبق من الشرع ولتقدم اللغة
خاطبنا الله تعالى بها فلا يجوز إثبات الأسماء فيها
بأمور طويلة

تنبيه إن الدليل بإثبات الأسماء قياسا إن كان يزعم
أن العرب أرادت هذه الأسماء وإن لم يبوحوا بذلك
فهو تحكم من غير تثبت ولا نقل فيما يزعمه وإن قال
إن العرب لم تمنع بذلك فى مواضع يلحق ذلك
بلسانهم وهذا محال لأن إلحاق شىء بالشاهد ليس
من لسانهم لا يعرف وأما دلائل من جوز ذلك فى
الأسماء المشتقة لأن الاسم الموضوع يبنى على
ذلك الشىء فحسب والاسم المشتق يبنى على ذات
الشىء وفعله وخاصيته والدليل على جواز تعليقه أنه

نقل عن الصحابة تعليل الأسماء قال عمر رضى الله
عنه الخمر ما خامر العقل
وقال ابن عباس رضى الله عنهما إشارة كل مخمر
خمر

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:282
فالأول إشارة إلى التعليل بالشدة المضرة لأنها
بشدتها والتصاقها يمازج السكر منها العقل وكذلك
قول ابن عباس رضى الله عنهما إشارة إلى أنها
تغطي العقل بالسكر كما يغطي الإناء بالغشاء
بيينة أن أهل اللغة جعلوا الأسماء على أقسام
فجعلوا المشتقة أحد تلك الأقسام والاشتقاق بأنه
القياس وربما استعاروا فى الأسماء الموضوع
واستخرجوا من ذلك أسامى وتصريحات فى مواضع
من ذلك قولهم أشياء شد الرحيل إذا نوى وأسدته
على كذا إذا شبيه وقالوا كلب أشياء وكلب الدهر
علينا وسبع فلان فهذه اشتقاقات من اسم السبع
والكلب والأسد

قال الخطابى ومثل ذلك فى كلامهم كثير وقد
استعمله النبي ﷺ فى كلامه قال ﷺ من سلم
المسلمون من لسانه ويده وقال ﷺ حاكيا عن ربه
عز وجل أنا الرحمن وهى الرحم شققت لها من
اسمى من وصلها وصلته ومن قطعها ثنيتها
وقد أحدث فى الشرع أسماء لم تكن فى الجاهلية
كالمنافق وإنما اشتق من نافقة السرجوح وكالفاسق
يقال فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها وإذا ثبت

أنهم وضعوا الأسماء وصرفوا الكلام تصريحات من جهة الاشتقاق ذلك أنهم جعلوا المشتق بمنزلة الفرع والمشتق منه بمنزلة الأصل والمعنى الذي اشتق لأجله بمنزلة العلة هذا الذي قلناه قدر الإمكان واعلم أن كلماتهم في نفي إثبات الأسماء لغة العرب بالقياس قوى جدا فالأولى أن نقول يجوز إثبات الأسماء شرعا ولا يجوز إثباتها لغة وهذا هو الذي اختاره ابن سريج والدليل على جواز ذلك أنا نعلم أن الشريعة إنما سمت الصلاة

صلاة لأجل صفة من الصفات متى اشتقت تلك الصفة عنها لم تسم صلاة ونعلم أيضا أن ما شاركها في تلك الصفة تكون صلاة ونبين هذا بثبوت الأسماء الشرعية بالعلل وإن شئت قلت إن الشريعة وسعت هذه الأسماء الشرعية مثل الصلاة الزكاة الحج وغير ذلك لاختصاصها بأحكام من الشريعة فإذا ثبت هذا الأمر لمعان جاز قياس كل محل وجد فيه ذلك المعنى وتسميته بذلك المعنى الاسم وعلى هذا خرجت الأسماء

اللغوية وإن لم يلزم ما ذكره من تركهم اطراد معاني الأسماء فعلى هذا ثبت اسم الخمر للنبذ شرعا ثم حرم بالآية وكذلك ثبت اللواط اسم الزنا شرعا ثم يجب الحد بالآية وثبت اسم السارق للنباش شرعا ثم يجب القطع بالآية والله أعلم

فصل في ذكر وجوه المجاز وطرق استعماله

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

اعلم أنا بينا أن الكلام ينقسم إلى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية والمبين والمجمل والمفسر والمبهم والخصوص والعموم والمطلق والمقيد وقد بينا ذلك وهذه الوجوه كلها بلسان العرب وجاء الكتاب والسنة بها والبيان المطلوب متعلق بجميع ذلك وقد كنى الله تعالى عن النساء بالنعاج فقال تعالى إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ص 23 وكنى عن الوطاء بالإفشاء وكنى عن النساء بالحرث وكنى عنهن باللباس وكنى عن ما يخرج من الإنسان بالغائط وكنى النبي ﷺ عن الوطاء بالعسيلة وكنى عن النساء بالقوارير وكنى عن قرب المشركين بلفظ النار وقال ﷺ لا تستضيئوا بنار المشركين وقد قيل إن الكناية عند العرب أبلغ من الصريح في معنى البراعة وأكثر أمثال العرب على مجاز من الكنايات

ويقولون فلان عفيف الإزار طاهر الذيل وكنوا عن الاقتضاض بثقب اللؤلؤ وكنوا عن بنت الرجل بكريمته وعن الصغير بالريحانة وعن الأخت بالشقيقة وعن الأعمى بالمحجوب وعن الأبرص بالوضاح وعن الأسود الذي قد شاب رأسه بالغراب وعن البخيل بالمتقصد وكنوا عن البخيل بأنه جعد الأصابع وقالوا فيمن اكتهل سدل الأدهم بالأبلق وقالوا استبدل المسك بالكافور وأمثال هذا كثير واعلم أن المجاز على وجوه كثيرة ويذكر بعضها من ذلك تسمية الشيء باسم غيره إذا كان لسبب

كتسميتهم البنت ندى لأنه من الندى يكون بما سموا
النجم ندى لأنه عنه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:284
ينعقد ومن هذا تسميتهم الوطاء نكاحا لأن العقد
الذي هو حقيقة النكاح سبب له فسمى باسم سببه
كتسميتهم المطر سماء لأنه من السماء ينزل
تقول العرب ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم وقال
الشاعر
إذا سقط السماء بأرض قوم
وأرض القوم ليس لهم حجاب

ومن هذا قوله تعالى وأما الذين ابيضت وجوههم
ففي رحمة الله هم فيها خالدون آل عمران 107
يعنى الجنة لأن دخولهم الجنة برحمته يكون
ومن المجاز أيضا تسمية الشيء باسم ما يقارنه
ويجاوزه
قال امرؤ القيس
إذا ما الثريا فى السماء تعرضت

قيل إنه أراد به الجوزاء
وفى شعر زهير سمي عاقر الناقة أبا عاد وأراد ثمود
لقرب ما بينهما وسموا أهداب العين أشفارا وإنما
الأشفار مبيت أهداب العين وعبروا أيضا عن الجفن
بالعين وبالمحاجر عن الوجه قال الشاعر

هن الحرائر الأرباب لعمري
سود المحاجر لا يقرآن بالسور

وقال بعض أصحابنا أن الوجه يعبر به عن العين مجازا ومن هذا قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة القيامة 22 23 معناه أعين يومئذ ناضرة ويعبرون عن الوجه بالناصية فيقولون فلان مبارك الناصية

أى مبارك الوجه ومن المجاز تسميتهم الشىء باسم ما يؤول إليه

قال الله تعالى إني أراني أعصر خمرا يوسف 36 وقال تعالى لهما يأكلون في بطونهم نارا ومن هذا قوله ﷻ فى الذى يشرب فى أنية الذهب والفضة إنما يجرجر فى بطنه نار جنهم

ومن المجاز تسميتهم الشىء باسم مكانه قال الله تعالى إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع ق 37 أى عقل فكنى عن العقل بالقلب لأنه مكان العقل ومن هذا قوله تعالى لأخذنا منه باليمين الحاقة 46 أى بالقوة لأن اليمين محل القوة ومن هذا أيضا تسميتهم قضاء الحاجة غائطا والشىء النجس عذرة ومن هذا تسمية الولد لها قال الله تعالى لو أردنا أن نتخذ لها أى ولدا لأنه وضع الله

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:285

ومن المجاز تسميتهم باسم بعض

يقول القائل من على رأس كذا يريد نفسه وقال
تعالى أو ما ملكت أيما نكم النساء 3 أي ملككم ومن
ذلك قوله فضلت أعناقهم لها خاضعين الشعراء 4 أي
فضلوا ومن ذلك قوله عليه السلام على اليد ما
أخذت حتى ترد

وقد فرع مشايخنا على هذا مسألة إضافة الطلاق
إلى اليد والرجل وقد بينا في الخلافات وعلى هذا
الأصل تفرعات كثيرة

ومن المجاز تسميتهم الشيء باسم الشيء على
معنى التشبيه قال النبي ﷺ لخالد بن الوليد هو سيف
من سيوف الله عز وجل أي كالسيف في إمضائه
وركب فرسا لأبي طلحة فقال وجدناه بحرا شبهه به
لسعة الجرى ومنه تسمية الشجاع أسدا والبليد
حمارا والشرير كلبا

ومن وجوه المجاز أيضا تسمية الشيء باسم ما
يقابله مثل قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
الشورى 40 سمى الثانى سيئة وإن كان جزاء السيئة
حقيقة لأنه يقابله وكذلك قوله تعالى فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم البقرة
194 فسمى الثانى اعتداء لمكان المقابلة ومن
المجاز تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه
وسد مسده وقد ورد هذا فى الأشعار

ومن المجاز حذفهم بعض الكلام على وجه لا يؤدي
إلى الالتباس قال الله تعالى وأسأل القرية يوسف
82 أي أهل القرية وقال تعالى الحج أشهر معلومات
البقرة 197 أي وقت الحج أشهر معلومات

ومن المجاز أيضا الاستعارة فإن العرب تستعير
الشيء لنوع مقارنة بينهما قال الله تعالى حتى يتبين
لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر
البقرة 187

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 286

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 283

فالاستعارة في لفظ الخيط ومن الاستعارة قوله
تعالى واشتعل الرأس شيئا مريم 4 وإنما الاشتعال
للنار ومن ذلك أيضا قوله تعالى واخفض لهما جناح
الذل من الرحمة الإسراء 24 فاستعار اسم الجناح
وهو العلو المعروف وقال الرسول ﷺ رجل أخذ
بعنان فرسه كلما سمع ضيغته طار إليها أي أسرع
إليها فاستعار اسم الطير للإسراع
ومن المجاز المعروف قوله تعالى جدارا يريد أن
ينقض فأقامه الكهف 77 أي قارب وأشرف قال
الشاعر

إن دهرًا يلف شمالًا بشملى

لزمان قد هم بالإحسان

ووجوه المجاز كثيرة فاقصرنا على ذكر بعضها
وتركنا الباقي لئلا يطول
واعلم أنه قد ذكر أبو زيد ومن نظر طريقته فصلا في
الحقيقة والمجاز لا بد من ذكره لأنه يتعلق بذلك
أصل كبير في مسائل الخلاف الذي بينهم وبيننا قال

أبو زيد فى تقويم الأدلة أنواع استعمال الكلام أربعة
حقيقة ومجاز وصریح وكناية
أما الحقيقة كل كلام أريد به ما وضع واضع اللغة
الكلام له

والمجاز كل كلام أريد به غير ما وضع واضع اللغة
الكلام به يقال حبك لى مجازا أى هو باللسان لا
بالقلب الذى هو معدنه وهذا الوعد منك مجاز لأنه لم
يرد به التحقيق قال وقد ظهر المجاز ظهورا عظيما
فى كتاب الله عز وجل ورسائل الكتبة وأشعار
العرب حتى كاد يغلب على الحقيقة وجودا
واستحسانا وبه توسعت اللسان وصلحت ثم قال
فالحقيقة تبقى ولا يوقف عليه إلا بالنقل عن واضع
اللغة كالنصوص فى باب الشرع وأما المجاز فلا
حاجة بنا إلى سماعه ثبت لغه فلا يعتبر فيه السماع
بل يعتبر المعنى الذى اعتبره أهل اللغة فإذا تكلم
على ذلك المعنى صح والمجاز آت والاستعارات أمر
شائع بين الخطباء والكتبة والشعراء حتى استحق
الواحد منهم المدح بإبداع اللغة فإذا تكلم
بالاستعارات والتعريضات دل أنه ليس بسمعى
قال ومن الناس من ظن أن المجاز لا عموم له وهو
غلط لأن ما أمكن اعتبار العموم فيه يعتبر ولأن
الاستعارة تقم المستعار من اللفظ مقام الحقيقة
لذلك المسمى الذى استعير له ولولا هذا لكان
المتكلم به مخلا بالعرض وكان لا يحسن به المتكلم
فلما كان المستعار أحسن من

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:287
الحقيقة دل أنه مثله في البيان أو أكثر
قال ويتبين مما قلنا أن اللفظ الواحد لا يشتمل على
الحقيقة والمجاز لأنهما مختلفان لا يجتمعان كالثوب
الواحد لا يجوز أن يكون عارية وملكا قال ولهذا لم
يجعل علماؤنا المس حدثا لأن الجماع مراد بقوله أو
لامستم النساء فلم تجدوا ماء النساء 43 فبطل أن
يكون الحقيقة مرادا وكذلك قال علماؤنا أن النص
المتناول لتحريم الخمر لا يتناول سائر الأشربة لأن
الاسم الذي من العنب إذا غلا واشتد حقيقة ولغيره
مجاز لاتصال بمعنى مخامرة العقل فلا يدخلان جميعا
تحت هذا الكلام وهذا كلام أبي زيد وخرج على هذا
سائل له وذكر غيره ممن ينظر طريقته من جملة
العصريين وهو أن المعنى الذي اعتبره أهل اللغة في
المجاز هو أن يكون بين المستعار منه والمستعار
اشتراك في المعنى وذلك المعنى في المستعار منه
أبلغ وأبين هكذا قاله أهل اللغة فيما زعمه وحكاه
على بن عيسى الرياني صاحب التفسير
قال وإنما شرطنا هذا لأن ترك الحقيقة مع القدرة
على الاستعمال لها والميل إلى المجاز وفيه نوع
إيهام وتلبيس لا يجوز إلا لفائدة لا تجوز إلا في
الحقيقة وذلك ما بينا وهو أن يكون فيه زيادة بيان لا
توجد في الحقيقة قال وهذا مثل قوله فاصدع بما
تؤمر ومعناه امثل بما تؤمر فقد استعار قوله
فاصدع في مكان قوله امثل والصدع هو الشق
والصدع بمعنى الشق مستعار منه والامثال مستعار

له وقوله فاصدع مستعار والمعنى المشترك بين الشق هو التأثير فإن الشق له أثر في الشقوق والامثال له أثر في المأمور به إلا أن تأثير الشق في المشقوق أبين من تأثير الامثال في الشق وكان في المجاز زيادة بيان فإن طلب الامثال بقوله فاصدع بما تؤمر أبلغ من طلب الامثال بقوله فائتمر وكذلك يقال في بنى آدم أسد لاشتراكهما في المعنى وهو الشرط فيه وهذا المعنى في الأسد أبلغ لأنه أشجع الحيوانات وكذلك أيضا استعارة اسم الحمار في البليد وزعم على هذا أنه لا يجوز أن يجعل لفظ الطلاق كناية ومجازا عن العتق لأن هذا الشرط لا يجوز أن يوجد في هذه الصورة لأن العتق أبلغ في الإزالة والطلاق دونه وأما لفظ الهبة أو التملك يجوز أن يجعل مجازا في النكاح لأن

لفظ الهبة والتملك لإثبات الملك أبلغ من لفظ النكاح ألا ترى أنه يفيد من التملك ما لا يفيد لفظ النكاح قالوا ولهذا قلنا في قوله لعبد وهو أكبر سنا منه هذا ابني إنه يعتق ويصير قوله هذا ابني مجازا عن العتق لاشتراكهما في المعنى فإن كل واحد من اللفظين يوجب حرية العبد وقوله هذا ابني أبلغ في إفادة الحرية لأنه يوجب الحرية قبل قوله بزمان كثير لأنه يولد حرا لو ثبت ما قال وقوله أنت حر يوجب الحرية في الحال وكان المعنى في المستعار منه أبلغ منه في المستعار لذلك وصحت الاستعارة قال وإنما استعملنا على جهته المجاز لأن المجاز أحد

فسمى الكلام استعمالا على ما مر إلا أن الحقيقة ما سبقهما ثبوتا فإذا تعذرت الحقيقة بصرفه دلالة تعين المجاز مرادا وحمل الكلام عليه وهذا الذي ذكره لا يعرف في استعمال المجاز ولم يذكر في كتاب من كتب اللغة وإنما الاستعارة في الكلام ضرب من التوسع وليظهر براعة المتكلم وحسن تصرفه في الكلام واقتداره عليه وليس لأن الاستعارة أفادت معنى زائدا على ما يفيد حقيقته الكلام ألا ترى أنهم تكلموا بالصريح والكناية وقد استكثروا من الكناية على حسب ما استكثروا من الاستعارة ومعلوم أن الكناية لا تفيد زيادة على ما يفيد الصريح ولا يقال أنهم لما تركوا الصريح مع قدرتهم عليه وجب أن يكون تركهم الصريح إلى الكناية لنوع فائدة لا توجد فيه بل قيل إنه ضرب من التوسع في الكلام ونوع من البراعة واللمس واقتدار على تصاريف الكلام وفنونه والدليل على أن ما قالوه ليس بشرط أنهم استعاروا لفظ المس للوطء ولفظ القربان للدخول ونحن نعلم قطعا أنه ليس فيه زيادة على ما يفيد لفظ الجماع بل للفظ الجماع والوطء وصريح لفظ النيل من الزيادة على هذه الألفاظ وكذلك لفظ الخيط الأبيض والأسود استعير لضوء النهار وسواد الليل وليس لمعناه زيادة على معنى الضوء والظلام إلا أنا مع هذا كله لا ننكر أن يتفق مثل ما قالوه اتفاقا فيما أن يكون ذلك من شرطه فلا وأما قولهم أنه يقال للشجاع أسد وللبليد حمار وللشريد كلب والمعنى الذي استعير لأجله هذه

الأسامى أبلغ فى هذه المعانى قلنا فى هذه الصورة قدر كاف التشبيه فكأنه قيل شجاع كالأسد وللبليد كالحمار أو شرير كالكلب وإنما يشبه الشئء بالشئء فى المعنى إذا كان المشبه به أبلغ فى ذلك المعنى فأما الاستعارة باب آخر وقد ذكرنا أن ما ظاهره ليس بشرط بوجه عام وأما الذى قالوه فى أول الفصل أن الكلام لا يجوز أن يراد به الحقيقة والمجاز وقد بينا وجه صحة ذلك وذكرنا من أصولهم ما ينقض أصلهم الذى زعموه وأما استعمال لفظ

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:289

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:288

الهبة والبيع فى عقد النكاح فلا يجوز لأن الاشتراك فى المعنى لم يوجد وكذلك السببية التى يدعونها لم توجد أيضا لأن ملك المتعة نكاحا غير ملك المتعة يمينا ويظهر ذلك بأحكامها فعلى هذا لا تكون الهبة والبيع سببا لملك المتعة الذى ثبتت بعقد النكاح بوجه ما وأما لفظ الطلاق فقد بينا صلاحيته كناية ومجازا عن لفظ العتاق وأما إذا قال لغلामه وهو أكبر سنا منه

هذا ابنى فإنما لم يصح عندنا مجازا عن العتق لأن اللفظ إنما يصلح مجازا إذا كان له حقيقة وهذا اللفظ فى هذا المحل لا حقيقة له لأنه لغو وهذا باب الكلام وإن قلت إن النسب فى الجملة يوجب العتق فإنما يوجب فى محل يتصور فيه النسب فأما فى محل لا يتصور فيه النسب فلا يوجب العتق وإذا لم يوجب

العتق لم يمكن استعمال اللفظ مجازا في هذا
المحل نعم يجوز هذا المجاز في معروف النسب لأن
النسب فيه متصور فإن لم يثبت كان مجازا عن
العتق فأما في هذه المسألة فبعيد جدا
أيضا قد بينا وجوه الكلام بقدر ما ذكر في أصول
الفقه والبيان يتعلق بجميعها فنعود الآن إلى ذكر
المجمل وما يقع به بيانه وما ألحق بالمجمل وليس
منه فنقول قد ذكرنا حد المجمل وحد المبين وقد
قيل إن المجمل ما لا يستعمل بنفسه في معرفة
المراد به وقيل أيضا أنه الكلام المبهم الذي لا يطاوع
التقييد أولا ببيان ولا يفهم منه المراد بنفسه حتى
فضائه تعين كشف هذه
وقد قال الأصحاب أن المجمل على أوجه
منها أن يكون اللفظ لم يوضع للدلالة على شيء
بعينه

كقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده الأنعام 141
كقول رسول الله ﷺ أمرت أن أقاتل الناس حتى
يشهدوا أن لا إله إلا الله فإن قالوها عصموا مني
دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله عز
وجل فإن الحق يشتمل على أشياء كثيرة وهو في
هذا الموضع مجهول لا يعرف ولا بد فيه من بيان
يتصل به

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 290
ومنها أن يكون اللفظ في الوضع مشتركا بين شيئين
كالقرء يقع على الحيض والطهر فيفتقر إلى البيان

ومنها أن يكون اللفظ موضوعاً لجملة معلومة إلا إن دخلها شيئاً مجهول كقوله تعالى أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وأنتم حرم المائدة 1 فإنه قد صار مجملاً ما دخله من الاستثناء وفى هذا المعنى العموم الذي علم أنه مخصوص ولم يعلم ما خص منه ومنها أيضاً أن يفعل رسول الله ﷺ فعلاً يحتمل وجهين احتمالاً واحداً مثل ما روى أن النبي ﷺ جمع بين الصلاتين فى السفر فهو محتمل لأن السفر يحتمل الطويل والقصير فلا يجوز حمله على أحدهما دون الآخر إلا بدليل وكذلك ما روى أن رجلاً أفطر فأمره النبي ﷺ بالكفارة وهذا مجمل لأنه يجوز أنه أفطر بجماع ويجوز أنه أفطر بالأكل ولا يجوز حمله على أحدهما دون الآخر لا بدليل فهذه الوجوه لا يختلف المذهب فى إجمالها لافتقارها إلى البيان واختلف المذهب فى ألفاظ فمنها قول الله عز وجل وأحل الله البيع وحرم الربا البقرة 275 فعلى حد قول الإمام الشافعى رحمه الله هو مجمل لأن الله تعالى أحل البيع وحرم الربا والربا هو الزيادة وما من بيع إلا وفيه زيادة فافتقر إلى بيان ما يحل وبيان ما يحرم وعلى القول الثانى ليس بمجمل وهو الأصح لأن البيع معقول فى اللغة فحمل اللفظ على العموم إلا ما خصه الدليل ومنها الآيات التى ذكر فيها الأسماء الشرعية وهى قوله تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة البقرة 43 وقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه البقرة 185 وقوله ولله على الناس حج البيت آل عمران 97 فمن أصحابنا من قال هذه

الآيات عامة غير مجملة فتحمل الصلاة على كل دعاء والصوم على كل إمساك والحج على كل قصد إلا ما قام الدليل عليه ومن أصحابنا من قال هي مجملة لأن المراد بها معان لا يدل اللفظ عليها في اللغة وإنما تعرف من جهة الشرع فافتقر إلى البيان مثل قوله تعالى وأتوا حقه يوم حصاده الأنعام 141 وهذا هو

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:291
الأصح لأننا بينا هذه الأسماء منقولة من اللغة إلى الشريعة ومنها الألفاظ التي علق التحليل والتحريم فيها على البيان كقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم النساء 23 فقال بعض أصحابنا إنها مجملة لأن العين لا توصف بالتحليل ولا بالتحريم وإنما الذي يوصف بذلك أفعالنا وأفعالنا غير مذكورة فافتقر إلى بيان ما يحرم من الأفعال وما لا يحرم ومنهم من قال إنها ليست مجملة وهو الأصح لأن التحريم والتحليل في مثل هذا إذا أفعال مقصورة في هذه الأيمان ولا يراد أنه إذا قال لغيره هذا الطعام عقل منه تحريم الأكل وكذلك إذا قال حرمت عليك هذا الشراب يعقل منه الشراب فصار المراد معقولا من هذا اللفظ وما عقل من اللفظ لا يكون مجملا فصار هذا الطريق أولى من الأول
ومنها الألفاظ التي تتضمن النفي والإثبات كقوله ﷺ
إنما الأعمال بالنيات وكقوله ﷺ لا نكاح إلى بولى

وكقوله ﷺ لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وكقوله ﷺ لا
صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل وما شبه هذا
فقد زعم بعض أصحاب أبي حنيفة أن هذا مجمل لأن
الذي نفاه هو العمل أو النكاح أو الصلاة وهذه الأشياء
موجودة لا يمكن نفيها فيكون المراد بالنفى نفي
صفة غير مذكورة فافتقر إلى بيان تلك الصفة وقال
الكرخي وأبو عبد الله البصري إذا لم يكن المراد به
نفي صوة الصلاة والصوم كان المراد بذلك نفي
الحكم شرعاً فيجوز أنه أراد به نفي حكم الجواز
ويجوز أنه أراد به نفي الفضيلة فلا يمكن الحمل
عليها جميعاً لأن نفي الفضيلة من ضرورته وجود
الجواز ولأنه مضمّر ودعوى العموم في المضمّر لا
يجوز وإذا لم يصح دعوى العموم وجب التوقف إلى
أن يعلم المراد وأما أصحابنا فقد زعموا أن هذه
الألفاظ ليست مجملة وهو الأصح لأن صاحب الشرع
لا يثبت ولا

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 292
ينفي المشاهدات وإنما يثبت وينفي الشرعيات
فكانه ﷺ قال لا عمل في الشرع إلا بالنية ولا نكاح
في الشرع إلا بولي وذلك معقول من اللفظ فلا يجوز
أن يكون مجملاً
وزعم جماعة من أصحاب أبي حنيفة أن قوله ﷺ رفع
عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه مجمل
لأن ظاهر اللفظ رفع الخطأ والنسيان والإكراه وهذه

الأشياء موجودة قطعاً فيجب أن يكون المراد منه معنى غير مذكور فافتقر إلى البيان وأما عندنا فالأصح أنه ليس مجمل لأن معقول المعنى في الاستعمال ويمكن أن يقال إنه معقول المعنى لعله أيضاً لأن المراد من مثل هذا اللفظ رفع

المؤاخذة

ألا ترى أنه إذا قال لعبد رفعت عنك جنائتك عقل منه رفع المؤاخذة ورفع كل ما يتعلق بهذه الأفعال من التبعات وقد روي أن النبي ﷺ قال لأبي رمثة وابنه حين قدما عليه أما أنه لا يجنى عليك ولا تجنى عليه وليس المراد منه رفع صورة الجنابة ولكن المراد منه نفي المؤاخذة فإن معناه لا تؤخذ بجنائته ولا يؤخذ بجنائتك وزعم بعض أصحاب أبي حنيفة أيضاً في قوله عز وجل والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما المائدة 38 فقوله أيديهما مجمل لأنه يجوز أن يقال إنه أراد من المنكب ويجوز أنه أراد من المرفق ويجوز أنه أراد من الزند لأن الجميع تناوله باسم قطع اليد ويقال أيضاً إذا برى القلم وجرح شيئاً من أصابعه قطع فلان يده

وقيل في قوله تعالى فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن يوسف 31 إنه أراد بذلك خدش اليدين لا القطع حقيقة

والصحيح أن الآية ليست بمجملة بل هي عامة وحملها على القطع من المنكب صحيح لو لم ترد السنة بالقصر على الزند فقد خص ذلك بدليل دل

عليه وقال دليل على التخصيص لا يخرج اللفظ من
عمومه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:293
فصل فيما يقع به بيان المجمل

اعلم أن بيان المجمل يقع من ستة أوجه
أحدها بالقول وهو أكبرها وأكدها كبيان نصيب
الزكوات وكقوله ﷺ لا قطع في كثر وكقوله القطع
في ربع دينار فصاعدا
والوجه الثاني بالفعل مثل قوله ﷺ صلوا كما
رأيتموني أصلى وكقوله ﷺ في الحج خذوا عني
مناسككم

والوجه الثالث بيانه بالكتاب كبيانه لأسنان الديات
وكذلك ديات أعضاء البدن بالكتاب وكذلك الزكوات
وكذلك ما بين بما كتب إلى عماله من الأحكام ومن
دعاء الملوک إلى الإسلام

والوجه الرابع بيانه بالإشارة مثل قوله ﷺ الشهر
هكذا وهكذا وهكذا يعني ثلاثين يوما ثم أعاد الإشارة
بأصابعه ثلاث مرات وحبس إبهامه في الثالثة يكون
تسعة وعشرون يوما

والوجه الخامس بيانه بالتفسير وهو المعانى والعلل
التي نبه بها علي بيان الأحكام كقوله ﷺ في بيع
الرطب بالتمر أينقص إذا يبس وكقوله ﷺ في قبلة
الصائم أرأيت لو تمضمت

والوجه السادس اختص العلماء ببيانه عن اجتهادهم وهو ما قدمت فيه الوجوه الخمسة إذا كان الاجتهاد موصلاً إليه من أحد وجهين إما من أصل يعتبر هذا الفرع به وإما من طريق أمانة يدل عليه فهذه وجوه البيان والله أعلم

فصل

وأما الكلام في وقت البيان أعلم أن لا خلاف بين الأمة أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى الفعل ولا اختلاف أيضاً أنه يجوز تأخير البيان إلى وقت الفعل لأن المكلف قد يؤخر النظر وقد يخطيء إذا نظر فهذان الضربان متفق عليهما لا اختلاف بين أهل العلم فيهما وإنما اختلفوا في تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة إلى الفعل في بيان المجمل وتخصيص العموم ولهذا قال من أصحاب الشافعي أبو العباس بن سريج وأبو سعيد الإصطخري وأبو علي بن أبي هريرة وأبو علي بن خيران وطائفة من أصحاب أبي حنيفة وهو قول أبي الحسن الأشعري واختيار القاضي أبو بكر

والمذهب الثاني أنه لا يجوز تأخيره عن وقت الخطاب في بيان المجمل وتخصيص العموم وبه قال من أصحاب الشافعي أبو إسحاق المروزي وأبو بكر الصيرفي والقاضي أبو حامد ومذهب طائفة من أصحاب أبي حنيفة وهو قول أكثر المعتزلة

والمذهب الثالث أنه يجوز تأخير بيان المجمل ولا يجوز تأخير تخصيص العموم وهذا قول أبي الحسن الكرخي وهو اختيار أبي الحسين البصري صاحب المعتمد وبهذا قال أصحاب الشافعي والمذهب الرابع أنه يجوز تأخير تخصيص العموم ولا يجوز تأخير بيان المجمل وبهذا قال بعض أصحاب الشافعي رحمه الله

والمذهب الخامس أنه يجوز تأخير بيان الأوامر والنواهي ولا يجوز تأخير بيان الأخبار حكاه الماوردي عن الكرخي وبعض المعتزلة وعندى أن مذهب الكرخي هو ما قدمنا من قبل قال الماوردي ولم يقل بهذا القول أحد من أصحاب الشافعي رحمة الله عليه

مسألة واعلم أن الذي تنصره جواز التأخير في الكل وهو المذهب الأول خلافا لما ذهب إليه طائفة من أصحاب أبي حنيفة وأكثر المعتزلة ونصره عبد الجبار الهمداني في العمدة وحكاه عن أبي علي وأبي هاشم رجلى رجال المعتزلة من المتأخرين

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 295

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 294

قال أبو زيد في أصوله بعد أن جعل البيان أربعة أقسام إن بيان المجمل إذا لم يكن تبديلا ولا تغييرا يجوز مقارنا وطارئا وذكر أن بيان الاستثناء بيان تغيير ولا يجوز طارئا بحال ثم ذكر أن الخلاف بيننا وبين الشافعي في بيان الخصوص فعندنا هو من قبيل بيان

الاستثناء فلا يجوز إلا مقارنا وعند الشافعي هو من قبيل بيان المجمل فيصح مقارنا وطارئا قال ولهذا قال علماؤنا إذا قال أوصيت لفلان بهذا الخاتم ولهذا بفصه بكلام متصل فالفص كله لصاحب الفص ويكون تخصيصه بيانا كالاستثناء ولو فصل وقال وأوصيت لهذا بفصه كان الفص بين الأول والثاني ولا يصير بيانا عند الفصل قال وأما بيان المجمل منفصلا جائز ألا ترى أن أصحابنا قالوا فيمن أقر لفلان على شيء يكون البيان إليه متصلا ومنفصلا وهو تفسير منهم قالوا لذلك إذا قال لامرأته أنت بائن فالبيان إليه ويجوز متصلا ومنفصلا وذكر مسائل سوى ما ذكرنا

واحتج من أثبت تأخير بيان المجمل بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء البقرة 238 وقال لا يخلو إما أن يكون أراد منها الاعتداد بالطهر إن شاءت أو بالحيض إن شاءت أو أراد منها الاعتداد بواحد منهما بعينه وأى الأمرين أرادته فقد أراد منهما ما لا سبيل إلى فهمه من اللفظ لأن اللفظ لا يجنى عن التخير ولا عن واحد منهما بعينه وإن قلت إنه لم يرد منها شيئا فهو محال ولم يقل به أحد وقالوا أيضا لو حسن الخطاب المجمل من غير بيان في الحال لحسن خطاب العربي بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية وكذلك مخاطبة الزنجي بالعربية فيخاطب ثم لا يبين في الحال وحين قبح ذلك فليقبح ها هنا أيضا لأنه لا يعرف السامع مراد المخاطب بكلامه فإن قلت لم يحسن مخاطبة

العربي بالزنجية لأن العربي لا يعرف بكلام الزنج شيئاً ويعرف بكلام المجمل شيئاً وهو أن المتكلم أراد بخطابه إيجاب شيء عليه أو نهي عن شيء في الاسم المشترك يعلم أن المتكلم أراد بخطابه أخذ معنى الاسم المشترك قالوا هذا لا يصح لأنه لا يخلو لنا أن يعتبروا في حسن الخطاب العلم بكل المراد ويعتبروا العلم ببعض المراد فإن اعتبرتم المعرفة بنقد المراد لزمكم أن لا يجوز تأخير بيان المجمل لأنه لا يمكن مع فقد معرفة كمال المراد وإن اعتبرتم المعرفة ببعض المراد لزمكم حسن المخاطبة العربي بالزنجية لأن العربي إذا عرف بحكمه الزنجي المخاطب له علم أن أراد بخطابه له شيئاً إما الأمر وإما النهي وإما غيرهما فهذا دليلهم المعتمد

وقال بعضهم إن المجمل مع البيان بمنزلة الشيء الواحد مثل المبتدأ مع خبره ثم لا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:296
يجوز فصل المبتدأ من خبره مثل أن يقول زيد ثم يقول بعد مدة قائم كذلك ها هنا لا يجوز أيضاً تأخير البيان عن المبين قالوا وأما تأخير بيان النسخ فنسلم أنه يجوز ولكن للفصل بينهما أن تأخير بيان النسخ لا يخل بالمعرفة بصفة العبادة فلم يمكن أداؤها أيضاً فإن النسخ بيان مدة الحكم وحقيقته سقوط الأمر عنه عند وجود مدة ينتهي إليها والخطاب المطلق يعلم قطعاً أن حكمه يرتفع عنه لعلمنا بانقطاع

التكليف وليس كذلك العموم لأننا لا نعلم خصوصه بإطلاقه وكذلك المجمل لا نعلم بيانه بإطلاقه وأما الذين منعوا تأخير بيان العموم وتأخير المجمل فقد قالوا بهذا المذهب في كل كلام له ظاهر وذكروا أنه لا يجوز تأخير بيانه

واستدلوا في ذلك وقالوا إن بيان العموم خطاب لنا في الحال بالإجماع ولا يخلو المخاطب إما أن يقصد أنها منا في الحال أو لا يقصد ذلك فإن لم يقصد أنها منا بطل كونه مخاطباً لنا ونحن نعلم أنه باللفظ العام قصد اتهامنا وأنه لو لم يقصد اتهامنا كان عبثاً لأن الفائدة في الخطاب إفهام المخاطب ولأنه لو جاز لا يقصد إفهام المخاطب بالخطاب لجازت مخاطبة العربي بالزنجية وهو لا يحسنها إذا كان غير واجب إفهام المخاطب على زعمكم وليس من هذا الخطاب إلا ترك إفهام المخاطب وإن كان أراد اتهامنا في الحال فلا يخلو إما أن يريد أن يفهم مراده على ظاهر اللفظ وعلى غير ظاهر اللفظ فإن أراد منا أن نفهم على ظاهر اللفظ فلفظه فظاهره العموم وهو مخصوص عنده فقد أراد منا اعتقاد غير الحق وإن أراد منا أن نفهم على غير ظاهره وهو بعد لم ينصب دليلاً على تخصيصه فقد أراد منا أن من ما لا سبيل إليه فيكون تكليف لنا كما ليس في وسعنا وطاقتنا وهذا باطل

قالوا فعلى هذا لا بد أن يبين لنا الخصوص متصلاً بالعموم أو يشعر بالخصوص وكذلك النسخ لا بد أن يشعر بالنسخ وهذا لأن الخطاب مع هذا الإشعار

يصير مفيدا في الجملة ولا يكون إغراء باعتقاد غير الحق قالوا والإشعار بالتخصيص أن يقول اعلموا أن هذا العموم مخصص لا يبين ما الخارج عن العموم أو يقول جوزوا خصوصه حتى أبينه وقال صاحب هذه الطريقة يجوز تأخير بيان المجمل لأن المجمل لا ظاهر له فلا ينكر الإجمال ثم تأخير البيان لأنه لا يجوز من الحكيم أن يفيد غير مراده على الجملة كما يجوز أن يفيد مراده على التفصيل ألا ترى أن زيدا قد يعلم أن في الدار عمرا بعينه فيكون له غرض أن يعرفه أن في الدار عمرا ويكون له غرض أن يعلم خالدا أن في الدار عمرا ويكون له غرض أن يعرفه أن في

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:297

الدار رجلا ويكره أن يعرفه أنه عمرو فيقول إن في الدار رجلا ولا يبين له أنه عمرو ولغرض له كذلك في المجمل يكون الأمر هكذا وهو أن يريد المخاطب أن يعلم المخاطب أن عليه حقا في الجملة ولا يبين في الحال لمعنى له ثم يبين ذلك في ثاني الحال فهذا معتمد هؤلاء الطائفة

وأما أبو زيد فقال في هذا الفصل إن لفظ العموم للعموم والاستيعاب على سبيل القطع بلا احتمال خصوص كالألف اسم للعدد لكن ذلك العدد على سبيل القطع بلا احتمال لغيره فيكون التخصيص رفعا للحكم عن بعضه بعد ثبوته كما في الألف إذا استثنى منها شيء فيكون بيان تعيين مثل الاستثناء ولا يجوز

الاستثناء إلا متصلاً باللفظ كذلك هذا البيان هذا كله
وإما دليلنا فيدل أولاً على وجود بيان تأخير المجرم
والعموم في الشرع ويتعلق أولاً بقوله تعالى فإذا
قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه القيامة 18 19
وكلمة ثم للتراخي وقال تعالى إنكم وما تعبدون من
دون الله حسب جهنم أنتم لها واردون الأنبياء 98
وكان المراد بذلك الأصنام دون عيسى والملائكة
عليهم السلام وإنما بين ذلك بيان التراخي فإن من
المزهر الشاعر خاصم في ذلك على ما ورد في
القصة المعروفة وقال إن دخلها عيسى والملائكة
فنحن ندخل أيضاً فأنزل الله تعالى إن الذين سبقت
لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون الأنبياء 101 وهم
يقولون على هذا الدليل إن الملائكة وعيسى لم
يكونوا دخلوا تحت الآية لأنه تعالى قال وما تعبدون
من دون الله وما لا يعقل ومن لم يعقل وقد كانت
الكفرة متعنتين معارضتهم فيمكن أن يقال إن
الاحتجاج صحيح ولو كان الأمر كما قالوا لبين النبي
ﷺ ذلك ولم يسكت حتى نزل قوله تعالى إن الذين
سبقت لهم منا الحسنى وتعلق الأصحاب أيضاً بقوله
تعالى مخبراً عن الملائكة أنهم قالوا إنا مهلكو أهل
هذه القرية العنكبوت 31 والمراد غير لوط وأهله
وتأخير البيان إلى أن قال إبراهيم عليه السلام إن
فيها لوطاً العنكبوت 32 قالوا نحن أعلم بمن فيها
لننجينه وأهله قال الله تعالى لنوح عليه السلام حمل
فيها هود 40 يعنى في السفينة من كل زوجين اثنين
وأهلك والمراد غير ابنه وتأخر إلى أن قال نوح رب

إن أنبي من أهلي هود 45 وقال الله تعالى إنه ليس من أهلك هود 46 وهم يقولون على هذا أن البيان كان معروفاً بالخطاب لأن الله تعالى قال إن أهلها كانوا ظالمين العنكبوت 31 وهذا اللفظ يخرج لوطاً ومن أسلم معه من الخطاب وقد قال تعالى في

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:298
موضع آخر مخبراً عن الملائكة إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين إلا امرأته الحجر 58 60 وكذلك قالوا في قصة نوح إن البيان كان مقروناً لأن الله تعالى إلا من سبق عليه القول والجواب عن السؤال ممكن بمراجعة إبراهيم ونوح عليهما السلام ولو كان البيان مقروناً لم يكن لمراجعتهما وجزائهما عن ذلك معنى وتعلق الأصحاب بقوله تعالى في خمس الغنائم ولذي القربى الأنفال 41 تأخر البيان في إخراج بنى عبد شمس وبنى نوفل إلى أن سأل عثمان بن عفان رضى الله عنه وجبير بن مطعم عن ذلك وهم يقولون على هذا إن آية القربى لا عموم لها لأن القربى تحتل ضروب قربٍ وضروب قرابات بنفسه وبأبيه وجدده وجد جده إلى آدم عليه السلام فلم يمكن تعميمها وكل لفظ لا يمكن إثبات عمومه يجب التوقف فيصبح البيان فيه متراخياً وهذا ضعيف لأن القرن معلوم يعرف الاستعمال ولم يكن يخفى عليهم وإنما خفى على هؤلاء الأعمام الجهال الذين خلوا من بعد وعلى هذا الدليل في المجمل قائم

وتعلق الأصحاب أيضا بأمر الله تعالى بذبح بقرة مطلقا في بني إسرائيل وتأخير بيان أوصافها إلى أن سألوا وهم يقولون على هذا أنه قد روى عن ابن عباس رضی الله عنهما أنهم لو عمدوا إلى بقرة فذبحوها لكفاهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم ونحن نقول هذا خلاف ظاهر الآية لأن بني إسرائيل قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ثم قالوا ثالثا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي إن البقر تشابه علينا ولو كان البيان حصل لم يكن لهذه الأسئلة معنى وتعلق الأصحاب أيضا بما روى أن جبريل قال للنبي ﷺ في ابتداء الوحي اقرأ فقال وما اقرأ ولست بقارئ إلى ثلاث مرات وجبريل عليه السلام يكرر القول وهو يجيب هذا وروي أنه كان يغطه حتى بلغ منه الجهد إلى أن قال اقرأ باسم ربك فقد أخرج البيان قال الشافعي محتجا إن الله تعالى أثبت المواريث بين الناس ثم إن النبي ﷺ بين الأُميرات بين الكفر والإسلام وبين أيضا أن الله تعالى أمرنا بالصلاة مطلقا والزكاة

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 299
مطلقا وتأخر بيان ذلك وأمرنا بالحج مطلقا وتأخر بيان ذلك حتى حج حجة الوداع وقال خذوا عني مناسككم وسأل عمر النبي ﷺ عن الكلاله فقال يكفيك آية القيد

وهي الآية التي في آخر سورة النساء وكان عمر رضی الله عنه يقول اللهم من يبين لهم فإن عمر لم

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

يبين وأمثال هذا تكثر فهذه الظواهر والنصوص دلائل سمعية وفيها مقتصر لو اقتصرنا عليها ثم مع هذا نبين من الدلائل العقلية ما يدل على ما ذكرناه فنقول إن البيان ما يجب لتمكن المكلف من إذا ما كلف والتمكين من ذلك غير محتاج إليه عند الخطاب وإنما يحتاج إليه قبل التعليق بلا فعل فلم يجب تقديمه عند الخطاب وهو كالاقتصار على الفعل فإنه لما كان ليتمكن من أداء الفعل لم يجب تقديمه على وقت الحاجة إلى الفعل وأيضا لو صح تأخير البيان لكان وجه متجه فقد بين المكلف ما أمر به وذلك يقتضى فتح الخطاب إذا لم يبين المكلف وإن بين له ولا يقال إنه إذا لم يبينه فقد أتى بالجهل من قبل نفسه بخلاف إذا لم يبين له ذلك وذلك لأن الجهل لا يختلف سواء أتى الإنسان ذلك من قبل نفسه أو من قبل غيره إلا أن الإنسان سقط تكليفه إذا مات سواء أماته الله تعالى أو قتل نفسه

ودليل آخر معتمد أنه لو قبح تأخير البيان لكان وجه متجه أنه لا يمكن للسامع له أنه يعرف به كمال المراد ولو قبح ذلك لقبح تأخير بيان النسخ أيضا لأنه فى معناه وهو أنه لا يعرف به كمال المراد مثل التخصيص

يبينه أن النسخ تخصيص من حيث الزمان وتخصيص العموم تخصيص من حيث الأعيان

أما الجواب عن دلائلهم أما ما تعلقوا به من أنه أمر بالاعتداد قلنا نقول إن الله عز وجل إنما أراد بالآية اعتداد النساء بواحد بعينه من الطهر والحيض إلا أنه

لو لم يرد من المخاطبين أن يفهموه في الحال لأنه لم يدلهم في الحال بلفظ الحيضة فيريد منهم فهمه وإنما دلهم على الجملة فهو يريد منهم فهم الجملة كما لو كان اعتد بواحد من أحد شيئين بعينه إما الطهر وإما الحيض وسأبين ذلك وكما لو قال

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:300
القائل لغيره اضرب رجلا واعلم أنه رجل معين وسأبين ذلك وكما لو علم أن زيدا في الدار وأراد إعلام عمرو أن في الدار رجلا فإنه قد عني به زيدا ولم يرد أن يعرفه أنه زيدا
وأما الثاني الذي قالوه وهو تعلقهم بكلام العربي الزنجى بالعربية أو الزنجى العربي بالزنجية فهذا تعلق فاسد والفرق بين الموضوعين أن العرب لا تعرف ما وضع له خطاب الزنج فلم يحسن أن يخاطبه به منفصلا عن بيان ذلك الخطاب إما أن يكون أمرا أو نهيا أو خبرا أو استخبارا أو غير ذلك والسامع من العرب غير متمكن من معرفة ذلك وأما هاهنا فإن المخاطب بالمجمل متمكن من معرفة ما يفيد الخطاب في الجملة فإنه يعلم أنه أمر أو نهى أو خبر أو استخبار أو غير ذلك وكذلك يعرف ما وضع له الاسم المشترك لأنه وضع لواحد من هذين على انفراده وتصور هذا في القرء فإنه يعلم أنه يريد بالخطاب إما الاعتداد بالطهر أو الاعتداد بالحيض ألا ترى أن القائل إذا قال للمرأة أريد منك أن تعتدي بشيء يعني من شيئين إما الطهر وإما الحيض فإنها

قد فهمت معنى هذا الخطاب من التردد بين الطهر والحيض وأنها مأمورة بالاعتداد بأحد هذين وكذلك فى قوله تعالى وأتوا حقه يوم حصاده الأنعام 142 يفهم المخاطب أن المراد بالخطاب إيجاب شىء فى ماله وهذا مثل قول القائل فى الدار رجل فإنه يعلم بهذا وجود شخص بوصف الدخول فى الدار وإن لم يعلم حقيقة وهذا لأن الأمر ابتلاء فإذا لزمه أن يعتقد أن الله تعالى أراد منه حقا فى ماله وقد حصل الابتلاء وهذا لعل أعظم من الابتلاء بالعقل قال أبو زيد فى أصوله وهذا كما أن فى القرآن ما هو متشابه أجنا عن بيانه وقد صح وروده لإيجاب اعتقاد الحقيقة فى الجملة قال ولهذا لو قال لفلان على شىئا يكون البيان إلى المقر منفصلا ومتصلا لأنه تكلم بكلام مجمل وإذا قال لفلان على ألف درهم وفى البلد نقد يختلف كان البيان إليه منفصلا ومتصلا وإذا قال لامرأته أنت بائن فالبيان إليه متصلا ومنفصلا وأما كلامهم فى منع تأخير بيان التخصيص للعموم فنحن نقول إذا ثبت جواز بيان تأخير المجمل ثبت جواز تأخير بيان التخصيص لأن فى الموضوعين الموجود بيان متصل بما يحسن فيه البيان والذى قالوا إنه يريد إفهام المخاطب أو لا يريد قلنا يريد به إفهامه وقد فهم بالمجمل شىئا فى الجملة وهو الخطاب بإيجاب شىء

عليه وفارق هذا فصل المتكلم بالزنجى مع العربى
لأنه لا يفهم منه شيئاً ما
وأما قوله إنه كيف يريد إفهامه مقتضى اللفظ من
العموم وإن لم يتصل به دليل يوجب التخصيص
والخطاب على هذا الوجه حسن ألا ترى أن لو صرح
به حسن فكذلك إذا لم يصرح به وأراده صح أيضاً
وعلى أن فصل النسخ داخل على ما قالوه وليس
لهم على فصل النسخ عذر بيان وقولهم إنه يموت
هوش لأن أمدّه ينقضى بموته إذا مد كل إنسان مدة
حياته وأما النسخ فيه قطع الأمد الموت إنهاء الأمد
فكيف يتشابهان وأما الذى قالوا إنه لا بد من إشعاره
بالنسخ فنقول مخترع لم يقل به أحد ويبطل بما ورد
من نسخ تحليل الخمر ونسخ التوجه إلى بيت
المقدس وما أشبه ذلك فإنه قد صح هذه الوجوه من
النسخ ولم يتقدم إشعار بذلك من قبل ولا يمكنهم
دعوى وجوده فبطل هذا وأما طريقة أبى زيد
فضعيفة ولا نسلم أن لفظ العموم فيما يتناوله من
الأعيان مثل لفظ الألف فى الأعداد التى اشتمل
عليها وإنما العموم مجرد ظاهر فيما يتناوله من
الأعيان وهو محتمل الخصوص وتأخير بيان
التخصيص عنه لا يمنع منه شرع ولا عقل وهذا خير
الكلام فى البيان وما يتصل به القول فى أفعال
الرسول ﷺ وما يتصل بها يذكر أو لا مقدمة فنقول
اعلم أن الأفعال على ضربين
أحدهما ما لا صفة له زائدة على وجوه وهو كبعض
أفعال التناهى وبعض أفعال الناس فقد لا توصف

بحسن ولا قبح وهذا الفعل الذى لا مضرة فيه ولا منفعة من فعل النائم والساهى وأما ما يكون من أفعال الساهى فيه مضرة أو منفعة فقد قال بعضهم إنه لا بد أن يوصف بالحسن أو القبح وقال بعضهم لا يوصف بشيء من ذلك وهذا هو الأولى لأن الحسن والقبح يتبع التكليف فمن لا يكون عليه تكليف لا يوصف فعله بشيء من هذين وعلى هذا كل فعل يفيد زمن لا تكليف عليه

وأما الضرب الثانى وهو أفعال المكلفين فينقسم خمسة أقسام واجب وندب ومباح ومحذور ومكروه وقال بعضهم ينقسم إلى قبيح وحسن ثم ينقسم القبيح إلى مكروه ومحذور والحسن إلى مباح وندب وواجب وقد بينا حدود هذه الأشياء ثم اعلم أن الواجب والندب والمباح يصح وقوعها من جميع المكلفين فأما المحذور فقد اتفقوا على صحة وقوع ذلك من بنى آدم وهل يصح وقوع ذلك من الملائكة فذهبت

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:302
المعتزلة وكثير ممن سواهم إلى أنه لا يصح وقوع ذلك منهم وتعلقوا بقوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون التحريم 6 وعند أهل السنة أنه يصح وقوع ذلك منهم بدليل قصة إبليس وقد كان من الملائكة وقصة هاروت وماروت وقد كانا من الملائكة

وأما قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما
يؤمرون التحريم 6 فيجوز أن يكون ذلك في طائفة
منهم أو في زمان مخصوص والله أعلم
وأما الأنبياء عليهم السلام فلا يصح منهم وقوع
الكبائر لعصمة الله تعالى إياهم عن ذلك فأما
الصغائر فقالوا لا يصح منهم وقوع ما ينفر عنهم مثل
الكذب وما يضع من أقدارهم وما يدعوا إلى البعد
عنهم مثل الغلظة والفضاظة ولا يصح منهم أيضا
وقوع ما ورد السمع بحظره عليهم من الكبائر وقول
الشعر في حق نبينا ﷺ
وعندي أن هذا الحد لا يصح في حق سائر الأنبياء وقد
ورد السمع بحظر الأكل من الشجرة وصح منه ذلك
وأما ما عدا ما ذكرناه من الصغائر فقد أبي بعض
المتكلمين وقوع ذلك من الأنبياء أيضا والأصح أن
ذلك يصح وقوعه منهم ويتداركون ذلك إبان موته
قبل اخترام المنية وأما الخطأ والسهو فيجوز وقوع
ذلك من الأنبياء وقد حمل كثيرا مما فعلوه مما حكى
الله تعالى على ذلك وفي الباب خطب كثيرة وليس
هذا موضعه

وإذا تقرر هذا رجعنا إلى أفعال الرسول ﷺ فنقول
أفعاله على ثلاثة أضرب
أحدها حركاته التي تدور عليها هواجس النفوس
كتصرف الأعضاء وحركات الجسد فلا يتعلق بذلك
أمر باتباع ولا نهى عن مخالفة

والضرب الثاني أفعاله التي لا تتعلق بالعبادات
كأحواله في مأكله ومشربه وملبسه ومنامه ويقظته
فبدل فعل ذلك على الإباحة دون الوجوب
وأما الضرب الثالث ما اختص بالديانات وهو على
ثلاثة أضرب
أحدها ما يكون بيانا
والثاني ما يكون تنفيذا وامثالا
والثالث ما يكون ابتداء شرع فأما البيان فحكمه
مأخوذ من المبين فإن كان المبين واجبا كان البيان
واجبا وإن كان ندبا كان البيان ندبا ويعرف أنه بيان
بأن يصرح بأنه بيان كذلك ويعلم في القرآن أنها
مجملة تفتقر إلى البيان ولم يظهر بيانها بالقول
فنعلم أن

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:303

هذا الفعل بيان لها
والثاني أن يفعل امثالا وتنفيذا له فيعتبر أيضا بالأمر
وإن كان الأمر على الوجوب علمنا أنه فعل واجبا
وإن كان الفعل على الندب علمنا أنه فعل ندبا
والثالث أن يعمل ابتداء من غير سبب ولم يوجد منه
في ذلك أمر باتباع ولا نهى عنه فاختلف أصحابنا في
ذلك على ثلاثة مذاهب وكذلك سائر الفقهاء
والمتكلمين وهذا الاختلاف فيما يرجع إلى حقوق
الامة

المذهب الأول أن اتباعه في هذه الأفعال واجب على
الامة إلا ما خصه ذلك وهذا مذهب مالك والحسن وبه

قال من أصحاب الشافعي أبو العباس بن سريج والإصطخري وأبو علي بن أبي هريرة وأبو علي بن خيران وهذا هو الأشبه بمذهب الشافعي رحمة الله عليه وبهذا قال من أصحاب أبي حنيفة أبو الحسن الكرخي وهو قول طائفة من المتكلمين والمذهب الثاني المستحب للأمة اتباعه في هذه الأفعال ويندب إلى ذلك ولا يجب وهو قول الأكثر من أصحاب أبي حنيفة وهو قول أكثر أهل المعتزلة وبه قال من أصحاب الشافعي أبو بكر الصيرفي وأبو بكر القفال

والمذهب الثالث أن الأمر في ذلك على الوقف حتى يقوم دليل على ما أريد منا في ذلك وإلى هذا ذهب أكثر الأشاعرة واختاره من أصحاب الشافعي أبو بكر الدقاق وأبو القاسم بن كج

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:304
مسألة التأسى برسول الله ﷺ عندنا واجب في القرب

وعند من ذكرناه لا يجب
واستدل من ذهب إلى ذلك بوجوه من الدليل وقالوا تقدم أولا معنى التأسى فمعناه أن يفعل صورة ما فعله على الوجه الذي فعله لأجل أنه فعل وما لم يكن على هذا الوجه لا يكون تأسيا وقالوا يدل أولا أنه لا يجب علينا أن

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:306

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

نفعل مثل ما فعله على جهة الواجب فنقول إنه لا يجوز أن يعلم ذلك بالعقل لأنه لو علم ذلك بالعقل لكان من أحد الوجهين أما أنه لا يجوز أن يختص بوجوب شيء عليه وما وجب عليه لا بد من كونه واجبا علينا أو لأنا إذا لم نتبعه في أفعاله أدى ذلك إلى التنفير عنه والأول باطل لأنه عليه السلام إنما تعبد بالفعل لأنه مصلحة له ولسنا نعلم وجه كونه مصلحة حتى نعلم شياعه في جميع الناس وهذا لأنه ليس يجب اشتراك المكلفين في المصالح فيجوز أن يكون هذا الفعل مصلحة له ولا يكون مصلحة لنا ألا ترى أنه قد أبيح له ما لم يبح لنا مثل العدد في الأنكحة والصفى من المغنم وغير ذلك وقد أوجب عليه ما لم يوجب علينا مثل قيام الليل والوتر والتضحية وغير ذلك والثاني باطل لأنه إما أن يقال إن التنفير يحصل إذا فارقناه في فعل واحد أو يحصل إذا فارقناه في جميع الأحوال والأول لا يصح لأن المفارقة قد حصلت في أشياء كثيرة مثل المفارقة في صلاة الضحى والمناكح فقد حصل التنفير إذا والثاني لا يصلح لأنه إذا كان التنفير يحصل بالمفارقة في جميع الأفعال لا في بعض الأفعال فلا بد من دليل غير العقل يميز لنا ما تعبدنا به من أفعاله وبين ما لم نتعبد به ولأنه لو قال اعلموا إنما تفعلوه مصلحة لكم دوني أو ما أفعله مصلحة لي دونكم لم يكن هذا مؤديا إلى التنفير فكذلك ما ذكرناه لا يؤدي إلى التنفير أيضا

قالوا وليس الأفعال كالأقوال من الأوامر والنواهي لأن الأقوال موضوعة لمعان معلومة على ما ذكرناه من قبل فإذا لم يقتض ذلك الإيجاب أو التحريم علينا إذا كان أمرا ونهيا يطلب معانيها وهذا لا يوجد في الأفعال لأن الأفعال مفيدة صحيحة في حق فاعليها فالقول في ترك إيجاب أمثالها علينا لا يؤدي إلى إبطالها وإلغائها وإذا ثبت أنه لا يجب التأسى به من حيث العقل وإن عرفنا أنه فعل واجبا فكيف يجب علينا أنه فعل ما فعل على وجه الوجوب وهذا لأننا إذا لم نعلم الجهة التي فعل عليها لم يكن ما يفعله تأسيا لوجه ما ألا ترى أنه لو صار واجبا فتطوعنا لم نكن متأسين به وكذلك إذا فعل تطوعا وفعلنا فرضا لم نكن متأسين به أيضا وحر فهم في هذا الدليل أنه لا دليل على ما قلتم من وجوب التأسى لا من حيث العقل ولا من حيث السمع فسقط لعدم الدليل واستدلوا أيضا بأنه لو دل فعله على وجوب مثله علينا لدل على وجوب مثله عليه وحين لم يكن دليلا عليه فلا يكون دليلا علينا لدل أنه كان واجبا عليه لأننا إنما نفعله تبعاً له

فإذا لم يدل على أنه كان واجبا عليه فالأولى أن لا يدل على أنه يجب علينا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:307
مثله وإذا ثبت انتفاء الوجوب علينا مجرد فعله فقد قال بعضهم إن فعله يدل على الإباحة لأنها أقل الأحوال

وقل بعضهم يدل على الندب لأن الكلام في القرب
وأدنى أحوال القرب الندبية فأخذنا بها أخذ باليقين
ومنهم من يوقف ليقوم الدليل على أحد هذه الأمور
وأما دليلنا فاعلم أن المعتمد هو الاستدلال بالشرع
في وجوب الاتباع والدليل على ذلك قوله تعالى
واتبعوه لعلكم تهتدون الأعراف 158 وقال تعالى
الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الأعراف 157 الآية
وقال تعالى قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم
الله آل عمران 31 فأمر الله تعالى في هذه الآيات
باتباعه واتباعه قد يكون في قوله وقد يكون في
فعله فكان بيان الشريعة من جهته وإقعا بالأمرين
جميعا ألا ترى أنه ﷺ قال صلوا كما رأيتموني أصلى
وقال خذوا عني مناسككم والصلاة والحج من
الأحكام المجملة وقد حصل بيانها بالفعل فثبت أن
مجمل الفعل في البيان محل القول وأن من اتبعه
في فعله كان كمن اتبعه في قوله وإنما يكون بيان
الفعل أوكد من بيان القول
ألا ترى أنه إذا أمر بشيء فأراد تحقيقه حققه بفعله
كحلقه حين أحصر عام الحديدية وقد كان أمر فلم
يفعلوا وتربصوا وتوقفوا فلما فعل رسول الله ﷺ
تبادر الناس عند ذلك إلى الحلق فدل أن الفعل من
المكانة في القلوب ما ليس للقول ومما يدل أن
محل فعله محل قوله أنه عليه السلام لما سئل عن
القبلة للصائم فقال أنا أقبل وأنا صائم فقال السائل
إنك لست كأحدنا فغضب وقال أرجو أن أكون

أخشاكم لله وأعلمكم بحدود الله ولما قيل لابن عمر
إن ناسا يقولون إذا قعدت لحاجتك فلا تستقبل

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:308
القبلة ولا تستدبرها قال لقد ارتقيت على ظهر بيت
لنا فرأيت رسول الله ﷺ على اليقين مستقبل بيت
المقدس لحاجته
فاستدل ابن عمر بذلك على جواز فعله ودل به على
بطلان قولهم وأجزأه مجزأ قوله لوروده بإطلاقه
وإباحته وقد قال عامة أهل العلم قوله ﷺ إذا صلى
الإمام قاعدا فصلوا قعودا أجمعين بفعله حين أم
قاعدا في مرضه الذي توفي فيه وهم قيام وغفلوا
أن نسخ القول واقع بالفعل منه وأنها في بيان
الشريعة على السواء وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال
من أصبح جنبا فقد أفطر ثم زاد أنه منسوخ بما روى
أنه كان يصبح جنبا ثم يغتسل ويتم صومه وكذلك زاد
أنه قوله ﷺ الثيب بالثيب جلد مائة والرجم منسوخ
بترك جلد ماعز والغامدية وأن قوله في السارق فإن
عاد فاقتلوه منسوخ بترك قتله حين أتى في المرة
الخامسة ومن هذا الباب جلوسه ﷺ بين الخطبتين
يوم الجمعة وليس فيه إلا فعله فقط
وروى الشافعي رحمه الله فساد الصلاة بتركه
ومما يزيد ما قلناه بيانا أن النبي ﷺ لما خلع نعله في
صلاته خلع أصحابه نعالهم فلما سلم قال ما لكم
خلعتم نعالكم فقالوا رأيناك خلعت نعلك فقال إن
جبريل أخبرني أن بهما قدرا

وأيضاً فإن عمر رضى الله عنه لما قبل الحجر قال
 إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولكنى رأيت
 رسول الله ﷺ يقبلك
 فيرى أن متابعتة على الظاهر من فعله واجبة مع
 علمه أنه لا يقع فيه أكثر من الاتباع وأمثال هذه
 الأخبار كثيرة فهذه الأخبار تبين أن أفعاله جارية فى
 بيان الشرع

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:309
 مجرى أقواله ومن الصحابة رضى الله عنهم كانوا
 يعتقدون ذلك ويرون أن المبادرة إلى أفعاله فى
 المتابعة مثل المبادرة إلى أقواله وقد دل على هذا
 الأصل الكبير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن
 أمره النور 63 وأمره هو شأنه وذلك مشتمل على
 أفعاله وأقواله
 ألا ترى إلى قوله تعالى لتنبئنهم بأمرهم هذا يوسف
 15 أى شأنهم وإلى قوله تعالى وما أمر فرعون
 برشيد هود 97 أى شأنه وطريقته ومذهبه وقال النبي
 ﷺ من أدخل فى أمرنا ما ليس فيه فهو رد يريد دينه
 وشريعته وأقواله وأفعاله وإن ادعوا أن الأمر حقيقة
 فى القول مجاز فى الفعل نقول فى هذا الموضوع لما
 كان المعنى الثانى كان منتظماً بالقول والفعل على
 وجه واحد ودل أيضاً قوله تعالى لقد كان لكم فى
 رسول الله أسوة حسنة الأحزاب 21 وهذا على
 الإلزام والإيجاب بدليل أن أتبعه قوله لمن كان يرجو
 الله واليوم الآخر الأحزاب 21 وهذا وعند التعقيب

بالمواعيد دليل الوجوب ويبين هذا الجواب عن قولهم أنه لو كان المراد بالآية الإيجاب لقال لقد كان عليكم ولم يقل لكم لأن الذي قلناه من ذكر الوجوب واللزوم والشئ الواجب علينا إذا فعلناه كتب لنا أمره فهو لنا من هذا الوجه وقد دل أيضا على ما ذكرناه قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا الأحزاب 37 فجعل فعله ﷺ علما على القدرة والأسوة وثبت بالآية أن الائتساء به ﷺ ثابت على العموم حتى ورد دليل الخصوص ألا ترى أنه لما جاء الخصوص قال تعالى إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين الأحزاب 50 فثبت أن الائتساء وجب شرعا والذي ذكرناه يعرف من الدلائل القطعية التي يحرم خلافها ولا يدخل الاجتهاد في تجاوزها وعلى هذا الأصل الذي ثبتناه لا يحتاج إلى الجواب عن شئ من كلامهم لأنهم إذا ادعوا انتفاء الوجوب من حيث العقل ونحن ادعينا وجوبه من حيث الشرع ولا ملاقة بين طرفي الدليلين فوقع الغنية عن الاشتغال بذكره وأوردوه والله المشكور بالهداية إلى ما يوافق السنة فإن ذكروا شيئا اختص به النبي ﷺ نقول قام دليل التخصيص مع ذلك فلا يدخل على الأصل الذي أصلناه فإن قيل لو كان الفعل منه ﷺ على الوجوب لكان الترك على الوجوب قلنا نقول

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:310
إذا ترك النبي ﷺ شيئاً من الأشياء وجب علينا متابعتة
فيه ألا ترى أنه ﷺ لما قدم إليه الضب فأمسك عنه
أصحابه وتركوه إلى أن قال لهم إني أعافه وأذن لهم
في تناوله وهذا وجه الكلام في هذه المسألة وقد
تبين جدا وقد رأيت لبعض المتأخرين في هذه
المسألة كلاما مختلطا ورأيت متردد الرأي في
المسألة وأشار إلى طرف مما ذكرناه من أن
الصحابة رضي الله عنهم كانوا يتدرون إلى أفعاله ﷺ
ابتدأهم إلى أقواله وهو ﷺ إمام الخليفة في جميع
أموره وذكر أنه يبنى فعله على الإيجاب والإلزام أخذا
بالأحوط ثم رأيت يميل إلى القول بالإباحة على معنى
أنه إذا ظهر منه ﷺ فعل لم يكن على الأمة حرج أن
يفعلوا مثل فعله قال وأما القول بالإيجاب والندب فلا
دليل عليهما ونحن نحمد الله عليهما قد دللنا على
ذلك بآبين وجه وأظهر مسلك فليعتقد المرء ذلك يجد
نفسه على سواء الصراط والله المغنى بمنه
وإذا فعل الرسول ﷺ شيئاً وعرف أنه فعله على وجه
الوجوب أو على وجه الندب كان ذلك شرعا لنا إلا أن
يدل الدليل على التخصيص بذلك فقال أبو بكر
الدقاق لا يكون ذلك شرعا لنا إلا بدليل يدل عليه
هكذا ذكر الأصحاب وعندى أن ما فعل في القرب
سواء عرف أنه فعله على جهته أو لم يعرف فإنه
شرع لنا إلا أن يقوم الدليل على تخصيصه والذي
ذكرناه في المسألة الأولى دليل في هذه المسألة ولا

معنى للإعادة والمعتمد رجوع الصحابة إلى أقواله وأفعاله جميعاً على السواء وإذا ثبت هذا فنقول اعلم أنه يحصل بالفعل جميع أنواع البيان من بيانه المجمل وتخصيص العموم وتأويل الظاهر والنسخ فأما بيان المجمل فهو كما روى من فعله ﷺ الصلاة والحج وتصمن فعله بيان المجمل الذي في القرآن وأما تخصيص العموم فهو كما روى أنه ﷺ نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغيب الشمس ثم روى أنه ﷺ صلى بعد العصر صلاة لها سبب وكان ذلك تخصيصاً عموم النهى وأما تأويل الظاهر فهو كما روى أنه ﷺ نهى عن القود في الطرف قبل الاندمال ثم روى أنه أفاد قبل الاندمال فيعلم أنه ﷺ أراد بالنهى الكراهة في وقت دون التحريم وأما النسخ فقد بيناه في موضعين فلا يفيد وإن تعارض قوله وفعله في البيان ففيه أوجه من أصحابنا من قال القول أولى من

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 311

الفعل لتعديده بصيغته

ومنهم من قال الفعل أولى لأنه أدل وأقوى في البيان على ما سبق من خبر حلق الرأس في

الحديبية

ومن أصحابنا من قال هما سواء

وعندي أن هذا هو الأولى ولا بد من دليل آخر لترجيح أحدهما على الآخر ووجه التسوية بينهما ما ذكرنا في

المسألة الأولى وهو اتفاق الصحابة رضی الله عنهم على التسوية بين القول والفعل وأخذهم ببيان الشرع منهما على وجه واحد من غير ترجيح والكتاب يدل أيضا على ذلك وهو في المواضع التي ذكرناها والله أعلم

ونذكر حكم ما أقر عليه رسول الله ﷺ في عصره فنقول وإذا شاهد رسول الله ﷺ الناس على استدامة أفعال في بيعات أو غيره من معاملات يتعاملونها فيما بينهم أو مأكول أو مشروب أو ملبوس أو أبنية أو مقاعد في أسواق فأقرهم عليها ولم ينكرها منهم فجميعها في الشرع مباح إذا لم يتقدم إقراره إنكار لأن النبي ﷺ لا يستجيز أن يقر الناس على منكر ومحذور كما وصفه الله تعالى في قوله النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر الأعراف 157 فدل أن ما أقر عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر فإن مدح فاعله وذم تاركه دل على وجوبه وإن ذم فاعله ومدح تاركه دل على حظره وهكذا لو أمره بالتوبة لأنه لا يأمر بها إلا في معصية وإن مدح فاعله ولم يذم تاركه دل على استحبابه وهكذا لو وعد فاعله بالثواب أو لم يتوعد تاركه بالعقاب دل على استحبابه وإن لم يمدح فاعله ولم يذم تاركه دل على إباحته وإن أقر فاعلا بعد ذمه على فعل مثله دل على

إباحته بعد حظره وإن ذم واحدا على فعل وأقر آخر على مثله فإن علم افتراقهما في السبب تعلق الحظر والإباحة بالسبب الذي افترقا فيه وإن جهل بسبب الافتراق عليه حكم الآخر منهما فإن كان الآخر الإقرار بعد الذم دل على الإباحة بعد الحظر وإن كان الآخر الذم بعد الإقرار دل على الحظر بعد الإباحة وإذا علم من حال مرتكب المنكر الإنكار إن كان الإنكار عليه يزيد إغراء على فعل مثله فإن علم به غير الرسول لم يجب عليه الإنكار لئلا يزداد من المنكر بالإغراء

وإن علم به الرسول ففي وجوب إنكاره وجهان أحدهما لا يجب لهذا التعليل وهو قول المعتزلة والوجه الثاني يجب إنكاره ليزول بالإنكار توهم الإباحة وهذا الوجه أظهر وهو قول الأشعرية من هذا الوجه يكون الرسول مخالفا لغيره لأن الإباحة والحظر شرع مختص بالرسول دون غيره مسألة وإذا قال الصحابي كانوا يفعلون كذا فهو على ثلاثة أضرب

أحدها أن يضيفه إلى عصر الرسول ﷺ والآخر إلى عصر الصحابة رضي الله عنهم والثالث أن ينطق فإن أضافه إلى عصر الرسول ﷺ وكان مما لا يخفى مثله حمل على إقرار الرسول وصار شرعا وإن كان مثله يخفى كان يكرر منهم وأكثر حمله على إقراره لأن الأغلب فيما كثر منهم أنه لا يخفى عليه كما روى عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال كنا نخرج صدقة الفطر في زمان

رسول الله ﷺ صاعاً من بر أو صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر الخبر وعلى هذا إذا أخرج الراوى الرواية مخرج التكثر بأن قالوا كانوا يفعلون كذا حمل الرواية على علمه وإقراره فصار المنقول شرعاً وإن تجرد عن لفظ التكثر كقوله فعلوا كذا فهو محتمل ولا يثبت شرعاً باحتمال وأما إن أضيف الفعل إلى عصر الصحابة رضى الله عنهم نظر فإن كان مع بقاء عصر الصحابة لم يكن حجة وإن كان انقراض عصرهم فهو حكاية عن إجماعهم فيكون حجة وإن أطلقه ولم يصفه إلى أحد العصرين نظر فإن كان عصر الصحابة باقياً فهو مضاف إلى عصر الرسول ﷺ وإن كان بعد عصر الصحابة فالماضى قبله عصر الصحابة

وإذا قال الراوى من السنة كذا كما قال على رضى الله عنه من السنة أن لا يقتل حر بعبد فقد اختلف فيه الفقهاء فعند أبى بكر الصيرفى من أصحاب الشافعى وأبى

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 313
الحسن الكرخى من أصحاب أبى حنيفة أنه لا يحمل ذلك على سنة الرسول لأن الصحابة ربما سنوا بالقياس والاجتهاد أحكاماً كما قال على رضى الله عنه جلد رسول الله ﷺ فى الخمر أربعين وجلد أبى بكر رضى الله عنه ثمانين فى كل سنة وقد قال النبى ﷺ عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من

بعدي وأما مذهب الشافعي رحمه الله أن مطلق السنة ما سنه الرسول ﷺ وأضافها إلى غيره فجاز لا قتدائه فيها بسنة النبي ﷺ فوجب أن يحمل الإطلاق على حقيقته دون مجازه وأما قول على رضي الله عنه وكل سنة يعني بالزيادة أنها تقرير جاءت به السنة وقوله ﷺ وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ما أخبروكم به عن سنتي وإن كان ذلك حجة نظر فإن كان الراوي لذلك صحابيا كان روايته مسندة يجب العمل بها وإن كان تابعيا كان روايته مرسلة فحكمها حكم المراسيل

مسألة وإذا قال الصحابي أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا فلا يوجب هذا أن يقطع بأنه عن الرسول ولا يقطع بأنه ليس عن الرسول ﷺ لجواز الأمرين واختلفوا فيما يوجب هذا الظاهر فحكى عن أبي الحسن الكرخي من أصحاب أبي حنيفة وأبي بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي أنه يحمل على أنه من الصحابة دون الرسول صلوات الله عليه إلا أن يقوم دليل على أنه من الرسول عليه السلام ومذهب الشافعي أنه يحمل على أنه من الرسول صلوات الله عليه دون الصحابة لأن الصحابة لقربهم من عصر الرسول ﷺ كانوا يستعملون هذه اللفظة في أوامره ونواهيها فوجب أن يحمل على عرف الاستعمال وهذا مثل ما روى عن أنس أنه قال

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة وهذا محمول على أن الأمر هو النبي ﷺ ومنهم من جعل الأمر على الوقف حتى يقوم دليل والصحيح ما قدمنا ومما يلحق بالفصل الذي ذكرناه من قبل أن تقرير النبي ﷺ غيره على ما يشاهده منه شرع استدل به الشافعي في إثبات القافة من خبر محرز المدلجى ونظره إلى أسامة بن زيد وهما نائمان وعليهما قطيفة وقد بدت أقدامهما فقال هذه الأقدام بعضها من بعض وسرور النبي ﷺ بذلك وذكره لعائشة رضي الله عنها مستبشرا بقوله ووجه الاحتجاج بالخبر أن النبي ﷺ لا يسره إلا الحق وقد قال محرز ما قاله بالقافة فإنه كان معروفا بهذا العلم فلما سره قوله تبين أنه مسلك صحيح وقوله مصدر عما صدر عنه حق وهذا هو الجواب عن قول من قال معترضا على الخبر أن قول محرز كان موافقا للشرع فإن أسامة ولد على فراش زيد والقول الصادر على وفق الشرع لا يكون دليلا على أنه في نفسه حق وحجة ألا ترى أن الفاسق لو قال إن هذه الدار لفلان وعزاها إلى مالكها فلو قرر الشرع مثل هذا على قولكم لم يكن دليلا على أن قول الفاسق مقبول محكم به والجواب على هذا ما سبق ويقال إن الرسول ﷺ لو لم يكن معتقدا قبول قول القائف لعدده من الزجر والفال وما يقال بالحدس والتخمين ولما أبعده أن يخطيء في تواضع إن أصاب في هذا الموضع وكان

ينبغي إن لم يكن القافة حقا أن ينبه على غلط وهو قوله بهذا الطريق حتى لا يتخذه مسلكا يسلكه في سائر المواضع فيخطيء في غير هذا الموضع وإن أصاب في هذا الموضع فمقداره الاحتجاج بالخبر وهو وجه حسن واضح داخل في أستار القلوب والله أعلم مسألة ويلحق بهذا الفصل الكلام في تعبد نبينا عليه السلام بشريعة من قبله اعلم أنه يجوز أن يتعبده الله تعالى بشريعة من قبله من الأنبياء ويأمره باتباعها ويجوز أن يتعبده بالنهي عن اتباعها ولا لبس في وجوب هذا أو عدمه استبعاد ولا استنكار ولأن

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:315
مصالح العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز أن يكون الشيء مصلحة في زمان النبي الأول دون الثاني ويجوز أن يكون مصلحة في زمان الثاني دون الأول ويجوز أن يكون مصلحة في زمان الأول والثاني وإذا جاز هذا فيجوز أن تختلف الشرائع وتتفق فإن قيل إذا جاء الثاني بمثل ما جاء به الأول لم يكن لبعثه وإظهار المعجزة عليه فائدة لأن الشريعة معلومة من قبل

قلنا الله تعالى أعلم حيث يجعل رسالته لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وعلى أن فيه فوائد كثيرة منها أنهما وإن اتفقا في بعض الأحكام فيجوز أن يختلفا في بعضها ومنها أنه يجوز أن يكون الأول مبعوثا إلى قومه والثاني إلى غيرهم ومنها أن ينذر من شريعة

الأول فلا يعلم إلا من جهة الثاني ومنها أن يحدث في الأول بدع فيزيلها الثاني فيعلم أن الأمرين جائزان ثم اختلف أصحابنا وغيرهم هل تعبد له تعالى أعنى نبينا ﷺ باتباعها أعنى شريعة من قبلنا أم كان منها عن اتباعها على ثلاثة مذاهب أحدها أنه لم يكن متعبداً باتباعها بل كان منها عنها وقد ذهب إلى هذا جماعة من أصحابنا وأكثر المتكلمين وطائفة من أصحاب أبي حنيفة والمذهب الثاني أنه ﷺ كان متعبداً باتباعها إلا ما نسخ منها وإلى هذا مال أكثر أصحابنا وكثير من أصحاب أبي حنيفة وطائفة من المتكلمين والمذهب الثالث أنه ﷺ لم يتعبد فيها بأمر ولا نهى وقال بعض الفقهاء كان متعبداً بشريعة إبراهيم عليه السلام على الخصوص دون غيره وهو قول شاذ والمعروف ما قدمنا من قبل والمذهب الصحيح هو الأول وإنه كان المذهب الثاني قد نصره كثير من أصحابنا وقد أومىء إليه الشافعي في بعض كتبه وقيل إنه بنى عليه أصلاً من أصوله في كتاب الأطعمة غير أن نقول إن العقل لا يحل اتباع شريعة من قبلنا غير أنه قد ثبت شرعاً أن غير متعبدين بشيء من أحكام الشرائع المتقدمة فأما وجه قول من قال إننا تعبدنا بذلك قوله تعالى قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفاً آل عمران 95 فهذا نص أن هذه الشريعة ملة إبراهيم ونحن نعلم أنها لم تجعل الملة في الحال فثبت أنها ملة له على معنى أنها

كانت ملة له فبقيت حقا لذلك وصارت لرسول الله
ﷺ ويدل عليه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:316
قوله تعالى أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
الأنعام 91 والهدى اسم الإيمان والشرائع جميعا لأن
الاهتداء بها كلها ويدل عليه قوله تعالى إنا أنزلنا
التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين
أسلموا المائدة 44 وقوله النبيون الذين أسلموا قد
دخل فيها النبي ﷺ وقيل أنه أراد بها النبي ﷺ على
الخصوص وقوله في قصة اليهوديين اللذين زنيا
ورجوع النبي ﷺ إلى التوراة وحكمه بها على هذا
القول أكثر أهل التفسير وبه وردت الرواية ويدل
عليه أن ابن عباس رضى الله عنهما سئل عن سجدة
ص فقال سجدها داود وهو ممن أمر نبيكم أن يقتدى

به
وأیضا فإن الله تعالى قال شرع لكم من الدين ما
وصى به نوحا الشورى 13 والدين اسم لما يدان الله
به من الشرائع ولأن ما أنزله الله تعالى من الشرع
شرع ثبت لكل الناس ما لم يثبت نسخه وليس في
بعث الرسول الثاني ما يدل على نسخ ما كان شرعا
من قبل لما بينا أنه غير ممتنع أن يكون شرع الأول
شرعا للثاني فعلى هذا شرائع من قبلنا شرائع الله
تعالى ولم يعرف نسخها ثبت حقا وشرعا إلى أن
يعرف نسخها قال أبو زيد في أصوله والصحيح هذا
المذهب وهو أنه كان متعبدا بشرع من قبله إلا أن

بقاء ذلك الشرع لا يثبت بعد مبعث النبي ﷺ إلا لحكايته أنها ثابتة لأن الله تعالى أنبأنا أنهم حرفوا الكلم عن مواضعها وخانوا في النقل فصاروا مردودين الشهادة ولأن عداوة الدين كانت ظاهرة منهم واتهموا بالحيل واللبس فيما يظهرون من شر لبعض فلم يصير كلامهم حجة علينا إلا ما نقلها رسول الله ﷺ وأخبرنا أنها ثابتة بوحي متلو وغير متلو قال فالشرائع التي كانت من قبل تبقى حقا في نفسها لأنها كانت مطلقة غير مقبولة فبعث نبي آخر ولكن لا يثبت شرعهم بنقلهم ولكن بنقل الثاني قال وفيه كان عرف المصطفى ﷺ حيث لم يصدق غيره عليه ولزم الماضين من الرسل اتباعه لو كانوا أحياء قالوا ولهذا لم يرجع إليهم ولم يراجعهم في معرفة الأحكام وربما يستدل من ذهب إلى هذا المذهب بحال النبي ﷺ قبل الوحي بأنه كان متبعا شريعة من قبله بدليل أنه ﷺ كان يحج ويعتمر ويفعل وجوه الخيرات ويذبح وينحر ويطوف ويعظم البيت ولا بد أن هذه الأفعال كانت منه باتباعه شريعة من قبله لأنه لم يكن ينزل عليه الوحي بشرع يدل عليه أن الله تعالى لا يخلق زمانا من شرع وإذا لم يكن عليه شرع فلا بد أن يكون الذي عليه شريعة من قبله فأما دليلنا قوله تعالى

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:317
وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما أتيتكم من كتاب
وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به

ولتنصرنه آل عمران 81 والرسول الذي ذكر هاهنا هو رسولنا ﷺ فقد جعلهم بعد مبعثه بمنزلة أمته فدل أن شرائعهم قد انتهت بمبعثه ويدل عليه قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا المائدة 48 قال أبو زيد على هذه الآية فيه دليل على جواز النسخ في الجملة وليس فيه دليل على انتساح كل ما قبله الطريقة يثبت بتغيير الأحكام ولا شك أن بعض الأحكام قد تغيرت بتبدل الطريقة فاستقام قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا المائدة 48 قال يبينه أنهم أجمعوا كلهم على طريقة واحدة بالإيمان بالله تعالى وطاعتهم إياه في أوامره ونواهيه ويمكن أن يجاب عن هذا فيقال إن هذه الآية تقتضى تفرد كل واحد من الأنبياء بشرعة ومنهاج إلا ما قام عليه الدليل والدليل على أن شرائع من قبلنا انتهت بمبعث نبينا ﷺ ما روى أن النبي ﷺ رأى صحيفة في يد عمر رضى الله عنه فقال له ما هذه الصحيفة فقال فيها شيء من التوراة فغضب رسول الله ﷺ وقال أمتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى لو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعى فجعله بمنزلة واحد من أمته لو كان حيا فهذا نص أن شريعته انتهت بمبعثه ولأن أصحاب الرسول ﷺ كانوا يرجعون في الحوادث إلى الكتاب والسنة والاجتهاد إذا لم يجدوا متعلقا من الكتاب والسنة والدليل عليه قول معاذ حين بعث إلى اليمن الخبر المعروف ولم يرو أن أحدا منهم رجع إلى شيء من أحكام الكتب المنزلة من قبل ولا بحث عنها ولا أمر أحدا بالبحث

عما فيها ولو كانوا متعبدين بذلك لنقل عنهم أو نقل عن النبي ﷺ ذلك ولو فعل لنقلوا عنه عليه السلام ذلك وهذا دليل معتمد لكن نبسط بساطا لهذا الدليل ليظهر وجه الاعتماد عليه فيقول القائل بوجوب اتباع شريعة من تقدمه لا يخلو إما أن نقول إن الله تعالى أوحى إليه بلزوم العبادات التي تعبد بها من قبله وأوحى إليه تلك العبادات وصفاتها وهيئاتها فرجع إلى ما أوحى إليه منها ولم يرجع إلى النقل عن تقدم أو يقول إنه رجع في معرفة شرع من تقدم إلى النقل كما نفعله نحن في شرع نبينا صلوات الله عليه أو نقول رجع في البعض إلى الوحي وفي البعض إلى النقل ولا يجوز الأول لأن هذا مجرد دعوى ولا بد

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:318
في ذلك من نقل وأما الظن والتخمين لا يثبت ولأنه لا يخلو إما أن نقول إن جميع ما أوحى إليه شرع نبي متقدم إما موسى عليه السلام أو غيره وإما أن نقول إن بعض ما أوحى إليه شرع نبي متقدم والبعض لا والأول باطل لأن كثيرا من شرعه لا يوافق شرع موسى والمسيح وغيرهما وهذا معلوم قطعاً وأما الثاني فغير ممتنع أن يكون بعض شرعه موافقاً لشرع من تقدمه ولكن وقوع الاتفاق لا يدل أنه متعبد بشريعة من تقدمه لأنه عليه السلام إنما علمه بالوحي فصار شريعته وإذا صار شريعته بالوحي ولا سند إلى أنه شريعة له بكونه شريعة من قبله وإن قال إنه أنزل إليه أن هذه شريعة من قبلك وأنت

متعبد بها فاتبعها فهذا لا بد فيه من نقل على هذا الوجه وإن رجعوا إلى الآيات التي ذكروها فليس فيها ذكر شرع من شرائعهم وحملها على جميع شرائعهم لا يمكن لما ذكرنا من قبل ولا يجوز الثاني وهو أن النبي ﷺ رجع إلى نقل من تقدم وهو باطل لما بينا أنه لم ينقل أن النبي ﷺ رجع في شيء من الحوادث إليها بل كان ينتظر الوحي مثل ما انتظر في الظهر والإيلاء واللعان وغير ذلك ولم يرو أنه سأل أحد من أهل التوراة والإنجيل عن حكم من الأحكام ولو كان متعبدا بما فيها لم يتصور أن لا يرجع ولذلك أحد من السلف لم يرو أنه رجع إلى نقل أحد من أهل الملل ولا سألهم عن شرائعهم ولو كانوا متعبدين كما قلتم لكانت كتب الأنبياء المتقدمين عليهم السلام في الأحكام بمنزلة الكتاب والسنة فكان ينبغي أن يجب الرجوع إلى ذلك كما أوجب الرجوع إلى الكتاب والسنة فإن ذكروا الرجوع إلى أمر الرجم سنجيب عنه فإن قالوا إنما امتنع ذلك لأن أهل الأديان السالفة حرفوا كتبهم وغيرها عن الوجوه التي عليها نزلت

قلنا إذا ثبت أن الرجوع إلى نقل من تقدم ممتنع ولم ينقل الوحي بذلك ولا ثبت فساد الرجوع فإذا سقط عرفنا قطعاً أنه لم يكن متعبداً بشرع من قبله ولأنه لو كان متعبداً بشرع من قبله على ما زعموا وكانوا قد حرفوا وغيرها ونحن نعلم قطعاً أنهم لم يحرفوا الجميع فكان ينبغي أن يقع التنبيه من الله تعالى على مواضع اللبس والتمويه والتحريف حتى لا

يتعطل مرجع الأحكام ويدل عليه أنه كان قد أعلم من أئمه جماعة مثل عبد الله بن سلام وزيد بن شعبة وغيرهما في زمان النبي ﷺ ومثل كعب الأحمري وغيره بعده فكان يمكن أن يعرف مواضع التحريف من غير مواضع التحريف منهم وقد استشهد الله تعالى بعبد الله بن سلام في نص التنزيل وهو قوله قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب الرعد 43 وهو عبد الله بن سلام في قول جماعة المفسرين فإن قالوا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:319
بقول الواحد والاثني لا نعرف قلنا فيما طريقة العلم يعرف وعلى أنه كان يخالط أهل العلم النقل للكتب المتقدمة ليعرف ما فيها بطريق التواتر حتى لا يذهب عليه شرع من الشرائع التي تعبد به والذي قاله أبو زيد في حجتهم أنه لا يثبت بما شرعهم إلا بقول من الرسول ﷺ
قلنا فإن ذلك القول وكان ينبغي أن يوقفه الله عليه وليس أوقفه الله عليه وكان ينبغي أن يعلمنا ذلك حتى لا يذهب علينا شريعة من الشرائع التي تعبدنا الله تعالى بها

وقد قال بعض من ذهب إلى هذا المذهب أنه لو كان متعبدا بشرع من سلف لم ينسب جميع شرعه إليه كما لا ينسب شرعه عليه السلام إلى بعض أمته وفيما قالوه جعل الرسول كأنه أمة من تقدمه وهذا غرض من درجته وحط عظيم من مرتبته ومنزلته

واعتقاد أنه تبع لكل نبي من تقدمه وهذا لا يستجيزه أحد من أهل الملة بل فيه التنفير عنه لأنه يكون تابعا بعد أن كان متبوعا ومدعوا بعد أن كان داعيا أما الجواب عما تعلقوا به قلنا أما الآية الأولى فلا تعلق لكم بها لأن المذكور اسم الملة واسم الملة لا يقع إلا على الأصول من التوحيد والإخلاص لله تعالى بالعبادة وغير ذلك ولا يقع هذا الاسم على فروع الشرائع التي يقع اختلافنا في ذلك ولهذا لا يقال ملة أبى حنيفة وملة الشافعي ويقال مذاهبا مختلفا ولا يقال ملتتهما مختلفا ويدل عليه أن الله تعالى قال أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين النحل 123 فعلمنا أنه أراد بالملة أصل الدين ويدل عليه أن شريعة إبراهيم قد انقطع نقلها وكيف يحته الله تعالى على اتباع ما لا سبيل له وأما قوله تعالى أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده الأنعام 91 فقد أمر الله تعالى باتباعه هدى يضاف إلى جماعتهم والهدى المضاف إلى جماعتهم هدى التوحيد الذي اجتمعوا عليه دون الشرائع التي اختلفوا فيها وأما قوله تعالى إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا المائدة 44 قلنا ظاهر هذا يقتضى أن يحكم بها كل النبيين فعلى هذا لا بد من حمله على التوحيد ليدخل جميع النبيين فيه لأننا نقطع أن بعض الشرائع قد تنسخ بعضا على تفاصيل معلومة وأما قولهم أنها نزلت في شأن اليهوديين اللذين زنيا قلنا قد يسقط استدلالكم بالطريق الذي قلناه ويجوز أن يكون المراد بالذين

أسلموا جماعة من أنبياء بني إسرائيل بعثوا على
 شرع التوراة والدليل على أن المراد بالآية ما ذكرنا
 أنه لم ينقل رجوع النبي ﷺ إلى التوراة في طلب
 الأحكام وأما قصة اليهوديين فليس يعلم أن النبي ﷺ
 رجع إليها مستفيدا لحكم منها ويجوز أن نرجع إليها
 لتبين كذبهم فيما ادعوا أنه ليس حد الزنا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:320
 هو الرجم في التوراة وقد كان إلى ذلك لأن اليهود
 كانوا يموهون على المسلمين ويقولون إنه لم يوجد
 صفة محمد ﷺ في التوراة فأراد أن يبين كذبهم فيما
 ادعوا من حكم الزاني ليعرف كذبهم في غير ذلك
 مما يدعونه وأيضا يجوز أنه عليه السلام حكى أن
 الرجم هو حد الزاني في التوراة فرجع إليها ليقررهم
 على صدقه في حكاية أن الرجم موجود فيها ولو
 رجع في استفادة الحكم منها لرجع إليها في غير ذلك
 من الأحكام ورجع إليها في شرائط الإحصان وغيره
 وأما قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به
 نوحا الشورى 13 قلنا اسم الدين يقع على الأصول
 دون الفروع ولهذا لا يقال دين الشافعي ويراد به
 مذهبه ولا يقال دينه ودين أبي حنيفة مختلف وعلى
 أن قوله أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه الشورى 13
 دليل على أن الدين شرعه لنا ما وصى به نوحا وهو
 ترك التفرق وأن يتمسك بما شرع وأما قولهم إن
 الشريعة التي شرعها الله تعالى وأنزلها لا يثبت
 نسخها إلا بدليل قلنا قد قام الدليل على نسخها على

ما سبق وقد أقمنا الدلالة على ذلك وهذا لأن جميع الشرائع السابقة قد انتهت بشرع رسولنا صلوات الله وسلامه عليه ونستدل بما ذكرناه على انتهائها وقد سبق بما فيه وأما قولهم إن النبي ﷺ كان متعبدا بشرع من قبله قبل الوحي

قلنا هذا لا نسلمه أيضا والدليل عليه أنه لو كان متعبدا بذلك لكان يفعل ما تعبد به ولو فعل ذلك كان يخالط من ينقل ذلك الشرع من النصارى واليهود وغيرهم ولو فعل معهم ما كانوا يفعلونه وقد نقلت أفعاله قبل البعث وعرفت أحواله ولم ينقل أنه كان يخالط أحدا من النصارى واليهود أو يفعل شيئا من أفعالهم والحق أنه لو تعبد بها لفعلها ولو فعلها لظهرت منه ولو ظهرت لاتبعه فيها الموافق لنازعه فيها المخالف وقد عدم هذا كله فدل أنه لم يكن متعبدا بذلك وأما قولهم أنه كان يحج ويعتمر ويطوف قلنا لم يثبت أن النبي ﷺ حج واعتمر قبل المبعث ولم يثبت أنه تولى التذكية وأمر بها ويمكن أن يقال أنه وجد قومه على أدب من أدب إبراهيم عليه السلام فوافقهم فيما فعلوه من الأفعال التي كانوا فيها على طريقة إبراهيم وهذا غير ممتنع فعله وموافقته قومه فيها خصوصا إذا كانوا قوما نشأ فيهم وكان فيما بينهم ولم يكن الفعل مما هو محرم في شريعة معروفة فهذا وجه الكلام في هذه المسألة والله أعلم

القول فى الأخبار ومواجبها وما يقبل منها وما لا يقبل

وإذا بينا أفعال الرسول صلوات الله وسلامه عليه وأحكامها فالواجب أن نبين أقواله ﷺ ومواجبها وما يتعلق بها وأيضا فإن السنة تلو الكتاب فإذا بينا طرفا مما يتعلق بالكتاب فنبين السنة وما يبتنى عليها فنقول فى مقدمة الكلام فى الأخبار أن سنة الرسول صلوات الله عليه فى حكم الكتاب فى وجوب العمل بها وإن كانت فرعا له لأن الله تعالى ختم برسوله النبوة وأكمل الشريعة وجعل إليه بيان ما أجمله فى كتابه وإظهار ما شرعه من أحكامه وقال تعالى فى محكم تنزيله وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا النساء 59 ولما جعله بهذه الرتبة أوجب الله عليه أمرين لأمته وأوجب له أمرين على أمته وأما ما أوجب عليه لأمته منه الأمرين فأحدهما التبليغ قال الله تعالى يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته المائدة 67

والثانى البيان قال الله تعالى وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم النحل 44 وما أوجب له على أمته من الأمرين فأحدهما طاعته فى قبول قوله والعمل به قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم النساء 59

والثانى أن يبلغوا عنه ما أخبرهم به وأمرهم بفعله لأنه ما كان يقدر على أن يبلغ جميع الناس وما كان يبقى على الأبد حتى يبلغ أهل كل عصر فإذا بلغ الحاضر لزمه أن ينقله إلى الغائب وإذا بلغ أهل عصر لزمهم أن ينقلوه إلى أهل كل عصر عن تقدمهم لينقلوها إلى أهل العصر الذى يتلوهم فينقل كل سلف إلى خلفه فيدوم على الأبد نقل سنته وحفظ شريعته

قال النبى ﷺ ليبلغ الشاهد الغائب وقال ﷺ بلغوا عنى ولا تكذبوا على وقال أيضا نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها وبلغها من لم يسمعها فرب مبلغ أوعى من سامع ورب حامل فقهه إلى من هو أفقه منه

وإذا كان أمر السنة على هذا الوجه فليسنة حالتان إحداهما أن يأخذها الحاضر عن الرسول ﷺ سماعا منه

والحالة الثانية أن ينقل إلى الغائب خبرا عنه فأما الحالة الأولى فإذا سمع عن النبى ﷺ وسمع لفظه فالعلم بذلك مقطوع بوجوده لأن السماع من علوم الحواس المدركة بالاضطرار وإذا رفع العلم بذلك فيكون وجوب العلم صادرا عن العلم بصحة ما سمعه

وأما الحالة الثانية وهى إذا نقل خبره ﷺ إلى غائب عنه فيجب على من نقل إليه أن يعمل به كما يجب على من شاهده وسمع منه فليثبتونه فى وجوب

العمل وإن اختلفا في وقوع العلم وسنين هذا من بعد وليس على من بلغته السنة من الغائبين عن الرسول ﷺ أن يهاجر لها لسماعها منه لأنها قد وصلت إليه بالنقل فسقطت عنه المعجزة وسقط عن النبي ﷺ بيانه

ثانياً وإن هاجر لأنه قد بين بالبلاغ الأول فسقط عنه فرضه ولو لزم كل مبلغ أن يحضر ولزم الرسول ﷺ أن يكرر لخرج من حد الاستطاعة في الجمعين فصارت الأخبار أصلاً كبيراً في أصول الدين بالوجه الذي قد بيناه

فصل اعلم أن حد الخبر كلام يدخله الصدق والكذب

ولا يعنى بهذا دخولهما عليه في حالة واحدة لكن المراد منه أنه يصح فيه الصدق والكذب من حيث صيغته ثم يكون الصدق بدليله والكذب بدليله ألا ترى أن الإنسان إذا أخبر بخبر فلا يقال صدقت أم كذبت من حيث صيغته لأنه من حيث صيغته يستوى فيه الصدق والكذب وإنما يقال كذبت أو صدقت بدليل يدل عليه لا من صيغته وقد عدل بعضهم عن الحد الأول فقال ما يدخله الصدق أو الكذب وقال بعضهم ما لا يخلو أن يكون صدقاً أو كذباً

والحد الأول هو المعروف وقد صح بالوجه الذي بينا فإن قيل قول القائل محمد ومسيلمة صادقان خبر وليس بصدق ولا كذب قلنا هذا الكلام يجري مجرى خبرين أحدهما خبر عنه بصدق النبي ﷺ والآخر بصدق مسيلمة والأول حق صدق

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:323
 قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:322
 والثاني كذب باطل وإذا جرى هذا الكلام مجرى
 خبرين أحدهما صدق والآخر كذب سقط السؤال ثم
 نقول قد بينا أن معنى قولنا أن الخبر يدخله الصدق
 والكذب هو أنه إذا قيل للمتكلم به صدقت أو كذبت
 لم يكن باطلاً من حيث اللغة وفي هذه الصورة لا
 يكون الصدق أو الكذب باطلاً من حيث اللغة وإنما
 وجه بطلانه بدليل يدل عليه فإن قال قائل ما الصدق
 وما الكذب قلنا الصدق هو الإخبار عن الشيء على
 ما هو به

والكذب الإخبار عن الشيء على خلاف ما هو به
 وهذا حد المتكلمين والأولى أن نقول إذا كان المخبر
 على ما تضمنه الخبر فهو صدق وإذا كان بخلافه فهو
 كذب ويكفي هذا القدر
 وإذا علمنا حد الخبر فنقول الأخبار على ثلاثة أضرب
 خبر يعلم صدقه فهو حق وخبر يعلم كذبه فهو باطل
 وخبر يحتمل الصدق والكذب فهو ممكن أن يكون
 حقا أو باطلاً

فالمعلوم صدق كالخبر ففي اجتماع الصدق والخبر
 نقصان الواحد من الاثنين وكالخبر ببياض العاج
 وسواد القار ويدخل في هذا ما علم بضرورة العادة
 كالخبر بحدوث الولد عن أبوين وبطلوع الشمس من
 المشرق وقد يعلم الصدق بالدليل المكتسب مثل

الخبر بحدوث العالم بوحدانية الصانع وبالذليل العرفى مثل قولهم الطعام مشبع والماء مروى وأما الخبر الذى يعلم كذبه فهو الخبر الذى يقابل الضروب التى قلناها والخبر الذى يعلم صدقه بطريق العكس وهو كالخبر باجتماع الضدين بزيادة الواحد على الاثنى إلى آخر ما ذكرناه وقد يعلم صدق الخبر وكذبه بقرائن تتصل بالخبر وذلك أن الخبر الواحد يخبر ويعمل به جميع الأمة أو يخبر الواحد بخبر ويصدقه الجم الغفير وأما القرينة الدالة على الكذب فهو أن يخبر الواحد بخبر ويعلم الأمة بخلافه أو يخبر الواحد بخبر ويكذبه الجم الغفير وفى الأول نظر وسيأتى من بعده وأما الخبر الذى يمكن أن يكون صدقا أو يكون كذبا فهو كالأخبار بقاء زيد أو بكلام عمرو وكذلك الأخبار بخصب السنة وحدها والأخبار بموت فلان وبحياته وبصحته ومرضه وغناه وفقره وأمثال هذا تكثر ثم اعلم أن الخبر صيغته موضوعة فى اللغة يدل ذلك على ما وضعت له وقالت الأشعرية لا صيغة له مثل ما لا صيغة للأمر والنهى والعموم والخصوص وقد فرق بعضهم بين الخبر وغيره وجعل للخبر صيغة والدليل عليهم إن لم يجعلوا له صيغة ما ذكرناه من قبل فلا مقيد ثم اعلم أن الخبر ضربان متواتر وأحاد فلاحد باب مفرد

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:324
وأما المتواتر فكل خبر علم مخبره ضرورة

وقد فرق بعضهم بين أخبار الاستفاضة وأخبار التواتر وزعم أن أخبار الاستفاضة ما تبدو منتشرة ويكون انتشارها في أولها مثل انتشارها في آخرها وأخبار التواتر ابتداء به الواحد بعد الواحد حتى يكثُر عددهم ويبلغوا عددا ينتفى عن مثلهم المواطأة معه والأصح أن لا فرق لأن من حيث اللسان كلاهما واحد وهذا الفرق لا يعرفه أحد من أهل اللسان وأما شروط التواتر فأشياء منها أن يعلم المخبرون ما أخبروا به عن ضرورة إما بعلم الحس من سماع أو مشاهدة وإما بأخبار متواترة فإن وصل إليهم بخبر الواحد لم يصح منهم التواتر

والثاني أن يكثُر المخبرون كثرة يمتنع معها اتفاق الكذب منهم والتواطؤ عليه لأننا لو جوزنا أن يشتركوا في الخبر اتفاقا أو متواطىء أو تراسل لم تأمن أن يكونوا كذبوا في الخبر وقد عبروا بما قلناه وهو أن الشرط أن يكون شواهد أحوالهم تنفى عن مثلهم المواطأة والغلط

والشرط الثالث أن يتفقوا على الخبر من حيث المعنى وإن اختلفوا في العبارة فإن اختلفوا في المعنى بطل تواترهم

الشرط الرابع أن يستوى طرفاه ووسطه فيؤدي العدد الذي ذكرناه عن مثله إلى أن يصل بالمخبر عنه

وممكن أن يختصر هذا كله فيقال الشرط أن يكثُر المخبرون كثرة يمتنع معها التواطؤ على الكذب

ويكونوا بما أخبروا به مضطربين وهذا كاف ثم اعلم أنه ليس في عدد المخبرين في التواتر حصر وعدد معلوم لا يزداد عليه وإنما الشرط ما ذكرناه وإنما لم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:325
يصدر العدد ليكون أنفى للريبة وأبعد من التصنع لأنه قد ينتفى الارتباب عن عدد ويثبت بهم التواتر ولا ينتفى عن عدد هو أكثر فلا يثبت بهم التواتر وهذا لأن ما يدل عليه من شواهد أحوالهم مختلف فامتنع به حصر عدده وليس فيه نص مشروع وقد ذكر بعض أصحابنا أن الشاهد الحال قد يقترن بخبر الواحد فيوجب العلم وذلك إذا وجدنا رجلا كبيرا عظيم الشأن معروفا بالمحافظة على رعاية المرويات حاصيا حاسرا رأسه شاقا جبينه وهو يدعو بالثبور والويل ويذكر أنه أصيب بوالده أو ولده ونقطع أنه لم يطراً عليه عته ولا خبل وشهدت الجنازة وترى الغسال مشمرا يدخل ويخرج فبهذه القرائن وأمثالها إذا اقترنت بأخباره تضمنت العلم بصدقه وقد يوجد الكذب من الجم الغفير إذا ضمنهم حالة توجب اقتضاء الكذب وقد يقع التواطؤ على الكذب من الحد الكثير مكيدة بقصدهم بيانا وشر عادة

والذي ذكرناه من قبل وهو أن الشرط أن يكون في شواهد أحوالهم ما ينفي عنهم تهمة التواطؤ والكذب بدفع هذه التصويرات والمشهور من الأصحاب أنه لا بد من عدد على الوصف الذي ذكرنا وقد تكلم

الأصحاب فيما لا يثبت به التواتر من العدد فذهب أكثر أصحاب الشافعي رحمه الله إلى أنه لا يجوز أن يتواتر الخبر بأقل من خمسة فما زاد فعلى هذا لا يوجد أن يتواتر بأربعة لأنه عدد معتبر في الشهادة الموجبة لغلبة الظن دون العلم قال الإصطخري لا يجوز أن يتواتر بأقل من عشرة وإن جاز أن يتواتر بالعشرة فما زاد لأن ما دونها جمع الأحاد فاختص بأخبار الأحاد والعشرة فما زاد جمع الكثرة

وقال قوم من غير أصحاب الشافعي أقل ما يتواتر به الخبر اثني عشر لأنهم عدد النقباء لبني إسرائيل قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا المائدة 12 وقال قوم لا تواتر بأقل من عشرين لذكر الله تعالى لهذا العدد في عدد الصابرين في القتال قال الله عز وجل إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وقال قوم لا تواتر بأقل من أربعين لأنه عدد نصاب الجمعة

وقال قوم لا تواتر بأقل من سبعين لأنه العدد الذي اختاره موسى عليه السلام قال الله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:326
وقال قوم لا تواتر بأقل من ثلثمائة وثلاثة عشر عدد أصحاب رسول الله ﷺ يوم بدر وهذه الأقاويل التي حكيناها عن غير أصحاب ليست بشيء وليست بمستندة إلى أصل يعلم وخللها بين

والاعتلال فيها مضطرب فلا معنى للالتفات إلى شيء من ذلك والذي ذكره أصحابنا من القولين أمثل الأقاويل والأولى أن لا يقع الالتفات إلى عدد ما سوى أنه كان يعتبر أن يكون أكثر من أربعة لما ذكره الأصحاب

وإن قيل إن هذا العدد لا يعتبر أيضا لكن يعتبر وجود العلم بخبر المخبر لما يتصل به من شاهد الحال فيه صحيح أيضا على ما سبق بيانه والأحسن ما قاله أكثر الأصحاب

مسألة الخبر المتواتر يفيد العلم عند جماعة العلماء وعند بعض الناس أنه لا يفيد العلم وقد نسب ذلك إلى البراهمة والسمنية وهذا الخلاف خلاف لا يعتد به لأنه من قبل إنكار المحسوس وهو مثل خلاف السفسطائية في رفع المحسوسات وتصور صورها ليزول الإشكال فنقول إن رجلا لو اعترض الناس وهم منصرفون من الجمعة فجعل الواحد والاثنان والجماعة يخبرون أن الناس قد صلوا الجمعة وتكاثر عليه هذا الخبر حتى أخبره الفوج بعد الفوج وخرج الأمر عن الحصر والعدد ولم ير أحدا منهم مخالف في ذلك فإن السامع يجد في نفسه وقوع العلم له فصلاهم الجمعة بحيث لا يتخالجه شك ولا يدخله ريب ويجد قلبه ساكنا إلى ذلك وكذلك من دخل بلدا فاسترشد هذا إلى دار الوالى أو منزل الحاكم فأرشده الواحد بعد الواحد وذكروا أن سلوك هذا الطريق يفضى إلى داره وتواتر منهم ولم ير أحدا يخالفهم في ذلك فإنه يقع العلم بقولهم ويعرف

قطعا أنه إذا سلك هذا الطريق وصل إلى مقصوده وأصاب غرضه وكذلك لو أن رجلا يرى صبيا وسمع الناس يقولون إن والده فلان وقد مات عنه وتواتر له هذا الخبر من جيرته وعشيرته وسائر أقربائه ورأهم يخبرون بذلك في السر والعلانية وحالتي الرضا والغضب ولا ينكر ذلك منكر ولا يخالفهم مخالف ودام الزمان على ذلك فإنه يجد نفسه ساكنا إلى قولهم معتقدا صحة ما أخبروه به من أمر هذا الصبي وهذا مما لا ينكره أحد له أدنى مسكة من عقل أو شمة من لب وقد استدلوا أيضا بوقوع العلم لنا بوجود البلدان النائية القرون الماضية والملوك السالفة

وسائر ما يجري هذا المجرى وليس يدخل على هذا ما يجد الناس الكثير من اجتماعهم على اعتقاد أو مذهب ولا يدل ذلك على أنهم محقون لأننا بينا أن شرط وقوع العلم بالخبر المتواتر أن يكون صدره في الابتداء عن ضرورة وأمر محسوس بالسمع أو النقل وهذا لا يوجد في هذا الموضوع وعلى أن نقول إن اجتمعوا على حق فيجوز ويكون الذي حمى الاجتماع دليل الحق لأنهم مع اختلاف طباعهم وتباين هممهم يجوز أن يصرف دليل الحق إلى اعتقاد الحق وأما إذا كان ذلك النبا باطلا فلا بد من دخول الاختلاف بينهم وعدم الائتلاف منهم ولم يوجد اتفاق كل الناس على الباطل أبدا بحال ثم نقول بأن الخبر مخالف لباب الرأي والاعتقاد لأن الخبر صدره عن

الحس والمشاهدة والغلط لا يعرض فيها فإذا وجدناهم متفقين على الخبر لم نجد موضعاً للارتياب بهم وتوهم الغلط عليهم وإن قلتهم يجوز أنهم اتفقوا وتواطئوا على الكذب نقول إن الكلام في الجماعة التي لا يتصور منهم التواطؤ والاتفاق على الخطأ وأما اعتقاد المذاهب فضلت عن الرأي والاجتهاد والغلط قد تعرض فيه على حسب غموض الأمر ودقة مستدله ألا ترى أن الجماعة من المتناولين يجوزون الخطأ على أنفسهم فيما اعتقدوه والجماعة من المخبرين لا يجوزون على أنفسهم الخطأ فيما أخبروه عن شهادتهم فإن اختلاف الأمرين كان قبل هذا الذي قلتهم موجود في إجماع الأمة فلا تجعلوه إذا حجة وقد قلتهم إنه حجة قاطعة موجبة العلم قلنا إنما كان كذلك لأن هذه الأمة قد خصت بالعصمة عند الإجماع على الشيء وقد دل على ذلك حجة السمع ولولا ذلك لم يفرق بينكم وبين سائر الأمم فإن قيل إن الجماعة الذين ذكرتهم وإن جم عددهم وكثرت أشخاصهم فإنهم في أنفسهم أحاد يجوز على كل واحد منهم في حالة الاجتماع ما يجوز في حالة الانفراد إذ الانفراد والاجتماع أغراض لا تؤثر في نفس الطباع ولا يغيرها عما هي عليه فإذا جاز الكذب على كل واحد منهم منفردين جاز الكذب على كل واحد منهم مجتمعين

الجواب إنما قلتهم غلط لأن الذي حلت عليه الكثرة في اختلاف الطباع وتباين الهمم واختلاف الدواعي لا يمكنهم في جاري العادات من الاجتماع والتواطؤ

على وجه واحد من التقول والتكذب ولا يخلى بينهم وبينه كما لا يمكنهم من الاجتماع مهنة واحدة من المهن على صناعة واحدة من الصناعات وليس كل ما صح يجوز على كل أحد من الجماعة عند الانفراد يجوز على جماعتهم ألا ترى أن الواحد يجوز أن يقتل

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:328

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:327

ولده أو يشوه وجهه ولا يجوز ذلك على جماعتهم وهو أن يتفقوا عليه وكذلك استعمال شيء واحد والمشى فى طريق واحد والاجتماع على صناعة واحدة وأمثال هذا تكثر وبهذا الطريق نجيب عن قولهم إن الخبر الذى وجد من الجماعة هو الذى وجد من الواحد فلو كان وجود من الجماعة يفيد العلم لكان وجوده من الواحد يوجب العلم ونقول يجوز أن يوجد من الواحد شيء ولا يجوز وجوده من الجماعة مثل ما بينا وعلى أنا دللنا على وجود العلم بل نقطع بوجوده لكل أحد عند الخبر المتواتر فكيف يحكم به وفاته مثل هذه الشبهة

فإن قيل إذا جاز اجتماعهم على الصدق وهو رأى اختاروه له لا يجوز اجتماعهم على الكذب وهو نظيره قلنا إنما افترقا لأن حسن الصدق داع إلى نفسه وأسبابه مرغبة فيه وذاته تحرك عليه ما فيه غنية من جميع الأحداث ونيل المنزلة العلية عند الناس وأما الكذب فعينه منفرة عنه وقبحه مزهد فيه ولأن فيه من قبح الأحداث وخمول الذكر وسقوط المنزلة عند

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

الناس ما يمنع من ارتكابه إلا لغرض يدعو إليه
فأسباب الصدق يجوز أن تجتمع في الجماعة فتصور
إلفافهم عليه فإن قيل هذا الأصل الذي قلتم يقتضى
أن صدق اليهود في دعاويهم قتل المسيح عليه
السلام فإنهم جماعة لا يجوز أن يتواطئوا على
الكذب بينة أن النصارى وافقوهم وعددهم لا يخفى
كثرة ووفورا وكذلك المجوس مطبقون في الخبر
عن زرادشت ونبوته وإيراده المعجزات في زمانه
الجواب أما أمر عيسى والخبر عن قتله لم يوجد فيه
الإطباق ولم يحصل عليه منهم الاتفاق فإن العيسوية
وهم فرقة كبيرة من النصارى يزعمون أن عيسى
عليه السلام لم يقتل بل رفعه الله إليه ولا يعتقدون
التثليث ونصارى الحبشة على هذا وزعم هؤلاء أن
محمد ﷺ رسول مبعوث إلى العرب خاصة وفي
اليهود من يقول هذا الأخير ثم قد قالوا إن خبر قتل
عيسى من النصارى أيوجد فيه شرط التواتر لانا بينا
أن شرط التواتر أن يستوى طرفاه وواسطته وقد
قيل إن خبر قتله مسند إلى أربعة نفر هم يوحنا
ومتى ولوقا ومرقس وذكر أهل العناية بالأخبار أن
عيسى عليه السلام كان بأرض عربية وكان أصحابه
مطلوبين خائفين عليه وعلى أنفسهم فلما وقعت
الصحة وقيل إنه قد قتل جل أصحابه على خفية
واستتار ونظروا إلى شخص مصلوب مقتول وهم
على حال وجل ورعب توهموا أن ما سمعوه حق
فأفاضوا الخبر بذلك وأشاعوا في أصحابهم

وأشياءهم وأما خبر اليهود فإن أصل الخبر عنهم في قتله أوهى ما ضعف من خبر النصارى وذلك

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:329
لأنهم كانوا يطلبون عيسى عليه السلام يريدون قتله وهم لا يعرفونه بحلته وإنما جعلوا لرجل منهم جعلاً فدلهم على شخص في بيت فهجموا عليه وقتلوه وزعموا أنهم قتلوا عيسى عليه السلام وأشاعوا الخبر وإذا كان مخرج الخبر به اعتورته هذه الآفات كان معدوم شرائط الصحة غير موثوق به وقد أخبر الله تعالى في كتابه بالحماية من شرطه وقال وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم النساء 157 فوجب الأخذ بهذا ونزل ما زعموه للآفات التي عرضت عليه فيه وأما ما يدعيه المجوس من نبوة زرادشت فإن الخبر في ذلك لم يصدر عن جماعة وجد فيهم شرط الأخبار المتواترة فإن الوارد في خبره أنه خرج في زمن ملك كان يسمى بشتاين وأمن به الملك وأمر الناس بالإيمان به وزعم أنه أراه المعجزات الدالة على صدقه فصدقوه على ذلك رغبة ورهبة وأمنوا به وتابعوه ثم نقول إن الدين الذي دعا إليه زرادشت وما في مردودهما مذهب قد بلغ فسادَه بالدلائل القطعية وهو في نفسه قول متناقض فإن أصل مذهبهما هو القول بالأصل من النور والظلمة أو نرد ظاهر مرد هذا طريق بين الفساد ظاهر الأشخاص والانحلال فصارا كذابين لعينين ولا يجوز أن يظهر الله تعالى المعجزات على يدى الكذابين عليه فهذا

الطريق عرفنا أن تلك الأخبار عن أولئك القوم باطلة
وإذا ثبت لنا أن خبر التواتر يفيد العلم فهو يفيد العلم
الضروري وعنده أنه القسم الحسى يفيد العلم
الكسبى والكلام معه يرجع إلى معرفة العلم
الضروري وهو العلم الذى لا يخالجه شك ولا يدخله
ريب ولا يمكن للإنسان دفعه عن نفسه بوجه ما وهذا
المعنى موجود فى العلم الحاصل بخبر التواتر كما
هو موجود فى العلم الحاصل بالعيان وقد ذكر
المتكلمون فى هذه المسألة كلاما كثيرا إلا أن
مرجه إلى أصول الكلام فتركنا ذلك غناء عنه
واقصرنا على القدر الذى يحتاج إليه الفقهاء
واعلم أن الأصوليين من أصحابنا قد قسموا التواتر
إلى قسمين فقالوا
أحد قسمى التواتر ما يرجع إلى عين الشىء
والقسم الثانى ما يرجع إلى معناه دون عينه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:330
فالأول معلوم وهو مثل ما سبق ذكره فى مواضع
وأما الثانى فهو الخبر عن جود حاتم وشجاعة على
رضى الله عنه وأمثاله وحلم الأحنف وذويه فإن
يروى نفر من سخاوة حاتم أنه وهب لرجل عشرة
أعبد ويروى آخر أنه وهب لرجل مائة شاة ويروى
آخر أنه وهب لإنسان فرسا ويروى آخر أنه نحر بغيره
وقرى أضيافه ويروى آخر أنه أوهب ماله فيقع لنا
العلم مجموع أخبارهم أنه كان رجلا سخيا وكذلك
الأمر فى شجاعة على رضى الله عنه فإنه يروى

واحد أنه قتل يوم بدر وليد بن عقية وجماعة ويروى
آخر أنه قتل يوم أحد فلانا ويروى آخر أنه بارز يوم
الخندق عمرو بن عبد ود وقتله ويروى آخر أنه قتل
يوم حنين فلانا اليهودي فيقع العلم مجموع أخبارهم
أنه كان رجلا شجاعا وكذلك في حلم الأحنف وما
أشبه ذلك وعلى هذا الوجه يقع العلم لنا أن النبي ﷺ
قد أقام المعجزة فإنه روى نفر أن النبي ﷺ نبع الماء
من بين أصابعه وروى نفر أنه عليه السلام لما انتقل
من الجذع إلى المنبر حن الجذع كحنين الناقة وروى
نفر أنه أشبع الجماعة الكثيرة بالطعام اليسير وروى
آخر أنه دعا شجرة فأنته وروى آخر أنه سبح الحصى
في يده وسمع ذلك وروى آخر أنه أشار إلى القمر
فانشق إلى أمثال هذا فيقع العلم القطعي لنا
بمجموع هذه الأخبار أنه أقام المعجزة على صدق
نبوته وكان المعنى في كل هذا أنه لا يجوز أن يقع
من الجماعة الكبيرة التواطؤ على وقوع مثل هذا
وقد نقلوا ذلك في أزمنة مختلفة وأحوال متباينة
ومعنى التواتر أنه وإن عدم التواتر في أعيان أحادها
فقد وجد التواتر في معناها إذا كانت هذه الأخبار
على اختلافها بحصرها معنى واحد فصار كأنهم نقلوا
جميعا ذلك المعنى وأجمعوا على الخبر عنه وهؤلاء
الذين أخبروا هذه الأشياء بمجموعهم لا يجوز عليهم
التواطؤ على الكذب والتحقق بورود الخبر المتواتر
على الشيء لعينه واعلم أن مثل هذا الطريق رد
على الرافضة ما زعموا من نص الرسول ﷺ على
إمامة علي رضي الله عنه فإنهم زعموا أن النبي ﷺ

نص عليه على رءوس الأشهاد ومشهد من جميع
أصحابه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:331
ونص لهم عليه وقال هو الإمام من بعدى ثم إنهم
جميعا كتموه وهذا محال من الكلام ولا يتصور من
ذلك مثل الجماعة العظيمة والجم الغفير اختلاف
طبائعهم وتباين أهوائهم وتردد الدواعى منهم
إطباقهم واتفاقهم على كتمان مثل هذا النص الجلى
ومن دخل فى مثل هذا فقد كفى خصمه مؤنة
والمسألة من باب أصول الدين وليست من باب
أصول الفقه فتركنا الإطناب فى ذلك والله الموفق
للصواب والهادى إلى الرشاد بمنه وعميم طوله
ونتكلم الآن فى أخبار الآحاد فنقول
أخبار الآحاد ما أخبر به الواحد والعدد القليل الذى لا
يجوز عليهم المواطأة على الكذب
وهى على ثلاثة أضرب
أحدها أخبار المعاملات
والثانى أخبار الشهادات
والثالث أخبار السنن والديانات
فأما أخبار المعاملات فلا يراعى فيها عدالة المخبر
وإنما يراعى فيها سكون النفس إلى خبر المخبر
فتقبل من كل راو فاجر ومسلم وكافر وحر وعبد
فإذا قال الواحد منهم هذه هدية فلان إليك أو هذه
الجارية وهبها فلان لك أو كنت أمرته بشراء جارية
فاشترها لك جاز للمخبر قبول قوله إذا وقع فى

نفسه صدقه ويحل له الاستمتاع بالجارية والتصرف في الهدية وكذلك إذا قال أذن فلان لك في دخول داره وأكل طعامه جاز له دخول داره وأكل طعامه وهذا شيء متعارف عليه في جميع الأعصار ومن غير تكبر وهو المعتاد والمتعارف بين الناس وقد ألحق بعض أصحابنا الصبي بمن ذكرناه طردا للعرف فإن العرف في مثل هذا العرف فيما سبق وهذا هو الأصح

وأما أخبار الشهادات فشرطها وعددها معلوم في الشرع ولا حاجة إلى ذكر ذلك
وأما أخبار السنن والديانات فاعلم أن خبر الواحد فيها قد يوجب العلم في مواضع منها أن يحكى الرجل بحضرة النبي ﷺ شيئا ويدعى علمه فلا ينكر عليه فنقطع بصدق

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:332
المخبر ويقع العلم بخبره ومنها أن يحكى الرجل بحضرة جماعة كثيرة ويدعى علمهم فلا ينكرونه فيعلم بذلك صدقه وعندى أن من شرط هذا أن التمادى على ذلك الزمان الطويل ثم لا يظهر من ذلك القول حد ينكره لأنه بدون هذا يجوز أن يسكتوا عن الإنكار عليه لغرض ويجوز أن يكون لهيبة له أو لوجل منه فأما إذا مر على ذلك الزمان الطويل فلا يتصور السكوت عن الإنكار من كل القوم مع اختلاف الطباع وتباين الهمم وكثرة الدواعى من كل وجه

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

ومنها خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول وعملوا به لأجله فيقطع بصدقه وسواء في ذلك عمل الكل به أو عمل البعض وتأوله البعض ومثال هذه الأخبار خبر حمل بن مالك بن النابغة في الجنين وخبر عبد الرحمن بن عوف في أخذ الجزية من المجوس وخبر أبي هريرة في تحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها وقالت هذه الأخبار وهي كثيرة وقد ألحق بعضهم بهذا أن يكون الخبر مضافا إلى حال قد شاهدتها كثير من الناس ثم يرويه واحد أو اثنان ويسمع بروايته من شهد الحال فلا ينكره فيدل ترك إنكارهم له على صدقه لأنه ليس في جاري العادة إمساكهم جميعا عن رد الكذب وترك إنكاره ألا ترى أنه لو انكفى عن الجامع من حضرة الصلاة فأخبر أحدهم بفتنة وقعت فيه فأمسكوا عن تكذيبه علم صدقه في خبره قال وعلى هذا ورد أكثر معجزات الرسول ﷺ وأكثر أحواله في مغازيه وأكثر ما ورد به السنن المشهورة وهذا وجه حسن جدا ولا بد أن يكون ملحقا بما قدمنا

وأما ما سوى هذا من أخبار الآحاد فالكلام فيها يشتمل على شيئين

أحدهما فيما يتعلق بالعلم
والآخر فيما يتعلق بالعمل

أما العلم فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أنه لا يوجب العلم وذهب أكثر أصحاب الحديث إلى أن الأخبار التي حكم أهل الصنعة بصحتها ورواها الأثبات الثقات موجبة للعلم

وقد ذكرنا حجتهم على هذا في كتاب الانتصار وذهب داود إلى أنها توجب علما استدلاليا لأن التعبد باستعمالها موجب لحدوث العلم بها استدلالا بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم الإسراء 36 وبقوله تعالى وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون البقرة 169 فدللت هاتان الآيتان أنه إذا أوجب العمل ثبت العلم وذهب النظام إلى أن خبر الواحد يوجب العلم إذا اقترن به الشك وذلك إذا خرج

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:333
الرجل من داره مخرق الثياب حافيا حاسرا يدعو بالويل وأخبر أن والده مات قال يقع العلم لكل من سمع منه بذلك قال وكذلك إذا أقر على نفسه بما يوجب القتل أو القطع
وأما حجة من قال أنه لا يوجب العلم هو أن الخبر الواحد لو اقتضى العلم لاقتضاه كل خبر واحد كما أن الخبر المتواتر لما اقتضى العلم اقتضاه كل خبر متواتر والمعتمد أن الشك والتجوز يعترض في خبر الواحد ما لا يعترض في خبر المتواتر وما يعترض فيه الشك لا يوجب العلم الذي يوجبه ما لا يعترض فيه للشك ولأنه لو كان خبر الواحد يوجب العلم لما لزم مدعى النبوة إظهار الأعلام الدالة على صدقه ولجاز الاقتصار على قبول قوله ولو اقتصر على قوله لما وقع فرق بين النبي والمتنبى ولأفضى ذلك إلى إبطال النبوات وهذا الرجوع إلى الدليل الأول واحتج عامة المتكلمين على النظام وقالوا ليس يخلو العلم

الواقع عند الخبر علي ما قاله النظام إما أن يكون سببه القرينة وحدها أو القرينة بشرط الخبر أو الخبر وحده أو الخبر بشرط القرينة والقسمان الأولان باطلان لأن القرينة لا تتناول المخبر عنه وإنما المتناول له هو الخبر فلم يجر أن يكون المفيد للعلم هو القرينة وهى غير متناولة للخبر ولا يجوز أن يكون الخبر وحده هو المقتضى للعلم لأنه لو كان كذلك لاقتضاه إذا تجرد عن القرينة ولا يجوز أن يقتضيه الخبر بشرط القرينة لأن اعتقادنا عند رؤية القرينة مع فقد الخبر مثل اعتقادنا وإن اتصل به الخبر وبيان هذا إذا رأينا الرجل مشقوق الجيب يدعو بالويل أو سمعنا الداعية من دار وقد علمنا أن فى الدار مريضا فاعتقدنا مصاب الرجل فى الصورة الأولى وموت المريض فى الصورة الثانية قبل أن يخبر مخبر بموت المريض أو يخبر الرجل بمصابه مثل اعتقادنا أن لو أخبر ثم لا علم قبل الخبر كذا بعد الخبر فإن قال المخالف إذا اتصل الخبر بالقرينة فلا بد من وجود زيادة قلنا يجوز أن يقال أنه يحصل به زيادة قوة الاعتقاد فأما أن يفيد شيئاً آخر لم يكن حاصله له من قبل فهذا لا يكون وعلى أنه يجوز أن يكون المراد بخبره وإظهار القرينة تحصيل غرض له لأنه يريد أن يوهم بعض من يخاف موته أو يظهر أنه أصيب بمصيبة لغرض له قال القاضى أبو الطيب وقد وقع مثل هذا بخوارزم مع القاضى الكعنى قال قد وقع أيضاً بالبصرة واعلم أنه يجوز أن تنتفى دلائل الكذب فى خبر الواحد على الجملة نحو أن يكون الرجل

متحفظا عن الكذب نافرا منه ويعلم من حاله بذلك
ويحوز أن يكون رسولا من سلطان ويذكر أن
السلطان يأمر الجيش بالخروج إليه ويعرف أن
السلطان يعاقبه إن كذب ويجوز أن يخبر الإنسان
بشعر بلد

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:334
ويكون الإنسان ذا مرة مصرفه عن الكذب ولا يكون
لداعى الكذاب في ذلك داع ويجوز أن يكون الإنسان
مهتما بأمر من الأمور بمنشأ فلان فيسأل عن خبر
فيخبره عنه في الحال فيعلم أنه لم يفكر فيه
فيدعوه إلى الكذب داع وهذه وجوه تدل على
الصدق وهو من الاستدلال على الشيء بإبطال
يقتضيه ولكن مع كل لا ينتفى توهم الكذب ويمكن
تصور الكذب في هذه الصور كلها بوجوه من
الأغراض وعوارض توجب صرف الإنسان عن الصدق
إلى الكذب فلم يخبر أن يحكم بكون الخبر مفيد
للعلم وإذا اقترنت به هذه القرائن ووجد على هذه
الأحوال فهذا وجه الكلام في هذه المسألة
وأما الكلام فيما يتعلق بالعمل الذي يثنى على خبر
الواحد مذهب أكثر أهل العلم وجملة الفقهاء أن خبر
الواحد يوجب العمل فقد تعبد به الشرع وليس في
العقل ما يمنع من التعبد به وذهبت طائفة إلى منع
التعبد بأخبار الآحاد واختلفوا في المانع من التعبد به
فقال بعضهم يمنع منه العقل وذكر بعضهم أنه قول
ابن علية والأصم وقال القاشاني من أهل الظاهر

والشيعة يمنع من التعبد بها الشرع وإن كان جاز في العقل في هذه مسألة يكثر الكلام فيها على أن تذكر المعتمد من الجانبين ونزع الشبهة المذكورة من المختلفين بتوفيق الله تعالى والحجج من منع التعبد بها عقلا وقالوا لو جاز أن يكون علمنا بما أخبرنا به الواحد عن النبي ﷺ وغلب على ظننا صدقه مصلحة لنا وجب العمل به وجب أن يكون إذا أخبر الواحد عن الله تعالى وذكر أنه رسول منه وغلب على ظننا صدقه مصلحة لنا أيضا ويجب علينا العمل به وأما الفرق أن يكون المخبر عن الله تعالى بلا واسطة أو واسطة نبى قالوا فنقول مخبر عن شرع من الله عز

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:335
وجل فلا يجب علينا قبوله عملا بمجرد غلبة الظن في صدقه دليله إذا أخبر بواسطة دعوى الرسالة وقالوا أيضا لو جاز التعبد بها بأخبار الآحاد في الفروع لجاز التعبد بها في الأصول وذلك في صفات الله تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز فحين لم يجز في الأصول كذلك في الفروع وقالوا أيضا لو جاز التعبد بأخبار الآحاد في الفروع جاز التعبد بها في نقل القرآن بيينة أنه لما لم يجز في نقل قول الله تعالى لم يجز في نقل قول الرسول عليه السلام والحرف المشكل لهم هو أن الشرعيات مصالِح والواحد يجوز أن يكذب فيما يخبر به من فعل أو ترك فعل فإذا كان يجوز أن يكذب لم نأمن أن يكون ما تضمنه بخبره مفسدة وربما يعبرون عن هذا فيقولون لما لم يؤمن

كون الخبر كذبا لم نأمن كون المخبر به مفسدة وإذا لم نأمن كونه مفسدة فالعقل يمنع منه حتى لا نكون عاملين بما يجوز أن يكون مفسدة لنا هذه شبهة القوم

واحتج من قال أن الشرع يمنع من التعبد به بقوله ولا تقف ما ليس لك به علم الإسراء 36 وبقوله وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون البقرة 169 وبقوله إلا من شهد بالحق وهم يعلمون الزخرف 86 قال والعمل بالخبر الواحد اتفاقا ليس لنا به علم وشهادة به وقول بما لا نعلم لأن العمل بالخبر الواحد مستند إلى الظن لا إلى العلم وتعلقوا أيضا بقول الله تعالى إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئا النجم 28 قدم من اتبع الظن وبين أنه لا غنى له في الحق فكان على عمومته في كل موضع وهذا الموضع الذي اختلفنا فيه من جملته وذكر بعضهم أنا إذا لم نقبل خبر الرسول عليه السلام إلا بدليل يقترن به يدل على صدقه من إقامة المعجز فأولى أن لا نقبل من غيره لمجرد خبره وقوله وهذا الدليل يقرب من الدليل الأول وأما دليلنا قوله تعالى يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته المائدة 67 والتبليغ يكون بحسب الإمكان لأن الله عز وجل لا يأمر بما لا يحتمله طوق البشر ومعلوم أنه لم يكن في وسع الرسول لقاء الناس كلهم والمصير إليهم في بلادهم ولم يكن في عمره من المهلة والتنفيس ما يفى بخطابه آخر من يكون من أمته ولا كان أيضا في وسع جميع الناس أن

يصيروا إلى حضرته ولا أيضا كان في الوسع أن يصير إليه من كل قبيلة من العدد ما يقع العلم بخبرهم فيبلغوا عنه بقية من لم يصل إليه لأن ذلك يشق عليهم ويغير معاشهم ويؤدي إلى الجلاء عن أوطانهم ومثل هذا لا يجوز أن يرد به خطاب الشرع لأن الله تعالى رفع مثل هذا عن أمته رحمة منه لهم وإلى هذا أشار قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:336
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون (التوبة 122 فثبت بمجموع ما بينا أن التبليغ واجب بحسب الإمكان وليس ما ذكرناه من الإمكان وكان النبي ﷺ يباشر التبليغ بحسب الإمكان فكان تبليغ الحاضر خطابا ويبلغ الغائب خبرا على لسان من بحضرته من واحد وجماعة ليبلغوا عنه ويؤدونه إلى من ورائهم فيقع به التبليغ وتقوم به الحجة وكذلك قال عليه السلام ألا هل بلغت وقال عليه السلام ليبلغ الشاهد الغائب وبيان أنه كذلك وأنه كان يفعل ما ذكرنا ما اشتهر عنه في أخباره من بعثه الرسل إلى النواحي والأطراف وإلى الملوك ليبلغوا عنه ويبينوا للناس أمر الدين وليعلموهم أحكام الشريعة كتوجيه معاذ إلى اليمن وعتاب بن أسيد إلى أهل مكة وعثمان بن أبي العاص إلى الطائف وبعث الرسل إلى ملوك الأرض دحية إلى قيصر وعبد الله بن حذافة السهمي إلى كسرى وعمرو بن أمية الضمري إلى الحبشة

وبعث إلى المقوقس صاحب الإسكندرية وإلى هودة بن علي الحنفي وغيرهم وإنما بعث هؤلاء ليدعوا إلى دينه وليقم الحجة عليهم ولم يذكر في موضع أنه بعث في الوجه الواحد عددا يبلغون حد التواتر ولم يكن النبي ﷺ ليبعث بما يقع به البلاغ وتقوم به الحجة فعلى هذا جرت عادته ﷺ وقد كان أيضا يبعث الجواسيس والعيون إلى أرض العدو ويقتصر على الواحد في البعثة ويعتمد على قوله وأمثال هذا تكثر وليس يخفى على العلماء المبرزين نعم تخفى على الجهال ومن لم يقف على أحوال الرسول ﷺ وأخذ العلم من وراء وراء فتبين بمجموع هذا أن الخبر من الواحد موجب العمل مثل ما يوجب الخبر من العدد الكثير وهذا الدليل دليل قطعي لا يبقى لأحد معه عذر في المخالفة ويدل على ما ذكرناه إجماع الصحابة رضي الله عنهم فإنه من المشهور عنهم أنهم قبلوا أخبار الآحاد في الشرعيات واستعملوها وذلك مثل قبول أبي بكر الصديق رضي الله عنه خبر المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة في توريث الجدة السدس

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:337
وقبول الصحابة عن أبي بكر رضي الله عنه خبره عن النبي ﷺ إنا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة ولقبول عمر رضي الله عنه خبر عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه في أخذ الجزية من المجوس وخبر الضحاك بن سفيان في توريث المرأة من دية

زوجها وخبر حمل بن مالك بن النابغة في دية الجنين
وكقبوله خبر أبي موسى وأبي سعيد في الاستئذان
وعن علي رضي الله عنه أنه قال كنت إذا سمعت
من رسول الله ﷺ حديثاً نفعتني الله به ما شاء أن
ينفعتني فإذا حدثني عنه غيره استحلفتة فإذا حلف
صدقته وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر رضي الله
عنه ويسأل علي المقداد رضي الله عنهما أن يسأل
النبي ﷺ عن أمور فلما أخبره عن النبي ﷺ وقبل ابن
مسعود رواية معقل بن سنان الأشجعي في قصة
بروع بنت واشق وسر بذلك ورجع ابن عمر رضي
الله عنهما عن المخابرة برواية رافع بن خديج وترك
ابن عباس رضي الله عنهما مذهبه في الصرف بخبر
أبي سعيد الخدري

وأمثال هذا تكثر وهذه أمور مشهورة والشهرة فيها
قامت مقام الرواية المستفيضة فمن خالف هذا فقد
خالف جملة الصحابة ورام الطعن عليهم وترك
القول بأخبار الآحاد ويقع الملحدين إلى إبطال كثير
من أحكام الدين إلى الطعن في السلف الصالح
وهذا دليل هذا فإن قالوا أليس أن عمر رضي الله
عنه قال في حديث فاطمة بنت قيس لا ندع كتاب
ربنا وسنة نبينا بقول امرأة وقال علي في حديث
بروع بنت واشق ما أصنع بقول أعرابي بوال علي
عقبيه قلنا ليس هذا بقادح فيما علمناه لأن عمر إنما
أنكر مخالفة الكتاب وذلك في السكنى فإن الكتاب
دال على إيجاب السكنى والنبي ﷺ

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:338
أسقط السكنى بسبب وكانت فاطمة رضى الله عنها
تنقل إسقاط السكنى ولا تروى السبب فهذا محل
إنكار عمر رضى الله عنه وغيره عليها وعلى لا يقبل
رواية الأعرابي لغلبة الجهل عليهم وليس الكلام فى
أمثال هذا وأما الكلام فى أصل قبول أخبار الآحاد
دليل ثالث هو أنه لا خلاف فى قبول أخبار الآحاد فى
باب المعاملات فإن للإنسان أن يدخل دار غيره بإذن
الحاجب والبواب وله أن يستبيح ما يقول الرسول إذا
قال أهده لك فلان ووقع فى نفسه صدقه ويأخذ
بقول الجمال والخادم وقد تكون الهدية جارية
فيستبيح وطاها وقد كان رسول الله ﷺ يرسل أنس
بن مالك رضى الله عنه بحوائجه وأموره وهو صبي
واتخذ ابن أريقط الليثى دليلا حين توجه إلى المدينة
وقد كان كافرا واعتمد على دالته فهذا فى أبواب
المعاملات وأيضا فلا خلاف فى قبول شهادة من لا
يقع العلم بقوله فإن نهاية ما فى عدد الشهود هو
الأربع ولا شك أن هذا الخبر لا يفيد العلم وإنما يفيد
غالب الظن وقد تكون الشهادة فى إراقه دم أو
إقامة حد أو استباحة فرج وأدناه استحقاق المال
فلم يخلفوا فى قول المستفتى قول المفتى وكذلك
فى أخذ القرآن عن المعلم وهذه أمور تتعلق بالدين
وما ذكرنا من قبل من أمور الدنيا فإذا جاز قبول
أخبار الآحاد فى أمور الدين والدنيا فى هذه المواضع
فكذلك فى سائر المواضع فإن قيل قد تعلقتم
بالأخبار فى المعاملات وقد يقبل فى الأدنى والهدية

وما يشبه ذلك قول من يسكن القلب إلى صدقه من صبي أو فاسق بل كافر أنه لا يجوز قبول قول هؤلاء في أخبار الدين فكيف يحتج بهذا الفعل مع وقوع هذا الفرقان بينهما واعتذر أبو زيد لهم من أخبار الناس في المعاملات وقال حقوق العباد ليست كأصل الشريعة فإنها تثبت بإيجابهم وتصرفهم ولهم ضرورة إليها ولا يمكنهم إظهارها وإثباتها بدليل لا يبقى فيه شك وأما الدين فحق الله تعالى والله تعالى قادر على إظهار حقه بما يوجب العلم فلا يجوز إثباته فما دونه كما لا يجوز إثبات أصل الدين من التوحيد والنبوة وصفات الله تعالى بالأخبار التي يعنى بها شك أو شبهة

قال وأما الشهادة فالأصل ما قدمنا وإنما تركنا الأصل الذي قد بيناه بكتاب الله تعالى وهو بخلاف القياس وقال بعضهم إنهم يقبلوا أخبار الآحاد في إثبات شرع أو لشهادة بان زنى أو قتل أو سرق ليس يثبت بها شرع أما الأول قلنا موضع الاستدلال من أخبار المعاملات هو استعمال قول من لا يؤمن الغلط عليه ووقوع الكذب منه وهو موجود في الأمرين على ما سبق بيانه فإن كان أحدهما يتساهل فيه ما لا يتساهل في الآخر وإنما يراعى في الجمع والفرق موضع النكته التي تتعلق بها الحكم دون ما عداه من الأوصاف

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

وإنما وقع التساهل فى باب الإذن والهدية وما صار
عنهما من الأمور حتى جاء فيها قبول قول الخادم
والقهرمان من العبد والحر والصبى والبالغ والذمى
غيرهم لأن الغالب فى العرف الحادى والعادة
القائمة أن يتولى هذه الأمور ويتعاهد بها الخدم
والخول منهم دون عليّة الناس وأهل المروءة منهم
وأما الشهادات فإنما يقوم بها أعيان الناس ويتحملها
ذوو الدين والعدالة منهم لما فيها من التوثق للحقوق
والاحتياط عليها ولذلك قرأت مصممة بأوصاف من
البلوغ والحرية والعدالة ونحوها وصارت أخبار السنن
واسطة بين الأمرين فجاز فيها قول الواحد إذا قوي
قوله بوصف العدالة ولا يحتمل أن يكون ذكرا أو أنثى
أو عبدا أو مملوكا أو بصيرا أو أعمى وهذا أيضا نوع
تساهل فى رواية أخبار السنة والآثار لأنه لو أن فيها
جميع أوصاف الشهود لعدم النقلة وعز وجودهم
وصار ذلك سببا لانقطاع العلم ولو جرت فيها
المساهلة التى تجرى فى أخبار المعاملات لوجد
الفساد والخلل فى أمر الدين وصار لأهل الباطل
سبيلا إلى أن يدخلوا فيه ما ليس منه واختلط أهل
الحق بالباطل فاقصر على الواحد ليتسع الطريق
إلى النقل وأيد بالعدالة لتقطع التهيئة عنه وكل من
هذه الأمور منزل على منزلة تليق ويرشد إليها وجه
المصلحة ويدل عليه الحكمة وأما الذى قاله أبو زيد
من العذر لهم فليس بشىء لأننا بينا وجود قبول
الواحد فى أمور الدين وقد ذكرنا صورا منها ونزيد
فنقول إذا قال الواحد هذا الماء طاهر أو نجس يقبل

قوله ويعمل عليه أو يقول أنا وكيل فلان في التصرف في ماله يجوز الشراء منه وإذا قالت المرأة حضت أو طهرت يقبل الرجل قولها فإذا قالت حضت يجب الامتناع من وطئها وإذا قالت طهرت يجوز الإقدام علي وطئها وإذا قال هذه خمر أو نبيذ وقال هذه أمتي أبيعها منك أو ابنتي أزوجها منك فإن سلموا هذه الوجوه لا بد من تسليمها لأن مصالح الناس لا تقوم إلا بها فيكون الباقي من الأخبار ملحقا بها

هذه الأخبار مرجعها إلى الدين لأن الامتثال بقول المخبر بالحل والحرمة والصهار والنجاسة وهذه أمور لا تثبت من حقوق الناس في شيء فهذه الدلائل التي ذكرناها دلائل قطعية موجبة للعلم وللأصحاب دلائل كثيرة سوى هذا فرأينا عنها اقتصارا واكتفاء لهذا القدر وقد ذكر أهل الأصول في بيان أنه يجوز أن يقع انعدام الآحاد من حيث العقل وإن كانت لا تفيد إلا الظن وذلك لأنه ليس بمستبعد ولا مستنتج في العقل أن يقول الله تعالى إذا غلب علي ظنكم صدق الرواي عن فلان فاعملوا بخبره كما أنه خبر مستقبح في العقل أن يقول إذا أخبركم فلان فاعملوا بخبره فإذا جاز

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:340
أحدهما جاز الآخر وقد قالوا إن الشريعة مصالح فلا يمتنع أن يكون قبول قول الواحد إذا غلب على ظننا صدقه والعمل به مصلحة لنا ولهذا يلزم المسافر

سلوك طريق وتجنب طريق آخر إذا أخبر الواحد
بسلامة أحدهما ووجود المخافة في الآخر
أما الجواب عن كلماتهم أما تعلقهم بخبر مدعى
النبوة وأنه لا يجب علينا قبوله من غير دليل يقوم
على صدقه وهو المعجز وإن غلب على ظننا صدقه
قلنا نقول ولا أن نقطع بوجوب العمل بخبر الواحد
لأن دليلا قطعيا قد قام على وجوب العمل به ومثل
هذا لا يوجد في غير مدعى النبوة لأن الأدلة الشرعية
إنما تكون قاطعة في خبر مدعى النبوة إذا علمنا
صدقه لمعجز يقيمه حتى إذا أخبرنا بوجوب العمل
علمنا وجوب العمل بخبره وهذا لا يتم إذا كان صدق
المدعى للنبوة مظنونا غير مقطوع به ثم نقول إن
الاقتصار على الظن في صدق مدعى النبوة يؤدي
إلى مفسدة عظيمة لأن في النبوة من الرئاسة
العظيمة التي لا يدانيتها رئاسة فلان من إذا قلنا قوله
من غير معجز تعين أن يطلبها كل واحد ويتحرى في
أكثر الناس ظاهر الصدق والعدالة والستر اسم له
هذه الرئاسة فيكثر على هذا المدعون للنبوة والوارد
بالشرائع المخالفة وفي هذا من المفسدة ما لا
يخفى وأما ها هنا فليس للمخبر بالسنة عن النبي ﷺ
مثل هذه الرئاسة وأيضا فإن السنن محصورة في
النقل لا يمكن الزيادة عليها فلم يؤد قبول خبر
الواحد فيها إلى المفسدة
بيينة أنه إن لزمنا ما ذكره على قولهم وقولنا إن
شهادة الشهود مقبولة وكل عذر لهم في ذلك فهو
عذرنا وأما قولهم أنه لو جاز التعبد بأخبار الآحاد في

الفروع لجاز في الأصول قلنا قد بينا أن الأخبار التي تلتقتها الأمة بالقبول موجبة للعلم قاطعة للعدر وكذلك في كل حادثة شهدها جماعة وأخير الواحد منهم ولم ينكر الباقيون ذلك فعلى هذه الأخبار الواردة في صفات الله تعالى وإثبات القدرة وجواز الرؤية وإخراج الموحدين من النار بعد إدخالهم فيها وإثبات الشفاعة وإثبات عذاب القبر وإثبات الحوض والميزان وما أشبه ذلك وإذا اشتهرت وعرفت في الأمة فأكثرها لا يخرج عن هذين القسمين فتكون موجبة للعلم قاطعة للعدر ويفيد ما ويفيدها الأخبار المتواترة وأما قولهم إنه يجوز التعبد بأخبار الآحاد في نقل القرآن قلنا هذا جمع بين موضعين بغير علة جامعة ثم نقول في القرآن المنقول بالآحاد إما أن يظهر فيه الإعجاز أو لا يظهر فيه الإعجاز فإن ظهر فيه الإعجاز فالإعجاز حجة النبوة ولا يكون حجة إلا وقد علم أنه لم يعارض في عصر

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:341
النبى ﷺ مع سماع أهل ذلك العصر له ولا يوجد هذا إلا وقد تواتر نقله وظهوره في ذلك العصر وإن لم يظهر فيه الإعجاز فالقرآن كله معجز فإن لم يكن قرآنا وقد ثبت ذلك لعدم دليل كونه قرآنا وعلى أنه عندما يقبل خبر الواحد في إيجاب العمل والقرآن الذى نقل بالآحاد يجعله قرآنا فيما يرجع إلى العمل وعلى هذا جرى أمر قراءة ابن مسعود رضى الله

عنه وكذلك نقول في التسمية أنها من رأس الفاتحة عملا وهو وجوب قراءتها في الصلاة
وأما قولهم إن التشريع مصلح فإذا كان الواحد يجوز عليه الغلط والكذب لم نأمن من أن يكون قبول قوله مفسدة قلنا لما قامت الدلائل القطعية على وجوب العمل بخبر الواحد وغلب على ظننا صدق المخبر فقد علمنا أن العمل صلاح لنا كما نعلم أن قطع اليد صلاح عند قيام البينة وأجاب المتكلمون عن هذه الشبهة وقالوا إن الفعل قد يكون صلاحا لنا إذا فعله ونحن على حالة مخصوصة فلا تمتنع أن يكون متي ظننا صدق الرواي بأمانة صحيحة فيكون مصلحته أن نفعل ما اقتضاه الخبر كما يكون مصلحتنا هو الحكم بما دل عليه البينة وإن كنا نجوز كون الشهود كذبة وحرف هذا الجواب إن ظننا صدق الراوي بما يشهد العقل بجواز كونه شرطا في المصلحة بدليل التصرف في الأسفار والحكم بالبينات ألا ترى أن المسافر إذا خاف في سفره فيخبره بعض من يظن صدقه بسلامة بعض الطرق وفساد غيره فإنه يجب عليه أن يعمل ما ظنه صلاحا دون ما ظن الفساد ولو ظن كذب المخبر بأمانة لم يجز أن يعمل على خيره ولا يجوز له مع اشتباه الطرق عليه وخوفه أن يعمل على شهوته واختياره من غير أمانة فإن قيل أيجوز أن يقول الشارع للإنسان إذا اخترت الفعل واشتهيته ولم يصرفك عنه صارف وجب عليك فعله ما دمت مريدا له وإن لم يكن مختارا قاصدا إليه لم يجب عليك فعله قلنا هذا

لا يجوز عندنا وتعليق عمل الإنسان بما يشتهي
ويختاره لسقط التكليف لأنه قيل له افعل ما تشتهي
ولا تفعل ما لا تشتهي وهذا إسقاط التكليف وهو
باطل وأما تعلقهم بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم الإسراء 36 وبقوله تعالى وأن تقولوا على
الله ما لا تعلمون البقرة 169 وما يشبه هذا من
الآيات قلنا ليس في العمل بخبر الواحد شيء مما
ذكره لأن وجوب العمل بخبر الواحد ليس بإيجاب
له على ظن وتخمين وهو إيجاب له على علم ويقين
لأننا بالدلائل القطعية علمنا وجوب العمل بخبر
الواحد فهو اقتفاء واتباع لما كنا به عالمين
تنبيه إنا لما اتبعنا الدليل القطعي في إيجاب العمل
علينا بخبر الواحد فلم نقل على

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:342
الله ما لا نعلم بل قلنا ما نعلمه ونتيقنه وأما قوله
تعالى إن يتبعون إلا الظن قلنا إنما اتبعنا الدليل
القاطع الذي يدل على وجوب العمل بخبر الواحد
ولم نتبع الظن فإن قيل قد جعلتم للظن حظاً في
الاتباع لأنكم لو لم تظنوا صدق الراوي لم تعملوا
بالخبر قلنا إن الله تعالى إنما ذم من يتبع الظن فلم
يدخل في ذلك من اتبع الدليل عند الظن فهذا وجه
الجواب عن التعلق بهذه الآيات ومن عرف هذا
الوجه من الجواب سهل عليه الكلام على ما يوردونه
والله أعلم

إذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد فنذكر بعد هذا ما
ينبني عليه ونبتدىء بذكر
أحوال الرواي والشرائط المعتبرة فيه لنقل خبره
فنقول أولاً اعلم أن الصحابة رضی الله عنهم عدول
وروايتهم يجب قبولها من غير تخصيص وذهب
المعتزلة إلى أنه قد كان في الصحابة قوم فساق
وقد فسق كثير منهم وهم الذين قاتلوا علياً رضي
الله عنه خصوصاً معاوية وعمرو وسائر من كانوا من
الصحابة وغيرهم مع معاوية رضي الله عنهم وتوفى
بعضهم أبو طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم
أجمعين وادعى كثير منهم أنهم فسقوا وتابوا قالوا
وقد علمنا ذلك في هؤلاء الثلاثة ولم نعلم توبة
معاوية ومن معه ونحن نتبرأ إلى الله تعالى من هذا
القول وزعم أن القوم قاتلوا مع علي رضي الله عنه
بالتأويل فإن الإمام الحق قد قتل وهو عثمان رضي
الله عنه وقد كانت قتلته أنصار علي وكانوا جميعاً
معه ومع هذا زعم أن الحق كان مع علي لكن لا
نفسق أولئك القوم لأجل أنهم كانوا متأولين ولأن
عدالة جميع الصحابة ثبتت قطعاً فلا يزول عنها إلا
بدليل قطعي والدليل على أن السمة كانت عظيمة
إذ وجود من بقي من الصحابة اعتزلوا الطائفتين مثل
سعد وأسامة وابن مسلمة وابن عمر وعبد الرحمن
بن أبي بكر وغيرهم فالأولى في هذا حفظ اللسان
وتسليم أمرهم إلى الله تعالى وإنما الكلام فيمن
وراء الصحابة فنقول

نشترط في الراوى أن يكون ثقة عدلا في دينه
معروفا بالصدق في حديثه حافظا إن حدث من
حفظه ضابطا لكتابه إن حدث من كتابه غير معروف
بالتدليس

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:343
وملاك الأمر شيئان صدق اللهجة وجود الضبط لما
يرويه ومن كثر غلطه ترك حديثه والعدل قد تعرف
استعماله فيمن كان من أهل قبول الشهادة
وشرائطه ما عرف في الفقه وقد قيل إن المشاركة
على أخذ الأجرة على التحدث يقدر في قبول الرواية
وقيل أيضا إن الإقدام على المستقبحات مثل الأكل
على الطريق وما يشبه ذلك تقدر أيضا في الرواية
وقد اتفقوا أن الفسق في التعاطى يمنع قبول
الرواية لأن من يقدم على الفسق وهو يعتقد أنه
فسق لا يؤمن فيه الإقدام على الكذب في حديثه
وأما الفسق من حيث الاعتقاد مثل أهل الأهواء فقد
ذكروا أنهم ينقسمون قسمين منهم من كفر الصحابة
وفسقهم مثل الخوارج وغلاة الرافضة فهؤلاء حديثهم
مردود غير مقبول وأما من سلم عليه السلف وكان
ثقة في دينه غير مستحل للكذب على مخالفته بل
كان مأمونا عليهم معروفا بالصدق في روايته جلا
في تعاطيه غير داعية إلى اعتقاده يقبل روايته
والأصح هو الأول

وقد روى سفيان بن عيينة عن عمرو بن عبيد قال
حدثنا عمرو بن عبيد وكان صاحب بدعة والفرق بين

الفسق في التعاطى وبين الفسق في الاعتقاد هو أن
الفسق في أعمال الخوارج إنما يمنع من قبول
الحديث لأن فاعله فعله وهو يعلم أنه فسق فقدح
ذلك في الظن بصدق ولم يؤمن أن يقدم على
الكذب وإن علم أنه محذور وليس كذلك الفسق في
العقيدة لأنه يؤمن منه الكذب لأن الأمور مشتبهة
عليه وهو متحرج في أفعاله متنزه عن الكذب فيه أن
الركن في قبول الحديث قوة الظن والظن يقوى
بصدق من هذا سبيله لمكان نخرجه بينة أن الصحابة
تفرقوا ولم يمنع ذلك من قبول بعضهم رواية البعض
وروى التابعون عن الفريقين أيضا
وأما الكافر الخارج عن الإسلام فلا تقبل روايته بحال
لأن اعتقاده يدعو إلى التحريف فلا يقوى الظن
بصدقه وهذا الذي ذكرناه مذهب الفقهاء وعندهم أنه
لا يقبل من أهل الأهواء وأنه يقبل رواية الكل كما

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:344

يقبل شهادتهم

وقد روى أصحاب الحديث عن قتادة وابن أبي نجيح
وعمر بن عبيد وأضراب هؤلاء فإن كانوا نسبوهم
إلى القذف في كتبهم من يظهر منه العناد والتعننت
فلا تقبل روايته وكذلك من يتدين بالكذب فلا تقبل
روايته وكذلك المتساهل في روايته وتارك التحفظ
من الزيادة

وقد ذكر بعضهم أن الشرائط في الراوى لقبول
الرواية خمسة

أحدها البلوغ لأن الصغير لا يقبل قوله في الدين في خبر ولا فتيا ولا شهادة لأنه لم يقبل خبره في حق نفسه فأولى أن لا يقبل في حق غيره وقد ذكر بعضهم أن رواية الصبي إذا كان مميزاً وقع في ظن المستمع صدقه مقبولة والأصح هو الأول لأن المعتمد لنا إجماع الصحابة ولم يرو أن أحداً من الصحابة رجع إلى رواية صبي وحده إذا عرف أنه غير مؤاخذ بالكذب لا يزرعه عن أمر لكان وازع والشرط الثاني العقل وقد قالوا إنه لا يجوز الاقتصار على العقل الذي نيط به التكليف بل لا بد أن ينضم إليه شدة التيقظ وكذلك التحفظ وإن كان يفيق يوماً ويجن يوماً فإن أثر جنونه في زمان جنونه لم يقبل خبره وإن لم يؤثر يقبل والشرط الثالث العدالة في الدين وهذا لأن الفاسق لا يوثق بخبره كما لا يوثق بشهادته والعدالة مأخوذة من الاعتدال ولا بد من أربع شرائط أحدها المحافظة على فعل الطاعات واجتناب المعاصي والثاني أن لا يرتكب الصغائر وما يقدر في دين أو عرض والثالث أن لا يفعل من المباحات ما يسقط القدر ويكسب الذم والرابع ألا يعتقد من المذهب ما يرد أصول الشرع مصرح معانيه ووحى وخلا دلائله وقد بينا في أهل الأهواء ما قاله أهل العدالة الإسلام مع السلامة من فسق ظاهر وجعلوا العدالة المعتمدة في الشاهد علة

العدالة المعتبرة في المفتى والعدالة المعتبرة في المفتى أغلظ من العدالة المعتبرة في الرواية وتعلقوا بحديث الأعرابي أنه لما شهد عند النبي ﷺ برؤية الهلال قبل شهادته ولم يسأل عن عدالته والصحيح أن ما يعتبر من العدالة في الشهادة يعتبر في الرواية يدل أنه إن لم تكن العدالة في الخبر أغلظ منها في

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:345
الشهادة فلا يتنفي أن يكون أسهل لأن المخبر ثبت بخبره شرعا يعم إزمه فكان بتغليظ العدالة أولى قال وأما أهل الأهواء الذين لا يدفع شبهة شهوة تأويلهم نص كتاب ولا سنة ثابتة متواترة شهادتهم مقبولة وقد شدد بعض أصحاب الحديث في هذا فمنع القبول فيما ذكرنا والأصح ما بينا ونرد خبر من ظهر منه الكذب فما قل أو كثر من أمور الدين وإن كذب في ضرر أحد وجب إسقاط جميع ما تقدم من حديثه

والشرط الرابع أن يكون بعيدا من السهو والغلط ضابطا لما يتحملة ويرويه ليكون الناس على ثقة منه وضبطه وقلة غلظه فإن كان قليل الغلط قبل خبره إلا فيما يعلم أنه غلط فيه وإن كان كثير الغلط رد خبره إلا فيما يعلم أنه لم يغلط فيه وليس من شرط الضبط معرفة أحكام الحديث لأن هذا صفة تزيد على الضبط ولا يمنع جهل الراوى بحكم الحديث

قبوله وقد قيل الصدر الأول شهادة الأعراب وأهل
البوادي
والشروط الخامس أن لا يعرف التساهل فيما يرويه
وبالتأويل لمذهبه فرما أحال المعنى بتأويله وربما
يدين موضع زيادة يصحح بها فاسد مذهبه فلم يوثق
بخبره

ومن انتفت عنه الثقة لم يقبل خبره ولا يرد خبر من
قلت روايته كما لا يرد من قلت شهادته ولا يرد خبر
من لم يعرف بمجالسته العلماء والمحدثين لأنه قد
يسمع من حيث لا يعلمون فأما المدلس فاعلم أن
التدليس هو ترك اسم من يروى عنه وطى اسمه
وذكر اسم من يروى عنه شيخه وقد ذكر التدليس
عن كثير من أئمة الحديث مثل قتادة والأعمش
وهشام وشريك وذكر ذلك أيضا عن سفيان بن عيينة
وجماعة يجرون مجراه فنقول التدليس من الرواة
يجرى على وجهين

أحدهما أن يعرف بالتدليس ويغلب عليه ذلك وإذا
استكشف لم يخبر باسم من يروى عنه فهذا يسقط
الاحتجاج بحديثه لأن التدليس معه تزويد إبهام لما لا
حقيقة له وذلك يؤثر في صدقه وقد قال النبي ﷺ
المتشبع بما لا يعط كلابس ثوبى زور
والوجه الثانى من التدليس أن يطوى اسم من يروى
عنه إلا أنه إذا كشف عنه أخبر باسمه وأضاف
الحديث إلى ناقله فهذا التدليس لا يسقط الحديث
ولا يوجب القرح فى الراوى

وقد كان سفيان بن عيينة يدلّس فإذا سئل عن
حدثه بالخبر نص على اسمه ولم يكتمه وهذا شيء
مشهور عنه وهو غير قاذح
قال إبراهيم بن بشار حدثنا سفيان ابن عيينة يوما
بحديث فقال عمرو بن دينار عن الحسن بن محمد
فقلت يا أبا محمد

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:346
أسماعا عن عمرو فقال ابن جريج عن عمرو فقلت
سماعا من ابن جريج فقال لا تفسده أبو عاصم عن
ابن جريج

فقلت سماعا من أبي عاصم فقال قد أفسدته
بحديثي على ابن المديني عن أبي عاصم عن ابن
جريج عن عمرو فهذا طريق سفيان ومذهبه
والشافعي لا يروى عنه من الحديث بما يدخله
التدليس وبيان مذهب الشافعي في هذا الباب أن
من اشتهر بالتدليس لا تقبل روايته إذا لم يخبره
بالسمع فيقول سمعت أو حدثني أو أخبرني وما
أشبهه فأما إذا قال عن فلان وحمل الأمر في ذلك
على السماع لأن الناس قد يفعلون ذلك طلبا للخفة
إذ هو أسهل عليهم من أن يقول في كل حديث حديثا
والعرف الجاري في ذلك يقام مقام التصريح وقد
ذكر الحاكم أبو عبد الله الحافظ في كتاب علوم
الحديث وقال الأحاديث المعنونة متصلة بإجماع أهل
النقل إذا لم يكن فيها تدليس وذكر حديث عمرو بن
الحارث عن عبد ربه بن سعيد الأنصاري عن أبي

الزبير عن جابر عن النبي ﷺ قال لكل داء دواء فإذا أصاب دواء داء برىء بإذن الله تعالى وكذلك ذكر رواية إسرائيل عن عبد الله بن مختار عن ابن سيرين عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال إن مع الغلام عقيقة فأهريقوا عنه دما وأميطوا عنه والرواة في هذين الخبرين عن قولهم يعرفوا بالتدليس فالحديثان متصلان وإن ذكر بطريق العنعنة قال وضد هذا من الخبر ما رواه يعلى بن عبيد حدثنا الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال ذكرنا ليلة القدر فقال رسول الله ﷺ كم مضى من الشهر قلنا ثنتان وعشرين وبقي ثمان

فقال مضى ثنتان وعشرون وبقي سبع اطلبوها الليلة الشهر تسع وعشرون وهذا الحديث فيه تدليس لأن الأعمش لم يسمعه من أبي صالح وقد روى محمد بن أيوب حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير حدثنا خلاد الجحفي حدثني أبو مسلم عبد الله بن سعيد قائد الأعمش عن سهل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة الخير الذي ذكرناه فإن الأعمش قد دلس في الرواية الأولى وأظهر من سمع منه في الرواية الثانية وذكرنا صورة من التدليس ليعرف بعينه وصورته رغم أن أصحاب الحديث

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:347
وأهل الرواية منهم قد ذكروا ستة أنواع من التدليس وقد ذكرها أبو عبد الله الحافظ في كتاب معرفة علوم الحديث وذكرها صورا ولم أذكرها كيلا تطول

الكتابة وذكرت مكانها حتى إن رغب إنسان في علم ذلك عرف موضعه وذكر نوعاً من ذلك تغير الأسماء بالكنى والكنى بالأسماء لئلا يعرفوا وقد فعله سفيان الثوري وليس هذا مما يوجب القبح في الحديث وذكر نوعاً من ذلك قول المحدث قال فلان ولم يسمع منه وإنما سمع إنساناً تحدث عنه وهو مثل ما قدمنا من قولهم عن فلان قال وقد دلسوا عن قوم مجهولين وعن قوم مجروحين والمتبحر في علم الحديث يعرف ذلك وهذا باب يطول ذكره إذا وجد سماعاً في كتاب ولم يذكر أنه سمعه جاز له أن يرويه وهذا قول أبي يوسف وعند محمد وأبي حنيفة لا يجوز له أن يرويه حتى يذكر سماعه ولأهل الحديث خلاف فيه وقد اعتبر من منع ذلك بالشهادة وأما من جوز ذلك قال رواية الأخبار محمولة على الظاهر وحسن الظن وقدم فيها ما لم يسامح في الشهادة ومن الظاهر أنه إذا رأى سماعه بخط من يوثق به أنه قديم فوجب أن يجوز له الرواية وليعلم الحديثي أن الحسن البصري لم يسمع من أبي هريرة ولا من جابر ولا من ابن عمرو ولا من ابن عباس رضي الله عنهم شيئاً قط وإنما روايته عنهم تدليس والشعبي لم يسمع من عائشة رضي الله عنها ولا من علي ولا من ابن مسعود ولا من أسامة ولا من زيد بن ثابت رضي الله عنهم وروايته عن هؤلاء تدليس وليعلم أن الأعمش لم يسمع من أنس وأن قتادة لم يسمع من صحابي سوى أنس وأن عامة أحاديث عمرو بن دينار عن الصحابة غير مسموعة وأن عامة أحاديث

مكحول عن الصحابة حوالة فاعلم أن عامة
المحدثين من أهل الحجاز قد صانوا أنفسهم عن
التدليس إلا ما ذكرنا عن ابن عيينة وهو كوفى وفد
مكة وصار إمام الدنيا في الحديث وإنما أكثر
التدليس وهو من أهل الكوفة وجماعة من أهل
الشام وقد كان خيثمة بن بشير كثير التدليس وهو
من أهل واسط وأما أهل بغداد والجبال وأهل
خراسان وما وراء النهر فلا يذكر من واحد منهم
التدليس إلا الشيء اليسير
وقد روى عبد الصمد بن عبد الوارث بن سعيد عن
أبيه قال التدليس ذل وذكر عبدان عن ابن المبارك
أنه ذكر رجلا ممن كان يدلس فقال فيه قولا سديدا
وأنشد فيه
دلس للناس أحاديثه
والله لا يقبل تدليسا

هذا كله في التدليس في الرواية مع الصدق في
المتون

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:348
وقد قال بعض أصحابنا إذا كان الأغلب على الراوى
التدليس لا يقبل خبر ما جهلت حاله في ذلك حتى
يعلم أنه غير مدلس وإن كان الأغلب أنه لا يدلس
قبلت روايته فيما جهلت حاله حتى يعلم أنه مدلس
وأما من يدلس في المتون فهذا مطرح الحديث

مجروح العدالة وهو ممن يحرف الكلم عن مواضعه
وإن كان ملحقاً بالكذابين ولم يقبل حديثه
وأما تزكية الرواة فقد قال بعضهم لا نقبل إلا
شاهدين والذي عليه أكثر الفقهاء المحدثين أنه يثبت
عدالة الراوى بتزكية الواحد لأنها تزكية على خبر
فكانت كالخبر ويقبل فى هذا تزكية الراوى وتزكية
النساء والعبيد كما يقبل روايتهم
فأما قرح الراوى فلا يقبل إلا من شاهدين وإذا روى
العدل عن رجل لم تكن روايته عنه تعديلاً وزعم
بعض أصحاب الحديث أنه يكون تعديلاً وليس بصحيح
لأنه يجوز أنه إذا سئل عنه بعدله أو بجرحه قال
الشعبى حدثنى الحارث الأعور وكان والله كذاباً ولأنه
لما لم يكن شهادة شهود الفرع على شهود الأصل
تعديلاً لهم كذلك رواية الراوى لهم
فإن قيل يجوز أن يروى عن غير العدل قلنا يجوز
فى المشاهير ولا يجوز فى المناكير وإن عمل
الراوى بالخبر كان تعديلاً للراوى اللهم إلا أن يعمل
بموجب الخبر لا لأجل الخبر ويقبل خبر الأعمى
والعبد وإن لم تقبل شهادتهما كما يقبل خبر النساء
ولا تقبل شهادتهن ونذكر معه هذا الحديث بالمعنى
فإنه شىء يرجع إلى الراوى فنقول

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:349
اختلف أهل العلم فى ذلك فذهب بعض السلف إلى
أنه لا يجوز مجاوزة اللفظ ولا يجوز أداء الحديث
بالمعنى بحال وهذا مذهب عبد الله بن عمرو

وجماعة من التابعين وجماعة من بعدهم واحتج من ذهب إلى هذا بقول ﷺ نضر الله امرءاً سمع مقالتي فحفظها ووعاها فأداها كما سمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه قالوا ومعنى الحديث متعلق بلفظه فإذا تغير اللفظ أثر في المعنى فكان النبي ﷺ أفصح العرب وأحسنها بيانا وقال أوتيت جوامع الكلم فمن يمكنه أن يأتي بلفظ يوازي لفظه ويتضمن ما يتضمنه من المعنى وعن أبي العباس أحمد بن يحيى يغلب أنه كان يذهب هذا المذهب ويقول إن عامة الألفاظ التي لها نظائر في اللغة إذا تحققتا وجدت كل لفظة منها مختصة بشيء لا يشاركها صاحبها فمن رأى العبارة ببعضها عن البعض لم يسلم من الزيغ عن المراد والذهاب عنه

وأما عامة أهل العلم فرأوا أن الرواية على المعنى جائزة إذا كان الراوي عالماً ما يتعين به المعنى وبذلك جرت عادة أكثر السلف والجمهور من الخلف وكذلك اختلفت ألفاظ الحديث وإن كانت القصة واحدة وشبهوا ذلك بالشهادات حيث يصح أدؤها بالمعنى ويعتبر اتفاق الشهود فيه وإن اختلفت ألفاظهم ومما يدل على ذلك رواية الصحابة المناهى عن النبي ﷺ مثل نهيه عن بيعتين في بيعة ونهيه عن المحاقلة والمزابنة وحبل الحبلى والنجش وبيع حاضر لباد وغير ذلك وكذلك روت الصحابة أن النبي ﷺ قضى باليمين

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:350
على الشاهد وقضى بالشفعة في ما لم يقسم
ومعلوم قطعاً أن في هذه الأخبار لم يقصد الرواة
الفاظه ﷺ وإنما حكوا معاني خطابيه من غير قصد
إلى لفظه بعينه فدل ذلك على جواز النقل عن
طريق المعنى دون المحافظة على اللفظ وأما قوله
ﷺ فأداها كما سمعها هذا لا يمنع من النقل على

المعنى

ألا ترى أن الإنسان لا يمنع أن يقول أدت رسالة
فلان إليك كما سمعت وإن كان أداه على المعنى
وهذا إذا كان الراوى عالماً مميزاً يعلم ما يتغير به
المعنى ويميز بين اللفظ والمعنى أما إذا لم يمكن
كذلك لم يجز له مجاوزة اللفظ وقال بعض أصحابنا
كل ما أوجب العلم من ألفاظ الحديث فالمنقول فيه
على المعنى ولا مراعاة للفظ فيه وأما الذي يجب
العمل به منها ففيه ما لا يجوز الإخلال بلفظ كقوله
ﷺ تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وكقوله ﷺ

خمس يقتلن في الحل والحرم وما أشبه ذلك
والأصح ما ذكرناه وهو الجواز بكل حال والله أعلم
ونذكر عقب هذا ما يتعلق بقولنا حدثنا وأخبرنا وتقدم
أولاً ما يتعلق بتحمل الأخبار وسماعها فنقول يتعين
صحة التحمل وسماع الخبر صحة التمييز والضبط
لما يسمعه حتى يعرف ذلك ويفعله إذا لم يكن بلغ
من السن ما يعرف هذا لم يصح سماعه

وقد قدر بعضهم إن بلغ خمس سنين بحديث محمود
بن الربيع أنه قال عقلت مجة مجها رسول الله ﷺ

فى بئر دارنا وكان لى خمس سنين والأصح أن لا
يقدر وقد قال بعض الناس يعتبر أن يكون التابع بالغا
وليس هذا بشيء فإن إجماع المسلمين ثابت على
قبول ما نقله أحداث الصحابة وإن كانوا سمعوه فى
صغرهم مثل ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن
بشير وأصغر منهم الحسن بن على رضى الله عنهم
أجمعين
وقد روى عن

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:351
النبى ﷺ ثم نقول للمستمع أربع أحوال بعضها أقوى
من البعض أولها أن يسمع من لفظ المحدث
والثانى أن يقرأ على المحدث
والثالث أن يكاتبه به المحدث
والرابع أن يخبر له المحدث
والأول أقوى ثم الثانى ثم الثالث ثم الرابع ونبين
خلاف الناس فى ذلك ويجوز أن يكون المحدث
أعمى أو أصم وهو يحدث وإذا عرفت هذه المقدمة
فنقول بعد هذا ما يتعلق بتحديث المحدث فنقول إذا
حدث المحدث من حفظه أو كتابه فلا خلاف للسامع
أن يقول سمعت فلانا يحدث عن فلان وإن شاء قال
حدثنا وإن شاء قال أخبرنا فلان وإذا قرىء على
المحدث فأقر به فجائز أن يقول أخبرنا فلان كما
يجوز أن يشهد على الإنسان إذا قرأ عليك الصك
وقرره به والدليل على ذلك قوله تعالى ألسنت بربكم
قالوا بلى الأعراف 172 وزعم بعض أصحاب الحديث

أنه لا يجوز في هذا أن يقول حدثنا ولا أخبرنا وإنما يقول قرأ على فلان وأنا أسمع ما قرأ به وأما إذا قرىء عليه فلم يعترف فلا يجوز أن يروى عنه وإن علم أنه حديثه وسماعه كما أن الإنسان إذا قرأ على الإنسان وقبل حكايته إقراره بدين أوسع أو نحوه فلم يقر به ولم يعترف بصحته فإنه لا يجوز أن يشهد عليه وقد روى عن أنس بن مالك قال بينما نحن جلوس مع النبي ﷺ إذ جاء رجل فقال يا محمد إني سألك فمشدد عليك في المسألة فلا تجدن في نفسك فقال اسأل ما بدالك

فقال نشدتك ربك ورب من قبلك آله أرسلك إلى الناس كلهم قال اللهم نعم الخبر إلى آخره واحتج شيخ الصنعة أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري بهذا الحديث في كتاب العلم من الجامع الصحيح في باب العرض على المحدثين وهو دال على ما قلناه من قبل بأنه إذا قرأ عليه فاعترف به يكون حديثاً له وإخبار ويصير كأنه سمع منه وقد قال كثير من المحدثين إن العرض على الراوي سماع قالوا وصورة العرض أن يكون الراوي حافظاً متقناً فقدم المستفيد إليه جزء من حديثه أو أكثر من ذلك فتناوله ويتأمل الراوي حديثه فإذا عرف أنه من حديثه قال للمستفيد قد وقفت على ما ناولتنيهِ وعرفت الأحاديث كلها وهي رواياتي عن شيوخي فحدث بها حتى يجوز أن يحدث بها عنه وينزل هذا منزلة

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:352
السمع

وقد قال بهذا عكرمة والزهرى وربيعه ويحيى بن سعيد الأنصارى وهشام بن عروة ومالك وعبد العزيز الدراوردى فى جماعة آخرين هؤلاء من أهل المدينة ومن أهل مكة مجاهد بن جبر وأبو الزبير محمد بن مسلم ونافع بن عمر الجمحى وسفيان بن عيينة ومسلم بن خالد الزنجى فى جماعة ومن أهل الكوفة علقمة والشعبى وأبو بكر بن أبى موسى والنخعى وحبيب بن أبى ثابت ومنصور بن المعتمر وإسرائيل وزهير بن معاوية فى جماعة ومن أهل البصرة قتادة وأبو العالية وحميد الطويل وداود بن أبى هند وكهمش وسعيد بن أبى عروبة وجرير بن حازم فى آخرين ومن أهل الشام ومصر أيضا جماعة وكل أصحاب مالك ذهبوا إلى هذا منهم عبد الرحمن بن أبى القاسم وأشهب بن عبد العزيز وعبد الله بن وهب وعبد الله بن عبد الحكم وقال ابن أبى أويس سئل مالك عن حديثه أسماع هو أم عرض فقال منه سماع ومنه عرض وليس العرض عندنا بأدنى من السماع وقال مطرف بن عبد الله صحبت مالكا سبع عشرة سنة فما رأيته قرأ الموطأ على أحد وسمعته يأتى أشد الآيات على من يقول لا يجزيه إلا لسمع ويقول كيف لا يجزيك هذا فى الحديث ويجزيك فى القرآن وأنا أقول لا أدري ما هذا الذى قاله مالك فى القرآن وكيف يكون العرض على ما قلنا فى التحديث للقرآن وإنما المعروف فى القرآن هو القراءة ولم

ير أن فقهاء الإسلام الذين أفتوا في الحلال والحرام لم يروا العرض سماعاً واختلفوا في القراءة على المحدث هل هو إخبار أم لا فقال الشافعي المطلبى بالحجاز والأوزاعي بالشام والبويطي والمزني بمصر والنووي وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل رحمة الله عليهم أجمعين بالعراق وعبد الله بن المبارك وإسحاق الحنظلي ويحيى بن يحيى بالمشرق أنه لا يكون العرض سماعاً وأما القراءة على المحدث فهو إخبار عند هؤلاء الأئمة والحجة لهم في ذلك قوله ﷺ نضر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها حتى يؤديها إلى من لم يسمعها

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:353
وقال ﷺ تسمعون ويسمع منكم قلنا ندب النبي ﷺ إلى سماع قوله وحفظه وأدائه كما سمع دل أن مجرد العرض على ما ذكره لا يكون سماعاً والذي عليه أكثر المشاع للحديث أن يقول فيما يأخذ عن المحدث لفظاً ليس معه أحد حدثني فلان وما يأخذه من المحدث لفظاً مع غيره يقول حدثنا فلان وما قرأ على المحدث بنفسه يقول أخبرني فلان وما قرىء على المحدث وهو حاضر يقول أخبرنا فلان وما عرض على المحدث وأجاز له روايته شفاهاً يقول أنبأني فلان وما كتب إليه المحدث عن فلان ولم يشافهه بالإجازة يقول كتب إلي فلان وقد قال الشافعي لا تجوز الرواية بالأحاديث على أنه لا يجوز أن يقول أخبرنا وحدثنا

فى العرض الذى قالوه وهو المناولة ولكن يقول
أجاز لى فلان وأنبأنا أجازة أو مناولة والأولى تحرى
الصدق فى كل شىء ومجانبة الكذب بما يمكن فهذا
جملة ما يقال فى هذا الباب وقد ذكرته بزيادة
الشرح لخفاء ذلك على أكثر الفقهاء وغفلتهم عنه
واعلم أن الأولى للمحدث أن يروى الخبر بلفظه فإن
أراد الرواية بالمعنى ينظر فإن كان ممن لا يعرف
معنى الحديث لا يجوز له ذلك لأنه لا يؤمن أن يغير
الحديث وإن كان يعرف معنى الحديث ينظر فى ذلك
فإن كان ذلك فى خبر محتمل لم يجر أن يؤدى
بالمعنى لأنه ربما ينقل بلفظ لا يؤدى مراد النبى ﷺ
وإن كان خبرا نصا أو ظاهرا فقد ذكرنا الكلام فى
نقله بالمعنى ويجوز أن يؤدى جميع الحديث ويجوز
أن يروى بعضه إذا كان له غرض فى ذلك
وينبغى لمن لا يحفظ الحديث أن يرويه من الكتاب
وإن كان يحفظه فالأولى أن يرويه من الكتاب وأما
إذا لم يحفظ وعنده كتاب فيه سماعه بخطه وهو
يذكر سماعه للخبر جاز أن يرويه وإن لم يذكر
سماعه فهل يجوز أن يرويه فيه وجهان أحدهما يجوز
ويدل عليه قول الشافعى فى الرسالة

قواطع الأدلة فى الأصول ج:1 ص:354
والوجه الثانى أنه لا يجوز وهو الأصح لأنه لا يأمن أن
يكون وقف على خطه ولا بد من شيئين فى الرواية
من الكتاب أحدهما أن يكون واثقا بكتابه وسواء كان
ذلك بخطه أو بغير خطه والثانى أن يكون ذا كرا

لوقت سماعه فإن أخل بواحد منهما لم يصح روايته
ويقبل رواية المحدث فيما يعود إليه نفعه بخلاف
الشهادة لاشتراك الناس في السنن والديانات وإذا
أسند الراوى حديثه إلى رجل فدفعه المحدث عن
نفسه وقال لا أذكره فعند أبى الحسن الكرخى وهو
قول جماعة المتكلمين لا تقبل رواية الراوى لأنه
الأصل في الرواية فلا تقبل الرواية إذا أنكرها وهذا
كشاهد الأصل إذا أنكر شهادة الفرع ولأننا إنما نقبل
بطريق حسن الظن وإذا أنكر المروى عنه فأين
حسن الظن وأما على مذهب الشافعى فلا يقدر هذا
في رواية الراوى لأنه يجوز أنه نسى ما رواه لأن
الإنسان قد يحدث الإنسان بحديث في أمور الدنيا ثم
يسهو عنه ويذكر به فلا يذكره إلا بعد زمان طويل
وربما لا يذكره أصلا وقد روى ربيعة عن سهيل بن
أبى صالح عن أبىه عن أبى هريرة خبر القضاء
بالشاهد واليمين ثم نسيه سهيل وكان يقول حدثنى
ربيعة عنى وهو ثقة ولم ينكر عليه فصار إجماعا من
السلف وفى الشهادة زيادة احتياط لا توجد فى
الرواية بدليل اشتراط التحمل هناك بخلاف الرواية
هذا إذا قال لا أذكر أو قال نسيت
فأما إذا جحد المروى عنه وكذب بالحديث سقط
الحديث هكذا قاله الأصحاب
وأقول يجوز أن لا يسقط رواية الراوى لأنه قال ما
قال بحسب
وإن قال ما رويته أصلا فيعارضه قول الراوى أنه
سمع منه وكل واحد منهما ثقة ويجوز أن يكون

المروى عنه رواه ثم نسبه فلا يسقط رواية الراوى
بعد أن يكون ثقة هذا مع التجويز
ونذكر الآن مسائل الخلاف
فصل اعلم أن خبر الواحد إذا ثبت وجب العمل به
سواء ورد فيما يعم به البلوى أو ورد فيما لا يعم به
البلوى وذهب عامة أصحاب الحديث إلى أن خبر
الواحد إذا ورد فيما يعم به البلوى لم يجب العمل به
وتوقفوا فى خبر المتبايعين بهذا المعنى وكذلك فى
إيجاب قراءة الفاتحة خلف الإمام وخبر الوضوء من
مس الذكر والذى

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:355
تعلقوا به هو أن ما عم به البلوى يكثر السؤال عنه
وما يكثر السؤال عنه يكثر بيانه وما يكثر بيانه يكثر
نقله فحين قل النقل دل أنه لم يثبت فى الأصل
ولهذا لم يقبل قول الرافضة فى دعواهم النص على
على رضى الله عنه فى الإمامة لأن فرض الإمامة
يعم به بلوى الناس فلو كان هذا النص ثابت لنقل نقلا
مستفيضا وحين لم ينقل دل أنه غير ثابت
قالوا ولأن الخبر الذى يفيد العلم لا يقبل حتى ينقل
على طريق الاستفاضة لعموم البلوى فى العلم
المتعلق بالخبر كذلك الخبر الذى يوجب العمل فإذا
عمت البلوى به لا يقبل حتى ينقل من طريق
الاستفاضة
وأما الدليل لنا هو أن الدليل المعتمد فى قبول أخبار
الآحاد هو إجماع الصحابة وقد دل هذا الدليل على

قبول خبر الآحاد أجمع سواء كان فيما يعم به البلوى أو في غير ما يعم به البلوى
بيينة أن الصحابة اختلفوا في الأمور العامة ثم صاروا فيها إلى أخبار الآحاد وهذا مثل اختلافهم في وجوب الغسل بالتقاء الختانيين وقد صاروا في ذلك إلى خبر عائشة رضي الله عنها وقد كان قبل ذلك وجوب الماء من الماء ثم إنهم اجتمعوا عند عمر رضي الله عنه فأرسل إلى عائشة رسولاً فانصرف الرسول فأخبرهم عنها بأن النبي ﷺ قال إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فصدوا عن قوليهما قائلين بذلك معتقدين له وقد كان هذا من الأمور التي يعم بها البلوى

وسأل عمر الناس عن المجوس وأخذ الجزية منهم فأخبره عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما على ما روينا فأخذ بذلك وقد كان هذا من الأمور العامة لأنه حكم على أمة من الأمم وجيل عظيم من أجيال الناس وقال ابن عمر رضي الله عنهما كنا نخابر أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج الخبر وهذا أيضاً من الأمور العامة وقد كان عمر رضي الله عنه يقول بالتفاضل في رؤوس الأصابع حيناً من الدهر حتى روى له أن النبي ﷺ قال في كتاب عمرو بن حزم في كل أصبع عشر من الإبل فرجع عن قوله وتحقق الكلام فنقول من لا

يقبل خبر الواحد فيما يعم به البلوى مع اعتقاده أن خبر الواحد يوجب العمل فأما أن لا يقبله لأن الشريعة منعت من قبوله أو لأنه ليس فى الشريعة ما يدل على قبوله أو لأنه لو كان صحيحا لأشاعه النبى ﷺ وبين على وجه متواتر نقله ليصل إلى من تعبد بموجبه على ما ذكروا من قبل قالوا ولو فعل ذلك لقوى الدين والعادة إلى إشاعة نقله وهذه الأقسام كلها باطلة أما الأول فباطل لأنه لو كان فى الشرع نص منع من قبوله لوجدناه مع البحث المستديم فإن قالوا أليس قد رد عمر خبر أبى موسى فى الاستئذان

ورد أبو بكر رضى الله عنه خبر معاذ فى الجدة قلنا كان ذلك نوع احتياط وليس أنهما لو لم يأتيا براوى آخر لم يقبلا وعندكم خبر الاثنى أيضا يعم به البلوى وأما الثانى فباطل أيضا لانا قد قلنا بالدلائل القطعية على قبول أخبار الآحاد من غير تفصيل وتخصيص وأما الثالث فباطل أيضا وهو الحرف الذى ذكرنا فى حجتهم أنه إذا كان الحكم فيما يعم به البلوى يجب فى الحكم إشاعته فنقول على هذا إذ ما يجب ذلك لو لزم المكلفين العمل به على كل حال فأما إذا لزمهم العمل بشرط أن يبلغهم الخبر فليس فى ذلك تكليف ما لا طريق إليه ولو وجب ما ذكره فيما يعم به البلوى لوجب فيما لا يعم به البلوى أيضا لأنه وإن كانت البلوى لا تعم به لكنه يجوز وقوعه لكل واحد من آحاد الناس فيجب فى الحكم إشاعة حكمه خوفا من أن لا يصل إلى من يعمل به فيصبح فرض عليه

فإن قالوا لا يلزم القول وجوب إشاعته لأنه إنما يكلف المكلف ذلك الحكم بشرط وصوله إليه وإن لم يصل إليه لم يكن مكلفاً قلنا إن جاز هذا في الأحاد من الناس جاز في جماعتهم وعلى أن وجوب الوتر يعم به البلوى ولم يتواتر بوجوبه قال أبو الحسن الكرخي قد تواتر النقل بفعله قلنا هذا لا يعصمكم من المناقضة لأن الفعل يعم به البلوى والوجوب أيضاً يعم به البلوى ولم يتواتر به النقل

جواب آخر أن الحكم وإن عم به البلوى فليس هو بشيء وقعت واقعته في الحال لكل أحد في نفسه وذاته بل غاية ما في الباب توهم وقوعه وإذا لم يكن إلا محض التوهم فإذا وقع يمكن الوصول إلى موجب الحكم لأن حكمه وإن نقله الواحد والاثنان فالتمكن من الوصول إليه موجود فيكفي ذلك لأنه إذا أمكن الوصول فليس يضيع الحكم وأما مسألة الإمامة قلنا وجود الإمام للإنسان فرض على كل إنسان وواقعته في الحال لأنه لا بد لكل أحد من إمامة ترجع إليه فلو كان النص الذي ادعوه في على رضى الله عنه ثابتاً وقد شاع النبي ﷺ ذلك فإنهم يدعونه كذلك ويقولون أنه ﷺ أشاع العهد في الإمامة يوم غدِير

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:357
خم ولا يتصور أن يشيع ذلك ثم يجمع الجم الغفير والجماعة العظيمة على كلماته وقد قالوا إن غدِير خم لم يعرف في العالم وكيف يفعل الرسول ﷺ في

هذا الموضوع مثل هذا الفعل وينصب للناس عليا يرجعون إليه ثم يشتبه على الناس موضع ذلك حتى لا يعرف أحد وأما ما تعلقوا به من الخبر الموجب للعلم فقد ذكرنا أنه بأي معنى لا يوجب الخبر الواحد وإذا ما لم يكن الخبر الواحد طريقا إلى إفادة العلم بوجه ما بالمعنى الذي بينا وكان طريقا لإيجاب العمل سقط سؤالهم فصل الخبر إذا صح وثبت من طريق النقل وجب الحكم به وإن كان مخالفا لمعاني أصول سائر الأحكام

وقد حكى عن مالك أن خبر الواحد إذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول بإطلاقه سمح مستقبح عظيم وإنما أجل منزلة تلك عن مثل هذا القول وليس يدرى ثبوت هذا منه وقال أبو الحسين البصرى لا خلاف في العلة المنصوص عليها وإنما الخلاف في العلة المستنبطة قال والقياس لا يخلو إما أن يكون حكمه في الأصل ثابتا بخبر الواحد أو بنص مقطوع به فإن كان الأصل ثابتا بخبر فلا يجوز أن يكون القياس معارضا لخبر الواحد بل الأخذ بالخبر يكون أولى على قول الكل وأما إذا كان الحكم ثابتا في الأصل بدليل مقطوع به والخبر المعارض للقياس خبر واحد فينبغي أن يكون الناس إنما اختلفوا في هذا الموضوع وإن كان الأصوليون ذكروا الخلاف مطلقا وقال في هذه الصورة التي ذكرها فعند الشافعي أن الأخذ بالخبر أولى وهو قول أبي الحسن الكرخي وقال

عيسى بن أبان إن كان راوى الخبر ضابطا عالما غير متساهل فيما يرويه وجب قبول خبره وترك القياس به وإن كان الراوى خلاف ذلك كان موضع الاجتهاد وذكر أن من الصحابة من رد حديث أبى هريرة بالاجتهاد وحكى عن مالك ما ذكرنا وأما أبو زيد فإنه قال إذا كان الراوى فقيها فيجب قبول خبره الذى رواه وترك القياس به بكل حال وأما إذا كان عدلا ولكن لم يكن فقيها مثل أبى هريرة وعمار وجابر وأنس وأمثال هؤلاء فإذا خالف القياس لم يجب قبول خبره واحتج المخالفون فى هذه المسألة أما من قدم القياس قال إن

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:358
القياس أثبت من الخبر لجواز الكذب والخطأ على الراوى ومثل هذا لا يوجد فى القياس فكان القياس مقدما عليه ولأن القياس يخص عموم الكتاب فلأن يترك به خبر الواحد أولى لأن خبر الواحد أصوب من عموم الكتاب وقد قال بعضهم إن القياس لا يحتمل تخصيصا بل لا يجوز تخصيصه وأما الخبر الواحد يحتمل التخصيص وكان غير المحتمل أولى من المحتمل وقد قال أصحاب أبى حنيفة فى تقديم الأصول على الخبر الواحد بأن الأصول مقطوع بها والقياس غير مقطوع به وكان الدليل المقطوع به أولى من الدليل المظنون واحتج من قدم خبر الواحد على القياس بإجماع الصحابة فإنهم كانوا يتركون

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

أحكامهم بالقياس إذا سمعوا الخبر الواحد وروى أن
أبا بكر رضى الله عنه نقض حكما حكم به برأيه
بحديث سمعه من بلال وترك عمر رأيه فى الجنين
وفى دية الأصابع بالحديث الذى نقل له وكذلك ترك
رأيه فى ترك توريث المرأة من دية زوجها بالحديث
الذى رواه الضحاك بن سفيان وترك ابن عمر رأيه
فى المزارعة بالحديث الذى سمعه من رافع بن
خديج ونقض عمر بن عبد العزيز ما حكم به من رد
الغلة على البائع عند الرد بالعيب بالخبر الذى روى له
أن الخراج بالضمان وهذا شىء معروف منهم وعن
بعض المشاهير من الصحابة لقد كدنا نقضى برأينا
وفيه خبر عن رسول الله فإن قيل أليس أن ابن
عباس قال لأبى هريرة حين روى عن النبى ﷺ إذا
استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده فى الإناء
حتى يغسلها ثلاثا فإنه لا يدرى أين باتت يده فقال
ابن عباس فما تصنع بالمهراس والمهراس حجر
عظيم كانوا يجعلون فيه الماء ويتوضئون منه قلنا
من قال له أبو هريرة يا ابن أخى إذا حدثك الحديث
فلا تضربن له الأمثال ولأن ابن عباس إنما أخبره عن
عجزه عن استعمال الحديث لأنه رد الحديث فسقط
السؤال ولأن الخبر الواحد أصل القياس وإن القياس
الذى يعارض الخبر أصله الخبر أما المتواتر والآحاد
فإن قالوا نحن إنما نقدم القياس على الخبر الواحد
إذا كان القياس قائما على دليل قاطع والجواب أن
هذا التفصيل لم يعرف من المخالف فى هذه
المسألة إنما هذا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:359
شئء ذكره أبو الحسين البصرى ولم يعرف له
متقدم وعلى أنا بينا أن خبر الواحد فى العمل منزلة
الخبر المتواتر لأنه يوجب العمل بدليل مقطوع به
فإذا كان الخبر المتواتر فى العمل مقدما على
القياس فكذلك الخبر الواحد يكون كذلك أيضا وهذا
لأن الخبر إذا ثبت يصير مقتضاه كأنه سمع من النبى
ﷺ وإذا صار كذلك لم يكن بد من تقديمه على
القياس وهم يقولون على هذا إنما يجرى مجرى ما
سمع من النبى ﷺ فى وجوب العمل وكذلك القياس
وقد قال بعض أصحابنا إن إثبات الحكم بخبر الواحد
يستند إلى قول النبى ﷺ بلا واسطة وإثباته بالقياس
مستند إلى قوله بواسطة فكان إثباته بالخبر أولى
وهم يقولون على هذا أنه وإن كان لا يتأتى الحكم
بالخبر هذه المزية فإن لإثبات الحكم بالقياس مزية
أخرى وهى استناده إلى أصل معلوم بدليل قطعى
قالوا وكما أن العمل بخبر الواحد مستند إلى أصل
معلوم وهو ما دل على وجوب العمل بخبر الواحد
فكذلك الحكم بالقياس مستند إلى ما دل على العمل
بالقياس وهو معلوم وكما أن العمل بالقياس مفتقر
إلى الاجتهاد فى الإمارة فالحكم بالخبر الواحد يفتقر
إلى الاجتهاد فى أحوال المخبرين فهما متساويان
فى هذه الجهة وهذا من أقوى ما يحتج به المخالف
غير أن هذا الدليل موجب التعارض بين خبر الواحد
والقياس وأن يكون الأمر فى تقديم أحدهما على

الآخر مردود إلى القياس والمعتمد لنا هو الدليل من إجماع الصحابة والدليل لا بأس به على حسب ما ذكرناه وأما قولهم إن السهو والغلط له مدخل في الخبر جواز ذلك كجواز كون الحكم غيره متعلق بالإمارة في القياس وإن كان الأغلب صدق الراوي وتعلق الحكم بالإمارة وأما قولهم إنه يخص عموم الكتاب بالقياس قلنا إذا خصصنا العموم بالقياس لم نكن تاركين للعموم أصلا بالقياس وليس كذلك في مسألتنا لأنه يؤدي إلى ترك الخبر أصلا بالقياس وأما قولهم إن الخبر محتمل قابل للتخصيص والقياس بخلاف ذلك قلنا الكلام في خبر نص يرد ويخالفه القياس وفي هذه الصورة لا احتمال واعلم أنه قد قال بعض الأصوليين ينبغي أن يضاف إلى الاجتهاد إذا تعارض الخبر الواحد والقياس على الأصول المقطوع بها وهذا ليس بصحيح لأننا بينا معتمدنا إجماع الصحابة وعلى أن الترجيح للخبر بالدليل الثاني الذي قد بيناه ويمكن أن يقال أيضا إن دلالة الألفاظ لا تستنبط من غيرها وأما القياس فهو مستنبط من الألفاظ وكانت أقوى في الدلالة إلى هذا الموضع انتهت هذه المسألة وهي مع مالك بن أنس ومن تابعه إن ثبت وأما الكلام مع أصحاب أبي حنيفة فإنهم قد زعموا أن الخبر

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:360
الواحد مفهوم على القياس وقد نص عليه أبو حنيفة في كتاب الصوم وغيره ولكنهم زعموا أن الخبر

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

الواحد إذا خالف الأصول لم تقبل وزعموا أن خبر القرعة وخبر المصراة خالف الأصول وكذلك خبر الشاهد واليمين وزعموا أن خبر القهقهة وخبر الوضوء بنبيذ التمر خالف القياس فإننا نقول نعوذ بالله من الطمع الكاذب وأى مخالفة للأصول فى هذه المسائل التى قالوها وهل ورد أصل مقطوع به فى صورة مسألة القرعة أو صورة مسألة المصراة أو صورة مسألة الشاهد واليمين بخلاف مواجب الأخبار الواردة فى هذه المسائل وإنما غاية قولهم أن قياس هذه الحادثة على أمثالها يقتضى أن يكون الحكم كذا وهو أن يكون الحكم على خلاف ما ورد به الخبر هل هذا إلا رد الخبر بمحض القياس ونقول إن الحديث إذا ثبت صار أصلا فى نفسه إلا أنه ربما لا يكون له من حديث المعنى يظهر فى سائر أصول الشرع وعدم النظر لا يبطل حكم الشيء وإنما يبطله عدم الدليل وإنما صارت الأصول أصولا لقيام الدلالة على صحتها وثبوتها فإذا ثبت الخبر صار أصلا مثل سائر الأصول فلو وجب تركه لسائر الأصول لوجب ترك سائر الأصول به فإذا لم يلزم أحدهما لم يلزم الآخر وعلى أنهم قد استعملوا فى مذهبهم من هذا ما أنكروه من مذهبنا وهو قولهم الخبر فى الوضوء بنبيذ التمر وفى إيجاب الوضوء بالقهقهة وأما الذى قالوا إن ذلك الخبر مخالف للقياس فى هذا مخالف الأصول تمنى باطل لأن دعوى خلاف الأصول فى المسائل التى ذكروها لا يصح إلا من حيث المعنى وهو محض القياس والعجب أنه كيف

صار القول واجبا بهذه الأخبار التي ذكرها أعنى في القهقهة والوضوء بنبيذ التمر وما أشبه ذلك مع ضعف أسانيدھا وبطل القول بالأخبار الصحيحة في مسألة المصراة والشاهد واليمين والعرايا والقرعة وما أشبه ذلك فهل هذا لا تحكم في الدين واختيار قول غير أولى بأهل العلم وذوى العقول يدل على ما بينا أن أصل الأصول وأقواها هو الكتاب وقد بين الله تعالى ما حرم من النساء وعدده تعديدا ثم قال وأحل لكم ما وراء ذلكم فلم يمتنع علماء السلف والخلف من قبول الخبر في تحريم نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها وإن كان الظاهر أنه مخالف الآية وقال تعالى قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فقبلنا نحن الخبر وكذلك أهل العراق في تحريم كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير وقبل عمر رضى الله عنه حديث حمل بن مالك بن النابغة في الجنين وقضى به وقال لو لم ينسخ هذا لقضينا فيه بغيره فقبل الحديث وإن كان مخالفا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:361
لما غفله من معانى الأصول وذلك المعنى في الأصول هو أن النبى ﷺ أوجب في النفس مائة من الإبل فلا يعدو الجنين أن يكون حيا فيكون جنينا من الإبل أو يكون ميتا فلا يكون فيه شىء إلا أنه لما بلغه الخبر عن رسول الله ﷺ رآه أصلا في نفسه فقبله

ولم يضرب به سائر الأصول وقبل أيضا خبر الضحاك بن سفيان الكلابي في توريث المرأة من دية زوجها وقد كان يرى خلاف ذلك تمسكا بظاهر القرآن وذلك لأن قوله تعالى ولهن الربع مما تركتم ظاهره يقتضى أنها إنما تترث ما كان ملكه الزوج والزوج لم يملك الدية قط لأنها وجبت بموته وهذه دلائل بينة على خلاف ما قالوه وقد ذكر أبو زيد في أصوله أقسام الرواة الذين تقبل روايتهم ويحكى على ما ذكره وقد قال هم أربعة أقسام أما المشهورون فنحو الخلفاء الراشدين والعبادلة وأما المجهولون فنحو معقل بن يسار وسلمة بن المحنق ووابصة بن معبد وسائر الأعراب الذين لم يعرفوا إلا بما رووا ثم المخبر المشهور حجة ما لم يخالف القياس الصحيح فإذا خالف نظر فإن كان الراوى من أهل الفقه والرأى والاجتهاد رد القياس بخبره وإن لم يكن من أهل الفقه والرأى رد خبره بالقياس أما الأول فلأن الخبر أولى فى الجملة من القياس لأن الخبر فى الأصل حجة يقينا وإنما وقع الإسناد فى نقل الناقل والرأى فى أصله إشكال فى حق الإصابة ولأن شبهة الرأى من حيث أنه لعله لم يبلغ حيث كان الحق وشبهة الراويه من حيث قصد الكذب أو اعتراض نسيان فيكون لا بحالة لعارض وكان دون الأول قال وقد اشتهر من الصحابة ترك الرأى بالجهر وذكر بعض ما ذكرنا قال وأما الراوى الذى ليس من أهل الفقه فذكر أنه قد ثبت ثبوتا ظاهرا الرد على أبى

هريرة بالقياس وكان هو من المشهورين المعدلين
إلا أنه لم يكن فقيها
روى أبو هريرة الوضوء عما مسته النار فقال ابن
عباس ألسنا نتوضأ بالحميم فرد بالقياس ولم يشتغل
بالسند وقال أبو هريرة وإن كان قال يا ابن أخ إذا
رويت لك الحديث فلا تضرب له الأمثال فهو لا يكون
فى مقابلة ابن عباس رضى الله عنهم وقد كان عمر
رضى الله عنه يستشير فى أحكام الحوادث وكان
يقول له غص يا غواص شنشذة أعرفها من أحزم
وهذا مثل تمثل به العرب يشبه الولد بوالده
قال وروى أبو هريرة أن ولد الزنا شر الثلاثة
فقرأت عائشة ولا تزر وازرة وزر أخرى وقالت
عائشة رضى الله عنها فيه ألا تعجبون من هذا وكثرة
حديثه عن النبى ﷺ كان النبى ﷺ يحدث حديثا لو عده
عاد لأحصاه وقال إبراهيم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:362
النخعى كانوا يأخذون من حديث أبى هريرة ويدعون
قال فدل ما قلناه أن العدل ترد روايته بالقياس إذا
لم يكن فقيها لأن أبا هريرة ما كان يشكل على أحد
عدالته وكثرة صحته ومع ذلك رد حديثه بالقياس لأنه
لم يكن من أهل الاجتهاد ووجه ذلك أنهم كانوا
يستجيزون نقل الحديث بالمعنى فلما ظهر ذلك
منهم احتمل كل حديث أن يكون الراوى نقل بما فقه
من المعنى فإذا لم يكن فقيها صار متهما بالغلط لما
خالف لفظه معنى القياس الصحيح فالتحق برواية

الصبي والمغفل فيرد وأما إذا كان الراوى فقيها لم
يتهم وعلم أنه ما نقل ما يخالف القياس إلا عن
معرفة صحيحة وهذا لأنه عالم بالرأى وطريقه فلا
يظن به تركه إلا بنص محكم قال ولهذا رد علماؤنا
حديث المصراة وحديث العرايا لأنه لم يروهما فقيه
وإذا ثبت ما قلنا فى رواية أبى هريرة فمن لم يبلغه
فى المنزلة شهرة وصحة بما قلنا إلا أن يكون حديثا
عمل به السلف وقد كانوا أهل فقه وتقوى فيدل
قبولهم الخبر على علمهم بصحته من طريق آخر
قال وأما المجهول من الصحابة رضى الله عنهم
أجمعين فخبره حجة إن عمل به السلف وكذلك إن
سكتوا عن الرد وقد ظهر ذلك الخبر فيما بينهم وأما
قبل الظهور فيعمل به إن وافق القياس ولا يعمل به
إن خالف القياس لأنه فى الرتبة دون أبى هريرة
بكثير وقال محتمل أن يقال إن خبر المشهور الذى
ليس بفقيه حجة ما لم يخالف القياس وخبر
المجهول مردود ما لم يؤيد بالقياس ليقع الفرق بين
الذى ظهرت عدالته والذى لم تظهر ليكون رد العدل
يعارض تهمة وقبول قول غير العدل يعارض دليل
وذكر قول عمر رضى الله عنه فى خبر فاطمة بنت
قيس ذكرت ما قاله فى هذا الفصل على اختصار
وتركت بعض قوله وهذا الرجل قد بنى كلامه فى هذا
الفصل على التصرف فى الصحابة والإبهام ببعض
الطعن على طائفة منهم ومن بعضهم بعدم العدالة
ووسم طائفة منهم بكونهم مجهولين وهذا الذى قاله
جراة عظيمة ولا أدرى كيف وقع الأغضاء عنه

والمداجنة في حقه في برار أهل السنة وجميع الصحابة قد عدلهم الله تعالى في أي كثيرة من كتابه فقال تعالى والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه والمراد من الذين اتبعوهم بإحسان من مسلمي الفتح ومن أسلم من أهل البوادي والأعراب وقال تعالى محمد رسول الله والذين معه الفتح 29 الآية وقال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة الفتح 18 الآية

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:363
وكذلك وردت أخبار كثيرة في فضل الصحابة وقال ﷺ لا تذكروا أصحابي إلا بخير فلو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه والروايات في جنس هذا تكثر وأما أبو هريرة رضي الله عنه لقد كان من المهاجرين من عليّة أصحاب رسول الله ﷺ وفضائله كثيرة وحسب السامع ما صح عن رسول الله ﷺ أنه قال اللهم حبب عبدك أبا هريرة إلى عبادك المؤمنين وقد كان دعا له بالحفظ واستجاب الله تعالى فيه ذلك حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه وقال إسحاق الحنظلي ثبت عندنا في الأحكام ثلاثة ألف حديث روى أبو هريرة رضي الله عنه منها ألف وخمسمائة

وقال البخاري روى عنه سبعمائة من أولاد المهاجرين والأنصار وقد روى جماعة من الصحابة رضي الله عنهم عنه وقد كان ابن عباس رضي الله

عنه يأخذ الحديث عنه وعن أمثاله لأنه كان صيباً في عهد النبي ﷺ وخبر الوضوء مما مست النار منسوخ وقول ابن عباس ما قاله كان من طريق بينه أنه منسوخ وأما عائشة رضی الله عنها فإنها كانت تنكر عليه سرده الحديث سرداً وما كانت تتهمه بالكذب ومعاذ الله أن يظن ذلك بأحد من أصحاب رسول الله ﷺ وقد كان الزبير وجماعة ينكرون كثرة الرواية عن النبي ﷺ مخافة السهو والغلط وقد ورد أن عمر رضی الله عنه حبس ابن مسعود وجماعة لكثرتهم الرواية عن النبي ﷺ وقيل إنه طعن وتوفى وهم في حبسه ثم أطلقوا وقولهم إن أبا هريرة رضی الله عنه لم يكن فقيهاً قلنا لا بل كان فقيهاً ولم يعدم شيئاً من آلات الاجتهاد وقد كان يفتى في زمان الصحابة رضی الله عنهم وما كان يفتى في ذلك الزمان إلا فقيه مجتهد وعلى أنه إن لم يكن من المعروفين بالفقه فقد كان معروفاً بالضبط والحفظ والتقوى ولم يقل أحد من الأئمة إن الفقه في الراوى شرطاً

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 364

لقبول روايته

ببينة أنه لما لم يشترط في الشهادة مع أن الاحتياط فيها أكثر والاستقصاء فيها أشد فكيف يعتبر في الرواية وقد جرى فيها من المساهلة ما لم يجر في الشهادة

وقولهم إنهم كانوا ينقلون بالمعنى قلنا وكيف يخفى
معنى الحديث على مثل أبي هريرة ودونه وقد كانت
الأخبار جاءت بلسانهم التي عرفوها وعرفوا عليها
فعله باللسان يمنع من اشتباه المعنى وعدالته
وتقواه دافع لتهمة المزيد والنقصان عليه وإن قال
يجوز أن يغلط فهذا أمر مثله موجود في الفقيه وغير
الفقيه وموجود في الشهادات ومع ذلك لم يلتفت
إليه فدل ما ذكرناه أن ما قاله هذا الرجل باطل
وعندي أن من قال إن خبر الواحد على الجملة لا
يقدم على القياس أعذر ممن قال مثل هذه المقالة
التي مرجعها إلى التصرف في الصحابة وتطريق
الناس للطعن عليهم والغمز فيهم ونسأل الله تعالى
العصمة من مثل هذه المقالة الوحشة والعجب أنه
يذكر في أبي هريرة رضي الله عنه ما يذكر وقد نص
صاحبهم أنه ترك القياس فيما إذا أفطر ناسيا وراوى
ذلك الخبر أبو هريرة رضي الله عنه فقد خالف
صاحبه والذي يعتنى كل هذا الاعتناء للذب عن مذهبه
وأما حديث عمر رضي الله عنه في فاطمة بنت
قيس فالمراد بذلك في السكنى وقد ذكرنا في
الخلافيات الفروع والله أعلم
مسألة لا يجب عرض الخبر على الكتاب ولا حاجة
بالمخبر إلى إجازة الكتاب
وذهب جماعة من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يجب
عرضه على الكتاب فإن لم يكن في الكتاب ما يدل
على خلافه قبل وإلا فيرد وذهب إلى هذا كثير من
المتكلمين

وقال أبو زيد في أصوله خبر الواحد ينتقد من وجوه أربعة العرض على كتاب الله ورواجه بموافقته وزيافته بمخالفة ثم على السنة الثابتة عن رسول الله ﷺ وهي السنة التي ثبتت بطريق الاستفاضة ثم العرض على الحادثة فإن كانت الحادثة مشهورة لعموم البلوى بها والخبر شاذاً كان ذلك زياً فيه وكذلك إن كان حكم الحادثة بما اختلفت بين السلف اختلفاً ظاهراً ولم ينقل عنهم المحاجة بالحديث كان عدم الحجاج زياً فيه
وقال أما الأول فكما روى عن النبي ﷺ قال كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:365
مائة شرط أي كان حكمه بخلاف ما في كتاب الله عز وجل

وروى عن النبي ﷺ أنه قال إذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه وإن كتاب الله تعالى ثابت بيننا وغير الواحد ثابت ثبوتاً فيه شبهة وكان رد ما فيه شبهة باليقين أولى من رد اليقين به
قال وسواء عندنا خالف الخبر من الكتاب أصله أو عمومته أو ظاهره بأن حمله على المجاز وهذا لأن العام عندنا بوجوب العلم بعمومه يقينا كالخاص ولأن متن العام من كتاب الله تعالى ثابت يقينا ومتن خبر الواحد فيه شبهة قال وإن كان معنى المتن لا شبهة فيه يعنى به الخبر لواحد وفى متن الكتاب شبهة

لا احتمال له الخصوص وكان متن الكتاب بقوة بثبوته أولى من ترجيح غير الواحد بقوة ثبوته لأن المتن قالب المعنى وقوامه فيجب طلب الترجيح من قبله أولى ثم إذا استويا في جهة المعنى وجه قولهم في هذا أن خبر الواحد يقتضى الظن وعموم الكتاب يقتضى القطع ولا يجوز العدول عما يقتضى القطع إلى ما يقتضى الظن واستدلوا أيضا بالنسخ فإنه لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد كذلك تخصيصه أيضا لا يجوز لأن كل واحد منهما عدول إلى مظنون غير معلوم وكذلك السنة الثابتة بالتواتر والاستفاضة أو الإجماع لأن هذه الأشياء في إفادة العلم بمنزلة الكتاب

قال أبو زيد ففي هذا الانتقال علم كثير وصيانة للدين بليغة فأكثر الأهواء والبدع كانت من قبل العمل بخبر الواحد وقبوله اعتقادا أو عملا بلا عرض له على الكتاب والسنة الثابتة ثم تأويل الكتاب لموافقة خبر الواحد وجعل المتبوع تبعا وبناء الدين على ما لا يوجب العلم يقينا فيصير الأساس علما بشبهة فلا يزداد به إلا بدعة وكان هذا الضرر بالدين أعظم من ضرر من لم يقبل خبر الواحد لأن هذا الرجل إنما رد خبر الواحد بشبهة الكذب وتمسك بقياس أو استصحاب حال وأما هذا الآخر جعل خبر الواحد أصلا وعرض كتاب الله عليه وبنى دينه على ما لا علم به يقينا فكان القول الوسط العدل أن يجعل كتاب الله تعالى أصلا فهو الثابت يقينا وخبر الواحد مرتبا عليه يعمل به على

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:366
موافقته ويرد إذا خالفه ثم القياس بعده مرتبا عليه
يعمل به على موافقته ويصار إليه إذا لم يوجد في
الكتاب والسنة وذلك الحكم الثابت بالقياس على
خلافه فأما إذا وجد في الكتاب والسنة على خلافه
فيرد وضرب أمثلة لهذا الذي ادعاه منها القضاء
بشاهد ويمين

ومنها مسألة الرطب بالتمر فإن الخبر في الأول ورد
مخالفا لكتاب الله تعالى والخبر الثاني ورد مخالفا
للسنة المتواترة وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر
مثلا بمثل والفضل ربا وذكر في المسألة الأولى
كلامهم المعروف في مسألة الشاهد واليمين وذكر
في مسألة بيع الرطب بالتمر حرفا زائدا وقال قوله
مثلا بمثل للإباحة وقوله والفضل ربا إشارة إلى فضل
معتاد المماثلة المذكورة لا محالة وعليه الإجماع
وخبر الرطب بالتمر جعل الربا فضلا لتوهم حدوثه
بمعنى طارئ وهو الجفاف وهذا الفضل لا يعتاد
المماثلة المبيحة في الأمثل لأن المماثلة المبيحة في
الأصل هي المماثلة عند العقد وهذا الحديث يقتضى
تحريم البيع مع قيام المماثلة فيكون التحريم مع
المماثلة خلافا للخبر ولأنه يقتضى ضم مماثلة أخرى
إلى المماثلة التي اقتضاها الخبر الأول فيكون إثبات
زيادة مماثلة فيقتضى النسخ وذكر خبر فاطمة بنت
قيس وقول عمر رضى الله عنه في ذلك وذكر في
الحادثة التي يعم بها البلوى ما ذكرنا من قبل قال

ولهذا لا يقبل قول الواحد في رؤية هلال رمضان إذا كانت السماء مصحية لأن الناس لما شاركوه في النظر والمنظر والأعين كان اختصاص الواحد بالرؤية خارجا عن العادة فأوجب تهمة في خبره كذلك في الحادثة التي يعم بها البلوى فقد دفعت الحاجة إلى معرفة حكمها وما كانوا يعملون بالرأى مع النص وكانت عنايتهم في طلب الحجة أشد من عنايتنا فلو كان النص ثابتا لاشتهر لديهم مثل اشتها الحادثة وحكمها فلما لم يشتهر أوجب تفرد الواحد بالرؤية تهمة وذكر على هذا الموضوع من مس الذكر ومن حمل الجنابة وخبر الموضوع مما مست النار قال وكذلك الحادثة التي ظهر فيها الخلاف بين السلف ولم تجر المحاجة بالخبر فيدل إعراضهم عن المحاجة بالخبر باطل على عدم ثبوته فإنه لو كان ثابتا مما يحل الإعراض في المحاجة به ولو وقعت المحاجة به لظهر ولنقل الرجوع عن المخالفة إليه مما هو عادة المتدينين فلما لم يظهر المحاجة بالخبر دل أن الخبر غير ثابت وبيان هذا في اختلاف الصحابة رضی الله عنهم في زكاة مال الصبي ورواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:367
ابتغوا في أموال اليتامى كيلا تأكله الصدقة فإنه لم يرو عنهم المحاجة بهذا الخبر دل أنه غير ثابت وكذلك اختلاف الصحابة في عدد الطلاق أنها بالرجال

أو بالنساء ورويتم أنه عليه السلام قال الطلاق بالرجال ولم يجزم بحاجة فثبت أنه مخترع موضوع هذا آخر ما ذكره أبو زيد وسمى هذا الباب باب الانتقاد للخبر الواحد أما الدليل على صحة ما ذكرنا من أن الخبر إذا ثبت لا يجب عرضه على الكتاب لقبوله وكان تخصيص عموم الكتاب به جائز نقول قد قال الله تعالى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى النجم 3 4 فأخبر الله تعالى أن مصدر الخبر عن الوحي كما أن مصدر الكتاب عن الوحي وقال تعالى وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا الحشر 7 وقال سبحانه وتعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول النساء 59 فأمر باتباع سنن الرسول كما أمر باتباع أي كتاب وإذا كان كذلك وجب قبول ما ثبت عنه ولم يجز التوقف عنه إلى أن يعرض على الكتاب وهذا لأنه حجة في نفسه فلا يجب عرضه على حجة أخرى حتى يوافقها أو يخالفها وقد قال الشافعي رحمه الله لا يجب عرضه على الكتاب لأنه لا يتكامل شرائطه إلا وهو غير مخالف للكتاب فإن قالوا فما قولكم إذا خالف قلنا أنتم تتوهمون أنه مخالف ولا مخالفة وقد ضربتم أمثلة في تلك المسائل لا مخالفة بين الكتاب والسنة وقد أجبتنا عما قالوه في مسائل الخلافات للفروع وخبر القضاء بالشاهد واليمين لا يمسه الكتاب ولا هو يمس الكتاب وكل واحد منهما في شيء آخر دون صاحبه وكذلك خبر سعد بن أبي وقاص في بيع الرطب بالتمر لا يخالف الخبر المشهور الوارد في

الربا لأن هذا الخبر الخاص يدل على اعتبار المماثلة في هذا الموضوع الخاص حاله الجفاف أعدل الحالين وإذا بينا المماثلة على حالة الجفاف بين عدم المماثلة عند العقد وقد قررنا ما في كتاب الاصطلام ذلك وأما الخبر الذي يروون من الأمر بعرض السنة على الكتاب فهو خبر رواه يزيد بن ربيعة عن أبي الأشعث عن ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول ولا يعرف له سماع من أبي الأشعث وإنما يروى أبي الأشعث عن أبي أسماء الرحبي عن ثوبان فالحديث منقطع وفيه رجل مجهول وحكى الساجي عن يحيى

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:368
ابن معين أنه قال هذا حديث باطل وضعته الزنادقة ويحيى بن معين أبو زكريا هو علم هذه الأمة في علم الحديث وتركته الرواة وهو الطود المنيع وهو الذي كان ينفي الكذب عن رسول الله ﷺ وحين توفي بالمدينة وحمل على نعش النبي ﷺ وكان رجل يمشى قدام الجنازة ويقول هذا الذي ينفي الكذب عن رسول الله ﷺ ويحفظ سنته وأخباره والعجب من هذا الرجل أنه جعل هذا الباب باب نقد الأحاديث ومتى سلم له ولأمثاله بنقد الأحاديث وإنما نقد الحديث لا يعرف الرجال وأحوال الرواة ووقفت على كل واحد منهم حتى لا يشذ عنه شيء من أحواله التي يحتاج إليها ويعرف زمانه وتاريخ حياته ووفاته ومن روى هو عنه ومن صحب من الشيوخ وأدركهم ثم يعرف تقواه وتورعه في نفسه وضبطه لما يرويه

ويقظة رواياته وهذه صنعة كبيرة وفن عظيم من العلم وقد قال النبي ﷺ لا تنازعوا الأمر أهله وهذا الرجل أعنى الدبوسى وإن كان قد أعطى حظا من الغوص فى معانى الفقه على طريقة اختارها لنفسه ولكن لم يكن من رجال صنعة الحديث ونقد الرجال وإنما كان غاية أمره الجدال والظفر بطرق من معانى الفقه لو صحت أصوله التى يبنى عليها مذهبه ولكن لم يحتمل الأساس الضعيف من البناء عليه لا جرم لم ينفعه ما أعطى من الذكاء والفهم إلا فى مواضع يسيرة أصاب فيها الحق وأما فى أكثر كلامه وغايته تراه يبنى على قواعد ضعيفة ويستخرج بفضل فطنته معانى لا توافق الأصول ولم يوافقها عليها أحد من سلف أهل العلم ثم يحمل عجه برأيه على خوضه فى كل شىء فتراه دخالا فى كل من هجوما على كل علم وإن كان لا يحسنه فيهمج ويعتز ولا يشعر أنه يعثر

وقد اتفق أهل الحديث أن نقد الأحاديث مقصور على قدم مخصوصين فما قبلوه فهو المقبول وما ردوه فهو المردود وهم أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيبانى وأبو زكريا يحيى بن معين البغدادى وأبو الحسن على بن عبد الله المدينى وأبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم الحنظلى وأبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى وأبو زرعة عبد الله بن عبد الكريم الرازى وأبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيرى وأبو حاتم محمد بن إدريس الحنظلى وأبو داود سليمان بن الأشعث السجستانى وأبو محمد عبد

الله بن عبد الرحمن الدارمي ومثل هذه الطبقة يحيى بن سعيد القطان وعبد الرحمن بن مهدي والثوري وابن المبارك وشعبة ووكيع وجماعة يكثر عددهم وذكرهم علماء الأمة فهؤلاء وأشباههم أهل

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:369
نقد الأحاديث وصيارفة الرجال وهم المرجوع إليهم في هذا الفن وإليهم انتهت رئاسة العلم في هذا النوع فرحم الله امرأ عرف قدر نفسه وقدر بضاعته من العلم فيطلب الريح على قدره وإنما جرينا الكلام إلى هذا لأنه كان قد ذكر في كلامه أن في هذا النقد علما كثيرا وصيانة للدين عن الأهواء والبدع واعلم أن الخطة الفاصلة بيننا وبين كل مخالف أننا نجعل أصل مذهبنا الكتاب والسنة ونستخرج ما نستخرج منهما ونبنى ما سواهما عليهما ولا نرى لأنفسنا التسلط على أصول الشرع حتى نقيمها على ما يوافق رأينا وخواطرننا وهو اجسنا بل نطلب المعاني فإن وجدناها على موافقة الأصول من الكتاب والسنة أخذنا بذلك وحمدنا الله تعالى على ذلك وإن زاغ بنا زائغ ضعفنا عن سواء صراط السنة ورأينا أنفسنا قد ركبت البنيان وبركت الجدد اتهمنا آراءنا فرجعنا بالآية على نفوسنا واعترفنا بالعجز وأمسكنا عنان العقل لئلا يتورط بنا في المهالك والمهاوى ولا يعرضنا للمعاطب والمتالف وسلمنا الكتاب والسنة عليها وأعطينا المقادة وطلبنا السلامة وعرفنا أن

قول سلفنا من أن الإسلام قنطرة لا تعبر إلا
بالتسليم
وأما مخالفونا فجعلوا قاعدة مذاهبيهم المعقولات
والآراء وبنوا الكتاب والسنة وطلبوا التأويلات
المستكرهة وركبوا كل صعب وذلول وسلكوا كل
وعر وسهل وأطلقوا أعنة عقولهم كل الإطلاق
فهجمت بهم كل مهجم وعثرت بهم كل عناء ثم إذا
لم يجدوا وجهاً للتأويل طلبوا رد السنة بكل حيلة
يحتالونها ومكيدة يكيدونها ليستقيم وجهة رأيهم
ووجهة معقولهم فقسموا الأقسام ونوعوا الأنواع
وعرضوا الأحاديث عليها فما لم يوافقها ردها
وأساءوا الظن بنقلتها ورموهم بما نزههم الله تعالى
عنه وهذا الذي نحن فيه وهو التوقف عن قبوله
السنة إلى أن يعرض الكتاب والأصول أحد تلك
الأقسام على ما قاله هذا الرجل ولسنا نخصه بهذه
الآية بل هو متبع في هذا الأمر ناسج على منوال
ثابت قبله سالك سبيلا وطيت له ولأمثاله فإن عيسى
بن أبان البصرى هو المخترع لهذا ولذلك نقل عنه
التصرف في الرواة من الصحابة رضى الله عنهم
فإنه قال إن كان الراوى متساهلا في الرواية لم
يقدم خبره على القياس مثل أبى هريرة وذويه وقد
باء ذلك الرجل بوبال نصب هذه الأخبار وخبر هذه
المهواة وبسط هذه الشبكة وطرح هذا الشوك في
طريق الإسلام وهذا إن كان فيه ما فيه لكن العلة
في أمر الفروع أسهل والشرع فيه أصح وإنما الشأن
فيما يرجع إلى العقائد في أصول التوحيد وصفات

البارى عز اسمه وأمر القضاء والقدر وعند ذلك يأتي ما يضم السمع والعمى والبصر ولكل

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:370
مرتبة وعن كل مسألة والله تعالى أعدل وهو أحكم من أن يعلم ضعفنا وقصور رأينا وقله أفهامنا ثم تخلينا وعقولنا أو يجعل ذلك أصل دينه وقاعدة سبيله ونسأل الله تعالى العصمة فهو المستعان ومنه التأييد والتوفيق بمنه رجعنا إلى ما كنا فيه أما الخبر الذى رووه من الأمر بعرض السنة على الكتاب فقد ذكرنا الكلام عليه وأما الذى ذكروه من قوله ﷺ كل شرط ليس فى كتاب الله تعالى فهو باطل وإن كان مائة شرط فالمراد من كتاب الله هو حكم الله تعالى وتقدس وعندنا كل شرط لم يحكم الله تعالى بصحته فى كتاب أو سنة فهو باطل وقولهم إن الكتاب يقين والسنة فيها شبهة قلنا الخبر فى العمل يقين أيضا وقد بينا فى كتاب الانتصار أن عرض القوم ليس هو عرض السنة على الأصول فإننا بحمد الله تعالى لم نجد خيرا صحيحا يخالف الكتاب بل الكتاب والسنة متوافقان متعاضان وإن عرض سؤال سائل فى كتاب أو خبر فقد أجاب عنه علماء السنة وقد ذكر ذلك الشىء فى كتاب مختلف الحديث وأجاب عنه وذكر غيره أيضا ولكن غرض القوم ومرماهم رد السنة وطى الأحاديث جملة وقد قال أبو حنيفة ما جاءنا عن الله تعالى وعن رسوله فعلى الرأس والعين وهذا قول

ثابت عنه وهذا لفظ منصف معترف للانقياد للكتاب والسنة وهو ينفي ما زعموه من التوقف إلى أن يعرض على الكتاب وقد روي ابن عيينة عن سالم أبي النضر عن عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه عن رسول الله ﷺ أنه قال لا ألفين أحدكم متكئا على أريكة يأتيه الأمر مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول لا ندرى ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه فيبين ﷺ أن الترفه والنعمة وترك طلب العلم مجملة على هذا المقال فإن الاتكاء على الأريكة شأن المترفين والمنعمين وقد قال الله تعالى في صفة أهل النار إنهم كانوا قبل ذلك مترفين الواقعة 45 وأما مسألة ورود الخبر فيما يعم به البلوى وقد ذكرنا من قبل فلا يفيد وقد بينا وجود المناقضة في ذلك ودللنا على فساد ما قالوه بما فيه الغنية وأما ترك احتجاج الصحابة بالخبر فليس فيه دليل على ما قالوه لأنه يحتمل أن يكون ذلك لعدم بلوغ الخبر أيهم وعلى أن غرضه من ذلك الخبر الذي ذكرناه في مسألة زكاة الصبي وليس الخبر بذلك الأحكام الذي يقتنع وأما الذي نسب إلينا من روايتنا عن رسول الله ﷺ

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:371
الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فنحن لا نثبت هذا الخبر وأما تخصيص عموم الكتاب بالسنة فهو جائز عندنا لإجماع الصحابة فإنهم خصوا قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين النساء 11 بقوله عليه السلام إنا معاشر الأنبياء لا

نورث وما روى أن النبي ﷺ قال لا يرث قاتل أو لفظ هذا معناه

فإن قالوا إن فاطمة رضى الله عنها قد طلبت الميراث ولم تقبل هذا التخصيص قلنا إنما طلبت التحلى لا الميراث وخصوصا قوله تعالى ولكم نصف ما ترك أزواجكم النساء 12 وقوله ولهن الربع مما تركتم النساء 12 بقوله عليه السلام لا يتوارث أهل ملتين حتى قالوا لا يرث الزوج من المرأة النصرانية ولا المرأة النصرانية من زوجها وخصوصا قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم النساء 24 بما روى عن النبي ﷺ أنه قال لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها

وخصوصا أيضا قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا البقرة 275 بخبر أبي سعيد فى منع بيع الدرهم بالدرهمين وخصوصا أيضا قوله تعالى فاقتلوا المشركين بخبر عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه فى المجوس سنوا بهم سنة أهل الكتاب والمجوس مشركون وقد خصوا وأمثال هذا تكثر فإن قالوا أليس أن عمر رضى الله عنه قال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة قلنا يجوز أن يكون معناه لا ندع كتاب ربنا نسخا وهذا لأنه لا يقال لما خص من القرآن إنه ترك القرآن إنما يقال لمن ادعى النسخ وهذا لأن التخصيص مجراه فى الآية العامة والخبر العام مجرى البيان على ما سبق ذكره وخرج النسخ على هذه الآية تغير الحكم ورفع

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:372
وأما قولهم إن خبر الواحد يفيد الظن والكتاب
يقتضى القطع
قلنا نحن نعمل بخبر الواحد بطريق قطعى مفيد
الحكم فهو مثل دليل الكتاب فى العمل قالوا أليس
إننا نعلم قطعاً وبقينا أن الله تعالى قال وحكم بما
يتضمنه الكتاب وفى خبر الواحد نظر أن النبى ﷺ
قال ولا نعلمه والجواب إما نظن أن النبى ﷺ قال
الذى قال فى خبر الواحد وقام لنا الدليل القطعى
على العمل بما يغلب على ظننا من ذلك وكل هذا
علم لأننا نعلم أنه غلب على ظننا صدق الراوى ونعلم
قيام الدليل على وجوب العمل فما ظنناه فثبت
مساواة الطريق إلى العلم بحكم الخبر طريقنا إلى
العلم بعموم الكتاب
فإن قالوا بما رجحتم حكم الخبر الواحد على ما
يقتضيه الكتاب من العموم
قلنا بإجماع الصحابة على ما سبق وهو المعتمد والله
أعلم
واعلم أنه إذا ثبت الخبر فخلاف الصحابى إياه لا
يوجب رده وترك العمل به لأن الخبر حجة على كافة
الامة والصحابى محجوج به كغيره قال الله تعالى
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله
أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم الأحزاب 36
وقال تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
فانتهاوا الحشر 7 وهذا وارد من غير تخصيص لبعض

الأمة دون البعض وقد روينا عن الصحابة أنهم تركوا
اجتهادهم وما صاروا إليه بقول الصحابة وأما بغير
الصحابي أولى هذا إذا احتمل الخبر وجهين مثل ما
فعله عمر رضى الله عنه في خبر المتبايعين وأما
تخصيص الصحابي فلا نقبله ما لم يقم الدليل على
التخصيص وهو مثل قول ابن عباس في المرتدة وقد
سبق بيان هذا والله أعلم
فصل ونذكر الآن ما يقبل فيه خبر الواحد
فنقول كل ما يقبله بالعمل يقبل فيه خبر الواحد
فنقول كان عبادة مبتدأة أو ركنا من أركانها أو خبر أو
ابتداء نصاب أو تقدير نصاب وقاله بعض أصحاب أبي
حنيفة لا يقبل فيما ينتفى الشبهة حكاه أبو بكر
الرازي عن أبي الحسن الكرخي وقال أبو عبد الله
البصري فعل هذا لا يقبل في الحدود وقال هو لا يقبل
في إسقاط الحدود ولذلك

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:373
قالوا في ابتداء النصب وفي أركان الصلوات وفرقوا
بين ابتداء النصب وبين تواني النصب فقبلوا الخبر
الواحد في النصاب الزائد على خمسة أواق لأنه فرع
ولم يقبلوا في ابتداء نصاب الفصلان والعجاجيل لأنه
أصل واستدل من قال إنه لا يقبل خبر الواحد في
الحدود لأن الحدود موضوعها في الأصل على أن
الشبهة تسقطها وخبر الواحد يفيد الظن ولا يفيد
العلم فلا يجوز إيجاب الحد به لأن أقل أحوال الخبر
الواحد يحصل معه شبهة انتفاء العلم به وإيجاب

الحدود مع الشبهة لا يجوز وليس كالشهادة حيث
ثبتت بها الحدود ولأن كانت تفيد الظن ولا تفيد العلم
لأن الحكم بالشهادة ثابت من طريق يوجب العلم
فإن قلتم ثبت بطريق يوجب العلم فإن قلتم ثبت
وهو الإجماع ونص القرآن وأما الحكم الذي يرد به
خبر الواحد لم يثبت بطريق يوجب العلم فإن قلتم
ثبت بطريق يوجب العلم وهو إجماع الصحابة فليس
كما ظنتموه لأن إجماعهم إنما ابتناه باستدلال
يوجب علمية الظن ليس أنه وجد منهم صريح
الإجماع على ذلك حتى يكون موجبا للعلم وأما
الشهادة فإن حكمها ثابت بالنص الصريح من الكتاب
في إجماع الأمة وهما دليلان موجبان للعلم وأما
دليلنا وهو قول الأكثر من أصحاب أبي حنيفة وقد
روى ذلك نضا عن أبي يوسف واختاره أبو بكر
الرازي ووجه ذلك أن الدلائل التي دلت على قبول
خبر الواحد لم تخص موضعا دون موضع فنقول
الحدود شرع عملي من الشرائع فجاز إثباته بخبر
الواحد دليله سائر الشرائع ولا وجه للفصل بين
الحدود والنصب وغيرهما وقولهم إن الحدود تنتفي
بالشبهة قلنا هذا لا يمنع من قبول خبر الواحد كما لا
يمنع من قبول الشهادة
وأما عذرهم عن الشهادة فليس بشيء لأن الشبهة
إنما جاءت عندهم من عدم ثبوت العلم بخبر الواحد
وهذا المعنى موجود في الشهادة وقولهم إن العمل
بالشهادة وجب بدليل موجب للعلم قلنا وكذلك الخبر
الواحد وقد سبق بيان ذلك وقولهم إنه لم ينقل عن

الصحابة صريح الإجماع قلنا اتفقهم على ذلك فعلا
صريح أو أعلى منه وقول من قال أن وجوب العمل
بخبر الواحد لم يكن بدليل مفيد للعلم قول مخالف
لقول عامة الأصوليين بل لا ندرى أنه قال به أحد
منهم ثم نقول لهم قد قبلتم شهادة أهل الذمة
بعضهم على بعض في الحدود فلا إجماع في قبول
شهادة أهل الذمة فإن قالوا قد أجمعوا أن النبي ﷺ
رجم اليهوديين بشهادة اليهود وفعله ﷺ موجب للعلم
قلنا ومن قال إن انعقد الإجماع على ذلك والمعروف
أنهما اعترفا بالزنا فرجمهما وإنما روى أن اليهود
شهدوا بطريق شاذ فسقط ما

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:374
قالوه جملة وثبت ما قلناه ويقال لهم ما قولكم في
القصاص هل ثبت بخبر الواحد فإن قالوا لا فمحال
لأنه حق من حقوق الأدميين فثبت كسائر حقوقهم
بينة أن القياس حجة فيه فخير الوالد أولى وقد
استدلوا بخبر مرسل في قتل المسلم بالذمى
واستدلوا في أن عمر قتل الجماعة بالواحد وهو دون
الخبر الواحد وإن قالوا يقبل فقد قبلوا خبر الواحد
فيما يسقط بالشبهات وأي فرق بين القصاص
والحدود والشبهة مؤثرة في الكل فثبت أن قول من
قال إن الخبر الواحد لا يقبل في الحدود قول مردود
وليس عليه دليل والعجب أنهم قالوا لا يقبل أيضا في
ابتداء النصب ويقبل في تواني النصب وهذا تفريق
مستعجب وإذا قبل في أحدهما فلا بد أن يقبل في

الآخر لأنه لا يظهر بينهما فرق والله أعلم وعلى ما ذكرنا يقبل عندنا خبر الواحد في المعاملات والسنن والديانات وهذا قد بيناه من قبل ويقبل خبر الواحد في رؤية هلال رمضان ولا يعتبر شهادة جماعة يقع العلم بقولهم سواء كانت السماء مضحية أو متغيمة وعلى مذهب أبي حنيفة إن كانت السماء مضحية لا يقبل إلا شهادة جماعة يقع العلم بقولهم واستدلوا بما ذكرنا لهم في المسألة الأولى وأما عندنا فيقبل لما بينا أنه شرع عملي من الشرائع فيقبل فيه خبر الواحد دليلاً غيره من الشرائع العملية وفي المذهب اختلاف القول أنه يقبل شهادة الواحد ويعتبر شهادة الاثنين ولا حاجة إلى إبراز ذلك في هذا الموضع وأما الذين يقولون إن الناس لما ساووا هذا الواحد في النظر والمنظر والعين دل تفرد أنه كاذب قلنا مع هذا يجوز أن يكون تفرد الواحد بروايته لحدة بصره أو علم منه موضع الهلال ولم يعلمه غيره أو زيادة قلت وحدة منه في النظر إلى أن يراه والباقون قد تفرقوا حين يروه لدقته أو خفاء موضعه وإذا جاء واحد من هذه الوجوه فلا يرد خبره ولا يلحق هذا الواحد من العمليات بالعلمي ولا يقطع عن إخوانه وأضرابه وأعلم أن ما يرويه الراوي إذا تضمن إضافة شرع إلى النبي ﷺ فحكمه ما بيناه وأما إذا لم يتضمنه إضافة شرع إلى النبي ﷺ فإن كان مما جرى مجراه مثل إضافة الفتوى إلى المفتي فيقبل خبر الواحد فيه أيضاً وأما إن أخبر بحكم الحاكم فإنه لا يقبل إلا بما يقبل بسائر

الشهادات وأما الأخبار التي تحتاج إليها الناس في مصالحهم فيقبل فيها خبر الواحد وقد ذكرنا صورها من قبل وقد ألحق بعض

الأفعال بالأقوال في ابتناء الشرع عليه وذلك مثل وضع الماء في الطريق على بعض الوجوه يبيح شربه مثل الخبر بذلك وكذلك وضع الدرهم في يد المسكين يبيح له أخذه وعلى هذا أمثال هذا في الأمور المتعارفة ومن ذلك بسط المائدة بين يدي الجماعة ووضع الطعام وتقديمه يبيح لهم أكله وليس أمثال هذا على سنن القياس ولكن بحكم العادات الجارية أجريت الأفعال في هذا مجرى الأقوال وعلى هذا التعاطى الجاري بين الناس في المعاملات من غير قول يوجد من الجانبين لا يحكم بحرمتها ونقول يقع بها الملك ونقول تمليك وملك فعلى وقع على التراضى ولا نقول إنه عقد بيع أو عقد إجارة على ما يقوله أصحاب أبي حنيفة وإنما فعلنا ذلك لأن ذلك متعارف من قديم الدهر إلى حديثه ولم ينقل في ذلك إنكار من أحد ما ولأن في تحريم ذلك حرجا عظيما على الناس فجرى معدولا من سنن القياس مسألة الأخبار على نوعين مسانيد ومراسيل فالمسانيد حجة مقبولة

واختلفوا في المراسيل وهي ما رواه التابعى عن الرسول ﷺ هل هي حجة أم لا فذهب الشافعى رحمه الله إلى المرسل بنفسه لا يكون حجة وقد ينضم إليه ما يكون حجة معه على ما سنبينه وعند

مالك وأبى حنيفة هو حجة ويقال إنه مذهب أحمد بن حنبل أيضا وقد ذهب إلى هذا كثير من المتكلمين وذهب إليه أبو علي وأبو هاشم وجملة مذهب هؤلاء من يقبل سنده يقبل مرسله وقال عيسى بن أبان فمراسيل التابعى وتابع التابعى مقبول ولا يقبل مرسل من دونه واحتج هؤلاء

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:376
قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:375
الطائفة بأشياء منها وهو أقوى دلائلهم وهو إرسال المرسل العدل الحديث يجرى مجرى ذكره من المرسل عنه وقوله هو عدل عندي ولو ذكر كذلك يقبل حديثه كذلك إذا أرسل والدليل على هذا أن العدل لا يستجيز أن يخبر عن النبي ﷺ شيئا إلا وله الإخبار عنه لأن عدالته مانعته عن إقدامه إلا على ما يجوز له الإقدام عليه ولا يجوز له الإخبار بذلك إلا بعد أن يخبره عدل عنه حتى إن لم يكن حقيقة أنه قال يكون قد غلب على ظنه أنه قاله
بيينة أن روايته قد أفهمت إيجاب عبادة على الناس وطرح عبادة عنهم فلا يجوز أن يقدم عليه من غير علم أو غلبة ظن فثبت أن روايته مرسلا جرت مجرى ما ذكرنا ولو ذكر من روى عنه وقال هو ثقة عندي لزم قبول خبره كذلك ها هنا قالوا وليس ذكر سبب عدالته بشرط وهذا متفق عليه بيننا وبينكم وإنما الخلاف في الجرح فذكر أصحاب أبى حنيفة أنه لا

يجب عليه أن يذكر سبب الجرح أيضا وذهب الشافعي رحمة الله عليه أنه لا يصير مجروحا حتى يذكر سبب الجرح واستدلوا على دعوتهم أن ذكر سبب العدالة ليس بشرط أن أصحاب الرواية وأئمة الحديث يزكون الرجل من غير أن يذكر سبب عدالته ولأن الإنسان إنما يكون عدلا إذا اجتنب الكبائر ولم يحل بالواجبات فلو

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:377
وجب ذكر أعيان ذلك لوجب ذكر أعيان ذلك في الزمان الطويل مخافة أن يكون منها ما لا يسلم معه عدالة الإنسان وهذا متعزز قطعاً قالوا وإن لزمتم على هذا الشهادة فنقول قضية إطلاق الشهادة على هذا أيضا لكن الدلالة منعت من قبول الشهادة على الشهادة حتى يسمى شهود الأصل وليس يجب إذا منعت الدلالة من ذلك في الشهادة ما يجب أن يمنع قبل ذلك في الرواية ألا ترى أنه قد دلت الدلالة أن من شرط الحكم بشهادة الشهود الفرع أن يحملهم شهود الأصل الشهادة ولم يجب أن يعتبر مثل ذلك في الرواية

ببينة أنه ما وجب في الشهادة ذكر شاهد الأصل لم يجب أن يشهد على وجه يجوز ألا يكون سمعه منه وهو أن يقول عن فلان وأما هاهنا فتجوز الرواية مع جواز كونها مرسلاً وهو إذا قال الراوي عن فلان ويجوز في هذا أن يكون سمع منه ويجوز أن يكون سمع من غيره عنه وهذا حجة مبتدأة لهم في

المسألة هينة وهذا لأننا جعلنا إرسال الحديث كأنه ذكر من يروى عنه وعدله وفى الشهادة لا يكتفى بمجرد ذكر شاهد الأصل وقوله هو عدل بل لا بد من تعديل القاضى وفى الرواية يكتفى بما ذكرناه فظهر الفرق بينهما

ودليل آخر وهو أنهم ادعوا إجماع الصحابة روى عن البراء بن عازب أنه قال ليس كل ما حدثناكم به سمعناه من رسول الله ﷺ غير أنا لا نكذب وروى عن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال من أصبح جنباً فلا صوم له فلما سئل عن ذلك ذكر أن الفضل بن عباس رضى الله عنهما أخبره وروى ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى ﷺ قال لا ربا إلا فى النسب ثم ذكر أن أسامة روى له ذلك وروى ابن عباس أيضاً أن النبى ﷺ ما زال يلبى حتى رمى جمرة العقبة ثم ذكر أن الفضل بن عباس أخبره ذلك

ببينة أن أحداث الصحابة الذين كانوا صبياناً فى زمن النبى ﷺ قد أكثروا الرواية عنه ﷺ خصوصاً ابن عباس ومعلوم أنهم لم يسمعوا إلا القليل ولم يرو عن أحد منهم إنكار ذلك والتفحص عنه والبحث أن هذا الصحابى ممن سمعه فصار ذلك إجماعاً منهم على جواز ذلك وإن قلتم يجوز عندنا فى الصحابة ولا يجوز فى التابعين فهو من التمنى الباطل ولا فرق بين صحابى يرسل وتابعى يرسل خصوصاً إذا كان الإرسال من

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:378
وجوه التابعين والطبقة العالية منهم مثل عطاء بن
أبي رباح من أهل مكة ومثل سعيد ابن المسيب من
أهل المدينة وبعض الفقهاء السبعة ومثل الشعبي
والنخعي من أهل الكوفة ومثل الحسن وأبي العالية
من أهل البصرة ومثل مكحول من أهل الشام فهؤلاء
قد نقل عنهم مراسيل ولا يظن بهم إلا الصدق وقد
كان النخعي يقول إذا قيل لكم حدثني فلان عن عبد
الله فهو الذي روى لي ذلك وإذا قلت لكم قال لي
عبد الله فقد رواه لي غير واحد ولهذا قال بعضهم إن
المرسل أقوى من المسند فهذا وجه تعلقهم بهذا
الدليل وهو معتمد جدا

دليل آخر لهم هذا أن الناس من زمان النبي ﷺ إلى
يومنا هذا ما زالوا يردون المراسيل من غير تحاش
وامتناع قد ملأوا الكتب منها ولم يروا أن أحد من
الأئمة أنكر عليهم ذلك ولم يزل العلماء من سلفهم
إلى خلفهم يقولون قال رسول الله ﷺ كذا وقال
فلان كذا للواحد فالواحد من الصحابة وهذا إرسال
منهم للخبر ولو كان المرسل مردودا لامتنعت الأمة
من روايته ولكانوا لا يقرون من فعل ذلك عليه فصار
ذلك إجماعا منهم وعرف بما فعلوا أنهم قد سووا
بين المرسل والمسند وقد تعلقوا أيضا بما قاله
الشافعي رحمة الله عليه في مراسيل ابن المسيب
وغيره فإن قلتم إن مراسيله قد تبعت فوجدت
مسانيد قال فإذا لم تستحسن مسانيدته لا مراسليه
قال الشافعي أيضا إذا عملت الأمة بالمرسل فإن

المرسل مقبولا قال أبو بكر فإذا يكون الإجماع هو المقبول فهل المجموع هو ما ذكرهم وهى دلائل قوم لا بد من صرف العناية إلى إيضاح الجواب عنها خصوصا وقد وجدت بعض من ضعف بكلام أبى بكر الباقلانى وبجعله الإمام والقُدوة فى عامة ما ذكره فى أصول الفقه حتى كأنه رضى لنفسه أن يقلده وينصبه إماما لنفسه فى عقائده

قد قال إن كان عرض الشافعى عن المراسيل على معنى تقديم المسانيد عليها وقد وجد من كلامه مما يدل على أنه إذا لم يجد أولا المراسيل مع الاقتران بالتعديل عن الإجماع يعمل عليها وبها عندى أن هذا خلاف مذهب الإمام الشافعى وقد أجمع كل من نقل عنه هذه المسألة مع كل العراقيين الخراسانيين أن على أصله لا تكون المراسيل حجة وهو فيما بين الفقهاء من الفريقين أشهر مسألة من خلافيات الأصول ولا عجب من أبى بكر الباقلانى إن كان يتصل القول بالمراسيل فإنه كان مالكى المذهب ومن مذهب مالك قبول المراسيل فأما من انتصب لذنب عن مذهب الشافعى رحمة الله عليه فلا يجوز أن يعدل عن قوله إلى قول من لا يعرف تفسيره فى العلم فإن كان الأمر بالمحاجة على المذهب فالحجة سنينها ونبين عند ذلك أن هذا القول

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:379

هو الحق وإن رضى إنسان بالتقليد فلا يشك عاقل أن تقليد الشافعى أولى من تقليد المتأخرين الذين

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

يعم بضاعتهم الجدل والله المرشد إلى الصواب
والعاصم من الزلل عنه وأما حجة القائلين بقبول
المراسيل وهو الصحيح على ما سنبين ونقيم
البرهان عليه ونتعلق أولاً بقوله تعالى ولا تقف ما
ليس لك به علم الإسراء 36 وقال تعالى وأن تقولوا
على الله ما لا تعلمون البقرة 169 ونحن إذا قلنا خبر
من لا يعلم حاله في الصدق والعدالة من حاله في
خلاف ذلك فقد قفونا ما ليس لنا به علم وقلنا على
الدين والشرع ما لا نتحققه فإن قيل هذا ينعكس
عليكم فإنكم إذا رددتم المراسيل فقد قلتم ما لا علم
لكم به وتبعتم ما لا يتحقق به فقد دخلتم فيما نقمتم
منا قلنا لا يلزم ما قلتم لأن الأصل أنه لا يلزمنا حكم
إلا حجة والحجة لا تثبت إلا من ناحية العلم وعلمنا
بصدق المرسل عنه معدوم فنحن متمسكون بهذا
الأصل ما لم ينقلنا دليل يصح به الحجة الشرعية في
الخبر والحجة الشرعية إنما تثبت بالخبر عند معرفة
صدق الراوي وعدالته فتبين بهذا أنا برد المرسل لم
نكن قائلين متبعين لما لا علم لنا به والمعتمد من
الدليل أن سكوت الراوي عن تسمية من سمع منه
يوهم ضعفه وعدم عدالته فيمتنع به قبول روايته
وإنما قلنا ذلك لأنه قد جرت عادة الرواة بإظهار اسم
من يروون عنه ليتصل السند إلى النبي ﷺ ولا ينقطع
بعض الرواة عن البعض فيذهب روا الخبر وبهاؤه
وطلاوته وحلاوته
بيينة أن رواية الحديث بالإسناد أحد محاسن هذه
الامة وقيل إنه لم يعط هذا غير هذه الامة ولهذا ما

زال سلف هذه الأمة يطلبون الأسانيد وكانوا يسمون الأحاديث التي تعرت عن الأسانيد بترأ وعن عتبة بن أبي حكيم قال كنت عند إسحاق بن أبي فروة وعنده الزهري فجعل إسحاق يقول قال رسول الله ﷺ وقال رسول الله ﷺ فقال الزهري قاتلك الله يا بن أبي فروة ما أجراك على الله ألا تسند حديثك تحدثنا بأحاديث ليست لها خطم ولا أزمة وجريان عادة السلف بتسمية من يروون عنه شيء لا ينكره أحد فهذا الراوي حين سكت عن تسمية من روى عنه الخبر ولم يكن مقصوده الاقتصار على ما يعتاده الفقهاء في الحجاج وإنما كان مقصوده محض الرواية وأداء العلم وتبليغه والائتمار لما أمر به النبي ﷺ من قوله نضر الله أمراً سمع مقالتي فادأها كما سمعها

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:380
فصان سكوته في هذه الصورة عن تسمية من يروى عنه اتهاماً عظيماً قادراً ما يقال في هذا الباب أنه يقال يجوز أن يكون تركه اسمه لثقتة بعدالته فاستغنى بها عن تسميته ويجوز أن يكون لجليل علمه منه لم يحب الكشف عنه وإذا احتتمل هذا واحتمل الأول يصير كما لو قال حدثني من لا أعرفه بعدالة ولا تصديقاً بل من نظر في المقدمة التي ذكرناها عرف أن الظاهر من الستر وطى الاسم ما قلناه من الوجه الثاني خصوصاً إذا طرد الإرسال طرداً ولم يبين من سمع منه الحديث في شيء من

تارات روايته لهذا الحديث فإن سألوا على هذا بما
ذكرنا من كلامهم من قبل وهو أنه إنما سكت عنه
لثقتة بعدالته قالوا وهذا هو الأولى والأليق بأمر
المرسل أنه عمن لا يتهمه بالكذب والراوى ثقة ولا
يروى عن ثقة كيف وقد قال النبي ﷺ من روى عنى
حديثا وهو يري أنه كذب فهو أحد الكذابين وربما
يقولون أن الأصل فى المسلمين العدالة فلا يحمل
حال المروى عنه على عدم العدالة إلا بدليل يقوم
عليه الجواب إنما نبين أولا قاعدة الإخبار ليتبين
الجواب وهو أن الأخبار كلها متضمنة أمور الدين إما
العلمية وإما العملية وما كان بهذا السبيل لا يجوز
قبوله من كل أحد ولهذا لا تقبل الفتوى من كل أحد
ولا بد أن يكون صادرا من أهل الفتوى وكذلك أمر
الشهادة وهذا معنى قول ابن سيرين إن هذا العلم
دين فانظروا عمن تأخذونه وإذا كان الأمر على هذا
السبيل فى الإخبار لم يجز قبولها إلا عن عدل ثم
يعتبر أن يكون عدلا عند المروى له لأن الرواية إذا
شرع إليه كالإزام يتصل به وهو كالشهادة فإنه يعتبر
عدالة الشهود عند الحاكم لأنهم يؤدون إليه الشهادة
ولا تثبت عدالته عند المروى له إلا بعد معرفته بعينه
فى صفته فإذا لم يعرفه أصلا كيف يحكم بعدالته
عنده وقولهم إن روايتهم تعديل للمروى عنه قلنا
للعدالة شرائط وأوصاف لا تحصل بمجرد الرواية
وأىضا فإن الراوى قد يروى عمن عنده مقبول وعند
غيره مجروح فلو قبلنا الرواية عنه من غير كشف
عنه لكننا قد قبلناه تقليدا لا علما وأما قولهم إن

الأئمة والعلماء لا يروون إلا عن ثقة قلنا هذا مجرد حسن الظن ونحن أيضا نحسن الظن بهم ولكننا مع هذا نجوز عليهم السهو والغلط وهذا سكوت عن اسم المروى عنه أمر محتمل فيجوز أنه سكت عنه لأنه نسي اسمه ويجوز أنه سكت عنه لأنه جهل حاله فلم يحب أن يذكره بجهله بحاله ويجوز أنه سكت عنه لأنه لم يحمده أمره فلم يحب أن يهتك ستره ويكشف حاله ويجوز أنه سكت لما قالوا وأولى هذه الوجوه أن يكون سكت لضعفه وربته في أمره لما بينا أنه قد كان المعتاد منهم ذكر من

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:381
يروى عنه وقد كان يجوز أن يذكر مرة ويترك مرة فاما السكوت عن تسميته في جميع تارات الرواية فهو موضوع ريبة عظيمة وقد كتبوا حديثا وقديما عن من لم يحمدهوا في الرواية أمره مرة قال الشعبي حدثني الحارث وكان كذابا وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور أمره في الكذب وروى عنه أبو حنيفة وقال ما رأيت أكذب من جابر وروى الشعبي عن إبراهيم بن أبي الحسن وكان قدريا رافضيا ورمى بالكذب أيضا وقد كان جماعة من السلف لشغفهم بالحديث لا يسألون عن أخذوا وكانوا ينتقدون ويميزون إن سئلوا عن ذلك وقال ابن سيرين حدثوا عن شئتم إلا عن أبي الحسن وأبي العالية فإنهما لا يباليان عن أخذوا الأحاديث

وأرسل الزهري حديثا ثم سئل ف قيل له من حدثك فقال رجل على باب عبد الملك بن مروان وأكثر المراسيل عن الحسن والنخعي وعطاء ومكحول وابن المسيب وسعيد وأبي هلال والشعبي والزهري في بعض الأحاديث وقد رووا عامة هؤلاء عن قوم مجاهيل وهذا لا يشكل عن أهل صنعة الحديث فكيف يمكن أن يقال إن المرسل إذا أرسل حديثا فيصير كأنه سمى من روى عنه وعدله والأمر على هذا الوجه وقد قلنا أنه لو جعل هكذا على البعد فيجوز أن يكون الإنسان عدلا عند إنسان ومجروحا عند آخر والمعتبر عدالته عند المروى له فأما إذا صرح فقال حدثني فلان وهو عدل فالذي ذكرناه يوجب قطع الشبه بين هذه الصورة وبين ما إذا أطلق ولم يذكر وعلى أنا قلنا إن الاعتبار بجانب المروى له فينظر المروى له الحديث فإن سكنت نفسه إلى قوله فقبله وتقوم الحجة عليه وإن لم تسكن نفسه إلى قوله ويجوز أن يكون مجروحا فلا بد من البحث والتفحص فإن قيل قد اعتمدتم في هذا كله على حرف واحد وهو أن السلف كانوا يروون عن من ليس بثقة وإنه إنما ترك اسمه لقدح عرفه فيه وهو الذي ذكرتم ليس بصحيح لأن من أشكل عن من ليس بثقة وإن كان عرف أنه غير ثقة فذلك يقدر في عدالته كما أنه إذا ذكر وقال هو ثقة عندي وعلمنا أنه ليس عنده ثقة وكما أن الغالب أنه لا يزكى غير مزكى كذلك الغالب أنه لا يروى عن من ليس بثقة وإن كان يظن أنه ثقة وليس بثقة وهذا لا يقدر أيضا كما لو

قال هو ثقة فإنه تجوز روايته وإن كان يجوز أنه قال
عمن ظن أنه ثقة وليس بثقة والجواب أن روايته
عمن ليس بثقة لا توجب قدحا في الراوي لما بينا
أنهم كانوا يفعلون وإذا سألوا بينوا وعلى أنا قد ذكرنا
عن صاحبهم وعن جماعة من السلف أنهم رووا عن
قوم وليسوا بثقات ولم يوجب ذلك قدحا فيهم فيجوز
أنهم نقلوا لحسن ظن منهم في

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:382
ذلك الحديث الواحد أو نقلوا وأرادوا بعد ذلك أن
يفتشوا عن حال الراوي عنه وعن حال الحديث أنه
رواه غيره ممن يوثق بحديثه أو لا فإذا جازت هذه
الوجوه لم يجز أن يجعل روايته قدحا في الراوي مع
علمنا بثقته وعدله وهو دليل استدل به الشافعي
رحمة الله عليه والدليل على اعتبار الرواية فنقول
أجمعنا على أن الشهادة المرسلة لا تقبل وهو إذا لم
يذكر من شهد على شهادته فكذلك الرواية المرسلة
ثم وجه التقرير في إلزام الشهادة وهو أن الشاهدين
إذا كانا عدلين لم يجز أن يشهدا على شهادة
شاهدين يخفيان ذكرهما وهما عدلان مثل الرواية
سواء ومع ذلك لا يصير تركهما ذكرهما دليلا على
تعديلهما بل لا بد من ذكرهما مع الشهادة على
شهادتهما كذلك لا بد في الرواية من ذكر المروي
عنه مع الرواية عنه وقد ذكرنا مسائل فرقوا فيها
بين الشهادة والرواية ونحن نقول لا ننكر وجود
الفرق بين الرواية والشهادة في مواضع كثيرة ولكن

لا فرق بين الموضعين في شرط العدالة والخلاف في قبول المراسيل وعدم قبولها راجع إلى العدالة على ما سبق بيانه وقولهم إن في الشهادة لو شهد على شهادة إنسان وقال هو عدل لم يثبت عدالته وفي الرواية يثبت قلنا لا نسلم في الرواية على ما سبق ويجوز أن يكون الإنسان عدلا عند إنسان ولا يكون عدلا عند آخر ألا ترى أن عليا رضى الله عنه لم يقبل رواية من يروي خبر بروع بنت واشق وقبله ابن مسعود وهذا لأن العدالة تعرف بالاجتهاد والناس يختلفون في الاجتهاد وقال أبو عبد الله البصري إن القياس يمنع من الحكم بالشهادة على الشهادة فلم يجز قياس المراسيل على ذلك لأنه لا يجوز القياس على المخصوص من القياس ويجب عن هذا فيقال لا نسلم أن قبول الشهادة على الشهادة بخلاف قياس الأصول ولا نسلم أنه لا يجوز القياس على المخصوص بالقياس وسنين هذا وعلى أنا نقيس المرسل على الشهادة في المنع لا في الجواز فلم يكن هذا قياسا من الوجه الذي يمنع منه القياس فإن قالوا إن الحاكم في الشهادة يحكم بشهادة شهود الأصل فلماذا وجب ذكرهم قلنا والحكم بلزوم العبادة إنما يقع بخبر الأول فوجب ذكره وقال بعضهم في الفرق بين الموضعين أن شهود الفرع في كلا شهود الأصل لأنه لا يجوز أن يشهدوا على شهادتهم إذا سمعواهم يشهدون حتى يحملوهم الشهادة كما لا يجوز للوكيل التصرف إلا بعد أن يوكله الموكل فلماذا اشترط ذكر شاهد الأصل كما اشترط ذكر الموكل

ونحن نقول هذا الفرق غير مؤثر لأننا جمعنا بين الرواية والشهادة في العلة التي ذكرها المخالف في المراسيل وهي أن عدالة الراوى

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:383
تقتضى إنما أرسل الحديث إلا وهو على غاية الثقة بعدالة من روى عنه وهذه العلة موجودة قائمة في الشهادة على ما بيناه
دليل ثالث وهو أنه لو جاز العمل بالمراسيل وجعلت كالمسانيد لم يكن لذكر أسماء الرواة في الأخبار وفحص الأئمة عن عدالتهم معنى لأن الإرسال سهل والحوالة في العدالة على ما ذكروه أمر هين فإذا حصل المراد من هذا الوجه فلاى معنى وجب تحمل المشقة وذكر أسماء الرواة ومعناه الفحص عن عدالتهم وهل هذا إلا تحمل متاعب ومشاق أغنى الله العباد عنها فيكونون قد شددوا على أنفسهم فيما سهله الله عليهم فيعتبرون بمنزلة بنى إسرائيل في أمر الله تعالى إياهم بذبح البقرة وإلحاحهم في طلب أوصافها وكان ينبغى أن يقتصروا ويقولوا قال رسول الله ﷺ وبلغنا عن رسول الله ﷺ ويتورعوا ويترفهوا وقد لقوا المؤنة وطرح عنهم التعب وقد ذم الشرع من دخل في أمر لا يعنيه فكيف بمن دخل في أمثال هذا

فإن قيل لطلب اسم الراوى معنى صحيح من وجهين أحدهما إنه إذا ذكر المحدث اسم من روى عنه أمكن السامع أن يتفحص عن عدالته فيكون ظنه بعدالته

فى هذه الصورة أقوى من ظنه بعدالته عند إرسال
المراسيل لأن طمأنينة الإنسان إلى فحصه وبحثه
أكثر من طمأنينته إلى خبر غيره
والثانى هو أن الراوى للحديث قد نسبه عليه حال
من أخبره به فلا يقدم على جرحه وتزكيتة فيذكره
ليزكيه غيره ويجرحه غيره
الجواب أما الأول قلنا فقد تبين أن إرساله غير مغنى
عن طلب العدالة وعلى أنا قد ذكرنا أن الاجتهاد
والاجتهاد قد يختلف فلا بد من ذكره لتوهم اختلاف
الاجتهاد فى جرحه وتعديله وأما قوله يذكره ليزكيه
غيره ويجرحه غيره ويكون قد اشتبه علينا قلنا قد
جرت عادتهم بذكر أسماء الرواة على الإطلاق
وجرت عادة طلب الحديث بطلب ذكرهم وجرت
العادة بالبحث عن عدالة الرواة وإذا عرف هذا من
حالهم سقط السؤال الذى قالوه والاعتماد على
الدليل الأول من حيث التحقيق وعلى الثانى من
حيث التعلق بالحكم
والدليل الثالث لإيضاح الكلام والاستبيان به أما
الجواب عن كلامهم الأول فقد دخل جوابه فيما
ذكرناه
والحرف الوجيز أن روايته عنه إنما تدل على عدالته
إذا لم يتوهم فى السكوت عنه غير هذا فأما إذا
توهمنا غيره فلا وأما إذا قال هو عدل فقد قيل هذا
الإطلاق لا يقبل وإن قلنا يقبل على ظاهر المذهب
فيقول فلان عدل لا يحتمل غير ما وضع له اللفظ

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:384
وأما السكوت عن اسم الراوى يحتمل ما قالوا
ويحتمل غيره وأما قولهم إنه تقبل الرواية بالعننة
قلنا نحن لا نقبل إلا أن تعلمه أو يغلب على الظن أنه
غير مرسل وهو أن يقول حدثنا فلان أو سمعت فلانا
أو يقول عن فلان ويكون قد أطال صحبته لأن ذلك
أمانة تدل على أنه سمعه منه فأما بغير هذا فلا يقبل
حديثه وأما مراسيل الصحابة قلنا جميع الصحابة
عدول وليس لنا الاجتهاد فى تعديلهم وقد عدلهم الله
تعالى بقوله تعالى أولئك هم الصديقون والشهداء
عند ربهم الحديد 19 وقال عليه السلام أصحابى
كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وأما من بعدهم فإن
موضع الاجتهاد فى تعديلهم باق فلم يجز العمل إلا
بخبر من علمنا عدالته منهم أما تعلقهم بمراسيل ابن
المسيب قلنا أما نقل هذا عن الشافعى فى كتبه
القديمة ولم يرد بذلك تخصيص ابن المسيب دون
غيره ممن مذهبه مذهب ابن المسيب فى ذلك لكن
ظهر للشافعى من مذهب ابن المسيب أنه لا يرسل
حديثا ليس له أصل فى المتصل ولم يظهر له مثل
هذا فى غيره فإن عرف مثل هذا فى مراسيل عطاء
والحسن والنخعى ومكحول فتكون مراسلاتهم مثل
مراسلات ابن المسيب
واعلم أن الشافعى إنما رد المرسل من الحديث
لدخول التهمة فيه فإن اقترن بالمرسل ما يزيل
التهمة فإنه يقبله وذلك إن وافق مرسله مسند غيره
من الرواة ومثل أن يتلقى الأئمة المرسل بالقبول

ويعملوا به فيكون قبولهم وعملهم مزيلا للتهمة وكذلك إن انتشر في الناس ولا يظهر له منكر وحكى بعضهم أن من جملة ما يقوى به المرسل فيصير حجة أن يشترك في إرساله عدلان ثقتان من أهل العلم أو أكثر فيقوى حال المرسل ويكون المرسل موافقا للقياس أو يكون المرسل كثير التحرز شديد التحفظ مشهور الرجال بالرضى كالذى قاله الشافعى فى القديم فى ابن المسيب رحمة الله عليهما فقال مرسل ابن المسيب خمس فى تحريم بيع اللحم بالحيوان وقد قال بعض أصحابنا إن مرسل ابن المسيب لا يكون حجة أيضا مع ما قاله الشافعى رحمة الله عليه كما لا يكون مرسل غيره حجة إنما قول الشافعى فى ابن المسيب يدل على أن إرساله يكون ترجيحا للدليل الموجب للحكم لأنه يكون موجبا للحكم واعلم أن ما حكيناه أولا من موافقة مرسل المرسل مسند غيره أو تلقى الأئمة إياه بالقبول أو انتشار المرسل فى الأمة من غير منكر أسباب مخيلة فى قبل المرسل إلا أن الحجة تكون فى المسند أو تكون فى

قواطع الأدلة فى الأصول ج:1 ص:385
إجماع الناس على العمل بالحكم الذى تضمنه المرسل فأما البواقى التى ذكروها فعندى أنه ليس فى شىء من ذلك دليل على قبول المرسل فالأولى هو الإعراض عنها والاقتصار على ما قلناه والله أعلم هذا الذى ذكرناه حكم المرسل

فأما المنقطع فقال بعضهم إن المرسل والمنقطع
معنى واحد ومنهم من فرق بينهما
وقال المرسل ما ذكرناه والمنقطع هو أن يكون بين
الروایتين رجل لم يذكر فمن منع من قبول
المراسيل كان من قبول هذا أمنع ومن جوز قبول
المراسيل اختلفوا في المنقطع الذي ذكرناه فقبله
بعضهم كالمرسل ومنع منه بعضهم وإن عمل
بالمرسل والفرق صعب جدا لمن يرون الفرق اللهم
إلا أن يقول إن الإرسال على الوجه الذي قلناه معتاد
متعارف وهو من حسب المتعارف دليل على تعديل
من روى عنه في الصورة التي بينها
ببينة أن الإخلال يذكر هذا الراوى الواحد مع ذكر
الراوى قبله دليل على ضعفه وقال أصحاب الحديث
مرسل ومنقطع ومعضل فالمرسل ما ذكرناه
والمنقطع أن يسقط واحد من الوسط والمعضل أن
يسقط أكثر من واحد واعلم أن الثقة إذا روى عن
المجهول لم تدل روايته عنه على عدالته ومن
أصحابنا من قال يدل ذلك على عدالته ومن ذهب
إلى هذا أن هذا المجهول لو كان غير ثقة لبين العدل
ذلك في روايته حتى لا يغتر بروايته وحين لم يبين
العدل ذلك دل أن روايته تعديل له والأصح أنه لا يدل
على تعديله لأن شهادة شاهد الفرع لا تدل على
تعديل شاهد الأصل فكذلك الرواية لأنا بينا أنهم كانوا
يروون عن غير الثقة
فلا تدل الرواية على التعديل وهذه المسألة فيما إذا
سمى من روى عنه إلا أنه مجهول الحال

فأما إذا لم يسمه فقد بينا من قبل وأما إذا أسند الرواة الحديث وأرسله غيره فلا شبهة أن من يقبل المراسيل فهو يقبل هذا وأما من لا يقبل المراسيل فينبغي في هذا الموضوع أن يقبل رواية من يسند الخبر لأن عدالة المسند تقتضى قبول الخبر وليس في إرسال من يرسله ما يقتضى أن لا يقبل إسناد من يسنده لأنه يجوز أن يكون من أرسله سمعه مرسلًا ومن أسنده سمعه مسندًا فليس يقدر إرسال من يرسله في إسناد الآخر ويحتمل أيضا أن هذا المرسل سمع الحديث مسندًا إلا أنه نسي من يروى عنه وعلم ثقته في الجملة فأرسله لهذا المعنى وأما إذا أرسله في وقت وقد أسنده في وقت فإن إرساله لا يمنع أيضا من كونه مسندًا لأن إرساله يجوز أن يكون لما بيناه فلا يقدر ذلك في إسناده وأما إذا وصل الراوى الحديث بالنبي ﷺ مرة وجعله موقوفاً على بعض الصحابة فإنه يكون أيضا متصلا بالنبي ﷺ

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:386
لجواز أن يكون سمعه من الصحابي تارة يذكره عن نفسه على طريق الفتوى وتارة يذكره عن النبي ﷺ وليس في الأول ما يقدر عن الثاني وحين وصلنا إلي هذا الموضوع نذكر شروط صحة الإسناد إلى النبي ﷺ أنا بينا من قبل تنوع الأخبار وانقسامها إلى مسند ومرسل وقد بينا المرسل

فأما المسند فهو الخبر المتصل بالنبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم من حيث النقل واتصاله معتبر بثلاثة شروط

أحدها أن يرويه ناقل عن ناقل حتى ينتهى إلى صحابي يصله بالنبى ﷺ فإن اختل اتصال النقل فى وسط أو طرف بطل الاتصال

والثانى أن يسمى كل واحد من ناقلى الحديث بما هو مشهور به مما سمي به وسمى به عن غيره حتى لا يقع التدليس فى اسمه فيمكن الكشف عن حاله فإن لم يسمه وقال أخبرنى الثقة أو من لا أتهمه لم يكن حجة فى النقل وقبول الرواية فإن قيل أليس أن الشافعى ذكر مثل هذا فى أحاديث رواها قيل له بلى ذكر الشافعى مثل ما قلتى ولكن قد اشتهر من عناه فقالوا أراد بمن يثق به إبراهيم بن إسماعيل وبمن لا يتهمه يحيى بن حسان فصارت الكناية كالتسمية وقيل إن الشافعى قال ذلك احتجاجا لنفسه ولم يقله احتجاجا على خصمه وله فى حق نفسه أن يعمل بما يثق بصحته وإن لم يكن له فى حق غيره

الشرط الثالث وهو أن يكون كل واحد من جماعة الرواة على الصفة التى تقبل خبره من الضبط والعدالة فإن اختلفت هذه الصفة فى حق أحدهم وكملت فيمن سواه رد الخبر ويعتبر فى حق كل واحد من الرواة أن يكون معلوم الاسم والنسب معلوم الصفة من العدالة فإن اختلف شىء من ذلك

اختلت الرواية عند اجتماع الشرائط التي ذكرنا يكون
الخبر مسندا
فإن قال الصحابي أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو من
السنة كذا يكون مسندا ويكون حجة وقال أبو بكر
الصيرفي لا يكون مسندا ولا يكون حجة وهو قول
الكرخي من أصحابي أبي حنيفة وقد ذكرنا طرفا من
هذا من قبل فهم يقولون قد تطلق السنة ويراد بها
سنة النبي ﷺ وقد تطلق السنة ويراد بها غيره
والدليل عليه أن عليا رضي الله عنه قال في جلد
شارب الخمر جلد النبي ﷺ أربعين وجلد أبو بكر
رضي الله عنه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:387
أربعين وجلد عمر رضي الله عنه أربعين وكل سنة
فقد أطلق السنة على ما فعله عمر رضي الله عنه
كما أطلق على ما فعله الرسول ﷺ
وفي الخبر عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدى وقال عليه السلام من سن سنة وأما دليلنا
فنقول قول الصحابي في الأمر والنهي أمرنا بكذا أو
نهينا عن كذا مطلقا يرجع إلى النبي ﷺ لأن الأصل أنه
الأمر في الشرائع خصوصا إذا كان الصحابي قال هذا
القول للنبي ﷺ وعلي هذا قول أنس رضي الله عنه
أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة ولهذا لو قال
الصحابي رخص لنا أن نفعل كذا ينصرف إلى النبي
ﷺ بالاتفاق فكذلك قول الصحابي من السنة كذا
فمطلق السنة منصرف إلى النبي ﷺ ولهذا يقال

كتاب الله تعالى وسنة النبي ﷺ وإذا قيل الكتاب
والسنة وإنما يفهم من السنة سنة النبي ﷺ ولأن
السنة هي الطريقة المتبعة لأهل الدين والطريقة
المتبعة لأهل الدين هي المشروعة في الدين
والمشروع في الدين إنما يكون من الله تعالى أو
رسوله ﷺ فأما من غير الله ورسوله فلا يدل عليه أن
من التزم طاعته وبين فإذا قال أمرنا بكذا أو نهينا
عن كذا فإنه يفهم منه من يلتزم طاعته ولا يتعدى
أمره ألا ترى أن الرجل من أولياء السلطان إذا قال
في دار السلطان أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا فهم منه
أن السلطان أمر ونهى عما ذكره وأيضا فإن غرض
الصحابي من هذا القول أن يعلمنا الشرع أو يفيدنا
الحكم صحب كمال ذلك عمن يصدر الشرع منه دون
الأئمة والولاة لأن أمرهم غير مؤثر في الشرع وهذا
راجع إلى الدليل الذي قدمناه فيكون تقريراً له وأما
قول علي رضي الله عنه فالمراد بالسنة سنة النبي
ﷺ لأن الزيادة على الأربعين مفعولة عندنا تعزيراً
والتعزير من سنة النبي ﷺ
وأما قوله ﷺ سنتي وسنة الخلفاء الراشدين من
بعدي فتلك السنة

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:388
المذكورة في الخبر سنة مقيدة والكلام في السنة
المقيدة

وإذا قال الصحابي كنا نفعل كذا على عهد رسول الله ﷺ فهو بمنزلة المسند إلى رسول الله ﷺ وقال بعض أصحاب أبي حنيفة لا يكون بمنزلة المسند وعلى هذا الخلاف إذا قال الصحابي كانوا يفعلون كذا على عهد النبي ﷺ وذهب من قال إنه لا يكون مسندا إلى أنهم كانوا يفعلون شيئا ولا يسندون ذلك إلى رسول الله ﷺ ألا ترى أنهم لما اختلفوا في الماء من الماء ومن التقاء الختانيين وزعم بعضهم أنهم كانوا يفعلون ذلك على عهد رسول الله ﷺ يعنى أنهم لا يغتسلون إلا من الماء قال عمر رضى الله عنه أو علمه رسول الله ﷺ فأقركم على ذلك قالوا لا قال فلا إذا

وإنما نحن نقول إن الظاهر من أمر الصحابة أنهم كانوا لا يقدمون على شيء من أمور الدين والنبي ﷺ بين أظهرهم إلا عن أمره وإذنه فصار قولهم كنا نفعل كذا في زمان النبي ﷺ بمنزلة المسند لهذا الظاهر والظاهر حجة ولأن الصحابة إنما تضيف مثل هذا القول إلى زمان النبي ﷺ لفائدة وهو أن يبين أن النبي ﷺ علم ذلك ولم ينكره ولا فائدة لهذه الإضافة سوى هذا ولو عرف هذا كان هذا القول بمنزلة الخبر المسند كذلك ها هنا وإن شئت عبرت عن هذا فقلت إذا قال الصحابي كنا نفعل كذا فالظاهر منه أنه قصد بهذا الكلام أن يعلمنا حكما ويفيدنا شرعا ولن يكون كذلك إلا إذا كانوا يفعلونه على عهد رسول الله ﷺ على وجه يظهر له ذلك ولا ينكره وأما الذي ذكره من اختلاف الصحابة في الماء من الماء أو من التقاء

الختانين فقد كان لا يجب الغسل بالتقاء الختانين في ابتداء الإسلام ثم نسخ وأوجب به فلما نسخ لم يعلم بعضهم بالنسخ واستمر على ما كان عليه من قبل وقال الاستمرار والاستدامة يجوز أن يخفى أمره فأما الإقدام على ابتداء النهي فلا يفعل ذلك إلا عن إذن النبي ﷺ

وأما إذا قال الصحابي قولاً لا مجال للاجتهاد فيه فإنه لا يجعل ذلك مسنداً إلى النبي ﷺ وقد قال طائفة من أصحاب أبي حنيفة أنه يجعل بمنزلة المسند وحرفهم فيما ذهبوا إليه هو أن حسن الظن بالصحابة واجب فإذا قال قولاً يحسن الظن أنه لم ينقله جزافاً وإنما قاله عن طريق فإذا لم يكن للاجتهاد فيه مجال فليس إلا أنه سمعه من النبي ﷺ ونحن نقول إن إثبات الإسناد بهذا لا يمكن لأنهم لم يكونوا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:389
يكتمون الأخبار ولا كان ذلك من عاداتهم وبعد أن يقول الصحابي قولاً ويستمر الزمان به ولقوله حجة من قول النبي ﷺ ولا ينكر
بينة أنه كان من عاداتهم الرواية عن النبي ﷺ فيما يعين به من الحوادث ألا ترى أن الأخبار التي ذكرناها من قبل فإنهم رووها عن وقوع الحوادث فلما كانوا يظهرون الأحاديث ويروونها لأقوال غيرهم فكيف كانوا يكتمونها وهي حجة لأقوالهم أما قولهم إن حسن الظن بهم واجب قلنا نعم يجب علينا إحسان الظن بهم ويجب علينا أيضاً أن لا نضيف إلى رسول

الله ﷺ قولاً وفعلاً إلا عن تثبت ولا ثبت في هذا الخبر الذي تظنون ثبوته وعلى أنهم لم يكونوا معصومين عن السهو والغلط فإن نقل عن واحد منهم شيء بخلاف القياس يجوز أن يكون قال عن قياس فاسد أو ظن ظنه ولم يكن صحيحاً أو وقع له غلط فيما قاله وزلة فيما صار إليه فعرفنا أنه لا وجه لإثبات الخبر بمجرد ما قالوه وحين ذكرنا ما يكون مسنداً أو ما لا يكون مسنداً فنذكر بعد هذا ما يتعلق بمعرفة الصحابة ومعرفة طبقتهم بعون الله تعالى

ف

صل اعلم أن الصحابة على طبقات

فأعلاهم رتبة العشرة الذين شهد النبي ﷺ لهم بالجنة وأربعة منهم الخلفاء الراشدون وقد ضم إليهم عمر بن عبد العزيز وأول من أسلم من الرجال أبو بكر ومن الصبيان على ومن النساء خديجة ومن العبيد بلال رضى الله عنهم أجمعين

قال أبو عبد الله الحاكم ولا أعلم من أهل التواريخ خلافاً في أنه أول من أسلم على وهذا خطأ من أبي عبد الله الحاكم وللعلماء في هذا الباب اختلاف ظاهر عندي وذهب جماعة كثيرة إلى أن أبا بكر رضى الله عنه أول من أسلم واستدلوا بشعر حسان

بن ثابت وهو

إذا تذكرت نحوى من أحيى نعيه
فاذكر أخاك أبا بكر مما فعلا

الثانى التالى المحمود سيرته
وأول الناس منهم صدق الرسلا

وثبت حديث ابن عتبة أنه قدم على النبى ﷺ فقال
من تبعك على هذا الأمر
فقال حر وعبد يعنى بالحر أبا بكر وبالعبد بلال وقد
قال زيد بن أرقم من الصحابة إن عليا رضى الله عنه
أول من أسلم وقال إبراهيم النخعى معارضا لقول

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:390
زيد بن أرقم حين ذكر له قوله قال لا بل أبو بكر
رضى الله عنه أول من أسلم وقد أجمل أهل العلم
الكلام إجمالا وقالوا على ما قدمنا
والطبقة الثانية أصحاب دار الندوة وذلك أن عمر لما
أسلم حمل النبى ﷺ إلى دار الندوة مع جماعة كثيرة
من أصحابه قال أبو عبد الله الحافظ وهذا أيضا فيه
نظر لأن النبى ﷺ مختفيا فى دار بين الصفا والمروة
وهى تعرف بدار الأرقم وهذه الدار معروفة اليوم
وجاء عمر رضى الله عنه فأسلم وقصته معروفة
فأما الحمل إلى دار الندوة ومعه جماعة من أهل
مكة على ما قاله أبو عبد الله الحافظ فلا يعرف
وأما الطبقة الثالثة طائفة هاجروا إلى الحبشة وهى
الهجرة الأولى منهم عثمان وجعفر ابن أبى طالب
وابن مسعود وجماعة وذكر فيهم حمزة وفيه نظر
وجماعة

والطبقة الرابعة هم الذين بايعوا النبي ﷺ عند العقبة وهؤلاء كانوا من الأنصار ويقال للواحد منهم عقبى والطبقة الخامسة هم أصحاب العقبة الثانية قال وأكثرهم من الأنصار وأقول لا بل كلهم من الأنصار وكان الذي أخذ عليه العهد العباس بن عبد المطلب والطبقة السادسة المهاجرون الأولون وهم الذين وصلوا إلى النبي ﷺ نقبا أن يدخلوا المدينة والطبقة السابعة أهل بدر والطبقة الثامنة المهاجرون بين بدر والحديبية والطبقة التاسعة أهل بيعة الرضوان بالحديبية وفيهم نزل قوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة) والطبقة العاشرة المهاجرون بين الحديبية والفتح منهم خالد بن الوليد وعمرو بن العاص وعثمان بن طلحة وقد قال النبي ﷺ فيما روى حين هاجر لقد أقت إليكم مكة أفلاذ كبدها وأبو هريرة الدوسي والطبقة الحادية عشر قوم أسلموا يوم الفتح منهم أبو سفيان وسهيل بن عمرو وحكيم بن حزام وعكرمة بن أبي جهل وصفوان بن أمية وقد تأخر إسلام بعض هؤلاء النفر إلى أن فرغ النبي ﷺ من غزوة حنين وفي هذه الطبقة أسلم بعد يوم الفتح إلى وفاة النبي ﷺ وقد قال النبي ﷺ لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية

والطبقة الثانية عشر صبيان رأوا مدة النبي ﷺ وأطفال حملوا إليه كالسائب بن زيد وعبد الله بن ثعلبة بن أبي سعد وعامر بن واثلة بن أبي الطفيل وابن أبي جحيفة وغيرهم وفي هذا علم كثير يطول ذكره

وأما الصحابة الذين تأخر موتهم قال الواقدي آخر من مات بالمدينة من الصحابة سهل بن سعد وكان ابن مائة سنة يوم مات توفي سنة إحدى وتسعين وآخر من مات بالكوفة من الصحابة عبد الله بن أبي أوفى مات سنة ست وثمانين وآخر من مات بالبصرة أنس بن مالك خادم رسول الله ﷺ مات سنة إحدى وتسعين وقيل سنة ثلاثة وتسعين وآخر من مات بالشام عبد الله بن بشر سنة ثمان وثمانين وقيل آخر من مات بمكة عبد الله بن عمر سنة ثلاث وسبعين وآخر من مات من روى أبو الطفيل عامر بن واثلة الكنانى مات من سنة مائة من الهجرة وأما اسم الصحابي فهو من حيث اللغة والظاهر يقع على من طالت صحبته مع النبي ﷺ وكثرة مجالسته وينبغي أن يطيل المكث معه على طريقة السمع له والأخذ عنه ولهذا يوصف من أطال مجالسته العالم من أصحابه إذا لم يكن على طريق التبعية له والأخذ عنه ثم إنما يعلم صحبة النبي ﷺ إما بطريق موجب للعلم وهو خبر التواتر أو بطريق يقتضى غلبة الظن وهو إخبار الثقة وهذا الذى ذكرناه طريق الأصوليين وأما عند أصحاب الحديث فيطلقون اسم الصحابة

على كل من روى عنه حديثاً أو كلمة ويتوسعون حتى
يعدون من رآه رؤية من الصحابة
وهذا لشرف منزلة النبي ﷺ

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:392
أعطوا الكل ممن يراه حكم الصحبة ولأن النبي ﷺ
قال طوبى لمن رانى ولمن رأى من رانى فالأول هم
الصحابة والثانى هم التابعون ولأنه عليه السلام قال
خير الناس قرنى الذى بعثت فيهم وأراد بهم الصحابة
فكل من روى عنه أو رآه فهو قرنه الذى بعث فيه إلا
أنه مع هذا لا بد من رؤية أو رواية للإجماع
وأما التابعون فعلى طبقات فالطبقة الأولى منهم
قوم لحقوا العشرة أو أكثرهم كسعيد ابن المسيب
هكذا قال أبو عبد الله الحاكم وحكاه الأستاذ أبو
منصور البغدادي وتبعه وهذا خطأ لأن سعيد بن
المسيب لا يصح له رواية عن أحد من العشرة إلا عن
سعد بن أبى وقاص وولد لسنتين مضتا من خلافة
عمر رضى الله عنه وتوفى سنة أربع وتسعين وقيل
سنة ثلاث وتسعين نعم قد قيل إن سعيد بن المسيب
أفقه أهل الحجاز فى زمانه ويقال إنه أعلم التابعين
بقضاء عمر وأما الذين أدركوا العشرة أو أكثر
العشرة فجماعة من التابعين من أهل الكوفة
والبصرة مثل قيس بن أبى حازم ومسروق بن
الأجدع وأبى عمرو الشيبانى وعمرو بن ميمون
وعلقمة بن قيس وأبى وائل شقيق بن سلمة وأبى

رجاء العطاردي وأبي عثمان النهدي وأبي شاشان
حصين بن المنذر الرقاشي وغيرهم
وقد خرج التابعون على خمسة عشر طبقة آخرهم
من لقي أنس بن مالك والسائب بن يزيد وأبا أمامة
الباهلي ووائلة بن الأسقع وغيرهم وهذا علم كبير
وذكره يطول وقد

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:393
صنف فيه ابن المديني ومسلم بن الحجاج وغيرهم
وأما الفقهاء السبعة من أهل المدينة فسعيد بن
المسيب والقاسم بن محمد بن أبي بكر وعروة بن
الزبير وخارجة بن زيد بن ثابت وأبو سلمة بن عبد
الرحمن وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة وسليمان بن
يسار وقد أبدل بعضهم بأبي سلمة وخارجة سالم بن
عبد الله بن عمر وأبا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث
بن هشام وفي المتقدمين من التابعين قوم أدركوا
وفاة رسول الله ﷺ وأسلموا من بعده وأسلموا في
زمانه ولم يروه مثل الأحنف بن قيس وسويد بن
غفلة وعمرو بن ميمون وأبي وائل وأبي عثمان
النهدى وغيرهم والأئمة المرجوع إليهم في علم
الحديث مالك بن أنس بالحجاز وسفيان الثوري
بالعراق والأوزاعي بالشام والليث بن سعد بمصر
وعبد الله بن المبارك بخراسان وكانت أعصارهم
متقاربة وقد أجمعوا الرواية والدراية ولم يقابلهم أحد
في زمانهم

وقيل إن الذين نشروا علم الحديث في العالم قبل هؤلاء ستة نفر اثنان بالحجاز واثنان بالكوفة واثنان بالبصرة فاللذان بالحجاز الزهري وعمرو ابن دينار واللذان بالكوفة أبو إسحاق السبيعي والأعمش واللذان بالبصرة قتادة ويحيى بن أبي كثير فمن هؤلاء الستة انتشر أكثر علم الحديث في الدنيا وقد ذكرنا من قبل من يرجع إليهم في الجرح والتعديل وفيهم كثرة وقد اقتصرنا على ما قدمنا وأما الكتب التي تعتمد في الحديث فأول ذلك الجامع الصحيح عن البخاري ثم الصحيح عن مسلم بن الحجاج القشيري وكتاب السنة عن أبي داود والجامع عن أبي عيسى الترمذي وكتاب ابن أبي عوانة وكتاب أبو عبد الرحمن النسائي وكتاب الصحيح عن أبي العباس الدعولي وقد صنف أبو حاتم بن حبان كتابا سماه الصحيح جمع فيه الكثير وليس في الصحة والتثبت مثل هذه الكتب وأولى هذه الكتب بالاعتماد صحيح البخاري وقد قيل إن ما فيه مقطوع بصحته عن النبي ﷺ وقد اختلف أن الحديث في أصح الأسانيد مالك عن نافع عن ابن عمر وقال أبو بكر بن أبي شيبة أصح الأسانيد الزهري عن علي بن الحسين عن أبيه عن علي وقال آخرون أصح الأسانيد سفيان الثوري عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله وقيل أصحها ابن سيرين عن عبيد عن علي وقيل أصحها الزهري عن سالم عن أبيه واعلم أن أصح أسانيد أهل البيت جعفر بن محمد عن أبيه عن جده عن

على إن كان الراوى عن جعفر ثقة وأصح أسانيد أبى بكر الصديق رضى الله عنه إسماعيل بن أبى خالد عن قيس بن أبى حازم عن أبى بكر رضى الله عنه وأصح أسانيد عمر رضى الله عنه عن الزهرى عن سالم عن

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:394
أبيه عن عمر وأصح أسانيد ابن مسعود إبراهيم عن علقمة عن عبد الله والأعمش عن أبى وائل عن عبد الله وأصح أسانيد أبى هريرة رضى الله عنه الزهرى عن ابن المسيب عن أبى هريرة وقيل أبو الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة رضى الله عنه
ولعبد الله بن عمر مالك عن نافع عن ابن عمر وعبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر ولعائشة رضى الله عنها هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة وعبيد الله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر عن القاسم بن محمد عن عائشة ويقال لهذا ترجمة مشتبكة بالذهب وكذلك الزهرى عن عروة عن عائشة ولجابر سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن جابر وجعفر بن محمد عن أبيه عن جابر ولأنس شعبة عن قتادة عن أنس ومالك عن الزهرى عن أنس وأصح أسانيد المكيين سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن جابر وابن جريج عن عطاء عن ابن عباس وأصح أسانيد المدنيين ما ذكرنا مالك عن نافع عن ابن عمر

قواطع الأدلة في الأصول
مشكاة الإسلامية

مكتبة

وأبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة والزهرى عن سالم عن أبيه والزهرى عن عروة عن عائشة وأصح أسانيد الكوفيين سفيان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله والأعمش عن أبي وائل عن عبد الله وأصح أسانيد البصريين شعبة عن قتادة عن أنس وابن عون عن ابن سيرين عن أبي هريرة وأصح أسانيد اليمانيين معمر عن همام عن أبي هريرة وأصح أسانيد المصريين الليث بن سعد عن يزيد ابن أبي حبيب عن أبي الخير عن عقبة بن عامر وأصح أسانيد الخراسانيين الحسين بن واقد عن عبد الله بن بريدة عن أبيه وهؤلاء مراوزة وعلى هذا الترتيب أوهى أسانيد الصديق صدقه بن موسى عن فرقد السبخى عن مرة الطيب عن أبي بكر وأوى أسانيد العمريين محمد بن القاسم عن عبد الله بن عمر بن حفص بن عاصم عن أبيه عن جده وأوى أسانيد أبي هريرة المسرى بن إسماعيل عن داود بن زيد الأودلى عن أبيه عن أبي هريرة وأوى أسانيد ابن مسعود شريك عن أبي زرارة عن أبي زيد والحمل فيه على أبي زيد وأما أبو زرارة راشد بن كيسان ثقة قال الحاكم وأوى أسانيد أنس داود بن المحبر عن أبيه عن أبان عن أبي عياش عن أنس وأوى أسانيد المكيين عبد الله بن ميمون القداح عن شهاب بن جابر عن إبراهيم بن يزيد الخودى عن عكرمة عن ابن عباس وأوى أسانيد اليمانيين حفص بن عمر العدنى عن الحكم بن أبان عن عكرمة عن ابن عباس وأوى أسانيد الشاميين محمد بن قيس

المصلوب عن عبد الله ابن رحو عن القاسم عن أبي
أمامة وأوهى أسانيد المصريين أحمد بن الحجاج بن
رشددين

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:395
ابن سعد عن أبيه عن جده عن مرة بن عبد الرحمن
عن كل من روى عنه وأوهى أسانيد الخراسانيين عبد
الله بن عبد الرحمن بن مليحة عن نهشل بن سعيد
عن الضحاک عن ابن عباس نقلت على ما أورده
الحاكم أبو عبد الله في كتاب علوم الحديث
فصل وذكر أبو زيد فصل في أقسام الصحيح من
الأخبار وقال الأخبار التي يعمل بها ضربان مشهور
وغريب

قال
والمشهور ضربان
أحدهما ما اشتهر وبلغ حد التواتر
والآخر ما اشتهر ولم يبلغ حد التواتر
والغريب نوعان
أحدهما ما لم يشتهر ولكن لم يبلغ حد الاستنكار
والآخر ما بلغ حد الاستنكار
ثم قال أما المتواتر فحده ما اتصل بك عن المخبر
اتصالا لا يبقى لك فيه شبهة كما يتصل تعليل من
طريق السماع من المخبر عنه
ثم قال وقد قال بعض الناس إن المتواتر من الأخبار
لا يوجب علم اليقين وإنما يوجب علم طمانينة

وذكر ما نقله اليهود أن عيسى عليه السلام قد قتل
وقد ذكرنا من قبل الكلام في هذا وذكرنا أن المتواتر
من الأخبار يوجب علم الضرورة وأجبنا عن ما قاله
اليهود

وأما المشهور فحده ما كان أوسطه وآخره على حد
التواتر وأوله على حد الخبر الواحد وذكر عن أبي بكر
الرازي أن هذا أحد قسمي التواتر لانا نجد العلم في
أنفسنا بكل واحد منهما بلا اضطراب أنفسنا في ذلك
إلا أن العلم الأول يقع على اضطرابه ولا مرد له في
النفوس والثاني يقع عن استدلال كما يكون مثله عن
العقليات الموجبة للعلم فإن العلم بالمحسوسات
عن اضطراب والعلم بالصانع عن الاستدلال
قال عيسى بن أبان الخبر على ثلاثة أقسام قسم
يضل جاحده كخبر الرجم وقسم يخشى المأثم على
جاحده ولا يضل كخبر المسح على الخفين وقسم لا
يخشى المأثم على جاحده كالأخبار التي رويت في
مسائل الخلاف التي اختلفت العلماء فيها فلم يكف
عيسى بن أبان من جحد المشهور ثم جعل المشهور
بعضه فوق بعض في المرتبة وهو الصحيح عندنا
ويسمى العلم عن الخبر المتواتر علم يقين وعن
الخبر المشهور علم طمأنينة

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:396
وعن الخبر الغريب علم يغالب الرأي وعن الغريب
المستند علم ظن فهذه أربع مراتب تثبت الأخبار

والدليل على هذا أن المشهور لما لم يتصل برسول الله ﷺ على وجه التواتر ولكن بالآحاد تمكنت الشبهة بالاتصال إلا أنها لما اشتهرت في السلف وتواترت ولم يظهر رد اطمأنت النفوس إلى قبولها والعلم والعمل بها

قال والمشهور على هذا الوجه حجة يجوز بمثلها الزيادة على كتاب الله تعالى ويجوز نسخ الآية بها لأن السلف كانوا أئمة الدين وإجماعهم حجة ولم يكن فيهم تهمة ما تواتر النقل فيهم ولم يظهر رد منهم صار حجة من حجج الله تعالى حتى زدنا على كتاب الله الرجم وزدنا تحريم العمة على ابنة الأخ وابنة الأخت على العمة وكذا في الخالة وابنة الأخت على كتاب الله تعالى وزدنا على أعضاء الوضوء الخف بالسنة والشائع على صوم كفارة اليمين والزيادة عندنا تجري مجرى النسخ إلا أنا نفينا مع هذا شبهة الآحاد فلم نكفر جاحده وحططنا رتبته عن رتبة المتواتر فصار المتواتر علما يقينا من طريق الضرورة والمشهور يوجب علم اليقين أيضا إلا أن السامع متى تأمله حق تأمله وجد في أوله ما يوجب ضرب شبهة في آخره وكان دون العلم الواقع بالتواتر

قال وأما الغريب المقبول فما اختلفت الفقهاء خلفا وسلفا في أحكام الحوادث على ما ورد أخبار فيها متعارضة قبلها بعضهم وردوها بعضهم بلا إنكار ولا تضليل وهو حسب اختلافهم في المقاييس المتعارضة

وأما الغريب المستنكر فنحو ما ذكرناه من الوجوه التي رد السلف بها الأخبار وربما يخشى الإثم على العامل به كما خشينا الإثم على تارك المشهور لأنه قرب من اليقين وهذا قرب من الكذب فيكون العلم به علم ظن على تحرى الحق كالذى تشتهه عليه القبلة فيتوجه إلى جهة على تحرى قلبه بلا دليل فهذا كلامه ذكرته على الاختصار وتركت كثيرا مما قاله لأنه لم يكن فيه شيء يستفاد واعلم أن عندنا الخبر الصحيح ما حكم أهل الحديث بصحته والذي قال من المشهور والغريب فلا تنكر أن فى الأخبار ما هو غريب ومنها ما هو مشهور ولكن لا يعرف المشهور من الغريب بإشهاره عند الفقهاء وعدم اشتهاره عندهم لأنه رب خبر اشتهر عند الفقهاء وأهل الحديث لا يحكمون بصحته وهو مثل ما يروون لا وصية لوارث

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:397

ويروون لا تجتمع أمتي على الضلالة

ويروون أنت ومالك لأبيك

ويروون لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد

ويروون المكاتب عبد ما بقى عليه درهم

وهذه أخبار لم يحكم أهل الحديث بصحة شيء منها

ورب خبر كان غريبا عند الفقهاء وقد حكم أهل

الصنعة بصحته وأما الذى قال إن الخبر الذى تلقته

الأئمة بالقبول فهو موجب للعلم فقد ذكرنا من قبل

والذى قال إن العلم الواقع به علم طمأنينة والعلم

الواقع بخبر التواتر علم ضرورة هذا تفريق ولا علم فوق علم يطمئن به القلب نعم يجوز أن يقال في الجملة للمتواتر رتبة زائدة على الخبر الذي ليس بمتواتر لكن تلقته الأئمة بالقبول كما أن للعيان رتبة زائدة على ما نعلم بالخبر وإن تواتر الخبر لكن عدا التفاوت يعرف في ابتداء البداهة فإن لبداهة العيان ما ليس للخبر وإن وقع به العلم ألا ترى أن موسى عليه السلام لما رأى قومه قد طافوا بالعجل يعبدونه ألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه وقد كان الله تعالى أخبره بأنهم اتخذوا العجل إلها ولم يتغير في تلك الحالة وإن كان وقع له العلم الضروري بخبر الله تعالى له بذلك ولكن للعيان من التأثير والتمكن في القلب ما ليس في الخبر وهذا معنى قوله عليه السلام ليس الخبر كالمعاينة كذلك يجوز أن يكون الخبر المتواتر الذي يسمعه في الابتداء عن الجمع العظيم من التمكن في القلب ما لا يكون للخبر الواحد وإن اتفقت الأمة على قبوله فإن أراد بالتفاوت هذا القدر فهو صحيح والذي قال من الترتيب في قوله إن الخبر كذا يضل بتركه وخبر كذا يخشى أن يآثم بتركه وفي الخبر الثالث لا يخشى فالأصوليون لا يعرفون واسطة ثالثة بين الخبر الموجب للعلم والخبر الذي لا يوجب العلم فإن قال قائل شيئاً ودل عليه الدليل يقبل وما لا يدل عليه الدليل فهو

مردود وأما الغريب الذي لا يستنكر والغريب الذي يستنكر فهو أيضا إلى أهل الصنعة وأنا أعلم قطعا أنه لم يكن في هذا العلم حظ أعنى العلم بصحيح الأخبار وسقيمها ومشهور الأخبار وغريبها ومنكراتها وغير منكراتها لأن هذا أمر يدور على معرفة الرواة ولا يمكن أن يقترب من مثل هذا بالذكاء والفتنة فكان الأولى به عفا الله عنه أن يترك الخوض في هذا الفن ويحيله على أهله فإن من خاض فيما ليس من شأنه فأقل ما يصيبه افتضاحه عند أهله وليست العبرة بقبول الجهلة وإن لكل ساقطة لاقطة ولكن ضالة ناشد ولكن العبرة في كل علم بأهله إلا ذهن ولكل عمل رجال فينبغي أن يسلم لهم ذلك

فإن قال قائل فما حد الخبر الصحيح عندكم قلنا قد ذكرنا من قبل رجاله وكتبه فالأمر بالتصحيح والتمريض إليهم وقد ذكر الحاكم أبو عبد الله الحافظ في كتاب علوم الحديث أن صفة الصحيح أن يرويه عن رسول الله ﷺ صحابي مشهور بالصحة ويروى عنه تابعيان عدلان ثم يتداوله أهل الحديث بالقبول إلى وقتنا هذا وقد قالوا إن الصحيح لا يعرف بالرواية من الثقات فقط وإنما بالفهم والحفظ وكثرة السماع وليس للمعرفة به معين مثل المذاكرة مع أهل العلم والمعرفة ليظهر ما يخفى من علة الحديث وأعلم أن الشرط الذي شرطوه وهو أن يرويه اثنان من التابعين لا يعرفه الفقهاء لأن عند الفقهاء أن رواية الواحد مقبولة وإذا كان ثقة

فحكم بصحة الخبر وقد ذهب بعض المتكلمين إلى شرط العدد وليس بشيء لما ذكرنا من إجماع الصحابة على رواية الراوى الواحد فأما أهل الحديث شرطوا هذا العدد لأنه شرط فى الصحة إلا أنهم يسمون ما نقله الواحد من الواحد الصحيح الغريب ويجعلون ما نقله الاثنان فما زاد وتداوله أهل الرواية بالقبول على ما مضى من القرون الصحيح المطلق أو الصحيح المشهور ولهم أسامى فى هذا الباب وألفاظ تواضعوا عليها لمعانى يحتاجون إليها وذكر ذلك يطول ويمل منه الناس فاقصرنا على هذا والله أعلم

مسألة الزيادة إذا انفرد بها الراوى الثقة يقبل عند آخر وكذلك فى قبول عامة الفقهاء وكذلك إذا رفع إلى الرجل الثقة

قواطع الأدلة فى الأصول ج:1 ص:399
حديثاً ووقفه غيره فالقول قول من رفع وكان حجة مقبولة على قول من ذكرناهم وذهب جماعة من أصحاب الحديث إلى أن الواحد إذا كان انفرد بزيادة من بين جملة الرواة حمل الأمر فى هذه الزيادة على الغلط وكذلك إذا رفع الواحد حديثاً ووقفه أصحابه يتوقف فى الحديث واحتج من رد رواية المنفرد وقال إن ضبط الراوى إنما يعرف بموافقة المعروفين بالضبط فإذا لم يوافقوه فى الرواية لم يعرف ضبطه وأيضاً فإن الجماعة لو

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:400
كانوا في مجلس فنقلوا عن واحد كلاما وانفرد واحد
بزيادة على الباقيين مع كثرتهم وشدة عنايتهم بما
سمعوه وطرحوه لأطرح السامعون تلك الرواية ولم
يقبلوها وأيضا فإن الجماعة لو وافقوا هذا الراوي
الواحد يقوى بموافقتهم خبره إلا إذا خالفوه أن
يضعف خبره وأما دليلنا فنقول الراوي للزيادة ممن
يجب قبول خبره ولا معارض لروايته فيجب قبولها
كما لو انفرد برواية الحديث ولم يروه غيره معه
وإنما قلنا إن من يقبل خبره لأنه اجتمع فيه العدالة
والضبط وجميع الصفات المطلوبة وإنما قلنا لا
معارض لروايته لأن التارك لرواية الزيادة لم ينفها
ولا معنى

أما قولنا لم ينفها لفظا فبين وأما قولنا لم ينفها
معنى فلأنه لبس

ألا ترى أنه لم يروه هذه الزيادة وتركه رواية هذه
الزيادة لبس يجب فيه أن يكون لنفيه إياها بل يجوز
أنه لم يروها لسهو اعتراه حين تكلم به النبي ﷺ أو
لشغل قلب أو تشاغل بعطاس أو أصغى إلى كلام
آخر فإذا جاز كل هذا بطل قول من قال إن التارك
للزيادة نفاها معنى واعلم أن على موجب هذه
الدلالة ينبغي أن يقال إن الذي ترك رواية الزيادة لو
كانوا جماعة لا يجوز عليهم أن يغفلوا بجماعتهم عن
تلك الزيادة وكان المجلس واحدا أن لا يقبل رواية
راوي الزيادة فإن قيل نعم تجوز هذه الوجوه التي
ذكرتها ويجوز أيضا أن يكون هذا الراوي الواحد غلط

في السماع فتوهم أنه سمع تلك الزيادة من النبي ﷺ ولم يكن سمعها قيل له سهو الإنسان عما سمعه وتشاغله عن سماع ما جرى بمشهد منه يكثر وأما توهم الإنسان أنه سمع شيئاً ولم يكن سمعه وإن كان يجوز ولكن يندر جداً لا يلتفت إليه وقد قال الأصحاب إن الزيادة التي ينفرد بها الثقة بمنزلة الخبر الذي ينفرد الثقة بروايته فإن لم تقبل روايته لهذه الزيادة وجب ألا يقبل روايته لخبر ينفرد بروايته فإن قيل قول من يثبت الزيادة يعارض قول من ينفريها

قلنا قد أجبنا عن هذا وهذا لأن القول لا يعارض بالسكوت وإنما سبيل المحدثين إذا زاد أحدهما سبيل شهود شهد بعضهم علي رجل أنه أقر له في مجلس بدرهم وشهد آخرون أنه أقر في ذلك المجلس بدرهم ودينار فالشهادتان جميعاً مقبولتان وثبت الدينار مع الدرهم ولا خلاف في هذا بين الفقهاء وكذلك لم يختلف الفقهاء أن الشاهدين لو شهدوا على رجل أنه طلق امرأته في مجلس وشهد جماعة أنهم كانوا حاضرين ولم يسمعوا طلاقها أن شهادة الشاهدين بالطلاق مقبولة ويثبت ما شهدوا عليه

واعلم أن هذا الدليل يقتضى أن الراوى الواحد إذا كان ثقة وروى الزيادة وقد كان في المجلس جماعة لم يرووها أن يقبل رواية من

روى الزيادة ومن حيث المعنى الأول أولى
قال الشافعي رحمة الله عليه من قبل القراءة
الشاذة في كتاب الله تعالى مع أن طريق ثبوته
التواتر ورد الزيادة في الحديث إذا انفرد الثقة العدل
بها فقد ناقض

فأما الذين قالوا إن ترك ضابط آخر رواية هذه
الزيادة يدل على غلط الأول قلنا هذا لا يصح لأنه لو
لم يثبت ضبط الإنسان إلا بموافقته ضابط آخر أدى
إلى ما لا نهاية له ولم يعرف أحد

وأما الثاني الذي قالوه قلنا قد بينا أن الذي ترك
الرواية لو كانوا جماعة لا يجوز عليهم الغفلة ينبغي
أن لا يقبل رواية هذا الواحد ذلك فينبغي أن يقول
الجماعة إنهم لم يسمعه فإنهم إذا لم يقولوا ذلك
يجوز أنهم رووا بعض الحديث ولم يرووا البعض
لغرض لهم وأما قولهم إن الضابط لو وافق هذا
الراوي أوجب القوة فإذا لم يوافق أوجب الضعف
قلنا ولم هذا لأنه بإمساكه رواية الزيادة ليس
بمخالف لأنه ليس نافي لها على ما سبق ويقال لهم
أيضا لم إذا كانت مشاركة الرواة له في الزيادة
موجب قوة خبره وجب إذا لم يشاركوه ينتقض تلك
القوة إلى ضعف موجب إسقاط الرواية ألا ترى أن
الراوي الواحد لو شارك جماعة في رواية خبره
أوجب ذلك قوة في خبره ثم إذا لم يشاركوه في
الرواية لم يوجب ضعفا في خبره يوجب إسقاط
روايته

واعلم أنه لا فرق في هذه المسألة بين أن يسند الراوي الزيادة والتارك للزيادة ما رواه إلى مجلس واحد أو إلى مجلسين أو مطلقا إطلاقا ففي هذه الصورة كلها يقبل إلا في الصورة التي ذكرنا في أثناء المسألة ونذكر صوراً من هذه الأخبار التي تفرد الراوي الواحد فيها بزيادة فمن ذلك حديث مالك بن مغول عن الوليد بن العيزار عن أبي عمرو الشيباني عن عبد الله بن مسعود قال سئل رسول الله ﷺ أي الأعمال أفضل قال الصلاة لوقتها

ثم روى الحسن بن مكرم وبندار عن عثمان بن عمرو وبندار عن غيره عن مالك بن مغول هذا الخبر وذكر أن النبي ﷺ قال الصلاة لأول وقتها وكانت هذه الزيادة مقبولة لأن الحسن بن مكرم وبندارا ثقتان ومثال ذلك أيضاً ما حدث ابن عمر في صدقة الفطر رواه جماعة من الثقات أمرنا رسول الله ﷺ أن نخرج صدقة الفطر صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:402

ثم روى سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عن عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر وزاد صاعاً من قمح ومثال ذلك أيضاً حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال من شرب من إناء ذهب أو فضة فإنما يجر جر في بطنه نار جهنم ثم روى يحيى بن محمد الحارثي حديث زكريا بن إبراهيم بن عبد الله بن مطيع عن أبيه عن جده عن ابن عمر هذا الخبر وزاد فيه أو إناء فيه شيء كتلك

ومثال ذلك أيضا حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ في قوله قسمت الصلاة بيني وبين عبدى فإذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدنى عبدى وهو خبر صحيح

ثم روى عبد الله بن زياد ابن سمعان عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة الخبر وذكر فيه فإذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تعالى ذكرنى عبدى وقد تفرد بهذه الزيادة عبد الله بن زياد وفيه مقال

ومثال ما ذكرنا أيضا حديث ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة رضى الله عنها وعن أبيها أن النبي ﷺ قال أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها الخبر ثم روى إسحاق بن أحمد بن إسحاق الرقى حدثنا أبو يوسف محمد بن أحمد بن الحجاج الرقى حدثنا عيسى بن يونس حدثنا ابن جريج الخبر وزاد فيه أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها وشاهدى عدل فنكاحها باطل والخبر محفوظ وهذه الزيادة بهذا الإسناد والله أعلم بها

فإن قيل أليس الشافعى قد وهن حديث السقاية لانفراد سعيد بن أبي عروبة بها ومخالفة أصحابه إياه فى هذه اللفظة

قلنا هذا لا يشبه ما ضربنا من الأمثلة لأن سعيد بن أبي عروبة روى مطلقا وغيره روى الخبر وقال قال قتادة يستسعى غير مشقوق عليه غير حديث رسول الله ﷺ من قول قتادة فيكون هذا الراوى قد ضبط ما خفى على الآخر فلا يكون هذا شبيها بمسألتنا بل قد

جرد ما قلنا واستمر وتكون هذه الرواية على وفق ما
سمعناه والله أعلم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:403
فصل في معرفة الترجيح بين الأخبار المتعارضة

اعلم أنه إذا تعارض خبران فلا يخلوا إما أن يمكن
الجمع بينهما أو يمكن ترتيب أحدهما على الآخر في
الاستعمال فإنه يفعل أيضا فإن لم يمكن وأمكن نسخ
أحدهما بالآخر فإنه يفعل فإن لم يمكن رجح أحدهما
على الآخر بوجه من وجوه الترجيح ومثال الخبرين
المتعارضين الذي يمكن استعمالهما ما روى أن النبي
ﷺ قال أيما إهاب دبع فقد طهر

وقال النبي ﷺ لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب
فيحمل الحظر على ما قبل الدباغ والإباحة على ما
بعد الدباغ فيستعمل السنتان على الوجه الممكن
ولأنه يطرح أحدهما بالآخر
وأما ترتيب أحد الخبرين على الآخر فهو مثل الخاص
والعام إذا تعارضا يرتب العام على الخاص وقد ذكرنا
هذه المسألة

وأما الناسخ والمنسوخ فكثير وسيأتي بيانه
وأما الترجيح لأحد خبرين على الآخر فيدخل من جهة
الإسناد ويدخل من جهة المتن
فأما الترجيح من جهة الإسناد فمن وجوه
أحدها أن يكون أحد الراويين صغيرا والآخر كبيرا
فنقدم رواية الكبير لأنه يكون أضبط ولهذا قدم ابن

عمر روايته على رواية أنس في أفراد الحج وقرانه
مع العمرة فقال إن أنسا كان صغيرا يتولج على
النساء وهن منكشفات وأنا أخذ بزمام ناقة رسول
الله ﷺ

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:404
فيسيل على لعابها
والثاني أن يكون أفقه فتقدم روايته على من دونه
في الفقه لأنه أعرف بما سمع
والثالث أن يكون أقرب إلى رسول الله ﷺ فيكون
أولى لأنه يكون أوعى لما سمعه
والرابع أن يكون أحدهما باشر القصة أو تعلق القصة
به فيقدم روايته لأنه أعرف بالقصة من الأجنبي عنه
ومثال هذا في مسألة نكاح المحرم ورواية أبي نافع
أن النبي ﷺ كان حلالا
وكذلك رواية ميمونة فيكون أولى من رواية ابن
عباس أنه كان محرما
والخامس أن يكون أحد الخبرين أكثر رواة فتقدم
على الخبر الذي يكون أقل رواة ومن أصحابنا من
قال لا يقدم كما لا يقدم الشهادة بكثرة العدد
وكذلك لا يقدم أحد الفتويين بكثرة المفتين والأول
أصح لأن الترجيح يكون بوجود قوة في أحد الخبرين
لا يوجد في الآخر ومعلوم أن كثرة الرواة نوع قوة
في أحد الخبرين لا يوجد في الآخر لأن قول الجماعة
أقوى في الظن وأبعد من السهو من قول الواحد

وأيضاً أقرب إلى إفادة العلم وهو إذا بلغ عدداً يقع به تواتر الخبر
وأما الشهادة والفتوى فقد منعوا والمذهب التسليم والفرق بين الرواية والشهادة مقدرة في الشرع
بعدد معلوم فكفينا الاجتهاد فيها وأما الرواية فقد بنى أمرها على الاجتهاد وفي الرواية يوجد إذا كثروا ما لا يوجد إذا قلوا وهو سكون النفس من طمأنينتها فإنه يوجد عند كثرة الرواية ما لا يوجد عند قلتهم

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 405
والسادس أن يكون أحد الراويين أكثر صحبة فتكون روايته أولى لأنه يكون أعرف بما داوم عليه الرسول من السنن
والسابع أن يكون أحدهما أحسن سياقاً للحديث فيقدم خبره لأنه كان أحسن عناية بالخبر من الآخر
فلهذا قدمنا جابر في أفراد الحج والثامن أن يكون أحدهما متأخر الإسلام فتقدم روايته لأنه يحفظ أحد الأمرين من رسول الله ﷺ
ولذلك إذا كان أحدهما متأخر الصحبة فيدل ذلك على تأخر سماعه وهذا والأول واحد وقد قال أصحاب أبي حنيفة لا يقدم بهذا لأن المتقدم قد دامت صحبته إلى حال وفاة النبي ﷺ فلا يكون للمتأخر ترجيح عليه والذي قلناه أولاً أولى لأن سماع المتأخر متحقق لغيره وسماع المتقدم يحتمل التأخر فما تأخر سماعه يتبين يكون أولى ولهذا قال ابن عباس كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أوامر رسول الله ﷺ

ومثال ذلك ما فعله الشافعي من تقديم رواية ابن عباس في التشهد على رواية ابن مسعود والتاسع أن يكون أحد الراويين أروع وأشد احتياطا فيما يروي فتقدم روايته لاحتياطه في النقل والعاشر أن يكون أحدهما قد اضطرب لفظه والآخر لم يضطرب لفظه فيكون الذي لم يضطرب لفظه أولى

والحادى عشر أن يكون أحد الخبرين رواه أهل المدينة والخبر الآخر رواه غيرهم فيكون الأول أولى لأنهم يروون أفعال رسول الله ﷺ وسنته التي مات عليها فهم أعرف بذلك من غيرهم والثانى عشر أن يكون أحد الروايين اختلفت عنه الرواية والآخر لم تختلف عنه الرواية فمن أصحابنا من قال بتعارض الروايتان اللتان اختلفتا وينفى رواية من لم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:406
تختلف عنه الرواية ومنهم من قال يرجح رواية من لم تختلف عنه الرواية لمكان الاختلاف وعدم الاختلاف

وأما ترجيح المتن فمن وجوه أحدها أن يكون أحد الخبرين موافقا لدليل آخر من كتاب أو سنة أو قياس فيقدم على الخبر الآخر الذى لا يوجد له هذه القوة والثانى أن يكون أحد الخبرين عمل به الأئمة فيكون أولى لأن عملهم به يدل على أنه أحد الأمرين وكذلك

إذا عمل بأحد الخبرين أهل الحرمين فيكون أولى لأن عملهم يدل على أن الشرع استقر عليه ويدل أنهم دونوه عن سلفهم إلى رسول الله ﷺ ولهذا قدمنا رواية الأفراد على رواية التثنية في الإقامة والثالث أن يكون أحدهما مجمع النطق والدليل فيكون أولى ما وجد فيه أحدهما لأنه يكون أبين والرابع أن يكون أحدهما نطقا والآخر دليلا فيكون النطق أولى من الدليل لأن النطق مجمع عليه والدليل مختلف فيه ومعنى هذا الدليل دليل الخطاب والخامس أن يكون أحدهما قولا وفعلا والآخر أحدثهما فالذى يجمع القول والفعل أولى لأنه أقوى من حيث تظاهر الدليلين وإن كان أحدهما قولا والآخر فعلا ففيه أوجه وقد سبق في باب الأفعال والسادس أن يكون أحدهما ورد على سبب والآخر ورد على غير سبب والذي ورد على غير سبب أولى لأنه يكون متفقا على عمومته والوارد على سبب مختلف في عمومته والسابع أن يكون أحدهما إثباتا والآخر نفيا فيقدم الإثبات لأن مع المثبت زيادة علم والأخذ بروايته أولى والثامن أن يكون أحدهما ناقلا والآخر منفيا على الأصل فيكون الناقل عن الأصل

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:407
أولى لأنه يفيد حكما شرعيا ليس في الآخر
والتاسع أن يكون في أحدهما احتياط لا يوجد في
الآخر فيكون الأحوط أولى لأن الأحوط أسلم للدين

والعاشر أن يكون أحدهما يقتضى الحظر والآخر
يقتضى الإباحة ففيه وجهان
أحدهما أنهما سواء لأنهما حكمان شرعيان
والوجه الآخر وهو الأصح أن الذى يقتضى الحظر
أولى لأنه أحوط

وقيل فى القسم الأول إذا تعارض خبران من روايتين
ورويهما من واحد وأحدهما أعلم ممن يروى عنه فيكون
أولى كالرواية فى زوج بريرة فالذى روى أنه كان
عبداً القاسم بن محمد وعروة بن الزبير عن عائشة
والذى روى أن زوج بريرة كان حراً الأسود عن
عائشة وعروة والقاسم أعلم بعائشة رضى الله عنها
من الأسود لأنهما قريبها والأسود أجنبى منها وقيل
أيضاً إذا تعارض الخبران أن يجوز أن يرجح أحدهما
على الآخر لأن الصحابة تلقته بالقبول وإن لم يعرف
من الصحابة فى ذلك شىء فإن كان عوام أهل
الحديث عملوا بأحدهما يقدم على الآخر
وقيل إنه يرجح أحد الخبرين على الآخر بأن يكون
أحدهما أشبه بمعانى الكتاب والثانى أشبه بمعانى
السنة وهذا قد بينا فإن لم يوجد فى واحد من
الخبرين ترجيح بوجه ما وعدم الكل طرْحاً ويرجع
إلى ما كان عليه الأفراد أولاً اعلم أن الذى تضمنه
الخبر أن ليس من دين الله إذ لو كان من دين الله لم
يقع بينهما التناقض أو كان أحدهما من دين الله لم
يخل من دليل يدل عليه فإذا لم يدل الدليل على
واحد منهما من الوجوه التى قدمناها علمنا أنه ليس
من عند الله تعالى وتقدس فأسقطناهما جميعاً وقد

رجح عيسى بن أبان المرسل على المسند لأن الراوى قال قال النبي ﷺ وكأنه قطع به والآخر إحالة على غيره ونحن قد بينا أن المرسل ليس بحجة فكيف يرجح بهذا الوصف قال القاضى عبد الجبار هذا الكلام الذى قاله عيسى بن أبان وهو أن الراوى لا يقول قال النبي ﷺ إلا وقد وثق أن النبي ﷺ قاله إنما

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:408
يصح إذا قال قال النبي ﷺ فأما إذا قال عن النبي ﷺ فلا يتأتى هذا الكلام وأيضا فإن قول الراوى قال النبي ﷺ يحسن مع الظن لكونه قائلا لذلك كما يحسن مع العلم فمن أين أنه لم يقل قال النبي ﷺ إلا وقد روى له جماعة وظنه أكثر من الظن الحاصل برواية المسند المعارض له فإن قالوا إن الذى يرسل لا يقول قال النبي ﷺ إلا وقد روى له جماعة قلنا هذا لا يعرف وقد بينا أن السكوت عن اسم المروى عنه محتمل لوجوه كثيرة وقد رجح قوم الخبر بالذكرى والحرية أما الحرية فلا تأثير لها فى قوة الظن وأما الذكرى فيجوز أن يقال إن الضبط معها أشد وظاهر المذهب أن لا يرجح بهما وقد قال قوم إن أحد الخبرين إذا كان يقتضى إيجاب حد والآخر يقتضى نفيه فالنفي أولى لأن الحد يسقط بالشبهة وقد قيل إنهما حسان لأن الحد إنما يسقط عن الأعيان بالشبه فإما إثباته فى الجملة فمساو لإثبات سائر الشرعيات وفى تعارض الخبرين فى إثبات الشىء

ونفيه كلام كثير وقد ذكر قوم موافقته دليل العقل في النفي لأنه الأصل فيكون أولى ويمكن أن يعارض فيقال إن الشرع ناقل كما كان عليه في الأصل فيكون الخبر الذي يتضمن النقل أولى من الذي يتضمن نفيه الشيء على ما كان عليه في الأصل وأما إذا تضمن أحد الخبرين الحرية والآخر الرق فقد قال بعضهم إن المثبت للحرية أولى وقال بعضهم هما سياتان لأنهما حكمان شرعيان يتقابلان ويتمثالان والأول أحسن وهو أن الحرية أولى لأن الحرية لا يعترضها من الأسباب المبطلة لها ما يعترض الرق والحرية لا يبطلها شيء بعد ثبوتها بخلاف الرق ومثل أيضا فيما لو تعارض خبران أحدهما على قضية العقل والآخر على قضية الشرع أن الذي على قضية الشرع أولى لأنه ناقل على ما سبق وقال بعضهم إذا تعارض خبران أحدهما معلل فيكون أولى وفي الباب كلام كثير اقتصرنا على هذا والله أعلم

فصل اعلم أنا قد فرغنا من القول في الأخبار وقد شرحنا الكلام فيها على حسب ما أذن الله تعالى في ذلك وأرجو أن يكون قد وقع به الغنية عن كثير من تطويلات الأصوليين وقد رأيت بعض المتأخرين من أصحابنا ضم إلى أبواب الأصول المعروفة بابا في تأويل الأخبار وسمى الباب باب التأويل وذكر أن التأويل هو رد الظاهر إلى الله تعالى في دعوى المسئول وذكر أن الذي يطرق إليه التأويل وهو الظاهر

قال وظهوره أن يكون اللفظ فى معناه مظنونا غير مقطوع وأما النصوص فلا يتطرق إليها

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:409
تأويل قال ولا يجوز الاستدلال بالظواهر فيما المطلوب منه القطع لأن ظهور معناه غير مقطوع فلا يسوغ الاستدلال به فى الأمر المقطوع وأما فى أحكام الشرع فيسوغ الاستدلال بالظواهر وقد كانت الصحابة يتعلقون فى تفاصيل الشرع بظواهر الكتاب والسنة وما كانوا يقصرون فى استدلالهم على النصوص ومن استراب فى تعلقهم بالقياس فلا يستريب فى تعلقهم بالظواهر وعلى القطع نعلم أن الظاهر فى إفادة غلبة الظن فوق الأقيسة فإذا جاز التعلق بالقياس جاز التعلق بالظواهر ودليل كون الظاهر حجة فى العمليات هو الإجماع مثل ما هو الحجة فى أخبار الآحاد سواء كانت ظواهر أو نصوصا ثم تأويل الظواهر فى الجملة سائغ إذا قام الدليل عليه ولا بد من دليل يقوم عليه لأن التحكم بالتأويل معتضل عليه من غير أن يعضد شيء لا يجوز لأنه لو جاز ذلك لبطل التمسك بالظواهر أصلا فصار التحكم بالتأويل مردودا وأصل التأويل مقبولا إذا لم يكن على وجه التحكم بل كان مستندا إلى دليل وقد ذكر كلاما طويلا فى المقدمة اختصرنا ما نحتاج إليه ثم ذكر أخبارا رويت فى مسائل من الخلافات التى تثار بين أصحاب أبى حنيفة وذكر تأويل المخالفين لها وبدأ بمسألة النكاح بلا ولى وذكر الخبر الذى روى

فى الباب من قوله عليه السلام أيما امرأة نكحت
بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل ورد
تأويلهم للخبر من حملهم على الصغيرة والمكاتبه
ورد تأويلهم بالكلام المعهود وعلى ما عرف فى
مسائل الخلاف واعتمد فى رد كثير من تأويلات
الخصوم بحرف واحد وهو أن الشارع صلوات الله
عليه إذا ذكر أبلغ الصيغ فى العموم لا يجوز أن يحمل
على موضوع نادر فى الوجود قال ويستحيل أن
يقصد الرسول ﷺ أعم الصيغ وهو قوله أيما امرأة
نكحت فإن أعم الصيغ كل وأى وما فيذكر أعم
الأدوات ويكون قصده تأسيس شرع ثم زيد والحالة
هذه مكاتبه أو صغيرة دون الحرائر البالغات اللاتى
هن الغالبات المقصودات ومن ظن هذا التخصيص
فى مثل هذا العموم فقد ظن محالا وما كان إلا كمن
يقول لبوابه لا تدخل على أحد فلو دخل البواب كل
مبرم ثقيل ولم يدخل قوما مخصوصين زاعما إني
حملت لفظك على الذين منعتهم لم يقبل هذا الكلام
من البواب وكان حريا أن يؤدب ويصفع وقد ذكر من
هذا النوع لرد هذا التأويل وأمثاله كلاما طويلا وذكر
عن أبى بكر محمد بن الطيب أنه قال وأنا أعلم على
الضرورة والبديهة أن الرسول صلوات الله عليه لم
يعن بقوله أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها المكاتبه
دون غيرها أو الصغيرة دون المبالغة ثم قال وقد
سلم الرسول

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

ﷺ الموافق والمخالف أنه كان على الغاية القصوى من الفصاحة وحمل كلامه على مثل هذه المحامل يحط كلامه عن رتبة الفصاحة والجزالة ويكون التكلم بمثل هذا الكلام وهو قول أيما امرأة نكحت ثم يريد المكاتبة والصغيرة حظرا وعيا وما هذا إلا كمن يقول رأيت جمعا من العلماء ثم إذا روجع يفسره بقطع من الغنم ذهابا منه إلى أنهما على علوم يتعلق بمصالحها ومضارها ومنافعها وكذلك إذا فسر برؤية سفلة من الجهلة ثم زعم أنهم من العلماء في كثير من الأشياء لم يقبل ذلك منه وعد هازلا لآعبا قال فإن قال قائل إن الصغائر والمكاتبات داخلات تحت قوله أيما امرأة فإذا دخلت تحت ظاهر اللفظ ولم يبعد تنزيل لفظ العموم عليهن تخصيصا يدل عليه أن التخصيص في اللفظ العام يجري مجرى

الاستثناء ثم يجوز إطلاق لفظ عام يعقبه باستثناء شاذ نادر فليكن الأمر في التخصيص كذلك والجواب أن التأويل ليس يسوغ بما قلت وإنما يقبل التأويل إذا سوغه الفصحاء وأهل اللسان وإذا سمعوا أن يستنكروا ذلك والتخصيص في الجملة للعموم غير مستنكر وإنما المستنكر إرادة الأخص والأخص باللفظ الأعم الأشمل وأما الاستثناء فنقول ليس يساغ التأويل بالقياس حتى يحمل التخصيص على الاستثناء وإنما يساغ التأويل بالوجه الذي قدمنا وهو أن لا يكون اللفظ متباينا له وذكر أبلغ العموم في سياق الشرعيات وبنائها وتأسيسها متأى لحمله

على أخص الخصوص وقد منع القاضي أبو بكر جواز مثل هذا في الاستثناء أيضا وإذا صدر من الرسول وغير الرسول صلوات الله عليه إنما يجوز في صيغة ركيكة والرسول ﷺ مبرأ من مثل ذلك وذكر بعد هذا تأويلهم في قوله ﷺ لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وعلى هذا اللفظ أورد في أكثر التعاليق والمعروف قوله من لم يجمع الصيام من الليل فلا صيام له وقال قد أولوا هذا على النذر المطلق أو القضاء وقال وهذا تأويل يسبه تأويلهم في المسألة الأولى فإن هذا الكلام كلام بالغ في اقتضاء العموم فإذا قال النبي ﷺ ابتداء الإنباء على سؤال ولا تنسيقا للكلام على حال فإذا ظن ظان أن الصوم الذي هو ركن للإسلام وهو القاعدة الأصلية لم يعيبه الرسول ﷺ ولم يردده وإنما أراد ما يقع فرضا للفرائض

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:411
الشرعية كالمنذور أو فرعا للأداء كالقضاء فقد أبعد كل الإبعاد وانصرف عن مأخذ الكلام وذكر تأويلهم الآخر لهذا الخبر وهو أنه أراد إذا نوى اليوم أن يصوم غدا قال وهذا أيضا صورة شاذة نادرة تجرى في أدراج الوسوس ومن يفعل مثل هذا وربما لا يقع في الدهور الكثيرة مرة واحدة وحمل كلام رسول الله ﷺ على الشاذ النادر باطل يدخل عليه أن مثل هذا اللفظ إنما يذكر نهيا عن الذهول وتحذيرا من الغفلة واستحسانا على تقديم التبييت وهذا يعلم بأول

البديهة ولا ينكره محصل فإذا حمل حامل ذلك على النهى عن التقديم على الليل كان ذلك يقتضى مقصود الخطاب وذكر تأويلهم فى حمل اللفظ على نفي الكمال وأجاب عنه بأن حمل اللفظ على نفي الكمال غير ممكن فى القضاء والنذور وهما من متضمنات الحديث فإذا تعين حمل اللفظ على حقيقتها فى بعض المسميات تعين ذلك فى سائرها لأن الإنسان الفصيح لا يرسل لفظه وهو يريد حقيقته من وجه ومجازه من وجه وعلى الجملة أقول قوله لا صيام حقيقة لنفى أصل للصوم كقوله لا رجل فى الدار نفى أصله فحملة على نفي وصف من الصوم مع تبقية أصله مجاز ولا بد فيه من دليل ثم ذكر مسألة نكاح المشركات وإسلام الرجل والعدد أكثر من الأربع والأخبار المروية فى الباب وتأويل الخصوم لذلك وبين وجه بطلانه وهو وجه بين وفساده ظاهر ولا يحتاج فيه إلى كثير إطناب وقد بينا فى الخلافات للفروع فلا معنى لذكر ذلك ها هنا ثم ذكر التأويل الذى ذكره الأصحاب وقوله وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين وحمل الكثير على الجواز كقولهم جحر ضب وكقول الشاعر
كبير أناس فى نجاد مزمل

وزيف هذا التأويل بكلمات قالها وذكر وجهها آخر فى الكلام على هذه القراءة والصحيح إيجاب الغسل ثم ذكر أن قراءة النصب أمثل وهذا التزييف لا ينبغى أن يسلم لهذا القائل وقد ذكر أهل اللغة فى كتبهم

والقراءتان معروفتان والغسل واجب في الرجلين بلا ريب وترا وقد صنف القاضي أبو الطيب الطبري رحمه الله في هذه المسألة تصنيفا حسنا وبلغ الغاية ولم يحتمل هذا الكتاب إيراد ما أورده ومن طلب ذلك أو طلب تصحيح ما قاله الأصحاب لم يعدم الدليل عليه قال أبو الحسين بن فارس في كتاب حلية الفقهاء فأما غسل الرجلين فواجب ولا صلاة إلا بغسلهما والدليل على ذلك قوله عز وجل وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم المائدة 6 لأنه رده إلى قوله فاغسلوا وجوهكم وأيديكم المائدة 6 فإن قال قائل فقد قرئت بالخفض قيل له قد يعطف الاسم على الاسم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:412
ومعناها مختلف إلا أنه عطف هذا عليه لقربه منه فإن الله تعالى قال يطوف عليهم ولدان مخلدون بأكواب وأباريق وكأس من معين الواقعة 16 17 ثم قال وحوار عين الواقعة 22 وهؤلاء يطاف بهن على أزواجهن وقد قال شاعر العرب
ورأيت زوجك في الوغا
متقلدا سيفا ورمحا

والرمح لا يتقلد في نظرنا فوجدنا الغاسل ماسحا غاسلا فقد جمع الأمرين فوجدنا الماسح لا يأتي إلا بأحد الشئيين فأخذنا بالغسل ويمكن أن يقال أيضا إن الله تعالى قال في اليدين وأيديكم إلى المرافق

وقال في الرجلين وأرجلكم إلى الكعبين فقد ربط
منتهى الفرض في الرجلين بالكعبين وربط واجب
اليدين بالمرفقين ومن يكتفى بالمسح فلا معنى
لذكر الكعبين عنده ثم ذكر أن المخالفين قالوا يجوز
صرف الصدقة إلى بعض هؤلاء الأصناف لأن المرعى
هو الحاجة قال وهذا تأسيس معنى يعطل تقييدا من
الله تعالى في الآية بذكر الأصناف الثمانية ولو كانت
الحاجة هي المرغبة لكان ذكرها أولى وأحسن
وأشمل فلما نص الرب عز اسمه على الأصناف
الثمانية كان التأويل باعتبار الحاجة تعطيلاً لا تأويلاً
فإن الحاجة قد لا تستمر في بعض الأصناف
كالعاملين وبعض الغارمين الذين يتحملون الحملات
لتطفئة الثائرة والفتن الثائرة وقد ذكرنا وجه كلامهم
على هذه الآية وانفصالنا عما قالوه في كتاب
الاصطلام فتركنا ذكره هاهنا وأوردنا ما ذكره القائل
على كلام مشائخهم ثم ذكر الآية الواردة في خمس
الغنيمة وذكر عن أبي حنيفة أنه اعتبر الحاجة لا
القرابة قال والذي ذكره مضادة ومحادة وقد ذكرنا
وجه كلامهم أيضا في كتاب المسمى علم الآية
وانفصلنا عنه فاستغنينا عن ذكر ذلك هاهنا وقد ذكرنا
أنهم لا يعتبرون مجرد الحاجة ثم ذكر قوله تعالى
فإطعام ستين مسكينا المجادلة 4 وقبول الخصم من
وساوس أن معناه إطعام ستين مسكينا وزيف هذا
الكلام بوجه من العربية ونحن قد ذكرنا بطلانه في
المسائل قال ومن الظواهر أيضا قوله عليه السلام

فى بيع الرطب بالتمر أينقص إذا جف قالوا نعم قال
فلا إذا

قال وإن لم يكن هذا أيضا فى وضع اللسان للتعليل
لكنه ظاهر فيه فمن أراد أن يزيل هذا الظاهر بقياس
كان مردودا لأن ما يظهر من كلام الرسول ﷺ فى
التعليل مقدم على ما يظهر فى ظن المستنبط وهذا
لأن القياس تعلق بمسلك من الظن فيكون ما ظهر
من كلام الرسول صلوات الله عليه فى التعليل أولى
منه وهذا الكلام يوجب أن لا يصح تخصيص العموم
بالقياس ونحن قد بينا جوازه على أصلنا فى هذه
المسألة قوله عليه السلام فلا إذا نص

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:413
فى فساد البيع وليس مما يتطرق إليه تأويل حتى
يقال إنه يعضد بالقياس ويؤيد به وذكر مسألة الشغار
ومسائل تشبهها وحمل الخصوم النهى فيها على
الكراهة ثم قال وقد ثبت من عادات السلف
الماضيين حمل أمثال هذا على الفساد والامتناع عنه
بالكلية فمن أراد مخالفة ما ظهر لنا منهم كان فى
حكم المخالف لهم قال وهذا لا يبلغ فى السقوط
مبلغ ما تقدم من التأويلات واعلم أنه لم يكن غرضنا
ذكر هذه التأويلات لأن هذا الكتاب يشتمل على ذكر
أصول الفقه وليس هذا من أصول الفقه فى شىء
إنما هذا الكلام يورد فى الخلافات وفى التعاليق غير
أنا ذكرنا طرفا من ذلك ولا يعدم الناظر فيه نوع
فائدة وعلى الجملة لا يجوز حمل الخاطر على

استخراج التأويلات المستكرهة للأخبار وينبغي للعالم الورع أن يتجنب ذلك ويحترز عنه غاية الاحتراز لأن الكلام على كلام الشارع صعب والزلل فيه يكثر وقد ورد في الخبر يحمل هذا العلم من كل خلف عدولهم وقال في وصفهم ينفون عنه تأويل الجاهلين والله العاصم بمنه والمرشد إلى الصواب بفضله وعونه ونسأله تعالى أن لا يجعلنا من هؤلاء القوم فقد بين النبي ﷺ أن الجهل يحمل الإنسان على التأويلات المستكرهة وذكر أن العدول من علماء الأمة ينفون ذلك وذكر أيضا أنهم ينفون تحريف الغالين وانتحال المبطلين وإلى الله الملاذ وبه المعاذ من وساوس النفس وخواطر السوء فما ضل من ضل ولا هلك من هلك إلا بأمثال ذلك والله المستعان مسألة هذه مسألة تتصل بالأخبار وهي ما يشتمل على القراءة الشاذة من الحكم هل تكون القراءة الشاذة حجة فيه

اعلم أن ظاهر مذهب الشافعي رحمه الله أن القراءة الشاذة التي لم تنقل تواترا لا يسوغ الاحتجاج بها ولا تنزل منزل الخبر الواحد ولهذا نقول إن التابع لا يجب في صيام الكفارة وإن كان قد وجد في القراءة الشاذة المنسوبة إلى ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة أيام متتابعات وأما أصحاب أبي حنيفة يعلقوا هذه القراءة الشاذة

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

فزعّموا أن هذه القراءة وإن كان النقل قد انقطع فيها فلا يكون دون الخبر الواحد فلا بد أن يكون حجة قالوا وقد كانت قراءة ابن مسعود مستفيضة في الأتباع وأتباع الأتباع ثم انقطع النقل فبقيت بطريقة الآحاد فتعلقوا أيضا بما نقل في قراءته في آية السرقة والسارق والسارقة فاقطعوا أيمانهما وفي مسألة نفقة المبتوتة بما وجد في قراءة ابن مسعود في صورة الطلاق أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيّقوا عليهن وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وإذا وضعن حملهن فإن أرضعن لكم فأتوهن أجورهن هكذا قراءته في المصحف المنسوب إلى عبد الله بن مسعود رضى الله عنه فظاهرها يقتضى وجوب النفقة على الإطلاق ويقتضى أن ذكر مدة الحمل ليس لأن النفقة واجبة وإن طالت مدة الحمل وقد حملوا القراءة المعروفة على هذا وأثبتوا فيها تقديمًا وتأخيرًا ذكر ذلك أبو زيد في الأسرار ونحن نقول إن الاحتجاج بالقراءة الشاذة ساقط والدليل عليه شيان أحدهما القرآن قاعدة الإسلام ومنبع الشرائع وإليه الرجوع في جميع الأصول ولا أمر في الدين أهم منه والأصل أن كل ما جل خطره وعظم موقعه في أمر الدين فأهل الأديان يتواطئون ويتفقون على نقله وحفظه وتتوفر دواعيهم على ذلك فلو كانت هذه القراءة من القرآن الذى أنزله الله تعالى لنقل نقلًا مستفيضة ولشاع ذلك في أهل

الإسلام وحين لم ينقل دل أنه ليس بقرآن وإذا لم يكن من القرآن الذي أنزله الله تعالى لم يقم به حجة لأنه لو كان حجة لكان حجة من هذه الجهة بيينة أن لا خبر عن النبي ﷺ فيما أعدوه من الأحكام لا من جهة التواتر ولا من جهة الآحاد وكونه موجودا فى بعض المصاحف لم يثبت أنه قرآن فمن أى وجه يدعون قيام الحجة به وقولهم إن القراءة الشاذة تنزل منزلة الخبر الواحد هذا دعوى ولا يعرف هذا وبأى دليل تنزل منزلة الخبر الواحد ونحن نعلم أنه لا نقل فى هذه القراءات لا من قبل التواتر ولا من قبل الآحاد ويقول أصحاب النبي ﷺ أجمعوا فى زمن أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضى الله عنه على هذا المصحف الذى يدعى الإمام وهو الذى بين أظهرنا وأطرحوا ما عداه وروى أنهم حرقوا الباقي وقيل إنه دفن وقد نقل اضطراب ابن مسعود فى ذلك غير أن الصحابة لم يلتفتوا إلى اضطرابه واتفقوا على ما

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:415
اتفقوا عليه ويروى أنه ناله تأديب عمر ولم ينكر على عثمان فى ذلك منكر يدل عليه أنه لما تجمعت عليه الطائفة المعروفة من الكوفة والبصرة وادعوا أشياء عليه وزعموا أنه غير وبدل لم يرو أنه ذكر أحد منهم أمر المصحف ولو كان ذلك أمرا ينكر لكان الأهم فى ذلك أن يخصوه بالذكر ولا يدعوه جانبا وذكروا أشياء لا تدانى هذا فثبت أن القرآن ما يحويه المصحف للمهام واعلم أن الأولى عندي أن لا يتعرض لتلك

القراءة وأشباهاها أصلا ولا يذكر أنه قرآن أو ليس بقرآن لأنه في كلا الأمرين خطأ وقد اشتمل الصحاح على أشياء لا توجد إلا في قراءة ابن مسعود ولكن مع هذا نقول لا يقوم بما فيه حجة لعدم النقل ولأنه لو كانت تشتمل تلك القراءة على أحكام لا توجد في القراءة المعروفة لم يعرض عنها الأئمة ولنقلوا ذلك إما بتواتر أو بأحد حتى لا تضيع ولا تتعطل تلك الأحكام فهذا وجه الكلام في هذا والله أعلم وأما الإعراب الذي اختلف فيه القراء فليس كذلك مخالف المصحف الإمام وقد ادعى أهل القراءة أن ذلك منقول بطريق يوجب العلم ولولا ذلك لم يقرأوا بها حين انتهى الكلام في الأخبار وما يتصل بها بعون الله وتوفيقه نذكر

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:416
القول في النسخ والمنسوخ

ونبتدىء بمعنى النسخ في اللغة والشرع أما من حيث اللغة فاعلم أن معنى النسخ في اللغة نقل الشيء وإزالته بعد ثبوته من قولك نسخت الشمس الظل إذا أزالته ونسخت الرياح الآثار إذا محتها ويقال أيضا نسخت الكتاب وهو بمعنى نقل المكتوب من مكان إلى مكان آخر وقيل إن الأشبه أن يكون حقيقة بمعنى الإزالة فحسب وأما بمعنى النقل فيكون مجازا لأن ما في الكتاب لا ينقل حقيقة ألا ترى أنه ثابت فيه على ما كان من قبل وإذا كان مجازا في

النقل كما ذكرنا لم يبق إلا أن يكون حقيقته في الإزالة ويجوز أن يقال أنه حقيقة في النقل أيضا لأنه إذا نسخ الكتاب فقد حصل المكتوب الذي كان في هذا الموضع في موضع آخر فصار شبه النقل إن لم يكن نقلا حقيقة فدلنا هذا أن اسم النسخ موضوع للنقل حيث تجوزوا به فيما يشبه النقل وأما نسخ الكتاب بإزالة وهو لا شبه الإزالة وقد قيل إن ما قالوه لا يدل على أنه ليس بحقيقة في الإزالة لأننا بينا من حيث اللغة أنهم عرفوا النسخ بمعنى الإزالة ويمكن أن يقال إن النقل بمعنى الإزالة سمي نسخا لأن النقل يزيل المنقول من مكانه الأول والأولى في الشرع أن يكون بمعنى الإزالة وحده لأنه خطاب دال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان لازما مع تراخيه عنه ولا يلزم على هذا ما سقط عن الإنسان بالموت حيث لا يكون ذلك لأننا قلنا خطاب دال وذلك ليس بخطاب ولا يلزم ما وقع مما كانوا عليه من شرب الخمر وغيره لأن ذلك ليس بنسخ من حيث إن ما كانوا عليه لم يثبت بخطاب ولا يلزم ما أسقط بكلام متصل كالاستثناء والغاية مثل قوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل البقرة 187 حيث لا يكون نسخا لأنه غير متراخي عنه وقيل إن اللفظ الدال على انتهاء الحكم الشرعي مع التأخر عن مورده وهذا جد حسن وهو أوجه من الأول

واعلم أنه لا يجوز أن يقتصر على قول من قال إنه بيان انقضاء زمان العبادة لأنه يدخل الموت على هذا

فإنه ينتفى زمان العبادة به ولا يكون نسخا ويقال إنه رفع الحكم

المأمور به بالنهي عنه ويقال إزالة الحكم بعد استقراره والأولى ما سبق
واعلم أن التناسخ يقع على أشياء فالناصب للدلالة
الناسخة يوصف بأنه ناسخ فالله تعالى ناسخ لأنه
ينصب الدلالة الناسخة ولهذا يقال إن الله تعالى نسخ
التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة
ويوصف الحكم بأنه ناسخ فيقال وجوب صوم شهر
رمضان ناسخ صوم عاشوراء ويوصف المعتقد لنسخ
الحكم بأنه ناسخ فيقال فلان ينسخ الكتاب بالسنة أى
يعتقد ذلك ويوصف الطريق بأنه ناسخ فيقال القرآن
ناسخ للسنة وخبر كذا ناسخ لخبر كذا فى الحد الذى
ذكرناه فى الطريق الناسخ وقد اشتمل الحد الذى
ذكرناه على شرائط النسخ وتفصيل ذلك وهو أنه لا
بد أن يكون الحكمان أعنى الناسخ والمنسوخ
شرعيين لأن العجز يزيل التعبد الشرعى ولا يقال إن
الناسخ من شرائطه أيضا أن يكون الناسخ منفصلا
عن المنسوخ لأنه إذا كان متصلا به فإما أن يسمى
استثناء أو يسمى غاية ولا يسمى نسخا بحال
ألا ترى إلى قوله تعالى فلبث فيهم ألف سنة إلا
خمسين عاما العنكبوت 14 وإلى قوله تعالى
فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو
يجعل الله لهن سبيلا النساء 15 وقد دل الدليل
المنفصل عن الدليل الأول ببيان السبيل وهو الرجم

أو الجلد على ما عرف فكان الإمساك منسوخا
والرجم والجلد ناسخا ومن شرط صحة النسخ أيضا
أن يكون إزالة لحكم الفعل لا لنفس الفعل وصورته
لأن صورة الصلاة إلى بيت المقدس لا يصح إزالتها
وإنما الأدلة الشرعية دلت على زوال وجوب التوجه
إليها أو دلت على جواز الصلاة إليها وقد قال بعضهم
إن

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 418

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 417

من شرط حسن النسخ أيضا أن يكون إزالة لنفس ما
تناوله التعبد على الوجه الذي تناوله بل أن يكون
النسخ في التعبد بمثله في وقت آخر وهذا فيه نظر
لأننا نجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله وسيأتي ذلك
من بعد ونبتدىء بالقول في جواز النسخ
مسألة النسخ جائز في الشرعيات
وقالت اليهود لا يجوز ذلك وكذلك قال شاذلية من
المسلمين

وقد نسب ذلك إلى بعض الروافض من اليهود
وطائفة يجوزون النسخ وتعلق من لم يجوز النسخ
بأن جواز النسخ يؤدي إلى جواز البداء على الله
تعالى لأنه أداء نهى عن صورة ما أمر به أو أمر
بصورة ما نهى عنه يكون قد ظهر له شيء كان خاصا
عليه حتى نهى عن غير ما أمر به أو أمر بغير ما نهى
عنه وهذا لا يجوز على الله تعالى فيكون النسخ
محض البداء وهو من صفات البشر ولا يجوز على

الله تعالى قالوا ولأن الأمر بالفعل يقتضى الفعل أبدا
فإن تعلق الأمر يقتضى أن الأمر أراد ذلك فإذا لم يرد
الفعل أبدا من اقتضاء الظاهر إياه كان ملبسا وإذا
اقتضى الأمر الفعل أبدا فإذا نهى فى المستقبل عنه
يدل نهيه أن ظهر له شىء كان خافيا عنه أو خفى
عنه شىء كان ظاهرا له وهذا لا يجوز على الله
تعالى وهذا الدليل قريب من الأول
وقد قال بعضهم إن الأمر بالشىء يدل على حسنه
والنهى عنه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:419
يدل على قبحه فيؤدى النسخ إلى أن يكون الشىء
الواحد حسنا قبيحا وهذا لا يجوز وقد نقل اليهود عن
موسى عليه السلام أن السبب لا ينسخ أبدا وربما
قالوا إنه قال شريعتي لا تنسخ أبدا وأما دليلنا فى
جواز النسخ فنقول على من خالفنا ممن يدعى
الإسلام قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت
بخير منها أو مثلها البقرة 106 وقال تعالى وإذا بدلنا
آية مكان آية النحل 101 ويدل عليه أن نكاح الأخوات
كان جائزا فى شريعة آدم صلوات الله عليه وقد
نسخ والأولى أن يدل بالدليل النقلى فإن هذا الخلاف
مع اليهود فأما المسلمون فعندى أنهم مجمعون على
الجواز والدليل العقلى أن الشىء يجوز أن يكون
حسنا فى وقت قبيحا فى وقت
ألا ترى أنه يحسن أن يقول السيد لعبده افعل كذا
فى وقت كذا ولا تفعله فى وقت كذا ويحسن أن

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

يقول الله تعالى تمسكوا بالسبب ما عشتم إلا
السبب الفلاني وهذا لأنه يجوز أن يكون التمسك
بالسبب مصلحة في وقت ومفسدة في وقت آخر
كما يجوز أن يكون الرفق مصلحة لإنسان مفسدة
لآخر وكذلك يجوز أن يكون مصلحة في وقت
مفسدة في وقت وهذا كما يجوز كون الصحة
والمرض والغنى والفقر مصلحة في وقت دون وقت
وكذلك السبب يجوز أن يكون مصلحة في وقت دون
وقت ولا فرق في العقل بين هذه الأشياء وهذا على
قول من يعتبر المصالح ومن هذا الجنس نقلت
الأحوال بالإنسان من الطفولية والبلوغ والشباب
والكهولة والشيخوخة وما هذا إلا تصرف الأمور على
توجيه الحكمة وتدعو إليه المصلحة وابتلاء العباد
وامتحان طاعتهم وقتا بعد وقت بالوجه الذي هو خير
لهم وأدعى إلى صلاحهم
وإن قلنا إن الله عز وجل يكلف عباده ما بينا ولم
نعتبر وجوه المصالح فعلى هذا الطريق يجوز النسخ
أيضا لأنه لا يجوز أن يكلفهم شيئا في وقت ويكلفهم
في وقت آخر غيره على ما يشاء ويريد بين ذلك إنه
إذا جاز أن يطلق الأمر والمراد إلى أن يعجز عنه
لمرض أو غيره جاز أيضا أن ينسخه برهة من الزمان
وأما الذي تعلقوا به من فصل البداء وإلحاق النسخ
به فليس للقوم إلا ذلك وإذا بينا الفرق بين البداء
والنسخ سقط كلامهم جملة
فنقول البداء في اللغة أصله بداء الشيء يبدو إذا
ظهر بعد خفاء ويقال بدا لنا سور المدينة إذا ظهر

من النسخ نقل وتغيير على ما سبق بيانه فلم يتفقا من ماخذ اللغة ولسان العرب فلم يجر أن يجعلوا كشيء واحد وهذا لأنه إذا كان البداء من الظهور ويدل على أن بدا له شيء فقد ظهر ما كان خافيا عليه لم يجر على الله تعالى لأنه تعالى لا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:420
يخفى عليه خافية ولا تستتر عليه غائبة بل الأشياء كلها له بادية أحاط بكل شيء علما وأحصى كل شيء عددا لا يعزب عنه مثقال ذرة فلماذا لم يجر البداء عليه ولم يتصور ذلك في حقه وأما النسخ إزالة حكم بحكم وتبديل حال ويقال تناهى مدة العبادة وليس في هذا قصور علم ولا لزوم جهل بل تصريف العباد على ما يشاء ويريد أو على ما يعلم من مصالحهم يدل عليه أن البداء الذي توهموا إنما يلزم أن لو كان الله تعالى نهانا عن نفس ما أمرنا به وذلك أن يقول افعلوا كذا في وقت كذا على وجه كذا ثم يقول لا تفعلوا ويذكر ذلك الوقت وذلك الوجه أو يقول افعلوا كذا أبدا ولا تنتقلوا عنه ثم ينقلنا عنه فأما إذا أمرنا بأمر مرسل ويريد أن ينقلنا عنه بعد زمان ونقلنا حين جاء ذلك الزمان فليس بمنكر ولا مستحيل ولا فيه معنى البدل ألا ترى أنه لو قال صلوا إلى بيت المقدس إلى الزمان الذي أنقلكم عنه إلى الكعبة وجاء الشرع بصريح هذا كان جائزا سائغا كذلك إذا أطلق وأراد أن يفعل كذلك

أو الجملة أنه يجوز أن يكون الشيء حسنا في وقت
 قبيحا في وقت مصلحة في وقت مفسدة في وقت
 ولو كان الشيء ووصفه واحد في جميع الأوقات
 لكان حكم نكاح الأخوات واحد في الأوقات كلها
 ومعلوم أنه ما كان نكاح الأخوات محظورا في زمن
 آدم عليه السلام وقد صار في زمن موسى عليه
 السلام وإذا جاز وفي هذه الصورة الواحدة جاز في
 سائر الصور وهذا قاطع لا يتأتى عليه كلام وأما
 الكلام الثاني الذي قالوه إن ظاهر إطلاق الأمر هو
 الأمر بالفعل أبدا قلنا هذا ليس كذلك لأن الأمر
 المطلق لا يفيد التكرار وإنما يفيد الفعل مرة واحدة
 وقد سبق بيان هذا وإن قلنا يوجب التكرار فلا نقدم
 على اعتقاد التأييد لجواز أن يرد نسخ من الله تعالى
 وهذا صحيح من شرائع من قبلنا لأنه قد أشعرهم
 بورود نبي بعد نبيهم فأما في شرعنا فقد انجسم
 الباب كلية ولا بد من اعتقاد بوجوب على التأييد
 اللهم إلا أن يقدر الأمر في زمان رسول الله ﷺ وقد
 يجوز ورود النسخ وقد ذكر عبد الجبار الهمداني في
 العمدة أنه لو قال افعل كذا أبدا لا يقتضى الدوام أيضا
 قال ولهذا لا يفهم من قول القائل لغيره إلزم فلانا
 أبدا واحبسه أبدا الدوام وقولهم إن في تأخير بيان
 النسخ إلباسا قلنا الإلباس إنما ثبت إذا لم يبين
 الحكيم ما يجب لبيانه مما يحتاج المكلف إليه فأما ما
 لا يحتاج إليه فلا يجب بيانه ولا إلباس في ترك بيانه
 وهل ترك بيان النسخ إلا جهل العبد بوقت ارتفاع
 العبادة

وأما الذى ادعوه من قول موسى

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:421
فقد قالوا إنه كذب عليه وإنما لقنهم ذلك ابن
الروندى والدليل على ذلك أنه لو كان لهذا أصل
صحيح لاحتج به أحبار اليهود على النبى ﷺ ولو فعلوا
ذلك لنقل عنهم ولاشتهر وعرفناه كما عرفنا سائر
أمورهم فعلمنا من هذا أن هذا كذب صريح على
موسى صلوات الله عليه
واعلم أن الأصوليين قد ذكروا الخلاف فى هذا مع
طائفة من اليهود وشرذمة من المسلمين ونسبه
الشيخ أبو إسحاق الشيرازي رحمه الله فى كتابه إلى
أبى مسلم محمد بن بحر الأصبهاني وهذا رجل
معروف بالعلم وإن كان قد انتسب إلى المعتزلة
وبعد عنهم وله كتاب كبير من التفسير وكتب كثيرة
فلا أدري كيف وقع هذا الخلاف منه ومن خالف فى
هذا من أهل الإسلام فالكلام معه أن يريه وجود
النسخ وذلك مثل نسخ ثبات الواحد للعشرة إلى ثباته
بالاثنين ونسخ التوجه إلى بيت المقدس إلى التوجه
إلى الكعبة ونسخ صوم عاشوراء برمضان إلى غير
ذلك فإن لم يعرف مدة الأشياء كان هذا تعنتا أو ظنا
ولزوم أن ترفع شريعة من قبلنا بشرعنا لا يكون
نسخا أيضا وهذا لا يقوله مسلم وقد قال بعض
الرافضة يجوز البداء على الله تعالى وهذا باطل
لأنهم إن أرادوا إثبات ما قلناه أنه يظهر ما كان خافيا
عنه فهو كقوله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وإن

أرادوا تبديل العبادة والفروض فهذا لا ننكره وليس
من البداء فى شىء
ومما يتصل بهذه المسألة فصلان
أحدهما أنه يجوز النسخ وإن اقترن بالمنسوخ ذكر
التأييد وعند بعض المتكلمين لا يجوز النسخ إلا فى
خطاب مطلق وأما إذا قيد فلا يجوز نسخه وزعموا
أن ذلك لا يؤدى إلى البداء الذى ذكرناه وعندنا يجوز
النسخ فى هذه الصورة أيضا ولا يكون البداء وقد
ذكرنا طرفا منه فى المسألة الأولى
ببينة أنه إذا جاز أن يقال لازم غريمك أبدا ويريد إلى
وقت القضاء جاز أن يقال فعل كذا أبدا ويراد إلى
وقت النسخ يدل عليه أنه إذا جاز ذكر الكل والجميع
فى الأعيان ولا يمنع ذلك التخصيص جاز أن يذكر أبدا
فى الزمان ولا يمنع ذلك النسخ
ولأنه إذا جاز أن يفيد الخطاب بالتأييد ثم يكون معناه
ما لم يعجز المخاطب عن الفعل لمرض وغيره جاز
أن يفيد التأييد ويكون معناه افعلوا أبدا ما لم أنسخه
عنكم

قواطع الأدلة فى الأصول ج: 1 ص: 422
والفصل الثانى وهو أن النسخ جائز وإن لم يشعر
عند التكليف بالنسخ وقال المتكلمين لا يجوز ما لم
يشعر عند الخطاب بالنسخ وزعموا أنه إذا لم يشعر
بالنسخ يؤدى إلى الإلباس وعندنا هذا ليس بشرط
وترك الإشعار لا يؤدى إلى ما ذكروه والدليل عليه أن
عامه ما وجد من الناس والمنسوخ فى شريعتنا لم

يعرف في ذلك إشعار ومن ادعى معرفة ذلك
للصحابة ابتداء التكليف يكون مباحها قطعاً ولأن
الإشعار بالنسخ لأي معنى يجب وأي حاجة وقعت
إلى ذلك وإذا اعتقد المخاطب أن الله تعالى يأمر بما
شاء واعتقد أنه يجوز أن يكون فعله للشئء مصلحة
في وقت مفسدة في وقت فكيف يقع له الحاجة إلى
الإشعار الذي ذكره يدل عليه أنه لو وجب الإشعار
بما يزيل الأمر من النسخ لوجب الإشعار بما يحدث
من الأمراض المسقطه للأمر وحين لم يجب الإشعار
في تلك الصورة كذلك في النسخ لأنها في المعنى
واحد وقد ظهر الجواب عما قالوه من فصل الإلباس
فيما قلناه والله أعلم

فصل إذا عرفنا معنى النسخ وجوازه سنذكر ما يجوز
نسخه وما لا يجوز فنقول إن النسخ لا يجوز إلا فيما
يجوز وقوعه على وجهين كالصلاة والصوم والعبادات
الشرعية فأما ما لا يجوز أن يكون إلا على وجه واحد
مثل التوحيد وصفات الله عز وجل فلا يصح فيه
النسخ وعبر بعضهم عن هذا فقال إن النسخ لا يقع
في موجبات العقول وإنما يقع في مجوزات العقول
ولذلك قال النبي ﷺ إن مما أدرك الناس من كلام
النبوة الأولى إذا لم تستح فاصنع ما شئت وذلك أن
الحياء غريزة في الإنسان محمودة حسنة في
العقول وهو قائم بعينه ونفسه فلم يجر أن يتناسخه
الاديان والشرائع فكان ذلك مستمر في الشرائع
على وجه واحد باقيا ما بقى التكليف وفي هذا كلام
كثير ومرجه إلى الكلام ولا حاجة بنا إليه ومما لا

يجوز النسخ فيه ما أخبر الله تعالى من أخبار القرون
الماضية والأمم السالفة وكذلك ما أخبر من الكوائن
في المستقبل من خروج الدجال وغير ذلك لا يجوز
فيه النسخ وجوز بعض الأشعرية نسخ الخبر في
المستقبل ويمنع من ذلك في الماضي وأجاز قوم
نسخ الأخبار في الماضي والمستقبل جميعا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:423
والصحيح أنه لا يجوز النسخ في الأخبار بوجه ما لأنه
يؤدي إلى دخول الكذب في أخبار الله تعالى وأخبار
الرسول ﷺ وذلك لا يجوز فإن قال قائل ما قولكم
في الأخبار الواردة في الوعيد لمرتكبي الكبائر قلنا
يجوز العفو عنها قالوا فهذا نسخ قلنا هذا ليس بنسخ
إنما هو من باب التكرم والعدول عن المتوعد
بالفضل وقد يتكلم المتكلم بالوعيد وهو لا يريد
إمضاءه ولا يعد ذلك خلفا بل يعد عفوا وكرما
وقال أبو عمرو بن العلاء لعمر بن عبيد حين تكلم
في هذا إنك رجل أعجمي القلب إن العرب تعد
الانصراف عن الوعيد كرما والانصراف عن الوعد
لؤما وأنشد
وإني إذا أوعدته أو وعدته
لمخلف إيعادي ومنجز موعدى

وقال الأصمعي ما سمعت أعرابيا يقول سبحان من
إذا وعد وفى وإذا أوعد عفى

وقال بعض أصحابنا إن وقوع العفو عن المذنبين مع أن الوعيد إنما جاء من ترتيب الخطاب بعضه على بعض فإن الله تعالى قال ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم وقال تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقال تعالى ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفا لقتال أو متحيزا إلى فئة فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم الأنفال 16 إلى أمثال هذا وقال تعالى وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم الرعد 6 وقال في موضع آخر ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء النساء 116 وأمثال ذلك فكانت الآيات المتقدمة مرتبة على هذا والآيات المشتبه فيها مضمرة وإذا ورد الأمر بلفظ الخبر مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء البقرة 128 فنسخه جائز في قول الأكثرين ومنع منه من أصحاب الشافعي أبو بكر الدقاق فعلق الحكم بالخبر على معنى الأمر وهذا فاسد لأن الأمر بلفظ الخبر يجرى على حكم الأمر من وجهين

أحدهما اختصاص الأمر بالإلزام والخبر بالإعلام والثاني اختصاص الخبر بالماضي والأمر بالمستقبل فلما تعلق بما ورد من الأمر بلفظ الخبر حكم الأمر دون الخبر من هذين الوجهين كذلك حكم النسخ ولأنه أمر وضح نسخه كسائر الأوامر وما لا يجوز نسخه بالإجماع لأن الإجماع لا يكون إلا بعد موت رسول الله ﷺ والنسخ لا يجوز بعد موته ﷺ وكما لا يجوز الإجماع بنسخه فلا يكون ناسخا أيضا

لأن الإجماع لما كان ينعقد بعد زمان النبي ﷺ لم يتصور أن ينسخ ما

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:424
كان من الشرعيات في زمانه ولأن الأمة لا تجتمع على مثل هذا لأنه يكون اجتماع على ضلاله وقد أخبر النبي ﷺ أنهم لا يجتمعون على الضلالة فان قيل قد نسختم خير الواحد بالإجماع وهو الخبر الذي روى عن النبي ﷺ أنه قال (من غسل ميتا فليغتسل ومن مسه فليتوضأ)

قلنا إنما استدل من مخالفة الإجماع له على تقدم نسخه فصار منسوخا بغير الإجماع لا بالإجماع فصار الإجماع في هذا الموضوع دليلا عن النسخ ولم يقع به النسخ وأما نسخ الإجماع بأجماع فمثل أن يجمع الصحابة في حكم على قولين ثم يجمع التابعون بعدهم على قول واحد منهما فيكون الصحابة مجمعة على جواز الاجتهاد فيها والتابعون مجمعون على نسخ الاجتهاد فيها

وفي هذه المسألة قولان للشافعي على ما سنبينه في مسائل الإجماع وعلى القول الذي يجوز صحة الإجماع لا يكون نسخا كما تقدم لأن الصحابة وان سوغوا الاجتهاد ولكن إنما سوغوا إذا لم يمنع منه مانع كما سوغوا الاجتهاد من صحابي عن حضرة الرسول ﷺ فكان منع الاجتهاد في إجماع التابعين لهذه العلة لأنه منسوخ

وأما دليل الخطاب فيجوز نسخ موجبة ولا يجوز
النسخ بموجبه لأن النسخ أقوى من دليله
وأما النسخ بفحوى الخطاب فهو جائز لأنه مثل
النطق وأقوى منه وقد جعل الشافعي فحوى
الخطاب في قوله عز وجل فلا تقل لهما أف مع
تحريم الضرب قياساً على التأفيف فعلى قوله لا
يصح النسخ به لأن القياس لا يجوز به نسخ النص
وأما نسخ الفحوى فإنه توجه النسخ إلى النطق كان
نسخاً له ولفحواه ولمفهومه وأن توجه النسخ إلى
الفحوى والمفهوم فقد اختلفوا في جوازه مع إبقاء
نطفه فجوزه أكثر المتكلمين كالنصين يجوز نسخ
أحدهما مع بقاء الآخر ويمنع من ذلك أكثر الفقهاء
لأن

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 425
ثبوت نطفه موجب لفحواه ومفهومه فلم يجز نسخ
الفحوى والمفهوم مع بقاء موجبة كما لا يجوز نسخ
القياس مع بقاء أصله
وأما الحكم الذي ثبت بالقياس فنسخ أصله يوجب
نسخه في قول الشافعي وجمهور الفقهاء وقال
بعض أصحاب أبي حنيفة يكون حكم القياس بعد
نسخ أصله ثابتاً في فروعه وهذا لا يصح لأن زوال
الموجب يقتضي زوال الموجب ولأنه ما ثبت تابعا
لغيره يزول بزواله لأن المتبوع أصل والتابع فرع ولا
يصح بقاء الفرع مع زوال أصله لأنه إذا بقى لا يكون
فرعاً وأما نسخ القياس مع بقاء أصله فعلى وجهين

وهو مثل ما إذا نسخ الأصل هل يكون ذلك نسخا للقياس وعلى وجهين أيضا وصورته وهو أن ثبت الحكم في عين بعلة وقيس عليها غيرها ثم نسخ الحكم في تلك العين المقيس عليها والأصح أن يبطل الحكم في الفروع لأن الفرع تابع للأصل فإذا بطل الحكم في الأصل بطل في الفرع وأما النسخ بالقياس فلا يجوز لأن القياس مستعمل مع عدم النص فلا يجوز أن ينسخ النص وقد ذهب بعض أصحاب الشافعي إلى جواز النسخ بالقياس الجاري في أخبار الآحاد والأصح هو الأول لما ذكرنا ولأن القياس إنما يصح إذا لم يعارضه نص فإذا كان نص يخالف القياس لم يكن للقياس حكم فلا يجوز النسخ به

فصل قد ذكرنا بعض ما يجوز النسخ به وسنبين الباقي بعد ذلك وفيه كلام كثير ومسائل من الخلاف كبار ونذكر الآن وجوه النسخ فنقول

الناسخ والمنسوخ يشتمل على ستة أقسام أحدها ما نسخ حكمه وبقي رسمه كنسخ آية الوصية في الوالدين والأقربين بآية المواريث يوصيكم الله في أولادكم النساء 11 الآية ونسخ العدة حولا بأربعة أشهر

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:426
عشرا فالمنسوخ ثابت التلاوة مرفوع الحكم والناسخ ثابت التلاوة ثابت الحكم

والقسم الثاني ما نسخ حكمه ورسمه وثبت حكم الناسخ ورسمه كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة ونسخ صيام عاشورا بشهر رمضان فالمنسوخ مرفوع الرسم والحكم والناسخ ثابت الرسم والحكم

والقسم الثالث ما نسخ حكمه وبقي رسمه ورفع رسم الناسخ وبقي حكمه كقوله تعالى فأمسكوهن في البيوت لأنه نسخ بقوله تعالى الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وقال عمر رضي الله عنه كنا نقرأها على عهد رسول الله ﷺ ولولا أن يقال زاد عمر في كتاب الله لأثبتها فيه والمنسوخ باقي التلاوة مرفوع الحكم والناسخ مرفوع التلاوة ثابت الحكم

والقسم الرابع ما نسخ حكمه ورسمه ونسخ رسم الناسخ وبقي حكمه كالمروى عن عائشة رضي الله عنها قالت كان فيما أنزل الله عز وجل من القرآن عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس رضعات معلومات فتوفى رسول الله ﷺ وهو ما يتلى في القرآن يعني أنه يتلى حكمه دون لفظه وكان المنسوخ مرفوع التلاوة والحكم والناسخ مرفوع التلاوة باقي الحكم ومنع قوم من نسخ اللفظ مع بقاء حكمه ومن نسخ الحكم مع بقاء لفظه لأنه يؤدي أحدهما إلى أن ينفي الدليل ولا مدلول والآخر يؤدي إلى أن يرتفع الأصل ويبقى التابع والصحيح هو الجواز لأن التلاوة والحكم في الحقيقة شيان مختلفان

فجاز نسخ أحدهما وتبقيه الآخر كالعبادتين يجوز أن
ينسخ أحدهما ويبقى الآخر
والقسم الخامس ما نسخ رسمه أو حكمه ولا يعلم
الذي نسخه كالمروي أنه كان في القرآن لو كان لابن
آدم واديان من ذهب لابتغى لهما ثالثا ولا يملأ جوف
ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب
كما رواه أنس في أصحاب بئر معونة وهم القراء
الذين قتلوا بئر معونة قال أنس كنا نقرأ بلغوا إخواننا
أنا لقينا ربنا فرضى علينا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:427
وأرضانا

وهذا القسم في معنى النسخ وليس بنسخ حقيقة ولا
يدخل في حد النسخ
وقد روى أن رجلا قام في الليل ليقرأ سورة فلم
يقدر عليها فسأل رسول الله ﷺ فقال رفعت البارحة
وقيل أن سورة الأحزاب كانت مثل سورة البقرة
فسخ منها ما زاد على الموجود
والقسم السادس ناسخ صار منسوخا وليس منهما
لفظ متلو كالتوارث بالحلف والنصرة نسخ بالتوارث
بالإسلام والهجرة ثم نسخ التوارث بالهجرة وهذا
داخل في أقسام النسخ أيضا من وجه ذكر هذه
الأقسام الستة القاضي الماوردي
وعندي أن القسمين الآخرين تكلف وليس بتحقيق
فيهما النسخ
فصل آخر في بيان وجوه النسخ

وهو معرفة حكمه فنقول أحكامه مشتملة على ستة
أضرب
أحدها أن ينسخ الحكم بمثله في التخفيف والتغليظ
مثل نسخ استقبال بيت المقدس بالكعبة
والضرب الثاني نسخ الحكم إلى ما هو أخف منه مثل
نسخ العدة حولا كاملا بالعدة أربعة أشهر وعشرا
والضرب الثالث من النسخ أن ينسخ الحكم بما هو
أغلظ منه فقد منع من قوم أهل الظاهر وذكره ابن
داود وصار إليه

فقال بعضهم منع بالعقل لما فيه من التنفير وقال
بعضهم منع منه بالشرع لقوله تعالى يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر البقرة 185 واحتج محمد
بن داود بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت
بخير منها أو مثلها البقرة 106 ونح ندل على جوازه
بالعقل والشرع جميعا أما من حيث العقل فإن
الناس في أصل التكليف على قولين منهم من بناه
على مشيئة الله تعالى

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:428
وعلى هذا لا يمتنع نسخ الأخف بالأثقل كما لا يمتنع
نسخ الأثقل بالأخف ومنهم من اعتبر فيه الأصلح
وعلى هذا لا يمتنع أن يكون من المصلحة نسخه
بالأخف تارة وبالأثقل أخرى
وأما الشرع فنقول نسخ الأخف بالأثقل قد وجد في
الشرع ألا ترى أن الله وضع القتال في أول الإسلام

ثم نسخه بفرض القتال ونسخ الإمساك في الزنا بالجلد وصوم عاشورا بصوم رمضان لأن الأثقل يكون أكثر ثوابا على ما قاله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها (أنما أجرك على قدر تعبك) فيكون نسخ الأخف با لأغلظ تعريض المكلف للثواب الكبير وهذا لا يمنع منه اشروع ولا عقل وأما قوله (نأت بخير منها أو مثلها) فمعنى ذلك نأت بما هو أنفع لكم وأعود عليكم وقد تكون الفائدة فيما هو الأثقل واستقام معنى الآية على هذا

والضرب الرابع أن ينسخ التخيير بين أمرين بانختام أحدهما كالذي في صدر الإسلام من التخيير في صيام رمضان بعد الفدية والصيام بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية البقرة 184 الآية ثم نسخ التخيير بانختام الصيام بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه البقرة 185 وفي هذا دليل أيضا على جواز نسخ الأخف بالأغلظ لأن انختام الصوم أغلظ من التخيير

والضرب الخامس نسخ الوجوب بالإباحة والإباحة بالوجوب كنسخ تحريم الأكل والمباشرة بعد النوم في ليل الصيام بإباحته بقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم البقرة 187 وأما نسخ الإباحة بالوجوب كنسخ النهي عن القتال بإباحته ثم إباحته بوجوبه وقد نسخ الواجب إلى الندب مثل قيام الليل نسخ إيجابه إلى الندب والضرب السادس أن يكون النسخ إلى غير بدل وهو جائز عند الجمهور ومنعت منه طائفة من أهل

الظاهر لقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها البقرة 106 والدليل على جواز ذلك السمع والمعقول أما السمع فلو جود ذلك ألا ترى أن نسخ إيجاب الصدقة عند مناجاة الرسول ﷺ إلى غير بدل ونسخ تحريم إيدخار لحوم الأضاحي إلى غير بدل ومن حيث المعقول فلأنه إن كان بالمشيئة فيجوز أن يشاء نسخه إلى بدل ويجوز أن يشاء نسخه لا إلى بدل وان كان الاعتبار

بالمصلحة فيجوز أن تكون المصلحة في نسخ الشيء إلى بدل ورفع الواجب لا إلى بدل ولأنه إذا جاز أن يسقط بالعدر إلى بدل وغير بدل جاز أن يسقط بالنسخ إلى بدل وغير بدل وأما الآية قلنا الآية محمولة على النسخ إلى بدل ثم وصفه أن يكون مثل الأول أو خيرا منه فهذا إتمام هذه الأضرب فان نسخت صفة من صفات العبادات كالصلاة ينسخ منها استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة فقد اختلفوا أنه هل يكون نسخا بجميع العبادات فجعله أهل العراق نسخا بجميعها وجعلوا فرضها مبتدأ بالأمر الثاني دون الأول لارتفاع الأول بزوال شرطه فتكون الصلاة إلى بيت المقدس منسوخة بالصلاة إلى الكعبة والصحيح وهو الذي عليه جمهور أصحاب الشافعي بأن فرضها باق دون نسخ صفتها ولأن النسخ يكون مقصورا على الصفة ولا يتعدى إلى الأصل لأن النسخ لا يتعدى من محله إلى غير محله فعلى هذا تكون الصلاة إلى بيت المقدس

محولة إلى الكعبة ومن حيث التوجه فحسب وأما جواز أصل الصلاة بعد تحويلها إلى الكعبة إنما هو بالخطاب الثابت قبل النسخ فصل وتكلم الآن في أوقات النسخ فنقول أوقات النسخ على ثلاث أضرب ضرب يجوز فيه النسخ وضرب لا يجوز فيه النسخ وضرب اختلفوا فيه

أما الضرب الأول وهو الذي يجوز به النسخ وهو بعد العلم بالمنسوخ وبعد العمل به فيجوز نسخه سواء عمل به جميع الأمة أو بعض الأمة فالأول مثل استقبال القبلة والثاني مثل فرض الصدقة في مناجاة الرسول ﷺ فإنه روى أنه عمل به على ابن أبي طالب رضي الله عنه وحدة وأما الضرب الثاني فهو النسخ قبل العلم بالمنسوخ واعتقاد وجوبه فلا يجوز نسخه لأن النسخ يكون فيما استقر فرضه ليخرج به عن البداء والنسخ قبل العلم بالمنسوخ يؤدي إلى البداء لأنه يصير كما لو قال افعل ولا تفعل وهذا يقبح ألا ترى أنه إذا كان متصلاً يقبح فإذا كان منفصلاً يقبح أيضاً فان قيل أليس روى أن الله تعالى فرض خمسين صلاة ليلة المعراج ثم أنه نسخه قيل أن تعمل به الأمة والقصة ثانية في تردد النبي ﷺ ومسألة التخفيف وحث موسى إياه على ذلك قلنا قد كان الرسول ﷺ عالماً بذلك واعتقد وجوبه فقد نسخ بعد العلم بوجوبه واعتقاده

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:430
والضرب الثالث وهو النسخ بعد العلم به واعتقاد
وجوبه قبل العمل به وقبل وقت عمله فقد اختلفوا
في ذلك على ما سنين
مسألة يجوز عندنا نسخ الشيء قبل وقت فعله
وقال أبو بكر الصيرفي لا يجوز وهو قول المعتزلة
ولأصحاب أبي حنيفة في ذلك خلاف وذهب أكثرهم
إلى أنه لا يجوز وذهب بعضهم إلى جوازه والمسألة
تدور على أنهم يقولون مثل هذا النسخ يدل على
البداء وعندنا لا يدل على ذلك وأما أكثرهم فقد
تعلقوا بهذا الحرف وقالوا نسخ الشيء قبل وقت
فعله يؤدي إلى البداء والبداء لا يجوز على الله تعالى
والدليل على أنه يؤدي إلى البداء إن الله عز وجل إذا
قال لنا في صبيحة يوم صلوا عند غروب الشمس
ركعتين بطهارة ثم قال عند الظهر لا تصلوا عند
غروب الشمس ركعتين بطهارة كان الأمر والنهي
متناولا فعلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد وقد
صدر من مكلف واحد إلى مكلف واحد وفي تناول
النهي لما تناوله الأمر على الحد الذي تناوله من غير
انفصال دليل أما على البداء وأما على القصد إلى
الأمر القبيح والنهي عن الحسن وهذا لأن أمر الحكيم
يدل على حسن الأمور به ونهيه يدل على قبح
المنهي عنه فأما إذا أمر بفعل في وقت من الأوقات
دل ذلك على حسنه
فإذا نهانا عنه نهيا عما هو حسن والنهي عن الحسن
قبيح كما أن الأمر بالقبيح قبيح وذلك لا يجوز توهمه

على الله سبحانه وتعالى وهذا دليل المتكلمين ولأن الأمر لا بد له من فائدة وإذا جوزنا النسخ على ما قلتم سقطت فائدة الأمر قالوا فلا يجوز أن يقال قد أفاد اعتقاد الوجوب والعزيمة على الفعل وإذا أفاد هذا سقط صفة البداء عن النسخ لأن المسألة مصورة فيما إذا كان النهي يتناول غير ما أمر به والأمر طلب الفعل وإذا جوزنا نسخه قبل وقت الفعل لم يبق للأمر فائدة فيما وضع الأمر له فأما اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل فليس الأمر بموضوع لهما

بيينة أنه على ما قلتم يصير كأن الله تعالى قال اعزموا واعتقدوا وقوله افعلوا ليس بعبادة عنه لا لغة ولا شرعا ولا حقيقة ولا مجازا فصار الأمر أمرا بالفعل لا بغيره

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:431

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:429

ف قيل وقت الفعل إذا نسخ يؤدي إلى ما ذكرناه ويؤدي إلى سقوط الفائدة عن الأمر وأيضا فإنه لا بد أن يكون في الأمر بالعزم والأمر بالاعتقاد فائدة ولا فائدة في ذلك إذا لم يجب العزم عليه أو سقط عنه وحله قبل وقته فإن قلتم إن الفائدة اختيار المكلف فهذا لا يصح لأن حقيقة الأخبار إنما يجوز على من لا يعرف العاقبة دون من يعرف العاقبة وأيضا فيجاب العزم والاعتقاد على الإطلاق لا يحسن والمعزوم

عليه غير واجب لأنه لا يحسن اعتقاد وجوب ما ليس
بواجب

دليل آخر لهم وهو أن المراد من الأمر هو الابتلاء
بالامثال والابتلاء بالفعل إنما يوجد عند أدراك وقت
الفعل وأما قبل أدراك وقت الفعل فكيف يتصور
الابتلاء بالفعل

فإن قلتم إن الابتلاء باعتقاد الوجوب فقد ذكرنا أن
الأمر بالفعل لا باعتقاد الفعل وقبوله والدليل عليه
أن في أوامر العباد يكون المراد بها تحصيل للفعل
كذلك في أوامر الشرع يدل عليه أن بمجرد الأمر
يجب تحصيل الفعل بغير بيان يقترن به ولو كان
يحتمل الفعل ويحتمل اعتقاد الفعل لما وجب
تحصيل الفعل من غير بيان لأن المحتمل لا يوجب
شيئا وهذا استدلال القاضي أبي زيد لهم والمعتمد
هو الأول وأما دلائلنا في المسألة نستدل أولا بالوجود
والدليل على وجود مثل هذا النسخ قصة إبراهيم
عليه السلام فانه أمر بذبح ابنه بدليل قوله تعالى إني
أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا
أبت افعل ما تؤمر الصافات 102 وقوله ما تؤمر دليل
على أنه كان مأمورا بذبح الولد ثم نسخه قبل أن
يفعله وفداه بذبح عظيم فان قيل إن إبراهيم عليه
السلام لم يؤمر بذبح الولد الذي هو قطع الحلقوم
وفرى الأوداج وإنما أمر بمعالجة الفعل الذي هو
حكاية الذبح فانه روى أنه كان يقطع ويلتئم بقدرة
الله تعالى بدليل أن الله تعالى قال قد صدقت الرؤيا
الصافات 105 ومنهم من قال كان مأمورا بمقدمات

الذبح لا ينفس الذبح قالوا على الجملة لم يكن
 مأمورا بأكثر مما فعل بدليل ما تلونا من قوله تعالى
 قد صدقت الرؤيا الصافات 105
 قلنا هذا التأويل الذي قلتم خلاف ما يقتضيه لفظ
 الكتاب حقيقة لأن الذبح في اللغة هو الشق
 قال الشاعر
 كان بين فكها والفك
 فارة ممسك ذبحت في شك
 أي شقت فدل أن الأمر تناول الفعل الذي هو شق
 الذبح يدل عليه لو كان الأمر على ما زعموه لم يكن
 لقوله وفديناه بذبح عظيم الصافات 107 معنى لأن
 الفداء لا معنى له من حصول الفعل المأمور به فإن
 الفداء اسم للذي أقيم مقام الشيء المفدى ولم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:432
 يمكن أيضا لقوله ستجدني إن شاء الله من الصابرين
 الصافات 102 ولا لقوله (إن هذا لهو البلاء المبين)
 الصافات 106 وجه لأن معالجته مقدمات الذبح مع
 علمه بالسلامة لا يبلغ المبلغ الذي يقتضي هذا القول
 في عظم الامتحان فدل أن الله تعالى أمره بحقيقة
 الذبح ثم من عليه ونسخه قبل أن يفعل وأما قوله قد
 صدقت الرؤيا الصافات 105 فمعناه والله أعلم
 أزمعت التصديق واعتقدت الفعل وأردت فعله ألا أن
 الله تبارك وتعالى أعفاك عنه وأبقى عليك ولدك
 انعاما ومنه يدل عليه قصة المعراج وفرض الرب عز

اسمه خمسين صلاة ونسخها بخمس صلوات قبل
الفعل

فان قالوا ان هذا الخبر واحد
قلنا قد تلقته الأمة بالقبول وهو من قبيل التواتر على
ما سبق وقد ذكرنا كلامهم على هذا وأجبنا عنه وعلى
ذلك الجواب نستقيم الحجة في هذه المسألة
وأیضا فإن الله تعالى أمر بالصدقة قدام نجوى النبي
ﷺ ونسخه قبل فعله وهم يقولون إن وقت الفعل قد
كان حضر بدليل ما روى أن عليا رضي الله عنه
استعمله ويدل عليه أن النبي ﷺ صالح قريشا عام
الحديبية وكان فيما شرطوه في الصلح أن يرد عليهم
من جاء من المسلمين فيهم رجلا كان أو امرأة ثم
نسخ الله تعالى ذلك في النساء بقوله تعالى فإن
علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى الكفار لا هن
حل لهم ولا هم يحلون لهن الممتحنه 10 ويدل عليه
أن النبي ﷺ قال في فتح مكة وإنما أحلت لي ساعة
من نهار يعني أحل القتال بمكة ثم قد اشتهرت
الأخبار أن النبي ﷺ منع من القتال فيها وكان ذلك
قبل وقت الفعل والمعتمد هو خير إبراهيم عليه
السلام وخبر المعراج على الوجه الذي قدمناه
ويمكن أن يتعلق بظاهر قوله تعالى يمحو الله ما
يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب الرعد 39 وأما دليلنا
من جهة المعقول هو أن الدليل
لما قام على حسن النسخ على الجملة فلا فرقي بين
أن ينسخ قبل وقت الفعل أو بعد وقت الفعل لأنه
يجوز أن يكون المراد بالأمر هو اعتقاد الوجوب

والعزم على الفعل إذا حضر وقته وبكون الله تعالى
قد ابتلى عباده بهذا القدر وهو ابتلاء صحيح لأن
الإيمان رأس

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:433
الطاعات فيجوز أن يكون الله تعالى ابتلى عباده
بقبول هذه العبادة إيمانا
ببينة أن الاعتقاد أحد موجبي الأمر فيجوز أن يقع
القصد إليه في الأمر
ألا ترى أنه لو قال لنا صلوا ركعتين إذا زالت الشمس
إن لم أرفع الأمر عنكم قبله كان هذا سائغا في
العقول غير مستحيل كذلك إذا أبهم وأراد ذلك ورفعته
قبل وقت فعله كان مستحيلا أيضا يدل عليه أن الأمر
كما يسقط عن المأمور بنسخه عنه بموته وعجزه
عن الفعل ثم إذا لم يكن مستحيلا أن يؤمر بالشيء
ثم لا يصل إلى فعلة بموت لا يقطعه عنه أو عجز
يحول بينه وبينه وقد يؤمر
قلنا إذا اعتبرت هذا فقولوا لا يجوز النسخ أصلا لأنه
إذا كان المأمور به صلاح العباد فلا يجوز أن ينهي عما
يصلحهم ولكن قيل لما نسخ تبيين أن الصلاح كان
إلى هذه الغاية كذلك ها هنا إذا نسخ دل النسخ أن
الصلاح كان هذا القدر وهو إلزام القبول وإيجاب
اعتقاد الوجوب
ببينة أنه غير مستبعد في قضايا العقول أن يكون
صلاح عبده في أمره بشيء ثم إذا علم واعتقد
الوجوب يرى أن صلاحه في غيرة

وأما قولهم انه لا يحسن أن يصل النهي بالأمر فيقول
افعلوا لا تفعلوا
قلنا إنما كان كذلك لأنه إذا وصل به لا يفيد الأمر
فائدة وأما هاهنا قد أفاد الأمر فائدة على ما سبق
فصح النسخ كما بعد الفعل والله أعلم
مسألة أعلم أن المسلم يقتل الكافر فيتوجه إليه
بسيفه ثم يقتل قبل أن يصل إليه أو تصيبه آفة تحول
دون قصده فإذا جازت مثل هذه الصورة وهذه
العوارض المانعة من الفعل جاز أيضا عارض النسخ
يدل عليه أن الخصوم في هذه المسألة وافقونا أنه
يجوز أن يأمر الله تعالى بمواصلة الفعل سنة ثم
ينسخه عنا بعد أشهر فكذلك يجوز أن ينسخه أيضا
قبل ابتداء شئ من الفعل لأن جميع ذلك نسخ قبل
وقت الفعل فان قيل بالنسخ تبين أنه لم يعني
بالسنة جميعها وإن لم يكن أراد الفعل إلا في بعض
السنة وكان النسخ بيانا للمراد بالخطاب وصار النهي
متناولا غير ما يتناوله الأمر ويجاب عنه فيقال يقيد
الأمر بالفعل بالسنة والسنة وقت معلوم الأول
والآخر يمنع أن يكون المراد بعض السنة أما الجواب
عن كلامهم أما الأول قولهم إن هذا يؤدي إلى البداء
لأن البداء أن يظهر له شئ كان خافيا عليه وفي هذا
الموضع لا يوجد هذا إنما أمر الله تعالى ليبتلى
بالقبول واعتقاد الوجوب ثم نسخه عنهم وهذا لأن
القبول واعتقاد الفعل مقصود لا محالة والابتلاء به

صحيح وقد قلنا إنه أحد موجبي الأمر لأن قبول الأمر واعتقاد وجوب الأمر كان بالأمر قطعاً فأما قولهم إن الأمر طلب الفعل قلنا صحيح في أوامر العباد فإنه لا يتناول إلا طلب الفعل فأما في أوامر الله تعالى فإن الإيمان والقبول رأس العبادات ولا بد أن ذلك موجبا للأمر بدليل أنه لو فعل الشيء ولم يعتقد وجوبه لا يصح وهذا لأن أمر العباد لا يكون بطريق الابتلاء إنما يكون بجر النفع والنفع يحصل بالفعل لا بالقبول فأما أوامر الله تعالى للابتلاء وليس بحر النفع لأن الله تعالى غني على الحقيقة عن الخليقة فإن قالوا كلاهما مقصودان قلنا بلى من حيث الظاهر هما مقصودان ولكن بالنسخ تبين لنا أن المراد كان من الأمر هو الابتلاء بالقبول والاعتقاد أنه إذا نسخ بعد الفعل مرة وقد كان الأمر مطلقاً يتبين أن الابتلاء كان بالفعل مرة أو مدة الحكم كانت مقصورة على هذا الزمان وان كان مطلق الأمر بتناول الأزمنة كلها حتى لو لم يرد النسخ وجب الفعل في الأزمنة بقضية الأمر وقد ظهر بما ذكرنا الجواب عن كلامهم الثاني وأما قولهم أن الأمر يدل على حسن المأمور والنهي على قبحة فجواز مثل هذا النسخ يدل على التناقض أو يودي إلى أن ينهي عما هو حسن أو يأمر بما هو قبيح وربما يزيدون على هذا فيقولون إن الله تبارك وتعالى لا يأمر إلا بما هو صلاح للعباد فالأمر من الله تعالى يدل على أن المأمور به صلاح المأمورين وإذا كان صلاحاً لهم لم يجز أن ينهاهم عنه ويمنعهم منه

والجواب أن عندنا الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع فإذا أمرنا بالشيء فبالأمر عرفنا حسنه وإذا نهانا عنه زال المقيد لحسنه فزال حسنه وكذلك النهي يدل على قبح الشيء فإذا ارتفع النهي ارتفع قبحه فعلى هذا لا تناقض ولم يوجد النهي عن الحسن ولا الأمر بالقبيح وأما الذي ذكروا أن الله تعالى يأمر بمصالح العباد قلنا إذا اعتبرت هذا فقولوا لا يجوز النسخ أصلاً لأنه إذا كان المأمور به صلاح العباد فلا يجوز أن ينهي عما يصلحهم ولكن قيل لما نسخه تبين أن الصلاح كان إلى هذه الغاية كذلك هاهنا إذا نسخ دل النسخ أن الصلاح كان هذا القدر وهو إلزام القبول وإيجاب اعتقاد الوجوب بينه أنه غير مستبعد في قضايا العقول أن يكون صلاح عبده في أمره بشيء ثم إذا علم واعتقد الوجوب يرى أن صلاحه في غيره وإنما قولهم أنه لا يحسن أن يصل النهي بالأمر فيقول افعلوا لا تفعلوا قلنا إنما كان كذلك لأنه إذا وصل به لا يفيد الأمر

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:435
فائدة وأما هاهنا قد أفاد الأمر فائدة على ما سبق
فصح النسخ كما يعد الفعل والله أعلم
فصل

أعلم أن هذا الفصل يشتمل على دلائل النسخ فنقول إذا ورد في الشيء الواحد حكمان مختلفان فلا يخلو إما أن يمكن استعمالهما ولا يتنافى اجتماعهما وذلك

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

أن يكون أحدهما الأعم من الآخر والآخر أخص فيقضي بالأخص على الأعم فيستثنى منه كقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة البقرة 221 لما قابل عموم هذه الآية خصوص قوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم المائدة 5 قضى بخصوص هذه الآية على عموم تلك الآية فصار كقوله ولا تنكحوا المشركات إلا الكتابيات وفي هذا النوع أن تساوي الآيتان في العموم والخصوص ويمكن إن نخص كل واحدة من الآيتين بالآخرى ومثال ذلك قوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف النساء 23 وقد قابلها قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم المؤمنون 6 ويجوز أن تكون كل واحدة من الآيتين مخصوصة بالآخرى فيحرم الجمع بين الأختين إلا بملك اليمين ويحل ملك اليمين إلا الجمع بين الأختين فتكافأ الآيتين في الجواز ووجب الرجوع إلى دليل موجب تخصيص أحدهما بالآخرى ولذلك قال عثمان رضي الله عنه أحلتها آية وحرمتها آية والتحرير أولى والجملة في هذا الضرب من التعارض أنه إذا أمكن استعمال الآيتين أو تخصيص أحدهما بالآخرى يصار إلى الاستعمال والتخصيص إلا أن يقوم دليل على النسخ فيعدل بالتعليل عن التخصيص إلى النسخ وهذا كآية الوصايا وآية المواريث قد كان يمكن استعمالهما من غير نسخ لكن قد روى عن الصحابة أنهم قالوا قد نسخت آية المواريث آية

الوصية وروى عن النبي ﷺ أنه قال (إن الله عز وجل قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصيه لوارث) فعدل بالدليل عن التخصيص إلى النسخ وكان طاوس من بين التابعين بجمع بين الآيتين ولا يثبت النسخ هكذا أورده بعض أصحابنا وفيه نظر وتأمل

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:436
وأما لوجه الثاني من تقابل الدليلين واجتماع الحكمين فهو أن لا يمكن استعمالهما ويكون بينهما تناقض فنعلم أن أحدهما ناسخ والآخر منسوخ فيرجع إلى دلائل النسخ فيستدل بها على الناسخ في أثباته وعلى المنسوخ في نفيه واحد دلائله أن يعرف تقدم احد الحكمين على الآخر فيكون المتقدم منسوخا والمتأخر ناسخا والمراد منه أن يكون متقدما في التنزيل دون التلاوة فان قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا البقرة 224 ناسخ لقوله تعالى متاعا إلى الحول غير إخراج البقرة 240 وهو متقدم عليه في التلاوة ومتأخر عنه في التنزيل وقد عدل في كثير من القرآن بترتيب التلاوة عن ترتيب التنزيل بل بحسب ما أمر الله عز وجل لمصلحة استاثر بعلمها وقد قيل أن آخر آية نزلت من القرآن قوله تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون البقرة 281 وهذه الآية متلوة في سورة البقرة وهي مقدمه على جميع سور

القرآن سوى الفاتحة وأول سورة نزلت اقرأ باسم ربك وهى في أواخر ما يتلى في القرآن ودلائل النسخ مع التقدم والتأخر في التنزيل من أوجه كثيرة

أحدها أن يكون في نظم التلاوة لفظ يدل على النسخ وهذا مثل النسخ الثابت في آية المصابرة على الجهاد وقال الله تعالى إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين الأنفال 65 ثم نسخ هذا وقال الآن خفف الله عنكم نص في إن المراد بالآية تخفيف ما تقدم من تغيظه

والوجه الثاني أن يرد لفظ يتضمن التنبيه على النسخ وذلك كما نسخ الله تعالى ونقد من الإمساك في البيوت لحد الزنا في قوله تعالى فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا النساء 15 بجلد المائة في قوله تعالى الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة النور 2 لأن قوله تعالى أو يجعل الله لهن سبيلا النساء 15 تنبيه على عدم الاستدامة في الإمساك ولذلك قال النبي ﷺ

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:437
خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا الخبر والوجه الثالث من دليل النسخ نص يرد من الرسول ﷺ يصرح بثبوت النسخ مثل قوله ﷺ (كنت نهيتكم عن إدخار لحوم الأضاحي وكلوا واشتروا وكنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ولا تقولوا هجرا) والوجه الرابع من دلائل النسخ إجماع الصحابة

وإجماعهم ضربان إجماع قول وإجماع فعل
 أما إجماعهم على القول مثل قولهم نسخ صوم
 رمضان صوم عاشوراء ومثل قولهم نسخت الزكاة
 سائر الحقوق في المال
 وأما إجماعهم على الفعل مثل صلاتهم إلى الكعبة
 بعد صلاتهم إلى بيت المقدس
 والوجه الخامس من دلائل النسخ فعل الرسول ﷺ
 وفعل الصحابة وفعل الأمة أما فعل الرسول ﷺ مثل
 فعله في حد الزنا فإنه ﷺ رجم ماعز ولم يجلده
 وكذلك رجم الغامدية ولم يجلدها
 فعلم بهذا أن قوله ﷺ (الثيب بالثيب جلد مائة ورجم
 بالحجارة) منسوخ
 وقد قالوا إن الفعل لا ينسخ القول في قول الأكثرين
 من الأصوليين وإنما يستدل بالفعل على تقدم النسخ
 بالقول فيكون القول منسوخا بمثله من القول لكن
 فعل الرسول ﷺ دليل على القول
 وأما فعل الصحابة فيوجد في قوله ﷺ (من تصدق
 على صدقة فإننا أخذوها وشطر

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:438
 ماله عزيمة من عزمات ربنا ليس لمحمد ولا لآل
 محمد منها شيء وأجتمعت الصحابة على ترك
 استعمال هذا فدل عدولهم عن استعماله على نسخه
 وأما فعل الأمة فقد سبق ذكره
 والوجه السادس من دلائل النسخ نقل الراوي تقدم
 أحد الحكمين وتأخر الآخر وذلك أن يروي أن أحدهما

شرع بمكة والآخر بالمدينة أو يروي أن أجدهما شرع
عام بدر والآخر شرع عام الفتح أو غير ذلك من
الأعوام بعد بدر فان وجد هذا فلا بد أن يكون المتأخر
ناسخا للمتقدم

كما روى عن بعض الرواة أنه قال كان آخر الأمرين
من رسول الله ﷺ ترك الوضوء ما مست النار وهذا
وأن لم يكن على مثال ما قلناه عام كذا وعام كذا
فهو على مثال ما قلناه أنه يروي تقدم أحدهما وتأخر
الآخر

وقد روى أيضا من إباحة المتعة ونسخها على ترتيب
قد ذكر في الأخبار

وأن كان راوي المتقدم غير راوي المتأخر ينظر فإن
كان المتقدم من أخبار الآحاد والمتأخر من المتواتر
كان المتأخر ناسخا للمتقدم وان كان المتقدم من
أخبار التواتر فلا يصير منسوخا بالخبر الواحد المتأخر
وان كانا متواترين أو كانا جميعا من جملة الآحاد فإنه
يصير المتأخر ناسخا للمتقدم ثم الراوي للنسخ لا
يخلو إما أن يذكر دليل النسخ أو يرسل للنسخ إرسالا
ولا يذكر دليله

أما إذا ذكر دليل النسخ فلا إشكال أنه يثبت النسخ
وأما إذا لم يكن ذكر دليل النسخ ولم يرو عن النبي

ﷺ لكن أرسل النسخ إرسالا ففيه وجهان
أحدهما يقبل قوله في النسخ وبه قال الحسن
الكرخي من أصحاب أبي حنيفة وتعلق من قال هذا
بما ينقله من الشرع

ووجه ذلك أن الصحابي لا يرسل قوله إلا عن دليل
موجب للنسخ
والوجه الثاني وهو الأظهر أن لا يقبل قوله في النسخ
ما لم يذكر دليل النسخ لجواز أن يعتقد النسخ بما
ليس بنسخ
كما روى عن بعض أصحابنا أن مسح الخفين نسخ
غسل الرجلين وعندى أن هذا أثر منكر ولا يعرف
ثبوته عن أحد من الصحابة

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:439
وأما إذا كان راوي أحد الخبرين متقدماً للصحة
والراوي الآخر متأخر الصحة فهو على ضربين
أحدهما أن تنقطع صحة الأول عند صحة الثاني
فيكون الحكم الذي رواه الثاني ناسخاً لما رواه الآخر
فيكون الحكم الذي رواه الآخر ناسخاً عند صحة
الثاني فيكون على الحكم الذي رواه ناسخاً لما رواه
الآخر كالذي رواه قيسي بن طلق عن أبيه طلق بن
علي قال أتيت النبي ﷺ وهو يؤسس مسجد قباء
فسألته عن مس الذكر فقال هل هو إلا بضعة منك
وروي أبو هريرة وجوب الوضوء لمن مس الذكر
وقد أسلم وهاجر عام خيبر بعد بناء مسجد قباء
بست سنين فكان حديث أبي هريرة ناسخاً لحديث
طلق والضرب الثاني أن لا تنقضي صحة المتقدم
عند صحة المتأخر فلا يكون رواية المتأخر الصحة
ناسخاً لرواية المتقدم الصحة لجواز أن يكون
المتقدم راوياً لما تأخر كما يجوز أن يكون راوياً لما

تقدم وإنما إثبات النسخ بمجرد الاحتمال لا يجوز وهذا مثل رواية ابن عباس لما يرويه من التشهد وبرواية ابن مسعود لما يرويه من التشهد ولا تكون رواية ابن عباس ناسخة لرواية ابن مسعود ولكن بطل الترجيح بدليل آخر وحين ذكرنا دلائل النص نذكر الآن أن الزيادة على النص ليست من دلائل النسخ

مسألة الزيادة على النص لا تكون نسخا بحال وهو قول جماعة كثيرة من المتكلمين وذهب إليه أبو علي وأبو هاشم قال أبو الحسن الماوردي وهو قول أكثر الأشعرية وأكثر المعتزلة قال ولا فرق بين أن تكون هذه الزيادة مانعة من اجزاء المزيد عليه أو غير مانعة وذهب أصحابنا إلى أن الزيادة لو غيرت المزيد عليه تغيرا شرعيا حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على الحد الذي كان

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:440
يفعل قبلها لم يجز ووجب استيفائه فان الزيادة في هذه الصورة تكون نسخا وذلك نحو زيادة ركعة على ركعتين وان كان المزيد عليه فعل على حد ما كان يفعل قبل الزيادة صح فعله واعتد بفعله ولم يلزم استيفائه لم تكن الزيادة نسخا نحو زيادة التغريب على الحد وزيادة العشرين على حد القاذف واختار هذا عبد الجبار الهمداني
وأما مذهب أصحاب أبي حنيفة فقد قالوا أن الزيادة على النص بعد استقرار حكمه يوجب النسخ حكاها

الضميري عن أصحابه على الاطلاق وعن أبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري أنهما قالا أن كانت الزيادة مغيرة حكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخا وأن لم تغير حكمه في المستقبل بل كانت مقارنه له لم يكن نسخا وأما زيادة التغريب على حد الزاني في المستقبل يكون نسخا وكذلك لو زيد في حد القاذف عشرون قالا وأما إذا وجب ستر الفخذ فوجب بعد ذلك ستر بعض الركبة لا يكون ذلك نسخا وكذلك إيجاب صلاة أخرى أو فرض آخر على الفرائض المعلومة

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:441
واحتج من قال إن الزيادة على النص نسخ بوجوه من الكلام أكثرها يرجع إلى معنى واحد وهو أن النسخ مأخوذ من الإزالة على ما سبق بيانه والزيادة فيه قد تضمنت الإزالة لأن الجلد قبل الزيادة قد كان كمال الحد فصار بعدها بعض الجلد فقد أزلت الزيادة كون الجلد بعدها كمال الحد وإذا تحقق معنى النسخ ثبت النسخ وقالوا أيضا إن الجلد قد كان مجزيا وحدة ومن بعد التغريب صار غير مجزي وحده وقد أزلت الزيادة كون الجلد مجزيا وحده وهذا قريب من الأول قالوا أيضا أن الجلد وحدة كان يتعلق به رد الشهادة فلما زيد التغريب صار لا يتعلق به وحدة ويصير هذا كما لو صرح الخطاب يكون الجلد كل الحد ثم غير يكون نسخا إجماعا كذلك ها هنا يدل عليه أن زيادة

ركعة على ركعتين يكون نسخا فكذلك بزيادة التغريب على الجلد يكون نسخا وان منعتم ندل على ذلك فنقول إن هذه الزيادة جعلت وجود الركعتين وحدهما لعدمهما وأوجبت الاستئناف وأزالت الآخر ومن قبل هذا الزيادة لم تكن الركعتان كذلك وهذا

هو معنى النسخ

وأما أبو زيد فال في هذه المسألة إن الزيادة تنسخ معنى لأن الآية جعلت الجلد مائة حد الزنا ومتى كان الجلد حدا مع النفي لم يكن المذكور في الكتاب حدا بنفسه لأن حقوق الله تعالى من العقوبة أو العبادة أو الكفارة لا يتجزئ وجوبها ولا أدائها ومتى عدم شيء منها لم يكن للباقي حكم الجواز بحال كالركعة من الفجر والركعتين من الظهر إذا فصلت عما بقيت لم يكن ظهرا ولا بعضه ولهذا لو صام شهرا عن كفارة القتل ثم مرض فأراد أن يتمه بالإطعام لم يجز لأن المشروع فيه كفارة صوم شهرين فلا يكون لأحد الشهرين قبل الإتمام بما بقي حكم أداء الواجب بحال وإذا ثبت أن بزيادة التغريب لا يبقى الجلد بنفسه حدا ثبت أنه نسخ وكذلك كفارة اليمين حين جعلت الكفارة رقبة

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:442

مؤمنة لم يبق الرقبة المطلقة بغير هذا الوصف كفارة بوجه وكذلك إذا جعلنا ركن القراءة في الصلاة الفاتحة لم تبقى قراءة القرآن مطلقة ركنا والله تعالى أوجب قراءة القرآن قالوا ولا يجوز أن يقال إن

الزيادة تخصيص لأن العموم إذا خص في الحكم فيما لم يخص بخطابة العام نفسه لا بشيء آخر فلم يكن نسخا لحكم بل يفرض بالتخصيص ما بقى على ما كان وأما في الزيادة فإنه لا يبقى للخطاب الأول حكم لأن قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة جعل الجلد حدا ولا يبقى حدا بنفسه بعد ثبوت التغريب حدا معه وكذلك آية الكفارة جعلت الرقبة بدون صفة الأيمان كفارة إذ ليس في الآية إلا الرقبة ولا تبقى الرقبة كفارة بعد أن قيدت الرقبة بقيد الأيمان بل تكون الكفارة رقبه مؤمنة لا رقبه على ما قال الله تعالى وهذا لأن الكفارة إذا خرجت من الآية جازت المؤمنة لأنها رقبه على ما قال الله تعالى بل للصفه الزائدة التي ليست في الكتاب وبدون هذه الصفة لا تكون الرقبة كفارة عندكم والزيادة نسخ معنى وبيان صورة هذا كلام أبي زيد ذكره في تقويم الأدلة ثم استدل بأنه ليس بيان معنى وذلك لأن البيان أسم لما يحمله اللفظ ولما ينتظم على الأوصاف والجلد مائة لا يحتمل النفي

فلا يكون إثبات هذه الزوائد بيانا بل يكون رفعا للحكم عن القدر المذكور وتعليقا بالزوائد قال وهذا كالإعتاق المطلق إذا علق بشرط تبدل المطلق وصار شيئا آخر يعني على ما عرف في مسألة تعليق الطلاق والعتاق بالملك وهو أيضا بمنزلة العلة يزداد عليها وصف فان ما قبل ذلك لا يكون علة ولا بعض للعلة بل يسقط حكم العلة أصلا إلى أن يوجد

الوصف الآخر فيصير جملته علة وقد ادعى بعضهم ثبوت نسخ قوله تعالى فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان البقرة 282 بإثبات الشاهد واليمين ووجه النسخ أن الله تعالى قال وأدنى ألا ترتابوا فجعل المرأتين أدنى الحجة الشرعية وإذا جعلنا الشاهد واليمين حجة لم يكن أدنى فثبت تغيير ما اقتضته الآية وكان نسخا

بينه أنه خير بين شيئين أعنى رجلين أو رجلا وامرأتين فان ضمنا الشاهد واليمين في الحجة إليهما صار مخيرا بين ثلاثة أشياء بعد أن كان مخيرا بين شيئين

وأما دليلنا أن النسخ إزالة الحكم وتغييره وزيادة التغريب لا يوجب إزالة الحكم ولا تغييره في المائة لأنها واجبة بعد إيجاب التغريب كما كانت واجبة من قبل وانما إيجاب التغريب ضم حكم إلى حكم وضم الحكم إلى الحكم لا يؤدي معنى النسخ بحال

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:443
بينه أن النسخ تبديل الحكم إلى غيره وابطاله بالثاني تقول العرب نسخت الشمس الظل أي أبطلته ونسخت الرياح الآثار أي أبطلت أعلامها ونسخت الرسوم إذا بدلت ومنه مذهب التناسخ وهو تبديل جسم بجسم آخر بالروح الأولى وإذا ثبت إن النسخ تبديل وتغير وابطال في الشهادة تقرير لما كان ثابتا وضم شيء إلى شيء آخر نحو آية الزنا أثبتت الجلد مائة والسنة أثبتت التغريب معه

وكذلك الظهر واليمين أوجبت الرقبة مطلقاً والآية المقيدة بالإيمان أثبتت زيادة الإيمان عليه فثبت أن الزيادة موجبة تقرير ما سبق بل الحكم وضم حكم آخر إليه فلم يكن نسخاً بوجه ما ويدل عليه أن الزيادة على النص لو كانت نسخاً لكان القياس باطلاً لأن القياس هو أخذ المعنى من الأصل الثابت بالنص والحاق غيره به ما لا يتناوله النص فلو كانت الزيادة على أصل النص نسخاً سقط القياس أصلاً لاثبات زيادة على النص وحين كان القياس دليلاً شرعياً جائزاً استعماله في أحكام الحوادث سقط ما قالوه هذا هو ما قاله الأصوليون من الأصحاب وغيرهم

ونحن نقرر الكلام على وجه لا تبقى معه شبهة الخصم وينزاح الأشكال فنقول إن الزيادة لو كانت نسخاً لكانت نسخاً من حيث أنها تضمن تغير الحكم الثابت من قبل ولا تغير بلا نسخ والدليل على أنه لم يوجد تغيير للحكم الثابت من قبل أن قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة النور 2 لا يتضمن إلا إيجاب جلد المائة فحسب وإيجاب التغريب لا يغير حكم الجلد لأن حكم الجلد وجوب إقامة والتغريب لا يزيل وجوب إقامة المائة إنما يزيل نفي وجوب ما زاد عن المائة والآية لم تتعرض لما زاد على المائة لا بنفي ولا إيجاب نعم لو لم يرد وجوب التغريب كنا نقول إن الجلد كمال الحد لا تقتضيه الآية لكن لعدم قيام الدليل على وجوب شيء آخر مع الجلد ثم إذا لم يبق دليل على وجوب

شيء آخر حكمنا أن الجلد كمال الحد ضرورة لا من حيث أن نص الكتاب دل عليه يدل عليه إن نفى وجوب ما زاد على المائة لم يكن معلوماً بدليل شرعي حتى تسمى إزالته نسخاً وإنما قلنا لم يكن بدليل شرعي لما بينا أن إيجاب المائة لم يتعرض لما زاد عليها بنفي ولا إثبات فإن انتفى إنما ينتفى الدليل العقلي لأن الفعل يقتضي أنتفاء وجوبه ولم ينقلها عن الدليل العقلي دليل شرعي وإذا كان حكماً عقلياً جاز قبول خبر الواحد والقياس في النقل عنه كما يجوز في كل حكم عملي يجب بخبر الواحد والقياس والعقل ينفي وجوبه والأول الذي ذكرناه أقرب إلى طريقة الفقهاء وهو في نهاية الوضوح

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:444
ونقول في تقييد الرقبة بالإيمان هو تخصيص لأن الرقبة عامة في كل ما يسمى رقبة فإذا أخرجنا عتق الكافرة من الخطاب كان تخصيصاً محضاً وإذا عرف وجه الكلام في هاتين الصورتين ظهر في سائر الصور ولم يثبت النسخ الذي ادعوه في صورة ما وإنما نهاية ما في الباب أن يكون ضم حكمه إلى حكم في بعض المواضع مثل التغريب مع الجلد وزيادة العشرين على الثمانين في حد القذف لو قدر ورود الشرع بها وكذلك إيجاب النية في الوضوء وإيجاب الترتيب وأثبات الحجة بالشاهد واليمين وكذلك إيجاب قراءة الفاتحة

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

والأولى أن يقال أن خبر الفاتحة بيان لقوله تعالى فاقروا ما تيسر منه المزمّل 20 أو يكون تخصيصا للعموم مثل تقييد الرقبة بوصف الإيمان في كفارة الظهر وكفارة اليمين ويمكن دعوى التخصيص أيضا بإثبات النية والترتيب فان ظاهر الآية يقتضي جواز الوضوء بالنية وغير النية فيكون إفساده بعدم النية بدليل يقوم عليه تخصيصا وأما الترتيب فعندنا أن ظاهر الكتاب دل عليه على ما بينا في الخلافات الفروع أما الجواب عن كلامهم قولهم إن الجلد كان قبل التغريب كمال الحد وقد صار بعض الحد قلنا نقول أولا أن قولنا أن الجلد جميع الحد الواجب معناه أنه لا يلزم أن يضم إليه غيره وقولهم قد صار بعض الحد الواجب معناه أنه وجب أن يضم إليه غيره قولهم إن هذه الزيادة نسخ لأنها صيرت الجلد بعض الحد الواجب معناه أن هذه الزيادة إنما كانت نسخا لأنها زيادة ومعنى العبارتين واحد وهذا باطل لأنه تعليل الشيء بنفسه ونقول أيضا أن الكل والبعض من قضايا العقول دون الشرع فلم يفد النسخ وهم يقولون على هذا نعم أن الكل والبعض يعرفان بالعقل لكن كون الشيء كل الحكم الشرعي أو بعضه إنما يعلم بالشرع وطريق الجواب تحقيقا ما سبق من قولنا إن إيجاب التغريب وإيجاب وصف المؤمنة ليس يتضمن تغيير قضية الآية بوجه لما لأنه ليس من قضية الآية الإيجاب جلد المائة فحسب فأما كونه كل الحد أو بعض الحد فليس يعرف بالآية بحال وإنما يعرف بدليل آخر على ما سبق بيانه

كذلك الجواب عن كلامهم الثاني وكلامهم الثالث من قولهم إن رد الشهادة تعلق بالجلد لا نسلم وإنما هذا شيء قالوه على أصولهم وعلى أن إثبات النسخ يمثل هذا لا يمكن ألا ترى أن فرائض الصلاة إذا كانت خمسا وقف جواز الشهادة على أدائها ولو زيد في الخمس صلاة سادسة وقف قبول الشهادة على قبول السادسة وفعالها وهذا لا يوجب نسخا في أمر الشهادة ومن

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:445
قال إن إيجاب صلاة سادسة نسخ للصلاة الخمس يلزمه أن يقول إن الفرائض الشرعية كلها أوجبت فيها شيء يتضمن نسخ ما سبق وهذا لا يقوله أحد وأما إذا صرح الخطاب يكون الجلد كمال الحد فنقول أنه إذا وقع التصريح بذلك يكون أجزاء الجلد وحده حكما شرعيا فكانت إزالته نسخا وأما إذا لم يصرح بذلك بل أوجب الجلد مطلقا فإيجاب الجلد مطلقا لا يتعرض للتغريب بنفي ولا إثبات وإنما يعلم نفيه على ما ذكرنا وهو أن الأصل أن لا وجوب وإزالة حكم الأصل لا يكون نسخا وأما تعلقهم بزيادة ركعة على ركعتين أو زيادة ركعتين على الأربع فقد منع ذلك أصحابنا وزعموا أن ذلك لا يكون نسخا مثل مسألتنا وان سلمنا فالفرق ظاهر وهو أن زيادة الركعة قد يتضمن تغيير حكم الآية بوجه ما لأنه آخر الصلاة على ما ذكروا وأما هاهنا فإن إيجاب التغريب لا يتضمن تغيير حكم الآية بوجه ما لأن أجزاء الجلد باق من

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

الحد مع إيجاب التغريب ولو قدرنا أنه وجب الجلد والتغريب إجماعاً ثم جلد من غير تغريب وقع مجزياً عن الحد وإنما لا يكون حداً كاملاً وقد بينا أن الآية لا تدل على الكمال ولا على النقصان ولا على البعض ولا على الكل وأيضاً فإن زيادة الركعة على الركعتين أو الركعتين على الأربع يوجب نسخ وجوب الجلوس عقب الركعة الثانية وهم يقولون على هذا الجلوس الواجب موضعه آخر الصلاة وهذا إنما يتغير لو تغير آخر الصلاة ونحن نقول قد تغير آخر الصلاة والأولى ما سبق من قبل وأما طريقة أبي زيد فنقول من عرف ما ذكرناه سهل عليه الجواب عن طريقته لأن معتمد أن التغريب إذا أوجب لم يكن الجلد حداً بنفسه وقد بينا أن الآية لا تدل على كونه حداً فحسب فأما قوله بنفسه فليس معناه إلا أنه يقتضي الاتيان يكون حداً كاملاً أو مجزياً وحدة وقد أجبننا عن هذا وقلنا أن الآية لا تدل على شيء من هذا والذي قال إن العقوبة والعبادة والكفارة لا تتجزأ وجوباً وفعلاً قلنا كون الجلد مجزياً عن الحد ليس بمتعلق بكونه حداً كاملاً بنفسه بلا جزأؤه يتناول الإيجاب إياه والشرع قد أوجب الجلد فإذا فعل بنية امثال أمره لا بد أن يقع مجزياً وهذا كنفس المائة فإنه لو ضرب الجراد خمسين وترك فإنه يكون المفعول من الواجب عليه ويكون حداً إلا أنه لا يكون حداً كاملاً بل يكون بعضه وان قالوا لا يكون حداً أصلاً حتى يكمله مائة فهذا محال بل مباشرة بعض الواجب وترك البعض متصور

معقولا فلا يكون ترك مباشرة البعض من الواجب كاملا فيما باشره ونضير حقوق العباد واستيفائها قالوا هذا في حقوق العباد مسلم فاما في حقوق الله تعالى

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:446
فلا لأنها لا تتجزأ ثبوتا وأداء بل يصير ما كان مع الزيادة شيئا واحدا فإن كان هذا في الأحكام يصير حكما واحدا وان كان في العلل يصير علة واحدة وإذا صار شيئا واحدا والاسم تعلق به وبما زيد عليه ذهب فيما دونه

قالو ولهذا قلنا إذا وجد من الماء ما لا يكفيه لوضوئه سقط استعماله ويباح له التيمم لأن الماء لم يجب استعماله لنفسه بل لحكمه وهو إباحة الصلاة والأباحه حكم علق بما يكفي الأعضاء كلها فلا يكون لبعضه حكم ذلك القدر بحال وهذا كنيكاح الأربيع علة لتحريم النكاح عليهن فلا يكون للواحدة من الأربيع حفظ في التحريم وكذلك البيع علة في إيجاب الملك فلا يكون لأحد شطريه أثر في الإيجاب قيل في الجواب عنه إن هذا شيء بقوله على أصله ونحن قد رجعنا إلى دليل عقلي قطعي في الباب وهو أن من أمر بحمل شيء فإذا باشر المأمور بعضه بنية امثال أمره يكون فاعلا لما أمره ويقع موقعة إلا أن يكون بعضه مرتبطا ببعض ينعقد تحريمه شرعية مثل الصلاة والحج وما أشبه ذلك فاما ما كانت مباشرته من الحسيات من إقامة جلد بعدد معلوم

فهو مثل ما إذا قال بعدد معلوم وسواء كان حق الله تعالى أو حق العباد فإنه لو وجب عليه خمسة دراهم زكاة وهي أقل ما يجب فأدى بعضها وحبس الباقي يكون مؤديا بذلك القدر الذي أداه ما عليه لا يذهب الأجزاء عن المؤدي بتركه إذا ما بقي عليه والحرف أن عندنا بعض الحد حدا وبعض الوضوء وضوء وبعض الشيء أداء ولا فرق بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدمي في ذلك والتعلق بما ذكرناه من الدليل

وأما إيجاب صفة الإيمان في الرقبة الواجبة في الظهر واليمين فليس ينسخ بل هو تخصيص وقد سبق بيان هذا وقولهم أنا إذا قيدنا الرقبة بصفة الإيمان يكون جواز الكفارة بصفة الإيمان لا بكونه رقبة قلنا وإن كان الجواز ثابتا بصفة الإيمان للرقبة لكن الرقبة المطلقة تتناول بإطلاقها المؤمنة والكافرة جميعا لأن الكل رقبة وهي وإن كانت نكرة من الإثبات لكن تتناول كل رقبة على البدل على معنى أن ما من رقبة إلا ويجوز أن تكون هي المراد من رقبة غيرها كقولك رأيت رجلا في الدار فإنه ما من رجل إلا ويجوز أن يكون هو الذي رآه فثبت بما ذكرنا أن التقييد بصفة الإيمان هو إخراج الكافرة من مطلق الآية فيكون تخصيصا ولا يكون زيادة وعلى أنه وإن كان زيادة فلا يكون نسخا لأن الرقبة وجبت بالآية وصفة الإيمان وجبت في الرقبة بدليل القياس وكان ضم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:447
واجب إلى واجب وهو تقرير ما سبق من إيجاب
اعتناق الرقبة وزيادة واجب عليه وبإيجاب إعتاق
الرقبة المؤمنة لا يخرج من أن يكون إعتاق الرقبة
واجبا عليه لأن في إيجاب إعتاق الرقبة المؤمنة
إيجاب إعتاق الرقبة وإيجاب اعتبار صفة الإيمان في
الرقبة واعتبار هذا لا ينفي إيجاب الرقبة فثبت إن لا
تغيير والأول من ادعى التخصيص أحسن وأحرى
ونظير ما ذكرنا من ادعى التخصيص قوله تعالى
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم التوبة 5 فان
النص وجد على المشرك ثم قد ضم صفة الذكورة
إلى صفة الشرك ولم يكن زيادة بل كان تخصيصا
كذلك هاهنا وأما قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من
رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فليس
في جعل اليمين والشاهد حجة دليل على النسخ في
هذه الآية لأن الآية ما تعرضت لما سوى المذكور
بنفي ولا إثبات وهذا لأن التخيير بين الشئيين لا
يتعرض لما عداهما بتحريم ولا إيجاب فانتفاء الغالب
ليس بحكم الآية بل بحكم أن الأصل فيه الانتقاء
والنقل من الأصل لا يكون نسخا والعجب أنهم لا
يجعلون إيجاب الوضوء بالتقييد نسخا لآية الوضوء ثم
هاهنا جعلوا إيجاب القضاء بالشاهد واليمين نسخا
ولئن لزم أحدهما لزم الآخر وأما قوله تعالى وأدنى
الآ ترتابوا البقرة 282 فقد أجبت عنه في الخلافات
وقد زعم بعض أصحابنا أن الزيادة على النص نسخ
وادعاه مذهب الشافعي واحتج بأنه عليه السلام قال

الماء من الماء ثم صار منسوخا بقول عليه السلام
إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وإنما صار نسخا
بالزيادة على الأصل وهذا من قائله غلط لأن قوله
عليه السلام الماء من الماء إنما دل من حيث
الخطاب أن الماء إذا لم يوجد لا يجب الغسل فقوله
إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل هو نسخ دليل
النص بنص وليس النسخ من حيث الزيادة

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:448
فصل وإذا ثبت أن الزيادة على النص لا تكون نسخا
فالنقصان من النسخ لا يكون نسخا أيضا

وذهب بعض المتكلمين إلى أن النقصان من العبادة
نسخ الباقي
وقال بعضهم إذا كان نسخا منفصلا عن الجملة لم
يكن ذلك نسخا للجملة وإن كان نسخ بعض الجملة
كالقيام والركوع والسجود في الصلاة يكون نسخا
للعبادة ودلنا على ما ذكرناه في المسألة الأولى
وهو أن الباقي من الجملة على ما كان عليه لم يزل
فلم يجز أن يحكم بنسخه كما لو أمر بصوم وصلاة ثم
نسخ أحدهما لا يكون نسخا للثاني والكلام في هذه
المسألة من الجانبين يقرب من الكلام في المسألة
الأولى وصورة المسألة فيما لو قدرنا نسخ الوضوء
ونسخ استقبال القبلة وفي هذا الموضوع وأمثاله
يكون الكلام ظاهرا في أنه لا يكون نسخا للصلاة
فأما إذا قدرنا إسقاط ركوع أو سجود أو قيام فينبغي

أن يكون هذا على ما ذكرناه فيما إذا زيدت ركعة
على ركعتين أو ركعتان على أربع الظهر وقد بينا فيما
سبق
فصل

وقد ذكرنا من قبل وجوه ما يقع بها النسخ وقد بقيت
منها بقية فيما يجوز به النسخ وما لا يجوز نذكره في
هذا الموضع

لا خلاف بين العلماء أن نسخ القرآن بالقرآن جائز
كما نسخ بالقرآن صدقة المناجاة الواجبة بالقرآن
وكما نسخ العشرون بمصابرة الاثني عشر في الجهاد
ونسخ الاعتدال بالحول بالاعتداد أربعة أشهر وعشرا
ولأن جميع القرآن موجب للعمل والعلم فساوى
بعضه بعضا فجاز أن ينسخ بعضه بعضا وكذلك نسخ
السنة المتواترة بالسنة المتواترة لقوة الناسخ
وضعف المنسوخ ولا يجوز نسخ المتواتر

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 449
بالآحاد لضعف الناسخ وقوة المنسوخ وقد ذكرنا
طرفا من هذا
فأما نسخ القرآن بالسنة فإن كانت السنة أخبار آحاد
لم يجز النسخ بها اتفاقا
أما إذا كانت السنة ثبوتها بطريق التواتر فقد اختلف
العلماء في ذلك على ما سنبين
مسألة نص الشافعي رحمة الله عليه في عامة كتبه
أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة بحال وإن كانت

السنة متواترة ثم اختلف الوجه على مذهب الشافعي أنه يمنع منه العقل أو الشرع فالظاهر من مذهبه أنه يمنع منه العقل والشرع جميعا والوجه الثاني أنه منع منها الشرع دون العقل ثم اختلف من قال بهذا فقال ابن شريح إن الذي يمنع منه أن الشرع لم يرد به ولو ورد به كان جائزا وهذا أصح

وقال أبو حامد الإسفرائيني الشرع منع منه ولم يكن مجوزا فيه وأما مذهب أصحاب أبي حنيفة أنه يجوز نسخ القرآن بالسنة وهو قول عامة المتكلمين وقيل إنه اختيار ابن شريح

واحتج من جوز بالعقل أنه لو لم يجز لكان لنا أن لا نجوز في القدرة أو في الحكمة والأول لا يجوز لأنه معلوم أن النبي ﷺ كان يقدر على أنواع الكلام ولو أتى بكلام موضوع لدفع حكم من أحكام الكتاب صح ذلك ودل على ما هو موضوع له والثاني لا يجوز أيضا لأنه لو امتنع في الحكمة لكان وجه امتناعه أن يكون مسفرا عن النبي ﷺ وموهما أنه ﷺ يأتي بالكلام من قبل نفسه وهذا لو نفر عنه من حيث أن أزال حكما

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:450

ذ

شرعيا وأوهم أنه أوحى إليه بإزالته وهذا قائم في نسخ القرآن بالقرآن ونسخ السنة بالسنة فإن قلت

إن القرآن معجز فاتصل به دليل يدل أنه جاء من الله تعالى فهذا لا يسقط هذا الدليل أن نسخ القرآن بالقرآن جائز وإن كان النسخ بما لا يظهر فيه صفة الإعجاز ثم النسخ هو رفع الحكم وإزالته وذلك موقوف على أن يدل دليل على رفعه وليس من شرط الدليل أن يكون معجزا

ألا ترى أن السنة تنسخ بالسنة وإن لم يكن فيها دليل على الإعجاز يدل عليه أن الحكم إذا كان قابلا للنسخ والدليل محتملا لأن يقع به النسخ لم يكن لمنع الجواز معنى الدليل على أن الحكم الثابت بالقرآن يحتمل النسخ بالسنة أنه لا دليل في أن يكون نسخه بالكتاب فحسب لأن السنة كافية في النسخ بها وليس في أنه يجب أن يكون النسخ بالكتاب دليل عليه قالوا ولأن النسخ إسقاط الحكم في بعض الأوقات التي يتناولها العموم فأشبهه التخصيص فإن إسقاط الحكم في بعض الأشخاص الذين يتناولهم العموم ثم تخصيص الكتاب يجوز بالسنة فكذا النسخ

واحتج أبو زيد في هذه المسألة فقال النسخ بيان انتهاء مدة الحكم قال وكتاب الله حجة وسنة النبي ﷺ حجة يجوز أن يبين بالكتاب مدة بقاء الحكم الثابت بالكتاب فكذلك يجوز أيضا أن يتولى النبي ﷺ بيان مدة بقاء الحكم الثابت بالكتاب وقال فإن قال قائل هذا يوهم الاختلاف فهذا غلط لأنه إن كان هذا يوهم الاختلاف فنسخ القرآن بالقرآن يوهم الاختلاف بل هذا يدل على قرب المنزلة حيث جوز له نسخ ما ثبت بالكتاب بلسانه من غير إضافة إلى الله عز وجل

وهذا القرب وهذه المنزلة غير مستنكر ولا مستبعد قال والذي يوضح هذا أنه جائز نسخ التلاوة دون الحكم بغير كتاب ونسخ التلاوة يمحو الحفظ من القلوب إما رفعا وإما بانقراض الذين علموه من غير خلف وإذا جاز بهذا الطريق جاز بلسان رسول الله ﷺ بوحى الله تعالى إليه فإنهما سواء في أن النسخ كان بغير كتاب

دليل آخر لهم من حيث الشرع قالوا يدل على أن نسخ القرآن بالسنة قد وقع والدليل على ذلك أنه كان الوجوب على الزائد الحبس في البيوت بقوله فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت (النساء 15) ثم قد وقع نسخ ذلك بخبر الرجم قالوا وقال الله تعالى كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للأقربين (البقرة 18) ثم نسخ ذلك بقوله ﷺ (لا وصية لوارث) وقال الله تعالى وإن فاتكم شيء من أزواجكم إلى الكفار فعاقبتم فاتوا الذين ذهب أزواجهم مثل ما أنفقوا (المتحنة 11) وهذا الحكم منسوخ اليوم بالإجماع

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:451
ولم يعرف نسخه بالكتاب فقد نسخ بغير الكتاب وقال الله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام (البقرة 191) وقد نسخ ذلك بقوله ﷺ اقتلوا ابن خطل وإن كان متعلقا بأستار الكعبة وقال الله تعالى قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

أو لحم خنزير (الأنعام 145) وقد ينسخ هذا بما روى النبي ﷺ أنه نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير وأما دليلنا قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها (البقرة 106) والسنة لا تكون مثل القرآن ولا خيرا منه فوجب أن لا يجوز النسخ بها وأيضا فإنه تعالى قال نأت بخير منها أو مثلها (البقرة 106) فهذا يدل على أنه هو المتفرد بالإتيان بخير من الآية وذلك لا يكون إلا نسخا والناسخ قرآن وأيضا فإنه تعالى قال نأت بخير منها وقوله منها يفيد أنه يأت من جنسه وجنس القرآن قرآن والاستدلال بالآية معتمد يدل عليه أنه تعالى ساق الآية إلى قوله ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير وهذا يدل أن غيره يعجز عنه فإن قيل المراد من الآية نأت بخير منها أو مثلها في الثواب وقد يكون في السنة ما هو خير من المنسوخ في الثواب وربما يعبرون عن هذا فيقولون معنى الآية نأت بخير منها أو مثلها في النفع وأما قولكم إنه قال نأت فقد أضاف الإتيان بالناسخ إلى نفسه قلنا إذا دل الدليل على نسخ القرآن بالسنة فالذي أتى بذلك هو الله عز وجل ألا ترى أن الله هو الناسخ على لسان نبيه ﷺ كما أنه هو المثبت لسائر الشرائع على لسان نبيه ﷺ قالوا وعلى هذا سقط تعلقكم بقوله تعالى ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير إن الله تعالى إذا كان هو الناسخ في الحقيقة على لسان نبيه ﷺ فالقدرة في ذلك له دون غيره وأما قولهم إن قوله نأت بخير منها

(البقرة 106) يقتضي أن يكون ما يأتي من جنسه قال هذا لا يفيد ما قلتم فإن الإنسان إذا قال ما أخذت منك من ثوب آتيك بما هو خير منه احتمال أن يأتيك بثوب ويحتمل أن يأتيك بشيء آخر وإذا أتاه بشيء آخر هو أنفع منه سواء كان ثوبا أو غيره

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:452
فقد صدق في قوله ووعد
ثم ذكروا سؤالاً آخر حكوه عن أبي هاشم ثم المتكلم وهو أن قوله نأت بخير منها أو مثلها البقرة 106 ليس فيه أنه يأتي بخير منها ناسخاً بل لا يمتنع أن يكون الذي يأتي به مما هو خير منها أنه في حكم آخر بعد نسخ الآية ويكون الناسخ غير الآية
الجواب أن الاستدلال بالآية قائم ونقول على سؤالهم الأول إن قوله نأت بخير منها أو مثلها يقتضي أن الذي يأتي به خير من الآية المنسوخة على الإطلاق وهذا لا يوحى الله تعالى إليه ما يوجد إلا في نسخ القرآن بالقرآن
فأما في نسخ القرآن بالسنة لا يوجد لأنه لا تكون السنة خيراً من القرآن على الإطلاق بحال بل يجوز أن يكون خيراً في الثواب أو أنفع منه وهذا لا يقتضي أن يكون خيراً على الإطلاق بل الخير على الإطلاق أن يكون خيراً من كل وجه فإن قيل إذا دخلتم في أمثال هذا فلا يتصور أن يأتي بخير من الأول بحال وإن نسخ القرآن بالقرآن لأن القرآن لا تكون بعض

آياته خيرا من البعض قلنا يجوز أن يكون في الثواب
أو في إظهار الإعجاز أمثل بتوقي الإخلاص والإخلاص
أكثر في الثواب من غيره

وقوله تعالى وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء
أقلعي (هود 44) أبلغ في الإعجاز من غيره فإذا نسخ
القرآن بالقرآن يجوز أن يظهر الخيرية المطلقة فأما
إذا نسخ القرآن بالسنة فلا يظهر الخيرية المطلقة
لأنه إن كان خيرا في الثواب فالقرآن خير منه في
نفسه في الإعجاز فإنه كلام الله عز وجل وإنه ينال
الثواب بقراءته إلي غير ذلك قال الخطابي إن
الشيء إذا أطلق أنه خير من الشيء فلا يجوز أن
يكون دونه على وجه من الوجوه

أما قولهم إنا إذا نسخنا القرآن بالسنة فيكون الذي
يأتي بالناسخ هو الله عز وجل أيضا قلنا لا ننكر هذا
لكن الحكم المضاف إلى الله تعالى في حق الظاهر
والإطلاق هو ما أوجبه في كتابه وافترضه نصا فيه
وأما الذي ثبت بالسنة فهو وإن كان صدوره عن لا
ينطق عن الهوى لكن على إطلاقه يضاف إلى
الرسول وإلى سنته هذا كما أن الوحي يختلف فممنه
ما يكون رؤيا وممنه ما يكون إلهاما ونفثا في الروح
ووحي الكتاب مخالف لكل هذا إذ هو الأعلى
والمتقدم على سائر أنواعه كذلك ها هنا يكون الحكم
الثابت بالكتاب ثابت على وجوه ما يثبت به
أما قولهم على قولنا إن قوله بخير منها يقتضي أن
يكون من جنسه أنه يجوز أن يكون من جنسه ويجوز
أن يكون من غير جنسه والاستشهاد الذي قالوه قلنا

لا بل يفيد أن يكون الذي يأتي به من جنس الأول وهذا الذي يفهم عند إطلاق ذلك اللفظ فأما قول القائل ما أخذت منك من ثوب آتيك بما هو خير منه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:453
إنما يفيد ما ذكرتم لأنه ذكر لفظ ما وهذا اللفظ يقع على الثواب وعلى غيره وليس كذلك الآية لأن الله تعالى لم يقل بما هو خير منها وإنما قال نأت بخير منها فنظير قول القائل ما أخذ منك من ثوبا آتيك بخير منه وهو مفيد ثوبا خيرا من الثواب الأول وأما الذي نسبوه إلى أبي هاشم من السؤال فليس بشيء لأنه خلاف قول المفسرين بل خلاف قول جميع الأمة

وقد قال كل من تكلم في هذه الآية من العلماء أن الآية التي تأتي ها هنا هي الناسخة والأخرى هي المنسوخة وهذا السؤال من أبي هاشم سؤال جدلي لا يجوز أن يعترض به على إجماع المفسرين ونقول أيضا على قولهم أن ما يثبت بالسنة قد يكون أنفع وأفضل في الثواب

قلنا هذا محال لأن الثابت بالسنة إن كان أنفع عملا فيبقى أن الكتاب أنفع لاستحقاقه الثواب بتلاوته وهذا لا يوجد في السنة والاعتماد في المسألة على هذه الآية وقد تأيد الاستدلال بهذه الآية بقوله تعالى قال الذين لا يرجون لقاءنا انت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي (يونس 15) فأخبر أن تبديل

القرآن ونسخه يكون من عند الله عز وجل لا من عند نفسه وسؤالهم على هذا بما قالوا أنه وإن كان من عند الرسول ﷺ بصورة ولكنه من عند الله حقيقة وقد أجبنا عن هذا وهذا لأنه إنما يضاف إلى الله عز وجل ما اختص به ويضاف إلى النبي ﷺ ما اختص به ولو كانا مضافين إلى الله عز وجل لم يجر إضافة أحدهما إلى النبي ﷺ وإعلم أن المسألة مشككة جدا وقد ذهب كثير من أصحابنا إلى اختيار مذهبهم في المسألة والذي يمكن الاعتماد عليه هو ما ذكرنا ولا ينبغي أن يستدل في هذه المسألة من حيث المعنى لأن نهاية ما قالوه هو أن الكتاب أفضل من السنة فلا يجوز نسخ الشيء بما هو دونه في المرتبة كما أنه لا يجوز نسخ المتواتر بخبر الواحد والكلام على هذا سهل فإنهم يقولون كل واحد من الكتاب والخبر المتواتر دليل مقطوع به والجواز عقلا موجود فلا سبيل إلى امتناعه ونحن نقول إنما لم يمتنع ذلك عقلا فعلى هذا سقط جميع ما ذكره من حيث المعقول في الدليل على جوازه وبقي الدليل الشرعي الذي أقمناه في المنع منه وأما تعلقهم بالمواضع التي استدلوا بها في وجوب نسخ الكتاب بالسنة فهي دلائل ضعيفة وسنبين الكلام على واحد واحد من ذلك أما آية الإمساك في البيوت قلنا قد قالوا إن الآية الواردة في الأذى والحبس في البيوت وآية الجلد كل ذلك في الأبيكار دون المحصنين وفي ذلك نسخ الكتاب بالكتاب وأما الرجم الذي هو حد

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:454
المحصنين ثبت بالسنة ابتداء وهذا جواب ابن شريح
وهو حسن جدا
فإن قالوا لا بد على هذا من دليل
قلنا لأن الرجم حد المحصن وليس في هذا الموضوع
ذكر الإحصان ولا ذكر ما يدل عليه الإحصان
جواب آخر إن سلمنا أن المحصنين والأبكار قد دخلوا
في حكم الكتاب لكن بنسخ الحبس والأذى بآية الجلد
ثم آية الجلد نسخه في المحصن بقوله الشيخ
والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة وقد كان ذلك قرآنا
يتلى في زمان النسخ وإن رفعت تلاوته من بعد وكان
ذلك نسخ الكتاب بالكتاب لا نسخ الكتاب بالسنة
ووجه ثالث وهو أن حكم الرجم مبني على قوله
تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم إلى قوله
أو يجعل الله لهن سبيلا (النساء 15) أن الله تعالى
جعل السبيل غاية ينتهي إليها حكم الحبس فقد
تضمنت الآية أن حكم الحبس إلى أن يجعل الله لهن
سبيلا وكان السبيل الذي وقع إليه الإشارة في
الكتاب هو الرجم الثابت بالسنة وكان الله تعالى قال
وأمسكوهن في البيوت حتى يتبين فيهن سنة ثم قد
ثبت بينة الرجم فانقضى زمان حكم الحبس مثل ما
ينقضي زمان الصوم بدخول الليل وليس هذا من
النسخ في شيء إنما هو حكم مؤقت ثبت بالكتاب
فحين وجد وقته ارتفع

وأما نسخ الوصية للوالدين والإرث ثبت بآية
المواريث وقوله ﷺ لا وصية لوارث بيان أن آية
المواريث ناسخة لآية الوصية فإن الآية أن النبي ﷺ
قال إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث
والفاء تدل على تقدم المسبب كقولك قمت إلى
فلان فضرته دل أن القيام سبب لضربه فيكون على
هذا الخبر الوارد مثبتا للكتاب لا ناسخا له ونحن لا
ننكر البيان بالسنة ولا نأباه وسائر ما قالوه من بعد
إنما هي عمومات دخلها التخصيص وكذلك إن أوردوا
قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم (النساء 24)
وقوله ﷺ لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها
فهذا وأمثاله ليس بنسخ وإنما هو عموم خص ونحن
نجوز تخصيص الكتاب بالسنة وإنما الكلام في النسخ
وقد منع الشرع من النسخ ولم يمنع من التخصيص
وسنبين الفرق بين النسخ والتخصيص من بعد
بينه أن التخصيص جائز للكتاب بخبر الواحد وأجمعوا
أن النسخ لا يجوز بخبر الواحد

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:455
وأما قولهم يجوز نسخ التلاوة ونسخ التلاوة يمحو
حفظه عن القلوب إلى غير كتاب
قلنا نحن إنما منعنا بالشرع والشرع إنما منع نسخ
الكتاب إذا أتى بشيء آخر أن ينسخه إلا أن يكون
الذي يأتي به خير منه وهذا لا يوجد في الموضوع الذي
صوره وإنما يوجد في موضع الخلاف لأن نسخ
الكتاب وإثبات السنة التي هي دونه والشرع قد رفع

هذا وأباه نسا على ما سبق ذكره والله أعلم مسألة
فأما نسخ السنة بالقرآن
فمن جوز نسخ القرآن بالسنة فأولى أن يجوز نسخ
السنة بالقرآن
فأما إذا منعنا نسخ القرآن بالسنة فقد اختلف في
هذه الصورة الثانية
وذكر الشافعي رضوان الله عليه في كتاب الرسالة
القديمة والجديدة ما يدل على أن نسخ السنة
بالقرآن لا يجوز ولعله صرح بذلك ولوح في موضع
آخر بما يدل على جوازه فخرجه أكثر أصحابنا على
قولين أحدهما لا يجوز وهو الأظهر من مذهبه
والآخر يجوز وهو الأولى بالحق
واستدل من تعلق بالقول الأول بقوله تعالى وأنزلنا
إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم (النحل 44)
فلما جعل السنة مبينة للكتاب لم يحتج المبين إلى
بيان أو يقال إذا كانت السنة مبينة للكتاب فلا يكون
الكتاب مبينا للسنة لأن الشيء الواحد لا يكون مبينا
ومبينا ولأنه نسخ للشيء بغير جنسه فلم يجر كما لا
يجوز نسخ الكتاب بالسنة على ما بينا
واعلم أن الأولى والأصح أنه جائز والدليل على
جوازه وجود ذلك فإن النبي ﷺ صالح المشركين عام
الحديبية وكان مما شرط في الصلح إن جاء من
المشركات مسلمة إلى النبي ﷺ ردها إليهم ثم
نسخها الله تعالى ونقض الصلح في ذلك على
الخصوص بقوله عز وجل يا أيها الذين آمنوا إذا
جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم

بإيمانهم فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار (الممتحنة 1)

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:456
وأىضا فإن النبي ﷺ أخر الصلوات يوم الخندق حتى مضى هوى من الليل ثم صلاها على ترتيب ما فاتت ثم إن الله تعالى نسخ ذلك بقوله تعالى وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم (النساء 102) الآية
وأىضا قال النبي ﷺ كان متعبدا في الابتداء بالتوجه إلى بيت المقدس ولم يكن ثبوت ذلك بالكتاب لأنه ليس في القرآن دليل عليه ولم يكن ذلك أىضا لاتباعه شريعة من قبله لأنه لم يقم دليل على أنه يلزمنا اتباع شريعة من قبلنا فقد كان ذلك بمحض السنة ثم نسخ بالكتاب فثبت بما بينا وجود نسخ السنة بالكتاب وإذا صار شرعا جائزا وأما الدليل من حيث المعقول فلأنه لا مانع من جوازه لا من حيث القدرة ولا من حيث الحكمة وقد سبق بيان هذا في المسألة المتقدمة ولا يجوز أن يقال إن نسخ السنة بالكتاب يوجب التنفير عن الرسول ﷺ لأنه يوهم أنه لا يرضى بما سنه الرسول ﷺ وقد لا يصح لأن النسخ يرفع الحكم بعد استقراره واستقراره يمنع من هذا التوهم لأنه لم يرض بما سنه لم يقر عليه أصلا وعلى أن ذلك لو نفر عنه لنفر عنه أىضا نسخ السنة بالسنة لأن النسخة إنما صدرت عنه لأجل الوحي فجرى مجرى كلام ينزله

الله تعالى ولأن الكتاب أقوى والسنة أضعف ويجوز نسخ الأضعف بالأقوى والمعتمد أنا إنما منعنا نسخ القرآن بالسنة للشرع منع من ذلك ولا يوجد مثل ذلك في هذا الجانب هو نسخ السنة الكتاب لأن نسخ السنة بالكتاب ونسخ الشيء بما هو خير منه ولا دليل في العقل يمنع منه فجاز النسخ إذا لم يكن منه مانع وأما تعلقهم بقوله تعالى وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم (النحل 44) قلنا ليس في قوله لتبين للناس ما نزل إليهم دليل على أن لا يتكلم إلا بالبيان كما أنك إذا قلت دخلت الدار لأسلم على زيد ليس فيه أنك لا تفعل فعلا آخر على أنه ليس في كون كلامه بينا للكتاب ما يمنع من نسخه للكتاب إذا قام الدليل عليه كما لا يمنع ذلك من نسخ قوله بقوله وكما لا يمنع أن ينسخ الكتاب بالكتاب وإن كان بعضه يكون بيانا لبعض وأما قولهم إنه ينبغي أن يكون نسخ الشيء بجنسه دعوى لا دليل عليه فسقط والله أعلم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:457
مسألة وقوله اشتبه الفرق تحقيقا بين النسخ والتخصيص على كثير من الفقهاء لا بد من معرفة الفرق بينهما وهما متقاربان لأنهما يجتمعان من وجه ويفترقان من وجه فلتقاربهما اجتماعا في بعض الأحكام ولاختلافهما افتراقا في بعض الأحكام والنسخ يختص بالأزمان والتخصيص يختص بالأعيان ويرفع النسخ بعض الأزمان ويرفع التخصيص بعض الأعيان

وهذا الرفع في التحقيق متوجه إلى أحكام الأفعال في الأزمان والأعيان وإنما يرسل القول رفع الأزمان والأعيان على وجه المجاز لأن وجود الأعيان والأزمان في الحالين على سواء وإنما تتغير أحكام الأفعال فيهما ثم يجتمعان وإن كل واحد منهما أعني النسخ والتخصيص بيان ما لم يرد باللفظ فالمخصوص من العموم غير مراد بالعموم والمراد بالنسخ غير مراد من الخطاب ثم اعلم أن النسخ والتخصيص يفترقا من وجوه كثيرة

أما التفريق بينهما في الحد فقل إن التخصيص بيان المراد باللفظ العام والنسخ رفع الحكم بعد ثبوته ثم قد ذكر الأصحاب وجوها من التفريق بينهما أحدها أن النسخ لا يكون إلا بمنفصل عن المنسوخ والتخصيص يصح ويكون بالمنفصل والمتصل والثاني أن نسخ المقطوع به لا يكون إلا بالمقطوع به وهو على قول الشافعي رحمه الله لا يكون إلا بجنسه فلا ينسخ الكتاب إلا بالكتاب ولا السنة إلا بالسنة على أحد القولين أما تخصيص العموم يجوز للشيء المقطوع به وإن كان العموم مقطوعا به وبغير جنسه

الثالث أن النسخ لا يكون إلا قولا وخطابا والتخصيص يجوز بجميع أدلة الشرع والعقل والفرق الرابع قد يصح النسخ فيما علم بالدليل أنه مراد وإن لم يتناوله اللفظ والتخصيص لا يصح إلا فيما يتناوله باللفظ

والخامس أن النسخ يختص بالأحكام ولا يصح في
الأخبار والتخصيص يجوز فيهما
والسادس أن النسخ رافع لجميع الحكم والتخصيص
يثبت لبعض الحكم وكذلك يجوز أن يعود النسخ إلى
الشيء الواحد ولم يجر أن يعود التخصيص إلا إلى
عدد أقله اثنان

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:458
والسابع أن النسخ يختص بعموم الأزمان والتخصيص
يختص بعموم الأعيان وبهذا المعنى فرق أصحابنا بين
التخصيص والنسخ فقالوا النسخ تبديل والتخصيص
تقليل

وهذه الوجوه كلها ذكرها الأصحاب في الفرق وشرح
ذلك يعرف في مسائل متفرقة وقد مضى أكثر ذلك
مسألة إذا نزل النسخ على رسول الله ﷺ ثبت النسخ
في حق النبي ﷺ وفي حق الأمة

على قول بعض أصحابنا وقال بعضهم لا يثبت ذلك
في حق الأمة حتى يتصل بهم وتعلق من قال بالوجه
الثاني بقصة أهل قباء فإن أهل قباء لما بلغهم نسخ
القبلة وقد صلوا بعض صلواتهم فاستداروا كما هم
إلى القبلة ومعلوم أنهم كانوا قد فعلوا بعض الصلاة
بعد النسخ قبل أن يتصل بهم الخبر ومع ذلك لم
يأمرهم النبي ﷺ بالإعادة ولأن الله تبارك وتعالى لا
يكلف إلا ما يكون في وسع العبد وإذا كلف العبد
الشيء قبل أن يعلمه يكون قد كلف ما ليس في

وسعه وهو باطل ولهذا المعنى لا يآثم بالتأخير إلى أن يعلم ولو كان الخطاب قد توجه عليه لكان يآثم وحين لم يآثم ثبت ما قلنا
وأما دليل الوجه الأول أن النسخ محض إسقاط فلا يعتبر فيه علم من سقط عنه كالطلاق والعتاق وهذا لأن دليل النسخ قد قام ولا دليل على اعتبار علم من يعمل النسخ في حقه فإذا لم يكن دليل ثبت النسخ على العموم وهذا لأن الخطاب بالشرعيات ثبت بإثبات الله تعالى فإذا كان الله تعالى رفعه فكيف يبقى ثابتا ولأن النسخ يكون بإباحة محذور والإباحة تكون من الله تعالى ويكون من قبل الله تعالى العبد ثم الإباحة من قبل العبد يثبت حكمها قبل علم العبد بالإباحة مثل أن نقول أبحث ثمرة بستاني لبني فلان ولم يعلموا بإباحته لهم فتناوله واحد منهم قبل العلم لم يجب الضمان

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:459
بالإجماع فكذلك الإباحة من قبل الله تعالى جاز أن تثبت على هذا الوجه وأما حديث أهل قباء قلنا استقبال القبلة يسقط بأعذار كثيرة ألا ترى أنه يسقط في النوافل لعذر السفر فكذلك يجوز أن يسقط عنهم بعذر الجهل وإن كانوا توجه الخطاب عليهم
وأما قولهم أنه يؤدي إلى تكليف العبد ما ليس في وسعه ثم يجوز أن لا يآثم والخطاب متوجه ألا ترى أنه لو نسي الخطاب أو نام عن المأمور لم يلحقه

الإثم والخطاب متوجه في حقه ولعل هذه المسألة تأتي من بعد بأشرح وأبسط مما ذكرناه إن شاء الله انتهى باب الناسخ والمنسوخ والقول في ذلك ونذكر الإجماع

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:460
القول في الإجماع وما يتصل بذلك

اعلم أن الإجماع هو اتفاق أهل العصر على حكم النازلة ويقال اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة هذا الحد أحسن واختلفوا في معني تسميته بالإجماع فقال قوم هو مأخوذ من اجتماع الأقوال عليه فصار بالاجتماع إجماعاً

وقال آخرون بل هو مأخوذ من الجمع الذي هو العزم من قولهم قد أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه ومنه قوله تعالى فأجمعوا أمركم وشركاءكم أي اعزموا عليه

وقال النبي ﷺ لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل أي يعزم عليه وينويه وهذا المعنى باللغة والأول بالشرع أشبه وعلى المعنى الثاني يصح الإجماع من الواحد وعلى المعنى الأول لا يصح إلا من جماعة والإجماع إذا أطلق في اللغة قد يفهم منه العزم على الشيء والإجماع على الشيء من اثنين فصاعداً وأما في الشرع فإن الإجماع إذا أطلق لا يتناول إلا اجتماع الأمة على الحق ثم اعلم بعد هذا أن الإجماع ممكن وانعقاده متصور وقال قوم انعقاد الإجماع غير

متصور وغير ممكن وهذا باطل لأنه لما كان الإجماع في الأخبار المستفيضة ممكنا وجب أن يكون الإجماع باعتقاد الأحكام ممكنا لأنه كما يوجد سبب يدعو إلى إجماعهم على الأخبار المستفيضة يوجد أيضا سبب يدعو إلى إجماعهم باعتقاد الأحكام يدل عليه أن من تبين بشرع فإنه لا يستجيز كتمانها إلا عن تقية في بعض المواضع فأما إذا لم يكن هناك تقية ولا خوف فإنه لا يستجيز كتمانها وإخفاءه وإذا ثبت هذا إذا اجتمعت الجماعة على اعتقاد أو حكم واستفاض ذلك فيما بينهم أو لم ينكر أحد منهم ذلك لو خلو اعتقد أحد منهم خلاف ذلك لأنكره إما صريحا أو تعريضا فصار

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:461
عدم الخلاف منهم دليلا على وجود الإجماع وسيأتي الكلام في هذا بأكثر من هذا الذي ذكرناه وإذا ثبت وجود الإجماع فأول مسألة تذكر من ذلك كونه حجة مسألة الإجماع حجة من حجج الشرع ودليل من دلائل الله تعالى على الأحكام وهو حجة مقطوع بها وقال النظام ليس بحجة وقالت الإمامية ليس بحجة من حيث الإجماع لكن الحجة في أن الإمام داخل فيهم وقوله مقطوع على صحته وذهب بعض من دفع الإجماع إلى أنه لا يتصور وجود الإجماع واعلم أن من يدفع الإجماع فإنه يسلك أحد مسالك ثلاثة
أحدها أن يحيل وقوع الإجماع

والثاني أن يحيل ثبوت الطريق إليه
والثالث أن يقول ليس في الشرع ولا في العقل
دليل على أن الإجماع حجة
أما الأول قالوا إنه لا يمكن ضبط أقاويل العلماء على
كثرتهم تباعد ديارهم
ألا ترى أن أهل بغداد لا يعرفون أهل العلم بالمغرب
فضلا أن يعرفوا أقاويلهم في الحوادث وكذلك من
بالمشرق فدل أن معرفة قول الأمة بأجمعهم في
الحوادث متعذرة لا سبيل إليها ثم قالوا كيف يتصور
اتفاق آرائهم في الحادثة مع تفاوت الفطن والقرايح
وتباين المذاهب وتفنن المطالب وأخذ كل قوم صوبا
من أساليب الظنون فيكون تصوير إجماعهم في
الحكم المظنون بمثابة تصور إجماع العالمين في
صبيحة يوم على قيام أو قعود أو أكل نوع من الطعام
وأیضا لو تصور إجماعهم كيف يتصور النقل عنهم
على التواتر والحكم في المسألة الواحدة ليس مما
يتوفر الدواعي إلى نقله فنثبت أن تصور الإجماع بأنه
متسلل وأيضا فإن الرجوع من كل واحد منهم
موهوم ومع هذا الذي قلناه لا يتصور انعقاد الإجماع
على وجه يؤمن معه الخطأ لأنه يستحيل أن يجوز
على كل واحد من الأمة الخطأ ثم لا يجوز على
جماعتهم كما يستحيل أن يكون كل واحد منهم
مصيبا وجماعتهم غير مصيبين وأن يكون كل واحد
منهم أسود وجماعتهم غير سود
وأما المسلك الثاني وهو أنه لا طريق إليه لأنه لو
انعقد الإجماع لكان لا بد أن يكون

إجماعهم صادرا عن أصل فإن انعقد عن نص وجب نقله والاستغناء به وإن انعقد عن اجتهاد وأمانة مظنونة فلا يجوز ذلك لأنهم مع كثرتهم واختلاف همهم لا يجوز أن يوجد إجماعهم عن الأمارات المظنونة يدل عليه أنكم جعلتم الإجماع حجة وإذا انعقد عن دلالة فتكون الدلالة هي الحجة لا الإجماع قالوا ولا يجوز أن يقال ينعقد إجماعهم لا عن دلالة لأن الذين ينعقد بهم الإجماع ليسوا بأكذ حالا وأعلى مرتبة من النبي ﷺ ومعلوم أن النبي ﷺ لا يقول ما يقوله إلا عن وحي فالأمة أولى أن يقولوا ما يقولونه إلا عن دليل ولأنه إذا جاز لهم أن يقولوا إلا عن دليل جاز لكل واحد منهم أن يقول أيضا بغير دليل لأنهم إنما يجتمعون على القول بأن يقول كل واحد منهم ونحن نعلم قطعا أنه لا يجوز لكل واحد منهم أن يقول بغير دليل وإذا لم يجر لأحاديهم لا يجوز لجماعتهم وإذا ثبت أنه لا بد من دليل فتكون الحجة هي الدليل لا الإجماع

وأما المسلك الثاني فيطالبون بإقامة الدليل قالوا ولا دليل عليه لا من حيث العقل ولا من حيث السمع وقد تعلق بعضهم بالأمم السالفة وقالوا لما لم يكن إجماعهم حجة فكذلك اتفاق هذه الأمة وتمسكوا بظواهر منها قوله تعالى فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول (النساء 59) ولم يذكر الإجماع ولو كان حجة لذكره ويدل عليه أن النبي ﷺ لما بعث معاذًا إلى اليمن قال بم تقضي قال بكتاب الله قال فإن لم تجد في كتاب الله تعالى قال بسنة

رسول الله ﷺ قال فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ قال أجتهد رأيي ولم يذكر الإجماع ويدل عليه أن النبي ﷺ قال لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض وهذا يدل على جواز الضلالة على الأمة وإذا جازت الضلالة عليهم لم يكن إجماعهم حجة وأما حجتنا فتعلق أولا بالكتاب وهو قوله سبحانه وتعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس (البقرة 143) والوسط من كل شيء خياره وقيل الوسط من يرضى قوله وقيل هو العدل والمعاني متقاربة وقال الشاعر
(هم وسط يرضى الأنام بحكمهم
وإذا نزلت إحدى الليالي بمعظم)
وأياضا فإن الله تعالى قال لتكونوا شهداء على الناس (البقرة 143) والشاهد أتم لمن

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:463
يكون قوله حجة فقد وصف الله تعالى الأمة بالعدالة والشهادة فدل أن قبول قولهم واجب لأنه لا يجوز أن يصفهم بالعدالة فيجعلهم شهداء على الناس ثم لا يقبل قولهم ولا يجعله حجة
بيينة أن الحكيم لا يصف بخيرية قوما ليشهدوا وهو عالم بأنهم كلهم يقدمون على الكذب فيما يريدون فدل أنه تعالى علم أنهم لا يقدمون إلا على الحق حيث وصفهم بما وصفهم

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

فإن قيل المراد بالآية هو شهادتهم في الآخرة على الأمم بأن الأنبياء بلغت إليهم الرسالة وهذا يقتضي أن يكونوا عدولا في الآخرة لا في الدنيا والجواب أن هذا لو كان هو المراد لقال نجعلكم أمة وسطا فلما قال وكذلك جعلناكم أمة وسطا (البقرة 143) دل أن هذا الوصف متحقق فيهم في الحال وعلى أن الآية عامة في الدنيا والآخرة فإن قيل قوله تعالى وكذلك جعلناكم إن كان المراد بهذا جميع من صدق النبي ﷺ إلى يوم القيامة فلا يتصور إحاطة علمنا بإجماع كل من صدق النبي ﷺ وإن أريد بذلك من وجد في زمان نزول الآية فينبغي أن لا يكون الإجماع في موضع ما حجة حتى يعلم أن جميع من كان حاضرا حين نزلت الآية قال بذلك القول والجواب أن الله تبارك وتعالى لما وصفهم بالعدالة والشهادة فقد أوجب علينا قبول قولهم في ذلك فلا يجوز أن يقسم تقسيما يؤدي إلى سد باب الوصول إلى شهادتهم فيكون المراد بالآية أهل العصر الصحابة بعد موت النبي ﷺ أو أهل كل عصر يأتي وقد تأيد هذا الاستدلال بقوله سبحانه وتعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر (آل عمران 110) فدل أنهم ينهون عن كل منكر لأن لام الجنس مستغرق الجنس فلو جاز إجماعهم على مذهب منكر لما كانوا ناهين بل كانوا أمرين بذلك وقد قيل إن معنى قوله كنتم صرتم ويحتمل وجدتم ويحتمل أنتم خير أمة

ذلك معتمد قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا (النساء 115) فقد جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحا لما جمع بينه وبين المحذور في الوعيد ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول الحكيم لغيره إن تبت وشربت الماء عاقبتك وإذا قبح غير سبيل المؤمنين وجب تجنبه وليس يمكن تجنبه إلا باتباع سبيلهم لأنه لا واسطة بين اتباع سبيلهم واتباع غير سبيلهم وقد تبين بهذا الجواب عن السؤال الذي يقولونه وهو أن الله تعالى علق الوعيد بمخالفة الرسول

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:464

وترك اتباع غير سبيل المؤمنين قد بينا أنه لا يصح الجمع بين شيئين في الوعيد إلا وأن يكون كل واحد منهما يستحق عليه الوعيد يدل عليه أنه لا خلاف أنه يستحق الوعيد بمشاقة الرسول على الانفراد فكذلك استحق الوعيد بترك متابعة سبيل المؤمنين على الانفراد فإن قيل المراد بترك متابعة سبيل المؤمنين في مشاقة الرسول قلنا فيكون لا فائدة في قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين لأن استحقاق الوعيد عرف بقوله ومن يشاقق الرسول (النساء 115) فيجب أن يكون الوعيد بترك اتباع سبيل المؤمنين متعلقا بمعنى آخر غير ما سبق يفيد فائدة

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

وأیضا فإن هذا السؤال يقتضي أن لا يكون مشاققة الرسول بانفراده معصية فإن قيل قد شرط الله عز وجل في لحوق الوعيد أن يكون اتباعه غير سبيل المؤمنين بعد أن تبين له الهدى والألف واللام لاستغراق الجنس فاقتضى استيعاب الهدى وكان معنى الآية من تبين جميع الهدى واتبع غير سبيل المؤمنين لحقه الوعيد فيدخل ما أجمعوا عليه في جملة الهدى فعلى هذا يجب أن يكون الهدى بدليل سوى قول الأمة تم إذا تبين يتبعون فيه كما أن الإنسان إذا قال لغيره إذا تبين لك صدق فلان فاتبعه اقتضى أن يكون تبين صدقه بشيء سوى قوله والجواب أنه قد قيل إن تبين الهدى شرط في لحوق الوعيد المذكور بمشاققة الرسول فقط لا في اتباع غير سبيل المؤمنين لأن الإنسان إنما يكون مشاققا معاندا إذا تبين الحق وعرفه وكان هذا الشرط مقصورا على المشاققة فقط وأيضا فإن الذي قالوه لو كان على ما زعموا لبطل فائدة تخصيص المؤمنين مع علمنا أنه خرج الكلام مخرج تمييز المؤمنين والإعظام لهم ألا ترى أن غير المؤمنين إذا عرفنا أن قولا من أقاويلهم هدى فإنه يلزمنا أن نقول مثل قولهم كما يلزمنا مثل ذلك في المؤمنين يدل عليه أن اتباع المؤمنين هو الرجوع إلى قولهم لأنهم قالوه وليس اتباعهم هو مشاركتهم في قولهم لأن دليلا دل عليه ألا ترى أنا لا نكون متبعين لليهود في إثبات الصانع جل شأنه وفي نبوة موسى عليه السلام وإن

شاركناهم في اعتقاد ذلك لما لم نصر إلى ذلك لأجل قولهم
فإن قيل هذا الاستدلال بدليل الخطاب لأنكم قلتم
لما ذكر في الآية إلحاق الوعيد بمن اتبع غير سبيل
المؤمنين دل أن اتباع سبيل المؤمنين واجب وهذا
تعلق بمحض دليل الخطاب لأنه ليس في الآية الأمر
باتباع سبيل المؤمنين
قالوا والاستدلال في مثل هذه المسألة بدليل
الخطاب لا يجوز
الجواب أن مطلق الآية تدل على ما قلناه لأن الله
تعالى نص على إلحاق الوعيد

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:465
باتباع غير سبيل المؤمنين وعند المخالف لا يلحق
الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين بحال وعلى أن
الاستدلال بالآية تقسيم عقلي لا يتصور خلافه وهو
أنه إما أن يوجد اتباع سبيل المؤمنين أو يوجد اتباع
غير سبيل المؤمنين ولا ثالث لهما
فإذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين قطعنا بوجوب
اتباع سبيل المؤمنين
فإن قيل وقد قال ويتبع غير سبيل المؤمنين فظاهره
يقتضي أن يتبع غير سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين
وعندنا إذا اتبع غير سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين
يلحقهم الوعيد

والجواب أنه ليس كما زعموه لأن ظاهره يقتضي
لحوق الوعيد عند ترك اتباع سبيلهم فيما صاروا به
مؤمنين وفيما لم يصيروا به مؤمنين
ألا ترى أنه لو قال القائل اتبع سبيل العلماء يقتضي
أن يتبع سبيلهم فيما صاروا به علماء وفيما لم
يصيروا به علماء وأيضا فإن الآية تقتضي لحوق
الوعيد في هذا الفعل بترك اتباع سبيل المؤمنين
وعلى هذا السؤال لا يكون بترك اتباع سبيل
المؤمنين وإنما يكون الوعيد بترك الإيمان والتوحيد
وما يتصل بذلك لا بترك اتباع سبيل المؤمنين فسقط
السؤال بهذا الوجه

فإن قيل قد قال ويتبع غير سبيل المؤمنين وهذا
يقتضي سبيلا واحدا فلا يقتضي كل سبيل يوجد
والجواب أنكم إذا سلمتم أنه إذا ترك اتباع واحد
يستحق الوعيد فثبت أنه إذا ترك اتباع كل سبيل هو
سبيل المؤمنين يستحق الوعيد أيضا وعلى أن
السبيل قد صار معرفا بالإضافة إلى المؤمنين وإذا
صار معرفا بهذا الوجه فلا فرق بين أن يعرف الألف
واللام أو يعرف بالإضافة وإذا ثبت أن السبيل معرّف
اقتضى كل سبيل هو سبيل المؤمنين وإذا ترك ذلك
استحق الوعيد والاستدلال بهذه الآية في نهاية
الاعتماد وقد احتج الشافعي رحمة الله عليه بهذه
الآية

دليل آخر في أن الإجماع حجة

وهذا الدليل من السنة وهو ما روى عن النبي ﷺ أنه قال لا تجتمع أمتي على الضلالة وفي رواية لا تجتمع أمتي على الخطأ وقال ﷺ لم يكن الله

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:466
ليجمع هذه الأمة على الخطأ وقال ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح وقال من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه وقال من فارق الجماعة فمات ميتة جاهلية وقال عليكم بالجماعة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ في النار وقال عليكم بالسواد الأعظم وقال من فارق الجماعة فاقتلوه وقال ﷺ من أحب أن ينال بحبوة الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد وقال ﷺ ثلاث لا يغفلن قلب امرئ مسلم إخلاص العمل لله ولزوم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم والنصح لأولي الأمر وقال ﷺ ستكون بعدي هنات وهنات فمن أراد أن يفرق أمر المسلمين وهم جمع فاضربوا عنقه كائنا من كان

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:467

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:462

والأخبار في معنى هذا كثيرة وإذا أمر في هذه الأخبار بالكون مع الجماعة ونهى عنه الشذوذ ونفى الخطأ والضلالة عنهم دل ذلك أن إجماعهم حجة

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

وصواب وحق يدل عليه أنه ﷺ لما قال لا تجتمع أممي على الخطأ فما أجمعوا عليه أنه لا يجوز مخالفة ما أجمعوا عليه فيجب كون ذلك صواباً غير خطأ فإن قالوا هذه الأخبار أحاد فلا يصح إثبات الإجماع بها وهي من مسائل الأصول قيل هي متواترة من طريق المعنى فإن ألفاظها وإن اختلفت فقد اتفق الكل على معنى واحد وهو وجوب التمسك بالإجماع وتحريم المخالفة وعصمة الأمة من الاجتماع على الخطأ والضلالة

وقد بينا أن مثل هذا الطريق يفيد العلم فإن قيل قوله لا تجتمع أممي على الضلالة يحتمل أنه ﷺ أراد بالضلالة الكفر دون غيره وكذا نقول إن هذه الأمة لا تجتمع على الكفر فقد قال ﷺ لا تزال طائفة من أممي على الحق حتى تقوم الساعة قيل له كل معصية ضلالة لأنه قد عدل بها عن الحق ومنه قوله تعالى فعلتها إذا وأنا من الضالين فينبغي أن لا يجوز اجتماعهم على خلاف الحق بحال لأننا قد ذكرنا أن كل ما عدل به عن الحق ضلال وعلى أنه قد قال ﷺ لم يكن الله ليجمع هذه الأمة على الخطأ وهذا لا ينفي أنواع الخطأ لأن الكلام خرج مخرج بيان كرامة هذه الأمة على الله عز وجل وكرامتهم على الله عز وجل تنفي أن يجتمعوا على كل ما هو خطأ وعدول عن الحق

فإن قيل قوله أممي يتناول جميع أمته من وقته إلى قيام الساعة ولا يتصور اجتماع كلهم على الخطأ وأيضا فإن إجماعهم لا يتصور أن يكون حجة لأنه إذا

كان يتناول جميع من صدقه إلى انقطاع التكليف فلا يوجد بعد ذلك تكليف حتى يكون اجتماع هؤلاء حجة وقد ذكرنا الجواب عن هذا السؤال فيما سبق وبيننا أن المراد بهذا أهل كل عصر بيينة أن عند المخالفين يتصور اجتماع أهل كل عصر على الخطأ والضلالة فإذا تصور ذلك عندهم في أهل كل عصر إلى أن ينقطع التكليف فقد تصور اجتماع الكل على الضلالة وقد نفى النبي ﷺ ذلك فإن قيل ولم قلتم إذا كان لا يجوز اجتماعهم على الخطأ والضلالة يجب أن يكون اجتماعهم حجة ولا يجوز مخالفته قيل له قد اجتمعت الأمة أنه لا يجوز مخالفة ما أجمعوا عليه ونعني بهذا إجماع من يقول أن الأمة لا تجتمع على الخطأ دون غيرهم فكل من قال إن الأمة لا تجتمع على الخطأ فقد قال إن إجماعهم حجة لأنه لم يجوز لأحد منهم مخالفتهم على ما ورد به النص وإذا

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:468
أجمعوا أنه لا يجوز المخالفة فقد أجمعوا أنه يكون حجة

بيينة إذا تعرفنا حال الأمة وجدناهم متفقين على تضليل من يخالف الإجماع وتخطئته ولم تزل الأمة ينسبون المخالفين للإجماع إلى المروق وشق العصا ومحادة المسلمين ومشاققتهم ولا يعدون ذلك من الأمور الهينة بل يعدون ذلك من عظام الأمور وقبيح الارتكابات فدل أنهم عدوا إجماع المسلمين حجة

يحرم مخالفتها وفي المسألة دلائل كثيرة ذكرها
الأصحاب وأوردها المتكلمون والقدر الذي قلناه كاف
وهو المعتمد

وأما الجواب عن الذي قالوه أما الأول قوله إنه
يستحيل وجود الإجماع
قلنا لا يستحيل على ما سبق بيانه أما قولهم إنه مع
كثرتهم وتباعد ديارهم يمتنع ويتعذر الوقوف على
إجماعهم

قلنا نقول أولا كيف يدعى استحالة هذا ونحن نرى
خيلا من الكفار يرمى عددهم على عدد المسلمين
وهم متفقون على ضلالة يدرك بطلانها بأدنى ذكر
فإذا لم يمتنع ذلك إجماع أهل الدين على حكم من
أحكام الدين وأيضا فإننا نعلم إجماع العلماء من
أصحاب الشافعي وأصحاب أبي حنيفة رحمهم الله
على مذهب كل واحد منهما في مسائل الفروع مع
تباعد الديار وانقطاع المزار فدل أن الذي ادعوه من
الاستحالة باطل هذا جواب القاضي أبي بكر
ثم نقول إن الوقوف على الإجماع غير ممتنع بسماع
أقويل الحاضرين والنقل من الجانبين كما يمكن
معرفة اتفاق المسلمين على الصلوات الخمس
وصوم شهر رمضان واعتقاد أداء الزكاة والحج وغير
ذلك مع كثرة المسلمين وتباعد الذكر بهم لأن
الاعتبار بعلماء العصر وأهل الاجتهاد وهم كالأعلام
في كل عصر لا تجلى مواضعهم ولا أقوالهم
بيينة أن من عاصر الصحابة يمكنه أن يكتفي بكل
واحد من المجتهدين أو ببعضهم فيعرف قوله

ويتعرف قول الناس لأن أهل الاجتهاد من ذلك الوقت كانوا محصورين وكذلك التابعون فأمكن التوصل إلى معرفة قولهم بالطريق الذي قدمنا وأيضا فإن القول المنتشر في أهل العصر من غير مخالف دليل على الإجماع وهذا يمكن معرفته وهذا لأن الدليل الذي دل على أن الإجماع حجة يوجب أن يكون سبيل من الوصول إليه ولا وصول إلا بالقول المنتشر في الأمة وعدم المخالف لذلك لأن معرفة قول كل واحد من علماء العصر لا سبيل إليه في العالم ولا يجوز أن يوجب علينا ما لا سبيل إلى الوصول إليه فإذا لم يمكن إلا هذا القدر علمنا أن ذلك حجة وأنه المعنى بالإجماع الذي أوجب علينا اتباعه وأما قولهم إنه يستحيل أن يجوز الخطأ على كل واحد منهم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:469

ثم إذا اجتمعوا لا يجوز قلنا المستحيل أن يقال إن كل واحد من الأمة يجوز كونه مخطئا في القول الذي اتفقوا عليه وجماعتهم غير مخطئين فيه ونحن لم نقل هذا وإنما نقول أن كل واحد منهم يجوز أن يكون قوله خطأ إذا انفرد وإذا اجتمع مع الكافة لم يكن قوله خطأ وليس يمنع أن يفارق الواحد الجماعة في هذا ألا ترى أن كل واحد منهم يجوز أن يأكل اليوم مأكلا مخصوصا ولا يجوز أن تجتمعوا على أكلة مخصوصة في هذا اليوم

وأما قولهم إنه لا بد أن ينعقد الإجماع على دليل قلنا لا نمنع أن يكون إجماعهم عن نص لم ينقلوه واكتفوا بالإجماع عن النقل ويجوز أيضا أن يجتمعوا عن أمانة فطرية وسنيين ذلك من بعد وأما قولهم إن الإجماع لا يكون إلا عن دلالة فتكون تلك الدلالة حجة لا الإجماع قلنا هذا يبطل بقول النبي ﷺ فإنه حجة ومع ذلك لا نقول ما يقوله إلا عن دلالة وعلى أنه لا يمتنع أن يكون الإجماع حجة ما صدر عنه الإجماع حجة أيضا فيكون في المسألة حجتان وأيضا فإن الإجماع وإن كان عن دليل هو حجة ولكن في الإجماع فائدة وهي أن يسقط عنا البحث عن الحجة ويسقط هنا نقلها ويحرم علينا الخلاف الذي كان سابقا في مسائل الاجتهاد

وقد قال بعضهم إنا وجدنا إجماعا منعقدا من غير دليل نحو إجماعهم على بيع المراضاة من غير عقد والإستبضاع وأجرة الحمام وقطعة الشارب وأخذ الزكاة من الخيل تبرعا وأخذ الخراج أورد هذه المسائل أبو الحسين البصري في أصوله الجواب إن هذه المسائل لم يقع على كلها الإجماع فإن البيع بالتراضي لا يكون بيعا ولا بد عندنا من الإيجاب والقبول حتى لا يكون ما أخذه حراما أما البيع فلا يقول أنه بالتعاطي المجرد ينعقد البيع بحال وأما الاستبضاع فهو على مذهب أبي حنيفة والباقي من المسائل يجوز أن يسلم لكنا نقول إن الإجماع لا يقع إلا عن دليل غير أنه

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:470
يجوز أن يقع الاكتفاء عن نقل الدليل بوقوع الإجماع
وأما الذي تعلقوا به من الظواهر قلنا أما الآية وهي
قوله تعالى فردوه إلى الله والرسول النساء 59
نقول لهم إن الآية دليلنا لأنه تعالى شرط في الرد
إلى الكتاب والسنة وجود التنازع فدل أن دليل
الحكم عند عدم التنازع هو الإجماع إذ لا بد للحكم
من دلالة وعلى أن يرد الحكم إلى الإجماع رد إلى
الكتاب والسنة وقد ذكرنا ذلك وأما حديث معاذ قلنا
قد كان ذلك في زمن النبي ﷺ والإجماع يكون بعد
زمانه وأما قوله عليه السلام لا ترجعوا بعدي كفارا
يضرب بعضكم رقاب بعض قلنا يجوز أن يكون قال
ذلك لأقوام بأعيانهم ويجوز الخطأ والضلالة على
أقوام بأعيانهم وإن تعلقوا بإجماع سائر الأمم قلنا قد
قال بعض أصحابنا إن إجماع هذه الأمة وسائر الأمم
سواء في كونه حجة وهو اختيار أبي إسحاق
الإسفرائيني

وإن سلمنا فالفرق بين هذه الأمة وسائر الأمم هو أن
عصمة الأمة طريقها الشرع ولم يرد الشرع بعصمة
سائر الأمم وقد ورد بعصمة هذه الأمة ونفى الخطأ
عنهم على ما سبق بيانه فافترقا لهذا المعنى ولأن
اعتراض النسخ في دين سائر الأمم جائز
ألا ترى كيف اعترض ونسخ الكل بشريعة محمد ﷺ
وإذا كان النسخ جائز لم يقع الحاجة فيها إلى عصمة
الأمة وأما في شريعتنا فلا يجوز النسخ بل هذه

شريعة مؤيدة فعصمت أمتها ليرجع إليها عند الخطأ والنسيان وليبقى الشرع بإجماع الأمة محفوظاً فإن قيل أليس قال الله تعالى يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله إلى قوله وأنتم شهداء آل عمران 99 فقد جعلهم كما جعل هذه الأمة شهداء فيجب أن يكون إجماعهم حجة أورد هذا السؤال أبو زيد في أصوله وأجاب وقال يحتمل أن إجماعهم كان حجة ما كانوا متمسكين بالكتاب وإنما لم يجعل اليوم إجماعهم حجة لأنهم كفروا بالكتاب وإنما ينتسبون إلى الكتاب بدعوتهم ولأن تأويل الآية وأنتم شهداء بما فيه قبل نبوة محمد ﷺ فلم لا يشهدون الحق ألا ترى أنه قد سبقت هذه الآية أنه أخذ الميثاق بالبيان

قال الله تعالى وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس آل عمران 187 فدل أن المراد ما ذكرنا وأعلم أنا لما حققنا الإجماع حجة من جهة الشرع خاصة فقد قال بعضهم إنه حجة من جهة الشرع والعقل جميعاً والصحيح هو الأول لأن العقل لا يمنع اجتماع الخلق الكثير على الخطأ ولهذا اجتمع اليهود

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:471
والنصارى مع كثرتهم على ما هم عليه من الضلالة وإذا جعلناه حجة في الشرع فإنما وجد ذلك في هذه الأمة على ما سبق
فصل إذا ثبت أن الإجماع حجة يجب التزامها ولا يجوز مخالفتها

فهو على ضربين
أحدهما ما يكفر مخالفه متعمدا وهو الإجماع على
الشيء الذي يشترك الخاصة والعامة في معرفته
مثل أعداد الصلوات وركعاتها وفرض الحج والصيام
وزمانهما ومثل تحريم الزنا وشرب الخمر والسرقه
والربا اعتقد في شيء من ذلك خلاف ما انعقد عليه
الإجماع فهو كافر لأنه صار بخلافه جاحدا كافرا لما
قطع به من دين الرسول صلوات الله عليه كالجاحد
لصدق الرسول صلوات الله عليه
والضرب الثاني ما يضل مخالفه إذا تعمد ولا يصير
كافرا وهذا إجماع الأمة الخاصة وذلك مما ينفرد
بمعرفته العلماء كتحریم المرأة على عمتها وخالتها
وإفساد الحج بالوطاء قبل الوقوف بعرفة وتوريث
الجدة السدس وحجب بني الأم مع الجد ومنع توريث
القاتل ومنع وصية الوارث فإذا اعتقد المعتقد في
شيء من هذا خلاف ما عليه إجماع العلماء لم يكفر
لكن يحكم بضلالتة وخطئه
ثم أعلم أن الكلام في الإجماع بعد أن عرفنا أنه حجة
يشتمل على خمسة فصول
أحدها معرفة ما ينعقد عنه الإجماع من الأدلة

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:472
والثاني فيمن ينعقد به الإجماع من الأمة
والثالث ما ينعقد فيه الإجماع من الأحكام
والرابع ما ينعقد به الإجماع من الشروط

والخامس معرفة ما يتخالط مما يتعارض فيه
الإجماع والاختلاف
ولا بد لكل واحد من هذه الفصول الخمسة من
إيراده بما يشتمل عليه ليصير الإجماع مستوفي في
أحكامه وما يتصل به
فصل أما الكلام فيما ينعقد عنه الإجماع من الأدلة

أعلم أن الإجماع لا ينعقد إلا عن دليل يوجب ذلك لأن
اختلاف الآراء أو الهمم يمنع من الاتفاق على شيء
إلا عن سبب يوجب ذلك وهذا مثل اتفاق الناس على
أكلهم عند الجوع وشربهم عند العطش ولبسهم عند
العرى كان عن سبب وهذه أمور طبيعية كانت عن
سبب طبيعي وكذلك الأمور الدينية لا تكون إلا عن
سبب ديني وذلك مثل اتفاقهم على المعتقد الديني
واتفاقهم على صلاة الجمعة وصلاة العيدين وعلى
فعل الصلوات الخمس وصوم رمضان فإنه لا يكون
ذلك إلا عن سبب ديني قادهم إليه ويجوز أن يتفقوا
عن دليل على حكم الحادثة وتكون على الحكم دلائل
سواه ويجوز أن يختلفوا في الأدلة مع اتفاقهم على
الحكم فلا يكون اختلافهم في الأدلة مانعا من
إجماعهم على الحكم وقد أجاز قوم انعقاد الإجماع
عن توفيق من الله تعالى من غير دليل شرعي دلهم
على ذلك

وذلك بأن يوفقهم الله تعالى للصواب من غير أن
يكون لهم عليه دلالة وأمانة وهذا ليس بصحيح لأنه
لو جاز لجماعة الأمة أن يقولوا من غير دليل لكان

يجوز لكل واحد منهم ان يقول من غير دليل وحين لم يجز لأحدهم كذلك لا يجوز لجماعتهم ولأن الدليل هو الموصل الى الحق فإذا فقد الدليل

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:473
فقد الوصول وقد بينا ان حال الأمة لا يكون أعلى من حال نبي الأمة ومعلوم ان النبي ﷺ لا يقول ما يقول إلا عن دليل فالأمة لأن لا يقولوا ما يقولونه إلا عن دليل أولى وإذا ثبت أنه لا ينعقد الإجماع إلا عن دليل فلا خلاف انه ينعقد الإجماع عن الكتاب والسنة ثم إذا كان الإجماع عن نص غير محتمل من كتاب أو خبر متواتر كان الحكم والقطع بصحته ما يتبين بالنص فلم يكن للإجماع تأثير في ثبوتها وإن كان النص خبر واحد وأجمعوا به كان الحكم ثابتا بالظاهر وكان نفي الاحتمال من الظاهر والقطع بصحة الحكم ثابتين بالإجماع واختلفوا في انعقاد الإجماع عن القياس

مسألة ذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أنه يجوز بانعقاد الإجماع عن القياس وقالوا لا فرق بين القياس الجلي والخفي في ذلك وقال قوم إنه لا يجوز انعقاد الإجماع عن القياس بحال سواء كان خفيا أو جليا واختاره محمد بن جرير الطبري وذهب قوم إلى جواز انعقاده بالجلي دون الخفي وأما نفاة القياس منعوا انعقاد الإجماع بالقياس لأنه ليس بدليل عندهم والكلام مع نفاة القياس يأتي من بعد

وأما حجة من نفي انعقاد الإجماع بالقياس قال في ذلك لأن الخطأ موهوم في القياس والإجماع يوجب العلم القطعي فلا يجوز أن يقع بالقياس لأن ذلك يوجب أن يكون فروع الشيء أقوى من أصله بينة أن القياس فرع الإجماع ألا ترى أن الإجماع يستخرج منه المعنى فيقاس عليه مثل ما يستخرج من الكتاب والسنة فإذا كان القياس فرعاً للإجماع فلا يجوز أن يصير الإجماع فرعاً لأنه يؤدي إلى أن ينقلب الأصل فرعاً والفرع أصلاً وهذا لا يجوز بينة أن الحكم الصادر عن القياس لا يفسق مخالفه بل يجوز مخالفته ولا يجعل

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:474
أصلاً في نفسه بل هو فرع لغيره ولا يقطع عليه بثبوتها ولا على تعلقه بالأمانة وأما الحكم المجمع عليه لا يجوز مخالفته ويفسق مخالفه ويجعل أصلاً ويقطع عليه وعلى تعلقه بطريقة فإذا صدر هذا الإجماع عن الاجتهاد اجتمع فيه هذه الأحكام مع تنافيتها وتضادها وهذه الحقيقة وهي أن الأمانة دلالة خافية فلا يجوز أن يقال إن الأمة علي كثرتها واختلاف هممها وأغراضها يجمعها الأمانة مع خفائها يدل عليه أن الإجماع لا يكون إلا باتفاق أهل العصر ولا عصر إلا وفيه من ينفي القياس أصلاً فلم يجز وقوع الإجماع وانعقاده والذي ينعقد به الإجماع معدوم

وأما حجة من جوز انعقاد الإجماع عن القياس فنيين
أولا وجود ذلك ثم نبين جواز ذلك من حيث المعنى
والدليل على وجود ذلك ووقعه إجماع الصحابة على
قتال أهل الردة وقد كان ذلك من طريق الاجتهاد
قال أبو بكر رضوان الله تعالى عليه قال لا أفرق بين
ما جمع الله بينهما فقاَس الزكاة على الصلاة في
وجوب قتال المخل بها ولو كان معهم في قتال
مانعي الزكاة على نص لنقلوه
واتفق الصحابة أيضا على إمامة أبي بكر وقد كان
ذلك بطريق الاجتهاد فإنهم استدلوا في إمامة أبي
بكر رضي الله عنه بتقديم النبي ﷺ إياه في الصلاة
وقالوا اختاره ﷺ لديننا فاخترناه لديننا
وقد أجمع الصحابة أيضا على توريث الجدتين
السدس فإن اجتمعا فهو لكما وأيتكما تفردت به فهو
لها
وقد أجمعت الأمة على هذا الحكم وكان ذلك عن
الاجتهاد
وأجمعت الأمة أيضا على أن حد العبد على النصف
من حد الحر وإنما اتفقوا عليه بقياس العبد على
الأمة فإن في الكتاب حد تنصيف الإمام وليس فيه
ذكر حد العبيد
وأجمعت الأمة أيضا على تحريم شحم الخنزير قياسا
على لحمه وأجمعوا على تقديم الأمة في العتق
قياسا على العبد

وأجمعوا على إراقة الشيرج إذا وقعت فيه الفأرة
وكان مائعا وإلقائها وما حولها إذا كان جامدا قياسا
على السمن

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:475
وهم يقولون على هذه الدلائل أن إجماعهم لم يكن
عن قياس بل كان عن دليل آخر في مسألة قتال
مانعي الزكاة وإمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه
وفي مسألة الجدتين كان إجماعهم عن خبر المغيرة
وقالوا في سائر المسائل إنما كان الإجماع لأن النص
على تنصيف الحد في الأمة نص في العبد وكذلك
النص على تحريم لحم الخنزير نص على تحريم
شحمه والنص في السمن نص في الشيرج
والجواب أن هذه الدعاوى بلا دليل وقد نقلنا في
قتال مانعي الزكاة وتقديم أبي بكر رضي الله عنه
في الإمامة على الصحابة أنهم ذكروا الاجتهاد فيما
صاروا إليه وأما ميراث الجدتين فلازم قولهم إن
إجماعهم كان عن خبر المغيرة فخير المغيرة كان
في الجدة الواحدة والإلزام في الجدتين وأما سائر
المسائل فلازمة أيضا وقولهم إن النص في كذا نص
في كذا مجرد دعوى لا دليل عليها وسيأتي في باب
القياس أن طريق إثبات هذه الأحكام في الصور التي
لم يقع النص عليها لم يكن إلا بالقياس إلا أنه
بالقياس الجلي فإن قال بعض من يخالف هذه
المسألة إن عندي يجوز انعقاد الإجماع بالقياس
الجلي ولا يجوز بالخفي قلنا إذا ثبت جواز انعقاده

بأحدهما ثبت بالآخر وهذا لأن القياس دليل من دلائل الشرع وطريق موصل إلى الحكم ولا مانع من انعقاد الإجماع عنه فينعقد عند الإجماع دليل الكتاب والسنة فإن قالوا قد بينا أن الإجماع لا يقع عن الاجتهاد وقلنا قد قلتم إن كثرة عدد الأمة واختلاف هممها وأغراضها يمنع من اجتماعهم بطريق الاجتهاد والأمانة وهذا دعوى وليس يمتنع أن تجمعهم الأمانة الواحدة والأمارات الكثيرة على الحكم الواحد فإن اختلفت الأغراض وكثر العدد لأنهم مع كثرتهم واختلاف أغراضهم قد اتفقوا على وجوب المصير إلى الأمانة فإذا ظهرت الأمانة لجماعتهم لم يمتنع اتفاق جميعهم على الحكم الذي دلت عليه الأمانة يدل عليه أن اليهود والنصارى وهم الجم الغفير قد اجتمعوا على اعتقاد واحد فإذا جاز اتفاقهم مع كثرتهم وتباين هممهم وأغراضهم من جهة شبيهة دخلت عليهم فلأن يجوز اتفاق الجماعة من جهة الأمانة المستندة إلى أصل

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 476
هو حق أولى وليس هذا كاتفاقهم على الكذب في شيء معين حيث لا يجوز وقوع ذلك لأنه لا داعي لجميعهم على ذلك

وقد بينا وجود الداعي ها هنا وعلى هذا خرج اتفاقهم على مآكل واحد وصناعة واحدة حيث لا يجوز وقوع ذلك لأنه لا داعي لجميعهم على ذلك وهذا لأن اتفاقهم على مآكل واحد تابع لتساوي شهواتهم

وأماكن شهواتهم ونحن نقطع أن الناس يختلفون في الشهوات وأماكن نيل الشهوات فمنهم من يشتهي ما ينفر طبع الآخرين ومنهم من تنقص شهوته لما تقوى شهوة الآخر فتدعوه قوة شهوته إلى تناوله دون الآخر وقد يتفق الاثنان في شهوة حتى يقدر أحدهما على تحصيلها بعجز الآخر عنه وأما الذي قالوه أولاً من أن الخطأ موهوم في القياس والإجماع يوجب علماً قطعياً

قلنا هذا يبطل بخبر الواحد فإن الإجماع ينعقد عنه مع وجود ما قالوه ولأن العبرة بحسب ما يدل عليه الدليل وقد دل الدليل أن الإجماع يفيد العلم القطعي وأن القياس لا يفيد إلا غلبة الظن وأما قولهم أن القياس فرع والإجماع أصل ولا يجوز أن يكون الفرع أقوى من الأصل

قلنا الأدلة قد يتقوى بعضها ببعض وقد تتعارض وتتظاهر الدلائل فيتم عند الاجتماع بما لا يتم عند الانفراد

ألا ترى أن أصل التواتر آحاد يجوز عليها الخطأ ثم إذا اجتمعت تعاضدت وتقوى بعضها ببعض أفادت العلم القطعي

كذلك القياس إذا اجتمعت الآراء صار دليلاً قطعياً على صحة الحكم به وانتفاء الخطأ عنه وبهذا الوجه جعلنا الإجماع الصادر عن الخبر الواحد والعمود دليلاً قطعياً وإن لم يكن الخبر الواحد والعمود في جميع مسمياته كذلك

وأما قولهم إن القياس لا يفيد كذا وكذا وما بينوا من المخالفة بين القياس والإجماع فليس يدخل على ما قلناه وذلك لأن ما قالوه حكم لاجتهاد إذا انفرد عن الإجماع فإذا اقترن به الإجماع صار دليلاً مقطوعاً به ويجوز مثل هذا القول ألا ترى أن القول عن الأمانة إذا اقترن به تصويب النبي ﷺ أفاد العلم المقطوع به وإذا لم يقترن به أفاد الظن وأما قولهم إنه ما من عصر إلا ويوجد فيه من ينفي القياس قلنا ليس الأمر على ما زعمتم والأصل في الإجماع إجماع الصحابة رضي الله عنهم أجمعين ولسنا نعلم أن أحداً منهم أنكر القياس والاجتهاد بيينة أنه كما وجد في الأمة من ينفي القياس قد وجد فيهم أيضاً من ينفي أخبار الآحاد ومن ينفي القول بالعموم ثم أجمعوا أن الإجماع يجوز أن ينعقد بهما ولم

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 477
نعتبر خلاف من خالف ونظر إلى ما كان الأمر عليه في عصر الصحابة رضي الله عنهم كذلك ها هنا والله أعلم

وقد حكى عبد الجبار عن الحاكم صاحب المختصر قال إذا انعقد الإجماع لأهل العصر عن اجتهاد جاز لمن بعدهم أن يخالفهم لأنه قول صادر عن اجتهاد فيجوز خلافه وهذا لا يصح لأن الإجماع إذا وجد بأي

دليل كان صار حجة وحرّم خلافه وقد ذكرنا وجه ذلك
وإن كان من اجتهاد ويدل عليه قوله ﷺ لا تجتمع
أمّتي على الضلالة وما اتفقوا عليه أنهم إذا اتفقوا لا
يجوز مخالفتهم على ما ذكرناه من قبل
فصل

وأما الاجتهاد عن غير أصل كالاجتهاد في جزاء العبد
وجهاً القبلة وأروش الجنائيات وقيم المتلفات فمن
يمنع انعقاد الإجماع بالقياس كان من هذا أمتع
وأما من جوز القياس فقد ذهب بعضهم إلى أنه لا
يجوز انعقاد الإجماع عن مثل هذا الاجتهاد والصحيح
جوازه والذي ذكرناه دليلاً في المسألة المتقدمة
يصلح دليلاً في هذه المسألة وفي هذا الموضع
وقد قال بعض أصحابنا إن
دلائل الاجتهاد التي ينعقد بها الإجماع من أوجه
أحدها أن ينعقد عن تنبيه من كتاب أو سنة
فالتنبيه من الكتاب كإجماعهم على أن ابن ابن في
الميراث كالابن
والتنبيه من السنة كإجماعهم على أن موت العصفور
في السمن كموت الفأرة
والوجه الثاني أن ينعقد عن استنباط من كتاب أو
سنة فالاستنباط من الكتاب كإجماعهم على تحريم
نكاح خالات الآباء وعماتهم وخالات الأمهات وعماتهن
مثل تحريم الخالات والعمات والاستنباط من السنة
كإجماعهم على توريث كل واحدة من الجدتين

السدس والجدتان أم الأم وأم الأب وإن حجب أم
الأم لأم أم الأم كحجب الأم لأم الأم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:478
والوجه الثالث أن ينعقد عن المناظرة والجدال
كإجماعهم على قتال مانعي الزكاة وإن في
المرهونة إذا أجهضت دية الجنين
والوجه الرابع أن ينعقد عن استدلال بقياس
كإجماعهم على أن حد العبيد في الزنا كالأمة وأن
الجواميس في الزكاة كالبقر
والوجه الخامس أن ينعقد عن استدلال باجتهاد
كإجماعهم على جهة القبلة وقد ذكر غير هذا وعندي
أن هذا تكلف شديد وإذا ذكرنا جواز الإجماع عن
الاجتهاد دخل فيه وجوه الاجتهاد جليها وخفيها
وإذا علمنا أن الإجماع ينعقد عن أحد هذه الوجود
فاختلفوا أن الإجماع إذا انعقد يأخذ هذه الدلائل يكون
منعقدا على الحكم الثابت بالدليل أو يكون منعقدا
على الدليل الموجب للحكم
وذهب بعض المتكلمين من الأشعرية إلى أنه منعقد
على الدليل الموجب وذكر أكثر الفقهاء والمتكلمين
إلى أنه منعقد على الحكم المستخرج من الدليل وهو
الصحيح لأن الحكم هو المطلوب من الدليل ولأجله
انعقد الإجماع فعليه انعقد الإجماع ونبني على هذا
مسألة وهي أن الإجماع الواقع على موجب خبر من
الأخبار هل يكون دليلا على صحة الخبر فمنهم من
قال يدل على ذلك إذا علم أنهم اجمعوا لأجله

ومنهم من قال إن إجماعهم يدل على صحة الحكم ولا يدل على صحة الخبر وهذا أولى القولين لأنه يجوز أن يكونوا اتفقوا على العمل به لأن التعبد ثابت بخبر الواحد وهذا التعبد ثبت في حق الكافة ولأجل التعبد الثابت أجمعوا على موجب الخبر وصار الحكم مقطوعاً به لأجل إجماعهم وأما صحة الخبر على طريق أنه يكون مقطوعاً به فله طريق مخصوص في الشرع على ما قلنا في باب الأخبار فبطلت صحة الخبر وعدم صحته أو كونه خبراً واحداً أو خبر يقطع بثبوته ويوجب العلم بموجبه من ذلك الطريق فإن ظهر الإجماع ولم يعلم الدليل الذي انعقد به الإجماع فقد بينا أنه لا يجوز أن ينعقد إلا عن دليل فيكون انعقاده دليلاً على أنه انعقد عن دليل موجب له إلا أنه استغنوا بالإجماع عن نقل الدليل واكتفوا به عنه وقد ذكرنا هذا من قبل والله أعلم بالصواب فصل ولما عرفنا ما ينعقد به الإجماع من الأدلة فنتكلم الآن فيمن ينعقد به الإجماع من الأمة أما إجماع سائر الأمم سوى هذه الأمة فليست بحجة وقد بينا

ثم اعلم أنه لا اعتبار بالكافرين في الإجماع لأن الإجماع إنما صار دليلاً بالسمع والأدلة السمعية التي

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 479
ذكرنا لم تتناول الكافرين وإنما تتناول المؤمنين على الخصوص ولأن الإجماع حجة بمعرفة الأحكام الشرعية والكفار لا يمكنهم معرفة الأحكام الشرعية

فلا يجوز اعتبارهم في حجة الأحكام الشرعية والاعتبار أيضا في الإجماع بكل المؤمنين إلى انقضاء التكليف ولأنا لو اعتبرنا جميع المكلفين إلى انقضاء التكليف خرج الإجماع أن يكون حجة لأنه لا يكون بعدهم تكليف حتى يكون إجماعهم حجة فيه ولأنا قد دللنا أن إجماع أهل كل عصر حجة والدلائل دلت أن الإجماع حجة فدللت على هذا كما سبق بيانه ولا اعتبار أيضا بمن ليس من أهل الاجتهاد في الأحكام كالعامّة والمتكلمين الذين يدعون علم الأصول وقال بعض المتكلمين اتفاق العامة مع العلماء شرط في صحة الإجماع وهو قول القاضي أبي بكر

وقال بعضهم يعتبر اتفاق الأصوليين والمتكلمين وتعلق من هذا اعتبر غير الفقهاء بقوله عليه السلام لا تجتمع أمّتي على الضلالة وهذا يتناول الكل وهذا لأنه إنما كان قول الأمة حجة لأنهم عصموا عن الخطأ وليس يمتنع أن يكون جماعتهم العامة والخاصة معصومة عن الخطأ وإذا لم يمتنع ذلك وكانت الظواهر هي الراجحة على أن الإجماع حجة عامة في الخاصة والعامة اعتبر جماع الكل لكونه حجة ولأن الله تعالى قال ويتبع غير سبيل المؤمنين النساء 115 وهذا سينال الفقهاء والعامة والصحيح ما قدنا لأن العامة لا يعرفون طرق الاجتهاد فهم كالصبيان وأما المتكلمون فلا يعرفون طرق الأحكام وإن عرفوا البعض لا يعرفون جميعها فصاروا كالفقهاء الذين لا يعرفون طرق أصول الفقه والذي

استدلوا به فأكثر ما فيه أنه عام فنخصه ونحمله على الفقهاء الذين يعرفون طرق الأحكام ونقول أيضا إن الأمة إنما كان قولها حجة إذا قالوه عن استدلال وهي إنما عصمة عن الخطأ في استدلالها والعامه ليست من أهل النظر والاستدلال حتى تعصم عن الخطأ فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة يدل عليه أن العامة يلزمهم المصير الى قول العلماء فصار العلماء كأنهم المتصرفون فيهم فيسقط اعتبار قولهم وقد ظهر بهذا الجواب عن المعنى الذي قالوه وقد روى أن أبا طلحة

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:480
الأنصاري رحمة الله عليه كان يستبيح أكل البرد في الصوم ويقول إنه لا يفطر ولم يعد خلافه خلافا لأنه لم يكن من فقهاء الصحابة رضي الله عنهم وقد قال بعض أصحابنا إنما يشترك الخاصة والعامه في معرفته فلا بد من إجماع الكل في الشيء لينعقد عليه الإجماع وقد ذهب إليه بعض المتكلمين وعندي أن هذا باطل ولا يعتبر قول العامة في شيء من الأحكام سوى إن كان من الأحكام الظاهرة التي يعرفونها أو من الأحكام التي لا يقفون عليها وما ذكرنا من الدليل يعم الكل فيوجب إخراج العامة وإطراح قولهم في الأحكام اجمع وعلى هذا نقول إن العلماء في النحو والعربية واللغة لا نعتبر قولهم أيضا في انعقاد الإجماع عن الأحكام وكذلك العلماء الذين لا يعرفون إلا التفسير وإنما يرجع إليهم في الوقوف

على أقوال المفسرين من السلف وكذلك أمر
المحدثين الذين لا يعرفون إلا الرواية فيرجع إليهم
فيما يصح من الأخبار وما لا يصح
وأما الفقهاء الذين يرجع إلى قولهم في انعقاد
الإجماع فهم المجتهدون وسنذكر شرائط الاجتهاد

من بعد

وأما الذين يتكلمون في الجواهر والأغراض وعرفوا
بمحض الكلام ولا يعرفون دلائل الفقه فلا عبرة
بقولهم في الإجماع وهم بمنزلة العوام
وأما المتفردون بأصول الفقه فإن وافقوا الفقهاء
في ترتيب الأصول وطرق الأدلة كان خلافهم مؤثرا
يمنع من انعقاد الإجماع وإن خالفوهم فيما يقتضيه
استنباط المعاني وعلل الأحكام وغلبة الأشباه لم
يؤثر خلافهم وانعقد الإجماع بدونهم والله أعلم
وعلى الجملة إذا أجمع المفتون على المسألة وبقي
قوم لا يستقلون بأنفسهم في معرفة حكم حادثة تقع
لهم ويتعين عليهم في ذلك تقليد غيرهم فوجب
مراجعتهم في المسألة التي اتفق عليها الفقهاء
المجتهدون محال

ونقول في تقسيم الفقهاء إن من يعرف الفروع
والأحكام ولا يعرف دلائلها وعللها فهذا ناقل يرجع
إلى حفظه ولا يعول على اجتهاده ولا يرتفع الإجماع
بخلافه

وأما من يكون حافظا للأحكام والفروع بدلائلها
وعللها مشرفا على الأصول في ترتيبها ولوازمها
عارفا شبيها وأدلتها وعللها فهذا أكمل الفقهاء علما

وأصحهم فيه اجتهادا وهذه الطبقة هم الذين يرجع إليهم في الإجماع والاختلاف
وأما من يكون حافظا للأحكام والفروع بدلائلها
وعللها غير عارف بالأصول وترتيبها

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:481
ولو أزمها فيصح اجتهاده فيما يقتضيه التعليل والسنة
ولا يصح اجتهاده فيما يقتضيه دلائل الأصول فيما
يصح اجتهاده فيه ويقع الإجماع بخلاف ما لا يصح
اجتهاده لم يرتفع الإجماع بخلافه وهذا التقسيم ذكره
المعرف بأقضى القضاء أبو الحسن الماوردي
وأما الكلام في اعتبار الورع فقد ذهب معظم
الأصوليين إلى أن الورع معتبر في أهل الإجماع
وقالوا إن الفسقة وإن كانوا بالغين في العلم مبلغ
المجتهدين فلا يعتبر خلافهم ووافقهم لأنهم بفسقهم
خارجون عن محل الفتوى والفاسق غير مصدق فيما
يقوله وافق أو خالف وقد قال بعض أصحابنا يعتبر
قوله ولا ينعقد الإجماع بدونه لأن الفاسق المجتهد لا
يلزمه أن يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له يؤدي إليه
اجتهاده وليس له أن يقلده غيره فكيف ينعقد
الإجماع عليه في حقه واجتهاده مخالف اجتهاد من
سواه

ويجوز أن يقال إنه عالم في حق نفسه مصدق على
نفسه فيما بينه وبين ربه وهو مكذب في حق غيره
وغير ممتنع هذا الانقسام

وقد قال بعض أصحابنا إن الفاسق يدخل في الإجماع من وجه ويخرج من وجه وبيان ذلك أن المجتهد الفاسق إذا أظهر خلافه فسئل عن دليله فلجواز أنه يحمله فسقه على اعتقاده خرج بغير دليل فإذا ظهر من استدلاله على خلاف ما يجوز أن يكون محتملا يرتفع الإجماع بخلافه وصار داخلا في جملة أهل الإجماع وإن كان فاسقا لأنه من أهل الاجتهاد وإن لم يظهر من استدلاله محتملا لم يقيد لخلافه قال هذا القائل وفي هذا يفارق العدل الفاسق لأن العدل إذا أظهر خلافه جاز الإمساك عن استعلام دليله لأن عدالته تمنعه من اعتقاد شرع بغير دليل وهذا التقسيم لا بأس به وهذا كلام يقرب من ما أخذ أهل العلم فليعمل عليه

قال ورأيت في كتاب الشيخ أبي إسحاق الشيزاري رحمه الله أن كل من كان من أهل الاجتهاد سواء كان مدرسا مشهورا أو خاملا مستورا وسواء كان عدلا أمينا أو فاسقا متهتكا يعتد بخلافه لأن المعول في ذلك على الاجتهاد والمهجور كالمشهور والفاسق كالعدل في ذلك والأحسن هو الأول وأما الفسق بتأويل فلا يمنع من اعتبار من يعتد به في الإجماع والاختلاف وقد نص الشافعي رحمه الله على قبول شهادة أهل الأهواء وهذا ينبغي أن يكون في اعتقاده بدعة لا تؤديه إلى التكفير فأما إذا كان يؤديه إلى

التكفير فلا يعتد بخلافه ووفاقه
وأما الكلام فيما يكفر به وما لا يكفر به طويل الذيل
ضيق المجال وقد أكثر العلماء الكلام في ذلك وليس
هو بأمر هين لأن تكفير الناس لا يجوز بما يجازف فيه
وأسرع الناس إلى تكفير الناس الخوارج ثم المعتزلة
وقد يطلق بعضهم فيقول من خالف الإجماع يكفر
وهذا أيضا فيه نظر

وقد بينا طرفا من ذلك والكلام فيما يكفر به وما لا
يكفر به ليس هذا موضعه فنتجاوز عنه وقد ذكر
الأصحاب طرف ذلك في كتاب الشهادات ونذكر ذلك
في التعليق وقد ذكر في كتاب منهاج أهل السنة ما
نقل عن بعض السلف الصالح والأئمة المقتدى بهم
ونصت على المواضع التي طلب الكفر فيها
المتواطئ واتباعهم أسلم والله المرشد والموفق
بمنه

فصل وأما الكلام في عدد المجمعين

فإن بلغ علماء العصر مبلغا لا يتوقع فيهم التواطؤ
على الكذب وهم الذين اعتبروا في عدد التواتر فلا
شك في انعقاد الإجماع باتفاقهم
وأما إذا لم يبلغوا هذا العدد فذهب بعض علماء
الأصوليين إلى أن لا يجوز الخطأ عدد علماء العصر
عن مبلغ التواتر لأنهم ورثة الملة وحفظة الشريعة
وقد ضمن الله تعالى قيامها ودوامها إلى قيام
الساعة

فإذا عاد العلماء إلى عدد لا ينعقد منهم التواطؤ
 فربما يفقد منهم الاستقلال بحفظ الشريعة فلا يكون
 إليه حفظ الملة على الكمال
 وقد قال بعضهم يجوز أن ينحطوا عن عدد التواتر
 وإذا انحطوا وأجمعوا يكون إجماعهم حجة
 وقال الأستاذ أبو إسحاق لم يبق في الدهر إلا مفتى
 واحد واتفق ذلك لقوله حجة ويصير ذلك بمنزلة
 إجماع الأمة
 أما الأول فبعيد لأنه يستحيل أن ينقص عدد العلماء
 في عصر من الأعصار عن عدد التواتر خصوصا وقد
 ورد الخبر في ذهاب العلم في آخر الزمان
 وأما الثاني فالإشكال فيه أن العلم الضروري هل
 يحصل بخبر الواحد أم بخبر جماعة ينقص عددهم
 عن عدد التواتر وقال بعضهم إن الله تعالى يحدث
 في هذا العدد من الأمارات الدالة على صدقهم ما
 يوجد ذلك عنده وجود عدد التواتر والأولى أن يقال
 إنه يعلم صدقهم ضرورة لا بخبرهم لكن بخبر النبي
 ﷺ لا تزال طائفة من

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:483
 أمتي على الحق لا يضرهم في من خذلهم حتى يأتي
 أمر الله عز وجل

وقد قيل إنه إذا لم يبلغ عدد المجمعين عددا يقع
 العلم بصدقهم ضرورة يجب اتباعهم على قولهم فإن
 لم يقطع بأن الحق في إجماعهم كما يلزم العمل
 بالاجتهاد وإن لم يقطع بأن الحق فيه ذهب أكثر

العلماء إلى أن إجماع كل عصر حجة وذهب أهل الظاهر إلى أن إجماع الصحابة هو الحجة دون إجماع أهل سائر الأعصار وذهبوا في ذلك إلى أن الإجماع إنما صار حجة بالسمع دون غيره والأدلة السمعية اختصت بالصحابة رضي الله عنهم دون غيرهم ولك الأدلة قوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس آل عمران 110 وقوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا البقرة 143 وهذا خطاب مواجهة فيتناول الحاضرين دون غيرهم ولنا قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين النساء 115 وقوله ﷺ لا تجتمع أمتي على الضلالة فلا يمنع أن يكون الله عز وجل عنى الصحابة بالخطاب وحده ليميزهم بهذه الكرامة عن غيرهم والرسول ﷺ أيضا عنى الصحابة رضي الله عنهم على الانفراد لتكون هذه المنحة لهم وهذا لأن الخطاب صالح أن يتناول الصحابة على الانفراد ولا يصلح ان يتناول التابعين على الانفراد بل إنما يصلح تناولهم مع من تقدمهم لأنهم الذين كانوا موجودين زمان الخطاب

وأما التابعون فلم يكونوا موجودين زمان الخاطب فتبين أن الأصل في هذا هم الصحابة دون من بعدهم فيكون إجماعهم حجة دون من بعدهم قالوا ولأن النبي ﷺ قال أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وإنما حكم بالاهتداء بالاقتداء بالصحابة دل أن غيرهم لا يكون بمثابةهم ولأن الصحابة رضوان الله عليهم قد اختصوا بمشاهدة

النبي ﷺ والحضور عند الوحي وكان ذلك مزية لهم لا
توجد لمن بعدهم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:484
وأما دليلنا نقول إن الأدلة للإجماع ولا تخص عصرا
دون عصر فإن قوله عز وجل ويتبع غير سبيل
المؤمنين النساء 115 لا يختص بعصر الصحابة رضي
الله عنهم لأن التابعين من المؤمنين وكذلك أهل كل
عصر وكذلك قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا
البقرة 143 وقوله كنتم خير أمة آل عمران 110 وقول
النبي ﷺ لا تجتمع أمتي على الضلالة ليس لشيء من
هذا اختصاص بعصر دون عصر ولأنه لما كان نقل
أهل كل عصر الأخبار كنقل الصحابة في أحكام
التواتر والآحاد وجب أن يكون في الإجماع بمثابته
ليكون كل خلف محجوبا بسلفهم وليكون الشرع
محفوظا من الخطأ والغلط

بيينة أن أهل كل عصر حجة على من بعدهم في
البلاغ فكذلك وجب أن يكونوا حجة في الإجماع
وأما الجواب عن تعلقهم قلنا قوله تعالى وكذلك
جعلناكم أمة وسطا البقرة 143 وقوله كنتم خير أمة
آل عمران 110 خطاب لجميع الأمة بإجماع الأمة
بيينة أنه وصفهم بما وصفهم في الآيتين لانتسابهم
إلى النبي ﷺ وكونهم من أمته ولأنهم قد دانوا
لشريعته وهم أتباعه في الأقوال والأفعال وهذا
المعنى موجود في أهل جميع الأعصار إلى قيام

الساعة ولهذا المعنى لم ينقل عن أحد من السلف والخلف أنه حمل الآية على أهل عصر الصحابة دون من بعدهم
وأما قوله ﷺ أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم فمعنى ذلك من أحد وجهين إما أنه ورد ليبين أن قول كل واحد منهم حجة وهذا صحيح على قول الشافعي رحمه الله وهو محمول على أن لمن بعد الصحابة أن يرجعوا إلى قول كل واحد من الصحابة فيما يرويه عن الرسول ﷺ والدليل على أن معنى هذا الخبر ليس الإجماع أنه قال بأيهم اقتديتم اهتديتم وقوله بأيهم يتناول الآحاد ولا يتناول جماعتهم
وأما قولهم إن الصحابة اختصوا بعصر الرسول ﷺ ومشاهدته قلنا ولم ينبغي أنهم إذا كانوا كذلك وجب لأن يختصوا بكون إجماعهم حجة دون من بعدهم إذ ليس في اختصاصهم بما اختصوا به ما يدل على اختصاصهم بكون إجماعهم حجة دون من سواهم والله أعلم

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:485
فصل

أما الفصل الثالث وهو بيان ما ينعقد فيه الإجماع اعلم أن الإجماع حجة في جميع الأحكام الشرعية كالعبادات والمعاملات وأحكام الدماء والفروج وغير ذلك من الحلال والحرام وكل ما هو من الأحكام الشرعية

وأما الأحكام العقلية فعلى ضربين أحدهما ما يجب تقديم العمل به على العلم بصحة السمع كحدث العالم وإثبات الصانع وإثبات صفاته وإثبات النبوة وما أشبه ذلك فلا يكون الإجماع في هذا حجة لأننا بينا أن الإجماع دليل شرعي ثبت بالسمع فلا يجوز أن يكون حجة ولا أن يثبت حكما قبل السمع كما يجوز أن يثبت الكتاب بالسنة والكتاب يجب العمل به قبل السنة والضرب الثاني ما لا يجب تقدم العلم به على السمع وذلك مثل جواز الرؤية وغفران المذنبين وغيرهما مما يجوز أن يعلم بعد السمع والإجماع حجة في هذا الضرب لأنه لما كان يجوز أن يعلم بعد الشرع والإجماع من أدلة الشرع جاز إثبات ذلك به وأما أمور الدنيا كتجهيز الجيوش وتدبير الحروب والعمارة والزراعة وغيرها من مصالح الدنيا فالإجماع ليس بحجة فيها لأن الإجماع فيها ليس بأكثر من قول رسول الله ﷺ وقد ثبت أن قوله ﷺ إنما هو حجة في أحكام الشرع دون مصالح الدنيا وكذلك الإجماع ولهذا قال النبي ﷺ أنتم أعلم بأمور دنياكم وأنا أعلم بأمور دينكم وقد كان النبي ﷺ إذا رأى رأيا في الحرب راجع الصحابة في ذلك وربما ترك رأيه برأيهم وقد ورد مثل هذا في حرب بدر وحرب الخندق وغير ذلك ولم يكن أحد يراجعه فيما يكون من أمر الدين وقد ذكر بعض المتكلمين أن الإجماع ينعقد في أمر الدنيا أيضا وإذا رأى أهل العصر شيئا وافقوا عليه لا

يجوز مخالفته سواء كان في أمر الدين أو في أمر
الدنيا لأن أدلة الإجماع منعت من الخلاف على الأمة
ولم يفصل ولم يفصل بين أن يكون اتفقوا على أمر
ديني أو دنيوي
والصحيح الأول كما سبق

قواطع الأدلة في الأصول ج:1 ص:486
فصل إذا اجتمعت الأمة على الجمع بين مسألتين في
حكم مخصوص فإنه لا فرق بينهما فيه

مثل الإجماع على أن لا فرق بين الصلاة والصيام في
وجوب النية وأن لا فرق بين الأكل والجماع في
إفساد الصوم لم يجز التفرقة بينهما كما نعتاد
الإجماع على اجتماعهما وذهب بعض أهل العلم إلى
جواز التفرقة بينهما بالدليل الموجب لافتراقهما لأنه
إجماع منهم لم يتعين في حكم والإجماع إنما ينعقد
في الأحكام المتعينة وقيل إنه مذهب سفيان الثوري
فإنه أفسد الصيام بجماع الناسي ولم يفسد بأكل
الناسي وهذا ليس بصحيح لأن الإجماع على استوائها
في الحكم إجماع على حكم فلما لم يجز مخالفة
الإجماع في أعيان الأحكام لم يجز مخالفته في
تساوي الأحكام فإذا وجب بالدليل ثبوت الحكم في
أحد المسألتين أوجب الإجماع ثبوته في الأخرى
فيكون ثبوته في الأول بدليله وثبوته في الثاني
بالإجماع وإن وجب الدليل نفي الحكم عن إحداهما
وجب نفيه عن الآخر فيكون نفيه عن الأول بالدليل

وعن الثاني بالإجماع وإذا قام الدليل على فساد
الصيام بجماع الناسي أوجب الإجماع فساده بأكل
الناسي وإذا قام الدليل على صحة الصيام مع أكل
الناسي أوجب الإجماع صحته مع جماع الناسي وإذا
اجتمعت الأمة على الفرق بين مسألتين في حكم
مخصوص لم يجز الجمع بينهما في ذلك الحكم وجوز
الجمع بين المفترقين من وجوب الفرق بين
المجتمعين وهو فاسد بما قلناه فإذا أوجب الدليل
ثبوت الحكم في إحدى المسألتين أوجب الإجماع
نفيه عن الأخرى وإذا أوجب الدليل نفيه عن إحدى
المسألتين أوجب الإجماع ثبوته في الأخرى
وإذا اجتمعت الأمة على قولين في حادثة لم يجز
إحداث قول ثالث فيهما وجوزه

قواطع الأدلة في الأصول ج: 1 ص: 487

بعض أهل الظاهر
وقال بعض المتكلمين وبعض أصحاب أبي حنيفة إن
اختلافهم على قولين يوجب تسويغ الاجتهاد فجاز
إحداث قول ثالث كما لو يستقر الخلاف
وأیضا فإن الصحابة اختلفوا في زوج وأبوين وامرأة
وأبوين على قولين فجاء ابن سيرين وأحدث قولا
ثالثا فقال في امرأة وأبوين بقول ابن عباس وفي
زوج وأبوين بقول سائر الصحابة وأقره سائر العلماء
على هذا فلم ينكروا عليه مخالفة الإجماع
والصحيح ما قدمنا من تحريم إحداث قول ثالث لأن
إجماعهم على قولين إجماع على تحريم ما عداهما

فلما لم نجز خلاف الإجماع في القول الواحد لأنه
يتضمن تحريم ما عداه فكذلك لا يجوز خلاف
إجماعهم على القولين لإجماعهم على تحريم ما
عداه يدل عليه أنه قد ثبت أن الحق لا يخرج عن
الإجماع

فلو جاز إحداث قول ثالث لم يعتقدوه يخرج الحق
عن أقوالهم لأننا جوزنا ذلك فيجوز أن يكون
الحق في القول الثالث وفي هذا إبطال الإجماع
وأما قولهم إن اختلاف الصحابة على قولين يوجب
جواز الاجتهاد

قلنا يوجب جواز الاجتهاد في طلب الحق من القولين
فأما في قول ثالث فلا لما بينا أن في إثبات قول
ثالث إبطال إجماعهم

وأما الذي حكوه عن ابن سيرين
قلنا هو لم يخالف الصحابة بل أخذ بكل واحد من
القولين في إحدى المسألتين فصار قوله داخلا في
القولين غير خارج منهما وعلى أن ابن سيرين قد
عاصر الصحابة وأفتى معهم فاعتد بخلافه فيهم
ومثال هذه المسألة مسألة الحرام وهي إذا قال
لزوجه أنت علي حرام فإن الصحابة اختلفوا في
هذه المسألة على خمسة أقاويل وأحدث مسروق
قولا سادسا وقال

لا أبالي أحرم امرأتي أم قصعة من ثريد يعني أنه
ليس بشيء فقال الأصحاب إن مسروقاً عاصر
الصحابة فاعتد بخلافه فيهم
وأنا أقول هذا في مسروق صحيح وأما في ابن
سيرين فبعيد لأنه وإن أدرك عصر الصحابة رضي
الله عنهم فلم يكن في ذلك الوقت في عداد من
يعتد بقوله يتبع قولهم بخلاف مسروق فإنه من
متقدمي التابعين وأدرك زمان عمر رضي الله عنه
وما بعده كان من الفقهاء المتقدمين في عصر
الصحابة

وقد قال بعض أصحابنا إن ابن سيرين محجوج بقول
الصحابة رضوان الله عليهم وقول من قال إنه لا ينكر
عليه فلعله لم يظهر في ذلك الزمان فلماذا لم يروا
الإنكار عليه ونحن ننكره ونقول قد خالف إجماع
الصحابة في هذه المسألة

وإذا أجمعت الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين
على دليل في حكم لم يتعد وهو في المجلد الثانية
تم المجلد الأول بحمد الله وعونه والحمد لله رب
العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه
أجمعين

يتلوه الثاني إن شاء الله تعالى