نصوص تراثية
دراسة وتحليل على كتاب روضة الناظر لابن قدامة

إعداد
أ.د/ إبراهيم رشاد محمد صبرى

كلية الآداب
قسم الدراسات الإسلامية
العام الجامعى
٢٠٢٢-٢٠٢٣م

بيانات الكتاب

الكلية : الآداب

الفرقة :الثانية

المادة : قراءة في النصوص التراثية

التخصص : الدراسات الإسلامية

عدد الصفحات : ٢٠٤

المؤلف :أ.د/ إبراهيم رشاد محمد صبرى

مقدمة المحتنيْ

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

إنَّ الحمدَ لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذُ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يُضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ محمداً عبده ورسوله.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠ ـ ٧١].

أما بعد، فإن أصدقَ الحديث كتاب الله، وخيرَ الهدي هديُ محمد ﷺ، وشرَّ الأمور محدثاتها، وكلَّ محدثة بدعة، وكلَّ بدعة ضلالة، وكلَّ ضلالة في النار.

وبعد؛ فإن الدّارسَ والمطَّلعَ لتاريخ العلوم والفنون في مختلف العصور والأمم، يجد أنَّ علمَ أصولِ الفقه يكادُ يكون من خصائص الأمة الإسلامية وميزاتها، لمكانة الدِّين عندها، والاعتماد على التشريع الإلهي والسّماوي، ومصدَرَيه الأوَّلَيْن: الكتاب والسنة، وحاجتها في رحلتها الطويلة والمتنوعة في شتّى المجالات، وعلى مختلفِ العصورِ والأحقابِ والبيئاتِ والمجتمعاتِ إلى استنباط الأحكام، واستخراج المسائل من الأصول، وتفريع الجزئيات من الكلِّيات، فأصبح بذلك علم أصول الفقه من أغنى العلوم وأوسعها مادة، وأعظمها دقَّة.

ومن المعلوم أنَّ شرفَ العلم ورفعته، من شرف المعلوم ورفعته، وعلم أصول الفقه لا خلاف بين العلماء في رفعة شأنه، وعلوِّ منزلته، وعظيم شرفه، وأثره عند الأوَّلين والآخرين، إذ هو علم ضروري لاستنباط الأحكام الشرعية وفهمها وإدراكها، والوقوف على المصالح التي يشهد لها الشارع الحكيم.

فهو علم يضبط الفروع الفقهية بأصولها، ويجمع المبادئ المشتركة، ويُبيِّن أسبابَ التبايُن بينها، ويُظهر أساس الخلاف، وهو يتناولُ أغلبَ العلوم الشرعية، من علوم القرآن، وعلم مصطلح الحديث، وعلوم اللغة العربية، وبخاصة دلالات الألفاظ ومعاني الحروف، ومنهم من أدخل فيه علم المنطق كما فعل الغزالي في مقدمة «المستصفى»، ومنهم من ألحق به علم السلوك ومباحث في الاعتقاد وبعض القواعد الفقهية، كما فعل تاج الدين السبكي في «جمع الجوامع»، فهو إذن كالأساس والهيكل لجميع العلوم الشرعية.

وهو علم ضروري للعالم وطالب العلم على حدٍّ سواء، فالأول يحتاجه للاستعانة به على استنباط الأحكام الشرعية من مَظانِّها، والثاني لمعرفة الأدلة الشرعية بصفة إجمالية.

باب في تقاسيم الكلام والأسماء

اختلف في مبدأ اللغات:

فذهب قوم إلى أنها توقيفية[1]؛ لأن الاصطلاح لا يتمُّ إلَّا بـ«خطاب» و«مناداة» و«دعوة إلى الوضع»، ولا يكون ذلك إلَّا عن لفظ معلوم، قبل الاجتماع للاصطلاح.

وقال آخرون: هي اصطلاحية[2]؛ إذ لا يفهم التوقيف ما لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفاً للمخاطَب باصطلاح سابق.

وقال القاضي: يجوز أن تكون توقيفية، ويجوز أن تكون اصطلاحية[3]، ويجوز أن يكون بعضها توقيفية وبعضها اصطلاحية[4] وأن يكون بعضها ثبت قياساً؛ فإن جميع ذلك متصوَّر في العقل.

أما التوقيف: فإن الله سبحانه قادر على أن يخلق لخلقه العلم بأن هذه الأسماء قُصِدت للدلالة على المسمّيات.

وأما الاصطلاح: فبأن تجتمع دواعي العقلاء للاشتغال بما هو مُهمُّهم وحاجتُهم من تعريف الأمور الغائبة، فيبتدئ واحد، ويتبعه آخر حتى يتمَّ الاصطلاح.

---

(١) أي: عرفت بالتوقيف من الله سبحانه وتعالى، وهو مذهب أبي الحسن الأشعري وأتباعه، وابن فورك، وابن الحاجب والظاهرية. انظر: «الإحكام» للآمدي: (١/ ١٠١)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٢٢٠)، و«مختصر ابن الحاجب»: (١/ ١٩٤)، و«الإحكام» لابن حزم: (١/ ٢٩)، و«البحر المحيط»: (٢/ ١٤).

(٢) أي: عرفت باصطلاح الناس، وهو مذهب أبي هاشم المعتزلي، وأكثر المعتزلة. انظر المصادر السابقة.

(٣) ذكر ذلك في «العدة»: (١/ ١٩٠).

(٤) ويتفرع على هذا القول قولان آخران:

أحدهما: أن ابتداء اللغات الذي يحتاج إليه ضرورة التفاهم أولا، وقع بالاصطلاح، والباقي يحتمل التوقيف والاصطلاح. ذكره ابن السبكي في «جمع الجوامع» والرازي في «المحصول» من غير عزوٍ إلى أحد.

الثاني: إن القدر الضروري الذي يقع به الاصطلاح توقيفي، والباقي اصطلاحي، وهذا قول الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني.

وهناك مذهب آخر وهو الوقف، وهو ما ذهب إليه الباقلاني والجويني والرازي وابن السبكي والشوكاني وجمهور المحققين كما قاله في «المحصول».

انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٢١٩)، و«الإحكام» للآمدي: (١/ ١٠٣)، و«المحصول»: (١/ ١٨٢)، و«البحر المحيط»: (٢/ ١٥)، و«إرشاد الفحول» ص٧٩، و«المزهر»: (١/ ١٦).

أما الواقع منها، فلا مَطمع في معرفته يقيناً؛ إذ لم يَرِدْ به نَصّ، ولا مجال للعقل والبرهان في معرفته، ثم هذا أمر لا يرتبط به تَعبّد عملي ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيه فضول، فلا حاجة إلى التطويل فيه[1].

والأشبه: أنها توقيفية؛ لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١].

فإن قيل: يُحتمل أنه ألهمه وضع ذلك، ثم نَسَبه إلى تعليمه؛ لأنه الهادي إليه. ويحتمل: أنه كان موضوعاً قبل آدم بوضع خَلقٍ آخرين، فعلّمه ما تواضع عليه غيره. ويحتمل: أنه أراد أسماء السماء والأرض، وما في الجنة والنار، دون الأسامي التي حدثت مسمَّياتها.

قلنا: هذا نوع تأويل يحتاج إلى دليل، والله أعلم.

فصل

[إثبات الأسماء بالقياس]

قال القاضي يعقوب[2]: يجوز أن تثبُت الأسماء قياساً[3] كـ: «تسمية النبيذ خمراً»؛ لعلمنا أنَّ مُسكِر العنب إنما سمّي خمراً؛ لأنه يخامر العقل ـ أي: يُغطِّيه ـ وقد وُجد هذا المعنى في

---

(١) قال الماوردي: فائدة الخلاف أن من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارناً لكمال العقل، ومن جعله اصطلاحاً جعله متأخراً عن العقل مدة الاصطلاح على معرفة الكلام.
وقال الطوفي: لا شك أن كل علم من العلوم ففي مسائله ما يجري مجرى الضرورات التي لا بد منها، وفيها ما يجري مجرى الرياضات التي يرتاض العلماء بالنظر فيها، فتكون فائدتها الرياضة النظرية لا دفع الحاجة الضرورية.
انظر: «شرح مختصر الروضة»: (١/ ٤٧٣)، و«شرح الكوكب المنير»: (١/ ٢٨٧)، و«البحر المحيط»: (١/ ١٨).

(٢) تقدمت ترجمته ص٢٠٠ .

(٣) قبل ذكر أقوال العلماء في هذه المسألة لا بد أولاً من تحرير محل النزاع فيها ليتوارد النفي والإثبات على محل واحد؛ فنقول: ليس الخلاف في أسماء الأعلام، كزيد وعمرو، ولا في أسماء الصفات، كعالم وقادر، إذ هذا متفق على امتناع القياس فيه، لأن الأعلام ثابتة بوضع الواضع لها باختياره، فليس لها ضابط، وأسماء الصفات لأجل المعاني الصادرة منها والقائمة بها، وإنما النزاع في الأسماء الكلية، أعني أسماء الأجناس والأنواع التي وُضعت لمعان في مسمياتها تدور معها وجوداً وعدماً، كالخمر الذي دار اسمه مع التخمير، هل يجوز إطلاقه على النبيذ قياساً بعلّة التخمير والإسكار؟. (ط).

النبيذ فيسمَّى به حتى يدخل في عموم قوله عليه السلام: «**حُرِّمَت الخَمرة لعَيْنِها**»[1]. وبه قال بعض الشافعية[2].

وقال أبو الخطاب، وبعض الحنفية وبعض الشافعية[3]: ليس هذا بمُرْضٍ؛ فإنا إن عرفنا أنَّ أهل اللغة خصُّوا مسكر عصير العنب باسم «الخمر»، فوضْعُه لغيره اختراع من عندنا، فلا يكون من لغتهم.

وإنْ علمنا أنهم وضعوه لكلِّ مسكر، فاسم «الخمر» ثابت للنبيذ توقيفاً من جهتهم، لا بقياسنا، وإن احتمل الأمرين؛ فلِمَ نتحكَّم عليهم ونقول: «لغتكم هذه»؟

وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعانٍ ويخصِّصونها بالمحلّ، كما يسمُّون الفَرس أدهم؛ لسواده، وكُمَيْتاً؛ لحمرته، والقارورة من الزجاج؛ لأنه يقرّ فيها المائعات، ولا يتجاوزون بهذه الأسماء محلّها، وإن كان المعنى عامّاً في غيره. فإذاً؛ ما ليس على قياس التصريف الذي عُرف منهم لا سبيل إلى إثباته ووضعه.

قلنا: متى تحقَّقنا أنهم وضعوا الاسم لمعنى؛ استدللنا على أنهم وضعوه بإزاء كلِّ ما فيه المعنى، كما أنه إذا نصّ على حكم في صورة لمعنى؛ علمنا أنه قصد إثبات الحكم في كلِّ ما وجد فيه المعنى، فالقياس: توسيع مَجرى الحُكم.

وإذا جاز قياس التصريف فسمّوا فاعل الضرب: ضارباً، ومفعوله: مضروباً، فلِمَ لا يجوز فيما نحن فيه؟ وفيما استشهدوا به من الأسماء؛ وضع الاسم لشيئين: «الجنس» و«الصفة»، ومتى كانت العلَّة ذات وصفين، لم يثبت الحكم بدونهما، والله أعلم.

---

(١) أخرجه البيهقي: (١٠/ ٢١٣) بهذا اللفظ، والنسائي: ٥٦٨٤، بلفظ: «**حرمت الخمر بعينها**» من حديث ابن عباس موقوفاً. وأحمد: ٤٧٨٧، من حديث ابن عمر بلفظ: «**لعنت الخمر بعينها**»، وهو صحيح بطرقه وشواهده.

(٢) وبه قال جماعة من الفقهاء منهم: ابن سُريج وابن أبي هريرة وأبو إسحاق الشيرازي والرازي، وأكثر أهل الأدب والعربية، وهو رأي أكثر الحنابلة.
انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٢٢١)، و«اللمع» ص٤٤، و«المحصول»: (٥/ ٣٣٩)، و«المسودة» ص٣٩٤، و«الإحكام» للآمدي: (١/ ٨٠).

(٣) وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني، والجويني، والغزالي، والآمدي.
انظر: «التمهيد» لأبي الخطاب: (٣/ ٤٥٥)، و«أصول السرخسي»: (٢/ ١٥٦)، و«البرهان»: (١/ ١٧٢)، و«المستصفى»: (٢/ ١١)، و«الإحكام» للآمدي: (١/ ٨٠)، و«إرشاد الفحول» ص٨٨.

فصل في تقاسيم الأسماء

وهي أربعة أقسام:

«وضعية» و«عُرفية» و«شرعية» و«مجاز مطلق».

أما الوضعية: فهي الحقيقة. وهو: اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي[1].

وأما العُرفية: فإن الاسم يصير عُرفيّاً باعتبارين:

أحدهما: أن يخصّصَ عُرفُ الاستعمال من أهل اللغة الاسمَ ببعض مسمّياته الوضعية. كـ«تخصيص اسم الدابة بذوات الأربع» مع أنَّ الوضعَ لكلِّ ما يَدُبُّ[2].

الاعتبار الثاني: أنْ يصيرَ الاسمُ شائعاً في غير ما وُضع له أولاً، بل هو مجاز فيه كـ«الغائط» و«العَذِرَة» و«الراوية»[3].

وحقيقة الغائط: المطمئن من الأرض، والعَذِرَة: فناء الدار، والراوية: الجمل الذي يُستقى عليه. فصار أصل الوضع منسياً، والمجاز معروفاً سابقاً إلى الفهم، إلَّا أنه ثبت بعُرف الاستعمال، لا بالوضع الأول.

وأما الشرعية: فهي الأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع، كـ«الصلاة» و«الصيام» و«الزكاة» و«الحج»[4].

---

(١) الوضعية: أي الثابتة بالوضع، وهو تخصيص الواضع لفظاً باسم، بحيث إذا أطلق ذلك اللفظ فُهم منه ذلك المسمى، كما إذا أُطلق لفظ الأسد فهمنا منه حد الحيوان الخاص المفترس. (ب).

(٢) أي: لاشتقاقه من الدبيب، ثم خصَّ في عرف الاستعمال بذوات الأربع، وإن كان باعتبار الأصل يتناول الطائر لوجود الدبيب منه، ويسمى هذا النوع بالعرفية العامة. (ب).

وهناك حقيقة عرفية خاصة: وهي المسماة بالاصطلاحية، وهي ما خصَّته كل طائفة من الأسماء بشيء من مصطلحاتهم. كمبتدأ وخبر ونعت وتوكيد في اصطلاح النحاة، ونقض وكسر وقلب في اصطلاح الأصوليين. انظر: «شرح الكوكب المنير»: (١/ ١٥٠)، و«المستصفى»: (٢/ ١٣).

(٣) العرفي من الأسماء ليس مجازاً، بل هو نوع من أنواع الحقيقة؛ لأن حقيقة اللفظ هي ما يتبادر إلى الذهن من ذلك اللفظ، دون توقف على قرينة، والمجاز ما توقف فهمه على القرينة، واللفظ العرفي لا يتوقف فهمه على قرينة، فهو إذن حقيقة.

(٤) هذا المبحث يعرف بمسألة الحقيقة، أو الحقائق الشرعية، وقد أطال الطوفي الكلام عليه بما فيه تحقيق وبيان له. انظر: «شرح المختصر»: (١/ ٤٩٠).

وقال قوم: لم يُنقل شيء، بل الاسم باقٍ على ما هو عليه في اللغة[1]، لكن اشترط للصحة شروط: فـ«الركوع» و«السجود» شرط للصلاة، لا من نفس الصلاة بدليل أمرين:

أحدهما: أن القرآن عربي، والنبي ﷺ مبعوث بلسان قومه، ولو قال: «أكرموا العلماء» وأراد الفقراء؛ لم يكن هذا بلسانهم، وإن كان اللّفظ المنقول إليه عربيّاً.

والثاني: أنه لو فعل ذلك؛ للزمه تعريف الأمّة ذلك بالتّوقيف.

وهذا ليس بصحيح، فإن ما تصوّره الشّرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسامٍ معروفةٌ، لا يوجد ذلك في اللغة إلّا بنوع تصرّف؛ إما النقل، وإما التخصيص. وإنكار أنَّ الركوعَ والسجودَ والقيامَ والقعودَ الذي هو ركن الصلاة منها بعيدٌ جدّاً.

وتسليم أنَّ الشرعَ يتصرَّف في ألفاظ اللغة بالنقل تارة، والتخصيص أخرى ـ على مثال تصرُّف أهل العرب ـ أسهل وأَولى مما ذكروه؛ إذ للشرع عُرفٌ في الاستعمال كما للعرب. وقد سمَّى اللهُ تعالى الصلاةَ إيماناً بقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣].

وهذا لا يُخرِج هذه الأسامي عن أن تكون عربية، كما قلنا في تصرُّف أهل اللغة، ولا تسلب الاسم العربي عن القرآن، كما لو اشتمل على مثلها من الكلمات الأعجمية على ما مضى[2].

وقوله: «كان يجب التوقيف على تصرّفه» فهذا إنما يجب إذا لم يعلم مقصوده بالقرائن، والتكرير مرة بعد أخرى، فإذا فُهم حصل الغرض. [والله أعلم].

وعند إطلاق هذه الألفاظ في لسان الشرع، وكلام الفقهاء يجب حمله على الحقيقة الشرعية، دون اللُّغوية ولا يكون مجملاً؛ لأن غالب عادة الشارع استعمال هذه الأسامي على عُرف الشَّرع لبيان الأحكام الشرعية.

وحُكي عن القاضي[3]: أنه يكون مجمَلاً[4]، وهو قول بعض الشافعية[5]، والأَوْلى ما قلناه.

---

(١) وهو ما ذهب إليه القاضي أبو بكر الباقلاني وبعض الشافعية. انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٢٤٧)، و«البحر المحيط»: (٢/ ١٦١)، و«المحصول»: (١/ ٢٩٨)، و«رفع الحاجب»: (١/ ٣٩١).

(٢) في مسألة المعرَّب في القرآن ص٩٣ .

(٣) ذكر ذلك في «العدة»: (١/ ١٤٣).

(٤) وذلك لترددها بين معنييها اللغوي والشرعي.

(٥) وهو مذهب أبي بكر الباقلاني. انظر: «البحر المحيط»: (٢/ ١٦٩)، و«المستصفى»: (٢/ ١٥).

[فصل]
[تعريف المجاز]

وأما المجاز[1]: فهو: اللفظ المستعمل في غير موضوعه على وجهٍ يصحّ، ثم إنه إنما يصحّ بأمور:

أحدها: اشتراكهما في المعنى المشهور في محلِّ الحقيقة؛ كاستعارة لفظ «الأسد» في الرجل الشجاع؛ لاشتهار الشجاعة في الأسد الحقيقي.

ولا تَصحُّ استعارة الأسد في الرجل الأبخر، وإن كان البَخَر[2] موجوداً في محلِّ الحقيقة؛ لكونه غير مشهور به.

الثاني: بسبب المجاورة غالباً كـ«تسمية المزادة: راوية» باسم الجَمَل الحامل لها؛ لتجاورهما في الأعمِّ الأغلب. و«تسمية المرأة: ظَعينة» باسم الجَمَل الذي تظعن عليه؛ للزومها إياه، وكذلك «تسمية الفضلة المستقذرة: غائطاً وعَذِرة».

الثالث: إطلاقهم اسم الشيء على ما يتّصل به، كقولهم: «الخمرة: محرَّمة» والمحرَّم شربها، و«الزوجة محلّلة» والمحلل: وطؤها. وكإطلاقهم السبب على المسبب[3]، وبالعكس[4].

الرابع: حذفهم المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كقوله تعالى ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] و﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣] أي: حُبّ العِجْل.

---

(١) المجاز لغة: من الجواز وهو العبور، لأن المستعمل له جاز محل الحقيقة إليه. أما اصطلاحاً: فهو ما ذكره المصنف، وانظر في تعريفه أيضاً: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٢٥٠)، «البحر المحيط»: (٢/ ٢٢٢)، و«رفع الحاجب»: (١/ ٢٧٢)، و«شرح الكوكب المنير»: (١/ ١٥٣).

(٢) البَخَر: تغير ريح الفم. «مختار الصحاح». (بخر).

(٣) وذلك كقوله تعالى: ﴿وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ١٣]، أي: نعرفها، تجوّز بالابتلاء عن العرفان، لأن الابتلاء سببه، إذ من ابتلى شيئاً عرفه. (ط).

(٤) وذلك كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨]، أي: لا تأخذوها، فتجوّز بالأكل عن الأخذ، لأنه مسبّب عن الأخذ، إذ الإنسان يأخذ فيأكل. (ط).

وقد ذكر الطوفي ستة عشر قسماً من أقسام التجوز إضافة إلى ما ذكره المصنف. انظر: «شرح المختصر»: (١/ ٥٠٧)، و«نزهة الخاطر»: (٢/ ١٢)، و«البحر المحيط»: (٢/ ١٩٨)، و«شرح الكوكب المنير»: (١/ ١٥٧).

وكلُّ مجاز فله حقيقة في شيء آخر؛ إذ هو عبارة عن المستعمل في غير موضوعه، فلابدّ أن يكون له موضوع. ولا يلزم أن يكون لكلِّ حقيقة مجاز، إذ كون الشيء له موضوع لا يلزم أن يستعمل فيما عداه.

فصل
[دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز]

متى دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة[1]، ولا يكون مُجمَلاً إلا أن يَدُلَّ دليلٌ على أنه أُريد به المجاز؛ إذ لو جعلنا كلَّ لفظ أمكن التجوُّز فيه مُجمَلاً؛ لتعذَّرت الاستفادة في أكثر الألفاظ، واختلَّ مقصود الوضع وهو التفاهم.

ولأن واضع الاسم لمعنى إنما وضعه ليكتفي به فيه، فكأنه قال: «متى سمعتُم هذه اللفظة؛ فافهموا ذلك المعنى» فيجب حمله عليه.

إلَّا أنْ يغلب المَجاز بالعُرف كالأسماء العُرفية، فتصير حينئذٍ الحقيقة كالمتروكة؛ فإنه لو قال: «رأيت غائطاً أو راوية»: لم نفهم منه الحقيقة، فيصير الحُكم للعُرف، لا يُصرَف إلى الحقيقة إلَّا بدليل.

فصل
[المعرِّف للحقيقة والمجاز]

ويُستدلُّ على معرفة الحقيقة من المجاز بشيئين:

أحدهما: أن يكون أحد المعنيين يسبق إلى الفهم من غير قرينة، والآخر لا يُفهم إلَّا بقرينة، فيكون حقيقة فيما يفهم منه مطلقاً.

---

(١) اعلم أن مسألة تعارض الحقيقة والمجاز تنقسم إلى أربعة أقسام:
الأول: أن يكون المجاز مرجوحاً، لا يفهم إلا بقرينة، كالأسد للشجاع، فتقدم الحقيقة لرجحانها.
الثاني: أن يغلب استعماله حتى يساوي الحقيقة، فتقدم هي عليه أيضاً.
الثالث: أن يكون المجاز راجحاً والحقيقة مماتة لا تراد في العرف، فيقدم المجاز.
الرابع: أن يكون المجاز راجحاً والحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات، فهذه على الخلاف عند الأكثر.
انظر: «القواعد والفوائد الأصولية» ص١٢٣، و«شرح الكوكب المنير»: (١/ ١٩٥)، و«شرح تنقيح الفصول» ص١١٩، و«التمهيد» للإسنوي ص٢٠٠.

أو يكون أحد المعنيين يُستعمل فيه اللفظ مطلقاً؛ والمعنى الآخر لا يقتصر فيه على مجرّد لفظه، فيكون حقيقة فيما يقتصر فيه على مجرّد اللفظ.

الثاني: أن يصحَّ الاشتقاق من أحد اللفظين[1]، كالأمر في الكلام حقيقة؛ لأنه يصحُّ منه: «أمر، يأمر، أمراً» وليس بحقيقة في الشأن[2]، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]؛ لأنه لا يقال منه: «أمر يأمر»، والله أعلم.

فصل
[حقيقة الكلام وأقسامه]

الكلام هو: الأصوات المسموعة والحروف المؤلَّفة، وهو منقسم إلى: «مفيد» و«غير مفيد».

وأهل العربية يخصُّون الكلام بما كان مفيداً[3]، وهو: الجملة المركَّبة من «مبتدأ وخبر» أو «فعل وفاعل» أو «حرف نداء واسم»[4].

---

(١) أي: أن يكون أحد اللفظين يصح منه الاشتقاق والتصريف إلى الماضي والمستقبل واسم الفاعل والمفعول، واللفظ الآخر لا يصح فيه ذلك، فيكون الأول حقيقة والثاني مجازاً؛ لأن تصرّف اللفظ يدل على قوّته وأصالته، وعدم تصرّفه يدل على ضعفه وفرعيته. (ط).

(٢) أي: لفظ الأمر يطلق على الصيغة الطلبية، نحو: اكتب واقرأ واجلس، ويطلق على الشأن والفعل كما في الآية، أي: شأنه وفعله، فلما وجدناهم يصرفون الأمر اللفظي، ولا يقولون ذلك في الأمر بمعنى الشأن، دل ذلك على أن الأول حقيقة والثاني مجاز. (ط) والصحيح في لفظ «الأمر» أنه من قبيل «المشترك» بين الأمر مصدر «أمَرَ» وبين الأمر واحده أمور. فهو حقيقة فيهما، ولا مجاز هنا، إذ لا علاقة بين اللفظين.
وللفرق بين الحقيقة والمجاز علامات أخرى. انظر في ذلك: «شرح مختصر الروضة»: (١/ ٥١٧)، و«اللمع» ص٤٠، و«إرشاد الفحول» ص١١٩، و«المحصول»: (١/ ٣٤٥).

(٣) قال ابن مالك:

كلامنا لفظٌ مفيدٌ كاستقمْ واسمٌ وفعلٌ ثم حرفٌ الكلِمْ.

أي: الكلام المصطلح عليه عند النحاة؛ عبارة عن اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت عليها، انظر: «شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك»: (١/ ١٦).

(٤) جعل المصنف أقسام الكلام ثلاثة، بإضافة حرف النداء والاسم، والتحقيق أن هذا وإن كان حرفاً واسماً في اللفظ لكنه فعل واسم في المعنى، فإن «يا» نائبة مَناب أدعو أو أنادي، فقولك: يا زيد، تقديره: أدعو زيداً أو أناديه.
لذلك قال ابن عقيل في «شرح ألفية ابن مالك»: (١/ ١٧): لا يتركب الكلام إلَّا من اسمين، نحو «زيدٌ قائم»، أو فعل واسم، كقام زيدٌ.

وما عداه: إن كان لفظة واحدة فهي «كلمة وقول».

وإن كثر: فهو «كَلِم وقول»[1].

والعُرف ما قلناه، مع أنه لا مُشاحَة في الاصطلاح.

[أقسام الكلام المفيد]

والكلام المفيد ينقسم ثلاثة أقسام:

نَصّ، وظاهر، ومُجمَل[2].

[فصل في تعريف النص]

القسم الأول: النَّصّ.

وهو: ما يفيدُ بنفسه من غير احتمال، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وقيل: هو الصَّريح في معناه[3].

---

(١) الكلمة: هي اللفظ الموضوع لمعنى مفرد، وهي إما اسم، أو فعل، أو حرف.
أما الكلام: فهو ما تركب من كلمتين فأكثر، المفيد فائدة يحسن السكوت عليها. نحو: زيدٌ قائم.
الكلم: اسم جنس؛ واحده كلمة، وهو ما تركب من ثلاث كلمات فأكثر ولم يحسن السكوت عليه، كقولك: إن قام زيدٌ. والقول: يعم الجميع، أي: أنه يقع على الكلام والكلم والكلمة.
انظر: «أوضح المسالك» لابن هشام: (١/ ٣٦)، و«شرح ابن عقيل» على ألفية ابن مالك: (١/ ١٧).

(٢) وجه انحصار الكلام في النص والظاهر والمجمل: هو أن اللفظ إما أن يحتمل معنًى واحداً فقط، أو يحتمل أكثر من معنى واحد، والأول النص، والثاني: إما أن يترجح في أحد معنييه أو معانيه، وهو الظاهر، أو لا يترجح، وهو المجمل. (ط).

(٣) اعلم أن للعلماء في النص ثلاثة اصطلاحات:
ـ أحدها: ما دلَّ على معنى قطعاً، ولا يحتمل غيره قطعاً، كأسماء الأعداد نحو: أحد، اثنين، ثلاثة.
ـ والثاني: ما دلَّ على معنى قطعاً، وإن احتمل غيره، كصيغ الجموع في العموم، فإنها تدل على أقل الجمع قطعاً، مع احتمالها الاستغراق.
ـ الثالث: ما دل على معنى كيفما كان.
ومأخذ هذه الاصطلاحات، أن من لاحظ معنى النص لغة حمل عليه الاصطلاح الأول، لأنه بلغ منتهى البيان وغايته، ومن لاحظ أصل الظهور الارتفاع، حمل عليه الاصطلاح الثالث، ومن توسط بينهما، حمل عليه الاصطلاح الثاني. فالأول أشبه باللغة، وهو مراد الحنابلة بقولهم: نص عليه أحمد، والثالث هو الغالب في استعمال الفقهاء في الاستدلال، حيث يقولون: لنا النص، والمعنى: ودل النص على هذا الحكم. (ط).

وحُكمه: أن يصار إليه ولا يُعدل عنه إلَّا بنسخ.

وقد يُطلق اسم «النَّص» على الظاهر[1]، ولا مانع منه؛ فإنَّ النصَّ في اللغة بمعنى الظهور، كقولهم: «نصَّت الظبية رأسها»؛ إذا رفعته وأظهرته، قال امرؤ القيس[2]:

وجِيدٍ كَجيدِ الرِّيمِ لَيسَ بفاحشٍ إذا هي نَصَّتْه ولا بمُعَطَّلِ

ومنه: سمِّيت مِنصَّة العروس للكرسي الذي تجلس عليه لظهورها عليه.

إلَّا أنَّ الأقرب تحديد النصّ بما ذكرناه أولاً؛ دفعاً للترادف والاشتراك عن الألفاظ؛ فإنه على خلاف الأصل.

وقد يطلق النصَّ على: ما لا يتطرَّق إليه احتمال يعضده دليل[3]؛ فإنْ تَطَرَّق إليه احتمال لا دليل عليه؛ فلا يخرجه عن كونه نصّاً.

[فصل في تعريف الظاهر]

القسم الثاني: الظاهر[4].

وهو: ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى، مع تجويز غيره[5]. وإن شئت قلت: ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر[6].

---

(١) وهو مذهب الشافعي، ذكره الغزالي في «المستصفى»: (٢/ ٤٨)، والجويني في «البرهان»: (١/ ٤١٥).

(٢) هو البيت الثالث والثلاثون من معلقته اللامية المشهورة، والجيد: العنق، والرِّيم: الظبي الأبيض الخالص البياض، ونصَّته: رفعته، والمعطَّل: الذي لا حلي عليه، وليس بفاحش، أي: ليس بكريه المنظر. والبيت من الطويل. انظر: «شرح المعلقات العشر» للتبريزي ص٥٢.

(٣) ذكر هذا التعريف الغزالي في «المستصفى»: (٢/ ٤٩).

(٤) الظاهر: في اللغة هو الواضح، وقيل: ظهر الأمر: إذا اتضح وانكشف. انظر: «التعريفات»، و«مختار الصحاح»: (ظهر).

(٥) وقيل في تعريفه: هو ما دلَّ دلالة ظنية، أي: ما دلَّ على المعنى دلالة ظنية، أي: راجحة، فيحتمل غير ذلك المعنى مرجوحاً. كالأسد: راجح في الحيوان المفترس، مرجوح في الرجل الشجاع، والغائط: راجح في الخارج المستقذر للعرف، مرجوح في المكان المطمئن الموضوع له لغة أولاً.
انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٤٢١)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٣٧، و«إرشاد الفحول» ص٥٨٠.

(٦) قال الطوفي في تعريف الظاهر: هو اللفظ المحتمل معنيين فأكثر، هو في أحدها أرجح دلالة، فقولنا: فأكثر؛ لأن اللفظ قد يحتمل معنيين ومعاني، ولهذا قلنا: هو في أحدها. وقولنا: هو أرجح دلالة؛ لئلا يصير تعريفاً للظاهر بنفسه. «شرح مختصر الروضة»: (١/ ٥٥٨).

فحكمه: أن يصار إلى معناه الظاهر، ولا يجوز تركه إلَّا بتأويل.

والتأويل[1]: صَرْف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمالٍ مرجوح به؛ لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظنِّ من المعنى الذي دلَّ عليه الظاهر[2].

إلَّا أن الاحتمال يَقْرب تارة، ويَبْعد أخرى: فقد يكون الاحتمال بعيداً جدّاً فيحتاج إلى دليل في غاية القوة، وقد يكون قريباً، فيكفيه أدنى دليل، وقد يتوسط بين الدرجتين؛ فيحتاج دليلاً متوسطاً.

والدليل يكون: قرينة، أو ظاهراً آخرَ، أو قياساً راجحاً، ومهما تساوى الاحتمالان؛ وجب المصير إلى الترجيح.

وكلُّ متأوِّل يحتاج إلى: بيان احتمال اللفظ لما حمله عليه، ثم إلى دليل صارِفٍ له، وقد يكون في الظاهر قرائن تدفع الاحتمال بمجموعها، وآحادها لا تدفعه.

مثاله: تأويل الحنفية قول النبي ﷺ لغيلان بن سلمة ـ حين أسلم على عشر نسوة ـ: «**أمسِكْ منهنَّ أربعاً وفارِقْ مَن سِواهنّ**»[3]: بالانقطاع عنهن وترك نكاحهن، وعضدوه بالقياس[4].

إلَّا أنَّ في الحديث قرائن عضَّدت الظاهر، وجعلته أقوى من الاحتمال:

أحدها: أنه لم يَسبِقْ إلى أفهام الصحابة إلَّا الاستدامة؛ فإنهم لو فهموه؛ لكان هو السابق إلى أفهامنا.

---

(١) التأويل: مشتق من آل يؤول، إذا رجع، وقال النضر بن شميل: إنه مأخوذ من الإيالة وهي السياسة، وقال ابن فارس: التأويل: آخر الأمر وعاقبته، يقال: مآل هذا الأمر، أي: مصيره. انظر: «مختار الصحاح»: (أول)، و«إرشاد الفحول» ص٥٨١.

(٢) انظر تعريفات الأصوليين للتأويل في: «البحر المحيط»: (٣/ ٤٣٧)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٤٦٠)، و«شرح العضد»: (٢/ ١٦٩)، و«تيسير التحرير»: (١/ ١٤٤)، و«إرشاد الفحول» ص٥٨١، و«الحدود» للباجي ص٤٨، و«التعريفات» للجرجاني ص٥١.

(٣) أخرجه الترمذي: ١١٢٨، وابن ماجه: ١٩٥٣، وأحمد: ٤٦٠٩، من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، وهو صحيح بطرقه وشواهده.

(٤) قال الحنفية: إن من أسلم وتحته أكثر من أربع نسوة، فإن كان تزوجهن في عقد واحد، بطل نكاحهن، ولم يجز أن يختار منهن شيئاً، وإن تزوجهن متعاقبات، اختار من الأول أربعاً وترك الباقي، وعضدوا هذا التأويل بالقياس، وهو أن بعض النسوة ليس بأولى بالإمساك من بعض، إذ هو ترجيح من غير مرجح، والأئمة الثلاثة على أن يختار منهن أربعاً مطلقاً. (ط). وانظر: «تيسير التحرير»: (١/ ١٤٥)، و«المستصفى»: (٢/ ٥٠).

والثاني: أنه فوَّض الإمساكَ والمفارقة إلى اختياره، وابتداء النكاح لا يصحُّ إلَّا برضاء المرأة.

[و] **الثالث**: أنه لو أراد ابتداء النكاح؛ لذكر شرائطه؛ لئلَّا يؤخّر البيان عن وقت الحاجة، وما أحوج حديث العَهد بالإسلام إلى معرفة شرائط النكاح.

الرابع: أنَّ ابتداء النكاح لا يختصُّ بهن، فكان ينبغي أن يقول: انكح أربعاً ممن شئت.

ومثال التأويل في العموم القوي؛ قول الحنفية في قول النبي ﷺ: «**أَيُّما امرأةٍ نَكَحَتْ نفسَها بغيرِ إذنِ وَليّها فنِكاحُها باطِلٌ**»[1] قالوا: هذا محمول على الأَمَة.

فثناهم عن قولهم: «**فلَها المهرُ بما استحَلَّ مِن فَرْجِها**»[2]؛ فإنَّ مَهْر الأَمة للسيِّد، فعدلوا إلى «المكاتبة».

وهذا تعسُّف ظاهر؛ لأن العموم قوي، والمكاتَبة نادرة بالإضافة إلى النساء، وليس من كلام العرب إرادة الشاذ النادر باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم إلَّا بقرينة تقترن باللفظ، وليس قياس النكاح على المال، والإناث على الذكور قرينة مقترنة باللفظ تصلح لتنزيله على صورة نادرة.

ودليل ظهور قصد التعميم أمور:

الأول: أنه صُدِّر بـ«أيّ»، وهي من كلمات الشرط، ولم يتوقَّف في عموم أدوات الشرط جماعة ممن خالف في صِيَغ العموم.

الثاني: أنه أكَّد بـ«ما» وهي: من مؤكّدات العموم.

الثالث: أنه رتَّب بطلان النكاح على الشرط في معرض الجزاء.

ولو اقتُرِحَ على العربي الفصيح أن يأتيَ بصيغة دالّة على العموم مع الفصاحة والجزالة؛ لم تَسمَحْ قريحته بأبلغ من هذه الصيغة.

ونعلم أنَّ الصحابة لم يفهموا من هذه الصيغة «المكاتبة»، ولو سمعنا نحن هذه الصيغة؛ لم نفهم منها «المكاتبة». ولو قال القائل: أردتُ «المكاتبة» لنُسِب إلى الإلغاز. ولو أخرج

---

(١) أخرجه أبو داود: ٢٠٨٣، والترمذي: ١١٠٢، والنسائي في «الكبرى»: ٥٣٩٤، وابن ماجه: ١٨٧٩، وأحمد: ٢٤٣٧٢، من حديث عائشة رضي الله عنها، وهو صحيح.

(٢) هذا تتمة الحديث السابق، ونصه: «**فإن دخل بها فلها المهرُ بما استحلَّ من فرْجها**».

«المكاتبة» وقال: «ما خَطَرت ببالي» لم يُستنكر، فما لا يخطر على البال إلَّا بالإخطار كيف يجوز قصر العموم عليه؟

وقد قيل في تأويل قوله عليه السلام: «**لا صيامَ لمن لم يُبيِّت الصِّيام مِن اللَّيل**»[1] نحمله على القضاء إنه من هذا القبيل[2]؛ لأن التطوّع غير مراد؛ فلا يبقى إلَّا الفرض الذي هو ركن الدِّين، وهو صوم رمضان، والقضاء والنذر يجب بأسباب عارضة فهو كالمكاتبة في مسألة النكاح.

والصحيح: أنه ليس نُدرة هذا كندرة المكاتَبة، وإن كان الفرض أسبق إلى الفهم، فيحتاج هذا التخصيص إلى دليل قوي[3]، وليس يظهر بطلانه كظهور بطلان التخصيص بالمكاتبة.

وعند هذا يعلم: أن إخراج النادر قريب، والقصر على النادر ممتنع، وبينهما درجات تتفاوت في البُعد والقُرب.

ولكلِّ مسألة ذَوقٌ يجب أن تُفردَ بنظرٍ خاصٍّ، ويَليقُ ذلك بالفروع[4]. والله أعلم.

[فصل في تعريف المجمل]

القسم الثالث: المُجمل[5].

---

(١) أخرجه أبو داود: ٢٤٥٤، والترمذي: ٧٣٠، والنسائي: ٢٣٣١، وابن ماجه: ١٧٠٠، وأحمد: ٢٦٤٥٧، بنحوه من حديث حفصة ﵂، وإسناده ضعيف. قال الترمذي: حديث حفصة لا نعرفه مرفوعاً إلا من هذا الوجه، وقد روي عن نافع عن ابن عمر قوله، وهو أصح.

(٢) معناه: أن الحنفية حملوا هذا الحديث على صوم القضاء والنذر، فقالوا: يجب تبييت النية لهما، دون شهر رمضان، والفرق أن زمن رمضان متعيّن لصيامه فرضاً، بخلاف القضاء والنذر. (ط).

(٣) معناه: أن قصر مضمون الحديث على صوم رمضان يحتاج إلى دليل قوي؛ لأن مضمون الحديث المذكور وجوب تبييت النية لكل صيام، لكون صوم رمضان أسبق إلى الفهم من إطلاق لفظ الصيام فيه؛ لأنه آكد الصوم وأعلى رتبة، ولا يبطل بالكلية، كبطلان قصر حديث النكاح على المكاتبة. (ط) بتصرف.

(٤) يشير بهذا إلى أن المقصود من هذه المباحث تذليل الطريق للمجتهدين، وبيان المسالك في الاجتهاد وأن تأويل الظواهر يختلف باختلاف المجتهدين، وإلا فلسنا نقطع ببطلان تأويل دون تأويل. وهذا يليق بالفروع الفقهية، أما الأصول وهي العقائد فلا مدخل للتأويل فيها. قال السفاريني في منظومته الموسومة «بالدرة المضية»:

فكلُّ مَن أوَّلَ في الصِّفاتِ ... كَذاتِهِ من غَيرِ ما إثباتِ

فقد تعدَّى واستطَالَ واجْتَرى ... وخاضَ في بَحر الهلاكِ وافْتَرى

(٥) المجمل في اللغة: المبُهم، من أُجمِلَ الأمر إذا أبهم، وقيل: من أُجمل الحساب إذا جُمع وجُعل جُملةً واحدةً، وقيل: هو المتحصل من أَجمل الشيء إذا حَصَّله. انظر: «القاموس المحيط»، و«المصباح المنير»: (مجمل).

وهو: ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى. وقيل: ما احتمل أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر[1].

وذلك مثل: الألفاظ المشتركة كلفظة «العين»: المشتركة بين «الذَّهَب» و«العين الناظرة» وغيرهما، و«القرء» لـ: «الحيض» و«الطهر»، والشَّفَق: لـ«البياض» و«الحمرة».

وقد يكون الإجمال في لفظ مركَّب، كقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحُ﴾ [البقرة: ٢٣٧] متردّد بين «الزوج» و«الولي»[2]. وقد يكون بحسب التصريف، كـ«المختار» يصلُح للفاعل والمفعول. وقد يكون لأجل حرف محتمل، كـ«الواو» تصلح عاطفة، ومبتدأة. و«من» تصلح للتبعيض، وابتداء الغاية، والجنس، وأمثال ذلك.

فحكم هذا: التوقّف فيه حتى يتبيَّن المراد منه.

فأما قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] ونحوها: فليس بمُجمَل؛ لظهوره من جهة العُرف في تحريم الأكل، والعُرف كالوضع، ولذلك قسّمنا الأسماء إلى «عرفية» و«وضعية».

ومن أَنِسَ بتعارف أهل اللغة؛ عَلِم أنهم يريدون بقولهم: «حرَّمتُ عليك الطعام»؛ أي: الأكل، دون اللّمس والنظر، و«حرّمت عليك الجارية»؛ أي: الوطء. ويذهبون في تحريم كلّ عَين إلى تحريم ما هي معدّة له.

وهذا اختيار أبي الخطاب وبعض الشافعية[3].

وحُكي عن القاضي: أنه مُجمَل[4]؛ لأن الأعيان لا تتَّصفُ بالتحريم حقيقة، وإنما يحرم

---

(١) وهناك تعريفات أخرى للمجمل، انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ١١)، و«العدة»: (١/ ١٤٢)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٢٧٤، و«أصول السرخسي»: (١/ ١٦٨)، و«إرشاد الفحول» ص٥٥٠.

(٢) اختلف الصحابة ومن بعدهم في تفسير هذه الآية، فقال ابن عباس وجماعة من السلف منهم طاوس ومجاهد وعكرمة والزهري وغيرهم: هو الولي، وبه قال مالك، وقال علي بن أبي طالب وابن الجبير وكثير من الفقهاء: هو الزوج، وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي في الجديد والصحيح من مذهب أحمد.
انظر: «تفسير القرطبي»، و«تفسير ابن كثير» لهذه الآية من سورة البقرة.

(٣) وهو مذهب أكثر العلماء، وجماعة من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار والجُبّائي وأبي هاشم وأبي الحسين البصري. انظر: «التمهيد» لأبي الخطاب: (٢/ ٢٣١)، و«الإحكام» للآمدي: (٣/ ١٥)، و«إرشاد الفحول» ص٥٥٩، والمعتمد: (١/ ٣٠٧)، و«أصول السرخسي»: (١/ ١٩٥)، و«شرح التنقيح» ص٢٧٦.

(٤) قال ذلك في «العدة»: (١/ ١٤٥).

فعلُ ما يتعلَّق بها؛ فلا يدري ما ذلك الفعل في الميتة: أكلها أم بيعها؟ أم النظر إليها أم لمسها؟

وهذا قول جماعة من المتكلِّمين[1].

وقد ذكرنا أنَّ هذا ظاهرٌ من جهة العُرف في الأكل، والصريح يكون بالوضع تارة وبالعُرف أخرى.

وقول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]: ليس بمُجمَل، وإنما هو لفظ عامٌّ فيُحمَل على عمومه. وقال القاضي: هو مُجمَل[2].

فصل

[نفي الحكم لا يقتضي الإجمال]

وقول النبي ﷺ: «**لا صَلاةَ إلَّا بِطُهور**»[3]؛ ليس بمُجمَل[4].

وقال الحنفية: هو مُجمَل[5]؛ لأن المراد به: نفي حُكمه، إذ لا يمكن حمل اللفظ على نفي صورة الفعل فيكون خُلْفاً، وليس حُكْمٌ أَوْلى من حُكم.

قلنا: إذا حملناه على نفي الصلاة الشرعية؛ لم يحتجْ إلى إضمار الحُكم، وإنما يُصار إلى الإضمار إذا لم يمكن حمل اللفظ على ما أُضيف إليه اللفظ.

فإن قيل: فالفاسدة تسمّى صلاة.

---

(١) منهم أبو الحسن الكرخي، وأبو عبد الله البصري، وبعض الشافعية وبعض الحنابلة، وجماعة من المعتزلة. انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٤٢٠)، «الإحكام» للآمدي: (٣/ ١٥)، «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٤٣١)، و«التبصرة» ص٢٠١.

(٢) للقاضي أبي يعلى قولان، كما ذكر ذلك الفتوحي، وهو مذهب بعض الحنفية والشافعية والحنابلة. انظر: «العدة»: (١/ ١٤٨)، و«التبصرة» ص٢٠٠، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٤٢٦)، و«كشف الأسرار»: (١/ ٥٤).

(٣) أخرجه مسلم: ٥٣٥، بلفظ: «**لا تُقبلُ صلاةٌ بغير طُهور ولا صدقةٌ من غُلول**» وأحمد: ٤٩٦٩ من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٤) وهو مذهب جمهور العلماء. انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٢١)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٢٧٦، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٤٢٩)، و«المعتمد»: (١/ ٣٠٩)، و«قواطع الأدلة»: (١/ ٢٩٢).

(٥) ذكره الآمدي في «الإحكام»: (٣/ ٢١)، عن أبي بكر الباقلاني وأبي عبد الله البصري. وانظر: «البحر المحيط»: (٣/ ٤٦٦)، و«تيسير التحرير»: (١/ ١٦٩)، و«فواتح الرحموت»: (٢/ ٣٨).

قلنا: ذلك مجاز؛ لكونها على صورة الصلاة، والكلام يُحمل على حقيقته.

والصحيح: أنْ يُحمل ذلك على نفي الصِّحة.

[و] وجهه: أنه قد اشتهر في العُرف نفي الشيء لنفي فائدته، كقولهم: «لا علم إلَّا ما نفع» و«لا عمل إلَّا بنية» و«لا بلدة إلَّا بسلطان»؛ يراد به: نفي الفائدة والجدوى.

ولو قضينا بـ«الصحة»؛ لم تنتف الفائدة، فيكون على خلاف العُرف. ولا يصحُّ حمله على نفي الصلاة الشرعية؛ فإنه إن أريد بالصلاة الشرعية الصورة؛ لم يمكن حمل اللفظ عليه؛ لكونه خلفاً. وإن فسّرت بالفعل مع الحكم لم يصحّ؛ لأن الصلاة يُؤمر بها ويُنهى عنها، والأمر والنهي إنما يتعلَّق بالفعل الذي يمكن الإتيان به وتركه.

فصل
[نفي الإجزاء لا يقتضي الإجمال]

وقول النبي ﷺ: «**لا عَملَ إلا بِنيَّة**»[1] يدُلُّ على نفي الإجزاء وعدمه[2]؛ لما ذكرنا من العُرف، فليس هذا من المُجمَلات، بل هو من المألوف في العُرف، وكلُّ هذا نفي لما لا ينتفي، وهو صدق، لأن المراد نفي مقاصده، لا نفي ذاته[3].

---

(١) أخرج البخاري: ١، ومسلم: ٤٩٢٧، وأحمد: ١٦٨، من حديث عمر بن الخطاب، أنه سمع النبي ﷺ يقول: «**إنما الأعمالُ بالنيات، وإنما لكلِّ امرئ ما نوى**» وأورده السيوطي بلفظ: «**لا أجرَ إلَّا عن حِسْبة ولا عملَ إلَّا بنية**» وعزاه للديلمي من حديث أبي ذر، وضعفه الألباني في «ضعيف الجامع»: ٦١٧٠.

(٢) يعني ليس بمجمل أيضاً، لأن المراد نفي فائدته وجدواه بدون النية، فتبقى صحته. ومن ادعى إجماله قال: صورة العمل بدون النية لا تنتفي، فوجب أن يكون المراد نفي حكمه، وأحكامه متعددة متساوية، كالصحة والكمال.

والجواب: لا نسلّم تساوي أحكامه، بل نفي الصحة أظهر عرفاً ولغة، ولو سلّمنا تساويها، لكن المراد نفي جميعها، وتكثير الإضمار أولى من الإجمال.

تنبيه: النزاع في قوله ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات**» من هذا الباب، لأن الأعمال مبتدأ، وخبره محذوف، فاختلفوا هل هو الصحة، فيكون التقدير: إنما الأعمال صحيحة، أو الكمال، فيكون تقديره: إنما الأعمال كاملة، والأظهر إضمار الصحة. (ط).

(٣) وذهب بعض الحنفية والمعتزلة إلى أنه مجمل أيضاً. انظر: «قواطع الأدلة»: (١/ ٢٩٢)، و«المستصفى»: (٢/ ٣٢)، و«البحر المحيط»: (٣/ ٤٦٦).

فصل
[رفع الخطأ عن الأمة رفع للحكم]

وقوله عليه السلام: «**رُفِعَ عن أُمَّتي الخَطأُ والنِّسْيان**»[1] المراد به: رفع حُكمه[2]؛ فإنا علمنا أنه لم يرد رفع صورته؛ لأن كلامه يجلّ عن الخُلْف.

وقيل: المراد [به]: رفعُ حُكمه الذي هو المؤاخذة، لا نفي الضمان ولزوم القضاء؛ لأنه ليس بصيغة عموم، فيجعل عامّاً في كلِّ حُكم[3]، كما لم يجعل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] عامّاً في كلِّ حكم. بل لابدَّ من إضمار فعل يضاف النفي إليه. فهاهنا لابدَّ من إضمار حُكم يضاف الرفع إليه، ثم ينزّل على ما يقتضيه عُرف الاستعمال قبل الشرع[4].

وقد كان يفهم من قولهم: «رفعت عنك الخطأ»: المؤاخذة به والعقاب، والضمان لا يجب للعقاب خاصّة، بل قد يجب امتحاناً ليُثاب عليه، ولهذا يجب على الصبي والمجنون، وعلى العاقلة، ويجب على المضطر مع وجوب الإتلاف، ويجب عقوبة على قاتل الصيد. فأكثر ما يقال: إنه ينتفي الضمان الذي يجب عقوبة.

---

(١) قال الزيلعي في «نصب الراية»: (٢/ ٣٨): وابن حجر في «التلخيص الحبير»: (١/ ٢٨٣): لا يوجد بهذا اللفظ، وإن كان الفقهاء كلهم لا يذكرونه إلا بهذا اللفظ، وأخرج ابن ماجه: ٢٠٤٥، بلفظ: «**إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»، وابن حبان: ٧٢١٩، والبيهقي: (٧/ ٣٥٦)، والطبراني في «الصغير»: ٧٦٥، بلفظ: «**إن الله تجاوز عن أمتي...**» كلهم من حديث ابن عباس، وإسناده صحيح.

(٢) يعني أن معنى الحديث: رُفع حكم الخطأ والنسيان والإكراه، لأن حملَه على رفع حقيقة الخطأ والنسيان، يستلزم كذب الخبر؛ لأن الخطأ والنسيان يقعان من الناس كثيراً، والكذب في خبر المعصوم محال، فتعين حمله على رفع حكمه، وعليه فلا إجمال في الحديث بل هو واضح المعنى، وهو مذهب الجمهور.
انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ١٩)، و«أصول السرخسي»: (١/ ٢٥١)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٢٧٦، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٤٢٤)، و«قواطع الأدلة»: (١/ ٢٩٣).

(٣) هذا فيه نظر، لأن تقدير الحديث: رفع عن أمتي حكم الخطأ، واللام في الخطأ للاستغراق، و«حكم» مضاف إليه، والمضاف إلى العام عام، وهذا يقتضي رفع جميع أحكام الخطأ. (ط).

(٤) هذا هو المذهب الثاني في المسألة، وهو أن الحديث فيه إجمال، ذهب إلى ذلك أبو الحسين البصري، وأبو عبد الله البصري، وبعض الحنفية. انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ١٩)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٤٣٢)، و«تيسير التحرير»: (١/ ١٦٩)، و«المحصول»: (٣/ ١٧٢)، و«قواطع الأدلة»: (١/ ٢٩٣).

قال أبو الخطاب[1]: وهذا لا يَصحُّ؛ لأنه لو أراد نفي الإثم؛ لم يكن لهذه الأُمة فيه مزية؛ فإنَّ الناسي لا يكلّف في كلِّ شريعة.

ولأنه لمَّا أضاف الرَّفع على ما لا ترتفع ذاته؛ اقتضى رفع ما يتعلَّق به؛ ليكون وجوده وعدمه واحداً، كما أنه لما أضاف النفي إلى ما لا تنتفي ذاته؛ انتفى حكمه؛ ليكون وجوده وعدمه واحداً، والله أعلم.

فصل في البيان

البيان والمبيّن في مقابلة المُجمَل.

واختلف في البيان، فقيل: هو الدَّليل، وهو ما يُتوصّل بصحيح النظر فيه إلى علم أو ظَنٍّ[2].

وقيل: هو: إخراج الشيء من الإشكال إلى الوضوح[3].

وقيل: هو: ما دلّ على المراد مما لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد[4].

وقد قيل: هذان الحَدَّان يختصّان بالمُجمَل[5].

---

(١) في «التمهيد»: (٢/ ٢٣٦).

(٢) هذا تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني، وأكثر الشافعية وأكثر المعتزلة كالجُبائي وأبي هاشم وأبي الحسين البصري، وهو اختيار الغزالي والآمدي والشيرازي.
انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٣١)، و«المستصفى»: (٢/ ٣٨)، و«المعتمد»: (١/ ٢٩٣)، و«اللمع» ص١١٦.

(٣) هذا تعريف أبي بكر الصيرفي، واختاره ابن السبكي في «جمع الجوامع»، والجويني في «الورقات» ورده في «البرهان». ورده كثير من الأصوليين.
انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٣١)، و«البرهان»: (١/ ١٢٤)، و«الورقات» ص٢٠٢، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٤٤٠)، و«إرشاد الفحول» ص٥٥٢، و«المنخول» ص٦٣، «البحر المحيط»: (٣/ ٤٧٧).

(٤) نسبه ابن السمعاني والفتوحي إلى الماوردي. انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٤٤٠)، و«قواطع الأدلة»: (١/ ٢٥٩).

(٥) وذلك لأن المجمل: هو الذي يخرج من الإشكال والغموض إلى البيان والوضوح بالمبيّن، وهو كذلك لا يستقل بنفسه في الدّلالة، فيحتاج إلى أمر خارج يدل على المراد منه. وقد أنكر المصنف هذا، فقال: إن من دلَّ على شيء يقال بيّنه، ويقال: هذا بيان حسن... إلخ.
وعلى هذا فلا حجر في إطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه التعاريف الثلاثة، وإن كان الأقرب إلى اللغة، وإلى المتداول بين أهل العلم هو التعريف الأول، كما قال الغزالي في «المستصفى»: (٢/ ٣٨).

وقد يقال لمن دلّ على شيء: «بيّنه»، و«هذا بيان حسن» وإن لم يكن مجملاً، والنصوص المعربة عن الأحكام ابتداءً بيان، وليس ثَمَّ إشكال.

ولا يُشترط أيضاً: حصول العلم للمخاطب؛ فإنه يقال: «بيَّن له غير أنه لم يتبيَّن»[1].

[ما يحصل به البيان]

ثم البيان يحصل: بالكلام، وبالكتابة ككتابة، النبي ﷺ إلى عمّاله في الصدقات[2]. وبالإشارة، كقوله: «**الشهر هكذا وهكذا وهكذا**» وأشار بأصابعه[3]. وبالفعل، كـ«تبيينه الصلاة والحج» بفعله.

فإن قيل: إنما حصَلَ البيانُ بقوله: «**صَلُّوا كما رَأَيتُمُوني أُصَلِّي**»[4] و «**خُذُوا عَنِّي مَناسِكَكُم**»[5].

قلنا: هذا اللفظ لا تُعلم منه الصلاة والمناسك، وإنما بانَ وعُلم بفعله. والبيان بالفعل أدلّ على الصفة، وأوقع في الفهم من الصفة بالقول؛ لِمَا في المشاهدة من المزيد عن الإخبار.

وقد يتبيّن جواز الفعل بالسكوت عنه؛ فإن النبي ﷺ لا يقرّ على الخطأ، فكلُّ مقيَّد من الشارع بيان[6]. ويجوز تبيين الشيء بأضعف منه، كتبيين آي الكتاب بأخبار الآحاد[7].

---

(١) عبارة الغزالي أوضح وأوسع مما هنا كما قال ابن بدران. انظر «المستصفى»: (٢/ ٣٩).

(٢) أخرجه أبو داود: ١٥٦٨، والترمذي: ٦٢١، وابن ماجه: ١٧٩٨، وأحمد: ٤٦٣٢، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وهو صحيح.

(٣) أخرجه البخاري: ١٩٠٨، ومسلم: ٢٥٠٦، وأحمد: ٤٨١٥، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٤) أخرجه البخاري: ٦٠٠٨، وأحمد: ٢٠٥٣٠، من حديث مالك بن الحويرث رضي الله عنه.

(٥) أخرجه مسلم: ٣١٣٧، وأحمد: ١٤٤١٩، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٦) هذه قاعدة كلية فيما يحصل به البيان، تتناول ما سبق وما سيأتي بعد إن شاء الله تعالى. (ط).

(٧) المراد بالأضعف هنا؛ الأضعف في الرتبة، لا في الدلالة، ولا يلزم من ضعف الرتبة ضعف الدلالة، لجواز أن يكون الأضعف رتبة أقوى دلالة، كتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد؛ لأنه أخص فيكون أدل، وهذه المسألة غير المسألة التي اختلف فيها الأصوليون، حيث اختلفوا في البيان بالأضعف، فأجازه أبو الحسين البصري، ومنع منه الكرخي، فهذا في البيان الذي هو أضعف دلالة من المبين، ومسألة المتن ليست هذه. (ب).

فصل
[تأخير البيان عن وقت الحاجة وعن وقت الخطاب]

لا خلاف في أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة[1].

واختلُف في تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة:

فقال ابن حامد والقاضي: يجوز، وبه قال أكثر الشافعية وبعض الحنفية[2].

وقال أبو بكر عبد العزيز[3]، وأبو الحسن التميمي[4]: لا يجوز ذلك، وهو قولُ أهل الظاهر والمعتزلة[5].

ووجهه ثلاثة أمور:

أحدها: أنَّ الخطاب يراد لفائدة، وما لا فائدة فيه وجوده كعدمه. ولا يجوز أن يقال: «أبجد هوَّز» يراد به: وجوب الصلاة، ثم يُبيّنه فيما بعد.

والثاني: أنه لا يجوز مخاطبة العربي بالعجمية؛ لأنه لا يفهم معناه، ولا يسمع إلَّا لفظه.

والثالث: أنه لا خلاف أنه لو قال: «**في خمسٍ مِن الإبلِ شاةٌ**»[6]: يريد به في خمس من البقر لم يجز؛ لأنه تجهيل في الحال، وإيهام لخلاف المراد.

---

(١) نقل القاضي أبو بكر الباقلاني: إجماع أرباب الشرائع على امتناعه. انظر: «المستصفى»: (٢/ ٤٠)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٤٤٣)، و«الإحكام» للآمدي: (٣/ ٣٩)، و«إرشاد الفحول» ص٥٧٤.

(٢) وقال الباحي: عليه أكثر أصحابنا، ونقله القاضي عن الشافعي ومالك، ورجحه الطوفي والشوكاني. انظر: «إرشاد الفحول» ص٥٧٥، و«شرح مختصر الروضة»: (٢/ ٦٨٨)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٢٨٢، و«العدة»: (٣/ ٧٢٥)، و«الإحكام» للآمدي: (٣/ ٣٩)، و«تيسير التحرير»: (٣/ ١٧٤).

(٣) هو عبد العزيز بن جعفر بن أحمد الحنبلي، المعروف بغلام الخلال، من مصنفاته «الشافي»، و«المقنع»، و«التنبيه»، و«زاد المسافر»، و«تفسير القرآن»، توفي سنة (٣٦٣هـ). انظر: «طبقات الحنابلة»: (١/ ١١٩)، و«شذرات الذهب»: (٣/ ٤٥).

(٤) هو عبد العزيز بن الحارث، سبقت ترجمته ص٦٦.

(٥) انظر: «المعتمد»: (١/ ٣١٥)، و«العدة»: (٣/ ٧٢٦)، و«الإحكام» لابن حزم: (١/ ٨٤)، و«البحر المحيط»: (٣/ ٤٩٤)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٤٤٣)، و«الإحكام» للآمدي: (٣/ ٣٩).
وفي المسألة مذاهب أخرى منها: جواز تأخير بيان المجمل دون غيره، ومنها: جواز تأخير بيان الأمر دون الخبر، ومنها: جواز تأخير بيان النسخ دون غيره، ومنها: جواز تأخير بيان العموم فقط. انظر المصادر السابقة.

(٦) هذا جزء من كتاب الصدقة الذي كتبه النبي ﷺ ولم يخرجه إلى عماله، أخرجه أبو داود: ١٥٦٨، والترمذي: ٦٢١، وابن ماجه: ١٧٩٨، وأحمد: ٤٦٣٢، من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، وهو صحيح.

وكذا قوله: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] يوهم قتل كلّ مشرك، فإذا لم يُبيّن التخصيص؛ فهو تجهيل في الحال. ولو أراد بالعشرة سبعة، لم يجز إلَّا بقرينة الاستثناء، كذلك العامّ لا يجوز أن يرادَ به الخصوص إلَّا بقرينة متَّصلة مبيّنة، فإن لم يكن قرينة، فهو تغيير للوضع.

وقال آخرون: يجوز تأخير بيان المُجمَل، ولا يجوز تأخير بيان التخصيص في العموم[1]؛ فإنه يوهم العموم، فمتى أُريدَ به الخصوص ولم يُبيّن مراده، أوهَمَ ثبوت الحكم في صورة غير مرادة، والمجمل بخلاف هذا، فإنه لا يفهم منه شيء.

ولنا مسلكان: **الأول**: الاستدلال بوقوعه في «الكتاب» و«السنة». قال الله سبحانه: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٨ ـ ١٩]. ﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هود: ١] و«ثم» للتراخي. وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] ولم يفصّل إلَّا بعد السؤال.

وقال ـ في خُمس الغنيمة ـ: ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١] وأراد: «بني هاشم» و«بني المطلب» ولم يبينهم، فلما منع «بني نوفل» و«بني عبد شمس»؛ سُئل عن ذلك فقال: «**أنا وبنُو عبد المُطَّلِب لم نَفترِق في جاهليَّةٍ ولا إسلامٍ**»[2].

وقال لنوح: ﴿ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ﴾ [هود: ٤٠] فتوهَّمَ نوح ـ عليه السلام ـ أن ابنه من أهله، حتى بيّن الله تعالى له.

وقال: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وبيَّن المراد بصلاة جبريل بالنبي ﷺ في اليومين[3].

وبان المراد بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] بقول النبي ﷺ: «**في أربعينَ شاةً شاةٌ**»[4] و «**ليسَ فيما دُونَ خَمسة أَوسُقٍ صَدَقَةٌ**»[5].

---

(١) هذا مذهب الكرخي وبعض الفقهاء. انظر: «الإحكام» للآمدي: (١/ ٣٩)، و«تيسير التحرير»: (٣/ ١٧٤)، و«المسودة» ص١٧٩.

(٢) أخرجه أبو داود: ٢٩٨٠، والنسائي: ٤١٣٧، وأحمد: ١٦٧٤١، بهذا اللفظ من حديث جبير بن مطعم، وإسناده حسن وأخرجه البخاري: ٣١٤٠، وأحمد: ١٦٧٨٢، من حديث جبير أيضاً بلفظ: «**إنما بنو عبد المطلب، وبنو هاشم شيء واحد**».

(٣) حديث صلاة جبريل بالنبي ﷺ، أخرجه أبو داود: ٣٩٣، والترمذي: ١٤٩، وأحمد: ٣٠٨١، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وإسناده حسن.

(٤) جزء من حديث طويل أخرجه البخاري: ١٤٥٤، وأحمد: ٧٢، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٥) أخرجه البخاري: ١٤٨٤، ومسلم: ٢٢٦٣، وأحمد: ١١٠٣٠، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

وبان المراد بقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] بفعله؛ لقوله: «**خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُم**»[1].

والنكاحُ والإرثُ أصلُهما في الكتاب، وبيَّنهما النبي ﷺ متراخياً بالتدريج؛ من يَرث، ومن لا يرث، ومن يحلّ نكاحه، ومن يحرم.

وقوله: ﴿وَجَٰهَدُوا۟﴾ [المائدة: ٣٥] عامٌّ، ثم قال: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ﴾ [التوبة: ٩١].

وكلّ عامّ أتى في الشرع وَرَد خصوصه بعده، وهذا لا سبيل إلى إنكاره، وإن تطرَّقَ الاحتمال إلى بعض هذه الاستشهادات؛ فلا يتطرَّق إلى الجميع.

المسلك الثاني[2]:

أنه يجوز تأخير النسخ، بل يجب، والنسخ: بيان للوقت، فيجوز أن يَرِدَ لفظٌ يدلُّ على تكرار الفعل على الدوام، ثم يُنسخ بعد حصول اعتقاد اللزوم في الدوام.

أما قولهم[3]: «لا فائدة في الخطاب بمجمل» فغير صحيح؛ فإن قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] يعرف وجوب الإتياء، ووقته، وأنه حقّ المال، ويمكن العزم على الامتثال، والاستعداد له، ولو عزم على تركه عصى.

وقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] يُعرف إمكان سقوط المهر بين الزوج والولي.

فهو كالأمر إذا لم يتبيّن أنه للإيجاب أم للندب، وأنه على الفور أم على التراخي، فقد أفاد اعتقاد الأصل، وإن خلا عن كمال الفائدة، وليس ذلك مستنكراً، بل واقع في الشريعة والعادة، بخلاف «أبجد هوّز» فإنه لا فائدة فيه أصلاً.

والتسوية بينه أيضاً وبين الخطاب بالفارسية لمن لا يفهمهما غير صحيح؛ لما ذكرنا. ثم لا يمتنع أن يخاطب رسولُ الله ﷺ جميع أهل الأرض بالقرآن، ويُنذر به من بَلَغه من الزنج وغيرهم، ويُشعرهم اشتماله على أوامر يعرفهم المترجم [إياها].

---

(١) أخرجه مسلم: ٣١٣٧، وأحمد: ١٤٤١٩، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٢) أي: الدليل الثاني على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب.

(٣) أي: قول من منع تأخير البيان عن وقت الخطاب في دليلهم الأول.

وكيف يَبعد هذا، ونحن نجوِّز كون المعدوم مأموراً على تقدير الوجود؟ فأمر الأعجمي على تقدير البيان أقرب، وهاهنا يسمّى خطاباً؛ لحصول أصل الفائدة.

وأما الثالث[1]: فإنما يلزم أن لو كان العام نصّاً في الاستغراق، ولا كذلك بل هو ظاهر، وإرادة الخصوص به من كلام العرب.

فمن اعتقد العموم قطعاً فذلك لجهله، بل يعتقد أنه مُحتمل للخصوص، وعليه الحكم بالعموم إن خلى والظاهر، وينتظر أن ينبّه على الخصوص.

أما إرادة السبعة بالعشرة، والبقر بالإبل؛ فليس من كلام العرب بخلاف ما ذكرناه، والله أعلم.

(١) أي: الدليل الثالث من أدلة القائلين بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب.

باب الأمر

الأمر: استدعاءُ الفعلِ بالقَول على وجه الاستعلاء[1].

وقيل: هو القولُ المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به[2]. وهو فاسد، إذ تتوقَّفُ معرفة المأمور على معرفة الأمر، والحدُّ ينبغي أن يُعرِّف المحدود، فيفضي إلى الدَّور.

وللأمر صيغة مبيّنة تدلُّ بمجَرَّدها على كونها أمراً إذا تعرَّت عن القرائن، وهي: «افعل» للحاضر، و«ليفعل» للغائب، هذا قول الجمهور.

وزعمت فرقةٌ من المبتدعة: أنه لا صيغة للأمر؛ بناء على خيالهم أنَّ الكلام: معنى قائم في النفس[3]. فخالفوا «الكتاب» و«السنة» و«أهل اللغة» و«العُرف».

أما الكتاب: فإن الله تعالى قال لزكريا: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ﴿١٠﴾ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: ١٠-١١] فلم يسمِّ إشارته إليهم كلاماً. وقال لمريم: ﴿فَقُولِىٓ إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦] فالحجَّة فيه مثل الحجَّة في الأول.

وأما السُّنة: فإن النبي ﷺ قال: «**إنّ الله عَفا لأُمَّتي عَمَّا حَدَّثَتْ به نفسها ما لم تَتكلَّم أو تَعمَلْ به**»[4]. وقال لمعاذ: «**أمسِكْ عليك لِسَانك**» قال: وإنّا لمؤاخذون بما نقول؟ قال: «**ثَكِلَتكَ**

---

(١) ذكر هذا التعريف أبو الخطاب في «التمهيد»: (١/ ١٢٤)، واختاره الطوفي وابن مفلح وأبو الحسين البصري والرازي وابن الحاجب والآمدي.
انظر: «الإحكام» للآمدي: (٢/ ١٧٢)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٠٥)، و«إرشاد الفحول» ص٣٣٤، و«القواعد والفوائد الأصولية» ص١٥٨، و«المحصول»: (٢/ ١٦)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ١٠)، و«شرح العضد»: (٢/ ٧٧).

(٢) هذا تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني، واختاره الجويني، والغزالي وضعفه الرازي. انظر: «المحصول»: (٢/ ١٦)، و«البرهان»: (١/ ١٥١)، و«المستصفى»: (٢/ ٦١).

(٣) ينسب هذا القول إلى أبي الحسن الأشعري وأتباعه، قال شيخ الإسلام في «الاستقامة»: (١/ ٢١١): إن أول من أحدث هذا القول في الإسلام أبو محمد عبد الله بن كلاب البصري، وتبعه على ذلك أبو الحسن الأشعري ومن نصر طريقهما. انظر: «الإحكام» للآمدي: (٢/ ١٧٣)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٠٦)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ١٤)، و«المستصفى»: (٢/ ٦٢).

(٤) أخرجه البخاري: ٢٥٢٨، ومسلم: ٣٣١، وأحمد: ٧٤٧٠، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

أُمُّكَ، وهل يَكبّ الناسَ على مَناخِرِهم إلا حَصائِدُ أَلسِنَتِهم»[1]. وقال: **«إذا قالَ الإمامُ: ولا الضالين، فقولوا: آمين»**[2] ولم يرد بذلك ما في النفس.

وأما أهل اللسان: فإنهم اتفقوا عن آخرهم على أن الكلام: «اسم» و«فعل» و«حرف».

واتفق الفقهاء بأجمعهم على: أنَّ مَن حلفَ لا يتكلَّم، فحَدَّثَ نفسه بشيء دون أنْ ينطقَ بلسانه لم يحنثْ، ولو نطَقَ حَنثَ.

وأهل العُرف كلُّهم يُسمُّون الناطق متكلِّماً، ومن عداه ساكتاً أو أخرس.

ومن خالف كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، وإجماع الناس كلِّهم على اختلاف طبقاتهم، فلا يُعتدُّ بخلافه.

وأمّا الدليل على أنَّ هذه صيغة الأمر؛ فاتفاق أهل اللسان على تسمية هذه الصيغة أمراً. ولو قال رجل لعبده: «اسقني ماء» عُدَّ آمراً، وعُدَّ العبدُ مطيعاً بالامتثال، وعاصياً بالترك، مستحقّاً للأدب والعقوبة.

فإن قيل: هذه الصيغة مشتركة بين:

الإيجاب؛ كقوله: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الإسراء: ٧٨].

والنَّدْب؛ كقوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣].

والإباحة؛ كقوله: ﴿فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢].

والإكرام؛ كقوله: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ﴾ [الحجر: ٤٦].

والإهانة؛ كقوله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩].

والتهديد؛ كقوله: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠].

والتعجيز؛ كقوله: ﴿كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ [الإسراء: ٥٠].

والتَّسْخير؛ كقوله: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً﴾ [البقرة: ٦٥].

والتَّسْوية؛ كقوله: ﴿فَٱصْبِرُوٓا۟ أَوْ لَا تَصْبِرُوا۟﴾ [الطور: ١٦].

---

(١) أخرجه الترمذي: ٢٦١٦، والنسائي في «الكبرى»: ١١٣٩٤، وابن ماجه: ٣٩٧٣، وأحمد: ٢٢٠١٦، وهو صحيح بطرقه وشواهده.

(٢) أخرجه البخاري: ٧٨٢، ومسلم: ٩١٥، وأحمد: ٧١٨٧، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

والدُّعاء؛ كقوله: «اللهم اغفر لي».

والخبر؛ كقوله: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم: ٣٨] وقول النبي ﷺ: «**إذا لم تَسْتَحِ فاصْنَعْ ما شِئتَ**»[(١)].

والتمنِّي؛ كقول الشاعر:

ألا أيها اللَّيلُ الطويلُ ألاَ انجَلي[(٢)] .....

فالتعيين يكون تحكُّماً.

قلنا: هذا لا يصحُّ؛ لوجهين:

أحدهما: مخالفة أهل اللسان؛ فإنهم جعلوا هذه الصيغة أمراً، وفرَّقوا بين «الأمر» و«النهي»، فقالوا: باب الأمر «افعل»، وباب النهي: «لا تفعل»، كما ميَّزوا بين «الماضي» و«المستقبل».

وهذا أمر نعلمه بالضرورة من كلِّ لسان، من العربية والعجمية والتركية وسائر اللّغات، لا يشكِّكنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد ونحوه في نوادر الأحوال.

الثاني: أنَّ هذا يُفضي إلى سَلْبِ فائدةٍ كبيرة من الكلام، وإخلاءِ الوضع عن كثير من الفائدة.

وفي الجملة: فالاشتراك على خلاف الأصل؛ لأنه يُخلُّ بفائدة الوضع، وهو الفهم.

فالصحيح: أنَّ هذه صيغة الأمر، ثم تُستعمل في غيره مجازاً مع القرينة، كاستعمال ألفاظ الحقيقة بأسرها في مجازها، والله أعلم.

---

(١) أخرجه البخاري: ٣٤٨٣، وأحمد: ١٧٠٩٠، من حديث أبي مسعود البدري رضي الله عنه.

(٢) البيت من الطويل، وهو لامرئ القيس، وعجزه: بصبح وما الإصباحُ منكَ بأمثلِ. وهو البيت السادس والأربعون من معلقته المشهورة، انظر: «شرح المعلقات العشر» للتبريزي ص٥٦.

وترد صيغة «افعل» لمعان أخرى كثيرة، غير ما ذكره المصنف. انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ١٧)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٠٧)، و«البحر المحيط»: (٢/ ٣٥٧)، و«إرشاد الفحول» ص٣٤٧.

فصل
[اعتبار إرادة الآمر في الأمر]

ولا يُشترط في كونِ الأمر أمراً؛ إرادة الآمر في قول الأكثرين[1].

وقالت المعتزلة: إنما يكون آمراً بالإرادة[2].

وحدَّه بعضهم بأنه: إرادة الفعل بالقول على وجه الاستعلاء[3]. قالوا: لأن الصيغة متردّدة بين أشياء، فلا ينفصل الأمر منها مما ليس بأمر إلَّا بالإرادة. ولأن الصيغة إن كانت أمراً لذاتها: فهو باطل بلفظ التهديد. أو لتجرُّدها عن القرائن فيبطل بكلام النائم والساهي.

فثبت: أنَّ المتكلِّم بهذه الصيغة على غير وجه السَّهو غَرضُه إيقاع المأمور به وهو نفس الإرادة.

ولنا: أنَّ الله أمر إبراهيم ـ عليه السلام ـ بذبح ولده، ولم يُرِدْه منه، وأمرَ إبليسَ بالسجود ولم يُرِدْه منه؛ إذ لو أراده لوقع؛ فإنَّ الله تعالى فعَّال لما يريد.

دليل ثان: أنَّ الله تعالى أمر بأداء الأمانات بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨].

ثم لو ثبت: أنه لو قال: «والله لأؤدِيَن أمانتك إليك غداً إن شاء الله» فلم يفعل لم يَحنَث، ولو كان مراداً لله لوجب أن يَحْنثَ؛ فإنَّ الله تعالى قد شاء ما أمره به من أداء أمانته.

دليل آخر: أنَّ دليلَ الأمر ما ذكرنا عن أهل اللِّسان، وهم لا يشترطون الإرادة.

ودليل آخر: أنا نجد الأمر متميّزاً عن الإرادة؛ فإنَّ السلطان لو عاتب رجلاً على ضرب عبده فمهَّد عذره بمخالفته أوامره، فقال له بين يدي الملك: «اسرج الدابة» وهو لا يريد أن يسرج؛ لما فيه من خطر الهلاك للسيد.

---

(١) وهو مذهب جمهور العلماء. انظر: «التبصرة» ص١٨، و«شرح تنقيح الفصول» ص١٣٨، و«تيسير التحرير»: (١/ ٣٤١)، و«التمهيد» لأبي الخطاب: (١/ ١٢٤)، و«الموافقات»: (٣/ ١١٩).

(٢) انظر: «المعتمد»: (١/ ٤٧)، و«البحر المحيط»: (٣/ ٣٥٠).

(٣) انظر: «التمهيد» لأبي الخطاب: (١/ ١٢٤)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ١٥).

ولأنه قصد تمهيد عُذره، ولا يتمهَّد إلَّا بمخالفته، وتركِه امتثال أمره، وهو أمر لولاه لما تمهَّد العُذر. وكيف لا يكون أمراً، وقد فهم العبد، والملك، والحاضرون منه الأمر؟

فأما الاشتراك في الصيغة؛ فقد أجَبْنا عنه. ولأننا قد حدَّدنا الأمر بأنه: استدعاء الفعل بالقول، ومع التهديد لا يكون استدعاء.

وهذا الجواب عن الكلام الثاني فإنا نقول: هي أمر؛ لكونها استدعاء على وجه الاستعلاء. ويخرج من هذا النائم والساهي؛ فإنه لا يوجد على وجه الاستعلاء، والله أعلم.

مسألة
[موجب الأمر المجرد عن القرائن]

إذا وَرَدَ الأمر متجرِّداً عن القرائن، اقتضى الوجوب في قول الفقهاء وبعض المتكلِّمين[1].

وقال بعضهم: يقتضي الإباحة[2]؛ لأنها أدنى الدرجات فهي مستيقَنة، فيجب حملُه على اليقين.

وقال بعض المعتزلة: يقتضي الندب[3]؛ لأنه لا بُدَّ من تنزيل الأمر على أقلِّ ما يشترك فيه الوجوب والندب، وهو: طلب الفعل واقتضاؤه، وأنَّ فعلَه خيرٌ من تركِه، وهذا معلوم، أما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم، فيُتوقف فيه.

ولأن الأمر: طلبٌ، والطلب يدلُّ على حُسن المطلوب لا غير، والمندوب حَسنٌ فيصحُّ طلبه، وما زاد على ذلك درجة لا يدلّ عليه مطلق الأمر ولا يلزم منه.

ولأن الشارع يأمر بالمندوبات والواجبات معاً، فعند وُرودِه يحتمل الأمرين معاً، فيُحمَلُ على اليقين.

وقالت الواقفية: هو على الوقف حتى يَرِدَ الدليل ببيانه[4]؛ لأن كونَه موضوعاً لأحد هذه

---

(١) وهو مذهب الجمهور، وبه قال أيضاً الظاهرية. انظر: «أصول السرخسي»: (١/ ١٤)، و«الإحكام» للآمدي: (٢/ ١٧٧)، و«شرح تنقيح الفصول» ص١٢٧، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٣٩)، «الإحكام» لابن حزم: (٣/ ٢).

(٢) انظر هذا القول في «التمهيد» لأبي الخطاب: (١/ ١٤٧)، و«المعتمد»: (١/ ٧٥).

(٣) وهو مذهب جماعة من الفقهاء ورواية عن الشافعي. انظر: «المستصفى»: (٢/ ٧٠)، و«الإحكام» للآمدي: (٢/ ١٧٨)، و«إرشاد الفحول» ص٣٤١، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٩).

(٤) وهو مذهب أبي الحسن الأشعري والباقلاني واختيار الغزالي والآمدي، وفي المسألة أقوال أخرى. انظر: المصادر السابقة.

الأقسام إما أن يُعلم بنقل أو عقل، ولم يوجد أحدهما، فيجب التوقّف فيه.

ولنا: ظواهر «الكتاب» و«السنة» و«الإجماع» و«قول أهل اللسان».

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] حذّر الفتنة والعذاب الأليم في مخالفة الأمر، فلولا أنه مقتضٍ للوجوب لما لحقه ذلك.

وأيضاً: قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا۟ لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨] ذمَّهم على ترك امتثال الأمر، والواجب ما يُذمُّ بتركه.

ومن السنة: ما روى البراء بن عازب: أنَّ النبي ﷺ أمرَ أصحابَه بفسخ الحج إلى العمرة، فردّوا عليه القول، فغضبَ، ثم انطلق حتى دخل على عائشة غضبان، فقالت: «من أغضبك أغضبه الله» قال: «**ومالي لا أَغْضَبُ، وأنا آمُرُ بالأمْرِ فلا أُتَّبَعُ**»(١).

فإن قيل: هذا في أمر اقترن به ما دلَّ على الوجوب.

قلنا: النبي ﷺ إنما علَّل غضبه بتركهم اتباع أمره، ولولا أنَّ أمرَه للوجوبِ؛ لما غضِبَ من تركه.

وقول النبي ﷺ: «**لولا أنْ أشُقَّ على أُمَّتي لأمَرْتُهم بالسِّواك عند كُلِّ صَلاة**»(٢) والندب غير شاق، فدلَّ على أنَّ أمرَه اقتضى الوجوب.

وقوله عليه السلام لبريرة: «**لو راجَعْتيه**» فقالت: (أتأمرني يا رسول الله؟) فقال: «**إنما أنا شافع**» فقالت: (لا حاجة لي فيه)(٣)، وإجابة شفاعة النبي ﷺ مَندوبٌ إليها، فدلَّنا ذلك على أنَّ أمره للإيجاب.

الثالث: إجماع الصحابة رضي الله عنهم: فإنهم أجمعوا على وجوبِ طاعة الله تعالى، وامتثال أوامرِه من غير سؤال النبي ﷺ عما عنى بأوامره:

---

(١) أخرجه النسائي في «الكبرى»: ١٠٠١٧، وابن ماجه: ٢٩٨٢، وأحمد: ١٨٥٢٣، وإسناده ضعيف.

(٢) أخرجه البخاري: ٨٨٧، ومسلم: ٥٨٩، وأحمد: ٧٣٣٩، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري: ٥٢٨٣، وأحمد: ١٨٤٤، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

وأوجَبُوا أخذَ الجزية من المجوس بقوله: «**سُنُّوا بهم سُنَّة أهْلِ الكِتاب**»(١).

وغَسل الإناء من الوُلوغ بقوله: «**فليَغسِلْه سبعاً**»(٢).

والصّلاة عند ذكرها بقوله: «**فليصَلِّها إذا ذَكَرَها**»(٣).

واستدلَّ أبو بكر ﷺ على إيجاب الزكاة بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [المزمل: ٢٠]. ونظائر ذلك مما لا يخفى يدلُّ على إجماعهم على اعتقاد الوجوب.

الرابع: أنَّ أهل اللغة عَقِلوا من إطلاق الأمر الوجوب؛ فإن السيِّد لو أمر عبده، فخالفه حَسُنَ عندهم لومه وتوبيخه، وحَسُنَ العُذر في عقوبته لمخالفته الأمر، والواجب: ما يعاقب بتركه، أو يُذَمّ بتركه.

فإن قيل: إنما لزمت العقوبة؛ لأن الشريعة أوجبت ذلك.

قلنا: إنما أوجبت طاعته إذا أتى السيِّد بما يقتضي الإيجاب، ولو أذن له في الفعل أو حرَّمه عليه؛ لم يجب عليه، ولأن مخالفة الأمر معصية، قال الله تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم: ٦]، وقال: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ [طه: ٩٣] ويقال: «أمرتك فعصيتني» وقال الشاعر(٤):

أمـرْتُـك أمـراً حـازمـاً فـعـصـيـتَـنـي . . . . . .

والمعصية موجبة للعقوبة؛ قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وأما قول من قال: «نحمله على الإباحة؛ لأنه اليقين» فهو باطل؛ فإن الأمر: استدعاء وطلب، والإباحة ليست طلباً ولا استدعاءً، بل إذْن له وإطلاق.

---

(١) أخرجه مالك: (١/ ٢٧٨)، والشافعي في «مسنده»: ١٠٠٨، والبيهقي: (٩/ ١٨٩)، من حديث عبد الرحمن بن عوف ﷺ.

(٢) أخرجه مسلم: ٦٤٨، وأحمد: ٧٣٤٧، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) أخرجه مسلم: ١٥٦٩، وأحمد: ١٢٩٠٩، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٤) ينسب هذا البيت إلى الحصين بن المنذر الرقاشي، وعجزه: فأصبحتَ مسلوب الإمارة نادما.
وهذا الشاعر يخاطب يزيد بن المهلب حيث كان أميراً على خراسان، فأراد الحجاج عزله، فأشار عليه الشاعر أن لا يطيع الحجاج، فأبى يزيد، فذهب إلى الحجاج فعزله. انظر: «شرح الحماسة» للمرزوقي: (٢/ ٨١٤)، و«الحماسة» للبحتري ص١٨٣.

وقد أبعدَ مَن جعَلَ قوله: «افعل» مشتركاً بين «الإباحة» و«التهديد» الذي هو المنع وبين الاقتضاء[1]؛ فإنا ندركُ في وضع اللُّغات كلِّها تَفْرِقة بين قولهم: «افعل» و«لا تفعل»، و«إن شئت فافعل» و«إن شئت فلا تفعل».

حتى لو قدّرنا انتفاء القرائن كلِّها: يسبق إلى الأفهام اختلاف معاني هذه الصيَغ، ونعلم قطعاً أنها ليست أسامي مترادفة على معنى واحد، كما نُدركُ التَّفرِقة بين قولهم: «قام» و«يقوم» في أنَّ هذا ماض، وذاك مستقبل. وهذا أمر يُعلَم ضرورةً، ولا يشكّكنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد. وبالطريق الذي نعرف أنه لم يوضع للتهديد يُعلم أنه لم يوضع للتخيير.

وقول من قال: «هو للندب؛ لأنه اليقين»: لا يَصحُّ؛ لوجهين:

أحدهما: أنا قد بيَّنا أنَّ مُقتضى الصيغة الوجوب بما ذكرنا من الأدلة.

والثاني: أن هذا إنما يَصحُّ أنْ لو كان الوجوب ندباً وزيادة، ولا كذلك؛ لأنه يدخل في حدّ الندب جواز الترك، وليس بموجود في الوجوب.

وأما أهل الوقف: فغاية ما معهم المطالبة بالأدلة، وقد ذكرناها. ثم قد سلَّموا أن الأمر اقتضى ترجيح الفعل على الترك، فيلزمهم أن يقولوا بالندب، ويتوقَّفوا فيما زاد كقول أصحاب النَّدب.

أما القول: بأن الصيغة لا تفيد شيئاً، فتسْفِيهٌ لواضع اللغة، وإخلاءٌ للوضع عن الفائدة بمجرَّده. وإن توقَّفوا؛ لمطلَق الاحتمال، لزمهم التوقُّف في الظواهر كلِّها، وترك العمل بما لا يفيد القطع، واطّراح أكثر الشريعة؛ فإن أكثرها إنما ثبت بالظنون، والله أعلم.

فصل

[الأمر بعد الحظر الإباحة]

إذا وردت صيغة الأمر بعد الحظر: اقتضت الإباحة، وهو ظاهر قول الشافعي[2].

---

(١) ذكر هذا القول الغزالي في «المستصفى»: (٢/ ٦٨)، ولم ينسبه لأحد، ومذهب الشيعة أنه مشترك بين الوجوب والندب والإباحة والتهديد. انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣١١)، و«إرشاد الفحول» ص٣٤٢، و«القواعد والفوائد الأصولية» ص١٦١، و«رفع الحاجب»: (٢/ ٤٩٩).

(٢) وهو مذهب بعض المالكية وأكثر الحنابلة، واختيار بعض الحنفية، ورجحه ابن الحاجب والآمدي والطوفي وغيرهم. انظر: «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢١٩)، و«القواعد والفوائد الأصولية» ص١٦٥، و«شرح تنقيح =

وقال أكثر الفقهاء والمتكلِّمين: تفيد ما كانت تُفيدُ لولا الحظر؛ لعموم أدلة الوجوب[1]. ولأنها صيغة أمر مجرَّدة عن قرينة أشبهت ما لم يتقدَّمه حظر. ولأن صيغة الأمر اقتضت نسخ الحظر، وقد يُنسخ بإيجاب، ويُنسخ بإباحة، وإذا احتمل الأمرين؛ بقي الأمر على مقتضاه في الوجوب. ولأن النهي بعد الأمر يقتضي ما كان مقتضياً له، فكذلك الأمر بعد الحظر.

وقال قوم: إن ورد الأمر بعد الحظر بلفظة: «افعل»: كقولنا[2]. وإن ورد بغير هذه الصيغة كقوله: «أنتم مأمورون بعد الإحرام بالاصطياد»: كقولهم[3]؛ لأنه في الأول انصرف بعُرف الاستعمال إلى رفع الذَّم فقط، حتى رجع حُكمه إلى ما كان، وفي الثاني لا عُرفَ له في الاستعمال فيبقى على ما كان.

ولنا: أنَّ عُرف الاستعمال في الأمر بعد الحظر الإباحة؛ بدليل: أنَّ أكثر أوامر الشرع بعد الحظر للإباحة، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢] ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ﴾ [الجمعة: ١٠] ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢] وقول النبي ﷺ: «**كنتُ نَهَيتُكُم عن زيارة القُبُور فَزُورُوها، ونَهَيتُكُم عن ادِّخار لُحُوم الأَضَاحي فوقَ ثلاثٍ فأَمْسِكُوا ما بَدا لكم، ونَهيتُكم عن النَّبِيذ إلَّا في سِقاء فاشْرَبُوا في الأوعية كلِّها ولا تَشرَبُوا مُسْكِراً**»[4].

وفي العُرف: أنَّ السيّد لو قال لعبده: «لا تأكل هذا الطعام» ثم قال: «كله» أو قال لأجنبي:

= الفصول» ص١٣٨، و«أصول السرخسي»: (١/ ١٩)، و«شرح العضد»: (٢/ ٩١)، و«شرح مختصر الروضة»: (٢/ ٣٧٠).

(١) وهو قول أكثر الحنفية، والمالكية، والمعتزلة، وهو اختيار الشيرازي والسمعاني والرازي من الشافعية. انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣١٢)، و«التبصرة» ص٣٨، و«المحصول»: (٢/ ٩٦)، و«المعتمد»: (١/ ٧٥)، و«تيسير التحرير»: (١/ ٣٤٦)، و«شرح تنقيح الفصول» ص١٣٩، و«قواطع الأدلة»: (١/ ٦٠).

(٢) أي: يكون للإباحة، وهو القول الأول في المسألة.

(٣) أي: كقول أكثر الفقهاء والمتكلمين. وهذا التفصيل هو ما ذهب إليه ابن حزم الظاهري، واختاره أبو البركات ابن تيمية. وهناك قول آخر: وهو أن الأمر بعد الحظر يرفع الحظر السابق، ويعيد حال الفعل إلى ما كان قبل الحظر، فإن كان مباحاً كان مباحاً، وإن كان واجباً أو مستحباً كان كذلك، وهو اختيار أبي العباس ابن تيمية، والكمال بن الهمام الحنفي والمزني عن الشافعية. انظر: «الإحكام» لابن حزم: (٣/ ٧٧)، و«القواعد والفوائد الأصولية» ص١٦٦، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٦٠)، و«تيسير التحرير»: (١/ ٣٤٥)، و«المسودة» ص١٦.

وفي المسألة مذاهب أخرى راجعها في المصادر السابقة.

(٤) أخرجه مسلم: ٥١١٤، من حديث بريدة رضي الله عنه، وأحمد: ٤٣١٩، من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

«ادخُلْ داري وكُلْ من ثماري»: اقتضى ذلك رفع الحَظْر دون الإيجاب، ولهذا لا يَحسُن اللّوم والتوبيخ على تركه.

فإن قيل: فقد قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥].

قلنا: ما اسْتُفيدَ وجوب القتل بهذه الآية، بل بقوله: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، ﴿فَقَٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ﴾ [التوبة: ١٢].

وأما أدلة الوجوب: فإنما تدلُّ على اقتضائه مع عدم القرائن الصارفة له، بدليل المندوبات وغيرها، وتَقدُّم الحَظْر قرينةٌ صارفةٌ لما ذكرناه.

وقولهم: إنَّ النسخ يكون بالإيجاب.

قلنا: النسخ إنما يكون بالإباحة التي تضمَّنها الإيجاب، والإيجاب زائد لا يلزم من النسخ، ولا يستدلُّ به عليه.

وأما النهي بعد الإيجاب: فهو مقتضي لإباحة الترك، كقوله عليه السلام: «**تَوَضَّؤوا منْ لُحُوم الإبِلِ ولا تتوَضَّؤوا منْ لُحُومِ الغَنَم**»[1]؛ وإنْ سَلَّمنا فالنهي آكد، والله أعلم.

فصل
[الأمر المطلق لا يقتضي التكرار]

الأمر المطلق: لا يقتضي التَّكْرار في قول أكثر الفقهاء والمتكلِّمين، وهو اختيار أبي الخطاب[2].

---

(١) أخرجه الترمذي: ٨١، بنحوه من حديث البراء بن عازب، وابن ماجه: ٤٩٤، وأحمد: ١٩٠٩٦، من حديث أسيد بن حضير، وهو صحيح، قال الترمذي: وقد روى الحجاج بن أرطاة هذا الحديث عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن أسيد بن حضير، والصحيح حديث عبد الرحمن بن أبي ليلى عن البراء بن عازب، وهو قول أحمد وإسحاق.

(٢) وهو مذهب الحنفية والظاهرية والمعتزلة، ورواية عن الإمام أحمد، واختاره الرازي وابن الحاجب، والآمدي، والطوفي وغيرهم.
انظر: «أصول السرخسي»: (١/ ٢٠)، و«الإحكام» لابن حزم: (٣/ ٧٠)، و«الإحكام» للآمدي: (٢/ ١٩٠)، و«القواعد والفوائد الأصولية» ص١٧١، و«المحصول»: (٢/ ٩٨)، و«المعتمد»: (١/ ٩٨)، و«التمهيد» لأبي الخطاب: (١/ ١٨٧)، و«شرح العضد»: (٢/ ٧٩)، و«شرح مختصر الروضة»: (٢/ ٣٧٤).

وقال القاضي وبعض الشافعية: يقتضي التكرار[1]؛ لأن قوله «صُمْ» ينبغي أن يَعمَّ كلَّ زمان، كما أن قوله: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] يَعمُّ كلّ مشرك؛ لأن إضافة الأمر إلى جميع الزمان كإضافة لفظ المشرِك إلى جميع الأشخاص.

ولأن الأمرَ بالشيء نهيٌ عن ضدِّه، ومُوجب النهي ترك المنهي أبداً، فليكن موجب الأمر فعل «الصوم» أبداً؛ فإن قوله: «صُم» معناه: لا تفطر، وقوله: «لا تفطر» يقتضي التكرار أبداً.

ولأن الأمر يقتضي «العزم» و«الفعل»، ثم إنه يقتضي العزم على التكرار، فكذلك الموجب الآخر.

وقيل: إنْ علّق الأمر على شرط؛ اقتضى التكرار، وإلَّا فلا يقتضيه[2]؛ لأن تعليق الحكم بالشرط كتعليقه بالعلّة، ثم إنَّ الحكم يتكرَّر بتكرُّر علَّته، فكذلك يتكرّر بتكرّر شرطه.

ولأنه لا اختصاص له بالشرط الأول دون بقية الشروط، ودليل اعتباره النهي المعلَّق على شرط.

وقيل: إنْ كرّر لفظ الأمر، كقوله: «صلِّ غداً ركعتين، صلِّ غداً ركعتين» اقتضى التَّكرار، طلباً لفائدة الأمر الثاني، وحملاً له على مقتضاه في الوجوب والندب كالأول، وحُكي هذا القول عن أبي حنيفة وأصحابه[3].

ولنا: أنَّ الأمر خالٍ عن التعرُّض لكمية المأمور به؛ إذ ليس في نفس اللَّفظ تعرُّضٌ للعدد، ولا هو موضوع لآحاد الأعداد وضع اللَّفظ المشترك، لكنه محتمل للإتمام ببيان الكمية، فهو كقوله: «اقتل»، لا نقول: هو مشترك بين زيد وعمرو، ولا فيه تعرّض لهما، فتفسيره بهما، أو بأحدهما زيادة على كلام ناقص، فإتمامه بلفظ دلَّ على تلك الزيادة لا بمعنى البيان.

---

(١) وبه قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وهو رواية عن الإمام أحمد، انظر: «الإحكام» للآمدي: (٢/ ١٩٠)، و«العدة»: (١/ ٢٦٤)، و«قواطع الأدلة»: (١/ ٦٥)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٤٤).

(٢) وهو مذهب بعض الشافعية واختاره المجد بن تيمية. قال التلمساني: والمحققون يرون أن الأمر لا يقتضي التكرار ولا المرة، بل هو صالح لكل واحد منهما، لأنه يصلح تقييده بكل واحد منهما، ألا ترى أن الشرع أمرنا بالإيمان دائماً، وأمرنا بالحج مرة واحدة، ولصلاحية الأمر المطلق لكل واحد من القيدين حَسُن من السامع الاستفهام، لما فيه من الإبهام. انظر: «المسودة» ص٢٠، و«مفتاح الوصول» ص٣١.
وهناك أقوال أخرى في المسألة راجعها في المصادر السابقة.

(٣) انظر: «تيسير التحرير»: (١/ ٣٦٢)، و«أصول السرخسي»: (١/ ٢٠).

فيحصل من هذا أنَّ ذمَّته تبرأُ بالمرة الواحدة؛ لأن وجوبها معلوم، والزيادة لا دليل عليها، ولم يتعرَّض اللَّفظ لها، فصار كما قَبل الأمر، فإنا كنا نقطع بانتفاء الوجوب، فقوله: «صُم» أزال القطع في مرة واحدة [فبقي الزائد] كما كان، ويعتضد هذا بـ«اليمين» و«النذر» و«الوكالة» و«الخبر».

بيانه: أنه لو قال: «والله لأصومن» أو «لله عليَّ أن أصوم»، بَرَّ بصوم يوم.

ولو قال لوكيله: «طلِّق زوجتي»، لم يكن له أكثر من تطليقة. ولو أمر عبده بدخول الدار، أو بشراء متاع؛ خرج عن العُهدة بمرة واحدة، ولم يحسُن لومُه، ولا توبيخه.

ولو قال: «صمت» أو «سوف أصوم»، صُدّق بمرة واحدة.

فإن قيل: فلِمَ حَسُن الاستفسار عنه؟

قلنا: هذا يلزمكم إن كان يقتضي التكرار فلِمَ حَسُنَ الاستفسار؟

ثم يبطل بما ذكرناه من الأمثلة بحُسن الاستفسار مع أنه لا يقتضي التكرار، ثم إنما حَسُنَ الاستفسار؛ لأنه محتمل على ما ذكرناه.

وقولهم: «إنَّ (صُم) عامٌّ في الزمان» ليس بصحيح، إذ لا يُتَعرَّض للزمان بعموم ولا خصوص، لكن الزمان من ضرورته، كالمكان، ولا يجب تعميم الأماكن بالفعل، كذا الزمان. وليس هذا نظير قوله: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، بل نظيره قولهم: «صم الأيام». ونظير مسألتنا قوله: «اقتل مُطلَقاً»؛ فإنه لا يقتضي العموم في كلِّ من يمكن قتله.

والفرق بين «الأمر» و«النهي»: أن الأمر يقتضي وجود المأمور مطلقاً، والنهي يقتضي أن لا يوجد مطلَقاً، والنفي المطلق يَعمُّ، والوجود المطلق لا يَعمُّ. فكلُّ ما وُجدَ مرة فقد وُجدَ مطلقاً، وما انتفى مرة فما انتفى مطلقاً، ولذلك افترقا في «اليمين» و«النذر» و«التوكيل» و«الخبر».

ولأن الأمرَ يقتضي الإثبات، والنهي يقتضي النفي، والنفي في النكرة يَعُمّ، والإثبات المطلَق لا يَعُمّ.

وتحقيقُه أنه لو قال: لا تفعل مرة واحدة؛ اقتضى العموم، ولو قال: افعل مرة واحدة؛ اقتضى التخصيص بلا خلاف.

وقولهم: «إنَّ الأمرَ بالشيء نهيٌ عن ضدِّه».

قلنا: إنما هو نهيٌ عمَّا يقف الامتثال [على تركه ضرورة الامتثال] فكان النهيُ مقيَّداً بزمن امتثال الأمر.

وقولهم: «إن الأمر يقتضي الاعتقاد على الدوام».

قلنا: يبطل بما إذا قال: افعل مرة واحدة.

والفرق بين «الفعل» و«الاعتقاد»؛ أنَّ الاعتقاد: ما وجب بهذا الأمر؛ إنما وجب بأخباره أنه يجب اعتقاد أوامره، فمتى عَرَف الأمر، ولم يعتقد وجوباً كان مكذّباً.

وقولهم: «إن الحكم يتكرَّر بتكرُّر العلَّة فكذا الشرط».

قلنا: العلّة تقتضي حكمها فيوجد بوجودها، والشرط: لا يقتضي، وإنما هو بيان لزمان الحُكم، فإذا وُجد؛ ثبت عنده ما كان يثبت بالأمر المطلق؛ كـ«اليمين» و«النذر» وسائر ما استشهدنا به.

وقولهم: «إن الواجب يتكرَّر بتكرُّر اللفظ» لا يصح؛ فإن اللّفظ الثاني دلَّ على ما دلَّ عليه اللفظ الأول، فلا يصح حملُه على واجبٍ سواه. ولذلك لو كرَّر اليمين فقال: «والله لأصومن والله لأصومن» برّ بصوم [يوم] واحد.

وقد نُقلَ أنَّ النبي ﷺ قال: «**والله لأغْزُوَنَّ قريشاً، والله لأغْزُوَنَّ قريشاً، والله لأغْزُوَنَّ قريشاً**»[1]، ثم غزاهم غزوة الفتح.

ولو كرَّر لفظ النذر: لكان الواجب به واحداً، وفائدة اللفظ الثاني تحصيل التأكيد؛ فإنه من سائغ كلام العرب.

مسألة
[الأمر المطلق يقتضي الفور]

الأمرُ يقتضي فعلَ المأمور به على الفَوْر في ظاهر المذهب، وهو قول الحنفية[2].

---

(١) أخرجه أبو داود: ٣٢٨٥، من حديث عكرمة مرسلاً، وابن حبان: ٤٣٤٣، من حديث ابن عباس موصولاً، والبيهقي: (١٠/ ٤٧) موصولاً ومرسلاً، وقال ابن عدي: الصحيح أنه مرسل، وقال ابن أبي حاتم في «العلل» عن أبيه: الأشبه إرساله. انظر: «نصب الراية»: (٣/ ٣٠٩)، و«التلخيص الحبير»: (٤/ ١٦٦).

(٢) وهو مذهب الحنابلة والمالكية والظاهرية، وبعض الشافعية وبعض الحنفية لا كلهم. =

وقال أكثر الشافعية: هو على التَّراخي[1]؛ لأن الأمر يقتضي فعل المأمور لا غير، أما الزمان فهو لازم الفعل كـ«المكان» و«الآلة» و«الشخص» فيما إذا أمره بالقتل، فلا يدُلُّ على تعيين «الزمان» كما لا يدُلُّ على تعيين «المكان» و«الآلة».

ولأن الزمان في الأمر إنما حصَلَ ضرورةً، والضرورةُ تندفع بأيِّ زمان كان، فالتَّعيين تَحكُّم.

ويعتضد هذا بـ: «الوعد» و«اليمين»، لو قال: «سوف أفعل»، فمتى فعل كان صادقاً، وكذا اليمين.

قالت الواقفية: هو على الوقف في الفور والتراخي، والتكرار وعدمه[2].

وهو بَيِّنُ البطلان؛ فإن المبادر ممتَثِل بإجماع الأُمَّة، مبالغ في الطاعة مُستوجبٌ جميلَ الثناء. ولو قيل لرجل: «قُمْ» فقام في الحال عُدَّ ممتثلاً، ولم يُعدّ مخطئاً باتفاق أهل اللغة، وقد أثنى الله تعالى على المسارعين فقال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [المؤمنون: ٦١].

ولنا أدلة:

أحدها: قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣] ﴿فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِۚ﴾ [البقرة: ١٤٨] أمر بالمسارعة، وأمرُه يقتضي الوجوب.

الثاني: أنَّ مقتضاه عند أهل اللِّسان الفور؛ فإن السيِّد لو قال لعبده: «اسقني» فأخَّر؛ حَسُنَ لومُه، وتوبيخُه، وذمُّه، ولو اعتذر عن تأديبه على ذلك؛ بأنه خالف أمري وعصاني، لكان عذره مقبولاً.

= انظر: «التمهيد» لأبي الخطاب: (١/ ٢١٥)، و«القواعد والفوائد الأصولية» ص١٧٩، و«شرح تنقيح الفصول» ص١٢٨، و«الإحكام» لابن حزم: (٣/ ٤٥)، و«الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢٠٣)، و«أصول السرخسي»: (١/ ٢٦).

(١) وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني وجماعة من الأشاعرة وأكثر المعتزلة وأكثر الحنفية.
انظر: «التبصرة» ص٥٢، و«قواطع الأدلة»: (١/ ٧٥)، و«المعتمد»: (١/ ١١١)، و«تيسير التحرير»: (١/ ٣٥٦)، و«البحر المحيط»: (٢/ ٣٩٦).

(٢) وهو مذهب أكثر الأشاعرة، وهناك مذهب رابع، وهو: أن الأمر لا يدل على الفور ولا على التراخي، بل يدل على طلب الفعل، وهو ما ذهب إليه الغزالي والرازي، والآمدي وابن الحاجب وابن السبكي وغيرهم.
انظر بالإضافة إلى المصادر السابقة: «المستصفى»: (٢/ ٨٨)، و«المحصول»: (٢/ ١١٣)، و«مفتاح الوصول» ص٣٠، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣١٧)، و«شرح العضد»: (٢/ ٨٣)، و«رفع الحاجب»: (٢/ ٥١٨).

الثالث: أنه لابدَّ من زمان، وأولى الأزمنة عقيب الأمر؛ لأنه يكون ممتثلاً يقيناً، وسالماً من الخطر قطعاً، ولأن الأمرَ سببٌ للزوم الفعل، فيجب أن يتعقَّبه حُكمُه، كـ:«البيع» و«الطلاق» وسائر الإيقاعات، ولذلك يعقبه العزم على الفعل والوجوب.

الرابع: أنَّ جواز التأخير غير مؤقَّت ينافي الوجوب؛ فإنه لا يخلو إما أن يؤخَّر إلى غاية، أو إلى غير غاية.

فالأول باطل؛ لأن الغاية لا يجوز أن تكون مجهولة؛ لأنه يكون تكليفاً لما لا يدخلُ تحت الوُسْعِ. وإن جُعلَت الغاية الوقت الذي يغلب على ظنِّه البقاء إليه فباطل أيضاً؛ فإنَّ الموت يأتي بغتةً كثيراً، ثم لا ينتهي إلى حالة يتيقَّن الموت فيها إلَّا عند عجزه عن العبادات، لا سيَّما العبادات الشاقة كـ«الحج»، لا سيَّما والإنسان طويل الأمل، يهرم ويشبّ أملُه.

وإن قيل: يؤخَّر إلى غير غاية فباطل أيضاً؛ لأنه لا يخلو من قسمين: إما أن يؤخَّرَ إلى غير بدَل، فيلتحق بالنوافل والمندوبات. أو إلى بدل، فلا يخلو البدل: إما أن يكون الوصية به، أو العزم عليه.

فالوصية لا تصلح بدلاً؛ لأن كثيراً من العبادات لا تدخلها النيابة. ولأنه لو جاز التأخير للموصي جاز للوصي أيضاً، فيقضي إلى سقوطه.

والعزم ليس ببدل؛ لأن العزمَ يجب قبل دخول الوقت، والبدل لا يجب قبل دخول وقت المبدل. ولأن وجوب البدل يحذو وجوب المبدَل، والمبدَل لا يجب على الفور، فكذلك البدل. ولأن البدل يقومُ مقامَ المبدل، ويجزيء عنه، والعزم ليس بمُسْقِطٍ للفعل، وكيف يجب الجمع بين البدَل والمبدَل؟!

ثم لا ينفعكم تسميته بدلاً مع كون الفعل واجباً، فما الذي يُسقِط وجوب الفعل ويقوم مقامه؟

فإن قيل: هذا يبطل بما إذا قال: «افعل أيّ وقت شئت فقد أوجبته عليك» فإنه لا يتناقض.

قلنا: بل يتناقض؛ إذ حقيقة الواجب: ما لا يجوز تركه مطلقاً، وهذا جائز الترك مطلقاً.

وقولهم: «إن الأمر لا يتعرض للزمان»، فهو مطالبة بالدليل، وقد ذكرناه.

والفرق بين «الزمان» و«المكان» و«الآلة»؛ أنَّ عدم التعيين في الزمان يُفضي إلى فواته

بخلاف المكان. ولأن المكانين سواء بالنسبة إلى الفعل، والزمان الأول أَوْلى؛ لسلامته فيه من الخطر، والخروج من العُهدة يقيناً، فافترقا، والله أعلم.

فصل

[الواجب المؤقت لا يسقط بفوات وقته]

الواجب المؤقَّت لا يسقط بفوات وقته، ولا يفتقر القضاء إلى أمر جديد[1]، وهو قول بعض الفقهاء[2].

وقال الأكثرون: لا يجب القضاء إلَّا بأمر جديد، اختاره أبو الخطاب[3]؛ لأن تخصيصَ العبادة بوقت الزوال، وشهر رمضان كتخصيص «الحج بعرفات» و«الزكاة بالمساكين»، و«الصلاة بالقِبلة»، و«القتل بالكفار» ولا فرق بين الزمان والمكان والشخص؛ إذ جميع ذلك تقييد له بصفة، فالعاري عنها لا يتناوله اللفظ، بل يبقى على ما كان قبل الأمر.

ولنا أن الأمر اقتضى الوجوب في الذمة، فلا يبرأ منه إلَّا بـ«أداء» أو «إبراء» كما في حقوق الآدميين، وخروج الوقت ليس بواحد منهما. ويصير هذا كما لو اشتغل الحيِّز بجوهر لا يزول الشغل إلَّا بمزيل[4].

---

(١) وصورة المسألة: ما إذا أُمر بصلاة الفجر في وقتها المعيّن لها، فلم يصلِّها حتى طلعت الشمس، فهل تسقط بذلك صلاة الفجر، ويتوقف وجوب قضائها على أمر جديد، أو لا تسقط، ويجب قضاؤها بالأمر الأول، الذي وجب به صلاة الفجر في وقتها، وهذا هو محل الخلاف. (ط).

(٢) وهو مذهب أكثر الحنابلة والحنفية وبعض الشافعية، وجمهور أهل الحديث.
انظر: «المستصفى»: (٢/ ٨٩)، و«مفتاح الوصول» ص٣٤، و«الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢٢٠)، و«المحصول»: (٢/ ٢٤٩)، و«شرح التنقيح» ص١٤٤، و«أصول السرخسي»: (١/ ٤٥)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٥٠)، و«القواعد والفوائد الأصولية» ص١٨٠.

(٣) واختاره أيضاً ابن عقيل، وقواه المجد ابن تيمية، وهو مذهب الشافعية والمالكية والمعتزلة. انظر مع المصادر السابقة «التمهيد» لأبي الخطاب: (١/ ٢٥٢)، و«المسودة» ص٢٧، و«رفع الحاجب»: (٢/ ٥٥٢)، و«المعتمد»: (١/ ١٤٦).

(٤) أي: خروج الوقت لا يعدُّ أداءً ولا إبراءً، فلو أدانه دَيْناً إلى شهر مثلاً، فانقضاء الشهر لا يعد أداء ولا تبرأ به الذمة، وإنما مثل هذا استقلال الحيز بجوهر، فإن تجدد الزمان لا يزيله ولا يزول شغله له حتى يزول. (ب).

والفرق بين «الزمان» و«المكان»: أن الزمن الثاني تابع للأول، فما ثبتَ فيه انسحَبَ على جميع الأزمنة التي بعده، بخلاف الأمكنة والأشخاص[1].

فصل
[مقتضى الأمر حصول الإجزاء بفعل المأمور به]

ذهب بعض الفقهاء إلى: أنَّ الأمر يقتضي الإجزاء بفعل المأمور به إذا امتثل المأمور بكمال وصفه وشروطه[2].

وقال بعض المتكلِّمين: لا يقتضي الإجزاء[3]، ولا يمتنع وجوب القضاء مع حصول الامتثال، بدليل: أنه يؤمر بالمُضيِّ في الحج الفاسد، ويجب القضاء. ومن ظنَّ أنه مُتطهِّر فإنه مأمور بالصلاة، إذا صلَّى فهو ممتثل مُطيع، ويجب القضاء، ولأن القضاء إنما يجب بأمر جديد، والأمر بالشيء لا يمنع إيجاب مثله.

يدلُّ عليه: أن الأمر إنما يَدلُّ على اقتضاء المأمور وطلبه لا غير، فالإجزاء أمرٌ زائد لا يدلُّ عليه الأمر ولا يقتضيه.

ولنا: ما روي أن امرأة سِنان بن مَسلَمة الجُهني أمرت أن تسأل رسول الله ﷺ أنَّ أمها ماتت ولم تحج، أفيجزيء عنها أن تحج عنها؟ قال: «**نعم، لو كان على أمها دَيْن فقضَتْه ألم يكن يجزيء عنها؟ فلتحُجَّ عنها**»[4].

وهذا يدلُّ على: أنَّ الإجزاء بالقضاء كان مقرَّراً عندهم؛ لأن الأصل براءة الذِّمة، وإنما اشتغلت بالمأمور به، وطريق الخروج عن عُهدته الإتيان به، فإذا أتى به يجب أن تعود ذمَّته بريئة كما كانت كديون الآدميين.

---

(١) بيانه: أن الزمان حقيقة سيالة غير قارّة، فالمتأخر منه تابع للمتقدم، فما ثبت فيه ثبت فيما بعده بطريق التبع له، بخلاف الأمكنة والأشخاص والجهات، فإنها حقائق قارة ليس بعضها تابعاً لبعض حتى يتعلق بعضها بما تعلق بغيره. (ط).

(٢) وهو مذهب الشافعية والفقهاء وأكثر المعتزلة. انظر: «المحصول»: (٢/ ٢٤٦)، و«المستصفى»: (٢/ ٩٠)، «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢١٦)، «التمهيد» لأبي الخطاب: (١/ ٣١٦).

(٣) منهم القاضي عبد الجبار وأتباعه من المعتزلة. انظر: «المعتمد»: (١/ ٩٠).

(٤) أخرجه البخاري: ١٨٥٢، وأحمد: ١٨٢٢، بنحوه من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

وفي المحقّقات: إذا اشتغل الحيِّز بجوهر فبرفعه يزول الشغل، ولأنه لو لم يخرج بالامتثال عن العهدة، للزِمَه الامتثال أبداً، فإذا قال له: «صُمْ يوماً» فصامه، فالأمرُ متوجِّه إليه بصوم يوم كما كان، [فيلزمه] ذلك أبداً وهو خلاف الإجماع.

قولهم: «إن القضاء يجب بأمر جديد» ممنوع. وإن سُلِّم: فإن القضاء إنما سُمِّيَ قضاءً إذا كان فيه تدارك لفائت من أصل العبادة، أو وصفها، فإن لم يكن كذلك؛ استحال تسميته قضاء. و«الحج الفاسد» و«الصلاة بلا طهارة» أُمر بها مع الخلل؛ ضرورة حاله ونسيانه، فعُقِلَ الأمر بتدارك الخلل.

أما إذا أتى بها مع الكمال بلا خَلل، فلا يُعقل إيجاب القضاء. والمفسدُ لحجِّه لا يقضي الفاسد، إنما هو مأمور بحجٍّ خالٍ عن الفساد، وقد أفسدَ على نفسه فيبقى في عُهدة الأمر، ويُؤمرُ بالمُضِيِّ بالفاسد؛ ضرورة الخروج عن الإحرام.

وقولهم: «لا يقتضي الأمر إلَّا الامتثال»: هو محلُّ النزاع فلا يُقبل، والله أعلم.

مسألة
[هل الأمر بالأمر بالشيء أمر بالشيء]

الأمر بالأمر بالشيء: ليس أمراً به ما لم يَدلَّ عليه دليل[1].

مثاله: قوله عليه السلام: «**مُرُوهم بالصَّلاة لسَبْع**»[2] ليس بخطاب من الشارع للصبي، ولا إيجاباً عليه، مع أنَّ الأمر واجبٌ على الولي.

لكن إذا كان المأمور بالأمر النبي ﷺ، كان واجباً بأمر النبي ﷺ؛ لقيام الدليل على وجوب طاعة النبي ﷺ وتحريم مخالفته، أما إذا كان المأمور بالأمر غيره؛ فلا يبعد أن يجب عليه الأمر؛ لحكمة فيه، مختصَّة به.

---

(١) وهو مذهب الجمهور، وقال بعض الحنفية: هو أمر به، وإلا فلا فائدة فيه لغير المخاطب.
انظر: «المستصفى»: (٢/ ٩١)، و«شرح تنقيح الفصول» ص١٤٨، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣١٩)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٦٦)، و«تيسير التحرير»: (١/ ٣٦١)، و«إرشاد الفحول» ص٣٧٦.

(٢) أخرجه أبو داود: ٤٩٥، والترمذي: ٤٠٧، وأحمد: ٦٦٨٩، من حديث عبد الله بن عمرو، وإسناده حسن.

ولهذا لا يمتنع أن يقال للولي ـ الذي يعتقد أن لطفله على طفل آخر شيئاً ـ: عليك المطالبة بحقِّه. ويقال لولي الطفل الآخر: إذا لم تعلم أنَّ على طفلك شيئاً يجب عليك الممانعة، وليس لك التسليم.

فصل
[أمر الجماعة أمر للواحد منهم]

الأمر لجماعة يقتضي وجوبه على كلِّ واحد منهم[1]، ولا يسقط الواجب عنهم بفعل واحد منهم إلَّا أن يدلَّ عليه دليل، أو يَرِدَ الخطابُ بلفظ لا يعمُّ، كقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] فيكون فرض كفاية[2].

فإن قيل: ما حقيقة فرض الكفاية؛ أهو واجبٌ على الجميع ويسقط بفعل البعض؟ أم على واحد غير معيّن كـ«الواجب المخير»؟ أم واجبٌ على من حضَرَ دون من غابَ كـ«حاضر الجنازة» مثلاً؟

قلنا: بل واجبٌ على الجميع، ويسقط بفعل البعض بحيث لو فعله الجميع؛ نال الكلُّ ثواب الفرض، ولو امتنعوا؛ عمَّ الإثمُ الجميعَ، ويقاتلهم الإمامُ على تركه[3]. وسقوط الفرضِ بدون الأداء ممكنٌ، إما بالنسخ أو بسبب آخر.

أما الإيجاب على واحد بعينه فمحالٌ[4]؛ لأن المكلَّف ينبغي أن يَعلمَ أنه مكلَّف، وإذا أُبهم الوجوب لم يُعلم، بخلاف إيجاب خصلة من خصلتين؛ فإن التخيير فيهما لا يوجب تَعذُّر الامتثال [والله أعلم].

---

(١) وهذا هو فرض العين وسُمي بذلك؛ لأن خطاب الشارع يتوجه إلى كلِّ مكلَّف بعينه، ولا تبرأ ذمة المكلَّف منه إلا بأدائه بنفسه.

(٢) الفرق بين فرض الكفاية والعين، هو أن فرض الكفاية: ما وجبَ على الجميع، وسقط بفعل البعض، وفرض العين: ما وجبَ على الجميع، ولم يسقط إلَّا بفعل كلِّ واحدٍ ممن وجب عليه، وهو فرق حكمي. (ط).

(٣) هذا هو فرض الكفاية، وهذا مذهب الجمهور، وهناك أقوال أخرى في المسألة راجعها في: «القواعد والفوائد الأصولية» ص١٨٧، و«شرح تنقيح الفصول» ص١٥٥، و«المستصفى»: (٢/ ٩٢)، و«تيسير التحرير»: (٢/ ٢١٣).

(٤) جواب عن قولهم: «أم على واحد غير معين».

فصل
[ما ثبت في حقّ النبي ﷺ تناول أمّته]

إذا أمر الله تعالى نبيه ﷺ بلفظ ليس فيه تخصيص، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيْلَ﴾ [المزمل: ١ ـ ٢]، أو أثبت في حقِّه حُكماً؛ فإن أمَّته يشاركونه في ذلك الحكم، ما لم يقم على اختصاصه به دليل.

وكذلك إذا توجَّه الحُكمُ إلى واحد من الصحابة دخل فيه غيرُه، ويدخلُ فيه النبي ﷺ، نحو قوله: «إن الله فرض عليكم صيامه»[1]. هذا قول القاضي وبعض المالكية وبعض الشافعية[2].

وقال أبو الحسن التميمي، وأبو الخطاب، وبعض الشافعية[3]: يختصُّ الحكم بمن توجَّه إليه الأمر؛ لأن السيِّد من أهل اللغة لو أمرَ عبداً من عبيده بأمر، لاختصَّ به دون بقيَّة عبيده. ولو أمر الله تعالى بعبادةٍ لم يتناول بمطلقِه عبادةً أخرى، ولأن لفظ العموم لا يُحمل على الخصوص بمطلَقِه، فكذلك الخصوص لا يُحمل على العموم.

ولنا: قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِيٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٧] فعلَّل إباحته لنبيه ـ عليه السلام ـ بنفي الحَرَج عن أُمّته، ولو اختصَّ به الحُكم؛ لما كان علَّة لذلك.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠] ولو كان الأمر له مُختصّاً به؛ لما احتيجَ إلى تخصيصه بلفظ التخصيص.

وروي أن النبي ﷺ سأله رجل فقال: «تدركني الصلاة وأنا جُنُب فأصوم» فقال رسول الله ﷺ: «**وأنا تُدْرِكني الصَّلاةُ وأنا جُنُبٌ فأَصُومُ**» فقال: «لستَ مثلنا يا رسول الله، الله

---

(١) عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ أمر بصيام يوم عاشوراء، فلما فرض رمضان، كان من شاء صام، ومن شاء أفطر. أخرجه البخاري: ٢٠٠٢، ومسلم: ٢٦٣٧، وأحمد: ٢٤٠١١.

(٢) وهو مذهب أكثر الحنابلة والحنفية. انظر: «العدة»: (١/ ٣١٨)، و«الإحكام» للآمدي: (٢/ ٣١٨)، و«مختصر ابن الحاجب»: (٢/ ١٢١)، و«تيسير التحرير»: (١/ ٢٥١)، و«قواطع الأدلة»: (١/ ١٢٠).

(٣) انظر: «التمهيد» لأبي الخطاب: (١/ ٢٧٥)، و«اللمع» ص٦١، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٥٧)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٢١٨)، و«البحر المحيط»: (٣/ ١٨٨).

قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر» فقال: «[والله] **إني لأَرْجُو أن أكونَ أَخْشاكُم لله وأَعْلَمَكُم بما أَتَّقِي**»[1]. وروي عنه [ﷺ] في القُبلة مثل ذلك[2]، رواهما مسلم.

فالحُجَّة فيه من وجهين:

أحدهما: أنه أجابهم بفعله، ولو اختصَّ الحكم به لم يكن جواباً لهم.

الثاني: أنه أنكَرَ عليهم مراجعتَهم له باختصاصه بالحكم، فدَلَّ على أنَّ مثل هذا لا يجوز اعتقاده.

ولأن الصحابةَ ﷺ كانوا يرجعون إلى أفعال النبي ﷺ فيما يختلفون فيه من الأحكام، كرُجوعِهم إلى فعله في «الغُسل من التقاء الختانين من غير إنزال»[3] و«إيجاب الوضوء من الملامسة»[4] و«صحة الصوم ممن أصبح جنباً»[5]، و«عدم ثبوت حكم الإحرام في حقِّ من بعثَ هدْيَه، وأقام في أهله»[6] حتى عَدُّوا ذلك ناسخاً لما قبله، ومعارضاً لما خالفه من أمره ونهيه.

ولأن الله تعالى أمر نبيه ﷺ بقيام الليل ودخلَ فيه أمَّته، حتى نسَخَه عنهم بقوله: ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ [المزمل: ٢٠].

ولما عاتبه في تحريم ما أحلَّ الله له قال عقيبه: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم: ٢].

وابتدأ الخطاب بمناداته وحده ثم تمَّمه بلفظ الجمع بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ﴾ [الطلاق: ١] وهذا يدلُّ على أن حكمَ خطابه لا يختصُّ به، وقد أشار إليه ـ عليه السلام ـ بقوله: «**إنما أَسْهُو لأسُنَّ**»[7].

فإذا ثبت أن أمَّتَه يشاركونه في حُكمه؛ لزم مشاركته لهم في أحكامهم؛ لوجود التلازم

---

(١) مسلم: ٢٥٩٣، وأخرجه أحمد: ٢٤٣٨٥، من حديث عائشة ﷺ.

(٢) مسلم: ٢٥٧٥، من حديث عائشة ﷺ.

(٣) أخرجه مسلم: ٧٨٥، وأحمد: ٢٤٦٥٥، من حديث عائشة ﷺ.

(٤) أخرجه مالك: (١/ ٤٣)، والدارقطني: (١/ ١٤٤)، عن ابن عمر موقوفاً، قال الدارقطني: وهو صحيح.

(٥) هذا معنى الحديث رقم (١) من هذه الصفحة.

(٦) أخرجه البخاري: ١٦٩٦، ومسلم: ٣١٩٨، وأحمد: ٢٤٤٩٢، من حديث عائشة ﷺ.

(٧) أخرجه مالك: (١/ ١٠٠)، قال ابن عبد البر في «التمهيد»: (٢٤/ ٣٧٥): لا أعلم هذا الحديث يروى عن النبي ﷺ بوجه من الوجوه مسنداً ولا مقطوعاً من غير هذا الوجه، وهو أحد الأحاديث الأربعة التي لا توجد في غيره مسندة ولا مرسلة، ومعناه صحيح في الأصول.

ظاهراً؛ فإن ما ثبت في أحد اللازمين ثبت في الآخر، فإنه لو ثبت في حقِّهم حُكمٌ انفردوا به دونه؛ لثبتَ نقيضُ ذلك الحكم في حقِّه دونهم، وقد أقمنا الدليل على خلافه.

ولهذا قالت حفصة للنبي ﷺ: «ما شأنُ الناس حَلّو ولم تحلل أنت من عمرتك؟ قال: «**إنيّ لَبَّدْتُ رَأسي، وقَلَّدت هَدْيي فلا أَحِلُّ حتى أَنْحَرَ**»[(١)].

فلولا أنه داخل فيما ثبت لهم من الأحكام؛ ما استدعوا منه موافقتهم، ولا أقرَّهم على ذلك، وبيَّن لهم عُذرَه.

والدّلالة على أنَّ الحكمَ إذا ثبتَ في حقِّ واحدٍ من الصحابة دخلَ فيه غيره، قوله عليه السلام: «**خِطَابي للواحِدِ خِطابٌ للجَماعَة**»[(٢)].

ولأن الصحابة ﷺ كانت ترجع في أحكامها إلى قضايا النبي ﷺ في الأعيان، كرُجوعِهم في «حدِّ الزاني» إلى قصَّة ماعِز[(٣)]، وفي «دية الجنين» إلى حديث حَمَل بن مالك[(٤)]، وفي «المفوّضة» إلى قصة بَرْوَع بنت واشق[(٥)]، وفي «السكنى والنفقة» إلى حديث فاطمة بنت قيس، وفُرَيعة بنت مالك[(٦)]، وإلى حديث صفية الأنصارية في «سقوط طواف الوداع عن الحائض»[(٧)] وغير ذلك.

---

(١) أخرجه البخاري: ١٥٦٦، ومسلم: ٢٩٨٦، وأحمد: ٢٦٤٣٢.

(٢) يروى بهذا اللفظ، ويروى بلفظ: «**حُكمي على الواحد حُكمي على الجماعة**» وليس له أصل كما قال العراقي في «تخريج أحاديث المنهاج»، وسئل عنه المزي والذهبي فأنكراه. انظر: «الفوائد المجموعة» ص٢٠٠، و«كشف الخفا»: (٢/ ١٤٠)، ويغني عنه قوله ﷺ: «**إنما قولي لمئة امرأة كقولي لامرأة واحدة**» أخرجه مالك: (٢/ ٩٨٢)، والنسائي: ٤١٨١، وابن حبان: ٤٥٥٣، وأحمد: ٢٧٠٠٦، من حديث أميمة بنت رُقيقة، وإسناده صحيح.

(٣) أخرجه البخاري: ٦٨٢٤، ومسلم: ٤٤٢٧، وأحمد: ٢١٢٩، من حديث ابن عباس ﷺ.

(٤) أخرجه البخاري: ٦٩١٠، ومسلم: ٤٣٩١، وأحمد: ١٠٩١٦، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٥) أخرجه أبو داود: ٢١١٤، والترمذي: ١١٤٥، والنسائي: ٣٣٥٥، وابن ماجه: ١٨٩١، وأحمد: ٤٠٩٩، من حديث معقل بن سنان الأشجعي، وإسناده صحيح.

(٦) حديث فاطمة بنت قيس أخرجه مسلم: ٣٦٩٧، وأحمد: ٢٧٣٢٠، وأما حديث فريعة بنت مالك، أخرجه أبو داود: ٢٣٠٠، والترمذي: ١٢٠٤، والنسائي: ٣٥٢٨، وابن ماجه: ٢٠٣١، وأحمد: ٢٧٠٨٧، وإسناده حسن.

(٧) قول المصنف: صفية الأنصارية، سهو منه، وإنما هي صفية بنت حُيي أم المؤمنين، وذلك لما أخبرت عائشةُ ﷺ النبيَّ ﷺ عن خبر حيضتها، فقال لها النبي ﷺ: «**أحابستنا هي**». أخرجه البخاري: ١٧٥٧، ومسلم: ٣٢٢٤، وأحمد: ٢٤١١٣.

ولأنه لو اختصَّ به لما احتيج إلى التحصيص بقوله لأبي بُردة في التضحية بالجذَع من المعز: «**يُجزِيكَ ولا يُجزِي عن أحَدٍ بَعْدَك**»[1].

دليل آخر: أنَّ قول الراوي: «نهى رسول الله ﷺ، أو أمر، أو قضى» يَعمُّ.

ولو اختصَّ الحُكم مَن شُوفِهَ به لم يكن عامّاً؛ لاحتمال أن يكون الراوي سمع نَهيَ النبي ﷺ أو أمرَه لواحد فلا يكون عامّاً.

ولأن الخطاب بالكتاب والسنة إنما شُوفِه به أصحابُ النبي ﷺ، ولا خلاف في ثبوت حُكمه في حقِّ أهل الأعصار[2].

فصل
[تعلّق الأمر بالمعدوم]

الأمر يتعلَّق بالمعدوم، وأوامرُ الشَّرع قد تناولت المعدومين إلى قيام الساعة، بشرط وجودهم على صفة من يصحُّ تكليفه[3].

خلافاً للمعتزلة وجماعة من الحنفية قالوا: لا يتعلَّق الأمر به[4]؛ لأنه يستحيل خطابه فيستحيل تكليفه. ولأنه لا يقع منه فعلٌ ولا ترك، فلم يصح أمره؛ كالعاجز بالصِّبا والمجنون. ولأن المعدوم ليس بشيء، فأمره هذَيان.

---

(١) أخرجه البخاري: ٩٥٥، ومسلم: ٥٠٧٣، وأحمد: ١٨٤٨١، من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه.

(٢) ذهب الحنابلة وبعض الفقهاء إلى أن الخطاب الوارد شفاهاً في زمن النبي ﷺ والأوامر العامة تناول من وجد بعد عصر النبي ﷺ، وذهب أكثر الشافعية والحنفية والمعتزلة إلى اختصاصه بالموجودين في زمن الرسول ﷺ، ولا يثبت حكمه في حق من بعدهم إلا بدليل آخر.
انظر: «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٣٣٦)، و«البحر المحيط»: (٣/ ١٨٤).

(٣) وهو مذهب الأشاعرة وبعض الشافعية. وهذا البحث يتوقف على مسألة الخلاف في كلام الله سبحانه.
وحاصل هذا الفصل أن توجه الأمر إلى المعدوم إن كان بمعنى طلب إيقاع الفعل منه حال عدمه فهو محال باطل بالإجماع؛ لأن المعدوم لا يفهم الخطاب فضلاً عن أن يعمل بمقتضاه، ولأن شروط التكليف كلها منتفية فيه، وإن كان بمعنى الخطاب له إذا وجد وشروط التكليف موجودة فيه ففيه الخلاف. (ب).
انظر: «نزهة الخاطر»: (٢/ ٧٠)، و«الإحكام» للآمدي: (١/ ٢٠٤)، و«المحصول»: (٢/ ٤٢٩)، و«شرح الكوكب المنير»: (١/ ٥١٣)، و«شرح تنقيح الفصول» ص١٤٥ .

(٤) انظر: «تيسير التحرير»: (٢/ ١٣١)، و«أصول السرخسي»: (٢/ ٣٣٢)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٩٤).

وكما أنَّ من شرط القدرة وجود المقدور، يجب أن يكون من شرط الأمر، وجود المأمور.

ولنا: اتفاق الصحابة ﷺ والتابعين على الرجوع إلى الظواهر المتضمِّنة أوامر الله سبحانه، وأوامر نبيِّه ـ عليه السلام ـ على من لم يوجد في عصرهم، لا يمتنع من ذلك أحد.

ولأنه قد ثبت أنَّ كلام الله تعالى قديم، وصفة من صفاته لم يزل آمراً ناهياً. وقال الله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥٣] وهذا أمرٌ باتباع النبي ﷺ، ولا خلاف أنَّا مأمورون باتباعه، ولم نكن موجودين.

قولهم: «إن خطاب المعدومين محال».

قلنا: إنما يستحيلُ خطابه بإيجاد الفعل حال عدمه؛ أما أمره بشرط الوجود فغير مستحيل بأن يفعل عند وجوده ما أمر به متقدماً، كما نقول: الوالد يوجب على أولاده، ويُلزمهم التصدّق عنه إذا عقلوا وبلغوا، فيكون الإلزام حاصلاً بشرط الوجود.

ولو قال لعبده: «صُم غداً» فهو أمرٌ في الحال بصوم الغد، لا أنه أمر في الغد. وأما العاجز فإنه يصحُّ أمره بشرط القدرة، فهو كمسألتنا بغير فرق.

فإن قيل: هذا مخالف؛ لقوله عليه السلام: «**رُفِعَ القَلَمُ عن ثلاثةٍ: عن الصَّبي....**»[1].

قلنا المراد به: رفع المأثم، والإيجاب المُضِرّ بدليل أنه قَرَنَ به النائم، ولا نسلِّم أن [من] شرط القدرة وجود المقدور، فإن الله ـ سبحانه وتعالى ـ قادر قبل أن يوجِدَ مقدوراً.

فصل
[التكليف بغير الممكن]

ويجوز الأمر من الله سبحانه بما في معلومه أنَّ المكلَّف لا يتمكَّن من فعله[2].

---

(١) وتمامه: «**حتى يحتلم وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق**». أخرجه أبو داود: ٤٤٠١، والترمذي: ١٤٢٤، والنسائي في «الكبرى»: ٧٣٤٧، وابن ماجه: ٢٠٤٢، وأحمد: ٩٤٠، من حديث علي بن أبي طالب ﷺ، وهو صحيح لغيره.

(٢) وهو مذهب الجمهور من الفقهاء والأصوليين. انظر: «الإحكام» للآمدي: (١/ ١٧٩)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ١٥٦)، و«القواعد والفوائد الأصولية» ص١٨٩، و«تيسير التحرير»: (٢/ ٢٤٠)، و«مختصر ابن الحاجب»: (٢/ ٩)، و«شرح الكوكب المنير»: (١/ ٤٨٤).

وعند المعتزلة[1]: لا يجوز ذلك إلَّا أن يكون تعلُّقه بشرط تحقّقه مجهولاً عند الآمر، أما إذا كان معلوماً أنه لا يتحقّق الشرط فلا يصح الأمر به؛ لأن الأمرَ طلبٌ، فكيف يَطلبُ الحكيم ما يعلم امتناعه؟ وكيف يقول السيِّد لعبده: «خِطْ ثوبي إن صعدتَ السماء؟».

وبهذا يفارق أمر الجاهل؛ فإنَّ مَن لا يعرف عجز غيره عن القيام؛ يتصوّر أن يطلبه منه، أما إذا علم امتناعه فلا يكون طالباً، وإذا لم يكن طالباً؛ لم يكن آمراً.

ولأن إثبات الأمر بشرط يُفضي إلى أن يكون وجودُ الشيء مشروطاً بما يوجد بعده، والشرط ينبغي أن يقارن أو يتقدَّم، أما أن يتأخر عن المشروط فمحالٌ. وهذه المسألة تنبني على النسخ قبل التمكّن[2]، وأن فيه فائدة على ما مضى.

ولنا: الإجماع على أنَّ الصبي إذا بلغ يجب عليه أن يعلم ويعتقد أنه مأمورٌ بشرائع الإسلام، منهيٌّ عن الزنا والسرقة، ويُثابُ على العزم على امتثال المأمورات، وترك المنهيات، ويكون متقرِّباً بذلك وإن لم يحضر وقت عبادة، ولا يمكَّن من زنا ولا سرقة، وعلمه بأن الله تعالى عالم بعاقبة الأمر؛ لا ينفي عنه ذلك. وإن احتمل أن لا يكون مأموراً منهيّاً لعدم مساعدة التمكّن، يجب أن يشكَّ في كونه مأموراً منهيّاً، وفي كونه متقرِّباً؛ إذ لا خلاف في أنَّ العزمَ على امتثال ما ليس بمأمور، وترك ما ليس بمنهي ليس بقُربة، وهذا لا يتيقَّن أنه مأمور ولا متقرِّب، وهذا خلاف الإجماع.

دليل ثان: الإجماع على أنَّ صلاةَ الفرض لا تصحُّ إلَّا بنية الفرضية، ولا تُقبلُ نية الفرضية إلَّا بعد معرفة الفرضية، والعبدُ ينوي في أول الوقت فرضَ الظُّهر، وربما مات في أثنائها فيتبيَّن عندهم أنها لم تكن فرضاً، فليكن شاكّاً في الفرضية، فتمتنع النية؛ لأنها لا تتوجه إلَّا إلى معلوم.

فإن قيل: فإذا مات في أثنائها، كيف يقال: إنَّ الأربع كانت فريضة على الميت؟

قلنا: هو قاطعٌ بأنها فرضٌ عليه، لكن بشرط البقاء، والأمر ـ بشرط أمر في الحال، وليس

---

(١) انظر: المصادر السابقة.

(٢) أي: هذه المسألة فرع عن مسألة النسخ قبل التمكن من الامتثال؛ لأن حقيقتها أنها أمر بما علم الله انتفاء شرط وقوعه، فإن الله تعالى أمر الخليل بذبح ولده، مع علمه أنه لا يمكنه من ذبحه، والتمكن من ذبحه شرط له، وقد علم الله عزَّ وجلَّ انتفاءه. (ط). وانظر ص١٠٣ .

بمعلَّق ـ من عزم عليه يثاب ثواب العزم على الواجبات؛ فإنَّ قول السيد لعبده: «صُم غداً» أمر في الحال بصوم الغد، لا أنه أمر في الغد.

ولو قال: «فرضتُ عليك بشرط بقائك»؛ فهو فارض في الحال، لكن بشرط. ولو قال لوكيله: «بعْ داري في رأس الشهر»؛ كان وكيلاً في الحال، يصح أن يقال: «وكَّلَه»، ويصح عزله، وإذا قال: وكَّلَني، وعزَلَني كان صادقاً، فإن مات قبل رأس الشهر، لم يتبيَّن كذبه.

بخلاف ما إذا قال: «إذا جاء رأس الشهر فأنت وكيلي»، فإنه لا يكون وكيلاً في الحال.

الثالث: الإجماع على لزوم الشروع في صوم رمضان، فإن كان الموت يتبيَّن به عدم الأمر، والموت مجوّز، فيصير مشكوكاً فيه، فكيف تلزمه العبادة بالشك؟

قالوا: لأن الظاهر بقاؤه، والحاصل يستصحب، والاستصحاب أصلٌ تنبني عليه الأمور، كما أن من أقبل عليه سَبُعٌ، لا يقبح الهرب وإن كان من المحتمل موت السَّبُع دونه، ولو فُتِحَ هذا الباب لم يُتصوَّر امتثال أمر.

قلنا: هذا يلزمكم، ومذهبكم يُفضي إليه، وما أفضى إلى المحال محال.

وأما الهرب: فحزم، وأخذ بالأسوأ من الأحوال، ويكفي فيه الاحتمال البعيد والشك، فإنَّ من شكّ في سَبُع في الطريق، أو لِصٍّ، حَسُنَ منه الاحتراز منه.

وأما الوجوب: فلا يثبت بالشكّ والاحتمال، بل ينبغي أن من أعرَض عن الصوم لم يكن عاصياً؛ لأنه أخذ بالاحتمال الآخر.

وقولهم: «الأمر: طلب، وطلب المستحيل من الحكيم محال».

قلنا: الأمر إنما هو قول الأعلى لمن دونه: «افعل» مع تجرُّدها عن القرائن، وهذا مُتصوَّر مع علمه بالاستحالة.

وعلى أنا لو سلَّمنا أنَّ الأمر طلبٌ؛ فليس الطلب من الله تعالى كالطلب من الآدميين، وإنما هو استدعاءٌ فعَلَه لمصلحة العبد، وهذا يحصل مع الاستحالة، لكي يكون تَوطِئة للنفس على عزم الامتثال أو الترك؛ لطفاً به في الاستعداد والانحراف عن الفساد، وهذا مُتصوَّر.

ويُتصوَّر من السيِّد أيضاً أن يستصلح عبده بأوامر ينجزها عليه، مع عزمه على نسخ الأمر قبل الامتثال؛ امتحاناً للعبد واستصلاحاً له.

ولو وكَّل رجلاً في عتق عبده غداً، مع عزمه على عتق العبد؛ صحَّ، ويتحقَّق فيها المقصود من استمالة الوكيل، وامتحانه في إظهار الاستبشار بأوامره، والكراهية له، وكلُّ ذلك معقول الفائدة، فكذا هاهنا.

وقولهم: «يفضي إلى تقدُّم المشروط على الشرط».

قلنا: ليس هذا شرطاً لذات الأمر، بل الأمر موجود، وُجِدَ المشروطُ أم لم يوجد، وإنما هو شرط لوجوب التنفيذ، فلا يفضي إلى ما ذكروه، والله أعلم.

فصل
[النهي]

اعلم أن ما ذكرناه من الأوامر تتَّضح به أحكام النواهي[1]؛ إذ لكلِّ مسألة من الأوامر وِزان من النواهي وعلى العكس، فلا حاجة إلى التَّكرار إلَّا في اليسير، من ذلك:

[اقتضاء النهي الفساد]

إن النهي عن الأسباب المفيدة للأحكام يقتضي فسادها[2].

---

(١) النهي لغة: هو الزجر والمنع عن الشيء. وفي الاصطلاح: هو القول الإنشائي الدال على طلب كفٍّ عن فعل، على جهة الاستعلاء.
انظر: «إرشاد الفحول» ص٣٨٤، و«شرح مختصر الروضة»: (٢/ ٤٢٨).

(٢) الفاسد والباطل مترادفان عند الجمهور بخلاف الحنفية، ومعنى الفاسد في العبادات: وقوعها على نوع من الخلل يوجب بقاء الذمة مشغولة بها، وفي المعاملات عدم ترتيب آثارها عليها.
وعند الحنفية الفساد قسم ثالث مغاير للصحة والبطلان، فالفاسد عندهم هو: ما كان مشروعاً بأصله، غير مشروع بوصفه، وذلك كعقد الربا، فإن البيع مشروع بأصله، لكن رافقه وصف الربا الذي هو غير مشروع، والباطل: ما ليس مشروعاً بأصله ولا وصفه.
وقد اختلف العلماء والأصوليون في هذه المسألة على خمسة أقوال:
الأول: إذا ورد النهي عن السبب المفيد حكماً، اقتضى فساده مطلقاً، يعني سواء كان النهي عنه لعينه، أو لغيره، في العبادات أو في المعاملات، وذلك كالنهي عن بيع الغرر، وعن البيع وقت النداء، وكالنهي عن نكاح المتعة والشغار، فإنه يقتضي الفساد في ذلك كلّه.
وهو مذهب أحمد والشافعي وأكثر أتباعهما، وبعض الحنفية وأهل الظاهر، وبعض المتكلمين. انظر: «المستصفى»: (٢/ ٩٩)، و«أصول السرخسي»: (١/ ٨٠)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٨٤)، و«الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢٣٤)، و«المعتمد»: (١/ ١٧٩)، و«قواطع الأدلة»: (١/ ١٤٠).

وقال قوم: النهي عن الشيء لعينه يقتضي الفساد، والنهي عنه لغيره لا يقتضيه[1]؛ لأن الشيء قد تكون له جهتان هو مقصود من إحداهما، مكروه من الأخرى على ما مضى.

وقال آخرون: النهي عن العبادات يقتضي فسادها؛ وفي المعاملات لا يقتضيه[2]؛ لأن العبادة طاعة، والطاعة موافقة الأمر، والنهي والأمر يتضادَّان فلا يكون المنهي مأموراً، فلا يكون طاعة، ولا عبادة. ولأن النهي يقتضي التحريم، وكون الشيء قُربة محرَّماً محال.

وحُكي عن طائفة منهم أبو حنيفة: أن النهي يقتضي الصحة[3]؛ لأن النهي يدلُّ على التَّصور؛ لكونه يراد للامتناع، والممتنع في نفسه المستحيل في ذاته لا يمكن الامتناع منه، فلا يتوجَّه إليه النهي، كنهي الزَّمِن عن القيام، والأعمى عن النَّظر.

وكما أن الأمر يستدعي مأموراً يمكن امتثاله، فالنهي يستدعي منهيّاً يمكن ارتكابه.

إذا ثبت تصوّره: فلفظات الشرع تُحمل على المشروع، دون اللّغوي، فإذا نهى عن صوم يوم النحر دلَّ على تصوّره شرعاً.

وقال بعض الفقهاء، وعامة المتكلِّمين: لا يقتضي فساداً ولا صحة[4]، لأن النهي من خطاب التَّكليف، والصحة والفساد من خطاب الإخبار، فلا يتنافى أن يقول: «نهيتك عن كذا، فإذا فعلته رتَّبتُ عليك حُكمه».

ولو صرَّح به فقال للأب: لا تستولد جارية الابن، فإن فعلْتَه: «ملكتَ الجارية» و«لا تطلِّق المرأة وهي حائض، فإن فعلتَ وقع الطلاق» و«لا تغسل الثوب بماء مغصوب، فإن فعلتَ طهر الثوب» لم يكن هذا مناقضاً. فإذاً لا دليل عليه من حيث الشرع، ولا عُرف له في اللغة.

---

(١) هذا هو القول الثاني في المسألة: وذلك مثل الصلاة في الأرض المغصوبة، وهو مذهب الإمام مالك على ما حققه ابن العربي في كتابه «المحصول» ص٧١، وانظر: «الموافقات»: (١/ ٢١٩)، و«الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢٣٢).

(٢) هذا القول الثالث: وهو ما ذهب إليه الغزالي والرازي وأبو الحسين البصري، وجماعة من المعتزلة. انظر: «المستصفى»: (٢/ ١٠٤)، و«المحصول»: (٢/ ٢٩١)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٣٠)، و«المعتمد»: (١/ ١٧٩).

(٣) وهو القول الرابع: وهو مذهب أكثر الحنفية، وبعض الشافعية، وبعض المعتزلة. انظر: «تيسير التحرير»: (١/ ٣٧٦)، و«أصول السرخسي»: (١/ ٨٠)، و«المعتمد»: (١/ ١٧٩)، و«التبصرة» ص١٠٠.

(٤) وهو القول الخامس في المسألة. انظر المصادر السابقة.
وللتوسع في هذا المبحث انظر كتاب: «تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد» للحافظ العلائي الشافعي (ت ٧٦١هـ).

ولنا أدلة:

أحدها: ما روت عائشة ﵂ أنَّ النبي ﷺ قال: «**مَن عَملَ عَمَلاً لَيسَ عليه أَمرُنا فَهو رَدٌّ**»[1] أي: مردود، وما كان مردوداً على فاعله فكأنه لم يوجد.

فإن قيل: معناه: ليس بمقبول قُربة ولا طاعة.

قلنا: قوله: «مردود» يقتضي ردّ ذاته، فإذا لم يكن؛ اقتضى ردّ ما يتعلَّق به؛ ليكون وجوده وعدمه واحداً.

الثاني: أنَّ الصحابة ﵃ استدلُّوا على فساد العقود بالنهي عنها، فاستدلُّوا على فساد عقود الربا بقوله عليه السلام: «**لا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بالذَّهَبِ إلَّا مِثْلاً بمِثْل**»[2]، واحتجَّ عمر [﵁] في فساد نكاح المشركات بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٢١]، وفي نكاح المُحْرِم بالنهي[3]، وفي بيع الطعام قبل قبضه بالنهي[4]، وغير ذلك مما يطول.

الثالث: أنَّ النهي عن الشيء يدلُّ على تعلُّق المفسدة به، أو بما يلازمه؛ لأن الشارع حكيمٌ لا ينهى عن المصالح، إنما ينهى عن المفاسد، وفي القضاء بالفساد إعدام لها بأبلغ الطُّرق.

الرابع: أنَّ النهي عنها مع ربط الحُكم بها يُفضي إلى التَّناقض في الحكمة؛ لأن نصبها سبباً تمكين من التوسُّل، والنهي منع من التوَسُّل.

ولأن حُكمها مقصود الآدمي، ومتعلّق غرضه، فتمكينه منه حثٌّ على تعاطيه، والنهي منع من التعاطي، ولا يليق ذلك بحكمة الشرع.

ثم لا فرق بين كون النهي عن الشيء لعينه، أو لغيره، لدلالة النهي على رجحان ما تعلَّق به من المفسدة، والمرجوح كالمستهلك المعدوم.

وقولهم: «إن النهي لا ينافي الصحة»، قد بيَّنا تناقضهما.

---

(١) أخرجه البخاري: ٢٦٩٧، ومسلم: ٤٤٩٣، واللفظ له، وأحمد: ٢٦٠٣٣، من حديث عائشة ﵂.

(٢) أخرجه البخاري: ٢١٧٧، ومسلم: ٤٠٥٧، وأحمد: ١١٧٠٠، من حديث أبي سعيد الخدري ﵁.

(٣) يشير بذلك إلى قوله ﷺ: «**المُحرِم لا يَنكِح ولا يُنكِح**» أخرجه مسلم: ٣٤٤٦، وأحمد: ٤٠١، من حديث عثمان بن عفان ﵁.

(٤) يشير إلى قوله ﷺ: «**من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبِضَه**» أخرجه البخاري: ٢١٣٦، ومسلم: ٣٨٤٥، وأحمد: ٣٩٦، من حديث ابن عمر ﵄.

وإنْ سلَّمنا أنه لا يناقضه، لكن يدلُّ على الفساد ظاهراً ويكفي ذلك. وفي المواضع التي قضينا بالصحة خُولف فيه الظاهر، فلا يخرجه عن أن يكون الأصل ما ذكرناه، كما لو خُولف مقتضاه في التحريم.

[و] قولهم: «إنه يدلُّ على الصحة»، بعيد جدّاً؛ فإنهم إذا لم يجعلوه دليلاً على الفساد مع قُربه منه؛ كيف يجعلونه دليلاً على الصحة؟

قولهم: «إنه يدلُّ على التصوُّر».

قلنا: يدلُّ على تصوُّره حِسّاً، وهو الأفعال. أما الصحة والفساد: فحُكمان شرعيان لا ينهى عنهما ولا يؤمر بهما، ودليله سائر مناهي الشرع كـ«المحاقلة» و«المزابنة» و«المنابذة» و«الملامسة»[1]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ [النساء: ٢٢] ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٢١] ﴿وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾ [البقرة: ٢٧٨] وقوله عليه السلام: «**دَعِي الصَّلاةَ أَيَّامَ أَقْرائِكِ**»[2] إلى نظائره.

قولهم: «إنَّ الأسامي الشرعية تُحمل على موضوع الشرع». عنه جوابان:

أحدهما: أن الأصل تقرير الأوضاع اللّغوية، إلَّا ما صرَفْنا عنه الاستعمال الشرعي. وفي الأوامر أَلِفْنا من الشارع استعمال هذه الأسماء للموضوع الشرعي، أما في المنهيات؛ فلم يثبت هذا العُرف.

الثاني: أنا نسلِّم استعماله في الموضوع الشرعي، لكن الصلاة الشرعية هي الأفعال المنظومة، والصحة غير داخلة في حدِّها لما ذكرناه، والله أعلم.

---

(١) يشير بذلك إلى حديث أنس بن مالك ﷺ أنه قال: «نهى رسول الله ﷺ عن المحاقلة، والمخاضرة، والملامسة، والمنابذة، والمزابنة» أخرجه البخاري: ٢٢٠٧.

والمحاقلة: بيع الحنطة في سنبلها بحنطة صافية. والمخاضرة: بيع الثمار والحبوب وهي خضر قبل أن يبدو نضجها. والملامسة: من اللمس، وهي أن يبيعه شيئاً على أنه متى مسه فقد تم البيع. والمنابذة: من النبذ، وهو الإلقاء، وهي أن يجعل إلقاء السلعة إيجاباً للبيع أو إبراماً له. والمزابنة: بيع التمر اليابس بالرطب، وبيع الزبيب بالعنب كيلاً.

(٢) أخرجه البخاري: ٢٢٨، ومسلم: ٧٥٣، وأحمد: ٢٤١٤٥، من حديث عائشة ﷺ، أن فاطمة بنت أبي حبيش أتت النبي ﷺ تسأله عن استحاضتها فقال لها ذلك.

باب العموم

اعلم أنَّ العموم من عوارض الألفاظ حقيقة[1].

وقد يُطلق في غيرها كقولهم: «عمَّهم القحط، أو المطر، [أو] العطاء» لكنه مجاز؛ فإن عطاء زيد متميِّز عن عطاء عمرو، وليس في الوجود فعلٌ ـ هو عطاء ـ نسبته إلى زيد وعمرو واحدة، وليس في الوجود معنى واحد مشترك بين اثنين.

وعلوم الناس، وقُدَرهم، وإن اشتركت في أنها «علم» و«قدرة»؛ لا توصف بأنها عموم. فـ«الرجل» له وجود في «الأعيان» و«الأذهان» و«اللسان».

فوجوده في «الأعيان» لا عموم له؛ إذ ليس في الوجود رجلٌ مطلَق، بل إما «زيد» وإما «عمرو».

وأما وجوده في اللسان؛ فلفظة «الرجل» قد وُضِعت للدلالة عليهما، ونسبتُها في الدلالة عليهما واحدة، فسمّي عامّاً لذلك.

وأما الذي في الأذهان من معنى «الرجل» يسمَّى «كُلِّياً»؛ فإن العقل يأخذ من مشاهدة زيد «حقيقة الإنسان» و«حقيقة الرجل»، فإذا رأى عمراً لم يأخذ منه صورة أخرى، وكان ما أَخَذَه من قبل؛ نسبته إلى عمرو الحادث كنسبته إلى زيد الذي عَهِدَه أولاً. فإن سُمِّيَ عامّاً بهذا المعنى؛ فلا بأس.

وحدُّ العام هو: اللفظ الواحد الدالُّ على شيئين فصاعداً مطلقاً[2].

---

(١) اتفق العلماء أن العموم من عوارض الألفاظ، لا من عوارض المعاني والأفعال حقيقة، واختلفوا في عروضه حقيقة للمعاني، على ثلاثة مذاهب:
الأول: أنه من عوارض الألفاظ حقيقة والمعاني مجازاً، قاله الشافعية والحنابلة.
الثاني: أنه من عوارض الألفاظ والمعاني، قاله الحنفية والمالكية.
الثالث: أنه حقيقة في المعنى الذهني، مجاز في الخارجي، قاله الصفي الهندي الشافعي.
انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ١٠٦)، «أصول السرخسي»: (١/ ١٢٥)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٣٧)، و«الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢٤٤)، و«مختصر ابن الحاجب»: (٢/ ١٠١)، و«البحر المحيط»: (٣/ ٨).

(٢) هذا التعريف قريب من تعريف الغزالي. قال الشوكاني: وقد اعترض عليه أنه ليس بجامع ولا مانع. انظر: «المستصفى»: (٢/ ١٠٦)، و«إرشاد الفحول» ص٣٩٢، و«الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢٤٠).

واحترزنا بـ«الواحد» عن قولهم: «ضرب زيد عمراً»؛ فإنه يدلُّ على شيئين، لكن بلفظين.

وبقولنا: «مطلقاً» عن قولهم: «[عشرة] رجال»؛ فإنه يدلُّ على شيئين فصاعداً، لكن ليس بمطْلَق، بل هو إلى تمام العشرة.

وقيل: العام: كلام مستغرق لجميع ما يصلح له[1].

[مراتب العام والخاص]

ثم العامّ ينقسم إلى:

عامّ لا أعمَّ منه؛ يسمَّى عامّاً مطلقاً، كـ«المعلوم» يتناول «الموجود» و«المعدوم». وقيل: «الشيء»[2].

وقيل: ليس لنا عامٌّ مطلق[3]؛ لأن «الشيء» لا يتناول المعدوم، و«المعلوم» لا يتناول المجهول.

والخاصّ ينقسم إلى خاصٌّ لا أخصّ منه، يسمَّى: خاصّاً مطلقاً، كـ«زيد» و«عمرو» و«هذا الرجل».

وما بينهما عامٌّ وخاصٌّ بالنسبة[4]، فكلُّ ما ليس بعامٍّ ولا خاصٍّ مطلقاً؛ فهو عامٌّ بالنسبة إلى ما تحته، خاصٌّ بالنسبة إلى ما فوقه.

فـ«الموجود» خاصٌّ بالنسبة إلى «المعلوم»، عامٌّ بالنسبة إلى «الجوهر».

---

(١) ذكر هذا التعريف أبو الخطاب في «التمهيد»: (٢/ ٥)، وأبو الحسين البصري في «المعتمد»: (١/ ١٨٩)، والسمعاني في «قواطع الأدلة»: (١/ ١٥٤) وأضاف إليه الرازي عبارة في آخره «بحسب وضع واحد»، واستحسنه الشوكاني وزاد عليه لفظة في آخره وهي: «دفعة»، فصار تعريف العام على هذا هو: اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضعٍ واحدٍ دفعةً.

وانظر: «المحصول»: (٢/ ٣٠٩)، و«إرشاد الفحول» ص٣٩٣، و«المسودة» ص٥٧٤.

(٢) هذا مثال المعتزلة على العام الذي لا أعم منه.

(٣) هذا المذهب الثاني، فالمذهب الأول: أنه يوجد عام لا أعم منه، ومثَّل له الجمهور بالمعلوم، ومثَّل له المعتزلة بالشيء، والمذهب الثاني: أنه لا يوجد عام لا أعم منه، أي: عام مطلق. واعلم أن هذا القول ذكره الغزالي باعتبار، وتابعه المصنف فجعله قولاً برأسه.

انظر: «المستصفى»: (٢/ ١٠٦)، «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢٤٣).

(٤) أي: هو عام بالنسبة والإضافة إلى ما تحته، خاص بالنسبة إلى ما فوقه، فالحيوان عام بالنسبة إلى ما تحته من الأنواع كالإنسان وفرس، خاص بالنسبة إلى ما فوقه، وهو الجسم. (ط).

و«الجوهر» خاصٌّ بالنسبة إلى «الموجود»، عامٌّ بالنسبة إلى «الجسم».

و«الجسم» خاصٌّ بالنسبة إلى «الجوهر»، عامٌّ بالنسبة إلى «النامي».

و«النامي» خاصٌّ بالنسبة إلى «الجسم»، عامٌّ بالنسبة إلى «الحيوان».

وأشباه ذلك: يسمَّى عامّاً؛ لشموله ما يشمله، خاصّاً من حيث قصوره عمَّا شمِلَه غيره.

فصل
[ألفاظ العموم]

وألفاظ العموم خمسة أقسام:

الأول: كلُّ اسم عُرِّف بالألف واللام لغير المعهود[1]، وهو ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ألفاظ الجموع، كـ: «المسلمين» و«المشركين» و«الذين».

والنوع الثاني: أسماء الأجناس: وهو ما لا واحد له من لفظه، كـ«الناس» و«الحيوان» و«الماء» و«التراب».

والنوع الثالث: لفظ الواحد[2] كـ«السارق» و«السارقة» و«الزانية» و«الزاني» و﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢].

القسم الثاني من ألفاظ العموم: ما أُضيف من هذه الأنواع الثلاثة إلى معرفة؛ كـ: «عَبيد زيد» و«مال عمرو»[3].

---

(١) فإن ما عرف بلام العهد لا يكون عامّاً؛ لأنه يدل على ذات معينة، نحو: لقيتُ رجلًا، فقلتُ للرجل. (ب).

(٢) المفرد المحلى بأل من صيغ العموم عند الإمام الشافعي وأحمد، ونقله الآمدي عن الأكثرين، وذهب الرازي إلى أن المفرد المحلى بأل لا يفيد العموم مطلقاً، وذهب الغزالي والجويني إلى أنه مجمل، أي: أنه يحتمل أن يفيد العموم، ويحتمل أن لا يفيد.

انظر: «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢٥٢)، و«المستصفى»: (٢/ ١١٠)، و«البرهان»: (١/ ٣٣٩)، و«المحصول»: (٢/ ٣٦٧)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٤٣)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ١٣٣).

(٣) الأول: لفظ جمع، والثاني: اسم جنس، أضيفا إلى معرفة، فيقتضي عموم العبيد والمال. وبقي اللفظ المفرد لم يمثِّل له. ومثاله: سارق القرية، وهو يفيد العموم عند الأكثر. انظر: «القواعد والفوائد الأصولية» ص٢٠٠، و«شرح تنقيح الوصول» ص١٨٠، و«شرح مختصر الروضة»: (٢/ ٤٦٦).

القسم الثالث: أدوات الشرط: كـ«مَنْ» فيمن يَعقِل، و«ما» فيما لا يَعقِل، و«أيٌّ» في الجميع، و«أين» و«أيَّان» في المكان[1] و«متى» في الزمان ونحوه.

كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣] و﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: ٩٦]، و﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [النساء: ٧٨]، وقوله عليه السلام: «**أيُّما امرأةٍ نَكَحَت نفسها بغيرِ إذنِ وليِّها**»[2].

القسم الرابع: «كلٌّ» و«جميع»، كقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥] ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ [الأعراف: ٣٤] و﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢].

القسم الخامس: النكرة في سياق النفي[3]، كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾ [الأنعام: ١٠١] ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

قال البستي[4]: الكامل في العموم هو الجمع؛ لوجود صورته ومعناه، وما عداه قاصر في العموم؛ لأنه بصيغته إنما يتناول واحداً، لكنه ينتظم جمعاً من المسمَّيات معنى، فالعموم قائمٌ بمعناها، لا بصيغتها.

واختلف الناس في هذه الأقسام الخمسة[5]:

فقالت الواقفية: لا صيغة للعموم[6]، بل أقلُّ الجمع داخل فيه بحكم الوضع، وفيما زاد

---

(١) هكذا في كل النسخ: أين وأيان في المكان، وهو سهو، بل أين وحدها للمكان وأيان للزمان. (ب).

(٢) أخرجه أبو داود: ٢٠٨٣، والترمذي: ١١٠٢، وأحمد: ٢٤٣٧٢، من حديث عائشة ﵂، وهو صحيح.

(٣) هذا عند الجمهور، وخالف بعضهم في ذلك. انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ١٣٧)، و«المحصول»: (٢/ ٣٤٣)، و«شرح تنقيح الفصول» ص١٨١، و«أصول السرخسي»: (١/ ١٥٨).

(٤) هو حمد بن محمد بن إبراهيم، أبو سليمان الخطابي، البستي، من أهم مصنفاته: «معالم السنن»، و«غريب الحديث» و«العزلة»، وغيرها، توفي سنة (٣٨٨هـ).

انظر في ترجمته: «البداية والنهاية»: (١١/ ٢٣٦)، و«بغية الوعاة»: (١/ ٤٥٦)، و«الأعلام»: (٢/ ٣٠٤).

(٥) حاصله أن هاهنا ثلاثة مذاهب:

أولها: مذهب قوم يلقّبون بأرباب الخصوص: قالوا: إن هذه الألفاظ موضوعة لأقل الجمع، وهو إما اثنان، وإما ثلاثة، على ما سيأتي الخلاف فيه.

ثانيها: مذهب أرباب العموم: قالوا: هذه الألفاظ للاستغراق بالوضع، إلَّا أن يتجوز به عن وضعه.

(٦) هذا هو المذهب الثالث: وهو قول لأبي الحسن الأشعري، وجماعة من المتكلمين. واعلم أن عبارة المصنف هنا في وصف مذهب الواقفية لا تحصّل المقصود، ولا يتحصّل منها تحقيق المراد، كما قال =

عليه: فيما بين «الاستغراق» و«أقلّ الجمع» مشترك كاشتراك لفظ «النَّفَر» بين «الثلاثة» و«الخمسة».

وحُكي نحو ذلك عن محمد بن شجاع الثلجي[1].

قالوا:

لأن أقل الجمع مستَيْقن، وفيما زاد مشكوك، يُحتمل أن يكون مراداً، وأن لا يكون مراداً، فيحمل على اليقين.

ولأن وضع هذه الصيَغ للعموم، إما أن تُعلَم بـ«عقل» أو بـ«نقل». فالعقل لا مَدْخَل له في اللغات. والنقل: إما «تواتر»، وإما «آحاد»؛ فالآحاد لا يحتجّ بها، والتواتر لا يمكن دعواه، ثم لو كان؛ لأفاد عِلماً ضرورياً.

ولأنا لمَّا رأينا العرب تستعمل الألفاظ المشتركة في جميع مسمَّياتها؛ قضينا بأنها مشتركة، وأنَّ مَن ادَّعى أنها حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر؛ كان متحكِّماً.

وهذه الصِّيَغ تُستعمل في العموم والخصوص، بل استعمالها في الخصوص أكثر في الكتاب والسنة، وليس أحدهما أَولى من الآخر، فهما قولان متقابلان، فيجب تدافعهما، والاعتراف بالاشتراك.

ولأنه يحسُن الاستفهام، فلو قال: «من دخل داري فأعطه درهماً»؛ حَسُن أن يقول: «وإن كان فاسقاً» ولو عمَّ اللفظ؛ لما حَسُن أن يستفسر.

ولنا دليلان:

أحدهما: إجماع الصحابة ﷺ، فإنهم مع أهل اللُّغة بأجمعهم، أجرَوْا ألفاظ الكتاب والسنة على العموم، إلَّا ما دلَّ على تخصيصه دليل، فإنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص، لا دليل العموم.

= الطوفي وابن بدران، والعبارة الصحيحة عبارة الغزالي. انظر لزاماً: «المستصفى»: (٢/ ١١١).
وهناك مذاهب أخرى في المسألة، انظر: «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢٤٦)، و«إرشاد الفحول» ص٣٩٨، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ١٠٨)، و«البحر المحيط»: (٣/ ١٧)، و«القواعد والفوائد الأصولية» ص١٩٤.

(١) هو: أبو عبد الله الحنفي، فقيه الحنفية في وقته، شرح فقه الإمام أبي حنيفة واحتج له، وكان يميل إلى الاعتزال، توفي سنة (٢٦٦هـ). انظر: «تاريخ بغداد»: (٥/ ٣٥٠)، و«الأعلام»: (٧/ ٢٨).
وورد في «البحر المحيط» و«إرشاد الفحول» البلخي بدل الثلجي.

فعملوا بقوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾ [النساء: ١١] واستدلُّوا به على إرث فاطمة، حتى نقل أبو بكر [رضي الله عنه]: «**نَحنُ مَعَاشِرَ الأَنبِيَاءِ لا نُورَثُ ما تَرَكْنا صَدَقَةٌ**»(١).

وأجْرَوْا ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] و﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ [النور: ٢] و﴿وَمَن قُتِلَ مَظۡلُومٗا﴾ [الإسراء: ٣٣] ﴿وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ [البقرة: ٢٧٨] ﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ﴾ [النساء: ٢٩] و﴿لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ﴾ [المائدة: ٩٥] و «**لا تُنكَحُ المرأةَ على عَمَّتِها**»(٢)، «**ومَن أغلَقَ عليه بَابَه فهو آمِن**»(٣) و «**لا يَرِثُ القاتل**»(٤) وغير ذلك مما لا يُحصى على العموم.

ولما نزل قوله تعالى: ﴿لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء: ٩٥] قال ابن أمِّ مكتوم: «إني ضرير البصر» فنزل: ﴿غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾(٥) فعَقَلَ الضريرُ وغيرُه من عموم اللفظ.

ولما نزل ﴿إِنَّكُمۡ وَمَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] قال ابن الزِّبعْرَى: «لأخصمن محمداً» فقال له: «قد عُبِدَت الملائكة والمسيح أفيدخلون النار؟» فنزل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنۡهَا مُبۡعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١]، فعَقَل العموم، ولم يُنكِر عليه، حتى بيَّن الله تعالى المراد من اللفظ(٦).

ولما أراد أبو بكر قتال مانعي الزكاة قال له عمر: كيف تقاتلهم وقد قال رسول الله ﷺ: «**أُمِرتُ أن أُقاتِلَ النَّاسَ حتى يَقُولوا لا إله إلَّا الله**»؟ الحديث فلم ينكر أبو بكر احتجاجه، بل قال: «أليس قد قال: «**إلَّا بحقِّها**» والزكاةُ مِن حقِّها»؟(٧)

واختلف عثمان وعلي، في الجمع بين الأختين(٨). فاحتجَّ عثمان بقوله تعالى: ﴿فَمِن مَّا

---

(١) أخرجه البخاري: ٣٠٩٣، ومسلم: ٤٥٨٠، وأحمد: ٩.

(٢) أخرجه البخاري: ٥١٠٩، ومسلم: ٣٤٣٦، وأحمد: ٩٩٥٢، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه مسلم: ٤٦٢٤، وأحمد: ٧٩٢٢، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) أخرجه أبو داود: ٤٥٦٤، والترمذي: ١٤٠٠، وابن ماجه: ٢٦٦٢، وأحمد: ٣٤٦، من حديث عبد الله بن عمرو، وهو حسن.

(٥) أخرجه البخاري: ٤٥٩٤، ومسلم: ٤٩١١، وأحمد: ١٨٤٨٤، من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه.

(٦) انظر قصة ابن الزِّبعرى مع النبي ﷺ: في «تفسير ابن كثير» عند الآية السابقة، و«أسباب النزول» للواحدي.

(٧) أخرج هذه القصة البخاري: ٦٩٢٤، ومسلم: ١٢٤، وأحمد: ٦٧.

(٨) أي: في ملك اليمين.

مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٢٥]. واحتجَّ علي بعموم قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣][(١)].

ولما سمع عثمان بن مظعون قول لبيد[(٢)]:

. . . . . وكلُّ نعيم لا محالةَ زائلُ[(٣)]

قال له: «كذبت؛ إن نعيم الجنة لا يزول».

وهذا وأمثاله مما لا ينحصر كثرة يدلُّ على اتفاقهم على فهم العموم من صيغته. والإجماع حُجّة، ولو لم يكن إجماعهم حُجَّة؛ لكان حُجَّة من حيث إنهم أهل اللغة، وأعرَف بصيَغها وموضوعاتها.

[الدليل] الثاني:

أنَّ صِيَغ العموم يحتاج إليها في كلِّ لغة، ولا تختصُّ بلغة العرب، فيبعُد جدّاً أن يَغفل عنها جميع الخلق، فلا يضعونها مع الحاجة إليها.

ويدلُّ على وضعه: توجّه الاعتراض على من عصى الأمر العامّ، وسقوطه عمن أطاع، ولزوم النقض والخلف على الخبر العامّ، وبناء الاستحلال والأحكام على الألفاظ العامّة.

فهذه أربعة أمور تدلُّ على الغرض.

وبيانها: أنَّ السيِّد إذا قال لعبده: «من دخل داري فأعطه رغيفاً» فأعطى كلَّ داخل، لم يكن للسيد أن يعترض عليه.

ولو قال: «لِمَ أعطيتَ هذا وهو قصير» وإنما أردتُ الطوال؟ فقال [العبد]: «ما أمرتني بهذا، وإنما أمرتني بإعطاء كلّ داخل» فعرض هذا على العقلاء، رأوا اعتراض السيِّد ساقطاً، وعُذر العبد متوجّهاً.

---

(١) اختلاف عثمان مع علي ﷺ، في الجمع بين الأختين أخرجه مالك في «الموطأ»: (٢/ ٥٣٨)، وانظر: «تفسير ابن كثير»، و«تفسير القرطبي» عند الآية السابقة من سورة النساء.

(٢) هو: لبيد بن ربيعة بن مالك العامري، أبو عقيل، أحد شعراء الجاهلية، أدرك الإسلام، وقدم على النبي ﷺ، ونزل الكوفة وأقام فيها، توفي سنة (٤١هـ). قال النبي ﷺ: «**أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل**».

انظر ترجمته في: «أسد الغابة»: (٤/ ٢٦٠)، و«الشعر والشعراء» لابن قتيبة: (١/ ٢٧٤).

(٣) وصدر البيت: ألا كلّ شيء ما خلا الله باطلُ. والبيت من الطويل، وهو في ديوان لبيد بن ربيعة ص٢٥٦.

ولو أن العبدَ حَرَم واحداً، فقال له السيد: «لِمَ لم تعطِه؟» قال: «لأن هذا أسود، ولفظك ما اقتضى العموم، فيحتمل أنك أردت البِيض»: استوجب التأديب عند العقلاء، وقيل له: «مالك وللنظر إلى اللون، وقد أُمرت بإعطاء كلِّ داخل؟».

وأما النَّقْض؛ فإنه لو قال: «ما رأيت أحداً» وقد رأى جماعةً، كان كلامُه خلفاً ومنقوضاً وكذباً.

ولذلك قال الله تعالى: ﴿قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ﴾ [الأنعام: ٩١] وإنما أورد هذا نقضاً على كلامهم. فإن لم يكن هذا عامّاً، فلِمَ أورد النَّقْض عليهم؟ فلعلَّهم أرادوا[1] غير موسى، فلِمَ لزم دخول موسى تحت اسم البشر؟

وأما إثبات الاستحلال والأحكام، فإذا قال: «أعتقتُ عبيدي وإمائي» ومات عقيبه، جاز لمن سمع أن يزوِّج عبيده، ويتزوَّج من إمائه بغير رضا الورثة.

ولو قال: «العبيد الذين في يدي ملك فلان»، كان إقراراً محكوماً به في الكلِّ.

ولو ادَّعى على رجل دَيناً فقال: «مالك عليَّ شيء» كان إنكاراً لدعواه. ولو حلف على ذلك؛ بريء في الحكم. ولو كان له عليه دَين، فحلف هذه اليمين؛ كان كاذباً آثماً. وبناء أمثال هذه الأحكام على العموم لا ينحصر.

فإن قيل: إنما ثبت هذا الذي ذكرتموه بالقرائن، لا بمجرَّد اللفظ.

قلنا: هذا باطل؛ فإنه لو قدّر انتفاء القرائن [كلها] لفهم العموم، فإنه لو قُدِّر أن سيِّداً أمر عبداً له لم يعرف له عادة، ولا عاشره زماناً بأمر عام، ولا يعلم له غَرَضاً في إثباته وانتفائه، لتمهَّد عذره في العمل بعمومه، وتوجَّه إليه اللوم بترك الامتثال.

ولو قال: «كلُّ عبد لي حرّ» ولم تُعلم منه قرينة أصلاً، حَكمنا بحرية الكلِّ. وتقدير قرينة هاهنا كتقدير القرينة في سائر أنواع أدلة الكتاب والسنة، وهذا يُبطلها بأسرها.

ولأن اللفظ لو لم يكن للعموم؛ لخلا عن الفائدة، واختلَّت أوامر الشرع العامة كلُّها؛ لأن كلَّ واحد يمكنه أن يقول: «لم أعلم أنني مراد بهذا [الأمر، ولا في] اللفظ دلالة على أنني مراد به، ولا يلزمني الامتثال».

---

(١) عبارة «المستصفى»: (٢/ ١٢٢): فإن هم أرادوا.

وكذلك النواهي يقول: «لستُ مخاطباً بالنهي؛ لعدم دلالته على العموم في حقِّي».

فتختلُّ الشريعة، وتَبطُل دلالة الكتاب والسنة، ولا يصح من أحد الاحتجاج بلفظ عامٍّ في صورة خاصة؛ لعدم دلالته عليها، ولا يقدر أحد أن يأمر جماعة ولا ينهاهم، ولا يذكر لهم شيئاً يعمُّهم بلفظ واحد، وهذا باطل يقيناً، وفاسد قطعاً، فوجب اطّراحه.

وأما حُجَّة الواقفية: فحاصلها مطالبة بالدليل[1]، وليس بدليل[2]. ثم قد ذكرنا وجه الدليل على التعميم، وأنها إنما تستعمل على الخصوص مع قرينة[3].

وإنما حَسُن الاستفسار عن الفاسق؛ لأنه يفهم من الإعطاء «الإكرام». ويعلم من عادة الناس أنهم لا يكرمونهم.

فلتوَهُّم القرينة المخصّصة حَسُن منه السؤال. ولذلك لم يحسُن في بقية الصفات، فلو أنه لم يراجع وأعطى الفاسق، لكان عذره متمهّداً.

ثم إنما حَسُن الاستفهام لظهور التجوّز به عن الخصوص، فلذلك كان للمستفهم الاحتياط في طلبه. ولهذا دخل التوكيد في الكلام؛ لرفع اللبس، وإزالة الاتساع. ولهذا يحسن الاستفهام في الخاص؛ فإذا قال: «رأيتُ الخليفة»: قيل له: «أنت رأيته»؟

فصل

[الخلاف في عموم بعض الألفاظ]

وقال قوم بالعموم إلَّا فيما فيه الألف واللام[4].

وقال آخرون: بالعموم إلَّا في اسم الواحد بالألف واللام[5].

---

(١) أي: أن حاصل تلك الأدلة، أن الواقفية يطالبون بالدليل على أن تلك الصيغ تفيد العموم، وأجاب المصنف على ذلك بجوابين.

(٢) هذا الجواب الأول: وهو أن المطالبة بالدليل، ليس بدليل.

(٣) وهذا الجواب الثاني: وهو أننا سلمنا أن المطالبة بالدليل دليل، فإننا قد أثبتنا من الكتاب والسنة والإجماع وكلام العرب أن تلك الصيغ تفيد العموم.

(٤) وهو ما ذهب إليه أبو هاشم الجُبائي، انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٤٢)، و«البحر المحيط»: (٣/ ٨٦)، و«إرشاد الفحول» ص٤١٢، و«المعتمد»: (١/ ٢٤٠).

(٥) وهو ما ذهب إليه الرازي وأكثر أتباعه. انظر: «المحصول»: (٢/ ٣٦٨)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٤٣).

وقال بعض النحويين المتأخرين في «النكرة في سياق النفي» لا تعُمّ، إلَّا أن تكون فيه «مِنْ» مظهرة[1]، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [ص: ٦٥]. أو مقدَّرة كقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [الصافات: ٣٥]. بدليل: أنه يَحسُن أن يقول: «ما عندي رجل، بل رجلان».

ومن أنكر أنَّ الألف واللَّام للاستغراق قال: يُحتمل أن تكون للمعهود، ويُحتمل أن تكون للاستغراق، ويحتمل أنها لجملة من الجنس. فما دليل التعميم؟

ثم وإن سُلِّم في البعض، فما قولكم في جمع القِلَّة، وهو: ما ورد على وزن الأفعال كـ«الأحمال»، والأفعُل كـ«الأكلُب» و«الأكعُب»، والأفعِلة كـ«الأرغِفة»، والفعْلة كـ«الصِّبْية»؟

فقد قال أهل اللغة: إنه للتقليل وهو ما دون العشرة؟

وقال ناس بالتعميم إلَّا في لفظ المفرد المحلَّى بالألف واللام؛ لأنه لفظ واحد، والواحد ينقسم إلى: «واحد بالنوع» و«واحد بالذات».

فإذا دخله التخصيص: عُلم أنه ما أراد «الواحد بالنوع»، فانصرف إلى «الواحد بالذات».

قلنا: ما ذكرناه من الاستدلال[2]، جاز فيما فيه «الألف واللام»، وفي: «النكرة في سياق النفي».

فإنه إذا قال لعبده: «أعط الفقراء والمساكين»، و«اقتل المشركين»، و«اقطع السارق والسارقة»، و«اجلد الزانية والزاني»، و«لا تُؤذ مسلماً»، و«لا تجعل مع الله إلهاً»، واقتصر عليه، وانتفت القرائن، جرى فيه حكم الطاعة والعصيان، وتوجَّه الاعتراض وسقوطه.

ولو قال: «والله لا آكل رغيفاً»؛ حنَثَ إذا أكل رغيفين.

وقد قال الله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً﴾ [الجن: ٣] ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤] و﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩] و﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠]. ولا يحلُّ أن يقال في مثل هذا: إن اللفظ ما اقتضى التعميم.

وقولهم: «إن الألف واللام للمعهود».

---

(١) قال ابن بدران: نسب في «تحرير المنقول» هذا القول إلى أبي البقاء. انظر «نزهة الخاطر»: (٢/ ٨٩)، و«شرح تنقيح الفصول» ص١٨٢، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ١٣٧).

(٢) أي عند قولنا: ولنا دليلان.

قلنا: إنما ينصرف إلى المعهود عند وجوده، وما لا معهود فيه؛ يتعيَّن حملُه على الاستغراق؛ وهذا لأن الألف واللام للتعريف، فإذا كان ثَمَّ معهود، فحُمِل عليه؛ حصَلَ التعريف.

وإن لم يكن ثَمَّ معهود فصُرِف إلى الاستغراق؛ حصَلَ التعريفُ أيضاً. وإن صُرِفَ إلى أقلِّ الجمع أو إلى واحد،لم يحصُل تعريف، وكان دخول اللام وخروجها واحداً. ولأنهما إذا كانا للعهد، استغرقا جميع المعهود، فإذا كانا للجنس يجب أن يستغرقا.

وأما جمع القلّة: فإن العموم إنما يتلقَّى من الألف واللام.

ولهذا استفيد من لفظ الواحد في مثل «السارق والسارقة» و«الدينار أفضل من الدرهم» و«أهلك الناسَ الدينارُ والدرهم».

ولذلك صحَّ توكيده بما يقتضي العموم، وجاز الاستثناء منه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العصر: ٢-٣] والاستثناء إخراج ما لولاه لدخل تحت الخطاب.

وقوله[1]: إنه يصحُّ أن يقول: «ما عندي رجل، بل رجلان».

[قلنا: قوله: «بل رجلان»] قرينة لفظية تدلُّ على أنه استعمل لفظ العموم في غير موضوعه[2].

ولا يمنع ذلك من حمله على موضوعه عند عدم القرينة، كما أنَّ لفظة «الأسد» إذا استعملت في الرجل الشجاع بقرينة لا يمنع من استعمالها في موضوعها، وحملها عليه عند الإطلاق.

وأما لفظة «مِنْ»: فهي من مؤكِّدات العموم، وتمنع من استعماله في مجازه. ولتأثيرها في التأكيد، ومنعها من التوسع واستعمال اللفظ في غير العموم، تطرَّق الوهم إلى القائل بنفي التعميم فيما خلت منه، والله أعلم.

---

(١) أي: وقول من قال: إن النكرة في سياق النفي لا تفيد العموم، إلا إذا كانت مسبوقة بمن.

(٢) أي: في مثل: ما جاءني من رجل، فليست هي المفيدة للعموم، وإنما هي لتأكيد العموم الحاصل من وقوع النكرة في سياق النفي، وفائدتها منع استعمال اللفظ في مجازه. (ب).

فصل
[أقلُّ الجمع]

أقلُّ الجمع ثلاثة[1].

وحُكي عن أصحاب مالك، وابن داود[2]، وبعض النحويين[3]، وبعض الشافعية: أن أقلَّه اثنان[4]؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ﴾ [النساء: ١١] ولا خلاف في حجبها باثنين[5].

وقد جاء ضمير الجمع للاثنين في: ﴿هَٰذَانِ خَصۡمَانِ ٱخۡتَصَمُواْ﴾ [الحج: ١٩] ﴿وَهَلۡ أَتَىٰكَ نَبَؤُاْ ٱلۡخَصۡمِ إِذۡ تَسَوَّرُواْ ٱلۡمِحۡرَابَ﴾ [ص: ٢١] وكانوا اثنين، و﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ﴾ [الحجرات: ٩] و﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ﴾ [التحريم: ٤].

وقال النبي ﷺ: «**الاثنانِ فَما فوقَهما جَماعة**»[6]؛ ولأن «الجمع» مُشتقٌّ من جمع الشيء إلى الشيء وضمِّه إليه، وهذا يحصل في الاثنين.

ولنا: ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنه قال لعثمان رضي الله عنه: «لِمَ حجبت الأم بالاثنين من

---

(١) وهو مذهب الجمهور، من الفقهاء والمتكلمين. انظر: «تيسير التحرير»: (١/ ٢٠٦)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٢٣٣، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ١٤٤)، و«الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢٧٣).

(٢) هو محمد بن داود بن علي الظاهري، أبو بكر، كان فقيهاً أديباً شاعراً مناظراً، من مصنفاته: «الإنذار»، و«الوصول إلى معرفة الأصول»، و«اختلاف مسائل الصحابة»، توفي سنة (٢٩٧هـ).
انظر: «تذكرة الحفاظ»: (٢/ ٦٦٠)، «تاريخ بغداد»: (٥/ ٢٥٦)، و«وفيات الأعيان»: (٣/ ٣٩٠).
وذكر ابن حزم في «الإحكام» أن جمهور الظاهرية ذهبوا إلى أن أقل الجمع اثنان، واختار هو القول الآخر، وهو أن أقل الجمع ثلاثة، ورد على أصحابه. انظر: «الإحكام»: (٤/ ٢).

(٣) مثل الخليل، ونفطويه، وثعلب، وغيرهم. انظر: «البحر المحيط»: (٣/ ١٣٦)، و«إرشاد الفحول» ص٤٢٥.

(٤) ومن الشافعية الغزالي، وأبو إسحاق الإسفراييني، وهو مذهب الأشعري والباقلاني وبعض الحنابلة.
انظر: «المستصفى»: (٢/ ١٤٩)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٢٣٣، و«البحر المحيط»: (٣/ ١٣٦)، و«القواعد والفوائد الأصولية» ص٢٣٨، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ١٤٥).

(٥) أي: حجب الأم من الثلث إلى السدس بأخوين، ولكن ابن عباس خالف الصحابة في هذه المسألة.

(٦) أخرجه ابن ماجه: ٩٧٢، من حديث أبي موسى الأشعري، وأحمد: ٢٢١٨٩، من حديث أبي أمامة الباهلي، بلفظ: «هذان جماعة»، وهو صحيح لغيره.

الأخوة، وإنما قال الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ﴾ [النساء: ١١] وليس الأخوان بإخوة في لسانك، ولا في لسان قومك؟». فقال له عثمان: «لا أنقضُ أمراً كان قبلي، وتوارثه الناس، ومضى في الأمصار»(١).

فعارَفَه على: أنه في لسان العرب ليس بحقيقة في الاثنين، وإنما صار إليه للإجماع.

دليل آخر: أن أهل اللسان فرَّقوا بين «الآحاد» و«التثنية» و«الجمع»، وجعلوا لكلٍّ واحد من هذه المراتب لفظاً وضميراً مختصّاً به، فوجب أن يغاير «الجمعُ» «التثنية» كمغايرة «التثنية» «الآحاد».

ولأن الاثنين لا ينعت بهما «الرجال» و«الجماعة» في لغة أحد، فلا تقول: «رأيت رجالاً اثنين» ولا: «جماعة رجلين»، ويصحُّ أن يقال: «ما رأيت رجالاً، وإنما رأيت رجلين» ولو كان حقيقة فيه، لما صحَّ نفيُه.

و[أما] ما احتجوا به: فغايته أنه جاز التعبير بأحد اللفظين عن الآخر مجازاً، كما عبّر عن الواحد بلفظ الجمع في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٧٣] و﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ﴾ [الحجر: ٩].

ثم إن «الطائفة» و«الخصم» يقع على الواحد والجمع، والقليل والكثير، فردّ الضمير إلى الجماعة الذين اشتمل عليهم لفظ «الطائفة» و«الخصم».

وأما قوله: «الاثنان جماعة» أراد: في حُكم الصلاة، وحُكم انعقاد الجماعة؛ لأن كلام النبي ﷺ يُحمل على الأحكام لا على بيان الحقائق.

وقولهم: «إنه جمع شيء إلى شيء».

قلنا: الأسماء في اللغة لا يلزم فيها حكم الاشتقاق على ما مضى.

---

(١) أخرجه الحاكم: (٤/ ٣٧٢)، والبيهقي: (٦/ ٢٢٧)، ونقله عن البيهقي ابن كثير في «تفسيره» عند الآية: ١١ من سورة النساء، وقال: في صحة هذا الأثر نظر.

فصل
[العام الوارد على سبب خاص]

إذا ورد لفظ العموم على سبب خاص، لم يسقط عمومه[1]، كقوله عليه السلام ـ حين سُئل أنتوضأ بماء البحر في حال الحاجة؟ ـ قال: «**هو الطَّهُورُ مَاؤُه**»[2].

وقال مالك، وبعض الشافعية: يسقط عمومه[3]؛ إذ لو لم يكن للسبب تأثير، لجاز إخراج السبب بالتخصيص من العموم، ولَمَا نقله الراوي؛ لعدم فائدته، ولَمَا أخَّر بيان الحكم إلى وقوع الواقعة. ولأنه جواب، والجواب يكون مطابقاً للسؤال.

ولنا: أنَّ الحُجَّةَ في لفظ الشارع، لا في السبب، فيجب اعتباره بنفسه لا في خصوصه وعمومه. ولذلك لو كان أخص من السؤال، لم يجز تعميمه؛ لعموم السؤال.

ولو سألت امرأةٌ زوجَها الطلاق فقال: «كلُّ نسائي طوالق»: طلقن كلّهن؛ لعموم لفظه، وإن خصّ السؤال.

ولذلك يجوز أن يكون الجواب معدولاً عن سَنَن السؤال، فلو قال قائل: «أيحلُّ أكل الخبز، والصيد، والصوم»؟ فيجوز أن يقول: «الأكل مندوب» و«الصوم واجب» و«الصيد حرام» فيكون جواباً، وفيه «وجوب» و«ندب» و«تحريم»، والسؤال وقع عن «الإباحة».

---

(١) هذه المسألة يترجمها جماعة من علماء الأصول بقولهم: العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب. وهذا مذهب الإمام أحمد والشافعي، وأكثر أصحابهما، وأكثر المالكية والحنفية والأشعرية.
انظر: «البحر المحيط»: (٣/ ١٩٨)، و«أصول السرخسي»: (١/ ٢٧٢)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٢١٦، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ١٧٨)، و«إرشاد الفحول» ص٤٥٤.

(٢) أخرجه أبو داود: ٨٣، والترمذي: ٦٩، والنسائي: ٥٩، وابن ماجه: ٣٨٦، ومالك: (١/ ٢٢)، وأحمد: ٧٢٣٣، من حديث أبي هريرة، وهو صحيح.

(٣) ذكر القرافي في «شرح التنقيح» روايتين عن الإمام مالك، وقال: العموم إذا كان مستقلاً دون سببه، فهو على عمومه عند أكثر المالكية. ومن الشافعية من قال بذلك: المزني والقفال، والدقاق، والجويني وهو قول عند بعض الحنابلة.
انظر: «شرح تنقيح الفصول» ص٢١٦، و«الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢٩١)، و«التبصرة» ص١٤٥، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ١٧٨).

وكيف يُنكر هذا، وأكثر أحكام الشرع نزلت على أسباب، كنزول آية الظِّهار في أوس بن الصامت[1]، وآية اللِّعان في هِلال بن أُمَيَّة[2]، ونحو هذا.

ولا يلزم من وجوب التعميم، جواز تخصيص السبب؛ فإنه لا خلاف في أنه بيان الواقعة. وإنما الخلافُ: هل هو بيان لها خاصة أم لها ولغيرها؟ فاللفظ يتناولها يقيناً، ويتناول غيرها ظنّاً؛ إذ لا يسأل عن شيء فيعدل عن بيانه إلى بيان غيره، إلَّا أن يجيب عن غيره بما ينبِّه على محلِّ السؤال، كما قال لعمر ـ لما سأله عن القُبلة للصائم ـ: «**أَرَأَيتَ لو تَمضْمَضْتَ**»[3]؟

ولهذا كان نَقْلُ الراوي للسبب مفيداً، ليبيّن به تناول اللفظ له يقيناً، فيمتنع من تخصيصه.

وفيه فوائد أُخَر من «معرفة أسباب النزول» و«السِّيَر» و«التوسع في علم الشريعة».

وقولهم: «لِمَ أخَّر بيان الحكم؟».

قلنا: الله أعلم بفائدته في أيِّ وقت يحصل ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

ثم لعلَّه أخّره إلى وقت الواقعة؛ لوجوب البيان في تلك الحال، أو اللطف ومصلحة للعباد داعية إلى الانقياد، لا تحصل بالتقديم ولا بالتأخير. ثم يلزم لهذه العلة، اختصاص الرَّجم بـ«ماعز» وغيره من الأحكام.

وقولهم: «تجب المطابقة».

قلنا: يجب أن يكون متناولاً له، أما أن يكون مطابقاً له فكلَّا، بل لا يمتنع أن يسأل عن شيء فيجيب عنه وعن غيره، كما سُئل عن الوضوء بماء البحر، فبيَّن لهم حلّ ميتته.

---

(١) أخرج ذلك أبو داود: ٢٢١٤، وابن حبان: ٤٢٧٩، من حديث خولة بنت ثعلبة رضي الله عنها، وهو صحيح.

(٢) أخرجه البخاري: ٢٦٧١، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، ومسلم: ٣٧٥٧، وأحمد: ١٢٤٥٠، من حديث أنس ابن مالك رضي الله عنه.

(٣) أخرجه أبو داود: ٢٣٨٥، والنسائي في «الكبرى»: ٢٩٤٥، وأحمد: ١٣٨، وإسناده صحيح.

فصل
[خبر الصحابي بلفظ عام يفيد العموم]

قول الصحابي: «نهى رسول الله ﷺ عن المُزَابَنَة»[1] و«قضى بالشُّفعة فيما لم يُقسَم»[2]: يقتضي العموم[3].

وقال قوم: لا عموم له[4]؛ لأن الحُجَّة في المحْكي، لا في لفظ الحاكي.

والصحابي يحتمل: أنه سمع لفظاً خاصّاً، أو يكون عموماً، أو يكون فعلاً لا عموم له. وقضاؤه بالشفعة لعلَّه حُكم في عين، أو بخطاب خاصّ مع شخص، فكيف يتمسّك بعمومه؟!

أم كيف يثبت العموم مع التعارض والشك؟

ولنا: إجماع الصحابة ﷺ؛ فإنه قد عُرف منهم الرجوع إلى هذا اللفظ في عموم الصُّوَر، كرجوع ابن عمر إلى حديث رافع: «نهى النبي ﷺ عن المخابرة»[5] واحتجاجهم بهذا اللفظ نحو: نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة، والمحاقلة، والمخابرة، وبيع الثمر حتى يبدو صلاحه والمنابذة وسائر المناهي[6].

وكذلك أوامرُه، وأقضيَتُه، ورُخَصُه، مثل: «أرخصَ في السَّلَم ووضْع الجوائح»[7]. وقد اشتهر هذا عنهم في وقائع كثيرة، مما يدُلُّ على اتفاقهم على الرجوع إلى هذه الألفاظ.

---

(١) أخرجه البخاري: ٢١٨٥، ومسلم: ٣٨٩٣، وأحمد: ٤٥٢٨، من حديث ابن عمر ﷺ.

(٢) أخرجه البخاري: ٢٢١٤، ومسلم: ٤١٢٨، وأحمد: ١٤١٥٧، من حديث جابر بن عبد الله ﷺ.

(٣) هو مذهب الحنابلة، واختاره الآمدي والشوكاني وغيرهما. انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٢٣١)، و«الإحكام» للآمدي: (٢/ ٣١٢)، و«تيسير التحرير»: (١/ ٢٤٩)، و«شرح تنقيح الفصول» ص١٨٨، و«إرشاد الفحول» ص٤٣٠.

(٤) وهو مذهب أكثر الأصوليين، وحكي عن بعض أصحاب الأصول التفصيل بين أن يقترن الفعل بحرف «أن» فيكون للعموم كقوله: «قضى أن الخراج بالضمان» وبين ألا يقترن فيكون خاصّاً نحو: «قضى بالشفعة للجار» وقد حكى هذا القول القاضي في «التقريب» والأستاذ أبو منصور، والشيخ أبو إسحاق، والقاضي عبد الوهاب وصححه، وحكاه عن أبي بكر القفال. انظر المصادر السابقة.

(٥) أخرجه مسلم: ٣٩٣٥، وأحمد: ٤٥٠٤.

(٦) أخرجه البخاري: ٢٣٨١، ومسلم: ٣٩٠٨، وأحمد: ١٤٨٧٦، من حديث جابر بن عبد الله ﷺ.

(٧) أخرجه مسلم: ٣٩٨٠، وأحمد: ١٤٣٢٠، من حديث جابر بن عبد الله ﷺ.

واتفاق السَّلَف على نقل هذه الألفاظ دليلٌ على اتفاقهم على العمل بها. إذ لو لم يكن كذلك كان اللفظ مجمَلاً. ثم لو كانت القضية في شخصٍ واحدٍ وجبَ التعميم؛ لما ذكرناه في المسألة الأخرى[1]، والله أعلم.

فصل
[خطاب الناس والمؤمنين يتناول العبيد]

وما ورَدَ من خطابٍ مضافاً إلى «الناس» و«المؤمنين»: دخل فيه العبد[2]؛ لأنه من جملة من يتناوله اللفظ. وخروجه عن بعض التكاليف، لا يوجبُ رفعَ العموم فيه، كـ«المريض» و«المسافر» و«الحائض».

ويدخلُ النساءُ في الجمع المضاف إلى «الناس»، وما لا يتبيَّن فيه لفظ التذكير والتأنيث كـ«أدوات الشرط»، ولا يدخلْنَ فيما يختصُّ بالذكور من الأسماء كـ«الرجال» و«الذكور».

فأما الجمع بالواو والنون كـ: «المسلمين»، وضمير المذكورين، كقوله: ﴿كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟﴾ [الأعراف: ٣١]:

فاختار القاضي: أنهن يدخلْنَ فيه، وهو قول بعض الحنفية وابن داود[3].

واختار أبو الخطاب والأكثرون: أنهن لا يدخلْنَ فيه[4]؛ لأن الله تعالى ذكر «المسلمات» بلفظ متميِّز، فما يثبته ابتداء ويخصّه بلفظ «المسلمين» لا يدخلْنَ فيه، إلَّا بدليل آخر من: «قياس» أو «كونه في معنى المنصوص، وما يجري مجراه».

---

(١) وهي مسألة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب المتقدمة ص٢٧٤ .

(٢) وهو مذهب الجمهور من الفقهاء والأصوليين. وقال بعض المالكية والشافعية: لا يدخلون إلَّا بدليل.
انظر: «تيسير التحرير»: (٢/ ٢٥٣)، و«القواعد والفوائد الأصولية» ص٢٠٩، و«شرح تنقيح الفصول» ص١٩٦، و«الإحكام» للآمدي: (٢/ ٣٣١)، و«الإحكام» لابن حزم: (٣/ ٨٦).

(٣) وهو مذهب أكثر الحنابلة وبعض المالكية وبعض الشافعية.
انظر: «العدة»: (٢/ ٣٥١)، «وتيسير التحرير»: (١/ ٢٥٣)، و«الإحكام» للآمدي: (٢/ ٣٢٥)، و«شرح تنقيح الفصول» ص١٩٨، و«الإحكام» لابن حزم: (٣/ ٨٠)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٢٣٦).

(٤) وهو قول أكثر الشافعية والأشعرية، وجماعة من الحنفية والمعتزلة.
انظر: «التمهيد» لأبي الخطاب: (١/ ٢٩١)، و«المستصفى»: (٢/ ١٤٤)، و«المعتمد»: (١/ ٢٥٠)، و«البحر المحيط»: (٣/ ١٧٨)، و«الإحكام» للآمدي: (٢/ ٣٢٥)، و«قواطع الأدلة»: (١/ ١١٥).

ولنا: أنه متى اجتمع المذكَّر والمؤنَّث غُلِّب التذكير، ولذلك لو قال ـ لمن بحضرته من الرجال والنساء ـ: «قوموا» و«اقعدوا»: تناول جميعهم. ولو قال: «قوموا» و«قمن»، و«اقعدوا» و«اقعدن»؛ عدَّ تطويلاً ولُكْنة.

ويبيِّنه قوله تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٣٨]، ﴿بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ [البقرة: ٣٦]، وكان ذلك خطاباً لآدم، وزوجته، والشيطان.

وأكثرُ خطاب الله تعالى في القرآن بلفظ التذكير، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: ١٠٤] و﴿يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟﴾ [الزمر: ٥٣] و﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] و﴿وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٩٧] و﴿وَبَشِّرِ ٱلْمُخْبِتِينَ﴾ [الحج: ٣٤] والنساء يدخلْنَ في جملته.

وذكْرُه لهنَّ بلفظ مفرد ـ تبييناً وإيضاحاً ـ لا يمنع دخولهنَّ في اللفظ العام الصالح لهنّ، كقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨] وهما من الملائكة. وقوله: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ [الرحمن: ٦٨].

وقد يعطف العامّ على الخاص، كقوله تعالى: ﴿وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَٰرَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُمْ﴾ [الأحزاب: ٢٧] والمال عامّ في الكلِّ، والله أعلم.

فصل
[العام بعد التخصيص حجة]

العامّ إذا دخلَه التخصيصُ يبقى حُجَّةً فيما لم يخصّ عند الجمهور[1].

وقال أبو ثور وعيسى بن أبان: لا يبقى حُجَّة[2]؛ لأنه يصير مجازاً، فقد خرج الوضع من أيدينا، ولا قرينة تفصل وتحصر، فيبقى مُجمَلاً.

---

(١) من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة.
انظر: «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢٨٥)، و«أصول السرخسي»: (١/ ١٤٤)، و«إرشاد الفحول» ص٤٦٥، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ١٦١)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٢٢٧.

(٢) وحكاه الغزالي عن القدرية. انظر بالإضافة إلى المصادر السابقة: «المستصفى»: (٢/ ١٢٨)، و«إرشاد الفحول» ص٤٦٧، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٦٩)، وهناك أقوال أخرى في المسألة راجعها في المصادر السابقة. =

ولنا: تمسُّك الصحابة ﷺ بالعمومات. وما مِن عموم إلَّا وقد تطرَّق إليه التخصيص إلَّا اليسير، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] و﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٣١] [المائدة: ٩٧].

فعلى قولهم، لا يجوز التمسُّكُ بعمومات القرآن أصلاً.

ولأن لفظ «السارق» يتناول كلَّ سارق بالوضع، فالمخصّص صَرَفَ دلالته عن البعض، فلا تسقط دلالته عن الباقي كـ «الاستثناء».

وقولهم: «يصير مجازاً» ممنوع.

وإن سُلِّم: فالمجاز دليلٌ إذا كان معروفاً؛ لأنه يُعرَف منه المراد، فهو كالحقيقة.

وقولهم: «لا قرينة تفصل».

قلنا: ليس كذلك، فإنا إنما نجعل اللفظ مجازاً، بدليل التخصيص، فيختصُّ الحُكم به دون ما عداه.

فصل
[العام بعد التخصيص حقيقة]

واختار القاضي: أنه حقيقة بعد التخصيص، وهو قول أصحاب الشافعي[1].

وقال قوم: يصير مجازاً على كلِّ حال[2]؛ لأنه وُضِعَ للعموم، فإذا أُريدَ به غير ما وُضع له؛ كان مجازاً.

= ـ وأبو ثور: هو إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي، له مصنفات تجمع بين الحديث والفقه، توفي سنة (٢٤٠هـ). انظر في ترجمته: «وفيات الأعيان»: (١/ ٥)، و«تاريخ بغداد»: (٦/ ٦٥).

ـ وعيسى بن أبان: هو أبو موسى الحنفي، تفقه على محمد بن الحسن، من مصنفاته: «إثبات القياس»، و«اجتهاد الرأي» و«خبر الواحد» وغيرها، توفي سنة (٢٢١هـ).

انظر في ترجمته: «تاريخ بغداد»: (١١/ ١٥٧)، و«الفوائد البهية» ص١٥١.

(١) وهو مذهب أكثر الشافعية والحنفية والحنابلة والمالكية.

انظر: «العدة»: (٢/ ٥٣٣)، «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢٧٩)، و«إرشاد الفحول» ص٤٦٢، و«شرح تنقيح الفصول» ص٢٢٦، و«المسودة» ص١١٦، و«أصول السرخسي»: (١/ ١٤٤).

(٢) وهو قول أبي الخطاب، والجويني والغزالي والآمدي، وأكثر الأشعرية والمعتزلة.

انظر: «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢٨٠)، و«المستصفى»: (٢/ ١٢٨)، و«التمهيد» لأبي الخطاب: (٢/ ١٣٩)، و«المعتمد»: (١/ ١٨٢)، و«إرشاد الفحول» ص٤٦٢، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ١٠٦).

وإن لم يكن هذا هو المجاز فلا يبقى للمجاز معنى؛ إذ لا خلاف في أنه لو ردّ إلى ما دون أقلّ الجمع، فقال: «لا تُكلِّم الناس» وأراد «زيداً» وحده، كان مجازاً، وإن كان هو داخلاً فيه.

وقال آخرون[1]: إن خُصِّص بدليل منفصل صار مجازاً؛ لما ذكرناه، وإن خُصِّص بلفظ متَّصل فليس بمجاز، بل يصير الكلام بالزيادة كلاماً آخر موضوعاً لشيء آخر.

فإنّا نقول: «مسلِم» فيدلُّ على واحد، ثم نزيد الواو والنون فيدلُّ على أمر زائد ولا نجعله مجازاً. ونزيد الألف والنون في «رجل» فيصير صيغة أخرى بالزيادة.

ولا فرق بين زيادة كلمة، أو زيادة حرف، فإذا قال: «السارق للنصاب يقطع» أو «يقطع السارق إلَّا سارق دون النصاب» فلا مجاز فيه، بل مجموع هذا الكلام موضوع للدلالة على ما دلَّ عليه، فقوله تعالى: ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤] دلَّ على تسع مئة وخمسين وضعاً، فكأنَّ العرب وضعت لذلك عبارتين[2].

ويمكن أن يقال: ما صار بالوضع عبارة عن هذا القدر، بل بقي الألف للألف، والخمسون للخمسين و«إلا» للرفع بعد الإثبات، فإذ رفعنا من الألف خمسين بقي تسع مئة وخمسون. وأما زيادة الواو والنون؛ فلا معنى لها في نفسها بخلاف هذا.

ووجه قول القاضي: إن القرينة المنفصلة من الشرع كالقرينة المتَّصلة؛ لأن كلام الشارع يجب بناءَ بعضه على بعض، فهو كـ«الاستثناء» وقد تبيَّن الكلام فيه.

فصل
[ما ينتهي إليه التخصيص]

ويجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد[3].

---

(١) وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي الحسن الكرخي من الحنفية.
انظر: «البحر المحيط»: (٣/ ٢٦٠)، «اللمع» ص٧٨، «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢٨٠)، و«أصول السرخسي»: (١/ ١٤٤)، و«شرح مختصر الروضة»: (٢/ ٥٣٤)، و«إرشاد الفحول» ص٤٦٤، وهناك مذاهب أخرى في المسألة راجعها في المصادر السابقة.

(٢) إحداهما: ألف سنة إلا خمسين، والأخرى: تسع مئة وخمسون.

(٣) وهو مذهب الحنابلة والمالكية، وأكثر الحنفية وبعض الشافعية.
انظر: «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٣٤٧)، و«التمهيد» لأبي الخطاب: (٢/ ١٣١)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٢٢٤، و«تيسير التحرير»: (١/ ٣٢٦)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٢٧١).

وقال الرازي والقفَّال والغزالي: لا يجوز النقصان من أقلِّ الجمع[1]؛ لأنه يخرج به عن الحقيقة.

ولنا: أن القرينة المتَّصلة كالقرينة المنفصلة، وفي القرينة المتَّصلة يجوز ذلك، فكذلك في المنفصلة.

فصل
[الخطاب العام يتناول مَن صدر منه]

والمخاطِب يدخل تحت الخطاب بالعامّ[2].

وقال قوم: لا يدخل[3]، بدليل قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]. ولو قال قائل لغلامه: «من دخل الدار فأعطِه درهماً»؛ لم يدخل في ذلك.

وهذا فاسد؛ لأن اللفظ عامّ، والقرينة هي التي أخرجت المخاطِب فيما ذكروه. ويعارضه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]. ومجرَّد كونه مخاطِباً ليس بقرينة قاضية بالخروج عن العموم، والأصل اتباع العموم.

---

(١) وهو مذهب المجد ابن تيمية من الحنابلة، والبزدوي وصدر الشريعة والنسفي من الحنفية.
انظر: «العدة»: (٢/ ٥٤٤)، و«المستصفى»: (٢/ ١٢٨)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٦٥)، و«المسودة» ص١١٧، و«فواتح الرحموت»: (١/ ٣٠٦)، وهناك مذاهب أخرى في المسألة راجعها في المصادر السابقة.
ـ والرازي: تقدمت ترجمته ص١٧٠ .
ـ والقفال: هو محمد بن إسماعيل، أبو بكر القفال الشاشي الشافعي، من مصنفاته: كتاب في أصول الفقه، و«شرح الرسالة»، و«أدب القضاة» و«محاسن الشريعة» توفي سنة (٣٦٥هـ). انظر ترجمته في: «طبقات الشافعية» لابن السبكي: (٣/ ٢٠٠)، و«طبقات الشافعية» للإسنوي: (٢/ ٤).

(٢) أي: المتكلِّم بكلام عامّ يدخل تحت عموم كلامه مطلقاً، سواء كان الخطاب أمراً أو نهياً أو خبراً. وهذا مذهب أكثر الحنابلة، والحنفية والمالكية، وبعض الشافعية.
انظر: «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٣٤٠)، و«شرح تنقيح الفصول» ص١٩٨، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٢٥٣)، و«تيسير التحرير»: (١/ ٢٥٧)، و«البحر المحيط»: (٣/ ١٩٣).

(٣) وهو رواية عن الإمام أحمد رحمه الله.
انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٢٥٣)، و«القواعد والفوائد الأصولية» ص٢٠٥.

واختار أبو الخطاب: أن الآمر لا يدخل في الأمر[1]؛ لأن الأمر: استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه، ولن يُتصوّر كون الإنسان دون نفسه فلم توجد حقيقته. ولأن مقصود الآمر الامتثال، وهذا لا يكون إلَّا من الغير.

وقال القاضي[2]: يدخل النبي ﷺ فيما أَمر به.

ويمكن أن تنبني هذه المسألة على: أنَّ ما ثبت في حقِّ الأُمَّة من حُكم، شاركهم النبي ﷺ في ذلك الحكم[3].

ولذلك لمَّا أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة، ثم لم يفعل، سألوه عن تركه الفسخ، فبيَّن لهم عذره[4]. وقد عاب الله تعالى الذين يأمرون بالبِرِّ وينسَون أنفسهم.

وقال في حقِّ شعيب [عليه السلام]: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُ﴾ [هود: ٨٨]. وفي الأثر: «إذا أمرتَ بمعروف فكُن مِن آخذ الناس به، وإذا نهيتَ عن منكر فكن من أترَك الناس له وإلَّا هلكتَ»[5].

فصل
[اعتقاد عموم العام قبل البحث عن مخصِّص]

اللفظ العام يجب اعتقاد عمومه في الحال في قول أبي بكر والقاضي[6].

---

(١) وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين، وحكاه التميمي عن أحمد.
انظر: «التمهيد» لأبي الخطاب: (١/ ٢٧٢)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٦٠)، و«القواعد والفوائد الأصولية» ص٢٠٦، و«شرح تنقيح الفصول» ص٢٢١، و«تيسير التحرير»: (١/ ٢٥٦).

(٢) في «العدة»: (١/ ٣٣٩).

(٣) سبقت هذه المسألة في باب الأمر ص٢٥٠ .

(٤) يشير إلى حديث أخرجه البخاري: ١٥٥٧، ومسلم: ١٢١٦، وأحمد: ١٤٤٠٨، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٥) أخرجه أبو نعيم في «الحلية»: (٢/ ١٥٤) من قول الحسن البصري بنحوه.

(٦) اتفق العلماء على وجوب العمل بالعامِّ، وإجرائه على عمومه في حياة النبي ﷺ قبل البحث عن المخصِّص، ولكنهم اختلفوا في جواز التمسك بالعامِّ بعد وفاته ﷺ قبل البحث عن المخصِّص على مذهبين:
الأول: يجب، وهو رواية عن أحمد، واختيار القاضي أبي يعلى وابن عقيل وأبي بكر الحنبلي غلام الخلال، من الحنابلة، والصيرفي والبيضاوي والزركشي وابن السبكي من الشافعية، وبعض الحنفية.
انظر: «العدة»: (٢/ ٥٢٦)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٤٥٦)، و«البحر المحيط»: (٣/ ٣٦)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٧١)، و«تيسير التحرير»: (١/ ٢٣٠)، و«إرشاد الفحول» ص٤٧٢، و«تشنيف المسامع»: (١/ ٣٦٣)، و«المحصول»: (٣/ ٢١).

وقال أبو الخطاب: لا يجب حتى يبحث فلا يجد ما يخصِّصه. قال: وقد أومأ إليه في رواية صالح وأبي الحارث[1].

قال القاضي[2]: «فيه روايتان».

وعن الحنفية كقول أبي بكر[3]. وعنهم: أنه إن سمع من النبي ﷺ على طريق تعليم الحكم، فالواجب اعتقاد عمومه، وإن سمعه من غيره فلا.

وعن الشافعية كالمذهبين[4].

قالوا[5]: لأن لفظ العموم يفيد الاستغراق مشروطاً بعدم المخصّص، ونحن لا نعلم عدمه إلَّا بعد أن نطلب فلا نجد، ومتى لم يوجد الشرط لا يثبت المشروط.

وكذلك كلُّ دليل يمكن أن يعارضه دليل، فهو دليل بشرط سلامته عن المعارض، فلا بُدَّ من معرفة «الشرط» و«الجمع» بين الأصل والفرع بعلَّة مشروطاً بعدم الفرق، فلا بدَّ من معرفة عدمه.

ثم اختلفوا إلى متى يجب البحث؟

فقال قوم[6]: يكفيه أن يحصل غلبة الظن بالانتفاء عند الاستقصاء في البحث، كالباحث عن «المتاع في البيت» إذا لم يجده، غلبَ على ظنِّه انتفاؤه.

---

(١) الثاني: وهو مذهب الجمهور من الفقهاء والأصوليين، وهي الرواية الثانية عن أحمد.
انظر مع المصادر السابقة «التمهيد» لأبي الخطاب: (٢/ ٦٥)، والمسودة ص١٠٩.
وصالح: هو ابن الإمام أحمد بن حنبل، أبو الفضل، تولى قضاء طرسوس ثم قضاء أصبهان. ولد سنة (٢٠٣هـ) وتوفي سنة (٢٦٦هـ). «طبقات الحنابلة»: (١/ ١٧٥).
وأبو الحارث: هو إبراهيم بن الحارث، من أهل طرسوس. من كبار أصحاب أحمد. وكان يفتي بحضرة الإمام أحمد. «طبقات الحنابلة»: (١/ ٩٤).

(٢) في «العدة»: (٢/ ٥٢٦).

(٣) للحنفية في هذه المسألة قولان: الأول: كقول أبي بكر، أي: يجب اعتقاد عمومه في الحال، والثاني: فيه التفصيل الذي ذكره. انظر: «أصول السرخسي»: (١/ ١٣٢)، و«تيسير التحرير»: (١/ ٢٣٠).

(٤) فذهب بعض الشافعية إلى أنه يجب اعتقاد عموم اللفظ في الحال، وذهب أكثرهم إلى أنه لا يجب إلا بعد البحث عن المخصِّص. انظر: «البحر المحيط»: (٣/ ٣٦)، و«التبصرة» ص١١٩.

(٥) أي: أصحاب المذهب الثاني، وهم القائلون: بأنه لا يجب اعتقاد عموم اللفظ حتى يبحث عن مخصص.

(٦) أي: اختلف أصحاب المذهب الثاني على قولين:
الأول: وهو رأي أبي الخطاب، والجويني والآمدي والغزالي، وابن سريج.
انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٦٣)، و«المستصفى»: (٢/ ١٧٦)، و«التمهيد» لأبي الخطاب: (٢/ ٦٧)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٧٣)، و«البحر المحيط»: (٣/ ٣٧).

وقال آخرون[1]: لا بُدَّ من اعتقاد جازم، وسكون نفس بأنه لا [دليل] مخصّص فيجوز الحكم حينئذ.

أما إذا كان تشعر نفسه بدليل شذَّ عنه، وتخيَّل في صدره إمكانه، فكيف يحكم بدليل يجوز أن يكون الحكم به حراماً؟

ولنا: أن اللفظ موضوع للعموم، فوجب اعتقاد موضوعه، كـ«أسماء الحقائق» و«الأمر» و«النهي». ولأن اللفظ عامّ في الأعيان والأزمان، ثم يجب اعتقاد عمومه في الزمان ما لم يرِد نسخ، كذلك في الأعيان.

وقولهم: «إن دلالته مشروطة بعدم القرينة».

قلنا: لا نسلّم، وإنما القرينة مانعة من حمل اللفظ على موضوعه، فهو كـ«النسخ» يمنع استمرار الحكم. و«التأويل» يمنع حمل الكلام على حقيقته، واحتمال وجوده لا يمنع من اعتقاد الحقيقة، والله أعلم.

ولأن التوقّف يفُضي إلى ترك العمل بالدليل؛ فإن الأصول غير محصورة، ويجوز أن لا يجد اليوم، ويجده بعد اليوم، فيجب التوقف أبداً، وذلك غير جائز، والله أعلم.

(١) القول الثاني: وهو مذهب أبي بكر الباقلاني، وجماعة من الأصوليين. انظر المصادر السابقة.

فصل
في الأدلة التي يُخصُّ بها العموم

لا نعلم اختلافاً في جواز تخصيص العموم[1].

وكيف يُنكر ذلك مع الاتفاق على تخصيص قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، و﴿يُجْبَىٰٓ إِلَيْهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [القصص: ٥٧] و﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف: ٢٥]؟ وقد ذكرنا أن أكثر العمومات مخصّصة.

[المخصصات المنفصلة]

وأدلة التخصيص تسعة[2]:

الأول: دليل الحِسّ.

وبه خُصّص قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾[3] [الأحقاف: ٢٥] خرج منه «السماء» و«الأرض» وأمور كثيرة بالحِسّ.

الثاني: دليل العقل.

---

(١) اختلف في حدِّ التخصيص إلى عدة أقوال:
فقال السبكي: هو قصر العام على بعض أفراده. وقال الطوفي: هو بيان أن بعض مدلول اللفظ غير مراد بالحكم. واختار الشوكاني: أنه إخراج بعض ما كان داخلاً تحت العموم على تقدير عدم المخصص.
انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٦٤)، و«شرح مختصر الروضة»: (٢/ ٥٥٠)، و«إرشاد الفحول» ص٤٧٩، و«تيسير التحرير»: (١/ ٢٧٢)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٥١.

(٢) مخصصات العموم قسمان: مخصصات منفصلة، ومخصصات متصلة. فبدأ بالمخصصات المنفصلة، وهي تسعة، وذكر الغزالي أنها عشرة بإضافة: خروج العام على سبب خاص.
انظر: «المستصفى»: (٢/ ١٥٢)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٢٧٧)، و«تيسير التحرير»: (١/ ٢٧٣)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٩٠)، و«رفع الحاجب»: (٣/ ٣٠١).

(٣) هذه الآية يحتج بها الأصوليون على إطلاق العام وإرادة الخاص، ولا حجّة فيها، لأنها جاءت في موضع آخر مقيدة بما يمنع الاستدلال بها على ذلك، وهو قوله عزّ وجلّ: ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ ۝٤١ مَا تَذَرُ مِن شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ﴾ [الذاريات: ٤١ ـ ٤٢]، والقصة واحدة، فدل على قوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف: ٢٥] مقيد: «بما أتت عليه»، كأنه سبحانه قال: تدمر كلَّ شيء أتت عليه، وحينئذٍ يكون التدمير مختصّاً بذلك، فتكون الآية خاصة أريد بها الخاص. (ط).

وبه خُصِّصَ قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] لدلالة العقل على استحالة تكليف من لا يفهم.

فإن قيل: العقلُ سابقٌ على أدلة السَّمع، والمخصِّصُ ينبغي أن يتأخر. [و] لأن التخصيص: إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ، وخلاف المعقول لا يمكن تناول اللفظ له.

قلنا: نحن نريد بالتخصيص الدليل المعرِّف إرادة المتكلِّم، وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنًى خاصّاً، والعقلُ يدلُّ على ذلك وإن كان متقدّماً.

فإن قلتم: لا يسمّى ذلك تخصيصاً، فهو نزاعٌ في عبارة.

وقولهم: «لا يتناوله اللفظ».

قلنا: يتناوله من حيث اللسان، لكن لمَّا وجبَ الصدق في كلام الله تعالى؛ تبيَّن أنه يمتنع دخوله تحت الإرادة مع شمول اللفظ له وضعاً.

الثالث: الإجماع.

فإن الإجماع قاطع، والعامُّ يتطرَّق إليه الاحتمال[1].

فإجماعهم على الحكم في بعض صُوَر العامِّ على خلاف موجب العموم، لا يكون إلَّا عن دليل قاطع بلَغهم في نسخ اللفظ إن كان أُريد به العموم، أو عدم دخوله تحت الإرادة عند ذكر العموم.

الرابع: النَّص الخاصُّ يخصّص اللفظ العامّ.

فقول النبي ﷺ: «**لا قَطْعَ إلَّا في رُبعِ دِينَارٍ**»[2] خصَّصَ عموم قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

وقوله عليه السلام: «**لا زَكاةَ فِيما دُونَ خَمسَةِ أَوْسُقٍ**»[3] خصَّصَ عموم قوله: «**فِيما سَقَتِ السَّماءُ العُشْرُ**»[4].

---

(١) أي: لأن الإجماع قاطع شرعي، والعام ظاهر؛ لأنه إنما يدل على ثبوت الحكم لكل فرد من أفراده بطريق الظهور، لا بطريق القطع، وإذا اجتمع القاطع والظاهر كان القاطع متقدِّماً. (ط).

(٢) أخرجه البخاري: ٦٧٨٩، ومسلم: ٤٤٠٠، وأحمد: ٢٤٠٧٩، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) أخرجه البخاري: ١٤٤٧، ومسلم: ٢٢٦٣، وأحمد: ١١٠٣٠، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٤) أخرجه البخاري: ١٤٨٣، من حديث ابن عمر، ومسلم بنحوه: ٢٢٧٢، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

ولا فرق بين أن يكون العام كتاباً أو سنة، أو متقدِّماً أو متأخِّراً، وبهذا قال أصحاب الشافعي[1].

وقد رُوي عن أحمد ـ رحمه الله ـ رواية أخرى[2]: أنَّ المتأخر يقدَّم؛ خاصّاً كان أو عامّاً. وهو قول الحنفية[3]؛ لقول ابن عباس: كُنَّا نأخذ بالأحدث فالأحدَث من أمر رسول الله ﷺ[4].

ولأن العامَّ يتناول الصوَر التي تحته، كتناول اللفظ لها بالتنصيص عليها، ولو نَصَّ على الصورة الخاصة لكان نسخاً، فكذلك إذا عمّم.

وهذا فيما إذا عُلِم المتأخر، فإن جُهل؛ فهذه الرواية تقتضي أن يتعارض الخاصّ وما قابَلَه من العامّ، ولا يقضى بأحدهما على الآخر، وهو قول طائفة؛ لأنه يحتمل أن يكون العام ناسخاً؛ لكونه متأخراً، ويحتمل أن يكون مخصوصاً فلا سبيل إلى التحكّم[5].

وقال بعض الشافعية: لا يُخصّص عموم السنة بالكتاب[6].

وخرَّجه ابن حامد رواية لنا[7]؛ لقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، ولأن المبيِّن تابع للمبيَّن، فلو خصَّصنا السنة بالقرآن صار تابعاً لها.

وقالت طائفة من المتكلِّمين: لا يُخصَّص عموم الكتاب بخبر الواحد[8].

---

(١) انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٩١)، و«الإحكام» للآمدي: (٢/ ٣٨٤).

(٢) ذكرها أبو الخطاب في «التمهيد»: (٢/ ١٥١).

(٣) وهو مذهب أكثر الحنفية، لا كلهم، وهو اختيار القاضي عبد الجبار. انظر: «فواتح الرحموت»: (١/ ٢٤٩)، و«المعتمد»: (١/ ٢٨٦)، و«البحر المحيط»: (٣/ ٣٦٧).

(٤) أخرجه مسلم: ٢٦٠٦، ومالك: (١/ ٢٩٤)، من قول ابن عباس، لكن جزم البخاري: ٤٢٧٦، أن هذه اللفظة مدرجة من قول الزهري.

(٥) نسب هذا القول الآمدي إلى أبي حنيفة والباقلاني والجويني. انظر: «الإحكام»: (٢/ ٣٩٠).

(٦) قاله القفال الشاشي من الشافعية، قال الزركشي في «تشنيف المسامع»: (١/ ٣٨٥): وحاصل مذهب القفال أنه يجعل السنة عامّاً أريد به الخصوص، لا عامّاً مخصوصاً، ومذهب الجمهور جواز ذلك. وانظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٩٢)، و«إرشاد الفحول» ص٥٢٠. و«البحر المحيط»: (٣/ ٣٦٢).

(٧) ذكرها أبو يعلى في «العدة»: (٢/ ٥٧٠)، وأبو الخطاب في «التمهيد»: (٢/ ١١٣).
وابن حامد: تقدمت ترجمته ص٦٦ .

(٨) حكاه الغزالي في «المنخول» عن المعتزلة، ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين والفقهاء.
انظر: «المنخول» ص١٧٤، و«البحر المحيط»: (٣/ ٣٦٤)، و«إرشاد الفحول» ص٥٢١.

وقال عيسى بن أبان: يخصّ العامّ المخصوص، دون غيره[1].

وحكاه القاضي عن أبي حنيفة[2]؛ لأن الكتاب مقطوع به، والخبر مظنون فلا يُترك به المقطوع، كالإجماع لا يخصّ بخبر الواحد.

وقال بعض الواقفية بالتوقف[3]؛ لأن خبر الواحد مظنون الأصل، مقطوع المعنى، واللفظ العامّ من الكتاب مقطوع الأصل، مظنون الشمول. فهما متقابلان، ولا دليل على الترجيح.

ولنا في تقديم الخاص مسلكان:

أحدهما: أن الصحابة [رضي الله عنهم] ذهبت إليه:

فخصَّصوا قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] برواية أبي هريرة عن النبي ﷺ: «**لا تُنكَحُ المرأةُ على عَمَّتِها ولا على خالتِها**»[4].

وخصَّصوا آية الميراث بقوله: «**لا يَرِثُ المسلمُ الكافِرَ ولا الكافِرُ المسلِمَ**»[5]، و: «**لا يرثُ القاتِل**»[6]، و: «**إنا مَعاشِرَ الأنبياءِ لا نُورَثُ**»[7].

وخصّصوا عموم الوصية بقوله: «**لا وَصِيَّةَ لوَارِثٍ**»[8].

---

(١) نقله عنه الآمدي في «الإحكام»: (٢/ ٣٩٤)، والرازي في «المحصول»: (٣/ ٨٥).
وعيسى بن أبان تقدمت ترجمته ص٢٧٩ .

(٢) حكاه القاضي في «العدة»: (٢/ ٥٥١) عن أصحاب أبي حنيفة. وانظر: «أصول السرخسي»: (١/ ١٣٣)، و«أصول الجصاص»: (١/ ١٥٥).

(٣) وهو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني، وذهب الجمهور إلى جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد.
انظر: «المستصفى»: (٢/ ١٦١)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٩٤)، و«البحر المحيط»: (٣/ ٣٦٢)، و«إرشاد الفحول» ص٥٢١، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٣٦٣)، و«رفع الحاجب»: (٣/ ٣١٣)، و«أصول السرخسي»: (١/ ١٤٢).

(٤) أخرجه البخاري: ٥١٠٩، ومسلم: ٣٤٣٦، وأحمد: ٩٩٥٢، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) أخرجه البخاري: ٦٧٦٤، ومسلم: ٤١٤٠، وأحمد: ٢١٧٤٧، من حديث أسامة بن زيد رضي الله عنهما.

(٦) أخرجه أبو داود: ٤٥٦٤، والترمذي: ١٤٠٠، وابن ماجه: ٢٦٦٢، وأحمد: ٣٤٦، من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، وهو حسن.

(٧) أخرجه البخاري: ٣٠٩٣، ومسلم: ٤٥٨٠، وأحمد: ٩، من حديث أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

(٨) أخرجه أبو داود: ٣٥٦٥، والترمذي: ٢١٢٠، وابن ماجه: ٢٧١٣، وأحمد: ٢٢٢٩٤، من حديث أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه، وإسناده حسن.

وعموم قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] بقوله: «**حَتَّى يذوق عُسَيْلَتَها**»[١]. إلى نظائر كثيرة لا تُحصى، مما يدُلُّ على أنَّ الصحابة والتابعين كانوا يتسارعون إلى الحكم بالخاص من غير اشتغال بطلب تاريخٍ، ولا نظرٍ في تقديم ولا تأخير.

الثاني: أن إرادة الخاص بالعامِّ غالبة معتادة، بل هي الأكثر، واحتمال النسخ كالنادر البعيد. وكذلك احتمال تكذيب الراوي؛ فإنه عَدْلٌ جازمٌ بالرواية، وسكون النفس إلى العدل في الرواية فيما هو نَصّ؛ كسكونها إلى عدلين في الشهادات.

ولا يخفى أنَّ احتمال صدق أبي بكر رضي الله عنه في روايته عن النبي ﷺ: «**نحن مَعاشِرَ الأنبياءِ لا نُورَثُ**» أرجح من احتمال أن تكون الآية سِيقَت لبيان حُكم ميراث النبي ﷺ. فلذلك عمل به الصحابة، والعمل بالراجح متعيّن.

فأما قول من قال بالتعارض والوقف، فهو مطالبة بالدليل لا غير.

وقد ذكرنا الدليل من وجهين، وبيّنا: أن احتمال إرادة الخصوص أرجح من احتمال النسخ، فإن أكثر العمومات مُخصَّصة، وأكثر الأحكام مقرَّرة غير منسوخة.

وكون النبي ﷺ مبيِّناً لا يمنع من حصول البيان بغيره؛ فقد أخبر الله تعالى أنه أنزل الكتاب تبياناً لكلِّ شيء[٢].

وقولهم: «المبيّن تابع» غير صحيح؛ فإنَّ الكتاب يُبيِّن بعضه بعضاً، والسنة تخصّ بعضها بعضاً، وليس المخصِّص تابعاً للمخصوص.

وقد بيَّنا ـ فيما تقدم ـ جواز التخصيص بدليل سابق، وبالإجماع، ويجوز تخصيص الآحاد بالمتواتر، وليس فرعاً له.

وقولهم: «إن الكتاب مقطوع به»[٣].

قلنا: دخول المخصوص في العموم، وكونه مراداً ليس بمقطوع، بل هو مظنون ظنّاً ليس بالقوي، بل ظنُّ الصدقِ أقوى منه؛ لما ذكرنا. ثم إن براءة الذمة قبل السمع مقطوع بها، بشرط أن لا يرِدَ سمعٌ، ويشتغل بخبر الواحد.

---

(١) أخرجه البخاري: ٢٦٣٩، ومسلم: ٣٥٢٦، وأحمد: ٢٤٠٩٨، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) هذا جواب عما احتج به بعض الشافعية.

(٣) من هنا بدأ المصنِّف في نقض ما أورده الحنفية.

جواب آخر: إن وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به بالإجماع، وإنما الاحتمال في صدق الراوي، ولا تكليف علينا في اعتقاد صدقه؛ فإن تحليل البُضع، وسفك الدم واجب بقول عدْلَين قطعاً، مع أنَّا لا نقطع بصدقهما، كذا الخبر.

الخامس: المفهوم بالفحوى[1]، ودليل الخطاب[2].

فإن الفحوى قاطع كـ«النص»، ودليل الخطاب حُجَّة كـ«النص» فيُخص عموم قوله عليه السلام: «**في أربَعينَ شاةً شاةٌ**» بمفهوم قوله: «**في سَائِمَة الغَنَم زَكاة**»[3] في إخراج المعلوفة.

السادس: فعل رسول الله ﷺ[4].

كتخصيص عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] بما روت عائشة رضي الله عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ يأمرُني فأتَّزِرَ، فيباشِرُني وأنا حائضٌ»[5].

ولذلك ذهب بعضُ الناس إلى تخصيص قوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى﴾ [النور: ٢] برجمه لماعز، وتركه جلده[6].

---

(١) فحوى اللفظ: ما أفاده لا من صيغته، ويسمى مفهوم الموافقة، وتسميه الحنفية دلالة النص. والتخصيص به متفق عليه عند جمهور العلماء القائلين بمفهوم الموافقة.
انظر: «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٤٠١)، و«البحر المحيط»: (٣/ ٣٨١)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٣٦٦)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٢١٥، و«تيسير التحرير»: (١/ ٣١٦)، و«رفع الحاجب»: (٣/ ٣٣٥).

(٢) وهو مفهوم المخالفة، والتخصيص به هو مذهب الجمهور، وخالف في ذلك الحنفية والظاهرية وبعض العلماء. انظر مع المصادر السابقة: «تيسير التحرير»: (١/ ٣١٦)، و«الإحكام» لابن حزم: (٧/ ٢).

(٣) قطعة من حديث مطوّل في الصدقات، وفيه: «**وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين، ففيها شاة إلى عشرين ومئة**». أخرجه البخاري: ١٤٥٤، وأحمد: ٧٢، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.
قال الحافظ في «التلخيص»: (٢/ ١٥٦): قال ابن الصلاح: أحسب أن قول الفقهاء والأصوليين «**في سائمة الغنم زكاة**» اختصار منهم، أي: أن هذا الحديث بهذا اللفظ غير موجود في كتب السنة، وإنما يروونه باختصار منهم، وذلك لطوله.

(٤) التخصيص بفعله ﷺ مذهب الجمهور، وخالف في ذلك الكرخي من الحنفية، وبعض الشافعية، وتوقف آخرون.
انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٣٧١)، «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٤٠٢)، و«اللمع» ص٨٩، و«رفع الحاجب»: (٣/ ٣٤٠)، و«فواتح الرحموت»: (١/ ٣٥٤).

(٥) أخرجه البخاري: ٣٠٠، ومسلم: ٦٧٩، وأحمد: ٢٤٢٨٠.

(٦) أي: فلما رجم النبي ﷺ ماعزاً وترك جلده، دل على أن الجلد مختص بالبكر دون الثيب، فكان هذا تخصيصاً للنص العام بفعله ﷺ. وكون الزاني الثيب هل يجلد مع الرجم أم لا، فيه خلاف، ولهذا قال المصنف: ذهب بعض الناس، والصحيح من مذهبنا أنه يجلد خلافاً للشافعي. (ب).

السابع: تقرير رسول الله ﷺ واحداً من أُمّته، بخلاف موجب العموم وسكوته عليه[1]؛ فإن سكوت النبي ﷺ عن الشيء يدلُّ على جوازه؛ فإنه لا يحلُّ له الإقرار على الخطأ، وهو معصوم.

وقد بيّنا أن إثبات الحُكم في حقِّ واحدٍ يعُمُّ الجميع.

الثامن: قول الصحابي عند من يراه حُجَّةً مقدَّماً على القياس يُخصُّ به العموم[2]؛ فإن القياس يُخصّص به، فقول الصحابي المقدَّم عليه أَولى.

فإن قيل: فالصحابي يَترُك مذهبه للعموم، كترك ابن عمر مذهبه لحديث رافع بن خديج في المخابَرة، فغيره يجب أن يتركه.

قلنا: إنما تركَه؛ لنصٍّ عارضه، لا للعموم.

التاسع: قياس نصٍّ خاصٍّ إذا عارض عموم نصٍّ آخر فيه وجهان:

أحدهما: يخصّ به العموم، وهو قول أبي بكر والقاضي، وقول الشافعي، وجماعة من الفقهاء والمتكلِّمين[3].

---

(١) وهو مذهب الجمهور، وخالف في ذلك أكثر الحنفية.
انظر: «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٤٠٤)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٣٧٣)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٩٨)، و«فواتح الرحموت»: (١/ ٣٥٤)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٢١٠.

(٢) ذهب الحنفية والحنابلة إلى أنه يجوز التخصيص به، على خلاف بينهم في ذلك، فبعضهم يخصص به مطلقاً، وبعضهم يخصص به إن كان هو الراوي للحديث، وذهب جمهور المالكية والشافعية إلى أنه لا يخصص به.
انظر: «البحر المحيط»: (٣/ ٣٩٩)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٢١٩، و«تيسير التحرير»: (١/ ٣٢٦)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٣٧٥)، و«إرشاد الفحول» ص٥٣٣.

(٣) وهو مذهب الجمهور من الأئمة الأربعة والأشعري وبعض المعتزلة.
انظر: «التمهيد» لأبي الخطاب: (٢/ ١٢١)، و«العدة»: (٢/ ٥٦٢)، و«أصول السرخسي»: (١/ ١٤٢)، و«شرح التنقيح» ص٢٠٣، و«الإحكام» للآمدي: (٢/ ٤٠٨)، و«المعتمد»: (٢/ ٢٧٥).
وأبو بكر: هو عبد العزيز بن جعفر غلام الخلال، وقد سبقت ترجمته ص ٢٢٦ .

والوجه الآخر: لا يُخصّ به العموم، وهو قول أبي إسحاق بن شاقلا وجماعة من الفقهاء[1]؛ لحديث معاذ[2].

ولأن الظنون المستفادة من النصوص أقوى من الظنون المستفادة من المعاني المستنبطة. ولأن العموم أصل، والقياس فرع فلا يُقدَّم على الأصل. ولأن القياس إنما يُرادُ لطلب حُكم ما ليس منطوقاً به، فما هو منطوق به لا يَثبُتُ بالقياس.

وقال قوم: يقدّم جَليُّ القياس على العموم، دون خفيِّه[3]؛ لأنَّ الجَليَّ أقوى من العموم، والخفيَّ ضعيف.

والعموم أيضاً يَضْعُف تارة بأن لا يظهر منه قصد التعميم، ويظهر ذلك بأن يكثر المخرج منه، ويتطرَّق إليه تخصيصات كثيرة، فإن دلالة قوله: «**لا تبيعوا البُرَّ بالبُرِّ**»[4] على تحريم بيع الأرز؛ أظهر من دلالة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] على إباحة بيعه متفاضلاً.

ودلالة تحريم الخمر على تحريم النبيذ بقياس الإسكار؛ أغلب في الظن من دلالة قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام: ١٤٥] على إباحته. فإذا تقابل الظَّنَّان؛ وجَبَ تقديمُ أقواهما؛ كالعمل في العمومين، والقياسين المتقابلين.

ثم القائلون بهذا اختلفوا في القياس الجليِّ:

---

(١) وهو مذهب الجُبّائي، واختيار الرازي في «المعالم»، بعد أن جوَّزه في «المحصول». ونقله السرخسي عن أكثر مشايخ الحنفية.
انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٩٥)، و«العدة»: (٢/ ٥٦٢)، و«المحصول»: (٣/ ٩٦)، و«تشنيف المسامع»: (١/ ٣٨٧)، و«أصول السرخسي»: (١/ ١٤١)، و«التلويح على التوضيح»: (١/ ٢٠٤).
وابن شاقلا تقدمت ترجمته ص١٩٠ .

(٢) وهو: أن النبي ﷺ قال له لما أرسله إلى اليمن: «**بم تحكم**»، قال: بكتاب الله، قال: «**فإن لم تجد**»، قال: بسنة رسول الله، قال: «**فإن لم تجد**»، قال: أجتهد رأي ولا آلو.
أخرجه أبو داود: **٣٥٩٢**، والترمذي: **١٣٢٧**، وأحمد: **٢٢٠٠٧**، قال الترمذي: ليس إسناده عندي بمتصل، وصححه جماعة من الحفاظ والعلماء، وتقدم الكلام عليه ص١٥٨، و١٩٤ .

(٣) وهو قول بعض الشافعية منهم الإصطخري وابن سريج ومال إليه الطوفي.
انظر: «البحر المحيط»: (٣/ ٣٧٢)، و«شرح مختصر الروضة»: (٢/ ٥٧٤)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٩٦)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٣٧٨).

(٤) أخرجه البخاري: ٢١٣٤، ومسلم: ٤٠٥٩، وأحمد: ١٦٢، من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

ففسَّره قوم بأنه قياس العلَّة، والخفي: بقياس الشَّبَه[1].

وقيل: الجَلي ما يظهر فيه المعنى، كقوله عليه السلام: «**لا يَقضِي القاضي بين اثْنينِ وهو غَضبَان**»[2]، وتعليل ذلك بما يدهش الفكر حتى يجري ذلك في الجائع.

وقال عيسى بن أبان: يجوز ذلك في العامّ المخصوص، دون غيره؛ لضعف العامّ بالتخصيص. وحكاه القاضي عن أبي حنيفة[3].

وجه الأول[4]:

أنَّ صيغةَ العموم محتملة للتخصيص، معرضة له، والقياس غير محتمل، فيقضى به على المحتمل كـ: «المجمل مع المفسِّر».

فأما حديث معاذ [رضي الله عنه]: فإنَّ كون هذه الصورة مرادة باللفظ العامّ غير مقطوعٍ به، والقياس يدلُّنا على أنها غير مُرادة. ولهذا جاز ترك عموم الكتاب بخبر الواحد، وبالخبر المتواتر اتفاقاً، ورُتبة السنة بعد رتبة الكتاب في الخبر، والسنة لا يُترَك بها الكتاب، لكن تكون مبيِّنة له، والتبيين يكون تارة باللفظ، وتارة بمعقول اللفظ.

وقولهم: «إن الظنون المستفادة من النصوص أقوى».

فلا نسلِّم ذلك على الإطلاق.

وقولهم: «لا يترك الأصل بالفرع».

قلنا: هذا القياس فرع نصّ آخر، لا فرع النصِّ المخصوص به، والنصّ يخصّ تارة بنصٍّ آخر، وتارة بمعقولِ النصِّ. ثم يلزم أن لا يخصَّصَ عموم القرآن بخبر الواحد.

وقولهم: «هو منطوق به».

قلنا: كونه منطوقاً به أمر مظنون؛ فإن العامَّ إذا أُريد به الخاصّ، كان نُطقاً بذلك القدر، وليس نُطقاً بما ليس بمراد. ولهذا جاز التخصيص بدليل العقل القاطع، مع أنَّ دليلَ العقل لا يُقابل النصَّ الصريح من الشارع؛ لأن الأدلة لا تتعارض.

---

(١) وسيأتي تعريف كل من قياس العلة وقياس الشبه في باب القياس.

(٢) أخرجه البخاري: ٧١٥٨، ومسلم: ٤٤٩١، وأحمد: ٢٠٥٢٢، من حديث أبي بكرة نفيع بن الحارث رضي الله عنه.

(٣) انظر: «العدة»: (٢/ ٥٦٣)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٩٦)، و«تيسير التحرير»: (١/ ٣٢١)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٣٧٩)، و«فواتح الرحموت»: (١/ ٣٥٧).

(٤) أي: دليل المذهب الأول، وهو أنه يجوز تخصيص العموم بالقياس مطلقاً.

فصل
في تعارض العمومين

إذا تعارض عمومان:

فأمكن الجمع بينهما، بأن يكون أحدهما أخَصّ من الآخر، فيقدَّم الخاص.

أو يكون أحدهما يمكن حمله على تأويل صحيح، والآخر غير ممكن تأويله، فيجب التأويل في المأوَّل، ويكون الآخر دليلاً على المراد منه؛ جمعاً بين الحديثين؛ إذ هو أَوْلى من إلغائهما.

وإنْ تعذَّر الجمع بينهما؛ لتساويهما، ولكونهما متناقضين، كما لو قال: «من بدَّل دِينَه فاقتلوه، من بدَّل دِينَه فلا تقتلوه»، فلا بدَّ أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر.

فإن أشكَل التاريخ، طُلب الحكم من دليلٍ غيرهما.

وكذلك لو تعارض عمومان، كلُّ واحد عامٌّ من وجه خاصٌّ من وجه، مثل قوله عليه السلام: «**مَن نامَ عن صَلاةٍ أو نَسِيَها فليُصَلِّها إذا ذَكَرَها**»[1] فإنه يتناول الفائتة بخصوصها، ووقت النهي بعمومه، مع قوله: «**لا صَلاةَ بعدَ العَصرِ حتى تَغرُبَ الشمسُ**»[2] يتناول الفائتة بعمومه، والوقت بخصوصه.

وقوله: «**مَن بَدَّلَ دينَه فاقْتُلُوه**»[3] مع قوله: «**نُهيتُ عن قَتلِ النِّساء**»[4] فهما سواء؛ لعدم ترجيح أحدهما على الآخر، فيتعارضان ويعدل إلى دليلٍ غيرهما.

وقال قوم: لا يجوز تعارض عمومين خاليَيْن عن دليل الترجيح[5]؛ لأنه يؤدِّي إلى وقوع الشُّبهة، وهو منفِّر عن الطاعة.

---

(١) أخرجه البخاري: ٥٩٧، ومسلم: ١٥٦٦، وأحمد: ١٣٢٦٢، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٢) أخرجه البخاري: ٥٨٦، ومسلم: ١٩٢٣، وأحمد: ١١٩٠١، من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ.

(٣) أخرجه البخاري: ٦٩٢٢، وأحمد: ٢٥٥١، من حديث ابن عباس ﷺ.

(٤) لم أقف عليه بهذا اللفظ، والثابت عنه ﷺ أنه وجد امرأة في بعض مغازيه مقتولة، فأنكر قتل النساء والصبيان. أخرجه البخاري: ٣٠١٥، ومسلم: ٤٥٤٧، وأحمد: ٤٧٣٩، من حديث عبد الله بن عمر ﷺ.
فالحديث الأول عام في الرجل والمرأة، خاص في التبديل، والثاني خاص في النساء، عام في النهي عن القتل، فيتعادلان، ويطلب المرجِّح.

(٥) انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٦٠٥)، و«المستصفى»: (٢/ ١٧٤).

قلنا: بل ذلك جائز، ويكون مبيّناً للعصر الأول، وإنما خفي علينا؛ لطول المدة، واندراس القرائن والأدلة، ويكون ذلك محْنَة وتكليفاً علينا؛ لنطلب دليلاً آخر، ولا تكليف في حقِّنا إلَّا بما بلَغَنا.

وأما التنفير: فباطل؛ فقد نفَرَ طائفةٌ من الكفار من النسخ، ثم لم يدُلَّ ذلك على استحالته، والله اعلم.

فصل في الاستثناء

[المخصصات المتصلة]

وصيغته: «إلَّا»، و«غير»، و«سوى»، و«عدا»، و«ليس»، و«لا يكون»، و«حاشا» و«خلا». وأُمّ الباب «إلَّا».

وحَدُّه: أنه قولٌ ذو صيغة متّصل، يدُلُّ على أنَّ المذكور معه غير مُرادٍ بالقول الأول[1].

ويفارق الاستثناء التخصيص بشيئين:

أحدهما: في اتصاله[2].

والثاني: أنه يتطرَّق إلى النَّصِّ، كقوله: «عشرة إلا ثلاثة»، والتَّخصيصُ بخلافه.

ويفارق النسخ أيضاً في ثلاثة أشياء:

أحدها: في اتصاله.

والثاني: أنَّ النسخَ رافعٌ لما دخَلَ تحت اللفظ، والاستثناء يمنعُ أنْ يدخلَ تحت اللفظ ما لولاه لدخل.

والثالث: أنَّ النسخَ يرفع جميع حكم النصِّ[3]، والاستثناء إنما يجوز في النَّصِّ.

---

(١) راجع في تعريف الاستثناء: «المسودة» ص١٥٩، و«القواعد والفوائد الأصولية» ص٢٤٦، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٢٨٢)، و«المحصول»: (٣/ ٢٧)، و«البحر المحيط»: (٣/ ٢٧٥).

(٢) أي: أن الاستثناء يجب اتصاله بالمستثنى منه، بخلاف التخصيص بغير الاستثناء فإنه يجوز أن يتراخى. (ب).

(٣) وهذا ليس بمحقق، والتحقيق أن النسخ قد يرفع جميع حكم النص، وقد يرفع بعضه، كما نسخ خمس رضعات من عشر، وكما إذا نسخ الوجوب يبقى الجواز، وهو بعض حكم النص. (ط).

فصل
[شروط الاستثناء]

يشترط في الاستثناء ثلاثة شروط:

أحدها: أنْ يتَّصلَ بالكلام بحيث لا يفصل بينهما كلام ولا سكوت يمكن الكلام فيه؛ لأنه جزء من الكلام يحصُل به الإتمام.

فإذا انفصل، لم يكن إتماماً كالشرط، وخبر المبتدأ؛ فإنه لو قال: «أكرم من دخل داري»، ثم قال بعد شهر: «إلَّا زيداً» لم يُفهم. كما لو قال: «زيد»، ثم قال بعد شهر: «قائم» لم يَعُد خبراً، وكذلك الشرط.

وحُكي عن ابن عباس: أنه يجوز أن يكون منفصلاً[1]. وعن عطاء والحسن: جواز تأخيره ما دام في المجلس[2]. وأومأ إليه أحمد ـ رحمه الله ـ في الاستثناء في اليمين[3]. والأَوْلى: ما ذكرناه.

الشرط الثاني: أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه.

فأما الاستثناء من غير الجنس، فمجاز لا يدخل في الإقرار، ولو أقرَّ بشيء واستثنى من غير جنسه، كان استثناؤه باطلاً. وهذا قول بعض الشافعية[4].

وقال بعضهم[5]، ومالك، وأبو حنيفة، وبعض المتكلِّمين: يصح[6]؛ لأنه قد جاء في القرآن، واللغة الفصيحة.

---

(١) أخرجه عنه الحاكم: (٤/ ٣٣٦) بلفظ: «**إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثني إلى سنة**»، قال في «إرشاد الفحول» ص٤٩٥: الرواية عن ابن عباس قد صحت، لكن الصواب خلاف ما قاله.

(٢) انظر: «التمهيد» لأبي الخطاب: (٢/ ٧٤).

(٣) أي: إلى قول عطاء والحسن، وهو ظاهر كلام الخرقي في اليمين، دون الإقرار، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره. انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٣٠٠)، و«القواعد والفوائد الأصلية» ص٢٥٢.

(٤) انظر: «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٣٥٧)، و«البحر المحيط»: (٣/ ٢٧٧).

(٥) أي: بعض الشافعية.

(٦) وهو رواية عن الإمام أحمد، انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٢٨٧)، و«تيسير التحرير»: (١/ ٢٨٣)، و«مختصر ابن الحاجب» مع شرح العضد: (٢/ ١٣٢)، و«البحر المحيط»: (٣/ ٢٧٧)، و«المعتمد»: (١/ ٢٤٣).

قال الله تعالى: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَٰمًا﴾ [مريم: ٦٢]، ﴿لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ﴿١٩﴾ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الليل: ١٩ ـ ٢٠].

وقال الشاعر:ـ

....

إلا الأواري[1] .... وما بالربع من أحد

وبلدةٍ ليس بها أنيسُ إلَّا اليَعافيرُ وإلَّا العِيسُ[2]

ومثله كثير.

ولنا: في أنَّ الاستثناء إخراج بعض ما يتناوله المستثنى منه، بدليل أنه مشتقٌّ من قولهم: «ثنيت فلاناً عن رأيه» و«ثنيت العنان» فيشعر بصرف الكلام عن صوبه الذي كان يقتضيه سياقه.

فإذا ذكر ما لا دخول له في الكلام الأول لولا الاستثناء، فما صرف الكلام ولا ثناه عن وجه استرساله. فتكون تسميتُه استثناءً تجوّزاً باللفظ عن موضوعه، وتكون «إلا» هاهنا بمعنى «لكن».

قال هذا ابن قُتيبة وقال: هو قول سيبويه. وقاله غيرهما من أهل العربية[3].

---

(١) البيتان من البسيط، وهي في ديوان النابغة الذبياني ص١٤، وابن يعيش في «شرح المفصل»: (٢/ ٨٠)، والمبرد في «المقتضب»: (٤/ ٤١٤)، والبيتان بتمامهما:

وقفتُ فيها أُصَيلاناً أسائلها عيَّت جواباً وما بالرَّبع من أحدِ

إلا الأواري لأيّاً ما أبينها والنؤيُ كالحوض بالمظلومة الجلَدِ

والأواري: هي التي تسمى الطوائل، وهي الأواخي من وتد أو حبل يدق في الأرض، وتشد إليه الدابة، وليس من جنس «أحد».

(٢) البيت من الرجز، وهو لعامر بن الحارث النميري، ويلقب بجران العود، ورد هذا البيت في «شرح المفصل» لابن يعيش: (٢/ ٨٠)، و«شرح الأشموني» على الألفية: (١/ ٢٢٩)، و«أوضح المسالك» لابن هشام: (١/ ٤١٦).

واليعافير: أولاد الظباء، واحدها يعفور، والعيس: بقر الوحش، لبياضها، والعيس: البياض. وأصله في الإبل فاستعاره للبقر، فاليعافير والعيس ليسا من جنس الأنيس.

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٢٨٩)، و«العدة»: (٢/ ٦٧٦).

وابن قتيبة: هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، له عدة مصنفات منها: «المعارف»، و«أدب الكاتب»، و«عيون الأخبار»، و«تأويل مختلف الحديث» وغير ذلك، توفي سنة (٢٧٠هـ) وقيل (٢٧٦هـ). انظر: «البداية والنهاية»: (١١/ ٤٨)، و«وفيات الأعيان»: (١/ ٤٤٩).

فإذا كانت بمعنى «لكن»، لم يكن لها في الإقرار معنى، فلم يصح أن ترفع شيئاً منه، فتكون لاغية؛ فإنَّ «لكن» إنما تدخلُ للاستدراك بعد الجحد، والإقرار ليس بجحْدٍ فلا يصحّ فيه، ولذلك لم يأت الاستثناء المنقطع في إثبات بحال.

الشرط الثالث: أن يكون المستثنى أقلّ من النصف.

وفي استثناء النصف وجهان[1].

وقال أكثر الفقهاء والمتكلِّمين: يجوز استثناء الأكثر[2].

ولا نعلم خلافاً في: أنه لا يجوز استثناء الكل.

واحتج من جوّزه ـ أي: جوّز الأكثر ـ بقوله: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [ص: ٨٢ ـ ٨٣]. وقال في أخرى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢]. فاستثنى كلّ واحد منهما من الآخر، وأيهما كان الأكثر حصَلَ المقصود.

وقال الشاعر:

أدُّوا التي نَقَصَت تِسعينَ من مئة ثم ابعَثُوا حَكَماً بالحق قَوَّاما[3]

ولأنه إذا جاز استثناء الأقل، جاز استثناء الأكثر، ولأنه رفْع بعض ما تناوله اللفظ، فجاز في الأكثر كالتخصيص.

ولنا: أنَّ الاستثناءَ لغةٌ، وأهلُ اللغة نفَوا ذلك وأنكروه.

قال أبو إسحاق الزجَّاج[4]: لم يأت الاستثناء إلَّا في القليل من الكثير.

---

(١) أي: للحنابلة في استثناء النصف وجهان: أحدهما أنه يصح استثناء النصف، وهو مذهب الجمهور، والثاني: لا يصح استثناء النصف. انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٣٠٦)، و«القواعد والفوائد الأصولية» ص٢٤٧.

(٢) وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يجوز استثناء الأكثر، وهو مذهب أحمد بن حنبل، والأشعري، وبعض النحاة، وهو ما اختاره ابن قدامة هنا.

انظر: «البحر المحيط»: (٣/ ٢٩١)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٢٤٤، و«العدة»: (٢/ ٦٦٦)، و«تيسير التحرير»: (١/ ٣٠٠)، و«إرشاد الفحول» ص٤٩٧.

(٣) البيت من قصيدة لأبي مُكعث أخي بني سعد بن مالك، انظر: «شرح شواهد المغني»: (٧/ ٢٢٩) للبغدادي، و«أمالي ابن الشجري»: (١/ ٣٢٢).

(٤) هو أبو إسحاق، إبراهيم بن السري بن سهل، اشتهر بالزجاج؛ لعمله في خراطة الزجاج، لزم المبرد، وأخذ عنه وعن ثعلب، له تصانيف كثيرة منها: «النوادر»، و«الاشتقاق»، و«معاني القرآن»، و«شرح أبيات سيبويه» وغيرها، توفي سنة (٣١١هـ). «بغية الوعاة»: (١/ ٤١١)، و«أنباه الرواة»: (١/ ١٥٩).

وقال ابن جِني[1]: لو قال قائل: «مئة إلَّا تسعة وتسعين»، ما كان متكلِّماً بالعربية، وكان كلامه عيّاً من الكلام ولُكْنة.

وقال القتيبي[2]: يقال: «صمتُ الشهر كلَّه إلَّا يوماً واحداً» ولا يقال: «صمتُ الشهر إلَّا تسعة وعشرين يوماً»، ويقول: «لقيتُ القومَ جميعَهم إلَّا واحداً أو اثنين»، ولا يجوز أن يقول: «لقيتُ القومَ إلَّا أكثرهم».

إذا ثبت أنه ليس من اللغة فلا يُقبل، ولو جاز هذا، لجاز في كلِّ ما كرهوه، وقبّحوه.

وأما الآية التي احتجوا بها؛ فقد أُجيب عن احتجاجهم بها بأجوبة:

منها: أنه استثناء في إحدى الآيتين المُخلَصين من بني آدم وهم الأقل، وفي الأخرى: استثناء الغاوين من جميع العباد وهم الأقل؛ فإنَّ الملائكة من عباد الله؛ قال الله تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦]، وهم غير غاوين.

ومنها: أنه استثناءٌ منقطعٌ في قوله: ﴿إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢] بمعنى «لكن» بدليل أنه قال في آية أخرى: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ﴾ [إبراهيم: ٢٢].

وأما البيت: فليس فيه استثناء. مع أنه قد قال ابن فضَّال النحوي[3]: هذا بيت مصنوع، ولم يثبت عن العرب[4].

وأما القياس في اللغة فغير جائز. ولو كان جائزاً؛ فهو جمعٌ بغير علَّة، ومثل هذا لو جاز استثناء البعض جاز استثناء الكل.

ويعارضه: بأنه إذا لم يجز استثناء الكل، فلا يجوز استثناء الأكثر.

والفرق بين القليل والكثير: أنَّ العربَ استعملته في القليل دون الكثير، فلا يقاس في لغتهم ما أنكروه على ما حسّنوه وجوّزوه، والله أعلم.

---

(١) هو أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، لازم أبا علي الفارسي وأخذ عنه، عاصر المتنبي وناظره، وشهد له المتنبي، من مصنفاته: «الخصائص»، و«المحتسب»، و«اللمع»، توفي سنة (٣٩٢هـ).
«بغية الوعاة»: (٢/ ١٣٢)، و«أنباه الرواة»: (٢/ ٣٣٥).

(٢) هو: ابن قتيبة الدينوري، سبقت ترجمته ص٢٩٧ .

(٣) هو: أبو الحسن علي بن فضال بن علي بن غالب المجاشعي القيرواني التميمي، النحوي المفسر الشاعر، له تصانيف كثيرة في النحو والأدب والتفسير، توفي سنة (٤٧٩هـ).
انظر: «بغية الوعاة»: (٢/ ١٨٣)، و«سير أعلام النبلاء»: (١٨/ ٥٢٨).

(٤) بل هو ثابت كما تقدم في الصفحة السابقة.

فصل
[الجمل بعد الاستثناء]

إذا تعقَّب الاستثناء جُملاً كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ [النور: ٤ ـ ٥]، وقول النبي ﷺ: «**لا يَؤُمَّنَّ الرَّجلُ الرَّجلَ في سُلْطانِه، ولا يَجلسْ على تَكْرِمَتِه إلَّا بإذنه**»[(١)]، رجع الاستثناء إلى جميعها، وهو قول أصحاب الشافعي[(٢)].

وقال الحنفية: يرجع إلى أقرب المذكورين[(٣)]؛ لأمور ثلاثة:

أحدها: أنَّ العمومَ يثبتُ في كلِّ صورة بيقين، وعَود الاستثناء إلى جميعها مشكوكٌ فيه، فلا نزيل ـ أي: العموم ـ المتيقّن بالشك.

والثاني: أنَّ الاستثناء إنما وجب ردُّه إلى ما قبله؛ ضرورة أنه لا يستقلُّ بنفسه؛ فإذا تعلَّقَ بما يليه فقد استقلَّ وأفاد، فلا حاجة إلى تعليقه بما قبل ذلك، فلا نعلِّقه به، وصار كالاستثناء من الاستثناء.

والثالث: أنَّ الجملة مفصولٌ بينها وبين الأُولى، فأشبه ما لو حصَلَ فصلٌ بينهما بكلام آخر.

وأدلتنا ثلاثة:

أحدها: أنَّ الشرط إذا تعقَّبَ جُملاً عاد إلى جميعها، كقوله: «نسائي طوالق وعبيدي أحرار إن كلَّمتُ زيداً» فكذلك الاستثناء؛ فإنَّ الشرط والاستثناء شيئان في تعلُّقهما بما قبلهما وبغيرهما له، ولهذا يسمَّى التعليق بشرط مشيئة الله استثناء، فما ثبت لأحدهما ثبت في الآخر.

---

(١) أخرجه مسلم: ١٥٣٤، وأحمد: ١٧٠٦٣، بنحوه من حديث أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه.

(٢) وهو مذهب مالك والشافعي وأحمد وأكثر أصحابهم.
انظر: «البحر المحيط»: (٣/ ٣٠٨)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٣١٣)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٢٤٩، و«قواطع الأدلة»: (١/ ٢١٥).

(٣) وهو اختيار الرازي في «المعالم»، والمجد ابن تيمية في «المسودة»، ونقله صاحب «المعتمد» عن الظاهرية.
وهناك مذهب ثالث وهو الوقف، قاله القاضي الباقلاني، والجويني، والغزالي، والرازي في «المحصول».
انظر: «أصول السرخسي»: (١/ ٥٧٥)، و«تيسير التحرير»: (١/ ٣٠٢)، و«المسودة» ص١٥٦، و«المعتمد»: (١/ ٢٦٤)، و«المستصفى»: (٢/ ١٨٧)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٨٢)، و«المحصول»: (٣/ ٤٥)، و«إرشاد الفحول» ص٥٠٣.

فإن قيل: الفرقُ بينهما أنَّ الشرطَ رُتبته التقديم بخلاف الاستثناء.

قلنا: إذا تأخر الشرط فلا فرق بينهما. ثم إن كان متقدِّماً؛ فلِمَ لا يتعلَّق بالجملة الأُولى، دون ما بعدها؟ فإذا تعلَّقَ بجميع الجُمل تقدَّم أو تأخر، فكذلك الاستثناء؛ فإنه مساوٍ للشرط في حال تأخُّره.

الثاني: اتفاق أهل اللغة على أنَّ تكرار الاستثناء عقيب كلّ جملة عيٌّ ولُكنَة، ولو لم يعد الاستثناء إلى الجميع لم يقبح ذلك، بل كان متعيّناً لازماً فيما يريد فيه الاستثناء من جميع الجُمل.

الثالث: أنَّ العطفَ بالواو يوجب نوعاً من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه، فتصير الجُمَل كالجملة الواحدة، فيصير كأنه قال: «اضرب الجماعة الذين هم قَتَلة وسُرّاق إلَّا من تاب» ولا فرق بين هذا وبين قوله: «اضرب من قتل وسرق إلَّا من تاب».

وقولهم: «إن التعميم مستيقن» ممنوع؛ فإنَّ العمومَ والإطلاقَ لا يثبت قبل تمام الكلام، وما تمَّ حتى أردف باستثناء يرجع إليه، ثم يبطل بالشرط والصفة، وقد سلَّم أكثرهم عموم ذلك. ولما ذكر الله تعالى خصال كفَّارة اليمين الثلاثة ثم قال: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ﴾ [المائدة: ٨٩]: رجع ذلك إلى جميعها.

وقولهم: «إنَّ الاستثناء إنما تعلَّق بما قبله؛ ضرورة» ممنوع، بل إنما رجع إلى ما قبله؛ لصلاحيته لذلك، ثم يبطل أيضاً بالشرط والصفة.

أما الاستثناء من الاستثناء فلم يمكن عَوده إلى الأول؛ لأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي[1]، فتعذَّر النفي من النفي.

وهكذا كلُّ ما فيه قرينة تصرِفه عن الرجوع لا يرجع إلى الأول، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾ [النساء: ٩٢] لا يعود إلى التحرير؛ لأن صدَقَتهم إنما تكون بما لهم، فالعتق ليس حقّاً لهم.

---

(١) قاله المالكية والشافعية والحنابلة، والمحققون من الحنفية كالبزدوي والسرخسي والدبوسي والمرغيناني، وعند جمهور الحنفية، أن المستثنى لا حكم له، لا نفياً ولا إثباتاً.
وهناك مذهب ثالث، وهو: أن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس، إلا في الأيمان والأقارير.
انظر: «تيسير التحرير»: (١/ ٢٩٤)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٨٠)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٣٢٧)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٢٤٧، و«فواتح الرحموت»: (١/ ٣٣٧)، و«المحصول»: (٣/ ٣٩)، و«إرشاد الفحول» ص٥٠٠، و«التلويح على التوضيح»: (٢/ ٢٨٩).

فصل
في الشرط[1]

الشرط: ما لا يوجد المشروط مع عدمه، ولا يلزم أن يوجد عند وجوده[2].

والعلَّة: يلزم من وجودها وجود المعلول، ولا يلزم من عدمها عدمه في الشرعيات.

والشرط: «عقلي»، و«شرعي»، و«لغوي»:

فالعقلي: كـ«الحياة للعلم» و«العلم للإرادة».

والشرعي: كـ«الطهارة للصلاة» و«الإحصان للرَّجم».

واللغوي: كقوله: «إن دخلتِ الدار فأنت طالق» و«إن جئتني أكرمتُك»، مقتضاه في اللغة: اختصاص الإكرام بالمجيء، فينزَّل منزلة التخصيص والاستثناء.

و«الاستثناء» و«الشرط» يغيّر الكلام عمَّا كان يقتضيه لولاه حتى يجعله متكلماً بالباقي، لا أنه يخرج من الكلام ما دخل فيه؛ فإنه لو دخل لما خرج.

فإذا قال: «أنتِ طالق إنْ دخلتِ الدار» معناه: إنك عند الدخول طالقٌ.

وقوله: «له عليَّ عشرة إلَّا ثلاثة» معناه: له عليَّ سبعة. فإنه لو ثبت له عليه عشرة؛ لَمَا قدَرَ على إسقاط ثلاثة، ولو قدَرَ على ذلك بالكلام المتَّصِل، لقدَرَ عليه بالمنفصل، فيصير موضوع الكلام ذلك.

فقوله تعالى: ﴿فَوَيۡلٞ لِّلۡمُصَلِّينَ﴾ [الماعون: ٤] لا حُكمَ له قبل إتمام الكلام، فإذا تَمَّ؛ كان الكلام مقصوراً على من وُجد منه السهو والرياء، لا أنه دخل فيه كلُّ مُصلٍّ، ثم خرج البعض. كذلك الاستثناء والشرط.

---

(١) هذا هو الثاني من مخصصات العموم المتصلة، وهناك مخصصات متصلة أخرى لم يذكرها المصنف وهي: الغاية: نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقوله: ﴿وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، وبدل البعض من الكل: نحو أكرِم القوم علماءهم. والصفة: وهي كالاستثناء في العود، وغيرها.
انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٧٣)، و«إرشاد الفحول» ص٤٨٧، و«البحر المحيط»: (٣/ ٢٧٣)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٢٨١)، و«رفع الحاجب»: (٣/ ٢٣٤).

(٢) وهو تعريف الغزالي، واعتُرض عليه بأنه يستلزم الدور، لأن المشروط مشتق من الشرط، فيتوقف تعقله على =

باب
المُطلَق والمُقيَّد

المطلَق: هو المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه. وهي: النَّكِرة في سياق الأمر، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣]. وقد يكون في الخبر، كقوله عليه السلام: «**لا نِكاحَ إلَّا بِوَلي**»[(١)].

والمقيَّد: هو المتناول لمعيّن، أو لغير معيَّن، موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه. كقوله تعالى: ﴿وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢] قيَّدَ الرقبة بالإيمان، والصيام بالتتابع[(٢)].

وقد يكون اللفظ مطلقاً مقيَّداً بالنسبة، كقوله: ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] مُقيَّدة بالإيمان، مطلَقة بالنسبة إلى السلامة وسائر الصفات.

ويسمَّى الفعل مطلَقاً نظراً إلى ما هو من ضرورته؛ من «الزمان» و«المكان» و«المصدر» و«المفعول به» و«الآلة» فيما يفتقر إلى الآلة والمحل للأفعال المتعدّية، وقد يتقيَّد بأحدها دون بقيَّتها. والله أعلم.

= تعقله، وبأنه غير مطرد، لأن جزء السبب كذلك. وهناك حدود أخرى، وأولاها ما اختاره الزركشي وابن السبكي تبعاً للقرافي: هو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده، وجود ولا عدم لذاته.
انظر: «رفع الحاجب»: (٣/ ٢٩٤)، و«البحر المحيط»: (٣/ ٣٢٧)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٨٥)، و«المستصفى»: (٢/ ١٨٨)، و«إرشاد الفحول» ص٥٠٧.

(١) أخرجه أبو داود: ٢٠٨٥، والترمذي: ١١٠١، وابن ماجه: ١٨٨١، وأحمد: ١٩٥١٨، من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، وهو صحيح.

(٢) انظر في تعريف المطلق والمقيد ومحترزات كل منهما في: «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٣٩٢)، و«إرشاد الفحول» ص٥٤٠، و«البحر المحيط»: (٣/ ٤١٣)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٢٦٦، «فواتح الرحموت»: (١/ ٣٦٠)، و«رفع الحاجب»: (٣/ ٣٦٦)، و«الإحكام» للآمدي: (٣/ ٥).

فصل
[حَمل المطلق على المقيد]

إذا ورَدَ لفظان مطلقٌ ومقيَّدٌ، فهو على ثلاثة أقسام:

القسم الأول:

أن يكونا في حُكمٍ واحدٍ بسببٍ واحدٍ، كقوله عليه السلام: «**لا نِكاحَ إلَّا بِوَلي**»[1] وقال: «**لا نِكاحَ إلّا بِوَلي مُرشِدٍ وشَاهِدَيْ عَدْل**»[2]. فيجب حمل المطلق على المقيَّد[3].

وقال أبو حنيفة: لا يُحمل عليه[4]؛ لأنه نسخٌ؛ فإنَّ الزيادةَ على النصِّ نسخٌ، فلا سبيل إلى النسخ بالقياس.

وقد بيَّنا فساد هذا[5]، فإن قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] ليس بنَصٍّ في إجزاء الكافرة. بل هو مطلق يعتقد ظهور عمومه مع تجويز الدليل على خصوصه، والتقييد صريحٌ في الاشتراط، فيجب تقديمه.

القسم الثاني:

أن يتَّحد الحُكم ويختلف السبب؛ كالعِتق في كفَّارة الظِّهار والقتل، قيَّد الرقبة في كفَّارة القتل بالإيمان[6]، وأطلَقها في الظِّهار[7].

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة السابقة.

(٢) أخرجه البيهقي: (٧/ ١١٢) من حديث ابن عباس موقوفاً.

(٣) وهو مذهب الجمهور من الفقهاء والأصوليين.
انظر: «البحر المحيط»: (٣/ ٤١٧)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٣٩٥)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٢٦٦، و«التمهيد» للأسنوي ص١٢٧، و«التلويح على التوضيح»: (١/ ٦٣).

(٤) اختلف أصحاب أبي حنيفة في هذا القسم، فذهب بعضهم إلى أنه لا يحمل، والصحيح من مذهبهم أنه يحمل. انظر: «كشف الأسرار»: (٢/ ٢٨٧)، و«فواتح الرحموت»: (١/ ٣٦٢)، و«إرشاد الفحول» ص٥٤٣.

(٥) أي: في باب النسخ، في مسألة: هل الزيادة على النص نسخ؟ ص ١٠٦ .

(٦) في قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ . . .﴾ [النساء: ٩٢].

(٧) في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة: ٣].

فقد روي عن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ ما يدَلّ على أنَّ المطلق لا يُحمل على المقيَّد. وهو اختيار أبي إسحاق بن شاقلا. وقول جُلّ الحنفية وبعض الشافعية[1].

واختار القاضي: حمل المطلق على المقيَّد، وهو قول المالكية وبعض الشافعية[2]؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] وقال في المُداينَة: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ولم يذكر عدلاً، ولا يجوز إلَّا عدل، فظاهر هذا حَمل المطلَق على المقيَّد.

ولأن العرب تُطلق في موضع وتُقيِّد في موضع آخر، فيُحمَل أحدهما على صاحبه، كما قال:

نحنُ بما عِندَنا وأنتَ بما ... عندَك راضٍ والرأيُ مُختَلِفُ[3]

وقال آخر:

وما أدري إذا يَمَّمْتُ أرضاً ... أريدُ الخيرَ، أيُّهما يَليني؟

أألخيرُ الذي أنا أبتَغِيه ... أمِ الشَّرُّ الذي هو يَبتغِيني؟[4]

وقال أبو الخطاب: يبنى عليه من جهة القياس[5]؛ لأن تقييد المطلق كتخصيص العموم، وذلك جائز بالقياس الخاص على ما مَرَّ[6].

---

(١) انظر: «العدة»: (٢/ ٦٣٨)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٤٠٢)، و«كشف الأسرار»: (٢/ ٢٨٧)، و«التبصرة» ص٢١٦، و«إرشاد الفحول» ص٥٤٣، و«التلويح على التوضيح»: (١/ ٦٣).

(٢) وهذا العزو إلى المالكية غير دقيق، فقد قال الباجي في «الإشارة» ص٤١: فإن تعلق بسببين مختلفين، نحو أن يقيد الرقبة في القتل بالإيمان، ويطلقها في الظهار، فإنه لا يحمل المطلق على المقيد عند أكثر أصحابنا إلا بدليل يقتضي ذلك.

وانظر: «شرح تنقيح الفصول» ص٣٦٧، و«العدة»: (٢/ ٦٣٨)، و«الإحكام» للآمدي: (٣/ ٦)، و«اللمع» ص١٠١، و«التمهيد» للإسنوي ص١٢٨.

(٣) البيت من المنسرح، وهو لقيس بن الحطيم، في ملحق ديوانه ص٢٣٩، وقيل: لعمرو بن القيس، انظر: «شرح ابن عقيل» للألفية: (١/ ٢٢٠) مع «منحة الجليل».

(٤) البيتان من الوافر، وهما للمثقب العبدي في ديوانه ص٢١٢، وانظر «لسان العرب»: (١٢/ ٣٧).

(٥) انظر: «التمهيد» لأبي الخطاب: (٢/ ١٨١).

(٦) ص٢٩١.

فإنْ كان ثَمَّ مقيّدان بقيدَيْن مختلفَيْن ومطلق؛ أُلحق بأشبههما به وأقربهما إليه.

ومن نصَرَ الأول قال: هذا تحكّمٌ محضٌ يخالف وضْعَ اللغة؛ إذ لا يتعرَّض القتل للظِّهار فكيف يرفع الإطلاق الذي فيه؟ والأسباب المختلفة تختلف في الأكثر شروط واجباتها.

ثم يلزم من هذا تناقض؛ فإن الصوم مقيَّد بالتتابع في الظِّهار، وبالتفريق في الحج، حيث قال تعالى: ﴿ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ومُطلَقٌ في اليمين[1]، فعلى أيهما يُحمل؟ وفي المواضع التي استشهدوا بها؛ كان التقييد بأمر آخر، والله أعلم.

القسم الثالث:

أن يختلف الحكم؛ فلا يُحمل المطلق على المقيَّد، سواء اتفق السبب أو اختلف، كخصال الكفارة إذا قيّد الصيام بالتتابع وأطلق الإطعام؛ لأن القياس من شرطه اتحاد الحكم، والحكم هاهنا مختلف.

---

(١) وهذا المثال فيه نظر، لأن الصوم في كفارة اليمين ما ورد عن الشرع إلا مقيداً بالتتابع، بناءً على قراءة ابن مسعود: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» وهي إما قرآن أو خبر. (ط).

باب في الفحوى والإشارة

فصل
فيما يقتبس من الألفاظ من فحواها وإشارتها، لا من صيغها

وهي خمسة أضرب:

الأول: يسمّى اقتضاء[1]. وهو ما يكون من ضرورة اللفظ وليس بمنطوق به، إما أن لا يكون المتكلِّم صادقاً إلَّا به، كقوله ﷺ: «**لا عملَ إلَّا بنية**»[2]، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً بدونه، كقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ﴾ [البقرة: ١٨٤] أي: فأفطر فعدة، وقولهم: «أعتِقْ عبدك عنّي وعليَّ ثمنه» يتضمن الملك ويقتضيه ولم ينطق به. أو من حيث يمتنع وجوده عقلاً بدونه، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] يتضمَّن إضمار الوطء ويقتضيه.

ويجوز أن يلقَّب هذا بالإضمار، ويقرب من حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه.

الضرب الثاني: فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب.

كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] يفهم منه: كون السرقة علَّة وليس بمنطوق به، ولكن يسبق إلى الفهم من فحوى الكلام.

وكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣] أي: لبرّهم ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٤] أي: لفجورهم.

وهذا قد يسمّى «إيماءً» و«إشارة» و«فحوى الكلام» و«لحنه» وإليك الخيرة في تسميته.

الضرب الثالث: التنبيه.

وهو: فهم الحكم في المسكوت من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده، ومعرفة وجود المعنى في المسكوت بطريق الأَولى[3]، كفهم تحريم الشتم والضرب من قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣].

---

(١) وسمي اقتضاءً: لاقتضاء الكلام شيئاً زائداً على اللفظ. (ب).

(٢) أورده السيوطي في «الجامع الصغير» وعزاه إلى الديلمي من حديث أبي ذر، وضعفه الألباني في «ضعيف الجامع»: ٦١٧٠.

(٣) الأخصر من هذا قول الغزالي في «المستصفى»: (٢/ ١٩٥)، أنه فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة =

ولا بُدَّ من معرفتنا المعنى في الأدنى، ومعرفة وجوده في الأعلى. فلولا معرفتنا: أن الآية سِيقَت للتعظيم للوالدين لما فهمنا منع القتل؛ إذ قد يقول السلطان ـ إذا أمر بقتل ملك؛ لمنازعته له في ملكه ـ: «اقتله، ولا تقل له: أف».

ويسمَّى مفهوم الموافقة، وفحوى اللفظ[1]، واختلف أصحابنا في تسميته قياساً:

فقال أبو الحسن الخرزي وبعض الشافعية: هو قياس[2]؛ لأنه إلحاق المسكوت بالمنطوق في الحكم؛ لاجتماعهما في المقتضي، وهذا هو القياس.

وإنما ظهر فيه المعنى، فسبق إلى الفهم من غير تأمّل، فأشبه القياس فيما ظهرت العلة فيه بنَصٍّ أو غيره، مثل قياس الجوع المُفرِط على الغضب في المنع من الحُكم؛ لكونه يمنع كمال الفكر، وقياس الزيت على السَّمن في حُكم النجاسة إذا وقعت فيه في حال جموده، أو كونه مائعاً.

وقال القاضي أبو يعلى، والحنفية وبعض الشافعية: ليس بقياس[3]؛ إذ هو مفهوم من اللفظ من غير تأمّل ولا استنباط، بل يسبق إلى الفَهم حُكم المسكوت مع المنطوق من غير تَراخٍ؛ إذ كان هو الأصل في القصد والباعث على النطق، وهو أَولى في الحكم. ومن سمّاه قياساً؛ سلّم أنه قاطع، فلا تضر تسميته قياساً.

وقد يلتحق بهذا الفن ما يشبهه من وجه ولا يفيد القطع، كقولهم: «إذا رُدّت شهادة الفاسق؛ فالكافر أولى؛ لأن الكُفرَ فِسقٌ وزيادةٌ» فهذا ليس بقاطع؛ إذ لا يبعد أن يقال: «الفاسق متَّهم في دينه، والكافر يحترز من الكذب لدينه».

= سياق الكلام ومقصوده، والأخصر منهما قول الطوفي في «شرح المختصر»: (٢/ ٧١٤): فهم الحكم في غير محل النطق بطريق الأولى.

(١) ذهب جل الحنابلة وبعض الشافعية إلى أن مفهوم الموافقة مرادف لفحوى الخطاب ولحن الخطاب، وهو كذلك من حيث اللغة، لكن اصطلح بعض المتأخرين على التفرقة بينهم؛ حيث جعلوا مفهوم الموافقة ينقسم إلى قسمين: فحوى الخطاب أن كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، ولحن الخطاب إن كان مساوياً. انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٤٨١)، و«شرح جمع الجوامع للمحلي»: (١/ ١٨٧).
وأما كونه دليلاً فقد قال الباقلاني: القول بمفهوم الموافقة من حيث الجملة مجمع عليه، وقال الزركشي: وقد خالف فيه ابن حزم، قال شيخ الإسلام: إن خلافه هذا مكابرة.

(٢) انظر: «البحر المحيط»: (٤/ ١٢)، و«إرشاد الفحول» ص٥٩٠، و«التبصرة» ص٢٢٧، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٤٨٥)، و«اللمع» ص١٠٤ . والخرزي: هو أحمد بن نصر، وتقدمت ترجمته ص ٦٧ .

(٣) ويسميه الحنفية، دلالة النص، وهو مذهب الحنابلة، انظر: «العدة»: (١/ ١٥٣)، و«تيسير التحرير»: (١/ ٩٤)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٤٨٣)، و«البحر المحيط»: (٤/ ٩)، و«التلويح على التوضيح»: (١/ ١٣١).

فأما الفاسد من هذا الضرب: فنحو قولهم: «إذا جاز السَّلَم في المؤجل؛ ففي الحالّ أجوَز، ومِن الغَرر أبعد» فإنه لا بُدَّ من اشتراكهما في المقتضى، وليس المقتضى لصحة السَّلَم المؤجل بُعده من الغرر لتلحق به الحالّ.

بل الغرر مانعٌ احتمل في المؤجَّل، والحُكم لا يصحُّ؛ لعدم مانعه، بل لوجود مقتضيه. ولو كان بعده من الغرر علة الصحة، فما وُجدت في الأصل فكيف يصحُّ الإلحاق؟

الضرب الرابع: دليل الخطاب.

ومعناه: الاستدلال بتخصيص الشيء بالذِّكْر على نفي الحكم عمَّا عَداه[1]. ويسمَّى مفهوم المخالفة؛ لأنه فهمٌ مجرَّد لا يستنِدُ إلى منطوقٍ، وإلَّا فما دلَّ عليه المنطوق أيضاً مفهومٌ.

ومثاله: [قوله تعالى]: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ [المائدة: ٩٥] و «**في سَائِمَةِ الغَنَم زَكاة**»[2] يدلُّ على انتفاء الحكم في «المخطئ» و«المعلوفة».

وهذا حُجَّةٌ في قول إمامنا، والشافعي، ومالك وأكثر المتكلِّمين[3].

وقالت طائفة منهم، وأبو حنيفة: لا دلالة له[4]؛ لأمور خمسة:

---

(١) هذا تعريف الغزالي في «المستصفى»، وعرفه الزركشي والقرافي: بأنه إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه، وعرفه الآمدي بقوله: ما يكون مدلول اللفظ في محل المسكوت فيه مخالفاً لمدلوله في محل النطق، وعرفه الشوكاني بقوله: هو حيث يكون المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم، إثباتاً ونفياً، فيثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به. ويسميه الحنفية: تخصيص الشيء بالذكر.
انظر: «المستصفى»: (٢/ ١٩٦)، و«البحر المحيط»: (٤/ ١٣)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٥٣، و«الإحكام» للآمدي: (٣/ ٨٨)، و«إرشاد الفحول» ص٥٩١، و«قواطع الأدلة»: (١/ ٢٣٦).

(٢) قطعة من حديث طويل في الصدقات، أخرجه البخاري: ١٤٥٤، وأحمد: ٧٢، من حديث أنس بن مالك، وفي «التلخيص»: (٢/ ١٥٦)، قال ابن الصلاح: أحسب أن قول الفقهاء والأصوليين: «في سائمة الغنم زكاة» اختصار منهم، أي: أن هذا الحديث بهذا اللفظ غير موجود في كتب السنة، وإنما يروونه باختصار منهم.

(٣) وبعض أهل العربية منهم أبو عبيد القاسم بن سلام، وأبو عبيدة معمر بن المثنى والمبرد، وهو مذهب الجمهور. انظر: «البحر المحيط»: (٤/ ١٤)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٢٧٠، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٤٨٨)، و«إرشاد الفحول» ص٥٩١، و«رفع الحاجب»: (٣/ ٥٠٠).

(٤) ذهب إلى ذلك بعض الشافعية، منهم الغزالي والآمدي وابن سريج، وبعض المالكية منهم الباقلاني والباجي، ومن الحنابلة أبو الحسن التميمي، وهو مذهب ابن حزم وجُلّ الظاهرية، وكثير من المعتزلة.
انظر: «المستصفى»: (٢/ ٢٠٩)، و«الإحكام» للآمدي: (٣/ ٩١)، و«البحر المحيط»: (٤/ ١٥)، و«شرح التنقيح» ص٢٧٠، و«المعتمد»: (١/ ١٤٩)، و«الإحكام» لابن حزم: (٧/ ٢)، و«تيسير التحرير»: (١/ ١٠١).

أحدها: أنه يحسُن الاستفهام، فلو قال: «من ضربك عامداً فاضربه»، حسُنَ أن تقول: «فإن ضربني خاطئاً هل أضربه؟»، ولو دلَّ على النفي؛ لما حَسُنَ الاستفهام فيه كالمنطوق.

الثاني: أنَّ العرب تُعلِّق الحكم على الصفة مع مساواة المسكوت عنه، كقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣]، ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ إِن كَانَ بِكُمۡ أَذٗى مِّن مَّطَرٍ أَوۡ كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓاْ أَسۡلِحَتَكُمۡ﴾ [النساء: ١٠٢]، ﴿فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا فِيمَا ٱفۡتَدَتۡ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٢٩] فالمسكوت أيضاً محتمل للمساواة وعدمها، فلا سبيل إلى دعوى النفي بالتحكُّم[(١)].

الثالث: أنَّ تعليقه الحُكم على اللَّقب، والاسم العَلَم لا يدُلُّ على التخصيص، ومَنْعُ ذلك بُهتٌ واختراعٌ على اللغات؛ إذ يلزم من أن يكون قوله: «زيد عالم»، كُفر؛ لأنه نفى العلم عن الله وملائكته. ويلزم من قوله: «محمد رسول الله» نفي الرسالة عن غيره، وذلك كُفرٌ.

الرابع: أنه كما أن للعرب طريقاً إلى الخبر عن مُخبرٍ واحد واثنين، مع السكوت عن الباقي، فلها طريق في الخبر عن الموصوف بصفة، فتقول: «رأيت الظريف وقام الطويل» فلو قال بعد: «والقصير» لم يكن مناقضة[(٢)].

الخامس: أنَّ التخصيص للمذكور بالذِّكر قد يكون لفائدة سوى تخصيص الحكم به[(٣)]:

فمنها: تَوسعة مجاري الاجتهاد؛ لينال المجتهدُ فضيلته.

ومنها: الاحتياط على المذكور بالذِّكر؛ كيلا يُفضي اجتهاد بعض الناس إلى إخراجه من عموم اللفظ بالتخصيص.

ومنها: تأكيد الحكم في المسكوت؛ لكون المعنى فيه أقوى كالتنبيه.

---

(١) ففي هذه الآيات المسكوت عنه مساوٍ للمنطوق به في الحكم، فبنت الزوجة محرَّمة وإن لم تكن في حجر الزوج، ويجوز وضع الأسلحة، وإن لم يوجد أذى أو مطر، وكذلك يجوز الخلع عند عدم الخوف.

(٢) أي: لو فُهم النفي من هذا الكلام كما فُهم الإثبات، لكان الإثبات بعده تكذيباً ومضاداً لما سبق، لكنه لم يفهم، فثبت المدعى. (ب).

(٣) أورد الغزالي هذا كلام بعدما ذكر حجة مثبتي المفهوم، فقال: إن تخصيص الشيء بالذكر لا بد أن تكون له فائدة، فإن استوت السائمة والمعلوفة، والثيب والبكر، والعمد والخطأ، فلم خُصِّص البعض بالذكر، والحكم شامل، والحاجة إلى البيان تعم القسمين، فلا داعي له إلَّا اختصاص الحكم، وإلا صار الكلام لغواً. ثم أجاب عنه من أربعة أوجه هذا واحد منها. «المستصفى»: (٢/ ٢٠٥).

ومنها: معانٍ لا يطّلع عليها، فلا سبيل إلى دعوى عدم الفائدة بالتحَكُّم.

ولا ينكر الفرق بين «المنطوق» و«المسكوت» لكن من حيث إنَّ الأصل عدم الحكم في الكلِّ، فبالذِّكر يبيّن ثبوته في المذكور، وبقي المسكوت عنه على ما كان عليه، لم يوجد في اللفظ نفي له ولا إثبات له.

فإذاً لا دليل في اللفظ على المسكوت بحال، وعماد الفرق: «نفي» و«إثبات». فمستند الإثبات: الذكر الخاص، ومستند النفي: الأصل[1].

والذهن إنما ينبّه على الفرق عند الذِّكْر الخاص، فيسبق إلى الأوهام العامية أنَّ الاختصاص والفرق من الذِّكر، لكن أحد طرفَيْ الفرق حصل من الذِّكر والآخر كان حاصلاً في الأصل، وهذا دقيقٌ لأجله غلط الأكثرون.

ولنا دليلان:

أحدهما: أنَّ فصحاء أهل اللغة يفهمون من تعليق الحكم على شرط أو وصفٍ، انتفاء الحكم بدونه، بدليل:

ما روى يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب [رضي الله عنه]: ألم يقل الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ [النساء: ١٠١] فقد أمِن الناس؟ فقال: عجبتُ مما عجبتَ منه فسألت رسول الله ﷺ فقال: «**صَدَقَةٌ تَصدَّقَ الله بها عَليكم فاقبَلُوا صَدَقَتَه**» رواه مسلم[2]. [فـ] فَهِما من تعليق إباحة القصر على حالة الخوف، وجوب الإتمام حالة الأمن وعَجِبا من ذلك.

فإن قيل: الإتمام واجبٌ بحُكم الأصل، فلما استثنى حالة الخوف، بقيت حالة الأمن على مقتضاه، فلذلك عجبا؛ حيث خُولف الأصل.

ثم الآية حُجَّة لنا؛ فإنه لم يثبت انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، فدلَّ على انتفاء الدليل.

قلنا: ليس في القرآن آية تدلُّ على وجوب التمام، بل قد رُوي عن عمر [رضي الله عنه] وهو صاحب القصة، وعائشة وابن عباس: أنَّ الصلاة إنما فُرضت ركعتين فأقرّت صلاة السفر وزِيد في صلاة

---

(١) أي: عدم الحكم في الكل.

(٢) برقم: ١٥٧٣، وأخرجه أحمد: ١٧٤.

الحَضَر، فدلَّ على أنَّ فهمهم وجوب الإتمام، وتعجّبهم إنما كان لمخالفة دليل الخطاب، وإنما تُرك دليل الخطاب لدليل آخر كما قد يخالف العموم.

ولما قال النبي ﷺ: «**يَقطَعُ الصَّلاةَ الكَلْبُ الأَسْوَد**» قال عبد الله بن الصامت لأبي ذر: ما بالُ الأسود من الأحمر من الأصفر؟ فقال: سألتُ رسولَ الله ﷺ كما سألتني، فقال ﷺ: «**الكَلْبُ الأَسْوَدُ شَيطان**»[1] ففَهِما من تعليق الحُكم على الموصوف بالسَّواد انتفاءه عما سواه.

ولأن النبي ﷺ لما سئل عمَّا يَلبس المُحرِم من الثياب فقال ﷺ: «**لا يَلْبَسِ القميصَ ولا السَّراويلات ولا البَرَانِس**»[2] فلولا أنَّ تخصيصَه المذكور بالذِّكر يدلُّ على إباحة لُبْس ما سواه، لم يكن جواباً للسائل عما يجوز للمُحرِم لبسه.

الدليل الثاني: أنَّ تخصيص الشيء بالذِّكر لا بُدَّ له من فائدة، فإن استوت السائمة والمعلوفة، فلِمَ خصَّ السائمة بالذِّكر، مع عموم الحكم والحاجة إلى البيان شاملة للقسمين؟

بل لو قال: «في الغنم الزكاة»: لكان أخصَرَ في اللفظ وأعمَّ في بيان الحكم، فالتطويل لغير حاجة يكون لُكْنة في الكلام وعَيّاً، فكيف إذا تضمَّن تَفْويت بعض المقصود؟ فظهر: أن القسم المسكوت عنه غير مساوٍ للمذكور في الحكم.

اعترضوا عليه من أربعة وجوه:

أحدها: أنكم جعلتم طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة الوضع. وينبغي أن يُعرف الوضع، ثم تترَّتب عليه الفائدة، أمَّا أنْ يكون الوضع يتبع معرفة الفائدة فلا.

الثاني: لِمَ قلتم: إنه لا فائدة سوى اختصاص الحكم؟ فلئن قلتم: «ما علمنا له فائدة». قلنا: فلعلَّ ثَمَّ فائدة لم يعثروا عليها، وعدم العلم بعدم الفائدة ليس علماً بعدمها.

الثالث: يبطل بمفهوم اللَّقب، فلِمَ لم يقولوا: إنَّ تخصيصَ الأشياء الستة في الربا يوجب اختصاصها به، وإنَّ تخصيصَ سائمة الغنم يمنع وجوبها في بقية المواشي؟

الرابع: أنَّ في التخصيص فائدة سوى ما ذكرتم على ما قدمناه. ويحتمل أنَّ السؤال وقع عنها، أو اتفقت المعاملة فيها، أو غير ذلك من أسباب لا يطَّلع عليها.

---

(١) أخرجه مسلم: ١١٣٧، وأحمد: ٢١٣٢٣.

(٢) أخرجه البخاري: ١٣٤، ومسلم: ٢٧٩١، وأحمد: ٤٤٨٢، من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

الجواب:

أما الأول: فغير صحيح؛ فإن الاستدلال على الشيء بآثاره وثمراته جائزٌ غير ممتنع في طرف النفي والإثبات، فإننا استدللنا على عدم الاشتراك في الصُّوَر المتنازَع فيها بإخلاله بمقصود الوضع، وهو التفاهم، واستدللنا على عدم إله ثان؛ بعدم وقوع الفساد.

فإذا قد علمنا: أنَّ كلام الله تعالى لا يخلو من فائدة، وأنه لا فائدة للتخصيص سوى اختصاصه بالحُكم، فيلزم منه ذلك ضرورة.

وأما الثاني: فإن قصر الحكم عليه فائدة متيقّنة، وما سواها أمرٌ موهومٌ يحتمل العدم والوجود، فلا يترك المتيقّن لأمر موهوم، كيف والظاهر عدمها؟ إذ لو كان ثَمَّ فائدة لم تخفَ على الفَطِن العالم بدقائق الكلام مع بحثه وشدة عنايته. فجرى هذا مجرى الاستدلال باستصحاب الحال المشروط بعدم الدليل الشرعي.

وأما مفهوم اللَّقب، فقد قيل: إنه حُجَّة.

ثم الفرق بينهما ظاهر، وهو: أنَّ تخصيصَ اللَّقب يحتمل حمله على أنه لم يحضره ذكر المسكوت عنه. وهذا يبعد فيما إذا ذكر أحد الوصفين المتضادين؛ لأن ذكر الصفة يذكّر ضدّها، وهو منتفٍ بالكُلِّية فيما إذا ذُكر الوصف العامّ، ثم وصفه بالخاص، فظهر احتمال المفهوم.

وأما الثالث: فباطل؛ فإن النبي ﷺ بُعث للبيان والتعليم والتبيين للأحكام من المقاصد الأصلية التي بُعث لها، والاجتهاد ثبت ضرورة؛ لعدم إمكان بناء كلّ الأحكام على النصوص، فلا تظن أنَّ النبي ﷺ ترك ما بُعث له لتوسعة مجاري الضرورات، ثم يُفضي إلى محذور وهو نفي الحكم في الصورة التي هو ثابت فيها.

وأما الفائدة الثانية والثالثة فلا تحصل؛ لأن الكلام فيما إذا كان المسكوت أدنى في المعنى من المنطوق في المقتضى، أو مماثلاً له. فالتخصيص إذاً يكون بعيداً. وأما إذا كان المسكوت أعلى في المعنى فهو التنبيه، وقد سبق الكلام فيه.

وأما الرابع: فأمور موهومة لا يترك لها المتيقَّن؛ لما ذكرنا.

وقولهم: «يحسن الاستفهام عنه» ممنوع.

وأما إذا قال: «من ضربك متعمّداً فاضربه»: فلا يحْسُن أن يقال: «فإن ضربني خاطئاً هل

أضربه؟»، لكن يحسُن أن يقال: «فالخاطئ ما حكمه؟» أو «ما أصنع به؟» وهذا غير ما دلَّ عليه الخطاب.

ولو سلّمنا: فيحسُن الاستفهام؛ ليستفيد التأكيد في معرفة الحكم، كما يحسُن الاستفهام في بعض صُوَر العموم.

وقولهم: «إن العرب تُعلِّق الحكم على ما لا ينتفي عند عدمه».

قلنا: لا ننكر هذا إذا ظهر للتخصيص فائدة سوى اختصاص الحكم به، إما لكونه الأغلب، أو غير ذلك، والكلام فيما إذا لم يظهر له فائدة. والله أعلم[1].

فصل
في درجات أدلة الخطاب

اعلم أن هاهنا صوراً أنكرها منكرو المفهوم؛ بناء على أنها منه، وليست منه، وهي ثلاث:

الأولى:

---

(١) **فائدة:** للعمل بمفهوم المخالفة ـ عند القائلين به ـ شروط أهمها:

١ ـ أن لا تظهر في المسكوت عنه أولية أو مساواة، وإلا استلزم الحكم في المسكوت عنه، فكان مفهوم موافقة لا مفهوم مخالفة، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] فلا يفهم منه جواز ضربهما.

٢ ـ أن لا يكون قد خرج مخرج الأغلب المعتاد، كقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣]، فإن الغالب كون الربائب في الحجور، لا أن حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه.

٣ ـ أن لا يكون المنطوق خرج جواباً عن سؤال متعلق بحكم خاص، ولا حادثة خاصة بالمذكور، مثل أن يسأل: هل في الغنم السائمة زكاة؟ فيجاب في الغنم السائمة زكاة.

٤ ـ أن لا يعارضه ما هو أرجح منه، من منطوق، أو مفهوم موافقة، فإن عارضه دليل أقوى منه وجب العمل به واطراح المفهوم. كقوله ﷺ: «**إنما الماءُ من الماء**» يدلّ بمفهومه على أنه لا غسلَ إذا لم يكن إنزال، إلا أن هذا المفهوم تعارض مع قوله ﷺ: «**إذا مس الختانُ الختانَ فقد وجبَ الغسل**».

٥ ـ أن لا يكون المذكور قصد به زيادة امتنان على المسكوت، كقوله تعالى: ﴿لِتَأۡكُلُواْ مِنۡهُ لَحۡمٗا طَرِيّٗا﴾ [النحل: ١٤] فإنه لا يدل على منع أكل ما ليس بطري.

ـ والضابط لهذه الشروط وما في معناها، أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه. وهناك شروط أخرى راجعها إن شئت في: «البحر المحيط»: (٤/ ١٧)، و«مفتاح الوصول» ص٧٩، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ١٩١)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٤٨٩)، و«إرشاد الفحول» ص٥٩٣، و«رفع الحاجب»: (٣/ ٥٠٠).

قوله: «لا عالم إلا زيد»[1]، فهذا أنكره غُلاة منكري المفهوم.

وقالوا: هو نطق بالمستثنى وسكوت عن المستثنى عنه، فما خرج بقوله: «إلا»؛ فمعناه: أنه لم يدخل في الكلام، فصار الكلام مقصوراً على الباقي، والمستثنى غير متعرّض له بنفي ولا إثبات.

وهذا فاسد؛ فإن هذا صريحٌ في الإثبات والنفي؛ فمن قال: «لا إله إلا الله» مثبت للإلهية لله سبحانه، نافٍ لها عمَّن سواه.

وقولهم: «لا سيف إلَّا ذو الفقار» و«لا فتى إلَّا علي» نفي وإثبات يقيناً؛ وذلك لأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي[2]. فهذا من صريح اللفظ، لا من مفهومه.

فأما قوله: «**لا صَلاةَ إلَّا بطُهُور**»[3] و«**لا تَبتَعُوا البُرَّ بالبُرِّ إلَّا سَواءً بسواء**»[4]، فإن هذه صيغة الشرط، ومقتضاها نفي الصلاة عند انتفاء الطهارة.

وأما وجودها عند وجودها فليس منطوقاً، بل هو على وفق قاعدة المفهوم؛ فإنَّ نفيَ شيء عند انتفاء شيء لا يدلُّ على إثباته عند وجوده، بل يبقى كما كان قبل النطق.

فالمنطوق به: الانتفاء عند النفي فقط؛ فإن قوله: (لا صلاة) ليس فيه تعرّض للطهارة، بل للصلاة فقط، وقوله: (إلا بطهور) إثبات للطهور الذي لم يتعرَّض له الكلام، فلم يفهم منه إلَّا الشرط.

الصورة الثانية:

قوله: «**إنما الوَلاء لمن أَعْتَق**»[5]. فهذا قد أصرَّ أصحاب أبي حنيفة، وبعض منكري المفهوم على إنكاره[6].

وقالوا: هو: إثبات فقط لا يدلُّ على الحصر؛ لأن «إنما» مركَّبة من: «إنّ» و«ما»، و«إنّ» للتوكيد، و«ما» زائدة كافّة، فلا تدلُّ على نفي، كما لو قال: «إنما النبي محمد».

---

(١) ويسمى مفهوم الحصر، وهو أنواع: أقواها الحصر بلا وإلا، ثم الحصر بإنما، ثم حصر المبتدأ في الخبر.

(٢) وهذا مذهب الجمهور، وتقدم البحث في هذه المسألة ص ٣٠١.

(٣) أخرجه مسلم: ٥٣٥، وأحمد: ٤٧٠٠، بنحوه، من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

(٤) أخرجه البخاري: ٢١٣٤، ومسلم: ٤٠٥٩، وأحمد: ١٦٢، بنحوه من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٥) أخرجه البخاري: ٤٥٦، ومسلم: ٣٧٧٦، وأحمد: ٥٧٦١، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٦) هذه الصيغة عند أكثر الحنفية والآمدي والطوفي، لا تفيد الحصر نطقاً ولا فهماً، بل تؤكد الإثبات.
انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ١٢١)، «تيسير التحرير»: (١/ ١٣٢)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٥١٥)، و«التمهيد» للأسنوي ص٥٧، و«شرح مختصر الروضة»: (٢/ ٧٣٩).

وهذا فاسد؛ فإن لفظة «إنما» موضوعة للحصر والإثبات[1]؛ تثبت المذكور، وتنفي ما عداه؛ لأنها مركَّبة من حرفَيْ: «نفي» و«إثبات»: [فـ] «إنّ» للإثبات، و«ما» للنفي فتدلُّ عليهما.

ولذلك لا تستعمل في موضع لا يحسن فيه النفي والاستثناء منه، كقوله: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١] و﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٢٨] و﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ مُنذِرٌ﴾ [ص: ٦٥] كما قال: ﴿وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ﴾ [الأحقاف: ٩] وقول النبي ﷺ: «**إنَّما الأعمالُ بالنِّيات**»[2] مثل قوله: «**لا عملَ إلَّا بنيَّة**»[3] [و] قال الشاعر:

أنا الرجلُ الحامِي الذِّمارِ وإنما ... يُدافِع عن أحْسابِكم أنا أو مِثلي[4]

وقولهم: «إنما إثبات فقط»: غير صحيح. وقولهم: «إنما النبي محمد» فهذا اختراع على اللغة لم يُسمع به.

بل لو قال: «إنما العالم زيد»، ساغ ذلك مجازاً؛ لتأكيد العلم في «زيد»، كما قال: «ولا فتى إلَّا علي» يريد بذلك تأكيد الفُتوّة فيه، وهذا مجاز، لا تُترَك الحقيقة له إلَّا بدليل، فالقول فيه كالقول في الاستثناء بـ«إلا» من النفي بلا فرق.

الصورة الثالثة:[5]

قوله عليه السلام: «**الشُّفْعَةُ فِيما لم يُقْسَم**»[6] و «**تَحريمُها التَّكبيرُ وتَحليلُها التَّسليمُ**»[7]. وهذا يلتحق بالصورة التي قبله، وإن كان دونه في القوة.

---

(١) أي: أن صيغة الحصر «بإنما»، تفيده من جهة المنطوق وهو مذهب أبي الخطاب والمصنف وبعض الحنفية والشافعية، ومذهب الجمهور أن الحصر «بإنما» يفيد من جهة المفهوم.
انظر بالإضافة إلى المصادر السابقة: «التمهيد» لأبي الخطاب: (٤/ ٢٢٤)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٢٠٨)، و«إرشاد الفحول» ص٦٠٢، و«القواعد والفوائد الأصولية» ص١٣٩، و«تيسير التحرير»: (١/ ١٣٢).

(٢) أخرجه البخاري: ١، ومسلم: ٤٩٢٧، وأحمد: ١٦٨، من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٣) أورد السيوطي في «الجامع الصغير»، وعزاه للديلمي من حديث أبي ذر، وضعفه الألباني في «ضعيف الجامع» ٦١٧٠.

(٤) البيت من الطويل، وهو للفرزدق في ديوانه ص٧١١، و«النقائض» ص١٢٧، و«شرح شواهد المغني»: (٥/ ٢٤٨)

(٥) وتسمى حصر المبتدأ في الخبر.

(٦) أخرجه البخاري: ٢٢١٤، ومسلم: ٤١٢٨، وأحمد: ١٤١٥٧، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٧) أخرجه أبو داود: ٦١، والترمذي: ٣، وابن ماجه: ٢٧٥، وأحمد: ١٠٠٦، من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهو صحيح لغيره.

ووجهه: أنَّ الاسم المحلّى بالألف واللام يقتضي الاستغراق، وأنَّ خبرَ المبتدأ يجب أن يكون مساوياً للمبتدأ، كقولنا: «الإنسان بشر»، أو أعمَّ منه، كقولنا: «الإنسان حيوان». ولا يجوز أن يكون أخَصّ منه، كقولنا: «الحيوان إنسان».

فلو جعلنا التسليم أخصَّ من تحليل الصلاة، كان خلاف موضوع اللغة، ولو جعلنا الشُّفعة فيما يُقسم، لم يكن كلّ الشُّفعة منحصراً فيما لم يُقسم، وهو خلاف الموضوع.

فأما ما هو من دليل الخطاب؛ فعلى درجات ست[1]:

أولها:

مَدُّ الحكم إلى غاية بصيغة: «إلى» أو «حتى»[2].

كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

أنكره بعض منكري المفهوم[3]؛ لأن النطق إنما هو بما قبل الغاية، وما بعدها مسكوتٌ عنه، وكلُّ ما له ابتداء فغايته مقطع ابتدائه، فيرجع الحكم بعد الغاية إلى ما كان قبل البداية؛ وقبل البداية لم يكن فيه دليل على نفي ولا إثبات، فليكن بعدها كذلك.

ولنا: ما سبق من الأدلة: أن ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾ ليس بمستقل، ولا يصحُّ حتى يتعلَّق بقوله: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ﴾ فلا بدَّ فيه من إضمار، وهو: «حتى تنكح زوجاً غيره فتحل له». ولهذا يقبح الاستفهام لو قال قائل: «فإن نكحت هل تحلُّ له؟».

---

(١) هذا عند المصنف، وقد أوصلها الزركشي إلى أحد عشر نوعاً، والآمدي والقرافي والشوكاني إلى عشرة أنواع، وهي عند الغزالي ثمانية، وعدّها التلمساني في «مفتاح الوصول» سبعة أنواع، وابن الحاجب أربعة، وكذا البيضاوي.

انظر: «البحر المحيط»: (٤/ ٢٤)، و«الإحكام» للآمدي: (٣/ ٨٨)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٥٣، و«إرشاد الفحول» ص٥٩٦، و«المستصفى»: (٢/ ٢٠٩)، و«مفتاح الوصول» ص٨١، و«رفع الحاجب» للسبكي: (٣/ ٥٠٠)، و«الابهاج شرح المنهاج»: (١/ ٦١٧).

(٢) ويسمى مفهوم الغاية، ومعناه أنَّ حُكم ما بعدها يخالف ما قبلها.

(٣) وهو حجة عند الجمهور، وبه قال بعض نفاة المفهوم، كالباقلاني والغزالي والقاضي عبد الجبار، وأبي الحسين المعتزلي، وذهب أكثر الحنفية وبعض الشافعية كالآمدي وبعض المالكية كالباجي إلى عدم العمل به، وهو مذهب ابن حزم وأكثر الظاهرية.

انظر: «البحر المحيط»: (٤/ ٤٧)، و«المعتمد»: (١/ ١٤٥)، و«المستصفى»: (٢/ ٢١٣)، و«الإحكام» للآمدي: (٣/ ١١٥)، و«الإحكام» لابن حزم: (٧/ ٣٣)، و«تيسير التحرير»: (١/ ١٠٠)، و«إرشاد الفحول» ص٦٠٠.

ولأن الغاية: نهاية، ونهاية الشيء مقطعه، فإن لم يكن مقطعاً؛ فليس بنهاية ولا غاية.

الدرجة الثانية:

التعليق على شرط[1]، كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦].

أنكره قوم[2]؛ لأنه يجوز تعليق الحكم بشرطين، كما يجوز بعلَّتين؛ فإنَّ قوله: «احكم بالمال إن شهد به شاهدان» لا يمنع الحكم به بالإقرار وبالشاهد واليمين، ولا يكون نسخاً، ولهذا جوّزناه بخبر الواحد.

ولنا: ما سبق. وتعليقه بشرطين؛ لأن كلَّ واحد منهما يقوم مقام الآخر في ثبوت الحكم به، لا يمنع من انتفاء الحكم عند انتفائهما، كما لو صرَّح فقال: «لا تحكم إلَّا بشاهدين أو إقرار». وجوَّزناه بخبر الواحد؛ لأنه تخصيصٌ، وتخصيصُ العامِّ بخبر الواحد جائز.

الدرجة الثالثة:

أن يُذكر الاسم العامّ، ثم تُذكر الصفة الخاصَّة في معرض الاستدلال[3] والبيان، كقوله: «**في الغَنمِ السَّائِمة الزَّكاة**» أو: «**في سَائمةِ الغَنَم الزَّكاة**»[4] و: «**مَن بَاعَ نَخلاً بعد أن تُؤَبَّر فثَمرتُه للبائع**»[5] فهو حجَّة أيضاً، طلباً لفائدة التخصيص.

وفي معنى هذه الدرجة:

---

(١) وهو مفهوم الشرط، وهو تعليق الحكم على شيء بحرف: «إنْ» أو «إذا»، والمراد بالشرط هنا الشرط اللغوي وهو ما دخل عليه أحد الحرفين: «إنْ» و«إذا»، أو ما يقوم مقامهما، وليس المراد به الشرط الذي هو قسيم السبب والمانع. وليس كذلك الشرعي ولا العقلي، وهو حجة عند الجمهور.

انظر: «البحر المحيط»: (٤/ ٣٧)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٥٠٥)، و«شرح تنقيح الفصول»: ٢٧٠، و«إرشاد الفحول» ص٥٩٨.

(٢) ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية، وهو اختيار الباقلاني، والغزالي والآمدي، وأكثر المعتزلة، وهو مذهب ابن حزم. انظر: «أصول السرخسي»: (١/ ٢٦٠)، و«المستصفى»: (٢/ ٢١٠)، و«الإحكام» للآمدي: (٣/ ١١٠)، و«الإحكام» لابن حزم: (٧/ ٢٧)، و«البحر المحيط»: (٤/ ٣٧).

(٣) هكذا في النسخ المطبوعة باللام، وفي «المستصفى»: (٢/ ٢١٠)، في معرض الاستدراك بالكاف، وصوّب ذلك الطوفي في «شرح المختصر»: (٢/ ٧٦٤)، وابن بدران في «نزهة الخاطر»: (٢/ ١٤٨).

(٤) أخرجه البخاري: ١٤٥٤، وأحمد: ٧٢، من حديث أنس بن مالك ﷺ، وتقدم الكلام عليه ص ٢٩٠.

(٥) أخرجه البخاري: ٢٢٠٤، ومسلم: ٣٩٠١، وأحمد: ٤٨٥٢، من حديث عبد الله بن عمر ﷺ.

إذا قسّم الاسم إلى قسمين[1]، فأثبت في قسم منهما حُكماً يدلُّ على انتفائه في الآخر؛ إذ لو عمَّهما لم يكن للتقسيم فائدة. ومثاله: قوله عليه السلام: «**الأَيِّمُ أحَقُّ بنفْسِها من وَلِيِّها، والبِكْرُ تُستَأْذَنُ**»[2].

الدرجة الرابعة:

أن يخصّ بعض الأوصاف التي تطرأ وتزول بالحكم، كقوله: «**الثَّيِّبُ أَحَقُّ بنفسِها من وَلِيِّها**»[3] فيدلُّ على أن ما عداه بخلافه؛ طلباً للفائدة في التخصيص. وبه قال جُلُّ أصحاب الشافعي[4].

واختار التميمي: أنه ليس بحُجَّة، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلِّمين[5].

والفرق بين هذه الصورة وما قبلها: أنَّ ذِكْر الثيِّب يَظهرُ معه أنه ذاكرٌ للبِكر، ويحتمل الغفلة عن الذِّكْر، فصار المفهوم ظاهراً. وعند ذكره الوصف الخاصّ مع العامّ، انقطع احتمال عدم الحضور، فصار المفهوم هاهنا أظهر.

الدرجة الخامسة:

أن يخصَّ نوعاً من العدد بحكم، كقوله: «**لا تُحَرِّمُ المَصَّةُ، ولا المَصَّتان**»[6] و «**ليسَ الوُضوءُ من القَطرة والقَطرتين**»[7].

فيدلُّ على: أن ما زاد على الاثنين بخلافهما، وبه قال مالك، وداود وبعض الشافعية[8].

---

(١) ويسمى مفهوم التقسيم. انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٥٠٤)، و«التحبير»: (٦/ ٢٩٢٩).

(٢) أخرجه مسلم: ٣٤٧٦، وأحمد: ١٨٨٨، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) أخرجه مسلم: ٣٤٧٧، وأحمد: ١٨٩٧، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٤) وهو مذهب مالك والشافعي وأحمد وأكثر أصحابهم. انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٨٩)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٢٧٠، و«التمهيد» لأبي الخطاب: (٢/ ٢٠٧)، و«المستصفى»: (٢/ ٢٠٩).

(٥) وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه، وأكثر المعتزلة.

انظر: «تيسير التحرير»: (١/ ١٠٠)، و«المعتمد»: (١/ ١٤٩)، و«التمهيد» لأبي الخطاب: (٢/ ٢٠٧).

(٦) أخرجه مسلم: ٣٥٩٠، وأحمد: ٢٤٠٢٦، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٧) أخرجه الدارقطني: (١/ ١٥٧)، من حديث أبي هريرة، وقال الألباني في «ضعيف الجامع»: ٤٩٠٨، ضعيف جدّاً.

(٨) هذا النوع يقال له: مفهوم العدد. انظر: «شرح تنقيح الفصول» ص٥٣، و«الإحكام» للآمدي: (٣/ ١١٧)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٥٠٨)، و«إرشاد الفحول» ص٥٩٩، و«التمهيد» للأسنوي ص٦٨.

وخالف فيه أبو حنيفة، وجُلّ أصحاب الشافعي[1]، والكلام فيه قد تقدم[2].

الدرجة السادسة:

أنْ يخصَّ اسماً بحكم فيدلُّ على أنَّ ما عداه بخلافه[3]، والخلاف فيها كالخلاف في التي قبلها.

وأنكره الأكثرون وهو الصحيح[4]؛ لأنه يفضي إلى سَدِّ باب القياس. وأن تنصيصَه على الأعيان الستة في الربا يمنع جريانه في غيرها. ولا فرق بين كون الاسم مشتقّاً كـ«الطعام» أو غير مشتقٍّ كـ«أسماء الأعلام»، والله تعالى أعلم.

---

(١) وهو مذهب المعتزلة وأكثر الأشعرية وجمهور الظاهرية. انظر: «تيسير التحرير»: (١/ ١٠٠)، و«البحر المحيط»: (٤/ ٤١)، و«الإحكام» لابن حزم: (٧/ ١١)، و«المعتمد»: (١/ ١٥٧).

(٢) انظر ص ٣١٠ و٣١٣ .

(٣) وهو مفهوم اللقب.

(٤) وهو مذهب الجمهور، وذهب بعض العلماء إلى أنه حجة، منهم الإمام أحمد وأكثر أصحابه ومالك وداود، والصيرفي والدقاق من الشافعية وابن خويز منداد وابن القصار من المالكية. وجعله شيخ الإسلام ابن تيمية حجة في اسم جنس لا في اسم عين.
انظر: «البحر المحيط»: (٤/ ٢٥)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٥٠٩)، و«شرح التنقيح» ص٢٧١، و«تيسير التحرير»: (١/ ١٠١)، و«المعتمد»: (١/ ١٤٨)، و«التحبير»: (٦/ ٢٩٤٥)، و«التمهيد» للأسنوي ص٧١.

باب
القياس

القياس في اللغة: التقدير ومنه: «قستُ الثوب بالذراع»: إذا قدَّرته به. «وقاس الطبيب الجراحة» إذا جعل فيها الميْل يقدّرها به؛ ليعرف غَورَها، قال الشاعر يصفُ جراحة أو شجَّة:

إذا قاسَها الآسِي النِّطاسيُّ أَدْبَرَتْ ... غَثِيثَتُها أو زاد وَهْياً هُزومُها[1]

وهو في الشرع: حَملُ فرعٍ على أصلٍ في حُكم بجامعٍ بينهما[2].

وقيل: حُكمك على الفرع بمثل ما حَكمت به في الأصل؛ لاشتراكهما في العلَّة التي اقتضت ذلك في الأصل[3].

وقيل: حملُ معلومٍ على معلوم في إثبات حُكم لهما أو نفيه عنهما بجامع بينهما من إثبات حُكم أو صفة لهما، أو نفيهما عنهما[4]. ومعاني هذه الحدود متقاربة[5].

وقيل: هو: الاجتهاد[6]، وهو خطأ؛ فإن الاجتهاد قد يكون بالنَّظَر في العمومات وسائر

---

(١) البيت من الطويل، وهو للبعيث بن بشر في «لسان العرب»: (نطس)، و«تاج العروس»: (نطس)، وبلا نسبة في «جمهرة اللغة» ص٨٣٨، و«تهذيب اللغة»: (٩/ ٢٢٥).
والآسي: الطبيب. والنِّطاسي: العالم بالطب. وغثيثتها: من غث الجرح، أي: فسد وتقيّح. وهيا: من وهي يهي: تخرق وانشق، واسترخى، وضعف أو لان. وهزوم الشيء: غمزه باليد فتصير فيه حفرة، كما تغمز القربة فتنهزم في جوفها.

(٢) وهو قريب مما اختاره أبو الحسين البصري. انظر: «المعتمد»: (٢/ ١٩٥).

(٣) وهو قريب من تعريف أبي يعلى في «العدة»: (١/ ١٧٤)، وأبي الخطاب في «التمهيد»: (١/ ٢٤). وانظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٦)، و«إرشاد الفحول» ص٦٥٦.

(٤) وهو تعريف الباقلاني، واختاره الغزالي، وابن السبكي. انظر: «المستصفى»: (٢/ ٢٣٦)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ١٦٦)، و«المحصول»: (٥/ ٥).

(٥) أي: بعضها قريب من بعض إن لم تكن متساوية حقيقة، وكلها متفقة على أن للقياس أربعة أركان: أصل، وفرع، وحكم، وعلّة، وهناك تعريفات أخرى للقياس، راجعها في:
«البحر المحيط»: (٥/ ٦)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٦)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٣٨٣، و«تيسير التحرير»: (٣/ ٢٦٤)، و«إرشاد الفحول» ص٦٥٦، و«رفع الحاجب»: (٤/ ١٣٥).

(٦) نسبه الغزالي في «المستصفى»: (٢/ ٢٣٧) إلى بعض الفقهاء، ولعله يقصد بذلك الإمام الشافعي فقد قال في «الرسالة» ص٤٧٧: القياس والاجتهاد اسمان لمسمّى واحد، وقال: القياس الاجتهاد.

طرق الأدلة وليس بقياس، ثم لا ينبي في العُرف إلَّا عن بَذْل المجهود؛ إذ من حَملَ خردلة لا يقال: «اجتهد». وقد يكون القياس جليّاً لا يحتاج إلى استفراغ الوُسع وبذل الجُهد.

ولابُدَّ في كلِّ قياس من «أصل» و«فرع» و«علَّة» و«حكم».

فأما إطلاق القياس على المقدِّمتين اللَّتَين يحصل منهما نتيجة[1]، فليس بصحيح؛ لأن القياس يستدعي أمرين يُضافُ أحدهما إلى الآخر ويُقدَّر به، فهو اسمٌ إضافي بين شيئين على ما ذكرنا في اللغة.

فصل
في العلَّة

ونعني بالعلَّة: مناط الحكم[2]. وسُمِّيَت علَّة؛ لأنها غَيَّرت حال المحلّ؛ أخذاً من علّة المريض؛ لأنها اقتضت تغيير حاله[3].

والاجتهادُ في العلَّة على ثلاثة أضرب: «تحقيق المناط للحكم» و«تنقيحه» و«تخريجه».

أما تحقيق المناط: فنوعان:

أولهما: لا نعرف في جوازه خلافاً، ومعناه: أن تكون القاعدة الكلِّيّة متَّفقاً عليها، أو منصوصاً عليها، ويجتهد في تحقيقها في الفرع.

ومثاله: قولنا في حمار الوحش: بقرة؛ لقوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥] فنقول: «المثل: واجب، والبقرة مثل فتكون هي الواجب».

فالأول: معلومٌ بالنَّصّ، والإجماع، وهو: وجوب المثلية. أما تحقيق المثلية في «البقرة» فمعلومٌ بنوع من الاجتهاد.

---

(١) وهو إطلاق الفلاسفة والمناطقة، كما ذكر ذلك في «المستصفى»: (٢/ ٢٣٧).

(٢) المراد بالعلة هنا العلّة الشرعية، ولذلك سماها مناط الحكم، يقال: ناط الشيء، أي: علّقه، والمناط هنا: ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به، ونصبه علامة عليه. (ب).

(٣) هذا أحد تعليلي التسمية، والتعليل الثاني: أنها مأخوذة من العلل بعد النهل، وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة، لأن المجتهد يعاود النظر في استخراجها مرة بعد مرة. قال ابن بدران: وعندي أن هذا التعليل أقرب من الأول. «نزهة الخاطر»: (٢/ ١٥٣).

ومنه: الاجتهاد في القِبلة فنقول: وجوب التوجُّه إلى القِبلة معلومٌ بالنَّص، أما أنَّ هذه جهة القِبلة، فيُعلم بالاجتهاد. وكذلك تعيين «الإمام» و«العدل» و«مقدار الكفاية في النفقات» ونحوه.

فليعبّر عن هذا بتحقيق المناط إذ كان معلوماً، لكن تعذّر معرفة وجوده في آحاد الصوَر، فاستدلَّ عليه بأمارات.

الثاني: ما عُرفَ علّة الحكم فيه بنَصٍّ، أو إجماع، فيبيِّن المجتهدُ وجودها في الفرع باجتهاده.

مثل قول النبي ﷺ في الهِرّ: «**إنَّها ليست بنَجَس إنَّها مِن الطَّوَّافِينَ عليكم والطَّوَّافات**»[1] جعل «الطواف» علّة، فيبيِّن المجتهدُ باجتهاده وجود الطواف في الحشرات من «الفأرة» وغيرها، ليُلحقها بالهِرّ في الطهارة. فهذا قياسٌ جليٌّ قد أقرَّ به جماعة ممن ينكر القياس.

وأما النوع الأول ـ من تحقيق المناط ـ: فليس ذلك قياساً؛ فإن هذا متّفق عليه، والقياس مختلَفٌ فيه. وهذا من ضرورة كلِّ شريعة؛ لأن التنصيص على عدالة الأشخاص، وقدر كفاية كلِّ شخص لا يوجد.

الضرب الثاني: تنقيح المناط[2].

وهو: أن يضيفَ الشارعُ الحُكم إلى سببه، فيقترن به أوصافٌ لا مَدخلَ لها في الإضافة، فيجب حذفها عن الاعتبار؛ ليتَّسع الحكم.

ومثاله: قوله عليه السلام للأعرابي ـ الذي قال: هلكتُ يا رسول الله ـ: «**ما صَنعتَ؟**» قال: «وقعتُ على أهلي في نهار رمضان» قال: «**أعتِقْ رَقبة**»[3].

فنقول: كونه أعرابيّاً: لا أثر له، فيلحق به «التركي» و«العجمي»؛ لعِلْمنا أنَّ مناطَ الحُكم وقاع مكلَّف، لا وقاع أعرابي؛ إذ التكاليف تعمُّ الأشخاص على ما مضى[4].

---

(١) أخرجه أبو داود: ٧٥، والترمذي: ٩٢، والنسائي: ٦٨، وابن ماجه: ٣٦٧، وأحمد: ٢٢٥٨٠، من حديث أبي قتادة رضي الله عنه، وهو صحيح.

(٢) التنقيح في اللغة: التخليص والتهذيب، يقال: نقّحت العظم، إذا استخرجت مخّه. «المختار الصحاح»، و«المصباح المنير»: (نقح). وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف، وحاصله يرجع إلى تهذيب علة الحكم.

(٣) أخرجه البخاري: ١٩٣٦، ومسلم: ٢٥٩٥، وأحمد: ٧٢٩٠، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) في باب العموم.

ويلحق به: من أفطر بوقاع في رمضان آخر؛ لعلمنا أن المناط: حُرمة رمضان، لا حُرمة ذلك الرمضان. وكون الموطوءة منكوحة لا أثر له؛ فإن الزنا أشدُّ في هتك الحرمة.

فهذه إلحاقاتٌ معلومةٌ تبنى على مناط الحكم، بحذف ما علم بعادة الشرع في مصادره، وموارده، وأحكامه أنه لا مَدخلَ له في التأثير.

وقد يكون بعض الأوصاف مظنوناً[1] فيقع الخلاف فيه، كـ: «الوقاع»؛ إذ يمكن أن يقال: مناط الكفَّارة؛ كونه مُفسداً للصوم المحترم، والجماع آلة الإفساد، كما أنَّ السيفَ آلةٌ للقتل الموجب للقصاص، وليس هو من المناط، كذا هاهنا.

ويمكن أن يقال: الجماعُ مما لا تنزجرُ النفس عنه عند هَيَجان شهوته بمجرَّد وازع الدِّين، فيحتاج إلى كفَّارة وازعة بخلاف الأكل.

والمقصود: أن هذا نظرٌ في تنقيح المناط بعد معرفته بالنص، لا بالاستنباط، وقد أقرَّ به أكثر منكري القياس، وأجراه أبو حنيفة في الكفَّارات مع أنه لا قياس فيها عنده.

الضرب الثالث: تخريج المناط[2].

وهو: أن يَنُصَّ الشارعُ على حكمٍ في محلٍّ ولا يتعرَّض لمناطه أصلاً.

---

(١) اعلم أن أوصاف العلة على ثلاثة أقسام:

ـ أحدها: ما اتفق على مناسبته للحكم، كوقاع المكلف هاهنا.

ـ الثاني: ما اتفق على طرديته، وعدم مناسبته، ككون الواطئ أعرابياً لزوجة في ذلك الشهر.

ـ الثالث: ما اختلف في مناسبته لتردُّده بين الطردي والمناسب، أو لكونه مناسباً من وجه دون وجه، ككون الفعل إفساداً للصوم، وهو وصفٌ عام، أو جماعاً وهو خاص.

ولهذا وقع النزاع بين الأئمة في وجوب الكفارة بالأكل والشرب في نهار رمضان، فقال به أبو حنيفة ومالك، وخالف فيه الشافعي وأحمد، فقالوا: لا كفارة إلا بخصوص الجماع. ودليل الأولين قول المصنف: «إذ يمكن أن يقال: مناط الكفارة..» ودليل الأخيرين قوله: «ويمكن أن يقال: الجماع...». (ط).

(٢) التخريج: هو الاستخراج والاستنباط، وهو إضافة حكم لم يتعرَّض الشرع لعلّته إلى وصفٍ مناسب في نظر المجتهد بالسَّبر والتقسيم. (ط).

فائدة: في الفرق بين تحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه:

ـ فتحقيق المناط: بيان وجود علّة الأصل في الفرع، أو بيان وجود علّة متفق عليها في محلّ النزاع، كبيان وجود الطواف المتفق عليه في الهرة في الفأرة ونحوها.

ـ وتنقيح المناط: تعيين وصفٍ للتعليل من أوصاف مذكورة، كتعيين وقاع المكلف لإيجاب الكفارة من الأوصاف المذكورة في حديث الأعرابي. =

كـ: «تحريمه شرب الخمر»، و«الرِّبا في البُرّ». فيستنبط المناط بالرأي والنظر، فيقول: حُرّم الخمر لكونه مسكراً، فيقيس عليه النبيذ، وحُرّم الرِّبا في البُر؛ لكونه مَكِيل جنس، فيقيس عليه الأرز. وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي وقع الخلاف فيه.

فصل
في إثبات القياس على منكريه

قال بعض أصحابنا: يجوز التعبُّد بالقياس عقلاً وشرعاً؛ لقول أحمد رحمه الله: «لا يستغني أحد عن القياس». وبه قال عامّةُ الفقهاء والمتكلِّمين[1].

وذهب أهل الظاهر والنَّظَّام[2] إلى أنه لا يجوز التعبُّد به عقلاً ولا شرعاً. وقد أومأ إليه أحمد رحمه الله فقال: «يجتنب المتكلِّم في الفقه هذين الأصلين: المُجمَل والقياس»[3]. وتأوَّله القاضي على قياس يخالف به نصّاً[4].

وقالت طائفة: لا حُكم للعقل فيه بإحالة ولا إيجاب، لكنه في مَظِنَّة الجواز[5].

فأما التعبُّد به شرعاً: فواجب، وهو قول بعض الشافعية وطائفة من المتكلِّمين[6].

= ـ وتخريج المناط: هو استخراج العلة من أوصاف غير مذكورة، كاستخراج الكيْل من حديث الربا، دون الطعم والاقتيات، وهي أوصاف الأصل. (ط).

انظر في تعريف كل من تحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢٠٢)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ٤٢)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٢٥٥)، و«شفاء الغليل» ص٤١٢، و«شرح تنقيح الفصول» ص٣٨٩، و«الموافقات»: (٤/ ٩٥)، و«إرشاد الفحول» ص٧٣١.

(١) ذهب الجمهور إلى أن القياس حُجّة عقلاً وشرعاً. انظر: «العدة»: (٤/ ١٢٨٠)، و«البحر المحيط»: (٥/ ١٦)، و«أصول السرخسي»: (٢/ ١١٨)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٣٨٥، و«إرشاد الفحول» ص٦٥٩.

(٢) النظام: تقدمت ترجمته ص١٦٠ .

(٣) انظر: «الإحكام» لابن حزم: (٧/ ٥٣)، و«المعتمد»: (١/ ٢٨١)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢١٣)، و«قواطع الأدلة»: (٢/ ٧٣).

(٤) وقال مثل ذلك ابن عقيل كما نقله عنه الفتوحي.

انظر: «العدة»: (٤/ ١٢٨١)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢١٤).

(٥) ذهب إلى ذلك بعض المعتزلة.

انظر: «المعتمد»: (٢/ ٧٢٤)، و«المستصفى»: (٢/ ٢٤٢)، و«العدة»: (٤/ ١٢٨٢).

(٦) انظر: «البحر المحيط»: (٥/ ١٦)، و«المحصول»: (٥/ ٢١)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢١٣)، و«المعتمد»: (٢/ ٧٢٤).

وجه قول أصحابنا:

أن تعميمَ الحُكم واجبٌ، ولو لم يستعمل القياس؛ أفضى إلى خلوٍّ كثيرٍ من الحوادث عن الأحكام؛ لقلَّة النصوص، وكون الصوَر لا نهاية لها. فيجب ردّهم إلى الاجتهاد ضرورة.

فإن قيل: يمكن التنصيص على المقدِّمات الكُلِّية، ويبقى الاجتهاد في المقدِّمات الجزئية، فيكون من تحقيق المناط، وليس ذلك بقياس، وذلك مثل: أن ينصَّ على «أن كلَّ مطعوم ربَوي» وهذه المقدمة الكُلِّية، فيبقى الاجتهاد في: «أن هذا مطعوم أم لا؟». وهذا لا خلاف في جوازه.

قلنا: هذا إن تُصُوِّرَ فليس بواقع؛ فإن أكثر الحوادث ليس بمنصوصٍ على مقدِّماتها الكلِّية كـ: «ميراث الجد» وأشباهه، فيقتضي العقل أن لا يخلو عن حُكم.

دليل ثان: أنَّ العقل يدلُّ على العلل الشرعية ويدركها؛ إذ مناسبة الحكم عقلية مصلحية يقتضي العقل تحصيلها وورود الشرع بها كالعلل العقلية.

ولأننا نستفيدُ بالقياس ظنّاً غالباً في إثبات الحكم، والعمل بالظن الراجح متعيّن. وشُبهة المانعين منه عقلاً ما مضى في ردّ خبر الواحد. وقد مضى[1].

فأما التعبُّد به شرعاً؛ فالدليل عليه: إجماع الصحابة ﷺ على الحكم بالرأي في الوقائع الخالية عن النص.

فمن ذلك: حكمهم بإمامة أبي بكر ﷺ بالاجتهاد مع عدم النَّص[2]؛ إذ لو كان ثَمَّ نصّ لنُقلَ وتمسّك به المنصوص عليه.

وقياسهم العهد على العقد[3]؛ إذ عهد أبو بكر إلى عمر ﷺ ولم يَرِدْ فيه نَصٌّ، لكن قياساً لتعيين الإمام على تعيين الأُمّة.

ومن ذلك: موافقتهم أبا بكر ﷺ في قتال مانعي الزكاة بالاجتهاد. وكتابة المصحف بعد طول التَوقّف فيه. وجمع عثمان له على ترتيب واحد. واتفاقهم على الاجتهاد في مسألة: «الجد

---

(١) ص١٢٨ .

(٢) أراد بذلك أن الصحابة أجمعوا على العمل بالقياس في الوقائع، كتقديمهم أبا بكر في الإمامة العظمى قياساً على تقديمه في الإمامة الصغرى، حيث قدَّمه النبي ﷺ في المحراب فصلّى بهم في مرضه، فقالوا: رضِيَك رسول الله لديننا أفلا نرضاك لدنيانا. (ط).

(٣) أي: تقديم الصحابة ﷺ عمر للإمامة بعهد أبي بكر، قياساً لعهد أبي بكر إليه على عقدهم إمامة أبي بكر. (ط).

والإخوة» على وجوه مختلفة مع قطعهم أنه لا نَصَّ فيها[1]. وقولهم في: «المُشْرَكَة»[2].

ومن ذلك: قول أبي بكر ﷺ في الكَلالة: «أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يَكن خطأ فمنّي ومن الشيطان، والله ورسولُه بريئان منه، الكَلالة: ما عدا الوالد والولد»[3]. ونحوه عن ابن مسعود في قضية بَرْوَع بنت واشِق[4].

ومنه حُكم الصدِّيق ﷺ في التسوية بين الناس في العطاء كقوله: «إنما أسلموا لله وأجورهم عليه، وإنما الدنيا بلاغ»، ولما انتهت النَّوبة إلى عمر [ﷺ] فضَّل بينهم، وقال: «لا أجعل من

---

(١) لم يرد في الجد والإخوة شيء من الكتاب والسنة، وإنما ثبت حكمهم باجتهاد الصحابة، وقد اختلفوا فيهما على مذهبين:

ـ الأول: مذهب أبي بكر الصديق وابن عباس، وعائشة أم المؤمنين، ومعاذ بن جبل وأبي بن كعب ﷺ، وجماعة من الصحابة والتابعين، كانوا يذهبون إلى أن الجد عند عدم الأب كالأب سواء، ويحجبون به الإخوة كلهم، وبه قال أبو حنيفة، والمزني وإسحاق بن راهويه وداود الظاهري، وابن جرير الطبري، وهو ما رجحه ابن حزم وابن رشد وابن تيمية وابن القيم.

ـ الثاني: مذهب علي بن أبي طالب، وزيد بن ثابت، وابن مسعود ﷺ، على توريث الإخوة مع الجد، إلا أنهم اختلفوا في كيفية ذلك، وبه قال مالك والشافعي والثوري والأوزاعي، وأبو يوسف ومحمد بن الحسن وأحمد بن حنبل.

انظر: «الاستذكار»: (٤/ ٣٤٠)، و«المغني» لابن قدامة: (٩/ ٦٥)، و«المحلى»: (١٠/ ١٦٩)، و«بداية المجتهد»: (٢/ ٤١٣)، و«إعلام الموقعين»: (١/ ٣٥٠)، و«العذب الفائض»: (١/ ١٠٥)، و«شرح الرحبية» ص٧٥، و«شرح السراجية» ص١٥٢.

(٢) وهي بفتح الراء، وبعضهم يكسرها، وبعضهم يسمّيها المشتركة، وهي مسألة مشهورة في علم الفرائض.

وصورتها: أن تخلف امرأة: زوجاً، وأماً وعدداً من أولاد الأم اثنين فأكثر، ومن الإخوة الأشقاء أخاً واحداً فأكثر، سواء كان معه أو معهم أخت شقيقة أو أكثر أو لم يكن، فإن الفروض فيها تستغرق التركة: للزوج النصف، وللأم السدس، ولأولاد الأم الثلث. وبقي الإخوة الأشقاء.

فذهب علي بن أبي طالب وأُبي بن كعب وأبو موسى الأشعري وابن عباس ﷺ، إلى إسقاط الإخوة الأشقاء، لأنهم عصبة، وبه قال أبو حنيفة وأحمد بن حنبل، وداود الظاهري والطبري وجماعة من أهل العلم.

وذهب عمر، وعثمان، وزيد بن ثابت ﷺ، إلى إشراك الإخوة الأشقاء مع الإخوة لأم في نصيبهم وهو الثلث. وبه قال مالك والشافعي والثوري وإسحاق بن راهويه وغيرهم.

انظر: «المغني» لابن قدامة: (٩/ ٢٤)، و«الاستذكار»: (٤/ ٣٣٨)، و«العذب الفائض»: (١/ ١٠١)، و«إعلام الموقعين»: (١/ ٣٣٥)، و«شرح الرحبية» ص٦٨.

(٣) أخرجه عبد الرزاق: ١٩١٩٠، وابن أبي شيبة: (٦/ ٢٩٨)، والدارمي: ٢٩٧٢، والبيهقي: (٦/ ٢٢٣)، قال الحافظ في «التلخيص»: (٣/ ٨٩): رجاله ثقات إلا أنه منقطع.

(٤) أخرجه أبو داود: ٢١١٦، والترمذي: ١١٤٥، والنسائي: ٣٣٥٤، وأحمد: ٤٢٧٦، وهو صحيح.

تركَ داره ومالَه وهاجر إلى الله ورسوله كمن أسلَم كرهاً»[1].

ومنه عهد عمر [رضي الله عنه] إلى أبي موسى: «اعرف الأمثال والأشباه وقِس الأمور برأيك»[2].

وقال علي رضي الله عنه: «اجتمَعَ رأيي ورأيُ عمر في أمَّهات الأولاد أن لا يُبعن، وأنا الآن أرى بيعَهنّ»[3].

وقال عثمان لعمر: «إن نتبع رأيك فرأي رشيد، وإن نتبع رأي من قبلك فنعم ذو الرأي كان»[4].

ومنه قولهم ـ في السكران ـ: «إذا سكر هذَى، وإذا هذَى افتَرَى، فحدُّوه حدَّ المفتري»[5].

وهذا التفات منهم إلى: أن مَظِنَّة الشيء تنزّل منزلته.

وقال معاذ للنبي صلى الله عليه وسلم: «أجتهدُ رأيي» فصَّوبه[6].

فهذا وأمثاله ـ مما لا يدخل تحت الحصر ـ مشهور، إن لم تتواتر آحاده، حصلَ بمجموعه العلم الضروري أنهم كانوا يقولون بالرأي، وما من مُفتٍ إلَّا وقد قال بالرأي، ومن لم يقل فلأنه أغناه غيره عن الاجتهاد، وما أنكر على القائل به فكان إجماعاً.

فإن قيل: فقد نُقلَ عنهم ذمّ الرأي وأهله:

---

(١) أخرجه أحمد: ١٥٩٠٥، والبيهقي: (٦/ ٣٤٩) بنحوه. ورجاله ثقات.

(٢) هذا جزء من كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري في أصول القضاء، أخرجه الدارقطني: (٤/ ٢٠٦)، والبيهقي: (١٠/ ١٥٠)، وقد شرحه شرحاً مستفيضاً الإمام ابن القيم في مقدمة كتابه «إعلام الموقعين».

(٣) أخرجه عبد الرزاق: ١٣٢٢٤، وسعيد بن منصور: (٢/ ٦٠)، وابن أبي شيبة: (٤/ ٤٠٩)، والبيهقي: (١٠/ ٣٤٣). قال الحافظ في «التلخيص الحبير»: (٤/ ٢١٩): وهذا الإسناد معدود في أصح الأسانيد.
وقد اختلف في جواز بيع أمهات الأولاد؛ فمذهب الجمهور أنه لا يجوز ذلك، وذهب علي بن أبي طالب وابن عباس إلى الجواز، وإليه ذهب داود الظاهري. انظر: «المغني» لابن قدامة: (١٤/ ٥٨٤)، و«نيل الأوطار»: (٤/ ١٥٢).

(٤) أخرجه الدارمي: ٦٣١، والحاكم: (٤/ ٣٧٧)، والبيهقي: (٦/ ٢٤٦).

(٥) أخرجه مالك: (٢/ ٨٤٢)، ومن طريقه الشافعي في «مسنده»: ١٣٧٠، والدراقطني: (٣/ ١٥٧)، والحاكم: (٤/ ٤١٧)، والبيهقي: (٨/ ٣٢٠)، من قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه. وانظر «التلخيص الحبير»: (٤/ ٧٥).

(٦) أخرجه أبو داود: ٣٥٩٢، والترمذي: ١٣٢٧، وأحمد: ٢٢٠٠٧، من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه، وتقدم الكلام عليه ص ١٥٨ و١٩٤.

فقال عمر ﷺ: «إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السُّنن، أعْيَتهم الأحاديثُ أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضَلُّوا وأضَلُّوا»[1].

وقال علي ﷺ: «لو كان الدِّينُ بالرأي؛ لكان أسفلُ الخُفِّ أَولى بالمسح من أعلاه»[2].

وقال ابن مسعود ﷺ: «قُرَّاؤكم وصُلَحاؤكم يذهبون، ويتَّخذ الناس رؤساء جُهَّالاً فيقيسون ما لم يكن بما كان»[3].

وقوله: «إن حكمتم بالرأي أحللتم كثيراً مما حرَّمه الله وحرَّمتم كثيراً مما أحلَّه»[4].

وقول ابن عباس: «إن الله لم يجعل لأحد أن يحكُم برأيه، وقال لنبيه: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥] ولم يقل: بما رأيت»[5].

وقوله: «إياكم والمقاييس فما عُبِدَت الشمسُ إلَّا بالمقاييس»[6].

وقال ابن عمر: «ذروني من أرأيت وأرأيت»[7].

قلنا: هذا منهم ذمٌّ لمن استعمل الرأي والقياس في غير موضعه، أو بدون شرطه:

فذَمُّ عمر ﷺ ينصرفُ إلى من قال بالرأي من غير معرفة للنَّصِّ، ألا تراه قال: «أعيتهم الأحاديثُ أن يحفظوها»، وإنما يحكم بالرأي في حادثة لا نصَّ فيها، فالذمّ على ترك الترتيب، لا على أصل القول بالرأي، ولو قدَّم إنسانٌ القولَ بالسنة على ما هو أقوى منها كان مذموماً. وكذلك قول علي ﷺ.

وكلُّ ذمٍّ يتوجه إلى أهل الرأي، فلتركهم الحكم بالنَّصّ الذي هو أَوْلى، كما قال بعض العلماء شعراً:

---

(١) أخرجه الدارقطني: (٤/ ١٤٦)، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله»: ٢٠٠٤، والخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه»: (١/ ٤٥٤).

(٢) أخرجه أبو داود: ١٦٢، والنسائي في «الكبرى»: ١١٩، وأحمد: ٧٣٧، وهو صحيح بطرقه.

(٣) أخرجه الدارمي: ١٨٨، والطبراني في «الكبير»: ٨٥٥١، بنحوه، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ٢٠١٠.

(٤) أخرجه الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه»: (١/ ٤٥٧) عن ابن مسعود موقوفاً.

(٥) أخرجه ابن أبي حاتم في «تفسيره»: (٢٠/ ٤٧٣)، وابن بطة في «الإبانة»: ٨١٨، وعزاه السيوطي في «الدر المنثور»: (٢/ ٦٧٧) إلى ابن أبي حاتم وابن المنذر.

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة: (٧/ ٢٥٣)، والدارمي: ١٨٩، عن ابن سيرين مرسلاً.

(٧) أخرجه البخاري بنحوه: ١٦١١، وأحمد: ٦٣٩٦.

أهلُ الكلام وأهلُ الرأي قد جَهلوا عِلمَ الحديثِ الذي ينجُو به الرَّجُلُ
لو أنهم عَرَفوا الآثارَ ما انحَرَفوا عنها إلى غيرِها، لكنَّهم جَهِلُوا

جواب ثان:

أنهم ذمّوا الرأي الصادر عن الجاهل الذي ليس أهلاً للاجتهاد والرأي، ويرجع إلى محض الاستحسان ووضع الشرع بالرأي، بدليل:

أنَّ الذين نُقِل عنهم هذا هم الذين نُقِل عنهم القول بالرأي والاجتهاد. والقائلون بالقياس مُقرُّون بإبطال أنواع من القياس كقياس أهل الظاهر، إذ قالوا: الأصول لا تثبت قياساً فكذلك الفروع.

فإذاً: إن بطلَ القياسُ فليبطل قياسهم.

فإن قيل: فلعلّهم عوَّلوا في اجتهادهم على «عموم»، أو «أثر»، أو «استصحاب حال»، أو «مفهوم»، أو «استنباط معنى صيغة من حيث الوضع واللغة في جمع بين آيتين أو خبرين» أو «يكون اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم، لا في استنباطه». فقد علموا أنه لابدّ من إمام، وعرفوا بالاجتهاد من يَصلح للتقديم، وهكذا في بقية الصُّوَر.

قلنا: لم يكن اجتهاد الصحابة مقصوراً على ما ذكروه، بل قد حكموا بأحكام لا تصحّ إلَّا بالقياس؛ كعهد أبي بكر إلى عمر؛ قياساً للعهد على العقد بالبيعة.

وقياس الزكاة على الصلاة[1].

وقياس عمر الشاهد على القاذف في حَدِّ أبي بكرة[2].

وإلحاق السُّكر بالقذف؛ لأنه مِظِنَّته[3].

وقد اشتهر اختلافهم في الجَدِّ قياساً؛ فقال ابن عباس: «ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً»[4] فأنكر ترك قياس الأبوة على البنوة مع افتراقهما في الأحكام.

---

(١) وذلك أن أبا بكر لم يفرق بين الصلاة والزكاة، فقاتل مانع الزكاة، كما يقاتل تارك الصلاة.

(٢) وذلك أنه كان ممن شهد على المغيرة بن شعبة بالزنا، فلم تتم تلك الشهادة فجلده عمر، فقاس عمر عدم تمام الشهادة على القذف، وحدَّ الشاهد حد القذف. (ب).

(٣) أشار بذلك إلى قول علي بن أبي طالب: «إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى...» وتقدم قبل صفحتين.

(٤) أخرجه عبد الرزاق: ١٩٠٥٩ بنحوه، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ١٨٤٥ .

وصرَّح من سوَّى بينهما بأن الأخ يُدلي بالأب، والجد يُدلي به أيضاً، فالمُدْلى به واحد، والإدلاء مختلف، وصرَّحوا بالتشبيه بالغصنَين، والخليجَين[1].

ومن فتَّش عن اختلافهم في الفرائض وغيرها؛ عَرف ضرورة سلوكهم التشبيه والمقايسة، وأنهم لم يقتصروا على تحقيق المناط في إثبات الأحكام، بل استعملوا ذلك في بقية طرق الاجتهاد.

وقد استُدلَّ على إثبات القياس بقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]. وحقيقة الاعتبار: مقايسة الشيء بغيره، كما يقال: «اعتبر الدينار بالصَّنْجَة»[2] وهذا هو القياس.

فإن قيل: المراد به الاعتبار بحال من عصى أمر الله، وخالف رسلَه لينزجر. ولذلك لا يحسن أن يصرّح بالقياس هاهنا فيقول: ﴿يُخۡرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيۡدِيهِمۡ وَأَيۡدِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الحشر: ٢] فألحقوا الفروع بالأصول لتُعرف الأحكام.

قلنا: اللفظ عامّ، وإنما لم يحسن التصريح بالقياس هاهنا؛ لأنه يَخرج عن عمومه المذكور في الآية؛ إذ ليس حالُنا فرعاً لحالهم.

دليل آخر:

قول النبي ﷺ لمعاذ: «**بمَ تَقضي؟**» قال: (بكتاب الله). قال: «**فإنْ لم تَجدْ؟**» قال: (بسنة رسول الله ﷺ). قال: «**فإن لم تجدْ؟**» قال: (أجتهد رأيي) قال: «**الحمدُ لله الذي وَفَّقَ رسولَ رسولِ الله ﷺ**»[3].

قالوا: هذا الحديث يرويه الحارث بن عمرو[4] عن رجال من أهل حمص. و«الحارث»، و«الرجال» مجهولون. قاله الترمذي[5].

ثم إن هذا الحديث ليس بصريح في القياس؛ إذ يحتمل أنه يجتهد في تحقيق المناط.

---

(١) أخرجه عبد الرزاق: ١٩٠٥٨، والبيهقي: (٦/٢٤٨)، من قول علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت رضي الله عنهما.

(٢) الصنجة: الميزان معرب، قال ابن السكيت: ولا تقال بالسين. «المطلع» ص٢٤٦.

(٣) أخرجه أبو داود: ٣٥٩٢، والترمذي: ١٣٢٧، وأحمد: ٢٢٠٠٧، وتقدم الكلام عليه ص ١٥٨ و١٩٤.

(٤) قال الحافظ في «التقريب»: الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة الثقفي، مجهول، من السادسة، مات بعد المئة.

(٥) في «سننه»: ١٣٢٧، وقال أيضاً: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل.

قلنا: قد رواه عبادة بن نُسَيّ[1]، عن عبد الرحمن بن غَنْم[2] عن معاذ. ثم هذا الحديث تلقَّته الأُمة بالقَبول فلا يضرّه كونه مرسلا[3].

والثاني: لا يصحّ، لأنه بيَّن أنه يجتهد فيما ليس فيه كتاب ولا سنة[4].

خبر آخر:

قول النبي ﷺ: «**إذا حَكَمَ الحاكِمُ فاجتَهَدَ فأصابَ فلهُ أجْرانِ، وإن أخطأَ فله أَجرٌ**» رواه مسلم[5].

ويتّجه عليه أنه يجتهد في تحقيق المناط، دون تخريجه[6].

خبر آخر:

قول النبي ﷺ للخثعمية: «**أرأيتِ لو كان على أبيك دَينٌ فقَضَيتيه أكانَ ينفعُه؟**» قالت: نعم. قال: «**فدينُ الله أحَقُّ أن يُقضى**»[7]. فهو: تنبيه على قياس دَين الله على دَين الخَلْق.

وقوله عليه السلام لعمر، حين سأله عن القُبلة للصائم: «**أرأيتَ لو تَمضْمَضْتَ**»[8]. فهو: قياس للقُبلة على المضمضة بجامع أنها مقدّمة الفطر، ولا يفطر.

---

(١) أبو عمر الشامي قاضي طبرية. قال الحافظ في «تقريب التهذيب»: ثقة فاضل، من الثالثة، (ت ١١٨هـ).

(٢) الأشعري، قال الحافظ في «التقريب»: مختلف في صحبته، وذكره العجلي في كبار ثقات التابعين، مات سنة (٧٨هـ).

(٣) وقد صحح هذا الحديث جمع من الحفاظ والعلماء، كالخطيب البغدادي، وابن عبد البر وابن تيمية وابن القيم وابن كثير. وتقدم الكلام عن ذلك ص١٥٨، و١٩٤.

(٤) أراد به قولهم: إن هذا الحديث ليس بصريح في القياس، لأنه طرَقه الاحتمال، وما كان كذلك يسقط الاستدلال به، وحاصل الجواب: أنا لا نسلم بذلك الاحتمال، لأنه بين أنه يجتهد فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، وما هذا سبيله لا يسمى تحقيق المناط. (ب).

(٥) برقم: ٤٤٨٧، وأخرجه البخاري: ٧٣٥٢، وأحمد: ١٧٧٧٤، من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه.

(٦) أي: فلا يتناول القياس إلا بعمومه. (ب).

(٧) أخرجه البخاري: ١٨٥٤، ومسلم: ٣٢٥١، وأحمد: ٣٠٤٩، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٨) أخرجه أبو داود: ٢٣٨٥، والنسائي في «الكبرى»: ٢٩٤٥، وابن حبان: ٣٥٤٤، وأحمد: ١٣٨، وإسناده صحيح.

وروت أمّ سلمة[1]: أن النبي ﷺ قال: «**إنّي أقضِي بينكم بالرَّأي فيما لم يَنزِلْ به وَحي**»[2]، وإذا كان يحكم بينهم باجتهاده، فلغيره الحكم برأيه إذا غلب على ظنهم.

[و] احتجوا بقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقوله: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]. فما ليس في القرآن ليس بمشروع، فيبقى على النفي الأصلي.

الثانية: قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩]، وهذا حُكم بغير المنزل. وكذا قوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، وأنتم تردّونه إلى الرأي.

وأما شبههم المعنوية قالوا:

براءة الذِّمة بالأصل معلومة قطعاً، فكيف تُرفعُ بالقياس المظنون؟

والثانية:

كيف يتصرَّف بالقياس في شرعٍ مَبناه على «التحكّم» و«التعبّد» و«الفرق بين المتماثلات» و«الجمع بين المختلفات»؟ إذ قال: «يغسل بول الجارية، وينضح بول الغلام»، و«يجب الغسل من المني والحيض، دون المذي والبول» ونظائر ذلك كثير.

الثالثة:

أنَّ رسولَ الله ﷺ قد أُوتي جوامع الكَلِم، فكيف يليق به أن يترك الوجيز المُفْهم إلى الطويل المُوهِم، فيعدل عن قوله: «حرمت الربا في المكيل» إلى الستة الأشياء؟

الرابعة:

قالوا: الحكم ثبتَ في الأصل بالنَّصِّ، لأنه مقطوعٌ به، والحُكم مقطوع به، فكيف يُحالُ على العلَّة المظنونة، والحُكم يثبتُ في الفرع بالعلَّة، فكيف يثبتُ الحُكم فيه بطريق سوى طريق الأصل؟

الخامسة:

قالوا: غاية العلَّة أن يكون منصوصاً عليها، وذلك لا يوجبُ الإلحاق.

كما لو قال: «أعتقتُ من عبيدي سالماً؛ لأنه أسود»: لم يقتضِ عِتق كلِّ أسْود، ولا يجري ذلك مجرى قوله: «أعتقتُ كلَّ أسْوَد».

---

(١) في بعض النسخ المطبوعة: روى أبو عبيد، وما أثبته موافق «للمستصفى»: (٢/٢٦٨).

(٢) أخرجه أبو داود: ٣٥٨٥.

كذا قوله: «حرمتُ الربا في البَرَ؛ لانه مطعوم» لا يجري مَجرى قوله: «حرمتُ الرِّبا في كلِّ مطعوم».

الجواب:

أما قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]: فإن القرآن قد دلَّ على جميع الأحكام، لكن إما بتمهيد طريق الاعتبار، وإما بالدلالة على الإجماع والسنة، وهما قد دلَّا على القياس.

وإلَّا؛ فأين في الكتاب مسألة «الجد والإخوة»[1] و«العَوْل»[2] و«المبتوتة»[3] و«المفوّضة»[4] و«التحريم»[5]، وفيها حُكمٌ لله شَرعي؟ ثم قد حرَّمتم القياس، وليس في القرآن تحريمه.

وقوله: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩].

قلنا: القياس ثابتٌ بالإجماع والسنة، وقد دلَّ عليه القرآن المنزل، ومن حكم بمعنى استنبط من المنزل فقد حكم بالمنزل، وقوله تعالى: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، قلنا: نحن لا نردُّه إلا إلى العلَّة المستنبطة من كتاب الله تعالى ونصِّ رسوله، فالقياس: عبارة عن تفهّم معاني النصوص بتجريد مَناط الحُكم، وحذف الحشو الذي لا أثر له. ثم أنتم رَدَدتم القياس بلا نصّ، ولا ردّ إلى معنى نَصّ.

وقولهم: «كيف ترفعون القواطع بالمظنون».

قلنا: كما ترفعونه بـ«الظواهر» و«العموم» و«خبر الواحد» و«تحقيق المناط في آحاد الصور». ثم نقول: لا نرفعه إلا بقاطع؛ فإنا إذا تعبّدنا باتباع العلَّة المظنونة، فإنا نقطعُ بوجود الظنِّ، ونقطعُ بوجود الحُكم عند الظن فيكون قاطعاً.

وقولهم: «مبنى الحكم على التعبّدات».

---

(١) تقدم الكلام على مسألة الجد والإخوة ص ٣٢٧.

(٢) العَول في الفرائض: زيادة في عدد سهام أصل المسألة، ونقصان من مقادير الأنصباء.

(٣) المبتوتة: هي المطلقة طلاقاً باتّاً، أي: طلاقاً بائناً.

(٤) التفويض في النكاح: التزويج بلا مهر.

(٥) التحريم: قول الزوج لامرأته: «أنت علي حرام»، واختلف فيه العلماء هل هو طلاق رجعي أو بالثلاث أو ظهار. انظر أقوال العلماء وآراءهم فيه في «المغني»: (١٠/ ٣٩٦)، و«نيل الأوطار»: (٤/ ٤٠٣)، و«إعلام الموقعين»: (٢/ ٧٤).

قلنا: نحن لا ننكر التعبّدات في الشرع، فلا جَرَمَ قلنا: الأحكام ثلاثة أقسام:

قسم لا يعلّل.

وقسم يعلم كونه معلّلاً كـ: «الحَجْر على الصبي؛ لضعف عقله».

وقسم يتردّد فيه، و نحن لا نقيس ما لم يقم دليل على كون الحُكم مُعلَّلاً.

وقولهم: «لِمَ لم ينصّ على المكِيل ويُغني عن القياس على الأشياء الستة؟».

قلنا: هذا تحكُّمٌ على الله تعالى وعلى رسوله، وليس لنا التحكّم عليه فيما صرَّح، ونبَّهَ، وطوَّلَ وأَوْجز، ولو جاز ذلك؛ لجاز أن يقال: «فلِمَ لم يصرِّح بمنع القياس على الأشياء الستة؟ و«لِمَ لم يبيِّن الأحكام كلَّها في القرآن، وفي المتواتر، لينحَسِم الاحتمال؟» وهذا كلُّه غير جائز.

ثم نقول: إن الله تعالى علم لطفاً في تعبُّد العلماء بالاجتهاد، وأمَرَهم بالتشمير في استنباط دواعي الاجتهاد لـ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١].

وقولهم: «كيف يثبت الحكم في الفرع بطريق غير طريق الأصل؟».

قلنا: ليس من ضرورة كون الفرع تابعاً للأصل أن يساويه في طريق الحُكم؛ فإن الضروريات والمحسوسات أصلٌ للنظريات، ولا يَلزمُ تساويهما في الطريق، وإن تساويا في الحُكم.

وأما إذا قال: «أعتقت سالماً؛ لسواده»؛ فالفرق بينه وبين أحكام الشرع من حيث «الإجمال» و«التفصيل»:

أما الإجمال: فإنه لو قال ـ مع هذا ـ: «فقيسوا عليه كلّ أسود» لم يتعدَّ العِتق سالماً. ولو قال الشارع: «حرَّمتُ الخمر لشدَّتها؛ فقيسوا عليه كلَّ مشتدّ»: للزِمَت التسوية، فكيف يقاس أحدهما على الآخر مع الاعتراف بالفرق؟

وأما التفصيل: فلأن الله تعالى عَلَّق الحكم في الأملاك حصولاً وزوالاً على اللفظ، دون الإرادات المجرَّدة.

أما أحكام الشرع فتثبت بكلِّ ما دلَّ عليه رضى الشارع وإرادته، ولذلك ثبتَت بدليل الخطاب، وبسكوت النبي ﷺ عمَّا جَرى بين يديه من الحوادث.

ولو أنَّ إنساناً باع مالَ غيره بأضعاف قيمته وهو حاضرٌ، ولم يُنكر، ولم يَأذن، بل ظهرت عليه علامات الفرح؛ لا يَصحُّ البيعُ. بل قد ضَيَّقَ الشرعُ تصرُّفات العباد حتى لا تحصل أحكامها بكلِّ لفظ.

ولو قال الزوج: «فسختُ النكاح ورفعتُ علاقة الحلِّ بيني وبين زوجتي»؛ لم يقع الطلاق إلَّا أنْ ينويه. وإذا أتى بلفظ الطلاق؛ وقعَ وإنْ لم ينوه. وإذا لم يحصل بجميع اللفظ فكيف يحصل بمجرَّد الإرادة.

على أنَّ القياسَ مفهومٌ في اللغة؛ فإنه لو قال: «لا تأكل الأهليلج، لأنه مُسهِّل» و«لا تجالس فلاناً؛ فإنه مُبتدع»، فُهم منه التعدِّي بتعدِّي العلَّة وهذا مُقتضى اللغة، وهو مُقتضاه في العِتق، لكن التعبّد منع منه.

وعلى أنَّ هذا الذي ذكروه قياس لكلام الشارع على كلام المكلَّفين في امتناع قياس ما وُجدت العلَّة التي علَّل بها فيه عليه، فيكون رجوعاً إلى القياس الذي أنكروه. ثم إنَّ قياسَ كلام الشارع على كلام غيره؛ أبعد من قياس أحكام الشرع بعضها على بعض.

فإن قيل: فلعلَّ الشرعَ علَّلَ الحُكم بخاصية المحل، فتكون العلَّة في تحريم الخمر: شدّة الخمر، وفي تحريم الرِّبا بطعم البُرّ، لا بالشدة [المجردة].

ولله أسرار في الأعيان: فقد حرَّم «الخنزير» و«الدم» و«الميتة» لخواص لا يُطَّلع عليها، فلمْ يبعُد أنْ يكون لشدَّة الخمر من الخاصية ما ليس لشدة النبيذ؛ فبماذا يقع الأمر عن هذا؟.

قلنا: قد نعلم ضرورة سقوط اعتبار خاصية المحلّ كقوله: «**أيُّما رَجلٍ أفلسَ فصاحبُ المتاعِ أحَقُّ بمتاعِه**»[1] إذ يُعلم أنَّ المرأة في معناه.

وقوله: «**مَن أعتقَ شِرْكاً له في عَبدٍ قُوِّمَ عليه الباقي**»[2] فالأَمَة في معناه.

لأنا عرفنا بتصفّح أحكام العتق، والبيع، وبمجموع أمارات، وتكريرات، وقرائن، أنه لا مَدخَل للذكورية في العتق والبيع.

وقد يظنّ ذلك ظنّاً يسكن إليه. وقد عَرَفنا أنَّ الصحابة عوَّلوا على الظن فعلمنا أنهم فهموا من رسول الله ﷺ قطعاً إلحاق الظن بالقطع.

وقد اختلف الصحابة في مسائل، ولو كانت قطعيَّة لما اختلفوا فيها، فعلِمنا أنّ الظن كالعلم. فإن انتفى العِلم والظَّن؛ فلا يجوز الإقدام على القياس.

---

(١) أخرجه البخاري: ٢٤٠٢، ومسلم: ٣٩٨٧، وأحمد: ٧١٢٤ بنحوه، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري: ٢٥٢٢، ومسلم: ٣٧٧٠، وأحمد: ٣٩٧، بنحوه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

فصل
[مذهب النظّام في العلة المنصوصة]

قال النَّظَّام: العلَّة المنصوص عليها تُوجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم، لا بطريق القياس، إذ لا فرق في اللغة بين قوله: «حرمتُ الخمر؛ لشدتها»، وبين قوله: «حرمتُ كلَّ مشتدّ»[1].

وهذا خطأ؛ إذ لا يتناول قوله: «حرمت الخمر؛ لشدتها» من حيث الوضع إلَّا تحريمها خاصة[2]. ولو لم يرد التعبُّد بالقياس: لاقتصرنا عليه، كما لو قال: «أعتقت غانماً، لسواده».

وكيف يصح هذا ولله تعالى أنْ ينصب شدَّة الخمر خاصة علَّة؟ ويكون فائدة التعليل: زوال التحريم عند زوال الشدة. ويتَّجه عليه ما ذكره نُفاة القياس[3]، والله أعلم.

فصل
[مفسدات القياس]

ويتطرَّق الخطأ إلى القياس من خمسة أوجه:

أحدها: أن لا يكون الحكم معلَّلاً[4].

---

(١) حاصله يرجع إلى إنكار القياس، وذلك أن العلة إما منصوص عليها وإما مستنبطة، فأما الثانية فلا اعتبار لها لأن الحكم يؤخذ حينئذ من المفهوم، وأما المستنبطة، فإنها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم، فإذا قيل مثلاً: حرمت الخمر لشدتها، كان كل شراب مشتد يطلق عليه اسم الخمر مجازاً ويلحقه التحريم، وكان كما لو قيل: يحرم كل مشتد، وهذا إذا أنصفت تجده صحيحاً لا غبار عليه. (ب).

(٢) إنما ادعى المصنف هذه الدعوى تبعاً «للمستصفى» لوقوفهم عند الوضع فقط باعتبار الحقيقة، وهذا لم يقل به النظام، وإنما قال بطريق اللفظ والعموم، ولا يكون عامّاً إلا بطريق المجاز الذي علاقته بالإطلاق بعد التقييد، وهذا النوع متفق عليه، فليكن هو الأولى، وأما القياس فقد علمت مما مرَّ أن إثباته شرعاً أو عقلاً محل نظر وصعوبة. (ب). وانظر: «المستصفى»: (٢/ ٢٨٤)، و«التبصرة» ص٤٣٦.

(٣) راجع إلى قوله «وهذا خطأ»، أي: أن ما ذكر من هذا الرد يجاب عنه بالأدلة التي استدل بها نفاة القياس. (ب).

(٤) أي: في نفس الأمر، فيكون القائس قد علّل ما ليس بمعلَّل، كمن زعم أن العلة انتقاض الوضوء بلحم الجَزور، هو أنه لشدة حرارته ودَسَمه مُرخ للجوف، والصحيح المشهور أن ذلك تعبد، لا يظهر له علة. (ط).

والثاني: أن لا يصيب علَّته عند الله تعالى[1].

والثالث: أن يقصر في بعض أوصاف العلَّة[2].

الرابع: أنْ يجمع إلى العلَّة وصفاً ليس منها.

الخامس: أنْ يخطئ في وجودها في الفرع فيظنّها موجودة، ولا يكون كذلك[3].

فصل
[إلحاق المسكوت بالمنطوق]

إلحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى: «مقطوع» و«مظنون».

فالمقطوع ضربان:

أحدهما: أن يكون المسكوت أَوْلى بالحُكم من المنطوق، وهو المفهوم[4].

ولا يكون مقطوعاً حتى يوجد فيه المعنى الذي في المنطوق وزيادة، كقولنا: «إذا قُبل شهادة اثنين فثلاثة أَوْلى»؛ فإن «الثلاثة»: اثنان وزيادة. و«إذا نهى عن التضحية بالعوراء، فالعمياء أَوْلى»؛ فإنَّ العمى: عَوَر مرتين.

فأما قولهم: «إذا وَجَبَتْ الكفّارة في الخطأ ففي العَمْد أَوْلى» و«إذا رُدَّت شهادة الفاسق فالكافر أَوْلى»: فهذا يفيدُ الظن لبعض المجتهدين.

---

(١) مثل أن يعتقد أن علة الربا في البُرّ الطُّعم، فيُلحق به الخضروات وسائر المطعومات، وتكون علته في نفس الأمر الكيل أو الاقتيات أو بالعكس، أو يظن أن علة ولاية الإجبار في البكر الصغيرة البكارة، فيُلحق بها البكر البالغة، أو الصِّغر فيُلحق بها الصغيرة الثَّيب، ويكون الأمر في الحقيقة بخلاف ذلك. (ط).

(٢) مثل أن يعلل الحنبلي بأنه قتلُ عمدٍ عدوان فأوجب القوَد، فيقول الحنفي: نقَصْت من أوصاف العلة وصفاً، وهو الآلة الصالحة السارية في البدن، يعني المُحدّد، فلا يصح إلحاق المثقّل به، ومثله ما لو زاد في العلة، كأن يعلل الحنفي بذلك، فيقول الخصم زدتَ في أوصاف العلة وصفاً ليس منها، وهو صلاحية الآلة، وإنما العلة هي القتل العمد العدوان فقط، فيلحق به المثقل. وهذا يصلح أن يكون مثالاً للرابع أيضاً. (ب).

(٣) مثاله أن يظن أن الخيار ونحوه مكيلاً. فيُلحقَه بالبُر في تحريم الربا أو بالعكس، مثل أن يظنَّ أن الأرز موزون فيلحق بالخضروات في عدم تحريم الربا، بجامع أنه ليس بمكيل. (ط).

(٤) وهو مفهوم الموافقة الأولوي، وقد سبق.

والحق أنه تبعد تسميته قياساً، لأنه لا يحتاج فيه إلى فكر واستنباط، ولأن المسكوت عنه هاهنا كأنه أولى بالحكم من المنطوق به، ومن سمّاه قياساً كالمصنف اعترف بأنه مقطوع به، ولا مشاحة في الأسامي. (ب).

وليس من الأول؛ لأن العَمْد نوع يخالف الخطأ، فيجوز أن لا تقوى الكفَّارة على رفعه، بخلاف الخطأ. والكافر يَحترزُ من الكذب لدِينه، والفاسق متَّهم في الدِّين.

الضرب الثاني: أنْ يكون المسكوت مثل المنطوق[1] كـ: «سراية العتق في العبد» والأَمَة مثله، و«موت الحيوان في السَّمن» والزيت مثله.

وهذا يرجع إلى العلم بأنَّ الفارق لا أثر له في الحُكم، وإنما يُعرف ذلك باستقراء أحكام الشرع في موارده ومصادره في ذلك الجنس.

وضابط هذا الجنس: ألَّا يُحتاج[2] فيه إلى التعرُّض للعلَّة الجامعة، بل يكتفى بنفي الفارق المؤثّر، ويُعلَم أنه ليس ثَمَّ فارق مؤثّر قطعاً. فإن تطرَّق إليه احتمال؛ لم يكن مقطوعاً به، بل يكون مظنوناً.

وقد اختلف في تسمية هذا قياساً[3]، وما عدا هذا من الأقيسة فمظنون.

وفي الجملة؛ فالإلحاق له طريقان:

أحدهما: أنه لا فارق إلَّا كذا، وهذه مقدمة. ولا مَدخل لهذا الفارق في التأثير، وهذه مقدمة أخرى. فيلزم منه نتيجة وهو: أن لا فرق بينهما في الحُكم. وهذا إنما يحسن إذا ظهر التقارب بين «الفرع» و«الأصل»، فلا يحتاج إلى التعرض للجامع؛ لكثرة ما فيه من الاجتماع.

الثاني: أن يتعرَّض للجامع فيبيِّنه، ويبيِّن وجوده في الفرع[4]، وهذا المتَّفق على تسميته قياساً.

---

(١) وهو مفهوم الموافق المساوي.

وذلك أن يكون الأصل والفرع متساويين في استحقاقهما ومناسبتهما له، بأن لا يكون أولى منه ولا هو دونه، فيقال: إنه في معنى الأصل. قال ابن بدران: وعندي أنه ليس بقياس.

(٢) في بعض النسخ المطبوعة «مالا يحتاج». وما أثبته مواقف «للمستصفى»: (٢/ ٢٩٤). وانظر: «نزهة الخاطر»: (٢/ ١٦٩).

(٣) فمنهم من سماه قياساً جليّاً، ومنهم من قال: إنه مفهوم موافقة، وقال آخرون: إنه دلالة نص، انظر: «المحصول»: (٥/ ١٢١)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٣٧).

(٤) أي: أن يبين الجامع الذي هو مناط الحكم في الأصل ما هو، وأن يبين وجوده في الفرع فيثبت الحكم، مثل أن يقول: العلة في الأصل كذا، وهي متحقق في الفرع، فيجب استواؤهما في الحكم. (ب).

وهذا يحتاج إلى مقدمتين أيضاً:

إحداهما: أنَّ «السكْر» مثلاً علَّة التحريم في الخمر.

والثانية: أنه موجود في النبيذ. فهذه المقدمة الثانية يجوز أن تثبت بـ«الحِسّ» و«دليل العقل» و«العُرف» و«أدلة الشرع».

وأما الأولى: فلا تثبت إلَّا بدليل شرعي؛ فإنَّ كوْن «الشدَّة علامة التحريم» وضعٌ شرعي، كما أنَّ نفس التحريم كذلك وطريقه طريقه، فالشدَّة التي جعلت علامة التحريم يجوز أن يجعلها الشارع علامة للحِلّ، فليس إيجابها لذاتها.

[أدلة إثبات العلة الشرعية (مسالك العلة)]

وأدلة الشرع ترجع إلى «نص»، أو «إجماع»، أو «استنباط»، فهذه ثلاثة أقسام:

القسم الأول: إثبات العلة بأدلة نقلية، وهي ضربان:

الأول: الصريح[1].

وذلك: أن يرد فيه لفظ التعليل؛ كقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً﴾ [الحشر: ٧]، ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا﴾ [الحديد: ٢٣]، ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَآقُّوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأنفال: ١٣]، ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [المائدة: ٣٢]، ﴿لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ﴾ [البقرة: ١٤٣]، ﴿لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ﴾ [المائدة: ٩٥].

وقول النبي ﷺ: «**إنما جُعِلَ الاسْتئذَانُ مِن أجلِ البَصَر**»[2]، و «**إنما نهيتُكم من أجْلِ الدَّافَّة**»[3].

وكذلك إنْ ذكر المفعول له: فهو صريحٌ في التعليل؛ لأنه يُذكر للعلة والعذر؛ كقوله تعالى: ﴿لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ ٱلْإِنفَاقِ﴾ [الإسراء: ١٠٠]، و﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ﴾ [البقرة: ١٩]، وما جَرى هذا المجرى من صِيَغ التعليل.

---

(١) وهو النص ويعم الكتاب السنة، انظر: «تيسير التحرير»: (٤/ ٣٩)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٣٩٠، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١١٧)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٢٢)، و«البحر المحيط»: (٥/ ١٨٧).

(٢) أخرجه البخاري: ٦٢٤١، ومسلم: ٥٦٤٠، وأحمد: ١٣٥٠٧، من حديث سهل بن سعد رضي الله عنه.

(٣) أخرجه مسلم: ٥١٠٣، وأحمد: ٢٤٢٤٩، من حديث عائشة رضي الله عنها.

والدافة: قوم من الأعراب، قدموا المدينة عند الأضحى، فنهاهم النبي ﷺ عن ادخار لحوم الأضاحي ليفرقوها ويتصدقوا بها، فينتفع أولئك القادمون بها. «النهاية في غريب الحديث»: (٢/ ٢٩١).

فإن قام دليلٌ على أنه لم يقصد التعليل نحو: أن يضاف إلى ما لا يصلح علة، فيكون مجازاً كما لو قيل: «لِمَ فعلتَ هذا؟» قال: «لأني أردتُ»: فهذا استعمالُ اللفظ في غير محلِّه.

فأما لفظة «إنَّ» مثل قوله عليه السلام لما ألقى الرَّوْثة: «**إنها رِجْسٌ**»[1]، وقال في الهرة: «**إنها ليستْ بِنَجَسٍ إنها مِن الطَّوَّافِينَ عليكم**»[2] و «**لا تُنكَحُ المرأةُ على عمَّتها، ولا على خالتِها، إنَّكم إذا فَعلتُم ذلك قَطَعتُم أرحامَكم**»[3]: فإنه من الصريح.

فإن انضمَّ إلى «إنَّ» حرف الفاء، فهو آكد؛ نحو قوله عليه السلام: «**لا تقربوه طِيباً فإنه يُبعَثُ مُلَبِّياً**»[4].

قال أبو الخطاب: هذا صريحٌ في التعليل[5]. وقيل: بل هذا من طريق التنبيه والإيماء إلى العلة، لا من طريق الصريح[6]، والله أعلم.

[إثبات العلة بالإيماء]

الضرب الثاني: التنبيه والإيماء إلى العلة[7]، وهو أنواع ستة:

---

(١) أخرجه ابن ماجه: ٣١٤، بهذا اللفظ، وأخرجه البخاري: ١٥٦، وأحمد: ٣٩٦٦، بلفظ: «إنها ركس»، من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ.

(٢) أخرجه أبو داود: ٧٥، والترمذي: ٩٢، والنسائي: ٦٨، وابن ماجه: ٣٦٧، وأحمد: ٢٢٥٨٠، من حديث أبي قتادة ﷺ، وهو صحيح.

(٣) أخرجه بتمامه ابن حبان: ٤١١٦، من حديث ابن عباس، وأخرجه البخاري: ٥١٠٩، ومسلم: ٣٤٣٦، وأحمد: ٩٩٥٢، من حديث أبي هريرة، دون قوله: «إنكم إن فعلتم...».

(٤) أخرجه البخاري: ١٢٦٥، ومسلم: ٢٨٩٢، وأحمد: ٢٥٩١، من حديث ابن عباس ﷺ.

(٥) وهو ما ذهب إليه أيضاً أبو يعلى والآمدي وابن الحاجب وغيرهم.
انظر: «التمهيد» لأبي الخطاب: (٤/ ١٠)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١١٩)، و«الإحكام» للآمدي: (٣/ ٣١٨)، و«رفع الحاجب»: (٤/ ٣١٢).

(٦) وهو مذهب ابن البنا وغيره، كما ذكر ذلك الفتوحي، وهو اختيار الرازي، وعند البيضاوي وابن السبكي وغيرهما أن التعليل بـ«إن» من قسم الظاهر.
انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١٢١)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٢٤)، و«الإبهاج»: (٣/ ٣١)، و«المحصول»: (٥/ ١٤٣).

(٧) الإيماء: هو اقتران الوصف بحكم لو لم يكن الوصفُ أو نظيره للتعليل لكان ذلك الاقتران بعيداً من فصاحة كلام الشارع، وكان إتيانه بالألفاظ في غير مواضعها، مع كون كلام الشارع منزهاً عن الحشو الذي لا فائدة فيه. وقال به الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة. =

أحدها: أن يذكر الحكم عقيب وصف بالفاء، فيدلُّ على التعليل بالوصف. كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢] ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

وقول النبي ﷺ: «**مَن بَدَّلَ دينَهُ فاقْتُلُوه**»(١) و «**مَن أَحْيا أرضاً مَيْتةً فهي له**»(٢).

فيدلُّ ذلك على التعليل؛ لأن الفاء في اللغة للتعقيب، فيلزم مِن ذِكر الحُكم مع الوصف بالفاء ثبوته عقيبه، فيلزم منه السببية، إذ لا معنى للسبب إلَّا ما ثبت الحُكم عقيبه. ولهذا يُفهم منه السببية وإن انتفت المناسبة نحو قوله: «**مَن مَسَّ ذَكَرَهُ فليتَوضَّأ**»(٣).

ويلحق بهذا القسم: ما رتَّبه الراوي بالفاء كقوله: «سهى رسول الله ﷺ فسجد»(٤) و«رضَخَ يهودي رأسَ جارية فأمرَ به رسول الله ﷺ أنْ يُرضّ رأسُه بين حَجَرين»(٥) يُفهمُ منه السببية. فلا يحلّ نقله من غير فهم السببية؛ لكونه تلبيساً في دِين الله.

والظاهر: أنَّ الصحابي يمتنعُ مما يحرُم عليه في دينه، لا سيَّما إذا عَلِم عموم فساده، فيظهر أنه فَهم منه التعليل.

والظاهر: أنه مُصيبٌ في فهمه؛ إذ هو عالمٌ بمواقع الكلام ومَجاري اللغة، فلا يَعتقدُ السَّببية إلَّا بما يدلُّ عليها، واللفظُ مُشعِرٌ به. ولا يحتاجُ إلى فقه الراوي؛ فإنَّ هذا مما يُقتبس من اللغة دون الفقه(٦).

= انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ١٢٥)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٢٥)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ٤١)، «شرح العضد»: (٢/ ٢٣٤)، «البحر المحيط»: (٥/ ١٩٧).

(١) أخرجه البخاري: ٣٠١٧، وأحمد: ١٩٠١، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه أبو داود: ٣٠٧٣، والترمذي: ١٣٧٨، والنسائي في «الكبرى»: ٥٧٦١، من حديث سعيد بن زيد رضي الله عنه، وأخرجه الترمذي: ١٣٧٩، والنسائي في «الكبرى»: ٥٧٥٧، وأحمد: ١٤٢٧١، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، وهو صحيح.

(٣) أخرجه أبو داود: ١٨١، والترمذي: ٨٢، والنسائي: ١٦٣، وابن ماجه: ٤٧٩، وأحمد: ٢٧٢٩٣، من حديث بسرة بنت صفوان، وإسناده صحيح.

(٤) أخرجه مسلم: ١٢٧٤، وأحمد: ٤٣٥٨، من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٥) أخرجه البخاري: ٢٤١٣، ومسلم: ٤٣٦٥، وأحمد: ١٢٨٩٥، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٦) قال الفتوحي: لكن إذا كان صحابياً فقيهاً كان أقوى. «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١٢٧).

الثاني: ترتيب الحُكم على الوصف بصيغة الجزاء[1] يدلُّ على التعليل به. كقوله تعالى: ﴿مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠] ﴿وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعْمَلْ صَٰلِحًا نُّؤْتِهَآ أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣١] ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢] أي: لتقواه.

وقول النبي ﷺ: «**من اتَّخذَ كلباً إلَّا كَلبَ ماشِيةٍ أو صَيدٍ، نَقَصَ مِن أجْرِهِ كلَّ يومٍ قِيرَاطانِ**»[2].

وكذلك ما أشبهه، فإنَّ الجزاء يتعقَّب شرطه، ويلازمه، ولا معنى للسبب إلَّا ما يستعقب الحُكم ويوجد بوجوده.

النوع الثالث: أن يُسأل النبي ﷺ عن أمرٍ حادث فيجيب بحكم، فيدلُّ على أن المذكور في السؤال علَّة[3].

كما روي: أن أعرابيّاً أتى النبي ﷺ فقال: (هلكتُ وأهلكت). قال: «**ماذا صَنَعْتَ؟**» قال: (واقعت أهلي في رمضان)، فقال عليه السلام: «**أَعتِقْ رَقَبةً**»[4].

فيدلُّ على أنَّ الوقاع سبب؛ لأنه ذكره جواباً له، والسؤال كالمُعاد في الجواب، فكأنه قال: «واقعتَ أهلك فأعتق رقبة».

واحتمال أن يكون المذكور منه ليس بجواب ممتنع؛ إذ يُفضي ذلك إلى خُلوّ محلِّ السؤال عن الجواب، فيتأخر البيانُ عن وقت الحاجة، وهو ممتنع باتفاق.

النوع الرابع: أن يذكر مع الحكم شيئاً لو لم يُقدَّر التعليل به؛ كان لغواً غير مفيد. فيجب تقدير الكلام على وجه مُفيد؛ صيانة لكلام النبي ﷺ عن اللغو[5]، **وهو قسمان**:

---

(١) أي: بصيغة الشرط والجواب، وإنما كان تعليلاً لأن الجزاء يعقب الشرط في اللغة. (ط). انظر: «البحر المحيط»: (٥/ ٢٠١)، و«إرشاد الفحول» ص٧٠٨، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١٣٦).

(٢) أخرجه البخاري: ٥٤٨٠، ومسلم: ٤٠٢٥، وأحمد: ٤٩٤٤، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١٣٠)، و«الإحكام» للآمدي: (٣/ ٣٢١)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ٤١)، و«مفتاح الوصول» ص١١٨، و«إرشاد الفحول» ص٧٠٧.

(٤) أخرجه البخاري: ١٩٣٦، ومسلم: ٢٥٩٦، وأحمد: ٧٢٩٠، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) في عبارته هذه خفاء، فالأولى أن يقول: فيجب تعليل الحكم بذلك الشيء المذكور معه؛ صيانة لكلام الشارع عن اللغو، إذ الدليل القاطع دلَّ على عصمته من ذلك. (ب). =

أحدهما: أنْ يستنطقَ السائلَ عن الواقعة بأمر ظاهر الوجود، ثم يذكر الحُكم عقيبه، كما سُئل عن بيع الرُّطَب بالتمر فقال: «**أينقُصُ الرُّطَبُ إذا يَبِسَ؟**» قالوا: نعم. قال: «**فلا إذاً**»[1].

فلو لم يقدَّر التعليل به، كان الاستكشاف عن نقصان الرُّطَب غير مفيد لظهوره.

الثاني: أنْ يعدِلَ في الجواب إلى نظير محلّ السؤال، كما رُوي أنه لما سألته الخثْعَمية عن الحج عن الوالدين فقال عليه السلام: «**أرأَيْتِ لو كان على أمِّك دَينٌ فقَضَيتيه أكان ينفَعُها؟**» قالت: نعم قال: «**فدَينُ الله أحقُّ بالقَضاء**»[2].

فيفهم منه: التعليل بكونه ديناً تقريراً لفائدة التعليل.

النوع الخامس: أنْ يذكر في سياق الكلام شيئاً، لو لم يعلَّل به؛ صار الكلام غير منتظم[3].

كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩].

فإنه يُعلم منه التعليل للنهي عن البيع بكونه مانعاً من السَّعي إلى الجمعة؛ إذ لو قدَّرنا النهي عن البيع مطلقاً من غير رابطة الجمعة؛ يكون خبطاً في الكلام.

وكذا قوله عليه السلام: «**لا يَقْضِي القَاضِي بينَ اثنينِ وهو غَضْبان**»[4] تنبيهٌ على التعليل بالغضب، إذ النهي عن القضاء مطلقاً من غير هذه الرابطة لا يكون منتظماً[5].

= وانظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٣٢٢)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١٣٢)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٣٩٠، و«فواتح الرحموت»: (٢/ ٢٩٨).

(١) أخرجه أبو داود: ٣٣٥٩، والترمذي: ١٢٢٥، والنسائي: ٤٥٤٦، وابن ماجه: ٢٢٦٤، وأحمد: ١٥١٥، من حديث سعيد بن أبي وقاص، وإسناده قوي.

(٢) حديث الخثعمية ثابت في «الصحيحين» وغيرهما، ولكنه ليس بهذا السياق الذي أورده المصنف، وإنما هذا سياق حديث المرأة التي من جُهينة، أخرجه البخاري: ١٨٥٢، وأحمد: ٢١٤٠، من حديث ابن عباس، أما حديث الخثعمية أخرجه البخاري: ١٨٥٤، ومسلم: ٣٢٥١، وأحمد: ٣٠٤٩، من حديث ابن عباس ﷺ.

(٣) انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٣٢٧)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١٣٨)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٣٩٠، و«فواتح الرحموت»: (٢/ ٢٩٦).

(٤) أخرجه البخاري: ٧١٥٨، ومسلم: ٤٤٩١، وأحمد: ٢٠٥٢٢، من حديث أبي بكرة نفيع بن الحارث ﷺ.

(٥) ولو لم يعلل النهي عن القضاء عند الغضب بكونه يتضمن اضطراب المزاج، المقتضي تشويش الفكر، المفضي إلى الخطأ في الحكم غالباً لكان ذكره لاغياً، إذ البيع والقضاء لا يمنعان مطلقاً، لجواز البيع في غير وقت النداء، والقضاء مع عدم الغضب أو مع يسيره، فلا بد إذاً من مانع، وليس إلا ما فُهم من سياق =

النوع السادس: ذِكرُ الحكم مقروناً بوصف مناسبٍ فيدلُّ على التعليل به[1]. كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] و﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣ ـ ١٤] أي: لبرِّهم وفجورهم، فإنه يسبق إلى الأفهام التعليل به.

كما لو قال: «أكرم العلماء وأهِن الفُسَّاق» يفهم منه: أنَّ إكرام العلماء؛ لعلمهم، وإهانة الفُسَّاق؛ لفسقهم، فكذلك في خطاب الشارع؛ فإنَّ الغالب منه اعتبار المناسبة، بل قد نعلم أنه لا يردُ الحُكم إلا لمصلحة، فمتى وَرَدَ الحُكمُ مقروناً بمناسب، فهِمنا التعليل به.

ففي هذه المواضع يدلُّ على أنَّ الوصف مُعتَبَر في الحُكم، لكنه يحتمل أن يكون اعتباره؛ لكونه علَّة في نفسه. ويحتمل أنَّ اعتباره لتضمُّنه للعلة؛ نحو: نهيه عن القضاء مع الغضب، ينبّه على أن الغضب علَّة، لا لذاته، بل لما يتضمَّنه من الدَّهشة المانعة استيفاء الفكر، حتى يُلتحقَ به الجائع والحاقن.

ويحتمل أنَّ ترتيبه فساد الصوم على الوقاع؛ لتضمُّنه إفساد الصوم حتى يتعدَّى إلى الأكل والشرب.

والظاهر الإضافة إلى الأصل، فصرْفُه عن ذلك إلى ما يتضمّنه يحتاج إلى دليل.

[إثبات العلة بالإجماع]

القسم الثاني: ثبوت العلَّة بالإجماع[2].

كالإجماع على تأثير «الصِّغر» في الولاية، وكالإجماع على أنَّ علَّة منع القاضي من القضاء وهو غضبان: «اشتغال قلبه عن الفكر، والنظر في الدليل والحكم، وتغيّر طبعه عن السكون والتلبّث للاجتهاد».

= النص ومضمونه، من شغل البيع عن السعي إلى الجمعة فتفوت، واضطراب الفكر لأجل الغضب فيقع الخطأ، فوجب إضافة النهي إليه. (ط).

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١٤٠)، و«الإحكام» للآمدي: (٣/ ٣٢٨)، و«شرح مختصر الروضة»: (٣/ ٣٧٣)، و«التمهيد» للإسنوي ص٤٥٥.

(٢) المراد بثبوت العلة بالإجماع، أن تجتمع الأُمة على أن هذا الحكم علته كذا، وقدمه بعض الأصوليين على مسلك النص. وهو نوعان: إجماع على علة معينة، كتعليل ولاية المال بالصغر، وإجماع على أصل التعليل وإن اختلفوا في عين العلة، كإجماع السلف على أن الربا في الأوصاف الأربعة معلل، واختلفوا في أن العلة ماذا.

انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١١٥)، و«الإحكام» للآمدي: (٣/ ٣١٧)، و«البحر المحيط»: (٥/ ١٨٤)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ٣٩)، و«إرشاد الفحول» ص٧٠١.

وكتأثير تلف المال تحت اليد العادية في الضمان، فإنه يؤثّر في الغصب إجماعاً، فقيس السارق ـ وإن قطع ـ على الغاصب؛ لاتفاقهما في العلَّة المؤثّرة في محلِّ الوفاق إجماعاً. فلا تصحُّ المطالبة بتأثير العلَّة في الأصل للاتفاق عليها.

وإن طُولبَ بتأثيرها في الفرع، فجوابه أن يقال: القياس لتعدِية حُكم العلَّة من مَوضع إلى مَوضع. وما من تعدية إلَّا ويتوجَّه عليها هذا السؤال، فلا يُفتح هذا الباب، بل يُكلَّف المعترض الفَرْق، أو التنبيه على مثار حيال الفَرْق.

وكذلك لو قال: الأخوة من الأبوين أثّرت في التقديم في الميراث إجماعاً، فلتُؤثِّر في التقديم في النكاح. أو قال: الصِّغر أثَّر في ثبوت الولاية على البكر، فكذلك على الثَّيِّب.

[إثبات العلة بالاستنباط]

القسم الثالث: ثبوت العلة بالاستنباط، وهو ثلاثة أنواع:

أحدها: إثبات العلة بالمناسبة[1]، وهو: أن يكون الوصف المقرون بالحكم مناسباً.

ومعناه: أن يكون في إثبات الحكم عقيبه مصلحة[2]، ولا يعتبر أن يكون مُنشأ للحكمة كالسفر مع المشقَّة.

بل متى كان في إثبات الحُكم عقيب الوصف مصلحة؛ فيكون مناسباً كالحاجة مع البيع، والشكر مع النعمة، فيدلُّ ذلك على التعليل به؛ إذ قد علمنا أنَّ الشارع لا يُثبت حُكماً إلا لمصلحة.

---

(١) ويعتبر عنها بالإخالة، لأن بها يخيّل ـ أي: يُظن ـ أن الوصف علة، وبالمصلحة، وبالاستدلال، وبرعاية المقاصد، ويسمى استخراجها تخريج المناط، لأنه إبداء مناط الحكم، هو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة، مع السلامة عن القوادح كالإسكار في تحريم الخمر.

(٢) وقال الطوفي: هو ما تتوقع المصلحة عقبه لرابطٍ ما عقلي، ولا يعتبر كونه منشأ للحكمة، كالسفر مع المشقة، فيفيد التعليل به، لإلفنا من الشارع رعاية المصالح، ثم قال: فقولنا المناسب ما تتوقع المصلحة عقيبه، أي: ما إذا وُجد أو سمع، أدرك العقل السليم كون ذلك الوصف سبباً مفضياً إلى مصلحة من المصالح، لرابط من الروابط العقلية، بين تلك المصلحة وذلك الوصف، وهو معنى قولي «الرابط ما عقلي».

انظر: «شرح مختصر الروضة»: (٣/ ٣٨١)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١٥٤)، و«إرشاد الفحول» ص٧١٣، و«البحر المحيط»: (٥/ ٢٠٦)، و«المحصول»: (٥/ ١٥٧).

فإذا رأينا الحُكم مفضياً إلى مصلحة، في محلٍّ غلبَ على ظنِّنا أنه قصد بإثبات الحكم تحصيل تلك المصلحة، فيعلَّل بالوصف المشتمل عليها.

إذا ثبت هذا، فالمناسب ثلاثة أنواع: مؤثر، وملائم، وغريب.

فالمؤثر: ما ظهر تأثيره في الحكم بنصٍّ أو إجماع[1]، وهو شيئان:

أحدهما: ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم، كقياس الأَمَة على الحُرَّة في سقوط الصلاة بالحيض؛ لما فيه من مشقَّة التكرار؛ إذ قد ظهر تأثير عينه في عين الحُكم بالإجماع، لكن في محلٍّ مخصوص فعدّيناه إلى محلٍّ آخر[2]، وهذا لا خلاف في اعتباره عند القائلين بالقياس.

ومن خاصيته: أنه لا يحتاج إلى نفي ما عداه في الأصل، ولو ظهر في الأصل مؤثّر آخر لم يضر، بل يعلَّل بهما؛ فإنَّ «الحيض» و«العدّة» و«الردّة» تجتمع في امرأة، ويعلَّل تحريم الوطء بالجميع. وهو قسمان:

أحدهما: أنْ يظهرَ تأثير عينه في عين ذلك الحُكم، فهو الذي يقال: إنه في معنى الأصل. وربما يُقرُّ به منكرو القياس؛ إذ لا يبقى بين «الفرع» و«الأصل» مباينة إلَّا تعدّد المحل، كقولنا: «إذا ثبت أنَّ الكيلَ علّةٌ في تحريم الربا في البُرِّ؛ فالزبيب مُلحق به».

ويكون هذا كظهور أثر الوقاع في إيجاب الكفَّارة على الأعرابي، فالتركي والهندي في معناه.

الشيء الثاني: أنْ يظهر أثر عينه في جنس ذلك الحكم، كظهور أثر الأخوَّة من الأبوين في التقديم في الميراث، فيقاس عليه ولاية النكاح؛ فإنَّ الولاية في النكاح ليست هي عين الميراث، لكن بينهما مجانسة.

---

(١) أي: أنا إذا رأينا حكماً قد ترتب على وصف مناسب ثبتت مناسته بنص أو إجماع، ألحقنا به إثبات عين ذلك الحكم أو جنسه بذلك الوصف المناسب في صورة أخرى. (ط).

وسمي هذا القسم مؤثراً لحصول التأثير فيه عيناً وجنساً، فظهر تأثيره في الحكم. انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١٧٤)، و«المستصفى»: (٢/ ٣٢٦)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٢١٦).

(٢) قال الطوفي: وفي هذا المثال نظر، لأن دليل الشرع لم يَرِدْ بذلك في خصوص الحرة، حتى يكون إثبات الحكم في الأمة قياساً عليها، بل ورد في الحائض، وهي أعم من الحرة والأمة، فالحكم ثابت في الأمة بما ثبت في الحرة.

ثم قال: وهذا المثال يصح على جهة التقدير، أي: لو قدرنا أن النص ورد بذلك في خصوص الحرة، لكان إلحاق الأمة بها فيه، من باب ما أثّر عينه في عين الحكم. «شرح مختصر الروضة»: (٣/ ٣٩٠).

النوع الثاني: الملائم:[1]

وهو: ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم، كظهور أثر المشقَّة في إسقاط الصلاة عن الحائض؛ فإنه ظهر تأثير جنس الحَرَج في إسقاط قضاء الصلاة كتأثير مشقَّة السَّفَر في إسقاط الركعتين الساقطتين بالقصر.

النوع الثالث: الغريب:[2]

وهو: ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم، كتأثير جنس المصالح في جنس الأحكام[3].

---

(١) سمي ملائماً لكونه موافقاً لما اعتبره الشارع، وهو ثلاثة أنواع، كما ذكر ذلك الفتوحي والمحلي:

الأول: ما اعتبر عين الوصف في جنس الحكم: كامتزاج النسبين في الأخ من الأبوين، اعتبر تقديمه على الأخ من الأب في الإرث، وقسنا عليه تقديمه في ولاية النكاح، وغيرها من الأحكام.

الثاني: ما اعتُبر جنس الوصف في عين الحكم: كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط القضاء.

الثالث: ما اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم: كما أوجب الصحابة حد القذف على الشارب، لا لكونه شرب، بل لكون الشرب مظنة القذف، فأقاموه مقام القذف، قياساً على إقامة الخلوة بالأجنبية مقام الوطء في التحريم.

انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١٧٤)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٤٤)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٢١٤)، و«إرشاد الفحول» ص٧٢٠.

(٢) وسمي هذا النوع بالمناسب الغريب لقلة التفات الشرع إليه في تصرفاته، فيبقى لقلة وقوعه كالغريب بين أهل البلد. (ب).

(٣) تنبيه: ينقسم المناسب باعتبار الشارع له إلى: مؤثر وملائم وغريب، ومُلغى ومرسل. وقد عرفنا الثلاثة الأول:

وبقي الملغى لم يتعرض له المصنف هو: ما علم إلغاء الشارع له، وهو مردود بالاتفاق.

والمرسل: هو الذي لم يدل الدليل على إلغائه، كما لم يدل على اعتباره، فقبله مالك وبعض الشافعية ورده الجمهور، وينقسم المناسب أيضاً باعتبار نفس المقصود إلى: ضروري وحاجي وتحسيني.

فالضروري: وهو ما تصل الحاجة إليه إلى حد الضرورة، كحفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسب، والمال، والعرض.

والحاجي: وهو ما يحتاج إليه، ولا يصل إلى حد الضرورة، كالبيع والإجارة.

والتحسيني: وهو ما استحسن عادة من غير احتياج إليه، وهو قسمان:

ـ غير معارض للقواعد الشرعية، كتحريم النجاسة.

ـ ومعارض لقواعد الشرع، كالكتابة.

انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٤٠)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١٥٩)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٢٠٨)، و«إرشاد الفحول» ص٧١٦، و«الموافقات»: (٢/ ٨).

ثم للجنسية مراتب، بعضها أعمّ من بعض؛ فإنّ أعمَّ الأوصاف كونه حكماً. ثم ينقسم إلى «إيجاب» و«ندب» و«تحريم» و«إباحة» و«كراهية».

ثم «الواجب» ينقسم إلى: «عبادة» و«غير عبادة».

و«العبادة» تنقسم إلى: «صلاة وغيرها». فما ظهر تأثيره في الصلاة الواجبة أخصّ مما ظهر في العبادة، وما ظهر في العبادة أخصّ مما ظهر في الواجب، وما ظهر في الواجب أخصّ مما ظهر في الأحكام.

وفي المعاني أعمّ أوصافه؛ أنه وصفٌ يُناطُ الحكم بجنسه حتى يدخلَ في الاشتباه. [وأخص منه: كونه مصلحة]. وأخصُّ منه: كونه مصلحة خاصة كالرَّدع، أو سدِّ الحاجة.

فلأجل تفاوت درجات الجنسية في القُرب والبُعد تتفاوت درجات الظن، والأعلى مقدَّم على ما دونه.

وقيل: بل الملائم ما ظهرَ تأثيرُ جنسه في جنس الحُكم[1]، كتأثير المشقَّة في التخفيف.

والغريب: الذي لم يظهر تأثيره، ولا ملائمته لجنس تصرُّفات الشَّرع[2]. كقولنا: الخمر إنما حَرُم؛ لكونه مسكراً، وفي معناه: كلّ مُسكر، ولم يظهر أثر السُّكر في موضع آخر، لكنه مناسبٌ اقترن الحكم به.

وقولنا: المبتوتة في مرض الموت تَرِثُ؛ لأن الزوجَ قصدَ الفرار من الميراث فعُورض بنقيض قصده؛ قياساً على القاتل ـ لما استعجل الميراث ـ عُورض بنقيض قصده. فإنا لم نَر الشارع التفتَ إلى مثل هذا في موضع آخر، فتبقى مناسبة مجرّدة غريبة.

وقد قصر قومٌ القياس على المؤثّر؛ لأن الجزمَ بإثبات الشارع الحكم رعاية لهذا المناسب تحكّم؛ إذ يحتمل أن يكون الحكم ثبت تعبُّداً كتحريم «الميتة» و«الخنزير»، و«الدم» و«الحمر الأهلية» و«كلّ ذي ناب من السباع»، مع إباحة «الضب» و«الضبع».

ويحتمل أن يكون لمعنًى آخر مناسب [لم يظهر] لنا، ويحتمل أن يكون للإسكار. فهذه ثلاث

---

(١) وهو نوع من أنواع الملائم، كما ذكر ذلك المحلي والفتوحي. انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٤٤)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١٧٥).

(٢) وهو تعريف الغزالي في «المستصفى»: (٢/ ٣٠٧). وانظر: «البحر المحيط»: (٥/ ٢١٧)، و«رفع الحاجب»: (٤/ ٣٤٤)، و«إرشاد الفحول» ص٧٢٣.

احتمالات. فالتعيين تحكُّمٌ بغير دليل، ووهمٌ مجرَّد مُستنده أنه لم يظهر إلَّا هذا.

وهذا غلط؛ فإن عدم العلم ليس علماً بعدم سبب آخر، وبمثل هذا القول بطل القول بالمفهوم، وهذا لا ينقلب في المؤثر؛ فإنه علم كونه علَّة بإضافة الحُكم إليه نصّاً، أو إجماعاً.

قلنا: لا يصح ما ذكروه؛ لوجهين:

أحدهما: أنا قد علمنا من أقيسة الصحابة ﷺ في اجتهاداتهم، أنهم لم يشترطوا في كلِّ قياس كون العلَّة معلومة بنصٍّ أو إجماع.

والثاني: أنَّ المطلوب غلبة الظنِّ، وقد حَصَلَ؛ فإن إثبات الشَّرع الحكم على وفقه، يشهد لملاحظة الشرع له.

وهذا الاحتمال راجحٌ على احتمال التحكّم بما رددنا به مذهب مُنكري القياس كما في المؤثّر؛ فإن العلَّة إذا أضيف إليها الحكم في محل، احتمل اختصاصها به[1]، وبه اعتصم نُفاة القياس.

لكن قيل لهم: عُلِم من الصحابة اتباع العِلل، واطِّراح التعبدّ مهما أمكن، فكذا هاهنا، ولا فرق.

وقولهم: «يحتمل أنَّ ثَمَّ مناسباً آخر فهو وَهْم محض» وغلبة الظن في كلِّ موضع تستندُ إلى مثل هذا الوهم، ويعتمد انتفاء الظهور في معنى آخر لو ظهر لبطل الظن[2].

ولو فُتح هذا البابُ لم يستقم قياسٌ؛ فإن المؤثّرة إنما تُغلَّب على الظن؛ لعدم ظهور الفرق، ولعدم ظهور معارض.

وصِيَغُ العموم والظواهر إنما تغلّب على الظن بشرط انتفاء قرينة مخصّصة، ولو ظهرت لزال الظن، وإذا لم تظهر جاز التعويل عليه.

ولم يظهر لنا من الصحابة إلَّا اتباع الرأي الأغلب، ولم يضبطوا أجناسه، ولم يميِّزوا جنساً عن جنس. فمهما سلَّمتم غلبة الظن، أوجب اتباعه.

---

(١) أي: كما اختص تأثير الزنا بالمحصن، وتأثير السرقة بالنصاب، فلا يبعد أن يؤثر الصغر في ولاية المال دون ولاية البُضع، وامتزاج الأخوة في التقديم في الميراث دون الولاية. (ب).

(٢) كان الأولى أن يقول: لبطلت غلبة الظن، إذ الذي يبطل هذا الغلبة، لا الظن نفسه. (ب).

وقولهم: «هذا وهم»: لا يصح؛ فإن «الوهم»: مَيل النفس من غير سبب، والظن: مَيلها بسبب، وهذا الفرق بينهما.

ومن بنى أمره في المعاملات على الظن كان معذوراً، ومن بناه على الوهم سُفّه. ولو تصرّف في مال اليتيم بالظن لم يضمن، ولو تصرَّف بالوهم ضَمن. وقد بيّنا الظن هاهنا فيجب البناء عليه، والله أعلم.

[إثبات العلة بالسبر]

النوع الثاني: في إثبات العلة: السَّبر[1].

قال أبو الخطاب[2]: ولا يصحُّ إلَّا أنْ تُجمعَ الأُمّة على تعليلِ أصلٍ، ثم يختلفون في علَّته، فيبطل جميع ما قالوه إلَّا واحدة فيُعلم صحَّتها؛ كيلا يَخرجَ الحقُّ عن أقاويل الأُمة.

فنقول: الحكم معلَّل ولا علَّة إلَّا كذا، أو كذا، وقد بطل أحدهما فيتعيَّن الآخر.

مثاله: الرِّبا يحرم في البُرِّ بعلَّة، والعلَّة: «الكيْل»، أو «القُوت» أو «الطُّعم»، وقد بطل التعليل بـ«القُوت» و«الطُّعم»، فثبت أنَّ العلَّة الكيْل[3]، فيحتاج إلى ثلاثة أمور:

أحدها: أنه لا بُدَّ من علَّة، ودليله: الإجماع على أن الحكم معلَّل.

فإن لم يكن مُجمعاً عليه: لم يلزم من إفساد جميع العلل إلَّا واحدة صحَّتها؛ لجواز أن يكون الحكم ثابتاً تعبّداً؛ إذ لم يوجد من الدليل على صحَّتها إلَّا خلوّ المحل عمّا سواها. والوجود المجرَّد لا يكفي في التعليل.

وقول المستدل: بحثتُ في المحلّ فلم أعثُرْ على ما يَصلُح للتعليل، ليس بأَولى من قول خصمه: بحثت في الوصف الذي ذكرتَه فلم أعثُر فيه على مناسبة، أو ما يَصلح به للتعليل، فيتعارض الكلامان.

---

(١) وأكثر الأصوليين يسميه السَّبر والتقسيم. والسبر في اللغة: هو الاختبار. واصطلاحاً: هو حصر الأوصاف الموجودة في الأصل المقيس عليه، وإبطال ما لا يصلح منها للعلّية، فيتعيّن الباقي لها.

انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١٤٢)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٣١)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ٤٦)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٣٩٧، و«إرشاد الفحول» ص٧١٠.

(٢) في «التمهيد»: (٤/ ٢٢).

(٣) هذا عند الحنابلة والحنفية، وأما عند المالكية فالعلة هي القُوت، وعند الشافعية الطُّعم.

الأمر الثاني: أنْ يكون سَبره حاصراً لجميع ما يُعلل به، إما بموافقة خصمه، وإما بأن يسبر حتى يعجز عن إبراز غيره.

فإن كان مُناظراً، كفاه أن يقول: هذا منتهى قُدرتي في السَّبر، فإن شاركتني في الجهل بغيره؛ لزِمك ما لزمني، وإن اطَّلعتَ على علَّة أخرى فيلزمُك إبرازها لننظر في صحَّتها؛ فإنَّ كتمانها ـ حينئذ ـ عِناد، وهو مُحرَّم، وصاحبُها إما كاذب، وإما كاتم لدليل مسّت الحاجة إلى إظهاره، وكلاهما محرَّم.

الثالث: إبطال أحد القسمين، وله في ذلك طريقان:

أحدهما: أن يُبيِّن بقاء الحكم بدون ما يحذفه، فيبيِّن [به] أنه ليس من العلَّة؛ إذ لو كان منها، لم يثبت الحكم بدونه[1].

الثاني: أن يبيّن أن ما يحذفه من جنس ما عهِدنا من الشارع عدم الالتفات إليه في إثبات الأحكام كالطول، والقِصر، والسواد، والبياض. أو عهد منه الإعراض عنه في جنس الأحكام المختلف فيها، كالذكورية والأنوثة في سراية العتق.

ولا يكفيه في إفساد علَّة خصمه النقض؛ لاحتمال أن يكون جزءاً من العلة، أو شرطاً فيها، فلا يستقل بالحكم. ولا يلزم من عدم استقلاله؛ صحَّة علَّة المستدل بدونه.

ولا يكفيه أيضاً أن يقول: بحثتُ في الوصف الفلاني فما عثرتُ فيه على مناسبة فيجب إلغاؤه، فإنَّ الخصم يعارضه بمثل كلامه فيفسد[2].

فإن بيّن ـ مع ذلك ـ صلاحية ما يَدّعيه علَّة، أو سلَّم له ذلك بموافقة خصمه، فذلك يكفيه ابتداء، بدون السَّبر، فالسَّبر إذاً تطويل طريق غير مُفيد، فلنصطلح على ردّه.

وقال بعض أصحاب الشافعي: يكفيه ذلك.

---

(١) مثاله: أن يقول الحنبلي أو الشافعي: يصح أمان العبد، لأنه أمان وجد من عاقل مسلم غير متهم، فيصح قياساً على الحر، فيقول الحنفي: إن ما ذكرت هو أوصاف العلة في الأصل فقط، بل هناك وصف آخر، وهو الحرية، وهو مفقود في العبد، وحينئذٍ لا يصح القياس. فيقول المستدل: وصف الحرية ملغى بالعبد المأذون له، فإن أمانه يصح باتفاق مع عدم الحرية، فصار وضعاً لاغياً لا تأثير له في العلة. (ط).

(٢) أي: ويقف المستدل.

وقال بعض المتكلِّمين: إذا اتفق خصمان على فساد تعليل مَن سواهما، ثم أفسدَ أحدهما علَّةَ صاحبه، كان ذلك دليلاً على صحَّة علَّته[1].

وليس بصحيح؛ فإن اتفاقهما ليس بدليل على فساد قول من خالفهما.

والذي فسدَت علَّتُه منهما يَعتقدُ فساد علَّة خصمه الحاضر، كاعتقاده فساد علَّة الغائب، فيتساوى عنده الأمر فيهما. فلا يتعيَّن عنده صحَّة إحداهما ما لم يكن الحكم مجمَعاً على تعليله، ويبطلُ جميع ما قيل: إنه علَّة[2]، والله أعلم.

[إثبات العلة بالدوران]

النوع الثالث: في إثبات العلة:

أن يوجد الحكم بوجودها، ويعدم بعدمها[3]، كوجود التحريم بوجود الشدة في الخمر، وعدمه بعدمها.

---

(١) مثل إن اتفق الحنبلي والشافعي على أن ما عدا الكيل والطعم علة فاسدة، ثم نقض الشافعي علة الكيل بالماء، إذ هو مكيل ولا ربا فيه، أو نقض الحنبلي علة الطعم بالماء أيضاً، إذ هو مطعوم ولا ربا فيه على خلاف، فهل يكون ذلك مصححاً لعلة الناقض؟ فيه قولان:

الأول: نعم، وهو ما عزاه المصنف لبعض المتكلمين، دليله أن ما عدا عليتهما ثبت فساده باتفاقهما، وعلة الخصم ثبت فسادها بإفسادها، فتعينت العلة الباقية.

والثاني: ما أشار إليه المصنف بقوله: وليس بصحيح. (ط).

(٢) ويمكن أن يقال: إن اتفاقهما على فساد علة غيرهما، وإفساد أحدهما علة الآخر، تدل على صحة علة مناظره جدلاً لا نظراً واجتهاداً، أي: على صحة علته بالإضافة إلى إفحام خصمه، وقطعه في مقام النظر، أما بالإضافة إلى إثبات الحكم شرعاً في نفس الأمر فلا، وبهذا يعود النزاع لفظيّاً. (ب).

(٣) هذا النوع يسميه الأصوليون الدوران، وسماه الغزالي والآمدي وابن الحاجب: الطرد والعكس.

واختلف الأصوليون فيه، فذهب جماعة منهم إلى أنه يدل على كون الوصف علة، لكن اختلف هؤلاء، فمنهم من قال: إنه يدل على العلية قطعاً، كبعض المعتزلة.

ومنهم من قال: يدل عليها ظنّاً، وهو مذهب أكثر الحنابلة والمالكية والشافعية.

وذهب بعضهم الأصوليين: إلى أنه لا يفيد بمجرده لا قطعاً ولا ظنّاً، وهو مذهب الحنفية واختيار الغزالي والآمدي، وابن السمعاني، وأبي إسحاق الشيرازي، وابن الحاجب.

انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٣٧٤)، و«شرح العضد»: (٢/ ٢٤٥)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١٩١)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ٤٩)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٢٤٣)، و«إرشاد الفحول» ص٧٣٠، و«المستصفى»: (٢/ ٣١٥)، و«قواطع الأدلة»: (٢/ ١٤١).

فإنه دليل على صحَّة العلّة العقلية، وهي موجبة، فأَوْلى أن يكون دليلاً على الشرعية وهي أمارة. ولأنه يغلبُ على الظنّ ثبوت الحكم مستنداً إلى ذلك الوصف؛ فإننا لو رأينا رجلاً جالساً فدخلَ رجلٌ فقام عند دخوله، ثُمَّ جلسَ عند خروجه، وتكرَّر منه، غلبَ على ظننا أنَّ العلَّة في قيامه: دخولُه.

فإن قيل: الوجودُ عند الوجودِ طَرْدٌ محضٌ، وزيادة العكس لا تؤثّر؛ إذ ليس بشرط في العلل الشرعية.

ولأن الوصف يحتمل: أن يكون ملازماً للعلَّة أو جزءاً من أجزائها، فيوجد الحكم عند وجوده؛ لكَوْن العلَّة ملازمة، وينتفي بانتفائه، ويحتمل ما ذكَرتُم، ومع التعارض لا معنى للتحكّم.

ثم لو كان ذلك دليل علَّة؛ لأمكن كلّ واحد من المختلفين في علَّة الرِّبا؛ أن يُثبتَ الحكم بثبوتها ويَنفيه بنفيها، ثم يبطل هذا المعنى برائحة الخمر المخصوصة به مقرونة بالشِّدّة، يزول التحريم بزوالها ويوجد بوجودها، وليس بعلَّة.

قلنا: قد بيَّنا أن الطَّرد والعكس يؤثّران في غلَبة الظَّنّ، وكون كلّ واحد من «الطَّرد» و«العكس» لا يؤثّر منفرداً، لا يمنع من تأثيرهما مجتمعين؛ فإنَّ العلَّة إذا كانت ذات وصفين لا يحصل الأثر من أحدهما.

واحتمال شيءٍ آخر لا ينفي الظن، ولا يمنع من التمسّك بما ظنناه علَّة ما لم يظهر الأمر الآخر فيكون معارضاً. والنقضُ بـ«رائحة الخمر» غير لازم؛ فإنَّ صلاحية الشيء للتعليل لا يلزم أن يعلَّل به؛ إذ قد يمتنع ذلك؛ لمعارضة ما هو أولى منه.

وقال قوم: إنّما يصح التعليل به مع السَّبر[1]، فيقول: علَّة الحكم أمرٌ حادثٌ، ولا حادث إلَّا كذا وكذا، ويبطل ما سواه.

والسَّبر إذا تَمَّ بشروطه استغنى عمّا سواه، مع أنه لا يلزم أنْ يكونَ علَّة الحكم أمراً حادثاً؛ إذ يجوز أنْ تكونَ العلَّة سابقة، ويقفُ ثبوت الحكم على شرطٍ حادثٍ كالحَوْل في الزكاة. أو يكون الحادثُ جزءاً تمَّت العلَّة به. أو يكون الحكمُ غير معلَّل، والله أعلم.

---

(١) وهو ما ذهب إليه الغزالي في «المستصفى»: (٢/ ٣١٦).

ومما يشبه هذا؛ شهادة الأصول:

كقولهم في الخيل: ما لا تجبُ الزكاة في ذكوره منفردة لم تجب في الذكور والإناث. ويستدلّ على صحَّتها بـ«الاطراد والانعكاس» في سائر ما تجب فيه الزكاة وما لا تجب.

وقولهم: من صحَّ ظِهارُه، صَحّ طَلاقُه كالمسلم.

ذهب القاضي، وبعض الشافعية إلى صحَّته[1]؛ لشبهه بما ذكرنا، وتغليبه على الظن. ومنعَ منه بعضهم، والله أعلم.

فصل[2]
[اطراد العلة لا يدل على صحتها]

فأما الدِّلالة على صحَّة العلَّة باطّرادها[3]ففاسد، إذ لا معنى له إلَّا سلامتها عن مُفسد واحد هو: النقض[4].

وانتفاء المُفسِد ليس بدليل على الصحَّة؛ فربما لم تَسلَم من مُفسد آخر. ولو سَلِمت من كلِّ مُفسد؛ لم يكن دليلاً على صحَّتها، كما لو سَلِمت شهادة المجهول من جارح، لم تكن حُجَّة ما لم تَقم بيّنة مُعدِّلة. فكذلك لا يكفي للصحَّة انتفاء المفسد، بل لابدَّ من قيام دليل على الصحّة.

---

(١) انظر: «العدة»: (٥/ ١٤٣٥)، و«اللّمع» ص٢١١ .

(٢) لما بيَّن الطرق الدالة على صحة العلة، أخذ يبيِّن الطرق الفاسدة التي لا تدلُّ على صحتها، فمنها الطرد.

(٣) والطرد: مقارنة الحكم للوصف بلا مناسبة، لا بالذات ولا بالتبع.
كقول بعضهم في الخل: مائعٌ لا تبنى القنطرة على جنسه، فلا تُزال به النجاسة كالدهن، أي: بخلاف الماء فتبنى على جنسه فتزال به النجاسة. فبناء القنطرة وعدمه لا مناسبة فيه للحكم أصلاً وإن كان مطرداً لا نقض عليه.
وقال الزركشي عن بعض الشافعية: هو حمل الفرع على الأصل بغير أوصاف الأصل، من غير أن يكون لذلك الوصف تأثير في إثبات الحكم.
انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١٩٥)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٢٤٨)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٥٣)، و«الحدود» للباجي ص٧٤، و«قواطع الأدلة»: (٢/ ١٤١).

(٤) وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين، وذهب طوائف من الحنفية إلى أنه حجة، ومال إليه الإمام الرازي، وجزم به البيضاوي، وحكاه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي عن الصيرفي، وقال الكرخي: يفيد المُناظر دون الناظر، أي: هو مقبول جدلاً، ولا يسوغ التعويل عليه عملاً، ولا الفتوى به.
انظر: «البحر المحيط»: (٥/ ٢٤٩)، و«المحصول»: (٥/ ٢٢١)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١٩٨)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٥٤)، و«أصول السرخسي»: (٢/ ١٧٢)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ٥٢)، و«التبصرة» ص٤٦٠، و«إرشاد الفحول» ص٧٢٨.

وفي الجملة؛ فنصبُ العلَّة مذهبٌ يفتقر إلى دليل كوضع الحُكم، ولا يكفي في إثبات الحُكم بأنه لا مُفسد له، فكذلك العلَّة.

ويعارضه: أنه لا دليلَ على الصحّة، واقتران الحُكم بها ليس بدليل على أنه علّة؛ فقد يُلازم الخمر «لون» و«طعم» و«رائحة» يَقترن به التحريم ويطَّرد وينعكس، والعلّة: الشدّة. واقترانه بما ليس بعلّة، كاقتران الأحكام بطلوع كوكبٍ، أو هبوبِ ريحٍ. ثم للمعترض في إفساده المعارضة بوصف مطَّرد يختصّ بالأصل، فلا يجد إلى التخلُّص عنه طريقاً.

ومثال ذلك: قولهم في الخل: «مائع لا يُصاد من جنسه السمك، ولا تُبنى عليه القناطر، فلا تُزال به النجاسة كالمرَق».

وكذلك لو استدلَّ على صحَّتها بسلامتها عن علَّة تفسدها لم يصح؛ لما ذكرنا.

فإن قيل: دليل صحَّتها انتفاء المفسد.

قلنا: بل دليل الفساد انتفاء المصحّح، ولا فرق بين الكلامين.

فصل
[حكم العلة إذا استلزمت مفسدة]

متى لزِمَ من ترتيب الحكم على الوصف المتضمِّن للمصلحة مفسدة مساوية للمصلحة، أو راجحة عليها:

فقيل: إن المناسبة تنتفي؛ فإنَّ تحصيل المصلحة على وجه يتضمّن فَوات مثلها، أو أكبر منها ليس من شأن العقلاء؛ لعدم الفائدة على تقدير التساوي، وكثرة الضَّرر على تقدير الرّجحان، فلا يكون مناسباً؛ إذ المناسب: ما إذا عُرضَ على العقول السليمة تلَقَّته بالقَبول.

فيعلم: أنَّ الشارع لم يُرد بالحكم تحصيلاً للمصلحة في ضمن الوصف المعيّن.

وهذا غير صحيح؛ فإنَّ المناسب: المتضمِّن للمصلحة، والمصلحة أمرٌ حقيقي لا ينعدم بمعارض؛ إذ ينتظم من العاقل أن يقول: لي مصلحة في كذا يَصدُّني عنه ما فيه من الضَّرر من وجه آخر[1].

---

(١) ومثاله أيضاً: الصلاة في الدار المغصوبة، فإنها تعتبر طاعة من وجه، ومعصية من وجه آخر، وكذا الزواج فيه مصلحة الإعفاف، لكن فيه مفسدة التزام المؤنة. =

وقد أخبر الله تعالى أنَّ في الخمر والميْسِر منافع، وأنَّ إثمَهما أكبر من نفعهما، فلم ينفِ منافعهما مع رجحان إثمهما[1].

والمصلحة: جَلبُ المنفعة، أو دفعُ المضرَّة، ولو أفردنا النظر إليها غلب على الظن ثبوت الحكم من أجلها. وإنما يختلُّ ذلك الظن مع النظر إلى المفسدة اللازمة من اعتبار الوصف الآخر، فيكون هذا معارضاً؛ إذ هذا حال كلّ دليل له معارض. ثم ثبوتُ الحكم مع وجود المعارض لا يُعدُّ تعبّداً.

ونظيره: ما لو ظفَرَ المِلكُ بجاسوس لعدوِّه فإنه يتعارض في النظر اقتضاءان:

أحدهما: قتله؛ دفعاً لضرره.

والثاني: الإحسان إليه؛ استمالة له ليكشف حال عَدوِّه.

فسلوكه إحدى الطريقين لا يعدُّ عبثاً، بل يعدُّ جرياً على موجب العقل. ولذلك ورد الشرع بالأحكام المختلفة في الفعل الواحد؛ نظراً إلى الجهات المختلفة، كـ:«الصلاة في الدار المغصوبة» فإنها سبب للثواب من حيث إنها صلاة، وللعقاب من حيث إنها غَصب؛ نظراً إلى المصلحة والمفسدة مع أنه لا يخلو: إما أن يتساويا، أو يرجح أحدهما.

فعلى تقدير التَّساوي؛ لا تبقى المصلحةُ مصلحةً، ولا المفسدة مفسدةً، فيلزم انتفاء الصّحّة والحُرمة. وعلى تقدير رجحان المصلحة يلزم انتفاء الحرمة. وعلى تقدير رجحان المفسدة يلزم انتفاء الصحّة. فلا يجتمع الحُكمان معاً، ومع ذلك اجتمعا، فدلَّ على بطلان ما ذكروه.

ثم لو قدَّرنا توقف المناسبة على رجحان المصلحة.

فدليل الرّجحان: أنا لم نجدْ في محلِّ الوفاق مناسباً سوى ما ذكرناه.

فلو قدّرنا الرجحان: يكون الحكم ثابتاً معقولاً، وعلى تقدير عدمه؛ يكون تعبُّداً. واحتمال التعبُّد أبعد وأنْدَر، فيكون احتمال الرجحان أظهر.

= وبالجملة، فمعارضة ضد الشيء له لا تبطل حقيقته، فكذلك المفسدة إذا عارضت مصلحة، لا تبطل حقيقتها، نعم قد يخفى أثرها، ويمنع اعتبارها، بالعرض إذا ساوتها أو ترجحت عليها، كما مر ذلك في باب الاستصلاح والمصالح المرسلة. (ط).

انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٣٤٥)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢٧٦).

(١) بل أثبت النفع، وهو مصلحة، مع تضمّنه الإثم وهو مفسدة. (ب).

ومثال ذلك: تعليلنا وجوب القِصاص على المشتركين في القتل بحكمة الرَّدْع والزَّجر؛ كيلا يُفضي إسقاطه إلى فتح باب الدِّماء.

فيعارِض الخصم: بضرر إيجاب القتل الكامل على من لم يصدر منه ذلك.

فيكون جوابه ما ذكرناه، والله أعلم.

فصل
في قياس الشَّبه[1]

واختلف في تفسيره، ثم في أنه حُجَّة.

فأما تفسيره: فقال القاضي يعقوب هو: أن يتردَّد الفرعُ بين أصلين: «حاظر» و«مبيح» مثلاً، ويكون شبهه بأحدهما أكثر[2].

نحو: أنْ يشبّه المبيح في ثلاثة أوصاف، ويشبّه الحاظر في أربعة، فنلحقه بأشبههما به.

ومثاله: تردّد العبد بين: «الحُرّ» وبين «البهيمة» في أنه يُملك. فمَن لم يملكه قال: حيوان يجوز بيعه، ورَهنه، وهبَته، وإجارته، وإرثه، أشبَه الدَّابة. ومن يملكه قال: يثاب، ويعاقَب، ويَنكح، ويُطلّق، ويُكلَّف، أشبَه الحُرّ، فيُلحَق بما هو أكثرهما شبَهاً.

وقيل: الشَّبَه: الجمعُ بين الأصل والفرع بوصفٍ يُوهم اشتماله على حِكمة الحُكم، من جَلبِ المصلحة، أو دفعِ المفسدة[3].

---

(١) ظاهر كلام أهل اللغة والأصول: الفرق بين المثل والشبه، والمماثلة والمشابهة، وإن مثل الشيء ما ساواه من كل وجه، في ذاته وصفاته، وشبه الشيء وشبيهه ما كان بينه وبينه قدر مشترك من الأوصاف، وحينئذٍ تتفاوت المشابهة بينهما قوةً وضعفاً بحسب تفاوت الأوصاف المشتركة بينهما كثرة وقلة. (ط).
ويسميه بعض الفقهاء: الاستدلال بالشيء على مثله، وهو منزلة بين الوصف المناسب والوصف الطردي.
انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٤٩)، و«الإحكام» للآمدي: (٣/ ٣٦٩)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٢٣٠).

(٢) وبه قال القاضي أبو يعلى وأبو الوفاء بن عقيل، ومن المتأخرين ابن حمدان والطوفي وجمع.
انظر: «العدة»: (٤/ ١٤٣٥)، و«شرح مختصر الروضة»: (٣/ ٤٢٤)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١٨٧)، و«نزهة الخاطر»: (٢/ ١٩٥).

(٣) وهذا التعريف قريب مما ذكره الغزالي في «المستصفى»: (٢/ ٣١٨)، والآمدي في «الإحكام»: (٣/ ٣٦٩)، وهناك تعريفات أخرى له. انظر: «البحر المحيط»: (٥/ ٢٣٠)، و«المحصول»: (٥/ ٢٠١)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ٥٣)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٣٩٤، و«إرشاد الفحول» ص٧٢٤.

وذلك أنَّ الأوصاف تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

قسم: يعلم اشتماله على المناسبة؛ لوقوفنا عليها بنور البصيرة كمناسبة الشّدّة للتحريم.

وقسم: لا يتوهم [فيه] مناسبة أصلاً؛ لعدم الوقوف عليها بعد البحث التام من إلفنا من الشارع أنه لا يلتفت إليه في حُكمٍ ما كالطول والقصر، والسواد والبياض، وكون المائع لا تُبنى عليه القناطر.

وقسم ثالث بين القسمين الأولين، وهو: ما يُتوهّم اشتماله على مصلحة الحكم، ويُظنّ أنه مظِنتها وقالبها من غير اطّلاع على عين المصلحة، مع عهدنا اعتبار الشارع له في بعض الأحكام.

كـ: الجمع بين مسح الرأس، ومسح الخُفّ في نفي التكرار بوصف كونه مسحاً، والجمع بينه وبين الأعضاء المغسولة في التكرار بكونه أصلاً في الطهارة. فهذا قياس الشَّبَه[1].

فالقسم الأول: قياس العلَّة وهو صحيح[2].

والقسم الثاني: باطل[3].

والثالث: الشَّبه وهو مختلف فيه[4].

---

(١) سمي بذلك لتردده بالشبه بين القسمين الأولين، وهما المناسب والطردي، لأنه من حيث إننا لم نقطع بانتفاء مناسبته واشتماله على المصلحة، بل ظننا ذلك فيه، أشبه المناسب المقطوع باشتماله على المصلحة، ومن حيث إننا لم نقطع بمناسبته واشتماله على المصلحة، أشبه الطردي المقطوع بخلوه عن المناسبة المصلحية.
وذلك كما ألحق الحنابلة والحنفية: مسح الرأس بمسح الخُفّ في نفي تكرار المسح، لكونه ممسوحاً، فقالوا: ممسوح في الطهارة، فلا يسن تكراره، كمسح الخُفّ. وألحقه الشافعي بباقي أعضاء الوضوء في إثبات التكرار، لكونه أصلاً في الطهارة، فقال: مسح الرأس أصل في: طهارة الوضوء، فسن تكراره قياساً على الوجه واليدين والرجلين.
وفي كل واحد من القياسين جامع وفارق، إذ الأول قياس ممسوح على ممسوح، فالمسح جامع، ولكنه قياس أصل على بدل، فهذا هو الفارق، إذ مسح الرأس أصل في الوضوء، ومسح الخف بدل فيه عن غسل الرجلين، والثاني قياس أصل على أصل. فهذا هو الجامع، لكنه قياس ممسوح على مغسول فهذا هو الفارق. (ط).

(٢) لأن الحكم ثبت في الفرع بعلة الأصل، كثبوت التحريم في النبيذ بعلة الإسكار، التي ثبت بها تحريم الخمر. وكذلك اتباع كلِّ وصف ظهر كونه مناطاً للحكم بنصٍّ أو إجماع أو غير ذلك، فهو من قبيل قياس العلة. (ط).

(٣) ويقال له: الطَّردي، وهو الجمع بين الأصل والفرع بوصف يعلم خُلُوُّه عن المصلحة، وعدم التفات الشارع إليه.

(٤) وهو: الجمع بين الأصل والفرع بوصف شَبَهي، وهو ما نزل عن المناسب وارتفع عن الطردي، أو ما توهم اشتماله على المصلحة، ولم يقطع بها فيه. (ط).
قال القاضي: ولا يصار إليه مع إمكان قياس العلة إجماعاً. انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٥٠).

وكلُّ قياس فهو يشتمل على «شبه» و«اطراد». لكن قياس العلَّة عُرف بأشبه صفاته وأقواها. وقياس الشَّبَه كان أشرف صفاته المشابهة فعُرف به.

وكذلك القياس الطَّرْدي عُرف بخاصيته وهو: الاطراد؛ إذ لم يكن له ما يُعرف به سواه.

وكلُّ وصفٍ ظهر كونه مَناطاً للحكم فاتباعه من قَبيل قياس العلَّة، لا من قَبيل قياس الشَّبَه.

واختلفت الرواية عن أحمد ـ رحمه الله ـ في قياس الشَّبَه:

فروي: أنه صحيح[1].

والأخرى: أنه غير صحيح، اختارها القاضي[2].

وللشافعي قولان كالروايتين[3].

ووجه كونه حُجَّة هو: أنه يُثير ظنّاً غالباً يُبنى عليه الاجتهاد، فيجب أن يكون متبعاً كالمناسب، فلا يخلو:

إما أن يكون الحكم لغير مصلحة.

أو لمصلحة في الوصف الشَّبَهي.

أو لمصلحة في ضمن الأوصاف الأُخر.

---

(١) وهو مذهب أكثر الحنابلة والمالكية وبعض الشافعية. انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١٩٠)، «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٥٠)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٣٩٥، و«البحر المحيط»: (٥/ ٢٣٤).

(٢) وبه قال أكثر الحنفية، وإليه ذهب أبو إسحاق المروزي والشيرازي وأبو بكر الصيرفي، والباقلاني.
انظر: «العدة»: (٤/ ١٣٢٦)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ٥٣)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٢٣٦)، و«إرشاد الفحول» ص٧٢٦، و«التبصرة» ص٤٥٨.
وقد ساق العلامة ابن القيم الأدلة والحجج على ردّه وإبطاله في «إعلام الموقعين»: (١/ ١٤٣).

(٣) وعبارة الشافعي في «الرسالة» توحي أنه يقول به، ومال إليه الزركشي.
وقال الرازي: إن الشافعي يسمي هذا القياس غلبة الأشباه، وهو أن يكون الفرع واقعاً بين أصلين، فإذا كانت مشابهته لإحدى الصورتين أقوى من مشابهته للأخرى، ألحق لا محالة بالأقوى.
فأما الذي يقع فيه الاشتباه، فالمحكي عن الشافعي أنه كان يعتبر الشبه في الحكم، كمشابهة العبد المقتول للحُرِّ ولسائر المملوكات. وعن ابن عُلية: أنه كان يعتبر الشبه في الصورة، كرَدِّ الجلسة الثانية في الصلاة إلى الجلسة الأولى في عدم الوجوب. وهناك أقوال أخرى في المسألة.
انظر: «الرسالة» ص٤٧٩، و«البحر المحيط»: (٥/ ٢٣٥)، و«إرشاد الفحول» ص٧٢٦، و«المحصول»: (٥/ ٢٠٢)، و«اللمع» ص٢٠٩، و«المستصفى»: (٢/ ٣٣٢).

لا يجوز أن يكون لغير مصلحة؛ فإنَّ حُكم الشارع لا يخلو عن الحكمة. واحتمال كونه لمصلحة، وعلَّة ظاهرة أرجح من احتمال التعبّد. واحتمال اشتمال الوصف الشَّبهَي على المصلحة أغلب وأظهر من اشتمال الأوصاف الباقية عليها. فيغلب على الظن ثبوت الحكم به، فيعدَّى الحكم بتعدِّيه.

فصل
في قياس الدّلالة[1]

وهو: أن يجمع بين الفرع والأصل بدليل العِلَّة؛ ليدلَّ اشتراكهما فيه على اشتراكهما في العلة، فيلزم اشتراكهما في الحكم ظاهراً[2].

ومثاله: قولنا ـ في جواز إجبار البِكر ـ: جاز تزويجها وهي ساكتة، فجاز وهي ساخطة كالصغيرة؛ فإنَّ إباحة تزويجها مع السكوت يَدلُّ على عدم اعتبار رضاها؛ إذ لو اعتُبر لاعتبر دليله وهو النُّطق.

---

(١) اعلم أن القياس من حيث التأثير والمناسبة وعدمها، ينقسم إلى المناسب والشبهي، والطردي، ومن حيث التصريح بالعلة وعدمه، ينقسم إلى: قياس العلة وقياس الدلالة، والقياس في معنى الأصل.

ـ فقياس العلة: هو الجمع بين الأصل والفرع بعلته، كالجمع بين النبيذ والخمر بعلة الإسكار.

ـ وقياس الدلالة: هو ما ذكره المصنف.

ـ والقياس في معنى الأصل: هو ما لا فارق فيه بين الأصل والفرع، أو كان بينهما فارق لا أثر له، ويسمى بالجَليِّ، كقياس البول في إناء، وصبِّه في الماء الراكد على البول فيه في المنع.

انظر كلام الأصوليين في تقسيم القياس بهذا الاعتبار في: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢٠٩)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٣١٠)، و«الإحكام» للآمدي: (٤/ ٧)، و«إعلام الموقعين»: (١/ ١٣١).

(٢) وقال ابن القيم: هو الجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة وملزومها، وقال ابن السبكي: هو ما جُمع فيه بين الأصل والفرع بلازم العلة فأثرها فحكمها.

ـ مثال الأول: أن يقال: النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة، وهي لازمة الإسكار.

ومثال الثاني: أن يقال: القتل بمثقَّل يوجب القصاص كالقتل بمحدَّد بجامع الإثم، وهو أثر العلة التي هي القتل العمد العدوان.

ـ ومثال الثالث: تقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به، بجامع وجوب الدية عليهم في ذلك، حيث كان غير عمد، وهو حكم العلة التي هي القطع منهم في الصورة الأولى، والقتل منهم في الثانية.

«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٣١٠)، و«إعلام الموقعين»: (١/ ١٣٥).

أما السكوت: فمحتمل متردّد. وإذا لم يعتبر رضاها أُبيح تزويجها حال السّخط.

وكذا قولنا ـ في منع إجبار العبد على النكاح ـ: لا يُجبر على إبقائه، فلا يُجبر على ابتدائه كـ«الحُرّ»، فإنّ عدم الإجبار على الإبقاء يَدلُّ على خلوص حقِّه في النكاح، وذلك يقتضي المنع من الإجبار في الابتداء.

باب
أركان القياس

وهي أربعة:

أصلٌ، وفرعٌ، وعلَّةٌ، وحُكمٌ[1].

فالأول له شرطان:

أحدهما:

أن يكون ثابتاً بنصٍّ[2]، أو اتفاقٍ من الخصمين[3].

فإن كان مختلَفاً فيه، ولا نصَّ فيه، لم يَصحّ التمسك به؛ لأنه ليس بناء أحدهما على الآخر بأَوْلى من العكس.

---

(١) فالأصل: هو محل الحكم المشبَّه به، وقيل: دليله، وقيل: حكمه.
والفرع: المحلُّ المشبَّه، وقيل: حكمه.
والعلة: هي الجامعة بين الأصل والفرع، وقيل: هي المعرِّفة للحكم، وقيل: الموجبة له، وقيل غير ذلك.
والحكم: المستفاد من القياس، هو المعلَّل، والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوته للأصل.
انظر في تعريف هذه الأركان: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١١)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٧٤)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ١٧٦)، و«تيسير التحرير»: (٣/ ٢٧٥)، و«شرح العضد»: (٢/ ٢٠٨)، و«إرشاد الفحول» ص٦٧٧.

(٢) مثاله: الغسل من ولوغ الخنزير، فهو حيوان نجس، فيغسل الإناء من ولوغه سبعاً، قياساً على الكلب، فإن منع بعضهم الحكم في ولوغ الكلب، استدل بالحديث الصحيح المشهور فيه: «**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليرقه ثم ليغسله سبع مرار**» أخرجه مسلم: ٦٤٨، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) وإنما شرط ذلك لئلا يحتاج القياس عند المنع إلى إثباته، فيكون انتقالاً من مسألة إلى أخرى، لا أن يكون متفقاً عليه بين الأمة، لحصول المقصود باتفاق الخصمين فقط، وهذا الصحيح الذي عليه الجمهور.
انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢٧)، و«إرشاد الفحول» ص٦٨١، و«الآيات البينات»: (٤/ ١٦).

فلو أراد إثبات حكم الأصل بالقياس على محلٍّ آخر لم يجز؛ فإنَّ العلَّة التي يجمع بها بين الأصل الثاني والأول إن كانت موجودة في الفرع، فليقسه على هذا الأصل الثاني ويكفيه، فذِكْرُ الأول تطويل غير مفيد، فليصطلح على ردِّه[1].

وإن كان الجامعُ بين الأصلين غير موجود في الفرع، لم يصحّ قياسه على الأصل الأول؛ لأنه قد تبيَّن ثبوت حكمه بعلَّةٍ غير موجودة في الفرع، ومن شرط صحة القياس التساوي في العلَّة.

ولا يمكن تعليل الحكم في الأصل الأول بغير ما علَّله به في قياسه إيّاه على الأصل الثاني؛ فإنه إنما يُعرف كون الجامع علّة بشهادة الأصل له، واعتبار الشرع له بإثبات الحكم على وفقه.

ولا يُعرف اعتبار الشرع للوصف إلَّا أن يَقترنَ الحُكم به عَريّاً عمَّا يصلحُ أن يكون علَّة، أو جزءاً من أجزائها؛ فإنه متى اقترن بوصفين يَصلحُ التعليل بهما مجتمعَين، أو بكلٍّ واحد منهما منفرداً، احتمل أن يكون ثبوت الحُكم بهما جميعاً، أو بأحدهما غير معيّن، فالتعيين تحكُّم، ولذلك كانت المعارضة في الأصل سؤالاً صحيحاً.

وقال بعض أصحابنا[2]: يجوز القياس على ما ثبتَ بالقياس؛ لأنه لمَّا ثبت، صار أصلاً في نفسه، فجاز القياس عليه كالمنصوص.

---

(١) مثاله: أن يقيس الذرة على الأرز المقيس على البُرّ، فلا يصح. وهو مذهب الجمهور، وخالف في ذلك بعض الحنابلة والمعتزلة فأجازوه.

واحتج الجمهور على المنع، بأن العلة الجامعة بين القياسين إن اتحدت كان ذكر الأصل الثاني تطويلاً بلا فائدة، فيستغنى عنه، بقياس الفرع الثاني على الأصل الأول، وإن اختلفت لم ينعقد القياس الثاني بعدم اشتراك الأصل والفرع في علة الحكم. انظر «إرشاد الفحول» ص٦٦٩، و«مفتاح الوصول» ص١١٠.

(٢) وهو اختيار القاضي أبي يعلى، ونقل الفتوحي عن ابن مفلح: أنه قول الحنابلة، والشافعية، وبعض الحنفية، وإسماعيل بن إسحاق المالكي. ومنع ذلك أكثر الحنفية والمالكية والمتكلمين.

وقال المرداوي في «التحرير»: وجوزه الفخر وأبو الخطاب، ومنعه أيضاً، وقال أيضاً هو وابن عقيل والبصري وبعض الشافعية: يقاس عليه بغير العلة التي يثبت بها، وحكي عن أصحابنا.

ومنعه الموفق والمجد والطوفي، وغيرهم مطلقاً، إلا باتفاق الخصمين، والشيخ تقي الدين في قياس العلة فقط.

انظر: «العدة»: (٤/ ١٣٦١)، و«التمهيد» لأبي الخطاب: (٣/ ٤٤٣)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢٢)، و«التحبير شرح التحرير»: (٧/ ٣١٥٧).

ولعلَّه أراد ما ثبت بالقياس واتفق عليه الخصمان[1]، فإنه لا يعتبر كون الأصل متفقاً عليه بين الأُمة.

وقيل: لا يكفي اتفاق الخصمين؛ بل لا بدَّ من اجتماع الأُمة[2]؛ فإنه إذا لم يكن مجمَعاً عليه، فللخصم أن يعلِّل الحكم في الأصل بمعنى مُختصٍّ به لا يتعدّى إلى الفرع. فإن ساعده المستدلُّ على التعليل به انقطع القياس؛ لعدم المعنى في الفرع. وإن لم يساعده؛ منع الحكم في الأصل فبطل القياس، وسمّوه «القياس المركَّب»[3].

ومثاله: قياسنا «العبد» على «المكاتب».

فنقول: العبد منقوص بالرِّق، فلا يقتل به الحُرّ كالمُكاتَب.

فيقول المخالف[4]: العلة في المكاتَب أنه لا يعلم هل المستحق لدمه؛ الوارث أو السيد[5]؟

فإن سلّمتم ذلك: امتنع قياس العبد عليه؛ لأنَّ مستحقَّه معلوم. وإن منعتم منعنا الحكم في المكاتَب، فذهب الأصل فبطل القياس.

---

(١) أراد المصنف أن يجعل لصاحب هذا القول مخرجاً، أي: ولعله أراد بجعل الفرع أصلاً، أن الخصمين اتفقا على ذلك فيكون القياس حينئذٍ صحيحاً جدلاً، لأنه لا يشترط في الأصل أن يكون متفقاً عليه بين الأمة، ولأنه يشترط في القياس أن يكون حكم الأصل ثابتاً بنص أو اتفاق، وهنا حصل الثاني. (ب).

(٢) ذكر هذا القول الآمدي في «الإحكام»: (٣/ ٢٤٧)، والفتوحي في «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢٨) من غير نسبته لأحد.

(٣) قال الآمدي: القياس المركب: هو أن يكون الحكم في الأصل غير منصوص عليه، ولا مجمع عليه من الأمة، وهو قسمان، الأول: مركب الأصل، والثاني: مركب الوصف.
ـ أما التركيب في الأصل: فهو أن يعين المستدل علة في الأصل المذكور، ويجمع بها بينه وبين فرعه، فيعين المعترض فيه علة أخرى، ويقول: الحكم عندي ثابت بهذه العلة، كما في المثال الذي ذكره المصنف.
ـ أما مركب الوصف: فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل، هل له وجود في الأصل أو لا؟
وليس كل منهما بحجة عند الحنابلة، والشافعية وأكثر العلماء.
انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٢٤٧)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٣٢)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٨٧)، و«إرشاد الفحول» ص٦٨١، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ١٨٤).

(٤) وهم الحنفية. انظر: «تيسير التحرير»: (٣/ ٢٨٩)، و«فواتح الرحموت»: (٢/ ٢٥٤).

(٥) وذلك لاحتمال أن يبقى عبداً بعجزه عن أداء النجوم، فيستحقه السيد، وأن يصير حرّاً بأدائها فيستحقه الورثة. انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٣٤)، و«مفتاح الوصول» ص١١١.

وهذا لا يصح؛ لوجهين:

أحدهما: أنَّ كلَّ واحد من المتناظرين مُقلِّد، فليس له منع حُكمٍ ثبتَ مذهباً لإمامه؛ لعجزه عن تقريره؛ فإنه لا يتيقّن مأخذ إمامه في الحُكم.

ولو عرف ذلك: فلا يلزم من عجزه عن تقريره فساده؛ إذ من المحتمل أن يكون لقصوره؛ فإنَّ إمامه أكمل منه، وقد اعتقد صحَّته.

ويحتمل: أنَّ إمامه لم يُثبت الحُكمَ في الفرع؛ لوجود مانع عنده، أو لفوات شرط. فلا يجوز له منع حُكمٍ ثبَتَ يقيناً؛ بناءً على فساد مأخذه احتمالاً.

وحاصل هذا: أنه لا يخلو إما أن يمنع على مذهب إمامه، أو على خلافه.

فالأول باطل؛ لعلمنا أنه على خلافه.

والثاني باطل؛ فإنه تصدَّى لتقرير مذهبه، فتجب مؤاخذته به.

ثم لو صح هذا: لما تمكَّن أحدٌ من الخصمين من إلزام خصمه حكماً على مذهبه غير مجمع عليه؛ لأنه لا يعجز عن منعه.

الثاني: أنا لو حصَرنا القياس في أصلٍ مُجمَع عليه بين الأُمّة، أفضى إلى خُلوّ كثير من الوقائع عن الأحكام؛ لقلَّة القواطع، ونُدرة مثل هذا القياس.

فإن كان الحُكم منصوصاً عليه؛ جاز الاستناد إليه في القياس، وإن كان مختلَفاً فيه بين الخصمين بشرط أن يكون النَّصُّ غير متناول للفرع؛ فإنه إذا كان متناولاً للفرع؛ فهو منصوصٌ عليه فلا يستروَح إلى القياس على وجه لا يجد بُدّاً من الاسترواح إلى النَّصّ، فيكون تطويل طريقٍ بغير فائدة، فليصطلح على ردِّه.

وقال قوم: لا يجوز القياس على المختلَف فيه بحال[1]؛ لأنه يُفضي إلى نقل الكلام من مسألة إلى مسألة، وبناء الخلاف على الخلاف، وليس أحدهما أولى من الآخر.

ولنا: أنَّ حُكمَ الأصل أحد أركان الدليل، فيجب أن يتمكّن من إثباته بالدليل كبقية أركانه؛ فإنه ليس من شرط ما يفتقر إليه في إثبات الحكم أن يكون متَّفقاً عليه، بل يكفي أن يكون ثابتاً بدليل يَغلبُ على الظن، فيجب أن يكتفى بذلك في الأصل؛ إذ الفرق تحكّم.

---

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢٨)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٨٦)، و«إرشاد الفحول» ص٦٨١.

وإنما مَنَعْنا من إثباته بالقياس؛ لما ذكرناه ابتداء، فأما إذا أمكن إثبات ذلك بنَصٍّ، أو إجماعٍ مَنقول عن أهل العصر الأول، فيكون كافياً.

الشرط الثاني:

أنْ يكونَ الحُكم معقول المعنى؛ إذ القياس إنما هو تعدية الحُكم من مَحلٍّ إلى مَحلٍّ، بواسطة تعدِّي المقتضي.

وما لا يُعقل معناه ـ كـ: «أوقات الصلوات»، و«عدد الركعات» ـ لا يُتوقف فيه على المعنى المقتضى، ولا يُعلم تعدّيه، فلا يمكن تعدية الحُكم فيه.

الركن الثاني: الحكم، وله شرطان[1]:

أحدهما: أن يكون حُكم الفرع مساوياً لحكم الأصل[2].

كقياس: «البيع» على «النكاح» في «الصحة»، و«الزنا» على «الشرب» في التحريم، و«الصلاة» على «الصوم» في الوجوب.

فإنَّ حقائقَ هذه الأحكام لا تختلف باختلاف متعلَّقها، والسبب يقتضي الحكم لإفضائه إلى حكمته.

فإذا كان حُكمُ الفرع مثل حُكم الأصل، تأدَّى به من الحكمة مثل ما تأدَّى بحُكم الأصل، فيجب أن يَثبُت.

أما إذا كان مخالفاً له؛ فلا يَصحّ قياسه عليه؛ لأنَّ ما يتأدَّى به من الحِكمة مُخالف لما يتأدَّى بحُكم الأصل، إما بزيادة، وإما بنقصان:

فإن كانت أنقص؛ فإثبات الحُكم في الأصل يَدلُّ على اعتبارها بصفة الكمال، ولا يَلزمُ اعتبارها بصفة النُّقصان.

وإن كانت الحكمة في الفرع أكثر، فعدول الشرع عنه إلى حُكم الأصل يدلُّ على أنَّ في تعيينه مَزيد فائدة أوجبت تعيينه، أو على وجود مانعٍ منعَ ثبوتَ حُكم الفرع، فكيف يصحُّ قياسه عليه؟

---

(١) وذكر الآمدي أن له ثمانية شروط، وكذا الزركشي، انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٢٤٣)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٨١)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١٧)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ١٧٨).

(٢) انظر المصادر السابقة.

ولأن القياس: تعدِية الحُكم بتعدِّي علَّته، فإذا أثبتَ في الفرع غير حُكم الأصل، لم يكن ذلك تعدِية، بل ابتداء حُكم.

وقولهم ـ في السَّلَم ـ: «بلغ بأحد عوضيه أقصى مراتب الأعيان، فليبلغ بالآخر أقصى مراتب الديون؛ قياساً لأحدهما على الآخر» ليس بقياس؛ إذ القياسُ: تعدِيةُ الحُكم، وتوسعةُ مَجراه، فكيف يختلفُ بالتَّعديةُ، وهذا إثبات ضدّه؟

وكذلك لو أثبتَ في الأصل حُكماً، ولم يمكنه إثباته في الفرع إلَّا بزيادة أو نُقصان، فهو باطل؛ لأنه ليس على صورة التَّعدِية.

مثاله: قولهم في صلاة الكسوف: «يشرع فيها ركوع زائد؛ لأنها صلاة شُرعت لها الجماعة فتختصُّ بزيادة، كصلاة الجمعة تختصُّ بالخُطبة، وصلاة العيد تختصّ بالتكبيرات».

وهذا فاسدٌ؛ فإنه لم يتمكَّن من تَعدِية الحُكم على وجهه وتفصيله.

الشرط الثاني:

أن يكون الحُكم شرعيّاً[1]. فإن كان عقليّاً، أو من المسائل الأصولية، لم يثبت بالقياس؛ لأنها قطعية لا تثبتُ بأمورٍ ظنية.

وكذلك لو أراد إثبات أصل القياس، وأصل خبر الواحد بالقياس، لم يجز لما ذكرناه، فإن كان لغويّاً[2]: ففي إثباته بالقياس اختلافٌ ذكرناه فيما مضى[3].

الركن الثالث: الفرع.

ويشترط فيه: أن تكون علَّة الأصل موجودة فيه؛ فإنّ تعدية الحكم فرع تعدِّي العلَّة[4].

---

(١) أي: فرعيّاً، بقرينة ما بعده. (ب).

(٢) أي: كقياس النبيذ على الخمر في تسميته خمراً، واللائط على الزاني في كونه زانياً، والنباش على السارق في كونه سارقاً، فهذا قياس لغوي. (ب).

(٣) انظر: الفصل في إثبات الأسماء بالقياس ص٢٠٨.

فائدة: وقد ذُكر لحكم الأصل شروط أُخر بالإضافة إلى الشرطين السابقين منها:

ـ أن يكون ثابتاً غير منسوخ. ـ أن لا يكون شاملاً لحكم الفرع. ـ أن لا يكون معدولاً به عن سَنن القياس. ـ كونه غير الفرع. ـ وكونه متفقاً عليه بين الخصمين. ـ أن يكون ثابتاً في الأصل.

انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١٧)، «البحر المحيط»: (٥/ ٨١)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ١٧٨)، و«الإحكام» للآمدي: (٣/ ٢٤٣)، و«إرشاد الفحول» ص٦٧٧.

(٤) انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ١٨٦)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١٠٥)، و«تيسير =

واشترط قوم: تقدُّم الأصل على الفرع في الثبوت؛ لأنَّ الحكم يحدُث بحدوث العلَّة، فكيف تتأخَّر عنه؟!

والصحيح: أنَّ ذلك يُشترطُ لقياس العلَّة، ولا يُشترطُ لقياس الدِّلالة.

بل يجوز قياس الوضوء على التيمّم مع تأخره عنه؛ فإنّ الدليل يجوز تأخّره عن المدلول؛ فإنّ حدوثَ العالم دليلٌ على الصانع القديم، وإنَّ الدُّخان دليلٌ على النار، والأثر دليلٌ على المؤثِّر.

ولا يُشترطُ أيضاً: أن يكون وجود العلَّة مقطوعاً به في الفرع، بل يكفي فيه غلبةُ الظنّ؛ فإنَّ الظن كالقطع في الشرعيات[1].

الركن الرابع: العلَّة

ومعنى العلة الشرعية: العلامة[2].

ويجوز أن تكون حكماً شرعيّاً، كقولنا: «يحرُم بيع الخمر فلا يصحُّ بيعه كالميتة».

وتكون وصفاً عارضاً كـ«الشدّة» في الخمر. ولازماً كـ«الصِّغر» و«النَّقْدية».

أو من أفعال المكلَّفين كـ«القتل» و«السرقة».

ووصفاً مجرَّداً، أو مركَّباً من أوصافٍ كثيرةٍ، ولا ينحصر ذلك في خمسة أوصاف.

وتكون نفياً، وإثباتاً. وتكون مناسباً وغير مناسب.

ويجوز أن لا تكون العلة موجودة في محلِّ الحكم كتحريم نكاح الأَمة؛ لعلَّة رِقِّ الولد.

وتُفارق العلَّة الشرعية العقلية في هذه الأوصاف.

= التحرير»: (٣/ ٢٩٥)، و«شرح العضد»: (٢/ ٢٣٣)، و«رفع الحاجب»: (٤/ ٣٠٨)، و«البحر المحيط»: (٥/ ١٠٧).

(١) وهناك شروط أخرى منها:
- أن لا يفارق حكم الأصل في جنسية ولا في زيادة ولا في نقصان.
- أن لا يكون حكم الفرع منصوصاً عليه.
- أن يكون الحكم في الفرع مماثلاً لحكم الأصل في عينه.
انظر المصادر السابقة.

(٢) وللعلة أسامٍ أخرى في الاصطلاح، وهي: السبب، والأمارة، والداعي، والمستدعي، والباعث، والحامل، والمناط، والدليل، والمقتضي، والموجب، والمؤثِّر. (ط).

فصل
[شروط العلة]

قال أصحابنا: من شرط صحَّة العلَّة أن تكون متعدّية[1].

فإن كانت قاصرة على محلِّها، كتعليل الرِّبا في الأثمان بالثمنية لم يصح. وهو قول الحنفية[2]؛ لثلاثة أوجه:

أحدها: أنَّ علل الشرع أمارات، والقاصرة ليست أمارة على شيء.

الثاني: أنَّ الأصل أن لا يُعمل بالظن؛ لأنه جَهلٌ، ورَجْمٌ بالظَّنِّ، وإنما جُوِّز في العلَّة المتعدِّية؛ ضرورة العمل بها، والعلّة القاصرة لا عمل بها فتبقى على الأصل.

الثالث: أنَّ القاصرةَ لا فائدة فيها، وما لا فائدة فيه لا يرِد الشرع به.

دليل المقدمة الأولى: أنَّ فائدة العلَّة تعدِيَة الحُكم، والقاصرة لا تتعدَّى.

ودليل أنَّ فائدتها التعدِّي: أنَّ الحُكم ثابتٌ في محلِّ النَّصِّ بالنَّصّ؛ لكونه مقطوعاً به، والقياسُ مظنون، ولا يثبتُ المقطوع بالمظنون وهو العلة.

إذا ثبت هذا: تعيّن اعتبارها في غير محلِّ النَّصّ، والقاصرة لا يمكن فيها ذلك الحكم.

فإن قيل: فلو لم يكن الحُكم مُضافاً إلى العلَّة في محلِّ النَّصّ لما تعدَّى الحُكم بتعدّيها، ولا تنحصر الفائدة في التعدِّي، بل في التعليل فائدتان سواه:

---

(١) يعني من محل النص إلى غيره، كالإسكار والكيل والوزن والطعم، فلا عبرة بالقاصرة، وهي ما لا توجد في غير محل النص، ككون النقدين أثمان الأشياء في الأصل، فإن هذا مختص بهما قاصر عليهما. (ب).

(٢) ذهب الشافعي ومالك والقاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار، وأبو الحسين البصري وأكثر الفقهاء والمتكلمين إلى صحة العلة القاصرة واختاره الآمدي.
وذهب أبو حنيفة والكرخي وأبو عبد الله البصري وأكثر الحنابلة إلى عدم صحة العلة القاصرة.
والخلاف إنما هو في العلة القاصرة المستنبطة، أما المنصوصة أو المجمع عليها، فاتفقوا على صحتها، لأنها حكم المعصوم واجتهاده.
انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٢٧١)، و«البحر المحيط»: (٥/ ١٥٧)، و«أصول السرخسي»: (٢/ ١٥٨)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٥٢)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ٥)، و«إرشاد الفحول» ص٦٩٦، و«الآيات البينات»: (٤/ ٤٣).

إحداهما: معرفة حِكمة الحُكم؛ لاستمالة القلب إلى الطمأنينة، والقَبول بالطبع والمسارعة إلى التصديق.

والثانية: قصر الحُكم على محلِّها؛ إذ معرفة خُلوِّ المحلِّ عن الحُكم يفيدُ ثبوت ضدِّه، وذلك فائدة.

قلنا: قولكم: «الحُكم يتعدَّى»: مجاز يتعارفه الفقهاء؛ فإنَّ الحكم لو تعدّى؛ لخلا عنه المحل الأول.

والتحقيق فيه: أنه لا يتعدَّى، وإنما معناه: أنه متى وُجد في محلٍّ آخر مثل تلك العلّة؛ ثبتَ مثل ذلك الحُكم.

وظَنُّنا: أنَّ باعثَ الشَّرع على الحُكم كذا؛ لا يوجب إضافة الحكم في الثبوت إليه؛ إذ لو كان مضافاً إليه؛ لكان على وفقه في القطع والظن؛ إذ لا يثبت بالظن شيءٌ مقطوعٌ به.

وامتناع إضافة الحكم إلى العلَّة في محلِّ النَّصّ لا لقصورها، بل لأن ثَمَّ دليلاً أقوى منها، ففي غير محلّ النَّصّ يضاف إليها؛ لصلاحيتها، وخُلوّها عن المعارض.

وقولكم: «فائدة التعليل: الاطلاع على حِكمة الحُكم ومصلحته».

قلنا: نحن لا نَسدُّ هذا الباب، لكن ليس كلُّ معنى استُنبط من النَّصّ علَّةً، إنما العلَّةُ: معنى تعلَّق الحُكم به في مَوضع، والقاصرة ليست كذلك.

وقولهم: «فائدته: قصر الحكم على محلِّها».

قلنا: هذا يحصل بدون هذه العلّة إذا لم يكن الحُكم معلَّلاً، قصرناه على محلِّه.

وقال أصحاب الشافعي: يصحُّ التعليل بها[1]، وهو قول بعض المتكلِّمين[2]، واختاره أبو الخطاب[3]، لثلاثة أوجه:

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: (٥/ ١٥٧)، و«التبصرة» ص٤٥٢.

(٢) وهو مذهب المالكية، وبعض الحنفية ورواية عن أحمد. انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٥٣)، و«شرح العضد»: (٢/ ٢١٧)، و«البحر المحيط»: (٥/ ١٥٧)، و«الإبهاج»: (٣/ ٩٤)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤٠٩، و«المعتمد»: (٢/ ٨٠١)، و«التلويح على التوضيح»: (٢/ ٥٥٨).

(٣) في «التمهيد»: (٤/ ٦٢).

أحدها: أنَّ التعدية فرع صحَّة العلَّة، فلا يجوز أن تكونَ شرطاً؛ فإنه يُفضي إلى اشتراط تقدّم ما يشترط تأخُّره.

وذلك: أنَّ الناظر ينظر في استنباط العلّة، وإقامة الدليل على صحّتها بـ«الإيماء» و«المناسبة»، أو تضمن المصلحة المبهمة، ثم ينظر فيها:

فإن كانت أعمَّ من النصِّ؛ عدَّاها، وإلَّا اقتصر. فالتعدية فرع الصحة، فكيف يجوز أن تكون من جملة المصحّح؟!

الثاني: أنَّ التعدية ليست شرطاً في العلَّة المنصوص عليها، ولا في العقلية وهما آكد، فكذلك القاصرة المستنبَطة.

الثالث: أنَّ الشارع لو نَصَّ على جميع القاتلين ظلماً بوجوب القصاص، لا يمنعنا أنْ نظنَّ أنَّ الباعث حِكمة الرَّدعِ والزَّجرِ، وإن لم يتعدَّ إلى غير قاتل، فإنَّ الحكمة لا تختلف باستيعاب النَّصِّ لجميع الحوادث، واقتصاره على البعض.

وقولكم: «لا فائدة في التعليل بالعلّة القاصرة» عنه جوابان:

أحدهما: المنع؛ فإن فيها فائدتين ذكرناهما[1].

إحداهما: قصر الحكم على محلِّها.

قولهم: «إنّ قصر الحكم مستفاد من عدم التعليل».

قلنا: بل يحصلُ هذا بالعلَّة القاصرة؛ فإنَّ كلّ علّة غير المؤثّرة، إنما تثبتُ بشهادة الحكم، وتتمُّ بالسَّبر، وشرطه الاتحاد.

فإذا ظهرت علَّةٌ أخرى، انقطع الحكم، فإذا أمكن التعليل بعلَّة متعدِّية، تعدَّى الحُكم، فإذا ظهرت علَّةٌ قاصرة عارضَت المتعدِّية ودفعَتها، وبقي الحُكم مقصوراً على محلِّها، ولولاها لتعدَّى الحكم.

والثانية: معرفة باعث الشرع وحكمته؛ ليكون أسرع إلى التَّصديق، وأَدْعى إلى القَبول؛ فإنَّ النُّفوس إلى قَبول الأحكام المعقولة أَمْيل منها إلى قهر التحكُّم، ومَرارة التعبُّد.

---

(١) في أول الفصل ص٣٦٩ .

ولمثل هذا الغرَض استُحبَّ الوعظُ، والتذكيرُ، وذكرُ محاسنِ الشريعة، ولطائفِ معانيها، وكون المصلحة مطابقة للنَّص على قدْره تزيده حسناً وتأكيداً.

الثاني[1]: أننا لا نعني بالعلّة إلَّا باعث الشرع على الحُكم.

وثبوته بالنَّص: لا يمنعنا أن نظنَّ أنَّ الباعثَ عليه حِكمته التي في ضمنه.

كما أنَّ تنصيصَه على رُخَص السَّفَر لا يمنعنا أن نظنَّ أنَّ حِكمتها دفع مشقَّته. وكذلك المسح على الخفَّين معلَّل بدفع المشقة اللاحقة بنزع الخُفّ، وإن لم يُقس عليه غيره.

ولما نَصَّ على أنّ كلَّ مُسكر حرام، لم يمنعنا أنْ نظنَّ أنَّ باعثَ الشرع على التحريم السُّكْر. [ولا يسقط هذا الظن باستيعاب مجاري الحكم].

ولا حَجْر علينا في أن نصدّق فنقول: «إنما ظننا كذا» «مهما ظننا كذا» ولا مانع من هذا الظن. وأكثر المواعظ ظنية، وطباع الآدميين خُلقت مُطيعة للظنون، وأكثر بواعث الناس على أعمالهم وعقائدهم الظنون.

قولهم: «لا نسمّي هذا علّة».

قلنا: متى سلَّمتم أنَّ الباعثَ هذه الحكمة، وهي غير متعدِّية، وَجَب أن يقتصر الحُكم على محلّها وهو فائدة الخلاف. ولا يضرُّنا أنْ لا تسمّوه علّة؛ فإن النزاع في العبارات بعد الاتفاق على المعنى لا يفيد.

وتلخيص ما ذكرناه: أنه لا نزاع في أنَّ القاصرة لا يتعدَّى بها الحُكم. ولا ينبغي أن ينازع في أنْ يظنَّ أنَّ حِكمة الحُكم؛ المصلحة المظنونة في ضمن محلّ النّص، وإن لم يتجاوز محلّها.

ولا ينبغي أن ينازع في تسميته علة أيضاً؛ لأنه بحثٌ لفظي لا يرجع إلى المعنى.

فيرجع حاصل النزاع إلى أنَّ الحُكم المنصوص عليه إذا اشتمل على حكمتين: «قاصرة» و«متعدية» هل يجوز تعديته؟

---

(١) من الجوابين.

فالصحيح: أنه لا يتعدّى؛ لانه لا يمتنع آن يُثبتَ الشارعُ الحكم في محلِّ النَّصّ؛ رعايةً للمصلحة المختصة به، أو رعايةً للمصلحتين جميعاً، فلا سبيل إلى إلغاء هذين الاحتمالين بالتحكّم، ومع بقائهما تمتنع التعدية، والله أعلم[1].

فصل

في اطراد العلة

وهو: استمرار حكمها في جميع محالّها[2].

حكى أبو حفص البَرْمَكي[3] في كون ذلك شرطاً لصحّتها وجهين:

أحدهما: هو شرط، فمتى تخلَّف الحكم عنها مع وجودها[4]، استدللنا على أنها ليست بعلَّة إنْ كانت مستنبطة، أو على أنها بعض العلّة إنْ كانت منصوصاً عليها. ونصره القاضي أبو يعلى، وبه قال بعض الشافعية[5].

---

(١) وهناك شروط أخرى للعلة منها:
ـ أن تكون العلة وصفاً ظاهراً: فخرج بالظهور ما لو كانت العلة أمراً خفياً، مثل الرضا في العقود.
ـ أن تكون العلة وصفاً منضبطاً: كالمشقة المطلقة علة لإباحة الفطر في رمضان بالنسبة للمريض والمسافر.
ـ أن تكون العلة وصفاً مناسباً: كالإسكار مثلاً وصف مناسب لتحريم الخمر.
ـ أن تكون العلة مطردة: أي كلما وُجدت وُجد الحكم.
انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ١٩٨)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٤٣)، و«البحر المحيط»: (٥/ ١٣٢)، و«إرشاد الفحول» ص٦٨٧، و«رفع الحاجب»: (٤/ ١٧٤).

(٢) أي: وجود حكمها في كل محل وجدت فيه، كوجود التحريم حيث وجد الإسكار. (ط).

(٣) هو عمر بن أحمد بن إبراهيم، كان من الفقهاء الأعيان، وكان من أصحاب أبي بكر عبد العزيز غلام الخلال، له مؤلفات كثيرة، توفي سنة (٣٨٧هـ). «طبقات الحنابلة»: (٢/ ١٥٣).

(٤) وهو عدم الاطراد، ويسمى النقض، أو تخصيص العلة.
انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٦٠)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٥٦)، «رفع الحاجب»: (٤/ ١٩٠)، و«أصول السرخسي»: (٢/ ٢٠٨).

(٥) ونسبه ابن السبكي وغيره إلى الشافعي، وهو مذهب كثير من المتكلمين، وبعض الحنابلة كابن حامد، وبعض الحنفية منهم السرخسي والماتريدي، وهو اختيار الرازي.
انظر: «العدة»: (٤/ ١٣٨٦)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٢٦١)، و«أصول السرخسي»: (٢/ ٢٠٨)، و«قواطع الأدلة»: (٢/ ٢١١)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ٩)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٦٠)، و«المحصول»: (٥/ ٢٣٧).

والوجه الآخر: تبقى حُجّةً فيما عدا المحلّ المخصوص كالعموم إذا خُصَّ. اختاره أبو الخطاب، وبه قال مالك والحنفية وبعض الشافعية[1]. لوجهين:

أحدهما: أنَّ علل الشرع أمارات، والأمارة لا تُوجبُ وجود حكمها معها أبداً، بل يكفي كونه معها في الأغلب الأكثر.

كـ«الغيم الرطب في الشتاء» أمارة على المطر.

و«كون مركوب القاضي على باب الأمير» أمارة على أنه عنده. وقد يجوز أن لا يكون عنده، فلو لم يكن عنده في مرة، لم يمنع ذلك مَن رأى تلك الأمارة أنْ يظنَّ وجود ما هو أمارة عليه.

الثاني: أنَّ ثبوتَ الحكم على وفق المعنى المناسب في موضع؛ دليل على أنه العلّة، بدليل: أنه يكتفي بذلك. فإن لم يظهر أمر سواه وتخلَّف الحكم، يحتمل أن يكون لمعارض من فوات شرط، أو وجود مانع.

ويحتمل: أن يكون لعدم العلة. فلا يترك الدليل المغلّب على الظن لأمر محتمل متردّد.

فإن قيل: نفي الحكم لمعارض نفيٌ للحكم مع وجود سببه، وهو خلاف الأصل. ونفيه لعدم العلّة موافق للأصل؛ إذ هو نفي الحكم؛ لانتفاء دليله فيكون أَولى.

قلنا: هو مخالفٌ للأصل من جهة أخرى، وهو: أنَّ فيه نفي العلّة مع قيام دليلها، والأصل توفير [دليل] المقتضِي على المقتضَى، فيتساويان، ودليل العلة ظاهر، والظاهر لا يُعارَض بالمحتمل المتردّد.

وفرَّق قوم بين العلّة: «المنصوص عليها» وبين «المستنبطة»، وجعلوا نقض المستنبطة مبطلاً

---

(١) وقد عزا هذا القول كثير من العلماء إلى الحنفية منهم الفتوحي وابن السبكي، والزركشي، وهو مذهب جمهورهم، فإن بعضهم ذهب إلى القول الأول، ويسمونه «تخصيص العلة».
قال في «تيسير التحرير»: (٩/٤)، قال الأكثر: يجوز النقض لمانع وهو المختار، وعليه القاضي أبو زيد من مشايخ ما وراء النهر، وحنفية العراق قاطبة، وهو الصحيح من مذهب علمائنا الثلاثة الإمام أبي حنيفة وصاحبيه. اهـ.
وهناك أقوال كثيرة في المسألة، انظر بالإضافة إلى المصادر السابقة: «التمهيد» لأبي الخطاب: (٦٩/٤)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٣٩٩، و«فواتح الرحموت»: (٢٧٨/٢)، و«التبصرة» ص٤٦٠، و«إرشاد الفحول» ص٧٤٠، و«رفع الحاجب»: (١٩٠/٤).

لها. وإن كانت ثابتة بنَصٍّ أو إجماعٍ فلا يقدح ذلك فيها[1]؛ لأن كونها علّة عُرفَ بدليل متأكّد قوي، وتخلّف الحكم: يحتملُ أن يكون لفوات شرطٍ، أو وجود مانعٍ، فلا يترك الدليل القوي لمطلَق الاحتمال.

ولأنّ ظنّ ثبوت العلّة من النّصِّ، وظنّ انتفاء العلّة من انتفاء الحكم مستفاد بالنظر، والظنون الحاصلة، بالنصوص أقوى من الظنون الحاصلة بالاستنباط.

وإن كان ثبوت العلَّة بالاستنباط بطلت بالنقض؛ لأن ثبوت الحُكم على وفق المعنى إن دلَّ على اعتبار الشارع له في موضع، فتخلَّف الحُكم عنه، يدلُّ على أنَّ الشرع ألغاه.

وقول القائل: «إنني أعتبره إلَّا في موضع أعرض الشرعُ عنه» ليس بأَوْلى ممن قال: «أُعرض عنه إلَّا في موضع اعتبَره الشرعُ بالتنصيص على الحُكم».

ثم إن جُوِّز وجود العلّة مع انتفاء الحُكم من غير مانع، ولا تخلّف شرط، فليجُز ذلك في محلِّ النزاع.

قولهم[2]: «ثبوت الحكم على وفق المعنى في موضع دليل على أنه علة».

قلنا: وتخلّف الحكم مع وجوده دليلٌ على أنه ليس بعلَّة؛ فإنَّ انتفاء الحُكم لانتفاء دليله موافقٌ للأصل، وانتفاؤه لمعارض على خلاف الأصل.

قولهم: «إنه مخالف للأصل؛ إذ فيه نفي العلّة مع قيام دليلها فيتساوى الاحتمالان».

قلنا: متى سلَّمتم أنَّ احتمال انتفاء الحكم لانتفاء السبب كاحتمال انتفائه، لوجود المعارض على السواء؛ لم يبق ظنُّ صحَّة العلَّة؛ إذ يلزمُ من الشَكِّ في دليل الفساد؛ الشكّ في الفساد لا محالة؛ إذ ظنّ صحة العلَّة مع الشّك فيما يفسدها محال، فهو كما لو قال: «أشكُّ في الغيم، وأظنُّ الصَّحْو» أو: «أشكُّ في موت زيد وأظنُّ حياته».

قولهم: «دليل العلة ظاهر».

قلنا: والمعارض ظاهر أيضاً فيتساويان، فلا يبقى الظن مع وجود المعارض.

---

(١) حكى هذا القول إمام الحرمين والرازي عن أكثر الأصوليين، ونسبه الفتوحي إلى المصنف.
انظر: «البرهان»: (٢/ ١٠٢)، و«المحصول»: (٥/ ٢٣٧)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٢٦٢)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٥٩)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٦١).

(٢) من هنا بدأ المصنف يجيب عما ذهب إليه أصحاب المذهب الثاني.

قولهم: «العلة أمارة، والأمارة لا توجب وجود حُكمها أبداً».

قلنا: إنما يثبت كونها أمارة؛ إذا ثبت أنها علة. والخلاف هاهنا: هل هذا الوصف علة وأمارة أو لا؟

وليس الاستدلال على أنه علة بثبوت الحُكم مقروناً به؛ أوْلى من الاستدلال على أنه ليس بعلَّة يتخلّف الحُكم عنه؛ إذ الظاهر أنَّ الحُكم لا يتخلَّف عن علَّته.

أو احتمال انتفاء الحكم في محلِّ النقض لمعارض، كاحتمال ثبوت الحُكم في الأصل بغير هذا الوصف، أو به وبغيره.

وكما أنَّ وجود مناسب آخر في الأصل على خلاف الأصل، كذلك وجود المعارض في محلِّ النقض على خلاف الأصل فيتساويان.

وبهذا يتبيَّن الفرق بين العلة «المنصوص عليها» و«المستنبطة»؛ فإنَّ المنصوص عليها يثبتُ كونها أمارة بغير اقتران الحكم بها، فلا يقدح فيها تخلُّفه عنها، كما لا يقدح في كون «الغيم أمارة على المطر» تخلُّفه عنه في بعض الأحوال.

والمستنبطة إنما يثبت كونها أمارة باقتران الحكم بها، فتخلُّفه عنها ينفي ظن أنها أمارة. والله أعلم.

فإذاً طريق الخروج عن عهدة النقض أربعة أمور:

أحدها: منع العلّة في صورة النقض.

والثاني: منع تخلف الحكم.

والثالث: أن يبيّن أنه مستثنى عن القاعدة، بكونه على خلاف الأصلين.

وإن أمكن المعترض إبراز قياس لا ينتقض بمسألة النقض، كانت علّته المطَّرِدة أوْلى من المنقوضة، ولم يقبل دعوى المعلّل أنه خارج عن القياس.

والرابع: بيان ما يصلحُ معارضاً في محلِّ النقض، أو تخلّف ما يصلح شرطاً؛ ليظن أنَّ انتفاء الحكم كان لأجله فيبقى الظن المستفاد من مناسبة الوصف، وثبوت الحُكم على وفقه كما كان؛ فإنَّ الغالب من ذات الشرع اعتبار المصالح والمفاسد، فيظن أنَّ عدم الحُكم للمعارض، فلا تكون العلّة منتقضة.

فصل
[أقسام تخلُّف الحكم عن العلّة]

تخلُّف الحُكم عن العلَّة على ثلاثة أضرب:

أحدها: ما يُعلم أنه مُستثنى عن قاعدة القياس، كـ: «إيجاب الدية على العاقلة دون الجاني»[1] مع أنَّ جناية الشخص علَّة وجوب الضّمان عليه. و«إيجاب صاعٍ من تمر في لبن المُصَرَّاة» مع أنَّ علَّة إيجاب المثل في المثليات، تماثُل الأجزاء[2]. فهذه العلّة معلومة قطعاً فلا تُنتقض بهذه الصورة. ولا يُكلَّف المستدلّ الاحتراز عنها[3].

وكذلك لو كانت العلّة مظنونة كـ: «إباحة بيع العرايا» نقضاً لعلَّة من يعلّل الربا بـ«الكَيْل» أو «الطُّعم» فإنه مستثنى أيضاً، بدليل ورُوده على علّة كلِّ معلّل، فلا يوجبُ نقضاً على القياس، ولا يُفسد العلّة، بل يُخصِّصها بما وراء الاستثناء، فيكون علَّة في غير محلِّ الاستثناء.

ولا يقبل قول المُناظر: إنه مستثنى، إلَّا أن يبيِّن اضطرار الخصم إلى الاعتراف بكونه على خلاف قياسه أيضاً، أو بدليل يَصلُح لذلك.

فإن قيل: فلِمَ لا ينعطفُ قيدٌ على العلّة يكون وصفاً من أوصافها يندفعُ به النقضُ؟ فنقول في مسألة «المصَرَّاة»: العلَّة في وجوب المثل، تَماثُل الأجزاء مع قَيْد الإضافة إلى غير المصَرَّاة، ويكون التماثُل المطلَق بعض العلّة. وعلى هذا يكون تخلّف الحكم في «المصَرّاة» لعدم العلّة، فلا يكون نقضاً، فليجب على المعلّل ذلك[4].

قلنا: بل العلة: مطلق التماثل؛ [فإن العلة]:

---

(١) أي: في قتل الخطأ.

(٢) فكان يقتضي ذلك أن يُضمن لبن المصَرّاة بمثله، ولهذا ترك الحنفية العمل بهذا الحديث، وجعلوه مما يخالف الأصول. (ط).

(٣) فهذا لا ينتقض به القياس، يعني لا تبطل به علته، لثبوته قطعاً بنص الشارع ومناسبة العقل، ولا يلزم المستدل الاحتراز عنه في تعليله. (ط).

(٤) وخلاصته: ادعاء كون العلة مركبة من جزأين، فوجود جزء منهما دون الآخر لا ينتج المطلوب، وحاصل الجواب: منع ذلك وبيان أن العلة إنما هي التماثل فقط. (ب).

إما أن تكون سمّيت علّة استعارة من البواعث؛ فإنَّ الباعثَ على الفعل يسمَّى علَّة الفعل. فمَن أعطى فقيراً شيئاً لفقره وعلَّل بأنه فقير، ثم مَنعَ فقيراً آخر وقال: لأنه عدوِّي، ومَنعَ آخر وقال: هو مُعتزلي، فإنَّ الباقي على الاستقامة التي يقتضيها أصل الفطرة، لا يُستبعد ذلك ولا تعدُّه متناقضاً.

ويجوز أن يقول: أعطيتُه لفقره؛ إذ الباعث هو الفقر. وقد لا تحضُره عند الإعطاء العداوة والاعتزال، وانتفاؤهما. ولو كانا جزأين من الباعث لم ينبعث إلَّا عند حضورهما في ذهنه، وقد انبعثَ ولم يخطر بباله إلَّا مجرَّد الفقر.

كذلك مجرَّد التَّماثل علَّة؛ لأنه الذي يبعثنا على إيجاب المثل في ضمانه، ولا تحضرنا مسألة «المصَرَّاة» أصلاً في تلك الحالة.

ويَقبُح في مثل هذا أن يكلَّف الاحتراز عنه، فيقول: تماثل في غير المصَرَّاة.

وإما أن تسمَّى العلة استعارة من علّة المريض؛ لأنها اقتضت تغيير حاله. كذلك العلَّة الشرعية اقتضت تغيير الحُكم.

فيجوز أنْ يسمَّى الوصف المقتضي علّة بدون تخلّف الشرط، ووجود المانع؛ فإنَّ «البرودة» مثلاً علّة المرض في المريض؛ لأنَّه يَظهرُ عقيبها، وإن كانت لا تحصلُ بمجرّد البرودة، بل ربما يَنضافُ إليها في المزاج الأصلي أمورٌ كالبياض مثلاً، لكن يُضاف المرض إلى البرودة الحادثة.

فيجوز أيضاً أن يسمّى التماثل المطلق علّة، وإن كان يَنضاف إليها شيء آخر إمّا شرطاً، وإمّا انتفاء المانع. [والله أعلم].

ومن سمّاها علّة أخذاً من العلة العقلية، وهو: عبارة عمّا يوجب الحُكم لذاته، لم يُسَمّ التماثل المطلق علّة، ولم يُفرِّق بين «المحل» و«العلّة» و«الشرط»، بل العلّة: المجموع. و«الأهل» و«المحل» وصفٌ من أوصاف العلّة. ولا فرقَ بين الجميع؛ لأن العلَّة العلامة، وإنما العلامة جملة الأوصاف.

والأول أَوْلى[1]؛ لأن علل الشرع لا توجب الحُكم لذاتها، بل هي أمارة مُعرِّفة للحُكم، فاستعارتها عمَّا ذكرنا أولاً أَوْلى، والله أعلم.

---

(١) أي: الاحتمال الأول، وهو كون العلة مستعارة من البواعث.

الضرب الثاني: تخلّف الحكم لمعارضة علّة أخرى[1].

كقوله: «علّة رِقِّ الولد: رِقُّ الأم». ثم المغرور بحُرية جارية ولده: حر؛ لعلّة الغرور. ولولا أنَّ الرِّقّ في حكم الحاصل المندفع، لما وَجبت قيمة الولد[2].

فهذا لا يرد نقضاً أيضاً ولا يفسد العلّة؛ لأن الحكم هاهنا كالحاصل تقديراً.

الضرب الثالث: أنْ يتخلَّف الحكم لا لخلل في ركن العلّة، لكن لعدم مصادفتها محلّها، أو فوات شرطها.

كقولنا: «السرقة» علّة القطع، وقد وُجدت في النَّبَّاش فيُقطع.

فيقال: يبطل بـ«سرقة ما دون النصاب» وبـ«سرقة الصبي» أو بـ«سرقةٍ مِن غير الحرز».

وكقولنا: «البيع علّة الملك» وقد جَرى، فليثبت الملك في زمن الخيار، فيقال: يبطل ببيع «الموقوف» و«المرهون». فهذا لا يفسد العلّة.

لكن هل يكلَّف المُناظر جمع هذه الشروط في دليله؛ كيلا يرد ذلك نقضاً؟

فهذا اختلف فيه الجدليون، والخَطْبُ فيه يسير؛ فإنَّ الجدَلَ موضوع[3] فكيف اصطلح عليه؟ فإليهم ذلك.

والأَلْيَق: تكليفه ذلك؛ لأنَّ الخَطْبَ فيه يسير، وفيه ضمّ نشْرِ الكلام وجمعه.

فأما تخلُّف الحُكم لغير أحد هذه الأضرب الثلاثة، فهو الذي تنتقض العلّة به. وفيه من الاختلاف ما قد مضى[4].

---

(١) أي: أخص منها، وسماه الطوفي النقض التقديري.

(٢) وهو من تزوج امرأة على أنها حرة فبانت أمة، فهذا الولد حُرّ، مع أن أمه أَمة. فقد تخلَّف حكم العلة عنه. فيقول المستدل: هذا الولد وإن كان حُرّاً حكماً، فهو رقيق تقديراً، بدليل وجوب قيمته على أبيه، لسيّد أمه، ولولا أن الرِّقَّ فيه حاصل تقديراً لما وجبت قيمته، إذ الحر لا يضمن بالقيمة. (ط).

(٣) أي: طريقة موضوعة لإظهار الصواب، وسلوكها تابع لاصطلاح أهلها، فإن كان اصطلاحهم ذلك كلفه المعلل، وإلا فلا، نعم الاحتراز منه أولى، لأنه أجمع للكلام، وأبقى لنشره وتبدّده، فربما أفضى إلى تشعيب منافٍ للغرض. (ط).

(٤) وهو هل تبقى العلة حُجّة مطلقة أو لا، أو يفرق بين ما إذا كان التخلف لمانع، أو كانت العلة منصوصة وما إذا لم يكن، وقد مضى هذا في تخصيص العلة ص ٣٧٣. (ب).

فصل
[المستثنى من قاعدة القياس]

والمستثنى من قاعدة القياس منقسم إلى:

ما عُقل معناه[1]، وإلى ما لا يُعقل.

فالأول: يصحُّ أنْ يقاس عليه ما وُجدت فيه العلَّة[2].

من ذلك: استثناء «العَرايا»؛ للحاجة، لا يبعُد أنْ نقيس «العنب» على «الرُّطَب»، إذا تبيَّن أنه في معناه.

وكذا إيجاب صاعٍ من تمر في لبن «المصَرَّاة»، مستثنى عن قاعدة الضَّمان بالمثل. نقيس عليه: ما لو رَدَّ المصَرَّاة بعَيْبٍ آخر وهو نوع إلحاق.

ومنه إباحة أكل الميتة عند الضرورة؛ صيانةً للنفس، واستبقاءً للمُهجة. يقاس عليه بقية المحرَّمات إذا اضطر إليها، ويقاس عليه المكرَه؛ لأنه في معناه.

وأما ما لا يُعقل: فكتخصيصه بعض الأشخاص بحُكم. كتخصيصه أبا بُردة بجَذَعَة من المَعْز[3]، وتخصيصه خُزيمة بشهادته وحده[4]، وكتفريقه في بَول الصبيان بين الذَّكَر والأنثى[5].

فإنه لما لم ينقَدِح فيه معنى؛ لم يقس عليه الفرق في البهائم بين ذكورها وإناثها. وفي الجملة، إنَّ معرفة المعنى من شرط صحة القياس في المستثنى وغيره، والله أعلم.

---

(١) أي: عقل المعنى الذي لأجله عدل عن القياس، ويقابله ما لم يعقل معناه. (ب).

(٢) وهو مذهب الجمهور، وهناك أقوال أخرى في المسألة.

انظر: «المستصفى»: (٢/ ٣٣٩)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤١٥، و«أصول السرخسي»: (٢/ ١٤٩)، و«المسودة» ص٣٩٩.

(٣) أشار بذلك إلى قوله ﷺ لأبي بردة: «**لا تجزئ جذعة لأحد بعدك**» أخرجه البخاري: ٩٥٥، ومسلم: ٥٠٧٣، وأحمد: ١٨٤٨١، من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه.

(٤) يشير بذلك إلى حديث خزيمة لما قال له النبي: «**كيف تشهد ولم تحضرنا**». في قصة اختلاف النبي مع أحد الأعراب في شراء فرس: فقال: شهدت بتصديقك يا رسول الله، نصدقك في خبر السماء ولا نصدقك بأخبار الأرض. فجعل النبي ﷺ شهادته بشهادتين. أخرجه أبو داود: ٣٦٠٧، والنسائي: ٤٦٤٧، وأحمد: ٢١٨٨٣، وإسناده صحيح.

(٥) يشير بذلك إلى قوله ﷺ: «**يُغسل من بول الجارية ويُرش من بول الغلام**» أخرجه أبو داود: ٣٧٦، =

فصل
[جواز التعليل بنفي صفة أو اسم أو حُكم]

قال أبو الخطاب: يجوز أن تكون العلّة نفي صفة أو اسم، أو حُكم، على قول أصحابنا[1].

كقولهم: ليس بمكيل، ولا موزون ليس بتراب، لا يجوز بيعه فلا يجوز رهنه.

وقال بعض الشافعية: لا يجوز أن يكون العدَم سبباً لإثبات حكم[2]؛ لأنَّ السببَ لابدَّ أن يكون مشتملاً على معنى يثبتُ لحكم؛ رعاية له.

والمعنى إما تحصيل مصلحة، أو نفي مفسدة، والعدم لا يحصل به شيء من ذلك.

فلئن قلتم: إنه تحصل به الحكمة، فإنَّ ما كان نافعاً فعدمه مُضرٌّ، وما كان مُضرّاً فعدمه يلزم منه منفعة، ويكفي في مَظِنة الحُكم أن يلزم منها الحِكمة، ولا يُشترطُ أن يكون مُنشأً لها.

قلنا: لا ننكر ذلك، لكن لا يناسب حُكماً في حقِّ كلّ أحد، بل إعدام النافع يناسب عقوبةً في حقِّ من وُجد منه الإعدام، زجراً له، وإعدام المضرّ يُناسب حُكماً نافعاً في حقِّ من وُجدَ منه إعدامه؛ حَثّاً له على تعاطي مثله. فالمناسبة في الموضعين انتسبت إلى الإعدام، وهو أمر وجودي، لا إلى العدم.

فلئن قلتم: إنَّ عدم الأمر النافع للشخص يُناسبُ ثبوتَ حكمِ نافعٍ له؛ جَبراً لحاله.

قلنا: عنه جوابان:

أحدهما: منع المناسبة؛ فإنه لا يخلو: إما أن تثبت المناسبة بالنسبة إلى الله عز وجل، أو إلى غيره.

= والنسائي: ٣٠٤، وابن ماجه: ٥٢٦، من حديث أبي السمح، والترمذي: ٦١٠، وأحمد: ٥٦٣، من حديث علي بن أبي طالب، وإسناده صحيح.

(١) معناه أنه لا يشترط أن تكون العلة أمراً ثبوتياً، بل يجوز أن تكون أمراً عدمياً. وهو مذهب الحنابلة والمالكية، واختاره الرازي وأتباعه، وذكره ابن برهان عن الشافعية.

انظر: «التمهيد» لأبي الخطاب: (٤/ ٤٤)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٤٨)، و«المحصول»: (٥/ ٢٩٥)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤١١، و«التبصرة» ص٤٥٦.

(٢) وهو مذهب الحنفية، واختاره الآمدي وابن السبكي من الشافعية، وابن الحاجب من المالكية.

انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٢٥٨)، و«رفع الحاجب»: (٤/ ١٧٨)، و«شرح العضد»: (٢/ ٢١٤)، و«البحر المحيط»: (٥/ ١٤٩)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ٣٧).

وفي الجملة شرع الجائز إنما يكون معقولاً على من وُجدَ منه الضَّرر.

وأما شرعه في حقِّ غيره: عُدول عن مَذاق القياس، ومُقتضى الحكمة، كإيجاب ضمان فرس «زيد» على «عمرو» إذا تَلفَ بآفة سماوية.

فإن قيل: يناسب الثواب بالنسبة إلى الله عز وجل، فهو عَود إلى الوجود.

ثم إنَّ وجوبه على واحد من الخَلق، يلزم منه من الضرر في حقِّ مَن وجبَ عليه، بقدر ما يحصلُ من المصلحة لمن وجبَ له، فلا يكون مناسباً، فإنّ نفع «زيد» بضرر «عمرو» لا يكون مناسباً؛ لكونهما في نظر الشرع على السواء.

الثاني: أنه لا يمكن اعتباره؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩] وإثبات الحكم له لمنفعته من غير سعيه مخالف للعموم.

قلنا: بل يجوز التعليل بالعدم؛ فإن عِلَلَ الشرع أمارات على الحكم، ولا يُشترط فيها أن تكون منشأ للحكمة ولا مَظِنّة لها. وعند ذلك لا يمتنع أنْ ينصب الشارع العدم أمارة، إذا كان ظاهراً معلوماً.

ولو قال الشارع: اعلموا أنَّ ما لا يُنتفع به لا يجوز بيعه، وأنَّ ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه، فما المانع من هذا وأشباهه؟ وقد تقرَّر بين الفقهاء؛ أنَّ انتفاءَ الشَّرط علامة على عدم المشروط؛ فإنه ينتفي بانتفائه.

وإذا جاز ذلك في النفي، ففي الإثبات مثله؛ فإنه لو قال الشارع: «ما لا مَضرّة فيه من الحيوان، فمباح لكم أكله» و«ما لم يُذكر اسم الله عليه، فحرام عليكم أكله»، لم يمتنع ذلك.

وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، وهذا تعليق لتحريم الأكل على عدم ذكر اسم الله.

ولأن النفي صَلُحَ أن يكون علّةً للنفي، فيلزم منه أنه يصلحَ التعليل به للإثبات؛ لأنَّ كلَّ حُكم له ضد، فـ«الحل» ضدّه «الحرمة»، و«الوجوب» ضدّه «براءة الذمة»، و«الصحة» ضدّها «الفساد»، وكلّ ما نفى شيئاً أثبت ضدَّه. فما كان [علة] لانتفاء «الحرمة»، فهو علة «الإباحة».

وما ذكروه من: «أنَّ النفي لا يناسبُ إثباتَ الحُكم في حقِّ الآدمي، لأنه يلزم منه، ضررٌ في حقِّ الآدمي الآخر».

قلنا: عنه جوابان:

أحدهما: أنَّ جهات إثبات العلّة لا تنحصر في المناسبة، بل طُرقُها كثيرةٌ على ما عُلم، فلا يلزم من انتفاء طريق واحد انتفاؤها.

الثاني: أنَّ المناسبة متحقّقة فيه؛ فإنَّ ما كان وجوده نافعاً، لزم من عدمه الضَّرر، وما كان مضرّاً، لزم من عدمه النفع. فللّه تعالى فرائض، وواجبات، كما أنَّ له محظورات محرَّمات، فكما أنَّ فِعلَ المحرَّمات يناسبُ شرعَ عقوباتٍ في حقِّ مَن فَعلَها؛ زجراً عنها، فعدم الفرائض يناسبُ ترتيبَ العقوبات على تاركها؛ حَثّاً عليها.

ولا بُعدَ في قول من قال: إنَّ تركَ الصلاة يناسبُ شرعَ القتلِ، أو الضربِ، والحبسِ، وكذلك أشباهها من الواجبات.

وقولهم: «إنَّ هذا إعدام»، غير صحيح، بل هو مجرَّد عدم؛ إذ الإعدام: إخراج الموجود إلى العدم، ولم يكن للصلاة مِن تاركها وجودٌ فيعدمها. ولا يلزم من ثبوت الحكم، أن يكون في حقِّ آدميٍّ آخر.

ثم لو لزم منه ضرر: فلا تنتفي المناسبة بوجود الضَّرر على ما عُلم في موضع آخر. ومثل هذا يوجد في الإثبات فلا فرقَ إذاً.

وقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩] يتناول ما له، دون ما عليه، فليست عامّة، فلا يصح الاستدلال بها على عموم التعليل بالنفي.

على أن الآية إنما أُريدَ بها الثواب في الآخرة، دون أحكام الدنيا، بدليل: أنَّ فقرَ القريب صلُحَ علّةً لإيجاب النفقة له، وعدم المال في حقِّ المسكين جعله مصرفاً للزكاة، وأمثال هذا يكثر، والله أعلم.

فصل
[تعليل الحكم بعلّتين]

يجوز تعليل الحكم بعلَّتين[1]؛ لأنَّ العلَّة الشرعية أمارة، ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد. ولذلك من «لمس» و«بال» في وقت واحد، انتقض وضوؤه بهما. ومن أرضعَتْها «أختك» و«زوجة أخيك» فجُمع لبنهما وانتهى إلى حلقها دفعة واحدة، حَرُمت عليك، لأنك خالها وعمُّها.

ولا يحال على أحدهما دون الآخر. ولا يمكن أنْ يقال: تحريمان، وحُكمان؛ لأنَّ التحريم له حدٌّ واحد وحقيقةٌ واحدةٌ، ويستحيل اجتماع مِثلين[2].

فإن قيل: فإذا ذكَر المعترضُ علّةً أخرى في الأصل، فلم يعارض علّة المستدِل، لم يُقبل هذا الاعتراض إذا أمكن الجمعُ بين علَّتين[3].

---

(١) قال الآمدي: اتفقوا على جواز تعليل الحكم بعلتين في كل صورة بعلة، واختلفوا في جواز تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلتين معاً، فمنهم من منع من ذلك كالقاضي أبي بكر وإمام الحرمين، وقال: هو المختار، وجوزه آخرون [وهم الجمهور]. وفصّل الغزالي بجواز ذلك في العلل المنصوصة دون المستنبطة. اهـ. وهو اختيار الرازي.
وهذا التفصيل هو الذي ذكره القرافي، وهو مراد المصنف من إطلاقه بدليل سياق كلامه في أثناء المسألة حيث يقول: وإن كانت ثابتة بالاستنباط فسدت... إلخ. (ط).
وهناك أقوال أخرى في المسألة. انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٢٩٥)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٧١)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٠٤)، و«البحر المحيط»: (٥/ ١٧٥)، و«رفع الحاجب»: (٤/ ٢١٨)، و«المستصفى»: (٢/ ٣٦٤)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤٠٤، و«تيسير التحرير»: (٤/ ٢٣). و«المحصول»: (٥/ ٢٧١).

(٢) اختلف القائلون بجواز تعليل الحكم بعلتين، أو أكثر، هل يجوز تعليل حكمين بعلة واحدة، فذهب الأكثر إلى جواز ذلك، وذهب جمع يسير إلى المنع، وهناك قول ثالث: وهو الجواز إن لم يتضادا، كالحيض لتحريم الصلاة والصوم، والمنع إن تضادا، كأن يكون مبطلاً لبعض العقود مصححاً لبعضها.
انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٧٦)، و«رفع الحاجب»: (٤/ ٢٥٤)، و«البحر المحيط»: (٥/ ١٨٣)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٠٧)، و«الآيات البينات»: (٤/ ٧٤)، و«نشر البنود»: (٢/ ١٤٨).

(٣) في الكلام حذف، تقديره: فإن قيل: فإذا قاس المعلل على أصل بعلة، فذكر المعترض علة أخرى في الأصل بطل قياس المعلل، وإن أمكن الجمع بين علتين فلم يقبل الاعتراض. (ب).

قلنا: إنْ كانت علَّة المستدِل مؤثّرة؛ لم تبطل بذلك كما ذكرناه من الأمثلة، وكاجتماع «العِدّة» و«الرِّدّة» إذ دلَّ الشرعُ على أنَّ كلَّ واحدٍ منهما علّة على حيالها.

وإن كانت ثابتة بالاستنباط، فسدَت بهذه المعارضة؛ لأنَّ ظنّ كونها علّة إنما يتمّ بالسَّبْر، وهو أنّه لابدَّ لهذا الحُكم من علَّة، ولا يَصلُح علّةً إلَّا هذا.

فإذا ظهرت علّة أخرى، بطلت إحدى المقدّمتين وهي: «أنه لا يصلُحُ علّةً إلَّا كذا».

مثاله: مَن أعطى إنساناً شيئاً فوجدناه فقيراً، ظنناه أنه أعطاه لفقره، وعلَّلنا به. فإن وجدناه قريباً، علَّلناه بالقرابة. فإن وجدناه فقيراً قريباً؛ أمكن أنْ يكون الإعطاءُ لهما، أو لأحدهما، فلا يبقى الظنّ أنه أعطاه لواحد بعينه.

فإن قيل: فلم يلزم العكس، وهو وجود الحُكم بدون العلَّة، فإنَّ العِلل الشرعية أمارات ودلالات؟ فإذا جاز اجتماع دلالات، لم يكن من ضرورة انتفاء البعض انتفاء الحُكم.

قلنا: هذا صحيح، وإنما يلزمُ العكس إذا لم يكن للحكم إلَّا علَّة واحدة؛ فإنَّ الحُكمَ لابدَّ له من علَّة، فإذا اتّحدت وانتفت فلو بقي الحُكم لكان ثابتاً بغير سبب.

وأما إذا تعدّدت العلَّة، فلا ينتفي عند انتفاء بعضها، بل عند انتفاء جميعها.

فصل

[جريان القياس في الأسباب]

يجوز إجراء القياس في الأسباب[1].

فنقول: إنما نصب الزنا سبباً لوجوب الرَّجم لعلّة كذا، وهو موجود في اللِّواط فيجعل سبباً، وإن كان لا يسمَّى زنا.

ومنع منه آخرون[2] [و] قالوا: الحكم يتبع السبب دون حكمته؛ فإن الحكمة: ثَمرة، وليست

---

(١) اختلف العلماء في جريان القياس في الأسباب، فذهب جمهور الحنابلة والشافعية، وبعض الحنفية إلى جواز ذلك.
انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ١٦٩)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢٢٠)، و«فواتح الرحموت»: (٢/ ٣١٩)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٦٦).

(٢) ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية والمالكية وبعض الشافعية منهم الآمدي، والرازي، والبيضاوي.
انظر: «فواتح الرحموت»: (٢/ ٣١٩)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤١٤، و«الإحكام» للآمدي: (٤/ ٧٩)، و«المحصول»: (٥/ ٣٤٥)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٦٦)، و«رفع الحاجب»: (٤/ ٤١١)، و«الإبهاج»: (٣/ ٣٤).

علّة، فلا يجوز أنْ يوجب القصاص بمجرَّد الحاجة إلى الزَّجر بدون القتل، وإن علمنا أنه حِكمة وجوب القصاص في القتل[1].

ولأنَّ القياس في الأسباب يُعتبر فيه التَّساوي في الحكمة، وهذا أمرٌ استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه.

ولنا: أنَّ نصبَ الأسباب حُكمٌ شرعي، فيمكن أن تُعقل علَّته ويتعدَّى إلى سبب آخر.

فإن اعترفوا بهذا ثم توقّفوا عن التعدية، كانوا متحكّمين بالفرق بين حُكم وحُكم، كمن يقول: يجري القياس في القصاص دون البيع، وفي البيع دون النكاح[2].

وإن ادّعوا الإحالة، فمن أين عرفوا ذلك، أبضرورة أو نظر؟ كيف ونحن نبيّن إمكانه بالأمثلة؟

فإن قالوا: هو ممكن في العقل، لكنّه غير واقع؛ لأنه لا يلفى للأسباب علّة مستقيمة تتعدّى.

قلنا: قد ارتفع النزاع الأصولي؛ إذ لا ذاهب إلى تجويز القياس؛ حيث لا تُعقل العلّة ولا تتعدَّى. وهم قد ساعدوا على جواز القياس حيث أمكنت التعدية، فارتفع الخلاف.

ثم إننا نذكر إمكان القياس في الأسباب من منهجين:

المنهج الأول: تنقيح المناط:

فنقول: قياس اللّائط على الزاني، كقياس الأكل على الجِماع في إيجاب الكفَّارة؛ فإنا تعرّفنا أنَّ وصف كونه «زنا» لا يؤثِّر، بل المؤثِّر: كونه إيلاج فَرْج في فَرْج مُحرَّم قطعاً، مُشتهى طَبعاً.

فإن قالوا: هذا ليس بقياس؛ فإنَّ القياس أنْ يقال: علَّق الحُكم بالزنا لعلَّة كذا، وهي موجودةٌ في اللِّواط، فيُلحق به، كما يقال: ثبتَ التحريمُ في الخمر لعلَّة الشدة، وهي موجودة في النبيذ، فيُضم النبيذ إلى الخمر في التحريم، ولم نغيّر من الخمر شيئاً.

---

(١) هذا الاستدلال لأبي زيد الدبوسي الحنفي. قال: لا يجوز أن يقال: جُعل القتل سبباً للقصاص للزجر والردع، فينبغي أن يجب القصاص على شهود القصاص، لمسيس الحاجة إلى الزجر، وإن لم يتحقق القتل. «المستصفى»: (٢/ ٣٤٨).

(٢) عبارة «المستصفى»: (٢/ ٣٤٨): يجري القياس في حكم الضمان لا في القصاص، وفي البيع لا في النكاح.

ونحن في الكفَّارة لم نبيِّن أنَّ الحُكم ثبتَ للجِماع، ولم نعلِّق به، وإنما علَّقنا الحُكم بإفساد الصوم، فنتعرّف الحكم الوارد شرعاً أين وَرد؟ وكيف وَرد؟ وكذا أنتم لم تعلِّقوا الحُكم بالزنا.

وبهذا يظهر الفرق للمُنصِف بين تعليل الحُكم، وتعليل السببية؛ فإن تعليل الحكم تَعْدية له عن محلّه مع تقريره في محلّه.

وفي السببية إذا قلنا: عَلَّق الشرعُ الرَّجم بالزنا لعلّة كذا، فألحقنا به غير الزنا، تناقَضَ آخر الكلام وأوله؛ لأنَّ الزنا إن كان مناطاً مِن حيث إنه زنا فألحقنا به ما ليس بزنا، أخرجنا الزنا عن كونه علّةً ومناطاً؛ فإنا نتبيّن بالآخرة أنَّ الزنا لم يكن هو السبب، بل معنى أعمّ منه، وهو: إيلاج فَرْج في فَرْج مُحرَّم، فكيف يعلَّل كونه مناطاً بما يخرج به عن كونه مناطاً، والتعليل تقرير لا تغيير.

وإنما يكون تعليلاً أنْ لو بقي الزنا سبباً، وانضمَّ إليه سببٌ آخر، كما بقي الخمر محلّاً للتحريم وانضمَّ إليه محلّ آخر، وذلك غير جارٍ في الأسباب.

قلنا: هذا الطريق جارٍ لنا في «اللائط» و«النَّبَّاش»، وهو نوع إلحاق لغير المنصوص بالمنصوص بفهم العلَّة التي هي مَناط الحُكم، فيرجع النزاع إلى الاسم ولا فائدة فيه.

أو يقول: هذا بعينه جارٍ في الأحكام؛ فإنَّ الخمر لما حُرّم؛ لعلّةِ الشدّة، بيَّنا أنَّ وصف كونه خمراً لا أثر له، والمؤثّر إنما هو كونه مشتدّاً مزيلاً للعقل.

كما تبيّنا أنَّ المؤثّر في الحد: إيلاج فَرْجٍ في فَرْج محرَّم، وكما جَعلتمُ الموجب للكفارة في الجماع، كونه مفسداً للصوم. فالقياس في كلِّ موضع توسعة محلّ الحُكم بحذف الأوصاف غير المؤثّرة.

وقولهم: «إنا نبيّن بهذا أن الزنا لم يكن سبباً».

قلنا: بل هو سبب؛ لاشتماله على المعنى المؤثّر.

المنهج الثاني:

أنا نعلّل الحكم بالحكمة، ونُعدّي الحكم بتعدّيها، كما في قوله عليه السلام: «**لا يَقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان**»[1] إنما جعل الغضبُ سبباً؛ لأنه يُدهش العقل، ويمنع من استيفاء الفكر، وهو موجود في «الجوع» و«العطش» المفرطين، فنقيسه عليه.

---

(١) أخرجه البخاري: ٧١٥٨، ومسلم: ٤٤٩١، وأحمد: ٢٠٥٢٢، من حديث أبي بكرة ﷺ.

وكقولنا: الصبي يولّى عليه؛ لحكمة وهي: عجزه عن النظر لنفسه، فيُنصَب «الجنون» سبباً؛ قياساً على «الصِّغر» لهذه الحكمة.

ولذلك اتفق عمر وعلي [رضي الله عنهما] على قتل الجماعة بالواحد، قياساً على الواحد بالواحد؛ للاشتراك في الحاجة إلى الرَّدْع والزَّجْر.

وقولهم: «الزجر: ثمرة، إنما تحصل بعد الحكم فكيف تكون علة؟».

قلنا: الحاجة إلى الزَّجر هي: العلّة؛ لكون القتل سبباً، دون نفس الزَّجر، والحاجة سابقة وإن تأخر الزَّجر، كما يقال: خرج الأمير للقاء زيد، ولقاء زيد بعد خروجه، لكن الحاجة إلى اللقاء علّةٌ باعثةٌ على الخروج سابقة عليه. وإنما المتأخر نفس اللقاء، كذلك هاهنا الحاجة إلى العصمة هي الباعثة، وهي متقدمة.

فصل
[جريان القياس في الكفارات والحدود]

ويجري القياس في الكفَّارات والحدود، وهو قول الشافعية[1].

وأنكره الحنفية[2]؛ لأن الكفَّارات والحدود وُضعت لتكفير المأثم، والزجر والرَّدع عن المعاصي، والقدر الذي يحصل ذلك به من غير زيادة أمر استأثر الله بعلمه.

وكذلك الحُكم بمقدار معلوم في «الصلاة» و«الزكاة» و«المياه»، لا يعلمه إلَّا الله سبحانه، فلم يجز الإقدام عليه بالقياس، ولأنَّ الحد يُدرأ بالشبهة، والقياس لا يخلو من الشبهة.

ولنا: ما تقدم في المسألة التي قبلها من أنه يجري فيه قياس التنقيح.

ولأنه حُكمٌ من أحكام الشرع عُقلت علّته، فجرى فيه القياس كبقية الأحكام.

---

(١) اختلف القائلون بحجية القياس في جريانه في الحدود والكفارات، كإيجاب الكفارة على قاتل النفس عمداً بالقياس على القاتل خطأ، وكقياس النباش في وجوب قطع يده على السارق، على مذهبين: أحدهما: جواز ذلك، وهو مذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة.
انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢٢٠)، و«الإحكام» للآمدي: (٤/ ٧٦)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤١٥، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ١٦٧)، و«نشر البنود»: (٢/ ١١٠).

(٢) وهو المذهب الثاني. انظر: «أصول السرخسي»: (٢/ ١٥٧)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ١٠٣).

وما ذكروه يبطل بسائر الأحكام؛ فإنها شُرعت لمصالح العباد، والقياس يجري فيها، ولو ساغ ما ذكروه، لساغ لنُفاة القياس في الجملة.

ولأننا إنما نقيسُ إذا علمنا الأصل، ويَثبتُ ذلك عندنا بالقياس فيصير كالتوقيف. فأما ما لا نعلمه كـ«أعداد الركعات» ونحوه، فلا يجري القياس فيه.

وقولهم: «إن في القياس شُبهة».

قلنا: يبطل بـ«خبر الواحد» و«الشهادة»، والظاهر: أنه يثبت به الحد مع وجود الاحتمال فيه.

مسألة
[جريان القياس في النفي]

والنفي على ضربين:

«طارئ» كـ: «براءة الذِّمة من الدَّيْن»[1]، فهو حُكمٌ شرعي يجري فيه قياس العلّة، وقياس الدِّلالة كالإثبات[2].

و«نفي أصلي» وهو: البقاء على ما كان قبل ورود الشرع، كانتفاء صلاة سادسة، فهو منفيٌّ باستصحاب موجب العقل.

فلا يجري فيه قياس العلّة؛ لأنه لا موجب له قبل وُرود السَّمع، فليس بحُكم شرعي حتى تُطلب له علَّة شرعية، بل هو نفي حُكم الشرع ولا علَّة له، إنما العلَّة لما يتجدّد.

لكن يجري فيه قياس الدِّلالة[3] وهو: أن يستدلّ بانتفاء حُكم شيء على انتفائه عن مثله، ويكون ذلك ضَمّ دليل إلى دليل هو استصحاب الحال، والله أعلم.

---

(١) النفي الطارئ ما تقدمه ثبوت، والأصلي هو ما لم يتقدمه ثبوت. (ب)

(٢) لأنه حكم شرعي حادث، فهو كسائر الأحكام الوجودية. انظر: «شرح مختصر الروضة»: (٣/ ٤٥٤)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢٢٨)، و«الإبهاج»: (٣/ ١٠٧).

(٣) وهو اختيار الغزالي والرازي.

انظر: «المستصفى»: (٢/ ٣٤٧)، و«المحصول»: (٥/ ٣٤٦)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ١٧٢).

فصل

[الاعتراضات (قوادح العلة)]

قال بعض أهل العلم: يتوجّه على القياس اثنا عشر سؤالاً[1]:

«الاستفسار»، و«فساد الاعتبار»، و«فساد الوضع»، و«المنع»، و«التقسيم»، و«المطالبة» و«النقض»، و«القول بالموجب»، و«القَلْب»، و«عدم التأثير»، و«المعارضة»، و«التركيب».

أما **الاستفسار**[2]: فيتوجّه على المجمل، وعلى المعترض إثبات الإجمال، ويكفيه في إثباته بيان احتمالين في اللفظ، ولا يلزمه بيان المساواة بينهما؛ لأنه ليس في وسعه ذلك.

وجوابه بـ: منع تعدّد الاحتمال، أو بترجيح أحدهما.

السؤال الثاني: فساد الاعتبار[3].

---

(١) ويعبّر عن هذا المبحث بالاعتراضات، أو قوادح العلة، أي: ما يعترض به المعترضُ على المستدل. وهي في الأصل تنقسم إلى ثلاثة أقسام: مطالبات وقوادح ومعارضة.
لأن كلام المعترض إما أن يتضمن تسليم مقدمات الدليل أو لا، الأول: المعارضة، والثاني: إما أن يكون جوابه ذلك الدليل أو لا، الأول: المطالبة، والثاني: القدح.
وقد أطنب الأصوليون في هذه الاعتراضات ووسّعوا دائرة الأبحاث فيها حتى ذكر بعضهم منها ثلاثين اعتراضاً، وبعضهم خمسة وعشرين، وبعضهم عشرة. وقد ذكرها جمهور أهل الأصول في أصول الفقه، وخالف الغزالي، فأعرض عن ذكرها فيه، وقال: إن موضع ذكرها علم الجدل.
انظر: «الإحكام» للآمدي: (٤/ ٨٥)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢٢٩)، و«المحصول»: (٥/ ٢٣٣)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٢٦٠)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٦٠)، و«رفع الحاجب»: (٤/ ٤١٨)، و«إرشاد الفحول» ص٧٣٩، و«تيسير التحرير»: (٤/ ١١٤)، و«المستصفى»: (٢/ ٣٧٨).

(٢) وهو طلب تفسير اللفظ، وبيان المراد منه، إن كان غريباً أو مجملاً.
انظر: «البحر المحيط»: (٥/ ٣١٧)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢٣٠)، و«إرشاد الفحول» ص٧٤٥، و«الإحكام» للآمدي: (٤/ ٨٥).

(٣) أي: أنه لا يمكن اعتبار القياس في ذلك الحكم لمخالفته للنص أو الإجماع، أو كان الحكم مما لا يمكن إثباته بالقياس، أو كان تركيبه مشعراً بنقيض الحكم المطلوب.
انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢٣٦)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٣١٩)، «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٩٢)، «تيسير التحرير»: (٤/ ١٤٥)، «إرشاد الفحول» ص٧٥٥.

وهو أن يقول: هذا قياسَ يخالف نصّا فيكون باطلاً، فإنَّ الصحابة ﷺ كانوا لا يَصيرون إلى قياس مع ظَفَرهم بالخبر، فإنهم كانوا يجتمعون لطلب الأخبار، ثم بعد حصول اليأس، كانوا يعدلون إلى القياس. وقد أخَّر معاذ ﷺ العمل به عن السنة، فصوَّبه النبي ﷺ[1].

والجواب من وجهين:

أحدهما: أنْ يبيّن عدم المعارضة.

والثاني: بيان أنَّ القياس الذي استند إليه من قَبيل ما يجب تقديمه على المعارض المذكور.

السؤال الثالث: فساد الوضع[2].

وهو: أنْ يبينّ أنَّ الحكم المعلَّق على العلّة تقتضي العلّة نقيضه.

مثاله: ما لو قال ـ في النكاح بلفظ الهبة ـ: «لفظ الهبة ينعقدُ به غير النكاح، فلا ينعقد به النكاح كالإجارة».

فيقال له: هذا تعليقٌ على العلّة ضدّ ما تقتضيه؛ فإنَّ انعقاد غير النكاح به يقتضي انعقاد النكاح به، لا عدم الانعقاد.

وجوابه من وجهين:

أحدهما: أن يدفع قول الخصم: «إنه يقتضي نقيض ذلك».

الثاني: أن يسلّم ذلك، ويبيّن أنه يقتضي ما ذكره من وجه آخر، والحُكم على وفقه، فيجب تقديمه؛ لأنَّ الأخذَ بما ظهر اعتباره أَوْلى من الأخذِ بغيره.

---

(١) هو حديث معاذ عندما بعثه النبي ﷺ إلى اليمن، فقال له: «**بما تحكم**»، قال: بكتاب الله، قال: «**فإن لم تجد**» قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد، قال: أجتهد رأيي، قال: «**الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله**». أخرجه أبو داود: **٣٥٩٢**، والترمذي: **١٣٢٧**، وأحمد: **٢٢٠٠٧**، قال الترمذي: ليس إسناده عندي بمتصل، وصححه جماعة من أهل العلم. وانظر ص: ١٥٨ و١٩٤ و٣٣٢ .

(٢) وإنما سمي بذلك لأن وضع الشيء جعله في محل على هيئة أو كيفية ما، فإذا كان ذلك المحل أو تلك الهيئة لا تناسبه كان وضعه على خلاف الحكمة، وما كان على خلاف الحكمة كان فاسداً، وهو نوعان:

أحدهما: أن يكون صالحاً لضد ذلك الحكم، كتلقي التخفيف من التغليظ، والتوسيع من التضييق.

الثاني: أن يكون صالحاً لنقيض ذلك الحكم، كتلقي النفي من الإثبات وعكسه.

انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢٤٤)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٨٩)، و«تشنيف المسامع»: (٢/ ١٢٣)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٣١٩)، و«قواطع الأدلة»: (٢/ ٢٠٨).

فلئن ذكر الخصمُ لما ذكره أصلاً يشهدُ له بالاعتبار، فهو انتقال إلى سؤال المعارضة.

السؤال الرابع: المنع[1]. ومواقعه أربعة:

منع حكم الأصل، ومنع وجود ما يدّعيه علّة الأصل ومنع كونه علّة. ومنع وجوده في الفرع.

وقد اختلف في انقطاع المستدِل عند توجّه منع الحكم في الأصل[2]. والصحيح: أنه لا ينقطع على التفصيل الذي ذكرناه[3].

الثاني: منع وجود ما يدّعيه علّة في الأصل[4].

فعند ذلك يحتاج المستدِل إلى إثباته:

إن كان عقليّاً؛ بالاسترواح إلى أدلة العقل، وإن كان محسوساً؛ بالاستناد إلى شهادة الحس، وإن كان شرعيّاً فبدليل شرعي. وقد يقدر على ذلك بإثبات أثر، أو أمر يلازمه.

الثالث: منع كونه علّة[5].

فيحتاج إلى إثباتها بأحد الطرق التي ذكرناها[6].

---

(١) ويسمى الممانعة، قال ابن السمعاني: الممانعة أرفع سؤال على العلل، وقيل: إنها أساس المناظرة وبه يتبين العوار. انظر: «البحر المحيط»: (٥/ ٣٢٢)، و«إرشاد الفحول» ص٧٥٧، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٩٥)، و«قواطع الأدلة»: (٢/ ٢٠٥).

(٢) مثاله: أن يقول حنبلي: الخل مائع لا يرفع الحدث، فلا يزيل النجاسة كالدهن، فيقول حنفي: لا أسلّم الحكم في الأصل، فإن الدهن عندي يزيل النجاسة. فهل يسمع منه منع حكم الأصل أم لا؟.

فالجمهور قالوا: يسمع، وقال أبو إسحاق الشيرازي: لا يسمع أصلاً. انظر المصادر السابقة

(٣) فعلى قول الجمهور لا ينقطع المستدل. وقيل: ينقطع. وقيل: لا ينقطع إلا إذا كان المنع ظاهراً يعرفه أكثر الفقهاء.

انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٩٦)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢٤٦)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٣٢٧)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ١٢٧).

(٤) مثاله قول المعترض: الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعاً فلا يطهر جلده بدبغ كجلد خنزير، فيمنع بأن يقول المعترض: لا نسلم أن الخنزير يغسل من ولوغه سبعاً.

انظر: «البحر المحيط»: (٥/ ٣٢٤)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢٥٤)، و«مفتاح الوصول» ص١٢٥.

(٥) أي: كون الوصف علة والمطالبة بتصحيح ذلك.

انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢٥٥)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٩٥)، و«أصول السرخسي»: (٢/ ٢٦٩)، و«مفتاح الوصول» ص١٢٦.

(٦) في مسالك العلة ص٣٤٠.

الرابع: منع وجود ما ادّعاه علّةً في الفرع[1].

ولابدَّ من بيان ذلك بطريقه.

السؤال الخامس: **التقسيم**[2].

وحقُّه أن يقدّم على المطالبة[3]؛ إذ فيه منع، والمطالبة: تسليم محض. والمنع بعد التسليم غير مقبول؛ إذ هو رجوع عمّا اعترف به. والتسليم بعد المنع يُقبل؛ لأنه اعتراف بما أنكر فيقبل؛ لأنه عليه. والإنكار بعد الاعتراف له فلا يُقبل.

ويشترط لصحّته شرطان:

أحدهما: أن يكون ما ذكره المستدِل منقسماً إلى: «ما يمنع» و«يسلّم». فلو أوْرد ذلك بذكر زيادة في الدليل على ما ذكره المستدِل فلا يصح؛ لأنه يمهِّد لنفسه شيئاً، ثم يوجِّه الاعتراض. فحينئذٍ يكون مناظراً مع نفسه، لا مع خصمه.

---

(١) مثاله: احتجاج المالكية وغيرهم على أن الإجارة على الحج عن الميت جائزة، بأن الحج فعل يجوز أن يفعله الغير عن الغير، فجازت فيه الإجارة، قياساً على الخياطة.

فيقول الحنفية: لا نسلم وجود الوصف الذي هو جواز فعله عن الغير في الفرع الذي هو الحج، فإنه لا يجوز عندنا أن يحج عن الغير.

والجواب: إثبات وجود الوصف في الفرع بما روي أنه ﷺ سمع أعرابياً يقول: لبيك عن شبرمة، فقال ﷺ: «أحججت عن نفسك» قال: لا، قال: «حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة».

انظر الأمثلة على هذا النوع في «مفتاح الوصول» ص١٢٧، و«الإحكام» للآمدي: (٤/ ١٢٣)، و«شرح العضد»: (٢/ ٢٧٥).

(٢) هو ترديد اللفظ بين احتمالين مستويين واختصاص كل احتمال باعتراض مخالف للاعتراض على الآخر، وإلا فلو كان اللفظ في أحد الاحتمالين أظهر منه في الآخر، وجب تنزيل اللفظ عليه، ولو اشترك الاحتمالان في اعتراض واحد لم يكن للتقسيم معنى. (ب).

وهو مقبول عند الأكثر من المالكية والشافعية والحنابلة وغيرهم.

انظر: «رفع الحاجب»: (٤/ ٤٢٨)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢٥١)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٣٣٢)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ١١٥).

(٣) قال الطوفي: وفي تحقق هذا نظر، إذ لا تنافي بين التقسيم والمطالبة، حتى يكون إيراد التقسيم بعدها إنكاراً بعد اعتراف، إذ حاصل التقسيم هو إنكار وجود علة المستدل في الأصل، وذلك لا ينافي قول المعترض: ما الدليل على أن ما ذكرته علة؟ «شرح مختصر الروضة»: (٣/ ٤٩٠).

الثاني: أن يكون حاصرا لجميع الأقسام؛ فإنه إذا لم يكن حاصراً فللمستدلّ أنْ يبيّن أنَّ مورده غير ما عيَّنه المستدِل بالذِّكر، فعند ذلك يندفع.

وطريق المعترِض في صيانة تقسيمه عن هذا الدَّفع أن يقول عند التقسيم: إنْ عنيتَ به هذا المحتمل: فمسلَّم، والمطالبة متوجّهة.

وإنْ عنيتَ به ما عداه، فممنوع.

وذكر قوم: أن مِن شرط صحّته أن يكون الاحتمالُ في الأقسام على السواء، لكن يكفيه بيان الاحتمالات ولا يلزمه بيان المساواة، لكونه غير مقدور عليه.

وأنه إذا بيَّن المستدِل ظهور اللفظ في مُجمل، إما بحُكم الوضع، وإما بحُكم العُرف، وإما بقرينة وُجدت، فسدَ التقسيم.

قالوا: ولو لم يكن اللفظ مشهوراً في أحدهما، فللمستدِل أن يبيّن ظهوره، بأن يقول للمعترض: سلَّمتُ أنَّ اللفظَ غير ظاهر في غير هذا المحتمل. ولا بُدَّ للمعترض من تسليم ذلك؛ ضرورة صحّة تقسيمه؛ فإن شرطه: تساوي الاحتمالات، وأنا أسلِّم ذلك أيضاً، فيلزم أن يكون ظاهراً في الاحتمال الذي عنيته؛ ضرورة نفي الاشتراك؛ فإنه على خلاف الأصل.

ويمكن أن يمنع أنَّ تساوي الاحتمالات شرط؛ إذ لا حجر على المستدِل أن يفسّر كلامه بما يحتمله، وإن كان الظاهر خلافه، فكذلك لا حجر على المقسم في تقسيمه إلى ما يمكن المستدلّ أنْ يفسِّرَ كلامه به.

وجواب التقسيم من حيث الجدل بدفع انقسام الكلام، أو بيان ظهور أحد الاحتمالين، أو ببيان أنَّ الكلام غير منحصر في الأقسام المذكورة.

وإن اختار الجواب الفقهي فأمكنه الدلالة على المنع، واختيار القسم المسلّم، فالأحسن اختيار القسم المسلّم، لأنه يستغني عن الدلالة على المنع.

وإن اختار القسم الآخر: جاز؛ فإنَّ فيه تكثيراً للفقه. وإن لم يقدر إلَّا على سلوك أحد الطريقين فليسلكه.

القسم السادس في السؤال: المطالبة .

وهي طلب المستدل بذكر ما يدلُّ على أنّ ما جعله جامعاً هو العلَّة[1]، وهو المنع الثالث في المعنى[2]. وفيه: تسليم وجود العلة في الفرع، وفي الأصل، وتسليم الحكم.

وجواب ذلك: بيان كونه علّة بأحد الطرق التي ذكرناها[3].

القسم السابع: في السؤال: **النقض**.

ومعناه: إبداء العلة بدون الحكم، أي: أن لا تكون العلة مطابقة للحكم[4]

وقد ذكرنا الخلاف في كونه مفسداً للعلّة فيما مضى[5]، ورجّحنا قول من قال بصحّة النّقْض. واختلف في وجوب الاحتراز في الدليل عن صورة النقض، والأليق وجوب الاحتراز؛ فإنه أقرب إلى الضبط، وأجمع لنشر الكلام، وهو هيّن.

ثم للمستدلّ في دفع النقض طرق أربعة:

منها منع وجود العلّة، أو الحكم في صورة النقض[6].

وليس للمعترض أن يدلَّ عليه؛ إذ فيه نقل الكلام إلى مسألة أخرى، وتصدِّي المعترِض لمنصب الاستدلال، وكلٌّ واحد منهما على خلاف ما يقتضيه جمع الكلام.

فإن قال المستدِلّ: لا أعرف الرواية فيها، كفى ذلك في دفع النقض؛ لأنَّ كون هذه المسألة من مذهبه مشكوك فيه، فلا يترك ما قام الدليل على صحّته لأمر مشكوك فيه.

---

(١) أي: يطلب المعترض من المستدل الدليل على أن الوصف الذي جعله جامعاً بين الأصل والفرع علّة.
انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢٥٥)، و«شرح مختصر الروضة»: (٣/ ٤٩٨).

(٢) أشار إلى ثالث أنواع المنع التي ذكرها آنفاً ص٣٩٢. ومعنى كونها ثالث الممنوع أن الجواب عنها هو عين الجواب المذكور في المنع الثالث لا أنها الثالث بعينه، وهو الدليل على عليته بما سبق من نص أو إجماع أو استنباط. (ب).

(٣) في مسالك العلة. انظر ص ٣٤٠ .

(٤) وهو قسمان: إجمالي: وهو تخلّف الحكم عن الدليل بالقدح في مقدمة من مقدماته من غير تعيين.
وتفصيلي: وهو تخلّف الحكم عن الدليل بالقدح في مقدمة معينة من مقدماته. وقد اختلف الأصوليون في هذا الاعتراض على عدة مذاهب.
انظر: «البحر المحيط»: (٥/ ٢٦١)، و«إرشاد الفحول» ص٧٤٠، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٣٥٤)، و«قواطع الأدلة»: (٢/ ٢١١)، و«الإحكام» للآمدي: (٤/ ١٠٧)، و«رفع الحاجب»: (٤/ ٤٣٧).

(٥) أي: في مسألة تخصيص العلة ص٣٧٣ .

(٦) هذان طريقان من طرق النقض.

الثالث: أن يبيّن في الموضع الذي تخلّف الحكم فيه ما يصلح مستنداً لذلك من: «فوات شرط» أو «وجود مانع»؛ ليظن استناد تخلّف الحكم إليه، فيبقى الظن المستفاد من الدليل بحاله.

ويكفيه أن يبيّن في صورة النقض معنى يناسب انتفاء الحكم، أو فوات أمر يناسب الاشتراط؛ فإنَّ الغالب اعتبار المصالح والمفاسد.

ولا يعتبر قول من قال: لا بُدَّ أن يبيّن «وجود المانع أو فوات الشرط» في صورة النقض، ولا يثبت ذلك ما لم يوجد المقتضي، ولا يثبت كونه مقتضياً ما لم يثبت المانع فيُفضي إلى الدَّور؛ لأنا نقول: كونه مناسباً معتبراً يدلُّ على كونه مقتضياً.

وإنما تُرك؛ لمعارضة تخلّف الحُكم، فإذا ظهر ما يصلُح مستنداً له، وجب إحالة الحُكم عليه، وبقي الظن الأول بحاله.

ولو أبدى النقض على أصل المستدِلّ فيلزمه الاعتذار عنه، ويكفيه في ذلك أمر يوافق أصله.

وإنْ أبداه على أصل نفسه وقال: هذا الوصف لم يطّرد على أصلي، فكيف يلزمني اتباعه، لم يصح؛ فإنَّ المستدِلّ إذا أثبت أن ما ذكره مقتضٍ للحكم؛ نظراً إلى الدليل، لزم خصمه الانقياد إليه، والعمل بمقتضاه في جميع الصوَر فكان حُجَّة عليه في صورة النقض، كما هو حُجَّة في المسألة التي هما فيها؛ فإنَّ ما ذكره في الدليل على كونه علّة مغلّب للظن، إنما يترك لمعارض، ولا تُقبل معارضة الخصم بأصل نفسه.

الرابع: في دفع النقض، أنْ يبيّن كونه مستثنى عن القاعدة، بكونه على خلاف الأصلين على ما مَرّ[1].

ولو قال المعترِض: ما ذكرتُه من الدَّليل على كونه علَّة موجودٌ في صورة النقض، فهذا نقض لدليل العلة، لا لنفس العلة، فيكون انتقالاً من سؤال إلى سؤال.

ويكفي المستدِل في ذلك أدنى دليل يَليقُ بأصله.

أما الكسر وهو: إبداء الحكمة بدون الحكم فغير لازم[2]؛ لأنَّ الحكمَ مما لا ينضبط بالرأي والاجتهاد، فيتعيّن النظر إلى مراد الشارع في ضبط مقدارها.

---

(١) في مسألة: المستثنى من قاعدة القياس. ص ٣٧٧ .

(٢) وعرفه الزركشي بأنه: إسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة، وإخراجه عن الاعتبار، بشرط أن يكون المحذوف مما لا يمكن أخذه في حد العلّة. وهو ضربان: =

وإذا احترز عن النقض بذِكر وصف في العلّة لا أثر له في الحكم، لو عدم في الأصل لم يعدم الحكم بعدمه، لم يندفع النقض به، نحو قولهم في الاستجمار: حكمٌ يتعلَّق بالأحجار يستوي فيه الثَّيب والأبكار، فاشتراط فيه العدد كرمي الجمار.

وقال قوم: يندفع به النقض؛ لأنَّ العلّة يُشترط لها الطَّرد.

فإذا لم يكن الوصف المؤثّر مطّرداً، ضمَمْنا إليه وصفاً غير مؤثّر؛ لتكون العلّة مؤثّرة مطّردة.

ولنا: أنَّ الوصف الطَّردي بمفرده لا يصلُح للتعليل به في موضع، فلا يجوز التعليل به مع غيره، كما لو كان خالياً عن الطَّرد والتأثير.

وهذا صحيح؛ فإن ما ليس له أثر، إذا كان مفرداً لا يؤثر بغيره كالفاسق في الشهادة.

وإن احترز عن النقض بشرط ذَكَرَه في الحُكم، مثل أن يقول: «حُرَّان مكلَّفان محقونا الدم، فوجب أن يثبت بينهما القصاص في العمد كالمسلمين» فقيل: هذا اعترافٌ بالنقض؛ لأنَّ علّته الأوصاف المذكورة أولاً، فيجب أن يثبت حكمها حيث وُجدت، فإذا قال في العمد: اعترف بتخلّف حُكمها في الخطأ فتكون العلة قاصرة، ويجب أن يذكر العمد إن كان وصفاً من العلة مع الأوصاف المتقدمة.

وقال آخرون: هو صحيح؛ لأن الوصف المذكور آخراً وهو العَمد متقدِّم في المعنى، وهذا جائز كتقديم المفعول على الفاعل، وإن كان متأخراً في اللفظ؛ فإنَّ للعمد أثراً في القصاص، فيجب أن يكون من جملة العلة، واختاره أبو الخطاب[1].

الوجه الثامن في الاعتراض: القلب[2].

= أحدهما: أن يبدل ذلك الوصف الخاص بوصف عام، ثم ينقضه عليه.

الثاني: أن لا يفعل ذلك، بل يعرض عن ذلك الذي أسقطه بالكلية، ويذكر صورة النقض.

انظر: «البحر المحيط»: (٥/ ٢٧٨)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٦٤)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٦٨)، و«المحصول»: (٥/ ٢٥٩)، و«إرشاد الفحول» ص٧٤٤، و«تيسير التحرير»: (٤/ ١٤٦)، و«شرح العضد»: (٢/ ٢٦٩).

(١) ونسبه له أيضاً الفتوحي. انظر: «التمهيد»: (٤/ ١٦٥)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢٩٢).

(٢) معناه أن المعترض يقلب دليل المستدل ويبين أنه يدل عليه لا له، أو يدل عليه وله، وهو قادح عند الجمهور، وأنكره بعض أهل الأصول.

انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٣٣١)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٧٨)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤٠١، و«تيسير التحرير»: (٤/ ١٦٠)، و«إرشاد الفحول» ص٧٤٨.

ومعناه: أن يذكر لدليل المستدِل حُكماً ينافي حُكمَ المستدِل مع تبقية الأصل والوصف بحالهما.

وهو قسمان:

أحدهما: أن يبيّن أنه يدلُّ على مذهبه[1].

مثاله: أن يعلّل حنفيٌّ في الاعتكاف بغير صوم بـ: «أنه لُبث محض، فلا يكون قُربة بمفرده كالوقوف بعرفة».

فيقول المعترِض: «لُبثٌ محضٌ، فلا يعتبر في كونه قُربة الصوم، كالوقوف بعرفة».

القسم الثاني: أن يتعرَّض لبطلان مذهب خصمه[2].

كما لو قال حنفي في مسح الرأس: «ممسوح في الطهارة فلا يجب استيعابه كالخُفّ».

فيقول خصمه: «ممسوح في الطهارة فلا يتقدّر بالرُّبع كالخُفّ».

أو يقول في بيع الغائب: «عقد معاوضة فينعقد مع جهل العوض كالنكاح».

فيقول خصمه: «فلا يعتبر فيه خيار الرؤية كالنكاح».

فيلزم من الوفاء بموجب ذلك، امتناع التصحيح؛ فإنه لازم لذلك في مذهب الخصم، ويلزم من انتفاء اللازم، انتفاء الملزوم لا محالة.

والقلب نوع من المعارضة؛ لكنه يزيد على مطلق المعارضة[3]؛ بكونه يعارضه بعين المذكور فيستغني عن مُؤنٍ كثيرة يحتاج إليها في المعارضة من الأصل وبيان الجامع.

ويجيب عن هذا السؤال بما يجيب به عن المعارضة، إلَّا أنه يسقط منه منع وجود الوصف.

الوجه التاسع في السؤال: المعارضة[4].

---

(١) أي: وإبطال مذهب المستدل. (ب).

(٢) أي: من غير أن يتعرض لتصحيح مذهب نفسه. (ب).

(٣) يعني: أن القلب في الحقيقة هو معارضة، إلا أن الفرق بينهما أن العلة المذكورة في المعارضة والأصل المذكور فيها، يكونان مغايرين للعلة والأصل الذين ذكرهما المستدل، بخلاف القلب، فإن علته وأصله هما علة المستدل وأصله. (ب). والقول بأنه نوع من المعارضة هو مذهب أكثر الأصوليين.

وانظر: «المحصول»: (٥/ ٢٦٣)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٢٧٩)، و«إرشاد الفحول» ص٧٤٨.

(٤) هي إلزام المستدل الجمع بين شيئين والتسوية بينهما في الحكم إثباتاً ونفياً. وقيل: هي إلزام الخصم أن يقول قولاً قال بنظيره. =

وهو قسمان: معارضة في الأصل، ومعارضة في الفرع[1].

وأحسنهما: المعارضة في الأصل؛ لأنه لا يحتاج إلى ذكر غير صلاحية ما يذكره، ولا يحتاج إلى أصل.

وفي المعارضة في الفرع يحتاج إلى ذكر صلاحية ما يذكره للتعليل، وأصل يشهد له، ثم ينقلب مستدلّاً، والمستدِلّ معترضاً عليه.

ومعنى **المعارضة في الأصل**: أن يبيّن في الأصل الذي قاس عليه المستدل معنى يقتضي الحكم[2].

فقد قال قوم: إنه لا يحتاج المستدِل إلى حذفه؛ لأنه لو انفرد ما ذكره صحَّ التعليل به[3]. وإنما صحَّ؛ لصلاحيته، لا لعدم غيره؛ إذ العدم ليس من جملة العلّة، وصلاحيته لا تختلف. ولأن معنى العلّة: أنه إذا وُجدت ثبتَ الحكم عقيبه، فعند ذلك لا تتحقّق المعارضة بين الوصفين إذا أمكن الجمع بأن قال: إذا وُجد كلُّ واحد منهما ثبتَ الحكم.

فإنْ بيَّن المعترض أن الوصف الذي ذَكَره يناسبُ إثبات الحكم عند وجود ما ذكَره المستدِلّ فيكون من قَبِيل المانع في الفرع.

والصحيح: أنَّ المستدِلَّ يلزمه حذف ما ذكَره المعترِض؛ إذ المناسب العَري عن شهادة الأصل غير معمول به. فإذا استند إلى أصل ثبت الحكم على وفقه.

فالنَّاظر المجتهد ليس له العمل به ما لم يبحث، بحيث يستفيد ظنّاً غالباً أنه ليس ثَمَّ مناسب آخر. وأما المُناظر فيكفيه مجرّد تقرير المناسبة وإثبات الحكم على وفقه؛ دفعاً لشغَب الخصم إلى أن يبيّن المعترض في الأصل مناسباً آخر.

= انظر: «البحر المحيط»: (٥/ ٣٣٣)، و«المسودة» ص٤٤١، و«إرشاد الفحول» ص٧٦١، و«الإحكام» للآمدي: (٤/ ١١٢)، و«شرح العضد»: (٢/ ٢٧٠)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ١٥٨).

(١) وأضاف بعض الأصوليين قسماً ثالثاً: وهو معارضة في الوصف. انظر المصادر السابقة.

(٢) معناه أن يبين المعترض في الأصل الذي قاس عليه المستدل مقتضياً آخر للحكم، غير ما ذكره المستدل، فحينئذٍ لا يتعين ما ذكره المستدل لأن يكون مقتضياً علة الحكم، بل يحتمل أن يكون علة الحكم هي الوصف الذي ذكره المستدل، ويحتمل أن يكون عليه الوصفين جميعاً الذي علل به المستدل والذي بينه المعترض. (ب).

(٣) أراد بالقوم جماعة من علماء الجدل. وحاصله أن الوصف الذي أبداه المعترض في الأصل، هل يلزم المستدل الاحتراز عنه في دليله بحذفه أم لا؟ فيه قولان للجدليين، سبق توجيههما في سؤال النقض. (ب).

فعند ذلك يتعارض احتمالات ثلاثة:

أحدها: أن يثبت الحكم؛ رعاية لما ذكره المستدِل.

[واحتمال ثبوته؛ رعاية لما ذكره المعترض][1].

واحتمال ثبوته؛ رعاية لهما جميعاً[2].

ولعل هذا الاحتمال أظهر[3]؛ فإنه لو قُدِّر ثبوت الحكم لأحدهما بعينه، كان إعراضاً عن اعتبار الآخر، وهو خلاف دَأب الشارع، فإنه لا يزال يَسعى في اعتبار المصالح، ويمتنع التعليل بكلِّ واحد من المناسبين استقلالاً؛ فإنَّ معنى تعليل الحكم بالمناسب، ثبوته لمصلحته لا غير، أي: هي كافية. فعند ذلك يمتنع مثل هذا القول بالنسبة على الآخر؛ لما بينهما من التضاد.

فإنا إذا قلنا: لهذا لا غير، فقد نفينا ما عداه.

فإذا قلنا: ثبت لهذا الثاني لا غير: كان هذا القول على نقيض الأول.

ولا يمكن تعليل الحكم بواحد بعينه بدون ضميمة قولنا: لا غير؛ فإنَّ هذا موجود بالنسبة إلى كلِّ واحد من أجزاء العلَّة، والعلّة: المجموع، لا كلّ جزء بمفرده.

وإن فُسِّرت العلّة بأنها أمارة، فمتى عُرف ثبوت الحكم بشيء، استحال معرفة ثبوته بغيره، إذ المعلوم لا يُعلم ثانياً.

وبيان أنَّ الاحتمال الثالث أظهر:

أنا لو رأينا إنساناً أعطى فقيراً ذا قرابة له، غَلبَ على الظن أنه أعطاه لهما جميعاً. ثم لا حاجة للمعترض إلى ترجيح احتمال، بل يكفيه تعارض الاحتمالات، فيحتاج المستدِل إلى دليل يرجّح ما يذكره، فإنه لا أقلَّ من الدليل المظنون في إثبات الغرض.

ثم غَرضُ المعترضِ يحصلُ بأحد الاحتمالين:

احتمال ثبوت الحكم بمجرّد ما ذكره. واحتمال ثبوته بالمناسبين جميعاً.

---

(١) وهو الاحتمال الثاني.

(٢) وهو الاحتمال الثالث.

(٣) أي: الاحتمال الأخير.

وغرضُ المستدِل لا يحصلُ إلَّا من احتمال ثبوت الحكم بمجرَّد ما ذكره. ووجود أحد احتمالين لا بعينه أقربُ من احتمالٍ واحدٍ متعيّن في نفسه إذا تساوت الاحتمالات.

وللمستدِلّ في الجواب طرق أربعة:

أحدها: أن يبيّن أنَّ مثل ذلك الحكم ثابت بدون ما ذكره المعترِض، فيدلُّ على استقلال ما ذكره المستدِلّ بالحكم.

فإنْ بيَّن المعترِض في الأصل الآخر مناسباً آخر، لزم المستدِلّ أيضاً حذفه. ولا يكفيه أن يقول: كلُّ واحد من المناسبَين مُلغى بالأصل الآخر، لجواز أن يكون الحكم في كلِّ أصل معلَّلاً بعلّةٍ مختصّة به، فإن العكس غير لازم في العلل الشرعية.

الطريق الثاني: أنْ يبيِّن إلغاء ما ذَكَره المعترضُ في جنس الحكم المختلَف فيه، كظهور إلغاء صفة الذكورية في جنس أحكام العتق. ولذلك ألحقنا الأَمة بالعبد في السِّراية.

الطريق الثالث: أنْ يبيِّن أنَّ العلّةَ ثابتة بـ«نص» أو «تنبيه» من الشارع، على ما ذكرناه فيما تقدم[1].

الطريق الرابع: يختصُّ ما يدّعي المعترض فيه أن ما ذكره علّة مستقلة بدون ضمّه إلى ما ذكره المستدِل.

وهو: أنْ يبيِّن رجحان ما ذكَره على ما أبرزه المعترِض، فإذا ظهر ذلك إما بدليل، وإما بتسليم المعترض، لزم أن يكون هو العلّة إذا توافقنا على كون الحكم معلّلاً بأحدهما، كالكيل مع الُّطعم؛ لامتناع اعتبار المرجوح وإلغاء الراجح، فإنَّ تحصيل المصلحة على وجه يُفوّت مصلحة أعظم منها، ليس من شأن العقلاء فلا يمكن نسبته إلى الشارع.

إذا ثبت هذا[2]: فإنْ كان ما ذكره المستدِل مناسباً، فلا يكفي المعترِض أنْ يَذكرَ وصفاً شبهياً؛ لأنَّ المناسب أقوى على ما لا يخفى.

القسم الثاني في المعارضة: المعارضة في الفرع[3].

---

(١) في إثبات العلة بالمنقول في مبحث مسالك العلة ص٣٤٠.

(٢) أي: امتناع اعتبار الراجح وإلغاء المرجوح. (ب).

(٣) انظر في ذلك: «البحر المحيط»: (٥/ ٣٤٠)، و«إرشاد الفحول» ص٧٦٣، و«المسودة» ص٤٤١، و«تيسير التحرير»: (٤/ ١٥٨)، و«شرح العضد»: (٢/ ٢٧٥).

وهو: أن يذكر في الفرع ما يمتنع معه ثبوت الحكم، وهو ضربان:

أحدهما: أن يعارضه بدليل آكد منه من نصٍّ، أو إجماع. وقد ذكرناه في فساد الاعتبار[1].

الثاني: أن يعارضه بإبداء وصف في الفرع، وقد يذكر في معرض كونه مانعاً للحكم في الفرع، وقد يُذكر في معرض كونه مانعاً للسببية.

فإن ذكره مانعاً للحكم؛ احتاج في إثبات كونه مانعاً إلى مثل طريق المستدل في إثبات حكمه من العلّة والأصل. ويفتقر إلى أن تكون علّة المعترض في القوة كعلّة المستدل إن كان طريق المستدِل النص أو التنبيه، فلا يكفي المعترِض؛ المعارضة بوصف مخيّل.

وإن كان طريقه المناسبة فلا يكفي المعترِض المعارضة بوصف شَبَهي. وإن ادّعى كونه مانعاً للسببية، فقد قيل: لا يحتاج إلى أصل، فإنَّ الحكم ثبت للحكمة، وقد علمنا انتفاءها.

وإن بقي احتمال الحكمة، ولو على بُعد، لم يضر المستدِل؛ لما عُرف من دأب الشارع الاكتفاء بعد المَظِنّة باحتمال الحكمة، وإن بُعد فيحتاج إلى أصل يشهد له بالاعتبار؛ ليبيَّن به أنَّ الشارع لا يكتفي بما وُجد من احتمال الحكمة معه. وفي المعارضة في الفرع ينقلب المستدِل معترضاً على دليل المعترِض بما أمكنه من الأسئلة التي ذكرناها.

وقد قال قوم: لا تقبل المعارضة[2]؛ لأنَّ حقَّ المعترِض هَدمُ ما بناه المستدِل، وذِكرُ المعارضة بناءٌ، فلا يليقُ بحاله.

والصحيح: أنها تُقبل؛ إذ فيه هَدمُ ما بناه؛ فإنَّ دليل المستدل إذا صار معارضاً، لم تبق دلالته؛ إذ المعارِض له حكم العدم في إثبات الحكم.

الوجه العاشر في السؤال: عدم التأثير.

ومعناه: أنْ يبدي المعترِض في الدليل ما يستغنى عنه في إثبات الحكم في الأصل[3]، إما لأن الحكم يثبت بدونه، وإما لكونه وصفاً طرديّاً.

---

(١) انظر: ص٣٩٠ .

(٢) انظر: «البحر المحيط»: (٥/ ٣٤٠)، و«إرشاد الفحول» ص٧٦٣ .

(٣) وهو قادح عند الجمهور من الأئمة الأربعة وغيرهم، وأقسامه أربعة: عدم التأثير في الأصل، وعدم التأثير في الوصف، وعدم التأثير في الحكم، وعدم التأثير في الفرع، وقد مثَّل المصنف للقسم الأول والثاني =

مثال الأول:

ما لو قال في بيع الغائب: «مبيع لم يره فلا يصح بيعه، كالطير في الهواء». فذِكْر عدم الرؤية ضائع؛ فإنَّ الحكم يثبت في الأصل بدونه، فإنه لا يصُّح بيعُ الطير في الهواء، ولو كان مرئيّاً فيعلم أنَّ العلّة فيه غير ما يذكره المستَدِل.

ومثال الثاني:

قولهم في الصبح: «صلاة لا يجوز قصرها، فلا يجوز تقديمها على الوقت كالمغرب». فإن هذا وصفٌ طَرْدي على ما لا يخفى، وإن ذكر الوصف لدفع النقض؛ لكونه يشيرُ إلى خُلوّ الفرع عن المانع، أو إلى اشتماله على شرطٍ للحكم فلا يكون من هذا القسم.

وهكذا لو كان الوصف المذكور يشير إلى اختصاص الدليل ببعض صُوَر الخلاف فيكون مفيداً لغرض في بعض الصور، فيكون مقبولاً إذا لم تكن الفتيا عامة. وإنْ عمّم الفتيا، فليس له أن يخصّ الدليل ببعض الصوَر؛ لأنه لا يفي بالدليل على ما أفتى به. والله أعلم.

الوجه الحادي عشر في السؤال: التركيب.

وهو: القياس المركَّب من اختلاف مذهب الخصم[1]. كما لو قيل في المرأة البالغة: «إنها أنثى لا تزوِّج نفسها كابنة خمس عشرة» فالخصم يعتقد أنها لا تزوِّج نفسها؛ لصغرها.

فقيل: هذا قياس فاسد؛ لأنه فرارٌ عن فقه المسألة برَدِّ الكلام إلى مقدار سِنِّ البلوغ، وهي مسألة أخرى، وليس ذلك بأَوْلى من عكسه.

وقيل: يصح التمسّك به؛ لأنَّ حاصل السؤال راجعٌ إلى المنازعة في الأصل، وإبطال ما يدَّعي المعترضُ تعليل الحكم به؛ ليسْلَم ما يدَّعيه من الجامع في الأصل، ولا يلزم من ذلك فساد القياس كما في سائر المواضع.

= فقط، وانظر الأمثلة على بقية الأقسام في: «البحر المحيط»: (٥/ ٢٨٤)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢٦٤)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ١٣٣)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤٠١، و«إرشاد الفحول» ص٧٤٦، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٧٢)، و«قواطع الأدلة»: (٢/ ٢١٩).

(١) وهو أن يقول المعترض: شرط حكم الأصل أن لا يكون ذا قياس مركب، وهو قسمان: مركب الأصل، ومركب الوصف. ومرجع الأول منع حكم الأصل أو منع العلية، ومرجع الثاني منع الحكم، أو منع وجود العلة في الفرع. وقد اختلفوا في قبوله، فبعضهم قبله، وبعضهم رده.
انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٣١٣)، و«الإحكام» للآمدي: (٤/ ١٢٣)، و«شرح العضد»: (٢/ ٢٧٤)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ١٥٦)، و«إرشاد الفحول» ص٧٦٤.

الوجه الثاني عشر في السؤال: القول بالموجَب[1].

وحقيقته: تسليم ما جعله المستدِل موجباً لدليله مع بقاء الخلاف[2]. وإذا توجّه؛ انقطع المستدِل.

وهو آخر الأسئلة؛ إذ بعد تسليم الحُكم والعلّة، لا تجوز له المنازعة في واحد منهما، بل إما أن يصحَّ فينقطع المستدِل، وإما أن يفسد فينقطع المعترِض. ومورد ذلك موضعان:

أحدهما: أنْ ينصب الدليل فيما يعتقده مأخذاً للخصم، كما لو قال في القتل بالمثقَّل: «التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسّل إليه».

فيقول المعترِض: أنا قائل بموجب الدليل، والتفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القتل، ولا يلزم القصاص؛ فإنه لا يلزم من عدم المانع ثبوت الحكم، وهذا النوع يتفق كثيراً.

وطريق المستدِل في دفعه:

أنْ يبيِّن لزوم محلِّ النزاع منه إن قدر عليه، أو يبيِّن أنَّ الخلاف مقصور فيما يعرض له في الدليل.

كما في مسألة «المدِين» لو ذكر في الدليل حكماً؛ أنَّ الدَّيْن لا يمنع وجوب الزكاة.

أو في مسألة «وطء الثَّيب»؛ أنَّ الوطء لا يمنع الرَّد. ونحو ذلك مما اشتهرت المسألة به؛ فإنَّ اشتهار المسألة به يدلُّ على وقوع الخلاف فيه.

أو يقول: عن هذا الحكم سُئلت، وبه أفتيت، وعن دليله سُئلت، فالقول بموجبه تسليمٌ لما وقع التنازع بيننا فيه.

واختلف في تكليف المعترض إبداء مستند القول بالموجب:

فقيل: يلزمه ذلك؛ كيلا يأتي به نكراً وعناداً.

---

(١) الموجب بفتح الجيم، معناه القول بما أوجبه دليل المستدل، أما الموجِب بكسرها فهو الدليل المقتضي للحكم. (ط).

(٢) وهذا لا يختص بالقياس بل يجيء في كل دليل، وجعله البيانيون من جملة أنواع البديع، وحاصله تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع، وذلك دعوى نصب الدليل في غير محل النزاع. (ب).
انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٣٣٩)، و«المحصول»: (٥/ ٢٦٩)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٢٩٧)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ١٢٤)، و«شرح العضد»: (٥/ ٢٧٩)، و«إرشاد الفحول» ص٧٥٠.

ومنهم من قال: لا يلزمه ذلك؛ فإنه إذا سلَّم ما ذكره المستدِل وعرف أنه لا يلزم منه الحكم، فقد وفى بما هو حقيقة القول بالموجب، وبقي الخلاف بحاله، فيتبيَّن أنَّ ما ذكره ليس بدليل.

المورد الثاني: أن يتعرَّض المستدل لحكم يمكن المعترِض تسليمه مع بقاء الخلاف.

مثاله: لو قال في وجوب زكاة الخيل: حيوان تجوز المسابقة عليه فتجب الزكاة فيه كالإبل.

فيقول المعترض: «أنا قائل بموجبه، وعندي: أنه تجب فيه زكاة التجارة، والنزاع في زكاة العين».

وطريق المستدِل في الدَّفع أن يقول: النزاع في زكاة العين وقد عرّفنا الزكاة بالألف واللام في سياق الكلام، فينصرف إلى موضع الخلاف ومحلِّ الفتيا.

ولو أورد «القول بالموجب» على وجه يغيّر الكلام عن ظاهره، فلا يتوجّه، فيكون منقطعاً.

مثاله: ما لو قال المستدِل في إزالة النجاسة: «مائع لا يرفعُ الحدَث فلا يزيلُ النجَس كالمرَق».

فيقول المعترِض: «أقول به؛ فإنَّ الخلَّ النجِس عندي لا يزيلُ النجاسة ولا الحدَث».

فلا يصحُّ ذلك؛ فإنه يُعلم من حال المستدِل أنه يعني بقوله: «مائع» الخلّ الطاهر؛ إذ هو محلُّ النزاع واللفظ يتناوله، والله سبحانه أعلم.

وقد يعترض على القياس بغير ما ذكرناه، كقول نفاة القياس: هذا استعمال للقياس في الدِّين ولا نُسلِّم أنه حُجّة.

وقول الحنفية: هذا استعمال للقياس في الحدود والكفّارات أو في الأسباب ونحو ذلك مما بيَّنا مسائله فيما مضى[1]، وذكرنا حُجّة خصومنا، والجواب عنها فلا حاجة إلى إعادته.

وقد اختلف في وجوب ترتيب الأسئلة، ولا خلاف في أنه أحسن وأوْلى[2]، والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) في فصل: جريان القياس في الكفارات والحدود ص٣٨٨ .

(٢) قال الطوفي: ترتيب الأسئلة وهو جعل كل سؤال في رتبته على وجه لا يفضي بالمعترض إلى المنع بعد التسليم، واتفقوا على أن ترتيبها على هذا الوجه أولى، وهو صحيح، لأن المنع بعد التسليم قبيح، فأقل أحواله أن يكون التحرز منه أولى.

أما وجوبه فاختلفوا فيه، فمنهم من أوجبه نفياً للقبح المذكور، ونفي القبح واجب، ومنهم من لم يوجبه، =

[باب الاجتهاد]

فصل
في حكم المجتهد

اعلم أنَّ الاجتهاد في اللغة: بذل المجهود واستفراغ الوُسع في فعل.

ولا يستعمل إلَّا فيما فيه جُهد، يقال: «اجتهد في حمل الرَّحى»، ولا يقال: «اجتهد في حمل خردلة».

وهو في عُرف الفقهاء: مخصوص ببذْلِ المجهود في العلم بأحكام الشرع.

والاجتهاد التام[1]: أن يبذلَ الوُسع في الطَّلب إلى أنْ يحسَّ من نفسه بالعجز عن مزيد طلب[2].

[شروط المجتهد]

وشرط المجتهد: إحاطته بمدارك الأحكام المثمرة لها، وهي الأصول التي فصّلناها: «الكتاب» و«السنة» و«الإجماع» و«استصحاب الحال»، و«القياس» التابع لها، وما يعتبر في الحكم في الجملة، وتقديم ما يجب تقديمه منها.

= نظراً إلى أن كل سؤال مستقل بنفسه، له حكم نفسه، وجوابه مرتبط به، فلا فرق إذن بين تقدمه وتأخره، والمقصود إفحام الخصم، وهو حاصل مع الترتيب وعدمه.

انظر: «شرح مختصر الروضة»: (٣/ ٥٦٩)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٣٥٠)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٣٤٦)، و«الإحكام» للآمدي: (٤/ ١٤٢)، و«إرشاد الفحول» ص٧٦٦.

(١) أشار بهذا إلى أن الاجتهاد ينقسم إلى: ناقص وتام، فالناقص هو النظر المطلق في تعرّف الحكم، وتختلف مراتبه بحسب الأحوال، والتام: هو استفراغ القوة النظرية، حتى يحس الناظر من نفسه العجز عن مزيد طلب. (ط).

(٢) وهو تعريف الغزالي أيضاً. وقال الآمدي: هو مخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية، على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه.

وعرفه الزركشي بأنه: بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط.

انظر: «المستصفى»: (٢/ ٣٨٢)، و«الإحكام» للآمدي: (٤/ ١٩٧)، و«البحر المحيط»: (٦/ ١٩٧)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٤٥٨)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ١٧٩)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤٢٩، و«إرشاد الفحول» ص٨١٨، و«فواتح الرحموت»: (٢/ ٣٦٢)، و«الحدود» للباجي ص٦٤، و«قواطع الأدلة»: (٢/ ٣٠٢).

فأما العدالة: فليست شرطاً لكونه مجتهداً، بل متى كان عالماً بما ذكرناه، فله أنْ يأخذَ باجتهاد نفسه، لكنها شرطٌ لجواز الاعتماد على قوله، فمن ليس عدلاً لا تُقبل فُتياه.

والواجب عليه في معرفة الكتاب: معرفة ما يتعلَّق منه بالأحكام وهي: قدر «خمس مئة آية»[1]. ولا يشترط حفظها، بل علمه بمواقعها حتى يطلب الآية المحتاج إليها وقت حاجته.

والمشترط في معرفة السنة: معرفة أحاديث الأحكام وهي وإن كانت كثيرة فهي محصورة[2].

ولابدّ من معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة، ويكفيه أنْ يعرف أنَّ المستدلَّ به في هذه الحادثة غير منسوخ[3].

ويحتاج أن يعرف الحديث الذي يعتمد عليه فيها أنه صحيح غير ضعيف، إما بمعرفة رواته وعدالتهم، وإما بأخذه من الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة رواتها.

---

(١) وهو ما ذكره الغزالي وابن العربي. قال الطوفي: والصحيح أن هذا التقدير غير معتبر، وأن مقدار أدلة الأحكام في ذلك غير منحصر، فإن أحكام الشرع كما تستنبط من الأوامر والنواهي، كذلك تستنبط من الأقاصيص والمواعظ ونحوها، فَقلَّ أن يوجد في القرآن الكريم آية إلا ويستنبط منها شيء من الأحكام.
وقال الفتوحي: ذكروا أن الآيات خمس مئة آية وكأنهم أرادوا ما هو مقصود به الأحكام بدلالة المطابقة، أما بدلالة الالتزام، فغالب القرآن، بل كلّه، لأنه لا يخلو شيء منه عن حكم يستنبط منه.
انظر: «المستصفى»: (٢/ ٣٨٣)، «شرح مختصر الروضة»: (٣/ ٥٧٧)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٤٦٠)، و«البحر المحيط»: (٦/ ١٩٩)، و«إرشاد الفحول» ص٨٢٠.

(٢) في الدواوين، والمعوّل عليه منها مشهور، كالصحيحين، وبقية السنن الستة، وقد قرب الناس ذلك بتصنيف كتب الأحكام، كـ«الأحكام الصغرى» و«الوسطى» و«الكبرى» لعبد الحق الإشبيلي، و«الأحكام الكبرى» و«عمدة الأحكام» للحافظ عبد الغني، و«منتقى الأخبار» للمجد ابن تيمية، و«بلوغ المرام» للحافظ ابن حجر وغير ذلك. انظر: المصادر السابقة.

(٣) وقد صنف في ناسخ القرآن ومنسوخه، أبو جعفر النحاس، والقاضي أبو بكر بن العربي، ومكي بن أبي طالب وابن الجوزي وغيرهم، وفي ناسخ الحديث ومنسوخه، الشافعي، وابن قتيبة، وابن شاهين، وابن الجوزي وغيرهم.
ويعلم ذلك من كتب التفسير وشروح الحديث، لكن ينبغي لمطالع التفسير وشروح الحديث أن يتنبه لمسالك المؤلفين، فإن كثيراً منهم يدَّعي نسخ آية أو حديث تعصّباً لمذهب من قلده، ويرسل الكلام على علاته من غير دليل، ثم ترى تلك الآية أو الحديث في كلام مؤلف آخر قد نص على أن الآية أو الحديث محكمان غير منسوخين، فيتحير المستدل، فالأولى الاعتماد على كتب الأئمة التاركين للتعصب الطالبين الحق. (ب).

وأما الإجماع: فيحتاج إلى معرفة مواقعه، ويكفيه أن يعرف أن المسألة التي يفتي فيها هل هي من المجمع عليه، أو من المختلَف فيه؟ أم هي حادثة[1]؟

ويعلم استصحاب الحال على ما ذكرناه في بابه[2].

ويحتاج إلى معرفة نصب الأدلة وشروطها[3].

ومعرفة شيء من النحو واللغة يتيسَّر به فهم خطاب العرب[4] وهو: ما يميز به بين «صريح الكلام» و«ظاهره» «ومجمله» و«حقيقته» و«مجازه» و«عامّه» و«خاصّه» و«محكمه» و«متشابهه» و«مطلقه» و«مقيده» و«نصه» و«فحواه» و«لحنه» و«مفهومه».

ولا يلزم من ذلك إلَّا القدر الذي يتعلَّق به الكتاب والسنة، ويستولي به على مواقع الخطاب، ودَرك دقائق المقاصد فيه.

فأما تفاريع الفقه: فلا حاجة إليها؛ لأنها مما ولّدها المجتهدون بعد حيازة منصب الاجتهاد، فكيف يكون شرطاً لما تقدم وجوده عليها[5]؟

---

(١) ولا يلزمه حفظ جميعه، بل كل مسألة يفتي فيها يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع، وإنما يوافقه عالم أو تكون الحادثة مولّدة. ولا بد مع ذلك أن يعرف الاختلاف، ذكره الشافعي في «الرسالة»، وفائدته: حتى لا يحدث قولاً يخالف أقوالهم فيخرج بذلك عن الإجماع.

انظر: «البحر المحيط»: (٦/ ٢٠١)، و«المحصول»: (٦/ ٢٤)، و«إرشاد الفحول» ص٨٢٢، و«المستصفى»: (٢/ ٣٨٤)، و«التلويح على التوضيح»: (٣/ ٦٣)، و«المدخل إلى مذهب أحمد» ص٣٧٢.

(٢) انظر: ص١٨٧ .

(٣) أي: يحتاج المجتهد أن يعرف تقرير الأدلة، وما يتقوم ويتحقق به كيفية نصب الدليل، ووجه دلالته على المطلوب. (ط).

(٤) أشار بلفظ شيء إلى أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد، وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة. (ب).

لكن الشاطبي اشترط للمجتهد أن يبلغ هؤلاء الأئمة في اللغة حتى يتسنى له الاجتهاد.

انظر: «البحر المحيط»: (٦/ ٢٠٢)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٤٦٢)، و«المستصفى»: (٢/ ٣٨٥)، و«إرشاد الفحول» ص٨٢٣، و«الموافقات»: (٤/ ١١٥)، و«شرح تنقيح الفحول» ص٤٣٧.

(٥) لأن المجتهد هو الذي يولّدها، ويتصرف فيها، فلو كان ذلك شرطاً فيه للزم الدور، لأنها نتيجة الاجتهاد، فلا يكون الاجتهاد نتيجتها.

انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٤٦٦)، و«إرشاد الفحول» ص٨٢٤، و«المحصول»: (٦/ ٢٥)، و«البحر المحيط»: (٦/ ٢٠٥)، و«المستصفى»: (٢/ ٣٨٨).

[تجزؤ الاجتهاد]

وليس من شرط الاجتهاد في مسألة: بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل، بل متى عَلِمَ أدلةَ المسألة الواحدة، وطُرقَ النظر فيها، فهو مجتهد فيها، وإن جَهلَ حكمَ غيرها[1].

فمن نظر في مسألة «المشترَكة»[2]: يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفاً بالفرائض، أصولها ومعانيها، وإنْ جهلَ الأخبار الواردة في تحريم المسكرات والنكاح بلا ولي؛ إذ لا استمداد لنظر هذه المسألة منها، فلا تضر الغفلة عنها.

ولا يضره أيضاً قصوره عن علم النحو الذي يعرف به قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة: ٦]. وقِسْ عليه كلّ مسألة.

ألا ترى أنَّ الصحابة ﷺ والأئمة ممن بعدهم قد كانوا يتوقفون في مسائل، وسُئل مالك عن أربعين مسألة، فقال في ستة وثلاثين: «لا أدري».

ولم يكن توقّفه في تلك المسائل مخرجاً له عن درجة الاجتهاد، والله علم.

مسألة

[التعبد بالقياس والاجتهاد في زمن النبي ﷺ]

ويجوز التعبُّد بالقياس والاجتهاد في زمن النبي ﷺ للغائب. فأما الحاضر: فيجوز له ذلك بإذن النبي ﷺ[3].

وأكثر الشافعية يجوِّزون ذلك بغير اشتراط[4].

---

(١) وهو مذهب الجمهور، وقيل: بل يشترط بلوغه رتبة الاجتهاد في جميع المسائل، وهو قول طائفة من العلماء، وهو منقول عن الإمام أبي حنيفة، واختاره الشوكاني، وقيل: في الفرائض لا في غيرها.
وأصل هذا النزاع هو الخلاف في أن منصب الاجتهاد هل يصح أن يتجزأ، بمعنى: أن ينال العالم رتبة الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض؟
انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٤٧٣)، و«البحر المحيط»: (٦/ ٢٠٩)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤٣٨، و«تيسير التحرير»: (٤/ ١٨٢)، و«إرشاد الفحول» ص٨٣١، و«مجموع الفتاوى»: (٢٠/ ٢٠٤).

(٢) تقدم الكلام عنها ص٣٢٧.

(٣) وهو ما ذهب إليه أبو الخطاب في «التمهيد»: (٣/ ٤٢٢).

(٤) ووافقهم عليه أبو يعلى، وابن عقيل، وابن الحاجب، والرازي وأتباعه وغيرهم.
انظر: «العدة»: (٥/ ١٥٩٠)، و«رفع الحاجب»: (٤/ ٥٣٧)، و«البحر المحيط»: (٦/ ٢٢٠)، و«شرح=

وأنكر قوم التعبد بالقياس في زمن النبي ﷺ[1]؛ لأنه يمكن الحكم بالوحي الصريح، فكيف يردهم إلى الظن؟

وقال آخرون: يجوز للغائب، ولا يجوز للحاضر[2].

ولنا: قصة معاذ حين قال: أجتهد رأيي. فصوَّبه[3].

وقال لعمرو بن العاص: «**احكم**» في بعض القضايا، فقال: «أجتهدُ وأنت حاضر؟» فقال: «**نعم إن أَصَبْتَ فلكَ أجْران، وإن أخطَأتَ فلك أجرٌ**»[4].

وقال لعقبة بن عامر لرجل من الصحابة: «**اجتهِدا فإن أصَبتُما فلكُما عشرُ حَسَناتٍ، وإن أخطَأتُما فلكُما حَسَنةٌ**»[5].

وفوَّض الحكم في بني قُريظة إلى سعد بن معاذ فحكَم وصوَّبه النبي ﷺ[6].

ولأنه ليس في التعبّد به استحالة في ذاته، ولا يُفضي إلى محال ولا مفسدة. ولا يبعد أنْ يعلم الله تعالى لطفاً فيه يقتضي أن يناط به صلاح العباد بتعبُّدهم بالاجتهاد؛ لعلمه أنه لو نصَّ لهم

= الكوكب المنير»: (٤/ ٤٨١)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ١٩٣)، و«المستصفى»: (٢/ ٣٩٠)، و«إرشاد الفحول» ص٨٣٧، و«المحصول»: (٦/ ١٨).

(١) نقل هذا القول عن الجبائي وأبي هاشم من المعتزلة، وبعض الشافعية.
انظر: «البحر المحيط»: (٦/ ٢٢٠)، و«المعتمد»: (٢/ ٧٦٥)، والتبصرة ص٥١٩.

(٢) اختاره الغزالي في «المنخول»، والقاضي في «التقريب»، وابن الصباغ في «العدة»، وإليه ميل إمام الحرمين، ونقله إلكيا الهراسي عن أكثر الفقهاء والمتكلمين.
ومنهم من قال: وقع ظنّاً لا قطعاً، واختاره الآمدي وابن الحاجب. قال الرازي: وتوقف فيه الأكثرون.
وهناك أقوال أخرى في المسألة، انظر: «المنخول» ص٤٦٨، و«البحر المحيط»: (٦/ ٢٢١)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٣٨٦)، و«التبصرة» ص٥١٩، و«المسودة» ص٥١١.

(٣) أخرجه أبو داود: ٣٥٩٢، والترمذي: ١٣٢٧، وأحمد: ٢٢٠٠٧، من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه، وتقدم الكلام عليه ص١٥٨ و١٩٤، ٣٣٢.

(٤) أخرجه أحمد: ١٧٨٢٤، بنحوه، وإسناده ضعيف جدّاً. ويغني عنه حديث عمرو بن العاص نفسه، ولفظه: «**إذا حَكَم الحاكم فاجتَهَد فأصاب، فله أجران، وإذا حَكَم فاجتهدَ فأخطأ فله أجر**». أخرجه البخاري: ٧٣٥٢، ومسلم: ٤٤٨٧، وأحمد: ١٧٧٧٤.

(٥) أخرجه الطبراني في «الصغير»: ١٣١، وفي «الأوسط»: ١٦٠٦، والدارقطني: (٤/ ٢٠٣)، وأحمد: ٢٧٨٢٥، وإسناده ضعيف.

(٦) أخرجه البخاري: ٤١٤١، ومسلم: ٤٥٩٦، وأحمد: ١١١٦٨، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

على قاطع، لعصوا كما ردّهم في قاعدة الرِّبا إلى الاستنباط من الأعيان السِّتة، مع إمكان التنصيص على كلِّ مكيل وموزون، أو مطعوم.

وكان الصحابة ﷺ يروي بعضهم عن بعض مع إمكان مراجعة النبي ﷺ.

كيف ورسول الله ﷺ قد تعبّد بالقضاء بالشهود والحكم بالظاهر حتى قال: «**إنَّكم لتَخْتَصِمونَ إليَّ، ولَعلَّ بعضَكم أن يكونَ ألْحَنَ بحُجَّتِه من بَعضٍ، وإنما أقْضِي على نحوِ ما أسْمَع**»[1]؟ وكان يمكن نزول الوحي بالحق الصريح في كلِّ واقعة.

وإمكان النص لا يجعل النص موجوداً، والله سبحانه وتعالى أعلم.

فصل

[اجتهاد النبي ﷺ فيما لا نص فيه]

ويجوز أن يكون النبي ﷺ متعبِّداً بالاجتهاد فيما لا نَصَّ فيه[2].

وأنكر ذلك قوم؛ لأنه قادر على استكشاف الحكم بالوحي الصَّريح[3]، ولأن قوله نَصٌّ قاطع، والظنّ يَتطرَّق إليه احتمال الخطأ، فهما متضادّان.

---

(١) أخرجه البخاري: ٦٩٦٧، ومسلم: ٤٤٧٣، وأحمد: ٢٥٦٧٠، من حديث أم سلمة ﷺ.

(٢) اتفق العلماء على جواز الاجتهاد للنبي ﷺ ووقوعه في أمور الدنيا، لكنهم اختلفوا في الأمور الشرعية على مذاهب:

أحدها: الجواز والوقوع، قاله الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، إلا أن الحنفية قد اشترطوا في وقوع التعبد بالاجتهاد أن يكون بعد انتظار الوحي واليأس من نزوله.

ثانيها: المنع مطلقاً، وبه قال جماعة من المعتزلة كأبي علي الجبائي، وابنه أبي هاشم، وهو اختيار ابن حزم الظاهري.

ثالثها: التوقف في الوقوع بعد قولهم بالجواز، وعزاه الزركشي والرازي إلى المحققين.

رابعها: الجواز والوقوع في الحروب فقط، عزاه الرازي إلى البعض.

انظر: «البحر المحيط»: (٦/ ٢١٦)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٤٧٤)، و«المحصول»: (٦/ ٧)، و«المعتمد»: (٢/ ٧٦٢)، و«شرح تنقيح الفحول» ص٤٣٦، و«تيسير التحرير»: (٤/ ١٨٣)، و«الإحكام» لابن حزم: (٢/ ٦٩٩)، و«إرشاد الفحول»: ص٨٣٣، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٣٨٥).

(٣) وهو مذهب الجبائي، وابنه أبي هاشم وابن حزم. انظر المصادر السابقة.

ولنا: أنه ليس بمحال في ذاته، ولا يفضي إلى محال، ولا مفسدة، ولأنَّ الاجتهاد طريق لأُمته، وقد ذكرنا أنه يشاركهم فيما ثبت لهم من الأحكام[1].

وقولهم: «هو قادر على الاستكشاف».

قلنا: فإذا استكشف، فقيل له: حكَمنا عليك أن تجتهد، فهل له أن ينازع الله تعالى فيه؟

وقولهم: «إن قوله نَصّ».

قلنا: إذا قيل له: ظَنُّك علامة الحكم، فهو يستيقن الظن والحكم جميعاً، ولا يحتمل الخطأ.

ومنع هذا القدرية وقالوا: إنْ وافق الصَّلاح في البعض فيمتنع أن يوافق الجميع، وهو باطل؛ لأنه لا يبعد أن يلقى الله تعالى في اجتهاد رسوله ما فيه صلاح عباده.

وأما وقوع ذلك: فاختلف أصحابنا فيه، واختلف أصحاب الشافعي فيه أيضاً، وأنكره أكثر المتكلِّمين؛ لقول الله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾ [النجم: ٣][2].

ولأنه لو كان مأموراً به لأجاب عن كلِّ واقعة، ولَمَا انتظر الوحي، ولنُقِل ذلك واستفاض، ولأنه كان يختلف اجتهاده فيتَّهم بسبب تغيّر الرأي.

---

(١) انظر: ص٢٥٠ .

(٢) أما وقوع تعبده ﷺ بالاجتهاد فقد اختلف فيه القائلون بجواز تعبده على خمسة مذاهب:

الأول: الوقوع مطلقاً، ذهب إليه الجمهور، ونسبه القرافي إلى الشافعي. ونسبه الآمدي إلى أحمد وأبي يوسف، واختاره هو وابن الحاجب، قال الإسنوي: وهو مقتضى اختيار الإمام وأتباعه، وهو مذهب أكثر المالكية.

الثاني: الوقوع، إذا انتظر الوحي ولم ينزل، وهو مذهب أكثر المتقدمين من الحنفية، ثم اختلفوا في تقدير مدة انتظار الوحي، فقيل: ثلاثة أيام، وقيل: يختلف ذلك بحسب الحوادث.

الثالث: عدم الوقوع مطلقاً.

الرابع: التفصيل، فمنهم من قال: إنه كان متعبداً به في أمور الحرب دون الأحكام الشرعية، ومنهم من فصل بين حقوق الآدميين وحقوق الله، فيوجب الاجتهاد في الأول دون الثاني.

الخامس: التوقف بين الوقوع وعدمه، وهو الأصح عند الغزالي.

انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٤٧٦)، و«البحر المحيط»: (٦/ ٢١٤)، و«الإحكام» للآمدي: (٤/ ٢٠٠)، و«الإحكام» لابن حزم: (٢/ ٦٩٩)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٣٨٥)، و«المحصول»: (٦/ ٧)، و«إرشاد الفحول» ص٨٣٣، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤٣٦، و«تيسير التحرير»: (٤/ ١٨٣)، و«التمهيد» للأسنوي ص١٥٩، و«المعتمد»: (٢/ ٧٦٢).

ولنا: قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢] وهو عام، ولأنه عُوتبَ في أسرى بدر، ولو حكمَ بالنَّصّ لما عوتب[١].

ولما قال ـ في مكة ـ: «**لا يُختَلَى خِلاها**» قال العباس: إلَّا الإذخر، فقال: «**إلَّا الإذْخِر**»[٢].

ولما سئل عن الحج: ألعامنا هو أم للأبد؟ فقال: «**للأبدِ، ولو قُلتُ: لعامِنا، لوَجَبَ**»[٣].

ولما نزل ببدر للحرب قال له الحُباب: «إن كان بوحي: فسمعاً وطاعة، وإن كان باجتهاد: فليس هذا هو الرأي». قال: «**بل باجْتِهادٍ**» ورحل[٤].

ولما أراد صلح الأحزاب على شطر نخل في المدينة، وكتب بعض الكتاب بذلك، جاء سعد ابن معاذ وسعد بن عبادة فقالا له مثل مقالة الحُباب، قال: «**بل هو رَأيٌ رأيتُه لكم**» فقالا: ليس ذاك برأي، فرجع إلى قولهما، ونَقضَ رأيه[٥].

ولأن داود وسليمان ـ عليهما السلام ـ حَكَما بالاجتهاد، بدليل قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ﴾ [الأنبياء: ٧٩] ولو حَكَما بالنَّصّ، لم يخصّ سليمان بالتفهيم، ولو لم يكن الحُكم بالاجتهاد جائزاً؛ لما مدحهما الله تعالى بقوله: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ﴾ [الأنبياء: ٧٩].

وأما انتظار الوحي: فلعلَّه حيث لم ينقدح له اجتهاد، أو حُكمٌ لا يدخله الاجتهاد.

وأما الاستفاضة: فلعلَّه لم يطَّلع عليه الناس.

وأما التُّهمة بتغيُّر الرأي: فلا تعويل عليه؛ فقد اتهم بسبب النسخ ولم يبطله، وعورض بأنه لو لم يتعبّد بالاجتهاد، لفاته ثواب المجتهدين.

---

(١) حيث قبِلَ منهم الفداء ولم يقتلهم، بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسۡرَىٰ حَتَّىٰ يُثۡخِنَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿لَّوۡلَا كِتَٰبٞ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمۡ فِيمَآ أَخَذۡتُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [الأنفال: ٦٧ ـ ٦٨].

(٢) أخرجه البخاري: ١٣٤٩، ومسلم: ٣٣٠٢، وأحمد: ٢٢٧٩، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) أخرجه مسلم: ٣٢٥٧، وأحمد: ١٠٦٠٧، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) أخرجه بنحوه أبو داود في «المراسيل»: ٣١٨، والحاكم: (٣/ ٤٨٢)، والبيهقي: (٩/ ٨٤). وانظر: «البداية والنهاية»: (٧/ ١٤٢)، و«الشفا» للقاضي عياض: (٢/ ١٦٢).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة: (٧/ ٣٧٨)، عن أبي معشر بنحوه، وانظر: «سيرة ابن هشام» ص٥٠٠ .

فصل
[تصويب المجتهد]

الحقُّ في قولٍ واحدٍ من المجتهدين. ومن عداه مخطئ، سواء كان في فروع الدّين، أو أصوله.

لكنه إن كان في فروع الدِّين مما ليس فيه دليل قاطع من نَصٍّ، أو إجماع، فهو معذور غير آثم، وله أجرٌ على اجتهاده. وبه قال بعض الحنفية والشافعية[1].

وقال بعض المتكلِّمين[2]: كلُّ مجتهدٍ في الظنّيات مُصيب، وليس على الحقِّ دليل مطلوب.

واختلف فيه عن أبي حنيفة، والشافعي[3].

وزعم بعض من يرى تَصويب كلّ مجتهد[4]؛ أنَّ دليل هذه المسألة قطعي، وفرض الكلام في طرفين:

أحدهما: مسألة فيها نص فينظر:

فإن كان مقدوراً عليه، فقصّر المجتهد في طلبه، فهو مخطئ آثم؛ لتقصيره.

وإن لم يكن مقدوراً عليه؛ لبُعد المسافة، وتأخير المبلّغ، فليس بحكم في حقِّه، بدليل أن الله تعالى لما أمَرَ جبريل أن يُخبر محمداً ﷺ بتحويل القِبلة إلى الكعبة فلو صلَّى قبل إخبار جبريل إياه؛ لم يكن مخطئاً.

---

(١) وهو مذهب أحمد وأكثر أصحابه، ومالك والشافعي والأوزاعي وإسحاق، وذكره أبو المعالي عن معظم الفقهاء، وذكره ابن برهان عن الأشعري.
انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٤٨٩)، و«المستصفى»: (٢/ ٣٩٨)، و«الإحكام» للآمدي: (٤/ ٢١٥)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤٣٨، و«تيسير التحرير»: (٤/ ٢٠٢)، و«إرشاد الفحول» ص٨٤٩، و«مجموع الفتاوى»: (١٩/ ١١٠).

(٢) منهم الجبائي وابنه والعلاف، ونسبه الزركشي إلى المعتزلة بأسرها. انظر: «الإحكام» للآمدي: (٤/ ٢٢١)، و«البحر المحيط»: (٦/ ٢٤٦).

(٣) انظر: «إرشاد الفحول» ص٨٤٩، و«المستصفى»: (٢/ ٣٩٨)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ٢٠٢).

(٤) أراد بذلك الغزالي فإنه قال في «المستصفى»: (٢/ ٤١٠): والمختار عندنا وهو الذي نقطع به ونخطّئ المخالف فيه: أن كل مجتهد في الظنيات مصيب، وأنها ليس فيها حكم معين لله تعالى، ثم فرض المسألة في طرفين على ما ذكره المصنف.

ولما بلّغ النبي ﷺ وأهل قباء يُصلّون إلى بيت المقدس لم يبلغهم، لم يكونوا مخطئين. ولو بلغ أهل قباء فاستمرَّ أهل مكة على الصلاة إلى أنْ بلغهم، لم يكونوا مخطئين.

و إذا ثبت هذا فيما فيه نص؛ ففيما لا نص فيه أولى. ولا يخلو إما أن تكون الإصابة ممكنة، أو محالاً، ولا تكليف بالمحال.

ومن أُمِرَ بممكن، فتركه، أَثِمَ وعصى؛ إذ يستحيل أن يكون مأموراً ولم يعصِ ولم يَأثَم بالمخالفة؛ لمناقضة ذلك للإيجاب.

وزعم[1]: أن هذا تقسيم قاطع يرفع الخلاف، مع كلِّ منصف.

ثم قال: ثانيهما: الظنيات لا دليل فيها، فإن الأمارات الظنية ليست أدلة لأعيانها، بل تختلف بالإضافات من دليل يفيد الظن لـ«زيد» ولا يفيده لـ «عمرو»، مع إحاطته به[2].

بل ربما يفيد الظن الشخصي واحد في حالة دون حالة.

بل قد يقوم في حقِّ شخص واحد في حالة واحدة دليلان متعارضان، ولا يتصوَّر في القطعية تعارض.

ولذلك ذهب أبو بكر الصديق ﷺ إلى التسوية في العطاء، وعمر إلى التفضيل، وكلّ واحد منهما كَشَفَ لصاحبه دليله وأطلعه عليه، فغلبَ على ظن كلِّ واحد منهما ما صار إليه، وكان مغلباً على ظنه دون صاحبه؛ لاختلاف أحوالهما. فمن خُلقَ خِلقتهما يميلُ ميلهما ويصير إلى ما صارا إليه في الاختلاف، ولكن اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسة يوجب اختلاف الظنون.

فمن مارَسَ الكلام؛ ناسب طبعُه أنواعاً من الأدلة يتحرَّك بها ظنُّه، لا يُناسب ذلك طبع من مارَسَ الفقه. ومن غلب عليه الغضب؛ مالت نفسه إلى ما فيه الشراسة والانتقام، ومن رَقَّ طبعه، مال إلى الرِّفْق والمساهلة، بخلاف أدلة العقول فإنها لا تختلف.

---

(١) أي: الغزالي في «المستصفى»: (٢/ ٤١٤).

(٢) بيانه أن الغزالي بعد أن ذكر التقسيم الذي لخصه المصنف قال: ومن نظر في المسائل الفقهية التي لا نص فيها، علم ضرورة انتفاء دليل قاطع فيها، وإذا انتفى الدليل، فتكليف الإصابة من غير دليل قاطع تكليف محال، فإذا انتفى التكليف انتفى الخطأ، فإن قيل: عليه دليل ظني باتفاق فمن أخطأ الدليل الظني فقد أخطأ. قلنا: الأمارات الظنية ليست أدلة بأعيانها. ثم سرد الدليل على نحو ما ذكره المصنف. «المستصفى»: (٢/ ٤١٢).

وذهب أهل الظاهر وبعض المتكلِّمين إلى أن الإثم غير محطوط في الفروع[1]، بل فيها حقّ متعيَّن عليه دليل قاطع؛ لأن العقل قاطع بالنفي الأصلي إلا ما استثناه دليل سمعي قاطع. وإنما استقام لهم هذا؛ لإنكارهم القياس، وخبر الواحد، وربما أنكروا الحكم بالعموم والظاهر.

وزعم الجاحظ[2]: أنَّ مخالف ملَّة الإسلام إذا نظر فعجز عن دَرْك الحقّ، فهو معذور غير آثم[3].

وقال عبيد الله بن الحسن العنبري[4]: كلُّ مجتهدٍ مُصيبٌ في الأصول والفروع جميعاً[5].

وهذه كلُّها أقاويل باطلة.

أما الذي ذهب إليه الجاحظ: فباطلٌ يقيناً، وكفرٌ بالله تعالى ورَدٌّ عليه، وعلى رسوله ﷺ؛ فإنا نعلم قطعاً أن النبي ﷺ أمر اليهود والنصارى بالإسلام واتّباعه، وذمَّهم على إصرارهم، وقاتل جميعهم، وقتل البالغ منهم.

---

(١) ذهب بشر المريسي وأبو بكر الأصم وابن علية: إلى أن المصيب واحد، والحق في جهة واحدة، والمخطئ آثم مطلقاً، سواء بذل جهده في الاجتهاد أم لا.
وقالت الظاهرية: إن المصيب واحد، ولا إثم على المخطئ المعذور الذي بذل جهده.
انظر: «المستصفى»: (٢/ ٤٠١)، و«البحر المحيط»: (٦/ ٢٣٦)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٤٩١)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤٣٨، و«الإحكام» لابن حزم: (٢/ ٦٤٧)، و«إرشاد الفحول» ص٨٤٥، و«المعتمد»: (٢/ ٩٤٩)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ١٩٧).

(٢) هو عمرو بن بحر بن محبوب، أبو عثمان البصري المعتزلي، لُقّب بذلك لأن عينيه كانتا جاحظتين، إليه تنسب الفرقة الجاحظية من المعتزلة، أخذ عن النظّام، من أهم مصنفاته: «الحيوان»، و«البيان والتبيين»، و«البخلاء»، توفي سنة (٢٥٥هـ). «بغية الوعاة»: (٢/ ٢٢٨)، «شذرات الذهب»: (٢/ ١٢١).

(٣) ذكر ذلك عنه الغزالي في «المستصفى»: (٢/ ٤٠١)، والزركشي في «البحر المحيط»: (٦/ ٢٣٦).

(٤) هو عبيد الله بن الحسن بن الحصين بن أبي الحر البصري، تولى القضاء بالبصرة. ثقة فقيه، قال عنه ابن حجر: لكن عابو عليه مسألة تكافؤ الأدلة، واحتج به مسلم في «صحيحه» في موضع واحد، توفي سنة (١٦٨هـ). «تقريب التهذيب» ص٣١١، و«الأعلام»: (٤/ ٣٤٦).

(٥) نقل الحافظ ابن حجر في «تهذيب التهذيب»: (٣/ ٧) رجوعه عن هذا القول، وأقوال أخرى مماثلة، وذلك أن عبد الرحمن بن مهدي كلّمه في ذلك ـ وكانا في جنازة ـ فأطرق ساعة ثم رفع رأسه وقال: إذن أرجع وأنا صاغر، لأن أكون ذنباً في الحق أحب إلي من أن أكون رأساً في الباطل.
وانظر مناقشة هذا القول والرد عليه في «المستصفى»: (٢/ ٤٠٢)، و«البحر المحيط»: (٦/ ٢٣٦)، و«إرشاد الفحول» ص٨٤٥.

ونعلم: أن المعاند العارف مما يَقِلّ، وإنما الأكثر مُقلِّدة اعتقدوا دين آبائهم تقليداً، ولم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه.

والآيات الدالة في القرآن على هذا كثيرة؛ كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [ص: ٢٧]، ﴿وَذَٰلِكُمۡ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِي ظَنَنتُم بِرَبِّكُمۡ أَرۡدَىٰكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم مِّنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾ [فصلت: ٢٣]، ﴿وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: ٧٨]، ﴿وَيَحۡسَبُونَ أَنَّهُمۡ عَلَىٰ شَيۡءٍۚ﴾ [المجادلة: ١٨]، ﴿وَيَحۡسَبُونَ أَنَّهُم مُّهۡتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٣٧]، ﴿ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعۡيُهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَهُمۡ يَحۡسَبُونَ أَنَّهُمۡ يُحۡسِنُونَ صُنۡعًا﴾ [الكهف: ١٠٤]، ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمۡ وَلِقَآئِهِۦ﴾ [الكهف: ١٠٥].

وفي الجملة: ذم المكذبين لرسول الله ﷺ مما لا ينحصر في الكتاب والسنة.

وقول العنبرى: «كل مجتهد مصيب»، إن أراد: أنهم لم يؤمروا إلَّا بما هم عليه، فهو كقول الجاحظ. وإن أراد أن ما اعتقده فهو على اعتقاده، فمحال؛ إذ كيف يكون قِدَم العالم وحدوثه حقّاً، وتصديق الرسول وتكذيبه، ووجود الشيء ونفيه، وهذه أمور ذاتية لا تتبع الاعتقاد، بل الاعتقاد يتبعها؟

فهذا شَرٌّ من مذهب الجاحظ، بل شَرٌّ من مذهب السوفسطائية[1]، فإنهم نفوا حقائق الأشياء، وهذا أثبتَها، وجعلها تابعة للمعتقدات.

وقد قيل: إنما أراد اختلاف المسلمين[2]. وهو باطل كيف ما كان؛ إذ كيف يكون القرآن قديماً مخلوقاً، والرؤية محالاً ممكناً؟ وهذا محال.

والدليل على أن الحق في جهة واحدة: «الكتاب» و«السنة» و«الإجماع» و«المعنى»:

أما الكتاب: فقول الله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ ٧٨ فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ﴾ [الأنبياء: ٧٨ ـ ٧٩]. فلو استويا في إصابة الحكم؛ لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم معنى.

---

(١) هم فرقة من الفلاسفة، وتقدم الكلام عنهم ص ١٢١.

(٢) يعني أن المعتذرين عن العنبري قالوا: إن قوله: كل مجتهد مصيب في الأصول والفروع جميعاً، إنما أراد اختلاف المسلمين لا غيرهم. ورده المصنف بأن المعتزلة قالوا: القرآن مخلوق، والسلف وأهل الحديث قالوا: هو قديم، فكيف يتصور على زعمه أن يكون قديماً حادثاً، وكيف يتصور اجتماع الممكن والمحال، إذ أن السلف يقولون: إن رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة داخلة في الممكن، والمعتزلة قالوا: هي من المحال. (ب).

وهو يدلُّ على فساد مذهب من قال: «الإثم غير محطوط عن المخطئ»؛ فإن الله تعالى مَدَح كلّاً منهما وأثنى عليه بقوله: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩].

فإن قيل: فكيف يجوز أن ينسب الخطأ إلى داود وهو نبي؟ ومن أين لكم أنه حَكَم باجتهاده وقد علمتم الاختلاف في جواز ذلك[١]؟ ثم لو كان مخطئاً: كيف يمدح المخطئ وهو يستحق الذم؟ ثم يحتمل أنهما كانا مصيبين، فنزل الوحي بموافقة أحدهما.

قلنا: يجوز وقوع الخطأ منهم، لكن لا يُقرُّون عليه، وقد ذكرنا ذلك فيما مضى[٢].

وإذا تصوّر وقوع الصغائر منهم، فكيف يمتنع وجود خطأ لا مأثم فيه، صاحبه مثاب مأجور؟ ولولا ذلك: ما عوتب نبينا ـ عليه السلام ـ على الحُكم في أسارى بدر، ولا في الإذن في التخلُّف عن غزوة تبوك، فقال: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣].

وقال النبي ﷺ: «**إنكم لتَختَصِمُونَ إليَّ، ولعلَّ بعضَكم أن يكونَ ألحنَ بحُجَّتِه من بعض، وإنما أقضِي على نحوِ ما أسمَعُ، فمن قضيتُ له بشيءٍ من حقِّ أخيه فلا يأخُذْه، فإنما أقطعُ له قِطعةً منَ النَّارِ**»[٣]. فبيّن أنه يقضي للرجل بشيء من حَقِّ أخيه.

وقولهم: «من أين لكم أنه حكم بالاجتهاد؟».

قلنا: الآية دليل عليه؛ فإنه لو حكم بنص؛ لما اختصّ سليمان بالفهم دونه.

وقولهم: «إن النص نزل بموافقة سليمان».

قلنا: لو كان ما حَكَم به داود ـ عليه السلام ـ صواباً وهو الحق، فتغيُّر الحكم بنزول النَّصّ لا يمنع أن يكون فَهِمَها وقت الحُكم، ولا يوجب اختصاص سليمان بالإصابة، كما لو تغيّر بالنسخ.

---

(١) وهي المسألة السابقة التي مرت ص ٤١١ .

(٢) لم يذكر المصنف ـ رحمه الله ـ جواز الخطأ على الأنبياء، وإنما الذي ذكره هو الاختلاف في اجتهاد النبي ﷺ، أما مسألة جواز الخطأ على النبي ﷺ فقد ذهب الحنابلة، وأكثر أصحاب الشافعي وأصحاب الحديث إلى أنه يجوز ذلك، إلا أنه لا يقر عليه إجماعاً، وهو اختيار الآمدي وابن الحاجب.
ومنع قوم جواز الخطأ عليه. وهو اختيار ابن السبكي، والبيضاوي والرازي، وهو مذهب الشيعة.
انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٤٨٠)، و«الإحكام» للآمدي: (٤/ ٢٦١)، و«المحصول»: (٦/ ١٥)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٣٨٥)، و«رفع الحاجب»: (٤/ ٥٧٣)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ١٩٠).

(٣) أخرجه البخاري: ٦٩٦٧، ومسلم: ٤٤٧٣، وأحمد: ٢٥٦٧٠، من حديث أم سلمة رضي الله عنها.

وأما السنة: فما تقدَّم من الخبر؛ فإنَّ النبي ﷺ أخبرَ أنه يقضي للإنسان بحقِّ أخيه. ولو كان يأثم بذلك لم يفعله النبي ﷺ. ولو كان ما قضى به هو الحكم عند الله تعالى؛ لما قال: «**قضيتُ له بشيءٍ من حقِّ أخيه**»، ولا قال: «**إنما أقطعُ له قطعةً من النار**». ولأنَّ الحُكم عند الله تعالى لا يختلفُ باختلاف لحن المتخاصمين، أو تساويهما.

وروي: أن النبي ﷺ كان إذا بَعثَ جيشاً أوصاهم فقال: «**إذا حاصَرتُم حِصناً، أو مدينة، فطَلَبوا منكم أن تُنزِلوهم على حُكْمِ الله، فلا تُنزِلُوهم على حُكْمِ الله؛ فإنَّكم لا تَدْرُون ما يَحكُمُ الله فيهم**»[1].

وروى ابن عمر [رضي الله عنهما]، وعمرو بن العاص، وأبو هريرة، وغيرهم: أن النبي ﷺ قال: «**إذا اجتَهَدَ الحاكِمُ فأصابَ فله أجْران، وإن أخطَأَ فله أَجرٌ**» هذا لفظ رواية عمرو، أخرجه مسلم[2].

وهو حديثٌ تلقَّته الأُمة بالقَبول، وهو صريح في أنه يحكم باجتهاده فيخطئ ويُؤجَر دون أجر المصيب.

فإن قيل: المراد به أنه أخطأ مطلوبه، دون ما كلّفه، كخطأ الحاكم رَدّ المال إلى مستحقّه، مع إصابته حُكم الله عليه وهو: اتباع موجب ظنه. وخطأ المجتهد جهة القبلة مع أن فرضه جهة يظن أنَّ مطلوبه فيها.

وهذا يتحقَّق في كلِّ مسألة فيها نَصٌّ، أو اجتهاد يتعلَّق بتحقيق المناط كـ«أُروش الجنايات» و«قدر كفاية القريب» فإنَّ فيها حقيقة معيَّنة عند الله، وإنْ لم يكلَّف المجتهد إصابتها.

قلنا: فإذا سُلّم هذا؛ ارتفع النزاع؛ فإننا لا نقول: إنَّ المجتهد يُكلَّفُ إصابةَ الحكم، وإنما لكلِّ مسألة حُكمٌ معيَّن يعلمه الله، كلَّف المجتهد طلبه، فإن اجتهد فأصابه فله أجران، وإن أخطأه فله أجر على اجتهاده وهو مخطئ، وإثم الخطأ مَحطوط عنه.

كما في مسألة القِبلة، فإنَّ المصيبَ لجهة الكعبة عند اختلاف المجتهدين [فيها] واحد، ومَن عداه مخطئ يقيناً، يمكن أن يبيَّن له خطأه، فيلزمه إعادة الصلاة عند قوم[3]. ولا يلزمه عند آخرين[4]، لا لكونه مصيباً لها، بل سقط عنه التوّجه إليها؛ لعجزه عنها.

---

(١) أخرجه مسلم: ٤٥٢٢، وأحمد: ٢٣٠٣٠، من حديث بُريدة الأسلمي رضي الله عنه.

(٢) في «صحيحه» برقم: ٤٤٨٧، وأخرجه البخاري: ٧٣٥٢، وأحمد: ١٧٧٧٤.

(٣) وهو مذهب الشافعي. انظر: «بداية المجتهد»: (١/ ١٤٢)، و«المغني»: (٢/ ١١١)، و«الأم»: (١/ ١٩٠).

(٤) وهم الجمهور، مالك وأبو حنيفة وأحمد. إلا أن مالكاً استحب له الإعادة في الوقت. انظر: المصادر السابقة.

وهكذا كون حقّ «زيد» عند «عمرو» إذا اختلف فيه مجتهدان، فالمصيبُ أحدهما، والآخر مخطئ، إذ لا يمكن كون ذمّة «عمرو» مشغولة بريئة.

وتخصيص ذلك بما فيه نصّ خلاف موجب العموم، وهو باطل أيضاً؛ فإنَّ القياس معنى النص، ونحن نتعرَّف بالبحث المعنى الذي قصده النبي ﷺ فهو كالنَّصِّ.

وأما الإجماع: فإن الصحابة رضي الله عنهم اشتُهر عنهم في وقائع لا تخفى، إطلاق الخطأ على المجتهدين، من ذلك:

قول أبي بكر رضي الله عنه في الكلالة: «أقولُ فيها برأيي فإن يكن صواباً فمِن الله، وإنْ يكن خطأ فمنّي ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان»[1].

وعن ابن مسعود في قصة بَرْوَع مثل ذلك[2].

وقال عمر رضي الله عنه لكاتبه: «اكتب: هذا ما رآه عمر، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمن عمر»[3]. وقال في قضية قضاها: «والله ما يدري عمر أصاب أم أخطأ» ذكره الإمام أحمد في رواية بكر بن محمد عن أبيه[4].

وقال عليّ لعمر في المرأة التي أرسل إليها فأجهَضَت ذا بطنها، وقد استشار عثمان، وعبد الرحمن فقالا: «لا شيء عليك إنما أنت مؤدِّب» ـ وقال عليّ: «إن يكونا قد اجتهدا، فقد أخطأا وإن يكونا ما اجتهدا فقد غشَّاك، عليك الدية»[5]. فرجع عمر إلى رأيه.

---

(١) أخرجه الدارمي: ٢٩٧٢، والبيهقي: (٦/ ٢٢٢)، وانظر: «التلخيص الحبير»: (٣/ ٨٩).

(٢) أخرجه أبو داود: ٢١١٦، والنسائي: ٣٣٥٤، وأحمد: ٤٤٧٦، وهو صحيح.

(٣) أخرجه ابن حزم في «الإحكام»: (٦/ ٤٨)، والبيهقي: (١٠/ ١١٦)، وقال في «التلخيص»: (٤/ ١٩٥) إسناده صحيح.

(٤) بكر بن محمد: هو أبو أحمد النسائي الأصل، البغدادي المنشأ، وروى عن أحمد مسائل كثيرة، وكان أحمد يجله ويقدمه. «طبقات الحنابلة»: (١/ ١١٩).

(٥) ذكر هذه القصة أبو يعلى في «العدة»: (٥/ ١٥٥٦)، وقال في «التلخيص»: (٤/ ٣٧): أخرجه البيهقي، وهو منقطع بين الحسن وعمر، ورواه عبد الرزاق عن معمر عن مطر الوراق عن الحسن به، وذكره الشافعي بلاغاً عن عمر مختصراً.

وقال عليّ في إحراق الخوارج:

لـقـد عَـثـرت عـثـرة لا تُـجـبَـر ... سـوف أَلِـيـسُ بـعـدَهـا أو اسـتـمـر

. . . . . وأجـمـع الـرأي الـشَّـتِـيـتَ الـمُـنـتَـشر[1]

وقال ابن عباس: «ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً»[2]. وقال: «من شاء باهلته في العَوْل»[3]. وقالت عائشة: «أبلغي زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب»[4]. وهذا اتفاق منهم على أن المجتهد يخطئ.

فإن قيل: لعلّهم نسبوا الخطأ إليه؛ لتقصيره في النظر[5]. أو لكونه من غير أهل الاجتهاد. أو لكون القائل لذلك يذهب مذهب من يرى التخطئة.

قلنا: أما الأول: فجهلٌ قبيحٌ، وخطأ صريحٌ؛ كيف يستحلّ مسلم أن يقول: إن الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين، ومن سمّينا معهم من: البحر ابن عباس، والأمين عبد الرحمن بن عوف، وفقيه الصحابة وأفرضهم وقارئهم زيد بن ثابت ليسوا من أهل الاجتهاد، وإذا لم يكونوا من أهل الاجتهاد؛ فمن الذي يبلغ درجته؟! ولا يكاد يتجاسر على هذا القول من له في الإسلام نصيب.

ونسبته لهم إلى أنهم قصّروا في الاجتهاد، إساءة ظن بهم مع تصريحهم بخلافه؛ فإن عليّاً رضي الله عنه قال: إن يكونا قد اجتهدا فقد أخطأا، وتوقف ابن مسعود في قصة بَروع شهراً.

وهذا في القبح قريب من الذي قبله؛ لكونه نسبَ هؤلاء الأئمة إلى الحكم بالجهل والهوى، وارتكاب ما لا يحل؛ ليصحِّح به قوله الفاسد، فلا ينبغي أن يلتفت إلى هذا.

---

(١) البيتان نسبهما الطبري في تفسيره: (٤/ ٤٣٧) إلى علي بن أبي طالب.
والأليس: البعير يَحمل كل ما حُمّل عليه. «القاموس المحيط»: (ليس).
والمعنى: أني سوف أتحمل كل ما يفعله أولئك الخوارج، وأغمض العين على القذى أو أستمر على عقابهم حتى أجمع المتشتت المنتشر.

(٢) أخرجه عبد الرزاق: ١٩٠٥٩ بنحوه، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ١٨٤٥ .

(٣) أخرجه البيهقي: (٦/ ٢٥٣) بنحوه، وحسنه الألباني في «الإرواء»: ١٧٠٦.

(٤) أخرجه عبد الرزاق: ١٤٨١٣، والدارقطني: (٣/ ٥٢)، والبيهقي: (٥/ ٣٣٠). قال في «نصب الراية»: (٤/ ٢٤): قال في «التنقيح»: هذا إسناد جيد.

(٥) الضمير يرجع إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

وقولهم: «ذهبوا مذهب من يرى التخطئة».

فكذلك هو، لكن هو إجماع منهم فلا تحلّ مخالفته.

وأما المعنى: فوجوه:

أحدها: أن مذهب من يقول بالتصويب محال في نفسه؛ لأنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين وهو أن يكون يسير النبيذ حراماً حلالاً، والنكاح بلا ولي صحيحاً فاسداً، ودم المسلم إذا قتل الذمي مهدراً معصوماً، وذمّة المحيل إذا امتنع المحتال من قبول الحوالة على المليء بريئة مشغولة؛ إذ ليس في المسألة حكم معيّن.

وقول كلّ واحد من المجتهدين حَقٌّ وصوابٌ مع تنافيهما، قال بعض أهل العلم: هذا المذهب أوّله سَفْسَطة، وآخره زندقة؛ لأنه في الابتداء يجعل الشيء ونقيضه حقّاً، وبالآخرة يخيّر المجتهدين بين النقيضين عند تعارض الدليلين، ويختار من المذاهب أطيبها.

قالوا: لا يستحيل كون الشيء حلالاً وحراماً في حقِّ شخصين والحكم ليس وصفاً للعين. فلا يتناقض أنْ يحلّ لـ«زيد» ما حرم على «عمرو»، كـ«المنكوحة» حلال لزوجها، حرام على غيره، وهذا ظاهر.

بل لا يمتنع في حقِّ شخص واحد مع اختلاف الأحوال، كـ: «الصلاة» واجبة في حقّ المحدِث إذا ظنّ أنه متطهّر، حرام إذا علمَ بحدَثه.

و«ركوب البحر» مباح لمن غَلبَ على ظنّه السلامة، حرامٌ على الجبان الذي يَغلبُ على ظنه العَطب.

والجواب:

أنه يؤدّي إلى الجمع بين النقيضَيْن في حقِّ شخص واحد؛ فإنَّ المجتهد لا يقصر الحكم على نفسه، بل يحكم بأنَّ يسير النبيذ حرام على كلِّ واحد، والآخر يقضي بإباحته في حقِّ الكل.

فكيف يكون حراماً على الكلِّ مباحاً لهم؟ أم كيف تكون المنكوحة بلا ولي مباحة لزوجها حراماً عليه؟

ثم لو لم يكن محالاً في نفسه؛ لكنه يؤديّ إلى المحال في بعض الصور، فإنه إذا تعارض عند المجتهد دليلان، فيتخيّر بين الشيء ونقيضه.

ولو نكح مجتهد امرأة بلا ولي، ثم نكحها آخر يرى بطلان الأول[1]، فكيف تكون مباحة للزوجين؟

المسلك الثاني:

لو كان كلُّ مجتهد مصيباً، جاز لكلِّ واحد من المجتهدين في القِبلة ونحوها أنْ يقتدي كلُّ واحد منهما بصاحبه؛ لأنَّ كلَّ واحد منهما مصيب، وصلاته صحيحة فلِمَ لا يقتدي بمن صلاته صحيحة في نفسها؟

ثم يجب أن يطوي بساط المناظرات في الفروع؛ لكون كلّ واحد منهم مصيباً لا فائدة في نقله عمّا هو عليه، ولا تعريفه ما عليه خصمه.

المسلك الثالث:

أنَّ المجتهد يكلَّفُ الاجتهاد بلا خلاف، والاجتهاد: طلبٌ يستدعي مطلوباً لا محالة، فإن لم يكن للحادثة حكم، فما الذي يطلب؟

فمن يعلم يقيناً أن «زيداً» ليس بجاهل ولا عالم، هل يتصوَّر أنْ يطلب الظن بعلمه؟ ومن يعتقد أنَّ «النبيذ» ليس بحلال ولا حرام كيف يطلب أحدهما؟

فإن قالوا: إنَّ المجتهدَ لا يطلبُ حُكم الله تعالى، بل إنما يطلبُ غلبة الظن، فيكون حكمه ما غلب على ظنه، كمن يريدُ ركوبَ البحر، فقيل له: «إنْ غلبَ على ظنِّك الهلاك، حرم عليك الركوب، وإنْ غلبَ على ظنِّك السلامة، أُبيحَ لك الركوب، وقبل الظن لا حكم لله تعالى عليك سوى اجتهادك في تتبّع ظنك». فالحكم يتجدّد بالظن ويوجد بعده.

ولو شهد عند قاضٍ شاهدان، فحُكْم الله تعالى عليه يترتب على ظنه، إن غلبَ عليه الصدق، وجب قبوله، وإن غلب على ظنه الكذب، لم يجب قبوله.

قلنا: قولهم: «إنما يطلب غلبة الظن».

فالظن: أيضاً لا يكون إلا لشيء مظنون، ومن يقطع بانتفاء الحكم، كيف يتصوّر أنْ يظن وجوده؟ فإنَّ الظن لا يتصوّر إلَّا لموجود، والموجود يتبع الظن، فيؤدّي إلى الدَّور.

---

(١) يشير بالأول إلى مذهب الحنفية، وبالآخر إلى مذهب الجمهور. انظر: «المغني»: (٩/ ٣٤٥).

وراكب البحر لا يَطلب الحُكم، إنما يَطلبُ تعرّف الهلاك، أو السلامة، وهذا أمر يمكن تعريفه.

والحاكم إنما يظن الصدق أو الكذب، وهذا غير الحكم الذي يلزمه، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنَّ المطلوب هو الحكم الذي يَعلم أنه لا وجود له، فكيف يتصوّر طلبه له؟

ثم إذا علمنا أنه لا حكم لله تعالى في الحادثة، فلِمَ يجب الاجتهاد؛ فإننا علمنا بالعقل قبل ورود الشرع انتفاء الواجبات، وسقوط الحرج عن الحركات والسكنات.

فيجب أنْ يُطلَق في الأشياء من غير اجتهاد، والعامّي الذي لا اجتهاد له لا يؤاخَذ على فعلٍ من الأفعال؛ فإن الحُكم إنما يحدُث بالاجتهاد، وهو لا اجتهاد له، فلا حكم عليه إذاً، ولا خِطاب في حقِّه، وهذا فاحش.

وقولهم: «إنَّ النص إذا لم يقدر عليه المجتهد لا يكون حكماً في حقِّه». ممنوع، بل الحكم بنزول النصّ إلى الخَلق بَلَغهم أم لم يبلغهم.

فلو وقف الحكم على سماع الخطاب، وبلوغ النصّ، لم يكن على العامّي حكم في أكثر المسائل؛ لكونه لم يبلغه النّصّ، ولكان المجتهد إذا امتنع من الاجتهاد لا حكم عليه لتلك الحادثة، ولا يجب عليه قضاء ما ترك من العبادات والواجبات، ولا يكون مخطئاً إلَّا بترك الاجتهاد لا غير.

أما النص إذا نزل به جبريل، فقد قال أبو الخطاب[1]: يكون نسخاً وإن لم يعلم به المنسوخ عنه.

وإنما اعتدّ أهل قُباء بما مضى من صلاتهم؛ لأنَّ القِبلة يُعذر فيها بالعُذر.

جواب ثان:

أن هذا فرض في مسألة لا يتوهّم أن لها دليلاً يطلب، وإنما الخطأ فيما نصب الله تعالى عليه دليلاً أوجب على المكلَّف طلبه، ثم يحتاج إلى بيان تصوّر ذلك وإمكان خُلوّ بعض المسائل من الدليل.

---

(١) في «التمهيد»: (٢/ ٣٩٥).

وهو باطل؛ إذ لا خلاف في وجوب الاجتهاد في الحادثة، وتعرّف حكمها، والشرع قد نصبَ عليها إما دليلاً قاطعاً، أو ظنيّاً.

قولهم: «إن الأدلة الظنية ليست أدلة لأعيانها بدليل اختلاف الإضافات».

قلنا: هذا باطل؛ فإنا قد بيّنا في كلِّ مسألة دليلاً، وذكرنا وجه دلالته.

ولو لم يكن فيها أدلة، لاستوى المجتهد والعامّي. ولجاز للعامي الحكم بظنِّه؛ لمساواته المجتهد في عدم الدليل. وهل الفرق بينهما إلَّا معرفة الأدلة، ونظره في صحيحها وسقيمها؟

ونُبوّ[1] بعض الطباع عن قبول الدليل لا يخرجه عن دلالته؛ فإنَّ كثيراً من العقليات يختلف فيها الناس مع اعتقادهم أنها قاطعة.

ولا ينكر أنَّ منها: ما تضعف دلالته، ويخفى وجهه، ويوجد مُعارض له فتشتبه على المجتهد، وتختلف فيه الآراء. ومنها: ما يظهر ويتبيّن خطأ مخالفيه وكلّها أدلة. ولأن الظن إذا لم يكن دليلاً فبِمّ عرفتم أنه ليس بدليل؟ ويلزم من انتفاء ذلك؛ انتفاء الدليل على أنه ليس بدليل.

وقولهم: «إنه لا يخلو إما أن يكون مكلَّفاً بممكن، أو بغير ممكن».

قلنا: لا يكلَّف إلا ما يمكن.

ولا نقول: إنه يكلَّف الإصابة في محلِّ التعذر، بل يكلَّف طلب الصواب والحكم بالحق الذي هو حكم الله، فإن أصابه؛ فله أجر اجتهاده، وأجر إصابته، وإن أخطأه، فله ثواب اجتهاده، والخطأ محطوط عنه، والله تعالى أعلم.

فصل
[تعارض الأدلة]

إذا تعارض دليلان عند المجتهد ولم يترجَّح أحدهما، وجب عليه التوقُّف، ولم يكن له الحكم بأحدهما، ولا التخيير فيهما[2].

---

(١) نبو: أي نفور. «المصباح المنير»: (نبا).

(٢) بناء هذه المسألة كما في «المستصفى»: (٢/ ٤٤٧) على التعيين والتصويب، فمن: قال المصيب واحد، قال: لا تعارض في أدلة الشرع من غير ترجيح، وإنما هذا لعجز المجتهد فيلزمه التوقف أو الأخذ بالاحتياط أو تقليد مجتهد آخر عثر على ترجيح، وأما المصوبة، فقال بعضهم: يتوقف، وقال القاضي: يتخير. (ب). =

وبه قال أكثر الحنفية وأكثر الشافعية[1].

وقال بعضهم وبعض الحنفية: يكون المجتهد مخيّراً في الأخذ بأيهما شاء[2]؛ لأنه لا يخلو: إما أن يعمل بالدليلين، أو يسقطهما، أو يتحكّم بتعيين أحدهما، أو يتخيّر أو يتوقف.

لا سبيل إلى الجمع بينهما؛ عملاً وإسقاطاً؛ لأنه متناقض، ولا إلى التوقّف إلى غير غاية؛ فإنّ فيه تعطيلاً، وربما لم يَقبل الحكم التأخير، ولا سبيل إلى التحكّم.

لم يبق إلا التخيير، والتخيير بين الحكمين مما ورد به الشرع في العامّي إذا أفتاه مجتهدان. وفي خصال الكفّارة، والتوجُّه إلى أيِّ جدران الكعبة شاء لمن دخلها. والتخيير في زكاة مئتين من الإبل بين «الحقائق» و«بنات اللبون». وأمثال ذلك.

فإن قلتم: التخيير بين «التحريم» و«نقيضه»، و«الإيجاب» و«عكسه» يرفع التحريم والإيجاب.

قلنا: إنما يناقض الإيجاب جواز التَّرك مطلقاً، أما جوازه بشرط فلا، بدليل: الواجب الموسّع يجوز تركه بشرط[3]. والركعتان الأخيرتان في الرباعية من المسافر يجوز تركهما بشرط قصد القصر. كذا هاهنا: يجوز ترك الواجب بشرط قصد الدليل المسقط له.

وإذا سمع قوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] حَرُم عليه الجمع، وإنما يجوز له الجمع إذا قصد الدليل الثاني وهو قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [المعارج: ٣٠] كما قال عثمان: أحلَّتهما آية، وحرَّمتهما آية.

= وانظر: «المدخل إلى مذهب أحمد» ص٣٩٥، و«مجموع الفتاوى»: (٢٠/ ٩)، و«تيسير التحرير»: (٣/ ١٦١)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٥٩٩).

(١) أي: وبالوقف قال أكثر الحنفية والشافعية والحنابلة. انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٦١٢)، و«تيسير التحرير»: (٣/ ١٣٧)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤١٧، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٣٣٩).

(٢) وهو مذهب بعض الشافعية وبعض الحنفية، منهم الجصاص والجرجاني.
وهناك مذهب ثالث وهو: أن الدليلين يتساقطان، ويرجع المجتهد إلى البراءة الأصلية.
وقال الشيخ تقي الدين: إن عجز عن الترجيح، أو تعذر قلَّد عالماً.
انظر: «المستصفى»: (٢/ ٤٤٧)، و«إرشاد الفحول» ص٨٨٧، و«البحر المحيط»: (٦/ ١١٣)، و«فواتح الرحموت»: (٢/ ١٨٩)، و«المسودة» ص٤٤٩.

(٣) وهو العزم على فعله وسط الوقت أو آخره. انظر ص ٥٧ .

ولنا[1]: أنَّ التخيير: جمع بين النقيضين، واطّراح لكلا الدليلين، وكلاهما باطل:

أما بيان اطّراح الدليلين: فإذا تعارض «الموجب» و«المحرّم» فيصير إلى التخيير المطلق، وهو حكم ثالث غير حُكم الدليلين معاً، فيكون اطّراحاً لهما، وتركاً لموجبهما.

وأما الجمع بين النقيضين؛ فإنَّ المباح نقيض المحرَّم؛ فإذا تعارض «المبيح» و«المحرم»، فخيرّناه بين كونه محرّماً يأثم بفعله، وبين كونه مباحاً لا إثم على فاعله، كان جمعاً بينهما، وذلك محال.

ولأن في التخيير بين «الموجب» و«المبيح» رفعاً للإيجاب، فيصير عملاً بالدليل المبيح عيناً وهو تحكُّم، وقد سلّموا بطلانه.

قولهم: «إنما جاز بشرط القصد».

قلنا: فقبل أن يقصد العمل بأحدهما ما حكمه؟

إن قلتم: «حكمه الوجوب والإباحة معاً، والتحريم والحلّ معاً» فقد جمعتم بين النقيضين.

وإن قلتم: «حكمه التخيير» فقد نفيتم الوجوب قبل القصد، واطّرحتم دليله، وأثبتم حكم الإباحة من غير شرط.

وإن قلتم: «لا حُكم له قبل القصد، وإنما يصير له بالقصد حكم».

فهذا إثبات حُكم بمجرَّد الشهوة، والاختيار من غير دليل؛ فإنَّ الدليلين وُجدا فلم يثبت لهما حكم، وثبت بمجرَّد شهوته وقصده بلا دليل، وهذا باطل.

قولهم: «إنَّ التوقُّف لا سبيل إليه».

قلنا: نلزمكم ما إذا لم يجد المجتهد دليلاً في المسألة، والعامّي إذا لم يجد مفتياً فماذا يصنع؟ وهل ثَمَّ طريق إلَّا التوقّف في المسألة؟

ثم لا نسلّم تصوّر خُلو المسألة عن دليل؛ فإن الله تعالى كلَّفنا حكمه، ولا سبيل إليه إلَّا بدليل. فلو لم يجعل له دليلاً، كان تكليفاً بما لا يُطاق.

فعند ذلك: إذا تعارض دليلان، وتعذَّر الترجيح، أسقطهما، وعدل إلى غيرهما، كالحاكم إذا تعارضت عنده بيِّنتان.

---

(١) من هنا بدأ المصنف يستدل على ما ذهب إليه الجمهور، وهو التوقف.

أما العامّي، فقد قيل: يجتهد في أعيان المفتين فيقلّد أعلمهما وأدْيَنَهما[1]. وهو ظاهر قول الخِرَقي[2]؛ لأنه قال في الأعمى إذا كان مع مجتهدين في القِبلة: قلَّد أوثقهما في نفسه[3].

وقيل: يخيّر بينهما[4].

والفرق بينهما: أنَّ العامّي ليس ممن عليه دليل، ولا هو متعبّد باتباع موجب ظنّه، بخلاف المجتهد فإنه متعبّد بذلك، ومع التعارض لا ظن له، فيجب عليه التوقّف.

ولهذا لا يحتاج العامّي إلى الترجيح بين المفتين على هذا الوجه، ولا يلزمه العمل بالراجح، بخلاف المجتهد.

ولا ينكر التخيير في الشرع، لكن التخيير بين النقيضين ليس له في الشرع مجال، وهو في نفسه محال، والله أعلم.

---

(١) وهو اختيار الغزالي، ونسب هذا القول الآمدي إلى أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي.

انظر: «المستصفى»: (٢/ ٤٦٩)، و«الإحكام» للآمدي: (٤/ ٢٨٧)، و«البحر المحيط»: (٦/ ٣١٤).

(٢) هو عمر بن الحسين بن عبد الله بن أحمد أبو القاسم، أخذ العلم عن أبي بكر المروزي، وحرب الكرماني، وصالح وعبد الله ابني الإمام أحمد، وغيرهم، له المختصر المشهور في الفقه، الذي شرحه ابن قدامة في «المغني» والزركشي وأبو يعلى وغيرهم. توفي سنة (٣٣٤هـ). انظر: «طبقات الحنابلة»: (٢/ ٧٥)، و«شذرات الذهب»: (٢/ ٣٣٦).

(٣) انظر: «المغني» لابن قدامة: (٢/ ١٠٩).

(٤) وبه قال أكثر الشافعية والحنفية والحنابلة، وهو ما صححه أكثر العلماء، منهم الشيرازي والآمدي، واختاره القاضي أبو يعلى والمجد وأبو الخطاب.

وقيل: يأخذ بالأغلظ. حكاه الأستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر.

وقيل: يأخذ بالأيسر والأخف، ذكره الزركشي.

وهناك أقوال أخرى، انظر تفصيلها في مسألة العامي إذا أفتاه مجتهدان في: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٥٨٠)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤٤٢، و«اللمع» ص٢٥٦، و«الإحكام» للآمدي: (٤/ ٢٨٧)، و«البحر المحيط»: (٦/ ٣١٣)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ٢٥٥)، و«المسودة» ص٤٦٣، و«إرشاد الفحول» ص٨٧٨، و«المدخل» لابن بدران ص١٩٤.

فصل
[تعدد أقوال المجتهد في المسألة الواحدة]

وليس للمجتهد أن يقول «في المسألة قولين» في حال واحدة في قول عامة الفقهاء[1].

وقال ذلك الشافعي في مواضع[2]:

منها قال في المسترسل من اللحية قولين:

أحدهما: يجب غسله.

والآخر: لا يجب[3].

فقيل عنه: لعلَّه تكافأ عنده الدليلان فقال بهما على التخيير، أو علم الحق في أحدهما لا بعينه فقال ذلك؛ لينظر فيهما فاخترمه الموت، أو نبّه أصحابه على طريق الاجتهاد.

ولا يصح شيء من ذلك؛ فإن القولين لا يخلو: إما أن يكونا صحيحين، أو فاسدين، أو أحدهما صحيح، والآخر فاسد.

فإن كانا فاسدين: فالقول بهما حرام. وإن كانا صحيحين، وهما ضدان؛ فكيف يجتمع ضدان؟

وإن كان أحدهما فاسداً، لم يخل: إما أن يعلم فساد الفاسد، أو لا يعلمه.

فإن علمه: فكيف يقول قولاً فاسداً؟ أم كيف يُلَبّس على الأُمة بقول يحرُم القول به؟

وإن اشتبه عليه الصحيح بالفاسد؛ لم يكن عالماً بحكم المسألة، ولا قول له فيها أصلاً فكيف يكون له فيها قولان؟

قولهم: «تكافأ عنده دليلان». قد أبطلناه[4].

ثم لو صح: فحكمه التخيير، وهو قول واحد.

---

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٤٩٢)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٣٤٠)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤١٩، و«تيسير التحرير»: (٤/ ٢٣٢)، و«إرشاد الفحول» ص٨٥٤.

(٢) قال ابن السبكي في «جمع الجوامع»: ووقع للشافعي في بضعة عشر مكاناً، وهو دليل على علو شأنه علماً وديناً. وانظر: «اللمع» ص٢٦٤، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٣٤٠)، و«المحصول»: (٥/ ٣٩٢).

(٣) انظر: «الأم».

(٤) أي: عند قولنا: وإن كانا صحيحين وهما ضدان، فكيف يجتمع ضدان. (ب).

وقولهم: «إنه عَلِم الحقّ في أحدهما لا بعينه».قد بيّنا أنَّ ما كان كذلك، لم يكن له في المسألة قول أصلاً.

ثم كان ينبغي أن ينبّه على ذلك، ويقول: «لي في المسألة نظر» أو يقول: «الحق في أحد هذين القولين». أما إطلاقه فلا وجه له. وهذا هو الجواب عن الآخر.

أما ما يُحكى عن غيره من الأئمة من الروايتين، فإنما يكون ذلك في حالتين، لاختلاف الاجتهاد، والرجوع عما رأى إلى غيره. ثم إن علمنا المتأخر عملنا به، وألغينا المتقدم، وإن لم نعلم المتقدم منهما، فيكونان كالخبرين المتعارضين عن النبي ﷺ[1].

فصل
[المجتهد لا يقلد غيره]

اتفقوا على أنَّ المجتهدَ إذا اجتهد فغلبَ على ظنِّه الحكم، لم يَجُزْ له تقليد غيره[2]، وعلى أن العامّي له تقليد المجتهد.

فأما المتمكن من الاجتهاد في بعض المسائل، ولا يقدر على الاجتهاد في البعض إلَّا بتحصيل علم على سبيل الابتداء كالنحو في مسألة نحوية، وعلم صفات الرجال في مسألة خبرية، فالأشبه أنه كالعامّي فيما لم يحصل علمه؛ فإنه كما يمكنه تحصيله، فالعامّي يمكنه ذلك مع المشقّة التي تلحقه.

---

(١) قال الفتوحي: ثم لا يخلو: إما أن يعلم المتأخر منهما أو لا، فإن علم أسبقهما، فالثاني مذهبه وهو ناسخ لقوله الأول عند الأكثر.
وقيل: يكون الأول مذهبه أيضاً، ما لم يصرح بالرجوع عن الأول، اختاره ابن حامد وغيره.
وإن لم يعلم الأسبق منهما فمذهبه أقربهما من الأدلة، أو من قواعده، قدمه ابن مفلح في «فروعه» وغيره.
قال أبو الخطاب في «التمهيد» وغيره: يجتهد في الأشبه بأصوله، الأقوى في الحجة، فيجعله مذهبه.
انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٤٩٤)، و«التبصرة» ص٥١٤، و«المسودة» ص٥٢٦، و«التمهيد» لأبي الخطاب: (٤/ ٣٦٥).

(٢) اتفق الجمهور على أنه إذا اجتهد في مسألة، وأداه اجتهاده إلى حكم فيها لا يجوز له تقليد غيره، وإن لم يكن قد اجتهد فيها:
قال الفتوحي: فكذلك على الصحيح، قاله أحمد ومالك والشافعي ولأبي حنيفة روايتان.
وقيل: يجوز تقليده إن لم يجتهد مطلقاً، وحكي عن أحمد والثوري وإسحاق. =

إنما المجتهد الذي صارت العلوم عنده حاصلة بالقوة القريبة من الفعل، من غير حاجة إلى تعب كثير، بحيث لو بَحَث عن المسألة، ونظر في الأدلة استقلَّ بها، ولم يفتقر إلى تعلّم من غيره، فهذا المجتهد هل يجوز له تقليد غيره؟

قال أصحابنا: ليس له تقليد مجتهد آخر مع ضيق الوقت، ولا سعته، لا فيما يخصه، ولا فيما يفتي به[1].

لكن يجوز له أنْ ينقل للمستفتي مذهب الأئمة كأحمد والشافعي، ولا يفتي من عند نفسه بتقليد غيره؛ لأنَّ تقليد من لا تثبت عصمته ولا تعلم إصابته حكم شرعي لا يثبت إلا بنَصّ أو قياس، ولا نَصَّ ولا قياس؛ إذ المنصوص عليه العاميّ مع المجتهد، وليس ما اختلفنا فيه مثله؛ فإنَّ العاميّ عاجز عن تحصيل العلم والظن بنفسه، والمجتهد قادر، فلا يكون في معناه.

فإن قيل: هو لا يقدر على غير الظن، وظن غيره كظنِّه.

قلنا: مع هذا إذا حصل ظنّه، لم يجز له اتباع ظنِّ غيره، فكان ظنُّه أصلاً، وظنُّ غيره بدلاً، فلا يجوز إثباته إلَّا بدليل.

ولأنه إذا لم يجز له العدول إليه مع وجود المبدل، لم يجز مع القدرة عليه كسائر الأبدال والمبدلات.

فإن قيل: لا نسلِّم عدم النَّصّ في المسألة، بل فيها نصوص، كقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] وهذا لا يعلم هذه المسألة، وقوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

= وقيل: فيما يخصه، وقيل: يجوز التقليد لحاكم فقط، وابن حمدان وبعض المالكية لعذر، وابن سريج لضيق الوقت، ومحمد لأعلم منه، وجمعٌ لصحابي أرجح ولا إنكار منهم، وقيل: وتابعي.

انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٥١٥)، و«الإحكام» للآمدي: (٤/ ٢٤٧)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤٤٣، و«تيسير التحرير»: (٤/ ٢٢٧)، و«المدخل» ص٣٨٢.

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: والصحيح أنه يجوز حيث عجز عن الاجتهاد، إما لتكافؤ الأدلة، وإما لضيق الوقت عن الاجتهاد، وإما لعدم ظهور دليل له، فإنه حيث عجز سقط عنه وجوب ما عجز عنه، وانتقل إلى بدله، وهو التقليد، كما لو عجز عن الطهارة بالماء. انظر: «مجموع الفتاوى»: (٢٠/ ٢٠٤).

قلنا: المراد بالأُولى، أمر العامة بسؤال العلماء؛ إذ ينبغي أن يتميَّز السائل عن المسؤول، فالعالم مسؤول غير سائل، ولا يخرج عن العلماء بكون المسألة غير حاضرة في ذهنه، إذا كان متمكِّناً من معرفتها من غير تعلُّم من غيره.

الثاني: يحتمل أن يكون معناه: اسألوا لتعلموا، أي: سلوا عن الدليل؛ ليحصل العلم، كما يقال: «كلْ لتشبع» و«اشربْ لتروى».

والمراد بأولي الأمر: الولاة؛ لوجوب طاعتهم؛ إذ لا يجب على المجتهد طاعة المجتهد.

وإن كان المراد به: العلماء؛ فالطاعة على العوام.

ثم هو معارض بعمومات أقوى مما ذكروه، يمكن التمسك بها في المسألة، كقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، وقوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، وقوله سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النساء: ٨٢]، و[محمد: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

وهذا كلُّه أمر بالتدبُّر والاستنباط، والخطاب مع العلماء.

ثم لا فرق بين المماثل والأعلم[1]؛ فإنَّ الواجب أنْ ينظر:

فإن وافق اجتهاده الأعلم، فذاك. وإن خالفه فمن أين ينفع كونه أعلم؟ وقد صار مزّيفاً عنده، وظنُّه عنده أقوى من ظن غيره، وله الأخذ بظن نفسه اتفاقاً، ولم يلزمه الأخذ بقول غيره وإن كان أعلم، فينبغي أن لا يجوز تقليده.

فإن قيل: فلم يُنقل عن طلحة والزبير ونظرائهما نظر في الأحكام مع ظهور الخلاف، فالأظهر أنهم أخذوا بقول غيرهم.

قلنا: كانوا لا يفتون؛ اكتفاء بغيرهم، وأما علمهم لنفوسهم لم يكن إلَّا بما عرفوه. فإن أشكَلَ عليهم، شاوروا غيرهم لتعرُّف الدليل لا للتقليد، والله أعلم.

---

(١) أي: المجتهد المماثل للآخر، والأعلم من الآخر. (ب).

فصل

[حكم المجتهد في مسألة لعلة كحكمه في غيرها عند وجود تلك العلة]

إذا نَصَّ المجتهدُ على حُكم في مسألة لعلَّة بيّنها، توجد في مسائل سوى المنصوص عليه، فمذهبه في تلك المسائل كمذهبه في المسائل المعلَّلة؛ لأنه يعتقد الحكم تابعاً للعلة ما لم يمنع منها مانع.

فإن لم يبيِّن العلة؛ لم يجعل ذلك الحُكم مذهبه في مسألة أخرى، وإن أشبهتها شبهاً يجوز خفاء مثله على بعض المجتهدين؛ فإنا لا ندري لعلَّها لو خَطَرت له، لم يصِرْ فيها إلى ذلك الحُكم، ولأن ذلك إثبات مذهبٍ بالقياس.

ولذلك افترقا في منصوص الشارع؛ فما نَصّ على علَّته، كان كالنَّصّ يَنسخ ويُنسخ به، وما لم ينصّ على علّته، لم يَنسخ ولم يُنسخ به[1].

ولو نَصّ المجتهدُ على مسألتين متشابهتين بحُكمين مختلفين، لم ينقل حُكم إحداهما إلى الأخرى[2]، ليكون له في المسألة، روايتان، لأنا إذا لم نجعل مذهبه في المنصوص عليه مذهباً له في المسكوت عنه، فبالطريق الأولى أنْ لا نجعله مذهباً له فيما نَصَّ على خلافه.

ولأنه إنما يضاف إلى الإنسان مذهب في المسألة بنَصِّه، أو دلالةٍ تجري مَجرى نصّه ولم يوجد أحدهما.

---

(١) سبق ذكر ذلك في باب النسخ. انظر ص١١٤ .

(٢) هذا ما اختاره المصنف، وذكره أبو الخطاب في «التمهيد» وغيره، واقتصر عليه المجد، وقدمه ابن مفلح في «أصوله».

وقال الطوفي: والأولى جواز ذلك بعد الجِدّ والبحث من أهل النظر، ممن تدرَّب فيه وعرف مدارك الأحكام ومآخذها، لأن خفاء الفرق بين المسألتين الذي يقتضي اختلافهما في الحكم مع أهلية النظر، ممتنع في العادة وإن دق ذلك الفرق. اهـ. وهو مذهب بعض الشافعية.

انظر: «شرح مختصر الروضة»: (٣/ ٦٤١)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٥٠٠)، و«المسودة» ص٥٢٥، و«التمهيد» لأبي الخطاب: (٤/ ٣٦٨)، و«اللمع» ص٢٦٥، و«التبصرة» ص٥١٧.

وإنْ وُجد منه نوع دلالة على الأخرى، لكن قد نَصَّ فيها على خلاف ذلك الدلالة، فالدلالة الضعيفة لا تقاوم النَّصَّ الصريح.

فإنْ نَصَّ في مسألة واحدة على حُكمين مُختلفين، ولم يعلم تَقدُّم أحدهما، اجتهدنا في أشبههما بأصوله، وأقواهما في الدلالة فجعلناها له مذهباً، وكنَّا شاكِّين في الأخرى.

وإن علمنا الأخيرة؛ فهي المذهب؛ لأنه لا يجوز أن يجمع بين قولين مختلفين على ما بيّنا، فيكون نَصّه الأخير رجوعاً عن رأيه الأول، فلا يبقى مذهباً له كما لو صرَّح بالرجوع.

وقال بعض أصحابنا: يكون الأول مذهباً له؛ لأنه لا يُنقض الاجتهاد بالاجتهاد، ولا يصحّ[1].

فإنهم إنْ أرادوا أنْ لا يُترك ما أدّاه إليه اجتهاده الأول باجتهاده الثاني، فهو باطل يقيناً؛ فإنا نعلم أنَّ المجتهد في القِبلة إذا تغيَّر اجتهاده ترك الجهة التي كان مستقبلاً لها، وتوجَّه إلى غيرها، والمفتي إذا أفتى في مسألة بحكم، ثم تغيَّر اجتهاده، لم يجز أن يُفتي فيها بذلك الحكم الأول، وكذلك الحاكم.

وإن أرادوا: أنَّ الحُكم الذي حَكَمَ به على شخص لا ينقضه، أو ما أدّاه من الصلوات لا يُعيده، فليس هذا نظيراً لمسألتنا.

إنما الخلاف فيما إذا تغيَّر اجتهاده: هل يبقى الأول مذهباً له أم لا؟ وقد بيّنا أنه لا يبقى. ثم يبطل ما ذكروه بما صرَّح بالرجوع عن القول الأول فكيف يجعل مذهباً له مع قوله: «رجعتُ عنه، واعتقدتُ بطلانه»؟ فلابد من نقض الاجتهاد بالاجتهاد.

وعند ذلك: ينبّه على أنَّ المجتهدَ لو تزوج امرأة خالعها ثلاثاً، وهو يرى أنَّ الخُلعَ فسخٌ[2]، ثم تغير اجتهاده، واعتقد أنَّ الخُلعَ طلاق[3]، لزمه تسريحها، ولم يُجْز له إمساكها على خلاف اعتقاده.

فإنْ حَكمَ بصحَّة ذلك النكاح حاكمٌ، ثم تغيّر اجتهاده، لم يفرَّق بين الزوجين لمصلحة

---

(١) أي: القول المذكور، وانظر: «التمهيد» لأبي الخطاب: (٤/ ٣٧٠).

(٢) وهو رواية عن الإمام أحمد، وأحد قولي الشافعي. انظر: «المغني»: (١٠/ ٢٧٤).

(٣) وهو مذهب الحنفية والمالكية، وإحدى الروايتين عن الإمام أحمد. انظر: المصدر السابق.

الحُكم، فإنه لو نقض الحكم بالاجتهاد لنقض النقض، وتسلسل واضطربت الأحكام، ولم يوثق بها.

أما إذا أنكح المقلّد بفتوى مجتهد، ثم تغير اجتهاد المجتهد، فهل يجب على المقلّد تسريح زوجته؟

الظاهر: أنه لا يجب؛ لأن عمله بفتياه جرى مجرى حكم الحاكم، فلا ينقض ذلك، كما لا ينقض ما حَكَم به الحاكم.

فصل
في التقليد

التقليد في اللغة: وضعُ الشيء في العُنق مع الإحاطة به[1]. ويسمّى ذلك قلادة، والجمع: قلائد قال الله تعالى: ﴿وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَٰٓئِدَ﴾ [المائدة: ٢]. ومنه قول النبي ﷺ في الخيل: «**لا تُقَلِّدُوها الأوْتَار**»[2].

قال الشاعر:

قَلّدوها تَمائماً خَوفَ واشٍ وحاسِدِ[3]

ثم يستعمل في تفويض الأمر إلى الشخص استعارة، كأنه ربط الأمر بعنقه كما قال لقيط الأيادي:

وقلّدوا أمرَكم لله درّكم رَحب الذِّراع بأمر الحرب مُضطلعا[4]

---

(١) انظر: «مختار الصحاح»، و«المصباح المنير»: (قلد).

(٢) أخرجه أبو داود: ٢٥٥٣، والنسائي: ٣٥٦٥، وأحمد: ١٩٠٣٢، من حديث أبي وهب الجشمي، وأحمد: ١٤٧٩١، من حديث جابر، وهو حسن لغيره.
والأوتار: جمع وِتر بالكسر، وهو الدم وطلب الثأر. يريد: اجعلوا ذلك لازماً لها في أعناقها لزوم القلائد للأعناق. وقيل: المراد بالأوتار: أنهم كانوا يقلدون الخيل والإبل أوتار القسي؛ لئلا تصيبها العين بزعمهم. وقيل: النهي عن ذلك لئلا تختنق الدابة عند شدة الركض.
انظر: «النهاية» لابن الأثير: (٤/ ١٥٤).

(٣) التمائم: جمع تميمة، وهي: خرزات كانت العرب تعلقها على أولادهم يتقون بها العين في زعمهم.
وواش يقال: وشى به يشي وشاية إذا نم عليه وسعى به، وجمعه وشاة.

(٤) البيت للقيط بن يعمر الإيادي الجاهلي، من قصيدة يحذر فيها قومه من كسرى ونواياه السيئة ضدهم إذا ظفر بهم، وكان من كتّاب إيوان كسرى.

وهو في عرف الفقهاء: قَبول قول الغير من غير حُجّة أخذاً من هذا المعنى[1]. فلا يسمّى الأخذ بقول النبي ﷺ والإجماع تقليداً؛ لأن ذلك هو الحُجّة في نفسه.

قال أبو الخطاب[2]: العلوم على ضربين:

منها: ما لا يسوغ التقليد فيه وهو: معرفة الله، ووحدانيته، وصحّة الرسالة ونحو ذلك[3]؛ لأن المقلّد في ذلك إما أن يجوّز الخطأ على من يقلده، أو يحيله، فإن أجازه: فهو شاكٌّ في صحّة مذهبه. وإن أحاله: فبِمَ، عرف استحالته، ولا دليل عليها؟

وإن قلّده في: أن قوله حق، فبِمَ عرف صدقه؟ وإن قلّد غيره في تصديقه، فبِمَ عرف صدق الآخر؟ وإنْ عوّل على سكون النفس في صدقه؛ فما الفرق بينه وبين سكون أنفس النصارى واليهود المقلّدين؟ وما الفرق بين قول مقلّده أنه صادق وبين قول مخالفه؟

وأما التقليد في الفروع؛ فهو جائز إجماعاً[4]. فكانت الحجة فيه الإجماع، ولأنَّ المجتهدَ في الفروع إما مصيب، وإما مخطئ مثاب غير مأثوم، بخلاف ما ذكرناه. فلهذا جاز التقليد فيها، بل وَجبَ على العامي ذلك.

---

(١) انظر في تعريف التقليد: «البحر المحيط»: (٦/ ٢٧٠)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٥٢٩)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ٢٤١)، و«الحدود» للباجي ص٦٤، و«الفقيه والمتفقه»: (٢/ ٦٦)، و«إرشاد الفحول» ص٨٦٠.

(٢) في «التمهيد»: (٤/ ٣٩٦).

(٣) وهو مذهب الجمهور، وحكى الرازي في «المحصول» عن كثير من الفقهاء أنه يجوز ذلك، ولم يحكه ابن الحاجب في «المختصر» إلا عن العنبري.
انظر: «البحر المحيط»: (٦/ ٢٧٧)، و«المحصول»: (٦/ ٩١)، و«مختصر ابن الحاجب»: (٢/ ٣٠٥)، و«إرشاد الفحول» ص٨٦٢، و«المسودة» ٤٥٧.

(٤) وهو الضرب الثاني من ضربي العلوم التي ذكرها أبو الخطاب.
وقوله: إجماعاً. فيه تساهل كبير. قال الزركشي: والمتعلق بالفروع فيه ثلاثة أقوال:
الأول: ذهب بعض المعتزلة إلى تحريم التقليد مطلقاً، كالتقليد في الأصول، ووافقهم ابن حزم وكاد يدعي الإجماع على النهي عن التقليد، وكذا الشوكاني.
والثاني: يجب مطلقاً، ويحرم النظر، ونسب إلى بعض الحشوية.
والثالث: وعليه الأئمة الأربعة وغيرهم، يجب على العامي، ويحرم على المجتهد، وقال: هو الحق.
انظر: «البحر المحيط»: (٦/ ٢٨٠)، و«إرشاد الفحول» ص٨٦٦، و«النبذ» لابن حزم ص١١٤، و«الفقيه والمتفقه»: (٢/ ٦٨).

وذهب بعض القدرية[1] إلى أنَّ العامّة يلزمهم النظر في الدليل في الفروع أيضاً:

وهو باطل بإجماع الصحابة؛ فإنهم كانوا يفتون العامة، ولا يأمرونهم بنَيْل درجة الاجتهاد، وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم.

ولأن الإجماع منعقد على تكليف العامي الأحكام، وتكليفه رتبة الاجتهاد يؤدّي إلى انقطاع الحَرْث، والنسل، وتعطيل الحِرَف، والصنائع، فيؤدي إلى خراب الدنيا

ثم ماذا يصنع العاميّ إذا نزلت به حادثة، إنْ لم يثبت لها حكم إلى أنْ يبلغَ رتبة الاجتهاد، فإلى متى يصير مجتهداً؟ ولعلّه لا يبلغ ذلك أبداً فتضيع الأحكام.

فلم يَبقَ إلَّا سؤال العلماء، وقد أمر الله تعالى بسؤال العلماء في قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

قال أبو الخطاب[2]: ولا يجوز التقليد في أركان الإسلام الخمسة ونحوها مما اشتهر، ونُقل نقلاً متواتراً؛ لأنَّ العامة شاركوا العلماء في ذلك، فلا وجه للتقليد[3].

فصل

[من يستفتيه العامي]

ولا يستفتي العامي إلَّا من غلبَ على ظنِّه أنه من أهل الاجتهاد، بما يراه من انتصابه للفتيا بمَشْهَد من أعيان العلماء، وأخذ الناس عنه، وما يتلمَّحه من سمات الدِّين والسّتْر، أو يخبره عدل عنه. فأما من عَرَفه بالجهل، فلا يجوز أنْ يقلّده اتفاقاً[4].

---

(١) وهو قول بعض المعتزلة كما مر في التعليق السابق، فإن كثيراً ما يسمي الغزالي المعتزلة بالقدرية، وتبعه المصنف على ذلك. انظر: «المستصفى»: (٢/ ٤٦٦)، و«البحر المحيط»: (٦/ ٢٨٠)، و«المعتمد»: (٢/ ٩٥٤).

(٢) في «التمهيد»: (٤/ ٣٩٨).

(٣) وذكر هذا القول أيضاً القاضي أبو يعلى وابن عقيل إجماعاً. انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٥٣٨)، و«المسودة» ص٤٥٨، و«الفقيه والمتفقه»: (٢/ ٦٨)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤٤٢.

(٤) نقل فيه الوفاق الآمدي وابن النجار، وابن الهمام، والزركشي، وغيرهم.
انظر: «الإحكام» للآمدي: (٤/ ٢٨٢)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ٢٤٨)، و«تشنيف المسامع»: (٢/ ٢٢٥)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٥٤١)، و«إعلام الموقعين»: (١/ ٥١٨)، و«الفقيه والمتفقه»: (٢/ ٦٨)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤٤٢، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٤٠١).

ومن جُهل حاله؛ فقد قيل: يجوز تقليده؛ لأنَّ العادة أنَّ من دخلَ بلدة يَسأل عن مسألة لا يبحثُ عن عدالة من يستفتيه، ولا عن علمه. وإنْ قلتم بالسؤال عن علمه، فلا يمكن السؤال عن عدالته، وهو حُجّة لنا في الصورة الممنوعة. وقيل: لا يجوز.

قلنا: كلُّ مَن وجبَ عليه قَبول قول غيره وجب معرفة حاله، فيجب على الأُمة معرفة حال الرسول بالنظر في معجزاته، ولا يصدَّق كلّ مجهول يدَّعي أنه رسول الله، ويجب على الحاكم معرفة الشاهد، وعلى العالم بالخبر معرفة حال رواته.

وفي الجملة: كيف يقلَّد من يجوز أن يكون أجهل من السائل. أما العادة من العامة فليست دليلاً.

وإن سلّمنا ذلك مع الجهل بعدالته، فلأن الظاهر من حال العالم العدالة، لا سيما إذا اشتهر بالفتيا.

ولا يمكن أنْ يقال: ظاهر الخلق نَيل درجة الاجتهاد؛ لغلبة الجهل، وكون الناس عوام إلَّا الأفراد. ولا يمكن أن يقال: العلماء فسقة إلَّا الآحاد، فافترقا.

فصل
[تعدد المجتهدين في البلد]

وإذا كان في البلد مجتهدون، فللمقلد مسألة من شاء منهم[1].

ولا يلزمه مراجعة الأعلم كما نُقل في زمن الصحابة؛ إذ سأل العامة الفاضل والمفضول في أحوال العلماء.

وقيل: بل يلزمه سؤال الأفضل[2].

---

(١) وهو مذهب الجمهور. انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٥٨٠)، و«المستصفى»: (٢/ ٤٦٨)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ٢٥١)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤٣٢، و«المدخل» ص١٩٤.

(٢) وبه قال ابن عقيل وابن سريج والقفال والسمعاني، وهو رواية عن أحمد، اختارها ابن القيم وابن بدران. انظر: «نزهة الخاطر»: (٢/ ٢٩٣)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٥٧٢)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٣٩٩)، و«المسودة» ص٤٦٢، و«إعلام الموقعين»: (٤/ ٣٣٠)، وقواطع الأدلة: (٢/ ٣٥٨).

وقد أَومأ الخِرَقي: إليه فقال: «إذا اختلف اجتهاد رجلين اتبع الأعمى أوثقهما في نفسه»[1].

والأول أوْلى[2]؛ لما ذكرنا من الإجماع. وقول الخرقي يُحمل على ما إذا سألهما فاختلفا، وأفتاه كلُّ واحد بخلاف قول صاحبه، فحينئذ يلزمه الأخذ بقول الأفضل في علمه ودينه[3]. وفيه وجه آخر: أنه يتخيَّر؛ لما ذكرناه من الإجماع.

ولأن العامي لا يعلم الأفضل حقيقة، بل يَغترُّ بالظواهر. وربما يقدم المفضول؛ فإنَّ لمعرفة مراتب الفضل أدلة غامضة ليس دركها شأن العوام. ولو جاز ذلك، جاز له النظر في المسألة ابتداء.

ووجه القول الأول: أنَّ أحد القولين خطأ، وقد تعارض عنده دليلان فيلزمه الأخذ بأرجحهما، كالمجتهد يلزمه الأخذ بأرجح الدليلين المتعارضين.

ولأنّ من اعتقد أنَّ الصواب في أحد القولين لا ينبغي له أنْ يأخذ بالتشهِّي، وينتقي من المذاهب أطيبها، ويتوسع، ويعرف الأفضل بالأخبار، وبإذعان المفضول له، وتقديمه له، وبأمارات تفيدُ غلبة الظن دون البحث عن نفس علمه، والعامّي أهل لذلك.

والإجماع محمول على ما إذا لم يسألهما؛ إذ لم ينقل إلَّا ذلك. فأما إن استوى عنده المفتيان؛ جاز له الأخذ بقول من شاء منهما؛ لأنه ليس قول بعضهم بأَوْلى من البعض.

وقد رجَّح قوم القول الأشد؛ لأنَّ الحقَّ ثقيل، ورجَّح الآخرون الأخف؛ لأن النبي ﷺ بُعثَ بالحنيفية السّمحة. وهما قولان متعارضان فيسقطان[4].

وقد روي عن أحمد رحمه الله ما يدلّ على جواز تقليد المفضول؛ فإنَّ الحسين بن يسار[5] سأله عن مسألة في الطلاق فقال: «إن فعلَ حنث» فقال له: يا أبا عبد الله، إنْ أفتاني إنسان، يعني لا يحنث، فقال: تعرف حلقة المدنيين؟ حلقة بالرصافة، فقال له: إن أفتوني به حل؟ قال: «نعم»[6] وهذا يدلُّ على التخيير بعد الفتيا، والله أعلم.

---

(١) وذلك في مسألة القبلة. انظر: «المغني»: (٢/ ١٠٩).

(٢) أي: القول الأول، وهو أن يقلُ: العامي من شاء ممن بلغ درجة الاجتهاد.

(٣) أي: يتخير بين الفاضل والمفضول في مسألة القبلة.

(٤) قد مر معنا تفصيل هذه المسألة وذكر أقوال العلماء فيها ص٩٨.

(٥) الحسين بن يسار: المخزومي من أصحاب الإمام أحمد. «طبقات الحنابلة»: (١/ ١٤٢).

(٦) ذكر هذه القصة المجد في «المسودة» ص٤٦٣، والفتوحي في «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٥٨٠).

باب
في ترتيب الأدلة ومعرفة الترجيح [1]

يجبُ على المجتهد في كلِّ مسألة أنْ ينظر أولَ شيء إلى الإجماع، فإن وجده لم يحتج إلى النظر في سواه[2].

ولو خالفه كتاب، أو سنة علم أنَّ ذلك منسوخ، أو متأول؛ لكون الإجماع دليلاً قاطعاً لا يَقبلُ نسخاً ولا تأويلاً.

ثم ينظر في الكتاب والسنة المتواترة. وهما على رتبة واحدة، لأنَّ كلَّ واحد منهما دليل قاطع، ولا يتصوَّر التعارض في القواطع إلَّا أنْ يكونَ أحدهما منسوخاً.

ولا يتصوَّر أنْ يتعارضَ علمٌ وظنٌّ؛ لأن ما عُلم كيف يُظن خلافه، وظنّ خلافه شكٌّ، فكيف يُشكُّ فيما يُعلَم؟

ثم ينظر في أخبار الآحاد، فإن عارض خبر خاصّ عموم كتاب؛ أو سنة متواترة، فقد ذكرنا ما يجب تقديمه منها[3].

---

(١) اعلم أن هذا الباب من موضوع نظر المجتهد وضروراته، لأن الأدلة الشرعية متفاوتة في مراتب القوة، فيحتاج المجتهد إلى معرفة ما يقدم منها وما يؤخر، لئلا يأخذ بالأضعف منها مع وجود الأقوى، فيكون كالمتيمم مع وجود الماء.

وقد يعرض للأدلة التعارض والتكافؤ، فتصير بذلك كالمعدومة، فيحتاج إلى إظهار بعضها بالترجيح ليعمل به، وإلا تعطلت الأدلة والأحكام؛ فهذا الباب مما يتوقف عليه الاجتهاد توقف الشيء على جزئه أو شرطه. (ط).

(٢) وهو أنواع، أحدها: الإجماع النطقي المتواتر، وهو أعلاها، ثم يليه الإجماع النطقي الثابت بالآحاد، ثم يليه الإجماع السكوتي المتواتر، ثم يليه الإجماع السكوتي الثابت بالآحاد، فهذه الأنواع الأربعة كلها مقدمة على باقي الأدلة.

ثم السابق، أي: أنه إذا نقل إجماعان متضادان، فالمعمول به منهما: هو السابق من الإجماعين، فيقدم إجماع الصحابة على إجماع التابعين، وإجماع التابعين على من بعدهم، وهلم جرًّا.

انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٦٠١)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٣٦٧)، و«تيسير التحرير»: (٣/ ١٦١)، و«شرح العضد»: (٢/ ٣١٢).

(٣) في تعارض الخاص مع العام، ص: ٢٨٦ .

ثم ينظر بعد ذلك في قياس النصوص[1]، فإن تعارض قياسان، أو خبران، أو عمومان، طلب الترجيح.

واعلم أن التعارض هو: التناقض[2]، ولا يجوز ذلك في خبرين؛ لأنَّ خبر الله تعالى ورسوله ﷺ لا يكون كذباً.

فإن وُجد ذلك في حكمين:

فإما أن يكونَ أحدهما كذباً من الراوي، أو يمكن الجمع بينهما بالتنزيل على حالين أو في زمانين، أو يكونَ أحدهما منسوخاً.

فإن لم يمكن الجمع، ولا معرفة النسخ، رجَّحنا فأخذنا بالأقوى في أنفسنا، ويحصل الترجيح في الأخبار من ثلاثة أوجه:

الأول: يتعلَّق بالسند، وذلك أمور خمسة:

أحدها: كثرة الرواة، فإنَّ ما كان رواته أكثر، كان أقوى في النفس وأبعد من الغلط أو السهو؛ فإن خبر كلّ واحد يفيد ظنّاً على انفراده، فإذا انضمَّ أحدهما إلى الآخر، كان أقوى وآكد منه لو كان منفرداً، ولهذا ينتهي إلى التواتر بحيث يصيرُ ضروريّاً قاطعاً لا يشك فيه. وبهذا قال الشافعي[3].

---

(١) وقدم الفتوحي وغيره قول الصحابي على القياس، قال ابن بدران: وهو الحق.
انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٦٠٥)، و«المدخل» ص١٩٦، و«تيسر التحرير»: (٣/ ١٣٧).

(٢) التعارض: هو تقابل دليلين ـ ولو عامين ـ على سبيل الممانعة، وذلك إذا كان أحد الدليلين يدل على الجواز، والدليل الآخر يدل على المنع، فدليل الجواز يمنع التحريم، ودليل التحريم يمنع الجواز، فكل منهما مقابل للآخر، ومعارض له، ومانع له.
انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٦٠٥)، و«المستصفى»: (٢/ ٤٧٦)، و«البحر المحيط»: (٦/ ١١١)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤٢٠، و«تيسير التحرير»: (٣/ ١٣٦)، و«إرشاد الفحول» ص٨٨٧.

(٣) وهو مذهب الجمهور، من المالكية والشافعية والحنابلة.
انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٣٤٧)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٦٢٨)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤٢٠، و«إرشاد الفحول» ص٨٩٢، و«البحر المحيط»: (٦/ ١٥٠).

وقال بعض الحنفية: لا يرجح به[1]؛ لأنه خبر يتعلَّق به الحكم، فلم يترجح بالكثرة كالشهادة والفتوى.

قلنا: الأصل ما ذكرناه، بدليل أمور ثلاثة:

أحدها: ما ذكرناه من غلبة الظن، وتقديم الراجح متعيَّن؛ لأنه أقرب إلى الصحة، ولذلك إذا غلب على الظن كون الفرع أشبه بأحد الأصلين، وجَبَ اتباعه.

الثاني: أنَّ الصحابة ﷺ كانوا يرجِّحون بكثرة العدد، ولذلك قوّى النبي ﷺ خبر ذي اليدين بموافقة أبي بكر وعمر ﷺ[2].

وأبو بكر قوَّى خبر المغيرة في ميراث الجدة بموافقة محمد بن مسلمة[3].

وقوَّى عمر خبر المغيرة أيضاً في دِية الجنين، بموافقة محمد بن مسلمة[4].

وقوَّى خبر أبي موسى في الاستئذان بموافقة أبي سعيد[5].

وقوَّى ابن عمر خبر أبي هريرة في مَن شهد جنازة بموافقة عائشة[6]. إلى غير ذلك مما يكثر فيكون إجماعاً منهم.

الثالث: أنَّ هذا عادة الناس في حرائثهم، وتجاراتهم، وسلوك الطريق، فإنهم عند تعارض الأسباب المخوفة يميلون إلى الأقوى.

---

(١) وهو مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف والكرخي وبعض المعتزلة، في عدم الترجيح بالكثرة في الرواية والشهادة والفتوى، لكن عبيد الله بن مسعود وابن عبد الشكور وابن الهمام والنسفي وابن نجيم وغيرهم ذكروا أن الحنفية ترجح بالكثرة في بعض المواضع، كالترجيح بكثرة الأصول، ولا ترجح بالكثرة في مواضع أخرى كالأدلة.

انظر: «تيسير التحرير»: (٣/ ١٦٩)، و«التلويح على التوضيح»: (٣/ ٦١)، و«فواتح الرحموت»: (٢/ ٢١٠)، و«الإحكام» للآمدي: (٤/ ٢٩٥).

(٢) أخرجه البخاري: ١٢٢٩، ومسلم: ١٢٨٨، وأحمد: ٧٢٠١، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) أخرجه أبو داود: ٢٨٩٤، والترمذي: ٢١٠٠، والنسائي في «الكبرى»: ٦٣٤١، وأحمد: ١٧٩٧٨، من حديث قبيصة بن ذؤيب ﷺ، وهو صحيح لغيره.

(٤) أخرجه البخاري: ٧٣١٨، ومسلم: ٤٣٩٧، وأحمد: ١٨١٣٦، من حديث المغيرة بن الشعبة ﷺ.

(٥) أخرجه البخاري: ٢٠٦٢، ومسلم: ٥٦٣١، وأحمد: ١٩٥٨١، من حديث أبي موسى الأشعري ﷺ.

(٦) أخرجه البخاري: ١٣٢٣، ومسلم: ٢١٩٤، وأحمد: ١٠٠٧٩، من حديث أبي هريرة ﷺ.

فأما الشهادة، فلم يرجِّحوا فيها، وسببها أنَّ باب الشهادة مبنيٌّ على التعبُّد، ولهذا لو شهد بلفظ الإخبار دون الشهادة لم يُقبل، ولا تُقبل شهادة مئة امرأة على باقة بقل.

الثاني: أنْ يكون أحد الراويين معروفاً بزيادة التيقّظ، وقلة الغلط، فالثقة بروايته أكثر[1].

الثالث: أنْ يكون أورع وأتقى، فيكون أشد تحرُّزاً من الكذب، وأبعد من رواية ما يُشك فيه[2].

الرابع: أنْ يكون راوي أحدهما صاحب الواقعة[3]، فقول ميمونة: «تزوجني النبي ﷺ ونحن حلالان»[4] يقدَّم على رواية ابن عباس: «نكحَها وهو مُحرِم»[5].

الخامس: أن يكون أحدهما باشر القصة[6] كرواية أبي رافع: «تزوّج النبي ﷺ ميمونة وهو حَلال، وكنتُ السَّفير بينهما»[7] مع رواية ابن عباس التي ذكرناها، فإنَّ المباشر أحقّ بالمعرفة من الأجنبي. ولذلك قدّم الصحابة أخبار أزواج النبي ﷺ في صحَّة صوم من أصبحَ جُنباً، وفي وجوب الغُسل من التقاء الختانين بدون الإنزال، على خبر من روى خلاف ذلك.

الوجه الثاني: الترجيح لأمر يعود إلى المتن:

كترجيح أحد الخبرين بكونه ناقلاً عن حكم الأصل[8]، مثل الموجب للعبادة أولى من النافي لها؛ لأن النافي جاء على مقتضى العقل، والآخر متأخر عنه فكان كالناسخ له.

---

(١) وهو مذهب الجمهور. انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٦٣٥)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٣٤٨)، و«رفع الحاجب»: (٤/ ٦١٠)، و«تيسير التحرير»: (٣/ ١٦٣).

(٢) وهو مذهب الجمهور. انظر المصادر السابقة.

(٣) وقاله الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، وخالف بعض الحنفية. انظر المصادر السابقة.

(٤) أخرجه أبو داود: ١٨٤٣، وأحمد: ٢٦٨٤١، وهو صحيح، وأخرجه مسلم بلفظ الخبر: ٣٤٥١، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٥) أخرجه الحاكم: (٤/ ٣٤)، والبيهقي: (٧/ ٢١٠)، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين.

(٦) وهو مذهب الجمهور. انظر: «تيسير التحرير»: (٣/ ١٦٣)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٦٣٧)، و«شرح العضد»: (٢/ ٣١٠)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٣٥٢).

(٧) أخرجه الترمذي: ٨٤١، والنسائي في «الكبرى»: ٥٤٠٢، وأحمد: ٢٧١٩٧، وهو حسن.

(٨) هذا عند الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة.

انظر: «شرح تنقيح الفصول» ص٤٢٥، و«تشنيف المسامع»: (٢/ ١٨٨)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٦٨٧)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٣٦١).

وكذلك رواية الإثبات مقدّمة على رواية النفي[1]؛ لأن المثبت معه زيادة علم خفِيَت على صاحبه.

قال القاضي[2]: وإذا تعارض الحاظر والمبيح قُدِّم الحاظر[3]؛ لأنه الأحْوَط.

وقيل: لا يرجح بذلك[4].

ولا يرجّح المسقط للحَدّ على الموجب له[5]، ولا الموجب للحُرِّية على المقتضي للرِّقّ[6]؛ لأن ذلك لا يوجب تفاوتاً في صدق الراوي فيما نقله من لفظ الإيجاب والإسقاط.

وأما الترجيح لأمر خارج، فبأمور[7]:

منها: أن يشهد القرآن والسنة، أو الإجماع، بوجوب العمل على وفق الخبر، أو يعضده قياس، أو يعمل به الخلفاء، أو يوافقه قول صحابي.

---

(١) هذا عند المالكية والشافعية والحنابلة.

وهناك قول ثاني: وهو تقديم النفي على الإثبات، لاعتضاد النافي بالأصل، وأيده الآمدي، وبه قال الحنفية.

وقول ثالث: أنهما سواء، لتساوي مرجحيهما، وهو قول القاضي عبد الجبار وعيسى بن أبان والغزالي.

وقول رابع: التفصيل، وهو ترجيح المثبت إلا في الطلاق والعتاق فيرجح النفي.

انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٦٨٢)، و«الإحكام» للآمدي: ، و«المستصفى»: (٢/ ٤٨٢)، و«تيسير التحرير»: (٣/ ١٤٤)، «شرح العضد»: (٢/ ٣١٥).

(٢) في «العدة»: (٣/ ١٠٤١).

(٣) وهو مذهب الجمهور. انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٦٦٠)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٣٦٣)، و«تشنيف المسامع»: (٢/ ١٨٩).

(٤) وبه قال أبو هاشم من المعتزلة، وعيسى بن أبان من الحنفية، والغزالي من الشافعية.

انظر: «المستصفى»: (٢/ ٤٨٢)، و«فواتح الرحموت»: (٢/ ٢٠٦)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٣٦٣).

(٥) وهو اختيار القاضي أبي يعلى والقاضي عبد الجبار، والغزالي والمصنف هنا. والجمهور على ترجيح المسقط للحد على الموجب له، لأن الحدود تدرأ بالشبهات.

انظر: «شرح الوكب المنير»: (٤/ ٦٨٩)، و«تيسير التحرير»: (٣/ ١٦١)، و«المستصفى»: (٢/ ٢٨٢)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٣٦٣).

(٦) هو مذهب القاضي عبد الجبار، وقيل: يقدم الموجب للحرية، وقيل غير ذلك. انظر: «تيسير التحرير»: (٣/ ١٦١)، و«إرشاد الفحول» ص٨٩٨، و«المستصفى»: (٢/ ٢٨٢).

(٧) وهو الوجه الثالث من الوجوه التي يحصل بها الترجيح بين الأخبار.

كموافقة خبر التغليس وقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٣٣][(١)].

الثاني: أنْ يختلف في وقف أحد الخبرين على الراوي، والآخر متفق على رفعه[(٢)].

الثالث: أنْ يكونَ راوي أحدهما قد نُقل عنه خلافه فتتعارض روايتاه، ويبقى الآخر سليماً عن التعارض فيكون أولى[(٣)].

الرابع: أنْ يكونَ أحدهما مرسلاً، والآخر متصلاً: فالمتصل أولى؛ لأنه متفق عليه، وذلك مختلف فيه[(٤)].

فصل
في ترجيح المعاني

قال أصحابنا: ترجّح العلة بما يرجّح به الخبر[(٥)] من موافقتها لدليل آخر من كتاب، أو سنة، أو قول صحابي، أو خبر مرسل. أو يكون إحداهما ناقلة عن الأصل كما قلنا في الخبر.

فأما إن كانت إحداهما حاظرة، والأخرى مبيحة، أو كانت إحداهما مُسقطة للحَدّ، أو موجبة للعتق، ففي الترجيح بذلك اختلاف، فرجَّحَ به قوم؛ احتياطاً للحَظْر ونفي الحَدّ، ولأن الخطأ في نفي هذه الأحكام أسهل من الخطأ في إثباتها.

ومنع آخرون الترجيح بذلك من حيث إنهما حكمان شرعيان فيستويان، ولأن سائر العلل لا ترجّح بأحكامها، فكذا هاهنا.

ورجَّحَ قومٌ العلة بخفَّة حُكمها؛ لأن الشريعة خفيفة.

---

(١) أي: لما تعارضت أخبار الإسفار في صلاة الصبح مع أخبار التغليس، رجحت رواية التغليس لموافقتها قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، والغلس: ظلمة الليل إذا اختلطت بضوء الصبح. (ب).

(٢) فيقدم الحديث المرفوع لمزيته برفعه، على الحديث الموقوف، ويقدم الحديث المتصل على المنقطع. انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٦/ ٦٥٢)، و«المدخل» ص١٩٧.

(٣) انظر: «المستصفى»: (٢/ ٤٧٨)، و«الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢٩٧).

(٤) وهو مذهب الجمهور، وذهب عيسى بن أبان وبعض الحنفية وأبو الخطاب إلى أنه يقدم المرسل، وقيل: يستويان، وهو مذهب القاضي عبد الجبار. انظر: «الإحكام» للآمدي: (٤/ ٣٠٠)، و«المسودة» ص٣١٠، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٦٤٨)، و«المدخل» ص١٩٧، و«فواتح الرحموت»: (٢/ ٢٠٨).

(٥) يريد أن ما تقدم مما يرجح خبراً على خبر يجري مثله في ترجيح العلة.
انظر: «العدة»: (٥/ ١٥٢٩)، و«المسودة» ص٣٧٦.

وآخرون: بالعكس؛ لأن الحق ثقيل، وهي ترجيحات ضعيفة.

فإن كانت إحدى العلَّتين حُكماً، والأخرى وصفاً حسيّاً كـ: «كونه قوتاً» أو «مسكراً»: فاختار القاضي ترجيح الحِسِّية[1].

ومال أبو الخطاب إلى ترجيح الحُكمية[2]؛ لأن الحِسِّية كانت موجودة قبل الحُكم، فلا يلازمها حُكمها، والحُكم أشدّ مطابقة للحكم.

ورجَّحَ القاضي بأن الحسِّية كالعلة العقلية، والعقلية قطعية، فهو أَولى مما يوجب الظن[3]، ولأنها لا تفتقر إلى غيرها في الثبوت.

وقيل: هذا كلُّه ترجيحٌ ضعيف.

وذكر أبو الخطاب ترجيح العلة إذا كانت أقل أوصافاً؛ لمشابهتها العلة العقلية، ولأنها أجرى على الأصول[4]. وترجيحها بكثرة فروعها[5]، وعمومها[6].

ثم اختار التسوية[7] وأنَّ هذين لا يرجح بهما؛ لأنّ العلّتين سواء في إفادتهما حكمهما وسلامتهما من الفساد. ومتى صحَّت، لم يلتفت إلى كثرة فروعها، ولا كثرة أوصافها.

ورجح العلة المنتزعة من الأصول على ما انتزع من أصل واحد[8]؛ لأن الأصول شواهد بالصحة، فما كثرت شواهده كان أقوى في إثارة غلبة الظن.

---

(١) في «العدة»: (٥/ ١٥٣١).

(٢) في التمهيد: (٤/ ٢٣٠) وهو ترجيح الشيرازي والسمعاني. انظر: «إرشاد الفحول» ص٩١١، و«التبصرة» ص٤٩١، وقواطع الأدلة: (٢/ ١٣٥).

(٣) انظر: «العدة»: (٥/ ١٥٣١).

(٤) «التمهيد» لأبي الخطاب: (٤/ ٢٣٥)، وذهب بعض الشافعية إلى أنهما سواء. انظر: «البحر المحيط»: (٦/ ١٨٤)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤٢٦، و«التبصرة» ص٤٨٩.

(٥) ذهب إلى ذلك بعض العلماء، وذهب بعض الحنابلة وبعض العلماء إلى أنه لا يرجح بذلك. انظر: «المسودة» ص٣٨١، و«التبصرة» ص٤٨٨، و«إرشاد الفحول» ص٩١٧.

(٦) وهو مذهب بعض الشافعية، وذهب أكثر الحنفية إلى أنه لا يرجح بذلك. انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٣٧٠)، و«المسودة» ص٣٧٩، و«فواتح الرحموت»: (٢/ ٣٢٩).

(٧) أي: أبو الخطاب في «التمهيد»: (٤/ ٢٤٨).

(٨) وهو مذهب أكثر العلماء وذهب بعض الشافعية إلى أنهما سواء. انظر «المسودة» ص٣٧٨، و«التبصرة» ص٤٩٠، و«البحر المحيط»: (٦/ ١٩٣).

ورجَّحَ العلة المَّطردة المنعكسة على ما لا ينعكس[1]؛ لأن الطَّرد والعكس دليل على صحة العلة ابتداء؛ لما فيه من غلبة الظن، فلا أقل من أنْ يصلُح للترجيح.

ورجَّحَ العلة المتعدية على القاصرة[2]؛ لكثرة فائدتها، ومنعَ ذلك قوم[3]؛ لأن الفروع لا تبنى على قوة في ذات العلة، بل القاصرة أوفق للنص.

والأول أَوْلى؛ فإنها متفق عليها، وهذه مختلف فيها.

ورجّح ما كانت علَّته وصفاً على ما كانت علّته اسماً[4]؛ لأنه متفق على الوصف، مختلف في الاسم، فالمتفق عليه أقوى.

ورجّح ما كانت إثباتاً على التعليل بالنفي[5]، لهذا المعنى أيضاً.

ورجّح العلة المردودة إلى أصل قاسَ الشارعُ عليه[6]، كقياس الحج على الدَّيْن؛ في أنه لا يسقط بالموت أولى من قياسهم على الصلاة؛ لتشبيه النبي ﷺ له بالدَّين في حديث الخثعمية.

ومتى كان أصل إحدى العلَّتين متفقاً عليه، والآخر مختلفاً فيه، كانت المتفق على أصلها أولى؛ فإنّ قوة الأصل تؤكِّد قوة العلة.

وكذلك ترجيح كلّ علة قوي أصلها، مثل: أن يكون أحدهما محتملاً للنسخ، والآخر لا يحتمل، أو يثبت أحدهما بخبر متواتر، والآخر بآحاد.

أو أحدهما ثابتاً بروايات كثيرة، والآخر برواية واحدة.

أو أحدهما بنَصٍّ صريح، والآخر بتقدير أو إضمار.

أو يكون أحدهما أصلاً بنفسه، والآخر أصلاً لآخر.

---

(١) انظر: «التمهيد» لأبي الخطاب: (٤/ ٢٤٢)، و«المسودة» ص٢٨٤، و«إرشاد الفحول» ص٩١٧.

(٢) وهو مذهب الحنابلة وجمهور الشافعية والمالكية. انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٣٧٤)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٧٢٣)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤٢٦.

(٣) وبه قال الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني والغزالي. وهناك قول ثالث، هو التسوية بينهما. انظر: «المستصفى»: (٢/ ٤٨٩)، و«تشنيف المسامع»: (٢/ ٢٠٠)، و«المنخول» ص٤٤٥.

(٤) انظر: «التمهيد» لأبي الخطاب: (٤/ ٢٤٧)، و«المسودة» ص٣٨٥.

(٥) انظر: «شرح تنقيح الفصول» ص٤٢٦، و«فواتح الرحموت»: (٢/ ٣٢٥)، و«البحر المحيط»: (٦/ ١٩٢).

(٦) «التمهيد»: (٤/ ٢٣٩)، و«المسودة» ص٣٨٤.

أو أحدهما اتفق على تعليله، والآخر اختلف فيه.

أو يكون دليل أحد الوصفين مكشوفاً معيَّناً، والآخر أجمعوا على أنه بدليل، ولم يكن معيَّناً.

أو يكون أحدهما مغيّراً للنفي الأصلي، والآخر مبقياً عليه، فالمغيّر أولى؛ لأنه حكم شرعي، والآخر نفي للحكم على الحقيقة[1].

وترجح العلة المؤثرة على الملائمة، والملائمة على الغريب[2].

والمناسبة على الشبهية؛ لأنه أقوى في تغليب الظن، والله سبحانه أعلم[3].

تمّ الكتاب بحمد الله ومَنِّه وكَرَمِه

وصلى الله على خير رسله محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً

---

(١) وهو ما ذهب إليه أبو يعلى وأبو الخطاب. وذهب بعض الشافعية إلى أنهما سواء. انظر: «العدة»: (٥/ ١٥٣٢)، و«التمهيد» لأبي الخطاب: (٤/ ٢٤٠)، و«التبصرة» ص٥٤٣.

(٢) انظر: «العدة»: (٥/ ١٥٢٩).

(٣) قال ابن السبكي والفتوحي: والمرجحات لا تنحصر، لكثرتها جداً، ومثارها غلبة الظن، أي: قوته.

وضابط الترجيح: أنه متى اقترن بأحد دليلين متعارضين أمرٌ نقلي، كآية أو خبر، أو أمر اصطلاحي، كعرف وعادة، عام ذلك الأمر أو خاص، أو اقترن بأحد الدليلين قرينة عقلية، أو قرينة لفظية، أو قرينة حالية، وأفاد ذلك الاقتران زيادة ظن: رُجِّحَ به.

انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٣٧٦)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٧٥٢)، و«المدخل إلى مذهب أحمد» ص٢٠١.