

المعهد العالي الفرنسي للدراسات العربية
بدمشق

كِتَابُ الْمُعْتَمَدِ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ

وَيَكِيلِهِ

”زيادات المعتمد“ و”القياس الشرعي“

وكلها تأليف

أبي الحسين محمد بن علي بن الطيّب

البصري المعتزلي

المتوفى ببغداد ٤٣٦ / ١٠٤٤

اعتنى بنهذه وبتحقيقه

محمد حميد الله

بمعاون

أحمد بكير و حسن حفي

الطبع الثاني

دمشق

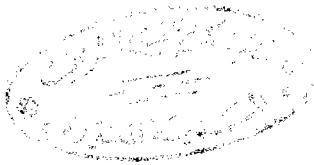
١٩٦٥ / ١٣٨٥

الرموز

- القرآن .. / .. : الرقم على اليمين للسورة ، وعلى اليسار للآية .
- ح : مخطوطة عند حميد الله ، هدية القاضي الشيخ الأهدل ، من بيت الفقيه ، باليمن .
- س : مخطوطة سيف الاسلام عبد الله باليمن ، عكوس هدية معهد المخطوطات ، بمصر .
- ص : مخطوطة بجامعة صنعاء باليمن ، عكوس هدية معهد المخطوطات ، بمصر .
- ق : مخطوطة في مكتبة توب قاني سراي باستانبول ، عكوس هدية معهد المخطوطات . بمصر .
- ل : مخطوطة في مكتبة لاله لى . باستانبول . التي أذنت أن تأخذ ميكروفيلماً .

فشكرنا جميع هؤلاء المحسنين الكرام .

كِتَابُ الْمُعْتَدَلِ
فِي أَصُولِ الْفِقْهِ



الكلام في الإجماع

ب/١

من مخطوطة ل

باب

في فصول الإجماع

اعلم أن الغرض بذلك هو القول في أن الإجماع حجة . ولما كان الإجماع هو اتفاق من جماعة على أمر من الامور ، إما فعل أو ترك ، وجاز أن يُلحَق اتفاقهم اشتباهً ، فيُخرج منه ما هو منه ، ويجعل منه ما ليس منه ؛ وجاز أن يكون الاتفاق حجة بشرط ؛ وجاز أن يعارض قولهم حجةً اخرى ؛ ووجب أن يكون لهم طريق إلى ما اتفقوا عليه ، أو^(١) يكون لنا طريق إلى ما اتفقوا عليه^(٢) [جب أن نتكلم في كل ذلك ، فندلّ على أن الإجماع حجة . ثم في الاتفاق ، بماذا يقع ؟ هل [هـ]ذا^(٣) بالقول ، أو بالفعل ، أو بالرضا والاعتقاد . ثم نتكلم في المتفقين فنيين من يُعتبر قوله في الإجماع ، ومن لا يعتبر فيه . ويدخل في كلا القسمين أبواب . وهي أنه لا يع[تبر في الإ]جماع^(٤) بكل من بُعث النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم إليه ، ولا بجميع المكلّفين [إلى حد^(٥) التكليف ، ولا بالعامّة في مسائل الاجتهاد . ويعتبر بأهل الأعصار والأمصار ، وبالجهتد وإن لم يشتهر بالفتوى ، وبالتابعي الحدّث المعاصر للصحابة ، وبالواحد من أهل العصر . فلا ينعقد الإجماع دونه . ثم نتكلم فيما يتفقون عليه فنيين^(٦) ما الذي يكون اتفاقهم فيه حجة ؟ وما الذي لا يكون

(١) س : وأن

(٢) إعادة المطبوعة من س

(٣) س : يقع

(٤) إعادة المطبوعة من س

١٠

- اتفاقهم فيه حجة ؟ ويشتمل ذلك على أبواب . وهي أنه لا يكون إجماعهم حجة فيما لا يعلم صحة الاجتماع إلا [بعد العلم بصحته^(١)] فيكون حجة في إزالة الخلاف المتقدم . وهل يكون حجة في أمور الدنيا؟^(٢) . وهل يكون حجة ، وإن كان سبب اجتماعهم اجتهاد آرائهم؟ فإذا عر [فنا بهذه^(٣)] الفصول^(٤) الاتفاق والمتفقين وما يكون الاتفاق حجة فيه ، تكلمنا / في شرط كونه حجة . ثم
- ٥ . نتكلم فيما أُخرج من الإجماع وفيما ألحق به . ويدخل في ذلك فصول . وهي هل اختلاف الامة في المسئلة على قولين هو اتفاق على المنع مما عداها؟ وهل اتفاقهم على الاستدلال بدليل ، أو اعتلال بتعليل أو تأويل هو اتفاق على المنع مما عدا ذلك ؟ وهل اتفاقهم على أن لا فرق بين المسئلتين اتفاق على المنع من التفرقة بينهما ؟ وهل اختلافهم في المسئلة على قولين هو اتفاق على جواز الأخذ بكل واحد منهما على كل حال أم لا ؟ وبعد ذلك نتكلم فيما يعارض الإجماع . ثم في طريق المجتمعين إلى ما اتفقوا عليه . ويشتمل ذلك على أنه لا بد من أن يتفقوا على طريق . وهل ذلك الطريق « الاجتهاد » أم لا ؟ وكيف الحال فيهم اذا اتفقوا على موجب خبر الواحد . ثم نتكلم في طريقنا إلى اتفاقهم . ويدخل في ذلك [انقراض] أهل العصر^(٥) . هل هو طريق إلى اتفاقهم ؟ وهل
- ١٥ . عدم المخالف للقول الذي لم ينتشر طريق إلى الاتفاق عليه ؟

باب

في الدلالة على أن الإجماع حجة

- اعلم أن [إجماع^(٦)] أهل كل عصر من الامة صواب وحجة . وقال النظام : ليس ذلك حجة . وقالت الإمامية : ذلك صواب لأن الإمام داخل فيهم ،

(٢٠١) إعادة المطبوعة من س

(٣) إعادة المطبوعة من س

(٤) كذا في س ؛ ل : الاصول

(٥) ل : أهل العصر ؛ س : انقراض العصر

(٦) زاده س

وهو الحجة فقط. ودليلنا قوله تعالى^(١) : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ». والوسط من كل شيء خياره . والحكيم لا يخبر بخيرية [قوم^(٢)] ليشهدوا وهو عالم بأنهم كلهم يُقدمون على كبيرة^(٣) في تلك الحال فيما^(٤) يشهدون به . بل لا يجوز ذلك إذا علم أنهم يُقدمون فيما يشهدون به على قبيح صغير أو كبير . فصحّ أن ما شهدوا به « أنه [من الدين] »^(٥) ، فهو صواب .

إن قيل: المراد بذلك أن يشهدوا بذلك في الآخرة على الامم [السالفة أن^(٦)] أنبيائهم^(٧) بلغت إليهم الرسالة . وذلك يقتضى كونهم عدولا في حال ما يشهدون [دون^(٨)] حال الدنيا . والجواب / أنه لو كان هذا هو المراد، لقال : « سنجعلكم أمة وسطا » . وأيضا : فانهم إن شهدوا بتبليغ الرسل إلى الامم قبلهم^(٩) ، والامم قد شاهدت ذلك ، فعلمهم بذلك أقوى من علم هذه الامة ، فلم يجوز أن يستشهد الأنبياء بمن علمه أضعف . وأيضا : فجميع الامم عدول في الآخرة ، على معنى أنهم لا يفعلون القبيح . فلا معنى لتخصيص هذه الامة بالعدالة لو كان المراد به الآخرة .

إن قيل: قوله^(١٠) : « ليشهدوا » ليس فيه لفظ عموم فيقتضى أن يشهدوا بجميع أنواع الشهادات . فإيؤنكم أن يكون المراد بذلك ليشهدوا على من بعدهم بإيجاب النبي صلى الله عليه العبادات عليهم ؟ قيل : لو كان المراد ذلك ، لم يؤثر فيما ذكرناه من أن وصفهم بالعدالة يمنع من كونهم مُقدمين على كبيرة . وعلى أنه إن اريد بذلك إخبارهم^(١١) من جهة التواتر ، فلا معنى

(١) القرآن ٢/١٤٣

(٢) زاده س

(٣) كذا في س ؛ ل : كره

(٤) كذا في س ؛ ل : وفيها

(٥) إعادة المطبوعة من س

(٦) كذلك

(٧) كذا في س ؛ ل : الأنبياء

(٨) زاده س

(٩) ل : بينهم

(١٠) راجع القرآن ٢/١٤٣

(١١) ل : إخبارهم

لجعلهم عدولا لهذا الغرض . لأن بخبر مثلهم يقع العلم إذا نقلوا بأجمعهم ، وإن لم يكونوا عدولا . وإن اريد بذلك أنه جعلهم عدولا ليخبرونا بالآحاد ، فذلك غير موجود في كل واحد منهم . لأنه ليس كل واحد من الامة عدلا إذا انفرد .

- ٥ فان قيل : المراد أن أكثرهم عدل ! قيل : الظاهر من قوله « جعلناكم »^(١) [من وجه بالخطاب إليهم . وهم أهل العصر . فيجب أن يكونوا بأجمعهم عدولا في تلك الحال وفي الشيء الذي أجمعوا عليه ، ودانوا به . ولو ثبت أن أكثرهم لا يوافقون كبيرة ، صح أن الإجماع حجة . لأنه إن كان كثير من الامة لا يوافقون كبيرة أصلا ، [فقد^(٢)] تحققنا أنه إذا اتفقت الامة كلها أن ما اتفقوا عليه ليس بأكبير^(٣) لدخول اولئك في الجملة .

- ١٠ [إن^(٤)] قيل : المراد بذلك أنه جعل أكثرهم عدولا في الظاهر ، لا في الحقيقة ، ليشهدوا من جهة الخبر ! قيل : الظاهر من قوله^(٥) « جعلناكم امة وسطا » أنهم كذلك على الحقيقة . لأن الخبر يقتضى كون الخبر على ما تناوله ، كما لو أخبر / أنه جعلهم بيضا أو سودا .

١/٣

- ١٥ فان قيل : إن كان المراد بالامة « جميع من صدق بالنبي إلى يوم القيامة » ، لم يثبت مع ذلك كون الإجماع حجة . فان اريد « من كان موجودا حين نزلت الآية » ، لم يصح أن يتعلقوا بالإجماع في شيء ، إلا أن يعلموا أن جميع من كان حاضرا حين نزلت الآية قال بذلك القول . قيل : أما القسم الأول فلا يصح . لأن جميع من صدق بالنبي إلى قيام الساعة لا يجوز أن يشهدوا بلزوم العبادات على غيرهم . لأنه ليس غيرهم مكلف بعد تلك الحال . ولا يجوز القسم الثاني ، لأنه لا سبيل لنا إلى العلم به . وقد أمرهم الله تعالى أن يشهدوا . وذلك يقتضى وجوب القبول علينا . ولا يجوز أن يقف وجوب قبولنا منهم على ما لا سبيل لنا إلى العلم به . وأيضا : فان الشهادة علينا إنما تكون بعد حدوثنا

(١) زاده س

(٢) زاده س

(٣) غـ منقوطة لعله : بأكبير

(٤) زاده س

(٥) القرآن ٢/١٤٣

ودوت النبي عليه السلام . وهذا يقتضى أن يكون المراد بالامة عصر الصحابة بعد وفاة النبي عليه السلام .

دليل آخر: قوله تعالى^(١): « كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ... » يدلّ على أنهم ينهون عن كل منكر . لأن لام الجنس يستغرق الجنس . فلو أجمعوا على مذهب منكر ، لما نهوا عنه بل كانوا أمروا به .

إن قيل: قوله^(٢): « كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ » يقتضى تقدّم كونهم خير امة^(٣) ؛ وليس في الآية دليل على أنهم يستديمون هذه الحال ! والجواب أنه قد قيل

[إنه^(٤)] يحتمل أن يكون « كان » هاهنا هي الزمانية ؛ ويحتمل أن تكون زائدة ، وإن أفاد لفظها نصب قوله^(٥): « كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ » ، كقوله تعالى^(٦): « كيف

نكلمت من كان في المهد صبياً » . ويحتمل أن تكون « كان » هاهنا تامة ، بمعنى « وجدتم » ؛ ويكون قوله « خير امة » نُصب^(٧) على الحال . وأى هذه الوجوه

ثبت ، لم يضرنا . لأن قوله^(٨): « خير امة » إن أفاد تقدّم كونهم كذلك ، فقوله^(٩): « تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » يقتضى كونهم كذلك في كل

حال ، وما ينهون عن كل منكر . / لأنهم لو كانوا ينهون عن بعض المنكرات ، ويأمرون ببعض ، وينهون عن [ذلك^(١٠)] في بعض حالاتهم دون بعض ، لما

كانوا « خير امة أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ » . لأن الامم السالفة قد نهوا عن كثير من المنكر ، وأمروا بكثير من المعروف في بعض الحالات دون البعض . ألا ترى

أنهم أمروا بالتوحيد ، ونهوا عن الإلحاد ، وأمروا بنبوة أنبيائهم ، ونهوا عن تكذيبهم ؟ فوجب حمل الآية على العموم في جميع الحالات .

(١) القرآن ١١٠/٣

(٢) القرآن ١١٠/٣

(٣) س : كون تقدّمهم كذلك

(٤) زاده س

(٥) القرآن ١١٠/٣ (حذف س كلمة « كُنتُمْ »)

(٦) القرآن ٢٩/١٩

(٧) س : نصبا

(٨) القرآن ١١٠/٣ (زاد س كلمة « كُنتُمْ »)

(٩) القرآن ١١٠/٣

(١٠) زاده س

فأما الوجهان الآخريان ، فالأمر في صحة الاستدلال معها ظاهر . دليل : قوله تعالى (١) : « ومن يشاقق الرسولَ من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا » . فجمع بين مشاققة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد . فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحا ، لما جمع بينه وبين المحذور في الوعيد . ألا ترى أنه لا يجوز أن يقول الحكيم لعبده : « إن زينت وشربت الماء عاقبتك » . وإذا قبح اتباع غير سبيلهم ، وجب تجنبه . ولم يمكن تجنبه إلا باتباع سبيلهم . لأنه لا واسط بين اتباع سبيلهم واتباع غير سبيلهم .

إن قيل : إنما جمع الله بين مشاققة الرسول وبين اتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ، لأن اتباع غير سبيلهم قبيح بشرط مشاققة الرسول ، وغير قبيح إذا لم يوجد مشاققة الرسول ! قيل له : هذا يقتضى أن يكون من شاق الرسول يجب عليه اتباع سبيل المؤمنين مع مشاقته للرسول (٢) . ومشاققة الرسول ليست معصية فقط ، وإنما هي معصية على سبيل الرد عليه والمعاندة له . لأن من صدق بالنبي وفعل بعض المعاصي ، لا يقال إنه مشاق للرسول . ومن كذب بالنبي صلى الله عليه ، ورد عليه ، لا يصح أن يعلم صحة الإجماع . لأنه إنما يعلم صحته بالسمع . ومن لا يصح أن يعلم [صحة (٣)] الإجماع ، لا يصح أن يؤمر باتباعه في تلك الحال .

١/ ٤ فان قيل : إن الله تعالى (٤) / شرط ، في حقوق الوعيد بمن اتبع غير سبيل المؤمنين ، تبين الهدى . واللام في « الهدى » للجنس . فاقتضت استيعاب الهدى . فكان معنى الآية من تبين جميع الهدى واتباع غير سبيل المؤمنين ، لحقه الوعيد . فيدخل ما أجمعوا عليه [في جملة الهدى (٥)] ، فيجب تقدم بيانه بدليل سوى قول الامة ، ثم يتبعون فيه . كما أن الإنسان إذا قال لغيره : « إذا تبين لك صدق فلان ، فاتبعه » ، يقتضى تبين صدقه بشيء سوى قوله .

(١) القرآن ١١٥/٤

(٢) كذا في س ؛ ل : مشاققة الرسول

(٣) زاده س

(٤) راجع القرآن ١١٥/٤

(٥) زاده س

وقد اجببت عن ذلك بأن تبيّن الهدى شرط في لحوق هذا الوعيد المذكور بمشاقة الرسول فقط، لا في اتباع غير سبيل المؤمنين . لأن الإنسان إنما يكون مشاقاً ومعاندا إذا تبيّن له الحق ، وعرفه . فكان هذا الشرط مقصورا على المشاقة فقط . ويجاب عن السؤال أيضا بأن الهدى الذي تبيّنه شرط في ثبوت مشاقة الرسول وفي لحوق الوعيد ، هو التوحيد والعدل وصدق الرسول ، ، دون تبيّن الهدى الذي هو الفروع ^(١) . ألا ترى أن من عرف التوحيد والعدل ، وصدق النبي صلى الله عليه وحده عن نبوته وردّ عليه ، كان مشاقا له وإن لم يعرف أحكام الفروع . وإذا أنكر ، لم تكن ^(٢) المعرفة بأحكام الفروع وغيرها مما زاد على التوحيد ، والعدل ، والنبوات شرطا في المشاقة وفي لحوق الوعيد بها ، لم تكن شرطا في لحوق الوعيد بمن اتبع غير سبيل المؤمنين . لأن الوعيد المعلق بهما واحد .

وأیضا فان تأويل السائل يبطل فائدة تمييز المؤمنين بهذا الكلام ، مع علمنا أنه خرج مخرج الإعظام لهم . ألا ترى أن غير المؤمنين إذا عرفنا أن قولا من أقاويلهم هذا ، فانه يلزمنا أن نقول مثل قولهم ، كما يلزمنا مثل ذلك في قول المؤمنين عند السائل؟ ^(٣) على أن اتباع المؤمنين هو الرجوع إلى قولهم ، لأنهم قالوه . وليس اتباعهم هو مشاركتهم في قولهم . لأن دليلا ^(٤) / دلّ عليه . ٤ / ب

ألا ترى أننا لا نكون متبعين لليهود في إثبات الصانع جل ثناؤه ، وفي نبوة موسى وإن شاركناهم في اعتقادهم ذلك ، لما لم نصير إلى ذلك لأجل قولهم ؟

وأیضا فهذا السائل إن جعل سبيل المؤمنين على كل حال ، هذا ، فقد أوجب اتباعه في كل حال . وفي ذلك الرجوع إلى قولنا . وإن لم يجعله هذا على كل حال ، لزمه أن لا يكون اتباعه على كل حال واجبا . والأمر يفيد وجوب اتباعهم على كل حال . فعلمنا أنه لم يرد تبيّن كل الهدى . فان قيل : لستم ، بأن تركوا الظاهر في استغراق [الهدى] ^(٥) ، بأولى من

(١) كذا س ؛ ل : الفرع
 (٢) كذا ل ؛ ح س : وإذا لم تكن
 (٣) ل : السائلين
 (٤) س : دليلنا
 (٥) زاده س

أن تترك نحن ظاهر الآية في اتباع سبيل المؤمنين في كل حال ونتمسك بعموم الهدى ! قيل : الفرق بيننا وبينكم أنكم إذا حملتم الهدى على العموم ، لزمكم أن تحملوا الآية على وجوه لا فائدة فيها ، على ما بينناه من قبل . وهذا الجواب لا يقوم بنفسه إلا بما تقدم من الأجوبة . وفيها كفاية .

- ٥ إن قيل : قوله تعالى^(١) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » يحتمل أن يكون « غير » في هذا الكلام بمعنى « إلا » . فيكون معنى الآية : « ويتبع إلا سبيل المؤمنين » . فيكون ذلك توعداً لمن لم يتبع سبيلهم ، ومن^(٢) شك فيه وتوقف ، ولن اتبع سبيلا غير سبيلهم . ويحتمل أن يكون صفة . فيكون معنى الآية : « ويتبع سبيلا غير سبيل المؤمنين » ؛ فلا يدخل في هذا الوعيد من لم يتبع سبيلهم ولا سبيل غيرهم ، بل توقف ، فما يؤمنكم أن يكون « غير » هاهنا صفة ؟ فلا يكون [لكم^(٣)] في الآية دلالة ! والجواب أن هذا السؤال يقتضى أن تكون الآية قد حظرت^(٤) على الإنسان ، إذا أجمعت [الامة^(٥)] على إباحة شيء ، أن يقول بحظره أو بوجوبه ، والمخالف لا يحظر ذلك . وأيضا فالتوقف في قولهم يتبع سبيلا غير سبيلهم ، فقد دخل في الوعيد . ألا ترى أن من شك في نبوة النبي عليه السلام يوصف أنه يتبع غير سبيل المؤمنين؟ وأيضا فالمفهوم في قول / القائل : « لا تتبع غير سبيل الصالحين » : « اتبع سبيلهم » . ١/٥
- فان قالوا : إنما فهم ذلك ، لأن اسم « الصالحين » مدح ! قيل لهم^(٦) : وكذلك اسم « المؤمنين »^(٧) . فيجب أن يفهم من قوله : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » لإيجاب اتباع سبيل المؤمنين .
- ٢٠ إن قيل : [قوله :^(٨)] « ويتبع غير سبيل المؤمنين » معناه : « ويتبع سبيلا

(١) القرآن ٤/ ١١٥

(٢) س : فن

(٣) زاده س

(٤) ل : حصرت

(٥) زاده س

(٦) ل : له

(٧) زاد بعد ذلك س : « اسم مدح »

(٨) زاده س

غير سبيلهم» ؛ وهذا يقتضى سبيلا واحدة^(١) ! قيل : فيجب أن يحرم اتباع هذه السبيل ، [لأنها غير سبيلهم^(٢)] . والمخالف لا يحرم ذلك . على أن قوله : « غير سبيل المؤمنين » إن أفاد اتباع غير سبيلهم ، فهو عام في كل سبيل كان موصوفا بأنه غير سبيلهم . كما أن الإنسان إذا قال : « من دخل غير داري ، ضربته » ، فهم منه كل دار غير داره .

٥ إن قيل : السبيل هو^(٣) الطريق ، دون القول والفتوى ؛ فيجب أن يدخل في ذلك ما استطرقيه ، دون الفتوى . قيل : المعلوم أنه لم يرد ما استطرقيه من الطرق التي يمشون فيها ، لأنه ليس يحرم على الإنسان أن يمشى في طريق لا يمشون فيه . فان كان المراد بذلك ما استطرقيه في الأدلة ، فيجب ما^(٤) اعتقدوه دليلا أن يكون دليلا . والمخالف لا يوجب ذلك . على أن ما اجتبه الإنسان لنفسه وتمسك به ، يقال « إنه سبيله » ، سواء كان دليلا أو غيره . لأنه يقال لمن حرّم النبيذ : إنه ليس يسلك^(٥) سبيل أبي حنيفة . ويقال للإنسان : « اسلك سبيل التجار » ، فيفهم من ذلك : « افعل فعلهم في زيهم وأخلاقهم وعاداتهم » . فصحّ أن ذلك غير مقصور على الأدلة .

١٥ فان قيل : المجمعون صاروا إلى ما أجمعوا عليه باستدلال واجتهاد . فالاجتهاد في تلك المسئلة سبيلهم . كما أن الحكم الذي حكموا به ، سبيلهم . فلم^(٦) أوجبتم ، على من بعدهم ، المصير إلى ما حكموا به وأسقطتم عنه الاجتهاد ، بأولى من أن توجبوا عليه الاستدلال والاجتهاد وتُسقطوا عنه المصير إلى حكمهم على كل حال ؟ والجواب : أننا إذا أوجبنا عليه المصير / إلى حكمهم ، كنا قد أمرناه^(٧) باتباع سبيلهم في الحكم وفي الاستدلال . لأن من يتبع الإجماع فقد استدل على الحكم الذي أجمعوا عليه ، وإن كان دليله غير دليل المجمعين .

(١) ل : واحدا ؛ س : واحدة

(٢) زاده س

(٣) س : هي

(٤) س : فيها

(٥) س : يسلك في ذلك

(٦) كذا ؛ لعله : « فلم يكون ما »

(٧) كذا س ؛ ل : هم

وليس يجب على الإنسان أن يستدل بنفس ما استدل به [غيره إذا ظفر بدليل آخر . على أنه إن وجب على المكلف الاستدلال بنفس ما استدل به^(١)] الأولون ، على الحد الذي استدلوا به ، فذلك يؤدّيه إلى الحكم الذي اتفقوا عليه . لأنهم إنما اتفقوا عليه لأجل الاستدلال . وفي هذا أوجبوا^(٢) مشاركتهم

في الحكم .

فان قيل : إذا اتفق أهل العصر على استباحة شيء ، وفعلوه بأجمعهم ،

أيلزم من بعدهم فعله ؟ لأن فعلهم سبيلهم ! قيل : إنما يجب عليه اعتقاد إباحته . فأما فعله ، فلو أوجبناه مع أنهم لم يوجبوه ، لكان ذلك خلاف سبيلهم .

إن قيل : قوله^(٣) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » لا يمنع من اجتماعهم

على الكفر والردة . فمن أين أنه لا يجوز ذلك عليهم ؟ قيل : الآية إن لم تمنع من ذلك ، فهي مانعة من مخالفتهم فيما أجمعوا عليه إذا كانوا مؤمنين .

ولا يمنع أن تدلّ على أنهم لا يُجمعون جميعا على الردة .

دليل آخر : وأيضا ، فإذا اجتمع أهل كل عصر [على أنه^(٤)] لا يجوز

أن يجتمعوا على الردة ، كان ذلك من سبيلهم . فلم يجوز مخالفتهم . فتنى ثبت

هذا الإجماع ، صح الاستدلال به . وقد اجيب عن السؤال بأن إيجاب الله

علينا اتباع سبيل المؤمنين يقتضى أن لا يخلو عصر^(٥) من الأعصار من مؤمنين

حتى يصح منا امتثال الأمر باتباعهم . وفي ذلك أنهم لا يُجمعون جميعا على

الردة . وهذا الجواب غير لازم . لأن إيجابه علينا اتباع سبيل المؤمنين يقتضى

وجوب ذلك متى وُجد [مؤمنون^(٦)] ، كما يقتضى وجوب ذلك متى أجمعوا .

[فكما^(٧)] لا يلزم بهذا الإيجاب أن يجتمعوا في كل عصر حتى يصح اتباعهم ،

فكذلك لا يجب أن يوجدوا في كل عصر .

-
- | | |
|-----|------------------|
| (١) | زاده س |
| (٢) | كذا س ؛ ل : جواب |
| (٣) | القرآن ٤ / ١١٥ |
| (٤) | ل : أنهم |
| (٥) | زاده س |
| (٦) | كذلك |
| (٧) | كذلك |

٥ إن قيل : قوله تعالى^(١) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » يقتضى دخول النبي صلى الله عليه فيهم ، لأنه عليه السلام سيد^(٢) المؤمنين . فيجب إذا حدث حادثة في زمان الصحابة ، فأجمعوا عليها ، أن لا تكون حجة . لأنه ليس للنبي فيها قول . وإنما يمكنكم أن تعلموا أن قول النبي عليه السلام فيها هو ما أجمعوا عليه ، إذا ثبت / لكم أن الإجماع حجة . قيل : إن الله تعالى لم يعن النبي صلى الله عليه بقوله^(٣) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » ، وإن كان عليه السلام سيدهم . لأنه لو عناه مع كافة المؤمنين ، لم يكن لذكر من سواه من المؤمنين فائدة . إذ الحجة ثابتة بقوله^(٤) ، والوعيد يتوجه إلى من خالف قوله ، دون من عداه من المؤمنين . فعلمنا أنه أراد غيره من المؤمنين ، ليدلنا على أنهم حجة ، كما أن الرسول حجة . ١٠

١٥ إن قيل : فيجب أن لا يكون ما أجمع عليه^(٥) الصحابة حجة في زمنهم . لأنه ليس في تلك الحادثة^(٦) قول لمن حضر نزول هذه الآية من المؤمنين الذين ماتوا قبل وفاة النبي عليه السلام . والجواب : أننا لو اعتبرنا قول من كان مؤمناً في ذلك الوقت فقط ، لزم أن لا نعتبر [قولهم^(٧)] . لأن قول الامة في ذلك الوقت لا بد من أن يعرفه النبي صلى الله عليه فيقرّ عليه . فتكون الحجة هي إقرار النبي عليه السلام ، وترك إنكاره عليه^(٨) .

٢٠ إن قيل : اسم « المؤمنين » يفيد أشخاصاً يستحقون الثواب والمدح . فيجب أن يكون الحجة هو إجماع هؤلاء ، دون الفساق ، وإن خالفهم غيرهم . قيل : كذلك [تقول^(٩)] . إلا أننا إذا اعتبرنا إجماع جميع أهل القبلة ، دخل المستحقون للثواب في جملتهم . فإن علمنا فسق كثير من أهل القبلة ، فقد ذكر أبو علي

-
- (١) القرآن ١١٥/٤
 (٢) كذا س ؛ ل : سبيل
 (٣) القرآن ١١٥/٤
 (٤) س : بقوله فقط
 (٥) س : عليه جل
 (٦) كذا س ؛ ل : الحال
 (٧) زاده س
 (٨) س : له
 (٩) زاده س

أنه يعتبر إجماع من عداهم ممن ظاهره أنه مستحق للثواب والمدح ؛ ولا اعتبار بالباطن . لأن الله تعالى لا يكلفنا اتباع سبيل المؤمنين إلا ولنا طريق إلى معرفة كونهم مؤمنين . وإذا كان قد جعل لنا سبيلا إلى معرفة الظاهر دون الباطن ، علمنا أنه أراد اتباع سبيل مَنْ ظاهره استحقاق الثواب والمدح ؛ وأنه لم يكلفنا الباطن .

إن^(١) قيل : ليس يصح التعليق بالآية على قول شيوخكم ولا على قول غيرهم . أما قول شيوخكم ، فالمؤمنون عندهم المستحقون للثواب والمدح . فما يؤمنكم ، إذا انفقت الأمة على قول ، أن يكون ذلك خطأ يخرجون به / من استحقاق الثواب والمدح ؟ فإذا لم يأمنوا ذلك ، لم يأمنوا كونهم مؤمنين إلا بعد الاستدلال بغير قولهم . على أن ذلك القول حق وصواب . وذلك يُخرج قولهم ١٠ من أن يكون دليلا على كونه صوابا . وشرط كون قولهم دليلا أن يكون قولاً صادرا عن مؤمنين . وأتم إنما تعلمون هذا الشرط بعد العلم بالمدلول . وهو صحة قولهم .

فان قلتم : إنهم إذا انفقوا على حكم هو من الفروع ، لم يستحقون به الذم ؟ لأن كل مجتهد في الفروع مصيب ، ولأنه خطأ مغفور ! قيل لكم : ١٥ المعول في ذلك هو على الإجماع . فتنى لم يثبت أن الإجماع حجة ، لم يصح أن يعلم ذلك . على أن ذلك يمنع من الاستدلال بهذه الآية على حُجِّية^(٢) الإجماع في غير مسائل الاجتهاد .

فان قلتم : إن الآية^(٣) تدل على اتباع قول المؤمنين لأجل قولهم ، لا للدليل آخر ، على ما تقدم بيانه . وذلك يقتضى كونهم معينين غير موصوفين . فيجب ٢٠ أن يكون المراد بقوله : « ويتبع غير سبيل المصدِّقين » على موجب اللغة ، أو من كان ظاهره قبل^(٤) ما أجمعوا على أنه مستحق للثواب . لأننا إن لم نحمل الآية على ذلك ، لم يصح اتباع قولهم لأجل أنهم قالوه . قيل لكم : لستم بأن

(١) من هنا حذف س

(٢) ل : حجة

(٣) القرآن ٤ / ١١٥

(٤) ل : قيل

تعدلوا عن الظاهر فتحملوا الآية على التصديق ، أو تحملوا المؤمنين على من كان قبل ذلك الإجماع يستحق المدح في الظاهر ، وتمسكوا بالظاهر في وجوب اتباعهم لأجل قولهم ، بأولى من أن تتمسكوا علينا اتباع سبيل المؤمنين الموصوفين سواء كانوا موجودين أو غير موجودين . كما نقول « اتبع سبيل الصالحين وأنت تريد صالحين موصوفين » أي ^(١) « اتبع سبيلا من حقها أن تكون سبيل الصالحين . وهي التي كانوا بها صالحين » ؛ أو يكون المراد : « اتبع سبيل المؤمنين في ترك مشاقة الرسول » . فاذا اعتدل التأويلان ، سقط احتجاجكم بالآية .

وأما غير شيوخكم ، فانهم وإن / قالوا : « إن المؤمن في الشريعة هو المصدق بالله وبرسوله » ، فانه إنما لم يصح لهم الاحتجاج بالآية لأن ظاهر قوله تعالى ^(٢) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » يدل على حظر مخالفة جماعة هم مصدقون بالله بقلوبهم . وذلك لا سبيل إليه .

فان قالوا : المراد بذلك المؤمنون في الظاهر دون الباطن ، لأنه لا يجوز أن يكلّف اتباع من لا سبيل لنا إلى العلم به ! قيل لهم : قد تركتم الظاهر ، لأن من يظهر الإيمان ولا يعتقد له ليس بمؤمن على التحقيق ؛ والآية تفيد تعليق الوعيد على من خالف من هو مؤمن على الحقيقة . فان جاز لكم أن تعدلوا عن هذا الظاهر ، جاز لنا أن نقول : المراد بالآية : سبيل المؤمنين الموصوفين على ما تقدم بيانه ، وترك الظاهر في كون المؤمنين المذكورين في الآية معينين إن كان الظاهر يفيد كونهم معينين . فترك ظاهرا في الآية ونتمسك بغيره كما تركتم ظاهرا في الآية وتمسكتم بغيره .

دليل . قوله تعالى ^(٣) : « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ... » وقد قيل إنه استدلل بذلك بأن أمر ^(٤) بالاعتصام بحبل الله على أنهم قد اعتصموا به . وهذا باطل ، لأن الأمر لا يدل على وقوع امتثاله .

ويمكن أن يستدل بالآية من وجوه أخرى . ﴿ منها ﴾ أن يقال : إذا أجمع أهل

(١) ل : أن . (لعله كما أثبتناه)

(٢) القرآن ٤ / ١١٥

(٣) القرآن ٣ / ١٠٣

(٤) ل : أمره (لعله كما أثبتناه)

- العصر على قول^(١)، لم يجوز لبعضهم أن يترك هذا القول . لأنهم إذا فعلوا ذلك ، كانوا قد تفرقوا . والله تعالى قد نهى عن ذلك . والجواب : أنه إن كان ما أجمعوا عليه حقا^(٢) ، فقد حرم عليهم التفرق عنه . وإن كان خطأ وجب عليهم بأجمعهم العدول عنه ، ، والإجماع على الحق ، وأن لا يتفرقوا عنه ؛ فقد قال الخالف : إنه يحرم عليهم التفرق وإن لم يحصل الإجماع حقا . ﴿ومنها﴾ أن يقال : إذا أجمع أهل العصر على قول ، لم يجوز لأهل العصر الثاني أن يخالفوه . لأنه إذا خالفهم أهل العصر الثاني ، كان أهل العصر الثاني قد تفرقوا ! والجواب : أنه لا يوصفون / بأنهم متفرقين إذا أجمعوا على مخالفة أهل العصر الأول . فان افرقوا هم على قولين ، فقد نهوا عن ذلك لأنه يجب عليهم الاجتماع على الحق . ﴿ومنها﴾ أن يقال إذا خالف أهل العصر الثاني لأهل العصر الأول فقد صار أهل العصر الأول مع الثاني متفرقين ؛ والنهي يمنع من ذلك ! والجواب : أن أهل العصر الأول غير موجودين في هذه الحالة . فيقال^(٣) إنهم مع أهل العصر الثاني منهيون عن التفرق . وأيضا فان المفهوم من قوله تعالى^(٤) : « واعتصموا بحبل الله جميعا » ، وقوله^(٥) : « ولا تفرقوا » هو أن لا يتفرقوا في الاعتصام بحبل الله . كما أن المفهوم من قول الإنسان لعييده : « ادخلوا الدار أجمعين » أي لا تتفرقوا في دخول الدار . فيجب على المستدل أن يبين ما أجمع أهل العصر عليه اعتصام بحبل الله تعالى . حتى يعلم من بعدهم أنهم قد نهوا عن مفارقتهم . وهذا غير ظاهر . لأن قوله : « ولا تفرقوا » مطلق في النهي عن التفرق ، فيتناول كل^(٦) شيء .
- دليل . قال الله تعالى^(٧) : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ... » فشرط التنازع

ب / ٧

(١) ل : قوله

(٢) ل : حق

(٣) ل : فقال

(٤) القرآن ٣ / ١٠٣

(٥) القرآن ٣ / ١٠٣

(٦) كذا ح ؛ ل : « عن النفس وفي كل »

(٧) القرآن ٤ / ٥٩

في وجوب الرد إلى الكتاب والسنة . فدلّ أنهم [إذا^(١)] لم يتنازعوا ، لم يجب الرد . لأن تعليق الحكم بالشرط يدل على أن ما عداه بخلافه .

ولقائل أن يقول : أيسقط وجوب الرد إلى الكتاب والسنة ، ويصير ترك ذلك مباحاً إذا اتفقوا على الحكم بالرد إلى الكتاب والسنة ، أو^(٢) إذا اتفقوا على ذلك من غير رد إليهما ؟ فان قلتم بالثاني ، جوّزتم وقوع الإجماع من غير دليل . وجواز ذلك يمنع صحة الإجماع . وإذا قلتم بالأول ، نسبتم إلى الله تعالى^(٣) ما لا يجوز . لأن طلب الحكم من الكتاب والسنة بعد ما وجد منهما محال . إذ لا يطلب ما هو موجود عند الطلب مستحيل . فإباحة ترك المستحيل / عبث ، لا يصدر عن حكيم .

١/٨

١٠ فان قيل : فما المراد بالآية ؟ قيل : المراد بها الحثّ على طاعة اولى الأمر ، وهم الأمراء . فما تدبّروا به من أمر الدين والدنيا مما لا نعلم أنه خطأ ، فانّ ظننّا أنه خطأ ونازعناهم فيه ، رددناه إلى الله ورسوله . وهذا كما لو قال الإنسان لعيده : « أطيعوا من أوليّه عليكم ؛ فان تنازعتم وتخالفتم ، فردّوه إلى » ، لفهم منه ما ذكرناه^(٤) .

١٥ دليل . وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم : « لا تجتمع امتي على خطأ » فنفي جميع الخطأ عن إجماعهم . لأن ذلك نفى لنكرة تعم . ومما أجمعوا عليه أنه لا يجوز مخالفة ما أجمعوا عليه . فيجب كون ذلك صواباً ، غير خطأ ، وينبغي أن يتشاغل بتثبيت الخبر ، ثم بالكلام في متنه . وقد سلك الناس في تثبيتته وجوها :

٢٠ ﴿منها﴾ أن الخبر ، وإن نُقل بالآحاد ، فان معناه منقول بالتواتر [لأنه^(٥)] روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « امتي لا تجتمع على ضلال » . وقال : « يد الله مع الجماعة » . وقال : « الشيطان مع الواحد ، وهو من الاثنين

(١) زاده ح
(٢) ل : وإذا
(٣) ل : الله تعالى إلى
(٤) الى هنا حذف س
(٥) زاده ح

- أبعد . وقال : « ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن » . وقال : « من خالف ^(١) الجماعة قيد شبر ، فقد خلع ربة الإسلام من عنقه » . قالوا: فجرى ذلك مجرى ما تناقل ^(٢) بالآحاد من تفاصيل سناء حاتم في أنه قد صار بإجماعه ^(٣) متواترا . ولقائل أن يقول : إن هذه الأخبار تبلغ خمسة أو ستة . ولو روى خمسة نفر أو ستة خبرا ^(٤) ، لم يجب أن يكون معلوما . ولو وجب أن يكون بعض هذه الأخبار صحيحا ، لم يمنع أن يكون الصحيح منها قوله : « الشيطان مع الواحد ، وهو من الاثنين أبعد » . وذلك يدل على أن الأغلب فيما اجتمع عليه كونه صحيحا . وليس ذلك من الأخبار عن سناء حاتم بسبيل . لأنه لا يمكن لأحد أن يخالف في سناء حاتم ، ويمكن أن يخالف في هذه الأخبار .
- ومنها ^(٥) أن التابعين اعتقدوا بأجمعهم صحة الإجماع . ولم يظهر فيما بينهم ١٠ شيء لأجله صاروا ^(٦) إلى هذا الرأي إلا هذا الخبر . فعلمنا أنهم صاروا إليه لأجله . والعادة في أمتنا أنها لا تجتمع على موجب خبر إلا وقد قامت الحجة به . ألا ترى أنه ما نقل بالآحاد ، ولم تقم الحجة به ، لم يفتقروا على موجب ، لما كان حكمهم بموجبه موقفا على الاجتهاد في حال الراوي ؟ ولقائل أن يقول : إنى لا أعلم أن جماعة التابعين اعتقدوا كون الإجماع حجة ، كما لا أعلم ذلك في أهل هذا العصر . سيما وقد روى عن بعضهم أنه قال في قول القائل لامرأته : « أنت حرام » أنه ليس بشيء . وهذا بخلاف ما أفتت به الصحابة . ولو ثبت أنهم أجمعوا على ذلك ، لم نأمن أن يكون إنما اعتقدت صحة الإجماع لأجل الآيات فقط ، لا للخبر . ولو علمنا أنهم اعتقدوا صحة الإجماع لأجل الخبر ، لم نعلم أنه صحيح . لأنهم إن قالوا ، فإنه لا ^(٧) يجوز أن يعتقدوا صحة الإجماع بخبر لم يقم به الحجة ، لأن ذلك خطأ ، والامة لا تجتمع على خطأ ، كانوا ^(٨)

ب / ٨

(١) س : فارق
 (٢) ل : يقابل (فصحناه) ؛ س : نقل
 (٣) س : في اجتماعه
 (٤) كذا س ؛ ل : بخبر
 (٥) من هنا حذف س
 (٦) ل : وصاروا . (لعله كما أثبتناه)
 (٧) ل : قالوا أنهم . (لعله كما أثبتناه)
 (٨) سقطة في الاصل ، لعله : « يبين ذلك أنهم إن كانوا »

قد سلموا صحة الاجماع وبنوا عليه الدليل ؛ فان أوجبوا ذلك لأن الحكم بنجر الواحد موقوف على الاجتهاد في حال الراوى ، وذلك يمنع من اتفاق جماعتهم على موجهه ! قيل لهم : أليس يجوز أن يُجمعوا على الحكم من جهة القياس والاجتهاد ؟ ويجوز من جهة العقل أن يجمعوا من جهة الشبهة . وإن أوجبوا ذلك لأنهم استقرعوا الأخبار ، فوجدوا ما كان منها قد قامت الحجة به ، قد اتفقوا على موجهه ؛ وما لم تقم الحجة به ، لم يُجمعوا عليه . ألا ترى أن أخبار الآحاد في الفقه لم يجمعوا على موجهها ؟ قيل لهم : ولم زعمتم أن عاداتهم مستمرة بذلك في كل ما لم تقم الحجة به من الأخبار ؟ وما أنكرتم أن يكون هذا الخبر لم تقم الحجة به وأجمعوا على موجهه . وقد تركت الصحابة آرائهم بنجر حمل بن مالك^(١) ، وصاروا إلى خبر عبدالرحمن في الخبوس^(٢) ، وأجمعوا على / أنه لا تنكح المرأة على عمها بنجرٍ واحد .

وإن قالوا : لم يجمعوا على ذلك إلا لقيام الحجة به ! قيل : تثبتوا^(٣) ذلك حتى يصح استدلالكم . ولو كانوا أجمعوا على ذلك لقيام الحجة بهذه الأخبار ، لم يصح الاستدلال بذلك على قبول الأخبار المظنونة .

فان قالوا : أليس بعض أخبار الآحاد لم يجمعوا على موجهها ؟ قيل : إننا لم نوجب أن يُجمعوا على موجب^(٤) خبر الواحد ؛ وإنما جوزنا ذلك وجوزنا خلافه ، فلم يلزمنا ما ذكرتم .

فان قيل : لا يجوز على التابعين ، مع شدة تدينهم وإعظامهم للدين ، أن يقطعوا على كون شيء حجة في الشرع بما لا يوجب القطع واليقين ، كما لا يجوز - والحال هذه - أن يقبلوا خبر واحد في جواز نسخ الشرع بحسب شهوات بعضهم . والجواب : أنه يجوز أنهم اعتقدوا^(٥) ذلك لشبهة ، كما اعتقد

(١) حمل بن مالك : « كانت عنده امرأتان ، زمت إحداها الاخرى ... بعمود فسطاط فأصابت بطنها فألقت جنيناً فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بفترة . عبد أو أمة . » (الاستيعاب لابن عبد البر ، رقم ٥٧١) .

(٢) ذكر القرآن (٢٩/٩) الجزية على أهل الكتاب ولم يدر عمر في خلافته كيف يعمل بعباس بن علي بن عبد الرحمن بن عوف الحديث : « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » الخ .

(٣) ح : دلوا على

(٤) ح : كل

(٥) ل : « أن اعتقدوا » (فصححناه) ؛ ح : أن يعتقدوا

- كثير من أصحاب الحديث في الله تعالى ما يستحيل عليه ، لأخبار آحاد بالتقليد . ولا يمتنع أن يكونوا ظنوا صدق الراوى ، ولم يقطعوا به فظنوا أن الإجماع حجة ، واعتقدوا وجوب ما أجمعوا عليه لأنهم قد ظنوا صحته كما اعتقدوا وجوب قبول خبر الواحد في الأحكام إذا ظنوا صدق الراوى . وما ذكره من اعتقادهم النسخ بحسب الشهوات ، فانه يجوز عليهم أن يقبلوا خبرا مرويا في ذلك ، إلا أن يعلم أن إجماعهم حجة ، أو يعلم أنهم قد استبعدوا تغيير^(١) الشرع بحسب شهوات الناس . فنع هذا الاستبعاد من إجماعهم على صحة الخبر . وليس اتفاق الامة على الحق بمستبعد^(٢) كاستبعاد تغيير^(٣) الشرع بالشهوات . بل الأغلب عند الناس أن الحق لا يخفى على الجمع الكثير . والناس الشريفة يعظمون الامة^(٤) . فالخبر الواحد ينفي الخطأ عنهم ويطابق هذا المستقر في أنفسهم ؛ وورود الخبر بنسخ الشريعة بحسب الشهوات ينافي لما تكن في نفوس الامة^(٥) . وليس يمتنع^(٦) / أن يستدل مستدل على وجوب المصير إلى الإجماع بأخبار الآحاد . لأن العقل عندنا يدل على وجوب قبول خبر الواحد من حيث التخرز عن المضار . فاذا روى الواحد عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم أن امته لا تجتمع على خطأ ، ظننا أنهم كذلك ، ولزمنا العمل بما حكموا به . كما أن المسافر لو أخبره من ظاهره الصدق ، عن بعض من يثق به أنه يأمر بالرجوع في سفره الى رثد^(٧) في طريقه ، فانه لا يغلط ، أو أنه قليل الغلط في السفر ، لزمه الرجوع إليه إذا غلب على ظنه صدق الراوى وإصابته^(٨) من أمره بالرجوع الى رثد^(٩) . إلا أن هذه الاخبار لا تقتضى القطع على إصابة المجتمعين . وإنما يسوغ الاستدلال بالإجماع في الأعمال دون العلوم .

٩ / ب

- (١) ل : بغير
 (٢) ل : مستبعد ؛ تصحيح عن ح
 (٣) ل : بغير
 (٤) كذا اضطرأب في الأصل
 (٥) إلى هنا حذف س
 (٦) ل : يمنع
 (٧) ل : بريد ؛ س : رثد (غير منقوط . والرثد جماعة من الناس يقيمون ، ولا يظنون)
 (٧) ح : اصابة
 (٩) ل : بريد ؛ س : رثد (غير منقوط)

فأما (١) الكلام في متن الخبر، فقد تقدّم طرف (٢) منه. وهو كيفية الاستدلال به. ويرد (٣) عليه وجوه. ﴿ومنها﴾ أن يقال: هلا كان الخطأ المنفى عنها (٤) هو السهو، وليس هو خلاف الحق؟ والجواب: أن الجماعة المعظمة لا تجتمع على السهو، كما لا يجوز أن تجتمع على ما كل واحد. فلو كان المراد ما ذكره، لم يكن فيه فائدة، كما لو قال: «امتى لا تجتمع على ما كل واحد». وأيضا فجميع الامم لا يجوز أن يجتمعوا على السهو. فمدح هذه الامة بذلك وتخصيصهم به لا فائدة فيه. ﴿ومنها﴾ أنه روى عن النبي صلى الله عليه أنه قال: «لم يكن الله ليجمع (٥) امتى على الخطأ». قالوا: ونحن نقول بذلك، لأن الله تعالى لا يحمل العباد على الخطأ. والجواب: أننا نجتمع بين الخبرين، فنقول: «لا يجتمعون على الخطأ، ولم يكن الله ليجمعهم على الخطأ». على أن الله تعالى لا يحمل أحدا على الخطأ. فلو كان المراد بالخبر هذا، لم يكن في تخصيص الامة به معنى. ﴿ومنها﴾ أنه روى أنه قال: «امتى لا تجتمع على ضلال»؛ والضلال هو الكفر، دون غيره! والجواب: أننا نجتمع بين ذلك وبين الخبر الثاني (٦) لأنواع الخطأ/ عنهم. وأيضا فكل معصية ضلال، لأنه قد عدل بها عن الحق. ومنه قوله تعالى (٧): «قال فعلتُها إذأ وأنا من الضالين». ﴿ومنها﴾ أن يقال: ما المراد بامّة النبي صلى الله عليه وسلم؟ فيقال: اختلف الناس في ذلك. فقال قوم: أمته كل من بعث إليه؛ وقال آخرون: بل هم كل من صدّقه. وهو الصحيح لأنه المفهوم من إطلاق قولنا: «امّة النبي»؛ ولأن المسلمين يُدعون لامة محمد، ولا يدعون لكل من بعث النبي إليه. فان قيل: فيجب أن يقع قوله: «امتى» على من صدّقه إلى انقطاع التكليف، لأنه ليس فيه بعد ذلك تكليف، فيحتج فيه بالإجماع. والجواب: أن قوله

(١) من هنا حذف س

(٢) ل: طرفا

(٣) ل: نسال (لعله: يسأل أو كما أثبتناه)

(٤) كذا ل: ح: عنهم. (والمراد إجماع الأمة)

(٥) كذا ح: ل: لمجمع

(٦) ل: الباقى

(٧) القرآن ٢٦/٢٠

- عليه السلام : « امتي لا تجتمع على خطأ » لا يتناول إلا من كان في ذلك العصر ، دون من لم يوجد . لأن من لم يوجد ، لا يكون مصدقاً في تلك الحال . ولقائل أن يقول : إن كان المراد بقوله : « امتي لا تجتمع على خطأ » كل من صدقه إلى انقطاع التكليف ، لم يكن في الخبر دلالة على أن الإجماع حجة ووجب أن يكون المراد بالخبر ما ذكرناه . وإن كان المراد بالخبر من هو موجود بمن صدقه ، وجب أن لا يدخل تحت الخبر إلا من كان موجوداً من أمة النبي صلى الله عليه عند قوله : « امتي لا تجتمع على خطأ » . فلا يمكن - والحال هذه - أن تستدلوا بإجماع الصحابة بعده مع علمهم أن^(١) كثيراً ممن كان حياً عند ورود هذا الخبر من النبي صلى الله عليه قد توفى ، أو تجوزكم أنه توفى^(٢) ، وما تنكرون أن يكون النبي صلى الله عليه إنما عنى بهذا الكلام : « أن من عاصر هذا القول فيه لا يجتمع على خطأ » ؛ ولم يكن قصده أن يجتمع بقولهم . لأنهم إذا أجمعوا على شيء ، فأقره النبي صلى الله عليه ، فالحجة هي إقراره . فان قلت : إن المصدقين به بعد وفاته هم أمته ، فدخلوا تحت ظاهر الخبر ! قيل لكم : إنما يدخلون تحته لو كانوا جميع أمته . وليسوا جميع أمته . بل جميع أمته هم مع تقدمهم . ﴿ومنها﴾ قولهم : ولم ، إذا كانوا ما أجمعوا / عليه ليس بخطأ ، فيكون حجة ؟ فان قلت : لأن الأمة أجمعت على أنه لا يجوز مخالفة ما أجمعوا عليه ! قيل لكم : ومتى أجمعوا على ذلك ؟ وفيهم من يقول : [يجوز] أن يجتمعوا على خطأ . فان ادّعيتم أن الصحابة والتابعين كلهم كانوا يعتقدون « أن الأمة لا تجتمع على خطأ » ، لم يسلم الخصم لكم ذلك . قيل : قد أجاب قاضي القضاة عن السؤال بأن المعتبر هو بإجماع من يقول إن الأمة لا تجتمع على خطأ ؛ وإن [جاز] مخالفتهم ، لكان هذا القول الحق قد أخرج عن أقاويل الأمة . لأنه ليس فيهم من جمع بين هذين القولين . وفي ذلك اتفاقهم على الخطأ في مسألتين . وسيجيء القول في ذلك .
- دليل . الجماعات الكثيرة ، على اختلاف هممهم وأغراضهم ، لا يجوز أن يتفقوا على قول إلا لداعٍ . ولا يجوز أن يكون التقليد هو الذي دعاهم . لأن

ب/١٠

(١) ل : ان كان . (نحذفنا « كان »)

(٢) ح : « أو تجوزون ذلك ؟ »

كثيرا منهم يبطل التقليد . ولو دعتهُم الشبهة لنقلت ونقل خوضهم فيها . فاذا لم تنقل ، علمنا أنه بحجة قاطعة ، ويجرى مجرى اتفاقهم على رواية ما شاهدوه ، في أنه لا يجوز الخطأ عليهم فيه . والجواب : أن العقل يميز اتفاق الجماعات الكثيرة على الخطأ من جهة الرأي . ويلزمهم على ما قالوه أن لا يجوز اتفاق جميع الامم على خطأ . وكذلك كل جماعة من الامة يقع العلم بنجر مثلها . ويلزم إذا نقلوا ما أجمعوا لأجله أن يجوز ، وأن كونه شبهة . لأنهم إنما أحالوا أن يجمعوا عن شبهة لا تنقل . وعلى أنه لا يمتنع أن يكون بعضهم صار إلى القول بشبهة ، ثم قلدهم الباقون^(١) لمحبتهم لهم وانصرف أهوائهم إليهم ، أو لاستنقالم النظر وتصويبهم التقليد . وعلى أن كثيرا من الناس يظهر القول بفساد التقليد ، ثم ينظر في الدليل ؛ فاذا شق عليه استعماله ، قطع النظر وقتئذ . ولا يمتنع أن يكونوا بأجمعهم صاروا إلى القول بشبهة ، فظنوها حجة ، فأضربوا / عن نقلها لظنهم أنها حجة . كما يضربون عن نقل الحجة إذا أجمعوا على موجهها .

١/١١

والفرق بين رواية الجماعة الكثيرة عما شاهدته وإن لم يقع اللبس فيه ، وبين ما قالته من جهة الرأي : [أن الرأي^(٢)] يعترضه الشبهة والأهواء ، فتصير الأهواء مع التقصير في النظر الشبهة بصورة الحجج^(٣) . فلا يؤمن أن يكونوا اتفقوا لذلك . وهذا صنف عما شاهدوه ، وزال اللبس فيه . لأن كل واحد منهم عالم بما شاهدوه . ولا يجوز مع كثرتهم أن يخبروا بما يعلم كل واحد منهم أنه كان^(٤) فيه ، وأن غيره يعلم أنه كاذب فيه .

دليل . قد ثبت دوام شرعنا إلى انقضاء التكليف . فوجب أن يكون قول الامة حجة ، ليدوم قيام الدلالة على اتصال الشرع . والجواب أن الحجة في ذلك القرآن والاجتهاد والأخبار . على أن شرعنا منقطع بانقطاع التكليف ، كانقطاع شرع من قبلنا بالنسخ . فدوام كل واحد من الشرعين كدوام الآخر

(١) كذا ح ؛ ل : المادون

(٢) زاده ح

(٣) ح : « فتصور الشبهة مع التقصير في النظر بصورة الحجج »

(٤) كذا ح ؛ ل : كاذب

أو تقارنه^(١) . فكما لا يجب أن يكون قول إحدى الامتين حجة ، لم يجب في الاخرى مثله^(٢) .

وأما من خالف في الإجماع فانه يسلك مسالك ثلاثة : أحدها أن يحيل وقوع الإجماع ؛ والآخر أن يحيل ثبوت الطريق إليه ؛ والآخر أن يقول : ليس في العقل ولا في السمع دليل^(٣) عليه .

أما إحالة الإجماع فمن وجهين : ﴿أحدهما﴾ أن يقول : يستحيل أن يجوز على كل واحد من الأمة الخطأ ، ولا يجوز على جماعتهم ، كما يستحيل أن يكون كل واحد منهم مصيبا وجماعتهم غير مصيبين ؛ وأن يكون كل واحد منهم أسود وجماعتهم غير سود . والجواب : أن المستحيل هو أن يقال : « إن

كل واحد من الأمة يجوز كونه مخطئا في القول الذي اتفقوا عليه ، وجماعتهم غير مخطئين^(٤) فيه » . ولم نقل ذلك . وإنما نقول : إن كل واحد منهم يجوز

أن يكون قوله خطأ إذا انفرد ، وإذا اجتمع مع جماعة^(٥) الأمة لم يكن قوله خطأ . / وليس يمتنع أن يفارق الواحد الجماعة . ألا ترى أن كل واحد منهم يجوز أن يأكل اليوم مأكلا مخصوصا ، ولا يجوز أن يجتمعوا على أكله في ذلك

ب/١١

اليوم ؟ ونظير ما ذكره أن نقول : « كل واحد منهم مخطئ ، والكل في ذلك القول غير مخطئ » . وهو نظير قول القائل : « الكل [ليسوا بسود ، وكل واحد منهم أسود] » . ونظير قولنا في الإجماع أن نقول : « كل واحد من الناس يجوز

أن يكون^(٦) [أسود في البلد الفلاني ، فان اجتمعوا في بلد آخر لم يكونوا سوداً بل بيضا] . ﴿والوجه الآخر﴾ في إحالة الإجماع قولهم : لو انعقد الإجماع لكان ، إن انعقد عن نص ، وجب نقله والاستغناء به . ولا يجوز انعقاده عن أمانة .

لأنهم ، على كثرتهم واختلاف همهم ، لا يجوز اتفاههم عن الأمانات المظنونة . والجواب : أنه لا يمتنع أن يتفقوا عن نص لا ينقلوه اكتفاء بالإجماع ؛ أو ينقل

(١) غير منقوط ، (تقارنه ، تقاربه ؟)

(٢) الى هنا حذف س

(٣) س : دليلا

(٤) س : مخطئة

(٥) س : كافة

(٦) زاده س ح

ويكون محتملا ، فيستغنى بالإجماع عن النظر فيه . ويجوز اتفاقهم عن أمانة ، كما جاز^(١) اتفاق الجماعات عن شبهة .
وأما من قال : لا طريق إلى إثبات الإجماع ، فسيجيء في باب منفرد .
ومن قال : لا دليل على صحة الإجماع ، فقله باطل ، لما تقدم من الدليل .

بَابُ

في الاتفاق بماذا يكون ؟

اعلم أن الاتفاق يكون من الجماعة بالفعل ، نحو أن يفعلوا بأجمعهم فعلا واحدا ؛ ويكون بالقول ؛ ويكون بالرضا ، نحو أن يخبروا عن أنفسهم بالرضا ، ونحو أن يظهر القول فيهم ولا يُظهرون كراهية مع زوال التيقية^(٢) . وقد يجتمعون على الفعل ، وعلى القول ، وعلى الإخبار عن الرضا في مسألة واحدة . وكل هذه الأشياء أدلة على الاعتقاد لحسن ما رضوا به ، و^(٣) لوجوبه . على^(٤) أن اتفاقهم على الفعل يدل على حسنه من حيث كان العقل دليلا على اعتقادهم لحسنه ، ومن حيث كانوا قد اتفقوا على فعله . لأنه لو كان خطأ ، ما اجتمعوا على فعله ، كما لا يجتمعون على اعتقاد حسنه . وقد يجتمعون على ترك القول في الشيء^(٥) ، وعلى ترك فعله . فيدل ذلك على أنه غير واجب . لأنه لو كان واجبا ، لكان تركه محظورا . وفي ذلك إجماعهم على المحذور . ويجوز أن يكون ما تركوه مندوبا إليه ، لأن تركه ليس بمحذور . وذلك نحو أن يتركوا^(٦) اعتقاد الأفضل من^(٧) بعض أهل الأعصار .

١/١٢

- (١) كذا س ؛ ل : أجاز
- (٢) كذا س ؛ ل : الهبة (لعله : الهبة)
- (٣) ح س : أو
- (٤) س : غير
- (٥) كذا ح س ؛ ل : الشر
- (٦) س : يترك ؛ ح : كتركهم
- (٧) ح : في

بَابُ

في أنه لا اعتبار [في الإجماع^(١)] بجمع من بعث النبي
صلى الله عليه وسلم إليه

- اعلم أن جميع من بعث إليه النبي صلى الله عليه وسلم هم المكلفون إلى
انقضاء التكليف من مؤمن وكافر ، ومجتهد وغير مجتهد . ولا اعتبار بالكافرين
في الإجماع . لأنه لا يمكنهم معرفة الأحكام الشرعية . فوقوف الإجماع عليهم
يؤدّى إلى تعذر الإجماع ، لوقوفه على ما هو متعذر . ولأن الإجماع لا تعلم
صحته إلا بالسمع ؛ وأدلة السمع لا تتناول الكافر ، كقوله تعالى^(٢) : « ويتبع
غير سبيل المؤمنين... » ، وقوله^(٣) : « كنتم خير أمة أخرجت للناس... » ،
وقوله^(٤) : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس... » الآية ؛
وقوله صلى الله عليه : « أمّتي لا تجتمع على خطأ » . وهذا الاسم لا يفهم من
إطلاقه الكافر . ولا اعتبار في الإجماع بكل المؤمنين إلى انقضاء التكليف .
لأن في أدلة الإجماع ما يقتضى أن أهل العصر الواحد حجة ، ولأن الإجماع
حجة . فلو اعتبرنا في الإجماع جميع المكلفين إلى آخر التكليف ، لم يكن
حجة . لأنه ليس بعدهم تكليف ، فيكون إجماعهم حجة فيه .
فان^(٥) قيل : يكون حجة على من أجمع معهم ، ثم فارقهم ! قيل : كيف
يكون حجة عليه ؟ ولا يؤمن أن يحدث بعدهم من يخالفهم . فلا يكون جميع
المكلفين إلى انقضاء التكليف متفقين على ذلك الحكم^(٦) .
وأما غير المجتهدين ، فذكر قاضي القضاة أن الأقوال المنتشرة في الأمة
ضربان : أحدهما منتشر في الخاصة فقط ، كمسائل الاجتهاد ؛ والآخر منتشر
في الخاصة والعامّة . وذلك ضربان : أحدهما معلوم باضطرار من دين النبي

(١) زاده ح س

(٢) القرآن ٤ / ١١٥

(٣) القرآن ٣ / ١١٠

(٤) القرآن ٢ / ١٤٣

(٥) من هنا حذف س

(٦) الى هنا حذف س

صلى الله عليه ؛ والثاني غير معلوم من دينه باضطرار . فالمعلوم من دينه (١) باضطرار / كالصلوات الخمس ، وصوم شهر رمضان ، وتحريم البنت ، وما أشبه ذلك . وما هذه سبيله ، يستغنى في الاحتجاج عليه عن قول منقول عن النبي أو إجماع . والصحيح أن ذلك معلوم من الدين (٢) باستدلال . لأننا لو نعلم تواتر النقل عن النبي عليه السلام بتحريم البنت ، أو تواتر نقل القرآن ، وأنه لا يجوز أن يحرم شيئاً (٣) إلا وهو معتقد لتحريمه ، لم نعلم أنه يعتقد تحريم ذلك . ألا ترى أنه لو لم يُنقل إيجاب صوم شهر رمضان عنه ، لم يُعلم دينه في ذلك ؟ وكذلك لو علمنا النقل في ذلك (٤) ، وجوزنا أن يوجب ما لا نعتقد وجوبه علينا ، لم يعلم ذلك . وكذلك القول في كل ما يدعى أنه معلوم باضطرار أنه من دين النبي صلى الله عليه . وإنما اشتبكت (٥) الحال فيه ، لأن العلم بأنه من دينه ظاهر ؛ ولم يحصل فيه نزاع بين الأمة .

وأما الأقوال المنتشرة في الخاصة والعامة ، وهي معلومة من الدين (٦) باستدلال ، فذكر قاضي القضاة (٧) أن منها تحريم بنت البنت ، وأن بنت الخالة مخالفة في التحريم للخالة ؛ ومعرفة أوقات الصلوات .

ولقائل أن يقول : أما معرفة أوقات الصلوات على التفصيل ، فمن مسائل الاجتهاد ، لأنه يدخل في تفصيل ذلك معرفة آخر الوقت . وذلك مجتهد فيه . وأما معرفة أوقات الصلوات على الجملة وتحريم بنت البنت ، فالعامة إنما تعرف ذلك بالرجوع إلى العلماء ، لا بالاستدلال . لأن المكلف إنما يعرف (٨) ذلك استدلالاً بظواهر تُعلم أنها قد تجردت عما يعارضها . وإنما يعلم [عدم] (٩)

(١) س : دين النبي صلى الله عليه

(٢) س : دين النبي صلى الله عليه

(٣) كذاح ؛ ل : شيء

(٤) س : لذلك

(٥) ل : انتهت

(٦) س : دين النبي صلى الله عليه

(٧) زاد بعده س : « أطال الله بقاءه » (كأن قاضي القضاة عبد الجبار كان حياً عند تأليف

الكتاب . وتكرر مراراً) .

(٨) س : يعلم

(٩) زاده س

ذلك بعد أن يُفتش الشريعة . والعامّة لم تنظر في هذه الظواهر ، ولا فتشت^(١) عما يعارضها .

فأما مسائل الاجتهاد ، فقد اختلف الناس في اعتبار العامّة فيها . فقال قوم : إن العامّة ، وإن وجب عليها اتباع العلماء ، فإن إجماع / العلماء لا يكون حجة على أهل العصر [الثاني^(٢)] ، حتى لا تسوغ مخالفتهم إلا بأن يتبعهم العامّة من أهل عصرهم . فإن لم يتبعوهم ، لم يجب على أهل العصر الثاني من العلماء اتباعهم . وقال آخرون : إجماع العلماء حجة على من بعدهم ، اتباعهم عوام عصرهم أو لم يتبعوهم .

١ / ١٣

واحتج الأولون بأنه إنما كان قول الامّة حجة ، لأنها بأجمعها معصومة من الخطأ . وليس [يُمْتَنَعُ] أن تكون جماعتهم الخاصة والعامّة معصومة من الخطأ . فاذا لم^(٣) [يُمْتَنَعُ] ذلك ، وكانت ظواهر الإجماع تتناول الخاصة والعامّة ، وجب اشتراط دخول العامّة ، ووجب القول بأن اللطف إنما يثبت للامة بأجمعها . وهذا هو^(٤) الإجماع في قوله تعالى^(٥) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » — وهذا يتناول العلماء وغيرهم ، — وقوله^(٦) : « كنتم خير امة اخرجت للناس » ، وقوله^(٧) : « وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا... » الآية . كل ذلك خطاب مواجهة يتناول جميع من كان في ذلك العصر من الامّة ، كالخطاب بالعبادات . واحتج الذاهبون إلى القول الثاني بأن العامّة يلزمها المصير إلى قول العلماء . فهو كالمصرف فيها . فلم يكن بقبولها اعتبار .

ولقائل أن يقول : ولم ، إذا وجب عليها المصير إلى [قول^(٨)] غيرها ، لا يعتبر بقولها ؟ وما أنكرتم أنه ، وإن وجب ذلك عليها ، فانه لا يكون حجة من

(١) كذا ح س ؛ ل : سبب

(٢) زاده س

(٣) زاده س

(٤) س : وظواهر

(٥) القرآن ٤ / ١١٥

(٦) القرآن ٣ / ١١٠

(٧) القرآن ٢ / ١٤٣

(٨) زاده س

دونها ! ويمكن أن يحتاج في المسئلة أيضا فيقال: إن الامّة إنما يكون قويا^(١) حجة إذا قالته^(٢) بالاستدلال . لأنه لا يجوز أن تحكم بغير دليل . فهي إنما عصمت من الخطأ في استدلالها . والعامّة ليست من أهل النظر والاستدلال على الحوادث ، فتعصم منه .

فان قالوا : لا يمنع أن يكون اللطف ثابتا لجماعة الامّة ، مجتهدا وغير المجتهد منها ، ولا يكون لبعضها لطف^(٣) يعصمها من الخطأ ! قيل : إذا كان اللطف إنما يعصم من الخطأ في الاستدلال ، ولم يكن من العامّة استدلال ، لم يصح / أن تكون معصومة فيه . وبهذا الوجه يخص ظواهر الآيات .

ب / ١٣

بَابُ

في إجماع أهل الأعصار

ذهب أكثر الناس إلى أن إجماع أهل كل عصر حجة على من بعدهم . وقال أهل الظاهر: إجماع الصحابة وحده حجة ، دون غيرهم من إجماع أهل الأعصار .

ودليل الأولين أن أدلة الإجماع لا تخص عصرا دون عصر لقوله تعالى^(٤) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » - والتابعون مؤمنون ؛ وكذلك أهل كل عصر ، - وقوله تعالى^(٥) : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » ، وقوله تعالى^(٦) : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » ، وقوله عليه السلام : « لا تجتمع امتي على خطأ » . والمخالف^(٧) يحتاج بأشياء . منها أن الإجماع إنما عرف كونه حجة بالشرع .

(١) ح س : قيوطا

(٢) ح س : قابله

(٣) ل : لطفًا

(٤) القرآن ٤ / ١١٥

(٥) القرآن ٢ / ١٤٣

(٦) القرآن : ٣ / ١١٠

(٧) من هنا حذف س

- والأدلة السمعية تختص بالصحابة ، دون غيرهم . لأن قوله^(١) : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » ، وقوله^(٢) : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » خطابٌ مواجهة يتناول ظاهره الحاضرين ، وهم الصحابة دون غيرهم . فلا يمتنع أن يكون الله تعالى عناهم بالخطاب ليميزهم بهذا المدح . وقوله^(٣) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » يتناول الصحابة . فأما التابعون ، فالخطاب لا يتناولهم وحدهم ، بل يتناولهم مع ما^(٤) تقدم من الصحابة . لأن « المؤمن » هو المستحق للثواب . سيما ، وهذا الخطاب خرج مخرج المدح . والصحابة بعد موتهم يستحقون المدح والثواب . وإذا كان المؤمنون هم التابعون مع ما تقدم من الصحابة ، فاستحال أن يكون لمن تقدم من الصحابة قول في الحادثة في زمن التابعين . استحال أن يكون لجماعة المؤمنين قول^(٥) أو لم يكن . إذ المخالف في الحالتين مخالف لبعض المؤمنين ، لا لجميعهم .

- فان قلت : إذا لم يجز أن يعنى الله تعالى بقوله^(٦) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » من تقدم من الصحابة - لأنه لا يمكن أن يكون لهم قول فيما حدث بعدهم - وجب أن يعنى الله تعالى / بقوله التابعين ، دون من تقدم . فيدخل ١٤ / ١
من خالفهم تحت الوعيد ! قيل : إنه لم يعنى من تقدم ، لما ذكرتكم . ولا عنى الحاضرين من التابعين ، لأنهم بعض المؤمنين . وإنما عنى من يطلق^(٧) عليه في وقته أنه جماعة المؤمنين . وليس ذلك إلا الصحابة . فقلنا : إن إجماع الصحابة وحدهم حجة . وكذلك قوله : « لا تجتمع امتى على ضلال » لا يتناول التابعين وحدهم : لأنه لا يطلق عليهم في عصرهم أنهم جميع أمة النبي عليه السلام . بل يقال إنهم بعض امته . ويطلق القول في عصر الصحابة بأنهم الآن جميع امته . الجواب : ان هذا السؤال لا يتوجه على من قال : إن اسم

- (١) القرآن ٣ / ١١٠
(٢) القرآن ٢ / ١٤٣
(٣) القرآن ٤ / ١١٥
(٤) ح : من
(٥) ل : قولا
(٦) القرآن ٤ / ١١٥
(٧) ل : يطلق

«المؤمنين» اشتقاق من التصديق ، لأن من لم يصدق في الحال حتى مات لا يطلق عليه اسم «مؤمن» . ولا يوصف أيضا بأنه ليس بمؤمن ، لأنه يوم أنه كان مؤمنا .

ولا يلزم الشيخ أبا هاشم رحمه الله ، لأن لام الجنس^(١) لا يوجب الاستغراق ، ويجوز أن يدخل تحته ثلاثة فصاعدا . فتي تركنا وظاهر [ه]^(٢) ، قطعنا على أنه قد اريد به ثلاثة . فلم يجب أن يكون اريد بالمؤمنين مجموع الصحابة والتابعين . إلا أن الإجماع الذي يعرفه الخصم قد منع أن يراد بالآية بعض أهل العصر . فأخرجناه في الخطاب . ووجب أن يراد به جميع أهل العصر . وأما من يقول إن لام الجنس استغراق^(٣) ، فله أن يقول : ليس يخلو إما أن نريد بهذه الآيات من حضر عند حدوث الحادثة ، ولا بغير من تقدم موته من المؤمنين ١٠ — وذلك قولنا — أو بغير من تقدم . وذلك يمنع من كون إجماع الصحابة حجة . لأن من مات قبل وفاة النبي عليه السلام ، هو مؤمن وليس له في الحادثة قول . فان قيل : فما الجواب لمن سأل عن هذا السؤال ممن لا يقول إن إجماع الصحابة — ولا غيرهم — حجة ؟ قيل : قد تقدم في الباب الأول .

١٥ واحتجوا بقوله عليه السلام : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » . قالوا : فحكمه بأن الاقتداء بأصحابه / اهتداء ! الجواب : أن ذلك لا يمنع من كون التابعين مثلهم في ذلك . على أن قوله : « بأيهم اقتديتم اهتديتم » يتناول آحادهم . وليس [قول^(٤)] كل واحد منهم حجة على المجتهدين . فعلمنا أنه إنما حث بذلك العامة على استفتاء كل واحد منهم .

٢٠ واحتج بأن الصحابة قد اختصت بمشاهدة النبي عليه السلام ، والحضور عند الوحي . فكان لهم مزية بذلك ! الجواب : ولم قلم إن ذلك يوجب أن يكون لهم مزية في كون قولهم حجة ، دون غيرهم ؟ واحتجوا بأن قول التابعين لو كان حجة ، لكان إنما صاروا إليه عن نص

(١) زاد بعده ح : عنده

(٢) في الأصل : تركنا وظاهر

(٣) ح : للاستغراق

(٤) زاده ح

متواتر ، أو غير متواتر ، أو عن أمانة اجتهدوا فيها . ولو كان كذلك ، لما ذهب كل ذلك على الصحابة ، لأنهم لا يكو [نو] ن^(١) أدنى رتبة من التابعين .
الجواب : أنه لا يمتنع أن لا تحدث الحادثة في الصحابة فلا^(٢) يفحصوا عن نص وارد فيها^(٣) ، ولا عن أمانة مجتهد فيها ، فلا يظفروا بها ويظفر التابعون^(٤) بها إذا اضطروا إلى طلبها عند حدوث الحادثة . ولا يمتنع أن تحدث الحادثة في [زمن] الصحابة فيختلفون فيها ، ويتفق التابعون فيها على أحد أقوالهم . فيظفر التابعون في ذلك القول بما لم يظفر به أحد الطالبين من الصحابة . لأن قول بعض الصحابة به ليس بحجة^(٥) .

باب

١٠ في وجوب اعتبار المجتهدين كلهم من أهل العصر الواحد في الإجماع

يضمن هذا الباب فصولا : منها أن أكثر أهل العصر لا يكون إجماعا . ومنها اعتبار المجتهد من التابعين إذا عاصر الصحابة . ومنها اعتبار المجتهد وإن لم يشتهر بالفتوى . ومنها اعتبار أهل الأمصار كلهم .

أما الفصل الأول . فقد بيّن^(٦) أكثر الناس أن أهل العصر إذا اتفقوا على

قول ، إلا الواحد والاثنين من المجتهدين ، لا يكون^(٧) حجة . وقال أبو الحسين الخياط^(٨) : إن ذلك حجة .

ودليل [الأولين^(٩)] أن أدلة الإجماع لا تتناولهم^(١٠) إذا خرج عنهم الواحد .

(١) ل : يكون ؛ ح : يكونون

(٢) كذا ح ؛ ل : ولا

(٣) كذا ح ؛ ل : فيه

(٤) ل : الباقون (لعله كما أثبتناه)

(٥) الى هنا حذف س

(٦) ل : بينه ؛ س : فذهب أكثر الناس إلى

(٧) س : فانه لا يكون

(٨) راجع كتاب الانتصار له طبع مصر ، صفحة ٩٤

(٩) زاده س

(١٠) كذا س ؛ ل : يتناولها

لأن قوله تعالى^(١) /: «ويتبع غير سبيل المؤمنين» لا يتناول إلا جميع أهل العصر على قول من قال: «إن لام الجنس تعم». ومن قال: «لا تعم»^(٢) فإنه لا يوجب استغراقها للاكثر حتى لا يبقى إلا الواحد والاثنان، بل يجعلها حقيقة في الثلاثة. والمخالف لا يجعل قول الثلاثة حجة. وقوله تعالى^(٣): «وكذلك جعلناكم أمة وسطا»، وقوله^(٤): «كنتم خير أمة أخرجت للناس»، وقوله عليه السلام: «لا تجتمع امتي على ضلال» يتناول جميع أهل العصر. لأن «أكثرهم» يقال لهم «بعض الأمة»، ولا يطلق وصفهم بأنهم الأمة. وأيضا ففي الصحابة من^(٥) تفرد بأقوال لم توافقه عليها الجماعة، ولم تنكر عليه. كنفرد ابن عباس بمسائل في الفرائض. وكذلك ابن مسعود [رضي الله عنهما^(٦)].

[و^(٧)] احتج^(٨) المخالف بأشياء:

منها^(٩) قوله تعالى^(٩): «ويتبع غير سبيل المؤمنين»، وقوله^(١٠): «وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس»، وقوله تعالى^(١١): «كنتم خير أمة أخرجت للناس»، وقوله عليه السلام: «لا تجتمع امتي على ضلال». قالوا: وهذه الأسماء تتناول حقيقة جميع المؤمنين وجماعة الأمة، وإن شذ منهم الواحد. كما أن الإنسان يقول: «رأيت بقرة سوداء»، وإن كان فيها شعرات بيض. ويقول: «أكلت رمانة»، وإن سقط منها حبات لم يأكلها. والجواب: أن أسماء الجمل والعموم لا تتناول الأكثر إلا مجازا. ألا ترى أنه يجوز أن يقال في الأمة إلا الواحد: «ليس هؤلاء كل المؤمنين»، ولا كل الأمة؟ فعلمنا أن اسم «الكل» لم يتناول إلا الجميع. وقول الإنسان:

- | | |
|------|---------------------------------|
| (١) | القرآن ١١٥/٤ |
| (٢) | س: قال لا يجب أن الله يعرف وأنه |
| (٣) | القرآن ١٤٣/٢ |
| (٤) | القرآن ١١٠/٣ |
| (٥) | كذا س؛ ل: مع الصحابة في من |
| (٦) | زاده س |
| (٧) | زاده ح |
| (٨) | من هنا حذف س |
| (٩) | القرآن ١١٥/٤ |
| (١٠) | القرآن ١٤٣/٢ |
| (١١) | القرآن ١١٠/٣ |

« أكلت الرمانة » ، وهو يريد أكثرها ، مجاز . وكذلك الوصف للبقرة بالسواد إذا كان فيها شعرات بيض . ولا يمتنع أيضا أن يكون الوصف للبقرة بالسواد يفيد في العرف كونها سوداء في رأى العين ، فلا يمتنع ذلك وجود شعرات بيض فيها . ولا يمتنع أن يكون قول القائل : « أكلت رمانة » معناه في العرف : « أكلت ما جرت العادة بأكله » وليس يكاد ينفك الرمانة / من حبات تساقط منها ؛ فذلك خارج من الكلام بالعرف . وليس يجب إذا نقل العرف ذلك أن ينقل غيرها من الأسماء .

ب / ١٥

- ﴿ ومنها ﴾ قول النبي صلى الله عليه وسلم : « عليكم بالسواد الأعظم » . وأهل العصر كلهم إلا الواحد والاثنان هم « السواد الأعظم » . ويقال : « عليكم بملازمة الجماعة » وذلك يتناول أهل العصر إلا الواحد [والاثنين^(١)] . والجواب : أن ذلك في أخبار الآحاد . ويقتضى أن يجب اتباع الثلاثة والأربعة ، لأنهم جماعة . وبطلان ذلك يدل على أنه عنى بالجماعة جميع أهل العصر . وأما السواد الأعظم فهم جميع أهل العصر ، لأنه ليس أعظم منه . ولو لم يكن المراد ما ذكرناه ، لدخل تحته النصف من أهل العصر إذا زادوا على النصف الآخر [بواحد^(٢)] أو اثنين أو ثلاثة . فان قيل : قوله عليه السلام : « عليكم بالسواد الأعظم » يقتضى أن يكون حجة على غيرهم ممن ليس هو من السواد الأعظم . وذلك لا يتم إلا بأن يكون في العصر غيرهم ممن لم يُجمع معهم . والجواب : أنه يجوز أن يكون حجة على مَنْ يأتي بعدهم ممن هو أقل منهم عددا .
- ﴿ ومنها ﴾ قولهم : إن الواحد من أهل العصر ، إذا خالف من سواه من أهل العصر ، يوصف بالشذوذ . وذلك اسم ذم . ولذلك أنكرت الصحابة على ابن عباس مقالته في الربا . والجواب : أننا لا نسلم أن الواحد شاذ ، إلا إذا خالف بعد ما وافق . وابن عباس ، لم ينكر عليه الصحابة لأن قول غيره حجة عليه ؛ لكن لأجل خبر أبي سعيد .

﴿ ومنها ﴾ قولهم إن أهل العصر ، إلا الواحد والاثنان ، لو أخبروا بشيء ، وقع العلم بخبرهم . فيجب مثله في إجماعهم . والجواب : أنهم جمعوا بين الموضوعين

(١) زاده ح

(٢) زاده ح

بغير علة . وعلى أنه يلزم أن يكون أهل بلد واحد حجة إذا أجمعوا أن^(١) بروايتهم يقع العلم . فان فصلوا بين إجماعهم وبين خبرهم - بأن إجماعهم يقع عن رأى واستدلال ؛ وخبرهم يقع عن إدراك / - فهو فصلنا .

ومنها ﴿ قولهم : إن الإجماع حجة في العصر وفيما بعده . وذلك يقتضى أن يكون فيهم من يخالفهم ، حتى يكونوا^(٢) حجة عليه^(٣) . والجواب : أنه يجوز أن يكونوا^(٤) حجة على من يأتي من بعده ، وحجة على آحادهم تمنعهم من الرجوع عما قالوه . ولو وجب أن يكون الإجماع حجة على مخالف قد عاصر المجمعين ، لوجب إذا أجمع كلهم على قول أن لا يكون حجة^(٥) .

فاذا ثبت أن خلاف الواحد والاثنين لا^(٦) ينعقد معه الإجماع ، فتنى روى إجماع أهل عصر متقدم على قول ، وروى بالتواتر أن واحدا لم يجتمع^(٧) معهم ، لم يكن إجماعا . وإن روى ذلك بالآحاد ، فان كان قد روى عنه بالتواتر الوفاق ، لم يترك التواتر لأجل الآحاد . كما لا يعارض خبر واحد عن النبي صلى الله عليه بنجر متواتر . وإن لم يكن قد روى موافقة^(٨) لهم ، لم يحكم بأنهم أجمعوا . لأنه لا يكفي أن^(٩) يعلم موافقة ذلك الواحد لهم . فكيف إذا رويت^(١٠) عنه المخالفة ؟

وحكى^(١١) الشيخ أبو عبد الله عن الشيخ أبي الحسن أن الإجماع إذا ظهر في العصر ، وروى عن واحد منهم بالآحاد خلافة ، لم يقدح ذلك في الإجماع [ذكر ذلك ، فيما روى بالآحاد ، عن أبي طلحة في « البرد »^(١٢)] . وإن علمنا

(١) ل : إلا (لعله كما أثبتناه)

(٢) ل : يكون

(٣) ل : عليهم

(٤) ل : يكون ؛ ح : انهم يكونون

(٥) الى هنا حذف من

(٦) س : ينعقد

(٧) س : يجمع

(٨) س موافقته

(٩) س : الا

(١٠) كذا س ؛ ل : رويته

(١١) من هنا حذف س ؛ من هنا يبتدئ مخطوطة جامع صنعاه (=ص) .

(١٢) زاده ص

أن^(١) اتفاق أهل العصر إلا الواحد ، وعلمنا أنه كانت له حالة موافقة ، فان علمنا أنه [كان^(٢)] وافقهم ثم^(٣) خالفهم ، ثبت الإجماع . و [إن^(٤)] علمنا أنه خالف تلك المقالة قبل أن يجتمعوا^(٥) ، لم يثبت الإجماع . وإن لم نعلم هذا التفصيل^(٦) ، فالأولى أن لا يثبت الإجماع ؛ لأنه لم^(٧) يؤمن أن لا يكون^(٨) إنما قال بذلك القول قبل أن يقولوا به ، ثم خالفه قبل أن يتفقوا عليه^(٩) .
 فان حكى عن بعض أهل العصر ما يحتمل أن يكون موافقة وما يحتمل أن لا يكون موافقة لهم : فان^(١٠) كان ظاهره الموافقة حمل عليها ، وإن كان ظاهره المخالفة حمل عليها ؛ وإن لم يكن [له^(١١)] ظاهر^(١٢) ، فذكر قاضى القضاة فى « الشرح » أنه يحمل على الموافقة . لأنه لو كان مخالفا ، لقويت دواعيه إلى إظهار الخلاف .
 / وليس كذلك لو^(١٣) كان موافقا . لأنه يكفى فى الموافقة السكوت وترك الإنكار .
 ١٠ ولأنه لو كان ذلك القول باطلا ، لكانوا^(١٤) قد اتفقوا على ترك [الإنكار^(١٥)] الصريح . وذلك لا يجوز . وذكر^(١٦) قاضى القضاة عن ابن الإخشيد^(١٧) أن قوما قالوا : إن أهل العصر إذا حكموا بحكم ، وحكى عن غيرهم من أهل الأعصار^(١٨)

١٦ / ب

-
- (١) ص : فان علمنا اتفاق
 (٢) زاده ص
 (٣) كذا ص ؛ ل : عسر
 (٤) زاده ص
 (٥) ص : يجتمعوا
 (٦) ص : الفصل
 (٧) ل : لو ؛ ص : لا
 (٨) ص : أن يكون
 (٩) الى هنا حذف س
 (١٠) كذا ص ؛ ل : وان
 (١١) زاده ص س
 (١٢) ح : فان احتمل الأمرين على السواء
 (١٣) ص : اذا
 (١٤) كذا ص س ؛ ل ؛ لكان
 (١٥) زاده ص س ح
 (١٦) من هنا حذف س
 (١٧) كذا ص ؛ ل : ابن الاخشاد
 (١٨) ص : العصر

خلافه : فان كانوا كثرة^(١) ، لا يجوز أن يظهروا خلاف ما يبطنونه ، قدح ذلك في الإجماع . وإن جاز أن يظهروا خلاف ما يبطنونه^(٢) ، لم يقدح [ذلك]^(٣) في الإجماع . وهذا باطل . لأن جواز إظهارهم خلاف ما يبطنونه^(٤) لا يمنع جواز كون باطنهم موافقا لظاهرهم . فيكون ذلك خلافاً قادحاً في الإجماع^(٥) .
وأما الفصل الثاني فهو^(٦) أن المجتهد من التابعين إذا حضر مع الصحابة في وقت الحادثة ، فانه لا يكون قولهم حجة اذا خالفهم . وعن بعضهم : أنه يكون حجة ، وإن خالفهم . ودليل الأولين^(٧) : أن أدلة الإجماع لا تناوهم إلا معه . نحو قوله^(٨) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » ، وقوله عليه السلام : « امتي لا تجتمع على خطأ » . وجرى^(٩) مجرى الحدث من الصحابة إذا كان من أهل الاجتهاد ، لأن الإجماع لا ينعقد من دونه .

والمخالف^(١٠) يحتج بما روى أن عائشة أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف خلافه على الصحابة في بعض المسائل . والجواب : أنه يجوز أن تكون أنكرت عليه لأنه خالفها بعد ما اتفقت وكان اتفاقها سابقاً لكونه من أهل الاجتهاد . أو لم تكن المسئلة من مسائل الاجتهاد . وعلى أن قولها بانفرادها ليس بحجة^(١١) .

وأما الفصل الثالث فهو أن يخالف في المسئلة بعض المجتهدين ممن لم يشتهر بالفتوى ، كواصل بن عطاء . فانه لا يكون قول من عداه حجة . وقال بعض الناس : يكون حجة ، لأن مسائل الاجتهاد يجب الرجوع فيها إلى أهل الاجتهاد . فقول غيرهم لا يؤثر في إجماعهم ، كما أن قول النحاة لا يؤثر في إجماعهم .

- (١) ل : كره
- (٢) كذا ص ؛ ل : يبطنونه
- (٣) زاده ص
- (٤) كذا ص ؛ ل : يبطنونه
- (٥) الى هنا حذف س
- (٦) ل : وهو
- (٧) ح : دليلنا
- (٨) القرآن ٤ / ١١٥
- (٩) جرى (أى : التابعي)
- (١٠) من هنا حذف س
- (١١) الى هنا حذف س

يبين ذلك أننا إذا / أردنا تقويم شيء ، وجب الرجوع فيه إلى أهل الخبرة بأسعار^(١) ذلك الشيء . ودليلنا أن أدلة الإجماع تتناول هذا الانسان . نحو قوله تعالى^(٢) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » ، وقوله : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » وقوله صلى الله عليه : « امتي لا تجتمع على ضلال » . وإنما أخرجنا العامة من ذلك لأنهم ليسوا بأهل الاجتهاد . وليس كذلك هذا المجتهد . وبهذا فارق النحاة . وما ذكروه من « الرجوع في التقويم إلى الخبرة بأسعار ذلك الشيء »^(٣) ، فهو حجة لنا . لأننا نرجع إلى من يخبر ذلك ، وإن لم يكن مشتهرا بالتقويم ولا منتدبا لتقويم الأشياء . فكذلك ينبغي أن يرجع في الحوادث إلى أهل الاجتهاد ، وإن لم ينتدبوا للفتوى .

- ١٠ وأما الفصل الرابع وهو لإجماع أهل الأعصار ، فعند^(٤) أكثر الناس أن الحجة هي لإجماع أهل الأعصار كلهم من المجتهدين في العصر الواحد . وحكى عن مالك أنه قال : لإجماع أهل المدينة وحدهم حجة . وقال بعض أصحابه : إنما جعل نقلتهم أولى من نقل غيرهم . دليلنا^(٥) : أن أدلة الإجماع لا تتناولهم وحدهم ، نحو اسم « المؤمن »^(٦) واسم « الامّة » . ولأن الأماكن لا تؤثر في كون الأقوال حجة . وقول النبي صلى الله عليه : « المدينة طيبة تُخرج خبيثها كما يُخرج الكبرُ خبيثَ الحديد » لا يدل على أن إجماع أهلها حجة ؛ وإنما هو مدح لها . وليس المراد بذلك ذم كل من خرج منها ، لإجماع الامّة على أن الخروج منها غير مذموم . وكون المدينة مهبط الوحى لا يدل على أن إجماع أهلها حق . وأما كون روايتهم أولى من رواية غيرهم ، فقد ذكر قاضى القضاة^(٧) في « الشرح » و « الدرس » أن ذلك لا يمتنع . ولا فرق بين رواية الواحد منهم وهو بالمدينة ، أو بغيرها . وإنما المراد بذلك أن تكون روايتهم بعد عصر الصحابة

(١) ل : اشعار

(٢) القرآن ١٤٣/٢

(٣) ل : اشعار ذلك النبي

(٤) ل : فقد

(٥) ص س : ودليلنا

(٦) ص : المؤمنين

(٧) زاد بعده س : اطال الله بقاءه ؛ ص : رضى الله عنه

أولى من رواية غيرهم . لأن أهل البلد أعرف بما يجرى فيه من غيرهم ، وأنه^(١) يرجع الناس في معرفته إلى البقعة^(٢) التي حدث فيها ذلك^(٣) . / لأنهم إما أن يكونوا شاهدوه^(٤) ، أو أخبرهم [به^(٥)] جماعة ممن شاهدوه^(٦) ؛ ويمكن فيهم من كثرة المخبرين ما لا يمكن في غيرهم ، بل غيرهم يرجع إليهم^(٧) .

بَابُ

فيا يكون الإجماع حجة فيه وما لا يكون حجة فيه

اعلم أن ما تجمع الأمة عليه ضربان : أحدهما لا يمكن معرفة صحة الإجماع قبل المعرفة بصحته ، والآخر يمكن معرفة صحة الإجماع قبل المعرفة بصحته .
فالأول لا يصح الاحتجاج بالإجماع فيه ، كالإجماع على أن الله تعالى حكيم عادل ، وأن محمدا^(٨) نبي . لأنه إنما يمكن أن تعرف صحة الإجماع بعد أن يعرف أن الله تعالى أو رسوله قد شهد^(٩) بأن الإجماع حق . وأنهما لا يشهدان بشيء إلا وهو على ما شهدا^(١٠) به . وإنما يعرف ذلك إذا عرفت^(١١) حكمة الله تعالى ، وأنه لا يفعل القبيح ؛ وأن محمدا صادق ليُعلم صدقه في إخباره أن القرآن كلام الله تعالى حتى يعلم أن ما فيه من الآيات الدالة على الإجماع من قبيل الله تعالى . فإذا كانت المعرفة بصحة الإجماع لا تمكن أن تتقدم على المعرفة بالله وبحكمته^(١٢) وصدق رسوله ، لم يصح الاستدلال به على ذلك ،

(١) ص س : لهذا

(٢) ص س : معرفة الشيء إلى أهل البقعة

(٣) ص س : ذلك الشيء

(٤) ل : مشاهدوه

(٥) زاده ح

(٦) كذا ح ؛ ص س : شاهده

(٧) كذا س ؛ ل : غيرهم إليه يرجع

(٨) زاد بعده ص س : صلى الله عليه

(٩) ص : شهدا

(١٠) ل : شهدوا

(١١) ص : عرفنا

(١٢) كذا ص س ؛ ل : حكمه

إذ من حق الدليل أن يعلمه المستدل على الوجه الذي يدل عليه قبل علمه بالمدلول .
 فأما [ما^(١)] يمكن أن يعرف صحة الإجماع قبل المعرفة به ، فهو ضربان :
 أحدهما من امور الدنيا ، والآخر من امور الدين . فالأول نحو أن يجتمعوا أنه
 لا يجوز الحرب في موضع معين . ذكر قاضي القضاة أنه يجوز لمن بعدهم
 مخالفتهم في ذلك ، لأن^(٢) حالم [في ذلك^(٣)] ليست بأعظم من حال^(٤) النبي
 صلى الله عليه . ومعلوم أنه صلى الله عليه لو رأى رأيا في الحرب ، لساغ^(٥)
 مراجعته فيه . وليس إجماعهم على إمامة أبي بكر من هذا القبيل ، لأن^(٦) ذلك
 من امور الدين . وذكر في « كتاب النهاية » أنه لا يجوز مخالفتهم . لأن أدلة
 الإجماع منعت من الخلاف عليهم . ولم يفصل بين أن يكون قد اتفقوا على
 أمر ديني / أو دنيوي . ويفارقون^(٧) النبي صلى الله عليه ، لأن الذي منع من
 جواز الخطأ عليه هو المعجز . وذلك لا يتعلق بامور الدنيا . وليس كذلك الأمة .
 فأما امور الدين ، فانه يكون اتفاقهم حجة فيه ، سواء كان عقليا - نحو رؤية
 الله تعالى لا في جهة ، ونفى ثانٍ مثله^(٨) - أو كان شرعيا ، لأنه يمكن العلم
 بصحة الإجماع قبل العلم بذلك . إذ الشك في ذلك لا يخلّ بالعلم بالله تعالى
 وحكمته^(٩) ، وصدق نبيه . ولا فرق بين أن يكون القول صادرا عن اجتهاد عن^(١٠)
 أمارات ، أو استدلالا بأدلة . ولا فرق بين أن يكون قد تقدم ذلك الإجماع
 اختلاف^(١١) ، أو لم يتقدمه [اختلاف . وسنتكلم^(١٢)] في كلا الموضوعين [إن
 شاء الله^(١٣)] .

١ / ١٨

-
- (١) زاده ص س
 (٢) كذا ص ؛ ل : وان
 (٣) زاده ص
 (٤) كذا ص ؛ ل : حالة
 (٥) س : صاغ
 (٦) ص : بل
 (٧) كذا ص س ؛ ل : يفارق
 (٨) س : نفى ثاني القديم
 (٩) كذا ص ؛ ل : حكمه
 (١٠) ل ص س : في
 (١١) زاده ص س
 (١٢) زاده ص س

بَاب

في أن الإجماع إذا انعقد عن اجتهاد كان حجة

ذكر قاضي القضاة عن الحاكم ، صاحب « المختصر » ، أنه قال : إذا انعقد الاجماع لأهل العصر عن^(١) اجتهاد ، جاز لمن بعدهم أن يخالفهم فيه . وعندنا أنه حجة يحرم خلافه ، لقوله تعالى^(٢) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » . فاذا اجتمعوا^(٣) على الحكم بالاجتهاد ، فخلافه ليس هو سبيلهم ؛ فلم يجز اتباعه . فان^(٤) قيل : إنما لم يكن^(٥) سبيلهم لأنه لم يؤد^(٦) الاجتهاد إليه . فاذا أدى إليه الاجتهاد ، كان سبيلهم ، وإن كان ذلك الاجتهاد اجتهاد غيرهم . والجواب : أن ذلك شرط ، لا دليل عليه . فلم يجز إثباته^(٧) . ولو جاز ما ذكروه ، لجاز أن يقال فيما أجمعوا عليه عن دليل : إنه سبيلهم بشرط أن يؤدى الاستدلال إليه . وخلافه ليس هو سبيلهم إن لم يؤد الاستدلال إليه ؛ فان أدى الاستدلال إليه ، كان سبيلهم ، وإن كان ذلك الاستدلال استدلال غيرهم . فيبطل التعلق بالإجماع أصلاً .

فان قيل : أليس ، لو^(٨) اتفقوا على الحكم اجتهاداً^(٩) ولم يعلم كل واحد منهم أن غيره قد وافقه ، جاز لكل واحد منهم مخالفة ذلك الحكم ، ولا يأنم من خالفه ؟ فقد صار جواز مخالفة ذلك الحكم / سبيلهم بأجمعهم ! قيل : هذا لازم فيهم إذا أجمعوا على الحكم بالأدلة^(١٠) .

ب / ١٨

-
- (١) س : على
 - (٢) القرآن ٤ / ١١٥
 - (٣) كذا ص س ؛ ل : أجمعوا
 - (٤) من هنا حذف س
 - (٥) كذا ص ؛ ل : يمكن
 - (٦) ل : يرد
 - (٧) كذا ص ؛ ل : اتباعه
 - (٨) كذا ص ؛ ل : اذا
 - (٩) ص : باجتهاد
 - (١٠) ص : بالدلالة

والجواب في الموضوعين واحد . وهو أنه إذا كانت الحال هذه ، فإنه ^(١) إنما يجوز كل واحد منهم مخالفة ^(٢) قولهم ^(٣) بشرط كونه غير مجمع عليه ألا ترى أنه لو علم أنه مجمع عليه ، لم يجوز ذلك ؟ فإذا علمنا ^(٤) أن الحكم متفق عليه ، لم يجوز أن نخالفهم .

- فأما [من ^(٥)] قال : « إن الحق في واحد » ، فإنه يمنع من مخالفة قوله ، سواء اتفق عليه ، أو لم يتفق عليه . ويدل عليه قوله عليه السلام : « امتي لا تجتمع على خطأ » . وبما اتفقوا عليه أنه لا يجوز مخالفتهم . ولقائل أن يقول : لم زعمتم أنهم اجتمعوا ^(٦) على ذلك ؟ وإذا كان في الناس من يجوز مخالفتهم ، لم يؤمن أن يكون في المجمعين [عن اجتهاد ^(٧)] من يجوز مخالفتهم . فلا يصح ادعاء الإجماع ^(٨) . فالمخالف ^(٩) يقيس القول المجمع عليه باجتهاد على المختلف فيه ، بعلّة أن كل واحد منهما صادر عن اجتهاد . والجواب : أن العلة في الأصل أنه قول لم يقترن ^(١٠) به دليل مقطوع به . وليس كذلك ما اجتمع ^(١١) عليه ، ثم تعارضهم فيقيس المسئلة على ما اتفقوا عليه مما ليس من مسائل الاجتهاد ، بعلّة أن كل واحد منهما قول متفق عليه .

-
- (١) كذا ص ؛ ل : فأنهم
 (٢) كذا ص ؛ ل : مخالفته
 (٣) ص : قوله
 (٤) ص : علمنا نحن
 (٥) زاده ص
 (٦) كذا ص ؛ ل : أجمعوا
 (٧) زاده ص
 (٨) الى هنا حذف س
 (٩) ص س : فأما المخالف فإنه
 (١٠) كذا ص س ؛ ل : يقترن
 (١١) كذا ص س ؛ ل : أجمع

بَابُ

في الاتفاق بعد الاختلاف^(١) وبعد الاتفاق، وفي الاختلاف^(٢) بعد الاتفاق^(٣)

اعلم أن أهل العصر إذا اتفقوا على حكم من الأحكام ، فانه يجوز أن يتفق من بعدهم على متابعتهم - وهو الواجب عليهم - ويجوز أن يخالفهم بعض أهل العصر الثاني^(٤) ، ولا يحل ذلك لهم^(٥) ، لأنه لا يستحيل من بعض الامة أن يعدل عن الحق . ولا يجوز أن يتفق أهل العصر الثاني على مخالفتهم .

وحكى قاضى القضاة عن الشيخ أبى عبد الله أنه قال : إنما لم يجز أن يتفقوا على مخالفتهم ، لأن أهل العصر الأول أجمعوا على أنه لا يجوز أن يقع الإجماع من بعد على مخالفتهم . ولو^(٦) لم يُجمعوا على ذلك ، / لجاز أن يتفقوا على مخالفتهم . ويكون الإجماع الثانى فى حكم الناسخ للاول . وحكى

١/١٩

عن الشيخ أبى على أنه قال : لو جاز ذلك ، لجاز أن يخالفهم رجل واحد ، ولجاز أن ينضم إليه^(٧) غيره ، إلى أن يتفق أهل العصر الثانى على خلاف قول الأولين . وقوله تعالى^(٨) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » يمنع [من^(٩)] أن يتبع أهل العصر الثانى غير سبيلهم . ولأن المسئلة إن لم تكن من مسائل الاجتهاد ، فخلاف ما اجتمع^(١٠) عليه أهل العصر الأول فيها ضلالة . والامة لا تجتمع على ضلالة . فأما إذا اختلف أهل العصر فى المسئلة على قولين ، فانه يجوز أن يتفق من بعدهم على أحدهما . فاذا اتفقوا ، كان صوابا وحجة محرمة للاخذ بالقول الآخر .

(١) ص : الخلاف

(٢) ص : الخلاف

(٣) ص س : النوافق

(٤) ص : أهل الرأى

(٥) ص : فلا يحيل ذلك

(٦) ص س : خلاف قولهم فلو

(٧) كذا ص ؛ ل : يصير عليه

(٨) القرآن ٤ / ١١٥

(٩) زاده س

(١٠) س : أجمع

- وفي كلا الموضوعين اختلاف . أما جواز اتفاق من بعدهم على أحد القولين ، فقد منع منه قوم ظناً منهم أن اختلاف من تقدم ، في ضمنه ^(١) الإجماع على جواز الأخذ بكل واحد من القولين على الاطلاق . فأدخلوا في الإجماع ما ليس منه . وهذا سنذكره [عند الكلام ^(٢)] فيما أُلحق بالإجماع وليس هو منه ^(٣) .
- وأما إذا اتفقوا على أحد القولين ، فقد حكى قاضى القضاة في «العمد» عن بعض المتكلمين ، وبعض أصحاب أبي حنيفة والشافعى ^(٤) أنه لا يكون حجة في تحريم القول الآخر . وحكى عن شيخنا أبي عبد الله ، وأبي الحسن ، وبعض أصحاب الشافعى أنه يكون حجة في تحريم القول الآخر . وذكر في «الشرح» أن الناس اختلفوا في ذلك . فمنهم من جعل ذلك محرماً للخلاف على كل حال . ومنهم من لم يجعله محرماً للخلاف على كل حال ؛ ولم يفصل ^(٥) بين الصحابة والتابعين . [ومنهم من جعله محرماً للخلاف في حال دون حال ^(٦)] . والحال التى يحرم فيها [الخلاف ^(٧)] هى أن يكون المتفقون ^(٨) على أحد القولين فى المسئلة هم الذين اختلفوا فيها ، سواء كان ذلك العصر عصر الصحابة أو غيرهم . والحال ^(٩) التى لا يكون اتفاقهم معها حجة مزيلة للخلاف هى ^(١٠) أن يختلف أهل عصر ، ويتفق من بعدهم على أحد قولهم ^(١١) .
- والدليل على أن الاتفاق يحرم الاختلاف / على جميع الأحوال ^(١٢) ، قوله تعالى ^(١٣) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » ، وقوله ^(١٤) : « وكذلك جعلناكم

١٩ / ب

- (١) ل : صحة
 (٢) زاده ص س
 (٣) ص : ليس منه
 (٤) بدل « الشافعى » ، اختصاره « ش » عند س ح أحياناً
 (٥) ص : يفرق
 (٦) زاده ص س
 (٧) زاده ص س
 (٨) ص : المتفق
 (٩) ص : الحالة
 (١٠) كذا س ؛ ل : في ؛ ص : في
 (١١) ل : قولهم
 (١٢) ص : على كل حال
 (١٣) القرآن ٤ / ١١٥
 (١٤) القرآن ٢ / ١٤٣

امة وسطا» . وقد بيننا أن ذلك يتناول كل عصر . ولم يفصل في تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين بين أن يكون قد تقدم اختلاف ، أو لم يتقدم .

واستدل^(١) قاضى القضاة بقوله صلى الله عليه وسلم : « امتى لا تجتمع على خطأ » . فيجب كون ما اتفق عليه أهل العصر الثانى غير خطأ .

فان قيل : ليس هو خطأ ، وليس [يحرم^(٢)] بعدهم أن يخالفهم ! قيل : قد أجمعوا^(٣) على أنه لا يجوز أن يخالفهم . ولقائل أن يقول : [إنه^(٤)] لا يمكن ادعاء الإجماع على^(٥) ذلك . لأن الأمة مختلفة في اتفاق^(٦) أهل العصر على أحد القولين : هل يجوز مخالفته أم لا ؟

واستدل أيضا بأن الإجماع المبتدأ لا يجوز خلافه . وكذلك إذا اختلفت

الصحابة ثم اتفقت . فيجب مثله في التابعين إذا اتفقوا بعد اختلاف الصحابة .

ولقائل أن يقول : إن أوجبتم ذلك لدخول اتفاقهم تحت أدلة الإجماع ، فذلك

رجوع إلى الأدلة المتقدمة . وإن أوجبتم ذلك بالقياس فما العلة الجامعة ؟ فان

قلتم : العلة في ذلك أنه إجماع . قيل [لكم^(٧)] : ليست هذه علة معلومة . والأصل

في الجماعة أنه يجوز اتفاقها على الخطأ . وإنما امتنعنا من ذلك للدلالة^(٨) . فيجب

اعتبارها ، دون القياس لأنه لا يظفر^(٩) في ذلك بعلة معلومة . وليس لكم أن

تجعلوا العلة في الأصل كونه إجماعا ، بأولى من أن نجعلها كونه إجماعا مبتدأ .

على أنه قد حكى قاضى القضاة في «الدرس» أن قوما قالوا : إن اتفاق الصحابة

بعد اختلافها لا يحرم الخلاف .

واحتج المخالف بأمر :

(١) من هنا حذف س

(٢) زاده ص

(٣) ص : اجتمعوا

(٤) زاده ص

(٥) كذا ص ؛ ل : في

(٦) كذا ص ؛ ل تعلق

(٧) زاده ص .

(٨) كذا ص ؛ ل : للدلالة

(٩) كذا ص ؛ ل : يظهر

﴿منها﴾ قوله تعالى^(١): «...فان تنازعم في شيء فردوه إلى الله والرسول...». فشرط التنازع في وجوب الرد. والتنازع قد حصل. وليس يخرج بالاتفاق الواقع من أن يكون قد تقدم حصوله؛ فوجب الرد. والجواب: / أن الرد إلى الإجماع والتعلق به ردُّ إلى الله والرسول^(٢). كما أن الأخذ [بكتاب الله^(٣)] بحكم القياس رد إلى الكتاب والسنة. وأيضا فأهل العصر الثاني إذا اتفقوا، ولم يكونوا متنازعين. فلم يجب عليهم الرد على قول من يستدل بهذه الآية على صحة الإجماع.

١/٢٠

﴿ومنها﴾ قولهم: إن في ضمن اختلاف أهل العصر في المسئلة على قولين، اتفاق منهم على جواز الأخذ بكل واحد منهما في كل حال. لأنه لا يختص حالا دون حال. فلو كان اتفاق من بعدهم على أحد القولين محرماً للأخذ بالقول الآخر، لم يخلُ إما أن يكشف عن تحريمه في المستقبل، فيكون نسخا، وذلك لا يكون بعد انقطاع^(٤) الوحي؛ وإما أن يكشف عن تحريمه في الماضي والمستقبل، فيدل على خطأ من تقدمه، وذلك لا يجوز. وهذا هو معنى قولهم: لو حرم الخلاف في المستقبل، لحرمه في الماضي. والجواب: أن القائلين بأن «الحق في واحد» لا يجوز أن يحتجوا بهذا الكلام. لأن عندهم أن المجتهد لا يجوز أن يأخذ بكل واحد من القولين. وإنما يجب عليه أن يأخذ بالحق منهما. والعامي^(٥) إنما يجوز [له^(٦)] أن يقلد من يفتيه. فاذا أجمعوا على أحدهما، لم يجد من يفتيه بالآخر. فيقال: قد حرم عليه الأخذ به بعد^(٧) أن كان حلالا. وأما القائلون بأن «كل مجتهد مصيب»، فجوابنا لهم، إن احتجوا بذلك هو: أن المختلفين في المسئلة إنما سوغوا الأخذ بكل واحد منهما. لأن المسئلة مختلف فيها. وهي من مسائل الاجتهاد. [و^(٨)] يبين ذلك أنهم لو سئلوا عن جواز

(١) القرآن ٤/ ٥٩

(٢) ص: سنة رسوله

(٣) زاده ص

(٤) ص: يمكن بعد ارتفاع

(٥) كذا ص؛ ل: القاضي

(٦) زاده ص

(٧) كذا ص؛ ل: اذا

(٨) زاده ص

- الأخذ بكل واحد منهما ، لعلوا بذلك . فعلى هذا المستدل أن يبين أن المسئلة بعد الاتفاق هي من مسائل الاجتهاد . وأما نحن ، فإذا بينا أنهم ^(١) إذا اتفقوا عليها ، [ف] قد تناولهم أدلة الإجماع ، وحرّم خلافهم ، علمنا أن الشرط المجرّز للأخذ بكل واحد من القولين قد زال . فزال حكمه . ولا يسمى ذلك نسخا .
- ٥ لأن الحكم / إذا وقف على شرط يعلم زواله وثبوته لا بالشرع ، فانه لا يكون زواله بزوال شرطه نسخا . ألا ترى أن زوال وجوب الصيام بدخول الليل لا يكون نسخا ؟ فان قيل : لستم ، بأن تجعلوا اجتماع المختلفين على جواز الأخذ بكل واحد من القولين مشروطا بثبوت الاختلاف ، بأولى من أن نجعل [نحن ^(٢)] كون الاتفاق حجة ، مشروطا بنفي تقدّم الخلاف ! قيل : ما ^(٣) ذكرناه أولى ، لأننا قد بينا أن المختلفين سوغوا الأخذ بكل واحد من القولين بالشرط الذي ذكرناه . فكان الأولى ما قلناه . على ^(٤) أن ما ذكروه ينتقض عليهم بإجماع أهل العصر بعد النظر والفحص الطويل . لأن ذلك اتفاق منهم على جواز التوقف في المسئلة . ولا يسوغ بعد اتقاقهم ^(٥) التوقف فيها . وينتقض على قول بعضهم : إن الصحابة إذا اتفقت بعد ما اختلفت ، حرم الأخذ بالقول الآخر .
- ١٥ ثم يقال لهم : إذا لم تجعلوا اتفاق أهل العصر الثاني حجة ، مع أنه اتفاق صريح ، فهلا قلتم : إن اتفاق أهل العصر الأول على جواز الأخذ بكل واحد من القولين ليس بحجة في جواز الأخذ به ؟ مع أنه اتفاق ليس بصريح . وهو مع ذلك مبني على القول بأن « كل مجتهد مصيب » .
- ٢٠ ﴿ومنها﴾ قولهم : [لو كان قولهم ^(٦)] إذا اتفقوا بعد الاختلاف حجة ، لكان قول إحدى الطائفتين [حجة إذا ماتت الطائفة الاخرى . وفي ذلك كون قولهم حجة بالموت . والجواب : اننا نبيّن لموت إحدى الطائفتين ^(٧)] أن قول الاخرى

(١) ل : لهم
 (٢) زاده ص
 (٣) كذا ص ؛ ل : قلت انا بما
 (٤) كذا ص ؛ ل : ثم
 (٥) ص : اتقاقهم بعد
 (٦) زاده ص
 (٧) زاده ص

حجة لدخوله تحت أدلة الإجماع، لا أن^(١) الموت يوجب كون قولهم حجة .
على أن في مسئلتنا جميع المختلفين قالوا بإحدى القولين . وليس كذلك إذا ماتت^(٢)
إحدى الطائفتين .

﴿ومنها﴾ قولهم: لو كان اتفاق أهل العصر الثاني حجة ، لكانوا قد صاروا
إليه بدليل وحجة . ولو كان كذلك^(٣) ، لما خفى على الصحابة . والجواب :
• أنه لا يجوز أن يخفى هذا ومثله على جميعهم . فأما أن يخفى على بعضهم ،
فيجوز . لأن بعضهم ليس بحجة^(٤) .

بَاب

في انقراض العصر / هل هو [شرط^(٥)] في كون الإجماع حجة ؟

١/٢١

اعلم أن كثيرا من الناس لم يعتبروا انقراض العصر أصلا . واعتبره بعضهم .
واختلف هؤلاء . فقال بعضهم : هو طريق^(٦) إلى انعقاد الإجماع . وسيجيء
القول فيه . ومنهم من جعله شرطا في كون الإجماع حجة . وجوز لبعض^(٧) المجمعين
أن يخالف قوله^(٨) .

ودليل الأولين قوله تعالى^(٩) : «...ويتبع غير سبيل المؤمنين...» ، وقوله^(١٠) :

« كنتم خير أمة أخرجت للناس... » ، وقوله^(١١) : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا
لتكونوا شهداء... » ، وقوله عليه السلام : « امتي لا تجتمع على ضلال » .

-
- (١) كذا ص ؛ ل : لأن
(٢) كذا ص ؛ ل : كانت
(٣) ص : ذلك
(٤) الى هنا حذف س
(٥) بياض في ل ؛ زاده ص س
(٦) ص س : فهم من جملة طريقا
(٧) س : لوجود بعض
(٨) ص : قولهم
(٩) القرآن ٤ / ١١٥
(١٠) القرآن ٣ / ١١٠
(١١) القرآن ٢ / ١٤٣

وكل ذلك يوجب^(١) الرجوع إلى الإجماع. ولا يفرق بين انقراض العصر ونفي انقراضه.

دليل^(٢): ليس يخلو إما أن تكون الحجة هي انقراض العصر ، أو اتفاقهم بشرط انقراض العصر ، أو اتفاقهم فقط. والأول يقتضى أن يكون العصر لو انقراض من دون^(٣) اتفاقهم أن يكون حجة . والثاني يقتضى أن يكون لموتهم تأثير في كون قولهم حجة . وذلك لا يجوز ، كما لا يكون لموت النبي صلى الله عليه تأثير في كون قوله^(٤) حجة .

ولقائل أن يقول : أليس موت النبي لا يصير معه قوله حجة ؟ والامة عندكم إذا اختلفت في المسئلة على فرقتين ، ثم ماتت إحداها ، كان قول الاخرى حجة . ففارقت الامة النبي عليه السلام في ذلك ! فهلا جاز أن أن تفترقا في الوجه الآخر؟

دليل [آخر^(٥)] : لو اعتبرنا انقراض العصر ، لم ينعقد الإجماع . لأنه قد حدث من التابعين في زمن الصحابة قوم من أهل الاجتهاد . وذلك يجوز مخالفتهم لهم . لأن العصر ما انقراض . ويجب اعتبار [انقراض] عصر التابعين . ومعلوم أنه لم ينقض عصرهم إلا بعد أن حدث من تابعيهم^(٦) من هو من أهل الاجتهاد ! فجاز أن يخالفهم . ويعتبر انقراض عصرهم . ثم كذلك القول في كل عصر !

ولقائل أن يقول : إنه لا يمتنع^(٧) أن يكون المعتبر هو انقراض عصر من كان مجتهداً عند حدوث الحادثة ، لا من يتجدد / بعد ذلك . فلا يلزم اعتبار عصر التابعين إذا حدث فيهم مجتهد بعد حدوث الحادثة .

واحتج المخالف بأشياء :

- (١) كذا ص س ؛ ل : لا يوجب
- (٢) من هنا حذف س
- (٣) ص : غير
- (٤) كذا ص ؛ ل : قولهم
- (٥) زاده ص
- (٦) كذا ص ؛ ل : تابعيهم
- (٧) كذا ص ؛ ل : يمتنع

- ﴿منها﴾ ان عليا عليه السلام سئل عن بيع امهات الأولاد . فقال : « كان رأيتي ورأى عمر أن لا يُبْعَن . ثم رأيتَ بيعهن . » فقال له عبيدة السلماني : « رأيتك مع الجماعة أحب إلى من رأيتك وحدك » . فدل على أنه كان الإجماع قد سبق . والجواب : أنه قد روى أن جابر بن عبدالله كان يرى في زمن عمر جواز بيعهن . فلم يكن الإجماع قد انعقد . وقول عبيدة السلماني : « رأيتك مع الجماعة أحب إلى من رأيتك وحدك » يدل على انه قد كان على قول عمر [جماعة^(١)] . وليس قول كل جماعة هو إجماع . وإنما اختار أن ينضم قول علي إلى قول عمر ، لأنه رجح قول الأكثر على قول الأقل .
- ﴿ومنها﴾ أن أبا بكر الصديق كان يرى التسوية في القسمة^(٢) ، ولم يخالفه أحد من الصحابة . ثم خالفه عمر لما صار الأمر إليه . ففضل في القسمة^(٣) ؛ ولم ينكر عليه السلف . والجواب : أن عمر رضى الله عنه قد كان خالفه في زمانه وناظره ، فقال له : « أتجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه كمن دخل في الاسلام كرها ؟ » فقال : « إنما عملوا لله . وإنما اجورهم على الله . وإنما الدنيا بلاغ » . ولم يرو أن عمر رجح إلى قول أبي بكر . فلا يمتنع أنه كان يرى التفضيل . فلما صار الأمر إليه فضل .
- ﴿ومنها﴾ قولهم : إن الإجماع لا يستقر قبل انقراض العصر . لأن الناس يكونون^(٤) في حال تأمل وفحص . فوجب وقوعه^(٥) على انقراض العصر . والجواب : إن أرادوا بنفي الاستقرار نفى كونه حجة ، فذلك نفس المسئلة . وإن أرادوا أنه لا ينعقد ، فهو خارج عما نحن^(٦) بسبيله . لأننا إنما تكلمنا^(٧) على من قال : « إنه ينعقد ولا يكون حجة » . على أن الفصل بين حال التأمل ، وحال القطع على الشيء ، لا يفتقر إلى انقراض العصر . لأننا

(١) زاده ص

(٢) ص : القسم (اي تقسيم العطييات)

(٣) ص : القسم

(٤) كذا ص ؛ ل : يكون

(٥) ص : وقوفه

(٦) ل : غير

(٧) كذا ص ؛ ل : حملنا

نفصل بين الناظر المتأمل المتوقف ، وبين القاطع المناضل^(١) . لأن الإنسان إذا أخبر عن / نفسه أنه معتقد للشيء فهو بخلاف أن يخبر عن نفسه أنه متأمل متوقف^(٢) .

بَاب

فما أخرج من الإجماع وهو منه

اعلم أن أهل العصر إذا اختلفوا في المسئلة على قولين متنافيين ، فانه يتضمن اتفاقهم على تخطئة ما سواهما ؛ فلا يجوز لمن بعدهم لإحداث قول آخر . وحكى عن بعض أهل الظاهر أنه لم يجعل ذلك اتفاقا على تخطئة ما سواهما ؛ فأجاز لمن بعدهم لإحداث قول [آخر^(٣)] ثالث . والقول في ذلك [فرع^(٤)] على إمكان إحداث [قول^(٥)] ثالث . فيجب بيانه أولا :

فقول : [إن^(٦)] القولين المتنافيين في المسئلة لا يمكن أن يكون بينهما قول ثالث إلا أن يكون فيه بعض الموافقة لكل واحد من القولين أو لأحدهما . مثاله أن يقول بعض الأمة : « النية واجبة في الطهارات كلها » . ويقول الباكون : « ليست بواجبة في شيء من الطهارات » . فيمكن أن يقول قائل :^(٧) « هي واجبة في بعض الطهارات دون بعض » . ومثاله^(٨) أيضا أن يقول بعض الأمة : « النية [واجبة^(٩)] في كل طهارة . ويقول بعضهم :^(١٠) « هي واجبة في بعض الطهارات دون بعض » . فيمكن أن يقول قائل : « ليست بواجبة في شيء

(١) كذا ص (غير منقوط ، إما المناضل ، أو المتأصل) ؛ ل : المتأمل

(٢) الى هنا حذف س

(٣) زاده ص س

(٤) كذلك

(٥) كذلك

(٦) كذلك

(٧) كذا ص س ؛ في ل مفهومه بعد كلمة « دون بعض »

(٨) من هنا حذف س

(٩) زاده ص

(١٠) كذا ص ؛ ل : الباكون

من الطهارات». ومثاله أيضا قول بعض الامة: «الجدّ يرث جميع المال مع الأخ». وفي قول الباين: «يقاسم الأخ». فيمكن أن يقول قائل: «لا يرث شيأ أصلا مع الأخ» فيكون قد وافق من قال: «يقاسم الأخ» بعض الموافقة، لأنهما قد اشتركا في أن منعا الجد من بعض المال.

- واحتج من أجاز إحداث قول ثالث بأن الممنوع منه هو مخالفة الإجماع. وليس مع هذا الاختلاف إجماع. ولأنه روى^(١) عن ابن سيرين أنه قال في امرأة وأبوين: «إن للام ثلث جميع المال، وأن لها ثلث ما يبقى في زوج وأبوين^(٢)». ففصل بين المستثنين. ولم ينكّر عليه، مع أن الصحابة رضى الله عنها لم تفصل بينهما، بل قال بعضهم / في المستثنين: «لها ثلث ما بقي»، وقال آخرون: «لها ثلث جميع المال». وقال سفیان الثوري: «إن الأكل ١٠ ناسيا لا يفطر، والجماع ناسيا يفطر». ومن تقدّمه، منهم من فطر بهما، ومنهم من لم يفطر بهما. وهذا الاحتجاج من المخالف يدل على أنه أجاز إحداث قول ثالث في المستثنين، لا في مسألة واحدة.

٢٢ / ب

- . واحتج قاضي القضاة للمنع من إحداث قول ثالث، بأن الامة أجمعت على المنع من ذلك، كما أجمعت على المنع من إحداث قول يخالف الإجماع المصرح، والاتفاق على ذلك سابق. ألا تراهم منعوا من إحداث قول آخر في الجد مع الأخ، حتى يقال: «المال كله للأخ»؟ قال: ولنا أن ندعي الإجماع في ذلك مطلقا، ولنا أن ندعيه في الجد خاصة. ونحمل عليه غيره فنقول: إنما منعوا من ذلك في الجد، لأنه إحداث قول آخر لم يقل به أحد من الامة، لأنه لا وجه له يمكن أن يعلّل فيه^(٣) إلا بما ذكرناه. إذ لا يمكن أن يقال: إنما لم يجوز أن يقال: «المال كله للأخ»، لأنه لا أمانة لذلك.

(١) كذا ص ؛ ل : رووا

(٢) لأن في المسئلة الاولى : للزوجة الربع ، وللأم الثلث ، وللأب الباقي أى خمسة في اثني عشر (وهو ضعف ما للام تقريبا) . وفي المسئلة الثانية على عين الأساس للزوج النصف ، وللأم الثلث وللأب الباقي أى السدس (وهي نصف ما للام) ولذلك قال للام ثلث ما بقي بعد أداء سهم الزوج وهو النصف : فيكون للام ثلث ما بقي (وهو النصف) أى "سدس" ، وللأب الباقي وهو الثلث (وهو ضعف ما للام) .

(٣) ص : به

لأن الأمانة على ذلك إن لم تكن أقوى من الأمانة الدالة على أن المال كله للجد ، لم تكن أضعف منها .

ولقائل أن يقول : لا اسلم أن في المنع من إحداث قول ثالث إجماعا سابقا^(١) . ولا سبيل لكم إلى العلم بذلك . فأما مسألة الجد ، فلا يجوز تجديد قول آخر فيها ؛ ليس لأنهم أجمعوا على المنع من ذلك ، بل^(٢) لأن القول بأن « المال كله للاخ » يتضمن ما أجمعوا على خلافه .

واحتجوا أيضا بأن الامة إذا اختلفت على قولين ، فقد أجمعت في المعنى على المنع من إحداث قول ثالث . لأن كل طائفة تحرم الأخذ إلا بما قالته أو قاله مخالفها فقط . فجواز^(٣) إحداث قول ثالث يقتضى جواز الأخذ به ، وقد منعوا منه .

ولقائل أن يقول : إنما حظروا الأخذ إلا بما قالوه ، بشرط أن لا يؤدي اجتهاد غيرهم إلى [إحداث^(٤)] قول ثالث ، كما يقولون : إنهم / سوغوا الأخذ بكل واحد من القولين بشرط أن لا يقع الاتفاق على أحدهما . فخرج المسئلة من مسائل الاجتهاد . فينبغي أن يقال : إن كان اختلافهم [على قولين^(٥)] هو في مستلئين ، فالقول في ذلك يأتي . نحو أن يقول بعضهم : « كل طهارة تحتاج إلى نية » ؛ ويقول الباقون : « ليس شيء من الطهارات يحتاج إلى نية » ، فيقول قائل آخر : « بعضها تحتاج إلى النية دون بعض »^(٦) .

وإن كان اختلافهم في مسألة واحدة ، نحو مسألة الجد مع الأخ ، لم يجوز إحداث قول ثالث - لأنه مخالف لصريح إجماعهم - كالقول بأن المال كله للاخ . لأن في ذلك سلب المال كله عن الجد . والمختلفون في مسألة الجد قد اتفقوا على أن للجد قسطا من المال : من قال منهم^(٧) إنه « أحق^(٨) بجميع المال » ،

(١) كذا ص ؛ ل : اجماع سابق

(٢) كذا ص ؛ ل : قيل

(٣) كذا ص ؛ ل : لجواز

(٤) زاده ص

(٥) زاده ص

(٦) الى هنا حذف س

(٧) كذا ص ؛ ل : منه . (لمله : منهم من قال)

(٨) كذا ص ؛ ل : اخذ

ومن قال إنه « يقاسم الإخوة » . وهذا الوجه يفسد قولهم : إن الممنوع منه هو مخالفة الإجماع ؛ ولا إجماع مع الاختلاف . لأننا قد بيننا أن إحداه قول ثالث ، فيه خلاف لما أجمعوا عليه . وأما (١) المحكى عن ابن سيرين والثوري ، فليس هو من هذه المسئلة ، بل من مسئلة اخرى : وهي التفرقة بين ما أجمعوا على أنه لا فرق بينهما .

واحتجاج أهل الظاهر بقول ابن سيرين والثوري يدل على أنهم جوزوا إحداه قول ثالث في هذه المسائل وأشباهاها ، دون ما ذكرناه من مسئلة الجدل وأمثالها . وسنذكر الآن القول في التفرقة بين المسئلتين وفي غيرها مما ألحق بالإجماع وليس منه ، بعون الله (٢) .

باب

في أهل العصر إذا لم يفصلوا بين مسئلتين ، هل لمن بعدهم أن يفصل بينهما أم لا ؟

اعلم أنهم إذا لم يفصلوا بينهما ، فذلك ضربان : أحدهما أن يقولوا : لا فصل بين هاتين المسئلتين في كل الأحكام ، أو في الحكم الفلاني . والآخر أن لا ينصوا على ذلك ، لكن لا يكون فيهم (٣) من فرق بينهما في الحكم . فالاول لا يجوز لأحد أن يفصل بينهما ، لأن الفصل بينهما [خلاف (٤)] لما نصوا عليه واعتقدوه . ولأن قولهم : « لا فصل بينهما » ، ظاهره / [يقضى (٥)] أنها قد اشتركا فيما يقتضى الحكم من غير وجه يفرق بينهما . فمن فصل بينهما فقد خالفهم في ذلك .

٢٣ / ب

وهذا الضرب ينقسم أقساما ثلاثة : أحدها أن يروى اتفاق الامة على

(١) من هنا حذف س

(٢) الى هنا حذف س

(٣) كذا ص س ؛ ل : فهم

(٤) زاده ص س

(٥) زاده ص

في أهل العصر إذا لم يفصلوا بين مسئلتين ، هل لمن بعدهم أن يفصل بينهما أم لا ؟ ٥٠٩

حكم المسئلتين ، نحو أن يحكموا فيهما^(١) بالتحريم أو بالتحليل . والآخر أن يروى اختلاف الامة فيهما ، فيحكى [عن^(٢)] طائفة أنها حكمت فيهما بالتحريم ؛ وعن الباقي أنهم حكموا فيهما بالإباحة . والآخر أن لا يروى لنا عنهم اختلاف في المسئلتين ، ولا اتفاق . ففتى كان كذلك ، ودل الدليل في إحدى المسئلتين على تحريم أو إباحة ، وجب أن يحكم في المسئلة الاخرى بذلك ؛ ولا يفرق بينهما .

فأما إذا لم ينصوا على أنه لا فصل بينهما ، بل لا يكون فيهم من فرق بينهما ، نحو أن يحكم بعض الامة في كلا المسئلتين بحكم ، ويحكم الباقيون فيهما^(٣) بنقيضه . وذلك ضربان : أحدهما أن يشيروا إلى حكم واحد فيشته^(٤) أحد الفريقين في المسئلتين ، وينفيه الآخرون عنها . نحو أن يحرم شطر الامة كلا المسئلتين ، ويبيحها^(٥) الباقيون ، والضرب الآخر أن يشيروا فيهما إلى حكمين مختلفين . نحو أن يوجب بعض الامة النية في الوضوء ، ولا يجعل الصوم من شرط الاعتكاف ؛ ولا يوجب الباقيون النية في الوضوء ، ويجعلون الصوم من شرط الاعتكاف .

أما التسم الأول . - فذكر قاضي القضاة في «الدرس» و«الشرح» أنه إن كان المعلوم أن طريقة الحكم في المسئلتين واحدة ، لا يجوز كونها متغايرة . فذلك جار مجرى أن يقولوا : لا فصل بينهما . لأننا نعلم أنهم قد اعتقدوا أنه لا يفرق بينهما ، وأنه قد نظمها^(٦) طريقة واحدة . ومن^(٧) فصل بينهما ، فقد خالف ما اعتقدوه من ذلك . فأما إن جاز أن لا تكون الطريقة في المسئلتين واحدة ، وأنهم سوا بينهما لطريقين^(٨) ، فانه يجوز لمن بعدهم أن يفرق بينهما ، فيحرم إحدى المسئلتين ويبيح الاخرى ، فيوافق في كل

(١) كذا ص س ؛ ل : فيها

(٢) زاده ص س

(٣) كذا ص س ؛ ل : فيها

(٤) كذا ص س ؛ ل : فينيه

(٥) ص : يبيحها

(٦) ص : تعنها ؛ س : تضنها

(٧) كذا ص ؛ ل : قد ؛ س : مما انفصل

(٨) س : لطريقتين

قول أحدَ الفريقين . لأنه بذلك لا يكون مخالفا لما أجمعوا عليه ، لا في حكم ولا في تعليل . لأننا قد بينا / أن العلة يجوز أن لا تكون واحدة . ولأنه لو كان إذا قال بعض الأمة بتحريم مسئلتين متباينتين في العلة ، وقال الباقر باباحتهما - قد أجمعوا على أن لا فصل بينهما - لوجب ، إذا حرّم بعضهم إحدى مسئلتين متباينتين وأباح الأخرى^(١) ، وحرّم الباقر ما أباحه هؤلاء وأباحوا ما حظره^(٢) ، أن يكونوا قد أجمعوا على أن بينهما فرقا . فلا يجوز لأحد أن يحرّمها معا ، أو يبيحها معا . ولو لم يجز ذلك ، لوجب على من وافق الشافعي في مسألة أن يوافقه في جميع مذهبه ، ويسقط عنه الاجتهاد . والأمة مجمعة على خلاف ذلك . وما حكى عن ابن سيرين من أنه فرّق بين « زوج وأبوين » و « امرأة وأبوين » ، وأن الثوري فرّق بين « جماع الصائم ناسيا » وبين « أكله ناسيا » ، فإن كان طريقة المسئلتين اللتين فرّقا بينهما متغايرة ، فما فعلاه جائز ؛ وإلا لم يجز . على أن ابن سيرين قد عاصر بعض الصحابة . فلا يمتنع أن يكون حاضرا^(٣) حين اختلفوا في « زوج وأبوين » [و « امرأة وأبوين »^(٤)] . وذكر^(٥) قاضي القضاة في « العمد » أنه [لا^(٦)] يجوز الفصل بين المسئلتين . ولم يفصل هذا التفصيل . ذكر ذلك في أن الأمة لا يجوز أن تخطئ^(٧) في ١٥ مسئلتين . وذكر في شرح هذا الباب أمثلة احتج بها . ﴿فنها﴾ أن يعقد شرط الأمة لرجل الامامة ، ويسكت الباقر . فلو لم يكن ذلك الرجل مستحقا [للإمامة^(٨)] ، لكان العاقدون قد أخطأوا بالعقد ، والباقر قد أخطأوا بالسكوت . ولقائل أن يقول : إن تلك^(٩) مسألة واحدة : وهي إمامة ذلك الشخص . والكل

(١) ص : المسئلتين المتباينتين وأباح الأخرى

(٢) كذا ص ؛ ل س : وحظروا ما أباحوه

(٣) كذا ص س ؛ ل : . عاصرها

(٤) زاده ص س

(٥) من هنا حذف س

(٦) زاده ص

(٧) كذا ص ؛ ل : يحظر

(٨) زاده ص

(٩) كذا ص ؛ ل : ذلك

في أهل العصر إذا لم يفصلوا بين مسثلتين ، هل لمن بعدهم أن يفصل بينهما أم لا ؟ ٥١١

قد رضوا بها ، وأجمعوا^(١) على ترك إنكار العقد له من غير مانع . فلو كان خطأ^(٢) ، لما أجمعوا على ترك إنكاره . ﴿ومنها﴾ أن يتفق نصف الأمة على مذهب المرجئة في غفران ما دون الشرك من كبير وصغير ، ويتفق الباقرن على مذهب الخوارج في المنع من غفران جميع المعاصي . وهذا الاتفاق^(٣) على الخطأ في مسثلتين . ولقائل أن يقول : إن ذلك خطأ في مسألة واحدة / لأن القائلين بهذين القولين متفقون على أن الصغيرة لا يجب سقوط عقابها ، لأن المرجئ يقول : إن غفرانها بفضل ؛ وجوز عقاب فاعلها . والخارجي لم يوجب سقوط عقابها ؛ فقد^(٤) اتفقوا على الباطل : وهو أن عقابها لا يجب سقوطه . ﴿ومنها﴾ أن يتفق نصف الأمة على أن العبد يرث ، والقائل لا يرث^(٥) ؛ ويتفق الباقرن على عكس ذلك : على أن العبد لا يرث ، والقائل يرث ؛ فيكونوا قد اتفقوا على الخطأ في إرث العبد والقائل ، إذ^(٦) الصواب [أنهما^(٧)] جميعا لا يرثان . والنبي صلى الله عليه منع من اجتماعهم^(٨) على الخطأ ، سواء كان ذلك في مسألة واحدة أو في مسثلتين . ولقائل أن يقول : إنه كان لا يمتنع أن تختلف الأمة في القائل [والعبد على ما ذكرتموه ، لأن الخطأ إما أن يكون هو القول بآرث العبد أو بآرث القائل^(٩)] أو بآرثهما جميعا . ولم يقع الاتفاق على إرث أحدهما على انفراده ، ولا على إرثهما جميعا . لأن كل واحد من الأمة لم يقل بآرثهما جميعا . فيثبت أن « اتفاق نصف الأمة على الخطأ في مسألة » ، « اتفاق النصف الآخر على الخطأ في مسألة أخرى » ، لا يفيد اتفاق جميعهم على الخطأ .

واحتجوا أيضا بأن الأمة إذا حرّم نصفها كلا مسثلتين ، وأباحها

- (١) ص : في إجماعهم
- (٢) كذا ص ؛ ل : حقا
- (٣) ص : اتفاق
- (٤) ل : قد
- (٥) كذا ص ؛ ل : العبد والقائل يرثان
- (٦) ل : إذا
- (٧) زاده ص
- (٨) كذا ص ؛ ل : إجماعهم
- (٩) زاده ص

الآخرون ، فقد اتفقوا على أن لا فصل بينهما . وإن لم ينصوا على ذلك .
 وليس يقدح في وقوع الاتفاق على ذلك أن تكون أدلتهم مختلفة . وإذا كان
 كذلك ، دخل ذلك تحت أدلة الإجماع . والجواب : أن قول هذا المحتج :
 « إن الأمة قد اعتقدت أنه لا فرق بين المسئلتين » ، يفهم منه ^(١) امور : ﴿ منها ﴾
 أنهم اعتقدوا أن بينهما تعلقا واشتركا يقتضى التسوية في الحكم ، وأنه ليس
 بينهما ما يقتضى التفرقة في الحكم . وهذا باطل ، لأنه لا يجوز أن يتفقوا على
 ذلك في مسئلتين قد فرضنا أنه لا تعلق بينهما . ﴿ منها ﴾ أن يكونوا [قد^(٢)] نصوا
 على أنه لا فرق بينهما . وهذا باطل ، لأن كلامنا مفروض في أنهم لم ينصوا
 على ذلك . / ﴿ منها ﴾ أن يكونوا قد اتفقوا على استواء المسئلتين في الحكم في
 الجملة ، وإن اختلفوا في تفصيلا . ولا يمكن أن يقال ذلك هاهنا . لأنه
 إنما يقال : « اتفقوا على استواء [حكم^(٣)] المسئلتين في الجملة » إذا دل الدليل
 على أن حكم المسئلتين حكم واحد : إما التحريم وإما التحليل . ثم يحتاجون
 إلى أن ينظروا في حكمها على التفصيل . وإنما يدل الدليل على ذلك من
 حال المسئلتين إذا كان بينهما تعلق يقتضى ذلك . وكلامنا في مسئلتين لا تعلق
 بينهما . وما هذا سبيله ، لا يعتقد فيهما أنه لا فرق بينهما . يبيّن ذلك أن شطر
 ١٥ الامة إذا أوجب^(٤) النية في الوضوء لدليل ، وأوجب^(٥) غسل النجاسة لدليل
 آخر ، فانه لا يقال : « إنهم قد اعتقدوا أنه لا يجوز افتراقها في الوضوء » ،
 بل عندهم : « أنه يجوز أن تدل الدلالة على وجوب أحدهما ، دون الآخر » .
 وإنما اتفق إن دل على وجوب هذا دليل ، [و^(٦)] على وجوب ذلك دليل ،
 ٢٠ فكذلك^(٧) لو دل دليل على وجوب النية في الوضوء ، ودل دليل آخر على نفي
 وجوب غسل النجاسة ، لم يجز أن يقال : « قد وجب افتراقها ، وأن الامة

١/٢٥

- (١) كذا ص ؛ ل : منها
 (٢) زاده ص
 (٣) زاده ص
 (٤) ص : أوجبت
 (٥) ص : أوجبت
 (٦) زاده ص
 (٧) كذا ص ؛ ل : وكذلك

في أهل العصر إذا لم يفصلوا بين مسألتين ، هل لمن بعدهم أن يفصل بينهما أم لا ؟ ٥١٣

أجمعت على وجوب افتراقهما . لأن المعقول من ذلك ثبوت تعلق يقتضى وجوب افتراقهما ، لا أنه اتفق^(١) إن دل على وجوب أحدهما دليل ، وعلى نفي وجوب الآخر دليل آخر. ولو وجب أن يفرق بينهما ، لوجب على من أداه اجتهاد^{١٠} على قول الشافعى فى مسألة أن يوافق فى جميع مسائله ، وإن لم يكن بينهما تعلق . وإذا لم يكن من الأمة بأجمعها ، فيما نحن بسبيله^(٢) ، اتفاق على حكم ولا على علة ، لم يدخل ما ذكره^(٣) تحت أدلة الإجماع . ولو دخل تحت قوله صلى الله عليه : « امتى لا تجتمع على خطأ » ، لدل [ذلك]^(٤) على أن ما قاله ليس بخطأ . ولا يدل على أن الفرق بينهما خطأ إذا أدى إليه اجتهاد مجتهد ، على قول من قال إن « كل مجتهد مصيب » .

١٠ واحتج أيضا بأن الأمة إذا اختلفت على قولين فى مسألتين / فقد أوجبت كل طائفة [منها]^(٥) على غيرها أن تقول بقولها أو بقول الطائفة الأخرى ، وحظرت ما سوى ذلك . وذلك يمنع من إحداث قول مفرق بين المسألتين . والجواب : أنهم إنما أوجبا ذلك بشرط أن لا يفرق بعض المجتهدين بين المسألتين . فلا نسلم أنهم حظروا^(٦) ذلك إلا بهذا الشرط ، كما أنهم جوزوا الأخذ بكل واحد من القولين بشرط أن لا يقع الاتفاق على أحد القولين^(٧) .

١٥ فأما القسم الثانى ، وهو إذا أشارت الأمة إلى حكمين متباينين فى مسألتين — كما ذكرناه فى إيجاب النية فى الطهارة ، وجعل الصوم شرطا فى الاعتكاف — فانه إن جاز أن يكون بينهما فرق يذهب إليه مجتهد ، جازت التفرقة بينهما^(٨) ؛ وإن لم يجز أن يكون بينهما فرق بل كان ينظمهما^(٩) طريقة واحدة تقتضى فيهما

(١) كذا ص ؛ ل : اتفقوا

(٢) ل : عن مسألة

(٣) كذا ص ؛ ل : ذكره

(٤) زاده ص

(٥) زاده ص

(٦) ل : حصروا

(٧) الى هنا حذف س

(٨) كذا ص س ؛ ل : الفرقة

(٩) ص : ينتظمها ؛ س : يتضمنها

الحكمين المتباينين على بُعد ذلك ، [لم يجز^(١)] أن يخالف بين حكميهما ، بل الواجب أن يقال فيهما ما قالوه .

بَابُ

في أهل العصر إذا تأولوا الآية بتأويل ، أو استدلوا على المسئلة بدليل ، أو اعتلوا فيها بعلّة هل يجوز لمن بعدهم إحداث تأويل أو دليل أو علة غير ما ذكره أم لا ؟

اعلم أن الإنسان إذا استدل بطريقة على حكم من الأحكام أو على فساد شبهة ، — أمانة كانت تلك الطريقة أو دلالة — فانه إما أن يكون^(٢) أهل العصر الأول قد نصّوا على فساد تلك الطريقة ، أو على صحتها ، أو لم ينصّوا على صحتها ولا على فسادها . فان نصّوا على فسادها أو على صحتها ، فهو على ما نصّوا عليه . وإن لم ينصّوا على ذلك ، لم يمتنع صحة تلك الطريقة ، إلا أن يكون في صحتها إبطال حكم أجمعوا عليه . والدليل على ما قلناه أن الناس في كل عصر يستخرجون أدلة وعلا ، ولا ينكّر عليهم . فكان ذلك إجماعا . ولأنه لو لم يجز ذلك ، لكان ، إما أن^(٣) لا يجوز لأنه مخالف للإجماع المتقدم . ومعلوم أن الامة^(٤) لم تحكم بفساد الدليل الثاني نصا ، ولا حكمها بصحة دليلها / يقتضى فساد غيره . إذ لا يمتنع أن يكون على المذهب الواحد أكثر من دليل واحد .

١/٢٦

ويمكن^(٥) من منع من ذلك أن يستدل بأشياء . ﴿منها﴾ قوله تعالى^(٦) : «ويتبع غير سبيل المؤمنين» . والدليل الثاني غير «سبيل المؤمنين» . فالوعيد

(١) زاده ص س
(٢) كذا ص س ؛ ل : يكونوا
(٣) كذا ص س ؛ ل : ذلك فأما أن
(٤) ح : أهل العصر الأول
(٥) من هنا حذف س
(٦) القرآن ٤ / ١١٥

لاحق بمن اتبعه . والجواب : أن قوله تعالى^(١) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » خرج مخرج الذم لمن اتبع غير سبيلهم . فالمفهوم منه من اتبع ما نفاه المؤمنون وحكموا بابطاله ، دون ما لم يحكموا بفساده . بل لو اتفق لهم ، لجاز أن يقولوا به . ألا ترى أنه لو لم تحدث المسئلة في العصر الأول وحدثت في العصر الثاني ، جاز أن يقول أهل العصر الثاني فيها قولاً ؟ ولا يقال : إن ذلك « اتباع غير سبيل المؤمنين » ممن تقدم ، لما لم يكونوا قد نفوه وحكموا بابطاله . ﴿ومنها﴾ ان قوله تعالى^(٢) : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » يدل على أنهم يأمرن بكل معروف ، لأجل لام الجنس . فلو كان الدليل الثاني معروفاً ، لأمرنا به . والجواب : أن قوله : « وتنهون^(٣) عن المنكر » يقتضى أيضاً أن ينهوا عن كل منكر . فلو كان الدليل الثاني باطلاً ، لكان منكراً ، ولنسأله عنه ؛ فلنا في الظاهر مثل ما لهم . ﴿ومنها﴾ أن قوله صلى الله عليه : « امتي لا تجتمع على خطأ » يدل على أن ما ذهبوا عنه ليس بخطأ . وقد ذهبوا على الدليل الثاني ؛ فلم يكن ذهابهم عنه خطأ . وإذا لم يكن خطأ ، لم يكن ما ذهبوا عنه دليلاً . والجواب : إن أردتم بقولكم : « ذهبوا عن الدليل الثاني » أنهم حكموا بفساده ، لم يوجد^(٤) ذلك في مسئلتنا . وإن أردتم لمهم لم ينصوا على أنه دليل ، أو لم يستدلوا به ، فذلك صحيح . وتركهم الاستدلال به ، والنص على كونه دليلاً ليس بخطأ ؛ ولا يجب من ذلك فساد الدليل . لأنه إنما كان تركهم الاستدلال به غير خطأ ، لاستغنائهم^(٥) بدليلهم عنه . ﴿ومنها﴾ قولهم : إنه لو جاز أن يذهب على أهل العصر الأول الدليل الثاني ، جاز أن يوحى الله تعالى / إلى نبيه [عليه السلام] دليلين على حكم واحد ، فيسن^(٦) النبي صلى الله عليه ذلك الحكم لأجل أحد الدليلين دون الآخر . والجواب : أن يقال لهم : قد جمعتم بين الأمرين بغير علة . وأيضاً :

ب / ٢٦

(١) القرآن ٤ / ١١٥

(٢) القرآن ٣ / ١١٠

(٣) ل : ينهون

(٤) ص : يوجب

(٥) كذا ص ؛ ل : لاستقبلهم

(٦) كذا ص ؛ ل : فيبين

فان أوحى الله تعالى إلى نبيه بأحد الدليلين فيسنّ الحكم عفيه ، ثم أوحى إليه بالدليل الثاني ، فانه إنما يسنّ^(١) الحكم لمكان الدليل الأول . لأنه لم يكن سواه حين سنّ^(٢) الحكم ؛ ويكون الدليل الثاني تأكيدا . وإن كان قد أوحى إليه بهما معا ، فلا بد من [أن^(٣)] يكلفه فهم المراد بهما . ولا بد من أن يفهم المراد بهما . فلا يجوز أن يدعو أحدهما إلى أن يسنّ^(٤) الحكم دون الآخر . لأن في ذلك رفضا^(٥) للآخر . وإنما قلنا : « لا بد من أن يكلفه أن يفهم المراد بهما » ، لأنه لا يجوز أن يخاطبه بما لا يفهم المراد [منه^(٦)] . ولأنه إن كلفه أن يبلغ كلا الدليلين إلى امته ، وجب أن يفهم المراد به ، لأنه لا يؤمن أن يُسأل عنه . وإذا لم يعرف المراد به ، نُقِرَ^(٧) عنه . **ومنها** أنه لو كان الدليل الثاني صحيحا ، لما جاز أن يذهب عن الصحابة مع تقدمها في العلم . والجواب : أنه يجوز أن يذهب عنهم إذا لم يطلبوه استغناء بما ظفروا به من الدليل . وأهل العصر الثاني إنما ظفروا به لأنهم تنبّهوا بما ذكره الأولون ، واستغنوا عن طلب الدليل الأول . فشغلوا [أفكارهم^(٨)] [زمانهم في طلب^(٩) غيره .

١٥ فان قيل : أفكُتِفَ الأولون^(١٠) طلب الدليل الثاني ؟ قيل : كُتِفُوا ذلك ، على سبيل التطوع . وترك ذلك جائز . والقول في العلة كالقول في الدلالة . لأن العلة دلالة^(١١) على الحكم في الفرع إلا أن تعود العلة بالنقض على ما اجتمعوا^(١٢) عليه بأن يوجد في موضع أجمع الأمة فيه على تقيض^(١٣) حكمها .

- | | |
|------|-------------------|
| (١) | كذا ص ؛ ل : بين |
| (٢) | كذا ص ؛ ل بين |
| (٣) | زاده ص |
| (٤) | كذا ص ؛ ل : بين |
| (٥) | كذا ص ؛ ل : رفض |
| (٦) | زاده ص |
| (٧) | كذا ص ؛ ل : نفى |
| (٨) | زاده ص |
| (٩) | ص : استنباط |
| (١٠) | كذا ص ؛ ل : الأول |
| (١١) | ص : دالة |
| (١٢) | ص : أجمعوا |
| (١٣) | كذا ص ؛ ل : نقص |

نحو أن يعلل معللٌ تحريم البرِّ^(١) بأنه جسم . لأن ذلك موجود فيما أجمعوا على إباحته . فمن لم يقل بتخصيص العلة ، لا يجوز ذلك^(٢) .

وأما إذا تأولت الأمة الآية بتأويل ، فانهم إن نصّوا على فساد ما عداه ، لم يجوز إحداث تأويل^(٣) سواه . وإن لم ينصوا على ذلك ، فمن الناس من منع من تأويل زائد / وأجراه مجرى المذهب الزائد . ومنهم من أجازة ؛ وهو الصحيح .

١/٢٧

لأن التابعين ومن بعدهم قد أحدثوا تأويلات لم يكن ذكرها^(٤) السلف ، ولم ينكروا عليهم . ولأنه ليس في إحداث تأويل آخر مخالفة لإجماعهم ، لأنهم لم ينصوا على إبطاله . وليس في إجماعهم على التأويل الأول إبطال الثاني ، لأنه لا يمتنع أن يكون الله تعالى قد أراد كلا التأويلين ، وأراد أن يفهم بالخطاب شيئاً ما^(٥) : إما هذا ، وإما هذا ، وإما كلاهما . وكل ذلك مخير فيه . فاذا فهمت الأمة أحدهما ، فقد خرجت عما كُلفتَه . لأنهم كُلتوا فهم كلا التأويلين بشرط أن يطلبوه .

بَاب

في أهل العصر إذا اختلفوا في المسئلة على قولين
هل يجوز وقوع الاتفاق على أحدهما أم لا ؟

حكى قاضي القضاة عن الصيرفي أنه منَعَ من اتفاق أهل العصر الثاني على أحد قولَي أهل العصر الأول . وأجازة أكثر الناس ، ولم يجعلوا الاختلاف المتقدم متضمناً^(٦) على جواز الأخذ بكل واحد من القولين على كل حال . ووجهه أنه [إن^(٧)] اريد بجواز انعقاد الإجماع إمكانه ، فلا شبهة في أن الجماعة

(١) أى الربا في بيعه متفاضلا (في الاشياء الستة المذكورة في الحديث)

(٢) الى هنا حذف س

(٣) ص : قول

(٤) س ص : يذكرها

(٥) كذا ص س : ؛ ل : شيئاً . (لعله : «شيء ما» . أو : «وإما كليهما» فيما يلي)

(٦) زاد بعده ص س : اللابحاج

(٧) زاده ص س

الكثيرة يمكنها أن تتفق على موجب الدلالة ؛ ولهذا جاز^(١) انعقاد الاجماع المبتدأ . وإن^(٢) اريد به الحُسن ، فلا شبهة أيضا في حُسن إجماع الجماعة على مقتضى الدلالة . وإن اريد بالجواز الشكّ ، فعلوم أنه لا دليل يدل على القطع على نفى إجماعهم^(٣) على حكم من الأحكام حتى لا يشكّ في ذلك .
 ٥ . وما يدل على إمكان ذلك وحسنه أن الصحابة توفقت في الامامة ثم أطبقت على إمامة أبي بكر رضى الله عنه . واتفق التابعون على المنع من بيع امهات الأولاد ، بعد اختلاف الصحابة فيه .

والمخالف^(٤) يحتج بأن اختلاف أهل العصر الأول ، في ضمنه اتفاق منهم

على جواز تقليد العامى لكل^(٥) واحد من القولين ، وجواز أخذ المجتهد بكل

واحد منهما إذا أدّاه اجتهاده إليه . فلو أجمع أهل العصر الثاني / على أحد ٢٧ / ب

القولين ، لكان لا يخلو إما أن يصح الإجماعان ، أو يفسدا ، أو يصح^(٦)

أحدهما ويفسد الآخر . وليس يجوز أن يفسد أولا أحدهما ، لأن الامة لا تجتمع

على خطأ . ولو كانا صحيحين ، لكان الثانى منهما ناسخا [للاول^(٧)] . والنسخ

بعد ارتفاع الوحي محال . ولو جاز ذلك ، لجاز أن يتفق أهل العصر على

قول ، ويتفق أهل [العصر^(٨)] الثانى على خلافه . وفساد هذه الأقسام يمنع

من اتفاقهم على أحد القولين . والجواب : أن القائلين بأن « الحق في واحد »

لا يجوز [لهم] أن يحتجوا بهذا الكلام . لأن عندهم : أن المجتهد لا يجوز أن

يأخذ إلا بالحق من القولين . وإنما يجوز للعامى أن يقلد من يفتيه . فاذا اتفقوا

على أحدهما ، لم يجد العامى من يفتيه بالآخر . فلا يمكن أن يقال : قد

حرم عليه الأخذ به إذا أفتي به بعد أن كان حلالا . وأما القائلون بأن

« كل مجتهد مصيب » ، فجوابهم ، إن احتجوا بذلك ، هو أن المختلفين في

(١) كذا ص س ؛ ل : وانه أجاز

(٢) كذا ص س ؛ ل : وانه

(٣) ص س : اجتماعهم

(٤) من هنا حذف س

(٥) ص : في كل

(٦) كذا ص ؛ ل : ويصح

(٧) زاده ص

(٨) زاده ص

المسئلة إنما سوغوا الأخذ بكل واحد من القولين . لأن المسئلة مختلف فيها ؛ وهى من مسائل الاجتهاد . لأنهم لو سُئلوا عن جواز الأخذ بكل واحد منهما ، لعللوا بذلك . فعلى هذا المحتج أن يبين « أن المسئلة من مسائل الاجتهاد ، وأن وقع الاتفاق عليها » ، حتى يصح دليله . وقد سلف استقصاء هذا الجواب من قبل فى باب متقدم .

وأما قولهم : « لو جاز أن يجتمع أهل العصر الثانى على خلاف ما اجتمع عليه الأولون من جواز الأخذ بكل واحد من القولين ، لجاز اتفاق أهل العصر الأول على قول ، واتفاق أهل العصر الثانى على قول خلافه ؛ فلا يستقر إجماع » - فباطل . لأننا قد بينا أن المختلفين قد سوغوا الأخذ بكل واحد من القولين ، [بشرط ^(١)] قد زال ؛ وأهل العصر الثانى قد أجمعوا على المنع من ذلك مع زوال الشرط . فلم يجمع الآخرون ^(٢) على خلاف ما أجمع عليه الأولون . وليس كذلك إذا أجمع الأولون على قول ، وأجمع الآخرون على خلافه ^(٣) .

بَاب

في الإجماع / إذا عارضته الأدلة

١/٢٨

اعلم أنهم قد يُجمعون على القول ، وعلى الفعل ، وعلى الرضا . واتفاقهم على الفعل لا يقتضى أن غيرهم مثلهم فيه ، إلا للدلالة ^(٤) . وإذا رضوا بكون القول قولاً لهم ولغيرهم ، كان صواباً منهم ومن غيرهم . فأما إذا قالوا قولاً ، وعارضه قول النبى صلى الله عليه ، فلا يجوز أن نعلم أن قصد النبى صلى الله عليه بكلامه هو ظاهره ، ونعلم أن قصدهم بكلامهم ظاهره [مع تعارض الكلامين . لأن الأدلة لا تتناقض . ثم لا يخلو إما أن نعلم أن قصد النبى

(١) زاده ص

(٢) كذا ص ؛ ل : المتأخرون

(٣) الى هنا حذف س

(٤) كذا ص س ؛ ل : فيه الدلالة

- صلى الله عليه ظاهره^(١)] ، أو نعلم أن قصد الامة بكلامهم هو ظاهره ، أو لا نعلم قصد النبي صلى الله عليه ولا قصد الامة . فان علمنا قصد النبي صلى الله عليه ، وجب تأويل كلام الامة على موافقة كلام النبي صلى الله عليه . وإن علمنا قصد الامة بكلامهم ، وجب تأويل قوله صلى الله عليه وسلم . وإن لم نعلم قصد أحدهما ، فان كان أحدهما أخص من الآخر خصصنا الأعم بالأخص . وإن لم يكن أحدهما أخص من الآخر فانهما يتعارضان^(٢) . لأنه يحتمل أن تكون الامة قد عرفت أن النبي صلى الله عليه قصد بكلامه غير ظاهره ؛ ويحتمل أن تكون عرفت أنه قصد ظاهر كلامه وأرادت هي بكلامها غير ظاهره ؛ ويحتمل أو يقال : لو علمت أن النبي أراد بكلامه ظاهره ، لما أطلقت كلاما يفيد ظاهره مخالفته . فلا بد — والحال هذه — ١٠ من أن تكون قد علمت أنه أراد بكلامه غير ظاهره .
وأما نسخ أحدهما بالآخر ، فلا يصح . وقد تكلمنا في ذلك في [باب^(٣)]
- الناسخ والمنسوخ .

باب

١٥ في ان الامة لا تجتمع إلا عن طريق

[اعلم أن الامة لا تجتمع إلا عن^(٤)] دلالة أو أمانة ، ولا تجتمع عبثا^(٥) . ذكر قاضي القضاة في «الشرح» أن قوما أجازوا انعقاد الإجماع عن توفيق^(٦) ، لا توقيف ، بأن يوقفهم الله تعالى لاختيار الصواب ، وإن لم يكن لهم دلالة ولا أمانة . والدليل على المنع من ذلك أن مع فقد^(٧) هذه الدلالة والأمانة ،

(١) زاده ص س (وفي آخر الزيادة عند س : « بكلامه ظاهره »)
 (٢) كذا ص ؛ ل : معارضان
 (٣) زاده ص س
 (٤) كذا ص ؛ ل : إما
 (٥) س : تبطلنا (؟ تمسفا)
 (٦) كذا ص ؛ ل : توقيف
 (٧) كذا ص س ؛ ل : منع

لا يجب^(١) الوصول إلى الحق ؛ ولأنهم [ليسوا^(٢)] بآكد حالا من النبي صلى الله عليه . ومعلوم أن النبي صلى الله عليه لا يقول إلا عن وحى . فالأمة / أولى أن لا تقول إلا أن عن دليل . ولأنه^(٣) لو جاز لهم ذلك ، لكان قد جاز لكل واحد منهم أن يقول بغير دلالة . لأنهم إنما يجتمعون على القول بأن يقول كل واحد منهم به . وإذ جاز ذلك لآحادهم ، لم يكن للمجمعين مزية في ذلك .

- فان قيل : مزية الإجماع في ذلك أنه يكون حجة . وكل^(٤) واحد منهم [له^(٥)] أن يقول عن غير دلالة ، ولا يكون قوله حجة ؛ فاذا اجتمعوا كان حجة ! قيل : إنما أردنا أن لا يكون للإجماع مزية في جواز القول بغير دلالة . والخلاف في ذلك يرجع إلى قول موسى بن عمران من أنه يجوز للعالم أن يقول بغير دلالة ، بأن يعلم الله تعالى أنه لا يقول إلا بالصواب .
- واجتج^(٦) المخالف بأشياء . ﴿منها﴾ أن الإجماع حجة . فلو لم ينعقد إلا عن دلالة ، لكانت الدلالة هي الحجة . ولم يكن في كون الإجماع « حجة » فائدة . والجواب : أن هذا يبطل بقول النبي صلى الله عليه ، فانه حجة . ولا يقول إلا عن دلالة . ولا يلزم إذا صدر^(٧) الإجماع عن « حجة » أن لا يكون في كونه « حجة » فائدة . وعلى أنه لا يمتنع أن يكون قولها حجة ، وما صدر قولها عنه حجة . فيكون في المسألة حجتان . وأيضا فالفائدة في ذلك أن يسقط عنا البحث عن الحجة ، ويسقط عنها نقلها ؛ ويحرم علينا الخلاف الذي كان سائغا في مسائل الاجتهاد على قول من قال : « كل مجتهد مصيب » .
- ﴿ومنها﴾ أن الإجماع قد انعقد من غير دليل . نحو إجماعهم على بيع المراضاة من غير عقد ، والاستصناع ، واجرة الحمام وغير ذلك ، وأخذ الخراج ،

(١) س : يجوز
 (٢) زاده ص س
 (٣) ص : لأنهم
 (٤) كذا ص ؛ ل : بكل
 (٥) زاده ص س
 (٦) من هنا حذف س
 (٧) ص : حصل

وأخذ الزكاة من الخليل . والجواب : أن كل ذلك ما وقع إلا عن دليل . وإن جاز أن لا ينقل لما ذكرناه من أن الإجماع لا ينعقد إلا عن دليل . وأما الاستصناع وعقد المراضاة ، فقد كانا على عهد النبي صلى الله عليه ، ولم ينكره^(١) . فدل على جوازه . على أن بيع المراضاة لما جرت العادة به ، جرى الأخذ^(٢) والإعطاء في الدلالة على الرضا مجرى القول . وكذلك / اجرة الحمام .
 ٥ وأما قسمة أرض العدو ، فلإمام أن يقسمها ، وأن لا [يقسمها]^(٣) ويعمل فيها بحسب المصلحة . ولهذا لم يقسم النبي صلى الله عليه منازل مكة . ولا آبار هوازن ومباهم . وأما أخذ الزكاة من الخليل ، فليس بإجماع . ولولا أنه قد علم ، من أوجبها ، من النبي صلى الله عليه مما دل على أخذ الزكاة منها إذا كثرت ، لكان إيجابه لها نسخا للشريعة ، ولما ترك النكير عليه^(٤) .
 ١٠

١/٢٩

بَاب

في الأمة إذا أجمعت على موجب الخبر ، هل يكون الخبر طريقا
 إلى ما أجمعت عليه [الأمة^(٥)] أم لا ؟

اعلم أن الأمة إذا أجمعت على حكم ، كان في الأخبار ما يدل عليه ،
 ١٥ فاما أن يكون خبر واحد^(٦) ، أو متواترا . فان كان متواترا ، فاما أن يكون نصا لا يحتاج معه إلى استدلال طويل واجتهاد ، أو يحتاج معه إلى ذلك . فان كان نصا ، علمنا أنهم أجمعوا لأجله . لأنه لا يجوز مع تواتره أن لا يقفوا عليه مع طلبهم ، لما يدل على الحكم . ولا يجوز مع ظهوره أن لا يدعواهم إلى الحكم ، فيكون طريقهم إليه ، سواء ظهر فيهم خبر مثله أو لم يظهر . وإن كان يحتاج في الاستدلال به إلى اجتهاد طويل وبحث ، لم يمتنع أن يكونوا
 ٢٠

(١) ص : ينكره

(٢) ص : الأخذ فيه

(٣) زاده ص

(٤) الى هنا حذف س

(٥) زاده ص

(٦) كذا ص ؛ ل : خبرا واحدا

أجمعوا لأجله ، ولم يمتنع أجمعوا لأجل خبر متواتر هو أجلي منه لم ينقل اكتفاء بالإجماع ، إذا^(١) استدل به بعضهم ، واستدل الباقيون بخبر آخر أو بقياس . وإن كان الخبر منقولاً بالآحاد ، لم يخلُ إما أن يروى لنا أنه ظهر فيهم ، أو لا يروى ذلك . فان لم يروَ ذلك ، وجوزنا أن يكون ظهر فيهم ، فلم ينقل إلينا ظهوره ؛ فأجمعوا لأجله . وجوزنا أن يكون ظهر فيهم خبر آخر ، أجمعوا ، أو بعضهم^(٢) ، لأجله ولم ينقل إلينا اكتفاء بالإجماع . لأنه إذا جاز أن يكون ذلك الخبر كان ظاهراً فيهم فلم ينقل ظهوره إلينا ، جاز أن يظهر فيهم خبر آخر فلا ينقل إلينا أصلاً . وإن كان قد روى أن ذلك الخبر قد كان ظهر فيهم ، فيما أن يروى بالتواتر أو بالآحاد . فان [كان قد^(٣)] روى بالآحاد وجوزنا / صدق الراوي وأن يكونوا أجمعوا لأجله ، وجوزنا كذبه ، فلا يقطع على أنهم أجمعوا لأجله ، ولكن يغلب صدقه على الظن .

٢٩ / ب

وإن نقل ظهور الخبر فيهم بالتواتر ، جاز أن يكونوا أجمعوا لأجله . ويقطع على ذلك من حاله إن قالوا : « أجمعنا لأجله » ، أو كانوا متوقفين عن الحكم بأجمعهم ، أو كان بعضهم قد حكم بخلافه . فلما سمعوا الخبر ، قالوا به . وإنما قلنا : إنه يجوز أن يُجمعوا لأجل خبر الواحد . لأن خبر^(٤) الواحد طريق إلى الحكم . وليس يمتنع في^(٥) الجماعة الكثيرة أن يجمعوا على الحكم طريق من طرقه . وإن لم يقولوا : « أجمعنا^(٦) لأجله » ، ولا نُقل رجوعهم إليه^(٧) بعد توقفهم^(٨) ، جوزنا أن يكونوا حكموا بغيره ولم ينقل اكتفاء بالإجماع . وبالجملة^(٩) ، متى جوزنا أن لا ينقل الخبر المتواتر اكتفاء بالإجماع على موجب ، لم يجز^(١٠)

(١) ص س : أو

(٢) أى : رأى بعضهم رأياً

(٣) زاده ص

(٤) كذا ص س ؛ ل : خبر واحد لأن خبرهم

(٥) ص س : من

(٦) كذا ص س ؛ ل : جميعاً

(٧) كذا ص س ؛ ل : عنه

(٨) كذا ص س ؛ ل : موتهم

(٩) س : على الجملة

(١٠) كذا ص ؛ ل : يكن

القطع على أن السلف أجمعوا لأجل خبر الواحد ، ولا خبر متواتر محتمل ، إلا أن يقولوا : « إننا حكمنا لأجله » ، أو يُجمَعوا على موجه عند سماعهم له . فان قيل : فاذا أجمعوا على مقتضى خبر الواحد ، أيقطعون على صدق الخبر ؟ قيل : لا . لأنه يجوز أن تكون المصلحة أن نحكم بما ظننا صدقه من الأخبار ، سواء كانت صادقة في أنفسها أو كاذبة .

بَاب

في جواز وقوع الإجماع عن اجتهاد

اعلم أن القائلين بأن الإجماع لا ينعقد إلا عن طريق ، اتفقوا على جواز انعقاده عن دلالة . لأنه لو لم يجز انعقاده عن دلالة ، لم يجز^(١) عن أمانة . وفي ذلك تعذر^(٢) انعقاده ، وأن يكون الله تعالى [قد] أمرنا باتباع ما يتعذر وقوعه . واختلفوا في انعقاده عن أمانة . فنعم قوم من أهل الظاهر من ذلك ، خفيت الدلالة أم ظهرت ، وأجاز أكثر الفقهاء انعقاده عن الجلي والخفي من الأمارات . وأجاز قوم انعقاده عن الجلي دون الخفي . ودليلنا^(٣) أن الأمانة طريق إلى الحكم ، كما أن الدلالة طريق إلى الحكم^(٤) . / ولا مانع من انعقاد الإجماع عنها كما لا مانع من انعقاد الإجماع عن الأدلة ،^{١٥} خفيها وجليها . فكما جاز ما أمكن^(٥) انعقاده عن جلي الأدلة وخفيها ، جاز مثله في الأمارات .

فان قيل : لم قلتم : « لا مانع من ذلك » ؟ قيل : لأنه لو منع مانع من ذلك ، كان معقولا ، وكان له تعلق معقول . وما يعقل من ذلك ، إما أن يرجع الى الدواعي والصوراف ، وإما أن يرجع إلى أحكام متنافية . وما يرجع^{٢٠}

(١) كذا ص ؛ ل س ؛ ينعقد

(٢) كذا ص ؛ ل ؛ يمتد

(٣) من هنا حذف س

(٤) ص ؛ إليه

(٥) ص ؛ جاز وأممكن

إلى الدواعي شيان : أحدهما أن يقال إن الامّة ، على كثرتها واختلاف همها وأغراضها ، لا يجوز أن يجمعها الأمانة مع خفائها . ولأن أمانة الحكم الواحد قد تكون متغايرة ، فتكون أمانة بعضهم غير أمانة الآخرين ، فلا تكون الأمانة الواحدة داعية لهم إلى ذلك . ولو جاز ، مع تعذر^(١) كون الأمانة داعية لجميعهم^(٢) إلى الحكم ، أن يجمعوا عليه ، جاز أن يجتمعوا على ما كل واحد ، وعلى الكذب في شيء واحد .

ويفارق ذلك اجتماعهم عن دلالة أو شبهة . لأن الأدلة ظاهرة . والشبهة^(٣) تتقدّر بتقدير^(٤) الأدلة عند من صار إليها . ويفارق إجماع الخلق [العظيم^(٥)] لحضور الأعياد . لأن الداعي إلى ذلك ظاهر فيهم . الجواب : أن قولهم : « إن كثرة عدد الامّة واختلاف اغراضها يمنع من اجتماعها على حكم الأمانة مع خفائها » دعوى . وليس يمتنع أن تجتمعهم الأمانة الواحدة أو الأمانات على الحكم الواحد . وإن اختلفت الأغراض وكثُر العدد . لأنهم قد اتفقوا على وجوب المصير إلى الأمانة . فاذا ظهرت الأمانة لجميعهم ، دخلت في الجملة التي اعتقدوها . ولذلك اتفق أصحاب أبي حنيفة في كثير من المسائل ، وهم خلق عظيم . ويتفق كثير من أهل الحروب^(٦) في كثير من الحالات في الآراء^(٧) . واتفق الخلق العظيم على المصير إلى موضع الأعياد ، لما تقدّم منهم اعتقاد المصير إلى ذلك .

ويفارق ذلك اتفاقهم على الكذب في شيء معين . لأنه لا داعي لهم إلى ذلك . وقد بينّا أنّ لِمَا ذكرناه / داعياً^(٨) . ولأنه لا يخطر ببالهم كلهم الشيء الذي يكذبون فيه ، إلا بأن يتراسلوا . فأما استنباط الحكم بالأمانة ، فلا يحتاج إلى تراسل . لأن الأمانات سائغة في المجتهدين ، لا يحتاجون فيها إلى تراسل .

٣٠ / ب

- (١) كذا ص ؛ ل : بعد
- (٢) كذا ص ؛ ل : يجمعهم
- (٣) كذا ص ؛ ل : النية
- (٤) كذا ص ؛ ل : بقدر
- (٥) زاده ص
- (٦) كذا ص ؛ ل : أصحابه
- (٧) كذا ص ؛ ل : الامر
- (٨) كذا ص ؛ ل : داع

وأما اتفاق جميعهم على مأكل واحد ، فانما لم يجوز لأن ذلك تابع لتساوي شهواتهم وتساوي إمكانهم . وقد علمنا أنهم مختلفون في الشهوات ، وإمكان نيل مشتهاها . ففهم من شتهى ما ينفر طبع الآخر عنه . ومنهم من تقوى شهوته لما تنقص شهوة الآخر له ، فتدعوه قوة^(١) شهوته إلى تناوله دون [الآخر . وقد يتفق الاثنان في شهوة الشيء ، ويتعذر على أحدهما تحصيله ، أو يشق عليه ذلك ؛ ولا يتعذر على^(٢) الآخر ولا يشق^(٣) . فلهذه الامور لم يتفقوا على مأكل واحد .

وقولهم : « إن الحكم الواحد^(٤) لا يكون له إلا أمانة » ، باطل . لأنه قد يجوز أن تكون له أمانة واحدة ، فتكون داعية لجميعهم إلى [حكمها . وقد تكون له أمارتان ، إحداهما أظهر من الاخرى ، فتدعو أظهرهما جميعهم إلى^(٥) [حكمها . وقد تتساويان^(٦) ، فيستدل بعضهم باحدهما ، ويستدل الباقيون بالآخرى ، أو يستدل كل واحد منهم بكلتيهما ، فيتفقون في الحكم ، وإن تغيرت الأمارات . وتفرقهم بين الأمارات والشبهة لا تصح . لأن الشبهة لا تعلق لها ؛ والأمارات^(٧) لها تعلق . فاذا جاز أن يجتمع الخلق العظيم على الخطأ لما لا تعلق له ، فبأن يجوز أن يجتمعوا لما له تعلق أولى .

والوجه الآخر من الدواعي ، هو^(٨) قولهم : « إن من الامة من يعتقد بطلان الحكم بالأمانة . وذلك يصرفه عن الحكم بها . وليس في مقابلة ذلك داع^(٩) فيدعوه إلى حكمها . وذلك يمنع من اجتماع كل الامة على حكمها . والجواب : أن هذا الخلاف حادث عندنا والصحابة [كانت^(١٠)] مجمعة على

-
- (١) كذا ص ؛ ل : قوم
 (٢) زاده ص
 (٣) كذا ص ؛ ل : يستور (غير منقوط)
 (٤) كذا ص ؛ ل : الحاجر
 (٥) زاده ص
 (٦) كذا ص ؛ ل : تتساوى
 (٧) ص : الأمانة
 (٨) كذا ص ؛ ل : هو الدواعي وهو
 (٩) ل : داعياً ؛ ص : داعي
 (١٠) زاده ص

صحة الاجتهاد . فهذه الشبهة لا تتناول عصر الصحابة . وقد اجيب عن ذلك بأنه لا يمتنع فيمن اعتقد بطلان الحكم بالأمانة أن يصير إلى حكمها ، إذا كانت ظاهرة ، لاعتقاده كونها دلالة . فيؤدى ذلك إلى اتفاق الكل على حكمها . وهذا الجواب لا يتوجه إلى من منع من اجتماعهم على الأمانة الخفية لهذه الشبهة . وأيضا فإن من اعتقد قبح الحكم / بالأمانة ، ثم حكم بها لاعتقاده فيها أنها دلالة ، فقد أقدم على اعتقاد لا يأمن كونه قبيحا . وذلك قبيح . وإذا كان كذلك ، لم تكن كل^(١) الامة قد أصابوا في ذلك الحكم . ولا يجوز أن تجمع الامة ، فلا يكون كل واحد منهم مصيبا فيما أجمعوا عليه .

١/٣١

وبهذا يجاب من انفصل عن الشبهة ، بأن قال : « لا يمتنع ، فيمن اعتقد قبح الحكم بالأمانة ، أن يحكم بها وإن علم أنها أمانة ، إذا لم يجد سواها . إذ لا يمتنع في بعض الامة أن يناقض .

وأما المنع من انعقاد الإجماع عن اجتهاد لأنه يؤدى إلى اجتماع أحكام متنافية ، فهو أن يقال : إن الحكم الصادر عن اجتهاد لا يفسق : مخالفه ، ويجوز مخالفته ؛ فلا يجعل [أصلا^(٢)] ، ولا يقطع عليه ولا [على^(٣)] تعلقه بالأمانة . والحكم المجمع عليه لا يجوز مخالفته ، ويفسق مخالفه ، ويجعل^(٤)

أصلا ، ويقطع عليه وعلى تعلقه بطريقه . فلو صدر الإجماع عن اجتهاد ، لأجتمعت فيه هذه الأحكام على تنافيا ! والجواب : أما قولهم : « إن الحكم

المجتهد فيه يجوز مخالفته » ، فإن القائلين بأن « الحق في واحد » لا يجوزون لأحد مخالفة الحق في مسائل الاجتهاد . ألا تراهم يخطئون من خالفهم^(٥) ، وإن

أسقطوا عنه المأثم ؟ وكثير منهم يجوز للمقلد أن يقلد من يفتيه بخلاف الحق ، ولا يجوز ذلك فيما اتفق عليه ، ويقول : إن ذلك من حق الاجتهاد ، إلا

أن يصدر عنه الإجماع . فان صدر عنه الإجماع ، لم يجوز التقليد في خلافه . فأما القائلون بأن « كل مجتهد مصيب » فانهم يجوزون لغيرهم من المجتهدين

(١) كذا ص ؛ ل : هذه
 (٢) زاده ص
 (٣) زاده ص
 (٤) كذا ص ؛ ل : يكون
 (٥) ص : مخالفه

- أن يخالفوهم في الحكم الذي قالوه عن اجتهاد ، ولا يجوزون مثله فيما اتفق عليه ، ويقولون : إن جواز المخالفة من حكم الاجتهاد ، إذا لم يقترن^(١) به إجماع وليس هو من حكمه على الإطلاق ، فيلزم التناقى . كما أن ذلك من حكم الاجتهاد إذا لم يقترن به تصويب النبى صلى الله عليه . لأن المجتهد لو اجتهد مع^(٢) غيبة النبى صلى الله عليه ، فبلغه ذلك ، فصوّبه وحكم به ، فانه لا يجوز مخالفته . فبان أن جواز المخالفة ليس بحكم الاجتهاد / على الإطلاق . فاذا صوّب النبى صلى الله عليه المجمعين ، كان كتصويبه^(٣) المجتهد في المنع من مخالفة ذلك الحكم . والعامى لا يجوز له مخالفة الحكم المجتهد [فيه^(٤)] ، إذا لم يجد من يفتيه بغيره . ولا يجوز للمجتهد أن يخالف ما حكم به عليه القاضى ، ولا يخرج منه . فبان أن جواز المخالفة ليس من حق الاجتهاد على الإطلاق . وأيضاً فإخالف يجوز أن ينعقد الإجماع عن خبر الواحد ، مع أن الإجماع لا يجوز مخالفته ويجوز مخالفة الحكم الذى رواه الواحد إذا أدّى الاجتهاد فى حالة إلى ترك حديثه وترجيح^(٥) غيره عليه . ولم يؤدّ انعقاد الإجماع [عنه^(٦)] إلى التناقى ، فكذلك انعقاده عن اجتهاد .
- وأما قولهم : « إنه لا يغسّق من خالف حكم الاجتهاد ، ويفسّق من خالف الإجماع » فجواب الفريقين [عنه^(٧)] : أن ذلك ليس من حكم الاجتهاد على الإطلاق ، بل هو من حكمه إذا لم يقترن^(٨) به إجماع كما أنه من حكمه^(٩) إذا لم يقترن به تصويب من النبى صلى الله عليه .
- وأما قولهم : « إن حكم الاجتهاد لا يجوز أن يجعل أصلاً ، يجوز ذلك

٣١/ب

-
- (١) كذا ص ؛ ل : يقترن
(٢) كذا ص ؛ ل : في
(٣) كذا ص ؛ ل : لتصويبه
(٤) زاده ص
(٥) ص : أو يرجع
(٦) زاده ص
(٧) زاده ص
(٨) كذا ص ؛ ل : يقترن
(٩) ص : حكم الاجتهاد

في حكم الإجماع» ، فان من قال : «كل مجتهد مصيب» ، لا يجوز لمن لم يؤده^(١) اجتهاده إلى الحكم أن يجعله أصلاً ، لأن الواجب عليه غير ذلك الحكم . فأما إذا أداه اجتهاده إليه ، فان منهم من يجعله أصلاً ويقس عليه فرعاً آخر ، بعله سوى العلة التي ثبت [بها الحكم^(٢)] في المسئلة المجتهد فيها . ومنهم من لا يجعله أصلاً : لا لأنه مجتهد فيه ، لكن لأنه لا يجوز أن يقاس عليه إلا بعله . وتلك العلة يمكن أن يقاس الفرع بها على الأصل الأول . فلا يكون لجعل ذلك الفرع «أصلاً» معنى^(٣) . فأما الحكم المجمع عليه من جهة الاجتهاد ، فانه [قد^(٤)] صار مقطوعاً به كالمخصوص عليه . فجاز أن يقاس عليه فرع^(٥) من الفروع بالعلة التي ثبت^(٦) بها الحكم فيه ؛ ويكون قياس الفرع عليه بتلك العلة كقياسه على الأصل الأول . لأن كل واحد منهما طريقه مقطوع به . وأما / القائلون بأن «الحق في واحد» ، فانهم لا يجوزون القياس على ما هو خطأ . وما ليس بخطأ ، فان قولهم في جعله «أصلاً» ينبغي أن يكون على ما ذكرناه الآن .

١/٣٢

وأما قولهم : «إن الحكم الصادر عن اجتهاد غير مقطوع به وعلى تعلقه بالأمانة» ، فجواب أكثر من يقول بأن «الحق في واحد» : أن ذلك هو من حق الاجتهاد إذا انفرد عن إجماع أو تصويب من النبي^(٧) صلى الله عليه . فاذا اقترن^(٨) به أحدهما ، قُطع به وعلى تعلقه بالأمانة . وإنما يعلم تعلقه بالأمانة بما اقترن به . ويجرى مجرى أن يكون وقوف غلام زيد على باب الأمير أمانة على كون زيد في الدار . فاذا شاهدناه فيها ، أو^(٩) أخبرنا

-
- (١) كذا ص ؛ ل : لمن يؤد
 - (٢) زاده ص
 - (٣) كذا ص ؛ ل : معنى اصلا
 - (٤) زاده ص
 - (٥) كذا ص ؛ ل : فرعاً
 - (٦) ص : يثبت
 - (٧) ص : الأجماع وتصويب النبي
 - (٨) كذا ص ؛ ل : قرن
 - (٩) كذا ص ؛ ل : و

نبي^(١) قطعنا على كونه فيها، وأن حكم الأمانة متعلق بها^(٢). وكذلك إذا علمنا صحة الإجماع، ثم أجمعوا عن أمانة. وأما القائلون إن « كل مجتهد مصيب »، فانهم يقولون: إن المجتهدين يقطعون على لزوم الحكم لمن أدّاه اجتهاده إليه، كما يقطعون على لزوم الحكم المجمع عليه ويقطعون على أنه غير لازم لمن لم يؤده اجتهاده إليه. ويقولون: هذا حكم الاجتهاد ما لم يقترن به إجماع ولا^(٣) تصويب من النبي صلى الله عليه.

وذكر في « الشرح » أن الأمة إذا أجمعت على حكم الأمانة، لم يُقطع على تعلق الحكم بها، إلا أن تكون أمانة واحدة وتُجمع^(٤) الأمة على تعلق الحكم بها. ومتى لم يجتمع كلا الشرطين، لم يقطع على ذلك. والأولى أن يقال: يقطع على تعلق الحكم بها. لأنه ليس لذلك معنى أكثر من ثبوت حكمها، كما ذكرناه في علمنا بأن زيدا في دار الأمير إذا شاهدناه فيها بعد مشاهدتنا لوقوف غلامه على الباب^(٥). ويدل على جواز وقوع الإجماع عن اجتهاد أنه قد وقع ذلك. ولم يكن ليقع إلا ووقوعه جائز. ويدل على وقوعه إجماع الصحابة من جهة الاجتهاد على مبلغ حدّ الشرب^(٦)، وإجماعهم / على قتال أهل الردة، وإمامة^(٧) أبي بكر، وذكرهم وجه اجتهادهم. فإن ١٥ أبا بكر قال: « لا افرق بين ما جمع الله تعالى ». ففاس الزكاة على الصلاة في^(٨) وجوب قتال الخلل بها. ولو كان معهم في قتال ما نعى الزكاة نص، لنقلوه. وقد ذكروا في إمامة [أبي بكر] تقديم النبي صلى الله عليه إياه في الصلاة^(٩). ولقائل أن يقول: إنما احتج أبو بكر بالآية على وجوب الزكاة،

ب/ ٣٢

-
- (١) كذا ص ؛ ل : من
 (٢) كذا ، لعله : « به »
 (٣) ص : أو
 (٤) ل : تجتمع
 (٥) الى هنا حذف س
 (٦) ص س : شارب الخمر
 (٧) ص : وإجماعهم على امامه ؛ حذف س « امامه ابو بكر »
 (٨) كذا ص س ؛ ل : و
 (٩) حذف س سائر الجملة في امامة أبي بكر ؛ كأن كاتبه شيخي وتكرر هذا كلما مر ذكر الإجماع على خلافة أبي بكر رضى الله عنه .

ثم استفاد [وجوب^(١)] قتلهم من أجل أن إنكار المنكر يكون بالقول . فان نفع ، وإلا فبالقتال .

بَابُ

في الطريق إلى معرفة الإجماع

اعلم أنه إذا لزمنا المصيرُ إلى الإجماع ، فلا بد من أن يكون لنا طريق إلى العلم [به^(٢)] . ولا يخلو إما أن يكون الإجماع معلوما بالعقل ضرورة أو استدلالا، وإما معلوما^(٣) بالإدراك . ومعلوم أننا لا نعلم بأول العقل أن الأمة مجمعة على حكم من الأحكام، ولا باستدلال عقلي . فبقى أن الإدراك هو الطريق إلى ذلك : إما أن نُدرك قولهم بالسمع أو نشاهدهم يفعلون فعلا ، وإما أن^(٤) نسمع الخبر عنهم . وإذا لم يجوز أن يكون الخبر عنهم هو الله ورسوله — لأن الوحي [مرتفع^(٥)] — كان الخبر عن الأمة غيرهما . فنبت أن طريق الإجماع^(٦) هو سماعنا أقوالهم ومشاهدتهم^(٧) فاعلين، أو النقل عنهم . والسمع إما^(٨) أن يتناول قول كل واحد منهم ، أو يتناول قول بعضهم . فان تناول قول كل واحد منهم ، كان طريقا كافيا . وإن تناول قول بعضهم ، لم يكن طريقا إلى إجماعهم إلا بأحد^(٩) أمرين : إما أن يُنقل لنا ذلك القولُ عن الباقيين ، وإما أن يُنقل سكوتُ الباقيين عن النكير مع انتشار القول فيهم وارتفاع التهمة^(١٠) . والنقل عنهم إما أن يكون نقلا عن جميعهم فيكتفى به ، وإما أن يكون نقلا

-
- (١) زاده ح
 (٢) زاده ص س
 (٣) كذا ص ؛ ل : معلوم
 (٤) ل س : بان
 (٥) زاده ص س
 (٦) ص س : إجماعهم
 (٧) ص : مشاهدتهم
 (٨) كذا ص س ؛ ل : واما
 (٩) كذا ص س ؛ ل : احد
 (١٠) كذا ص س ؛ ل : التهمة

عن بعضهم فلا يكون طريقا إلا بأن نسمع من الباقيين مثل ذلك القول^(١) ،
وإما بأن نعلم سكوت الباقيين عن النكير مع انتشار القول فيهم .

١/٣٣

والخبر عن المجمعين ضربان : تواتر / وآحاد . وكل واحد منهما طريق
إلى الإجماع . ونحن^(٢) نذكر القول المنتشر في الصحابة لدخوله في الجملة

التي ذكرناها ولتعلق شبهة^(٣) المخالف به . فنقول : إن قول بعض أهل العصر
إذا انتشر في جميعهم^(٤) ، وسكت الباقيون فلم يُظهروا خلافا : فاما أن يُعلم
أن سكوتهم سكوت راض^(٥) يكون ذلك القول قولاً له ، أو لا يُعلم ذلك من
حالهم . فان علم ذلك ، كان إجماعاً . لأنهم لو قالوا : « قد رضينا بهذا القول

ونحن معتقدون^(٦) له » ، كان إجماعاً . فاذا علمنا ذلك ضرورة فيهم^(٧) ،

١٠ على قول من يجوز وقوع العلم بالمذاهب باضطرار ، كان أكد^(٨) . وإن لم
نعلم باضطرار أنهم رضوا بذلك القول قولاً لهم ، فلا يخلو إما أن يكون من
مسائل الاجتهاد ، أو لا يكون من مسائل الاجتهاد . فان لم يكن من مسائل
الاجتهاد ، فإما أن يكون على الناس فيه تكليف ، أو لا يكون عليهم فيه
تكليف . فإن لم يكن عليهم فيه تكليف ، كالقول بأن عمارة أفضل

١٥ من حذيفة رضى الله عنهما ، جاز أن يكون خطأ ، لا يلزم الباقيين إنكاره .
لأنه إنما يلزمهم إنكاره إذا علموا أنه منكر^(٩) . فاذا لم يلزمهم النظر في كونه
منكراً ، جاز أن لا ينظروا فيه . فلا يعلمون^(١٠) أنه منكر ، فلا يلزمهم إنكاره .
وليس بممتنع أن يتطابقوا على ترك [إنكار^(١١)] ما لا يجب^(١٢) إنكاره . ألا ترى

(١) كذا ص س ؛ ل : الفعل

(٢) ص : نحن أولاً

(٣) كذا ص ؛ ل س : شبه

(٤) كذا ص ؛ ل : جميعهم

(٥) كذا ص س ؛ ل : ترفض

(٦) كذا س ؛ ل ص : معتقدين

(٧) كذا ص ؛ ل س : منهم

(٨) ص : أولى

(٩) كذا ص ؛ ل : ينكر

(١٠) ل : لا ينظرون فلا يعلمون ؛ ص : لا ينظروا فيه ولا يعلموا ؛ س : لا ينظروا فيه

فلا يعلموا . (لعله كما أثبتناه)

(١١) زاده ص

(١٢) س : ما يجب

أنهم لو سمعوا من نخبز بأن زيدا في الدار ، لم يلزمهم أن ينظروا هل أخبر عن ثقة ، أو على حسب ظنه ، أو أخبر قطعاً ؟ وهو لا يأمن كونه كاذباً . وإذا لم يلزمهم [ذلك^(١)] ، لم يجب الإنكار عليهم . وإن كان على الناس في المسئلة تكليف ، فانه إذا لم ينكر الباقون ذلك القول ، يكون صواباً . لأنه لو كان خطأ ، لكانوا قد تطابقوا على ترك ما يجب [عليهم^(٢)] من إنكار المنكر . وإذا كان ذلك القول صواباً ، فخلافه خطأ . لأن المسئلة مما « الحق في واحد منه » .

فان قيل : أيجوز ، مع [كون^(٣)] ذلك القول صواباً ، أن يكون من سكت ، يتوقف^(٤) فيه ، غير قائل به ؟ قيل : لا يجوز ذلك . لأن إطباقهم على ترك الإنكار^(٥) يجرى مجرى قولهم : إنه ليس بمنكر في / الدلالة على أن ذلك القول غير منكر . ولا يجوز أن يقولوا ذلك فيكون القول غير منكر ، إلا لأنهم^(٦) بأجمعهم قالوه^(٧) .

وأما إذا كانت المسئلة من مسائل الاجتهاد ، فالقائلون بأن « الحق في واحد ، وما عداه يجب تركه » ، يقولون^(٨) في ذلك ما قلناه الآن فما ليس من مسائل الاجتهاد ، والقائلون بأن « كل مجتهد مصيب » ، اختلفوا : فقال أبو علي : يكون [ذلك^(٩)] إجماعاً ، إذا انتشر القول فيهم ثم انقضى العصر . وقال أبو هاشم : لا يكون إجماعاً ، ولكنه يكون حجة . وقال أبو عبدالله : لا يكون إجماعاً ولا حجة .

وحجة^(١٠) أبي علي أن المتعالم^(١١) [من أهل الاجتهاد إذا سمعوا الحادثة^(١٢)] ،

- (١) زاده ص س
- (٢) زاده ص
- (٣) زاده ص
- (٤) ص : متوقفاً
- (٥) س : انكاره
- (٦) ص : إلا أنهم
- (٧) س : قالوه عن قليل
- (٨) كذا ص ؛ ل س : يقول
- (٩) زاده ص س
- (١٠) ص س : وحجة الشيخ
- (١١) زاده ص س ؛ ح : المتعارف والمتعالم
- (١٢) كذا ص ؛ ل س : بحادثة

وطال بهم الزمان أن يفكروا فيها . فان اعتقدوا خلاف ما انتشر من القول فيها ، أظهموه إذا لم تكن تقية . ولا بد ، إذا كانت تقية ، أن يظهر سببها . وأيضاً فإنه إن مات^(١) قبل من يتقيه ، صارت المسئلة إجماعاً . وإن مات [من^(٢)] يتقيه قبله ، وجب أن يُظهر قوله . فبان أنه لا يجوز أن ينقرض العصر من غير ظهور خلاف لما انتشر ، إلا وهم متفقون عليه . [وأيضاً^(٣)] .
 فان المتقى قد يُظهر قوله عند ثقاته وخاصته ، فلا يلبث القول أن يظهر .
 وحجة من قال : « إنه لا يكون حجة » ، أنه لا يمتنع أن يكون من سكت لم يفكر^(٤) في المسئلة لتشاغله^(٥) بغيرها^(٦) من الاشغال كالجهاد وسياسة الناس ، أو الفكر في غيرها من المسائل . فلا يكون القول المنتشر إلا قول بعضهم . وليس يؤدي ذلك إلا أن تذهب الأمة كلها عن الحق ، لأن ذلك القول المنتشر هو حق ، لأن المسئلة من مسائل الاجتهاد ، وكل مجتهد فيها مصيب .

وحجة^(٧) أبي هاشم في أن « ذلك حجة » ، هي أن الناس في كل عصر يحتاجون بالقول المنتشر في الصحابة ، إذا لم يعرف له مخالف .
 و^(٨) أبو عبد الله لا يسلم هذا الإجماع على أن [من^(٩)] يحتاج بذلك ، يجعله^(١٠) إجماعاً . لأنه يقول : قد انتشر هذا القول ، ولا يعرف له مخالف ؛ فكان إجماعاً .

وأما نقل الإجماع بنجر الواحد^(١١) ، فمن الناس من لم يعمل به^(١٢) ؛ ومنهم

- (١) كذا ص س ؛ ل كان
- (٢) زاده ص س
- (٣) زاده ص س
- (٤) كذا ص س ؛ ل : لم يقل
- (٥) س : في تشاغله
- (٦) ص س : بغير ذلك
- (٧) ص س : وحجة الشيخ
- (٨) ص س : والشيخ
- (٩) زاده ص س
- (١٠) كذا ص س ؛ ل : عقله
- (١١) ص س : واحد
- (١٢) ص س : عليه

- ١/٣٤ / من عمل به^(١)، وهو الصحيح . لأن قولهم حجة ، كما أن كلام النبي صلى الله عليه حجة . فاذا لزمنا الأحكام بنقل كلام النبي صلى الله عليه من جهة الآحاد ، فكذلك يلزمنا أن ينقل كلام الأمة من جهة الآحاد . فاما^(٢) من قال إنه لا طريق إلى معرفة الإجماع ، فله أن يحتج فيقول : إن المجمعين إما أن يكونوا هم الصحابة ، أو غيرهم من أهل الأعصار . أما غيرهم ، فان كثرتهم وتباعده ديارهم يمنع أن نعرف في الحوادث قولهم بأجمعهم . ألا ترى أن أهل بغداد لا يعرفون أهل العلم بالمغرب ، فضلا أن يعرفوا أقاويلهم في الحوادث . وأما الصحابة ، فاتا لم نشاهددهم فيشاهدونا بالحكم ، ولم ينقل عن كل واحد منهم قول^(٣) في الحوادث : لا بالتواتر ولا بالآحاد . وليس معنى إلا أن بعضهم يقول ، وينتشر قوله في الباقيين ، ولا يظهر له مخالف . وليس هذا بإجماع على الصحيح من قول من قال : إن « كل مجتهد مصيب » . وليس لكم ان تقولوا : إنما تحصل المسئلة إجماعاً عند سكوت الباقيين ، [إذا^(٤)] علمنا أنهم سكتوا سكوت من يرضى أن [يكون^(٥)] ذلك القول قولاً له ، لأن الساكت قد يسكت لهذا الغرض ، ولأنه لا قول له في المسئلة . وإذا جاز كلا الأمرين ، خرج السكوت من أن يكون طريقاً إلى أن الساكت قد رضى ان يكون القول^(٦) قولاً له . وليس يجوز ان يعلم باضطرار أنهم يعتقدون صحة ذلك القول . لأنكم لا تضطرون من كل واحد منهم أنه معتقد لما يظهره من الإسلام . فكيف تكونون مضطرين إلى أنهم يعتقدون فرعا من فروعهِ . والجواب : أن هذه الشبهة لا تمنع من العلم بالإجماع أصلا . لأن من عاصر الصحابة ، يمكنه أن يلتقى^(٧) بكل واحد من المجتهدين ، أو ببعضهم ويروى له عن الباقيين^(٨) . لأن أهل الاجتهاد كانوا في ذلك الوقت محصورين .

(١) ص س : عليه

(٢) من هنا حذف س

(٣) كذا ص ؛ ل : قولاً

(٤) زاده ص

(٥) زاده ص

(٦) ص : ذلك القول

(٧) كذا ص ؛ ل : يكتفى

(٨) كذا ص ؛ ل : الثامن

[وكذلك التابعون] ^(١). وانتشار القول في هذا ^(٢) العصر من غير مخالف ، دليل على الإجماع فيما ليس من مسائل الاجتهاد . وفي مسائل الاجتهاد أيضاً ، على قول من قال / إن «الحق في واحد منها» . وعلى قول أبي علي أيضاً ، وإن كان يقول إن « كل مجتهد مصيب » . فأما غيره ، فذكر قاضي القضاة أن ما دلّ على الإجماع ، يقتضى : أن يكون الله تعالى عنى بالإجماع « القول المنتشر » . لأنه لا يجوز أن يوجب علينا اتباع ما لا سبيل لنا إليه . فاذا لم يمكن إلا هذا القدر ، علمنا أن الله تعالى قد عناه .

ولقائل أن يقول : إنما أوجب الله تعالى علينا اتباع الإجماع إذا تمكنا منه . وذلك يمكن ^(٣) لمن عاصر الصحابة ، وأمكن أن يسألهم . ويمكن أيضاً في القول المنتشر فيما ليس من مسائل الاجتهاد . وهذا يكفي في حُسن إيجاب ١٠ الله تعالى اتباع الإجماع ، إذ قد أمكن من بعض الناس وعلى بعض الوجوه . وقد اجيب عن الشبهة أيضاً بأنه ^(٤) لا يمتنع أن نعلم باضطرار شيئاً طريقه ^(٥) الخبر ، وإن لم نعلم طريقه مفصلاً . ألا ترى [أنا ^(٦)] نعلم باضطرار اعتقاد أهل بلاد الروم النصرانية ، وأن ^(٧) الغالب على كثير من البلاد الجبر والتشبيه ، وإن لم نعلم [طريق ^(٨)] ذلك مفصلاً . وكذلك نحن نعلم ضرورة أنه ليس ١٥ في الصحابة رضی الله عنهم من جعل الأخ أولى بالمال كله من الجسد ، ولا يمتنع ذلك ، وإن لم يعلم طريقه مفصلاً .

ولقائل أن يقول : إنا لا نعلم أن أهل بلاد الروم نصارى ^(٩) كلهم ، لأننا نجوز أن يكون فيهم المتظاهر بالاسلام واليهودية ، بل يقطع على ذلك

-
- | | |
|-----|--------------------------|
| (١) | زاده ص |
| (٢) | ص : أهل |
| (٣) | ص : يمكن |
| (٤) | كذا ص ؛ ل : فانه |
| (٥) | كذا ص ؛ ل : أشياء طريقها |
| (٦) | زاده ص |
| (٧) | كذا ص ؛ ل : وان كان |
| (٨) | زاده ص |
| (٩) | كذا ص ؛ ل : نصرائي |

وأن [يكون^(١)] فيهم من يظهر النصرانية ويعتقد غيرها . وإنما نعلم أن الغالب عليهم إظهار النصرانية . وذلك قد أخبرنا به جماعة نعلم صدقهم ؛ ولو كان الغالب عليهم إظهار دين الاسلام لما حاربونا ، ولما انكتم ذلك .

وأما تشبيه مسألة الجدد ، بما نعلمه^(٢) من أن الغالب على كثير من البلاد الجبر والتشبيه ، فإنه يقتضى أن نعلم أن الغالب على الصحابة أن الأخ لا يرث جميع المال مع الجدد . على أننا نعلم أنه لم يكن في الصحابة من يظهر ذلك ، لأنه لو أظهره مظهر ، لنقل . ولكن للمحتج بهذه الشبهة أن يقول : /لعل^(٣) من سكت عن القول في مسألة الجدد والأخ لم يجتهد في المسئلة ، وليس له فيها قول .

١ / ٣٥

وقد^(٤) اجيب عن الشبهة بجواب آخر ، وهو انه لا يمتنع أن يضطر إلى أن الساكت عن الإنكار راضٍ بكون ما سكت عن إنكاره قولاً له . فان لم يكن لنا إلى ذلك طريق معين — كما نعلم قصد المتكلم عند كلامه ، وإن لم يكن لنا طريق معين إلى ذلك — وليس لأحد أن يقول : « قد لا يكون الساكت راضياً بذلك القول لنفسه » ، فلا يجوز ان يحصل العلم بأنه قد رضى (ب) القول لنفسه ، كما ليس له أن يقول : « لا أعلم قصد المتكلم ، لأن مثل كلامه قد يوجد ولا أعرف قصده » . ألا ترى أنه قد تجتمع الجماعة للرأي ، فيشير بعضهم ويسكت الباقيون ، ويفترقون ، فيعلم أنه رأى جميعهم ؟ فإذا علمنا باضطرار أن مذهب جميع السلف أن الأخ ليس أولى بجميع المال من الجدد ، علمنا أنه من هذا القبيل .

ولقائل أن يقول : ليس يجب ، إذا علمنا قصد [بعض^(٥)] المتكلمين في بعض الأحوال ، أن نعلم قصد بعض الساكتين . ولا يجب ، ولو علمنا ذلك في بعض الأحوال ، أن نعلم قصد من سكت في مسألة الجدد وغيرها . بل

-
- (١) زاده ص
 (٢) كذا ص ؛ ل : نقله
 (٣) كذا ص ؛ ل : لكل
 (٤) كذا ص ؛ ل : فقد
 (٥) زاده ص

لا يمتنع أن يكون من سكت عن التكبير إنما سكت لأنه لم يجتهد في المسئلة ، لأن الفرض قد قام به غيره ، ولا يكون له في ذلك قول^(١) .

فاذا ثبت أن النقل طريق إلى الإجماع ، وجب على الأمة إظهار قولها^(٢)

ووجب على من سمعه أن ينقله . كما يجب إظهار الفرائض على الرسول عليه

السلام ، ويجب على من سمعها منه نقلها عنه . وإذا كان ما انتشر من

الأقاويل في الأمة ، ولم يظهر له مخالفٌ حجةً ، جاز تخصيص العموم به .

وإن لم [يكن^(٣)] حجةً ، لم يجز ذلك .

بَاب

في انقراض العصر ، هل هو طريق إلى معرفة الإجماع أم لا ؟

- عند الشيخ أبي علي : أن انقراض العصر طريق إلى معرفة الإجماع . لأن
- العصر لا ينقرض إلا وقد شاع^(٤) القول في جميع أهله . / فلو كان فيهم مخالف ،
لأظهر^(٥) خلافه . وعند غيره : أنه لا اعتبار بانقراض العصر في ذلك .
لأنه ليس يخلو [أبو علي^(٦)] إما أن يقول : « لا طريق إلى الإجماع سواه » ،
أو يقول : « هو طريق ، وغيره طريق » . والأول لا يصح ، لأن المعاصر
للسحابة لو سمع القول من كل واحد من المجتهدين ، أو سمع من بعضهم
وأخبر عن الباقي ، لعلم إجماعهم ، والثاني أيضاً لا يصح . لأن ما ذكره^(٧)
من انتشار القول ، ووجوب إظهار الخلاف ، موقوف على تمادي الزمان :
انقرض العصر أو لم ينقرض . ولو كان انتشار القول في جميع أهل العصر
موقوفاً على انقراض العصر ، لكان في كونه طريقاً إلى الإجماع ما ذكرناه من
الخلاف في الباب المتقدم .

ب/٣٥

(١) إلى هنا حذف س

(٢) ص : قولهم

(٣) زاده ص س ؛ بياض في ل

(٤) كذا ص ؛ س : ساع ؛ ل : ساغ

(٥) كذا ص ؛ ل : لظهار .

(٦) زاده ص س

(٧) كذا ص ؛ ل س : ذكره

بَابُ

في قول بعض الصحابة إذا لم ينتشر^(١) ولم يعرف له مخالف

اعلم أن القول إذا لم ينتشر فيهم ، فأما أن يكون البلوى به عاما او غير عام . فان لم يكن عاما^(٢) ، لم يكن إجماعا ، ولا حجة ، ولا كان مقطوعا على أنه صواب . وعند بعض الناس أنه إجماع يحتج به . وإنما قلنا « إنه ليس بإجماع » ، لأن القول إنما يكون مجمعا عليه إذا اعتقده كل أهل العصر . وليس يجوز أن يعتقده من لم يسمع به ، ولم يخطر بباله . وإنما قلنا « انه ليس بحجة » ، لأنه لو كان حجة ، لكان حجة لأنه إجماع — وقد بينا إنه ليس بإجماع — أو^(٣) لأنه قول بعض السلف ، وسيجيء القول في ذلك ؛ أو لأن الأمة أجمعت على الاحتجاج به . وليس في ذلك إجماع ، لأن كثيرا من الناس ينكر على من يحتج بذلك . وإنما لم يقطع على أنه صواب ، لأن من يقول : إن « الحق في واحد » ، يجوز أن يكون [خطأ^(٤)] ؛ ومن يقول إن « كل مجتهد مصيب » ، يجوز خطأ غيره إذا لم تكن المسئلة من مسائل الاجتهاد ؛ وإن كانت من مسائل الاجتهاد ، فإما يحكم بانه مصيب إذا استوفى الاجتهاد ، ولم يقل بأول خاطر ، وليس يعلم أحد من غيره أنه لم يضجع في اجتهاده . فلذلك لم يقطع على أن القول صواب على الإطلاق .

فان^(٥) قيل : لو لم يكن القول صوابا ، لكان الصواب/ قد خرج عن أقاويل الأمة . والجواب : أن هذا الكلام يفيد أن للأمة كلها في الحادثة أقاويل وأن الصواب سواها . وليس الأمر كذلك ، لأن المسئلة مفروضة في قول لم يظهر في الأمة خلافه . وأيضاً فانه يجوز أن لا يكون للأمة في المسئلة قول هو حق ، إذا لم يكن عليهم في ذلك تكليف . ألا ترى أنه ليس لهم قول

(١) كذا ص س ح ؛ ل : إذا انتشر
 (٢) س : البلوى به عامة أو غير عامة فان لم تكن عامة
 (٣) كذا ص س ؛ ل : و
 (٤) زاده ص س
 (٥) من هنا حذف س

فما لم يحدث في عصرهم؟ وجاز ذلك لما لم يكن عليهم في ذلك تكليف. فكذلك لا تكليف عليهم فيما لم يبلغهم^(١).

وأما اذا كان البلوى بذلك القول عاما ، فان لم ينتشر فيهم ذلك القول ، فلا بد من أن يكون لهم في تلك المسئلة قول : إما موافق لما نقل إلينا ، أو^(٢) مخالف . ولا يجوز ، مع اهتمام النقلة بالنقل ، أن يستفيض^(٣) ذلك فلا ينقل . وإذا ثبت أن قول بعض الصحابة^(٤) ، إذا لم ينتشر ، لا يكون حجة ، فمجري مجرى قول الواحد منهم^(٥) اذا خالف فيه غيره^(٦) ، في أنه [لا^(٧)] يخص به العموم .

(١) الى هنا حذف س

(٢) ص : وإما

(٣) كذا ص ؛ ل : يستقصى

(٤) كذا ص ؛ ل الصحابة صحة

(٥) كذا ص س ؛ ل : منها

(٦) س : خولف فيه

(٧) زاده ص س

الكلام في الأخبار

أبواب^(١) الأخبار : باب في اسم الخبر وحده وما به يكون
 الخبر خيرا ، وأقسامه^(٢) الصدق والكذب - باب في الأخبار
 التي يعلم صدقها ، والتي يعلم كذبها ، والتي لا يعلم كلا الأمرين
 من حالها - باب في بيان وقوع العلم بالأخبار ، وصفة العلم
 الواقع بالتواتر - باب في شرط وقوع العلم بالأخبار - باب
 في أن خبر الواحد لا يقتضي العلم - باب فيما يقبل فيه ما ليس
 بمتواتر من الأخبار وما لا يقبل فيه ذلك - باب في جواز
 التعبد بأخبار الآحاد - باب في ورود التعبد بأخبار الآحاد -
 باب فيما يرد له الخبر وما لا يرد له ، ويدخل في ذلك المراسيل
 وغيرها - باب في كيف ينبغي للراوى أن يروى وفي المفهوم
 [من^(٣)] روايته - باب في الأخبار المتعارضة - باب فيما
 يرجح به الخبر على غيره . فالأول : (٤)

باب

١٥ في اسم الخبر ، وحده ، وما به يكون الخبر خيرا ، وأقسامه^(٥) : الصدق والكذب

أما قوله^(٦) « خير ، » فواقع^(٧) على قول مخصوص . وليس بواقع على

(١) من هنا حذف ل

(٢) س : اقتسامه

(٣) زاده س

(٤) إلى هنا حذف ل ولكن قال : « وفيه أبواب »

(٥) س : اقتسامه ؛ ل : اقتسامه إلى

(٦) س ح : قولنا

(٧) ص : واقع

سبيل الحقيقة ، على الإشارة^(١) والدلالة . لأن من وصف غيره بأنه « مخبر » ،
و^(٢) بأنه « فاعل للمخبر » ، لم يسبق إلى فهم السامع له إلا أنه متكلم بصيغة
مخصوصة .

فأما ما معه تكون « الصيغة خبرا » مستعملة في فائدتها ، فينبغي ان
يشترط فيه الإرادة والأغراض [لأن صيغة الخبر قد ترد ولا تكون خبرا ، بل
تكون أمرا . ولا تشترط الإرادة والأغراض^(٣)] في كون الخبر على صيغة
الخبر .

وأما^(٤) حد الخبر ، فقد قيل : إن أهل اللغة حدّوه بأنه « كلام يدخله
الصدق والكذب » . فان قيل : أليس قول القائل : « محمد ومسيلمة صادقان »
خبر ؟ وليس بصديق ولا كذب ! قيل : قد أجاب الشيخ أبو علي بان^(٥)
هذا الخطاب يفيد صدق أحدهما في حال صدق الآخر . فكأنه قال : « أحدهما
صديق في حال / صدق الآخر » . ولو قال ذلك ، كان قوله كذبا . [فكذلك
إذا قال : « هما صادقان »^(٦) .] ولقائل أن يقول : إنه ليس ينبئ هذا الكلام
عن أن صدق أحدهما حاصل في حال صدق الآخر ، ولا أنه قبله ولا بعده .
فلا يكون ذلك معنى الكلام !

وأجاب الشيخ أبو هاشم بأن هذا الكلام يجري مجرى خبرين ، أحدهما
خبر بصدق النبي صلى الله عليه ، والآخر خبر بصدق مسيلمة^(٧) . فكما
لا يجوز أن يقال في مجموع خبرين متميزين : إنهما « صادق » ، أو « كذب » .
فكذلك في هذا الكلام . ولقائل أن يقول بأن هذا الكلام لا يجري مجرى
خبرين^(٨) إلا من حيث أفاد حكما لشخصين . وذلك لا يمنع من وصفه

ب / ٣٦

(١) ل : الأمانة

(٢) س ل : أو

(٣) زاده س ل

(٤) من هنا حذف س

(٥) ل : في ذلك بأن

(٦) حذفه ل

(٧) زاد بعده ل : الكذاب

(٨) ل : « حكمين » (مع علامة الاضطراب بالهامش)

في اسم الخبر ، وحده ، وما به يكون الخبر خيرا ، وأقسامه : الصدق والكذب ٥٤٣

بالصدق والكذب . ألا ترى أن قول القائل : « كل شيء قديم » كذب ؟
وإن أفاد حكما لذوات كثيرة !

وأجاب قاضي القضاة رحمه الله بأن مرادنا بقولنا : « ما دخله الصدق
والكذب » ، هو ما^(١) إذا قيل للمتكلم به : « صدقت » ، أو « كذبت » ،
لم يحضره^(٢) اللغة . وهذه صورة^(٣) هذا الكلام . فكان داخلا في حد الخبر .
وأجاب الشيخ أبو عبد الله بأن هذا الكلام كذب . فانه^(٤) يفيد الإخبار
عن شيء على خلاف ما هو به لأنه يفيد إضافة الصدق إليهما ؛ وليس هو
مضافا إليهما ، وإن كان مضافا إلى أحدهما . كما أن قول القائل « كل إنسان
أسود » كذب ، لأنه يفيد إضافة السواد إلى جميعهم ؛ وليس هو مضافا إلى
جميعهم !

١٠ إن قيل : إذا حددتم الخبر بأنه « ما دخله الصدق والكذب » ، وحددتم
الصدق بأنه « الإخبار على الشيء على ما هو به » ، وحددتم الكذب بأنه
« الإخبار عن الشيء لا على ما هو به » ، كنتم قد عرقتهم المجهول بالمجهول !
قيل : قد أجاب قاضي القضاة رحمه الله بأن الخبر قد عرفناه ، ولسنا نريد
بتحديده أن نعرفه . وإنما نريد أن نفرسه عن غيره . فلم يكن فيما فعلنا تعريف
المجهول بالمجهول . وهذا لا يصح . لأنه إن كان الغرض بالحد التمييز ، فنحن
إذا ميزنا وفصلنا الخبر بالصدق والكذب ، وميزنا / الصدق والكذب بالخبر ،
كنا قد ميزنا وفصلنا كل واحد منهما بصاحبه ، وكأنا قلنا : الخبر يتميز
بأنه خبر ! فان صح ذلك ، فيجب الاقتصار على القول بأن « الخبر
هو خبر » . ولا يتكلف هذا التناول . وعلى أننا إن كنا قد عرفنا الخبر
وعقلناه^(٥) ، فن سألنا عن حده ، فانما سألنا^(٦) عن عبارة تنبئ عن هذا
المعقول المعروف لنسأ . فيجب أن تأتي بها . وإلا لم نكن قد حددناه .

١/٣٧

(١) ل : ما هو ؛ ص : وهو ما

(٢) ل : لم صدقت أو لم يحضره

(٣) ل : صغيرة

(٤) ل : لأنه

(٥) له : عللناه

(٦) ل : يستمع لنا

وأيضاً فإن كنا قد عقلنا جميع معنى الخبر ، فقد تميّز^(١) لنا أيضاً ، فيجب أن نستغنى عن حده !

جواب آخر . وهو أن قولنا « ما دخله الصدق والكذب » أردنا به ما لا^(٢) يحظر أهل اللغة أن يقال للمتكلم به « صدقت » أو « كذبت » . وليس يقف حظر ذلك على معرفة الصدق والكذب . بل ذلك يرجع فيه إلى اللغة . وهذا لا يصح أيضاً . لأنه إنما يسوغ أهل اللغة أن يقال للمتكلم « صدقت » أو « كذبت » إذا عرفونا الصيغة ، وميَّزوها مما لا يصح أن يقال لمن تكلم به « صدقت » أو « كذبت » . فالخبر هو ما اختص بتلك الصيغة . فيجب أن يكون حد الخبر هو : « ما أنبا عنها » .^(٣)

- والأولى أن نحد الخبر بأنه « كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الامور إلى أمر من الامور ، نفيّاً أو إثباتاً » . وإنما قلنا « بنفسه » ، لأن الأمر يفيد وجوب^(٤) الفعل ، لا بنفسه . وإن ما يفيد [هو استدعاء للفعل لا محالة . لا يفيد إلا ذلك بنفسه . وإن ما يفيد^(٥)] كون الفعل واجبا ، تبعا لذلك ، ولصدوره عن حكيم . وكذلك دلالة النهى على قبح الفعل . فأما قول القائل : « هذا الفعل واجب أو قبيح » ، فانه يفيد تصريحه تعليق الوجوب والقبح بالفعل .
فأما أقسام^(٦) الخبر : الصدق والكذب ، فعند أبي عثمان الجاحظ أن الخبر المتناول للشيء على ما هو به من شرط كونه صدقا أن يعتقد فاعله ، أو يظن أنه كذلك . والمتناول للشيء . لا على ما هو به ، من شرط كونه كذبا أن يعتقد فاعله ، أو يظنه كذلك . ومتى لم يعتقد ذلك ولم يظنه ، لم يكن صدقا ولا كذبا . / وأجراه مجرى الاعتقاد في خلوه من كونه علما أو جهلا ، إذا تناول الشيء على ما هو به ، ولم يقتض سكون النفس . وحجة أبي عثمان^(٧) هي أن زيدا إذا كان في الدار فظن ظان أنه ليس فيها ،

ب/٣٧

(١) ل : تبين

(٢) ل : به الآ

(٣) إلى هنا حذف س

(٤) س : بوجوب

(٥) زاده س ل

(٦) س : اقتسام

(٧) زاد بعده ل : الجاحظ

في اسم الخبر ، وحده ، وما به يكون الخبر خيرا ، وأقسامه : الصدق والكذب ٥٤٥

فقال : « زيد في الدار » . لم يصفه أحد بأنه صادق . فبطل أن يكون الخبر ، إذا تناول الشيء على ما هو به ، كان صدقا على كل حال . ولو قال : « زيد ليس في الدار » ، لم يصفه أحد بأنه كاذب . فبطل أن يكون الخبر متى تناول الشيء ، لا على ما هو ، كان كذبا على كل حال ولو أخبر بأن زيدا في الدار ، وكان فيها ، وهو يعتقد أنه يظنه فيها ، وُصف بأنه صادق . ويكون كاذبا إذا أخبر بأنه ليس فيها ، وهو يظنه أو يعتقد فيها .

وعند جماعة شيوخنا أن الخبر إما أن يكون صدقا أو كذبا . لأن اليهودي إذا قال : « محمد^(١) صلى الله عليه ليس بنبي » لم يمتنع أحد من وصفه بأنه كاذب ، [ووصف خبره بأنه كذب^(٢)] ؛ وإن جاز أن لا يكون معتقدا ولا ظانًا لنبوته صلى الله عليه . وإذا قال قائل : « إنه [نبي^(٣)] » لم يمتنع أحد من وصفه بأنه صادق ، وأن خبره^(٤) صدق . فعلم أنه لا ينبغي أن يشترط الظن والاعتقاد في كون الخبر صدقا أو كذبا .

وقد أفسد قاضي القضاة قول أبي عثمان^(٥) بأن ظن الخبر واعتقاده يرجع إليه ، لا إلى الخبر : فلم يكن شرطا في كونه كذبا ، وهذا لا يصح ، لأنه لا يمتنع ذلك ، كما أن إرادة الخبر راجعة إليه . وهي شرط عنده في كون الخبر خيرا . والكلام في ذلك^(٦) في عبارة . والأولى أن نفصل القول^(٧) فيه . ففتى سأل سائل عن رجل قال : « زيد في الدار » - وهو يظنه فيها ، ولم يكن فيها - : هل هو كاذب ، وكلامه كذب أم لا ؟ فأتانا نقول : هو^(٨) كاذب ، وكلامه كذب ، على معنى أن مخبره على خلاف ما تناوله . ونوصف بأنه ليس بكاذب وكلامه ليس بكذب ، للمعنى^(٩) أنه لم يقصد به الإخبار

(١) ل : إن محمدا

(٢) حذفه ل

(٣) حذفه ل

(٤) س ل : صادق ووصف خبره بأنه

(٥) ل : قول الجاحظ

(٦) س ل : ذلك كلام

(٧) ل : الأول

(٨) س ل : يوصف بأنه

(٩) ل : على معنى

عن الشيء لا على ما هو به . وإذا اختلف القصد بوصفنا لهذا الخبر بأنه كذب ، وجب أن لا يطلق الوصف عليه / بذلك وأن يقيّد . وكذلك القول فيمن أخبر بالشيء على ما هو به ، وهو يظن أنه كاذب ، أن خبره يوصف بأنه صدق وأنه صادق ، على هذا التقييد . فأما وصف اليهودي بأنه كاذب في قوله : « إن محمدا صلى الله عليه ليس بنبي » فعناه أنه فاعل خبر خبره • على خلاف ما هو به . وأيضا فظاهر من اليهود العناد والتقصير في النظر . فهم مقدمون على هذا الخبر مع خوفهم أن يكونوا كاذبين . فوصفوا بأنهم كاذبون ، على طريق الذم^(١) .

بَابُ

١٠ في الأخبار التي يعلم صدقها ، والتي يعلم كذبها . والتي لا يعلم كلا الأمرين من حالها

الأخبار ، منها ما يتعلم سامعها صدقها ، ومنها ما لا يعلم صدقها . أما التي لا يعلم صدقها إما أن يعلم كذبها ، أو لا يعلم كذبها ولا صدقها . والتي يعلم صدقها إما أن يعلمه بأمر منفصل عنها ، أو غير منفصل عنها . فالأول إما أن يكون إخباراً عما يعلم صحته ضرورة بالإدراك^(٢) أو غيره — كالإخبار بعلو السماء على الأرض ، وبأن العشرة أكثر من الخمسة — وإما أن يكون إخباراً عما يعلم صحته بالاستدلال بالعقل و^(٣) بالسمع كالخبر عن حكمة الله سبحانه ، وعن وجوب الصلاة وغير ذلك . [وأما التي يعلم صدقها^(٤)] بما يتصل بالخبر ويتعلق به ، فإما أن يرجع إلى أحوال الخبير ، أو إلى أحوال السامع .

٢٠ فالاول ضربان : أحدهما أن يكون الخبر^(٥) لا يجوز عليه الكذب أصلا .

(١) ل : الذم لهم

(٢) ل : كالإدراك

(٣) س ل : صحته استدلالا بالعقل أو

(٤) حذفه ل

(٥) ل : السامع

في الأخبار التي يعلم صدقها ، والتي يعلم كذبها . والتي لا يعلم كلا الأمرين من حالها ٥٤٧

والآخر لا يجوز كونه كاذبا^(١) في ذلك الخبر ، وإن جاز أن يكذب في غيره . فالأول أن يكون الخبر حكما إما لعلمه وغناه ، وإما لأنه عصم من الكذب إما لدلالة المعجزات وإما لشهادة الله ورسوله بذلك ، كالامة . وأما الخبر الذي يجوز عليه الكذب في غير ذلك الخبر ، فانما نعلم صدقه في الخبر إذا لم يكن له داع إلى الكذب ، ولا يجوز أن يشبهه عليه الخبر عنه . وإنما نعلم أنه لا داعي له إلى الكذب / إذا كان الخبرون كثرة يمتنع معها أن ينظمهم^(٢) داع واحد إلى الكذب اتفاقا أو توطئا .

ب/٣٨

وأما الراجع إلى السامع فلما أن يرجع إلى إمساكه عن التكبير ، أو إلى مصيره إلى الخبر . أما الأول فبأن يخبر الخبر بمحضرة من يدعى عليه العلم بصدقه ، فلا ينكره مع علمنا بأنه لو كان كاذبا لأنكره إما من جهة الحكمة وإما من جهة العادة . فالأول أن يكون من ادعى عليه العلم بصدق الخبر نيبا . وأما الثاني فبأن يكون من ادعى عليه العلم جماعة كثيرين^(٣) ، ولا داعي لهم إلى الإمساك من رغبة ولا رهبة .

فأما الراجع إلى مصيره إلى الخبر ، فهو أن لا يدعى على السامعين العلم به ، لكنهم يصيرون إليه عملا ، أو تقبلا ، أو تركا لردّه ، على خلاف في ذلك .

فاما الأخبار التي يتعلم السامعُ كذبها ، فمنها ما يعلم ذلك من حالها لأمر منفصل عنها ، كالأخبار عما يعلم باضطراب كذبها ؛ أو بدليل سمعي أو عقلي . ومنها ما يعلم ذلك من حالها بأمر متصل بها . وذلك راجع إلى كيفية نقل الخبر ، بأن ينقل خفيا^(٤) ؛ ومن حقه أن ينقل ظاهرا . وإنما يكون ذلك من حقه إذا كان الخبر عنه ظاهرا ، وقويت دواعي الدين أو العادة أو كليهما^(٥) إلى نقله . فالأول اصول^(٦) الشريعة . والثاني أن يثبت الناس

(١) ل : لا يجوز كذبه

(٢) ل : « يتعلمهم » (غير منقوط)

(٣) س : كثيرة ؛ ل : كثيرون

(٤) ل : منصف (غير منقوط)

(٥) س : كلاهما

(٦) س : وصول

على رجل بيّنة في مسجد الجامع يوم الجمعة ، فلا ينقله إلا واحد أو اثنان .
والثالث المعجزات ، فانه قد اجتمع فيها أنها غريبة بديعة ، وأن الدين
يتعلق بها .

فأما النص الذي تدعيه الإمامية وتدعي^(١) لزوم المعرفة به لأهل كل
عصر ، فانه إذا لم ينقل نقلا يمحجّ وأجمعت الامة على أنه لو كان صحيحا
لزم العلم^(٢) به أهل الأعصار ، فانا نعلم بطلانه . لأن الله عز وجل لو كلّفهم
العلم^(٣) به ، لجعل لهم إليه سبيلا . فان لم يُجمع الامة على ذلك ، لم يعلم^(٤)
بطلانه إلا بطريق آخر . لأنه لا يمتنع أن يكون صحيحا . ويلزم العلم^(٥) به
من عاصر الإمام . ويكون / قول من قال : « إن فرض العلم^(٦) به لازم^(٧)
لأهل الأعصار كلها » باطلا .

١/٣٩

١٠

فأما ظهور مخبر الخبر ، فليس بموجب ، بانفراده ، شياع^(٨) نقله .
لأن طلوع الشمس ظاهر ، ولم يجب نقله . فأما أن لا ينقل الشيء نقل
نظيره ، فليس بموجب كذب الخبر ، إلا أن تكون الدواعي قوية إلى نقله .
فأما إذا لم يكن كذلك ، فليس بمتنع^(٩) إذا لم تقوّ^(١٠) الدواعي إلى نقله
أن يتفق نقل نظيره نقلا شائعا . ولا ينقل هو هذا النقل . فأما جهر النبي
صلى الله عليه بيسم الله الرحمن الرحيم ، فلو كان على حد جهره بالفاتحة
كلها ، لنقل كقتل الفاتحة ، لأن الداعي إليها واحد . لكنه لا يمتنع ان يكون
النبي صلى الله عليه كان يجهر بالفاتحة في جميع صلوات الجهر ، وكان يجهر
ببسم الله الرحمن الرحيم تارة دون تارة ، أو كان يجهر بها جهرًا خفيا يسمعه^(١١)

١٥

(١) ل : تذكر

(٢) ل : العمل ؛ س في المتن : « العمل » ، وبالهامش : « في نسخة : العلم »

(٣) ل : العمل

(٤) ل : يكن

(٥) ل : العمل

(٦) ل : العمل

(٧) ل : لازما

(٨) ل : شيوع

(٩) ل : يمتنع

(١٠) ل : تتفق

(١١) س : يسمعه

في الأخبار التي يعلم صدقها ، والتي يعلم كذبها . والتي لا يعلم كلا الأمرين من حالها ٥٤٩

من قوى سمعه ممن قرب منه ، دون من بعد أو من ضعف سمعه ، حسب عادة كثير ممن يبتدئ بالقراءة يجهر بها جهرا قريبا ، ثم يشتد صوته . فلذلك^(١) اختلف النقل للجهر بيسم الله الرحمن الرحيم .

وأما الخبر الذي إذا قُتس عنه أهل العلم [و^(٢)] لم يظفروا به في جملة الأخبار بعد استقرار السنن ، فإنه يعلم كذبه لعلمنا أن الأخبار قد دوت . ورواية الخبر بعدما دوت الأخبار هي رواية لما دون . وننظر ، فإذا لم يوجد ذلك ، علمنا كذبه . لأننا لم نشاهده . كما لو قال الراوي : « هذا الخبر في الكتاب الفلاني » ، فلا نشاهده فيه^(٣) .

وأما ما يعلم البلوى به إذا لم يشتهر نقله ، فإن كان متضمنا للعلم ، فقد تقدم ذكره . وإن كان متضمنا للعمل ، فسيأتي الخلاف فيه إن شاء الله . ١٠

وأما الأخبار التي لا يعلم صدقها ولا كذبها ، فهي أخبار الآحاد التي لا يقترن بها ما يمنع من صحتها . وهي ضربان : منها ما تتضمن عملا ، ومنها ما تتضمن علما . أما الأول فإما أن لا يجب العمل بها - بأن لا تتكامل [فيها^(٤)] الشروط التي معها يجب^(٥) / العمل بها - وإما أن يجب العمل بها إما عقلا كأخبار المعاملات وإما أن يجب سماعا كأخبار الشريعة .

ب/٣٩

وكالشهادات عند من لم يوجب العمل بها عقلا . وأما المتضمنة للعلم ، فنما ما يوافق مقتضى العقل ، ومنها ما لا يوافقه . فالأول يجوز^(٦) أن يكون النبي صلى الله عليه قاله . [والثاني إن أمكن تأويله من غير تعسف ، يجوز أن يكون قاله . وإن لم يمكن تأويله إلا بتعسف ، لم يجوز أن يكون قاله^(٧)] ، ٢٠

(١) ص : فكذاك

(٢) زدناه للسياق ، وليس في الاصول

(٣) بهامش ل : « وفيه » ، إذ قد يغلط القائل ذلك ويكون الخبر في كتاب آخر . ثم قد يكون بعض الأخبار في الأقوال دون الكتب ، أو في كتب غير كتب الحديث . على أن كتب الحديث لا تعد ولا تحصى ، لا يقدر أحد على الاطاعة بها «

(٤) زاده س

(٥) ل : التي يجب معها .

(٦) س : ل : نحو

(٧) حذفه ل

على ذلك الحد . وإنما يجوز أن يكون قاله مع زيادة أو نقصان أو حكاية عن الغير .

واعلم أنه لا يجوز كون أخبار الآحاد^(١) المروية عن النبي صلى الله عليه كلها كذباً . لأن العادة تمنع في الأخبار الكثيرة أن يكذب رواها^(٢) على كثرتها ، واختلافهم وكثرتهم . وليس جميع ما يروى عنه صلوات الله عليه صدقا ، لما روى عنه صلى الله عليه أنه قال : « سيكذب عليّ » . فان كان هذا الخبر صدقا ، فقد كُذِبَ عليه^(٣) . وإن كان كذباً ، فقد كُذِبَ عليه فيه صلى الله عليه .

وقد كان السلف ينكرون كثرة الرواية . وحكى عن شاذبه انه قال : « ثلث الحديث كذب » . وكثير مما^(٤) يتضمن^(٥) الجبر والتشبيه [ما^(٦)] لا يمكن تأويله الا بتعسف شديد ، لا يتعذر مثله في كل كلام متناقض . وذلك يمنع أن يقوله النبي صلى الله عليه . ولا يمنع أن يكون من روى ذلك من المتأخرين قد تعمّد^(٧) الكذب^(٨) . ولا يمنع أن يثبت أن بعض الصحابة [الذي^(٩)] رواها أن يكون لحقه سهو وغلط ؛ وأن يكون النبي صلى الله عليه حكاه عن غيره ، وظن الراوي أنه حكاه عن نفسه ، أو خرج عن سبب يغيّر فائدته ، أو تقدّمه ما يعين^(١٠) حكمته . ولهذا كان النبي صلى الله عليه إذا دخل عليه داخل ، وهو في حديث ، ابتداءً أوله . لأن معنى الحديث يتغيّر بحسب أوله . [و^(١١)] لما ذكرنا قالت عائشة فيما روى عن النبي صلى الله عليه

-
- (١) ل : كون الأخبار
 (٢) ل : معدت روايتها
 (٣) ل : صدقا فلا يجوز أن يكون مخبره بخلافه
 (٤) س : منها
 (٥) س : يتضمن من ؛ ل : يتضمن في
 (٦) زاده س :
 (٧) ص : يعمل
 (٨) س : الكذب فيه
 (٩) زدها للسياق وليس في الاصول
 (١٠) ل : يغير
 (١١) زاده لس

أنه قال : « ولد الزنا شرُّ الثلاثة . والتاجر فاجر » : إنما عنى ^(١) صلى الله عليه . تاجرا دلّس ؛ وولد زنا سبُّ أمّه . وقالت فيما روى عنه : « الشؤم في ثلاث : المرأة ^(٢) ، والدار ، والفرس » : أنه صلى الله عليه حكاها عن غيره . وأنكرت ما / روى عن النبي صلى الله عليه أنه قال : « إن الميت يتعذّب ببكاء أهله عليه » . وينبغي أن يواصل رواية هذه الأخبار وأمثالها لتكون مضبوطة ، فيمتنع الزيادة فيها . ولو أهمل روايتها ، لأمكن أن يزداد فيها . فاذا أنكرها منكر ، قال الراوي ، إنما لم يعرف ما روئته ، لأنه مما أهملت روايته . وينبغي لراويها أن يتأولها لمن يرويها له إن كان ^(٣) يضعف عن تأويلها ، أو يبيّن له بطلانها إن لم يمكن ^(٤) تأويلها .

بَابُ

في بيان وقوع العلم بالأخبار، وبيان صفة العلم الواقع بالتواتر

أما خبر ^(٥) الله عز وجل ، وخبر رسوله ، وأخبار الأمّة ، فانما وقع العلم بخبرها ^(٦) . لأن حكمة الله تقتضى صدقته في إخباره . وصدق من أظهر عليه المعجز وأخبر بعدالته . وأما الأخبار المتواترة كالأخبار عن وجود مكة وغيرها ، فقد حُكي عن قوم أنه لا علم إلا بالحواس ، دون الإخبار . والذي يبطل قولهم وجداننا أنفسنا معتقدة وجود مصر وخراسان ساكنة ، إلى غير ذلك ، عند تواتر الأخبار علينا ^(٧) بها . فجزى مجرى المعرفة بالمشاهدات . ويفارق ما يرويه الواحد والاثنان . ومن خالف في أننا معتقدون لذلك واثقون

(١) ل : عنى به

(٢) ل : الدابة

(٣) ل : كان ممن

(٤) س : لم يمكن له

(٥) ل : كتاب

(٦) لس : بذلك

(٧) ل : عليها

- به ، فقد دفع ما نجاهه ؛ فلا وجه لمكالمته^(١) . وليس لهم أن يقولوا : « لو وقع العلم بالأخبار المتواترة ، لوقع عند الخبر الأول والثاني » . لأن من يقول : « إن العلم لخبر هذه الأخبار مكتسب » ، يقول : إن شرط اكتسابه حاصل في^(٢) التواتر دون الآحاد . ومن يقول : « إنه ضروري » ، يقول : إن الله سبحانه اختار فعله^(٣) عند التواتر دون الآحاد ، وله أن يقول : ما ذكره السائل يجرى مجرى الشبه ؛ والعلم الضروري لا ينتفى بما يجرى مجرى الشبه .
- ألا ترى أن العلم بالمدركات لا ينتفى باختلاف المناظر ؟
- واختلف الناس في العلم الواقع عند التواتر . فقال شيخانا أبو علي وأبو هاشم : إنه ضروري ، غير مكتسب . وقال أبو القاسم البلخي : إنه مكتسب . وليس ذلك مما يحتاج إليه في أصول الفقه — ونحن نؤمن إلى القول^{١٠} فيه ، / لأن الناس قد ذكروه في أصول الفقه — ونحيل باستيفائه على^(٤) ما ذكرناه في « شرح العمدة » . فنقول : إن الاستدلال هو ترتيب علوم يتوصل به إلى علم آخر . فكل ما وقف وجوده على ترتيب علوم ، فهو مستدل عليه . والعلم الواقع بالتواتر ، هذه سبيله . لأننا إنما نعلم ما أخبرنا به إذا علمنا أن الخبر لم يخبر عن رأيه ، بل أخبر عما لا لبس فيه ، وأنه لا داعي له إلى^{١٥} الكذب ، فنعلم^(٥) أنه لم يتعمد الكذب ، لعلمنا أنه لا داعي له إلى الكذب . ونعلم أنه لا يجوز كونه كذبا ، وإن لم يتعمده ، لعلمنا بظهوره وارتفاع اللبس فيه . فاذا فسد كونه كذبا ، ثبت كونه صدقا . ومتى اختل شرط من هذه الشروط ، لم نعلم صحة الخبر .
- والقول بعد هذا إن ذلك طريق يمكن مثله في كل العلوم . وأقوى ما يذكره^{٢٠} الذاهبون إلى القول الأول ، محتجين ومتعرضين على ما ذكرنا ، [هو^(٦)] أن الواحد منا يعلم وجود الصين ولا يعلم أنه أخبره بذلك كثرة . وذلك باطل .

(١) ل : لمطابته

(٢) س : من

(٣) ل : قوله

(٤) ص س ل : عل ؛ ح : إلى

(٥) ل : ليعلم

(٦) زاده 'سر

لأن الإنسان يعلم في الجملة أنه قد أخبره بذلك من لا داعي له إلى الكذب ، وإن لم يعلم أعيانهم . ويعلم أن كل من يسأله عن الصين إما أن يخبره عن مشاهدة أو عن خبرٍ مَنْ شاهده . ويعلم أنه لا يجوز أن لا يكون لوجود الصين أصل ، ويتصل الأخبار عنها للأزمان^(١) الطويلة ولا يظهر كذبها لأحد من الناس . ولا يجوز أن يظهر^(٢) كذبها ولا يتحدث به . ويظهر الخلاف فيه والإنكار له ، فينتشر .

واحتجوا أيضا بان العلم الواقع بالتواتر لا ينتفى بالشبه . وهذه علامة الضرورى . وهذا غير مسلم . لأن العلوم المجاورة للضرورية لا تنتفى بالشبه ، وهي مكتسبة .

١٠ واحتجوا بان من ليس من أهل النظر ، كالمراهقين والعوام ، يعرفون البلدان . فعلم أن ذلك غير واقع عن نظر . والجواب : أن النظر في ذلك ليس هو إلا ترتيب العلوم بأحوال المخبرين . وهذا القدر يحصل للعامة / والمراهقين . لأن هؤلاء لا يمتنع أن يترتب في أنفسهم كثير من العلوم ، ويحصل لهم عن ذلك علوم آخر .

١٥ واحتجوا بأن اعتقادنا للاستغناء عن النظر في العلم بالبلدان ، يصرفنا عن النظر فيه . فيجب أن لا يقع منا . وذلك بختل^(٣) كوننا عالمين بها ؛ والمعلوم خلافه . والجواب : ان الاستدلال على ذلك ليس هو أكثر من ترتيب علوم بأحوال المخبرين على ما ذكرنا^(٤) . وذلك يحصل عند سماع الخبر المتواتر - لأننا نعلم كثرتهم ، وامتناع توأطهم واتفاق الكذب منهم - ويعلم ظهور المخبر ، وارتفاع اللبس فيه . والعلم بصحة الخبر عنه يقع عند ذلك من غير استيناف نظر ، بعد ما ذكرناه . فهذا هو القول في الخبر المتواتر .

فأما إذا أخبر الواحد بشيء لا لبس فيه بحضرة جماعة لا يتعمد مثلها

(١) ل : الامار

(٢) ل : يطرا

(٣) ل : يخل

(٤) س : ذكرناه

الكذب ، فادعى مشاهدتها^(١) لذلك ، ولم يصرفها عن تكذيبه صارف بدين ولا رهبة ولا رغبة ، فسكتت عن تكذيبه ، فانه يعلم صدقه . لأن استشهاده بها إنما هو طلب لإخبارها بمثل ما أخبر به . أو طلب لسكوته عن تكذيبه . فسكوته عن تكذيبه كالإخبار عن تصديقه . فاذا لم يجوز أن يخبر بصدقه وهي عامة^(٢) أنه كاذب ، فكذلك إذا سكتت . وأيضا فان نفوس الناس مؤثرة لتكذيب الكذاب ، سيما إذا استشهداها . ومتى كفتت عن ذلك ، وجدت في أنفسها ضررا . فاذا لم يكن في مقابلة هذا صارف ، وجب أن تكذبه بأجمعها أو بعضها إن كان كاذبا . فاما أن دعاها التدين أو رغبة إلى السكوت ، فان ذلك لا يستوى للجاعات في إثارهما على الإخبار^(٣) بكذب الخبير إذا علموه كذبا . وأما هيبه السلطان ، فانها إن منعت في الحال عن ١٠ تكذيبه ، فانها لا تمنع في المستقبل في غير ذلك المجلس ، ولا تمنع من إظهار ذلك إلى الإخوان والأصدقاء . فلا يلبث / ذلك أن يشيع ويظهر . ولهذا^(٤) لا يطمع السلطان في أهل بغداد أن يشتهر^(٥) بهم الحال في ترك تكذيب المدعى أن بين البصرة وبغداد بلد أكبر منهما .

٤١/ب

١٥ فاما خير الخبير بحضرة النبي عليه السلام ، فانه إما أن يدعى عليه مشاهدته ، أو لا يدعى ذلك . فان ادعاها ، فسكوت النبي صلى الله عليه عن الرد عليه ، مع كونه كاذبا ، موهم صدقه . فاذا سكوته دليل على صدقه . وإن لم يدع مشاهدته ، فإما أن يكون ما أخبر به من أمور الدين أو^(٦) الدنيا . فان كان من الدين ، فإما أن يكون قد علم خلاف ذلك من شرعه . أو لم يعلم ذلك . فان لم يعلم ذلك ، فسكوت دليل على صدقه ؛ ٢٠ لأنه لو كان كاذبا ، لأوهم صدقه . وإن كان قد علم خلاف ذلك من شرعه ، فاما أن يكون ذلك مما يجوز أن يتغير^(٧) شرعه فيه ، أو لا يجوز .

- (١) ل : مشاهدتنا ؛ ح : مشاهدته
 (٢) ل : فهي محالة
 (٣) ل : الاختبار
 (٤) ل : وانه
 (٥) ل : يسو
 (٦) ل : و
 (٧) ل : يصر [غير منقوط]

فان جاز تغييره ، كان سكوته دليلا على صدقه ؛ لأنه لو كان كاذبا ، لأوهم تغييره مع أنه ما تغير . ولأن بسكوته قد ترك أن ينكر عليه فعلا قبيحا ، وهو كذبه . وإن كان مما لا يجوز أن يتغير^(١) شرعه فيه ، لم يجب إنكاره إذا لم يؤثر إنكاره . لأنه لا إيهام في سكوته ، ولا هو ترك لما يؤثر^(٢) في إزالة المنكر . ولهذا لا يجب عليه مواصلة الإنكار على اليهود والنصارى الذين كان يشاهدتهم يتظاهرون^(٣) بانحرافهم إلى الإسلام . وإن كان يؤثر إنكاره ، فلا بد من إنكاره ، لوجوب إنكار المنكر إذا أثر . وذلك نحو إنكار المعاصي على بعض أمته لأنه لا بد من أن يكون لإنكاره على من يعتقد نبوته تأثير . وإن كان ما أخبر عنه الخبر من امور الدنيا ، فسكوته عن تكذيبه يقتضى كونه عالما بصدقه ؛ أو غير عالم بصدقه ولا بكذبه . ولا يجوز كونه عالما بكذبه ولا ينكر ذلك عليه . فان علمنا أنه لا يخفى عليه صدقه من كذبه ، فسكوته دليل على صدقه . لأنه لو كان كاذبا ، لكان ما أتاه قبيحا يلزم إنكاره ، كسائر المنكر^(٤) .

١٥ / فأما خبر الواحد إذا أجمعت الامة على مقتضاه ، وحكمت بصحته ، فإنه يُقَطَّع على صحته . لأنها لا تُجْمَع على خطأ . وإن لم تحكم بصحته ، فعند الشيخ أبي هاشم ، وأبي الحسن ، وأبي عبدالله رحمهم الله : أن الامة لا تُجْمَع على مقتضى خبر الواحد إلا وقد قامت به الحجة . وعند غيرهم : أنه لا تكون الحجة قد قامت به . ولا مقطوعا على معيته . لأن الامة إذا اعتقدت وجوب العمل بالخبر المظنون ، لم يستحل أن يروى لها خبر واحد قد تكاملت فيه شرائط العمل ، فتعمل به . لأن العمل يتبع الاعتقادات . ولهذا جاز أن يُجمَعوا على الحكم بالاجتهاد لما كانوا قد اتفقوا على وجوب العمل به . وجواز ذلك في خبر الواحد أولى ، لأنه أظهر .

(١) ل : ينصر [غير منقوط]

(٢) ل : ترك لما أثر

(٣) ل : الذين كانوا يشاهدون يتظاهرون [غير منقوط]

(٤) لسح : المناكير

- فان (١) قالوا : إذا أجمعنا (٢) على وجوب الاجتهاد ، قطعنا على الاجتهاد ! قيل : إن أردتم أنكم تقطعون على أن الأمانة كانت مقطوعا بحكمها قبل الإجماع ، لم يصح ، لأن الأمانة لم تكن دلالة . وإن أردتم أن الأمانة بعد الإجماع يقطع على تعلق الحكم بها ، فليس لذلك [معنى (٣)] إلا أن الحكم مقطوع به لا يجوز خلافه . وهكذا نقول في حكم الخبر المجمع عليه . وذلك غير القول بأن الخبر قد قاله النبي صلى الله عليه (٤) . وحجة الأولين (٥) هي : أن العادة جارية في أممتنا أنها لا تُجمع على مقتضى خبر واحد إلا وقد قامت الحجة به . ألا ترى (٦) أن ما لم (٧) تقم الحجة به ، لم يتفقوا على مقتضاه ؟ كحديث عائشة رضی الله عنها أن النبي صلى الله عليه تطيب حرمه (٨) قبل إحرامه ، وحديث بروع بنت واشق (٩) . وأما الأخبار عن اصول الصلوات والزكوات ، فانه لما قامت الحجة بها ، أجمعوا على حكمها ! والجواب : يقال لهم : إن أردتم أن أكثر أخبار الآحاد لم يتفقوا على موجبها ، قيل لكم : « قد جوزتم كون بعضها لم تقم الحجة به ، وقد وقع الإجماع (١٠) على حكمه » . فان قالوا : نقيس الأول على الأكثر الذي اخترناه (١١) . فعرفنا أن الإجماع لم يقع على حكمه إلا بعد قيام الحجة به بعلة أنها / أخبار آحاد ! قيل لهم : (١٥) لم زعمتم (١٢) صحة هذه العلة ؟ وأيضا فان من يعتقد وجوب العمل بخبر الواحد إذا روى له خبر واحد [ولم يعمل به ، لا يقول : « إنما لم أعمل به لأنه خبر

٤٢ / ب

(١) من هنا حذف س

(٢) ل : أجمعوا

(٣) زاده ل

(٤) إلى هنا حذف س

(٥) ح : الآخرين

(٦) من هنا حذف س

(٧) « ان ما » ، كذا ل ؛ ص : انا

(٨) ل : لاجرامه

(٩) مات عنها زوجها ولم يفرض لها صداقا ففرض لها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل

صداق نساءها . (الاستيعاب لابن عبد البر ، § نساء رقم ٣٦)

(١٠) ل : الاتفاق

(١١) ل : اخبرناه

(١٢) ل : زعمتم أن

واحد^(١)] ، بل يقول : « إنما لم أعمل به لأنه لم تتكامل فيه شرائط العمل » ، أو يتأوله ويصير إلى غيره . فبان أنه ليس العلة في أن لا يعمل به كونه خبراً واحداً^(٢) . ثم ينقض عليهم بخبر عبد الرحمن في جزيرة المحوس ، وخبر حمل ابن مالك في الجنين . لأن الصحابة أجمعت على مقتضى ذلك لأجل الخبر من غير أن قامت الحجة به . لأنهم أجمعوا عند سماع الخبر من غير تجديد شيء آخر . ولهذا صح أن يستدل باجماعهم على ذلك على : « أنهم أجمعوا على العمل بأخبار غير مقطوع بها » . وإن^(٣) أردتم أنكم عرفتم أن كل خبر واحد لم تقم الحجة به ، لم يجمعوا على حكمه ! قيل : لم زعمتم ذلك ؟ وما أنكرتم أن يكون كثيراً مما أجمعوا على حكمه من أخبار الآحاد ، لم تقم به الحجة به . ولو كان كل ما أجمعوا على مقتضاه قد قامت الحجة به ، لم يصح الاستدلال باجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد .

ويمكن أن يحتجوا فيقولوا : إذا أجمعوا على موجب الخبر ، وجب كون الخبر حقاً . لأنهم لا يُجمعون على خطأ . ولا يجوز أن يقال إذا أجمعوا على حكمه : « قطعنا على أن الخبر حق ، وإن لم تكن الحجة قد قامت به » . لأن ذلك يقتضى أنهم لا يتفق منهم الإجماع على خبر إلا وقد قاله النبي صلى الله عليه من غير حجة دلّتهم على ذلك . ومثل ذلك لا يحصل بالاتفاق ، كما لا يجوز أن يتفق منهم الصواب من غير دلالة^(٤) . والجواب^(٥) : إنهم لم يجمعوا على صحة الخبر ، فيكون صحيحاً . وإنما أجمعوا على حكمه وذلك يدل على أن حكمه حق وصواب . ولا يمتنع أن يقطع على صحة الحكم وإن كان الخبر مظنوناً غير مقطوع ، بأن النبي صلى الله عليه قاله .

فأما خبر الواحد : / إذا عمل عليه أكثر الصحابة . وعابوا على من لم يعمل به ، فحكى عن عيسى بن أبان أنه يُقطع به . والصحيح أنه لا يقطع به .

(١) حذف ل

(٢) إلى هنا حذف س

(٣) من هنا حذف س

(٤) تكرر بعد ذلك الجملة في ل

(٥) إلى هنا حذف س

لأن قول أكثر أهل العصر من المجتهدين ليس بحجة . والأولى أن يستدل في تحريم بيع درهم بدرهمين نقدا ، بحديث أبي سعيد رضى الله عنه لا باجماع الصحابة . لأن ابن عباس يخالفهم .

فأما إذا عمل بعض الصحابة بخبر واحد ، وتأوله الباقر ، فلا يجب القطع به . لأنه ليس باتفاق منهم على أن النبي صلى الله عليه قاله . لأن الواجب على المجتهد أن يعمل به ، أو يتأوله .

وأما إذا تضمن خبر الواحد عالما^(١) ، وجاز أن يقوله النبي صلى الله عليه ، فان إمساك^(٢) الصحابة عن إنكاره لا يدل على أن النبي صلى الله عليه قاله . لجواز أن يكونوا إنما أمسكوا عن رده لتجويزهم أن يكون النبي صلى الله عليه قد قاله .

باب

في شروط وقوع العلم بالخبر المتواتر

- اعلم أن من جعل العلم الواقع بالتواتر مكتسبا ، بشرط في وقوع العلم به أن يكون المخبرون كثرة يمتنع معها اتفاق الكذب منهم والتواطؤ عليه ، وأن يكونوا إنما أخبروا به مضطرين . وإنما شرطنا ذلك لأننا لو جوزنا أن يشتركوا في الكذب اتفاقا ، أو بتواطؤ أو^(٣) تراسل ، لم نأمن أن يكونوا كذبوا لهذين الوجهين . ولو جوزنا أن يكونوا قد التبس عليهم ما أخبروا به فظنوا أنهم محققون^(٤) فيه - وهم غير محققين - لم نشق بصحة ما أخبروا به . وإنما قلنا : إن ما تكاملت فيه هذه الشرائط من الأخبار ، يُعلم صحتها . لأن ما أخبر به المتواترون لو كان كذبا ، لم يخل إما أن يكونوا قد اعتقدوا كونه كذبا وتعمدوه ، أو^(٥) يكونوا لم يعتقدوا ذلك بل ظنوه صدقا . وهذا الأخير

(١) ل : علمنا

(٢) ل : امسكت

(٣) لس : و

(٤) ل : محققين

(٥) لس : وإما أن

غير حاصل فيها هو معلوم باضطرار . لأنه لا لبس في ذلك ولا اشتباه .
 وإن كانوا تعمدوا الكذب ، فاما أن يكونوا تعمدوه لغير داعٍ ، أو لداعٍ .
 والاول / باطل لأن المميز لا يفعل إلا للداع ، سيما ما له عنه صارف . وإن
 كانوا تعمدوه للداع ، فإما أن يرجع الداعي إلى الخبر ، أو إلى غيره . والاول
 باطل ، لأن الراجع إلى الخبر هو كونه كذبا . وذلك يصرف عن^(١) فعله .
 ويفارق إخبارهم بالصدق عما فيه فائدة . لأن الفائدة تدعو إلى ذلك . وكون
 الخبر صدقا لا يصرف^(٢) . وما يرجع إلى غير الخبر ، فهو إما الدين أو الدنيا من
 رغبة أو رهبة . ولا يخلو إما أن يفعلوا ذلك للداعٍ واحد من هذه الدواعي ،
 وإما أن يفعله بعضهم لبعض هذه الدواعي وبعضهم يفعل للبعض الآخر .
 ولا يخلو إما أن تحصل لهم هذه الدواعي بتراسل ، أو تحصل لهم من غير تراسل
 ولا تشاعر . أما التدين المؤدى إلى الإخبار^(٣) بخلاف ما يعلم باضطرار ،
 فتدين ظاهر البطلان . وليس يجوز أن يشترك الخلق العظيم في ترجيح ما قد
 ظهر فساده من التدين على ما في عقولهم من تجنب الكذب والنفور منه ،
 سيما إذا علم الكذاب أن غيره يعلم أنه كذاب . بل لا بد أن يختلف أحوال
 الجماعات الكثيرة في ذلك إن لم يتفقوا على تجنب الكذب و^(٤) العدول عن
 ذلك التدين الظاهر البطلان . ولا فرق فيما ذكرناه بين أن يكون قد دخلت
 عليهم شبهة في ذلك التدين ، أو لم تكن دخلت عليهم شبهة . لأن الجماعة
 الكثيرة لا يتساون في ترجيح الشبهة على ما في عقولهم من استقباح الكذب .
 كما لا يجوز أن يتساوا^(٥) في مآكل واحد ، وسلوك طريق واحد . وأما
 الرغبة واعتقاد المنفعة ، فقد تكون رجاء عوض عن الكذب ، وقد تكون
 إثارة إطفاء الناس . فكثير من الناس يحبون أن يخبروا غيرهم بما^(٦) لا أصل

- (١) ل : غير
 (٢) ل : يعرف
 (٣) ل : الاجتهاد
 (٤) ل : في
 (٥) ل : يتساون
 (٦) ل : بشيء

له ، ليُطرفوهم ويقرّبوا^(١) بذلك من قلوبهم . والجماعات لا يتساوون في إثارة ذلك على أطراح الكذب^(٢) ، ولا يتساوون في الافتقار الى ما وقعت الرغبة به . / بل كثير منهم لا يحتاج إليه . وكثير منهم يحتاج إليه ولا يؤثره^(٣) على الصدق . فاما رغبة السلطان ورهبته ، فانهما لا تُجمعان الجمع العظيم على الإخبار بما يعلمونه باطلا . ألا ترى أن السلطان لا يمكنه ذلك في جميع أهل بغداد؟ لأنه لا يحيط بهم لإحصاؤه ، حتى^(٤) يصير كل واحد منهم مضطرا إلى الخبر . وقد يغرى رهبة السلطان كثيرا من الناس بالتحدث بالشيء على حقيقته عند الإخوان والثقات^(٥) ؛ ولا يلبث بذلك أن يشيع الخبر الصحيح في الناس . وربما علمنا في كثير من الأشياء أنه لا غرض للسلطان في أن نخبر عنها بالكذب ؛ وأنه لا غرض للمخبرين في ذلك . ولا يجوز إبطال هذا القسم بأنه ، لو كان السلطان أرحمهم ، لظهر . لأنه يقال في ذلك : ما أنكرتم أن يكون السلطان دعاهم بالرهبة إلى كتمان الرهبة . ولا يجوز ان تكون الجماعة العظيمة بعضها يخبر بما يعلم كذبا بالرغبة ، وبعضها لرهبة^(٦) ، وبعضها للتدين ، لأن كلامنا في جماعة عظيمة أبعاضها جماعة عظيمة يمتنع تساوى أحوالها في قوة هذه الدواعي ، وإثارها على استقباح الكذب والنفور^(٧) عنه مع ما في طباع الناس من محبة التحدث بما كان . وليس يجوز أن يقال : « إن الجماعة العظيمة قد يجوز أن تخبر بما تعلمه كذبا ، أو تكتم ذلك إلا الواحد والاثنين^(٨) » . لأنه إن جاز ذلك في الجماعة العظيمة إلا الواحد ، جاز^(٩) مع ذلك الواحد ؛ ووجب ، لو لم يكن فيها ذلك الواحد ، أن يجوز أن يجتمعوا على الكذب . وفي ذلك جواز الكذب على المتواترين .

٢٠

-
- (١) ل : يتقربون
 (٢) ل : على اطراف الناس
 (٣) ل : يؤثره
 (٤) ل : حين
 (٥) ل : التفاوت
 (٦) ل : بالرغبة وبعضها بالرهبة
 (٧) ل : التقوى
 (٨) س : الاثنان
 (٩) ل : جاز ذلك

فهذه الشرائط يعتبرها من يقول : « إن العلم بالتواتر مكتسب » . ومن يقول : « إنه ضروري » ، لا يعتبرها ، ويقول : إن العلم لا يحصل بتأمل أحوال المخبرين ؛ وإنما يحصل من فعل الله سبحانه . فإن فعله الله سبحانه ، علمنا تكامل شروط التواتر في الخبر ؛ وإن لم يفعله ، علمنا أنه لم تتكامل / الشرائط فيه . ونقول : إن العلم الضروري لو لم يحصل بالتواتر ، لكان يستدل به . [ويشترط في صحة الاستدلال به ما ذكرناه من الشرائط^(١)]. ونقول أيضا : يجوز أن لا يقع العلم الضروري بخبر العشرين والثلاثين . فإن لم يقع العلم بخبرهم الضروري ، أمكن أن يستدل به إن حصلت فيه الشرائط التي ذكرناها .

ويشترطون في حصول العلم الضروري بالتواتر أشياء . ﴿ منها ﴾ أن لا يكون السامعون عالمين بما أخبروا به باضطرار . وليس يليق الكلام في ذلك باصول^(٢) الفقه . وقد ذكرناه في « الشرح للعمد^(٣) » . ﴿ ومنها ﴾ أن يكون المخبرون^(٤) أكثر من أربعة . ﴿ ومنها ﴾ أن يكونوا مضطرين إلى ما أخبروا عنه . ومن حكمه أنه إذا وقع العلم بخبر عدد ، أن يقع بخبر من ساواه في ذلك العدد . فإذا وقع العلم لعافل ، أن يقع لكل عاقل .

أما وقوع العلم بخبر أربعة ، فن قال : إن العلم بالأخبار « مكتسب » ، فانه يقول : وإنما يقع العلم بالتواتر . لأنه قد علم أن المخبرين لا داعي لهم إلى الكذب . وإنما يعلم ذلك إذا علم استحالة اشتراكهم في داع واحد اتفاقا أو^(٥) تواطئا . والأربعة ، لا يعلم استحالة كلا الأمرين عليهم ؛ فلم يقع العلم بخبرهم . وأما من يقول : العلم الواقع بالتواتر « ضروري » ، فانه يقول : لو وقع العلم بخبر أربعة عن مشاهدة ، لوقع بخبر كل أربعة اضطروا إلى ما أخبروا عنه . فكان يجب ، إذا شهد أربعة أنهم شاهدوا فلانا يزني ، أن يستغنى القاضي عن السؤال عنهم . لأنه إن علم صدقهم ، فلا حاجة به إلى

(١) حذفه ل
(٢) لس : في اصول
(٣) لس : شرح العمد
(٤) ل : يكون في
(٥) ل : و

السؤال عنهم . وإن لم يعلم صدقهم ، علم أنهم كذبة ، أو بعضهم ؛ فيستغنى أيضا عن السؤال ، ولا^(١) يقيم الحد . وفي الإجماع على وجوب إقامة الحد ، وإن لم يضطر إلى صدقهم دليل على أن العلم لا يقع بخبر أربعة .
ولا يقدر^(٢) في ذلك كون الشهود مخبرين بلفظ الشهادة ، لا بلفظ

الخبر . لأن اختلاف الألفاظ لا يؤثر في ذلك . ألا ترى أن الأخبار المتواترة / ١/٤٥
بالفارسية والعربية سواء في وقوع العلم . ولا يقدر في ذلك أن يقال : إن من شرط الشهادة أن يجتمعوا في الشهادة . وذلك يجوز وقوع التواطؤ منهم . لأن اجتماع الأربعة عند الخبر وافتراقهم سواء في تجويز كونهم متواطئين . فان جاز في إحدى الحالتين وقوع العلم بخبرهم ، جاز مثله في الحالة الأخرى .

١٠ إن قيل : فيجب ، إذا وجب على الحاكم^(٣) أن يقيم الحد بشهادة خمسة وإن لم يضطر^(٤) إلى العلم بصدقهم ، أن يدل ذلك على أن العلم الضروري لا يقع بخبر خمسة ! قيل : لا يجب ذلك . لأنه لا يمتنع أن يقع العلم بخبر خمسة^(٥) ، وأن يكون الحاكم إنما لم يعلم ضرورة صدق هؤلاء الخمسة ، وإن وجب عليه إقامة الحد لجواز أن يكون أربعة منهم شهدوا عن^(٦) مشاهدة والخامس لم يشاهد . فلزمه إقامة الحد بشهادة أربعة منهم ، وإن لم يعرفهم بأعيانهم . ولا يمتنع أن يكون إنما^(٧) لم يعلم صدقهم لأن الخمسة لا يقع العلم بخبرهم . وإذا لم يمتنع كلا الأمرين ، لم يكن في ذلك دليل على أن الخمسة لا يجوز وقوع العلم بخبرهم . ووجب كون ذلك مشكوكا فيه .
٢٠ ولا يلزم على ذلك أن لا يقع العلم بعدد القسامة ، من حيث لم يعتبر الحاكم وقوع العلم بخبرهم . لأن أهل العراق يقولون : يحلف خمسون من^(٨) المدعى

(١) ل : ولا يجب أن

(٢) من هنا حذف س

(٣) ل : الجماعة

(٤) ل : لم يضطروا

(٥) تكرر بعد ذلك في ل : « قيل لا يجب ذلك »

(٦) ل : غير

(٧) ل : فيما

(٨) ل : بان

عليهم ، كل واحد منهم : أنه ما قتل ولا عرف^(١) قاتلا . فليس يخبرون عن مخبر واحد ، بل كل واحد منهم يخبر عن غير ما يخبر عنه^(٢) الآخر . وعند الشافعي : يحلف خمسون من المدعين ، كل واحد منهم بحسب ظنه . فمخبر كل واحد منهم غير مخبر الآخر^(٣) .

- ٥ فان قيل : ولم قالوا : « لو وقع العلم بخبر أربعة ، لوقع بخبر كل أربعة » ؟ قيل : لأنه لو وقع العلم بخبر قوم ولم يقع بخبر مثلهم مع تساويهم في الشروط ، لم يمتنع أن يُخبرنا قافلة الحاج عن مكة فنعرفها ؛ / [وأن^(٤)] يخبرنا عن المدينة فلا نعرفها . وفي ذلك جواز الشك في البلدان مع تواتر الأخبار عنها . وهذا لا يصح . لأن العلم بمخبر الأخبار من فعل الله عز وجل عندهم . فما يؤمنهم أن يفعل العلم عند خبر أربعة ، دون أربعة ؟ ولا يجرى العادة في ذلك على طريقة واحدة . ويجرى العادة على طريقة واحدة في فعل العلم عند إخبار الجماعات^(٥) الكثيرة . فلا يلزم الشك^(٦) إذا أخبر بها الجماعات .
- ١٠ فأما اشتراط كون المخبرين عالمين بما أخبروا عنه ضرورة ، فان من يقول : إن العلم بالتواتر « مكتسب » ، يجعل من شرط^(٧) الاستدلال به أن لا يشتبه على المخبرين ما أخبروا عنه فيظنوه حقا ، فيخبروا عنه ، وأن لم يقصدوا الكذب . وهذا يقتضى أن لا يكونوا عالمين به باستدلال . لأن ما يعلم باستدلال يجوز دخول الشبهة فيه على الخلق العظيم . يبين ذلك أن المسلمين على كثرتهم يخبرون اليهود بنبوّة محمد صلى الله عليه فلا يعلم اليهود ذلك . ولو أخبرهم بعض المسلمين بما شاهدوه ، لعلمه اليهود ! ولا فرق بينها ، إلا أن ما شاهدوه قد علموه ضرورة ، وليس كذلك ما علموه باستدلال . وهذا الوجه يحتاج به من قال : إن العلم بمخبر الأخبار « ضروري » . ويحتاج أيضا بأن عالم

(١) ل : علم له

(٢) ل : به

(٣) الى هنا حذف س

(٤) زاده س

(٥) ل : الجمادات

(٦) زاد بعده س « في البلدان »

(٧) ل : شرط كون المخبرين بما أخبروا عنه ضرورة

السامع فرع على علم المخبر ، ولم يجز كونه ضرورة^(١) ، مع كون الأصل مكتسباً . وهذا لا يصح^(٢) . لأن علم السامع ليس بصادر عن علم المخبر ؛ وإنما هو فعل الله سبحانه مبتدأ إخباراً بإيجاده عن الخبر . فلم يمتنع أن يفعله عند خبر من تعلم ما أخبر^(٣) عنه باستدلال .

٥ فأما أن كل عدد وقع العلم بخبرهم للجماعة ، فانه يقع العلم بخبرهم لغير تلك الجماعة ، ويقع العلم بخبر مثل هؤلاء المخبرين ، فالدليل عليه عندنا هو : أن العلم إنما يقع بخبرهم لأنهم اقتصوا بشروط معلومة / تؤدي إلى العلم بصدقهم . وهي متقرة^(٤) عند كل من عرف العادات ، وإن لم يعتبر^(٥) عنها كثير منهم . فاذا حصلت هذه الشروط في عدد آخر ، وجب أن يؤدي خبره إلى مثل ما أدى إليه خبر الأولين .

١/٤٦

١٠ وأما من قال : إن العلم بالمخبر عنه « ضروري » ، فانه يقول : لو جاز خلاف ذلك ، لم يمتنع أن يكون في العقلاء من يخبرهم المتواترون^(٦) بما شاهدوه فلا يعلم صدقهم . وفي ذلك تجويز كون بعض العقلاء غير عالمين بأن في الدنيا مكة ، مع سماعه الأخبار عنها كسماعنا . ولقائل أن يقول : إن هذا الكلام يقتضي إحالة انتفاء العلم بمكة ، وأنتم لا تحيلون ذلك . لأن وقوع العلم بذلك مبتدأ من فعل الله عز وجل .

١٥ فان قالوا : ليس ذلك بمحال ، ولكننا قد علمنا أنه لن^(٧) تختلف فيه السامعون ! قيل لهم : وكيف علمتم ذلك ؟ ولعل العادة قد جرت بخلاف ذلك في كثير من العقلاء . وليس من شرط وقوع العلم أن يكون المخبرون أو بعضهم مؤمنين . أما على قولنا فلأن الخبر طريق إلى العلم من حيث لم يكن للمخبرين داع^(٨) الى تعمد الكذب ، ولا كان الحق فيه^(٩) ملتبساً . ومجموع

(١) ل س : ضروريا

(٢) ل : لا يصح لهم

(٣) ل : اخبروا

(٤) ل : منفردة

(٥) لعله : يعبر

(٦) كذا ل س ؛ ص متواترون

(٧) ل : لم

(٨) ل : داعي

(٩) س : فيهم

ذلك يمكن^(١) حصوله مع الكافرين . ولأن أهل بلاد الكفر يعملون بتواتر أهل مقالاتهم من أحوال البلاد مثل ما نعلمه نحن . وهذا الوجه يحتاج به من قال : إن العلم بالتواتر « ضرورى » . وليس^(٢) من شرط وقوع العلم بالخبر^(٣) المتواتر أن يكون المخبرون عشرين . لأنه لا دليل على اشتراط ذلك . والأظهر أن شرط الاستدلال لا يحصل فيهم . ومن يشرط هذا العدد ، يتعلق بقول الله سبحانه^(٤) : « إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين » . قالوا : فأوجب على العشرين الجهاد . وإنما خصّهم بالوجوب لأنهم إذا أخبروا ، علم^(٥) صدقهم . وهذا لا يدل . لأن الآية إنما تقتضى وجوب صبرهم لمائتين ، وليس فيها قصر الوجوب عليهم . والامة أيضا مجمعة / على وجوب الجهاد على العشرة إذا كان فيهم غنى . ولو أوجب الله على العشرين الجهاد دون من نقص منهم ، لم يكن في ذلك دلالة على أنه إنما^(٦) خصّهم بالوجوب لما ذكروه دون غيره من وجوه المصالح التي يختص الله تعالى بالعلم بها . ولا دليل على اشتراط كون المخبرين سبعين ، ولا ثلاث مائة ، على ما يحكى عن بعضهم في السبعين تعلقا باختيار موسى سبعين رجلا^(٧) من قومه ليصيروا معه إلى مناجاة ربه . ولا فائدة في ذلك إلا ليخبروا قومهم . فلو وقع العلم بخبر من دونهم ، لم يكن لاختيارهم فائدة . وهذا لا يصح لأنه ليس في الآية أنه اختارهم لهذا الغرض . [ويجوز أن يكون اختارهم لهذا الغرض^(٨)] ولغيره . ولم يكن مجموع الغرضين حاصلًا فيمن دونهم . وتعلّق ، من اشتراط ثلاث مائة ، بانهم عدة أهل بدر ، فتعلّق بما لا علاقة^(٩) له بالمسئلة . فان قالوا : إنما اختارهم النبي صلى الله عليه ليخبر المشركين بشرعه ! قيل لهم : فقد كانوا

ب/٤٦

٥

١٠

١٥

٢٠

(١) ل : على

(٢) من هنا حذف س

(٣) كذا ل : ؛ ص : للخبر

(٤) القرآن ٦٥/٨

(٥) ل : « على » (مع علامة الاضطراب بالهامش)

(٦) ل : لما

(٧) راجع القرآن ١٥٥/٧

(٨) حذفه ل

(٩) ل : تعلق

أكثر من ثلاث مائة . وأيضاً فمن أين أنه اختارهم لهذا الغرض ؟ وما تنكرون أنه اتفق اختيار ذلك العدد ، [لا لما قالوه^(١)] [٢] .

باب

في ان خبر الواحد لا يقتضى العلم

- قال اكثر الناس : إنه لا يقتضى العلم . وقال آخرون : يقتضيه . واختلف هؤلاء . فلم يشترط قوم من أهل الظاهر اقتران قرينة بالخبر . وشرط أبو إسحاق النظام ، في اقتضاء الخبر العلم ، اقتران قرائن به . وقيل إنه شرط ذلك في التواتر أيضاً . ومثل ذلك بأن نُخبرَ بموت زيد ، ونَسَمع في داره الواعية^(٣) ، ونرى الجنازة على بابهِ ، مع علمنا بأنه ليس في داره مريض سواه . وحكى عن قوم أن يقتضى العلم الظاهر . وعنوا بذلك الظن .
- واحتج الأولون بأشياء . **منها** أن خبر الواحد لو اقتضى العلم ، لاقتضاه كل خبر واحد . كما أن الخبر التواتر لما اقتضاه : اقتضاه كل خبر متواتر . وهذا اقتصار على الدعوى . / فان قالوا : إنما اقتضى كل خبر متواتر العلم ، لأنه من قبيل ما يقع العلم عنده . وهذا قائم في خبر الواحد لو كان^(٤) فيه ما يقتضى العلم ! قيل : لم زعمتم أن هذه هي^(٥) العلة ؟ وما أنكرتم أن^(٦) العلم الواقع بالتواتر : إن كان « ضرورياً » ، فهو من فعل الله سبحانه . فما يؤمنكم أن يختار فعله عند كل خبر متواتر لاقتضاء المصلحة لذلك : ولم يقتض المصلحة فعله عند كل خبر واحد ، فلم يفعله عند كل أخبار الآحاد ؟ وإن كان العلم بالتواتر « مكتسباً » ، فما يؤمنكم أن تكون شروط الاستدلال به تتساوى فيها الأخبار

١/٤٧

(١) زاده ح
 (٢) الى هنا حذف س
 (٣) ل : الواجبة
 (٤) ل : لكان
 (٥) لس : هذا هو
 (٦) لس : ان يكون

المتواترة ، ولا يسمع فيه ^(١) أخبار الآحاد؟ ﴿ومنها﴾ ^(٢) قولهم : إن العلم لا يقع لشيء من الأخبار التي يرويها أربعة فقط ، فلم يقع لشيء من الأخبار التي يرويها واحد ^(٣) . لأن الأربعة واحد وزيادة . وهذا لا يصح . لأننا قد بيننا أنه لا طريق لهم إلى العلم بأن العلم لا يقع لشيء من الأخبار التي يرويها أربعة . ﴿ومنها﴾ إبطالهم مذهب النظام . لأنه لو وقف ^(٤) حصول العلم بالخبر عنه على قرائن : لم يمتنع أن يخبر المتواترون رجلا عاقلا بمكة ، ولا يقترن بخبرهم هذه القرائن ، فلا نعرفها . وهذا إنما يفيد مذهب أبي إسحاق ^(٥) في اشتراط القرائن في وقوع العلم بالأخبار المتواترة . ولعل أبا إسحاق ^(٦) عني بالقرائن بالأخبار ^(٧) المتواترة [ما لا ينفك منها الأخبار المتواترة ^(٨)] ، نحو امتناع اتفاق الكذب منهم ، وأن لا يصح فيهم التواطؤ ، فلا يلزمه أن لا يعلم بعض العقلاء أن في الدنيا مكة . ﴿ومنها﴾ أنه ليس يخلو العلم الواقع عند الخبر إما أن يكون سببه القرينة وحدها ، أو القرينة بشرط الخبر ، أو الخبر وحده ، أو الخبر بشرط القرينة . والتسمان الأولان باطلان . لأن القرينة لا تتناول الخبر عنه . وإنما المتناول له هو الخبر . فلم يجوز أن لا يكون / هو سبب العلم ، أو ^(٩) يكون سببه غيره .

١٥ ولو كان الخبر وحده يقتضى العلم ، لاقتضاه إذا تجرد . والمعلوم خلافه . ولا يجوز أن يقتضيه لشرط القرينة ، كسماع الواعية من دار المريض مع تقدم العلم بأنه لا مريض في الدار سواه ، لعلمنا أنه لو تجردت هذه القرينة عن الخبر لكان اعتقادنا موت ذلك المريض كاعتقادنا موته مع الخبر وهذا لا يصح ، لأنه يجوز أن يكون سبب الصراخ في داره موت غيره فجأة . فإذا سمعنا الخبر بموت ذلك المريض مع الواعية ، كان اعتقادنا لموته أكد من اعتقادنا لموته عند

ب/٤٧

- (١) لس : لا تتساوى فيها
- (٢) من هنا حذف س
- (٣) ل : واحد فقط
- (٤) ل : وقع
- (٥) ل : مذهب النظام
- (٦) ل : لعل النظام
- (٧) ل : في الاخبار
- (٨) حذفه ل
- (٩) ل : و

سماع الواعية فقط. فلا يمتنع أن تكون هذه القوة هي العلم. على أن ما أبطلوا به^(١) أن تكون القرينة وحدها مقتضية للعلم، لا يصح. لأنها، وإن لم يكن لفظا متناولا للمخبر عنه، فهي فعل^(٢) لا داعي إليه إلا الموت. أعنى الصراخ وحضور الجنائزة. وهذا وجه صحيح في التعلق بالمخبر عنه^(٣).

- وينبغي أن نقسم الكلام على المخالف، فنقول له: أتزعم أن كل خبر واحد يقتضى العلم؟ فان قال: «نعم»، فنحن^(٤) نعلم أن كثيرا من الناس يخبروننا^(٥) بما لا نظنه، فضلا أن نعلمه. وكان يجب، فيما لا نعلم صدقه من الأخبار، أن نعلم كذبه. وإن قالوا: إنما نعلم صدق بعض أخبار الآحاد دون بعض! قيل: أتعلمون ذلك ضرورة أو اكتسابا؟ فان قالوا: ضرورة! قيل: هذا باطل، لأنه ليس يكفى مجرد الخبر في وقفنا على محبته من دون أن نلاحظ امورا أخر. فان كنا عاملين بالمخبر عنه، فانما يقتضى علمنا به اكتسابا. وتلك الامور إما أن ترجع إلى أحوال المخبر، وإما أن ترجع إلى غير أحواله. ومثال الثاني اقتران الواعية وحضور الجنائزة بالخبر عن الموت. وأما أحوال المخبر، فنحو أن يكون له صارف عن الكذب في ذلك الخبر، ولا يكون له داع^(٦) إليه، / نحو أن يكون متحفظا من الكذب، نافرا عنه في الجملة. ونحو أن يكون رسولا من سلطان يذكر أن السلطان يأمر الجيش بالخروج إليه. فعقوبة السلطان تصرفه عن الكذب. ونحو^(٧) أن يخبر الإنسان بأسعار بلده، وهو ذو مروءة تصرفه^(٨) عن الكذب، ولا يكون له إلى الكذب في ذلك داع^(٩). ونحو^(١٠)

١/٤٨

- (١) ل: ما انطلق انه
 (٢) ل: فاعل
 (٣) إلى هنا حذف س
 (٤) لس: قيل فنحن
 (٥) كذاح؛ ص: يخبرنا؛ ل: يخبرونا؛ س: يخبر
 (٦) ل: داعيا
 (٧) ل: يجوز
 (٨) ل: يصرفه ذلك
 (٩) ل: داعيا
 (١٠) ل: يجوز

أن يكون الإنسان مهتماً بأمر^(١) من الامور متشاعلاً به^(٢) ، فيسأل عن غرة^(٣) ، فيخبر عنه في الحال ؛ فيعلم أنه لم يفكر فيه . فيدعوه إلى الكذب داع ، مع علمنا بأن كونه كاذبا يُصرف^(٤) عنه . وهذه الامور تقتضى أن^(٥) لا غرض للمخبر في الكذب . فيبطل بذلك أن يتعمد الكذب . فيعلم أنه إنما تعمد الصدق . وهذا استدلال على الشيء بابطال ضده^(٦) .

وإن قالوا : إنما نعلم صدق خبر الواحد استدلالاً بما ذكرتموه الآن ! قيل : ليس فيما ذكرنا ما يؤدي إلى العلم . لأنه قد يخبرنا الإنسان بموت المريض ، ويكون غرضُ أهله بالصراخ عليه وإحضار الجنائز لإيهاَمَ السلطان موته ليسلم منه ؛ أو يكون قد أغمى عليه ، أو يكون غيره قد مات فجأة . وقد يكون الإنسان شديد التحفظ من الكذب في الظاهر ، دون الباطن . وقد يعدل عنه في بعض الأشياء دون البعض . وقد يكون الإنسان مهتماً^(٧) بما يسأل عنه ويظهر أنه مهتم^(٨) لغيره ؛ فإذا سئل عنه أظهر أنه قد نُبِّه عليه وقد كان ساهياً عنه ، ثم أجاب عنه ليوم أنه لم يتعمد الكذب فيه . وقد يسبق من الإنسان يمين في أن يكذب في سعر الأشياء ، أو يكون غرضه أن يعجب الناس بغلاء الأسعار أو رخصها ، وإن كان كاذباً . أو يكون له غرض في تفاق سلعته أو سلعة صديقه . وقد يشبهه عليه الحال في ذلك ، فيخبر بالكذب وإن لم يتعمده .

٤٨ / ب

وقد يرغب رسولُ السلطان بالمال الجزيل في أن يخبر^(٩) / رعيةَ السلطان وجيشه بأمر السلطان^(١٠) لإيهاَمَ بالخروج إليه . وربما أمره السلطان بالكذب في ذلك إما استهزاء ، وإما اختباراً لطاعة جنده . وإذا أمكنت هذه الوجوه ، لم يعلم

- (١) ل : متبها في أمر
- (٢) ل : عنه
- (٣) لس : غيره
- (٤) ل : يعرف
- (٥) ل : أنه
- (٦) لس : نقيضه
- (٧) ل : متبها
- (٨) ل : متهم
- (٩) ل : الجزيل ورأى غير
- (١٠) ل : بامرهم

أنه لا غرض للمخبر إلا الصدق . فلم يعلم صدقه ، وإن غلب الظن^(١) .
 وأما خط^(٢) الإنسان ، فإنه قد يتميز من غيره صورة^(٣) كما يتميز صور
 الناس بعضها من بعض . فاشتباه خط زيد بخط عمرو في بعض الحالات لا
 يقدح فيما قلناه . كما لا يقدح في تمييز^(٤) الصور حصول الاشتباه بين بعض
 الصور في بعض الحالات .

واحتج أهل الظاهر بأن الله عز وجل منعنا أن نقول عليه ما لا نعلم ،
 وتعبّدنا بخبر الواحد ، فعلمنا أن خبر الواحد يقتضى العلم ، لا الظن ! والجواب :
 ان التعبّد بخبر الواحد لا يقتضى جواز القول على الله بما لا يُعلم . لأننا ، وإن
 ظننا صدق الراوى ، فأنّا نعلم بدليل قاطع وجوب العمل به . وإذا قلنا : إن
 الله تعبّدنا^(٥) بذلك العمل ، فقد قلنا على الله بما^(٦) لا نعلم .

بَاب

فيما يقبل فيه خبر الواحد وما لا يقبل فيه

اعلم أن الرواية إما تتضمن^(٧) شرعا عن النبي صلى الله عليه ، أو لا
 تتضمن ذلك . والأول إما أن نكون تعبّدنا فيه بالعلم فلا نَقْبَل فيه خبر الواحد .
 [أو لم نُتعبّد فيه بالعلم بل بالعمل فنَقْبَل فيه خبر الواحد^(٨)] إذا تكاملت^(٩)
 شرائطه . وسواء كان عبادة مبتدأة ، أو ركنا من أركانها ، أو حداً . أو ابتداء
 نضاب ، أو تقديرا .

وحكى قاضى القضاة رحمه الله عن الشيخ أبي عبد الله رحمه الله أنه كان

(١) لس : على الظن

(٢) س : خطاب

(٣) لس : غير ضرورة

(٤) ص : في تمييز في

(٥) لس : قد تعبّدنا

(٦) ل : ما

(٧) س : ان تتضمن

(٨) حذفه ل

(٩) ل : عاملت

- يُمنع من قبول خبر الواحد فما ينتهي بالشبهة^(١) . وحكى عن أبي يوسف خلاف ذلك . قال : ثم سمعته يقول بالقول الثاني . وكان يمنع من قبوله في ابتداء الحدود ، وابتداء النُصب ، وأركان الصلوات . ويفرق بين ابتداء النصب وبين توافي^(٢) النصب . فقَبِيل^(٣) خبر الواحد في النصاب الزائد على خمسة / أواق ، لأنه فرع . ولا يقبله في ابتداء الفصليات^(٤) والعجاجيل ، لأنه أصل عنده .
- ويقبل خبر الواحد في إسقاط الحدود^(٥) ، ولا يقبله في إثباتها . وقاضى القضاة يقبله في كل ذلك ، لأنه لا وجه يفصل به بينها وبين غيرها .
- وانتفاء الشيء بالشبهة لا يمنع من قبول الخبر^(٦) فيه ، كما لا يمنع من قبول الشهادة فيه . غير أننا لا نقبل خبر الواحد في الحدود على وجه العقوبة ، وإنما نقبله في الحدود على وجه الامتحان . إلا على قول من أجاز العقوبة مع الظن .
- وظاهر آية^(٧) السرقة إنما يقتضى قطع السراق عقوبة . وإنما علمنا بالسنة أن من قطع امتحانا مراد^(٨) بالآية .
- وإن كان ما يرويه الراوى ليس يتضمن إضافة شرع إلى النبي صلى الله عليه ، فإما أن يجرى مجراه - كأضافة الفتوى إلى المفتى - فيقبل فيه خبر الواحد ؛ وإما أن لا يجرى مجرى إضافة الشرع . وهذا إما أن يتضمن ما يفتقر إلى حكم الحاكم ، أو يتضمن ما لا يفتقر إلى ذلك . فان تضمن ما لا يفتقر إلى حكم الحاكم ، فإما أن يتعلق به حكم شرعى ، أو لا يتعلق به ذلك . فان لم يتعلق به ذلك ، كالمهدايا^(٩) والمعاملات ، وذلك يقبل فيه خبر الواحد إذا غلب على الظن صدقه ، بالغا كان المخبر أو غير بالغ ، فاسقا كان أو عدلا . ويقبل أيضا في أمور الدنيا ما يجرى مجرى الخبر في اقتضاء غالب الظن . ولهذا قلنا :

- (١) ل : الشبهة
 (٢) ل : توافر
 (٣) س : فيقبل
 (٤) لس : الفصلان
 (٥) تكرر جملة بعد ذلك في ل
 (٦) ل : قبول خبر الواحد
 (٧) راجع القرآن ٥ / ٣٨
 (٨) ل : يراد
 (٩) لس : فكالمهدايا

إنّ وضع الماء في الطريق على بعض الوجوه يُبيح شربه ، كما يُبيحه الخبر باباحته . ووضع الصدقة في يد السائل يبيحه أخذها .

فأما ما يتضمن ما يتعلق به حكم شرعي ، فالإخبار^(١) عن نجاسة الماء ، وكون الشاة ميتة ، يقبل خبر الواحد فيه . ولتعلقه بالشرع ، لا يقبل فيه خبر المشرك . واختلفوا في قبول خبر الفاسق . لأن له شَبَها بامور / الدنيا وبامور الدين ؛ فلذلك وقع الخلاف^(٢) .

ب/٤٩

وأما ما يفترق إلى حُكْم الحاكم ، فنه ما ليس هو حكما على معيّن ولا يتعلق به الخاصة ، ومنه ما يكون حكما علن معيّن ويتعلق به الخاصة . أما الأول ، فنحو رؤية هلال شوال ورمضان^(٣) . واختلف الفقهاء في هلال شوال . فقيل بعضهم فيه خبر الواحد ، ولم يقبل بعضهم فيه إلا خبر اثنين . وإنما وقع الخلاف فيه لأن له شَبَها بالامور الدينية ، وله شَبَها بما^(٤) يتعلق بالخصومات ، لأنه قد يحكم به الحاكم .

وأما القسم الثاني ، فضربان : أحدهما لا يمكن أن يقف عليه أكثر من واحد ، [والآخر يمكن ذلك فيه . فالأول يقبل فيه خبر الواحد ؛ وذلك دعوى المرأة انقضاء عدتها في زمان يجوز انقضاؤها فيه . وأما الذي يمكن أن يقف عليه أكثر من واحد^(٥)] ، فنه ما يشق ، ومنه ما لا يشق في الغالب . والأول يقبل فيه خبر الواحد ، كشهادة التابلة في الولادة . والثاني لا يقبل فيه خبر الواحد ، كالحقوق والحدود . فصار خبر الواحد إنما يقبل في إثبات شرع [ليس له^(٦)] طريق معلوم . ولا يقبل في كثير مما يتعلق بالحكومات على الآخر^(٧) . ويقبل خبر الواحد في إثبات شرع^(٨) ، ثم يتبع ذلك تعليق الحكم على الأعيان^(٩) .

(١) لس : فكالاخبار

(٢) لس : الخلاف فيه

(٣) ل : شهر رمضان

(٤) ل : بالامور وله منها ما

(٥) حذفه ل

(٦) س : إليه

(٧) س : العين

(٨) حذفه ل

(٩) س : الاغيار

ولهذا قبلت الصحابة رضي الله عنها^(١) خبر الواحد في الجدة ؛ وتبع ذلك تعليق حكم على العين^(٢) . ولم يقبلوا^(٣) خبر الواحد في رد الحكم لما تعلق بعين^(٤) .

بَاب

في جواز ورود التعبد بأخبار الآحاد

ذهب أكثر الناس إلى جواز التعبد بالعمل^(٥) به . ومنع آخرون من ذلك . والدليل على جوازه أنه يجوز التعبد بالأخبار المتواترة . فلو امتنع التعبد بأخبار الآحاد ؛ لامتنع ذلك لما به يفارق أخبار الآحاد^(٦) أخبار التواتر . والذي يمكن أن يقال إنها يفرقان^(٧) فيه : شيان : أحدهما أن يقال إن العمل بأخبار^(٨) الآحاد غير معلوم . والآخر أن العمل بها ، وإن كان معلوما ، فانه موقوف على ظن صدق الخبر ؛ وجوب العمل وقبُحُه لا يقفان على الظن .

والذى يفسد الوجه الأول هو أننا نجيز العمل بخبر الواحد بأن يدل دليل قاطع على وجوب العمل به ، إذا تكاملت شروطه . فنكون عند تكامل الشروط عالين بوجوب العمل لمكان الدليل . إذ لا فرق بين أن يقول الله عز وجل : « إذا غلب على ظنكم صدق الراوى ، فاعملوا بخبره » ، [وبين أن يقول : « إذا أخبركم فلان فاعملوا بخبره »^(٩)] ، وبين أن يقول : « افعلوا كذا وكذا » ، في أننا نعلم وجوب الفعل في هذه الأحوال كلها .

وأما الوجه الثانى ، وهو وقوف العمل على الظن ، [فليس يمتنع^(١٠)] .

(١) «عنها» كذا عند ص ، لما ذكرناه من قبل ، أن «الصحابة» حاصل المصدر ، لا جمع صحابي في رأى مؤلفنا

(٢) ل : س : الغير

(٣) ل : لم يميلوا

(٤) س : بنبر ؛ ل : بنيره .

(٥) ل : بالعلم

(٦) ل : ذلك لأنه يفارق

(٧) ل : يفرقان

(٨) ل : أحدهما أن أخبار

(٩) حذفه ل

(١٠) حذفه ل

- لأن الفعل الشرعى إنما يجب لكونه مصلحة . ولا يمتنع أن يكون مصلحة إذا فعلناه ، ونحن على صفة مخصوصة . وكونا ظانين لصدق الراوى صفة من صفاتنا . فدخلت في جملة أحوالنا التى يجوز كون الفعل عندها مصلحة ، واجبا أو محظورا . ولهذا يلزم المسافر سلوك طريق وتجنب آخر إذا أخبر بسلامة ذلك واختلال هذا من^(١) يغلب على ظنه صدقه . ويجب على الإمام القطع والجحد والقتل إذا شهد بالزنا والقتل والسرق شاهدان أو^(٢) أربعة ظاهرهم العدالة .
- وقد فرقوا بين خبر الواحد وبين الشهادة بأشياء . **﴿ومنها﴾** أن الشهادة تقبل^(٣) فيما يجوز فيه الصلح وفيما يتعلق بالدنيا . وليس كذلك خبر الواحد ! الجواب : ان الشهادة مقبولة فيما لا يجوز فيه الصلح كالفروج وإراقة الدماء^(٤) . ويلزمهم جواز التعبد بخبر الواحد في أحكام البياعات وغير ذلك . وهم يابون ذلك . وأما ١٠ امور السدنيا فهى كامور الدين فيما نحن بسبيله ، لأن الوجوب والقبح يدخل كل واحد منهما [فيها^(٥)] . والعبادات الشرعية^(٦) . إنما وجبت وقبحت^(٧) لكونها مصالح فيما يتعلق بالدنيا من القتل وغيره . فاذا جاز أن يجب علينا ما ذكرناه من امور الدنيا بحسب الظن ، جاز ذلك فى الشرعيات . على أننا نقبل الشهادة فى امور شرعية ، كروية الأهلة . على أن الحد أمر ١٥ شرعى ؛ وقد قبلوا فيه شهادة الاثنتين . **﴿ومنها﴾** قولهم : أنتم تقبلون أخبار الآحاد فى إثبات شرع . والشهادة بأن زيدا قتل أو سرق ، ليس يثبت بها شرع^(٨) ! والجواب : انه لا فرق / بينهما . لأننا عند الشهادة نعلم أن قتل المشهود عليه شرع . ودليلنا على ذلك ما دلنا على وجوب العمل بالشهادات . وعند خبر الواحد نعلم أن الحكم^(٩) به شرع^(١٠) . ودليلنا على ذلك ما دلنا على وجوب ٢٠

٥٠/ب

- (١) ل : ما
 (٢) ل : أم
 (٣) لس : إنما تقبل
 (٤) ل : واربعة فى الزنا
 (٥) زاده ح
 (٦) ص : الشرعيات
 (٧) ل : « إنما وقبحت » مع علامة الاضطراب بالهامش
 (٨) سول : شرع فافترقا
 (٩) ح : العمل
 (١٠) ل : شرعى

العمل بخبر الواحد . فلا فصل بينهما إلا أن الحكم يثبت بالخبر في الجملة ؛ وبالشهادة يثبت على عين . وهذا غير قادح في تعلق ^(١) الحكم الشرعي بالظن .
 على أن الغرض باثبات الحكم في الجملة بخبر الواحد تعلق على الأعيان . فإذا جاز إثباته في الأعيان بخبر مظنون ، جاز إثباته في الجملة ؛ لأن الغرض بالجملة الأعيان . على أننا إذا قبلنا شهادة شاهدين على زيد ، وشهادة ^(٢) غيرهما ؛ أو شهادتهما على عمرو وعلى خالد . فقد علقنا الحكم على أعيان كثيرة بخبر مظنون . على أنه يلزمهم أن يقبلوا خبر الواحد في إثبات حكم على شخص واحد . وهم يأبون ذلك . ﴿ ومنها ﴾ قولهم : إنه إنما وجب الحكم عند الشهادة بدليل قاطع . والشهادة شرط . وأتم يجعلون الدليل على الحكم ، هو خبر الواحد ؛ ولا يجعلونه شرطاً ! والجواب : انه لا بد في الحكم بخبر الواحد من خبر الواحد ، ومن الدليل الدال على وجوب العمل به . وتسمية الخبر دليلاً أو شرطاً ، كلام في عبارة . فلا يضرننا الامتناع من تسمية الخبر دليلاً إذا كان الغرض ما ذكرناه . واحتج ^(٣) المخالف بأشياء . ﴿ منها ﴾ أنه لو جاز أن يكون علمنا بما أخبرنا به الواحد عن النبي عليه السلام مصلحة - ونعلم ذلك إذا ظننا صدقه - جاز أن يكون الفعل مصلحة إذا أخبرنا بوجوبه على الله سبحانه من يغلب على ظننا صدقه ، في أن الله تعالى أرسله . ونعلم وجوب ذلك علينا . وما الفرق بين أن يكون الخبر بالمصلحة عن الله عز وجل بلا واسطة أو بواسطة نبي ؟ والجواب : ان من يجوز ورود التعمد الشرعي بالرجوع إلى خبر الواحد ، يقطع على وجوب العمل به . / لأن دليلاً قاطعاً دل على وجوب العمل به . وهو قول الله عز وجل ، ^(٤) قول رسوله ، أو قول الأمة . وقول الأمة لا بد من أن يستند إلى قول الله ^(٥) وقول رسوله . وإنما يكون الأدلة الشرعية قاطعة إذا علمنا صدق الرسول بمعجز . حتى إذا أخبرنا بوجوب العمل بالخبر الواحد ، علمنا وجوب العمل به . وهذا

١/٥١

(١) ل : تعلم
 (٢) ص : شاهده
 (٣) من هنا حذف س أربع أوراق تقريبا
 (٤) ل : أو
 (٥) ل : أو

- لا يتم إذا كان صدق المدعين للنبوة مظنونا غير مقطوع به . فان قالوا : إنما أنتم ما ذكرتم إذا أئزمتناكم أن يكون صدق جميع الأنبياء مظنونا . ونحن إنما نلزمكم أن تعلموا صدق بعض الأنبياء بمعجز ، ونقول لكم : ذلك النبي^(١) إذا أخبركم إنسان : « أن الله أرسله بشرائع » - وظننتم صدقه - فاعملوا^(٢) بها واعلموا^(٣) أنها مصلحة ! الجواب : ان تجوز كذب من أكرمه الله عز وجل .
- بالرسالة من أقوى ما ينفّر عنه . وليس يجوز على الأنبياء ما ينفّر عنهم ، لأن ذلك مفسدة . وليس يجب في غيرهم من التنزيه عن التنفير ما يجب فيهم . ألا ترى أنه لا يلزم على ذلك كون الأمراء والقضاة والشهود مجننين^(٤) ما ينفّر عنهم ، حتى لا يجوز عليهم الكذب ، وإن كانوا ينفذون أحكاما شرعية ، ويحكمون بها ؟ وأيضا فإنه إنما جاز العمل بخبر الواحد إذا غلب على ظننا صدق المخبر . وليس يمتنع أن يغلب على ظننا صدق من أخبر أنه شاهد النبي عليه السلام وسمع منه كلاما كثيرا . إذ مثل ذلك كثير ؛ قد جرت به العادات . ولم تجر العادات بسمع كلام الله عز وجل من غير واسطة ، وما يحصل للنبي عليه السلام من الرئاسة العظيمة التي لا تدانيها رئاسة ، ويدعو الإنسان إلى ادعائها . فاذا اجتمع للعاقل تجوزيه كذب المدعى للنبوة من غير معجزة ، طلبا للرئاسة العظيمة ، مع أنه مخبر بما لم تجر به العادات ، لم يجز^(٥) أن يغلب على ظنه صدقه . وأيضا في^(٦) الاقتصار على ظن صدق^(٧) المدعى للنبوة / أعظم مفسدة لما في النبوة من الرئاسة العظيمة التي يطلبها كل أحد^(٨) . فلو تعبدنا بالأخذ في ذلك بالظن ، لتعمد أكثر الناس التظاهر بالصدق والستر ، لتم له^(٩)

ب/٥١

(١) ل : الشئ

(٢) ل : فاعلوا

(٣) ل : واعلم

(٤) كلمة غير واضحة في الاصلين ، ل : « ينجين » (غير منقوط) ؛ ص : مجننين (بنقطة واحدة فوق الكلمة)

(٥) ل : لم يجب

(٦) ص : صدقه في

(٧) ل : على صدق

(٨) ل : بل احده

(٩) ل : لم

هذه الرئاسة . فيكثر المدعون للنبوة ، الواردون بالشرائع المختلفة . وليس للمخبر مثل هذه الرئاسة ؛ ولا يجب تصديقه بغير الشرائع في كل حال . لأن السنن تنحصر في حياة النبي ، وبعد وفاته بزمان يسير . فما يرد بعد ذلك ، نعلم أنه كذب . وأيضا فإن لزمنا ما ذكره على قولنا في المخبرين ، لزمهم ذلك على قولهم وقولنا في الشهود . لأنهم ينقلون ما إذا حكم به كان الحكم به شرعيا .

ومنها قولهم : لو جاز التعبد بأخبار الآحاد في فروع الشريعة ، جاز التعبد بها في الاصول وفي الأدلة والأخبار . حتى إذا روى لنا الواحد أن أهل اللغة وضعوا اللفظ للعموم ، قبلناه . وإذا أخبرنا الواحد أن زيدا في الدار ، جاز أن نخبر نحن أنه في الدار قطعا ، كما نخبر قطعا بجزب ما أخبرنا^(١) الواحد بوجوبه عن النبي صلى الله عليه ! الجواب : يقال لهم : ما تريدون بالاصول ؟

فان قالوا : الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان ! قيل : قد كان يجوز ورود التعبد بأخبار الآحاد فيها . ولا يكون حينئذ من^(٢) الاصول . لأن اصول الشريعة هي^(٣) ما لا يكون العلم بوجوبها متعلقا بظن^(٤) . وإن قالوا : نريد بالاصول توحيد الله وعدله ! قيل : لو^(٥) قبلنا أخبار الآحاد في ذلك ، لقبلناها^(٦) في الاعتقادات . وذلك لا يجوز . لأن الواحد إذا أخبر عن النبي صلى الله عليه :

« أن الله لا^(٧) يُرَى » ، لم يعلم أن النبي عليه السلام قال ذلك ، فلا يعلم أن الله لا يُرَى . لأننا غير عالمين بدليله . وإذا لم نكن عالمين بأنه لا^(٨) يُرَى ، واعتقدنا ذلك ، لم نأمن كون اعتقادنا جهلا . وكل اعتقاد [لا يؤمن كونه جهلا ، فهو قبيح . وأما فروع الشريعة ، فليست اعتقادات . فيكون المقدم عليها مقديما على اعتقاد^(٩)] لا يأمن كونه جهلا . بل هي أعمال . / فان قيل :

(١) ل : اخبر به

(٢) ل : لا يكون حقيقة في

(٣) ل : هو

(٤) ل : بين

(٥) ل : ان

(٦) ص : لقبلناه

(٧) ل حذف كلمة « لا »

(٨) ل حذف كلمة « لا »

(٩) حذفه ل

- أستم عند خبر الواحد تعلمون وجوب الفعل عليكم ؟ فقد أقدمتم^(١) على اعتقاد أيضا ! قيل : إنا نأمن^(٢) كون ذلك الاعتقاد جهلا ، لأنه قد دل عليه دليل قاطع . [وهو ما دل على وجوب المصير إلى أخبار الآحاد . فان قيل : فهلا جاز أن يدل دليل قاطع^(٣)] على قبول خبر الآحاد في الرواية وغيرها ؟ فتعتقدون ذلك ، وتأمنون كون اعتقادكم جهلا ! قيل : إنا لا نجوز ذلك .
- لأن كون الباري تعالى غير مرئي أمرٌ حاصل في نفسه ، لا يحصل بحسب ظننا . فلم يجب ، إذا ظننا صدق الراوي ، أن يكون تعالى غير مرئي . وإذا لم يجب ذلك ، لم يجوز أن يدل دليل قاطع على كونه كذلك إذا ظننا صدق الراوي أنه سمع النبي عليه السلام يقول : « إن الله سبحانه لا يُرى » ، وكون العمل^(٤) مصلحة ، يجوز أن يقف على أن نفعه ونحن^(٥) على صفة : وهو كوننا ظانين ١٠ صدق الراوي . وإذا جاز أن تكون مصلحتنا أن نفع الفعل ونحن^(٦) نظن صدق الراوي لوجوب الفعل ، جاز أن تدل دلالة قاطعة على وجوب ذلك علينا عند ظننا . فإذا دلت على ذلك ، علمنا وجوب ذلك الفعل علينا ، وأخبرنا قطعا عن وجوبه علينا . فان قيل : فيجب ، إذا أخبركم عن النبي عليه السلام « بأن الله لا يُرى » [من يغلب على ظنكم صيدقه ، أن تظنوا أن الله لا يُرى^(٧)] ١٥ وتقتصروا على ذلك ! قيل : لئن^(٨) جاز الاقتصار على الظن في التوحيد والعدل والصفات ، لجوزنا ورود التعبد بالاقتصار على الظن في ذلك . ولكن لا نجوز الاقتصار على الظن في ذلك . وهذا السؤال إنما يلزم على القول بأن خبر الثقة غير^(٩) الظن . وهذا يوافقنا عليه خصوصتنا . فان كان السؤال لازما لنا ، فهو لازم لهم أيضا . ولا جواب عنه إلا ما ذكرناه من أنه لا يجوز الاقتصار في ٢٠

-
- (١) ل : أفدمت
 (٢) ل : لم نأمن
 (٣) حذفه ل
 (٤) ل : الامر
 (٥) ل : يجب
 (٦) ل : بما
 (٧) حذفه ل
 (٨) ل : لو
 (٩) ل : يتم

- التوحيد والعدل على الظن ، دون العلم^(١) . وما ذكرناه هو الجواب عن الأخبار .
 لأن زيدا إذا أخبرنا بأن عمرا في الدار ، وظننا صدقه ، لم نأمن أن لا يكون
 / في الدار . لأن كونه في الدار ليس مما يحصل بحسب ظننا . بل هو أمر في
 نفسه ، كذلك ظنناه أم لم نظنه . فخبرنا قطعا عن أنه في الدار خبر لا نأمن
 من كونه كذبا ، فقبح^(٢) . فان أخبرنا بحسب ظننا جاز ، لأننا نأمن كونه
 كذبا . فان قيل : أيجوز أن يقول لكم النبي صلى الله عليه : « إذا ظنتم صدق
 من أخبركم بشيء ، فهو كما أخبركم » ؟ قيل : لا يجوز ذلك . لأنه لا يجوز
 اتفاق الصدق في خبر كل من ظننا صدقه . ولا يجوز أيضا أن يقول : « إذا
 أخبركم زيد بشيء ، وظنتم صدقه ، فهو صادق » ، لأنه لا يجوز أن يتفق
 الصدق والصواب في كل^(٣) ما ظنناه . ويجوز أن يقول : « إذا أخبركم زيد
 بامور يسيرة - وعينها - وظنتم صدقه ، فهو كما أخبركم » . لأنه يجوز أن يتفق
 الصدق والصواب فيما نظنه إذا كانت أشياء يسيرة . نحو أن يقول : « إذا أخبركم
 [زيد^(٤)] عن النبي صلى الله عليه بأن الله لا يُرى » أو قال : « إذا أخبركم
 مخبر عن النبي صلى الله عليه بأن^(٥) الله لا يُرى ، وظنتم صدقه عن النبي عليه
 السلام ، فهو كما أخبركم » . أو يقول : « إذا أخبركم زيد بأن النبي عليه
 السلام قال : إن الله لا يُرى ، فهو صادق » . وإذا قال ذلك ، انتقلنا عن
 ظننا إلى القطع . وجاز أن نخبر عن ذلك قطعا . فأما إذا أخبرنا الواحد عن
 أهل اللغة : « أنهم وضعوا لفظا للعموم » ، فانا لا نقطع على ذلك . لأن كونهم
 واضعين له ليس مما يحصل بحسب الظن . فهو بخلاف كون الفعل مصلحة .
 ويجوز أن نظن أنهم وضعوا ذلك للعموم ، وأن يتعبدنا الله سبحانه بالاستدلال
 بذلك اللفظ على الشمول في^(٦) الفروع الشرعية . ﴿ ومنها ﴾ قولهم : لو جاز التعمد
 بخبر الواحد في الفروع ، جاز التعمد به في نقل القرآن ! الجواب : أنهم جمعوا

(١) ل : الغلبة
 (٢) ل : لقع
 (٣) ل : جميع
 (٤) حذفه ل
 (٥) ص : ان
 (٦) ل : و

- بين الموضوعين بغير علة . ثم إن القرآن المنقول بالآحاد إما أن يظهر فيه الإعجاز ، وإما أن لا يظهر فيه الإعجاز . فإن لم يظهر فيه الإعجاز ، جاز أن نعمل بما تضمنته من عمل إذا نُقل / إلينا بالآحاد . ولهذا^(١) نعمل بمثل ما ينقل من قراءة عبد الله بن مسعود رحمه الله . وما يظهر فيه الإعجاز ، فهو حجة للنبوة . ولا يكون حجة إلا وقد علم أنه لم يعارض في عصر النبي عليه السلام مع سماع أهل العصر^(٢) له . ولا يعلم ذلك إلا وقد تواتر نقل ظهوره في ذلك العصر . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن الشرعيات مصالح . والواحد يجوز أن يكذب فيما يُخبر به من فعل أو ترك . ولا نأمن أن يكون ما تضمنته خبره مفسدة ! وقد أجاب قاضي القضاة رحمه الله عن ذلك في «الشرح» و «الارس» ، فقال : إن الذي لا بد منه في الواجب الشرعي ، كونه مصلحة ، مدلولاً عليه ، إما بعينه وإما بصفته . فإذا قامت الدلالة على وجوب العمل عند خبر الواحد ، وظننا صدقه ، علمنا أن العمل صلاح لنا . كما^(٣) نعلم أن قطع اليد صلاح عند البيعة . وهذا لا يعترض قول المخالف إن الراوي إذا جاز عليه الكذب ، لم نأمن أن يُخبر^(٤) بالمفسدة . ومتى ثبت للمخالف هذا ، كان له أن يقول : لا يجوز أن تدل دلالة على ما ذكرتم . فإن قلتم : قيام الدلالة على العمل بما ظنناه يدل على صدق الخبر ! قيل لكم : فيجب أن تقطعوا على صدقه . ولئن جاز ذلك ، ليجوز أن تدل دلالة على أن نحكم ما نريده ، فنعلم^(٥) أن كل ما نريد الحكم به فهو صواب . فإن قلتم : لا يجوز أن يتفق ذلك في كل ما نريده ! قيل لكم : ولا يجوز أن يتفق الصواب في كل ما نظن صدق الراوي فيه . فأما ما ذكره من الحكم عند البيعة^(٦) فهو نقض لما اعتلوا به . لأنه يجوز أن يكذب الشهود ، فنقطع يدا لا يستحق قطعها . والجواب عن الشبهة هو أن الفعل قد يكون صلاحاً إذا فعلناه ونحن على حالة مخصوصة . ولا يمتنع أن يكون ،

(١) ل : على هذا

(٢) ل : عصره

(٣) ل : صلاح لما كنا

(٤) ل : نخبرنا

(٥) ل : ليعلم

(٦) ل : الله

متى ظننا صدق الراوي أو كنا ممن يجوز أن يُظنّ صدقه لأمانة صحيحة ،
فصلحتنا^(١) أن نفعل ما اقتضاه الخبر ، صدق الراوي أو كذب . كما تقوله في
الحكم / عند البيّنة . وإذا لم يمتنع ذلك ، لم يجب ما قالوه من أن تجوز^(٢) كذب
الراوي يلزمه تجويز كون الفعل الذي رواه مفسدة . كما لا يلزمه مثله في البيّنة .
فان قالوا : ليس يخلو ظنكم صدق الراوي إما أن يكون طريقا إلى المصلحة
أو شرطا في كون فعلكم مصلحة ؟ فان كان طريقا ، وقتّم : « لا يجوز أن
يخطئ » ، فقد جعلتم الظن علما ؛ ولزمكم قبول خبر الواحد في الاعتقادات .
وإن جوّزتم أن يخطئ الظن ، لم يجز كونه طريقا إلى القطع . على أن ما فعلتموه
مصلحة . ولئن جاز أن يكون طريقا إلى ذلك مع جواز كونه خطأ ، جاز أن
يكون طريقا إلى الاعتقادات ، وجاز ورود التعبد به فيها . وإن جعلتموه شرطا ،
يصير الفعل عنده مصلحة . فلم لا يجوز^(٣) كون الفعل مصلحة إذا ظننا كذب
الراوي له ، وإذا اشتبهنا فعله ، وإذا اخترناه ، وأن يرد التعبد بذلك ؟ قيل :
قد أجاب قاضي القضاة رحمه الله ، فقال : يجوز كون هذه الأشياء أسبابا
يجب عندها الفعل^(٤) على ما ذكروه . ونحن نجيب عن ذلك بأننا إنما جوّزنا
أن يكون الفعل مصلحة عند حالة من حالاتنا . ثم بيّنا : إن ظننا صدق الراوي
مما يشهد^(٥) العقل بجواز كونه شرطا في المصلحة ، بما ذكرناه من التصرف في
الأسفار^(٦) ، والحكم بالبيّنات . وكما أن العقل بذلك شاهد ، فهو شاهد بأن
ما ذكرتموه لا يكون شرطا في وجوب الفعل . ألا ترى أن المسافر إذا خاف في
سفره ، فخبره بعض من يظن صدقه بسلامة بعض الطرق وفساد غيره ، فانه
يجب عليه أن يعمل على ما ظنّه صلاحا ، دون ما ظن فيه الفساد . ولو ظن
كذب المخبر بأمانة ، لم يجز أن يعمل على خبره . ولا يجوز له ، مع اشتباه
الطرق عليه وخوفه ، أن يعمل على شهوته واختياره من غير أمانة . على أن القول

(١) ل : يصلحنا

(٢) ل : تجوز

(٣) ل : فلم يجوز

(٤) ل : أسبابا لخبر عند الفعل

(٥) ل : يشهد به

(٦) ل : الاسفار

- بأنه : « ينبغي ان يعمل الإنسان بما يشتهي / ويختاره » ، إسقاط للتكليف . لأنه كأنه قيل له : « افعَلْ ما تختاره ، دون ما لا تختاره » ؛ ونحن إنما نتكلم في تكليف على صفة هل يحسُن أم لا . وقصد السائل أن يلزمنا على هذا التكليف تكليفاً آخر على صفة اخرى . وليس غرضه إلزامنا إسقاط التكليف . فقد بان أنه لم يلزمنا ما قصد إلزامنا^(١) . فان قالوا : يجوز أن يقال للإنسان : « إذا اخترت الفعل ، أو اشتيته ، فلم يصرفك صارف ، فقد وجب عليك فعله ما دمت مريداً له . وإن لم تكن مختاراً له ، قاصداً إليه ، لم يجب عليك فعله » ! قيل : لا يجوز ذلك . لأنه ، والحال هذه ، لا بد من كونه فاعلاً . فإيجاب ذلك لا يصح . ﴿ ومنها ﴾ قولهم : إن أخبار الآحاد قد تتعارض ، ولا يمكن العمل بها . فلو جاز التعبد بها ، لجاز التعبد بما لا يمكن العمل به .^{١٠}
- الجواب : انه ليس كل تعارض^(٢) يمنع من العمل بالخبر . بل قد يعمل ، مع التعارض ، على ما يترجح من^(٣) أحد الخبرين على الآخر . كما يعمل المسافر في طريقه على ما يترجح من إحدى الأمارتين . ويمكن أن يعمل بالخبرين ، إما على الجمع وإما على التخيير . فان لم يمكن ذلك ، فقد أمكانه^(٤) يمنع من التعبد بما^(٥) فيه هذا التعارض ، المانع من العمل ، غير مانع من التعبد بما^{١٥} يمكن العمل به مما لا تعارض فيه . وما ذكره متقضى بالعمل بالبينات والأمارات للمسافر . لأنها قد تتعارض^(٦) .

(١) ص : « الزماناه » [لعله : إلزامنا به]

(٢) ل : معارض

(٣) ل : به من

(٤) ل : فقد أمكانه

(٥) ل : يمنع التعبد ما هو

(٦) إلى هنا حذف س

بَاب

في^(١) التعبد بخبر الواحد

اختلف مجيزو^(٢) ورود التعبد بأخبار الآحاد في الشرعيات . فمنهم من قال : قد ورد التعبد بها . ومنهم من قال : لم يرد بها . واختلف هؤلاء : فمنهم من قرن إلى قوله : « لم يرد التعبد بها » أن قال : « قد ورد التعبد بأن لا يعمل بها » . ومنهم من اقتصر على أن التعبد لم يرد بها . واختلف من قال بورود التعبد بها : فقال قوم : [العقل يدل على التعبد بها . ومنهم من قال :^(٣) العقل لا يدل على ذلك .

- ١٠ / والدليل على وجوب العمل بأخبار الآحاد هو أن العقلاء يعلمون بعقولهم وجوب العمل على خبر الواحد في العقليات . ولا يجوز أن يعلموا وجوب ذلك أو حسنه بعقولهم ، إلا وقد علموا العلة التي لها وجب ذلك أو حسن . ولا علة لذلك إلا أنهم قد ظنوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل . وهذا^(٤) موجود في خبر الواحد الوارد في الشرعيات . فوجب العمل به . يبين ما ذكرناه أنه معلوم بالعقل وجوب التحرز من المضار ، وحسن اجتناب^(٥) المنافع . فإذا ظننا صدق من أخبرنا بمضرة إن لم نقصد ، أو لم نشرب الدواء ، أو إن سلكتنا في سفرنا طريقا مخصوصا ، أو لم نقم من تحت الحائط ، فقد ظننا تفصيلا لما علمناه في الجملة من وجوب التحرز من المضار . وقد علمنا في الجملة وجوب الانقياد للنبي صلى الله عليه فيما يخبرنا به من مصالحنا ووجوب^(٦) التحرز من المضرة في^(٧) تجنب المصالح . فإذا ظننا بخبر الواحد أن النبي عليه السلام قد دعانا إلى الانقياد له في فعل أخبر أنه مصلحة ، وخلافه مفسدة مضرة ، فقد ظننا

- (١) ل : في ورود
 (٢) ل : نخبروا
 (٣) حذفه ل
 (٤) ل : هذا خبر
 (٥) ل : اختلاف
 (٦) ل : او وجوب
 (٧) ل : و

تفصيلاً لِمَا علمناه في الجملة . وإنما قلنا : إن العلة ما ذكرناه ، لأن الحكم يحصل عنده ، وينتفى عند انتفائه . لأننا^(١) إذا علمناه في الجملة وجوب التحرز من المضرة ، وظننا بالخبر أن علينا في الفعل مضرة ، ولم يمكن العلم ، وجب علينا تجنبه ، وإن أزلنا عن أنفسنا اعتقاد ما عدا ذلك . وإذا رجعنا إلى عقولنا ، وجدناها تتبع تجنب هذا الفعل لهذه الجملة التي ذكرناها ، ولو لم يحصل لنا العلم بوجوب دفع المضار في الجملة ، أو حصل ذلك ولم نظن أن علينا في الفعل مضرة ، لم يجب علينا تجنبه . وكذلك لو ظننا ذلك وأمكنتنا تحصيل العلم . فعلمنا أن العلة ما ذكرناه .

إن قيل : بل العلة في الأصل . ظننا المضرة في امور الدنيا ؛ وليس كذلك

- ١٠ / ٥٥ خبر الواحد في الشرعيات ! / قيل : إن ما ذكرتموه ، وإن كان من امور الدنيا ، فهو من امور الدين . لأن التحرز من المضار واجب في العقل . وما وجب في العقل فهو من الدين . فان قالوا : إن خبر الواحد في امور الدنيا وارد فيما نعلم جملة عقلا ؛ وليس كذلك خبر الواحد في الشرعيات ! قيل : لا فرق بينهما ، لأن خبر الواحد في الشرعيات وارد بتفصيل الانقياد للنبي صلى الله عليه ، والتزام أمره ، والتحرز من مضار [المخالفة وهذا معلوم بالعقل والشرع كما يعلم التحرز من مضار^(٢)] الدنيا بالعقل والشرع . وأيضا فلو ثبت أن وجوب التحرز من مضار الدنيا معلوم بالعقل^(٣) فقط ، والتحرز من مضار الشرعيات معلوم بالشرع فقط ، لكان ذلك اختلافا في طريق العلم بالوجوب ؛ وذلك غير مؤثر فيما يقبل من أخبار الآحاد . وإنما الذي يجوز أن يؤثر في ذلك : هو أن يقال : إن الشرعيات مصلح ؛ والخبر^(٤) الواحد يجوز أن يكون كذابا^(٥) . فلا نأمن أن يكون ما نقله مفسدة . وسنتكلم في ذلك إن شاء الله .

إن قيل : إنما وجب قبول خبر الواحد في العقليات ، لأنه لا يغلب على الظن وصول المضرة إذا قبلناه . بل يغلب على الظن وصولها إذا لم نقبله . وليس

(١) ل : لأنه
 (٢) زاده لس
 (٣) ل : النقل
 (٤) ل : الخبر
 (٥) لس : كاذبا

كذلك الشرعيات . لأنه ليس^(١) يغلب على ظننا وصول المضرة إذا لم نقبل خبر الواحد . بل لا نأمن أن يؤاخذنا المتعبد لنا ، إذا قبلنا خبر الواحد ! والجواب : ان كلامنا في خبر من نظن صدقه لدينه وأمانته . وقد بينا أن خبر من هذه سبيله في الشرعيات يساوي خبره في العقليات . وذلك يقتضى أن يغلب على ظننا وصول المضرة إلينا ، إن لم نقبل خبره ؛ ويؤمننا من مواخذه المتعبد إذا قبلناه . ويقضي^(٢) القطع على مواخذه إذا لم تقبله .

٥ إن قيل : إنما قبلنا خبر الواحد في العقليات ، لان العادة قد جرت^(٣) / بتزول المضار والمنافع . فاذا غلب على الظن وصول المضرة ، لزمت التحرز منها ! ب/٥٥
١٠ قيل : وقد جرت عادة الشرع بالزام العبادات . ولا يمتنع في العقل إيداع ذلك الواحد ، وأن تكون المصلحة أن يرد التعبد به كما لا يمتنع أن يرد التحرز من المضرة من جهة واحد . فاذا لم يمتنع ذلك ، جرى خبر الواحد في الشرعيات مجراه في العقليات .

١٥ فان قيل : الفرق بين الشرعيات والعقليات أن الشرعيات يمكن فيها طريقة تقتضى^(٤) العلم ، نحو الرجوع إلى كتاب الله ، وسنة نبيه عليه السلام ، والإجماع ، والبقاء على حكم العقل . فلم يجوز الرجوع إلى الظن . وليس كذلك الامور العقلية من امور الدنيا ، لأنه يتعذر فيها طريقة معلومة ؛ فجاز الرجوع إلى الظن ! قيل : إنه إذا كان في المسئلة كتاب ، أو سنة مقطوع بها ، أو إجماع بخلاف خبر الواحد ، ولم يكن الخبر مخصصا ، فانا لا نعدل إليه عن هذه الأدلة . ومسلتنا مفروضة في خبر واحد تخالف^(٥) ما ذكرتموه . وأما البقاء [فيمكن في ٢٠ العقليات وفي الشرعيات . لأن الأصل في العقل أن لا يجب علينا إيلاام أنفسنا بفصد وشرب دواء ومسير في طريق مخصوص . فاذا لم يجوز البقاء^(٦)] على حكم

(١) ل : لا

(٢) ل : يقتضى ؛ س : يقضي (غير منقوط)

(٣) تكرر كلمة « العادة » بعده سهوا في ص

(٤) ل : يفضى الى

(٥) ص : لا تخالف

(٦) زاده لس

العقل في هذه الأشياء ، إذا أخبرنا بالمضرة في تركها من نطق^(١) صدقه ، علمنا أن البقاء على حكم العقل ليس بدليل قاطع مع الظن لصدق المخبر . فبطل قول المخالف : « إن ذلك دليل قاطع مع خبر الواحد » .

وقد أجاب قاضي القضاة رحمه الله عن قياس خبر الواحد في الشرعيات

- على قبوله في العقلية والمعاملات : بأن^(٢) المعاملات مبنية على غالب الظن ، والشرعيات مبنية على المصالح ؛ فإذا لم نأمن كذب المخبر ، لم نأمن أن يكون فعلنا ما أخبرنا به مفسدة . والجواب : أن قوله^(٣) : « إن المعاملات مبنية على غالب الظن » هو الحكم الذي طلبنا علته ؛ وقسنا بها / خبر الواحد في الشرعيات على المعاملات . فلا ينبغي أن يفرق بينهما بسذلك . لأننا نكون قد فرقنا بين المستلثين بنفس الحكم والمصالح ، وإن كانت معتبرة في الشرعيات . فالمضار والمنافع هما الاعتباران في العقلية والمعاملات . لأننا إنما ننحو بما نفعله نحو المنافع والخلاص من المضار ، كما أننا ننحو بالشرائح تحصيل المصالح . ولأجلها وجبت . فإذا قام غالب الظن في المنافع والمضار العقلية مقام العلم ، مع تجوز كذب المخبر ، فكذلك غالب الظن بصدق المخبر في الشرعيات . ولو جاز أن لا يقبل خبر الواحد في الشرعيات لجواز^(٤) كذب المخبر ، فيكون ما أخبر به مفسدة ، جاز أن لا يقبل خبر الواحد في العقلية لجواز كذب المخبر . فيلحقنا المضرة في اتباعه ، ونخلص منها بمخالفته . على أن قوله : « لا نأمن أن يكون المخبر كاذباً ، فنكون باتباعه فاعلين للمفسدة » يبيح المنع من ورود التعبد بقبول خبره^(٥) . لأن فعل ما لا نؤمن من كونه مفسدة قبيح . فان قال : قيام الدلالة على التعبد به^(٦) دلالة على أن المصلحة هي اتباع ما ظنناه من صدقه لا غير ! قيل : فاذن يجوز أن تكون المصلحة هي فعلنا ما ظنناه من صدق المخبر . فلم قطعتم على أن المصلحة قد تكون غير ما فعلناه ؟ فان قالوا : نحن ، وإن

١/٥٦

(١) ل : ننكر

(٢) ل : فان

(٣) ل : « قولنا » (مع علامة الاضطراب بالهامش)

(٤) ل : لجاز

(٥) ل : التعبد بخبر الواحد

(٦) ل : على المتعبد

جوّزنا أن نكون علمنا^(١) بحسب ما ظننا^(٢) من صدق الراوى هو المصلحة ، فانا لانعلم ذلك إلا بتعبد شرعى ! قيل : فكأنكم فصلتم بين خبر الواحد في الشرعيات وبينه في العقليات ، بأن^(٣) العقليات يعمل فيها على الظن من غير تعبد شرعى ؛ والشرعيات لا يعمل فيها على الظن إلا بتعبد^(٤) . وهذا هو نفس المسئلة . فقد فصلتم بين المسئلتين بنفس الحكم ، لا بالعللة المفرقة^(٥) بينهما . على أنه إن جاز أن يقال : « إن قيام الدلالة الشرعية على قبول^(٦) خبر الواحد يدلنا^(٧) على / أن المصلحة ليست [إلا العمل^(٨)] بما ظنناه من صدق الراوى » ، جاز أن يقال : « قياس^(٩) الذى ذكرنا^(١٠) هو دليلنا على أن المصلحة ليست إلا العمل بما ظنناه من صدق الراوى » .

ب/٥٦

وأجاب أيضا بأن العمل على غالب الظن في دفع المضار في الدنيا هو الأصل للعمل على العلم بدفع المضار . لأن امور الدنيا المستقبلية غير معلومة ؛ وإنما هي مظنونة . وليس يمكن أن يقال : إن امور الدين^(١١) المظنونة هي الأصل لامور^(١٢) الدين المعلومة . وهذا لا يصح . لأنه فرق لا يوثر في وجه الجمع الذى ذكرناه . لأنه ليس يجب ، إذا أشبه^(١٣) الظن^(١٤) [لامور الدين الظن^(١٥)] لامور الدنيا في وجوب العمل عليها^(١٥) ، أن يشتبه في كل وجه . بل لا يمتنع أن يجب العمل عليهما ، ويكون العمل على [غالب^(١٦)] الظن في الدنيا أصلا للعمل

-
- (١) س : علمنا
 (٢) لس : ظنناه
 (٣) ل : فان
 (٤) لس : بتعبد شرعى
 (٥) ل : للفرقة
 (٦) ل : قول
 (٧) ل : بدليل
 (٨) حذفه ل
 (٩) ل : يقال قياسا ؛ س : نقول قياسا
 (١٠) لس : ذكرناه
 (١١) ل : الدنيا
 (١٢) ل : لا امور
 (١٣) ل : ليس
 (١٤) حذفه ل
 (١٥) س : عليها
 (١٦) حذفه ل

على العلم في امور الدنيا ؛ وللعمل^(١) على الظن^(٢) في امور الدين أصلا بنفسه .
 دليل . قال الله سبحانه^(٣) : « فلولاً نَقَر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون » . فتعبّدنا
 بقبول خبر كل طائفة خرجت للتفقه ، ثم أنذرت قومها . وهذه صفة خبر
 الواحد . يبيّن ذلك أنه سبحانه أوجب على كل فرقة أن تخرج منها طائفة ؛
 والثلاثة فرقة . فوجب أن تخرج منها طائفة ؛ والطائفة من الثلاثة^(٤) واحد أو
 اثنان . فاذا خرجا لسماع الأخبار وتدبرها ، فقد خرجا للتفقه في الدين . فاذا
 رجع من هذه سبيله ، فأخبر قومه بوجوب عبادة وحذرهم من تركها ، فقد
 أنذر قومه . فاذا كنا متعبّدين بالرجوع إلى قوله ، كنا متعبّدين بذلك ،
 وإن لم نخرج لهذا الغرض . لأن أحدا لم يفصل بين الموضوعين .

١٠ إن قيل : لم قلتم أن الآية تدل^(٥) على التبعّد بالرجوع إلى قول الطائفة ؟
 قيل : إنما^(٦) تعبّدنا بانذار قومها ، لكي يحذر . [فتعبّد^(٧)] قومها بالحذر .
 وليس يخلو^(٨) ، إذا / أخبرتم الطائفة بوجوب فعل أو تحريمه ، إما أن يلزمها
 المصير إلى قول الطائفة^(٩) ، أو يلزمها الإمساك عما كانت عليه من فعل أو
 ترك ، أو أن يخرج جماعتها ، أو من يقوم بالحجة بنقله إلى الآفاق لاستبانة
 الخبر . والقسم الأول هو قولنا . والثاني يرجع إليه ، لأننا إن كنا نشرب النبيذ
 فخبّرنا الطائفة بتحريمه ، فيجاب إمساكنا عن شربه هو تحريم شربه . وإن
 كنا تاركين لبعض الصلوات ، فأخبرونا^(١٠) بوجوبها ، فوجب إمساكنا عن

١/٥٧

(١) اضطراب في الاصول ؛ كذا في ص بعد ما زاد الكاتب جملة عند التصحيح ؛ وبدل
 كلمة « للعمل » ل : « وعلى العلم في امور الدين ويكون العمل » ، وبدل عين الكلمة عند س :
 « وعلى العمل على الظن في امور الدين ويكون العمل »

(٢) لس : العلم
 (٣) القرآن ٩ / ١٢٢
 (٤) ل : الثلاث
 (٥) ل : ان الاحد لا يدل
 (٦) لس : لانه
 (٧) حذفه ل
 (٨) ل : فليسوا
 (٩) ل : الطائفة الاخرى
 (١٠) ل : فانخبروها

الإخلال بها هو إيجاب فعلنا^(١). فبان^(٢) رجوع هذا القسم إلى القسم الأول ، بخلاف ما ظنّه بعضهم . وإن وجب على جماعتنا ، أو على أكثرنا ، الخروج من الأوطان إلى الآفاق ليعلموا صحیح الحديث من باطله ، لم يصح بالإجماع^(٣) . لأن أحدا من الامة لم يوجب على أهل القرى في عصر النبي صلى الله عليه وعصر من بعده أن يخرجوا ، أو أكثرهم ، إذا لم تقم الحجة بنقل الطائفة إليهم ، ويتركوا بلادهم كلها سمعوا بخبر يتضمن فعلا شرعيا . وذلك يؤدي إلى أن لا يستقروا في بلادهم قبل استقرار السنن .

إن^(٤) قيل : قولكم « إن المذكور في [الآية^(٥)] هو خبر الواحد » باطل من وجوه . ﴿منها﴾ أنه عز وجل تعبد^(٦) من كل فرقة طائفة بالتفقه والإنذار لقومهم . وهم مجموع الفِرَق . لأن مجموع الطوائف هم قوم الفِرَق . فلا يمتنع أن يكون مجموع الطوائف من يتواتر الخبر بنقلهم ! الجواب : انه لا يجوز أن يكون أراد^(٧) مجموع الطوائف ينذر كل فرقة . لأنها لم يكن عند كل طائفة [فرقة^(٨)] فتكون راجعة إليها . وقوله^(٩) : « ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم » يدل على أنهم كانوا عندهم . وهذا إنما يتم في كل فرقة مع طائفتها . ﴿ومنها﴾ أن قوله^(١٠) « ليتفقها في الدين ولينذروا » [يدل^(١١)] على أنه أراد الإنذار بالفتوى ، دون الخبر ! الجواب : ان كثيرا ممن يمنع من العمل بخبر الواحد ، / يمنع العامي من الأخذ بالفتوى . وأيضا فان التفقه يكون بسماع الأخبار والتدبر لها . وقد كان التفقه هكذا في الزمن الأول . وهذه الحال يتم معها الإنذار بالفتوى وبالإخبار

٥٧/ب

-
- (١) ل : فعلها
 - (٢) ل : فان
 - (٣) ل : الاجماع
 - (٤) من هنا حذف س
 - (٥) حذفه ل
 - (٦) راجع القرآن ١٢٢/٩
 - (٧) ل : ان
 - (٨) حذفه ل
 - (٩) القرآن ١٢٢/٩
 - (١٠) القرآن ١٢٢/٩
 - (١١) حذفه ل

- فإذا لم يفصل الله سبحانه الإنذارين ، كان محمولاً على كل واحد منهما . كما أنه لو قال « ولتضربوا » ، كان شائعاً في الضرب بكل خشية ، وعلى كل وجه من الشدة واللين . على أنه لم يفصل بين أن يكون قومهم^(١) مجتهدين أو غير مجتهدين . والإنذار بالفتوى إنما يلزم قبوله غير^(٢) المجتهد . فوجب صرف الكلام إلى الإخبار ، لأنه الذي لا يختلف فيه المجتهد وغير المجتهد . إن قيل : قوله^(٣) « ليتفقها في الدين » يدل على أنه ليس في الطائفة مجتهد . إذ لو كان فيها مجتهد ، لما كان يجب على بعضها أن ينفر للتفقه ! الجواب : ان العبادات في عصر النبي عليه السلام كانت تتجدد حالا فحالا ، ويرد نسخها بعد ثبوتها . فحصول المجتهد في الطائفة لا يغني عن أن ينفر منها من يسمع ما يتجدد من السنن المبتدأة والناسخة . وكذلك الأعصار المقاربة لعصر النبي عليه السلام قبل استقرار السنن وانتشارها ، لجواز^(٤) أن تكون في غيرها من الطوائف من السنن ما لم تبلغها . ومنها^(٥) ان قوله « ليتفقها في الدين ولينذروا قومهم » يحتمل التفقه في الاصول وإنذار قومهم ليحذروا . وليس هذا من خبر الواحد في الشرعيات بسبيل ! الجواب : ان الاستفادة من التفقه في العادة التفقه في الفروع . على أنه إن كان المراد بالاصول ههنا التوحيد والعدل ، فالخاطر يجوز^(٦) من ترك النظر فيهما . وليس يحتاج في الحذر من تركها إلى السفر^(٧) . وإن كان المراد بها اصول الشريعة كالصلوات الخمس ، فذلك عندنا لازم بالآحاد في ابتداء الشريعة . لأن الواحد إذا أخبر أهل اليمن بأن الصلوات قد^(٨) أوجبها النبي عليه السلام ، / لزمهم . وتكون من الفروع حتى يتواتر نقلها . وعلى هذا جرى الأمر في تحول أهل قبا عن القبيلة .
- ١٥ إن قيل : لو كان المراد بالآية خبر الواحد ، لما دلت على وجوب العمل

١/٥٨

٢٠

-
- (١) ل : فرقمهم
(٢) ل : عن
(٣) القرآن ٩/١٢٢
(٤) ل : نحو
(٥) القرآن ٩/١٢٢
(٦) ل : يحوف
(٧) ل : السمي
(٨) ل : الخمس قد

به من وجهين: ﴿أحدهما﴾ أنه لا يمتنع أن يجب الإنذار على من خرج للفقهاء، ولا يجب على المنذر العبول؛ كما يجب على الشاهد أن يشهد ولا يجب على الحاكم أن يحكم بشهادته. ويجب على كل واحد من المتواترين أن يخبره^(١)، ولا يجب على السامع أن يقول على خبره وحده فيما طريقه العلم. ويجب، على من خوَّف بالقتل إن لم يدفع ماله، أن يدفعه. ويقبح من الخوَّف أخذه. قيل: إنا لم نستدل على وجوب المصير إلى الإنذار بوجوب^(٢) الإنذار. وإنما استدللنا بقوله عز وجل^(٣) «لعلهم يحذرون». وذلك إما أن يكون تعبدًا بالحذر، أو إباحة له. وأتى الأمرين كان، فقد بطل مذهب الخصم. إذ قد بينا أن الحذر لا يكون إلا بالرجوع إلى موجب الخبر. ﴿والوجه الآخر﴾ قولهم: يجوز أن يكون أوجب على من نذر الإنذار، لكي يحذر من سماعه إذا انضاف إلى المنذر غيره حتى^(٤) يتواتر إنذارهم وإخبارهم! قيل: فاذن إنما يحذرون عند تواتر الخبر، لا عند إنذار من نذر منهم للفقهاء. والآية تقتضي أن يحذروا عند إنذاره ولأجله. كما أن الإنسان إذا قال لغيره: «جالس الصالحين لعلك تصلح»، أفاد ذلك كون مجالستهم سبباً لصلاحه، لا غير. لأنه ما علق صلاحه إلا به. فكذلك قوله^(٥): «ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون». ^(٦)

دليل: أجمعت الصحابة على العمل بخبر لا يقطع على^(٧) مغيبه. لأنه لما اشتبه عليهم الغسل من التقاء الختانين، رجعوا إلى أزواج النبي عليه السلام. وطلب أبو بكر عليه السلام^(٨) الحكم في الجدة؛ ورجع في توريثها إلى خبر المغيرة^(٩). ونقض قضية قضاها بخبر رواه بلال^(١٠). وقال عمر:

- (١) ل: يخبروا
- (٢) ل: بموجب
- (٣) القرآن ١٢٢/٩
- (٤) ل: خبر
- (٥) القرآن ١٢٢/٩
- (٦) الى هنا حذف س
- (٧) ص: لا على
- (٨) كذا في ص
- (٩) زاد بعده لس «وغیره»

- « ما أدري ما القول في أمر المجوس »؛ / وكثرت مسئلته عن ذلك؛ فلما روى له عبد الرحمن بن عوف عن النبي عليه السلام : « سنوا^(١) بهم سنة أهل الكتاب » ، صار^(٢) إلى ذلك. وكان يرى أن لا شيء في الجنين إذا خرج ميتاً ، وفيه الدية إذا خرج حياً ؛ ثم ترك ذلك لخبر حمل بن مالك ، بعد أن ناشد الصحابة . وكان لا يؤرث الامرأة^(٣) من دية زوجها ؛ ثم ترك ذلك لخبر الضحاك بن سفيان^(٤) . وكان يجعل في الأصابع نصف الدية ، ويفصل بينها : فيجعل في الابهام خمس عشرة من الإبل ، وفي البنصر تسعة^(٥) ، وفي الخنصر ستة^(٦) ، ثم يجعل في الباقية عشرة عشرة ؛ فلما روى له من كتاب^(٧) النبي عليه السلام إلى عمرو بن حزم : « أن في كل إصبع عشرة من الإبل » ، رجع عن رأيه . وترك رأيه في بلاد الطاعون لخبر عبد الرحمن بن عوف . وقال ١٠ على عليه السلام : « كنت إذا سمعتُ من رسول الله صلى الله عليه حديثاً ، ففغنى الله به بما شاء أن ينفعني . فاذا حدثني به غيره ، استحلفتُهُ . فاذا حلف^(٨) ، صدقته . وحدثني أبو بكر ، وصدق أبو بكر » . ورجع في خطأ الإمام إلى ما رواه عمر^(٩) . وسأل المقداد أن يسأل النبي صلى الله عليه عن المذى^(١٠) ، ثم أخبره عن النبي عليه السلام بالجواب ، فعمل عليه . ١٥ ورجعوا في الربا إلى خبر أبي سعيد الخدري . وكل واحد من هذه الاخبار ، وإن كان خبراً واحداً ، فجملتها متواترة لا يجوز مع كثرتها أن تكون كذباً^(١١) .

(١) ل : انه قال سنوا

(٢) ل : صاروا

(٣) لس : المرأة

(٤) كذاح ؛ لس ص : « قيس » [كأنهم خلطوا بسبب فاطمة بنت قيس التي تكرر ذكرها ؛ راجع لقصة الضحاك بن سفيان « الوثائق السياسية للمعهد النبوي والخلافة الراشدة » لحميد الله ،

رقم ٢٢٨]

(٥) س : تسما

(٦) س : ستا

(٧) راجع كتاب « الوثائق السياسية » المذكور آنفاً ، رقم ١٠٦

(٨) لس : « حلف لي » . [وكان لا يستحلف أباً بكر]

(٩) ح : عمرو

(١٠) ل : « المدبر » [مع علامة الاضطراب بالهامش]

(١١) ل : كلها كذباً

كما أن الأخبار عن سناء حاتم متواترة في الجملة ، وإن كان كل واحد منها خبر واحد . وإنما قلنا : « إنهم عملوا على هذه الأخبار لأجلها » ، لأنهم لو لم يكونوا عملوا لأجلها بل لأمر آخر ، إما لاجتهاد تجديد لهم ، أو ذكروا شيئاً سمعوه من النبي عليه السلام ، لوجب من جهة العادة والدين أن ينقلوا ذلك .

أما العادة ، فلان الجماعة^(١) إذا اشتد اهتمامها بأمر قد التبس عليها ثم زال اللبس عنها لشيء سمعته أو رأي حدث لها ، فانه لا بد من إظهارها الاستبشار

١/٥٩

والسرور بما ظفرت به ، والتعجب من ذهاب ذلك عليها^(٢) . فان جاز أن لا يظهر ذلك الواحد ، لم يجز في كل واحد . وأما الدين ، فلأن سكوتهم

عن ذلك وعملهم^(٣) عند الخبر بموجبه يوم أنهم عملوا لأجله . كما يدل عملهم بموجب آية عند سماعها على أنهم عملوا لأجلها . والإيهام لذلك^(٤) قبيح .

كما أنه لو قال لهم قائل : « احكموا في هذه الحوادث [لشهوتي^(٥)] » ، فذكروا عند هذا القول شيئاً سمعوه من رسول الله صلى الله عليه ، فانه لا يحسن من

جهة الدين أن لا تبين أنها حكمت لما ذكرته ، لا للشهوة . وأيضاً فبعيد في العادة مع كثرة هذه الأخبار أن يتفق ذكرهم لشيء سمعوه من النبي عليه

السلام وآله ، أو يتجدد لهم اجتهاد . وأيضاً فطلب أبي بكر عليه السلام من المغيرة شاهداً معه في إرث الجدة ، دليل على أنه كان يرى أن الحكم يتعلق^(٦)

بهما . لأنه لم^(٧) يكن يعلم أنه سيذكر عند^(٨) الشاهد الآخر شيئاً سمعه من النبي عليه السلام . وأيضاً فقد كانوا يتركون آرائهم عند سماع الخبر ، كما

روى عن عمر أنه قال في الخبر^(٩) : « كدنا نقضى فيه بأرائنا » . فدل على أنه لم يعمل برأيه عند سماع الخبر .

- (١) ل : الحاتم [غير منقوط]
- (٢) س : عنها
- (٣) س : علمهم
- (٤) ل : كذلك
- (٥) حذفه ل
- (٦) س : متعلق
- (٧) س : لو لم
- (٨) ل : عند خبر
- (٩) لس : الجنين ؟ ص : الخبر [كانه « خبر الجنين »]

إن قيل : ومن أين أنهم بأجمعهم عملوا بأخبار^(١) الآحاد؟ قيل : إنهم كانوا بين عاملٍ بها وساکت عن النكير . فدل على رضاهم بالعمل بها . فإن قيل : فلعل بعضهم كان ناظرا ، متوقفا عن العمل ؛ فلا يكونون^(٢) متفقين على ذلك ! قيل : لو كان كذلك ، وكان العمل بها منكرا ، لكان إنكاره واجبا ، فيكونوا قد اتفقوا على ترك الواجب . لأنهم بأجمعهم قد تركوا إنكاره . إن قيل : أليس قد ردّ أبو بكر خبر الواحد ، ولم يعمل إلا على خبر اثنين؟ قيل : هذا لا ينقض ما قصدناه من العمل بخبر من لا يقطع على مغيبه^(٣) . والكلام في اشتراط اثنين سيأتي .

إن قيل : فقد ردّوا في بعض الحوادث^(٤) خبر الواحد ، كقول عمر في خبر فاطمة بنت قيس : « لاندع كتاب ربنا^(٥) / وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت » . ولستم^(٦) بأن تقولوا : « إنما ردوا ما ردوه^(٧) لعله لا نعرفها ، لا لأنه خبر واحد » بأولى من أن تقولوا^(٨) : « بل قبلوا ما قبلوه لعله لا نعرفها ، لا لأنه خبر واحد » ! الجواب : إن عمر رد خبر فاطمة^(٩) بنت قيس في نسخ الآية أو في تخصيصها . وكثير ممن يقبل خبر الواحد ، لا يقبله في التخصيص . فليس ينقض ذلك العمل^(١٠) بخبر الواحد في الجملة . على أن قوله : « لا ندع كتاب ربنا » يقتضى ترك الكتاب أصلا . وذلك نسخ . ونحن نمنع نسخ الكتاب بخبر الواحد . على أن قوله : « لقول امرأة لعلها صدقت أم كذبت » يفيد أنه اعتقد فيها أنها غير ضابطة لما تسمعه . وهذه العلة غير موجودة فيمن يضبط . وبهذا يبطل

ب/٥٩

(١) ص : بالأخبار

(٢) ل : يكونوا

(٣) ل : « مع » [مع علامة الاضطراب بالهامش]

(٤) ل : الحالات

(٥) الإشارة الى القرآن ١/٦٥ [وكانت قد روت أن ليس للمطلقة السكنى ولا النفقة]

(٦) ل : ليس لكم

(٧) ص : رده

(٨) ل : نقول

(٩) ل : ملك

قول من يقول : إن عمر رضى الله عنه علل رد حديثها لعله موجودة في كل مخبر .

إن قيل : فقد قبلوا خبر الواحد في نسخ حكم معلوم ، نحو قبول أهل قبا نسخ القبلة ! قيل : ذلك جائز في العقل ، وفي صدر الإسلام . قال أصحابنا : ولولا إجماع الصحابة على المنع من ذلك ، لجوزناه . وقد قال أبو على : « إن النبي صلى الله عليه قد كان أخبرهم بنسخ القبلة ، وأنه يُنفذ إليهم بنسخها فلانا . وأعلمهم صدقه . فكانوا قاطعين على صدقه . فلم ينسخوا القبلة إلا بخبر معلوم » .

وقد^(١) استدلل في المسئلة بأشياء لا تدل . ﴿منها﴾ قول الله عز وجل^(٢) :

« يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تُصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » . قالوا : فعلق وجوب التبين على مجيء الفاسق . فكان مجيء غير الفاسق بخلافه ! وهذا لا يصح إلا مع القول بدليل الخطاب . وقالوا أيضا : قوله^(٣) « إن جاءكم فاسق » شرط في إيجاب التثبيت^(٤) . فوجب ، إن لم يجيء فاسق ، أن لا يجب التثبيت^(٥) ، وأن يكون التسرع مباحا^(٦) ،

سواء جاءنا عدل أو لم يجئنا أحد . لأنه في كلا الحالين / لم يجيء^(٧) الفاسق . ١٥

وقد وقع الاتفاق على المنع من التسرع^(٨) إذا لم يجيء أحد أصلا . فبقى القسم الآخر . وهو أن يجيء مخبر^(٩) غير فاسق . ولقائل أن يقول : إن الشرط في هذه الآية يقتضى تعليق نفي وجوب التثبيت على نفي مجيء الفاسق . وأحد لا يقول بذلك . والمستدل يجعل نفي وجوب التثبيت وإباحة التسرع^(١٠) واقفا

(١) من هنا خمس ورقات حذفها س

(٢) القرآن ٤٩ / ٦

(٣) القرآن ٤٩ / ٦

(٤) ل : البينة

(٥) ل : البينة

(٦) ل : يكون الشرع مناما

(٧) ل : يجز

(٨) ل : الشرع

(٩) ل : مجيء

(١٠) ل : الشرع

- على مجيئ عدل. ويمكن أن يستدل بالآية من وجه آخر. وهو أن سبب نزولها أن النبي صلى الله عليه بعث الوليد بن عتبة بن أبي معيط ساعيا. فعاد فأخبر النبي صلى الله عليه أن الذين بعثه إليهم أرادوا قتله. فأجمع النبي صلى الله عليه على غزومهم وقتلهم^(١). وهذا حكم شرعي، قد كان النبي صلى الله عليه أراد العمل فيه على خبر الواحد. فلو كان ذلك محظورا، لأنكره الله تعالى، ولما علق حظره بالفسق. لأن ذلك يومه إنما لم يجز ذلك التسرع لأجل فسق الخبير، لا غير. يبين ذلك أن النبي عليه السلام إنما عمل على غزومهم لأجل خبر الوليد، مع ظنه أنه عدل؛ ولهذا الآية^(٢) ولآه الصدقة. ولقائل أن يقول: نزول هذه الآية في الابد بن عتبة منقول بالآحاد؛ فلم يجز بنا الاحتجاج عليه. وقد روى عمر بن شبة في «كتاب الكوفة» في أخبار الوليد، باسناده عن قتادة، في قول الله سبحانه^(٣): «يأيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ...» قال: «هو الوليد بن عتبة بن أبي معيط^(٤)»، بعثه النبي عليه السلام إلى بني المصطلق مصدقا. فلما أبصروه، أقبلوا نحوه. فهاهم، فرجع إلى النبي عليه السلام فأخبر. أنهم ارتدوا عن الإسلام. فبعث نبي الله خالد بن الوليد، وأمره أن يثبت ولا يعجل. فانطلق حتى أتاهم ليلا. فبعث عيونته. فلما جاءوه، خبروه^(٥) أنهم متمسكون بالإسلام، وسمعوا أذانهم وصلاتهم. فلما أصبحوا، أتاهم خالد ورأى ما يعجبه. فرجع إلى النبي عليه السلام، فأخبره الخبر. / وذكر رواية أخرى: «أنه رجع الوليد إلى رسول الله صلى الله عليه، فقال: قد منعوا. فأنزل الله سبحانه الآية». وليس في ذلك أن النبي صلى الله عليه هم بقتالهم من غير تثبت وتبين. ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل^(٦): «وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس...» والخبير عن النبي صلى الله عليه

٦٠/ب

(١) كذا، لعله «قتالهم»

(٢) كذا ص، لعله «الأمانة»؛ ل: لهذا

(٣) القرآن ٤٩/٦

(٤) ل: ابن أبي معيط الوليد بن عتبة

(٥) ل: أخبروه

(٦) القرآن ٢/١٤٣

بلزوم العبادة^(١) علينا شاهد^(٢) على الناس . وليس يجوز أن يجعله الله عدلا
 ليشهد إلا وقد تعبد بالرجوع إلى خبره ! الجواب : ان قوله : «وكذلك جعلناكم
 امة وسطا» خطاب لكافة الامة ، دون آحادها . فان اريد به شهادة جميعهم
 علينا من جهة الخبر ، فذلك تواتر . ولا يكون في اشتراط كونهم « وسطا »
 فائدة ، لأن المتواترين نعلم صديقهم وإن لم يكونوا مؤمنين . وإن اريد به
 شهادتهم^(٣) علينا من جهة الرأي ، فذلك هو الإجماع . وعلى كلا القسمين
 يخرج منه خبر الواحد . وليس المراد بالآية « كل واحد منهم » . [لأنه ليس
 كل واحد منهم^(٤)] مقطوعا^(٥) على عدالته . فهذا لا يقطع على موجب خبر
 الواحد . ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل^(٦) : « إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات
 والهدى ... » الآية . فحظر كتمان الهدى ، وأوجب إظهاره . وما سمعه الإنسان
 من النبي عليه السلام فهو من الهدى . فيجب على سامعه إظهاره ، وإن
 لم يسمعه^(٧) غيره ممن^(٨) يتواتر الخبر بنقله . ولو لم يجب علينا قبول خبر
 الواحد ، لم يجب على الخبير إظهاره . لأنه يكون وجود الإظهار كعدمه .
 والجواب : ان قول الله عز وجل^(٩) : « إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات
 والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب » يدل على أنه أراد « ما أنزله
 الله في الكتاب » ؛ وأخبار الآحاد عن النبي صلى الله عليه بمعزل عن ذلك .
 وقد أجيب عن ذلك بأن الشيء إنما يوصف بأنه مكتوم إذا لم يظهر . وكانت
 العادة أو التعبد يدعوان^(١٠) إلى إظهاره . فيجب أن يبين / المستدل أن التعبد
 قد ورد بأخبار الآحاد ، حتى يتم له هذا الاستدلال . وإذا بين ذلك ،

١/٦١

-
- (١) ل : العبادات
 (٢) ل : شاهدا
 (٣) ل : اريد بشهادتهم
 (٤) حذفه ل
 (٥) ل : مقطوع
 (٦) القرآن ٢ / ١٥٩
 (٧) ل : عنده
 (٨) ل : فمن
 (٩) القرآن ٢ / ١٥٩
 (١٠) ل : التعبد به يدعوه

- فقد بين ما رام أن يبيته بهذه الآية . ولقائل أن يقول : إن العادة تدعو إلى إظهار ما سمعه الإنسان من النبي عليه السلام فيما يرجع إلى الشريعة . ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل^(١) : « فاستلوا أهلَ الذكر إن كنتم لا تعلمون » . ولم يفرق بين أن يكون [مَن هو^(٢)] من أهل الذكر مجتهدا أو غير مجتهد . ومعلوم أن غير المجتهد إنما يسأل ليخبر ، لا ليفتي^(٣) عن نفسه . وليس يجوز .
- ٥ . أن « يجب السؤال ولا يجب القبول » ! الجواب : انه ليس في الآية أنه يجب سؤالهم [ليعلم ما أخبروا به ، أو^(٤)] ليعمل ما أخبروا به . وإذا لم يتمتع أن يكون أراد سؤالهم ليعلم السائل ، لم يكن المراد إلا سؤال من يتواتر الخبر بنقله . وقوله عز وجل^(٥) : « وما أرسلنا^(٦) قبلك إلا رجالا وحي إليهم فاستلوا أهلَ الذكر إن كنتم لا تعلمون » يدل على أنه عز وجل أراد سؤالهم ، ليعلم ما يخبرون^(٧) به من أنه ما أرسل الله عز وجل إلا رجالا وحي إليهم . وهذا علم ، دون^(٨) عمل . ﴿ومنها﴾ قوله عز وجل^(٩) « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ ... » فأوجب الشهادة لله والقيام بالقسط . ولا يوجب ذلك إلا وقد أئزم قبول شهادتهم^(١٠) . ومن أخبر بما سمعه من النبي عليه السلام فقد قام بالقسط ، وشهد لله ! والجواب : إنما^(١١) يكون شاهدا لله تعالى وقائما بالقسط إذا شهد بما يلزم قبوله ، دون ما لا يحل قبوله ، كالشهادة بامور الدنيا . ويحتمل أن يكون سبحانه أوجب الشهادة بما سمع من النبي صلى الله عليه ليرويه غيره ، فيتواتر نقله . فان قيل : الآية لا تفرق بين أن يكون الخبر قد سمعته جماعة من النبي عليه السلام وبين أن يكون قد

(١) القرآن ٤٣/١٦ ، ٧/٢١

(٢) حذفه ل

(٣) ل : لسي

(٤) حذفه ل

(٥) القرآن ٧/٢١

(٦) ل : « أرسلنا من » (فاذن ، القرآن ٤٣/١٦)

(٧) ل : يخبروا

(٨) ل : قد

(٩) القرآن ١٣٥/٤

(١٠) ل : شهادتها

(١١) ل : انه

سمعه واحد في وجوب الشهادة به ! قيل : إن من ينكر العمل بأخبار الآحاد
 يتمتع^(١) من أن يخص النبي عليه السلام / بالعبادة^(٢) من لا يتواتر الخبر بنقله ،
 إلا أن يكون التبعيد يخصه وحده . ﴿ ومنها ﴾ قوله عز وجل^(٣) : « يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ
 بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ... » وقوله^(٤) : « ... لَتَبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ
 إِلَيْهِمْ ... » وظاهره يقتضى بيان جميع ما أنزل إليه لجميع من عاصره ، ولن
 يأتي بعده . فلو وجب عليه أن يبين كل ذلك لمن^(٥) يتواتر الخبر بنقله ،
 لكانت الأخبار كلها منقولة عنه بالتواتر . إلا أن يقال : إن بعض السامعين
 للخبر^(٦) نقله دون بعض . وذلك يوجب تهمة^(٧) السلف ، وجواز كون
 شرائع معهم لم ينقلوها^(٨) . ولا يجوز أن [يكون^(٩)] كل ما نقل بأخبار الآحاد
 لم يقله النبي صلى الله عليه . لأنه يستحيل في العادة أن تكون هذه الأخبار
 على كثرتها كاذبة . ولا يجوز أن تتضمن عبادات تختص من عاصر النبي
 عليه السلام . لأن أكثرها خطاب لأهل عصره ولن يأتي بعده . فثبت^(١٠) أنه
 إنما وجب^(١١) عليه أن يبين بعض شرعه لمن لا يتواتر الخبر بنقله ، وإن كان
 بيانا لمن بعده . وفي ذلك وجوب العمل به على من بعدهم . الجواب : ان
 المخالف يقول إنه لا يتمتع أن يكون بعض أخبار الآحاد كذبا^(١٢) ، وبعضها
 عبادات تختص أهل ذلك العصر ، وبعضها قد أداها النبي صلى الله عليه
 إلى من يتواتر الخبر بنقله . لكن بعضهم نقله ، دون بعض ؛ وأخطأ بعضهم .
 وذلك غير ممتنع . ويكون لزوم ذلك لنا مشروطا بتواتر الخبر إلينا . وقولهم :

- (١) ل : يتمتع
 (٢) ل : بالعبادة
 (٣) القرآن ٦٧/٥
 (٤) القرآن ٤٤/١٦
 (٥) ل : لم
 (٦) ل : الخبر
 (٧) ل : فهمه
 (٨) ل : لم يتعلق هذا
 (٩) حذفه ل
 (١٠) ل : فتيين
 (١١) ل : اوجب
 (١٢) ل : كذب

- « إن جواز ذلك يقتضى جواز كتانهم شرائع كثيرة » ، فذلك لا يلزم من لم يقل بأخبار الآحاد . لأن عندهم أن النبي صلى الله عليه قد بين العبادات للجماعة الكثيرة . والعادة تمنع من كتان أجمعهم ، مع ما علمناه من توفّر دواعي^(١) الامّة إلى نقل السنن والأخبار . على أنه لا بد من أن يبلغ ذلك جميع أهل العصر . فاجتماعهم^(٢) على كتانهم [اجتماع^(٣)] من الامّة على الخطأ .
- وذلك لا يجوز . ﴿ومنها﴾ أنه قد تواتر النقل بانفاذ رسول الله صلى الله عليه سعاته / إلى القبائل والمدن ، لأخذ الزكوات وتعليم الأحكام ، كانفاذه معاذاً إلى اليمن ليفقههم في دينهم ، ويقبض زكواتهم . وقد وجب عليهم المصير إلى روايته في نصب الزكاة وفي فروعها . وقد كان يرد على رسول الله الواحد والاثنان يخبران باسلامها وإسلام قومها ، ويسألان أن ينفذ من يعلمهم شرائع الإسلام . وكان ينفذ النبي صلى الله عليه معهم الرجل الواحد كانفاذه أبا عبيدة وغيره . والعلم بذلك ظاهر لمن قرأ الأخبار والسير^(٤) . ولا يمكن دفعه . ولم يكن النبي عليه السلام ينفذ إليهم الجماعات الكثيرة . ولو فعل ذلك ، لم يكن أهل المدينة ليفوا بمن أسلم من القبائل . ولا أوجب النبي صلى الله عليه على أهل القبلة أن تصير بأجمعها إليه ، أو أكثرها ، لتعرف شرعه . بل أوجب عليهم المصير إلى ما يؤديه رسوله . فان قيل : أليس كانوا يعرفون التوحيد والنبوة ؟ وذلك لا يعمل فيه بأخبار الآحاد ! قيل : أما التوحيد ، فالمرجع فيه إلى أدلة العقول . فمن أظهره ، وجب علينا إحسان الظن به ، وأنه قد اعتقده من وجهه . ومن رام أن يعرف التوحيد ، أمكنه ذلك بالاستدلال بأدلته العقلية . وليس طريقه الاخبار ، فيقال إنهم اقتصروا فيه على الآحاد أو التواتر . وأما النبوة ،
- ٢٠ فطريقها المعجز والتحدى بالقرآن وغيره من المعجزات . وقد كان اشتهر ذلك في القبائل . ولم يكن نقله بالآحاد . فان قيل : أليس ، لم يجوز لهم أن يعملوا بأخبار الآحاد ، إلا وقد دلت الدلالة عندهم على ذلك ؟ فان كان قد تواتر

١/٦٢

(١) كذا ل ؛ ص : داعي

(٢) ل : باجمعهم

(٣) حذف ل

(٤) ل : السنن

عندهم التعبد بذلك عن رسول الله صلى الله عليه ، فما يؤمنكم أن شره قد كان تواتر إليهم عنه صلى الله عليه ؟ قيل : إن كان وجوب العمل بأخبار الآحاد معلوما بالعقل ، فلا يمتنع أن يكونوا عملوا على ذلك . وإلا فانهم عملوا على ما تواتر عندهم من أن النبي عليه السلام كان ينفذ آحاد الناس إلى القبائل يعلمونهم الشرع / لأنه إذا تواتر ذلك عندنا ، كان تواتره عندهم أولى . وليس كذلك [جميع شره^(١)] . لأنهم لو علموا جميعه ، لما احتاجوا إلى إنفاذ من يعلمهم . فان قيل : فأول من أنفذ النبي صلى الله عليه إليهم ، من أين علموا أن ذلك من دينهم ؟ قيل : لا يمتنع أن يكون أول من أنفذ النبي صلى الله عليه إليهم علموا ذلك بأخبار قومهم الذين نفذوا^(٢) إلى النبي صلى الله عليه . فلا يمتنع أن يكون أولئك كانوا أكثر من أربعة . فوقع لقومهم العلم بأخبارهم أن النبي صلى الله عليه تعبدهم بالرجوع إلى إخبار من أنفذه إليهم ليعلمهم^(٣) شره . فان قيل : أليس قد كان رسل النبي صلى الله عليه عليه يعلمون الناس القرآن الذي يتلونه في الصلاة ، وأعداد ركعات الصلوات ؟ وطريق ذلك يجب كونه معلوما ، دون أخبار الآحاد ! قيل : إنما كان يجب أن يكون طريق ذلك معلوما^(٤) بعد انتشار الشريعة وتواتر نقلها . فأما في ابتداء الشريعة ، فطريق ذلك ، لمن بعد عن النبي صلى الله عليه ، أخبار الآحاد . وهي في تلك الحال من الفروع ، لا من الأصول . وللمخالف أن يقول : إني إنما أمتنع المجتهد من أن يعدل عن حكم العقل إلى خبر الواحد ، ولا أمتنع من رجوع العامي إلى المفتي في فروع الشرع . فهل تواتر عندكم النقل بأن الذين أرسل إليهم النبي صلى الله عليه^(٥) كانوا من أهل الاجتهاد ؟ وأن الرسل كانوا يخبرونهم عن رسول الله ، ويكلونهم فيما أخبروهم إلى الاجتهاد ؟ ليس معكم ذلك . بل الظاهر من تجدّد إسلامه أنه لم يكن من أهل الاجتهاد ، وأن رسل النبي عليه السلام إنما كانوا يعلمونهم كما يعلم الفقهاء العامي ، والأب

(١) حذفه ل

(٢) ل : نفروا

(٣) ل : « لنقلوا » [غير منقوطة]

(٤) كذا ل ؛ ص : معلومة

(٥) ل : عليه ارسله

- ولده كيفية الصلاة . فان قلت : فيماذا علموا وجوب قبول فتوى ذلك الرسول ؟
 قيل لكم : بما تواتر عن النبي صلى الله عليه من إنفاذ^(١) رسله ليعلمهم
 الأحكام ، كما ذكرتموه أتم حين قيل لكم بماذا علموا وجوب المصير / إلى
 أخبار الآحاد . فان قلت : إذا لزم المصير إلى قول المفتي ، لزم المصير إلى
 خير الواحد ، إذ^(٢) لا فرق بينهما ، كنتم قائسين بخبر الواحد على الفتوى .
 وذلك انتقال من هذه الدلالة إلى دلالة اخرى . لأن هذه الدلالة غير مبنية
 على القياس . بل^(٣) على أن النبي صلى الله عليه قد أنفذ المخبرين بالآحاد .
 وأوجب على من بعد عنه قبول أخبارهم . فأريناكم أن النبي صلى الله عليه
 أوجبه على غير من ذكرتم . فهذه الدلالة تلزم من منع من قبل خبر الواحد ،
 ومنع العامي من قبول الفتوى . ﴿ومنها﴾ قولهم : إذا وجب على العامي الرجوع
 إلى العالم المخير عن اجتهاده مع إمكان بقاء العامي على حكم العقل ، فبأن
 يجب على العالم أن يرجع إلى الخبر عن النبي صلى الله عليه أولى ! ومنها قولهم :
 إذا وجب على العامي الرجوع إلى فتوى العالم ، وإن حكاه^(٤) عن أبي حنيفة ،
 لما غلب على الظن صدقه ، فبأن يجب على المجتهد الرجوع إلى الحكاية عن
 النبي عليه السلام أولى ! ومنها قولهم : [إذا وجب على العامي الرجوع إلى رسول
 المفتي ، فبأن يجب على المجتهد الرجوع إلى الخبر عن النبي صلى الله عليه
 أولى ! ومنها قولهم :^(٥)] قد وجب الحكم بما شهد به الشاهدان لما كانا
 عدلين ، وكان ما شهدا به مما لو علم لوجب الحكم به . وهذا موجود في الخبر
 العدل عن رسول الله صلى الله عليه ! الجواب : انهم إن جمعوا هذه المسائل
 وردوها إلى العمل على الأخبار عن المعاملات ، والمنافع ، والمضار في الدنيا ،
 فهو الدليل المذكور في^(٦) أول الباب . وإن جعلوا هذه الأصول اصولا شرعية

(١) ل : بانفاذ

(٢) ل : لانه

(٣) ل : يدل

(٤) ل : حكى

(٥) حنفة ل

(٦) ل : فهو ما ذكرناه في

وردوا إليها هذه الفروع^(١) ، وجب أن يعللوا بعلم معلومة ، حتى يردوا بها هذه الفروع^(٢) إليها . ولم يفعلوا ذلك . ولا يمتنع أن يكون إنما وجب على العامي الرجوع إلى الفتوى ، وإلى من يخبر عن أبي حنيفة ، وإلى رسول المقتى لكونه غير مجتهد . ألا ترى أنه يجب عليه الرجوع إلى الفتوى ؟ ولا يجب ذلك على العالم . ألا ترى أنه لا يمتنع أن تكون مصلحة العامي الرجوع إلى إخبار المجتهد عن نفسه ، وإلى إخبار من يخبر عنه ؟ ويكون رجوع المجتهد إلى الخبر عن رسول الله صلى الله عليه ، إذا لم يعلم صدقه ، مفسدة . وكثير من الناس يمنع من الفتوى على سبيل الحكاية عن الغير . فلا يلزم قياس المسئلة على هذا الأصل . وأما العمل على الشهادة ، فانهم إن جعلوه أمراً شرعياً ، فيجب أن يعللوا ذلك بعلة شرعية معلومة ، — ولم يفعلوا ذلك — فمن أين أن العلة ما ذكره ؟ مع أنه ليس يمتنع أن تكون مصلحتنا أن لا تثبت حكماً شرعياً في الجملة بطريق غير معلوم . ويجوز أن تكون مصلحتنا ، إذا ثبت الحكم في جملة الشريعة بطريقة معلومة ، أن تثبت^(٣) ذلك الحكم في الأعيان بطريق مظنونة . وإذا جاز ذلك ، فمن أين أن العلة ما ذكره ؟ ألا ترى أن شهادة الواحد وخبر الواحد ، وإن اشتركا في العلة التي ذكروها ، فقد اختلفا في وجوب القبول ؟ فقد بطل أن تكون العلة ما ذكره . ﴿ومنها﴾ أنه لا بد للأحكام الشرعية من طريق ، وقد يحدث من المسائل ما ليس في الكتاب ، والسنة المتواترة ، والإجماع ، والقياس دليل عليه . فلم يبق إلا خبر الواحد ! الجواب : انه [إن^(٤)] لم يوجد ، في شيء مما ذكره ، حكم الحادثة^(٥) كان للمخالف أن يوجب البقاء على حكم العقل . فلا تكون الضرورة داعية إلى أخبار الآحاد .

واحتج المخالف بأشياء . ﴿منها﴾ أن العقل يمنع من قبول خبر الواحد من

١ ل : هذا الفرع

٢ ل : هذا الفرع

٣ كذا ل ؛ ص : ثبت

٤ حذفه ل

٥ ل : للحادث

- حيث لم يؤمن كونه كاذبا . فنكون عاملين^(١) بالمفسدة ! والجواب : انه لا يمتنع أن تكون المصلحة العمل بما ظننا صدقه من الأخبار عن النبي صلى الله عليه إذا اختص بشرائط ، صدق الراوى أم كذب ، على ما بيناه من قبل . وبيننا أن العقل يجوز ويوجب العمل بخبر الواحد . وما ذكره ، منتقض بالشهادات
- ٥ على أحكام الفروج والدماء . لأننا لا نأمن كذبها . / ويلزمنا العمل بها ، ولا يلزم من ذلك جواز عملنا^(٢) بالمفسدة والظلم . ﴿ومنها﴾ أن^(٣) التعبد السمعى لم يرد بقبول خبر الواحد ! والجواب : اننا قد بيننا أنه قد ورد بذلك . ولو لم يرد به ، لكفى دليل العقل فى التعبد به . ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل^(٤) : «... وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » ، وقوله^(٥) : « ولا تقف ما ليس لك به علم » ، وقوله^(٦) : «... إلا من شهد بالحق وهم يعلمون » . والعمل بخبر الواحد اقتفاء
- ١٠ لما ليس لنا به علم ، وشهادة وقول بما لا نعلم . لأن العمل به موقوف على الظن ! الجواب : انه ليس فى العمل بخبر الواحد شيء مما ذكره . لأن^(٧) عند خبر الواحد نعمل بموجه ، ونخبر بوجوب^(٨) ذلك علينا ، ونعلمه ، ونخبر بأن النبي صلى الله عليه قال ذلك إن لم يكن الراوى تعمّد الكذب ولا سها ولا غلط . أما العمل بموجه ، فليس نقول فيقال إنه قول بما ظنناه أو بما علمناه . وهو
- ١٥ اقتفاء لما كنا به عاملين . وهو الدليل القاطع الدال على وجوب العمل بخبر الواحد . وهذا الدليل هو الذى اتبعناه فى العمل وفى الإخبار بوجوب العمل علينا . فلم نقل على الله عز وجل^(٩) ما لا نعلمه . واعتقادنا أن النبي صلى الله عليه قال ذلك ، إن لم يكن الراوى غلط أو تعمّد الكذب ، وهو علم ؛ وإخبارنا بذلك

(١) ل : كذبا غير عاملين

(٢) ل : علمنا

(٣) ل : قولهم ان

(٤) القرآن ١٦٩/٢ ، ٣٢/٧

(٥) القرآن ٣٦/١٧

(٦) القرآن ٨٦/٤٣

(٧) ل : لانا

(٨) ل : لوجب

(٩) ل : على النبي

شهادة بما نعلمه . لأن كل مخبر إذا لم يتعمد الكذب أو^(١) لم يفعله سهواً أو^(٢) غلطا ، فهو صادق . ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل^(٣) : «... إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئا » . قدّم [مَنْ^(٤)] اتبع الظن ، وبين أنه لا غناء له في الحق . فكان على عمومه ! الجواب : انا بعملنا^(٥) على خبر الواحد متبعون^(٦) الدليل القاطع الدال على اتباع خبر الواحد . إن قيل : أليس لا بد أن تظنوا صدق الراوي حتى تعملوا بالخبر؟ قيل : بلى . ولكن الاتباع هو الدليل . فان قيل : فقد^(٧) جعلتم للظن حظا في الاتباع . لأنكم لو لم تظنوا صدق الراوي ، لم تعملوا بالخبر ! الجواب : ان الله تعالى / إنما ذم من لم يتبع إلا الظن بقوله^(٨) : « إن يتبعون إلا الظن » . فلم يدخل في ذلك من اتبع الدليل عند الظن . وقوله ، عقيب ذلك : « إن الظن لا يغني من الحق شيئا » [يفيد أن ما فعلوه ، من أنهم ما يتبعون إلا الظن ، لا يغني من الحق شيئا^(٩)] . فكأن الظن وحده لا يغني من الحق شيئا . ويفيد أيضا أن الظن للشيء لا يفيد أن^(١٠) المظنون [حق لا محالة^(١١)] . وكذلك نقول . لأننا إذا ظننا صدق الراوي أن النبي صلى الله عليه قال كذا وكذا ، لم يجب أن يكون ذلك حقا : لأننا ظنناه . على أننا إذا علمنا وجوب العمل بخبر الواحد عند ظننا [صدقه^(١٢)] . فالذي أغنى في الحق هو إما الدليل الدال على موجب خبر^(١٣) الواحد ، وإما مجموع الدليل مع الظن . ومجموع الأمرين ليس هو الظن . ﴿ومنها﴾ قول الله تعالى^(١٤) : « يا أيها

٦٤/ب

- (١) ل : و
- (٢) ل : و
- (٣) القرآن ٢٨/٥٣
- (٤) حذف ل
- (٥) ل : لعلنا
- (٦) ل : متبعين
- (٧) ل : فهل
- (٨) القرآن ٢٨/٥٣
- (٩) حذف ل
- (١٠) ل : لا يقتضى
- (١١) حذف ل
- (١٢) حذف ل
- (١٣) ل : على وجوب العمل بخبر
- (١٤) القرآن ٦/٤٩

- الذين آمنوا إن جاءكم فاسق نبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فنصبحوها على ما فعلتم نادمين . « قالوا : والحكم بخبر العدل عمل^(١) على جهالة ، لتجويزنا كذبه . فقد تساوى من هذه الجهة العمل بخبر الفاسق . فحرم العمل به ! الجواب : ان العمل بالجهالة عمل^(٢) بالشيء^(٣) من غير طريق يسوغ العمل به . ولهذا لم يكن المسافر عاملا بجهالة إذا سافر بعد الفحص والمساءلة ، وإن جُوِّزَ أن يكون الأمر بخلاف ما أخبر [به^(٤)] . فان ادعى المستدل أن العمل بخبر الواحد عمل^(٥) بغير^(٦) طريق يسوغ ذلك ، فقد بنى أحكامه على نفس المسئلة . ﴿ومنها﴾ قوله عز وجل^(٧) : « ... ثم يُحكّم الله آياته ... » فلو كان خبر الواحد دلالة وكان من آيات الله ، لكان الله قد أحكمه . ولو أحكمه ، لم يجز كونه كذبا ! الجواب : ان ذلك وارد عقيب قول الله عز وجل^(٨) : « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يُحكّم الله آياته... » فيبين أنه يُحكّم آياته بعد نسخ ما يلقيه الشيطان . لأن « ثم » للترتيب . والذي يقف أحكامه على نسخ ما ألقاه الشيطان ، هو القرآن . لأنه هو الذى له تعلق بما ألقاه / الشيطان . وأيضا فخبير الواحد أمانة ، وليس بدلالة . فلم يطلق عليه القول بأنه من آيات الله عز وجل ، وإن كان العمل يجب عنده ؛ لأن الآية دلالة . كما لا تكون الشهادات من آيات الله عز وجل ، حتى يقطع على صدقها ، وإن وجب العمل عندها . ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل^(٩) : « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ... » فأخبر أنه مرسل إلى كافة الناس . فوجب عليه أن يخاطب بشره جميعهم . وذلك يقتضى نقل جميعهم ، أو من يتواتر الخبر بنقله . فإروى بالآحاد ليس من شره ! الجواب : ٢٠ يقال لهم : ولم لا يكون مرسلا إلى كافة الناس و [إن^(١٠)] بين شره لبعضها

١/٦٥

(١) ل : يحمل

(٢) ل : على

(٣) زاده ح

(٤) ل : على

(٥) القرآن ٥١/٢٢

(٦) القرآن ٥١/٢٢

(٧) القرآن ٢٨/٣٤

(٨) زاده ح

بالآحاد؟ فان قالوا : لجواز^(١) أن لا يصل إليهم شرعه إذا أودعه آحاد الناس ! قيل : ولم لا يجوز أن يلزمهم شرعه بشرط أن يبلغهم كما يلزم شرعه من بعد عنه من أهل عصره إذا بلغهم ؟ ولا يلزمهم^(٢) قبل أن يبلغهم^(٣) .

بَاب

فيما يرد له الخبر ، وما لا يرد له مما فيه اشتباه

اعلم أن ما روى عن النبي صلى الله عليه أنه قال : « سَيُكْذَبُ عَلَيَّ » يدل على أنه قد كُذِبَ عليه ، أو سيكُذِبُ فيما بعدُ عليه . لأنه إن كان هذا الخبر كذبا عليه ، فقد كُذِبَ عليه ؛ وإن لم يكن كذبا عليه فقد كُذِبَ عليه أو سيُكْذَبُ عليه بعد هذا الوقت . وإذا جوزنا أن يكون قد تقدّم الكذب عليه ، فلا بد من اعتبار الأخبار المروية . ولو لم يرو هذا الخبر ، لكان تجويز الكذب عليه يقتضي^(٤) اعتبار الأخبار ؛ فكيف وقد روى هذا الخبر !

والأخبار المروية عن النبي صلى الله عليه ضربان : أحدهما يُعْلَمُ أن النبي صلى الله عليه قانئا ؛ والآخر لا يُعْلَمُ أنه قالها . فالمعلوم أنه قاله^(٥) ، إما أن لا تتعارض . وإما أن تتعارض . فان لم تتعارض ، وجب العمل بها إن^(٦) تضمنت عملا . وإن تعارضت وأمكن / تأويل بعضها على موافقة بعض ، [فُعل ذلك بأن يُحمَل أحدهما على انحياز إما بنسخ أو تخصيص أو غير ذلك . وإن لم يمكن تأويل بعضها على موافقة بعض^(٧)] ، مُحملا على التخيير إذ ليس العمل على أحدهما أولى من الآخر . ووقوع العلم بالخبر يمنع من رده من غير تأويل . وأما الأخبار التي لا يعلم أن النبي صلى الله عليه قالها ، فضربان : أحدهما

٦٥/ب

١٠

١٥

(١) ل : يجوز

(٢) ل : يلزمه

(٣) الى هنا حذف س

(٤) كذا ص ؛ س : يقتضينا ؛ ل : مقتضيا

(٥) كذا ، لعله « قالها » لسياق الكلام

(٦) س : اذا

(٧) حذف ل

يتضمن عملاً؛ والآخر لا يتضمن عملاً. فالأول يتضمن عملاً، لا يجوز الاحتجاج به. وما يتضمن عملاً، فقد يجب العمل به على شرائط. وقد يُردّ لفقد^(١) تلك الشرائط. وقد يحصل في بعض ذلك اشتباه، وقد لا يحصل فيه اشتباه. فكل ذلك يجب رجوعه إما إلى الخبر^(٢)، أو إلى ما للخبر به^(٣) تعلق، وهو الراوي وكيفية نقله والمخبر عنه. أما الرجوع إلى الخبر فبأن يكون فيه زيادة لم تذكر في رواية أخرى، فإن ذلك قد يقدر [في الحديث^(٤)] في بعض الحالات. ومما يشبهه الحال فيه أن يخالف حفاظ أهل النقل في ألفاظ الحديث. وأما ما يرجع إلى الراوي، فضربان: أحدهما يرجع إلى العدد، والآخر يرجع إلى الأحوال. أما الرجوع إلى الأحوال، فهو كل ما قدح في الظن لصدقه أن لا يكون عدلاً؛ ويدخل في ذلك الكذب، والتساهل، وقلة التحفظ فيما يسمعه ويرويه، ووجوه الفسق كلها، ونحو ما سخف^(٥) من المعاصي والمباحات، ونحو^(٦) أن لا يكون ضابطاً، ونحو^(٧) أن يعتره السهو بعد ضبط الحديث على تفصيله سندكروه؛ ونحو^(٨) أن يكون مجهولاً غير معروف العدالة. ولا يُردّ حديثه إذا كان له اسم يعرف به واسم لا يعرف به، وإذا لم يكن أكثر من^(٩) رواية الحديث ولا كاتر مجالسة أهل العلم، أو رواه ثم ذُكر به فلم يذكره، أو كان واحداً لم يروه معه غيره. وهذا القسم يرجع إلى العدد. وأما كيفية النقل، فأشياء: منها رواية الحديث على المعنى، ومنها روايته من كتاب وهو لا يذكره، ومنها التديليس، ومنها الإرسال، ومنها إرسال الحديث تارة وإسناده أخرى، وروايته تارة موقوفاً/ وتارة موصولاً. وأما حال المخبر عنه فبأن يثبت بالدليل القاطع^(١٠)

١/٦٦

-
- (١) ل : اذا فقد
 (٢) ل : الخبر
 (٣) ل : الى الخبر [مع علامة الاضطراب بالهامش]
 (٤) حذف ل
 (٥) لس : يسخف
 (٦) ل : يجوز
 (٧) كذلك
 (٨) كذلك
 (٩) ل : به
 (١٠) ل : دليل قاطع على

خلاف^(١) ما اقتضاه الخبر ، كدليل العقل ، والكتاب ، والسنة المعلومة . ولا فرق بين أن يكون الخبر دافعا للكتاب والسنة المعلومة على كل حال ، أو على وجه النسخ . واختلفوا إذا كان الخبر مخصصا لهما . واختلفوا إذا كان المخبر عنه يعم البلوى به ، هل [يرد^(٢)] له خبر الواحد أم لا . ولا يرد إذا عمل النبي صلى الله عليه بخلافه ، أو عمل أكثر الصحابة بخلافه . وكذلك إذا عاب^(٣) أكثرهم على الراوى على اختلاف فيه . ولا يرد إذا خالف^(٤) قياس الاصول . [ونحن نذكر [أولا^(٥)] ما يرجع إلى الخبر ، ثم ما يرجع إلى المخبر ، ثم ما يرجع إلى كيفية نقله^(٦)] ، ثم ما يرجع إلى المخبر عنه إن شاء الله .

باب

في الخبر إذا تضمن زيادة لم تذكر في رواية أخرى

اعلم أنه إذا روى الراوى زيادة ، فاما أن يكون لم يروها غيره ، أو لم يروها هومرة أخرى . والأول ضربان : أحدهما أن يكون من لم يروها لا يقبل حديثه ، والآخر أن يقبل حديثه . فالأول لا يمنع من قبول الزيادة ، لأن راويها [من^(٧)] يقبل روايته ، ولم يعارضها رواية مثلها . يبين ذلك أن الذى لا يقبل روايته لو روى نفي تلك الزيادة ، لم يمنع ذلك من قبول الزيادة . فبان^(٨) لا يمنع تركه لذكرها أولى . وإن كان الذى لم يروها يقبل روايته ، فاما أن يعلم أنها أسندا الخبرين إلى مجلسين ، أو إلى مجلس واحد ، أو لا يعلم ذلك من حالهما . فان علمنا أنهما أسندها إلى مجلسين ، قبلت الزيادة ، لأنه لا معارض^(٩) لها

- | | |
|-----|---------------------------|
| (١) | س : فساد |
| (٢) | حذف ل |
| (٣) | ل : غاب [بالعين المنقوطة] |
| (٤) | لس : خالفه |
| (٥) | حذفه ل |
| (٦) | حذفه ل |
| (٧) | حذفه ل |
| (٨) | ل : فان |
| (٩) | ل : تعارض |

- بجواز أن يفيد^(١) النبي عليه السلام كلامه في بعض الحالات دون بعض . ثم هل تلك الزيادة نسخ ، أو تخصيص فد بين فيما سلف . وإن علمنا أنها أسندها إلى مجلس واحد ، فإما أن يكون الذي لم يروِ الزيادة عددا لا يجوز أن يغفلوا عن^(٢) تلك / الزيادة التي رواها الواحد ، وإما أن يكون الراوي لها عددا لا يجوز عليهم توهم^(٣) ما لم يكن . وإما أن يجوز على كلا الفريقين ذلك ويجوز خلافه .
- فالأول يمنع من قبول الزيادة . لأن من لم يروها ، إنما لم يروها لأنها لم تكن ، ويكون الراوي لها قد سمعها من غير النبي صلى الله عليه فظن أنه سمعها منه عليه السلام . وإن كان الراوي الزيادة عددا كثيرا لا يجوز عليهم توهم^(٤) ما لم يكن ، قبلت الزيادة ، لأنهم ما رواها إلا لأنها كانت^(٥) . وإن لم يكن الراوي لها^(٦) ولا التارك لها عددا كثيرا^(٧) ، فلإما أن تكون الزيادة مغيرة الإعراب وبناء الكلام ، أو غير مغيرة لذلك بل منفصلة . فالأول كقوله « أو نصف ما رواه من يروى » ، وكقوله « أو ساعا من يروى » . فكل واحد من الراويين^(٨) يروى ما يروى ، والآخر يروى ما يروى ، فإما أن تكون الزيادة مضافة ، فإن تناضلا في الضبط ، فعمل^(٩) على رواية الواحد من الراويين مع تناقض الراويين وتكون كل واحد من الراويين يقبل حديثه ، وإن تناضلا في جهة الضبط والمخالفة مما يرجع به الخبر . وإن تساويا في الضبط ، فإما أن تكون الزيادة مضافة في تناضلا فيها ، لم تكن رواية أحدهما بالقبول ، فإما أن تكون مضافة إلى الراويين في تناقض آخر . وإن كانت الزيادة

لا يتغير بناء لفظ الحديث وإعرابه - كما روى من قوله : « أو صاعا من بُر » وما روى من قوله : « أو صاعا من بر بين [اثنين^(١)] » . فكل [واحد^(٢)] منهما قد روى : « أو صاعا من بُر » على صورة واحدة ، وزاد أحدهما : « بين اثنين » . فهذه^(٣) الزيادة تُقبَل .

٥ فصارت الزيادة^(٤) إنما تقبل على شروط . منها أن لا يكثر عدد مَنْ لم يروها . ومنها أن لا تكون مؤثرة في لفظ المزيد عليه وإعرابه . أو ، إن أثرت ، كان راويها^(٥) أضبط . والشيخ أبو عبد الله يقبل الزيادة ، سواء أثرت في اللفظ أو لم تؤثر^(٦) إذا أثرت في المعنى . وقبلها قاضي القضاة إذا أثرت في المعنى دون اللفظ ؛ ولم يقبلها إذا أثرت في إعراب / اللفظ . وحكى أن أصحاب الحديث لا يقبلون الزيادة . ١٠

والدلالة على قبولها إذا اختصت بالشرائط المذكورة ، أن الراوى للزيادة ممن يجب^(٧) قبول خبره ؛ ولا معارض لروايته ، [فوجب^(٨)] قبولها . كما لو انفرد برواية الحديث ولم يروه غيره^(٩) . وإنما قلنا : « إنه ممن يقبل^(١٠) » ، لأنه مختص بالعدالة والضبط وجميع الصفات المطلوبة . وإنما قلنا : « إنه لا معارض لروايته » لأن التارك لرواية الزيادة لم ينفقها^(١١) لفظا ولا معنى . أما أنه لم ينفقها^(١٢) لفظا ، فيبين . وأما أنه لم ينفقها^(١٣) في المعنى ، فلأنه لا يمكن أن يقال إنه نفقها في المعنى إلا من حيث كان الراوى الآخر لما ساق^(١٤) الحديث ، وكان قصده

- (١) حذفه ل
- (٢) حذفه ص
- (٣) ل : في يده
- (٤) س : العادة
- (٥) ل : روايتها
- (٦) لس : لم تؤثر فيه
- (٧) ل : فن حسب
- (٨) حذفه ل
- (٩) ل : معه غيره ؛ س : غيره معه
- (١٠) س : يقبل روايته
- (١١) ل : التارك لروايته لم ينفقها
- (١٢) ل : ينفقها
- (١٣) كذلك
- (١٤) ل : بينا

استيفائه ، ثم لم يذكر الزيادة ، عُلِمَ^(١) أنه قد نفاها . وجرى مجرى أن ينفيا لفظا . ويمكن أن يكون هذا الكلام دليلا لهم مبتدأ . والجواب : انه ليس يجب أن يكون إنما لم يروها التارك لها لأنه نفاها ، لكن يجوز أن يكون إنما لم يروها لأنه لم يسمعها لسهو اعتراه حين تكلم بها النبي صلى الله عليه وسلم ، أو لشغل قلب اعتراه ، أو تشاغل بعطاس ، أو إصغاء إلى كلام آخر . فاذا جاز كل ذلك ، بطل القول بأن التارك للزيادة قد نفاها في المعنى .

فان قيل : فلم [ما] حملتم ترك الرواية للزيادة^(٢) على أحد هذه الوجوه بأولى من أن يحملوا رواية من رواها ؟ على أنه تصور أنه [سمع^(٣)] تلك الزيادة من النبي عليه السلام ، ولم يكن سمعها منه ! قيل : لأن سهو الإنسا . عما سمعه ، وتشاغله عن [سماع^(٤)] ما جرى بمشهد منه يكثر؛ ولا يكثر توهم الإنسان أنه سمع ما لم يسمع . ولأنه لا سبب^(٥) لذلك ، إلا أنه سمع الزيادة من الغير، فظن أنه سمعها من النبي صلى الله عليه ؛ أو سمع من النبي عليه السلام شيئا ، فظن أنه سمع منه أيضا^(٦) ما له به علقه^(٧) . / ولترك رواية ما جرى أسباب كثيرة قد ذكرناها . فلذلك^(٨) كان ترك الإنسان رواية ما جرى أكثر من روايته ما لم يجر ، إذا لم يعتمد الكذب .

ب/٦٧

١٥ فان قيل : فيجب أن يكون رواية من روى : « أو نصف صاع من بُر » أولى من رواية من روى : « أو صاعا من بر » ، لأن فيها زيادة نصف ، يجوز أن يكون التارك لها لم يسمعها ! قيل : لو لم يكن إلا هذا ، لكانت الزيادة أولى . [لكن^(٩)] لما تعارضا في رواية إعرابين متنافيين ، لم تكن إحدى الروايتين أولى من الاخرى . يبين ذلك أنه لا يمكن أن يقال : لعل الذي روى : « أو

(١) ل : حل

(٢) تكرر بعد ذلك جملتان في س

(٣) حذف ل

(٤) كذلك

(٥) ص : لانه سبب

(٦) س : ايضا معه

(٧) لس : شبه وعلقه

(٨) ل : فكذلك

(٩) حذف ل

صاعا من بر» لم يسمع لفظة «نصف» ، [وسمع لفظ «صاع»^(١)] . لأنه لو كان كذلك ، لسمعها مجرورة .

إن قيل : فيلزم على ما ذكرتم أن الذي لم يرو الزيادة لو نفاها ، لم يعارض نفيه رواية من رواها ! قيل : إن قال «أعلم أنه لم تكن هذه الزيادة ، وأنني ما سمعتها ، ولم يقطعني^(٢) قاطع عن سماعها» ، فانه يكون ناقلا للنفي ولا ارتفاع الموانع ، كما نقل الآخر الزيادة . فتعارض الروایتان . وإن قال : «لم تكن هذه الزيادة» ، فانه يحتمل أن يكون ذلك موضع اجتهاد . ويحتمل أن يقال : رواية المثبت أولى ؛ لأنه يحتمل أن يكون النافي إنما نفي الزيادة بحسب ظنه . ويحتمل أن يقال : يرجع إلى رواية النافي إذا كان أضبظ .

واحتج^(٣) الدافعون للزيادة بأشياء . ﴿منها﴾ أن^(٤) ضبط الراوي إنما يعرف بموافقة المعروفين بالضبط . فاذا لم يوافقوه^(٥) في الرواية ، لم يعرف ضبطه ! والجواب : انه لو لم يثبت ضبط الانسان إلا بموافقة ضابط آخر له^(٦) ، أدى إلى ما لا نهاية له ، ولم يعزف ضبط أحد . فعلمنا قد^(٧) يعرف ضبط الانسان لغير ذلك مما هو موجود فيمن روى الزيادة . وأيضا فانما يعرف اختلال^(٨) ضبط الانسان إذا خالفه من يضبط [مرارا^(٩)] / كثيرة . فأما المرّة والمرّتان ، فلا يمتنع أن يضبط هو [فيها^(١٠)] ويسهو من هو أضبظ منه . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن جماعة لو كانوا في مجلس ، فنقلوا عن صاحبه كلاما ، وانفرد واحد منهم بزيادة ، غير^(١١) الباقيين مع كثرتهم وشدة عنايتهم بما سمعوه ورووه ، لأطرح^(١٢)

١/٦٨

١٥

- (١) حذفه ل
- (٢) س : يقطع ؛ ل : يقطعه
- (٣) من هنا حذف س
- (٤) ل : بأشياء ان
- (٥) ل : يوافقوه
- (٦) ل : اجزاه
- (٧) ل : انه قد
- (٨) ل : اخلال
- (٩) حذفه ل
- (١٠) حذفه ل
- (١١) ل : عن
- (١٢) ل : ولا يخرج

السامعون تلك الزيادة ! الجواب : ان ذلك ليس مما نحن بسبيله . لأننا قد قلنا إن الجماعة إذا تركت الزيادة ، كانت روايتها أولى . وكذلك إذا كان التارك للزيادة أضبط إذا غيرت الزيادة^١ اللفظ^٢ ومنها قولهم : إذا كان الضابط لو وافق هذا الراوى للزيادة ، لقوى — بموافقته — خبره ؛ فيجب ، إذا خالفه ، أن يضعف ! والجواب : انه بامساكه عن الزيادة غير مخالف له ، كما أنه بامساكه عن رواية خبر آخر لا يكون مخالفا له . وأيضا فانه إذا وجب قول الزيادة بمشاركة^(١) غيره من الرواة له ، وجب إذا لم يشاركه أن تنقص تلك القوة^(٢) . وليس ، إذا نقصت ، [يجب^(٣)] أن تبلغ حدا في الضعف لا يُقبَل الخبر معه . ألا ترى أنه لو شارك راوى جماعة في خبر فقوى الخبر بذلك ، فانه — إذا لم يشاركه في الرواية ، بل رواه وحده — لا [يجب أن^(٤)] ينتهي في الضعف إلى حد لا يجوز أن يقبل معه ؟

فأما إذا لم يعلم هل أسند الخبرين إلى مجلس واحد ، أو مجلسين ، وكانت الزيادة تغير إعراب المزيد عليه ، ولم يكن الراوى له ولا التارك لها كثرة ، فانه يقتضى التوقف والرجوع إلى الترجيح . لأننا لا نأمن أن يكونا قد أسندها إلى مجلس واحد ، فيثانعا^(٥) . والصحيح أن يقال : يجب حمل الخبرين على أنهما جريا^(٦) في مجلسين . لأنهما لو كانا في مجلس واحد ، لجرى على لفظ واحد . ولو كان اللفظ واحدا ، لكان الظاهر من عدالتهم وضبطهما أن لا يختلف روايتهما^(٧) .

فأما إذا روى الراوى زيادة / لم يروها هو مرة اخرى متقدمة أو متأخرة ، وأنه^(٨) إن أسند الروایتين إلى مجلسين قبل ذلك . وكذلك إذا^(٩) لم يُعلم أنه

ب/٦٨

-
- (١) ل : بمشاركته
 (٢) ل : الزيادة
 (٣) حذفه ل
 (٤) حذفه ل
 (٥) ل : بما نفاه
 (٦) ل : انه جريا
 (٧) إلى هنا حذف س
 (٨) ل س : فانه
 (٩) س : ان

أسندهما إلى مجلسين ، حُملَ أنهما كانا في مجلسين . وإن علمنا أنه لم يسندهما إلى مجلسين ، وكان قد روى الخبر دفعات كثيرة من غير زيادة ، ورواه مرة واحدة بالزيادة ، فالأغلب أنه سها في إثبات الزيادة . لأن سهو الإنسان مرة واحدة أغلب وأكثر من سهوه مرارا كثيرة . فان قال : « قد كنت أنسيتُ هذه الزيادة والآن ذكرتها » ، قُبِلت الزيادة ، وحمل أمره على الأقل النادر لمكان قوله . وكذلك إن كان له كتاب يرجع [إليه^(١)] ، وأن كان إنما رواها مرة ، وأُخِلَّ بروايتها^(٢) مرة ، وكانت الزيادة تغيّر إعراب الكلام ، تعارضت الروايتان . وإن كانت الزيادة لا تغيّر اللفظ ، احتمال أن يتعارضوا .

لأنه على كل حال قد وهم وهما باطلاً^(٣) ، [إما زيادة لا أصل لها ، وإما نسيانا لما^(٤)] كان له أصل . فليس بأن يقال : « ضبطه يمنع من أن يكون قد وهم^(٥) » ، عند سماعه للحديث ، زيادة لا أصل لها ، وأنه نسي فلم يروها في بعض الحالات وذكرها مرة أخرى « بأولى من أن يقال : « إن ضبطه يمنع من نسيانه^(٦) لها » . والأولى أن يقال - [أظنه من روايته لما لم يسمعه توها منه أنه سمعه^(٧)] - : الأقرب أن يكون نسيها حين لم يروها . لأن نسيان الضابط لما سمع عند تطاول الزمان أكثر وأغلب من ذهابه عن سماع ما حضره . فوجب لذلك قبول الزيادة .

وإذا روى الراوى الحديث تارة مع زيادة ، وتارة بغير زيادة ، استهانةً وقلة تحفظ ، سقطت عدالتُهُ ، ولم يقبل حديثه . وإذا كان في الخبر لفظ لا يفيد إلا التأكيد ، لم يجوز إسقاطه^(٨) . لأن النبي صلى الله عليه ما ذكره إلا لفائدة .

فأما إذا خالف في لفظ الحديث حفاظ أهل النقل ، فقد ذُكر ذلك

-
- | | |
|-----|----------------------------|
| (١) | حذفه ل |
| (٢) | ل : واحدة |
| (٣) | ل : باطله |
| (٤) | س : لمن |
| (٥) | حذفه ل |
| (٦) | ل : مشابه |
| (٧) | ليس إلا عند ص ، كأنه حاشية |
| (٨) | ل : للراوى إسقاطه |

في جملة ما يرد له الحديث . وهو داخل في الزيادة . وقد ذكرناها الآن . لأن الخلاف ليس يقع بينهم إلا بأن يزيد أحدهم في الحديث ما لا يرويه / الآخر ، أو يروى أحدهما^(١) اللفظ على إعراب يروى الآخر خلافه . وقد تقدم بيان ذلك كله .

١/٦٩

بَاب

في ذكر فصول احوال الراوي

فصل

اعلم أنه لما وجب رد الخبر إذا كان الراوي غير عدل ، وجب أن نذكر ما العدل ؟ وما العدالة ؟ ثم نذكر الدلالة على اشتراط العدالة في الأخبار .

- ١٠ أما العدل والعدالة ، فهما في اللغة مصدر ، مقابل الجور . وهو إضفاف الغير بفعل ما يجب له ويستحق عليه ، وترك ما لا يجب عليه . ولهذا وُصف^(٢) « العقاب » بأنه عدل لما كان مستحقا على المعاقب . ويوصف ترك الزيادة عليه بأنه عدل . ويوصف الثواب بأنه عدل لما كان واجبا للمثاب . فان قيل : فيجب ، إذا لم يجب على الإنسان حق لغيره وكان ما يستحقه على غيره لا يستوفيه ، أن يوصف بأنه غير عدل ! قيل : لا يجوز ذلك ، لأن قولنا
- ١٥ « غير عدل » يطلق على الجائر . وإطلاق هذا الوصف على ما^(٣) ذكره السائل يوهم أنه جائر .

وذكر قاضي القضاة^(٤) ، أن العدل هو فعل حسن يتعدى الفاعل إلى غيره بنفعه أو بضرره^(٥) . وقد التزم على ذلك أن يكون الابتداء بالفضل

(١) ل : أحدم

(٢) س : يوصف

(٣) س : من

(٤) كذا ل ؛ زاد بعده ص : « رضى الله عنه » ، وزاد س : « أطال الله بقاءه » . وهذا الأخير يدل على أن الكتاب ألف في أثناء حياة قاضي القضاة عبد الجبار .

(٥) ل : منفعة او مضرة

عدلا . قال : ولذلك يقال إن الله سبحانه عادل بابتداء الخلق في الدنيا . وقد تعرف استعمال العدل [في المستكثر من فعل العدل . ولذلك يوصف الله سبحانه بأنه عدل . وتعرف استعماله أيضا^(١)] فيمن أهل لقبول شهادته . ويدخل في ذلك الحرية وغيرها . وتعرف أيضا فيمن تقبل روايته عن النبي عليه السلام ؛ وهو من اجتنب الكبائر ، والكذب ، والمسخقات^(٢) من المعاصي والمباحات . ولا خلاف في اعتبار هذه الامور فيمن يروى الخبر ، لأن خلاف ذلك يقدح في الثقة لقوله . لأن من تقدم على الكذب لا يؤمن منه الكذب في كل ما يُخبر به . ومن تقدم على الفسق ، وهو يعتقد أنه فسق ، لا يؤمن منه الإقدام على الكذب في حديثه . / ومن تقدم على المسخقات - كالتطفيف وكالأكل^(٣) على الطريق ، وأن أثمر النقص - لا يؤمن منه الكذب . وإن أثمر عنده النقص ، والمشاركة على أخذ الاجرة على الحديث ، فهو أبلغ في الدناءة من الأكل على الطريق . وهو جار مجرى اشترط الاجرة على صلاة النافلة .

وأما الفسق في الاعتقادات إذا كان صاحبه متحرجا في أفعاله ، فعند الشيخين أبي علي وأبي هاشم أنه يمنع من قبول الحديث . لأن الفسق في أفعال^(٤) الجوارح يمنع من قبول الحديث ، لكونه فسقا ، لأنه من أفعال الجوارح^(٥) . لأن المباحات من أفعال الجوارح^(٦) [لا تمنع من قبول الحديث وهذه العلة قائمة^(٧) في الاعتقالات إذا كانت فسقا ! والجواب : ان الفسق من افعال الجوارح^(٨)] إنما منع من قبول الحديث . لأن فاعله فعّله وهو يعلم أنه فسق . فقدح ذلك في الظن لصدقه ؛ ولم يؤمن أن يُقدم على الكذب ، وإن علم أنه محذور . وليس كذلك إذا اعتقد اعتقادا هو فسق ، وقد اشتبه عليه ، وهو متحرج في أفعاله .

(١) حذفه ل

(٢) ل : المسخقات

(٣) لس : او الاكل

(٤) ل : اهل

(٥) ل : الجوارح

(٦) ل : الجوارح

(٧) س : موجودة

(٨) حذفه ل

إن قيل : أليس ، لو فسق وهو يعلم أنه فسق ، لم يقبل حديثه ؟ فكيف يقبل إذا ضمّ إلى فسقه خطيئة أخرى ، وهي اعتقاده أن ذلك غير فسق ؟ قيل : إنه إذا لم يعتقد أنه فسق ، لم يقدح ذلك تحريجه^(١) وتزهره عن الكذب . وليس كذلك إذا اعتقد أنه فسق .

- وعند جلّ الفقهاء أن الفسق في الاعتقاد لا يمنع من قبول الحديث . لأن من تقدّم ، قد قبِل بعضهم حديث بعض بعد الفرقة ؛ وقبِل التابعون رواية الفريقين من السلف . ولأن الظن يقوى بصدق من هذه سبيله إذا كان متحرّجا . فأما^(٢) الكفر الذي يخرج به الإسلام من جملة الإسلام وأهل القبلة — كاليهودية والنصرانية^(٣) — فإنه يمنع من قبول الخبر ، للاجماع على ذلك . ولأن الخارج من الإسلام ، يدعو اعتقاده فيه إلى التحريف فيه ، ولا^(٤) يقوى الظن لصدقه . وأما الكفر بتأويل ، فذكر قاضي القضاة أنه يمنع من قبول الحديث . قال : لاتفاق الأمة على المنع من قبول خبر الكافر . قال : والفقهاء إنما قبلوا أخبار من هو كافر عندنا ، لأنهم لم يعتقدوا فيه أنه كافر . والأولى أن يقبل خبر من فسق أو كفر بتأويل إذا لم يخرج من أهل القبلة ، وكان متحرّجا . لأن الظن لصدقه غير زائل . وادّعاؤه « الإجماع على نفى قبول خبر الكافر على الإطلاق » لا يصح . لأن كثيرا من اصحاب الحديث يقبلون [كثيرا من^(٥)] أخبار سلفنا رحمهم الله كالحسن ، وقتادة ، وعمر^(٦) مع علمهم بمذهبهم وإكفارهم من يقول بقولهم^(٧) . وقد نصّوا على ذلك . فأما من يظهر منه العناد في مذهبه مع ظهوره عنده ، فإنه لا يقبل حديثه كما لا يقبل حديث

١/٧٠

(١) ل س : في تحريجه

(٢) ل : وايضا

(٣) ل : النصراني

(٤) ل : فلا

(٥) حذفه س ل

(٦) ل : عمر

(٧) بهامش ل على يسار الصفحة : « وتمثيله بهؤلاء السادات ونسبته إليهم إلى الكفر من غلوه في الاعتزال . عليه ما يستحق ! وإلا فهم سادات من التبعية ، اتفق أهل السنة على توثيقهم وتجليهم في الدين . » وعلى يمين الصفحة : « وإنما نص عليه كفره من المعتزلة . »

الفاسق بأفعال الجوارح لما كان يعلمها فسقا . فأما من تدبّر^(١) بالكذب لينصر مقالته ، فالظن لا يحصل بصدقه . وكذلك التساهل^(٢) في الحديث ، وترك التحفظ من^(٣) الزيادة فيه والتقصان [منه^(٤)] .

وأما كون الراوي غير ضابط لما يسمعه ، أو يعتريه السهو فيما يسمعه بعد سماعه له ، فله أحوال ثلاثة: ﴿أحدها﴾ أن يكون سهوه واختلال ضبطه أكثر . فيقدح ذلك في الظن لما نقله ، إلا أن يكون ما نقله مما يبعد ان لا يضبطه الإنسان . وليس لأحد أن يقول : «الظاهر من العقل الضبط وقلة السهو» ، لأن العقلاء يختلفون في الضبط . وليس له أن يقول : «الظاهر من العدل أنه لا يروى الحديث وهو يتهم ضبط نفسه وحفظه» ، لأن من لا يضبط يظن أنه قد ضبط ، ومن سها يظن أنه ما سها ؛ فيروى على حسب ظنه. ﴿والثاني﴾ أن يتساوى ضبطه^(٥) واختلاله ، فلا يحصل الظن أيضا لصحة ما رواه لتعادل الأمرين . فلا يقبل حديثه . إن قيل : أليس قد أنكرت الصحابة رضي الله عنها^(٦) على أبي هريرة رحمه الله كثرة الرواية ، ثم^(٧) قبلت أخباره ؟ قيل : إنها لم تنكر عليه لقلة ضبطه ، لكن لأن الكثرة يعرض فيها الاختلال والسهو ؛ فاحتاطت بالإنكار عليه ، وإن كان أهلا لقبول أخباره . وذكر قاضي القضاة في «الشرح» : أنه إذا تساوى غفلته وذكره ، قبل خبره^(٨) . لأن الخبر أمانة ، فالأصل فيه الصحة . ولقائل أن يقول : «إن^(٩)» الخبر أمانة إذا تكاملت شرائطه . ولا تنكامل شرائطه إلا أن يرجح ذكر الراوي على سهوه. ﴿والثالث^(١٠)﴾ إن كان الأكثر منه الذكر وجوده

٧٠/ب

- (١) ل : يتدبر
- (٢) ل : الشاهد
- (٣) ل : تركه التحفظ في
- (٤) حذفه ل
- (٥) ل : لضبطه
- (٦) كذا على صيغة المؤنث ، لما ذكرناه سابقا .
- (٧) ل : و
- (٨) ل : حديثه
- (٩) زاده لس
- (١٠) زدناه للسياق والسياق ، وليس في الاصول

الضبط ، قوى الظن لصحة روايته . فقُبل خبره فيما لا يعلم أنه سها فيه .
واعلم أنه إذا ثبت اعتبار العدالة وغيرها من الشرائط التي ذكرناها ، وجب
إن كان لها ظاهر^(١) أن يعتمد عليه ، وإلا لزم^(٢) اختيارها . ولا شبهة أن
[في^(٣)] بعض الأزمان ، كزمن النبي صلى الله عليه ، [انه^(٤)] قد كانت
العدالة منوطة بالإسلام . فكان الظاهر من المسلم كونه عدلا . ولهذا اقتصر
النبي صلى الله عليه ، في قبول خبر الأعرابي عن^(٥) رؤية الهلال ، على
ظاهر الاسلام^(٦) . واقتصرت الصحابة على إسلام من كان يروى الأخبار
من الأعراب . فأما الأزمان التي كثرت فيها الجنايات ممن يعتقد الإسلام ،
فليس الظاهر من إسلام الإنسان كونه عدلا . فلا بد من اختياره . وقد ذكر
الفقهاء هذا التفصيل .

١٠

ولا يُردّ حديث من لا يعرف معنى ما ينقله ، كالأعجمي . لأن
جهله بمعنى الكلام لا يمنع من ضبطه الحديث . ولهذا يمكن للأعجمي أن
يحفظ القرآن ، وإن لم يعرف معناه . وقد قبلت الصحابة أخبار الأعراب ،
وإن لم يعرفوا كثيرا من معاني الكلام مما^(٧) يفترق إلى الاستدلال . فأما
[الصبي^(٨)] ، فالأغلب أن النفس لا تثق بروايته . فان جاز في بعض الحالات
أن يغلب^(٩) الظن لصدقه ، فالشرع منع من قبول خبره ، إذا رواه وهو
صبي . فان سمع الحديث وهو صبي ، ورواه وهو بالغ ، قُبل خبره . وقد
قبلت الصحابة رضي الله عنها^(١٠) رواية ابن عباس عن النبي صلى الله عليه ،
وإن^(١١) كان حين سمعها من النبي صلى الله عليه غير بالغ لما كان حين

١٥

- | | |
|------|-------------------|
| (١) | س : ظاهرا |
| (٢) | ل : دام |
| (٣) | حذفه ل |
| (٤) | حذفه لس |
| (٥) | ل : على |
| (٦) | س : اسلامه |
| (٧) | ل : فيها |
| (٨) | بياض في ل |
| (٩) | ل : يعد |
| (١٠) | كذا ، على التأنيث |
| (١١) | ل : قد |

١/٧١

رواها بالغا. ويقبل رواية المرأة ، والعبد ، والأعمى من حفظه / لأنه قد يظن صدقهم في روايتهم ؛ ولم تمنع الشريعة^(١) من قبوطها ، بل قد قبلت الصحابة رواية ابن عباس وكان ضريرا ، و^(٢)رواية النساء . ويقبل رواية من لم يرو إلا خبرا واحدا ، ولم يكاثر^(٣) أهل العلم ، ولا أطال مجالسة أهل النقل . لأن كل خصلة لا تقدر في غالب الظن لصحة الرواية ، ولم يرد الشرع باعتبار فيها ، فانها لا تمنع من قبول الحديث . وكون الراوي غير مجالس لأهل العلم لا يقدر في ظننا صدقه .

ويفارق ذلك استفتاء من لم يجالس أهل العلم . لأن جواز^(٤) الاستفتاء موقوف على كون المفتي من أهل الاجتهاد . ولن يكون^(٥) الإنسان كذلك إلا بالتعلم ومجالسة العلماء . إلا أنه إذا تعارض خبران ، أحدهما يرويه من لم يجالس أهل النقل ، والآخر يرويه من جالسهم ، كانت رواية من جالسهم أولى . لأن المكثر من مجالسة أهل الصنعة أخبر بها وأعرف بتفاصيلها .

ويقبل حديث الإنسان وإن اختلف في اسمه ، متى عرفت عدالته إما بظاهر الإسلام وإما بطريقة زائدة . وإذا روى زيد عن عمرو خبرا ، فقال عمرو : « لا أذكر أني رويتُ هذا الحديث » ، فعند^(٦) أبي الحسن رحمه الله : لا يقبل الحديث^(٧) ، لأنه الأصل في الرواية . فإذا أنكرها^(٨) ، لم يقبل . وكذلك ردّ حديث ربيعة عن الزهري : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل » ، لأن الزهري أنكر أن يكون رواه . وعند الشافعي وغيره : أنه يقبل ، لأن ثقة^(٩) الراوي تقتضى قبول حديثه ما أمكن . ويمكن أن يكون صادقا وإن لم يذكر المرؤى عنه ، لأنه يجوز أن ينسى أنه رواه .

-
- (١) ل : الشرع
 - (٢) ل : وقيلت
 - (٣) ل : ولا كاثر
 - (٤) ل : جواب
 - (٥) ل : لم يكن
 - (٦) ل : فعند الشيخ
 - (٧) ل : هذا الحديث
 - (٨) ل : وإذا لم يكن هذا
 - (٩) ل : نقل

فقد يحدث الإنسان بحديث من أمر الدنيا ، ثم يسهو عنه ، ويذكر به فلا يذكره إلا بعد زمان طويل . وربما لم يذكره أصلاً . فإذا كان كذلك ، جاز للمرؤى عنه أن يرويه عن الراوى ، كما قال الزهرى : « حدثنى ربيعة^(١) عنى ... » فان قال المرؤى عنه : / « ما رويتُ هذا الحديث » ، جاز أن يكون قال ذلك بحسب ظنه ؛ فلا يردّ الحديث . فان قال : « أعلم أنى ما رويته » ، فانه تعارض ذلك رواية^(٢) من روى عنه . لأن كل واحد منها ثقة . فيحتمل أن يكون المرؤى^(٣) عنه قد رواه ثم نسيه ؛ ويحتمل أن يكون الراوى سمعه من غيره ممن ليس بثقة^(٤) وأسنده إلى من أسنده إليه سهواً .

٧١/ب

فصل : في أن الخبر لا يردّ إذا كان راويه واحداً

- ١٠ ذهب جل القائلين بأخبار الآحاد إلى قبول الخبر ، وإن رواه واحد . وقال أبو على : « إذا روى العدلان^(٥) خبراً ، يجب العمل به ؛ وإن رواه واحد فقط ، لم يجز العمل به إلا بأحد شروط^(٦) ، منها أن يعضده ظاهر ، أو عملُ بعض الصحابة ، أو اجتهاد ، أو يكون منشراً . وحكى عنه قاضى القضاة فى «الشرح» : أنه لم يقبل فى الزنا إلا خبر أربعة ، كالشهادة عليه ، ولم تقبل شهادة القابلة الواحدة .
- ١٥ والدليل على القول الاول : قياسه على أخبار المعاملات على ما ذكرناه فى الباب المتقدم . ويدل عليه إجماع السلف : عميل أبو بكر رضى الله عنه على خبر رواه بلال ؛ وعميل عمر على خبر حمل بن مالك ؛ وعملت الصحابة على خبر أبى سعيد فى الربا ، وعملت على خبر أبى رافع^(٧) فى المخابرة . وكان على عليه السلام يستحلف^(٨) ؛ ويقبل خبر أبى بكر بغير استحلاف .
- ٢٠

- (١) ل : زمعة
 (٢) ل : فى رواية ؛ س : برواية
 (٣) ل : الراوى
 (٤) ل : معه
 (٥) ل : اثنان
 (٦) ل : شروطها
 (٧) كذا ح ل س ؛ ص : خبر رافع
 (٨) ل س : يستحلف الخبر

وليس يجوز ان يقال : « لعلمهم قبلوا ما قبلوه لأن اجتهادا^(١) عضده ». لأنهم كانوا يتركون اجتهادهم لبعض هذه الأخبار . وكانوا لا يرون بالخبايرة بأسا^(٢) حتى روى لهم عن النبي صلى الله عليه النهي عنها .

وحجة أبي علي رحمه الله هي : المرجع في قبول خبر الواحد إلى^(٣) الشرع . وقد روى أن النبي صلى الله عليه لم يعمل على خبر ذى الدين ، حتى سأل أبا بكر وعمر . وقد اعتبرت الصحابة العدد في الأخبار . فان أبا بكر لم يقبل خبر المغيرة في الجدة ، حتى رواه معه محمد بن مسلمة . ولم يعمل عمر على خبر أبي موسى في الاستئذان حتى رواه معه غيره ؛ ولا عمل على خبر فاطمة بنت قيس . ولم يقبل خبر عثمان في رد الحكم^(٤) ، وتآلا : إنك شاهد واحد . قال : فعلمت أن ذلك إجماع . لأنه لم ينكر عليهم .

الجواب : أما رجوع النبي صلى الله عليه إلى خبر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في خبر ذى الدين ، فان دلّ فأنما يدل على اعتبار ثلاثة : أبي بكر ، وعمر ، وذى الدين . على أن الإنسان قد يُخبر عن امور الدنيا بما يظن خلافه ، فيرجع في تحقيق ذلك إلى جماعة استظهارا وطلبا لقوة الظن . فلا يدل على أنه لا يعول^(٥) في امور الدنيا إلا على خبر جماعة . وأما طلب الصحابة لراوٍ آخر ، فانه لا يدل على أنهم اعتقدوا أنه لا يعمل على الواحد لو انفرد . لأن الحاكم قد يطلب شاهدا ثالثا ليقوى^(٦) ظنه ، وإن كان لو لم يشهد الثالث عمل على شهادة الاثنين . وقد يعمل الانسان في امور الدنيا على خبر الواحد ، ويطلب في بعض الأشياء مخبرا ثانيا ليقوى ظنه . وقد يضعف الظن لصدق الراوي مرة ، ولا يضعف لصدقه اخرى . وقد ينفرد العدل بالزواية لأمر مستبعد في العادة ، أو لأمر تقتضى العادة أن لا ينفرد بروايته^(٧) الواحد . ولا يظن

(١) ل س : الاجتهاد

(٢) ل : راسا

(٣) ل س : هو

(٤) كان أخرجه النبي عليه السلام من المدينة ، فراجع لقصته أنساب الأشراف للبلاذري

١٥١/١

(٥) ل : معول

(٦) ل : « ليور » [غير منقوط ، مع علامة الاضطراب بالهامش]

(٧) س : برواية

تعمده به الكذب^(١) ، لكن يظن به السهو والغلط ؛ ولا يظن به ذلك مرة اخرى إذا انتفت هذه الامور . فاذا كان طريق [قبول^(٢)] خبر الواحد الاجتهاد في عدالة الراوى وضبطه ، - واختلفت الاحوال في ذلك - ووجدنا الذين طلبوا راويا آخر هم الذين لم يطلبوه في حالة اخرى ، علمنا أنهم إنما طلبوا مخبراً ثانياً لتقوية الظن ، أو لأنهم اعترضهم بعض ما ذكرناه ، لا لأنهم اعتقدوا حظر العمل على خبر الواحد . على أنه روى عن عمر أنه قال لأبي موسى : « ما اهتمتك ، ولكنى خفتُ أن يتقول الناس على رسول الله صلى الله عليه . وقد بينا أن رده خبر فاطمة بنت قيس / إنما كان لأنه نسخ كتاب الله عز وجل^(٣) . وإنما لم يعمل أبو بكر وعمر رضى الله عنهما على خبر عثمان رضى الله عنه في رد الحكم ، لأن ذلك شهادة ، لأنه إثباتُ حكم في عين لا يتعداها . ألا ترى أنهما سميا ذلك « شهادة » ؟ فدل ذلك على أنه كان شهادة عندهما .

ب/٧٢

وقاس أبو على رحمه الله الخبرَ على الشهادة لعله : « أن كل واحد منهما إخبار عن الغير ، يجب عنده العمل . فكان من شرطه العدد . » وهذه علة غير معلومة . فلا يجوز الاعتماد عليها فيما يجب فيه العلم . وليس يمتنع أن تكون الشهادة إنما شرط^(٤) فيها العدد لكونها شهادة . ولهذا قُبل فتوى الفقيه الواحد لما^(٥) لم يكن شهادة . ولهذا لم يعتبر في المخبر ما اعتبر في الشاهد من الحرية^(٦)

فصل : في الخبر إذا أسنده من أرسل غيره من الأحاديث ، هل يقبل أم لا ؟

أما من يقبل المراسيل ، فلا شبهة في قبوله . وأما من لم يقبل المراسيل ، فكثير منهم قبله أيضا . قال : لأن إرساله يختص^(٧) ذلك المرسل دون هذا

(١) كذا ص ؛ ل : في هذه للكذب ؛ س : تعمد الكذب

(٢) حذفه ل

(٣) لأنها كانت روت أن ليس للمبتوتة السكنى ولا النفقة ، وهذا خلاف القرآن ١/٦٥

(٤) ل : اشترط

(٥) ل : ذا

(٦) ل : الخبرية

(٧) كذا ، بدل « يخص »

المستند ؛ وليس إرساله لذلك الخبر بأكثر من تركه روايته . فوجب قبول مسنده إلا أن يومه فيما أرسله أنه سمعه من^(١) أسنده إليه ، وأتى بلفظ يومه ذلك ، فجري [ذلك^(٢)] مجرى كذبه ؛ فيقدح في^(٣) أمانته . فأما إذا قال : « قال فلان » ، فان ذلك لا يومه أنه سمعه من أسنده إليه^(٤) ؛ فلا يقدح في أمانته .

ومهم ، من لم يقبل ما أسنده ، قال : إن^(٥) إرساله يدل [على^(٦)] أنه إنما لم يذكر الراوي لضعفه في نفسه^(٧) . فستره له ، والحال هذه ، خيانة^(٨) . فلم يقبل حديثه .

واختلف من قبل من حديث المرسل^(٩) ما أسنده ، كيف يقبله ؟ فقال الشافعي : لا يقبل من حديثه إلا ما قال فيه : « حدثني » ، أو « سمعت » ؛ ولا يقبل إذا أتى بلفظ موهوم . وقال بعض أصحاب الحديث : لا يقبل حتى يقول : « سمعت فلانا » . وأصحاب الحديث يفرقون [بين^(١٠)] أن يقول الإنسان :

« حدثني فلان » أو « أخبرني فلان » . فيجعلون الأول / دالا على أنه شافهه بالحديث ، ويحعلون الثاني مترددا بين المشافهة بالحديث وبين أن يكون قد أجازة أو كتب به إليه . وهذه عادة لهم . وإلا فظاهر قوله « أخبرني » يفيد أنه تولى إخباره بالحديث . وذلك لا يكون إلا بالمشافهة .

(٢) ل : من

(٣) حذفه ل

(٤) ل : ذلك في

(٥) ل س : سمعه منه

(٦) ل س : لان

(٧) حذفه ل

(٨) ل : لضعفه عنده

(٩) ل : حليه [غير منقوطة]

(١٠) ل : المراسيل

(١١) حذفه ل [مع علامة الاضطراب بالهامش]

باب

في فصول كيفية النقل

فصل: في رواية الحديث بغير لفظ النبي عليه السلام هل يرد له الحديث أم لا ؟

- إذا روى الحديث بلفظ غير لفظ النبي عليه السلام ، فإن لم يسند مسنده .
- بل زاد ، أو نقص ، أو كان أوضح منه ، أو أخفى منه ، فإنه لا يجوز .
- ذلك . لأن ما زاد على كلام النبي صلى الله عليه ، فهو كذب عليه ، لا يجوز قبوله . وما نقص عنه فإنه إما أن ينبئ عن أنه رفع حكماً قد أثبتته ، فلا يجوز قبوله ؛ أو يكون فيه كتمان لحكم قد أثبتته . والكذب والكتمان محظوران . ولا يجوز العدول إلى لفظ أظهر من لفظ النبي صلى الله عليه ، ولا أخفى منه .
- لأنه لا يمتنع أن يتعلق المصلحة باللفظ الذي ذكره النبي عليه السلام : الخفى أو الظاهر . ألا ترى أنه قد يجوز أن يكون من المصلحة ان يعرف الحكم باللفظ الجلي تارة ، وبالخفى^(١) أو بالقياس تارة . وإن سدت اللفظ مسد لفظ النبي صلى الله عليه وسلم ، فإن اشتبهت الحال فيه حتى يكون موضع اجتهاد ، لم يجز ذلك . لأنه لا يمتنع أن يكون لو نقل لفظ النبي عليه السلام إلى غيره ، أن يكون اجتهاد غيره فيه خلاف اجتهاده . وإن لم تشبه الحال فيه - نحو قول القائل : جلس وقعد - فإنه يجوز العدول عن^(٢) أحدهما إلى الآخر ، ويقبل الخبر . وهو مذهب الحسن البصري ، وأبي حنيفة ، والشافعي رحمهم الله . لأنه إن وجب نقل الحديث لأجل اللفظ فقط ، دفعه الإجماع^(٣) .
- وإن وجب لأجل اللفظ والمعنى ، / وجب تلاوة اللفظ . ولا دليل في العقل ولا في الشرع يقتضى كوننا متعبدين بتلاوة لفظ النبي عليه السلام . فبقي أنه يجب نقل حديثه لأجل المعنى . وهذا الغرض حاصل ، وإن عدل الراوى إلى لفظ يقوم مقام لفظ النبي صلى الله عليه .

ب/٧٣

(١) س : باللفظ الخفى

(٢) ل س : من

(٣) تكرر بعد ذلك الجملة في س

وفارق الأذان والتشهد . لأن الشرع اقتضى كوننا متعبدين بتلاوة ألفاظها .
 فان قاسوا خطاب النبي صلى الله عليه على التشهد ، أعوزتهم^(١) علة صحيحة
 تجمع بينهما . ولم يكن ذلك بأولى من قياسه على الشهادة . وقول النبي صلى
 الله عليه : « نضر الله امرءً سمع مقالتي ، فادّأها كما سمعها . فرُب حامل
 فقه إلى من هو أفقه منه ، ورب حامل فقه ليس بفقيه » ، لا يمنع من نقل
 حديثه على المعنى . لأن من نقل المعنى^(٢) ، يقال : إنه قد أدى كما سمع .
 لأنه يقال للمترجم من لغة إلى لغة : قد أدى كما سمع . على أنه لو منع الخبر
 من نقل الحديث على المعنى ، لكان قد منع من ذلك فيما يشبهه . ويجوز
 أن يختلف الاجتهاد فيه . ولهذا قال : « ورُب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ،
 ورب حامل فقه ليس بفقيه » . وما لا يشبهه من الألفاظ ، ولا يختلف اجتهاد
 الناس في قيام بعضه^(٣) مقام [بعض^(٤)] ، يستوى فيه الناقصُ الفقه ،
 والكمالُ الفقه ، والفقيهُ وغيرُ الفقيه . ولهذا يجب أن يكون « الناقل للحديث
 على المعنى » من أهل العلم ، ليعلم ما يشبهه الحال فيه مما لا يشبهه [فيه^(٥)] .

فصل^(٦) : في الرواية من كتاب

إذا روى الراوى الحديث من كتابه ، فله أحوال : ﴿ منها ﴾ أن يعلم أنه
 قرأه على شيخه ، أو حدثه به ويذكر ألفاظ قراءته ووقت ذلك . فلا شبهة
 في جواز روايته والأخذ بها . وكذلك إذا علم الراوى أنه قرأ جميع ما في الكتاب ،
 [أو حدثه به الراوى ، ولم يذكر ألفاظ القراءة ولا وقت القراءة ؛ لأنه عالم
 في الحال بأنه^(٧) قرأ جميع ما في الكتاب^(٨)] ، أو سمعه ممن حدثه . ﴿ ومنها ﴾
 أن يعلم أنه ما سمع ما في الكتاب ، أو يظن ذلك ، أو يجوز سماعه ويجوز نفيه

- (١) ل : اعقدم
- (٢) ل : عل المعنى
- (٣) ل : بمصية
- (٤) حذف ل
- (٥) حذف لس
- (٦) ل : باب
- (٧) س : بانه قد
- (٨) حذف ل

- علي/سواء . وفي ذلك كله^(١) لا يجوز له أن يحدث به ، ولا يؤخذ بروايته . لأنه ليس له أن يخبر بما يتعلم أنه كاذب فيه ، أو ظان ، أو شك . (ومنها) أن لا يذكر سماعه لما في الكتاب ولا قراءته له ، ولكنه يغلب على ظنه سماعه له أو قراءته لما يراه^(٢) من خطه . فهذا هو الذي ينبغي أن يكون الناس قد اختلفوا فيه : فعند أبي حنيفة رحمه الله لا يجوز له أن يرويه ، ولا يجوز العمل على روايته . لأنه لا يجوز أن يقول : « حدثني فلان » ، وهو لا يعلم أنه حدثه ، إذا كان ذلك حكما عليه بأنه قد حدثه ، كما لا يجوز مثله في الشهادة . وعند أبي يوسف ، ومحمد ، والشافعي : يجوز له الرواية ، ويجب العمل عليها . لأن الصحابة كانت تعمل على كتب^(٣) النبي صلى الله عليه : نحو عملها على كتابه إلى عمرو بن حزم من غير أن يرويه لها راوٍ ، بل عملوا لأجل الخط ، وأنه منسوب إلى رسول الله صلى الله عليه . فان ثبت أنها عملت عليه من غير رواية ، جاز أن يروي الإنسان من كتابه إذا غلب على ظنه سماعه ، ويكون إخباره [إخبارا^(٤)] عن ظنه . ويجوز العمل عليه .
- ١٠

باب

القول في المراسيل

١٥

- الخبر المرسل هو أن يسمع الرجل الحديث من زيد عن عمرو؛ فإذا رواه قال : « قال عمرو » ، وأضرب عن ذكر زيد . واختلف الناس في الراوي إذا فعل ذلك . وكان ممن [يقبل^(٥)] مسنده يقبل مرسله : أبو حنيفة ، ومالك ، وأبو هاشم ، على كل حال . وقال قاضي القضاة في « الشرح » : عنيت بالمتكلمين الذين قبلوا المراسيل أبا هاشم ، دون من لم يقبل إلا خبر
- ٢٠

(١) ل س : في كل ذلك
 (٢) ل : له قراه
 (٣) ل : خبر
 (٤) حذفه ل
 (٥) حذفه ل

اثنين^(١). وقال في «الدرس»: إن أبا علي يقول: إذا روى الحديث اثنان، رواه أحدهما عن رجل بصرى لم يسمه^(٢)، ورواه الآخر عن كوفي لم يسمه^(٣)، فانه يقبل. ولم يقبل [أهل^(٤)] الظاهر وطائفة من اصحاب الحديث المراسيل على كل حال. وقيل قوم^(٥) مراسيل ممن يُقبَل مسنده في حال دون حال؛ وهي إذا اختص بشروط. / والشافعي اعتبر أحد شروط ﴿منها﴾ أن يكون ذلك الخبر قد أسنده غير مرسله. قال قاضي القضاة: هذا إذا لم تقم الحجة باسناد ذلك [من^(٦)] المسند. فأما إن قامت الحجة باسناده، فالمعتبر به دون المرسل ﴿ومنها﴾ أن يكون قد أرسله راوٍ آخر، يروى عن غير شيوخ الأول. ﴿ومنها﴾ أن يعضده قول صحابي. ﴿ومنها﴾ أن يعضده قول أكثر أهل العلم. ﴿ومنها﴾ أن يكون المرسل ممن لا يرسل عن فيه علة من جهالة وغيرها. ثم قال: ومن هذه حاله، أحب أن يقبل^(٧) مرسله، ولا أستطيع أن أقول: إن الحجة تثبت به كتبها^(٨) بالمتصل. وشرط عيسى بن أبان في قبول^(٩) المراسيل أن يرسله صحابي، أو تابعي، أو تابعي التابعين^(١٠)، أو من أئمة أهل النقل دون من سوى هؤلاء.

واحتج من قبل المراسيل بأشياء: (منها) إرسال^(١١) المرسل^(١٢)، مع عدالته، يجزى مجزى ذكره من أرسل عنه. وقوله «هو عدل عندي» في الدلالة على أنه قد عدله^(١٣). ولو قال ذلك، لقبيل حديثه. فكذلك إذا أرسل. وإنما قلنا: «إن إرساله يجزى مجزى ذكره وتعديله»، لأنه مع عدالته لا يستجيز^(١٤) أن

- (١) ل: لم يقبل الاحدين
- (٢) ل: يسمه
- (٣) ل: يسمه
- (٤) حذفه ل
- (٥) حذفه ل س
- (٦) ل: اقبل
- (٧) ل: ثبوتها
- (٨) ل: قول
- (٩) ل: التابعي
- (١٠) ل س: أن ارسال
- (١١) تكرر بعد ذلك سطران في س
- (١٢) ل: عمل له
- (١٣) ل: يستحق؛ س: يستخبر

- يخبر عن النبي صلى الله عليه إلا وله الإخبار عنه . ولا يكون له الإخبار بذلك إلا وهو عالم أو ظان . لأن الخبر بما يجوز كونه ونفيه على سواء قبيح . ولأنه ليس له لإلزام الناس عبادة ، أو إطرأح عبادة عنهم من غير أن يعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم أوجب ذلك ، أو يظنه . فبان أن عدالته تقتضى ما ذكرنا .
- وأما أن الراوى إذا ذكر من روى عنه ، وقال : هو ثقة عندى ، لزم^(١) قبول خبره وإن لم يذكر أسباب [ثقتة . فهو متفق عليه بين أصحاب أبي حنيفة والشافعى . وإنما اختلفوا فى الجرح . فعند أصحاب أبي حنيفة لا يجب أن يذكر الإنسان سبب الجرح . وقال الشافعى : لا يصير المجرؤح مجروحاً إلا بذكر أسباب^(٢)] [الجرح . / والأمر فى التزكية ظاهر . فان احصأب الحديث يزكؤون الرجل من غير أن يذكروا أسباب عدالته . ولأن الإنسان إنما يكون ثقة ، زكياً ، إذا اجتنب الكبائر ولم يُخلّ بالواجبات . فلو وجب ذكر أعيان^(٣) ذلك فى طول الزمان ، مخافة أن يكون فيها ما لا تسلّم معه عدالة الإنسان عند السامع^(٤) ، وجب ما يشق احصاؤه^(٥) ، بل يتعذر . إن قيل : إنما لم يجب [على المزكى ذكر أسباب العدالة لهذه المشقة التى ذكرتموها ، وذلك غير قائم فى ذكر المخبر ! قيل^(٦)] : هذه المشقة ، إن ثبت معها الظن لعدالة^(٧) من زكأه المزكى ، فهو غرضنا . وليس سبب هذا الظن هذه المشقة . وإنما سببه عدالة المزكى . وهذا هو الذى قلناه . ولو لم تثبت معها عدالته ، لم يجز الحكم بتزكيتة لأجل المشقة . إذ^(٨) كان الظن لعدالته غير حاصل^(٩) . فان قيل : إنما لم يجب على المزكى ذكر أسباب عدالة من زكأه ، لأنه يخبر عن ظنه ، وأما المخير فانما^(١٠) يخبر

١/٧٥

(١) ل : لزم

(٢) حذفه ل

(٣) ح ل : اعتبار ؛ س ص : اعيان

(٤) ل : الشافعى

(٥) ل : احصاره

(٦) حذفه ل

(٧) ل : كعدالة

(٨) ل س : اذا

(٩) حاصله

(١٠) ل : فلما لم

عن غيره^(١) ؛ فوجب ذكره ! قيل : وقد يكون الإنسان عدلا عند المزكى ، بأن يخبره غيره عن عدالته ، فهو كالخبير . وأيضا فان هذا فرق^(٢) لا يؤثر في موضع الجمع . وذلك أن الخبير إنما أخبر عن النبي صلى الله عليه . وطريقه إلى ذلك غيره ، كما أن ظن المزكى لعدالة مَنْ زكّاه طريقه معرفته بأسباب عدالته . فكما لم يجب ذكر ذلك ، لم يجب ذكر الخبير . فان قيل : يلزمكم على ما ذكرتم أن يجرى إضراب^(٣) شهود الفرع مع عدالتهم عن ذكر [شهود الأصل مجرى أن يذكروهم ويعدّلوهم ؛ وأن يلزم الحاكم الحكمُ بشهادتهم ، وإن لم يذكروا]^(٤) شهود الأصل ، كما يلزمه^(٥) إذا ذكرهم وعدّلوهم^(٦) ! الجواب ان إضرابهم عن ذكر شهود الأصل يجرى مجرى ما ذكرتم . ولو تركنا وهذا الأصل ، لحكمنا بشهادتهم وإن لم يذكروا شهود الأصل . لكن الدلالة منعت من ذلك . وليس يجب ، إذا منعت الدلالة / من ذلك ، أن يمتنع أن يحكم بأخبار المراسيل . كما أن الدلالة قد دلت على أن من شرط [الحكم^(٧)] بشهادة شهود الفرع أن يحملهم شهود الأصل الشهادة . فاعتبرنا قيام الدلالة على ذلك ، ولم نعتبره في غير هذا الموضع . لأنه لو لم تقم الدلالة على ذلك ، لأجرينا الشهادة على الشهادة مجرى الشهادة على الإقرار . ولا بشرط^(٨) فيه أن يحملهم الشهود الشهادة ، كما لا بشرط^(٩) أن يحملهم المقرّ الشهادة على إقراره . إن قيل : أليس ، لو ثبت عدالة الشهود عند الحاكم ، لم يسقط النظر في عدالتهم عن^(١٠) حاكم آخر؟ فهلا كان ثبوت عدالة مَنْ أرسله الخبير عنده لا يسقط عن غيره النظر في عدالته؟ قيل : فيجب ، لو ذكر الخبير

(١) ل : خبره

(٢) ل : فرقا

(٣) ل : امران

(٤) حذفه ل

(٥) كذا س ؛ ص : يلزمه ؛ ل : كما يلزمه ذلك

(٦) تكرر بعد ذلك سطر ونصف في س

(٧) زاده لس

(٨) لس : يشترط

(٩) لس : يشترط

(١٠) ل : « غير » [غير منقوطة]

- من أخبر عنه وعدله ، أن لا يسقط عن السامع للخبر [النظر^(١)] في عدالته ، كما لم يسقط عن القاضي الثاني النظر في عدالة الشهود ، وإن ذكروا عنه . فلما^(٢) لم يجز ذلك ، علمنا مفارقة الشهادة للخبر . ﴿ومنها﴾ إجماع الصحابة . حكى عن البراء بن عازب أنه قال : « ليس كل ما حدثناكم به عن رسول الله صلى الله عليه سمعناه منه ، غير أننا لا نكذب » . وروى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه أنه قال : « من أصبح جنبا ، فلا صوم له » . فلما سئل عن ذلك ، ذكر أن الفضل بن عباس أخبره بذلك . وروى ابن عباس عن النبي صلى الله عليه أنه قال : « لا ربا إلا في النسب » ؛ ثم أسنده إلى أسامة . وروى : « أن النبي صلى الله عليه ما زال يلبس حتى رمى جرة العقبة » ؛ ثم أسند ذلك إلى الفضل بن عباس . فلو لم يجز العمل على المراسيل ، لكان المرسل إذا لم يبين أنه قد أرسل الحديث جرى^(٣) مجرى أن يروى عن فاسق أو^(٤) كافر على وجه يوهم أنه عدل ، ولا يبين أنه كافر ، في أن ذلك منكر . ولو كان منكرا ، لأنكره ولما اجتمعوا على ترك إنكاره . ومعلوم أن/ من أرسل ومن لم يرسل لم ينكر ذلك . إن قيل : أليس قد كان علي بن أبي طالب عليه السلام يستحلف من يخبره عن النبي صلى الله عليه ؟ قيل : ليس معنى أنه كان يستحلفه^(٥) هل سمعته من النبي صلى الله عليه ، أو [سمعته^(٦)] من غيره عنه ؛ ويجوز أن يكون حلفه : هل سمع الحديث [في الجملة^(٧)] أم لا ؟ على أن استحلافه إنما كان استظهارا لأن أحدا لا يشرط ذلك في حديث الثقة . ولهذا^(٨) لم يستحلف أبا بكر عليه السلام . على أن ذلك لا يعترض دليلنا . لأن دليلنا هو أنهم لما عرفوا أن بعضهم أرسل^(٩) ،

١/٧٦

-
- (١) حذفه ل
 (٢) س : فكما
 (٣) ل : يجرى
 (٤) ل : أو عن
 (٥) ل : يستحلف
 (٦) حذفه ل
 (٧) حذفه ل
 (٨) ل : لذلك
 (٩) ل س : قد أرسل

لم ينكروا عليه^(١) ؛ ولم يُروَ أن عليا عليه السلام أنكر عليهم . إن قيل : ما ذكرتموه من الأخبار الدالة على أنهم أرسلوا ، هي أخبار آحاد غير مؤدية إلى العلم ! فالجواب : ان كل واحد منها ، وإن كان خبراً واحداً ، فان مجموعها متواتر . ولقائل أن يقول : إن ما ذكرتموه أخبار يسيرة ، لا يصير معناها متواتراً^(٢) بهذا القدر . ألا ترى أن الخبر الواحد ، لو رواه ثلاثة أو أربعة ، لم يكن متواتراً ؟ فالأخبار الثلاثة والأربعة أولى^(٣) أن لا يكون معناها متواتراً . فلا يصح الاحتجاج بها إلا أن يقال إنه يجوز أن يحتاج بأخبار الآحاد في إثبات ما يتوصل به إلى العمل دون العلم . ﴿ومنها^(٤)﴾ انه لو لم يقبل الخبر المرسل ، لما قبل - إذا جوزنا كونه مرسلًا - حتى إذا قال الراوي : « عن فلان » ، لم يقبل حديثه ، لجواز أن يكون ما سمع منه ، ولكنه أخبر عنه^(٥) . ولقائل أن يقول : لا يقبل الحديث إلا أن يظن أنه غير مرسل . نحو أن يقول : « حدثنا فلان » ، أو « سمعت فلانا » ، [أو^(٦)] « عن فلان » ، ويكون قد أطل صحبته . لأن ذلك أمانة تدل على أنه قد سمعه منه ، ومتى لم يعلم أنه صحبه ، لم يكن قوله « عن فلان » أمانة على أنه سمعه منه . فلا يقبل حديثه .

واحتج من لم يقبل أخبار المراسيل بأشياء . ﴿منها﴾ ان ترك الراوي لذكر من حديثه يتضمن جهالة عينه وصفته . فاذا^(٧) كان لو ذكر اسمه ، فعرف السامع عينه ، / ولم يعرف عدالته ، لم يجوز [له^(٨)] العمل بحديثه ، فأولى أن لا يجوز له قبوله إذا لم يعرف عينه ولا عدالته . والدليل على أن ترك ذكره للراوي يتضمن جهالة عدالته : [أن عدالته^(٩)] إن عرفناها بذكره ، فالمرسل

(١) ل : عليهم

(٢) ل : متواترة

(٣) ل : اصل

(٤) من هنا حذف س ورقتين وأكثر

(٥) ل : لكنه اخذه عنه غيره

(٦) حذفه ل

(٧) ل : فلو

(٨) حذفه ل

(٩) حذفه ل

- ما ذكره^(١) . وإن عرفناها بأن^(٢) الثقة لا يرسل إلا عن ثقة ، فهذا لا يصح . لأن كثيرا من الثقات قد أرسلوا عمن ليس بثقة . ولأن الإنسان قد يكون ثقة عند إنسان ، ولا يكون ثقة عند [إنسان^(٣)] آخر . فلا يمتنع ، لو عرفنا من لم يذكره المرسل ، لما كان ثقة عندنا ! والجواب : إن إرسال المرسل لا يتضمن جهالة صفة من لم يذكره . لأن نفيه يشهد بعدالة من أرسل عنه . وقولهم : « إن العدل قد يرسل عمن ليس بثقة^(٤) » لا يقدرح فيما قلناه . لأن من أرسل عمن ليس بثقة ، إن كان قد عرف أنه غير ثقة^(٥) ، فذلك يقدرح في عدالته . كما أنه إذا ذكره وقال : « هو ثقة عندي » ، وعلمنا أنه لم يكن عنده ثقة ، فانه يقدرح في عدالته . ولا يقدرح ذلك في أن الظاهر والغالب ، من ظاهره العدالة ، أنه لا يزكى من يعتقد أنه^(٦) غير زكى ؛ كذلك الغالب ممن هو ثقة في الظاهر أنه لا يرسل إلا عمن هو ثقة [عنده^(٧)] . والغالب لا يزول بالنادر . وإن كان قد أرسل عنه وهو ثقة عنده ، وبأن لنا أنه ليس بثقة ، فذلك لا يقدرح أيضا . في أن الظاهر من كونه ثقة عنده [أن يكون ثقة^(٨)] في نفسه ، وإن جاز^(٩) خلافه . لأن الغالب لا يبطل بتجويز خلافه . كما أنه لو قال : « هو عدل عندي » ، جاز — لو فحصنا نحن عنه — أن لا^(١٠) يكون عدلا عندنا . ولا يمتنع ذلك من أن الظاهر من تركيته أنه زكى في نفسه ، وأنه لا يجب علينا الفحص عنه . وقولهم : « إذا لم يجوز قبول الخبر إذا سمى الخبير من سمع منه ، متى لم يعرف عدالته ، فبأن لا يجوز

-
- (١) ل : ذكره
 (٢) ل : فانه
 (٣) حذفه ل
 (٤) ل : يمدل
 (٥) ل : ليس بثقة
 (٦) ل : لو لم
 (٧) ل : اعتقد بانه
 (٨) حذفه ل
 (٩) حذفه ل
 (١٠) ل : كان
 (١١) ل : الا ان

ذلك إذا لم يعرف عينه [ولا^(١)] عدالته أولى». فالجواب عنه أن ممن يقبل المراسيل من يقول: «إذا سُمِّي الراوي مَن رَوَى عنه، ولم يقل: هو عدل عندي،/ فقد زكَّاه، ويجب قبول حديثه». وهذا يلزم [عليه^(٢)] أن يسقط النظر في المحدثين، مع كثرة الفساد في الناس، إذا ذكر المحدث من روى عنه، لأن عدالته تقتضي ثقة من سمع منه. وثقة من سمع منه تقتضي عدالة من سمع منه. هكذا إلى النبي صلى الله عليه. ومنهم من قال: [إنه^(٣)] إذا ذكر اسمه^(٤)، لم يسقط عنا النظر في عدالته. وإذا لم يذكر اسمه، سقط النظر في عدالته. لأنه إذا لم يذكر عينه، فقال: قال رسول الله صلى الله عليه، فقد حكم بأن رسول الله صلى الله عليه قال ذلك، وأزمننا تلك العبادة. وليس له أن يحكم على النبي صلى الله عليه بشيء إلا وهو عالم أو ظان له. ولا يظن ذلك إلا والراوى ثقة عنده. ولأنه لما لم يذكر الراوى، لم يمكنا من النظر في عدالته. وإذا ذكر الراوى [الذى^(٥)] سمع منه الحديث، فانه لم يحكم به على النبي صلى الله عليه، ولا منعنا من النظر في عدالته. بل قد مكنا من النظر في ذلك إذ^(٦) كان قد ذكره. ﴿ومنها﴾ أن الشاهدين إذا كانا عدلين، لم يجوز أن يشهدا^(٧) على شهادة شاهدين يخفيان^(٨) ذكرهما، وهما غير عدلين عندهما، ومع ذلك لم يجز إضرابهما عن ذكر شهود الأصل مجرى ذكرهما وتركيتهما. والجواب: أن عدالة الشاهدين تقتضي غلبة الظن بثقة من شهدا على شهادته إذا لم يذكره. فقد التزمنا في الشهادة مثل ما قلناه في الخبر. ولو تركنا وهذا الأصل، لحكمتنا بالشهادة على الشهادة من غير أن نذكر شهود الأصل، على ما تقدم بيانه. فان قيل: فيلزمكم أن لا تحكموا

(١) حذفه ل

(٢) حذفه ل

(٣) حذفه ل

(٤) ل : باسمه

(٥) حذفه ل

(٦) ل : اذا

(٧) ل : يشهد

(٨) ل : بحقه أن [مع علامة الاضطراب بالمماش]

- بالمخبر المرسل ، وإن [كان^(١)] غلب على ظنكم عدالة من أخبر عنه المخبر .
 كما لم تحكموا بشهادة شهود في الفرع ، وإن غلب على ظنكم عدالة شهود
 الأصل . والعلة الجامعة بينها أن كل واحد من الشهود والمخبرين يستنون إلى
 غيرهم ما يلزمون به حكما للغير . فلم يلزم الحكم إلا بذكر/ من يستنون إليه !
 قيل : لسنا نعلم أن العلة ما ذكرتم . وليس يجوز أن يتوصل إلى العلم بعلة
 غير معلومة . ولا يتمتع أن يكون قد اعتبر في الشهادة ضرب من الاحتياط .
 فلم يقع^(٢) فيها إلا بذكر شهود الأصل ، كما اعتبر فيها الحرية والعدد ،
 وأن يحمل شهود الأصل الشهادة شهود الفرع . وقد قال^(٣) الشيخ أبو عبد الله
 رحمه الله : إن القياس يمنع من الحكم بالشهادة . فلم يجز قياس المراسيل على
 ذلك . لأنه لا يجوز القياس على المخصوص من جملة القياس . والمخالف لا
 يسلم قوله : «إن الحكم بالشهادة على الشهادة بخلاف قياس الاصول» .
 و[يسلم أنه^(٤)] لا يجوز القياس على المخصوص من جملة القياس . على أن
 من يقيس المراسيل^(٥) على «الشهادة على الشهادة» ، إنما يقيس عليها في
 المنع ، لا في جواز الحكم . فلم يكن قائما عليها من الوجه الذي منع منه
 القياس . وقد فرّق بين المراسيل وبين الشهادة على الشهادة ، فقيل : إن
 الحاكم إنما يحكم بشهادة شهود الأصل . فهذا وجب ذكرهم . ومخالفهم أن
 يقول : والحكم بلزوم العبادة إنما يقع بخبر الأول ، فيجب ذكره . فان قالوا :
 كيف نقول ذلك ، وعندنا أنه لا يجب ذكر المخبر الأول ؟ قيل : إنكم
 تعلقون^(٦) لزوم العبادة بالمخبر الأول ، ولهذا تعتبرون عدالته وتستدلون عليها
 بإرسال المخبر الثاني مع عدالته . على أنه إن كان لزوم العبادة لا يتعلق^(٧)
 بالمخبر الأول ، لأنه لا يجب ذكره . فقد صار ذلك تابعا لكونه غير واجب

ب/٧٧

- (١) حذف ل
 (٢) ل : يسمع
 (٣) ل : ذكر
 (٤) حذف ل
 (٥) ل : بالمراسيل
 (٦) ل : أنهم تعلقون
 (٧) ل : يتعلقون

ذِكْرِهِ . فقد فرّقتم بين المستلّتين بما هو مبني على موضع الخلاف لأن موضع الخلاف هو أنه لا يجب ذكر الخبير الأول . وكون الخبير الأول لا يتعلق به الحكم ، والعبادة تابع لذلك ، وبه فرّقتم بين الشهادة والخبير . وقد فرّق بين المستلّتين أيضا بأن شهود الفرع وكلاء شهود الأصل . لأنه لا يجوز لهم أن يشهدوا على /شهادتهم إذا سمعهم يشهدون حتى يحملوهم الشهادة ، كما لا يجوز للوكيل التصرف إلا بعد أن يؤكّله المؤكّل . وهذا فرق غير مؤثر لأن المحتج جمع بين الشهادة والخبير بالعلة التي ذكرها^(١) خصمه في المراسيل . وهي أن عدالة الراوي تقتضي أنه ما أرسل الحديث إلا وهو على غاية الثقة بعدالة من أخبر عنه . وهذه العدالة قائمة في الشهود على ما بيناه . ﴿ومنها﴾ أنه لو جاز العمل على المراسيل ، لم يكن لذكر أسماء الرواة والفحص عن عدالتهم معنى . ١٠ والجواب : ان له معنى من وجهين : أحدهما أنه إذا ذكرهم الراوي ، أمكن السامع الفحص عن عدالتهم فيكون لظنه لعدالتهم أكد من ظنه لعدالتهم لأجل إرسال المرسل . لأن طمأنينة الإنسان إلى فحصه وخبرته أقوى من طمأنينته إلى خبر غيره . وهذا الجواب يقتضي ترجيح المسند على المرسل . ١٥ والآخر ، أن الراوي للحديث قد يشبهه عليه حال من أخبره ، فلا يُقدّم على تزكيته ولا على جرحه . فيذكر ليفحص غيره عنه . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو وجب العمل بالمراسيل للزمنا في^(٢) عصرنا هذا أن نعمل على قول الإنسان : « قال رسول الله صلى الله عليه كذا وكذا » ، وإن لم يذكر الرواة ! الجواب : ان ذكر الخبير إن كان معروفا في جملة الأحاديث ، فقد عُرِفَت روايته . ٢٠ وإن لم يكن معروفا ، لم يقبل ، لا لأنه مرسل [بل^(٣)] لأن الأحاديث قد ضُبُطت وُجِعت . فما لا يعرفه أصحاب الحديث منها في وقتنا ، هو^(٤) كذب . فان كان العصر الذي أرسل فيه الراوي عصرا لم يضبط فيه السنن ، قبل مرسله .

(١) ل : ذكرناها

(٢) ل : الزمنا

(٣) حذف ل

(٤) ل : هذا فهو

فأما قول الشافعي رحمه الله : « إن المرسل يقبل إذا أسنده المرسل أو أسنده غيره » ، فان أراد أنه يقبل والحجة هو الخبر المسند ، فصحيح على أصله ؛ ولا تأثير للمرسل. وإن / أراد أنه يصير المرسل حجة ، فليس بصحيح. لأن ما ليس بحجة لا يصير حجة إذا اقترنت به حجة . كما أن خبر الواحد لا يصير طريقا إلى العلم ، وإن عضدته آية أو خبر متواتر . وأما قوله : « إنه يعمل على خبر المرسل إذا أرسله غيره ممن يروى عن غير مشائخه » فغير صحيح ، لأنه ليس^(١) يجوز أن ينضم ما ليس بحجة إلى ما ليس بحجة فيصير حجة . إذ كل واحدة من الروايتين مرسل^(٢) . وكذلك قوله : « إذا عضد المرسل قول بعض الصحابة أو فتوى أكثر أهل العلم » ، لأن ذلك غير حجة ، ولا يصير المرسل به حجة . فان جعل قول بعض الصحابة حجة ، فالكلام عليه ما تقدم^(٣) .

وقد حكى بعض أصحاب الشافعي عنه أنه خص مراسيل الصحابة بالقبول . وحكى قاضي القضاة [عنه^(٤)] أنه قال : « إذا قال الصحابي : قال النبي عليه السلام كذا وكذا ، قبلت^(٥) ذلك إلا أن أعلم أنه أرسله » . والدليل على بطلان تخصيص الصحابة بذلك أن ما دل على قبول المراسيل يشتمل من كان عدلا من الرواة ، صحابيا كان أو غيره . وقول^(٦) النبي صلى الله عليه : « أصحابي كالنجوم ، بأيهم اقتديتم اهتديتم » لا يدل على أن غيرهم لا يقبل مرسله . كما لا يدل على أن غيرهم لا يقبل مسنده . وقولهم : « إن الصحابي لا يُطلق القول بأن النبي صلى الله عليه قال كذا وكذا ، إلا وقد سمعه أو حدثه عنه الثقة » ، فانه يقال لهم : ولم يجب^(٧) ذلك فيهم ؟ فان قالوا : لعدالتهم ! قيل : فهذه العلة حاصلة^(٨) في غيرهم من العدول . فان قال : الظاهر من

- (١) ل : لا
- (٢) ل : من مسله
- (٣) إل هنا حذف س
- (٤) حذفه س
- (٥) ل : قبل
- (٦) من هنا حذف س
- (٧) ل : اوجب
- (٨) ل : جامعة

قول الصحابي : « قال النبي عليه السلام كذا وكذا » ، أنه سمعه منه ! قيل : فقد قبلتموه على أنه مستند ، لا على أنه مرسل . على أنه يمكن^(١) أن يقول الصحابي : « بلغني^(٢) أن النبي صلى الله عليه قال كذا وكذا » ، أو « سمعت أنه قال كذا » ، فيتصور المسئلة في هذا الموضع^(٣) .

فصل : في الحديث إذا أرسل مرة وأُسنَد مرة أخرى أو ألحق بالنبي مرة وجعل موقوفا على صحابي مرة .

١٠ إذا أُسنَد / الراوي الحديث ، وأرسله غيره ، فلا شبهة في قبول من يقبل^(٤) المراسيل له . ومن لا يقبلها أيضا يجعله مستندا . لأن عدالة المسند تقتضي ذلك إذا لم يعارضها معارض . وليس في إرسال المرسل ما يعارض إسناده . لأنه يجوز أن يكون إنما أرسل غيره الخبر لأنه سمعه مرسلًا ، وسمعه هذا مستندا . أو^(٥) لأنه سمعه المرسل مستندا ثم نسي راويه بعينه وعلم ثقته في الجملة ، فأرسله لهذا الوجه . أو أرسله لمعرفته بثقة من^(٦) رواه بعينه . وأما إذا أرسله هو في وقت آخر ، فان ذلك لا يمنع من جعله مستندا أيضا . لأنه يجوز أن يرسله في وقت آخر لهذه الامور .

١٥ وأما إذا^(٧) وصل الراوي الحديث بالنبي عليه السلام ، ووقفه الآخر على صحابي ، فانه يجعل متصلا بالنبي صلى الله عليه ، لجواز أن يكون بعض الصحابة سمع ذلك الخبر من النبي صلى الله عليه . فرواه مرة عنه^(٨) ، وذكره مرة أخرى عن نفسه على سبيل الفتوى . فسمعه بعض الناس يُسنده إلى النبي صلى الله عليه ، وسمعه الآخر يفتي به عن نفسه . فرواه كل واحد منها على ما

-
- (١) ل : قد يمكن
(٢) ل : بمعنى
(٣) إلى هنا حذف س
(٤) ل : لا يقبل
(٥) ل : و
(٦) ل : لمعرفة من
(٧) ل : وإذا
(٨) ل : فرواه من غيره

سمع . ويجوز أن يكون أحد الراويين سمع الصحابي يسند الخبر إلى النبي عليه السلام ، ثم نسي أنه أسنده إليه وتوهم أنه ذكره عن نفسه ، فجعله موقوفا عليه

[فأما^(١)] إذا وصل الراوى الحديث [بالتبني^(٢)] مرة ، وجعله [هو^(٣)]

- موقوفا على بعض الصحابة مرة^(٤) ، فانه يجعل أيضا متصلا بالنبي صلى الله عليه ، لجواز أن يكون^(٥) سمعه من الصحابي تارة عن نفسه وتارة عن النبي صلى الله عليه . ويجوز أن يكون سمعه متصلا بالتبني صلى الله عليه ، ثم نسي أنه سمعه متصلا ، فرواه موقوفا . فان كان الراوى وقفه و^(٦) أرسله زمانا طويلا ، ثم أسنده أو وصله^(٧) بالتبني صلى الله عليه ، فانه يبعد أن ينسأ هذا الزمان الطويل ثم يذكره ، إلا أن يكون عنده كتاب يرجع إليه فيذكر به ما ينسبه / الزمان الطويل ..

ب/٧٩

فصل : في التدليس

إذا روى الراوى [الخبر^(٨)] عن رجل يُعرف باسم ، فلم يذكره بذلك الاسم وذكره باسم لا يعرف به : فان كان فعل ذلك لضعفه ولأنه ليس بأهل أن يقبل حديثه ، فقد غشّ الناس وخانهم . وذلك قادح في الظن لأمانته فيما يرويه . ولا يقبل حديثه . وإن كان فعل ذلك لصغر [سن^(٩)] من روى عنه ، لا لأنه غير ثقة ، فانّ من يقول : « ظاهر الإسلام العدالة » ، يقبل هذا الحديث ؛ ومن يقول : « لا بد من فحص عن العدالة بعد المعرفة باسلام الراوى » ، فمن لم يقبل المراسيل من هؤلاء ، يجب أن لا يقبل ذلك لأنه

- | | |
|-----|--|
| (١) | حذف ل |
| (٢) | كذلك |
| (٣) | كذلك |
| (٤) | ل : مرة اخرى |
| (٥) | ل : « ثم نسي انه » بدل « لجواز أن يكون » |
| (٦) | ل : أو |
| (٧) | ل : أوصله |
| (٨) | حذف ل |
| (٩) | حذف ل |

لا يتمكن مع جهله بعينه أن يفحص عن عدالته كما لا يتمكن ذلك^(١) في المرسل^(٢)؛ ومن يقبل المراسيل، يلزمه قبوله. لأن عدالة الراوي تقتضي أنه^(٣) ما ترك ذكره بالاسم المعروف، ومنع بذلك من الفحص عن عدالته إلا وهو عدل ثقة^(٤)، فجري مجرى تعديله بالتصريح^(٥).

باب

في فصول ما يرجع إلى الخبر عنه مما يؤثر في الخبر

فصل: في الخبر إذا كان مقتضاه بخلاف مقتضى العقل

اعلم أن العقل إذا منع من الشيء، فإما أن يمنع منه بشرط أو بغير شرط. فإن منع منه بشرط، نحو لإيلاف الحيوان إذا كان محضاً لا نفع فيه، فإنه يقبل خبر الواحد باباحته ويعلم أنه غير محض وأنه^(١) فيه منفعة. وإن منع العقل من الشيء بغير شرط، نحو منعه من حسن^(٢) تكليف ما لا يطاق، فتنى ورد خبر^(٣) بخلاف ذلك، فإن أمكن تأويله من غير^(٤) تعسف، جوزنا أن يكون النبي صلى الله عليه وآله وعنى التأويل الصحيح. وإن لم يمكن تأويله إلا بالتعسف، لم يجوز أن يكون النبي صلى الله عليه وآله على ذلك [الوجه^(٥)]. لانه لو جاز التأويل مع التعسف^(٦)، بطل التناقض من الكلام كله. ويجب فيما لا يمكن تأويله القطع على أن النبي عليه السلام لم يقله؛

(١) لس : من ذلك

(٢) ل : المراسيل

(٣) ل : بانه

(٤) ل : ثقة عنده ؛ س : ثقة عندهم

(٥) ل : بالصریح

(٦) لس : ان

(٧) ل : بحق منفعة من جنس

(٨) ل : فن اورد خبرا

(٩) كذا لسح ؛ بياض في ص وقال بالهامش « اظنه : دون »

(١٠) حذفه س

(١١) ل : العسف

وإن كان قاله فإنما قاله حكاية عن الغير أو مع زيادة أو نقصان يخرج بهما من الإحالة .

وإنما لم يقبل ظاهر الخبر في مخالفة مقتضى العقل ، لأننا قد علمنا [بالعقل على الإطلاق أن الله عز وجل لا يكلف ما لا يطاق ، وأن ذلك قبيح . فلو قبلنا الخبر في خلافه ، لم يحل^(١) إما] أن نعتقد صدق النبي صلى الله عليه في ذلك فيجتمع لنا صدق النقيضين ، أو لا نصدقَه فنعدل عن مدلول المعجز . وذلك محال .

فصل : في خبر الواحد إذا رفع^(٢) مقتضى الكتاب أو سنة متواترة

- اعلم أن خبر الواحد إنما يكون رافعا^(٣) للكتاب إذا نفى أحدهما ما أثبتته الآخر على الحد الذي أثبتته ، أو أثبت أحدهما ضد ما أثبتته الآخر على الحد الذي أثبتته . فالأول نحو أن يقول [في أحدهما^(٤)] : « ليصل فلان في الوقت الفلاني ، في المكان الفلاني ، على الوجه الفلاني » ، وينهى في الآخر عن هذه الصلاة على هذا الحد . والثاني أن يأمر بتلك الصلاة في مكان آخر في ذلك الوقت بعينه . فان كان الخبر ينافي الكتاب من غير نسخ ، لم يجوز قبوله . لأننا قد علمنا أن الله تعالى قد تكلم بالآية ، وأن النبي صلى الله عليه قد تكلم بما تواتر من^(٥) نقله عنه . فلو أخذنا بخبر الواحد ، لكننا قد تركنا بالجملة ما قد علمنا أن الله عز وجل قاله ، وعدلنا إلى ما لا نعلم أنه صدق . إن^(٦) قيل : هلا قلتم : إن الله سبحانه أراد بالآية مقتضاها بشرط أن لا يعارضها خبر واحد^(٧) ؟ قيل : فهو عالم بمعارضة خبر الواحد له . فلا يجوز هذا الإشرط ، لأنسه لا يجوز أن يأمر بشرط . ويجب القطع

(١) حذف ل

(٢) س : دفع

(٣) لس : دافعا

(٤) حذف ل ؛ س : في احدهم

(٥) حذف لس

(٦) من هنا حذف س

(٧) ل : الواحد

على أن النبي صلى الله عليه لم يقل ذلك الخبر ، أو قاله على سبيل الحكاية عن الغير ، أو مع زيادة أو نقصان^(١) يتفیان المعارضة . وكذلك إذا عارض الإجماعَ خبرٌ واحد . فإن أمكن تأويل الخبر مع الآية على وجه النسخ ، فالعقل يجوز النسخ كالتخصيص^(٢) . وعند أصحابنا أن الشرع منع من النسخ به^(٣) . وذكر قاضي القضاة في «الشرح» أنه يظن أن بين عيسى بن أبان وبين الشافعي / رحمهما الله خلافاً^(٤) في قبول أخبار الآحاد ، إذا خالفت ظاهر الكتاب^(٥) . وقال : ويشبه^(٦) أن يكون الخلاف بينهما في عرض خبر الواحد على الكتاب إذا تكاملت شرائطه . فعند الشافعي : أنه لا يعرض عليه ، لأنه لا يكمل^(٧) شرائطه إلا وهو غير مخالف للكتاب . وعند عيسى بن أبان : أنه يجب عرضه عليه حتى يعمل عليه ، لأنه أمانة . فيجوز أن يخطف ويجوز أن يصيب . فلا يمتنع أن يخالف الكتاب . فلا يعلم إذن تكامله^(٨) شرائطه إلا إذا علم أنه لا يعارض الكتاب . والكلام فيما يكون نسخاً ، وما لا يكون نسخاً ، وفي الزيادة^(٩) هل هي نسخ أم لا قد مضى في الناسخ والمنسوخ . ولا شبهة في أن الناسخ من حقه أن يكون غير مقارن . فإن علم أن خبر الواحد الراجع لبعض^(١٠) حكم الآية - إما بالزيادة أو بغيرها - مقارن^(١١) ، لم يكن نسخاً . وإن علم أنه غير مقارن ، لم يقبل . وإن شك فيه ، قبل عند قاضي القضاة . لأن الصحابة رضی الله عنهم^(١٢) رفعت بعض أحكام القرآن لأخبار الآحاد ولم تستل هل كانت مقارنة أم لا . فأما معارضة أقاويل

- (١) ل : بنقصان [غير منقوط]
- (٢) ل : كان يجوز النسخ بالتخصيص
- (٣) حذفه ل
- (٤) ل : خلاف
- (٥) ل : الآحاد
- (٦) ل : يشبهه
- (٧) ل : يتكامل
- (٨) ل : إذا تكاملت
- (٩) ل : الشهادة
- (١٠) ل : الدافع لنقص
- (١١) ل : مقارناً
- (١٢) كذا ، على التأنيث

أكثر الصحابة ، فلا يمنع من قبوله لأن قول أكثرهم [ليس^(١)] بحجة^(٢) .

فصل: في الحكم إذا اقتضى عموم^(٣) الكتاب فيه خلاف ما يقتضيه خبر الواحد

اختلف مثبتو التعبد بخبر الواحد في جواز تخصيص القرآن والسنة المتواترة^(٤) . فنع قوم من ذلك على كل حال ، وأجازه معظم الفقهاء على كل حال ، ومنع منه قوم في حال دون حال . فقال عيسى بن أبان : إذا دخلها^(٥) .
 • التخصيص [من وجه^(٦)] ، جاز تخصيصها^(٧) بخبر الواحد . لأنها يصيران مجملين ومجازين بالتخصيص الأول . وإذا لم يدخلها التخصيص من وجه آخر ، لم يجوز تخصيصها . وشرط قوم في [جواز] تخصيصها^(٨) بأخبار الآحاد أن يكون التخصيص قد دخلها^(٩) بدليل منفصل .

والدليل / على تخصيص القرآن بذلك أن خبر الواحد يقتضى الظن . ١٠ .
 والعقل يقتضى العمل على الظن في المنافع والمضار . فوجب المصير إليه ، وإن خص العموم .

١/٨١

إن قيل : الظن لصدق الراوى لا يحصل مع عموم الكتاب ! قيل :
 إذا كان الظن لصدقه يحصل إذا لم يعارضه عموم الكتاب ، [وجب حصوله مع عموم الكتاب^(١٠)] . لأنه لا وجه يحيل^(١١) وقوع الظن لصحة الخبر مع معارضة عموم الكتاب .

فان قيل : الوجه المحيل لذلك هو أن عموم الكتاب إذا انفرد ، اقتضى العلم بشموله . وخبر الواحد إذا انفرد ، اقتضى الظن لصحته . فلم يجوز التعبد

(١) حذفه ل [مع علامة الاضطراب بالهامش]

(٢) إلى هنا حذف س

(٣) ل : عزم

(٤) س : المتواترة به ؛ ل : المتواترة منه

(٥) ل : دخلها

(٦) حذفه ل س

(٧) ل : تخصيصها

(٨) ل : تخصيصها

(٩) ل : دخلها

(١٠) حذفه ل

(١١) ل : يحتمل

به إذا عارضه عموم الكتاب . وإذا لم يجز ذلك ، لم يحصل الظن بأن النبي عليه السلام قاله ! الجواب : ان خبر الواحد ، وإن اقتضى الظن إذا انفرد ، فان وجوب الحكم به معلوم غير مظنون . والتعارض إنما وقع بين حكمه وبين^(١) حكم العموم . فاذا كان كل واحد منهما معلوما لو انفرد ، لم يجز المنع من التعبد بالخبر مع عموم الكتاب . فلم يمنع من وقوع الظن لصحته ، بل وجب التعبد به . لأنه أخص .

[فان قيل : الدليل الذي دل على وجوب العمل بخبر الواحد إنما دل

بشرط أن يظن صدق الراوي . ومع معارضة العموم لا يظن صدقه . فالشرط لم يوجد ، والدليل لم يحصل ! فالجواب عنه : أن عدالة الراوي لا ينفى العموم .

فالظن لصدقه حاصل ، وقول النبي صلى الله عليه بيان . فثبت به التخصيص .

(... في الأصل بياض مقدار أربع كلمات) . ووجوب العمل بمقتضى

العموم معلوم . فقد صار المصير إليه أولى . لأن نقله معلوم ، ووجوب العمل

به معلوم ! هذا الدليل يعارضه أن العموم معلوم ، يتناوله الأشخاص .

والعقل يقتضى أن لا يترك العمل على ما يعلب للظن ؛ فوجب العمل عليه

وإن عارضه خبرٌ واحد . لأنه من لم يترك ما يُعلم لما يُظنّ ، فقد

تحرّز من المضار . ولأن العموم لو أفاد الظن لقائل خبر الواحد ، وتعارضاً

ووجب المصير إلى دليل العقل ، أو دليل غيرهما . ولأن خبر الواحد لو قدح

في العموم ، لوجب استعماله . ولو رفع جميع ما يتناوله العموم ، وجوزنا في

كل واحد من الأخبار المخصصة أنه صحيح والآخر فاسد ، فكان يبقى من

العموم ثلاثة أشخاص لا بأعيانها ، أو شخص واحد لا بعينه . لأن كل خبر

يكسب الظن . والظن يقتضى العقل والعمل عليه . ويجوز في النهاية إلى

الواحد من العموم أن يكون الخبر الوارد به مع ذلك الواحد صحيحاً ، وغيره

مما تقدّم كذبٌ . فيجئ من ذلك أن يرفع جميع ما تناوله العموم بخبر الواحد .

وذلك محال . فان قيل : من العجب أن يجتمع علمٌ وظن متعارضين ، فيقدح

الظن في العلم . ولا يبطل الظن بالعلم ! قيل : قد كنا نجوز أن يكون

هناك دليل يقتضى تخصيص العام قبل العلم بخبر الواحد . ولو كان العموم مقطوعا أنه لا يجوز تخصيصه ، لم يخصه بخبر الواحد . وكان العلم لا يرتفع بالظن^(١) . [

- إن قيل : العقل يمنع من العدول عن المعلوم إلى المظنون . وعموم الكتاب معلوم شموله . وخبر الواحد مظنون صحته . فلم يجوز العمل عليه مع عموم الكتاب !
- قيل : إن اريد أن خبر الواحد مظنون لو انفرد ، فقد تكلمنا فى ذلك . وإن اريد أنه مظنون صحته مع معارضة العموم ، فذلك يمنع من العلم بشمول العموم . لأننا إذا ظننا أن النبي عليه السلام قال ما رواه الراوى ، فقد جوزنا ثبوت حكم الخبر . ومع تجوز ذلك لا يحصل العلم بما اقتضاه العموم من الحكم المخالف لحكم الخبر . ويدل عليه إجماع الصحابة . لأنهم خصوا قول الله عز وجل^(٢) : « يوصيكم الله فى أولادكم ... » بما روى عن النبي صلى الله عليه أنه قال : « لا نورث ؛ ما تركنا فهو صدقة » ، ولما روي : « أن القاتل لا يرث » . والصحيح أن فاطمة عليها السلام طالبت / بعد ذلك بالنحلة^(٣) ، لا بالميراث . وخصوا^(٤) الآية أيضا بما روى عن النبي صلى الله عليه أنه جعل للجدة السدس . وهذا يغير فرض ما تضمنته الآية . فكانت مخصصة لها . وخصوا قول الله عز وجل^(٥) : « ... وأحل لكم ما وراء ذلكم ... » بما روى أبو هريرة [عن النبي عليه السلام أنه قال^(٦)] : « لا تُنكح المرأة على عمها ولا على خالتها » . وخصوا قوله سبحانه^(٧) : « ... أحل الله البيع^(٨) » ... بخبر أبي سعيد فى المنع من بيع درهم بلرهمين . وخصوا قوله^(٩) : « ... اقتلوا المشركين ... » بما روى عن عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه فى المجوس : « سنوا بهم

ب / ٨١

(١) حذف كل هذا الفصل لس

(٢) القرآن ١١/٤

(٣) النحلة العطاء والهبة . والاشارة إلى فكه

(٤) ل : خص

(٥) القرآن ٢٣/٤

(٦) حذفه ل

(٧) القرآن ٢٧٥/٢

(٨) زاد بعده ل « وحرم الربوا »

(٩) القرآن ٥/٩

سُنَّة أهل الكتاب». وكل هذه أخبار آحاد. وتخصيص الصحابة رضي الله عنها^(١) ظواهر القرآن بها ظاهر، لا يمكن دفعه. ولا يمكن أن يقال: خصوصها بغير ذلك. لأنه لا يجوز أن لا يروى ما خصوصها به، ويروى ما^(٢) لم يجز له ذكر. وما ذكرناه يقتضي أن يُحمَل قول عمر رضي الله عنه: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى لعلها نسبت أم كذبت^(٣) على أنه لا يدع^(٤) نسخا، ليجمع^(٥) بين هذا الخبر وبين الأخبار التي ذكرناها. ولأن قوله^(٦): «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا» يفيد النسخ، دون التخصيص. ولهذا لا يقال فيمن خص آية من القرآن: قد^(٧) ترك القرآن.

١٠ فان^(٨) قيل: هلا قبلوا^(٩) خبرها^(١٠) في نفسها خاصة، وأخرجوها وحدها من الآية، وهي قوله^(١١): «أسكنوهن من حيث سكنتم من وُجدكم...»؟ قيل: إن حكمها قد كان يقضى؛ وإنما روت الخبر ليعمل به في غيرها. فلو قبلوا خبرها، لقبولها في غيرها. على أنهم لو قبلوا خبرها في نفسها، لقبولها فيمن هو بمثل صفتها على ما جرت به عادتهم في إجراء الخبر في كل من كانت صفة صفة من ورد فيه الخبر.

١٥ وقد قال بعضهم: إن قول عمر «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى لعلها نسبت أم كذبت^(١٢)» يدل على أنه ترك قولها لهذه العلة، لا لما ذكرتموه في أنه لو قبل خبرها / في نفسها لقبيل^(١٣) في غيرها. الجواب: ١/٨٢

(١) كذا، على التانيث

(٢) ل: يرد بها

(٣) ل: يدعها

(٤) س: الجمع

(٥) لس: ظاهر قوله

(٦) ل: انه قد

(٧) من هنا حذف س مقدار ثلاثة أوراق

(٨) ل: قبلتم

(٩) أي خبر فاطمة بنت قيس، المتعلقة بقول عمر

(١٠) القرآن ٦/٦٥

(١١) حذفه ل

(١٢) ل: من

انهم لو قبلوا خبرها ، لدلّ على إخراجها وإخراج غيرها ، وكانوا^(١) تاركين للكتاب . [لانهم لا يكونون^(٢)] تاركين للكتاب^(٣) إلا بإخراجها وإخراج غيرها ، فصح أنهم إنما يتركون الكتاب لأجل قولها . وروايتها هو الدال على تخصيصها وتخصيص غيرها .

- ٥ إن قيل : قد قبل أهل قبا خبر الواحد في نسخ القبلة ، أفيتجوزون نسخ القرآن بأخبار الآحاد؟ قيل : ذلك جائز في العقل . وقد كان معمولا في صدر الإسلام بدلالة حديث أهل قبا . ثم نسخ ذلك^(٤) . ودل على نسخه خبر^(٥) عمر رضى الله عنه وإجماع السلف عليه . وقال الشيخ أبو على رحمه الله : لا يمتنع أن يكون النبي صلى الله عليه قال لهم : « إني أنفذ اليكم فلانا بنسخ القبلة ، فاقبلوا خبره فانه صادق^(٦) » . وذلك دلالة قاطعة على صدقه .

وحكى قاضى القضاة رحمه الله في « الشرح » عن الشافعى رضى الله عنه :

« أنه منع من نسخ القرآن بأخبار الآحاد في الجملة ، دون التفصيل » . ومعنى ذلك أنه منع من نسخه بخبر غير مقطوع به^(٧) ، وجوز أن يصلى نسخه^(٨)

- ١٥ إلى بعض المكلفين بخبر واحد ، فيلزمه العمل به . دليل : العمل بخبر الواحد واجب إذا اختلف بشرائط . وهذه الشرائط حاصلة فيه إذا عارضه عموم الكتاب ، فوجب العمل به .

فان قيل : من شرط العمل بخبر الواحد أن لا يعارضه عموم الكتاب ؛

قيل : قد أجيب عن ذلك بأن إجماع الصحابة على وجوب العمل بخبر الواحد

- ٢٠ يوجب العمل به . ولا يجوز أن يشترط^(٩) في العمل به شرط^(١٠) إلا بدليل .

(١) ل : لكانوا

(٢) ل : ولا يكونوا

(٣) ص : الكتاب

(٤) حذفه ل

(٥) ل : حديث

(٦) ل : صدق

(٧) حذفه ل

(٨) ل : نسخا

(٩) ل : يشترط

(١٠) ل : شرطا

وليس على ما اشترط^(١) السائل دليل . ولقائل أن يقول : إنما يجب ذلك لو أجمعوا على العمل بخبر الواحد بلفظ عام يتناول حال معارضة العموم ، حتى لا يخرج منه حالة من الحالات إلا للدلالة . وما أجمعوا كذا . بل أجمعوا على العمل به في موضع . فينبغي أن ينظر في الموضع الذي أجمعوا عليه فيه . فان تناول / هذه المسئلة ، قضى به ولا ينتقل منه إلى موضع آخر إلا للدلالة . ٥
فان قلت : « قد عملوا به مع معارضة عموم الكتاب » ، كان رجوعا إلى دليل آخر .

ب/٨٢

فان قيل : إجماع الصحابة على العمل به يكفي في وجوب العمل به في كل موضع من الدلالة^(٢) . ألا ترى أنهم^(٣) لو أجمعوا على قبوله^(٤) في الصلاة ، لدل ذلك على قبوله في فرع من فروع الصيام ؟ قيل : إنما يدل قبولهم^(٥) له في فرع من فروع الصلاة على قبوله^(٦) في غير ذلك من الفروع . لأنه لا فرق بين الموضعين . وليس يمكن أن يقال : لا فرق بين العمل به مع معارضة عموم الكتاب له ومع فقد ذلك . وإن الحال في خبر الواحد مع معارضة دليل^(٧) شرعى كالحال فيه إذا لم يعارضه ذلك . ألا ترى أن كثيرا من العلماء قد فرّق بينها ؟ ١٥

فان قيل : إنا نستدل بإجماع الصحابة على أن العمل بخبر الواحد معلوم إذا انفرد ، كما أن العمل باستغراق العموم معلوم إذا انفرد . ثم نقول : فاذا اجتمعا ، لم يميز إطرأ أحدهما . والعمل بهما لا يمكن إلا مع التخصيص ! قيل : إذا كان العمل بكل واحد منهما معلوما إذا انفرد ، جاز أن يكون العمل بكل واحد منهما [معلوما مع التعارض ، وجاز أن يكون العمل بخبر الواحد^(٨)] معلوما بشرط أن لا يعارضه العموم . وإذا جاز كلا الأمرين ، وجب التوقف . ٢٠

-
- (١) ل : اشترطه
(٢) ل : إلا للدلالة
(٣) حذفه ل
(٤) ل : قوله
(٥) ل : قولهم
(٦) ل : فروع الصيام على قوله
(٧) ل : دليل معلوم
(٨) حذفه ل

فن أين قطعتم على وجوب العمل بهما ؟ وأتم المستدلون . وأيضا فان عموم الكتاب معلوم وجوب الحكم باستغراقه إلا أن يعارضه ما يكون حكمه معلوما عند معارضة العموم . فاذا لم يثبت لكم ذلك في خبر الواحد - لأنكم^(١) لم تثبتوا أن الصحابة أجمعت على العمل في هذا الموضع - وجب القضاء باستغراق العموم .

واحتج المخالف ، فقال : إن خبر الواحد يقتضى الظن . وعموم الكتاب يقتضى القطع . ولا يجوز العمل بما يقتضى الظن . والعدول إليه عما يقتضى

١/٨٣

القطع ! الجواب : يقال له : أتريد أن عموم/الكتاب يقتضى العلم بشمول حكمه ؛ وأن خبر الواحد يقتضى الظن بثبوت حكمه ؟ أو تريد أن عموم

الكتاب معلوم أنه كلام الله سبحانه ، وخبر الواحد يظن أن النبي عليه السلام ١٠ قاله ؟ فان قال بالأول ، قيل له : أتعنى ذلك لو^(٢) انفرد كل واحد منها

عن صاحبه [أو إذا اجتمعا ؟ فان قال : إذا اجتمعا أو انفرد كل واحد منها عن صاحبه^(٣)] ! قيل : لا نسلم ذلك ، لأن عندنا : أن العمل على

خبر الواحد معلوم ، سواء عارضه عموم كتاب أو لم يعارضه . فما ذكرته هو نفس المسئلة . وإن قال : اريد الوجه الثاني ! قيل : ولم ، إذا علمنا ١٥

أن الله سبحانه تكلم بالعموم ، وغلب على ظننا أن النبي عليه السلام تكلم بالخبر^(٤) ، ولم نعلمه ، لا يجوز أن نعلم عنده وجوب العمل ؟ فان قال :

لأن الخبر إذا كان مضمونا أن النبي صلى الله عليه قاله ، لم يجوز أن يعلم عنده وجوب العمل ! قيل : فيجب أن لا يعلم عنده وجوب العمل مع فقد الكتاب ،

لأن الظن لا يكون طريقا إلى العلم على كل حال . وأيضا فان طريقنا إلى العلم بوجوب العمل بخبر الواحد هو الإجماع . وشرط ذلك ظننا صدق الراوي . ٢٠

والإجماع معلوم . وظننا صدق الراوي معلوم^(٥) . فان قال : عموم الكتاب

(١) حذفه ل

(٢) ل : اذا

(٣) حذفه ص ؛ [وكان في العبارة سقطا]

(٤) ل : ان الله تعالى تكلم بالخبر

(٥) ل : معلوم ايضا

ليس يقف على شرط مظنون . فالخبر مظنون صدقه . فقد وقف العمل به على أمر مظنون . فلم يميز العدول إليه عن عموم الكتاب ! قيل : إنما كان يمنع^(١) ما ذكرت لو كان طريقنا إلى الحكم هو قول النبي صلى الله عليه ، فكُنّا ، إذا لم نأمن أن يكون لم^(٢) يقل ذلك القول ، لا يجوز لنا الحكم به . وليس الأمر كذلك . لأنه لو كان الأمر كذلك ، لما جاز العمل على خبر الواحد ، وإن لم يعارضه عموم الكتاب . وإنما طريقنا إلى ذلك هو ظنتنا أن النبي صلى الله عليه قال ذلك القول ، مع قيام الدلالة على العمل بما يغلب على ظنتنا من ذلك . وكلا هذين معلوم . لأننا نعلم أننا ظاننون^(٣) صدق الراوى ، ونعلم الدلالة على وجوب العمل بما ظنتناه . فثبت مساواة طريقنا إلى العلم بحكم الخبر لطريقنا إلى العلم ، لشمول الآية في أن كل واحد منهما طريق معلوم . وبطل إحالتهم قيام الدلالة على العمل بخبر الواحد مع عموم الكتاب .

٨٣/ب

[فان قيل : العموم معلوم . ومعلوم أنه قول الله سبحانه . وقد دل على وجوب العمل به دليل قاطع . وهذا لا يتغير . وخبر الواحد قد يزول الظن فيه بالبحث عن الراوى والظن في حاله . فيزول الدليل الذى دل على وجوب العمل به . فكيف يزول ما لا يتغير بحال ما يتغير؟^(٤)] وقد نقضت الشبهة بانتقالنا عن مقتضى العقل بخبر الواحد . وهذا لا يلزم . لأن عموم الكتاب دل^(٥) لفظه على شمول الحكم على طريق القطع لو^(٦) انفرد . ألا ترى أنه يتناول لفظه كل واحد من أشخاص النوع والجنس ؟ فلو عدلنا عن بعضه بخبر الواحد ، كنا قد عدلنا عن موجب دليل قاطع . وأما العقل فانه لا يقتضى قبح ذبح الحيوان^(٧) إلا من حيث أنه ألم^(٨) محض . وليس يدل

- (١) ل : مع
- (٢) ل : له
- (٣) ل : ظانين
- (٤) حذفه ل
- (٥) ل : يدل
- (٦) ل : اذا
- (٧) ل : البهائم
- (٨) ل : ألم

العقل على أنه محض . [ولإنما يعلم العاقل أنه محض^(١)] ، لانه ليس في العقل ولا في السمع ما يدل عليه . فاذا ورد الخبر باباحته ، علمنا أن فيه منفعة موفية^(٢) . فزال الشرط الذى معه قضى العقل بقبحه ، ولم نكن تاركين لموجب العقل بنجر الواحد . لأن العقل لم يدل على أنه ليس فيه نفع موف^(٣) . وخبر الواحد دل على ذلك . فلم نكن بتاركين لدلالة معلومة إلى شيء مظنون . واجيب عن الشبهة أيضا بأن خبر الواحد وعموم الكتاب ، طريقهما الاجتهاد . فها يتساويان ! وهذا لا يصح ، لأنه إن اريد أن طريقهما الاجتهاد الذى هو بذل الجهد فى الاستدلال ، فصحيح . لأن^(٤) أحدهما مظنون أن النبى صلى الله عليه قاله ، والآخر معلوم أن الله عز وجل قاله . وإن اريد أن كل واحد منهما مظنون ، فلا يصح .

١٠

وقد قاس المخالف المنع من تخصيص الكتاب بنجر الواحد على المنع من نسخه بنجر الواحد ، بعله أن كل واحد منهما عدول إلى مظنون^(٥) عن معلوم ! الجواب : انهم إن^(٦) قاسوا أحدهما على الآخر فى المنع من التعبد بهما من جهة العقول^(٧) ، لم نسلم الحكم فى الأصل . لأننا نجوز من جهة العقل نسخ القرآن بنجر الواحد . وإن قاسوا أحدهما / على الآخر فى المنع من التعبد شرعا ، فما ذكره من العلة غير معلومة . فلم يجز القياس بها فى هذا الموضع . وأما من منع تخصيص عموم الكتاب بنجر الواحد إذا لم يتقدمه تخصيص ، فقد أبطل^(٨) . لأن العموم المخصوص كالذى ليس بمخصوص ، فى أنه معلوم صدوره من حكيم . وتناوله من جهة الحقيقة لما لم يتناوله التخصيص . فاذا خصت الصحابة بنجر الواحد العموم المخصوص^(٩) ، دل ذلك على

١/٨٤

٢٠

-
- (١) حذفه ل
(٢) ل : موقته
(٣) ص : موفوف ؛ ل : نعمتا موقتا
(٤) ل : الا ان
(٥) عند ل تقديم وتأخير فى الكلمات
(٦) حذفه ل
(٧) ل : المعقول
(٨) ل : ابطله
(٩) حذفه ل

جواز تخصيصه عموماً لم يدخله التخصيص . إذ أحدهما في معنى الآخر . كما أن إجماعها على تخصيص بعض الآيات بخبر الواحد دليل^(١) على تخصيص آية أخرى بخبر الواحد ، لأن أحدهما في معنى الآخر .

وقولهم : « إن العموم المخصوص قد صار مجازاً ، أو مجملاً ، فجاز تخصيصه . وليس كذلك العموم^(٢) إذا لم يخص » ، فباطل . لأن العموم المخصوص ليس بمجاز من حيث يتناول^(٣) ما لم يدخله التخصيص . فصار من هذه الجهة كالذي لم يتقدمه تخصيص . وإنما هو مجاز من حيث لم يردّ به بعض ما يتناوله^(٤) . وقولهم : « إنه مجمل » ، لا نسلّمه . وقولهم : « إن عمر عليه السلام^(٥) امتنع من تخصيص قوله عز وجل^(٦) : أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ، بخبر فاطمة بنت قيس ، بقوله : « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى لعلها نسيت أم كذبت » لا يصح . لأننا قد بينّا أن ذلك ينصرف إلى النسخ . على أن هذه الآية مخصوصة بخروج المرتدة منها . وقول من فرق بين العموم المخصوص بالاستثناء وبين المخصوص بالدلالة المنفصلة ، بأن العموم المخصوص بالاستثناء حقيقة فيما عدا المستثنى^(٧) . لأن العموم مع الاستثناء يجري^(٨) مجرى لفظ العدد مع الاستثناء ، في أنه يتناول ما عدا المستثنى من الأعداد . وأما « العموم المخصوص بدليل منفصل ، فهو مجاز » فباطل بما ذكرناه الآن^(٩) .

فصل: في الحكم إذا اقتضى قياس الاصول فيه خلاف ما اقتضاه / خبر الواحد

اعلم أن القياس على أصل من الاصول إذا عارض خبر واحد ، فأنما

- (١) ل : دال
- (٢) حذف ل
- (٣) ل : تناول
- (٤) ل : تناوله
- (٥) كذا ، السلام بدل الرضوان
- (٦) القرآن ١١/٥٥
- (٧) ل : المستثنى منه
- (٨) ل : يجريان
- (٩) إلى هنا حذف س

- يعارضه إذا اقتضى الخبرُ ايجابَ أشياء واقضى القياسُ حظرَ جميعها على الحد الذي اقتضى الخبرُ ايجابها ، أو بأن يكون الخبرُ^(١) مخصصا لعلّة القياس . فان اقتضى تخصيصها فيمن يميز تخصيص العلة ، يجمع بينهما . ومن لا يرى تخصيص العلة ، يُجرى هذا القسمَ مجرى القسم^(٢) الأول . وليس تخلو علة القياس الذي هذه حاله إما [أن تكون منصوصا عليها أو مستنبطة . فان كانت منصوصة ، لم يخلُ النصُ عليها إما^(٣)] أن يكون مقطوعا به أو غير مقطوع به . فان كان مقطوعا به ، وكان خبر الواحد ينفي موجبها ، ولم يكن لإضرار زيادة فيها تخرج معه العلة من^(٤) أن يعارضها خبر الواحد ، فانه يجب العدول إليها عن خبر الواحد . لأن النص على العلة كالنص على حكمها . فكما لا يجوز قبول خبر الواحد إذا رُفِعَ موجب النص المقطوع به ، فكذلك في هذا الموضع . ولأن خبر الواحد في هذا المكان يُخرج العلةَ المنصوصة من كونها علة . والنص قد اقتضى كونها علة . فصار خبر الواحد رافعا موجب النص المقطوع به . وإن لم يكن النص على العلة مقطوعا^(٥) به ، ولا كان حكمها في الأصل ثابتا بدليل مقطوع به ، فانه يكون معارضا لخبر الواحد لأنها خبرا^(٦) واحد . ويكون الرجوع إلى الخبر في إثبات^(٧) الحكم أولى من الخبر الدال على العلة . لأنه دال بصريحه على الحكم . والخبر الدال على العلة ليس بدال [على الحكم^(٨)] بصريحه ونفسه ، بل بواسطة . وإن كان حكمها في الأصل ثابتا بدليل مقطوع به ، فهو موضع اجتهاد على ما سنيته الآن في العلة المستنبطة .
- ٢٠ فأما إن كانت علة القياس مستنبطة ، فلا يخلو أصل القياس إما أن يكون حكمه ثابتا بخبر واحد ، أو بنص مقطوع به . فاذا كان ثابتا بخبر

- (١) حذفه ل
(٢) حذفه ل
(٣) حذفه ص
(٤) حذفه ل
(٥) ل : المقطوع
(٦) ل : خبر
(٧) حذفه ل
(٨) حذفه ل

واحد ، لم يكن القياس أولى من الخبر المعارض له . بل ^(١) الأخذ / بالخبر ١/٨٥
 أولى . فأما إذا كان الحكم في ^(٢) أصل هذا القياس ثابتا بدليل مقطوع به ، والخبر
 المعارض للقياس خبيراً واحداً ، فينبغي أن يكون الناس إنما اختلفوا في هذا
 الموضوع ، وإن كان الاصوليون ذكروا الخلاف فيه مطلقاً . فعند الشافعي
 رضي الله عنه : أن الأخذ بالخبر أولى . وهو قول أبي الحسن . وقال عيسى
 ابن أبان : إن كان راوي الخبر ضابطاً عالماً ، غير متساهل فيما يرويه ،
 وجب قبول خبره وترك القياس . وإن كان الراوي بخلاف ذلك ، كان
 موضع الاجتهاد . وذكر : أن في الصحابة عليهم السلام من رد حديث
 أبي هريرة بالاجتهاد . وحكى عن مالك : أنه رجح القياس على الخبر . ومنهم
 من قال : طريقه الاجتهاد . ١٠

واحتج المرجحون للخبر بأشياء : ﴿ منها ﴾ إجماع الصحابة . لأن ^(٣) أبا بكر
 رضي الله عنه نقض حكماً حكماً به برأيه لحديث سمعه من بلال . وترك عمر
 رضي الله عنه رأيه في الجنين ، وفي التسوية بين الأصابع ، للحديث ^(٤) .
 فان قيل : إن ابن عباس قد خالف في ذلك ، لأنه لم يقبل خبر أبي هريرة :
 « إذا استيقظ أحدكم من نومه ، فلا يغمس يده في الإناء [حتى يغسلها] ١٥
 ثلاثاً ^(٥) » ، وقال : ما نضع بمهراسنا ؟ (والمهراس حجر عظيم ، كانوا
 يجعلون ^(٦) فيه الماء ، ويتوضئون منه ^(٧) . فأشار بذلك إلى أنه لا يمكن غسل
 اليد ^(٨) منه قبل إدخالها فيه) . فقال له ^(٩) أبو هريرة : « يابن أخي ، إذا
 حدثتكَ عن رسول الله صلى الله عليه حديثاً ، فلا تضرب له الأمثال ! »

(١) ل : لأن

(٢) ل : من ؛ [س مع تقديم وتأخير]

(٣) حذفه ل

(٤) ل : في الحديث

(٥) حذفه ل

(٦) ل : يتركون

(٧) ل : به

(٨) حذفه ل

(٩) حذفه ل

قيل ان ابن عباس ترك هذا الحديث [لأنه لا يمكن الأخذ به^(١)] ، إذ كان^(٢) لا يمكن قلب المهراس على اليد . وذلك خارج عن قياس علة^(٣) مظنونة . فان قيل : ليس في ذلك^(٤) تكليف ما لا يطاق ، لأنه كان يمكنهم^(٥) غسل أيديهم من إناء آخر^(٦) غير المهراس ، ثم يدخلوا^(٧) أيديهم في المهراس . فعلمنا أنه ردّ الخبر لأنه مخالف لقياس الأصول ، لا^(٨) لأنه لا يمكن^(٩) الأخذ به ! قيل : فاذا أمكن الأخذ به ، فن أين أن^(١٠) قياس الاصول كان يبيح^(١١) غسل اليد من ذلك الإناء حتى يكون / قد ردّ الخبر لذلك^(١٢) القياس ؟ وإذا صح ذلك ، لم يثبت لهم أن ابن عباس رجح قياس الاصول على الخبر ، حتى يكون قادحا في الإجماع^(١٣) . ﴿ومنها^(١٤)﴾ أن خبر الواحد أصل للقياس^(١٥) . ولا يجوز أن يترك الأصل بالفرع ! ولقائل أن يقول : إن أردتم بقولكم « إن خبر الواحد أصل للقياس » أنه هو الدليل على صحة العمل بالقياس ، فليس كذلك . لأن العمل بالقياس لا يصار إليه إلا بدليل مقطوع به . وإن أردتم أن خبر الواحد هو أصل القياس الذي وقعت المعارضة به ، وأن القياس هو قياس على حكمه ، فليس كذلك . لأن أصل القياس هو غير هذا الخبر^(١٦) . فان قالوا : نريد بذلك أن خبر الواحد

ب/٨٥

-
- | | |
|------|----------------------------------|
| (١) | حذفه ل |
| (٢) | حذفه ل |
| (٣) | س : علة |
| (٤) | حذفه ل |
| (٥) | س : عليهم |
| (٦) | حذفه ل |
| (٧) | ل : يدخلون |
| (٨) | حذفه ل |
| (٩) | ل : « انكر » بدل « لا يمكن » |
| (١٠) | حذفه ل |
| (١١) | ل : ينسخ |
| (١٢) | ل : بذلك |
| (١٣) | ل : الاصول |
| (١٤) | من هنا حذف س |
| (١٥) | ل : هنا وفي السطر الآتي : القياس |
| (١٦) | ل : الحد |

في الجملة هو أصل القياس ؛ ألا ترى أن أصل^(١) القياس هو خيرٌ واحد مثل هذا الخبر المعارض ؟ قيل : إنما يلزم هذا من قال : « إن القياس على حكم خبر^(٢) الواحد أولى من خبر [واحد يعارض القياس] . فأما من قال : « إن القياس أولى من خبر^(٣) » [الواحد إذا كان القياس قياساً على دليل قاطع] ، فلا يلزمه هذا الكلام . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن خبر الواحد يجري مجرى ما سمع من النبي صلى الله عليه ؛ [فكان أولى من القياس ! ولقائل أن يقول : إن خبر الواحد يجري مجرى ما سمع من النبي صلى الله عليه^(٤)] في وجوب العمل . وهكذا القياس . وأيضاً فليس يجب إذا جرى خبر الواحد مجرى ما سمع من النبي صلى الله عليه في بعض الأمور ، أن^(٥) يجري مجراه في أمور آخر . ألا ترى أنه لا يجري مجراه في نسخ القرآن ؟ ﴿ومنها﴾ قولهم : إن إثبات الحكم بخبر الواحد يستند إلى قول النبي صلى الله عليه بغير واسطة . وإثباته بالقياس يستند^(٦) إلى قوله بواسطة . فكان إثباته بالخبر أولى ! ولقائل أن يقول : إنه ، وإن كان لإثبات الحكم بالخبر هذه المزية ، فإن لإثبات الحكم بهذا القياس مزية أخرى . وهي استناده^(٧) إلى أصل معلوم ، وإن كان بواسطة الاجتهاد في الأمانة . فكما أن العمل^(٨) بخبر الواحد يستند إلى أصل معلوم — وهو ما دل على وجوب العمل بخبر الواحد — فكذلك الحكم بالقياس يستند إلى ما دل على العمل بالقياس وهو معلوم . وكما أن العمل^(٩) بالقياس يفتقر إلى الاجتهاد في الأمانة ، فالحكم بخبر الواحد يفتقر إلى الاجتهاد في أحوال المخبرين . فهما يتساويان^(١٠) من هذه الوجوه . وهذا من أقوى ما

١/٨٦

-
- (١) ل ح : أصل هذا
 - (٢) حذفه ل
 - (٣) حذفه ل
 - (٤) حذفه ل
 - (٥) ل : أو
 - (٦) ل : مستندا
 - (٧) ل : هو استناده
 - (٨) ل : وكان العمل
 - (٩) ل : وكان العمل
 - (١٠) ل : متساويان

- يحتج به مَنْ ردَّ الأمر فيها إلى الاجتهاد. ﴿ومنها﴾ أن عموم الكتاب يدل
تصريحه على ما تناوله لفظه ، ويدل على حكم الفروع بواسطة القياس .
ودلالته على ما تناوله لفظه أقوى . لأنه يتناوله بنفسه من غير واسطة . وليس
كذلك دلالاته على حكم الفروع . فاذا جاز أن يخرج منه بعض ما تناوله
لفظه بخبر الواحد مع قوة دلالاته عليه ، كان بأن يخرج منه مدلوله الأخصي .
— وهو ما دل عليه بواسطة القياس لأجل خبر الواحد — أولى . إذ كان لإخراج
ما دل عليه بواسطة القياس يجري مجرى التخصيص . لأنه لإخراج بعض ما دل
عليه . إذ كان يدل على أشياء بواسطة ، وبغير واسطة .
- وللخصم أن يقول : إن عموم الكتاب لا يدل على حكم الفروع ، لأنه
لا يتناولها ، فلا يدل على أمانة القياس . فصار حكم الفروع هو^(١) مدلول
دليل آخر ، وهو القياس . فليس بأن يتركوه بخبر الواحد — لأن خبر الواحد
يخص به [عموم الكتاب مع قوة عموم الكتاب — بأولى من أن يتركوا العمل
بخبر الواحد لأجل القياس . إذ كان القياس يخص به^(٢)] عموم الكتاب .
واحتج مَنْ قدّم «القياس على الاصول» على خبر الواحد بأن القياس
لا يَحتمل ، ولا يجوز تخصيصه . وليس كذلك الخبر . فكان القياس أولى !
الجواب : أن ذلك يقتضى تقديمه على نص الكتاب والسنة المتواترة . [وأيضاً^(٣)]
فانه إن اختص القياس بهذه المزية ، فالخبر مخصص بمزية اخرى . وهى أن
دلالة الألفاظ لا تُستنبط من غيرها^(٤) . والقياس مستنبط^(٥) من الألفاظ .
فكانت الألفاظ أقوى من الدلالة .
- واحتجوا أيضاً بأن القياس أثبت من الخبر ، لتجوز الخطأ والكذب
على الخبير . والجواب : ان جواز ذلك كجواز كون الحكم غير متعلق
بالأمانة فى القياس ، وإن كان الأغلب صدق الراوى وتعلق الحكم / بالأمانة .

ب/٨٦

(١) ل : هي

(٢) ل : لخبير

(٣) حذفه ل

(٤) حذفه ل

(٥) «غيرها» كذا فى الاصول، لعله «غيره» أى غير الخبر. إلا أن يكون أراد «غير الالفاظ»

(٦) ل : يستنبط

ومنها قولهم : إذا كان القياس يخصص به عموم الكتاب ، فبأن يترك لأجله خبر الواحد أولى . إذ هو أضعف من العموم ! الجواب : أننا إذا خصصنا العموم بالقياس ، لم نكن تاركين له أصلاً بالقياس . وليس كذلك إذا تركنا الخبر أصلاً بالقياس . والأولى أن يكون طريق ترجيح أحدهما على الآخر الاجتهاد ، لتساويهما من الوجوه التي ذكرناها . فان قوى عند المجتهد أمانة القياس - وكانت تزيد عنده في القوة على عدالة الراوى وضبطه - وجب المصير إليه . وإن كان ضبط الراوى وثقته يزيد عند المجتهد على أمانة القياس ، وجب عليه ^(١) المصير إلى الخبر ^(٢) .

فصل : في فائدة خبر الواحد إذا كان البلوى به عاما هل يرد له ^(٣) خبر الواحد الوارد فيه

أم لا ؟

الخبر المروى بالآحاد لا يخلو إما أن يتضمن إيجاب العلم ، أو يتضمن إيجاب العمل فقط . والأول إما أن يكون في الأدلة القاطعة ما يدل على ذلك العلم ، وإما أن لا ^(٤) يكون فيها ما يدل على ذلك . فان لم يكن فيها [ما يدل على ^(٥) ذلك] ، لم يقبل الخبر ، سواء تضمن مع العلم عملاً أو لم يتضمن عملاً . لأنه لو كان صحيحاً ، لأشاعه ^(٦) النبي صلى الله عليه على وجه ، يجب في العادة التواتر بنقله ، ولأوجب نقله على وجه تقوم الحجج به . إذ كان لا يجوز أن يوجب ^(٧) علينا العلم ولا يجعل لنا طريقاً إليه . وخبر الواحد ليس بطريق إلى العلم !

إن قيل : هلاً قبلتم الخبر وحكمتم بأن النبي صلى الله عليه أوجب العلم على ما ^(٨) شافهه بذلك ؟ قيل : ليس يستحيل ذلك إذا كان الخبر خطاباً

- (١) حذف ل
- (٢) إلى هنا حذف س
- (٣) حذف ل
- (٤) حذف ل
- (٥) حذف ل
- (٦) ل : لاتباعه
- (٧) ل : يجب
- (٨) ل : من

لمن حضر النبي صلى الله عليه . وإنما رددنا الخبر إذا كان إيجاباً على من شافهه ومن لم يشافهه .

إن قيل : جوزوا ان يكون النبي صلى الله عليه أظهر الخبر ، وأمر بتواتر نقله ، وألزم كل أحد العلم بشرط أن يبلغه الخبر على حد التواتر . فيكون

١/٨٧

- من شافهه به ، قد وجب عليه العلم . ومن لم يشافهه ، لم يجب عليه إذا لم ينقل/ بالتواتر ! قيل : لو كان النبي صلى الله عليه قد أشاع الحديث ، وأظهره على هذا الحد ، وأوجب تواتر نقله ، لقويت دواعي الدين والعادة إلى نقله متواتراً ، ولما جاز أن يخفى . لأن جواز خفاء ذلك يقتضى تجويز حدوث أمور^(١) في الدين والدنيا عظيمة^(٢) لم يبلغنا أخبارها . ولذلك قلنا :
- ١٠ إن النبي صلى الله عليه لو كان يجهر^(٣) ببسم الله الرحمن الرحيم ، كما كان يجهر بالفاتحة ، لكان النقل لأحدهما كالنقل للآخر . فلما اختلف النقل ، علمنا أنه كان يجهر مرة ببسم الله الرحمن الرحيم ويخفى أخرى . فتقل بعض الناس أنه جهر ، ونقل غيره أنه أسر .

فأما إن كان في الأدلة ما يدل على العلم ، لم يمنع أن يكون النبي صلى الله عليه قد اقتصر بذلك الخبر على آحاد الناس ، واقتصر بمن سواهم على الدليل الآخر في وجوب العلم ، فأما إن كان الخبر يتضمن العمل ، دون العلم ، فلما أن يعلم البلوى بما تضمنه^(٤) أو لا يعلم البلوى به . فإن لم يعلم البلوى به ، قبل . وإن عم البلوى به ، فقد اختلف القائلون بأخبار الآحاد في قبوله :

- ٢٠ فلم يقبله الشيخ أبو الحسن رحمه الله ، ويقول : إن فروع الصلاة مخالفة لذلك . فلا يمتنع أن يختص بها العلماء . ويقول : كل شرط يفسد الصلاة ، وهو ركن فيها ، إنه يجب ظهور نقله ، كالقابلة^(٥) التي ظهر نقلها ظهور نقل الصلاة . وما يعرض فيها وليس بشرط ، نحو تحريم الكلام في الصلاة ،

(١) ل : امر
(٢) ل : عظيم
(٣) ل : جهر
(٤) س : يتضمنه
(٥) ل : كالقابلة

لا يجب نقله عاما . ويقول : ليس يجب شياع نقل صفة المنقول ، كوجوب الوتر . ولا يوجب شياع نقل الموضوع من الرعاف ، ولا التوضي^(١) من التفهيم . لأن ذلك ليس يعم به^(٢) البلوى .

وعند الشيخ أبي علي : أن الأخبار التي لا تتضمن العلم ، لا يجب شياع نقلها في الخاصة والعامية . بل لا يمتنع أن لا يكون العامة مكلفة لما تضمنته — كالحُدود — أو مكلفة^(٣) بالرجوع إلى العلماء . وهو مذهب قاضي القضاة .

والدليل على قوله : إن إجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد يقتضي العمل بها / أجمع ، ما لم يمنع منه مانع . ألا ترى أنه دل^(٤) على جواز العمل بأخبار لم تُرو فيهم^(٥) لما كانت في معنى ما أجمعوا عليه ؟ ورجعت الصحابة رضي الله عنها^(٦) إلى أزواج النبي صلى الله عليه في التقاء الختانين .

وأیضا فن لم يقبل خبر الواحد فيما يعم به البلوى ، فإما أن لا يقبله لأن الشريعة منعت^(٧) من قبوله ، أو لأنه ليس في الشريعة ما يدل على قبوله ، أو لأنه لو كان صحيحا لأشاعه النبي صلى الله عليه وأمر بتواتر نقله ليصل إلى من بعد^(٨) بفائده فيتمكن مما كُلف^(٩) من العمل به . ولو كان كذلك ، لقويت دواعي الدين والعادة إلى إشاعة نقله .

وهذه الأقسام كلها باطلة . لأنه لو كان في الشرع نص يمنع من^(١٠) قبوله ، لعرفناه مع الفحص الشديد . إن قيل : أليس قد رد عمر خبر أبي موسى في الاستئذان ، ورد أبو بكر خبر المغيرة في الجندة ؟ قيل : إنما يدل هذا على ما ذكرتم ، لو لم يقبلوا في ذلك إلا خيرا قد تواتر نقله . فأما وقد قبلوه^(١١)

(١) ل : المتوضي

(٢) حذفه ل

(٣) ل : لما تضمنه بالحدود وكلفت

(٤) ل : يد ل

(٥) س : عنهم

(٦) كذا ، على التأنيث

(٧) ل : سمعت

(٨) ل : تعيد

(٩) ل : يكلف

(١٠) ل : نص في

(١١) ل : قبلتموه

إذا انضم إلى الراوى راوٍ آخر ، فلا دليل لكم في ذلك . وإجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد يتضمن في المعنى هذه المسئلة على ما سنيته . فبطل قولكم : « ليس في الشرع ما دل^(١) على قبوله » . وقولهم^(٢) : « إذا عم البلوى بالحكم ، وجب في الحكمة^(٣) إشاعته » فباطل . لأنه إنما يجب ذلك لو لزم المتكلفين^(٤) العلمُ مع العمل ، أو لزمهم العمل على كل حال . فأما إذا لزمهم العمل به بشرط أن يبلغهم الخبر - وإلا لم يلزمهم - فليس في ذلك تكليف ما لا طريق^(٥) إليه . ولو وجب ما ذكروه فيما^(٦) يعم البلوى به ، لوجب فيما لا يعم به البلوى . لأن ما لا يعم به البلوى ، يعلم وقوعه ، وإن كان وقوعه نادراً^(٧) ، وفي آحاد الناس^(٨) ، كالرعا في الصلوة ، فيجب في الحكمة^(٩) إشاعة حكمه خوفاً من أن لا يصل إلى من ابتلى به فيضيع الغرض .

فان قالوا : لا يلزم القول بوجوب إشاعته ، لأنه إنما يكلف المرء ذلك^(١٠) الحكم بشرط وصوله إليه . وإن لم يصل / إليه ، لم يكن مكلفاً^(١١) ! قيل : إن جاز ذلك في آحاد من الناس ، جاز^(١٢) في جماعتهم . على أن وجوب الوتر يعم البلوى به ، ولم يتواتر النقل بوجوبه . وقولهم : « قد تواتر النقل بالوتر » لا يعصمهم من التناقض ، لأن الوجوب يعم به البلوى والنقل له لم يتواتر . فأما القىء والرعا في الصلاة فالبلوى بهما عام . وليس يبطل عمومهما كون مس الذكر أعم منه .

١/٨٨

-
- (١) ل : يدل
 (٢) ل : قوله
 (٣) ل : الحكم
 (٤) ل : المتكلفين
 (٥) ل : يطرق
 (٦) ل : فا
 (٧) ل : تاكدا
 (٨) ل : من الناس
 (٩) ل : الحكم
 (١٠) ل : بذلك
 (١١) ل : مكلفا له
 (١٢) ل : كان

فصل: في خبر الواحد إذا فعل النبي صلى الله عليه خلاف مقتضاه

اعلم ان الراوى إذا روى شيئا فَعَلَّ النبي صلى الله عليه خلافه ، فلا يخلو الخبر الذى رواه إما أن يتناول النبي صلى الله عليه ، وإما أن لا يتناوله . [فان لم يتناوله^(١)] — نحو أن يكون خبرا عن وجوب الفعل على غيره ، أو يكون أمرا أو نهيا لغيره عن فعل^(٢) — ويكون النبي صلى الله عليه قد فعل ما نهى عنه ، أو لم يفعل ما أمر به ، فانه إن لم تدل دلالة من إجماع أو غيره على أن حُكِمَ النبي صلى الله عليه حُكْمُ غيره في ذلك الفعل ، فانه لا تعارض بين ذلك الخبر وبين فعله . وإن دلَّت^(٣) على أن حُكِمَ النبي صلى الله عليه حُكْمَ غيره في ذلك ، فالكلام فيه كالكلام في القسم الذى سنذكره الآن . وإن كان الخبر يتناول^(٤) النبي صلى الله عليه بأن يكون خبرا عن الوجوب عليه وعلى غيره ، أو حكاية^(٥) عن الله تعالى يتناوله ويتناول غيره ، فانه يكون معارضا له . فان أمكن أن يخص أحدهما بالآخر ، [فعل ذلك^(٦)] . وإن لم يمكن ، وكان أحد الخبرين متواترا دون الآخر ، قضى بالتواتر . وإن كانا منقولين بالآحاد ، رجع فيهما إلى الترجيح . وليس يجوز مع هذا التناق^(٧) أن يكونا منقولين بالتواتر^(٨) .

فصل^(٩): في الرواية بحسب سماع الراوى

إذا قال الراوى : « حدثني فلان » ، أو « أخبرني فلان » ، أو « سمعت فلانا » وقد^(١٠) حدثت بذلك من سمعه يقول هذا القول ، فلمن سمعه أن يقول :

- (١) حذفه ل
- (٢) ل : الفعل
- (٣) لس : دلت ؛ ص : دل
- (٤) ل : تناوله
- (٥) ل : احكامه
- (٦) حذفه ل
- (٧) ل : الباقي
- (٨) ل : يكونا متواترين
- (٩) ل : باب
- (١٠) ل : فقد

- «حدثني» و^(١)«أخبرني» و«سمعتُ منه». وإذا قرئ على الإنسان الأحاديث، / ثم قال عند الفراغ من القراءة: «الأمر كما قرئ عليّ»، أو قال: «قد سمعت ما قرئ عليّ» فانه يكون بهذا القول محدثاً علي^(٢) الجملة. فلمن سمع^(٣) القراءة عليه وسمع الشيخ يقول ذلك، أن يقول: «حدثني» و«أخبرني» و«سمعتُ من فلان». ألا ترى أنه لا فرق في جواز الشهادة على البيع بين أن يلفظ^(٤) البائع عند الشاهد بلفظ «البيع» وبين أن يقرأ عليه كتاب البيع فيقول: «الأمر كما قرئ عليّ»؟ فأما إذا قرئ عليه^(٥) فلم ينكر، ولم يقل: «الأمر على ما قرئ عليّ» أو «قد سمعت ما قرئ»، فللسامعين أن يعملوا علي^(٦) تلك الأحاديث. لأن ترك النكير يدل على سماعه الأحاديث. وليس لمن سمع القراءة أن يقول: «حدثني» أو «أخبرني» أو «سمعت^(٧)». لأن الشيخ لم يلفظ^(٨) بشيء سمعه منه، ولا فصّل بين التحدث^(٩) والإخبار.

- فان قيل: إمساكه عن النكير يجري مجرى إباحته أن يتحدث^(١٠) عنه! قيل: لو أباحهم أن يتحدثوا عنه، لم يجز لهم التحدث عنه إذا لم يحدّثهم. لأن الكذب لا يصير مباحاً باباحته. إن قيل: العادة قد أجزت سكوت الشيخ عن الإنكار مجرى قوله «قد سمعتُ ما قرئ عليّ»؛ فكان لهم أن يتحدثوا عنه! قيل: إمساكه^(١١) يجري مجرى قوله «سمعت^(١٢) ذلك» في الدلالة على أنه

-
- (١) ل : او
 (٢) ل : عن
 (٣) ل : سمع
 (٤) س : يتلفظ
 (٥) حذف ل
 (٦) ل : والسامعين على
 (٧) لس : سمعت منه
 (٨) ل : يتلفظ
 (٩) كذا لح ؛ صرس : فعل التحدث
 (١٠) ل : للتحدث
 (١١) لس : إمساكه عن النكير
 (١٢) لس : قد سمعت

قد سمعه . وليس يخرج من أن يكون الشيخ لم يتلفظ بالأخبار والتحدث . وله أن يقول : « قرأت على فلان » أو ^(١) « قرئ عليه وأنا أسمع » .

وأما المناولة ، فهي أن يشير الإنسان إلى كتاب يعرف ما فيه من الأحاديث فيقول لغيره : « قد سمعت ما في هذا الكتاب » ، فيكون بذلك محدثا ، لأنه ^(٢) سمعه . ويجوز لذلك الغير أن يرويه عنه ، فيقول : « حدثني فلان » أو « أخبرني فلان » . وسواء قال : « أرويه عنى » ، أو لم يقل . فأما إذا قال له ^(٣) : « حدثت عنى بما في هذا الجزء » ، ولم يقل : « سمعته » ، فانه لا يكون محدثا له به ؛ وإنما أجاز له التحدث به عنه . فليس له أن يحدث ^(٤) عنه . لأنه يكون بالتحدث عنه كاذبا . وليس بصير ذلك مباحا / باباحته له .

١/٨٩

وإذا سمع الشيخ نسخة من كتاب مشهور ، لم يجوز له ^(٥) أن يشير إلى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب ^(٦) ، فيقول « قد سمعته » — لأن النسخ ^(٧) من الكتاب الواحد قد تختلف — إلا أن يعلم أن النسختين تتفقان . وأما الكتابة ^(٨) فهي أن يكتب الشيخ إلى غيره : أنه سمع ^(٩) الكتاب الفلاني ، أو ^(١٠) النسخة الفلانية ، فان اضطر المكتوب إليه أنه خطه ، جاز أن يروى عنه . وإن لم يضطر إلى ذلك ، لكنه ظنه ، جاز أن يروى بحسب ظنه .

وأما الإجازة فهي أن يقول الإنسان ^(١١) لغيره : « قد أجزت لك أن تروى عنى ما صح من أحاديثي » . وأصحاب ^(١٢) الحديث يجيزون ذلك ، ويسوغون

-
- (١) - حذفه ل
 - (٢) لس : بانه
 - (٣) حذفه لس
 - (٤) ل : يحدث به
 - (٥) حذفه لس
 - (٦) حذفه ل
 - (٧) س : النص
 - (٨) ل : المكاتبه
 - (٩) ل : قد سمع
 - (١٠) لس : و
 - (١١) حذفه ل
 - (١٢) ل : فاصحاب

لمن أجزى له أن يقول : « أخبرني فلان » ، ولا يجوزون له أن يقول : « حدثني ^(١) » . قالوا : لأن قوله « قد أجزت لك أن تروى ما صحح عني من أحاديثي » يجرى في العادة مجرى ^(٢) قوله « ما صحح عني ^(٣) » من أحاديثي قد سمعته فاروه عني » . [واعلم أن ظاهر الإجازة ^(٤)] هي إباحة الشيخ التحديث ^(٥) عنه ، والإخبار عنه من غير أن يخبره ويحدثه . وهذا إباحة الكذب . وليس له ذلك ولا لغيره أن يستبيح الكذب إذا أبيع . فان ثبت أن قوله « قد أجزت لك أن تروى عني » إقرار من جهة العادة أنه سمع [ما صحح ^(٦)] عنه ، فحكمه حكم المناولة . [والله اعلم ^(٧)] .

بَابُ

في قول الصحابي « أمرنا بكذا » ، ما حكمه ؟

- ١٠ ينبغي أن نذكر من الصحابي ؟ وما طريق كونه صحابيا ؟ ثم نتكلم في قول الصحابي « أمرنا أن نفعل كذا » ما الذي يفيدته ؟
أما الصحابي فينبغي أن يجتمع فيه أمران حتى يكون [صحابيا ^(٨)] : أحدهما أن يطيل مجالسة النبي صلى الله عليه ؛ لأن من رآه من الوافدين ^(٩) عليه وغيرهم ، ولم يُطَلِّ المكث ^(١٠) ، لا يسمى صحابيا . والآخر أن يطيل المكث معه على طريق التبعية ^(١١) له ، والأخذ عنه ، والاتباع له . ولهذا لا نصف ^(١٢)

(١) ل : حدثني فلان

(٢) ل : هل يجرى مجرى

(٣) حذفه ل

(٤) ل : فظاهر الإباحة

(٥) لس : التحدث

(٦) حذفه ل

(٧) حذفه س ص

(٨) حذفه ل

(٩) س : الرافدين

(١٠) لس : المكث معه

(١١) ل : السمع

(١٢) لس : يوصف

من أطلال مجالسة العالم^(١) ، ولم يقصد المتابعة^(٢) له ، بأنه من أصحابه .
وأما طريقنا إلى كون الصحابي صحابيا ، فطريقان : أحدهما يقتضي
/ العلم ، وهو الخبر المتواتر بأنه صحب النبي صلى الله عليه ليتبعه^(٣) . والآخر
يقتضي الظن ، وهو إخبار الثقة^(٤) بذلك إما هو وإما غيره .

٥ . فإذا قد عَرَفْنَا مَنْ الصَّحَابَةُ^(٥) ، فلنتكلم في مسائل : ﴿ منها ﴾ قول
الصحابي : « أمرنا بكذا » ، أو « نُهَيْنا عن كذا » ، أو « أوجب علينا كذا » ،
أو « أبيع لنا كذا » ، أو « حَظُر^(٦) علينا كذا » ، أو « من السنة كذا » .
﴿ منها ﴾ أن يقول الصحابي^(٧) : « قلتُ هذا عن رسول الله صلى الله عليه » .
﴿ منها ﴾ قول الصحابي^(٨) : « كنا نفعَل كذا وكذا » . ﴿ منها ﴾ قول الصحابي^(٩) :
١٠ « كانوا يفعلون كذا وكذا » . ﴿ منها ﴾ أن يقول الصحابي^(١٠) قولاً لا مجال
للاجتهاد فيه .

أما قول الصحابي : « أمرنا أن نفعَل كذا » أو « نُهَيْنا عن كذا » ،
فذهب الشافعي ، والشيخ أبو عبد الله ، وقاضي القضاة : أنه يفيد أن الأمر
هو رسول الله صلى الله عليه . وقال الشيخ أبو الحسن : ليس ذلك هو الظاهر .
بل يجوز أن يكون الأمر غيره . وحمل على ذلك قول الراوي : أمر بلال أن
١١ يُشْفَع الأذان ويوتر الإقامة . والدليل على القول الأول أن من التزم طاعة
رئيس ، فانه إذا قال : « أمرنا بكذا وكذا » فانه يفهم منه ما^(١١) يلتزم طاعته
ويؤثر أمره . ألا ترى أن الرجل من أولياء السلطان إذا قال في دار السلطان :

-
- | | |
|------|---------------|
| (١) | ل : العلم |
| (٢) | لس : الاتباع |
| (٣) | حذف ل |
| (٤) | ل : النفر |
| (٥) | لس : الصحابي |
| (٦) | ل : احظر |
| (٧) | ل : منها قوله |
| (٨) | ل : قوله |
| (٩) | ل : قوله |
| (١٠) | حذف ل |
| (١١) | ل : من |

«أمرنا بكذا» أو «نهينا عن كذا» فهم منه أن السلطان الذي يلتزم^(١) طاعته هو الذي أمر. وأيضا ففرض الصحابي أن يعلمنا الشرع ويفيدنا الحكم. فيجب حمل ذلك على من يصدر الشرع عنه. دون الأئمة والولاة، لأن أمرهم لا يؤثر في الشرع، ولا هم المتبوعون^(٢) فيه. ولا يحمل^(٣) هذا القول على أمر الله عز وجل. لأن أمر الله عز وجل ظاهر للكل، لا نستفيده من كلام الصحابي. ولا نحمله على جماعة الأمة، لأن قول الصحابي «أمرنا» إن^(٤) أفاد ذلك، أفاد^(٥) أن جميع الأمة أمرت بذلك. وهي لا تأمر نفسها.

فأما قول الصحابي: «أوجب علينا كذا»، [أو «حظر علينا كذا»]^(٦)،
 ١٠ أو «أبيح لنا كذا» فإنه يفهم منه / أن الموجب المبيح الحاضر^(٧) هو النبي صلى الله عليه. لأن الإباحة والحظر والإيجاب على الحقيقة لا تحصل من بشر سواه.

وإذا قال الإنسان: «من السنة كذا» لم يعقل منه إلا سنة رسول الله صلى الله عليه. كما أن قولنا «هذا الفعل طاعة» يفيد أنه طاعة لله تعالى ولرسوله.

١٥ إن قيل: يجوز أن يكون الصحابي إنما قال «أوجب علينا كذا» لأنه سمع من النبي صلى الله عليه الأمر بذلك الشيء، فحمله على الإيجاب، فلا يلزم ذلك من لم يقل: إن الأمر ليس على الوجوب! الجواب: إن من يقول: «إن الأمر على الوجوب»، يلزمه أن يأخذ بقول الصحابي: «أوجب علينا كذا»؛ ولا يسقط عنه الوجوب لما قاله السائل. ومن لم يقل: «إن الأمر على الوجوب»، يلزمه ذلك أيضا. لأن الظاهر من الصحابي

(١) ل : يلزم
 (٢) ل : المتبعين
 (٣) ل : يحمل
 (٤) حذفه ل
 (٥) حذفه ل
 (٦) حذفه س
 (٧) ل : المحظر

أنه لم يقل ذلك إلا مع زوال الإشكال والخلاف . وذلك يقتضى أن يكون قد سمع من النبي صلى الله عليه لفظة الوجوب ، أو اضطر إلى ذلك [من قصده^(١)].

إن قيل : أليس قد قال النبي صلى الله عليه : « مَنْ سَنَّ سَنَةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا » وعنى بذلك سنة غيره ؟ قلنا : لسنا نمنع من ذلك مع التقييد . وإنما نمنع من أن يفهم من إطلاق السنة سنة غير النبي صلى الله عليه .

وأما قول الصحابي : « عن النبي صلى الله عليه » ، فقد قال قوم : إنه يحتمل أن يكون أخبره غيره عن النبي صلى الله عليه ، ولم يسمعه منه . وقال قوم : الظاهر أنه سمعه منه . وهكذا ذكر قاضي القضاة في « الشرح » .

فأما إذا قال الصحابي : « كنا نفعل كذا [وكذا^(٢)] » ، فالظاهر منه أنه قصد أن يعلمنا بهذا الكلام حكما ، ويفيدنا شرعا . ولا^(٣) يكون كذلك إلا وقد كانوا يفعلونه على عهد النبي صلى الله عليه على وجه يظهر له فلا ينكره . ولهذا كان الظاهر من قول الراوى : « كانوا يفعلون كذا وكذا » ، أن جماعة الامّة كانوا يفعلون ذلك ، أو يفعل البعض فلا ينكر ، أو يفعل على عهد رسول الله صلى الله عليه فيعلم به ولا ينكره ، وذلك كقول عائشة رضى الله عنها : « كانوا لا يقطعون اليد في الشيء التافه » .

١٠/ب

فأما إذا قال الصحابي قولاً لا مجال للاجتهاد فيه ، فحسن الظن به يقتضى أن يكون قاله عن طريق . فإذا لم يكن الاجتهاد ، فليس إلا أنه سمعه عن النبي صلى الله عليه .

(١) حذفه لس
(٢) حذفه ل
(٣) ل : لن

باب

في مذهب الراوى إذا كان بخلاف روايته ما المعقول منه
وهل يختص به روايته أم لا ؟

- حكى عن بعض أصحاب أبي حنيفة وغيرهم أن الراوى للحديث العام إذا خصه أو تأوله ، وجب المصير إلى تأويله وتخصيصه . لأنه بمشاهدته^(١) النبي صلى الله عليه أعرف^(٢) بمقاصده . ولذلك حملوا رواية أبي هريرة في « غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعا » على الندب ، لأن أبا هريرة كان يقتصر على الثلاث . وقال أبو الحسن : المصير إلى ظاهر الخبر أولى . ومنهم من جعل التمسك بظاهر الخبر أولى من تأويل الراوى ، إذا كان تأويله بخلاف ظاهر الخبر . قال : فان كان تأويله هو أحد محتملى الظاهر ، حُملت الرواية عليه^(٣) . وهو ظاهر مذهب الشافعى . لأنه حمل ما رواه ابن عمر من حديث الاقتراق على اقتراق الأبدان^(٤) ، لأنه مذهب ابن عمر رضى الله عنه . وقال قاضى القضاة : إن لم يكن لمذهب الراوى وتأويله وجه إلا أنه علم قصد النبي صلى الله عليه إلى ذلك التأويل ضرورة ، وجب المصير إلى تأويله . وإن لم يعلم ذلك بل جَوَّز أن يكون صار إلى ذلك التأويل لنص أو قياس ، وجب النظر فى ذلك الوجه . فان اقتضى ذلك ما ذهب إليه الراوى ، وجب المصير إليه . وإلا لم يصر إليه . وهذا صحيح . وكذلك إذا علم أنه صار إلى ذلك التأويل لنص جلى لا مساغ للاجتهاد^(٥) فى خلافه وتأويله ، فانه يلزم المصير إلى تأويله كما لو صرح بالرواية / عن النبي صلى الله عليه لذلك التأويل . قال قاضى القضاة : فان كان الخبر الذى رواه مجملا وبيته الراوى ، فان^(٦) بيانه أولى .

١/٩١

- (١) لس : بمشاهدة
(٢) س : عرف
(٣) ل : إليه
(٤) ل : الأبدان
(٥) ص : الاجتهاد
(٦) ل : بان

في مذهب الراوي إذا كان بخلاف روايته ما المقول منه وهل يختص به روايته أم لا ؟ ٦٧١

ودليل الشيخ أبي الحسن رحمه الله هو أن مذهب الراوي ليس بحجة ، وقول النبي عليه السلام حجة ، فلم يجز العدول عنه إلى ما ليس بحجة . ودليلنا أن (١) نخص العموم لتخصيص النبي عليه السلام ؛ وإنما نستدل بمذهب الراوي على تخصيص النبي صلى الله عليه له . ويجرى مذهبهم مجرى روايتهم (٢) عن النبي صلى الله عليه . ووجه الاستدلال بذلك هو أنه إذا لم يكن فيما يعرفه من النصوص ووجوه الاجتهاد ما يقتضى ذلك التخصيص ، فلا يخلو الراوي إما أن يكون قال ما قال لشهوة ، أو لأنه اضطر إلى قصد النبي صلى الله عليه إلى التخصيص ، أو لأنه سمع من النبي صلى الله عليه في ذلك نصا (٣) جليا لا يسوغ الاجتهاد في خلافه ، أو سمع نصا محتملا . والظاهر من دينه يمنع من تخصيص العموم بالتشهي (٤) . ويمنع من أن لا ينقل الحديث المحتمل ، لأنه لا يأمن أن يكون اجتهاد غيره فيه خلاف (٥) اجتهاده . فثبت القسمان الآخريان ؛ وأيهما كان ، وجب التخصيص كما لو أظهر الرواية بذلك .

فان قيل : لِمَ لَمْ ينقل قصد النبي صلى الله عليه وسلم ، أو البص الجلي ؟ قيل : لأن تخصيصه العموم مع دينه يجرى مجرى نقله النص (٦) من الوجه الذى ذكرناه . فان قيل : أفا (٧) تجوزون أن يكون قد وهم ، فظن من قصد النبي صلى الله عليه [ما لا أصل له ، وتوهم أنه عالم بذلك ؟ قيل : الظاهر من دينه أنه ما خص العموم إلا وقد اضطر إلى قصد النبي صلى الله عليه (٨) في ذلك ، كما أن الظاهر من رواية الضابط المتيقظ أنه لم يُخطئ سمعه ، وإن جاز خلاف ذلك بأن يتوهم خلاف ما قاله النبي صلى الله عليه .

(١) س : إنا إنما

(٢) ل : مذهبه مجرى روايته

(٣) ل : شيا

(٤) ل : ما اشتبهى

(٥) ل : بخلاف

(٦) ل : النصوص

(٧) ل : كما

(٨) حذفه ل

بَابُ

في الاخبار المتعارضة

ب/٩١

- اعلم أن الخبرين المتعارضين إما أن يكونا معلومين ، أو غير معلومين ؛ أو أحدهما معلوم^(١) والآخر غير معلوم . فإن كانا معلومين ، فإما أن يكونا خاصين ، أو عامين ، [أو أحدهما خاص والآخر عام^(٢)] . فإن كانا عامين ، فإما أن يكونا عامين من كل وجه ، أو كل واحد منهما / عاما من وجه خاصا^(٣) من وجه . فإن كان أحدهما عاما والآخر خاصا^(٤) ، قضى بالخاص على العام . وإن كانا خاصين على الإطلاق ، أو عامين على الإطلاق ، وعرف التأريخ فيها ، قضينا^(٥) بنسخ المتأخر منها للمتقدم . فإن لم يعرف التأريخ فيها ، فإن أمكن التخيير فيها ، ففعل ذلك . وإن لم يمكن التخيير فيها ، أو أمكن ذلك لكن الأمة منعت منه^(٦) ، حكمتنا بأن التعبد فيها بالنسخ عند من عرف التأريخ ، وأن التعبد علينا هو بالرجوع إلى مقتضى العقل . لأنه ليس أحدهما أولى من الآخر . ولا يجوز ترجيح أحدهما على الآخر بما يرجع إلى إسناده ، لأن الترجيح بذلك يقتضى قوة الظن لثبوت أحدهما . وليس واحد^(٧) منها مظنوننا^(٨) فيقوى ظننا له . ويجوز أن يقال إن التعبد علينا بأحدهما يقوى بما^(٩) يرجع إلى صفة الحكم ، نحو الحظر والوجوب . لأن ذلك ليس يقتضى قوة الظن لثبوت الخبر . وإنما يقتضى التعبد . والتعبد عند التعارض ، قد يدخل الظن في شرائطه . وإن كان كل واحد منها

-
- (١) ل : معلوما
 (٢) حذفه ل ؛ س : خاصا والآخر عاما
 (٣) لس : عام من وجه خاص
 (٤) لس مع تقديم وتأخير
 (٥) ل : قضى
 (٦) ل : من ذلك
 (٧) س : واحدا
 (٨) ل : مظنون
 (٩) س : ما

خاصا من وجه ، عاما من وجه ، فليس تخصيص أحدهما بالآخر أولى من العكس ، فيجوز أن يرجح كون أحدهما مخصصا للآخر بما يرجع إلى الحكم من كونه محظورا ، أو غير ذلك . ومثال ذلك من القرآن قوله تعالى (١) : «... وان تَجْمَعُوا بَيْنَ الْاِخْتِيْنِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ...» ؛ وقوله (٢) : «... وأحل لكم ما وراء ذلكم » . وإن كان أحد الخبرين معلوما ، والآخر مظنونا ، وكان أحدهما خاصا ، فانه يقع التخصيص به ، معلوما كان الخاص أو مظنونا . وإن لم يكن أحدهما خاصا ، فحكم بالمعلوم . لأنه لا يجوز إطراره إلى المظنون (٣) . وإن كانا مظنوين ، قضى بالخاص منهما (٤) إن كان فيها خاص . وإن لم يكن ، رجح أحدهما على الآخر ، وعمل على الأرجح .

ويقال (٥) أيضا في قسمة الأخبار المتعارضة أن الخبرين إذا تعارضا ، فإما أن يمكن الجمع بينهما ، أو لا يمكن . فان أمكن ، فإما أن يمكن الجمع بينهما / في وقت واحد ، أو في وقتين . أما في وقت واحد ، فبأن يحمل أحدهما لمكان الآخر على مجاز إما بالتخصيص وإما (٦) بغيره . وأما في وقتين ، فبأن (٧) يعلم تقدّم أحدهما بعينه على الآخر ، فيكون منسوخا بما تأخر عنه . وأما ما لا يمكن الجمع بينهما ، فإما أن لا يمكن لأنفسهما ، أو لأمر اقترن بهما . فما لا يمكن لأمر اقترن بهما ، فهو أن يمكن تأويل أحدهما بالآخر ، لكن الامتة منعت من ذلك - كرواية ابن عباس رضي الله عنه : « لا ربا إلا في النسيئة » - يمكن تخصيصه في الجنسين (٨) المختلفين بخبر أبي سعيد . لكن السلف على قولين : أكثرهم (٩) تركه وصار إلى رواية أبي سعيد ؛

(١) القرآن ٢٣/٤

(٢) القرآن ٢٤/٤

(٣) ل : بالمظنون

(٤) حذفه ل

(٥) من هنا حذف س

(٦) ل : أو

(٧) ل : فان

(٨) ل : الاثنين

(٩) حذفه ل

- والأقل^(١) أخذ به . وأما الذى لا يمكن ذلك فيه لأنفسهما ، فله شروط ﴿منها﴾ أن يكون حكم أحدهما نفيا لحكم الآخر ، أو حكم أحدهما ضدا لحكم الآخر . [﴿ومنها﴾ أن يتعلق كل واحد منهما بما يتعلق به الآخر ، على الحد الذى يتعلق به الآخر ، فى الوقت الذى يتعلق به الآخر^(٢)] ، ولا يكون^(٣) أحدهما خاصا والآخر عاما ، بل يكونان^(٤) خاصين ، أو عامين ، أو كل واحد منهما خاصا من وجه عاما من وجه . فلا يكون أحدهما بأن يكون مخصوصا بالآخر^(٥) بأولى من العكس . ﴿ومنها﴾ أن لا يعلم تقدم أحدهما على الآخر . ومتى تعارضا هذا التعارض ، رُجِحَ بينهما ، وعُمِلَ على الترجيح . وإن تساويا فى الترجيح ، فسندكر حكمه إن شاء الله .
- ١٠ إن قيل : كيف يثبت التناقى فى الأخبار ، وليس فى الألفاظ إلا ما يمكن تأويله على موافقة غيره ؟ قيل : قد يكون فى الألفاظ ما لا يمكن ذلك فيه إلا بالتعسف الشديد فى التأويل . ومثل ذلك لا يوجد فى كلام حكيم^(٦) .

باب

فما يرجح^(٧) به أحد الخبرين على الآخر

- ١٥ اعلم أن الخبر يرجح على الخبر بما يرجع إلى سنده ، و [بما يرجع إلى^(٨)] متنه . والراجع إلى سنده ضربان : أحدهما كثرة الرواة ، والآخر أحوالهم . وكثرة الرواة ضربان : أحدهما تكون الكثرة مسماة ، والآخر لا تكون مسماة . فالأول أن^(٩) يروى أحد الخبرين صحابي مذكور ، والآخر يرويه صحابي

(١) ل : « الاول » [مع علامة الاضطراب بالهامش]

(٢) حذفه ل

(٣) ل : ولانه يكون

(٤) ل : يكونا

(٥) ل : مخصصا للآخر

(٦) إلى هنا حذف س

(٧) ل : يرجح

(٨) حذفه ل

(٩) س : نحو أن

٩٢/ب

مذكوران . والثاني أن يروى كل واحد من الخبرين صحابي / المذكور ، ويروى أيضا أحدهما تابعي ثقة عن النبي صلى الله عليه ؛ والمعلوم أنه ما أخذ العلم ذلك عن الصحابي^(١) المذكور الذي رواه ولا عن أخذ^(٢) العلم عنه ، فيعلم أنه قد رواه صحابي آخر .

وأما الترجيح بأحوال الرواة ، فانه يقع بقوة الأحوال المراعاة في قبول الخبر .

وهي ضربان : أحدهما الدين والورع والتحرى ، والآخر العلم والبصيرة بما يرويه . أما الأول فبأن^(٣) يكون راوى أحد^(٤) الخبرين أشد تحرياً وأكثر ورعاً . وأما الثاني فضربان : أحدهما أن تكون قوة علم الراوى وشدة بصيرته لا تختص بذلك^(٥) الخبر وما يتعلق به . والآخر يختص بذلك الخبر وما يتعلق به .

أما الأول فبأن يكون أحدهما أضعف . وقد يكون أضعف لأنه أشد تيقظاً ، وأوفر عقلاً ، وأغزر فقها . وقد يستدل على أنه أضعف [بكونه أكثر اشتغالا^(٦)] بالحديث ، وأشد انقطاعاً^(٧) إليه ، بقلته ما يقع في حديثه إليه^(٨) من الخلل في المعنى واللفظ . وأما ما يختص الخبر وما يتعلق به^(٩) ، فراجع إلى قوة طريق الراوى . نحو أن يروى زيد أنه شاهد عمراً^(١٠) ببغداد في اليوم الفلاني في وقت السحر ، ويروى الآخر أنه شاهده في ذلك اليوم بالبصرة الظهر .

فان طريق هذا أظهر ، ودخول اللبس على الراوى الآخر أكثر^(١١) . ونحو^(١٢) أن يرسل أحدهما الحديث ، ويُسنده الآخر ، على قول بعضهم . لأن الثقة لا يرسل الحديث ، فيقول : « قال رسول الله صلى الله عليه » إلا وقد اشتدت^(١٣)

- (١) ل : عن ذلك الصحابي
- (٢) ل : عن بعد
- (٣) ل : فان
- (٤) حذفه ل
- (٥) ل : وذلك
- (٦) ل : بكثرة استعمال
- (٧) ل : انقطاعاً
- (٨) حذفه ل
- (٩) حذفه س
- (١٠) ل : عن عمر
- (١١) بسبب غلب السحر
- (١٢) ل : يجوز
- (١٣) ل : اشتدت

ثقته بقول النبي صلى الله عليه لذلك^(١) . ونحو^(٢) أن يكون أحد الراويين أشد ملاسمة بما رواه ، فيكون طريقه إليه أظهر . فكذلك^(٣) رجعت الصحابة إلى أزواج النبي صلى الله عليه في أحكام الجنابة . ورجح الشافعي رواية أبي رافع في تزويج ميمونة على رواية ابن عباس ، لأن أبا رافع السفير^(٤) في ذلك ، فكان أعرف بالقصة . ونحن نذكر الآن الأدلة على ذلك إن شاء الله .

١/٩٣

- أما كثرة الرواة فقد رجح بها^(٥) الشافعي والشيخ / أبو الحسن ، ولم يرجح بها^(٦) قوم . والدليل على الترجيح به^(٧) أن أحد الخبرين إنما يترجح^(٨) على صاحبه بقوة يتميز بها . وكثرة العدد قوة . أما اعتبار « القوة في الأخبار ، فقد رجح إليه القائلون بأخبار الآحاد ، وأجمعوا على الاحتياط في الإخبار . ١٠ . وأما أن كثرة^(٩) [الرواة تحصل بها قوة الخبر ، فلأن الرواة إذا بلغوا حدا من الكثرة ، وقع العلم بخبرهم . فكلما قاربوا تلك الكثرة ، قوى الظن لصدقهم . ولأن السهو والغلط مع الكثرة أقل . وكذلك الكذب . لأن الإنسان يستحي أن يطلع غيره على كذبه . ولا يستحي إذا لم يشعر به غيره .
- ١٥ . وقاس^(١٠) المخالف الخبر على الشهادة بعلّة أن كل واحد منها خبر^(١١) عما يتعلق به حكم . فلم يترجح بكثرة الخبرين . الجواب : ان قاضي القضاة رحمه الله حكى في « الدرس » : أن مالكا رحمه الله رجح إحدى الشهاداتين بكثرة الشهود ؛ وغيره لم يرجحها بالكثرة . قال : لأن الشهادة أصل في نفسه .

(١) ل : فيه

(٢) ل : يجوز

(٣) ل : ولذلك

(٤) لس : كان السفير

(٥) لس : به

(٦) لس : به

(٧) حذف ل ؛ صرس : « به » بدل « بها »

(٨) ل : يرجح

(٩) حذف ل

(١٠) من هنا حذف س

(١١) حذف ل

ألا ترى أنه اعتُبر فيها لفظ مخصوص . وليس يجب ، إذا لم يميز الشهادة على موجب القياس في ذلك من الترجيح بقوة الظن أن لا يجرى الخبر على ذلك . لأن الأصل هو الترجيح بقوة الظن . إذ الظن القوي مع ظن أضعف منه^(١) : كالعالم مع الظن . لأن في كل واحد منهما زيادة ليست في الآخر . فإذا كان الأصل ثبوت الترجيح بذلك ، فما خرج عن هذا الأصل ، لا يجوز قياس ما عداه عليه . بل يجب تبقية ما عداه على حكم الأصل . وقاس المخالف أيضا الخبر على الفتوى في أنه لا يرجح^(٢) إحدى الفتويين على الأخرى بكثرة المفتين . والجواب ما ذكرناه من أن خروج البعض من هذه المسائل عن موجب القياس لا يقتضى خروج البعض الآخر منه . وقال قاضي القضاة في «الشرح» : إنه لو رُجِح إحدى الفتويين بكثرة^(٣) المفتين ، جاز^(٤) .

وأما الترجيح بزيادة الورع والتحرى ، فانما وجب لأن الكذب والتساهل معها أبعد . فالظن لصدق الراوى^(٥) أقوى ، والخطأ / مع قوة الضبط أبعد . فالظن لصدق الخبر معه يكون أقوى . والخطأ ، مع كون الراوى أفتق ، أبعد إذا كان يروى على المعنى . فأما رواية اللفظ ، فانه يستوى فيه الفقيه وغيره . والغلط ، مع الأشياء التي لا تلتبس^(٦) الحال فيها ، أبعد . وكون أحد الراويين^(٧) أشد ملايسة لما^(٨) ورد الخبر فيه ، يبعد معه الالتباس والاشتباه .

وأما ترجيح المرسل على المسند ، فلم يذهب إليه أكثر الناس . وذهب عيسى بن أبان إلى الترجيح به لأن الثقة لا يرسل الحديث ويقول « قال النبي صلى الله عليه » إلا وقد وثق أن النبي صلى الله عليه قاله . قال قاضي القضاة

- (١) حذفه ل
- (٢) ل : يرجح
- (٣) ل : لكثرة
- (٤) إلى هنا حذف س
- (٥) ل : الرواية
- (٦) ل : يلبس
- (٧) ص : الراويين
- (٨) ل : ممن ؟ س : لمن

هذا الكلام يتوجه^(١) إذا قال الراوى : « قال النبي » . فأما إذا قال : « عن النبي » ، فانه لا يتوجه إليه هذا الكلام . وأيضاً فان قول الراوى : « قال النبي عليه السلام » ، يحسن معه الظن لكونه قائلاً لذلك . كما يحسن مع العلم . فمن أين أنه لم يقل : « قال النبي » ، إلا وظنه أكد من الظن الحاصل برواية المسند المعارض له ؟ فان قال المرسل للحديث : « إذا أرسلتُ فقد حدثتُ عن جماعة من الثقات » ، فحينئذ يكون مرسله أقوى ، ممن أسند حديثه إلى واحد ، لأجل الكثرة .

وقد رجح قوم^{١٠} الخبر بكون الراوى من أكابر السلف ، وكونه أقدم هجرة . وهذا إنما يقع به الترجيح من حيث^(٢) كان من هذه سبيله عرف بأحوال النبي عليه السلام ، وأشد خبرة به . ورجح قوم^{١٠} الخبر بالحرية والذكورية . أما الحرية ، فلا تأثير لها في قوة الظن . وأما الذكورية^(٣) ، فان كان الضبط معها أشد ، وقع بها الترجيح . وكل ذلك قد دخل فيما تقدم .

وأما الترجيح بما يرجع إلى متن الخبر فضربان : أحدهما راجع إلى لفظ الخبر ، والآخر لا يرجع إلى لفظه . [أما الراجع إلى لفظه^(٤)] ، فبأن يكون في^(٥) أحدهما اختلال في اللفظ أو في المعنى ، والآخر سليماً من ذلك . فيقوى

الظن لبعده عن الخطأ/والسهو . فان قيل : فما كان اضطراب لفظه بغير المعنى ينبغي أن لا يقبل ، فلا معنى للترجيح عليه ! قيل : قد يقبل إذا أمكن تأويل ذلك الاضطراب على بعض الوجوه . وأما ما لا يرجع إلى اللفظ فضربان : أحدهما صفة حكمه ، والآخر طريق يشهد بحكمه . فأما ما يشهد بالحكم ، فضربان : أحدهما يكفى نفسه في ثبوت الحكم ، والآخر لا يكفى . وما يكفى نفسه في ذلك ضربان : أحدهما دليل ، والآخر أمانة . فالدليل هو الكتاب ، والسنة المقطوع بها . لأنه إذا وقع الترجيح بما لا يكفى نفسه^(٦) في ثبوت

١/٩٤

-
- (١) لس : إنما يتوجه
 (٢) حذفه س
 (٣) ل : الذكورية
 (٤) حذفه س
 (٥) حذفه س
 (٦) ل : في نفسه

الحكم ، فالترجيح بما يكفى نفسه أولى . وهذا مفروض فى كتاب يدل على الحكم على ضرب من الاشتباه . ويكون خبر^(١) الواحد تدل عليه^(٢) دلالة ظاهرة . فحينئذ يرجح بالكتاب . وإلا فإن دل الكتاب دلالة ظاهرة ، فلا معنى لأن يقع الترجيح به ، بل هو الأصل فى الدلالة . وعلى هذا قد يعضد الإجماعُ الخبرَ فيرجح به ، وإن انعقد الإجماع عن غيره . و [من ذلك^(٣)] أن يكون من عمل بأحد الخبرين^(٤) ، قد عمل بالآخر . وإن لم يعلم^(٥) أى عمليه^(٦) هو المتأخر ، فيكون الخبر الذى عمل به الفريقان أولى . قال قاضى القضاة : لأننا إذا لم نعلم أى العملين^(٧) هو المتأخر ، كان إجماعا . وليس لنا أن ندفعه بالمحتمل .

ولقائل أن يقول : سواء كان [العمل بذلك^(٨)] الخبر متقدما أو متأخرا ، فإنه يكون إجماعا . لأنه^(٩) إن كان متقدما ، فقد وافقوا رواية^(١٠) الخبر الآخر . وكذلك إن كان متأخرا . لأن رواة الخبر^(١١) الآخر^(١٢) عاملون^(١٣) به على كل حال .

وأما الأمانة المرجحة للخبر ، فقياس الاصول إذا شهد بما دل عليه

الخبر .

فأما ما لا يكفى فى ثبوت الحكم ، فضربان ﴿أحدهما﴾ أن يوافق أحد الخبرين حكم العقل الذى يجوز الانتقال عنه . وذلك أن العقل ليس يكفى

- (١) ل : بخبر
- (٢) حذفه لس
- (٣) ل : وقد دل
- (٤) ل : أخذ الخبر
- (٥) ل : يعمل
- (٦) ل : عليه
- (٧) ل : العلمين
- (٨) حذفه ل
- (٩) ل : بانه
- (١٠) ل : قد وافق رواية
- (١١) حذفه ل
- (١٢) حذفه س
- (١٣) ل : عارفون

في قبح المضرة إلا بشرط أن لا يوجد دليل شرعى يدل على أن فيه مصلحة ومنفعة موفية^(١). فان^(٢) وافق حكم العقل أحد الخبرين ، لم يرجح بذلك^(٣) على الخبر الآخر. / فلذلك أخرنا الكلام في هذا القسم . ﴿والضرب الآخر﴾ أن يعمل أكثر السلف بأحد الخبرين ، ويعيبوا على من خالفه ، كخبر الربا . وقد رجح بذلك عيسى بن أبان . لأن الأغلب أن الصواب يكون مع الأكثر . ويمنع منه قاضى القضاة . لأن عمل الأكثر ليس بحجة . ويجوز الغلط عليهم كجوازه على الأقل^(٤) .

وأما الترجيح بصفة حكم الخبر ، فوجه . ﴿منها﴾ أن يكون حكم أحد الخبرين مطابقاً^(٥) للأصل ، ويكون الآخر^(٦) ناقلاً عن الأصل ، نفيًا كان أو إثباتًا . ﴿ومنها﴾ أن يكون الأحدهما^(٧) الخبرين حكم باق بانفاق . وليس كذلك للخبر^(٨) الآخر . ﴿ومنها﴾ أن يكون حكم أحدهما أحوط . ﴿ومنها﴾ أن يكون أكد . ﴿ومنها﴾ أن يكون حكم أحدهما قد نُدبنا إلى إسقاطه .

أما إذا كان حكم أحدهما هو الأصل ، فضربان : أحدهما أن يكون الأصل من حال المروى عنه . والآخر أن يكون هو الأصل في العقل ﴿فالأول﴾ نحو ما روى أن النبي صلى الله عليه لم يصل في الكعبة ، وأنه لم يقبل وهو صائم ، وأنه تزوج ميمونة وهو حلال . لأن الأصل هو^(٩) عدم الصلاة في الكعبة ، وعدم القبلة ، وعدم التزويج . فالخبر المروى أنه صلى في الكعبة أولى . لأن ثقة من روى « أنه صلى فيها » تقتضى أن تحمل رواية من روى « أنه لم يصل فيها » على حسب اعتقاده ، وأنه خفى عليه بعض أحوال

(١) ل : موقته

(٢) لس : فتى

(٣) حذفه ل

(٤) ل : الاول

(٥) س : مطابق

(٦) ل : الخبر الآخر

(٧) ل : احد

(٨) ل : الخبر

(٩) لس : منه

النبي صلى الله عليه . وأما رواية ام سلمة « أن النبي صلى الله عليه لم يقبلها وهو صائم » ، فانما هي رواية عن حالها معه ، لا تعارضُ رواية عائشة « أنه قبلها وهو صائم » . فلا يمنع من الأخذ بها . وعدالة راوى « تزويج النبي صلى الله عليه ميمونة^(١) وهو حرام » ، تقتضى أن ينسب راوى « تزويجه إياها وهو حلال » إلى أنه استدام الاصل ؛ فكانت أولى من هذه الرواية .
 ﴿والضرب الثاني﴾ كرواية من روى حكما يقتضيه العقل، نحو إسقاط عبادَة ، ويروى الآخر التعبد بها . فرواية / الإثبات أولى . لأن الظاهر أن النبي صلى الله عليه إنما يعلمنا ما لا نعلمه من دونه . وهذا الظاهر مطابق^(٢) لرواية من روى الحكم الشرعى ، فكانت أولى ، ولأن الظاهر مما يطابق^(٣) حكم العقل أنه هو الأصل المتقدم . والرواية الاخرى متأخرة . فكانت أشبه بالناسخ . والأخذ بالناسخ أولى . والوجه الأول أقوى .

١/٩٥

١٠ إن قيل : هلا عملتم بما يوافق أصل العقل ، لأنه قد عضده دليل ؟ وليس كذلك الحكم الناقل ! قيل : إن العقل إنما لا يوجب^(٤) العبادَة بشرط أن لا ينقل^(٥) شرع . فاذا روى شرع ناقل^(٦) ، صار كأن العقل ما اقتضى نفي^(٧) تلك العبادَة . لأن شرط^(٨) اقتضائه لنفيها^(٩) قد زال . والترجيح واقع بهذا القبيل^(١٠) ، وإن كان الخبران معلومين إذا احتججنا بما ذكرناه أخيرا من أن الخبر^(١١) الناقل كالناسخ . [لأن الناسخ^(١٢)] يقدم على المنسوخ ،

-
- (١) ل : الراوى تزويجه ميمونة
 (٢) ل : يطابق
 (٣) لس : طابق
 (٤) س : إنما يوجب
 (٥) ل : ينقله
 (٦) ل : كامل
 (٧) حذفه ل
 (٨) ل : من شرط
 (٩) ل : لها
 (١٠) ل : القبيل [غير منقوط]
 (١١) ل : الحكم
 (١٢) حذفه ل

وإن كانا معلومين . وذكر قاضى القضاة رحمه الله : أن الخبرين إذا كان أحدهما نفيا ، والآخر إثباتا ، وكانا شرعيين ، فانهما سواء .

ولقائل أن يقول : لا بد أن^(١) يكون أحدهما مطابقا لحكم العقل : لأنه لا فِعل من الأفعال إلا وله فى العقل حكم : إما القبح أو الحسن ، أو ما زاد على الحسن . وليس يكون أحد الخبرين نفيا والآخر إثباتا إلا والنفى منها نفى لواحد من هذه الأحكام ، والإثبات منها إثبات لبعضها . فإذاً أحد هذين الخبرين واجب أن يكون مطابقا^(٢) لحكم العقل .

وقد مثل قاضى القضاة ذلك بما روى أن النبي صلى الله عليه « صلى فى الكعبة » وما روى أنه « لم يصل فيها » ؛ وبما روت عائشة أن النبي صلى الله عليه « قبلها وهو صائم » ، وما روت ام سلمة أنه « ما كان يقبلها وهو صائم » . وليس هذا بمثال المسئلة^(٣) . لأن القبلة ونفيها ، والصلاة ونفيها هى أفعال ، وليست بأحكام ، فيقال إنها عقليه أو شرعية . وإنما الأحكام جواز / الصلاة ونفى جوازها . والعقل لو تجرد ، لكان مطابقا لنفى جوازها ، وأنها غير مصلحة . وكون^(٤) القبلة غير مفسدة للصوم هو^(٥) مقتضى العقل .

ب / ٩٥

وكذلك تزويج [النبي صلى الله عليه^(٦)] ميمونة وهو حلال أو حرام ، هو [إيقاع فعل^(٧)] فى أحوال ، وليس ذلك بحكم . وإنما الحكم هو حسن ذلك مع الإحرام أو قبحه . ومقتضى العقل هو حسنه . [فبان أن^(٨)] أحكام هذه الأفعال ليس يخلو أن تطابق العقل : إما النفى منها وإما الإثبات . فان مثل ذلك بأن يقتضى العقل قبح الفعل^(٩) ، ويروى خبر فى إباحته ، وخبر

(١) ل : من أن

(٢) م : مطابق

(٣) ل : المثال للمسئلة

(٤) س : كونوا

(٥) ل : وهو

(٦) حذفه ل

(٧) ل : ارتفاع

(٨) ل : وان

(٩) ل : « العقل » [مع علامة الاضطراب بالهامش]

- في وجوبه^(١) ، فيقال إن وجوبه وإباحته شرعيان . والإباحة نفى الوجوب . فالجواب : ان ما تضمن الإباحة ، لا يتضمن نفى الوجوب فقط . ولو تضمن ذلك ، كان^(٢) قد تضمن حكما عقليا ، لأن القبح قد اقتضاه العقل . والقبيح غير واجب . فما^(٣) اقتضى كونه غير واجب ، قد طابق مقتضى العقل . لكن ما تضمن^(٤) الإباحة قد تضمن نفيا و^(٥) إثباتا . أما النفي فنفي الوجوب . وأما الإثبات فهو كون الفعل حسنا . وهو زيادة نفى^(٦) الوجوب . وهو حكم شرعي . والخبر الدال على الوجوب أولى . لأنه لا يعارض خبر الإباحة في اقتضائه نفى القبح . لأن الواجب غير قبيح . ولا يعارضه في اقتضائه الحسن ، لأن الواجب حسن . وإنما يعارضه في نفى الإيجاب . وهذا هو حكم العقل . والإيجاب هو الحكم المنقول^(٧) ؛ فكان أولى .
- فأما إذا كان أحد الخبرين يقتضى إثبات حد ، والآخر يقتضى نفيه ، فقوم^{١٠} رجحوا الخبر المسقط للحد . لأن الحد يسقط بالشبه وتعارض البيتين . فوجب إسقاطه بتعارض الخبرين . ويكون ذلك كالشبه^(٨) في إسقاطه . وقاضى القضاة يقول : هما سواء^(٩) ، لأن الحد إنما يسقط عن الأعيان بالشبه . فأما إثباته في الجملة في الشريعة ففارق لإثباته وإسقاطه^(١٠) / في أعيان الأشخاص . ولقائل أن يقول : إن تعارض البيتين في الحد إذا كان شبه^(١١) في إسقاطه الأعيان مع ثبوته في أصل الشريعة ، فبأن يجب إسقاطه في الجملة - إذا تعارض خبران ، ولم يقدم^(١٢) له حالة ثبوت - أولى .

(١) حذفه ل

(٢) لس : لكان

(٣) ل : فيما

(٤) ل : يتضمن

(٥) ل : أو

(٦) لس : على نفى

(٧) س : الناقل

(٨) ل : كالشبه

(٩) ل : شيان

(١٠) لس : اسقاطه بالشبهات

(١١) ل : كانت شبهته

(١٢) لس : يتقدم

وأما إذا تضمن أحد الخبرين الحرية ، وتضمن الآخر الرق ، فذكر قاضي القضاة في «الشرح» : أنها سيان : وقال غيزه : المثبت للحرية أولى . لأن الحرية لا يعترضها من الأسباب المبطله لها ما يعترض الرق . ولا يبطل الحرية بعد ثبوتها ، كما يبطل الرق بعد ثبوته . فكانت الحرية آكد .

- فأما إذا اقتضى أحد الخبرين الحظر ، واقتضى الآخر الإباحة ، فإن أحدهما لا بد من كونه مطابقا لمقتضى ^(١) العقل . فيكون الناقل عنه أولى . ولكن لا يمتنع أن ينظر هل للحظر ^(٢) وجهٌ ترجيح ، كما أن النقل عن أصل العقل وجهٌ ترجيح . فان قيل : قد ^(٣) يكون الحظر والإباحة شرعيين إذا كان حكم العقل الوجوب ! قيل : ليس كذلك ، لأن الخبر الحاضر هو الناقل عن موجب العقل الذي هو الوجوب . والخبر المبيح لا يعارض حكم العقل من حيث اقتضى الحسن ؛ وإنما يعارضه من حيث ينهى الوجوب . ولا معارضة بينه وبين الخبر الحاضر من هذه الجهة . والقول في الحظر هل هو وجهٌ ترجيح ، يجرى هكذا . لا يخلو الخبران اللذان أحدهما حاضر والآخر مبيح . إما أن يكون لأحدهما حكم باق ^(٤) ، أو لا يكون لأحدهما حكم باق ^(٥) . فان كان له ذلك ، فإما أن يكون ذلك الحكم يعلم بقاؤه بذلك الخبر ، أو بغيره . فان لم يعلم إلا بذلك الخبر - نحو ^(٦) أن يكون حكما شرعيا - أجمع ^(٧) المسلمون عليه لأجل ذلك الخبر . فانه يدل ذلك على ثبوت الخبر وبقائه لأنه لو لم يكن كذلك ، لم يثبت حكمه . وإن كان ذلك الحكم الباقي يعلم بغير ذلك الخبر ، فانه لا يدل على ثبوت الحكم وصحته . فلا يكون ذلك الخبر / أولى من غيره . نحو ما روى عن النبي صلى الله عليه أنه سُئل ٢٠ عن مس الذكر ، هل فيه وضوء ؟ فقال : «لا ، هل هو إلا بضعة منك» .

ب/٩٦

- (١) ل : حكم
 (٢) لس : الحظر
 (٣) ل : فقد
 (٤) ل : حكما باقيا
 (٥) ل : حكما باقيا
 (٦) ل : يجوز
 (٧) ل : واجتمع

فان كون الذكر^(١) بضعة من الإنسان ، وإن كان باقيا^(٢) فليس بقاؤه لأجل هذا الخبر ، فيدل على بقاء الخبر . فأما إن لم يكن لأحد الخبرين حكم باق^(٣) ، فان الشيخ أبا الحسن قال : « الحاضر أولى » . وقال الشيخ أبو هاشم وعيسى بن أبان رحمهما الله : « يطرحان . ويرجع المجتهد إلى غيرهما من الأدلة الشرعية ، أو البقاء على حكم العقل » . ووجه قولها هو : أنا^(٤) إذا علمنا^(٥) تقدم أحد هذين الخبرين ، ولم يعلم أيهما هو المتقدم ، جاز كون كل واحد منهما هو المتأخر الذي يجب العمل به بدلا من صاحبه . وليس يجوز استعمالها ، لأننا فرضنا الكلام في خبرين متنافيين . ولذلك احتجنا إلى الترجيح . ولا يجوز^(٦) العمل على أحدهما ، [لأنه ليس العمل على أحدهما^(٧)] أولى من العمل على الآخر . فلم يبق إلا إطراحهما . وجرياً مجرى عقدتي وليين على امرأة ، ولا يعلم تقدم أحدهما على الآخر ، فانهما تبطلان . لأنه ليس أحدهما أولى من الآخر . وجرى مجرى الغرقى في أنه إذا لم يعلم تقدم موت أحدهما على الآخر ، بطل حكم الإرث بينهم .

فان قيل : فيجب أن لا يعملوا^(٨) على حكم العقل لجواز أن يكون هو المفسدة ! قيل : إنما يلزم ذلك بدليل شرعى ناقل^(٩) . ولا دليل في الشرع مع التعارض . لأن التعارض والتمانع يصير الشرع كأنه لم يكن ، فينفرد حكم العقل .

والجواب عن الشبهة هو أن قولهم : « إذا جاز أن يكون كل واحد من الخبرين هو المتأخر ، فلم يكن العمل بأحدهما أولى من الآخر » هو نفس الخلاف . لأن المخالف يقول : بل العمل على الحاضر أولى ، وإن جوزنا

(١) زاد بعده ل : وإن كان

(٢) س : نافيا

(٣) ل : أحد الخبرين حكما باقيا

(٤) من هنا حذف س

(٥) ل : انهما اذا علما

(٦) ل : يكون

(٧) حذفه ل

(٨) ل : يعلموا

(٩) ل : بينة غير ناقل

تقدمه . ولا يشبه ذلك عقدتى الوليين على المرأة [لأنه ليس أحد العقدين
حازرا والآخر مبيحا . وكذلك الغرق لما ترفع موتهم^(١)] لأنه ليس / فيهم جهة
مختصة^(٢) للحظر وجهة مختصة^(٣) للإباحة .

١/٩٧

- وقد نُصر القول الأول بوجوه : ﴿منها﴾ أن الحظر أدخل في التعبد من
الإباحة ، لأنه أشق ، فكان أولى ! والجواب : ان الفعل^(٤) قد يتعبدنا
الله بحظره ، وقد يتعبدنا الله^(٥) باعتقاد إباحته . و [قد^(٦)] يرد الشرع
[بإباحته ، وقد يرد الشرع^(٧)] بإباحة ما لم يكن في الفعل^(٨) مباحا ، كما
يُرد بحظر ما لم يكن محظورا . فليس أحدهما أدخل في التعبد من الآخر .
﴿ومنها﴾ أنه إذا تعارض خبرا حظر وإباحة ، فقد حصلت جهة حظر وجهة
إباحة . وهاتان الجهتان متى اجتمعتا^(٩) ، كان الحظر أولى . ألا ترى أن الأمة
بين شريكين لما اجتمع فيها ملك هذا^(١٠) الشريك ، فهو مبيح له الوطئ ؛
وملك الآخر وهو حازر ، كان الحظر أولى ؟ الجواب : ان ملك أحد الشريكين
لبعض الأمة ليس بجهة مبيحة للوطئ . بل الجهة المبيحة للوطئ ملك جميعها .
فلم يحصل في هذه الأمة جهتان إحداهما لو انفردت إباحة ، والآخرى لو
انفردت حظرت . والخبران كل واحد منهما لو انفرد ، ثبت^(١١) حكمه .
﴿ومنها﴾ لو غرق جماعة من الأقارب ، وخفى علينا تقدم بعضهم على بعض ،
جعلناهم كأنهم غرقوا معا ، ولم نوثر بعضهم من بعض . وغلبنا حظر التوارث
بينهم ! الجواب : ان ذلك حجة مخالفهم . لأنهم قد نزلوا منزلة من لم يموتوا .
وفرق بينها قاضى القضاة بأن الغرق يجوز أن يكونوا غرقوا معا ، فجاز أن

- (١) زاده لح
(٢) كذلك ص ؛ ل : ملخصه ؛ ح : ملخصه
(٣) كذلك
(٤) ل : العقل
(٥) حذف ل
(٦) حذف ل
(٧) زاده ل ؛ حذف ص
(٨) ل : العقل
(٩) ل : اجتماعا
(١٠) حذف ل
(١١) ل : لبين

نجريهم هذا المجري . أما الخبر الحاضر والمبنيح ، فلا يجوز كونها واردتين معا ، فلم يصح تقديرهما [هذا^(١)] التقدير . ﴿ومنها^(٢)﴾ ان العمل على الحظر أحوط . لأنه إن كان الفعل محظورا ، فقد تجنبه المكلف ؛ وإن كان مباحا ، لم يضره تركه . وليس كذلك إذا استباحه وفعله . لأنه لا يمتنع أن يكون محظورا ، فيكون / بفعله له فاعلا محظورا .

٩٧ / ب

٥ إن قيل : وهو معذر إذا عمِلَ^(٣) على الحظر ، لأنه قد اعتقد قبحه ، ولا يأمن كونه حسنا ؛ فيكون مُقدِّما على اعتقاد لا يأمن كونه جهلا ! فالجواب : ان الفعل إذا كان محظورا فاستباحه الإنسان ، كان بفعله وباعتقاد إباحته مُقدِّما على قبيح^(٤) . وإذا كان مباحا ، فتجنبه معتقدا لحظره ، كان مقبِّحا باعتقاد حظره^(٥) . فصار التعزير^(٦) في ذلك أكثر . وكان العدول إلى تجنبه أولى ، لأنه ليس الغرض إلا الترجيح بوجه له ضرب^(٧) من القوة . وأيضا فانه إذا ثبت أن تجنب الفعل أولى من الإقدام عليه ، وهو الذي تعارض فيه الخبران ، قطعنا على أن اعتقاد تجنبه وحظره ليس بجهل ولا قبيح . ولا نكون مقدمين على اعتقاد لا يؤمن^(٨) كونه جهلا . فهذا الوجه أولى في^(٩) الاحتجاج من كل ما سلف .

١٥ فان قيل : أليس ، إذا تعارضت البيئتان في الملك ، لم تسقطا؟ وعملا^(١٠) عليهما؟ فهلا وجب مثله في الخبرين؟ قيل : أحد^(١١) لم يقل في الخبرين المتنافيين كذلك^(١٢) . فان قيل : فهلا اطرحتم البيئتين جميعا كما

- (١) حذفه ص
- (٢) إلى هنا حذف س
- (٣) صرس : حمله ؛ ل : علمه
- (٤) ل : قبيح ؛ زاد بعده ح : « أحدهما الفعل والثاني اعتقاد إباحته »
- (٥) زاد بعده ح : « لانه قبيح واحد »
- (٦) ل : « التعين » [غير منقوطة مع علامة الاضطراب بالهامش]
- (٧) ل : اضرب
- (٨) س : لا تأمن ؛ ل : لا بد من
- (٩) ل : من
- (١٠) لس : عمل
- (١١) ل : ان أحدكم
- (١٢) لس : بذلك

اطرحتم الخبرين؟ قيل: لأنه يمكن^(١) العمل عليهما بأن يجعل الدار ملكا بين المتداعيين. وأجاب قاضي القضاة بأن البيئتين يجوز صدقهما، بأن يشهد كل واحد منهما بما شهد به لمكان اليد والتصرف، ويجوز أن يكون المتداعيان^(٢) متصرفين في الملك. فيثبت لكل واحد منهما الملك بحكم اليد. وليس يجوز ورود الإباحة والحظر معا، فيستقلا^(٣) معا.

(١) ل : يمكننا

(٢) ل : أن يكونا

(٣) ل : فيقتلان ؛ س : فيقابلان

الكلام في القياس [والاجتهاد] ^(١)

فصل : في ذكر أبواب القياس

اعلم أن الغرض بالكلام في القياس أن نبين ^(٢) أنه متعبد به ، ونبين شروطه . و ^(٣) الكلام في ورود التعبد به ينبغي أن / يتقدمه جواز التعبد به . ١/٩٨

وكلا الأمرين [يبتنى على ^(٤)] الكلام في ماهية القياس . ولما كان القياس الشرعي أمانة ، وجب أن نبين أولا ما الأمارات وما أقسامها ؟ ثم نذكر ما القياس ، وما يتصل به ؟ ثم نذكر جواز التعبد به ، ونفي جواز ذلك . وذلك يتضمن أبوابا : منها جواز التعبد به في الجملة . ومنها جواز تعبد النبي صلى الله عليه [به . ومنها جواز تعبد من عاصره ^(٥)] به . ومنها أنه لا يجوز التعبد به في جميع الشرعيات . وأما ورود التعبد ^(٦) فيتضمن أيضا أبوابا : منها ورود التعبد به في الجملة . ومنها هل النص على علة الحكم يكفي في التعبد بالقياس أم لا ؟ ومنها هل ^(٧) يفترق التعبد بالقياس إلى أن ينص لنا ^(٨) على الأصل المقيس عليه ، وإلى إجماع الأمة على تعليل الأصل أم لا ؟ ومنها هل تعبد النبي عليه السلام بالقياس ؟ ومنها هل تعبد به من عاصره ؟ ومنها هل ^(٩) يوصف القياس المتعبد به بأنه دين ومأمور به ؟ وبعد ذلك نتكلم في شروط القياس . وذلك يشتمل على أبواب سنذكرها إن شاء الله . ١٥

(١) حذفه ض حيث : « الكلام في القياس » فحسب

(٢) ص : نتبين

(٣) ل : ونبين

(٤) ل : يبنى

(٥) حذفه ل

(٦) ل : التعبد به

(٧) ل : ان

(٨) حذفه ل

(٩) حذفه ل

بَابُ فِي الْأَمَارَاتِ وَأَحْكَامِهَا

اعلم^(١) أن الأمانة هي التي النظر الصحيح فيها يؤدي إلى الظن . وبذلك تتميز من الدلالة . والمتكلمون يسمون كل ما هذه سبيله «أمانة» ، عقليا كان أو شرعيا . والفقهاء يسمون الأمارات الشرعية - كالمقياس ونحو الواحد - «أدلة» . ولا يسمون الأمارات العقلية أدلة ، كالأمانة على القبلة ، وعلى قيم المتلفات . والكلام في ذلك [كلام في عبارة^(٢)] لا طائل في الإكثار منه . وأما^(٣) قسمة الأمارات ، فقد ذكر فيها عدة وجوه : منها المحكى عن الشيخ أبي الحسن رحمه الله ، [وهي^(٤)] أن أدلة الشرع التي ليست بنص ولا ظاهر ، منها ما يسمى قياسا ، ومنها ما يسمى دليلا على صحة العلة ، ومنها ما يسمى دليلا على موضع الحكم ، ومنها ما يسمى /دليلا على المراد بالعبارة^(٥) المشتركة . هذا ما له أصل معين . فأما ما لا أصل له معين ، فتحو ما يتوصل به إلى قيم المتلفات . وليس يعنى بالأصل ها هنا ما يقع الرد إليه . لأن كثيرا من هذه الأقسام لا يقع^(٦) الرد إليه . وإنما أراد بالأصل ها هنا طريقة يشار إليها .

٩٨/ب

ونحن نقسم ما ذكره . فنقول : أدلة الشرع إما ظاهر و^(٧) نص ، وإما غير ظاهر وغير نص . وما ليس بظاهر ، [منه ما لا يحصل^(٨)] فيه طريقة معينة ، مثل ما يتوصل به إلى قيم المتلفات ؛ ومنه ما له طريقة معينة يشار

(١) حذف ل

(٢) حذف ل

(٣) حذف ل

(٤) من هنا حذف س

(٥) حذف ل

(٦) ل : بالعبارة

(٧) ل : ليس أصل يقع

(٨) ل : أو

(٩) ل : فيه ما لا حصل

إليها . ولما كان كل [دليل فله^(١)] مدلولاً ، وجب فيما له طريقة معينة أن يدل على مدلول . ولا يخلو مدلوله إما أن يكون حكماً ، وإما دليلاً على حكم . فما يدل على حكم مما له طريقة يشار إليها ، فهو القياس . وما يدل على دليل حكم ، فنه ما يدل على علة حكم ، لأن علة الحكم دليل على الحكم . وذلك نحو ما كان يستدل به على أن الكيل أولى من الطعم في كونه علة الربا^(٢) . ومنه ما يدل على مراد الله سبحانه بخطابه المشترك ، نحو ما يدل على أن المراد ، بآية^(٣) الأقرء ، الحيض . ومنه ما يدل على أن الله سبحانه أراد بالكفارة المعلقة بالجماع في الصوم ، هو أن^(٤) يعلقها بهتك صوم شهر رمضان مع ضرب من المأثم . وهذا هو الاستدلال على موضع الحكم .

قال قاضي القضاة : « كان ينبغي أن يذكر فيها الاستحسان » .

وأجاب عن ذلك بأن الاستحسان إما أن يكون عدولاً إلى قياس أولى من قياس — فقد ذكر الشيخ أبو الحسن القياس في جملة أقسامه — وإما أن يكون عدولاً إلى نص . وليس غرضه قسمة النصوص ، فيدخله في جملة . وقال أيضاً :

كان ينبغي أن يذكر ما يحتج به أصحاب أبي حنيفة من قولهم^(٥) : « إن العبادة إذا لم تفسد لعدم صفة من صفاتها ، فبأن لا تفسد بوقوع^(٦) تلك الصفة

على / وجه الفساد أولى » . وللشيخ أبي الحسن أن يجيب عن ذلك بأن هذا

داخل في جملة القياس . وذلك أن العبادة التي قد انتفت عنها الصفة ، والتي

قد حصلت فيها الصفة [على وجه الفساد^(٧)] ، قد اشتركا في أنهما لم يختصا

بالصفة على وجه الصحة . وقال أيضاً : كان ينبغي أن يذكر في ذلك^(٨)

استدلالهم على أن انكشاف ربع الساق في الصلاة يفسدها . وهو^(٩) قولهم :

(١) ل : ذلك دليلاً فانه

(٢) ل : للربا

(٣) راجع القرآن ٢٢٨/٢

(٤) حذفه ل

(٥) ل : موليم [غير منقوط]

(٦) ل : على

(٧) حذفه ل

(٨) ل : في

(٩) حذفه ل

إن انكشاف جميعه^(١) يفسدها . لأن [المواجه له^(٢)] يرى رُبـ . ولأبي الحسن أن يقول : إن هذا داخل في جملة القياس ، لأني قد علمتُ أن العلة المفسدة للصلاة إذا انكشف جميعه ، هو إمكان رؤية ربه . وهذه العلة قائمة في انكشاف ربه . فالجمع بينهما قياس .

- وقسمة اخرى محكية عن الشافعي رحمه الله . وهي أن أدلة الشرع مستنبطة ، وغير مستنبطة . والتي ليست مستنبطة ، يدخل فيها خطاب الله عز وجل ، وخطابُ رسوله [وأفعاله^(٣)] . وخطاب الامة [وأفعالها^(٤)] . والمستنبطة ضربان : أحدهما تُحَقِّقُ فيه العلة . والآخر لا تحقِّقُ فيه العلة . أما الذي^(٥) تحقِّقُ فيه العلة فضربان : أحدهما لا يقوى شبه الفرع فيه إلا بأصل واحد . ويسميه قياسَ علة وقياسَ معنى . كرد العبد إلا الأمة في [تنصيف الحد^(٦)] . والآخر يقوى شبهه باصول مختلفة ، وأن يرجح شبهه بأحدهما . نحو شبه العبد المتلف بالملوكات وبالحر الذي ديته مقدرة . ويسمى ذلك قياسَ غلبة الأشباه . وما لا تحقِّقُ فيه العلة ، هو إيجابه على مَنْ هو خارج المصر حضور الجمعة^(٧) ، ونحو اشتراك الأخ والجد في الميراث^(٨) . وهذا المثال خارج من هذا القسم ، لأن العلة فيه محققة : وهو الإدلاء بالميت . ويبعد أن يستدل على الأحكام بطريقة مستنبطة لا تحقِّقُ فيها العلة . لأن العلة هي^(٩) الطريق إلى الحكم . فما لم تُحَقِّقْ ، لم يمكن التوصل إلى الحكم . وكان الشافعي يسمي القياس استدلالا ، / لأنه فحصٌ ونظر ، ويسمى الاستدلال قياسا ، لوجود التعليل فيه^(١٠) .

ب/٩٩

- ٢٠ وقسم قاضي القضاة رحمه الله في «العمد» الأمارات قسمةً ، هذا معناها :

- (١) كذا ، بدل «جميعها» [أي جميع الساق]
 (٢) ل : الواحد لم
 (٣-٤) حذفه ل
 (٥) ل : التي
 (٦) بياض في ل
 (٧) زاد بعده ل : إذا كان يسمع النداء
 (٨) زاد بعده ل : لأن كل واحد منهما يدل بمن يدل الميت
 (٩) ل : في
 (١٠) إلى هنا حذف س

الامارات التي ليست بأخبار آحاد ، إما أن يكون لها أصل يقع الرد إليه — وهو القياس — وإما أن لا يكون لها أصل يقع إليه الرد . وهو ضربان : **﴿أحدهما﴾** لا يتلخص^(١) الأمانة فيه ، كالأمانة التي يفصل بها بين العمل القليل والكثير في الصلاة . إذ المرجع بذلك^(٢) إلى ما يغلب في الظن من غير أمانة يمكن تعيينها . ولا يمكن أن يجعل أمانة العمل القليل في الصلاة أن لا يغلب على ظن المشاهد لفاعله أنه ليس في الصلاة . لأن من يشاهد غيره يقتل الحية والعقرب ، يظن أنه ليس في الصلاة . ومع ذلك فهو من العمل القليل . **﴿والضرب الآخر﴾** يمكن تلخيص الأمانة^(٣) فيه . وهو ضربان : أحدهما أمانة عقلية ، والآخرة أمانة سمعية . والأمانة العقلية هي التي لا يحتاج في كونها أمانة إلى سمع . وهي ضربان : أحدهما الحكم المتعلق بها عقلي ، والآخرة سمعي . أما الأول فقيم المتلقات : الحكم فيه عقلي ، وهو قدر القيمة . والأمانة عقلية ، وهي اختبار^(٤) عادات الناس في البيع . ويمكن تلخيص الأمانة في ذلك . لأن من قوم الثوب بعشرة دراهم ، لو قيل له : « لم^(٥) قومته بذلك ؟ » لقال : إن^(٦) عادة الناس أن يبيعوا مثله بعشرة دراهم .

إن^(٧) قيل : هلا أوجبتم من جهة العقل ، إذا خرق زيد ثوب عمرو ، أن يخرق عمرو ثوب زيد ؟ قيل : إن زيدا لو أمكنه أن لا يخرق ما خرقه من ثوب عمرو ، وجب عليه أن لا يخرقه . ولم يوجد معنى^(٨) ذلك . فإذا لم يمكنه ذلك ، وجب عليه ما يجرى هذا المجرى ، وهو سدّ الثلمة التي أحدثها بدفع المثل ، أو القيمة ، حتى يصير كأنه لم يحدث ما أحدث .

فان قيل : إنه إذا خرج من القيمة ، فقد نفى شفاء الغيظ ! قيل :

- (١) س : يتلخص
- (٢) ل : والمرجع في ذلك
- (٣) ص : العبارة
- (٤) ل : اخبار
- (٥) حذفه ص
- (٦) س : لأن
- (٧) من هنا حذف س
- (٨) ل : بغير [غير منقوطة]

إن [غيط المحنى عليه^(١)] يزول بمخروج الجاني^(٢) من القيمة ، أو المثل ، / مع الاعتذار ، أو مع إلزام الحاكم إياه ذلك .

١/١٠٠

وأجاب قاضى القضاة رحمه الله عن السؤال بأن زيدا إذا خرق ثوبَ مَنْ خرق ثوبه ، فقد أضر بنفسه حين لم يتعوض من ماله التالفِ بمال غيره . والإضرار بالنفس من غير فائدة قبيح . وسأل نفسه ، فقال : هلا كانت الفائدة فى ذلك التشفى ؟ فقال : التشفى^(٣) إنما يحسن تبعا لحسن^(٤) تخريق [ثوب الجاني^(٥)] . فاذا لم يحسن ذلك ، لم يحسن التشفى . ولقائل أن يقول : إنما يقبح تخريق ثوب الجاني إذا بيئتم^(٦) أنه لا يحسن التشفى . فقُبِّحه تابع لبطلان كون التشفى وجها فى حسنه . بخلاف قولكم : إن التشفى تابع لحسن التخريق^(٧)

١٠

وأما الأمانة العقلية التى حُكِّمها سمعى ، فنحو الأمارات العقلية التى يتوصل بها إلى جهة القبلة . وحُكِّمها السمعى^(٨) وجوب التوجه فى^(٩) تلك الجهة . وعلى التحقيق : حُكِّمها هو كون القبلة فى تلك الجهة . ووجوب التوجه إلى تلك الجهة هو تابع لحكِّمها ؛ إلا أن ذلك لا يخرج وجوب التوجه [إلى تلك الجهة^(١٠)] من أن يكون من أحكام هذه الأمانة على بعض الوجوه .

١٥

وأما الأمانة السمعية ، فهى التى يفتقر فى كونها أمانة إلى سنع . ولا يخلو حكِّمها إما أن يكون سمعيا ، أو عقليا . إلا أنه لا يجوز أن يكون حكِّمها عقليا . لأن العقل أسبق من السمع . وطريق الشئ لا يجوز أن يتأخر عنه .

-
- (١) ل : غيظه
 (٢) ل : الثاني
 (٣) ل : ان التشفى
 (٤) ل : فين [غير منقوط]
 (٥) ل : الثوب
 (٦) ل : سنه [غير منقوط]
 (٧) ل : هنا حذف س
 (٨) ل : السعى
 (٩) ل : الى
 (١٠) حذفه ل

وأما التي حُكِّمها سمعى ، فنحو جعل المسجد أمانة فاصلة بين الحالة التي يجوز للامام إذا أحدث أن يستخلف فيها ، وبين الحالة التي لا يجوز له ذلك من حيث بنى المسجد للصلاة الواحدة . فكان [كالصف الواحد^(١)] . فهذا الاعتبار بالشرع عليم كونه أمانة ، والحكم المتعلق به ، سمعى . وكذلك وجوب مصير أهل القرى إلى صلاة الجمعة إذا سمعوا الأذان هو حكم سمعى^(٢) ؛ وكون سماع الأذان أمانة لذلك معلوم بالسمع .

فان قيل^(٣) : ولم قلت إن ما لا يتلخص^(٤) فيه طريقة معينة ، / لا بد فيه من أمانة ؟ قيل : لأن الله سبحانه كلّفنا في ذلك^(٥) الاجتهاد والنظر . ولا بدّ من أن نجتهد في طريق^(٦) إما دلالة وإما أمانة . فاذا لم يكن دلالة ، فلا بد من أمانة ، وإن لم يتلخص^(٧) العبارة عنها . ولهذا يجد الإنسان في نفسه أمرا يتوصل [به^(٨)] إلى الظن . فان ما عمله في الصلاة عمل قليل ، وإن لم يتلخص^(٩) العبارة عنه .

واعلم أن الأمانة لا بد من أن يكون بينها وبين « ما هي أمانة فيه » تعلق . لولا ذلك ، لم يكن بأن يكون أمانة عليه أولى من أن لا يكون^(١٠) أمانة عليه ، أو أمانة على^(١١) غيره . وذلك التعلق ضربان : أحدهما أن تكون الأمانة كالمؤثرة في مدلولها على^(١٢) الأكثر [والأغلب^(١٣)] . والآخر ان تكون ، لولا مدلولها^(١٤) ، لما كانت الأمانة على الأمر الأكثر ، ويكون مدلولها

(١) ل : للصفة الواحدة

(٢) ل : شرعى

(٣) ل : قال

(٤) ل : يتخلص

(٥) ل : ذلك النظرو

(٦) ل : طريقه

(٧) ل : يتخلص

(٨) حذفه ص

(٩) ل : يتخلص

(١٠) س : يكن

(١١) س : الى

(١٢) بدل « على » عند س : لما كانت الأمانة على الأمر

(١٣) حذفه ل

(١٤) ل : تكون مدلولها عليها

- كالموثر فيها . ويجوز حصول^(١) الأمانة على الندرة^(٢) من دون مدلولها .
 مثال الاول من^(٣) العقليات الغيم الرطب في زمن الشتاء ، لأنه كالموثر في
 نزول المطر ، وهو أمانة عليه . ومثاله أيضا دين^(٤) الإنسان ، فانه^(٥) موثر
 في تجنبه الكذب ، وهو أمانة عليه . ومثاله في^(٦) الشرعيات وجود علة الأصل
 في الفرع فانها أمانة لثبوت^(٧) حكمه . وهي طريقنا إلى ثبوت الحكم فيه إذا
 دل الدليل على وجوب القياس . ومثال القسم الثاني من العقليات أن نعلم أن
 في بعض المنازل مريضا قد أشفى ، ثم يسمع الصراخ من داره . فذلك أمانة
 على موته . وموته هو الموثر في الصراخ . ولولاه لم يكن الصراخ في الأكثر ،
 وإن جاز أن يكون سبب حدوثه غير موته . ومثاله من الشرعيات ثبوت الحكم
 في الأصل مع وصف^(٨) ، [وانتفاؤه في الأصل عند انتفائه . فذلك أمانة
 ليكون ذلك الوصف علة للحكم في الأصل . لأن حصول الحكم بحصول
 الوصف^(٩)] ، وانتفاؤه بانتفائه طريق^(١٠) إلى كون ذلك^(١١) علة . فاذا لم
 يكن دلالة ، فهو إذا أمانة على ذلك^(١٢) . ولولا أن ذلك الوصف هو علة
 الحكم ، لم تحصل^(١٣) هذه الأمانة ، أعني ثبوت الحكم بثبوت الوصف ،
 وانتفاؤه / بانتفائه . وإذا ثبت أن ذلك الوصف هو علة الحكم في الأصل ،
 ثبت كونه أمانة على وجوب الحكم في الفرع . وليس يمتنع كون الحكم على

١/١٠١

-
- (١) ل : جعل
 (٢) ل : البدن
 (٣) ل : في
 (٤) ل : كبر
 (٥) س : لانه
 (٦) مرل : من
 (٧) ل : بثبوت
 (٨) زاد بعده ل : في الاصل
 (٩) حذفه ل
 (١٠) ل : طريقا ؛ س : طريقنا
 (١١) لس : ذلك الوصف
 (١٢) ل : ليلك [غير منقوط ، مع علامة الاضطراب بالهامش]
 (١٣) ل : يحل

كيفية مخصوصة أماره على أن بعض أوصاف الأصل هو علة حكمه ، وتكون العلة أماره على وجوب^(١) الحكم في الفرع .

باب

في القياس ما هو؟

• اختلف الناس في حد القياس . فحدّه^(٢) بعضهم بأنه « استخراج الحق » . وهذا يلزم عليه أن يكون استخراج الحق بالاستدلال بالنصوص و^(٣)الظواهر قياسا . ويلزم ذلك أيضا من حده بأنه استدلال . وحده بعضهم بأنه « التشبيه » . وهذا يلزم عليه أن يكون من قال « إن الارز يشبه البر في الصلابة » ، قائسا ، وأن يوصف الله سبحانه بأنه « قانس » إذا شبه^(٤) بين الشيتين . وحده الشيخ أبو هاشم بأنه « حمل الشيء على غيره ، وإجراء حكمه عليه » . فان أراد إجراء حكمه عليه لأجل الشبه ، فصحيح . وكان يجب التصريح بذلك . وإن لم يرد ذلك ، لم يصح . لأن إثبات الحكم في الشيء ، من غير تشبيه^(٥) بينه وبين غيره ، يكون مبتدأ^(٦) . ومن ابتدأ فأثبت في الشيء حكما ، لا يكون قائسا ، وإن اتفق أن يكون ذلك الحكم ثابتا في غيره^(٧) . وحدّه قاضي القضاة رحمه الله بأنه « حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه لضرب من الشبه » . ١٥
وأبين من هذا أن يحد بأنه « تحصيل حكم الأصل [في الفرع]^(٨) لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد » . وقد دخل في ذلك الجمع بين الشيتين

-
- (١) ل : وجود
(٢) من هنا حذف س
(٣) ل : أو
(٤) ل : شابه
(٥) ل : الشبه
(٦) ل : مبتدأ
(٧) إلى هنا حذف س
(٨) ل : للفرع

في الإثبات [وفى النفي^(١)] . وإنما قلنا « الشبه^(٢) عند المجتهد » ، لأن المجتهد قد يظن أن^(٣) بين الشئين شبا ، وإن لم يكن بينهما شبه ، فيكون رده إليه^(٤) قياسا . وإنما حددنا القياس بما ذكرنا لأن المعقول من القياس أن يكون قياس شئ على شئ . ألا ترى أن الإنسان إذا قال : « قستُ هذا الشئ » ، قيل له : على ماذا قستَه ؟ ولو أثبت الإنسان حكم^(٥) الشئ في غيره ، لا لشبه بينهما ، لكان / مبتدئا بالحكم^(٦) فيه ، غير مراعى لحكم الأصل . ولم يشترط اعتبار الشبه في الحد ، لأنه داخل^(٧) في المعقول من القياس ، لا^(٨) لأن القياس لا يصح من دونه .

ب/١٠١

إن قيل : أليس الفقهاء يسمون قياس العكس قياسا ؟ وليس هو تحصيل

- حكم [الأصل في^(٩)] الفرع لاشتباهاها في علة الحكم . [بل هو تحصيل نقيض حكم الأصل في الفرع لاقترافها في علة الحكم^(١٠) !] مثاله قول القائل : لو لم يكن الصوم من شرط الاعتكاف ، لما كان من شرطه وإن نذر أن يعتكف^(١١) بالصوم . كالصلاة لما لم تكن من شرط^(١٢) الاعتكاف ، لم تكن من شرطه^(١٣) وإن نذر أن يعتكف بالصلاة . فالأصل هو الصلاة ، والحكم هو نفي كونها شرطا في الاعتكاف . وليس يثبت^(١٤) هذا الحكم في الفرع الذي هو الصوم . فإنما يثبت نقيضه^(١٥) . ولم يجتمعا في العلة ، بل

- (١) ل : والنفي
 (٢) ل : للشبه ؛ س : يشبه
 (٣) حذفه س
 (٤) س : إليه في الأصل
 (٥) س : بحكم
 (٦) س : الحكم
 (٧) ل : إلا أنه دخل ؛ س : إلا لانه داخل
 (٨) ص : إلا
 (٩) حذفه س
 (١٠) حذفه ص ؛ ل : « - حكم الشئ في غيره - »
 (١١) ل : نذر الاعتكاف
 (١٢) ل : شرطها
 (١٣) ل : شرطها
 (١٤) ل : سبب
 (١٥) ل : بنصه

اقتربا فيها . لأن العلة التي لها^(١) لم تكن الصلاة شرطا في الاعتكاف ، هي كونها غير شرط فيه مع النذر . وهذا المعنى غير موجود في الصوم . لأنه شرط مع^(٢) النذر ! الجواب : انه إذا كان المعقول من القياس أن يكون قياس شيء على شيء . ولا يكون قياسا عليه إلا وقد اعتبر حكمه . ولا يكون القياس^(٣) معتبرا بحكمه إلا وقد اعتبر الشبه بينهما . [إذا^(٤)] كان ذلك لا يتم في^(٥) قياس^(٦) العكس ، وجب تسميته « قياسا » مجازا^(٧) ، من حيث كان الفرع معتبرا بغيره على بعض الوجوه^(٨) . فلا يجب إذن دخوله في الحد^(٩) .

ويجوز أن نحد القياس بحد يشتمل قياس الطرد والعكس ، فنقول : « القياس هو تحصيل الحكم في الشيء باعتبار تعليل غيره » . وهذا الحد يشتمل على كلا القياسين^(١٠) : أما قياس^(١١) الطرد ، فقد حصل الحكم في فرعه باعتبار تعليل الأصل ؛^(١٢) وأما قياس العكس ، فانه قد اعتبر^(١٣) تعليل الأصل لنفي حكمه من^(١٤) الفرع لاقتراقها في العلة .

وإذا حددنا القياس بذلك ، قسمناه / إلى قياس الطرد والعكس . وقياس الطرد هو ما ذكرناه أولا . وقياس العكس هو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لاقتراقها في علة الحكم .

فأما حكم القياس الشرعي فهو المنقسم إلى كون الفعل قبيحا وحسنا ،

-
- (١) ل : لها
 - (٢) س : في
 - (٣) ل : القانس
 - (٤) زاده ح
 - (٥) ل : إلا في
 - (٦) ص : القياس
 - (٧) حذفه ل
 - (٨) ل : الوجوب
 - (٩) ل : الحدود
 - (١٠) ص : يشتمل كلا القياس
 - (١١) حذفه ل

(١٢) قلب مصور شريط الصورات (ميكروفلم) ورقة في ص ، فنفقد نص ما سيكون فيه ١١١ ب / - ١ / ١١٢ ، يتبدئ من ههنا

- (١٣) س : اعتبر فيه
- (١٤) س : لينفي حكمه عن

ويكون^(١) فعله أولى من تركه أو يكون^(٢) تركه [أولى^(٣)] من فعله ،
وكونه واجبا .

وأما الأصل فقد ذكر قاضي القضاة أنه [مستعمل^(٤)] في أربعة أشياء :

- أحدها الطريق إلى الشيء كالكتاب ، هو أصل الأحكام . وأحدها الحكم
المقيس عليه ، [وهو أصل القياس^(٥)] . وأحدها الشيء الذي لا يصح العلم
بغيره إلا مع العلم به ، كالموصوف والصفة . وأحدها الحكم الذي لا يقاس
عليه غيره ، كدخول الحمام بغير عوض^(٦) مقدر . فانه يقال إن هذا
أصل في نفسه ؛ ويمكن أن يقال : إن قولنا « أصل » يستعمل على الحقيقة
وعلى المجاز . فالمستعمل ﴿ على الحقيقة ﴾ هو ما يتفرع عليه غيره ، ويستند
إليه . وهو ضربان : أحدهما يتفرع عليه صحته ، كالعلم بصفة الشيء يتفرع
على العلم بالشيء . وقد يوصف الشيء أيضا بأنه أصل الصفة^(٧) . والضرب
الآخر يتفرع عليه العلم بالشيء بأن يكون طريقا إليه . وهو ضربان :
أحدهما يكون طريقا إليه بطريق التشبيه ؛ وهو أصل القياس . والآخر بغير
طريق التشبيه ؛ وهو النصوص وغيرها . وأما المسمى أصلا ﴿ على المجاز ﴾ فهو^(٨)
دخول الحمام باجرة غير مقدرة . وإنما تجوزنا بتسميته ذلك « أصلا » لأنه
أشبه الأصول المتقدم^(٩) ذكرها من حيث لم يستفد حكمه من غيره .

فاما أصل القياس ، فقد اختلف الناس فيه . فقال المتكلمون : « الأصل
الذي يقاس عليه الارز ، هو^(١٠) الخبر الدال على ثبوت الربا في البر » .
وقال الفقهاء : « بل هو الشيء^(١١) يثبت حكم القياس فيه بالنص ، كالبر » .

(١)	س : كون
(٢)	س : كون
(٣)	زاده س
(٤)	زاده س
(٥)	حذفه س
(٦)	س : بعوض غير
(٧)	س : لصفته
(٨)	س : جواز
(٩)	ل : المتقدمة
(١٠)	ل : وهو
(١١)	س : الشيء الذي

أو يقول : [« هو الشيء الذي^(١)] يسبق العلم بحصول حكم القياس فيه .
 وقال بعضهم : / « بل^(٢) هو حكم القياس من حيث هو ثابت بالنص ، نحو
 كون البر حراما . » والكلام في ذلك من وجهين : أحدهما ما الذي يقع النظر
 فيه حتى يعلم حصول الحكم في الارز ؟ والآخر قولنا^(٣) : هل فائدة قولنا
 « أصل » ثابتة في كل واحد من هذه الأشياء ، أم لا ؟ وانها [أخرى أن^(٤)]
 يوصف بأنه « أصل » . أما الكلام في ﴿الأول﴾ فهو أن القائس ينظر أي^(٥)
 الأوصاف يؤثر في قبح بيع البر متفاضلا . فنظره يتعلق بالحكم وبالعلة .
 ثم ينظر هل العلة موجودة في الأرز أم لا ؟ فان [كانت موجودة^(٦)] ، تبعها
 الحكم . ولو علم « قُبِحَ بيع البر متفاضلا » ضرورة ، أمكنه قياس الارز
 عليه . وإنما يحتاج الارز^(٧) إلى استدلال بالخبر على ثبوت الربا في البر .
 لأنه ليس يعلم ذلك ضرورة ، ولا بدليل عقل . وهذه الجملة لا بد منها .
 ولا خلاف فيها . فان [خالف فيها أحد^(٨)] فيما ذكرناه يفسد قوله . والكلام
 في ﴿الوجه الثاني﴾ هو أن وصف الخبر الثاني^(٩) على قُبِحَ بيع البر متفاضلا
 بأنه أصل لقبح بيع الأرز^(١٠) ؛ صحيح ، لأنه عليه يتفرع قبح بيع الارز
 متفاضلا ، من حيث كان الخبر دالا^(١١) على ما إذا نظرنا فيه ، فعلمنا علة
 القبح ، أو ظنناها^(١٢) أثبتنا القبح في الارز . وأما وصف البر بأنه [أصل^(١٣)] ،
 ففائدته أن العلم بحكمه يسبق العلم بحكم الارز ، وأن حكم الارز يتفرع

(١) س : هو الذي

(٢) حذفه س

(٣) حذفه س

(٤) ل : احران ؛ س : أحق بأن

(٥) ل : ان

(٦) ل : كاتب موجودا

(٧) س : الان

(٨) زاده س

(٩) س : الدال

(١٠) الى هنا ضاع النص في شريط ص ، أي صفحتان

(١١) ل : دليلا

(١٢) ل : ظننا هل

(١٣) حذفه ص

على حكم البر . والبر نفسه أصل لحكمه لأن الشيء أصل لصفته . يبين^(١) أن حكم الارز يتفرع على حكم البر ، هو أننا إذا نظرنا في حكم البر ، وظننا علته ، أمكننا قياس الارز عليه . فصار حكم الارز متفرعا على حكم البر من هذه الجهة . وليس يلزم على هذا أن يوصف البر قبل الشرع بأنه أصل . لأنه إنما كان أصلا إذا ثبت فيه الحكم الذي إذا نظرنا فيه وفي صفاته ، يوصلنا إلى حكم غيره . ومعلوم أن الربا لم يكن ثابتا في البر قبل الشرع ؛ فلم يكن إذ ذاك «أصلا» . وإذا كان لوصف^(٢) البر بأنه «أصل» وجه صحيح ، لم نلم^(٣) الفقهاء على الاصطلاح على وصف ذلك بأنه «أصل» . فأما وصف حكم البر بأنه أصل لحكم الارز، فله^(٤) وجه صحيح أيضا . لأن حكم الارز يتفرع على حكم البر من الوجه الذي ذكرناه .

١/١٠٣

١٠ إن^(٥) قيل : ليس يخلو كون البر حراما إما أن يكون فعلنا ، أو اعتقادنا قبّح بيع^(٦) بعضه ببعض متفاضلا . وإن كان هو فعلنا ، فكان ينبغي أن لا يصح القياس لو لم يوجد فعلنا لبيعه متفاضلا . وإن كان هو اعتقادنا كون ذلك حراما ، فاعتقادنا لذلك ليس بجرام ، فيقاس عليه بيع الارز . فإذا نزل الأصل هو الخبر ! الجواب : ان من جعل حكم البر هو الأصل ، يقول : إن^(٧) الحكم هو قبّح بيعه^(٨) متفاضلا . وليس هو مجرد الفعل ، ولا اعتقادنا . كما أننا نقيس الكذب الذي فيه نفع على^(٩) الكذب العاري عن^(١٠) نفع وودفع ضرر . ولا نقيسه على مجرد كونه فعلا ، ولا على علمنا بقبحه . لأن علمنا ليس بقبح^(١١) ؛ وليس قبحه معلوما بدليل ، فيقال : إن القياس

- (١) سر ل : والذي يبين
- (٢) ل : يوصف
- (٣) ل : وجها صحيحا لم يلزم
- (٤) ل : فانه
- (٥) من هنا حذف س
- (٦) حذف ل
- (٧) ل : ان ذلك
- (٨) ل : بيع بمضه بمض
- (٩) ل : على قبّح
- (١٠) ل : من
- (١١) ل : بقبح

يقع على دليبه . وليس يقف صحة القياس على وجود بيع البر متفاضلا ، لأنه لو لم يوجد ذلك ، أمكننا أن نقول : لو وجد ، لكان قبيحا ، لأنه مكيلٌ ، جنسٌ . وهذا قائم^(١) في الارز . فوجب قبح بيعه معه متفاضلا . كما أنه لو لم يوجد كذبٌ ، أمكننا أن نقول : لو وجد الكذب العارى من دفع مضرة^(٢) ونفع ، لكان قبيحا ، [لأنه كذب^(٣)] . وهذا حاصل في الكذب الذى فيه نفع . على أن القائل : « إن كون^(٤) بيع البر متفاضلا حراما » ، إما أن يكون « بيعنا^(٥) له متفاضلا » ، وإما أن يكون « اعتقادنا كونه حراما » قد جعل كونه حراما ، معتقدا لاعتقاد . ومعتقدا لاعتقاد غير الاعتقاد . وهو أيضا أمر زائد على كون الفعل فعلا . لأن كون الفعل حراما أمر زائد على كونه فعلا . ولهذا كان اعتقاد أحدهما مفارقا^(٦) لاعتقاد الآخر . والفقهاء يقولون « تحريم الفعل » ، ويعنون بذلك / « كونه حراما^(٧) » . فصح أن لكل واحد من الأقاويل المذكورة ، في معنى « الأصل » ، وجها صحيحا^(٨) ، وإن كان الأول أن يكون الحكم هو الأصل .

ب/١٠٣

وأما الفرع في القياس ، فهو عند المتكلمين : الحكم المطلوب لإثباته بالتعليل ، كقبح بيع الارز متفاضلا . لأنه هو المتفرع على غيره ، دون نفس الارز . وعند الفقهاء : ان الفرع هو الذى يطلب حكمه بالقياس . وهو أيضا الذى يتعدى إليه حكم غيره ، أو الذى يتأخر العلم بحكمه ، كالارز . وإنما سما ذلك فرعا ، لأن حكمه يتفرع على غيره . وما ذكره المتكلمون أولى ، لأن نفس الارز ليس يتفرع على غيره ، وإنما المتفرع حكمه .

وأما الشبه ، فهو ما يشترك فيه الشيثان من الصفات ، سواء كانت

- (١) ل : قبح اثم [غير منقوط]
- (٢) ل : ضرر
- (٣) حذف ل
- (٤) حذف ل
- (٥) ل : بيما
- (٦) ل : مصارفا
- (٧) إلى هنا حذف س
- (٨) س : ل : وجه صحيح

صفة ذاتية أو^(١) غير ذاتية . كاشتراك الجسمين في السواد . وقد يكون صفة تفيد حكما عقليا ، أو سمعيا . وغرض الفقهاء من ذلك : ما اقتضى الحكم السمعي .

وأما التشبيه ، فقد قيل : هو في الأصل ما به يكون الشيء مشبها^(٢) لغيره . كالتحريك ، هو [ما به^(٣)] يكون الشيء محركا لغيره . فقد استعمل في الاعتقاد ، والظن^(٤) ، والخبر . فيقال لمن أخبر ، أو اعتقد أن الله عز وجل يشبه الأشياء : إنه « مشبه » ، وإن خبره « تشبيه » .

فأما قولنا « علة » ، فاستعمل^(٥) في عرف اللغة ، وفي عرف الفقهاء ، وفي عرف المتكلمين . أما في عرف « اللغة » فاستعمل^(٦) [فيما أثير^(٧)] في أمر

- ١٠ من الامور ، سواء كان صفة أو كان ذاتا ، وسواء أثير في الفعل أو في الترك . فيقال : مجيء^(٨) زيد علة في خروج عمرو ، وفي أن لا يخرج عمرو . ويسمون المرض علة ، لأنه يوثر^(٩) في فقد التصرف . وأما العلة في عرف « الفقهاء » فهي ما أثرت حكما شرعيا . وإنما يكون الحكم^(١٠) شرعيا إذا كان مستفادا من الشرع . وأما في عرف « المتكلمين » ، فاستعمل^(١١) على المجاز وعلى الحقيقة . أما على الحقيقة ، فاستعمل في كل ذات أوجبت^(١٢) حالا ١٥ لغيرها . كقول بعضهم : إن الحركة علة موجبة كون^(١٣) المتحرك / متحركا . وأما استعماله على المجاز ، فنه^(١٤) أن تكون العلة مؤثرة في الاسم ، كقولنا :

١/١٠٤

(١) ل : أو ؛ ص : و

(٢) ل : تشبيها

(٣) ل : أنه

(٤) تكرر « والظن والظن » في ص

(٥) ل : فيستعمل

(٦) ل : فيستعمل

(٧) حذف ل

(٨) حذف ل

(٩) ل : توفر

(١٠) حذف ل

(١١) ل : فهي تستعمل

(١٢) ل : اوجب

(١٣) ل : لكون

(١٤) حذف ل

[السواد^(١)] علة في كون الأسود أسود . أى هو علة في تسميته [أسود^(٢)].
ومنه ما يؤثر في المعنى . وهذا ، منه ما يؤثر في النفي كتأثير البياض في
انتفاء السواد ؛ ومنه ما يؤثر في الإثبات . وهذا ، منه ذات^(٣) كتأثير السبب
في المسبب^(٤) ، ومنه صفة تقتضى صفة كاقضاء صفة الجوهر كونه متحيزا .
هذا على قول شيوخنا : وإنما سموا كل واحد من ذلك « علة » ، لأن لها تأثيرا
في الإيجاب^(٥) . إلا أنهم لا^(٦) يسمون هذه الأقسام « عللا » [إلا نادرا^(٧)].
وسموا^(٨) القسم الأول علة ، على الحقيقة . لأنها موجبة على كل حال من غير
شرط . وليس كذلك الأقسام^(٩) الأخر .

وأما المعلل ، فهو ما طلبت علته فعملل بها . وهذا هو الحكم الثابت
في « الأصل » . لأنه الذى يعلم^(١٠) أولا ، ثم يطلب علته [فيعملل بها^(١١)].
وأما المعلول ، فهو الذى أثرته العلة وأنتجته . و^(١٢) هذا هو الحكم من
حيث هو ثابت في « الفرع » ، لا من حيث هو ثابت في الأصل .

بَاب

في أن العقل لا يقبح التعبد بالقياس الشرعي

اعلم أن من [نفاة القياس^(١٣)] من قال : إن العقل يقبح التعبد بالعمل

- (١) زاده ل
- (٢) حذفه ص
- (٣) س : ذات مؤثر
- (٤) ل : الشيب في المشيب
- (٥) ل : الحالات
- (٦) حذفه ل
- (٧) ل : الاباحة [مع علامة الاضطراب بالهامش]
- (٨) ل : أو سموا
- (٩) ل : الامام
- (١٠) ل : هو الذى يعمل
- (١١) حذفه ل
- (١٢) ل : وعمل
- (١٣) س ل : الناس

على القياس الشرعى . ومنهم من قال : إن العقل لا يقبّح ذلك . والدليل على ذلك أن العقل يجوز تكامل شروط حسن التعبد بذلك ، ولا يجوز أن يقبّحه مع تجويزه^(١) اختصاصه بما يوجب حسنه .

وشرائط حسن التعبد بالفعل إما أن ترجع إلى الفعل ، نحو كونه ندبا^(٢) واجبا ؛ وإما أن ترجع إلى الفاعل ، نحو^(٣) كونه مزاح العلة بالأقدار والآلات ، وإعلام وجوب الفعل وكونه ندبا ، أو التمكن^(٤) من علم ذلك بنصب الدلالة ؛ وإما أن ترجع إلى التعبد ، نحو أن يكون الأمر مفسدة ؛ وإما أن ترجع إلى المكلف ، نحو علمه من^(٥) حال الفعل والفاعل بما ذكرناه وأنه سيثيب المكلف^(٦) إن أطاع . وكل ذلك / يجوز العقل^(٧) حصوله في هذا التعبد .

ب / ١٠٤

١٠

وأما ما يرجع إلى العمل بالقياس ، فهو أن العقل يجوز أن يكون فعلنا بحسب ما ظنناه من الأمانة لطفا^(٨) . وإذا^(٩) لم نعمل بحسبها ، فاتنا اللطف ، وذلك إن ظننا الأمانة حالة نحن^(١٠) عليها . وقد تختلف المصالح بحسب أحوالنا . ألا ترى أن مصلحة المسافر في صلاته خلاف مصلحة المقيم ؟ وكذلك الطاهر والحائض . ويختلف الواجب على الإنسان بحسب ظنه المخافة في سفره . وأما أن الإنسان قادر على الفعل حاضر^(١١) الآلات ، فيبين . وأما أنه يجوز كون المكلف متمكنا من العلم بوجوب العمل على القياس ، فهو لأنه إذا قال الله عز وجل للمكلف : « إذا ظننت بأمانة أن علة تحريم الخمر هي الشدة ، فقد وجب عليك قياس النبيذ عليه ، ولزمتك اجتناب شربه » ، فقد تمكن

١٥

- (١) ل : تجويز
 (٢) س : أو
 (٣) حذفه ل
 (٤) ل : التمكن
 (٥) ل : ف
 (٦) ل : التكليف
 (٧) ل : الفعل
 (٨) ص : لفظا
 (٩) لس : وإذا لم يكن الامارة و
 (١٠) ل : نجد
 (١١) س : حاطر

من العلم بقبح^(١) شرب النبيذ . لأنه قد وقف علمه بقبحه على ظنه الأمانة . وهو يعرف هذا الظن من نفسه كما أنه يكون ممكنا له من العلم إذا قال له^(٢) : « الخمر حرام ، لأنها شديدة . وقس عليها النبيذ » ، وكما لو قال له : « النبيذ حرام » . وإذا كان المكلف متمكنا من العلم ، فلو قال الله سبحانه له ذلك ، وجاز في العقل أن يقول له هذا القول ، فقد جاز في العقل أن يكون متمكنا من العلم بوجود العمل على القياس .

وأما أن العقل يجوز أن لا يكون التعبد بالقياس [مفسدة ، فلانه إن جواز كونه مفسدة ، فانه يجوز غير مفسدة . إذ ليس في العقل^(٣)] ما يوجب كونه مفسدة . وأيضا فإذا جاز أن يكون العمل بالقياس مصلحة ، جاز أن يكون التعبد بذلك مصلحة . لأنه لا يجوز أن يكون العمل بالشيء^(٤) مصلحة ، ويكون التعبد به مفسدة .

وأما أن المكلف عالم من حال الفعل والفاعل بما ذكرناه ، وأنه [سيئب المكلف^(٥)] إن أطاع فلأنه عالم بكل ما يصح أن يعلم - وهذه الأشياء يصح أن تعلم في نفسها - فقد جاز تكامل [الشرائط لحسن^(٦)] هذا التكليف .

ويمكن اختصار هذه الدلالة ، ويقتصر على ما يخالف فيه الخصم . / فنقول : إنه قد حسن في العقل تكليف العمل بموجب^(٧) القياس المعلومة / علته^(٨) . ولو قبح تكليف العمل إذا كان القياس مظنون العلة ، لكان إنما يقبح لأجل ما به افترق التكليفان . والذي افترقا فيه ، هو بيان^(٩) هذا التكليف للعمل بحسب الظن ، دون التكليف الآخر . ولو كان هذا وجها

(١) ل : يفقد

(٢) حذفه ل

(٣) حذفه ل

(٤) حذفه ل

(٥) ل : سبب

(٦) ل : شروط الحسن في ؛ س : الشروط الحسن في

(٧) لس : على موجب

(٨) ل : عليه

(٩) س : تناول

بقبح التكليف لما ورد به التعبد العقلي والسمعي . أما العقلي ، فوجوب القيام من [تحت حائط مائل^(١)] يخشى سقوطه لفرط ميله ، وإن جوز^(٢) السلامة [في القعود ، والهلاك^(٣)] في النهوض . وقبح السفر للريح ، [مع ظن الخسران ، و^(٤)] قبح سلوك طريق بظن الأمانة وجود اللصوص فيه ، وإن جوزنا خلاف ما ظننا^(٥) . وأما السمعي^(٦) ، فالحكم بشهادة مَنْ يظن صدقه ، وتولية القضاة والامراء عند ظن سدادهم ، والتوجه إلى جهة عند ظن كون القبيلة فيها ، والحكم بقدر^(٧) من النفقة بحسب الظن ، إلى غير ذلك . وأيضا فالحكم بحسب الظن لا يمتنع أن يكون^(٨) مصلحة من الوجه الذي ذكرناه . فلم يمتنع ورود التعبد به .

- ١٠ واحتج^(٩) المخالف بأشياء . ﴿منها﴾ قوله : لو جاز التعبد في الفروع بالقياس مع أنها مصالح ، جاز مثله في الأصول الشرعية مع أنها مصالح ! الجواب : انّ المستدل إن ألزمتنا جواز التعبد بقياس البر في الربا على أصل قد نص^(١٠) على ثبوت الربا فيه ، فانا نلتزم ذلك . ويكون قبح بيع البر متفاضلا فرعا ، والحال هذه ، لأنه لم [ينص على ثبوت الربا فيه . وإنما أثبت^(١١)] الربا فيه بالرد إلى غيره . وإن ألزمتنا [أن نقيس^(١٢)] الربا في البر لا على شيء ، فقد ألزم ما لا يعقل . لأن المعقول من القياس أن يكون قياسا على شيء . ويقال لهم : لم^(١٣) ، إذا جاز قياس شيء على شيء ، جاز

(١) ل : غير ضابط
 (٢) ل : وجوب
 (٣) ل : والنهوض
 (٤) ل : « من حسن الطربان هو » [مع علامة الاضطراب بالهامش]
 (٥) ل : س : ظنناه
 (٦) س : السمعي
 (٧) تكرر الكلمة في ص
 (٨) ل : يكون في
 (٩) من هنا حذف س أربع ورقات
 (١٠) ل : مضى
 (١١) ل : يثبت
 (١٢) ل : نفس
 (١٣) حذفه ل

ما لا يتصور من قياس شيء لا على^(١) شيء؟ وعلى أن المخالف لم يقصد إلزامنا ما لا يُعقل؛ [ولأنما قصد إلزامنا ما يعقل^(٢)] مما تحظره الحكمة. لأنه قال: «لا يجوز أن يتعمد بالظن في المصالح». وهذا،/ إن امتنع، فانما يمتنع من جهة الحكمة^(٣)، لا لأنه لا يعقل^(٤). ﴿ومنها﴾ قولهم: الشرعيات^(٥) مصالح. فلو جوزنا^(٦) إثباتها بالأمارات، [مع أنها قد تخطئ^(٧)]، جاز أن يخبر بأن زيدا في الدار إذا دلت الأمارات على كونه فيها^(٨)، وإن كانت الأمارات^(٩) قد تخطئ وتصيب! والجواب: حكى قاضي القضاة عن الشيخ أبي عبدالله رحمه الله التسوية بين الأمرين. قال: لأنه كما يجوز^(١٠) أن ينصب الله تعالى أمانة على شبه الفرع بالأصل، فاذا غلب على ظننا شبهه به^(١١) تعبدنا بالعلم بوجوب [إلحاقه به^(١٢)] في حكمه وبالعمل^(١٣) به، فكذلك يجوز أن ينصب على كون زيد في الدار أمانة. فاذا ظنناه في الدار، جاز أن يتعبدنا بأن ننقل عن ظن^(١٤) كونه فيها إلى العلم لكونه فيها، ويتعبدنا بالخبر [عن كونه فيها. فلم يفرق بينهما -

— ولقائل أن يقول: إنه لم يسوّ بينهما لأن الأمانة الدالة على كون زيد^(١٥)]

في الدار، نظيرها الأمانة الدالة على شبه الفرع بالأصل [فيما هو علة الحكم^(١٦)]

- (١) ل : قياس على
- (٢) حذفه ل
- (٣) ل : الحكم
- (٤) ل : بالعقل
- (٥) ل : ان الشرعيات
- (٦) ل : جاز
- (٧) حذفه ل
- (٨) حذفه ل
- (٩) ل : الامارة
- (١٠) ل : لا يجوز
- (١١) حذفه ل
- (١٢) ل : الطاقاة
- (١٣) ل : في العمل
- (١٤) حذفه ل
- (١٥) حذفه ل
- (١٦) حذفه ل

ونحن لا ننتقل عن الظن لشبه الفرع بالأصل إلى القطع على ذلك . فكيف قال : « إنه يجوز أن يتعدنا أن ننتقل عن الظن لكون زيد في الدار إلى العلم بأنه فيها » ، كما فعلنا في القياس^(١) ؟ وهو لم يفعل مثل ذلك في القياس . وأيضا فان جاز ، مع كون الأمانة قد تخطئ وتصيب ، أن يستمر الحال في إصابتها في دلالتها على كون زيد في الدار ، جاز مع أن الاختيار^(٢) قد يخطئ ويصيب أن تستمر إصابته للحق . وإن جاز أن يتفق^(٣) إصابة الأمانة في شيء من الأشياء فنتعبد بها في ذلك الشيء بالقطع على حكمها ، جاز مثله في الاختيار إذا اتفق إصابته للحق في موضع واحد . وفي ذلك موافقة موسى^(٤) بن عمران .

- ١٠ - وحكى عن الشيخ أبي هاشم أنه منع من^(٥) التعبد بالأخبار عن كون زيد في الدار . ويمكن نصره ذلك ، فنقول : إن أراد السائل إلزامنا « جواز الخبر عن ظننا كون زيد في الدار . » [فذلك جائز ، وهو خبر صدق . وإن أراد إلزامنا الإخبار عن كون زيد في الدار^(٦)] على الاطلاق ، لا بحسب /الظن، فذلك غير لازم . لأن من شرط^(٧) حسن^(٧) الخبر أن يكون صدقا . والخبر عن « أن زيدا في الدار » لا يكون حسنا ، إلا وهو صدق . وليس معنى كونه صدقا أن نفعله ونحن ظانون^(٨) أن زيدا في الدار ؛ بل معنى^(٩) كونه صدقا أن يكون متناولا لكون زيد في الدار ، ويكون زيد فيها . وقد يظن الخبر أنه فيها ، ولا يكون فيها . فمتى أخبر ، والحال هذه ، عن كونه فيها على سبيل القطع ، كان مقدما على خبر لا يأمن كونه كذبا . وذلك قبيح . وأما العبادات الشرعية فهي مصالح . وقد يكون الفعل [يصلح إذا

١/١٠٦

(١) ل : المايس [غير منقوط]
 (٢) ل : الاخبار
 (٣) ل : لا يتفق
 (٤) ل : موسى
 (٥) حذفه ل
 (٦) زاده ل
 (٧) حذفه ل
 (٨) ل : ظانين
 (٩) ل : مع

فعلناه ونحن على أصفة ما ، ومتى لم يكن^(١) [مصلحة ، فلا يمتنع أن يكون فعلنا الفعل ونحن نظن شبه الفرع بالأصل هو المصلحة . وإذا لم ننظر^(٢) حتى نظن^(٣) شبهه به أو بغيره ، فاتتنا المصلحة . فاذا تعبدنا [الله عز وجل بذلك ، علمنا بتعبده أن المصلحة هو أن نفعل بحسب ظننا .

— وهكذا الجواب إذا قيل لنا : جوّزوا أن تدل^(٤) [أمانة على أن^(٥) العموم مستغرق ، وتخبرون بذلك على سبيل القطع . لأن معنى كونه مستغرقا ، هو أن العرب وضعته للاستغراق . [وكذلك الخبر عن « أن^(٦) الله عز وجل لا يرى » لأجل أمانة . وليس يختلف ذلك بحسب ظننا ، كما يجوز أن تختلف المصالح بحسب ظننا .

— فان قيل : أتجوزون أن يدلكم أمانة على أن العرب وضعت ألفاظ العموم للاستغراق^(٧) ، فيلزمكم أن تستدلوا به على الأحكام ؟ قيل : لا يمتنع ذلك . ولا أعرف فيه نصا عن شيوختنا . لأنه إن جاز أن نستدل بقول النبي صلى الله عليه ، إذا ظننا أنه قاله ، جاز أن نستدل إذا ظننا أن العرب وضعته للاستغراق^(٨) .

— فان قيل : أفتجوزون^(٩) أن يجب عليكم عبادة الله ، إذا ظنتم وجوده بأمانة ، وأن تقتصروا على الظن في ذلك ؟ قيل : لا يجوز ذلك . لأنه إنما تجب معرفته لأنها لطف ، ونحن مع المعرفة والعلم به أبعد من القبيح . ومتى أمعن^(١٠) الإنسان في النظر ، وصل إلى^(١١) العلم به . فلزم الإنسان ذلك ،

- (١) زاده ل
- (٢) ل : نظن
- (٣) حذفه ل
- (٤) حذفه ل
- (٥) حذفه ص
- (٦) ص : ان عن
- (٧) حذفه ل
- (٨) حذفه ل
- (٩) ل : أفيجوز
- (١٠) ل : أمكن
- (١١) حذفه ل

لأنه يلزمه كل ما معه يكون أبعد من القبيح ومن المضار . ويمكنه^(١) ذلك بالإمعان في النظر .

— فان قيل : أيجوز أن لا يمكنه ذلك ، بأن لا تنصب له دلالة عليه ، وتنصب له أمانة ؟ قيل : هذا محال ، لأن جسم^(٢) الإنسان / دلالة على الله تعالى . فكيف يجوز ، والحال هذه ، أن لا يكون الإنسان دلالة على ربه ؟ —

ب/١٠٦

﴿ومنها﴾ قولهم : إن المصالح لا يتوصل إليها بالاستدلال ، ولكن بالنصوص .

فكيف يتعبد فيها بالقياس ؟ الجواب : انهم إن أرادوا أن المصالح لا يتوصل إليها بالاستدلال أصلاً ، فذلك باطل بالاستدلال بالنصوص . وإن أرادوا

الاستدلال بالأمارات ، قيل : أتريدون الأمارات التي لا تستند إلى اصول منصوصة ؟ فان قالوا : نعم ! فكذلك نقول . وإن قالوا : نريد الأمارات

المستندة إلى اصول منصوصة فهو نفس المسئلة . فقد استدلووا على صحة قولهم بقولهم . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن الأمانة والظن قد يخطئان ، ولا يجوز أن يتعبد

الحكيم في المصالح بما يجوز أن يخطئ المصالح ! الجواب : أننا لا نقول : إنا نظن المصلحة ، فيلزم ما ذكرتم . وإنما نقول : إن عملنا^(٣) بحسب الظن

هو المصلحة ، وذلك معلوم بدليل قاطع . وهو دليل التعبد بالقياس . على أن ما ذكره^(٤) متقضى بما تعبدنا فيه بالظن في الشرع والعقل ، كالشهادات

والتصرف في المنافع والمضار . لأننا قد نتصرف ، ونحن نظن المنفعة ، فيؤدي ذلك إلى^(٥) المضرة . ويحسن ذلك^(٦) ، وإن أمكن أن يدلنا [الله عز وجل^(٧)] على ما فيه منافعنا بدليل قاطع ، أو يعلمنا الله عز وجل ذلك ضرورة . وقد

أجاب قاضي القضاة رحمه الله عن الشبهة بأن المصالح إنما يتوصل إليها بالنصوص

-
- (١) ل : متى أمكنه وهو يمكنه
 (٢) حذفه ل
 (٣) ل : علمنا
 (٤) ل : ذكرتموه
 (٥) حذفه ل
 (٦) حذفه ل
 (٧) ل : إليه

لا غير . لكن بعضها يتوصل إليه بنص ظاهر ، وبعضها يتوصل إليه بنص خفي يفترق^(١) إلى الاستدلال حتى يعلم أن الحكم مراد به . وما علم بالقياس من هذا القبيل . ولقائل أن يقول : إنه لا معنى لقولكم : إن النص دل على حكم الفرع ، وأنكم احتجتم إلى استدلال لتعلموا أنه مراد بالنص ، إلا أن النص دل على حكم الأصل . ثم استخرجتم علة الحكم ، وقستم بها بعض القروع . / وهذا الذي أنكروناه^(٢) . ﴿ومنها﴾^(٣) قولهم : القياس فعلنا . ولا يجوز التوصل إلى المصالح بفعلنا ! الجواب : ان القياس هو إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم . ولا بد في ذلك من أمانة يستدل بها على علة الأصل ، ومن دليل يدلنا على وجوب إلحاق حكم الأصل بالفرع الذي وجدت فيه علة الحكم . ولا بد من نظر في هذه الدلالة^(٤) وفي الأمانة . فان أرادوا بقولهم : « إن القياس فعلنا » ، إثباتنا حكم الأصل في الفرع ، فذلك^(٥) هو اعتقادنا . وليس هو الذي توصلنا به إلى المصالح ، بل إنما توصلنا إلى هذا الاعتقاد بغيره . وإن أرادوا الدليل الدال على وجوب إلحاق الفرع بالأصل ، أو الأمانة الدالة على صحة العلة ، فذلك ليس بفعلنا . وإن أرادوا النظر في الدليل والأمانة ، فلعمري إنه فعلنا . وليس يمتنع أن نتوصل به إلى المصالح ، إذا وقع في دليل . كما أن النصوص تؤدي إلى المصالح بشرط وقوع النظر فيها . وبالجملة فكل ظن ، وكل علم مكتسب ، فانما يتوصل^(٦) إليه بالنظر . وهو فعلنا . ﴿ومنها﴾^(٧) قولهم : جلي الأحكام الشرعية لا تعرف إلا بالنصوص . فلم يجوز إثبات خفيها إلا بالنص أيضا . لأن ما علم جليته بطريق ، فخفيه لا يعلم إلا بذلك في الطريق . كالمدركات ، لا يعلم جليها وخفيها إلا بالإدراك ! الجواب : يقال لهم : ولم ، إذا كانت المدركات كذلك ، كانت غيرها مثلها ؟ أليس ، ما عدا الشرعيات ، يعلم جليته بالإدراك

(١) ل : يفضى

(٢) ل : هو الذي ذكرناه

(٣) حذفه ل

(٤) ل : كذلك

(٥) ل : يوصل

(٦) حذفه ل

- والضرورة ، ويعلم خفيه بالاستدلال دون الإدراك؟ وجلّى الشرعيات تُعلّم بالنصوص الظاهرة ، وخفيها تُعلّم بنص خفي . وكثير من الزعفران الواقع في الماء يعلم بالإدراك ، وخفيه يعلم بخبر من شاهد وقوعه فيه ! فان قالوا : أليس قد استند ذلك إلى المشاهدة؟ / قيل : فكذلك أحكام الفروع تستند إلى الأحكام الثابتة بالنصوص . وأجاب قاضي القضاة [عن الشبهة^(١)] بما ذكرناه .
- من « وقوع الزعفران في الماء » ، وبأن « جميع الشرعيات تُعلّم بالنص لكن بعضها تعلم بظاهر النص ، وبعضها تعلم استدلالا بالنص » . وما علّم بالقياس هو من القسم الثاني . ولم أن يقولوا : إن النص لا يتناول إلا حكم الأصل ، وليس فيه ذكر لحكم الفرع . ولو كانت الفروع معلومة بالنصوص — لأنه لا بد منها — لكانت العقليات المكتسبة معلومة بالإدراك ، لأنه لا بد منه في العلم بها . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو كانت للشرعيات علل^(٢) ، لكانت كالعلل العقلية في الاستحالة انفكاكها من أحكامها في^(٣) كل حال . ألا ترى أن الحركة يستحيل وجودها ، وليس الجسم متحركا؟ وفي ذلك ثبوت الأحكام الشرعية قبل الشرع ! الجواب : انهم جمعوا بين العلل العقلية والشرعية من غير جامع . وأيضا فان عنوا بالحركة تحرك الجسم ، فذلك إنما وجب كون^(٤) الجسم معه متحركا . لأن كون الجسم إذا تحرك هو معنى كونه متحركا . [فالقول بأن « فيه حركة » ، و « ليس هو متحرك » مناقضه . وإن عنوا بالحركة معنى يوجب كون الجسم متحركا^(٥)] ، كما يقوله أصحابنا ، فذلك ذات موجبة كون الجسم متحركا . ولا يجوز وقوف إيجابها على شرط . لأنها لو وجدت من دون إيجاب لنا^(٦) ، انفصل وجودها من عدمها . وأما العلل الشرعية فانها إما أن تكون وجه المصلحة ، [وإما أن تكون أمانة^(٧)] يصحبها وجه المصلحة . فان كانت

(١) حذفه ص

(٢) ل : علا

(٣) ل : الاستحالة انفكاكها في

(٤) ل : ان يكون

(٥) حذفه ل

(٦) ل : لا

(٧) حذفه ل

وجه المصلحة ، فعلوم أن وجه المصلحة يجوز أن يقتضى المصلحة بشرط يختص بعض الأزمان دون بعض . ألا ترى أن مصلحة الصبي في وقت الرفق ، ومصلحته في وقت العنف . ولهذا اختلف شرائع الأنبياء ، وصح نسخ العبادات . فلم يمتنع أن يكون الشرط ، في كون العلل الشرعية موجبة للمصلحة ، / لا يحصل قبل الشريعة . فلا تثبت المصلحة قبل الشريعة . وإن كانت العلل الشرعية أمارات تصحب وجه المصلحة ، وكان^(١) وجه المصلحة قد يقف على شرط يرجع إلى أحوال المكلف ويختص ببعض [الأزمان ، كانت^(٢)] الأمانة التي تصحب وجه المصلحة تختص كونها أمانة أيضا ببعض الأزمان^(٣) دون بعض . فان قيل : بماذا تعلمون^(٤) تعلق الحكم بالعلة الشرعية ؟ قيل بتعليق النبي عليه السلام [الحكم عليها إما نصا وإما تبيها . كما نعلم تعلق الحكم بالاسم بتعليق النبي عليه السلام^(٥)] الحكم عليه . وذلك غير حاصل قبل الشريعة . فلم يثبت قبل الشرع . ﴿ومنها﴾ قولهم^(٦) : العقل كالنص ، في أنه يدل على حكم الحادثة . فكما لا يجوز أن يتعبدنا الله تعالى بالقياس المخالف لنص معين ، فكذلك لا يجوز أن يتعبدنا بقياس يخالف حكم العقل . وكل حادثة ، فلها حكم في العقل . فاذن لا يجوز [أن يتعبد^(٧)] فيها بالقياس . الجواب : ان هذا منتقض بنجر الواحد . لأنه لا يجوز استعماله في خلاف نص القرآن . ويجوز أن ينتقل به عن^(٨) حكم العقل . على أن ما ذكره لا يمنع من التعبد بقياس مطابق لما في العقل على أن النص المعين لو تركناه بالقياس ، كنا قد ألغينا كلام الحكيم . لأنه اقتضى الحكم مطلقا . والعقل فانما اقتضى الحكم ما لم ينقلنا عنه دليل شرعي . فمن أين لهم أن القياس ليس بدليل شرعي ؟ وهل نوزعوا إلا في ذلك ؟ ﴿ومنها﴾ قولهم : إن الحكيم

- (١) ل : كانت
- (٢) حذفه ل
- (٣) ل : الامارة
- (٤) حذفه ل
- (٥) حذفه ل
- (٦) حذفه ل
- (٧) ل : التعبد
- (٨) ل : غير

- لا يقتصر^(١) بالملكف على أدون البيانيين ، مع قدرته^(٢) على أعلاهما . والقياس أدون بيانا من النص ! الجواب : ان في هذا الكلام تسليم^(٣) أن القياس بيان . فلا يمتنع أن تكون فيه مصلحة زائدة ، وإن كان أدون بيانا من غيره . ولو وجب التعبد بأعلى البيانات ، لوجب تعريفنا الأحكام ضرورة^(٤) ، أو الاقتصار بنا^(٥) على النصوص الجلية المتواترة دون الآحاد . لأنها أعلى بيانا^(٦) من الخفية . ﴿ومنها﴾ / قولهم : نظر القائس لا بد من أن يقع في منظور فيه . وليس إلا النص ، أو الحكم . وليس يجوز أن يقع في النص ، لأن النص لا يتناول الفرع . ولا يجوز وقوعه في الحكم ، لأن الحكم هو فعل الملكف . فكان ينبغي ، لو لم يوجد فعل من الملكف ، أن لا يصح منه القياس^(٧) . وإذا فسد الوجهان ، فسد القياس الشرعي ! الجواب : أن النظر الذي يحصل من القائس هو نظر في الأمارات الدالة على العلل . وقد تكون الأمانة كيفية في الحكم . نحو أن يحصل الحكم بحسب حصول صفة ، وينتفى عند انتفائها في الأصل . أو يكون لصفة من الصفات تأثير في الاصول . فالنظر في ذلك يقتضي كون تلك الصفة علة . والنظر في حصولها^(٨) في الفرع يؤدي إلى إلحاقه بالأصل . وليس الحكم هو فعلنا ، بل كون الفعل واجبا وقيحا . وذلك متصور متوهم ، يمكن النظر^(٩) في حصوله بحسب صفة من الصفات ، وُجد الفعل أو لم يوجد . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو جاز أن يكون القياس صحيحا ، لكان حجة مع النص . الجواب : ان ذلك دعوى . ومع ذلك فإن أرادوا أنه يكون حجة مع النص على حكم^(١٠) الأصل ، فكذلك نقول : وإن

١٠٨/ب

-
- (١) ل : يقتضى
 (٢) ل : الناس مع وارثه
 (٣) حذفه ل
 (٤) ل : الشرعية
 (٥) ل : بيانا
 (٦) حذفه ل
 (٧) ل : فعل القياس
 (٨) ل : حصولها
 (٩) ل : وذلك متوهم على الظن
 (١٠) حذفه ل

أرادوا مع النص على خلاف حكمه في الفرع ، فقد بيّنا القول في ذلك في الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول . على أنه لا يمتنع أن يكون حجة إذا انفرد . وإذا عارضه النص ، كان النص أولى منه . كما أن خبر الواحد حجة إذا انفرد . وإذا اجتمع مع الخبر المتواتر ومع نص القرآن ، كانا أولى^(١) . وإن أرادوا النص على مثل حكمه في الفرع ، فانا نجوز ذلك . لأنه إن كان النص خبراً واحداً ، فهو أمانة . وكذلك القياس المطابق^(٢) له . وإن كان النص خبراً متواتراً ، فالقياس حجة في الفرع ، بمعنى أنه لو فقدنا^(٣) النص المتواتر ، لوجب الحكم لمكان القياس . ﴿ومنها﴾^(٤) انه لو جاز التعمد بالقياس لجاز/ أن يتعمد به النبي عليه السلام ومن حضره ، ولصح به النسخ ! الجواب : ١٠ ان كل^(٥) ذلك يجوز في العقل . ﴿ومنها﴾^(٦) لو^(٧) جاز التعمد بتحريم شيء لظننا شبهه بأصل محرّم ، جاز أن نتعمد بتحريمه إذا ظننا شبهه بالأصل من غير أمانة ، أو^(٨) اعتقدنا شبهه تبحيثنا^(٩) ، وإذا اشتبهنا تحريمه^(١٠) ، وإذا اخترنا ذلك ، أو شككنا في كونه مشبهاً له . لأنه إذا^(١١) جاز أن تكون مصلحتنا ، أن نفعل [بحسب شهواتنا وشككنا^(١٢)] واختيارنا ! الجواب : ان العمل بالقياس مبنى على ما تقرر في العقل من حسن^(١٣) [التصرف في الدنيا بحسب ظن النفع واندفاع الضرر ، إذا كان الظن صادراً عن أمانة . كما تقرر حسن^(١٤)] ذلك في العقل . فقد تقرر فيه قبح تحمّل المشاق لأجل الشهوات والهوى

١/١٠٩

(١) ل : كان أولى منه

(٢) ل : الميطل

(٣) ل : وافقها

(٤) حذفه ل

(٥) ل : قولهم لو

(٦) ل : و

(٧) كلمة غير واضحة في جميع المخطوطات . لعله : « يبيحثنا » . وقبله في ل : شبه به

(٨) ل : يتحريمه

(٩) ل : وإن

(١٠) ل : بحسب ظننا جاز أن تكون مصلحتنا أن نفعل بحسب شهواتنا

(١١) ل : جنس

(١٢) حذفه ل

- والاختيار^(١) ، ولأجل ظن لا أمانة له . وتقرر في العقل أن الإقدام على الفعل مع الشك في مضرته لا يحسن إلا بعد البحث . ومتى أقدم الإنسان من غير بحث ، ذمّه العقلاء^(٢) . وليس كذلك إذا ظن اندفاع مضرة لأجل أمانة صحيحة . وأما إذا شك في حصول وجه القبح في الشيء ، كشكته في كون الخبر كذبا ، فإنه يقبح^(٣) منه . فقد عمِل في هذا الموضع على الشك .
- وإذا شك في الحدث بعد تيقن الطهارة ، فإليك عمِل على الشك ؛ [فأوجب الطهارة . وغيره من الفقهاء عمِل على الأصل . ولكل وجه في التبعيد . فقد جاز العمل على الشك^(٤)] على^(٥) بعض الوجوه . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو جاز التبعيد بالقياس الشرعي ، لكان على علته أمانة . ولا يجوز أن تكون عليها^(٦) أمانة . فإذا لا يجوز التبعيد به . وإنما لم تكن على علته أمانة . لأن الأمانة إما أن تدل عليها العادات أو النصوص . وكلامنا في قياس ليست علته . ولا أمارتها منصوص^(٧) عليها . فلم يجز أن يكون النص طريقا إلى أمانة القياس المستنبطة علته . ولما لم تكن الأحكام الشرعية ثابتة بالعادات ، لم تكن عللها وأماراتها ثابتة^(٨) بالعادات ! يقال لهم : ولم لا يجوز أن يكون الطريق إلى ذلك/تنبيه الشرع وعاداته^(٩) ؟ لأن الشرع يدل^(١٠) تصريحه . وقد يدل تنبيهه^(١١) .
- ١٥ فاذا علمنا أن الحكم يثبت في الأصل عند وصف ، وينتهي عند انتفائه ، غلب على ظننا أنه لأجله ثبت . وكذلك إذا كان الوصف مؤثرا في جنس

ب/١٠٩

-
- (١) ل : الاخبار
 (٢) ل : لامة العقلاء وذموه
 (٣) حذفه ل
 (٤) حذفه ل
 (٥) ل : في
 (٦) ل : عليه
 (٧) ل : امارته منصوصا
 (٨) ل : فايته [غير منقوط]
 (٩) ل : عادته
 (١٠) ل : قد يدل
 (١١) ل : وقدل تشبيهه

ذلك — نحو البلوغ المؤثر في رفع الحجر في المال — كان أولى بأن يرفع الحجر في النكاح . ولا شبهة في حصول الظن عند^(١) هذه الأمارات^(٢) .

بَابُ

في أنه كان يجوز من جهة العقل أن يتعبد الله الأنبياء بالقياس والاجتهاد

- ٥ اعلم أن اجتهاد النبي عليه السلام ، إن أريد به الاستدلال بالنصوص على مراد الله عز وجل ، فذلك جائز ، لا شبهة فيه . وإن أريد به الاستدلال بالأمارات الشرعية ، فالأمارات الشرعية ضربان : أخبار آحاد ، وذلك لا يتأتى في النبي عليه السلام ؛ والآخر الأمارات المستنبطة التي^(٣) يجمع بها بين القروع والاصول^(٤) . وهذا هو الذي يشبهه الحال فيه ، هل كان يجوز تعبد النبي عليه السلام^(٥) ؟ فالصحيح جوازه . لأنه كما يجوز في العقل أن تكون مصلحتنا أن نعمل باجتهادنا تارة وبالنص أخرى ، جاز مثله في النبي صلى الله عليه . وليس يُجمل العقل ذلك في النبي صلى الله عليه ، ويصححه فينا ، كما لا يصححه في زيد ، ويمنع منه في عمرو . ولهذا جاز أن يجب علينا وعليه العمل على اجتهادنا^(٦) في مضار الدنيا ومنافعها .
- ١٥ فان قيل : إن اجتهاد النبي صلى الله عليه يختص بوجه قبُح . لأنه ينقَر [عنه^(٧)] من وجهين : أحدهما أنه إذا علم أنه يثبت الأحكام باجتهاده ، نقَر عنه . والثاني أنه إذا ثبت الحكم باجتهاده ، كان للعالم أن يخالفه ؛ ووجب إذا أفتى العامي ، أن يخبره ، وذلك أبلغ^(٨) ما ينقَر عنه . الجواب : انه

(١) ل : عند امثال
 (٢) إلى هنا حذف س
 (٣) ل : إلى
 (٤) ل : الاصل
 (٥) زاد بعده س : « فيه »
 (٦) ل : اجتهاده
 (٧) زاده ح
 (٨) ل : من ابلغ

- لا تنفير في إثباته الحكم باجتهاده . / لأن المجتهد ليس يجتهد^(١) من قبل نفسه . لكنه يعتقد أن الله عز وجل حكم بذلك الحكم ، وأنه استدل^(٢) بتنبيه الله عز وجل إياه^(٣) . فأى تنفير في الاستدلال على مراد الله عز وجل ؟ وأما مخالفة العالمين والعامي^(٤) له ، فلا يجوز ، كما لا يجوز مخالفتها^(٥) الإجماع . إن^(٦) قيل : لو وجب على غيره الأخذ بقوله والقطع عليه ، لوجب ذلك لكونه نبياً . وذلك يقتضى أن [يقطع هو^(٧)] على قول نفسه ، لعلمه أنه نبي . وقطعه على قول نفسه يُخرجه عن أن يكون من جملة الاجتهاد المفضى إلى الظن . قيل : قد أجاب قاضي القضاة رحمه الله بأن كونه نبياً^(٨) يكون دلالة لغيره على القطع ، ولا يكون دلالة لنفسه^(٩) . قال : « ولا يتنافى ذلك . » وهذا لا يصح ، لأن الدليل لا يجوز أن يدل مكلِّفاً دون مكلَّف ، مع اشتراكهما في العلم بشرائطه . وليس يتعلم غيرُ النبي عليه السلام من شرائط الاستدلال ، على أن النبي عليه السلام مصيب^(١٠) قطعاً ، ما لا يعلم^(١١) النبي ! فكيف يكون كونه نبياً دلالة قاطعة لغيره^(١٢) ، ولا يكون دلالة له ؟ ونحن نقول في ذلك : إنه إذا كان الله عز وجل إنما كلف المجتهد الحكم^(١٣) بأشبه الأمارتين ومكته من الوصول إلى ذلك بأن ينظر النظر الصحيح ، فالنبي عليه السلام يتعلم من نفسه الوصول إلى ذلك لعلمه بأنه قد نظر النظر الصحيح ، كما يعلم ذلك من^(١٤) غيره من المجتهدين . وغير النبي يعلم ذلك من حال النبي عليه

- (١) لس : يثبت الحكم
 (٢) لس : استدل عليه
 (٣) لس : آياه عليه
 (٤) ل : مخالفة العامي العامي
 (٥) ل : كذا في نسخة وفي نسخة « مخالفته »
 (٦) من هنا حذف س
 (٧) ل : تقطع
 (٨) ل : منا
 (٩) ل : لنفسه على القطع
 (١٠) بياض في ل
 (١١) ل : يعلمه
 (١٢) حذفه ل
 (١٣) حذفه ل
 (١٤) حذفه ل

السلام لعلمه بانه معصوم من الخطأ في الأحكام ، كما أنه معصوم فيما يؤولديه^(١) . إذ خلاف ذلك ينفّر عنه . ولا يجوز أن يرجع عن ذلك الحكم . لأن الرجوع عنه خطأ . فأما إذا قيل : « كل^(٢) مجتهد مصيب » . فانه إذا كان غيره من المجتهدين يقطع على أنه مصيب ، فالنبي بالقطع على ذلك من نفسه أول . ولا يجوز لغيره أن يخالفه فيما أدّاه / إليه اجتهاده ، لأنه ينفّر عنه . وإن كان رجوعه إلى قول آخر ينفّر عنه ، لم نجوزه . وإن لم ينفّر^(٣) ، جوزناه .

١١٠/ب

فان قيل : لو جوزنا أن يجتهد ، لوجب القطع على أن العلة التي استخرجها هي علة الحكم لوجوب حكمتها بها . ولا يقطع هو عليها ، لأنه مجتهد . و^(٤) محال أن نقطع نحن على ذلك دونه ، مع كوننا متبعين له . ومع أننا إنما قطعنا على ذلك لكونه نبيا ، وهو يعلم مع كونه نبيا ، ما علمناه ! الجواب : انه لا يقطع هو^(٥) ، ولا نحن ، على علة حكم الأصل . ونحن وهو نقطع^(٦) على علة حكم الفرع ، على ما سنذكره عند الكلام في أن « الحق [في^(٧)] واحد . » وأجاب قاضي القضاة عن ذلك ، رحمه الله ، في « الشرح » بجوابين : أحدهما : « أننا نحن نقطع على العلة التي استخرجها ، لأنه يجب علينا^(٨) اتباعه . ولا يقطع هو على ذلك ، لأنه مجتهد . » وهذا لا يصح لما ذكرناه . والآخر : « أنه بعد تكامل اجتهاده ، يعلم أنها علة الحكم . كما أننا نظن^(٩) صدق الخبر إذا أخبر وحده . فاذا تواتر الخبرون ، حصل لنا العلم بصدقه . »

[فان قيل : أفتجوزون^(١٠)] أن يتعبد النبي عليه السلام باجتهاده في

-
- (١) ل : يرويه
 - (٢) ل : أن كل
 - (٣) ل : ينفّر عنه
 - (٤) ل : وهو
 - (٥) ل : لا هو
 - (٦) تكرر الكلمة في ص
 - (٧) زاده ل
 - (٨) ل : عليه
 - (٩) ل : كما نظن نحن
 - (١٠) ل : افيجوز

تأويل آية ؟ قيل ^(١) : يجوز ذلك . بل ذلك ^(٢) أولى مما تقدم ، لأن الاستدلال على ذلك استدلال بدلالة ، لا بأمانة ^(٣) .

باب

في هل كان يجوز إن يتعبد الله عز وجل من عاصر النبي عليه السلام
من حضره أو غاب عنه بالاجتهاد والقياس ، أم لا ؟

- أما من غاب عنه عليه السلام ^(٤) ، فحكى قاضي القضاة رحمه الله في « الشرح » أن أكثر الداهيين إلى الاجتهاد أجازوا ذلك ؛ والأقلون منعوا منه . وحكى أن أبا علي رحمه الله قال في « كتاب الاجتهاد » : « لا أدري هل كان يجوز لمن غاب عن النبي عليه السلام في عصره أن يجتهد ^(٥) أم لا ؟ » قال : « لأن خبر معاذ من أخبار الآحاد » . والصحيح أن لهم أن يجتهدوا إذا ضاق ^(٦) زمان الحادثة عن استفتاء النبي عليه السلام . إذ لا يمكنهم / سوى ذلك . ولأنه لا فرق في العقول ^(٧) بينهم وبين من لا يعاصر النبي عليه السلام . وذكر قاضي القضاة رحمه الله : أن خبر معاذ ، وإن كان من أخبار الآحاد ، فقد تلقته الأمة بالقبول . فهم بين محتجّ به ومتأول له . فصح التعلق به في أن للمجتهد أن يجتهد مع غيبته عن النبي عليه السلام . « فأما ^(٨) إذا أمكن المجتهد مراسلة النبي عليه السلام ، فالقول فيه كالقول في الحاضر إذا أمكنه سؤاله . وقد أجاز اجتهاده قوم من القائسين ، إلا أن يمنع من اجتهاده ^(٩) مانع . ومنع منه آخرون ؛ منهم الشيخان أبو علي وأبو هاشم . وأجاز قوم

١/١١١

(١) ل : فعل

(٢) حذف ل

(٣) إلى هنا حذف س

(٤) حذف ل

(٥) ل : يجر [غير منقوط]

(٦) ل : صار

(٧) ل : المقول

(٨) ل : و

(٩) ل : الاجتهاد

في أنه لا يجوز التعبد بالقياس في جميع الشرعيات ، ويجوز التعبد في جميعها بالنصوص ٧٢٣

لمن بحضرته أن يجتهد إذا أذن له النبي عليه السلام في^(١) ذلك ، وأجاز قاضي
القضاة رحمه الله من جهة العقل ورود التعبد بالقياس لمن حضر النبي عليه
السلام ، ولمن غاب عنه . قال لأنه لا يمتنع [أن تكون المصلحة أن يعمل
باجتهاده إذا لم يسأل النبي عليه السلام ولا يمتنع^(٢)] إذا سأله أن يكون مصلحته
أن ينص له على الحكم ؛ ولا يمتنع أن تكون مصلحته أن يكيله إلى اجتهاده .
والأولى أن يقال : إنه لا يجوز لمن حضر النبي عليه السلام أن يجتهد من جهة
العقل ، قبل سؤال النبي عليه السلام . كما لا يجوز للسالك في برية مخوفة
أن يعمل على رأيه مع تمكنه من سؤال من يجبر الطريق أسد من خبرته .
وكما لا يجوز أن يجتهد من غير أن يطلب النصوص ؛ ويفقدها . ويجوز ،
إن^(٣) سأل النبي عليه السلام ، أن يكيله إلى اجتهاده ، بأن يعلم الله تعالى
أن مصلحته أن يعمل على اجتهاده .

باب

في أنه لا يجوز التعبد بالقياس في جميع الشرعيات ، ويجوز التعبد
في جميعها بالنصوص

أما جواز ذلك بالنصوص^(٤) ، لأنه ممكن أن ينص الله عز وجل على
صفات المسائل في الجملة ، فيدخل تفصيلها فيها ؛ ويجوز أن يكون في ذلك
مصلحة . نحو أن ينص [الله تعالى^(٥)] على الربا في كل موزون ؛ فيدخل
في ذلك / أنواع الموزونات . أما التعبد في جميعها بالقياس ، فلا يصح . لأنه
إما أن تقاس جميع الشرعيات ، أو لا تقاس . فان لم تقاس ، انتقض كونها
مقيسة . وإن قيست ، فاما أن يقاس على غيرها ، وإما أن يقاس بعضها

١١١/ب

- (١) ل : أن يجتهد في
- (٢) زاده لس
- (٣) ل : إذا
- (٤) ل : بالنص
- (٥) حذف لس

على^(١) بعض : بأن يقاس الفرع على الأصل ، ويقاس الأصل على فرعه . وفي ذلك تبيينُ الشيء بنفسه . وإن قيسَتْ على غيرها ، فذلك الغير^(٢) إما شرعي وإما عقلي . وقياسها على أصولٍ غيرها شرعية^(٣) لا يمكن^(٤) . لأننا قد فرضنا الكلام في أن يكون جميع الشرعيات مقيسة ؛ ولم يبق منها شيء يقاس عليه . وإن^(٥) قيسَتْ على أصولٍ عقلية ، باعتبارِ وجوهِ قُبْحها وحُسْنها ، أو باعتبارِ أماراتٍ عقلية^(٦) مستندة إلى عادات ، لم يصح ، لأننا لم^(٧) نجد في العقل أصلا لوجوب الصلاة ، وأعداد ركعاتها ، وشروطها ، وأوقاتها . ولا نعلم أيضا وجه وجوب ذلك في الصلاة من جهة العقل ، فيقع القياس بها على غيرها . وأما الأمارات المستخرجة بالعادات ، فليست دالة على وجوب شيء ولا على حظره . وإنما تدل على حدوث حادث كأمانة المطر ، أو تدل على مقدار شيء كأمانة قيمة المتلف . وليس وجوب الصلاة وأعداد ركعاتها من هذين ؛ ولا تجد^(٨) من جهة العادات أمارات على وجوب الصلاة وشروطها . ولو دلت أمارات العادات على ذلك ، لما كان وجوب الصلاة شرعيا . بل كان معروفا بالعادة . فصح أن التعبد بالقياس في جميع الشرعيات لا يجوز^(٩) .

١٥

بَابُ

في أنا متعبدون بالقياس

اعلم أن من الناس من قال : قد تعبدنا الله تعالى في الحوادث الشرعية

(١) ل : إلى

(٢) ل : احبر

(٣) لس : أصول شرعية وغيرها

(٤) حذف ل

(٥) من هنا حذف س

(٦) حذف ل

(٧) ل : لا

(٨) ل : يد

(٩) إلى هنا حذف س

[بالقياس . ومنهم من قال : لم يتعبد به . واختلف هؤلاء ؛ فمنهم من قال : قد وردت الشريعة^(١)] بالمنع منه ؛ ومنهم من قال : إنما لم يثبتته^(٢) في الشريعة ، لأنه ليس فيها ما يدل على التعبد به . واختلف من أثبت التعبد به ؛ فقال قوم : العقل^(٣) / يدل على ذلك ، والسمع^(٤) . وقال آخرون : ١/١١٢

السمع فقط يدل عليه . والذي يبين أن العقل يدل على التعبد به أن مرادنا بقولنا : « إن العقل يدل على ذلك » هو أننا إذا ظننا^(٥) بأمانة شرعية علة حكم الأصل ، ثم علمنا بالعقل أو بالحس ثبوتها في شيء آخر ، فإن العقل يوجب قياس ذلك الشيء على ذلك الأصل بتلك العلة . أما جواز قيام أمانة شرعية على علة حكم الأصل ، فهو أننا إذا علمنا أن قبح شرب الخمر يحصل عند شدتها ، وينتفى عند انتفاء شدتها ، كان ذلك أمانة تقتضى الظن لكون شدتها علة تحريمها . ومعلوم أن الشدة معلوم ثبوتها في النبيذ . وإنما قلنا : « إن العقل يوجب قياس النبيذ على الخمر » ، لأن العقل يقتضى قبح * ما ظننا فيه أمانة المضرة . و [أمانة التحريم (هى أمانة المضرة . ألا ترى أن العقل يقتضى قبح *^(٦) الجلوس تحت حائط مائل ، لعلمنا بثبوت أمانة المضرة ؟ فإن قيل : كيف يجوز القطع على قبح ما وجدت فيه^(٧)] أمانة التحريم^(٨) ، والمضرة ، مع أن الأمانة قد تخطئ وقد تصيب ؟ قيل : كما يجوز مثله في أمانة المضار الحاصلة في القيام تحت^(٩) حائط مائل .

فان قالوا^(١٠) : العقل إذا انفرد يقتضى إباحة شرب النبيذ ؛ فلم يجوز الانصراف عنه لأمانة ! قيل لهم : مثله في الجلوس تحت الحائط ، لأن العقل

- (١) حذفه ل
- (٢) ل : أثبتته
- (٣) ل : العقل والسمع
- (٤) حذفه ل
- (٥) تكرر الكلمة في ص
- (٦) ل : علمنا
- (٧) ما بين النجمين * * حذفه ل
- (٨) ما بين المعقوفتين [] زاده س
- (٩) ما بين القوسين () حذفه ص
- (١٠) ص : من تحت
- (١١) ل : قال

يقتضى إباحة الجلوس في الأصل ، فيجب أن لا تنتقل عن هذه الإباحة
لأمانة يجوز أن تخطئ وتصيب .

فان قالوا : وإنما حسن الجلوس بشرط أن لا يكون فيه أمانة المضرة !
قيل : وإنما حسن بالعقل شرب النبيذ بشرط أن لا يكون فيه أمانة التحريم
والمضرة ؛ ولا فرق بينهما .

ويدل عليه إجماع الصحابة رضي الله عنهم ، [أنهم قالوا^(١)] ، في مسائل
اختلف فيها ، بالقياس من غير تكبير ظهر من بعضهم . وما قالوه من غير
تكبير فهو حق . فمن ذلك قول الرجل لزوجته : « أنت عليّ حرام » . قال
أبو بكر وعمر عليهما السلام^(٢) : [« هو يمين » . وقال علي وزيد عليهما السلام :

« هو طلاقٌ ثلاث » . وقال ابن مسعود عليه السلام : « هو طلقة واحدة » .

وقال ابن عباس عليه السلام : « هو ظهار » . [وقال بعضهم : « هو إيلاء^(٣)] .

واختلفهم في ذلك ظاهر . وإنما قلنا : « إنهم قالوا ذلك قياساً » ، لأنهم إما
أن يكونوا قالوا ذلك عن طريق^(٤) ، / أو لا عن طريق . ولو كانوا قالوا ذلك
« لا عن طريق » ، لكانوا قد اتفقوا على الخطأ . لأن من أعظم الخطأ أن يقال

ب/١١٢

في دين الله عز وجل لا عن طريق . فان قالوا ذلك « عن طريق » ، فاما أن يكون
نصاً جليساً ، أو غير جلي ، أو قياساً ، أو^(٥) استنباطاً . ولو كان في ذلك

نص ، لاحتج به بعضهم ليقم عذر^(٦) نفسه [وليردّ غيره عن خطأه^(٧)] .

هذه عادة من قال قولاً مخالفه فيه من يقصد مباحثته ، وطُلب الحق منه .

ولأنهم كانوا يعظمون مخالفة نصوص^(٨) النبي صلى الله عليه ، جليها وخفيها .

(١) س : « عنها لأنها قالت »

(٢) حذفه ل [مع علامة الاضطراب بالهامش]

(٣) زاده ح

(٤) ل : ذلك

(٥) ل : و

(٦) ل : علة

(٧) ل : « والاغريه عن طا » . والكلمة الاخيرة غير واضحة في س ، إما « خطابه » وإما

« خطاه » .

(٨) ل : نص

فلو كان عن النبي عليه السلام في ذلك نص مخالف^(١) لبعض هذه الأقاويل،
 لكانت^(٢) كراهتهم لمخالفته تدعو^(٣) إلى إظهاره، سيما إن كان جلياً.
 وأيضاً^(٤) محال من جهة العادات في عدد كثير^(٥) يهتمون بنقل كلام من
 يعظمونه - حتى ينقلوا ما لا يتعلق به حكم شرعي - أن يهملوا إظهار ما
 اشتدت الحاجة إليه مما يتعلق به حكم شرعي، ووقع فيه الاختلاف. ويفارق
 ذلك ترك^(٦) نقل ما أجمعوا لأجله. لأن الإجماع حجه، وقد أغنى عن
 الخبر. وليس كذلك إذا وقع الاختلاف. ولو أظهروا النص، لاحتجوا
 به. ولكان خوضهم فيه يمنع من^(٧) أن ينكتم ولا ينقل. ولو نقل، لعرفه
 الفقهاء مع فحصهم عن السنن. ولسنا نجد في الشريعة نصاً في ذلك. فان
 قول الله عز وجل^(٨): «يأياها النبي لم تحرم ما أحل الله لك...» إنما هو
 منع من التحريم. وليس فيه ما حكمه؟

فان قالوا: ولو كانوا قاسوا^(٩) هذه المسئلة على غيرها، لصرحوا^(١٠)
 بالعلة! قيل: لا يجب ذلك. بل يكفي التنبيه على العلة. وقد نبه كل^(١١)
 منهم على القياس [والعلة^(١٢)]. لأن من قال: «إنه طلاق ثلاث»، جعل
 مطلق التحريم يقتضى غاية التحريم؛ ثم ألزمه هذا الحكم، قياساً على طلاق
 الثلاث من حيث كان كل واحد منها يفيد غاية التحريم. ومن جعله «طلقة
 واحدة»، اعتبر أقل ما يثبت معه التحريم؛ وقاسه على الطلقة / الواحدة بعله
 أن كل واحد منها يتناول أقل التحريم. ومن جعله «إبلاء»، اعتبر أن

١/١١٣

-
- (١) ل : لكان مخالفا
 (٢) ل : وكانت
 (٣) ل : تدعوه
 (٤) ل : ايصال
 (٥) ل : في كثير
 (٦) ل : تركهم
 (٧) حذفه ل
 (٨) القرآن ٦٦ / ١
 (٩) ل : قد قاسوا
 (١٠) ل : وصرحوا
 (١١) ل : كلا
 (١٢) حذفه ل

الزوج قد منع نفسه بهذا القول عن وطئها . ومن جعله « ظهارا » ، أجراه [مجرى الظهار^(١)] من قبيل أنه يفيد التحريم بلفظ ليس بلفظ طلاق ولا إيلاء .

وإذا كان هذا الذي ذكرناه ممكنا ، ولم يمكن ذكر نص ، ولا أنهم قالوا بغير طريق ، وجب القطع على أنهم أرادوا ما ذكرناه ، أو ما يجرى مجراه من التشبيه .

وأیضا فان الناس^(٢) قد يقتصرون على الفتوى في كلامهم . ويعلم السامع الوجه الدال^(٣) على الفتوى من نفس الفتوى . ألا ترى أن الناس قد [يشيرون في الحرب بآراء ، و^(٤)] يُجْرُونَ الشئء مجرى غيره ، ولا يصرحون بذكر الشبه فيعلم^(٥) وجه التشبيه . بيان ذلك أن رئيس الجيش لو أمر^(٦) مرة ١٠ بضرب رقاب من يتحسس عليه لعدوه ، قصداً منه إلى زجر من يتحسس عليه^(٧) ؛ ثم أحسن مرة إلى من يتحسس عليه ، استمالة منه لهم ليدلوه على عورة عدوه ؛ ثم ظهر مرة ثالثة على آخرين ينقلون أخباره على عدوه . فقال^(٨) بعضهم : « اقتلهم كالذين قتلتم » ؛ وقال آخرون ؛ « أحسن إليهم كالذين أحسنت إليهم » . لعلم^(٩) أن هؤلاء لحظوا^(١٠) استمالتهم ليدلوه على عورة عدوه ؛ واولئك قصدوا زجر غيرهم عن التحسس عليه . فكذلك ما ذكرنا^(١١) عن السلف رضى الله عنهم .

-
- (١) ل : مجراه
 (٢) ل : الباقيين
 (٣) ل : الدال ؛ ص : الذى
 (٤) حذفه ل
 (٥) ل : فعلم
 (٦) ل : أحسن
 (٧) ل : عليهم
 (٨) ل : فقال له
 (٩) ل : ليعلم
 (١٠) ل : يحلطوا [غير منقوط]
 (١١) ل : فذلك ما ذكرنا

فان قيل : هلا^(١) وجب أن يصرحوا^(٢) ، ولا يقتصروا فيها على التنبيه ، كما وجب أن ينقلوا النص ؟ قيل : قد ثبت^(٣) أن العادة والديانة قد أوجبتا نقل النص ؛ وأن العادة في التعليل والتشبيه أن يصرح بها تارة ، وينبه عليها اخرى .

- ٥ فان قيل : هلا^(٤) صرّحوا بذلك ليقيموا عذرهم ويمكّنوا^(٥) غيرهم من الاحتجاج به ؟ قيل : قد بلغوا هذه الغرض بالتنبيه . ولهذا قد ينبّه الفقهاء من كلامهم على تلخيص العلة والقياس . وإنما قلنا : « إنه لم يكن منهم نكير » ، لأنه لو كان منهم نكير ، لظهر . ولا منع ، مع ظهوره ، أن ينكّم . وإنما قلنا^(٦) : « إنهم إذا لم ينكروه ، لم يكن باطلا » ، لأنه لو كان باطلا ، لكان إنكاره واجبا . وكانوا قد اتفقوا على ترك الواجب . وليس لأحد أن يقول : إنما لم ينكروه لأنه كان صغيرا . لأنه ليس في معاصي غير الأنبياء ما يقطع على أنه صغير . ولأن الصغير يجب إنكاره كالكبير .
- وما اختلفوا فيه وشبهوه بغيره : مسألة الجدل . وقول ابن عباس : « أما يتقى الله زيد بن ثابت ؟ يجعل ابن الابن ابنا ، ولا يجعل أب الأب أبا » . ولم يذهب إلى تسمية الجدل أبا . لأن ابن عباس لا يذهب عليه ، مع تقدّمه في اللغة ، أن الجدل لا يسمى أبا حقيقة . ألا ترى أنه ينفي عنه الاسم ؟ فيقال : ليس هو بأبي^(٧) الميت ، ولكنه جده . وإنما أراد أنه بمنزلة الأب ، كما أن ابن الابن بمنزلة الابن لما كان يدلّ إلى الميت ، من جهة الأولاد ، بواسطة ؛ وأنه لا فرق في الولادة والقرب بها بين العلو والسفل . هذا يدل عليه كلامه . لأنه إذا^(٨) لم يرد أنه أب في الحقيقة ، فلا بد مما ذكرناه . وعن علي وزيد

- (١) ل : فهلا
(٢) ل : يصرحوا بالعلة
(٣) ل : بينا
(٤) ل : فهلا
(٥) ل : مكّنوا
(٦) حذفه ل
(٧) ل : باب
(٨) حذفه ل

ابن ثابت رضى الله عنهما أنهما شبهاه^(١) بغصنى شجرة ، ويجدولتى نهر ، ليعرفا قربهما^(٢) من الميت ؛ ثم شركا بينهما فى الميراث .

فان قيل : ومن أين صحة هذا التشبيه عنهم ؟ قيل : [من^(٣)] نقل فتاويهم ، نقل هذا التشبيه . فاذا كان أحدهما معلوما ، كان الآخر مثله^(٤) ، ويبين

- ذلك أن المتقدمين من المخالفين كانوا بين متناول لهذه التشبيهات وبين محط^(٥) لها . فلم يكن فيهم من يجحدها . وإنما تجاسر^(٦) على جحدها بعض أهل هذا العصر . ولو علموا أن الإقرار بفتاويهم يضرهم لجحدوها . على أنهم لو لم يشبهوها بما ذكرناه ، لكانوا قد قالوا غير ذلك من الاحتجاج ، إما نص أو غيره^(٧) ، مجملا أو مفصلا . ولا يجوز ، مع اهتمام النقلة بأحوالهم على كثرتهم ، أن يتركوا نقل ما كان بينهم ، ويطبقوا على نقل ما لم يجز [له ١٠ ذكر فيهم^(٨)] . وليس لأحد أن يقول : إن تشبيههم الجذ والأخ بغصنى شجرة/ ويجدولتى نهر تشبيه عقلى يعرفون به قربهما من الميت ؛ ثم يورثونها^(٩) أو أحدهما ، لما تقرر فى الشرع من أن «المشركين فى القرب يرثان» ، وأن «أقربهما أحق بالميراث» . وذلك أنه قد يرث الأبعد مع الأقرب . فان ابن الابن [إلى أربع منازل^(١٠)] هو أولى بالمال من بنت البنت ؛ و^(١١) ابن ابن العم أولى من بنت العم ؛ [وهو أبعد منها^(١٢)] . وأيضا فانهم لم يورثوها على سواء ، بل بعضهم قاسم بالجد ، ما كانت المقاسمة خيرا له ، من الثلث

١/١١٤

-
- (١) ل : شها
 (٢) ل : ليعربا
 (٣) زاده ل
 (٤) حذفه ل
 (٥) ل : محق
 (٦) ل : عاس
 (٧) ص : غير
 (٨) ل : بينهم
 (٩) ل : يورثوها
 (١٠) حذفه ل
 (١١) ل : وان
 (١٢) كذا فى الاصول ، لعله : «وهو أبعد منها» أى : «ابن ابن العم» من «بنت العم»

— وشبهه في ذلك بالأم — لما^(١) كان له ولاد^(٢) ، ولم ينقصه من الثلث مع ما نته من الولاد^(٣) والتعصيب . وبعضهم قاسم به ، ما كانت المقاسمة خيرا له ، من السدس ؛ فلم ينقصه من السدس ، تشبيها بالجدة : أم^(٤) الام ، من حيث^(٥) اشتركا في الولاد^(٥) بواسطة .

إن قيل : [إنما اعتبر بالسدس^(٦)] ، لأن رجلا روى : أن النبي عليه السلام جعل للجد السدس . فقال له عمر^(٧) : مع من ؟ قال^(٨) الرجل : لا أدري . [والجواب^(٩)] : أن قوله « لا أدري » دليل على أنه جعل له السدس في حال دون حال : وأنه نسي الرجل تلك الحالة^(١٠) . فلا يمكن أن يقال : له^(١١) السدس في كل حال . فلهذا لم ينقصوه منه . وعلى أنه لو كان^(١٢) عاما في جميع الحالات ، لتعلقوا به ، و[تعلق به بعضهم^(١٣)] . وكانوا لا يعطونه إلا السدس ، إذ النبي عليه السلام قد أعطاه السدس في كل حال . وليس لأحد أن يقول : إنهم قالوا في هذه المسائل بالصلح . لأن مسألة الحرام لا يجوز فيها الصلح . ولأن كلا منهم أفتى المستفتي ، وحكم بما يقوله ، ولم يردّه إلى الصلح . وليس لأحد أن يقول : إنهم قالوا فيها بأقل [ما قيل^(١٤)] ، لأنه لم يتقدم اختلافهم أقوال ، فقالوا هم بأقلها ؛ ولا اتفقوا على قول ، فيقال إنه أقل^(١٥) ما قيل : بل قالوا بأقواويل متباينة ، بعضها أقل من بعض .

(١) ل : لانه لما

(٢) س : ولادة ؛ ل : أولاد

(٣) لس : الولادة

(٤) ل : حيث أنهما

(٥) لس : الولادة

(٦) ل : جعله السدس

(٧) حذفه ل

(٨) لس : فقال

(٩) زاده لس

(١٠) س : الحال

(١١) ل : ان له

(١٢) ل : لتعلق بهم بعضه

(١٣) زاده حل

(١٤) حذفه ل

ومما^(١) قاله السلف اعتباراً^(٢) أن عمر رضى الله عنه لم يعط / الإخوة للاب والام شيئاً فى المسئلة^(٣) الحمايسة^(٤) ؛ فقالوا : « هب أن أبانا كان حماراً ؛ فورثهم . وهذا اعتبار . لأنهم قالوا : « إذا أعطيت الإخوة للام . ونحن قد شاركناهم فى ولادة الام وزدنا عليهم بالأب . فان لم ينفعنا ذلك ، لم يجوز أن يضرنا » . وليس يجوز أن يكون أعطاهم [لدخولهم تحت^(٥)] الظاهر . وهو قوله^(٦) : « ... فان كانوا أكثر من ذلك ، فهم شركاء فى الثلث ... » لأن الخطاب انصرف إلى الاخوة للام فقط . ألا ترى إلى قوله تعالى^(٧) : « ... فلكل واحد منها السدس فان كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث ... » ؟

- دليل آخر : ظاهر عن الصحابة رضى الله عنهم أنهم قالوا بالرأى . وذلك^(٨) لا يمكن دفعه كقول أبى بكر رضى الله عنه : « أقول فيها برأى » . وقول عمر : « أفضى برأى فيه^(٩) » . وقال : « هذا ما رأى^(١٠) عمر » . وقال^(١١) علي عليه السلام فى ام الولد : « كان رأى ورأى عمر أن لا يُبَعَن . ثم رأيت يبيعهن » . وقال ابن مسعود فى قصة بروع بنت واشق ؛ « أقول فيها برأى » . وقولنا : « رأى » عبارة عن اعتقاد أو ظن . فان توصلَ إليها^(١٢) باعتبار واستنباط إما بدلالة عقلية^(١٣) ، أو أمانة ، فلاشبهة فى وقوع اسم

(١) ل : فى

(٢) ل : اعتبار

(٣) ص : مسالة

(٤) وهى هذه : الزوج وله النصف ، والام وطا السدس ، واخوة لام وطم الثلث ، والاخوة لأب وام فهم عصبية ولكن لم يبق لهم شيء . (راجع تفسير ابن كثير ، ١ / ٤٦٠)

(٥) ل : له حق لهم بحسب

(٦) القرآن ٤ / ١٢

(٧) القرآن ٤ / ١٢

(٨) لس : ذلك ما

(٩) حذف ل

(١٠) ل : روى

(١١) ل : كان

(١٢) ل : إليها

(١٣) لس : عقلية أو شبهة

الرأى عليها . فانه يقال : « فلان رأيه ^(١) العدل » ، و « فلان من رأيه القدر ^(٢) » .
 وإن توصل إليهما بنص جلى أو خفى ، فوقع اسم الرأى عليهما مشته .
 والأقرب أنه يجوز ^(٣) أن يقع عليهما ، لأنه لا يمتنع أحد ^(٤) من ^(٥) أن يقول :
 « إن تحريم الميتة يراه ^(٦) المسلمون ، وهو رأيه » ؛ ويمتنع أن يقول : « هو
 من رأيه » ، لأنه ^(٧) يوهم أنهم حرّموا برأيه . فأما قول القائل : « قلت
 هذا برأى » ، فلا يعقل ^(٨) منه أنه قاله بنص ، لا جلى ولا خفى . وإنما
 يفهم منه أنه قاله استنباطا واستخراجا بما يراه من الأمارات والأدلة التي ليست
 بنص جلى ولا خفى . ولهذا لا يقال : إن المسلمين حرّموا الميتة برأيه .
 ولا يقال : إن أبا حنيفة أثبت الربا في الستة الأجناس برأيه ؛ ويقال : إنه
 أثبت الربا فيما عداها برأيه . ولا يقال في الجيش إذا أطاعوا الإمام في رأى :
 / « إنهم فاعلون ذلك ^(٩) بآرائهم » . ولذلك لا توصف آراؤهم بالسداد ، إذا
 كان رأى الإمام سديدا واتبعوه فيه من غير فحص . ويقال للانسان :
 « أقلتَ هذا برأيك أم بكتاب الله ؟ » فيجعل أحدهما في مقابلة الآخر .

١/١١٥

ومخالفونا يذمّون [القول بالرأى ؛ ويذمّون ^(١٠)] أصحاب الرأى . وهم
 القائلون بآرائهم . وليس يجوز أن يذموا القائلين ^(١١) بالنصوص . فاذا ثبت
 ذلك ^(١٢) ، ولم تكن على الأحكام الشرعية أدلة عقلية ، علمنا أن قول من
 قال من السلف : « أقول فيها برأى » ، إنما أراد به الأمارات المظنونة . وأما

-
- (١) ل : من زايد
 - (٢) ل : القدر
 - (٣) ل : لا يجوز
 - (٤) حذف ل
 - (٥) حذف س
 - (٦) ل : راه
 - (٧) ص : لأيهم
 - (٨) ل : يقبل
 - (٩) لس : لذلك
 - (١٠) حذف ل
 - (١١) ل : القائلون
 - (١٢) حذف ل

قول عمر رضی الله عنه فی رسالته المشهورة إلى أبي موسى^(١): « فس الامور » فهو صريح فی القياس .

- إن قيل : قد^(٢) روى عنهم ذم الرأي . كقول أبي بكر رضی الله عنه : « أى أرض تقلنى ، أو^(٣) سماء تظلتنى إذا قلتُ فی كتاب الله برأى » . وقول عمر رضی الله عنه : « أجرأكم على الجدل^(٤) أجرأكم على النار » . وقوله^(٥) : « أعینتہم الأحادیثُ أن يحفظوها ، فقالوا بالرأى » . وقول على عليه السلام : « من أراد ان يقتحم جرائم جهنم ، فليقل فی الجدل^(٦) برأيه » . وقوله : « لو كان الدين بالرأى ، لكان مسح باطن الخف أولى من ظاهره » . وقول ابن مسعود : « يذهب^(٧) قرأؤكم وصلحاؤكم ، ويتخذ الناس [رؤساء^(٨)] جهالا ، يقيسون الامور بأرائهم^(٩) » . الجواب : انه إذا كان الذين ذموا الرأي هم الذين قالوا به ، وجب صرف ذمهم إلى الرأي مع وجود النص أو مع ترك الطلب للنص^(١٠) . كما يجب مثله لو حكى^(١١) الرأي وذمه عن رسول الله صلى عليه . على أن قول أبي بكر رضی الله عنه : « أى أرض تقلنى إذا قلتُ فی كتاب الله برأى » ، إنما عنى به تفسير القرآن . ولعمري إنه إنما ينبغى أن يفسر على عرف اللغة وبما^(١٢) سُمع من النبي صلى الله عليه . وقول عمر : « أجرأكم على الجدل أجرأكم على النار » ، إنما هو ذم الجرأة^(١٣) وترك الثبوت ؛ وليس بدم للرأى . / وقوله : « أعینتہم الأحادیثُ أن

ب/١١٥

- (١) راجع للنص الوثائق السياسية لمحمد حميد الله ، رقم ٣٢٧
 (٢) ل : فقد
 (٣) ل : و
 (٤) كأن المراد به القول بالرأى في سهم الجدل في تركة حفيده
 (٥) ل : قولهم
 (٦) كأنه أراد سهمه في الوراثة فانه غير مذكور في القرآن
 (٧) ل : قد يذهب
 (٨) حذفه ص ؛ وراجع أيضا ما يلى بعد قريب
 (٩) لس : برأيهم
 (١٠) حذفه ل
 (١١) ل : حلى
 (١٢) ل : ما
 (١٣) ل : للجد ؛ س : للجرأة

يحفظوها» ، إنما هو ذم لمن عدل إلى الرأي ، ولم يطلب الأحاديث ، ولم يحفظ ما وجد منها . وقول علي^(١) عليه السلام : « من أراد أن يقتحم جرائم جهنم ، فليقل في الجدل برأيه » ، معناه الرأي الذي لا يستند إلى الكتاب والسنة ، والقول بما سنع من غير استقصاء النظر في الأمارات الصحيحة . وقول ابن مسعود : « يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ، ويتخذ الناس علماء [جهالاً]^(٢) » يقسون الامور بأرائهم^(٣) » ، فانما ذم بذلك الرأي قبل طلب السنن والنظر فيها . وقول علي عليه السلام : « لو كان الدين بالرأى ، لكان باطن الخلف أولى بالمسح من ظاهره » ، معناه : لو كان الدين جميعه بالرأى . فكأنه أراد أن يبين أن ليس جميع ما أتت به السنن على ما يقتضيه رأى الإنسان . و[يبين ذلك بمسح^(٤)] الخلف .

دليل آخر^(٥) : روى أن^(٦) النبي صلى الله عليه قال^(٧) لمعاذ حين أنفذه إلى اليمن : بم تحكم ؟ قال بكتاب الله . قال : فان لم تجد ؟ قال : بسنة رسول الله صلى الله عليه . قال : فان لم تجد : قال : أجتهد رأى^(٨) . و^(٩) عنه أنه قال لمعاذ وأبي موسى ، وقد أنفذهما إلى اليمن : بم تقضيان ؟ قالان : إن لم نجد الحكم في السنة ، قسنا الأمر بالأمر ؛ فما كان أقرب إلى الحق ، عميلنا به . وقال عليه السلام لابن مسعود رضى الله عنه : « اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما . فان لم تجد الحكم فيهما ، اجتهد رأيك » . وقوله عليه السلم لعمر ، وقد سأله عن قبلة الصائم ؛ « رأيت : لو تغمضت بماء ثم مججته » . وقال للخثعمية ، وقد سألته الحج^(١٠) عن أبيها : « رأيت : لو

- (١) ل : عمر
- (٢) زدناه حسباً مضى آنفاً . والاصول روت ههنا « علماء » بدل « رؤساء »
- (٣) ل : س : برأئهم
- (٤) ل : وهو دليل مسح
- (٥) حذفه ل
- (٦) ل : عن
- (٧) ل : انه قال
- (٨) ل : برأى
- (٩) ل : وروى
- (١٠) س : مجج

كان على أبيك دين، أكنت تقضينه؟» قالت: «نعم». قال: «فدين الله أحق أن يقضى». وخبر معاذ، وإن قيل إنه مرسل، رواه جماعة من أهل حمص المذكورون^(١) عن معاذ؛ وقد تلقى بالقبول. لأن الناس فيه فريقان: أحدهما يحتج^(٢) به، والآخر يتأوله^(٣). ووجه الاستدلال به: أن النبي صلى الله عليه صوبه في قوله / «أجتهد رأيي»، عند^(٤) الانتقال من الكتاب والسنة. فعلمنا أن قوله «أجتهد رأيي» لم ينصرف إلى الحكم بالكتاب والسنة.

- فان قيل: إنما عني معاذ أن يجتهد رأيه في الاستدلال بخفي النصوص من الكتاب والسنة! قيل: قول النبي عليه السلام «فان لم تجد» مطلق في نفى وجدان نص جلي وخفي في الكتاب والسنة. على أن من استدل بالنصوص الخفية، لا يقال إنه قد اجتهد رأيه. فان قيل: إنما أراد «أجتهد رأيي في طلب الحكم في الكتاب والسنة»! قيل: الطالب، [لا يقال إنه^(٥)] اجتهد رأيه. وإنما يقال: اجتهد في الطلب. وأيضا فان معاذ لما قال: «أحكم بكتاب الله»، وقال له^(٦) عليه السلام: «فان لم تجد»؟، انصرف إلى نفى الوجدان الذي يجوز معه الانتقال من الكتاب. وكذلك قوله في السنة: «فان لم تجد؟»، يريد^(٧) نفى الوجدان الموسوغ للانتقال من السنة. وذلك لا يكون إلا وقد استوفى الطلب. فان قيل: أفتقطعون على ثبوت خبر معاذ؟ قيل: لا. وما^(٨) استدل به على صحته من احتجاج بعض الأمة به، وتأول بعضها له، لا يدل على أنه متفق على صحته. لأنه لا يمتنع أن تكون الأمة إنما لم ترده لأنها لم تعلم بطلانه. ولما أمكن المخالف تأويله، ولم يعلم [بطلان تأويله^(٩)]، لم يرده.

(١) كذا ص؛ ل: غير المذكورين؛ س في نسخة «مذكورون» وفي نسخة «غير المذكورين»
 (٢) ل: محتج
 (٣) ل: تناول له
 (٤) ل: بعد
 (٥) ص: انه لا يقال
 (٦) ل: له النبي
 (٧) تكرر الكلمة في ل
 (٨) ل: قيل لان ما
 (٩) س: «بطلانه تاوله و»

- كأخبار الفقه . إن قيل : أفصح الاحتجاج بهذه الأخبار ، وإن كانت من أخبار الآحاد؟ قيل : يصح ذلك ، لأن استعمال القياس من الأعمال . فجاز أن يقبل فيه أخبار الآحاد ، ويقطع على وجوبه علينا^(١) لأجل الدليل الدال على وجوب قبول أخبار الآحاد . كما يقطع بذلك على وجوب^(٢) ما تضمنته أخبار الآحاد من^(٣) فروع الشريعة . ولا فرق بين أن نظن أن النبي عليه السلام أمر بالنية في الطهارة ، وبين أن نظن أنه أمر باستعمال ما يفضى إلى وجوب النية في أنه يجب^(٤) . ألا ترى أنه لا فرق بين « أن نخبرنا مخبر بوجود / سبُع في الطريق في لزوم تجنُّبه ، إذا ظننا صدقه » وبين « أن يأمرنا مَنْ ظاهره السداد والنصح سؤال^(٥) رجل عن الطريق ، ويقول لنا : إنه خبير بالطريق في أنه يلزمنا سؤاله إذا خفنا الطريق ، وإذا أخبرنا بشيء وظننا صدقه عملنا بحسبه » ؟
- وأما وجه الاستدلال بقول النبي عليه السلام لعمر : « رأيت لو تضمنتَ بماء » ، فهو أنه شبه قِبلة الصائم من غير إيلاج بمضمضة من غير ازدراد ؛ وأجرى حُكْمَ أحدهما على الآخر . [وهو نفى^(٦)] إفساد الصوم . وهذا قياس . وقوله : « رأيت لو تضمنت » يدل على أنه كان تمهّد أمر القياس . وأنه قد دل عليه الدليل . وكذلك قوله عليه السلام للخثعمية : « رأيت لو كان على أهلك دين » ، وتشبيهه حجّها عنه بذلك ، يدل على تمهّد^(٧) القياس في الشريعة .
- دليل^(٨) آخر : قال الله تعالى^(٩) : « فاعتبروا يا أولي الأبصار » . والاعتبار هو اعتبار الشيء بغيره ، وإجراء حكمه عليه . قال ابن عباس رضی

(١) ل : عملنا

(٢) حذفه ل

(٣) ل : في

(٤) ل : لا يجب

(٥) لس : بسؤال

(٦) ل : وهي في

(٧) ل : تمهيد

(٨) من هنا حذف من نحو ستة أوراق

(٩) القرآن ٥٩ / ٢

الله عنه في الأسنان : « اعتبر حكمها بالأصابع » في أن ديتها متساوية .
 وقال : « اعتبر هذا بهذا » . وقولهم : « إن في هذا عبرة » ، معناه أن فيه
 ما يقتضى حمل غيره عليه . نحو أن يعاجل مَنْ ظلمم بالهلاك ، فيقال :
 « في هذا عبرة » ، أى فيه ما يقتضى حمل غيره عليه . وليس الاعتبار هو
 الانزجار والانعاط . لأن^(١) الانعاط والانزجار غاية الاعتبار . فعلمنا
 تباينهما^(٢) .

إن قيل : لو كان « الاعتبار » ما ذكرتم ، لوُصف^(٣) قائل الفروع
 على الاصول بأنه « معتبر » ، وإن أقدم على المعاصى ولم يعمل لآخرته !
 قيل : لا يوصف بهذا^(٤) ، لأن إطلاق ذلك يفيد أنه معتبر بجميع ما يتبغى
 أن يعتبر به . لأنه يخرج مخرج المدح . لكنه يقال : إنه معتبر الفروع
 بالاصول .

إن^(٥) قيل : لو كان المراد بالآية ما ذكرتم ، لحسن التصريح به . ومعلوم
 أنه لا يحسن / أن نقول : « يُخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين ... »^(٦) ،
 فقيسوا الارز على البُر ! « قيل : إنما لم يحسن ذلك لأنه اقتصر على ما
 لا تعلق له بالكلام ، وعدول عما يتعلق به . ويفارق ذلك أن يأتي بكلام
 يشتمل على ما يتعلق بالكلام المتقدم وعلى ما لا يتعلق به . ألا ترى أن النبي
 عليه السلام لو سئل عن بلغ حصاة في شهر رمضان ، لم يحسن أن يقول :
 « من جامع في رمضان ، فعليه الكفارة » ، إذا^(٧) لم يكن في ذلك إتييه
 على^(٨) [حكم من بلغ حصاة ، ويحسن أن يقول : من أفطر فعليه الكفارة .
 ولو كان^(٩) ذلك دخل فيه لزوم الكفارة لمن بلغ حصاة .

١/١١٧

(١) كذا ص ؛ ل : « لانه يقال : اعتبر لتأخير . وتخط فتعجل »

(٢) ل : تناسبها

(٣) ل : لوجب

(٤) ل : بهذا الاطلاق

(٥) حذفه ل

(٦) وهو من القرآن ٢/٥٩

(٧) كذا ، لعله : إذ

(٨) حذفه ل

(٩) ل : قال

ولمعرض^(١) أن يقول : إن قوله سبحانه^(٢) « فاعتبروا... » ليس بعموم ؛ فلم يُفيد جميع ضروب الاعتبار في كل شيء ؛ كما أن قول القائل : « اقتلوا... » لا يفيد جميع ضروب القتل ، ولا قتل كل إنسان ! واعتضت الدلالة أيضا بأن للمخالف أن يقول : إنا اعتبرنا بالاصول التي وردت فيها النصوص . فكما لا أثبت في الاصول التي لا ينفرد على غيرها الحكم^(٣) إلا بالنص أو البقاء^(٤) على حكم العقل ، كذا^(٥) لا اثبت في غيرها حكما إلا بالنص أو بالبقاء على حكم العقل ! دليل آخر : وهو قوله تعالى^(٦) : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ، فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ... » فظاهر الرد يفيد القياس . ولأنه^(٧) لو أراد بالرد إلى الله الاستدلال بظاهر كتاب الله تعالى ، لكان الكلام متكررا . لأن ذلك مستفاد من قول الله تعالى^(٨) : « وَأَطِيعُوا اللَّهَ... » ، إذ^(٩) ذلك أمر بامثال خطاب الله سبحانه كله . والجواب : ان الرد الى الله يفيد الرجوع إلى ظاهر كتاب الله ، جليه وخفيه . لأنه يقال لمن يستدل به ويعمل بما فيه : إنه يرد أمره الى الله . والغرض بالآية أمر بطاعة الله سبحانه^(١٠) فيما نعلم أنه أمرنا به ، وأمرنا بما لا نعلم أنه أمرنا به^(١١) مما اختلفنا فيه أن نرده إلى كتاب الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه ، بأن نفحص عنه فيهما . حتى إذا علمنا أنه مما أمرنا الله تعالى به ، دخل ذلك فيما قد أوجه علينا في أول الآية من طاعته وطاعة رسوله . [فلا تكرار في ذلك^(١٢)] . ويحتمل أن يكون

ب/١١٧

(١) ل : لقائل

(٢) القرآن ٥٩ / ٢

(٣) تقدم الكلمة في ل

(٤) ل : بالبقاء

(٥) ل : فكذلك

(٦) القرآن ٤ / ٥٩

(٧) ص : ولا انه

(٨) القرآن ٤ / ٥٩

(٩) ل : لأن

(١٠) ص : بطاعة سبحانه ؛ ل : بالطاعة لله سبحانه

(١١) ل : بانه [مع علامة الاضطراب بالهامش]

(١٢) حذفه ل

الله تعالى عني بالخطاب : المعاصرين للنبي صلى الله عليه . لأن خطاب
المواجهة هذا ظاهره . فقال لهم : أطيعوا الله فيما أمركم به ، وأطيعوا الرسول ؛
فإن تنازعتم في شئ لم يظهر فيه^(١) من الله ورسوله أمر ، فردّوه إلى الله
والرسول ، بأن تسألوا عنه الرسول .

• فان قيل : هذا قصر للخطاب على المعاصرين للنبي عليه السلام دون
غيرهم ؛ وذلك تخصيص بغير دلالة ! قيل : ظاهر المواجهة يقتضى الحاضرين .
وأيضا فإنا إن^(٢) تركنا الظاهر من هذا الوجه ، فنحن متمسكون به ، من
حيث جعلناه عاما في أهل الاجتهاد وغيرهم . وأنتم تخصون بالرد^(٣) أهل
الاجتهاد . فكل من تأول الظاهر^(٤) . وأنتم المستدلون .

دليل آخر : قوله تعالى^(٥) : « ... لو ردّوه إلى الرسول وإلى اولى الامر
منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ... » والاستنباط هو القياس . وكذلك
الرد ! ولقائل أن يقول : إن الرد إلى اولى الامر يكون بالاستفتاء^(٦) والاستشارة .
والاستنباط هو إخراج الشئ من كونه باطنا إلى أن يظهر^(٧) . وقد يكون
ذلك بالقياس . وقد يكون بغيره . لأنه يقال لمن استدل على الشئ بخفى
النصوص : « قد استنبط هذا الحكم من هذه النصوص » . على أن هذا
وارد في الأمن والخوف . قال الله تعالى^(٨) : « وإذا جاءهم أمر من الأمن أو
الخوف أذاعوا به ولو ردّوه إلى الرسول ... » الآية .

دليل : قول الله عز وجل^(٩) : « ... إن أنتم إلا بشر مثلنا ... » ولم ينكر
عليهم هذا التشبيه^(١٠) ! ولقائل أن يقول : إن الكلام خرج مخرج التكبير

(١) تأخر الكلمة في ل

(٢) ل : لو

(٣) ل : أنهم يخصون بالرد إلى

(٤) ل : تارك الظاهر

(٥) القرآن ٤ / ٨٣

(٦) ل : كاستفتاء

(٧) ل : إلى ظاهر

(٨) القرآن ٤ / ٨٣

(٩) القرآن ١٤ / ١٠

(١٠) ل : التشبيه

عليهم ، لأنهم أوجبوا ، إذا كانوا بشرا^(١) مثلهم ، أن لا يصدوهم عما كان يعبد آباؤهم . وقد ردّوا عليهم بما حكاه الله عز وجل / من قوله^(٢) : « ... إن نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يُمُنّ على من يشاء من عباده ... » وعلى أن هذا تشبيه في^(٣) غير حكم شرعى ، فهو بخلاف ما نحن فيه .

وكذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه أنه قال لمن ذكر أنه ولد له ابن أسود : « ألك إيل ؟ » فقال : « نعم » . فقال : « أفيها جل^(٤) أورك ؟ » قال : « نعم » . قال : « وأنتى^(٥) ذلك ؟ » قال الرجل : « لعل عرقا نزع » . قال النبي صلى الله عليه عليه : « ولعل عرقا^(٦) نزع » . وذلك أن^(٧) هذا تنبيه على أمانة عقلية في حكم عقلى .

١٠ دليل : عقلت الامّة من قول الله سبحانه^(٨) : « فلا^(٩) تقل لها أف... » المنع من ضربهما . ولم تعقل ذلك إلا قياسا ! ولقائل أن يقول : إن^(١٠) الامّة عقلت ذلك لفظا كما أن قول القائل : « ما لفلان عندى حبة » . يفيد في عرف اللغة أنه ما له عنده قليل ولا كثير ، لا حبة ولا أقل منها . وله أن يقول : إن المنع من ضربهما علم قياسا على المنع من التأفيف [بعلّة أنه أذى^(١١)] .

١٥ وكون « الأذى » علة في ذلك معلوم ، غير مطنون .
دليل : أجمعت الامّة على قياس الزناة على ما عزم في الرجم ! ولقائل أن يقول : بل عقلت الامّة أن حكم الزناة حكم ما عزم من قصد^(١٢) النبي صلى

-
- (١) حذفه ل
(٢) القرآن ١٤ / ١١
(٣) ل : التشبيه من
(٤) حذفه ل
(٥) ل : لم
(٦) ل : لعل هذا عرق
(٧) ل : لان
(٨) القرآن ١٧ / ٢٣
(٩) في جميع المخطوطات : « ولا »
(١٠) ل : أن من الناس من يقول إن
(١١) ل : بعد ان ادى
(١٢) حذفه ص

الله عليه ضرورة . أو أنها عقلت ذلك من قوله عليه السلام : « حكمتي في الواحد حكمتي في (١) الجماعة » . على أن كون (٢) الزنسا بشرط الإحصان علة في الرجم معلوم ، غير مطلقون .

دليل : قد تعبّدنا الله عز وجل بالاستدلال بالأمارات على جهه القبلة ،

إذا اشتبه علينا أمرها ، وأن نصلى إلى الجهة التي ظننا أن القبلة فيها . وهذا تعبّد بالاستدلال بالأمارات وبالعامل بحسبها ! الجواب : ان من المخالفين من لا يجوز الاجتهاد في القبلة ، ويوجب على من اشتبهت عليه القبلة (٣) الصلاة إلى جميع الجهات ؛ فلا يُسلم هذا الموضع . ومنهم من يوجب الاجتهاد في القبلة ؛ وله أن / يقول : « إن الأمارات الدالة على القبلة أمارات (٤) عقلية ،

ب/١١٨

- لا سمعية . ولست أمتنع من كوننا متعبدين بما ذكرتم في القبلة . ولكني أمتنع ١٠ من كوننا متعبدين في الحوادث الشرعية بالاستدلال بالأمارات المظنونة الشرعية ، وبالعامل بحسبها . وليس يلزم إذا تعبّدنا بالأمارات في موضع ، أن نكون متعبدين بها في موضع آخر إلا للجامع يجمع بين الموضوعين » . فان قالوا : إذا جاز التعبد بالأمارات المظنونة [في موضع (٥)] ، جاز التعبد بها في موضع آخر . إذا ما سوّغ أحدهما ، سوّغ (٦) الآخر ، وإن منع من أحدهما مانع ، ١٥ فهو مانع من الآخر ! قيل : هذا يدل على جواز التعبد بالأمارات في الحوادث الشرعية . وليس ذلك مسئلتنا . فان قالوا : إنا تعبّدنا بذلك (٧) في القبلة ؛ لأنه لما لم نعاينها ، لم يبق إلا التعبد فيها بالأمارات . وكذلك مع (٨) فقد النص على الحوادث لا يبقى إلا التعبد بالأمارات ! قيل : لم زعمتم ذلك ؟ وما أنكرتم أنه يبقى من التعبد [في الموضوعين وجوه آخر . منها ان نتعبد ٢٠

(١) ل : على

(٢) ل : يكون

(٣) حذف ل

(٤) ل : هي امارات

(٥) حذف ل

(٦) ل : يسوغ احدهما يسوغ

(٧) تأخر الكلمة في ل

(٨) ل : جميع

فيها بحكم العقل . فيبقى في الحوادث الشرعية^(١) على مقتضى^(٢) العقل . ولا يلزم ، عند اشتباه القبلة ، الصلاة إلى جهة من الجهات . ويمكن أن نتعبد بالصلاة إلى جميع الجهات ، أو إلى أي جهة اخترنا^(٣) . فان قالوا : إنما^(٤) تعبدنا بالاجتهاد في القبلة والعمل بحسبه لفقد العلم بها . فيجب ، إذا فقدنا العلم بحكم الحادثة^(٥) ، أن نكون متعبدين بالاستدلال عليه بالأمارات والعمل بحسبها ! قيل لهم : إن مخالفكم لا يسلم أننا قد فقدنا طريقا إلى العلم بحكم الحادثة . لأنه يجعل الطريق إلى ذلك العقل . فان قالوا : إنما تعبدنا^(٦) بالأمارات في القبلة لفقد معاينتها ، فيجب مثله في حكم الحادثة [عند فقد النص^(٧)] ؛ لأن فقد النص يجرى فقد^(٨) معاينة القبلة ! قيل لهم : أتجعلون فقد معاينة القبلة [عند فقد معاينة القبلة^(٩)] علة مظنونة ، أو معلومة ؟ فان قالوا : / « هي^(١٠) مظنونة » ، قيل لهم : وهل نوزعم إلا في صحة القياس بعلة مظنونة؟! وإن قالوا : « هي معلومة » ، قيل لهم : دلّوا على ذلك . ولا سبيل إليه ، لأنه لا يمتنع أن يكون إنما يجب العمل في الأمارات في القبلة [المصلحة لا يعلمها إلا الله . ألا ترى أنه كان لا يمتنع أن يتعبدنا بالأمارات في القبلة^(١١)] إذا لم نعاينها ، ويتعبدنا بالبقاء على حكم موجب العقل في الفروع التي لا نص فيها . فان قالوا : إنما تعبدنا بالأمارات في القبلة لأن ذلك من قبيل دفع المضار ؛ وهذا موجود في الفروع الشرعية ! قيل : هذا

١/١١٩

-
- (١) حذفه ل
(٢) ل : ما يقتضى
(٣) ل : اخترنا
(٤) ل : لها
(٥) ل : الخلافة
(٦) ل : تعبدنا به
(٧) حذفه ل
(٨) ل : يجرى
(٩) حذفه ص
(١٠) حذفه ل
(١١) حذفه ل

رجوع^(١) إلى دليلنا الأول . ويجب الرجوع فيه إلى أصل عقلي . لأن ما ذكرتموه علة عقلية .

دليل آخر : كل حادثة فلا بد فيها من حكم ، ولا بد من^(٢) أن يكون إليه طريق . وكثير من الحوادث لا نص فيها ، ولا إجماع . وليس بعدهما^(٣)

- إلا القياس . فلو لم يكن القياس حجة ، خلت^(٤) كثير من الحوادث من أن يكون إلى حكمه^(٥) طريق . فان قيل^(٦) : جميع الحوادث ، عليها نصوص تشملها^(٧) إما ظاهرة وإما خفية . وليس يبعد^(٨) ذلك وإن كثرت الحوادث ، إذا كانت النصوص عامة . لأن قول النبي عليه السلام : « فيما سقّت السماء العُشْر » شامل لكل ما سقّته السماء ، [وإن كثر عدده ! قيل : لو كان جميع الحوادث يشملها النصوص ، لما افتقر أهل الظاهر^(٩)] في كثير منها إلى استصحاب الحال . وهذه الدلالة معترضة . لأنه إن^(١٠) أراد المستدل أنه لا بد في كل حادثة من حكم ، أى من قضية إما نفيًا وإما^(١١) إثباتًا ، فصحيح . لكن لا يلزم أن يكون طريق ذلك الشرع . بل قد يجوز أن يكون طريقه الشرع ؛ ويجوز أن يكون طريقه العقل ، فيلزمنا التمسك بحكمه إذا لم ينقلنا عنه نص . وإن أراد بالحكم حكما شرعيا ، فانه يجوز خلو كثير من الحوادث منه .

وقد استدل بهذه الدلالة من وجه آخر . وهو أن السلف رجعوا في أحكام الحوادث إلى الشرع . فعلمنا أن طريقها الشرع ، دون العقل . فاذا لم يكن

(١) حذفه ل

(٢) كذلك

(٣) ل : بعدها

(٤) بياض في ص ، وقال الناسخ « أظنه : نخرج »

(٥) ل : حكمها

(٦) حذفه ل

(٧) كذلك

(٨) ل : يتقيد [غير منقوطة]

(٩) حذفه ل

(١٠) كذلك

(١١) ل : نفيًا او

فيها نص ولا إجماع ، فطريقها إذناً^(١) القياس . ولقائل أن يقول : إن أردتم بهذا الكلام المسائل التي دارت بين الصحابة ، / وبيئتم^(٢) أنهم لم يستدلوا فيها بالعقل ، ولا بالكتاب والسنة ؛ وأنه ليس بعد ذلك إلا أنهم استدلوا عليها بالقياس ، فهذا استدلال بإجماع السلف . وقد تقدم . وإن أردتم أن السلف لما طلبوا حكم بعض المسائل من الشرع ، وجب أن نطلب حكم جميع الحوادث^(٣) من الشرع فقط^(٤) ! قيل لكم : ولم يجب ذلك ؟ أو لستم - وغيركم من مخالفكم - تستدلون في كثير من المسائل بالبقاء على حكم العقل ؟ فان قلت : لو لم يكن القياس صحيحاً ، لعدلوا ، في الحوادث الحادثة فيما^(٥) بينهم التي لا نص^(٦) فيها ، إلى حكم العقل . فلما لم يفعلوا ذلك ، علمنا أنهم عدلوا إلى القياس ! قيل لكم^(٧) : هذا رجوع إلى استدلالكم الأول . [وهو قولكم^(٨) :] إنما حكموا في المسائل بأحكام ، لا وجه لما حكموا به إلا القياس .

واحتج المخالف بأشياء . ﴿منها﴾ قوله تعالى^(٩) : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ... » وبقوله^(١٠) : « وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ » ، وبقوله^(١١) : « وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ... » ، وبقوله^(١٢) : « وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ ... » - قالوا : والحكم بالقياس تقدم بين يدي الله ورسوله ، لأنه حكمٌ بغير قولها وقول على الله بما لا نعلم ، ووصف الشيء بأنه حلال وحرام ، ولا نأمن كونه كذباً -

-
- (١) ل : اذا هو
 - (٢) ل : هم
 - (٣) ل : المسائل
 - (٤) حذف ل
 - (٥) حذف ل
 - (٦) ل : حكم
 - (٧) ل : لهم
 - (٨) حذف ل
 - (٩) القرآن ٤٩ / ١
 - (١٠) القرآن ٢ / ١٦٩ ، ٧ / ٣٣
 - (١١) القرآن ١٧ / ٣٦
 - (١٢) القرآن ١٦ / ١١٦

- وبقوله^(١) : « وأن احكم بينهم بما أنزل الله ... » ، وبقوله^(٢) : « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ... » ، وبقوله^(٣) : « فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ... » ، وبقوله^(٤) : « تبياناً لكل شيء ... » ، وبقوله^(٥) : « ما فرطنا في الكتاب من شيء ... » ، وبقوله^(٦) : « أولم يكفهم أننا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ... » الجواب : يقال لهم : لم زعمتم أن الحكم بالقياس هذا سبيله ؟ وما أنكرتم أننا لا نكون بالحكم به متعبدين بين يدي الله ورسوله . إذ كنا حاكمين بما أمرنا الله أن نحكم به ، ولم نقف ما ليس لنا به علم ، ولم نقل على الله ما لا نعلم ، ولا واصفين بالكذب لأن الدلالة القاطعة / على صحة القياس قد أممتنا^(٧) من كل ذلك ، وأوجبت أن الحكم به حكم بما أنزل عز وجل ، ورد إلى الله^(٨) والرسول ، وأنه مما بينه الله عز وجل في كتابه . لأنه دل على صحة القياس . ومعلوم أن المراد بقوله^(٩) : « تبياناً لكل شيء » إما على جملة أو على تفصيل^(١٠) . لأنه ليس فيه بيان لكل شيء على التفصيل . ألا ترى أن كثيراً منه^(١١) مبين بسنته عليه السلام . ﴿ومنها﴾ ما احتج به النظام من أن الله عز وجل قد دل بوضع الشريعة على أنه منعنا من القياس . لأنه فرق^(١٢) بين المتفقين ، وجمع بين المفرقين ، فأباح النظر إلى شعر الأمة الحسناء ، وحظر النظر إلى شعر الحرة وإن كانت شوهاء ، وأوجب الغسل من المني دون البول ، وأوجب على الطاهر من الحيض

١/١٢٠

-
- (١) القرآن ٤٩/٥
 (٢) القرآن ١٥/٤٢
 (٣) القرآن ٥٩/٤
 (٤) القرآن ٨٩/١٦
 (٥) القرآن ٣٨/٦
 (٦) القرآن ٥١/٢٩
 (٧) ل : امنا
 (٨) ل : كتاب الله
 (٩) القرآن ٨٩/١٦
 (١٠) ل : الجملة او على التفصيل
 (١١) ل : منها
 (١٢) ل : لا فرق

قضاء الصيام^(١) دون الصلاة . وأجاب قاضي القضاة رحمه الله [عن ذلك^(٢)] بأشياء : منها أن القياس يقتضى الجمع بين الشيتين في الحكم واختلافها فيه إذا اشتركا أو اختلفا في علته ، لا في الصورة . ولم يبين النظام أن شعر الحرة والأمة قد اشتركا في علة التحريم أو الإباحة ، حتى يكون ورود الشرع بالتفرقة بينهما ورودا بما يمنع من^(٣) القياس ! وللنظام أن يقول : « غرضي بما ذكرته الإبانة عن أن الشريعة قد شهدت بإبطال أماراتكم . لأن الشريعة لو حظرت النظر إلى شعر الحرة ولم تذكر الأمة ، لقلتم : إنما حظرت^(٤) ذلك خوف الفتنة . وذلك قائم في شعر الأمة الحسناء . فيحرم النظر إليه . ولكان ذلك من أقوى ما تذكرونه من أماراتكم في القياس . فاذا شهدت الشريعة بإبطاله ، فقد صح قولي : إن وضعها يمنع من القياس » . ومنها : أن ذلك لو منع من القياس الشرعي ، لمنع من القياس العقلي . لأن الأحكام العقلية قد تختلف فيها الأشياء [المتفقة ، وتشترك فيها الأشياء^(٥)] المتباينة ! وللنظام أن يقول : « الأحكام^(٦) العقلية لا تشترك فيها / الأشياء المتباينة^(٧) في علل تلك الأحكام ، ولا تفرق فيها الأشياء المتفقة في عللها . و[أنا قد أريتكم^(٨)] أشياء متفقة في أمثال عللكم وأماراتكم ، وهي متباينة^(٩) في أحكام تلك الامارات^(١٠) . فكان في ذلك بطلان قولكم^(١١) . ولم توجدوني^(١٢) مثله في العقليات » . ومنها : أن قال : أكثر ما يقتضيه وضع الشريعة أن تختلف أحكام الأشياء ، فيكون القياس عليها يُثبت أحكاما متضادة في الفروع وليس ذلك يمنع عندنا إذا

ب/١٢٠

(١) ل : الصوم

(٢) حذفه ل

(٣) ل : بما منع

(٤) ل : لعلم

(٥) حذفه ل

(٦) ل : ان الاحكام

(٧) ل : المتباينة

(٨) ل : انما قد اريتكم

(٩) ل : متباينة

(١٠) ل : الافعال

(١١) حذفه ل

(١٢) ل : توجدوني

- كان المكلف مخيراً فيها ! وللنظام أن يقول : « ما التزمتموه^(١) » خارج عما رُمته . لأن الذي رُمته هو ورود الشريعة بما يخالف مقياسكم في التسوية والتفرقة^(٢) ، ليصح أن وضعها يمنع من القياس . وليس غرضي أن أبين أن القياس يقتضي أحكاما متضادة في الفرع ، فتجيبوني^(٣) بالترام ذلك . « ونحن نجيب النظام ، فنقول : إنه [أرانا مثل أمارتنا فقد نفت الشريعة^(٤)] أحكامها . وذلك إنما^(٥) يمنع من كونها أدلة ، ولا نمنع من كونها أمانة . لأنه ليس من^(٦) شرط الأمانة أن تدل هي وأمثالها على حكمها على كل حال . بل قد تتخرم^(٧) دلالتها ولا تخرج من كونها أمانة^(٨) . ألا ترى أن الغيم الرطب أمانة في الشتاء على المطر ؟ وليس ينقض^(٩) كونه أمانة على ذلك وجودنا غيما أربط من [ذلك في صميم^(١٠)] الشتاء ، ولا يكون المطر^(١١) . وأمثال ذلك كثير . وكذلك لا تخرج [أمارتنا من كونها أمارات بوجه^(١٢)] ، لوجودنا أمثالها وأحكامها متخلفة عنها . فان قال : قد وجدت الأكثر من أمثال أماراتكم^(١٣) لا يتعلق بها في الشريعة حكم ؛ فخرجت بذلك عن أن تكون أمارات . إذ الأكثر من الأمارات يتعلق بها الأحكام ! قيل له : « بين ذلك . » ولا سبيل له^(١٤) إلى بيانه . ﴿ومأ﴾ احتج به المخالف ، قولهم^(١٥) : لو كان الله عز وجل ورسوله قد تعبدنا بالقياس ، لكان القائسون مطيعين

-
- (١) ل : الزتموه
(٢) ل : الفرقة
(٣) ل : ليصح فتجيبون
(٤) ل : أنا نا امثال امارتنا الشريعة فقد نفت
(٥) ل : ان
(٦) ل : في
(٧) ل : تتجه [غير منقوط]
(٨) ل : دلالة
(٩) ل : منه في عيم
(١٠) ل : عنده المطر
(١١) ل : امارتنا من كونها امارتنا
(١٢) حذفه ل
(١٣) ل : لك
(١٤) حذفه ل

١/١٢١

للنبي عليه السلام . وفي / ذلك كونه عالما بهم وبما يؤدبهم^(١) اجتهادهم إليه !
وأجاب قاضي القضاة رحمه الله عن ذلك بأنه لا يمتنع أن يكون الله عز وجل قد
أعلم نبيته عليه السلام بالقائسين مفصلا^(٢) ، وأراد القياس منهم ، وكانوا مطيعين له ؛
ولا يمتنع أن يكون [قد أراد في الجملة من المجتهدين^(٣)] أن يجتهدوا الاجتهاد
الصحيح ، ويفعلوا^(٤) بحسبه . وكل من فعل ذلك ، يكون مطيعا للنبي عليه
السلام . فان قيل : فتى أراد الله عز وجل حكم^(٥) الفروع من المكلف ؟
قيل : ذكر قاضي القضاة في «الشرح» أن من يقول : «إن الحق في واحد» ،
وعليه دليل ، يقول : إن^(٦) الله عز وجل أراد حكم الفرع بنصب الدلالة
على ذلك . ومن يقول «كل^(٧) مجتهد مصيب» ، منهم من يقول : أراد
أحكام الفروع عند نصب الأمارات ؛ ومنهم من يقول : أرادها عند نصب
الدلالة على العمل بالقياس — وقد اختاره^(٨) قاضي القضاة في «العمد» ،
وقال : «ومنهم من يقول : أراد ذلك عند النص الدال على حكم الأصل» .
وقد اختاره^(٩) في «الشرح» وفي «كتاب النهاية» — ومنهم من يقول : أراد
بعض الأحكام [بالنصوص . ويقف على الباقي ، ولا يلدرى بماذا اريد .
وأبطل في «الشرح» أن تكون الأحكام مرادة^(١٠)] بدليل القياس ؛ لأن
دليل القياس مجمل . وأوجب أن تكون مرادة^(١١) بالنص الدال على حكم
الأصل . قال : لأن عند القياس نقول^(١٢) : لا يخلو مراده بتحريم الربا إما

-
- (١) ل : يودي
 - (٢) حذفه ل
 - (٣) ل : اراد في المجتهدين
 - (٤) ل : يفعلون
 - (٥) حذفه ل
 - (٦) حذفه ل
 - (٧) ل : ان كل
 - (٨) ل : ايجازه
 - (٩) ل : اختار
 - (١٠) حذفه ل
 - (١١) ل : مرادا
 - (١٢) حذفه ل

أن يكون نفس العين^(١) ، أو بعض صفاتها . ثم نتوصل بالأمارات إلى إثبات المعنى . ولقائل أن يقول : لا أقسم هذه القسمة . لأنني قد علمت أنه ما أريد بتحريم [التفاضل في الأشياء^(٢)] الستة إلا ما اقتضاه اللفظ ، دون غيره . وإنما أعرف حكم الفرع لاختصاصه بما ظننت أنه علة الحكم مع قيام الدلالة على العمل بالقياس . والأولى أن يقال : إن الله عز وجل إنما أراد الحكم عند نصب^(٣) الدلالة على صحة القياس مع نصب الأمانة الدالة على علة الحكم ووجودها في الفرع . لأنه [لا بد من مجموع ذلك في العلم^(٤)] لحكم الفرع . وليس بعض ذلك مرتبا على بعض ، بل لمجموعة تشافه^(٥) الحكم . ومعنى ذلك أنه فعل كل واحد من ذلك لأجل الحكم . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن التعبد بالقياس ، وإن جاز فان مقايستكم لم يرد التعبد بها . لأنه ما من فرع إلا ويشبه أصليين متضادّي الحكم . وذلك يقتضى ثبوتها فيه . وذلك محال . فعلمنا أن الله سبحانه لم يتعبدنا بذلك ! الجواب : يقال لهم : لم قلت : « إن كل فرع يشبه أصليين^(٦) متضادّي الحكم » ؟ ثم لو كان الأمر كذلك ، لم يؤد^(٧) إلى محال . لأن من لا يجوز الحكم في الفرع بالتخير ، يقول : إن الله سبحانه قد جعل لنا طريقا إلى قوةٍ شبهه بأحد الأصلين . فينبغي أن يراجع المجتهد النظر حتى يظفر بذلك . ومن يجوز الحكم بالتخير ، يقول : يجوز ان يعتدل الشبهان عند المجتهد ، فيكون مخيرا [بين إلحاقه بأى الأصلين شاء^(٨)] فلا ينافي في^(٩) ذلك . والقول في ذلك كالقول في أخبار الآحاد المتعارضة . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن القياس ، وإن جاز التعبد به ، موقوف^(١٠) على ثبوت الحاجة إليه . وتناول

١٢١/ب

- (١) ل : المعنى
- (٢) حذفه ل
- (٣) ل : ثبت [غير منقوط]
- (٤) ل : يذهب مجموع ذلك
- (٥) ل : بمنافه [غير منقوطة]
- (٦) ل : فانه اصلين
- (٧) ل : يرد
- (٨) ل : بأى الاصلين شاء الحقه
- (٩) حذفه ل
- (١٠) ل : فان ثبوت التعبد موقوف

النصوص الخاصة والعامة للحوادث كلها يرفع^(١) الحاجة إليه . فإذا لسنا متعبدين به ! الجواب : ان قولهم « إن النصوص متناولة لجميع الحوادث » دعوى . ولو كانت النصوص متناولة لجميع الحوادث لتناولت الحوادث التي اختلف الصحابة فيها ، وكانوا يحتجون بها . ولما لم يحتجوا بها ، علمنا أنه لم يكن فيها نصوص . [ولو تناولت النصوص جميع الحوادث^(٢)] ، لما افتقر نفاة القياس إلى^(٣) الاستدلال بالبقاء^(٤) على حكم العقل في كثير من الحوادث . ﴿ومنها﴾ أن يزيدوا في هذه الدلالة فيقولوا : تناول خاص النصوص و^(٥)عامتها أو دليل العقل لكل حادثة تُغنى عن القياس فيها ، فلم نكن متعبدين به . إذ^(٦) التعبّد به موقوف على الحاجة^(٧) . ولسنا محتاجين إليه مع هذه الامور ! الجواب : ان تناول النصوص^(٨) للحادثة لا يمنع من قياسها على غيرها إذا / كان حكم القياس هو حكم النص . لأنه^(٩) إن تناولها خبر واحد ، كان عليها أمارتان : خبر واحد وقياس . وإن تناولها خبر متواتر ، قسناها على غيرها . لأنه^(١٠) لو لم يكن الخبر المتواتر ، لدلّ القياس على حكمها . وإن تناول الحادثة عموم ، جاز إثبات حكم العموم فيها بقياسها^(١١) على غيرها ، وجاز إخراجها من العموم بقياسها أيضا على غيرها . فتناول النصوص للحادثة لا يقتضى كوننا غير متعبدين فيها بالقياس . وأما تناول العقل للحادثة ، فانه إنما يقتضى إثبات حكمه فيها ، ويغنى^(١٢) عما سواه ما لم ينقل عنه دليل شرعى . فعليهم أن يبينوا أن القياس ليس بدليل شرعى ،

١/١٢٢

- (١) ل : يدفع
- (٢) حذف ل
- (٣) حذف ل
- (٤) ل : بالفا [غير منقوط]
- (٥) ل : أو
- (٦) ل : إذا
- (٧) ل : الحاجة إليه
- (٨) ل : النص
- (٩) ل : لا بد
- (١٠) ل : لنعلم انه
- (١١) ل : بقياسنا
- (١٢) ل : يغير [غير منقوط]

- حتى يمتنع أن ينقلنا عن حكم العقل . هذا إذا كان القياس غير مطابق لحكم العقل . فان كان مطابقا له ، فما المانع من أن يدل هو على الحادثة مع العقل ؟ كما يدل العقل على الحادثة مع خبر واحد . ﴿ومنها﴾ قولهم ^(١) : لو نص الله عز وجل على علة ^(٢) حكم الحادثة ، ما جاز أن نقيس عليها غيرها بتلك العلة . فأحرى أن لا يجوز أن نقيس على ما لم ينص على علته . وإذا لم يجوز لنا القياس ، ثبت أن الله عز وجل ما تعبدنا به ! واستدلوا على ^(٣) أن القياس ، على ما نص على علته ^(٤) ، لا يجوز بأن الإنسان لو قال لوكيله : « أعتق زيدا عبدي ^(٥) » لأنه أسود . ما جاز أن يعتق كل عبد له أسود ! الجواب : يقال لهم : أمتنعون القياس على ما نص على علة ^(٦) حكمه ، وإن تعبدنا بالقياس ، أو ^(٧) إن لم نتعبد بالقياس ؟ فان قالوا بالأول ، كانوا قد منعوا من فعل ما تعبد الله عز وجل به ؛ لأن الله عز وجل إذا تعبدنا بالقياس ، فأولى المقاييس ما نص على علته . [وإن قالوا بالثاني ، قيل لهم : من الناس من يقول : لا يجوز القياس على ما نص على علته ^(٨)] إلا بعد أن نتعبد ^(٩) بالقياس . ولا يكفي النص على علة ^(١٠) الحكم في إباحة القياس ، ويحوج ^(١١) إلى ذلك مع النص على العلة ومع فقد النص عليها ، ويسوى بين الموضعين . ١٥ ومن الناس / من يقول : يكفي النص على العلة في جواز القياس بها ، لما سذكروه في باب يأتي . ولا بد من تعبد بالقياس إذا لم ينص على العلة . وإن اختلفوا فمنهم من يقول : إن التعبد بذلك يثبت عقلا وشرعا . ومنهم من يقول :

ب/١٢٢

-
- (١) حذفه ل
 (٢) كذلك
 (٣) كذلك
 (٤) ل : علة حكمه
 (٥) ل : عبدي زيدا
 (٦) حذفه ل
 (٧) ل : و
 (٨) حذفه ل
 (٩) ل : يتعبدنا
 (١٠) حذفه ل
 (١١) ل : خرج

يثبت شرعا فقط . فما بنى عليه المستدل^(١) دليله ، من « أن القياس على ما نص على علة لا يجوز » ، [لا يسلمه^(٢)] هؤلاء . وما احتج به من العتق ، سيحجى الكلام فيه في باب مفرد ان شاء الله تعالى^(٣) .

بَاب

في النص على علة الحكم هل هو تبعي بالقياس بها ، أو^(٤) لا بد من تبعي زائد [على النص على العلة^(٥)] ؟

اختلف الناس في ذلك .. فقال الجعفران^(٦) وبتخص أهل الظاهر : « ليس النص على العلة تبعي بالقياس بها » . وقال أبو اسحاق النظام^(٧) ، وهو ظاهر مذهب الفقهاء ، وقول بعض أهل الظاهر^(٨) : « إن النص عليها يكفي في التبعي بالقياس بها » . والشيخ أبو هاشم رحمه الله أوجب القياس بها ؛ ولم يذكر ورود التبعي بالقياس . وقال الشيخ أبو عبد الله رحمه الله : « إن كانت العلة المنصوصة علة^(٩) في التحريم ، كان النص عليها تبعي بالقياس بها^(١٠) . وإن كانت علة في إيجاب الفعل ، أو كونه ندبا ، لم يكن النص عليها تبعي بالقياس بها » .

واحتج المانعون من القياس بها من غير هذا التفصيل ، فقالوا : إن العلة^(١١) الشرعية إما أن تكون وجه المصلحة ، وإما أن تكون أمانة . فان كانت

(١) ل : المسترك [غير منقوط]

(٢) ل : لانه يشا به

(٣) إلى هنا حذف س . والمراد بالباب المفرد هو الباب التالي

(٤) ل : أم

(٥) حذفه لس

(٦) هما جعفر بن حرب ، وجعفر بن مبشر الثقفي

(٧) زاد بعده ل : يصح

(٨) ل : النظر

(٩) ل : عليه

(١٠) حذفه ل

(١١) س : العلة

- وجه المصلحة ، وجب أن يوقع المكلفُ الفعلَ لأجلها . وليس يجب ، إذا فعل الإنسان فعلا لغرض من الأغراض ووجه من الوجوه، أن يفعل ما سواه^(١) في ذلك الغرض . لأن من أكل رمانة لأنها حامضة ، لا يجب [أن يأكل^(٢)] كل رمانة حامضة . ومن تصدق على فقير بدرهم لأنه فقير ، لا يجب أن يتصدق على كل فقير . فلو أوجب الله علينا أكل السكر لأنه حلو ، وكانت حلاوته داعية إلى أكله ، لم يجب أن تدعوه^(٣) حلاوة العسل إلى أكله ؛ / فلم يجب علينا أكله وأكل كل حلو . وإن كانت العلة أمانة ، فمعنى ذلك هو أن وجه المصلحة يقارنها ، ولا ينفك منها ، فاذا ثبت بها ذكرنا أن وجه المصلحة لا تتبعها المصلحة^(٤) في كل موضع ، فكذلك ما لا ينفك^(٥) من وجه المصلحة . فعلى هذا الوجه ذكر قاضي القضاة رحمه الله هذا الدليل .
 ١٠ والجواب : ان السكر لو وجب أكله لأنه حلو ، وقلنا : إن حلاوته وجه المصلحة والوجوب ، لم^(٦) يلزم أن يأكل المكلف السكر لأنه حلو ، فيوقع الفعل لهذا الوجه . بل يكفي أن يأكله لأنه واجب . وليس من^(٧) شرط كون حلاوة السكر وجه المصلحة أن يكون [داعية إلى أكل السكر ، بل من شرط كونها وجه المصلحة أن يكون^(٨)] أكل السكر يدعو لأجلها إلى فعل واجب آخر ، أو^(٩) يصرف عن قبيح . وهذا القدر كاف في كون الحلاوة [وجه المصلحة^(١٠)] . ولو لزم المكلف أكل السكر لأنه حلو ، لم يسقط عنه وجوب أكل كل حلو من حيث أمكنه أن يأكل السكر [من حيث أنه^(١١)] حلو ؛ ولا يأكل ما سواه في الحلاوة ، على ما ذكره المستدل في الرمانة . لأن وجوب

١/١٢٣

(١) س : سواء

(٢) ل : اكل

(٣) لس : تدعو [لله : تدعونا]

(٤) لس : المصلحة والوجوب

(٥) ل : ما ينفك

(٦) لس : فليس

(٧) ص : ومن

(٨) حذفه ص ؛ زاده لس

(٩) ل : و

(١٠) حذفه ل

(١١) لس : لانه

الواجب لا يقف على كونه لا بد من وقوعه من المكلف . بل من شرط وجوبه إمكان وقوعه وإمكان تركه .

ويمكن أصحاب هذه المقالة أن يحتجوا بهذه الدلالة على^(١) وجه آخر ،

فيقولوا : إن^(٢) علة الشرعيات هي^(٣) وجوه المصالح . والمصلحة إما أن

تكون داعية إلى فعل واجب ومسهلة له ، أو صارفة عن قبيح ، أو^(٤) داعية

إلى تركه ومسهلة له . وما دعا إلى فعل وسهله ، لا يجب أن يكون هو ولا

مثله داعيا إلى جنس^(٥) ذلك الفعل ، ولا مسهلا له . وما يصرف عن الفعل

يجب ان يصرف هو ومثله عن جنس ذلك^(٦) الفعل . ألا ترى أن من أكل

رمانة لأنها حامضة ، فان حموضتها قد دعت^(٧) إلى أكلها وسهلت^(٨) عليه ؛

ولا يجب أن يأكل غيرها من الرمان ؟ ومن لم يأكل رمانة لأنها حامضة ،

/ فان حموضتها قد صرفته^(٩) عن أكلها وسهلت^(١٠) عليه الإخلال بأكلها^(١١) .

ب/١٢٣

ويلزم أن لا يأكل كل رمانة حامضة . فاذا ثبت ذلك ، فلو نص الله عز

وجل على أن علة وجوب أكل السكر كونه حلوا ، يجوزنا^(١٢) أن تكون حلاوته

لطفًا وداعيا إلى الإخلال بالكذب ؛ فيلزم^(١٣) ان تكون حلاوة العسل إذا

أكله الإنسان داعيا^(١٤) له إلى الإخلال بالكذب . وجوزنا أن تكون حلاوته

داعية^(١٥) إلى فعل واجب ، كردّ الوديعة ، ومسهلا^(١٦) له . كما أن حموضة

(١) لس : من

(٢) ل : لو ان

(٣) ل : هو

(٤) ل : و

(٥) لس : حسن

(٦) تكرر الكلمة في ص

(٧) س : دعت

(٨) ل : سهلت

(٩) ل : صرفه

(١٠) س : فاكلها

(١١) لس : جوزنا

(١٢) ل : مثله و

(١٣) كذا بالتذكير في جميع الاصول

(١٤) ل : داعيا

(١٥) كذا بالتذكير في جميع الاصول

- الرمانة داعية إلى أكلها . ولا يلزم أن تدعو [حلاوة العسل إلى ردّ الودائع كما لم يلزم أن تدعو^(١)] حموضة رمانة اخرى ، أو حموضة الخلل ، إلى أكله .
 وإذا جوزنا كلا الأمرين ، لم يجوز لنا إيجاب^(٢) أكل العسل لتجويزنا أن تكون حلاوة السكر وجه مصلحة في فعل واجب . فلا يجب أن تكون حلاوة العسل بمثله . بل^(٣) يلزمنا أن نقطع على أن حلاوة السكر ليس بوجه مصلحة في الترك . لأنها لو كانت كذلك ، لأخبرنا الله عز وجل بذلك ، أو لتعبّدنا بالقياس ! والجواب : ان من يفعل الفعل لداعٍ ومسهّل ، فانه يفعل ما ساواه في ذلك الداعي ، إلا أن يقابل^(٤) ذلك الداعي صارف أو يؤدي إلى ما لانهاية له . وآكل الرمانة ، إنما لم يأكل رمانة اخرى ، لأن شهوته للحموضة قد زالت أو تناقصت ، فلم يحصل داعية^(٥) إلى أكل رمانة اخرى ؛ أو لم يحصل على حد ما حصل إلى الاولى . وإذا نص الله سبحانه على أن علة أكل السكر كونه حلوا ، فالظاهر أن حلاوته^(٥) هي^(٦) وجه المصلحة من غير شرط . فلم يجوز حصول^(٧) الحلاوة إلا وهي داعية إلى ما دعت إليه حلاوة السكر . واحتجوا بأن الإنسان لو قال : « أعتقت عبدي زيدا لأنه أسود » ، لم يعتقد السامعون أنه قد أعتق كل عبده السود^(٨) . ولو قال لوكيله : « أعتق^{١٥} عبدي / زيدا ، لأنه أسود » ، لم يجوز^(٩) للوكيل عتق كل^(١٠) عبده السود ! الجواب : ان الإنسان إذا قال : « أعتقت عبدي زيدا لأنه أسود » فان كل عاقل يناقضه^(١١) إذا لم يعتق غيره من عبده^(١٢) السود ، إلا أن يكون

١/١٢٤

-
- (١) زاده لس
 (٢) ل : اثبات
 (٣) حذفه ل
 (٤) ل : يقبل
 (٥) ص : وحلاوته
 (٦) ل : هو
 (٧) ل : الى حصوله
 (٨) حذفه ل
 (٩) ل : يكن
 (١٠) حذفه ل
 (١١) ل : يتلصقه [غير منقوط]
 (١٢) ل : العبيد

قد عُرف من قصده أنه أعتقه لأنه أسود مع شرط آخر لا يوجد في غيره .
 وإذا قال لوكيله : « أعتق زيدا عبدي ، لأنه أسود » ، قال له العقلاء :
 « فعندك الآخر^(١) أسود » فلم خصصت هذا بالعتق ؟ [وإنما لم يجز^(٢)]
 للوكيل الإقدام على عتق^(٣) عبده ، لأن الشرع منع من ذلك ، إلا بصريح
 القول . و^(٤) لأن المؤكّل^(٥) لما جازت^(٦) عليه البدوات والمناقضات ، لم يجز^(٧)
 من جهة العقل^(٨) الإقدام على إتلاف ماله إلا بصريح القول . ألا ترى
 أن المؤكّل لو أمر وكيله بالقياس ، لم يكن للوكيل عتق كل عبيده السود ؟
 ولهذا ثبت القياس فيما عدا الإتلاف . لأن الإنسان لو قال لعبده : « لا تدخل
 دار فلان ، لأنه عدوي » فدخل دار غيره من أعدائه ، لأمه العقلاء . ولو
 قال : « أوجبت ... » أو « أبحث لك دخول دار فلان ، لأنه صديقي » ،
 كان له دخول دار غيره من أصدقائه . ولو لأمه لأثم على ذلك ، لعنقه^(٩)
 العقلاء .

وذكر قاضي القضاة أن الشيخ أبا عبدالله رحمهما^(١٠) الله احتج لمذهبه
 بأن مَنْ فعلَ فعلاً لغرض من الأغراض ، فإنه لا يجب أن يفعل ما ساواه
 في ذلك الغرض . [ومن ترك فعلاً لغرض ، فإنه يترك ما ساواه في ذلك
 الغرض^(١١)] . فإذا حرّم الله تعالى الخمر لشدها^(١٢) ، فإن الشدة تكون وجه
 المصلحة . ولا يكون كذلك إلا إذا يترك الفعل . وإذا كانت وجهها في
 الترك : وجب أن يشيع في تحريم كل شدة^(١٣) . فإذا وجب أكل السكر لأنه

- (١) ل : غلام
- (٢) ل : وقتلنا لم يكن
- (٣) لس : عتق كل
- (٤) لس : أو
- (٥) ل : الوكيل
- (٦) ل : حضرت
- (٧) ل : يكن
- (٨) حذفه ل
- (٩) ل : عنقه
- (١٠) مرجع النصير إلى قاضي القضاة وأبي عبد الله كليهما
- (١١) حذفه س
- (١٢) لس : للشدة
- (١٣) لس : شديد

- حلو ، لم يجب أن يشيع في كل حلو ! والجواب : يقال : إن أردتَ أن الشدة وجه لها بترك شرب الخمر ، فقد بينا بطلان ذلك . إن أردتَ أنها لاختصاص الخمر بها يقتضى / ترك شربها انصرافاً^(١) عن^(٢) قبيح آخر ، فمن أين ذلك ؟ وما ينكر [أنه يجوز ذلك . ويجوز أن يكون تارك شربها يفعل واجبا ؛ ولو شربها ، أخلّ به . وما ينكر^(٣)] لو أوجب الله تعالى علينا أكل السكر لأنه حلو ، أن يكون أكله بصرف عن قبيح ، ولا يدعو إلى واجب . فلا ينبغي أن يفرق بين الموضعين ، بل ينبغي أن يجوز في كل واحد منهما أن يكون داعيا إلى الترك ، وداعيا إلى الفعل . على أن قوله : « إن وجه المصلحة ، لها يُفعل الفعل^(٤) » ، إن أراد به : « لها يُفعل الملطوف^(٥) فيه » — على معنى أن المكلف يفعل الملطوف^(٥) فيه لأجل اللطف — فهو صحيح . وإن أراد : « أن^(٦) وجه المصلحة هو غرضه ومقصوده بفعل الملطوف^(٧) فيه » — كما يقول : خرجت من الدار^(٨) لاسلم على زيد — فباطل . لأن اللطف متقدم . فلا يجوز أن يكون هو غرض المكلف . ألا ترى أن الإنسان إذا استغنى ، أو رزقه الله ولدا ، فدعاه ذلك إلى الصلاة ، لا^(٩) يكون غرضه وقصده [بالصلاة^(١٠)] الاستغناء والولد .

وأما أبو إسحاق النظام فله أن يحتج فيقول : لو قال الله عز وجل : « أوجبت^(١١) أكل السكر في كل يوم ، لأنه حلو » ، لكان ذلك تعليلا لوجوبه في كل يوم ، ولكانت الحلاوة فقط وجه المصلحة في وجوبه في كل

-
- | | |
|------|--------------|
| (١) | حذفه س |
| (٢) | لس : ترك |
| (٣) | حذفه ل |
| (٤) | ل : المطلوب |
| (٥) | ل : المطلوب |
| (٦) | حذفه ل |
| (٧) | ل : المطلوب |
| (٨) | ل : البلد |
| (٩) | لس : فانه لا |
| (١٠) | حذفه ص |
| (١١) | ل : اوجب |

في النص على علة الحكم هل هو تعبد بالقياس بها ، أو لا بد من تعبد زائد ٧٥٩

يوم . لأنه قصر التعليل عليها مع اختلاف أحوالنا . ولا يجوز حصول وجه الوجوب ، أو الحسن ، أو القبح ؛ فلا يؤثر . ألا ترى أنه لا يجوز حصول الفعل ظلما ولا يكون قبيحا؟ وأيضا فان [قدرا من الرفق^(١)] لا يجوز أن يصلح الصبي^(٢) وهو على صفة مخصوصة . ولا يصلحه مثله متى كان الصبي^(٣) على تلك الصفة . وإذا ثبت ذلك ، كانت الحلوة مؤثرة في المصلحة في كل موضع . فوجب أكل العسل .

وقد^(٤) احتج لهذه المقالة أيضا بأنه لو لم يجز القياس بالعلة المنصوصة ، لم تكن للنص عليها فائدة ! ولقائل أن يقول : إن الفائدة فيها أن يعلم كونها علة . لأن العلم^(٥) نفسه فائدة .

- ١٠ وقال أيضا : لو لم يُتعبد بالقياس ، / لعلم كل عاقل بتحريم ضرب الوالدين من قول الله تعالى^(٦) : «... فلا^(٧) تقل لها أف...» لما نبه الله تعالى على العلة . فاذا نص^(٨) عليها ، فالقياس بها أولى ! فالجواب : ان كثيرا من الناس يقول : « إن المنع من ضربهما معلوم باللفظ^(٩) ، لا من جهة القياس » . ومن لم يقل إن ذلك معلوم باللفظ ، يقول : « لو^(١٠) لم يتعبد^(١١) الله عز وجل بالقياس . لم أعرف ذلك بالقياس على التأنيف ، لكن أعرفه بالعقل من حيث أن ضربهما كفر نعمة » . وإنما يثبت^(١٢) أن المنع من التأنيف دال على تحريم الضرب ، إذا ثبت أن [العلم بالعلة^(١٣)] يكفي في التعبد

(١) ل : قلد امر الدنو

(٢) ل : الصبر

(٣) ل : الصبر

(٤) من هنا حذف س

(٥) ل : العلة

(٦) القرآن ١٧ / ٢٣

(٧) جميع المخطوطات : ولا

(٨) ل : نطن [غير منقوط]

(٩) ل : من اللفظ

(١٠) حذفه ل

(١١) ل : يتعبدنا

(١٢) ل : ثبت

(١٣) ل : العلة

- بالقياس . [فأما مع^(١)] الشك في ذلك ، [فلا يمكن^(٢)] المنع من ضربهما بالقياس على التأليف^(٣) . فأما إذا نص الله عز وجل على العلة ، وتعبّد^(٤) بالقياس ، فلا شبهة في جواز القياس بها . لأننا قد بينّا أن النص على العلة هو تعبّد بالقياس . فانضمام تعبّد زائد يزيد التعبّد تأكيدا . ولأنه لو لم يجرز القياس بها ، لم يجرز القياس بالمستنبطة . فكان لا يجرز القياس أصلا . وفي ذلك ورود التعبّد بما لا يجرز فعله .

شبهة^(٥)

- إن قيل : إذا أوجب الله تعالى أكل السكر لأنه حلو ، فيجب إذا شاركه العسل في الحلاوة أن يكون قد قام مقامه في وجه المصلحة . وفي ذلك كونها واجبتين على البدل ! والجواب : انّ الفعل إذا وجب على التعيين ١٠ لوجه ، ثم شاركه فيه فعل آخر ، وجب أن يشاركه في الوجوب على التعيين . لأن هذا هو حكم الأصل .

شبهة

- إن^(٦) قالوا : لو قال الرجل^(٧) لو كيّله : « أعتق عبدي زيدا ، لأنه أسود » ، وينبغي أن يقيس ، لم يجرز له أن يعتق جميع عبده السود ! والجواب عن ذلك ما تقدّم من أن الشرع والاحتياط من جهة العقل يمنع من الإلتلاف على المؤكل ، إلا بصريح اللفظ ، لما يجرز عليه / من المناقضات والبدوات^(٨) .

ب/١٢٥

- (١) ل : فامتنع
(٢) ل : يمكن أن نعلم
(٣) إلى هنا حذف س
(٤) ل : تعبّدنا
(٥) من هنا حذف س
(٦) حذفه ل
(٧) ل : المؤكل
(٨) إلى هنا حذف س

بَابُ

في أننا متعبدون بالقياس على الأصل وإن لم ينص لنا على القياس عليه بعينه ، ولا أجمعت الامة على تعليقه ووجوب القياس عليه

حكى عن بشر المريسى المنع^(١) من القياس على الأصل إلا بعد أن تُجمع الامة على تعليقه . وعن قوم أنه يجب أن ينص لنا على وجوب القياس عليه^(٢) . والدليل على أنه لا اعتبار بذلك : أن الصحابة قد قاست على اصول لم يتقدمها إجماع على قياس تلك المسائل عليها . وقد قاس^(٣) كل منهم على غير الأصل الذى قاس^(٤) عليه غيره . ولا نص لهم على القياس على أصل من تلك^(٥) الاصول . لأنه لو نص لهم على ذلك ، لاحتج به بعضهم [على بعض^(٦)] في وجوب القياس على ذلك الأصل . ولأنه إن كان الأصل قد نص على علته ، فقد بينا أن ذلك تعبد بالقياس عليه . وأنه لا يحتاج إلى زيادة تعبد . وبيننا مثل ذلك في العلل المستنبطة ، وقلنا : إن العقل يقتضى القياس بها على الأصل ، كالأمارات العقلية .

بَابُ

في^(٧) النبي عليه السلام هل كان متعبدا بالاجتهاد أم لا ؟

قال أبو على وأبو هاشم رحمهما الله : « إنه لم يكن متعبدا [بالاجتهاد في شيء^(٨)] من الشرعيات . » وحكى عن أبي يوسف رحمه الله : أنه كان

-
- (١) ل : لا يجب المنع
 (٢) حذفه ل
 (٣) ل : قاست
 (٤) ل : قاست
 (٥) ل : ذلك
 (٦) حذفه ل
 (٧) ل ح : في أن
 (٨) ل : بشي

متعبدا بذلك . وجوز الشافعي في « رسالته » : أن يكون في الأحكام الشرعية ما قاله (١) عليه السلام اجتهدا . وجوز قاضي القضاة رحمه الله ذلك ؛ ولم يقطع عليه . واستدل بأن « العقل يجوز أن يتعبده الله بالاجتهاد . وليس في العقل ولا في السمع ما يدل على أنه تعبّد بذلك ، ولا أنه لم يتعبّد به » . وذلك يصح (٢) إذا أفسدنا أدلة القاطعين على أنه تعبّد بذلك ، والقاطعين على أنه لم يتعبّد به .

١/١٢٦

- فما احتج به القائلون بأنه (٣) تُعبّد بالاجتهاد ، قولهم : إن في الاجتهاد مزيد ثواب ؛ فلا يجوز أن يجرمه النبي عليه السلام ! والجواب : / انه ليس يثبت أن ثواب المجتهد في الأمارات أكثر من ثواب المستدل بالأدلة . لأن المشقة موجودة فيها . ولا يعلم التفاضل بينهما فيما يقتضى مزيد الثواب . على أن الواجب أن يكون ثواب النبي عليه السلام أكثر . وليس في كل فعل فعلناه يجب أن يفعل النبي صلى الله عليه مثله [ليستحق مثل ثوابنا (٤)] . على أن هذا يقتضي أن يكون متعبدا بالاجتهاد في جميع ما تعبّدنا بالاجتهاد فيه . ﴿ومنها﴾ أن النبي عليه السلام لما قال في مكة : « لا يختلي خلاها » ، قال العباس : « إلا الإذخر » ، فقال النبي عليه السلام : « إلا الإذخر » . ومعلوم أن الوحي لم ينزل عليه في تلك الحال . ولكنه تنبه (٥) من استثناء العباس على موضع الاجتهاد ! والجواب : انه لا يمتنع أن يكون أراد استثناء الإذخر ، فسبقه العباس إليه . فلا يجب القطع على ما قالوه . ﴿ومنها﴾ أن العمل على القياس معلوم بالعقل . والنبي عليه السلام وغيره في ذلك سواء ! والجواب : ان العقل يوجب [عندنا إذا (٦)] لم يكن في الحادثة نص . وإذا لم يدل الشرع على أن القياس مفسدة ، فما يؤمننا أن يكون استعمال القياس للنبي (٧) عليه السلام

(١) ل : قاله النبي

(٢) س : يتضح

(٣) ل : ما قد

(٤) ل : يستحق الثواب مثلنا

(٥) ل : بينه

(٦) ل : لس : ذلك عندنا

(٧) ل : لس : من النبي

مفسدة ؟ وان مصلحته أن يعمل على النص . فدلّه الله عز وجل^(١) على ذلك ونص له على الأحكام .

واحتج المانعون من كونه متعبدا بالاجتهاد بأشياء . ﴿منها﴾ قول الله عز وجل^(٢) : « وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحى يوحى » . [فأخبر أن ما ينطق به هو^(٣) عن وحى^(٤)] ولا يقال ، لما [يصدر عن اجتهاد^(٥)] ، إنه عن^(٦) وحى . ألا ترى أنه لا يقال إن قول المجتهد منا هو^(٧) عن وحى ! وأجاب قاضى القضاة عن ذلك بأن الآية تنصرف إلى ما ينطق به ، دون ما [يظهر منه^(٨)] فعلا . فمن أين أن كل ما فعله كان وحيا^(٩) ؟ [وأما قوله :

« وما ينطق عن الهوى » ، فلا يمتنع من كونه مجتهدا . لأن الحكم بالاجتهاد ليس هو عن هوى^(١٠) . ﴿ومنها﴾ قولهم^(١١) : إن الأمة اتفقت على أن ما يقوله

ب / ١٢٦

النبي عليه السلام ليس عن اجتهاد ! والجواب / : ان أبا يوسف والشافعى يخالفان فى ذلك . ولا يعلم سبق^(١٢) الإجماع لهما . ﴿ومنها﴾ أنه لو كان فى الأحكام ما صدر عن اجتهاد ، فيجب^(١٣) أن لا يجعل أصلا ، وأن يخالف فيه ، ولا يكفر مخالفه ؛ لأن كل ذلك من حق الاجتهاد ! الجواب : انه ليس ذلك من حق الاجتهاد على الإطلاق . ألا ترى أن الامّة إذا أجمعت عن^(١٤) اجتهاد ، فانه لا يجوز مخالفته ؟ ويجب أن يجعل أصلا . وربما فسق من مخالفه ،

(١) ل : فده الشرع

(٢) القرآن ٥٣ / ٣-٤

(٣) كلمة « هو » فى س فقط

(٤) حذفه ل

(٥) ل : ثبت عن الاجتهاد

(٦) ل : غير

(٧) لس : هو قول

(٨) ل : ينظر فيه

(٩) ل : واجبا

(١٠) حذفه ل

(١١) حذفه ل

(١٢) ل سوى

(١٣) لس : لجاز

(١٤) ل : على

- وإن كان من خالف الاجتهاد الذي لم يجمع^(١) عليه لا يفسق . وإذا جاز أن يفسق إذا قارنه إجماع ، جاز أن يكفر إذا قارنه قول النبي عليه السلام . ﴿ومنها﴾ أن النبي عليه السلام نزل منزلاً^(٢) ، فقبل له : « إن كان ذلك عن وحى ، فالسمع والطاعة . وإن كان إنما هو الرأى^(٣) ، فليس بمنزل مكيدة . فقال : « بل هو الرأى^(٤) » . فدل على أنه يجوز مراجعته في الرأى . ومعلوم أنه لا يجوز مراجعته [في الأحكام^(٥)] . فعلم أنها ليست برأى ! والجواب : إن ذلك إنما يدل على^(٦) مراجعته في الآراء التي ليست من الأحكام ، [كالرأى في الحرب^(٧)] . والأحكام الشرعية خارجة عن ذلك . ﴿ومنها﴾ أنه لو كان متعبداً بالاجتهاد ، لأظهره ! [الجواب : انه لا يمتنع أن يكون من المصلحة إظهاره . ﴿ومنها﴾ أنه لو تعبد بالاجتهاد، لما توقف على الوحى !^(٨)] . الجواب : انه ليس معنى أنه توقف في كل الأحكام على الوحى . فاذا ثبت ذلك ، فكل ما تعبدنا فيه بالاجتهاد والقياس الشرعى ، فيجوز أن يكون النبي عليه السلام تعبد^(٩) به ؛ ويجوز أن يكون قد^(١٠) نُصِب له دليل يخصه . وأما الاجتهاد في أخبار الآحاد ، فيتأتى فينا^(١١) دونه .

-
- (١) ل : يجعل
 (٢) أي في غزوة بدر
 (٣) ل : رأى
 (٤) ل : رأى
 (٥) ل : الشرعية
 (٦) ل : على جواز
 (٧) ل : كالأراء في الحروب
 (٨) حذفه ل
 (٩) ل : قد تعبد
 (١٠) حذفه ل
 (١١) كذا س ؛ ص : فتيا ؛ ل : غير منقوط مع علامة الاضطراب بالهامش

باب

فيمن عاصر النبي صلى الله عليه هل كان متعبدا بالقياس والاجتهاد^(١) أم لا ؟

أما من عاصر النبي عليه السلام ، فذكر قاضي القضاة رحمه الله^(٢) في «الشرح» أن أكثر الزاهيين إلى الاجتهاد قالوا : « كان متعبدا بذلك » .
 / والأقلون منعوا . وحكى أن أبا علي رحمه الله قال : « لا أدري هل كان من
 ١/١٢٧ عاصر النبي صلى الله عليه متعبدا بأن يجتهد أم لا ؛ لأن^(٣) خبر معاذ من أخبار الآحاد » . ولم يقطع قاضي القضاة على ورود التعبد بذلك لمن حضر^(٤) النبي عليه السلام . لأن ما يروى في ذلك أخبار آحاد ؛ وقطع على أن من غاب عنه ممن^(٥) عاصره متعبد بذلك . لأن خبر معاذ عنده^(٦) ثابت ، لتلقى الأمة له بالقبول . وظاهر أنه لم يكن عادة الحاضرين عند النبي عليه السلام الاجتهاد . لأنسه لو كان ذلك عادة لهم ، لظهر لهم^(٧) ذلك^(٨) عنهم ، كما^(٩) أنه لم يكن عاداتهم طلب الحكم من التوراة^(١٠) . ويجوز أن يكون الواحد والإثنان قد أذن لها^(١١) النبي عليه السلام أن يجتهدا^(١٢) بحضرتة . لأن خبر عمرو بن العاص^(١٣) يجوز^(١٤) صحته . فأما من غاب عن النبي عليه السلام ،

-
- (١) حذفه ل
 (٢) س : اطال الله بقاءه
 (٣) ل : قال لأن
 (٤) س : حظر
 (٥) ل : من
 (٦) س : عندها
 (٧) حذفه س
 (٨) حذفه ل
 (٩) س ل : كما يعلم
 (١٠) ل : التوراة
 (١١) س : لهم
 (١٢) ل : يجتهد
 (١٣) وكان أمره النبي أن يقضى بحضرتة بين اثنين وقال : « على أنك إن اجتهدت فأصبحت فلك عشر حسنات ، وإن أخطأت فلك حسنة واحدة »
 (١٤) ل : معلوم

فيجوز أن يكون متعبدا بالاجتهاد أيضا ، إلا أن الأمر فيه أظهر ممن حضره لأن خبر معاذ أظهر^(١) .

باب

في القياس هل هو مأمور به ودين : أم لا ؟

• أما كونه مأمورا به ، بمعنى أن الله عز وجل بعثنا على فعله بالأدلة ، فصحيح . وأما كونه مأمورا به^(٢) ، بصيغة « افعَلْ » ، فصحيح أيضا عند من يحتاج بقول الله تعالى^(٣) : « فاعتبروا بأولى الابصار » ، وما جرى مجراه من ألفاظ الأمر . وأما من يحتاج^(٤) بالإجماع أو بالعقل ، فلا يمكنه علم ذلك ، لجواز أن يكون ما دلّ الامّة على صحة القياس هو إخبار من النبي عليه السلام بصحته ، وثبوت التعبد به .

١٠

وأما وصفه بأنه دين الله^(٥) عز وجل ، فلا شبهة فيه إذا عني بذلك أنه ليس ببدعة . وإن عني غير ذلك ، فعند الشيخ أبي الهذيل رحمه الله أنه^(٦) لا يطلق عليه ذلك ، لأن اسم الدين يقع على ما هو ثابت مستمر . وأبو على رحمه الله يصف / ما كان منه واجبا بذلك ، وبأنه إيمان دون ما كان منه ندبا .

ب/١٢٧

١٥

وقاضى القضاة رحمه الله يصف بذلك واجبه ، وندبه .

والقياس الشرعي ضربان : واجب ، و^(٧)ندب . والواجب ضربان : أحدهما واجب على الأعيان والتضييق ، والآخر على الكفاية . فالذي على الأعيان والتضييق^(٨) ، هو قياس من نزلت [به حادثة من المجتهدين^(٩)] ، أو كان

-
- (١) ل : أظهره
 (٢) حذفه ل
 (٣) القرآن ٢/٥٩
 (٤) لس : لا يحتاج إلا
 (٥) لس : لله
 (٦) حذفه لس
 (٧) ل : أحدهما واجب والآخر
 (٨) حذفه ل
 (٩) ل : هذه الحادثة وهو مجتهد

قاضيا فيها ، أو مفتيا ، ولم يقم غيره مقامه ، [وضاق الوقت . والواجب^(١)] على الكفاية أن يقوم غيره^(٢) مقامه في الفتوى و^(٣)الندب . فهو القياس فيما لم يحدث من المسائل مما يجوز حدوثه . فقد ندب الإنسان إلى إِبلاء^(٤) الاجتهاد فيه^(٥) ، ليكون الجواب فيه معدا لوقت الحاجة .

باب

الكلام في شروط القياس وما يصححه وما يفسده

اعلم أن القياس لما كان هو إثبات حكم الأصل^(٦) في الفرع ، لاشتباههما في علة الحكم ، كان^(٧) الكلام فيه إما كلاما في العلة التي هي دليل الحكم ، أو^(٨) كلاما في الحكم الذي هو مدلولها . والكلام في الحكم يجب أن يتعلق بالحكم وبما يوجد^(٩) الحكم فيه . ولما كان الحكم موجودا في الأصل وفي الفرع ، يمكن أن ننظر فيه نظرا متعلقا^(١٠) بالأصل ، أو بالفرع ، أو بالأصل وبالفرع معا . والكلام في العلة إما كلام في وجودها ، أو في غير وجودها . والكلام في وجودها إما أن يتعلق بوجودها^(١١) في الأصل ، أو في الفرع . لأن العلة يجب أن توجد في الأصل وفي الفرع . والكلام في غير وجودها إما [أن يكون كلاما^(١٢)] في طريق صحتها^(١٣) ، أو فيما يعترضها ويفسدها . ويدخل في كل

-
- (١) ل : وصار الواجب
 - (٢) ل : يكون غيره يقوم
 - (٣) ل : وأما
 - (٤) حذفه لس
 - (٥) س : بينه
 - (٦) ل : حكم الاصول ؛ ص : الحكم الأصل
 - (٧) ص : وكان
 - (٨) ل : وإما
 - (٩) ل : يوصل
 - (١٠) ل : معلقا
 - (١١) س : بوجودها
 - (١٢) ل : كصحتها
 - (١٣) ل : صحتها

قسم^(١) من ذلك عدة فصول ، سنذكرها إن شاء الله . وقد أجرينا الكلام في القياس^(٢) في كتاب مفرد في « القياس الشرعي »^(٣) ، وذكرنا جميع فصوله في هذه الأقسام ، وذكرنا هذه القسمة^(٤) وشرحناها في « شرحنا للعمد »^(٥) .

١/ ١٢٨

- ونحن نجرى / الكلام في القياس في هذا الكتاب على قسمة اخرى ، فنقول : إن الكلام في القياس يجب أن يتعلق بعلة . لأنها علة حكم أصله^(٦) ، ودليل حكم فرعه . ولما كانت علة القياس هي علة حكم الأصل ودلالة حكم الفرع إذا اختصت بهما ووجدت فيها ، وجب أن نتكلم في وجود العلة في الأصل ، وفي الفرع ، وفي طريق وجودها^(٧) فيها . ثم نتكلم في كونها^(٨) علة حكم الأصل ، وفي طريق كونها^(٩) علة فيه . ثم نتكلم في كونها دلالة على حكم الفرع . وكلامنا في كونها علة حكم الأصل ، هو كلام في شروطها
- ١٠ المختصة بكونها علة حكم الأصل وكلامنا في كونها دلالة حكم الفرع ، [هو كلام شروطها المختصة بكونها دلالة على حكم الفرع^(١٠)] ، وإن كان هاذان الكلامان جميعا كلاما^(١١) يقف عليه فساد العلة ، ونفى فساده . وأما الكلام في طريق كونها علة حكم الأصل ، فانه يتبعه^(١٢) القول بأنه لا بد في القياس من علة . لأنه لا يجوز أن نقول : « لا بد من طريق إلى كون العلة علة » ، إلا وقد أوجبنا أنه لا بد في القياس من علة .

والكلام في طريق العلة يقع في فصول : منها أنه لا يجوز إثبات الوصف

(١) ل : قسمة

(٢) لس : القياس على هذا القسم

(٣) نجده ضمنية في آخر هذا الكتاب

(٤) ل : القسمة ايضا

(٥) ل : في العمد

(٦) س : او

(٧) ل : وجد

(٨) ل : كونه

(٩) ل : بكونها

(١٠) حذفه ل

(١١) س : كلام فيها

(١٢) ل : ثبت

علة [إلا بدلالة^(١)] . ومنها أنه يجب أن تكون الدلالة شرعية . ومنها أنه يجوز أن يكون الدليل على كونها علة نصا وغيره . ومنها أنواع أدلة صحة العلة . وأما الكلام في الشروط الراجعة إلى كونها علة حكم الأصل ، فيقع في مواضع : منها الكلام في وجود الحكم^(٢) في الأصل ، لأنه يستحيل كون الوصف علة في حكم والحكم غير حاصل . [ومنها تعليل الحكم بالاسم ، وبحكم شرعى ، وبالأوصاف الكثيرة^(٣) .] ومنها التعليل بأوصاف ، فيها^(٤) وصف لا يؤثر . ومنها تعليل الحكم المخصوص من جهة^(٥) القياس . ومنها تعليل الكفارات ، والحدود ، والتقديرات . ومنها هل يوجد في الاستنباط طريقة^(٦) غير القياس يجوز^(٧) الاستدلال بها^(٨) على موضع الحكم ، أم لا ؟ ومنها تعليل الحكم بعلتين . / وذلك ضربان : أحدهما أن تكون إحدى العلتين دلالة حكم الأصل . والآخر لا تكون دلالة حكمه^(٩) . ومنها تعليل الحكم بما لا يتعدى عن الأصل . ومنها هل يجوز أن تخالف العلة موضوع حكم أصلها ، أم لا ؟

١٢٨/ب

وأما الكلام في العلة من حيث هي^(١٠) دلالة على حكم الفرع ، فضربان : أحدهما يتعلق بحكم الأصل ، والآخر لا يتعلق به . والمتعلق بحكم الأصل ضربان : أحدهما هل تدل العلة على حكم الفرع وإن اختلف^(١١) موضوع الأصل والفرع ؟ [والآخر هل تدل على حكمه وإن كان حكم الأصل متأخرا عن حكم الفرع؟^(١٢)] وأما ما لا يتعلق بحكم الأصل ، فأشياء . منها

(١) حذفه ل ؛ زاد بعده س : شرعية

(٢) ل : الجود

(٣) زاده لس

(٤) ل : منه

(٥) لس : جملة

(٦) ل : طريق

(٧) ل : بحق ؛ س : نحو

(٨) حذفه لس

(٩) ل : عليه

(١٠) ل : هو

(١١) ل : اختلفت

(١٢) كذا س ل ح ؛ يياض في ص وقال الكاتب : «اظنه : والثاني ان حكم الفرع اذا تقدم

على حكم الاصل ، هل يصح القياس عليه ام لا »

- هل [علة دالة على اسم^(١)] الفرع ، ثم يعلق به حكم شرعى ، أو يدل ابتداء على حكم شرعى ؟ ومنها هل تدل على حكمه وإن لم يثبت ذلك الحكم فى ذلك الفرع فى الجملة ، أم لا يحتاج إلى هذا الشرط ؟ ومنها هل تدل على حكم الفرع مع معارضة نص خاص أو عام ، فيخصه أو ينسخه ؟ ومنها هل تدل على الحكم وعلى ضده ؟ وهذا هو القلب . ومنها هل [يمكن الخصم^(٢)] ؟
 أن يقول بموجبها ليعلم^(٣) أن المستدل ما استدل بها على موضع الخلاف ؟ ومنها هل يجوز وجودها لفظاً أو معنى فى فرع - ولا تدل على حكمها - أم لا ؟ ويتبع ذلك ذكر النقض ، وما يحترس به من النقض ، وذكر الاستحسان . ومنها القول فى دلالتها على حكم الفرع مع معارضة علة اخرى . وهو ضربان : أحدهما معارضة علة الأصل بعلة اخرى ؛ وقد دخل ذلك فى القول بالعلتين .
 ١٠ والآخر معارضة قياس [بقياس^(٤)] .

- ولما كانت المعارضة إنما تتم مع التنافى ومع الاشتباه ، وقد يجب متى حصلت المعارضة [أن^(٥)] يقع الترجيح ، وجب ذكر العلل المتنافية ، والفصل بينهما وبين العلل^(٦) التى ليست متنافية^(٧) ؛ وذكر قياس غلبة الأشباه^(٨) ، والفصل بينه وبين قياس المعنى ؛ / وذكر ما يقع به الترجيح ، وهل يجوز استواء ١٥ الأمازين فى وجوه الترجيح ؟ وما القول^(٩) فيها إذا استويا ؟ وهل يجوز ، إذا استويا عند الاجتهاد . أن^(١٠) يكون له أقاويل مختلفة فى المسئلة^(١١) الواحدة ؟ وهل يجوز أن ينسب إلى المجتهد أقاويل على طريق الترجيح^(١٢) ؟
 ونحن نذكر هذه الأبواب على هذا النسق إن شاء الله .

-
- (١) ل : العلم دلالة على اصل
 (٢) ل : ينكر
 (٣) حذفه ل
 (٤) حذفه ص
 (٥) حذفه ص
 (٦) حذفه ل س
 (٧) ل : بمتنافية
 (٨) ل : علة الاشتباه
 (٩) ل : الفصل
 (١٠) ل : أو
 (١١) حذفه ل
 (١٢) ل : التخيير

بَابُ

القول في وجود العلة في الأصل وفي الفرع ، وفي طريق وجودها فيها

اعلم أن القائس^(١) قد يعلل الفرع بأوصاف لا يسلم خصمه وجودها في الفرع ، فيكون له أن ينازعه في ذلك . وقد لا يسلم وجودها في بعض الفرع^(٢) ، فيمتنع القائس^(٣) من قياس جميع الفرع^(٤) بتلك^(٥) العلة . وإن رام القائس أن يقيس ما وُجِدَتْ فيه العلة دون ما لم توجد فيه العلة ، جاز ذلك إذا أمكن أن يكون بعض ذلك الفرع معللاً دون بعض . وقد يعلل القائسُ الأصلَ بعلّة لا توجد في الأصل عند خصمه ، و^(٦) لا توجد في بعضه . فله أن يمنعه من ردّ الفرع إلى جميع ذلك الأصل . فان رده إلى الموضع الذي وُجِدَتْ فيه تلك العلة ، جاز ذلك إلا أن يمنع مانع من تعليل بعض الأصل دون بعض . وذلك كمنع أصحاب الشافعي من قياس الجصّ على البُرّ بعلّة أنه مكيل ، لقولهم : إن علة تحريم البر هي علة واحدة شائعة في جميع البر ، والكيل غير شائع في جميع البر . لأن الحبّة أو الحبتين لا يتأتى فيهما الكيل . وأصحابنا ينفصلون عن ذلك بأن المحرّم من البُرّ ، علة^(٧) واحدة . وهي الكيل . إلا أن المحرّم هو ما يتأتى^(٨) فيه الكيل ، دون ما لا يتأتى فيه الكيل . لأن النبي صلى الله عليه نهى عن بيع البر بالبر إلا كيلاً بكيل . فأجاز بالكيل ما منع منه بغير كيل . والذي يجوز بيعه إذا تساوى في الكيل هو ما يتأتى فيه الكيل . فيجب أن يكون ما يتأتى فيه الكيل هو ما يحرم بيعه / إذا تفاضل في الكيل . فهذا هو الكلام في وجود العلة في الأصل والفرع .

ب/١٢٩

- | | |
|-----|---------------------|
| (١) | ل : القياس |
| (٢) | س : الفروع |
| (٣) | حذفه س |
| (٤) | حذفه ل ؛ س : الفروع |
| (٥) | ل : ذلك |
| (٦) | ل : أو |
| (٧) | ل : علة |
| (٨) | س : تاي |

- فأما طريق وجودها فيها ، فقد يجوز أن تكون أمانة تفصي إلى الظن . وقد تكون دلالة تقتضي^(١) وجودها فيها^(٢) ضرورة . ولا فرق بين هذه الأقسام في صحة القياس . لأنه إذا جاز أن يعلّق^(٣) الحكم بما يظنه علة الحكم ، جاز أن يعلّق الحكم بما ظن^(٤) وجوده من علة الحكم . ألا ترى أننا يظن مجيء المطر إذا ظننا بنجر من ظاهره الصدق وجود الغيم كما يظن ذلك ، وإن علمنا وجود الغيم ؟ فإذا جاز لنا التسوية بين الأصل والفرع إذا^(٥) ظننا اشتراكهما في الاوصاف ، جاز ذلك مع العلم المكتسب لاشتراكهما^(٦) في الأوصاف . وكان جواز ذلك في^(٧) العلم الضروري باشتراكهما في الأوصاف أحق .

باب

- ١٠ في أنه لا بد في القياس من علة ، وأنه لا بد أن يكون إليهما طريق

اعلم أن القياس الشرعي لا بد فيه من أصل ، وفرع يثبت فيه حكم الأصل . وليس يخلو القائس إما أن يثبت الحكم في الفرع تبعا لثبوته في الأصل ، أو لا^(٨) يثبته تبعا له . فان لم يثبت تبعا للأصل^(٩) ، كان مبتدئا بالحكم ، غير قائم . وإن أثبت الحكم في الفرع تبعا لثبوته في الأصل ، و^(١٠) لم يعتبر شيئا بين الفرع والأصل ، لم يكن ، بأن يتبع الفرع هذا الأصل ، بأولى من أن لا يتبعه إياه ويتبعه أصلا^(١١) . ويجب أن يكون لذلك الشبه

-
- (١) لس : يفضى الى العلم وقد يعلم
 (٢) ل : فيها
 (٣) ل : يعلم
 (٤) لس : يظن
 (٥) لس : مع
 (٦) لس : باشتراكهما
 (٧) س : مع
 (٨) س : لى
 (٩) حذفه ل
 (١٠) لس : فلو
 (١١) لس : اصلا آخر

تعلق^(١) بالحكم وتأثير^(٢) فيه . وإلا لم يكن القائس بأن يعتبر ذلك الشبه بأولى من أن لا يعتبره ويعتبر شيئا آخر^(٣) بين الفرع وبين أصل آخر ، أولا^(٤) يعتبر شيئا أصلا .

فان قيل : أستم تقيسون الفرع على أصل لم تدل دلالة على وجوب القياس عليه؟ فهلا^(٥) / جاز أن نقيس لأجل شبه لم تدل دلالة على كونه علة؟ الجواب : انا لا نقيس الفرع على أصل إلا وقد دلت الدلالة على وجوب القياس عليه . لأنه إذا دلت الدلالة على علة^(٦) حكم الأصل ، وعلمنا وجودها^(٧) في الفرع ، فقيام الدلالة العقلية أو السمعية - على أننا متعبدون بالقياس - يدل على وجوب قياس ذلك الفرع على ذلك الأصل .

بَاب

في أن طريق العلة الشرعية الشرع فقط

إنما قلنا ذلك ، لأن طريق العلة الشرعية هو كيفية ثبوت حكمها وتأثيرها فيه . نحو^(٨) أن يثبت حكمها معها في الأصل ، وينتفى بانفتائها . ومعلوم أن ذلك موقوف على الشرع لأن^(٩) حكمها وكيفية ثبوتها بحسب العلة حاصلان بالشرع فقط .

فان قيل : هلا توصلتم^(١٠) إليها بأمانة^(١١) من جهة العادات ، كما

(١) ل : تملقا

(٢) ل : تأثيرا

(٣) س : آخر يكن الاصل و

(٤) ل : ولا

(٥) ل : فهذا

(٦) حذفه ل

(٧) س : ان وجودها

(٨) س : يجوز

(٩) ص : لأجل

(١٠) ل : وصلتم

(١١) ل : بامارات

توصلون^(١) إلى قيم المتلفات وجهة القبيلة بأمارات من جهة العادات ؟ قيل :
 إنما ساغ ذلك في القيم ، لأن العادات قد جرت ببيع الأشياء التي^(٢) من
 جنس المتلف ، وأمکن أن يعرف قيمة^(٣) المتلف باعتبار ثمن نظيره^(٤) .
 فأما العلل الشرعية ، فأحكامها^(٥) شرعية لم تثبت بالعادات ، فتعلم علتها
 بكيفية ثبوتها في العادة . وأما القبيلة فقد عرفت كونها في بعض الجهات ،
 وعرف كون الشمس في^(٦) بعض الجهات . وكذلك الرياح . فأمكن أن نستدل
 ببعض ما هو في جهة على شيء آخر هو في جهة . وليس كذلك الأحكام
 الشرعية مع أمارات العادات .

إن قيل : أليس نستدل^(٧) بعقولنا على أن الحكم الشرعي إذا حصل
 عند صفة ، وارتفع عند ارتفاعها ، فهو موثر فيه^(٨) ؟ قيل : إنا لا ندفع أن
 الاستدلال بالأمارات والأدلة إنما يتمكن/منه بالعقول . ولكننا أنكرنا أن تكون
 الأمانة عليها أمانة عقلية . وما [ذكرتم من الأمانة شرعي^(٩)] .

ب/١٣٠

باب

في أن الطريق إلى صحة العلل الشرعية يجوز أن يكون نصا وغير نص

اعلم أن العلة الشرعية قد يجوز^(١٠) كونها معلومة ، فيكون طريقها نصا من
 الله ، أو من رسوله ، أو من الأمة متواترا ؛ ويجوز أن يكون مظنونا كونها علة .
 وأكثر العلل الشرعية مظنونة فيجب أن يكون طريقها أمارات مظنونة . ولا فرق

(١) ص : توصلون

(٢) ل : إلى

(٣) ل : فيه

(٤) س : نصيره

(٥) ل : بأحكامها

(٦) ل : به في

(٧) ل : قد نستدل

(٨) حذفه س

(٩) ل : ذكرتموه من الامارات شرعية

(١٠) ل : يكون

بين أن يكون نصا منقولاً بالآحاد ، أو تذييه نص هذه سبيله ، أو استنباطا . لأن كل ذلك يؤدي إلى الظن الذي هو المطلوب في العلل . ونحن نشرح أدلة النصوص والاستنباط على صحة العلل في باب يلي هذا الباب إن شاء الله تعالى .

بَابُ

أقسام طرق العلل الشرعية

اعلم أنه لما كانت طرق العلل الشرعية الشرع ، وكانت الطرق الشرعية إما لفظا وإما^(١) استنباطا ، كانت طرق العلل الشرعية إما لفظا وإما استنباطا . والألفاظ الدالة على ذلك إما صريحة ، وإما منبّهة^(٢) . أما الصريحة فمنها أن يكون لفظها لفظ العلة ؛ ومنها ما يقوم مقام [لفظ العلة^(٣)] . فالأول كقول القائل لغيره : « أوجبتُ عليك كذا لعله كذا » . والثاني قول القائل لغيره : « أوجبتُ عليك كذا لأنه كذا » ، [أو ... لأجل كذا^(٤)] ، أو « ... كيلا^(٥) يكون كذا » . قال النبي صلى الله عليه : « إنما نهيتكم^(٦) لأجل الرأفة » . وقال الله عز وجل^(٧) : « ... كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ... »

١٥
١٠
إن قيل : قد^(٨) يقول الإنسان لغيره : « صلِّ للتقرب إلى الله عز وجل » ، ولا يفيد ذلك كون التقرب علة في وجوب الفعل . قيل : لأنه لم يعلّل الوجوب ،

-
- (١) ل : او
(٢) ل : شبه
(٣) ل : لفظه الاول
(٤) حذفه ل
(٥) لس : لكيلا
(٦) س : نهيتكم
(٧) القرآن ٥٩ / ٧
(٨) لس : أليس قد

بالتقرب ؛ وإنما علل فعله للصلاة^(١) . وهذا يقتضى كون التقرب علة ،
/ وغرضاً باعثاً على الفعل . ١/١٣١

وأما الألفاظ المنبهة على العلة^(٢) ، فضرور ﴿منها﴾ أن يكون في الكلام
لفظ غير صريح في التعليل يعلّق الحكم بعلة . ﴿ومنها﴾ أن يصدر الحكم
من النبي صلى الله عليه عند علمه^(٣) بصفة المحكوم فيه ، فيعلم أنها علة
الحكم . ﴿ومنها﴾ أن تكون الصفة مذكورة على حد لو لم تكن علة
لم يكن لذكرها فائدة . ﴿ومنها﴾ أن يقع النهى عن فعل يمنع ما تقدّم
إيجابه علينا ، فنعلم أن العلة في كونه محرماً كونه مانعاً من الواجب ، وإن لم
يصرح بذلك .

- ١٠ أما القسم الأول فكتعليق الحكم على علة^(٤) بلفظ الفاء . ولا بد من
تأخير لفظ الفاء . وهو ضربان : أحدهما أن تدخل الفاء على السبب والعلة
ويكون الحكم متقدماً^(٥) . كقول النبي صلى الله عليه في المحرم الذى وقعت
به راحلته : « لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً ، فإنه يبعث يوم
القيامة مليباً » . والآخر أن تدخل الفاء على الحكم ، وتكون العلة متقدمة .
١٥ وذلك ضربان : أحدهما أن تكون الفاء دخلت على كلام الله عز وجل ،
أو^(٦) كلام رسوله صلى الله عليه . والآخر أن تدخل في رواية الراوى . فالأول
قول الله عز وجل^(٧) : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ... » ؛ وقوله^(٨) :
« إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ... » ؛ وقوله^(٩) : « ... فان كان
الذى عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يميل هو فليُميل
وليته بالعدل ... » يدل على أن العلة في قيام وليته بالإملاء هو أنه لا يستطيع
٢٠

(١) لس : الصلاة بذلك

(٢) ل : الفعل

(٣) ل : عله

(٤) ل : علمه

(٥) ل : مقدماً

(٦) ل : و

(٧) القرآن ٥ / ٣٨

(٨) القرآن ٥ / ٦

(٩) القرآن ٢ / ٢٨٢

أن يملّ هو . والثاني قول الراوى : « سها النبي صلى الله عليه فسجد » ، و« زنى ماعز [فرجه رسول الله صلى الله عليه^(١)] » .

وأما القسم الثاني ، وهو أن يصدر القول من النبي صلى الله عليه عند علمه بصفة المحكوم فيه . فنحو أن يُسأل النبي صلى الله عليه عن حكم شئ^(٢) ، ويذكر السائل^(٣) صفة لذلك الشئ مما يجوز كونها علة مؤثرة

١٣١/ب

في ذلك الحكم ، فيجيب النبي صلى الله عليه / عند سماع تلك الصفة ، فيعلم أنها لو لم تكن^(٤) مؤثرة في ذلك الحكم ، لم يُجب النبي صلى الله عليه عند سماعها . نحو أن يقول قائل : « يا رسول الله ، أفطرت » ، فيقول : « عليك الكفارة » ، فيعلم أن الكفارة وجبت لأجل الإفطار . إذ لو لم يكن الإفطار مؤثرا في ذلك ، لما [أوجب الحكم^(٥)] عند سماعه له . كما لا يجوز أن يوجب عليه الكفارة لو سمع أنه [مشى^(٦)] تحدث .

وأما الثالث ، وهو أن لا يكون لذلك الوصف فائدة لو لم يكن علة ، فضرور : ﴿ منها ﴾ أن يكون الوصف مذكورا بلفظ « أن » ، كما روى أن النبي صلى الله عليه امتنع من الدخول عند^(٧) قوم ، عندهم كلب ، فقيل :

« إنك تدخل على آل فلان وعندهم هرّ » . فقال : « إنها ليست بنجس . إنها من الطوافين عليكم والطوافات » . فلو لم يكن لكونها من الطوافين تأثير في طهارتها ، لم يكن لذكره عقيب حكمه بطهارتها فائدة . ﴿ ومنها ﴾ أن يوصف المحكوم فيه بصفة قد كان يمكن الإخلال بذكرها وذكر ما جرى مجراها

[فنعلم أنها ما ذكرت^(٨) إلا لأنها مؤثرة في الحكم كما روى عن النبي صلى الله عليه أنه قال^(٩)] في النبيذ : « تمر طيبة وماء طهور » . ﴿ ومنها ﴾ التقرير على وصف الشئ . وهو على ضربين : أحدهما أن يقرّر النبي صلى الله

- (١) ل : فرجه
- (٢) ل : بين
- (٣) ل : للسائل
- (٤) زاد بعده لس : الصفة
- (٥) لس : اوجها
- (٦) ل : لمس او
- (٧) لس : على
- (٨) زاده لس . وراجع للحديث : ابن ماجه رقم ٣٨٤ - ٣٨٥

- عليه على وصف الشيء المسئول عنه ، كقوله : « أينقص الرطب إذا جف ؟ » فقالوا : « نعم » . قال : « فلا إذن » . فلو لم يكن نقصانه باليبس ^(١) علة في المنع من البيع ، لم يكن للتقرير عليه فائدة . وهذا يدل على العلة أيضا من حيث الجواب بالفاء . ومنها ^(٢) أن يقرر النبي صلى الله عليه [على حكم ما يشبه ^(٣)] المسئول عنه ، وينبئه على وجه الشبه ، فيعلم أن وجه الشبه هو العلة في ذلك [الحكم ، كقول النبي ^(٤)] صلى الله عليه لعمر رضى الله عنه ، وقد سأله عن قبلة الصائم : « رأيت لو تميمضت بماء ثم مججته ! » فعلم أنه / لم يفسد الصوم بالمتممضة والقبلة ، لأنه لم يحصل ما يتبعها من الإنزال والازدراء . ^(٥) ومنها أن يفرق النبي صلى الله عليه بين شيئين في الحكم بذكر صفة . فيعلم أنه لو لم تكن تلك الصفة علة ، لم يكن لذكرها معنى . وهذا ضربان : أحدهما أن لا ^(٦) يكون حكم أحدهما مذكورا في الخطاب ، والآخر أن يكون حكمهما ^(٧) مذكورا فيه . أما الأول ، فقول النبي صلى الله عليه : « القاتل لا يرث » . وذلك أنه قد تقدم بيان ^(٨) إرث الورثة . فلما قال : « القاتل لا يرث » ، وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذى يجوز كونه مؤثرا في نفي الإرث ، علمنا أنه ^(٩) العلة في نفي الإرث . وكقوله عليه السلام : « لا يقضى القاضى وهو غضبان » ، لأنه قد تقدم أمر القاضى بأن يقضى . فاذا منع من أن يقضى وهو غضبان ، علمنا أن الغضب علة في المنع . سيما وقد علمنا أن الغضب يمنع من الوقوف على الحجة ، ويمنع من الاستيفاء . وأما ^(١٠) إذا كان حكم الشئيين مذكورا في الخطاب ، فضرور : ^(١١) أن يفرق بينهما بلفظ يجرى مجرى الشرط ، كقول النبي صلى الله عليه :

١/١٣٢

- (١) ل : الييسة
 (٢) وهو الضرب الثاني من التقرير
 (٣) ل : حكم ماسه
 (٤) ل : لقوله
 (٥) حذفه ل
 (٦) ل : حكمها
 (٧) ل : بيان
 (٨) ص : ان
 (٩) وهو الضرب الثاني للتفريق

« فإذا اختلف الجنسان ، فبيعوا كيف شئتم يدا [بيد^(١)] » ، بعد نبيه عن بيع البُر متفاضلا . فدلّ على أن اختلاف الجنسين علة في جواز البيع . ﴿ومنها﴾ أن تقع التفرقة بينهما بالغاية ، كقوله عز وجل^(٢) : « ولا تَقْرَبُوا مَنَ حَتَّى يَطْهَرُوا ... » فلو اقتصر على ذلك . لدلّ على تعلق الإباحة بالطهر . وإلا لم يكن لذكره فائدة ، مع جواز كونه^(٣) علة . ﴿ومنها﴾ وقوع التفرقة بينها بالاستثناء ، كقول الله عز وجل^(٤) : « ... إلا أن يَعْفُون ... » . ﴿ومنها﴾ أن تكون التفرقة وقعت بلفظ يجرى مجرى الاستدراك^(٥) . كقول الله تعالى^(٦) : « لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ ... » فدلّ على أن التعقيد مؤثر في المواخذة . ﴿ومنها﴾ أن يستأنف أحد^(٧) الشئيين بذكر صفة من الصفات بعد / ذكر الآخر ، وتكون تلك الصفة مما يجوز أن تؤثر في ذلك الحكم . كقول النبي صلى الله عليه^(٨) : « للراجل سهم ، وللفارس سهان » . وهذه الأقسام وإن كانت مؤثرة في الحكم ، فانه لا يمتنع أن تكون مؤثرة فيه لعلل . لأنه يجوز أن يعلّل كون الغضب مانعا من الحكم بين الخصمين ، بأنه يشغل الذهن . ويجوز أن تدل الدلالة على أن هذه العلل لها شروط . ويجوز أن تدل على أنها غير مشروطة . [فإذا فقدت الدلالة ، حكم بأشياء مختلفة غير مشروطة^(٩)] .

وأما الرابع ، وهو النهى عن شئ ؛ يمنع من الواجب . فهو كقول الله عز وجل^(١٠) : « فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ... » وذلك أنه لما أوجب علينا السعى ، ثم نهانا عن البيع المانع من السعى ، علمنا أنه إنما نهانا عنه ، لأنه

-
- (١) زاده لس
 (٢) القرآن ٢/٢٢٢
 (٣) ل : كونها
 (٤) القرآن ٢/٢٢٧
 (٥) لس : الاستثناء
 (٦) القرآن ٥/٨٩
 (٧) س : احدى
 (٨) أى في تقسيم الغنمية
 (٩) زاده لس [ل : « حكم بانها مطلقة »]
 (١٠) القرآن ٩/٦٢

- مانع من الواجب . وكقوله تعالى^(١) : « فلا^(٢) تقل لها أف ... » وذلك [أنه نهى^(٣)] عن ذلك لأنه مناف للإعظام^(٤) الواجب لها من حيث كان أذّى واستخفافا . فدلّ من طريق الأولى على المنع من ضربهما . لأن ما منع منه لعله^(٥) ، فما فيه تلك العلة وزيادة أولى بالمنع . وذكر قاضى القضاة رحمه الله : أن المنع من ضربهما معقول من جهة [اللفظ ، لا من جهة^(٦)] القياس . قال : ولا بد من اعتبار عادة أهل اللغة فى ذلك . والدليل على أن ذلك معقول من قياس^(٧) الأولى ، لا باللفظ ، هو أنه لو عقل باللفظ ، لكان اللفظ موضوعا للمنع^(٨) من ضربهما إما فى اللغة ، أو فى العرف . ومن البيّن^(٩) أنه غير موضوع للمنع من الضرب فى اللغة . ولا يجوز أن يكون موضوعا لذلك فى العرف ، لأن العلم بالمنع من ضربهما موقوف على قياس الأولى^(١٠) . بيان ذلك : انّ الإنسان إذا سمع قول الله عز وجل^(١١) : « فلا^(١٢) تقل لها أف ... » إلى قوله : « ... وقل لها قولا كريما » ، علم أن هذا القول خرج مخرج الإعظام لها . سيما مع ما تقرّر فى العقول^(١٣) من وجوب تعظيمها إذا كانا / مؤمنين . وإذا [علم ذلك^(١٤)] ، علم أنه نهى عن التأفيف ، لأنه يناهى التعظيم ، فانه ينافيه من حيث [كان أذّى قصد^(١٥)] به الاستخفاف ، فنعلم أنه نهى عن ذلك لكونه أذى ، ونعلم أن الحكيم لا ينهى عن الشيء

١/١٣٣

-
- (١) القرآن ، ١٧ / ٢٣
(٢) فى جميع المخطوطات : ولا
(٣) ل : لأنه نهانا
(٤) ل : للتعظيم
(٥) ص : علة
(٦) حذفه ل
(٧) ل : جهة
(٨) حذفه ل [مع علامة الانطراب بالهامش]
(٩) ل : التبعين
(١٠) ل : الاوّل
(١١) القرآن ١٧ / ٢٣
(١٢) فى جميع المخطوطات : ولا
(١٣) ل : المعقول
(١٤) حذفه ل
(١٥) ل : انه كان اذى يقصد

لعلة^(١) ويرخص فيما فيه تلك العلة وزيادة . بل يكون يحظر ذلك أولى :
والضرب ، هذه سبيله . فكان أولى بالمنع . يبين ذلك أنه لو لم يحصل للإنسان
هذه الجملة ، لم يعلم المنع من ضربهما . لأنه لو جوز أن يكون إنما نهى عن
التأفيف لأنه أذى قليل ، لا للأعظام ، لجوزنا^(٢) أن نؤمر بضربهما . فان
الإنسان قد يقول لغيره : « لا تحبس اللص ، لكن اقطع يده . ولا تقطع
يد فلان ، بل^(٣) اقله » . ولو علم^(٤) أنه نهى عن التأفيف لأنه أذى ،
وجوز^(٥) أن يمنع الحكيم من الشيء لعلة ويرخص فيما فيه تلك العلة وزيادة ،
لمسا علم المنع من ضربهما . فعلمنا^(٦) أن العلم بذلك موقوف على الجملة
التي ذكرناها ، لا غير ، دون ما يدعى من العرف . وأيضا فليس يجوز
الحكم بنقل الكلام إلى العرف ، إلا إذا لم يمكن سواه . وقد بينا أنه قد
أمكن سواه .

إن قيل : لو عطل ذلك بالقياس ، لجاز أن لا يعلم المنع من ضربهما
كثير^(٧) من الناس بأن لا يقيسوا ! قيل : إنما كان يجب ذلك لو كان
ما ذكرناه من مقدمات هذا القياس مستأنفا^(٨) محتاج إلى غامض فحص .
فأما وكثير منها [يعلمه المكلف^(٩)] قبل الخطاب ، كالقول بأن الحكيم
لا يرخص في فعل ما فيه علة المنع ، وزيادة^(١٠) ، وكالقول بمنافاة الأذى
والاستخفاف للتعظيم^(١١) . ومنها ما^(١٢) العلم به مقارنة للخطاب ، كالقول
بأن هذا الخطاب خرج مخرج التعظيم . فاذا كان كذلك ، كانت هذه

(١) تكرر الكلمة في ل

(٢) ل : لجواز ؛ س : لجوز

(٣) ل : لكن

(٤) ل : علمنا

(٥) ل : وهب

(٦) ل : وعلم

(٧) ل : ظنا [غير منقوط]

(٨) لس : مستأنفة

(٩) ل : معله التكلف

(١٠) ل : التعظيم

(١١) حذفه س

المقدمات متكاملة للعاقل عند سماع الخطاب . وبها يكمل قياس الأولى^(١).
 فان قيل : لو علم ذلك بالقياس، / لصحّ أن لا يعلم العاقل المنع من
 ضربهما لو منعه الله عز وجل من القياس الشرعي ! قيل : لا يحسن المنع
 من^(٢) هذا القياس مع الإيضاح لعنته . لأنه لا يحسن أن يقول الحكيم :
 « لا تمنعوا مما وجد فيه علة المنع ، وزيادة » . ألا ترى^(٣) لو قال : « إنما
 منعتُ من ضرب الأبوبين لكونه أذى ؛ ولا تقيسوا على ذلك ما هو أشد
 منه^(٤) » ، كان مناقضة للتعليل ؟ ولا يكون مناقضة في اللفظ . ولو حسن
 المنع من هذا القياس ، لكان ، إذا منع الله من القياس ، لا يعلم المنع من
 ضربهما ، وإن منع من التأليف .

- ١٠ فاما قول القائل : « ليس لفلان^(٥) عندي حبة » ، فانه يمنع من أن
 يكون له^(٦) عليه أكثر من ذلك . لأنه لو كان له عليه أكثر من ذلك ،
 لكان له عليه حبة وزيادة . فأما ما نقص عن الحبة ، فليس ينفي القول
 عنه^(٧) . لكنه لا يثبت في الذمة على وجه يطالب به الإنسان . فان^(٨) جرت
 العادة بالمطالبة به ، لم يفد قوله : « ليس له عندي حبة » [نفي ما نقص
 عنها^(٩)] .

١٥ وقول القائل : « فلان لا يملك حبة » ينفي^(١٠) كونه مالكا لأكثر منها .
 هو حبة وزيادة . وما نقص^(١١) عنها ، لا يتعرض له^(١٢) خطابه . وليس هو
 مما يوصف الإنسان بأنه مالكة . وقول القائل : « فلان لا يملك نقيرا ولا

(١) ل : الاول

(٢) لس : من مثل

(٣) لس : تراه

(٤) س : من هذا الاذى ؛ ل : من هذا الا اذا

(٥) ل : فلان

(٦) حذفه س

(٧) س : عليه

(٨) ل : فاذا

(٩) ل : هي ما تقصر عليها

(١٠) حذفه ل

(١١) ل : يقصر

(١٢) حذفه ل

قطميرا ، فانه يدل من جهة العرف على أنه لا يملك شيئا ، لا من جهة اللغة ولا من جهة التعليل . أما اللغة ، فلأن قولنا «قطمير» موضوع لما يغشى^(١) النواة . وقولنا «نقير» موضوع للنقرة التي على ظهرها . وليس هو موضوعا لقليل المال وكثيره . وأما أنه غير مفهوم بالتعليل ، فلأن الإنسان لا يقصد أن ينفى كون غير^(٢) مالكا لنقير^(٣) النواة وللقتيل^(٤) . وإذا لم يقصد^(٥) نفى ذلك ، ولا يحظر ذلك على ماله ، لم يمكن^(٦) أن يقال : إذا لم يكن الإنسان مالكا لها ، فبأن^(٧) لا يملك ما فوقها أولى . [ولا يقصد الإنسان/ أن يصف غيره بالخيانة بالقطمير والقطمير ، حتى يقال : إذا خان فيها ، فما فوقها أولى^(٨)] بذلك . فاذا بطل أن يكون ذلك مفهوما باللغة والتعليل ، علمنا أنه في العرف موضوع لنفى ملك القليل والكثير ، [لأنه^(٩)] يفيد نفى ملكه لأقل القليل ، ثم يقال ما زاد على أقل القليل : «قد^(١٠) حصل فيه القليل وزيادة» .

فأما قول القائل لغيره : «لا تقل لأبيك أف» ، فانه يقصد به المنع من التأفيف [على الحقيقة^(١١)] . فيمكن أن يقال : إذا منعه من ذلك لأنه أذى ، فبأن يمنعه مما هو أعظم منه أولى .

وأما قول القائل : «فلان مؤتمن على قنطار» . فانه لا يدل على أنه أمين فيما زاد على ذلك . لأن الإنسان قد يصرفه نفسه عن الخيانة في قدر من المال ، ولا يصرفه عن الخيانة فيما هو أكثر منه . وأما [ما نقص عن قنطار^(١٢)] ، فانه قد دخل في القنطار ؛ فالخطاب يتناولوه . فان علمنا أن قوله «فلان مؤتمن

-
- (١) ن : يعسر
 (٢) ل : غيره
 (٣) س : لنقرة
 (٤) ل : للقتيل
 (٥) حذفه ل
 (٦) ل : يكن
 (٧) ل : فان
 (٨) زاده لس [وفى ل : « إذا كان فيها»]
 (٩) لس : او
 (١٠) ل : شئ
 (١١) حذفه س
 (١٢) ل : نقص عن القنطار

على فنطار» يقتضى أمانته على كل حال ، كان ذلك معروفا بالعرف . لأنه لا تقتضيه اللغة ، ولا التعليل .

- فأما طريق ^(١) العلة المستنبطة، فأشياء : ﴿ومنها﴾ أن يكون الوصف موثرا في قبيل ذلك الحكم ونوعه في الاصول . فيكون أولى بأن يكون علة من وصف لا تؤثر في نوع ذلك الحكم ، ولا تؤثر فيه بعينه . لأن العلة تؤثر في الحكم .
 ٥ فما لا يؤثر في الحكم لا يكون علة . وذلك كالبلوغ ، موثر في رفع الحجر عن المال . فكان أولى بأن يكون علة في رفع الحجر في النكاح من الثبوتية . لأن الثبوتية ^(٢) لا تؤثر في جنس هذا الحكم الذى هو رفع الحجر . ﴿ومنها﴾ أن يوجد الحكم في الأصل عند حصول صفة ، وينتفى عند انتفائها . وذلك يقتضى أن لذلك الوصف / من التأثير في ذلك الحكم ما ليس لغيره . وهذه طريقة ^(٣) تُعتمد في ١٥ الموثرات العقلية . وقد حكى قاضى القضاة رحمه الله عن الشيخ أبى عبد الله رضى الله عنه ^(٤) أنه كان لا يعتمدها ، ويقول : يجب أن يقوى بغيرها . والأولى كونها معتمدة بنفسها . فان قيل : إن كان للأصل ^(٥) وصف ^(٦) آخر ، يوجد الحكم بوجوده وينتفى بانتفائه ، ما قولكم فيه ؟ قيل : إنه إذا كان الحكم يوجد مع وجود كل واحد من الوصفين ، لم يكن الحكم ينتفى عند انتفاء كل واحد منها على كل حال . إلا أن كل واحد منها موثر فيه ، لأنه قد كفى كل واحد من الوصفين في وجود الحكم ، وأثر عدمه في عدمه على بعض الوجوه ؛ وهو إذا لم يُخلفه ^(٧) الوصف الآخر . ﴿ومنها﴾ أن يُجمع ^(٨) الامّة ، أو القائسون منها ، على تعليل أصل ويختلفوا ^(٩) في علته ، فيبطل

ب/١٣٤

- (١) س : طرق ؛ ل : طرد
 (٢) تكرر في ل جملة كاملة
 (٣) س : الطريقة ؛ ل : العلة
 (٤) كذا ص لغير الصحابة أيضا
 (٥) لس : الاصل
 (٦) ل : وصفا
 (٧) ل : يختلف
 (٨) ل : يجتمع
 (٩) في جميع المخطوطات : يختلفون

إلا علة واحدة ، فيعلم صحتها . لأنها لو فسدت . لخرج الحق عن أيدي^(١) الأمة . فأما إذا لم يجمعوا^(٢) على تعليل الأصل ، بل علقه بعضهم : واختلف من علقه ، فمنهم من علقه بعلته ، ومنهم من علقه بأخرى ، وفسدت إحداهما ، فانه^(٣) لا يجب صحة الاخرى . لأنه ليس في إفسادها^(٤) ذهاب جميع الأمة عن الحق ، ولا في سلامتها من وجوه^(٥) الفساد ما يوجب صحتها . على أن [من أقوى^(٦)] وجوه الفساد أن لا يدل دليل على صحتها . وقد^(٧) ذكر قاضي القضاة في «الدرس» : أن قيام الدلالة على التعبد بالقياس يوجب القياس على كل حال ، إلا أن يمنع من ذلك مانع . ولقائل أن يقول : إن أقوى الموانع^(٨) أن لا يظفر بعلته قد دلّ الدليل على صحتها . ﴿وَمَا كَانَ﴾ ذكر من الطرق^(٩) أن يكون الحكم مجاوراً لأحد الوصفين ، دون الآخر ، فيكون ما جاوره الحكم علة^(١٠) ، دون ما لم يجاوره . ولعترض أن يقول : إن كان الحكم المجاور للوصف حاصلًا عنده وإن عدم الوصف الآخر ، ومرتفعاً^(١١) عند ارتفاعه وإن وجد الوصف الآخر ، فهذا رجوع إلى أن الحكم قد وجد بوجود الوصف وانتفى بانتفائه ، ولم يوجد بوجود^(١٢) وصف آخر ولا انتفى بانتفائه . وإن اريد أن الحكم^(١٣) قد يتجدد عند تجدد [أحد^(١٤)] الوصفين ، ولا بد من تقدم وجود الوصف الآخر ، فانه لا يدل ذلك^(١٥) على أن أحد الوصفين هو

١/١٣٥

- (١) لس : أقاويل
- (٢) ل : يجمعوا
- (٣) ص : وانه
- (٤) لس : فسادها
- (٥) ل : وجود
- (٦) ل : موافقة
- (٧) من هنا حذف س
- (٨) ل : الرابع
- (٩) ل : الطريق
- (١٠) ل : عليه
- (١١) ل : يرتفعا
- (١٢) ل : وجود
- (١٣) ل : الوصف
- (١٤) ل : زاده ل
- (١٥) ل : على ذلك

العلة وحده . لأنه ليس يكفى^(١) حصوله وحده . كالرجم المتجدد استحقاؤه عند تجدد الزنا ، ليس يكفى فيه الزنا إلا بعد تقدم الإحصان . فوجب اعتبارهما ، وإن كان الإحصان شرطا ، لا علة . لأنه لا يجوز أن يستحق به العقوبة^(٢) .
 ﴿ومنها﴾ قولهم : إن جريسان العلة في معلولها دليل على أنها علة . ومعنى جريانها في معلولها ، هو أن الحكم يتبعها في كل موضع وجدت فيه ! والجواب :
 • إن أراد المستدل أن الحكم يتبعها في كل موضع باتفاق^(٣) منه ومن خصمه ، لم يستلّم له الخصم ذلك . لأن العراقي لا يستلّم للحجازى أن تحريم التفاضل^(٤) يحصل في كل ما كؤل . وإن أراد^(٥) أنه هو الذى يتبعها حكمها^(٦) في كل موضع وجدت فيه . قيل له : أفيسوغ لك أن يتبعها الحكم في موضع وجدت فيه ؟ فان قال : لا . قيل له : فاترك ما لا يسوغ ، فلا تحتج به . وإن قال :
 ١٠ يسوغ لى ذلك . قيل له : فلم ساغ لك ذلك ؟ فان قال : لأنها علة الحكم فى الأصل ! قيل : فأنت مستدل^(٧) على أنها [علة حكم الأصل بصحة الجريان ، ونستدل على صحة الجريان ، بأنها^(٨)] علة الحكم فى الأصل . وذلك فاسد . فان^(٩) قال : إنما ساغ لى ذلك لأنها لا تنتقص . قيل : معنى كونها غير منتقضة أنك علقى الحكم بها فى كل موضع وجدت فيه ،
 ١٥ [فكأنك قلت : إنما ساغ لى تعليق الحكم بها أينما وجدت ؛ لأنى علقى الحكم بها أينما وجدت^(١٠)] . فان قال : إنما ساغ لى تعليق^(١١) الحكم بها أينما وجدت ، لأنه لم يمنع^(١٢) من ذلك نص ، ولا علة أولى منها . قيل له : ولم ، إذا/لم

ب/١٣٥

- (١) ل : ينتفى
 (٢) إل هنا حذف س
 (٣) ل : بانفاذ
 (٤) أى سبب تحريم الربا فى الاشياء الستة
 (٥) ل : اراد به
 (٦) ل : حكمه
 (٧) ل : فانه يستدل ؛ س : فانت تستدل
 (٨) حذف ص
 (٩) من هنا حذف س . [كتب العبارة ثم خط عليها ليحذفها ، لكنها مقروءة]
 (١٠) حذف ل
 (١١) حذف ل
 (١٢) ل : يمنع

يمنع من ذلك نص أو^(١) علة ، وجب تعليق الحكم بها ؟ وما أنكرت أنه إذا لم يمنع النص من ذلك ، منع^(٢) غيره من وجوه الفساد . لأن وجوه الفساد كثيرة . فان قال : ليس يمنع من ذلك وجه من وجوه الفساد . قيل له : أتعدت في وجوه الفساد فقد الدلالة على صحتها ؟ فان قال : نعم . قيل : فدلّ على صحتها ، واترك جريانها وعدم انتقاضها . وإن قال : لا أعدت ذلك من وجوه الفساد ، [بل يجوز لي أن أعلق الحكم بها إذا سلمت من نص يدفعها ، وغيره ذلك . قيل له : لم زعمت أنها إذا سلمت من ذلك ، صحت ؟ فان قال : لأنها تفسد بمعارضة النص وغيره من وجوه الفساد^(٣)] ، فيجب صحتها بسلامتها من ذلك . قيل : إن قولنا : « إن ما حصل فيه وجه من وجوه الفساد فهو فاسد » إنما يلزمه القول بأن ما ليس بفاسد فليس فيه وجه من وجوه الفساد^(٤) ولا يلزم منه أن ما لم^(٥) يحصل فيه وجه فساد فليس بفاسد . كما أن قولنا « الإنسان حيوان » يلزمه أن ما ليس بحيوان فليس بإنسان ؛ ولا يلزمه منه أن ما ليس بإنسان فليس بحيوان . وبيّن ذلك أن النبي صلى الله عليه لو قال : « زيد ليس في الدار » ، لبطل القول بأن زيدا في الدار ؛ ولا يجب ، إذا لم يخبر النبي صلى الله عليه بذلك ، أن يصح القول بأنه في الدار . فان^(٦) قال^(٧) : ألسم تنفون وجوب صلاة سادسة لعدم الدلالة ؟ فيجوز^(٨) مثله في العلة ! قيل : إنما نفى ذلك شيوخنا لعلمهم باضطرار أن ذلك ليس من الدين . ولو لم يعلم ذلك باضطرار ، لنفيناه للدلالة^(٩) . وهي أنها لو وجبت ، لدلنا الله سبحانه على ذلك . فان قالوا : « قولوا^(١٠) » : لو لم يكن العلة صحيحة ،

-
- (١) ل : ولا
 - (٢) ل : مع
 - (٣) حذف ل
 - (٤) تكرر جملة في ل
 - (٥) حذف ل
 - (٦) حذف ل
 - (٧) لس : قيل
 - (٨) لس : فجزوا
 - (٩) ل : في الدلالة
 - (١٠) ل : فقولوا

لأعلمنا^(١) الله تعالى ذلك . قيل : يكفى فى النفى فقد دلالة الإثبات ؛ ولا يكفى فى الإثبات فقد دلالة النفى . ألا ترى أننا ننفى صلاة سادسة لفقد الدليل على وجوبها ؟ ولا نوجبها^(٢) [لفقد الدليل على نفيها . وذلك أن الأصل نفى وجوبها فلا تنتقل عنه^(٣)] إلا بدليل . / والأصل أننا غير معتقدين لصحة العلة ، فلا تنتقل عن ذلك إلا بدليل . فان قالوا : عجز الخصم عن إفسادها . يدل على صحتها . قيل : الخصم قد يعجز عن إفساد الفاسد . وأكثر ما فى عجزه أن يكون [قد سلمت العلة^(٤)] من وجوه الفساد . وقد تقدم الكلام فى ذلك .

١/١٣٦

وهذا هو الكلام فى طريق^(٥) العلة . ونحن نتكلم الآن فى العلة من حيث هى علة حكم الأصل ، وما يتصل بذلك^(٦) .

١٠

باب

الكلام فى حكم الأصل

اعلم أن الوصف لا يصح كونه علة حكم الأصل إلا والحكم موجود فى الأصل . فينبغى أن ينظر الإنسان هل الحكم موجود فى الأصل أم لا ؟ فانه قد يقبس الإنسان على أصل لا يسلم خصمه^(٧) وجود الحكم فيه . وقد يكون الحكم موجودا فى بعض الأصل ؛ دون بعض . ويكون القانس قد رام ردّ الفرع إلى جميع الأصل . فلا يمكنه ذلك . فان رام ردّه إلى الموضع الذى وجد فيه^(٨) . ولم يمنع من ذلك مانع من إجماع أو^(٩) غيره ، جاز ذلك .

-
- (١) ل : لا علم
 - (٢) ل : نفيها
 - (٣) حذفه ص
 - (٤) لس : العلة قد سلمت
 - (٥) لس : طرق
 - (٦) إلى هنا حذف س
 - (٧) ل : له خصمه
 - (٨) لس : فيه الحكم
 - (٩) ل : و

بَاب

في تعليل حكم الأصل بالاسم ، وبأحكام شرعية ، وبجميع أوصاف الأصل

أما تعليله بالاسم ، نحو تحريم الخمر بأن العرب سمته خمرا ، فلا يصح . لأنه لا تأثير لذلك^(١) في التحريم . ويجوز^(٢) تعليل التحريم بكونه خمرا ، ويراد بذلك فائدة قولنا « خمر » . لأن المرجع بذلك إلى صفات ، علتها الخمر . ويجوز تعليل الحكم بحكم شرعي ، لأنه لا يمتنع أن يكون لبعض الأحكام الشرعية تأثير في حكم آخر . نحو قولنا « طهارة مزيلة للحدث » وأشباه ذلك كثيرة . ولا يمتنع أن يكون المؤثر في الحكم مجموع صفات كثيرة ، كما لا يمتنع أن يكون المؤثر فيه صفات قليلة . فأما تعليل الحكم بجميع صفات الأصل حتى يدخل فيه كونه في مكان كذا وأن^(٣) كونه كذا ، فلا يصح . لأنه لا تأثير [لكثير من هذه^(٤)] / الأوصاف في الحكم . ومن^(٥) يمنع من العلة القاصرة ، يقول^(٦) : إن تعليل الشيء بجميع أوصافه تعليل بما لا يتعدى . لأن جميع صفات الشيء لا توجد في غيره^(٧) .

ب/١٣٦

بَاب

القول في عدم التأثير

اعلم أنه إذا كان في أوصاف العلة وصف لا تأثير له — لو عدم عن الأصل لم يعدم الحكم عنه — فانه يعلم بذلك أنه لا يجوز أن تكون العلة

-
- | | |
|-----|------------------------------|
| (١) | ل : له |
| (٢) | ل : فيكون |
| (٣) | حذفه لس |
| (٤) | ل : لكثرة هذه ؛ س : لكثير من |
| (٥) | ل : قد |
| (٦) | ل : من يقول |
| (٧) | ل : غيرها |

- مجموع تلك الأوصاف . بل ينبغي أن يرفض^(١) منها ذلك الوصف ، لأنه لو أثبت في العلة ما لا يضر عدمه ، وجب إثبات ما لا نهاية له من الأوصاف . فان انتقضت العلة بفرع من الفروع متى أزلنا ذلك الوصف عن العلة ، فسدت العلة . ولا يجوز ضم الوصف إليها لتسلم العلة من النقص . لأن العلة يجب أن تعلم أولاً أن حكم الأصل متعلق بها . وأنها مؤثرة فيه ؛ ثم تجرى في الفروع . فاذا كان وصف منها غير مؤثر في حكمه ، لم يجوز كونه [في جملة^(٢)] علته ، فيجب إسقاطه . وإذا سقط وانتقض ما عداه ، لم يجوز كون مجموع الأوصاف علة . ولا ما عدا ذلك الوصف . و[يفارق عدم التأثير عكس^(٣)] العلة . لأن عكسها هو أن يوجد حكمها مع عدمها في بعض المواضع . وليس ذلك بمتنع . لأن العلة إن كانت^(٤) [أمانة ، فقد يجوز ١٠ أن تدل على الحكم الواحد أمارتان : أيها وُجِدَتْ ، دلتُ عليه . وإن كانت^(٥) [وجه المصلحة فقد ثبت المصلحة لوجه . وقد ثبت^(٦) لوجه آخر ، كما يقبح الشيء لوجه ويقبح لوجه آخر . فأما عدم التأثير ، فهو أن لا يؤثر وصف من الأوصاف في الحكم ، ويكون التأثير لغيره . فلا يجوز ضم ما لا تأثير إلى ما له تأثير .

١٥

باب

في تعليل الأصل الوارد بخلاف قياس الاصول

اعلم أنه إذا تقررت في الاصول^(٧) أحكام معلومة ، ويثبت بخبر من

-
- (١) ل : يرضى ؛ س : ترك
 (٢) ل : من
 (٣) ل : تفارقاً عدم لعكس
 (٤) ل : كان
 (٥) حذفه ص
 (٦) ل : يثبت [غير منقوطة]
 (٧) ل : اصول

الأخبار في شيء من الأشياء حكمٌ مخالف لما^(١) يقتضيه قياس ذلك الشيء على تلك الاصول ، / فمعلوم أن القياس على ذلك الشيء يوجب خلاف ١/١٣٧
 ما يوجب القياس على تلك الاصول . وقد أجاز أصحاب الشافعي وطائفة من أصحاب أبي حنيفة القياس على ذلك الشيء المخصوص من جملة القياس . ولم يجوز^(٢) الشيخ أبو الحسن القياس عليه إلا لإحدى خلال ثلاث^(٣) : أحدها^(٤) أن يكون ما ورد خلاف^(٥) [قياس الاصول^(٦)] قد نصَّ على علته ، نحو ما روى عن النبي صلى الله عليه أنه علل طهارة المهرِّ بأنها « من الطوافين علينا والطوافات » . قال : لأن النص على العلة كالتصريح بوجوب القياس على ذلك الشيء . وأحدها أن تكون الأمة مجمعة على تعليل ما ورد به الخبر ، وإن اختلفوا في علته . وأحدها أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقا للقياس على بعض الاصول ، وإن كان مخالفا للقياس على أصولٍ أخرى ، كالخبر^(٧) بالتحالف في المتبايعين إذا اختلفا . فانه بخلاف قياس الاصول . ويقاس عليه الإجازات ، لأن قياسها موافق لقياس آخر^(٨) من قياس الاصول . وهو أنه^(٩) تملك على الغير^(١٠) . فالقول قوله فيه . وذلك أنه إذا كان في الشرع أصل يبيح هذا القياس ، وأصل يحظره - وكان الأصل جواز القياس - وجب القياس .

وقد أجاز الشيخ أبو الحسن رضي الله عنه^(١١) القياس على خبر الواحد المخصَّص^(١٢) للعموم . وقال محمد بن شجاع الثلجي رحمه الله : « إذا كان

- (١) س : ما
- (٢) ل : يجوز
- (٣) س : ثلاثة
- (٤) ل : « أحداها » [ولكن تكرر صيغة المذكر مرتين فيما يلي ، في جميع المخطوطات]
- (٥) لس : بخلاف
- (٦) ل : القياس
- (٧) س : الخبر الوارد
- (٨) تكرر الكلمة في ل
- (٩) لس : ان ما
- (١٠) ل : العين
- (١١) كذا ص لنير الصحابة أيضا
- (١٢) ل : المخصوص

- الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول غير مقطوع به ، لم يجز القياس عليه . فاقضى قوله هذا^(١) أنه يجوز أن يكون مذهبه أنه إذا كان الخبر مقطوعا به ، جاز القياس عليه . واعلم أن ما ورد بخلاف قياس الاصول^(٢) إما أن يكون دليلا مقطوعا به ، أو غير مقطوع به . فان كان مقطوعا به ، فهو أصل في نفسه .
- لأن هذا معنى قولنا : « أصل^(٣) » في هذا الموضوع . فالقياس عليه كالقياس على تلك الاصول . ويجب أن يقصد المجتهد مقصد الترجيح بين^(٤) القياسين . / ويبين ذلك أنه إذا كان عموم الكتاب لا يمنع من قياس يخصصه ، فبأن يكون القياس على العموم لا يمنع من القياس على أصل آخر يخالف العموم ، أولى . لأن العموم أقوى من القياس عليه . وإن كان الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول غير مقطوع به^(٥) ، فانه لا تخلو علة حكمه إما تكون منصوصة ، أو غير منصوصة . فان لم تكن منصوصة ، ولو^(٦) كانت أقوى من العلة التي يقاس بها الفروع على تلك الاصول ، فلا شبهة في أن القياس على الاصول أولى . لأن القياس على ما طريقه معلوم ، أولى من القياس على ما طريقه غير معلوم . وإن كانت العلة منصوصة ، فقد ذكر^(٧) قاضي القضاة رحمه الله^(٨) في « الدرس » أنه يستوى القياسان من هذا الوجه . لأن القياس على الاصول يختص بأن طريق حكم أصله معلوم ، وإن كانت طرق علته غير معلومة ؛ والقياس على ما ورد بخلاف قياس الاصول علته^(٩) منصوصة .
- ولقائل أن يقول : إن هذه العلة^(١٠) ، وإن كانت منصوصة فهي^(١١) غير

ب / ١٣٧

-
- (١) حذفه ل
 (٢) حذفه ل
 (٣) ل : هذا اصل
 (٤) ل : من
 (٥) حذفه ل
 (٦) ل : لا
 (٧) ل : حكى
 (٨) من : ايده الله
 (٩) ل : عليه
 (١٠) من : العلة المنصوصة
 (١١) ص : هي

معلومة . إذ هي منقولة بالآحاد . فلم يُساوِ [القياس بها^(١)] على تلك الاصول في القوة . والأولى أن يقال : إن القياس على الاصول المعلومة له حظ من القوة ، من حيث كان حكم أصله معلوما . ولا يمتنع أن تعارض هذه القوة قوة اخرى . وهي طريق^(٢) العلة ، بأن يكون طريق علة القياس الآخر أقوى من طريق علة القياس على الاصول . أما بأن يكون العلة منصوصة أو مدلولاً^(٣) عليها بتنبيه^(٤) ، فالموضع موضع اجتهاد . فلا ينبغي إطلاق المنع من ذلك .

يبين ذلك أن خبر الواحد إذا خصّ عموم الكتاب ، جاز أن يكون القياس^(٥) على الخبر الخاص أولى من القياس على العموم^(٦) . وإن كان العموم معلوماً وخبر الواحد غير معلوم . إن^(٧) قيل : إن ما ورد بخلاف قياس الاصول ، وإن كان معلوماً ، فانه لا يجوز القياس عليه ؛ لأنه لا يمتنع أن تدل أمانة على علة حكمه^(٨) ! قيل : هذا دعوى^(٩) ، لا دليل عليها . فان قالوا : الدليل على ذلك أن القياس على الاصول [يُمنع القياس على ما ورد بخلاف^(١٠)] الاصول . قيل : هلاً كان القياس على ما ورد بخلاف قياس الاصول يُمنع القياس على الاصول ويمنع أن تدل على علة أمانة ؟ وإذا جاز أن يدل على علة هذا القياس النص ، جاز أن يدل عليه دلالة غير النص .

فان قيل : ما ورد بخلاف قياس الاصول ، وإن كان معلوماً ، فانه لا^(١١) يجوز أن يساوى أمانة علة القياس على الاصول في القوة . فلا يجوز

-
- (١) ل : القياس بها القياس
 - (٢) ل : قوة له طريق ؟ س : قوة طريق
 - (٣) ل : مدلول
 - (٤) ل : بتنبيه قوى
 - (٥) حذفه ل
 - (٦) ل : العموم المخصوص
 - (٧) من هنا حذف س
 - (٨) ل : حكم
 - (٩) ل : هذه الدعوى
 - (١٠) ل : مانع للقياس على ما يخالف
 - (١١) ل : فلا

- القياس عليه ! قيل : هذا^(١) دعوى . وما أنكرتم أن يكون الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول قد غيّر الحكم عما كان عليه من قبل . لأنه لما كان معلوما ، صار أصلا في نفسه . فلا يمتنع أن يقع التنبيه على علته ، ويكون التنبيه عليه^(٢) أقوى وأظهر من التنبيه على علة الاصول ، ثم يقال لهم : أليس قد جاز أن يدل عليها النص ، وهو أقوى وأظهر من علة الاصول ؟ فلا يجوز أن يدل عليها تنبيه النص . ويكون أقوى من دلالة علة الاصول^(٣) .

بَابُ

في تعليل أصول العبادات والتقديرات وغير ذلك

- اعلم أن أبا علي رضي الله عنه^(٤) لا يجوز تعليل الاصول ، ولا يجوز إثبات صلاة سادسة بالقياس ولا بتعليل الحدود . وهو قول أبي الحسن . ولهذا
- ١٠ منَع من قطع المختلس بالقياس . ومنع من إثبات صلاة [بايماء^(٥)] الحاجب بالقياس . ومنع من تعليل الكفارات ، وإثبات كفارة بقياس . وسوى بين الكفارات الجارية مجرى العقوبات ، وبين ما لا تجرى مجرى العقوبات . وأعمل^(٦) الاستدلال في موضعها وفي موضع الحد . وحكى عن أبي حنيفة رضي الله عنه^(٧) شبيهها^(٨) بذلك ، لأنه لم يُثبت الصوم بدلا من هدى
- ١٥ المُحصّر^(٩) . لأن ذلك إثبات عبادة مبتدأة . ومنع الشيخ أبو الحسن رضي الله

(١) ل : لهذا

(٢) ل : عليها

(٣) إلى هنا حذف س

(٤) كذا ص لغير الصحابة

(٥) حذفه ص ؛ ل : با ؛ سح : بايماء

(٦) ل : اعلم

(٧) كذا ص لغير الصحابة

(٨) س : شبيهه

(٩) راجع القرآن ٢ / ١٩٦

ب/١٣٨

عنه^(١) / من^(٢) لإثبات النصب ابتداء بالقياس ، أو بنجر الواحد . وكذلك^(٣) لم يُثبت الزكاة في الفِصلان ؛ واستعمل القياس في نصب ما ثبت فيه الزكاة ، كما يعمل القياس في صفات الصلاة وإن لم يستعمله في نفس الصلاة . وقيل خبر الواحد في إثبات نصاب زائد على المائتين على مذهب أبي حنيفة رضى الله عنه^(٤) . ومنع من القياس في المقادير . ولم يعلل ما رخص فيه للتساهل . ولم يقس عليه ، كاجرة الحمام والاستصناع . وقيل أبو يوسف خبر الواحد في إثبات الحدود ، كما يقبل الشهادة فيه ، وإن كان مما يدرأ بالشبهة . وهذا يقتضى أنه يُثبت الحد بالقياس أيضا . لأن القياس كخبر الواحد في إفادة الظن . فان لم يمتنع إثباته بأحدهما ، وإن كان يدرأ بالشبهة ، فكذلك الآخر . أما الشافعي رحمه الله وأصحابه ، فانهم يعللون كل ذلك ويستعملون القياس فيه [ما لم^(٥)] يمنع منه مانع . إلا أنهم يقولون : إن الأصول والحدود لا مجال^(٦) للقياس فيها^(٧) . ولو دل الدليل على العلة فيها ، لقيس عليها . وقد حدّ بعضهم واطئ البيهمة^(٨) قياسا على الزانى ، وإن كان بعضهم يقول : إن ذلك زنا .

والخلاف بين الناس : هل^(٩) في الشريعة جملة من المسائل يعلم أنه لا يجوز أن تدل دلالة على علة أحكامها ، فيمتنع استعمال القياس فيها في الجملة ، أو ليس ذلك ، بل ينبغي أن يستقرئ مسألة مسألة ؟ فأصحاب أبي حنيفة يقولون : إنا قد علمنا ذلك في^(١٠) جملة من^(١١) المسائل ، وهي التي ذكروها . وغيرهم لا يحكم بذلك في أكثر هذه المسائل على سبيل الجملة ،

(١) كذا ص لغير الصحابة

(٢) ل : بين

(٣) لس : لذلك

(٤) كذا ص لغير الصحابة

(٥) ل : الا ان

(٦) ل : يخالف

(٧) ل : فيها

(٨) راجع التوراة ، كتاب اللاويين ١٨ / ٢٣

(٩) س : هو هل

(١٠) ل : من

(١١) حذفه ل

- بل يستقرون مسألة مسألة . والأظهر [في كثير مما^(١)] ذكره أنه لا يظهر
 علته^(٢) كالتقديرات واصول العبادات . والأولى مع ذلك استقراء مسألة مسألة .
 [فما لا^(٣)] يدل على علته دلالة ، لم يستعمل فيه القياس ، لجواز أن^(٤)
 يكون [فيها ما دل^(٥)] دلالة على علة حكمه . غير أن ما أخذ علينا التطرق^(٦)
 إليه بالأدلة المعلومة ، / فانه لا يجوز استعمال القياس فيه . كصلاة سادسة .
 • وإجماع الأمة على أنه لا مجال للقياس فيه . ولأنه لا تظهر فيه دلالة تدل
 على علته . وما رخص فيه للتساهل^(٧) ، فلا^(٨) علة فيه^(٩) إلا شدة البلوى
 به . وكل ما هذه حاله ، قد رخصه . وما لم يرخصه من ذلك^(١٠) ، فالإجماع
 على حظره يمنع من قياسه على ما رخصه . ويبعد أن تظهر في التقديرات^(١١)
 والأعداد علة . فأما الكفارات ، فلا يبعد أن تظهر علتها ، فيقاس عليها
 غيرها بتلك العلة . وليس لمن منع من ذلك أن يجري^(١٢) به^(١٣) مجرى الحدود
 من حيث كانت عقوبات . لأنه يسوى^(١٤) في المنع من إثباتها قياسا بين
 ما يجري منها مجرى العقوبات وبين ما لا يجري منها مجرى العقوبات . وأيضا
 فقد أثبتوا على الأكل في شهر رمضان كفارة . وهي جارية مجرى العقوبات ،
 اعتبارا بالمجاميع ، وسلوكوا في ذلك مسلك التعليل . ولا يعصمهم^(١٥) من
 ذلك أن يمنعوا من تسمية ذلك « قياسا » . وسيجيء القول في ذلك إن شاء الله .

١/١٣٩

-
- (١) ل : ما
 (٢) ل : عليه
 (٣) ل : ما لم
 (٤) حذفه س
 (٥) ل : منها ما يدل
 (٦) ل : النظر
 (٧) ل : للشاهد
 (٨) ص : ولا
 (٩) حذفه ل
 (١٠) حذفه ل
 (١١) ل : العذاب
 (١٢) س : يجر
 (١٣) حذفه ل
 (١٤) ل : يستوى
 (١٥) ل : يقصرهم

بَابُ

في الاستدلال على موضع الحكم ، هل هو قياس أم لا ؟

اعلم أن الشيخ أبا الحسن رحمه الله لم يكن يثبت الكفارات بالقياس . وكان يُثبتها بالاستدلال على موضع الحكم . فثبت الكفارة على الآكل في شهر رمضان اعتبارا بالمُجامع فيه . فيقول : قد علمتُ أن الكفارة لم تجب في الجماع لعينه ، بل لأنه مفسد لعين صوم شهر^(١) رمضان مع ضرب مخصوص من المأثم . وهذا موجود في الآكل .

وذكر قاضي القضاة رحمه الله أنه كان يُفصل بين القياس وبين ذلك ، بأننا نحتاج إلى الاستدلال لنعلم [أن الجماع يختص بمأثم مخصوص . ولا يحتاج إلى الاستدلال لنعلم^(٢)] أن البرُّ مكيل . فيقال له : حاجتك إلى هذا الاستدلال لا يُخرجك من أن تكون قد سلكت مسلك التعليل بهذه الأوصاف وأجريت حكمها معها . وهذه صورة القياس . على أن المقائيس ما يعلم ثبوتُ علته في أصله بدليل . وذلك بأن تكون العلة / حكما شرعيا . لأن الأحكام الشرعية معلومة بالدليل . على أن ما افتقر فيه إلى الاستدلال^(٣) هو أخفى مما أعلم ضرورة . فان لم تثبت الكفارة بالأجلى ، فالأولى أن لا تثبت بالأخفى .

ب/١٣٩

ويمكن أن نقيس^(٤) الاستدلال على موضع الحكم بوجه^(٥) آخر . وهو أن يكون الحكم ثابتا^(٦) في موضع مجمل ، ثم نستدل لنعلم ذلك الموضع . فاذا ثبت بالدليل أن شيئا من الأشياء من ذلك الموضع ، ألحق به حكمه لا على سبيل [القياس ، بل على سبيل^(٧)] إدخال التفصيل^(٨) في الجملة . فان

- (١) حذفه ل
- (٢) حذفه ل
- (٣) ل : استدلال
- (٤) ل : نفس
- (٥) ل : صنف
- (٦) س : ثابت
- (٧) حذفه ل
- (٨) ل : الفصل

- قيس^(١) الاستدلال على موضع الحكم بهذا ، قيل له : أموضع الكفارة هو الجماع ، أم بعض أوصافه ؟ فان قال : هو الجماع . قيل : هذا لا^(٢) يحتاج إلى استدلال زائد على الخبر^(٣) . وينبغي أن لا يلحق به إلا ما كان جماعا . وإن قال : موضعها هو بعض أوصافه ، وهو إفساد عين صوم الشهر^(٤) مع مآثم مخصوص . قيل : أبالنص علمت^(٥) أن هذا موضع الكفارة ، أم بدليل ؟ وليس يمكنه القول بأنه علم ذلك بالنص . لأن النص يتناول الجماع ، لا هذه الأوصاف . وإن قال : علمت ذلك ، لا بالنص ، ولكن باعتبار أفسدت^(٦) به تعليق^(٧) الكفارة بالجماع وبغيره من أوصافه ، سوى ما ذكرته . قيل : هذا تعليل منك ، لأنك علقته هذه الكفارة بهذه الأوصاف وقلت لها ما يثبت الكفارة ، وتوصلت إلى ذلك بأن أفسدت تعلق الكفارة بما عداها . فاذا حكمت على الأكل^(٨) بالكفارة — لأنه مفسد لعين^(٩) صوم رمضان ، مع مآثم مخصوص — فقد قست . وجرى ذلك^(١٠) مجرى أن تُفسد تعليق^(١١) الربا بعين^(١٢) البُرِّ وبصفاته ، سوى الكيل ، ثم تحرّم الارز لأنه مكيل . [و^(١٣)] كل من أثبت الكفارة^(١٤) بالقياس^(١٥) ، أن يسلك هذا المسلك . [ونسماه استدلالا على موضع الحكم^(١٦)] .

١٥

-
- (١) س : نسر
(٢) حذفه ل
(٣) ل : الحد
(٤) ل : رمضان
(٥) ل : عل
(٦) ل : افسد
(٧) ل : تعلق
(٨) ل : الاول
(٩) ل : لغير
(١٠) حذفه ل
(١١) لس : تعلق
(١٢) ل : يغير
(١٣) ل : و ؛ س : ويمكن
(١٤) لس : كفارة
(١٥) س : بقياس
(١٦) زاده لسح

بَابُ تعليل حكم الأصل بعلتين

اعلم أن حكم الأصل إذا علل بعلتين ، فإما أن تكون إحداهما هي الدليل على حكم^(١) الأصل ، / أو لا تكون واحدة منها هي الدليل على حكم الأصل ؛ بل^(٢) الدليل عليه نص أو إجماع . فان لم تكن واحدة^(٣) منها [دليلا على^(٤)] حكم الأصل ، جاز أن تصحبا جميعا . لأن العلة إن كانت أمانة ، فجائز أن تدل على الحكم الواحد أمارتان ، وإن كانت موجبة^(٥) وجه مصلحة ، فجائز أن يكون الشيء صلاحا من وجهين . يبيّن^(٦) ذلك أنه قد يستحق الإنسان القتل لردته ؛ ولأنه قتل غيره . وقد تفسد صلاة الإنسان بالحدث وبالكلام إذا وجد معا . وأمثال ذلك كثيرة^(٧) . وإن كان^(٨) إحدى العلتين دليلا على حكم الأصل ، فإما أن تكون دليل حكمه من غير أن يقاس بها على أصل آخر ، [أو أن تكون دليله بأن يقاس بها على أصل آخر^(٩)] . مثال^(١٠) : ردنا التطاول في الشهادة على السرقة إلى التطاول في الشهادة على الزنا . في أن الحاكم لا يحكم بهما^(١١) بعلّة أن كل واحد منهما حق من حقوق الله تعالى ، [وليست هذه العلة هي التي لها لم يحكم الحاكم بالشهادة على الزنا إذا تطاول عهدا ، لكن العلة في ذلك أن الشهود على الزنا مخبرون بين إقامة

(١) ل : موضع

(٢) ل : بل يكون

(٣) كذا س ؛ لص : واحد

(٤) ل : علة

(٥) حذفه لس

(٦) ل : ومن

(٧) حذفه لس

(٨) س : كانت

(٩) حذفه ل

(١٠) ل : مثاله ؛ س : مثال الاول

(١١) ل : بينهما

الشهادة بحق الله سبحانه^(١) [وبين الستر على المشهود عليه . فاذا أخروا^(٢)]
 الشهادة علمنا أنهم آثروا^(٣) . فاذا شهدوا من بعد ، تبيّن أن عداوة تجددت
 لهم . والعداوة تتهم الشهود . وقد منع النبي صلى الله عليه من قبول^(٤) شهادة
 ذوى الأضغان . وظهر^(٥) لنا أنهم من ذوى الأضغان ، لا أنا نقيسهم على
 ذوى الأضغان . وهذه العلة لا يمكن ذكرها في الشهادة على السرقة ، لأنه
 يجوز أن يكون الشهود إنما أخروا الشهادة لأن المسروق منه أخّر المطالبة .
 فقد بان علة حكم الأصل غير العلة التي بها رددنا الفرع إلى الأصل .

- وقد اختلف الناس في ذلك . ﴿فمنهم﴾ من أجاز تعليل الحكم بالعلة التي
 لم يثبت الحكم بها ؛ قال : لأن العلة التي بها يثبت حكم الأصل هي طريق
 الحكم [في الأصل^(٦)] . فجزت^(٧) مجرى النص الدال على حكم الأصل .
 فكما يجوز أن تدل دلالة على أن لبعض أوصاف الاصل المنصوص على
 حكمه تأثيرا^(٨) في ذلك الحكم ، فتجعل علة^(٩) ، ويقاس بها^(١٠) فرع من
 الفروع عليه ، / جاز أيضا ، في بعض ما ثبت حكمه لعله من العلة ، أن
 تدل دلالة على أن لبعض أوصافه تأثيرا في ذلك الحكم ، فتجعل علة فيه ،
 ويقاس بها [على الفروع^(١١)] . ﴿ومنهم﴾ من لم يصحح العلة التي لا^(١٢) يثبت
 بها حكم الأصل . لأن هذه العلة لا يمكن أن تدل على صحتها ، وأنها لمكانها
 ثبت حكم الأصل . لأنه لا يمكن أن يستدل على ذلك بفساد ما عداها .
 لأن العلة الاخرى صحيحة . ولا يمكن أن نستدل عليها بأن الحكم يوجد

ب/١٤٠

- (١) زاده لس
 (٢) كذا لس ؛ ص : آثروا
 (٣) لس : آثروا الستر
 (٤) حذفه س
 (٥) لس : فيظهر
 (٦) حذفه لس
 (٧) ل : مجرى
 (٨) ل : تأثير
 (٩) ل : عليه
 (١٠) ل : بها على
 (١١) ل : علة الفرع
 (١٢) لس : لم

بوجودها في الأصل ، وينتفى بانقائها عن الأصل وانقضاء ما يقوم مقامها ؛ لعلمنا أنها لو وجدت وحدها في الأصل من دون العلة الاخرى ، لم يثبت الحكم . فاذا لم يمكن أن تدل دلالة على صحتها ، لم تثبت صحتها .

وأما القسم الثاني ، وهو إذا كانت العلة التي هي دليل [الحكم في^(١)] الأصل ، يقاس بها ذلك الأصل على أصل آخر ، فلا يخلو إما أن يمكن أن يقاس الفرع الآخر بتلك العلة على الأصل الأول ، أو لا يمكن . فإن لم يمكن ، فالخلاف فيه كانخلاف فيما تقدم الآن . وإن أمكن ذلك ، فنثاله أن يردّ الذرة إلى الارز بعلّة أنه مكمل ؛ ويردّ الارز إلى البر بهذه العلة . وهذا تطويل لا فائدة فيه . لأنه يمكن ردّ الذرة إلى البر بهذه العلة . ولأن ردّ الذرة إلى الارز يوهم أن حكمه منه مستفاد . وليس كذلك . لأن الذرة كالارز في أن العلم بحكم أحدهما لا يسبق العلم بحكم الآخر . فلا يترتب عليه بل حكمها يترتب على البر .

باب

في تعليل الأصل بعلّة لا تتعداه

أما الشيخ أبو عبدالله رحمه الله ، فانه أفسدها^(٢) إلا أن يدل عليها نص أو إجماع . وحقى عنه قاضى القضاة رحمه الله أنه صحّحها في بعض مسائله . والشيخ أبو الحسن رضى الله عنه^(٣) أفسدها إلا أن يدل عليها نص . والشافعى وأصحابه ، وقاضى القضاة يصحّحونها .

والدليل على صحتها ، هو أن^(٤) من أفسدها إما أن يفسدها لأنها لم تتعدّ إلى فرع مختلف فيه ، أو أنها^(٥) لم تتعدّ / إلى فرع أصلا ، اختلف فيه أو لم يختلف فيه . فان قال بالأول ، كان قد جعل صحتها وفسادها موقوفين على

١/١٤١

- (١) لس : حكم
- (٢) أى أفسد العلة التي لا تتعدى
- (٣) كذا ص ، لغير الصحابة
- (٤) حذفه ل
- (٥) لس : لأنها

- أن يختار الناس الخلاف في الفرع أو الاتفاق فيه . وهذا شنيع . وأيضا فان كانت العلة هي وجه المصلحة ، فوجوه المصالح إذا حصلت في الشيء اقتضت كونه مصلحة ، وقع الاتفاق عليه أو^(١) لم يقع . وإن كانت أمانة على الحكم ، وعلى وجه المصلحة فالأدلة^(٢) والأمارات لا تفسد بالاتفاق على مدلولها .
- وإن قالوا بالثاني ، فالذي^(٣) يفسده أيضا^(٤) هو أن العلة الشرعية إذا دلت عليها الأمانة ، غلب على ظننا أنها وجه المصلحة ، وإن لم تتعد . لأن^(٥) وجوه المصالح قد تختص نوعا واحدا ، وقد تتعداه ، كما^(٦) نقوله في وجوه الفحج والحسن كلها . وأيضا فالعلة لو فسدت إذا لم تتعد^(٧) ، لكان لفسادها^(٨) وجه معقول .
- ١٠ فان قالوا : الوجه في ذلك هو^(٩) أن العلة المستنبطة إذا لم تتعد ، لم يكن في استنباطها فائدة . لأن حكم الأصل ثابت بالنص . لأنها بالنص^(١٠) قد أغنى عنها في الأصل . وليست موجودة في فرع ، فيكون طريقا إلى حكمه . وإذا لم يكن في استنباطها فائدة ، كانت عبثا . وليس كذلك العلة المنصوصة ، لأنها لم تثبت علة بالاستنباط . قيل : إن المستنبط للعلة طالب لها . وهو في حال طلبه لا يعلم ما علة الحكم ؟ وهل [هي متعدية^(١١)] أم لا ؟ فيقال له : ١٥ « لا تتكلف هذا البحث والطلب . وإنما يعلم أن العلة التي تبحث عنها ، لا تتعدى بعد استيفاء الطلب . » وأيضا يكون^(١٢) الطلب لها عبثا لا يفسد

-
- (١) ل : ام
 (٢) ل : بالأدلة
 (٣) ل : والثاني
 (٤) حذف ل
 (٥) لس : و
 (٦) ل : فيها
 (٧) ل : لم تتعدى
 (٨) ل : افسادها
 (٩) س : هي
 (١٠) كذا ل ؛ ص : فالنص ؛ س : والنص
 (١١) ل : هو متعد به
 (١٢) لس : فكون

- العلة ، لأنه لا يمتنع كونها علة^(١) ، ويكون الطالب لها عابثا حين يتشاغل^(٢) بطلب ما هو مستغن عنه . وأيضا فلو جاز أن يكون الطلب^(٣) لها عيبا ، لأنها ليست بطريق إلى الحكم : لا في الحكم^(٤) ولا في الفرع^(٥) ، لكان النص عليها عيبا . لأنها ليست بطريق إلى حكم في^(٦) أصل ولا فرع . وأيضا / وقوع^(٧) الغنى عن الشيء لا يفسده . ألا ترى أننا^(٨) نستغنى بالقرآن في بعض الأحكام عن أخبار الآحاد وعن القياس ؟ ولا يوجب ذلك فسادهما !
- فان قيل : خبر الواحد يمكن أن يكون طريقا إلى الحكم الذي دل عليه القرآن . ولا يمكن أن تكون العلة القاصرة طريقا إلى حكم أصلا ! قيل : إنما تكلمنا^(٩) على قولكم « طلبها عيب^(١٠) » ، إذ النص قد أغنى عنها^(١١) . وليس لها وجود في بعض الفروع . ولم نتكلم على ما ذكرتموه الآن ، وهو قولكم : « العلة القاصرة لا يمكن أن تكون طريقا إلى حكم ، فلم يكن في طلبها فائدة . » فان قلتم ذلك ، أجبناكم بما تقدم^(١٢) دون هذا الوجه .
- وإن قالوا : إذا لم تكن العلة طريقا إلى حكم ، لم تكن فيها نفسها^(١٣) فائدة . وما^(١٤) لا فائدة فيه ، لا يجوز أن ينصب الله عز وجل عليه أمانة . فكل علة قاصرة ، فإننا نعلم أن الله عز وجل لم ينصب عليها أمانة ! قيل : وما لا فائدة فيه ، لا يجوز أن ينص الله عز وجل ولا رسوله عليه . فان جعلتم للنص^(١٥) عليها فائدة ، فقد بطل قولكم : « إن ما لا يفيد حكما ، فهو فاسد » .

- (١) س : علة الحكم ؛ ل : علة للحكم
 (٢) ل : تشاغل
 (٣) س : الطالب
 (٤) ل : س : أصل
 (٥) ل : س : فرع
 (٦) ل : س : لا في
 (٧) ل : فوقوع
 (٨) ل : أنا قد
 (٩) ل : تكلفنا
 (١٠) ل : عيبا
 (١١) ل : عنه
 (١٢) حذفه ل
 (١٣) ل : بعينها
 (١٤) حذفه س
 (١٥) ل : س : النص

وأيضاً فلا فائدة أكثر^(١) من العلم بعلة الحكم . فانا إذا علمنا حكم الشيء ووقفنا على علته ، صيرنا عالمين أو ظانين بما لم نكن عالمين به . وذلك ما تشوق^(٢) النفس إلى معرفته . ولا يمتنع أن يكون لنا في ظن^(٣) ذلك مصلحة . وفائدة اخرى : وهي^(٤) أن نمتنع من قياس فرع على أصلٍ علتُهُ قاصرة .

[فان قالوا^(٥)] : فهذا يمكن إذا لم تُنصّب أمانة على أن ذلك الوصف علة ! قيل : هذا القدر لا يمنع من القياس على ذلك الأصل . لأنه يجوز [أن يظن^(٦)] أن علته وصف آخر^(٧) ، فيقاس به فرع من الفروع . وإذا ظننا أن ما لا يتعدى هو العلة ، لأن أمانة كونه علة أقوى من كل الأمانات ، رفضنا ما عدا ذلك الوصف ، فلم نقيس على ذلك الوصف^(٨) [شيئا . ولهم أن يقولوا : وكان يمكن أن لا يقاس على ذلك الأصل^(٩)] ، بأن^(١٠) لا ينصب الله عز وجل أمانة على شيء من أوصافه . وإذا أمكن ذلك ، لم يكن في نصب أمانة على الوصف الذي لا يتعدى فائدة .

وأقوى^(١١) ما يمكن / أن يحتجوا به هو أن العلة الشرعية أمانة . والأمانة كالدلالة في أنها كاشفة عن شيء . ولا يُتصور دلالة وأمانة لا تكشف عن شيء . والعلة القاصرة لا تكشف عن حكم أصل^(١٢) ولا فرع . فلم تكن أمانة . وإذا لم تكن أمانة ، لم تكن علة . والجواب : انه إذا دلّت أمانة صحيحة على كون الوصف علة ، قضينا بأنها وجه المصلحة . وقلنا بأن^(١٣) العلة [أمانة

١/١٤٢

- (١) ل : لكثير
- (٢) ل : وما يتشوف
- (٣) ل : ضمن
- (٤) ل : هو
- (٥) حذفه ل
- (٦) حذفه ل
- (٧) ل : آخر يتعدى
- (٨) لس : الاصل
- (٩) حذفه ل
- (١٠) ل : لان
- (١١) من هنا حذف س
- (١٢) ل : الاصل
- (١٣) ل : ان

على معنى أنها مظنون كونها علة . ويمكن أن نقول إنها^(١) [أمانة على وجه المصلحة [بمعنى أنها يقارنها^(٢)] ، فيدل على أن وجه المصلحة يوجد حيث توجد العلة^(٣) . ثم يقال لهم^(٤) : إذا نص على العلة التي^(٥) لا تتعدى ، أليس تكون العلة أمانة أو دلالة ؟ فان قالوا : بلى . قيل لهم : فعلى ما^(٦) تدل ؟ فان قالوا : إنها تكون وجه المصلحة ، أو تكون أمانة على وجه المصلحة ، ولا تكون أمانة ولا دلالة على حكم . قيل لهم : مثله في العلة المستنبطة^(٧) .

باب

في اختلاف موضوع^(٨) العلة والحكم

اعلم أن العلة قد تكون حكماً ما^(٩) شرعياً ويكون حكمها شرعياً^(١٠) .
 ١٠ وإذا كان أحدهما مبنيًا على التخفيف ، والآخر على التعليل ، جاز أن يجعل ذلك^(١١) أمانة تقتضي أن لا يعتبر أحدهما بالآخر . ويمكن أن يجاب عن ذلك ، فيقال : لا يمتنع اعتبار أحدهما بالآخر ، إذا دلّت الدلالة على صحة العلة . فان قيل : إنه لا يجوز أن تدل الدلالة على صحة مثل هذه العلة ، انتقل الكلام^(١٢) إلى إقامة الدلالة على صحة العلة ، ونحن ، من بعد ، نذكر الكلام في العلة من حيث هي دليل على حكم الفرع ، إن شاء الله .
 ١٥

-
- (١) زاده ل
 (٢) ل : اعنى انها يقام بها
 (٣) حذفه ل
 (٤) ل : انه
 (٥) ل : الذي
 (٦) ل : ماذا
 (٧) إلى هنا حذف م
 (٨) ل : موضع
 (٩) حذفه لس
 (١٠) ل : شرعى [مع علامة الاضطراب بالهامش]
 (١١) حذفه ل
 (١٢) حذفه ل

باب

في اختلاف موضوع الفرع والأصل وفي حكم الفرع إذا تقدم حكم الأصل

أما اختلاف موضوع الأصل والفرع ، فنحو^(١) أن يكون الأصل مبنيا^(٢) على التخفيف كالتييم والمسح على الخفين ويكون الفرع مبتيا على التغليظ كالوضوء وغسل الرجلين ؛ [ويروم القائس أن يُثبت في الفرع حكما مخففا . ويكون الأصل مبنيا على التغليظ كالوضوء وغسل الرجلين^(٣)] ، ويكون الفرع مبنيا / على التخفيف كالتييم والمسح [على الخفين^(٤)] ، ويروم القائس أن يثبت في الفرع حكما مغلظا . فاختلف^(٥) الفرع والأصل كالأمانة . على أنه لا ينبغي ردّ أحدهما إلى الآخر . فان دلت دلالة على صحة العلة الجامعة بينها ، أوجبت الدلالة التسوية بين الفرع والأصل في ذلك الحكم^(٦) ، وإن اختلفا في التغليظ والتخفيف من وجوه آخر .

ب/١٤٢

وأما الفرع إذا تقدم حكمه على حكم الأصل ، فثاله الوضوء إذا قيس على التيمم في اشتراط النية فيه . وذلك أن الوضوء وجب بمكة ، والتيمم وجب بعد الهجرة . وقد منع من ذلك قوم لأن شرط ما تقدم وجوبه لا يجوز كونه مستفادا مما تأخر وجوبه . لأن الدليل [لا يجوز^(٧)] تأخر^(٨) عن المدلول عليه . والأولى أن يقال : [إن الفرع^(٩)] إذا تقدم حكمه ، فانه إن لم يدل على ثبوت حكمه إلا القياس على ذلك الأصل ، فانه لا يصح [ذلك القياس^(١٠)] .

(١) ل : فيجوز

(٢) ل : مبناها

(٣) حذف ل [س : « أو يكون » ، بدل « ويكون »]

(٤) حذف س

(٥) ل : فاختلف

(٦) ل : الجمع

(٧) زاده لس

(٨) زاده س

(٩) حذف ل

(١٠) كذلك

في العلة هل هي دليل على رسم الفعل ثم يعلق به حكم شرعي، أو تدل ابتداء على حكم شرعي؟ ٨٠٧

لأنه لا يجوز أن لا يكون لنا ، على الحكم [الذي تُعْبَدنا به^(١)] ، دليل في الحال . وإن دل على حكم الفرع دليل متقدم ، لم يبطل ذلك القياس . لأنه لا يجوز أن يدلنا الله عز وجل على الحكم بأدلة مترادفة . ألا ترى أن المعجزات تتواتر بعد المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة؟

بَابُ

في العلة هل هي دليل^(٢) على رسم الفرع ثم يعلق به حكم شرعي ، أو تدل ابتداء على حكم شرعي؟

حكى عن أبي العباس بن سريج أنه قال : إنما يثبت بالقياس الأسماء في الفروع ، ثم تعلق عليها الأحكام . وكان يتوصل بالقياس^(٣) إلى أن الشفعة تركة ، ثم يجعلها موروثه ؛ وأن وطى البهيمة زنا ، ثم يتعلق^(٤) به الحد . وبعض الشافعية كان يقيس النيذ على الخمر ، في تسميته خمرا ، لا اشتراكها في الشدة ؛ ثم يجرمه بالآية^(٥) . وأكثر الفقهاء متفقون على أن العلة تثبت بها الأحكام .

فإن كان أبو العباس [بن سريج^(٦)] منع من إثبات^(٧) الأحكام في الفروع بالعلل ، فذلك باطل . لأن أكثر المسائل إنما تعلل فيها أحكامها دون أسمائها . والأمارات إنما تدل على أن بعض /صفات الأصل له تأثير في الحكم ، [لا في^(٨)] الاسم . ألا ترى أننا نعلل تحريم البُر بكونه مكيلا ، لا بكونه مسمى بأنه بُر ؟ والأمانة إنما تدل على أن للكيل أو الطعم تأثيرا^(٩)

(١) حذفه ل

(٢) كذا ل ؛ س ص : دلالة

(٣) حذفه ل

(٤) ل : تعلق [وراجع الورقة ١٣٨ / ب لوطي* البهيمة]

(٥) القرآن ٩٠/٥

(٦) زاده ل س

(٧) حذفه ل

(٨) ل : أولا

(٩) ل : تأثير

في تحريم بعضه ببعض متفاضلا ، لا في كونه مسمى بأنسه بُر . ثم إننا نردّ الارز إليه ، لثبت فيه حكمه ابتداء^(١) [لا تبعا للاسم^(٢)] ، لأننا لا نروم بقياسه عليه أن نسميه بُرا . وإن أراد أن العلل قد يتوصل بها إلى [الأسماء في بعض المواضع ، ولم يمنع من أن يتوصل بها إلى^(٣)] الأحكام أيضا . فإن أراد بالعلل العلل الشرعية ، وبالأسماء^(٤) الأسماء اللغوية ، فذلك باطل . لأن اللغة أسبق من الشرع . ولتقدّم اللغة خاطبنا الله تعالى بها . فلا يجوز إثبات أسمائها بامور طارئة . ولأن أمارات جميع العلل الشرعية تتعلق بالأحكام ، ولا تتعلق بالأسماء اللغوية . وإن أراد أن الأسماء قد تثبت في اللغة بقياس غير شرعي ، نحو أن نعلم أنهم سمو الجسم الأبيض^(٥) الذي حضرهم بأنه « أبيض » ، لوجود البياض فيه ، لعلمنا^(٦) أنه إذا انتفى عنه البياض^(٧) ، لم يسموه بذلك . فاذا وجد فيه ، سموه بذلك . ثم نقيس عليه ما غاب عنهم من الأجسام البيض . فقد تقدّم القول في ذلك . وليس هو بعيد . وإن أراد أن من الأسماء الشرعية ما تثبت بالعلل ، فغير بعيد أيضا . لأننا نعلم ان الشريعة إنما سمّت الصلاة « صلاة » لصفة من الصفات ، متى انتفت عنها لم تسم في الشريعة صلاة . فنعلم أن ما شاركها في تلك الصفة يسمى « صلاة » .^{١٥}

وأما قول بعض الشافعية أن النبيذ يسمى خمرًا : فليس هو مذهب الشافعي وقد قسال في [كثير من] كتبه^(٨) : إن الخمر هو عصير العنب [التي^(٩)] المشتدّ . وأما قياسه^(١٠) النبيذ على الخمر بعلّة الشدة وإيجابهم بذلك^(١١) أن يسمى « خمرًا » ، فباطل . لأن الخمر لم تسم خمرًا للشدة فقط ، وإن كان

- (١) ص : الابتداء
- (٢) ل : لا يتناه الاسم
- (٣) حذفه س
- (٤) ل ولا سيا
- (٥) حذفه ل
- (٦) كذلك
- (٧) كذلك
- (٨) ل : أكثر كتبه
- (٩) حذفه ص
- (١٠) ل : قياسهم
- (١١) ل : ذلك

في أن العلة هل يتوصل بها الى إثبات الحكم في الفرع وإن لم ينص عليه في الجملة، أم لا؟ ٨٠٩

ب/١٤٣

لو لم توجد الشدة لم تسم خمرًا. كما أن الخلّ لم يسم^(١) خلا / للحموضة^(٢)، وإن كان لولاها لم يسم خلا. ولكنه إنما سمي خمرًا [لأنه عصير العنب التي المشتد^(٣)]. ولو كان قولنا «خمر^(٤)» يشتمل التمرى والعنبي، لشمول^(٥) اسم الخمر لخمر العراق وخمر فارس، لكان قول القائل لغیره: «أمعك نبیذ أم خمر؟» كقوله: «أمعك [خمر أو^(٦)] خمر^(٧) العراق؟». فلما افترقا^(٨) في الجنس، علمنا أن اسم الخمر لا يتناول النبيذ. وقول النبي صلى الله عليه: «الخمر من هاتين^(٩)» محمول على [أنه إنما سمي^(١٠)] ما يكون من النخلة^(١١) «خمرًا» مجازًا، لما ذكرناه الآن.

فان قيل: هلا قاتم: إنه يقع عليه اسم الخمر بعرف الشرع؟ قيل: ليس هذا قولًا لأحد. ولو اقتضاه عرف الشرع، لسبق إلى أفهام أهل الشرع من قولنا «خمر» التمرى والعنبي معًا، على سواء، كما يسبق إلى أفهامهم من اسم الصلاة هذه الأفعال الشرعية. فكان ينبغي أن يقبح أن يقول القائل: «أمعك نبیذ أم خمر؟»

بَابُ

في أن العلة هل يتوصل بها^(١٢) إلى إثبات الحكم في الفرع
وإن لم ينص عليه في الجملة، أم لا؟

ذهب الشيخ أبو هاشم رحمه الله إلى أنه لا يجوز إثبات الحكم في شيء

- (١) ل: لا يسمى
- (٢) تكرر الجملة في ل
- (٣) ص: لا عصير في مشتد
- (٤) لس: خمرًا
- (٥) سرل: كشمول
- (٦) حذفه ل
- (٧) ل: خمر من
- (٨) ل: اقربها
- (٩) ل: هاتين الشجرتين
- (١٠) ل: مها
- (١١) ل: النخل
- (١٢) حذفه ل

- بالقياس إلا وقد ورد النص باثباته^(١) فيه على الجملة ، فيكون القياس دالا على تفصيل الحكم . قال : « فلو لم يكن لإرث الأخ ثابتا في الجملة ، لم يجوز إثبات إرثه مع الجدل بالقياس » . وأجاز غيره من القائسين إثبات الحكم بالقياس ، وإن لم يتقدم إثباته في الجملة . والدليل على ذلك هو أن الدلالة العقلية على جواز استعمال القياس لا تخص التفصيل من الجملة ، بل تجوز استعمال القياس فيها . ولأن الأمة قاست مسألة الحرام ولم يتقدمه^(٢) فيها حكم شرعى على الجملة راموا تفصيله . بل كانوا لمقايستهم يثبتون أصل الحكم . وقول الله عز وجل^(٣) : « لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ... » ليس^(٤) يدل على إثبات الحكم في الجملة في مسألة الحرام . / لأن ذلك إنما يدل على المنع من التحريم ، ولا يدل على حكم التحريم إذا وجد . وقد قاس مثبتو القياس الارز على البر ، ولا يتقدمه تحريم^(٥) بيعه متفاضلا على^(٥) الجملة .

١/١٤٤

بَاب

في تخصيص النصوص بالقياس ونسخها به^(٦)

- أما نسخ النصوص بالقياس ، فسنينته في تضاعيف هذا الفصل . وأما إذا كان القياس رافعا للنصوص من غير نسخ ، فقد تقدم ذلك في الأخبار .^{١٥} وإنما ذكرنا هذا الفصل هناك^(٧) ، ولم نذكره في أبواب القياس ، لأننا نقدّم النص على القياس . وذلك لا يقف على كون القياس حجة في الجملة . وأما إذا كانت النصوص [عامه ، فانما^(٨)] ذكرنا القول في معارضة القياس لها

(١) ل : غائبا به

(٢) ل : يتقدم

(٣) القرآن ٨٧/٥

(٤) ل : لا

(٥) ل : على حكم

(٦) ل : وس : ونسخها بالقياس

(٧) ل : مثالا

(٨) ل : فانما قد

في أبواب القياس . لأننا نخصّص^(١) العموم بالقياس . وذلك لا يتم إلا والقياس حجة في الجملة .

وقد اختلف الناس في تخصيص العموم بالقياس . فقال الشيخ أبو علي رحمه الله وبعض الفقهاء : لا يخص به أصلا . وهو قول أبي هاشم [أولا . وقال الشافعي ، وأبو الحسن ، وكثير من الفقهاء : أنه يخص به العموم على كل حال . وهو قول أبي هاشم^(٢)] أخيرا . ومن الناس من خص العموم بالقياس في حال دون حال . واختلف هؤلاء في تلك الحال . فن أصحاب الشافعي من [خص العموم^(٣)] بالقياس الجلي ، ولم يخصه بالخفي^(٤) . ومن الناس من خصه بالقياس [إذا دخله التخصيص ، ولم يخصه به إذا لم يدخله التخصيص .

والدليل على تخصيص العموم بالقياس^(٥)] هو أن الصحابة رضی الله عنها^(٦) اختلفت في الجدة ، فبعضهم جعله أولى من الأخ والاخت بجميع المال . وذهب في ذلك إلى قياس ، وخص به قول الله عز وجل^(٧) : « إِنْ أَمْرٌ مِنْ هَذَا لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا مِنْهُ نِصْفٌ مِمَّا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ »^(٨) . . . » وبعضهم قاسم بين الجدة والأخ . واستدل بالقياس على أنه يقاسم ، ولم يجعل للأخ إرث جميع مال اخته ، ولم يجعل لاخته مع الجدة^(٩) النصف بل خص الآية . وهذا يبطل قول من لم يخص العموم إلا بقياس معنى لأن القياس في مسألة الجدة هو [قياسُ غلبة الأشباه^(١٠)] .

(١) ل : نخص

(٢) حذفه ل

(٣) ل : خصه

(٤) ل : بالقياس الخفي

(٥) حذفه ل

(٦) كذا على التأنيث

(٧) القرآن ٤ / ١٧٦

(٨) بعد ذلك بالهامش في سرص : « هذه الآية مخصوصة بنفسها لأنها واردة في الكلالة .

والكلالة من عدا الوالد »

(٩) ل : الجدة غير

(١٠) ل : من قياس علة الاشتباه ؛ س : من قياس عليه الاشياء

فان قالوا : خصوصاً^(١) الآية بكون / الجذ وارثاً بمقدار^(٢) ما يرثه ؛ وإثبات
إرثه في الجملة معلوم بقياس جلي ! قيل : إنهم لم يذكروا في ذلك قياساً
مفرداً ، بل لم يستعملوا^(٣) في إثبات إرثه^(٤) إلا ما استعملوه في مقدار إرثه .
لأنهم استعملوا القياس في^(٥) « هل يرث الكل أو البعض ؟ » ، ثم تبع ذلك
ثبوت إرثه . وهذه الدلالة تفسد قول من شرط ، في تخصيص العموم بالقياس ،
• أن يكون العموم قد خص من وجه آخر . لأننا قد بيننا في تخصيص العموم
بأخبار الآحاد أن العموم المخصوص هو كالعموم الذي لم يخص^(٦) . وإذا
لم يكن بينهما فرق ، [كان إجماع^(٧)] السلف رضي الله عنهم على أحدهما
كإجماعهم^(٨) على الآخر . كما أن إجماعهم^(٩) على القياس في مسألة الجذ
دليل على صحة القياس في مسألة تجرى مجراها .
١٠

إن قيل : أليس التخصيص في معنى النسخ ؟ لأن كل واحد منها هو
إخراج بعض ما تضمنته الخطاب . ثم لم يدل^(١٠) عندكم إجماع الصحابة
على تخصيص العموم بالقياس وبأخبار الآحاد على جواز نسخه بهما^(١١) ؛
ولا دل إجماعهم على المنع من نسخ العموم بهما^(١٢) على المنع من تخصيصه
بهما^(١٣) . فهلا قلتم : إن إجماعهم على تخصيص عموم الكتاب بالقياس ،
١٥ إذا دخله التخصيص ، لا يدل على جواز تخصيصه إذا لم يدخله التخصيص ؟
وإن كان أحدهما في معنى الآخر ! قيل : إن الحكمين إذا كان معناهما

-
- (١) ل : إنما خصوصاً
(٢) ل : لا بمقدار .
(٣) ل : يستعملوه
(٤) ل : ارث
(٥) حذفه ل
(٦) ل : يخصه
(٧) ل : وكان اجتماع
(٨) ل : كإجماعهم
(٩) ل : اجتماعهم
(١٠) ل : نذكر
(١١) ل : بها
(١٢) كذلك
(١٣) كذلك

واحدا ، فان الدلالة على جواز أحدهما هي دلالة^(١) على جواز الآخر ، إلا أن يمنع من ذلك مانع . ألا ترى أن الصحابة لو أجمعت^(٢) على قبول خبر الواحد في وجوب النية في الوضوء^(٣) ، لدل ذلك على قبوله في [النية في التيمم؟^(٤)] فاذا ثبت ذلك ، فإجماعهم على^(٥) تخصيص العموم بالقياس هو دليل على جواز نسخه بالقياس ، لولا مانع^(٦) من ذلك ؛ وهو [الإجماع . و^(٧)] إجماعهم على المنع من نسخه بالقياس [هو دليل على المنع من تخصيصه بالقياس ، لولا مانع منع من ذلك ؛ وهو إجماعهم على تخصيصه به .^(٨)] دليل آخر^(٩) : وجوب العمل بالقياس مقطوع به ، لأن دليله مقطوع به ؛

١/١٤٥

وهو إجماع الصحابة . كما أن العمل بالعموم مقطوع به . فهما متساويان في^(١٠) هذه الجهة . ومنها يقع^(١١) التخصيص ، فيجب إذا كان أحدهما أخص من الآخر أن يخص به الأعم ، كما يخص العموم بدليل خاص مقطوع به . يبين ذلك أننا نعدل عن مقتضى العقل في تحليل الأنبيذة ، وغير ذلك ، إلى القياس ، مع أن مقتضى العقل مقطوع به . فيجب مثله في العموم .

فان^(١٢) قيل : إنما^(١٣) نعدل إلى القياس عن مجوزات العقول ، لا عن واجباتها . وإباحة التبيذ من مجوزات العقول . قيل : ما معنى وصفكم لإباحة التبيذ أنه من مجوزات العقول ؟ فان قالوا : معنى ذلك أن العقل ، وإن أباحه ، فانه يجوز أن يختص بوجه مفسدة في المستقبل ؛ فيرد الشرع بتحريمه ! قيل

(١) ل : الدلالة

(٢) كذا على التأنيث

(٣) ل : الطهارة

(٤) ل : « التيمم في النية » [مع علامة الاضطراب بالهامش]

(٥) ل : على جواز

(٦) ل : مانع منع

(٧) حذف ل

(٨) حذف ل

(٩) حذف ل

(١٠) ل : من

(١١) ل : منع

(١٢) من هنا حذف س نحو ورفعتين

(١٣) ل : أنا

- لهم : وكل ما يُعدّل^(١) إليه بالقياس عن مقتضى العقول^(٢) ، هذه سبيله . وهو موضع استدلالنا عليكم . فان قالوا : إنما جَوَزْنَا استعمال القياس في مقتضى^(٣) العقل ، لأن العقل اقتضى حكمه بشرط أن لا يَنقلنا عنه دليل سمعي - والقياس دليل سمعي - فاذا نقلنا عن مقتضى العقل ، وجب الانتقال عنه ! قيل^(٤) : والعموم أيضا إنما يقتضى الاستغراق ما لم يمنعنا دليل^(٥) سمعي . والقياس في الجملة دليل سمعي عندنا وعندكم . واعلم أنا قد بينا في تخصيص العموم بأخبار الآحاد أنه لا يصح الاحتجاج باجماع الصحابة على قبول أخبار الآحاد في الجملة ، على قبولها في التخصيص ؛ وأنه إنما ينبغي أن يحتج بقبولهم لها في التخصيص لأن إحدى المسئلتين مفارقة للآخرى . وما ذكرناه هناك يتوجه هاهنا . فلا [معنى لإعادته^(٦)] .
- ١٠ دليل : قد خصت الصحابة العموم بالقياس ، لأنها خصت آية^(٧) الجلد^(٨) وأخرجت منها العبد . لأنهم^(٩) لم يجلدوه مائة . وإنما خصوه بالقياس^(١٠) ولقائل أن يقول : ما يؤثمنكم / أن يكونوا خصوه من الآية بدليل غير القياس ؟ واستغنى^(١١) بالإجماع عن نقله !
- ١٥ دليل : قد خصت الصحابة قولَ الله عز وجل^(١٢) : « ... أحل الله البيع ... » بقياس الارز على البُر ! ولقائل أن يقول : لاسبيل لكم إلى بيان ذلك ، لأن كثيرا من الفقهاء لا يسلّمون أن الصحابة اعتقدت تحريم التفاضل فيما عدا الستة ، فضلا عن أن يكونوا محرّمين له قياسا .

١٤٥/ب

-
- (١) ل : عدل
 (٢) ل : العقل
 (٣) ل : موضع
 (٤) ل : قيل لهم
 (٥) ل : من دليل
 (٦) ل : حاجة إلى إعادته
 (٧) راجع القرآن ٢/٢٤
 (٨) ل : الجلد بالقياس
 (٩) كذا تبديل الضمير للصحابة من المؤنث إلى المذكر
 (١٠) ل : بقياس
 (١١) ل : أو سمعي
 (١٢) القرآن ٢/٢٧٥

دليل : قد عدلت الصحابة عن ظاهر القرآن لقياس . فيجب مثله في التخصيص . [لأن التخصيص^(١)] عدول عن الظاهر ! ولقائل أن يقول : إن من يخالف في تخصيص عموم الكتاب بالقياس ، لا يسلم أن الصحابة أجمعت على ترك الظاهر بالقياس .

واحتج المخالف بأشياء : ﴿منها﴾ أن عموم الكتاب دليل مقطوع به . والقياس أمانة مظنونة . ولا يجوز الاعتراض بالمظنون على المعلوم ! والجواب [عن ذلك^(٢)] قد تقدم في باب تخصيص العموم بأخبار الآحاد . وربما تعلق بهذه الشبهة من لا يميز تخصيص العموم بالقياس إذا لم يدخله التخصيص ؛ ويميز^(٣) تخصيصه إذا دخله التخصيص . [فاذا نوقض بتخصيصه بالقياس إذا دخله التخصيص^(٤)] ، يقول : إن دخول التخصيص يدل على أن

صاحب الشريعة قال مع العموم « احمِلوه^(٥) على عمومهم ما لم يمنعكم مانع » . ويدل على أن صاحب الشريعة قد أشعرنا بأنه معرض للتخصيص ! فيقال له^(٦) : لم زعمت أن تخصيصه يقتضي حمّله على عمومهم ما لم يمنع منه مانع ؟ فان قال : لأن العموم ، من حقه أن يجري على عمومهم إلا للدليل . قيل : فهذا حكم العموم ، سواء علمنا دخول التخصيص عليه ، أو لم نعلم ذلك . وليس يقف ذلك على دخول التخصيص . ويقال له^(٧) : ودلالة الأمانة

على تخصيص العموم تدل على أن صاحب الشريعة قال في العموم : « احمِلوه على عمومهم إلا أن يمنع من ذلك مانع » . ويقال لهم : لم زعمتم أن دخول التخصيص في العموم إشعار بتخصيص زائد ؟ وربما قالوا : لو خص العموم الذي / لم يدخله التخصيص ، لاقرن به ما يخصه ؛ لأن البيان لا يتأخر . قيل : كذلك^(٨) يقول من لم يجوز تأخير البيان . لأنه يذهب إلى أن ما دل

١/١٤٦

- | | |
|-----|-----------|
| (١) | حذفه ل |
| (٢) | حذفه ل |
| (٣) | ص : يجب |
| (٤) | حذفه ل |
| (٥) | ص : احمله |
| (٦) | حذفه ل |
| (٧) | ل : لهم |
| (٨) | ل : ذلك |

- على علة القياس ، لم يكن متأخرا عن العموم^(١) . [ثم يقال له : يلزمك ما أئزمتنا في العموم إذا دخله التخصيص^(٢)] . [وقالوا أيضا : إن ما دخله التخصيص^(٣)] يدل على أن صاحب الشريعة قد قال فيه إنه ليس المراد به جميعه ، فيكون مجملا . فجاز إعمال القياس فيه ! والجواب : ان العموم إذا خصّ تخصيصا معينا ، فأنسه يبقى^(٤) الباقي^(٥) . ومعلوم دخوله تحت العموم . ولا يكون مجملا . وإنما يكون مجملا إذا^(٦) خصّ تخصيصا غير معين . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن القياس إنما يصح بالضرورة الداعية إليه ، ومع وجود العموم . فلا ضرورة تدعو إليه ! الجواب : يقال لهم : أتريدون أن الضرورة الداعية إلى القياس زائلة إذا دخل الحكم تحت لفظ العموم ، أو إذا كان الحكم مرادا بالعموم ؟ فان قالوا بالأول ، كان موضع الخلاف . وإن قالوا بالثاني ، لم يمكنهم أن [يبينوا أن الحكم مراد^(٧)] بالعموم ، إلا إذا أثبتوا أن القياس ليس بحجة مع العموم . فيصير دليلهم مبنيًا على نفس المسئلة . فان قالوا : تناول لفظ العموم للمسئلة يدل على أنها مرادة به ؛ وذلك نغني عن القياس ! قيل : إنما تعلمون أن تناول لفظ العموم لها يدل على أنها مرادة به^(٨) إذا علمتم أنه ليس من شرط دلالة العموم على ذلك أن لا يعارضه^(٩) قياس . وإنما تعلمون ذلك إذا علمتم أن القياس المخصص للعموم ليس بدلالة . وهذا^(١٠) موضع الخلاف . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن القياس فرع على النص . فلو خصّ القياس العموم ، لكان قد اعترض بالفرع على الأصل ! الجواب : إن قياس الارز على البر إنما يخصّ قول الله عز وجل^(١١) «.... وأحل الله

(١) ل : العموم قلنا مثله

(٢) حذفه ل

(٣) زاده حل

(٤) غير منقوط ، اما « يبقى » او « ينفى »

(٥) ل : الثاني [غير منقوط]

(٦) ل : لو

(٧) ل : يثبتوا الحكم مرادا

(٨) حذفه ل

(٩) ل : يعارض

(١٠) ل : هو

(١١) القرآن ٢/٢٧٥

ب/١٤٦

البيع... « وليس هذه الآية أصلاً لهذا القياس . لأن أصل القياس / [هو] إما^(١) ما يقع الردّ إليه كالبر ، أو^(٢) تحريمه ، أو ما يدل على تحريمه ، أو ما يدل على صحة القياس ، كاجماع الصحابة وغيره . فأما قول الله عز وجل^(٣) : «... وأحل الله البيع... » فليس هو الذي رددنا إليه الارز ، ولا هو الدال على صحة القياس . فلم يعترض بالفرع على أصله . ﴿ومنها﴾ أن النبي صلى الله عليه قال لمعاذ : بماذا تحكم ؟ قال : بكتاب الله . قال : فان لم تجد ؟ قال : [بسنة نبيه^(٤)] . قال : فان لم تجد ؟ قال : أجتهد رأيي . فجعل اجتهاده مشروطاً بأن لا يجد الحكم في الكتاب [والسنة . وما^(٥)] يتناوله عموم الكتاب والسنة [فهو موجود إما في الكتاب وإما في السنة . وقد صوّبه النبي صلى الله عليه ! الجواب : ان المراد بذلك : إن لم يجد في نص الكتاب والسنة^(٦)] الذي يعلم^(٧) بدليلنا . يدل على ذلك أنه قال : أحكم بكتاب الله عز وجل . قال : فان لم تجد ؟ قال : أحكم بسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . ومعلوم أن ذلك لا يمنع من تخصيص الكتاب^(٨) بالسنة المعلومة . وليس يجوز الجواب عن هذا الخبر بأن يقال إن حكم القياس غير موجود^(٩) ، وإن تناوله العموم ؛ وأن ذلك قد دخل تحت قوله : « أجتهد رأيي » . لأنه إنما يعلم معاذ أن ذلك الحكم غير موجود في الكتاب ، وإن تناوله عمومه بعد أن يجتهد . فيعلم أن القياس قد دل على أن ذلك الحكم لم يرد بالعموم . وعند ذلك يسقط عنه الاجتهاد . ومعلوم أنه قد جعل^(١٠) اجتهاد رأيه مشروطاً بنفى وجدانه الحكم . وهذا التأويل يقتضى أن نفي وجدانه الحكم في الكتاب مشروط^(١١) بتقدم اجتهاد رأيه . ﴿ومنها﴾ أن

(١) ل : هنا

(٢) ل : و

(٣) القرآن ٢ / ٢٧٥

(٤) ل : فيسنة رسول الله

(٥) ل : ولا سنة رسول الله . ولم

(٦) حذفه ل

(٧) ل : ليس يعلم

(٨) ل : عموم الكتاب

(٩) زاد بعده ل : « في الكتاب »

(١٠) ل : حصل

(١١) ل : مشروطاً

- النسخ كالتخصيص، في أن كل واحد منهما يدل على أن المخاطب بالخطاب لم يرد به بعض ما تناوله. فإذا لم يجز النسخ بالقياس، فكذلك التخصيص! والجواب: إن شيخنا أبا عبد الله يقول: إن الأمة أجمعت على أن القرآن لا يُنسخ بقياس، كما [أجمعت الصحابة^(١)] على أنه يخص به. ولو لا ذلك، لجوزت نسخ القرآن به. فالشبهة زائلة عنه. فان قيل: كيف يجوز أن نُجمع^(٢) على المنع ما أجمعت الصحابة على جوازه؟ / قيل: إن الصحابة لم تنص على جواز نسخ القرآن بالقياس. وإنما أجمعت على تخصيصه بالقياس الذي هو في معناه. وليس يمتنع أن يرد التعبد بأحدهما دون الآخر، لوجه المصلحة يفتقران فيه، لا يعلمه^(٣) إلا الله عز وجل. ألا ترى أنه كان يجوز ورود النص بالفرق بين التخصيص والنسخ بالقياس؟ وأجاب الشيخ أبو هاشم رحمه الله بأنه إنما لم يجز النسخ به، لأنه لا يجوز أن يُنزل الله عز وجل نصا ويجعل العمل^(٤) به موقوفا على اجتهادنا. وإنما الجائز صرفه من وجه إلى وجه بالاجتهاد. ولقائل أن يقول: إن كون العمل بالنص «موقوفا^(٥) على اجتهادنا»، معناه أننا نجوز أن لا يعمل به [أصلا إذا أدى الاجتهاد إلى ذلك^(٦)]. وليس هذا سبيل النسخ من^(٧) المنسوخ قد عمل به في حال متقدمة. فان كان إخراج بعض الأشخاص ١٥ من كونهم مرادين بالخطاب هو صرف للخطاب^(٨) عن جهة إلى جهة، وليس هو لإيقاف^(٩) الخطاب على اجتهادنا، فكذلك إخراج حكم الخطاب في بعض الأزمان دون بعض هو صرف الخطاب من جهة إلى جهة. وأجاب أصحاب الشافعي عن الشبهة بأن النسخ إنما لم يصح بالقياس، لأن كونه ناسخا للنص^(١٠)

-
- (١) ل : انه اجمعت
 (٢) ل : تجمعا
 (٣) ل : يعلم
 (٤) ل : احكم
 (٥) ل : موقوف
 (٦) ل : اصلا اذا اجتهد
 (٧) ل : لان
 (٨) ل : الخطاب
 (٩) ل : اتفاق
 (١٠) ل : للنص ينبي* عن أن النص

بخلافه . والقياس لا يصح إذا دفعه النص . ففوق النسخ به وقوع بدليل فاسد . وهذا لا يصح ، لأن القياس إذا نسخ الكتاب ، لم يكن الكتاب بخلافه . لأنه ليس يبطل حكمه . وإنما يقصر حكمه على بعض الأزمان . كما أن القياس إذا خصه^(١) ، لم يكن النص بخلافه . لأنه لم يرفعه بالقياس^(٢) . وإنما قصره على بعض الأشخاص . ﴿ومنها﴾ قولهم : من شرط القياس أن لا يردّه النص . لأن الأمة أجمعت على هذا الشرط . وإذا كان العموم بخلاف القياس ، فقد رده النص ! الجواب : يقال لهم : إن^(٣) أردتم بردّ النص أن يكون القياس دافعا له أصلا ، فكذلك نقول : وليس ذلك موجودا^(٤) / في مسئلتنا . وإن أردتم أن يكون القياس ينافي بعض ما اقتضاه العموم ، فليس فساد ما هذه سبيله يُجمع^(٥) بل هو موضع الخلاف^(٦) .

ب/١٤٧

بَابُ

في قلب العلة والقول بموجبها

أما قلب العلة ، فهو أن يعلّق الخصمُ عليها ضدّ ما علّقه المعلّل [من الحكم^(٧)] ؛ فلا يكون تعليق أحد الحكمين أولى من الآخر . فيبطل [تعلقها بهما^(٨)] . وذلك على ضرب : أحدها أن يكون الحكمان مفصلين ؛ والآخر أن يكونا مجملين ؛ والآخر أن يكون أحدهما مجملا والآخر مفصلا . أما المفصلان فضربان : ﴿أحدهما﴾ أن يتناقضا بأنفسهما حتى يقول المعلّل : «فوجب أن يجوز» ، ويقول الآخر : «فوجب أن لا يجوز» . ﴿والآخر﴾ [لا يتناقضان^(٩)] بأنفسهما ،

(١) ل : اختص

(٢) ل : القياس

(٣) ل : لم

(٤) ل : بوجود

(٥) ل : مجمعا عليه

(٦) إلى هنا حذف س

(٧) حذفه ل

(٨) س : تعلقها بها ؛ ل : تعلقها بها ؛ ص : تعلقها بها

(٩) ل : ان لا يتناقضا

- بل بواسطة . مثاله : أن يعلل المعلل^(١) استحقاقَ مَنْ قَسَّ^(٢) بغير السيف
 للقصاص بأنه قَتَلَ لا^(٣) على وجه القصاص ؛ [فأشبه ما إذا قَتَلَ القاتل بالسيف
 فيقول الخصم : « فوجب أن لا يقتص منه بغير السيف » كما إذا قتل القاتل
 بالسيف^(٤)]. أما القسم الأول ، فلا وجود له ، لأن الحكمين إذا تناقضا ،
 كدَبَّ أحدهما واستحال اجتماعهما في الأصل . ومن حق مَنْ^(٥) قلب القياس
 أن يصدق هو والمعلل فيما يحكيان به في الأصل . وأما الثاني فله وجود . وهو
 دليل على فساد العلة . لأنه ليس بان تدل العلة على أحد الحكمين ، ولا تدل
 على الآخر - لأن الإجماع واقع على أحد الحكمين : إذا ثبت ، انتهى الآخر -
 بأولى من العكس . وأما إذا كانا مجملين ، فنحو أن يقرأ أحدهما : « فوجب
 أن يكون من شرط^(٦) هذه العبادة معنى ما » ، ويقول الآخر : « فوجب أن
 لا يكون من شرطها^(٧) معنى من المعاني » . وهذا كالقسم الأول في التناقض
 لأن الحكمين ، وإن كانا مجملين ، فهما مفصلان في إثبات الشرط ونفيه^(٨) .
 وأما إذا كان أحدهما مجملا والآخر مفصلا ، فضربان : ﴿ أحدهما ﴾ أن يكون
 المجمل هو حكم التسوية ، / نحو أن يقول القاتل : « فوجب أن يستوى كذا
 مع كذا » ، وتكون الأمة مجمعة على أن أحدهما [على الحظر^(٩)] ، فيجب
 مثله في الآخر . ﴿ والآخر ﴾ ليس هو قياس التسوية . ومثاله تعليل الاعتكاف
 بأنه لبث في مكان مخصوص . فكان من شرطه اقتران^(١٠) معنى من المعاني ،
 كالوقوف بعرفة . ويقول الخصم : « فلم يكن من شرطه الصوم كالوقوف » .

١/١٤٨

(١) لس : معلل

(٢) حذفه ل

(٣) « لا » ، كذاح ؛ لكن حذفه سائر المخطوطات

(٤) زاده ح لس مع اختلافات فيما بينها . حذف ل من « فوجب » إلى « بالسيف » . س في
 الأول : « فاشبه إذا كان قد قتل » ، وفي الآخر : « بغير السيف أصله إذا كان القاتل قد قتل
 بالسيف » .

(٥) حذفه س

(٦) ص : شرطه

(٧) ل : شرط هذه العبادة

(٨) ل : نصه

(٩) كذا لس ؛ ص : كالا

(١٠) س : اقتران

وهذا هو^(١) الذي قلبه^(٢) يفسد العلة . لأنه ليس بأن يدل العلة على أحدهما ، فينتفى الآخر^(٣) لمكان الإجماع ، بأولى من العكس . وهذا أولى مما ذكرناه في كتاب أوردناه في القياس الشرعي^(٤) . فان اعترض قلب العلة نقض ، أو غيره من وجوه الفساد ، بطل القلب . وصح قياس المعلل ، لأنه قد صار حكمه أولى بأن يعلّق على العلة .

فأما القول بموجب العلة ، فهو أن يمكن الخصم أن يقول^(٥) بالحكم الذي علّقه القائس ، فيعلم أن العلة ما دلّت على موضع الخلاف . مثاله تعليل الاعتكاف بأنه لبث في مكان مخصوص . فكان من شرطه معنى ما^(٦) ، كالوقوف بعرفة . فيقول الخصم : أنا أقول من شرط الاعتكاف [اقران معنى ما^(٧)] ، وهو النيّة .

باب

في تخصيص العلة

اعلم أن العلة قد يوجد معناها في فرع^(٨) من دون حكمها ، وقد يوجد لفظها ومعناها في فرع من دون حكمها .

﴿فالأول﴾ هو «الكسر» . وذلك بأن ترفع وصفا من أوصاف العلة، ظنا منك أنه لا تأثير له . وأن الذي [يجوز أن^(٩)] يؤثر في الحكم هو ما عداه ، ثم ينتقض ما عداه . مثاله أن يعدل معلل وجوب صلاة الخوف بأنها صلاة يجب قضاؤها كصلاة الأمن . فيظن المعارض أنه لا تأثير لكون العبادة صلاة

-
- (١) س : و
 (٢) لس : قلبه
 (٣) ل : الحكم
 (٤) نجده كالضميمة في آخر هذا الكتاب
 (٥) س : يكون
 (٦) س : من المعاني
 (٧) زاد بعده ل : « اليه » ؛ س : اقران معنى
 (٨) لس : فرع من الفروع
 (٩) حذفه ل

في هذا الحكم ؛ وأن الذى يظن [أنه مؤثر في الوجوب^(١)] هو وجوب القضاء . ثم ينقض ذلك بصوم الحائض في شهر رمضان ، يجب / قضاؤه ، وليس بواجب . وينبغي للمعلل إذا أراد أن يجيب عن ذلك أن يبين أن لكون العبادة « صلاة » تأثيراً^(٢) في الحكم المعلل ؛ وأن الصلاة تخالف الصيام في هذا الباب .

وأما القسم الثاني ﴿ فهو « النقص » . وقد اختلف الناس هل يجوز تخصيص العلة المستنبطة ؟ ولا يمنع ذلك من كونها أمانة على الحكم ، ولا يجوز تخصيصها . ويكون تخصيصها مانعاً من كونها أمانة . فأكثر أصحاب أبي حنيفة يجيزون^(٣) تخصيصها . وهو محكى عن مالك . وأصحاب الشافعى يمنعون . وربما مرّ في كلام الشافعى جوازه . وذكر قاضى القضاة في « الشرح » أن الشافعى يجيز^(٤) ذلك ؛ وإنما يعدل عن حكم علة إلى حكم علة اخرى . والمعلوم من مذهبه أنه يشترط^(٥) نفي العلة الثابتة^(٦) في العلة الاولى حتى لا ينتقض . غير أنه لا يصرّح باشتراط ذلك ، لأنه معلوم من مذهبه الاشتراط^(٧) .

أما العلة الشرعية المنصوصة ، فقد [اتفق على^(٨)] جواز تخصيصها من أجاز^(٩) تخصيص الشرعية المستنبطة . واختلف مانعوا تخصيص المستنبطة في جواز تخصيص المنصوصة الشرعية . فأجازها بعضهم ، وهو ظاهر مذهب الشافعى . ومنع منه آخرون . وأقوى ما^(١٠) يحتج به المانعون من تخصيص العلة المستنبطة ، هو أن يقال : معنى قولنا « إنه لا يجوز تخصيص العلة » ، هو أن تخصيصها يمنع من كونها أمانة وطريقاً إلى الوقوف على الحكم في شيء^(١١) من الفروع ،

(١) ل : ان يؤثر في الوقوف

(٢) ل : تأثير

(٣) ل : يجوزون

(٤) ل : لا يجيز

(٥) ل : شرط

(٦) ل : التأثير

(٧) ل : اشراطه

(٨) ل : رأى أبو عل

(٩) ل : جاز

(١٠) ل : انه لم يمكن ان ؛ س : بما يمكن ان

(١١) ل : الشرع

سواء ظُنَّ بها أنه^(١) وجه المصلحة أو لم يظنَّ بها ذلك . فاذا بيننا أن تخصيصها يمنع من كونها طريقاً إلى الحكم ، فقد تمَّ ما أردناه . وبيان ذلك : أننا إذا علمنا أن علة تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلاً هي كونه موزوناً ، ثم علمنا إباحة بيع الرصاص متفاضلاً مع أنه موزون ، لم يخلُ إما أن نعلم ذلك بعلة أخرى تقتضى إباحته هي أقوى من علة تحريم الذهب ، وإما أن نعلم^(٢) ذلك بنص . / فإن دل على إباحته علة يقاس بها الرصاص على أصل مباح ، نحو كونه أبيض أو^(٣) غير ذلك من أوصافه ، فإننا حينئذٍ إنما^(٤) نعلم تحريم بيع الحديد متفاضلاً لأنه موزون غير أبيض . لأننا لو شككنا في كونه أبيض ، لم نعلم قُبْح بيعه متفاضلاً . كما لا نعلم ذلك لو شككنا في كونه موزوناً . فبان أننا لا نعلم بعد التخصيص تحريم [شئء بكونه^(٥)] موزوناً فقط ، وبطل أن يكون هذا فقط علة ؛ وثبت أن العلة كونه موزوناً مع أنه غير أبيض .

١/١٤٩

فان قال الخصم : الأمر كما قلتم^(٦) ، غير أنني لا أشرتُ نفى البياض في لفظ العلة ! قيل : قد سلّمْتَ أن العلة ليست الوزن فقط ، وهو الذي نريده وأنه لا بد من اعتبار نفى البياض . فنقول لك : فهلا اشتراطته ؟ لأنك إذا لم تشرطه ، أوهمت أن العلة هي الوزن فقط . وقد سلّمْتَ فساد كون ذلك علته^(٧) فقط .

فان قال : أنا أشرتُ^(٨) ، غير أنني لا اسميه جزءاً من العلة ، وإن كان التحريم لا يحصل من دونه ! قيل : قد ناقضتَ في هذا الكلام ، لأنك قد اشتراطته في التحريم ، ولم تَفصل بينه وبين غيره من الأوصاف . ثم نقضتَ ذلك بقولك « لا اسميه جزءاً من العلة » ، مع أنك قد وافقت^(٩) في المعنى

(١) لس : أنها

(٢) حذفه ص

(٣) ل : و

(٤) ل : اما ان

(٥) ل : سوى كونه

(٦) ل : قلت

(٧) لس : علة

(٨) حذفه ل

(٩) س : اوقفت

وخالفت في الاسم . وإن دلّ على إباحة بيع الرصاص نص ، وكنا قد علمنا إباحته^(١) ، فالقول في ذلك قد تقدّم [من أن^(٢)] نشترط نفى علة الإباحة في علة الحظر . وإن لم نعلم علة إباحته ، فعلوم أن علة ذلك مقصورة على الرصاص ، لا يتخطأه . لأنها لو تخطته ، لوجب في الحكمة أن ينصب الله عليها دلالة ليعلم ثبوت^(٣) حكمها [فيما عدا^(٤)] الرصاص . وإذا كان كذلك ، لم نعلم قُبِحَ بيع الحديد متفاضلا ولا غيره ، إلا إذا علمناه موزونا ليس برصاص . لأنه^(٥) لو شككنا في كونه رصاصا ، لم نعلم قُبِحَ بيعه متفاضلا وكذا^(٦) القول في الاستدلال / بالعموم . لأننا إنما نعلم حسن قتل زيد المشرك ، بقول الله عز وجل^(٧) : « اقتلوا المشركين ... » وإن ذلك تناوله^(٨) اللفظ ، مع أنه لا دليل^(٩) يخصه . وهذا لا يمكن تخصيصه . والذي يبين ما قلناه من اشتراط نفى المخصص ، أن الإنسان لو استدل على طريقة [في برية بأميال منصوبة ، ثم رأى ميلا لا يدل على طريقه^(١٠)] — وعلم أنه لا يدل على طريقه لأنه أسود — فانه لا يستدل فيما بعد على طريقه بوجود ميل^(١١) دون أن يعلم أنه غير أسود . لأنه لو شك في سواده ، لم يستدل به على طريقه . فقد صح^(١٢) ما أردناه . والعلة المنصوبة في ذلك^(١٣) كالمستنبطة .

١٥

وقد^(١٤) احتج في المسئلة بأشياء أخر : ﴿ منها ﴾ أنه لا طريق إلى صحة العلة الشرعية المستنبطة إلا جريانها في معلولاتها . فاذا لم تجر فيها ، لم يكن إلى صحتها

١٤٩/ب

- (١) لس : علة إباحته
- (٢) ل : مع انا
- (٣) س : إلى ثبوت
- (٤) ل : في غير
- (٥) س : لانا
- (٦) لس : هكذا
- (٧) القرآن ٩/٥
- (٨) س : يتناول ؛ ل : يتناوله
- (٩) لس : دلالة
- (١٠) حذفه س
- (١١) ل : مثله
- (١٢) ل : بان
- (١٣) حذفه ل
- (١٤) من هنا حذف س نحو أربعة أوراق

طريق . ولو كانت صحيحة ، لوجب في الحكمة نصبُ طريق إليها^(١) . وهذا باطل لما بينناه من أن جريان العلة في معلولها ليس بطريق إلى صحتها ، فضلاً أن يقال : إنه^(٢) ليس إليها^(٣) طريق سواه . فلم يجب بطلان العلة إذا لم تجر في معلولها . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن العلة الشرعية ، قد دل الدليل على تعلق الحكم بها . فلم يجوز تخصيصها ، كالعلة العقلية . ولقائل أن يقول : ولم زعمتم أن العقلية إنما لم يجوز تخصيصها ، لأن^(٤) الدلالة دلّت على تعلق الحكم بها ؟ وما أنكرتم أن الذي له^(٥) لم يجوز تخصيصها هو كونها موجبة ، والعلة الشرعية أمانة . فالأمارات قد يتبعها حكمها ، وقد لا يتبعها . . فان قالوا : ألسنم تجوزون كون بعض العلل الشرعية وجه المصلحة ؟ ووجوه المصالح موجبات أيضاً . فلم يجوز إذاً تخصيصها ! قيل : إن ثبت ذلك في بعض العلل الشرعية ، فانّا نظن كونها وجه مصلحة . فهي من هذه الجهة أمانة أيضاً . والأمارات المظنونة لا^(٦) يجب / أن لا تخطئ^(٧) أبداً . فان قالوا : العلة المانعة من تخصيص العقلية هو وجوب تبع حكمها لها ، أيتها^(٨) حصلت ، ما لم يمنع من ذلك مانع . فلذلك لم يجوز أن يمنع مانع من حكمها ، وكان وجوب تبع الحكم لها من غير مانع ، هو الذي لأجله لم يجوز أن يمنع مانع من حكمها ! قيل : لم زعمتم أن العلة ما ذكرتم ؟ ولم ، إذا وجب تبع^(٩) الحكم لها ما لم يمنع مانع ، لم يجوز أن يمنع مانع من تعليق الحكم بها في بعض المواضع ؟ ثم يبطل ذلك عليهم بالعلة المنصوصة على قول من أجاز تخصيصها ؛ ويبطل بالعموم لأنه يجب شموله ما لم يمنع منه مانع . ولا يستحيل أن يمنع مانع من شموله . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن العلة الشرعية مع الشرع كالعقلية مع العقل . فكما لم يجوز تخصيص هذه العلة ، لم

١/١٥٠

- (١) ل : إلى صحتها
 (٢) حذفه ص
 (٣) ل : لها
 (٤) ص : كأن
 (٥) حذفه ل
 (٦) حذفه ل
 (٧) ل : تخص . [وكانه الصحيح]
 (٨) ل : إنما
 (٩) ل : منع

- يجز تخصيص تلك ! ولقائل أن يقول : إن عنيتم أنها مع الشرع ، كالعقلية مع العقل ، من حيث دل الدليل على تعلق الحكم بها . فهو الدليل المتقدم . وإن عنيتم أنها مع الشرع كالعقلية مع العقل في المنع من تخصيصها ، فقد جمعتم بينهما بغير علة . ﴿ومنها﴾ أن^(١) الأمانة الدالة على العلة هي^(٢) طريقها . والطريق إلى الاعتقادات والظنون لا يختلف في الشخص الواحد ، بل إذا كان طريقا إلى الظن شيء أو اعتقاده ، ووجد في شيء آخر كان طريقا إلى اعتقاده أو ظنه ، فيجب أن يكون الأمانة طريقا إلى ظن^(٣) الوصف علة في كل موضع وُجدت^(٤) فيه ! ولقائل أن يقول : الأمانة ليست دالة على أن العلة في الفروع ، فيلزم الإنسان^(٥) أن يعتقد كونها علة في كل تلك الفروع . وإنما هي دالة على أنها علة الأصل . وإنما يعلم أنه لا يجوز تخصيصها بنظر آخر . وهو موضع الخلاف . ومنها أن العلة طريق إلى إثبات الحكم في الفرع ، / لأننا إذا علمنا أن الوصف علة الأصل ، ودلّ الدليل على التعبد بالقياس ، فان الوصف يكون طريقا إلى إثبات الحكم في الفرع . فاذا اختص هذا الطريق بفرعين ، لم يجز كونه طريقا إلى العلم بحكم أحدهما . ولا يكون طريقا إلى العلم بحكم الآخر ، لأن طريق العلم بالشيء ، أو الظن له ، لا يجوز حصوله في أشياء ، فيكون طريقا إلى العلم أو الظن بأحدهما ، ولا يكون طريقا إلى ذلك في الآخر ، سيما وما ذكرناه طريق إلى العلم بحكم الفرع وليس بطريق إلى الظن . وإنما الطريق إلى الظن ما ذكرناه^(٦) من الأمانة . لأنه^(٧) طريق إلى كون الوصف علة للحكم . وإنما قلنا : إن الحكم في الطرق لا يختلف ، لأن هذه سبيل الأدلة ، والإدراك في كونها طريقين إلى العلم . فان قيل : إنما وجب ذلك فيما ذكرتم ، لأنه طرف^(٨)

ب/١٥٠

- (١) ل : قوّم ان
 (٢) كذا لح ؛ ص : وهي
 (٣) ل : ان
 (٤) حذفه ل
 (٥) مع تقديم وتأخير في ل
 (٦) تكرر جملة في ص
 (٧) ل : لأنها
 (٨) ل : لأنها طرق

موجه ! قيل : الإدراك ليس بموجب للعلم^(١). فقد استمرت هذه القضية فيه .
 فان قيل : العلة في استمرار الأدلة والإدراك ، فيما ذكرتم ، أنه ليس
 للأمارات فيها مدخل . وليس كذلك الحكم بالعلة الشرعية ! قيل : إن
 ما ذكرناه لا يختلف بحسب الأمارات . لأن من ظن أن زيدا في الدار ،
 بنجر رجل بعيد من الكذب ، [فانه لا^(٢)] يجوز أن يُخبره عن كون عمرو
 في الدار فلا يظنه صادقا . فاذا وجب ذلك في الأمارات المفردة ، [فالذي
 يقترن^(٣)] بها أدلة قاطعة أولى بذلك . ولقائل أن يقول : ليس العلة في العلة
 والإدراك أنهما^(٤) طريقان ، بل لأن الأدلة إما أن تكون موجبة [كدلالة
 كون الحى حيا على كونه^(٥)] مدركا ، وإما أن تكون لولا المدلول ما كانت
 الدلالة على كل حال كدلالة صحة الفعل على كون فاعله قادرا . وليس
 كذلك الأمانة ، لأنها غير موجبة . وليست لولا المدلول ما كانت الأمانة
 على كل حال . وأما كون المدرك مدركا ، فعند أصحابنا يجب عنده العلم
 بالمدرك . فهو كالموجب . / والصحيح أن كون المدرك مدركا يوجب كونه
 عالما بالمدرك . ونه أن يقول : إذا جاز أن تختلف الأدلة والأمارات في الشخصين
 فهلا جاز اختلافهما في الشخص الواحد ؟ فانكم لا تجيزون^(٦) أن يستدل
 الاثنان^(٧) بالدلالة استدلالا صحيحا ، فيعلم أحدهما مدلولها دون الآخر ،
 ولا^(٨) أن يستدل الواحد بالدلالة على مدلول في موضعين فيعلم ثبوته في أحدهما
 دون الآخر . وتجيزون أن ينظر الاثنان^(٩) في الأمانة نظرا واحدا ، فيظن^(١٠)
 أحدهما حكمها دون الآخر ، فيعلم حكمها في أحد الشئتين دون الآخر .

١/١٥١

- (١) ل : العلم
- (٢) ل : فلا
- (٣) ل : فالتى يعنون
- (٤) ل : لأنها
- (٥) ل : لدلالة كونه
- (٦) ل : تجوزون
- (٧) ل : الانسان
- (٨) ل : الا
- (٩) ل : الانسان
- (١٠) ل : فظن

- وفارق الأدلة في ذلك كما فارقها في الناظرين . ويقول أيضا على استدلالهم [بالخبر : إن^(١)] من أخبره زيد بأن عمرا في الدار ، فانه لو قيل له : لم ظننت أن عمرا في الدار؟ لقال : [إن زيدا أخبر^(٢)] بذلك ؛ وهو بعيد من الكذب . ومع ذلك قد يخبره بأن خالدا في الدار ، فلا يظن ذلك إذا أخبره من هو أبعد [من الكذب منه^(٣)] ، أنه^(٤) في ذلك الوقت [في السوق ؛ أو ظن كونه^(٥)] في السوق بأمانة أخرى . ولا يخرج لإخبار زيد عن كونه أمانة على أن عمرا في الدار . لأن الأمانة لا تخرج عن كونها أمانة ، إذا أخطأت في موضع آخر . فكذلك لا تخرج العلة من^(٦) كونها أمانة ، وإن تخلف عنها حكمها . ﴿ومنها﴾^(٧) لو^(٨) جاز وجود العلة في فرع ، ولا يتبعها فيها حكمها ، لم يكن بعض الفروع بذلك أولى من بعض . فكان ١٠ يجب أن نحتاج في تعليق الحكم عليها^(٨) في كل فرع إلى دلالة . لأن كونها علة ليس يقتضى تعليق الحكم بها في كل موضع . إن قيل : أليس يجوز تخصيص العموم؟ ولم يُخرج ذلك من كونه دلالة . قيل : إن التخصيص ليس يدخل العموم من الوجه الذي كان^(٩) منه دلالة . لأنه إنما^(١٠) يدل لأجل صيغته ، بشرط انتفاء القرائن ، وصدوره عن حكيم^(١١) . وليس يجوز ١٥ اجتماع ذلك كله . ولا يدل ، فلم توجدونا دلالة^(١٢) حصلت [في موضع^(١٣)] ولم تدل . ولم ينقض ذلك كونها دلالة . وليس / كذلك العلة عندكم ، لأنكم

ب/١٥١

١ ل : بالحيوان [مع علامة الاضطراب بالهامش]

٢ ل : لان زيدا اخبرني

٣ ل : منه عن الكذب

٤ ص : لانه

٥ حذفه ل

٦ ل : عن

٧ ل : انه لو

٨ ل : بها

٩ حذفه ل

١٠ ل : ربما

١١ ل حكم

١٢ كذا صل ؛ ح : فلم توجد والادلة

١٣ حذفه ل

جعلتموها أمارة ، وخصصتموها مع ذلك . ولقائل أن يقول : قولكم « ليس بعض الفروع بأن لا يوجد فيه حكمها أولى من بعض » ، باطل ، لأن بعضها أولى من بعض . لأن الفرع المختص ، بما يمنع من حكم العلة ، أولى بأن لا يوجد فيه حكم العلة من فرع لم يوجد فيه ما يمنع من حكم العلة . وذلك أن العلة أمارة . والأمانة يتبعها حكمها على^(١) الأكثر . ولذلك كانت طريقا إلى الظن . والأصل فيها أن يتبعها حكمها إلا للمانع . فان وُجدت في موضع ، وكان^(٢) حكمها لا يتبعها ، والحكمة^(٣) تقتضى أن يدل الله عز وجل على ذلك . فاذا لم يدلنا^(٤) عليه ، فلا مانع من تعليق الحكم بها . ﴿ومنها﴾ قولهم : وجود العلة مع عدم حكمها يدل على أن المعلل ما استوفى شروط العلة . والعلة إذا لم يُستوف شروطها ، كانت باطلة ! الجواب : يقال لهم : ولم زعمتم أن [تختلف حكمها عنها^(٥)] يدل على أن المعلل ما استوفى شروط العلة ؟ ولا بد من أن يقولوا : لو^(٦) استوفى شروطها ، لم يتخلف عنها حكمها . فيقال لهم : هذا موضع الخلاف . ويبطل ذلك بالعلة المنصوصة ، إذا لم يقرّر بها التعبد بالقياس . ويبطل على^(٧) بعضهم بتخصيص العلة المنصوصة مع ورود التعبد بالقياس . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن وجود العلة مع عدم حكمها مناقضة . وهو من أكيد ما يفسد به العلة ! والجواب : يقال لهم : ما معنى قولكم « مناقضة » ؟ فان قالوا : المناقضة [هو الاقرار بوجود العلة من دون حكمها من غير دليل منع من حكمها ! قيل هذا لا يدل على فساد العلة وإنما يدل على أن المعلل قد أخطأ حين لم يتبعها حكمها . فان قالوا : المناقضة^(٨)] هي الأقرار بوجود العلة من دون حكمها ، وإن دل الدليل

(١) ل : في

(٢) حذفه ل

(٣) ل : فالحكم

(٤) ل : يدل

(٥) ل : يختلف حكمها معها

(٦) ل : أنه لو

(٧) ل : على قول

(٨) زاده ل

1/152

- على انتفاء حكمها. / قيل لهم^(١): مخالفكم لا يسلم [ن ذلك مناقضة ؛ ويقول: إن سميتم أن ذلك^(٢)] مناقضة ، فلم زعمتم أنه يفسد العلة ؟ فان قالوا : إنما قلنا : إن ذلك مناقضة تفسد العلة ، لأن العقلاء يعدونه مناقضة مفسدة^(٣) ، حتى العوام [منهم . لأن^(٤)] قائلوا لو قال : « ساحت فلانا ، لأنه بصري » ، ثم لم يسامح غيره من البصريين ، لقال له^(٥) العوام والخواص : « زعمت أنك ساحت فلانا لأنه بصري . فهذا^(٦) بصري^(٧) » . قيل : إن هذا الإنسان لو^(٨) اعتذر بأنه : « لم^(٩) يسامح فلانا ، وإن كان بصريا ، لأنه عدوه » ، لم يمكن أن يدعى على جميع الناس أنهم يذمونه ويلزمونه اشتراط نفى العداوة في علته^(١٠) الأولى . وإن ادعوا ذلك على جميع العقلاء ، فمخالفتهم من العقلاء . ولا يلزمون المعلل ذلك . فان قالوا : لو لم تفسد العلة بتخصيصها لم تفسد بمعارضة نص لها ! قيل لهم : إن أردتم أن النص عارضها في بعض فروعها ، فهذا هو التخصيص الذي لا تفسد العلة به^(١١) عند خصوصكم . وإن أردتم أن النص يمنع من حكمها في جميع فروعها ، فن أجاز العلة القاصرة ، لا يمنع من كونها [علة في الأصل فقط . ومن لم يُجز ذلك ، يفسد العلة من حيث كانت قاصرة ، خارجة عن كونها^(١٢)] أمانة في كل المواضع . وليس كذلك إذا تخلف عنها حكمها في بعض فروعها لمانع . لأن ذلك لا يمنع من كونها أمانة . على أن هذه الشبهة^(١٣) تبطل بالنص على العلة ، إذا لم يرد

-
- (١) ل : لكم
(٢) حذفه ل
(٣) ل : مفسدة للعلة
(٤) ل : فان
(٥) ل : لهم
(٦) ل : وفلان
(٧) كذا ل ؛ ص : ساحت
(٨) ل : قد
(٩) ل : إنما
(١٠) ل : علة
(١١) حذفه ل
(١٢) حذفه ل
(١٣) ل : الشبهة

معه التبعيد بالقياس، على قول من لم يُبجز القياس بها . لأن حكمها ينتفى عنها في الفروع كلها . وليس ذلك مناقضة . ولا يجزى مجزى معارضة النص بعلّة . [ويبطل العلة المنصوصة مع ورود التبعيد بالقياس^(١)] . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن العلة مع^(٢) كل فرع تجزى مجزى النص على فرع واحد . فكما لم يبجز تخصيص النص على فرع واحد، فكذلك العلة ! الجواب : إن النص المتناول لعين واحدة ، / لا^(٣) يمكن تخصيصه . لأنه غير متناول الأشياء فيخرج بعضها . وليس كذلك العلة الشائعة في فروع كثيرة ، لأنها تتناول أشياء . فهى^(٤) كالعموم . فجاز أن تدل دلالة على إخراج بعض تلك^(٥) الأشياء من^(٦) حكمها . ويبطل ذلك بالعلة المنصوصة على قول من أجاز تخصيصها .

١٥٢/ب

واحتج من أجاز تخصيص العلة بأشياء : ﴿منها﴾ أن العلة الشرعية أمانة . فجاز وجودها في موضع ولا حكم ، كما جاز وجودها قبل الشرع وليس معها ذلك الحكم . ولقائل أن يقول : ولم ، إذا جاز قبيل كونها أمانة أن يوجد من دون حكمها ، جاز تخصيصها بعد كونها أمانة ؟ وما تنكرون أن تكون لما صارت أمانة ، صارت طريقا إلى الحكم . وليس كذلك قبل كونها أمانة . ألا ترى أنها قبل الشريعة لم يتعلق بها حكم ؟ ولا يجوز أن يتعلق بها حكم أصلا بعد كونها أمانة . على أن ذلك يبطل على قول الشيخ أبي عبد الله^(٧) رحمه الله بالعلة في الترك ، [لأنه قد أجاز^(٨)] وجودها قبل الشريعة من دون حكمها . ولم يُبجز تخصيصها بعد كونها أمانة . ﴿ومنها﴾ أن العلة الشرعية أمانة على الحكم يجعل جاعل . فجاز أن نجعلها أمانة في مكان دون مكان . كما أن خبر الواحد لما كان أمانة ؛ جاز أن يُجعل أمانة مع عدم [نص القرآن^(٩)] ؛ ولا يُجعل

-
- (١) زاده ل
 (٢) ل : في
 (٣) ل : فلا
 (٤) ل : فيهم
 (٥) ل : ذلك
 (٦) ل : في
 (٧) ل : الشيخ أبي الحسن
 (٨) ل : قد جاز
 (٩) ل : النص

- أمانة مع أن نص القرآن بخلافه ! الجواب : ان العلة لا تكون أمانة على الحكم يجعل جعل . لأننا إن جعلناها وجه المصلحة ، فوجه المصالح لا تكون كذلك يجعل جعل . وكذلك جميع وجوه القبح والحسن^(١) . ألا ترى أن كون الفعل ، ردًا للوديعة^(٢) ، لا يكون وجهها في حسنه يجعل جعل ؟ وإن جعلناها أمانة توجد مع وجه المصلحة ، فكونها كذلك ليس يجعل جعل . بل هي كذلك ، شاء الجاعل [ذلك أو لم يشأه^(٣)] . فإن وجدت الأمانة مع وجه المصلحة في موضع دون موضع ، وعرفنا ذلك ، فلا بد من أن نشترط انتفاء الموضع الذي / يوجد العلة فيه من دون وجه المصلحة ، حتى يصح أن تكون طريقا . ولهذا نقول : إن خبر الواحد أمانة وطريق إلى الحكم بشرط أن لا [يعارض كتابا ولا خبرا متواترا أو إجماعا^(٤)] . ﴿ومنها﴾ قولهم : إنه إذا كان المانع عند خصوصونا من تخصيص العلة المستنبطة أن ذلك يمنع من جريانها في معلولها ، وهو طريق صحتها ، [لأنه ليس طريق صحتها^(٥)] ، فالعلة المنصوص عليها إذا لا يمتنع^(٦) تخصيصها . لأن ذلك لا ينقض طريق صحتها ، لأنه ليس طريق صحتها هو الجريان في معلولها . وإذا صح تخصيص العلة^(٧) المنصوصة ، علمنا أن ذلك إنما لم يمنع منها^(٨) لكونها علة شرعية وأمانة . فجاز مثله في المستنبطة . لأن ما يجوز ويستحيل على الشيء ، لا يختلف بحسب اختلاف طريقه ! الجواب : ان من منع من تخصيص العلة المنصوصة ، له أن يقول : «إنما^(٩) أمنع من تخصيص المستنبطة بغير الجريان . بل بما ذكرته^(١٠)» من كون ذلك طريقا الى الحكم الى غير ذلك من الوجوه ،

١/١٥٣

(١) مع تقديم وتأخير في ل

(٢) ل : لوديعة

(٣) ل : أو أبي

(٤) ل : يعارضه كتاب ولا خبر متواتر أو إجماع

(٥) حذفه ل

(٦) ل : يمنع من

(٧) حذفه ل

(٨) ل : فيها

(٩) ل : أنا لا

(١٠) ل : ذكرناه

لا^(١) أستدل بالجريان أصلا . وأستدل به على المنع من تخصيص العلة^(٢) المستنبطة فقط . وأما المنصوصة ، فإذا كان طريق صحتها غير الجريان ، جاز أن يمنع^(٣) من تخصيصها بوجه آخر . ومن يميز تخصيص العلة المنصوصة^(٤) ، له أن يفرق بينها وبين المستنبطة بما [قد بنى^(٥)] عليه المستدل دليله . وهو أن طريق صحة المستنبطة الجريان^(٦) . والتخصيص يبطل ذلك . وليس طريق صحة المنصوصة الجريان ، فيبطله التخصيص . وقولهم « إن ما يستحيل ويجوز على الشيء ، لا يختلف بحسب اختلاف طريقه » ، فباطل . لأنه إذا كان ما يستحيل على الشيء ، إنما يستحيل عليه لما يرجع إلى طريقه ، جاز أن تختلف استحالته إذا اختلفت الطرق . واستحالة تخصيص العلة إنما كان لأجل بطلان طريقها . [فالعلة التي طريقها نص ، لا يفسدها نص^(٧)] تخصيصها فلا^(٨) يستحيل التخصيص عليها . ﴿ومنها﴾ وهو وجه [قوى^(٩)] يمكن أن يحتجوا به ، / فيقولوا^(١٠) : إن العلة الشرعية أمانة^(١١) ، فوجودها في بعض المواضع من دون حكمها لا يُخرجها من كونها أمانة . لأن الأمانة ليس يجب وجود حكمها معها على كل حال . وإنما الواجب أن يكون الغالب مواصلة^(١٢) حكمها لها . وليس يبطل هذا الغالب بتخالف^(١٣) حكمها عنها في بعض المواضع . فبطل قول من قال « إن تخصيصها يُخرجها من كونها أمانة وعلة^(١٤) » . يبيّن ذلك أن وقوف مركوب القاضي على باب الأمير أمانة

ب/١٥٣

- (١) ل : فلا
- (٢) حذفه ل
- (٣) ل : امتنع
- (٤) حذفه ل
- (٥) ل : تدبر [غير منقوط]
- (٦) ل : في
- (٧) ل : كالعلة التي لا يفسده
- (٨) ل : لا
- (٩) حذفه ل
- (١٠) إلى هنا حذف س
- (١١) حذفه ص
- (١٢) ل : من أصله
- (١٣) ل : يختلف [غير منقوط] ؛ س : ليتخلف
- (١٤) ل : عليه

- لكونه في دار الأمير . ولا يُخْرِجه^(١) عن كونه أمانة على ذلك أن لا نشاهد القاضى في بعض الحالات في دار الأمير ، أو نرى مركوبه على باب الأمير مع غلام غيره ، فنظن أنه قد استعاره غيره . ألا ترى أننا رأينا مركوبه على باب الأمير مرة اخرى ، ظننّا كون القاضى في دار الأمير إذا كان الأغلب أنه هو الذى يركب ذلك المركوب . وكذلك وجود الغيم الرطب في الشتاء من [دون مطر]^(٢) لا يُخْرِج الغيم^(٣) من كونه أمانة على نزول المطر ! الجواب : إنا لا نمنع أن توجد الأمانة في بعض المواضع من دون حكمها لكن إذا علمنا انتفاء حكمها في بعض المواضع لعلّة من العلل ، شرطنا في كونها أمانة انتفاء تلك العلة ، أو انتفاء الموضع الذى لم يوجد فيه حكمها . ولا يكون طريقا إلى الحكم إلا إذا علمنا انتفاء ما شرطنا انتفاؤه . يبيّن ذلك أنه إذا لم يكن القاضى في دار الأمير وإن كان [مركوبه ببابه إذا كان مع غلام غيره فأنّا لا يمكننا أن نظن كون القاضى في دار الأمير إذا شاهدنا^(٤) [مركوبه على بابه إلا بأن نعلم أو نظن^(٥) أنه ليس غلام غيره معه^(٦) . ألا ترى أننا لو ظننا غلام غيره معه ، لم نظن كون القاضى في الدار ؟ ولو رأينا مركوبه على باب الأمير ، ونظرنا في الدار ، ولم نشاهده فيها ، فأنّا نظن فيما بعد أنه في الدار إذا شاهدنا مركوبه على الباب وعلمنا أننا لم [نشاهد داخل الدار فلم^(٧) نشاهده فيها . والله أعلم^(٨) .

-
- (١) ل : يَخْرِج
 (٢) ل : غير مطر
 (٣) حذفه ل
 (٤) زاده س كاملا ؛ زاده ل الى كلمة « أن نظن »
 (٥) حذفه ل
 (٦) حذفه ل
 (٧) زاده س
 (٨) حذفه ل

بَابُ

مناقضة العلة وما [يحترس به من^(١)] النقض

اعلم أن نقض العلة هو أن توجد في موضع من دون حكمها . وحكمها
ضربان : مجمل ، ومفصل . والمجمل ضربان : إثبات ، ونفى . فالإثبات
المجمل لا ينقض بنفى مفصل . والنفى المجمل ينقض باثبات مفصل . مثال
الأول أن يعلل معلن قتل المسلم بالذمي ، فيقول لأنها^(٢) حُران مكلّفان
محقوقنا الدم ؛ فثبت بينهما قصاص^(٣) ، كالمسلمين . فينقض به إذا قتله
خطأ . وذلك أن نفى القصاص بينهما في^(٤) الخطأ لا يمنع من صدق القول
بأن بينهما قصاصا^(٥) . وإذا صدق القول بذلك ، علم^(٦) أن ثبوت القصاص
بينهما لم يرتفع ، فلم ينتف حكم العلة . ومثال الثاني أن يقول المعلن : لأنها^(٧)
مكلّفان ، [فلم يثبت^(٨)] بينهما قصاص . فاذا نوقض بالمسلمين ثبت بينهما
قصاص في قتل العمد ، انتقضت العلة . لأن ثبوت القصاص بين الشخصين
في موضع من المواضع ، لا يصدق معه القول بأنه لا قصاص بينهما على
الإطلاق .

وأما الحكم المفصل ، فإما أن يكون إثباتا ، وإما نفيا . فالإثبات ينقض
بالنفي المجمل . مثاله أن يقول المعلن : « فوجب أن يثبت بينهما جميعا قصاص
في قتل العمد » . وذلك ينتقض بالحر [والعبد^(٩)] ، إذا قتل العبد . لأنه
لا يثبت بينهما قصاص . لأن انتفاء القصاص على الإطلاق يزيل ثبوت

(١) ل : يحترز به عن

(٢) حذفه ل

(٣) ل : القصاص

(٤) ل : في قتل

(٥) لس : قصاص

(٦) ل : علمنا

(٧) حذفه ل

(٨) ل : قد ثبت

(٩) حذفه ل

القصاص في بعض المواضع . وأما النفي المفصل ، فانه لا ينتقض^(١) باثبات مجمل . لأن قول المعلل : « فلم يثبت^(٢) » بينها قصاص في قتل الخطأ » لا ينتقض^(٣) بثبوت القصاص بين المسلمين . لأن ثبوت القصاص بينهما في الجملة لا يمنع من انتفائه عنها في بعض المواضع .

وقد يحتس^(٤) من النقص بوجوه : منها الاحتراس^(٥) بالأصل ، ومنها الاحتراس^(٦) بشرط يذكر في حكم العلة ، ومنها [الاحتراس بحذف^(٧)] الحكم والاقتصار على الشبه بالأصل .

مثال الاحتراس^(٨) بالأصل أن يعلل معلل قتل المسلم بالدمى بأنها حران

مكلفان محقونا الدم ؛ فقتل^(٩) أحدهما بالآخر قياسا على المسلمين . فاذا

نوقض/بقتل الخطأ ، قال : « أنا رددت الفرع إلى المسلم ، وأنا أقول في ١٠ ب/١٥٤

الفرع مثل ما قلته في الأصل ؛ وأنا أوجب القصاص في الأصل في العمد ،

دون الخطأ » . وهذا الاحتراس^(١٠) غير صحيح ، لأن الحكم هو ما يلفظ

به المعلل ، دون ما أضمره . وهو إنما صرح باشتباه^(١١) الشخصين في القتل ،

لا غير . ولم يشترط فيه شرطا آخر . وليس رد الفرع إلى الأصل بموجب

استوائهما في كل حكم ، على كل وجه . لأنه لم يصرح بذلك . ١٥

وأما الاحتراس^(١٢) بشرط مذكور في الحكم^(١٣) فمثاله أن يقول المعلل .

« لأنهما^(١٤) حران ، مكلفان ، محقونا الدم ، فوجب أن يثبت بينهما قصاص إذا

-
- (١) س : ينتقض
 (٢) ل : ينتف
 (٣) ل : ينتفى
 (٤) ل : يحترز
 (٥) ل : الاحتراز
 (٦) ل : الاحتراز
 (٧) ل : حذف
 (٨) ل : الاحتراز
 (٩) ل : فيقتل
 (١٠) ل : الاحتراز
 (١١) ل : استثنائه
 (١٢) ل : الاحتراز
 (١٣) ل : الجملة
 (١٤) حذفه ل

قتل [أحدهما صاحبه^(١)] عمدا^(٢) . ولقائل^(٣) أن يقول : إن الاحتراس^(٤) في الحكم هو إقرار بانتقاض العلة . وذلك أن المعلل قد حكم بأن العلة هي كونهما [حرين ، مكلفين ، محقون^(٥)] الدم فقط ، وأنه لا يدخل في العلة غير ذلك . فاذا قال : إن هذا يوجب القصاص في قتل العمد دون الخطأ ، مع وجود هذه الأوصاف ، فقد أقرّ بأن العلة توجد في موضعين ويتبعها حكمها في أحدهما دون الآخر . فان قيل : لا يمنع أن تكون الحرية ، والعقل ، وحسن الدم إنما تؤثر في إيجاب القصاص في قتل العمد ، دون الخطأ ! قيل : إن كان ذلك يؤثر^(٦) في أحد الموضعين دون الآخر ، لمعنى اختص به أحدهما ، فينبغي أن يذكر ذلك المعنى في جملة العلة . لأن له تأثيرا في إيجاب القصاص . وإن كانت الأوصاف تؤثر في الحكم في أحد الموضعين دون الآخر ، لا الأمر افترق فيه الموضعان ، فقد أقررتم أن العلة تقتضي الحكم في موضع دون موضع ، وإن كانت موجودة فيها على سواء . ولنا أن نجيب عن هذا الكلام ، ونقول : إن الشرط المذكور في الحكم هو متأخر في اللفظ ، متقدم في المعنى . لأن معنى القياس / « لأنهما^(٧) حران ، مكلفان ، محقونا الدم قتل أحدهما صاحبه عمدا ، فثبت بينهما القصاص^(٨) » ، وذلك أن قتل^(٩) العمد له تأثير في القصاص . وهذا يقتضى أنه ، وإن كان^(١٠) ذكر في الحكم ، فهو مذكور على أنه من جملة العلة .

(١) حذفه ل

(٢) زاد بعده ل : « فاذا نقض بقتل قال قد احترزت في الحكم بقولي اذا قتل احدهما صاحبه عمدا » . زاد بعده س : « فاذا توقض بقتل الخطأ ، قال : قد احترست في الحكم بقولي : إذا قتل أحدهما صاحبه عمدا . وذلك أن قتل العمد له تأثير في القصاص . وهذا يقتضى أنه وإن ذكر في الحكم فهو مذكور على أنه من جملة العلة » .

(٣) من هنا حذف س

(٤) ل : الاحتراس

(٥) ل : حران مكلفان محقونا

(٦) زاد بعده ص : ذلك

(٧) ل : انهما

(٨) إلى هنا حذف س

(٩) حذفه ل

(١٠) حذفه ل

وأما الاحتراس^(١) بجذف الحكم ، فهو أن يذكر المغزل العلة ، ولا يذكر الحكم ؛ لكنه يقول عقيب العلة : « فأشبه الفرع كيت وكيت » . وقد يفعل ذلك إذا لم يمكن التصريح بالحكم . وقد قيل : إن هذا لا يصح . لأن قولنا « فأشبه كيت وكيت » ، هو حكم بأن الفرع يشبه كيت وكيت . وإذا كان ذلك حكما ، احتاج الفرع^(٢) إلى أصل يُردّ إليه^(٣) .

بَابُ

القول في الاستحسان

اعلم أن المحكّي عن أصحاب أبي حنيفة القول بالاستحسان . وقد ظن كثير^(٤) ممن رد عليهم أنهم عنوا بذلك الحكم بغير دلالة . والذي حصله متأخرو أصحاب أبي حنيفة رحمه الله ، هو « أن الاستحسان عدول في الحكم عن طريقة إلى طريقة هي أقوى منها » . وهذا أولى ممن ظنّه مخالفوهم ؛ لأنه الأليق^(٥) بأهل العلم ، ولأن أصحاب المقالة أعرف بمقاصد [أسلافهم ، ولأنهم قد^(٦)] نصّوا في كثير من المسائل ، فقالوا « استحسنا هذا الأثر ، ولوجه كذا » . فعلمنا أنهم لم يستحسنوا بغير طريق^(٧) .
والذي يمتنع من الحكم بغير طريق^(٨) ، أن الحكم بغير طريقة إما أن

(١) ل : الاحتراز

(٢) س : ذلك

(٣) زاد بعده س : مثاله أن يعلل الشافية الثيب التي لم تبلغ في أنها لا تجبر على النكاح بقوم : إنها متخيرة للازدواج ، فأشبهت الكبيرة . ولو قالوا : « فلم تجبر على النكاح » ، لا ينتقض بالثيب المملوكة وبالثيب المحنونة . فإذا لم يصرحوا بالحكم ، بل قالوا : « فانها مخيرة للازدواج ، فأشبهت الكبيرة » ، ثم نوقضوا بالثيب المحنونة والثيب المملوكة ، قالوا : « نحن إنما شهبنا الصغيرة بالكبيرة ، فيجب أن نقول في الصغيرة الثيب ما نقوله في الثيب الكبيرة . ونحن نقول فيهما : إنهما لا تجبران على النكاح إذا لم تكونا مجنونتين ولا مملوكتين ؛ وتجبران إذا كانتا مملوكتين او مجنونتين . فلم يفرق بينهما » ، فلم ينتقض قولنا إن قد أشبهت الكبيرة .

(٤) ل : قوم

(٥) ل : اليق

(٦) ل : اسلافها وقد

(٧) ل : طريقه

(٨) ل : طريقه

يكون حكماً بالشهوة ، أو بأول خاطر ، أو بظن^(١) الأمانة له . وذلك يتأتى من^(٢) الصبي والعامي كما يتأتى من العالم . فكان ينبغي^(٣) جواز ذلك من هؤلاء أجمعين ، وكان ينبغي أن لا يلام من حكم بذلك . ولأن هذه الأشياء قد تناول الحق كما تناول الباطل . ولأن الظن لا عن أمانة لا يتميز من ظن السوداوى .

والكلام في الاستحسان على ما فسره أصحاب أبي حنيفة رضى الله عنه^(٤) يقع في المعنى ويقع في العبارة . أما في المعنى ، فهو أن بعض الأمارات قد يكون أقوى من بعض . ويجوز العدول من^(٥) / أمانة إلى أخرى من غير أن تفسد الأخرى^(٦) . وذلك راجع إلى تخصيص العلة . وقد تقدم [القول في ذلك . ومن^(٧)] الكلام في المعنى ، الكلام في حد الاستحسان . وأما الكلام في العبارة ، فهو أن لتسميتهم ذلك استحساناً^(٨) [وجه صحيح .

وأما حد الاستحسان فقد اختلف فيه . فحدّه بعضهم بأنه « العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه » . وهذا باطل . لأنهم يستحسنون إذا عدلوا إلى نص ، كما لا يستحسنون^(٩) [أن لا قضاء على الآكل ناسياً في صومه ، وتركهم القياس في ذلك للخبر . وحدّه بعضهم بأنه « تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه » . وهذا باطل ، لأنهم قد يعدلون في الاستحسان عن قياس ، وعن^(١٠) غير قياس . وحدّه بعضهم بأنه « ترك طريقة للحكم إلى^(١١) أخرى أولى منها^(١٢) . لولاها ، لوجب الثبات على الأولى » . ويقرن^(١٣)

(١) ل : نظر

(٢) ل : في

(٣) س : ينبغي

(٤) كذا لغير الصحابة أيضاً

(٥) ل : عن

(٦) ل : الأولى

(٧) ل : الكلام في ذلك في المعنى ، وأما

(٨) ص : استحسانهم

(٩) زاده لسح ؛ وفي آخره في س : « الى نص كاستحسانهم »

(١٠) حذفه ل

(١١) حذفه س

(١٢) حذفه ل

(١٣) ل : يعرف

هذا من وجه أبي الحسن رحمه الله ، وهو قوله : « الاستحسان هو^(١) أن يعدل الإنسان عن^(٢) أن يحكم في المسئلة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه ، لوجه هو أقوى من الأول يقتضى العدول عن الأول . وهذا يلزم عليه أن يكون [العدول عن العموم إلى التخصيص استحسانا ويلزم عليه أن يكون^(٣)] القياس الذى يعدل إليه عن الاستحسان استحسانا .

- وينبغى أن يقال : الاستحسان هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد ، غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه ، وهو في حكم الطارئ على الأول . ولا يلزم على ذلك قولهم « تركنا^(٤) الاستحسان بالقياس » . لأن^(٥) القياس الذى تركوا له الاستحسان ليس في حكم الطارئ ، بل هو الأصل . ولذلك لم يصفوه بأنه استحسان ، وإن كان أقوى في ذلك الموضع مما^(٦) تركوه .
- وأما^(٧) الوجه في تسميتهم ذلك استحسانا ، فهو أن الاستحسان^(٨) ، وإن كان^(٩) وقع على الشهوة والاستحلاء فقد يقع على العلم بمحسن الشيء . / فيقال : فلان يستحسن القول بالتوحيد والعدل^(١٠) . وقد يقع على الاعتقاد والظن بمحسن الشيء . فاذا ظن المجتهد الأمانة ، واقتضاه ذلك أن يعتقدُ حسن مدلولها ، جاز أن يقول : قد استحسنْتُ هذا الحكم . فصَحَّ فائدة هذه التسمية ، وجاز الاصطلاح منهم على التسمية .

١/١٥٦

-
- (١) ل : بعد
 (٢) ل : على
 (٣) زاده لس
 (٤) ل : ركنا
 (٥) ل : لا
 (٦) ل : ما
 (٧) ل : انما
 (٨) ل : الانسان
 (٩) حذفه ل
 (١٠) ص : العدول

بَاب

في تعارض ^(١) العلل والقول في تنافيا

اعلم أن وصفنا العلل بأنها متناقضة ^(٢) متنافية ، قد يفهم منه أنها ^(٣) متضادة لا يصح اجتماعها . وهذا غير موجود ^(٤) في هذا الموضوع ^(٥) . لأن الأكل والكيل والافتيات لا تنضاد . وقد يفهم منه أنها لا تجتمع كونها عللا . وذلك ضربان : أحدهما ^(٦) لا تجتمع كونها عللا ^(٧) لتنافي أحكامها ؛ والآخر لا تجتمع كونها عللا لا لتنافي أحكامها . والمتنافي ^(٨) أحكامها لا بد أن يكون أصلها أكثر من واحد . ويستحيل أن يكون أصلها واحدا ، لأنه لو كان أصلها واحدا على وجه واحد ، لكان قد اجتمع في الأصل حكمان متنافيان . وذلك محال .

فان قيل : هلا تنافت العلل ، وإن كان أصلها واحدا وحكمه واحد ^(٩) ، إذا تنافت الأحكام في الفروع بأن توجد إحدى العلتين في فرع ، ولا توجد الاخرى فيه ؟ فيلزم أن يوجد ^(١٠) فيه حكم العلة لوجود إحدى العلتين ، وإن ينتفى لانتفاء العلة الأخرى ! قيل : إذا وجدت إحدى العلتين في الفرع دون الاخرى ، وجب وجود حكمها فيه . ولا ^(١١) يلزم انتفاؤها ^(١٢) لانتفاء ^(١٣)

-
- (١) ل : تعارض
 (٢) حذفه لس
 (٣) ل : ايضا
 (٤) لس : مراد
 (٥) أى في الأشياء الستة في حديث الربا
 (٦) ص : إحداهما أحدها
 (٧) تكرر الكلمة في ل
 (٨) لس : المتنافية
 (٩) س : واحدا
 (١٠) لس : لا يوجد
 (١١) لس : لم
 (١٢) لس : انتفاؤه
 (١٣) ل : ولا انتفاء

العلة الاخرى . لأن انتفاء العلة لا يقتضى انتفاء حكمها إذا خلفتها علة اخرى .

- فإذا ثبت أن أصل العلتين المتنافيتي الحكم اثنان^(١) فصاعدا .
 فثاله^(٢) وجوب النية في التيمم . ونفى وجوبها في إزالة النجاسة ؛ وردّ الوضوء إلى إزالة النجاسة / بعلّة أنها طهارة بالماء ، ويردّ^(٣) إلى التيمم بعلّة أنها طهارة عن حدث^(٤) . وإن امتنع كونها عللا لوجوه^(٥) سوى تنافى الحكّمين ، فبان : لا يكون في الامّة من علّل ذلك الأصل بعلتين ، بل كلّ منهم علّله بعلّة واحدة ، كتعليلهم تحريم التفاضل في البُرّ بكونه مكيلا ، أو مأكولا ، أو مقتاتا . وليس منهم أحد علّله بكل واحد منها . ومتى تنافت العلل ، واشتبه القول في فروعها ، وجب الترجيح . وينبغي قبل ذلك أن نتكلم^(٦) في غلبة الأشباه^(٧) .

ب/١٥٦

باب

الكلام في غلبة الأشباه^(٨)

- اعلم أنه ينبغي أن نذكر ما الشبّه ، وبماذا يقع ، وما الشبه الغالب ، وما قياس المعنى ، وما قياس غلبة الأشباه^(٨) ، وقسمة قياس غلبة الأشباه .
 والشبه هو ما له يحصل الاشتباه . والاشتباه هو اشتراك الشئين في صفة من الصفات ووجه من الوجوه . وهذه الصفة وهذا الوجه هو الشبه .
 وأما ما يقع به الأشباه^(٩) ، فابن عليّة يعتبر الصورة كردّه الجلسة

(١) لس : اثنين

(٢) ل : اثناله

(٣) لس : ورده

(٤) ل : الحدث

(٥) ل : لوجه

(٦) لس : الاشتباه

(٧) ل : الاشتباه

(٨) س : الاشتباه

(٩) ل : الاشتباه

الثانية في الصلاة إلى الجلسة الاولى في إسقاط وجوبها ، لان كل واحدة منها جلسة . والشافعي يعتبر الشبه بالأحكام ، كردّه العبد المقتول^(١) إلى المملوكات في اعتبار قيمته ، بالغة ما بلغت ، من حيث أشبه المملوكات في أحكام كثيرة . والصحيح أن الشبه^(٢) يكون بكل ما كان له تأثير في الحكم ، سواء كان حكما ، أو لم يكن حكما ، لأن كون البئر مكبلا أو مأكولا ليس بحكم .

وأما غلبة الشبه ، فهو أن يكون الشبه أقوى من شبه آخر ، فهو^(٣) أولى بأن يتعلق الحكم به لقوة أمارته . وقوة الأمارات أمر ظاهر ، [لا إشكال^(٤)] فيه .

وأما قياس المعنى ، فهو أن يكون شبه [فرعه بأصله لا يعارضه^(٥)] شبه آخر . فان عارضه ، كان خفيا جدا . كردّ العبد إلى الأمة في تنصيف^(٦) حد الزنا .

وأما قياس غلبة الأشباه ، فهو أن يعارض [الشبه^(٧)] الحاصل فيه /شبهه آخر^(٨) ، يساويه في القوة ، و^(٩) يخفى فضل قوة أحدهما على الآخر . ولا يخلو هذان الشبهان إما أن يرجعا^(١٠) إلى أصل واحد ، أو إلى أصليين . فان رجعا إلى أصليين ، جاز أن يكون الفرع واحدا ، ويشبه بأحد الشبهين أحد^(١١) الأصلين ، ويشبه بالشبه الآخر الأصل الآخر . كالعبد المقتول يشبه الحر

-
- (١) ل : المعتق
 (٢) حذفه ص
 (٣) لس : و
 (٤) ل : الاشكال
 (٥) ل : فرع باصل لا يعارض
 (٦) راجع القرآن ٢٥/٤
 (٧) زاده لس
 (٨) ص : اخرى
 (٩) لس : او
 (١٠) ل : يردوه
 (١١) س : احدا

في تحديد^(١) بدله من حيث كان مكلفًا ؛ و^(٢) يشبه المملوكات في نفي تحديد بدله من حيث كان مملوكا .

وأما أن يرجع^(٣) إلى أصل واحد ، فقد يكون الفرع اثنين ، وقد يكون واحدا . فان كانا اثنين ، فانه^(٤) يكون كل واحد منهما يشبه الأصل بأحد^(٥) الشبهين ، دون الآخر . كالارز والجص ، أحدهما يشبه البُر من حيث كان مكيلا ، والآخر يشبه^(٦) من حيث كان مأكولا . وأما إذا كان الفرع واحدا ، فكالارز المشبه للبر من حيث كان مأكولا ، ومن حيث كان مكيلا ، ومن حيث كان مقتاتا . فيقع النظر : في أى هذه الوجوه هي علة الحكم ؟ فما لم تدل عليه أمارة ، قضى بفساده . وما تساوى في دلالة الأمارات عليه ، عدل فيه إلى الترجيح .

ونحن نذكر الآن الوجوه التي يقع بها ترجيح العلل إن شاء الله تعالى .

باب

فيما يرجح به علة على علة

اعلم أنه ينبغي أن نذكر أولا ما الترجيح ؟ وما الفائدة فيه ؟ ثم نقسم الترجيح للعلل .

أما الترجيح ، فهو الشروع^(٧) في تقوية أحد الطرفين^(٨) على الآخر . ولذلك لا يصح الترجيح إلا^(٩) بعد تكامل كونها طريقين لو انفرد كل واحد منهما . لأنه لا يصح ترجيح طريق على ما ليس بطريق .

(١) ل : الحديد

(٢) س : أو

(٣) ل : رجعا

(٤) ل : فان

(٥) س : باحدى

(٦) س : يشبه

(٧) ص : الشرع

(٨) ل : الطرفين

(٩) ل : بين الشيتين إلا

- وأما الفائدة في الترجيح^(١) ، فهي^(٢) أن يقوى الظن الصادر عن إحدى الأمازتين عند تعارضهما^(٣) . ولذلك لا يصح الترجيح بين الأدلة ، لأنها لا تتعارض . لأن تعارضها موقوف على تنافي مدلولاتها . وفي تعارضها ثبوت مدلولاتها على تنافيا . ولأن الأدلة لا تقتضي الظن . فلا يمكن القول / بأن أحد^(٤) الظنّين يقوى . ولأن الترجيح يقتضي^(٥) التمسك بما ثبت فيه الترجيح ، واطراح ما لم يثبت فيه^(٦) . والدليل لا يجوز اطراحه^(٧) .
- فأما قسمة ترجيح العلل ، فهي^(٨) أن العلة ينبغي أن ترجح بما يرجع إلى طريقها ، وبما يرجع إلى الحكم الذي هي طريقه ، وبما يرجع [إلى مكانها^(٩)] وهو الأصل أو^(١٠) الفرع أو هما بمجموعهما .
- [أما الراجع إلى طريقها ، فنه ما يرجع إلى طريقها في الأصل ومنه ما يرجع إلى طريقها في الفرع^(١١) .]
- أما الراجع إلى طريقها في الأصل ، فضربان : أحدهما أن يكون طريق وجودها في الأصل أقوى من طريق وجود علة أخرى في أصلها . والآخر أن يكون طريق صحة إحدى العلتين في الأصل أقوى من طريق^(١٢) صحة الأخرى .
- وأما الراجع إلى طريقها في الفرع ، فأن^(١٣) يكون طريق وجودها في الفرع أقوى من طريق وجود الأخرى في فرعها .
- وأما الترجيح الراجع إلى حكمها فضربان : أحدهما يتعلق بحكمها في

-
- (١) لس : بالترجيح
 (٢) س : فهو
 (٣) ل : تعارضها
 (٤) س : إحدى
 (٥) ل : يقوى
 (٦) حذف لس
 (٧) ل : اطراحه
 (٨) ل : فهو
 (٩) ل : إليه كأنها
 (١٠) لس : و
 (١١) زاده لس
 (١٢) ل : طريقه
 (١٣) ل : فيان

الأصل . والآخر يتعلق بحكمها في الفرع . أما المتعلق^(١) بالأصل فضربان : أحدهما أن يكون طريق ثبوت أحد الحكمين في الأصل أقوى من طريق ثبوت [الحكم الآخر في أصله . والآخر أن يكون طريق ثبوت^(٢)] أحدهما في الأصل الشرع^(٣) ، وطريق ثبوت الآخر في أصله العقل . وأما المتعلق بحكمها في الفرع ، فضروب : منها أن يكون أحدهما حظرا ، والآخر إباحة . ومنها أن يكون في أحدهما زيادة على الآخر ، كالندب والمباح . ومنها أن يكون قد شهدت الاصول بأحد الحكمين . كعموم خطاب ، أو قول صحابي . ومنها أن يكون حكم إحدى العلتين يتبعها في جميع فروعها ، وحكم العلة الاخرى لا يتبعها^(٤) في جميع فروعها ؛ فيكون أولى^(٥) على قول من أجاز تخصيص العلة .

١٠ . وأما الترجيح الراجع إلى الأصل وحده ، فبأن تكون إحدى العلتين منتزعة من عدة اصول ، والاخرى منتزعة من أصل واحد .
وأما الترجيح الراجع / إلى الفرع وحده ، فبأن يكون [فروع إحدى^(٦)] العلتين [أكثر من الاخرى .

١/١٥٨

١٥ . وأما الراجع إلى الأصل والفرع جميعا ، فبأن يكون الفرع بأحد الاصلين^(٧) أشبه منه بالآخر ، بأن يكون من جنسه . كردّ كفارة إلى كفارة ، وردّ المقدار المفسد للصلاة من كشف العورة إلى مقدار ما يفسدها من النجاسة . لأن بين هذين تجانسا من بعض الوجوه ، وفي بعض هذه^(٨) الوجوه اختلاف . وسنذكر عند الأمثلة ، إن شاء الله .

٢٠ . أما التي طريق وجودها في الأصل أقوى ، فبأن تكون إحداها يُعلم

(١) ل : الملق

(٢) حذفه ل

(٣) ل : في الشرع

(٤) كذا ل ؛ ص : الاخرى في يتبعها ؛ س : الاخر في لا يتبعها

(٥) لس : تلك أولى

(٦) ل : الفرع بإحدى

(٧) حذفه ل

(٨) حذفه ل

وجودها في الأصل بالحس والصورة^(١) ، نحو كون البُر مكيلا أو مطعوما ؛
وتكون الاخرى معلوم وجودها^(٢) فيه باستدلال ؛ أو إحداهما معلوم وجودها^(٣)
في الأصل بدليل ، والاخرى مظنون وجودها فيه بأمانة ؛ أو يكونا جميعا
مظنوين بأمارتين ، غير أن أمانة وجود إحداهما أقوى . وذلك وجه ترجيح .
لأن الوصف^(٤) لا يكون علة في الأصل إلا وهو موجود فيه . فإذا كان^(٥)
علمنا أو ظننا لوجوده فيه أقوى من علمنا أو ظننا لوجود الاخرى فيه ، فقد
صار ظننا لكونها علة حكم الأصل أقوى [مين ظننا لكون الاخرى علة حكم
الأصل . وأما التي طريق كونها علة حكم الأصل أقوى^(٦)] ، فبأن يكون
[علة كونها^(٧)] حكم الأصل صريح نص ، وطريق الاخرى تنبيه نص ،
أو طريق إحداهما تنبيه نص وطريق الاخرى الاستنباط ، أو أمانة إحداهما
أقوى من أمانة الاخرى . وإنما كان ذلك ترجيحا . لأن ما قوى طريقه ،
قوى [الظن له ، أو^(٨)] الاعتقاد له . وكذلك التي طريق وجودها في الفرع
أقوى من طريق وجود الاخرى في الفرع . لأن ثبوت الحكم في الفرع تبع
لوجود علة فيه^(٩) . فإذا قوى علمنا أو ظننا لوجودها في الفرع ، قوى
علمنا لقوة أصل العلم^(١٠) . وإذا كان حكمها في الفرع أولى ، فقد صار
كونها علة أولى .

ب/١٥٨ وأما الترجيح بقوة ثبوت الحكم / في الأصل ، فنحو [أن يدل على حكم
الأصل دليل قاطع ، ويدل على حكم الأصل الآخر أمانة . وإنما كان
ما قوى حكم أصله أولى . لأن^(١١)] الوصف لا يكون علة حكم الأصل إلا

(١) لس : الضرورة

(٢) ل : وجودها

(٣) س : وجوده

(٤) ل : الوقف

(٥) حذفه س

(٦) زاده لسح

(٧) لس : طريق كونها علة

(٨) ل : طريق الظن له و

(٩) حذفه ص

(١٠) س : لهذا العلم

(١١) حذفه ل

وحكمه ثابت . فاذا كان حكمُ أحد الأصلين أقوى ثبوتا ، كان ما يقعه^(١) من العلة ومن حكم الفرع أقوى ثبوتا .

وأما الترجيح بكون أحد الحكمين شرعيا والآخر عقليا ، فصحيح . لأن القياس الشرعي دلالة شرعية . والأولى في الأدلة الشرعية أن تكون أحكامها شرعية . والقياس^(٢) الذي حكمه شرعي ، هو أشد مطابقة للأدلة الشرعية^(٣) .
 • فان قيل : كيف يجوز أن^(٤) يستخرج من أصل عقلي علة شرعية ؟ قيل : يجوز ذلك إذا لم نقلنا عنه الشرعُ ، فنستخرج العلة التي لها [لم نقلنا^(٥)] عنه الشرعُ .

فأما إذا كان أحد الحكمين نفيا ، والآخر إثباتا ، وكانا شرعيين ، فقد ذكر قاضي القضاة رحمه الله أنه لا يكون أحدهما أولى من الآخر^(٦) .
 ١٠ وقد ذكرنا في ترجيح الأخبار أنه لا بد في النفي والإثبات من أن يكون أحدهما عقليا والآخر سمعيا .

وأما الترجيح بكون أحد الحكمين في الفرع حظرا ، والآخر إباحةً ، فإنه إن كان الحظر شرعيا ، كان أولى . فكانت علة أولى . لأن الحكم الشرعي أولى . ولأن الأخذ^(٧) بالحظر أحوط . وإن كان الحظر^(٨) عقليا ، فكونه حظرا جهة ترجيح ، وكون الإباحة شرعية جهة لترجيح الإباحة . فالواجب الرجوع إلى ترجيح آخر . ولا بد في الحظر والإباحة من أن يكون أحدهما عقليا والآخر شرعيا ، على ما بيناه في الأخبار . وأما إذا كان حكم إحدى العلتين العتق ، و[حكم الأخرى^(٩)] الرق ، فالثبته للعتق أولى ، لأن تعلق

-
- (١) ل : تبعة
 (٢) ل : كالقياس
 (٣) تكرر سطران في ص
 (٤) ل : له أن
 (٥) ل : انتقلت
 (٦) ص : س : الأخرى
 (٧) ل : الإباحة
 (٨) ل : الحظر
 (٩) ل : الآخر

الحرية بالقول ثابت بالشرع ، [لا بالعقل^(١)] . فهو من هذه الجهة حكم شرعى . ولأن العتق فى الشريعة فوقه^(٢) ، من حيث^(٣) لا يلحقه الفسخ^(٤) ، فكانت علته أولى . فأما إذا كان حكم أحدهما فى الفرع إسقاط الحد ، وحكم الأخرى إثباته ، فالشيخ أبو^(٥) عبدالله رحمه الله يرجع المسقط للحد . لأنه قد أخذ علينا إسقاط الحد . / ولأن العلة تقتضى^(٦) حظره . والحظر أولى . ١/١٥٩ . وقال قاضى القضاة رحمه الله : لا ترجيح^(٧) بذلك ؛ بل يرجع المثبتة للحد ، لأنه حكم شرعى . ويقول^(٨) : إنما أخذ علينا إسقاط الحد^(٩) عن الأعيان ، ولم يؤخذ علينا إسقاطه عن جملة الشريعة .

فأما الترجيح بكون أحد حكمى العلة أزيد من حكم^(١٠) الأخرى ، فمثل^(١١) أن يكون حكم^(١٢) أحدهما الإباحة ، وحكم الآخر^(١٣) الندب ، فالتى حكمها الندب أولى . لأن الندب يتضمن شيئاً من^(١٤) معنى الإباحة الذى^(١٥) هو الحسن ، ويزيد عليه . فكان أولى إذا كانت الزيادة شرعية .

وأما الترجيح بشهادة الاصول ، فقد يراد بشهادة الاصول أن يكون جنس ذلك الحكم ثابتاً^(١٦) فى الاصول ، مثل تحريم المثلة فى الجملة . فالعلة المحرمة^(١٧)

-
- (١) ل : لانا نعقل
 - (٢) لس : قوة
 - (٣) ل : لانه
 - (٤) ل : النسخ
 - (٥) ل : أبى
 - (٦) ل : تنتفى
 - (٧) لس : يرجع
 - (٨) ل : اقول
 - (٩) حذفه ل
 - (١٠) حذفه ل
 - (١١) ص : مثله
 - (١٢) حذفه ل
 - (١٣) لس : الأخرى
 - (١٤) ل : فى
 - (١٥) ل : والذى
 - (١٦) ل : بالها
 - (١٧) ل : المحصورة

- لمثلة مخصوصة أولى . لأن الشريعة في الجملة تشهد بها^(١) . وقد يراد بشهادة الاصول : الكتاب ، والسنة ، والإجماع . وهذه إن كانت صريحة ، فهي الأصل في الدلالة . لا يجوز وقوع الترجيح بها . وإن مستها^(٢) احتمال شديد ، جاز^(٣) ترجيح القياس بها ، لوضوح^(٤) دلالة القياس على دلالتها . ويقع^(٥) الترجيح بقول الصحابي^(٦) ، لأنه أعرف بمقاصد النبي صلى الله عليه وعلى آله . وكذلك إذا عضدت العلة^(٧) علة^(٨) ، كما تُرجَّح أخبارُ الآحاد بعضها ببعض ، وكما يرجح الخبر على خبر آخر بكثرة^(٩) الرواة . ولما تقدّم ، كانت العلة التي^(١٠) لا تخصص العموم أولى من التي تخصّه^(١١) . لأن لفظ العموم قد شهد لها^(١٢) .
- وذكر قاضي القضاة في «الشرح» أن هذا مخالف لما ذكرناه من شهادة الاصول . لأن كلا المعللين قد اتفقا على مطابقة ذلك الأصل لإحدى العلتين ، ولم يقع^(١٣) الاتفاق منهما على ذلك في هذا الموضع . لأن أحد المعللين يقول : ما أراد الله عز وجل بالعموم ما تناولته العلة المخصصة . ولقائل أن يقول : إنهما سواء ، لأن أحد المعللين ، وإن لم يقل ذلك ، فإن العموم يشهد لمطابقة / إحدى العلتين . فكانت أولى . وإذا اقترن بالقياس خبر واحد محتمل ، فقد قال : «إنه يرجح به» ، مع أن الخصم يمكنه^(١٤) أن يقول في المحتمل : إنه ما اريد به ما يخالف عتي . وقوله في^(١٥) المحتمل أمكن من قوله في العموم .

ب/١٥٩

-
- (١) لس : لها
 (٢) ل : منها
 (٣) ل : كان
 (٤) ل : لو صرح
 (٥) ل : يكون
 (٦) لس : لصحابي
 (٧) حذف ل
 (٨) ل : بطره
 (٩) حذف ص
 (١٠) كذا ههنا «تخصه» ، وقبل ذلك : «تخصص»
 (١١) ل : شهدها
 (١٢) ل : يقدر
 (١٣) ل : لا يمكنه
 (١٤) لس : ذلك في

وأما الترجيح بلزوم الحكم للعلة^(١) في الفروع^(٢) كلها دون الاخرى ، فبعض^(٣) من أجاز تخصيص العلة لا يرجح بذلك . وبعضهم يرجح به . وهو الصحيح . لأن لزوم الحكم لها^(٤) يكسبها شبيها بالعقليات ، ويؤذن بلزومه لها في الأصل . فأما الترجيح بما يرجع إلى الأصل ، فبأن يكون لإحدى العلتين منتزعة من اصول كثيرة ، والاخرى منتزعة من أقل من تلك الاصول ، فقد اختلف في ذلك : فمن الناس من رجح بذلك ، ومنهم من لم يرجح به . وقال قاضي القضاة رحمه الله : لا يرجح^(٥) به إذا كانت طريقة^(٦) التعليل واحدة^(٧) . وإن كانت طريقته غير واحدة ، رجح^(٨) به . أما أنه إذا كانت علل تلك الاصول كثيرة ، وأماراتها مختلفة ، فالترجيح يقع بذلك لشهادة^(٩) العلل وأماراتها^(١٠) بعضها لبعض^(١١) . ويكون الترجيح واقعا حينئذ بشهادة العلل^(١٢) بعضها لبعض . وأما إذا كانت [العلة واحدة وأماراتها^(١٣)] واحدة ، فانه إن كان الأصل نوعا وإنما أشخاصه كثيرة ، فانه لا يرجح في ذلك ، [لأن النوع واحد^(١٤)] . وعلى أنا^(١٥) لا نعلم أن آحاد بعض النوع أكثر من آحاد النوع الآخر . وإن كانت الاصول أنواعا كثيرة ، وقع الترجيح بها وإن كانت علتها^(١٦) واحدة لأنه تكون الاصول

-
- (١) س : الى العلة
 (٢) ل : الفروع
 (٣) ل : بنقص [غير منقوط]
 (٤) حذفه س
 (٥) س : يرجحان
 (٦) ل : طريقته
 (٧) حذفه ل
 (٨) س : رجحا
 (٩) ل : كشهادة
 (١٠) ل : امارتها
 (١١) ل : ببعض
 (١٢) ل : المعلن
 (١٣) ل : العلة وامارتها
 (١٤) حذفه ل
 (١٥) ل : انها
 (١٦) ص : عليها ؛ ل : عكسها

الكثيرة^(١) شاهدة لإحدى العلتين ، ويكون حكمها^(٢) أكثر ثبوتا في الاصول^(٣) من حكم الاخرى وذلك مقوّم للظن .

وأما ترجيح العلة الراجع إلى فروعها ، فإن^(٤) يكون فروع إحدى العلتين أكثر من فروع^(٥) الاخرى . وقد رجّح بذلك قوم . وكذلك العلة المتعدية . ولم يرجح به آخرون .

والأولون قالوا : إنها إذا كثرت^(٦) فروعها ، كثرت فائدتها . فكانت / أولى . ولقائل أن يقول : إنما يجب أن يكون أولى إذا كثرت فوائدها الشرعية . وكثرة فروعها ترجع إلى اختيار الله تعالى خلق الأنواع التي تختص تلك العلة . وليس ذلك بأمر شرعى .

١/١٦٠

١٠ واحتج من لم يرجح بذلك بأن قال : لو كان أعم العلتين بالأخذ أولى^(٧) ، لكان أعم الخطابين أولى بالعمل . والجواب : أنه إنما لم يكن أعم الخطابين أولى ، بل كان أخصهما أولى . لأن الأخذ بأخصهما ليس فيه اطّراح لأعمهما ؛ والأخذ بأعمهما فيه اطّراح لأخصهما . وأما العلتان فانهما إذا انتهتا^(٨) إلى الترجيح ، لم يمكن الجمع بينهما : وأيهما استعملت ، اطّرحت الاخرى . فكان اطّراح ما قلّ حكمه ، لقلّة فروعها ، أولى .

١٥ وقالوا أيضا : ينبغي أن تصح العلة في الأصل . وإذا صحّت أُجريت في القوة ، قلّت أو كثرت . والجواب : أنه إنما ترجح العلة على العلة إذا شهد لثبوت كل واحدة منهما أمانة . ولا معنى لقولكم « ينبغي أن تثبت العلة في الأصل » . وقالوا أيضا : كثرة الفروع ترجع إلى كثرة ما خلق^(٩) الله مما يوجد فيه العلة . وليس ذلك بأمر شرعى ، فيقع به الترجيح . وليس كذلك كثرة أنواع

٢٠ العلة . وليس ذلك بأمر شرعى ، فيقع به الترجيح . وليس كذلك كثرة أنواع

-
- (١) ل : كثيرة
 (٢) س : بحكمها
 (٣) ل : الاصل
 (٤) لس : فبان
 (٥) حذفه س
 (٦) ل : كثر
 (٧) لس مع تقديم وتأخير
 (٨) ل : انتهيتا
 (٩) س : خلقه

في أن المجتهد هل يجوز أن يعتدل عنده الأمارات في المسئلة أم لا ؟ ٨٥٣

الاصول . لأن الأصل شاهد للعلة . فكثرة ما يشهد لها تقويها . والفرع لا يشهد للعلة ، بل حكمه تابع لها .

وأما ترجيح العلة بما يرجع إلى الأصل والفرع ، فهو أن تكون إحدى العلتين يردّ بها الفرع إلى ما هو من جنسه ، كردّ كفارة إلى كفارة^(١) ؛ والاخرى يرد بها الفرع إلى ما ليس من جنسه ، كردّ كفارة إلى غير كفارة . فتكون الأولى^(٢) أولى . وهو مذهب أبي الحسن وأكثر الشافعية . لأن الشيء أكثر شَبَهاً بجنسه منه بغير جنسه . والقياس يتبع الشبّه . فكثرت^(٣) تقوى الظن ، وإن لم تكن تلك الوجوه علة^(٤) . وبالجملة ، ردّ الشيء إلى ما هو [أشبه به^(٥)] أولى . ولذلك^(٦) كان ردّ كشف / العورة إلى إزالة النجاسة . في أن انكشاف ١٠ قدر الدرهم من العورة المغلظة^(٧) يفسد الصلاة ، أولى من الرد إلى غير ذلك .

بَاب

في أن المجتهد هل يجوز أن يعتدل عنده الأمارات في المسئلة أم لا ؟

أجاز شيخنا^(٨) أبو علي وأبو هاشم ذلك ، وقالوا : يكون^(٩) المجتهد عند تساوي الأمارتين مخيراً بين حكميهما . ومنع شيخنا أبو الحسن من ذلك ، وقال : لا بد من ترجيح . ١٥

وحجة من أجاز ذلك ، هي أن مَنْ منع من ذلك إما أن يمنع منه من جهة العقل بأن يجعل استحالة ذلك كاستحالة تعادل الدلالة والشبهة ، حتى تكونا

(١) ل : كفارة اخرى

(٢) ل : الاول

(٣) ل : بحريه [غير منقوط]

(٤) ل : علة

(٥) ل س : جنسه

(٦) ل : كذلك

(٧) ل : الفليظة

(٨) ص : شيخنا

(٩) س : لما يكون

- جميعا صحيحتين^(١)؛ أو يمنع من ذلك لدليل سمعي ﴿والوجه الآون﴾ باطل. لأننا لا نجد في العقل ما يُحيل تساوى الأمارتين في القوة. فكان ذلك من مجوزات العقول. ألا ترى أنه لا يمتنع عندنا^(٢) أن يخبر^(٣) اثنان [بإثبات الشيء^(٤)] ونفيه، ويستوى عندنا عدالتهما وصدق لهما؟ وتعارض الأمارات الدالة على جهة القبلة ثم^(٥). ليس يؤثر سقوط فرض التوجه في بعض المواضع، فيما ذكرناه من جواز كون^(٦) الأمارات متساوية في القوة. فالفرق بين الأمارات في ذلك وبين الأدلة، [أن الأدلة^(٧)] يجب أن يكون مدلولها على ما دلّت عليه. فلو كان ما يدل على الشيء وما يدل على نفيه متساويين في أنفسهما، لكان الدليلان^(٨) صحيحين. وفي ذلك حصول مدلوليهما^(٩) جميعا: النفي^(١٠) والإثبات. كالدليل^(١١) الدال على أن الله سبحانه يستحيل أن يُرى، والشبهة [الموجبة أن^(١٢)] يُرى. وأما الأمانة، فليس يجب أن يتبعها مدلولها، بل قد توجد الأمانة الأقوى ولا يتبعها^(١٣) مدلولها، كالغيم الكثيف الرطب في زمان الشتاء، فلا يتبعه المطر؛ ويتبع الأمانة الضعيفة مدلولها، كالغيم الخفيف. وقد يخبر الرجل / المعروف بالصدق فيكذب، وقد يخبر الرجل المعروف بالكذب فيصدق [في ذلك الخبر^(١٤)]. وليس في تساوى الأمارتين في القوة ما يوجب حصول [مدلولها]. ولو وجب حصول مدلولها^(١٥)، وهو « صحة^(١٦) علة التحريم

١/١٦١

-
- (١) ل : صحيحين
 (٢) حذفه س
 (٣) ل : يخبرنا
 (٤) لس : بالشيء
 (٥) ل : و
 (٦) ل : كرد
 (٧) زاد كذا ل ؛ زاد س : ان الدلالة
 (٨) لس : دليلين
 (٩) ل : مدلولها
 (١٠) ل : للنفي
 (١١) ل : والدليل
 (١٢) لس : الموهمة انه لا يستحيل ان
 (١٣) ل : ينتفى
 (١٤) حذفه ل
 (١٥) ل : مدلولها ولو وجب حصول مدلولها
 (١٦) ل : حجة [مع علامة الاضطراب بالهامش]

وصحة علة الإباحة » ، لم يلزم منه حصول التحريم والإباحة على شخص واحد. بل كان يلزمه^(١) التخيير . ليس في ذلك ثبوت التقيضين . ﴿وأما﴾ إن^(٢) منع من تعادل الأمارتين للدليل سمعي ، وهو^(٣) أنها لو تعادلا في القوة ، لم يكن الحكم باحداهما^(٤) أولى من الاخرى^(٥) . وفي ذلك إثبات حكميهما^(٦) ، إما على الجمع - وذلك غير ممكن - وإما على التخيير . والامة مجمعة على أن « المكلفين غير مخيَّرين في مسائل الاجتهاد » باطل^(٧) . لأن تعادل^(٨) الأمارتين كلفظ التخيير ، في الدلالة على التخيير . لأنه إذا لم يكن حكم إحداهما أولى^(٩) من حكم الاخرى^(١٠) ، ولم يمكن الجمع ، فليس إلا التخيير . وقد يثبت التخيير من غير لفظ . لأن من معه مائتان من الإبل ، فهو مخيَّر بين أداء أربع حقاك أو خمس بنات لبون . وليس في ذلك لفظ التخيير . وإنما قال النبي صلى الله عليه^(١١) : « في كل أربعين ابنة لبون ، وفي كل خمسين حقة » .

إن قيل : هذا يقوم مقام [لفظ التخيير^(١٢)] . قيل : فكذلك تعادل الأمارتين .

وأما قوله : « إن الامة مجمعة على أن المكلفين غير مخيَّرين في مسائل الاجتهاد » ، فإن عنوانا^(١٣) جميع المسائل^(١٤) الماضية [من مسائل الاجتهاد^(١٥)] ،

-
- (١) لس : يلزم منه
 - (٢) ل : من
 - (٣) ل : لو
 - (٤) كذا ل ؛ س ص : احدهما
 - (٥) لس : الحكم بالاخرى
 - (٦) لس : حكميهما
 - (٧) س : فهذا باطل
 - (٨) حذفه ل
 - (٩) ل : امال
 - (١٠) ل : الاخر
 - (١١) راجع للنص الكامل والمراجع ، الوثائق السياسية ، لمحمد حميد الله ، رقم ١١٠ / ج
 - (١٢) ل : اللفظ
 - (١٣) س : عنا
 - (١٤) لس : مسائل الاجتهاد
 - (١٥) حذفه لس

- والمستقبله ، لم نسلّم ذلك . وإن أرادوا المسائل الماضية دون المستقبله ، لم نسلّم [أيضا. لأن^(١)] عبيد الله بن الحسن العنبري [خير بين^(٢)] غسّل الرجلين ومسحهما . وهو مذهب الحسن البصري . والشافعي يقول بقولين في المسئلة الواحدة ويقول : لكل واحد منهما وجه . قالوا : ولو تتبعنا^(٣) ما ذكره من الإجماع في المسئلة^(٤) / الماضية ، لم يمنع ذلك من صحة التخيير في الحوادث المستقبله .
- قال^(٥) الشيخ أبو الحسن : يُحتج بأن تعادل الأمارتين يقتضى التخيير بين الحكمين ؛ ولا لفظ للتخيير ؛ والأمة مجمعة على بطلانه . وقد أجيب [عنه ما^(٦)] ذكرناه . وله أن يحتج بما هو جواب عن دلالة مخصوصة^(٧) فيقول : لو تعادلت الأمارتان ، لأدّى إلى الشك في الحكم . [وذلك لا يجوز . وإنما قلنا : إنه يؤدي إلى الشك ، لأن الرجلين المتساويين في الصدق ، لو أخبرنا أحدهما أن النبي صلى الله عليه^(٨) صلى في الكعبة مع أنه لم يدخلها إلا مرة واحدة وأنه لم ينفك الراوى من مشاهدته له منذ دخلها إلى أن خرج منها ، [وأخبرنا آخر أنه رآه يصلى فيها^(٩)] ، فانا نشك هل صلى فيها أو لم يصل فيها^(١٠) ، ولا نظن أحدهما ولا كل واحد منهما . أما^(١١) أنا لا نظن^(١٢) [واحدًا منهما^(١٣)] فقط ، فلأن الظن هو تغليب أحد المحورّين على الآخر . وإنما يغلب أحدهما^(١٤) وترجح بأماره ترجّحه^(١٥) . فاذا كان في أحد المحورّين من الأمانة

ب/١٦١

- (١) ل : ذلك ايضا لأن عند
 (٢) ل : خبرين
 (٣) لس : سلمنا
 (٤) لس : المسائل
 (٥) ل : و
 (٦) ل : عن ذلك بما
 (٧) لس : خصومه
 (٨) حذفه ص
 (٩) زاده لس
 (١٠) حذفه ل
 (١١) حذفه ل
 (١٢) ص : لا انا نظن
 (١٣) لس : احدهما
 (١٤) س : او
 (١٥) ل : مرجحه

مثل ما في الآخر ، لم يترجح أحدهما على الآخر. وكيف يترجح أحدهما على الآخر ونحن نجوز من خطأ أحد المخبرين [مثل ما^(١)] نجوز من خطأ المخبر الآخر ؟ فأما أننا لا نظن كل واحد منهما ، فلأن الظن هو تغليب أحد المجوزين على نقيضه . فإذا قلنا : « هذا التجويز أغلب وأظهر من الآخر » ، أفاد زيادته على الآخر . وإذا قلنا : « كل^(٢) واحد منهما ظن غالب للآخر » ، أفاد أن كل واحد منهما زائد على الآخر ، وكل واحد منهما ناقص عن الآخر . وهذا محال . وإذا لم يحصل عند ذلك ظن ، وكان الحكم موقوفاً على الظن ، لم يجوز الحكم . وهكذا القول في الأمارات المستنبطة .

وأما أنه لا يجوز أن لا نحكم في المسائل إلا^(٣) بحكم شرعي بالإجماع^(٤) ، لأن الناس على قولين : أحدهما أنه يجب أن نحكم فيها بحكم شرعي معين غير التخيير . / والآخر أنه يجب [أن نحكم^(٥)] فيها إما بحكم معين وإما بالتخيير . فان قيل : هلا قلتم : [إنه^(٦)] يجوز أن يحكم في المسئلة بالأحوط ، أو بحكم العقل ، أو بالحكم الشرعي لأنه ناقل ؟ قيل : هذا رجوع إلى أن الامارتين لا تتساويان . لأنه ليس يخلو حكم أحدهما من أن يكون هو الحكم العقلي ، وما عداه شرعي . ولا يخلو إما أن يكون أحدهما حظراً^(٧) والآخر مباحاً ، أو أحدهما واجباً^(٨) [والآخر^(٩)] غير واجب . وقد بينا أن بهذا يقع الترجيح . وإذا أقررتم أنه يلزم المصير إليها ، فقد أقررتم بأن الأمارتين^(١٠) لا تتعادلان عند المجتهد إذا استوفى^(١١) الاجتهاد .

[فان قيل : فهلا قلتم بالتخيير إذا تعادلت الأمارتان ؟ قيل : لا يجوز

- | | |
|------|---------------|
| (١) | ل : كما |
| (٢) | ل : بكل |
| (٣) | حذفه ل |
| (٤) | ل : للإجماع |
| (٥) | ل : الحكم |
| (٦) | زاده ل |
| (٧) | لس : محظوراً |
| (٨) | ل : واجب |
| (٩) | زاده لس |
| (١٠) | س : الامارتان |
| (١١) | لس : استوفى |

- ذلك ، لأن التخيير هو يفيد^(١) لحكم كل واحدة من الأمارتين . وذلك لا يجوز، مع تجويزنا أن يكون كل واحد منهما غير أمانة . وانتفاء ظننا يبيّن ذلك أنه إذا تعادلت الأمارات الدالة على أن الكيل علة للأمارات الدلالة^(٢) على أن الطعم علته^(٣) ، لم يجعل^(٤) لنا الظن بأن أحدهما علة ، ولا الظن بأن كل واحد منهما علة . ومع انتفاء الظن لكون الوصف علة ، لا يجوز أن يعلّق الحكم به^(٥) .
- وأيضا فالتخيير^(٦) بين النفي والإثبات لا يصح إلا على معنى الإباحة . وذلك كالتخيير بين أن يكون الفعل محظورا أو مباحا ، أو واجبا أو غير واجب . لأنه إذا خيّر الإنسان بين الحظر والإباحة ، وقيل^(٧) : « إن شئت فافعله ، وإن شئت فلا تفعله » ، فقد ابيح الفعل . إذ ليس للإباحة معنى سوى ذلك . فان قيل : الفرق بين ذلك وبين الإباحة [معنى سوى ذلك . وهو ١٠ أن الإباحة^(٨)] هي تخيير بين الفعل^(٩) والكف عنه على الإطلاق . وفي هذا الموضوع إنما قيل للمكلّف : « افعلْ إن^(١٠) اعتقدت كون الفعل مباحا ، ولا تفعلْ إن اعتقدت حظره » . قيل : أليس الاعتقاد / لحظره وإباحته علما^(١١) ؟ فمن^(١٢) قولهم « نعم^(١٣) » ، فيقال لهم : فما الطريق إلى كون ذلك علما ؟ فان قالوا : ثبوت الأمانة ، مع الدلالة الدالة على وجوب الحكم بالأمانة !^(١٤) قيل : ١٥ وفي القول الآخر مثل هذه^(١٥) الدلالة . وكيف يجوز أن تقولوا : إن الطريق إلى

ب/١٦٢

-
- (١) س : قوله
 (٢) حذفه ل
 (٣) ل : علة
 (٤) س : : يحصل
 (٥) زاده لس
 (٦) ل : فان التخيير
 (٧) س : قيل له
 (٨) حذفه ل ؛ حذف س إلى كلمة « ذلك »
 (٩) ل : الفعلين
 (١٠) ل : أو
 (١١) لس : علم
 (١٢) ل : أن
 (١٣) ل : بلى
 (١٤) ل : الإشارة
 (١٥) لس : هذه الامارة وهذه

العلم بالإباحة [ما ذكرتم^(١)] ؟ وأنتم تجوزون له أن لا يعتقد الإباحة ، ويعتقد الحظر^(٢) . فان قالوا : الطريق إلى العلم بالإباحة ، أو إلى العلم بالحظر أن يختار المكلف اعتقاد أحدهما ! قيل^(٣) : اختيار الإنسان أن يعتقد شيئاً^(٤) ليس [يدل^(٥)] على صحة معتقده ، فيكون اعتقاده علماً^(٦) . إذ ليس له تعلق بالأدلة . ولو جاز ذلك ، لجاز أن تُختار الاعتقادات ، فتصير باختيارنا علوماً . وكيف يجوز ذلك مع أن الإنسان قد يختار الصحيح كما يختار الفاسد؟ وليس مع الاختيار من الدلالة ما يختص أحد الاعتقادين دون الآخر . فان قالوا : إنما^(٧) دلّت على حسن الفعل بشرط أن يختار المكلف اعتقاده ! قيل : الدلالة الدالة على الحسن^(٨) والقبح لا تعلق لها^(٩) بالاختيار . [ففارق ذلك^(١٠)] جميع شروط الأدلة . وأيضاً فحسن الاختيار للاعتقاد تابع لحسن الاعتقاد . [لأنه إنما يحسن أن نعتقد^(١١) ما هو صحيح^(١٢) في نفسه^(١٣) . فالاختيار تابع لما هو تابع للمعتقد . وهم عكسوا القضية ، فجعلوا الاعتقاد تابعا^(١٤) للاختيار^(١٥)] ، وجعلوا صحة المعتقد تابعا^(١٦) للاعتقاد . وهذا الذي ذكرناه يقتضى أن العامي إذا أفناه مُفتٍ بالحظر ، وأفناه آخر^(١٧) بالإباحة ، وقلنا : « إنه يجب عليه الاجتهاد فيها » ، فانه إذا اجتهد فيهما فلا بد من أن يترجح عنده أحدهما على الآخر .

-
- | | |
|------|--|
| (١) | حذفه ل |
| (٢) | ل : الظن |
| (٣) | ل : مثل |
| (٤) | ل : اشياء |
| (٥) | زاده لس |
| (٦) | ل : علمنا |
| (٧) | لس : الدلالة انما |
| (٨) | ل : او |
| (٩) | ل : له |
| (١٠) | ل : مما وذلك |
| (١١) | س : تختار |
| (١٢) | س : حسن |
| (١٣) | س : نفسه وحسن الاعتقاد تابع ما هو صحيح في نفسه |
| (١٤) | س : تابع |
| (١٥) | حذفه ل |
| (١٦) | س : تابع |
| (١٧) | لس : الآخر |

فان قيل : هلاً قلم أنه يصير الفعل مباحا إذا تساويا عند الإنسان ؟ قيل : لو جعلناه مباحا ، لكننا قد علمنا على أمانة الإباحة مع مساواة أمانة الحظر لها . وليس يجوز ذلك لأنهما^(١) إذا تساويا عنده وجب الشك على ما ذكرناه . والعمل في هذه المسائل يتبع الظن ، لا الشك ! وأما إن لم يلزم المستفتى الاجتهاد فيهما ، فلا بد من القول / بأنه يصير الفعل مباحا . وليس هناك اجتهاد في أمرين . فيمتنع ، مع^(٢) تساويهما عند المجتهد ، أن يحكم بحكم أحدهما .

١/١٦٣

بَابُ

فيما يصح أن يقوله المجتهد من الأقاويل^(٣) وما لا يصح ، وهل يصح أن يقال : « له في المسئلة قولان^(٤) » ؟

- ١٠ اعلم أن الأقاويل المتناقضة لا يصح أن يعتقدوا أحد من الناس . نحو أن يعتقد أن الفعل حرام عليه في وقت مخصوص ، في مكان مخصوص ، على وجه مخصوص ، ويعتقد مع هذا الاعتقاد أن ذلك الفعل حلال له على هذه الشروط . فأما اعتقاد وجوب فعلين ضدّين على البدل والتخيير ، فغير ممتنع . نحو أن يعتقد أن الخروج [من الدار^(٥)] يجب من كلا بابئها على التخيير ، ونحو^(٦) الصلاة في أماكن متضادة . ويجوز^(٧) أن يعتقد معتقداً الاعتداد بالأطهار والحيض على البدل . لأنه لا تنافي في ذلك .

وذكر قاضي القضاة في « العمد » أنه يصح أن يعتقد الإنسان إثبات الحكم ونفيه ، وكون العبادة واجبة ومستحبة ، وكون الفعل حسنا وقبيحا ، كل ذلك

(١) ل : لأنهم

(٢) حذفه ل

(٣) لس : الاقاويل المختلفة

(٤) ل : قولين

(٥) حذفه ص - المراد : الدار المنصوبة

(٦) ل : يجوز

(٧) ل : يجوز ايضا

فيا يصح أن يقوله المجتهد من الاقاريل وما لا يصح ، وهل يصح ان يقال : له في المسئلة قولان ؟ ٨٦١

على البدل . ومنع في ^(١) « الشرح » من دخول التخيير بين المستحب والمباح .
قال : لأن لأحدهما مدخلا في التعبد دون الآخر . فان ^(٢) قال : « أريد ^(٣) أن
له أن يفعل المستحب ، ولا يفعله » ، [فهو صحيح ^(٤)] كان ^(٥) التخيير أو لم
يكن . قال : وأما التخيير بين الواجب والمستحب ، فبعيد . لأن ^(٦) ذلك يقدح
في كون الواجب واجبا .

وأما نحن فقد بيننا [في ^(٧)] الباب المتقدم القول في ذلك . فاما ما ^(٨)
يعزى إلى الشافعي من القولين ، فذكر قاضي القضاة أن ذلك يصح من
وجوه ثلاثه : ﴿أحدهما﴾ أنه يُتكافى عنده ^(٩) أمارتا القولين ، فيقول بهما على
التخيير . ﴿والآخر﴾ أن يكون قد فسد عنده ما عداهما ، ولا يلدرى أيتهما الحق ^(١٠)
من غير أن يقويا ^(١١) . ﴿والآخر﴾ أن يكونا قد قويا عنده ^(١٢) قوة / ما ، وله فيهما
نظر ، وفسد ما عداهما . فيقال : « له فيها قولان » ، على معنى أنهما قولاه
اللذان قواهما على ما عداهما ^(١٣) .

ب / ١٦٣

ولقائل أن يقول : أما تكافى الأمارتين في قولين : نفي وإثبات ، والقول
بأن المكلف يكون مخيرا فيهما ، فقد بيننا أنه لا يصح . نحو ما يقوله فيما سقط
من شعر اللحية عن الوجه ، ان فيه قولين : أحدهما يجب غسله في الوضوء ؛
والآخر لا يجب . وأما تكافى الأمارتين في [فعلين غير متنافيين ، نحو
الاعتداد ^(١٤)] بالأطهار وبالحيض ، فقد كان يصح التخيير [بين ذلك ،

- (١) ص : من
- (٢) حذفه ل
- (٣) ل : فان
- (٤) س : فذلك صحيح فيه
- (٥) ل : كان فيه
- (٦) ل : الى
- (٧) زاده لس
- (٨) ص : من
- (٩) ص : عند
- (١٠) ل : هو الحق
- (١١) لس : يقويا عنده
- (١٢) تكرر في س الجملة
- (١٣) زاد بعده لس : قال وكل هذه الوجوه صحيحة
- (١٤) ل : تعليق غير متساوين نحو الاعتقاد

- كما يصح التخيير^(١) [بين الكفارات الثلاث . إلا انه لا يقال لمن^(٢) اعتقد التخيير [في ذلك^(٣)] : إن^(٤) له في المسئلة قولين^(٥) ، بل قول واحد . وهو القول بالتخيير . فانه^(٦) ما أحد يقول : إن للمسلمين في كفارة اليمين ثلاثة أقاويل^(٧) : أحدهما أن يكفّر بالعتق ، والآخر بالكسوة ، والآخر بالإطعام ؛ وإن لم في الصلاة في البقاع أقاويل كثيرة ، وفي الخروج من دار مغصوبة ذات بايين قولان^(٨) . وأما الوجهان الآخران ، فالمرجع بهما إلى أنه شاك في قولنا^(٩) . ومن شك في^(١٠) شيئين^(١١) وجوز كل واحد منهما بدلا من الآخر ، لا يكون له قول في المسئلة أصلا ، [فضلا أن يقال : « له فيها^(١٢) قولان » . فان من شك^(١٣) في أن العالم محدث أو قديم ، لا يقال : « له في العالم قولان » على أنه قد قال [قولا نفيا وإثباتا ، لا متوسط^(١٤)] بينهما . فلا يمكن أن يقال : ١٠ قد فسد^(١٥) ما عداهما ، وتوقف في الصحيح منها . نحو غسل ما سقط عن الوجه [من اللحية^(١٦)] .

فأما ما يحكى عن الشافعي من القولين ، فينبغي أن يقال :^(١٧) إن الشافعي إذا قال : « في المسئلة قولان^(١٨) » ، فله^(١٩) ثلاثة أحوال : أحدهما أن لا يكون

- | | |
|------|---|
| (١) | حذفه ل |
| (٢) | ل : ان |
| (٣) | حذفه ل |
| (٤) | حذفه س |
| (٥) | س : قولان |
| (٦) | ل : لان |
| (٧) | ل : اقوال |
| (٨) | س : قولين |
| (٩) | لس : قولين |
| (١٠) | ص : وين |
| (١١) | ل : شي |
| (١٢) | ل : فطريقه أن يكون له |
| (١٣) | ل : سيل |
| (١٤) | ل : قولان نفى وإثبات ايتوسط ؛ س : قولين نفى وإثبات لا متوسط |
| (١٥) | لس : افسد |
| (١٦) | حذفه س |
| (١٧) | لس : يقال فيه |
| (١٨) | كذا صل ؛ س : قولا |
| (١٩) | حذفه ل |

فيا يصح أن يقوله المجتهد من الأقاويل وما لا يصح ، وهل يصح أن يقال : «له في المسئلة قولان» ؟ ٨٦٣

- له في تلك المسئلة ولا في فيما يجرى مجراها غير ذلك القول . وظاهر ، فيما هذه
حاله ، أن لا ينسب إليه في تلك المسئلة غير ذلك القول . والآخر أن يكون
له قول آخر في تلك المسئلة أو فيما يجرى مجراها . والآخر^(١) أن يكون له في
تلك المسئلة أو فيما يجرى / مجراها قولان أو أكثر . فان كان له في تلك المسئلة قول
آخر ، ذكره في موضع آخر ، فلا بد من أن يكون قد أثبتتها في زمان بعد
زمان . فان علمنا المتأخر منها ، كان ذلك القول رجوعا إلى^(٢) القول الآخر .
لأنه لا شيء أبلغ في رجوع العالم عن القول من أن يقول بضده . وعلى هذا
يكون أمر الله عز وجل ، بضد ما أمر من قبل ، ناسخا لأمره الأول .
فان لم يعلم المتأخر منها ، فالواجب إسنادها إليه ، ويقال : «لا يعلم
المتقدم منها» . ولا يجوز أن يقال : «إنهما قولاه^(٣) في حالة واحدة» ،
لأننا غير عالمين بذلك . فأما إن نص^(٤) على خلاف ذلك القول في مسئلة
[تجرى مجرى تلك المسئلة^(٥)] ، فان أمكن أن يفرق بينهما بعض المجتهدين ،
[فانه لا ينبغي^(٦)] أن ينقل قوله من إحدى المسئلتين إلى الاخرى ، لجواز^(٧)
أن يكون قد فرّق بينهما . وإن لم يمكن أن يذهب بعض المجتهدين إلى الفرق
بينهما ، فانه يجرى نصه^(٨) فيها مجرى أن ينص^(٩) في المسئلة الواحدة^(١٠) على
قولين مختلفين . وأما إن^(١١) وجد له ، في موضع آخر ، قولان في تلك المسئلة
بعينها ، فانه لا يجوز أن يحملا على اختلاف حالين . ولا يحمل على أنهما
حكاية عن غيره . لأن الظاهر خلاف ذلك . فان أشار إلى أحد القولين ،

-
- (١) ل : الثالث
 - (٢) لس : عن
 - (٣) ل : قولان
 - (٤) ل : يصير
 - (٥) ل : وما تجرى مجراها
 - (٦) حذفه ل
 - (٧) ل : يجوز
 - (٨) ل : نصبه
 - (٩) ل : ينصر
 - (١٠) ل : الواحد
 - (١١) ل : اذا

- فقال : « وهذا مما أستخير^(١) الله فيه » ، أو قوَاه^(٢) ضربا من التقوية ، فانه يدل على أنه قد اختاره^(٣) على القول الآخر . لأنه^(٤) إنما يختار المجتهد أحد القولين على الآخر ، إذا قوى عنده . ويجوز أن يكون إنما بانث له قوة أحدهما عند فراغه من إثباتهما في الكتاب ، وكانا متكافئين عنده لما ابتدأ بإثباتهما . وإن لم يقوَّ أحد القولين ، فانه إن كان حين [نص على أحد^(٥)] القولين في المسئلة ، لم تكن المسئلة مقصودة في^(٦) كلامه . فانه لا يدل ذكره^(٧) على أنه في تلك الحال ما كان يعتقد^(٨) سواه . لأن ما ليس بمقصود ، لا يستوفى القول فيه ؛ وسواء علمنا تقدّم بعضه^(٩) على ذلك القول ، أو علمنا^(١٠) تأخره ، / أو [لم نعلم تقدمه ولا^(١١)] تأخره . وإن كانت المسئلة مقصودة في كلامه ، فذكره لذلك القول يدل على أنه لم يكن [يعتقد في تلك^(١٢)] المسئلة سواه . فان علمنا تأخره ، أعنى القول المنفرد ، كان ذلك رجوعا عن ما^(١٣) عداه . فان كان هو أحد القولين الآخرين ، فهو رجوع [عن القول الآخر . وإن كان غيرهما فهو رجوع^(١٤)] عنها إليه . [وإن علمنا تأخر^(١٥)] القولين ، فقد صار له في المسئلة قولان . فان كانا^(١٦) سوى القول المنفرد ، فقد رجع عن القول المنفرد . وإن كان القول المنفرد هو أحد القولين ، فقد

١٦٤/ب

-
- (١) كذا ل س ح ؛ ص : استحسن لانه
 (٢) ل : قوله
 (٣) ل : اجازه
 (٤) حذفه ل
 (٥) ل : نصا على
 (٦) ل : من
 (٧) لس : ذكره له
 (٨) ل : يفقد
 (٩) لس : نصه
 (١٠) حذفه ل
 (١١) ل : لم تقدمه ولم
 (١٢) ل : معتقدا في تلك الحال في ؛ س : يعتقد في تلك الحال من
 (١٣) كذا الرسم في ص ؛ لس : عما
 (١٤) زاده لس
 (١٥) ل : فلو علمنا باحد
 (١٦) ل : كانوا

صار له في المسئلة قول آخر مع ذلك القول . وإن^(١) لم نعلم [تأخر أحد^(٢)] النصين عن الآخر ، وجب حكاية الحال ، ويقال : لا ندرى أى النصين تقدم الآخر . فان كان نصه على القولين في مسئلة يجرى مجرى المسئلة التي نص فيها على القول المنفرد ، وأمکن أن يكون بينهما فرق يذهب إليه المجتهد ، فينبغي أن يقال : « له^(٣) في المسئلة قول واحد ، وفي^(٤) المسئلة الاخرى قولان . » وإن لم يمكن أن يفرق بينهما^(٥) مجتهد ، فالقول فيها كالقول في المسئلة الواحدة . وقد دخل في جملة^(٦) هذه القسمة أن ينص على قولين معا في مسئلة واحدة ، فنقول : « فيها^(٧) قولان . »

بَاب

في الوجه الذي يجوز معه تخريج^(٨) المذهب

اعلم أن مذهب الإنسان هو اعتقاده . فتي ظننا اعتقاد الإنسان ، أو عرفناه ضرورة ، أو بدليل مجمل أو مفصل ، قلنا : إنه مذهبه . ومتى لم نظن^(٩) ذلك ، [ولم نعلمه ، لم نقل :^(١٠)] إنه مذهبه .

وقد يدل الإنسان على مذهبه في المسئلة بوجوه . منها أن يحكم في المسئلة بعينها بحكم معين . ومنها أن يأتي بلفظ عام يشمل تلك المسئلة وغيرها ، فيقول : الشفعة^(١١) لكل جار . ومنها [أن يُعلم أنه لا فرق^(١٢)] بين المسئلتين ،

- | | |
|------|----------------------|
| (١) | ل : فاذا |
| (٢) | ل : باحد |
| (٣) | حذفه ص |
| (٤) | ل : وله |
| (٥) | حذفه ل |
| (٦) | حذفه س |
| (٧) | ص : فيها |
| (٨) | ص : تخرج |
| (٩) | ل : نعلم |
| (١٠) | ل : ولا نظنه لم نعلم |
| (١١) | ل : ان الشفعة |
| (١٢) | ل : ان لا يفرق |

وينصّ على حكم أحدهما ، فيعلم أن حكم الاخرى عند^(١) ذلك الحكم ؛ نحو أن يقول : « الشفعة لجار الدكان » ، فيعلم أن الشفعة عنده لجار الدار . إذ قد علمنا/ أنه لا يفرّق بين الدار والدكان . ومنها أن يعلّل الحكم بعلة توجد في عدة مسائل ، فيُعلّم أن مذهبه شمول ذلك الحكم لتلك المسائل ، سواء قال بتخصيص العلة أو لم يقل . أما إذا لم يقل بتخصيص العلة ، وقال : « النية واجبة في التيمم ، لانه^(٢) طهارة عن حدث » ، فقد اعتقد وجوب النية لأجل هذه العلة . فاذا^(٣) علّم أن العلة شاملة ، علّم^(٤) شمول حكمها . فأما من يجوز تخصيص العلة ، فانه يجوز تخصيصها إذا دل [على تخصيصها]^(٥) دلالة ، كالعنوم . فكما أن كلام العالم العام^(٦) يدل على مذهبه ، فكذلك تعليله .

١٠

فأما إذا^(٧) نص العالم في مسألة على حكم ، وكانت المسئلة تشبه مسألة اخرى شها يجوز أن يذهب على بعض المجتهدين ، فانه لا يجوز أن يقال : « قوله في هذه المسئلة هو^(٨) قوله في المسئلة الاخرى » ، لأنه قد لا يخطر المسئلة بباله ، ولم ينبّه على حكمها لفظاً^(٩) ولا معنى . ولا يمتنع ، لو خطرت بباله ، لتصار فيها إلى الاجتهاد الآخر .

١٥

فان قيل : أليس ، إذا نصّ الله تعالى على حكم مسألة ، ثم^(١٠) نبّه^(١١) على علمته ، ورأى بعض المجتهدين أن علة ذلك الحكم موجودة في فرع ، فانكم تقولون : « من دين الله ودين رسوله عليه السلام الحكم في الفرع بحكم الأصل » ؟

-
- (١) ل ص : عنده
 (٢) ل س : لانها
 (٣) حذفه ل
 (٤) ل : على
 (٥) ل : عليه
 (٦) حذفه ل
 (٧) حذفه س
 (٨) حذفه ل
 (٩) ل : بلفظ
 (١٠) حذفه ل
 (١١) حذفه س

فهلأ قلت في نص المجتهد مثل ذلك ؟ قيل له ^(١) : إنما قلنا « إن ذلك دين الله تعالى » ، لأنه قد دللنا على العلة بتنبئيه عليها ^(٢) ، ودلنا على أنه قد تعبدنا بأجراء حكمها بتبعها ^(٣) . والعالم لم يدلنا على مذهبه في غير ما نص عليه . لأنه يجوز أن يكون ممن يفرق بين المسئلتين ويخطئ في الفرق بينهما . ولا يجوز مثل ذلك على الله سبحانه .

(١) حذفه ل
 (٢) حذفه ل
 (٣) لس : معها

الكلام في الحظر والإباحة

باب

في الأشياء هل هي قبل الشرع على الحظر أو على الإباحة؟

اعلم أن أفهام المكلف في العقل ضربان : قبيح وحسن . فالقبيح كالظلم ، والجهل ، والكذب ، وكفر النعمة ، وغير ذلك . والحسن ضربان : / أحدهما يُترجَّح فعله على تركه ، والآخر لا يترجَّح فعله على تركه . فالأول منه ^(١) ما الأولى أن نفعه كالإحسان ، والتفضل . ومنه ما لا بد من فعله ؛ وهو الواجب ، كالإنصاف ، وشكر المنعم . وأما الذي لا ^(٢) يترجَّح فعله على تركه ، فهو المباح . وذلك كالانتفاع بالآكل والمشرب . وهذا مذهب الشيخين أبي علي ، وأبي هاشم ، والشيخ أبي الحسن . وذهب ^(٣) بعض شيوخنا البغداديين ، ويقوم من الفقهاء إلى أن ذلك محظور . وتوقف آخرون في حظر ذلك . وإباحته .

وقد تقدّم معنى المباح والمحظور . فلا معنى لإعادته . غير أنه قد يوصف الفعل بأن الإقدام عليه فقط مباح ، وإن كان محظورا تركه . كوصفنا المرتد ^(٤) بأنه « مباح الدم ^(٥) » ، ومعناه أنه لا ضرر على من [أراق دمه ^(٦)] ، ولا تبعه ؛ وإن كان الإمام ملوما بتركه . ودليلنا على أن الانتفاع بالآكل مباح في العقل ، هو أن الانتفاع بها منفعة ليس فيه وجه من وجوه القبح . وكل

(١) حذفه ل
(٢) حذفه ل
(٣) ل : هو مذهب
(٤) لس : دم المرتد
(٥) حذفه س
(٦) ل : أراقه

ما هذه^(١) سبيله ، فحُسْنُه معلوم . والعلة في حُسْنِ ما هذه^(٢) سبيله هي^(٣) أن
المنفعة تدعو إلى الفعل وتُسَوِّغُه ، إذ هي غرض من الأغراض . فاذا انتفى
[وجوه عنها^(٤)] ، تجرّد ما يقتضى الحُسْنِ . أما أن أكل الفاكهة منفعة ،
فلا شبهة فيه . ولا شبهة في انتفاء وجوه القبح عنه ، نحو الكذب ، والجهل ،
وكفر النعمة ، أو مضرة على النفس ، أو على الغير^(٥) . لأننا إنما تكلمنا في
أكل ما^(٦) لا مضرة فيه . ولو كان فيه^(٧) مفسدة ، لدلنا الله عليها . وليس
في العقل دليل عليها ، ولا في السمع .

إن قيل : جواز كونه مفسدة يعنى في قبحه ، كما يعنى جواز كون
الخبر كذبا في قبحه . وإذا قبح مع الجواز ، لم يجب في الحكمة تعريف
كونه مفسدة ! قيل^(٨) : قد اجيب عن السؤال بأشياء . ﴿منها﴾ أنا كما
نعلم قبح خبر لا تأمن كونه كذبا ، فانا نعلم حُسْنِ منفعة لا نعلم فيها وجها
من وجوه^(٩) القبح . ألا ترى / أنا نعلم حُسْنِ التنفس في الهواء ، أو^(١٠) التصرف
فيه ؟ وليس يضرنا أن لا نعرف الفرق بين ذلك وبين الخبر الذى يقبح إذا
جوزنا كونه كذبا . وهذا الجواب لا يصح . لأن المستدل رام أن يُثبت
حُسْنِ هذا التصرف بانتفاء وجوه القبح عنه . واستدل على انتفاء كونه مفسدة ،
بأنه لو كان مفسدة ، للزم في الجملة تعريفنا كونه مفسدة . وهذا الجواب
ينفى وجوه القبح عنه تبعا^(١١) للعلم بأنه حَسَنٌ . فهو مخالف لموضوع الدلالة .
وهو انتقال إلى دلالة اخرى . وهي^(١٢) قياس سائر المنافع على التنفس في الهواء .
وسيجى الكلام على هذا القياس . ﴿ومنها﴾ أن الكذب يقبح على كل وجه ،

١/١٦٦

(١) ص : هذا

(٢) ص : هذا

(٣) ل : هو

(٤) ل : عنها وجوه القبح

(٥) ل : المعنى

(٦) حذفه س

(٧) حذفه ل

(٨) من هنا حذف س

(٩) ل : وجه

(١٠) ل : و

(١١) ل : معا

(١٢) ل : هو

- وإن اختص بنفع ودفع ضرر . وليس كذلك المنافع والمضار ! ولقائل أن يقول : ولم ، إذا^(١) افترقا من هذه الجهة ، وجب^(٢) إذا قبح أحدهما لتجويز كونه كذبا ، لا يقبح الآخر لتجويز كونه مفسدة ؟ وأيضا فان المفسدة لا تحسن على وجه ، وإن اختصت بنفع أو دفع ضرر . كما أن الكذب لا يحسن مع النفع ورفع^(٣) الضرر . فهلا كان تجويز المفسدة كتجويز كون الخبر كذبا في تقييح [الفعل^(٤)] ؟ ﴿ومنها﴾ أن الأصل في النفع أن يكون حسنا ، وأن يكون خالصا إذا لم يعلم فيه^(٥) مضرة ووجه قُبْح . فاذا كان كذلك ، وجب ، متى لم يُخبرنا الله أن الفعل مفسدة ، أن نقطع على أنه ليس بمفسدة . وليس كذلك الخبر ، لأنه ليس الأصل فيه كونه صدقا ! ولقائل أن يقول : إن أردتم بهذا الكلام أن^(٦) « النفع الذي لا يعلم فيه وجه قُبْح يجب القطع على أنه ليس فيه وجه قُبْح » ، [ففي ذلك تحالفون . لأن مخالفكم يقول : متى لم نعلم فيه وجه قبح ، فنحن نجوزة . وإن أردتم أن « الغالب فيما هذه سبيله أنه ليس فيه وجه قبح »^(٧)] ، قيل لكم : لم زعمتم أن الغالب ما ذكرتم ؟ ولم ، إذا كان الغالب ذلك ، لم يكن تجويز وجه القبح كافيا في القبح ؟^(٨)
- ١٥ ويمكن الاستدلال بالنفع على وجه آخر ، فيقال : إن النفع يدعو إلى الفعل ، ويقتضى حسنه إذا خلا / من وجوه القبح ، ونحلا من أمانة^(٩) الضرر والمفسدة . والانتفاع بالمال كل هذه سبيله في العقل ، فكان حسنا . والدلالة على أن « المعتبر هو بأمانة الضرر والمفسدة » هي^(١٠) أن العقلاء يلومون^(١١) من

ب/١٦٦

- (١) حذفه ل
- (٢) ل : يجب
- (٣) ل : دفع
- (٤) زاده ل
- (٥) ل : منه
- (٦) حذفه ل
- (٧) حذفه ل
- (٨) إلى هنا حذف س
- (٩) ل : أمارات
- (١٠) ل : هو
- (١١) ل : يكرمون

امتنع من الفعل لتجويز الضرر بلا أمانة ، ويعذر^(١) إذا كانت فيه أمانة . ألا تراهم^(٢) يلومون من قام^(٣) تحت حائط ، لا ميل فيه ، لجواز^(٤) سقوطه لفساد في أساسه وفي باطنه ؛ ولا يلومونه إذا كان مائلا ؟ ولا يلومون من امتنع من أكل طعام شهى ، لأمانة دلّت على^(٥) أنه مسموم . ويلومونه^(٦) من جهة العقل ، إذا امتنع منه لتجويز كونه مسموما . وليس يلومونه^(٧) على ذلك لأنه خالف الشرع في امتناعه من ذلك ، بل ربما لا يخطر الشرع ببالهم في ذلك الوقت . ولأن لومهم على ذلك ليس كَلِّمَهُمْ من^(٨) امتنع من أكل لحم الحيوان ، ولأن البراهمة يلومونه^(٩) على ذلك ولا يعرفون^(١٠) الشرع . وأما أن الانتفاع بالمأكل هذه سبيله ، فلأنه ظاهر خلوه من كونه كذبا ، وجهلا ، وكفر نعمة ، وكونه تصرفا في ملك الغير . إنما يقبَح^(١١) الفعل إذا استضر^(١٢) به الغير على ما سنشرحه . وأما كونه مفسدة ومضرة ، فاستبعاد العقلاء له كاستبعادهم أن يكون الطعام مسموما ، وأن^(١٣) الحائط الذي لا ميل فيه يسقط . وأما الأخبار إذا لم يؤمّن كذبها^(١٤) ، فقد علمنا قُبْحَها وإن لم نشهد أمانة بكذبها^(١٥) . كما نعلم حسن نفع لا أمانة [فيه بكونه^(١٦)] مفسدة ومضرة . ولا

-
- (١) ل : يعدونه
 (٢) ل : تراهم أنهم
 (٣) حذفه ل
 (٤) ل : لجوفه
 (٥) حذفه ل
 (٦) ل : يلزمه
 (٧) ل : يلزمه
 (٨) ل : مع
 (٩) س : تلومه [لمه : تلومهم]
 (١٠) لس : تعرف
 (١١) ل : يصح
 (١٢) ل : استغنى
 (١٣) ل : أما
 (١٤) س : كونها كذبا
 (١٥) ل : كذبها
 (١٦) لس : لكونه

يضرنا أن لا نعرف العلة في ذلك . وأيضا فالنفع وجه يحسن^(١) . وليس كون^(٢) الخبر خبرا وجه حسن ، ولا^(٣) الأظهر أن يكون صدقا .

جواب آخر : لو قبح الإقدام على المنافع لتجوز كونها^(٤) مفسدة ، لقبح الإحجام عنها لتجوز كونه مفسدة . وفي ذلك وجوب الانفكاك منها^(٥) .

وذلك وجوب ما لا يطاق . فبطل أن يكون تجوز / كون الفعل مفسدة وجه • [قبح^(٦)] . ولا يلزم ، إذا قبح الخبر لجواز^(٧) كونه كذبا ، أن يقبح تركه . لأن تركه ليس بخبر ، فيجوز كونه كذبا . ولا يلزمنا وجوب فعل الخبر لجواز كونه صدقا ، [لأن القطع على كونه صدقا^(٨)] لا يوجب فعله ، فضلا عن جواز كونه صدقا .

١/١٦٧

١٠ فان قيل : ليس بأن يقبح ، لجواز كونه كذبا ، بأولى من أن يحسن لجواز كونه صدقا ! قيل : اعتبار وجه القبح أولى . لأننا إذا فعلنا الخبر لم نأمن كونه كذبا ، قبيحا . فاذا تركناه ، لم نكن خائفين من الوقوع في القبح . فان قيل : ليس بأن يقبح الخبر ، لجواز كونه كذبا ، بأولى من أن يجب لجواز كون الإخلال به مفسدة ! قيل : كيف يلزمنا ذلك ؟ ونحن نقول [إن تجوز كون^(٩) الفعل مفسدة من غير أمانة لا يقتضى قبح الفعل . ولو لم يدل على ذلك إلا هذا الوجه ، لكفى .

١٥ فان قيل : إن تجوز المفسدة وجه^(١٠) القبح^(١١) — وهو إن^(١٢) حصل في الإقدام على المنفعة ، وفي الإحجام عنها — فإنا نتخلص من هذا الفساد

-
- (١) لس : حسن
 (٢) ل : يجوز
 (٣) حذفه ل
 (٤) ل : كونه
 (٥) ل : عنها
 (٦) زاده لس
 (٧) ل : لجواز ان
 (٨) حذفه ل
 (٩) حذفه ل
 (١٠) ل : تجوز
 (١١) س : قبح
 (١٢) س : وإن

[بالترك . لأن^(١)] الشرع لا ينفك^(٢) منه العقل ، فبيّن هل في ذلك مفسدة أم لا ؟ [قيل : إنا لم نتكلم في^(٣) العقل « لا ينفك من الشرع^(٤) » . وإنما تكلمنا على أنه لو انفرد العقل ، هل كان يقبّح هذا^(٥) الإقدام على المنافع أم لا ؟^(٦)] وقد بان أنه لا وجه يوجب قبّحه . ثم^(٧) يقال لهم : كيف تستدلون بذلك على وجوب اقتران العقل بالشرع ؟ فان قالوا بأن نقول : لو انفرد العقل عن^(٨) الشرع ، لم يحسّن الإقدام على المنافع و^(٩) الإحجام عنها ، لجواز كون كل واحد منهما مفسدة . ولم يقبّح الإقدام والإحجام تبعاً^(١٠) لاستحالة الانفكاك منها^(١١) . ومحال انفكاك المنافع من هذه الأقسام . فانفكاك العقل^(١٢) عن^(١٣) سَمْع قد أدّى إلى هذا الفساد . فلم يجوز أن ينفك من سَمْع ! قيل لهم : أرأيتم ، لو انفك العقل عن^(١٤) سَمْع ، أكان يجب الانفكاك من الإقدام على المنافع ومن الإحجام^(١٥) ؟ فان قالوا : ليس ، بأن لا يجب ذلك لاستحالة^(١٦) ، بأولى من أن يجب لقبّح الإقدام والإخلال ! قيل لهم : أرأيتم ، لو^(١٧) أقدم المكلف على المنافع أو أخلّ بها ، كان يحسن ذمّه ؟ فان قالوا : « لا ندرى » ، كان^(١٨) قد جوزوا حسن الذم/على ما لا يمكن

ب/١٦٧

-
- (١) لس : بالقول بأن
 (٢) س : يتقل
 (٣) س : على أن
 (٤) س : « لا يتقل من شرع »
 (٥) س : منا
 (٦) حذفه ل
 (٧) من هنا حذف من
 (٨) ل : ثم
 (٩) ل : ولا
 (١٠) حذفه ل
 (١١) ل : منها
 (١٢) ل : كأنفكاك
 (١٣) ل : من
 (١٤) ل : من
 (١٥) ل : الإخلال بها
 (١٦) ل : لاستحالته
 (١٧) ل : لما
 (١٨) ل : كانوا

انفكاك منه . ومعلوم بطلان ذلك . وإن قالوا : « كان لا يحسن^(١) الذم » ،
 قيل لهم : فإذا [لم ينفك^(٢)] الشرع عن^(٣) عقل ، حسن من المكلف
 الإقدام ، وحسن^(٤) الإحجام . وأيضا فكان ينبغي أن لا يقولوا ؛ إن المكلف
 يلزمه الإخلال بالمنافع قبل الشرع . لأنهم قد أقرّوا بأنه ليس ، بأن يقبح
 الإقدام^(٥) ، بأولى من أن يقبح [الإحجام . وأيضا فان الانفكاك من شرع
 لا يؤدي إلى الفساد الذي ذكره . لأن المكلف يقول : « إن لي إلهة حكيمًا .
 وليس يجوز أن يجب على الانفكاك من الإقدام على المنافع ، ومن^(٦)
 الإحجام عنها ، لأن ذلك يستحيل . فإذا ليس يجتمع الإقدام والإخلال
 بها في القبح . ولو انفرد أحدهما بالحسن دون الآخر ، لوجب في حكمة
 المكلف أن يفرّق لي بينهما بدليل عقلي أو سمعي ، إذ كنت لا أعرف
 ذلك ضرورة وليس في العقل تجوز كون أحدهما مفسدة دون الآخر . وإذا لم^(٧)
 يفرّق لي بينهما . فليس ينفرد أحدهما بالحسن دون القبح . ولا يجتمعان في
 القبح . فاذن يجتمعان في الحسن » . وأيضا فان كان انفكاك العقل من سمع
 يؤدي إلى هذا الخلل ، فما^(٨) يصنع الناظر عند ابتدائه بالنظر^(٩) قبل وصوله
 إلى^(١٠) النظر في [النبوات ؟

فإما القول بأن الإقدام على المنافع قبيح ، لأنه تصرف في ملك الغير^(١١)
 بغير إذنه^(١٢) . فان قاسوه على تصرف بعضنا على^(١٣) ملك بعض بغير

-
- (١) ل : يستحق
 (٢) ل : لو انفك
 (٣) ل : من
 (٤) ل : حسن منه
 (٥) ل : يقدم [مع علامة الاضطراب بالهامش]
 (٦) حذفه ل
 (٧) زاده ل
 (٨) ل : كما
 (٩) زاد بعده ص : الى
 (١٠) ل : في
 (١١) حذفه ل
 (١٢) زاد بعده ل : قد يجوز
 (١٣) ل : في

إذنه ، فباطل . لأن في الامتناع عنها [إضراراً بالنفس^(١)] . وهو تصرف في ملك الله بغير إذنه فيجب قبح الإقدام . وذلك محال . وأيضا فعنى الملك فينا^(٢) وفي ملك الله تعالى يختلف^(٣) . والجمع به بين ملك الله تعالى وملكنا جمعٌ بغير علة واحدة^(٤) . وذلك أن معنى كوننا مالكين للشيء ، هو أننا أحق بالانتفاع به من غيرنا^(٥) على الإطلاق . وذلك مستحيل على الله تعالى . ومعنى كونه مالكا للشيء ، هو أنه قادر على إيجاده^(٦) وإفائه . فان قالوا : بل معنى كونه مالكا للمنافع ، هو أنه ليس^(٧) لغيره التصرف فيها إلا بإذنه ؛ وله المنع منها ! قيل : هذا تعليل^(٨) الحكم بنفسه . ومع ذلك فلم^(٩) نسلّم ما ذكرتموه . وأيضا فان الإنسان إنما يكون مالكا للشيء و [أحق به^(١٠)] من غيره بالشرع . لأن عندكم أن العقل لا يقتضى جواز تصرف الإنسان / في الشيء . فاذا لم يكن هذا الأصل ثابتا في العقل ، [عندكم ، وكان كلامنا فيما يقتضيه ما يثبت في العقل^(١١)] سقط ما قلتم . وأيضا فانه إنما يقبح^(١٢) تصرفنا في ملك غيرنا لأنه يضره^(١٣) ، لا لأنه مالكة فقط . ألا ترى أنه يحسن منا الاستغلال بحائط غيرنا ، والنظر في مرآته ، والتقاط ما تناثر من حبّ غلّته بغير إذنه ما^(١٤) لم يضره ذلك . والمنافع والمضار يستحيلان^(١٥) على الله تعالى .

١/١٦٨

(١) س : اصرار

(٢) ل : ههنا [مع علامة الاضطراب بالهامش]

(٣) ل : فيختلف

(٤) حذفه ل

(٥) ل : عوننا

(٦) ل : اعادته

(٧) حذفه ل

(٨) ل : بطل

(٩) ل : فلا

(١٠) ل : احره

(١١) زاده حل

(١٢) ل : قبح ؛ زاد بعده ص : ملك

(١٣) ل : نص [مع علامة الاضطراب بالهامش ، ثم صحح في : نصر]

(١٤) ل : لا

(١٥) ل : يستحيل

وقد اجيب عن [ذلك بأن^(١)] إباحة ذلك^(٢) في العقل تجرى مجرى إذن^(٣) سمعي . ولقائل أن يقول : إنما نعلم أن الله تعالى قد أباحه في العقل ، إذا أفسدتم أن يكون كون التصرف في ملك الغير وجه قبح . ومتى جاوز ذلك ، لم نعلم إباحة الله تعالى لذلك^(٤) .

- دليل : خلق الله تعالى الطعوم في الأجسام ، مع إمكان أن لا يخلقها فيها ، يقتضى أن يكون له فيها غرض يخصها . وإلا كانت عبثا . ويستحيل أن يعود إليه ذلك الغرض بنفع ، أو دفع ضرر ، لاستحالتها عليه^(٥) . ولا يجوز أن يعود على غيره بضرر . لأنه قد لا يكون فيها ضرر . ولأنها إنما تضر بادراكها . وفي ذلك إباحة إدراكها . ولأنه لا يحسن أن يكون غرضه الإضرار الخالص بمن لا يستحق الإضرار . فوجب أن يكون الغرض بادراكها^(٦) نفعاً يعود إلى غيره ، إما بأن يدركها أو^(٧) بأن يجتنبها ، لكون تناولها مفسدة ، فيستحق الثواب بادراكها^(٨) ؛ وإما بأن يستدل بها ، وفي ذلك إباحة إدراكها . لأنه إنما يستحق الثواب بتجنبها إذا دعت النفس إلى إدراكها . وفي ذلك تقدم إدراكها . وإنما يستدل بها إذا عرفت . والمعرفة بها موقوفة على إدراكها . لأن الله تعالى لم يخلق فينا المعرفة بها من دون الإدراك . فصح أنه لا فائدة فيها إلا [الإباحة للانتفاع^(٩)] بها . وذلك يقتضى أن يركب الله في العقول إباحة الانتفاع / بتلك الأجسام ، ليعلم حصول الطعوم فيها . فينتفع بها بأحد هذه الوجوه .

ب/١٦٨

وقد^(١٠) قيل : لو خلقت ليتها ليستدل بها ، لا لينتفع بها بالأكل ، لكان

- (١) ل : السؤال فان
(٢) ل : « الله تعالى ذلك ذلك »
(٣) ل : دور
(٤) إلى هنا حذف س
(٥) لس : عليه تعالى
(٦) لس : بخلقها
(٧) لس : وأما
(٨) حذف لس
(٩) لس : إباحة الانتفاع
(١٠) من هنا حذف س

قد خلق ما يمكن أن ينتفع به من وجهين^(١) ، وقصد الانتفاع بأحدهما فقط مع إمكان الانتفاع بالوجه الآخر . وذلك يقتضى كونها^(٢) عبثا من الوجه الذى لم يقصده . لأن كلا الوجهين يجريان مجرى فعلين متميزين . فكما أنه لو فعل أحدهما^(٣) لغرض ، وفعل الآخر لا لغرض ، لكان عبثا . فكذلك الوجهان . ولا يلزم على ذلك أن يقصد [الانتفاع للملائكة^(٤)] [بأكل المأكولات^(٥)] ، وأن يقصد استدلال [أهل الجنة^(٦)] بما يخلفه لهم . لأن استدلالهم بذلك على^(٧) الله لا يمكن مع علمهم به ضرورة . وكذلك انتفاع الملائكة من جهة العقل^(٨) [ولقائل أن يقول : ولا يجوز أن يقصد انتفاعنا بالطعوم من جهة الأكل^(٩)] لأن ذلك مفسدة . ولو حسن أن يقصد ، لم يمتنع أن يقصد الانتفاع بالطعوم من أحد الوجهين دون الآخر . لأن الأصلح في الدنيا غير واجب « [على قول^(١٠)] الشيوخ . وقولهم « إن الوجهين يجريان مجرى الفعلين » ، إن أرادوا به أنهما كالفعلين في وجوب حصول غرض فيها^(١١) ، لم نسلّمه . ولنا أن نقول إن الفعلين المتميزين إذا فعل الفاعل أحدهما لا لغرض ، فقد أوجد فعلا لا غرض فيه . وكان عبثا . فأما الفعل الواحد إذا أمكن الانتفاع به من وجهين ، فقصد أحدهما ، فانه قد فعل^(١٢) الفعل لغرض . فلم يكن عبثا^(١٣) .

دليل : وقد استدلل على ذلك بأنه يحسن من العقلاء التنفس في الهواء ،

-
- | | |
|------|---------------------------|
| (١) | ل : جهتين |
| (٢) | ل : كونه |
| (٣) | ص : احدهما |
| (٤) | ل : انتفاع الملائكة |
| (٥) | حذفه ل |
| (٦) | ل : الملائكة |
| (٧) | ل : على ان |
| (٨) | ل : الأكل |
| (٩) | زاده ل |
| (١٠) | ل : في الدنيا على قول بعض |
| (١١) | ل : فيها |
| (١٢) | ل : قصد |
| (١٣) | الى هنا حذف س |

- وأن يُدخلوا منه أكثر مما تحتاج إليه الحياة ؛ ومن ^(١) رام أن يقدر على نفسه ^(٢) ذلك ، ولا ^(٣) يزيد على قدر ما تحتاج إليه الحياة ، عده العقلاء من المجانين .
والعلة في ^(٤) حُسن ذلك أنه انتفاع لا يعلم فيه مفسده ولا مضرة . وهذا ^(٥) قائم في غير ذلك . وليس لأحد أن يجعل علة حُسن ^(٦) ذلك / أن فيه بقاء الحياة ، وفي تركه هلاكها ^(٧) ، مع أنها ملك الغير ، وأن الإنسان مُلجأ إلى ذلك . لأننا فرضنا المسئلة في قدر ينفي الحياة من دونه . على أن الكف عن التنفس إن أتلف الحياة ، فليس يجب أن يقبَح من الإنسان على قولكم ^(٨) ، لأنه ليس يجب على الإنسان أن يُصلح ملك غيره ، وإنما يجب عليه أن لا يتلفه .
- ١٠ فان قيل : إنما يحسن من الإنسان أن يتنفس ليندفع ^(٩) عن قلبه الحرارة ، وذلك محتاج إليه في الحياة . وما زاد عليه بضر ، ولا يحسن ! قيل : ليس يجب أن يكون ما زاد على ما تحتاج إليه الحياة مضرا ، بل لا يمتنع أن يكون نافعا ملذآ . كما لا يمتنع ^(١٠) أن لا يكون ^(١١) ما زاد على ما يثبت معه الحياة من المأكل مضرا ، بل ^(١٢) يكون نافعا ملذآ ^(١٣) ، يقتضى خصب البدن . فلم يلزم ^(١٤) ما ذكره السائل من قبح هذه الزيادة . وهذه الدلالة ترجع إلى الدلالة المتقدمة . وهي أن المنافع لا يُقدَح في حُسنها تجويز المفسدة والمضرة . وما

-
- (١) ل : قد
(٢) ل : تعين
(٣) ل : فلما
(٤) ل : حق
(٥) ل : هو
(٦) ل : حق
(٧) لس : اهلاكها
(٨) س : قولهم
(٩) لس : ليطفى
(١٠) لس : يجب
(١١) ل : أن يكون
(١٢) لس : بل قد
(١٣) ل : مكدا
(١٤) زاد بعده ل : قبح

ذكرناه الآن من استنشاق^(١) الهواء هو مثال لما ذكرناه [أن من^(٢)] العقلاء يستحسنون أمثال هذه المنافع . فأما من توقّف فقال « لا أدري هل الأشياء على الحظر أو على الإباحة » ، فقله باطل بما ذكرناه . لأنه إما أن يقول : « لو انفرد العقل^(٣) لاستحق من أقدم على المنافع الدم فنجعلها محظورة » ، أو يقول : « لا يستحق الدم فنجعلها مباحة » . فإذا صحّ أن من الأشياء ما هو^(٤) على الحظر ، ومنها ما هو على الإباحة ، كان ذلك أصلا في الدلالة على إباحة المباح منها^(٥) ، وحظر المحظور إذا لم تنقلنا عنه الأدلة الشرعية .

باب

في فصول طرق الأحكام الشرعية

اعلم أنه لا ينبغي أن نتكلم في شروط الاستدلال على الأحكام الشرعية إلا بعد أن نبيّن أنه لا بد في الأحكام الشرعية من طرق عقلية أو شرعية ، نفيًا كان الحكم أو إثباتًا ، ونبيّن^(٦) الفصل بين ما هو طريق في^(٧) ذلك و^(٨) ما ليس بطريق ، / ليعمد المستدل إلى ما هو طريق ، فيستدل به . وذلك يقتضى [أن نبيّن^(٩)] أنه لا بد في الأحكام الشرعية من طريق ، إما عقلي وإما شرعي . ويدخل في الطريق العقلي فصلان : أحدهما أن يبيّن [الفصل بين^(١٠)] الاستدلال بالبقاء على حكم العقل ، وبين ما يلتبس بذلك من

- | | |
|------|----------------------------|
| (١) | ل : الاستنثار |
| (٢) | كذا ص ؛ ل : من أن ؛ س : من |
| (٣) | ل : الفعل |
| (٤) | ل : هي |
| (٥) | حذفه ل |
| (٦) | ص : بين |
| (٧) | ل : من |
| (٨) | ل : بين |
| (٩) | حذفه ل |
| (١٠) | حذفه ل |

- استصحاب الحال . والآخر أن يبين الفصل بين^(١) ما يصح أن يستدل عليه بالعقل ، و^(٢) ما لا يصح . ويدخل في الطريق السمعى فصلان : أحدهما أن يبين أن السمع الدال على الحكم يجب أن يتناوله إما^(٣) صريحا وإما غير صريح . ولا يجوز أن يقال للمكلف : « احكم فانك لا تحكم إلا بالصواب » . والآخر أن ذلك السمع في شرعنا هو القرآن ، دون [غيره من^(٤)] الكتب المتقدمة^(٥) .

باب

في أن الأحكام الشرعية لا يجوز إثباتها إلا بطريق

- اعلم أن الحكم الشرعى يجب كونه معلوما ، وإلا لم يؤمن كونه خطأ . ولا يخلو إما أن يكون العلم به فى البدئية ، أو لا يكون فيها . فلو كان فيها ، لا شترك العقلاء فيه . ولأنا نعلم أنه ليس فى البدئية العلم بوجوب صوم أول يوم من شهر رمضان وسقوط وجوب ما قبله . وإذا لم يكن العلم به^(٦) فى البدئية ، لم يجوز [حصوله لنا إلا بأمر^(٧)] يوصلنا [إليه^(٨)] : إما إدراك أو خبر متواتر ؛ [أو دليل^(٩)] يجوز كونها مدركة . والخبر المتواتر إنما يُفصى إلى العلم إذا كان الخبر مدركا لما أخبر به . فبقى أن يكون الموصل إلى العلم به [هو الدليل^(١٠)] .

فأما من لا يثبت الحكم فى الشيء ، فلا يخلو إما أن يكون شاكا فى

-
- (١) س : و
 (٢) ل : وبين
 (٣) حذفه ل
 (٤) حذفه س
 (٥) زاد بعده ل : والله اعلم
 (٦) حذفه ل
 (٧) ل : حصولنا الامن أمر
 (٨) زاده لس
 (٩) لس : ودليل آخر وليس
 (١٠) حذفه ل

إثباته ، أو معتقدا ، أو ظانا لنفيه . فان اعتقد [أو ظن نفيه^(١)] ، وأقر أنه لم يصر إلى اعتقاده أو^(٢) ظنه بطريقة ، فقد أقر أنه منحّت^(٣) ، وأن ظنه جار مجرى ظن السوادى . وإن ادعى أنه صار إلى ذلك بطريقة ، ودعا إلى اعتقاده [وظنه^(٤)] ، فلا بد من أن يذكر طريقته^(٥) التي أدتّه إلى ذلك الاعتقاد أو الظن . لأنه إن^(٦) ألزم غيره / المصير إليه من غير أنه يمكنه من طريقته^(٧) التي أوصلت^(٨) إلى المذهب ، فقد ألزمه ما لا يطيقه .

١/١٧٠

والطريقة إلى المذهب ضربان : إثبات ، ونفى . أما الإثبات ، فبأن ينص^(٩) الله تعالى ، أو النبي صلى الله عليه على ذلك الحكم ، أو يُجمع الامة عليه ، أو يدل القياس عليه^(١٠) . وأما النفي ، فبأن يتفقد الناظر ، بعد الفحص الشديد ، دليلا على ذلك الحكم ، مع أنه لو كان ثابتا لكان عليه دليل . وهذه الطريقة^(١١) لا بد من البيّنة عليها^(١٢) . غير أنه لا يمكن النافي للحكم^(١٣) أن يوقف المناظر له على دليل من أدلة العقل أو^(١٤) الشرع ، ويعرفه أنه لا دليل فيه على ذلك الحكم . والواجب على مخالفه أن يريه دليلا على إثبات ما نفاه ليقع الكلام فيه . فان كان الدليل إثباتا ، وجب أن يعينه .

وإن كان ممن لا يثبت الحكم في الشيء شاكّا فيه ، فلا يخلو إما أن

-
- (١) ل : ان طريقته
 - (٢) لس : و
 - (٣) اسم فاعل من « التنحيت » وهو التفرع والقياس
 - (٤) حذفه ل
 - (٥) ص : طريقته
 - (٦) حذفه ل
 - (٧) ص : طريقته
 - (٨) لس : أوصلته
 - (٩) ل : ينصر
 - (١٠) حذفه ل
 - (١١) حذفه ص
 - (١٢) حذفه ل
 - (١٣) تكرر بعده جملة في ل
 - (١٤) لس : و

- يكون شاكا فيه لطريقة أفضت به إلى الشك ، أو لا لطريقة . فان شك^(١) لا لطريقة ، بل لأنه لم يكن استدل^(٢) عليه ، فهذا ليس له مذهب فيقال أنه صار إليه لطريقة ، [يجب عليه ذكرها اذا استدعى غيره إلى مذهبه . وإن كان صار إلى الشك لطريقة^(٣)] ، فاما أن يكون فقد دلالة على المذهب بعد الفحص الشديد - مع أن ذلك الشيء يجوز أن يكون ثابتا^(٤) ولا يدل عليه دليل - وإما أن يكون قد دل على فقد الدلالة على ذلك المذهب دليل مبتدأ . نحو أن يقول النبي عليه السلام : لا دليل على هذا الشيء . وفي كلا القسمين يكون الشاك معتقدا [أنه لا دليل على ذلك المذهب ، فيعتقد^(٥)] وجوب الشك فيه . وله في الحالين مذهب قد صار إليه بطريقة . فتي دعا إليه غيره ، فالواجب أن يذكر له طريقة لتؤديه إلى مثل ما أدته إليه .

- وإن كانت طريقته^(٦) الإثبات عنها^(٧) ، وإن كانت طريقته^(٨) فقد الدلالة / بعد شدة^(٩) الفحص ، أخبره بذلك ، و[وقفه على طرق الدلالة^(١٠)] على الجملة ونسبهه على التفصيل بافساد كل ما يدعى أنه دليل على ذلك المذهب إذا استرشده المسترشد . فاذا ثبت ذلك ، فن قال : « ليس على [النافي دليل^(١١)] » ، إن أراد به^(١٢) : ليس عليه دليل هو إثبات ، فقد بينا أنه ليس علة^(١٣) ذلك إلا أن يكون [دليل إثباته^(١٤)] . وإن أراد : أنه

ب/١٧٠

- (١) ل : شك فيه
 (٢) ل : ليستدل
 (٣) زاده ل : س
 (٤) ل : بيانا [غير منقوط]
 (٥) حذفه س
 (٦) ص : طريقته
 (٧) س : عينها
 (٨) ل : طريقها
 (٩) ل : تقدم
 (١٠) ل : دفعه على ظن والأدلة
 (١١) ل : الباقي
 (١٢) ل : برأيه انه
 (١٣) ل : عليه
 (١٤) ل : دليله اثباتا

لا يجب عليه ذكر طريقه أصلاً ، فقد بيننا وجوب ذلك . ولما تقدم ، علمنا كذب المدعى للنبوة إذا لم يدل على صدقه دلالة من معجز أو غيره . لأنه لو كان صادقا ، لما أخلاه الله من دلالة . وإلا كان قد كلفنا ما لا نطبقه . وكذلك ما لم يدل على إثباته دليل من الأحكام الشرعية ، وجب نفيه^(١) . واحتج^(٢) القائلون بأن النسافي^(٣) لنبوة مدعى النبوة ، لا دليل عليه . وإنما الدليل على من أثبت نبوته . والجواب عنه ما تقدم . وقال^(٤) أيضا : المدعى للدار في يد غيره ، عليه البيّنة ؛ ولا بيّنة على المنكر . فاذا لم يكن على المنكر بيّنة ، فليس عليه دلالة . لأن البيّنة دلالة . يقال لهم : لم^(٥) أردتم بهذا الكلام أنه يجوز [لمن الدار بيده^(٦)] أن يعتقد كونه مالكا لها من غير طريقة كإرث أو غيره ؟ فليس كذلك . بل ليس له اعتقاد ذلك [إلا بطريقة^(٧)] من الطرق . وإن أردتم أنه ليس عليه أن يذكر طريقه ، فصحيح ، لأنه ليس يدعو الناس إلى أن يعتقدوا [كونه مالكا^(٨)] لها فيلزمه أن يذكر لهم حجته . كما يلزم صاحب المذهب إذا دعا الناس إلى مذهبه أن يذكر لهم حجته . وإن أردتم أن الذي^(٩) الدار في يده يدعو الحاكم إلى أن يحكم له بها من غير طريقة يذكرها ، [فباطل . بل إنما^(١٠)] يدعو إلى ذلك لطريقة ، وهي اليد وليس للحاكم أن يحكم له بذلك إلا لدلالة . فقد بان أنه لا بد من طريقة في كل هذه الوجوه^(١١) .

(١) ل : تنبيه [غير منقوط]

(٢) من هنا حذف س

(٣) ل : الناق كله دليل

(٤) ل : قالوا

(٥) ل : ان

(٦) ل : ان الدار في يده

(٧) ل : ولا طريقه

(٨) ل : كونها ملكا

(٩) حذفه ل

(١٠) ل : فيا مال على انا

(١١) إلى هنا حذف س

بَاب

القول في استصحاب الحال

١/١٧١

- / اعلم أن استصحاب الحال هو أن يكون [حكم ثابت^(١)] في حالة من الحالات ، ثم تتغير الحالة^(٢) ، فيستصحب الإنسان ذلك الحكم بعينه مع الحالة المتغيرة . ويقول : من ادعى تغير الحكم ، فعليه إقامة الدليل .
- وقد ذهب قوم من أهل الظاهر وغيرهم إلى الاحتجاج بذلك .
- وقد يكون الحكم المستصحب عقليا ، وقد يكون رعبيا ، فالشرعى أن يقول الإنسان : المتيمم [إذا رأى^(٣)] الماء قبل صلاته ، وجب عليه التوضؤ به . وكذلك إذا رآه بعد دخوله في الصلاة . ومن زعم أن « فرض الوضوء^(٤) يتغير بالدخول في الصلاة ، فعليه^(٥) الدليل » ، وهذا باطل . لأنه إن شرك بين الحالتين في وجوب الوضوء لاشتراكهما فيما دل على وجوب الوضوء ، فليس^(٦) باستصحاب حال^(٧) الذي [ننكره ، ويذهبون^(٨)] إليه . وإن شرك بينهما في الحكم لاشتراكهما في علته ، فهذا قياس . وإن شرك بينهما بغير دلالة ولا علة^(٩) ، فليس هو ، بأن يجمع بينهما ، بأولى^(١٠) من أن لا يجمع بينهما ، أو بأن يجمع بين المسئلة^(١١) وغيرها . ولأن ذلك قياس بغير علة . وأهل الظاهر ، المانعون من القياس بعلته ، أولى أن يمنعوا من ذلك .

-
- (١) لس : الحكم ثابتا
 (٢) ل : الحال
 (٣) حذفه ل
 (٤) ل : الوضوء به
 (٥) ل : فعليه إقامة
 (٦) س : فليس ذلك
 (٧) سرل : الحال
 (٨) ل : يتلوه وينكرون
 (٩) ل : عليه
 (١٠) ل : أولى
 (١١) ل : وبين

فان قيل : حدوث الحادث لا يغير الأحكام . فحدوث الصلاة إذن لا يغير وجوب الوضوء ! قيل : ليس يمتنع أن تختلف المصالح بحدوث^(١) الحوادث . ولهذا جاز ورود النص باسقاط الوضوء عن الرائي للماء في الصلاة ، مع وجوبه على من رآه قبل الصلاة .

فان قيل^(٢) : لو لم يتعد الحكم من حالة إلى حالة ، لوجب قصره على الزمان الواحد ! قيل : [كذلك] يجب ، إلا أن يكون^(٣) دليل الحكم وعلته قد عمّ الأزمنة . فان قيل : فقد روى عن النبي صلى الله عليه أنه قال : « إن الشيطان [يأتي أحدكم فيخيل أنه^(٤)] أحدث . فلا ينصرفن حتى يجد ريحا ، أو يسمع صوتا » . فأوجب / استدامة الحكم ! قيل : إنا لا نمنع من تعدّي^(٥) الحكم من حالة إلى حالة لدلالة . وإنما نمنع من ذلك لا لدلالة . وقول النبي صلى الله عليه هو دلالة . فان قيل : أليس بعض الفقهاء قد جعل حكم الشاك في الحدث بعد تيقن الطهارة كحكمه قبل الشك فيها في إسقاط الوضوء ؟ قيل : إن هؤلاء إن^(٦) جمعوا بينهما لدلالة أو علة ، وإلا فهو موضع الخلاف . على أن ذلك خارج عما نحن بسبيله . لأن الأصل في العقل أن لا وضوء . فاذا لم يدل على وجوبه على الشاك في الحدث دليل شرعي ، فالواجب البقاء على حكم الأصل . لأنه لو كان واجبا^(٧) ، للدلالة على الله تعالى عليه . وليس كذلك وجوب الوضوء على من رأى الماء . لأن الوضوء^(٨) ليس هو حكم العقل ، حتى يلزم البقاء عليه ، ما لم تدل على خلافه دلالة . فان قيل : أليس ، إذا اختلفوا في المسئلة على أقاويل ، يجوز^(٩) الأخذ^(١٠)

(١) س : لحدوث

(٢) لس : قالوا

(٣) لسح : لا يكون

(٤) ص : يأتي فيخيل أنه ؛ ل : يأتي أحدكم إليه أنه قد ؛ س : يأتي أحدكم إليه أنه قد

(٥) ل : تعذر

(٦) حذفه ل

(٧) ل : واجبا عليه

(٨) لس : وجوب الوضوء

(٩) ل : وجب

(١٠) لس : الاخذ فيها

بأقل ما قيل ، إذا لم تدل على الزيادة دلالة ؟ قيل : لأن أقل ما قيل متفق عليه . والزيادة إذا كانت حكما شرعيا ، فيجب نفيها ، إذا لم يدل عليها دليل . وكذلك القول في الاستدلال ببراءة الذمة .

فأما إذا كان المستدام عقليا ، فثاله أن يقول [القائل^(١)] : المتيمم المصلي إذا لم ير الماء ، لم يلزمه الطهارة الاخرى^(٢) ، ووجب أن يمضي في صلاته . فكذلك إذا رأى الماء . وهذا يصح من وجه ، دون وجه . أما الوجه الذي لا يصح منه ، فهو أن يسقط عنه طهارة أخرى لأجل سقوطها إذا لم ير [الماء لأن هذا جمع بين حالتين بغير دلالة ولا علة . وأما إذا أسقط^(٣)] عنه الوضوء^(٤) بعد رؤية الماء ، لأن إيجابه شرعى ، فلو كان ثابتا ، لكار عليه دليل شرعى

- ١٠ - [وليس عليه دليل شرعى^(٥)] ، على ما بيننا في الاستدلال بالنفى - فصحيح^(٦) وإن عورض هذا ، فقليل^(٧) : الأصل في الشرع / وجوب الطهارة . فلو سقطت عن الرأى للماء في الصلاة ، وهو متيمم^(٨) ، لكان عليه دليل شرعى ، لم يسلم الخضم أن الطهارة واجبة في^(٩) كل حال . وإن رأى المتيمم الماء ، فإن استدل على وجوب ذلك^(١٠) لعموم الخطاب ، كان استدلالا بالعموم .

١/١٧٢

١٠

بَاب

فَمَا يَعْلَمُ بِأَدْلَةِ الْعَقْلِ وَمَا يَعْلَمُ بِأَدْلَةِ الشَّرْعِ

اعلم أن الأشياء المعلومة بالدليل إما أن يصح أن تُعَلَّمَ بالعقل فقط ، وإما

-
- (١) زاده لس
 (٢) لس : طهارة اخرى
 (٣) زاده لس
 (٤) حذفه ل
 (٥) زاده س
 (٦) ص : صحيح
 (٧) ل : فقليل له
 (٨) ل : منهم
 (٩) ل : على
 (١٠) ل : ذلك في كل حال

بالشرع فقط ، وإما بالشرع وبالعقل . وأما المعلومة بالعقل فقط ، فكل ما كان في العقل دليل عليه ، وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به ، كالمعرفة بالله وبصفاته ، وأنه غني^(١) ، لا يفعل القبيح . وإنما قلنا : « إن العلم بصحة الشرع موقوف على العلم بذلك » ، لأننا إنما نعلم صحة الشرع إذا علمنا صدق الأنبياء عليهم السلام ؛ وإنما نعلم صدقهم بالمعجزات إذا علمنا أنه لا يجوز أن يُظهرها الله على يد^(٢) كذاب . وإنما يعلم ذلك إذا علمنا أن إظهارها عليهم^(٣) قبيح ، وأنه لا يفعل القبيح . وإنما نعلم [أنه لا يفعل القبيح إذا علمنا أنه عالم بقبح القبيح ، عالم باستغنائاه عنه . والعلم^(٤)] بذلك فرع على المعرفة به^(٥) . فيجب^(٦) تقدم هذه المعارف للشرع^(٧) . فلم يجوز كون الشرط طريقاً إليها^(٨) . فأما ما [يصح أن^(٩)] يعرف [بالشرع و^(١٠)] بالعقل ، فهو كل ما كان في العقل دليل عليه ، ولم تكن المعرفة [بصحة الشرع موقوفة على المعرفة^(١١)] به . كالعلم بأن الله واحد ، لا ثاني له في حكمته . لأنه إذا ثبتت^(١٢) حكمته ، فلو كان معه حكيم آخر ، لم يجوز أن يُرسلا^(١٣) — أو يرسل أحد منهما^(١٤) — من يكذب^(١٥) . فاذا أخبر الرسول أن^(١٦) الإله واحد ، لا قديم سواه ، علمنا صدقه^(١٧) . وكذلك وجوب ردّ الوديعة ، والانتفاع بما لا مضرة فيه على أحد .

- (١) ح : حكيم
 (٢) حذفه ل س
 (٣) كأنه أراد : « على الكذابين »
 (٤) زاده ل س
 (٥) س : به عزوجل ؛ ل : بالله تعالى
 (٦) ل : فيجب ان
 (٧) ل : على المعرفة للشرع ؛ س : على المعرفة بالشرع
 (٨) حذفه ل
 (٩) كذلك
 (١٠) كذلك
 (١١) كذلك
 (١٢) ل : اثبت
 (١٣) ل : يرسل
 (١٤) ل : أحدها
 (١٥) ل : يكون
 (١٦) س : بان
 (١٧) س : بصدقه

- فأما ما يعلم بالشرع وحده ، فهو / ما^(١) في السمع^(٢) دليل عليه ، دون العقل . كالمصالح والمفاسد الشرعية وما له تعلق بهما . أما^(٣) المصالح والمفاسد الشرعية ، فهي الأفعال التي تُعْبَدُنا بفعلها أو تركها بالشرعية ، نحو كون الصلاة واجبة ، وشرب الخمر حراما^(٤) ، وغير ذلك . وإنما قلنا إنه ليس في العقل دليل على ذلك ، [لأنه لو كان في العقل دليل على ذلك^(٥)] لكان ذلك^(٦) الدليل إما حكما موجبا عن^(٧) وجوبها ، أو [وجها موجبا لها^(٨)] . والحكم الموجب عن^(٩) وجوبها ، هو الذم والمدح . ومعلوم أننا لا نعلم بالعقل استحقاق مَنْ [أخّر الصوم عن^(١٠)] أول يوم من^(١١) رمضان للذم^(١٢) ، دون الذي قبله . ولا نعلم بالعقول مباينة أول يوم من^(١٣) رمضان [اليوم^(١٤)] الذي قبله في وجه يقتضى تباينهما^(١٥) في الوجوب ، سواء وقف ذلك على أمانة مظنونة أو لم يقف على ذلك . وقد دخل في ذلك القول بأن العبادات يُعرَف وجوبها بأمارات ، من جهة العادات ، تتعلق بالمنافع والمضار . لأن وجوب ما هذه سبيله معلوم ، وإن تعلق بشرط مظنون . ومعلوم أيضا أننا لا نعلم بالعقول في هذه العبادات منافع ودفع مضار عاجله ، فيقال إنها تجب لأجل ذلك . وأما ما له تعلق بالمصالح والمفاسد الشرعية ، فهي طرق الأحكام الشرعية ، كالأدلة^(١٦) والأمارات ،

(١) لس : ما كان

(٢) س : الشرع

(٣) حذفه ل

(٤) س : حرام

(٥) حذفه س

(٦) حذفه س

(٧) ل : غير

(٨) كذا ص ؛ س ل ح : حكما موجبا لوجوبها

(٩) ل : غير

(١٠) س ل ح : اخل بالصوم في

(١١) س : من شهر

(١٢) س ل : مع تقديم وتأخير للكلمة

(١٣) لس : من شهر

(١٤) زاده لس

(١٥) ل : ثباتها

(١٦) ل : بالأدلة

في أنه لا يجوز أن يقال للرسول أو العالم: « احكم فانك لا تحكم إلا بالصواب » ٨٨٩

وأسباب هذه الأحكام ، وعللها ، [وشروطها^(١)] . أما الأدلة ، فكون الإجماع حجة . وأما الأمارات ، فكون القياس وخبر الواحد حجتيين على قول من قال^(٢) : « لا نعلم ذلك بالعقل » . وأما الأسباب فكون زوال الشمس سببا للصلاة^(٣) . وأما العلل ، فالكيل الذي هو علة الربا . وأما الشروط فضربان : أحدهما شروط في أحكام معلومة بالعقل ، كالشروط^(٤) التي شرطتها الشريعة في البياعات ، لأن وقوع التمليك بالبيع معلوم بالعقل . والآخر شروط في أحكام شرعية ، كستر العورة في الصلاة والطهارة ، وغير ذلك .

وقد فرّق بين / العلة والسبب بأشياء : منها أن العلة لا يجب تكرّرها^(٥) ، والسبب قد يجب تكرره^(٦) . ولهذا كان الإقرار^(٧) سببا للحدّ ، لأنه يتكرر . ومنها أن العلة تختص المعلن ، والسبب لا يختصه ، كزوال الشمس الذي هو سبب الصلاة^(٨) . ومنها أن السبب يشترك فيه جماعة ، ولا يشتركون في حكمه ، كزوال الشمس يشترك فيه الخائض والطاهر ، ولا يشتركون في وجوب الصلاة . وليس^(٩) يشتركون في العلة [إلا ويشتركون^(١٠)] في حكمها .

بَابُ

في أنه لا يجوز أن يقال للرسول^(١١) أو العالم : « احكم فانك لا تحكم إلا بالصواب »

اعلم أن الناس اختلفوا في جواز [أن يفوض^(١٢)] الله تعالى إلى المكلف

- (١) حذفه ل
- (٢) حذفه ل
- (٣) أى لصلاة الظهر
- (٤) ل : والشرط
- (٥) س : تكريرها
- (٦) س : تكريرها
- (٧) لس : الاقرار بالزنا
- (٨) لس : للصلاة
- (٩) ل : لا
- (١٠) كذا ص ؛ لس : ولا يشتركون
- (١١) ل : للنبي
- (١٢) لس : تفويض

أن يحرم ، ويوجب ، ويبيح باختياره^(١) . فمنع أكثر الناس من ذلك على كل حال ، وأجازه^(٢) آخرون . فالشيخ أبو علي أجاز ذلك للنبي خاصة . ذكر ذلك في قول الله تعالى^(٣) : « كل الطعام كان حلالاً لبني إسرائيل إلا ما حرم لإسرائيل على نفسه ... » ، ثم رجع عن هذا القول . وأجاز موسى بن عمران أن يقال ذلك للنبي ولغيره من العلماء . وذكر الشافعي في « كتاب الرسالة » ما يدل على أن الله تعالى لما علم أن الصواب يتفق من نبيه ، جعل ذلك له . ولم يقطع عليه ، بل جوزّه وجوز خلافه . واحتج قاضي القضاة للمنع من ذلك بان الشرائع إنما يتعبد الله بها لكونها مصالح . والإنسان قد يختار الصلاح وقد يختار الفساد . فلو أباح الله تعالى للإنسان^(٤) الحكم بما يختاره ، لكان فيه إباحة^(٥) الحكم بما لا يأمن من كونه فساداً .

١٠

إن^(٦) قيل : إنه يأمن ذلك ، لقول [الله له : إنك لا تحكم إلا بالحق والصواب]^(٧) . قيل : لا يجوز أن يقول له ذلك . لأنه لا يجوز أن يستمر بالمكلف اختيار الصلاح دون الفساد من غير علم بأعيان^(٨) الصلاح والفساد . / كما لا يجوز اتفاق الأفعال الكثيرة المحكمة من غير علم ، وكما لا يجوز أن يتفق من الإنسان الصديق في الأخبار الكثيرة من غير أن يتخللها كذب من غير علم . ولو جاز ذلك ، لخرجت الأخبار عن الغيوب من أن تكون دلالة على نبوتهم^(٩) . ولجاز أن يكلف تصديق نبي دون من ليس بنبي ، من غير علم . ولو جاز اتفاق اختيار^(١٠) الصواب من العالم ، جاز اتفاقه من العامى ، فيتعبد الله بالحكم

ب/١٧٣

-
- (١) ل : باخياره
 - (٢) ل : اختاره
 - (٣) القرآن ٩٣/٣
 - (٤) لس : للمكلف
 - (٥) لس : قد اباحه
 - (٦) من هنا حذف س
 - (٧) ل : يقال اراد انه لا يحكم الا بالصواب
 - (٨) ل : باختيار
 - (٩) ل : نبوة الانبياء
 - (١٠) ل : اخبار

في أنه لا يجوز أن يقال للرسول أو العالم: « احكم فانك لا تحكم إلا بالصواب » ٨٩١

باختياره . وليس للمخالف أن يقول : إن الأنبياء والعلماء قد أكرمهم الله وخصهم بذلك ، [لأن إمكان اتفاق ذلك^(١)] لا يفترق فيه العامي والعالم .

فان قيل : [إنما يمتنع^(٢) اتفاق اختيار الصواب الكثير من غير دلالة ؛ فأما القليل فلا يمتنع اتفاق الصواب فيه . فيجوز^(٣) أن يفوض الله تعالى إلى بعض المكلفين الحكمَ باختياره [في الفعل^(٤)] والفعلين والثلاثة ! قيل :

قد اجيب [عن] ذلك بأن الواجب في التكليف أن يكون المكلف عالماً بحسن ما يُقدم عليه من الأفعال قبل إقدامه . وهو لا يعلم ذلك إذا^(٥) علق الفعلَ باختياره . لأنه كما يجوز أن يختار الصلاح ، يجوز أن يختار الفساد . ولأن حسن اختيار [ه] للفعل^(٦) تابع [لحسن الفعل^(٧)] . فلم يجوز أن يعلم حسنه لعلمه بحسن اختياره^(٨) له .

ولقائل أن يقول : إن ما ذكره : من أنه « لا يجوز استمرار اختيار المصلحة دون المفسدة من غير علم بالمصلحة » ، صحيح إذا كان الفعل مصلحة من

دون^(٩) الاختيار ، فيمتنع أن يتفق [اختيارنا للمصلحة^(١٠)] دون المفسدة . فأما إذا كان كونه^(١١) مصلحة هو فعلنا له ، ونحن مختارون^(١٢) له ، فليس يبطل

بما ذكره . لأنه ، والحال هذه ، لم يتفق تناول الاختيار لما هو مصلحة في نفسه من دون الاختيار . بل المصلحة هو مجموع الفعل والاختيار . فلو صح ما ذكره ،

لصح أن يقول من نفى القياس : إن الأمارات قد تخطئ وتصيب ؛ وليس يتفق فيها الصواب أبداً . فالعامل^(١٣) بحسبها عامل / بما لا يأمن كونه مفسدة .

١/١٧٤

- (١) حذفه ل
- (٢) ل : يقع
- (٣) ل : فجوزوا
- (٤) حذفه ل
- (٥) ل : الاو
- (٦) زاده ل
- (٧) حذفه ل
- (٨) حذفه ل
- (٩) ل : ذلك
- (١٠) ل : اختيار المصلحة
- (١١) ل : كونها
- (١٢) ل : مختارين
- (١٣) ل : القليل

فان قلت : إن المصلحة هي^(١) علمنا بحسب ما ظنناه من الأمانة . وليس كونها مصلحة ينفصل من ذلك ، فيقال : إن الأمانة الدالة عليه لا يجب أن تصيب أبدا ! قيل^(٢) : وليس يقول الله للنبى : « احكم فانك لا تحكم إلا بالصواب » ، إلا وقد علم أن مصلحته أن يفعل ما يختاره .

- وأما قوله : « إن المكلف يجب أن يعلم حُسن ما يُقدم عليه ، وهذا المكلف لا يعلم ذلك » ، فالجواب عنه أنه ، يعلم ذلك لقول الله له^(٣) : إنك لا تحكم بغير الصواب . كما يعلم الأنبياء أن ما يُقدمون عليه من المعاصى ، غير كبائر . وأما قوله « إن حسن الاختيار^(٤) تابع لحسن الفعل ، فلا يجوز أن يتبع حسن الفعل الاختيار^(٥) » ، فالجواب عنه أن حُسن الفعل^(٦) هاهنا غير تابع للاختيار . بل هو مصلحة في نفسه^(٧) بالاختيار . وهذا جواب من يجوز أن يفوض الله تعالى إلى المكلف باختياره فى الشيء الواحد والشئين والثلاثة دون الأشياء الكثيرة .

- وللخصم أيضا أن يقول : ليس يمتنع أن تكون مصلحة الإنسان أن يفعل باختياره^(٨) ، كما أن مصلحته فى وقت التشديد وفى وقت التسهيل . وله أن لا يسلم أن الاختيار لا يحسن إلا أن يكون الفعل حسنا من دونه . بل^(٩) يكون حسنا إذا كان الفعل معه مصلحة^(١٠) .

ونحن نرتب الدلالة فنقول : إن من أجاز هذا التكليف إما أن يقول إن الاختيار به يتم كون الفعل مصلحة [حتى تكون مصلحة الإنسان ما يختاره فى الحادثة من فعل أو ترك أو يجعل المصلحة^(١١)] منفصلة عن ذلك . ويقول :

- (١) ل : هو
 (٢) ل : قيل لكم
 (٣) حذفه ل
 (٤) ل : الاخبار
 (٥) ل : للاختيار
 (٦) حذفه ل
 (٧) ل : نفسه الا
 (٨) ل : يقول ما يختاره
 (٩) ل : بل قد
 (١٠) إلى هنا حذف س
 (١١) زاده لس

في أنه لا يجوز أن يقال للرسول أو العالم: «احكم فانك لا تحكم إلا بالصواب» ٨٩٣

إن الله تعالى قد علم أن المكلف لا يختار إلا ما هو مصلحة . فان قال بالأول ،
أسقط التكليف ، لأن قول المكلف للمكلف : « إن شئت أن تفعل فافعل » ،
وإن شئت أن لا تفعل فلا تفعل » هو محض / الإباحة . فان قيل : بل هو
لإيجاب ان لا يخلو من الفعل والإخلال به ! قيل : لا يمكن الخلو من ذلك ،
ولا يحسن إيجاب ما لا يمكن خلافه . ولهذا إذا كان العامي مخيراً بين فتوى
من أفتاه بالإيجاب ومن أفتاه بالإباحة ، فقد سقط عنه التكليف ، وصار الفعل
مباحا . لأنه إن اختار أن لا يفعله ، جاز له ذلك . وإن قال : إن الفعل يكون
مصلحة من [دون الاختيار^(١)] ، فإما أن يختار تكليف الله الإنسان أن يفعل
بحسب اختياره أفعالا كثيرة أو أفعالا قليلة . فالأول باطل . لأنه لا يجوز^(٢)
أن يتفق اختيار الصلاح في الأفعال الكثيرة ، كما لا يجوز [أن يتفق^(٣)]
الصدق^(٤) في الأخبار الكثيرة ، والأحكام في الأفعال الكثيرة من غير علم .
فان قيل : أليس النبي لا يختار من المعاصي إلا ما يكون صغيرا^(٥) ؟ قيل :
فن^(٦) أين [أنه يكثر^(٧)] ذلك منه ؟ وما أنكرتم أن الواجب أن يقال : إن^(٨)
ما يقع منه قليل . وأيضا ، فلو صادف اختيار العالم المصلحة ، لم يكن لتكليفه
الاجتهاد معنى . فان قيل : الفائدة فيه^(٩) أن يكثر ثوابه ! قيل : التكليف
لا يحسن نجرّد الثواب . فان قيل : إذا اجتهد ، تغيرت المصلحة^(١٠) ! قيل :
إن كانت هذه المصلحة مساوية لمصلحته إذا لم ينظر ، فلا فائدة لتكليف
النظر . وإن كانت زائدة ، وجب^(١١) تكليفه الاجتهاد .

(١) ل : غير اختيار

(٢) حذفه ل

(٣) س : اتفاق

(٤) ل : اختيار الصدق

(٥) ل : معتبرا [غير منقوط]

(٦) ل : فهمي

(٧) ل : ابنه يكثر [غير منقوط]

(٨) حذفه س

(٩) ل : في ذلك

(١٠) ل : بقرب مصلحته

(١١) ل : لوجب

وأما الوجه الثاني ، وهو القول بأنه إنما يحسن أن يفوض الله تعالى إلى المكلف الحكم باختياره في الأفعال اليسيرة ، فالذي يُفسده ويُفسد الوجه الأول أيضا هو أنه [إما أن^(١)] يكون الله تعالى قد أوجب عليه المصلحة من الفعل أو تركه من غير أن يعينه له ، فيكون قد كلفه ما لا يطيقه ؛ وإما أن يكون قد خيره^(٢) بينه / وبين غيره مما ليس بمصلحة ، فيكون قد^(٣) خيره بين المصلحة والمفسدة . لأنه قد قال له : « اعمل أيهما شئت من الاختيارين^(٤) و^(٥)الفعلين » . وهذا [تخيير بين^(٦)] المصلحة والمفسدة . وذلك باطل .

واحتج^(٧) المخالف بأشياء : منها ما احتجوا به على جواز استمرار اختيار الصواب دون الخطأ ، ومنها ما احتجوا به على جواز ورود التعبد بما ذكروه ، ومنها ما احتجوا به على ورود التعبد بذلك .

أما الأول فقولهم : إذا جاز أن يتفق اختيار الأنبياء [للصغائر دون الكبائر^(٨)] وإن لم يكن لهم على غيرها دليل ، جاز [اتفاق اختيارهم^(٩)] الصواب دون الخطأ و^(١٠)إن لم يكن لهم على عينه دليل . فالجواب ما تقدم .

وأما ما استدلوا به على الثاني فن وجه : ﴿ منها ﴾ قولهم : إذا جاز أن يفوض الله إلى المكلف أن يختار واحدة من الكفارات^(١١) ، جاز أن يفوض إليه الحكم بواحد من الأحكام بحسب اختياره ! والجواب : ان ذلك يلزم من قال : إن المصلحة والواجب من الكفارات واحدة فقط . وقد جعل إلى المكلف اختيارها ، لعلم الله سبحانه أنه لا يختار سواها . وأما من قال : إن الكفارات الثلاث تتساوى

-
- (١) ل : أما
(٢) ل : خيره الله تعالى
(٣) تكرر جملة في ل
(٤) ل : الاختيارين
(٥) لس : ومن
(٦) ل : يخبر عن
(٧) من هنا حذف س نحو ورقتين
(٨) ل : على الصغائر
(٩) ل : امعا واختيارهم
(١٠) ل : أما الأول فقولهم
(١١) الإشارة إلى القرآن ٨٩/٥

في أنه لا يجوز أن يقلل للرسول أو العالم: « احكم فانك لا تحكم إلا بالصواب » ٨٩٥

في الوجوب والمصلحة ، فلم يقل^(١) : إنه إذا اختار^(٢) واحدة منها فقد وقع اختياره على الواجب دون ما ليس بواجب ، فيلزمه مثله في جميع الأحكام .
على أن العامى يجوز له أن يختار واحدة من الكفارات . فيجب أن يجوز أن يفوض إليه الحكم [بما شاء^(٣)] . ﴿ومنها﴾ قولهم : إذا جاز أن يتعبد العامى أن يختار العمل على فتوى أحد الفقهاء ، ويتعين ذلك باختياره ، جاز مثله في أصل التعبد ! فالجواب : يقال لهم : فينبغى أن يجوز تفويض الحكم بالاختيار إلى العامى . وأيضا فان وجوب أخذ العامى بفتوى الفقيه معلوم له . لأنه يعلم من دين / الإسلام وجوب رجوع من لا معرفة له إلى العلماء فيما ينوبه^(٤) من الشرعيات . فاذا اختلف فيه^(٥) فقيهان ، وأفتاه أحدهما بخلاف ما أفتاه الآخر ، كانا واجبين عليه على التخيير . والقول في ذلك كالقول في الكفارات . فإن حرم أحدهما عليه الفعل وأوجه الآخر ، كان مخيرا بين فعله وتركه ، إن تساويا عنده . وقد قلنا إن ذلك يرجع إلى الإباحة وإسقاط التكليف . إذ لو اختار ترك الفعل ، جاز له ذلك . ﴿ومنها﴾ أنه^(٦) إذا جاز أن يكلف الإنسان العمل على [الأمارات مع أنها قد تحظر^(٧)] ، جاز أن يكلف الإنسان العمل على اختياره^(٨) . وإن كان الإنسان قد يختار الصواب كما يختار الفساد ! الجواب : إن المصلحة أن^(٩) نعمل بحسب ما ظنناه من الأمانة . فالأمانة كالوجه في المصلحة على ما بينناه . إلا^(١٠) أنها مميزة للمصلحة من غيرها . فيلزم ما ذكرتم . وليس كذلك الاختيار^(١١) . لأننا قد أفسدنا أن يكون وجه المصلحة . وأفسدنا

ب/١٧٥

(١) ل : فلا يعلم

(٢) ل : جاز

(٣) ل : بأشياء

(٤) ل : يفتونه

(٥) ل : عليه

(٦) ل : قولهم انه

(٧) كذا في الاصل ، لعله : تخطى* [وجميع ما بين المقوفتين زاده ل]

(٨) ل : اخباره

(٩) ل : هو أن

(١٠) ل : في

(١١) الاختيار

أن يكون مميّزا لها من المفسدة . ﴿ومنها﴾ أن^(١) الواجب في التكليف أن يُجعل للمكلف طريق إلى ما كُتّف إما على جملة^(٢) وإما على تفصيل^(٣) لنا من الخطأ فيما نفع . وإذا قسال الله للمكلف : « احكم فانك لا تحكم إلا بالصواب » ، فقد جعل له [طريق مقطوع^(٤)] به على صحة ما يحكم به ! والجواب : انا قد بينّا أنه لا يجوز أن يجعل^(٥) الله تعالى إليه^(٦) ذلك . لأنه لا يجوز أن يكون اختيار المكلف هو وجه المصلحة . ولا يجوز استمرار وقوع اختياره^(٧) على الصواب والمصلحة . وبينّا أن الله عز وجل لو قسال ذلك ، لكان قد خيره بين المصلحة والمفسدة .

وأما ما استدلوا به على ورود التعبد بذلك ، فوجوه : ﴿منها﴾ قول الله عز وجل^(٨) : « كُلّ الطّعامِ كان حلالاً لبني إسرائيلَ إلا ما حرّمَ إسرائيلُ على نفسه ... » فالجواب : ان الآية تشهد بأن^(٩) الطعام كان حلالاً لبنيه . / وإسرائيل ليس بداخل في بنيه . ويجوز ان يكون حرّم على نفسه بالاجتهاد أو بالنذر^(١٠) ، وأن يكون في شريعتهم لإثبات التحريم بالنذر ، كما ثبت الإيجاب في شريعتنا بالنذر . ﴿ومنها﴾ ان السنة مضافة إلى النبي صلى الله عليه وسلم . وحقيقة الاضافة تقتضى أنها من قبيله ! والجواب : انه إنما اضيفت إليه^(١١) [لأنها بقوله وجبت . وهو السفير^(١٢)] فيها . ولهذا يضاف إليه جميع السنن . ومعلوم أنه ليس جميعها باختياره^(١٣) . ﴿ومنها﴾ أن النبي عليه السلام لما قال في مكة : « لا يُختلى خلاها » ، قال العباس : « إلا الإذخر » .

١/١٧٦

- (١) قولم ان
- (٢) ص : جهة ؛ ل : الجملة
- (٣) ل : التفصيل
- (٤) ل : طريقا يقطع
- (٥) ل : يقول
- (٦) حذف ل
- (٧) ل : اخباره
- (٨) القرآن ٩٣/٣
- (٩) ل : ان
- (١٠) ل : النذر
- (١١) ل : لانه بقوله وجب وهو التحقيق
- (١٢) ل : باخباره

في أنه لا يجوز أن يقال للرسول أو العالم: « احكم فانك لا تحكم إلا بالصواب » ٨٩٧

فقال النبي صلى الله عليه ، « إلا الإذخر » . ومعلوم أن الوحي لم يرد^(١) في تلك الحال ! والجواب : انه قد قيل إن الإذخر ليس^(٢) من الخلال . و^(٣)إنما استثناه العباس تأكيدا . ولا يمتنع أن يكون النبي صلى الله عليه وعلى آله أراد استثنائه ، فسبق العباس [إلى سؤال النبي صلى الله عليه وعلى آله بذلك^(٤)] . ﴿ومنها﴾ قول النبي صلى الله عليه وعلى آله^(٥) : « لو قلتُ نعم ، لوجبت^(٦) » . يعنى الحج . فعلتُ وجوبه بقوله ! فالجواب : انه لو^(٧) قال « نعم » ، لوجبتُ من حيث كان قوله دليلا على وجوبه . وليس في الكلام ما يدل^(٨) على أن قوله صادر عن اختياره ، أو عن وحى . ﴿ومنها﴾ قول النبي صلى الله عليه : « لولا أن أشق على امتي ، لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » . وقوله ؛ « لولا [أخشى أن يفرض السواك ، لاستسكت^(٩)] » . قالوا : فيبين أن أمره بالسواك موقوف على اختياره^(١٠) ! فالجواب : انه لا يمتنع أن يكون عنى أنه « لولا أن أشق على امتي ، لأمرتهم بالسواك على طريق التكليف^(١١) » . ولا يمتنع أن يكون الله قد أعلمه أنه لا ينبغي أن يأمرهم به لأجل المشقة^(١٢) . وأنه لا يحصل على صفة المصلحة^(١٣) لامته إلا إذا فعله عند كل صلاة . وإذا لم يفعله عند كل صلاة ، لم يكن مصلحة . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن موسى^(١٤) عليه السلام أثبت الأحكام من جهته إلا تسع

(١) ل : يرد عليه

(٢) حذفه ل

(٣) ص : نه

(٤) ل : الرسول

(٥) أى حين سئل عن الحج ، أى كل عام هو؟

(٦) ل : لوجب

(٧) حذفه ل

(٨) ل : دل

(٩) ل : احرار يفرض السؤال لسكت

(١٠) ل : اختياره

(١١) ل : التنظيف

(١٢) ل : السعة

(١٣) ل : بالمصلحة

(١٤) ل : عيسى

- آيات^(١) / أنزلها الله تعالى عليه ! فالجواب : اننا لا نعلم ذلك . ولو [علمنا ذلك^(٢)] ، لم نعلم أن ما عدا التسع الآيات لم يوح إليه . ﴿ومنها﴾ قوله صلى الله عليه : « عفوت^(٣) لكم عن صدقة الخيل والرقيق » . فالجواب : انه إنما أضاف العفو إلى نفسه ، لأنه هو الذي يتولى أخذها ؛ وهو الذي لم يأخذها الآن ، وإن كان ذلك بوحى . على أن كل هذا أخبار آحاد لا يجتمع بها .
- في مثل هذا الموضع . ﴿ومنها﴾ أن^(٤) الصحابة لو حكمت^(٥) في الحوادث عن دلالة ، لما [اضيفت إلى رأيها^(٦)] ! فالجواب : ان رأى هو القول الصادر عن اجتهاد ونظر في أمانة ، أو^(٧) دلالة مستنبطة . وليس هو القول من غير نظر ، لأن ذلك ليس هو^(٨) برأى بل هو تنجيت^(٩) وتشهتي .
- ﴿ومنها﴾ انهم لو حكموا بدليل ، لما تركوه . لأن الحق لا يترك ! والجواب : ان الأدلة إذا دخلتها الشبهة^(١٠) ، تركت والأمارات يجواز ذلك ، أولى . على أنهم إنما يتركون أقوالهم إذا تغير اجتهادهم . لأن الواجب يتغير [بحسب تغير اجتهادهم عند^(١١)] من يقول « وان^(١٢) كل مجتهد مصيب » . فيكون الحق

(١) من المحتمل أن المراد بها الاحكام العشرة المذكورة في التوراة (الخروج ١٧-١/٢٠ ، التثنية ٥/٢١-٧) ، إلا حكم يوم السبت فانه خاص باليهود . ويؤيده ما ذكر تفسير ابن كثير (٢/٦٧) : جاء يهوديان عند النبي عليه السلام وسألاه عن الآية (١٧/١٠٠) « ولقد آتينا موسى تسع آيات » ، فقال النبي عليه السلام : لا تشركوا بالله شيئاً ، ولا تسرقوا ، ولا تزنا ، ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ، ولا تسحروا ، ولا تأكلوا الربا ، ولا تمشوا ببرى إلى ذى سلطان ليقتله ، ولا تقذفوا محصنة - أو قال : لا تفروا من الزحف ، الراوى شعبة شاك - وأنتم يا يهود عليكم خاصة أن لا تعملوا في السبت . رواه الترمذى ، والنسائى ، وابن ماجه ، وابن جرير من طرق عن شعبة بن الحجاج ، وقال الترمذى : حسن صحيح . [ولعل الفروق بين رواية التوراة وهذا الحديث من سوء حفظ شعبة] .

- (٢) ل : علمناه
 (٣) ص : غفرت
 (٤) ل : ما ان
 (٥) ص : حكمت
 (٦) اضيف الى آرائها
 (٧) ل : و
 (٨) حذفه ل
 (٩) ل : تجبت [غير منقوطة] ؛ ص : تنجيت [غير منقوطة جزئياً] .
 (١٠) ل : السنة
 (١١) ل : بحيث يتغير اجتهادهم و
 (١٢) حذفه ل

هو القول الثاني ، دون القول^(١١) الأول . ﴿ومنها﴾ انهم قالوا في حكمهم^(١٢) : « إن كان صوابا فمن الله ، وإن كان خطأ فبني ومن الشيطان » . فلو كان ذلك عن دليل ، لم يقولوا بذلك ! [الجواب : انه^(١٣)] لو كان ذلك عن اختيار قد ابيح لهم العمل^(١٤) به ، لما شكوا في كونه صوابا . على أن من يقول [« إن الحق في واحد » ، يجوز أن يخطئوا^(١٥)] . فلا سؤال عليه . و^(١٦) من قال « إن المجتهد^(١٧) مصيب » ، يقول : إنما قالوا « وإن كان خطأ فمن^(١٨) الشيطان » لخوفهم أن يكون عن النبي صلى الله عليه وآله نص ، خلاف^(١٩) حكمهم ، لم يقع إليهم . ﴿ومنها﴾ قولهم : إنهم لو قالوا عن نظر وقياس ، لنقلت عنهم التعليقات والاصول ! والجواب : انه قد نقل عنهم ذلك على ضرب من التنبيه على ما بيناه / في القياس^(٢٠) .

١/١٧٧

باب

في جواز تعبد النبي الثاني^(١١) بشريعة الاول ، وفي أن نبينا عليه السلام لم يكن متعبدا^(١٢) قبل النبوة ولا بعدها بشريعة من تقدم ، لا هو ولا امته^(١٣)

اعلم أنه لو امتنع أن يتعبد النبي الثاني بشريعة الأول ، لكان إنما امتنع^(١٤) لوجه معقول . ولا وجه لذلك إلا ان يقال إنه يمتنع أن تكون مصلحة النبي

- (١) حذف ل
- (٢) فما مضى ، عزاه إلى أبي بكر [راجع القرآن ٤ / ٧٨]
- (٣) ل : قيل
- (٤) ل : العلم
- (٥) كذا ص ؛ ل : بحوار بخطر [غير منقوط]
- (٦) ل : وأما
- (٧) ل : كل مجتهد
- (٨) ل : فني ومن
- (٩) ل : بخلاف
- (١٠) إلى هنا حذف س
- (١١) ل : صلى الله عليه
- (١٢) ص : معتقدا
- (١٣) كذا س ح ؛ ل ص : امه
- (١٤) ل س : امتنع ذلك

الثاني ومصالحة امته مصالحة النبي الأول ؛ أو يقال : إن محيي النبي الثاني بشريعة الأول عبث . والأول باطل ؛ لأنه كما لا يمتنع في العقل أن تكون مصالحة النبي الثاني مع امته مخالفة الأول^(١) ، كذلك لا يمتنع أن تكون موافقة^(٢) لمصالحة الأول . لا فرق في العقول بين الأمرين . وأما الثاني ، فباطل أيضا ، لأنه لا يمتنع أن يُتعبّد النبي الثاني بالرجوع إلى دعاء النبي الأول ، ويوحى إليه بعبادات زائدة ، أو بشروط زائدة [على العبادات^(٣)] التي علمها من النبي الأول ، أو يوحى إليه بشريعة الأول لأنها قد درست ؛ أو يوحى إليه بها ويبعث إلى غير من بُعث إليه النبي الأول . ومع كل هذه الوجوه لا يحصل العبث .

- ١٠ فأما كون نبيّنا صلى الله عليه متعبدا قبل البعثة بشريعة من تقدّمه ، فقد منع قوم منه ، وقال به قوم ، وتوقّف فيه آخرون . وذكر قاضي القضاة أن الشيخ أبا هاشم توقّف فيه في بعض المواضع . واختلفوا بعد النبوة ، فقال قوم : كان متعبدا بشريعة من قبله إلا ما استثناه الدليل . وقال آخرون : ما كان متعبدا بذلك . واختلف من قال : « كان متعبدا بذلك قبل النبوة وبعدها » ، فقال قوم : « كان متعبدا بشريعة إبراهيم » . وقال آخرون : « بل بشريعة موسى عليه السلام » .

والدلالة على أنه لم يكن متعبدا قبل النبوة^(٤) بذلك ، أنه لو كان متعبدا بذلك ، لكان يفعل ما تُعبّد به . ولو فعل ذلك ، لكان يخالط من ينقل ذلك الشرع من / النصرارى وغيرهم ، فيفعل فعلهم . وقد نُقلت أفعاله [قبل الشريعة والبعثة^(٥)] وعرفت أحواله ، ولم يُنقل أنه كان [يفعل^(٦)] مسا ٢٠ كانت النصرارى تفعله ، ولا^(٧) يخالطهم أو يخالط غيرهم ويسئلهم عن شرعهم .

ب/١٧٧

(١) ل : لمصلحة الاول

(٢) ل : موافقا

(٣) ل : للعبادات

(٤) ل : البعثة

(٥) ل : قبل البعثة

(٦) زاده لس

(٧) ل : ولا كان

واحتج^(١) المخالف بأنه قد كان قبل البعثة يحج ، ويعتمر ، ويطوف بالبيت ويعظمه ، ويدكتى ، ويأكل اللحم ، ويركب البهائم ويحمل عليها . وكل ذلك لا يحسن إلا شرعا . فالجواب : انه لم يثبت أنه حج واعتمر قبل البعثة ، وتولى^(٢) التذكية بنفسه ولا أمر^(٣) بها . وأما أكل اللحم المذكى . فحسن في العقل ، لأنه ليس فيه ضرر على أحد ، وفيه منفعة للأكل^(٤) . وأما ركوب البهائم والحمل عليها ، فحسن في العقل عند الشيخ أبي هاشم ، لأنه ضرر يودى إلى نفع أعظم منه ، وهو القيام بمصالحها^(٥) وإيصال النفع إليها . وأما الطواف بالبيت فيحتمل أن يكون إنما فعله ليتشاغل كما^(٦) يتشاغل الإنسان بالمشى ويستروح إليه إذا كان مفكرا . وعلى أنه ليس يجب [أن يكون^(٧)] فعله لذلك كثيرا ، حتى يمتنع عليه . وأما تعظيمه^(٨) للبيت ، فيحتمل أن يكون عظمه^(٩) لأن إبراهيم عليه السلام عظمه . والعقل يقتضى حسن تعظيم أماكن الأنبياء وتمييزها^(١٠) وتعظيم ما عظموه ، ما لم يثبت نسخه^(١١) . وأما الدلالة على أنه ما كان متعبدا بشرع من قبله بعد البعثة ، [هى أن القائل^(١٢)] : « كان متعبدا بذلك » لا يخلو إما أن يريد أن الله تعالى أوحى إليه بلزوم العبادات التى تعبد بها من قبله ، وأوحى إليها بصفاتها ، فلا يرجع فى كلا الأمرين إلى النقل عن تقدم ؛ أو يقول : إنه يرجع فى وجوب شرع من تقدم وفى صفاته إلى النقل — كما نفعه نحن فى شرعه^(١٣) — أو يقول : إنه أوحى إليه بوجوب [العبادات التى^(١٤)] هى شرع من تقدم

(١) من هنا حذف س

(٢) ل : يتولى

(٣) ل : امن [مع علامة الاضطراب بالهامش]

(٤) ل : الاكل

(٥) ل : لعدالها

(٦) ل : به كا

(٧) حذفه ل

(٨) ل : تعظيم

(٩) ل : إنما عظمه

(١٠) ل : تميزها [غير منقوطة]

(١١) إلى هنا حذف س

(١٢) لس : فهى ان القائل بأنه

(١٣) س : شرعه عليه السلام

(١٤) لس : عبادات

وأمر بالرجوع إلى النقل عن تقدم في معرفة صفاتها ، فهو يرجع في وجوبها إلى الوحي في^(١) في صفاتها / ، إلى النقل ؛ أو يقول : إنه يرجع في وجوبها إلى النقل المتواتر ، وفي معرفة صفاتها إلى الوحي المنزّل عليه^(٢) . فان أراد الأول ، فلا يخلو أن^(٣) يقول : إن جميع ما أوحى إليه هو شرع نبي^(٤) تقدّم ، إما موسى وإما غيره ؛ أو يقول : إن بعض ما أوحى إليه هو [شرع نبي تقدّم^(٥)] . والأول باطل ، لأن كثيرا من شرعه لا يوافق شرع موسى والمسيح^(٦) وغيرهما . وإن أراد الثاني [لم نأباه^(٧)] . ولا يجوز أن يقال لأجل ما وقع الاتفاق في : « إنه متعبّد فيه بشرع من تقدّمه » ، لأنه إنما علمه بالوحي ، فإضافة^(٨) ذلك ، إلى الوحي المنزّل عليه ، أولى . وأما الوجوه الثلاثة ، فباطلة من وجوه : ﴿ منها ﴾ أنه^(٩) [عليه السلام كان^(١٠)] ينتظر الوحي عند^(١١) الحوادث^(١٢) ، كالظهار ، واللعان ، والإفك وغير ذلك ؛ ولا يسأل عن التوراة . فلو كان متعبّدا بالرجوع إليها أو إلى غيرها في معرفة العبادات ، وفي معرفة صفاتها ، لرجع إليها . فان قيل : إنما لم يرجع إليها في معرفة^(١٣) هذه الأحكام وغيرها ، لأنها مستثناة مما تُعبّد فيه بالرجوع [إليها] . فكأنه تُعبّد بالرجوع^(١٤) [إلى التوراة إلا في هذه الأحكام] قيل : إنه لم يرجع إليها إلا في الرجم . فكأنه ما تُعبّد بالرجوع إليها إلا في ذلك^(١٥) فقط ! وهذا رجوع

-
- (١) لس : وفي
 (٢) حذفه ل
 (٣) س : اما ان
 (٤) ل : من
 (٥) س : ما اوحى الى نبي متقدم ؛ ل : ما اوحى اليه متقدم
 (٦) ل : عيسى
 (٧) ل : لزمناه
 (٨) لس : باسناد
 (٩) حذفه ل
 (١٠) ص : كان عليه السلام
 (١١) لس : عند حدوث
 (١٢) ل : الحادثة
 (١٣) حذفه لس
 (١٤) حذفه س
 (١٥) زاده ل

إلى ما قلناه من أنه لم يكن متعبدا بالتوراة في الأصل. ويبقى الخلاف في الرجم. وسنبيّن^(١) أنه لم يرجع إليها ليستفيد الحكم منها. ولو ثبت أنه أراد الاستفادة للحكم^(٢) منها، لوجب أن لا يكون متعبدا بالرجوع إلى التوراة إلا في الرجم فقط. وأيضا فإن السلف لم يرجعوا في شيء من الحوادث إلى نقل أهل الملل، ولم يستلوهم عى شرعهم فيها. ولو كانوا متعبدين بذلك، لجرت كتب الأنبياء المتقدمين مجرى القرآن والسنة في وجوب الرجوع إليها. فان قيل: إنما^(٣) كانوا متعبدين بما تواتر من شرع من تقدم، دون ما نُقل/ بالأحاد— لأن نقل الواحد والاثنين من الكفار لا يجوز العمل به— ولم يفحصوا عن شرعهم، لأن ما تواتر نقله يبلغهم من غير فحص! قيل: ليس كذلك. لأن كثيرا مما تواتر نقله لا يعرفه إلا من خالط النقلة، وفحص عن نقلهم. ألا ترى أن كثيرا من فتاوى السلف وما شجر بينهم يُعرف بالنقل المتواتر، ولا يعرفه من لم يخالط النقلة؟ وأيضا فالنبي صلى الله عليه لما قال له معاذ: «أحكمُ بكتاب الله وسنة رسول الله»، وقال من بعد: «أجتهد رأيي»، صوبه، ولم يعرفه أنه يجب عليه الحكم بما في التوراة والإنجيل. فان قيل: فقد دخلت التوراة في قوله «أحكم بكتاب الله»! قيل: إن إطلاق قوله «كتاب الله» لا يُعقل منه في الشريعة إلا القرآن. ألا ترى أنه^(٤) المفهوم من قوله^(٥): «قرأت^(٦) كتاب الله» و«رأينا كتاب الله»، و«حكمتنا بكتاب الله»؟ ﴿دليل﴾ وأيضا لو كان صلى الله عليه مخاطبا بشرع من سلف، لم يخلُ إما^(٧) أن يكون مخاطبا بشرع موسى، أو المسيح^(٨)، أو شرع من تقدمها^(٩). ولا يجوز كونه مخاطبا بشرع موسى، لأنه كان منسوخا بشرع

(١) من هنا حذف س [وراجع للبحث فما يلي الورقة ١٧٩ ب/]

(٢) ل: استفادة الحكم

(٣) ل: فهلا

(٤) ص: ان

(٥) ل: قولنا

(٦) ل: قراء [لعله: قرأنا]

(٧) ل: من

(٨) ل: وعيسى

(٩) ل: تقدمها قد درس [مع علامة الاضطراب بالهامش]

المسيح^(١) . ولا يجوز ان يكون مستعملا لشرع المسيح^(٢) ، لأنه ليس أحد من الأمة قال بذلك . لأن الأمة على ثلاثة أقاويل : منهم مَنْ قال : لم يكن متعبدا [بشرائع مَنْ سلف . ومنهم مَنْ قال : إنما تُعبَد^(٣)] بشرع موسى عليه السلام ، ولهذا يرجع^(٤) إلى التوراة . [ومنهم من قال : إنه تُعبَد بشرائع مَنْ سلف ، الا ما منع منه الدليل^(٥)] . ﴿ دليل ﴾ آخر^(٦) : لو كان متعبدا بشرع مَنْ سلف ، لم يُنسَب جميع شرعه إليه ، كما لا ينسب شرعه^(٧) إلى بعض أمته ، لما كانت أمته استفادت منه شرعه عليه السلام .

- واحتج المخالف بأشياء منها ﴿ قول الله عز وجل^(٨) : « اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ... » قالوا^(٩) : وشرعه^(١٠) من « هداهم » ؛ فوجب عليه اتباعه ! فالجواب : ان الله عز وجل أمره باتباع [هدى مضاف^(١١)] إلى جماعتهم . والهدى المضاف إلى جماعتهم هو العدل والتوحيد ، / دون الشرائع التي لم يجتمعوا عليها . ﴿ ومنها ﴾ قول الله عز وجل^(١٢) . « إننا أنزلنا التوراة فيها هدى ونورا يحكم بها النبيون^(١٣) ... » الآية . قالوا : فيبين^(١٤) أنها منزلة ليحكم بها نبيتنا صلى الله عليه ، إذ هو من [جملة النبيين عليهم السلام^(١٥)] . فالجواب : ان ظاهر ذلك يقتضى أن يحكم بها كل النبيين . وذلك يوجب حملَه على الحكم بالتوحيد والعدل ، ليدخل جميع النبيين فيه . فنحن إذا

١/١٧٩

- (١) ل : عيسى
 (٢) ل : عيسى
 (٣) حذفه ل
 (٤) ل : رجع
 (٥) حذفه ل
 (٦) حذفه ل
 (٧) ل : شرعه عليه السلام
 (٨) القرآن ٩٠/٦
 (٩) ص : والنوا
 (١٠) ل : بشرعهم
 (١١) ل : هذا مضافا
 (١٢) القرآن ٤٤/٥
 (١٣) زاد بعده ل : « انذين أسلموا للذين حادوا »
 (١٤) ل : في
 (١٥) ل : جملتهم

حملنا الآية على ذلك أمكننا أن يكون المراد جميع النبيين . وإذا حملوه على الحكم بالشرائع ، لم يمكن دخول جميع النبيين فيه . لأن بعضهم قد نَسَخ بعض ما في التوراة . فاذا كنا تاركين لأحد^(١) ظاهري الآية ، وهو الحكم بجمعها ، وتمسكين بالظاهر الآخر ، وهو حكم جميع النبيين - والمستدل بالآية كذلك يفعل - ساويناه^(٢) ، وسقط استدلاله . ﴿ومنها﴾ قول الله تعالى^(٣) : « إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوْحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ... » الآية . والجواب : انه عز وجل لم يقل^(٤) : إنه أوحى إليه « بما » أوحى إلى نوح والنبيين من بعده ؛ وإنما قال : إنه أوحى إليه « كما » أوحى إلى غيره ، ليزيل^(٥) تعجب مَنْ تعجَّب بأن يوحى الله عز وجل إليه . كما أن الإنسان إذا قال لغيره : « كيف راسلني [بك] ؟ » فقال : « كما راسلك بفلان وفلان » ، لم يفد ذلك أنه راسله بما راسله على لسان^(٦) فلان وفلان . يبيِّن ذلك أنه^(٧) قال في آخر الكلام^(٨) : « ... وكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا » . فبيِّن أن إرساله الرسل غير منكر ولا مستطرف . على أنه لو دلَّت الآية على أنه أوحى إليه بما أوحى إلى غيره ، لدلَّ ذلك على أنه تُعَبَّد بشرائع مَنْ قبله بأمر مبتدأ . ﴿ومنها﴾ قول الله تعالى^(٩) : « ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا... » فالجواب : ان اسم « الملة »^(١٠) لا يقع إلا على الاصول من التوحيد ، والعدل ، والإخلاص لله بالعبادة ، دون الفروع . لأنه لا يقال ملة أبي حنيفة وملة الشافعي ، ويراد مذهبها . / ولا يقال : ملتها^(١١) مختلفة . ولهذا قال تعالى^(١٢) :

(١) ص : لاحدى

(٢) ل : فقد تساويا

(٣) القرآن ١٦٣/٤

(٤) ل : يعلم

(٥) ل : ارسل

(٦) حذفه ل

(٧) ل : انه استحاله

(٨) القرآن ١٦٤/٤

(٩) القرآن ١٢٣/٦

(١٠) ل : المسله

(١١) ل : مليتها

(١٢) القرآن ١٢٣/٦

- «... وما كان من المشركين». فعلمنا أنه أراد بالملة أصل الدين. ولأن^(١) شريعة إبراهيم قد كان انقطع^(٢) نقلها. ولا يجوز أن يحثه^(٣) الله عز وجل على اتباع ما لا سبيل إليه^(٤). ﴿ومنها﴾ قوله تعالى^(٥): «شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى...» الآية. فالجواب: ان اسم «الدين» يقع على الاصول دون الفروع. ولهذا لا يقال: دين الشافعي، ويراد به مذهبه. ولا يقال: دينه ودين أبي حنيفة مختلف. على ان قوله^(٦): «... أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا...» دلالة على ان الذي شرعه لنا مما وصّى به نوحاً هو ترك التفرق^(٧) وأن نتمسك بما شرع. ولو دلّت الآية على أنه عليه السلام تُعبّد بشرع من قبله، لدلّت على أنه تُعبّد بذلك بأمر مبتدأ. ﴿ومنها﴾ ان النبي عليه السلام رجع إلى التوراة في رجم اليهوديين^(٨)! يقال^(٩) لهم: ولم قلتّم إنه رجع إليها ليستفيد^(١٠) الحكم منها؟ وهلا قلتّم إنه رجع إليها ليقرّهم على صِدقه في حكايته أن الرجم المذكور فيها؟ ولو رجع ليستفيد^(١١) الحكم منها، لرجع إليها في غير ذلك من الأحكام، ولرجع إليها في شرائط الرجم كالأحصان وغيره، ولما^(١٢)

- (١) ل : ولا
 (٢) كذا لِح ؛ ص : يقطع
 (٣) ل : يخبر
 (٤) ل : له إليه
 (٥) القرآن ١٣/٤٢
 (٦) القرآن ١٣/٤٢
 (٧) ل : العرو
 (٨) في صحيح البخارى (كتاب ٩٧ ، باب ٥١) : أتى النبي صلى الله عليه وسلم برجل وامرأة من اليهود قد زنيا فقال لليهود ما تصنعون بهما ؟ قالوا : نسخم وجوههما ونخزهما . قال : فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين . فجاءوا . فقال لرجل من يرضون : يا أعور ، اقرأ . فقرأ حتى انتهى إلى موضع منها فوضع يده عليه . قال : ارفع يدك . فرفع يده . فاذا فيه آية الرجم تلوح . فقال : يا محمد ، إن عليهما الرجم ولكننا نكأتمه . فأمر بهما فرجما . - راجع في التوراة كتاب اللاويين ١٥/٢٠ ، كتاب التثنية ٢٢/٢٢ ؛ إنجيل يوحنا ٥/٨
 (٩) ل : والجواب يقال
 (١٠) ل : ليتعبد
 (١١) ل : ليتعبد
 (١٢) ل : وإنما

اعتمد على من أخبره في تلك الحال . لأنهم لم يكونوا بصورة المتواترين .
وأخبار آحاد الكفار غير معلوم^(١) بها . وإيضاً فكون^(٢) التوراة محرّفة يمنع
من الرجوع إليها ومن استفادة الحكم منها^(٣) .

باب

في ذكر فصول كيفية الاستدلال على الأحكام

- اعلم أن الاستدلال على الأحكام ضربان : استدلال^(٤) بدليل شرعي ،
كالخطاب ، والأفعال ، والقياس ؛ و^(٥) استدلال بالبقاء على حكم العقل .
وكلاهما [يفتقران إلى المعرفة بحكمة^(٦)] المكلف . ويفتقر / الاستدلال بالخطاب
إلى معرفة ما يفيد الخطاب . وقد تقدّم بيان فوائد الخطاب .
فالاستدلال بالأدلة يختلف بحسب تجرّدها عن قرينة^(٧) ، وبحسب اقتران
القرائن بها . والخطاب من الأدلة ، منه مشترك بين [حقيقتين ، ومنه^(٨)]
غير مشترك . وحقيقة الخطاب قد تكون لغوية ، وقد تكون شرعية^(٩) ،
وقد تكون عرفية . والقرائن قد تعدل بالخطاب عن ظاهره ، وقد تكون مكتملة
لظاهره . وينبغي أن نذكر صفة المكلف التي يمكن معها الاستدلال على
الأحكام . ونذكر كيفية التوصل إلى الأحكام في الجملة ، ونذكر الخطاب
الذي ليس بمشترك وهو متجرد ، وكيف يستدلّ به على حقائقه^(١٠) اللغوية ،
والعرفية والشرعية . ونذكر كيفية الاستدلال [مع القياس المكمل . ونذكر^(١١)]

-
- (١) ل : معمول
(٢) ل : فيكون
(٣) إلى هنا حذف س
(٤) لس : احدهما استد
(٥) لس : والآخر
(٦) ل : يفتقر الى ان المعرفة بحكمة ؛ س : يفتقران الى المعرفة بحكم
(٧) ل : قرائنه
(٨) ل : حقيقته من
(٩) مع تقديم وتأخير في لس
(١٠) ل : صفاته
(١١) ل : بالخطاب مع القرائن المشتركة ويمكن ؛ س : بالخطاب مع القرائن المكتملة ونذكر

كيفية الاستدلال بالخطاب الذى ليس بمشترك على مجازه ، إذا اقترنت به القرائن [ونذكر كيفية الاستدلال بالخطاب المشترك إذا اقترنت بها القرائن^(١)] وإذا لم تقترن به^(٢) . ونذكر ما يشبه^(٣) بالقرائن مما ليس بقريئة على الحقيقة . ونذكر من الذى يجب أن يبين له مدلول الخطاب^(٤) حتى^(٥) نحمله على ظاهره ؟

بَاب

في صفة المكلف التي معها يمكن الاستدلال على الأحكام الشرعية
[وفي كيفية الاستدلال على الأحكام الشرعية^(٦)]

اعلم أن صفة المكلف التي معها يمكن الاستدلال على الأحكام ، هي كونه عالماً بقبح القبيح ، وبوجوب الواجب ، وبأنه عالم^(٧) غنى عن فعل القبيح ١٠ وعن الإخلال بالواجب . فتمى علم المستدل ذلك ، علم أنه لا يجوز أن لا يعرفنا البارئ عز وجل مصالحنا ومفاسدنا . لأن تعريف الألفاظ واجب ، والحكيم لا يُخلّ / بواجب . ويعلم أيضاً أنه لا يجوز أن يدلنا ويخاطبنا بما يفيد في المواضع شيئاً ما ، إلا وهو عالم [بان ما^(٨)] يفيد الخطاب على ما يفيد إما أن يفيد بمجردة أو بقريئة . لأنه لو لم يعلم ذلك ، لكان قد لبس ١٥ علينا ودلنا على خلاف الحق . وذلك قبيح .

ب / ١٨٠

وأما التوصل^(٩) إلى الأحكام الشرعية ، فهو أن المجتهد إذا أراد معرفة حكم الحادثة ، فيجب أن ينظر ما حكمها في العقل ، ثم ينظر هل يجوز

-
- (١) زاده لس
(٢) حذفه لس
(٣) س : يشبه
(٤) تكرر الجملة في ل
(٥) ل : حتى يجب ان
(٦) حذفه ص
(٧) حذفه لس
(٨) ل : بما
(٩) ل : الموصول

أن يتغير حكم العقل فيها؟ وهل^(١) في أدلة الشرع ما يقتضى تقدّم^(٢) ذلك الحكم أم لا؟ فإن لم يجد ما ينقله عن العقل، قضى به. والشرط^(٣) في ذلك، هو علمه^(٤) بأنه لو كانت المصلحة قد تغيّرت عما يقتضيه العقل، لما جاز أن لا يدلّنا الله تعالى على ذلك. فإن وُجد في الشرع ما يدل على نقله، قضى بانتقاله. لأن العقول إنما دلت على تلك الأحكام بشرط أن لا ينقلنا عنه دليل شرعي.

والدلالة الشرعية ضربان: خطاب؛ وغير خطاب، و^(٥) هو الأفعال، والقياس، والاستنباط. والشرط^(٦) في الاستدلال بأفعال النبي عليه السلام هو علمنا بأنه [عليه السلام^(٧)] لا يفعل على وجه العبادة ما ليس بطاعة؛ وأن نعلم أن ما هو واجب عليه أو نذب منه، فهو واجب علينا أو نذب منّا، إلا أن يدل دليل على خلافه. والشرط في الاستدلال بالقياس هو أن نعلم أننا متعبّدون^(٨) به، وأن حكمة الله تقتضى أننا ما تُعبّدنا به إلا وذلك مصلحتنا.

وأما الأدلة [التي هي الخطاب، فهو^(٩)] خطاب الله، وخطاب رسوله عليه السلام، وخطاب الأمة. وقد يستدل، على الحكم، بالخطاب وبالإمساك عن الخطاب وعن غيره من الأدلة. والشرط^(١٠) في الاستدلال بخطاب الله أن نعلم ما يفيد الخطاب بمجردّه، وما يفيد مع قرينة، وأن الله تعالى لا يجرّد^(١١) خطاباً يفيد في المواضع شيئاً ما، إلا وقد علم^(١٢) أن فائدته^(١٣) على ما أفاده

١/١٨١

- (١) ل: هذا
- (٢) ل: نقل
- (٣) ص: الشروط
- (٤) ل: علم
- (٥) س: وغير خطاب
- (٦) ص: الشروط
- (٧) حذفه ل
- (٨) ل: متعبدين
- (٩) ل: فهى
- (١٠) ص: الشروط
- (١١) لس: يحدث
- (١٢) حذفه ل
- (١٣) س: فائدته به

الخطاب إما بمجردّه وإما مع قرينة . والشرط^(١) [في الاستدلال بإمساكه عن أن يدلنا على الحكم أن نعلم أنه لو كان الحكم حاصلًا لدلنا على حصوله . والشرط^(٢)] في الاستدلال بخطاب النبي صلى الله عليه هو أن نعلم فائدة الخطاب ، ونعلم أن الله سبحانه لا يبعث من يُخبر بالكذب ، ولا ينهى^(٣) عن حسن ، ولا يأمر^(٤) بقبيح . والشرط في الاستدلال بتركه [أن يؤدي إلينا العبادة^(٥)] ، هو علمنا أنه^(٦) مع حكمته لا يجوز أن يبعث^(٧) من يعلم أنه يُخفى عنا مصالحنا . والشرط في الاستدلال بالإجماع^(٨) هو أن نعلم أن الله عز وجل أو رسوله قد [شهد أنهم^(٩)] لا يُجمعون على خطأ .

بَاب

١٠ في كيفية الاستدلال بالخطاب [المجرد على^(١٠)] حقائقه اللغوية والعرفية والشرعية

اعلم أن الخطاب إذا كان يستعمل في شيء على سبيل الحقيقة ، ويستعمل^(١١) في شيء آخر على سبيل المجاز وتجرّد عن قرينة ، فالواجب حملّه على حقيقته^(١٢) دون المجاز . لأن الغرض به الإفهام^(١٣) . والمخاطب إنما يفهم من الخطاب حقيقته ؛ ويحتاج إلى قرينة لفهم^(١٤) مجازه . فلو كلّفه

-
- (١) ص : الشروط
 (٢) زاده لس ؛ وفي أول الجملة عند ل : « بإمساكه على
 (٣) لس : وينهى
 (٤) لس : ويأمر
 (٥) كذا ص إلا أنه كتب « الى ابي » وقال : « أظنه : الينا » ؛ لس : أداء العبادة الينا
 (٦) ل : بان الله تعالى
 (٧) س : يبحث الينا
 (٨) س : على الاجماع
 (٩) ل : شهد بأنهم ؛ س : شهدناهم
 (١٠) ل : المتجرّد عن ؛ س : المتجرّد على
 (١١) حذفه ل
 (١٢) لس : الحقيقة
 (١٣) لس : افهام الخطاب
 (١٤) لس : ليفهم

الله تعالى أن يفهم منه المجاز من غير قرينة ، لم يكن قد جعل له السبيل إلى ما كتّفه .

وحقيقة الخطاب ضربان : أحدهما حقيقة أصلية ، وهي اللغوية ؛ والآخرى طارئة ، وهي ضربان : لإحدهما^(١) طارئة بمواضعة عرفية ، والآخرى بمواضعة شرعية . فمتى كان الخطاب مستعملا في شيء من جهة اللغة ، ومستعملا في غيره من جهة العرف ، ولم يخرج بالعرف من أن يكون حقيقة فيما كان مستعملا فيه من جهة اللغة ، بل كان حقيقة في المعنى اللغوي وفي المعنى العرفي ، فلا يكون أحدهما إلى الفهم أسبق^(٢) عند سماع الخطاب . فهو مشترك بينهما . وسيجيء القول في الاسم المشترك . / وإن كان قد صار مجازا في المعنى اللغوي ، وجب حمله على العرفي . لأنه هو المفهوم من الخطاب . فجزى مجرى المجاز .

ب/١٨١

والحقيقة اللغوية^(٣) ، ونظير ذلك اسم « الغائط » كان حقيقة في المكان المظتمن من الأرض . [ثم صار في العرف حقيقة في قضاء الحاجة ومجازا في المكان المظتمن^(٤)] . وإذا استعمل الخطاب في العرف أو^(٥) اللغة في شيء ، واستعمل في الشرع في شيء آخر ، وكان حقيقة في الشرعي واللغوي أو العرفي ، فهو^(٦) مشترك بينهما . وإن كان مجازا في العرفي أو في اللغوي ، وجب حمله على الشرعي ، لأنه المفهوم عند سماع الخطاب . وذلك كاسم « الصلاة » كان^(٧) حقيقة في الدعاء ؛ ثم صار مجازا فيه ، حقيقة في الصلاة الشرعية ، لا يفهم من إطلاقه سواها . فصار حمل الخطاب على معناه الشرعي أولى [من حمله^(٨)] على العرفي . ثم [على الحقيقة اللغوية . وحمله^(٩)] على الحقيقة

(١) لس : أحدهما

(٢) مع تقديم وتأخير في ل

(٣) ل : اللغويان

(٤) زاده لس

(٥) لس : أو في

(٦) حذفه ل

(٧) حذفه ل

(٨) لس : ثم

(٩) زاده لس

اللغوية أولى من حمله على مجازها . فاذا تعذر ذلك ، حُمل على مجازها . فان
خاطب الله طائفتين بخطاب هو حقيقة عند إحداهما^(١) في شيء ، وعند
الآخرى في شيء آخر ، فانه ينبغي أن يحمله كل واحدة من الطائفتين على
ما تتعارفه . لأنه السابق إلى [أفهامنا . فلو أراد أحد^(٢)] المعنيين من كلا
الطائفتين ، لدلّ الطائفة التي لا تعرف ذلك المعنى على أنه قد أراده .

- فان^(٣) قيل : فما قولكم ؟ لو حرّم الله علينا أن نسمى الدعاء صلاة ،
وأوجب^(٤) أن نسمى الصلاة الشرعية بذلك ، وعصينا في ذلك ؛ ولم نتعارف
من اسم الصلاة إلا الدعاء ؛ ثم قال لنا : « أقيموا الصلاة » ، على ماذا
كان ينبغي لنا أن نحمله عليه ؟ قيل : إن كان قد أخبرنا أنه لا يستعمل
هذا الاسم إلا في الصلاة الشرعية ، فانه يريد به الشرعية . وإن لم يخبرنا
بذلك ، فانه [لا يريد به إلا^(٥)] الدعاء ، لأنه المفهوم عندنا . وليس يجب ،
إذا قبح منا استعمال هذا الاسم في الدعاء ، أن يقبح من الله تعالى ذلك^(٦) .

باب /

١/١٨٢

في كيفية الاستدلال بالخطاب مع القرائن المكملّة لظاهره^(٧)

- ١٥ اعلم أن هذه القرائن منها ما ترجع إلى حال المخاطب ، ومنها ما لا ترجع
إلى حاله . فالاول كاستدلالنا بكلام النبي صلى الله عليه وبكونه منتصباً
لتعليم الشرع . على أنه عنى بخطابه حكماً شرعياً . وهذا إذا كان خطابه
متردداً بين حكم شرعي وعقلي ، لأنه منتصب لتعليم الشرع^(٨) . فأما إذا

(١) ل : احدهما
(٢) س : افهامها فلو ارادها احدى
(٣) من هنا حذف س
(٤) ل : اوجب علينا
(٥) ل : يريد به
(٦) إلى هنا حذف س ؛ وحذف ل كلمة « ذلك »
(٧) م : الظاهرة
(٨) ل : الشرعي

كان ظاهر خطابه^(١) يفيد حكماً عقلياً ، ومجازه يفيد الشرعي ، فالواجب حمّله على ظاهره . لأننا إنما نرجّح حمّله على الشرعي بكون النبي عليه السلام منتصباً لتعليم الشرع^(٢) . وذلك إنما يتم مع تردد خطابه بين الشرعي والعقلي على سواء . فأما إذا كان ظاهره مع أحدهما ، فلا ترجيح . وكذلك إذا تردد خطابه بين تعليم اسم لغوي وشرعي ، فإنه يجب حمّله على تعليم الاسم الشرعي . لأن اللغوي يعرف من دونه عليه السلام .

واعلم أن كل خطاب ، فإنه لا بد في الاستدلال به من اعتبار حال المتكلم به . ألا ترى أننا نعتبر حكمته؟ وإنما أردنا الأحوال^(٣) التي لها تعدل بالخطاب من معنى إلى معنى ، مع كونه متردداً بينهما .

وأما القرينة التي ليست بحال المتكلم فضربان : أحدهما أن تكون القرينة خطاباً آخر ، والآخر أن تكون القرينة تعلقاً بين ما تناوله الخطب وبين ما لم يتناوله .

أما الضرب الأول فأشياء: ﴿منها﴾ أن يكون أحد^(٤) الخطابين يدل على أن [الشيء صفة^(٥)] ، والآخر يدل على اختصاص^(٦) تلك الصفة بحكم من الأحكام ، فنعلم أن ذلك الشيء يختص بذلك الحكم . وذلك مثل^(٧) قول الله سبحانه^(٨) : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » . وذلك يدل على أن القرآن ذكر . وقوله تعالى^(٩) : « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون » ، يدل على حدث الذكر . فوجب من كلاً الاثنين كون^(١٠) القرآن / محدثاً . ﴿ومنها﴾ ما^(١١) يدل الخطاب على اختصاص

ب/١٨٢

-
- (١) لس : الخطاب
 - (٢) ص : الشرعي
 - (٣) ل : بالاموال
 - (٤) ل : آخر
 - (٥) ل : الشيء لصفة
 - (٦) س : اختصاص حاله ؛ ل : اختصاص ماله
 - (٧) حذفه ل
 - (٨) القرآن ٩/١٥
 - (٩) القرآن ٢/٢١
 - (١٠) ل : ان يكون
 - (١١) لس : ان

- حكم بشيئين ، ويدل خطاب آخر على أن أحد الشيئين يختص^(١) ببعض ذلك الحكم ، فنعلم أن الشيء الآخر يختص ببقية ذلك الحكم . كقول الله سبحانه^(٢) : « ... وحملهُ وِفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ... » يدل على أن [مدة الحمل^(٣)] ومدة الرضاع ثلاثون شهرا . ودل قوله^(٤) : « ... وِفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ ... » [على^(٥)] أن^(٦) الحمل يكون [ستة أشهر ، لأن الفصال يكون في عامين^(٧)] . ﴿ومنها﴾ أن يكون أحد الخطابين طريقا إلى أن لشيء^(٨) من الأشياء حكما^(٩) ، وأنه ليس لغيره ، ويدل [خطاب على أن^(١٠)] ذلك الحكم المذكور^(١١) لبعض الأشياء^(١٢) ، فنعلم أنه هو الأول أو جزء منه . نحو قوله سبحانه^(١٣) : « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن ... » يدل على أن ابتداء نزول القرآن في شهر رمضان ، لعلمنا أن كثيرا منه قد نزل في غير شهر^(١٤) رمضان . وقوله^(١٥) : « إنا أنزلناه في ليلة القدر » [يدل على أن ابتداء نزوله^(١٦) في ليلة القدر . وذلك لا يكون إلا ليلة القدر هي جزء من شهر رمضان . وهذا إنما يصح متى ثبت بالإجماع أن قوله^(١٧) : « إنا أنزلناه في ليلة القدر »^(١٨)] يفيد أن ابتداء نزوله في ليلة القدر .

-
- (١) س : مختص ؛ ل : يختص بعضه
 (٢) القرآن ١٥/٤٦
 (٣) س : هذه المدة
 (٤) القرآن ١٤/٣١
 (٥) زاده لس
 (٦) س : ان رضاع
 (٧) لس : في هذه المدة وتبقى بقية المدة للحمل وهو ستة أشهر
 (٨) ل : ليس
 (٩) ل : حكم
 (١٠) س : على خطاب آخر على ؛ ل : خطاب آخر على ان
 (١١) ل : مذكور
 (١٢) س : الاسماء
 (١٣) القرآن ١٨٥/٢
 (١٤) حذفه ل
 (١٥) القرآن ١/٩٧
 (١٦) س : نزوله كان
 (١٧) القرآن ١/٩٧
 (١٨) زاده لس

فأما إذا كانت القرينة تعلقاً^(١) بين فائدة الخطاب وبين غيره ، فضربان : أحدهما أن يكون بينهما تعلق التعليل ، وهذا هو القياس ؛ وقد تقدّم القول [فيه^(٢)] . والآخر لا يكون تعلق التعليل إلا أنه لا يثبت أحدهما إلا مع الآخر . وهو ضربان : أحدهما هذا حكمه لمكان^(٣) الإجماع ، وإن لم يعلم^(٤) التعلق بينهما . والآخر هذا حكمه ، لأنه لا يمكن انفكاك كل واحد منهما من صاحبه . أما الأول فمثاله أن يدل الظاهر على أن الخال يرث ، وتُجمع الأمة على أن الحالة بمثابته في إثبات الإرث ونفيه . فنحكم بذلك ، وإن لم نعرف وجه التعلق بينهما . وأما الثاني فضربان : أحدهما أن يكون / ذلك المعنى^(٥) وصلة إلى فائدة الآية كالأمر بالطهارة^(٦) يقتضى وجوب استيفاء الماء . والآخر أن لا يكون وصلة إليه . وهو ضربان : أحدهما^(٧) أن يكون الحكم إباحة ، فيعلم إباحة ما لا يتمّ الفعل المباح إلا معه . والآخر أن يكون الحكم وجوباً ، فيعلم وجوب ما لا يتمّ الواجب إلا معه . فالأول قول الله تعالى^(٨) : «... فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر...» فأباح الله الأكل والجماع إلى الفجر . وليس يمكن إباحة الوطئ إلى الفجر إلا والغسل واقع بعد الفجر . فدلّ على إباحة تأخره عن الفجر . وأما إذا كان الحكم إيجاباً ، فمثاله إيجاب ستر^(٩) جميع الفخذ لا يمكن إلا بستر جزء من الركبة . فدلّ على وجوب ستر جزء من الركبة .

١/١٨٣

-
- (١) كذا لس ؛ ح ص : متعلقة
(٢) زاده لسح
(٣) ل : اتحاد
(٤) لس : يعرف
(٥) حذف ل
(٦) ص : بالطهارة
(٧) حذف ل
(٨) القرآن ٢ / ١٨٧
(٩) ل : مس

بَاب

في كيفية حمل خطاب الحكيم على غير ظاهره إذا اقترنت به القرائن

- اعلم أن خطاب الله وخطاب رسوله لا بد من أن [يفيد أشياء^(١)] . ولا يخلو إما أن يكون^(٢) محتملا لأكثر من حقيقة واحدة ، فيكون مشتركا بينها ؛ وإما أن لا يحمّل أكثر من حقيقة واحدة . وهذا القسم إما أن يكون عاما ، أو خاصا ، [فإن كان خاصا^(٣)] ، فاما أن يتجرد عن قرينة أو لا يتجرد عن قرينة . فإن^(٤) تجرّد [عن قرينة^(٥)] ، حمل الخطاب على ظاهره . وإن لم يتجرد عنها فإما أن تدل القرينة على أن المراد ليس هو ظاهره ، أو تدل على أن المراد هو ظاهره ، أو تدل على أن المراد ليس هو ظاهره ، فإما أن تدل على أن المراد ليس هو ظاهره ، أو تدل على أن المراد ليس هو ظاهره .
- ١٠ . فإن دلّت على أن المراد ليس هو ظاهره ، خرج ظاهره من أن يكون مرادا . ولا يخلو ذلك الخطاب إما أن يكون متجاوزا به في غير ظاهره ، أو غير متجاوز به في غير ظاهره . فإن لم يكن متجاوزا به في^(٦) غير ظاهره ، على تعذّر ذلك ، وجب أن يقترن^(٧) به قرينة تدل على المراد . لأن الخطاب ليس يتناول غير ظاهره ، فيحمّل عليه . وإن كان قد تجوّز به في غير/ظاهره ، لم يخلُ وجه المجاز الذي يستعمل الخطاب فيه إما أن يكون واحدا ، أو أكثر من واحد . فإن كان واحدا ، حمل اللفظ عليه من غير افتقار^(٨) إلى دلالة زائدة . لأن الحكيم^(٩) ، إذا خلا^(١٠) خطابُه من قرينة [تدل على أنه أراد

ب/١٨٣

(١) كذا ص ؛ لس : يفيد شياما

(٢) ل : يفيد

(٣) حذفه ل

(٤) ل : فاما ان

(٥) لس : عنها

(٦) س : على

(٧) ل : يعرف

(٨) ل : اقتصار [مع علامة الاضطراب بالهامش]

(٩) ل : الحكيم

(١٠) لس : جرد ؛ ح : تجرد

غير فائدته اللغوية^(١)، فلا بد من^(٢) أن [يريد به ما يعنيه^(٣)] به أهل اللغة . فان لم يعن^(٤) به الحقيقة ، فليس إلا المجاز . وإن كان وجه المجاز الذي يستعمل فيه الخطاب أكثر من واحد ، لم يخلُ من أن تدلّ دلالة مبتدأة على المراد بعينه ، [أو لا تدلّ دلالة على ذلك . فان دلّت دلالة مبتدأة على المراد بعينه^(٥)] ، لم تخلُ وجوه المجاز إما أن تكون محصورة ، أو غير محصورة . فان^(٦) [لم تكن محصورة^(٧)] ، فلا بد^(٨) من^(٩) أن تدلّ دلالة على ما اريد^(١٠) منها .

هكذا ذكر قاضي القضاة : قال . لأنه لا يجوز أن يريد بها المخاطب^(١١) كلّها ، مع تعذّر حصرها علينا . ويمكن أن يقال إنه^(١٢) أرادها كلها على البديل ، لأن ذلك يمكن مع فقد الحصر ، ومع فقد دلالة على التعيين . ولا يمكن سواه . يبيّن ذلك أنه يحسن أن نوّمّر بذبج بقرة ، فنكون مخيّرين في ذبح أي بقرة شئنا ، وإن لم يمكننا^(١٣) حصر البقر . فبان أن التخيير يمكن مع فقد الحصر .

فأما من لم يُجز أن يراد بالكلمة الواحد [المعنيين المختلفان ، فانه يجي^(١٤)] على مذهبه أنه لا بد من دلالة تدل على المراد بعينه . لأن اللفظة ما وُضعت للتخيير . فان^(١٥) كانت وجوه المجاز محصورة ، فانه لا يخلو إما أن تكون

-
- | | |
|------|---|
| (١) | زاده لس |
| (٢) | حذفه ل |
| (٣) | س : يعصى به ما يعنيه ؛ ل : يعيره فيما عنه |
| (٤) | ل : يغر |
| (٥) | حذفه ل |
| (٦) | ل : فانه |
| (٧) | حذفه ل |
| (٨) | س : فانه لا بد |
| (٩) | حذفه لس |
| (١٠) | س : اريد به |
| (١١) | ل : المخاطب |
| (١٢) | س : انه قد |
| (١٣) | ل : يمكن |
| (١٤) | ل : المتعين المختلفة فايد عن ؛ س : المتعين المختلفين فانه يجي |
| (١٥) | لس : فاما ان |

- متساوية في القرب من الحقيقة وقوة الشبه بها، أو لا تكون متساوية في ذلك .
 فان كان بعضها أشبه بالحقيقة من بعض^(١) ، تحمل اللفظ عليه . لأنه أسبق^(٢) .
 إلى الإفهام لقوة شبيهه^(٣) ، ويخرج الباقي^(٤) من أن يكون مرادا ، كما أن
 الخطاب إذا حمل على حقيقته^(٥) ، لم يحمل على مجازه إلا بدليل . وهذا
 يتم على قول الفريقين . وإن كانت وجوه المجاز متساوية ، لم يخلُ إما أن
 تدل دلالة على أن بعضها غير مراد ، أو^(٦) لا تدل دلالة على ذلك . فان لم
 تدل دلالة على ذلك ، تحمل اللفظ عليها^(٧) . لأنه ليس بعضها ، لحمل
 الخطاب عليه ، أولى من بعض . فلو أراد الحكيم بعضها ، لدلّ عليه^(٨) .
 فاذا حمل الخطاب عليه ، فان كانت غير متنافية ، وأمك أن يراد بالكلمة
 الواحدة تحمل الخطاب عليها أجمع . وإن لم يمكن أن يراد بالكلمة الواحدة معا ،
 تحمل عليها على البدل . والأولى أن يقال على مذهب هؤلاء : إنه ينبغي أن
 الخطاب عليها على البدل ، وإن أمكن الجمع بينهما . لأن الخطاب ليس بعام
 فيتناول^(٩) الجميع .

١/١٨٤

- ومثال المعاني التي تتنافى أن تراد بالكلمة الواحدة ، قول القائل لغيره :
 « افعل إذا دلت الدلالة » على أنه غير أمر . فانه يصح أن يكون إباحة ،
 ويصح أن يكون تهديدا . واستعماله في كل واحد منها مجاز . ولا يجوز أن
 يستعمل فيها على الجمع^(١٠) ، مع أنه متناول لفعل واحد . فأما من يمنع^(١١)

-
- (١) حذفه ل
 (٢) ل : اسبها ؛ س : اسبها
 (٣) ل : شبه بالحقيقة
 (٤) ل : الثاني
 (٥) ل : الحقيقة
 (٦) س : او ؛ ل : و
 (٧) ل : عليه
 (٨) ل : عليها اجمع
 (٩) لس : فيحمل على
 (١٠) ل : الجميع
 (١١) لس : يمنع من

أن يراد المعنيين^(١) بالعبارة الواحدة ، فأنسه^(٢) يقول : لا بدّ في^(٣) تساوي وجوه المجاز من أن يكون مراد المتكلم واحدا منها^(٤) . ولا بد من أن يدل على مراده منها . فأما إن دلّت الدلالة على أن بعض وجوه المجاز لم يُرد ، فانه يجب حمل الخطاب على الوجه الآخر ، إن لم يبق إلا وجه واحد . وإن بقي أكثر من وجه واحد ، حمل عليها ، إما على الجمع وإما على البدل ، على قول من أجاز ذلك . ومن لم يجز ذلك ، يقول : لا بد من قرينة . فان دلّت الدلالة على أن غير الظاهر مراد ، فلا يخلو إما أن تعينه ، [أو لا تعينه^(٥)] . فان لم تعينه ، فالقول فيه كالقول في القرينة الدالة على أن المراد ليس هو الظاهر . وإن عيّنته ، وجب حمله على ذلك المعين^(٦) .

وقال قاضي القضاة في «الدرس» : إنه لا تخرج الحقيقة [من^(٧)] أن تكون مرادة ، لأنه لا يتنافى أن تكون مرادة مع أن [غيرها مراد^(٨)] ، إلا أن تدل دلالة على أن المراد [شيء غير^(٩)] الظاهر ، فيخرج الظاهر من كونه مرادا . لأن قولنا «إن المراد هو غير الظاهر» ، أوجب^(١٠) أن جميع المراد هو غير الظاهر . / فأما إن دلّت الدلالة على أن ظاهر الخطاب مراد ، وغير ظاهره أيضا مراد ، فان عيّنت ذلك الغير ، وجب حمله عليها . فيكون الخطاب مستعملا فيها من جهة اللغة ، على قول من أجاز ذلك في اللغة . ومن منع ذلك في اللغة ، يقول : إن الشريعة قد وضعت تلك الكلمة لها . أو يقول : إن المتكلم تكلم بتلك الكلمة مرتين ، أراد في إحدهما^(١١) ظاهر

ب/١٨٤

-
- (١) ل : بالمعنى
 (٢) ل : فانه لا
 (٣) ل : مع
 (٤) مع تقديم وتأخير في ل
 (٥) زاده لح
 (٦) ل : المعنى
 (٧) حذفه ص
 (٨) ل : يجدها مرادا
 (٩) ل : هو
 (١٠) س : قد اوجب ؛ ل : فالوجب
 (١١) س : احدهما

الخطاب ، وأراد في المرة^(١) الاخرى غير ظاهره ؛ وإن لم تعين القرينة ذلك الغير^(٢) فالكلام في ذلك الغير كالكلام إذا دلّت الدلالة على أن المراد ليس هو الظاهر ، و^(٣)لم تعينه .

فهذا هو الكلام في الخطاب الخاص . فأما إن كان الخطاب عاما ،

فانه إن تجرّد عن قرينة ، حُمِل على عمومه . وإن لم يتجرّد^(٤) . فلا يخلو . إما أن تدل القرينة على أن المراد هو ظاهره وغير ظاهره ، أو تدل على أن المراد غير ظاهره ، أو ليس هو ظاهره ، أو تدل على أنه قد أُريد بعضه^(٥) ، أو تدل على أن بعضه ليس بمراد . فان دلّت على أن المراد ظاهره وغير ظاهره ، حُمِل^(٦) على ظاهره وعلى غير ظاهره إن كانت الدلالة قد [عينته ،

على ما^(٧)] تقدم تفصيله على^(٨) قول الفريقين . وإن لم تعينه ، فالقول فيه كالقول في الخاص إذا دلّت الدلالة على أن المراد غير ظاهره ولم تعينه .

وإن دلت الدلالة على أن المراد به ليس هو ظاهره ، أو أن المراد غير ظاهره ، ولم تعينه ، لم يَجْز تجرّد هذه القرينة . لأنه إذا لم يكن المراد ظاهره ، جاز أن يكون المراد هو بعض ما تناوله الخطاب ؛ وجاز أن يكون المراد شيئا

لم يتناوله الخطاب . فاذا انقسم إليهما ، ولم يصح اجتماعهما ، احتجنا إلى دلالة تعين المراد . ويمكن أن تدل الدلالة في العام^(٩) على أن بعضه مراد . ومتى دلت الدلالة على ذلك ، لم يَخْرُج البعض الآخر أن^(١٠) يكون مرادا . لأنه لا يتنافى ذلك . فان دلّت / الدلالة على أن [المراد هو البعض ، خرج البعض الآخر من كونه مرادا . لأن ذلك إخبار بأن كمال^(١١) المراد هو البعض .

١/١٨٥

- | | |
|------|------------------------|
| (١) | حذفه ل |
| (٢) | ل : المعنى |
| (٣) | ل : وإن |
| (٤) | زاد بعده لس : عن قرينة |
| (٥) | ل : البعض |
| (٦) | ل : وجب حمله |
| (٧) | ل : عينت فما |
| (٨) | ل : وعلى |
| (٩) | ل : العلم |
| (١٠) | لس : من أن |
| (١١) | ل : كان |

فان دلّت الدلالة على أن^(١) [بعض العموم ليس بمراد، خرج ذلك من كونه مرادا ، وبقي ما عداه تحت الخطاب . [والله أعلم^(٢)] .

باب

في كيفية الاستدلال بالخطاب المشترك

اعلم أن الخطاب إذا كان مشتركا بين حقيقتين ، فان من يمنع^(٣) من إرادتهما^(٤) ، يمنع من تجرّد هذا الخطاب عن دلالة تدل على المراد . ويقول : إن دلّت الدلالة على أنه قد [اريد به^(٥)] ، وجب القول [بأنه قد^(٦)] تكلم به مرتين . أو يقول : إن الشرع قد وّضِع^(٧) الاسمَ لمجموعهما . ومن لا يمنع من ذلك ، يجيز أن يتجرّد عن قرينة . ويقول : إذا تجرّد عن قرينة^(٨) ، وجب أن يحمل الخطاب على المعنيين^(٩) على البدل ، إن كان اللفظ واحدا . نحو أن يقول القائل للمرأة : «اعتدى بقَرءٍ» . وإن كان اللفظ لفظ جمع ، وجب أن يحمل عليها على الجمع ، إن لم يتنافيا ، [وعلى البدل إن تنافيا^(١٠)] . وذكر قاضي القضاة أنه لو^(١١) تجرّد قولُ الله^(١٢) : «... يتربص بأنفسهن ثلاثة قروء...» ، لأوجبنا على المعتدّة أن تعتدّ بثلاثة قروء^(١٣) : بعضها

(١) زاده لس

(٢) زاده لـ

(٣) س : منع

(٤) س : ارادتهما به

(٥) س : ارادها الله به

(٦) ل : بان الله تعالى قد ؛ س : بان الله سبحانه

(٧) ل : وقع

(٨) ل : قرائنه

(٩) ل : التعين

(١٠) زاده لس

(١١) ص : لم

(١٢) القرآن ٢/٢٢٨

(١٣) حذفه س

طهر وبعضها حيض . لأن اللفظ يفيدهما . فليس ، بأن يُحمّل على أحدهما ،
أولى من الآخر .

ولقائل أن يقول : هلاً أوجب عليها الاعتداء بثلاثة يقع عليها اسم
« أقرأ » ، سواء كان بعضها طهراً [وبعضها^(١)] حيضاً ، أو كلها طهراً ،
أو كلها حيضاً ، لأن ذلك يجري^(٢) مجرى قولنا « رجال^(٣) » يفيد جمعا من
الرجال أي جمع . فأما إذا اقترن بهذا الخطاب قرينة دلّت على أن
[أحد المعنيين غير مراد ، تعين^(٤)] بأن الآخر مراد . وإن دلّت على أن^(٥)
أحدهما مراد ، قضى به .

[وذكر في « العمد » أن^(٦)] يخرج الآخر من أن يكون مرادا . وهو

- ١٠ الصحيح . / لأن الاسم المشترك ، الأصل فيه أن يحمل على أحد معنَييه ،
لأنه لا يفيد على الجمع . وإنما يحمل عليها إذا لم تقترن^(٧) قرينة تخصّ
أحدهما . وبهذا فارق لفظ العموم . وذكر في « الدرر » أن قيام الدلالة
على أن أحدهما مراد [لا يمنع من كون الآخر مرادا . فان دلّت الدلالة على
أن ليس واحد منهما مرادا ، كان^(٨)] القول فيه كالقول فيما لا يحتمل إلا حقيقة
واحدة إذا دلت الدلالة على أنه ليس بمراد^(٩) ظاهره . وكذلك إذا دلت
١٥ الدلالة على أن المراد غيرهما ولم تعينه ، أو دلت على أن المراد كِلَا الحقيقتين
وغيرهما فلم تعين ذلك الغير ، أو عيّنته .

والقول في الخطاب العرفي والشرعي كالقول فيما ذكرناه من القسمة^(١٠)

فما يتجرد ولا يتجرد . وأكثر هذه الأقسام إنما تنفرع على قول من قال :

-
- (١) ل : أو
(٢) لس : يجري عنده
(٣) ل : يجرر رجلا [مع علامة الاضطراب بالهامش]
(٤) س : قضى
(٥) زاده لس
(٦) ل : دلت في العمل انه
(٧) ل : لم تقترن به
(٨) زاده لس
(٩) لس : المراد
(١٠) ل : القسم

إنه^(١) يراد بالكلمة الواحدة الحقيقة والمجاز ، والحقيقتان^(٢) . فأما من أبي ذلك ، فإنه يقول : إن كان [الخطاب^(٣)] لا يحتمل ، وكان خاصا ، ودلت الدلالة على أن المراد ليس^(٤) ظاهره ، أو هو^(٥) غير ظاهره ، وكان لا يستعمل إلا في^(٦) وجه واحد من وجوه المجاز ، فإنه يحمل عليه ، ويُخرج الحقيقة من أن تكون مرادة . وإن كان يستعمل^(٧) في أكثر من وجه واحد من وجوه المجاز ، وجب أن يكون المراد واحدا^(٨) منها ، ولا بد من أن تدل دلالة عليه بعينه^(٩) . وكذلك إن كان اللفظ عاما ، ودلت الدلالة على أن المراد ليس^(١٠) شيئا مما تناوله اللفظ^(١١) ، فإنه لا بد من أن تدل عليه بعينه^(١٢) . ولا يجوز أن تدل دلالة على أن المراد هو ظاهره وغير ظاهره . لأن الكلمة الواحدة لا يراد بها الحقيقة والمجاز . وإن كانت اللفظة محتمة لحقيقتين ، فلا بد من أن يراد [إحدهما ، أو واحدة مما^(١٣)] هي مجاز فيه . وأي^(١٤) ذلك أريد ، فلا بد فيه من / دلالة . وإن دلت [الدلالة على أنهما^(١٥)] قد أريدا ، أو أحدهما معا هي مجاز فيه ، وجب أن يكون المتكلم قد تكلم بها مرتين ، أو يكون الاسم قد وُضع لهما في الشرع .

١/١٨٦

-
- (١) لس : انه يجوز أن
 - (٢) لس : الحقيقتين
 - (٣) زاده لس
 - (٤) لس : ليس هو
 - (٥) حذفه ل
 - (٦) ل : على
 - (٧) ل : لا يستعمل
 - (٨) كذا صل ؛ س : واحد
 - (٩) ل : بنفسه
 - (١٠) لس : ليس هو
 - (١١) تكرر جملة بعد ذلك في ل
 - (١٢) ل : نفسه
 - (١٣) ل : واحد منها أو واحد فيما ؛ س : واحد منها أو واحد
 - (١٤) ل : ان
 - (١٥) ل : في الدلالة على انه

باب

في أن ثبوت حكم الخطاب فيما تناوله على وجه المجاز لا يدل على أنه
قد اريد المجاز بالخطاب

- اختلف الناس في ذلك . فقال الشيخ أبو عبدالله ، وحكاه عن^(١)
أبي الحسن : إنه يحكم بذلك . قالا في قول الله تعالى^(٢) : « ... أو لامستم
النساء فلم تجدوا ماء ... » إن قيام الدلالة على وجوب التيمم على المُجامع ،
وهو الذي يتناوله اسم « الملامسة » على طريق الكناية ، يدل على أنه مراد
بالآية . وقال الشيخ أبو عبدالله : إن الخطاب إذا عُلّق [على حكم^(٣)]
من الأحكام على صفة من الصفات ، ودلّ الدليل على ثبوت ذلك الحكم
مع فقد تلك الصفة ، فانه يعلم بذلك [أنه مراد بالخطاب^(٤)] . نحو قول
الله تعالى^(٥) : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبنا نكالاً
من الله ... » فلماً أجمع المسلمون على « أن السارق ، إذا تاب^(٦) ، يُقطع ؛
لا^(٧) على جهة النكال » ، علمنا أنه مراد بالآية . وعند^(٨) قاضي القضاة
أنه لا يعلم ذلك في كِلا المثالين إلا بدليل زائد . ودليله هو أن الخطاب واجب^(٩)
حمّله على ظاهره ، دون مجازه إلا بدلالة . وليس في ثبوت حكم الخطاب في
مجازه دلالة على أنه قد اريد ذلك المجاز بذلك الخطاب . لأنه يجوز أن يكون
قد^(١٠) [أراد ذلك^(١١)] بدليل آخر .

-
- (١) ل : عن الشيخ
(٢) القرآن ٤/٤٣ ، ٥/٦
(٣) ل : حكاه
(٤) لس : الخطاب
(٥) القرآن ٥/٣٨
(٦) ل : مات
(٧) حذفه ل
(٨) ل : غير
(٩) لس : يجب
(١٠) تكرر بعده جملة في ل
(١١) حذفه لس

في أن ثبوت حكم الخطاب فيما تناوله على وجه المجاز لا يدل على أنه قد أريد المجاز بالخطاب ٩٢٥

فان قالوا : إنا^(١) علمنا ذلك ، لأن الامّة إذا أجمعت على ثبوت حكم الآية في المجاز ، وكانت لا تُجمع إلا عن دلالة ، ولم يكن في الشرع ما يجوز أن يدل على ذلك^(٢) الحكم إلا ذلك الخطاب ، علمنا انها ما أجمعت على ذلك إلا بالآية . وإلا كانت قد أجمعت لغير دلالة ! / قيل : هذا حجة عليكم . لأن الخطاب لا يكون حجة فيما هو مجاز فيه إذا تجرد^(٣) . فلو أجمعوا على ثبوت الحكم في المجاز لأجل الخطاب ، لكانوا قد أجمعوا لا للدلالة . فان قالوا : المجاز يدل على ما هو مجاز فيه مع القرينة . فاذا^(٤) أجمعوا على الحكم [لأجل دلالة الخطاب مع القرينة ، كانوا قد أجمعوا على الحكم^(٥)] لدلالة ! قيل : فإذا لا بد لكم من إثبات أمر زائد على الخطاب ليصح الإجماع على ثبوت الحكم في المجاز . فليست ، بأن تقولوا بأن « ذلك الأمر الزائد هو قرينة اقترنت بالخطاب » ، بأولى من أن تقولوا^(٦) : « بل هو دلالة مبتدأة على الحكم » . فان قالوا : لو^(٧) أجمعوا لدلالة مبتدأة ، لنقلوها^(٨) ! [قيل : ولو أجمعوا لقرينة ، لنقلوها^(٩)] . فان قالوا : لم ينقلوها اكتفاء بالإجماع على ثبوت الحكم ! قيل : ولم ينقلوا الدليل المبتدأ اكتفاء بالإجماع . فان قالوا : إنما لم ينقلوا قرينة لجواز أن يكونوا اضطروا من قصد النبي صلى الله عليه إلى أن المراد بالخطاب المجاز . ولم تكن هناك قرينة تنقل ! قيل : إن جاز أن يضطروا^(١٠) من قصده إلى أن المراد بالآية^(١١) هو المجاز ، جاز أن يضطروا من قصده إلى هذا الحكم من غير أن يكون مرادا بالآية . وكان ينبغي أن

(١) س : إنما

(٢) حذفه س

(٣) ل : خرج

(٤) زاد بعده ل : إنما

(٥) زاده لس

(٦) س : نقول

(٧) حذفه ل

(٨) ل : ليملوها

(٩) حذفه ل

(١٠) ل : يقصدوا

(١١) حذفه ل

ينقلوا إلينا أنهم علموا ذلك من قصد النبي صلى الله عليه . إذ كان هذا هو دليلهم على^(١) المراد بالآية . على أن هذا لا يتأتى فيما يثبت الحكم فيه بنص . نحو وجوب التيمم على المُجامع . لأن في ذلك خبر عمار^(٢) [رضى الله عنه] و^(٣) غيره . فلا يمكن أن يقال [في ذلك^(٤)] : إنه لا وجه لإجماعهم سوى الآية .

بَابُ

فيمين يجوز له أن يقضي بظاهر الخطاب وعمومه ، ومتى يجوز له ذلك ؟

اعلم أن قول الله تعالى إذا تناول أشياء^(٥) - كقوله تعالى^(٦) : « ... اقتلوا المشركين ... » - وطَرَقَ سَمْعٌ^(٧) المكلف ، فإنه لا يجوز أن يحمله على عمومه ، ولا يحكم بثبوت التعبد بفائدته إلا بعد أن ينظر فيما يخصه أو ينسخه . فإنه^(٨) يجوز أن يكون^(٩) في الأدلة ما ينسخه ويخصه . [فإذا فحص ووجد / في ذلك ما ينسخه أو يخصه ، قضى بما يقتضيه^(١٠)] الدليل . وإن لم يُصَب ذلك ، لم يخلُ ظاهر الخطاب إما أن يتناول ذلك المكلف أو لا يتناوله . فان تناوله ، قضى^(١١) بشمول الخطاب له ، وقضى

١/١٨٧

(١) ل : على أن

(٢) لعل الإشارة إلى ما ذكره صحيح البخارى (كتاب التيمم ، باب ٤-٥) : « جاء رجل إلى عمر بن الخطاب فقال : إني أجنبت فلم اصب الماء . فقال عمار بن ياسر لعمر بن الخطاب : أما تذكر أنا كنا في سفر أنا وأنت ؟ فأما أنت ، فلم تصل ، وأما أنا ، فتمعكت فصليت فذكرت للنبي صلى الله عليه وسلم . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إنما كان يكفيك هكذا : ف ضرب النبي صلى الله عليه وسلم بكفيه الأرض ونفخ فيها ، ثم مسح بهما وجهه وكفيه . »

(٣) ل : وخبر

(٤) حذفه ل

(٥) س : شيا

(٦) القرآن ٩/٥

(٧) ل : بسمع

(٨) لس : لأنه

(٩) ل : يطرق

(١٠) كذا في لس ؛ ص : فان وجد ذلك قضى بقضية الدليل

(١١) ل : يمضى

بلزوم^(١) تلك^(٢) الأفعال له . لأنه لا يجوز أن يُسمعه الله عز وجل خطابا عاما لأفعال^(٣) ويريد منهم فهم^(٤) مراده ، ولا يمكنه من العلم بمراده وينصب دلالة يتمكن من الظفر بها . فإذا فحص ولم يُصب الدلالة ، قطع على أن الله لم يُرد الخصوص . وإن كان ظاهر الخطاب لا يتناول ذلك المكلف ، لم يخلُ السنن : إما أن تكون انتشرت انتشارا لا يخفى معه ما فيها على من^(٥) طلبها من العلماء ، [أو لم تنتشر^(٦)] . فان كانت قد انتشرت ، كعصرنا هذا ، فالواجب أن يقضى بعموم الخطاب وثبوت حكمه . لأن السنن قد ظهرت ظهورا لا تخفى معه على من التمسها . وإن لم تكن السنن قد انتشرت ، فانه لا يجوز أن يقضى بعموم الخطاب . لأنه لا يَأْن أن يكون في الشرع ما يخصه . لكنه لا يجب في الحكمة أن يمكن منه^(٧) . ولا اتفق بانتشار الشريعة أن يتمكن منه .

وذكر قاضي القضاة أنه إذا لم يجز له الققطع [على بقاء حكمه^(٨)] ولا^(٩) عمومه ، لم يجز أن يجعله أصلا يقيس عليه . لأنه لا يثق بثبوتيه . وهذا لا يتم . لأن مَنْ كان من أهل الاجتهاد ، ففرضه فهم الخطاب [لأجل غيره ، إما فرضا معيناً أو على طريق الكفاية ، فيجب إذا أمكن من فهم الخطاب^(١٠)] . فاذا لم يجد دليلا [ناسخا أو مخصصا^(١١)] ، وجب أن يقضى بظاهره ويقيس عليه . والواجب أن يقال : إن من كان أهل الاجتهاد ، إذا لم يجد ما يعدل بالحكم عن ظاهره ، فالواجب أن يحمل^(١٢)

(١) ل : بلزومه

(٢) ل : ذلك

(٣) ل : لا يعقل

(٤) ص : فيه

(٥) ل : شيء

(٦) ل : ولم سه

(٧) ل : فيه

(٨) حذفه ل

(٩) لس : ولا على

(١٠) زاده لس

(١١) لس : مخصصا ولا ناسخا

(١٢) ل : يحمله

- على ظاهره في تلك الحال . لأنه قد كُتِف الاستدلال به ، إما ليفتي غيره^(١) ، أو ليفتي^(٢) نفسه ويفتي^(٣) غيره . ولا يجوز أن لا يجعل له طريقا إلى ما كُتِف ، سواء انتشرت السنن أو لم تنتشر . إلا أنه إن لم تنتشر السنن ، / قَطَع المَكْتَفُ أن فرضه في الحال وفرض مَنْ يستفتيه : العملُ بظاهر ذلك الخطاب . وجوز أن يكون في السنن [ما يعدل بالخطاب عن ظاهره ، فإذا بلغه تلك السنّة^(٤)] يغير فرضه . ولهذا يجب أن يكون^(٥) من عاصر النبي صلى الله عليه ، ممن غاب عنه ، يجوز^(٦) أن يكون ما يلزمه من العبادات قد نسخه النبي صلى الله عليه ، [وإن لم يبلغه والنسخُ بعدُ ؛ وأنه إذا بلغه النسخ بغير فرضه ، ويعتبر فرض قياسه عليه^(٧)] . فأما من لم يكن من أهل الاجتهاد ، فلا يجوز^(٨) أن يقضى بظاهر الخطاب إذا سمعه في كل هذه الأحوال . لأنه لا يأمن أن يكون في الأدلة ما يعدل بالخطاب عن ظاهره . ولا يجب في الحكمة أن يبلغه . ولا بد^(٩) ، مع انتشار السنن ، أن يبلغه .

(١) ل : لنفي

(٢) ل : لنفي

(٣) ل : نفي

(٤) زاده لس

(٥) ل : يجوز

(٦) حذفه لس

(٧) حذفه ل ؛ وفي آخره في س : القياس عليه

(٨) س : يجوز له

(٩) لس : يجب

الكلام في المفتي والمستفتي

اعلم أن الكلام في ذلك إما أن يرجع إلى المفتي ، أو إلى المستفتي ، أو إلى المستفتي^(١) فيه . أما الراجع إلى المفتي ، ففصلان : أحدهما أن نذكر الصفة التي معها يجوز للمفتي أن يفتي . والآخر أن نذكر كيفية فتوى المفتي . أما الراجع إلى المستفتي ، ففصول : منها^(٢) من الذي يجوز له أن يستفتي ، ومنها شرط استفتائه ، ومنها ما ينبغي أن يفعله إذا أفتاه المفتي . وأما الراجع إلى ما يُستفتي^(٣) فيه ، فهو الذي يجوز له^(٤) أن يقع الاستفتاء فيه هل هو الفروع فقط ، أم^(٥) الفروع والاصول ؟

باب

في الصفة التي معها^(٦) يجوز للانسان أن يفتي نفسه ويفتي غيره ويحكم عليه

اعلم أن هذه الصفة هي أن يكون الانسان من أهل الاجتهاد . وإنما يكون من أهله إذا عرف الأدلة السمعية ، وأمكنه الاستدلال بها . والدلالة^(٧) السمعية ظاهر ، واستنباط . والظاهر منه خطاب . ومنه أفعال . وهي أفعال النبي صلى الله عليه . والاستنباط ضربان : قياس ، واستدلال . والاستدلال بالقياس يفتقر إلى الاستدلال بالظواهر . / [فاذا ذكرنا الاستدلال بالقياس ،

- (١) ل : ما يستفتي
- (٢) حذف ل
- (٣) س : المستفتي
- (٤) حذف س
- (٥) س : أم هو
- (٦) حذف ل
- (٧) لس : الادلة

- دخل فيه الاستدلال بالظواهر^(١)]. ونحن نبتدئ بذكر ذلك ، فنقول :
- يجب أن يكون المستدل بالقياس غير عارف بحكم الفروع ، ويكون عارفا بالأصل وبحكمه^(٢) ، وظاناً بعلته ، وعالماً بثبوتها في الفرع ، أو ظاناً لذلك ، عالماً بأنه قد تُعَبَّد بالقياس ، عارفاً بشروط القياس . وإنما
- وجب اشتراط جميع ذلك ، لأن القياس هو إثبات حكم الأصل في الفرع .
- لا اجتماعها في علة الحكم فيجب أن يكون المستدل غير عالم بحكم الفرع ، ليصح أن يطلبه بقياسه . ويجب أن يكون عارفاً بالأصل ، ليصح أن يعرف حكمه وعلة حكمه^(٣) ، ويعرف أو يظن أنها موجودة في الفرع ، وأنه قد تُعَبَّد بتعليق^(٤) الحكم بها في الفرع ليجوز له أن يُعَدَى الحكم من الأصل إلى الفرع لأجل وجود العلة في الفرع . ويجب أن يعرف الفرع بعينه^(٥) ،
- ليصح أن يعرف ثبوت العلة وحكمها فيه . ويجب أن يعرف شروط^(٦) القياس ليستعمل من القياس ما اختص بتلك^(٧) الشروط ، ويتوقى ما لم يختص بها . وقد علمنا أن المستدل إنما يعلم حكم الأصل استدلالاً بخطاب الله تعالى ، وبخطاب نبيه وأفعاله ، وما علم من قصده ، وخطاب الأمة . وإنما يصح أن يستدل بالخطاب إذا علم أن المتكلم به يجب ، [إذا تكلم بكلام وقد^(٨)]
- وضع لإفادة شيء ، فقد^(٩) علم أن ذلك الشيء على ما [أفاده الخطاب . وإذا اقترنت به قرينة ، فقد علم أن ذلك الشيء على ما^(١٠)] يدل عليه الخطاب مع القرينة . وهذه الجملة تقتضي أن يعلم المستدل ما وُضِع له الخطاب في اللغة ، وفي العرف ، وفي الشرع ، ليحملة عليه . [ويعرف مجازه ، فيعدل

(١) حذفه س
(٢) ل : حكمه
(٣) زاد بعده لس : ويجب ان يعرف حكمه وعلة حكمه
(٤) ل : بتعلق
(٥) ل : نفسه
(٦) ل : شرائط
(٧) ل : بذلك
(٨) ل : ان يتكلم بكلام قد
(٩) ل : وقد
(١٠) زاده لس

في الصفة التي معها يجوز للانسان أن يفق نفسه ويفق غيره ، ويحكم عليه ٩٣١

بالقرائن إليه . ويعرف من حال المتكلم ما يثق به من حصول مدلول خطابه^(١) . ويعرف القرائن ؛ وهي ضربان : عقلية و^(٢) ، شرعية . والشرعية هي بيان نسخ ، أو بيان تخصيص ، أو غيرهما من وجوه المجاز . / وأما القرائن العقلية فهي الأدلة العقلية إذا دلّت على خلاف ظاهر الكلام . وأما حال المتكلم ، فهي^(٣) حكمته . والحكمة^(٤) إما أن تثبت لأن الحكيم^(٥) عالم غني ، وإما لأنه معصوم من الخطأ كالنبي والامة . ويجب أن نعرف حكمة المتكلم ليصح أن نعلم ما يجوز أن يقوله ويريده ، وما [لا يجوز أن يريد ويقله^(٦)] . ولا يصح المعرفة بحكمة^(٧) الله إلا مع المعرفة بذاته وصفاته . ولا يصح المعرفة بحكمة^(٨) النبي إلا مع المعرفة بكونه نبيا . [ولإنما يُعلم عصمة الأمة إذا عرف أن الله ورسوله قد شهد بعصمتها^(٩)] . والقرائن الناسخة والمخصصة ، يفتقر العلم بها إلى العلم بجملة^(١٠) الناسخ والمنسوخ ، والخاص والعام ، وشروط ذلك . وأما الأفعال ، فإن الاستدلال بها يفتقر إلى العلم بأنها حجة ، وإلى العلم بالوجه الذي وقع الفعل عليه . والخطاب المنقول إما منقول بالتواتر — ولا حاجة فيه إلى العلم بعدالة راويه — وإما منقول بالآحاد . وذلك يفتقر إلى الفحص عن عدالة [الرواة وضبطهم^(١١)] . وأما ظن المستدل لعله حكم الأصل ، فإنه لا يتوصل إليه إلا بالاستدلال بالأمارات . ويجب أن يعلم أن الغرض أن يظنّها علة لأن^(١٢) يعلمها حتى^(١٣) يطلب العلم ولا^(١٤) يدركه .

(١) حذفه ل ؛ س في أوائله : « ليعدل » ، وفي أواخره : يثق بحصول مدلول

(٢) ل : احداها عقلية والاخرى

(٣) ل : فهو

(٤) س : الحكم

(٥) ل : الحكم

(٦) حذفه ل

(٧) ل : يحكم

(٨) ل : يحكم

(٩) زاده لس [وفي ل : « يغلب » بدل « يعلم » ، و « او رسوله » بدل « ورسوله »]

(١٠) ل س : بجملة من

(١١) ل : الراوى وضبطه

(١٢) لس : لا ان

(١٣) لس : حتى لا

(١٤) لس : فلا

وأما الاستدلال الذي ليس بقياس ، فانه إن كان استدلالا بعلّة وأمارة فلا بد من الاستدلال عليها . وإن كان استدلالا بشهادة الأصول من غير اعتبار علة ، وصح ذلك ، فانه يفتقر فيه إلى مثل ما^(١) ذكرناه في القياس ، إلا^(٢) الاستدلال على العلة .

- ٥ فإذا اختص الإنسان بما ذكرناه ، جاز له أن يجتهد في المسائل ، فيفتي نفسه وغيره ، ويحكم على غيره ، ويجوز أن يجتهد في مسألة من الفرائض ، إذا كان عالما بالفرائض ، وإن لم يعلم ما عداه من أبواب الفقه . لأن الظاهر من^(٣) أحكام الفرائض أنها^(٤) لا تستنبط/من غيرها إلا نادرا . و[الذهاب عن^(٥)] النادر لا يقدح في الاجتهاد . ألا ترى أن المجتهد قد يخفى عليه من النصوص اليسير^(٦) . ولا يقدح ذلك في كونه من أهل الاجتهاد .
- ١٠

١/١٨٩

باب

في كيفية فتوى المفتي

- اعلم أنه لا يجوز للمفتي أن يفتي بالحكاية عن غيره . بل إنما يفتي باجتهاده . لأنه إنما يُسأل^(٧) عما عنده ، ولا يُسأل عن قول غيره . وإن سُئل أن يحكي قول غيره ، [جاز له^(٨)] حكايته . ولو جاز أن يفتي بالحكاية ، جاز للعامي أن يفتي بما يجده في كتب الفقهاء . ومتى لم يتقدم من المفتي اجتهاد في المسئلة ، وجب عليه الاجتهاد فيها قبل الفتوى . فان تقدّم منه اجتهاد وقول في المسئلة ، وكان ذاكرا لذلك القول وطريقة الاجتهاد ، لم يجب عليه تجديد الاجتهاد ، [لأنه كالمجتهد في الحال . وإن لم يذكر طريقة

(١) حذفه ل
 (٢) ل : الى
 (٣) ل : ان
 (٤) حذفه لس
 (٥) حذفه ل
 (٦) ل : السنن
 (٧) ل : سئل
 (٨) لس : جازت

الاجتهاد ، فهو في حكم مَنْ لا اجتهاد له . فالواجب عليه بمجديد الاجتهاد^(١) .
 وإذا لم يجوز له أن يفتي ، ويؤخذ بفتواه ، فأحرى أن لا يجوز أن يأخذ^(٢)
 الإنسان بفتوى من مات . لأنه لا يدري أنه ، لو كان حياً ، لكان ذاكرة
 لطريقة الاجتهاد وراضياً^(٣) بذلك القول . ويمكن أن يقال إن الظاهر من
 ذلك القول أنه قول ذلك الفقيه إلى أن مات . وموته قد أزال^(٤) عنه التكليف .
 ولا يمكن أن^(٥) يقال : إنه يلزمه إعادة اجتهاده^(٦) . فإذا أفتى المجتهد باجتهاده ،
 ثم تغير اجتهاده ، لم يلزم^(٧) تعريف المستفتي بتغير اجتهاده إذا كان قد
 عمل^(٨) به . وإن لم يكن قد عمل^(٩) به ، فينبغي أن يعرفه إن تمكن
 منه . لأن العامي إنما يعمل به لأنه قول المفتي . ومعلوم أنه ليس هو قوله
 في تلك الحال . وإذا أفتاه بقول مجمع عليه ، لم يخيره في القبول منه . وإن
 كان مختلفاً فيه ، خيره بين أن يقبل منه و^(١٠) من غيره . لا شبهة في ذلك على
 قول من قال : « كل مجتهد مصيب » . وعلى قول من قال : « إن الحق في
 واحد » أيضاً هكذا يجيء^(١١) . لأنه ليس ، بأن يجب عليه الأخذ بقول أحد
 المفتيين / بغير حجة ، أولى^(١٢) من الآخر . فان كان هذا التخيير معلوماً
 من قصد المفتي^(١٣) لم يجب عليه أن يخيره لفظاً ، بل يذكر^(١٤) قوله فقط .
 وليس كذلك الحكم . لأن الحاكم وُضع^(١٥) لرفع^(١٦) الخصومات . فلو كان

ب/١٨٩

- (١) حذفه ل
- (٢) مع تقديم وتأخير في ل
- (٣) لس : راض
- (٤) ص : زال
- (٥) س : انه
- (٦) ص : اعاد اجتهاده ؛ لس : اعادة الاجتهاد
- (٧) ل : يلزمه
- (٨) ل : علم
- (٩) ل : علم
- (١٠) ل : او
- (١١) حذفه ل
- (١٢) لس : باولى
- (١٣) ل : النبي صلى الله عليه
- (١٤) لس : يذكر له
- (١٥) ل : نصب
- (١٦) لس : لقطع

- الخصم مخيراً بين الدخول تحت حكمه وترك الدخول ، لم تنقطع الخصومة .
 وإذا اعتدل القولان عند المفتي ، فقد ذكر قاضي القضاة في « الشرح »
 أن له أن يفتي بأيهما شاء . وقال أيضاً : [له أن يخيّر المستفتي بين القولين .
 والوجه أن يقال : « ينبغي أن يخيّر المستفتي » ، أنه^(١)] إنما يفتيه بما يراه .
 والذي يراه هو التخيير ، على قول من قال بالتخيير في الأحكام . ووجه
 القول الآخر هو أنه ، كما يجوز أن يعمل المفتي بأيّ القولين شاء ، كذلك
 يجوز له^(٢) أن يفتي [بأيهما شاء^(٣)] .

بَاب

في جواز استفتاء العامى للعلماء في فروع الشريعة وتقليده إياهم فيها

- ١٠ منع قوم من شيوخنا البغداديين من تقليد العامى للعالم^(٤) في فروع
 الشريعة ، وقالوا : لا يجوز له أن يأخذ بقوله إلا بعد أن يبيّن له حجته^(٥) .
 وأجاز تقليده إياه في ذلك أكثر المتكلمين والفقهاء . وحكى قاضي القضاة
 في « الشرح » عن أبي على أنه أباح للعامى تقليد العالم في مسائل الاجتهاد
 من الفروع ، دون ما ليس من مسائل الاجتهاد . والصحيح جواز تقليده
 فيها^(٦) . والدليل على^(٧) ذلك إجماع الامة قبل حدوث المخالف . فان الصحابة
 ومن بعدهم كانوا^(٨) يفتون العامة^(٩) في غامض الفقه ، ولا يعرفونهم أدلتهم

(١) حذفه ص ؛ وفي ل « يقتضى » بدل « ينبغي » ؛ وفي لس « لانه » بدل « انه »
 (٢) حذفه لس
 (٣) حذفه ل
 (٤) حذفه ل
 (٥) كذا ل ؛ ص ص : صحته
 (٦) ل : فيها
 (٧) ل : على جواز
 (٨) حذفه س
 (٩) ل : للعامى

ولا يبتزهونهم^(١) على ذلك . ويلزمونهم سؤالهم إياهم ، ولا ينكرون عليهم اقتصارهم على مجرد أقاويلهم . وأيضاً فليس يخلو^(٢) العامي ، إذا حدثت به^(٣) حادثة من الفروع ، إما أن يكون متعبداً فيها بشيء ، أو لا يكون متعبداً فيها بشيء . والإجماع يمنع / من أن لا يكون متعبداً فيها بشيء . لأن الأمة مجمعة على أنه يلزمه الرجوع إلى^(٤) العلماء . فبعضهم يقول : « يقلدُهم » ، والمخالف يقول : « يسألهم عن الأدلة الشرعية ليعمل عليها » . ولأنه إذا طلق طلاقاً مختلفاً فيه ، فإما أن يكون مباحاً^(٥) له المقام على الزوجة^(٦) ، أو محظوراً عليه ؛ وليس بينهما واسطة . وأيتهما كان ، فهو تعبد . وإن كان متعبداً^(٧) ، فإما أن يكون حكم العقل أو حكم الشرع . والإجماع يمنع من الأول . لأن المخالف يُلزمه سؤال العالم عن الأدلة الشرعية ليعلمه^(٨) إياها . ولأن كثيراً من العامة لا يعرف حكم العقل في كثير من المسائل ، وإنما يعلم ذلك أهل الاجتهاد . وإن لزمه حكم شرعي ، فإما أن يلزمه الوصول إليه بالتقليد أو بالاستدلال . فإن لزمه بالاستدلال^(٩) ، فإما أن يلزمه ذلك بأن يتعلمه^(١٠) عند كمال العقل ليصير من أهل الاجتهاد ، وإما أن يسأل العالم عن أدلة المسئلة فيجتهد فيها . فإن لزمه التعليم^(١١) عند كمال العقل ، فالإجماع يمنع من وجوب التعلم^(١٢) على كل أحد عند كمال عقله . ولأن^(١٣) انصراف الناس إلى التعلم^(١٤) ، المفضى إلى أن يكون الإنسان من أهل الاجتهاد ،

(١) ل : سؤنهم [كأنه : يبتزهونهم]

(٢) ل : يخلو حال

(٣) ل : له

(٤) س : إلى قول

(٥) حذفه ل

(٦) ل : الزوجية

(٧) ل : متعبداً بالحكم

(٨) ل : ليعلم

(٩) ل : الاستدلال

(١٠) ل : يتعلم

(١١) لس : التعلم

(١٢) لس : التفقه

(١٣) لس : لأن في

(١٤) ل : العلم

- إهمال لأمر الدنيا وإفساد حالها . وما أحد أوجب على الناس إهمال^(١) الدنيا .
 وأيضا فما الجواب [الذي يُثبت^(٢)] به الحادثة^(٣) في حال تعلمه قبل أن
 ينتهي إلى حال الاجتهاد؟ وما الجواب إن فرط فلم يتعلم ، ثم نزلت به حادثة
 في صلاته ، [وصيامه ، أو^(٤)] طلاقه ، [وإن^(٥)] ابتداء في الحال بالتفقه
 فاتته الحادثة؟ وأيضا فليس كل من تفقه ، صار من أهل الاجتهاد حسبا .
 نجد عليه كثيرا ممن تفقه . وإن لزمه أن يسأل^(٦) العالم عن الأدلة [التي
 استدل^(٧)] بها ، فعلوم أنه لا يمكنه أن يستدل بالدليل الذي يذكره له^(٨)
 إلا بعد أن يعرف طرفا من اللغة وكيفية الاستدلال بالخطاب ، و^(٩) أنه ليس
 في الأدلة ما يعدل به عن ظاهره / من نسخ أو تخصيص أو غير ذلك . فان
 رجع إلى قول العالم في ذلك ، فقد قلده . وإن فحص عن الأخبار ووجه^(١٠)
 المقاييس ، لم يتمكن من ذلك إلا في الزمان الطويل . وزمان الحادثة يضيق
 عن ذلك . وقد لا يمكنه ، إذا عرف^(١١) وفحص عن^(١٢) ذلك ، أن يجتهد .
 فكثير من أصحاب الحديث يعرفون ما روى من الحديث ، وليسوا من أهل
 الاجتهاد . فاذا أبطلنا^(١٣) هذه الأقسام ، لم يبق للعامة طريق إلا التقليد .
 وقد استدل على^(١٤) تقليد العامة العالم بأن قيس على رجوع العالم إلى رواية
 المخبر الواحد .

ب/١٩٠

-
- (١) لس : اجمال امر
 (٢) لس : ان نزلت
 (٣) ل : النازلة
 (٤) لس : او صيامه و
 (٥) ل : أو
 (٦) ل : قيل
 (٧) ل : استدل ؛ س : ليستدل
 (٨) حذفه ل
 (٩) ل : في
 (١٠) ل : وجوه
 (١١) لس مع تقديم وتأخير
 (١٢) حذفه ل
 (١٣) لس : بطلت
 (١٤) لس : على جواز

واحتج^(١) مَنْ منع من تقليد العامي في الفروع ، بأن العامي لا يأمن أن يكون مَنْ قلَّده لم ينصح في الاجتهاد ، فيكون فاعلا لمفسدة ! وهذا منتقض برجوع العالم الى المخبر الواحد ، لأنه لا يأمن أن يكون قد كذبه^(٢) في خبره ، فيكون بامثاله للخبر فاعلا للمفسدة .

فان قالوا : مصلحة العالم [أن يعمل بخبر مَنْ ظن صدقه من العامة ، وإن كان كاذبا ! قلنا : وكذلك^(٣)] مصلحة العامي أن يعمل بحسب فتوى المفتي ، وإن كان غاشا^(٤) . وقاسوا التقليد في الفروع على التقليد في التوحيد والعدل بغير علة . وكل قياس لا علة فيه ، فباطل . ويعارضون بالرجوع إلى خبر^(٥) الواحد . والفرق بينهما أن الحق في التوحيد والعدل وغيرهما يحصل ، لا بحسب حال الإنسان وظنه ، بل الحق فيه واحد^(٦) . فاذا قلد فيه المقلد ، لم يأمن أن يكون مَنْ قلَّده لم يُصب ذلك الحق . وأما الشرعيات ، فالحق فيها كونها مصلحة . وفعل الإنسان قد يكون مصلحة له^(٧) إذا كان على حال^(٨) مخصوصة . فلا يمتنع أن يكون مصلحة مع أنه ليس من أهل الاجتهاد أن يعمل بحسب فتوى المفتي ، فيأمن أن يكون مُقدما^(٩) على جهل وخطأ . كما أن مصلحة العالم أن يعمل بحسب ما أخبر^(١٠) به الواحد عن النبي صلى الله عليه . وأيضا فالعامي إنما يلزمه النظر في مسائل مخصوصة في العدل والتوحيد . وأدلتها عقلية ، يحتاج الإنسان إلى [تتبيه يسير^(١١)] لا يقطع عمره^(١٢) .

١/١٩١

١٥

(١) من هنا حذف س

(٢) ل : تحذره [غير منقوط]

(٣) ل : بان يعمل بحسب الخبر وان كان كاذبا قيل

(٤) ل : بما شاء

(٥) ل : المخبر

(٦) ل : واحد فقط

(٧) حذفه ل

(٨) ل : حالة

(٩) ل : مقبلا

(١٠) كذا ح ؛ صل : خبر

(١١) ل : بيتها

(١٢) ل : غيره

والحوادث [الطارئة في^(١)] الفروع كثيرة بغير إحصاء . والاجتهاد فيها لا يتم إلا بامور شرعية لا يمكن ضبطها . والاستدلال بها في الزمان الطويل على ما قدّمناه .

فان قيل : قد يجوز أن يطرأ على صاحب الجملة شبهة^(٢) لا يمكنه

- ٥ حلّها^(٣) إلا بأن يكون من المبرزين في العلم . فأوجبوا عليه إذن أن يكون من المتناهين في العلم ! قيل : إن النظر على سبيل الجملة لا يحدث معه مثل هذه الشبهة إلا نادرا . ومثل ذلك إذا رجع فيه إلى تنبيه العالم على ما في العقل من الجواب^(٤) لم يستغرق الزمان . أما حدوث الفروع بالإنسان فليس بموقوف على أن يكون من أهل الاجتهاد ، ولا الاستدلال عليها مركز في العقول^(٥) .

- ١٠ والدليل^(٦) على أن للعامة أن يقلّد ، في مسائل الاجتهاد من الفروع [وفيما ليس من مسائل الاجتهاد من الفروع^(٧)] ، هو أننا لو ألزّمناه تمييز مسائل الاجتهاد مما ليس من مسائل الاجتهاد . لكننا قد ألزّمناه أن يكون من أهل الاجتهاد . لأنه لا يميّز ذلك إلا أهل الاجتهاد . وفي ذلك من الفساد ما تقدّم .

- ١٥ و^(٨)احتجوا بأن ما ليس من مسائل الاجتهاد، الحقّ في واحد منه . فلا يأمن العامي ، إذا قلده^(٩) فيه ، أن يقلّد في خلاف الحقّ^(١٠) . وليس كذلك مسائل الاجتهاد ، لأن الحقّ فيها^(١١) في جميع الأقاويل . فأبىها قدمته^(١٢) ، فهو الحقّ ! والجواب : انّ تقليده في مسائل الاجتهاد أيضا لا يأمن معه أن

-
- (١) ل : الطارئة في
 (٢) ل : شبه
 (٣) ل : حلها ايضا
 (٤) ل : الحوادث
 (٥) ل : العقل
 (٦) ل : الدلالة
 (٧) حذفه ل
 (٨) ل : فان
 (٩) ل : قلده
 (١٠) حذفه ل
 (١١) كذا ل ؛ ص : فيه
 (١٢) ل : قلده فيه

يقلّد من لم ينصحه في الاجتهاد ، وأفتاه بخلاف ما أدّاه إليه اجتهاده .
فان قالوا : مصلحة العامى أن يعمل بما يفتى به المفتى ، وإن / غشه^(١) !
قيل : ومصلحته أن يعمل بما يفتيه به العالم ، وإن كان العالم غير مصيب
فيه^(٢)

١٩١/ب

بَابُ

في شرائط الاستفتاء وما يجب على المستفتى إذا أفتاه أهل الاجتهاد

أما شرط الاستفتاء ، فهو أن يغلب على ظن المستفتى أن مَنْ يستفتيه
من أهل الاجتهاد بما يراه من [انتصابه للفتوى بمشهد من أعيان الناس ،
و^(٣)] أخذ الناس عنه ؛ وأن يظنه من أهل الدين بما [يراه من اجتماع
الجماعات^(٤)] على سؤاله واستفتائه ، وبما يراه من سمات [الستر والدين^(٥)] .
ولا شبهة في أنه ليس للعامى أن يستفتى مَنْ يظنه غير عالم ولا متدين .
بل يجوز له أن يستفتى كل من يرى ممن لا يظنه عالماً . وإنما أخذ عليه هذا
القدر من الظن ، لأنه ممكن له . كما أن الاجتهاد في الأدلة ممكن للعالم .

فأما ما يجب على العامى إذا أفتاه أهل الاجتهاد ، فهو أنهم إن اتفقوا ،
وجب على المستفتى المصير إلى الفتوى التي اتفقوا عليها . وإن اختلفوا ، وجب
عليه الاجتهاد في أعلمهم وأديبهم . لأن ذلك طريق قوة ظنه . وهو ممكن
له . فجبرى مجرى قوة ظن المجتهد في المسائل .

وقد حكى عن قوم انهم أسقطوا عنه الاجتهاد . وهو ظاهر . لأن العلماء
في كل عصر لا ينكرون على العامة ترك النظر في أحوال العلماء . فان اجتهد

(١) ل : عينه

(٢) إلى هنا حذف س ؛ حذف ل كلمة « فيه »

(٣) ل : انه صابه للفتوى هو

(٤) ل : يرى من إجماع العلماء

(٥) ل : الخير والدين والستر

في أحدهم^(١) ، فاستوى عنده عليهم ودينهم^(٢) ، كان مخيراً في الأخذ بأى أقاويلهم شاء . فأبىها اختاره ، وجب عليه . لأنه ليس بعضهم بقبول قوله أولى من بعض ! ولقائل أن يقول : إنه إذا جاز له أن يختار الإباحة متى شاء ، وأنه إن اختار الأخذ بالخطر ، كان له العدول عنه إلى^(٣) الإباحة ؛ فقد صار الفعل مباحا . لأنه له تركه متى شاء . وليس له ، والحال هذه ، أن يعتقد^(٤) حظره .

وقال قاضي القضاة : إنها إذا تساويا ، لم يكن له^(٥) الأخذ [بالأخف من^(٦)] الأقاويل [طلبا منه^(٧)] للتخفيف ! ولقائل أن يقول : له ذلك ، لأن المفتيين إذا استويسا ، صار الأخف / رخصة . واحتج من أوجب الأخذ بأثقل القولين بما روى عن النبي صلى الله عليه أنه قال : الحق ثقيل مرى ، والباطل خفيف وبى^(٨) ! والجواب : ان هذا الخبر من أخبار الآحاد . وليس فيه أيضا : « إن الحق أثقل من كل ثقيل » . وإنما يدل على أن الحق ثقيل^(٩) . ولأننا نحن نقول بذلك^(١٠) لأنه مخالف للشهوة . على أن النبي صلى الله عليه إنما عني أن الباطل في الغالب خفيف^(١١) . لأن [العبادات من النصرارى والهند^(١٢)] باطلة أكثرها^(١٣) ، وهي ثقيلة جدا . فان غلب على ظنه^{١٥} أنهما ، وإن كانا من أهل الدين ، متساويان^(١٤) في العلم وأحدهما أدين ، فالواجب عليه إتباع الأدين . لأن الثقة به أقوى . وإن تساويا في الدين ، وتفاضلا

١/١٩٢

- (١) لس : امورهم
- (٢) ل : روايتهم
- (٣) لس : الى اختيار
- (٤) ل : يعقل
- (٥) حذفه ل
- (٦) حذفه ل
- (٧) ل : بل طلبا
- (٨) ل : ولى
- (٩) زاده لس
- (١٠) ل : كذلك
- (١١) ل مع تقديم وتأخير
- (١٢) ل : عبادات اليهود والنصرارى
- (١٣) حذفه س
- (١٤) لس : متساويين

في العلم، فذكر في «العمد^(١)» أن قوما جوزوا له [تقليد^(٢)] الأنقص في العلم. وهذا القول يسقط عند الاجتهاد [في أعلمهما]. إذ كان لو تبيّن له أعلمهما، كان له العدول عنه. وقال في «شرحه»: ليس له الأخذ إلا بقول الأعلم. لأن النفس إليه أسكن^(٣). وجرى التفاضل في العلم مجرى التفاضل في الدين. فأما إن كانا عالمين ديتين، وكان أدْيُنْهُمَا أنقصهما علما، يحتمل^(٤) أن يقال إنهما^(٥) سواء. والأولى أن يرجح قول الأعلم، لزيادته^(٦) فيما يعين على الاجتهاد، والوقوف على الصواب. ومثل هذا النظر لا يخفى على العوام. لأنه كتدبير الدنيا. فلم يسقط عنهم.

بَاب

في أنه ليس للعامي أن يقلد في اصول الدين

١٠

منع أكثر المتكلمين والفقهاء من التقليد في التوحيد، والعدل، والنبوات. وأباح قوم من أصحاب الشافعي أن يقلد^(٧) في ذلك. ولم يختلفوا [في أنه ليس له^(٨)] أن يقلد في أصول الشريعة، كوجوب الصلاة وأعداد ركعاتها. والدلالة على المنع من ذلك هي أن المكلف مأخوذ عليه العلم بهذه الامور. والمقلد ليس بعالم، لأنه يجوز خطأ من يقلده. ولأن من أباحه ذلك، وأوجب عليه المعرفة باصول [الدين و]^(٩) الشريعة، فقد ناقض. لأن المعرفة بوجوب الصلاة والصيام لا تصح إلا مع المعرفة بصدق^(١٠) من

١٥

ب/١٩٢

- (١) ل : العلماء
- (٢) ل : انه تقلد
- (٣) ل : اسكر
- (٤) لس : فانه يحتمل
- (٥) لس : هما
- (٦) ل : لمن نادته [غير منقوط]
- (٧) ل : يقلد العامي
- (٨) ل : انه
- (٩) حذفه لس
- (١٠) ص : صدق

جاء بهما^(١). فان قلّد^(٢) في صدقه ، فقد قلّد في وجوب كل ما أخبر بوجوبه . وإن جاز أن يعلم صدقه بالتقليد ، جاز أن يعلم أصول الشريعة بالتقليد .

باب

في المجتهد هل له أن يقلّد غيره من المجتهدين كالصحابي وغيره ؟

- قال أبو علي : [له أن يأخذ^(٣)] بقول الواحد من الصحابة ، وإن كان في الصحابة من يخالفه . فان حصل لقول بعضهم مزية^٤ ، أخذ به . وإن تساوا ، كان المجتهد مخيراً . وحكى قاضى القضاة أن الأولى أن يجتهد المجتهد ، ويعمل على اجتهاده ؛ فان خالف^(٥) الصحابي جاز . وحكى عن^(٦) محمد ابن الحسن أنه جعل الاصول أربعة ، ذكر منها^(٧) إجماع الصحابة واختلافها^(٨) . فجعل^(٩) الاختلاف من الاصول تقتضى جواز الأخذ بالقول^(١٠) المختلف فيه . وذكر الشافعى فى « رسالته القديمة » جواز تقليد الصحابة ، ورجح قول الأئمة منهم . ومنع أكثر الفقهاء المجتهدين من ذلك . واختلفوا فى جواز تقليد العالم من هو أعلم منه [من الصحابة وغيرهم . فجوز ذلك محمد بن الحسن . وعن أبى حنيفة روايتان ، إحداهما جوازه ، والاخرى المنع منه . ١٥ وأجاز ابن سريج تقليد العالم من هو أعلم منه^(١١)] إذا تعدّر عليه وجه الاجتهاد . وأكثر الفقهاء يمنعون من تقليد العالم من هو أعلم منه .

-
- (١) لس : بوجوبها
 (٢) ل : قلده
 (٣) ل : يجوز له الاخذ
 (٤) لس : قلده
 (٥) حذفه ص
 (٦) ل : فيها
 (٧) كذا على التأنيث
 (٨) ل : فجعله
 (٩) ل : بالقبول
 (١٠) زاده لس

وقد^(١) احتج للمنع من ذلك بأشياء: ﴿منها﴾ أنه لو^(٢) جاز لغير الصحابة من المجتهدين تقليد الصحابة، جاز لبعضهم تقليد بعض. ولو جاز ذلك، لم يكن لمناظرتهم في المسائل فائدة! والجواب: ان من الناس من يجوز لغير الصحابة من المجتهدين أن يقلد بعضهم بعضا. ويقول: الفائدة في اجتهادهم في المسئلة أن الاجتهاد والعمل بحسبه أولى من التقليد. / ولا يمتنع أيضا أن يجوز لغيرهم تقليدهم^(٣)، ويجب عليهم الفحص والنظر [مع ذلك^(٤)]. ﴿ومنها﴾ أن الصحابة كانت^(٥) ترك آرائها لخبر تسمعه عن^(٦) النبي صلى الله عليه. فبأن يجب على غيرهم العمل بالخبر وبترك رأى الصحابي^(٧) أولى. ولقائل أن يقول: إن الصحابة كانت تترك^(٨) آرائها للخبر إذا كان صريحه بخلاف رأيها، وإذا تغير اجتهادها بسماعها^(٩) والنظر فيه. وهكذا يلزم غيرها. لأنه لا يجوز، مع أن رأى المجتهدين^(١٠) بخلاف قول الواحد من الصحابة، أن يترك اجتهاده ويصير إلى قول الواحد. وإنما يجوز له الأخذ بقول الواحد من الصحابة^(١١)، مع الخبر إذا احتتمل الخبر الاجتهاد، ولم يجتهد فيه، فلا يمتنع أن يصير إلى قول الواحد من الصحابة. ويجب على ذلك الواحد أن يجتهد، كما نقوله في التابعين، مع إجماع الصحابة. ﴿ومنها﴾ أن المجتهد متمكن من الاجتهاد لتكامل الآية. فلم يجوز، مع تمكنه من العمل، باجتهاده^(١٢) أن يصير إلى قول غيره، كما لم يجوز أن يصير إلى قول غيره [في العقلات^(١٣)]

(١) من هنا حذف من

(٢) حذفه ل

(٣) زاد بعده ل : ويجب عليهم النظر كما يجب على من بعدهم الرجوع إلى إجماعهم

(٤) حذفه ل

(٥) كذا على التأنيث

(٦) ل : من

(٧) ل : الصحابة

(٨) ل : لا تترك

(٩) ل : عند سماعها

(١٠) ل : المجتهد

(١١) ل : الصحابي

(١٢) ل : على اجتهاده

(١٣) حذفه ل

لما تمكّن من النظر والاستدلال عليها ! ولقائل أن يقول : إنما لم يجز التقليد في العقليات ، لأن المطلوب منها^(١) العلم . والعلم لا يحصل بالتقليد ، لتجويزنا خطأ مَنْ يقلّده . والغرض بمسائل الاجتهاد العمل التابع للظن . وقد يحصل الظن بتقليد العالم . فلا يمتنع أن يرد التعبد به . وعلى أن إحالتهم ذلك إما أن يكون بالسمع - وليس في السمع ما يحيل ذلك ؛ وإن كان فيه ما يحيل [ذلك ، فهو^(٢)] الدليل ، لا ما ذكره الآن - أو^(٣) بالعقل . ومعلوم أن العقل لا يجوز التعبد بذلك . لأن العمل بحسب الاجتهاد مصلحة^(٤) لغيره من المجتهدين . كما هو مصلحة للعامي . وكما أن [تقليد المجتهدين^(٥)] مصلحة لغيرهم . ﴿ومنها﴾ أن المجتهد لو أدّاه اجتهاده / إلى خلاف قول مَنْ هو أعلم منه ، صحابي^(٦) أو غيره ، لما جاز ترك رأيه ، والأخذ برأى الأعم^(٧) . ١٠ فيجب أن لا يجوز له ذلك ، وإن لم يجتهد ، لأنه لا يأمن لو^(٨) اجتهد أن يؤديه اجتهاده إلى خلاف ذلك القول ! ولقائل أن يقول : لا^(٩) يمتنع أن تكون مصلحته^(١٠) ، إذا اجتهد ، العمل على ما يؤديه إليه^(١١) اجتهاده . وإن^(١٢) لم يجتهد ، كان الأخذ بما يختاره من أقاويل السلف مصلحة^(١٣) . ألا ترى أنه يجوز ورود التعبد بذلك ؟ وعلى أن هذا يمنع من تقليد العامي . ١٥ لأنه لا يأمن ، لو [فعل ما يتمكن به من التفقه^(١٤)] ثم اجتهد ، أن يؤديه اجتهاده إلى خلاف قول مَنْ قلّده . ﴿ومنها﴾ أن المجتهد يتمكن من الوقوف

ب/١٩٣

(١) ل : فيها

(٢) ل : فذلك هو

(٣) حذفه ل

(٤) زاد بعده ل : للمجتهد فلا يمتنع ان يكون مصلحة

(٥) ل : قول المجيمين

(٦) ل : ل : من صحابي

(٧) حذفه ل

(٨) ل : ان لو

(٩) ل : انه لا

(١٠) ل : مصلحة

(١١) حذفه ل

(١٢) ل : اذا

(١٣) ل : مصلحة له

(١٤) ل : كان تفقه

على الحكم بجتهاده . فلم يجوز له العدول عن ذلك إلى ما هو أنقص منه . كما لا يجوز للمتمكن من العلم العدول عنه إلى الظن ! ولقائل أن يقول : إن العقل لا يمنع من أن تكون مصلحة المتمكن من العلم العمل على ظنه . فالأصل غير مسلم . ويبطل ما ذكروه بالعامي إذا تمكن من التفقه حتى يصير من أهل الاجتهاد . وكل هذه الوجوه يُحيل ورود التعبد بتقليد المجتهدين^(١) . وقد بينّا أن العقل لا يحيل ذلك^(٢) .

والوجه^(٣) الصحيح في المسئلة هو^(٤) أن يقال : إن اجتهاد المجتهد ، وعمله [بحسب اجتهاده^(٥)] ، متعبد [به . لأنه بذلك^(٦)] يكون مطيعاً لله تعالى . لأن^(٧) الله تعالى ما نصب الأمانة إلا وقد أراد من المجتهد أن يجتهد فيها . وليس بعض المجتهدين بذلك أولى من بعض . وليس يجوز^(٨) إثبات بدل لهذا المراد المتعبد به إلا للدلالة عقلية أو سمعية . ولا دليل يدل عليه . فوجب نفيه . وهذا [إنما يصح^(٩)] إذا أُجيب عن شبهة^(١٠) المخالفين :

وقد^(١١) احتجوا بوجوه منها ﴿ قول النبي صلى الله عليه : « أصحابي كالنجوم ، بأيهم اقتديتم اهتديتم » . وقوله : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين^(١٢) بعدي » . وقوله : « اقتلوا باللذين من بعدي : أبي بكر ، وعمر » . وقوله : « ضرب الله [بالحق^(١٣)] على لسان عمر وقلبه » وقوله : « الحقُّ بعدي مع عمر » . وقوله ؛ « اللهم أدرِ الحقَّ معي على حيث ما دار » . فالجواب : ان

-
- (١) ل : المجتهد
 - (٢) إلى هنا حذف س
 - (٣) حذفه ل
 - (٤) حذفه ل
 - (٥) لس : بحسبه
 - (٦) ل : بذلك لأنه به
 - (٧) ل : ولأن
 - (٨) ل : كون
 - (٩) س : واحتج ؛ ل : أوضح
 - (١٠) س : شبهة
 - (١١) ل : فقد
 - (١٢) ل : الراشدين من
 - (١٣) حذفه ص

- هذه^(١) أخبار آحاد ، لا يستدل بها على العلم . على أن قوله « بأبيهم اقتديتم اهتديتم » ، وقوله : « عليكم بسنتي » ، وقوله : « اقتدوا باللذين من بعدي » خطاب مواجهة لمن^(٢) في ذلك العصر ، ممن ليس بصحابي ، أن يتبع الصحابة . ومن لم يكن صحابيا في ذلك العصر ، فليس من أهل الاجتهاد ، فجاز له أن يقلد . وقد نبه بذلك على أن غيرهم من أهل الأعصار من العامة يجوز أن يقلد علماء^(٣) . على أن قوله « بأبيهم اقتديتم » ، وقوله « اقتدوا باللذين » ليس بعموم في وجوه الاقتداء . فيحتمل^(٤) أن يكون المراد به الاقتداء بهم في روايتهم . لأنه يقال لمن اتبع رواية غيره : « إنه قد اقتدى^(٥) [به] » ، إى اقتدى^(٦) [بروايته] ، [وصدق حديثه^(٧)] . على أن قوله عليه السلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء » يفيد وجوب الأخذ بسنة الخلفاء . وليس أحد^(٨) يوجب ذلك إلا على العامى إذا لم يجد غيرهم ممن يفتيه . فعلمنا أن^(٩) ليس المراد به الفتوى^(١٠) . وقوله « الحق بعدي مع عمر » ، وقوله « اللهم أدر الحق مع علي » يدل على أن قولها^(١١) حق وصواب . والقائلون بأن « كل مجتهد مصيب » لا يأبون ذلك . وكثير منهم يمنع العالم من تقليدهما . ﴿ ومنها ﴾ أن بعض الصحابة كان يرجع إلى قول بعض عند سماعه^(١٢) ، من غير أن يستلثه عن دليله . نحو ما روى أن عمر رجع إلى قول علي ومعاذ ، ولم ينكر عليه أحد من السلف . وبإيع^(١٣) عبد الرحمن عثمان علي^(١٤) اتباع سنة أبي بكر

- (١) ل : هذه الاحاديث
 (٢) ل : ان
 (٣) س : علماءها
 (٤) ل : فيحمل
 (٥) ص : اعتدى
 (٦) حذفه ل
 (٧) حذفه س
 (٨) لس : اوجب
 (٩) س : انه
 (١٠) لس : الا الفتوى للعامة
 (١١) ل : حكم
 (١٢) لس : سماعه له
 (١٣) ل : تابع
 (١٤) ص : عن

- وعمر ! والجواب : انه يجوز أن يكون تنبّه عمر على وجه قول علي ومعاذ عند سماعه^(١) ، أو خطر له وجه قولها من غير أن^(٢) ينبّهه^(٣) قولها على^(٤) ذلك . وقد يفهم الحاضرون ذلك . فلحسُن ظن الصحابة/بعمر ، صرفوا أمره إلى ذلك ، فلم ينكروا عليه . يبيّن ذلك أن الإنسان إذا تردّد بين رأيين في الحرب ، ثم صمّم على أحدهما ، فقال له قائل : « ليس هذا بصواب ، بل الصواب كذا وكذا » ، فقال له : « صدقت » ، فهم الحاضرون أنه إنما صدّقه لأنه إنما^(٥) تنبّه على وجه الرأي إما من ذلك الكلام أو من غيره . وليس كذلك إذا عمِلت الصحابةُ بخبر مروى عن النبي عليه السلام . لأن العادة تقتضي أنهم إنما عملوا لأجل الخبر ، لا أنهم تنبهوا^(٦) على وجه الاجتهاد ، لأنهم إنما يسألون عن الأخبار [ليعملوا بها^(٧)] . والعادة في العلماء أن يسأل بعضهم بعضا ، لا ليعمل على قوله ، لكن ليتنبّه على وجه القول . يبيّن ذلك أن وكيفا في ضيعة إذا اشتبهت عليه امورها ، فقال : أيتكم سمع من مؤكلى^(٨) في هذا شياً ؟ فقال قائل : سمعته يقول كذا وكذا . فعمِل الوكيل^(٩) على ذلك ، علم الحاضرون أنه إنما عمِل على ما حكى له ، لا على الاجتهاد . وليس كذلك لو ترك برأيه^(١٠) ، وصوّب رأى غيره ، مع أنه من أهل الرأى والحزم . ومنها* أن قول المجتهد صواب . وكل صواب ، فجايز^(١١) اتباعه ! والجواب : ان القائلين بأن « الحق في واحد » لا يسلمون أن كل مجتهد محق . والقائلون بأن « كل مجتهد مصيب » يقولون^(١٢) : [كل قول كان حقا وصوابا من قائل ،

-
- (١) ل : سماعه له
(٢) حذف ص
(٣) ل : ينبّه
(٤) س : عن
(٥) حذف ل
(٦) كذا س ؛ ص : ينبّهون ؛ ل : سوا
(٧) ليعلمونها
(٨) ل : وكيلى
(٩) حذف ل
(١٠) ل : رأيه
(١١) ل : جائز
(١٢) ل : يقول

فليس يجب أن يكون حقا وصوابا من غيره^(١) . ألا ترى أنه ليس بصواب ممن أداه^(٢) اجتهاده إلى خلافه ؟

فإذا ثبت ذلك ، فمن قال : أنه لا يجوز للمجتهد أن يقلد الصحابي ، فانه لا^(٣) يجوز تخصيص عموم القرآن والسنة بذلك . إذ ليس هو حجة . ومن أجاز للمجتهد تقليده ، فذكر قاضي القضاة أنه^(٤) يلزمه جواز تخصيص العموم به . لأنه قد جعله حجة . وليس يظهر ذلك . لأن لهم أن يقولوا : إنما يجوز للمجتهد تقليد الواحد من السلف إذا لم يظهر عموم بخلافه . فان ظهر ذلك ، لم يجوز تخصيصه بقول واحد من السلف .

باب

القول في إصابة المجتهدين

/ اعلم أنا لما تكلمنا في حمل الأدلة الشرعية وفي كيفية الاستدلال بها واجتهاد المجتهدين فيها ، وجب أن نتكلم في إصابتهم و^(٥)اجتهادهم . وذلك يتضمن أبوابا : منها ذكر اختلاف الناس في^(٦) أن « كل مجتهد مصيب » ، [وما الذي كلّف الله المجتهد ؟ ومنها القول بأنه كان لا يمتنع أن يكون كل مجتهد في الفروع مصيبا^(٧)] . ومنها هل دل الدليل على ذلك أم لا ؟ ومنها [الأشبهه : والقول فيه^(٨)] . ومنها الفرق بين مسائل الاجتهاد [وما ليس من

١/١٩٥

(١) كذا نقترح ؛ ص : « كل قول كان حقا وصوابا من قائل فهو حق وصواب من غيره فليس يجب ان يكون حقا وصوابا من غيره » ؛ لس : « ليس كل قول كان حقا وصوابا من قائله فهو حق وصواب من غيره » [وفي س خاصة في أوله : « ليس كل حق قول كان حقا »]

(٢) حذفه ل

(٣) حذفه ل

(٤) ل : لانه

(٥) لس : في

(٦) حذفه ل

(٧) حذفه ل

(٨) لس : القول في الأشبهه

مسائل الاجتهاد^(١)]. ومنها أنه لا يجوز^(٢) أن يكون المجتهدون في الاصول ، على اختلافهم ، مصيبين . ونحن نأتى على هذه الأبواب على هذا الترتيب بعون الله وحسن توفيقه إن شاء الله تعالى .

بَاب

في ذكر اختلاف الناس في أن كل مجتهد في الفروع مصيب

اختلف الناس في ذلك : فقال أبو الهذيل ، وأبو علي ، وأبو هاشم : « إن كل مجتهد في الفروع مصيب في اجتهاده ، وفي حكمه الذي أداه إليه اجتهاده » . وقد حكى ذلك عن أبي حنيفة . وحكاه عن الشافعي بعض أصحابه . وهو ظاهر قوله في بعض المواضع ، لأنه قال : « إن كل مجتهد قد أدّى ما كُتّف » . وقال الأصم ، وابن علية ، وبشر المريسي : « إن الحق^(٣) من المجتهدين واحد ؛ ومن عداه مخطئ في اجتهاده وفيما أداه إليه اجتهاده » . وقالوا : « إن على الحق دليلا^(٤) » ، يعلم به المستدل أنه قد وصل إلى الحق . ويجب نقض الحكم بما خالف الحق . وقال غيرهم ، ممن قال بهذه المقالة : « على الحق دليل ؛ وإن المجتهد يعتقد أنه قد أصابه في الظاهر ، دون الباطن » . وقد حكى بعض أصحاب الشافعي ذلك عن الشافعي . وحكى بعضهم عن أبي حنيفة أيضا أنه قال : « الحق في الواحد » . ومن الناس من قال : « إن ما^(٥) عدا [الحق من المجتهدين]^(٦) مصيب في اجتهاده ، مخطئ في الحكم » . وهم^(٧) القائلون بالأشبه ، لأنهم جعلوا أشبه^(٨) عند الله . قالوا^(٩) :

- | | |
|-----|------------------------|
| (١) | حذفه س |
| (٢) | حذفه ل |
| (٣) | ل : الحق |
| (٤) | ل : دليل |
| (٥) | س : من |
| (٦) | ل : الحق فالمجتهد |
| (٧) | ل : هو |
| (٨) | ل : أشبهه ؛ مع : أشبها |
| (٩) | ل : فقالوا |

[« وهو مطلوب المجتهد . » قالوا : « وهذا هو الذي لو نصّر الله على الحكم ، لنص عليه ؛ ولا شبهة في أن ذلك^(١) [الأشبه^(٢)] هو واحد/؛ ما عداه خطأ» .
وقالوا : « ما كُتّف الإنسان ، أصابه الأشبه^(٣) » . [وحكى عن محمد القول بالأشبه ، وحكاه سفيان بن يحيى ، عن أبي حنيفة . وحكى قوم عنه : « أن المجتهد^(٤) مخطئ خطأ موضوعا عنه » . وقد حُكي القول بالأشبه عن أبي علي ، لأنه قال : « لا يمتنع أن يكون الفرع ببعض الاصل أشبه عند الله » . ويمر^(٥) في كلامه مثل قول^(٦) أبي هاشم . وعن الشافعي : « أن في^(٧) كل مسألة ظاهرا^(٨) ، وإحاطة . وكُتّف المجتهد الظاهر ؛ ولم يكُتّف الإحاطة » . وعنه : « إن في كل حادثة [مصوبيا معينا^(٩)] ، ولم يكُتّف المرء إصابته » .

١٠

ولم يختلف القائلون بأن « كل مجتهد مصيب » ممن قال بالأشبه ، أنه ما كُتّف المرء إصابته الأشبه ؛ وإنما كُتّف الاجتهاد والعمل عليه . ولم يقل أحد أن المجتهد مخطئ في^(١٠) اجتهاده ، مصيب في الحكم . لأن من أخطأ في الاجتهاد وقصر فيه ، لو قال بالحق اتفاقا من غير طريقة ، كان قوله خطأ . لأنه كمن قال^(١١) تنحيتا^(١٢) من غير نظر أصلا .

١٥

فصار محصول هذا الاختلاف هو أن من الناس من قال : كل اجتهاد المجتهدين^(١٣) صواب . ومنهم من قال : إن الصواب منه واحد^(١٤) ، وما عداه

- (١) حذفه ل
(٢) ل : وهذا الاشبه
(٣) حذفه ص
(٤) تكرر الكا ١٠٠ في ل

خطأ . واختلف من قال « كل ^(١) واحد ^(٢) صواب » ، فمنهم من قال : أحكام تلك الاجتهادات كلها صواب أيضا ؛ ومنهم من قال : إن الواحد منه صواب ، وهو ^(٣) الأشبه ؛ والباقي خطأ . واختلف من قال « إن الواحد [منها صواب ^(٤)] » ، هل على ذلك الحق دليل ، أم لا ؟ فقال قوم : عليه دليل ، يعلم ^(٥) أنه وصل إليه [في الظاهر والباطن ؛ وقال قوم ^(٦)] : [عليه دليل ^(٧)] يعلم أنه موصل ^(٨) إليه في الظاهر دون الباطن .

[ولك أيضا أن تقول ^(٩)] : اختلف الناس في أحكام المجتهدين في الفروع : فقال قوم : جميع ما حكم ^(١٠) به ، على اختلافه ^(١١) ، صواب . وقال آخرون : الواحد مما يحكم ^(١٢) به صواب ، / دون ما عداه . ولم يختلف من قال : كل [أحكامهم صواب في أن ^(١٣)] اجتهادهم كله ^(١٤) صواب . واختلف من قال : [« إن الواحد من أحكامهم صواب » ، في أن اجتهادهم كله صواب . واختلف من قال « إن ^(١٥) الواحد من أحكامهم صواب ، والباقي خطأ » ، هل [اجتهادهم كله ^(١٦)] صواب ، أو الواحد منه ^(١٧) صواب فقط ^(١٨) .

-
- (١) ل : ان كل
 - (٢) لس : واحد منه
 - (٣) ل : هو من
 - (٤) كذا ص ؛ لس : من الاجتهاد في الفروع هو الصواب فقط
 - (٥) لس : يعلم المكلف
 - (٦) لس : ومنهم قال
 - (٧) حذفه ل
 - (٨) س : وصل ؛ ل : ما وصل
 - (٩) ل : وذلك ان تقول ايضا
 - (١٠) لس : حكموا
 - (١١) ل : اختلافهم
 - (١٢) لس : حكموا
 - (١٣) حذفه ل
 - (١٤) ل : كلهم
 - (١٥) حذفه لس
 - (١٦) ل : اجتهاد كلهم
 - (١٧) س : منهم
 - (١٨) زاد بعده س : او كله صواب

فهذه جملة اختلاف الناس في هذه المسئلة^(١). واعلم أنه ينبغي أن يُعلم ما الذي كلف المجتهد حتى يصح أن ينظر هل جميع المجتهدين قد^(٢) أصابوا، أم لا.

باب

فيما كلف المجتهد فعله

- اعلم أن الناس اختلفوا في ذلك . فقالت طائفة : كلف المجتهد في الفروع إصابة دليل قاطع ، وأن يعمل بحسبه . وقال آخرون : إنما كلف العمل بحسب^(٣) الأمانة ، لا بحسب الدلالة . وليس على أعيان الفروع أدلة . واختلف هاؤلاء ، فقال بعضهم : كل أقاويل المجتهدين في الفروع صواب . وقال آخرون : ليس كل أقاويلهم صوابا . واختلف من قال « كل أقاويلهم صواب » ، فقال بعضهم : في المسئلة^(٤) أشبه مطلوب . وهو حكم لو نص الله تعالى في المسئلة ، لنص عليه . ونفى الباقرن هذا الأشبه ، وقالوا : ليس مطلوب المجتهد إلا الظن للأمانة ، ليعمل على حسب ظنه . ونحن نبيّن أنه يلزم المجتهد أن يجتهد لظن^(٥) أقوى الأمارات ، أو لظن^(٦) تعارض الأمارات ، إن جاز أن تتعارض^(٧) . ثم نبيّن أنه إذا ظن قوة إحدى الأمارات ، لا يجوز له في تلك الحال أن يعمل على أضعف الأمارات في نفسه . فالدلالة على أنه يلزمه الاجتهاد ليظن الأمانة الأقوى ، أو يظن تعارض الأمارات ، هي^(٨) أن يجتهد طالب ، فإما أن يطلب باجتهاده الظفر بدليل ، أو أمانة^(٩) ؛

(١) ل : الجملة

(٢) حذفه ل

(٣) لس : بحسب ظن

(٤) لس : كل مسئلة

(٥) لس : يظن

(٦) لس : يظن

(٧) ل : يتعارض

(٨) ص : هو

(٩) لس : بامارة

فليس يجوز^(١) أن يكون طلبه الظفر بدليل . لأن من يقول^(٢) : « على الفروع أدلة » ، لا يخلو إما أن يعني بذلك أن أعيان الفروع تتناولها أدلة ؛ وإما أن يعني به^(٣) أن الأمارات ، [وإن^(٤)] تناولت الفروع / [فالأدلة دالة^(٥)] ب/١٩٦
 على وجوب العمل على تلك الأمارات . فإن عنى الثاني ، فهو قولنا . وإن عنى الأول ، فهو فاسد ، لأن أكثر الفروع ليس عليها نصوص قرآن ، ولا أخبار متواترة ، ولا إجماع . وإنما تتناولها أخبار آحاد ، ومقاييس مظنونة العلل . وكثير من الفروع ، وإن [تناولتها الآيات^(٦)] ، فانه لما كانت تلك الآيات^(٧) تعارضها أخبار آحاد ، [ومقاييس تخصصها ، صارت تلك الفروع من مسائل الاجتهاد^(٨)] ، وصار طريقها الظن^(٩) ، فصح أنه ليس يطلب المجتهد في الفروع الظفر بالأدلة . وليس بعد ذلك إلا أنه يطلب الظفر بالأمانة . ١٠
 [ولا يخلو إما أن يجب عليه أن يجتهد (ويبذل مجهوده^(١٠)) ليغلب على ظنه الأمانة^(١١)] الأقوى ، أو لا يجب عليه ذلك ، [بل يجوز له أن يقتصر على أول خاطر . وقد أجمع أهل الاجتهاد أنه ليس له ذلك^(١٢)] ، بل ينبغي أن يستفرغ جهده ، ليغلب على ظنه أن الأمانة أقوى من غيرها ، أو أن الأمارات متعارضة ، [إن جاز^(١٣)] ذلك . وأجمعوا على أنه لا يجوز ، إذا غلب على ظنه أن الأمانة أقوى من غيرها أن لا يعمل عليها ، وأن^(١٤) يعمل على الأمارات^(١٥) ، ١٥

-
- (١) حذفه ل
 (٢) ل : يعول
 (٣) حذفه ل
 (٤) ل : بان
 (٥) س : بالادلة
 (٦) ل : تناولها آيات
 (٧) ل : الامارات
 (٨) زاده لس [وفي ل خاصة « ذلك الفروع »]
 (٩) ل : للطن
 (١٠) ما بين القوسين () حذفه س
 (١١) ما بين المعقتين [] حذفه ل
 (١٢) حذفه ل
 (١٣) س : جاز ؛ ل : او اخبار
 (١٤) حذفه ل
 (١٥) ل : الامارة

الأضعف في ظنه . ولأن أضعف الأمازين^(١) تجرى مع أقواهما^(٢) مجرى الأمازة مع الدلالة . [وإن غلب على ظنه تعارض الأمازات ، وجاز ذلك ، كان مخيراً . لأنه ليس ، بأن يحكم باحدهما ، أولى من الآخري^(٣)] .

فان قيل : فما معنى قولكم : « إن الإمارة أقوى من غيرها ، وأشبهه بأن

- يعلّق^(٤) الحكم عليها^(٥) ؟ قيل : قولنا « أشبه » ، قد يراد به « كثرة^(٦) الشبه » ، ويراد به معنى^(٧) « الأولى » . مثال الاول قولنا : « زيد أشبه بعمره منه بخالد » . ومثال^(٨) الثاني قولنا : « هذا الحكم أشبه أن^(٩) يكون مراداً لله تعالى » ، أى هو الأولى والأقوى^(١٠) . ومثاله في الأمازات قولنا : « هذه العلة أشبه أن يعلّق^(١١) [بها الحكم^(١٢)] ، [وأن تكون علة الحكم] ، أى كونها علة ، أولى من كون غيرها علة ، لقوتها في نفسها .

١٠

فان^(١٣) قيل : لم قلت في الأمازات : « ما هو أشبهه بأن يتعلق به الحكم

من غيره » ؟^(١٤) قيل لهم^(١٥) : لأن في^(١٦) العلل ما يختص بنوع من الترجيح ، لا يختص به غيره من العلل . وما يترجح على غيره ، فانه يكون أولى وأشبهه بأن يكون علة الحكم . فان قيل : كون العلة أشبه يرجع إلى ظننا أنها أولى بأن يتعلق الحكم بها^(١٧) ، أو إلى قوة الأمازة الدالة على أن الحكم يتعلق بها !

١٠

-
- (١) ل : الإمارة
 (٢) ل : احدهما
 (٣) حذفه ل
 (٤) لس : يتعلق
 (٥) لس : بها
 (٦) ل : عين
 (٧) حذفه ل
 (٨) ل : اما
 (٩) س : بان
 (١٠) لس : الاقرب
 (١١) لس : يتعلق
 (١٢) ل : الحكم به من غيره
 (١٣) من هنا حذف س
 (١٤) حذفه ل
 (١٥) حذفه ل
 (١٦) ل : من
 (١٧) مع تقديم وتأخير في ل

1/197

قيل : إن اريد^(١) « أن المجتهد يظن أن الأمانة / في نفسها أقوى » ، فكذلك نقول . وإن اريد « أن كون الأمانة أولى هو^(٢) ظننا » ، فذلك باطل . لأن كونها أولى راجع إليها ، وهو مظنون الظن ، ومدلول الأمانة . ألا ترى [أنهم يقولون^(٣)] « ظننا العلة أولى » ؟ والأمانة دلّت على أن العلة أولى . ولا يجوز أن يكون مظنون الظن هو الظن ، ولا مدلول الأمانة هو الأمانة . وأيضا فان الظن ، لكون الوصف علة ، إنما يقوى لقوة أمارته . وقد [أقرّ السائل^(٤)] أن الأمانة الدالة على صحة العلة تكون أقوى . والأمانة ، إذا كانت أقوى ، اقتضت كون مدلولها أقوى وأولى بالثبوت . فإن قالوا : قوة الأمانة للأمانة الاخرى^(٥) ترجع إلى قوة أمانة أخرى ! [يقال لهم : لو^(٦)] دلّت على هذه الأمانة [أمانة اخرى^(٧)] ، أدت ذلك إلى أمارات لا نهاية لها . وأيضا فان الأمانة^(٨) الدالة على صحة العلة راجع^(٩) إليها . نحو وجود الحكم عند وجودها وارتفاعه [عند ارتفاعها^(١٠)] . ونحو كون الوصف مؤثرا في جنس ذلك الحكم في الاصول ، كالبلوغ المؤثر في رفع الحجر عن المال . وجميع ما يرجح به العلة ، يرجع اليها ويتعلق بها ، من نحو كونها مستنبطة من أصل معلوم الحكم ، أو كونها ثابتة [بتنبيه النص^(١١)] إلى غير ذلك . وكذلك ترجيح خبر ثقة على خبر ثقة . بكونه^(١٢) أضبط وأعرف بالقصد^(١٣) ، وأشدّ تدبيرا وتوقيا^(١٤) ،

-
- (١) ل : اريد بذلك
 - (٢) ل : في
 - (٣) ل : انكم تقولون
 - (٤) بياض في ص [وقال : أظنه : « قيل »]
 - (٥) حذفه ل
 - (٦) حذفه ل
 - (٧) حذفه ل
 - (٨) ل : الامارات
 - (٩) كذا في الاصول ، لعله : « مرجوع »
 - (١٠) ل : بارتفاعها
 - (١١) ل : سه للنص
 - (١٢) ل : آخر لكونه
 - (١٣) ل : بالقصة
 - (١٤) ل : يومنا [غير منقوط]

ترجيح لا^(١) يرجع إلى الظن ، بل يرجع إلى الأمانة ، ويتعلق بها . فان قيل :
أليس قد تتساوى العلتان في وجوه الترجيح ، فلا تفضل إحداها على الاخرى؟
قيل : إن صح ذلك ، كان [العبد فيها مخيراً^(٢)] . ولم يمنع ذلك^(٣) كون
بعض العلل أوضح^(٤) وأقوى من غيرها^(٥) .

- وإذا قد بينّا أن المجتهد قد كُلف أن يظن الأمانة الأقوى ، ويعمل
عليها ، فلننظر هل يجوز أن يكون [الظن الذي كُلفه^(٦)] المجتهدون أكثر
من واحد ، فيجوز أن يكون الحق أكثر من واحد ، وكل مجتهد مصيب ،
أم^(٧) لا يجوز أن يكون الظن الذي كُلفوه / إلا واحدا ، فيمتنع أن يكون
كل مجتهد مصيباً^(٨) ، بل^(٩) يكون الحق واحداً^(١٠) فقط ؟

ب/١٩٧

باب

في أن إصابة المجتهدين في الفروع على اختلافهم جائز غير ممتنع

اعلم أن المجتهدين إذا^(١١) اختلفوا في الأحكام التابعة للأمارات ، كان
يجوز أن تدل دلالة على أن جميعهم مصيبون لما كُلفوه ، عند كثير من الناس .
ومنع آخرون من جواز ذلك .

- واستدل مانعو ذلك بأشياء : ﴿منها﴾ أنه^(١٢) لو جاز أن يكون المجتهدون
في الفروع مصيبين ، جاز مثله في المجتهدين في الاصول ، على اختلافهم !

(١) ل : لانه

(٢) ل : التمدد فيها

(٣) ل : من

(٤) ل : أرجح

(٥) إلى هنا حذف س

(٦) ل : للظن كلف

(٧) س : أو

(٨) س : مصيب

(٩) ل : بل يجب ان

(١٠) لس : في واحد

(١١) حذفه ل

(١٢) من هنا حذف س

وهذا باطل . لأنهم جمعوا بينها بغير علة . والفرق بينها هو أن معنى الإصابة يمكن في الفروع ، ولا يمكن في الأصول . لأن اعتقادى النفي والإثبات المتنافيين لا يكونان علميين ؛ بل يكون^(١) أحدهما جهل ، وذلك يمنع من اجتماعها^(٢) في الحُسن و^(٣)التكليف . وأما الأفعال المتضادة ، فيصح أن يجب على شخصين ، أو على شخص واحد في وقتين ، أو على شرطين في وقت واحد . فإذا صحَّ ذلك ، صحَّ^(٤) أن يكون الاعتقادان لوجوبهما [علميين وحُسنين^(٥)] داخليين تحت التكليف . لأن متعلقها^(٦) غير متناف .

﴿ومنها﴾ قولهم^(٧) : لو جاز أن يكون كل مجتهد مصيبا ، لجاز أن يكون الفعل الواحد حلالا حراما ؛ والمرأة محللة^(٨) محرمة ، بأن^(٩) يؤدي اجتهاد أحدهما إلى هذا ، واجتهاد الآخر إلى ذلك^(١٠) ! فالجواب : ان الاجتهاد إنما يؤدي المجتهد إلى أن الفعل حرام عليه ، لا على غيره ممن^(١١) لم يؤدِّه اجتهاده إلى ذلك ، ولا اختار^(١٢) تقليده ؛ ويؤدي اجتهاد الآخر^(١٣) إلى أن الفعل حلال له ، دون من لم يؤدِّه اجتهاده إليه ، ولا اختار تقليده ، وليس ذلك بمتناف . ولا يتنافى كون الاستمتاع بالمرأة حلالا لأحد المجتهدين ولن^(١٤) أراد تقليده ، حراما على المجتهد الآخر ولن^(١٥) أراد تقليده . كما أن المرأة حرام/على مَنْ طلقها ، حلال لمن تزوجها . فما المانع من أن يكون الاجتهاد يجرّم عنده

١/١٩٨

-
- (١) حذفه ل
 - (٢) ل : اجتهادها
 - (٣) ل : وفي
 - (٤) حذفه ل
 - (٥) ل : علتين وحسنتين
 - (٦) ل : تعلقها
 - (٧) إلى هنا حذف س
 - (٨) مع تقديم وتأخير في لس
 - (٩) ل : فجاز أن
 - (١٠) بياض في ل
 - (١١) ل : ممن
 - (١٢) ل : يختار
 - (١٣) ل : الاحرار
 - (١٤) ل : ان
 - (١٥) ل : ان

- الفعل [ويحل^(١)] ، كما يحرم ويحل عند العقد^(٢) والطلاق ؟ ﴿ومنها﴾ قوئم :
 إن القول باصابة^(٣) المجتهدين على اختلافهم يؤدي إلى^(٤) التهارج ، بأن
 يؤدي اجتهاد أحدهم إلى ضد ما أدى إليه اجتهاد الآخر . فلا يكون الأخذ
 بأحدهما أولى من الآخر . وليس كذلك إذا كان الحق في واحد . لأن الأخذ
 به أولى . ويمكن الآخر به لأجل ما نصبه الله من الدليل عليه ! فالجواب^(٥) :
 أنه ليس يجب فساد ما حصل فيه ضرب من التعارض ، إذا أمكن تأويله
 على وجه صحيح . ألا ترى أن الواجدين للميتة^(٦) ما لا يمسك إلا رفق أحدهما ،
 ليس بأن يأخذه أحدهما أولى من الآخر . ولا يكفيهما جميعا ، فيقال يمسك
 كل واحد منهما رفق نفسه ببعضه . ومع هذا لم يؤدي إلى التهارج . لأنه يمكن
 تخريجه على وجه صحيح ، بأن يقال : يكون لمن سبق ، أو : يأكل كل^(٧)
 واحد منهما بعضه ، فيمسك به رفق^(٨) ويبقى بعض المدة رجاء أن يأتي كل
 واحد منهما^(٩) الفرج في تلك المدة اليسيرة . فان ماتا ، أو أحدهما ، فالله
 [المعوض لهما^(١٠)] . وكذلك المجتهدان^(١١) إذا اختلفا يمكن أن لا يتهارجا . ثم
 إنا نقسم الحوادث [النازلة بالمكلفين ، لئرى أنه لا يتهارج فما ذكره^(١٢)] .
 فنقول :

١٥

الحوادث^(١٣) إما أن تنزل بمقلد أو مجتهد . فان نزلت بمقلد فيما أن تخصصته
 أو تتعلق بغيره . فان خصته^(١٤) ، رجع فيها إلى الفقهاء ، فقلدهم . فان

-
- (١) زاده لس
 (٢) ل : المقلاء
 (٣) ل : بجواز إصابة
 (٤) لس : إلى جواز
 (٥) من هنا حذف س
 (٦) أي لأكلها عند الاضطرار
 (٧) حذفه ل
 (٨) ل : بعض الرفق
 (٩) ص : منهم
 (١٠) بياض في ل
 (١١) ل : المجتهدين
 (١٢) حذفه ل
 (١٣) ل : لا تخلو
 (١٤) ل : خصه

اختلفوا عليه ، قلّد أعلمهم وأدينهم عنده ، وإن تكافئوا عنده ، كان مخيراً . ولا بد للمخالف^(١) أن يقول بذلك [إذا كان ممن يسوغ^(٢)] للعامي التقليد . [وإن^(٣)] تعلّقت الحادثة^(٤) به وبغيره ، نحو أن [تكون^(٥)] مخصوصة^(٦) في مال ، جاز أن يصطلحها فيه . فإن لم يصطلحها ، أو كانت المنازعة في غير مال ، فصل^(٧) القاضي بينهما إن كان ؛ أو رضياً بمن^(٨) يقضى بينهما . / ولا بد لخصمنا من أن يُجيب بذلك أيضاً . وإن كان الحادثة نازلة بمجتهّد ، فإما أن تخصّه ، وإما أن تتعلق بغيره . فإن خصّته ، عمل على اجتهاده . وإن تكافأ عنده الاجتهادان^(٩) ، كان مخيراً عند الشيخين^(١٠) . وعند أبي الحسن : يراجع^(١١) اجتهاده إلى أن يرجع عنده أحدهما . فإن تعلّقت الحادثة به وبغيره ، بأن تكون منازعة في مال ، أو في استمتاع ، كمنازعة الرجل مع زوجته في استباحتها ، وهما من أهل الاجتهاد ، فانهما إن لم يصطلحا في الحال^(١٢) ، رجعا فيه ، وفيما لا يجوز الصلح فيه ، إلى قاض إن كان ، أو رضياً بمن يقضى بينهما ، وسواء كان صاحب الحادثة حاكماً ، أو غير حاكم . لأنه لا يجوز أن يقضى لنفسه على خصمه . لأنه متهم لخصمه^(١٣) . فإن اشتبّه الحكم على القاضي ، كان مخيراً بين الحكّمين إذا تكافأت عنده^(١٤) الأمارات^(١٥) ، أو راجع الاجتهاد ، أو نصب من يقضى بين الخصمين .

(١) ل : للمكلف من

(٢) ل : ممن

(٣) ل : ثم [غير منقوطة]

(٤) ل : الحاجة

(٥) زاده ل

(٦) زاد بعده ل : فانه ان كانت مخصوصة

(٧) ل : فقضى

(٨) ص : من

(٩) ل : الاجتهاد

(١٠) أي أبي علي وأبي هاشم

(١١) ل : يرجع إلى

(١٢) ل : ل : المال

(١٣) إلى هنا حذف س [وفي أواخره عند ل : « لانه منهم على حده »]

(١٤) حذفه س

(١٥) لس : الامارتان

- وهذه المسئلة تلزم أيضا خصومنا ، لأنهم يوجبون الرجوع إلى الحكم عند التنازع . سواء قالوا بالأمارات أو بالأدلة . لأنهما جميعا قد تشبها^(١) . فان حكّم القاضى بالتحريم أو بالتحليل ، على ما يؤديه اجتهاده إلى ما حكم به ، كان له^(٢) الأخذ به . وإن حكم بتحريم الزوجة على الزوج ، وهو يرى إباحتها ؛ أو بالإباحة ، وهو يرى تحريمها ، فقد قيل : يجب عليه المصير إلى ذلك .
- وتصير الزوجة مباحة له^(٣) إذا حكم الحاكم بإباحتها ، وإن كان قد رأى هو حظرها ، لأن اجتهاده شرط فى إباحتها ، ما لم يحكم بخلافه عليه حاكم . و^(٤) قيل : إذا حكم عليه باباحة المرأة حاكم ، وهى عنده حرام ، استأنف طلاقها وأزال الإشكال . وإن كان أحد الخصمين جدًّا وهو يرى المقاسمة^(٥) ، والآخر أخا وهو يرى أن المال كله للجد ، أمكن أن يصطلحا أو يحتكما ١٠ : إلى من يقضى بينهما . ويمكن إيقاف ما فيه الاختلاف ، حتى يسبق اجتهاد / أحدهما إليه . فان أدّى اجتهاد الجدّ إلى أن المال^(٦) له ، فى حال ما أدّى اجتهاد الأخ إلى المقاسمة ، فصل الحاكم بينهما . ولا تهاج فى ذلك . فأما الدلالة على أنه لا يمتنع العقل أن يكون المجتهدون فى الفروع على اختلافهم مصيبين ، فهى^(٧) أنا قد بينّا أن المجتهد إنما كُلف أن يعمل بحسب ظنّه للأمانة الأقوى . وليس بمتنع^(٨) فى العقل أن يظن المجتهد قوة بعض الأمارات ، ويظن غيره قوة غيرها من الأمارات ، [فيلزم كل واحد منهما أن يعمل^(٩)] بحسب ما ظنّه . وإن اختلف الفعلان ، فيكون كل واحد منهما [فى فعله^(١٠)] لما يفعله مصيبا لما كُلف . وليس بمتنع [فى العقل أن

١/١٩٩

(١) ل : تشبها

(٢) حذفه ل

(٣) حذفه ل

(٤) لس : وقد

(٥) ص : الخاصة

(٦) ل : المال كله

(٧) ص : هو

(٨) ل : يمتنع

(٩) ل : قيل ان كل واحد منهم ان يفعله

(١٠) حذفه ل ؛ س : يفعله

يكون الفعل واجبا على زيد، وضدّه ونقيضه على غيره في ذلك الوقت^(١) . ويجوز أن يجب عليه ضده أو نفيه في ذلك الوقت على غير ذلك الشرط . فيكون الفعل مصلحةً على شرط ، وضده ونفيه مصلحةً على شرط آخر . وقد جاء التعبد العقلي بذلك ، والشعري . ألا ترى أنه يجب على زيد الأكل إذا خاف التلف في^(٢) تركه ، ويجب عليه وعلى غيره تركه إذا خاف التلف في فعله ؟ ومباح للزوج الاستمتاع بزوجه ، ومحرم ذلك على غيره ؛ وعليه أيضا^(٣) إذا طلقها . وتجب على الطاهر^(٤) الصلاة ، وتحرم على الحائض . فإذا جاز تناول التكليف للامور المتنافية على هذه الوجوه ، لم يمتنع أن يكون الفعل مصلحةً إذا أدى الاجتهاد إليه ، ومفسدةً إذا أدى الاجتهاد إلى غيره . فيكون التكليف تناوله وتناول ضده بهذين الشرطين . فمن أدّاه اجتهاده إلى وجوب الفعل ، كان مكلفًا فعله . ومن أدّاه^(٥) إلى تحريمه ، كان مكلفًا تركه . فيكونان^(٦) بفعلها مصيبين لما كُلفا^(٧) ؛ ويكون اعتقاد وجوبه على من أدّاه اجتهاده إلى وجوبه عليه^(٨) عِلْمًا ، والخبر عن وجوبه [عليه صدقًا^(٩) . وكذلك اعتقاد نفي وجوبه ، والخبر عن نفي وجوبه ، على [من أدّاه^(١٠)] اجتهاده إلى نفي وجوبه . كما أن اعتقاد الطاهر^(١١) / وجوب الصلاة عليها عِلْمًا ، [وخبرها عن ذلك صدق . وكذلك اعتقاد الحائض نفي وجوب الصلاة عليها عِلْمًا^(١٢)] ، وإخبارها عن ذلك صدق . وكذلك القول في

١٩٩/ب

- (١) حذفه ل
- (٢) ل : على
- (٣) حذفه ل
- (٤) ل : الظاهر
- (٥) لس : اداه اجتهاده
- (٦) ل : فيكونا
- (٧) لس : كلفاه
- (٨) ل : علمه
- (٩) ل : علمه صدق
- (١٠) ل : مراد
- (١١) ل : الظاهر
- (١٢) حذفه ل

المقلدین إذا اختار أحدهما تقليدًا مثبتًا^(١) الوجوب ، واختار الآخر تقليد نافي الوجوب .

- فان قيل : إنا لا نمنع أن يجب الضدّان على شخصين ، وعلى شخص واحد ، و^(٢) على شرطين . ولكن ليس يحصل هذان الشرطان في الاجتهاد . لأن المجتهد إنما يجوز له العمل على اجتهاده إذا استقصى الاجتهاد في الأمارات . ومتى استقصاها^(٣) ، وكانت الأمارات متكافئة ، فانه يقف على ذلك ، ويكون فرضه التخيير . وإن كان فيها ما هو أقوى من غيره فانه يقف على ذلك . ويلزمه العمل عليه فقط . ولا يجوز أن لا يقف عليه إلا إذا قصر^(٤) في الاجتهاد . ومتى قصر فيه ، لم يجز له العمل عليه . وليس يجوز أن يمنع بطوئ^(٥) فهمهم بعض المجتهدين من^(٦) الوصول إلى أقوى الأمارات . لأن الإنسان لا يجوز أن يكون من أهل الاجتهاد إلا وهو من ذوى الفهم ، ويكون^(٧) عارفاً بوجوه الترجيح وطرق الاجتهاد . وإن جاز أن ينحصر^(٨) فهم غيره . وذلك يقتضى أن يكون ظفره بالحق أبطأ من ظفر غيره . ولا يقتضى امتناع وصوله إليه . ولو^(٩) جاز أن يقال إن من المجتهدين من يمتنع عليه ما ذكرنا ، جاز أن يقال إن من المستدلين بالأدلة من يمتنع عليه الوصول إلى الحق مع كونه مكلفاً له ، غزير^(١٠) العلم ! الجواب : انه لا يمتنع أن تكون [المصلحة لبعض^(١١)] المكلفين العمل على أقوى الأمارات ، ومصلحة الآخرين^(١٢) العمل على الأمانة التي هي دونها في القوة . كما لا يمتنع أن تكون مصلحة

-
- (١) ل : ترتيب
 (٢) حذفه لس
 (٣) لس : استقصاه
 (٤) ل : اقصر
 (٥) ل : بطر [غير منقوط]
 (٦) ل : في
 (٧) حذفه ل
 (٨) لس : ينقص عن
 (٩) ل : ان
 (١٠) كذا س ؛ حذفه ل ؛ ص : غير
 (١١) لس : مصلحة بعض
 (١٢) لس : اخرين

بعضهم العمل على النص والعلم ، ومصلحة [البعض الآخر^(١)] العمل على الظن والأمانة . وإذا جاز ذلك ، أخطر الله سبحانه ، ما به^(٢) تقوى الأمانة التي هي أقوى ، على قلب^(٣) من مصلحته العمل [على أقوى الأمارات ؛ وأخطر الأمانة الأضعف على قلب من مصلحته العمل^(٤)] عليها ، ولم يخطر بباله ما يقوى به / الأمانة الأخرى^(٥) ، بل^(٦) يشغله^(٧) عن ذلك ، أو عن فهمه . ولا يلزم مثل ذلك في الأدلة والشبه . لأن الله تعالى لو أخطر ببال المكلف الشبهة ، وشغله عن الجواب عنها ، [كان^(٨)] قد أغراه بالجهد وأباحه له . وذلك قبيح . وليس كذلك العمل على أضعف الأمارات ، والظن لكونها أقوى الأمارات . لأن الظن لأضعف^(٩) الأمارات أنها أقواها غير قبيح . لأنه إنما يظن المجتهد ذلك بشرط أن لا يكون في وجوه الترجيح إلا ما خطر له . كما أن الظن لكون زيد في الدار غير قبيح ، وإن لم يكن زيد فيها . وإذا قد بينا أنه ما كان يمتنع أن يكون المجتهدون في الفروع على اختلافهم مصيبين ، فلننظر هل دل الدليل على أنهم مصيبون [أو على أن المصيب منهم واحد فقط ؟ وإن دل الدليل على أنهم مصيبون^(١٠)] فذلك^(١١) لا يكون إلا بأن يكون^(١٢) الله عز وجل لا يخطر ببال بعضهم الأمانة الأقوى ، ولا ما ترجح به ، ويتعبده بما [يخطر بباله من الأمانة^(١٣)] الضعيفة . وإن دل الدليل على أن الحق^(١٤) واحد فقط ، فذلك لا يكون إلا مع القول بأن الأمانة

(١) لس : آخرين

(٢) ل : بانه

(٣) ل : قلبه

(٤) زاده لس

(٥) ل : الاقوى

(٦) س : ثم

(٧) ص : شغله

(٨) زاده لس

(٩) ص : الاضعف

(١٠) زاده لس

(١١) ل : وذلك ؛ س : فذلك

(١٢) ل : لعون

(١٣) س : خطر بباله من الامارات

(١٤) ل : الحق

الأقوى وما ترجح به لم يذهل عنها وعن النظر فيها أحد من المجتهدين ، بل جوزها^(١) . وأضرب^(٢) المخطئون^(٣) عن النظر فيها مع تجويزهم أنهم لو نظروا زيادة نظر لظفروا بما يقتضى غالب الظن بأن الأمانة الأقوى غير ما عندهم^(٤) . فيكونون^(٥) بذلك مخطئين في ترك النظر الزائد وفي الحكم بما اختاروه من الأمارات .

بَابُ

في ذكر ما يحتج به للقول بأن « الحق في واحد » ، وما يحتج به للقول بأن « كل مجتهد مصيب »

أما من قال إن « الحق في واحد » ، فله أن يقول : إن الله عز وجل إنما كلف^(٦) الظن لأقوى الأمارات ، والعمل على ذلك . ففتى عدل عن ذلك ، ١٠
فقد أخطأ . ويحتج لقوله : « إن الحق في واحد^(٧) » بأشياء : ﴿ منها ﴾ قول الله عز وجل^(٨) : « وداود وسليمان / إذ يحكمان في الحرت إذ نقشت فيه غم القوم وكننا لحكمهم شاهدين . ففهمناها سليمان ... » قالوا : فلو كانا مصيبين ، لما خص سليمان بأنه قد فهمه الحكم . إذ كان داود قد فهمه من الصواب مثل ما فهم^(٩) سليمان ! ولقائل أن يقول : ما قال الله عز وجل ١٥
أنه قد « فهمه الصواب » ، فيحتمل أنه فهمه الناسخ ، ولم يفهم ذلك داود ، لأنه لم يبلغه ؛ وكل واحد منها مصيب^(١٠) فيما حكم به . على أن أكثر ما في

ب/٢٠٠

(١) لس : كلهم جوزوها

(٢) ل : اصرف

لس : بعضهم

ل : هي يفيدهم

: فيكونوا

: كلف المجتهد

واحد وما عداه بالمال

٧٩-٧٨/٢١

الآية أنها دالة على أن داود وسليمان [كانا مصيبين^(١)] . وليس ذلك بموجب كون المجتهدين في مسئلتنا مصيبين^(٢) . ﴿ومنها﴾ إجماع السلف . فروى عن أبي بكر الصديق أنه قال في الكلاله : « أقول فيها برأى . فان يكن صوابا فن الله . وإن يكن خطأ فنى ومن الشيطان . والله ورسوله منه بريتان » . [وقال عبدالله بن مسعود في قصة بروع بنت واشق : « أقول فيها برأى . فان يكن صوابا فن الله ، وإن يكن خطأ فنى ومن الشيطان . والله ورسوله منه بريتان. »^(٣)] وقال عمر بن الخطاب لكتابه اكتب : « هذا ما رآه عمر . فان يكن صوابا فن الله . وإن يكن خطأ فن عمر » . وقال على عليه السلام في مسألة أفتى جماعة^(٤) من الصحابة بحضرة عمر : « إن كانوا قد اجتهدوا ، فقد اخطأوا » . وقال ابن عباس [رضى الله عنه^(٥)] : « أما يتقى الله زيد^(٦) ؟ يجعل ابن ابن ابنا ، ولا يجعل أب الأب أباً^(٧) » . وهذا محمول على المبالغة في التخطئة^(٨) . وليس يعرف لهم مخالف في السلف . ولا يجوز تأويلكم^(٩) ذلك وحمله على الحجاز لغير دلالة . وليس للمخالف أن يقول : « إن^(١٠) الحق في هذه المسائل في واحد » . لأن من يقول : « كل مجتهد مصيب » ، يجعل هذه المسائل من مسائل الاجتهاد . وليس لهم أن يقولوا : ١٥
 إن الصحابة جُوزت^(١١) [أن تكون^(١٢)] قصرت في النظر ، ولم تبالغ فيه . ولهذا [جوزوا على^(١٣)] الواحد منهم أن يكون مخطئا . لأن المخالف يقول في

١/٢٠١

-
- (١) ل : ما كانا مصيبين جميعا
 (٢) لس : غير مصيبين
 (٣) زاده لس
 (٤) ل : افتى فيها
 (٥) زاده لس
 (٦) ل : زيد بن ثابت
 (٧) ل : جدا
 (٨) زاد بعده لس : وليس على الحقيقة
 (٩) لس : تاويل
 (١٠) حذفه لس
 (١١) كذا على التأنيث
 (١٢) زاده لس
 (١٣) لس : جوز

هذه المسائل : « إن المخالفين^(١) فيها مصيبون » . ولا فصل^(٢) بينها وبين غيرها من مسائل الاجتهاد . ولا يجوز أن يقال في مثل [هذه المسئلة^(٣)] : « إنهم لم^(٤) ينظروا في [هذه المسائل^(٥)] » وأنهم حكموا فيها بالتنجيت^(٦) ، لأنهم كانوا يؤمنون إلى أماراتهم ، ولأنهم كانوا يجوزون التخطئة في هذه المسائل ، مع علمهم^(٧) أنها منقولة^(٨) بالرأى والاجتهاد . فدل إطلاق ذلك على أن ما قيل من جهة الرأى قد يدخله الخطأ . لأنهم لم يفصلوا بين أن يكون قد قيل بأول خاطر ، أو قيل باجتهاد وببحث طويل . ويدل عليه أيضا قول النبي صلى الله عليه وعلى آله : « إذا اجتهد الحاكم فأصاب ، فله أجران . وإذا اجتهد فأخطأ ، فله أجر » . فحكم صلى الله عليه على بعض المجتهدين بالخطأ .

١٠

فان قيل : المراد بهذه الأخبار خطأ الأشبه ! قيل : لا معنى للأشبه إلا ما ذكرنا من الأمانة الأقوى . وما عداه سنبطله . فان قالوا : المراد به^(٩) : « أخطأ نصا ، لو ظفر به لوجب عليه نقض^(١٠) حكمه » ! قيل : إن كان المجتهد قد استقصى طلب النص ، فلم يمكنه الظفر^(١١) ، فهو مصيب عندكم وعند غيركم . في الحكم وفي الاجتهاد . لأنه لا يلزمه أن يحكم بما لم يبلغه من النصوص ، ولا سبيل له إلى الوصول إليه . وإن لم يستقص النظر ، فهو مخطئ في الحكم وفي الاجتهاد . ولا يستحق عندكم الأجر ، بل يستحق الذم . ولا يسمى من لم يبلغه النص ولم يتمكن منه بأنه مخطئ للنص كما لا^(١٢) يوصف

١٥

(١) لس : المختلفين

(٢) لس : يفصل

(٣) لس : السلف

(٤) ل : لن

(٥) ل : مثل هذه المسائل أصلا

(٦) مضى مرارا هذا المصطلح بمعنى « التخمين » ؛ ل : التنجيت

(٧) لس : فرضهم فيها

(٨) ص : منقولة ؛ لس : مقولة

(٩) حذفه ل

(١٠) حذفه لس

(١١) ل : الظفر به

(١٢) ل : لم

مَنْ لم تبلغه شريعةُ النبي صلى الله عليه بأنه قد أخطأها . فان قالوا : مغناه :
أخطأ حكماً ، لو حكم به كان ثوابه أكثر ! قيل : لا يجوز أن يكون عدوله
عما ثوابه أكثر إلى ما ثوابه أقل ، من الشيطان . وقد أضاف^(١) الصحابة
الخطأ في ذلك إلى الشيطان . وأيضاً فان إطلاق قولنا « أخطأ فلان » ، يقتضى
العدول عما كُتِف . ومتى لم يُرد ذلك ، / فانه يستعمل مقيداً^(٢) ، فيقال :
أخطأ كذا وكذا .

ب/٢٠١

فان قالوا : كيف يستحق الأجر ، وقد أخطأ عندكم في الاجتهاد وفي
الحكم ؟ قيل : إنه مصيب فيما فعله من الاجتهاد ، مخطئ في تركه الزيادة
على ما فعله [فهو مأجور على ما فعله^(٣)] ، مغفور له تركه ما ترك من
الاجتهاد . فان قيل : قد^(٤) أغرى إذًا بالترك ، لأنه قد أعلم^(٥) أنه لا مضرة
عليه ! قيل : إنا لا نذهب إلى أن كل من علم^(٦) أنه لا مضرة عليه في
الفعل فقد أغرى به . ألا ترى أن مَنْ بشره النبي صلى الله عليه وعلى آله بالجنة
لا يخشى ضرر النار فيما يفعله ؟ لأنه أعلم^(٧) أنه إما أن يسقط عنه العقاب
بالتوبة ، وإما بالمغفرة . ومع ذلك ليس هو مغرئ . على أن المجتهد لا يكون
مغرئ ، لأنه لا يعرف المرتبة التي إذا انتهى إليها من النظر غُفِر له تركه
للنظر فيما بعد . وإنما ذلك شيء يعرفه الله تعالى وحده . فجزى ذلك مجرى
صغائرنا التي لا يعرفها إلا الله وحده .

ولقائل أن يقول : إن كل واحد من هذه الأخبار خبرٌ واحد . ولم
تبلغ من الكثرة إلى حد تصير معه متواترة في المعنى . فلم يصح التوصل بها
إلى العلم .

ومما يمكن أن يحتاج به في المسئلة هو أن كل مسئلة من مسائل الاجتهاد ،

-
- (١) لس : اضافت
(٢) كذا ل ح ؛ ص س : مقيدا
(٣) زاده لس
(٤) س : فقد
(٥) ص : علم
(٦) ل : اعلم
(٧) ل : يعلم

إما أن تكون فيها أمانة هي أقوى من غيرها ، وإما أن تكون فيها أمارتان متكافئتان . فان كان فيها أمانة هي أقوى من غيرها ، فقد كُلف المجتهد الظن لها والحكم بها . ففتى عدل عنها ، فقد أخطأ . وإن كان فيها أمارتان متكافئتان ، فقد^(١) كُلف الظن لتكافئهما ، والحكم بالتخير بين حكميهما^(٢) ففتى عدل عنهما^(٣) ، فقد أخطأ . وإنما قلنا أنه قد كُلف الظن لقوة الأمانة القوية^(٤) ، أو الظن لتساوي الأمارتين إن جاز تساويهما ، لأن المجتهد طالب . وقد بطل أن يكون طالبا للدلالة ، فثبت أنه طالب لأمانة إما الأقوى وإما الأضعف . ومعلوم أن المجتهد ليس يقصد باجتهاده الظفر بأضعف الأمارات . ولا كُلف ذلك . فصح^(٥) / أنه كُلف الظفر بأقواها . [وهو الذي يقصده^(٦)] .

١/٢٠٢

١٠.

ولقائل أن يقول : [إنه^(٧)] يقصد الأمانة الأقوى في ظنه . ولا يمتنع أن يظن أن هذه الأمانة أقوى من غيرها ، ليرجحها على غيرها بكثرة وجوه الترجيح ، ويكون غيرها أرجح من هذه الأمانة بوجوه من الترجيح لم يُحظرها الله بباله ، بل شغله عنها ، أو شغله عن فهمها إذا سمعها من خصمه . فكُلف^(٨) العمل بما ظنه ، لأنه مصلحته . فكان مصيبا في ذلك . وأخطر ببال غيره^(٩) تلك الوجوه وفهّمه إياها ، لأن المصلحة العمل بذلك . فكان كل واحد منها مصيبا فيما صار [إليه^(١٠)] .

١٥.

وما احتجوا به ، قولهم : لو كان المجتهدون على اختلافهم مصيبين ، لم يكن في مناظرة بعضهم لبعض معنى . لأن كل واحد منهم يعتقد أن الآخر

-
- (١) ص : وقد
(٢) ص : حكمها
(٣) ل : عن ذلك
(٤) حذفه ل
(٥) ص : فقد صح
(٦) لس : وهذا هو الذي يقصده بطلبه
(٧) زاده لس
(٨) س : وكلفه
(٩) ص : غير
(١٠) زاده لس

قد أدت ما كُتف ، وأصاب في فعله . فما وجه مناظرته له ؟ ونحن نعلم أن كل واحد منهم يناظر صاحبه ليرده عما هو عليه . فلو كان مصيبا ، لما كان له أن يقصد رده عن الصواب ! يقال لهم : إن المجتهدين لا يخلوان^(١) إذا تناظرا إما أن يكون أحدهما لم يغلب على ظنه الأمانة الأقوى فهو يريد بمناظرته أن يحصل له [بذلك لأنه^(٢)] لم يحكم بشيء فيقال « إنه مصيب فيه أو مخطئ » ؛ وإما أن يكون كل واحد منهما يظن أن أمارته هي أقوى من أمانة غيره ، فهو يناظر غيره ليريه ذلك . لأنه إن كان [فرضه غير^(٣)] ما هو عليه ، فانه إذا بان له أن أمانة من ناظره أقوى من أمارته ، تغير فرضه وصارت مصلحته بأن^(٤) يحكم بالأمانة التي بان له قوتها .

فان قيل : وما فائدة من ناظره في أن يتغير فرضه ؟ قيل : الفائدة أن^(٥) لا يمتنع أن يكون إذا تغير فرضه ولزمه أن يحكم بالأمانة التي بان له قوتها ، كان ثوابه على ذكر أكثر . فلهذه الفائدة ، ما تناظر^(٦) المجتهدان . ولأجل أن هذه الفائدة راجعة إلى / زيادة المنافع ، لم يجب على هذين المجتهدين المناظرة . وإنما هما مندوبان إليها .

ويمكن أن يحتج في المسئلة أيضا ، فيقال : إنه إذا كان في المسئلة أمانة هي أقوى من غيرها ، جرت مع غيرها مجرى الدلالة مع الأمانة . فكان العادل عن الأمانة^(٧) غالطا ! والجواب : ان العدول عن الأمانة القوية خطأ ، إذا ظفر بها . كما أن العدول عن الدلالة إلى الأمانة خطأ ، إذا ظفر بالدلالة . فأما إذا لم يظفر بها ، ولا بالأمانة القوية ، فانه لا^(٨) يكون العدول عنها^(٩) خطأ^(١٠) .

ب/٢٠٢

- (١) ل : لا يخلوا
- (٢) لس : ذلك وهو
- (٣) لس : فرض غيره
- (٤) ل : ان
- (٥) ل : في ذلك انه
- (٦) لس : يتناظر
- (٧) لس : الامارة الاقوى
- (٨) حذفه ل
- (٩) ل : عنها
- (١٠) لس : غلطا

واحتج الذاهبون إلى أن « كل مجتهد مصيب » بأشياء : ﴿ منها ﴾ قول الله تعالى^(١) : « وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرف إذا نفشت فيه غم القوم وكننا لحكمهم شاهدين . ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما ... » فلو^(٢) كان أحدهما مخطئا ، لم يكن الذي قاله عن علم . الجواب : انه سبحانه لم يقل : إن كلا آتينا^(٣) حكما وعلما بما حكم به . ويجوز أن يكون آتاه حكما وعلما لوجوه الاجتهاد بطرق^(٤) الأحكام . على أنه ليس يجب ، إذا كانا قد أصابا ، أن يكون كل مجتهد [مصيبا في هذه الشريعة^(٥)] . ﴿ ومنها ﴾ أن الصحابة تصوب^(٦) بعضها بعضا فيما اختلفت فيه^(٧) . فلو كان بعضهم مخطئا ، لكان تصويبه كذبا . والامة لا تجتمع على الكذب . قالوا^(٨) : تصويب^(٩) بعضهم بعضا ظاهر كظهور تصويب بعضهم بعضا في الآراء و^(١٠) الحروب ، وكثير من القراءات ! والجواب : إنا لانسلم لهم ادعاءهم^(١١) تصويب بعضهم بعضا ، لا في الفروع ولا في الآراء و^(١٢) الحروب . وأما القراءات المروية عن النبي صلى الله عليه وعلى آله ، فليس يجب من تصويب بعضهم بعضا فيها أن يكون بعضهم قد صوب بعضها في غيرها . وليس معكم أن كل واحد منهم قال لصاحبه : « أصبت في قولك » . وقالوا [أيضا^(١٣)] : قد كان بعضهم يعظم^(١٤) / بعضا . ولو لم يصوبه ، لما^(١٥) عظّمه ! فيقال :

١/٢٠٣

-
- (١) القرآن ٢١ / ٧٨-٧٩
 (٢) لس : قالوا فلو
 (٣) ل : آتاه
 (٤) س : ولطرق ؛ ل : وطرق
 (٥) لس : في هذه الشريعة مصيبا
 (٦) لس : رضى الله عنها صوب
 (٧) ل : فيه من الفروع
 (٨) ص : وقالوا
 (٩) لس : وتصويب
 (١٠) لس : في
 (١١) لس : ادعائهم ظهور
 (١٢) لس : في
 (١٣) زاده لس ح
 (١٤) مع تقديم وتأخير في لس
 (١٥) لس : ما

لهم : لم زعمتم أن ذلك دليل على التصويب ؟ مع جواز أن يكونوا إنما عظم بعضهم بعضا لأن الخطأ في ذلك مغفور أو صغير . أو جوزوا كونه صغيرا ، فلم يتركوا التعظيم مع التجويز . فليس يجب ، إذا تعلق كثير من الفروع بالفروع والدماء ، أن يكون كثيرا متى كان خطأ . لأنه [إذا لم^(١)] يمنع أن يكون صوابا مع تعلقه بالفروع ، فأحرى أن [يكون تجويز^(٢)] كونه خطأ مغفورا . وليس^(٣) أن يكون خطأ^(٤) . ولتعلقه^(٥) بالأمارات يخفف عقابه . فيكون صغيرا . وإن صدر عن صاحب كبيرة ، كان متفضلا بمغفرانه . فان [قيل : فان لم^(٦)] يقدموا على التبرئ لتجويزهم كونه صغيرا ، فقد جوزوا كونه كبيرا . وفي ذلك تجويز بعضهم كون بعض صاحب كبيرة ا قيل : ما المانع من تجويزهم ذلك في غير معصوم ؟ أليس كان بعضهم يجوز في باطن بعض^(٧) أن يكون بخلاف ظاهره [ما لا يضطر أنه متدين به^(٨)] ؟ وليس ، إذا أجمعت الأمة على أن قتل الخوارج مخالفهم إما طاعة أو^(٩) كبيرة ، يجب أن يجمعوا على أن مسائل الاجتهاد إما طاعة وإما كبيرة . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو لم يصوب الصحابة كل المجتهدين ، لأنكروا قول المخطئ . لأنه لا يجوز أن يتركوا إنكار المنكر ! والجواب : أنه إن اريد بالإنكار الدم والتبرئ ، فقد تقدم القول فيه . وإن اريد به المنع والتخطفة والمناظرة ، فكل ذلك قد قد جرى . لأن المنع من الاعتقادات إنما^(١٠) يكون بالمناظرة . وقد^(١١) تناظروا ، وشهدوا بالتخطفة على ما ذكرنا . وقال ابن عباس : « أما يتقى الله زيد بن

-
- (١) كذا لسح ؛ ص : لا
 (٢) لس : يجوز
 (٣) لس : ليس يمنع
 (٤) س : حقا ؛ ل : خفاء الحق في ذلك
 (٥) ل : وتعلقه
 (٦) ل : قال فلم لم
 (٧) حذفه س
 (٨) زاده لس
 (٩) ل : وإما معصية
 (١٠) س : أما
 (١١) ل : فقد

- ثابت؟» وقال : « من شاء ، باهلتُهُ . وهذا إما أن يكون ذماً ، أو (١) مبالغة في الإنكار . [وعِلْمنا باعظامه لزيد ، يُصْرِف ذلك عن الذم إلى المبالغة في الإنكار (٢)] . وليس لهم حمل ذلك على خطأ نص ، إن كان ، أو على / تقصير في الاجتهاد (٣) ، لِمَا ذكرناه . ولأن أكثر ما في هذا التأويل ان يحتمله (٤) الكلام ويحتمل ما قلناه (٥) . فليس لهم صرفه إلى ما ذكره إلا للدلالة حتى يتم أنه (٦) لم ينكر بعضهم على بعض . وقولهم : « إن ابن عباس إنما قال لزيد ، ما قال ، لأن تسمية الجلد أباً ليس من مسائل الاجتهاد » ، فباطل . لأن ابن عباس لم يخفَ عليه أن الجلد لا يسمى أباً في حقيقة اللغة ، ولا خفى على زيد أن تسميته أباً مجاز ؛ وإنما ألحقه [ابن عباس (٧)] بابن الابن قياساً . وذلك في (٨) مسائل الاجتهاد . وقد أنكره على مخالفه . ﴿ومنها﴾ ١٠ قولهم : لو كان الحق واحداً من الأقاويل ، وما عداه خطأ ، لكان الله قد كلفنا العدول عن الخطأ إلى ذلك القول الصواب ، ولوجب أن ينصب لنا دليلاً قاطعاً عليه [لثبوت بعدولنا عن الخطأ إلى الصواب . ولو كان على الحق دليل قاطع (٩)] لفُسِّق (١٠) مخالفه ، ومنع من [أن يفتى (١١)] به ويحكم به ؛ ولتُنع العامي من استفتائه ، ولنقض حكمه به ! والجواب : يقال لهم (١٢) : ١٥ قد دلّنا الله على الحكم الذي كلفناه (١٣) بدلالة قاطعة ، وإن لم يدلنا بدلالة

(١) لس : واما

(٢) زاده لسوح [وفي قول خاصة : « اعظام زيد »]

(٣) س : الجهاد

(٤) كذا لس ؛ ص : يحتمل

(٥) ص : قلنا

(٦) ص : انهم

(٧) زاده لس

(٨) لس : من

(٩) زاده لس

(١٠) ص : لتبين

(١١) ص : لم يفت

(١٢) حذفه من

(١٣) لس : كلفنا

قاطعة على أن العلة هي علة^(١) الأصل . وذلك لأنه^(٢) عز وجل إنما كلّفنا العمل [على أولى العلل وأقواها ، وقد جعل لنا طريقا نقطع معه بأن إحدى العلتين أولى أن^(٣)] يتعلق^(٤) الحكم بها ، وأنها موجودة في الأصل والفرع ؛ وأنه يلزم^(٥) العمل بها في الفرع . فان قيل : ما طريقكم إلى أن الوصف أولى بأن يكون علة^(٦) من [وصف آخر^(٧)] ؟ قيل : الطريق إلى ذلك هو وجوه الترجيح . وذلك أن وجوه الترجيح معقولة محصورة . فاذا وجدناها أو أكثرها^(٨) تختص لإحدى العلتين ، قطعنا على أنها أولى بأن تكون علة الحكم في الأصل من غيرها . كما إذا رأينا أمارات الغيم الممطر في بعض الغيوم ، نحو كونه في الشتاء وكونه كثيفا أغبر ، قطعنا على أنه أولى بأن يكون ممطرا من غيم ليس هذه سبيله ، وظننا أن المطر يحصل عنه . وليس يبعد أن يكون ظننا / [بأنه ممطر هو علم بأنه أولى أن يكون ممطرا . وكذلك ظننا^(٩)] أن الوصف علة [الحكم في^(١٠)] الأصل هو عليم بأنه أولى [أن يكون علة^(١١)] الأصل . ولهذا صح أن تدل عليه دلالة قاطعة . فان قيل : فما مثال ذلك في العلل ووجوه الترجيح التي تقطعون بها على أن الوصف أولى بأن يكون علة ؟ قيل : مثال ذلك أن يعلم أن أحد الوصفين يثبت الحكم بشوته في الأصل ، وينتفي بانتفائه فيه ؛ وليس كذلك الآخر . أو أن أحدهما له تأثير في الأصول دون الآخر ، نحو كون البلوغ مؤثرا في رفع الحجر عن المال . ويعلم أن أحد الوصفين مستنبط من أصل مجمع على حكمه ، والآخر مستنبط من أصل غير مجمع على حكمه . أو أن أحدهما طريقة تنبيه النص ، والآخر مستنبط .

١/٢٠٤

(١) لس : علة حكم

(٢) لس : انه

(٣) زاده لس

(٤) ص : بتعليق

(٥) لس : يلزمنا

(٦) كذا لس ؛ ص : وصل اليه

(٧) س : أكثرها او اقواها

(٨) زاده لس

(٩) لس : حكم

(١٠) س : بان يكون علة حكم

- كل هذه الأشياء معلوم^(١) أنها وجوه مقوية ، ومعلوم ثبوتها في إحدى العلتين .
 فصح أن يكون طريقا إلى القطع بأن الوصف أولى بأن يكون علة . وقد يظن
 حصول بعض وجوه الترجيح في الأمانة ، فيعلم أنها أولى [من غيرها^(٢)] .
 نحو أن نظن أن بعض المخبرين أدين وأشد تحرجا^(٣) بأن يخبرنا^(٤) غيره
 بذلك ، فنظن أنه أحق بأن يكون صادقا من لا نظن أنه دين . ونظن أن
 بعض الغيوم على صفة تقتضي المطر ، كالغبرة والكثافة ، بخبر رجل ظاهره
 الصدق ، فنعلم [أنه^(٥)] أولى بأن يكون ممطرا من غيم لا نظن فيه هذه الصفة .
 وهذه الصفات المظنونة لا بد من أن تكون طرقها^(٦) معلومة ، أو تستند إلى
 طرق معلومة . وإلا أدت إلى ما لا نهاية له . ألا ترى أن الطريق إلى حصول
 صفة الغيم ، إذا كان الخبر فالخبر معلوم لنا بالادراك ؟ فان قيل : فاذا
 علمتم أن الوصف أولى بأن يكون علة [الحكم في^(٧)] الأصل من غيره من
 الأوصاف ، فقد علمتم أنه علة لحكم^(٨) الأصل ! قيل : لا يجب ذلك ، كما
 لا يجب ذلك إذا علمنا أن هذا الغيم الكثيف الأغبر أولى بالمطر من غيم
 رقيق^(٩) غير أغبر ، أن نقطع على أنه ممطر . بل قد يجوز أن يكون ذلك
 هو الممطر ، / وهذا غير ممطر . فلو قطعنا على أن الغيم الكثيف هو الممطر ،
 لنقض ذلك قولنا « إنا نعلم أن الأولى أن يكون ممطرا » . وكما أن الرجل المتين
 الدين ، الشديد التحرج أولى بالصدق فيما يُخبر به رجل هو دونه في الدين
 [والتحرج^(١٠)] . ولا يجب من ذلك أن يكون الذي هو أشد تحرجا أصدق
 لا محالة . بل قد يتفق أن يكذب في بعض أخباره ، ويصدق الذي هو دونه

٢٠٤/ب

-
- (١) س : نعلم
 (٢) حذفه لس
 (٣) ص : تحرجا
 (٤) ص : اخبرنا
 (٥) زاده لس
 (٦) س : طريقها
 (٧) لس : حكم
 (٨) لس : حكم
 (٩) كذا لس ؛ ص : روى
 (١٠) حذفه ل

في التحرّج . وكذلك القول في جميع الأمارات . فان قال : أفتقطعون على أن تلك العلة هي علة الحكم في الفرع ؟ قيل : نعم ، لأن معنى قولنا ، « إنها علة حكم الفرع » هو أن عند علمنا بوجودها في الفرع يجب علينا أن نحرم الفرع إن كانت علة التحريم ، أو نبيحه إن كانت علة الإباحة . وليس يلزم على هذا أن نعلم أنها علة حكم الأصل . لأن عند علمنا بوجودها في الأصل ، ليس بصير^(١) الأصل محرماً علينا ولا مباحاً لنا^(٢) . بل تحريمه وإباحته يسبقان العلم بوجودها في الأصل ؟ ولا يتبعان^(٣) علمنا بوجودها فيه . وليس [يُمتنع^(٤)] أن يكون علمنا بكونها علة حكم الفرع يستند إلى ظننا أنها علة حكم الأصل . لأنه لا يمتنع أن يصف العلم على شرط مظنون ، كما يقف علمنا بوجود التحرز من مضرة مخصوصة ، على الظن لزولها^(٥) بنا .

ويلزم المستدل بهذه الشبهة مثل الذي أزرنا^(٦) . لأنه يقول : إن الامّة إذا اختلفت على قولين ، فكل فرقة منها مصيبة من حيث نظرت في أمانة صحيحة . ولو نظرت في غير أمانة ، لم تكن مصيبة ، ولا كان لظنها حكم . ولم يدل الله قبل اجتهادها على صحة كل واحدة من الأمارتين ، وفساد ما عداهما . [بل ليس على ذلك إلا أمارات . فقد أقرّوا بصحة علتين وفساد ما عداهما^(٧)] . ولم تدل دلالة قاطعة على أن كل واحدة منها علة ، وأن ما عداهما ليس بعلة . فان جاز ذلك ، مع أنه [مع^(٨)] فقد الدلالة لا يثنى المكلف بالوصول إلى العلة الصحيحة دون الفاسدة ، فلم لا يجوز ذلك في الأمانة^(٩) الواحدة ؟ فان قالوا : قد دلّنا الله تعالى / على صحة الأمارتين وعلى

- (١) س : يصير إلى
- (٢) حذفه لس
- (٣) لس : يتبع
- (٤) زاده لس
- (٥) ل : لزوله
- (٦) ص : لزونا
- (٧) زاده لس
- (٨) زاده لس
- (٩) س : الامارات

- صحة الحكم بما دلّنا به على أن كل مجتهد مصيب ! قيل : الدليل : ينبغي أن يتقدّم العلم بالمدلول عليه . والمجتهدون إنما يعلمون صحة كل واحد من القولين بعد أن يقول بعضهم بأحد القولين ويقول البعض الآخر بالقول^(١) الآخر . وعلى أنه يلزم أن يعدلوا صحة العلتين بعد استقرار الخلاف^(٢) . وفي ذلك كونها دليلين ، وخرجها من كونها أمارتين . فان قالوا : ما عدا الأمارتين ، لو قال به قائل ، لكان حقا أيضا ، وليس يجب نصب دلالة على فسادها ! قيل : كلامه فيه . وليس بحق^(٣) . [أليس^(٤)] لم^(٥) ينصب الله دلالة على إبطاله^(٦) ليفصل بينه وبين ما هو أمانة؟ وأيضا ، فقولكم : « إن ما عدا الأمارتين لو قال به قائل لكان حقا » ، يقتضى أن يقف كونه حقا على قول المجتهد . ومعلوم أن قول المجتهد يتبع صحة العلل^(٧) والأمارات . وهي كالطريق^(٨) إلى كون أقاويلهم حقا ، ولأجلها حكموا بما حكموا به . وقولهم^(٩) : « كان^(١٠) على الصواب دلالة قاطعة ، من القولين ، لنقض الحكم بما عداها ؛ فلم يسوّغ الفتوى^(١١) والحكم به ، بل كان الإمام لا يولّي من يخالفه في الحكم ؛ ولتُنع^(١٢) العامى من استفتاء^(١٣) من يخالفه ، ولفسّق^(١٤) قائله » لا يصح . لأننا قد بينّا أنه ليس يجب أن يكون هناك دلالة قاطعة إلا على الوجه الذى ذكرنا^(١٥) . ولو لزم أن تكون على نفس الحكم دلالة قاطعة

-
- (١) ل : والقول
 (٢) لس : الاختلاف
 (٣) كذا لس ؛ ص : يجب
 (٤) كذا لس ؛ بياض نصف سطر فى ص
 (٥) ل : لمن
 (٦) لس : بطلانه
 (٧) كذا لس ؛ ص : التكليف
 (٨) لس : هو كالطريق
 (٩) راجع ابتداء الاستدلال ، ورقة ٢٠٣ / ب (ص ٩٧٢)
 (١٠) كذا لس ؛ حذف ص كلمة : « لو » .
 (١١) ل : الفتوى به
 (١٢) لس : يمنع
 (١٣) ل : استفتى
 (١٤) ل : يفسق
 (١٥) ل : ذكرناه

- تتناوله ، لما لزم ما ذكره . وأيضا ألا ترى أن كثيرا من المسائل يستدل [عليها بالقرآن^(١)] ، نحو الترتيب في الوضوء ونفى وجوبه . لأن كل فريق يستدل بالآية^(٢) . ففريق يقول : إن « الفاء » للتعقيب ، وفريق يقول : إن « الواو » لا توجب الترتيب - و^(٣) ذلك طريقة العلم - ولم يفسق قائله . وقد ساغ الفتوى بكل واحد من القولين . على أنه ليس كل خطأ ، دلّ الدليل عليه ، فهو فسق . بل قد يكون فسقا ، وقد لا يكون فسقا . ولا يمتنع أن يكون / القول ٢٠٥ / ب
- خطأ من المجتهد ، صوابا من المقلد ، بأن يكون مصلحته الأخذ عن المجتهد ، مخطئا كان أو مصيبا . ألا ترى أن المجتهد ، لو لم يستقص الاجتهاد ، وأفتاه بأول خاطر ، أو استقصى الاجتهاد وأفتاه بخلاف ما أدى اجتهاده إليه ، لكان المجتهد مخطئا ، والمقلد مصيبا ، ولم يجب على الله أن يظهر خيانة المجتهد ، حتى لا يقع المقلد في الفسدة . بل قلنا بأجمعنا إن ذلك مفسدة من المفتي ، وأخذ العامي بما أفتاه غير مفسدة له . وكذلك في مسئلتنا . إذا^(٤) لم يمتنع أن يكون القول خطأ من المفتي ، [والعمل به^(٥)] غير خطأ من المستفتي ، لم يجب أن يمنع المفتي من الفتوى . لأنه لو وجب أن يمنع منه ، لم يخل [إما^(٦)] أن يجب ذلك لأن قبول المستفتي له مفسدة ، أو لأن فتوى المفتي له خطأ . والأول باطل ، لأننا قد بينا أن قبول المستفتي [له غير^(٧)] ممتنع أن يكون مصلحة منه . والثاني لا يوجب أن يمنع من الفتوى إلا بالمناظرة والإيضاح . وأهل الاجتهاد يناظر بعضهم بعضا . على أن أحد المجتهدين لو منع العامي من أن يستفتي خصمه ، لكان خصمه يمنع العامي أن يستفتي غيره . ولا يكون العامي ، بأن يقبل من أحدهما ، أولى من الآخر . فيمتنع عليه أن يستفتي أحدا^(٨) .

- (١) ل : به على القرآن
 (٢) راجع القرآن ٦/٥
 (٣) لس : وكل
 (٤) ل : واذا
 (٥) كذا لس ؛ حذفه ص
 (٦) زاده لس
 (٧) زاده لس
 (٨) لس : احدهما

فان قيل^(١) : أجمع المسلمون على أن المخطئ لا يمكن من الدعاء إلى خطابه^(٢) ! قيل : ليس في هذا إجماع . لأن من يقول إن « الحق في واحد من الأثوابيل » ، لا يمنع مخالفه من الفتوى . فان قيل : فماذا^(٣) تعلمون أن العامي^(٤) لا ينبغي له^(٥) أن يمتنع من تقليد كل واحد من القولين ؟ قيل : نعلم ذلك بالإجماع . لأن الصحابة^(٦) وأهل الأعصار لا يمنعون العامة من ذلك . وأما تولية الإمام مخالفه^(٧) ، فليس فيها إباحة له^(٨) الحكم بالخطأ . لأنه إنما ولّاه ليحكم بالحق . لأن الطريق إل الحق ممكن . وليس الظاهر من مخالفه أن يحكم بما يخالفه ، لأنه يجب على الحاكم والمفتي أن يجدد الاجتهاد في كل وقت ، إذا لم يذكر طريقة الاجتهاد . فكيف يُظن بمن يجدد الاجتهاد عند حكمه وفتواه أن^(٩) لا يظفر بالحق مع إمكان طريقه . ولا يجب ، إذا حكم الحاكم بخلاف رأى الإمام ، أن ينقضه عليه . لأنه لا يمتنع أن يكون التزام الخصوم لذلك الحكم ليس بخطأ ، كما قلناه^(١٠) في التزام العامي لفتوى المفتي ، وأن يكون نقضه بعد إمضائه مفسدة . ولا يجب نقضه ، كما لا يجب إذا علم الله أن الحاكم [حكّم^(١١)] بغير اجتهاد أو حكّم بخلاف اجتهاده ، أن يطلعنا الله على ذلك حتى نقضه ، أو يبعث من ينقضه ، بأن يقال : إن ذاك الحكم مفسدة ، فلا بد أن يبيته الله عز وجل . لأنه لا يمتنع أن يكون إمضاؤه وإمضاء الفتوى به للعامي مصلحة . وكذلك في مسئلتنا . والداخل في زرع غيره يقبح منه الدخول فيه ، ويحسن منه التصرف فيه بالخروج منه . فلا يمتنع أن يكون القول خطأ من المجتهد . ونقض الحكم به خطأ . وإذا لم

١/٢٠٦

-
- (١) ل : قال
 (٢) ل : خطابه
 (٣) ل : بما
 (٤) حذف لس
 (٥) لس : للعامي
 (٦) زاد بعده س : رضى الله عنها
 (٧) لس : مخالفه
 (٨) حذف س
 (٩) س : أنه
 (١٠) كذا لس ؛ ص : قلنا
 (١١) زاده لس

يُمتنع أن يكون التزام الخصوم للحكم مصلحة لهم ، وإن كان القول به خطأ ،
لم يجب على الإمام أن يمنع الحاكم من ذلك الحكم لأنه مفسدة للخصوم .
لأننا قد بيننا أن^(١) لا يمتنع أن لا يكون مفسدة لهم . وإنما يمنع من ذلك الحكم
لما يرجع إلى الحاكم . وذلك يكون بالمناظرة والتبيين^(٢) .

فان قيل : ومن أين قلتم أن القول خطأ من المجتهد ، والعمل به غير خطأ
من الخصوم والمستفتي ؟ قيل : يكفيننا أن نعلم أنه لا يجب ، إذا كان خطأ
من المجتهد ، أن يكون خطأ من الخصوم والمستفتي ؛ وأن كونه خطأ من هاؤلاء
يحتاج إلى دلالة . [فلا نبيته خطأ منهم إلا لدلالة^(٣)] . وعلى المستدل أن
يبين أنه خطأ من هاؤلاء ، حتى يتم دلالته . وإلا فالذي معه . هو أن الصحابة
سوَّغت^(٤) الفتوى والحكم ، ولم يمنع بعضها [العامى قبول^(٥)] فتوى البعض
الآخر^(٦) . ويحتمل أن تكون فعلت ذلك ، لأنها اعتقدت أن « كل مجتهد
مصيب » ؛ ويحتمل أن تكون فعلت ذلك لأن كون القول خطأ من قائله لا
يقضى أن يكون العمل به خطأ / ممن قلده فيه . فقد سقط أن يكون للخصم
فيه دلالة . على أنهم اعتقدوا أن كل مجتهد مصيب .

ب/٢٠٦

فان قالوا^(٧) : فلو كانوا اعتقدوا ما ذكرتم ، لكانوا قد اعتقدوه عن
دلالة ؛ فأى دلالة دلت على أن القول خطأ من قائله دون من قلده فيه ؟
قيل : ليس يجب مطالبتهم بالدلالة . وعلى أن ذلك لازم للسائل . لأنه
يقال له : وأى دلالة دلتهم على أن « كل مجتهد مصيب » . على أننا
[نحن^(٨)] قد بيننا أنه يحتاج في كون العمل بالقول خطأ من جهة المقلد إلى
دلالة ؛ وأنه متى لم يجد دلالة على ذلك ، وجب نفيه . كما أننا إذا

(١) س : انه

(٢) لس : التبيين

(٣) بياض في ص ؛ الزيادة من لس

(٤) كذا على التأنيث

(٥) ل : من قبول العامى

(٦) حذفه س

(٧) س : قال

(٨) زاده لس

- لم نجد دلالة على^(١) قضاء العبادة الفاسدة ، وجب نفى وجوبه .
ويمكن أن يستدل في المسئلة ، فيقال : لو كان المجتهد في الفروع مخطئا ،
لأدى إلى أقسام كلها فاسدة . وذلك أنه ما كان يخلو إما أن يقطعوا في الجملة
على أن المخطئ من المجتهدين مغفور له تقصيره في النظر ، وإما أن لا يقطعوا
على ذلك . فان لم يقطعوا على ذلك ، فاجماع المجتهدين القائلين بأن « على
الفروع أمارات » يمنع من ذلك . لأنهم مجمعون على أن المخطئ من المجتهدين
مغفور له . ولأن الصحابة ما كان ينكر بعضهم^(٢) على بعض أقاويلهم
في مسائل الاجتهاد إنكاراً ممن يجوز أنه من أهل النار . وإن كان غفرانه^(٣)
في الجملة مقطوعاً^(٤) ، لم يخلُ إما أن يكون المجتهد إذا أخطأ يجوز كونه
مخطئاً ومخلاً بنظر يلزمه فعله ، أو لا يجوز ذلك . فان لم يجوز ذلك ، لم
يصح تكليفه النظر الذي [فرط فيه لأنه قاطع على أنه ما فرط في النظر .
فهو كالعالم . ولأنه^(٥)] في حكم الذاهل . والذاهل والساهي لا يكلف في حال سهوه
ودهوله ، ولا يستحق عقاباً . فيقال : أنه قد غفر له . وإن كان يجوز كونه
مخطئاً ومخلاً^(٦) النظر ، فلا يخلو إما أن يعلم أنه في تلك الحال مغفور^(٧)
إخلاله بما أخل به من النظر ، أو لا يعلم ذلك . ومحال^(٨) أن يعلم ذلك .
لأن المجتهد لا يميّز المرتبة ، التي إذا انتهى إليها غُفر له إخلاله بما بعدها
من النظر ، [من المرتبة التي إذا انتهى إليها لم يغفر له إخلاله بما بعدها من
النظر^(٩)] . وذلك أنه يعلم أنه إن اقتصر على أول النظر ، لم يغفر له ما بعده .
وليس مرتبة أولى بذلك من مرتبة . ولا يمكن الإشارة إلى ما يميّز به بعض
المراتب من بعض ، مع كونه مجوزاً في جميعها كونه مخلاً بنظر يلزمه فعله .

١/٢٠٧

- (١) لس : على وجوب
(٢) ل : بعضها
(٣) ل : غفران خطاه
(٤) س : مقطوعاً به
(٥) زاده لس
(٦) لس : مخلاً ببعض
(٧) س : مغفور له
(٨) ل : الحال
(٩) زاده لس

وبعد ، فلو علم المجتهد أنه مغفور له إخلاله بالنظر ، لكان ذلك إغراء له^(١) بالمعصية . لأنه قد أعلم أنه لا ضرر عليه في تركه النظر الزائد ، مع كونه شاقاً عليه . فاذا كان تعريف الصغائر عند شيوخكم^(٢) إغراء بها ، فكذلك تعريف هذا المجتهد أنه مغفور له ، وإن كان المجتهد المخطئ إنما يعلم في الجملة أن المخطئ من المجتهدين [مغفور له^(٣)] إذا انتهى إلى مرتبة ما ، من مراتب النظر ، وأخل بما بعدها ، ولم يتعين له تلك المرتبة . ووجوز أن يكون ، حين أخل بالنظر الزائد ، ما انتهى إلى المرتبة التي يغفر له إخلاله بما بعدها من النظر ، لزم أن يجوزوا كون المجتهدين المخطئين ما انتهوا إلى هذه المرتبة . وفي ذلك تجويز كونهم غير مغفور لهم ، وأنهم من أهل العقاب .

١٠ وإجماع المجتهدين بخلاف ذلك . لأنهم يقضون بأن الخطأ في المسائل الواقعة من لدن^(٤) الصحابة إلى يومنا هذا مغفور عند من قال : إن فيها [أقاويل^(٥)] خطأ ، مع معرفة كل فريق ما^(٦) انتهى إليه مخالفه من المرتبة في النظر . وكل مجتهد يعلم من نفسه أنه إن كان مخطئاً ، فهذه حاله . وكذلك قولكم^(٧) فيما يحدث من مسائل الاجتهاد . فقد بان أن القول بخطأ المجتهدين يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة ؛ وفي القول باصابتهم أحعين خلاص من هذه الوجوه

١٥ [أجمع^(٨)]

(١) حذفه س
(٢) لس : شيوخنا
(٣) حذفه س
(٤) لس : لدن عصر
(٥) زاده لس
(٦) ل : بما
(٧) لس : قولكم
(٨) زاده لس

باب

القول في الأشبه

٢٠٧/ب

- اعلم أن ممن قال : « إن^(١) كل مجتهد مصيب لما كُتِّف » ، مَنْ^(٢) قال إن في كل مسألة أشبّه^(٣) مطلوبيا ، لو نصَّ الله سبحانه على حكم^(٤) في المسئلة لنصَّ عليه . فيقال لهم : أتريدون بالأشبه الحكم بأقوى الأمارات ، أو تريدون حكما معينا يجوز أن يكون غير الحكم [بالأقوى من^(٥)] الأمارات؟ / فان قالوا بالثاني ، قيل لهم : أتقولون : « إن ذلك الحكم هو مصلحة المجتهد وما عداه مفسدته » ، أو تقولون : « ليس هو مصلحته » ، [أو تقولون : « هو وغيره مصلحته على البديل »^(٦)] ؟ فان قالوا : ليس هو مصلحته ! قيل لهم : فما وجهُ طلبه لما ليس هو مصلحته ؟ وأيضا ، فإذا لم يكن مصلحته ، فكيف قلتم « لو نصَّ الله تعالى على الحكم في هذه الحال ، لنصَّ عليه » ؟ أيجوز أن ينصَّ على ما ليس بمصلحة ؟ وأيضا ، إذا لم يكن ذلك مصلحة ، فما مصلحته ؟ فان قالوا : « هو الحكم بأشبه الأمارات » ، صاروا [إلى أن الحق هو^(٧)] . وإن أرادوا الإشارة [إلى حكم^(٨)] آخر ، لم يمكنهم . فان قالوا : هو مصلحته ! قيل لهم : أكلّفه الله الوصول إليه ، أو لم يكلّفه ذلك ؟ فان قالوا : ما كلفه^(٩) الوصول إليه ! قيل لهم : فإذاً قد أباحه العدول عن مصلحته إلى المفسدة . وذلك لا يجوز في حكمته . وإن قالوا : قد كلفه الله إصابته ! قيل لهم : فمن لم يصبه إذن ، فقد أخطأ ما كُتِّف ؛

-
- (١) حذفه لس
(٢) حذفه س
(٣) لس : اشبها
(٤) ل : الحكم
(٥) لس : بأقوى
(٦) زاده لس
(٧) لس : الى الحق
(٨) زاده لس
(٩) ص : كلف

فكيف تقولون^(١) إنه مصيب^(٢) ما كُتِّف ؟ ويجب ، إذا كتفه الله الوصول إلى ذلك ، أن يجعل له إليه طريقا ، إما دلالة وإما أمانة . وقد قلنا^(٣) إنه ليس على أعيان الفروع أدلة ، [لأنها تستند^(٤)] إلى ظنون . فبقي أن يكون طريق ذلك هو^(٥) الأمانة . والأمانة ضربان : قوية وضعيفة . وليس يجوز أن^(٦) الطريق إلى ذلك هو الأمانة الأضعف . لأن المكثف لا يجوز له ، إذا عرضت له أمارتان إحداهما أقوى من الأخرى ، أن يعدل عن الأقوى إلى الأضعف^(٧) . فثبت أنه كُتِّف المجتهد الحكم بأقوى الأمارات ، وجعل [الله^(٨)] لنا طريقا إلى أن الأمانة أقوى الأمارات بما نصبه^(٩) من وجوه الترجيح . ولا بد من استناد ذلك إلى علم ، على ما بيننا من قبل . فان قالوا : « مصلحة المجتهد^(١٠) في كل مسألة من مسائل الاجتهاد هو ذلك الحكم وغيره على البديل » ! قيل لهم : فاذن الحكم المطلوب في كل مسألة هو التخيير . ويجب أن يكون هو المتعبد به ؛ وأحد لم يقل بذلك . ويجب أن يكون على الحكمين / أمارتان مختلفتان^(١١) ؛ وأحد لم يقل بذلك في كل المسائل .

فان قالوا : نريد بالأشبه « الحكم بأشبه الأمارات وأقواها » ، فقد قالوا بالحق . ثم يقال^(١٢) لهم : [فهو كُتِّف^(١٣)] الله سبحانه [كل مجتهد إصابة ذلك الأشبه ، أم لم يكثفه ذلك^(١٤)] ؟ فان قالوا : [لم يكثفه^(١٥)] !

١/٢٠٨

- (١) لس : قلم
- (٢) لس : لما
- (٣) لس : بينا
- (٤) س : لا تستند ؛ ل : إنما تستند
- (٥) حذف لس
- (٦) لس : أن يكون
- (٧) كذا لس ؛ في ص تقديم وتأخير
- (٨) زاده لس
- (٩) س : نظنه
- (١٠) س : المكثف
- (١١) لس : متعارضتين
- (١٢) لس : كانوا قد قالوا بالحق وقيل
- (١٣) لس : اكثف
- (١٤) لس : الحكم بذلك ام لا
- (١٥) لس : لا

- قيل لهم : [فلا وجه لطلبه^(١١)] لما لم يكلفه الله لإصابته^(١٢) . وإن قالوا : قد كلفه^(١٣) الله عز وجل [ذلك^(١٤)] ! قيل لهم : فمن لم يصل إليه فقد أخطأ ما كُلف ؛ فكيف قلتم : « كل مجتهد مصيب لما كُلف » ؟ فإن قالوا : كل أمارات المجتهدين تساوى في القوة ! قيل : فالحكم فيها إذن هو التخيير .
- [فمن قال : « ليس الحكم هو التخيير » فقد أخطأ . وأيضاً^(١٥)] فالأمة مجمعة على أنه^(١٦) [ليس كل الأمارات متساوية في القوة . وذلك أن منهم من يمنع من تساوى الأمارات^(١٧) ؛ ومنهم من يجيز ذلك ، ويقول : إن السير منها متساوية ، وبقاها غير متساوية ، ويدعى أن الأمارات التي صار^(١٨) إليها أقوى من أمارات خصمه . وخصمه يقول : بل أماراتي^(١٩) أقوى من أمارات من خالفني . ولم يقل أحد من المجتهدين أن^(٢٠) كل المسائل ، فأماراتها^(٢١) متكافئة .

- واحتج^(٢٢) المخالف بأشياء منها قول النبي صلى الله عليه وعلى آله : « إذا اجتهد الحاكم فأصاب ، فله أجران . وإن اجتهد فأخطأ ، فله أجر » . قالوا : فتبين^(٢٣) أن في المسائل حكماً يجوز أن يصيبه ويخطئه ! فالجواب : إن من^(٢٤) الحوادث ما هذه سبيله . وهو الحكم بأشبه الأمارات وأقواها .
- فان احتجوا بهذا الأشبه ، فصحيح . وإن احتجوا بغيره ، قيل لهم : ما تنكرون أن يكون ما يجوز أن يصيبه المجتهد ويخطئه هو ما ذكرناه . ويقال لهم : إن

-
- (١) لس : فا وجه طلبه
 (٢) حذفه ل
 (٣) ص : كلف
 (٤) زاده لس
 (٥) زاده لس
 (٦) كذا لس ؛ ص : وهذا بخلاف إجماع المجتهدين لأن كلا منهم قال
 (٧) لس : الامارتين
 (٨) ل : صارت
 (٩) س : امارق
 (١٠) حذفه لس
 (١١) ل : اماراتها
 (١٢) من هنا حذف س
 (١٣) ل : فبين [غير منقوط]
 (١٤) ل : في

كان الأشبه حكماً معيّنًا عند الله سوى الحكم بأشبه الأمارات ، فذلك لم يكلف الإنسان إصابته عندكم . فكيف يكون مخطئا بالعدول عنه ، ولم ينقص ثوابه إذالم يظفر بما لم يكلف الظفر به ؟ / ﴿ومنها﴾ قولهم : [١] إن المجتهد طالب . والطالب لا بد له من مطلوب ! والجواب : ان مطلوبه هو الحكم بأقوى الأمارات . فلا يجوز أن يطلب الأشبه الذي لم يجعل له إليه طريق وسبيل [٢] على قولكم . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو نص الله تعالى على الحكم في المسئلة ، لنص على حكم معيّن . وذلك دليل على أن ذلك الحكم هو الصواب عند الله تعالى ! والجواب : يقال لهم : لو نص الله تعالى على الحكم ، لنص على حكم أشبه [٣] الأمارات . فيجب أن يكون هو الأشبه . فان قالوا : لو كانت مصلحتنا حكماً معينا ، ليس هو حكم أشبه الأمارات ؛ ثم أراد النص في المسئلة ، أليس ينص عليه ؟ قيل : بلى . فان قالوا : فيجب أن يكون الحكم المطلوب الآن هو ذلك الحكم . قيل لهم : لو كانت مصلحتنا حكماً آخر ، لكلفناه الله ، ونص عليه . وذلك يقتضى ، إذا لم ينص عليه ولم يكلفناه إياه ، أن [٤] [لا يكون] [٥] هو مصلحتنا . وإذا لم يكن الآن مصلحتنا ، لم يجب أن نطلبه . وايضا ، كيف تقولون : إنه الآن مصلحتنا ؟ وأنتم تقولون : ما كلفناه إصابته . ﴿ومنها﴾ قولهم : إذا كان المجتهد في القبلة ، مطلوبه القبلة بعينه ؛ وكذلك الطالب لعبد الآبق ، مطلوبه العبد بعينه ، فكذلك يجب أن يكون مطلوب المجتهد في الحوادث حكماً معينا عند الله ! والجواب : ان ليس مطلوب المجتهد في القبلة القبلة بعينها [٦] ، ولا الجهة التي القبلة فيها قطعاً . وكيف يطلب القطع على ذلك من يعلم أنه لا طريق له إلى القطع ؟ وإنما مطلوبه الأول أن يظن [٧] جهة القبلة بأقوى الأمارات وأشبهها . ويتبع هذا

(١) زاده ل

(٢) ل : له سبيل إليه ؛ حذف ص كلمة « له »

(٣) ص : الأشبه

(٤) ل : فليس

(٥) حذفه ل

(٦) حذفه ل

(٧) ل : ينظر

المطلوب مطلوب آخر . وهو العلم بوجوب الصلاة إلى تلك الجهة . ويتبع ذلك فعل^(١) الصلاة إلى تلك الجهة . وكذلك نقول في الحوادث : إن^(٢)

مطلوب المجتهد أن يظن علة الأصل بأقوى الأمارات . ويتبع ذلك أن يعلم وجوب إلحاق الفرع بالأصل . / ويتبع هذا العلم أن يعمل بذلك . فان قالوا :

١/٢٠٩

« أليس المجتهد في القبلة يعلم أن القبلة عين من الأعيان يجوز أن تكون في الجهة التي يظن بأقوى الأمارات أن القبلة فيها ، ويجوز أن لا يكون فيها ؟ فقولوا^(٣) : إن حكم المسئلة هو حكم معين عند الله ، يجوز أن يكون هو حكم

أقوى الأمارات ، ويجوز أن يكون غيره ! » قيسل لهم : ولم^(٤) ، إذا جاز أن تكون القبلة في غير الجهة التي يطلبها^(٥) المجتهد فيها ، جاز أن يكون حكم

المسئلة غير حكم أشبه الأمارات ؟ ويقال لهم : الفرق بينها أن القبلة نفسها ليس هي مطلوب المجتهد الذي كُلف الصلاة اليه بعينه ؛ فلم يمتنع أن تكون

في غير الجهة التي يطلبها^(٦) فيها . بل مطلوبه الذي كُلف^(٧) ، هو الصلاة إلى الجهة التي يظن القبلة فيها ، لا إلى القبلة بنفسها^(٨) . ولسنا نمنع أن يكون ،

ما لم يكلف المرء إصابته ، غير موجود بحيث نظنه . وأما حكم الحادثة الذي هو مصلحة المكلف ، فقد كُلف الوصول إليه . فلا بد أن يكون ذلك

الحكم إما مقتضى دلالة أو مقتضى أمانة قوية أو ضعيفة . فاذا لم يكن دلالة ولا أمانة ضعيفة ، مع تمكن المجتهد من القوية ، فلا بد من كونه مقتضى

أمانة قوية ؛ والقول بعد ذلك بأنه « يجوز أن لا يكون ذلك الحكم مقتضى الأمانة القوية » ، مناقضه [ظاهرة] . فان قالوا : ذلك الحكم أيضا ، ما

كُلف المرء إصابته ، كما لم يكلف إصابة القبلة ! قيل : قد أفسد ذلك فيما تقدم^(٩) .

(١) حذفه ل

(٢) ل : وهو ان

(٣) ل : فقوا

(٤) ص : ولم وجب

(٥) ل : يظنها

(٦) ل : يظنها

(٧) ل : كلف فعله

(٨) ل : نفسها

(٩) حذفه ل . وإلى هنا حذف س

بَابُ

الفرق بين مسائل الاجتهاد ، وما ليس من مسائل الاجتهاد

- اعلم أن قاضي القضاة ذكر في «العمد» أن «ما عليه دلالة قاطعة ، فليس هو من مسائل الاجتهاد . والحق في واحد منه ، لا يحلّ خلافه . سواء كانت تلك الدلالة خفية ، أو جلية» . ولم يفصل بين الإجماع المبتدأ ، وبين الإجماع بعد الخلاف ، والإجماع الصادر عن اجتهاد . وحكى عن محمد ابن الحسن أنه نقض حكم الحاكم في بيع امهات الأولاد ، لوقوع الإجماع على ذلك ، وإن كان بعد الخلاف . وعن أبي حنيفة أنه لا ينقض به حكم الحاكم . وحكى عن أبي الحسن أن أبا حنيفة لم يُخرج هذا الإجماع من كونه حجة ؛ ولكنه لا^(١) ينقض به حكم الحاكم . وكذلك القول في العموم إذا خص بعضه أن ما دخل تحت العموم بعد التخصيص لا يسوغ خلافه . وقال قاضي القضاة : إن ما ليس عليه دلالة قاطعة ، بل عليه أمانة فقط — كخبر الواحد والقياس — فالواجب على المجتهد أن يعمل بما يؤديه إليه اجتهاده . فكل مجتهد فيه مصيب ، ويحلّ خلاف بعض المجتهدين لبعض . وسواء كان خبر الواحد والقياس مخصّصين لعموم الكتاب ، أو لم يكونا مخصّصين له .

- واعلم أن الفقهاء يعدّون من مسائل [٢] الاجتهاد ما يستدل عليه بالكتاب كالثبوت في الوضوء ، والترتيب^(٣) ، وأن «الواو» للترتيب أو للجمع ، وأن «الفاء» للتعقيب . وهذه أدلة معلومة . وليس فيهم من يسلم أن ظاهر الآية مع مخالفته ، وأنه عدل عن ذلك لخبر واحد أو قياس ، فيكون طريق المسئلة الأمارات فقط . بل كل منهم^(٤) يقول : إن الآية تفيد ما أقوله . اللهم إلا أن يقال : إن كون «الواو» للجمع أو للترتيب ، وأن «الفاء» للتعقيب في

(١) لس : لم يجعله حجة

(٢) من هنا ضاع ورقة في ص ؛ والتدارك من لسح

(٣) راجع القرآن ٦/٥

(٤) س : فيهم

اللغة طريقة الأمارات دون الأدلة. وهذا بعيد. وإذا ثبت ذلك ، لم يكن الفرق بين مسائل الاجتهاد وما ليس من مسائل الاجتهاد ، ما ذكره . وينبغي أن يقال : إن مسائل الاجتهاد التي لا لوم على المخطئ فيها ، هي ما اختلف فيه أهل الاجتهاد من الأحكام الشرعية . ولا يدخل في ذلك ما ليس من الأحكام الشرعية ، ولا ما اتفق عليه المسلمون ، ولا ما خالف فيه من ليس من أهل الاجتهاد . وليس يمتنع أن يكون الخطأ في الفروع التي عليها أمارات ، أو أدلة خفية خفاء مخصوصا ، يكون عقابه محيطا في جنب ثواب فاعله ، إن كان له ثواب ؛ أو يتفضل الله بغفرانه . وهذا الفصل يصح على قول من قال : « إن الحق في واحد » . فأما من قال : « كل (١) مجتهد مصيب » ، فإنما يفصل بين مسائل الاجتهاد وبين غيرها في إصابة المجتهدين . وليس يجوز أن يصيبوا عنده كلهم ، إذا كان في المسئلة دلالة . لأن خلاف الدلالة خطأ . ويجوز لمن قال « إن الحق في واحد » ، أن يقول : خلاف الدلالة خطأ ، وأنه مغفور .

١/٢١٠

وإذ قد ذكرنا أحكام المجتهدين في الفروع ، فلنذكر أحكام المجتهدين في الاصول . وعند الفراغ منه يقع الفراغ من الكتاب إن شاء الله .

١٥

بَاب

في أن المجتهدين في الاصول لا يجوز أن يكونوا على تباينهم مصيبين

اعلم أن المعتقدين للشيء باعتقادات متنافية ، لا يجوز كونهم بأجمعهم مصيبين . كالمعتقدين أن الله سبحانه يُرى في بعض الحالات ، والمعتقدين أنه لا يُرى بحال . وقال عبيد الله بن الحسن العنبري : إن المجتهدين في الاصول من أهل القبلة - كالموحدة ، والمشبّهة ، وأهل العدل ، والقدرية - مصيبون . وينبغي أن نبين معنى قولنا « صواب » ، ثم نبين أنه لا يمكن اجتماع الاعتقادات المتنافية فيه . فنقول :

إن كان الفعل الموصوف بأنه « صواب » خارجا عن الاعتقادات والظنون والأخبار ، وكان من أفعال الجوارح^(١) وغيرها ، كالآراء والكرهات ، فالمراد بذلك أن فاعله قد أصاب به ما كُلف. مأخوذ من إصابة الرامي بسهمه الغرض . وقال قاضي القضاة^(٢): [المراد بذلك أنه أصاب به فاعله الحسن . وإن كان الفعل من حيز الاعتقالات^(٣) ، فقد يوصف بأنه « صواب » ويراد به هذا المعنى . ويراد به أيضا أنه أصيب به الحق ، و^(٤) أنها تعلقت بالمعتقد . والخبر عنه على ما هما به . وإن كان الفعل ظنا ، فقد يوصف بأنه « صواب » ، ويراد به الوجه الأول . وقد يراد به أن مظهره على ما ظنه ، أى أن الأقرب في^(٥) مظهره أنه يكون على ما تناوله الظن ، سواء^(٦) وُجد مظهره أو لم يوجد . وقد يقال أيضا : « أخطأ^(٧) ظن فلان » ، إذا ظن وجود الشيء فلم يوجد . ويقال : « أصاب ظنه » ، إذا وُجد مظهره على حد ما ظنه . فالظن يوصف بأنه « صواب » على أحد هذه الوجوه الثلاثة . فإذا ثبت ذلك ، لم يجوز كون اعتقاد الرؤية واعتقاد نفيها صوابين ، على كل هذه الوجوه . لأنه إن أراد المخالف بكونها صوابين أنهما يتناولان الشيء على ما هو به ، فذلك يقتضى أن يكون البارئ سبحانه يرى في^(٨) الحالات ، ولا يرى في شيء من الحالات . وذلك يتنافى . وكذلك القول في كل اعتقادين ضدّين . لأنهما إنما يكونان^(٩) ضدّين إذا تعلقا باثبات ونفى يستحيل اجتماعها . وكذلك الخبران عن نفي وإثبات يستحيل اجتماعها ، لا يجوز كونها متناولين للشيء على ما هو به ، لاستحالة اجتماع الإثبات والنفي المتنافيين [وكذلك الخبر^(١٠)] بأن العالم قديم ، والخبر بأنه محدث . وإن أراد أن هذين الاعتقادين صوابان ، على معنى أنهما حسنان ، أو قد أصيب بهما التكليف ، لم يجوز . لأنه إذا كان أحدهما متناولا للشيء ، لا على ما هو به ، [فهو جهل . والجهل قبيح ، لا يتناوله التكليف ، والخبر المتناول للشيء ، لا على ما هو به^(١١)] ، [كذب و^(١٢) قبيح ، لا يتناوله

٢١٠/ب

- | | |
|----------------------|------------------------------|
| (٧) حذفه ل | (١) ل : الجوارح |
| (٨) ل : في بعض | (٢) إلى هنا ضاع في ص |
| (٩) س : يكونا | (٣) لس : الاعتقادات والأخبار |
| (١٠) ل : وذلك كالخبر | (٤) لس : أى |
| (١١) زاده لس | (٥) ل : من |
| (١٢) حذفه لس | (٦) ل : وسواء |

التكليف . وأما الظن الصادر عن أمانة مجتهد^(١) ، فهو أبدا صواب ، لأنه متناول لما الأغلب كونه ، فهو^(٢) كذلك كان مظنونه أو لم يكن . وأما أنه صواب بمعنى أن فاعله قد أصاب^(٣) ما كُتِّف ، فانه إن كان ما قد كُتِّف فعله ، فهو صواب على هذا المعنى . وإن لم يكُتِّف فعله ، فليس بصواب على هذا المعنى .

فان قال المخالف : إن الله تعالى كُتِّف أهل القبلة الظن لكونه يُرى أو^(٤) لا يُرى . وأماراتهم هذه^(٥) الآيات المتشابهة . فالظانّون لكلا الأمرين مصيبون لما كُتِّفوه من الظن ! قيل : إن المرء إنما كُتِّف^(٦) الظن إذا تعذّر عليه العلم . والعلم ها هنا غير متعذر . وأيضا فالمخالفون^(٧) في الرؤية ، وفي الجبر ، وفي^(٨) العدل ، يدعى كل فريق منهم / أنه عالم غير ظان . ١٠
فالقول بأنهم كُتِّفوا الظن خارج عن الاجماع . ويلزم السائل تكليف اليهود والنصارى والملاحدة الظن ، وأماراتهم [الشبهة التي يتعلّقون بها ، ويكونوا مصيبين في ظن النفي والإثبات . وهذا محال] .

تمّ كتاب المعتمد^(١٠)

- | | |
|-----|---------------------|
| (١) | كذا ص ؛ لسح : صحيحة |
| (٢) | ل : وهو |
| (٣) | لس : اصاب به |
| (٤) | س : و |
| (٥) | س : هي |
| (٦) | لس : يكلف |
| (٧) | لس : المختلفون |
| (٨) | حذفه ل |

(٩) ضاع الورقة الاخيرة من هنا في ص ؛ والتدارك من سرل
(١٠) كذا في آخر النسخة ل . وفي آخر ح : « تمّ التجريد من المعتمد في اصول الفقه للشيخ أبي الحسين محمد بن علي البصر [ى...] تعالى . بلغ قصاصه » . وفي آخر س : « تمّ كتاب مختصر المعتمد في اصول الفقه . والحمد لله الواحد الاحد . وصلّى الله على سيدنا محمد النبي وآله وسلم تسليما . وفرغ من نساخته الفقير إلى رحمة ربه سليمان بن المظفر بن عيسى بن محمد بن ربوح بن أبي القاسم بن أبي بكر بن وائل البكري الرازي . وهو يسأل الله تعالى أن ينفعه بالعلم في آخرته وأولاده بمنه وكرمه . وفرغ منه عشية الخميس لاثني عشر مضين من شهر رمضان من شهور سنة إحدى وسبعين وخمس مائة بمسجد هجرة قطابر [؟] وصلّى الله على محمد النبي وآله وسلم تسليما - منقول أبوابه ومسائله من المعتمد إلا ما هو فيه مضاف إلى الامام السيد أبي طالب عليه السلام فهو منقول من كتابه المجزئ ، وجوامع الأدلة » .

زيادات المعتمد
للأبي الحسين البصري أيضاً

(عن النسخة الوحيدة في مكتبة لاله لي ، باستانبول)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصل

إن قيل : إذا قلت : « إن الأحكام المعلومة بنص الشريعة أو بالاستنباط ، أحكام شرعية » ، وقلت أيضا : « إن الأحكام العقلية ، إذا لم تنقلها الشرعية ، هي شرعية أيضا » ، فقد قلت : إن الأحكام كلها شرعية . وإذا قلت ذلك ، فكيف تقولون إن الأحكام منها عقلية ، ومنها شرعية ؟ الجواب : إن وُصف الحكم بأنه شرعي ، يكون على وجهين : أحدهما يراد به أنه حصل بنص الشريعة ، أو بأفعال حاصلة فيها ، أو باستنباط من ذلك فقط . والآخر أنه حصل بذلك ، أو بإمساك الشريعة عن نقله عن مقتضى العقل . فاذا قلنا : « الأحكام ، منها عقلية ، ومنها شرعية » ، فإننا نريد الوجه الأول . أى أن منها عقلية إما مركوز في العقل أو حاصل بدليل عقلي ؛ ومنها ما حصل بنص الشريعة ، أو بفعل ، أو باستنباط . وكل واحد من هذين القسمين مقابل للآخر . وإذا قلنا : « إن أصول الفقه هي طرق الأحكام الشرعية » ، فإننا نريد الوجه الثاني . وهو أنها طُرق إلى الأحكام الحاصلة بنص الشريعة ، أو بأفعال ، أو باستنباط منها ، أو بإمساك الشريعة عن نقله عن مقتضى العقل . ١٥

فلذلك يجعل الحظر والإباحة ، إذا لم ينقلنا عنها الشريعة ، من أبواب اصول الفقه وطُرقه . ولولا أن ذلك موصوف بأنه من الأحكام الشرعية ، ما لجاز أن يُجعل الطريق إليه من طرق الأحكام الشرعية .

والذى يبيّن ما ذكرناه: أن أحدا من الفقهاء لا يمنع / من أن نصّف أحكام الفروع ، التى يستدل عليها بالبقاء على حكم العقل ، بأنها من الأحكام الشرعية . وقد يوصف أيضا بأنها عقلية ، على معنى أنها ثابتة بالعقل . فبان أن وصف الحكم بأنه « شرعي » ، جاز على الوجهين اللذين ذكرناهما . ٢٠

ب/٢١١

فصل

- إن قيل : إذا قلتم : « إن الأحكام الشرعية هي المعلومة بأدلة شرعية من خطاب ، أو فعل ، أو استنباط ؛ أو المعلومة بإمساك الشريعة عن نقلها عن حكم الأصل » ، فيجب أن يكون وجوب المعرفة شرعياً ، وطريقه إمساك الشريعة عن نقل وجوبها الثابت بالعقل ! قيل : لا يلزم ذلك . لأننا إذا قلنا : « الحكم الشرعي هو المعلوم بإمساك الشريعة عن نقل حكم العقل » ، لم يلزم عليه وجوب المعرفة . لأنه غير معلوم وجوبها بالشريعة . بل لا يصح أن يعلم ذلك بالشرع . لأن صحة الشرع مبنية على المعرفة . فاذا لم يصح أن نعرف وجوبها بدليل مبتدأ شرعي ، فأحرى أن لا نعرف ذلك بإمساك الشريعة عن نقله . وأيضاً فانا لم نذكر ذلك على أنه حد للحكم الشرعي . وإنما ذكرناه لنبين أننا أشرنا بقولنا « حكم شرعي » إلى ذلك . ومتى أردنا أن نحدد ذلك ، قلنا : « الحكم الشرعي ، هو ما رجع أهل الشريعة في العلم به إلى الشريعة إما بأن يستدلوا عليه بأدلة شرعية مبتدأة ، أو بإمساك الشريعة عن نقله ! » فكل ما سلك الفقهاء فيه هذا المسلك ، فهو حكم شرعي . وما لم يسلكوا فيه هذا المسلك ، لا يسمى حكماً شرعياً ، وإن صح أن يستدل بإمساك الشريعة عن نقله . وأما وجوب المعرفة ، فغير لازم لما قلناه أولاً .

فصل

- إن قيل : إذا حددتم الظن بأنه تغليب بالقلب لأحد مجوزين ظاهرَي التجويز . والتجويز هو الشك . والشك هو خلو الحى من اعتقاد التقيضين والظن لها ، مع خطورة بالبال . فيجب أن يكون الظان شاكاً . والشاك غير ظان . فالظان إذاً غير ظان ! فان أجبتم عن ذلك ، فقلتم : « نريد بالتجويز ههنا : اعتقاد إمكان كل واحد من / التقيضين » ، قيل لكم : فما قولكم فيمن غلب على ظنه أن أحد التقيضين ممكن ، يجوز أن يغلب على ظنه أن الله لا يستحيل أن يُرى ؟ أليس هذا ظان ، وليس هو معتقدا صحة رؤيته ، ولا أنها غير صحيحة ؟ الجواب : ان قولنا : « فلان شاك في التقيضين ،

أو مجوّز لكل واحد منهما « قد يراد به أنه غير معتقد ولا لواحد منهما ، ولا ظان . وقد يراد بذلك أنه غير قاطع على واحد منهما ؛ ولا في حكم القاطع كالجاهل . فعلى هذا نصّف الظانّ بأنه شكّ ، وبأنه مجوّز لما ظنه ولغيره . بمعنى أنه مجوّز لكل واحد منهما غير قاطع . فصح أن نقول إنه قد غلب بقلبه أحد المجوّزين ، إذ هو مجوّز لكل واحد منهما غير قاطع ، ولا في حكم القاطع . ولا فرق بين أن نقول « تغليب بالقلب لأحد المجوّزين ظاهرى التجويز » وبين أن نقول « تغليب الحى بالقلب لأحد أمرين غير قاطع على واحد منهما ، ولا في حكم القاطع » .

باب

إثبات الحقيقة والمجاز وحدهما

الأولى أن نقسم الحقيقة إلى اللغوية والعرفية والشرعية ، ثم نحدّ كل واحد [ة] منها^(١) . وهو أولى من أن نحدّ الكلّ بحدّ عام . لأنه يقتضى اضطرابا في الحد . فنقول :

الحقيقة اللغوية هي ما أُفيدَ به ما وُضِعَ له في أصل اللغة . والحقيقة العرفية ما أُفيدَ به ما وُضِعَ له في أصل العرف . والحقيقة الشرعية هي ما أُفيدَ به ما وُضِعَ له في أصل الشرع . واعلم أنه إذا حدّ المجاز بأنه « ما أُفيدَ به معنى مصطلحا عليه ، غير المعنى المصطلح عليه في الأصل » ، بطل إذا وُضِعَ أهل اللغة اسما لشيء ، ثم تواضعوا على أن يجعلوه اسما لشيء آخر ؛ ولم ينقلوه عن الأول . لأنه قد أُفيدَ به غير ما وُضِعَ له في الأصل ، وهو مع ذلك حقيقة فيه من جهة اللغة ، كما أنه حقيقة في الأول . وإنما ينفصل من المجاز بالسبق إلى الأفهام . فينبغى أن نحدّ الحقيقة بذلك . ومتى حددناها بذلك على الإطلاق لم يصح أيضا لأجل الحقيقة المشتركة . لأنه إذا أُفيدَ باللفظ أحد حقيقتيه ، لم يسبق إلى الفهم دون الحقيقة الأخرى . فينبغى أن نقسم الحقيقة إلى المفردة والمشاركة .

٢١٢/ب

فالمفردة هي ما أفيد بها ما هو الأسبق إلى فهم العارفين بالاصطلاح عند سماعها . ولا يبطل ذلك باللفظة إذا علم أنه ما عني به الحقيقة ، وكان لها وجهان في الحجاز ، أحدهما أسبق إلى الفهم من الآخر ، وأشبه بالحقيقة منه . لأن وجه الحجاز الأسبق ليس يسبق إلى الفهم عند سماع اللفظة إلا بعد أن يخرج الحقيقة من أن تكون مرادة . فلذلك لم يكن اللفظ حقيقة فيه .

- وأما الحقيقة المشتركة فهي ما أفيد بها معنى يساويه غيره في السبق إلى الفهم عند سماع أهل الاصطلاح لها . وقد دخل في ذلك الحقيقة اللغوية ، والعرفية ، والشرعية . ولا ينبغي أن نحدد الحقيقة المشتركة بأنها ما سبق إلى الفهم معناها ، أو ما يقوم مقامه . لأن للسائل أن يقول : « يقوم مقامها فيماذا ؟ » فان قلنا : « في كونها حقيقة » ، كنا قد فسرنا اللفظة بنفسها .
- وأما الحجاز فهو ما أفيد به معنى مصطلحا عليه ، والأسبق إلى الفهم في تلك المواضع غيره .

فصل

- إن قيل : إذا كانت الحقيقة المفردة هي « ما أفيد بها معنى لا يسبق إلى الفهم غيره » ، لم يدخل فيه « الأمر » . لأنه لم يوضع ليفيد غيره عندكم ، كما يقوله أصحابكم ، بل هو نفسه الطلب ! قيل : بل يدخل فيه « الأمر » لأن صيغته جعلها أهل اللغة طلبا ؛ ووضعوها له . لا على أن يكون اسماً له ، بل على أن يكون نفسها طلبا . وإنما يكون الصيغة قد أفيد بها الطلب ، إذا قارنها من النفس ما يطابقها . وهو الإرادة ، وما يجري مجراها . كما يكون اللفظة مُفادا بها ما وُضعت له ، إذا قارنها من المتكلم بها إرادة ما وُضعت له وما يجري مجراها ، نحو المبتدأ والخبر . فقد أمكن ذلك في الأمر كما أمكن في الخبر .

فصل

- إن قيل : إذا قلتم : « إن موافقة / الأمر هي فعلٌ مأموره ، ومخالفته هي الإخلال بمأموره » ، لزمكم ، إذا كانت موافقة الأمر بالتوافل هي فعلٌ

مأموره ، أن تكون مخالفته هي الإخلال بمأموره . فيكون التارك للنافلة مخالفاً لأمر الله بها ، فيكون داخلاً تحت الوعيد في قوله^(١) : « ... فليستحذر الذين يُخالفون عن أمره ... » فالجواب : ان الأمر بالنوافل هو في تقدير قول القائل^(٢) لغيره : « الأولى أن تفعل . ولك أن لا تفعل » . وهذا يتضمن معنيين . فوافقته هي شيآن ، لا شيء واحد . فاذًا ليس موافقته هي أن تفعل فقط ، بل موافقته هي أن تفعل ويجوز أن [لا^(٣)] تفعل . فينبغي أن يكون مخالفته هي أن لا تفعل ، مع أنه لا يجوز أن « لا تفعل » ، أو أن تفعل مع أنه لا يجوز أن لا تفعل » . وأما قول القائل : « افعل » ، إذا لم تدل دلالة على جواز ترك الفعل ، فليس في ظاهره إلا أن تفعل . وإذا كان ظاهره استدعاء الفعل فقط ، ولا يتضمن لفظه شيئاً آخر ، فوافقته هو أن تفعل ، لا غير . فكانت مخالفته نقيض أن تفعل . وهو الإخلال بالفعل .

فصل

ليس يمتنع أن يقال : إن المخلّ بالكفارات الثلاث^(٤) إذا استحق العقاب على الإخلال بأجمعها ، فانه لا يكون ذلك العقاب هو عقاب واحد منها ، بل عقاب يعلم الله قدره ، لا يُنسب إلى واحد منها . ولا يمتنع أن يقال : هو عقاب أقلها عقاباً ، بأن يكون بعضها أكثر مشقة ، فيستحق على الإخلال به عقاباً ، لو انفرد وجوبه ، على ما ذكرناه في «المعتمد» .

فصل

إذا ناب أحد الفعلين مناب الآخر ، في المصلحة ، لم يجوز أن يوجب الحكيم أحدهما بعينه - لأنه يكون قد فصل بينهما في الوجوب مع اشتراكهما في وجهه - ؛ ولا أن يوجبها على الجمع ، لأنه ليس في الجمع وجه وجوب لا يحصل بأحدهما ، ولا أن / لا يوجب ولا واحداً منها ، لأن في ذلك تفويت المصلحة . فلم يبق إلا أن يوجبها على البدل .

(١) القرآن ٢٤ / ٦٣

(٢) ل : الفاعل

(٣) ليس في الاصل ، ولعل الصواب مع هذه الزيادة

(٤) الاشارة إلى القرآن ٥ / ٨٩

فصل في الفور

- إذا استدل أصحاب الفور بالقسمة ، فقالوا : « إن جاز تأخير المأمور به عن الزمان الثاني ، لم يخلُ إما أن يجوز تأخيره إلى غاية ، أو لا إلى غاية . وجواز ذلك لا إلى غاية بلا بدل ، يُلحقه بالنوافل . وجواز ذلك إلى بدل ، لا يصح . لأنه لا دليل على إثبات بدل . ونفى البدل يقتضى وجوب الفور ، وتعيين الوجوب بالثاني ! » قيل لهم : ولا دليل على تعيين الوجوب بالثاني . ونفى ذلك يقتضى إثبات بدل على ما قد ذُكر في ذلك . فان قالوا : تعيين الوجوب بالثاني لازم لنفى البدل ! قيل لهم : وإثبات البدل لازم لنفى تعيين الوجوب بالثاني . فلستم ، بأن تنفوا البدل لفقْد الدليل عليه وتعينوا الوجوب بالثاني تبعاً لذلك ، بأولى من أن ننفى تعيين الوجوب بالثاني لفقْد الدليل على ذلك وثبت البدل تبعاً لذلك . فان قالوا : تعيين الوجوب بالثاني واجب ، لأن صيغة الأمر تقتضيه ، كما يقتضى الإيقاعاتُ الأحكامَ في الثاني ! قيل لهم : هذا عدول عن دليل القسمة إلى دليل آخر ؟ وأنتم في دليل القسمة إنما عنيتم الوجوب بالثاني ، بعد إبطال البدل ، واقتصرتم في إبطال البدل على أنه لا دليل عليه . فعارضناكم بما ذكرناه . فان قالوا : إنما نفينا البدلَ لأنه لا ذِكر له في لفظ الأمر ! قيل لهم : ولا ذِكر لتعيين الوقت في لفظ الأمر ، فلستم ، بنفى أحدهما لأنه ليس في لفظ الأمر ذِكر له ، بأولى من أن ننفى ما أبيتموه من تعيين الوجوب بالثاني ، لأنه لا ذِكر له في لفظ الأمر ، لنُثبت ما نفيتموه من البدل .

فصل في الفور أيضا

- ٢٠ إن قيل : هلاً جاز أن يقوم العزمُ مقامَ المعزوم عليه ، في إسقاط الفرض في وقت / دون وقت ؟ كما قام المسح على الخفَّين مقامَ غَسَلِ الرجلين في المصلحة ، وفي استباحة الصلاة يوماً وليلة دون ما زاد على ذلك للمقيم ! قيل : إن مسح الخفين عبادة مبتدأة ، وليس^(١) بدلاً من غَسَلِ الرجلين .

كما يكون أحد الواجبين بدلا من الواجب الآخر . لأن اللابس للخفين لا يلزمه غسل الرجلين في تلك الحال . وإنما يلزم ذلك إذا تغيرت الحال بقلع الخف . وإذا لم يمتنع ذلك ، فما يُنكر السائل أن يكون المسح على الخفين عبادة مبتدأة يستباح بها الصلاة . ومن المصلحة ان يستباح بها يوما وليلة فقط . فلم يقل إن كل واحد منها قد قام مقام الآخر في الوجوب ، ووجه المصلحة . ومع ذلك لم يجر المسح على الخفين مجرى غسل الرجلين في استباحة الصلاة به استباحة غير مقدره .

فصل في النهي

إذا أمكن المنهى أن لا يفعل المنهى عنه من غير أن يفعل ضدا من أضداده ، لم يكن النهي إيجابا لشيء من أضداد المنهى عنه . نحو أن يُنهى المستلقى على ظهره عن القيام ، فانه يمكنه أن لا يفعل القيام ، ولا يفعل ضدا من أضداده .

فصل في النهي عن البدل

إذا أمكن المكلف الانفكاك من فعلين ، وتوجه النهي إليهما ، وكان نهيا عن البدل ، فذلك بأن يقال له : لا تفعل هذا بدلا من ذلك ، ولا ذاك بدلا من هذا . أى لا تكون فاعلا لأحدهما ، تاركا للآخر . وقد قلنا في « المعتمد » : إن هذا هو إيجاب للجمع بينهما . فيحسن ذلك إذا أمكن الجمع ، ولم يكن الإنسان مُلجأ إليه . وينبغي أن يقال إنه قد يقتضى ذلك ويقتضى أن لا يفعل ولا واحدا منها . لأنه إذا تركها ، فما فعل أحدهما وترك الآخر ، كما لو فعلهما جميعا .

فصل في دلالة النهي على الفساد

قالوا : النهي تقيض الأمر . والأمر يدل على أجزاء الأمور به . / فيجب أن يدل النهي على نفي أجزاء المنهى عنه . ونفي أجزاء الفعل هو فساده ! أوجب قاضى القضاة بأن الأمر لا يدل على الأجزاء . لأنه يفسر الأجزاء

بنفى وجوب القضاء ؛ وقد تقدّم القول فى ذلك . ونحن نفّسّر الإجزاء بغير ذلك ، ونقول : إن الأمر يدل على إجزاء الأمور به ، على التفسير الذى ذكرناه . وقد أجبنا فى « المتعمد » عن الدلالة ، فقلنا : إذا كان النهى هو نقيض الأمر ، فيجب أن لا يدل على ما يدل عليه الأمر من الإجزاء . والمخالف لا يقول إن النهى يدل على إجزاء النهى عنه ، وإن قال إن الجزئ

عنه قد يكون مجزئاً . ولمعترض أن يعترض ذلك ، فيقول : ليس يكفى أن لا يدل نقيض الشيء على ما يدل عليه الشيء . بل يجب أن يدل على نقيض ما دل عليه الشيء . ألا ترى أن قولنا « زيد ليس بأبيض » ، لما كان نقيض قولنا « زيد أبيض » ، دل على نقيض ما يدل عليه قولنا « زيد أبيض » ؟ فقد دل على نفى مدلول قولنا « زيد أبيض » . والجواب عن الدلالة أن الأمر هو استدعاء إلى الفعل . ويقضى أن يُفعل لا محالة . فإذا كان النهى نقيضه ، فيجب أن يكون استدعاء إلى الإخلال بالفعل ، ويقضى أن لا يُفعل لا محالة . فقد قلنا إن مدلول أحدهما هو نقيض مدلول آخر . وأما إجزاء الأمور به . فانه يُعلم بنظر آخر ، على ما ذكر .

١٥ فان قيل : فإذا تبع مدلول الأمر الإجزاء ، فيجب أن يتبع مدلول نقيض الأمر نقيض ما يتبع مدلول الأمر . وهو نفى الإجزاء ؛ وهذا هو الفساد ! قيل : لا يجب ذلك . لأن التابع لاقتضاء الأمر لإيقاع الفعل لا محالة . وهو إجزاؤه . وهو سقوط التعبد به . وهذا بعينه هو تابع لاقتضاء النهى للإخلال بالفعل ، لا نقيضه . وذلك لأن النهى إما أن يكون نهياً عن مجرد الفعل ، أو يكون نهياً عن إيقاع عبادة على وجه . فالأول هو أن يقال للمكلف « لا تدخل الدار » . فتنى لم يدخلها ، فقد أجزأه ذلك فى سقوط التعبد بالإخلال بذلك فى ذلك / الوقت . وفعل الدخول يكون فاسداً . ولا معنى لفساده إلا أنه قبيح محرم . وأما الثانى فهو أن يقال للمكلف : « لا تصل عريانا » . فإذا لم يصل عريانا ، أجزأه فى إسقاط التعبد به فى ذلك الوقت . كما لو قيل له : « صل على طهارة » ، فصلى على طهارة ، فانه يجزئه ما فعّله فى إسقاط التعبد به . فقد تبع مدلول كل واحد منهما ما تبع مدلول

الآخر ! قيل : أليس ، إذا قيل للمكلف « صلِّ بطهارة » ، مع أن الأمر على الوجوب ، فإنه يتبع مدلول هذا الأمر أنه إذا خالف فصلتي على غير طهارة ، كان ما فعَلَه فاسدا ، غير مجزئ ؛ فيجب ، إذا قيل له : « لا تصلِّ عريانا » ، فخالف وصلتي عريانا ، أن يكون ذلك فاسدا ، غير مجزئ ؟ قيل : فقد أوجبتم أن يتبع مدلول النهي ما يتبع مدلول الآخر . وهو الفساد ، ونفى الإجزاء . وأنتم أوجبتم أن يكون التابع لأحدهما نقيض ما تبع الآخر . ولم توجبوا أن يكون أحد التابعين هو التابع للآخر . فما ذكرتموه الآن غير داخل في العقد الذي ذكرتموه ، بل هو ضده . فإن تركوا ما قالوه ، وقالوا : « إذا كان النهي نقيض الأمر ، فيجب أن يكون ما يتبع مدلول أحدهما هو ما يتبع مدلول الآخر » ، قيل لهم : هذه دعوى منكم تخالفون فيها ونحن . وإن لم نوجب أن يكون التابع لأحدهما هو نقيض ما يتبع الآخر ، فإننا لا نوجب أن يكون مثله . بل ذلك موقوف على الدلالة . وليس يجوز أن يكون كون النهي والأمر نقيضين يقتضى تساوى ما يتبع مدلولهما .

فصل في العموم

١٥ إن قيل : ما تنكرون أن يكون قبيلة من العرب وضعوا للاستغراق وحده لفظ « كل » أو غيره ، ثم وضعته قبيلة أخرى للبعض ، فلم تترك العرب أن تضع للاستغراق لفظا يخصه . ومع ذلك ، فالإشراك حاصل ! قيل : لو كان كذلك ، لكان حقيقة قولنا « كل » عند تلك القبيلة للبعض ، لا غير ، وأن يسبق إلى إفهامنا عند سماع قولنا « كل » : البعض . / ومعلوم أن ذلك لا يحصل في قبيلة من القبائل . كما لا يسبق إلى فهم أحد عند سماع اسم « الأسد » : الرجل الشجاع ، إذا تجرّد اللفظ . وأيضا ، فكيف اتفق في ألفاظ العموم كلها على كثرتها أن يحصل في كل واحد منها الإشراك ؟ ولا يخلص واحد منها للاستغراق ؟ ويضعون لكل معنى اسما يخصه ، ولا يضعون اسما للاستغراق إلا ويضعونه لنقيض الاستغراق ؟ وأيضا فكان يجب في القبيلة التي وضعت قولها « كل » للبعض ، أن يضعوا للاستغراق لفظا آخر ليعبروا به عن الاستغراق . فان قالوا : قد وضعوا له لفظة « جميع » ، ووضعته

القبيلة الاخرى للبعض ! قيل : كيف اتفق في جميع ألفاظ العموم أن بعضهم وضعها للعموم ، وبعضها للخصوص ، ولم يخلص للاستغراق واحد منها ؟ وأيضا ، فما ذكرناه من شدة الحاجة إلى وضع اسم للاستغراق يقتضى - إذا وقع الاشتراك في ألفاظ العموم لأجل وضع قبيلتين - أن يضعوا للاستغراق لفظا آخر يخصه لشدة حاجتهم إلى ذلك .

فصل في الاستثناء من الاستثناء

قد قيل : لو رجع الاستثناء الثاني إلى الاستثناء الأول وإلى المستثنى منه ، لكان إيجابا وسلبا . واعترض ذلك بأنه لا يمتنع ذلك إذا تعلق بكلامين . وإنما يمتنع إذا تعلق بكلام واحد ! والجواب : انه لو رجع الاستثناء الثاني إليها ، لكان إيجابا وسلبا من المستثنى منه . لأنه إذا قال القائل لزيد : «عندى ١٠ عشرة دراهم إلا درهمن إلا درهم» ، ورجع قوله «إلا درهم» إلى «العشرة» ، وهى (١) إيجاب لنفى منها درهما آخر . ورجع مع ذلك إلى «الدرهمن» ، وهى (٢) نفى ، لكان قد أوجب الدرهم . كأنه قال «إلا درهمن ، إلا درهم (٣) من الدرهمين ، فانه على» ، فيكون قد أثبت الدرهم في العشرة . وقد نفاه حين رجع إلى العشرة . فيكون / قد نفى عن العشرة درهما ، سوى ١٥ الدرهمين ، وأثبتته فيها معا . فقد بان أنه يلزم أن يكون الاستثناء الثاني نفيا وإثباتا من العشرة . فهو إذاً ، نفى وإثبات من كلام واحد .

١/٢١٦

الأفعال من باب قسمة الأفعال

قد حُدّ القبيح بأنه فعلٌ على صفة لها تأثير في استحقاق الدم . فان قيل : الصغيرة قبيحة ، وليست على صفة لها تأثير في استحقاق الدم ! قيل : بل لها صفة لها تأثير في استحقاق الدم . ألا ترى أنه ، لو لم يكن فاعلها

(١) كذا في الأصل

(٢) كذا في الأصل

(٣) كذا في الأصل

يستحق من المدح أكثر من ذمها ، لأثرت الصفة في استحقاق الذم ؟ فان قيل : أليس ، مع استحقاقه لمدح أكثر من ذمها ، لا يؤثر في استحقاق الذم ؟ فقد انتقض الحد ! قيل : قولنا : « لها تأثير في استحقاق الذم » ، لا يقتضى أن يؤثر في ذلك في كل حال ، وعلى كل وجه . وسبباً في عرف الفقهاء والمتكلمين في اصول الفقه . لأنهم يتعارفون من قولهم : « لكذا تأثير في كذا » ، أنه يؤثر فيه ، وإن كان يؤثر في بعض الحالات . وإذا قلنا : « ليسار تأثير في إزالة الهم » ، لم ينتقض ذلك في عرف كل الناس بأن يؤخذ اليسار في بعض الحالات ولا يزول الهم ، لما كان في بعض الحالات مؤثراً في إزالة الهم . فما ذكرناه جارٍ في عرف الفقهاء وغيرهم .

وإذا أردنا حسم هذا السؤال ، قلنا في الحد : « القبيح فعل على صفة لكونه عليها تأثير في استحقاق الذم على بعض الوجوه » ؛ أو « ... ما لم يمنع من ذمه مانع » . أو قلنا « فعل له تأثير في استحقاق الذم على بعض الوجوه ، أو ما لم يمنع من ذمه مانع » ، ولا نذكر الصفة . وإذا قيّدنا الحدّ بذلك ، قلنا في حا الحسن : « إنه فعل لا تأثير له في استحقاق فاعله الذم ، على وجه من الوجوه ، أو من غير مانع » . وكذلك نريد في حد الواجب ، إذا حددناه باستحقاق الذم على الإخلال به ، فنقول : « هو الفعل الذى للإخلال به / تأثير في استحقاق الذم على بعض الوجوه ، أو ما لم يمنع من ذمه مانع » .

ب/٢١٦

فصل

الأولى في قسمه الأسباب أن يقال : الأسباب الشرعية ضربان : أحدهما يُعلمُ ثبوته وكونه سبباً بالشرع . وذلك كفساد الصلاة . فأنّا بالشرع نعلم ثبوته ، ونعلم بالشرع كونه سبباً لوجوب القضاء . والآخر يُعلمُ ثبوته لا بالشرع ؛ ويُعلمُ بالشرع كونه سبباً . وذلك حوّل الحول . فأنّا نعلم بغير الشرع وجوده ، ونعلم بالشرع كونه سبباً لوجوب إخراج الزكاة . وإذا ذكرنا القسمة كذلك ، كنا قد جعلنا العلم في مقابلة العلم . وهذا مرادنا في الكتاب .

٢٠

٢٥

من باب التأمي

اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في فعله يستفاد من مطلق^(١) المشاركة في صورة الفعل على الوجه الذي فعّله . وان المتبع له فعّله ، لأنه فعّله . فان قيّدت المتابعة بصورة الفعل ، فقيل : « اتبع زيد عمرا في صورة الفعل » ، لم يُفد إلا المشاركة في الصورة .

باب

في أن السمع لا يقتضي على الإطلاق وجوب مثل فعل النبي عليه السلام علينا

اعلم أنّا ذكرنا في الباب ، فقلنا : « أما من قال بأن أفعاله أدلة باعتبار الوجه ، فانه إن علم الطريقة التي اتبعها النبي عليه السلام في ذلك الفعل ، عقلية كانت أو سمعية ، فهو يرجع إليها في الاستدلال . وإن لم يُعرّف الطريقة ، فضربان : أحدهما يكون فعّله بيانا لمجمل ، والآخر لا يكون بيانا لمجمل . فان كان بيانا لمجمل ، فذلك المجمل هو دالّ على الوجوب ، أو الندب ، أو الإباحة » .

ولمعترض أن يعترض هذه القسمة ، فيقول : إذا علم المكلّف أن فعل النبي بيان لمجمل ، واستدل بالمجمل على الوجوب ، فقد عرف الطريقة التي رجع إليها النبي عليه السلام في الوجوب . فهو داخل في القسم الأول ! والجواب : ١٥
 إنّنا لم نقل : « فان علم المكلّف أن فعل النبي بيان لمجمل » ؛ وإنما قلنا : « فان كان فعّله بيانا لمجمل » . وقد يكون فعّله بيانا لمجمل ، ولا يكون العلم بذلك قد تقدّم للمكلّف فيحتاج أن ينظر ويتأمل ليعرف الوجه الذي أوقع النبي عليه السلام الفعل عليه . ومن جملة ما يتأمله أن ينظر هل في الشرع مجملٌ ، هذا بيانه ، ليعرف بالمجمل الوجه الذي أوقع النبي عليه السلام الفعل عليه . فاذا عرف ذلك ، اكتفى بالمجمل في الاستدلال / على الوجوب في الجملة ، وعلم أن النبي عليه السلام أوقع الفعل عليه .

١/٢١٧

في أن السمع لا يقتضى على الإطلاق وجوب مثل فعل النبي عليه السلام علينا ١٠٠٥

وإذا اردنا حسم هذا السؤال ، فالأولى أن نقول في القسمة : إما أن يعلم المكلفُ قبل أن يفعل النبي عليه السلام الفعلَ ، أو معه ، أو بعده ، الطريقةَ التي صار إليها في العلم بالحكم ، عقلية كانت أو سمعية ، مجملة كانت أو مفصلة ، فرجع إليها في العلم بالحكم ؛ وإما أن لا يعلم المكلفُ ذلك ، فيجب أن يستدل بوجه آخر على الوجه الذي أوقع النبي عليه السلام الفعلَ عليه . فإن علم أنه أوقعه على الوجوب ، دلّ ذلك على وجوب مثله عليه . وإن علم أنه أوقعه على الندب ، دلّ على أنه مندوب إلى مثله . وإن علم أنه أوقعه مستبيحاً له ، دلّ على أنه مباح منه .

استدل على أن فعل النبي عليه السلام على الوجوب بقول الله عز وجل^(١) :

« لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر... »
قالوا : وقوله « يرجوا الله واليوم الآخر » تهديد ! واجيب عن ذلك بأن قوله عز وجل « لكم » ليس من ألفاظ الوجوب . ولو أراد الوجوب ، لقال « عليكم » . واعترضنا ذلك بأنه لا يصح الاستدلال بذلك على نفى الوجوب . لأن معنى قول القائل « لنا أن نفعل كذا » هو أنه لا حظر علينا في فعله . والواجب ، لا حظر علينا في فعله .

فان قيل : إن المحيب لم يستدل بالآية على نفى وجوب أفعال النبي عليه السلام بقوله : « إن لفظة : لكم ، ليس من ألفاظ الوجوب » ، وإنما دفع الاستدلال بالآية على وجوب أفعاله . فقال : لفظة « لكم » ليست من ألفاظ الوجوب . فلا يجوز أن يقال له : « إن الواجب ، لنا فعله » ، لأنه لم يقل : « إن الواجب ، لا يكون لنا فعله » . وإنما قال : إن لفظة « لكم » لا يختص الوجوب ، بل يُستعمل في الواجب وفي غيره . فليس في ذكرها إثبات للوجوب ! قيل : بل إنما أورد المحيب هذا الكلام على جهة الاستدلال منه ، على نفى الوجوب ، لا على أن يدفع استدلال خصمه . لأن خصمه لم يستدل على وجوب أفعال النبي عليه السلام بقول الله عز وجل^(٢) : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ... » فيقال له : لفظة « لكم » لا يختص الوجوب .

(١) القرآن ٢٣/٢١

(٢) القرآن ٢٣/٢١

ولنما استدل بقوله^(١) : « ... لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر » . قال : وهذا تهديد . فما أورده المحيب إن لم يكن ابتداء استدلال منه بالآية - من حيث أنه لا يقال « لكم » فيما هو واجب - فليس هو يدفع لاستدلال المستدل بالآية . وينبغي أن يقول لمن تكلم على^(٢) الآية بقوله : إن لفظه « لكم » ليس من ألفاظ الوجوب . إن أوردت ذلك دفعا لاستدلال المستدل بالآية ، فالمستدل بالآية لم يقل : إن قول الله عز وجل « لكم » من ألفاظ الوجوب . وإن أوردت ذلك استدلالا منك على أن أفعال النبي عليه السلام ليست على الوجوب ، لم يصح ذلك ، لما بيناه في الكتاب^(٣) .

باب

١٠ فيما تدل عليه أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وتروكُه المتعلقة بغيره

قد قلنا : أما أفعاله المتعلقة بغيره ، فهي الحدود ، والقضاء على الغير . ثم قلنا : وقضاؤه على الغير ، وإن كان من قبيل الأقوال ، فإنه يقتضى لزوم ما قضى به . ولقائل أن يقول : لم أدخلتم القضاء في جملة « الأفعال » ، مع أنه « قول » ؟ وأنتم إنما تتكلمون في أبواب « الأفعال » : في الأفعال التي هي أفعال الجوارح ! والجواب : إنما تكلمنا في القضاء ههنا لأنه كأفعال الجوارح بالغير . ولم يجز ذكره فيما قبل . فذكرناه ههنا لمشابهته للأفعال المتعلقة بالغير .

وإذا أردنا حسم هذا الاعتراض ، قلنا في القسمة : إن ما يسند إلى النبي عليه السلام مما يتعلق بغيره ، أفعال وتروك . والأفعال ضربان : أفعال هي أقوال ، وأفعال ليست أقوالا . والأفعال المتعدية إلى الغير ، منها قضاء على غير ، ومنها ما ليس بقضاء على غير . والأفعال التي ليست أقوالا ، هي الحدود ، والتعزير . وإنما قسمنا الأفعال إلى أقوال وإلى غير أقوال ، لأن الفعل إذا أُطلق ، أو جُعِل في مقابلة الترك ، أفاد كل ما يفعله الفاعل من قول وغير قول . وإذا جُعِل في مقابلة الفعل قول ، لم يدخل القول تحت الفعل .

(١) القرآن ٢١/٣٣

(٢) كذا ، لعله : « عن »

(٣) أى كتاب المعتد في اصول الفقه

الكلام في الناسخ والمنسوخ

باب في حقيقة الناسخ

قد حدث أصحابنا الطريقَ النَّاسِخِ بأنه ما دل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه ، لولاه لكان ثابتا مع تراخيه/عنه . وقلنا : يلزم ١/٢١٨ على هذا أن يكون العجز المزيل لمثل الحكم ، الذي كان ثابتا على المكلف ، ناسخا . لأنه قد دل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه ، لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه . فان قيل : إن الدال على أن مثل الحكم غير ثابت ، هو دليل العقل الدالُّ على أنه لا تكليف مع العجز . وهذا الدليل متقدم على الدليل الدال على وجوب العبادة غير مترخ عنه ! قلنا : هذا يوجب أن لا يوصف فعل النبي عليه السلام بضد ما أمرنا به بأنه دليل ما نسخ عنا العبادة المأمور بها . لأنه إنما يكون ناسخا عنا لأجل ما تقدم من الدليل . على أننا إذا علمنا الوجه الذي أوقع النبي فعله عليه ، كان حكمنا فيه حكمه من وجوب ، أو نفل ، أو إباحة . وقد قال أصحابنا بأن فعله يكون دليلا ناسخا عنا العبادة ، وإن كان دليل اتباعنا آياه فيه متقدما . فكذلك يلزم أن يقال في العجز الظارئ على المكلف . وعلى أن الدليل العقلي الدال على أن العبادة ترتفع بالعجز ، هو كالدليل العقلي الدال على وجوب المصير إلى قول النبي . فكما لم يُمنع أن يكون قول النبي عليه السلام هو الناسخ إذا ورد برفع العبادة ، فكذلك لا يمتنع أن يكون العجز هو الناسخ ، وإن كنا علمنا بالعقل أن العجز ترتفع معه العبادة .

١٥

٢٠ فان قيل : قول الله عز وجل^(١) : « فاتقوا الله ما استطعتم ... » ، وقوله^(٢) : « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ... » يجري مجرى أن يأمرنا

(١) القرآن ١٤/١٦

(٢) القرآن ٢/٢٨٦

- عبادة عبادة ، ويشترطها بالاستطاعة . ولو فعَل ذلك ، لم يكن وجود العجز نسخاً ، لأنه قد علّق العبادة بشرط معلوم مفصّل . والخطاب المقيد بهذا الشرط غير متأخر ؛ فلم يكن نسخاً . كتعليق العبادة بغاية مفصلة ، مثل قوله^(١) : « ... ثم أتموا الصيام إلى الليل ... » ، انه لا يكون وجود الليل نسخاً ، ولا قوله « إلى الليل » نسخاً للصوم في الليل ! قيل : أليس ، لو لم يقل الله عز وجل^(٢) « فاتقوا الله ما استطعتم » ، ولا قال^(٣) : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » ، لكان وجود العجز دالاً / على أن مثل حكم العبادة غير ثابت في ذلك الوقت ؟ ولا يكون ذلك نسخاً ، لأن النسخ لا يثبت بعد انقطاع الوحي . والعجز قد يطرأ على المكلفين بعد موت النبي عليه السلام . فقد وُجد الحدّ في هذا الموضوع ، والمحدود ليس بمأصل . ولا شبهة في أن العجز والموت قد طرأ على بعض المكلفين قبل نزول هاتين الآيتين . فزال مثل الحكم الثابت بالنص ، ولم يكن ذلك نسخاً . وقد قلنا في الكتاب^(٤) إنه يلزم على الحد المذكور أن تكون الأمة إذا اختلفت في المسئلة على قولين ، وسوّغت للعامة الأخذ بأيهما شاء ، وأجازت للمجتهد أن يقول بأيهما شاء إذا أدت اجتهاده إليه ، أو قالت : إن أخذ بالخطأ منها لم يكن ملوماً — على قول من قال : « إن الحق في واحد » — ثم أجمعت على أحد القولين ، فلم يسع للعامة الأخذ بما كان يسوغ له الأخذ به ، وهو القول الآخر ، ولا كان للمجتهد أن يصير إليه أن يكون إجماعهم نسخاً . لأنه دالّ على أن مثل الثابت بنصهم غير ثابت على وجه ، لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه .
- ١٠ إن قيل : أهل الاجتهاد من الامّة إذا اختلفت على قولين ، فانها لم تنص على جواز الأخذ بكل واحد منها للعامة وللمجتهد ! قيل : كيف لم تنص على ذلك ، وقد صرّحت به في كتبها واستدللت عليه ؟ فان قيل : ليس معكم أن كل واحد من أهل الاجتهاد قد قال بذلك نصاً ، وأنه لم ينص

٢١٨/ب

(١) القرآن ٢/١٨٧

(٢) القرآن ١٤/١٦

(٣) القرآن ٢/٢٨٦

(٤) أي كتاب المتمد في اصول الفقه

عليه بعضهم ولم يُنكره الباقون ! قيل : قد صار الحكم ثابتا بالنص من بعضهم مع علم الباقيين . وذلك لا يمنع من كونه ثابتا بالنص ، وإن كان ثابتا به مع غيره . ثم يقال للسائل : أليس ، لو نص كل واحد من الأمة على جواز تقليد العامي لكل واحد من القولين ، ثم أجمعوا على أحدهما ، فحرم الأخذ بالقول الآخر ، لم يكن ذلك نسخا ؟ لأن النسخ لا يكون بعد انقطاع الوحي . فبطل أن يقتصر في الحد على ما ذكر . لأنه لو اقتصر عليه ، لوجب ، لو وُجد ، أن يكون المحدود قد وُجد . كما أن من حدّ الجاهل بأنه / اعتقاد الشيء ١/٢١٩ لا على ما هو به ، وفرضنا أنه لا وجود للجهل ، فانه يلزمه ، لو وُجد ما هو اعتقاد الشيء لا على ما هو به ، أن يكون قد وُجد للجهل . ولو قال : لا يكون الجاهل موجودا . وإن وُجد الاعتقاد للشيء لا على ما هو به ، لزمه أن لا يكون هذا حدّا للجهل . فكذلك إذا قال : الدليل الناسخ هو ما دلّ على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه ، لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه . فانه ، وإن لم تنص الأمة على جواز تقليد العامي لكل واحد من القولين ، يلزمه لو نصت على ذلك ثم أجمعت على أحد القولين فحرم الأخذ بالقول الآخر ، أن يكون إجماعها ناسخا . فان لم يكن ناسخا ، فقد فسد الحد .

فان قيل : أتم اعتراضكم الحد باعتراض غير مقدر . وما تذكرونه الآن هو مقدر . فهو غير ما ذكرتموه في الكتاب^(١) ! قيل إنما اعتراضنا باختلاف الأمة على قولين في المسئلة ، وتسويغهم الأخذ بكل واحد منهما . ولم نقل إن ذلك محقق أو مقدر .

فان قيل : المجتهدون من الأمة ، وإن قالوا : « يجوز للعامي الأخذ بكل واحد من القولين » . فان قولها لا يسمى نصا في العرف . بل قولنا « نص » في عرف الفقهاء يقع على نص الله عز وجل ، ونص رسوله . فقولنا في الحد : « إن الدليل الناسخ هو ما دلّ على أن مثل الحكم الثابت بالنص لا يتناول نص الأمة » . لأنه لا يسمى نصا في العرف ! قيل : ليس كذلك . لأن

الفقهاء يقولون : « قد نصّت الامّة على كذا وكذا » . كما يقولون : « نص النبي عليه السلام على كذا وكذا » . وإن كانوا لا يتعارفون من إطلاق اسم « النص » [على] نص الامّة ، فأولى أن لا يتعارفوا من إطلاقه نصّ موسى وعيسى . فيجب أن لا يتناول الحد المذكور^(١) ما دلّ على نسخ الشرائع لأن الامّة إذا أطلقت اسم النصّ ، لا تعنى به نص غير النبي من الأنبياء .
 ٥ . ومعلوم أن قول النبي عليه السلام ، إذا رفع عبادة لبعض الأنبياء المتقدمين ، يكون نسخا . ولا يلزمنا مثل ذلك على ما حددنا « الناسخ » بقولنا : إنه قول صادر عن الله أو عن رسوله . لأننا / لم نقصر النصّ على كلام نبينا عليه السلام ، دون كلام غيره .

ب/٢١٩

- ١٠ فان قالوا : الامّة إنما سَوَّغَتْ للعامة أن يقبل ممن يفتيه بكل واحد من القولين . فاذا أجمعوا على أحد القولين ، لم يجد العامي من يفتيه بالقول الآخر ، فيقال : قد حرم عليه الأخذ به ! قيل : لهم : قد يجد من يفتيه بأن يصير بعض المجتهدين إلى القول الآخر بعد إجماعهم . ومن حدّ الدليل الناسخ بما ذكرناه ، يحرم الأخذ بالقول الآخر ، ولا يجوز التقليد فيه .
 ١٥ وأيضا فإنه يحرم على المجتهد ، بعد الإجماع على أحد القولين ، أن يصير إلى القول الآخر . ويكون مأثوما^(٢) بعدما كان من أهل الاجتهاد ، سوَّغوا له ذلك أو قالوا : لا تكون مأثوما . فقد حصل معنى النسخ في المجتهد . وأيضا فلو أجمعوا على أحد القولين إلا مجتهد واحد ، وأفتى العامي بقوله ، ثم وافق^(٣) من عداه على قولهم قبل أن يعمل العامي بذلك ، ثم عرف^(٤) موافقته لهم ، فإنه لا يجوز له العمل على ذلك بعد ما جاز له العمل عليه .
 ٢٠ فقد صار اتفاقهم دالّا على أن مثل الحكم الثابت بنصهم غير ثابت .

فان قيل : الامّة إذا اختلفت على قولين ، فانما سَوَّغَتْ للعامة وللمجتهد الأخذ بكل واحد من القولين ، بشرط أن لا يُتَّفَقَ على أحدهما . وهذا

(١) ل : المذكورة
 (٢) أي عده آثما
 (٣) أي هذا المجتهد الواحد
 (٤) أي العامي

- شرط مفصل . فوجوده لا يكون ناسخا . وليس كذلك قول الله سبحانه^(١) : « ... أو يجعل الله له سبيلا » . لأن « السبيل » ههنا مجمل ، غير مفصل . فما ورد بتفصيله ، يكون ناسخا لإمساك في البيوت . وهو قول النبي عليه السلام : « خذوا عني . قد جعل الله له سبيلا » ! قيل : ينبغي أن يقع الانفصال بما هو مذكور في الحد . وهذا الذي ذكرتموه من تفصيل الشرط ، ليس بمذكور في حد الدليل النسخ . على أن ما ذكرتموه من الحد ، يقتضي أن الأمة لو اختلفت فسوغت للعامي الأخذ بكل واحد من القولين ، ولم يشترط ما ذكرتموه في الحال ، فلما أجمعت على أحد القولين ، حرمت الأخذ بالآخر ، أن يكون ناسخا . على أنه ليس معكم أن الأمة لما اختلفت / في ١/٢٢٠
- المسئلة على قولين ، سوغت الأخذ بكل واحد منها على هذا الشرط . وكيف يمكنكم ادعاء ذلك ؟ واخالف يقول : إن الأمة ما منعت من الأخذ بكل واحد من القولين ، وإن اتفقت على أحدهما . وكيف يمكنكم على أصولكم أن تقولوا : إن الأمة قد قالت ذلك ، حين اختلفت ؟ وأتم تجوزون أن يأمر الله بتكرار العبادة ، وهو يريد نسخها . فلا يبيّن ذلك في الحال ، لا مجملا ولا مفصلا . ويبيّنه عند وقت النسخ . فما تنكرون أن تكون الأمة لم تبيّن تحريم الأخذ بالقول الذي أجمعت على خلافه إلا حين أجمعت على خلافه . فلم تكن لإباحتها الأخذ بكل واحد من القولين مشروطة^(٢) .
- فان قالوا : نحن ، وإن جوزنا ذلك ، فانا نجوز أن تكون شرطية عند اختلافها ! قيل : إذا جوزتم كلا الأمرين ، فجوزوا كون اتفاقها ناسخا لجواز الأخذ بالقول الآخر . لأنكم لا تأمنون أن يكونوا^(٣) ما شرطوا لإباحة الأخذ بكل واحد من القولين عند اختلافهم بالشرط الذي ذكرتموه . وقد حددنا نحن الطريق النسخ بأنه : « قول صادر عن الله ، أو قول أو فعل أو ترك منقولين^(٤) عن رسوله ، يفيد إزالة مثل الحكم الثابت بنص من الله ، أو بنص أو فعل منقولين عن رسوله ، مع تراخيه عنه على وجهه ، لولاه لكان ثابتا » .

(١) القرآن ٤ / ١٥

(٢) ل : مشروطا

(٣) ل : تكونوا

(٤) كذا في الاصل

- ولقائل أن يقول : قولكم « يفيد إزالة مثل الحكم » يقتضى أن مثل الحكم كان ثابتا ، فأزيل . لأنه لا يقال « أزلتُ هذا الشيء » ، إلا وقد كان ذلك الشيء ثابتا . وإزالة الحكم بعد ثبوته هو بدء ، وليس هو نسخا ! قيل : قد يقال فى الشيء « إنه أزيل » ، إذا كان ثابتا ، فأزيل . وقد يقال « قد أزيل الشيء بكذا » ، إذا كان ، لولا ذلك المزيل ، لثبت ذلك الشيء .
- سببا إذا كان ذلك الشيء يتوهم ثبوته ويتوقع . فانه لا يمتنع أحد ، إذا كان يتوقع استمرار توجهه إلى بيت المقدس ، ثم نهى عن ذلك ، أن يقول : « قد أزيل عنا التوجه إلى بيت المقدس » . ومعلوم أنه لا يراد بذلك إزالة ما تقدم من التوجه إلى بيت المقدس . وإنما يراد /إزالة ما يستأنف . ويصح إطلاق ذلك فيه ، لما بيناه . وقد دللنا فى الحد على أننا أردنا هذا الوجه بقولنا
- ١٠ « مفيد لإزالة مثل الحكم الثابت بنص أو فعل » . لأنه لو كان الحكم المزال قد كان ثبت ثم أزيل ، لكان هو حكم النص ، لا مثله . ودللنا على أنه إنما أزاله بأن ذل على أنه غير ثابت ، وبأنه منغ من ثبوته بقولنا : « على وجه لولاه لكان ثابتا » . فبان بذلك أنه مفيد لإزالة الحكم على هذا الوجه . ولنا أن نعتاض من قولنا : « مفيد لإزالة مثل الحكم » بقولنا : « يفيد^(١) أن مثل الحكم الثابت بالنص ، أو بالفعل^(٢) غير ثابت ، على وجه لولاه لكان ثابتا » . وكل واحد من هذين الكلامين يترجع على الآخر من وجه . أما قولنا « يفيد أن مثل الحكم الثابت بالنص أو بالفعل غير ثابت » ، فانه يترجع على العبارة الثانية ، لأن فيها تصريح بالإزالة ، وهى معنى النسخ فى الأصل .
- ٢٠ والحد المفيد من جهة التصريح لمعنى المحدود وفائدته أولى .
- واعلم أن الغرض بهذا الحد هو حصر ما وقع الاصطلاح على تسميته طريقا ناسخا . وهو بتفسير الاسم أشبه منه بالحد . فقولنا : « قول أو فعل منقولين عن رسول الله » ، قد حصرنا به ما نقل عنه من قول أو فعل . وتناولها قبل أن ينقلها ، وبعدها نقلها . فأشرنا بهذا القول إلى كل ما وقع الاصطلاح بعد وفاته على أنه طريق ناسخ . ولك أن نعتاض من ذلك ،
- ٢٥

(١) ل : مفيد

(٢) ل : بفعل [ولكن راجع السطر التالى]

فتقول : « قول أو فعل ، معلوم ورودهما من النبي ، أو مظنون » . وليس يلزم على ذلك أن يقال : النسخ يقع بالترك أيضا . وذلك لأن الله أو رسوله إذا أوجبا صلاة متكررة ، فإن نسّخها بعد أن فعلها ، فلا بد من أن يفعل فعلا يعدل به عن الصلاة إما بفعله في وقت الصلاة ، أو بفعله قبل الوقت ، ويستدعيه إلى دخول الوقت وخروجه ، نحو أن يستلقي^(١) . وإذا فعّل ذلك ، كان / الناسخ هو ما فعله ، أو ما تجدد . فعّله في الوقت . فالناسخ هو الفعل في الحالين . وأيضا فالترك يسمى فعلا ، فانك تقول : « بشس ما فعل فلان » فيقال لك : « ما فعل ؟ » فتقول : « لم يخرج من دار غيره بعدما نهاه مالكمها عن الكون فيها » . واسم الفعل يقع على الترك في العرف . ولك ، إن تزيد في الحد « الترك » ، فتقول : « قول ، أو فعل ، أو ترك ، ومعلوم وروده عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أو مظنون ، يفيد أن مثل الحكم الثابت بمثل هذه الامور غير ثابت في المستقبل على وجه ، لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه » . وأما المنسوخ فهو الحكم المزال إذا اختص بالشرائط التي ذكرناها . ولك أن تقول : « هو الحكم الذي تناوله الطريق الناسخ » . والطريق الناسخ هو المختص بالشرائط التي ذكرناها . أو تقول : « هو الحكم الذي اقتضى الطريق الناسخ أنه غير ثابت ، مع أنه مثل الحكم الذي كان ثابتا » . وأما حد النسخ : « فهو إزالة مثل الحكم المختص بالشرائط التي ذكرناها » . أو تقول : « هو تبين كون مثل الحكم الثابت غير ثابت إذا اختص الحكم ومثله بالشرائط التي ذكرناها » . ومن حد النسخ بأنه « إزالة الحكم بعد استقراره » ، فانه إن أراد بذلك استقرار نفس الحكم ، فذلك بداء . وإن أراد استقرار جنس الحكم ، فذلك يقتضى كون إزالة العبادة بالعجز ، أو إزالة حكم العقل بحكم الشرع نسخا .

باب الدلالة على جواز نسخ الشرائع

اعلم أنه لا يجوز أن يحمل جواز بيان انقطاع العبادة بالنسخ على جواز

تأخير بيان وقت انقطاعها بالموت والعجز . لأننا قد أشعرنا بجواز انقطاعها بالموت والعجز في كل وقت . ألا ترى أن الإنسان قبل التكليف يجوز أن يعجز ويموت في كل وقت ويمنعه الموانع ؟ وإذا ورد عليه الأمر بفعل العبادة على التكرار ، لم يجوز دوام حياته وقدرته ، بل يجوز ارتفاعها في كل وقت للعادة التي جرت في الناس . وإذا اقترن/ بذلك أن يعتقد أنه لا يجوز أن يعرف وقت موته ، لأن ذلك إغراء بالمعاصي ، تأكد تجويزه للموت والعجز في كل وقت . وإذا اقترن بذلك قول الله عز وجل^(١) : « فاتقوا الله ما استطعتم » ، يؤكّد هذا التجويز . فبان أن المكلف قد أشعر إشعارا يجوز معه أن يتعذر عليه الفعل في كل وقت ، إما بموت أو بغيره . فظهير ذلك أن يؤمر بالعبادة أبدا ، ويقال له : « جُوز ورود النسخ عليها في المستقبل » ، أو يقال له : ١٠ « جُوز في كل ما يتعبّدك به أن يتغيّر كونه مصلحة في وقت من الأوقات المستقبلية » .

فان قيل : فيجب ، إذا جرت العادة بنسخ العبادة المقيّدة بالتأييد أو بالتكرار ، أن يكون ذلك إشعارا بجواز النسخ ؛ فيجوز معه أن تنسخ العبادة ، وإن لم يتبين ذلك عند ورود الأمر بها ! قيل : العادة إنما تجرى عن أول الأمر . فأول ما يرد بالعبادات مقيدا بالتكرار ، ينبغي أن لا يحسن نسخها إلا أن يشعر بذلك عند الأمر . لأنه ما تقدم هذا الأمر عادة في نسخ عبادة من دون إشعار . وكذلك في أمر آخر بعبادة أخرى ، وفي أمر آخر . وإذا تولى التعبد مع الإشعار ، صارت العادة جارية بتأخر بيان النسخ إذا تقدّمه الإشعار . فلا يجوز من دون إشعار . ٢٠

باب الدلالة على جواز نسخ الكتاب بالسنة

إذا كان قول القائل : « ما آخذ منك ثوبا ، آتيتك بما هو خير منه » ، أو قال : « ... بشيء هو خير منه » ، لا يقتضى أنه يأتيه بثوب آخر . بل يجوز أن يأتيه بثوب آخر ، ويجوز أن يأتيه بغير ثوب . وهو خير من

الثوب الذي أخذه . لأن قوله « ما » ههنا بمعنى « شيء » . وقولنا « شيء » يقع على ثوب وعلى غيره . فكذلك إذا قال : « أتيتك بخير منه » لا يقتضى أن يأتيه بثوب لا محالة ، لأن قولنا « خير » يقع على كل خير ، ثوبا كان أو غير ثوب . فهو عام فيها . كما أن قولنا « شيء » ، وقولنا « ما » يعم الثوب وغيره . فكما / لم يقتض الكلام الأول أنه يأتيه بثوب لا محالة ، فكذلك في الكلام الثاني .

١/٢٢٢

باب الزيادة على النص ، هل هي نسخ أم لا ؟

قد قلنا في هذا الباب أن قاضى القضاة قال : لو خير الله بين شيئين واجبين ، ثم أثبت لهما ثالثا ، لكان ذلك نسخا ، لقبح تركهما جميعا . وقلنا نحن : إن هذا رافع^(١) لحكم عقلى فلا يجوز أن يسمى نسخا .

ولقائل أن يقول : قبح الإخلال بهما ليس بحكم عقلى . وإنما علم بالشرع . وهو إيجابه عز وجل فعل الشئين على البدل . فوجب أن يكون إيجاب الثالث ناسخا لقبح تركهما ! والجواب : ان قبح تركهما والإخلال بهما يتبع إيجاب الله الفعلين على البدل . ويتبع أنه ما كان يجب فعل ثالث معها . ألا ترى أننا لو لم نعلم إلا وجوب الشئين على البدل ، ولم نعلم أن الثالث لا يجب بل جوزنا وجوبه ، لم نعلم قبح تركهما لتجوزنا وجوب ثالث ؟ إذا تركناهما إليه ، لم يقبح منا تركهما . كما أننا لو علمنا أن الثالث لا يجب ، ولم نعلم وجوب الفعلين ، لم نعلم قبح تركهما . ومعلوم أن إيجاب الفعلين على البدل يقتضى أن للإخلال بكل واحد منها تأثيرا فى استحقاق الذم . ولا يتعرض للثالث بإيجاب ولا بنفى إيجاب . وإنما نعلم أنه غير واجب بقاء على حكم العقل . فإذا كان قبح تركهما يتفرع على ، أمر شرعى وعلى أمر عقلى لم يتخلص كونه معلوما بالشرع . فلم يصح القول بأن رفعه نسخ .

باب نقصان من العبادة ، هل هو نسخ لغير ما نقص منها أم لا ؟

- اعلم أن الصلاة لما كانت واجبة إلى بيت المقدس ، كانت واجبة في كل مكان على البدل . وكان يجب على المصلّي أن يتوجه في المكان الذي يصلى فيه إلى بيت المقدس . فالتوجه في المكان إلى بيت المقدس هو هيئة من هيآت الصلاة في المكان ، فنسخ التوجه إلى بيت المقدس إنما يتناول هذه الهيئة . فلم يكن نسخا للصلاة في المكان . كما أننا لو أمرنا بصوم يوم /عاشوراء على صفة ، وهي أن نكون في ذلك اليوم متوجهين إلى بيت المقدس ، ثم نسخ عنا التوجه فقيل : « لا تتوجهوا إلى بيت المقدس » ، فإن ذلك لا يكون نسخا للصوم في ذلك اليوم . على أن النسخ للتوجه ورّد على وجه فيه تثبيت لجملة الصلاة . لأن المروى في ذلك هو : « ألا ، إن القبلة قد حوّلت » ، وفي ذلك تثبيت للصلاة . وكذلك ما في القرآن من ذلك ، وهو قوله^(١) : « ... فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ... » وهذا هو النسخ للتوجه إلى بيت المقدس . لأن ذلك يقتضى وجوب التوجه إلى الكعبة . ولا يصح الجمع بين التوجه إلى بيت المقدس وإلى الكعبة معا ، فوجب أحدهما في كل صلاة يصلّيها ينفي وجوب الآخر .
- فأما صوم عاشوراء ، فانه ما وجب إلا في ذلك اليوم . فنظيره أن لا تجب الصلاة إلا في مكان مخصوص . فلو قيل : « لا تصلّوا في ذلك المكان » لكان قد انتفتت جملة الصلاة ، لأنها لم تجب إلا في ذلك المكان . ألا ترى أننا نحتاج في وجوبها في مكان آخر إلى دليل آخر ؟ وكذلك إذا قيل لنا : « صوموا يوم عاشوراء » ، ثم قيل لنا بعد حين : « لا تصوموا في يوم عاشوراء » ، فان ذلك ينفي جملة الصوم . لأنه لم يجب في زمان آخر . وإنما وجب في هذا الزمان فقط . فنفيه فيه نفى لجملته .

- فان قيل : كون ذلك نسخا لجملة الصلاة لا يمنع مما نريده . وهو أنه إذا كان يجوز صوم عاشوراء بنية بعد الفجر ، جاز في الصوم الواجب فيما بعد ، وهو صوم شهر رمضان ، أن يجب بنية بعد الفجر . لأنه قد ثبت

أن الشرع قد صحح الصوم بنية بعد الفجر . فإذا لم تغير الشريعة ذلك ، وجب أن يبقى على ما كان عليه ! قيل : إنما كان يجب ذلك لو ورد في ذلك لفظ عموم ، نحو أن يقال : « كل صوم شرعى فانه يصح بنية بعد الفجر ، وقبل الزوال » . فأما إذا قيل : « هذا الصوم الواقع في صوم عاشوراء يصح بنية بعد الفجر » ، فانه لا يجب مثله في صوم زمان آخر . لأن ذلك عبادة اخرى . ولا يجب أن تتفق العبادات في شرائط صحتها ، / بل ذلك موقوف على دليل زائد على ما دلّ على أن النية بعد الفجر لا تمنع من صحة صوم عاشوراء .

١/٢٢٣

فان قالوا : فما يؤمنكم أن يكون ما دلّ على صحة صوم عاشوراء بنية بعد الفجر هو لفظ عموم يشمل كل صوم شرعى في الحال ، وفيما يتعبد به فيما بعد؟ قيل : إذا كان ذلك غير مأمون ، وكذلك خلافه ، وجب على من أثبت أحدهما ، ليدلّ به على أن النية بعد الفجر يصح بها صوم شهر رمضان ، أن يدل على ما بينى ذلك عليه . ومتى لم يبين ذلك ، لم يصح دليله . ويكفى من قصد الطعن علة أن يشكله فيما بنى عليه دليله .

باب في العمومين إذا تعارضا

إذا تعارض العمومان من وجه دون وجه بأن يكون كل واحد منهما عاما فيما الآخر خاص فيه ، فقد ذكرنا في الكتاب^(١) أنه إن علم تقدم أحدهما على صاحبه ، وكانا معلومين ، أو مظنونين ، أو كان المتقدم منهم مظنونا والمتأخر معلوما ، فانه يجيء ، على قول من جعل العام المتأخر ناسخا للخاص المتقدم . أن يكون المتأخر من هذين العمومين ناسخا للمتقدم . لأنه ، إذا كان عندهم أن العام متأخر ينسخ الخاص المتقدم فيما لم يثبت كونه أعم من اللفظ المتقدم . أولى بأن يكون ناسخا . وهذا صحيح . لأن هذا العموم المتأخر ، إن كان أعم من المتقدم ، فقد أطلقوا القول بأن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم . ولم يبنوا العام المتأخر على الخاص المتقدم . وإن كان هذا العموم

(١) أى المعتمد في اصول الفقهاء

التأخر هو أخص من العام المتقدم ، فمن قولهم : إنه يُخرج ما تناوله من العموم المتقدم على جهة النسخ ، لا على جهة التخصيص . لأن بيان التخصيص لا يتأخر عندهم ، أو عند أكثرهم . وليس ههنا ما يقتضى أن يحكم بأنه قد كان قارن العام ما دلّ على تخصيصه . فلذلك جعلوا المتأخر ناسخاً للمتقدم .

- ثم قلنا : وإن كان المتقدم معلوما ، والمتأخر مظنونا ، لم يجوز عندهم أن ينسخ / الثاني الأول ، ووجب الرجوع فيها إلى الترجيح . لأن المظنون لا ينسخ المعلوم . وإذا لم يكن الثاني منها ناسخا ، وأمكن استعماله مع الترجيح ، وجب الرجوع إلى الترجيح . وهذا صحيح . وذلك أنه لا يمكن ، بمجرد هذا التعارض ، النسخ . لأن النسخ إنما يكون بالشيء المتأخر . والمتأخر من هذين العمومين ١٠ مظنون ، والمتقدم منها معلوم . والمظنون لا ينسخ المعلوم . ولا يمكن أيضا مجرد هذا التعارض أن نُخرج من أحدهما ما تناوله الآخر ، لأجل أن الآخر أخص . لأنه ليس يتخلص كون أحدهما أخص من الآخر . فقد بان أنه لا يمكن ، بمجرد هذا التعارض ، لا نسخ ولا تخصيص . فوجب الترجيح .
- فإن رجحنا المعلوم منها بكونه معلوما ، ولم يثبت في المظنون وجه ترجيح ، ١٥ استعملنا المعلوم وأخرجنا ما تناوله من المظنون لا مجرد التعارض ، وأن المعلوم أخص . بل لأجل الترجيح . وإن رجحنا المظنون لأن حكمه حظر أو إيجاب ، أخرجنا ما تناوله من المعلوم ، لأجل الترجيح أيضا . واستدلنا بذلك على أنه قد كان قارب العموم المتقدم ما دلّ على تخصيصه ، وإخراج ذلك القدر ٢٠ منه . لأنه إن لم يمكن كذلك ، كان الثاني ناسخا ، ولا يجوز نسخ المعلوم بالمظنون

- ثم قلنا : فأما من يقول : إن العام المتأخر يبنى على الخاص المتقدم ، وأن الخاص المتأخر يُخرج بعض ما دخل تحت العام المتقدم ، فالذى يجيء على مذهبه أن لا يفرّق بين أن يكونا معلومين أو مظنونين ، أو أحدهما معلوما والآخر مظنونا في استعمال الترجيح وترك النسخ بأحدهما . لأنه ليس ٢٥ يتخلص كون المتأخر أخص من المتقدم . فيخرج من المتقدم ما دخل تحت المتأخر . وهذا صحيح . لأننا أردنا أنه لا يثبت عندهم بمجرد هذا التعارض

- إخراج ما تناوله أحدهما من الآخر ، لا على جهة النسخ ، ولا على جهة التخصيص والبناء . أما النسخ ، فلأن عندهم أن العام المتأخر لا ينسخ الخاص المتقدم ، بل يبنى على الخاص / المتقدم . فلو كان المتأخر أعم ، لم يجب فيه النسخ . وليس يتخلص أن أحد هذين العمومين أخص من الآخر ، فيقال إن المتأخر منها أخص من المتقدم ، فيخرج ما تناوله من المتقدم إما بنسخ ، أو بأن يدل على مقارنة المخصص له . فبان أن مجرد هذا التعارض لا يقتضى ، على قولهم ، لا نسخا ولا تخصيصا ؛ وأنه يجب الرجوع إلى الترجيح . فان رجحنا المعلوم منهما بكونه معلوما ، أو المظنون بما يرجع إلى حكمه ، فلا بد من أن يخرج ما تناوله من الآخر ، إما على جهة نسخ أو تخصيص . وليس ينقض ذلك قولنا : « إنه يجيء على مذهبه أن لا يتسوخا ولا يُخرجوا من أحدهما بعضه على جهة التخصيص » . لأننا قلنا : « لا يجب ذلك لمجرد التعارض قبل الترجيح » . ولم نقل : إنهم بعد الترجيح لا يُخرجون^(١) من أحد العمومين بعض ما تناوله . بل قد دللنا بقوله : إنه يرجع إلى الترجيح . على أنه إذا ترجح أحدهما على الآخر ، فحكم بظاهره أنه يُخرج ما تناوله من العموم الآخر . ألا ترى أننا إذا رجحنا قول النبي عليه السلام : « من نام عن^(٢) صلاة ، أو نسيها ، فليصلها إذا ذكرها » ، وقلنا : « لا يصلّيها عند قيام الظهر » ، فقد أخرجنا الصلاة المقتضية من مطلق نبيه عليه السلام عن الصلاة في هذا الوقت ، ولكن لم نفعل ذلك لمطلق التعارض . فقد بان أن ما حكمنا به إنما حكمنا به على مطلق التعارض قبل الترجيح . لأن الكلام إنما هو مفروض على مجرد التعارض .

باب الدلالة على صحة القول بالإجماع

قول الله عز وجل^(٣) : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر... » ، خرج مخرج المدح وتمييز هذه الأمة من سائر الأمم .

(١) ل : يخرجوا

(٢) ل : في

(٣) القرآن ٣ / ١١٠

- فلا يجوز أن يراد بذلك أنهم يأمرون ببعض المعروف وينهون عن بعض المنكر. لأن كل أمة قد نهت عن بعض المنكر، وأمرت ببعض المعروف. ولا يجوز أن يكون المراد: أكثر ما ينهون عنه منكر. لأن الخيار من الأمم السالفة، الأكثر مما / نهوا عنه منكر. ولأن قولنا « المنكر » إما أن يكون لاستغراق المنكر، أو للجنس دون الاستغراق. وليس لام الجنس موضوعة للأكثر. ولا يجوز أن يراد بذلك الوصف لهم: بأنهم، فيما مضى، كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر. لأن الكلام مدح لهم في الحال. فلا يجوز أن يفيد تقدّم كونهم على خصال المدح. ولا يفيد حصولهم الآن على خصال المدح، لأن الإنسان لا يكون مستحقاً للمدح بما فعله من قبل إذا عدل عنه إلى ضده وخلافه، حتى يكون ناهياً عن المنكر، ثم يصير آمراً بالمنكرات. فاذا ثبت أنهم ينهون عن كل منكر في كل حال إلا ما خرج بدليل. فلو أجمعوا على خطأ، لكانوا قد أجمعوا على منكر. ولو أجمعوا عليه، لكانوا غير ناهيين عنه.
- دليل آخر: قول الله عز وجل^(١): « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى... »، يقتضى اتباع سبيلهم على ما بيناه في الكتاب. فان قيل: الآية تقتضى اتباع سبيلهم في الاستدلال على الحكم الذي قالوا به بدليل، ولا يأخذوا به بغير دليل! قيل: كذلك نقول: لأننا إذا أخذنا بذلك القول، كنا قد أخذناه بدليل - وهو إجماعهم - وقد دل الدليل على صحته. فليس في قولنا « إنه يجب علينا الرجوع إلى قولهم »، تسليم للخصم أننا أخذنا بقولهم بلا دليل، فتكون الآية حجة علينا.
- فان قيل: يجب أن يستدل بما استدلوا به بعينه! قيل: لا يجب ذلك. لأن أهل كل عصر لا يوجبون على المكلف الاستدلال على الحكم بدليل معين إذا أمكنه أن يستدل عليه بدليل آخر. فلم يكن وجوب الاستدلال بدليلهم المعين سبيلاً لهم. فلم يدخل تحت الظاهر.
- إن قيل: قول الله عز وجل^(٢): « ويتبع غير سبيل المؤمنين » يقتضى

(١) القرآن ١١٥/٤

(٢) القرآن ١١٥/٤

- ظاهره مؤمنين معينين ، وأن نصير إليهم . لأنهم قالوا على ما قدرتموه في الكتاب . ويقتضى ظاهر الآية أيضا أن يكونوا مؤمنين على الحقيقة ، لا بحسب ظننا ، إما الإيمان اللغوي أو [العرفي أو^(١)] الديني . ولا سبيل لنا إلى العلم بذلك . فليس لكم ، أن تركوا هذا الظاهر ، بأولى من أن تترك الظاهر الأول ، ونقول : المراد بذلك « مؤمنين موصوفين » . كأنه قال :
- « ويتبع غير سبيلٍ مِّن حقها أن تكون سبيل المؤمنين » . قيل : إذا فعلتم ذلك ، تركتم الظاهر من وجهين : ﴿ أحدهما ﴾ أنكم تحملون الكلام على التكرار ، ونحن نحمله على فائدة محدودة . وذلك أن سبيل المؤمنين في الجملة قد دخل في ترك مشاقة الرسول . فجزه عز وجل عن مشاقة الرسول . هو زجرٌ عن اتباع غير سبيل المؤمنين . لأننا قد علمنا أن مشاقته ليست سبيل المؤمنين .
- ﴿ والآخر ﴾ أنكم إذا حملتم الآية على مؤمنين موصوفين ، احتجتم إلى إضمار حتى يكون تقدير الكلام : « ويتبع سبيلا مِّن حقها أن تكون غير سبيل المؤمنين » ، أو « من حق المؤمنين أن لا يسلكوها » . وإذا حملنا نحن ، « الإيمان » على الإيمان اللغوي ، كنّا تاركين للظاهر من وجه واحد . وقول الخصم : « إنكم لا تحملون الآية على مؤمنين على الحقيقة ، بل على مؤمنين بحسب ظنكم » ، لا يصح . لأننا إذا حملنا ذلك على التصديق ، فنحن نعلم أنه لا يجوز أن يكون أهل كل عصر على كثرتهم يخبرون أنهم يؤمنون بما جاء به الإسلام ، وليس فيهم من يصدّق بذلك أصلا ، أو ليس فيهم من يصدّق بذلك إلا الواحد والاثنان . بل نعلم أن الكثير منهم كذلك ؛ ونظن أن الكل كذلك .

دليل آخر : قول الله عز وجل^(٢) : « ... فان تنازعتم في شئ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ... » فاقضى هذا الشرط أنهم إن لم يتنازعا ، لا يجب الرد إلى كتاب الله وسنة نبيه ! ولقائل أن يقول : إن أراد الله بقوله^(٣) « فان تنازعتم في شئ » أهل عصر واحد ، فليس يخلو ، إذا لم يتنازعا ، إما أن

(١) بياض مقدار كلمة في الأصل ؛ لعله كما اقترحناه

(٢) القرآن ٤ / ٥٩

(٣) القرآن ٤ / ٥٩

- يكونوا لم يردّوا إلى الله والرسول ، فلا يجب اتباعهم ولا يكون قوالم صحيحا ؛
 / وإما أن يكونوا ردّوا إلى الله والرسول ، فلا يصح أن يُبيحهم ترك الرد إلى
 كتاب الله وسنة نبيه . لأن ردّهم الشيء إلى الله ورسوله هو طلب حكمه
 في الكتاب والسنة . فاذا طلبوه فيها ، فوجدوه فيها ، لم يصح طلبه من بعد .
 • لأن طلب الإنسان لما هو واجد له محال . وإباحة ترك المحال عبث . وإن
 كان المراد بالآية أهل العصر الثاني مع أهل العصر الأول ، لم يصح القول
 بذلك . لأن قوله « فإن تنازعتم » مواجهة لمن ترك القرآن ، وهو حاضر .
 فعلمنا أن المراد بذلك تنازع بعضهم مع بعض . وأيضا فقد يخالف أهل
 العصر الثاني بعد انقراض الأول ، فلا يكون أهل العصرين متنازعين . لأن
 ١٠ التنازع بين اثنين هو أن ينازع كل واحد منهما الآخر . وليس يمكن أن
 ينازع أهل العصر الأول لأهل العصر الثاني بعد موتهم . وأيضا فعند المستدل
 بالآية أن أهل العصر الثاني إن نازعوا أهل العصر الأول ، وجب عليهم الرجوع
 إلى قوالم إلى طلب الحكم في الكتاب والسنة . والرجوع إلى الإجماع عند المستدل
 ليس هو رد إلى الكتاب والسنة . لأنه لو كان ردّا إليهما ، بطل قوالم : « إذا
 لم يتنازعا ، لم يجب الرد إلى الكتاب والسنة » . ولا يجب عند المستدل أيضا
 ١٥ إذا تنازع أهل العصرين ، أن يطلب أهل العصر الأول الحكم في الكتاب
 والسنة . لأنهم قد طلبوا قوالم من قبل في الكتاب والسنة ، فوجدوه . وطلب
 ما هم واجدين له محال . فعند التنازع ، لا يجب على قوالم الطلب في الكتاب
 والسنة ، لا على أهل العصر الأول ولا على أهل العصر الثاني على قول المستدل .
 فأما إذا لم ينازع أهل العصر الثاني أهل العصر الأول ، فعلى موضوع
 ٢٠ الاستدلال مباح أن لا يردّوا بأجمعهم إلى الكتاب والسنة . ولا يصح هذه
 الإباحة لجميعهم . لأن بعضهم ، وهم أهل العصر الأول ، قد ردّ ذلك القول
 إلى الكتاب والسنة . وإباحة / ترك طلب ما قد طلب ووجد عبث .

باب الإجماع بعد الخلاف

- ٢٥ إذا اختلفت الامّة في المسئلة على قولين ، فقد سوّغوا الأخذ بكل واحد
 منها على قول من قال : « كل مجتهد مصيب » ، بشرط بقاء الخلاف وكون

المسئلة من مسائل الاجتهاد . لأنهم لو سُئلوا عن علة جواز الأخذ بكل واحد منها ، لعلموا بما ذكرنا . فاذا أجمعوا على أحد القولين ، فقد زال الشرط وتناولتهم أدلة الإجماع . ولا دليل يدل على اشتراط هذا الإجماع بشرط . فلم يجز خلافه .

باب الطريق الى معرفة الاجماع

إذا لم تكن المسئلة من مسائل الاجتهاد ، وقال فيها بعض أهل العلم قولاً وانتشر في أهل العصر ، وكان على أهل العلم فيها تكليف ، فان سكوتهم على النكير يدل على أنه صواب ، وأن خلافه خطأ . لأنه لو كان منكراً ، لكانوا قد تطابقوا على ترك إنكار المنكر مع وجوب ذلك عليهم . هذا إذا مرّ من الزمان ما ينقضى معه زمان المهلة . لأنه مع ذلك يلزمهم أن يعتقدوا في المسئلة حكماً من الأحكام ، فيلزمهم إظهار الخلاف إذا كانوا مخالفين . فأما أول ما ينتشر المسئلة في أهل العصر قبل استيفاء النظر ، فانه لا يدل سكوتهم على رضاهم بذلك القول المنتشر . والقسم الأول هو الذي أردناه في الكتاب^(١) . والتعليل الذي ذكرناه في الكتاب يدل عليه .

١٠

باب في قول الصحابة إذا لم ينتشر

إذا لم ينتشر القول في جميع أهل العصر ، وكانت البلوى بتلك المسئلة عامة ، فقد ذكرنا في الكتاب أنه لا بد من أن يكون ، لغير من قال بالقول الذي لم ينتشر ، قول . لأنه مكلف للنظر فيها . فاذا كان له فيها قول ، وجب أن يكون موافقاً لهذا القول . لأنه لو كان مخالفاً له ، لنقلته القلة ، لعلمنا باهتمامهم بالنقل . ولقائل أن يقول : لا يتم ذلك في مسائل الاجتهاد ، على قول من قال : « كل مجتهد مصيب » . لأنه لا يمتنع أن يكون/بعض المجتهدين لم يجتهد في الحادثة ، وإن لزمهم أن يجتهدوا فيها ليعملوا بها في أنفسهم ويكونوا قد أخطأوا في ذلك .

١٥

٢٠

ب/٢٢٦

- فإن قلت: لو كان كذلك، لأنكر عليهم الباقون. فاذا لم ينكروا عليهم، ولا هم أنكروا على أنفسهم، فقد تطابقوا على أن لم ينكروا تركهم الاجتهاد! قيل لكم: لم يلزمهم أن ينكروا عليهم ذلك. لأنهم لا يعلمون أنهم قد تركوا الاجتهاد في المسئلة. بل يجوزون أنهم إنما سكتوا لأنهم قد اجتهدوا. فان قلت: إذا كان الأمر كذلك، فقد تطابقوا على العدول عن الصواب. قيل: لا يصح ذلك، على قول من قال «كل مجتهد مصيب». لأن القول الذي قاله من لم ينتشر قوله، فهو صواب، فما عدلوا بأجمعهم عن الصواب. وإنما يتم ذلك على قول من قال «إن الحق في واحد». بل يقال: إن الصواب هو قول واحد. فان لم يكن ذلك القول الذي لم ينتشر هو الصواب كانوا قد عدلوا بأجمعهم عن الصواب.

١٠

باب في اسم الخبر وحده

- قد حُدَّ الخبر بأنه الذي يدخله الصدق والكذب. واعترض ذلك بأن قول القائل: «محمد ومسيلمة صادقان» خبر، وليس بصدق ولا كذب! وأجاب قاضي القضاة عن ذلك: بأننا أردنا بدخول الصدق والكذب أن الإنسان إذا صدق الخبر أو كذبه لم يحظر اللغة ذلك؛ وهذه صورة هذا الخبر. وهذا يقتضي أنه قد سلم أن هذا الخبر ليس بصدق ولا كذب. وهذا يعترض ما يقوله من أن كل خبر، فانه لا يخلو من أن يكون إما صادقا وإما كاذبا. لأن هذا الخبر قد خلا منها. وإذا حددنا الخبر بأنه: «كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور، نفيًا أو إثباتًا»، لم يلزم إذا قلنا «زيد الظريف في الدار» أن يكون قولنا «زيد الظريف» من جملة هذا الكلام خبرا. لأن ذلك لا يفيد أنه ظريف. كما أننا إذا قلنا «الظريف في الدار» لا يفيد أننا حكمنا بأن من / أشرنا اليه بهذا الكلام هو ظريف. وإنما أشرنا إليه بقولنا «هو ظريف»، ثم أفدنا أنه في الدار. كما نشير بقولنا «زيد في الدار» إلى أنه في الدار، ولم نفد أنه يسمى زيدا. ولنا أن نحترس من ذلك ونقول: «الخبر كلام تام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور، نفيًا أو إثباتًا»، ونعني بقولنا «كلام تام» أنه لا يقتضي

١/٢٢٧

٢٥

بوقع كلام آخر ، بل تقع به الفائدة بنفسه^(١) . وليس كذلك إذا قلنا « زيد الظريف » ، لأن ذلك ليس بكلام تام .

فان قيل : قول القائل « لا ثانی لله عز وجل » هو خبر ، وليس يفيد إضافة أمر إلى أمر . لأن الوجود ليس بصفة عندكم ، ولا الثاني ذاتا ، فتكبروا قد اضمتم نفى الصفة إلى الذات ! الجواب : إنا نعني بقولنا « إنه لا ثاني للقديم » ، هو أن ما نعقله من ذات لها صفة القديم ليس لها وجود من خارج عقلنا سوى القديم عز وجل . فقد نفينا عن عقلنا لما عقَلناه من ذلك أن يتعلق بذات من خارج ، ليست بذات القديم عز وجل .

باب في بيان وقوع العلم بالأخبار

١٠ قد قلنا فيه : إنه لو كان كل ما أجمعوا على مقتضاه من أخبار الآحاد قد قامت الحجة به ، لم يصح الاستدلال باجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد على جواز العمل على خبر مضمون غير مقطوع به . إن قيل : يصح الاستدلال على ذلك بأخبار آحاد لم يُجمع الصحابة على العمل بها ، لكن عمِل بعضهم بها ، ولم يعمل الباقيون بها ولم ينكروا على العامل بها ! قيل : أنتم استدللتم على العلم بخبر الواحد باجماعهم على العمل بخبر عبدالرحمن في الجوس ، وخبر حمل بن مالك في الجنين^(٢) ، والخبر المروى في دية الأصابع^(٣) . كل ذلك قد أجمعوا على العمل به . ولعله لا يوجد خبر عمِل به بعضهم ولم يُنكر من لم يعمل به على العامل به إلا خبر أو خبران^(٤) أو ثلاثة ، مما لم يبلغ كثرة . / فيكون قد علم في الجملة أن الصحابة لم يُنكر بعضها على ٢٠ على بعض العمل بها .

باب في شروط وقوع العلم بالخبر المتواتر

إذا قال قائل : جوزوا أن يخبر المتواترون بالكذب ، لأن السلطان حملهم على

(١) كذا بالأصل كأنه أراد « بالكلام التام »

(٢) راجع الورقة ٨/ب (الكلام في الاجماع) من المجلد الثاني

(٣) راجع الورقة ٥٨/ب من المجلد الثاني

(٤) ل : خبرين

- ذلك بالرهبة ، لم يجز إبطال ذلك ، بأنه كان يجب أن يظهر رهبة السلطان . لأن للسائل أن يقول : حملهم على الكذب وعلى كتمان الرهبة . وإنما كان للسائل أن يقول ذلك لأن الحبيب ، لما تعاطى الجواب عن السؤال ، سلم صحة الشك في الاجتماع على الكذب للرهبة . وإنه إنما يزول هذا الشك بالجواب .
- ٥ فازمه . كما سَوَّغَ الشك في ذلك قبل النظر أن يُسَوَّغَ الشك في الحمل على كتمان الرهبة قبل النظر . وينبغي أن يقال : إنه لا يمكن أن يضبط السلطان الكثرة العظيمة حتى يرهبها فلا تتحدث بالكذب عن كل إنسان وفي كل حال . بل كثير منهم لا يتحدث به ؛ وكثير منهم يُظهر خلاف الكذب عند خاصته وثقاته ، ثم لا يلبث الصدق أن يشيع .

١٠ باب التعبد بالخبر الواحد

- إن قيل : لا يمتنع أن يكون بعض الصحابة عميل على الخبر الواحد ، ولم ينكر عليه غيره . لأن غيره كان ناظرا ، متوقفا في وجوب العمل به ؛ فلذلك لم ينكره . وليس في ذلك اتفاق منهم على ترك الواجب . لأنهم ، وإن اتفقوا على ترك إنكار العمل بذلك مع أن العمل به منكر في نفسه ، فانهم لم يتفقوا على ترك الواجب . لأن هؤلاء الناظرين لا يجب عليهم الإنكار . لأنهم ناظرون !
- ١٥ الجواب : إن الله عز وجل إذا كلف المجتهدين أن يعرفوا هل تعبدتم بالعمل بأخبار الآحاد أم لا ، فلا بد من أن يمضي عليهم من الزمان ما يتمكنون فيه من الوصول إلى ما كلفهم . فإذا مضى هذا الزمان ، ولم ينكروا العمل بأخبار الآحاد ، فلو كان العمل بها منكرا ، لكانوا قد أجمعوا على ترك الواجب . إذ الإنكار واجب .

- ٢٠ دليل ورود التعبد / بخبر الواحد : هو أنه لا يجوز أن يكون ما روى من أخبار الآحاد على كثرتها ، لم يقل النبي عليه السلام شيئا منها . بل ينبغي أن يكون جميعها ، أو كثير منها ، قد قاله النبي عليه السلام . وليس يجوز أن يكون ما قاله عليه السلام من ذلك تعبدا لمن شافهه النبي عليه السلام دون من لم يشافهه ، لأن الإجماع بخلاف ذلك . ولأنه لو كان كذلك لبيّن
- ٢٥ النبي عليه السلام أن التعبد بذلك مقصور على من شافهه ، دون من لم

يشافهه . ولو بيّن ذلك في هذه الأخبار مع كثرتها ، ومع إشاعته لهذا البيان ،
لما جاز أن ينكتم ذلك ولا ينقل . فثبت أن التعمد بذلك يتوجه إلى من شافهه
النبي عليه السلام ومن لم يشافهه ممن يأتي بعده . ولا يخلو إما أن يكون النبي
عليه السلام قد شافه بها من يكون نقله متواترا ، وإما أن يكون شافه بذلك
الآحاد . والأول يقتضى أن ينقل عنه متواتره^(١) . لأنه لا يجوز أن يُشيع النبي
عليه السلام حكما عاما ، فلا ينقل متواترا . فثبت أن النبي عليه السلام شافه
بهذه الأخبار الآحاد . فلو كان العمل بها لا يلزمنا إلا بنقل متواتر ، لكان
النبي عليه السلام قد تَعَبَّدنا بما لم يجعل لنا طريقا إلى أنه تَعَبَّدنا به .

فان قيل : ليس يجب ، إذا أشاع النبي عليه السلام الخبر بحضرة من يكون
نقله متواترا ، أن ينقلوه متواترا . لأن الإنسان قد يتكلم بأنواع كثيرة من الكلام
بحضرة الجماعات الكثيرة ، فلا تنقل جماعتهم عنه كل ما تكلم به . بل قد
يروى الواحد عنه شيئا^(٢) ، والآخر عنه شيئا آخر . فلم زعمتم أنه يجب ما ذكرتم ؟
قيل : لو لم ينقلوه متواترا ، مع وجوب ذلك عليهم ، لكانوا قد أجمعوا على
ترك النكير مع وجوب النكير عليهم . لأن الناقل لم يُنكر على من لم ينقل .
ومن لم ينقل ، فمعلوم أنه لم ينكر ترك النقل . ولقائل أن يقول ، جوزوا أن
أن يكون النبي عليه السلام قد شافه بالحكم من يحج^(٣) نقله . وهم بعض
الامة . وليس خطأهم هو خطأ جميع / الامة . جواب آخر عن السؤال :
وهو أن النبي عليه السلام لو كان شافه بهذه الأخبار من يتواتر الخبر بنقله
— وكان من دينه العمل بالتواتر من الأخبار ، دون الآحاد — لكان قد
أوجب عليهم التواتر ، وأعلمهم بذلك . ولا يجوز في العادة أن يتدين الجماعة
العظيمة بوجوب نقل كلام رجل ، ويكونوا على غاية الحرص على نقل
كلامه ، وأحواله ، ويوجب عليهم ذلك ، ولا ينقل الجماعة كلامه الذي شاع
فيهم ، واعتقدوا وجوب نقله عليهم . لان ما هم عليه من شدة الحرص على
نقل كلامه يمنع من ذلك . ويفارق ذلك سماع الجماعات الكثيرة أنواع

ب/٢٢٨

(١) لعله : « متواترا »

(٢) ل : شيء

(٣) كذا ، لعله : « يجوز »

الكلام من الواحد منا . لأنها غير حريصة على نقل كلام الواحد منّا . فان كان لها في ذلك غرض ، واشتد حرصها عليه ، وجب أن تنقله . فأما كلام النبي عليه السلام وأحواله ، فقد علمنا من حال الصدر الأول شدة الحرص على نقله ، حتى نقلوا منه ما لا يتعلق به حكم .

- فان قيل : أليس قد روى عنه بالآحاد أخبار كثيرة في التوحيد ، والعدل ، والوعيد ، والشفاعة وغير ذلك مما يتضمن علما ، لا عملا ؟ ولا يجوز أن يكون عليه السلام ما قال شيئا من ذلك لكثرة ، فيجب أن يكون قد قاله ، أو بعضه . فان كان قد قاله عن الجماعة العظيمة ، ولم تنقله متواترا ، فقد انتقض قولكم : « إن ما يُشيعه النبي عليه السلام يَب أن يُنقل عنه متواترا » . وإن لم يُشيعه كان قد اقتصر على الواحد فيما لا يكون خبر الواحد حجة فيه ! قيل : إن ما روى عنه من ذلك لا يداني ما روى عنه عليه السلام من الأحكام الشرعية . وأيضا فما روى عنه من ذلك : إن كان موافقا لدليل العقل ، فليس يمتنع أن يشافه النبي عليه السلام به بعض الناس ، ولا يجعل نقل ذلك البعض حجة على من ينقله إليه . لأنه لا يلزم من ذلك أن لا يكون لنا طريق إلى العلم بما كلّفنا . لأن العقل طريقنا إلى العلم بما تضمنته الخبر . وإن كان ظاهر الخبر بخلاف مقتضى العقل ، فراد النبي عليه السلام / به خلاف ظاهره . فاذا شافه به الواحد ، فقد تعبدّه أن يناوله ، ويحمله على الحجاز ، حتى يوافق دليل العقل . وليس يجب أن يُتعبّد غيره بذلك الخبر ، إلا أن يروى له . فيلزمه أن يعلم أن النبي عليه السلام إن كان قاله ، فراده الحجاز الموافق لدليل العقل ، وأنه لم يُرد ظاهره . وهذا ليس بموقوف على أن يعلم أن النبي عليه السلام قاله ، فيلزم أن يجعل له طريق إلى العلم بأن النبي عليه السلام قاله .

١/٢٢٩

تمت الزيادات بحمد الله واهب العطايات

كِتَابٌ

القياس الشرعي

للأبي يحيى بن محمد بن علي بن الطيب البصري رحمه الله

[وقد صنّفه قبل كتاب المعتمد ، كما يظهر من الإشارات العديدة إليه في كتاب المعتمد]
من المخطوطة الوحيدة في لاله لي باستانبول

كِتَابُ الْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ

اعلم أن الغرض بهذه المسئلة أن نورد الوجوه التي يُتكلّم بها في القياس الشرعي على قسمة ملخصة . ونذكر ما يدور بين الفقهاء في مناظرة الفقه دون ما يختص اصول الفقه ، نحو الدلالة على المنع من تخصيص العلة ، وما أشبه ذلك . ونحن أولاً نحدّ القياس لنستخرج من حدّه القسمة التي يترتب الكلام في القياس عليها .

فصل في حد القياس

١٠. القياس هو « إثبات حكم الأصل في الفرع لاجتماعها في علة الحكم » . وهذا الحد لا يشمل أنواع القياس كلها . وإنما يشمل قياس الطرد فقط . والفقهاء يسمّون قياس العكس قياساً . وليس هو إثبات حكم الأصل في الفرع لاجتماعها في علة الحكم . وإنما هو إثبات يقتضى حكم الشيء في غيره . فينبغي إذا أردنا أن نحدّ القياس بحدّ يشمل قياس العكس وقياس الطرد أن نقول : « القياس هو إثبات الحكم في الشيء بالرد إلى غيره لأجل علة » . وذلك أن قياس العكس هو رد الفرع إلى أصل . لكنه رد إليه ليثبت في الفرع نقيض حكمه . ولا بد من اعتبار علة في الأصل أيضاً ، واعتبار نقيضها في الفرع . مثال ذلك أن نستدل على أن الصوم من شرط الاعتكاف ، بأن نقول : لو لم يكن من شرطه ، لم يلزم أن يعتكف بالصوم إذا نذر أن يعتكف بالصوم . كما أن الصلاة لما لم تكن من شرط الاعتكاف ، لم تكن من شرطه ، وإن نذر أن يعتكف بالصلاة . فالأصل ههنا هو الصلاة ، وحكمه
- ١٥
- ٢٠

أنه ليس من شرط الاعتكاف . ونحن نريد أن نثبت نقيض هذا الحكم في الصوم . والعلة في الصلاة هي أنه لا يلزمه بالندبر . ونقيضها ثابت في الصوم .

فاذا قد حددنا القياس ، فينبغي أن نقسمه . فنقول : القياس الشرعي

- ضربان : قياسُ طرد ، وقياسُ عكس . أما قياس العكس ، فهو « إثبات نقيض حكم الأصل في / الفرع باعتبار علة » . وإن شئت قلت : لتباينها في العلة . وأما قياس الطرد ، فهو « إثبات حكم الأصل في الفرع لاجتماعها في علة الحكم » . فقد ظهر من هذا الحدّ أن قياس الطرد لا يخلو من أصل وفرع ، وعلة وحكم . فالحكم هو المنقسم إلى الوجوب ، والندب ، والمباح ، وكون الفعل مكروها ، ومحظورا . « والأصل » ما سبق العلم بحكمه . وإن شئت قلت : هو الذي يتعدى حكمه إلى غيره . « والفرع » هو الذي يتأخر العلم بحكمه . وإن شئت قلت : هو الذي يتعدى إليه حكم غيره . والمتكلمون يذهبون في الأصل إلى أنه دليل الحكم ، نحو الخبر الدال على إثبات الربا في البر . ويذهبون في الفرع إلى أنه الحكم المستفاد بالقياس ، نحو تحريم الارز . وعرف الفقهاء جارٍ على خلاف ذلك . « والعلة » هي التي لأجلها يثبت الحكم .

١/٢٣٠

- ولما كان قياس الطرد لا يشتمل إلا على هذه الأشياء الأربعة : الأصل ، والفرع ، والحكم ، والعلة ، وجب أن يكون الكلام في القياس لا يتعداها ، وأن يكون إما كلاما متعلقا بالأصل ، أو الفرع ، أو بالحكم ، أو بالعلة . ولتعلق الفرع والأصل والحكم والعلة بعضها ببعض ما يتعلق الكلام في بعضها بالكلام في بعض . وإذا أمعنا^(١) النظر في ذلك ، علمنا أن الكلام في القياس إما أن يكون كلاما في العلة ، أو في الحكم ، والكلام في الحكم إما أن يكون كلاما فيه نفسه . أو يكون كلاما فيه بحسب تعلقه بالأصل ، أو بحسب تعلقه بالفرع ، أو بحسب تعلقه بالفرع والأصل جميعا . والكلام في العلة إما أن يكون كلاما في وجودها ، وإما أن يكون كلاما في غير وجودها . والعلة يجب أن تكون موجودة في الأصل وفي الفرع . فيجب أن تنظر في كِلا

(١) في الأصل « أنمنا » ، وبالهامش : « ظ امعنا »

الأمرين . أعني أنك تنظر في وجودها في الأصل ، وفي وجودها في الفرع .
وأما نظرك في العلة لا من قبل وجودها ، فضربان : أحدهما أن تنظر في
تصحيحها ، والثاني أن تنظر في إفسادها . ونحن نفصل ذلك فصولا إن
شاء الله .

فصل في الكلام في الحكم

اعلم أن الحكم لما وجب أن يكون موجودا في أصل / القياس وفرعه ، جاز
أن يكون نظرك فيه له تعلق بالأصل وحده ، أو بالفرع وحده ، أو بالأصل
والفرع معا ؛ وجاز أن يكون نظرك في الحكم يختصه ولا يتعلق بالأصل ولا
بالفرع . فأول ما يرد عليك القياس . فينبغي أن تعمد إلى أصله . فتتظر
هل الحكم موجود فيه أم لا . فانه ربما قاس على أصل اجتمعت الامّة
على أن حكم القياس منتف (١) عنه . وربما كنت أنت تخالفه في وجود
الحكم في الأصل ، فتمنع القائس من القياس إن كنت سائلا ؛ أو تنقل
الكلام إلى الأصل إن كنت مستولا . وإذا وجدت الحكم في الأصل ، فانظر
هل هو موجود في جميع الأصل ، أم ليس بموجود في جميعه ؟ فانه إن كان
موجودا في بعضه ، وكان القائس قد ظهر في كلامه أنه قصد أن يردّ الفرع
إلى جميع الأصل ، أعلمته أنه لم يأت بما قصد إلى إيرادها . وكان لك أن
تأخذه بذلك . وأيضا فانظر هل الحكم ثابت في الأصل بقياس على أصل
آخر ، أم لا ؟ فانه ربما رد القائس فرعا إلى أصل بعلّة من العلل ، ويكون
الحكم إنما يثبت في ذلك الأصل بعلّة اخرى . مثال ذلك أن يردّ من طلعت
عليه الشمس وهو يتشهد في صلاة الصبح ، إلى من خرج وقت المسح
على خفيه وهو جالس في التشهد الذي (٢) . بعلّة أنه خارج من الصلاة
بغير فعله ، فيجب أن تبطل صلاته . ويردّ هذا الأصل إلى المسافر إذا
نوى الإقامة ، وهو جالس للتشهد ، بعلّة أنه معنى لو طرى في أول الصلاة
لغير الفرض . فوجب ، إذا طرى في آخرها ، أن يكون كطره في أولها . ومعلوم

(١) ل : منتفى

(٢) كذا في الأصل ، كأن الكاتب زاده سهوا ، إلا أن يكون هناك سقطه

أن علة الفرع الثاني ، وهى الخروج من الصلاة بغير فعله ، ولا يوجد فى الأصل الأول .

واختلف الناس فى ذلك . فنع من قوم . قالوا : لأن الفرع إنما يردّ إلى الأصل إذا شاركه فى علة حكمه . قالوا : وعلة هذا الأصل هى علة اخرى ، لا يوجد فى الفرع الثانى . وقد أجاز ذلك قوم ، وقالوا : / العلة التى ٥
يُثبت الحكم بها فى الأصل ، هى كالنص فى أنها طريق الحكم . وليس يمتنع أن يعلم بالدليل أن يكون لعله أخرى تأثير فى ذلك الحكم ، فتردّ بها بعض الفروع إليه . فهذا هو نظرك فى الحكم بحسب تعلقه بالأصل .

١/٣٣١

وأما إذا نظرت فيه بحسب تعلقه بالفرع فقط ، فهو أن تنظر هل الحكم يمكن وجوده فى الفرع أم لا ؟ فانه ربما منع نص أو إجماع من وجوده فى الفرع . فان لم يمنع نص أو إجماع من ذلك ، فانظر هل يمكن أن تُثبت الحكم فى الفرع بقياس أم لا ؟ فانه ربما كان الحكم كفتارة ، أو حدّا ، أو تقديرا ، أو حكما مخصوصا من جملة القياس . وهذا لا يجوز إثباته بالقياس عند بعض الفقهاء . فان كنت ممن يأبى ذلك ، وكنت سائلا ، أمكنتك إيقاف . وإن كان الحكم يمكن وجوده فى الفرع بقياس ، فانظر هل هو ١٥ موجود فى جميع الفرع ، أو فى بعضه ؟ فان كان موجودا فى بعضه ، وكان القائس قد شرط على نفسه أن يردّ الفرع كله إلى الأصل ، ثم لم يفعل ، كان لك أن تأخذه بما شرط على نفسه وما قصده بالقياس . فهذا هو نظرك فى الحكم بحسب تعلقه بالفرع .

وأما نظرك فى الحكم بحسب تعلقه بالأصل والفرع جميعا ، فهو أن تنظر هل يمكن أن يستفاد حكم ذلك الفرع من ذلك الأصل ، أم لا ؟ فانه قد يكون موضوع الأصل على التخليط ، وموضوع الفرع على التخفيف . ويكون الحكم تخفيفا . وهذا هو اختلاف موضوع الأصل والفرع . فلك أن تمنع من هذا القياس ، وتقول : إن اختلاف موضوع الأصل والفرع كالأمانة على أن حكم أحدهما مابين لحكم الآخر . وللقائس أن يقول : إنه لا يمتنع ٢٥ أن يكون الأصل والفرع متباينين فى بعض الأحكام ، ومتفقين فى بعض

آخر . فاذا دلت على / صحة العلة ، وجب أن يشركا في الحكم الذي تقتضيه تلك العلة .

وأما نظرك في الحكم من غير أن يكون له تعلق بالأصل والفرع ، فهو أن تنظر هل يمكنك أن تقول بالحكم الذي علته القائس على العلة . فانه ربما علقت القائس على علته حكما مجملا ، يمكنك أن تقول به . وهذا هو القول بموجب العلة . وإذا أمكنتك ذلك ، بان أن القائس لم يدل على موضع الخلاف . مثال ذلك أن يعلل معلل كون الصوم شرطا في الاعتكاف بأنه لبث في مكان مخصوص . فوجب أن يكون من شرطه معنى يقارنه ، قياسا على الوقوف بعرفة . فان لك أن تلزم هذا الحكم . وهو إشراف معنى إذا كان القائس لم يفصل المعنى . فهذا هو الكلام في حكم العلة لا بحسب تعلقه بغيره . ولك أن تقول : إن القول بموجب العلة هو الكلام في الحكم بحسب تعلقه بالفرع .

فصل في الكلام في العلة

اعلم أننا قد قلنا إن الكلام في العلة إما أن يكون كلاما في وجودها ، أو في غير وجودها . وإن الكلام في غير وجودها ينقسم إلى الكلام في تصحيحها ، وإلى الكلام في إفسادها . فاذا نظرت في وجودها ، فانظر هل هي موجودة في جميع الأصل ، أو في بعضه ؟ فانه قد يجوز أن تكون العلة موجودة في بعض الأصل . ويكون المعلل قد رام أن يرد الفرع إلى جميع الأصل . فاذا لم تكن العلة شائعة في جميع الأصل ، بطل ما رامه . فان ردت الفرع إلى الموضوع الذي وجدت فيه العلة من الأصل ، نظرت . فان جاز أن يكون بعض الأصل معللا دون بعض ، أجزت للقائس ما فعله ، وإن لم تجز أن يكون بعض الأصل معللا دون بعض ؛ ولم تجز مع ذلك أن يكون علة جميع الأصل إلا علة واحدة ، بطل قياسه . ومثال ذلك منع أصحاب الشافعي من قياس الجص على البر ، بعله أنه مكيل ، / بقولهم : إن علة تحريم البر هي علة واحدة شائعة في جميع البر . والكيل ليس بشائع في جميع البر . لأن الحبة والحببتين لا يتأتى فيهما الكيل . وأصحابنا يجهلون

عن ذلك بأن المحرّم من البُر ليس له علة واحدة . وهى الكيل . لأن المحرّم ليس هو إلا ما يتأتى فيه الكيل من البُر . لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع البُر بالبُر إلا كيلا بكيلا . فأجاز بالكيل ما منع منه بغير كيل . والذي يجوز بيعه إذا تساوى فى الكيل ، هو ما يتأتى فيه الكيل . فيجب أن يكون ما يتأتى فيه الكيل هو ما يحرم بيعه إذا تفاضل . فهذا هو الكلام فى وجود العلة فى الأصل .

فأما نظرك فى وجود العلة فى الفرع ، فهو أن تنظر هل العلة موجودة فى الفرع عندك؟ وإن كانت موجودة فيه ، فهل هى موجودة فى جميعه ، أو فى بعضه؟ فانه ربما وصف القائس الفرع بصفة لا يجوز عند خصمه أن يكون موصوفا بها . وقد يُجمع المسلمون فى ذلك الفرع على أنه لا يجوز ١٠ أن يثبت حكمه إلا بعلّة واحدة . فيكون ذلك مبطلا لتعليل من علّله بعلّة واحدة لا توجد فى جميعه .

فصل فيما يدل على صحة العلة

يدل على صحتها النص والاستنباط . أما النص فإما أن يدل على صحتها بصريحه ، وإما أن يدل على صحتها بضرب من التنبيه . أما صريح النص ، فهو أن يقول الله عز وجل ، أو نبيّه ، أو الأئمة ، أو القائسون من الامّة . إن هذا محرّم لعلّة كذا ، أو لأجل كذا ، أو لأنه كذا ، أو لكيلا يكون كذا . وأما تنبيه النص ، فنحو أن يفرّق النبي صلى الله عليه وسلم بين شيئين ويذكر علة أحدهما ، فنعلم أن عكس تلك العلة قائم فى الشئ الآخر ، وأنه علة فى نقيض حكم الشئ الأول . مثاله امتناع النبي صلى الله عليه وسلم من الدخول على قوم عندهم كلب ، ودخوله على قوم عندهم هرّ . وقوله : إنها ليست بنجس . فدل ذلك على نجاسة الكلب ، وأنه هو العلة فى امتناع دخوله على أربابه . ودل قوله فى الهرّ : «إنها من الطوافين عليكم والطوافات» ، على أن ذلك هو علة طهارة الهرّ ؛ وأنّ كون الكلب ليس من الطوافين علينا مما يجوز أن يؤثر فى نجاسته ، وما يجرى مجرى التنبيه ! [١]...] الجواب ٢٥

٢٣٢/ب

« بالفاء » نحو قول الله سبحانه^(١) . « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ... »
فان ذلك يدل على أن سبب القطع وعلته هو السرقة .

فأما ما يدل على صحة العلة من جهة الاستنباط ، فانه يكون من وجوه :
 ٥ ﴿منها﴾ أن يجمع القائسون على أن الأصل معللٌ بعلة محصورة ، لا يجوز
 الزيادة عليها ، وتفسد جميعها إلا واحدة منها ، فنعلم أنها هي العلة لأنها لو
 لم تكن هي العلة ، انتقض القول بأن العلة لا تخرج عن تلك الأوصاف
 المذكورة . ﴿ومنها﴾ أن يكون الحكم يوجد بوجودها في الأصل ، ويرتفع
 بارتفاعها ، إلا أن يخلفها علة أخرى . وقد شرط في ذلك أن لا يكون هناك
 وصف آخر ، له تأثير في الأصل ، هو منها بأن يكون علة . والذي يبين
 ١٠ أن هذا الوجه يدل على صحة العلة ، أن الحكم إذا وُجد بوجود العلة في الأصل ،
 وارتفع بارتفاعها ، غلب على الظن أنها مؤثرة فيها . ولم يجز أن يكون تجوزها
 تأثيرها فيه . وتجوز كونها غير مؤثرة فيه على سواء ، لا مزية لأحدهما على
 الآخر . لأن وجود الحكم بوجودها ، وارتفاعه بارتفاعها يقتضى لا محالة أن
 يكون الحكم بتلك العلة أخص . ﴿ومنها﴾ أن يكون العلة لها تأثير في قبيل ذلك
 ١٥ الحكم وجنسه . فيغلب على الظن أن كونها علة فيه أولى من غيرها . مثال
 ذلك : كون البلوغ علة في رفع الحجر في النكاح . لأن للبلوغ تأثيراً في رفع
 جنس الحجر وقبيله . فكان أولى من الثبوت في رفع حجر النكاح . يبين
 ما ذكرنا أن الحجر إنما يثبت لغرض قد علمناه . وهو نقصان العقل المخل
 بمعرفة مصالح الإنسان / في تصرفه المقتضى لقلّة الخبيرة بالأمور . فاذا كان
 ٢٠ هذا هو المثبت للحجر ، وكان هذا المعنى منتفياً بالبلوغ ، ظهر أن البلوغ
 يجب أن يكون علة زوال ذلك ، إلا أن يثبت أن النكاح يختص بمعنى آخر
 يحصل به الخبيرة ، نحو الثبوت التي يذكرها الشافعي . فينظر في ذلك . فكل
 حكم يثبت لغرض من الأغراض ، فإننا نعلم أن زوال ذلك الغرض إلى خلافه
 يقتضى زوال ذلك الحكم ، إلا أن يخلف ذلك الغرض غرض آخر . سيما
 ٢٥ إن شهدت الأصول بذلك ، كما ذكرناه من زوال الحجر عن المال بالبلوغ .

١/٢٢٣

- وقد استدل قوم على صحة العلة بوجوه آخر: ﴿منها﴾ قولهم: «إنها قد سلمت من وجوه الفساد». ويقال على ذلك: إن عددتم في وجوه الفساد، التي قد سلمت العلة منها، عدتم الدلالة على صحتها، فأقيموا الدلالة على صحتها لنسلم قولكم: إنها قد سلمت من عدم الدلالة على صحتها. وإن لم تعدوا عدم الدلالة على صحة العلة من وجوه الفساد، وقلتم: إن العلة إذا سلمت من النقض، والقلب، والعكس، وما جرى مجراها، فهي صحيحة، لم نسلم لكم أن ما سلم من هذه الوجوه فهي علة صحيحة. ﴿ومنها﴾ قولهم: «إن عجز الخصم عن إفسادها يدل على صحتها». وهذا لا يدل. لأن الخصم قد يعجز عن إفساد الفاسد. لأن أكثر ما في عجز الخصم عن إفسادها كونها سليمة من وجوه الفساد. وهذا هو الرجوع إلى الوجه الأول. وقد تكلمنا عليه. فان قيل: أليس عجز العرب عن معارضة القرآن دليلا على إعجازها؟ فهلا عجز الخصم عن إفساد العلة ومعارضتها على صحتها؟ الجواب: إن القرآن إنما كان معجزا لنقضه لعادة الفصحاء، ومباينته لما تقدرون عليه. فاذا عجزوا عن الإتيان بمثله وبما يقارنه، علم أنه مباين لما تقدرون عليه. فثبت أنه ناقض للعادة. وأما العلة، فليس وجه صحتها كونها ناقضة للعادة حتى / يدل عجز الخصم عن الإتيان بمثلا على إعجازها. ولو كان كذلك، لكان عجز الناس عن معارضتها يدل على نقضها للعادة. وليس هذا من الكلام في صحة العلة بسبيل. ﴿ومنها﴾ قولهم: «إن جريان العلة في معلولها دليل على صحتها». وهذا لا يصح. لأن جريان العلة في معلولها معناه هو أن المعلل علق بها الحكم في كل موضع ووجدت فيه. وهذا هو فعله. وليس يدل فعله على صحتها. ولأنه قد كان ينبغي أن يدل المعلل على صحتها في الأصل أولا، حتى يحسن منه أن يعلق الحكم بها في الفروع. فقد علم أن جريان العلة في معلولها فرع على إقامة الدلالة على صحتها. فلا يجوز أن يجعل دليلا على صحتها. يبين ذلك أن محصول هذا الدليل، هو أننا لما منعنا المعلل من تعليق الحكم بالعلة، وضمننا على ذلك، اعترضنا من ذلك، بأن قال: ٢٥
إني اعلق الحكم بها في مواضع أخر. ونحن إذا منعناه من الأول وخالقنا فيه، فأولى أن نخالفه ونمنعه مما جعله عذرا لنفسه.

فصل فيما يختص العلة من الوجوه المفسدة لها

اعلم أن العلة ، قد يدل على فسادها قولُ الأمة . وقد يدل على فسادها الاستنباطُ . مثال الأول أن يقيس الإنسان قليل البر في ثبوت الربا فيه على قليل الذهب والفضة ، بعله أن كل واحد منها يثبت الربا في كثيره . وذلك أن القائسين أجمعوا على أن المحرّم من البر محرّم لعله واحدة . وهي إما كيل ، أو غيره . ولم يقل أحد : إن المحرّم من البر ، له علتان . ولا قال : إن البر فرع على غيره . فتعليل قليل البر بأنه يثبت الربا في كثيره ، مجمع على فساده .

وأما ما يدل على فسادها من جهة الاستنباط : فوجوه . منها أن يكون تعليلًا بالاسم ، ومنها اختلاف موضوعها مع الحكم ، ومنها عدم التأثير ، ومنها القلب ، ومنها النقض ، / ومنها الكسر ، ومنها أن تعارض العلة بعله في الأصل ، أو تعارض جملة القياس بقياس . ﴿أما﴾ التعليل بالاسم فضربان : أحدهما أن يعلل معللٌ تحريم الخمر : «لأن العرب تسميه خمرًا» . وهذا تعليل فاسد . لأنه يبعد أن يكون لتسمية^(١) العرب إياه بذلك تأثير في تحريمه . والآخر أن يعلل تحريمه بجنسه ، نحو أن يعلل تحريمه بكونه خمرًا . وهذا غير فاسد ، لأنه لا يمتنع أن يكون لكونه خمرًا تأثير في التحريم . وكما يجوز التعليل بذلك ، كذلك يجوز التعليل بصفة من الصفات ، أو بحكم من الأحكام الشرعية . فيجعل الحكم الشرعي علةً في ثبوت حكم آخر شرعي . لأنه لا يمتنع أن يكون بعض الأحكام أمانة في ثبوت بعض آخر ، بأن يكون بينهم تعلق يقتضى ذلك . ﴿وأما﴾ اختلاف الوضع : فنحو أن يعلل الإنسان حكمًا من الأحكام بحكم آخر شرعي ، ويكون أحد الحكمين مبنيًا على التخفيف ، والآخر مبنيًا على التغليظ . فيجوز أن يجعل ذلك أمانة تقتضى أن لا يعتبر أحدهما بالآخر . ولقائل أن يقول : إنه لا يمتنع أن يكون أحدهما معتبرا بالآخر إذا دل الدليل على ذلك . وكذلك لا يمتنع أن يقاس الفرع على الأصل ، وإن كان أحدهما مبنيًا على التخفيف ، والآخر على التغليظ إذا

١/٢٣٤

- كان الجامع بينهما علةً مدلولاً على صحتها . فان قيل : « إنه لا يجوز أن تدل الدلالة على صحة علة مثل هذه العلة » ، انتقل الكلام مع الخصم إلى إقامة الدلالة على صحة العلة . ﴿ فأما ﴾ عدم التأثير ، فهو أن يذكر المعلل في جملة أوصاف العلة وصفاً ، لو عدم من الأصل لم يعدم الحكم عنه . فنعلم بذلك أنه لا يجوز أن تكون العلة مجموع تلك الأوصاف . بل ينبغي أن نرفض منها ذلك الوصف . لأنه لو جاز أن يجعل في جملة العلة ما لا يضر فقدته في ثبوت الحكم في الأصل ، وجب إثبات ما لا نهاية له من الأوصاف / التي لا يضر فقدتها في ثبوت الحكم في الأصل . فان كنا متى رفضنا ذلك الوصف عن تلك العلة [التي ^(١)] انتقضت بفرع من الفروع ، وجب أن يدل انتقاضها على فسادها . ولا يجوز ضم الوصف إليها لتسلم العلة من النقص . ١٠ لأن العلة ، يجب أن نعلم أولاً أن حكم الأصل يعلّق بها ، ثم يجرى في الفروع . فاذا لم يؤثر وصف منها في حكمه ، لم يجز أن يكون من جملة علته . وإذا وجب إسقاطه من العلة ، وكان ما عداه من الأوصاف متققاً ، علم فساد العلة . ﴿ وأما ﴾ قلب القياس ، فهو أن يُعلّق بالعلة نقيض الحكم المذكور في القياس ، ويُردّ الفرع بتلك العلة إلى الأصل الذي يردّ إليه فرع القياس . ١٥ مثاله أن يعلّل معلل كون الصوم شرطاً في الاعتكاف ، فيقول « لأنه لبث في مكان مخصوص ، فوجب أن يكون من شرطه اقتران معنى آخر إليه . أصله الوقوف بعرفة . » وللخصم أن يقلب القياس ، فيقول : « لأنه لبث في مكان مخصوص ، فوجب أن يكون لا من شرطه الصوم ، قياساً على الوقوف بعرفة » . فاذا كانت العلة تتعلق بها الحكم ونقيضه ، لم يكن ، بأن يكون علة في أحد الحكمين ، أولى من أن يكون علة في الآخر . والقلب يكون على ضربين : أحدهما أن يكون أحد الحكمين اللذين علقا بالعلة مجملاً . والآخر مفصلاً . مثاله ما ذكرنا من القياس في الاعتكاف . وذلك أن من قال : « فوجب أن يكون من شرطه معنى آخر » ، قد أجمل الحكم . ومن قال : « فوجب أن لا يكون الصوم من شرطه » ، قد فصل . والصحيح أن تكون ٢٥ مثل هذه العلة يدل على الحكم المفصل . ولا يبطل إذا أمكن أن يعلق بها

- الحكم المجمل . لأن المجمل ليس يناقى المفصل . وذلك لأن النية هي معنى ما . ولا يمتنع أن لا يكون الصيام شرطا في العبادة ، وإن كان من شرطها معنى ، هو النية . وإنما يجب أن تبطل العلة إذا تعلق بها حكمان يمتنع اجتماعهما . لأنه لا يكون ثبوت / أحدهما لأجلها ، أولى من ثبوت الآخر . وليس يمكن أن يتعلق بالعلة الواحدة حكمان مفصلان يتناقضان ، لأن الحكمين متى تناقضا ، وجب أن يكون أحدهما كذبا ، والآخر صدقا . ومن حق القياس إذا قلب ، أن يكون الذي يقبله ، والذي قلب عليه صادقين في الحكم . والضرب الآخر في القلب ، هو قلب التسوية . وهو أن يقول القالب : « فوجب أن يستوى كذا مع كذا » . فاذا ثبت وجوب استوائهما في الحكم ، وكان أحدهما محظورا ، وجب أن يكون الآخر مثله . فان كان القلب ينتقض ، أو يلحقه وجه آخر من وجوه الفساد ، لم تبطل العلة . لأن العلة إنما تبطل إذا أمكن أن يعلق بها حكمان نقيضان ، ولا يكون تعلق أحدهما أولى من الآخر . فاذا انتقضت العلة مع أحد الحكمين ، كان تعليق الحكم الآخر بها أولى . ﴿ وأما ﴾ النقض فهو وجود العلة في موضع قد عدم حكمها عنه . ولهذا متى علل المعلل للجملة ، ثم نوقض بالتفصيل ، لم يكن ذلك نقضا . لأن حكم العلة هو الجملة ؛ ولم يعدم هذا عن الموضع الذي وجدت فيه العلة ، وإنما عدم الحكم المفصل . والحكم المفصل ، لم يكن حكمها الذي علق بها . فأما إن علل معلل للتفصيل ، فنوقض بالجملة ، فانه يكون نقضا صحيحا . لأن الجملة ، يدخل فيها التفصيل . ألا ترى أن من علل وجوب القياس في قتل الذمي عمدا ، بأنه حر مكلف ، فنوقض بالحربي لأنه حر مكلف - ولا يثبت بيننا وبينه قصاص أصلا ، لاعمدا ولا خطأ - فقد نوقض بنفي الحكمين في الجملة . والتفصيل داخل فيه . وهو وجوب القصاص في قتل العمد . ومثال النقض بالتفصيل إذا ورد على الجملة : أن يعلل معلل قتل المسلم بالذمي ، لأتباع حران ، مكلفان ، محقرنا الدم^(١) ؛ فوجب أن يثبت بينها قصاص . فتناقض بالمسلم إذا قتل ذميا خطأ . وهذا ليس بنقض صحيح .

لأن المعلن إنما أثبت بينهما / قصاصا على بعض الوجوه . وليس ينتقض هذا إلا بأن يؤخذ حران ، مكلفان ، محقونا الدم^(١) ، ولا يثبت بينهما قصاص بوجه . وقد يحترس من النقض بوجوه : منها الاحتراس بالأصل ، ومنها الاحتراس بشرط يذكر في حكم العلة ، ومنها الاحتراس بحذف الحكم والاقتصار على التشبيه بالأصل . مثال الاحتراس بالأصل : أن يعلل معلن قتل المسلم بالذمي بأنها حران ، مكلفان ، محقونا الدم^(٢) كالمسلمين . فاذا نوقض بقتل الخطأ ، قال : إني إنما رددت الفرع إلى المسلم ؛ وأنا أقول في الفرع مثل ما قلتُه في الأصل ؛ فأنا أوجب القصاص في العمد دون الخطأ . وهذا الاحتراس لا يصح . لأن النقض هو عدم الحكم عن الموضوع الذي وجدت فيه العلة الملفوظ بها . لأن العلة الملفوظ بها ، هي المؤثرة في الحكم ، لا غيره^(٣) .

١٠ . والحكم هو المنطوق به ، لا غير . فاذا فعل ذلك ، تمّ النقض . وقول المعلن : « إني أوجب في الفرع مثل ما يجب في الأصل » ، لا يصح . لأنه إنما اقتضى لفظه أن يسوّى بين الفرع والأصل فيما صرح به من ثبوت القياس . وما عدا ذلك ، لم يدل عليه لفظه ؛ وإنما أضمره . والنقض إنما يتوجه نحو المظهر ، دون المضمّر . وأما الاحتراس بحذف الحكم ، فهو أن يذكر المعلن العلة ، ولا يذكر الحكم ، ولكنه يقول عقيب العلة : « فأشبه الفرع كيت وكيت » . وقد يُفعل ذلك إذا لم يمكن التصريح بالحكم . وهذا الحذف لا يصح . لأنه قوله : « فأشبه كيت وكيت » ، هو حكم بان الفرع يشبه كيت وكيت . وإذا كان ذلك حكما ، احتاج إلى أصل يردّ إليه الفرع . وأما الاحتراس بشرط المذكور في الحكم ، فمثاله أن يقول المعلن : « لأنهما حران ، مكلّفان ، محقونا الدم ، فوجب أن يكون بينهما قصاص إذا قتل أحدهما صاحبه عمدا » . فاذا نوقض بقتل الخطأ . قال : « قد احترست في الحكم بقولي : قتله عمدا » . ولتأمل أن يقول : إن الاحتراس / في الحكم هو إقرار بانتقاص العلة . وذلك أن المعلن قد حكم بأن العلة هي كونها حرّين ، مكلّفين ، محقونى الدم

(١) ل : الدم
(٢) ل : الدم
(٣) لعله : غيرها

- فقط ؛ وأنه لا يدخل في العلة غير ذلك . فاذا قال : « إن هذا يوجب القصاص في قتل العمد ، دون الخطأ ، مع وجود هذه الأوصاف » ، فقد أقر بأن العلة توجد في موضعين ، ويتبعها حكمها في أحدهما دون الآخر . فان قيل : إنه لا يمنع أن تكون هذه الأوصاف ، أعنى : الحرية ، والتكليف ، وحسن الدم^(١) ، إنما تؤثر في إيجاب القصاص في قتل العمد ، دون الخطأ ! قيل : إن كانت هذه الأوصاف تؤثر في أحد الموضعين دون الآخر لمعنى اختص به أحدهما ، أعنى قتل العمد ، فينبغي أن يذكر ذلك في جملة العلة إذا كان له تأثير في إيجاب القصاص . وإن كانت الأوصاف تؤثر في الحكيمين ، ويقتضى أحدهما في أحد الموضعين دون الآخر ، لا لأمر افترق فيه الموضعان .
- فكأنكم قلتم : إن العلة تقتضى الحكم في موضع ، ولا تقتضيه في موضع آخر ، وإن كان وجودها فيها على حد سواء . وهذا هو حقيقة النقض . ولجيب أن يجيب عن هذا ، فيقول : إن الشرط المذكور في الحكم هو متأخر في اللفظ ، ومتقدم في المعنى . لأن قولنا : « إنهما حران ، مكلفان ، فوجب أن يجيب القصاص بينهما على القاتل عمدا » ، معناه لأنهما حران ، مكلفان ، محقونا الدم ، قتل أحدهما صاحبه عمدا . وذلك لأننا قد علمنا أن قتل العمد مما له تأثير في القصاص . وهذا يقتضى أنه ، وإن ذكر في الحكم ، فهو مذكور على أنه من جملة العلة . ﴿ وأما الكسر ﴾ ، فهو نقض العلة على معناها ، دون لفظها . وذلك بأن يرفض وصفا من أوصاف العلة ، ظنا منه أنه غير موثر ، وأن الذى يجوز أن يتعلق به الحكم هو ما عدا ذلك الوصف .
- وتبدل من الوصف الذى رفضته وصفا / هو أعم منه ، ثم تنقض ما عدا ذلك الوصف . ومتى رام المعلق أن يجيب عن الكسر ، وجب عليه أن يبين أن للوصف الذى رقصه خصمه تأثيرا في الحكم ، حتى يجب إضافته إلى غيره من الأوصاف فيمنع في البعض . مثال ذلك أن يعلل معلق وجوب صلاة الخوف بأنها صلاة يجب قضاؤها كصلاة الأمن . فيظن المعترض^(٢) أنه لا تأثير لكون العبادة صلاة في هذا الحكم . وأن الذى يظن أنه موثر في الوجوب ،

(١) ل : الدم
(٢) لعله : المعترض

- هو وجوب القضاء . ثم ينقض ذلك بصوم الحائض في شهر رمضان ، أنه ليس بواجب مع أن قضاءه واجب . ومتى رام الملل أن يجيب عن ذلك ، وجب عليه أن يبين أن لكون العبادة صلاة تأثيرا في كون وجوب القضاء مؤثرا في وجوب العبادة ، وأن الصلاة تخالف الصيام في هذا الباب . وقد سمي الكسر عكسا . وهذا العكس هو مخالف لعكس العلة المقابل للطرد لأن
- ٥ ذلك العكس هو عدم الحكم في كل المسائل مع عدم العلة . وهذا ليس بشرط في صحة العلة . لأن العلة الشرعية دلالة وأمانة على الحكم . وليس يمتنع أن يوجد المدلول عليه في بعض المواضع مع فقد بعض أدلته إذا دل عليه دليل آخر . وهذا العكس مفارق لعدم التأثير . لأن عدم التأثير هو أن يكون العلة ذات وصفين أو أكثر ، فيوجد الحكم في الأصل بوجود وصف من الأوصاف ،
- ١٠ وإن عدم الوصف الآخر ؛ وبعدم الحكم إذا عدم الوصف الذي قلنا إن الحكم يوجد بوجوده . وإن وجد الوصف الآخر ، فيعلم بذلك أن الوصف الذي يوجد الحكم مع عدمه ، ويعدم مع وجوده ، ليس من العلة ، فلا يجوز أن يضم إليها . وأما عكس العلة ، فهو أن يعدم الحكم في غير الأصل ، والعلة منتفية . **﴿ وأما ﴾** المعارضة بعلة ، فضربان : أحدهما أن تقع المعارضة
- ١٥ في علة الأصل بأن يعلل المعارض الأصل بعلة أخرى ، / والثاني أن يعارض القياس بقياس آخر . فإن عارض القياس بقياس آخر . فالكلام عليه ما تقدم . وإن عارض علة الأصل ، ولم يكن القائس ممن يقول بالعلتين ، لم يكن له أن يقول بهما . وإن كان من مذهبه القول بالعلتين ، لم يكن له أن يقول بهما في هذا الموضع إلا بعد أن يصحح علته . لأن المعارض لم يسلم عليه .
- ٢٠ وإنما نازعه فيها ، وقال له : ليس العلة في الأصل ما ذكرت . وإنما العلة ما أذكره أنا . وليس يمكن القائس إذا عورض في علة الأصل إلا وجوه ثلاثة : (أحدها) أن يصحح علته ويبين أنها أولى من علة خصمه . أو يصحح علته ويقول بها وبعلة خصمه ، إن كانت علة خصمه عنده صحيحة ؛ أو يُفسد علة خصمه بالوجوه التي ذكرناها . ويختص هذا الموضع بوجه آخر
- ٢٥ من وجوه الفساد . وهو أن تكون العلة التي وقعت المعارضة بها غير متعددة . وهذا الوجه يُفسد العلة على قول بعض الناس . (وأحد الوجوه) التي تقدم

ذكرها ، مما يفسد العلة ، النقض . فان نقض القائس العلة التي عورض بها في الأصل فقد أفسدها . وإن نقض عكسها الموجود في الفرع ، جاز له ذلك إن كان المنازع له في علة الأصل قد علل بعلته الأصل ، وعلل الفرع بعكسها ، وإن كان إنما علل الأصل بعلته ، ولم يعلل الفرع أصلا ؛ وإنما ادعى أنه لا علة للأصل سوى ما ذكره ليمنع من أن يقاس ذلك الفرع على ذلك الأصل ، لم يكن للقائس ، والحال هذه ، أن ينقض عكس علته . مثال ذلك أن يقيس قائس الكلب على الهر في الطهارة . فيقول خصمه : « المعنى في الأصل ، وهو الهر ، أنها من الطوافين علينا والطوافات ؛ فلهذا كانت طاهرة . وهذه العلة ليست في الكلب . فلا ينبغي أن يقاس على الهر » . فتمى قال ذلك ، لم يكن للقائس أن ينقض علته ، إلا تعليله الهر أنها من الطوافين علينا فقط . / فأما إن قال : « الهر من الطوافين علينا ، فكانت طاهرة ؛ والكلب ليس من الطوافين علينا ، فلهذا كان نجساً » ، جاز أن ينقض علته في الكلب . وإذا نقضها ، بطل تعليله الهر بأنها من الطوافين . لأنه لما علل الأصل ، وعكس علته في الفرع ، أعلمنا بذلك أنه ليس يفرق بينهما في النجاسة والطهارة إلا من هذه الجهة ، وأن طهارة الحيوان موقوفة على أن يكون من الطوافين علينا فقط ؛ وأن ما وجد هذا فيه ، يكون طاهرا فقط . فاذا رأيناه شياً طاهرا ، وإن لم يكن من الطوافين ، فقد بطل قوله : « إن طهارة الحيوان موقوفة على هذا المعنى » . إلا أن هذا ليس بنقض لعلته الأصل . وإنما هو إبطال لقولسه : « إنه لا علة لطهارة الحيوان إلا ما ذكره » . فان ادعى المعلق ، أو أجمع المسلمون ، على أن العلة في طهارة السنور هي المفرقة بين ما طهر من الحيوان وبين ما لا يطهر ؛ وأن طهارة الحيوان موقوفة عليها ، ثم علمنا أن طهاره الحيوان غير موقوفة على ما ذكره المعلق ، علمنا أن ما ذكره المعلق ليس بعلته . (والوجه الثالث) من الكلام على العلة التي وقعت المعارضة بها ، هو الترجيح . ونحن نشرد لذلك بابا ، ولترجيح القياس على القياس فصلا .

فصل في ترجيح علة الأصل على علة أخرى ، وفي ترجيح قياس على قياس

- اعلم أنه إذا وقعت المعارضة في علة الأصل ، واستوى العلتان ، فلا بد من ترجيح أحدهما على الأخرى . وذلك يكون بوجهين : أحدهما يرجع إلى قوة طريق صحة العلة . والثاني إلى تعدى العلة . أما قوة طريق صحة العلة ، فبأن تكون إحدى العلتين مجمع عليها دون الأخرى . أو تكون إحداها منصوصا عليها ، والآخرى معلومة بمفهوم النص . أو إحداها طريقها مفهوم النص ، وطريق الآخرى الاستنباط . أما الترجيح بالتعدى ، فبأن تكون إحداها متعدية دون الآخرى ، أو بأن تكون إحداها أكثر فروعاً من الآخرى . هذا ، على قول الأكثر ، لا يفسد العلة إذا / لم تكن متعاً . وأما إذا عورض القياس بقياس ، فانه يتجه^(١) علته من الكلام في إفساده ، وتصحيح علته ما قد سلف . فإذا استويا ، رجح أحدهما على الآخر .
- وترجيح القياس يكون بما يرجع إلى أصله ، أو^(٢) إلى حكمه ، أو إلى علته . أما الترجيح بما يرجع^(٣) إلى ﴿العلة﴾ فقد سلف القول فيه ، إلا أن الترجيح بالتعدى لا يمكن ههنا ، لأن هذه العلة متعدية . إذ كان قد جمع بها بين أصل وفرع . وأما الترجيح بما يرجع إلى ﴿الأصل﴾ فبأن يكون طريق ثبوت الحكم في أحدهما أقوى من طريق ثبوته في الآخر ، بأن يكون طريق تعليل أحد الأصلين أقوى من طريق تعليل الآخر . فإذا كان حكم الأصل ، منه يستفاد حكم الفرع ، وكان في أحدهما أقوى ، وجب أن يكون أحد القياسين أقوى . وكذلك إذا كان طريق صحة علة أحدهما أقوى .
- وأما الترجيح بما يرجع إلى ﴿الحكم﴾ ، فبأن يكون أحد الحكمين أحوط . نحو أن يكون أحدهما وجوباً ، والآخر ندباً . أو بأن يكون أحدهما حظراً ، والآخر مباحاً . فيكون الحظر أولى ، لأنه أحوط . أو بأن يكون أحد الحكمين قد نُدبنا^(٤) إلى إسقاطه بالشبهة ، كالحلود . وقد ذهب إلى الترجيح بذلك بعض الناس ، دون بعض .

(١) غير منقوط الأصل

(٢) ل : و

(٣) ل : يرجح

(٤) غير منقوط الأصل

وقد ترجّح العلة بأن يعضدها ظاهر . لأن ذلك يقتضى أنها أولى من علة لم يعضدها ظاهر .

قد أتينا على الكلام في تصحيح العلة وفي إفسادها . وترجيحها وإفسادها لا يُخرج عن الأقسام التي ذكرناها . وذلك لأن الطعن على العلة نفسها إما أن يكون بوجه منفصل عنها ، أو بوجه يرجع إليها . أما الوجه المنفصل عنها ، فهو معارضة العلة بعلة . وأما المتصل بها ، فضربان : أحدهما أن يكون له تعلّق بغيرها . والثاني أن لا يكون له تعلّق بغيرها . والذي ليس له تعلق بغيرها ، هو التعليل بالاسم . وأما ما يكون له تعلق بغيرها ، فضربان : أحدهما أن يكون ذلك الغير هو مكان وجودها . وهذا بأن لا يكون له فرع يتعدى إليه . والثاني أن يكون ذلك الغير هو حكمها [...] (١) .

[فصل في ترجيح القياس على القياس (٢)]

[.]

ب/٢٣٨ / أحدهما أن يكون الوجه الطاعن عليها المتعلق بحكمها يرجع إلى جملة العلة ، والثاني يرجع إلى جزء من أجزائها . أما الراجع إلى جزء من أجزائها ، فهو أن يكون وصفٌ من أوصافها لا يؤثر في الحكم . وأما الراجع إلى جملتها ، فهو ما يعلق بدلالاتها على الحكم . وهذا بأن تكون العلة لا تليق بأن تدل على الحكم ؛ وهذا هو اختلاف الوضع . أو بأن لا يشافه الحكم في الدلالة ؛ وهذا هو الذي يمكن معه القول بموجب العلة . وأما بأن تكون العلة تدل على الحكم وعلى نقيضه ، فيكون القلب . وأما إن تدل علته في موضع ، ولا تدل عليه في موضع آخر ، وقد وُجدت فيه ؛ وهذا هو النقض . وأما الكسر ، فليس هو بقسم آخر . لأن الكسر هو مؤلف من عدم وتأثير . ونقض على ما تقدم بيانه .

(١) سقطة في الأصل مقدار ورقة أو ورقتين

(٢) ومن السقطة هذا الفصل ، فراجع ما ذكر في الورقة ٢٣٧ ب

[ضمنية في القلب ^(١)]

واعلم أنني نظرت في هذا الكتاب بعد سنين منذ ألفته ، فأردت أن أضم إليه كلاما في « القلب » أكثر مما ذكرته في الكتاب أولا .

اعلم أن قلب القياس هو أن يعلق القالب للقياس على العلة نقيض الحكم المذكور في القياس ، ويرد الفرع إلى ذلك الأصل بعينه . فلا يكون أحد الحكمين ، بأن يعلق بالعلة ، أولى من أن يعلق به الآخر . ولا يصح أن يعلقا جميعا بها ، لتنافيها . ولقائل أن يقول : إن وجود القلب لا يصح .

لأن القالب إما أن يعلق على العلة مثل الحكم الذي علقه القائس ، أو خلافاً ، أو نقيضه . فان علق عليها مثل الحكم ، فليس ذلك بقلب . بل

هو « تكرير القياس » . مثال ذلك أن يقول القائس : « الاعتكاف لبث في مكان مخصوص ، فكان من شرطه اقتران ^(٢) معنى إليه أصله الوقوف بعرفة » ، فيقلبه القالب ، فيقول : « فوجب أن يكون من شرطه اقتران معنى إليه » . ولا يكون ذلك قلبا . ولكنه كرر القياس . وإن علق على العلة

حكما مخالفا لحكم القياس ، لم يكن أيضا قلبا . ولم يمكن أن يقال : ليس ، بأن تعلق بها هذا الحكم ، أولى من الآخر . لأن الحكمين المختلفين غير

١/٢٣٩

الضدين ، يصح اجتماعهما . مثال ذلك / أن يقول القائل في الاعتكاف :

« إنه لبث في مكان مخصوص ، فكان من شرطه اقتران معنى آخر إليه ،

أصله الوقوف بعرفة » ، فيقول القالب : « لأنه لبث في مكان مخصوص ،

فجاز أن يكون طاعة وعبادة ، أصله الوقوف بعرفة » ، فلا يكون قد قلب

القياس . لأنه يصح اجتماع الحكمين : أعني أن يكون اللبث طاعة ، وأن

يكون من شرطه اقتران معنى آخر إليه . إذ هذان الحكمان لا يتنافيان . فلم

يجز أن يكون القلب بذكر حكم مخالف لحكم القياس غير مضاد له ولا

متناقض . وإن كان الحكم في القلب نقيض حكم القياس . لم يصح أيضا .

لأن من شرط القلب أن يرد الفرع إلى أصل القياس ، ويكون القائس والقالب

(١) زدنا العنوان من طرفنا

(٢) ل : اقتران

قد صدقا في إثبات حكميهما في الأصل . والنقيضان لا يجوز أن يجتمعا في شيء واحد ، على حدّ واحد . مثال ذلك أن يقول قائل في الاعتكاف . « إنه لبث في مكان مخصوص ، فكان من شرطه اقتران معنى إليه » ، فيقول القلب : « فلم يكن من شرطه اقتران معنى » ، لأن هذين القولين لا يصدقان في الوقوف بعرفة ، وهو الأصل ، لأنهما نقيضان . ألا ترى أنه لا يجوز أن يكون من شرط الوقوف اقتران معنى إليه ؟ وليس من شرطه اقتران معنى إليه أصلا . فلم يصح القلب بذلك . نقيض حكم القياس . فبان أنه لا وجوب للقلب ! والجواب : أنه قد يجوز أن يعلّق القلب على العلة حكما غير حكم القياس ، مما يجوز أن يجتمع معه في الأصل ، ولا يجوز أن يجتمع في الفرع ، لأجل إجماع من الأمة ، أو من القائس والقلب . فيتناهى الحكمان في الفرع بواسطة الإجماع . مثال ذلك أن يقول قائل في الاعتكاف : « لأنه لبث في مكان مخصوص ، فكان من شرطه اقتران معنى إليه ، أصله الوقوف » ، ونفرض أن الأمة أجمعت على أنه ليس من شرط الاعتكاف النية ، وأنه لو ثبت أن من شرطه اقتران معنى إليه ، لم يكن إلا الصوم ، فثبت هذا القياس / مع هذا الإجماع يقتضى كون الصوم من شرط الاعتكاف . فاذا قال القلب : « لأنه لبث في مكان مخصوص ، فلم يكن من شرطه الصوم » ، اقتضى نفى كون الصوم شرطا في الاعتكاف . والقياس الأول في الإجماع اقتضى كون الصوم شرطا في الاعتكاف . فيتناهى الحكمان في الفرع لأجل هذا الإجماع ، ولم يتناف الحكمان بأنفسهما في الأصل . أعني أن يكون من شرطه اقتران معنى إليه ، وأن لا يكون الصوم من شرطه ، ولم نفرض أن الأمة أجمعت على أنه : « لو كان من شرط الوقوف اقتران معنى إليه ، لما كان إلا الصوم » ، فصح أن للقلب وجودا .

ب / ٢٣٩

وقد يكون الحكم في الفرع ذا جهتين . لا تتناهيان في الأصل ؛ بل توجدان فيه . وتتناهيان في الفرع لأجل إجماع من الأمة ، أو من الخصم . مثال ذلك أن يقول قائل : « الرأس عضو من أعضاء الطهارة ، فلم يتقدر الغرض فيه بأقل ما يقع عليه الاسم ، أصله الوجه » ، فيقلب الخصم ذلك ، فيقول : « فوجب أن لا يتقدر فيه بالربع ، أصله الوجه » . وهذان الحكمان لا يتناهيان

فى الوجه . ويتنافيان فى الفرع ، على قول الخصمين . لأنهما قد اتفقا على أنه إذا لم يتقدّر الفرض فى الرأس بالربع ، فالواجب تعليقه بأول ما يقع عليه اسم المسح ، لبطلان وجوب مسح جميعه عند الخصمين . فتنى ثبت أن الفرض لا يتعلق بأول الاسم ، صح قول الحنفى ، لاتفاق منه ومن الشافعى^(١) . ومتى ثبت أن الفرض لا يتقدّر بالربع ، ثبت أنه يتعلق بأول ما يقع الاسم عليه ، لأجل اتفاقهما على ذلك . فتتأى الحكمان فى الفرع . فلم يكن ، بأن يعلّق أحدهما بالعلة ، أولى من أن يعلّق بها الآخر . وهذا الحكمان هما منفصلان ، وإن لم يتنافيا بأنفسهما .

ويدخل فى القلب قلب التسوية . مثاله أن يقول قائل فى طلاق المكره :

« لأنه مكلف ، مالك للطلاق ، فوقع طلاقه ، أصله المختار » ، فيقول

القالب : « فوجب أن يستوى حكم إيقاعه للطلاق ، / وحكم إقراره به كالمختار » .

١/٢٤٠

وهذا الحكمان لا يتنافيان فى الأصل . لأن طلاق المختار يقع . ومع ذلك ،

فحكم إيقاعه للطلاق كحكم إقراره به فى اللزوم والثبوت . ويتنافى هذان

الحكمان فى الفرع ، لأنه إذا كان طلاق المكره كإقراره بالطلاق - وكان

١٥ إقراره بالطلاق لا يثبت حكمه - وجب أن يكون طلاقه لا يثبت حكمه

وذلك مناف للقول بأن « طلاقه يثبت حكمه » . فهذا وجه من وجوه القلب

صحيح . لأن الحكمين قد تنافيا فى الفرع ، لأجل الإجماع . فلم يكن ،

بأن يعلّق أحدهما بالعلة ، أولى من الآخر . فبان أن للقلب وجودا من وجوه

ثلاثة : أحدها أن يكون أحد الحكمين محملا من غير ذكر تسوية ، والآخر

٢٠ مفصلا ، كما ذكرناه فى الاعتكاف . والآخر أن يكون الحكمان مفصلين^(٢) ،

غير متنافيين ، بأن يكون الحكم فى الفرع ذا جهتين ، فيقصد كل واحد من

القائس والقالب إحدى الجهتين ؛ ولا تتنافيان فى الأصل ، وتتنافيان فى

الفرع ، لأجل الإجماع . والآخر أن يكون أحد الحكمين مفصلا ، والآخر

مجملا ، وإجماله من جهة التسوية كما ذكرناه آخرا .

٢٥ تم . والحمد لله على ذلك^(٣) .

(١) لأن الحنفى يحتاج إلى أكثر ، والشافعى إلى أقل . فيفتقان فى الأكثر

(٢) ل : منفصلين

(٣) ولا يوجد أى إثبات أو ذكر تأريخ الكتابة فى آخر الكتاب

فهرست آیات الاستشهاد

سورة	آية	صفحة	سورة	آية	صفحة
٢	٢١	٢٧٢		٢٣٤	٤١٨٠٤١٦٠٢٧٤
	٣١	٢٦		٢٣٧-٢٣٦	٤٣١٠٤٢٢
	٤٣	٢٧٢٠٧٥٠٦٥		٢٣٧	٣٠٦
	٦٧	٣٤٤٠٣١٧٠٢٩٠		٢٣٨	٣٠٧
	٦٧-٧١	٣٥٨٠٣٤٦		٢٤٠	٤٣٨
	٦٨	٣٥٥		٢٤٠	٤٣٢٠٤١٨٠٤١٦
	٦٩	٣٥٥		٢٧٥	٤٨٠٠٠٠٠٤٦٠١٩١
	٧١	٣٥٥		٢٨٢	٨١٧٠٨١٦
	١٠٦	٤٢٨٠٤٣٧٠٤١٦		٢٨٢-٨٣	١٥٦٠١٥٣٠٧٦
	١١٥	٤٣٤		٢٨٦	٧٧٦٠٤٤٥
	١٤٣	٤٤٨٠٠٦٤٠٠٠٠٤٥٩	٣	٧	١٠٦
		٤٤٨٤٠٤٨٣٠٤٨٢		٩٣	١٠٠٨٠١٠٠٧
		٤٤٩٨٠٤٩٢٠٤٨٧		٩٧	٣٨
		٥٩٦٠٥٠٢		٩٣	٨٩٦٠٨٩٠
	١٤٤	١٠١٦٠٤٢٤٠٤٠٦		٩٧	٢٩٥٠٧٥٠٧٣
	١٥٠	١٠١٦٠٤٢٤		١٠٣	٤٨٣٠٤٧٠٠٤٦٩
	١٥٩	٥٩٧		١٠٩	٣٧١
	١٦٩	٧٤٥٠٦٠٤		١١٠	٤٤٨٧٠٤٨٠٠٤٦١
	١٨٠	٤٣١	٤	٣	٤٥٠٢٠٤٨٧٠٤٨٤
	١٨٤	٤١٧٠٤١٦		١١	١٠١٩٠٥١٥
	١٨٥	٩١٤٠٤١٧٠٤١٦		١٤	٧٥
	١٨٧	٤٣٣٠٤٠٠٠٠٠٤١٥٦		١٥	٤٤٣١٠٢٧٥٠٤٤٨
	١٩٦	١٠٠٨٠٩١٥٠٤٤٦		١٥	٦٤٦
		٣٣٩٠٣١٣٠٢٣٥		٢٢	٤٢٩٠٤٠٠
	٢٠٦	٧٩٤		٢٢	٤٤٥١٠٤١٧٠٤٤١٦
	٢٢١	٤٢٨		٢٢	١٠٢٠٠١٠١١
	٢٢٢	٢٧٥		٢٢	٢٧٩
	٢٢٧	٧٧٩		٢٢	٢٨٨٠٢٧١٠٢٠٧
	٢٢٨	٧٧٩		٢٤	٤٥٤٠٢٣٣٠٢٨٩
		٣٠٧٠٣٠٦٠٢٣		٢٤	٦٧٣٠٦٤٦
		٣٣٤٠٤٨٠٣٣١٠٣١٧		٢٥	٦٧٣٠٤٣١٠٢٢٢
		٩٢١٠٦٩١		٢٥	٨٤٣٠٢٧٦
				٢٨	٤١٧
				٤٢	٢٢٥

صفحة	آية	سورة	صفحة	آية	سورة
٤٩٨٤٨٨٤٨٧٤٨٦	٨٩		٩٢٤٤٤٤٥٤٣٣١	٤٣	
٤٤٥٢٤٣٦٩٤٣٣٨			٤٤٧٠٤٣٨٠٤٧٢	٥٩	
٩٩٧٤٨٩٤٤٧٧٩			٤٧٤٦٤٧٣٩٤٥٠٠		
٨٠٧	٩٠		١٠٢١		
٣٨٠٤٧٢	٩٢		٧٢	٦٥	
٧٤٦	٣٨	٦	٨٩٩	٧٨	
٩٠٤	٩٠		٧٤٠	٨٣	
٩٠٥	١٢٣		٢٦٣٤٢٦٢٤١١٥	٩٢	
٣٢٢	١٤١		١٥٣	١٠٠	
٤٣٠	١٤٥		٧٥	١٠٣	
٣٩١٤٣٨٤٤٣٨١	١٥٣		٤٤٦٦٤٤٦٤٤٤٦٢	١١٥	
٣٩١٤٣٨٤٤٣٨١	١٥٥		٤٤٦٩٤٤٦٨٤٤٦٧		
٦٠٤	٣٢	٧	٤٤٨٣٤٤٨٢٤٤٨٠		
٧٤٥	٣٣		٤٤٩١٤٤٨٧٤٤٨٤		
٥٦٥	١٥٥		٤٤٩٨٤٤٩٧٤٤٩٥		
٣٩١٤٣٨٤	١٥٧		٥١٥٤٥١٤٤٥٠٢		
١٦١	٢	٨	٥٩٨	١٣٥	
٧٤	٢٤		٩٠٥	١٦٣	
٣٥٥	٤١		٩٠٥	١٦٤	
٥٦٥٤٤٣٦٤٤٢٢	٦٥		٨١١٤٣٥٧٤٣٠٢	١٧٦	
٤٠٦	٦٦-٦٥		٣٢٣	١	
٤٤٣٦٤٤٣٥٤٤٢٢	٦٦		٤٢٠٧٤٨٤٤٤٧٦	٢	
٤٤٩			٣٢٣		
٤٢٨٦٤٢٥٥٤١٧٠	٥	٩	٥٧٥	٥	
٤٢٩٢٤٢٩٠٤٢٨٧			٤١١٧٤٤٠٤٣٩	٦	
٤٦٤٦٤٣٥٨٤٢٩٣			٤٣٣١٤٣٢٦٤٣٢٥		
٨٢٤			٤٧٧٦٤٤٤٥٤٣٢٤		
٤٢٩٢٤٢٨٧٤٢٨٦	٢٩		٩٨٧٤٩٧٧٤٩٢٤		
٤٧٣٤٤٦١			٩٢٦	٩	
٣٠٢٤٧٥	٣٤		٤٢٠٨٤١١٧٤١١٥	٣٨	
١٥٩	٨٠		٤٢٨٦٤٢٨٢٤٢٤٤		
٤٥٩٠٤٥٨٩٤٥٨٨	١٢٢		٤٢٩٤٤٢٩٣٤٢٩٠		
٥٩١			٤٧٧٦٤٧٥١٤٣٣٦		
٤٢٧	١٥	١٠	١٠٣٧٤٩٢٤		
٣٩	٤٦		٩٠٥	٤٤	
٤٧	٩٧	١١	٧٤٦	٤٩	
٣٢٢٤٣٤٤١٨	٨٢	١٢	٥٩٩٤٣٤٢	٦٧	
٤١٠	٣٩	١٣	٨١٠	٨٧	

صفحة	آية	سورة	صفحة	آية	سورة
۱۰۰۰۷۶	۲۳		۷۴۰	۱۰	۱۴
۳۸۰۰۷۳۰۷۲	۵۴		۷۴۱	۱۱	
۰۶۹۰۶۸۰۴۵	۶۳		۰۱۰۰۸۰۱۰۰۷	۱۶	
۹۹۷۰۳۷۹۰۳۷۸			۱۰۱۴		
۲۹۶	۶۹-۶۸	۲۵	۹۱۳۰۲۵۵	۹	۱۵
۴۷۵	۲۰	۲۶	۲۶۲	۳۱-۳۰	
۲۵۵	۲۳	۲۷	۲۶۲	۳۱	
۳۷۲	۴۸	۲۹	۵۹۸	۴۳	۱۶
۷۴۶	۵۱		۰۴۲۶۰۴۲۳۰۲۷۵	۴۴	
۶۰	۹۳	۳۰	۵۹۹		
۹۱۴	۱۴	۳۱	۷۴۶۰۲۷۵	۸۹	
۰۳۸۱۰۳۸۰۰۳۷۹	۲۱	۳۳	۴۲۶	۱۰۱	
۰۳۹۲۰۳۹۱۰۳۹۳			۴۲۶	۱۰۲	
۱۰۰۰۶۰۱۰۰۰			۷۴۵	۱۱۶	
۳۱۵۰۳۱۴	۳۵		۰۲۵۳۰۱۷۱۰۱۶۲	۲۳	۱۷
۷۳۰۷۱	۳۶		۰۷۴۱۰۴۳۶۰۳۲۱		
۳۲۱	۴۰		۷۸۰۰۷۵۹		
۶۰۶	۲۸	۳۴	۱۶۳	۳۱	۳۱
۳۹	۱	۳۵	۷۴۵۰۶۰۴	۳۶	
۳۷۲	۶۹	۳۶	۸۹۸	۱۰۰	
۰۴۱۰۰۴۰۶۰۰۰	۱۰۲	۳۷	۲۶۲	۵۰	۱۸
۴۱۱			۳۰	۸۸	
۴۱۰	۱۰۰		۳۵۴	۱۱۴	۲۰
۴۱۳	۱۰۶		۹۱۳	۲	۲۱
۲۶۲	۷۴-۷۳	۳۸	۵۹۸	۷	
۲۶۲	۷۴		۲۴۸	۷۸	
۷۱	۷۵		۹۷۰۰۹۶۴	۷۸-۷۹	
۳۵۶	۳۱	۳۹	۳۵۴	۹۶	
۳۵۶	۳۲		۳۵۴	۱۰۱	
۲۹۶	۷-۶	۴۱	۶۰۶	۱۵	۲۲
۱۸	۱۱	۴۲	۴۲	۷۷	
۹۰۶	۱۳		۰۰۰۰۱	۱۰۸	۲۳
۴۵۶	۱۵		۰۳۷۵۰۰۱۵۸۰۰۱۱۷	۲	۲۴
۳۳	۰۳		۰۴۲۹۰۴۱۷۰۴۱۶		
۶۰۴	۶۷	۴۳	۸۱۴۰۳۱۷		
۳۱۴	۱۵	۴۴	۷۵۱۰۶۵۱۰۰۴۳۰	۴	
۰۴	۱۳		۴۴۴		
۳۸۰۰۷۲	۳۳	۴۷	۶۶۶	۵-۴	

صفحة	آية	سورة	صفحة	آية	سورة
٦٤٧	٦		٧٣	١٦	٤٨
٧٢٧	١	٦٦	٣٢١	٢٦	
٣٧١	٦		٧٤٥	١	٤٩
٤٢٢	١٣	٦٨	٦٠٥٠٥٩٦٠٥٩٥	٦	
٥٥	٢٤	٦٩	٥٥	١٩	٥٢
٤٠	٤٣	٧١	٧٦٣	٤-٣	٥٣
٢٩٧	٤١-٤٠	٧٤	٦٠٥	٢٨	
٢٩٧، ٢٩٦	٤٣		٤٧٤٤٦	٥٠	٥٤
٢٩٦	٤٥-٤٣		٦٥٣	١١	٥٥
٢٩٦	٤٤		٤٢١	٧٩	٥٦
٣٥٤	١٩-١٧	٧٥	٣١٣	٤	٥٨
٣١٤٣٠	٢٣		٤٢٩	١٢	
٢٩٦	٣٢-٣١		٤٢٢٠٤١٥٠٤١١	١٣-١٢	
٧١	١٥	٧٧	٤٥٠	١٣	
٥٥	٤٣		٤٧٣٩٠٧٣٨٠٧٣٧	٢	٥٩
٧١	٤٨		٧٦٦		
٣٠	٢٢	٧٩	٧٧٥	٧	
٢٤٤	١٤	٨٢	٢٤٩	٢٠	
٧١	١٠	٨٣	٤١١	١٠	٦٠
١٧٤	٦-٥	٩٤	٧٧٩	٩	٦٢
٣٥٦	١	٩٦	٨٤	١٠	
٩١٤	١	٩٧	٣٨٠٠٧٢	١٢	٦٤
٢٩٨	٥	٩٨	٥٩٤٠٢٠٦	١	٦٥
٢٤٤	٢-١	١٠٣	٣١٤	٢	
			٤٣١٠٢٧٥	٤	

فهرست أحاديث الاستهزاء

ان لثانان فافوقها جماعة : ٢٤٨
 احلت لي ساعة من نهار (قاله في القتال يوم فتح مكة : ٤١٣
 اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بيمينها، تحالفا وتراداً : ١٦٢ حاشية ، (راجع ٧٩١) .
 اذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثاً : ٦٥٥
 اذا التقى الختانان وجب الغسل : ١٧١ ، ١٧٢ ، راجع ٤٥١
 اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً : ١٥٨
 اذا نهيتكم عن شيء فانهوا ، واذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم : ١١٤
 أرايت لو تمضمضت بماء ثم مججته ؟ (قاله في قبلة الصائم) : ٧٣٥ ، ٧٣٧ ، ٧٧٨
 أرايت لو كان على أبيك دين ، أكننت تفضيئه ؟ (قاله لمن سأله في الحج عن أبيها المتوفى) : ٧٣٥ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧
 أرايت لو وضعت في حرام ؟ (قاله لماذا يثاب الرجل حتى على وطئ أهله) : ٣٦٦
 أحسبني كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم : ٤٨٥ ، ٦٣٨ ، ٩٤٥
 الأعمال بالنيات : ١٠ ، ٣٣٥ ، أيضاً « انما الأعمال » .
 اقتديوا بالذين من بعدي : أبي بكر وعمر : ٩٤٥
 اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتها ، فان لم تجد الحكم فيها اجتهد رأيك (قاله لابن مسعود) : ٧٣٥
 ألك ابل ؟ ... الخ (قاله لمن ذكر له انه ولد له ابن أسود) : ٧٤١
 ألا إن القبلة قد حوّلت : ١٠١٦
 اللهم أدر الحق مع علي حيث ما دار : ٩٤٥ ، ٩٤٦
 امي لا تجتمع على خطأ : ٤٧٦ ، ٤٨٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٦ ، ٤٩٩ ، ٥١٥ أيضاً تحت : لا تجتمع .
 امي لا تجتمع على ضلال : ٤٧١ ، ٤٧٥ ، ٤٩٢ ، ٥٠٢ أيضاً تحت : « لا تجتمع » .

ان بني امية لم يدخلوا في ذوي القربى : ٣٥٦
 ان السلب للقاتل : ٣٥٦
 ان شريعي دائمة : ٤٠٤
 ان الشيطان يأتي أحدكم فيخيل أنه أحدث ، فلا ينصرف حتى يجد ريحاً أو يسمع صوتاً : ٨٨٥
 ان في كل إصبع عشرراً من الابل : ٥٩٢
 ان القاتل لا يرث : ٦٤٦ أيضاً تحت «القاتل» .
 ان الملائكة لا تدخل بيتاً فيه تصاور : ٢٥٥
 ان الميت يتعذب ببكاء أهله عليه : ٥٥١
 ان النبي صلى الله عليه ما زال يلبي حتى رمى حجرة العقبة : ٦٣٢
 ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح بناصره : ٣٣٤
 انتظر مجي الوقت حتى يبينها بالفعل (لما سئل عن طريق الصلاة) : ٣٥٦
 انما الاعمال بالنيات : ١٦٩ أيضاً تحت : « الاعمال » .
 انما الربا في النسئة : ١٧١ ، ١٧٢ أيضاً تحت : لا «ربا» .
 انما نهيتكم لأجل الرافة : ٧٧٥
 انه جعل للجدّة السدس : ٦٤٦
 انها ليست بنجس ، انما من الطوائف عليكم والطوائف ، (قاله للفرق بين الحرة والكلب) : ٢٠٨ ، ٧٧٧ ، ٧٩١ ، ١٠٣٦
 او صاعاً من بر (أو نصف صاع من بر) : ٦١٠ ، ٦١١ ، ٦١٢ ، ٦١٣
 الأئمة من قریش : ١٧١ ، ١٧٢
 أيما امرأة تكلمت بغير إذن وليها فنكاحها باطل : ٦٢١
 أيما إهاب ديبغ فقد طهر : ٣١١
 أينقص الرطب إذا يبس ؟ ... الخ (قاله لما سئل عن بيع الرطب بالتمر) : ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٧٧٨
 البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام : ٤٣٧ حاشية
 بل لعامكم فقط ، ولو قلت نعم لوجبت (قاله لما سئل : أحسبنا هذه لعامنا أم للأبد؟) :

ان لثانان فافوقها جماعة : ٢٤٨
 احلت لي ساعة من نهار (قاله في القتال يوم فتح مكة : ٤١٣
 اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بيمينها، تحالفا وتراداً : ١٦٢ حاشية ، (راجع ٧٩١) .
 اذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثاً : ٦٥٥
 اذا التقى الختانان وجب الغسل : ١٧١ ، ١٧٢ ، راجع ٤٥١
 اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً : ١٥٨
 اذا نهيتكم عن شيء فانهوا ، واذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم : ١١٤
 أرايت لو تمضمضت بماء ثم مججته ؟ (قاله في قبلة الصائم) : ٧٣٥ ، ٧٣٧ ، ٧٧٨
 أرايت لو كان على أبيك دين ، أكننت تفضيئه ؟ (قاله لمن سأله في الحج عن أبيها المتوفى) : ٧٣٥ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧
 أرايت لو وضعت في حرام ؟ (قاله لماذا يثاب الرجل حتى على وطئ أهله) : ٣٦٦
 أحسبني كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم : ٤٨٥ ، ٦٣٨ ، ٩٤٥
 الأعمال بالنيات : ١٠ ، ٣٣٥ ، أيضاً « انما الأعمال » .
 اقتديوا بالذين من بعدي : أبي بكر وعمر : ٩٤٥
 اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتها ، فان لم تجد الحكم فيها اجتهد رأيك (قاله لابن مسعود) : ٧٣٥
 ألك ابل ؟ ... الخ (قاله لمن ذكر له انه ولد له ابن أسود) : ٧٤١
 ألا إن القبلة قد حوّلت : ١٠١٦
 اللهم أدر الحق مع علي حيث ما دار : ٩٤٥ ، ٩٤٦
 امي لا تجتمع على خطأ : ٤٧٦ ، ٤٨٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٦ ، ٤٩٩ ، ٥١٥ أيضاً تحت : لا تجتمع .
 امي لا تجتمع على ضلال : ٤٧١ ، ٤٧٥ ، ٤٩٢ ، ٥٠٢ أيضاً تحت : « لا تجتمع » .

صلوا كما رأيتموني اصلي : ٣٣٨ أيضاً تحت :
« انتظر » .

ضرب الله بالحق على لسان عمر ، وقلبه : ٩٤٥

عفتون لكم عن صدقة الخيل والرقيق : ٨٩٨
على أنك إن اجتهدت فأصبت فلك عشر حسنات
وإن أخطأت فلك حسنة واحدة : ٧٦٥
حاشية .

عليكم بالسواد الأعظم : ٤٨٨

عليكم بسني وستة الخلفاء الراشدين بعدي : ٩٤٥ ،
٩٤٦ ، راجع تحت : « اقتلوا » .

عليكم بملازمة الجماعة : ٤٨٨

فاذا اختلف الجنسان فبمعوا كيف شتم بدأ بيد :

٧٧٩

(قال في شارب الحمر) : فان شربها الرابعة
فاقتلوه ، فحمل إليه من شربها الرابعة فلم
يقتله : ٤٢٢

الفخذ عورة : ٣٢٥

فليصلها اذا ذكرها - راجع تحت : « من نام الخ »
فليئسله سباً (قاله حين ولغ الكلب في الاناء) :

٧٥

في سائمة الغنم الزكاة : ١٦٢ ، ٢٠٩

في كل أربعين ابنة لبون ، وفي كل خمسين حقة :

٨٥٥

فيما سقت السماء العشر : ٢٨٢ حاشية ، ٢٩٢ ،

٧٤٤ ، ٣٤٠

القاتل لا يرث : ٧٧٨ أيضاً تحت « إن القاتل » .

قبلها (النبي) وهو صائم : ٦٨٢

كان رسول الله صلى الله عليه يجمع بين الصلاتين

في السفر : ٢٠٧

كانوا لا يقطعون اليد في الشيء الثافه : ٦٦٩
كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها :

٤٢٢ ، ٤٤٩ ، ٤٥١

لأزيدن على السبعين (قاله لما نزلت : إن تستنفر

لم سبعين مرة فلن يفر الله لهم) : ١٥٩

٧٣ ، ٧٤ ، ١١٠ ، ٨٩٧

بل هو الرأي (قاله لما سئل في منزل هل كان ذلك

عن وصي ؟) : ٧٦٤

بم تحمك (أو بماذا تحمك) ؟... الخ (قاله لمعاذ حين

أنفذه قاضياً إلى اليمن) : ٧٣٥ ، ٨١٧

بم تقضيان ؟... الخ (قاله لمعاذ وأبى موسى

الاشعري وقد أنفذهما إلى اليمن) : ٧٣٥

تمرة طيبة وماء ظهور (قاله في الثيذ) : ٧٧٧

الحق بعدي مع عمر : ٩٤٦ ، ٩٤٥

الحق ثقيل مري والباطل خفيف وبي : ٩٤٠

حكيمي في الواحد حكيمي في الجماعة : ٧٤٢

خذوا عني مناسككم : ٣٤٠ ، ٣٥٦

الحراج بالفضان : ٣٠٥

الحمر من هاتين (الشجرتين) أي الكرم والنخل :

٨٠٩

دباغها ظهورها (قاله في جلد شاة ماتت) : ٣١١

دع ما يريبك إلى ما لا يريبك : ٦٨

رفع عن امتي الخطأ والنسيان : ٣٣٦

زفي ماعز فرجه رسول الله صلى الله عليه : ٧٧٧

سنا بهم سنة أهل الكتاب (قاله في جزية المجوس) :

٧٥ ، ٥٩٢ ، ٦٤٦ ، ٦٤٧

سها رسول الله صلى الله عليه فسجد : ٢٠٨ ، ٧٧٧

سها النبي عليه السلام في صلته حتى سأله ذو اليمين :

٣٧١

سيكذب على : ٥٥٠ ، ٦٠٧

الشوم في ثلاثة : المرأة والدار والفرس : ٥٥١

الشهر هكذا وهكذا (أشار بيديه وقال) : ٣٣٧

الشیطان مع الواحد وهو مع الاثنتين أبعد : ٤٧١ ،

٤٧٢

صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته (قاله

عن قصر الصلاة في غير سفر الحرب) : ١٥٣

ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن : ٤٧٢
 ما كان يقبلها (النبي) وهو صائم : ٦٨٢
 ما منعك أن تستجيب؟ (قاله لأبي سعيد الخدري) :
 ٧٤

الماء من الماء : ١٧١ ، ١٧٢ ، ٤٥١
 المدينة طيبة تخرج خبثها كما يخرج الكبر خبث
 الحديد : ٤٩٢

من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد : ١٨٧
 من أصبح جنباً فلا صوم له : ٦٣٢
 من خالف : (أو: فارق) الجماعة قيد شبر فقد
 خلع ربة الاسلام من عنقه : ٤٧٢
 من سن سنة حسنة فله اجرها وأجر من عمل بها :
 ٦٦٩

من قرن حجه الى عمرته فليطف لها طوافاً واحداً
 وسعيماً واحداً : ٣٣٩
 من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها :
 ٧٦ ، ٤٥٣ ، ١٠١٩
 منع النبي صلى الله عليه من قبول شهادة ذوي
 الاضغان : ٨٨٠

نصر الله امرأ سمع مقالتي فادأها كما سمعها ، فرب
 حامل فقه إلى من هو أفقه منه : ٦٢٧
 نهي عن استقبال القبلة واستدبارها للغائط والبول :
 ٣٩٠

نهي عن بيع البر بالبر الا كيلاً بكيل : ٧٧١ ،
 راجع أيضاً : اذا اختلف الخ .
 نهي عن الصلاة عند قيام الظهر وبعد صلاة العصر
 وعند طلوع الشمس : ٤٥٧

نهي النبي عليه السلام عن صوم الوصال : ٣٦٦
 نهي عن المزانية ثم أرخص لهم في العرايا : ٣٥٦

وما أقرأ؟ (قاله لجريل لما قال له : اقرأ) : ٣٥٦
 ولد الزنا شر الثلاثة والتاجر فاجر : ٥٥١

هو الطهور ماؤه والحل ميتته (قاله في البحر) : ٣٠٥

يجزئك ولا يجزئ أحداً بعدك (قاله لأبي بردة) : ٢٥٢
 يد الله مع الجماعة : ٤٧١
 يكفيك آية الصيف (قاله لمن سأله عن الكلاله) :

لأن يمتلي أحدكم قيباً خيراً له من أن يمتلي شعراً :
 ١٧٢

لا تجتمع أمي على الخطأ ؛ ٤٨٣ أيضاً تحت :
 « أمي الخ » و « لم يكن الخ » .

لا تجتمع أمي على ضلال : ٤٧١ ، ٤٨٤ ، ٤٨٧
 أيضاً تحت : « أمي الخ » .

لا تحرم الإملاجة ولا الإملاجان : ٢٨٩ حاشية

لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان : ٢٧٩

لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً (قاله في عزم
 مات) : ٧٧٦

لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها : ١٩٢ ،
 ٤٣١ ، ٦٤٦

لا ربا الا في النسب : ٦٣٢ ، ٦٧٣ أيضاً تحت :

« انما الخ »

لا زكاة فيما دون خمسة أوسق : ٢٨٢ ح ٢٩٤ ،
 ٣٤٠ ح

لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل : ٣٣٥

لا صلاة الا بفاتحة الكتاب : ٣٢٥

لا قطع الا في ثمن الحنن : ٢٨٢ ، ٢٩٣

لا قطع في ثمر ولو كثر : ٢٩٣

لا ماء الا من ماء - راجع تحت : « الماء من ماء » .

لا نبي بعدي : ٤٠٤

لا نكاح الا بولي : ٣٣٥

لا نورث ، ما تركنا فهو صدقة : ٦٤٦

لا وصية لوارث : ٤٣١ ، ٤٤٩

لا ، هل هو الا بضعة منك ؟ (قاله لما سئل هل
 في مس الذكر الوضوء) : ٦٨٤

لا يختلي خلاها ... الخ (قاله في تحريم مكة) :

٧٦٢

لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده :

٣٠٨ ، ٣١٠

لا يقضى القاضى وهو غضبان : ٧٧٨

للراجل سهم وللفارس سهان : ٧٧٩

لم يكن الله ليجمع أمي على خطأ : ٤٧٥

لما خلع نعله في الصلاة خلع من كان خلفه : ٣٨٠

لو قلت نعم - راجع تحت : « بل لعامكم الخ » .

لولا اخشي أن يفرض السواك لاستكتت : ٨٩٧

لولا أن أشق على أمي لأمرتهم بالسواك عند كل
 صلاة : ٧٤ ، ٨٩٧

لي الواجد يحل عرضه وعقوبته ١٧٢

فهرست المواضيع الأجددي

رموز : ح = حاشية م = موضع او محل جغرافي

٥٠٤ ، ٥١٨ ، ٥٣٠ ، ٥٥٩١ ، ٥٥٩٢ ،
٥٥٩٣ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٣٢ ،
٦٥٥ ، ٦٦١ ، ٧٢٦ ، ٧٣٢ ، ٩٤٦ ،

٩٦٥

أبو بكر القفال ٢٥٣

أبو بكر بن عبد الكافي بن عثمان المراهي ٤٥٦

أبو ثور ٣١١ ، ٢٨٦

أبو الحسن الكرخي ١٣٥ مرتين ، ١٤٠ ، ١٤٦ ،

١٥٣ ، ١٥٦ ، ١٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ،

٣١٩ ، ٣٢٥ ، ٣٣٣ ، ٣٤٠ ، ٣٤٢ ،

٣٩١ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ٤٤٧ ، ٤٤٩ ،

٤٥١ ، ٤٨٩ ، ٤٩٨ ، ٥٥٥ ، ٦٦٠ ،

٦٦٧ ، ٦٧٠ ، ٦٧١ ، ٦٨٥ ، ٦٩٠ ،

٦٩١ ، مرتين ، ٦٩٢ ، ٧٩١ ، مرتين ،

٧٩٤ ، ٨٠١ ، ٨١١ ، ٨٤٠ ، ٨٥٣ ،

مرتين ، ٨٥٦ ، ٨٦٨ ، ٩٢٤ ، ٩٥٩ ،

أبو الحسين الخياط ٤٨٦

أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري

المعتزلي ، ٢٠٣ ، ٧ ، ٤٤٩ ،

أبو حنيفة الامام ٢٦٤ ، ٣٦٤ ، ٤٢٤ ،

٤٦٥ ، ٦٠٢ ، ٦٠٣ ، ٦٢٦ ، ٦٢٨ ،

مرتين ، ٧٣٣ ، ٧٩٤ ، ٧٩٥ ، ٩٠٥ ،

٩٠٦ ، ٩٤٢ ، ٩٤٩ ، مرتين ، ٩٥٠ ،

٩٨٧ أيضاً أصحاب أبي حنيفة .

أبو رافع ٦٢٢ ، ٦٧٦ ،

أبو سعيد الخدري ٧٤ ، ١٩٢ ، ٢٨٢ ،

٤٨٨ ، ٥٥٨ ، ٥٩٢ ، ٦٢٢ ، ٦٤٦ ،

٦٧٣

أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف ٤٩١

أبو شحر ١٩٥

أبو طالب الزيدي ٩٩٠ ح

أبو طلحة ٤٨٩

أبو العباس بن سريج ٨٠٧ مرتين أيضاً ابن سريج

أبو عبدالله المعتزلي ١٧ ، ١٨ ، مرتين ، ٤٠ ،

مرتين ، ٩٨ ، ١١١ ، ١٢٠ ، ١٣٥ ،

١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٥٣ ، ١٦٦ ، ١٨٤ ،

آدم عليه السلام ٣٦

آلة مستحدثة ٢٤ ، ٢١٢

آيات منسوخة ٤١٨

آية الصيف ٣٠٢ ، ٣٥٧

إبراهيم عليه السلام ٥٥ ، ٥٦ ، ٣٥٦ ، ٣٥٠ ، ٩٠٠ ،

٩٠١ ، ٩٠٥ ، ٩٠٦

إبليس ٧١ ، ٢٦٢

ابن الاخشاد ٤٩٠ ح

ابن الاخشيد ٤٩٠

ابن جرير الطبري ٨٩٨ ح

ابن حاجب ٢٠٣ ح

ابن حنبل ٢٥٢ ح

ابن حنبل ٤١٣

ابن الزبير ٣٥٤

ابن الزبير ٢٨٩

ابن سريج ٩٤٢ ، أيضاً ابو العباس .

ابن سيرين ٥٠٦ ، ٥٠٨ ، ٥١٠

ابن عباس ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٤ ، ٢٦٦ ، ٢٨٢ ،

٢٨٩ ، ٣٣٥ ، ٤٣١ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ ،

٥٥٨ ، ٦٢٠ ، ٦٢١ ، ٦٣٢ ، ٦٥٥ ،

٦٥٦ ، ٦٧٣ ، ٧٢٦ ، ٧٢٧ ، ٧٣٧ ،

٩٦٥ ، ٩٧١ ، ٩٧٢

ابن عبد البر ٤٧٣ ح ٥٥٦ ح

ابن عليّ المعتزلي ٨٤٢ ، ٩٤٩

ابن عمر ٢٧٩ ، ٣٣١ ح ، ٤٣١ ، ٦٧٠

ابن كثير ٣٠٢ ح ، ٨٩٨ ح

ابن ماجه ٧٧٧ ح

ابن مسعود ٤٣١ ، ٤٨٧ ، ٧٢٦ ، ٧٣٢ ،

٧٣٥ أيضاً عبدالله بن مسعود .

أبو إسحاق النظام ١٩٥ ، ٣٦٠ ، ٥٦٦ ،

٥٦٧ ، ٧٥٣ ، ٧٥٨ أيضاً النظام .

أبو بزدة بن نيار ٢٥٢

أبو بصير ٤١٢

أبو بكر الرازي ١٣٥ ، راجع الرازي .

أبو بكر الصديق ٧٥ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ٣٥٦ ،

اجتهاد ٤٣٥ ، ٥٢٤ ، ٧٢٢ ، ٧٣٥ ،
 ٨١٧ ، ٩٤٢ الخ .
 إجماع ٢٧٦ ، ٢٨٨ ، ٤٣٢ ، ٤٥٧ الخ .
 إحصان وتحصن ١١٤ ، ١٥٥ ، ٤٥١ ،
 أخوات وجمهن في نكاح ٤٥٤ ، ٤٥٤
 إذخر ٦٧٢ ، ٨٩٦ ، ٨٩٧ ،
 ارتداد ٧٥ ، ٥٣٠ ،
 ارز ٩٢ ، ٤٣٤ ، ٧٠١ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣ ،
 ٨٤٤ ، ٨٠٨ ،
 أرض الخراج ٢٩٢ ، ٢٩٤ ،
 اسامة بن زيد ٦٣٢ ،
 استثناء منقصل من اليمين ٢٦١ ،
 استحسان ٦٩١ ، ٧٧٠ ، ٨٣٨ ،
 استخلاف سيدنا علي عندما يحدثه أحد عن النبي
 ٥٩٢ ، ٦٢٢ ، ٦٣٢ ،
 استئذان ٦٢٣ ، ٦٦٢ ،
 إسرائيل (يعقوب) عليه السلام ٨٩٠ ، ٨٩٦ ،
 إسماعيل عليه السلام ٥٦٥٥٥ ،
 الأصابع ، دية ٥٩٢ ، ٦٥٥ ، ١٠٢٥ ،
 أصحاب أبي حنيفة ١٢٠ ، ١٦١ ، ١٨٣ ،
 ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٧٨ ، ٢٨١ ، ٣١٣ ،
 ٣٧٠ ، ٤٠٧ ، ٤٩٨ ، ٥٢٥ ، ٦٣٠ ،
 ٦٧٠ ، ٦٩١ ، ٧٩١ ، ٧٩٥ ، ٨٢٢ ،
 ٨٣٨ ، ٨٣٩ ، أيضاً الحنفية .
 أصحاب أبي علي وآبي هاشم ١٣٤ ،
 أصحاب الحديث ٦١١ ، ٦٢٥ ، ٦٢٩ ، ٦٣٠ ،
 ٦٦٥ ، ٦٣٧ ،
 أصحاب الرأي ٧٣٣ أيضاً تحت « الرأي »
 أصحاب الشافعي ٤٥ ، ١٢٠ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ،
 ١٦١ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ٢٦٤ ، ٢٧٧ ،
 ٢٧٩ ، ٣١٣ ، ٤٠٧ ، ٤٣٧ ، ٤٩٨ ،
 ٦٣٠ ، ٦٣٨ ، ٧٧١ ، ٧٩١ ، ٨١١ ،
 ٨١٨ ، ٨٢٢ ، ٩٤١ ، ٩٤٩ ، أيضاً
 الشافعية
 أصحابنا (أي المعتزلة) ٧٦٠ ، ٧٦٠ ، ٩٦٠ ،
 ١٠٦ ، ١٣٥ ، مرتين ، ١٤٠ ، ١٧١ ، ١٩٦ ،
 ١٩٧ ، ١٩٨ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٧١٤ ،
 أصحابنا البغداديون ٥٠ ، أيضاً شيوخنا البغداديون
 الأصم المعتزلي ٩٤٩ ،
 الأعجمي يحفظ القرآن ٦٢٠ ،

١٩٣ ، ٢٨٢ ، ٢٨٦ ، ٢٩٣ ، ٣١٨ ،
 ٣٢٥ ، مرتين ، ٣٢٦ ، ٣٣٣ ، ٣٣٥ ،
 ٣٦٤ ، ٣٦٩ ، ٣٩٥ ، ٤١٩ ، ٤٣٧ ،
 ٤٣٨ ، ٤٥١ ، ٤٨٩ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ،
 ٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٤٣ ، ٥٥٥ ، ٥٧٠ ،
 ٦١١ ، ٦٣٦ ، ٦٦٧ ، ٧٠٩ ، ٨٥٣ ،
 ٧٥٧ ، ٧٨٤ ، ٨٠١ ، ٨٣١ ، ٨٤٩ ،
 ٩٢٤ مرتين .
 أبو عبيد القاسم بن سلام ١٧٢ ،
 أبو عبيدة بن الجراح ٦٠٠ ،
 أبو عثمان الجاحظ ٥٤٤ مرتين ، ٥٤٥ ،
 أبو علي المعتزلي ٥٧ ، ٨٧ ، ١٢٠ ، ١٣٤ ،
 ١٣٥ ، ١٩٥ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٤٠ ،
 ٢٤٤ ، ٢٤٦ ، مرتين ، ٢٤٧ ، ٣١٧ ،
 ٣٢٥ ، ٣٢٢ ، ٣٣٣ ، ٣٤٢ ، ٣٦٠ ،
 ٤٢٠ ، ٤٣٧ ، ٤٦٧ ، ٤٩٧ ، ٥٣٣ ،
 ٥٣٦ ، ٥٣٨ ، مرتين ، ٥٩٥ ، ٦١٧ ،
 ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٢٩ ، ٦٤٨ ،
 ٦٦١ ، ٧٢٢ ، مرتين ، ٧٦١ ، ٧٦٥ ،
 ٧٦٦ ، ٧٩٤ ، ٨١١ ، ٨٥٣ ، ٨٦٨ ،
 ٨٩٠ ، ٩٤٩ ، ٩٤٢ ، ٩٤٤ ، ٩٥٠ ،
 أبو علي بن الخلال ٣٧٣ ،
 أبو القاسم البلخي ٥٢٥ ،
 أبو موسى الأشعري ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٦١ ،
 ٧٣٤ ، ٧٣٤ ،
 أبو هاشم المعتزلي ٥٧ ، ٨٧ ، ١٢٠ ، ١٣٤ ،
 ١٣٥ ، ١٩٥ ، ٢٠٨ ، ٢١١ ، ٢٤٠ ،
 ٢٤٤ ، ٢٤٦ ، مرتين ، ٢٤٦ ، ٣١٧ ،
 ٣٢٥ ، ٣٢٢ ، ٣٣٣ ، ٣٤٢ ، ٣٦٠ ،
 ٣٩٥ ، ٤٢٠ ، ٤٢٦ ، ٤٢٨ ، ٤٣٧ ،
 ٤٨٥ ، ٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٤٢ ، ٥٥٥ ،
 ٦١٧ ، ٦٢٨ ، مرتين ، ٦٨٥ ، ٦٩٧ ،
 ٧١٠ ، ٧٢٢ ، ٧٥٣ ، ٧٦١ ، ٨٠٩ ،
 ٨١١ ، مرتين ، ٨٥٣ ، ٨٦٨ ، ٩٠٠ ،
 ٩٠١ ، ٩٤٩ ، ٩٥٠ ،
 أبو الهذيل المعتزلي ٣٦٠ ، ٧٦٦ ، ٩٤٩ ،
 أبو هريرة ٦١٩ ، ٦٣٢ ، ٦٤٦ ، ٦٥٥ ،
 ٦٧٠ ،
 أبو يوسف ٥٧١ ، ٦٢٨ ، ٧٦١ ، ٧٦٣ ،
 ٧٩٥ ،

بلال المؤذن ٥٩١ ، ٦٢٢ ، ٦٥٥ ، ٦٦٧
 البلوي ١٦٣ ، ٥٣٩ ، ٥٤٠ ، ٦٠٩ ، ٦٦٠
 ٧٩٧ ، ٦٦٢
 بنو إسرائيل ٣٥٥ ، ٨٩٠ ، ٨٩٦ أيضاً اليهود .
 بنو المصطلق ٥٩٦
 بيع الغرر ١٩٤
 بيع متفاضلا ٩٢ ، ٧٠٣ ، ٧٠٨ ، ٧٧١ ،
 ٧٧٩ ، ٧٨٦ ، ٨٠٨ ، ٨١٠ ، ٨١٤ ،
 ٨٢٣ ، ٨٢٤ ، ٨٤٢ ، أيضاً رجا .
 بيع المراضاة ٥٢١ ، ٥٢٤
 البيع المطلق ١٢٤
 بيع مؤجل ١٢٤
 بيعة (معبد النصارى) ٣٧٣
 البيت (م) ٩٠١ أيضاً ، الكعبة .
 بيت المقدس (م) ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ،
 ٣٩٦ ، ٤٠٠ ، ٤٠٦ ، ٤١٥ ، ٤٢٤ ،
 ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤١٠٢ ، ١٠١٦
 تابعي ٤٥٧ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٦ ، ٤٨٤
 ٤٨٥ ، ٦٢٩
 التحيات الزاكيات ٤٥١
 تدليس الحديث ٦٤٠
 الترمذي ٨٩٨ ح مرتين .
 تزكية الراوي ٦٣٠ ، أيضاً استخلاف .
 تزويج في حالة الاحرام ٣٨٤
 تسع آيات موسى عليه السلام ٨٩٧ ، ٨٩٨
 تشبيه غصني شجرة وجلولي هر ٧٢٠ مرتين .
 تشهد ٤٤٢ ، ٤٥١
 تصاور ٢٥٥
 تطاول المهدي لرد الشهادة ٧٩٩
 تغريب الزاني من بلده ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ،
 ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣
 تقيّة ٥٣٤
 تمر ٩٢ ح ، ١٦٣ ح ، ٧٧٧
 تمتع (الحج) ٣١٣
 تنفس وغرضه ٨٧٨
 تهاجر القوانين ٩٥٨
 تميم ٨٥ ، ٩٨ ، ٨٦٦ ، ٩٢٦
 الثلجي محمد بن شجاع ١٣٤ ، أيضاً تحت محمد
 الثوري ٥٠٨ ، ٥١٠ ، أيضاً سفيان الثوري .

أعور اليهودي ٩٠٦ ح .
 أم سلمة أم المؤمنين ٦٨١ ، ٦٨٢
 أم الولد وجواز بيعها ٥٠٤ ، ٥١٨ ، ٧٣٢
 إمام ٤٥٨
 الإمامة ١٧١ ، ١٧٢ ، ٥١٠ ، ٥١٨ ، ٥٣٠
 الإمامية ٤٥٨ ، ٥٤٨
 الأنصار ١٧٢ ، ٣٥٦
 أهل الظاهر ٣٠ ، ١٩٥ ، ٢٦٤ ، ٤١٦ ،
 ٤٣٠ ، ٤٨٣ ، ٥٠٥ ، ٥٠٨ ، ٥٦٦ ،
 ٥٧٠ ، ٧٥٣ ، ٧٤٤
 أهل العدل (المعتزلة) ٩٨٨
 أهل العربية ٢٢٥ أيضاً أهل اللغة .
 أهل القبلة (المسلمون) ٤٦٧ ، ٦٠٠ ، ٦١٨ ،
 ٩٩٠ ، ٩٨٨
 أهل الكتاب ٤٧٣ ح ، أيضاً اليهود ، النصارى
 أهل اللغة ٤١ ، ٥٤ ، ٦٦ ، ٧٦ ، ٨١ ،
 ١٦٧ ، ١٧٠ ، ٢١٠ ، ٢١٥ ، ٢٢١ ،
 ٢٢٢ ، ٢٢٤ ، ٢٢٧ ، ٢٤٣ ، ٢٥٤
 ٢٥٦ ، ٢٦٢ ، ٥٤٢ ، ٥٧٧ ، ٥٧٩
 أيضاً أهل العربية
 أهل المدينة ، إجماع ٩٢
 إيران (م) ٤٧٣ ح
 بحر ٣٠٥
 البخاري ٩٠٦ ح ، ٩٢٦ ح
 بدء ٣٩٨ ، راجع أيضاً نسخ .
 بدر (م) ٥٦٥ ، ٧٦٤ ح .
 بر (حنطة) ٩٢ ، ١٦٣ ح ، ٤٣٤ ، ٥١٧ ،
 ٧٠١ ، ٧٠٨ ، ٧٧١ ، ٧٩٧ ، ٨٠٧ ،
 ٨٤٤
 البراهمة ٨٧١
 البراء بن عازب ٦٣٢
 برد ٤٨٩
 بروع بنت واشق ٥٥٦ ، ٧٣٢ ، ٩٦٥
 برية ، طريق في ٨٢٤
 بشر المريسي ٧٦١ ، ٩٤٩
 البصرة (م) ٤٠ ، ٢٥١ ، ٥٥٤ ، ٦٧٥
 بغداد (م) ٤٠ ، ١٢٠ ، ٢٥١ ، ٥٣٥ ،
 ٥٥٤ ، ٥٦٠ ، ٦٧٥
 البلاذري ٤١٢ ح .

حبل بن مالك ٤٧٣ ، ٥٥٧ ، ٦٢٢ ، ١٠٢٥
 حيد الله ٥٩٢ ح ، ٧٣٤ ح ٨٥٥ ح .
 الحنفية ١٣٥ ح ، ٣٠٩ ، ٣٤٢ ، أيضاً
 أصحاب أبي حنيفة ، المراقبون .
 الحورى ٢٦٤ لعله الجورى
 خالد بن الوليد ٥٩٦
 خير آحاد ٥٣٢ ، ٥٤٩ ، ٥٥٠ ، ٥٥٥ ،
 ٥٧٣
 ختان ٣٦٧ ، ٤٠٢
 الخثعمية ٧٣٥ ، ٧٣٧
 خراسان (م) ٥٥١
 خط (كتابية) ٥٧٠
 الخفين ، مسح على ٨٥ ، ٩٨ ، ٧٣٥ ، ٨٠٩
 خلعة (لباس ملوكي) ٧٩
 خر ٤٢٢ ، ٧٢٥ ، ٧٨٩ ، ٨٠٨ ، ٨٠٩ ،
 ١٠٣٩ ، ٨٨٨
 الخوارج ٥١١
 الخياط - راجع أبو الحسين الخياط
 دار مفضوبة ، جواز الصلاة في - راجع تحت
 غصب .
 داود عليه السلام ٢٤٨ ، ٩٦٤ ، ٩٧٠
 دباغة ٣١١
 دوائق من النقود ٢٦٣
 ذي ٢٤٩ ، ٣٠٨ ، ٨٣٦
 ذو عهد ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠
 ذو اليمين ٣٧١ ، ٦٢٢
 ذهب ٩٢ ح ، ١٦٣ ح ، ٣٠٢ ، ٣٢٥ ح .
 الرازي - راجع تحت أبو بكر ، فخر الدين .
 الرأي والحكم به ٥٩٣ ، ٨٣٢ ، ٧٣٤ ، ٩٤٣ ،
 ٩٦٥ ، أيضاً أصحاب الرأي .
 ربا ٩٢ ، ١٠٦ ، ١٧١ ، ١٩١ ، ٢٨٢ ،
 ٤٨٨ ، ٥١٧ ح ، ٥٩٢ ، ٦٢٢ ، ٦٨٠ ،
 ٧٠١ ، ٧٣٣ ، ٧٥٠ ، ١٠٣٩
 ريعة المحدث ٦٢١ ، ٦٢٢
 رجم ١١٤ ، ٢٧٥ ، ٤١٧ ، ٤٢٩ ، ٧٤١ ،
 ٧٨٦ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩٠٦ أيضاً زنا .
 الروم ٥٣٦

جابر بن عبدالله ٥٠٤
 الجاحظ - راجع تحت أبو عثمان .
 جبريل ٣٥٦ ، ٤٠٤
 جد وتوريثه ٥٠٦ ، ٥٣٧ ، ٧٢٩ ، ٧٣٤ ،
 ٧٣٥ ، ٨١١ ، ٩٧١ ، ٩٧٢
 جدة وتوريثها ٥٧٣ ، ٥٩١ ، ٥٩٣ ، ٦٢٣ ،
 ٦٤٦ ، ٦٦١
 جزية ٧٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٩٢ ، ٣٥٨ ،
 ٥٥٧
 جعفر بن حرب المعتزلي ٧٥٣ ح .
 جعفر بن مبشر الثقفي المعتزلي ٧٥٣ ح
 الجعفران ٧٥٣
 جرة العقبة (م) ٦٣٢
 جن ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٣٨ ، ٢٦٢ ح .
 جنين ٤٧٣ ح ، ٥٥٧ ، ٥٩٢ ، ٦٥٥ ،
 ١٠٢٥
 الجورى ٢٦٤
 حاتم الطائي ومخاؤه ٤٧٢ ، ٥٩٣
 الحاكم صاحب المختصر ٤٩٥
 حائظ ٢٣٦ ، ٢٣٧
 حبس ٨٣ ، ٨٤
 حج (أر: حجة) ٧٣ ، ٧٤ ، ١٣٣ ، ١٤٧ ،
 ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٣٣٩ ، ٧٣٥ ، ٧٣٧
 الحجازي من الفقهاء ٧٨٦
 حد (عقوبة) ١١٧ ، ١٥٧ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨ ،
 ٤٤٣ ، ٥٣٠
 الحديدية (م) ٤١١
 حدوث القرآن ٩١٣
 حذيفة بن اليان ٥٣٢
 حرارة القلب وإخراجها ٨٧٨
 الحسن البصرى ٦١٨ ، ٦٢٦ ، ٨٥٦
 حسن الأفعال ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٤٠٠ ، ٤٠١
 الحكم بن أبي العاص ٦٢٣ ، ٦٢٤
 حلي النساء ٣٠٢
 حمار ٢٩ ، ٤٧ ، ٥٧ ، ٢٢٥ ، ٢٣٦ ،
 ٢٣٧ ، ٣٠١ ح ، ٣٢٨ ، أيضاً مسألة
 حمارية .
 حمام ٧٩٥ ، ٧٠٠
 حصص (م) ٧٣٦

زعفران ٧١٤
 زكاة ٧٥ ، ٨٥ ، ١٠٠ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ،
 ١٦١ ، ١٦٤ ، ٢٧٤ ، ٢٧٦ ، ٢٩٩ ،
 ٣٠٢ ، ٣٥٧ ، ٤٣٧ ، ٥٣٠ ،
 زنا ١١٤ ، ١١٧ ، ١٥٨ ، ١٨٨ ، ٢٧٥ ،
 ٢٩٥ ، ٤٢٩ ، ٧٤١ ، ٧٨٦ ، ٧٩٩ ،
 ح ٨٩٨ .
 الزهري ٦٢١ ، ٦٢٢
 زيد بن ثابت ٧٢٦ ، ٧٢٩ مرتين ، ٩٦٥ ،
 ٩٧٢ ، ٩٧١
 زيد بن حارثة ٧٢ مرات .
 الزيدية ١٩٥
 سائمة من المواشي ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤
 السبت ، يوم ٤٠٣ ، ح ٨٩٨ .
 ستة أجناس الربا ٩٢ ح ، ١٦٢ ، ٣٢٥ ،
 ٥١٧ ح ، ٧٣٣ ، ٧٥٠ ، ٧٨٦ ح ،
 ٨١٤ ، ٨٤١ ح
 سراقه بن مالك ١١٠
 سرفه ٢٨٢ ، ٢٨٦ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ،
 ٢٩٣ ، ٥٧١ ، ٧٩٩
 سعد بن (أبي) وقاص ٢٥٥
 سفيان الثوري ٥٠٦ ، أيضاً الثوري .
 سفيان بن يحيى ٩٥٠
 سلعة قائمة ١٦٢
 سلف ٤٥٩ ، ٤٦١ أيضاً شرع من قبلنا .
 سليمان عليه السلام ٢٤٨ ، ٩٦٤ ، ٩٧٠ ،
 سليمان بن المظفر البكري الرازي ٩٩٠ ح
 سليمان بن ناصر ٢٣ ح .
 سنة (حديث) ٢٧٢ ، ٤٢٤ ، ٤٧١ ، ٦٦٩ ،
 ٩٤٦ ، ٩٤٥
 مبيويه ٣٣١ مرتين .
 الشافعي الامام ١٧٢ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٦٤ ،
 ٣٩١ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، ٥١٠ ، ٥١٣ ،
 ٦٢١ ، ٦٢٤ ، ٦٢٦ ، ٦٢٨ ، ٦٢٩ ،
 ٦٣٠ ، ٦٣٨ ، ٦٤٣ ، ٦٤٨ ، ٦٥٥ ،
 ٦٦٧ ، ٦٧٦ ، ٦٩٢ ، مرتين ، ٧٦٢ ،
 ٧٦٣ ، ٧٩٥ ، ٨٠١ ، ٨٠٨ مرات ،
 ٨٤٢ ، ٨٥٦ ، ٨٥٦ ، ٨٦١ ، ٨٦٢ مرتين ،
 ٨٩٠ ، ٩٠٥ ، ٩٠٦ ، ٩٤٢ ، ٩٤٩ ،
 ٩٥٠ ، ١٠٣٧ ،
 الشافعية ٤١ ، ٢٤٩ ، ٣٠٨ ، ٣٤٢ ، ٨٠٧ ،
 ح ٣٨ ، ٨٥٣ أيضاً أصحاب الشافعي .
 شرع من قبلنا ٤٧٧ ، ٨٩٩ ، ٩٠١ ، ١٠١٠ ،
 أيضاً سلف ، كتب متقدمة .
 شعبة بن الحجاج المحدث ٥٥٠ ، ح ٨٩٨ مرتين .
 شعر وشاعر ٦٠ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ٢٣٨ ،
 ٢٥٥ ، ٢٦٢ ، ٣٧٢
 شعر الامة والحرة والنظر اليه ٧٤٦ ، ٧٤٧ ،
 شغار (نكاح) ١٩١ ، ١٩٢
 شفق ٢٣ ، ٢٤٠
 الشيخ والشيخة ٤١٨ ، ٤٢٩
 شيخانا أبو الحسن وأبو عبدالله ٤٣٧
 شيخانا أبو علي وأبو هاشم ٨٧ ، ١٣٤ ، ٢٤٥ ،
 ٢٩٤ ، ٣١٧ ، ٣٤٢ ، ٤٣٧ ، ٥٥٢ ،
 ٨٥٣ ، ٩٥٩ (الشيخين) .
 شيخنا أبو الحسن (الكرخي) ٨٥٣
 شيوخكم (المعتزلة) ٥٣ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ،
 شيوخنا (المعتزلة) ٢٣ ، ٨٦ ، ٩٥ ، ١٢٥ ،
 ١٥٠ ، ١٨٤ ، ١٩٥ ، ٢٠٠ ، ٢١٠ ،
 (شيوخنا المتكلمون والفقهاء) ، ٢١٦ ، ٤٠٧ ،
 (شيوخنا المتكلمون) ، ٤١٤ ، ٤١٩ ،
 ٥٤٥ ، ٧٠٥ ، ٧١١
 شيوخنا البغداديون ٨٦٨ ، ٩٣٤ أيضاً أصحابنا
 البغداديون
 صحابة وأصحاب النبي ١٧١ ، ١٩٠ ،
 ٢٠٢ ، ٢٦٧ ، ٢٧١ ، ٣٣٨ ، ٣٥٨ ،
 ٣٧١ ، ٤٣٠ ، ٤٣٥ ، ٤٤٧ ،
 ٤٧٦ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٥١٨ ، ٥٣٠ ،
 ٥٧٣ ، ٥٩٢ ، ٦٢٢ ، ٦٢٨ ، ٦٦٦ ،
 ٦٧٦ ، ٧٦١ ، ٩٤٣
 صدقات ٣٣٧
 صلاة ٢٥ ، ١١٠ ، ١٣٥ ، ١٨٣ ، ١٩٥ ،
 ١٩٦ ، ٢٧٣ ، ٢٩٠ ، ٢٩٥ ، ٣٥٦ ،
 ٤١٢ ، ٤٤٧ ، ٤٥٣ ، ٥٣٠ ، ٧٤٧ ،
 ٨٠٨
 صلاة الحضر ١٥٤

١٣٩ ، ١٣٨ ، ١٠٠ ، ٨٥ ، ٧٥ ،
 ١٦١ ، ١٦٤ ، ٢٧٤ ، ٢٧٦ ، ٢٩٩ ،
 ٣٠٢ ، ٣٥٧ ، ٤٣٧ ، ٥٣٠ ،
 ١١٤ ، ١١٧ ، ١٥٨ ، ١٨٨ ، ٢٧٥ ،
 ٢٩٥ ، ٤٢٩ ، ٧٤١ ، ٧٨٦ ، ٧٩٩ ،
 ح ٨٩٨ .
 الزهري ٦٢١ ، ٦٢٢
 زيد بن ثابت ٧٢٦ ، ٧٢٩ مرتين ، ٩٦٥ ،
 ٩٧٢ ، ٩٧١
 زيد بن حارثة ٧٢ مرات .
 الزيدية ١٩٥
 سائمة من المواشي ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤
 السبت ، يوم ٤٠٣ ، ح ٨٩٨ .
 ستة أجناس الربا ٩٢ ح ، ١٦٢ ، ٣٢٥ ،
 ٥١٧ ح ، ٧٣٣ ، ٧٥٠ ، ٧٨٦ ح ،
 ٨١٤ ، ٨٤١ ح
 سراقه بن مالك ١١٠
 سرفه ٢٨٢ ، ٢٨٦ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ،
 ٢٩٣ ، ٥٧١ ، ٧٩٩
 سعد بن (أبي) وقاص ٢٥٥
 سفيان الثوري ٥٠٦ ، أيضاً الثوري .
 سفيان بن يحيى ٩٥٠
 سلعة قائمة ١٦٢
 سلف ٤٥٩ ، ٤٦١ أيضاً شرع من قبلنا .
 سليمان عليه السلام ٢٤٨ ، ٩٦٤ ، ٩٧٠ ،
 سليمان بن المظفر البكري الرازي ٩٩٠ ح
 سليمان بن ناصر ٢٣ ح .
 سنة (حديث) ٢٧٢ ، ٤٢٤ ، ٤٧١ ، ٦٦٩ ،
 ٩٤٦ ، ٩٤٥
 مبيويه ٣٣١ مرتين .
 الشافعي الامام ١٧٢ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٦٤ ،
 ٣٩١ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، ٥١٠ ، ٥١٣ ،
 ٦٢١ ، ٦٢٤ ، ٦٢٦ ، ٦٢٨ ، ٦٢٩ ،
 ٦٣٠ ، ٦٣٨ ، ٦٤٣ ، ٦٤٨ ، ٦٥٥ ،
 ٦٦٧ ، ٦٧٦ ، ٦٩٢ ، مرتين ، ٧٦٢ ،
 ٧٦٣ ، ٧٩٥ ، ٨٠١ ، ٨٠٨ مرات ،

٩٤٣ ، ٧٤٧
 علي بن أبي طالب ٢٨٨ ، ٤١١ ، ٥٩٢ ، ٥٩٤ ،
 ٦٢٢ ، ٦٣٢ ، ٦٣٣ ، ٧٢٦ ، ٧٢٩ ،
 ٧٣٢ ، ٧٣٤ ، ٧٣٥ ، ٩٤٥ ، ٩٤٦ ،
 ٩٤٧ ، ٩٦٥
 عمار بن ياسر ٥٣٢ ، ٩٢٦
 عمر بن الخطاب ١٥٣ ، ١٥٤ ، ٢٥٥ ، ٣٠٢ ،
 ٣٣١ ، ٣٥٧ ، ٤١٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ،
 ٤٣١ ، ٥٠٤ ، ٥٩١ ، ٥٩٢ ، ٥٩٣ ،
 ٥٩٤ ، ٥٩٥ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، مرتين ،
 ٦٢٤ ، ٦٤٧ ، ٦٤٨ ، ٦٥٣ ، ٦٥٥ ،
 ٦٦١ ، ٧٢٦ ، ٧٣١ ، ٧٣٢ ، ٧٣٤ ،
 مرتين ، ٧٣٥ ، ٧٣٧ ، ٧٧٨ ، ٩٢٦ ح ،
 ٩٤٥ ، ٩٤٦ ، ٩٤٧ ، مرات ، ٩٦٥
 عمر بن شبة ٥٩٦
 عمرو بن حزم ٥٩٢ ، ٦٢٨
 عمرو (بن دينار ؟) ٦١٨
 عمرو بن العاص ٧٦٥
 عيسى عليه السلام ٩٠٦ أيضاً المسيح .
 عيسى بن أبيان (الحنفي) ٢٨٢ ، ٢٨٦ ، ٢٨٩ ،
 ٥٥٧ ، ٦٢٩ ، ٦٤٣ ، ٦٤٤ ، ٦٥٥ ،
 ٦٧٧ ، ٦٨٠ ، ٦٨٥
 غائط ٢٨ ، ٣٩٠ ، ٣٩١
 غريقان للورثة ٢٧٩
 غضب (دار للصلاة فيه ، ماء للوضوء به ، سكن
 للذبح والختان ، جبل لسفر الحج والوقوف بمرقة)
 ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ١٩٩
 غفران المعاصي ٥١١
 فارس (م) ٨٠٩
 فاطمة بنت قيس ٤٣٠ ح ، ٥٩٢ ح ، ٥٩٤ ،
 مرتين ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٤٧ ح ، ٦٥٣
 فاطمة بنت النبي ٦٤٦
 فتوى ٧٣٠ ، ٩٢٨ أيضاً كتب الفتاوى .
 فندك (م) ٦٤٦ ح .
 فرائض الموارث ٤٨٤ ، ٥٠٦ ، ٥١٠ ، ٥١١ ،
 أيضاً مسألة حارية ، مسألة للام ، جد ،
 جدة ، قاتل .
 فخر الدين الرازي ١٨٤ ح . أيضاً أبو بكر الرازي

صلاة الخوف والأمن ٨٢١
 صلاة السفر ١٥٤
 صلاة المريض والخائف بإيماء الحاجب ٧٩٤
 صوم ٢٦ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٥٦ ، ١٩٩ ،
 ٢٧٣ ، ٢٩٥ ، ٣١٣ ، ٤١٧ ، ٤٤٧ ،
 ٧٧٨ أيضاً عاشوراء ، قبله
 الصيرفي ٥١٧
 الصين (م) ٥٥٣
 الضحاك بن سفيان ٥٩٢
 طاعون ٥٩٣
 عاد ٤٢٠
 عاشوراء ٣٩٦ ، ٤٠٦ ، ٤١٥ ، ٤٤٧ ،
 ٤٤٩ ، ١٠١٦ ، ١٠١٧
 عائلة للدية ٣٧٠
 عائشة الصديقة ١٥٤ ، ٤١٨ ، ٤٩١ ، ٥٥٠ ،
 ٥٥٦ ، ٦٦٩ ، ٦٨١ ، ٦٨٢
 عبادة بن الصامت ١٩٢
 العباس بن عبد المطلب ٧٦٢ ، ٨٩٦ ، ٨٩٧ ،
 عبدالله بن مسعود ٤٥١ ، ٥٨٠ ، ٩٦٥ أيضاً
 ابن مسعود
 عبد الجبار ٤٨١ ح ، ٦١٦ ح أيضاً قاضي
 القضاة .
 عبد الرحمن بن عوف ٧٥ ، ٤٧٣ ، ٤٧٣ ح ،
 ٥٥٧ ، ٥٩٢ ، ٦٤٦ ، ٩٤٦ ، ١٠٢٥
 عبدة الله بن الحسن الغنبري ٨٥٦ ، ٩٨٨
 عبدة السلماني ٥٠٤ مرتين .
 عثمان بن عفان ٢٨٩ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٩٤٦ ،
 العراق (م) ٨٠٩
 العراقيون ٣٠٨ مرتين ، ٣٣٤ ، ٣٦٩ (أهل
 العراق) ، ٧٨٦ ، أيضاً الحنفية .
 عرايا ٣٥٦ ، ٣٥٧
 عرفة (م) ١٠٢ ، ٣٧٢ ، ٣٧٤ ، ٨٢١ ،
 ١٠٤٠
 عشر ٢٨٢ ح ، ٢٩٢ ، ٢٩٤ ، ٧٤٤
 العقبة (م) ٦٣٢
 عقل ٢٧٢ ، ٦٤٨ ، ٧٤٥ ، ٨٨٥ ، ٨٨٨ ،
 عقليات ٢٩٤ ، ٥٨٧ ، ٦٩٦ ، ٧٤١

٦٩٧ ، ٧٠٠ ، ٧٠٩ ، ٧١٢ ، ٧١٤ ،
٧٢٠ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ، مرتين ، ٧٢٣ ،
٧٤٧ ، ٧٤٩ ، مرات ، ٧٥٧ ، ٧٦٢ ،
٧٦٣ ، ٧٦٥ ، مرتين ، ٧٦٦ ، ٧٨٠ ،
٧٨٥ ، ٧٩٢ ، ٨٠١ ، مرتين ، ٨٢٢ ،
٨٤٨ ، ٨٤٩ ، ٨٥٠ ، ٨٥١ ، ٨٦٠ ،
٨٦١ ، ٩٠٠ ، ٩١٧ ، ٩١٩ ، ٩٢١ ،
٩٢٤ ، ٩٢٧ ، ٩٣٤ ، مرتين ، ٩٤٠ ،
٩٤٢ ، ٩٤٨ ، ٩٨٧ ، مرتين ، ٩٨٩ ،
١٠١٥

قبأ (م) ٥٩٥ ، ٦٤٨

قبح الافعال ٣٦٣ ، ٣٦٤

قبلة الصلاة ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٥٩٥ ، ٦٤٨ ،
٧٤٢ ، ٨٥٤ ، ١٠١٦

قبلة الصائم امرأته ٣٣١ ، ٣٨٤ ، ٦٨٢ ،
٧٣٥ ، ٧٧٨

قتادة ٥٩٦ ، ٦١٨

القدرية ٩٨٨

قذف ١٥٩ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، أيضاً حد .

قرء ٢٣ ، ٣١٧ ، ٣٢٢ ، ٣٢٥ ، ٣٢٨ ،
٣٢٩ ، ٣٣١ ، ٩٢١

قريش ١٧١ ، ١٧٢ ، ٤١١ ، ٤١٢

قسمة الاراضي المفتوحة ٥٢٢

قسمة العطايا ٥٠٤

قصر الصلاة للمسافر ١٥٣ ، ١٥٤

القمعاق يساوي ألف فارس ٢٥٥

القفال - راجع تحت أبو بكر .

قلتان من ماء ١٠٣ ، ١٥٨ ، ١٦٩ ح .

كافور ٢١٠

كتاب إثبات القياس وكتاب اجتهاد الرأي لعيسى
ابن أبيان - لم يذكر باسم .

كتاب الاجتهاد لأبي علي الجبائي ٧٢٢

كتاب الاستيعاب لابن عبد البر ٤٧٣ ح ،

٥٥٦ ح .

كتاب الاصول للامام محمد ٩٤٢

كتاب الانتصار للخياط ٤٨٦ ح .

كتاب الانجيل ٩٠٣

كتاب انجيل يوحنا ٩٠٦ ح .

كتاب انساب الاشراف للبلاذري ٤١٢ ح ، ٦٢٣ ح .

الفراء ٤٢

فرصون ٤٧

فصد ٥٨٤

الفضل بن العباس ٦٣٢

الفقهاء ٢٣ ، ٥٠ ، ٥٧ ، ٨٧ ، ١١٧ ،

١٨٤ ، ١٩٥ ، ٢١٠ ، ٢٦٥ ، ٢٧٣ ،

٢٧٤ ، ٢٩٤ ، ٣١٨ ، ٣٤٢ ، ٣٦٧ ،

٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٤٠٧ ، ٤١٨ ، ٦٤٤ ،

٦٩٨ ، ٧٠٠ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣ ، ٧٠٤ ،

٧٢٩ ، ٨٠٧ ، ٨١١ ، ٨٦٨ ، ٨٨٥ ،

٩٤١ ، ٩٤٢ ، ٩٨٧

قاتل وميراث ٥١١

قاضي القضاة عبد الجبار المعتزلي ١٨ ، ٢١ ،

٢٣ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٨٤ ، ٩٣ ، ٩٧ ،

٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٣ ، مرتين ،

١٠٦ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٧ ،

١١٩ ، ١٢٠ ، ١٤٦ ، ١٥٠ ، ١٥٣ ،

١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٦٦ ، ١٧٤ ، مرتين ،

١٧٦ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ،

١٩٤ ، ٢٠٠ ، ٢٠٤ ، ٢٠٧ ، ٢١٠ ،

٢٢٢ ، ٢٣٧ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٥٠ ،

٢٦٤ ، ٢٧٣ ، مرتين ، ٢٧٨ ، ٢٨٣ ،

٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٧ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ،

٣١٩ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ،

٣٤٢ ، مرتين ، ٣٥٣ ، ٣٦٧ ، ٣٧٣ ،

٣٧٤ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٩١ ، ٣٩٦ ،

٤٠٣ ، ٤١٩ ، ٤٢١ ، ٤٣٤ ، ٤٣٧ ،

٤٣٨ ، مرتين ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٥٠ ،

٤٥١ ، ٤٧٦ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٩٠ ،

مرتين ، ٤٩٢ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، ٤٩٧ ،

٤٩٨ ، ٤٩٩ ، مرتين ، ٥٠٦ ، ٥٠٩ ،

٥١٠ ، ٥١٧ ، ٥٢٠ ، ٥٣٦ ، ٥٤٣ ،

مرتين ، ٥٤٥ ، ٥٧٠ ، ٥٧١ ، ٥٨٠ ،

٥٨١ ، ٥٨٦ ، ٦١١ ، ٦١٦ ، ٦١٨ ،

٦١٩ ، ٦٢٢ ، ٦٢٨ ، ٦٢٩ ، ٦٣٨ ،

٦٤٣ ، مرتين ، ٦٤٨ ، ٦٦١ ، ٦٦٧ ،

٦٦٩ ، ٦٧٠ ، ٦٧٦ ، ٦٧٧ ، مرتين ،

٦٧٩ ، ٦٨٠ ، ٦٨٢ ، مرتين ، ٦٨٤ ،

٦٨٦ ، ٦٨٨ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ ، ٦٩٤ ،

- كتاب التنفية من التوراة ٨٩٨ ح .
 كتاب التفسير لابن كثير ٣٠٢ ح ، ٨٩٨ ح .
 كتاب التوراة ٤٠٢ ح ، ٤٢١ ح ، ٧٩٥ ح ،
 ٨٩٨ ح ، ٩٠٢ ح ، ٩٠٣ ح ، ٩٠٤ ح ، ٩٠٥ ح ،
 ٩٠٧ ح ، ٩٠٦ ح
 كتاب جوامع الادلة لأبي طالب الزبيدي ٩٩٠ ح
 كتاب الخروج من التوراة ٨٩٨ ح .
 كتاب الدرر لقاضي القضاة ٢٠٨ ، ٢٤٧ ،
 ٤٣٤ ، ٤٣٧ ، ٤٩٢ ، ٤٩٩ ، ٥٠٩ ،
 ٥٨٠ ، ٦٢٩ ، ٦٧٦ ، ٧٨٥ ، ٧٩٢ ،
 ٩١٩
 كتاب الرسالة للشافعي ٧٦٢ ، ٨٩٠ ، ٩٤٢
 (الرسالة القديمة) .
 كتاب زيادات المعتمد لابي الحسين البصري ٩٩١
 الخ .
 كتاب سنن ابن ماجه ٧٧٧ ح .
 كتاب الشرح لقاضي القضاة ١٠٣ ، ١١٩ ،
 ١٩٤ ، ٢٠٤ ، ٢٢٢ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ،
 ٢٨٥ ، ٣٢٤ ، ٤٢١ ، ٤٣٧ ، ٤٩٠ ،
 ٤٩٢ ، ٤٩٨ ، ٥٠٩ ، ٥٢٠ ، ٥٣٠ ،
 ٥٨٠ ، ٦١٩ ، ٦٢٢ ، ٦٢٨ ، ٦٤٣ ،
 ٦٤٨ ، ٦٦٩ ، ٦٧٧ ، ٦٨٤ ، ٧٢١ ،
 ٧٢٢ ، ٧٤٩ مرات ، ٧٦٥ ، ٨٢٢ ،
 ٨٥٠ ، ٩٣٤ مرتين ، ٩٤١
 كتاب شرح العمدة لقاضي القضاة شرحه أبو الحسين
 البصري ٧ ، ٨ ، ١٠٣ ، ٣٢٤ ، ٥٥٢ ،
 ٥٦١ ، ٧٦٨ ، ٨٦٠
 كتاب صحيح البخاري ٩٠٦ ح ، ٩٢٦ ح .
 كتاب العمدة لقاضي القضاة ٧ مرتين ، ٣٢٤ ،
 ٤٣٧ ، ٤٩٨ ، ٥١٠ ، ٦٩٢ ، ٧٤٩ ،
 ٩٢٢ ، ٩٨٧
 كتاب عمر الى أبي موسى الأشعري ٧٣٤
 كتاب العهد - راجع تحت كتاب العهد .
 كتاب القياس الشرعي لابي الحسين البصري
 ٧٦٨ ، ٨٢١ ، ١٠٢٩ الخ .
 كتاب الكوفة لعمر بن شبة ٥٩٦
 كتاب اللاويين من التوراة ٤٠٢ ح ، ٧٩٥ ح .
 كتاب المجزئ لابي طالب الزبيدي ٩٩٠ ح .
 كتاب المختصر للحاكم ٤٩٥
 كتاب مختصر المعتمد لسليمان بن ناصر ٢٣ ح ،
- ٤٥٦ ، ٩٩٠ ح .
 كتاب المعتمد لابي الحسين البصري ٤٥٦ ، ٩٩٩ ،
 ١٠٠٣ (الكتاب) ، ١٠٠٩ ح ، ١٠١٧ ح ،
 ١٠٢٢ ح .
 كتاب النبي الى عمرو بن حزم ٥٩٢ ، ٦٢٨
 كتاب النهاية لقاضي القضاة ٤٩٤ ، ٧٤٩
 كتاب الوثائق السياسية لحمد الله ٥٩٢ ح ٧٣٤ ح
 ٨٥٥ ح .
 كتب فتاوى علي وزيد بن ثابت ٧٢٠
 الكتب المتقدمة ٨٨٠ ، أيضاً انجيل ، توراة .
 الكرخي ١٣٥ ح ، أيضاً ابو الحسن الكرخي .
 الكعبة ٤٠٦ ، ٤١٥ ، ٤٢٤ ، ٦٨٠ ،
 ٦٨٢ ، ٨٥٦ ، ١٠١٦ أيضاً البيت
 الكفارات الثلاث للحانث ٨٦ ، ٨٨ ، ٨٩ ،
 ٩٥ ، ١٢٥ ، ٣٦٩ ، ٨٩٤
 الكفر بتأويل ٦١٨
 كلاله ٣٠٢ ، ٣٥٧ ، ٩٦٥
 لوط عليه السلام ٣٥٦
 ماض البكائي ٢٧٥ ، ٧٤١
 مالك بن أنس الامام ٤٩٢ ، ٦٢٨ ، ٦٥٥ ،
 ٦٧٦
 مترجم ٦٢٧
 المتكلمون ٥٧ ، ٢١٠ ، ٤٢٤ ، ٦٢٨ ،
 ٧٠٣ ، ٧٠٤ ، ٩٤١
 مجن وثمنه ٢٨٢
 المجوس ٧٥ ، ٣٥٨ ، ٤٧٣ ، ٥٥٧ ، ٥٩٢ ،
 ٦٤٦ ، ١٠٢٥
 محرم وإحرام ١٩٢
 محمد بن الحسن الشيباني ١٧٢ ، ٦٢٨ ، ٩٤٢
 مرتين ، ٩٨٧ ، ٩٥٠
 محمد بن شعاع التلمحي ١٣٤ ، ٧٩١
 محمد بن مسلمة ٦٢٣
 محمد بن ناصر بن سعيد بن عبد الله ٤٥٦
 مخارة الاراضي ٦٢٢ ، ٦٢٣
 المدينة المنورة (م) ٤٩٢ ، ٥٦٣ ، ٦٠٠ ،
 ٦٢٣ ح ، أهل المدينة .
 مذى ٥٩٢
 المرجة ٢٠٩ ، ٥١١

- ٩٠٧ ح ، ٩٠٦ ح
 كتاب جوامع الادلة لأبي طالب الزبيدي ٩٩٠ ح
 كتاب الخروج من التوراة ٨٩٨ ح .
 كتاب الدرر لقاضي القضاة ٢٠٨ ، ٢٤٧ ،
 ٤٣٤ ، ٤٣٧ ، ٤٩٢ ، ٤٩٩ ، ٥٠٩ ،
 ٥٨٠ ، ٦٢٩ ، ٦٧٦ ، ٧٨٥ ، ٧٩٢ ،
 ٩١٩
 كتاب الرسالة للشافعي ٧٦٢ ، ٨٩٠ ، ٩٤٢
 (الرسالة القديمة) .
 كتاب زيادات المعتمد لابي الحسين البصري ٩٩١
 الخ .
 كتاب سنن ابن ماجه ٧٧٧ ح .
 كتاب الشرح لقاضي القضاة ١٠٣ ، ١١٩ ،
 ١٩٤ ، ٢٠٤ ، ٢٢٢ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ،
 ٢٨٥ ، ٣٢٤ ، ٤٢١ ، ٤٣٧ ، ٤٩٠ ،
 ٤٩٢ ، ٤٩٨ ، ٥٠٩ ، ٥٢٠ ، ٥٣٠ ،
 ٥٨٠ ، ٦١٩ ، ٦٢٢ ، ٦٢٨ ، ٦٤٣ ،
 ٦٤٨ ، ٦٦٩ ، ٦٧٧ ، ٦٨٤ ، ٧٢١ ،
 ٧٢٢ ، ٧٤٩ مرات ، ٧٦٥ ، ٨٢٢ ،
 ٨٥٠ ، ٩٣٤ مرتين ، ٩٤١
 كتاب شرح العمدة لقاضي القضاة شرحه أبو الحسين
 البصري ٧ ، ٨ ، ١٠٣ ، ٣٢٤ ، ٥٥٢ ،
 ٥٦١ ، ٧٦٨ ، ٨٦٠
 كتاب صحيح البخاري ٩٠٦ ح ، ٩٢٦ ح .
 كتاب العمدة لقاضي القضاة ٧ مرتين ، ٣٢٤ ،
 ٤٣٧ ، ٤٩٨ ، ٥١٠ ، ٦٩٢ ، ٧٤٩ ،
 ٩٢٢ ، ٩٨٧
 كتاب عمر الى أبي موسى الأشعري ٧٣٤
 كتاب العهد - راجع تحت كتاب العهد .
 كتاب القياس الشرعي لابي الحسين البصري
 ٧٦٨ ، ٨٢١ ، ١٠٢٩ الخ .
 كتاب الكوفة لعمر بن شبة ٥٩٦
 كتاب اللاويين من التوراة ٤٠٢ ح ، ٧٩٥ ح .
 كتاب المجزئ لابي طالب الزبيدي ٩٩٠ ح .
 كتاب المختصر للحاكم ٤٩٥
 كتاب مختصر المعتمد لسليمان بن ناصر ٢٣ ح ،

٨٠٩
 نخلة ٨٠٩ راجع خر .
 النسائي ٨٩٨ ح .
 نسخ القرآن ١٥٦ ، ٣٩٣ ، ٤٢٥ ، ٦٢٤ ،
 ٦٤٨
 نسيان الصلاة والصوم ٧٦ ، ٤٥٣ ، ٥٠٦
 نص للإمامة ٥٤٨
 نصاب الزكاة ٥٧١ ، ٧٩٥
 نصارى ونصرانية ٣٧٣ ، ٥٣٦ ، ٥٣٧ ، ٥٥٥٥ ،
 ٦١٨ ، ٩٩٠ أيضاً أهل الكتاب .
 النظام ٤٥٨ ، ٥٦٧ ، ٧٤٦ ، ٧٤٧ مرات ،
 ٧٤٨ مرتين . أيضاً أبو إسحاق
 نعل ٣٨٠
 نفقة الميتة ٤٣٠
 نوح عليه السلام ٩٠٥
 نوم ٤٥٣ ، ٦٥٥
 وأصل بن عطاء ٤٩١
 الواقدي ٤١٢
 وسق ٢٨٢ ، ٢٩٤ ، ٣٤٠
 وضع الحديث ٥٥٠
 وطني البهيمه ٧٩٥ ، ٨٠٧
 وقص ٣٥٧
 الوليد بن عقبة بن أبي معيط ٥٩٦
 هجاء النبي ١٧٢ ، ١٧٣
 هرة ٢٠٨ ، ٣٦٤ ، ٧٧٧
 هوازن ، قبيلة ٥٢٢
 يحيى بن أحمد بن يحيى ٤٥٦
 يعلى بن منية ١٥٣ ، ١٥٤
 اليمن (م) ٣٥٧ ، ٦٠٠ ، ٧٣٥
 يوحنا القديس ٩٠٦ ح .
 اليهود واليهودية ٤٠١ ، ٤٠٦ ، ٥٣٦ ، ٥٤٦ ،
 ٥٥٥ ، ٥٦٣ ، ٦١٨ ، ٨٩٨ ح ، ٩٠٦ ،
 ٩٩٠

مزينة ٣٥٦ ، ٣٥٧
 مسجد ٦٩٥
 مسئلة حارية ٧٣٢ ، ٧٣٢ ح
 مسئلة للام الثلث أو ثلث ما بقي ٥٠٦ ،
 ٥٠٦ ح ، ٥١٠
 مسك ٢١١
 المسيح ٣٥٤ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩٠٤ أيضاً
 عيسى .
 مسيلة الكذاب ٥٤٢
 المصحف ٤١٨ ، ٤٢٩
 مصر (م) ٥٥١
 معاذ بن جبل ٣٥٧ ، ٤٣٥ ، ٦٠٠ ، ٧٢٢ ،
 ٧٣٥ ، ٧٣٦ مرات ، ٧٦٥ ، ٨١٧ ،
 ٩٠٣ ، ٩٤٦ ، ٩٤٧
 المعتزلة - راجع أصحابنا ، أصحابنا البغداديون ،
 شيوخنا ، شيوخم .
 معلوفة ١٦٤ ، ٤٣٧
 المغرب ، أهل العلم من (م) ٥٣٥
 المغيرة بن شعبة ٥٩١ ، ٥٩٣ ، ٦٢٣ ، ٦٦١
 المقداد ٥٩٢
 مكتب ٨٣
 مكة المكرمة (م) ٤١٢ ، ٥٢٢ ، ٥٥١ ،
 ٥٦٣ ، ٥٦٤ ، ٥٦٧ ، ٧٦٢
 ملائكة ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٥٥ ، ٢٦٢ ،
 ٣٣٧ ، ٣٥٤ ، ٣٥٦ ، ٧٣١
 الملحدة ٩٩٠
 منون (بمعنى : من ؟) ٢٣٨ ، ٢٣٩
 موسى عليه السلام ٣٥٥ ، ٤٠٢ ، ٤١٢ ،
 ٨٩٧ ، ٨٩٨ ح ، ٩٠٠ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ،
 ٩٠٤ ، ٩٠٥ ، ٩٠٦
 موسى بن عمران ٥٢١ ، ٧١٠ ، ٨٩٠
 مهراش للهاء ٦٥٥ ، ٦٥٦
 ميل المسافة في البراري ٨٢٤
 ميمونة أم المؤمنين ٣١١ ، ٣٨٤ ، ٦٧٦ ،
 ٦٨٠ ، ٦٨١
 نبيذ ٤٦٥ ، ٥٨٨ ، ٧٠٦ ، ٨٠٧ ، ٨٠٨

نصحيح أخطوط الطبع

صفحة	سطر	غلط	صحیح
عنوان المجلد الاول titre du t. 1	١٢ 10	محمد بكر Muhammad Bekir	أحمد بكير Ahmad Bekir
٧	٧	كتاب العهد	كتاب العهد
٧	١٢	كتاب العهد	كتاب العهد
٤٧	٦	(?...)	(...طم؟)
٥٢	١٨	علومه	علومه
٥٦	١٢	قد	قد
٩٢	٢٦	حديث	حديث
١١٣	٢٦	الثانية بالمره	بالمره الثانية
١١٤	١٤	واحدة	واحد
١٣٣	١٦	المنسى	المنسى [بكسر السين]
١٨١	١٨	لثواب	لثواب
٢٤٥	١٤	ذكرها له	ذكره لها
٢٤٧	٩	ليبينه	ليبينه
٢٥٥	٦	سعد بن وقاص	سعد بن أبي وقاص
٢٦٦	١٥	جل (٥)	جل (٧)
٢٩٠	٢٠	أيديهما	[يفتح الياء الثانية]
٢٩٢	٤	نما	إنما
٣٩٧	٢٣	زاوله	زواله
٣٩٩	١	عما ما أمر	عما أمر
٤١٢	٧	لم عرج	لما عرج
٥٠٦	٢٥	هى نصف	هو نصف
٥٢٨	١٥	يفسق	يفسق
٥٣٢	١٨	انكار (١)	انكار (١١)
٥٣٩	١٢	فى واحد	فى واحد
٥٩١	١٩	توريتها	توريتها
٦٠٤	٥	١/٥٤	١/٦٤
٦٨٠	١٠	للأحد	لأحد
٧١٧	١٢	تبيحتا	تبيحتا
٧١٧	٢٤	لعله : « بيحشنا »	في فاتيكة : « التنحيث » ، وهو من التحت

صفحة	سطر	غلط	تصحیح
٧٧٢	١٠	اليها	اليها
٨٥٢	٢٥	حذفه س	حذفه ص
٨٥٤	٥	تم .	تم .
٨٦٣	١	في فيا	في فيا
٨٨٧	٩	الشرط	الشرع
٩٢٨	٦	فاذا	إذا
٩٧٠	٢	إذا	إذا
١٠٤٧	٣	وترجيحها وافسادها	وترجيحها . وافسادها
١٠٤٧		ما بين سطر ١١ و سطر ١٢ ، ليزاد : [.....]	

فهرست المجلد الثاني

<u>صفحة</u>	<u>باب</u>
٤٥٧	١٣٠ في فصول الإجماع
٤٥٨	١٣١ الدلالة على أن الإجماع حجة
٤٧٩	١٣٢ الاتفاق بماذا يكون
٤٨٠	١٣٣ لا اعتبار في الإجماع بجميع من بعث النبي إليه
٤٨٣	١٣٤ إجماع أهل الأعصار
٤٨٦	١٣٥ وجوب اعتبار المجتهدين كلهم من أهل العصر الواحد في الإجماع
٤٩٣	١٣٦ ما يكون الإجماع حجة فيه وما لا يكون حجة فيه
٤٩٥	١٣٧ الإجماع إذا انعقد عن اجتهاد كان حجة
٤٩٧	١٣٨ في الاتفاق بعد الاختلاف وبعد الاتفاق ، وفي الاختلاف بعد الاتفاق
٥٠٢	١٣٩ انقراض العصر هل هو شرط في كون الإجماع حجة
٥٠٥	١٤٠ ما أخرج من الإجماع وهو منه
٥٠٨	١٤١ أهل العصر إذا لم يفصلوا بين مستلثين ، هل لمن بعدهم أن يفصل بينهم أم لا ؟
	١٤٢ أهل العصر إذا تأولوا الآية بتأويل ، أو استدلوا على المسئلة بدليل ، أو اعتلوا فيها بعلّة هل يجوز لمن بعدهم إحداث تأويل أو دليل أو علة غير ما ذكره أم لا ؟
٥١٤	١٤٣ أهل العصر إذا اختلفوا في المسئلة على قولين هل يجوز وقوع الاتفاق على أحدهما أم لا ؟
٥١٧	١٤٤ الإجماع إذا عارضته الأدلة
٥١٩	١٤٥ الامة لا تجتمع إلا عن طريق
٥٢٠	١٤٦ الامة إذا أجمعت على موجب الخبر ، هل يكون الخبر طريقاً إلى ما أجمعت عليه الامة أم لا ؟
٥٢٢	١٤٧ جواز وقوع الإجماع عن اجتهاد
٥٢٤	١٤٨ الطريق إلى معرفة الإجماع
٥٣١	١٤٩ انقراض العصر ، هل هو طريق إلى معرفة الإجماع أم لا ؟
٥٣٨	١٥٠ قول بمض الصحابة إذا لم ينتشر ولم يعرف له مخالف
٥٣٩	

الكلام في الأخبار

صفحة		
٥٤١	اسم الخبر، وحدّه وما به يكون الخبر خبراً ، وأقسامه : الصدق والكذب	١٥١
	الأخبار التي يعلم صدقها ، والتي يعلم كذبها ، والتي لا يعلم كلا الأمرين من	١٥٢
٥٤٦	حالتها	
٥٥١	بيان وقوع العلم بالأخبار ، وبيان صفة العلم الواقع بالتواتر	١٥٣
٥٥٨	شروط وقوع العلم بالخبر المتواتر	١٥٤
٥٦٦	الخبر الواحد لا يقتضى العلم	١٥٥
٥٧٠	ما يقبل فيه خبر الواحد وما لا يقبل فيه ؟	١٥٦
٥٧٣	جواز ورود التعبد بأخبار الآحاد	١٥٧
٥٨٣	التعبد بخبر الواحد	١٥٨
٦٠٧	ما يردّ له الخبر وما لا يردّ له مما فيه اشتباه	١٥٩
٦٠٩	الخبر إذا تضمن زيادة لم تذكر في رواية أخرى	١٦٠
٦١٦	فصول أحوال الراوي	١٦١
٦٢٦	فصول كيفية النقل	١٦٢
٦٢٨	القول في المراسيل	١٦٣
٦٤١	فصول ما يرجع إلى الخبر عنه مما يؤثّر في الخبر	١٦٤
٦٦٦	قول الصحابي : « أمرنا بكذا » ، ما حكمه ؟	١٦٥
	مذهب الراوي إذا كان بخلاف روايته : ما المعقول منه ؟ وهل يختص به روايته	١٦٦
٦٧٠	أم لا ؟	
٦٧٢	الأخبار المتعارضة	١٦٧
٦٧٤	ما يترجح به أحد الخبرين	١٦٨

الكلام في القياس والاجتهاد

٦٩٠	الأمارات وأحكامها	١٦٩
٦٩٧	القياس ما هو ؟	١٧٠
٧٠٥	العقل لا يقبح التعبد بالقياس الشرعي	١٧١
٧١٩	يجوز من جهة العقل أن يتمتع الله الأنبياء بالقياس والاجتهاد	١٧٢
	هل كان يجوز أن يتمتع الله عز وجل من عاصر النبي عليه السلام من حضره	١٧٣
٧٢٢	أو غاب عنه بالاجتهاد والقياس أم لا ؟	
٧٢٣	لا يجوز التعبد بالقياس في جميع التشريعات ، ويجوز التعبد في جميعها بالنصوص	١٧٤
٧٢٤	إنما متعبدون بالقياس	١٧٥

صفحة

١٧٦	النص على علة الحكم هل هو تعبد بالقياس بها ، أو لا بد من تعبد زائد على النص على العلة	٧٥٣
١٧٧	إننا متعبدون بالقياس على الأصل وإن لم ينص لنا على القياس عليه بعينه ولا أجمعت الأمة على تعليقه ووجوب القياس عليه	٧٦١
١٧٨	النبي عليه السلام هل كان متعبداً بالاجتهاد أم لا ؟	٧٦١
١٧٩	من عاصر النبي عليه السلام هل كان متعبداً بالقياس والاجتهاد أم لا ؟	٧٦٥
١٨٠	القياس هل هو مأمور به ودين أم لا ؟	٧٦٦
١٨١	الكلام في شروط القياس وما يصحبه وما يفسده ؟	٧٦٧
١٨٢	القول في وجود العلة في الأصل وفي الفرع ، وفي طريق وجودها فيهما	٧٧١
١٨٣	لا بد في القياس من علة وأنه لا بد من أن يكون إلیها طريقة	٧٧٢
١٨٤	طريق العلة الشرعية الشرع فقط	٧٧٣
١٨٥	الطريق إلى صحة العلة الشرعية يجوز أن يكون نصاً وغير نص	٧٧٤
١٨٦	أقسام طرق العلة الشرعية	٧٧٥
١٨٧	الكلام في حكم الأصل	٧٨٨
١٨٨	تعليق حكم الأصل بالأصم ، وباحكام شرعية ، وبجميع أوصاف الأصل	٧٨٩
١٨٩	القول في عدم التأثير	٧٨٩
١٩٠	تعليق الأصل الوارد بخلاف قياس الأصول	٧٩٠
١٩١	تعليق أصول العبادات والتقديرات وغير ذلك	٧٩٤
١٩٢	الاستدلال على موضع الحكم هل هو قياس أم لا	٧٩٧
١٩٣	تعليق حكم الأصل بعلمتين	٧٩٩
١٩٤	تعليق الأصل بعلة لا تتعداه	٨٠١
١٩٥	اختلاف موضوع العلة والحكم	٨٠٥
١٩٦	في اختلاف موضوع الفرع والأصل وفي حكم الفرع إذا تقدم حكم الأصل	٨٠٦
١٩٧	العلة هل هي دليل على رسم الفرع ثم يعلق به حكم شرعي ، أو تدل ابتداء على حكم شرعي ؟	٨٠٧
١٩٨	العلة هل يتوصل بها إلى إثبات الحكم في الفرع وإن لم ينص عليه في الجملة ، أم لا ؟	٨٠٩
١٩٩	تخصيص النصوص بالقياس ونسخها به	٨١٠
٢٠٠	قلب العلة والقول بموجيها	٨١٩
٢٠١	تخصيص العلة	٨٢١
٢٠٢	مناقضة العلة وما يحترس به من النقص	٨٣٥
٢٠٣	القول في الاستحسان	٨٣٨
٢٠٤	تعارض العلة والقول في تنافيها	٨٤١

صفحة

٢٠٥	الكلام في غلبة الأشباه	٨٤٢
٢٠٦	ما يرجع به علة على علة	٨٤٤
٢٠٧	المجتهد هل يجوز أن يعتدل عنده الأمارات في المسئلة أم لا ؟	٨٥٣
٢٠٨	ما يصح أن يقول المجتهد من الأقاويل المختلفة وما لا يصح ، وهل يصح أن يقال : « له في المسئلة قولان » ؟	٨٦٠
٢٠٩	الوجه الذي يجوز معه تخريج المذهب	٨٦٥

الكلام في الحظر والاباحة

٨٦٨

٢١٠	الأشياء هل هي قبل الشرع على الحظر أو على الاباحة ؟	٨٦٨
٢١١	فصول طرق الأحكام الشرعية	٨٧٩
٢١٢	الأحكام الشرعية لا يجوز إثباتها إلا بطريق	٨٨٠
٢١٣	القول في استصحاب الحال	٨٨٤
٢١٤	ما يعلم بأدلة العقل وما يعلم بأدلة الشرع	٨٨٦
٢١٥	لا يجوز أن يقال للرسول أو العالم : « احكم فانك لا تحكم إلا بالصواب »	٨٨٩
٢١٦	في جواز تعبد النبي الثاني بشريعة النبي الاول ، وفي أن نبينا عليه السلام لم يكن متعبدا قبل النبوة ولا بعدها بشريعة من تقدم ، لا هو ولا امته	٨٩٩
٢١٧	فصول كيفية الاستدلال على الأحكام	٩٠٧
٢١٨	صفة المكلف التي معها يمكن الاستدلال على الأحكام الشرعية	٩٠٨
٢١٩	كيفية الاستدلال بالخطاب المنجرد عن حقائقه اللغوية والعرفية والشرعية	٩١٠
٢٢٠	كيفية الاستدلال بالخطاب مع القرائن المكلمة الظاهرة	٩١٢
٢٢١	كيفية حمل خطاب الحكيم على غير ظاهره إذا اقترنت به القرائن	٩١٦
٢٢٢	كيفية الاستدلال بالخطاب المشترك	٩٢١
٢٢٣	ثبوت حكم الخطاب فيما تناوله على وجه المجاز لا يدل على أنه قد اريد المجاز بالخطاب	٩٢٤
٢٢٤	من يجوز له أن يقضي بظاهر الخطاب وعمومه ، ومتى يجوز له ذلك ؟	٩٢٦

الكلام في المفتي والمستفتي

٢٢٥	الصفة التي منها يجوز للانسان أن يفتي نفسه ، ويفتي غيره ، ويحكم عليه	٩٢٩
٢٢٦	كيفية فتوى المفتي	٩٣٢
٢٢٧	جواز استفتاء العامي العلماء في فروع الشريعة وتقليده إياهم فيها	٩٣٤
٢٢٨	شرائط الاستفتاء وما يجب على المستفتي إذا أفتاه أهل الاجتهاد	٩٣٩
٢٢٩	ليس للعامي أن يقلد في أصول الدين	٩٤١

صفحة

٩٤٢	المجتهد هل له أن يقلد غيره من المجتهدين كالصحابي وغيره ؟	٢٣٠
٩٤٨	القول في إصابة المجتهدين	٢٣١
٩٤٩	اختلاف الناس في أن كل مجتهد في الفروع مصيب	٢٣٢
٩٥٢	ما كلف المجتهد فعله	٢٣٣
٩٥٦	إصابة المجتهدين في الفروع على اختلافهم جائز غير ممتنع	٢٣٤
٩٦٤	ما يحتاج به للقول بأن الحق في واحد ، وما يحتاج به للقول بأن كل مجتهد مصيب	٢٣٥
٩٨٢	القول في الأشبه	٢٣٦
٩٨٧	الفرق بين مسائل الاجتهاد وما ليس من مسائل الاجتهاد	٢٣٧
٩٨٨	إن المجتهدين في الاصول لا يجوز أن يكونوا على تباينهم مصيبين	٢٣٨

كتاب زيادات المعتمد

٩٩٣	١ - فصل إذا قلم ... فقد قلم إن الأحكام كلها شرعية فكيف تقولون : « إن الأحكام منها عقلية ومنها شرعية » ؟	
٩٩٤	٢ - فصل إن قيل ... فيجب أن يكون وجوب المعرفة شرعياً	
٩٩٤	٣ - فصل إن قيل ... فيجب أن يكون الظان شاكاً	
٩٩٥	٤ - باب إثبات الحقيقة والمجاز	
٩٩٦	٥ - فصل إن قيل إذا كانت الحقيقة المفردة هي ما أفيد بها معنى لا يسبق إلى الفهم غيره، لم يدخل فيه الأمر.	
٩٩٧	٦ - فصل إن قيل ... فيكون التارك للنافلة مخالفاً لأمر الله	
٩٩٧	٧ - فصل إذا ناب أحد الفعلين مناب الآخر في المصلحة لم يجز أن يوجب الحكيم أحدهما بيمينه.	
٩٩٨	٨ - فصل في الفور	
٩٩٨	٩ - فصل في الفور أيضاً	
	١٠ - فصل في النهي إذا أمكن المنهي أن لا يفعل المنهي عنه من غير أن يفعل ضداً	
٩٩٩	من اضداده	
٩٩٩	١١ - فصل في النهي عن البديل	
٩٩٩	١٢ - فصل في دلالة النهي على الفساد	

صفحة

- ١٣ - من باب قسمة الأفعال ١٠٠٢
- ١٤ - من باب التأسي ١٠٠٤
- ١٥ - باب في ان السمع لا يقتضى على الاطلاق وجوب مثل فعل النبي عليه السلام علينا . ١٠٠٤
- ١٦ - باب فيما يدل عليه أفعال النبي وروكاه المتعلقة بغيره ١٠٠٦
- ١٧ - باب في حقيقة الناسخ ١٠٠٧
- ١٨ - باب الدلالة على جواز نسخ الشرائع ١٠١٣
- ١٩ - باب الدلالة على جواز نسخ الكتاب بالسنة ١٠١٤
- ٢٠ - باب المسميين إذا تعارضا ١٠١٧
- ٢١ - باب الدلالة على صحة القول بالاجماع ١٠١٩
- ٢٢ - باب الاجماع بعد الخلاف ١٠٢٢
- ٢٣ - باب في بيان وقوع العلم بالأخبار ١٠٢٥

كتاب القياس الشرعي

- ١ - فصل في حد القياس ١٠٣١
- ٢ - فصل في الكلام في الحكم ١٠٣٢
- ٣ - فصل في الكلام في العلة ١٠٣٥
- ٤ - فصل فيما يختص العلة من الوجوه المفسدة لها ١٠٣٩
- ٥ - فصل في ترجيح علة الأصل على علة اخرى وفي ترجيح قياس على قياس ١٠٤٦

أنجرت المطبعة الكاثوليكية في بيروت
 طبع كتاب « المعتد » الجزء الثاني في
 الثلاثين من تشرين الاول (اكتوبر)
 سنة الف وتسعمائة وخمس وستين

المجلد الثاني من المجلدات
التي في مكتبة
الملك محمد الثالث



1318

مكتبة
الملك محمد الثالث

المجلد الثاني من المجلدات
التي في مكتبة
الملك محمد الثالث
المجلد الثاني من المجلدات
التي في مكتبة
الملك محمد الثالث

اصول

و در الفروع و در الفروع و ما في اصول الفروع و ما في اصول الفروع
و ما في اصول الفروع و ما في اصول الفروع

الاصول الفروع والاصول الفروع

هذا الكتاب من كتب الفروع و ما في اصول الفروع
و ما في اصول الفروع و ما في اصول الفروع
و ما في اصول الفروع و ما في اصول الفروع
و ما في اصول الفروع و ما في اصول الفروع

مجموع
الاصول الفروع
و ما في اصول الفروع
و ما في اصول الفروع
و ما في اصول الفروع
و ما في اصول الفروع
و ما في اصول الفروع
و ما في اصول الفروع
و ما في اصول الفروع
و ما في اصول الفروع
و ما في اصول الفروع

مجموع
الاصول الفروع
و ما في اصول الفروع
و ما في اصول الفروع
و ما في اصول الفروع
و ما في اصول الفروع
و ما في اصول الفروع
و ما في اصول الفروع
و ما في اصول الفروع
و ما في اصول الفروع
و ما في اصول الفروع

1) Ms. (ق) du Topkapi, Istanbul.



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
الذي كنا لنهتدي لولا
هدايتنا ربنا ربنا ربنا

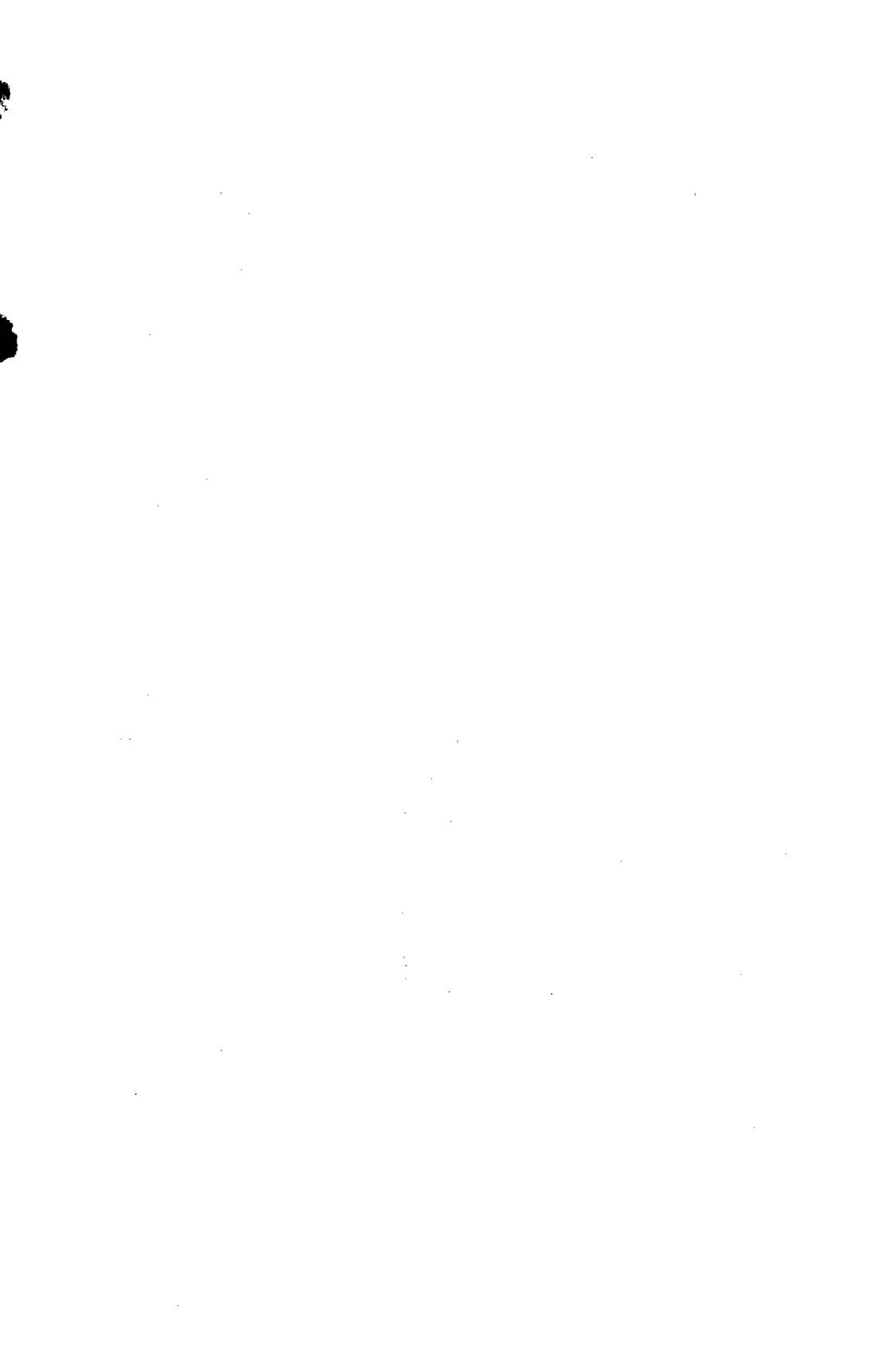
وكتبه الشريف بن علي
في شهر ربيع الثاني سنة ١٠٢٠

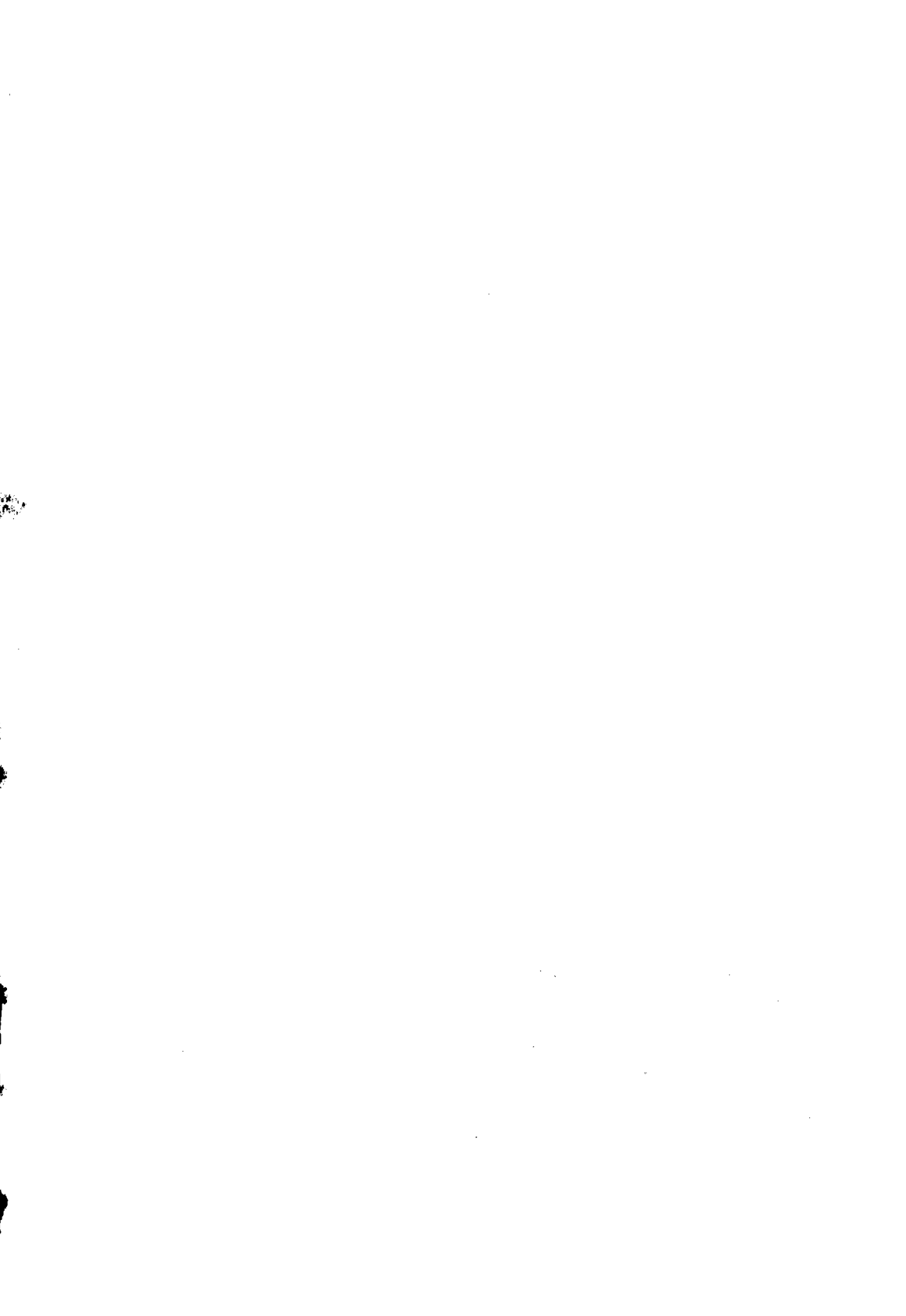
بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
الذي كنا لنهتدي لولا
هدايتنا ربنا ربنا ربنا

الحمد لله الذي هدانا لهذا
الذي كنا لنهتدي لولا
هدايتنا ربنا ربنا ربنا
الحمد لله الذي هدانا لهذا
الذي كنا لنهتدي لولا
هدايتنا ربنا ربنا ربنا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا لهذا
الذي كنا لنهتدي لولا
هدايتنا ربنا ربنا ربنا
الحمد لله الذي هدانا لهذا
الذي كنا لنهتدي لولا
هدايتنا ربنا ربنا ربنا





KITĀB AL-MU‘TAMAD

FĪ USŪL AL-FIQH

INSTITUT FRANÇAIS DE DAMAS

ABŪ'L-ḤUSAIN MUḤAMMAD B. 'ALĪ B. AṬ-ṬAIYIB AL-BAṢRĪ
(savant mu'tazilite mort à Bagdad en 436/1044)

KITĀB AL-MU'TAMAD
FĪ USŪL AL-FIQH

suivi du ZIYADĀT AL-MU'TAMAD et d'AL-QIYĀS AŠ-ŠAR'Ī

ÉDITION CRITIQUE

PAR

MUHAMMAD HAMIDULLAH

avec la collaboration de

AHMAD BEKIR ET HASAN HANAFI

TOME II

DAMAS
1 9 6 5

INTRODUCTION

Le livre qu'on a le bonheur d'éditer ici a deux caractéristiques particulières. C'est un ouvrage d'*uṣūl al-fiqh*, et c'est l'œuvre d'un *mu'tazilite*. Chacun de ces deux aspects mérite d'être relevé avec plus de détails.

UṢŪL AL-FIQH

Comme le Comte Léon Ostrorog l'a si bien remarqué dans son célèbre discours *Roots of Law* (« Racines de la Loi »), fait à l'Université de Londres lors de la célébration de son centenaire, la science des *uṣūl al-fiqh* représente une des branches de la science juridique qui a été cultivée pour la première fois dans le monde par les Musulmans, et dont il n'y a de parallèle ou de contrepartie ni chez les Gréco-Romains d'Occident ni chez les Orientaux de Babylonie, de Chine, d'Inde, d'Iran, d'Égypte ou d'ailleurs.

Des lois, coutumières ou délibérément promulguées, existent dans la société humaine depuis toujours, au point qu'on a pu affirmer qu'*ubi societas ibi jus*, là où il y a société il y a droit. Il y a le célèbre code de Hammourabī, il y a les Douze Tables des Grecs, les codes de Gaius et de Justinien, sans parler des codes de la Chine, de l'Inde brahmaniste et d'ailleurs. Mais il s'agit partout, sans exception, de lois, de règles de conduite et non point de la science du droit, quelque chose d'abstrait et de théorique. La discipline des *uṣūl al-fiqh* est la toute première tentative au monde pour mettre au point une science du droit, distincte des lois détaillées pour tel ou tel comportement, une science qu'on pourrait appliquer, *mutatis mutandis*, à l'étude du droit de n'importe quel pays et de n'importe quelle époque.

Les juristes musulmans ont divisé le sujet de leur discipline en deux domaines très distincts, en les appelant par deux termes bien expressifs : les racines (*uṣūl*) et les branches (*furū'*) (1) de l'arbre des lois toujours croissant. Les « Branches » de la Loi comportent autant de chapitres qu'un code d'un pays donné, et ces « branches » du droit musulman ressemblent à ce que possèdent les autres groupements humains, anciens ou modernes. Par les « Racines » au contraire les juristes musulmans entendent quelque chose qui renferme à la fois la philosophie du droit, la méthodologie juridique, la science de la législation, de l'interprétation, de la déduction, de l'application et de l'abrogation des lois. On y parle des sources des règles individuelles, de la provenance et des différents degrés d'autorité de ces règles, des moyens de se tirer d'une difficulté s'il y a conflit dans les sources, silence chez les autorités, ou toute autre gêne.

On ne sait pas qui, le premier, y a pensé, mais le plus ancien ouvrage sur ce sujet qui nous soit parvenu intégralement, est la célèbre *ar-Risāla* d'aš-Šāfi'ī (m. 204 H./819) que vient de traduire en anglais M. Majīd Khaddūrī. Ibn Ḥallikān nous affirme dans son dictionnaire biographique (II, 304) que c'est Abū Yūsuf (m. 182 H./798) qui, le premier, rédigea un ouvrage d'*uṣūl al-fiqh* selon l'école ḥanafite. Dans le présent ouvrage, al-Baṣrī (p. 942) semble citer tout un passage de l'ouvrage d'aš-Šaibānī (m. 189 H./805) sur le même sujet. N'oublions pas qu'on attribue même à Abū Ḥanīfa (m. 150 H./767) un *Kitāb ar-ra'y* (« Livre sur l'opinion juridique »). Le présent ouvrage d'al-Baṣrī (m. 436 H./1044) n'est donc point le premier du genre, mais il a la singulière importance d'être l'exposé du sujet selon l'école mu'tazilite.

LES MU'TAZILA

En Islam, il y a la même base fondamentale aussi bien pour la religion que pour le droit. Il est donc malaisé de différencier

(1) Apparemment tirés du Coran, XIV, 24 : أصلها ثابت وفرعها في السماء

les sectes dogmatiques des écoles juridiques. Quoi qu'il en soit, il y a eu, au sein de l'Islam, un certain groupement qu'on désigne communément sous le nom de *Mu'tazila*. Ses origines sont obscures. Dès le II^e / VIII^e siècle, on rencontre les protagonistes de leurs doctrines.

On dit que les *Mu'tazila* eux-mêmes se nomment *Aṣḥāb al-'adl wa at-tauḥīd* (« gens de la justice et de l'unicité de Dieu »), reléguant le terme « *Mu'tazila* » comme un sobriquet donné par leurs adversaires. On attribue même à al-Aṣ'arī l'anecdote selon laquelle, un jour, il lança un anathème contre un partisan trop compromettant dans les discussions scolastiques : « *Qad i'tazala 'anna* » (« certes il a fait scission d'avec nous »). Les autres expliquent que le terme *i'tazala*, qui, à l'origine, signifie « rester neutre », « rester à l'écart », fut appliqué à cette école parce qu'elle choisit la neutralité dans la grande discussion qui déchirait les Musulmans : le péché constitue-t-il une apostasie ou bien le pécheur reste-t-il toujours un croyant ? Ceux qui dirent que le pécheur n'est ni croyant ni mécréant furent désignés sous le nom de *Mu'tazila*.

Mais, à en croire le *Munyat al-amal* d'Ibn al-Murtaḍa az-Zaidī, les *Mu'tazilites* ne dédaignent point cette appellation. En effet dans le chapitre que cet auteur consacre aux maîtres *mu'tazilites*, il est raconté qu'un jour Sufyān aṭ-Ṭaurī rapporta sur l'autorité de Ġābir ibn 'Abdallāh, que le Prophète prédit : « En vérité, ma communauté se déchirera bientôt en plus de soixante-dix sectes ; celle qui sera la plus juste et la plus pieuse sera celle qui se mettra à l'écart (*mu'tazila*). » Puis Sufyān conseilla à ses partisans de se donner ce nom, car, dit-il, vous vous mettez à l'écart des prévaricateurs. Ses compagnons lui dirent : « Mais 'Amr ibn 'Ubaid et ses partisans l'ont emporté sur toi à ce propos ». Après quoi, Sufyān commença à rapporter ce même récit en substituant le terme *nāḡiya* (« qui échappe », au lieu de « qui se met à l'écart ») (1).

(1) Selon les traditionnistes, la version est la suivante : « ... la seule qui aura le salut est celle qui suivra mon comportement (*surra*) et restera attaché à la masse de la communauté (*ḡamā'a*). » Il y a une autre tradition prédisant

Quoi qu'il en soit, ayant gagné, à leur cause, au III^e siècle de l'Hégire, certains califes 'abbāsides, les Mu'tazila ont cherché à imposer leurs doctrines par la force, sans reculer même devant l'effusion du sang. La réaction ne tarda pas, et fut naturellement si violente qu'elle entraîna la disparition des ouvrages mu'tazilites. Jusqu'à ces tous derniers temps, on ne les connaissait que par des extraits cités dans les ouvrages de leurs adversaires, qui les réfutaient avec acharnement et ferveur. On publia en 1925 au Caire le *Kitāb al-intiṣār* d'al-Ḥaiyāt, et l'on découvrit plus tard les Mss. suivants dont les microfilms se trouvent à l'Institut des Manuscrits Arabes de la Ligue des États Arabes:

1. *Al-Mu'tamad fi uṣūl ad-dīn*, de 'Abd al-Ġabbār;
2. *Mutaṣābih al-Qur'ān*, du même auteur;
3. *Šarḥ uṣūl al-ḥamsa li-'Abd al-Ġabbār*, de Abū Muḥammad ibn Mānikdīm ibn Aḥmad ibn Abū Hāšim ar-Rāzī.
4. *Šarḥ uṣūl al-ḥamsa li-'Abd al-Ġabbār*, par Abū Muḥammad ibn Ismā'il ibn 'Alī al-Farzādī.

D'après l'*E.I.*² (s.v. 'Abd al-Djabbār), il y a des fragments d'*al-Muḥīt bi't-taklīf* à Berlin, à Léningrad et au Caire; et le Ms. du *Taḥḫīṭ dalā'il nubūwa saiyidina Muḥammad* à Şhid 'Alī, Istanbul, les deux ouvrages également de 'Abd al-Ġabbār. Depuis 1960, enfin, on publie au Caire les fragments (t. VI, VII, XIII, XVI, etc.) d'*al-Muġnī* du même 'Abd al-Ġabbār.

Mais il s'agit là des ouvrages dogmatiques et scolastiques, et il n'y a rien de proprement juridique. On signale même la découverte d'un dictionnaire biographique des Mu'tazila, par le même

les guerres civiles chez les Musulmans, et faisant éloge de celui qui en restera à l'écart (*i'tazala*). On dirait que le narrateur d'Ibn al-Murtaḍa a amalgamé ces deux récits pour produire une anecdote étymologique. De plus, non seulement le fanatique mu'tazilite Ibn Abi 'l-Ḥadīd — commentateur du *Ġurar al-adilla* de notre auteur (cf. AL-FUWĀTĪ, *Muġma' al-ādāb* et al-Ḥawānsārī, *Rawḍāt al-ġannāt*, cités par l'éditeur du *Šarḥ nahġ al-balāġa* dans la préface biographique) — mais même le *qādī al-quḍāt* 'Abd al-Ġabbār (dans son *al-Muġnī*, t. 6 par exemple) se disent sans gêne *Mu'tazila*.

INTRODUCTION

auteur 'Abd al-Ġabbār, au Caire, et si c'est ainsi, cet ouvrage renfermera encore moins de renseignements en ce qui touche le droit.

Il y a certes un fragment anonyme à la Vaticane N^o arabe 1100, que me signala bien amicalement M. le Prof. G. Levi della Vida et dont il me procura même le microfilm. Le fragment renferme seulement deux chapitres, sur l'*iġmā'* et sur le *qiyās-iġtihād*. Ses 212 feuilles semblent constituer le tome 2 d'un ouvrage mu'tazilite d'*uṣūl al-fiqh*, et il n'est pas impossible que ce soit le *Kitāb al-'umad* du même 'Abd al-Ġabbār, dont notre al-Baṣrī avait rédigé un commentaire avant de produire *al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh* que nous publions, car bien des passages de ce fragment anonyme se répètent chez al-Baṣrī. Nous y reviendrons.

Le texte que nous publions est complet, et donc préférable à un fragment. Étant postérieur aux autres, il constitue en quelque sorte comme une synthèse de tous les écrits mu'tazilites sur le sujet, car l'auteur cite à maintes reprises les ouvrages de ses prédécesseurs dans cette école. Ce sera même un instrument de contrôle pour identifier les ouvrages antérieurs, si un jour on les découvre.

Il va de soi qu'en l'absence des ouvrages mu'tazilites, on se faisait beaucoup d'illusions. Avec cet ouvrage, on dissipera ce qui était gratuit et faux, pour confirmer et retenir ce qui est bien fondé des doctrines des *Mu'tazila*. Quant aux opinions des autres auteurs mu'tazilites, les citations dans le présent ouvrage seront moins suspectes de déformation que quand on les rencontre dans les écrits de leurs adversaires.

Pour les lecteurs non avertis, il serait peut-être utile de rappeler brièvement certains faits d'ordre général, sur le Mu'tazilisme, avant de parler de la place qu'occupe le présent ouvrage dans l'histoire de la science des *uṣūl al-fiqh*.

Sans entrer dans trop de détails sur les origines de cette école, relevons que l'apparition du Mu'tazilisme est comparativement tardive au sein de l'Islam, datant probablement des dernières années du califat umayyade. Sa raison d'être fut à l'origine d'ordre

dogmatique et philosophique, le droit n'entrant dans l'arène que comme incidence et conséquence. La question du Bien et du Mal tourmente tout esprit réfléchi. Les Musulmans ne font pas exception. La politique ne tarda pas à s'y mêler ou, plutôt, les politiciens voulurent s'en servir pour dénoncer le régime établi. En effet on remarqua que le Coran définit comme trait caractéristique d'un bon Musulman que celui-ci « commande le bien et interdit le mal ». Une parole du Prophète l'expliquait: « Quiconque, parmi vous, voit un mal, qu'il le corrige par sa main et, s'il ne le peut pas, alors par sa langue, et même s'il ne le peut pas, alors par son cœur, mais ce serait là le plus faible degré de la foi. »

L'approfondissement du problème du bien et du mal, ou plutôt l'excès de subtilité intellectuelle, fit ressortir la question de savoir si celui qui commet un mal (un péché grave) — et, à en croire notre auteur (p. 511), même un péché non grave — reste ou non un Musulman. Déjà les théoriciens ḥārīgites de la première moitié du I^{er} siècle de l'Hégire / VII^e s. avaient répondu qu'un tel Musulman est un mécréant, un infidèle, un apostat, et qu'il fallait le tuer à moins qu'il se repentît (car après tout Dieu pardonne à ceux qui se repentent). Et si ce pécheur est le calife, le chef de l'État musulman lui-même?... On voit aisément comment la politique même est régie en Islam par la religion.

Laissons de côté les Ḥārīgites et les conséquences sanglantes de leurs rébellions interminables, à la fois sincères et désintéressées — il faut bien le reconnaître — et stupides, outrageantes même quand elles permirent les massacres de femmes, d'enfants supposés être devenus renégats par le seul fait que les chefs de leurs familles avaient nié la doctrine ḥārīgite.

La grande masse des Musulmans se rallia, il va de soi, à ceux qui déclaraient que le pécheur reste toujours croyant, et qu'il dépend de Dieu, au cas où le pécheur meurt sans repentir, de châtier ou gracier, le jour de la Résurrection et du Jugement dernier.

Le Mu'tazilisme voulait être original. Selon lui le fait de

commettre un péché est « une station entre deux stations », quelque chose d'intermédiaire entre la foi et l'infidélité, entre l'Islam et sa négation: un tel n'est ni Musulman ni non-Musulman. Il faut attendre jusqu'au tout dernier état dans lequel le pécheur rend le dernier soupir. La notion mu'tazilite de justice divine fut moins souple: Dieu ne doit pardonner à aucun pécheur. Le credo mu'tazilite se fondait sur ces cinq points célèbres :

1°) L'unicité de Dieu. 2°) Justice divine. 3°) Promesse et menace (respectivement pour ceux qui agissent en bien ou mal). 4°) La position intermédiaire entre deux extrêmes au sujet des conséquences du péché. 5°) L'obligation pour chaque Musulman de commander le Bien et d'interdire le Mal. Tout au moins, telle fut notre connaissance du Mu'tazilisme, en absence d'ouvrages authentiquement mu'tazilites (1).

L'unicité divine elle-même ne fut pas à l'abri des divergences et ne tarda pas à diviser l'opinion publique des Musulmans: Dieu seul, et rien d'autre que Lui, peut être éternel. Alors les attributs de Dieu? Dieu parle; le Coran est la parole de Dieu; le Coran est-il donc éternel ou tardif, incréé comme Dieu ou créé?

Peu à peu ce genre de discussions scolastiques pousse aussi le droit musulman dans l'arène, et surtout la méthodologie du droit. Les commandements et les interdictions ne sont point arbitraires de la part d'un Législateur capricieux, mais se fondent tous sur la grande notion philosophique du Bien et du Mal (*ma'rūf* et *munkar* du Coran, *ḥasan* et *qabīḥ* des juristes). Ce qui est un bien absolu, il faut le pratiquer, et ce sera un devoir obligatoire. Ce qui est un mal absolu, il faut s'en abstenir rigoureusement, et ce sera une interdiction également obligatoire. Restent les cas mixtes, intermédiaires: si le bien y est prépondérant, ce sera chose recommandée, et si le mal est prépondérant, ce sera déconseillé, désapprouvé. Mais là où il n'y a apparemment ni bien ni mal, ou même si le

(1) ZUHDI ḤASAN ĠĀRULLĀH, *al-Mu'tazila*, p. 51 (Le Caire, 1366/1947), citant *al-Intiṣār* d'AL-ḤAIYĀT, p. 126, *Maqālāt* d'AL-AṢ'ARĪ, I, 278, *Murūğ ad-dahab* d'AL-MAS'ŪDĪ, VI, 20,23.

bien et le mal sont en quantités égales, ce sera laissé au choix de l'individu. Cette magnifique division des règles de la loi chez les juristes musulmans semble avoir été développée lors de ces discussions, bien qu'on n'en connaisse pas le véritable auteur.

Mais Ġazālī rappela à l'ordre par une pénétrante remarque. Il est facile de dire qu'il faut faire le bien et s'abstenir du mal, mais comment les distinguer? Le bien et le mal sont souvent des choses relatives et mêmes corrélatives. « Parvenir à tuer le roi d'un pays c'est un bien pour ses ennemis, mais un mal pour ses amis. » (*Mustasfâ*, I, 56). Il y a sans doute un souci de répondre aux Dualistes: Pourquoi Dieu, qui est juste et miséricordieux, crée-t-Il, non seulement le bien mais aussi le mal — (le Coran IV/78 ayant dit: « un bien... un mal... dis: Tout est de Dieu ») — et al-Ġazālī explique que le soi-disant mal est tel non pas en lui-même mais seulement par rapport à nous, à certains des hommes, donc relatif et non pas absolu.

En marge de ces discussions scolastiques passionnées, les Mu'tazilites ont peu à peu élaboré tout un système juridique propre, et surtout ont produit des ouvrages de théorie, des traités d'*uṣūl al-fiqh*. Deux remarques s'imposent: 1^o) Les Mu'tazilites sont venus tard dans l'arène, et ce ne furent pas eux qui inaugurèrent cette nouvelle science. 2^o) Il semble que les Mu'tazila ne se soient guère souciés de science appliquée, et on ne connaît pas de codes de lois produits par eux. Dans l'état actuel de nos connaissances, il faut se contenter de penser que les *Mu'tazila* n'ont pas créé une école juridique en ce qui concerne la partie « branches » du droit musulman, chaque Mu'tazilite suivant l'école qui lui convenait: les uns restant ḥanafites et les autres šāfi'ites en pratique. L'école de Mālik avait émigré en Extrême-Occident, Espagne et Afrique du Nord et de l'Ouest. Quant à Ibn Ḥanbal et ses partisans, ils constituent les principaux antagonistes des théories mu'tazilites; on ne peut donc pas attendre à ce que les *Mu'tazila* pratiquent le Ḥanbalisme en matière juridique.

Quoiqu'il en soit, le Mu'tazilisme parvint à exercer une

influence et à s'infiltrer dans les leviers du pouvoir politique — les califes al-Ma'mūn et al-Mu'tašim, le sultan 'Aḏud ad-Daula, les ministres Ibn al-'Abbād et 'Amīd al-Mulk suffisent pour montrer son ampleur — et ceux-ci eurent l'idée de s'en servir pour un coup d'état spirituel. Ils employèrent la force pour changer les dogmes. Plus le sang coula, plus la haine anti-mu'tazilite grandit. Peu de temps après, les *Mu'tazila* perdirent jusqu'aux traces de leur existence. Ce fait suffit pour montrer, croyons-nous, que le Mu'tazilisme n'avait gagné qu'une poignée d'intellectuels, habiles et actifs mais sans base ni liens populaires. Ils ont commis la grande erreur d'agir d'abord d'en haut, se servant de la monarchie toute puissante de l'époque. Mais les monarques sont mortels, et même capricieux. De là la rapidité déconcertante de la chute du Mu'tazilisme.

Les chroniqueurs ont dit que lors de la réaction et de la persécution anti-mu'tazilite, les *Mu'tazila* se réfugièrent en Asie Centrale et au Yémen. Le nom du Yémen se confirme par le fait que presque la totalité des Mss mu'tazilites découverts ces derniers temps proviennent du Yémen. On a affirmé aussi que lors des querelles sectaires, les Mu'tazilites se firent les alliés des *Šī'a* — pour le rester toujours — contre les Sunnites. On n'a pas encore trouvé de preuve, mais nous n'avons peut-être pas besoin de nous y attarder longtemps.

Les *Mu'tazila* se scindèrent assez tôt en deux groupes, celui de Bašra et celui de Bagdad, mais la ligne de démarcation reste vague, d'autant plus que notre auteur Abū'l-Ḥusain par exemple est un Basrien qui habitait Bagdad. Nous y reviendrons.

La chute des Mu'tazilites coïncide avec le début des Croisades. Mais il n'y a pas les rapports de cause à effet entre les deux faits.

PLACE DE CET OUVRAGE DANS L'HISTOIRE DES 'UṢŪL AL-FIQH

Les dictionnaires biographiques des juristes musulmans, de quelque école que ce soit, ne manquent pas. Il y a même quelques

travaux sur l'histoire des *uṣūl al-fiqh* (cité dans notre article *Histoire de l'uṣūl al-fiqh chez les Musulmans*, paru dans les *Annales de la Faculté de Droit* d'Istanbul, t. IX-XI, 1959, p. 72-91, article déjà dépassé). Mais la science islamique a souvent été précoce. Déjà la *Risāla* de Šāfi'ī sur ce sujet est si avancée qu'on ne sait pas si ses successeurs ont ajouté grand-chose et de vraiment important au sujet. La comparaison des chapitres et des arguments dans les différents traités d'*uṣūl al-fiqh* depuis Šāfi'ī jusqu'à al-Baṣrī ne serait que peine perdue. Mais on peut parler de l'arrière-plan et du climat socio-intellectuel dans lequel furent rédigés le présent ouvrage et ceux des plus importants de ses prédécesseurs et de ses successeurs.

On sait qu'il y eut au début un certain écart entre la loi islamique envisagée par les savants spécialisés dans le travail de la recherche et la collection des traditions du Prophète, et celle développée par les juristes qui ne disposaient d'autre instrument de travail que le Coran. Les deux groupes étaient membres de la même société et inspirés de la même dévotion aux enseignements de base, le Coran et la *Sunna* du Prophète. Les discussions et les explications mutuelles étaient donc inévitables. Quand bientôt la science des traditions du Prophète se répandit d'un côté, et que les spécialistes de ces traditions eussent appris de l'autre côté les méthodes employées par les justistes pour raisonner et pour déduire la loi, cet écart se réduisit rapidement, au point de disparaître ou presque, ne laissant derrière que la différence inéluctable des tempéraments individuels et des intelligences personnelles. Šāfi'ī est le héros de cette réconciliation qui réduisit les disputes aux discussions et à la compétition pacifique.

Šāfi'ī a écrit beaucoup, et ses écrits ont pu rallier tous les chercheurs sincères et désintéressés. Il y eut évidemment des exceptions, surtout chez les politiciens.

Šāfi'ī mourut en 204 H./819. Un de ses contemporains et adversaires, an-Nazzām (m. vers 225/839) — qui, par amour illicite pour un garçon chrétien, n'a pas hésité à rédiger une رسالة في تفضيل التثليث على التوحيد (« De la préférence de la Trinité à l'Unicité »,

cf. Brockelmann, *GAL, Suppl. I*, 339), et qui est connu comme un ivrogne (cf. Ibn Qutaiba, *Muhtalaf al-ḥadīth*, p. 21, cité par Ğarallāh, *op. cit.*, p. 222-3) — combattait les juristes sunnites. Il est probablement le premier auteur mu'tazilite à écrire sur le droit. Notre ouvrage contient de nombreuses citations de cet auteur dont les ouvrages ne sont pas parvenus jusqu'à nous.

Après la mort des califes Ma'mūn et Mu'taṣim, quand le Sunnisme triompha du Mu'tazilisme à Bagdad, le Mu'tazilisme chercha asile en Asie Centrale. Les juristes sunnites de cette région durent s'occuper du combat intellectuel qui s'imposait. La politique 'abbāsīde de ne confier les postes de cađi qu'aux Ḥanafites eut naturellement ce résultat que le Ḥanafisme se répandit aux dépens des autres écoles. Mais les Ḥanafites ne furent pas moins capables ou moins enthousiastes que les Šāfi'ites pour combattre le Mu'tazilisme, suspect d'influences non islamiques. Le grand al-Māturīdī — (Māturīd est un village près de Samarqand) — qui mourut en 334/944, eut pour antagonistes ses deux contemporains Abū 'Alī Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb al-Ĝubbā'ī (m. 303/915), auteur d'une traduction turque du Coran (cf. Brockelmann, *GAL, Suppl. I*, 342) ainsi que le fils de ce dernier, Abū Hāšim 'Abd as-Salām (247-321/861-933). On trouvera un grand nombre de citations de ces deux Mu'tazilites dans notre ouvrage. Quant à al-Māturīdī, certains de ses ouvrages sont parvenus jusqu'à nous, bien qu'encore inédits.

L'Iraq ne resta pas inactif. Sans parler d'al-Muzanī (m. 264/878, auteur d'*al-Amr wa an-nah'y*), un continuateur de l'œuvre de Šāfi'ī, signalons qu'al-Aš'arī était un contemporain d'al-Māturīdī. Lui et ses disciples continuèrent les traditions littéraires en menant la lutte intellectuelle et en subissant aussi la persécution en provenance des *Mu'tazila*. Signalons en passant les grands juristes ḥanbalites, al-Ḥallāl al-Baġdādī (m. 311/923), al-Ḥiraqī (m. 334/945) et Ibn Ḥumaid al-Baġdādī (m. 403/1012), dont certains ont rédigé des ouvrages particuliers sur les *uṣūl al-fiqh*, et d'autres en ont parlé à travers les livres plutôt scolastiques.

Les Bouyides de l'Asie Centrale avaient été travaillés par le Mu'tazilisme. Quand ils s'emparèrent de l'Iraq, il fallait s'attendre à une renaissance ou revivification du Mu'tazilisme à Bagdad et à Bašra, les deux grands centres intellectuels. Selon l'*Aḥsan al-taqāsīm* d'al-Maqdisī (p. 439, cité par Ğārallāh, p. 207), 'Aḏud ad-Daula (Bouyide) était un Mu'tazilite; et qui ignore les faveurs dont il combla la science à son époque? Nous verrons donc apparaître bientôt un brillant auteur mu'tazilite, Abū 'Abdallāh (mort selon Ibn al-Murtaḏa en 367/977), élève apparemment d'Abū Hāšim. Al-Bašrī le citera très souvent. Tout de suite après, nous avons le grand nom de 'Abd al-Ġabbār ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Ġabbār (m. 415/1024), auteur prolifique et écrivain fécond, à la fois historien, scolaste, et juriste. Il a laissé non seulement un grand nombre d'ouvrages, mais a pu devenir même le *qāḏī'l-quḏāt* de l'empire. Son traité d'*uṣūl al-fiqh*, *al-'Umad* était très apprécié, au point que notre al-Bašrī en a d'abord rédigé un commentaire, avant de produire *al-Mu'tamad* que nous publions. Élève immédiat de 'Abd al-Ġabbār, si notre auteur en reproduit des arguments et même des passages entiers dans son *al-Mu'tamad*, ce n'est pas du plagiat, mais la continuation de la science et la confirmation des théories du premier par le dernier. Le fragment de la Vaticane a toutes les chances d'être une partie d'*al-'Umad* de 'Abd al-Ġabbār.

On se permettra une petite digression. Il est normal que les polémiques fassent admettre, de part et d'autre, que certaines des positions initialement prises étaient intenable, rapprochant en fait les adversaires les uns des autres, même si aucun ne veut l'admettre. Puisque personne ne pouvait rejeter les données de base en provenance du Prophète, les divergences semblent déjà moins importantes entre Māturīdī et Abū 'Alī-Abū Hāšim qu'entre Nazzām et Šāfi'i. Dans le fragment sus-mentionné de la Vaticane, il y a souvent cette formule « tel était l'avis de nos anciens cheikhs, mais nos cheikhs postérieurs disent tel et tel », formule qui se répétera dans notre ouvrage aussi. Et à propos d'al-Bašrī, un Ḥanbalite sévères comme Ibn al-Qaiyim (*Aḥkām ahl ad-dimma*, II, 542) n'hésitera pas à dire:

« mais ce que dit al-Baṣrī, parmi les plus récents des Mu'tazilites, est conforme à la doctrine des Sunnites » (sur le point en discussion).

Avant de reprendre notre sujet signalons qu'à la même époque, l'Asie Centrale produisit un grand juriste ḥanafite, ad-Dabūsī (m. 430/1038), dont le *Taqwīm al-adilla* (avec ses nombreux Mss à Istanbul) est un des meilleurs traités d'*uṣūl al-fiqh*. Comme l'auteur est un spécialiste, peut-être même le fondateur, de la jurisprudence comparée (et des ouvrages duquel s'est inspiré Ibn Ruṣd en Espagne), le *Taqwīm al-adilla* renferme — comme le font les autres ouvrages du même auteur, et nous en avons heureusement plusieurs — une immense quantité de citations des auteurs de toutes les écoles, ses devanciers. A la Bibliothèque Chester Beatty, de Dublin, il y a deux Mss du *Masā'il al-ḥilāf fi uṣūl al-fiqh* du même auteur, qui méritent d'être signalés ici.

Nous parlerons de notre al-Baṣrī dans une rubrique séparée. Rappelons toutefois qu'avec 'Abd al-Ġabbār et son élève al-Baṣrī, nous sommes déjà à la veille de la chute des Bouyides et de l'avènement des Seljukides qui, à leur tour, prendront la défense des Aš'arites contre le Mu'tazilisme. Leur grand vizir Nizām al-Mulk patronnera l'Imām al-Ḥaramain al-Ġuwainī (m. 478/1085) dont le célèbre élève al-Ġazālī (m. 505/1111) continuera la lutte pour la restauration du Sunnisme. Leurs ouvrages sur les *uṣūl al-fiqh* nous laissent la possibilité de constater qu'une espèce de synthèse était en train de s'élaborer.

Le fossé entre les *uṣūl al-fiqh* mu'tazilites et sunnites était réduit au point que les Sunnites les plus orthodoxes ne craignirent plus d'étudier les ouvrages mu'tazilites, comme on étudiera dans un autre domaine un autre maître mu'tazilite, Zamaḥṣarī pour son commentaire du Coran. Ḥāġġī Ḥalifa a affirmé que le grand Ḥanbalite Abū Ya'lā al-Farrā' (m. 458/1065) profita grandement de l'ouvrage d'al-Baṣrī. En consultant les célèbres ouvrages d'*uṣūl al-fiqh* d'ar-Rāzī (m. 606/1209) et d'al-Āmidī (m. 631/1233), on se rend compte quel chemin on avait parcouru depuis les premières polémiques. De l'avis de tous les biographes, Ibn Ḥallikān,

Ibn Ḥaldūn etc., c'est l'ouvrage de notre al-Baṣrī qui se trouve à la base des travaux d'ar-Rāzī et d'al-Āmidī.

Le *Maḥṣūl* d'ar-Rāzī et l'*Iḥkām* d'al-Āmidī sont d'énormes ouvrages exigeant quatre volumes et plus pour être édités. Les étudiants ordinaires ne les consultent pas. Le grand Baiḍāwī, auteur du célèbre commentaire du Coran et mort en 685/1286, alla d'un extrême à l'autre et condensa les mille pages d'ar-Rāzī en 20 pages seulement. Depuis sept siècles, ce ne sont plus que les commentaires et les gloses de Baiḍāwī qui dominent dans les écoles musulmanes sur ce sujet. Un de ses commentateurs, al-Asnawī nous donne la « généalogie » de cet ouvrage: « Sache que Baiḍāwī a extrait son ouvrage du *Hāṣil* d'al-Armawī; ce *Hāṣil* n'est autre qu'un extrait du *Maḥṣūl* de Rāzī; à son tour, le *Maḥṣūl* s'éloigne à peine de deux ouvrages, du *Mustaṣfā* de Ġazālī et du *Mu'tamad* d'Abu'l-Ḥusain al-Baṣrī... En effet, j'ai vu que Rāzī, qui avait appris par cœur ces deux ouvrages, en cite parfois une page entière ou presque de l'un ou de l'autre. » (Cité par mon élève le regretté Qādī 'Abd ar-Raḥmān, *Tadwīn-é-uṣūl-é-ḥiqh*, ouvrage en urdu).

J'ai le plaisir de signaler en passant que l'étude d'al-Baṣrī a déjà commencé avant même l'édition de cet ouvrage. Madame Marie Bernand a passé en 1963 son doctorat de troisième cycle de l'Université de Paris, avec la thèse « *L'Iḡmā' ou consensus légal de la communauté musulmane* », où elle traduit et analyse le chapitre « *Iḡmā'* » de l'ouvrage d'al-Baṣrī. Cette thèse doit paraître prochainement.

L'AUTEUR

L'auteur de cet ouvrage, Abu'l-Ḥusain Muḥammad ibn 'Alī ibn at-Ṭaiyib al-Baṣrī est bien connu des chroniqueurs et des rédacteurs des dictionnaires biographiques. Peut-être est-il d'origine non arabe, Persan par exemple, à en juger par son arabe et son style. On ne connaît pas la date de sa naissance. Sur ce que nous connaissons, nous allons donner des extraits de différents auteurs, par ordre chronologique, en éliminant les répétitions:

1. Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (m. 463), dans son *Ta'riḥ Baġdād*, III, 100, N° 1096: Un scolastique (*mutakallim*), auteur de maints ouvrages selon la doctrine mu'tazilite, originaire de Bašra mais qui s'était installé à Bagdad et qui y enseignait la science des dogmes jusqu'à sa mort. Il rapporta un seul *ḥadīṭ* du Prophète (1). En effet, quand je lui en ai demandé, il m'a récité de mémoire — avec toute la chaîne de narrateurs — la tradition suivante: Le Prophète a dit: Des paroles des anciens prophètes on se souvient de la suivante: 'Si tu n'as pas honte, fais tout ce que tu veux'. — Ce *ḥadīṭ* fut rapporté plus tard par son élève 'Abdallāh ibn 'Alī al-Ġurġānī. — Abu-'l-Ḥusain me dit encore qu'il avait étudié la science du *ḥadīṭ* auprès de Ṭāhir ibn Labu'a et autres savants. Il mourut à Bagdad le mardi 5 Rabī' II, 436. L'office funéraire fut célébré pour lui par le cadī Abū 'Abdallāh aš-Šaimarī. Il fut enterré dans le cimetière aš-Šūnizīya.

2. Ibn al-Ġauzī (m. 597), *al-Muntazam*, VIII, 126-7, ne fait que reproduire les données d'al-Ḥaṭīb et ajoute: On ne sait pas qu'il ait rapporté plus d'un seul *ḥadīṭ* du Prophète.

3-4. Ibn al-Aṭīr (m. 630) dans *al-Kāmil*, et Ibn Kaṭīr (m. 744) dans *al-Bidāya*, sous les événements de l'an 436, résument les mêmes faits cités plus hauts.

5. Ibn Ḥallikān (m. 681), *Wafayāt al-a'yān*, N° 581: Un scolastique de l'école des Mu'tazilites, un de leurs plus éminents savants dans cette science. Il était beau parleur (*ġaiyid al-kalām*), de style fin (*malih*), plein d'argumentations solides, un savant dirigeant

(1) Si un jeune spécialiste du *ḥadīṭ* comme al-Ḥaṭīb demande à un vieux juriste comme al-Bašrī: « Connais-tu le *ḥadīṭ*? », et si l'autre répond: oui, et cite un *ḥadīṭ* dans la bonne forme des maîtres traditionnistes, il ne faut pas en conclure, à notre avis, qu'il n'en connaissait point d'autres. Un tel reproche ne montre que des préjugés injustes et injustifiables. En effet, au cours de son ouvrage, al-Bašrī non seulement cite un nombre considérable de *ḥadīṭs*, mais montre aussi sa profonde connaissance de cette science, en y consacrant de longs chapitres et d'érudites et intelligentes discussions, qui ne choqueront aucun *muhaddiṭ*.

de son époque. Sur le sujet des *uṣūl al-fiqh*, il a des ouvrages superbes, entre autres *al-Mu'tamad* qui est un gros livre dont a profité Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī dans son *al-Maḥṣūl*; de même *Taṣaffuḥ al-adilla* en 2 tomes, *Ġurar al-adilla* un gros volume, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*; en outre un livre sur l'imāma (droit constitutionnel), et d'autres ouvrages encore aux sujets scolastiques (*uṣūl ad-dīn*). On a profité de ses livres.

6. Aḍ-Ḍahabī (m. 748), *al-'Ibar fī ḥabar man ḡabar*, III, 187: Il était un des génies (*azkiyā'*) de son époque, il enseignait le Mu'tazilisme à Bagdad où il présidait un grand cercle d'étudiants (*ḥalqa kabīra*).

7. Ibn Abī'l-Wafā' al-Qurašī (m. 775), *al-Ġawāhir al-muḍī'a fī ṭabaqāt al-ḥanaḥfiya*, II, 93-94, N° 281: j'ai vu son *Taṣaffuḥ* en deux volumes; il vivait vers la fin du 4^e siècle.

8. Ibn Ḥaldūn (m. 808), *Muḡaddima*, liv. I, section 9, sur les *uṣūl al-fiqh*: Sache que les *uṣūl al-fiqh* sont une des principales sciences religieuses, la plus importante et la plus utile parmi elles. Il s'agit là d'approfondir les indices juridiques de sorte qu'on puisse en tirer des règles et des combinaisons (*ta'lifāt*)... Le premier qui rédigea sur ce sujet, c'est Šāfi'ī, qui dicta sa célèbre *Risāla* à ce propos... Les meilleurs ouvrages sur ce sujet qu'on doit aux scolastiques sont les suivants: *al-Burhān* d'Imām al-Ḥaramain et *al-Mustasfā* d'al-Ġazālī — et les deux auteurs sont de l'école aš'arite — et *al-'Umad* de 'Abd al-Ġabbār et son commentaire *al-Mu'tamad* (I) d'Abu'l-Ḥusain al-Bašrī et ces deux écrivains sont mu'tazilites. Ces quatre livres sont les fondements et les piliers de cette science. C'est de ces quatre ouvrages que les deux grand maîtres parmi les scolastiques postérieurs, à savoir: Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī ibn al-Ḥaṭīb, et Saif ad-Dīn al-Āmidī ont extrait leurs ouvrages *al-Maḥṣūl* et le *Kitāb al-Ihkām*.

(1) Cette affirmation est contredite par al-Bašrī lui-même dans l'introduction de son *al-Mu'tamad*, qui précise que son commentaire d'*al-'Umad* est un ouvrage antérieur et tout à fait différent.

9. Aḥmad ibn Yaḥyā Ibn al-Murtaḍā (m. 840), *Munyat al-amal* (éd. Haiderabad, p. 70-71) : Il est l'élève du *qādi'l quḍāt* 'Abd al-Ġabbār. Il enseignait à Bagdad, était polémiste et érudit. Il a rédigé beaucoup d'ouvrages, principalement le *Taṣaffuḥ al-adilla*. Il réfuta le livre *aš-Šāfi* (d'Abū Ġa'far aṭ-Tūṣī?) au sujet de l'*imāma* et réfuta aussi *al-Muqni'* (de?) au sujet de la *ḡaiba* (disparition de l'imām). Les « Bahāšima » (adhérents d'Abū Hāšim) le détestaient pour deux raisons : d'abord parce qu'al-Baṣrī a été influencé par quelques études de philosophie et par les doctrines des anciens (pré-islamiques), et, en second lieu, parce qu'il critiquait les grands chefs de sa propre secte mu'tazilite et réfutait dans ses livres leurs arguments, disant que ceux-ci n'étaient pas corrects. Al-Ḥākim ajoute : Pour ces deux raisons, il n'eut pas la plénitude bénie dans sa science. Mais moi, je dis que c'est là une espèce de préjugé ; au contraire Dieu a fait que sa science profite plus que celle des autres. Ne vois-tu pas son ouvrage *al-Mu'tamad fi uṣūl al-fiqh*? C'est à la base de beaucoup d'ouvrages qu'ont rédigés les auteurs postérieurs sur le même thème, s'appuyant sur ce même livre. Semblable est le cas de ses autres ouvrages sur la scolastique, comme *al-Fā'iḡ*. Parmi ses élèves, il y a le grand cheikh Maḥmūd al-Malāḥimī auteur d'*al-Mu'tamad al-akbar*. Ces deux auteurs ont été choisis pour guides par une foule de savants de basse époque, tel l'Imām (roi yéménite) Yaḥyā ibn Ḥamza et beaucoup des auteurs de la secte Imāmiya ; de même parmi les Pré-déterministes, comme Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī qui s'est incliné devant l'avis d'al-Baṣrī au sujet de *luṭf* (1) (grâce divine), etc.

10. Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī (m. 852), *Lisān al-mizān*, V, 298, N° 1009 : Il était un *caḍī* (?) et ne connaissait qu'un seul *ḥadiṯ* (!), dont j'ai parlé dans la biographie d'Abū 'Alī ibn al-Walīd (son élève qui a transmis cette tradition). Ibn Ḥaḡar ajoute toutefois que : « il était un homme très pieux, bien qu'hétérodoxe ».

(1) Il y a de longues discussions à ce propos non seulement chez al-Baṣrī, mais même dans le fragment de la Vaticane.

11. Ḥaġġī Ḥalīfa, *Kašf az-zunūn*, s.v.: Il était Šāfi'ite. De son livre *al-Mu'tamad*, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī a tiré son *al-Maḥṣūl* et al-Qāḍī Abū Ya'lā Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Farrā' (m. 458) en a aussi beaucoup usé.

12. Ibn al-'Imād (m. 1089), *Šadarāt ad-dahab*, III, 259: résumé de ce qu'a dit ad-Dahabī et Ibn Ḥallikān, sans plus.

13. Ḥair ad-Dīn az-Ziriklī (notre contemporain), *Qāmūs al-a'lām*, VII, 161: Parmi ses ouvrages, on possède les Mss. d'*al-Mu'tamad* et du *Šarḥ asmā' aṭ-ṭabī'a* (?).

14. Muḥammad 'Alī Tabrīzī (notre contemporain, *Raiḥānat al-alibbā'*, V, 41; parmi ses sources, Tabrīzī cite *Namēi-dānišwarān*, mais aucun renseignement nouveau.

15. Anonyme. Sur le Ms. du *Taġrīd al-mu'tamad*, dont nous parlerons plus loin, où le titre est malheureusement rongé par les mites, le copiste cite la généalogie plus complète de l'auteur: *Kitāb taġrīd al-mu'tamad li-Abi'l-Ḥusain Muḥammad...* (mots rongés) al-Ḥusain al-Bašrī. Cet al-Ḥusain est sans doute le père d'aṭ-Ṭaiyib, grand-père de notre auteur.

16. Baġdādli Ismā'il Pāšā (m. 1339), *Hadiya al-'arīfīn* (II, 69) lui attribue même un ouvrage lexicographique, *Fā'it al-'ain 'alā kitāb al-'ain li'l-Ḥalīl*. Mais c'est peu vraisemblable surtout parce que cet ouvrage est généralement attribué à Ġulām Ṭa'lab.

TÉMOIGNAGE INTÉRIEUR

Dans la citation biographique 11 supra, nous venons de voir que selon Ḥaġġī Ḥalīfa, notre auteur était de rite šāfi'ite en droit. On ne sait pas quelle est la source de cette affirmation. Brockelmann l'inclut dans les Šāfi'ites, sans doute sur la même base. Nous avons vu (v. N° 7) qu'Ibn Abi'l-Wafā' le classe parmi les Ḥanafites. Le commentateur d'*al-Mu'tamad*, Sulaimān ibn Nāṣir affirme aussi, comme nous l'avons noté à la p. 135, n. 2 de cette édition, qu'al-Bašrī était un ḥanafite. Depuis son contemporain al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (v. N° 1 supra), tous ses biographes ont affirmé que l'office

funéraire pour al-Baṣrī fut célébrée par le cadi de Bagdad Abū 'Abdallāh aṣ-Ṣaimarī (auteur d'une des meilleures biographies d'Abū Ḥanīfa et un des grands juristes ḥanafites; voir sur lui Brockelmann, *GAL*, II, 285 et 636). Cela doit impliquer que notre auteur suivait la loi ḥanafite dans les questions pratiques de la religion et du culte.

A vrai dire, on a l'impression, en lisant son ouvrage, qu'al-Baṣrī se comporte et se considère comme un *muḡtahid*, celui qui est en mesure de juger pour lui-même et d'émettre des opinions indépendantes sur toutes les questions islamiques, aussi bien dogmatiques que juridiques. Il se déclare sans cesse et ouvertement être un scolastique mu'tazilite, nommant les grands maîtres mu'tazilites comme ses ṣaiḥs, mais cela ne l'empêche pas de dire souvent (cf. p. 419 etc. de l'édition) que les opinions des anciens juristes mu'tazilites ne sont pas convaincantes sur tel ou tel point. Il dira de même (p. 510, 513) que, si le raisonnement conduit quelqu'un dans un problème au même résultat qu'a atteint Ṣāfi'ī, cela ne l'oblige pas à suivre toujours Ṣāfi'ī. Il est non moins emphatique à l'égard d'Abū Ḥanīfa (cf. p. 602).

Il faut néanmoins avouer que, dans le présent ouvrage, il n'y a absolument pas de données autobiographiques, mais il y a une foule de renseignements sur la société de Bagdad à la veille des Croisades. Signalons-en certains:

Quand les artisans inventent un nouvel appareil, ils inventent aussi un nouveau nom pour l'appeler (p. 24, 215-3).

On enfermait parfois les jeunes garçons s'ils ne voulaient pas aller à l'école, à titre de sanction (p. 83).

Il s'étonne que dans la langue arabe, il n'y ait pas de verbes distincts pour le présent et le futur, l'aoriste servant aux deux, (p. 210) Faut-il en tirer argument pour dire que l'auteur est un non Arabe?

Il avoue (p. 535) que les savants de Bagdad ignorent jusqu'aux noms des juristes de l'Extrême-Occident (Espagne, etc.), sans parler de leurs opinions sur des points particuliers.

Il s'est rendu compte (p. 579) que, tout comme les visages individuels des hommes, l'écriture de chacun diffère aussi de celle des autres.

Le commerçant ment en affirmant aux clients que les prix apparemment élevés sont des prix courants, et il jure là-dessus spontanément, sans vouloir délibérément jurer (p. 469).

Il constate que parmi les Musulmans non arabes qui ne connaissent pas un mot d'arabe, il y a ceux qui apprennent le Coran tout entier par cœur (p. 620).

A son époque (p. 824) même dans les déserts, il y avait des bornes pour indiquer non seulement le chemin, mais aussi la distance, les vraies bornes se distinguant des autres par la couleur (peinture en blanc).

Il a des notions de sciences physiques (p. 878). Ainsi il dit que l'homme chasse l'excédent de la chaleur produite à l'intérieur de son corps par le battement du cœur, au moyen de la respiration. De même il a des notions médicales, et distingue les caractéristiques de l'atrabile et de la mélancolie (p. 881). Il a des notions météorologiques (p. 973), pour distinguer entre les nuages de pluies et ceux sans espoir de pluie.

Il sait que les Brahmanistes et les Jains de l'Inde (p. 871) ne mangent pas de viande, pour des raisons religieuses.

Intéressants sont les récits qu'il fait (p. 942): Šaibānī, dit-il, avait déjà pensé, avant Šāfi'ī, que les sources du droit islamique sont au nombre de quatre; Šāfi'ī a rédigé par deux fois sa célèbre *ar-Risāla*, qui existait en deux éditions différentes. De même il note (p. 692) que Šāfi'ī appelle *istidlāl* ce que les autres nomment *qiyās*; et le *qiyās* des autres était *istidlāl* pour lui, — fait important pour tous ceux qui s'occupent des travaux de Šāfi'ī.

Le seul fait autobiographique qu'on trouve (p. 821) est le suivant: « Celle-ci est une opinion meilleure que celle que nous avons nous-même émise dans notre ouvrage *al-Qiyās aš-šar'ī* ». Ajoutons que parmi ses ouvrages, il y a un supplément du *Mu'tamad*,

INTRODUCTION

Ziyādāt al-Mu'tamad, qui n'est pas cité par ses biographes, mais qui se trouve à la fin du Ms. d'Istanbul, suivi aussi d'*al-Qiyās aš-šar'ī*.

Il a connu la science du Conflit des lois (droit international privé), qu'il nomme *Tahāruġ* (cf. p. 998), un joli terme technique.

On déplorera le style de notre auteur. Non seulement il y a de la logomachie, mais, des vingtaines de fois, il commet des fautes de grammaire. Il se peut qu'il s'agisse du fait que ce soient ses élèves qui aient pris des notes de cours faits par le maître en vue de la rédaction de cet ouvrage, les cours étant improvisés, sans rédaction définitive préalable pour dicter. Toutefois signalons un fait où il faut donner raison à al-Bašrī. Dans la littérature islamique on a l'habitude de citer les compagnons du Prophète sous la formule respectueuse : الصحابة رضى الله عنهم ; mais notre auteur dira presque toujours: الصحابة رضى الله عنها en utilisant le genre féminin. La raison est qu'il y a une différence entre أصحاب (compagnons) et صحابة (la Compagnie), ce dernier terme étant un substantif, du genre féminin. Il est donc tout à fait logique qu'on dise: « La Compagnie, que Dieu l'agrée » et non pas « ...que Dieu les agrée ».

On croyait que les *Mu'tazila* étaient des rationalistes parmi les Musulmans. Il y a peu d'arguments pour le confirmer. En effet, à part la question du Coran c'est créé, comme il a affirmé (p. 913), il n'y a presque rien qui distinguerait les *Mu'tazila* des autres écoles scolastiques ou juridiques au sein de l'Islam. Certes, pour les sources de la loi, ils parlent de la raison ('*aql*), mais c'est une façon de nommer le *qiyās* et l'*iġtihād*. Il va sans dire que même pour l'interprétation des versets du Coran ou des paroles du Prophète, l'élément humain joue son rôle, et c'est l'intelligence de celui qui interprète qui décide en fin de compte.

On déclarait bruyamment que les *Mu'tazila* n'ajoutaient pas foi au *hadīṭ*. Loin de là. Non seulement le *hadīṭ mutawātir*, mais même la plus faible d'entre les traditions, le *ḥabar wāḥid* l'emporte sur le raisonnement. Notre auteur lui consacre presque une centaine de pages, et ajoute que non seulement c'est son avis mais que les anciens maîtres *mu'tazilites*, tel Nazzām etc. avaient les mêmes

opinions avec quelques nuances. Par exemple, un juge ne se fonde pas sur un seul témoin, mais exige en général deux témoins; dans des questions de pareille importance, il faut donc que la tradition en provenance du Prophète ait deux narrateurs. (Cf. pp. 566-616, etc.). On ne peut pas dire pour cela que les Mu'tazila rejettent le *hadīth*.

Les Mu'tazilites considèrent les Musulmans non-mu'tazilites comme des *kāfir* (non-musulmans), mais notre auteur atténue la rigueur et dit que la « mécréance déduite », quand l'homme n'abandonne pas délibérément la Ka'ba en tant que direction de ses offices, n'a pas d'importance (p. 618).

On affirmait aussi que les Mu'tazilites et les Šī'ites s'étaient alliés contre les Sunnites. Il n'y en a guère de preuve. Le seul fait dans le présent ouvrage qu'on rencontre est un fait historique et non dogmatique. En effet (p. 646) il y est dit que le récit le plus authentique est que le Prophète avait fait don du village de Fadak à sa fille Fāṭima. On sait que le calife Abū Bakr le niait et considérait ce village comme un bien public, à la disposition du chef de l'État et ne pouvant pas être partagé en héritage comme bien privé du Prophète entre ses proches parents. En outre Ibn al-Murtaḍā cite parmi les ouvrages d'al-Baṣrī, la réfutation du *Šāfi* au sujet de l'imām, et la réfutation du *Muḡni'* au sujet de la disparition de l'imām (*ḡaiba*). Comme on n'a pas encore retrouvé ces ouvrages, on ne sait pas si al-Baṣrī confirme ou infirme la doctrine šī'ite sur ces points. Signalons toutefois que dans le présent ouvrage, al-Baṣrī est catégorique (p. 518, 530, etc.), que le califat d'Abū Bakr est légitime, puisqu'il a eu le consensus. Dans les ouvrages pré-cités, il ne doit pas avoir dit quelque chose d'autre.

Les auteurs de basse époque parlent de l'enseignement et du comportement des prophètes pré-islamiques, surtout de la Bible, comme une des sources valables de la Loi islamique. Rien d'étonnant, car le Coran (VI, 90) est formel et très précis là-dessus, et, après avoir nommé citée une quinzaine de prophètes d'avant Muḡammad, y compris Abraham, Moïse, David, Jésus, il va jusqu'à

dire: « Voilà ceux que Dieu a guidés: suis donc leur guidée ». On croyait que le plus ancien *Uṣūlī* à en parler était Saraḥsī. Mais déjà notre auteur y consacre un long chapitre, (Chapitre N° 216).

ÉDITION

Notre édition est fondée sur plusieurs manuscrits que voici:

Quand j'étais en voyage au Yémen en 1946, j'ai pu visiter la bibliothèque de Monsieur al-Ahdal, cadi šāfi'ite de la ville de Bait al-Faqīh, près du port de Ḥudaïda. Dans cette riche collection de Mss., je tombai par hasard sur un Ms. de notre ouvrage. Quand je remettais ce livre à sa place pour prendre un autre, puis revenir plusieurs fois au même, le très hospitalier cadi me dit: « Si cela vous intéresse, je vous en fais cadeau, car l'ouvrage est sans utilité pour moi ». Stupéfait par cette générosité inouïe, j'ai essayé de toutes mes forces de l'en dissuader, mais en vain. Le cadi a même fait un trajet de quelques heures sur son âne pour m'honorer. Quelques semaines plus tard, je lui ai envoyé par la poste un ouvrage šāfi'ite imprimé, *as-Sunan al-kubrā* d'al-Baihaqī, et l'accusé de réception ne laissait subsister aucun doute sur le fait que le cadi était en effet plus heureux de posséder le *Sunan* que le Ms. mu'tazilite.

En consultant le *Supplément* I de la *GAL* de Brockelmann, j'appris que le t. 2 du même ouvrage se trouvait dans la bibliothèque Laléli d'Istanbul. Je me procurai sans tarder son microfilm, grâce à l'extrême amabilité des autorités turques. Plus tard, M. Fuad Sezgin me signala aimablement l'existence du t. I du même ouvrage, à la bibliothèque d'Aḥmad III, au Topkapi d'Istanbul. Presque vers la même époque, l'Institut des Manuscrits Arabes de la Ligue des Etats Arabes me gratifia d'un geste qui reste toujours dans la ligne de la générosité proverbiale des Arabes: il me fournit bénévolement, sans frais, les photostats non seulement du Ms. du Topkapi, mais aussi ceux de deux autres Mss. que sa mission avait microfilmés à Ṣan'ā. Depuis 1952 j'ai commencé à travailler sur cet ouvrage.

M. le Professeur R. Brunschvig s'était procuré les microfilms des deux tomes d'Istanbul (du Topkapi et de Laléli), et les avait confiés en 1961 à ses élèves MM. Ahmed Bekir et Hassan Hanafi, pour les copier, mais quand il apprit que je m'occupais du même ouvrage, il se désista bien volontiers en ma faveur, bien que je fusse tout à fait disposé non seulement à abandonner ce projet, mais même à lui céder les Mss. en ma possession. Je regrette la décision bienveillante de M. Brunschvig, car l'édition est privée du bénéfice de sa science et de son érudition.

Le t. I (du Topkapi) a été copié par trois personnes, M. Hanafi, M. Bekir et moi-même, mais pas les pages consécutives. Je précise ce petit détail, car chaque copiste a ses particularités, par exemple pour mettre deux points sous le *yā* final, pour ajouter trop de signes de vocalisation etc. Le compositeur suit le texte qui lui est livré, et le lecteur assidu peut déceler l'absence d'uniformité, dans des menus détails, sans portée pratique.

Après avoir travaillé quelque temps avec M. Brunschvig, les deux jeunes savants ont collaboré avec moi dans toute la mesure de leur possibilité. Qu'ils reçoivent l'expression de ma reconnaissante gratitude.

On a collationné le texte définitif avec tous les Mss à notre disposition, l'un après l'autre, et noté des variantes importantes. L'ampleur de l'ouvrage nous a empêché d'allourdir le texte par trop de notes explicatives.

Notre auteur est maintes fois cité par les écrivains postérieurs. Dans son *Ihkām*, par exemple, al-Āmidī s'y réfère des dizaines de fois. Mais nous n'avons pas trouvé de citations *verbatim* pour nous en servir dans l'établissement du texte. Le *Maḥṣūl* de Rāzī n'a pas été plus utile. Il a fallu nous contenter seulement des Mss.

LES MANUSCRITS.

Nous avons pris pour base les Mss d'Istanbul: du Topkapi (cité ٥) et de Laléli (cité ٤), comportant respectivement le t. 1 et t. 2 de l'ouvrage. On a dû décider ainsi parce qu'ils sont complets, bien que les plus mauvais de tous les Mss. Le meilleur est

celui de la Mosquée de Şan'ā (= ص), mais ne comprend hélas qu'une partie du t. 2. Voici une description de tous ces Mss auxquels nous avons eu accès :

Ms de Sultan Aḥmad III, N° 1318, au Topkapı (ق)

C'est le t. 1 de notre ouvrage. De format 16 1/2 × 24 cm, il a 223 folios avec 19 lignes par page. Le copiste se nomme Abū Bakr ibn 'Abd al-Kāfī ibn 'Uṣmān al-Marā'ī (? Marāgī) sur lequel nous ne connaissons rien, et il précise avoir achevé la transcription le 27 Ša'bān 751 H. Le colophon complet est noté à la fin du t. 1 de la présente édition. Quant à la page du titre, on trouvera la photo ci-jointe, où nous déchiffrons ainsi:

1. Tout au début de la page, il y a l'expression magique habituelle mais inefficace يا كيكج (« ô vers des livres [ne ronges pas ce Ms] »).

2. A droite de cette formule, en deux lignes:

أحمد بن صبر (؟) بن نصر الله (؟) الزواوي / غفر الله له ووالديه والمسلمين

3. Un peu plus bas, à droite, il y a le nom du propriétaire dans son autographe, en 3 lignes:

ملكه وما بعده / كاتبه محمد المظفرى / لطف الله به

4. Plus à gauche, le numéro du catalogue de la bibliothèque Sultan Aḥmad III, soit N° 1318.

5. Plus à gauche encore, la marque d'un sceau circulaire, en 5 lignes, apparemment de l'administration des bibliothèques publiques de l'Empire Ottoman, car on la trouve assez souvent sur les Mss dans les bibliothèques d'Istanbul, comportant le verset coranique VII, 43, suivi de quelque nom en style *tuğrā*, vraisemblablement de la bibliothèque ou de celui qui a fait ce don pieux.

الحمد لله
الذى هدينا لهذا
وما كنا لنهتدى لولا أن
هدينا الله
(علامة ظفرى)

6. Plus à gauche, en 5 lignes:

أحمد بن مبارك الحنفى / عفا الله عنه سنة ٨٣٣ / شاعر (؟) شاعر / من الشهر / السبقة (؟) السابعة)
المعلودى / أيام [1] بن حجر

7. A l'extrême gauche, en 3 lignes qu'on a rayées:

ملكه إلیاس / بن یوسف بن / ناجی الحنفی

8. Plus bas en 2 lignes:

ملكه من فضل الل[ه] / خليل بن محمد الحنفی

9. Au-dessous du sceau, en 2 lignes, le titre de l'ouvrage:

الجزء الاول من المعتمد في اصول الفقه / لابی الحسین البصری

10. A gauche en caractère épais le mot اصول indiquant apparemment le sujet dont traite le MS.

11. Plus à gauche en 2 lignes le nom d'un propriétaire (personnage bien connu):

محمد بن عبد الله الزركشى الشافعى / لطف الله تعالى به آمین

12. Plus bas sur toute la largeur de la page, en 3 lignes, la table de matière du Ms :

فيه ذكر الغرض بهذا الكتاب ، وما معنى اصول الفقه ، وتقسيمه ، والحقيقة ، والمجاز / والاورام والنواهي ، والعموم والخصوص ، المجمل والمبين ، / الكلام في الافعال ، الناسخ والمنسوخ

13. Plus bas, encore une fois, le titre de l'ouvrage, en caractères épais:

الاول من المعتمد في اصول الفقه

14. Plus bas, en 7 lignes, en petits caractères, la biographie de l'auteur, y compris 3 vers presque illisibles:

أبو الحسين محمد بن علي البصرى، المتكلم على مذهب المعتزلة، صاحب كتاب الفرر، والتصفيح، والاصول الخمس، وشرح العمدة وغير ذلك. / قال محمد بن عبد الملك الحمداني في ذيل تجارب الامم: حكى لي من سمع ابن برهان النحوى يقول عند موته: يقسم عبد الواحد بن برهان / بالله الذى لا اله الا هو - روى أيماننا كثيرة - أن أبا الحسين البصرى ما عصى الله تعالى بفرج قط ولا تناول حراما. قال:

رسم ابريزها رقوما سال منها

اردى الخيسار الخشرا

وتحدثوا لي أمر كل عظيم فامدهم بها لم ينبرا

توفى سنة ست وثلاثين وأربع مائة.

15. Plus bas, sur la moitié gauche de la page, en 9 (ou plutôt 11 lignes), il y a l'indication que la notice 14 supra est l'autographe d'az-Zarkašī, auteur de plusieurs ouvrages célèbres, dont certains sont signalés ici:

هذا الخط أعلاه ، وكذا قوله : « لمحمد بن عبد الله / الزركشى لطف الله تعالى به » ، وهو ترجمة / المؤلف أعنى قوله : « أبو الحسين محمد بن / علي » إلى قوله آخره : « أربع مائة » / خط الامام بدر الدين الزركشى الشافعي / صاحب تكملة شرح المهاج النواوى (كذا) ، / والتنقيح على البخارى ، / والقواعد ، والخادم ، / الى غير ذلك / من المؤلفات الكثيرة . — أحمد بن سفر (؟) الزواوى / غفر الله له ووالديه والمسلمين .

16. A droite de cette notice, en 4 lignes:

من كتب / يحيى بن محي الدين / سنة / ٨٨٥

17. A l'extrême droite une signature, en forme de *tuğrā*, pour dire que l'inspection a été faite, mais je n'ai pas pu parvenir à déchiffrer la formule, sans doute en turc.

Ms de Laléli N° 788 (= ل)

C'est le t. 2 de la même série, et pour une raison qu'on ne connaît pas, il se trouve séparé du t. 1 et fait partie d'une autre collection. La bibliothèque du Sultan Ahmad III reste encore au Palais de Topkapi — transformé en un grand musée — tandis que la bibliothèque de Laléli est maintenant transférée de la Mosquée de Laléli à la Suleymaniyé Genel Kütüphanesi, en face de la mosquée du Sultan Sulaimān le Magnifique. Le format, le nombre de lignes par page, le copiste et les anciens propriétaires, tous sont les mêmes que pour le t. 1. Voici comment nous déchiffrons la page du titre:

1. Tout en haut de la page, la formule *يا كيبكج* (contre les mites).

2. A l'extrême droite de la page, en 2 lignes, le nom du propriétaire:

ملكه وما قبله كاتبه / محمد المظفرى .

3. Plus à gauche, l'indication du nombre de lignes, en 2 lignes:

سطر / ١٩

4. Encore plus à gauche, en 4 lignes:

حازه أحمد بن مبارك بن الحنفى / هو وما قبله فى سنة ٣٣ و ٨ / وغفر الله له ولئن دعا له وجميع / المسلمين آمين .

5. A l'extrême gauche, en haut, en 2 lignes qu'un proprié-

taire postérieure a essayé de rayer :

ملكه إلياس بن / يوسف بن ناجي .

6. Plus en bas, en 2 lignes :

ملكه من فضل الله تعالى / خليل بن محمد الحنفى .

7. Plus en bas, en 2 lignes :

محمد بن عبد الله الزركشى / لطف الله تعالى به .

8. A droite de cela, au milieu de la page, en 3 lignes fines, le titre de l'ouvrage :

الجزء الثانى من المعتمد فى اصول الفقه / لابي الحسين البصرى / رحمه الله .

9. Plus en bas, en 2 lignes, en gros caractères, la table de matière du tome :

الكلام فى الاجماع ، الكلام فى الاخبار ، / الكلام فى القياس والاجتهاد .

10. A l'extrême gauche, dans un tampon de caoutchouc — qui date d'une époque postérieure à notre microfilm, n'existant donc pas sur notre cliché — on lit en 4 lignes :

Süleymaniye U[mumi] Kütüphanesi

Kismi Laleli

Yeni Numresi

Eski Kayit N° 788

11. Plus bas, sur toute la largeur de la page, en 7 lignes, la biographie de l'auteur, avec une prolongation explicative de la ligne 4 :

محمد بن على بن الطيب البصرى من رؤساء المعتزلة ... الاعلام ، صاحب التصانيف الفائقة /
والعبارات الرائقة ، منها كتاب المعتمد ، وشرح العمدة ، و... أخذ الرازى فأخذ منه المحصول . /
أخذ عن انتاضى عبد الجبار ، وسكن بغداد ، وبها توفى خامس ربيع الاول (1) (سنة) ست وثلثين
وأربع مائة ، وصلى عليه / القاضى أبو عبد الله الصيمرى . هـ . حيث قال فى هذا الكتاب « قاضى
القضاة » مراده عبد الجبار رح . / وحيث قال « أبو الحسن » مراده الكرخى أحد أئمة الحنفية . /
والبصرى ، بفتح الباء الموحدة وسكون الصاد المهملة وفى آخرها راء ، هذه النسبة الى البصرة ، وشهرتها
تغنى عن ذكرها . بناها عتبة بن غزوان فى خلافة عمر رضى الله عنه سنة سبع عشرة . ولم يعبد بأرضها
صم . / وقال أبو عبيد : يجوز فتح الباء وكسرها . هـ .

(1) Le mot ١٤ se lit ici à cause du trou sur la page, mot se trouvant sur la feuille suivante

12. Plus bas, vers l'extrême droite, le sceau circulaire, portant le même verset coranique que dans le t. 1 mais dans une autre disposition, en 6 lignes et un *tuğrā*:

الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتد / ي / لو لا أن هدانا الله / (طفرى).

13. Au-dessous de ce sceau, l'ancienne cote de la bibliothèque Laléli, à savoir: N^o ٧٨٨

14. A gauche du sceau, on peut lire quelque mots, mais il y a des trous faits par les mites, et les mots de la feuille suivante se font voir à travers ces trous.

Il n'y a aucun épilogue à la fin de ce tome.

Ajoutons que seul ce Ms de Laléli du t. 2 renferme à la fin deux autres opuscules du même auteur: un supplément du présent ouvrage, appelé زيادات المعتمد, et un ouvrage indépendant sur un point particulier des *uṣūl al-fiqh*, nommé كتاب القياس الشرعى. Nous avons jugé bon de les imprimer dans l'ordre où ils se trouvent dans le Ms de Laléli. Comme aucun des autres Mss ne comporte ces opuscules, l'établissement de leurs textes a été plus malaisé. Il semble même qu'il y ait au moins une lacune, comme nous l'avons suggéré à l'endroit voulu de cette édition (pp. 1033, 1036, 1047).

De ceux qui ont successivement possédé ces deux tomes, on ne connaît rien sur Muḥammad al-Muzaffarī, sur Ilyās ibn Yūsuf ibn Nāgī, sur Ḥalīl ibn Muḥammad al-Ḥanafī et sur Aḥmad ibn Mubārak en date de l'an 833 H. La seule exception, c'est pour Muḥammad ibn 'Abdallah az-Zarkašī, célèbre savant turc d'Egypte mort jeune (745-794 H. / 1344-1392 chr.), et sur lequel on peut consulter Brockelmann, *GAL*, III, 112 et *Suppl.* II, 108. Cette indication sur l'Egypte nous laisse penser que le copiste, dont le nom se trouve à la fin du t. 1, est al-Marāgī et non al-Marā'ī, les Marāgī étant nombreux en Egypte jusqu'à nos jours.

Ms de la Grande Mosquée de Şan'ā, N^o 81 (= ص)

C'est seulement le tome 2 de l'ouvrage, mais commençant là où le Ms de Laléli est déjà sur le fol. 16/a (cf. p. 489 du texte imprimé, n. 11). C'est un volume de 24 × 16 cm, comme précise la

note de la Bibliothèque de l'Institut des Manuscrits Arabes de la Ligue des Etats Arabes, comportant 244 fol., avec 21 lignes sur chaque page. Le photographe a une fois sauté une feuille (voir n. 12 sur p. 693 et n. 10 sur p. 701 de cette édition). Le Ms est très soigné et le texte est excellent, mais il y manque aussi la dernière page, nous privant du colophon. Sans que ce soit la faute du photographe il y manque aussi le fol. 243/a-b (p. 987 n. 2, 989 n. 2, de l'édition).

Le copiste l'a divisé en 21 fascicules (*ḡuz'*), le t. 2 commençant par le 12^e fasc. Le 13^e au 25/b, le 14^e au 48/b, le 15^e au 77/b, le 16^e au 101/b, le 17^e au 122/b, le 18^e au 142/b, le 19^e au 162/b le 20^e au 181/a, le 21^e au 219/b.

Voici la description de la page du titre:

1. Tout au début, en 7 lignes, l'histoire du transfert du MS de la bibliothèque de Zafār à celle de Ṣan'ā:

الحمد لله / هذا من كتب الوقف منقولاً من ظفار بأمر مولانا أمير المؤمنين المتوكل على الله /
حفظه الله وأحيا به معالم الدين وأمر بوضعه في المكتبة العامة الجامعة لكتب الوقف / بحروس
جامع صنعاء المقدس التي أمر بممارتها بأزاء الصومعة الشرقية / بتاريخه شهر ربيع أول سنة ١٣٤٨

2. Plus bas, à l'extrême droite, la côte en 2 lignes:

نمرة / ٨١

3. A sa gauche, en 3 lignes, en gros caractères, le titre:

الجزء الثاني من كتاب المعتمد في اصول الفقه / تأليف الشيخ أبي الحسين محمد بن علي /
البصرى رحمة الله عليه .

4. A l'extrême gauche, en 6 lignes, le nom d'un propriétaire:

ملك من فضل الله تعالى / الفقير الى كرم الله تعالى / أحمد بن قاسم الخولاني / عفا الله /
عنه / آمين .

5. Au-dessous du titre, en 10 lignes, la table des matières du tome:

أوله الجزء الثاني عشر ، فيه من المسائل / بقية اعتبار جميع مجتهدي العصر ؛ ما يكون الاجماع
فيه حجة ؛ / الاجماع المنعقد عن اجتهاد ؛ الاتفاق بعد الخلاف ؛ / انقراض العصر هل هو
شرط ؛ ما ليس من الاجماع ؛ / اذا لم يفصلوا بين مستلثين في عصر ؛ اذا اتفقوا على تأويل
انه ... ؛ / اذا أجمعوا بعد الاختلاف ؛ / الاجماع اذا عارضه دليل ؛ / الاجماع لا يكون الا
بطريق ؛ اذا أجمعوا على موجب خبر ؛ / جواز الاجماع عن اجتهاد ؛ الطريق الى معرفة الاجماع .

6. Au-dessous, à la moitié gauche de la page, en 4 lignes:
 نسخ حفزاة مولانا ومالكنا / أمير المؤمنين وخليفة رب العالمين / أبي محمد عبد الله بن حمزة
 بن سليمان / بن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

7. A droite de cette notice, en 2 lignes:

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم / وحسبنا ونعم الوكيل .

Ms du Saif al-Islām (= prince) 'Abdallāh, à Ṣan'ā (= س)

Il ne s'agit pas ici de notre texte, mais du commentaire de son abrégé, par un certain Sulaimān ibn Nāṣir ibn Sa'id. Cet auteur, vraisemblablement du 6^e siècle de l'Hégire, (date du Ms), abrège d'un côté sans cesse des passages de l'original, les résume d'autres fois, et ajoute assez fréquemment des extraits d'un autre commentaire du même ouvrage par un certain Abū Ṭālib. Il était techniquement difficile d'ajouter tous ces divers commentaires, et l'ampleur du texte déjà volumineux, aurait été démesurée. Nous avons donc utilisé ce Ms, qui est en 2 volumes, pour l'établissement du texte de l'original, laissant aux autres le soin de l'édition complète de ce Ms comme un ouvrage indépendant. Nous avons signalé tous les passages où l'auteur a supprimé ou raccourci le texte original, mais passé sous silence tout commentaire émanant de lui ou d'Abū Ṭālib, son prédécesseur. Ce Ms prouve toutefois que l'ouvrage d'Abu'l-Ḥusain al-Baṣrī a eu une popularité telle qu'on eût besoin de ses abrégés et de ses commentaires.

Selon la note de l'Institut des Manuscrits Arabes de la Ligue des Etats Arabes, ce Ms est de petit format, de 17 × 13 cm. Il comporte deux tomes, mais avec pagination continue jusqu'à la fin du t. 2 sur le fol. 242/a. Les lignes sur la page varient de 18 à 26. L'écriture est facilement lisible, mais le texte n'est pas particulièrement soigné. Voici la description extérieure:

1. Le titre, en 11 lignes, en écriture très récente s'étend sur presque la totalité de la page:

النصف الاول من مختصر المعتمد في اصول الفقه للسيد العلامة / ناصر بن سليمان ، و يليه
 النصف الثاني الى نهاية / آخر الكتاب ، و إليه / نصيحة / الاخوان / للامام المنصور عبد الله
 بن حمزة بن سليمان ، وايضاح / البرهان له عليه السلام . / وكانت نهاية نسخه ، كما في آخره ،
 في سنة ٥٧١ ، / فله الى سنة ١٣٧٠ ، / ٨٠٠ سنة الاما واحدا .

2. A l'extrême gauche, en 13 lignes, l'enregistrement de la bibliothèque princière:

الحمد لله / قد صار هذا المجلد / من جملة كتب مولانا / العلامة سيف الاسلام / وزير
الخارجية / عبد الله / بن أمير المؤمنين المتوكل على الله يحيى بن محمد / حفظ الله لنا [1] يامه (؟)،
/ الحجة الحرام / ١٣٧٠ / قاله الحقيير / حسين أحمد السياغي / وفقه الله .

3. En bas de page:

أحمد بن عبد الواسع وفقه الله .

4. Tout cela sur le fol. 1/a. Sur les fols. 1/b, 2/a et 2/b il y a une notice comportant quelques traditions zaidites:

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وآله . / روينا بالاسناد الموثوق به عن النبي صلى
الله / عليه وآله أنه قال : « من زار قبراً من قبور أهل / البيت ثم مات من عامه الذي زار فيه ،
/ وكل الله قبره سبعين ملكاً يستغفرون / له الى يوم القيامة » . وروينا عنه صلى الله عليه /
وآله أنه نظر الى الحسن والحسين عليهما السلام / فبكأ . فهاهيه أهله أن يسألوه عن بكائه . / فوثب
الحسين عليه السلام فقال : « ما يبكيك / يا أبة ؟ » قال : « يا بنى انى سررت بكم اليوم /

2/a

سروراً لم اسر بكم قبله مثله ، فأتاني جبريل فأخبرني أنكم قتلتان / مصارعكم شئ » . فقال :
« يا أبة ، فن يزورنا على تباين قبورنا ؟ » فقال عليه السلام : / « قوم من امتي يريدون بذلك
برى وصلى . اذا كان يوم القيامة أتيت اليهم / فأخذت بأعضادهم فأنجيهم من شدائدها وأهلها » .
وروينا / عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال فى أهل بيته عليهم السلام : « قدمهم ولا / تقدمهم ،
وتعلموا منهم ولا تعلموهم ، ولا تخالفوهم فتضلوا ، ولا / تشتموهم فتكفروا » . وكتب عبد الله بن
حمزة بن سليمان ، حامداً لله سبحانه - (التهام باطناً) .

2/b

/ ومصلياً على النبي وآله . وأخبرنا رواية / هذه الاخبار للأميرين الأوحدين السيدين / يحيى
ومحمد ابني أحمد تولى الله تعالى توفيقهما على / الوجه الذى كتبناه ، وخطنا شاهد بروايتها / عن أهل
الأمانة من أفاضل أصحابنا رضى الله عن / ماضيهم ، وتولى تسديد باقيهم .

5. A la fin de cette notice, en 6 lignes, la note explicative que voici:

هذا المحرر من أول الصيغة باطناً / خط مولانا أمير المؤمنين المنصور بالله / عبد الله بن حمزة
بن سليمان سلام الله عليه / ليعلم ذلك . / كتبه أحمد بن عبد الواسع وفقه (؟) الله / سلخ شوال
سنة ١٣٧٠ .

Le fol. 3/a, le vrai titre, comporte les notices suivantes:

6. Notice de la dotation, en 3 lignes:

هدية لمكتبة مولاي العلامة سيف الاسلام وزير الخارجية عبدالله بن أمير المؤمنين / أيده الله

١٥ القعدة الحرام سنة ١٣٧٠ ، كتبه الحقير (الفقير؟) الى الله / أحمد بن عبد الواسع الواسعي وفقه الله .

7. Le titre en 4 lignes:

النصف الاول من مختصر المعتمد في اصول / الفقه / اختصره الفقيه الاجل السيد الافضل سليمان بن ناصر بن سعيد / أطال الله مدته ، وكبت حسدته ، وغفر له بمنه ورحمته .

8. Sorte de dédicace, en 4 lignes:

للشريف الاجل يحيى بن أحمد بن يحيى بن / يحيى بن الناصر بن الحسن بن عبد الله بن محمد / بن المختار بن الناصر بن الهادي الى الحق / عليه السلام بن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله .

9. Note de l'avant dernier propriétaire, en 5 lignes:

بسم الله الرحمن الرحيم / صار هذا بحمد الله وفضله وكرمه / في دول المفتقر الى رحمة الله وغفرانه / أحمد بن عبد الواسع بن يحيى الواسعي وفقه الله / في ٨ ذى الحجة الحرام سنة ١٣٦٢ بمحرسة صعدة .

10. Nous citerons aussi quelques extraits du début de ce commentaire, fol. 3/b, ce qui montre l'appréciation par ce commentateur, de l'ouvrage originel d'al-Başrī:

... انكم أطلتم على كتاب المعتمد في اصول الفقه الذي صنفه الشيخ الاجل أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب رحمه الله ، فنظرتم الى ما فيه من حسن الترتيب ، وجودة التهذيب ، واللفظ الفصيح ، والمعنى الصحيح ، غير أنكم استبعدتم فائدة الكاتب / لما ذكر فيه صاحبه من شبه المخالفين وأدلتهم والنقص لها ، ولما أوردته من أدلة واقعة فيما ذهب اليه وأوردته / من الاعتراض على تلك الأدلة والكسر لها ، وقلم : ان فهم ذلك كله يحتاج الى مدة مديدة ... فرأيت أن افرد الكتاب / ما اختاره صاحبه من الاقوال ... واقرن بذلك ذكر الامام السيد أبي طالب عليه السلام ... وحيث يذكر صاحب الكتاب / « قاضي القضاة » فانه يقول : « أطال الله بقاءه » ، فجعلت عوض ذلك « رحمه الله » .

Le colophon du t. 1 se trouve sur fol. 130/b, et on l'a cité à la fin du t. 1 de l'édition.

Le t. 2 commence sur fol. 131/a, où il y a les notices suivantes:

D'abord le titre, en 2 lignes:

النصف الثاني من / مختصر المعتمد .

Puis le début de l'ouvrage:

الكلام في الاجماع .

Ensuite commence le texte:

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وحده وصلواته على النبي وآله / الكلام في الاجماع .

Le colophon du t. 2, sur fol. 242/a, a été cité à la fin du t. 2 d'al-Mu'tamad en édition imprimée.

Ms al-Ahdal-Hamidullah (= ح)

Comme nous avons précisé plus haut, c'est le cheikh al-Ahdal, cadî de Bait al-Faqîh qui, en 1946, nous a fait cadeau de ce beau Ms du 6^e siècle de l'Hégire environ, en écriture bagdadienne, selon M. Ḥasan Ḥusni 'Abd al-Wahhāb de Tunis qui l'a consulté. Le titre porte la formule:

كتاب تجريد المعتمد .

dont le sens n'est pas très clair. Il ne s'agit pas d'un abrégé, mais plutôt d'un remaniement et d'une nouvelle « édition » par un des élèves-auditeurs, anonyme, de l'auteur. Voici les notices sur le Ms, qui a le format de 25 × 18 cm, 312 fols, avec 18 lignes sur la page:

1. La première feuille manque. Dans les pages en blanc insérées lors de la reliure, luxueuse à l'origine, il y a la côte N°« 52 », probablement de la famille al-Ahdal. Puis le titre, rongé par les mites:

كتاب تجريد المعتمد لابي الحسين محمد ... الحسين البصرى.

2. Sur le verso, en 3 lignes:

في يد الفقير الى الله / الحسن بن ... / لطف الله به .

3. Une notice en 6 lignes, rongée par endroits:

من كتب السيد الاجل محفوظ بن صالح عليه / وصل اليه بالشراء الصحيح / ... / محمد بن عبد الرحمن / ...

4. Notice de l'avant-dernier propriétaire, en 4 lignes:

ثم انتقل الى ملك / الحقيير عبد الرحمن بن الاهدل / عفا الله عنها أمين / في شعبان سنة ١٣٤١

Le MS se termine sur fol. 312/a, où on lit:

تم التجريد من المعتمد في اصول الفقه للشيخ أبي الحسين محمد بن علي البصرى... تعالى

Puis la formule بلغ قصاصه signifie qu'on a collationné la copie.

Par endroits il y a des notes marginales dans le MS.

L'auteur de ce remaniement est moins enthousiaste que Sulaimān ibn Nāṣir quant au style d'al-Baṣrī, et nous lui donnons volontiers raison:

لانه رحمه الله بالغ في أداء المعاني بعبارات تقع الغنية ببعضها في أداء المعنى . مع أنى لا احل لما لا بد منه في ايضاح المعنى . وعباراتى عن المعانى تقرب من عباراته ، لانها علقت بحفظى لتدريس هذا الكتاب . وأول كتابه هذا رحمه الله يخالفه آخره لأن النصف الآخر أشد تخليصاً وأخص عبارة

من النصف الاول . فكذلك هذا المجرّد منه اوله أكثر اختصاراً من النصف الاخير لاني حذفته منه أكثر من النصف الاخير ، لانه أورد في الاول أكثر زيادة من الاخير...

On s'est servi de ce Ms pour établir le texte.

Ms de Milan

Une fois le travail terminé, et le texte même complètement composé à l'imprimerie, mais avant la correction des épreuves de la deuxième moitié du t. 2, il y a eu une surprise. Accusant réception du t. 1 de l'édition, en date du 5 janvier 1965, le Grand Old Man de l'orientalisme italien, M. le Professeur Georgio Levi della Vida nous a signalé bien aimablement qu'en rangeant ses « vieux papiers », il a trouvé une note prise il y a une trentaine d'année qui dit que la bibliothèque « Ambrosiane de Milan possède dans son Nouveau Fonds, à la côte F 173, من المعتمد في اصول الفقه الجزء الثالث عشر (كندا) Il s'agit très probablement d'un fragment du même ouvrage ». Nous avons prié cette bibliothèque, en janvier 1965, de nous fournir un microfilm de ce Ms. Si nous le recevons avant l'achèvement de l'édition, nous ajouterons quelques mots pour le décrire.

Dernier mot.

Nous ne devons pas oublier, avant de terminer cette Introduction, d'exprimer la profonde gratitude que nous éprouvons envers M. le Professeur Henri LAOUST qui a bien voulu inclure ce texte dans la série des publications de l'Institut Français d'Etudes Arabes de Damas, et qui nous a toujours apporté le plus grand et le plus précieux concours.

Paris

M. H.

P.S. — Grâce à l'aimable intervention de M. le Prof. M. Grignaschi de Trieste, j'ai pu me procurer, mi-juin 1965, le microfilm du Ms de Milan. Sa vraie côte est F 183. A ce fragment, qui a 278 folios avec de 22 à 24 lignes sur la page, il manque aussi bien le début que la fin.

Le Ms commence au milieu du chapitre 26, mais dans la reliure plusieurs feuilles ont été déplacées. Ainsi le volume commence par quelques lignes du chapitre 33, puis il y a le chap. 40, ensuite 32, 31, 27, 28, 35, 36, 37, 38, 39 et suiv. Le Ms s'arrête au milieu du chap. 225. Commenant par le *ġuz'* 3, il va jusqu'au *ġuz'* 20. On voit ainsi que dans ce Ms un seul tome renferme l'ouvrage entier, et que le copiste divise ses *ġuz'* de façon autre que celle du Ms de Şan'ā.

D'après l'aimable communication du Dr Enrico Galbiati, directeur de la Bibliothèque Ambrosiane, les fiches de catalogue, préparées par Griffini, datent de Ms de l'an 550 H. Avec une écriture bien lisible, le Ms paraît être bon. Mais au moment où tout a déjà été imprimé, on ne peut plus en profiter pour l'établissement du texte. On peut certes collationner ce Ms avec le texte édité et donner une liste des variantes de quelques 900 pages imprimées, mais cela retardera la publication. Si l'occasion se présente, je publierai quand même le résultat de cette collation, sous forme d'un article dans un journal savant. Entre-temps j'exprime ma profonde reconnaissance à tous ces savants italiens qui m'ont donné la possibilité de connaître ce Ms.

H. M.

CONCORDANCE DES MSS

On a déjà indiqué, dans la marge des pages de l'imprimé, la pagination du Ms du Topkapi, pour le t. 1, et celle du Ms de Laléli, pour le t. 2. On indiquera ici les pages correspondantes des autres Manuscrits, selon les chapitres:

TOME 1

<i>Chapitre</i>	<i>Saif ul-Islām</i>	<i>Ahdal</i>	<i>Chapitre</i>	<i>Saif ul-Islām</i>	<i>Ahdal</i>
1	3b		26	33a	31b
2	4b		27	34b	34a
3	4b		28	37b	38a
4	5b		29	41b	41b
5	6b		30	42a	42a
6	7a		31	43a	42b
7	7b		32	43a	43a
8	8a		33	43b	43b
9	8b		34	44a	44a
10	9b		35	45b	—
11	10b		36	45b	—
12	11a		37	45b	—
13	11b		38	46a	45b
14	12a		39	50b	50a
15	12b		40	51a	51b
16	12b		41	53b	53a
17	13b	11b	42	53b	53a
18	14b	12b	43	53b	54a
19	17b	14b	44	56b	56a
20	18a	15a	45	59a	59a
21	22b	22a	46	59b	59a
22	23b	23a	47	59b	—
23	28a	27a	48	60a	—
24	29b	28b	49	61a	—
24b	31a	29a	50	62a	59b
25	32a	30a	51	65b	68b

<i>Chapitre</i>	<i>Saif ul-Islām</i>	<i>Ahdal</i>	<i>Chapitre</i>	<i>Saif ul-Islām</i>	<i>Ahdal</i>
52	67a	69b	85	93b	93a
53	67b	70b	86	95b	94b
54	68b	71a	87	98a	97b
55	69a	71b	88	100b	99b
56	69b	72a	89	101b	100a
57	69b	72b	90	102a	100b
58	70b	72b	91	102b	101a
59	71a	73a	92	103a	101a
60	71b	73b	93	103a	101a
61	72a	74a	94	—	107b
62	72a	—	95	—	108a
63	72b	74a	96	—	—
64	73a	—	97	—	108b
65	—	—	98	—	112b
66	74a	—	99	—	113a
67	74b	76a	100	—	115a
68	75a	76b	101	—	115b
69	78a	78b	102	—	118a
70	78b	—	103	104a	118b
71	79a	80a	104	105b	119b
72	81a	82b	105	106a	120b
73	82a	83b	106	106b	121a
74	84a	85b	107	108a	—
75	85a	87a	1108	109a	121b
76	85b	87b	109	109b	132a
77	86a	88a	110	110b	132b
78	86a	88a	111	111a	124a
79	87b	89a	112	112a	125a
80	88a	89b	113	113b	127b
81	89b	91a	114	115a	130a
82	90a	91a	115	115a	130b
83	91a	—	116	116a	131a
84	91b	92b	117	117a	131b

<i>Chapitre</i>	<i>Saif ul-Islām</i>	<i>Ahdal</i>	<i>Chapitre</i>	<i>Saif ul-Islām</i>	<i>Ahdal</i>
118	117b	132a	124	122b	139a
119	118b	133b	125	122b	—
120	119a	133b	126	126a	143b
121	119a	134a	127	127b	144b
122	120b	136a	128	128b	145b
123	121b	138a	129	(voir 24 bis qui manque)	

TOME 2

<i>Chapitre</i>	<i>San'ā</i>	<i>S. Is.</i>	<i>Ahdal</i>	<i>Chapitre</i>	<i>San'ā</i>	<i>S. Isl.</i>	<i>Ahdal</i>
130	—	131b	—	152	31a	145a	175a
131	—	131b	147a	153	33b	146b	177a
132	—	135a	154b	154	38a	148a	180a
133	—	135b	154b	155	42a	150a	183a
134	—	136b	156a	156	44b	150b	185a
135	—	136b	157a	157	45b	151b	186a
136	3a	138a	159a	158	51b	152a	189a
137	4a	138b	159b	159	65a	154b	196b
138	4a	138b	159b	160	66a	155b	197a
139	7b	139a	161b	161	70a	156b	199a
140	9a	139a	162b	162	74b	160a	203a
141	10b	139b	163b	163	76a	161a	203b
142	14a	140a	165a	164	83a	163a	208a
143	16a	141a	166a	165	95b	167a	215b
144	17a	141a	166b	166	96b	168a	217a
145	17b	141b	167a	167	98a	168b	217b
146	18b	141b	167b	168	99a	169a	218b
147	19b	142a	168a	169	106b	172b	223b
148	23a	142b	170b	170	110a	173b	226a
149	27a	143b	173a	171	113a	175b	228b
150	27b	144a	173b	172	121a	176a	232b
151	29a	144b	173b	173	122a	176b	233b

<i>Chapitre</i>	<i>San'ā</i>	<i>S. Isl.</i>	<i>Ahdal</i>	<i>Chapitre</i>	<i>San'ā</i>	<i>S. Isl.</i>	<i>Ahdal</i>
174	122b	176b	234a	207	181a	205b	273b
175	123a	177a	234b	208	184b	207b	275a
176	136a	180a	243b	209	186b	209a	276b
177	139a	181b	246a	210	187a	209b	277a
178	139b	182a	246a	211	192a	211b	280b
179	141a	182b	247a	212	192b	212a	280b
180	142a	183a	247a	213	194a	212b	281a
181	142a	183a	247b	214	195b	213a	282b
182	144a	184a	247b	215	196a	214b	—
183	144b	184b	248a	216	201a	215b	286a
184	145a	185a	248b	217	205a	217a	288a
185	145b	185a	249a	218	205b	217a	288a
186	146a	185b	249a	219	206b	218a	289a
187	152a	189a	253b	220	207b	218b	289b
188	152b	189a	253b	221	209a	219b	290a
189	152b	189b	254a	222	211a	221b	292b
190	153a	190a	254b	223	212a	222a	293a
191	155a	190b	256a	224	213a	223a	294a
192	156a	191b	256a	225	214b	224a	294b
193	157a	192a	257a	226	215a	225a	295a
194	158a	193a	258a	227	216a	225b	295b
195	159a	194a	258b	228	220a	226a	297b
196	160a	194a	259a	229	220b	227a	298a
197	160b	194b	259b	230	220b	227a	298b
198	161b	195a	260a	231	224a	229a	300a
199	—	195b	160a	232	224a	229a	300a
200	166b	196b	262b	233	225b	230a	301a
201	167a	197b	263b	234	227b	231a	302a
202	173b	199a	297b	235	231a	231b	304a
203	174b	200a	269a	236	239b	239a	309a
204	175b	201a	270a	237	242b	240a	310b
205	176a	201b	270b	238	—	241a	311b
206	177a	202a	271a	la fin	242b	242a	312a